

١٥

السنة الحادية والعشرون
خريف ٢٠١٤م / ١٤٣٥هـ



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

♦ كتب:

الإسلام بين
الحداثة وما بعد
الحداثة

♦ ندوات:

اللغة العربية
أسباب التعثر
ومحاولات النهوض

♦ سؤال النهضة.. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟

♦ تحدّيات الإبداع العلمي بين المحافظة والتّجاوز

♦ العراق في فكر السيد محمد صادق الصدر

♦ محمد عابد الجابري.. والقراءة الإبستمولوجية للتراث

♦ ملف: الحداثة والوعي الزمني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

أحمد شهاب
إدريس هاني
حسن آل حمادة
ذاكر آل حبيب
محمد دكير

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار
أ. حسن العوامي
د. رضوان السيد
د. طه جابر العلواني
د. طه عبدالرحمن
د. عبدالحميد أبو سليمان
ش. محمد علي التسخير

الراحلون

د. محمد فتحي عثمان
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)
د. عبدالهادي الفضلي
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)

المراسلات

LEBANON - P.O. Box: 113 / 5789

Hamra - Beirut 2070 1103

KUWAIT - P.O. Box: 941 - Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً، أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً، المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113



قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجديد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبلات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ❑ ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- ❑ أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- ❑ تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- ❑ لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- ❑ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- ❑ تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفتوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ❑ ما تنشره المجلة يُعبّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- ❑ تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكُتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net



الكلمة الأولى

■ سؤال النهضة.. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟/ زكي الميلاد ٥

دراسات وأبحاث

■ تحديات الإبداع العلمي بين المحافظة والتّجاوز/ إدريس هاني ٢٧

■ محمد عابد الجابري.. والقراءة الإستيمولوجية للتراث/ الدكتور مرزوق العمري ٤٢

ملف العدد: الحداثة والوعي الزمني

■ الحداثة والوعي الزمني / إعداد وتقديم: الدكتور العربي ميلود ٥٧

■ تساؤلات في الحداثة؟/ الدكتور العربي ميلود ٦٠

■ مساءلة الحاضر عند كانط وفوكو وهابرماس/ الدكتور عطار أحمد ٦٧

■ الزمان والزمانية.. ضد زمان الحداثة/ الدكتور قواسمي مراد ٧٩

■ رهانات وآفاق قراءة التراث الإسلامي عند محمد أركون/ الدكتور بومحرات بلخير ... ٩٦

■ سؤال الحداثة.. مقاربة أنثروبولوجية/ الدكتور مرقومة منصور ١١٠

رأي ونقاش

■ العراق في فكر السيد محمد صادق الصدر/ محمد محفوظ ١١٩

كتب - مراجعة ونقد

■ الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة/ الدكتور فريد أمعششو ١٤٨

ندوات

■ اللغة العربية أسباب التعثر ومحاولات النهوض/ محمد تهايمي ذكير ١٧٧

دعوة للإستكتاب

■ ورقة عمل لمؤتمر علمي دولي بعنوان: محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري .. ١٨٦

■ إصدارات حديثة/ إعداد: محمد ذكير ١٩٢

ثمة ضرورة ثقافية وفكرية دائمة، في مواكبة مستجدات الفكر والثقافة، ومساءلة مسائل المعرفة السائدة؛ لأن في عملية المواكبة قدرة مستديمة لاكتشاف الجديد المعرفي، واستيعاب أحدث الأفكار المتداولة في المشهد الثقافي الإنساني.

كما أن في عملية الفحص والمساءلة، تتوفر القدرة الفردية والجمعية على تجاوز البالي من المسائل الفكرية والثقافية، ومراكمة عناصر القوة على المستويين الفلسفي والمعرفي. فالمواكبة والمساءلة تقودان باستمرار، إلى اكتشاف مساحات جديدة تغذي العقل، وتثري المعرفة/ وتدفع بالمهتمين صوب تجاوز السائد، وتخطي عقبات الراهن. وفي سياق اهتمام المجلة بمسألة المواكبة للمستجد الفكري والثقافي، ومساءلة الواقع بكل عناصره، تأتي دراسات وأبحاث هذا العدد.

فالكلمة الأولى التي كتبها السيد رئيس التحرير جاءت في سياق تقديم رؤية جديدة، وإجابة مغايرة للسؤال التاريخي الذي شغل بال الأمة بكل نخبها الفكرية والدينية. «سؤال النهضة لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم».

وجاءت دراسة الأستاذ إدريس هاني ليقترّب فيها من فكرة الإبداع ويحرض على تجاوز كل كوابح الإبداع، سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي. ودرسته بعنوان: «تحديات الإبداع العلمي بين المحافظة والتجاوز».

ويحتضن هذا العدد ملفاً فكرياً متكاملًا بعنوان: «الحداثة والوعي الزمني»، شارك في دراسات هذا الملف وأبحاثه مجموعة متميزة من الأكاديميين الجزائريين، الذين قدّموا رؤى متنوعة في سياق الحداثة وأسئلتها المختلفة.

ونودّ في هذا السياق أن نُعبّر عن خالص شكرنا وتقديرنا إلى الدكتور العربي ميلود، الذي أعدّ هذا الملف ونسّقه ورتّب مواده وأبحاثه.

إضافة إلى دراسات وأبحاث، توزّعت على أبواب المجلة الثابتة. ونرجو أن تساهم أبحاث هذا العدد في تزخيم الممارسة الحضارية في الأمة. ونسأل الله التوفيق والسداد.



سؤال النهضة..

لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟

زكي الميلاد

- ١ -

سؤال النهضة.. الأهمية والقيمة

لعل أبلغ سؤال طرح في ساحة عصر النهضة في المجال العربي الحديث، هو سؤال شكيب أرسلان (١٢٨٦-١٣٦٦ هـ / ١٨٦٩-١٩٤٦ م)، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ الذي اختاره عنواناً لكتابه الوجيز، الصادر سنة ١٩٣٠ م، وبفضل هذا السؤال اكتسب هذا الكتاب شهرة واسعة، بقي محتفظاً بها على طول الخط.

ولولا هذا السؤال، وبلاغته وحكمته ما عرف هذا الكتاب، وما اكتسب كل هذه المعرفة، وهذه الشهرة المتقدمة والعبارة بين الأزمنة، فالكتاب عرف بهذا السؤال، وبقي وما زال يعرف به، ولو كان له عنوان آخر لما عرف هذا الكتاب، ولكانت شهرته بالتأكيد أقل حظوة.

ومن هذه الجهة، فإن هذا الكتاب يعد من نمط الكتب التي عرفت بعنوانها، وبلاغة سؤالها، ليس هذا فحسب، بل إن عنوان الكتاب وسؤاله، بات أكثر شهرة وتداولاً من الكتاب نفسه نصّاً وموضوعاً، فهناك الكثيرون

في المجال العربي الذين يعرفون عنوان الكتاب، ويتعاملون معه في مجالهم التداولي جدلاً ونقاشاً، لكنهم لم يطالعوا الكتاب، ولم يتعرفوا إلى محتوياته ومواضيعه، وطبيعة إشكاليته الفكرية والنبوية.

وتتكشف هذه الملاحظة عند معرفة أن مستويات العودة إلى الكتاب والاقتباس منه، وتداول نصوصه، هي أقل بكثير مقارنة بالعودة إلى عنوانه، والتوقف عند سؤاله، وبشكل لا يكاد يقارن، ومن هذه الجهة يتفوق عنوان الكتاب وسؤاله، على الكتاب نفسه نصاً وموضوعاً. وأمام هذا السؤال، طبيعته وماهيته، بلاغته وحكمته، وقبل البحث في الإجابات النازرة إليه، هناك ثلاث ملاحظات يمكن التوقف عندها، وهي:

أولاً: مع هذا السؤال أصبح لخطاب النهضة العربي والإسلامي سؤال، عرف بسؤال النهضة، وتحدد بهذه الصفة من ناحية المعنى، وبهذه المنزلة من ناحية الاعتبار، وجاء هذا السؤال ولبي حاجة حقيقية، هي حاجة البحث عن سؤال النهضة، لكونه يقع في طريق البحث عما هو سؤال النهضة!

السؤال الذي كان لا بد أن يطرح، ومآله أن يطرح في يوم من الأيام، وفي زمن من الأزمنة، وذلك لأن كل خطاب نهضوي بحاجة إلى سؤال نهضوي، ينبثق منه، ويعبر عنه، وعن طبيعة إشكاليته، ويختزل مطلبه ومطالبه، ويشع بفلسفته وحكمته.

ولو لم يطرح هذا السؤال، ويتبوأ منزلته بصفته سؤال النهضة، وسؤال الخطاب النهضوي، لكنا في حالة تساؤل من الأمس إلى اليوم، عن سؤال يحمل هذه الصفة، وتكون له مثل هذه المنزلة.

والذي أكسب هذا السؤال هذه الصفة، وهذه المنزلة، ليست البلاغة والبيان التي عرف بهما، وعُدتا من ملامحه البيانية والأسلوبية، وإنما لكون أن هذا السؤال انبثق من داخل الخطاب النهضوي، من قلبه وصميمه، من ساحته وحركته، ولم يأت من خارجه، أو من هامشه، كما أنه لم يأت من فراغ أو من ترف وخيال، ولم يأت كذلك من جدل وسجال، ولا من تأملات ذهنية غارقة في التنظير أو التجريد، وإنما جاء من رجل له اسمه ووزنه وأثره في حركة النهضة والإصلاح، أمضى حياته في هذا الطريق، وعلى هذا الدرب، وعرف بهذا الهم النهضوي والإصلاحي الذي بقي معه ولم يفارقه، وكان أشبه الرجال بالسيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٤هـ / ١٨٣٨-١٨٩٧م)، في حركته وهجرته وتعدد أماكن إقامته، وفي الدفاع المستميت عن قضايا الأمة، وهكذا في الروح التي كانت تسري بداخله.

واللافت في هذا السؤال، أنه ما إن عرف حتى أخذ طريقه إلى المجال التداولي، بصفته

معبراً عن سؤال النهضة، وكل من تعرّف إليه أعطاه هذه الصفة، وقد وجد فيه هؤلاء سؤالاً له بلاغته وحكمته من هذه الجهة، ومن شدة بلاغته وحكمته بقي محتفظاً بهذه الصفة، ولم يتزحزح عن مكانته، ولم ينازعه أي سؤال آخر على هذه المكانة، وأصبح سؤالاً يؤرّخ له في تاريخ تطور الفكر الإسلامي الحديث، وتاريخ تطور أدب النهضة في المجال العربي والإسلامي الحديث، ويتنسب إلى مطلع ثلاثينات القرن العشرين.

وهناك الكثيرون في المجال العربي المعاصر، الذين نظروا لهذا السؤال من جهة علاقته بخطاب النهضة، ومعبراً عن سؤالها وإشكالياتها، فحين توقف مالك بن نبي (١٣٢٣-١٣٩٢هـ / ١٩٠٥-١٩٧٣م)، أمام هذا السؤال، قال عنه: «هذا هو السؤال الذي يتردد في كل مناسبة إسلامية»، في إشارة منه على جدية هذا السؤال، وكثافة حضوره.

والسياق الذي جعل ابن نبي يتذكر سؤال أرسلان، تحدّد بقوله: «انتهت أو تبخّرت مع الحرب العالمية أفكار أو دعوة جمال الدين الأفغاني للجامعة الإسلامية، انتهت مع سقوط الخلافة العثمانية نهائياً، وعاش تلك الأيام السوداء، ضمير مسلم آخر، تمثّلت فيه المأساة الإسلامية، وهو شكيب أرسلان، فنشر كتابه المعنون بسؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ هذا هو السؤال»^(١).

ومن جهته اعتبر الدكتور محمد عابد الجابري (١٣٥٤-١٤٣١هـ / ١٩٣٦-٢٠١٠م)، أن سؤال أرسلان لخص إشكالية النهضة كما عاشها في وعي العرب والمسلمين في أواخر القرن الماضي، وأوائل القرن العشرين^(٢).

وتطابقاً مع هذا الموقف، اعتبر الدكتور هشام جعيط أن أرسلان هو الذي صاغ إشكالية الإصلاح السياسي والحضاري في تعبيرها الأدق^(٣). وذهب الدكتور رضوان السيد إلى أن سؤال أرسلان يلخص الإشكالية التي شغلت سائر النهضةيين والإصلاحيين^(٤). وأعطى الشيخ راشد الغنوشي هذا السؤال، تارة وصف سؤال النهضة الحارق، وتارة سؤال النهضة المؤرق^(٥).

(١) مولود عويمر، مالك بن نبي رجل الحضارة مسيرته وعطاؤه الفكري، تيزي وزو: دار الأمل، ٢٠٠٧م، ص ١٨١.

(٢) محمد عابد الجابري، المشروع النهضةي العربي مراجعة نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م، ص ١١٩.

(٣) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠م، ص ١٢٨.

(٤) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص ٤٠.

(٥) راشد الغنوشي، بين سيد قطب ومالك بن نبي، الدوحة: الجزيرة نت، الاثنين ١ / ٢ / ٢٠١٠م.

ولعل الوحيد الذي فارق هذا الموقف، وخرج عن سياقه هو سيد قطب (١٣٢٤-١٣٨٦هـ/ ١٩٠٦-١٩٦٦م)، الذي رأى أن سؤال أرسالن من أصله كان خاطئاً، وحسب نظره أن المسلمين تخلّفوا لأنهم تركوا الإسلام، وأما غيرهم فلم يتقدّموا، بل هم في جاهلية جهلاء، لأن الإسلام هو الحضارة^(٦).

هذا الرأي لسيد قطب، سبق وأن ناقشه وحاججه واعترض عليه مالك بن نبي، وفي الإجمال هو رأي يتسم بالعمومية والاختزال والتبسيط، كما يتسم باللاتاريخية واللاسنية نسبة لقانون السنن التاريخية.

ثانياً: أسهم سؤال أرسالن في صياغة نسق من التساؤلات المهمة التي حاولت محاكاته ومجاراته والتشبه به، واستعمال بنيته الأسلوبية، وصيغته التساؤلية، وطريقته في الموازنة والمقارنة والمقاربة ما بين الحضارتين والثقافتين الإسلامية والغربية.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى أربعة تساؤلات، هي التي وقفت عليها، وليست بالتأكيد هي التساؤلات الحصرية، ولا هي أيضاً نهاية هذه التساؤلات، وهذه التساؤلات الأربعة بحسب تعاقبها الزمني هي:

التساؤل الأول: أشار إليه المفكر الفرنسي روجيه غارودي (١٩١٣-٢٠١٢م)، وذكر هذا السؤال مالك بن نبي في حادثة حوار حصلت بينهما في الجزائر العاصمة سنة ١٩٤٨م، وأشار ابن نبي لهذه الحادثة في كتابه (شروط النهضة)، من دون أن يُسمي غارودي باسمه، وقال عنه أحد الغربيين، وأفصح عن اسمه في محاضرة ألقاها في الملتقى السنوي للفكر الإسلامي المنعقد في مدينة قسنطينة الجزائرية سنة ١٩٧٠م.

في هذا الحوار تساءل غارودي، أمام ابن نبي وفي حضور آخرين، لماذا الحضارة الأوروبية استمرت والحضارة الإسلامية انقطعت؟

وإذا كان هذا التساؤل لم يتولد مباشرة من رحم سؤال أرسالن، إلّا أنه يتصل به من جهة وحدة النسق، وأشار إليه ابن نبي عند حديثه عن سؤال أرسالن، في دلالة منه على ما بينهما من اشتراك واتصال.

الأمر الذي يعني أن هذا التساؤل، إذا لم يكن متصلاً ابتداءً بسؤال أرسالن من جهة غارودي، فإنه اتصل به لاحقاً من جهة ابن نبي.

وعند الإجابة عن هذا التساؤل، بدا لابن نبي أنه يُعبّر عن ثقب وعن فجوة في ثقافة الغرب، لأن الحضارات كلها لها حظها وعمرها لأداء وظيفتها ورسالتها في العالم، فالحضارة

(٦) راشد الغنوشي، المصدر نفسه.

الإسلامية أدت رسالتها في مدى من الزمن كافٍ لأداء رسالتها، كما أن الحضارة الرومانية التي سبقتها أدت رسالتها في مدى كافٍ، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾^(٧).

التساؤل الثاني: أشار إليه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه (منهج الحضارة الإنسانية في القرآن)، الصادر سنة ١٩٨٢م، وتحددّ عنده بصيغة: لماذا تحجرت الحضارة الإسلامية وازدهرت الحضارة الغربية؟ وجاء عنواناً لفصل في القسم الأخير من كتابه.

ومن البدء، وبدون مقدمات، وفي أول سطر اعتبر الدكتور البوطي أن هذا السؤال الذي طرحه، هو سؤال سطحي جدّاً، وحين يتمم كلامه يقول: «ولكن عامة الناس يكتثرون من طرحه، كلما دعت المناسبة، ويننون عليه مشكلة في غاية الصعوبة والتعقيد، فيما يتوهمون! والمؤسف أن الإجابة على هذا السؤال، تأتي في غالب الأحيان أكثر سطحية من السؤال نفسه»^(٨).

ومع أن الدكتور البوطي لم يأت على ذكر إرسال، إلا أن السؤال الذي طرحه يتصل بسؤال هذا الأخير، ويحمل صبغته وصيغته البيانية والأسلوبية.

التساؤل الثالث: أشار إليه الدكتور هشام جعيط في كتابه (أزمة الثقافة الإسلامية) الصادر سنة ٢٠٠٠م، وتحددّ عنده بصيغة: لماذا تمدن الآخرون وتأخرنا نحن؟ والأقرب أن هذا السؤال بهذه الصيغة جاء من دون قصد، لأن الدكتور جعيط كان بصدد الإشارة إلى سؤال إرسال كما تحدد في عنوان كتابه، والتبس عليه الأمر على ما يبدو، وحسب قوله: «كان شكيب إرسال هو الذي صاغ إشكالية الإصلاح السياسي والحضاري في تعبيرها الأدق، حين تساءل: لماذا تمدن الآخرون وتأخرنا نحن؟»^(٩).

ومن دون قصد، أضاف الدكتور جعيط سؤالاً جديداً يتسق وسؤال إرسال، ويتصل به، ويحوم حوله، سؤالاً بإمكانه أن يكون في دائرة الضوء والاهتمام.

التساؤل الرابع: أشار إليه الباحث السوري هاشم صالح في كتابه (من الحداثة إلى العولمة) الصادر سنة ٢٠١٠م، وتحددّ عنده بصيغة: لماذا تقدّمت أوروبا وتأخر غيرها؟ وجاء اختيار السؤال بهذه الصيغة متعمداً من صالح، الذي كان ملتفتاً إلى سؤال إرسال،

(٧) مولود عويمر، مالك بن نبي رجل الحضارة، مصدر سابق، ص ١٨٥-١٨٦.

(٨) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٢م، ص ١٥٧.

(٩) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٢٨.

ومتذكراً له، وأنه - حسب قوله - عكس السؤال لكي يصل إلى النتيجة نفسها^(١٠).

هذه التساؤلات الأربعة، عند النظر فيها بمنطق التحليل الدلالي، نجد أن الكلمات المفتاحية من الناحية البيانية والدلالية، قد تغيرت من سؤال إلى آخر، ففي تساؤل روجيه غارودي: لماذا الحضارة الأوروبية استمرت والحضارة الإسلامية انقطعت؟ تحدت الكلمات الدلالية في تفسير هذه القضية في كلمتي (الاستمرار والانقطاع)، وفي تساؤل الدكتور البوطي: لماذا تحجرت الحضارة الإسلامية وازدهرت الحضارة الغربية؟ تحدت الكلمات الدلالية في كلمتي (التحجر والازدهار)، وفي تساؤل الدكتور جعيط: لماذا تمدن الآخرون وتأخرنا نحن؟ تحدت الكلمات الدلالية في كلمتي (التمدن والتأخر)، وفي تساؤل هاشم صالح: لماذا تقدمت أوروبا وتأخر غيرها؟ تحدت الكلمات الدلالية في كلمتي (التقدم والتأخر).

هذه الكلمات المركبة ثنائياً، مع أن كل مركب منها له جانبه الدلالي والتفسيري، إلا أن الأكثر دقة وضبطاً هو المركب المتكون من ثنائية (التقدم والتأخر)، فليس من الدقة والضبط تفسير ما حصل بين الحضارتين والثقافتين الإسلامية والأوروبية، على أساس مركب الاستمرار والانقطاع، وذلك لأن الاستمرار له علاقة بالتقدم، والانقطاع له علاقة بالتأخر، وهكذا الحال مع مركب الازدهار والتحجر، فالازدهار له علاقة بالتقدم، والتحجر له علاقة بالتأخر.

هذا التغليب أو الترجيح لمركب التقدم والتأخر، يضع سؤالي أرسالن وهاشم صالح في إطار الموازنة، باعتبار أن كل واحد منهما استند إلى ثنائية التقدم والتأخر، مع اختلاف بينهما في التقديم، فأرسالن يقدم التأخر على التقدم، وصالح يقدم التقدم على التأخر، فأَي السؤاليين أكثر دقة وضبطاً؟

في إطار الموازنة بين هذين السؤاليين، يمكن القول: إن سؤال أرسالن هو السؤال الذي نظرحه نحن على أنفسنا، لماذا تأخرنا نحن! أما سؤال صالح هو السؤال الذي يطرحه الأوروبيون على أنفسهم، لماذا تقدموا هم، وعلى هذا الأساس يكون سؤال أرسالن هو أكثر دقة وضبطاً.

ثالثاً: يعد سؤال أرسالن بحسب المقاييس المنهجية والعلمية، من الأسئلة الناجحة في المجال العربي الحديث والمعاصر، ويصلح من هذه الجهة أن يكون نموذجاً للسؤال الناجح، ويحق أن يضرب به المثل على ذلك، فلو أردنا البحث والكشف عن الأسئلة التي عرف عنها

(١٠) هاشم صالح، من الحداثة إلى العولمة رحلة في الفكر الغربي وأثرها في الفكر العربي، الرياض: كتاب العربية، ٢٠١٠م، ص ١٥٩.

النجاح والتفوق في المجال العربي الحديث والمعاصر، لكان هذا السؤال في المقدمة.

ومن المقاييس الدالة على نجاح هذا السؤال وتفوقه، قدرته على الثبات والبقاء، وتخطي عقبة توالي الأيام، وتقدم الزمن، وتعاقب الأجيال، وتغير الأحوال، فهذا السؤال الذي ينتسب إلى سنة ١٩٣٠م، وبعد كل هذه السنين الطويلة بكل تحولاتها وتغييراتها المتسارعة والمتعاطمة التي غيرت صورة العالم، مازال سؤالاً حياً وحاضراً ومؤثراً، بل ومتفوقاً على غيره من الأسئلة الأخرى إن وجدت، ويجري التعامل معه كما لو أنه سؤال اليوم وليس سؤال الأمس، وبوصفه سؤالاً حديثاً ومعاصراً وأكثر حداثة ومعاصرة من بعض الأسئلة الأخرى التي طرحت وتطرح في وقتنا الراهن.

ولا شك أن السؤال الذي يمتلك كل هذه القدرة على الثبات والبقاء، لا بد أن يكون سؤالاً ناجحاً ومتفوقاً.

ومن المقاييس الدالة أيضاً على نجاح هذا السؤال، قدرته على توليد الأسئلة، ومنها تلك الأسئلة المشار إليها سابقاً. فالسؤال الذي يولد أسئلة يصبح سؤالاً حياً بهذه القدرة على التوليد، التي هي من سمات وعلامات العنصر الحي، كما ويصبح سؤالاً متجدداً بهذه الأسئلة المتولدة التي تحمل أثراً من جيناته، وقبساً من روحه، تجعل كل سؤال من هذه الأسئلة يذكر به، وينبه عليه.

ومن المقاييس الدالة كذلك على نجاح هذا السؤال، كونه سؤالاً لم يُستنفذ أو يُستهلك، ولم يصبح سؤالاً بالياً وعتيقاً وقديماً، وكفي للدلالة على ذلك اعتبار البعض الذين توقفوا عند هذا السؤال، وتأملوا النظر فيه، وجدوا أنه سؤال لم يُجب عليه إلى اليوم.

وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى قولين، ينتسبان لفترتين متعاقبتين، يفصل بينهما أربعة عقود من الزمن، القول الأول أشار إليه مالك بن نبي سنة ١٩٧٠م، إذ اعتبر أن السنين لم تجب عن سؤال أرسلان إلى اليوم، مع أنه يتردد في كل مناسبة إسلامية^(١١).

القول الثاني أشار إليه هاشم صالح سنة ٢٠١٠م، إذ اعتبر أن المثقفين العرب لم يجيبوا عن سؤال أرسلان حتى هذه اللحظة^(١٢).

يضاف إلى ذلك ما أشرنا إليه سابقاً، من أولئك الذين نظروا لهذا السؤال بوصفه حاملاً ومعبراً عن إشكالية النهضة في المجال العربي الحديث، الأمر الذي يعني أن هذا السؤال وثيق الصلة بقضية هي من أعظم قضايا الأمة، وهي قضية النهضة.

(١١) مولود عويمر، مالك بن نبي رجل الحضارة، ص ١٨١.

(١٢) هاشم صالح، من الحداثة إلى العولمة، مصدر سابق، ص ١٥٩.

- ٢ -

سؤال النهضة .. البداية والرؤية

في التقديم الذي كتبه الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤ هـ / ١٨٦٥-١٩٣٥ م)، لكتاب أرسلان، شرح فيه من أين بدأت فكرة السؤال، ومتى حصلت الإجابة عنه، وكيف تطورت هذه الإجابة، وتحولت من إجابة عن سؤال إلى كتاب ظلت طباعته تتوالى بدون توقف، وبقي في دائرة الاهتمام والتذكر، بوصفه كتاباً يتنسب إلى عصر النهضة والإصلاح.

عن هذه الخلفيات وصورتها يقول رشيد رضا: كتب له تلميذه الشيخ محمد بسيوني عمران، إمام مهراجا جزيرة سمس بورنيو التابعة لجزيرة جاوة الإندونيسية، كتب له رسالة يقترح فيها على أمير البيان شكيب أرسلان، أن يكتب للمنازل مقالة بقلمه حول أسباب ضعف المسلمين في ذلك العصر، وأسباب قوة الإفرنج واليابان وعزتهم بالملك والسيادة والقوة والثروة، وقد أرّخت هذه الرسالة بتاريخ ٢١ ربيع الآخر ١٣٤٨ هـ.

وأوضح رشيد رضا أن الشيخ عمران أخبره في رسالة أخرى، أنه قرأ له ما كتبه في المنار وفي تفسيره، من بيان الأسباب في الأمرين المذكورين، وأنه قرأ في هذا الشأن أيضاً، ما كتبه الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣ هـ / ١٨٤٩-١٩٠٥ م)، من مقالات حول (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة)، وتقصد بطلبه هذه المرة أرسلان في الإجابة عن سؤاله، لكونه صاحب قلم مؤثر، ولديه معارف واسعة، وآراء ناضجة، والغاية من ذلك تجديد التأثير في أنفس المسلمين، بما يناسب حالهم آنذاك، وتنبية غافلهم، وتعليم جاهلهم، وكبت خاملهم، وتنشيط عاملهم.

وما إن استلم رشيد رضا رسالة عمران، حتى أرسلها إلى أرسلان، واقترح عليه كتابة شيء عن ذلك في المنار، وهو الذي ينصحه دائماً - حسب قوله - بالتخفيف من أعباء الكتابة لكثرة ما يكتب لصحف الشرق والغرب، والأصدقاء وغيرهم.

وبعد استلام الرسالة، أرجأ أرسلان الإجابة عنها لكثرة شواغله، إلى أن عاد من رحلة لإسبانيا، الرحلة التي قال عنها رشيد رضا: إن مشاهد حضارة العرب في الأندلس والمغرب الأقصى، قد أثرت في نفس أرسلان، وشاهد أيضاً تأثير محاولة فرنسا تنصير البربر في المغرب، تمهيداً لتنصير عرب إفريقيا، كما فعلت إسبانيا بسلفهم في الأندلس، فكتب أرسلان جوابه منفعلاً بهذه المؤثرات، فكان حسب وصف رشيد رضا، آية من آيات بلاغته، وحنة من حجاج حكمته، واعتبرها أنفع ما تفجر من ينبوع غيرته، وانجس من معين خبرته^(١٣).

(١٣) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ مراجعة: حسن تميم، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص ٣٥.

وبعد ما يقارب سنة على رسالة عمران، كتب أرسلان جواباً مطولاً، نشر في ثلاث حلقات متتالية في مجلة المنار، المجلد ٣١، رجب ١٣٤٩ هـ، ديسمبر ١٩٣٠ م، ومن ثم جمعت هذه الحلقات في كتاب طبعته المنار ثلاث مرات، الطبعة الثالثة منه الصادر سنة ١٣٥٨ هـ/ ١٩٤٠ م، احتوت على تعليقات جديدة لأرسلان أشار إليها في الهامش.

في هذه الإجابة، اعتبر أرسلان أن الضعف والانحطاط اللذين عليهما المسلمون شيء عام لهم في المشارق والمغارب، لكنه متفاوت في دركاته، فمنه ما هو شديد العمق، ومنه ما هو قريب الغور، ومنه ما هو عظيم الخطر، ومنه ما هو أقل خطراً، وبالإجمال يرى أرسلان أن حالة المسلمين آنذاك لا ترضي، لا من جهة الدين، ولا من جهة الدنيا، ولا من جهة المادة ولا من جهة المعنى.

مع ذلك كان أرسلان يرى أن في «العالم الإسلامي حركة شديدة، ومخاضاً عظيماً شاملاً للأمور المادية والمعنوية، ويقظة جذيرة بالإعجاب، قد انتبه لها الأوروبيون، وقدروها قدرها، ومنهم من هو متوجس خيفة مغبتها، لا يخفى هذا الخوف من تضاعيف كتاباتهم، إلا أن هذه الحركة إلى الأمام لم تصل بالمسلمين حتى اليوم إلى درجة يساوون بها أمة من الأمم الأوروبية أو الأمريكية أو اليابان»^(١٤).

وقبل البحث عن الأسباب التي أوجبت التقهقر في العالم الإسلامي، توقف أرسلان عند أسباب ارتقاء المسلمين في الماضي، التي أرجعها كلها إلى عامل الإسلام، وحسب قوله: «إن أسباب الارتقاء كانت عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية، التي كانت ظهرت جديداً في الجزيرة العربية، فدان بها قبائل العرب، وتحولوا بهدايتها من الفرقة إلى الوحدة، ومن الجاهلية إلى المدنية، ومن القسوة إلى الرحمة، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد الأحد، وتبدلوا بأرواحهم الأولى أرواحاً جديدة، صيرتهم إلى ما صاروا إليه من عز ومنعة، ومجد وعرفان وثروة، وفتحوا نصف كرة الأرض في نصف قرن»^(١٥).

وعلى ضوء ذلك، تساءل أرسلان عن السبب الذي به نهض المسلمون وفتحوا، وسادوا وشادوا، وبلغوا من المجد والرقى ما بلغوا، أهو باق في العرب، وهل هم قد تأخروا رغم وجوده، وتأخر معهم سائر المسلمين! أم قد ارتفع هذا السبب من بينهم ولم يبق من الإيمان إلا اسمه، ومن الإسلام إلا رسمه، ومن القرآن إلا الترنم به، دون عمل بأوامره ونواهيه، إلى غير ذلك، مما كان في صدر الملة وعظمة الشريعة.

وبعد الفحص، وجد أرسلان أن السبب الذي به استقام هذا الأمر، قد أصبح مفقوداً

(١٤) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٥) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص ٤١.

بلا نزاع عنده، وإن كان بقي منه شيء فهو حسب وصفه كباقي الوشم في ظاهر اليد. وبتفصيل أكثر، اعتبر أرسلان أن من أعظم أسباب تأخر المسلمين، الجهل والعلم الناقص الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط، وفساد الأخلاق بفقد الفضائل التي حث عليها القرآن، والعزائم التي حمل عليها سلف هذه الأمة.

ومن أعظم أسباب تأخر المسلمين أيضاً، الجبن والهلع، بعد أن كانوا أشهر الأمم في الشجاعة واحتقار الموت، ومن الأسباب كذلك اليأس والقنوط الذي وقر في نفوس البعض، وظنوا أن الإفرنج هم الأعلون، وأن لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، يضاف إلى ذلك عامل الجمود على القديم، فكما أن آفة الإسلام هي الفئة التي تريد أن تلغي كل شيء قديم، من دون نظر فيما هو ضار منه أو نافع، فإن آفة الإسلام كذلك هي الفئة الجامدة التي لا تريد أن تغير شيئاً، ولا ترضى بإدخال أقل تعديل على أصول التعليم الإسلامي، ظناً منهم بأن الاقتداء بالكفار كفر، وأن نظام التعليم الحديث من وضع الكفار^(١٦).

وحين اقترب أرسلان من العصر الأخير، اعتبر أن من أعظم أسباب انحطاط المسلمين في ذلك العصر، فقدهم كل ثقة بأنفسهم، وهذا المرض هو من أشد الأمراض الاجتماعية، وأخبت الآفات الروحية، لا يتسلط هذا الداء على إنسان إلا أودى به، ولا على أمة إلا ساقها إلى الفناء، فكيف يصلح المجتمع الإسلامي ومعظم أهله يعتقدون أنهم لا يصلحون لشيء، وأنهم إن اجتهدوا أو قعدوا فهم لا يقدر أن يضارعوا الأوروبيين في شيء، وكيف يمكنهم أن يناهضوا الأوروبيين في معترك، وهم موقنون أن الطائفة الأخيرة ستكون للأوروبيين لا محالة!

وهكذا أصبح المسلمون في العصر الأخيرة، حسب قول أرسلان: «يعتقدون أنه ما من صراع بين المسلم والأوروبي إلا سينتهي بمصرع المسلم، ولو طال كفاحه. وقر ذلك في نفوسهم، وتحمر في رؤوسهم، لا سيما هذه الطبقة التي تزعم أنها الطبقة المفكرة العاقلة، المولعة بالحقائق، الصادقة عن الخيالات بزعمها، فإنها صارت تقرر هذه القاعدة المشؤومة في كل ناد، وتجعل التشاؤم المستمر والنعاب الدائم من دلائل العقل وسعة الإدراك، وتحسب اليأس من صلاح حال المسلمين من مقتضيات العلم والحكمة»^(١٧).

وذكماً لموقف هذه الفئة، يقول أرسلان: «ولم تقتصر هذه الفئة على القول بأن حالة المسلمين الحاضرة، هي متردية متدنية لا تقاس بحالة الإفرنج في قليل ولا كثير، بل زعمت أن التعب في مجارة المسلمين للإفرنج في علم، أو صناعة، أو كسب، أو تجارة، أو زراعة،

(١٦) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص ٧٥-٨٨.

(١٧) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص ١٤٢.

أو حرب، أو سلم، أو أي منحى من مناحي العمران، هو ضرب من المحال، وشغل بالعبث لا يليق بالعاقل إتيانه، وكأن المسلمين من طينة والإفرنج من طينة أخرى، فعلوا الإفرنج على المسلمين أمر لا بد منه، وكأنه كتب في اللوح المحفوظ، وجف به القلم، ولم يبق أمام المسلمين إلا أن يعلموا كونهم طبقة منحطة عن طبقة الإفرنج، ويعملوا بمقتضى هذه العقيدة»^(١٨).

ويذكر أرسلان أنه وقعت له مجادلات كثيرة، مع أصحاب هذا الرأي، الذين أعطاهم وصف المتفلسفين بالفارغ، واعتبرهم من صغار النفوس، ولم يكن يدخل في عقولهم المنطق، ولا يعظمهم التاريخ، ولا ينفع، في إقناعهم علم الطبيعة ولا التشريح، ولا يحيك بهم استنتاج ولا قياس، وذلك لما غلب عليهم من آفة الذل.

وخلاصة ما ينتهي إليه أرسلان يقرره بقوله: «إن الواجب على المسلمين لينهضوا ويتقدموا ويعرجوا في مصاعد المجد، ويترقوا كما ترقى غيرهم من الأمم، هو الجهاد بالمال والنفس، الذي أمر به الله في قرآنه مراراً عديدة، وهو ما يسمونه اليوم بالتضحية».

ويخطئ أرسلان من ظن أنه سيجيبه بأن «مفتاح الرقي هو قراءة نظريات آينشتاين في النسبية مثلاً، أو درس أشعة رونتجن، أو ميكروبات باستور، أو التعويل في اللاسلكي على التموجات الصغيرة أكثر من الكبيرة، أو درس اختراعات أديسون»^(١٩).

والحقيقة عند أرسلان، أن هذه الأمور إنما هي فروع لا أصول، وأنها نتائج لا مقدمات، وأن التضحية أو الجهاد بالمال والنفس هو العلم الأعلى، الذي يهتف بالعلوم كلها. فإذا تعلمت الأمة هذا العلم، وعملت به، دانت لها سائر العلوم والمعارف، ودنت منها جميع القطوف والمجاني...

والمسلمون يمكنهم إذا أرادوا بعث العزائم، وعملوا بما حرضهم عليه كتابهم، أن يبلغوا مبالغ الأوروبيين والأمريكيين واليابانيين من العلم والارتقاء، وأن يبقوا على إسلامهم، كما بقي أولئك على أديانهم، بل هم أولى بذلك وأحرى، فإن أولئك رجال ونحن رجال، وإنما الذي يعوزنا الأعمال، وإنما الذي يضرنا هو التشاؤم والاستخذاء وانقطاع الآمال، فلننفض غبار اليأس، ولنتقدم إلى الأمام، ولنعلم أننا بالغون كل أمنية بالعمل والدأب والإقدام، وتحقيق شروط الإيمان التي في القرآن: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ - العنكبوت: ٦٩»^(٢٠).

(١٨) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(١٩) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٢٠) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص ١٦٤.

هذه هي خلاصة رأي أرسلان، في الإجابة عن سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

وقد لقت هذه الرسالة من أرسلان في وقتها رواجاً واهتماماً، وكسبت ترحيباً وتقديراً، وتركت أثراً وتأثيراً ممتداً في العديد من البيئات العربية والإسلامية، كشفت عنه الرسائل المتبادلة بين أرسلان ورشيد رضا، الرسائل التي جمعها أرسلان، وأصدرها في كتاب بعنوان (السيد رشيد رضا أو إحياء أربعين سنة)، الصادر في دمشق سنة ١٩٣٧ م.

ومن صور الاهتمام بهذه الرسالة، العناية بترجمتها إلى أكثر من لغة، ففي إندونيسيا ترجمها محمد بسيوني عمران إلى اللغة الملاوية، وطبعت هناك، وحين تنبّهت إليها الحكومة الهولندية المستعمرة، قامت بمصادرتها، وتعقبت كل ما يتعلق بها.

وفي الهند ترجمها محمد أحمد شكور إلى اللغة الإنجليزية، وطبعت في لاهور سنة ١٩٤٤ م، بعنوان (تأخرنا وأسبابه)، وحين تعرف إليها محمد تقي الدين الهلالي عضو كلية ندوة العلماء بالهند، دعا إلى العناية والاهتمام بها، وطالب بتعميم نشرها بطريقة مصححة ومضبوطة ليستوفي في مطالعتها الخاصة والعامة، وأن يسهم الأغنياء في توزيع نسخها، ويدرسها المدرسون للطلبة في مدارسهم، ويتناولها الخطباء في خطبهم^(٢١).

ومن شدة تأثير هذه الرسالة، قررت فرنسا المستعمرة منع دخولها إلى الجزائر، وحضرت على الناس قراءتها، وجعلت عقوبة لمن يطالعها.

-٣-

سؤال النهضة.. والنقد العربي المعاصر

مع كل ما ناله كتاب أرسلان بعد صدوره من تقرّيب وترحيب وتقدير، إلى جانب ذلك، ظهرت بعض الآراء والمواقف الناقدة له، وعند النظر في هذه الآراء والمواقف التي وقفت عليها، يمكن تصنيفها من ناحية العلاقة ما بين سؤال الكتاب ومادته، إلى ثلاثة أنساق، هي:

النسق الأول: الآراء والمواقف التي نظرت إلى الكتاب مادة ونصاً، ولم تلتفت إلى سؤاله نظراً وتأملاً، بمعنى أنها فصلت ما بين مادة الكتاب وبين سؤاله، واتجهت إلى مادة الكتاب، بدون الاقتراب من سؤاله، فخرج هذا السؤال من دائرة النقاش والنقد.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى نمطين من الملاحظات، هما:

(٢١) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص ٢١.

أولاً: ملاحظات رشيد رضا

جرت بين رشيد رضا وأرسلان مناقشات داخلية متبادلة، حول بعض القضايا والأفكار الواردة في إجابة أرسلان قبل طبعها في كتاب، أفصحت عنها الرسائل المتبادلة بينهما، التي جمعها أرسلان ونشرها لاحقاً في كتاب (السيد رشيد رضا أو إخوان أربعين سنة). في هذه الرسائل المتعلقة بإجابة أرسلان، دوّن رشيد رضا عدداً من الملاحظات التي قصد منها التنبيه والتصويب، ومن أبرز هذه الملاحظات:

١- اعتبر رشيد رضا أن أرسلان أظهر حالة من اللين في الرد على من ينكر أنه كان للإسلام حضارة، وأنه اكتفى بأن الإسلام قد أفاد الحضارة الشرقية وأيدها.. والواقع أن الحضارة الشرقية كانت عند ظهور الإسلام في طور الانحلال والزوال، وأن المسلمين لم يلبثوا بعد تمكّن ملكهم أن أحيوا العلوم والفنون الميتة ونقحوها، وأوجدوا حضارة جديدة إسلامية.

٢- وجد رشيد رضا أن أرسلان، بالغ في تبرئة الديانة النصرانية من التأثير في إضعاف مدنية اليونان والرومان، والقضاء عليهما، بمثل ما برأ به الديانة الإسلامية. وفي اعتقاد رشيد رضا أن ما في الأناجيل من المبالغة في التزهيد في الدنيا، وحرمان الأغنياء من دخول ملكوت السماوات، كان له تأثير عظيم في القضاء على تلك المدنية، وكذلك سيرة الأخبار من باباوات وبطاركة وفهمهم للدين.

٣- أخذ رشيد رضا على أرسلان، إيجازه في مسألة هوية النهضة أهى دينية أم قومية؟ معتبراً هذه المسألة أولى بالإطالة، وطالبه بإعادة النظر في رأيه، لافتاً نظره لبعض النقاط هي:

أ- إن الكلام في نهضة المسلمين عن حجج القرآن أقوى مقنع لهم للقيام بها، وأعظم مؤثر في أنفسهم على اختلاف أقوامهم.

ب- إن إقناعهم بالنهضة من طريق الدين، لا ينافي قيام كل منهم بما يرقى أنفسهم وأوطانهم، وإن كان فيهم من لا يدين بدينهم ممن قد سبقوهم في النهضة الدنيوية.. فكان سبب تخلف المسلمين عنهم، جهلهم بأن دينهم يدعوهم إلى أن يكونوا السابقين لغيرهم.

ج- إنهم يربحون بالجمع بين النهضتين الدينية والدنيوية بهداية الإسلام، بقاء تعاطف شعوبهم وأقوامهم الكثيرة، وتوادهم وتعاونهم، وفي ذلك من القوة الروحية والاجتماعية والسياسية ما لا يخفى، وأعظم شعوبهم ربحاً من هذه الخطة الشعب العربي.

د- ما في الإسلام من الوقاية، من مفسد الحضارة المادية وأخطار النزعات البلشفية وغيرها.

هـ- الفوائد الأخرى المذكورة، وهي صيانة الأمة من الإلحاد وإباحة المنكر والفساد^(٢٢).

ثانياً: ملاحظات فهمي جدعان

اعتبر الدكتور فهمي جدعان، أن شكيب أرسلان أحد الدعاة العاملين النشطين للجامعة الإسلامية، الذي كرس جل جهوده السياسية في الفترة ما بين الحربين، للقضايا العربية الخالصة، ولم يتخط نشاطه الإسلامي بالإجمال، دائرة الكتابات الصحفية النظرية، فهو رجل المسائل السياسية بالدرجة الأولى، في أبعادها العربية والشرقية والإسلامية، وكان من أولئك المثقفين الذين حاولوا أن يطبقوا مبادئهم النظرية عملياً بالكتابة والخطب والجهاد، وظل يتردد ما بين الفكر السياسي والفكر الديني والفكر الأخلاقي.

ووجد جدعان، أن أرسلان بعد أن شهد سقوط الدولة العثمانية، والذي كان واحداً من أنصارها العرب المخلصين، وبعد الحرب الإيطالية الليبية، وبعد وقوع الأقطار العربية تحت الاحتلال الفرنسي والبريطاني، بدا له أن الانحطاط الذي أصاب العرب المسلمون، يرجع في جوهره إلى علل أخلاقية.

وفي نطاق هذه العلل الأخلاقية، صنف جدعان كتاب (لماذا تأخر المسلمون...)، واعتبر أن أرسلان عدّد فيه الرذائل الأخلاقية التي وجهت المسلمين نحو الهاوية، وبعد تتبع هذه الرذائل الأخلاقية، سجل جدعان بعض الملاحظات الناقدة، التي يمكن ضبطها وتحديدها في النقاط الآتية:

١- في نظر جدعان أن مختلف أسباب التأخر التي أشار إليها أرسلان، ليست عللاً حقيقية، بقدر ما هي أعراض للعلّة الحقيقية.

٢- من الواضح عند جدعان، أن أرسلان قد لمس في تحليلاته جانباً مما سبق أن أشار إليه من قبل عبدالرحمن الكواكبي (١٢٦٥-١٣٢٠هـ / ١٨٤٨-١٩٠٢م)، في كتابه (أم القرى)، لكن أرسلان يبدو أكثر قرباً من الكواكبي، من جهة الإشارة إلى الوقائع الملموسة، والأمثلة المحسوسة، المستقاة من حياة الأقطار العربية والإسلامية.

٣- يرى جدعان أن أرسلان على الرغم من منطلقاته الفكرية المثالية، التي لم تجد لها فرصة للتطبيق العملي، فظلت بعيدة عن كل أثر اجتماعي شامل، وباتت محصورة في مشروع فردي، وفي حدود الإشكالية القديمة للنهضة، كما تجلّت في القرن التاسع عشر.

(٢٢) شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، نقلاً عن: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ تقديم: سامر رشواني، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م، ص ٧١-٧٢.

٤- يضع جدعان تحليلات أرسلاان في إطار ما يسميه التفكير العليّ الأحادي، الذي يقارب النهضة والتأخر على أساس علة التعلم والتربية والتعليم المدعومين بالأخلاق، وأن حدة هذا النمط من التعليل في نظر جدعان لم ينحسر إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك حين لاحظ بعض المفكرين أن التعليل الأحادي لا يكفي، وأنه ينبغي على العكس من ذلك بناء النهضة والتقدم على أساس تعدد العلل^(٢٣).

النسق الثاني: الآراء والمواقف التي نظرت إلى سؤال الكتاب وتوقفت عنده تأملاً وتفكيراً، ولم تلتفت إلى الكتاب مادة ونصاً، أي إنها عكست اتجاه النسق الأول الذي اعتنى بمادة الكتاب دون سؤاله، واتجه هذا النسق نحو السؤال فاصلاً له عن مادة الكتاب، التي خرجت من دائرة النقاش والنقد.

وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى عدد من الآراء والمواقف، وبحسب تعاقبها الزمني هي:

أولاً: ملاحظات مالك بن نبي

في سنة ١٩٧٠م ألقى مالك بن نبي محاضرة في ملتقى الفكر الإسلامي السنوي، المنعقد في مدينة قسنطينة شرق الجزائر، في هذه المحاضرة التي حملت عنوان (مشكلة الحضارة)، توقف ابن نبي عند سؤال أرسلاان، وأوضح أنه ليس بصدد ذكر ما احتوى عليه كتاب أرسلاان، وتوقف عند السؤال، لكون أن هذا السؤال في تقديره لم تجب السنين عنه إلى ذلك اليوم، ولكونه أيضاً سؤالاً يتردد في كل مناسبة إسلامية.

أمام هذا السؤال، وحسب منطق الأمور الطبيعية، وسير الحضارات في التاريخ، اعتبر ابن نبي أن سؤال أرسلاان هو في غير محله من هذه الجهة، وتساءل: لماذا أوروبا بعد انتهاء الحضارة الرومانية، ومع سقوط روما في أواسط القرن الخامس الميلادي، دخلت في العصور الوسطى، عصور الهمجية والجهل والوحشية كما يقولون، هذا الذي حصل هو أمر طبيعي، ولا طريق لنا في نظر ابن نبي لجواب آخر، وهكذا يجري سير البشر في التاريخ.

وحين تساءل ثانية: لماذا خرجت الأمة الإسلامية من طور الحضارة؟ اعتبر ابن نبي أنه أمر طبيعي أيضاً، لأنها قامت بدورها خلال المدة الكافية لها وخرجت، ولهذا يرى ابن نبي أن ليست المشكلة في لماذا خرجنا من الحضارة؟ فهذا أمر طبيعي لأن الحضارة تدوم مدة

(٢٣) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ٢٨٦، ٤٥٥، ٤٦٢، ٤٥٩.

معينة، وتمضي إلى غيرها، هذه سنة الله في كونه ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا يَبْنِ النَّاسُ﴾^(٢٤).

ثانياً: ملاحظات محمد عابد الجابري

عند حديثه عن إشكالية النهضة والتقدم، توقف الدكتور محمد عابد الجابري عند كلمة النهضة، ووجد أن هذه الكلمة في اللغات الأوروبية مرتبطة بالزمان، وتشير إلى معنى الميلاد الجديد، أما في اللغة العربية فهي مرتبطة بالمكان، وتشير إلى معنى القيام والارتفاع عن الأرض.

وأراد الجابري من هذه المفارقة، الكشف عن أن الزمان ليس عنصراً محددًا في خطاب النهضة العربي الحديث، وهذا ما ينطبق في نظره على ذلك السؤال الموصوف عنده بالشهير الذي لخص إشكالية النهضة، سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ فالصورة التي يرسمها هذا السؤال -حسب قول الجابري- في وعي العرب والمسلمين هي صورة مكانية، بمعنى كان العرب متقدمين فتأخروا، وكان غيرهم وبالتحديد أوروبا متأخراً فصارت متقدماً.

وما يريد الجابري التأكيد عليه، يقرره بقوله: «إن غياب عنصر الزمان كمحدد لمعنى النهضة والتقدم، يجعل من الجائز، ومن الممكن الاتجاه إلى الماضي عند التفكير في أسبابها وعواملها، ومن هنا سيكون الجواب عن السؤال المذكور متجهاً إلى الماضي لا إلى المستقبل، تأخرنا لأننا تركنا سيرة أسلافنا، لأننا انحرفنا عن نهجهم القويم. وقد يأتي الجواب مضاعفاً لينص أيضاً على أن غيرنا تقدم لأنه سلك مسلك أسلافنا، ليس هذا وحسب، بل إن غياب الزمان كمحدد للنهضة والتقدم يجعل من الجائز ومن الممكن اتخاذ موقف معاكس تماماً، أعني إلغاء الماضي والنظر إلى التقدم من خلال الحاضر وحده، فالتقدم في هذه الحالة يعني الانصراف عن الماضي الذي لم يكن متقدماً، الماضي الأوروبي والماضي العربي سواء بسواء هنا، في هذه الحالة، يبدو التقدم لا كمرحلة تاريخية سبقتها مراحل، بل ك لحظة راهنة، كفاعلية بشرية في الحاضر، وبالتالي فأسبابه وعوامله وأسس كامن في المعطيات الحاضرة وليس فيها مضى، وقد يربط المرء بين الماضي والحاضر، فيرى فيهما معاً ما قد يعتبره عوامل للتقدم وغير التقدم»^(٢٥).

ثالثاً: ملاحظات هشام جعيط

في كتابه (أزمة الثقافة الإسلامية) الصادر سنة ٢٠٠٠م، الذي يضم مجموعة من المقالات الفكرية، توقف الدكتور هشام جعيط أمام سؤال أرسلان في ثلاثة موارد، جاءت

(٢٤) مولود عويمر، مالك بن نبي رجل الحضارة، ص ١٨١-١٨٤.

(٢٥) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مصدر سابق، ص ١١٩.

في ثلاثة مقالات، وعبرت عن ثلاثة مواقف متغايرة، هذه الموارد هي:

المورد الأول: عند حديثه عن العالم الإسلامي وصدمة الحداثة، اعتبر الدكتور جعيط أن مصلحي الإسلام كمحمد عبده أو شكيب أرسلان وغيرهما، لم يطرحا السؤال كما يجب، بل إن سؤال: لماذا تقدم غيرنا وتأخرنا؟ هو سؤال غير جائز.

المورد الثاني: أشار إليه الدكتور جعيط، عند حديثه عن تقدم اليابان وتعثر العرب، معتبراً أن المسلمين طرخوا في أوائل القرن العشرين مشكلة تقدم الغير وتأخرنا نحن، وكانوا يقصدون بالغير أوروبا، وهم ما زالوا كذلك إلى الآن، وغاب عنهم -حسب قول جعيط- أن هناك آخرين غير الغرب مماثلين لهم، مثل الصين واليابان والهند، يمتلكون حضارات قديمة ووعياً بالذات، كما غاب عنهم كنه التطور الأوروبي، فلم يفهموا منه شيئاً، وما هم بقادرين على ذلك.

المورد الثالث: أشار إليه الدكتور جعيط، عند حديثه عن فرص العالم العربي لبلوغ الديمقراطية، وافتتح المقال بقوله: كان شكيب أرسلان هو الذي صاغ إشكالية الإصلاح السياسي والحضاري في تعبيرها الأدق، حين تساءل: لماذا تمدن الآخرون وتأخرنا نحن؟ واعتبر أننا نواجه هنا رؤية نرجسية، بقدر ما نواجه تناقضاً سيرورة تحط من قيمة الذات، فضلاً عن مواجهة أو مقارنة مع أوروبا لا مبرر لكل منهما، ذلك لأن العالم بأسره في نظر جعيط، كان متأخراً عن أوروبا، على صعيد الإبداعات الحضارية، وليس النطاق العربي أو الإسلامي فقط^(٢٦).

رابعاً: ملاحظات هاشم صالح

أشار هاشم صالح إلى سؤال أرسلان وأعطاه صفة السؤال المشهور، وتعتمد حسب قوله أن يعكس سؤاله: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ إلى سؤال: لماذا تقدمت أوروبا وتأخر غيرها؟ لكي يصل إلى النتيجة نفسها، معتقداً أن المثقفين العرب لم يجيبوا عن سؤال أرسلان حتى هذه اللحظة، بالرغم من كل محاولات تجديد الفكر العربي، ونقد التراث، ومراجعة الماضي.

وفي نظر صالح أنه لكي نجيب عن سؤال أرسلان، ينبغي أن نعرف سبب تقدم الغير وتأخر الذات في آن معاً، ونحن في كلتا الحالتين لم ننجح حتى الآن، على الرغم من بعض المحاولات الجادة والمخلصة حسب وصفه، وفي اعتقاده أن سبب الفشل لا يعود إلى عدم الجراءة في الذهاب إلى أعماق الأشياء، وإنما لعدم توافر الكفاءة العلمية والفلسفية للقيام

(٢٦) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص ٢٨، ٨٧، ١٢٨.

بذلك، كما توافرت في أوروبا، وفي ساحة الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر^(٢٧).

النسق الثالث: الآراء والمواقف التي نظرت إلى سؤال الكتاب ومادته معاً، وفي هذا النطاق جاءت ملاحظات الدكتور رضوان السيد التي أشار إليها في موردتين، في المورد الأول توقف الدكتور السيد عند سؤال أرسلان، وفي المورد الثاني توقف عند مادة الكتاب، وهذان الموردان هما:

المورد الأول: أشار إليه الدكتور السيد في كتابه (سياسيات الإسلام المعاصر) الصادر سنة ١٩٩٧م، واعتبر فيه أن سؤال أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ يلخص الإشكالية التي شغلت سائر النهضويين والإصلاحيين، وهي إشكالية التقدم، التي سبق أن عالجها من قبل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، ويرى الدكتور السيد أن هذه الإشكالية تعكس وجهة نظر أولئك الإصلاحيين، والتي ترى أن «العلاقة المتفاوتة وغير العادلة بين الغرب والمسلمين أسبابها معرفية وإرادوية، فبالعلم والتنظيم يمكننا اللحاق بأوروبا، بل التفوق عليها للفضائل التي تتمتع بها ثقافتنا، ويتمتع بها اجتماعنا مما لا يملكه الغربيون. وقد أجاب النهضويون على هذا السؤال، إجابات متعددة تقدم فيها المعرفي على التنظيمي أو العكس؛ لكنها كانت دائماً تدور بين هذين الأمرين، مع إضافة مسألة ثالثة أحياناً من جانب المحافظين، من بينهم بالقول: إن من الأسباب المهمة للغلبة الغربية ترك المسلمين لمقتضيات ومتطلبات دينهم، ومن هذه المتطلبات أو من أهمها طبعاً المعرفة والتنظيم!»^(٢٨).

المورد الثاني: أشار إليه الدكتور السيد في كتابه (الصراع على الإسلام) الصادر سنة ٢٠٠٤م، الذي أظهر فيه تغيراً أو تجددًا في موقفه، فبعد أن اعتبر في المورد الأول أن سؤال أرسلان، يلخص إشكالية التقدم عند سائر النهضويين والإصلاحيين، تغير هذا الموقف بعض الشيء في هذا المورد، إذ اعتبر الدكتور السيد أن سؤال أرسلان، كان بالوسع اعتباره متابعة لسؤال النهضويين الأساسي، لولا الطابع المقارن الذي يظهر فيه، والنزعة الإرادوية القوية التي تسودها.

هذا عن السؤال، أما عن الكتاب مادته ومحتوياته، فقد سجل عليه الدكتور السيد الملاحظات الآتية:

١ - يرى الدكتور السيد أن من الطريف في صنيع أرسلان، أنه وهو المقيم في لوزان بسويسرا، ما رأى في اضطراب الأوضاع الدولية آنذاك، ما يبعث على قلق الأوروبيين على

(٢٧) هاشم صالح، من الحداثة إلى العولمة، ص ١٥٩.

(٢٨) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص ٤٠.

مصائر حضارتهم.

٢- وجد الدكتور السيد أن أرسلان ما أعاد النظر في رسالته بعد نشوب الحرب العالمية الثانية، رغم أنها طبعت خلالها مرتين.

٣- لاحظ الدكتور السيد أن أرسلان ما استخدم ابن خلدون، ولا أزوالد شبنجلر صاحب كتاب (انهيار الغرب)، كما فعل زميلاه الشاميان رفيق العظم ومصطفى الغلاييني، في التدليل على أعمار الحضارات ومصائرهما، رغم أنه كان يعرفهما كما يظهر من كتبه الأخرى^(٢٩).

هذه بعض الآراء والمواقف التي ظهرت في ساحة النقد العربي المعاصر، وفُضِّلَت تصنيفها بهذه الطريقة، بوصفها تمثل طريقة موضوعية، بعيدة كل البعد عن التحيزات بكافة صورها وأشكالها.

-٤-

ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة الاستطلاعية والاستكشافية والتحليلية، نتوقف عند بعض الملاحظات التي لا بد من الإشارة إليها، ومنها:

أولاً: لو أردنا البحث عن ماذا بقي من كتاب أرسلان، لجاز لنا القول: إن أكثر ما بقي منه هو سؤاله الذي ما زال حاضراً ومتحركاً، وما زال يستقطب الجدل والنقاش في ساحة الكتاب والباحثين على تعدد وتنوع خطاباتهم ومنهجياتهم، واختلاف وتباعد ميولهم وأذواقهم الفكرية والثقافية، ومع تقادم وتعاقب أزمته وأجيالهم.

أما مادة الكتاب فيصدق عليها تقريباً، أنها أصبحت جزءاً من التاريخ الفكري الذي ينتسب إلى تاريخ الفكر العربي والإسلامي الحديث، وذلك لكون أن هذه المادة وتحليلاتها غلب عليها الاستناد إلى أحداث ومواقف ووقائع ترجع إلى تلك الفترة، وتحسب على وضعيات المنطقة العربية في عشرينات القرن العشرين، خاصة مع التوسع والإسهاب في الإشارة إلى تلك الأحداث والمواقف والوقائع.

ويتأكد هذا الموقف، مع الانطباع الذي تشكّل عند البعض، في اعتبار أن مادة الكتاب تمت صياغتها بالأسلوب الصحفي والخطابي العاجل، الانطباع الذي نقله القاضي الشرعي

(٢٩) رضوان السيد، الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م، ص ١٢٦-١٢٧.

اللبناني الشيخ حسن تميم في تقديمه لكتاب أرسالان، وأضاف إليه ما ذكره أحمد الشرباصي بقوله: إن هذه الرسالة (أشبه بخطبة طويلة النفس، فيها من الإثارة والتحميس، أكثر مما فيها من البحث والإقناع)، هذا القول الذي نقله الشيخ تميم، وصفه أنه قول حق وصدق، واعتبر أن مهما قيل في هذه الرسالة، فقد كانت بنت ساعتها، وضرورة من ضرورات عصرها^(٣٠).

ثانياً: إن الذي جعل سؤال أرسالان يكون باقياً وحاضراً ومؤثراً، هو طبيعته المركبة، وطابعه المقارن، ولو لم يكن بهذه الطبيعة وبهذا الطابع لما اكتسب صفة البقاء والحضور والتأثير، ولو جاء السؤال مكتفياً بالقطع الأول لماذا تأخر المسلمون؟ لكان سؤالاً عادياً من جهة، وناقصاً من جهة أخرى.

عادياً، لكون أن التساؤل عن لماذا تأخر المسلمون؟ من السهل التنبه له، ومن البساطة الحديث عنه، ولكونه أيضاً تساؤلاً مطروحاً ومتداولاً بهذه الصيغة التي تفتقد إلى عنصر الإثارة والدهشة، العنصر الذي يرفع من قيمة السؤال، ويدفع به نحو المجال التداولي، وبه تتحدد حيوية السؤال وديناميته.

وناقصاً، لكون لا يكفي معرفة لماذا تأخر المسلمون؟ فالإجابة عن هذا السؤال تكون ناقصة ومبتورة من دون معرفة ولماذا تقدم غيرهم؟ وذلك راجع إلى أمرين متلازمين، الأمر الأول له طبيعة سننية، والأمر الثاني له طبيعة موضوعية.

بشأن الأمر الأول ذي الطبيعة السننية، فمن الواضح أن قوانين التأخر هي غير قوانين التقدم، بمعنى أن التأخر يكون محكوماً بقوانين بسببها يحصل التأخر، وعند حصوله لا بد من النظر إليه على أساس هذه القوانين. وهكذا التقدم يكون محكوماً أيضاً بقوانين بسببها يتحقق التقدم، وعند تحققه لا بد من النظر إليه على أساس هذه القوانين.

فلا يكفي معرفة قوانين التأخر، بل لا بد من معرفة قوانين التقدم أيضاً، وبحسب هذه القاعدة، لا يكفي معرفة لماذا تأخر المسلمون؟ السؤال الذي ينطبق عليه قوانين التأخر، بل لا بد أيضاً من معرفة لماذا تقدم غيرهم؟ السؤال الذي ينطبق عليه قوانين التقدم.

وبشأن الأمر الثاني ذي الطبيعة الموضوعية، فإن التأخر والتقدم لهما واقع وموضوع متحقق على الأرض في داخل عالمنا، وينبغي النظر لهما في داخل عالمنا، وليس خارجه أو بعيداً عنه.

وأن التأخر والتقدم الذي نقصده هو ما نراه حاصلاً في واقعنا اليوم، الواقع الذي

(٣٠) شكيب أرسالان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ص ٢١.

يجعلنا نتنبه دائماً وباستمرار إلى حالة الشعور بالتأخر من جهة، والحاجة إلى التقدم من جهة أخرى، وتقدم الغير هو الذي ينبهنا إلى تأخرنا، ولولا تقدم الغير لما تنبهنا نحن إلى تأخرنا.

ثالثاً: يضعنا سؤال أرسلان أمام جدلية الحديث عن الذات والآخر، في إطار العلاقة بين التأخر والتقدم، تأخر الذات وتقدم الآخر، وهذه هي إحدى صور العلاقة، ومن أكثرها أهمية وفاعلية، لأنها تقارب الإشكالية الكبرى في الأمة، إشكالية النهضة والتقدم، الإشكالية التي ينبغي أن تتقدم على جميع الإشكاليات الأخرى، وتكون حاکمة عليها، وناظمة لها.

وحسب هذه الجدلية، لا يكفي النظر إلى الذات، والانغلاق عليها، وحصر الحديث في لماذا تأخر المسلمون؟ بل لا بد من النظر إلى الآخر، والتعرف إليه، والاتعاظ منه ومن تجربته، وتوسعة الحديث ليشمل أيضاً البحث عن لماذا تقدم غيرنا!

وبحسب هذه الجدلية أيضاً، فإن تأخر الذات لا ينبغي أن يكون سبباً للانغلاق، ومانعاً من النظر في تقدم الآخر، وذلك لأن التأخر يكون سبباً للانغلاق على الذات، ومانعاً من التواصل مع الآخر المختلف والمتقدم، فهناك تلازم بين التأخر والانغلاق، التأخر يؤدي إلى الانغلاق، والانغلاق يكون كاشفاً عن التأخر.

وبهذا التصور، فإن سؤال أرسلان يضع جدلية الحديث عن الذات والآخر في المجال العربي والإسلامي، أمام أفق يتجاوز حدود الانغلاق على الذات، ويدفع نحو النظر في تجربة الآخر المختلف والمتقدم.

رابعاً: يرى الدكتور رضوان السيد أن هناك تحولاً انكماشياً حصل في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، دفعت به نحو الانتقال من سؤال أرسلان، إلى سؤال آخر طرحه في أواخر أربعينات القرن العشرين أبو الحسن الندوي (١٣٣٣-١٤٢٠هـ/١٩١٤-١٩٩٩م)، في عنوان كتابه (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين).

وعن هذا التحول وانعكاساته يقول الدكتور السيد «ففي حين كانت المسؤولية أيام شكيب أرسلان، عن انحطاط المسلمين، وتقدم الغربيين عليهم تقع على عاتق المسلمين، فإن الندوي يوجه النظر هنا إلى ناحية مختلفة تماماً من نواحي أو جوانب هذه الإشكالية، إسهام المسلمين القدامى في حضارة العالم، وانحراف الحضارة العالمية عن المسار الصحيح، نتيجة توقف الإسهام الإسلامي في بنائها وتطورها. ورغم الإيجابية البادية لأول وهلة في هذا المنحى، والمتمثلة في تنبيه المسلمين إلى الدور العالمي الذي ينبغي أن يعودوا للقيام به، فإن آثار الانكماشية الإسلامية واضحة في الموضوع والمعالجة، الغرب مسؤول مسؤولية

كبرى عن انحطاط المسلمين، إنها مسؤولية تكاد تعادل مسؤولية المسلمين أنفسهم»^(٣١). ومع أن سؤال الندوي لم يستطع أن يحل مكان سؤال أرسلان، ولا حتى أن يزاحمه، مع ذلك فإن هذه المقاربة من الناحية المسلكية، تضع الفكر الإسلامي المعاصر أمام خيارين، خيار التمسك بسؤال أرسلان الذي يقارب إشكالية النهضة في إطار العلاقة بين الذات والآخر، وعلى أساس جدلية التأخر والتقدم، وبين خيار التمسك بسؤال الندوي الذي يقارب الإشكالية في إطار الذات، وبعيداً عن العلاقة مع الآخر، وعلى جدلية المسلمين والعالم، وما زال الفكر الإسلامي المعاصر أمام هذين الخيارين، تتنازعه الرغبات والإرادات.

(٣١) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، ص ٤٠.



تحديات الإبداع العلمي

بين المحافظة والتجاوز

إدريس هاني

تهدف هذه الرؤية إلى مقارنة مسألتين أساسيتين في بناء المعرفة: الأولى تتعلق بالنظرة الفلسفية للعلم التي قد تكون سبباً في قبضه أو بسطه، والثانية تتعلق بالمنهجية التي يسلكها العلم والتي قد تكون سبباً في إعاقته أو إرساله. هي إذن رؤية في صلب النقاش في مستوييه الإبيستيمولوجي والميتودولوجي. وهذه الرؤية تحدّد واحدة من أبرز ما يعيننا في تطوير المزاج العلمي وتحريره من معيقاته المعرفية والمنهجية، يقوم على تحرير الموقف والعقل والخيال. وذلك من منطلق اعتقادنا بأهمية تموقع الدماغ من العملية الفكرية والإبداعية حيث نعتقد أنّ التساوي التشريحي في تكوين الدماغ لا علاقة له بمسألة الفوارق في كيفية الاشتغال والممارسة العقلية. فتموقع الدماغ في العملية الفكرية يتحدّد بالهندسة الاجتماعية التي تشكلها البيئة الثقافية والتربوية والتي تجعل العقل الجمعي حاكماً على العقل الفردي. وفي مثل هذه الحالة يصبح شرط قيام الإبداع والتفكير الحرّ هو انعتاق الفرد من تأثير العقل الجمعي قدر المستطاع لتأمين استمرار الحياة الفكرية خارج منطق الرتابة التي يفرضها الاجتماع.

وقد اهتمينا في مجال الإبيستيمولوجيا عموماً وفلسفة العلم تحديداً إلى

أنّ الرقابة التي يفرضها الباراداييم على الجماعة العلمية من شأنه غلق باب الاجتهاد. وفي هذا المنحى نميل إلى فكرة فتح باب الاجتهاد بالمعنى الذي نفهمه من ثورة كارل بوبر على باراداييم توماس كون.

وفي مجال المناهج اهتمدينا إلى فكرة المجاوزة البناء التي وجدنا لها رابطاً تاريخياً بين الحكمة المتعالية والعبر-مناهجية كما عند باسراب. في هذه النقطة وجدنا في الحكمة المتعالية ما يتجاوز حتى فكرة ربطها بالبيتخصصية كما نحا الباحث الإيراني أحد قرمالكي، بل نرى الأمثل ربطها بالعبرمناهجية. والقيمة الأساسية التي تركز عليها هذه العملية هو التجاوز والفكر الخلاق الذي يعطي الخيال دوراً كبيراً على صعيد تطوّر العلوم الفيزيائية مثلاً، كما يعطي دوراً للوجود في عملية إنتاج المعرفة. تتضاعف القيمة الأنطولوجية للإنسان بقدر استعماله وتجاوزه في الوقت نفسه للمنهج.

□ المشكلة المصطلحية كتصدير

تفاديا لمشكلة الاصطلاح، كنّا دائماً ومنذ سنوات نعتبر أنّ لا مُشاحّة في الاصطلاح. ولتفادي الالتباس في المصطلح نفَضّل في البناء الصناعي للمفاهيم الإبقاء عليها مع ضبطها من حيث الوزن العربي قصد إدماجها في النظام الصوتي العربي. لكن ولكي تظلّ حملتها المفهومية تؤدّي وظيفتها العلمية يجب الإبقاء عليها كما هي. والقيمة العلمية لهذا الاختيار هو أنّ الإبقاء على المصطلح كما هو يمنحنا نحن فرصة الاقتراب الدائم من أبعاده المفهومية كما يمنحه الرقابة الكاملة على ألاّ ننزل به إلى حدّ المتداول في عرفنا اللغوي الطبيعي مما يؤدّي إلى تحريف المعنى وتهديم الصناعة المفهومية.

وقد كان هذا هو الوضع الطبيعي في نقل وإدماج المصطلح في الثقافة العربية، إلى أن ورد المفكر المغربي طه عبد الرحمن ونحا منحى مختلفاً تماماً لكن لم يجد بيئة علمية حاضنة تكرس القناعة بالتناج التي توصّل إليها فيما سَمّاه بالترجمة التداولية. وعلى أهميّة هذه المحاولة إلاّ أنّني أعتقد أنّها محاولة لا تقدّم ضمانات وافية لحماية المفاهيم من التحريف الذي يفرضه عليها ما يسمّيه الباحث المذكور بالمجال التداولي. حيث لا يمكن أن يمارس المجال المستقبل للمفاهيم سلطته على المفهوم المستنبت أساساً في مجتمع علمي آخر. وفي مثل هذه الحالة نكون أمام وضع يشبه المبادلات التجارية. حيث يمكن الوصول إلى ترشيد الاستهلاك وتهذيب عملية نقل البضاعة ولكن دون تحريف مضمونها.

الحاجة إلى المفهوم هي حاجة كونية. وتفقد المفاهيم سلطتها إذا ما أفرغت من

شحتتها التداولية التي تفسّر قيمتها المعرفية. هناك إذن مبالغة في فكرة الترجمة التداولية. وأمّا النقطة الغائبة فيما أراه يمثل تحدياً حقيقياً أمام هذه الفكرة، والتي غالباً ما لم ينتبه إليها المعجبون وغير المعجبين بفكرة طه عبد الرحمن حول المجال التداولي، هو أنّ هذا المفهوم نفسه تنطبق عليه الإشكالية التي نحن بصدها. فالتداولي هي المعادل الذي ارتضاه طه عبد الرحمن لعبارة تختص بعلم قائم بذاته هو اللسانية البراغماتية. وهذا علم أمريكي تحديداً يحيلنا إلى مجمل التفكير الأمريكي الذي اكتمل مع محاولات بيرس في تطوير هذا العلم الذي لازال يتطور منذ فرديناند دوسوسور.

لقد تميّز الفكر الفلسفي الأمريكي بالبراغماتية الفلسفية كما أرسى أفكارها وليام جيمس. ومع بروز البراغماتية اللسانية اكتمل العقل الأمريكي وانسجم مع هذه الظاهرة الجديدة في تعدّد المقاصد. وكان أخرى بطه عبد الرحمن أن يعمل على إيجاد جسر حقيقي بين هذه اللسانية البراغماتية وبين ما يمكن أن يكون داعماً لها من التراث اللغوي العربي.

وعند التعمق في عبارة تداولي التي أثر طه عبد الرحمن أن تكون المعادل العربي لمصطلح براغماتي، نجد أنّ التداول يثير قضية التساوي في بناء الدلالة، بينما المطلوب في البراغماتية وبموجب نظرية التلقي وأفعال الكلام أنّ يكون المتلقي هو العنصر الحاسم في عملية تشكّل المعنى. من ناحية أخرى، يبدو التناقض هنا كبيراً، حيث اللسانية البراغماتية هي ثورة على الإنحاء الصّلب لأنّها هي الاستمرار للثورة الأمريكية على التّاريخانية والبنائية لصالح فعل الكلام. فهي مع بيرس جماع النزعتين الواقعية والعقلية. هنا لا مجال للإغراق في تاريخانية الكلام وبنوية النحو، بل المعوّل عليه في عملية توليد المعنى هو فعل الكلام في سياق معيّن وظروف خاصة تشكل معاً إطاراً للمعنى. إنّ استحضر المعنى لا يتمّ إلّا باستحضار كلّ هذه العوامل المصاحبة مما يجعل الحديث عن تاريخ المعنى أمراً شبه مستحيل. فالآنية والمعاشة أيضاً مهمّة.

وإغراق طه عبد الرحمن في المعيارية المنطقية والنحوية كسلطة معيارية لتحديد المعنى، مناقض تماماً لعلم التداوليات. ولذا لجأ طه عبد الرحمن إلى اللغة الطبيعية في نوع من التحريض على اللغة الصناعية التي تنطلق من شروط مختلفة وتتطور حسب وتائر مختلفة.

وفي هذا أتبع منهج ابن تيمية في ردوده على المنطقيين؛ حينها هاجم الصناعة المنطقية باللغة الطبيعية.

ومن هنا أثّرنا أن يكون نقل المفهوم يعتمد فقط شرط وزنه ضمن اللغة المحلية

للاندماج النحوي والصوتي، بينما يظل مفهومه يُرْخي بظلاله كمفهوم جديد تمّ استدخاله لحاجات معرفية صناعية.

لقد حرص طه عبد الرحمن على أن يجعل من قواعد النحو والمنطق المعيار الأسمى لتحديد المعنى. وهذا انتهاك غير معلن للتداولية بوصفها تصيد المعنى في سياق الخطاب ومقام التخاطب واستعمال اللغة. وهي غير معنّية بأصول المواضع قدر عنايتها بمآلات المعاني ضمن ما عرّفه علماء مباحث الألفاظ بالمعاني التّعينية إذا جاز لنا القول. وذلك نابع من أن المعنى بتعبير هوسرل يسبق اللفظ. وبالتالي هنا يكمن الدور الثانوي للغة. وقد جاء ذلك ردّاً من هوسرل على المناطقة الصوريين -الذي ينحو طه عبد الرحمن منحاهم- الذين اعتبروا أن المنطق هو الذي يحدّد المعاني، لذا فصل هوسرل بين المعنى والحدّ المنطقي، ليربطه بحالة الشعور القصدي^(١).

يعتبر كتاب «الفلسفة والترجمة» لطه عبد الرحمن عملاً منبّهاً لخطورة الترجمة أحاطها بمحاذير كثيرة، وارتقى بها إلى مستوى من الأهمية الإشكالية للعلاقة المذكورة. وستجد هذه العلاقة المحكومة بالتوتر الذي تفرضه المفاهيم المنقولة لدى الكاتب اهتماماً يخدم وجهة نظره في علاقة اللغة بالفكر^(٢). لكن وعلى منحنى طه عبد الرحمن في عدم الإحالة على الأصل الأوروبي لما ينحته عريباً، لم يشر إلى أن رصد هذه العلاقة لها سابقة في معالجة بنيامين لنص مالارمي في كتابه «مهمة المترجم» حين كتب يقول: «إنّ الفلسفة والترجمة ليستا مع ذلك من الأمور التافهة كما يدّعي بعض الفنانين العاطفيين؛ ذلك أنه توجد عبقرية فلسفية تتميز بالحنين إلى هذه اللغة التي تعلن عن نفسها في الترجمة»^(٣).

تناول جاك دريدا إشكالية الترجمة كقضية فلسفية من خلال نموذج أبراج بابل. وهي تصلح أن تعطينا فكرة عن الهواجس التي لم يتطرق إليها طه عبد الرحمن وهو يخوض في إشكالية العلاقة بين الترجمة والفلسفة كما لو أنّها لم تُبحث من قبل. فمن خلال مقارنة إشكالية ترجمة بابل كنّا أمام منشأ المناهضة إن لم نقل شكلاً من بلبلة اللغات. فالموقف من الترجمة الحرفية ليس جديداً فلقد حذّر منه شيشرون نقداً على شوراكي.

تضعنا أسطورة برج بابل أمام انتقام إلهي ضدّ الذين سعوا إلى فرض الأصل الوحيد

(١) انظر محمود عكاشة: النظرية البراجماتية اللسانية، ط ١، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠١٣.

(٢) حضرت في بدايات التسعينات أمسية بمناسبة صدور كتاب عبد الكريم غلاب: اللغة والفكر، وكان من بين قراء هذا الكتاب د. طه عبد الرحمن. حدث هذا قبل أن تظهر أعمال هذا الأخير في الأسواق، لكنّه ارتقى بعمل عبد الكريم غلاب إلى كونه يعبر عن أن كاتبه تنزل منزلة كبير اللغويين والمفكرين.

(٣) جاك دريدا: استراتيجية تفكيك الميتافيزقا، ص ٢٥٨، ت: د. عز الدين الخطابي، ط ١، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٣.

والعالمي للغة. لذا سيكون تفكيك البرج والقضاء على السلالة والأصل الجينيولوجي والعقاب عبر فرض الترجمة ومنعها في آن معاً، وبذلك ينهي عهد الإمبريالية اللسانية.

وهنا أقول: إنَّ الإسرائليات الفكرانية لو صحَّ التعبير، ماثلة في مقاربة طه عبدالرحمن، حيث ستتحوَّل الترجمة في محاولة طه عبد الرحمن إلى ضرورة مستحيلة، بل كادت تكون لعنة. فالترجمة هي هنا بمثابة إعلان حرب على الهوية بوصفها تحتزل هنا إلى لغات مشتتة لكن يحكمها منطق كوني. ولا شكَّ أنَّ التعددية اللغوية تأثيراً على عملية استزراع المفاهيم من حيز لغوي إلى آخر. هنا ومع استحالة الترجمة لا يفعل المترجم سوى أن يفسّر ويشرح ولكنه لا يترجم.

إنَّ التقسيمات الطهائية لأنواع الترجمة هو نفسه جري على تقسيم جاكسون للترجمة إلى حقيقية وأخرى دلالية «بينلغوية».

في مقاربة دريدا الذي اختار الأمانة العلمية للإحالة على بنيامين وكذا التعبير عن أنه مدين لموريس غوندياك الذي عمل على ترجمة نصوص بنيامين، نجد أنَّ الترجمة تحيل إلى الدِّين والأمانة، لكنه دين غير قابل للسداد ويسميه بالإنجاز البابلي. وهو ما يعتبر بنيامين باستحالة الإرجاع.

وليس ثمة سوى رابطة حميمية بين اللغات تتيحها الترجمة التي تعزّز بقاء النص حياً وليس حياته بعد الممات. هذه الحياة التي لا تتحقق باستمرار الجسد العضوي بل هي حياة روحية وتاريخية تتجاوز الحياة والموت البيولوجيين.

العلاقة بين النص الأصلي والمترجم ليست علاقة تلقّي ولا تواصل ولا تمثيل. الأصل نفسه يتطور من خلال الترجمة: «بابل غير قابلة للترجمة». هنا أهمية «العقد الترانسندنتالي» بين لغتين. ولغة الحقيقة الخالصة التي ينتمي إلى المضمون غير الممكن ترجمته. وتكمن مهمة المترجم في استرجاع «هذه اللغة الخالصة والمنفية داخل اللسان الأجنبي وتحريرها بنقلها كلغة أسيرة داخل العمل». إنَّ الأصل بتعبير بنيامين يكبر داخل الترجمة «ينمو ولا يعاد إنتاجه» ومن ثمَّ تتصالح اللغات وتتكامل فيما بينها.

الحاجة ماسة إذن إلى لغة ثالثة ضامنة يعبر عنها دريدا بالقول: «يتجلّى وعد الترجمة داخل مملكة تتصالح فيها اللغات. وكحدث رمزي خاص يجمع ويقرن ويزوج بين لغتين تعتبران جزأين من كلِّ أكبر، فإنَّ هذا الوعد يستدعي لغة الحقيقة»^(٤).

من خلال هذه القراءة لإشكالية الترجمة كما بسطها دريدا على هامش «مهمة المترجم» لبنيامين، ندرك أننا أمام حاجة للغة فوق كل اللغات: لغة الحقيقة. وهذه اللغة للأسف لم تنته عندها محاولة طه عبد الرحمن، حيث كان البديل عنها هو تمكين اللغة من سلطتها التداولية على المعنى وعلى اللغات الأخرى. وهنا تتعزز إمبريالية الألفاظ والأنحاء والقاطيقورياس على فعل الكلام. وإذا كانت كل لغة تفرض حقيقتها خارج معيار اللغة الخالصة للحقيقة، سنكون أمام صدام حضارات لغوية.

وبما أن الترجمة باتت مستحيلة، وبما أن المفهوم يتطور من خلال الترجمة نفسها كان أحرى الإبقاء على المصطلح كما هو مع إفاضة الشروح والتأويل. فالترجمة هي نفسها تنمي اللغة ولا تفرض على المفهوم نقصانها. فكمال الأصل ينعكس على اللغات من خلال الترجمة. وهذا يفرض ما نسميه بالترجمة الدائمة للمفهوم الواحد، عبر الشروح والتأويل. فكل مفهوم يخلق فلسفته. وهذا هو الحد الذي تؤمنه العلاقة الخلاقة بين اللغة والفكر.

إن المتاهة التي تتركها الأفكار والمعاني التي تسابق بل تسبق اللغة تجعلنا أمام تحدي كوجيتو جديد بالمعنى الفوكوني للعبارة، أي الفكر الذي في متاهات اللامفكر لن يحيل إلى الوجود. وحين يتغير الكوجيتو الذي لا زال وفيًا لمعيار العلم القديم فإننا نجدنا أمام تحول في العلاقات المتوترة بين اللغة والفكر، بين المعرفة والوجود.

يتساءل موران إذا ما كانت الحقيقة انعكاساً للأشياء أم كشفاً لها أم ترجمة: «وإن كانت كذلك فأني ترجمة؟ وما طبيعة ما نترجم إلى تمثيلات ومفاهيم وأفكار ونظريات؟ هل ندرك الواقع أم ندرك ظله فقط»^(٥).

هنا يبدو التخفيف من سلطة المنطق على المعنى وبنية اللغة على المعنى المحتمل. هنا يصبح البحث في تاريخ المعنى نفسه أمر غير منتج. بل هنا -حسب فوكو- مهمة الأركيولوجيا بوصفها مهمة معكوسة لمهمة المؤرخ تبحث في التمايزات والقطائع والتمفصلات. فالترجمة إن كانت ستكون عملية انتهاك للأصل واغتصاب كل حقوقه بما فيه ما كان غير قابل للترجمة، هي موقف مفارق من اللغة والفكر معاً، حيث تقرّ بقدرة اللغة على استحضار الحقيقة المكنونة في لغات أخرى وفي الوقت نفسه تستعلي عليها، ليس بلغة الحقيقة الخالصة بل بلغة تكرست فيها الحاجة إلى استعارة المفهوم والنمو الفكري من خلاله. وربما تستعلي عليها بالتعيين لا بالتعنين، بالمواضعات لا بالدلالات.

(٥) إدغار موران: المنهج، ص ٢٣، ت: د. يوسف تيسس، ط ١، أفريقيا الشرق، ٢٠١٣، الدار البيضاء.

بناء عليه، اعتبرنا أنّ مصطلح باراداييم يتعيّن الإبقاء عليه كما هو دون البحث عن مقابلات عربية، مثل النموذج الإرشادي وغيرها من المعادلات. هكذا حتى نوحى بأننا أمام مصطلح منحوت صناعياً وهو لا ينتمي إلى اللغة الطبيعية في الغرب فكيف نحاول أن نقرّبه إلى اللغة الطبيعية عندنا؟ فما هو صناعي يجب أن يظل صناعياً. ونستعمل عبارة باراداييم بدل باراديغم للاستعمال الشائع نزولاً عند من يتعاطى المصطلح بالإنجليزي وليس بالفرنسي. فالكلمة هي نفسها لكنها تنطق فرنسياً بـ(باراديغم) كما تنطق إنجليزيّاً بـ(باراداييم). ويهّمنا هنا مناقشة محتوى هذا المفهوم ودوره في إعاقة المعرفة بعد أن شرحنا سبب إبقائها على المصطلح كما هو دون أعمال تعسفي قد تفرضه أي ترجمة تعكس فهم المترجم لا فهم المفهوم. تاريخي للمتلقي هو نفسه أن ينسج علائق تأويلية مستدامة مع المفهوم، وهو ما أسمّيه الترجمة الموضوعية غير المباشرة الدائمة للمفهوم. التي تعطي فرصة للمتلقي للانخراط في العملية الترجمية بوصفها تأويلاً مستداماً.

□ الباراداييم كعائق إستيمولوجي

ماذا لو تدفّق التطوير العلمي للتكنولوجيا المكتسبة اليوم بعد ألف أو حتى مليون سنة، إذا كان كل هذا الشيء المدهش في الاكتشافات العلمية لم يتم إلا بمقدار عشرات السنين؟ لكن هذا في الواقع يطرح إشكالية الإعاقة في مسيرة العلم، والتي تجعلنا أكثر وفاء للبنيات الذهنية التي شكّلت بنيات حاضنة للعلوم السابقة وأيضاً بنيات ذهنية نافرة من أي تجديد جذري في العلوم.

وتبدو المشكلة أكثر تعقيداً حينما يصبح العلم هو نفسه عائقاً ضدّ العلم. ونعني به العوائق التي تطرح في طريق العلم التي عادة ما يُسببها إقرار الجماعة العلمية. وسوف يثار النقاش مرّة أخرى حول مصير العلم وسيروية التطور العلمي. وللأسف لا زالت هناك معيقات تتربّص بالثورات العلمية وتؤجّلها لصالح مرجعيات ونماذج ليس لها علاقة بالسيروية الطبيعية للاكتشافات العلمية.

حتى اليوم لم نظفر بعدُ بفيزياء حرّة تبحث في حقائق الطبيعة على مزاج العلماء خارج رقابة الإجماع والتي في الغالب يشرف عليها رقيب الاقتصاد السياسي. وهو ما أظهره النزاع الشهير بين مفهوم الدّحض البوبري (نسبة إلى كارل بوبر) والباراداييم الكوني (نسبة إلى توماس كون). الأمر الذي خلّص قصة ضريين من الاجتهاد: الاجتهاد المطلق عند بوبر مقابل الاجتهاد من داخل المذهب عند توماس كون.

تكمن أهمية الباراداييم التي هيمنت على فلسفة العلم في أواخر القرن العشرين في أنها قدّمت فكرة عن طبيعة التطور العلمي الذي يأخذ طابع القفزات. وحتى هنا لا شيء جديد سوى تعزيز توماس كون عبر صياغته هذه لما كان تقرّر عند غاستون باشلار في القطيعة العلمية. لكن الأثر الخطير هنا لفكرة الباراداييم تكمن أساساً في كونها شكّلت تعبيراً عن أمر كان يمارس بالفعل داخل المجتمعات العلمية. وسترداد النزعة المحافظة إلحاحاً مع تطوّر نزعة الاقتصاد السياسي داخل المجتمع العلمي القائم على فكرة الرقابة على الإنتاج المعرفي وإخضاعه لمنطق السوق وبالتالي الاحتكار.

ستفرض فكرة الباراداييم على المجتمع العلمي أن يبنّي اعتقاداته العلمية على أساس الإجماع وليس الاكتشاف والافتراض وخرق قواعد ومسلمات المجتمع العلمي. وتضعنا فكرة كون عن حتمية الباراداييم أمام وضع يشبه فكرة فوكوياما حول نهاية التاريخ. إنها ينبثقان من التأثير ذاته الذي تحدّثه غلبة النموذج العلمي شديد الصلة والرهان بالاقتصاد السياسي.

هناك حرص كبير داخل الدوائر المهيمنة على البحث العلمي على ضبط وحراسة أصول ومقولات الجماعة العلمية المنتجة للعلم السويّ بمفهوم كون الذي اشتغل كمجند في مهمّة تكريس المحافظة العلمية ضدّ محاولات الاختراق للباراداييم. قد يكون من غير المبالغ فيه ذلك النعت الذي أحدث مقايضة بين المنطق الذي تشتغل به الجماعة العلمية وبين المنطق الذي تشتغل به الجماعة الدينية في إطار الأصولية الباراداييمية عند كون. وذلك من خلال ما يحدثه الخوف من اختراق العلم الاستثنائي لمقولات العلم السويّ هو أشبه بالفنّة في منظور الجماعة الدينية. شكّلت محاولة كون سابقة غير بريئة في مضمار فلسفة العلم لارتباطها بحسابات أخرى تتعلق بالضبط الرأسمالي لحركة العلم. فالرأسمالية لا زالت ولأسباب ماركوتينية تتحكم بإيقاع وأصول العلم مما يجعلها ضد الإبداع لأنها كرسّت بشكل أصولي فكرة الإجماع والرقابة في البحث العلمي. وبالنتيجة فإن أميركا تسعى عبر التجسّس الصناعي والعلمي وعبر الاحتكار إلى ضبط إيقاع تقدّم العلوم خوفاً من الثورات غير المحسوبة بحساب الراسمائل. من هنا أيضاً وجب التذكير بأهمية التصنيع بالنسبة للاستراتيجية الاحتكارية العالمية.

إن وجود مشاريع صناعية سرية خارج تحكّم وضبط النموذج العلمي الرسمي احتكاري هو بمثابة تهديد بثورات علمية غير مقبولة لدى قوى المهيمنة الكبرى. لأن القدرة الإبداعية المتحرّرة تمنح دفعة أسطورية لمنظومة كاملة من فروع العلم مما يجعل فعل خرق

النموذج الإرشادي للعلوم أمراً ممكناً دئماً.

نستطيع الوقوف على جانب من تلك الحقائق في المعالجة التي قدّمها ستيف فولر بخصوص المناظرة الشهيرة بين بوبر وكون بجامعة لندن في منتصف ستينات القرن الماضي. وهي المقاربة التي لم تقف عند مظاهر الإفحام والحجاج بل نظرت في محتوى الرسائل التي تضمنها ذلك النقاش الذي أكّد البعد التقدمي للعلم في نظر بوبر مقابل نزعة المحافظة في العلم عند كون. فالعلم في نظر الأوّل يجد مبرره في تطلعاته التقدمية في حين هو في نظر الثاني يجد مبرره في أصوله البارادايمية. فالعلم السوي في نظر كون ليس في نهاية المطاف سوى أعمال تفصيلية تجسّد مخططاً بارادايماً مقررّاً سلفاً. سعى بوبر خلافاً لكون إلى مواجهة كل أساليب الهيمنة في العلم^(٦).

إنّ انتصار كون هنا أعطى الشرعية للجماعة العلمية المهيمنة. هذه الجماعة التي نظر إليها بوبر كصيف فاسدة للمثال العلمي^(٧). ومن هنا «تفوّق كون على بوبر في بلاط الرأي العام»^(٨). ويظهر أنّ كون على الرغم من أنّه نظّر للثورات العلمية، إلّا أنّه لا يعتبر ثورياً علمياً، حيث نظر إلى الثورات العلمية كملاذ أخير للعلم^(٩). وكان بوبر قد نظّر للمجتمع المفتوح سياسياً وعلمياً أيضاً. وبأن المطلوب من العلماء أن يسعوا دائماً إلى دحض نظرياتهم العلمية كما يجب على الناس باستمرار اكتشاف الخلل في حكوماتهم. وهو ما جعل بوبر وتلامذته -حسب ستيف فولر- باحثين ذوي فرص متكافئة عن الأخطاء في العلوم الطبيعية والاجتماعية^(١٠).

ومن هنا يبدو توماس كون -بحسب مصطلح المتكلّمين- من المصوّبة في حين يبدو كارل بوبر من المخطئة. وهو لهذا لم يخف انطباعه السلبي من أفلاطون، ذلك الذي كان -في نظره- قد أفسد فكرة التقدم^(١١).

إنّ ما يسميه كون بالعلم السويّ هو في نظر بوبر فشلاً أخلاقياً. والمبدأ الأخلاقي في نظر بوبر هو مبدأ القابلية للدحض. لذا ما فتى يتحدث عن ضمانة أخرى غير سلطة العلماء التي قد تؤدي إلى فساد العلم.

(٦) ستيف فولر: كون ضدّ بوبر، ص ١٨، ت: نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٢، القاهرة.

(٧) م، ن، ص ٢٠.

(٨) م، ن، ص ٢٦.

(٩) م، ن، ص ٣٢.

(١٠) م، ن، ص ٤٧.

(١١) م، ن، ص ٣٤.

إن العلم في ضوء برنامج الباراداييم يعكس سلطة مجتمع علمي عادة يؤثر ويتأثر بالوظائف الاجتماعية بشكل غير متكافئ.

إن الجماعة العلمية هي جماعة أقلية سيطرت على نشاط علمي بصورة غير متكافئة. فتصبح المعرفة على هذا الأساس أداة لتركيز القوة لا لتحللها وأداة هيمنة وليس وسيلة تحرر^(١٢). وتبدو الحقيقة عند بوبر متعالية على الجماعة في حين هي عند كون تكمن داخل الجماعة^(١٣).

سوف يثير هذا الوضع الحرج لقضية هيمنة الباراداييم على النشاط العلمي فكرة الاستهانة بتاريخ فلسفة العلم. حيث نظر إليه ستيف فولر على أنه «سلسلة لا تنتهي من الخيبات، مقبرة علماء فاشلين وأفكار علمية فاشلة»، وإنه في نهاية المطاف ليس «تاريخ علماء كانوا في الطرف الخاسر في مجادلات من الرتبة الأولى اكتسبوا أفضلية معرفية عبر الصعود إلى بحث من الرتبة الثانية، أي البحث في المثل التي يتوجب أن توجه سلوك العلم»^(١٤).

في هذا السياق يثير فولر قصة السخرية التي أثارها كتاب كون عن بنية الثورات العلمية، عند فلاسفة العلم الأنجلوساكسونيين. ويتجلى ذلك في الغموض الذي جعل عبارة باراداييم - كما لاحظت مارجريت ماسترمان - تتخذ ٢١ معنى في الطبعة الأولى من الكتاب. وكانت النتيجة فيما يقرره فولر هو أن هذه الاختلالات لن تنال من سمعة كون، بل سوف تتحول هي إلى مكنن قوة، أو بالتعبير الذي يستعيره فولر من جون الستر «الليمون الحلو». وعليه فليس كون هو من سيدفع ذلك من صميم سمعته الفلسفية، بل ما حدث هو أن المشروع الفلسفي هو من سيتدنّى داخل التخصصات المعنية بدراسة العلم^(١٥).

لقد تمّ عقد مقارنة بين توماس كون وماتن هيدغر بخصوص مسألة الصمت وطأطة الرؤوس لدى العلماء الذين اشتغلوا بعقود عسكرية. وكان كون حسب ما يذكر فولر وكما ورد في تصريح صحفي له في بداية تسعينات القرن الماضي بأنّ للعلم وظائف اجتماعية تتجلى في كونه عامل إنتاج أو أداة حكم^(١٦). في قبال هذا كان كارل بوبر قد دعا العلماء في أوج حرب فيتنام «إلى تبني صيغة من اليمين الأبيقراطي لكبح نزوعهم شطر

(١٢) م، ن، ص ٥١.

(١٣) م، ن، ص ٥٣.

(١٤) م، ن، ص ٧٩ - ٨٠.

(١٥) م، ن، ص ١٤٨.

(١٦) م، ن، ص ١٥٦.

إلحاق الضرر»^(١٧).

وبعيداً عن كل هذا الجدل حول السلوك العلمي بين نزعة المحافظة ونزعة التحرر استمر النقاش على أشده. وربما فتح شهية لطرق أخرى بعضها لم يتحرر من أسوأ ما في الطريقتين، كما حصل مع فيرابند صاحب «ضد المنهج»، الذي لم يفعل - حسب لاكتوش - أكثر من الجمع بين أسوأ نزوعات بوبر وأسوأ نزوعات كون لصالح نزعة الفوضوية الإبيستيمولوجية^(١٨). لكن المهم في هذا النقاش ذي الأثر البالغ على بنية الفكر العلمي الحديث، هو أن العالم يتعدد بحسب البارادايما التي تشكل خريطة طريق العلماء في أي برنامج أو نشاط علمي. كما أن لا خيار عن تحرير العلم من سلطة الجماعة العلمية وتحريك مبدأ القابلية للدحض. وهنا قد نجد طريقاً ثالثاً قد يؤلف خلافاً لما وصف به لاكتوش فيرابند. أي بأن نجمع أهم وأجود ما في الطريقتين. واعتقد أن الوصل بينهما يرسم العبر - مناهجية ممكن جداً إذا ما اعتبرنا الحقل الأنطولوجي هو حقل انصهار كل أجزاء ونتائج العلوم ومناهجها. إن توماس كون يبحث عن استقرار العلوم واستفاد ما في جعبة الأصول البارادايمية التي تشكل قواعد لتدبير النشاط العلمي. بينما بوبر يبحث عن عدم استقرارها لصالح التطور الدائم. وذلك ما سميناه في كتابنا «المفارقة والمعانقة» بالباراداييم المفتوح. وفيها يلتقي أجود ما في نظرية الباراداييم الكوني مع فكرة المجتمع المفتوح عند بوبر.

□ العبر - مناهجية: ثورة في المنهج وعلى المنهج

قبل تحسس طريقنا الثالث المتصالح مع عهد طفولتنا المتحررة من هيمنة مسابقات اللوغوس، لا بد أن نتوقف قليلاً عند إشكالية المناهج، باعتبارها مسألة أساسية في نظرية التجديد الجذري التي تستهدف الذهن البشري. والهدف هنا نعلنه مسبقاً، ألا وهو اكتشاف أزمة المناهج داخل حقل تدبير المناهج نفسها. إن الفوضوية الإبيستيمولوجية التي تبناها فيرابند وجعلها مطيته ضد كل منهج ليست أقل شقاوة من دعوى المنهجية الواحدة الصارمة التي تحتل كل الوقائع الممكنة وتعقيدات العالم في مقارنة منهجية واحدة. وبين هذه وتلك ظهرت اعتقادات منهجية لم تستطع أن تحل مشكلة تدبير العلاقة بين المنهج والواقع والمعرفة من دون شطط. ذلك لأنها سعت منذ البداية إلى استبعاد الذات والوعي بوصفه جزءاً من الواقع وليس أمراً مجرداً. وهكذا تمت مواجهة المعضلتين بتحشيد هائل

(١٧) م، ن، ص ١٥٩.

(١٨) م، ن، ص ٢٥.

لكل المناهج وتلفيقها. وذلك بدعوى تعقّد الواقع. وهذا إلى حدّ ما صحيح. فتعقيد الواقع يستدعي رؤية مركّبة. ولكن الإشكال ينتقل هنا إلى مستوى عملية التركيب نفسها. وداخل هذا الحشو المناهجي الذي يدعي تعددية المناهج تبرز إشكالية التيه ومفارقات الواقع نفسه بشكل يؤسس إلى مستوى آخر من الانسداد أسميه الانسداد المتعدد. وهو الانسداد الذي يجعلنا نوهم أنفسنا بأننا وسّعنا من مستويات إدراكنا لكنّ هذا لا يؤثر في مستوى الواقع الذي يبقى هو ما دام الموضوع لا يزال يحتفظ بالمسافة نفسها من الذات.

إنّ تعددية المناهج على أهميتها لا تختلف في سياسة حلّ مشكلة المعرفة، لأنّها تعالجها في مرتبة الموضوع بينما تظلّ المشكلة قائمة في رتبة تدبير العلاقة بين الذات والموضوع.

لقد تقدّمت المنهجية أطوار لتقف عند البيّنمناهجية التي بنت على تعددية المناهج من دون الوفاء لأحدها. ففي التعددية المناهجية توجد دائماً شيئاً أم أينا تراتبية وعدم تكافؤ في الفرص بين المناهج. أي دائماً يوجد المنهج الناظم والمستوعب لسائر المناهج التي تؤدّي هنا دور الكومبارس في دراما المنهجية. لكن جاءت البيّنمناهجية لا لتقيم داخل هذه المناهج بل لتركب من هذا الكل منهجية مركّبة من كلّ مستويات إدراك واقع بعينه. غير أنّنا نرى أنّ ثمة موقفاً أهمّ من كلّ هذا وأنجع من كلّ ذلك. إنها العبرمناهجية (Transdisciplinarite) التي تكمن أهميتها في أنّها تنقل الإشكال إلى مستوى تدبير العلاقة بين الذات والموضوع. وتعطي السلطة لما هو أنطولوجي وتجعل المناهج تعبيراً عن وقائع وليس عن واقع واحد. إنها تتبنّى الأجود في كل المناهج لكنها لا تسلط منهجاً مخصوصاً على سائرهما كما هي التعددية المناهجية (pluridisciplinarite)، ولا تستهدف تركيب منهج شمولي من تلك المناهج لمزيد من ضبط الموضوع كما هي البيّنمناهجية (interdisciplinarite). ولا هي تنحطّ إلى اختزال الواقع المعقّد في مستوى إدراك واحد كما هي المنهجية الواحدة الصارمة (unidisciplinarite). ولا هي تتيه بالموضوع خارج كل منهجية كما هي دعوى ضدّ المنهج (antidisciplinarite). إنها موقف مناهجي مستوعب لكل المناهج ووارث لصرامة المنهج الواحد وتحررية ضدّ المنهجية ومرونة تعددية المناهج وتركيبية البيّنمناهجية. لكن كلّ هذا لا قيمة له إذا لم نستحضر أنّ كلّ هذا الاستيعاب يتمّ على قاعدة تدبير أمثل لعلاقة الذات بالموضوع. إنّها ضرب من الحكامة الأنطولوجية التي تجعل الغاية من كل ذلك هو تأمين تجاوز الذات لنفسها بنفسها والعبور من كل مستويات الواقع وكل مستويات الإدراك.

إنّ الواقع في نظر بسرّاب لا يتقوم إلّا بالذات والموضوع والقدسي الذي يكفل التناغم بين الذات والموضوع. ومن دون وجود واحد من الثلاثة مقومات السابقة الذكر فسنكون

حتماً أمام ضرب من الاستيهام المدمر وليس أمام واقع واقعي^(١٩). لقد أثّرنا أن نعالج هذه القضية في سياق البحث عن فيزياء بديلة تستطيع أن تذيب عن أزمة السلوك العلمي الذي يتوقّف عليه تحرير مستويات من إدراكنا وواقعنا أيضاً. ففي الفيزياء تنبثق الأجوبة الواعدة التي تهدف إلى تحرير العقل من العقل والمادة من المادة. وليس غريباً أن أكثر الذين فطنوا إلى هذه الأزمة هم فيزيائيون. وليس أغرب من ذلك أنهم أدركوا أهمية الربط بين الشعر والفيزياء، الشعر والخيال، وبالتالي إعادة تأثيث عتبة جديدة لفيزياء بديلة تدشنها العودة إلى أسئلة الطفولة البريئة. وهنا تلتقي العبرمناهجية مع الفيزياء كما ستبينها من خلال أهم بيان تاريخي مرّ بصمت ومن دون الضوضاء نفسه الذي سبق وأحدثه البيان الشيوعي. وأعني به بيان العبرمناهجية الذي تبناه بسراب نيكولسكو. كما تلتقي هذه العبرمناهجية بشكل غير مباشر مع الفيزياء المستحيلة عند ميتشيو كاكو. وكلاهما - كما سيظهر لاحقاً - يعتبران الثورة الكوانتية والثورة المعلوماتية مؤشراً لتغيير جذري لرؤية العالم.

ويشكّل القرن العشرين محطة أساسية في تسارع تطور العلوم إلى حدّ استكشاف اللاّمتناهي في الكبر واللاّمتناهي في الصغر.

في منظور بسراب انشغلت الفيزياء الكلاسيكية بالكون المتّصل والسببية المحلية. وكلّ شيء جرى على هذا المنوال فيما عزّزت الفتوحات العلمية في هذا العصر هذه الرؤية. لقد تمت القطيعة مع العهد القديم. وكان من أثر ذلك القطيعة بين الذات والموضوع. وسيستج عن الإقرار بالعالم المتّصل القول بالسببية المحلية التي ألغى معها بحكم هيمنة ذلك الشكل الوحيد من السببية كل الأشكال الأخرى التي تطرق إليها أرسطو كالسببية الصورية والسببية الغائية. وحينئذٍ لم يعد من الضروري تقييد ذكر السببية بالمحلية، لأنها أصبحت هي الشكل المهيمن والوحيد، بعد أن تعززت في جهاز رياضي يقوم على الاتصالية عند لايبنتز ونيوتن^(٢٠). لكن هذا العالم سرعان ما سيفسح الطريق أمام عالم غير مرئي، مع فيزياء الكوانتا.

كان ماكس بلانك قد طرح أسئلة بريئة لكنّ حلّها أحدث في داخله دراما حقيقية، حين اكتشف للمادة بنیان خفي غير متّصل^(٢١). لم تكن اللاانفصالية الكوانتية تسعى لإنكار

(١٩) بسراب نيكولسكو: العبرمناهجية، ص ٨٨، تـ: ديمتري أفيرينوس، دار مكتبة إيزيس، دمشق، ط ١، ٢٠٠٠.

(٢٠) م، ن، ص ١٨.

(٢١) م، ن، ص ٢٣.

مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية. بل جاءت لتغذيها بآفاق جديدة أخرى. أو حسب بسراب لم تأتِ اللاانفصالية الكوانتية لتنسخ السببية نفسها بل لتنسخ إحدى أشكالها التي هيمنة على الفيزياء الكلاسيكية النيوتونية ألا وهي السببية المحلية. كما أنها لا تشكك في الموضوعية العلمية بل تشكك في شكل من أشكالها هيمن على التفكير الكلاسيكي يفصلها عن باقي العلائق غير المحلية^(٢٢). كل هذا في نظر العبرمناهجية يعزز من فكرة أن الثورة الكوانتية إنما هي لحظة انقلاب على رؤية كلاسيكية للعلم تقوم على مستوى واحد للواقع. وهذا الإدراك لمستويات الواقع ليس جديداً، بل هو متوفر في تاريخ الحضارات المختلفة. غير أن فكرة تعدد مستويات الواقع في تلك الحضارات - حسب بسراب - كانت «مؤسّسة إما على عقائد دينية وإما على استكشاف الكون الداخلي»^(٢٣).

ويمنح بسراب الفضل في اكتشاف حقيقة تعدد مستويات الواقع في عصرنا هذا إلى هسرل ونظرائه. لكن ما حدث هو أنهم همّشوا من قبل الفلاسفة أو لم يفهموا من قبل الفيزيائيين الغارقين في تخصصهم. لكن هذا لا يجب أنهم كانوا طلائع استكشاف عالم متعدد الأبعاد والمراجع^(٢٤).

العبرمناهجية لا تلغي المنهجية بل تفيد من نتائجها الناجعة على مستوى إدراك الواقع في مستوى من مستوياته لكنها تعتبر مجاله محدوداً. في حين تبدو العبرمناهجية معنية «بالدينامية المتولدة بفعل عدة مستويات للواقع في آن معاً»^(٢٥).

إن حركة الاستكشاف في العالم ما قبل الكوانتي كانت تتجه من المرئي إلى المرئي. وهي في العالم الكونتي - حسب بسراب - تتجه من المرئي إلى اللامرئي. إننا نستطيع إدراك هذا العالم إذا بتحقيق نوع من الصمت الداخلي وإسكات الفكر المعتاد الذي يحول بيننا وتمثّل حقائق العالم الكونتي الذي لا نستطيع اقتحامه بأنفسنا بما أننا لسنا كائنات كوانتية، ولكن يمكن ذلك بعد تمكين الفكر المعتاد ومسلّماته الماكروفيزيائية لفهم حقائق اللاانفصالية الكوانتية^(٢٦). إنها مسألة تربية وعادة. فمستوى الإدراك الضروري في اللاانفصالية الكوانتية كامن في صلب تركيبتنا نفسها. تماماً كما أن العالم الكوانتي كامن في العالم الماكروفيزيائي^(٢٧).

(٢٢) م، ن، ص ٢٦.

(٢٣) م، ن، ص ٣١.

(٢٤) م، ن، ص ٣١.

(٢٥) م، ن، ص ٥٦.

(٢٦) م، ن، ص ٧٥.

(٢٧) م، ن، ص ٨٦.

هنا تكون دعوى سراب إلى ضرب من الفطرة. الفطرة هنا بطبيعة الحال لا تعني الجهل أو البساطة الأولى ما دام سراب يؤمن ببساطة الذات وتعتقد الواقع. وأن همّ العبرمناهجية هو كيفية تدبير جدل البساطة والتعقيد. لكنه يعتبر أن دخول عالم الكوانتا يفترض صيرورتنا أطفالاً. إنه شرط دخولنا الخيال الكوانتي الذي يبدو خيلاً بلا صور. شرط الطفولة هنا التحلل من كل صور العالم الماكروفيزيائي الحاجب لرؤية العالم الكوانتي وتجليّه. وهذا يساعدنا على إدراك معنى الفطرة الحيوي من حيث هو قدرة فائقة على التّقدم والعبور. ويزكّرنا هذا الذي يتحدّث عنه سراب في العبرمناهجية وسيزكّرنا به ميتشيو كاكو في الفيزياء المستحيلة، بالمقولة القديمة للسيد المسيح: لم تدخلوا الجنة حتى تصبحوا أطفالاً.

محمد عابد الجابري..

والقراءة الإستيمولوجية للتراث

الدكتور مرزوق العمري*

يُعدُّ المفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري (١٩٣٦م / ٢٠١٠م) من أبرز المفكرين العرب، من حيث غزارة الإنتاج، وعمق الطرح، ودقة التحليل، وأيضاً من أكثرهم إسهاماً في تأسيس رؤية حديثة للنص التراثي. ولذلك فالدكتور الجابري من أصحاب المشاريع الذين ساهموا في صياغة المصطلح الفلسفي في الفضاء المعرفي الإسلامي في الراهن، وأحد المهتمين بإشكالية المنهج، وأحد الذين انخرطوا في الإجابة عن سؤال النهضة.

وأهم ما تميّز به الجابري إذا ما قُورن عمله الفكري بعمل غيره من أمثال محمد أركون أو نصر حامد أبو زيد؛ أن الجابري اقتصرت قراءته في المجال الإسلامي على النص التراثي دون نص الوحي الذي لم يكن موضوع الدرس عند الجابري إلا في آخر حياته^(١).

وهذا ما لاحظته عليه المهتمون بإنتاجه الفكري؛ فعلي حرب مثلاً يقول عنه: «يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية،

* جامعة باتنة، الجزائر. البريد الإلكتروني: merlamri@yahoo.fr.

(١) تركّز مشروع الجابري الفكري على النص التراثي فقط لعقود عديدة، ولم يتحول الجابري إلى دراسة نص الوحي إلا في آخر عمره حيث كتب عدة كتب حول القرآن الكريم.

ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري^(٢).

فالجابري ركّز جهده على النص التراثي، أما النص القرآني أو النص النبوي فلم يتوجّه إليهما بالدراسة كما هو الأمر مع أركون أو نصر حامد أبو زيد أو غيرهما من صار يشتغل بما يعرف بالقراءة المعاصرة للنص الديني.

وإن كان من حق التراث على أبنائه وورثته أن يُنصفوه وأن يهتموا به، إلا أن الخطأ في حق النص التراثي ليس كالخطأ في حق النص القرآني أو النص النبوي؛ والتبرير بسيط فهذا تعامل مع جهد بشري هو جهد علماء الإسلام، والآخر تعامل مع كلام الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أو مع كلام نبيه عليه وعلى آله الصلاة والسلام الذي لا ينطق عن الهوى.

من هنا يمكن التمييز بين الجابري وغيره ممن ينخرطون في القراءة المعاصرة للنص الديني، إذ إن وقوعه في الخطأ ليس كوقوعهم في الخطأ هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبدو الجابري أحياناً في قراءته للنص الديني غير مصرّح بتقليده لغيره سواء في استعارة المفاهيم، أو في المنهج إلى درجة يبدو فيها بالنسبة للقارئ البسيط أنه يقرأ هذا النص بأدوات وآليات أصيلة؛ أي إنه يقرأ التراث من داخله، وذلك مرده اعتداد الجابري بقراءته، إلى أن وصف من طرف بعض الباحثين بأنه صار يشكّل مركزية العقل العربي^(٣).

وعلى كل فاهتمام الجابري بالنص التراثي يأتي في إطار الإجابة عن سؤال من الأسئلة المحورية في راهن الأمة العربية الإسلامية وهو «سؤال النهضة» الذي اقتضى طرح العلاقة مع التراث، والذي كان الجابري أحد الباحثين الذين قدّموا إجابة عنه، صارت جديرة بالدرس والتحليل على مستويات مختلفة؛ فالمهتمون بفكره يعترفون بأن: «الجابري استطاع تجديد لغة الخطاب الفلسفي العربي بمفردات ومصطلحات ومفاهيم وأساليب لا يمكن القول عنها إلا أنها جديدة، وأنها أصبحت موضع تداول وحتى رواج إعلامي»^(٤).

□ أولاً: البدء بتحديد مقولة التراث

وما دامت قراءة الجابري مركزة على النص التراثي، نجد هذه القراءة تنطلق من المبدأ؛ أي مفهوم التراث، حيث ذهب إلى أن «التراث» كمصطلح غير وارد في خطاب الأسلاف، ولا في حقل تفكيرهم؛ وهو يشير بذلك إلى الفترة القديمة، فترة ما قبل النهضة

(٢) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المملكة المغربية، ط ٢ (١٩٩٥)، ص ٩٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٥.

(٤) الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط ١ (٢٠٠١)، ص ٥٣.

الحديثة، ولكنه من خلال تحليله لتوظيف المصطلح في الخطاب العربي المعاصر وصل إلى تقرير تعريف اصطلاحى لـ «التراث» يمكن القول: إن الجابري كان سباقاً إلى صياغته، فيقول: «التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر»^(٥).

وبطبيعة الحال الموروث الثقافي في الحضارة العربية الإسلامية هو مجمل المعارف المسماة العلوم العربية الإسلامية وغيرها كالفلسفة مثلاً، ولذلك مضمون التراث عنده هو: «العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، والعقل، والذهنية، والحنين والتطلعات»^(٦).

□ ثانياً: تقسيم الثقافة العربية

هذا هو المعنى الذي يقرره الجابري لـ «التراث»، لكنه في مجال تعاطيه مع النص التراثي نجده يقف موقفاً انتقائياً، إذ لا يتعامل مع أي نص تراثي بل ينتقي، فهو يقسم الثقافة العربية الإسلامية إلى ثقافة «عامة» وثقافة «عامية»؛ فالثقافة العامة هي الثقافة الشفوية، وأما الثقافة العامة فهي الثقافة المكتوبة أو النص المدون، وهذه الأخيرة تمثلها عدة معارف إسلامية مثل: اللغة، النحو، الفقه، علم الكلام، أو هي ما يصطلح عليه الجابري «العقل البياني»^(٧)، وهذا ضمن تقسيمه المشهور للعقل العربي في ثلاثية هي: العقل البياني، والعقل العرفاني، والعقل البرهاني.

وهذه الانتقائية في قراءة الجابري أولى تجليات مرجعيات قراءته، فهذا التقسيم لأنماط المعرفة وإبعاد هذه وإبقاء تلك هو من تجليات الممارسة الإستيمولوجية، فهي التي تقضي بتصنيف المعرفة على هذا النحو، وتعتبر المعرفة غير العامة لا جدوى منها، ومن ثم إحداث قطيعة معها، وهو منهج المدرسة الفلسفية الفرنسية الحديثة ممثلاً في غاستون باشلار (Gaston bachelard)^(٨).

وإن كان دارسو الجابري يعتبرونه لا يوظف الأدوات الإستيمولوجية كما استخدمها أصحابها، بل عمل على تكييفها، وإعادة إنتاجها، ومن ثم فهو يحسن توظيفها في معرض اشتغاله على موضوع بحثه؛ وذلك بتعريبها وتبيئتها بما يتيح له الإسهام في تحديث اللغة

(٥) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان/ الدار البيضاء المملكة المغربية، ط ١ (١٩٩١)، ص ٢٣.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٧) محمد عبد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣ (١٩٩٠)، ص ١٤.

(٨) غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١ (١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م)، ص ١٨٧ وما بعدها.

وتجديد الفكر^(٩).

إلا أنه انتهى إلى نتائج تركز هذه الرؤية الانفصالية، وهذا ما يتجلى من خلال محاولة الربط بين التراث والمعاصرة التي قام بها؛ فيما أن التراث في نظره مرتبط بلحظة معينة فهو موجود «هناك» ونحن نعيش «هنا»، والمسافة بين «هنا» و«هناك» ليست شيئاً بسيطاً يمكن التغاضي عنه.

ولهذا يقول الجابري: «لا بد أن نشعر، وهذا ما هو حاصل فعلاً، أننا نزداد بُعداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وأن المسافة بين هناك وهنا، تزداد اتساعاً وعمقاً. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت ذاته ينمي في فريق آخر الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عنه - التراث»^(١٠).

هذا وجه من أوجه معالجة الجابري للنص التراثي، وقد يبدو هذا الكلام من قبيل استعجال إبراز النتيجة، ولذلك سأشير إلى بعض تطبيقات الجابري على النص التراثي، من أجل إبراز النتائج التي توصل إليها.

□ ثالثاً: تشخيص وضع التراث

قبل ذلك تجدر الإشارة إلى نظرة الدكتور الجابري إلى طبيعة النص التراثي، فهو يراه ملفوفاً في بطانة أيديولوجية ومشحون بشحنة وجدانية، وهذا ما يبدو صراحة من خلال بعض تعريفاته للتراث مثل قوله: «المعرفي، والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبتأنيدهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية»^(١١).

وبناء على هذا كان رهان الجابري تعرية النص التراثي وتجريده من هذه البطانة الأيديولوجية؛ لأن المعرفة العلمية لا تعترف بأن تكون الأيديولوجيا موضوعاً لها، بل تتجاوزها. ولهذا كان الجابري يدعو إلى تجاوز الأيديولوجيا، باعتبار تحرير التراث من الصبغة الأيديولوجية شكّل محور الخطاب عند الجابري. وهذه الخاصية -البطانة الأيديولوجية- التي لازمت النص التراثي في نظر الجابري مردها ثلاثة مبررات أساسية:

١ - الفهم التراثي للتراث

وهذا أحد خصائص الخطاب العربي المعاصر في نظر الجابري، فهو خطاب بعيد

(٩) علي حرب، نقد النص، ص ١١٧.

(١٠) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٣١.

(١١) المرجع نفسه، ص ٢٤.

بمضمونه عن المعاصرة، بما أنها إشكالية من إشكاليات هذا الخطاب. وهذا الفهم يعتبره الجابري تحويل لمفهوم التراث نفسه فبعد ما حلل كلمة «ميراث» كجذر لغوي وعلاقته بكلمة «تراث»، وكيف أن الميراث يدل على اختفاء الأب وحلول الابن محله، وهذه هي الدلالة اللغوية، والتي ينبغي أن تؤسس عليها الدلالة الاصطلاحية.

يرى الجابري أن الأمر قد انعكس بل صار «التراث» في الوعي العربي المعاصر: «عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»^(١٢).

إن توظيف التراث وفهمه على هذا النحو في نظر الجابري هو أحد عوامل تكريس الصبغة الأيديولوجية، وجعل التراث يصطبغ بها، الأمر الذي أبقى عليه كذلك وصار الخطاب العربي المعاصر يتعامل معه كمقوم أيديولوجي.

وفي هذا يشير الجابري إلى سرّ تعامل واستحضار هذا الخطاب للتراث، ففي نظره كان هذا التوظيف ضمن إشكالية النهضة، التي صارت همّاً ملحاً في الخطاب العربي المعاصر، وما يدل على ذلك المفهوم -التراث- ذاته، فهو كما سبق بيانه مقولة حديثة، لم ترد في كتابات القدامى ولا في دراساتهم المعجمية، بل هي مقولة نهضوية ظهرت في أدبيات الخطاب العربي المعاصر.

أما عن توظيفها في هذا الخطاب بما يدل على الفهم التراثي للتراث، فيقول الجابري بأن ذلك تم على مستويين:

من جهة كانت الدعوة إلى «التراث» والأخذ منه، والرجوع إليه كأصل ومرجعية أحد العوامل والآليات النهضوية التي من خلال توظيفها والاحتكام إليها، والانتظام فيها، ونقد الحاضر من خلالها، واستشراف المستقبل بواسطتها، من خلال هذا التوظيف للتراث يمكن أن تنطلق النهضة المنشودة.

ومن جهة أخرى كان توظيف «التراث» في الخطاب العربي المعاصر ميكانيزماً للدفاع عن الذات؛ أي توظيفه كان رد فعل إزاء التحديات الغربية المعاصرة بأنواعها المختلفة^(١٣).

وسواء أكان هذا التصور أم ذاك هو المنتصر إلا أن الهدف واحد؛ إنه حماية الذات والدفاع عن الهوية، وكأن «التراث» في الخطاب العربي المعاصر لم يكن مؤسساً على دراسة نقدية أفادت منه كبعد من أبعاد الهوية، وإنما تم الاضطرار إلى الاحتواء به حفاظاً على الوجود ليس إلا، وهذا ما جعل المسلم والعربي المعاصر يبقى في مستوى التفكير السائد

(١٢) المرجع نفسه والصفحة.

(١٣) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٢٥.

أيام ابن تيمية أو الغزالي أو الشاطبي وغيرهم، بل لا يزال يردد كلام القدامى، ويعتبر من المتعذر تجاوزهم، بل ويوجب الأخذ بمقولاتهم واجتهاداتهم في هذا العصر الذي ليس هو عصرهم.

وهذا ما أبقى على «الفهم التراثي للتراث» في نظر الجابري، فيقول: «من هنا تلك الشحنة الوجدانية والبطانة الأيديولوجية، وأيضاً النظرة الضبابية والسحرية معاً، التي تلبس مفهوم «التراث» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، والتي تجعله بالنسبة للذات العربية الراهنة أقرب إليها من حاضرها»^(١٤).

٢- الفهم الاستشراقي للتراث

الفهم الذي تأسس في إطار المركزية الأوروبية، ويصنف الجابري هذا الفهم في نزعتين اثنتين إحداهما على اتصال بالظاهرة الاستعمارية، التي تشكّل تحليات لخلفيات دفيئة قد تعود إلى تاريخ الحروب الصليبية، ومن أحكام هذا الفهم التشنيع على التراث العربي الإسلامي بإنكار الأصالة عنه واعتباره امتداداً للفكر الأوروبي، كما هو موقفهم من النص الفلسفي الإسلامي بأنه لا يعدّ أن يكون ترجمة للفلسفة اليونانية، على أساس أن السامية تعادي الفلسفة، وأن العقيدة الإسلامية ترفض التفلسف، وهذه المواقف بعضها صار صريحاً في حركة الاستشراق الحديث والمعاصر^(١٥).

أما النزعة الثانية فهي النزعة التي تسعى إلى الانضباط بضوابط الفكر العلمي من موضوعية وغيرها، ولكنهم في الوقت نفسه -هؤلاء المستشرقون- كان هدفهم تشييد «الوحدة والاستمرارية» للفكر الأوروبي، وجعله مرجعية عامة للفكر الإنساني عموماً^(١٦).

وهكذا نجد هذا الفهم -الفهم الاستشراقي- يريد أن يجعل أنماط الفكر الأخرى روافد له، حتى وإن انتسبت إلى بيئات حضارية أخرى غير البيئة الأوروبية.

ولا شك في أن هذا الفهم خضع للأيديولوجيا هو الآخر، وهو الذي جعل صورة التراث صورة تابعة تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية^(١٧).

ويبدو الجابري في هذا الموقف واصفاً حيناً، وناقداً رافضاً حيناً آخر، خاصة لما نجده يطرح إشكالية التواصل مع التراث، وضرورة معالجته داخلياً بعيداً عن هذا الفهم الخارجي

(١٤) المرجع نفسه والصفحة.

(١٥) هي مواقف بعض المستشرقين مثل: دي بور، وإرنست رينان، وإميل بريبه... وغيرهم من المستشرقين.

(١٦) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٢٦ - ٢٧.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٢٩.

-الاستشراقي- الذي يلغي وجود مسمى تراث عربي إسلامي، ويجعل منه تجليات للثقافة اليونانية حسب ما تقتضي به المركزية الأوروبية.

٣- التوظيف الأيديولوجي للتراث

الخطاب العربي المعاصر في نظر الجابري موسوم باللاعقلانية، فحينما تحدّث الجابري عن الخطاب النهضوي الحديث، قال بأنه تحدّث عن كل شيء ولم يتحدّث عن العقل لذا لزمت المراجعة؛ مراجعة العقل الناقد^(١٨).

إذاً فالخطاب العربي المعاصر الذي يُوظّف «التراث» كمفهوم أيديولوجي يفتقر للصبغة العقلانية، وبذلك لا يمكنه التعاطي مع مسائل الحداثة وهو بعيد وخالٍ من روح النقد، ولا يهتم بالنظرة السببية للأشياء، ولذا يرى الجابري أن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر تحتاج إلى طرحه طرْحاً عقلياً^(١٩).

وهنا أيضاً يتجلّى الأخذ بالإبستمولوجيا وقواعدها في دراسة الجابري للتراث، خاصة الخطاب الإبستمولوجي للمدرسة الفرنسية كما قال عنه بعض المهتمين بإنتاجه الفكري^(٢٠).

وحكم الجابري على الخطاب النهضوي باللاعقلانية؛ لأنه في نظره يشكل امتداداً لعصر ما قبل النهضة، وهو بذلك يكرّس ما أسماه بالفهم التراثي للتراث الذي سبق الحديث عنه في نزعتي الإحياء والاحتماء به. وهذا الفهم مرفوض لأنه من متطلبات الحداثة عنده تجاوز هذا الفهم التراثي إلى فهم حديثي^(٢١). وبالتالي تصبح العقلانية كشرط إبستمولوجي لا بد من توظيفه عند الجابري، هذه العقلانية التي تتمثل في الروح النقدية بالنسبة للراهن العربي^(٢٢).

وإذا غابت العقلانية تحل محلها الأيديولوجيا، وبالتالي يصبح «التراث» خاضعاً لهذا التصور الأيديولوجي أو ذاك بعيداً عن العقلانية كشرط موضوعي يرتقي بالتراث من الفهم التراثي له، أو التوظيف الأيديولوجي إلى فهم عصري، وإلى توظيف يحرر العربي المسلم من أنقال وتبعات التوظيف الأيديولوجي، ويتيح له الانخراط في الواقع الدولي الجديد.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٢٤٣.

(١٩) المرجع نفسه والصفحة.

(٢٠) الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص ٤٣.

(٢١) محمد عبد الجابري، التراث والحداثة، ص ١٥.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٢٤٣.

وحتى يتم ذلك لا بد من تأسيس فهم علمي للتراث، في مقابل هذا الفهم الأيديولوجي الخالي من الموضوعية. وهذه العملية - في نظر الجابري - قوامها مبدأين اثنين هما: الموضوعية والاستمرارية.

أما مبدأ الموضوعية فهو مبدأ ينظر له الجابري من مستويين:

أ- مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، وهي العلاقة التي تنسجها العناصر الذاتية السابقة الذكر: الفهم التراثي، الفهم الاستشراقي، التوظيف الأيديولوجي، والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات.

ب- مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، وهي على هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع.

ولا شك في أن شرط الموضوعية شرط إبستيمولوجي بواسطته يمكن التأكد من: معقولية أو عدم معقولية نص ما، أو معرفة ما، أو مسألة ما، والموضوعية بهذا المعنى تقضي بدراسة الموضوع كشيء متحيز عن الذات، والجابري بوضعه هذا المبدأ - فصل الذات عن الموضوع - يهدف إلى فصل التراث عن هموم العصر حتى يمكن جعله معاصراً لنفسه، وحتى يمكن أن تعاد التاريخية له^(٢٣).

ومادام هناك تداخل في عملية فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات، وهما المستويان اللذان ينظر منهما إلى هذه العملية، يضع الجابري ثلاث خطوات للفصل بينهما:

١ - المعالجة البنيوية

وذلك بدراسة النصوص أو النص التراثي كما هو معطى للقارئ، وهذا الأمر يقضي بإبعاد أنواع الفهم السابقة الذكر، وذلك بالتركيز على الألفاظ لا على المعاني، وباستنباط معنى النص من ذات النص، ومن خلال العلاقة القائمة بين أجزائه.

٢ - التحليل التاريخي

ويتعلق هذا التحليل بربط فكر صاحب النص بإطاره التاريخي، وهذا الربط في نظر الجابري ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس من جهة، ومن جهة ثانية يجعلنا نقف على الإمكان التاريخي لما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله ولكنه ظل ساكناً عنه.

(٢٣) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٣١ - ٣٢.

٣- التحليل الأيديولوجي

أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية في أبعادها المختلفة التي أداها هذا النص، أو التي يريد أو يتطلع إلى أدائها، وهذه هي المهمة التي تكشف عن جعله معاصراً لنفسه وتكشف عن تاريخيته أيضاً^(٢٤).

إن هذه الخطوات الثلاث التي يقترحها الجابري لتأسيس الموضوعية، تبين لنا في النهاية أن هدفها هو الكشف عن تاريخية النص التراثي، ومن ثم عزله عن هموم العصر وجعله معاصراً لنفسه، وهذا أحد الأسباب أو الأدوات التي تُعيننا على إعادة العقلانية إلى تعاملنا مع النص التراثي وتحريره من البطانة الأيديولوجية حسب تعبير الجابري.

أما المبدأ الثاني فهو مبدأ الاستمرارية؛ وهو المبدأ الذي يطرح مسألة الاتصال بعدما طرحت «الموضوعية» مسألة الانفصال، أما عن الهدف من طرح هذا المبدأ والحديث عنه فمن أجل جعل التراث معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولة، فالجابري هنا لا يستبعد توظيف التراث إذا كان وفق منظور عقلاني ومؤسس على روح نقدية هذا من جهة.

ومن جهة ثانية؛ لأن النهضة عنده لا تتم إلا بالانتظام في التراث، والشعوب لا تنهض انطلاقاً من تراث غيرها بل من تراثها هي^(٢٥).

وعملية الاتصال هذه أو ما أسماه الجابري بـ«الاستمرارية» تقتضي شروطاً بواسطتها يمكن الحفاظ على استمرارية التراث، فيصبح معاصراً لقضايا الأمة وذلك موقوف على شرطين:

١- تحديث الفكر العربي

وذلك بتجديد أدوات التفكير العربي المعاصر بواسطة التعامل العقلاني مع النص التراثي، مع ضرورة القيام بهذه العملية من داخل الثقافة التي ينتمي إليها هذا النص، وذلك يقتضي أيضاً الحفر في طبقات هذه الثقافة التي ينتسب إليها هذا النص محل الدراسة.

٢- الاستفادة من تراث الغير

باعتبار هذا الغير صانع الحضارة الحديثة، من هنا يبدو ضرورياً في نظر الجابري، ولكن ضرورته لنا لا نجعلنا نذوب فيه، بل يمكن توظيفه أو الاستعانة به في عملية الانتظام الواعي العقلاني في تراثنا؛ لأن تراث الغير يشكّل في الراهن مكتسبات إنسانية علمية

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(٢٥) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٣٣.

ومنهجية متطورة لا يمكن أن يستغنى عنها^(٢٦).

بهذين الشرطين يمكن أن يتم التواصل مع التراث، ومن ثم تأسيس استمراريته. وبهذا وضع الجابري لنا رؤية لإحدى إشكاليات الفكر العربي المعاصر، أقصد إشكالية الأصالة والمعاصرة التي شكّلت جانباً مهماً من جوانب الخطاب العربي المعاصر، ورؤيته هذه في هذا المستوى تبدو مستساغة طالما أنها تراعي البعدين معاً - الماضي والحاضر -، يقول الجابري: «إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة»^(٢٧).

وفي هذا الموقف أيضاً الذي كان همُّ الجابري فيه تجاوز الأيديولوجيا إلى المعرفة، أو تجاوز اللاعقلانية إلى العقلانية تستشف الخلفية المعرفية التي يوظفها وهي الخلفية الإبستمولوجية لدى المدرسة الفرنسية خاصة، فكثيراً ما يذكرنا هذا التحليل وهذه المقترحات لدراسة النص التراثي عند الجابري بمنهج الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت (Auguste comte) ونظرية التواصل المعرفي المجسدة في قانون الحالات الثلاث: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية، المرحلة الوضعية.

وكذلك نظرية القطيعة المعرفية عند غاستون باشلار التي تفصل المعرفة العلمية عن المعرفة العامية، وهذا ما يتجلى في قراءة الجابري.

وفي ضوء هذا يتحدّد معنى الحداثة عند الجابري، إذ يقول: «فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»^(٢٨).

□ رابعاً: تبئة المفاهيم

ومادام رهان الجابري في دراسته للتراث هو تحريره من البطانة الأيديولوجية، والشحنة الوجدانية، ووجدنا كيف أنه سلك المسلك الإبستمولوجي معتبراً إياه الكفيل بتحقيق هذه الغاية، نجده أيضاً يستعير مفاهيم من هذا الحقل المعرفي ليجعل منها آليات معالجة وتحليل لنظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، مستعيناً في ذلك بإيجاد فضاء يمكن أن يحتضن هذه المفاهيم أو تأسيس بيئة لها داخل الحقل الدلالي العربي الإسلامي، وهذا ما يصطلح عليه الجابري عملية «التبئة».

(٢٦) المرجع نفسه والصفحة.

(٢٧) المرجع نفسه والصفحة.

(٢٨) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ١٥.

هذه العملية؛ عملية استعارة المفاهيم وتبيئتها عربياً يدافع عنها الجابري ويبررها قائلاً: «هذه العملية عملية نقل من حقل معرفي إلى آخر تكون مشروعة عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه، وتبيئته فيه، والتبيئة في اصطلاحنا هنا تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد. وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الاطلاع على مرجعيته الأصلية؛ على ظروف تشكيلها، ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل / الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل / الفرع تعامللاً من نوع قياس الأشباه والنظائر، مع الاحتفاظ دوماً بالفارق، ولكن لا بوصفه جداراً حديدياً بل بوصفه جسراً ومعبراً»^(٢٩).

من هنا نجد الجابري كما استساغ قراءة النص التراثي بأدوات إبستمولوجية نجده يستعير أيضاً الجهاز المفاهيمي الذي يوظفه في هذه القراءة، وهو بذلك يلتقي مع أركون وغيره ممن يشتغلون بعلم تحليل الخطاب، ونقد الخطاب الديني.

أما دفاعه عن تبيئة المفاهيم التي يوظفها فهي عنده من قبيل الأدوات الإجرائية واستعمالها لهدف إجرائي، ينتظر منه الحصول على نتائج كان من المتعذر الوصول إليها دون عملية تبيئة المفاهيم^(٣٠)، ودفاعه عن هذه العملية هنا هو صورة تطبيقية لما كان يدافع عنه أثناء حديثه عن بند «الاستمرارية» الذي تم الحديث عنه، والذي رأى أن من شروطه الإفادة من تراث الغير، والاستعانة من جوانبه العلمية المتطورة، ومما صار يملكه تراث الغير، هذه الأجهزة المفاهيمية التي هي بدورها صارت آليات يُستعان بها في عمليات تحليل الخطاب التي تهدف في مشروع الجابري إلى تجاوز الأيديولوجيا، وتأسيس العقلانية والارتقاء بالتراث إلى المعاصرة.

ومن المفاهيم التي استعارها الجابري وعمل على تبيئتها:

١ - الخطاب

تجدر الإشارة إلى أن دلالة «الخطاب» لم توظف في الكتابات المعاصرة بالمعنى المتداول في الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان المصطلح «خطاب» قد تناولته المعاجم العربية، ومن الذين اعتنوا بتعريف «الخطاب» الدكتور محمد عابد الجابري.

(٢٩) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١ (١٩٩٥)، ص ١٠.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٠.

ومادام المصطلح غير وارد في الاستعمال التراثي سعى الجابري إلى تبيّنه في الحقل الدلالي العربي بما يفيد في لغاته الأصلية مثل اللغة الفرنسية التي تضمنت كلمة (Discours).

لقد عرّف الجابري الخطاب بأنه: «مجموعة من النصوص»^(٣١). والخطاب عنده يمكن أن ينظر إليه من جانبين: جانب المتكلم، وجانب المستمع؛ فالتكلم يقول كلاماً أو ينشئ كلاماً، وكلامه هذا «خطاب»، والمستمع يتلقى كلاماً يفهمه ويتأوله وتؤوله هو الآخر ينشئ «خطاباً» أيضاً.

وهكذا تصبح دلالة «الخطاب» تنطبق على مقول الكاتب وعلى تأويل القارئ^(٣٢). وبطبيعة الحال كلاهما يُسهم في تقديم وجهة نظر، الكاتب والقارئ على السواء. وهذا المعنى الثاني للخطاب -التأويل- هو الذي يأخذ به الجابري في دراسته للنص التراثي وذلك من أجل تحقيق هدفين رئيسيين:

أ- الكشف عن عيوب الخطاب العربي المعاصر: وحينما يقال: الخطاب العربي المعاصر؛ فهذا الأخير ليس بمنأى عن النص التراثي؛ لأنه من إشكاليات هذا الخطاب مسألة الأصالة والمعاصرة كما يقول الجابري، أو سؤال النهضة الذي يطرح كيفية التعامل مع التراث، ولذلك توظيف «الخطاب» على هذا المستوى يهدف إلى الكشف عن عيوب هذا الخطاب. يقول الجابري: «عيوب الخطاب وليس إعادة بناء مضمونه... إنها عملية كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائص»^(٣٣).

ب- معالجة النص كنص: أي بعيداً عن قائله، وهنا تستحضر مقولة «موت الكاتب» التي صارت مأخوذاً بها في القراءات التأويلية المعاصرة. وهذه العملية -التعامل مع النص كنص- تتيح فضاء واسعاً للعملية التأويلية، ومن هنا يكون المتلقي أو القارئ له دور في تأسيس وجهة النظر التي هي أحد طرفي الخطاب كما بيّن ذلك الجابري، ويصبح التركيز في هذه الحال على «المقول» دون أي اعتبار آخر.

يقول الجابري: «إن النماذج التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمنّا منها لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندّها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضلناها على غيرها تجنباً لأي

(٣١) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٦ (١٩٩٩)،

ص ١٠.

(٣٢) المرجع نفسه والصفحة.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ١٢.

سوء تفاهم، إن ما يهمننا من النماذج التي نستعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها... لا بوصفه عقل شخص، أو فئة، أو جيل، بل بوصفه العقل العربي الذي أنتج الخطاب»^(٣٤).

من هنا نجد تبينة الجابري لمقولة «الخطاب» كمقولة حديثة، وتوظيفه لها في قراءته للنص التراثي إلى درجة أننا نجده يزيح بعض المفاهيم التداولية الأصيلة في التراث، ويستبدلها «بالخطاب» مثل استبداله ثنائية: اللفظ والمعنى بنظام الخطاب ونظام العقل^(٣٥).

٢- الإبستمية

وهي من المفاهيم المركزية التي يُوظّفها الجابري في قراءته للتراث، ومن المعلوم لدى القارئ العربي أن هذا المصطلح مصطلح غير عربي، بل هو مصطلح ظهر في خضم الثورة المعرفية في الغرب، وصار من المفاهيم التداولية عند الغربيين.

والجابري يوظّف هذا المفهوم في قراءته للنص التراثي الإسلامي، فعمل أولاً على استعارته، ثم تبيّنه -بتعبير الجابري-، لذلك نجده يقدّم لنا تعريفاً لهذا المفهوم، فالإبستمية (L'epistème) كما يعرفها الجابري هي: «النظام المعرفي»، وهذا النظام يعني: «جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية»^(٣٦).

إن دلالة البنية في هذا التعريف دلالة إبستمولوجية، ولكن إضافتها إلى «اللاشعور» هو الذي يبدو أمراً لا يتفق مع طبيعة التحليل الذي يقدمه الجابري في قراءته، خاصة وقد وجدناه يقتصر في قراءاته على الثقافة العالمية الواعية، ولذلك نجده لا يهمل دلالة هذا المفهوم -اللاشعور- في هذا المجال فيقول: «اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي -أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية- إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... إلخ»^(٣٧).

كما أنه تجدر الإشارة أيضاً إلى أن هذا المفهوم -اللاشعور- لا وجود له في الاصطلاح العربي، وإنما استعير من علم النفس الحديث، وهذا ما صرح به الجابري حينما تحدث عن «الإبستمية» كونها ما يُعطي للمعرفة بنيتها اللاشعورية، فيقول بأن استعمال مفهوم «اللاشعور المعرفي» من الأمور المفيدة عند دراسة بنية عقل الفرد الواحد من البشر.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٣٥) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط ٣ (١٩٩٠)، ص ٧٥.

(٣٦) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤ (١٩٨٩)، ص ٣٧.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ٤٠.

والجابري هنا يستعير هذا المفهوم من عند عالم النفس الحديث جان بياجيه^(٣٨)، فهو الذي كان يوظف «اللا شعور المعرفي» (Lincontient cognitif) في دراسته لبنية العقل^(٣٩).

وقد تجلّى توظيف الجابري لهذا المفهوم -الإبستمية- من خلال نمط القراءة الذي كان يركز عليه؛ فهو لا يهتم بالفكر بوصفه إنتاجاً، بل بالفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري^(٤٠).

والجابري في هذا يسعى إلى تكييف الأدوات والمضامين التي تقتضيها «الإبستمية» وعمل على إعادة إنتاجها في معرض اشتغاله على موضوع بحثه.

هذه معالم وآليات قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي، وقد تبين كيف أن همّه كان مركزاً على كيفية جعل التراث معاصراً لنا، ونحن مؤسسين لفهم عصري للتراث، متجاوزين الفهم التراثي للتراث على حد تعبيره.

ثم يأتي الجابري لينجز قراءات تطبيقية لنصوص التراث، وهو بذلك يريد تجاوز الأيديولوجيا والارتقاء بالموقف إلى مستوى الإبستمولوجيا؛ ولذلك فالمفاهيم الموظفة في خطاب الجابري تتناسب والطرح الإبستمولوجي مثل: العقل بدل الفكر، السببية بدل السحرية أو اللاسببية، البنية... إلخ.

وهكذا كان مشروع الجابري مشروع قراءة إبستمولوجية للتراث، الهدف منها فحص أدوات التفكير وآليات إنتاج المعرفة في الساحة الثقافية العربية الإسلامية. يقول الجابري: «ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه»^(٤١).

وقد اعتبرت قراءة الجابري هذه، وتركيزه على هذه الجوانب -أدوات الإنتاج النظري- بأنها تدشين لمنحى جديد في البحث على الساحة الفكرية العربية الإسلامية^(٤٢). أما عن تطبيقاته على النص التراثي فإنه انتهى إلى الانفصال كروية، وليس ذلك غريباً -في نظري- إذا ما كان المنهج هو المنهج الإبستمولوجي، وإنما الغريب هو اختفاء أحد المبدئين اللذين اعتمد هما الجابري في قراءته أقصد مبدأ الاستمرارية.

هذا المبدأ الذي اختفى في تطبيقات الجابري الإبستمولوجية على النص التراثي حيث

(٣٨) هو فيلسوف وعالم نفساني سويسري من مؤلفاته: مدخل إلى الإبستمولوجيا التحليلية.

(٣٩) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤١.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ١٤.

(٤١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٤.

(٤٢) علي حرب، نقد النص، ص ١١٧.

حكم على هذا النص بالخلو من الخصائص الإبيستيمولوجية مثل: السببية، والعقلانية، ولزوم النتيجة... إلخ، وترتب على اختفائه -مبدأ الاستمرارية- حكم الجابري على العقل العربي بأنه: «صارت كل فاعليته أن يحفظ ويتذكر، لا أن يفكر ويستدل وأصبح الثابت النبوي في حكمه على الأشياء تلك العبارة الشهيرة: «المسألة فيها قولان بل أقوال»^(٤٣).

إلى أن نجده يحكم حكماً قاسياً على العقل العربي الإسلامي بعد أن بين أنه صار يُردّد المسألة فيها قولان بأن ذلك ما يعكس التفكيك وعدم المعرفة والتناقض، ولذلك قال عنه: «إن عقلاً كهذا عقل ميت أو هو بالميت أشبه؛ لأنه يفقد السلطة التي تجعل منه عقلاً حياً»^(٤٤). وهكذا آل الأمر إلى الانفصال بدل الاستمرارية.

الأمر الذي جعله محل انتقادات كبيرة، فهو المعني الأول بكلام الدكتور طه عبد الرحمن حينما قال: «وأما نقص عملهم فينبئ عنه أتباعهم الشاذ والغريب من الأقوال، فلا يطلب الشاذ إلا من يريد الزيغ عن الحق والمروق، ولا يطلب الغريب إلا من يريد المخالفة والظهور، ولا أشد ولا أغرب مما ينقلون عن غير أهل هذا التراث متوسلين به عند النظر في معارف التراث»^(٤٥). وقيل عنه أيضاً بأنه عينة من عينات التعاطي التشطيري مع التراث^(٤٦).

ويبقى مشروع الجابري من المشاريع الفكرية العربية الكبيرة المفتوحة على القراءة وإعادة القراءة؛ لطبيعة الإشكاليات التي تعاطى معها، ولطبيعة الآليات التي توّسل بها، ولطبيعة النتائج التي توّصل إليها، والتي صارت محل اهتمام المشتغلين بالفكر العربي المعاصر.

(٤٣) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٤١٠.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٤١١.

(٤٥) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢ (١٩٩٦)، ص ١٠.

(٤٦) جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، ط ١ (١٩٩٣)، ص ٨٣.



الحدث والوعي الزمني

إعداد وتقديم: الدكتور العربي ميلود

□ تقديم

إن هذه المفارقة التي تسكن الحدث منذ بدايتها، تستوجب النقد الذاتي وإعادة البناء، لا السير في موضوعة النقد الجذري، والعداء المنهجي للأنوار، فحالة المصالحة بين الذات ونفسها والذات والطبيعة، هو صورة السعادة الأصلية، لأن مغامرة الذات خارج الدين والميتافيزيقا، هي مغامرة ذات متعطشة للمعرفة ولإدراك ذاتها.

جاعلة من التفكير في الإنسان كوحدة كلية ومطلقة أداة للتقارب، وتذليل المسافة الكائنة بين الذات والآخر، مما يوسع الأرضية المشتركة للتفاهم والحوار، والصداقة والاحترام، كما يمنح سيرورة تتجاوزها فكرة وجود حدث نموذجية تراعي مسألة الزمن التاريخي، الذي تتعلم منه الذات كيف تبني رأي الآخر، وكيف تتلاقح الذوات وتتقاطع عوالمها الوجودية، لتتأسس صورة إنسان العصر الجديد.

إن ميزة الحدث الفلسفية، هي الانفتاح على الحاضر ثم المستقبل، محاولة التعبير عن الحاضر وفهمه، لأن على الفلسفة أن تصبح بنت زمنها، زمن تجاوز

التقليد، الولادة، الانتقال والرحيل، فهي وعي الذات بطلوع شمس يوم جديد، يجب التفكير فيه كحاضر.

هناك معضلتين حول التفكير في سؤال الحداثة: ما هي الحداثة ومتى بدأت؟

هل هي نمط من التفكير أو حالة نفسية واجتماعية أكثر من كونها نظرية ترتبط بحدث تاريخي معين أو أحداث متعددة؟

هل يمكن للحداثة أن تتعالى عن كل ضبط زمني أو تحديد مفاهيمي؟

كيف يمكن التفريق بين التحديث بجوانبه الاقتصادية والاجتماعية والتقنية، والحداثة كونها عقلنة للعلم والزمن والتاريخ؟

وهل يمكن الحديث عن حداثة عربية إسلامية، أم أن فكرة الحداثة مرتبطة بواقع جيو-فلسفي غربي مطلق؟

ولمحاولة الإجابة عن بعض من هذه التساؤلات سوف تعرض المقالات الثاوية في هذا الملف لسؤال الحداثة من خلال مقاربات خمس:

المقاربة الأولى ستكون مفاهيمية، وهي للدكتور العربي ميلود من جامعة مستغانم، الجزائر، والموسومة مقالته بتساؤلات في الحداثة، إذ سيعرض لمفهوم الحداثة عبر سيرورته التاريخية، وما يتخلل هذا المفهوم الشائك والمعقد من تداخلات معرفية مع مفاهيم فلسفية كبرى كالعقل والدين وغيرها، لذا سيحاول أن يمنحنا تحديداً فلسفياً وزمنياً لمفهوم الحداثة، على اعتبار أنها باتت الموضوع الأكثر استقطاباً في عالمنا الراهن الغربي والعربي الإسلامي على حد سواء، وعليه ستمثل الحداثة تجربة بشرية لا تعتد بالحدود ولا الثقافات، بل تخص الإنسانية جمعاء.

المقاربة الثانية في هذا الملف، هي للدكتور عطار أحمد من جامعة تلمسان، الجزائر، والتي حاول فيها أن يقف عند لحظة مهمة من لحظات الحداثة ألا وهي عصر الأنوار وبالأخص عند نص إيمانويل كانط الشهير: ما الأنوار؟. لكن المقالة لن تتوقف عند حدود كانط بل سيحاول صاحب المقال استقراء نص الأنوار من خلال فيلسوفين معاصرين هما الفرنسي ميشال فوكو، والألماني يورغن هابرماس، ويأتي استحضار هذين الفيلسوفين لإظهار مدى التفكك الذي بات يكتنف الحداثة ذاتها، فالأول شكل لحظة تجاوز الحداثة أو مركزية العقل، بينما حاول هابرماس إعادة ترميم هذه المشروع واعتباره مشروعاً لم يكتمل بعد.

المقاربة الثالثة زمانية تاريخية للدكتور قواسمي مراد من جامعة مستغانم، الجزائر،

وقد وسم مقالته بـ(الزمان والزمانية.. ضد زمان الحداثة)، إذ سيركز صاحب المقال على تحديد مفهوم الوعي الزمني من خلال فينومينولوجية إدموند هوسرل، التي منحت للحداثة تصوراً مميزاً من خلال ارتباطها اللازم بالوعي الزمني أو التجربة الزمانية التاريخية، فالوعي بالزمان هو تلك الصورة التركيبية التي تجعل كل تركيبات الوعي ممكنة، وبناءً على أن بنية الوعي تنقسم إلى مادية منها وصورية، فالزمانية ليست هي ذلك الوعي المحايث للزمان وإنّما مُضَايِفُهُ، ومعناه أنّ الزمان في الأصل صورةٌ لا مادّة، فالزمان هو فعل الوعي الذي يُعَبَّرُ صَوْرَةً، في حين أن الزمانية بما هي موضوع الوعي فإنّ هذا الأخير هو ما يجعل من المعيشات مُنْتَظَمَةً، أي بما هي بدءٌ وانتهاءً، إمّا أنّها تتعاقبُ أو تتزامنُ، وهو ما يعني بأنّ الكلية الزمانية محسوبة على جانب الصورة القصصية، أفعال الوعي، بينما تُحسب عمليات التغيّر وحتى التناقض على الجانب المادّي المتعلّق بمحتويات الزمان، أي موضوعات الوعي.

وتعد هذه المقاربة الثالثة آخر محطة في هذا الملف لما سميناه لحظات تأسيس المفهوم في فضائه الابتدائي، أي في الحقل الفلسفي الغربي، لننتقل بعدها مع مقاربتين أخريين إلى الحقل العربي الإسلامي، إذ سيتعرض الدكتور بومحراث بلخير من جامعة مستغانم، الجزائر، إلى رهانات قراءة التراث الإسلامي لدى المفكر العربي محمد أركون، وتعدّ تحديدات هذه القراءة الباب الرئيس الذي يمكن أن نلج من خلاله لعالم الحداثة في صورته العربية الإسلامية دون أن نقصي التجارب الإنسانية الأخرى التي سبقتنا في ولوج عالم الحداثة، وتحديد مفاهيمه وصوره الزمنية.

أما المقالة الأخيرة في هذا الملف فهي للدكتور مرقومة منصور من جامعة مستغانم، الجزائر، والذي ارتأى أن تكون مقاربته لموضوع الحداثة أنثروبولوجية خالصة، باعتبار أنه بات يصعب علينا التمييز بين الحداثة والتحديث، وعليه اختار صاحب المقال نموذج الجزائر ليرز من خلاله مظاهر الحداثة والعصرنة التي باتت تشكل أهم مظاهر مجتمعاتنا الحالي برغم أنها غربية المنشأ، وبالرغم من أن مجتمعاتنا العربية الإسلامية لا زالت تعتقد بفكرة العصبية والتقاليد والطقوس.

وفي الأخير يجدر بنا الإشارة إلى أن راهنية موضوع الحداثة هو ما دفعنا لطرح هذا الملف، الذي سلك خط سير نراه منطقياً من لحظة التأسيس الغربي إلى لحظات تحديد المفاهيم مع أقطاب فلسفية معينة، بلوغاً إلى لحظة الانعراج نحو الفضاء العربي الإسلامي لاستلهاام تجليات هذه الحداثة ومدى إمكانية حلها ضمن مجتمعات تنعت غالباً بالتراثية.

تساؤلات في الحداثة؟

الدكتور العربي ميلود*

- ١ -

لا يخلو البحث في مفهوم الحداثة من صعوبة مفهومية وغموض معين لماهيتها، بسبب تجاذبات كثيرة تمنع حتى من تحديدها في الزمن والمكان بشكل نهائي، مما يقتضي ارتباطها بمفهوم الزمن وحركة التاريخ، فالحداثة تجربة زمنية تتلاقح ضمنها الأبعاد الثلاثة للزمن لغاية تأسيس عالم تتحد فيه الجدليات الكبرى لهذا الوجود.

ومنها جدلية الذات والغيرية، ف«مفهوم التجربة الموصوف بالحداثة، المطبق بعد اليوم على التاريخ بما هو تاريخ يغطي من الآن فصاعداً الحالات الثلاث للزمان، يقيم الصلة بين الماضي الذي حصل، وبين المستقبل المنتظر المتوقع، وبين الحاضر المعاش والمصنوع (...) وفي الوقت عينه يكتسب مفهوم التاريخ، بالإضافة إلى دلالاته الزمنية المتجددة، دلالة أنثربولوجية جديدة: التاريخ هو تاريخ البشرية، وبهذا المعنى هو تاريخ عالمي، تاريخ عالمي للشعوب،

* أستاذ فلسفة بجامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، عضو مخبر الأنساق، البنات، النماذج والممارسات، وهران، الجزائر.

وتصبح الإنسانية في آن واحد الموضوع الشامل والفاعل الوحيد للتاريخ، وفي الوقت عينه يتحول التاريخ إلى جماعي فردي^(١).

إن الوعي بهذه الحركية التاريخية، ما فتى يستقصي منذ وجود الإنسان عن تلك الحقيقة التي إما أن تجمعها بالآخر أو تميزه عنه، وفي خضم هذا الاستقصاء يتشكل مفهوم الجماعي الفردي الذي يعبر عن تجربة تاريخية فعلية يواكبها إنسان اليوم، منوطة بمنطق التاريخ، ولا تبدو مسيرته نحو تحقيق مشروع الإنسان المستقبلي شبحاً خيفاً بقدر ما تبدى كبنية اجتماعية شاملة إيجابية من شأنها أن تستوعب المعطيات النظرية والإجرائية التي تقدم دفعا للتطور والنهوض بالمجتمعات الإنسانية.

بالإضافة إلى ذلك ستحافظ كل من الذات والآخر على هويتها الخاصة ولن تفقدها داخل الحركية المتسارعة للتاريخ، وهكذا «ينظر إلى مسألة الهوية على أنها وضع المشهد في خطاب الاعتراف، والتي هي باقية إلى النهاية، وما نقوله حول قيمة التحولات لا يمكن أن يكمن في هويتي الأصلية التي أطلب أن يعترف بها»^(٢).

مع تشكل الهويات التاريخية يبقى الفخ الأساسي الذي من الممكن أن يسقط فيه مشروع الإنسان يتمثل في فخ فلسفة الذات، لذا نجد فوكو أكثر تبصراً من غيره في كشف الإحراجات النظرية التي تسقط فيها فلسفة الذات، فخصصها في كتابه «الكلمات والأشياء» باعتبارها تمثل عمق أزمة العلوم الإنسانية في سعيها للموضوعية لتغرق في التشيئية، فليس الإنسان حسبه إلا مجرد ابتكار حديث العهد، فهو مجرد انعطاف في معرفتنا وسرعان ما سيختفي حالما تتخذ المعرفة شكلاً آخر.

فوكو حرك جانب النفي في الفكر الفلسفي، الذي يمثله الهامش، فهو لم يبحث في القضايا والإشكالات الكبرى التي كانت محل بحث في تاريخ الفلسفة ككل، بل تحول الفكر الفلسفي معه كما أرسنه الجينيولوجيا التشوية إلى استراتيجية تشخيص وتفكيك ونقد «فتاريخ الأفكار أحياناً يروي تاريخ ما هو جانبي وهامشي»^(٣).

فكما انتقد نيتشه كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، ها هو فوكو يقول: «لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حين كان على نص فلسفي أو نص نظري ما، أن يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية،

(١) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناقي، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٤٤٨.

(2) PAUL Ricœur, Parcours de la reconnaissance, trois études, édition STOCK, 2004. P13.

(٣) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

ويقول لك: هل الله موجود أم لا، وما تكون الحرية وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف نتصرف مع الآخرين»^(٤)، إن الإشكالية الأساسية للفلسفة يصوغها فوكو في السؤال التالي: «ما هو الشيء الخالد وسط هذا العالم الذي يتغير فيه كل شيء؟»^(٥).

سيستبدل فوكو الذات (الإنسان)، بثابت جديد هو السلطة، محاولاً الابتعاد عن «ميتافيزيقا الحضور»، ولكن - حسب هابرماس - نظرية فوكو هذه في السلطة تقود إلى نفس النتائج، فهو «... لا يرى أن نظريته في السلطة مصابة بمصير مماثل لمصير العلوم الإنسانية، في ابتغائه الموضوعية الصارمة، التي تسمح له بتخطي هذه العلوم المزعومة، لا تقوم نظريته إلا بالوقوع بئس أكبر في شرك علم التاريخ، ليجد نفسه في خضوعه للحاضر، مضطراً لأن يصير نسبياً»^(٦).

- ٢ -

لذا كان من المناسب إذاً العودة إلى نموذج الفاعلية الموجهة نحو التفاهم، تفاهم بطابع أدائي إجرائي، يحقق فيه المشتركون المتواصلون اتفاق من خلال علاقة بين شخصية Relation interpersonnelle، يتوسط هؤلاء الذين يشتركون في التبادل، اللسان، دون الالتفاف إلى المرجعية المطلقة، ولا ذات متعالية، تكون الصدارة فيها للعملية التواصلية، فتلاقي الأنا Ego مع الآخر حول العالم المعيش، يعبر عن تشارك تفاعلي تداوتي inter subjective ينفلت من الأنا المتعالية، مع الحفاظ على الشكل الهوياتي والخصوصية الثقافية لكل مجتمع، أي تعد الهوية الوطنية «كمثال نموذجي يؤسس للعلاقات بين شعوب المعمورة»^(٧).

لتشكل هذه العلاقة الجديدة نظاماً مبني على مجموعة من القواعد، يجتمع ويتربط ضمنها المشاركون في المناقشات، ويكون للذات مقابلاً لها، يأخذ موقفاً من كلام المتحدث، فيصنف ضمير المخاطب وضمير المتكلم وضمير الغائب، وكلهم تربطهم وحدة ونظام إجرائي، يجد فيه المستمعون أنفسهم مطالبين باتخاذ نظرة لشخصية المتحدثين (ضمير المتكلم)، فتمكنه من إعادة بناء العبارات والمعرفة من زوايا جديدة، بدل من التوقع في الفلسفة المتعالية.

(٤) السيد ولد أباه، ميشال فوكو الحقيقة والتاريخ، دار المنتخب العربي بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ٨٢.

(٥) المرجع نفسه ص ٨٢.

(٦) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية فكرية، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٥، ص ٤٥١ ٤٥٢.

(7) Boukhari Hammana, Mondialisation et Originalité culturelle (identité et alterité), in, xxx^{eme} Congrès de L'ASPLF, Nante, France, 2004.

إن المشكلات المنهجية والنقائص المقولاتية التي دأب باتاي وفوكو لتفجيرها، كان فيخته وهيجل قد تبيننا وضعها الإحراجي، ف«الهيغليين الشباب هم السباقون كما هيغل، إلى وضع مسافة نقدية مع الحداثة، فوضعوا أسس الجدل الكبير بين الحداثة وذاتها، لدرجة أن كل الأعمال اليوم التي تدعي أنها تقوم بعمل بطولي بنقد الحداثة، كالما-بعد حداثيين، ما هم إلا ضحايا لعبة المزايدة بينهم»^(٨).

ويعبر بول ريكور عن لحظة ما بعد الحداثة هذه بقوله: على أنه «عند هذا الحد فإن عتمة الأحداث هي التي تكشف عتمة اللغة وتندد بها، والحال أن هذا التنديد يتخذ الطابع الغريب في لحظة من النقاش النظري الموسوم بما يسمى اصطلاحاً ما بعد الحداثة»^(٩).

لو عدنا إلى هابرماس وحاولنا فهم سياق الحداثة ومعوقاتنا، نجده يرجع ذلك، إلى أنه كان بإمكان الحداثة أخذ درب آخر للخروج من فلسفة الذات، فتنظرية «الفاعلية التواصلية» و«الخطاب الفلسفي للحداثة» يقترحان «قطيعة مع فلسفة الذات والوعي بطريقة راديكالية، عكس ما تقوم به النيتشوية والهيديغرية التي ظلت عالقة بشكل سلبي في الذات والأصل»^(١٠).

ولو أنه مخرج ظهر في عدة مرات في طريق الحداثة الطويلة على شكل مفترق طرق أو تقاطع، ما يكاد الفيلسوف يصل إليه حتى يتخلى عنه، طريق لم يُطرق رغم مباشرته عند هيغل ليقف ماركس الشاب عند عتبه، دون أن يخوض فيه، ويتضح أمام مرأى هيدغر سالكاً، لكنه لا يتجرأ في الإبحار فيه.

وحتى دريدا، لم يخف عنه مسلك العقل التواصلية، لكنه ظل حلاً معلقاً لم يختره أحد، إلا هابرماس الذي كانت رؤيته «تهدف إلى إظهار أن الطريق الذي فتحه نيتشه، لا يمنح إمكانية جادة للخروج من «فلسفة الذات»، وفي محاضراته، فإنه يعرض موقفه الخاص، بدل الخروج من خطاب الحداثة، ليبقى على مخرج آخر، هو العودة إلى الحل الهيغلي الذي تركه جانباً في «يانا (iéna)»^(١١) بمعنى مفهوم العقل التواصلية الذي يعتبر بالنسبة إليه إضاعة

(8) Etienne Ganty, penser la modernité, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil, Presse Universitaire de Namur, paris, p 59.

(٩) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مرجع سابق، ص ٣٨٥.

(10) Habermas, logique des sciences sociales, et autres essais, (Avant propos du traducteur), traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, P.U.F. Paris, 1 édition, 1987. p 07

(١١) يعتقد هابرماس أن هيغل في مرحلة الشباب لما كان في مدينة يانا، اقترح عقلاً تواصلياً كمخرج لانشطارات وشرخات الحداثة. لكن سرعان ما تخلى عن هذا الطريق لصالح عقل مطلق فظل مسجوناً داخل مقدمة فلسفة الذات. (انظر: القول الفلسفي للحداثة، ص ٤٠).

جديدة للعقل»^(١٢).

مفهوم الكلية الأخلاقية ما كان على كائن أن يجعله في الذات المتعالية، تماماً كما كانت مقولة المعقولة تخنقها ضيق أفق الذات العارفة عند هيجل، وما كان للوجود الإنساني أن يحصر في مرجعية الذات العاملة (ماركس)، بل كان يمكن الانفتاح على فضاء رحب يخلو من الإكراه وتنطلق فيه الإرادات الحرة، هو «الجماعة التواصلية»، كفضاء للتفاعل، تماماً كما ظلت مقولة الدازين Dasein عند هيدغر حبيسة الأفق الذاتي، فكان بالإمكان استبدال الفهم أو معنى فهم العالم، بالتفاهم بين الذوات، مع «توسيع الفهم الخاص للذات الذي يتتبعه عبر فهم الآخر»^(١٣).

المطلوب الآن ولتفعيل علاقة الذات بالآخر وفق منطلق تواصلية عقلاية يحدد المبادئ ويبنى الأسس، أن ننحو نحو نموذج التفاهم، أين يتحرك المتحدثون والمستمعون في فضاء واحد، هو العالم المعيش المشترك، الذي يشكل مرجعهم والرافد الذي يموّنهم بالمسلّمات الثقافية، والاتفاق ولو جزئياً حول القيم، وبجملة المعارف والقواعد، وكذا النماذج التفكيرية المتفق عليها، فيجد المشاركون في التفاعل أرضية للتنشئة الاجتماعية، وملاذاً آمناً ورحباً لكل تواصل مؤسس.

وعليه يقتضي الخروج من فلسفة الذات، اندماج سيرورتين داخل نظرية واحدة: أولاً النقد الذاتي، وثانياً إعادة بناء العقلانية، هتان الحالتان تجنبان الإحراجات النظرية التي عانى منها فوكو، وبدل خيار النقد الجذري للحدثة كما ابتدعه نيتشه، والرفض التام للحدثة، يجب الانتقال من العقل المتمركز على الذات، إلى العقل التواصلية، أين يتوجب نقد الذاتي لا قبولاً بما هو عليه العقل الذاتي، ولا بالتخلي بكل بساطة عنه كما أقر نيتشه بذلك.

- ٣ -

إن هذه المفارقة التي تسكن الحدثة منذ بدايتها، تستوجب النقد الذاتي وإعادة البناء، لا السير في موضة النقد الجذري، والعداء المنهجي للأنوار، لقد ظل القول المضاد للعقل منذ نيتشه ملازماً للحدثة، وقد رفض الهيكليون الشباب رفع العقل إلى «الكل»، واعتبروه مرتبطاً بالواقعية، تاريخياً يصاغ وفقاً لشروط محدّدة لعصر معين، فماركس يميل لعقل يتجسد في البراكسيس الاجتماعي، وليس مطلقاً كما كان يفترض هيجل، عقل يحقق لحياة

(12) Etienne Ganty, penser la modernité, op cit, p59.

(١٣) بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٤٨.

عادلة اجتماعياً غير مستلبة، «ففي التقليد الماركسي الذي ترتبط به مدرسة فرانكفورت يعني البراكسيس الفعل في عموميته، مثلاً العمل، الذي يأخذ أهمية أولية بالنسبة لأشكاله البسيطة الأخرى، لكن البراكسيس يعني كذلك الفعل في معناه المفخم، فالمصطلح يحمل ميزتان: من جانب إنها تعمل على تحقق النظرية (...)، ومن حقيقة على أنها هي نفسها فعل عقلائي، من جانب آخر البراكسيس يعني الفعل الصحيح بمعنى الحر، الذي يحقق الفردانية، التي تعبر في ذاتها عن إرادتها المستقلة وعلى ذات واعية بامتلاكها لتاريخها»^(١٤).

إن حالة المصالحة بين الذات ونفسها والذات والطبيعة، هي صورة السعادة الأصلية، فمغامرة الذات خارج الدين والميتافيزيقا، هي مغامرة ذات متعطشة للمعرفة، فعندما يقوم هيدغر بتذكير الذات بأصلها، فهو يفترض بلوغ الحقيقة المغمورة تحت ركام الميتافيزيقا، و«في إطار أوسع هو الوجود في العالم الذي يشكل بالتأكيد الحاوي الأخير لتحليلية الدازاين»^(١٥).

ومغامرة جينيالوجيا فوكو تروي قصة تفوق العقل على (آخر العقل، الجنون، الهامشي، والبدن، الآخر، والكلي على الجزئي)، ومحاولته إبدال العلوم الإنسانية بعلم النسب، لم تفلح في التخلص من معضلات فلسفة الذات، «فما يقوم به فوكو هو تفجير للوحدات ودحض لفكرة النواة المركزية التي عنها تصدر الإشعاعات»^(١٦).

والصورة النرجسية التي ظهر بها العقل، أي لا يدين بشيء إلا لذاته، وضعت نيتشه أمام خيار النقد الشامل له، ففي إعادة السلطة المتعالية موحدة identitaire، وهي «نموذج العقل الاستعبادي»، التعسفي ذو السلطة الانضباطية، في عنف متصاعد على آخر الذات، ستختفي ضمنها مجمل صور الغيرية، ولا يظل مكان إلا للعقل المختزل في ملكة الفهم، وتقتلع بالمقابل صورة الآخر، لهذا يتوجب علينا البحث أيضاً في تجليات صور آخر العقل، ف«آخر العقل، هو الطبيعة، البدن الإنساني، التخيل، الرغبة، المشاعر، أو بتعبير أفضل، كل هذا معا بقدر ما عجز العقل عن احتوائه»^(١٧).

عند حدود هذا البحث سيظهر خلاف بين هابرماس وفلاسفة ما بعد الحداثة حول

(14) Le vocabulaire des philosophes contemporaines-, Elipses Edition Marketing. S. A, 2002. ; p 974

(١٥) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط١، ٢٠٠٥، ص ٥٧٦.

(١٦) عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص ٦٦.

(١٧) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص ٤٧٠.

انتقادات كل منهما للحدثة نفسها، وهنا يعيب عليهم هابرماس تركيزهم على براديجم واحد في هذا النقد، فهو «يعتبر انتقاداتهم لا تتخلص من براديجم فلسفة الوعي، لأنهم ينتقدون العقل الأداتي ويتمهون معه في هوية المنطلقات»^(١٨).

لذا سيركز البحث عن آخر لهذا العقل، آخر لهذا البراديجم، يتجلى في فعل السرد، بوصفه شمولياً ما دام التفاهم بين الذات تجعله مرجعاً لها، ويتحقق في الممارسة التواصلية اليومية، فالذات تعيش لحظتين وجوديتين متميزتين، لحظة انخراطها في العالم من خلال التجربة المعيشة وانتمائها إلى النسق الوجودي كما هو موجود، فلن تكون «لأي وحدة منخرطة في بنية نظام معين معنى مستقلاً بذاتها، بل هي تستمد معناها من النظام ككل»^(١٩).

ولحظة مواجهتها للآخر المشارك في هذا العالم والذي لن تكتمل معه كينونة الذات إلا من خلال تحقق الغيرية، ويتم ذلك عن طريق فعل التواصل الممثل في الوسيط اللغوي، و«في هذه الأنظمة المحدودة تكون جميع العلاقات ضمنية في داخل النظام»^(٢٠).

يقودنا هذا التصور والقراءة في مدى حضور الذات والآخر في خطاب الحدثة الفلسفي، إلى الاعتقاد - كما يرى ريكور ذلك - بأنه لا يمكن تجزيء الإنسان أو محاولة حصره ضمن نطاق بُعد من بين أبعاد متعددة، على اعتبار أن هذا الإنسان يمثل وجوداً وماهية في الآن ذاته.

وبالتالي فالإنسان يمثل وحدة كلية (totalité)، «لأن مطلب التعميم الكلي (الكوني) المرتبط بمبدأ الاستقلالية الذاتية التي تُعرف في نهاية الأمر الهوية الذاتية والأخلاقية الواجبية يجد مجاله الأفضل للظهور في العلاقات البين شخصية التي يحكمها الاحترام الواجب نحو الأشخاص، وكذلك في المؤسسات التي تحكمها قاعدة العدالة»^(٢١).

إن التفكير في الإنسان كوحدة كلية من شأنه زيادة التقارب وتذليل المسافة الكائنة بين الذات والآخر، مما يوسع الأرضية المشتركة للتفاهم والحوار، والصدقة والاحترام، كما يمنح سيرورة تتجاذبها فكرة تواصل نموذجي تتعلم منه الذات كيف تبني رأي الآخر، وكيف تتلاقح الذات وتتقاطع عوالمها الوجودية، لتتأسس صورة إنسان العصر الجديد.

(18) Etienne Ganty, penser la modernité, op cit, p41.

(١٩) بول ريكور، نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى -، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢٩.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٢٩، ٣٠.

(٢١) بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص ٥٣٤.

مسألة الحاضر

عند كانط وفوكو وهابرماس

الدكتور عطار أحمد*

- ١ -

من الواقع إلى النص

إنّ المتبع للنصوص المؤسّسة للحداثة لا يمكنه إغفال مجهود كانط Emmanuel Kant ونصّه حول التّوير الذي كان نصّاً لفهم ما يحدث، وجعل الحاضر وليس الماضي موضوعاً للتّفكير، الأمر الذي تنبّه إليه يورغن هابرماس في كتابه «الخطاب الفلسفي للحداثة» ١٩٨١، حين أدرجه ضمن سيرونة النّصوص المعالجة لها وصولاً إلى النّصوص الأكثر نقداً لها كأعمال ديريدا وفوكو.

بمعنى آخر «من كانط الذي سمح نسقه الفلسفي بانفتاحات فكرية لتدشين أوّل نظرة فلسفية في الحداثة مع هيجل، كما يعتقد هابرماس، إلى ديريدا الذي يعبر عن لحظة فكرية من لحظات ما بعد الحداثة القائمة بشكل من الأشكال، على استلهاهم نمط النقد النيتشوي «نيتشه»، مروراً بهاركس وفيبر وهايدغر والنظرية النقدية»^(١).

* أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، جامعة تلمسان، الجزائر.

(١) سالم يفوت، هابرماس ومسألة التقنية، مجلة فكر ونقد، العدد الأول - دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب - الرباط - سبتمبر، ١٩٩٧.

والسؤال ما قيمة النص الكانطي، وما هو مغزاه بالنسبة لفوكو وهابرماس؟

قبل الولوج إلى النص الكانطي لا بد أولاً من الحديث عن أحد أهم مفاهيمه، إنّه مفهوم «الذات»، ذلك أنّ جوهر الفلسفة الكانطية هو التأمل في الذات، لأنّ السؤال الجوهرى لأسئلته الثلاث (ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب أن أعمل؟ ماذا بوسعي أن أمل؟)، هو السؤال عن: ما الإنسان؟ إنه أساس فلسفة الوعي، فماذا تعني الذات في الفلسفة الكانطية؟

لقد كان عصر كانط عصراً جيداً، أوّل ما تميز به هو: مقولة الفردانية *individualité* ونمو مقولة الذات، على جميع الأصعدة السياسية، الاجتماعية، الجمالية...، ولم يخرج شيء عن هذا الإبستيمي، «إنسان الحداثة يفهم نفسه على أنه كائن في الوجود مرتبط بنشاطه الخاص، أي كائن مستقل، ويملك غايته بنفسه، وهذا الفهم الجديد يعكسه الفهم الأدبي لكلمة «ذات»، التي يظهر من خلالها، (Sub-iectum)، إنّها لا تخضع إلا لنشاط هي صاحبتها، وتجعل من الذات مالكة لنفسها»^(٢)، وصانعة لقوانينها العامة.

أما من الناحية الفنية، فنلمس كذلك الحضور المتنامي «لحرية الذات»، فالفن الحديث ممثلاً في الرومانسية، نجده يعود إلى الطاقة «الداخلية» للفنان، لقد أضحي الفن تعبيراً عن تجربة ذاتية مستقلة، بوصفه شكلاً للحياة، ونعيم الاستمتاع بالذات، فانفعالات النفس، وأحاسيسها كلّها ستأخذ قيمة فنية، «لنبادر إلى القول: إنّ مفهوم الذاتية هو أوّل المفاهيم التي شكّلت قاعدة الحداثة في كل المجالات بما في ذلك الفلسفة»^(٣).

في الفلسفة يتجسد مبدأ الذاتية عبر الكوجيتو الديكارتي «الذي يظهر، كذاتية مجردة، في عبارة: أفكر إذن أنا موجود *Cogito Ergo Sum*» عند ديكارت، وفي شكل صورة وعي للذات متعالى عند كانط^(٤).

بمعنى أنّه «سيتحقق هنالك عبور من ديكارت إلى كانط، عبور من الذات العارفة أنطولوجيا (*le je pense*) إلى الذات التروستندالية (*Transcendantale*)»^(٥)، ليصل إلى الذات المطلقة مع هيجل.

(2) Gérard Rault et Jean Marie Vaysse, *Communauté et Modernité*, Harmattan, Paris, 1995, p 218.

(٣) محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد-الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني، دار الطليعة، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٢.

(4) Habermas J, *Le discours philosophique de la modernité, douze conférences*, Tr; Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, 1988, p 22.

(5) Charles Ramond, *Kant et la pensée moderne*, Presse Universitaire Bordeaux3, France, p 48.

إنّ مهمّة كانط كانت مبنية على تحرير مبدأ الذاتية، فبتنصيصه للعقل محكمة عليا خلّصه من حالة القصور، ودفع العقل للقران مع الإرادة الحرّة، فتحت عنوان «ما معنى أن تهتدي بالعقل؟»، يجيب: *Penser par soi même* بالألمانية *Selbstdenken* «هي أن تعتمد على نفسك»، هذا هو شعار الأنوار ونقطة انطلاقه، ومحرك الوعي في مجتمع على طريق الحرية⁽⁶⁾، وتجاوزه للعقل الموروث عن الفلسفات الميتافيزيقية التقليدية بواسطة ملكة بداخله هي النقد *la critique*.

لقد تصوّر كانط أنّ عصره هو عصر النّقد⁽⁷⁾، نقد كلّ شيء بما في ذلك نقد سلطة الدين وسلطة السياسي المستبد والنقد المعرفي، ومنه جعل كانط من الذات قابلة للتجزؤ والنقد، للتعامل مع ميادين: المعرفة بالعقل النظري، والأخلاق بالعقل العملي، والحكم الجمالي بملكة الحكم، وكلّها تعبيرات عن مبدأ الذاتية، لتنتهي دائرة تحارته إلى نقد ذاتي، حيث «يظهر المنعرج الكانطي عندما يرتدّ العقل على نفسه، ويعتبر أنّ اختبار مجاله الخاص للنقد، هو اعتراف بامتياز لحدوده، بذلك ستتعرف كل النماذج النقدية على نفسها بالنسبة للنقد الكانطي»⁽⁸⁾.

وسيتواصل هذا التحرير للوعي والمزج بين الذاتية والحرية مع هيجل، أين ما امتزجت الذاتية بالحرية تظهر أن أهميتهما كمفهومين «يتغلغلان في الدولة، الدين، والمجتمع، ففي كتاب هيجل «أصول فلسفة الحق»، يتلخص بوضوح تجسّد مبدأ الذاتية داخل إصلاح الحياة الدّينية، العلم الحديث، الأخلاق، الفن..، يقول هيجل: «إنّ حق الحرية الذاتي، يشكل النقطة المركزية، والنقدية التي تعلن الفرق بين الأزمنة الحديثة، والقديمة»⁽⁹⁾.

ومنه نفهم فلسفة كانط كتعبير عن عصر جديد، هجر المطلق، ويجهّد ليحل محله ذات حرة تتحكم في دوائر كانت حكراً عليه، فهل يمكن للذات أن تحل محله؟

حول هذا الإبدال كتب شيلنغ عبارة مقلقة جاء فيها: «الأب الرّب» نأى بجانبه عن الاستمرار في الخلق، وترك المجال للإنسان لتولي هذه المهمة. إلّا أنّ المخلوقات التي تتمتع بالحرية من واجبها استخدام هذه الحرية توظيفها بالطريق الصحيحة، وبلاستعانة باللغة

(6) Jean Mondot (textes choisis et traduits par), qu'est- ce que les lumières?, Presses Universitaires de Bordeaux, 2007, p 123.

(7) Kant, CRP, 1781, p 727. In, Denis Houard, critique philologique et philosophique chez le Clerc Heumann et Kant, Revu philosophique, Tom 39, Ann 124, PUF, 1999, Paris, p150.

(8) Denis Houard, la Critique Après Kant, Revu philosophique, Tom 39, PUF, 1999, Paris, p148.

(9) Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 49.

يتوجب على هذه المخلوقات، أن توجد الاعتراف المتبادل فيما بينها...»^(١٠).

لكن هذا الإبدال رغم إيجابيته إلا أنه يحمل بداخله قلقاً كونه خطوة جديدة نحو المجهول، إنها محاولة تحمل الجدة في كل جوانبها مما يجعلها فريدة وليس لها سابقة تنحو منحاً أو تستفيد من تجربتها، فحرية هذه الذات يجعل تجربتها هي الأولى، وأمام مشكل فقدان النماذج والمعايير المرجعية التي نستند إليها، وجب على الحداثة، أن تبحث عن كل هذا في ذاتها.

لذا وجب على الوعي ومبدأ الذاتية، المتحررين من كل إلزام ديني، أن يتلمّسوا طريقهما لوحدهما، لتأسيس الأخلاق، الفن والعلم، بعد أن فقد كل معيار مطلق، «فمشروع التنوير الغربي في اللحظة التي كان يقطع فيها مع المشروع اللاهوتي المسيحي، كان يعاني من بذرة انفصام داخلي ذاتي في أعماق لحمته وبنيته»^(١١).

وهذه معضلة أُرقت كانط وهيجل فيها بعد، ففي «فينومينولوجيا الفكر»، شيد هيجل «أوديسا الذات»، منذ بداياته المتماهية كلياً مع الطبيعة، وصولاً إلى ميلاده، ميلاداً جديداً، في الأزمنة الحديثة، ومصالحته مع واقعه، وأدرك بريقها ولكن كذلك شروخاتها.

ورغم نضج وعي هيجل بالتنوير إلا أننا سنقف عند زمن سابق لزمن هيجل هو زمن كانط، وبالأخص نصه إجابة عن سؤال التنوير «ولو أنّ هذه الإجابة تظهر لنا اليوم متواضعة»، إلا أنها لم تكن الوحيدة في وقتها، فيمكن أن نستحضر في السياق نفسه إجابة أحد التنويريين الألمان وهو: كريستوف مارتن فايلن Christoph Martin Wieland عن ما هي الأنوار؟، أجاب بما يلي:

«كل إنسان له على الأقل إحدى عينيّه، تعمل على التمييز الموجود بين الضوء والظلمة الأنوار والظلمات، ففي الظلمة لا نرى الأشياء، أو على الأقل ليس بوضوح لتعرف عليها والتفريق بينها، وبمجرد أن يأتي النور تتضح الأشياء فتصبح مرئية ونقدر على التمييز بينها. لكن لبلوغ ذلك هناك شيان ضروريان: أولاً: يجب أن يكون هناك قدر كافٍ من الضوء، وثانياً: فإن على الذين يرون ألا يكونوا عمياً ولا يعانون من عاهة، ولا يكونوا ممنوعين بواسطة سبب آخر على المقدرة أو إرادة الرؤيا»^(١٢).

(١٠) هابرماس، يورغن هابرماس لمحة موجزة، مختصرات من رسالته في الدكتوراه، مجلة دوشلند، ٢٠٠٩، ص ٢٤.

(١١) مطاع الصفدي، تنوير المنير، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٥-١٩٨٦، ص ٥٨.

(12) Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit, p123.

نفهم من هذا الاقتباس تنوع الإجابات حول التنوير، وتفرد كانط بالشهرة عنها، فما هي أصالة كانط في هذا الموضوع؟.

- ٢ -

كانط^(١٣): جواب عن سؤال ما التنوير؟

في هذا المقال أجاب كانط عن سؤال طرح من طرف القس زولر Paster Zoller حول الأنوار Aufklärung نشر في مقال ظهر في يناير ٨٣ في المجلة نفسها Berlinische Monatsschrift حيث «إن المفهوم الألماني» Aufklärung يترجم بالأنوار (بالجمع) lumières، ولو أن هذه الكلمة lumières الفرنسية تقابلها بالألمانية licht لهذا فإن ترجمتها بالأنوار هي أقرب ما تكون ترجمة أدبية، وإن المصطلح الألماني Aufklärung هو كلمة مركبة من Auflären التي تعني éclairer الإضاءة، والزائدة الألمانية ung التي تعني في الآن نفسه فعلاً أثناء الحدوث^(١٤)، أو نتيجة لهذا الفعل، وأحياناً أخرى حالة أو موضوع «Objet»^(١٥).

ومهما تكن الترجمة الصحيحة فإن المعنى الذي قصده كانط كان العبور من الظلمة إلى حالة إيجابية هي التنوير، ثم يحلل ما هي أسباب وجود الحالة الأولى، وما هي عوامل الانتقال إلى الثانية، يجيب كانط: «إن الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران بقاء السواد الأعظم من الناس، برغبة منهم، قاصرين على الرغم من أن الطبيعة قد حررتهم، منذ زمن بعيد، من كل توجيه خارجي، مما يسهل على البعض فرض ذواتهم عليهم كأوصياء»^(١٦).

إذا هي وصايا نتاج عدم استعمال العقل، وجبن الضمير مما فتح المجال للآخرين لفرض الوصاية عليهم، وتخويفهم من استعمالها، من تحررهم، ومن ثمة فإن قلة من الجمهور عرف الاستنارة، ليفكروا بأنفسهم بدل هؤلاء الأوصياء الذين يثبتون الأحكام

(١٣) جاء نص كانط «ما الأنوار؟» الذي صدر في «المجلة الشهرية البرلينية» عدد ديسمبر ١٧٨٤ كإجابة عن سؤال حول ماهية الأنوار طرح بطريقة استنكارية وتهكمية، في عدد شهر ديسمبر من سنة ١٧٨٣، من طرف راهب غير مشهور يقطن بالعاصمة برلين اسمه تسولنر Johann Friedrich Zöllner، ولقد جاء السؤال الاستفزازي في نهاية مقال عالج مسألة «قانون الزواج المدني»، الذي بدأ ينتشر آنذاك، ولقد انتقده هذا الراهب ذو التوجه البروتستانتي بشدة، في المقابل أشاد بعقد الزواج الكنسي ونصح المؤمنين والدولة بالتمسك به Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit p 07.

(١٤) إن إعادة التفكير في المعنى اللغوي لمصطلح الأنوار يدفع إلى التفكير من جديد وبشكل تأويلي مختلف عن مغزاها الذي يدل على أنها عملية تدريجية انتقالية وهو المعنى نفسه (التغير) الذي نجده عند بودلير في كتابه «رسام الأزمنة الحديثة».

(15) Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit, p 08.

(١٦) وحيد بوعزيز، فوكو والأنوار، مجلة أيس، العدد ١، الجزائر، جوان ٢٠٠٥، ص ٧.

المسبقة والاستبداد، ويخافون من خطوة التحرر، هذا هو فحوى النص الكانطي الشهير «ما الأنوار؟».

«إذ ما قاربنا مفهوم الأنوار المعالج هنا، مع نفس المفهوم الحاضر في نصوص أخرى لكانط، فإن الفكرة السائدة هي التالية: فكّر بالاعتماد على ذاتك «Penser par soi-même» إنه المعنى الذي يتكرر، ويبقى في الأخير بالنسبة له المعنى الأساسي لمفهوم التنوير»^(١٧).

إذاً هي مهمة لتحرير الوعي من كل ما يسجنه أو ينقص من قدراته للتخلص من مقولة: لا تفكر بل نفذ^(١٨)، النداء الطّاغي على كلّ الأصوات، عند السياسي والعسكري والديني، ولو أنّ كانط يفرق بين استعمالين للعقل، ويقول: «ينبغي أن يكون الاستعمال العام لعقلنا حرّاً على الدوام، لأنّه الوحيد القادر على نشر الأنوار بين الناس، بينما يمكن أن يحدّ الاستعمال الخاص، دون أن يمنع ذلك تقدم الأنوار بشكل ملموس»^(١٩).

نفهم من ذلك وجود استعمالين للعقل، الأوّل: عمومي وعلينا جعله حرّاً، والثاني: خاص يمكن الحدّ منه، بمعنى أنّ المصلحة العامة تفرض خضوع الفرد وطاقته، كونه عضواً في المجتمع وتحت قوانينه، وبالمقابل فإنّه يمكن أن يسهم برأيه حول المجتمع والقوانين بعد أن يلتزم بها، بمعنى أنّ استعمال العقل فيه «تحمّل لمسؤولية ذاتية تجاه النفس ومسؤولية جماعية ترتبط بالإسهام في بناء الفضاء العمومي الذي ينتمي له الفرد، لذلك فإن مدلول التنوير يرتبط بالنزوع الموضوعي للتطور لأجل بناء فضاء أفضل وأرقى»^(٢٠).

لكن لنتبّه أنّ كانط لا يقصد بالتحرر من الوصاية فقط للفرد، بل يولي أهميته الجماعية كذلك «التنوير الجماعي»، عبر الاستعمال العمومي للعقل، فتبادل الآراء وسط جوّ عام من الحرية سيساهم في تشكيل سلطة تشريعية ثمّ نقدية، فهاتين الوظيفتين تؤسسان لعقلانية تراقب الدولة، وتبنيان مفاهيم: المواطن، الديمقراطية، والمجتمع المدني.

بعد هذا التفريق يطرح كانط سؤالاً جوهرياً هو: «هل نعيش حاضراً مستنيراً؟»

(17) Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit, p15.

(18) Kant: «Raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez mais obéissez!» in, Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 178.

(١٩) إيمانويل كانط، ما الأنوار؟، ترجمة: نعيمة حاج عبد الرحمن، مجلة آيس، العدد ١، الجزائر، يونيو ٢٠٠٥، ص ٨.

(٢٠) سامية الهواشي، من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مرجع سابق، ص ٦٥.

فيجب بالنفي؛ لأنه ما يزال يعتبر العصر بداية انتشار للأنوار، حكم كانط على عصره هو كذلك نقد مبطن لواقعه خاصة في ألمانيا مقارنة بغيرها من الدول كفرنسا مثلاً، وهذا يدفعنا إلى التفكير في بداية التنوير بين فرنسا وألمانيا، البداية التي يمكننا ربطها أولاً بظهور الفكر التنويري ثم تغيرات واقعية في كلا البلدين.

«وبالفعل فإنّ تاريخ الفلسفة أو الأدب الألماني يشير إلى أنّ الحقبة المسماة الأنوار، تبدأ في ألمانيا تماماً كما في فرنسا في نهاية القرن السابع عشر، طبعاً كما يعلق ماندلسون Mendelssohn فإنّ الأشياء تظهر ثمّ تلحقها أسماؤها أخيراً»^(٢١).

وكما أشرنا من قبل فإن هناك نصوص عديدة^(٢٢) تحدثت عن التنوير، فحاولت فهمه بجعله موضوعاً للتفكير الفلسفي كحدث تاريخي يستحق التأمل كونه وعي الأنا بتغيرها، وتغير حاضرها، مما يسمح لها بالتريث والسعي لاستيعابه.

عند هذا الحد نفهم أصالة النص الكانطي، فهو ليس تأملاً في التاريخ وحركته، بل الاعتقاد بأن هذه الحركة تحدث داخل الوعي نفسه وليس خارجه، ولو أنّ هذا الخارج يتفاعل لاحقاً بما تغير داخلياً في العقول، وهنا نفهم الفرق بين نص كانط والنصوص الأخرى^(٢٣).

وأول ما يلفت الانتباه لهذه النصوص مقارنة بنص كانط، هو «أن كانط ينضج مفهوماً فكرياً ثقافياً، أكثر منه مادي «التفريق بين الحداثة والتحديث»، فيتميز بذلك عن أغلب معاصريه، فمندلسون^(٢٤) Mendelssohn، في إجابته عن سؤال:

(21) Ibid, p 09. - Voir aussi «Chapitre: 09. Autonomie et sortie de la minorité, La fonction du concept d'Aufklärung», in «Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit.», p 173.

(٢٢) ذلك «أنّ الألمان يحملون لزمان أبعد ما هو عند الفرنسيين، نصوصاً تتحدث عن الأنوار وتحوم حول النص الكانطي الشهير «ما هي الأنوار؟» Was ist Aufklärung لكن لماذا يحضى النص الكانطي بكل هذه الهالة والاهتمام، عند التطرق لموضوع الحداثة، رغم أنّ هناك نصوص عديدة تحوم حول النص الكانطي الذي ظهر في الجريدة الفصلية لبرلين (Berliner Monatsschrift) نصوص تعالج نفس الموضوع (الأنوار)، ولو أنّ المؤلفين ليسوا بنفس شهرة كانط، لكنّ نصه ليس سابقاً عليهم، بل هو يتوسطهم. وإذا كان النص الكانطي ترجم في فرنسا فإنّ النصوص الأخرى ظلت غير معروفة رغم أهميتها فإنّ التعرف عليها سيخرج النص الكانطي من يتمه مكانته وسطهم ليس فلسفياً فقط، بل كذلك سياسياً ودلائياً sémantiquement, Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit, p 7

(23) Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit, p 07.

(٢٤) موسى مندلسون (Moïse Mendelssohn) ولد في ٦ سبتمبر ١٧٢٩، بداسو Dessau وتوفي في ٤ جانفي ١٧٨٦ برلين، فيلسوف ألماني، من تيار الأنوار وهو جد الموسيقار الشهير فليكس مندلسون، يعتبر

über die Frage: was heisst Aufklärung? وكوندرسيه Condorcet، كلاهما يدافع عن مفهوم واقعي للأنوار، عندما يعرفونها بتقدم حضاري، أي بالمضمون المادي، وبالعكس عند كانط يقترح مفهوماً صورياً لأن مصطلح Aufklärung لا يعني سيرورة تحقق المكاسب، ولكن أولاً: إصلاح حقيقي في طريقة التفكير^(٢٥).

هاهنا يفهم عمق الطرح الكانطي للأنوار، بتناوله للتنوير كفعل ذاتي مركزه الوعي الحر، لأن فعل التنوير يركز أولاً على الإرادة الحرة، ثم يخرج إلى العالم الخارجي، وهذا ما تفهم به فكرة الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط وجعلت معاصريه ومن جاء بعده يعتبر كانط مفتاح الحداثة، وهو تماماً التصور الذي يقدمه يورغن هابرماس عندما يحكم على مواطنيه كانط وهيكل كمنضجين للحداثة، كما أن ميشال فوكو يعتبره كذلك بحق عتبة حداثتنا^(٢٦).

إن تصور فوكو حول كانط والحداثة يشابه كذلك الطرح الهيدجري، «فعلي النقيض من هوسرل الذي يرفض أن يرى في الكانطية عتبة الحداثة، من حيث أن إشكالياته تماثل إشكالية ديكرت وترتكز عليها، فإن هيدجر يعتبر كانط مؤسساً أو رائداً (L'investigateur)، للحداثة الفلسفية..»^(٢٦).

من خلال هذه الاقتباسات نلاحظ أن هناك اهتمام مزدوج بالنص الكانطي، من طرف قطبين متعارضين للحداثة وما بعد الحداثة، هما: هابرماس وفوكو، «وإذا كانت العلاقة بين فوكو وهابرماس هي في الأرجح علاقة موسومة بعدم التفاهم وسوء الفهم المتبادل^(٢٧)، فإن فلسفتيهما ليستا بنفس القدر من التعارض، بل إن لهما قاسماً مشتركاً،

موسى مندلسون أحد مفكري الحسكة (Haskalah)، (حركة التنوير داخل الفكر اليهودي)، يرى فيه ميشال فوكو: «منعرج أساسي في الفكر اليهودي والألماني»، خاصة مع نصه حول التنوير الذي صدر قبل شهرين من ظهور نص كانط، حول الأنوار، ولو أن كانط يشير إلى أنه لم يطلع عليه، إلا أن الفرق واضح بين الفيلسوفين حول المشروع، فإذا كان مندلسون يفضل الفعل: «يضيء» (Aufklären) (éclairer)، الذي هو ملموس وعيني، وأكثر تحديداً، فإن كانط يفضل الاسم: «الأنوار» (Aufklärung) (Lumières) الأكثر عمومية وتجريداً، كما أن كانط أكثر تفاؤلاً من مندلسون.

Denis Huisman, dictionnaire des philosophes, op.cit, p 3901, Voir aussi, Dominique Bourel, Moses Mendelssohn, la naissance du judaïsme moderne, Paris, Gallimard, NRF, 2004, pp 640,648.

(25) Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 176.

(٢٦) محمد سبيلاً، محاضرات الحداثة، دار الهادي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٩-٣٠.

(٢٧) لم تكن لقاءات فوكو وهابرماس حميمية أبداً، ففي حين لا يذكر فوكو هابرماس إلا في القليل النادر، فإن هابرماس على العكس تماماً، يحاوره في النص التأبيني «سهم في قلب الزمن الحاضر»، كما خصص

فالجواب الكانطي على سؤال الأنوار، يشكّل مركز اهتمام مشترك، ولو أنّ كل واحد منهما يقترح قراءة مختلفة^(٢٨)، فلنستفهم فحوى الاهتمام الفوكوي بالنّص الكانطي، واهتمام هابرماس به.

- ٣ -

سؤال فوكو عن إجابة كانط

للإجابة عن السؤال المطروح يدعونا ميشال فوكو لإظهار بعدين للنّص، الأوّل تاريخي والثاني معرفي^(٢٩)، وفي تعليق له، عبر نصين مختلفين الأوّل بالإنجليزية والثاني بالفرنسية، يتبعهما فيما بعد بوريقات حول الحداثة عند بودلير، يقف عند اللحظة النقّدية التي يدشنها فيلسوف التّنوير، فيرى أنه دشن سؤالاً جديداً هو السؤال عن: حاضرنا؟ عن الرّاهن «وحسب فوكو لا يُعدّ سؤال الحاضر هذا جديداً عند كانط، بل ما يمكن اعتباره جديداً واكتشافاً مهماً هو الكيفية الجديدة التي قارب بها كانط حاضره»^(٣٠).

«يرى فوكو أن سؤال التّنوير هو سؤال الحاضر المحض، فهو لم يبحث عن فهم الحاضر انطلاقاً من كلية أو مستقبل، إنّما يبحث عن حدث مختلف يجعله مدخلاً يتعد عن الأمس»^(٣١)، ويلج بنا إلى الحداثة، وهذا ما جعل كانط أوّل فيلسوف يصوّب سهم قوسه نحو قلب الزّمن الحاضر، مكثف ومحول إلى راهنية ليفتح بذلك خطاب الحداثة»^(٣٢).

عند هذا الحد نعي تحليل فوكو للحظة الكانطية، لكن السؤال الملفت الذي يطرحه

له فصلين كاملين في كتابه: الخطاب الفلسفي للحداثة. فلم يتوافق موقف فوكو مع هابرماس في تصور الحداثة، ولا موقف فوكو وليوتارد اللذان يرفض حتى هابرماس، وضعهما في الخانة نفسها، كون فوكو: «يرفض التخندق داخل أو خارج الحداثة»، ويمكن رصد ثلاث تقاطعات معرفية بين الفيلسوفين: الأولى سنة ١٩٨٠ حين ألقي هابرماس محاضرته حول: «الحداثة مشروع لم يكتمل بعد»، التي سترجم إلى الفرنسية في السنة الموالية، وسنة ١٩٨٢، يعالج فوكو نص كانط «ما التّنوير؟»، وفي العام الموالي يلقي هابرماس أربع محاضرات في «الكوليج دي فرانس»، انسحب فوكو دون أن يستمع إليها، وهي التي ستشر في «الخطاب الفلسفي للحداثة»، أما أول لقاء بينهما سيكون: «في مارس ١٩٨٣، وسيكتب هابرماس مقالاً تأييدياً، بمناسبة وفاة فوكو، في جوان ١٩٨٤.

(28) Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 167.

(29) Ibid, p 173.

(٣٠) وحيد بوعزيز، فوكو والأنوار، M. Foucault, Qu'est-ce que l'Aufklärung؟، مجلة سابقة، ص ٩.

(31) Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 174.

(٣٢) هابرماس، سهم في قلب الزمن الحاضر، تر: بلعباس أحمد، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، ع ٣ - نوفمبر ١٩٩٧، ص ٢٣.

هابرماس وهو يحلل نص فوكو، الذي بدوره يحلل نص كانط، الذي يجيب عن سؤال في مقال آخر ما الأنوار، هو: كيف لفوكو أن يهتم بهذه الدراسة النقدية الكانطية، وهو المعارض والباحث عن آليات السلطة الحداثية؟.

فالمعروف عن فوكو أنه أجهد نفسه الاقتفاء أثر «إرادة المعرفة»، لأجل فضح استراتيجيات السلطة، فلم يأتى يعود لبدايات الحداثة؟ فالعجيب أن فوكو في أواخر أيامه غير موقفه من الحداثة «حيث عاد إلى حظيرة التنوير من خلال شرحه الشهير لنص كانط ما هو التنوير؟ وعندئذ راح ينسب نفسه إلى ميراث كانط النقدي العقلاني لأول مرة»^(٣٣).

يُعتبر هابرماس هذه العودة تداركاً «للتناقض الإنجازي Contradictio Performative»^(٣٤) الذي سقط فيه، «فإنه يمكننا القول بأنه ارتبك في تناقض مفيد، وربما ستكون قوة هذا التناقض هي التي أعادت فوكو مع هذا النص الأخير إلى المياه الإقليمية للخطاب الفلسفي للحداثة، الذي أراد الانفلات منه بالرغم من ذلك»^(٣٥)، حيث أن السؤال عن الحاضر: هل هو الحداثة أو ما بعد الحداثة، قد أثار جدلاً حاداً بين التيار المابعد حداثي وبالأخص جون فرانسوا ليوتار الذي اعتبر أن الحاضر هو ما بعد الحداثة، في حين اعتبر هابرماس الحداثة مشروعاً لم يكتمل بعد، وساهم فوكو في التفكير حول ماهية الحاضر. ومهما يكن من تصور فوكو المعارض أو المتدارك لهذا الموقف من الحداثة، إلا أن ما يهمنا هو أنه أكد على قيمة السؤال الكانطي «النقدي للحاضر»، وهابرماس بدوره ثمن هذه المسألة وضم صوته إليهما حول ضرورة نقد ومساءلة الحاضر ومعالجته كموضوع فلسفي للتفكير.

ذلك أن نظرة فوكو^(٣٦) لنص كانط الشهير ما الأنوار؟، جاءت من زاوية تصوره للحظة تاريخية هامة في مسيرة العقل الغربي، إنها العتبة التي غيرت وجه العالم، كونه فتح

(٣٣) محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، تجلياتها، دار توبقال، ط ١، المغرب، ٢٠٠٧. ص ٦٨.

(٣٤) لفهم هذه التناقض يمكن العودة إلى المحاضرة الرابعة من كتاب هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة. Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, p105.

(٣٥) هابرماس، سهم في قلب الزمن الحاضر، مرجع سابق، ص ٦٠.
(٣٦) «يعترف هابرماس أن فوكو دعاه لمائدة مستديرة لمناقشة نص كانط ما الأنوار (مع هيربرت درايفوس، وريتشارد رورتي، وتشارلز تايلور)، بمناسبة مرور مائة عام عليه، في أكتوبر ١٩٨٤، علماً أنه كان يجهل صدور تعليق لفوكو حوله، ولم يفهم هابرماس مقصود فوكو، إلا بعد اطلاعه على دراسته للنص في ماي ٨٤. انظر النص التابيني لوفاء فوكو: هابرماس، «سهم في قلب الزمن الحاضر»، مرجع سابق، ص ٥٤.

Voir: Habermas J, «Une flèche dans le cœur du temps présent», Critique N° 471 - 472, août-septembre, 1986, p p 794 - 795.

السؤال عن الآن، الحاضر، وهو سؤال أنطولوجي عميق^(٣٧)، «فأنطولوجيا الحاضر تعتبر طريقة جديدة للتفكير التي تربط السؤال: من نحن؟، بالاستفهام النقدي حول الحاضر: ماذا يحدث اليوم؟، ما هو بالضبط هذا الحاضر، الذي انتمي إليه؟... إنه سؤال يخترق كل الفلسفة الألمانية: من كانط إلى هيجل وماركس، وصولاً إلى مدرسة فرانكفورت، ولم يبدأ هذا السؤال فقط مع نصّ كانط، بل لقد وجد حتى في الإصلاح، إنه استفهام تاريخي نقدي historico-critique»^(٣٨).

«وقد اكتشف فوكو في كانط المعاصر الذي يحوّل الفلسفة الباطنية إلى نقد للزمن الحاضر، أي أن يستجيب لإثارة اللحظة التاريخية. ورأى فوكو في جواب كانط عن سؤال: ما الأنوار؟ انبثاق (أنطولوجيا الراهنة...)»^(٣٩) ويجعل من التفلسف في الراهن «في الوجود الآني والهوية»، موضوعاً للتفكير، فلقد مهد كانط الطريق لهيجل لتحويل الحداثة إلى موضوع للتفلسف، وهو تقليد ثانٍ سيبقى كذلك متواجداً في الفلسفة الألمانية حتى هابرماس، مروراً بنيتشه وهيدجر.

□ خاتمة و خلاصة

ومجمل القول أن كانط كان أكبر ممثل للأنوار الألمانية^(٤٠)، ويعتبر نصّه حولها البرنامج الفكري والأخلاقي والسياسي للحداثة، فمساهمة في النقاش المثار سنة ١٧٨٣ من طرف

(٣٧) يمكن أن نتفهم خلفيات هذا الاهتمام من خلال هذه الفقرة التي يقول فيها ميشال فوكو: «اعتبر نفسي صحفياً، من حيث إن ما يهمني هو الراهن l'actualité ما يحدث حولنا، ما نحن عليه، ما يحدث في العالم. إن الفلسفة حتى قدوم نيتشه كانت غايتها هي الأبدية، لقد كان نيتشه أول فيلسوف صحفي أدخل اليومي إلى الفلسفة، فمن قبل كان الفيلسوف يهتم بالزمن والأبدية، لكن نيتشه شغله الحاضر (...) فإذا أردنا أن نكون سادة مستقبلينا فعلياً طرح سؤال اليومي بجدية، لهذا السبب تظهر لي الفلسفة كنوعاً من الصحافة الجذرية (espèce de journalisme radical)

- Michel Foucault, le monde est un grand asile, 16 juin 1973, In, Fred Poché, une politique de la fragilité, Ethique, dignité et luttes sociales, «Avant-propos», éditions du cerf, Paris, 2004, p11.

(38) Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 93.

(٣٩) هابرماس، سهم في قلب الزمن الحاضر، تر: بلعباس أحمد، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، ع ٣ - نوفمبر ١٩٩٧، ص ٦٠.

(٤٠) هناك من يعتبر الفكر التنويري الكانطي ناقصاً وحمل الكثير من التنازلات وقدّم «تقييماً سلبياً لفلسفة كانط بسبب موقفه المتوتر والمتذبذب من الدين... والذي فيه تنازل قد يخلد كل من رغب في التنوير الكامل واللامشروط». انظر: محمد المزوغي، عمانوئيل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، دار الساقي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٤ وما بعدها.

مجلة Berlinische monatsschrift أسهم في فهم الحداثة، كما أنه أوّل من فصل داخل العقل التقليدي، وفي الفلسفات التأملية الكلاسيكية: بين عقل عملي وآخر نظري، وملكة الحكم الجمالي، بما يقابلها من ميادين ثلاثة (العلم، الأخلاق، الفن)^(٤١).

ويرى هابرماس هذه التّمييزات كانعكاس لشروخ كانت موجودة بالفعل، إنّ كانط عبّر بطريقة غير واعية عن عصره، وواصل هيجل التقليد الكانطي في اعتبار الحداثة موضوعاً للتّفكير وواصل معه تصور عقل مجزأ، لكنّه تنبّه أكثر من كانط لتصدعات الحداثة، ممّا جعله يؤسّس كذلك تقليداً لنقد الحداثة، سابقاً للنقد الجذري لها مع فريدريك نيتشه.

ومنه نفهم المغزى الهابرماسي من إعادة قراءة النص الكانطي للبرهنة على أن قضية نقد الحداثة لم تبدأ مع نيتشه وإنما هي سابقة عليه، ووضع الحداثة كموضوع للتّفكير الفلسفي ثم نقده هو تقليد كانطي، تنبه إليه كذلك فوكو الذي اعتبره فاتحاً لدرب جديد في التفلسف هو: التفكير في الراهن اليومي (في أي عصر نعيش؟)، ومقالنا جاء للتنبيه والتذكير بهذه المهمة الفلسفية النقدية الهامة.

(٤١) هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٢٠٩.

الزمان والزمانية..

ضد زمان الحداثة

الدكتور فواسمي مراد*

تقتضي الحقيقة الزمانية فهماً جديراً بالتحصيل في أفق الزمان والتاريخ، ولهذا فإن مسألة ما هو الزمان وما هي الزمانية يؤدي إلى مساءلة الوعي وحقيقته، فاقترح التركيز على بحث الحاضر الزماني من بعددّه ومدى علاقته بالماضي وارتباطه بالزّاهن يجعل البحث مواجهةً لأسئلة آليات فهم هذا الزمان وكيفيات انعطائه الفينومينولوجيّة، فبفهم فينومينولوجيا الوعي الملتحم بالزمان في صورتها الهوسرلية، يمكن فهم الفلسفة التي لا تستسلم للمقاربة إلا من خلال هذا السؤال للحاضر في علاقته بأبعاده وأنماط عطائه.

إن فينومينولوجيا الزمان هي النقطة المفصلية التي يلتقي عندها تاريخ الذات بالآخر وحتى العالم الموضوعي، إذ تُشكّل مقاماً من مقامات التفكير في مدى وعي العصر الخاص بالفكر الذي يُطلق عليه تسمية «الفلسفة الذاتية الترانساندانتالية»، فتحليل الوعي بالزمان يقود بحث الذات (Sujet) الترانساندانتالية إلى نقطتها القصوى التي تدلّ في الآن معاً، على اكتمالها وانفجارها، أو بالأحرى تمزّقها، ذلك أن فينومينولوجيا هوسرل تمثل لحظة

* أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، عضو بمخبر: الأنساق، البنيات، النماذج والتطبيقات بجامعة وهران، الجزائر.

الاكتمال من حيث هي، في الوقت نفسه لحظة اشتغال لفلسفة الوعي.

يُعتبرُ الزّمان أحد الموضوعات التي تعهّدت الفينومينولوجيا الهوسرلية بدراستها، بحيث كان اهتمامها الرئيس في سنة ١٩٠٥ تحليل واستكشاف حقول المعطيات الحدسية الدّنيا: الحسّ، المادّة، الشّيء، المكان والانطباع الزّماني في «دروس الفينومينولوجيا من أجل الوعي الحميم بالزمان»^(١) بحيث مرّت التحليلات الفينومينولوجية فيما قبل هذه المرحلة، كما يصّرّح هوسرل بنوع من «صمت الوعي» لا يمكن فهمها إلا بفهم التّرابطات الانفعالية والفعالية للزّمان الكلّي في علاقته بالوعي، ذلك أنّ لفظة «الزّمان» نفسها مجازاً يشير إلى «حركة» هذا الانفعال بالنّفس، فالزّمان بهذا المعنى هو مفهومٌ، مُستلهمٌ من الميتافيزيقا الغربية عموماً ولا سيما الأرسطية بالأخص على غرار مفاهيم أخرى من مثل: الفعل، الانفعال، الإرادة واللاإرادة^(٢)، وبصورة ما فإنّ الفينومينولوجيا تحمل تصوّراً نوعياً للزّمان.

- ١ -

الكلية الزّمانية

تتحقّق الصّورة الكلية للتّركيب الترانساندانتالي الزّماني المحايث بصورة منفعة في الوعي الدّاخلي المستمرّ للزّمان، وهذا بناءً على أنّه لكلّ حالة معيشة ديمومتها، ولكن مع تمييز مدّة تجلّي الشّيء في الوعي الدّاخلي عن تجلّيه في العالم الخارجيّ المفارق من حيث هي مدّة موضوعية بحيث من الممكن تقسيم هذه الدّيمومة (Durée) إلى فترات متمايزة بخلاف ديمومة الوعي المحايثة^(٣)، ومن هنا ينبجّي اختلاف ما بين الوعي القصدي والوعي المطلق، فيبدو بأنّ الأفعال القصديّة تنبثق «في الزّمان»، في حين أنّ الوعي المطلق تحصيل للزّمان لم

(١) تحمل الدّلالة الألمانية لعبارة «Zeitbewusstsein» معنى الالتحام ما بين الوعي (Bewusstsein) والزّمان (Zeit) بحيث يسجّل غياب كلّ نوع من أنواع المسافة والابتعاد ما بينها، وهذا بناءً على كون الفينومينولوجيا تصدق على الوعي وتجلياته لا غير، ما يعني بأنّ وصفها ينشغل، أولاً وأخيراً، بزمان الوعي لا الزّمان الموضوعي أو غيره ممّا تستبعده الدّراسة الوصفية للفينومينولوجيا. انظر: ريكور (ب): الزمان والسرد، ج ٣، (الزمان المروي)، ترجمة: سعيد الغانمي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٣٤.

(٢) انظر: دريدا (ج): الصوت والظاهرة (مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل)، ترجمة: إنقرّو فتحي، المركز العربي الثقافي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص ص ١٣٧-١٣٨.

(٣) لا بدّ من تمييز الدّيمومة الموضوعية عن المحايثة منها، بما أنّ الدّيمومة المحايثة تتدفّق وفقاً لمرآحل زمانية خاصّة بها، في الوقت نفسه الذي تكون بها هي حالات لحضور الشّيء نفسه، فحالات حضور الشّيء في الوعي [المكعب مثلاً] هي نتيجة الوحدة التّركيبية لا نتيجة الأفكار المفكّر فيها التي يلتصق بعضها مع بعض في الخارج.

يعد هو نفسه في الزمان.

يتم في الصورة الزمانية هذه، وفي حضنها، تقوم المثليات (Idéalités) التي تكتسي قيمة «كلية الزمان» (Omnitemporelle)، بحيث إن بدايتها ذات فاعلية «كلية الزمان» من قبل الوعي، هي طبقة قبل-تأملية كاملة تُدعى بـ: طبقة التركيب الانفعالي، إذ تدخل في حقل التحليل الترانساندانتالي بما هو خلفية وأفق تاريخي للتفكير، وبناءً عليه فالزمانية، التي تقوم الصور المثلية الواعدة بتفكيرها لا تسمح بنسيانها، وفي هذا تأويل لاستثمار كانط من الناحية الزمانية انطلاقاً من الدور الآيل إلى التّخيل المتعالي الذي يُعتبر قدرة تركيبية للروح، وبهذا الفارق الموجود والأساسي تبقى وحدته التركيبية أصلاً للتّعقل والفهم اللازميين⁽⁴⁾.

إن التركيب الزماني الكلي إذن، ناتج عن الوحدة الكلية للوعي نفسه الذي يقصد الشيء الواحد في تجلياته المتعددة والمتغيرة، ولكن بما هو «محايت» لتيار الوعي، أي أن حالة وجوده في الوعي هي نفسها هويته، إنها مُحَايئة الوعي، من حيث إن الشيء ليس بعنصر واقعي، بل تحقق لـ«معنى» الشيء في الوعي أو، بالأحرى، الوجود المثالي له من حيث هو موضوع قصدي، أي «المعنى الموضوعي» (Le sens objectif) باسم «الإجراء القصدي» (Intentionale leistung).

ومهما تعددت مظاهر الموضوع - كثرة أو إضافة - بموجب أن عملية «التركيب» هي عملية انفعالية محضة يقوم بها الأنا في نشاطه: «فالمفارقات والمتناقضات تُعتبر صوراً لـ«التركيب»⁽⁵⁾، ولكن في الوقت نفسه تقوم حياة الأنا كلها على هذا «التركيب» القائم لا فقط على تأليف متغيرات ومتعددات الشيء نفسه بما هو مُدرك، بل القائم على لم شمل الحياة النفسية بما هي موحدة في صورة «الكوجيتو الكلي» (Cogito universel) الذي يقوم على تأليف الحالات الفردية للوعي كلية بوصفها مختلفة ومتعددة وقائمة على فعل التأسيس⁽⁶⁾.

إن فعل التأسيس، الذي يكتسب أهمية كبرى، يُعتبر مفهوماً مفتاحياً، بما هو «التتابع الزماني للتكوين، فكل حالة فردية، يمكن تصوّرها، لا تطفو إلا على أساس الوعي الشمولي والموحد»⁽⁷⁾، الأمر الذي يسمح باعتبار «الكوجيتو الكلي» حياة كلية موحدة

(4) Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl , sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie, 1er édition, Coll : Philosophie, P.U.F, Paris, 1964, P 70.

(5) Husserl (E): Méditations cartésiennes (Introduction à la phénoménologie), traduit par : Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1996, §18.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

بصورة لا نهائية ولا محدودة تتجلى دفعةً واحدةً، كما أن صورة التركيب الكلي التي تعمل على تحقيق إمكان التركيبات الأخرى، بما هي الوعي المحايث للزمان، تتلاءم مع «الديمومة المحايثة»^{(٩)(٨)} نفسها لئتم تأملها بناءً على كونها جملة مراحل في الزمان، ذات بداية ونهاية، ولكن داخل الأفق اللانهائي والدائم للزمان المحايث^(١٠).

يمكن الاستنتاج من ذلك، أن هناك تصوّرين للزمان نهائي ولا نهائي، أو بالأحرى، الوعي بالزمان والزمان نفسه، الأول هو الأحوال الزمانية لتجلي الزمان، القائمة على الكثرة وحتى التناقض، أما الثاني فالزمان بما هو حالة الوعي القصديّة الأبدية^(١١).

وبذلك فثمة تطابقاً أصلياً ما بين انسجام الوعي مع موضوعاته ومدى قدرته على رؤية هذه الموضوعات والتجلي عندها وبين التاريخية المحايثة التي هي التسلسل الأصلي لهذا التجانس وهذا التجلي، وهو ما معناه بأن الزمان الذي تُشتق التاريخية منه زمان بلا نقص، إنه زمان يحيط بنفسه ومُزامن لها، فالإحاطة (Appréhension) تشكّل وحدة تُعطى فيها العديد من الأصوات، وهذا ممكن فقط لأنّ التتابع في السيرورة يكون من «دون بقايا» ليشكّل مجموعةً واحدةً، الواحد بعد الآخر في الوعي، غير أنها تقع كلها في فعلٍ واحد هو نفسه فعل الكل، مثلما يستلهم هوسرل فكرته من شتين (Stern).

من هنا يمكن القول بأنّ الأنا الكلي يُمثّل جملة فعاليات متقومة (Activités constituantes) تتدفق فيها الحياة بما هي تساوق يُشكّل وحدة التكوين الكلي له [أي الأنا]، في شكل تقوّم ذاتي: إنها وحدة تاريخ الأنا^(١٢).

وإذا كان التعاقب والتزامن من القوانين السببية في علاقة الشرط بالنتيجة، فالأمر يختلف تماماً بالنسبة للوعي وحياة الوعي، بل إنه من الخطر استعمال مفهوم «السببية» (Causalité) الذي لابد من استبداله بمفهوم «الدفع» (Motivation)، وهذا في مستويات الدائرة الترانساندانتالية،

(٨) إنّ الاعتقاد الطبيعي في الواقع المستقل للزمان الموضوعي، يتخذ الزمان المحايث لمعيش الوعي بوصفه تمثلاً مشتقاً، إذن وبعبكس الزمان الموضوعي على طريقة المرآة، بحيث يسمح، هذا الأخير، بالانتهاء إلى تزامنية الآن الموضوعي والآن الذاتي بناءً على افتراض تموقع الفعل الإدراكي في الزمان المحايث بالطريقة نفسها التي يتموقع بها أن الموضوع المفاوق المدرك في الزمان الموضوعي. هذا الزمان الموضوعي المتمثل في الزمان المحايث هو «الزمان» الذي ميّزه برغسون (Bergson) عن الـ«ديمومة» (Durée)، إنه نسق انتظام زمان مقدوف في المكان ويسهم، موضوعياً، في تحديد الهوية الفردية لحدث بالنظر إلى أحداث أخرى.

(9) Voir : Bernet (R) : La vie du sujet, (Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie), 1ère édition, Coll : Épipiméthée, P.U.F, Paris, 1994, P226.

(10) Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid.

(11) Ibid. § 18.

(12) Ibid. PP 128-129.

التي يحكمها سبيلٌ متدفّق: «الصّورة الكلية للسبيل» بما هي وحدة اندماج العناصر الخاصّة من ناحية تدفقها هي ذاتها، في تيّارٍ واحدٍ يربط جميع العناصر كما يحكم كلّ عنصر خاص.

هذا هو المقصود بالدفع من حيث هو القانون الصّوري للتكوين الكلي الذي يتمّ بناءً عليه تقوم السبيل الزماني الكلي: ماضي، حاضر ومستقبل بصورة مستمرة ووفقاً للبنية الصّورية للوعي القصدي وموضوعه المضاييف له.

لو كانت «الزمانية» (Temporalité) تحديداً لما هو محتوى في الزمان فإنّه لا بدّ من الانتهاء إلى أنّ الوعي المطلق ليس زمانياً وهذا ما يضطلع به هوسرل إذ يرى بأنّ الـ«محمولات» (Prédicats) الزمانية كالـ«آن» (Maintenant) الـ«قبل» (Auparavant) الـ«متتابع» (Successivement) الـ«تزامن» (Simultanément) ... إلخ، لم تعد لتنبّط على الوعي المطلق نفسه، وإنّما فقط على الموضوعات الزمانية المحايثة مثل المعيشات القصدية للإدراك، ومنه فإنّ علاقة التقوم التي تربط الموضوعات الزمانية المحايثة بالوعي المطلق لا تلغي الفارق/الاختلاف الأساسي ما بين زمانية الأفعال القصدية ولا زمانية الوعي المطلق، فهذه اللازمانية للوعي المطلق في الحقيقة هي زمانية أخرى، بالنظر إلى زمانية الوعي الذي يقع ما بعد المعيشات القصدية، وهذه الزمانية الأخرى هي صورة حيّة الذات نفسها وهي مطلقة بالمعنى الذي تكون فيه غير قابلة للرد إلى معيشات قصدية لهذه الذات.

إنّ ما يجعل الأنا التأملي لا زمانياً هو كون الزمان المحايث لهذا الأخير مَوْضَعُ بالتأمل، إذ يتجلّى السبيل في ثباته، الأمر الذي يعبرّ به عن هذه اللازمانية (Intemporalité) بتعبير الفو- زمانية (Supratemporalité) كما لو أنّه، أي الأنا التأملي، غير موجود في الزمان، وهذا بما أنّه لا يمكن إعطاء الاعتبار للذات التي لا تتجلّى سوى بما هي متقوّمة، إذ يتجّه، في دروس (١٩٠٥) مؤلّف كتاب الوعي الحميم بالزمان، في أوّل تماثل التجربة، تلك التي تؤكّد مبدأ مداومة (Permanence) الماهية، ليري بأنّ الزمان في الوقت نفسه ثابت وسيّال (Immobile et fluant)، ففي السبيل زمان، زمان ثابت بإطلاق، موضوعي ومتطابق (Identique) إنّ الزمان المتقوم.

في المقابل يغدو الأمر، وعلى غرار كانط بصورة كلية، في اتّجاهه إلى القول بأنّ الزمان والإيغو [الأنا] ليسا موجودان «في» (Dans) الزمان، بأنّهما ليسا، كما يصوغه هيدغر، «داخل-الزمان» (Intratemporel)^(١٣)، فإن يكون الأنا (Ego) خارج الزمان أو فيما وراءه لا يعني أبداً أنّه أبدي وخالد، بل معناه بأنّه «كلي الزمان» (Omnitemporel) وهو ما يصرح

(13) Voir: Dastur (F): Husserl, Dès mathématiques à l'histoire, 2eme édition, Coll: Philosophie, P.U.F, Paris, 1999, P 75. et voir aussi: Dastur (F): Dire le temps (Esquisse d'une chrono-logi phénoménologique), Encre marine, PP 33-37.

به هوسرل في ملحق غير مترجم من كتاب «الفلسفة الأولى»، أمّا عن دوام استمرار الذاتية المطلقة فهو دوامٌ للتّزمين (Temporalisation) نفسه، الأمر الذي يؤكّد عليه هوسرل في مخطوط سنوات العشرينات «ليس المطلق شيئاً آخر سوى التّزمين المطلق»⁽¹⁴⁾.

ولكن لو كان زمانُ الموضوعات الطبيعية هو الزّمان الموضوعي، زمانُ موضوعاتِ الفهم التي ليست مُفَرَدَةً كالموضوعات الواقعية في نقطة من الزّمان، ليس سوى بكيفية عرضيّة الزّمان الموضوعي، بما أنّ غياب مواقفها الزّمانية يسمح بإنتاج ثُمائل في أزمنةٍ مختلفة، إنّهُ ما يَأْذُنْ لهوسرل بفهم الفو-زمانية لموضوعات الفهم بما هي كليّة زمانية (Omnitemporalité) أي في نهاية المطاف، كنمطٍ من الزّمانية، ذلك أنّ الوحدة الـ«فو-زمانية» ليست «خارج الزّمان» وإنّما تُعْبَرُ وتُخْتَرَقُ المتتالية الزمانية⁽¹⁵⁾.

يتمّ هذا العبور من التجربة قبل-الحملية (Antéprédicative)، والموضوعات الواقعية التي تؤسّس في الزّمان الموضوعي، إلى تجربة حملية (Prédicative)، يُعْتَبَرُ إجراؤها إنتاجاً لا واقعياً في كل زمان، الأمر الذي يدعو هوسرل إلى الاعتراف بتجلي الوحدة الكلية التي يمكن مشاهدتها والإلمام بها في وعي كليّ: بما أنّ الكوجيتو الكلي هو الحياة الكلية نفسها، في وحدتها وشموليتها اللامحددة واللامحدودة.

ذلكم هو مفتاحُ مشكلة الزّمان، فالوعي بالزّمان هو تلك الصّورة التّركيبية التي تجعل كلّ تركيبات الوعي ممكنة، وبناءً على أن بنية الوعي تنقسم إلى مادية منها وصورية فالزّمانية ليست هي ذلك الوعي المحايث للزّمان وإنّما مُضَايِفُهُ، فليست الزّمانية وإنّما الوعي الذي يكون موضوعُهُ هو الذي يسمّيه هوسرل بـ«منع صورة التّركيبات»، ومعناه أنّ الزّمان في الأصل صورةٌ لا مادّة، فالزّمان هو فعل الوعي الذي يُعْبَرُ صورةً، في حين أنّ الزّمانية بما هي موضوع الوعي فإنّ هذا الأخير هو ما يجعل من المعيشات مُنْتَظِمَةً، أي بما هي بدءٌ وانتهاءً، إمّا أنّها تتعاقبُ أو تتزامن⁽¹⁶⁾، وهو ما يعني بأنّ الكلية الزّمانية محسوبة على جانب الصّورية القصديّة، أفعال الوعي، بينما تُحسب عمليات التغيّر وحتى التناقض على الجانب المادّي المتعلّق بمحتويات الزّمان، أي موضوعات الوعي.

بناءً على ذلك، ليس الآن المتقوم والآن المتقوم مُتطابقان، وفقاً لرؤية هوسرل للتقوم

(14) Hua VIII, P. 471-472, In : Dastur (F) : Dès mathématiques à l'histoire, ibid. P 76.

(15) Husserl (E) : Expérience et jugement (Recherches en vue d'une généalogie de la logique), traduction de l'allemand: Souche-Dagues (D), 3ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 2000, PP 313-316.

(16) Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, In : AL'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1986, PP 90, 91.

الذاتي (L'auro-constitution) لسيل الوعي بالزّمان^(١٧)، على أساس وجود تقدّم زماني بينهما: المتقوّم على المتقوّم، كما أنّه، يوكي مجمل اهتماماته لظاهرة الإمساك (Rétention) بما أنّه لا بدّ من ربط خصوصيّة الإمساك بالطّابع التأملي للتّحليل الفينومينولوجي من حيث إنّ التأمّل حركة انعطافٍ إلى الوراء تتضمّن القدرة على رؤية المعيشات من خلال مَوْضَعَةٍ استذكارية (Objectivation rétrospective) لها، للمعيشات، وهذا في مرحلةٍ أوليّةٍ من دون أن يولي الاهتمام للمستقبل (Futur).

إنّ ما يسمح برؤية استذكاريةٍ لأننا لنفسه هو بالضبط طابعه الزماني، فلا يمكن أن تكون الحياة المفارقة محدّدةً من قبّل المحايثة، ولكن كما يعلن هوسرل فإنّ الحياة المفارقة تسمح بتقوّم الزّمان المحايث (Temps immanent) ومن هنا يمكن فهم الفارق ما بين المتقوّم (Constituant) والمتقوّم (Constitué) بما هو «إجراء» (Leistung) التّعالّي-الذاتي (L'auto-transcendance) للسّيل وبما هو التّحويل المستمر للمفارق إلى المحايث، ما يتضمّن بأنّ الأنا يتقوّم ذاته-نفسها بإطلاق (Protention) مستمر، وهنا يتجلّى الإطلاق بما هو البعد الزماني الأكثر أهمية.

فضلاً عن ذلك، وهذا منذ طور الفينومينولوجيا الوصفية، فإنّ اكتشاف الزّمانية المحايثة كَشَفَ بعداً جوهرياً للقصدية، في «دروس الفينومينولوجيا من أجل الوعي الحميم بالزّمان»، حيث يوضح هوسرل أن السّمة الزّمانية [سمة الذكر Souvenir]^(١٨) ليست كيفاً منظورياً، متعلّقاً بالأشياء وغريباً عن الوعي، وإنّما تأخذُ منبعها من تزمين أصلي؛ بفضل هذا الأخير فإنّ الوعي الرّاهن يتّسع بـ «الإمساك» (Rétention) وبـ «الإطلاق» (Protention) أو التّسبيق (Anticipation). هذا هو التّصوّر الذي تمّت استعادته في «الأفكار... I... مع وعدٍ بضمان سيل الوعي الممتد من خارج «الآن الرّاهن» (Maintenant actuel)^(١٩).

(17) Voir : Renaud (B) : Introduction à la philosophie de Husserl, 1ère édition, Les éditions de la transparence, 2004, PP 168-172.

(١٨) لا يوجد إدراك إلّا بما هو معطى في اللّحظة الحاضرة، فموضوعات الإدراك هي وحدها الواقعية (Réels/Real) والموضوع الماضي هو بالتّالي موضوع لا واقعي (Irréel/Irreal)، معطى على طريقة الصّورة (Image)، التي تمثّل موضوعاً خيالياً مرتبطاً بإدراك، والذي بما هو تمثّل خيالي يبدع بطريقة ما وصف موضوعه بما هو ماضٍ، ولهذا ينبغي تجنّب اعتبار بنية سيل الوعي المطلق بما هي صورة أو بما هي تمثّل مشاكل ومزمن لديمومة الزّمان المحايث، فليس الوعي وعاءً مجمل الانطباع الأصلي.

(١٩) يرى هيدغر بخلاف هوسرل، أن التفكير في الآن الرّاهن، أو الحاضر الحي يختلف تماماً عن التفكير في الحضور كـ «باروزيا» (Parousia)، من حيث الاختلاف الموجود ما بين الحاضر بما هو راهن والحاضر بمعنى «الكيونة-الحاضرة»، ويحدّد الحاضر بالدّرجة الأولى في معناه التّالي: الكيونة-في-الحاضر-الانتشار-في-الحضور (باروزيا) (...). لقد كان أرسطو يقول عن الزمان: «كلّ ما من الزّمان يوجد ويتقدّم منتشراً، إنّما هو الآن الحاصل في كلّ مرة» وهذا التّحديد أقرب إلى تحديد هوسرل مقارنةً مع تحديد هيدغر، حتى وإن كان الماضي والمستقبل أقرب إلى العدم، وهنا وجه الاختلاف ما بين أرسطو وهوسرل،

- ٢ -

أصل الزّمان: الزمانية الفينومينولوجية

إنّ المرحلة الموالية لمرحلة الرّد الفينومينولوجي، للزّمان، ليست مرتبطة بدراسة استحضر الغياب كما أنّها تسائل حركة التّفرقة الجذرية التي يسمّيها هوسرل بـ: «سيل الوعي المطلق»^(٢٠)، فالزّمانية هي خاصيّة ما ينعطي في الزّمان، بالتعارض مع الأبدية، إنّها تجربة باطنية للزّمان يكتسب فيها هذا الأخير معنى مرتبطاً بالوعي، وهذا بالنظر إلى نمط وجوده [الوعي] بما هو يتقوّم الزّمان أو يشتره، كما أنّ الزّمانية، من وجهة نظر نظامية، هي، عقدة التحليل التكويني، غير ممكنة إلا إذا تم إلحاقها إلى أنا يتقوّم نفسه بنفسه من حيث يؤسّس لانخراطه ضمن تاريخ هو تاريخه بالأصل، ومن هنا تجتمع عنده كلّ أنساق التقوّم الخاصة بكلّ ضروب الموضوعات الممكنة بالنسبة إليه.

يُعتبر منطق المزايدة في البحث الأصلي من سمات الفينومينولوجيا التي تمتدّ إلى اقتناص اللحظات الحاسمة الأكثر جواراً للحقيقة ولا سيما في دراستها لسؤال الزّمانية، وهذا لأجل كبح التّفهقر نحو لا نهائية المتقوّم في المتقوّم، بالنظر إلى السيل^(٢١) الذي يقصد الـ«ذاتية المطلقة»، أي مسيرتها التاريخية في تغيّراتها المتأججة، وهذا المنطق الذي يتأسّس على سؤال الأصل يقود رحلة البحث الفينومينولوجي إلى تأسيس زمانية هذه المعيشات القصديّة على طبقة قصوى من الوعي «يُهندس» ها هوسرل بوسم «سيل الوعي المطلق»، التقوّم للزّمان^(٢٢). فكيف يتمّ التعبير عن هذا السيل الأقصى، للوعي بما هو ذاتية مطلقة، تنبثق فيها المعيشات بصورة متتالية؟

من حيث هما حضور لا ينفك عن أن يحضر. انظر: الوجود والزمان، في: هيدغر (م): التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، مراجعة: محمد سيلا، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٥، ص ١٠٧. Et voir aussi : Heidegger (M) : Question IV, traduit de l'allemand par : Jean Beaufret, François Fédier, Jean Lauxerois et Claude Roëls, Gallimard, Paris, 1976, P 27

(20) Bernet (R) : La vie du sujet, P 241.

(٢١) السيل: هو حالة ترسّب من القصديّة الكامنة، التي تشكّل البنية الأساسية للترسّب بما هو تأسيس أصلي لنقطة من الزّمان، فهذه القصديّة الكامنة تكفّ القصديّة، من خلالها، عن أن تكون ما هي لدى كانط، يعني: راهنية محضة، تكفّ عن كونها خاصيّة للوعي ولـ«حالاته» وأفعاله لتصبح حياة قصديّة، هذا ما يجعل منها المعبر الذي يربط حاضر الأنا بماضيه على مستوى الموضع الزّماني له، مثلما كان [وليس مثلما أستحوذ عليه من جديد بفعل استذكار]، إمكانية هذا الفعل تقوم على البنية الأولية للحفظ كتداخل لجملة من الأشياء الماضية، تداخل بين الواحد والآخر مع الوعي بهذا التداخل كقانون.

(٢٢) يتعهد هوسرل بهذه المهمّة، بطبيعة الحال، بعدما يتسنى إنجاز الرّد على الزّمان الموضوعي كمرحلة أولى في مستوى أرقى من مجرّد ردّ الموضوعات الزّمانية العالمية، وتغيّر التجليات التقويمية لدرجة مختلفة للوحدات المحايثة للزّمان قبل-الإمبريقي. [دروس الزمان، الفقرة ٣٤، ص ٩٧].

يُعتَبَرُ الأنا المحض انفتاحاً للديمومة المعيشة ووحدها، هو السَّيل نفسه، إنَّه الوعي بما هو كذلك أي وحدة كلِّ المعيشات، «ففي سَيلٍ واحدٍ ووحيدٍ تتقوَّم في الآن معاً الوحدة الزَّمانية المحايثة ووحدة سَيلِ الوعي نفسه»^(٢٣).

وبمفاهيم أخرى، الأنا المحض يقدِّم قصديَّة زمانية مزدوجة، يقصد طرفها الأوَّل المعيشات المتعالية أو المحايثة: فالأنا هو المنبع الذي تنبثقُ منه كلُّ القصديات التي تنتظم وفقاً للإمساك والإطلاق في زمانية معيشية، والقصدية الثانية هي تقوِّمية-ذاتية (Auto-constitutive) لنفسها بما هي سَيلٌ طولي له ديمومته، وهي النِّقطة القصوى لفينومينولوجيا محضة تدَّعي توضيح المنبع المؤصِّل النَّهائي، والذي يَخَصُّص تعيين الزَّمان للذاتية أو تذويت الزَّمان^(٢٤) (Subjectivation du temps) هذه الذاتية التي تمتلك شيئاً ما ينبثق «الآن»، في نقطة الرَّاهن، بصورةٍ مطلقةٍ.

أصلُ الزَّمان إذن، هو التقوِّم-الذَّاتي للزَّمان بما هو سَيلٌ ووحيدٌ ومطلقٌ، أي السَّيل الأقصى الذي تقتضي فيه القصدية الطولية^(٢٥) (Intentionnalité longitudinale) القصدية العَرَضِيَّة (Intentionnalité transversale) من حيث إنَّ الأولى هي زمانية العلاقة مع الذَّات، والثانية هي زمانية العلاقة مع الأشياء تتداخلان فيما بينهما، وكل منهما اقتضاءٌ للثانية بناءً على كونها جانبيين للشيء الواحد نفسه^{(٢٦)(٢٧)}.

(23) Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Traduit de l'allemand par : Henri Dussort, Préface de Gérard Granel, P.U.F. Paris, 1964, § 39, PP 105-109.

(24) Ibid. § 39, PP 107-108.

(٢٥) تنشط القصدية الطولية ووعي الذَّات من نمط جديد كلية وبصورة غير منتظرة بما أنَّ الأمر يتعلَّق بوعي قبل-تأملي ولا موضوع، كما لا بدَّ من التأكيد على أنَّ هتين القصديتين تشكَّلان «وحدةً ملتحمه تقتضي إحداها الأخرى كوجهين للشيء الواحد نفسه، مشتبتان ببعضهما البعض» Ibid. P 108.

(٢٦) إنَّ الوعي التقوِّمي للزَّمان بمثابة مفارقة قصوى، فأن نتحدَّث، يقول هوسرل، بصرامة عن هذا الوعي المطلق يعني أنَّه لا ينبغي حتَّى أن يُسمَّى «سَيلِ الوعي المطلق، التقوِّمي للزَّمان»، بما أنَّ «السَّيل» لا يزال بعد مفهومًا زمنيًا، موضوعيًا، لا ينطبق بالأخص إلا على ما هو متقوِّم بالوعي المطلق، أي إنَّه لو كانت الزَّمانية تحديدًا لما هو محتوَى في الزَّمان، فإنَّه ينبغي حينها الانتهاء إلى أنَّ الوعي المطلق ليس زمنيًا. ولكن أليس هذا سقوطاً في وعي الوعي اللازماني، الذي ينتقده هوسرل؟ إنَّ هذا مدعاة إلى الغموض، عند هوسرل، كامن في أنَّ تحليله لهذا الوعي المطلق مرتبط بالمفاهيم نفسها التي يستخدمها قبلاً في زمانية الأفعال القصدية: «سَيل» الوعي المطلق الذي ليس بسَيل، لديه «أطوار» (Phases) ليست زمانية: Voir Chenet (F) : Le temps (temps cosmique, temps vécue), édition Armand Colin, 2000, Paris.

(27) Husserl (E), ibid. § 39.

لقد انشغل هوسرل، في فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزّمان، كثيراً بالأفعال القصديّة من مثل تنشيط-التذكّر (Remémoration)، تنشيط-الإحضار

(Re-présentation)، التمثيل التمثيلي (Représentation représentative)، الانتظار (L'Attente) ولكنّ ما يُتقوّم بالنسبة له «الوعي الأوّلي والأصلي للزّمان» هو بالأحرى «المعرفة الخاصّة بانطباع حسيّ بسيط» كالجريان الزّماني للصوت»، بحيث أعاد هيدغر الاعتبار إلى أنّ تحليل هوسرل يحمل مستويين مختلفين من الوعي بالزّمان، بالنظر إلى مستوى الأفعال القصديّة «للتذكّر» (Remémoration)، للإدراك... إلخ، التي تجري «في» الزّمان المحايث ومستوى الـ«وعي الأصلي بالزّمان» الذي يسميه هوسرل «سيل الوعي المطلق، التقوّم للزّمان».

لأجل تحصيل محتوى الإحساس المخصص لـ«الصّورة الزّمانية» للرّاهنية (Actualité)، أي لـ«انطباع أصلي» مُحَصَّل في نقطة فردية من اللّحظة الحاضرة يبدو بأنّ هذا «الانطباع الأصلي»^(٢٨) يفهم بالتّماثل مع الانطباعات التي تتمثّل موقّعة موضوع الإدراك في المكان والزّمان فالسّؤال الأكثر أهمية ليس هو معرفة ما إذا كان هذا الـ«الانطباع الأصلي» يُرفع بنمطٍ مستقل من الحس أو لا يتعلّق إلا بالوصف الزّماني للمحتوى الحاضر للتحصيل الإدراكي، وإنّما هناك سؤال آخر يُطرح ويوجد متضمّنًا في التطوّر اللاحق للتحليلات نفسها، بالنظر إلى كيف يمكن للانطباع الأصلي أن يُجدّد بما هو «حساسية اللّحظة الحاضرة»^(٢٩).

من خلال الانطباع الأصلي^(٣٠)، يرتبط الوعي المطلق بلحظة حاضرة في الجريان الزّماني لفعل قصدي كما يلتحم هذا الانطباع الأصلي، بإمساقات تسمح للوعي المطلق بالإبقاء على المجرى الذي جرى سلفاً لهذا الفعل القصدي نفسه بما هو حاضر، والأمر نفسه بالنسبة للإطلاقات التي تسبق الوعي المطلق الحاضر والتي تتحقّق بواسطتها المجرى

(28) Ibid. § 31, PP 87, 88.

(29) Ibid.

(٣٠) تلعب مرحلة الانطباع دور المرحلة-الحّد (Phase-limite) بالمقارنة مع الإمساكات؛ وهذه الأخيرة بدورها ليست على نفس المستوى، ولكن عليها أن تؤجّل أحدها إلى الأخرى وفقاً لسلسلة مستمرة من القصد لتشكل دمج مستمر من إمساكات الإمساكات. تستقبل هذه الصّورة محتوى جديداً دائماً، وبالتالي في كل انطباع، يُعطى فيها أن المعيش، «يضاف» انطباعٌ جديد يتلاءم مع نقطة ديمومية جديدة باستمرار، وباستمرار ينقلب الانطباع إلى إمساك، وهذا الأخير إلى إمساك معدّل، مغير، وهكذا دواليك. Voir : Husserl (E) : Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques I (Introduction générale a la phénoménologie pur), traduction de :

.Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, § 81, P 277

المستقبلي، أي تكملة الفعل القصدي^(٣١).

يتميز الإمساك بما هو لحظة لا مستقلة عن حاضر الوعي المطلق، لا بكونه فعلاً قصدياً لتنشيط الإنتاج كتشيط الذكر (Remémoration)، وإنّما مؤانسة استذكارية استرجاعية، ممتدة مع الديمومة الجارية لموضوع-بدئي زمني محايث، ومن أقرب فإن إمساك الديمومة الجارية لموضوع-بدئي زمني ينكشف في الوقت نفسه بما هو إمساك لـ«الانطباعات الأصلية» الجارية، أو بالأحرى التي جرت، والتي حصّل الوعي المطلق بواسطتها الموضوع الزماني-البدئي في مسار انتشاره الحي.

وبالتالي فإنّ حاضر الوعي المطلق هو في الآن معاً إمساك الماضي لموضوع-بدئي زمني محايث وإمساك المراحل الجارية في سيل الوعي المطلق نفسه، بما أنّ الوعي المطلق يُمسك ويُحتجز: إنّهُ يمسك الموضوعات الماضية في الحاضر ويُحتجز فيها لم يعد، سلفاً، حاضر^(٣٢).

في هذا يُطلق هوسرل على إمساك الديمومة الماضية للموضوع-البدئي تسمية الـ«قصديّة العرضيّة»، وعلى إمساك السيل الجاري للوعي المطلق تسمية الـ«قصديّة الطولية»، ومن هنا تبدو الصيرورة-الزمانية لا بما هي مجرد تراكم أو «كرة ثلجية» (Boule de neige) عند برغسون^(٣٣)، كما ليست مجرد استطرادٍ خطّي (Refoulement linéaire)، كما لو أنّ كلّ مرحلةٍ جديدةٍ للوعي تدفع سلسلة المراحل السابقة لمسيرةٍ يُعدّل فيها الماضي باستمرار انطلاقاً من حاضر الإمساك، والمستقبل على الدوام من قبل حاضر الإطلاق وليس هذا التعديل، للحاضر، سوى ما يسمَح بتجربة الديمومة الزمانية.

في الفقرة ٣٦ من دروس الوعي الحميم بالزمان، يتمّ الكشف عن أنّ الأخذ (Saisir) في حياته، التزمين في الحضور ليس أخذاً في لقاءٍ سيكون ممتلئاً به، وإنّما فقط بأخذٍ عن بُعد، كما لو أنّ التوضيح الفينومينولوجي للزمان، في حركته القهقرية^(٣٤) (Régressif) نحو

(31) Husserl (E), ibid. § 39.

(32) Ibid. P 107.

(٣٣) إنّ الديمومة عند برغسون تمثّل بما هي لحن داخلي مستمر حيث يكون كلّ شيء في صيرورة، فالحياة لحن بدأ بميلادنا ويموت بموتنا. من هنا تظهر عملية الاستمرارية الموحّدة وغير القابلة للتفكيك، فالماضي يدخل في الحاضر ويشكّل معه كلاً موحّداً بفضل ما ينضاف إليه أو يُضاف فيه، فالزمان يتأسس من دون معرفة ما إذا كانت لحظات سابقة قد انتهت أم أنّ غيرها قد ابتدأ، وبهذا تجري فينا الديمومة، يقول برغسون، بقدر ما يجري فينا الزمان: أي إنّ الوعي يمسك بالماضي ويديره على نفسه بقدر ما يدور الزمان، إنّها الحركة المزدوجة للزمان حول اللحظة الحاضرة، حركة تستجيب للعبة اللفّ والدوران المتشابكان، تلکم هي الكرة الثلجية. Voir : Chenet (F) : ibid. P 104.

(٣٤) إنّ القول بأنّ التصفية (Coup de sifflet) تتموقع في لحظة حاضر الزمان الموضوعي، وبأن هذا الحاضر متقوّم من قبل اللحظة الحاضرة للزمان المحايث يجبرنا على قبول زمانٍ بدئي أكثر (Plus primitif) يتمّ

اللانهائي والعودة-الرجعية (Rétro-référence)، قد تمت مواجهتها بمفارقة مزدوجة تتضمن هذا السيل: مفارقة النظر إلى الأصل واستباق (Avance) الأصل للسيل بالنظر إلى نفسه^(٣٥).

ففي حال تحصيل لحظة حاضرة [الإدراك] كتحليل الموضوعات «الموزعة» ضرورة من خلال نقاط التتابع الزماني بمفاهيم «موضوعات النظام الأعلى» قد وجهت ماينونغ (Meinong) إلى «نفي وجود إدراك اللحن»، فهذا اللحن لا يمكنه أن يتمثل، إلا حينما يكتمل، بواسطة تحصيل تزامني (Simultané) وتراجعي/ ارتدادي لكل المراحل التي تكوّنه وتتوسط فرضية صورة منطقية تقويمية للوحدة الحاوية لهذه الآناء (جمع أن) المتتابعة^(٣٦).

ولكن، في لحظة ما، يتراجع السؤال المتعلق بأصل الزمان، ذلك أن التحديدات الزمانية للموضوعات مؤسّسة على زمانيّة الأفعال القصديّة، ومن ثمة يبقى دائماً طلب فهم منبع استلهاهم هذه الأفعال القصديّة لتحديداتها الزمانية الخاصة، فالمنطق الملازم لسؤال الأصل يقوّد هوسرل إلى تأسيس زمانيّة هذه المعيشات القصديّة على طبقة (Strate)، في لحظة أولى، ثمّثل فهم هذا الوعي المطلق بما هو وعي الحسائيّة (Sensation) قبل-القصديّة المتضمّنة في الأفعال القصديّة إدراك الموضوع الزماني.

بينما في لحظة ثانية، يتخلّى هوسرل عن هذا التحليل للوعي بموضوع زماني محايث باسم الإحاطة (Appréhension) قبل-القصديّة (Pré-intentionnelle) ليصبح الوعي

في وسطه تقوم لحظة حاضر الزمان المحايث وهكذا دواليك. لا يمكن لحركة التقهقر، أو التراجع (Régression) إلى اللانهائي، أن تكون مقسّمة إلا إذا تمّ الكشف عن أسبابها العميقة، إن لم تكن هناك من نهاية في تأسيس الحاضر، فهل لأنّ هذه المسيرة في التأسيس التقهقري للزمان تسجّل في فكر تقوم الموضوعات، أو هل لأنّ الزمان مفكّر فيها تحت صورة مكوّن حاوٍ توجد فيه اللحظة الحاضرة، أو لأنّه ببساطة لا يوجد أصل حقيقي للزمان؟ قبل متابعة هذا النقاش الخاص بالتأسيس الفينومينولوجي لزمانية اللحظة الحاضرة للوعي، ينبغي الفهم جيّداً بأنّ وعي الحاضر ليس مجرد وعي فوري (Instantané) لأنّ (Maintenant) انتظامي من الزمان الموضوعي. في الواقع، إن لم يكن المعيش الحاضر سوى إدراكاً للحظة الزمان الموضوعي، فإنّه لن يكون هناك زمان وعلى العموم لا يوجد إدراك لديمومة الموضوع الزماني الممتد مثلاً في اللحن (Mélodie). بهذه النتيجة الأخيرة يتمّ الوصول إلى أعمال برانتانو وماينونغ

Meinong. Voir : Bernet (R) : La vie du sujet, ibid. P 221

(35) Voir : Chenet (F) : le temps, ibid. P 110.

(٣٦) سيكون موضوع زماني ممتد، إذن، مدرّكاً على طريقة العدد، أي بحسابٍ تتابعي للوحدات وبجمعها بعد ذلك في تحصيل تركيبّي ومزامن لموضوع ما -أو لصورة موضوع- معقد. إن المقاربة الماينونغية (Meiningienne) ما بين الموضوعات الزمانيّة الممتدة والموضوعات المعقّدة لإدراك مكاني (شكل/ Gestalt) مثل تحليل الزمان يستلهم نمط الحساب الجدير بالتّطوير. إنّه ينير بصورة مثالية، مقارنة الزمان التي دشّنها التراث بواسطة أرسطو وأنجزها برغسون وهوسرل.

المطلق بكل بساطة وعياً بكل موضوع بدئي زماني محايث (Proto-objet temporel) كان فعلاً قصدياً أو موضوعاً محايثاً، وهذا الوعي الذي يتقوم فيه الزمان الأفعال القصدية لم يعد وعياً قصدياً يرتبط بموضوع في صورة موقف عفوي أو تلقائي، إذ الوعي المطلق لفعل قصدي، على النقيض تماماً، هو وعي منفعل (Passive) ناتج عن التأثير (Affection) الذي يعيه مفروضاً عليه أكثر مما يكون اختياراً.

ولكن في دروس «الفلسفة الأولى» (١٩٢٣ / ١٩٢٤) يبين هوسرل بأن الحياة الماضية والمستقبلية، للذاتية، لا تُدرك إلا في ردّ مضاعف، فالذكر (Souvenir) يمنحني الطابع الترانساندانتالي على صورتين: أتذكر وأقوم بتعطيل الكون، أو إذا مُنعت الاعتقاد الذي لدي، من التجربة أحمل من هذا «الأنا أذكر» الذي يستمر بما هو معيشي الراهن المدرك في التأمل، والمثال اللاحق يوضح ذلك.

في المعيش الحاضر تتـمّثل لي (Se re-présente) مثلاً، «رحلة البارحة بالقصر»، التي هي حدث من الماضي، «بالتأكيد ليس لي حق استخدام في حكم من حدث الماضي بما هو فعل شخصي الإنساني الذي كان حدثاً سيكو-فيزيائياً في العالم.

لذلك فتنشيط-الذكر (Remémoration) هو اعتقاد في هذا الماضي الواقعي، إنّه كهذا الاعتقاد المُعطّل باسم الرّد الفينومينولوجي الذي أجريه ولكن بالنظر إليه من قريب، فإنني أدرك بأن معيشي: «أنا أذكر» يتضمن، مع ذلك في الوقت نفسه، «أنا أدركت» (J'ai perçu)؛ والفعل الماضي «أنا أردتُ وتصرفتُ» (Un j'ai voulu et agi)، فكل شيء يتعلق بإدراك القصر، جسدي، ساقاي اللتان حملتاني، بما هي تجربة ماضية، ذات وجود لم يحدث، وجود وهم ترانساندانتالي، وأياً كان وجود هذه الأخيرة، فإن استمرارية الإدراك، الذي يكون بواسطته لدربي وهدفي قيمة واقع إدراكي، ليس ملغى، لأنني أمتنع عن كل حكم مرتبط بالوجود العالمي^(٣٧).

كل ذكر (Souvenir)، يقبل بكل بداهة، ردّاً ترانساندانتالياً مضاعفاً بحيث ينتج عن الأوّل الذكر بما هو معيشي الترانساندانتالي الحاضر، بينما الثاني، الذي يتدخل بصورة فردية في محتوى تنشيط-إنتاج الذكر، يكشف جزءاً من حياتي الترانساندانتالية الماضية^(٣٨).

كما يصدق شيء مماثل، أيضاً، على تحصيل مستقبل سيل تدفق المعيش الترانساندانتالي،

(37) Voir Husserl (E) : Philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990, leçon 39, P 219.

(38) Ibid. P 220.

وبالتالي، فإن العالم الماضي والمستقبلي في زمانيته الموضوعية (Temporalité objective) يمثل الـ«خيط الناظم»^(٣٩) الضروري لتوضيح حياتي الترانساندانتالية الماضية والمستقبلية: إن لم يكن لدي الآن أي عالم ماضٍ أو مستقبلي، قد عشتُ فيه أو سأعيش فيه، فلن يكون حينها أيضًا بالنسبة لي حياتي الترانساندانتالية الماضية والمستقبلية.

من هنا، إذن، لا يمكنني «تعلّق» بصورة محضة وبسيطة» أفق العالم، بما أنّه لا يمكنني كسب الدائرة الترانساندانتالية الخالصة، مثلاً دائرة الماضي التي أدرك فيها أنا-نفس (Moi-même) بالأحرى في أفقي الماضي بما هو أنا إنساني قد عاش في عالمه المحيط، من الآن فصاعداً، الماضي وفي علاقة قصدية معه.

- ٣ -

الحاضر الحي.. توسيع النقطة - المنبع

يستلهم هوسرل بعض المفاهيم من الميتافيزيقا الأرسطية، وعلى رأسها الزوج المفهومي: مادة (Hylé)، صورة (Morphé)، ففيما يتعلّق بقانون الإدراك الزماني للمادة والصورة يتّجه هوسرل إلى صياغة المعادلة التالية: «مادة بلا صورة وصورة بلا مادة»^(٤٠)، فعملية التمسك بالتضاييف الهولي-المورفي (Hylé-morphé) المتقوّم، معناه أنّ تحليلاته [هوسرل] مُنسّقة إلى داخل زمانية متقوّمة^(٤١)، بينما هي أعمق من ذلك بما أنّ الهولي هي بالأحرى مادة زمانية^(٤٢)، تتجدّد بصورة دائمة، كما أنّ الصورة هي نفسها ولكن مع محتويات جديدة^(٤٣).

يتحقّق إمكان الانتقال إلى الإشكالية التكوينية من خلال قطبي الزمانية: المادة والصورة، بحيث أصبحت إشكالية الزمان والآخر^(٤٤) مساحةً للتجلي، وهو ما معناه

(39) Ibid. P 221-222.

(40) Husserl (E) : Idées...I, § 85, P 290.

(٤١) في الفقرة المخصّصة للهولي [المادة] والمورفي [الصورة] يعلن هوسرل: بعد مقارنة البعد الديكارتّي والبعد الزماني للهولي حدود الوصف الستاتيكي وضرورة الانتقال إلى الوصف التكويني: «الزمان، كما ستوضّحه الدراسات اللاحقة، زيادةً على ذلك هو وسم يعطي كلية نسقاً من المشكلات المحدودة بامتياز وصعوبة استثنائية، إذ سيبدو بأن تحليلاتنا السابقة قد مرّت إلى غاية نقطة معينه تحت صمت بُعد الوعي كله» 61 §. Voir : Méditations cartésiennes, ibid.

(42) Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, In : L'écriture et la différence, Editions du Seuil, Coll :Tel Quel, Paris, 1967, P 243.

(43) Husserl (E) : Idées...I, § 81, P 276.

(٤٤) عن علاقة الزمان بالآخر، من حيث إنّ هناك موناداً يتقوّم بحضور المائل في الموناد الخاص يضرب

بأنه يوجد في تقوّم الآخر والزّمان توجيهاً للفينومينولوجيا نحو منطقة «مبدأ المبادئ» من حيث هي حضور وتكريس له في جذريّته، وفعل الانتقال هذا، عبر الزّمانية من البنيوي إلى التّكويني، مثلما يرى دريدا، هو حركة فينومينولوجيّة داخلية^(٤٥).

انطلاقاً ممّا مضى فإنّ هوسرل لم يوقف مسيرة البحث عن حلّ لهذه الصّعوبات المتعلّقة بالاهتمام بالتّحديدات المتعارضة، وحتى المتناقضة، بتحضير، بصورة أكثر حدّقاً، ما يخصّ مفهوم الحاضر الحي (Présent vivant)، أو بصورة أفضل، الحاضر الجارف (Présent torrentueux) الذي يختصّ بجمع التّحديدات المتعارضة، وحتى المتناقضة، لسيل حاضر لا يجري، والذي هو أيضاً حاضر أبدي، فالزّمان والوعي بالزّمان لا ينبثقان من نقطة لا زمانية (Point intemporel) ولا حتى من عمق زمان موجود-قبلاً (Préexistant)، وإنّما للحاضر امتداد، أي هناك نقطة تمثّل الذّروة الفعلية للزّمان الحاضر يسميها هوسرل بـ«الانطباع الأصلي» تحوم حولها هالة مما يمضي ويأتي، وهذا الحاضر هو المَعْلَم والنّقطة الإحداثيّة التي يمكن، على أساسها، فهم الدّيمومة بالمعنى الفينومينولوجي، فهي ديمومة المماثل في الآخر بما هي تشكيل للقصدية التي تضمن استمرار النّقطة الحاليّة في الحاضر الممتد للديمومة الواحدة^(٤٦).

لا بدّ من الوقوف عند تصوّر هوسرل لمرحلة الزّمان المُحايث، بصدد الحاضر المُتّسع (Elargi) لفعل الإدراك، الذي يحلّله بكيفية خطّاطية، إذ تتكوّن المرحلة الحاضرة للسيرورة الإدراكية - [بفضل بيان يمثّل أنماط تقوّم السّيل الزّماني للوعي] بـ«مقطع عرضي» - من المقصد القصدي (Visée intentionnelle) مرتبطاً بأنّ، بالمقصد يرتبط بسلسلة اللّحظات التي يتمّ تحصيلها في الآن والتي بابتعادها عنه تصبح ماضية (Passées)، ومثل ذلك حينما يرتبط المقصد بسلسلة من اللّحظات المستقبلية، أي القادمة (à-venir) باستمرار في الآن الأصلي للوعي^(٤٧).

كما أنّ الاهتمام بالزّمان يتعلّق أساساً، بالآن في صيرورته ماضٍ والماضي المُستحضر

هوسرل المثال التالي: يعطى ماضي الأنا على نمط غير مباشر في الذّكر، بحيث إنّ حضوره هو حضور، بصورة ما، تغير قصدي للحاضر، حاضر ماضٍ يتمّ تأكّيده ضرورةً في التّركيبات الموافقة للذّكر، في داخل دائرة الخصوصية [الانتماء] التي يطلق عليها هوسرل: دائرة الحاضر الحي، وكما أنّ هذا الماضي يرتقي على الحاضر الحي، من حيث هو تغير قصدي له، فوجود الآخر، الذي يصبح حاضراً بالتّماثل، يرتقي هو أيضاً الوجود الخاص فيصبح «ما يخصّني» على نحو أوّلٍ. Voir : Méditations cartésiennes, ibid. § 52.

(45) Derrida (J), ibid. P 244.

(٤٦) انظر: ريكور (ب): السّرد والزّمان، نفسه، ص ٤١.

(47) Voir : Husserl (E) : Leçon conscience du temps, ibid. § 16, PP 54-56.

(Présentifié) في الآن، وكون هو سرل قد حلل وعي اللحظات القادمة (الإطلاق) بما هي عودة بسيطة لبنية وعي اللحظات الماضية، الإمساك، فإنه يمكننا تجريد الإطلاقات المرتبطة في ارتباطها بالمستقبل القادم (Futur-à-venir) ^(٤٨)، ولو أن الـ «مقطع العرضي» ^(٤٩) (Coupe transversale) للحاضر يفهم بما هو مرحلة لا-مستقلة عن سيرورة إدراكه فإنه يتبع بأن الآن ليس سوى برهة (Moment) متلاشية و«حدًا مثاليًا» ^(٥٠) من المرحلة الحاضرة.

ينبغي رفض الاستنباط أو بناء الزمان انطلاقًا من نظرة لا زمانية تحتضن الانطباع-البدئي، فالزمان لا ينبثق انطلاقًا من أبدية ثابتة بالنسبة لذات غير ملتزمة في الزمان، مثلما هو عند القديس أوغسطين، أو من وعي لا زمني مثلما هو عند برانتانو.

بل الحاضر الحي هو تلقائية ابتدائية، إنه انبثاق الروح نفسها، حضورها لذاتها في آن مطلق، في صورة «سيلان أصلي مستمر»، هو حضور لا يتسلسل معه أي شيء، منذ أن تبقى الذات متطابقة مع نفسها متجددة باستمرار، إنه الوعي بوصفه جديرًا بنفسه على تصعيد تشتته (Dispersion) الخاص وتلاشيه: فالذات ليست تحديدًا

هي النفسه (Le même) كما يكون دائمًا آخرًا، وفي هذا المدّ (Flot) المطلق لحاضر أبدي، يكون ضمان، منذئذٍ، خلود الزمان نفسه بما هو حاضر أبدي يشمل ما يلي:

١. الامتياز المرتبط بالحضور (Präsens) بمعنى أفق العطاء المتمركز في انتظام الآن (Jetzt) (Maintenant).

٢. المقاربة المنظرية للمعنى المحصل بما هو موجود دائمًا.

٣. مدى التماثل، الوجود، ما بين الزمان والمكان الذي يقود إلى اعتبار الزمان نظامًا تتموقع فيه أحداث زمانية ^(٥١).

وبما أن الوعي الحميم بالزمان أو المحايث، في المقام الأول، هو معيش قصدي يتجه نحو التحديدات الزمانية لموضوع محايث، بناءً على التضاييف القصدي بين المعيش الزماني وموضوعه فإنه لا بد من انعطاء التحديد الزماني لموضوع في فعل قصدي خاص، كما أن

(48) Voir : Renaud (B) : Introduction à la philosophie de Husserl, ibid. PP 162-163.

(٤٩) إن حاضر مرحلة الزمان المطلق [«المقطع العرضي»] يحصل الآن الحاضر، اللحظات الماضية [والمستقبلية] لفعل ما، كما أن مرحلة زمان مطلق واحدة تحصل متتالية لمراحل الزمان المحايث، ولكن بالنظر إليها عن قرب، ينبغي القول بأن مرحلة واحدة للزمان المحايث محصلة من خلال متتالية مراحل الزمان المطلق.

(50) Husserl (E), ibid. § 16, P 56.

(51) Bernet (R), ibid. P 217.

كلّ موضوع حاضر هو تحديدًا، موضوع إدراك، بحيث يكون في صورة موضوع ماض يسمح لنفسه بالانعطاء في فعل الذكر، كما يكون في صورة موضوع مستقبلي مسبق في فعل الانتظار.

ليست هذه الأنواع الثلاثة، للتضاييف القصدي، مُستقلّة عن بعضها البعض، بل إنّ ما ينتمي الآن إلى الماضي، قد كان حاضرًا في السابق، أي أنّ ما يتمّ ذكره حاليًا قد تمّ إدراكه في السابق بصورة متقدّمة على صورة الحاضر، والشّيء نفسه يصدق على الموضوع المستقبلي لانتظار حاضر، ذلك أنّه ما سيتمّ تحصيله بالتتابع، من حيث أنّه الموضوع الحالي للإدراك.

من هنا تظهر القيمة الفينومينولوجية للحاضر، الذي هو بمثابة مركز الشبكة العنكبوتية، فالأهم ليس وجود هذا التشابك الحاصل ما بين الأفعال القصديّة الزمانية لموضوع واحد، وإنّما ما يمكن تسميته بـ: مركزية الحاضر التي تعمل على نسج امتداداتها على مستويات أوسع من مجرد نقطة غاية في الانتهاء، إنّ الحاضر الدائم أو الحاضر الحي^(٥٢).

هذا الحاضر، أو الآن الأبدي، «النقطة-المنبع» (Point-source) و«الانطباع الأصلي» هو ما «تنبثق منه حركة التّزمين، من حيث إنّهُ انفعالٌ محضٌ بالنّفس أصلاً»^(٥٣) ففي البدء هو تولّد محضٌ بما أنّ الزّمانية ليست محمولاً فعلياً لموجودٍ أبداً، فحدس الزّمان نفسه ليس من نمطٍ إمبريقي، ومن هنا فالانطباع الأصلي هو البدء المطلق لتولّد الزّمان في صورة عفوية وبتكوينٍ تلقائي^(٥٤) من حيث هو النقطة الصفر.

(52) Voir : ibid. P 194.

(٥٣) دريدا (ج): الصوت والظاهرة نفسه، ص ١٣١.

(54) Husserl (E), ibid. supplément I, PP 130, 131.

رهانات وآفاق

قراءة التراث الإسلامي عند محمد أركون

الدكتور بومحرات بلخير*

□ تمهيد

من المعلوم عندما نتحدث عن قراءة التراث أنها تحتوي على عاملين هامين: الأول يتعلق بالقارئ ونشير إليه في هذا المقال إلى شخصية محمد أركون، والعامل الثاني بالمادة المقروءة، ونقصد بها التراث الإسلامي في هذا البحث. إضافة إلى الوساطة التي تجمع بين هذين العاملين والمتمثلة في الوسائل والتقنيات المنهجية والنظرية، التي أوجدها العقل الغربي المعاصر لفهم حيثيات هذا التراث، ونقصد بالخصوص ما أوجده ميشيل فوكو Michel Foucault (١٩٢٦/١٩٨٤) من خلال كتابه «الكلمات والأشياء» ١٩٦٦، والذي يعتبر الإبستيمي (منظومة المعرفة) épistémès، لفهم الفكر الغربي منذ العصر الوسيط إلى ما هو عليه الآن. فقد حاول أركون أن يجرب هذا الإبستيمي على التراث العربي، كما أنه دعمه وطعمه بمنهج الألسنيات، وتقنيات القراءة من تفكيك وهدم، وإزاحة ثم البناء من جديد.

* أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع جامعة مستغانم، الجزائر.

□ أولاً: تحديات قراءة الفكر الأركوني للتراث

يعد أركون باحثاً مفكراً استطاع أن يختار الحقل الذي يشتغل عليه بكل روح علمية، غير مبالٍ بالمخاطر التي يكتنفها في مساره، وكم كانت عديدة وشاقة ومتعبة، فيعتبر من الباحثين المفكرين في فهم وإفهام الحقل الديني الذي يشتغل عليه.

فقد سعى إلى الاستفادة من المنظومة الغربية بغير تردد، وبدون كلل ولا ملل، لتوجيهها بغية تحليل التراث الإسلامي، ليس من أجل هدمه أو تحطيمه، ولكن بغية إزالة اللبس والغشاوة عنه، كي يكون مضيئاً من شوائب الأساطير والظلمات، التي حلت به منذ التراجع الحضاري. فيمكن مجهود محمد أركون أنه أرد أن يضيف، الأنسنة عوض الأسطرة، والتفكير بدل اللامفكر أو السياج الدوغمائي، والوضوح بدل الغموض، جراء هذه الحقبة الزمنية الطويلة والتي تقدر بأربعة عشرة قرناً. ومن هذا يتبين لنا قوة المشروع الأركوني الهادف إلى إعطاء مقروئية واضحة وهادفة إلى هذا التراث، الذي ظل حبيس الأيديولوجية التي تستخدمه متى احتاجت إليه، وتتركه عندما تقضي حاجتها.

إذا ما عدنا إلى مسألة التراث ومكانته في الواقع الإسلامي المعاصر، نجد مصاب بالعديد من الاغتيالات، التي جعلت منه تراث جامد على الرغم من خصوصيته وغناه وتعددته، فهو يمثل حالة من الأجوبة وحل لإشكاليات العصور السالفة، من هنا علينا أن لا نخترل التراث في جواب، أو مشروع واحد للأسئلة المطروحة، بقدر ما نوسع من دائرته وننوع من اختلافاته.

على أساس أن التراث ليس رؤية دوغمائية واحدة، بقدر ما هو تعبير عن تعدد وتنوع بين الأطياف الفكرية والفرقية، «يقصد أركون البدعوية كل الكتب التقليدية التي تحدثت عن الفرق الإسلامية من وجهة نظر الأرثوذكسية الرسمية، ورمتها في دائرة البدع والهرطقات أو الخروج عن الخط المستقيم، ويرى أركون ضرورة الخروج كلياً من هذا المنظور التيولوجي وكتابة التاريخ الإسلامي بشكل مختلف جذرياً»^(١).

ومن المتاعب والصعوبات التي يواجهها أركون أيضاً في فهم التراث الإسلامي، إشكالية إضفاء القراءة الأحادية باعتبارها تكرّس مرجعية واحدة ووحيدة، تعبر عن التراث بكل شموليته، فالتراث الذي يراه أركون من خلال قراءته «يقصد أركون بالتراثيات الأخرى، التراث السابق على الإسلام مثلاً أو تراث الإسلام الشعبي أو الشفهي الذي

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط٢، ١٩٩٦، ص ٢٤.

يسود الأقاليم البعيدة والطبقات الفقيرة، والمتهم بالزندقة من قبل الإسلام الرسمي المرتكز على سلطة الدولة المركزية والكتابة التاريخية»^(٢).

وأيًا ما يكن الأمر وبغية إزالة الغموض الذي يكتنف مسألة التراث نتيجة الالتباس، الذي يحدث بقصد أو بغير قصد في ما يخص مسألة الدين كمعطى إلهي، وما أنتجه البشر في هذا الإطار «ومن هذا المنطلق فإنه يجب أن نميّز تمييزاً قاطعاً بين المستوى الإلهي والمستوى الإنساني في التراث... فهذا الأخير هو الذي ينهض على صنعة العقل الذي يعبر عن نفسه في مجالات عدة مثل العلم والفلسفة والأدب والفن»^(٣).

فما يهمنا من هذا التوضيح، هو إزالة التعقيد والغموض الذي يكتنف مسألة التراث، وقد قبل أركون المهام الملقة على عاتقه والمتمثلة في الغوص في غمار التراث بغية إضاءة الظلمات التي سكنت روحه، وجعلت منه مسكوت عنه. وبالتالي تغيب أو يستحيل التفكير فيه «فأركون ركّز كثيراً على الفكر الديني، وأراد الكشف عن آلية اشتغاله، فاعتبر أن مهمة نقده ملحة، نظراً إلى أهمية الدور الذي يؤديه الدين في السيرة التاريخية»^(٤).

فقد وظّف أركون مناهج الغرب العلمية، لاستنطاق المسكوت عنه، لا شيء سوى ليرجع للتراث بريقه وأناسته، «صحيح أنه يستخدم التفكيك والهدم، لكن في سبيل البناء، بناء على أسس متينة للعقل كي يتمكن من مواكبة التطور البشري، والمساهمة في دفعه قدماً نحو الأفضل، إنه باختصار يعمل بجهد على إعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ومنع محاولة إقفاله من جديد»^(٥).

فاطلاع وتمرس أركون على المناهج الغربية بمختلف أشكالها وأنواعها، أراد من خلالها شفاء هذا التراث الذي عانى من ويلات الظلام والاضطهاد والرقابة. فما يتمناه أركون أنه «يلحم بجمهور غير مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكاً لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة، فهذه البحوث الريادية أو الاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ»^(٦).

(٢) مرجع نفسه، ص ٢٤.

(٣) علي رحومة سحون، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي، الإسكندرية، ٢٠٠٧، ص ٢٢.

(٤) نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ط ١، ص ٧٨.

(٥) المرجع نفسه، ص ص ٧٨-٧٩.

(٦) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٢٠.

ولكن سرعان ما يجد هذا الحلم والتمني لما وجب أن يكون عليه قراءة التراث، أمام حواجز وعقبات، والتي نوجزها على النحو الآتي:

١ - الأرثوذكسية الإسلامية

يبرز الخلاف بين أركون وبعض علماء الدين المسلمين حول مسألة المنهج المراد استخدامه في دراسة التراث الإسلامي، فأركون لا يتوانى في استخدام الآليات الغربية الحديثة لفهم التراث الديني، والابتعاد عن الأحكام المسبقة أو الجامدة المجترعة منذ قرون، نتيجة وجود رؤية واحدة وكل من يخالفها تشهر في وجهه الفتوى، التي ترسم حدودها بالنار والحديد، فإما أن يكفر ويزندق، أو يخرج من الملة المتعارف عليها، والتي تمتاز دائماً وأبداً بالنظرة والوجهة الواحدة، أو يتوب على فعلته مشهراً قوله بأنه على باطل ويعود إلى الوجهة الأولى المذكورة سلفاً، «من هنا جاءت السلطات في الإسلام لفتاوى الفقهاء ورجال الدين منذ الأمويين، وحتى يومنا هذا مروراً بالعباسيين والسلجوقيين والعثمانيين والأنظمة الحالية، التي لم تخرج بعد من المشروعية التقليدية لكي تدخل في المشروعية الديمقراطية الحديثة»^(٧).

يقسم لنا أركون طبيعة الأرثوذكسية إلى قسمين بارزين، القسم الأول الخاص بالإسلامية، والثاني المتعلق بالاستشراق الكلاسيكي، الذي ستعرض له في العنصر اللاحق. فإذا ما تحدثنا على الأرثوذكسية الإسلامية فقد أبدى أركون جهداً فكرياً ومنهجياً «بتحليل مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشوئها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون، ثم بيّن كيف أنها لا تزال تحول حتى الآن دون فتح الأضابير التاريخية، وتحديد الفكر بشكل جذري في المجال العربي الإسلامي، بمبادئها وصياغتها القطعية ومسلماتها، نوعاً من الحجاب الحاجز الذي يحول دون رؤية الأمور كما جرت عليه بالفعل طيلة القرون الهجرية»^(٨).

فمن المعروف أنه يوجد عند المسلمين نوع من التعدد والتنوع الفرقي والمذهبي والفكري بشكل عام، نتيجة اتساع رقعتهم الجغرافية، وتنوع شعوبهم، وتعدد أقاليمهم وأمصارهم. ومن هذا ينجم اعتقادات وتفسيرات وتأويلات مصاحبة وملازمة لهذا الشراء المتعدد، على الأقل من الناحية التجريدية، أو مما وجب أن يكون عليه هذا التراث. فعند رجوعنا إلى اللحظة الزمنية الأولى التي أعلن فيها تأسيس الإسلام، وتشكل مفهوم الدولة على حساب مفهوم الأمة - بداية العهد الأموي - سادت الأدبيات السلطانية، وبرز التحيز

(٧) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٧، ص ٢٣.

(٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المرجع السابق، ص ص ٧ - ٨.

والعنصرية إن لم نقل البربرية في التعامل مع التراث، من قتل وحرق الكتب والمصادر، التي تتنافى مع مشروعية السلطة القائمة، والتي جعلت من نفسها الشرعية والمشروعية لهذا التراث، بل أضفت عليه ذاتها.

فانتصر في نهاية المطاف الاتجاه الأحادي الذي شكّل الأرثوذكسية التي تحكّمت في زمام الأمور الدنيوية والدينية، بمعنى التراث بشموليته، ونتيجة هذا الخلط المقصود والموجّه بين ما هو ديني ودنيوي، برز مفهوم القداسة على المشاريع السياسية باسم الدين، ونتيجة لذلك وزيادة الصراع على المواقع الدينية والدنيوية، وتباعد المسافة التي تفصل بيننا وبين الإسلام الأول، والتي تقدر بأكثر من أربعة عشر قرناً ازداد الغموض، واختلطت الأمور على المسلمين، وذلك بتشتت قواهم، وفسخ لخطهم التي تربطهم، واستفادت من هذا كله الأرثوذكسية الدوغماية الأحادية، في كسب الرهان الذي قطعت على عاتقها.

إضافة إلى وجود الأرثوذكسية الرسمية، التي تشكّل الفترة التأسيسية الحاسمة والفاعلة في تاريخنا، وهذا ما يحيلنا إلى مسألة العلاقة بين الديني والسياسي، التي عملت على بتر الكثير من الحقائق والوقائع، التي تهدّد مشروعية وجودها السياسي من جهة، وانعكست هذه الأرثوذكسية على الواقع المعاش، وذلك ببروز ما يسمو بالحراس الذين يعملون على اجترار وإعادة إنتاج هذه الأرثوذكسية، بطابع التبجيل والتقديس على رغم ما يعترها من غموض وأسطره من جهة أخرى.

«إن العرب بشكل عام يعانون اليوم من قطيعتين مزدوجتين على مستوى الخلق والإبداع لا قطيعة واحدة، الأولى بالقياس إلى الفترة المنتجة والتأسيسية من تراثهم (القرون الهجرية الخمسة الأولى) التي يعتقدون أنهم يعرفونها في حين أن الواقع غير ذلك أبداً، والثانية بالقياس إلى العقلانية الغربية ومغامراتها الخلاقة بدءاً من القرن السادس عشر حتى اليوم، التي لا تزال تتطلب معرفة منهجية دقيقة، مختلفة عن تلك المعرفة المشتتة والناقصة التي حصلت في مرحلتي النهضة في الثورة»^(٩).

كما عبثت الأرثوذكسية بشقيها الإسلامي والاستشراقي دوراً سلبياً اتجاه مفهوم الرمز، الذي يُعطيه أركون أهمية بالغة في تفسير التاريخ وفهم أشكال الحاضر «فالتاريخ لا تصنعه فقط الأحداث والوقائع التي حصلت بالفعل، وإنما تصنعه أيضاً أحلام البشر وخيالهم وطوباوياتهم التي تشكّل بحد ذاتها قوة مادية تضغط على مسار التاريخ أو تحركه»^(١٠).

(٩) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المرجع السابق، ص ٩.

(١٠) محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والساسة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ١٨١.

وانتصر المذهب الأرثوذكسي على أساس أنه هو المعبر الحقيقي على الإسلام والتراث بشكل عام، فبرز قراءة وتأويل واحدة تتميز بالإطلاقية والإقصائية، ولا تترك أي مجال للأشكال التعبيرية الأخرى عن التراث الإسلامي، إما باسم وحدة الجماعة، أو وحدة المصلحة التي تكرسها هذه الدوغمائية.

ومن هنا فقد هيمن على التراث الإسلامي الإبهام والغموض المفعم بالتقديس والتعالي، وهذا ما ساهم في غلق دائرة التراث بأسيجة محصنة منذ قرون ومكررة من جيل إلى جيل.

ونتيجة هذا التضيق بهذا الشكل -ناهيك عن الظروف الدنيوية- برزت الرغبة في الخلاص من هذا الوضع غير المطاق، وأصبح المسلمون يرددون بأن حياتهم في الآخرة متناسين وجودهم الدنيوي، وهذا ما ولد أزمة في الحضور والمعنى في المجتمعات الإسلامية. وما بروز الحركات الأصولية في هذا الإطار ما هو إلا تعبير جلي عن هذا الاغتراب عن هذا التراث، فأركون يُبدي اهتمامه بدراسة التراث من أجل التخفيف على نفوس المسلمين من وطأة هذا التراث.

- ٢ -

الأرثوذكسية الاستشرافية

يولي أركون أهمية بالغة، للمسائل المرتبطة بالمنهجية والإبستمولوجية، بغية فهم التراث الإسلامي على وجهه النقدي، ولعل هذا الخيار الأكاديمي العلمي، جعله يصطدم مع المنظومة الاستشرافية التي يعترف بها أركون بأنها كانت السبابة لكشف هذا التراث. لكن ما يُعاب عليها أنها ظلت حيصة «المنهجية الفيلولوجية في المطلق، ولكننا نعترض عليها إذا ما اكتفى بها الباحث ولم يتجاوزها إلى شيء آخر، أو منهجيات أخرى»^(١١).

وهنا تبرز آفاق ورهانات المشروع الأركوني، الذي يعمل على إزاحة الاستشراق بعد أن يثمن إيجابياته التي قدّمها إلى التراث الإسلامي، ويعمل على استبداله بالإسلاميات التطبيقية، التي لا تتردد في استخدام المناهج المتعددة والمتنوعة التي وصلت إليها العلوم الإنسانية والاجتماعية، بمختلف مستوياتها.

إضافة إلى تثمين التراث غير المادي، «نلاحظ أن مفكرنا ينتقد كل من يهمل في بحثه دور الخيال على حساب تعظيم شأن العقل، ويقصد بخاصة أعمال المستشرقين الذين لم يهتموا بدراسة هذا الجانب المهم وتحليله... فالخيال بالتالي ملكة أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة

(١١) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، مرجع سابق، ص ٢٥١.

بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي»^(١٢).

كما يولي أركون أيضاً اهتمامه بالقصص، والحكاية، والأساطير، والروايات الشعبية الشفوية، كل هذه المجالات همّشها الفكر الاستشراقي ولم يُعَرِّها أي اهتمام، على الرغم من أنها تعتبر عناصر ملائمة لفهم الأطر الاجتماعية والفكرية والاقتصادية، وبالتالي كقوى رمزية تساعدنا على فهم التراث إلا أنه «كما فعل المستشرقون بمفهوم العقل والعقلانية، إن التطرف في تطبيق العقلانية الوضعية الذي عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر قد رسخ جهلاً كبيراً في مفهوم الخيال، ما أدّى إلى اعتباره شيئاً مقصوراً على الأدب والحكايات»^(١٣).

يواصل أركون انتقاده للدراسات الاستشراقية، فبعد أن بين قصورها على الجانب المنهجي والنظري، وذلك بمغالطاتها في دراسة التراث المادي للإسلام، وغض الطرف عن التراث غير المادي، والذي يعطيه أركون أهمية بالغة في تحليل الأنظمة الخاصة بالتراث. ينتقل أركون لنقد الاستشراق من جانبه المضموني، على أساس أن الاستشراق من خلال مضامين قراءته ظل مولع بالاعتداء بالغالب على هذا التراث، أو الناطق باسمه.

بمعنى أن جل الدراسات الاستشراقية تناولت التراث «تحت وطأة الهيمنة شبه الكلية للتراث السني، والسبب واضح هو أن المستشرقين ولدوا أحياناً أو سافروا كثيراً أو أقاموا طويلاً في بلدان إسلامية سنية»^(١٤).

وهذا ما يعتبره أركون اجتراراً، وإعادة إنتاج لدوغمائية الخطاب الواحد، الذي لم يتفطن المستشرقون إليه لسوء الحظ، فقد أهمل الاستشراق أهمية التنوع الثقافي والفرقي والمذهبي بين المسلمين، نتيجة اتساع رقعتهم والتي تمتد من المحيط إلى المحيط، فوجد على سبيل التشبيه لا الحصر دراسات قليلة حول فرق الشيعة، كما أنهم أهملوا ثقافات الشعوب المحلية من بربر وفرس... إلخ. كل هذا التراث همش وطوي، وانصب جهد المستشرقين على تجميع التراث في فرقة واحدة وغالبة، والمتمثلة في الفرقة السنية نتيجة وجود شرعية ومشروعية سياسية أسست منذ العصر الأموي.

ما يعاب على دراسة الاستشراقية أنها تهتم بالعقائد الجوهرية دون التطرق إلى جانب التاريخ السياسي والثقافي، كما أنها لا تهتم بالحياة الاجتماعية من حيث الأصول والمطامح والآمال والمحن لهذه الجماعات، وهذا هو مرتبط الفرس بالنسبة لأركون لفهم حقيقة التراث الإسلامي.

(١٢) نائلة أبي نادر، المرجع السابق، ص ١٦٧.

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٦٧.

(١٤) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، المرجع السابق، ص ٢٥٧.

فالمستشرقون قد أعطوا أولوية منقطعة النظير إلى مسألة الوثائق، على حساب المغزى والهدف المراد من الكتاب اتجاه ما هو مجتمعي. على أساس أن الكتاب له رسالة ومستقبلين ورموز، فلا يمكن الإحاطة بحقيقية هذا التراث، إلا إذا أضفنا هذه الحلقة المفقودة في طرح المستشرقين على الرغم من المجهود الإيجابي المبذول في ما يخص الجانب الوثائقي.

وهنا يقف أركون على أهمية «التأثير الذي يُحدثه أي نص على الوعي العربي الإسلامي في ذلك الزمان فهذا أهم من الانغماس كلياً في التبحر الفلولوجي كما يفعل المستشرق الكلاسيكي... ينبغي على الباحث أن يتموضع كلياً داخل المجتمع الإسلامي نفسه»^(١٥). باعتباره تراثاً إنسانياً يستحق الوقوف عليه لكشف أغواره، بدل القيام بمعرفة مدى تأثير الثقافة الغربية على التراث الإسلامي، وإن كان هذا مهماً، لكن الأهم من هذا أن الكثير من الدراسات الاستشراقية يراد منها وأد التراث الإسلامي، باعتباره رهن التراث الإغريقي، الذي استوحى منه منهجه ومضمونه.

فقد طغت على المستشرقين أيضاً ومن الناحية الذاتية، الصبغة الاستعلائية والمواقف الاستكبارية تجاه كل ما هو مسلم أو عربي. وهذا ما يمس بأهم قيمة موجودة في البحث العلمي والمتمثلة في الروح العلمية. فيؤكد أركون أهمية «مراجعة المنظومة الإستمولوجية والمنهجية للمستشرقين، فإنهم بحاجة إلى مراجعة أنفسهم ويقينياتهم المعرفية الأكثر رسوخاً وتجدراً. وليسوا معصومين من الخطأ لمجرد أنهم ينتمون إلى العالم المتقدم، أي إلى أوروبا والغرب»^(١٦).

ومن هذا كله قدم أركون نقداً علمياً صريحاً ومحايداً، سعى من خلاله إلى تحرير التراث من سلطة الاستشراق الكلاسيكي، الذي اعتبر نفسه الوارث الشرعي للنزعة الوضعية التاريخية المتطرفة.

- ٣ -

الأرثوذكسية العلمنوية

يُبدى أركون امتعاضه من الاتجاه العلمنوي، الذي فرض نفسه على الساحة السياسية والأكاديمية في الجامعات الفرنسية، حيث لم يتوان الاتجاه العلمنوي، في تقديم التسميات والتصنيفات والتمييزات بين المفكرين المهتمين بالتراث أنفسهم، فهناك المستشرقون أو علماء إسلاميات بالنسبة للمفكرين الغربيين، أما المسلمون فيقسمونهم على أساس مسلم

(١٥) مرجع نفسه، ص ٢٥٢.

(١٦) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص ٢٠.

ليبرالي، معتدل، تكفيري... إلخ.

وهذا لا اعتقادهم بأنهم هم أصحاب المصدقية العلمية، التي يحق لها الفصل في التسميات وابتداع البراديجمات الفكرية لقولبة المفكرين في داخلها. وبالتالي يجد الباحث نفسه ضمن إطار محدد له مسبقاً على أساس أن الهيئة العلمية الغربية لا يأتيها الباطل، وتبقى الهيئة الوحيدة التي تصنف وتقولب الأشياء، ولا يمكن لأي كان، أن يتجرأ على تصنيف هذه الهيئة الفكرية ضمن أي بارديغم توضع.

وبالتالي تكرر فكرة المركزية العلمية التي يطاف بها مفكري الهامش، وهذه نظرة سلبية عنصرية يواجهها أركون من خلال اتهامه على أنه «انتحل كائط أو سرقة إذ يتحدث عن نقد العقل الإسلامي (على غرار نقد العقل الخالص، أو نقد العقل العملي...) إنك تسرقه بشكل مبتذل وغير دقيق. فالواقع أنه لا يوجد عقل إسلامي، كما أنه لا يوجد عقل مسيحي أو بوذي أو يهودي، ولكني لم أسمعهم قط يقولون بأنه لا يوجد عقل ماركسي أو هيغلي أو ديكرتي... وهذا التضاد الحاصل هو بين العقل الديني/ والعقل العلمنوي لا العلماني»^(١٧).

ويشرح أركون الوضعية التي جعلت العلمنوية، تصعد بهذا الشكل المتصاعد والمتطرف تجاه كل ما هو ديني، نتيجة الاعتماد على الحقل المدرسي والجامعي، وتوظيفه في صقل العقول على تحقير وتقزيم الدراسات اللاهوتية وإدخالها في إطار محدود، بل استبدالها بالدراسات الفلسفية على الرغم من العلاقة الوثيقة الموجودة بين دراسات اللاهوتية والفلسفية^(١٨).

وهذا الحكم لا ينطبق على أوروبا، بل على فرنسا بالأخص «فهم يدرسون تاريخ الفلسفة، ولكنهم يحذفون تدريس اللاهوت الديني من أجل احترام العلمنة (أو تصور معين عن العلمنة أدعوه بالعلمانية المتطرفة وليس بالعلمنة الصحيحة أو المنفتحة) نقول ذلك ونحن نعلم أن تاريخ الفلسفة لا ينفصل عن تاريخ اللاهوت الديني منذ أقدم العصور»^(١٩).

(١٧) مرجع نفسه، ص ٢٣.

(١٨) كان الفيلسوف بول ريكور قد استغرب في مقابلة مع جريدة لوموند كيف تدرس للطلاب مادة التاريخ والأديان القديمة والأساطير اليونانية والمصرية، ويمنع تدريس الدين المسيحي مثلاً أو اليهودي أو الإسلامي... في الواقع إن ما يدعو إليه أركون وريكور ليس التعليم المذهبي أو الشعائري الطقسي للأديان، وإنما الأديان كأنظمة فكرية ولاهوتية سيطرت على البشرية طيلة قرون عديدة ولا تزال تسيطر على البشرية. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٥.

(١٩) مرجع نفسه، ص ٢٤.

فتأكيد أركون وإلحاحه على أهمية دراسة الدين كنظام وبنية فكرية، سيطرت ولا تزال تسيطر على البناء والنظام الفكري للإنسان، فينبغي أن نُعطيهما حقهما من الكشف لإخراجها من صورتها النمطية، لكن سرعان ما يصطدم بالتيار العلموني مرة ثانية، والذي يَتهَمه بالماضوية والرجعية، وهو في رأي هذا التيار «غريب على عصر التنوير الذي تظهر تعلقك به شكلياً، ولكنك في الواقع تعاديه أو تهاجمه باسم دينك، والدليل على ذلك تفريقك الماكر بين العلمانية والعلمونية. فأنت لم تصنع هذا التمييز المصطلحي إلا لكي تقضي على فكرة العلمانية من أساسها، في الواقع إنك معادٍ لهذه القيمة الأساسية المؤسسة لحضارتنا»^(٢٠).

ويضاغفون قدراتهم الهجومية فلم يتوقف الحد عند هذا، بل يزيد الأمر إلى أن يتهمونه بالعنصرية والتعصب إلى الدين الإسلامي، الذي ينتمي إليه «أنت تريد أن توهمن بأنه توجد نزعة إنسية أو إنسانية في الإسلام، وأنت تتحدث عن وجود عقل إسلامي خاص يدينك فقط، وكل ذلك من أجل أن تبرهن بطريقة علمية مزيفة على تلك العقيدة القائلة بصحة القرآن... وهي ليست عقيدة علمية، ولكنك تحاول أن تسبغ عليها الصبغة العلمية عن طريق مصطلحاتك التجريدية العويصة التي تخترعها لهذا الغرض»^(٢١).

ومن خلال هذا التنوع الأرثوذكسي في الطرح من إسلاموي، واستشراقي، وعلمناوي، والذين يتسمون بالنظرة الاستعلائية والتشكيكية، بل الاحتكارية في كثير من الأحوال على كل ما يصدره المفكر أركون، يظهر لنا بجلاء أهمية وقيمة العمل المعرفي النقدي الموضوعي، الذي يسعى إلى اكتشاف الحقيقة على الرغم من التحديات والعقبات المحددة والمشار إليها سالفاً.

□ ثانياً: معالم إبستمولوجية في قراءة التراث لدى أركون

استخدم أركون المناهج الغربية والمقاربات الإبستمولوجية لفهم التراث الإسلامي، وإحداث قطيعة مع الأرثوذكسيات المشروحة سابقاً، بغية تحرير التراث الإسلامي من النظرة الأحادية لتراث، التي همشت الفرق والرؤى المخالفة والمناهضة لهذه الرؤية الشمولية.

فمهمة أركون تكمن في وضع حد لهذه الهيمنة الفكرية الذي ظلت لقرون، وهنا يذهب إلى تحديد ميلادها حتى يتمكن من إحداث قطيعة معها، على أساس أنها مرحلة سكولاستكية ينبغي إزاحتها، ثم بعد ذلك نقوم باكتشاف مرحلة الإبداع في التراث، الذي

(٢٠) مرجع نفسه، ص ٢٣.

(٢١) مرجع نفسه، ص ٢٣.

ظل حبيساً لهذه النزعة الأرثوذكسية، ونطبق عليه أدوات البحث العلمي والمنهجي^(٢٢)، أو ما يطلق عليه بالإسلاميات التطبيقية.

لقد تأثر أركون بكتاب روجر باستيد صاحب كتاب «الأنثربولوجية التطبيقية»، وحاول جاهداً أن يطبق هذا الإرث النظري على التراث الإسلامي، وذلك بإيجاده لمفهوم التطبيقات الإسلامية، التي تعمل على تحرير العقل من المسلمات والبد依يات التي ظلت تسجن الفكر منذ قرون من جهة، إضافة إلى أنها تنمي قوة الفكر والإبداع في الحقل الديني، وتصل إلى منجزات الأنثربولوجية الهادفة إلى معرفة وكشف التراث، عوض اتخاذ التراث وسيلة للسيطرة على عقول وأهواء الأفراد من جهة أخرى.

وهذا ما جعل مشروع أركون يتسم بالطموح والصرامة في تجسيد ما يراه مناسباً لفهم هذا التراث، من خلال اتخاذه المناهج الغربية وسيلة لكشف التراث الإسلامي، وذلك بإلحاحه على المقاربات التاريخية، والألسنية، لتحديد الإطار الملائم لفهم التراث الإسلامي وإزالة الغشاوة عنه منذ ميلاده «إن محمد أركون، هو أحد المفكرين الذين تدرسوا عميقاً في المناهج الغربية، بخاصة تلك التي انتهجتها علوم الإنسان في الحقبة المعاصرة، وآمن بجودواها، وألحَّ على تطبيقها في مجال الفكر العربي الإسلامي»^(٢٣).

وهذا ما يجعل أركون متميزاً عن المفكرين العرب الذين حاولوا فهم تأخر المسلمين، فأركون يعرف جيداً قوة وضعف الحضارة الغربية من داخلها بشكل دقيق وعلمي، ويعي جيداً تاريخها الطويل والعميق المليء بالأحداث، كما أنه مُطَّلَع على تاريخ الإسلام بتشعباته وتعقيداته.

يشترط أركون على المشتغل في حقل التطبيقات الإسلامية، أن يكون عارفاً وعالمًا بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية من، أنثربولوجيا، وسوسيولوجيا، ولسانيات، ولا يكون سجين تخصص بعينه. كما أنه يُولي أهمية بالغة للإسلاميات التطبيقية، التي جاءت

(٢٢) هنا يختلف أركون مع الجابري في طريقة الوصل مع القطيعة التي أصابت العقل الإسلامي ومحتته، فبينما يؤسس الجابري للمرحلة الرشدية، باعتبارها المرحلة الهامة في الفكر الإسلامي لاعتمادها على سلطة البرهان القائم على النزعة الأرسطية، ونجحت في مهمتها باستقلال العقل، وحجبه عن كل أشكال الوصايا والتسلط، وما يليها هو النكبة، والتراجع والانحطاط. يرى أركون عكس ذلك انطلاقاً من المنهج ذاته، على أساس أن المنطق الأرسطي يقوم على مبدأ الثنائية، وتجد هذه الأرثوذكسية ضالتها في تجديد روحها وتعزيز قوتها، في تبني هذه المقاربة لإضفاء طابع الإطلاق، وتكريس هيمنة الثنائية التي مازالت تفرض وجودها للوقت الحالي، ومن هذا يقترح أركون الإسلاميات التطبيقية لوصول الفكر الإسلامي في بواكره، بغية تجاوز المرحلة السكولاستكية الجامدة.

(٢٣) نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص ٧٧ - ٧٨.

لترفع عن الفكر الإسلامي هيمنة كل الأرثوذكسيات والكلاسيكيات، ويمكن لنا حصر هذه الإسلاميات التطبيقية، على شكل محاور تشكل أسس منهجية ونظرية، لفهم التراث الإسلامي، وهي على النحو الآتي:

١ - التاريخية

يُولي أركون أهمية كبيرة إلى تاريخ، ويرى أنه الحقل الأساسي في فهم التراث الإسلامي، حيث يشترط أركون «أن أهم ما يجب أن يقوم به الباحث المفكر على صعيد تطبيق المنهج التاريخي هو إعادة جمع وترميم الحقيقة التاريخية المعيشة في المجتمع بكثافتها الأولى»^(٢٤).

ومن خلال هذا الجمع يرى أركون أنه لا يوجد تراث واحد، بل يوجد أنواع من التراث، منتقداً السلطة الرسمية التي عملت على بلورة هذا التراث الواحد السلطوي الذي لا يتردد في إقصاء التراث المعادي والمخالف له.

وبهذا تبرز أهمية التاريخ لأركون، حيث «إن التاريخية كما تبلورت عند أركون فهي تختلف عن تلك التي ظهرت من خلال الموقف الإسلامي الكلاسيكي، أو الموقف الإسلامي المعاصر، أو حتى الموقف الوضعي للفلسفة الحديثة في الغرب. إنها تجسّد بُعداً خاصاً بحياة المجتمعات المهمشة التي بقيت خارج كتابة التاريخ»^(٢٥).

كما أن التاريخ الذي يتوخاه أركون هو تحرير التراث الإسلامي من الثيولوجية المتعالية الترنسندنالية، التي للأسف انتصرت، «من هنا يعتبر أن التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية يدين بشكل كبير إلى ديناميكية الوعي الأسطوري-التاريخي التي بقيت تتكرر وتتردد في التاريخ»^(٢٦).

ومن هنا يظهر لنا حرص أركون في زحزحة وهدم الأرثوذكسيات المتسمة بالانغلاق والجمود والتطرف، والعمل على ربط الفكر الإسلامي بلحظة الاكتشاف والإبداع والانفتاح.

٢ - العقل المنبثق (الاستطاعي)

من هنا يكتسب العقل المنبثق أهمية كبرى عند أركون، لأنه يرى أن تحرير الفكر الإسلامي لن يتم ما لم تنفذ عملية التفكيك الجذري لمختلف طبقاته. فالعقل المنبثق هو

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٩٠.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٩٠.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٨٩.

بدليل لسياج الدوغمائي المنغلق والأحادي الذي سيطر على الفكر الإسلامي.

ويعرف أركون العقل الانبثاقي «على أنه مسؤول على إدارة العنف الملازم لبنى الحقيقة المراقبة والمدافع عنها من قبل هذه المواقع الثلاثة الحاضرة التاريخية للعقل. ونقصد بذلك موقع العقل الديني، ثم موقع العقل العملي الذي يدير شؤون العولة، ثم موقع العقل الفلسفي الذي لا يزال متعلقاً بمسلمات حداثة العصر الكلاسيكي»^(٢٧).

فمهمة هذا العقل أنه يشك وينقد العقول ويجعلها دوماً في موقع المساءلة بغية «تقديم صورة مختلفة عن حقيقة الماضي والتراث، تركز على الخيال المحض، بدلاً من أن تقدم الصورة التاريخية التي تعبر عن الواقع المحسوس»^(٢٨).

إن مهمة العقل المنبثق تكمن بالأساس في إحداث قطيعة معرفية مع الأرثوذكسيات، التي سجنّت الفكر في لا تفكير، واستحالة التفكير «من هنا نجدد يبحر في عباب التراث الإسلامي ليسبر أغواره، ويكشف المناطق التي بقيت مهمشة فيه، ومسكوتاً عنها، ولا مفكراً فيها»^(٢٩).

فاستحالة التفكير مهمة صعبة وشاقة تتطلب من الباحث أن «يستخدم التفكير والهدم، لكن في سبيل البناء، بناء أسس متينة للعقل كي يتمكن من مواكبة التطور البشري والمساهمة في دفعه نحو الأفضل، إنه باختصار يعمل بجهد على إعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ومنع محاولة إقفاله من جديد»^(٣٠).

إن التفكير هنا هو شبيهه بأركيولوجية ميشيل فوكو لسبر أعماق التراث الإسلامي من أجل إعادة بنائه، لتجديد روحه وتراثه المتعدد والمضيايف والمتسامح في ما بينه.

□ خلاصة

يعدّ محمد أركون شخصية ثقافية هامة، فقد انصب اهتمامه على دراسة موضوع حساس وخطير، يدور فحواه على فهم التراث بأدوات علمية وإبستمولوجية، لتحقيق القفزة النوعية للتطور الحضاري والثقافي للمجتمع. فنحن جمعنا عاطفتين الأولى عاطفة الرغبة، في فهم موضوع التراث وعلاقته بالحدّات والذي يعدّ وازعاً أساسياً لفهم الرهانات

(٢٧) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط ١، ١٩٩٩، ص ١٥.

(٢٨) نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٢٩) مرجع نفسه، ص ٧٨.

(٣٠) مرجع نفسه، ص ٧٨-٧٩.

المنجزة في المجتمع، والعمل من أجل إيجاد السبل اللازمة لفهم هذا التراث المؤسّط، من أجل الرغبة في تدارك التأخر واللاحاق بما تصنعه الدول العظمى. والعاطفة الثانية هي عاطفة الرهبة من هذه المواضيع، التي ما زلت تشكّل لا مفكر فيه في المجتمعات الإسلامية.

إن مشروع الإسلاميات التطبيقية جاء ليرد بقوة على هذه الوضعية المخيفة التي ظلّت تسير التفكير في التراث الإسلامي، من خلال حرصه على إفهام المناهج الغربية وقيمتها في كشف الغموض الذي أصاب التراث من جهة، كما أنه فصل في هذه المناهج من خلال تعداد أنواعها وأصنافها، كالأنثروبولوجيا والتاريخ، والألسنية... إلخ لتكون البلمس الذي به نداوي هذا التراث الذي بلغ من السقم ما بلغ.

سؤال الحداثة..

مقاربة أنثروبولوجية

الدكتور مرقومة منصور*

عن أية حداثة نتحدث بالنسبة للعالم العربي عامة والجزائر خاصة؟ للإجابة عن هذا التساؤل نقول: إن الحداثة إذا كانت مصطلح له حقله الدلالي فهي تُشير - حسب محمد عابد الجابري - إلى «حالة معينة خاصة بأوروبا، ذلك أن الحداثة في مدلولها التاريخي هي التنظيم العقلاني للإدارة والاقتصاد والعلاقات السياسية»^(١).

وحسب الجابري أيضاً، فإن هذه الحداثة جاءت نتيجة القطيعة التي أحدثتها أوروبا مع فكر النهضة، ولأنها استوعبت ماضيها وعملت بتراتها وجعلت منه جزءاً لا يتجزأ من الذات ولا ينفصل عنها، فحققت النهضة والحداثة والتحديث^(٢). ولكن ليس بشكل متلازم حيث كانت النهضة ثم التحديث كقاعدة للحداثة.

بالنسبة للعالم العربي وللجزائر كجزء منه، لم تحدث النهضة ولا التحديث

* أستاذ محاضر بجامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم - الجزائر.

(١) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٩٩، ص ٢٩٢.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص ٢٩٢-٢٩٣.

لذا يُعتبران من مقومات الحداثة، ولم تنطلق التنمية والتطور من خلال الانتظام في التراث كما فعلت أوروبا، بل انتقلت إلينا بعض من مظاهر الحداثة عن طريق الاحتكاك بالعالم الغربي.

أيضاً لم نتمسك بترائنا، فأصبح من الصعوبة علينا أن نصل إلى الحداثة بمفهومها الغربي، ولم نصل حتى إلى حداثة خاصة بنا نحن العرب والمسلمون على غرار ما فعله الغرب، بل لا يمكن، والحال هذه «الخصوصيات الثقافية المختلفة عن الغرب»، أن نقارن بين الشرق والغرب في ظل هذا الاختلاف التاريخي والاجتماعي والسياسي والثقافي. وهذا في رأيي يرجع إلى عدة أسباب، في تباين الخصوصيات، منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

أولاً: تكريس العصبية

المتبّع لأوضاع العالم العربي بصفة عامة، والجزائر بصفة خاصة، يُلاحظ التداخل بين مجموعة من العصبية المختلفة، الاجتماعية والسياسية والدينية إلخ. «إن العصبية بما هي مفهوم مركزي عند ابن خلدون، والذي يقوم على أساس القرابة والولاء، يمتد نفوذه عبر البنى الاجتماعية التي ينظر إليها بما هي بنى تقليدية (القبيلة)، غير أنه يعبر عنها بالعشائرية خاصة إذا تعلق الأمر بطريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على القرابة بالمعنى العرقي الدموي أو بمعنى الجوار، حتى وإن كانت ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة، أو مقاطعة، أو محافظة، ويضيق نطاق الانتماء إلى الحيّ، المحلة، الجهة، العرش (مفرد العروش)، الريف، القرية...»^(٣).

إن التقاليد والممارسات القبلية لا تزال موجودة لغاية يومنا هذا، خاصة عندما تقتضي الضرورة اتخاذ مواقف، «بطريقة أخرى، فإن قبيلة ما، لا يُمكنها الوصول إلى الحكم، ولا يمكنها التمدن أو الاستيطان (الاستقرار في المدينة)، إلا إذا كانت مدعومة بالعصبية»^(٤).

إن السلطة بأشكالها السياسية والاجتماعية والدينية... غالباً ما تُبنى حول شبكة القرابة، ويُعبّر عنها في كثير من الأحيان بمصطلحات النسب، والسياسة غالباً ما تتموضع خلالها علاقات النسب والقرابة، فكلما كانت هناك انتخابات، أو خلافات أو مواقف يجب أن تتخذ، توظف قوة القبيلة المتمثلة في العصبية.

(٣) المنجي حامد، توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر، نماذج تطبيقية ذات صلة بالتنمية، برفكت برنت، صفاقس، تونس، ٢٠٠٤. ص ٥.

(4) MEGHERBI Abdelghani, La pensée sociologique d'Ibn Khaldoun, SNED, Alger, 1971, p.157.

إن قرابة الدم الضيقة لا تزال حية ومسيطرة، والإنسان لا يمكنه الخروج عن تعاليم المجتمع الذي ينتمي إليه في كل أشكاله، سواء أكان قبيلة أو عائلة أو غير ذلك من التنظيمات المجتمعية، فهو ليس حرّاً في تصرفاته، وكل خروج عن تقاليد هذه التنظيمات يؤدي به إلى الإقصاء والتهميش، وقد يفقد بذلك مكانته الاجتماعية أو مركزه السياسي.

هذه العصبية في رأيينا لا تعطي فرصة للتطور الفكري والثقافي بوجه عام، وبالتالي تحول دون حدوث التقدم والنهضة والرقى في جميع المجالات.

□ ثانياً: تعدد أوجه الخطاب السياسي

يأخذ الخطاب السياسي الحالي في الجزائر بوجه عام، وعلى المستوى المحلي بشكل خاص، أربعة مناح يمكنها أن تكون مستقلة أو متداخلة بعضها مع بعض، وهي:

المنحى الأول: وينطلق من الخطاب الرسمي الذي تسييره الأطراف الرسمية ويتفاعل معه كثير من المواطنين، كخطاب الأحزاب السياسية والجمعيات، والسلطات المحلية والوطنية. فهو يركز على الرموز الوطنية التاريخية منها والحديثة، وعلى المصطلحات السياسية الحديثة كالمواطنة، والشرعية الدستورية، وغيرها من المصطلحات.

المنحى الثاني: ينطلق من الفكر القبلي وتغذية الروح القبلية والانتماءات العشائرية، فتصبح من خلاله التنظيمات التقليدية أهم المرجعيات في اتخاذ القرارات والمواقف المختلفة.

المنحى الثالث: خطاب محايد كما يبدو في الظاهر، إلا أنه يتداخل في كثير من الأحيان مع المنحيين السابقين أو حتى مع المنحى الرابع.

المنحى الرابع: يمكنه التحرك في الخفاء ويتقاطع مع المناحي الثلاثة السابقة، وهذا المنحى يعتمد على المصلحة والمحسوبية وتغذية الزبونية ويعتمد شعار: «بن عمي الذي لديه مصلحتي»^(٥). وهذا في رأينا من مبطات التقدم نحو الحداثة لأنه يعكس حقيقة الصراع السياسي والفكري.

يقول ملحم شاوول عندما تحدث عن سلوك الناخب في العالم بصفة عامة، ما فحواه أن الفرد، أي المواطن «لم يعد ذلك الإنسان العاقل الحر الذي ولد في القرن الثامن عشر، بل هو مواطن نفعي/ أناي يتصرف بدوافع مصلحته الشخصية... نلاحظ هنا أنه عندما تتزعزع أشكال التضامن التقليدية (العائلة، الجماعة الدينية^(٦)) أو الحديثة (الأحزاب،

(٥) أكد على ذلك العديد من أجرينا معهم أحاديث ومقابلات.

(٦) أيضاً القبيلة أو العرش بالنسبة للبلدان العربية أو البلدان ذات الفكر القبلي، العشائري العصبي.

النقابات، الجمعيات) يتصرف المقترح... كفرد لا يتأثر إلا بما تُملّيه عليه نظرتة لمصالحه... ويضيف أن الأبحاث السوسولوجية الحالية خاصة سوسولوجيا الاقتراع، تقف عند هذا التقاطع بين المقترح المبرمج اجتماعياً، والمقترح المحدد بذاتيته وأناه»^(٧).

تصادف هاتان الحالتان المنحيين الأول والرابع المذكورين سابقاً، والمنطبقين على الوضعية في العالم العربي بصفة عامة، والجزائر بصفة خاصة.

كما يضيف الكاتب ملحم شاوول بعداً ثالثاً للبعدين السابقين، وهو ما أسماه بـ: «البعد الوضعي، أي تأثير الأوضاع السياسية والاقتصادية القائمة لحظة ممارسة الاقتراع، هذه الأوضاع أو الظروف تضيف عوامل تأثيرية جديدة على السلوك الاقتراعي منها مثلاً طبيعة الاستحقاق (اقتراع وطني، عام أو اقتراع محلي مناطقي لإدارة محلية، أو مجلس بلدي)، أو المرجعية القانونية التي يجري ضمنها الاقتراع (وفاق عام على قانون الاقتراع أو غياب هذا الوفاق)، أو المناخ السياسي الإقليمي أو العالمي... إلخ»^(٨).

□ ثالثاً: الاستجابة البطيئة لمظاهر التغيرات الحضارية

تتميز مجتمعات العالم الثالث عامة، والمجتمعات العربية خاصة، بالاستجابة البطيئة والمتناقضة لمظاهر التطور، فالعصرنة حسب رأي مصطفى بوتفنوشت ليست متناولة من طرف هذه الدول بالشكل اللائق، إنها مفروضة عليهم وليست متبناة، فهي معيشة كبنية مضافة إلى ما هو تقليدي^(٩).

هذا التقليدي الذي يحتفظ بكل قوته ومقوماته، ويرفض كل مظاهر التغير الاجتماعي والسياسي والثقافي، أو على الأقل لا يتقبلها بسهولة، يعتبر مظاهر العصرنة معطيات وسائلية لا يمكن أن تحوله عن تقليديته بل تسهل له الحياة فحسب^(١٠).

يؤدّي ذلك في كثير من الأحيان إلى ظهور النزعة العصبية بجميع أشكالها، وفي جميع

(٧) ملحم شاوول، مقاربة اجتماعية سياسية لمواقف وسلوك اللبنانيين في الانتخابات النيابية، في كتاب: الواقع والممكن في الممارسة الديمقراطية اللبنانية، إعداد وتحرير عاطف عطية، مؤسسة فريدريش إيبتر ومعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية والاتحاد الأوروبي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٤٠-٤١.

(٨) انظر ملحم شاوول، المرجع نفسه، ص ٤١.

(٩) في كثير من المجتمعات البدوية العربية: اليمن موريتانيا، الأردن، ليبيا، ودرجات متفاوتة الدول العربية الأخرى، يمكن ملاحظة احتفاظ هذه المجتمعات بخصوصياتها التقليدية رغم استعمالها لوسائل العيش الحديثة أو العصرية من وسائل للمواصلات، ووسائل تكنولوجية أخرى.

(١٠) لمزيد من المعلومات انظر: Boutefnouchet Mostefa, La société algérienne en transition, OPU, Alger, 2004.

مستوياتها القبلية والسياسية والدينية... بل يُصبح بها الشخص المتعصب لا ينزع إلى التغيير، أي تغيير الواقع الراهن، وهذا السعي إلى الإبقاء على الواقع يُخفي خوفاً من أن يؤدي التغيير إلى إضعاف جماعته وخصوصيتها.

في البنيات القبلية وعلاقتها بالظاهرة العصرية السياسية خاصة (الانتخابية)، نلمس نوعاً من التحفظ والرفض. ففي بداية الاستقلال كان الخطاب يتناول إشكالية الوفاء لمبادئ الثورة التي أوصلت البلاد إلى التحرر وطرده الاستعمار، وبالتالي التمسك بكل رموزها، فيصبح النظر إلى التاريخ التحرري للجزائر من هذه الزاوية، كالنظر إلى الملحمة الأسطورية المقدسة التي يجب الوفاء لعهداها ولبادئها، وبالتالي تتركز في ذهنيات الكثير من الناس هذه الصورة التي لا يجب أن تنزاح بأية حال من الأحوال، وتحت أي ظرف من الظروف، فتكون الاستجابة بطيئة جداً لكل مظاهر التغيير إن لم نقل استجابة مستحيلة، لأن الماضي مصدر فخر واعتزاز ويجب الحفاظ عليه مهما كانت الظروف^(١١).

ربما نُحِيلنا هذه الفكرة إلى فكرة أخرى، جاء بها الباحث حداد لحسن عندما تحدث عن العهد (la parole donnée) حيث يؤكد أن هذا «العهد» في كل المفاهيم المرتبطة به^(١٢)، لا يمكنها أن تغطي غنى «العهد». إن هذا الأخير يفترض «كلمة معطاه» (une parole donnée)، حيث إن قدسيته تكمن في الوفاء بها من عدمه. ولكن في الفكر القبلي، أي شكل من أشكال الانخراط (l'engagement) يتضمن كلمة معطاة «الكلمة»، ووعد مقدس، أو قسم مقدم، بما يمس الحالة العقلية الخلقية والسياسية للمجتمع بأكمله وليس فقط الشخص الذي أعطى العهد. إن الوفاء بـ«الكلمة» يعادل المحافظة على شرف القبيلة^(١٣) أو العائلة، لأن القبيلة لا يمكنها أن تحيا إلا في ظل إقامة علاقات وتحالفات وعهود مع قبائل أخرى^(١٤).

(١١) لمزيد من المعلومات انظر:

Haddad Lahcen Le résiduel et l'émergent, le devenir des structures sociales traditionnelles (le cas de la tribu hors et dans la ville), publications de la faculté des lettres et de sciences humaines, série : Essais et études. Rabat. 2001. p. 69.

(١٢) يذكر الكاتب منها: Engagement, alliance sacrée, convention, engagement formel...

(١٣) نسمع في كثير من الأحيان أفراد من قبائل مختلفة حين يتحدثون عن أشخاص ينتمون إلى قبيلتهم أساءوا التصرف أو ارتكبوا أخطاء في حق أناس آخرين، يقولون عنهم «بهدلونا»، «بهدلوا العرش أو العائلة»، «حشمونا»، أي أنهم أصابوا العرش أو القبيلة بالعار. لمزيد من المعلومات حول العار انظر:

R. Jamous, Honneur et baraka, édit. Maison des sciences de l'homme, Cambredj université. 2002. p. 213.

(١٤) انظر: Haddad Lahcen op. cit. p. 78.

حسب عدي الهواري فإن فكرة جورج بالوندي (خوف السلطة) تتفق مع فكرة فيريرو (G.Ferrero) القائلة بأن الإنسان مرعوب (Peureux) أنه الأكثر رعباً من بين المخلوقات، اخترع الآلهة حتى لا يخاف من القوة فوق الطبيعية، واخترع السلطة حتى لا يخاف من نفسه هو^(١٥).

فالحفاظ على ما هو تقليدي تاريخي يدخل في الخوف من التغيير، وما يحمله هذا التغيير من مفاجآت، فتصبح الشرعية شرعية تقليدية في جميع مناحي الحياة.

□ رابعاً: غياب المجتمع المدني أو دوره

يقصد بهذا المفهوم حالياً «مجموع الجمعيات والتنظيمات العاملة في الميدان الاجتماعي، والتي تهدف في آخر المطاف إلى تحقيق التنمية الاجتماعية»^(١٦).

ويمكن أن نستخلص التعريف العام التالي، بحيث يعبر المجتمع المدني في مفهومه الواسع عن العديد من العلاقات التي يقيمها الإنسان مع أقرانه، وهي في غالبية الأحيان علاقات اجتماعية، فهو ينتمي إلى فئات اجتماعية متعددة، ومؤلفة في الوقت نفس، من الأعضاء أنفسهم، وكذا التضامن الوظيفي الذي يجمع هؤلاء الأعضاء بنوع من الهدف التكاملي في علاقات إيجابية أو سلبية، والتي تؤلف شبكة متمازجة ومعقدة تتطور باستمرار، حيث يصبح المجتمع المدني فيها واقعة اجتماعية تاريخية وليس مفهوماً قانونياً، إنه حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تختلط دون أن تذوب.

غير أنه، وعلى المستوى المحلي، يكاد هذا التنظيم أن يكون منعدماً، اللهم إلا بعض الجمعيات المحلية، أو التنظيمات النقابية التابعة لمؤسسات وطنية، أو التنظيمات الخيرية ذات الطابع التقليدي، والتي تسعى من أجل تحسين المستوى المعيشي للمواطن، أو المساهمة في حل بعض المشاكل المتعلقة بالتعليم والصحة والبطالة. حيث إن هذه التنظيمات لا تلعب بشكل جلي دور الوسيط بين المجتمع والسلطة الحاكمة أو الدولة، كما هي الحال بالنسبة للمجتمعات المدنية في الدول الغربية.

(15) Addi Lahouari Etat et pouvoir dans les sociétés du Tiers Monde, le cas de l'Algérie.

Approche méthodologique et sociologique du pouvoir politique et de l'état TH doc SD de Lucette Valensi EHESS Paris 1987. pp. 34-35.

(١٦) الزهرة الصروخ، المجتمع المدني في المغرب، المفهوم والتجليات، في كتاب: الإصلاحات الدستورية والسياسية في المغرب العربي، تنسيق أحمد مالكي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٥، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، مراكش ٢٠٠٢، ص ٩٦.

□ خامساً: الاختراق الثقافي والاستتباع الحضاري

يطول الحديث في هذا الجانب ويتشعب تشعب الثقافة وخصوصياتها، ولكنني ارتأيت أن أسلط الضوء على جانب واحد منه وهو الإعلام المرئي، وهذا نظراً لحساسية هذا الجانب ولأهميته في حياة الشعوب والأمم.

يعتبر الإعلام المرئي من وسائل الاتصالات الحديثة والمهمة في الوقت نفسه لإيصال الأخبار، ونقل المعلومات، وتبادل الثقافات (يدخل تحت طائلة ذلك ما يسمى بالتثاقف)، والمحافظة على القيم والعادات والتقاليد لمجتمع معين أو لمجموعة اجتماعية. فمجتمعات العالم العربي كغيرها من المجتمعات الأخرى قد أخذت نصيبها في هذا المجال، فأصبحنا نرى القنوات الفضائية المتعددة في جميع أنحاء العالم العربي من أقصاه إلى أدناه، وأصبحت هذه المجتمعات تسعى إلى تفعيل دور هذه الوسائل في تثقيف الأفراد والجماعات، وإيصال الأخبار، وتنوير الرأي العام في ظل النظام العالمي (العولمة) وتبعاً للثقافة العالمية التي أصبح العالم فيها عبارة عن قرية صغيرة كما يقال.

غير أن المتتبع لوسائل الإعلام العربية، المرئية منها خاصة (وما أكثرها)، يلاحظ ما تتعرض له هذه الوسائل من هيمنة أجنبية وغزو واختراق، سواء عن قصد أو عن غير قصد، بعلم العرب القائمين عليها أو دون علمهم، وربما بمشاركاتهم في كثير من الأحيان في ترسيخ وترويج هذه الهيمنة، بالعمل على طمس الهوية والثقافة العربية والإسلامية، وذلك بحجة العولمة والتحرر الثقافي، وحرية التصرف والتعبير وما إلى ذلك من المصطلحات المنمقة والمغللفة بخصوصيات الغرب الثقافية التي سعت في وقت سابق ولا تزال تسعى لمزيد من الهيمنة وبسط النفوذ الثقافي الغربي، وسيادة العادات والتقاليد والقيم الغربية على حساب نظيراتها العربية الإسلامية. فلم يعد هناك مجال على هذا الأساس، للحديث عن ثقافات وطنية أو عن خصوصيات ثقافية إلا نادراً.

إننا نلاحظ التغييب التام، والتهميش شبه المطلق لدول العالم الثالث عامة، والعربية الإسلامية خاصة، كخصوصية ثقافية مرتبطة بقضايا السيادة والهوية والحق في التميز والاختلاف، وأصبحت تُعتبر مجتمعات استهلاكية ليس إلا. فتعرضت للتعتيم المقصود، والانتقاص من شأنها، وأصبحت ثقافات دول العالم العربي الإسلامي، ومعها ثقافات بعض الدول الأخرى تنعت بـ«الثقافات المتدنية».

إن اعتبارات القوة، متمثلة في شركات الإعلام والاتصال متعددة الجنسيات، «هي التي بدأت إذاً، وبعمق، في تحديد الإنتاج الثقافي، سواء تعلق الأمر بإبداع وإذاعة الأفلام والبرامج التلفزيونية، أو التقاط وتوزيع الأخبار، وإلى حد ما الإبداع الأدبي ونشره».

بدأت بقوة في كسب مزيد من المساحات الثقافية والاقتصادية على المستوى العالمي بشكل عام والعربي بشكل خاص، فكان ذلك على حساب الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية.

يقول جاك ديلكور في هذا الصدد: «إن الهيمنة الثقافية وفرضها على دول الجنوب إنما هي أحد شروط غزو الأسواق وتوزيعها». ويقول محمد عابد الجابري حول المسألة الثقافية في الوطن العربي «إننا معرضون لغزو ثقافي مضاعف، الغزو الكاسح الذي يحدث على مستوى عالمي، الغزو الذي تمارسه علينا الدول الاستعمارية التقليدية، أما الوسائل فهي نفسها، الإعلام بالمعنى الواسع والمتشعب، الإعلام الذي يغزو العقل والخيال والعاطفة والسلوك، ناشراً قيماً وأذواقاً وعادات جديدة تهدد الثقافات الوطنية القومية في أهم مقوماتها ومكانها خصوصياتها»^(١٧).

ويردف قائلاً: «إن تعميم الاستهلاك أو بالأحرى فرض نمط معين من الاستهلاك على الشعوب، النمط الذي تسود فيه السلع الكمالية والوسائل الترفيهية... ذلك هو الهدف من الاختراق الثقافي والاستتباع الحضاري»^(١٨).

□ خلاصة

إن تعريف الحداثة لا يقتصر تاريخياً على الحالة التي وصلت إليها أوروبا من نهضة وتقدم ورقي في مختلف المجالات، حيث إن مظاهر الحداثة عرفت البشرية جمعاء والمجتمعات السابقة والحالية، أو التاريخية والحديثة على حد سواء، حيث مثلت هذه الحداثة حالة من التقدم الفكري والاقتصادي والاجتماعي.

فعندما اكتشف الإنسان الآلات وابتكر وسائل الإنتاج، دخل مرحلة الحداثة التي هي عبارة عن تطور وتقدم ورقي. الأمثلة لا تقتصر على ذلك، بل يمكن أن نجد لها في مختلف مناحي الحياة، وعبر العصور والأزمنة التي مر بها الإنسان.

وعلى الرغم من ذلك، فإن أوروبا كانت أكبر مستفيد من وسائل التقدم والرفاهية وبالتالي الوصول إلى أعلى المراتب اجتماعياً وثقافياً وسياسياً وعسكرياً.. واستطاعت أن تصل إلى الحداثة، لأنها استفادت من النهضة والتحديث اللذين صنعتهما بوسائلها المتقدمة. فعلت ذلك، لأنها أخذت بالأسباب، بينما تخلف العرب والمسلمون عن اللحاق بالركب، ولم يستطيعوا أن يظفروا إلا ببعض من غبار الحداثة الذي وصل إليهم عن طريق الاحتكاك

(١٧) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مرجع سابق.

(١٨) المرجع نفسه.

بالغرب، والتواصل معه. بل غفلوا عن الأخذ بأسباب التقدم والتطور للوصول إلى الحداثة، ليس بالضرورة حداثة الغرب، بل إلى الحداثة بما هي مفهوم له دلالاته التاريخية التي تعني الانتظام في التراث والأخذ بالخصوصيات الثقافية، والتخلص من بذور القابلية للتخلف والاستعمار.



العراق في فكر السيد محمد صادق الصدر

محمد محفوظ

□ مفتتح

الوقائع والظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية، ليست وليدة الصدفة، وإنما هي نتاج عوامل وأسباب متداخلة ومركبة مع بعضها أنتجت جميع الظواهر التي نشهدها. ويُخطئ من يتصور أن هذه الظواهر، فاقدة الصلة بجذورها الفكرية والمجتمعية، وإنما هي وليد طبيعي لتلك الجذور سواء كانت فكرية أو مجتمعية أو هما معاً. ومن يبحث عن تفسير علمي - موضوعي ودقيق لمجموع الظواهر المجتمعية، هو بحاجة أن يتعرف إلى الجذور الفكرية التي تحرك مجموع الفاعلين في النشاط العام؛ لأن حركتهم السياسية أو الثقافية أو الاجتماعية، هي وليدة خياراتهم الاستراتيجية، وهذه الخيارات نتاج طبيعة الفكر الذي يحملونه ويدعون إليه. لهذا فإن فهم الظواهر العامة مرتبط بطريقة مباشرة، بطبيعة الفكر الذي يقف وراء هذه الظواهر. ونحن نعتقد أن المشهد العربي سواء في الحقل السياسي أو الحقل الثقافي أو الحقل الاجتماعي هو على المستوى الفكري، نتاج ثلاث أفكار رئيسية تتحكم في المسار العربي وتدير مختلف ظواهره العامة، وهذه الأفكار هي على النحو التالي:

١ - الأفكار الميتة

ثمة أفكار تعمل على تأييد السائد، وتتعامل معه، بوصفه حالة طبيعية، ولا ترى عيوبه، بل تبررها وتسوّغها، وترى أنه ليس بالإمكان أبدع مما كان.

ولا شك في أن هذه الأفكار مهما كان عنوانها وسياقها الاجتماعي والمعرفي، هي أفكار ميتة، لا تدفع إلى صياغة الحاضر واستشراف المستقبل، ولا تلتفت أو تحترم إرادة الإنسان وقدرته على ابتراح المعجزات. فكل فكرة تسوّغ الواقع، ولا تحمل الإنسان مسؤولية هي فكرة ميتة، سواء انتمت هذه الفكرة إلى أيديولوجيا دينية أو انتمت إلى أيديولوجيات وضعية.

فالفكرة الميتة تنظر إلى الدين من خلال مسالك الرجال وأحوالهم، بحيث يكون هؤلاء هم المقياس والمعيّار، ولا ريب في أن الفكرة التي تجعل معيارها الرجال الذي يخضعون بطبيعتهم إلى ظروف زمانهم ومكانهم، فإنها ستتحوّل إلى فكرة مهمتها الأساسية تسويغ ما يقوم به هؤلاء الرجال، مع غياب أو تغييب معايير عليا متجاوزة لظروف الزمان والمكان.

والفكرة الميتة هي التي تشجع على الأوهام والخرافات، وتلغي نواميس الخالق من الوجود الاجتماعي، وهي (أي الفكرة الميتة) التي تبرر للإنسان سواء كان فرداً أو مجتمعاً تقاعسه وهروبه من مسؤوليات الرسالة والوطن والواقع، وهي أيضاً التي لا تستخدم عقلها (أي عقل صاحبها وحاملها) في شؤونها المختلفة. بينما القرآن الكريم يربط كل الخصال الحميدة بأولي الألباب، إذ قال تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزُودُوا فَإِنْ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٢).

وحين التأمل في السمات المذكورة أعلاه للأفكار الميتة، نرى أنها مسؤولة بشكل مباشر عن الكثير من الأمراض المزمنة التي يعاني منها الواقع العربي..

٢ - الأفكار القاتلة

وفي مقابل الأفكار التي تسوّغ السائد وتغطي فعل العطالة والاستقالة من المسؤولية، ثمة أفكار أخرى يمكن أن نطلق عليها أنها أفكار قاتلة، لأنها تحوّل الإنسان إلى طاقة عنفية

(١) البقرة، ١٩٧.

(٢) المائدة، ١٠٠.

- تدميرية - عدمية في آن، وترى أن الوصول إلى أهدافها وغاياتها في الحياة، لا يمكن أن يتم إلا باستخدام العنف وكس كل العقبات والعراقيل بالقوة المادية العارية.

فهي أفكار تمارس الاغتيال المعنوي للناس، كما تمارس القتل المادي، بمعنى أن المختلفين معها، تخرجهم وفق رؤيتهم الأيديولوجية الضيقة من ربة الدين للتححر من مقتضيات عصمة الدم والعرض والمال، وبعد ذلك تسقطهم اجتماعياً وتغتالهم معنوياً واجتماعياً، ولا تكتفي بذلك بل تمارس عمليات القتل المادي بحقهم. ولو تأملنا في الواقع العربي اليوم لوجدنا الكثير من الجماعات والوجودات التي تحمل أفكاراً قاتلة، لأنها تمارس العنف والقتل والتفجير بسبب الاختلافات الدينية والسياسية، وتبرر لذاتها قتل الأبرياء تحت مبررات واهية، فباسم الإسلام يتم قتل الأبرياء من المسلمين، وباسم الجهاد في سبيل الله، يتغنون في الذبح والتفجير وتخريب البنى التحتية للبلاد الإسلامية، وباسم الذود عن المقدسات والثواب يتجاوزون كل الحدود الدينية والأخلاقية تجاه المختلف والمغاير. إنها أفكار قاتلة، وهي الوجه الآخر للأفكار الميتة. فالأولى تقتل باسم الإسلام، والثانية ترمي الإنسان في زوايا الدروشة باسم الإسلام. واحدة تدعوه إلى الاقتحام بكل ما يملك من قوة وتحوله إلى قوة انتحارية، والثانية تسوِّغ له هروبه وانكفاءه وتكالب المشكلات عليه. فالأفكار القاتلة هي مع قيم الدين بوصفها منظومة لممارسة العنف وتبريره في آن، وهي التي تستسهل سفك دماء الناس، وهي التي لا ترحب بحق الاختلاف وتعمل بوسائل قسرية لإنهاء حقيقة التنوع في الوجود الإنساني.

وهي التي تتعامل مع قناعاتها بوصفها الحق والحقيقة، وقناعات غيرها هي الباطل والضلال، هي التي تستند في المجال الفقهي على ثنائية الحق والباطل بدل ثنائية الخطأ والصواب، وهي التي تفتقد فقه الواقع وفقه الأولويات، لذلك تحاول بالعنف العاري أن ترغم الجميع على مسلكها ونهجها.

ولا شك في أن الواقع العربي اليوم يعاني الويلات والمخاطر الكبرى من جراء شيوع الأفكار القاتلة في أرجاء العالم العربي.

٣- الأفكار الحية

وهي في تقديرنا القادرة على تحرير الإنسان المسلم من ربة الأفكار الميتة والأفكار القاتلة، وهي التي تُسائل الواقع، وتعمل على خلق الإرادة الإنسانية لممارسة الإصلاح والتغيير دون التوسل بوسائل القتل والعنف، وهي التي تتعامل مع الإنسان بوصفه هو المسؤول عن واقعه، ومهمته الأساسية ليس تبرير الواقع، وإنما العمل على إصلاحه وتطويره. فالأفكار الحية هي التي حوّلت أهل الإسلام الأوائل من حفاة، رعاة، إلى بناء

حضارة، وهي التي صاغت العلاقة بين المؤمنين دون رواسب جاهلية ترفضها قيم الدين الحنيف، وهي التي دفعت المؤمنين للتعاون على البر والتقوى، وحرّرت المدينة المنورة آنذاك من سيطرة اليهود وذلك عبر المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين وبناء المسجد وإنهاء المشاكل والتباينات التي يغذيها اليهود بين الأوس والخزرج.

فالأفكار الحية مهمتها خلق الحقائق الاجتماعية الجديدة المنسجمة ومشروع النهضة للوطن والأمة، ورفض الانخراط في مشاكل جانبية أو معارك عبثية تدمر المكاسب وتفتت النسيج الاجتماعي للعرب والمسلمين.

فالأفكار الحية هي التي تجعل باطن الإنسان خير من ظاهره، لأنها تخلص الإنسان المسلم من حالة النفاق وكل أمراض القلب والنفس، وهي التي تكافح من أجل النجاح في ميادين الحياة، فالدين ليس شعاراً وشعائر فحسب، بل علم وعمل وإبداع.

لذلك فإن الفكرة الحية هي التي تدفعنا إلى بناء دنيانا على قاعدة الإيمان والعلم والتقدم، وما أحوج الواقع العربي اليوم إلى تلك الأفكار الحية، التي تحرره من أفكار القتل وأفكار التبرير والاستقالة من الحياة.

ولا خروج للعالم العربي من أزمتة الحالية إلاّ بإنهاء مفاعيل الأفكار القاتلة والأفكار الميتة من الجسم العربي، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بتبني مشروع الأفكار الحية، التي تدير حقائق التنوع الاجتماعي على قاعدة التعاون على البر والتقوى، وتشحذ جميع الهمم والطاقات صوب المشاكل الرئيسية في الأمة.

بعيداً عن مهاوي الانزلاق صوب المعارك العنيفة، التي تؤبّد أزمتات الواقع العربي، وتُضعف قدرات العرب الموجهة صوب الانعتاق من أزمتهم المستفحلة، فهذه الأفكار عبارة عن مشروعات ثلاثة تتنافس وتتصارع على إدارة العالم العربي، مشروع تقليدي لا ينتمي إلى قيم الإسلام الأصيلة، ويرر واقع الوهن والتخلف، ومشروع عنفي - إرهابي، يمارس القتل والتفجير وأفق الوحيد أفق القتل والتدمير، ومشروع يستهدف بناء حياة العرب على أساس قيمهم الأصيلة دون محاصرة مكاسب العصر والحضارة الحديثة. ولا ريب في أن اتساع دائرة المؤمنين بالأفكار الحية، هو سبيل العرب المعاصر للخروج من أتون موجات العنف والقتل التي تطل الجميع، إلى رحاب البناء والتنمية والعمران. وانطلاقاً من أهمية تظهير التجارب التي تجسّد الأفكار الحية في الأمة، سنقترب في هذه الدراسة من تجربة دينية وسياسية واجتماعية مختلفة في ظروفها وآليات عملها، ألا وهي تجربة الشهيد السيد محمد صادق الصدر رحمه الله تعالى (١٩٤٣ - ١٩٩٩م) الذي استطاع - في فترة زمنية وجيزة، وفي ظل نظام الطاغوت في العراق - تطوير وتعزيز الحالة الدينية في المجتمع العراقي

وربطها بأفاق الإصلاح والتغيير، بحيث تحوّل السيد الصدر وتياره ومدرسته إلى قوة فاعلة في المشهد العراقي.

ويتضح من ما ذكر أعلاه، أن تجربة السيد محمد صادق الصدر، واجهت في العراق في آن واحد مشكلتين أساسيتين، وهما:

١ - القوى الاجتماعية والثقافية والدينية التي تنتمي إلى الأفكار الميتة، وتريد تأييد الجمود والتخلف، وإدامة المشكلات الكبرى التي تواجه الشعب العراقي. فهي قوى لا تكتفي بتشيطت العاملين وتشويه سمعتهم ومسارهم، وإنما تعمل على عرقلة جهودهم، ومنع انتشارهم وتوسعهم الاجتماعي.

٢ - قوى الاستبداد السياسي التي كانت تتمثل وتتجسد آنذاك في النظام السياسي الصدامي وامتداداته الأمنية والثقافية والاجتماعية، وهي نموذج للأفكار القاتلة، التي لا تحتمل الاختلاف. فإما أن تكون معها، وخاضعاً لأجندتها وخططها، أو تتحول إلى موضوع لنبذها وممارسة أقصى أشكال الحيف والظلم من قبلها.

فالنظام السياسي الصدامي الذي يستند في إدارته وحكمه للعراق، إلى بنية أمنية، قمعية لا تعرف إلا لغة الاعتقال والاعتقال لذلك عانى السيد الصدر في ظل هذه القوى معاناة شديدة على أكثر من مستوى.

ولعل تميز وعبقورية الشهيد الصدر تتجلى في قدرته على بناء قوة دينية ومجتمعية في ظل جهود ديني واجتماعي يحارب كل من يتحرك من أجل رفع الظلم والحيف عن مجتمعه، وفي ظل سلطة أمنية قمعية مارست كل أشكال الاستئثار والقمع لإدامة سلطتها.

في ظل هذه الأوضاع ومتوالياتها الأمنية والسياسية والدينية والاجتماعية، اجترح السيد الشهيد لنفسه طريقة جديدة تمكنه من الاستمرار في عمله الديني والاجتماعي، دون القضاء عليه من قبل هاتين القوتين، اللتين يجمعهما تحالف موضوعي غير مباشر، يفضي إلى استمرار الهيمنة الأمنية والسياسية، ومن جهة أخرى استمرار حالة الخضوع الديني والاجتماعي.

□ ملامح التجربة

ولعل من أبرز ملامح حركة السيد الشهيد الصدر هي النقاط التالية:

١ - التواصل والتفاعل المباشر مع المجتمع بكل شرائحه وفئاته، وعدم التعالي على قضاياهم وهمومهم. وذلك ضمن رؤية عميقة تبناها السيد الشهيد مفادها: أن عالم الدين

وبالذات في المجتمعات الإسلامية - الشيعية هو ضمير الناس والناطق بقضايهم وهمومهم وآمالهم. ولا يمكن أن يتحقق مفهوم (ضمير الناس) دون التواصل مع الناس والإنصات إليهم والتفاعل معهم والدفاع عن قضايهم. وقد نجح السيد الشهيد على هذا الصعيد، إذ توسّعت قاعدته الاجتماعية على نحو هندسي، وأضحى السيد الشهيد رمزهم الديني والاجتماعي والناطق باسمهم والمدافع عن حقوقهم. وتحوّل هذا التواصل والتفاعل إلى حالة مؤسسية ودائمة من خلال شبكة الوكلاء الشرعيين الذي عينهم السيد الشهيد في محافظات العراق المختلفة، وساهموا بشكل مباشر في تطوير نظام العلاقة والتواصل بين شرائح المجتمع المختلفة وزعيمهم الديني - السياسي السيد الشهيد الصدر.

لذلك وخلال فترة زمنية وجيزة نسبياً تحول السيد الشهيد إلى قوة دينية واجتماعية رئيسية في المشهد العراقي.

ولا بد في هذا السياق من بيان حقيقة ألا وهي: أنه ثمة مزاج أو توجه في الحوزة العلمية خلال الحقب الماضية مفاده عدم الاعتناء المباشر بالناس وهمومهم والتعالي عن قضايهم، والانشغال بالتحصيل العلمي بعيداً عن الالتزامات الاجتماعية والسياسية. لذلك فإننا نرى في مشروع وجهد السيد الشهيد شجاعة في تجاوز الكثير من الأعراف الضمنية التي كانت تحول دون انشغال عالم الدين بالشأن السياسي والعام بشكل مباشر. في الوقت الذي يتطلع أبناء المجتمع إلى دور مركزي يقوم به عالم الدين في شؤونهم العامة، كان المزاج العام (وهو بالمناسبة وليد عوامل ذاتية وموضوعية) ضد ذلك، إلا أن السيد الشهيد تجاوز كل هذه المقولات والاعتبارات وعمل على الاهتمام بقضايا الناس والتفاعل مع كل مسائلهم. ولعل أحد أهم العوامل التي ساهمت في توسع قاعدته الاجتماعية في فترة زمنية وجيزة، هو هذا السلوك الاجتماعي الذي يملأ فراغاً هائلاً في مسيرة الشعب العراقي، وبالذات في الفترة التي انطلق فيها السيد الصدر في مشروعه الديني والسياسي.

٢- العمل على بناء نخبة دينية جديدة، تأخذ على عاتقها مهمة التواصل الفعال مع تعبيرات المجتمع المختلفة، وتوسيع دائرة الوعي الديني في المجتمع. لأنه في أي تجربة إصلاحية ثمة حاجة ماسة إلى حامل بشري واجتماعي للأفكار الإصلاحية، لأنه دون الحامل البشري تبقى التطلعات مجردة وبعيدة عن التحقيق والإنجاز.

أما إذا توفر الحامل البشري، فإن هذا الحامل قادر على ترجمة أفكار المشروع وتطلعاته إلى الواقع العملي، كما أنه هو الذي يقود عملية الإصلاح الديني والاجتماعي، ويكون هو جسر الارتباط بين الزعيم الديني وعموم الناس.

ولعل ما يلفت النظر أيضاً في تجربة السيد الشهيد الصدر، هو انخراطه المبكر في

إعداد وتهيئة نخبة دينية واجتماعية، تؤمن بمشروع الإصلاح وقادرة نفسياً وعملياً على تحمّل تبعاته.

ولقد تمكن السيد الصدر خلال مدة وجيزة من بناء نخبة دينية انتشرت في كل محافظات العراق، وأخذت على عاتقها مشروع التبليغ الديني وزيادة وعي الناس ومعارفهم الدينية والحياتية، وربطهم بمشروع الإصلاح والتغيير الذي يقوده السيد الصدر من أجل تحرير العراق من الاستبداد والاستئثار، عبر بناء كتلة وطنية منتشرة في كل العراق، تمتلك الوعي والمعرفة الدينية والسياسية، التي تؤهلها للوقوف ضد مشروع استمرار الاستبداد في العراق. وقد عمل السيد الصدر في هذا السياق على أحياء دور النجف العلمي والثقافي لأنه لا يمكن بناء نخبة دينية جديدة بدون حاضن علمي، يطور من مستوى اهتمام الناس بالمسألة العلمية والثقافية.

وحتى ينجح السيد الصدر في هذا المشروع، عمل السيد على تحييد السلطة السياسية وأبعادها قدر المستطاع عن التدخل في الشأن الحوزوي، ومنع أية إثارة أو مشكلة تلفت نظر السلطة وتدفعها إلى معاودة إجهاض المشروع الديني والاجتماعي للسيد الصدر.

٣- الرهان على الناس لتغيير المعادلات السياسية والاجتماعية القائمة.. ففي ظل السيطرة المطلقة للنظام البعثي في العراق على مجريات الحياة، وفي سياق هيمنة الأجهزة الأمنية وسطوتها، ومنعها بقوة الحديد والنار لأي عمل ونشاط بعيد عن إرادة السلطة ومشروعاتها الأمنية والسياسية، تمكن السيد الشهيد الصدر من تغيير بعض جوانب هذه المعادلة، وذلك عبر الاهتمام بالناس وإحاطتهم الدينية والاجتماعية، والحوّل دون انخراطهم في أنشطة وأجهزة السلطة هذا من جهة، ومن جهة أخرى لإخراجهم من حالة اليأس والإحباط التي كانت تسودهم وبالذات بعض إحباط انتفاضة ١٩٩١م ووصولها إلى مآلات لم تكن منسجمة ومجريات ويوميات هذه الانتفاضة المجيدة.

فالسيد الصدر ومن خلال رهانه على الناس، والعمل المستديم لصقل مواهب وقدرات هؤلاء وصبّها في مشروع الإصلاح والتغيير، تمكّن من إخراج شريحة اجتماعية واسعة من الشعب العراقي من تأثيرات السلطة السياسية والأمنية في العراق، كما نقلهم من مربع الفرجة والشعور العميق باليأس والإحباط، إلى رحاب الفعالية والانخراط الفعلي في مشروع التغيير والإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي.

وتُعلمنا تجربة السيد محمد صادق الصدر، أن عنصر القوة الحقيقي لدى أي جماعة، يتجسد في قاعدتها الاجتماعية ومدى التفاف الناس حولها. ولقد أجاد السيد الصدر عبر آليات عمله الاجتماعي والخدمي والميداني، من توسيع قاعدته الاجتماعية والتفاف الناس حوله.

وعبر الناس وبطاقاتهم وجهادهم وجهودهم وتضحياتهم، تمكّن السيد الصدر من تغيير الكثير من المعادلات السياسية والاجتماعية القائمة آنذاك في العراق.

فقوة المشروعات الدينية والاجتماعية والسياسية، هو في مدى احتضان الناس إليها، والناس بطبعهم يحبّضون المشروعات التي تعبر عن قضاياهم وآمالهم. فالقوة لا تستعار من أحد وإنما تُبنى بناءً، وهذا ما تمكّن السيد الصدر من تحقيقه وإنجازه في ظل ظروف أمنية وسياسية صعبة.

وتجربة السيد الصدر على هذا الصعيد، تؤكد حقيقة أن من أبجديات السياسة أن حقائق المجتمع المختلفة، قادرة إذا أحسن الناس إدارتها وتوظيفها أن تتحوّل إلى حقيقة في الميدان السياسي.

وإن قضاء حوائج الناس سواء الخدمية أو التنموية أو في مجالات الحياة الأخرى، هو أحد سبل التمكن في المجتمع.

وحينما تتغير ثقافة الناس، وتنتقل من ثقافة اللأبالية إلى ثقافة المسؤولية، فإن هؤلاء الناس سيتحولون إلى قوة دافعة ومؤثرة في مشروع الإصلاح والتغيير.

ولقد كانت لدروس السيد الصدر وخطب الجمعة الذي خاطب فيها الجمهور بلغة بسيطة، مباشرة، الدور الأساسي في تغيير ثقافة الناس، وتحويلها من ثقافة الخوف والإحباط إلى ثقافة تحمل المسؤولية وضرورة مواجهة كل أشكال الظلم والحيث الذي تتعرض إليه.

وأي جماعة أو تيار أو حزب تتسع قاعدته الاجتماعية، ويتمكن من محيطه الاجتماعي فإن مساحة فعله وتأثيره ستتسع تبعاً لقوته الاجتماعية وبمدى قبول الناس لرؤيته ومواقفه المختلفة.

وإذا «كان هنالك جوانب عديدة لبراعة الصدر الثاني، فإن براعته المركزة تكمن في هذا الجانب، وتنبع من تشخيص خلل علاقة المؤسسة الدينية مع الأمة وآثارها التاريخية القاتلة، وإن التفكير بالسياسة والعمل بها سوف لا يكون مجدياً بما فيه الكفاية إذا لم يستدرك هذا الخطأ التاريخي. فالعمل الاجتماعي يشكل البنى التحتية للعمل السياسي، وعندما تنهار هذه البنى ينهار المشروع السياسي. وعندما يراود لهذا المشروع السياسي أن يتحول إلى مشروع جذري لا مشروع شكلي لا بد من إعادة هذه البنى، وهذا ما قام به الصدر الثاني»^(٣)، وعليه فإن الجماعات الدينية أو السياسية التي تتعالى على مجتمعها أو لا تؤمن بقدراته الفعلية فإن

(٣) عادل رؤوف، العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية.. قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن ١٩٥٠-٢٠٠٠م، المركز العراقي للإعلام والدراسات، الطبعة الأولى، دمشق ٢٠٠٠م، ص ٤٨٠.

مآلها الخير هو التشتت والانكفاء والاضمحلال. ويعبر السيد محمد صادق الصدر عن ضرورة تطوير علاقة الفقيه بالناس والمجتمع بقوله: «إن أجيال المرجعية كانت تتناساهم وتتغافل عن أمورهم (أي العشائر)، ويكفينا في ذلك أن المشهور هو الحكم القائل: لا يجب على الفقيه أن يذهب إلى المكلف ويبلغه حكمه بل يجب على المكلف نفسه أن يأتي إلى الفقيه ويسأله. نعم، تصح هذه المقولة إذا توجه السؤال للفقيه وجب عليه حينئذ الجواب، أما أنه يجب على الفقيه طرق باب المكلف بدون سؤال وأن يعطيه حكماً فهذا لا، وهذا مشهور، إذن فقد كان هنالك نحو من المقاطعة والانفصال النفسي والاجتماعي بين الحوزة والمرجعية من ناحية، وبين العشائر من ناحية أخرى»^(٤).

لذلك نتمكن من القول: إن تجربة الصدر الثاني من العلامات الفارقة على المستويين الديني والسياسي، فهي التي عمّقت الحالة الدينية لدى الشعب العراقي في تلك الحقبة، وهي التي أعادت وصل الشعب العراقي بعالم التغيير والوعي السياسي، فهذه التجربة هي التي أعادت للشعب العراقي إرادته، وهي التي أوقدت شعلة الحرية مجدداً في العراق.

□ العراق في فكر السيد الصدر

انطلاقاً من ملامح التجربة المذكورة أعلاه، يمكن تلّسّس واكتشاف رؤية السيد الصدر حول العراق راهناً ومستقبلاً. ولعل جذر الرؤية التي امتلكها السيد الصدر حول العراق، نابعة من حاجة هذا البلد العريق إلى الإصلاح والتغيير. وإن هذا الإصلاح والتغيير، هو الذي سيُعيد للعراق وحدته الصلبة، وتخلصه من برائن الاستبداد الشمولي الذي دمّر عناصر القوة الحقيقية في الواقع العراقي.

فالمطلوب عراقياً في رؤية السيد، ليس الانزواء والانكفاء والاشتغال بعيداً عن القضية المركزية، وإنما بناء مشروع ديني - ثقافي - اجتماعي، يأخذ على عاتقه تفكيك حوامل الاستبداد والاستقالة من المسؤولية والعطالة المجتمعية. ولإنجاز هذه المسائل توسّل السيد الصدر بالوسائل الأساسية التالية:

١ - بناء وتطوير علاقة المرجعية الدينية بكل مؤسساتها وهياكلها بالمجتمع، وإنهاء حالة الجفاء أو التعالي التي ساهمت في تضيق الكثير من الفرص السياسية والمجتمعية.

وانطلق السيد الصدر في عملية البناء والتطوير من حقيقة مركزية في تجربة الشعب العراقي في العصر الحديث، وهي أنه حينما تتحرك المرجعية الدينية وتحمل مسؤوليتها العامة بشكل مباشر، فإن قوى الشعب العراقي المختلفة ستتحرك وتلاقى المرجعية في

(٤) الشهيد محمد صادق الصدر، خطبة الجمعة، رقم ٢١.

منتصف الطريق لحمايتها من المخاطر الداخلية والخارجية ودعم وإسناد مشروعاتها العام. لذلك فإن لحظات العنفوان في تجربة الشعب العراقي، هي تلك اللحظات التي تلاحم فيها المشروع المرجعي مع مشروعات القوى السياسية والاجتماعية للشعب العراقي. وإن حجر الأساس في مشروع الإصلاح والتغيير هو المرجعية الدينية وتفاعلها المؤسسي مع قضايا الشعب العراقي؛ لذلك فإن من أولويات الأعمال والأنشطة التي قام بها السيد الصدر الثاني هو العمل المباشر على تطوير نظام العلاقة بين المرجعية الدينية وقوى الشعب المختلفة.

٢- العمل عبر وسائط دينية وثقافية عديدة لزيادة وتيرة الوعي الديني والحقوقى والسياسي في المجتمع. وذلك ضمن قناعة أساسية، وهي أنه كلما ازداد وعي الناس توفرت فرص فعلية في مشاركة شرائح اجتماعية عديدة في الشأن العام. وإن قوى الاستبداد السياسي تراهن دائماً لبقاء واستمرار هيمنتها على جهل الناس وهروبهم من تحمل المسؤولية.

لذلك فإن جوهر النشاط الديني والثقافي الذي قام به الصدر الثاني يستهدف تأسيس وتعزيز قيمة الوعي في الفضاء الاجتماعي، وذلك بوصفه هو جسر عبور قوى المجتمع للتعبير عن ذاتها في الشأن العام.

ولقد «شكلت صلاة الجمعة المحور التعبوي الأبرز في حركة الصدر الثاني إزاء المجتمع، ونجاحها حرّض السلطة لوضع حد لها من خلال اغتياله. ورغم أنها مثلت آلية تعبوية بشكل دوري، فإنه -أي الصدر الثاني- لم يكتفِ بها في سياسة التحشيد الاجتماعي التي عمل بها، بل إنه حاول من خلال هذه السياسة أن يجعل من المناسبة الدينية محوراً من محاور اهتمامه لما تحقّقه هذه المناسبة الدينية من حضور جمعي. ولذلك فهو تعامل مع مسيرة الأربعين إلى كربلاء بشكل يعكس اهتمامه بأي إجراء يحقق حالة تعبئة عامة في وسط الأمة. ومن ثم استثمر هذه المناسبات في مشروعه التغييرى الكلي، وحثّ عليها، كما أنه حاول أن يؤسس لمناسبات جديدة، بغية إيجاد أكبر عدد من آليات الاتصال بالناس، ومحاولة تدريبهم على لعب دور ما وفق ضوابط، وإرشادات القيادة الدينية وبالتالي ربطهم بها»^(٥).

٣- بناء كتلة مجتمعية متجانسة ومتعاونة وتعمل على تعميق حالة الوعي الديني والسياسي في المجتمع.

وبفعل ما أبدعه السيد الصدر الثاني من وسائل للتواصل مع الناس، وتوظيف المناسبات الدينية والاجتماعية المختلفة لزيادة وتيرة التعبئة والتحشيد الاجتماعي، تمكن

(٥) عادل رؤوف، العمل الإسلامي، مصدر سابق، ص ٥٠٥.

الصدر الثاني من بناء هذه الكتلة التي تضم آلاف المقلدين والملتزمين بمشروع ورؤية الصدر الثاني في العراق.

ومع سقوط الطاغية صدام في عام ٢٠٠٣م، برزت هذه الكتلة الاجتماعية الواسعة التي عمل السيد الصدر في زمن الطاغية على بنائها وتأهيلها دينياً ومعرفياً. والعراق بالنسبة إلى السيد الصدر الثاني يعني:

١- البلد العربي - الإسلامي الذي يجب أن يعود إلى عروبته الصافية وإسلامه الأصيل، وأن الأنظمة السياسية التي نزت على العراق وعملت على تفريغ شعبه من جوهره الإيماني هي من ألد أعداء العراق، وهي بحاجة إلى مواجهة ومجابهة. وبالتالي فإن مشروع السيد الصدر الديني والاجتماعي يتجسد في إعادة العراق إلى حضنه العربي والإسلامي الأصيل.

٢- إن الاستبداد السياسي الشمولي واستئثار فئة قليلة من أهل الحكم بمقدرات البلد وثرواته، هو الذي ساهم في إبعاد العراق عن حضنه الإسلامي الأصيل. ولا عودة للعراق إلى إسلامه وقيمه الأصيل إلا بتحرير العراق من طغمة الاستبداد السياسي.

لذلك فإن الساحة العراقية في منظور السيد الصدر الثاني، هي ساحة للصراع والمجابهة بين خيارين: خيار الاستبداد والاستئثار والتغريب الذي تقوده طغمة البعث الحاكمة في العراق، وخيار الإيمان والحرية والكرامة الذي يقوده الصدر الثاني.

وكل الجهود والتضحيات المبذولة من السيد الصدر الثاني وتياره وجمهوره العام، هو من أجل تثبيت مشروع الحرية والكرامة للعراق والعراقيين.

٣- إن القوة الحقيقية لأنظمة الحكم الاستبدادي في العراق نابعة من غياب وتغيب الناس عن الشأن العام. لذلك فإن الخطوة الأولى في مشروع تحرير العراق من نزعات الاستئثار والاستبداد هو في استحضار الجمهور إلى الميدان العام. ولا حضور إلى هذا الجمهور إلى ميدان المواجهة والتصدي إلا بتغيير منظومته الثقافية ونظراته إلى ذاته وفضائه العام. وهذا ما عمل من أجله السيد الصدر الثاني. فعمل بإرادة صلبة وعمل مستديم على بناء ثقافة جديدة للشعب العراقي، تكنس ثقافة الفرجة والتخلف والخوف من مواجهة المستبد، إلى ثقافة الحرية والمسؤولية والقدرة على التغيير والإصلاح. لأن الاستبداد ليس قدراً مقدراً علينا، وإنما هو نتاج تخلفنا وتغيبنا عن الميادين العامة وصمتنا عن مواجهة الأخطاء والانحرافات.

ففي «ظل تحولات خطيرة وكبيرة عاشها العراق وأدخلته في ظروف الحصار والجوع

والقمع الداخلي المتزايد، تصدى الشهيد السيد محمد صادق الصدر للمرجعية، ولم يحسب أحد في حينه أن هذه المرجعية ستخلق ظاهرة تحوّل كبيرة وستفقد جهداً كبيراً للواقع العراقي، وستهز هذا الواقع من جذوره، ومن ثم تُوجد أنماطاً جديدة من علاقة المرجع بالسياسة، وعلاقته بالسلطة، وعلاقته بالأمة وإصلاحاً حوزوياً واجتماعياً بالشكل الذي حصل، وبالإضافة إلى ذلك تكتشف آليات إصلاح وآليات تواصل ومنظومة مفاهيمية لم تكن سائدة ومتعارفة، وتُشكّل إبداعاً ذاتياً وخصوصيات لتجربة مرجعيته أضافت إلى تجارب الفقيه الشيعي عبر التاريخ الثوري إضافات معرفية وفقهية واضحة، معززة بسلوكية ثورية، وخيار فقهي استشهادي له خصوصيته ووضوحه^(٦).

ومن المؤكد أن النهج والطريق الذي سار عليه السيد الصدر الثاني، لم يكن مُعبداً أو سهلاً، لأنه عمل في ظل أوضاع العراق الأمنية والقمعية ومن خلال هذه الظروف الصعبة تم اكتشاف إمكانات العمل، وتوسيع دائرة المتاح. وهذا لا يتأتى في بداية العمل إلا ببذل الجهود والمواقف التي تستهدف تحييد السلطة والحؤول دون إجهاضها للعمل والتجربة في مهدها.

ولقد تحمّل الصدر الثاني في هذا الطريق الكثير من الاتهامات والظنون السيئة، التي تشك في مسيرته وتتهمه في خياراته. إلا أن صبره وتحمله الأذى في سبيل الله، هو الذي أوصل المشروع إلى مآلاته، التي جعلت السلطة تستهدفه وتحاربه حتى وصل مشروع السلطة إلى اغتياله مع بعض أولاده بتاريخ [١٩/٢/١٩٩٩م].

فالأوضاع السياسية الداخلية في العراق، لا تتحمّل آنذاك مشروعات دينية وسياسية قائمة على المعادلات الصفرية. لذلك نجد أن الساحة الإسلامية العراقية انقسمت آنذاك إلى قسمين: من لديه الاستعداد للعمل والحركة إما أصبح داخل السجون والمعتقلات وبالتالي الإعدام، أو هاجر خارج العراق للانطلاق في العمل السياسي بعيداً عن ضغوطات السلطة المباشرة. ومن بقي في العراق حاول أن يحافظ على نفسه بالابتعاد عن الأنشطة الحركية والسياسية. وهذا أفضى إلى حالة من الجمود والانزواء.

ولعل القيمة الأساسية لتجربة الصدر الثاني هو أنه لم يختار الهجرة مع العلم أنه تعرض للاعتقال والتعذيب ثلاث مرات، كما أنه لم يقبل لنفسه الانزواء والجمود والهروب من ساحة العمل الديني والاجتماعي. فاجترح لنفسه طريقة في العمل شائكة وملئية بالتحديات سواء من قبل السلطة الغاشمة أو قوى المجتمع التي كانت تعيش الجمود ومتوالياته.

(٦) عادل رؤوف محمد صادق الصدر مرجعية الميدان.. مشروعه التغيير ووقائع الاغتيال، المركز العراقي للإعلام والدراسات، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ٦.

ولو تأملنا في مآلات هذه التجربة وطبيعة التيار الذي أسسه الصدر الثاني في العراق، فإنه يدفعنا إلى الاعتقاد الجازم أن ما قام به الصدر الثاني في العراق، يعدّ ثورة دينية، إصلاحية دون ضوضاء، وإنما بالعمل النوعي الذي أنتج هذا التيار الواسع في كل محافظات العراق.

فالواقع السياسي والاجتماعي العراقي آنذاك هو الذي دفع الصدر الثاني «للتفكير في تنظيمه والاستفادة منه في بداية تأسيس جديد موظفاً بذلك مفهوم التقية، كمدخل من أجل تحييد السلطة، فالتقية لا مبرر لها عندما تؤدي إلى التعايش مع الانحراف والسكوت عنه بشكل دائم وهي تأخذ مبرراتها عندما تكون تقية إيجابية بإمكانها أن تخلق فرصاً جديدة للتحرك»^(٧).

ولقد أثمرت تجربة الصدر الثاني في العراق، نتائج إيجابية عميقة، ساهمت في تغيير المشهد العراقي بأسره. ولعل من أهم ثمار تجربة الصدر الثاني على الواقع العراقي هي النقاط التالية:

١- تعزيز وتطوير الحالة الدينية لدى الشعب العراقي، في ظل ظروف قاسية، حيث كانت السلطة الغاشمة تحارب كل المظاهر الدينية وتمنع كل الشعائر وتحول دون ممارستها في كل مناطق العراق.

فتجربة الصدر الثاني هي النور الذي يشعّ وعياً وهداية وخدمة في ليل العراق الحالك، فهي التي أوقفت حالة الانحدار التي يعيشها الشعب العراقي، وهي التي أعادت للدين دوره في الحياة العامة.

لذلك نجد أنه بعد سقوط الطاغية وتحرر الشعب العراقي، اتّضحت معالم الحقائق الكبرى التي شيّدها الصدر الثاني بجهاده وتضحياته ودمائه.

٢- إعادة الحياة إلى بعض أجزاء ومكونات الحوزة العلمية بالنجف الأشرف، عبر إعادة بعض الاحترام إلى طلبة العلوم الدينية وتفعيل الحلقات الدراسية وفتح وإدارة بعض المؤسسات الدينية التي تُضفي على الجو العام في النجف حيوية علمية ودينية واجتماعية.

٣- المساهمة في تنقية الفضاء الاجتماعي من بعض الأمراض والإحـن التي تضر باستقرار المجتمع العراقي. فقد اعتنى السيد الصدر بتطوير علاقته مع العشائر العراقية والعمل على تكييف أنظمة العشائر الرقابية والردعية مع قوانين وتشريعات الشريعة الإسلامية، ولقد ألف السيد الصدر كتاباً كاملاً أسماه (فقه العشائر)، كما عمل السيد الصدر على تجسير العلاقة وإحيائها بين الحوزة العلمية والعشائر، لأن السيد الصدر يعتبر -على

(٧) عادل رؤوف، محمد صادق الصدر مرجعية الميدان، مصدر سابق، ص ٩٥-٩٦.

ضوء تجارب ثورات العراق في العصر الحديث- أن إيجابية العلاقة بين الحوزة والعشائر تساوي قدرة نوعية لعموم الشعب العراقي، تمكّنه من مواجهة كل المخاطر والتحديات، وأن وجود حالة جفاء أو خصومة بين الحوزة والعشائر يساوي تضعفعا في البناء الاجتماعي لا يمكن جبره.

كما «توجّه الصدر الثاني بحركة شمولية باتجاه المجتمع العراقي الجامعة/ المدينة/ الريف/ العشيرة/ والشرائح الاجتماعية المتعاملة مع السلطة ووضع حساباً خاصاً للوسط العشائري والريفي، ولم يكتفِ بإرسال الوكلاء إلى قراهم أو بناء المساجد فيها، إنما عمل على أسلمة السانية العشائرية»^(٨).

كما أدام عملية التعبئة والتحشيد الاجتماعي، لتطوير عملية الاستعداد النفسي والروحي لدى الناس، وكان لظاهرة الصلاة المليونية الدور الأساسي على هذا الصعيد.

٤- تحويل المجتمع العراقي أو بعض أطرافه وشرائحه وفتاته، إلى قوة سياسية لها وزنها في المعادلات السياسية والاجتماعية الداخلية.

لأننا نعتقد أن مشروع وتجربة الصدر الثاني ساهم بشكل مباشر في تحويل بعض شرائح المجتمع العراقي المهمشة التي يقع التمييز الطائفي عليها أكثر من غيرها، إلى قوة سياسية تطالب بحقوقها وتدافع عن قناعاتها ورموزها وترفع الصوت عالياً دون خوف دفاعاً عن مقدساتها.

□ العراق اليوم

من الناحية الواقعية ومن منظور التحولات الاجتماعية والثقافية الكبرى التي تجري في أي مجتمع، ثمة علاقة صميمية بين كل الجهود النضالية والتضحيات الجسام التي بذلها الشعب العراقي خلال عقود من الزمن مع انهيار النظام السياسي الفاشستي السريع من جراء ضربات عسكرية متواصلة قامت بها قوى التحالف الدولي.

إننا نعتقد أن قوات التحالف الدولي هي التي أطلقت الرصاصة الأخيرة على نظام الطاغية في العراق، وأن كل النضالات والتضحيات التي بذلها الشعب العراقي ساهمت بشكل مباشر في تضيق القاعدة الاجتماعية للسلطة، وتعميق الفجوة بين السلطة والمجتمع. وأي نظام سياسي مهما امتلك من قدرات عسكرية وقمعية، لا يستطيع الصمود أمام أي تحدٍّ في ظل سحق أبناء المجتمع عليه.

(٨) المصدر السابق، ص ١١٨.

وتعلمنا تجربة العراق وبالذات سقوط نظام الطاغية السريع، أن الأنظمة الظالمة قد يطول حكمها وقمعها للناس إلا أنها أنظمة لا يمكنها أن تدوم.

وعلى ضوء هذه الحقيقة فإننا نعتقد وبجزم أن جهود وجهاد وتضحيات الصدر الثاني، ساهمت بشكل مباشر في سقوط النظام بالمعنى التاريخي والحضاري والسياسي.

وانطلاقاً من هذه الحقيقة، سنقترب من العراق الراهن، بعد استشهاد الصدر الثاني وسقوط نظام الطاغية. وسنقترب من راهن العراق من خلال مجموعة من العناوين.

ونعتقد أن الرؤية التي تُقدّمها هذه العناوين، متناغمة مع الرؤية والمشروع الذي أسسه الصدر الثاني للعراق حاضراً ومستقبلاً.

العراق والبناء السياسي الجديد

يبدو من العديد من المؤشرات والمعطيات، أن الاستقرار السياسي في العراق، بحاجة إلى الكثير من الوقت والجهود والتوافقات حتى يصل إلى مرفأ الأمن والاستقرار، وذلك لأن العديد من القوى والأطراف ولا اعتبارات عديدة، تعمل وتمارس العنف والإرهاب لإعاقة العملية السياسية وتخريب الأمن والاستقرار في العراق. ووفق هذا المنظور نستطيع القول: إن كل المحن والويلات التي يتعرض إليها الشعب العراقي اليوم، هي من أجل تطهيره من الكثير من العيوب والثغرات والثقافات التي تسوغ القتل وتبرر العنف.

فالاستقرار السياسي في العراق سيكون وليد إرادة شعبية ومجتمعية عراقية، تخلصت من كل موروثة الماضي وتأثيرات القمع والاستبداد. فالديمقراطية في الأمم والمجتمعات لا تبنى بين عشية وضحاها، وإنما هي بحاجة إلى مدى زمني وجهود متواصلة وتضحيات جسام، وذلك حتى تنغرس بذرة الديمقراطية في الفضاء الاجتماعي، وتنمو وتكبر في سياق اجتماعي يعي أهميتها ويعمل على توفير متطلباتها ويدافع عنها بكل إمكاناته وقدراته.

فالديمقراطية في المجال الحضاري الغربي احتاجت إلى عقود عديدة امتدت من منتصف القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، حتى رست أسسها وأصبحت سمة من سمات أنظمتها الثقافية والسياسية. فالديمقراطية والقيم السياسية الجديدة لا تبنى دفعة واحدة، ولا تُبنى بوسيلة سحرية، بل هي بحاجة في كل الأمم والتجارب إلى جهود متواصلة على أكثر من صعيد، وذلك حتى تصل مجتمعاتنا إلى الخيار الفعلي للديمقراطية. فالديمقراطية في العراق تتطلب الكثير من الجهود من مختلف الفرقاء والأطراف، حتى تكون حقيقة قائمة وراسخة في المشهد السياسي العراقي. وهذا لا يعني أن الطريق سالك ومعبد للوصول إلى هذه الحقيقة بسهولة ويسر. فهناك أطراف وقوى تعمل ليل نهار لإفشال

هذه العملية، وإعادة أوضاع العراق إلى الاستبداد وهيمنة فئة قليلة على مقدراته وثرواته. فالقوى السياسية الجديدة في العراق، تحارب على جبهتين في آن واحد، جبهة تفكيك البنية الثقافية والسياسية والاجتماعية لظاهرة الاستبداد في الحياة السياسية العراقية، وجبهة مقاومة الجهات والأطراف الإرهابية التي تعمل بوسائل القتل والتدمير لإعادة عقارب الساعة للوراء.

فالديمقراطية هي قيم وثقافة قبل أن تكون هياكل ومؤسسات، وإن غرسها وتدعيمها في أي مجتمع هو عبارة عن معركة في كل لحظة ضد كل الكوابح والعوائق التي تحول دون البناء الديمقراطي. وعليه فإن الاستفتاء الأخير على الدستور ليس نهاية المطاف، بل هو خطوة ضرورية، تساهم في غرس وتأکید الخيار الديمقراطي في العراق. وحسناً فعل الحزب الإسلامي العراقي حينما انخرط أخيراً في العملية السياسية، ودعا أنصاره للتصويت على الدستور؛ وذلك لأن الديمقراطية لا تتأسس بلغة الرفض المطلق. صحيح أن كل طرف من أطراف المشهد السياسي العراقي لديه ملاحظات جوهرية على بعض الخطوات التأسيسية والسياسية، ولكن هذه الملاحظات لا ترتفع بخطاب الرفض المطلق. فالعمل السياسي وحده هو الذي يطور العملية الديمقراطية في العراق، وهو الذي يُوسّع المساحات المشتركة، وهو الذي يخلق توافقات سياسية عميقة ومطلوبة وضرورية لكل أبناء الشعب العراقي. فالرغبة بوحدها لا تخلق ديمقراطية، وإنما العمل المتواصل مع شركاء الوطن، هو الذي يقضي إلى إمكانية تحقيق بعض قيم الديمقراطية في الواقعين السياسي والاجتماعي.

إن العراق عاش عقوداً طويلة في ظل قيم وممارسات الاستبداد والديكتاتورية ولا يمكن أن يخرج من تأثيرات هذه العقود والممارسات بسهولة، فهذا يحتاج إلى إصرار ونفس طويل وكفاح متواصل. وما نقوله هذا ليس تبريراً لأوضاع العراق الحالية، وإنما هي رؤية تاريخية تؤكد ضرورة العمل والكفاح والسعي المستميت لتفكيك كل البنية التحتية للاستبداد في العراق، والعمل على بناء نظام سياسي وفق شروط ورؤية جديدة. وهذه العملية لا تتكفل بها قوى خارجية وأجنبية عن العراق، وإنما هي مهمة العراقيين وحدهم. لذلك يُخطئ خطأ قاتلاً ومميتاً من يعتقد أن بناء الديمقراطية في العراق، تتكفل بها القوات الأمريكية والبريطانية في العراق.

إن الديمقراطية لا تُبنى إلا بإرادة عراقية وسواعد عراقية، وإن النظام السياسي الجديد، بحاجة إلى توافق عراقي داخلي لا يُراهن على الأجنبي، بل يُراهن على ابن بلده حتى ولو اختلف معه في القناعات والمواقف. فالديمقراطية في العراق هي قضية العراقيين وحدهم، وعليهم أن يناضلوا معاً من أجل تحقيقها وإنجاحها في العراق. ولا يمكننا أن نتصور الديمقراطية في العراق دون مشاركة كل أطراف ومكونات الشعب العراقي.

وليتذكر الجميع أن الديمقراطية ليست وصفة جاهزة أو حلاً سحرياً لكل المشاكل والأزمات، ولكنها النظام السياسي الذي يضمن حقوق الجميع، ويوفر للجميع إمكانية المشاركة الفعلية في البناء والعمران وتسيير الشؤون العامة.

فلتتنافس الإرادات، وتتصارع المشاريع، ولكن بوسائل سلمية - سياسية، لأن هذا الصراع الإيجابي - إذا صحَّ التعبير - هو الذي يظهر مكنون الشعب العراقي، وهو الذي يُطوِّق كل نزعات الشر والتخريب.

فالبناء السياسي الجديد للعراق يتطلب الأمور التالية:

١- بلورة وصياغة ميثاق وطني عراقي، يُحرِّم بشكل جازم ممارسة كل أشكال الإرهاب ضد أطراف ومكونات الشعب العراقي. فالتوافق السياسي يقتضي أن يتنازل كل طرف عن بعض قضاياها، وذلك من أجل خلق توافق وطني، وإن الساحة السياسية مفتوحة لكل المبادرات والتحالفات والصراع السلمي.

وهذا بطبيعة الحال، بحاجة إلى حماية حقيقية. وفي تقديرنا، إن بلورة ميثاق وطني تشترك جميع الفعاليات في صياغته وتظهر بنوده ومفرداته، سيساهم بشكل مباشر في ضبط الاختلافات والتناقضات السياسية، ورفع الغطاء السياسي والاجتماعي والقانوني عن كل تلك الأعمال والممارسات الإرهابية التي يعمد أصحابها إلى القتل والتدمير كوسيلة لحسم اختلافاتهم السياسية أو الفكرية مع الآخرين. فالانتخابات هي وسيلة حسم الصراعات السياسية في المجتمع. فلكل طرف الحق الكامل في التعريف بقناعاته وأفكاره والتبشير بها وحث الناس على الالتفاف حولها، ولكن لا يجوز بأي شكل من الأشكال ممارسة القهر أو أساليب الإرهاب لحض الناس على القبول بهذه الأفكار أو التصورات.

فالوسيلة الوحيدة التي تحسم الصراعات والتنافسات السياسية هي وسيلة الانتخابات وصناديق الاقتراع. فالبناء السياسي الجديد للعراق يتطلب أن تُغيَّر كل الأطراف السياسية من رؤيتها ومفهومها للصراع السياسي الحالي الذي يدور في العراق. فالصراع القائم اليوم ينبغي ألا يُدار بعقلية الاستئصال والاجتثاث، وإنما بعقلية التوافق والبحث عن المساحات المشتركة التي تساهم في تأكيد خيارات سياسية جديدة قائمة على المشاركة والفهم المتبادل ونبذ العنف بكل أشكاله ومستوياته.

فالقوة المادية مهما كانت وحشيتها وشراستها، فإنها لا تُقضي إلى الأمن والاستقرار، ولا تُنهي الصراع السياسي بل تزيده توتراً وتآزماً.

٢- إن السلطة السياسية في العراق لا يمكن أن تُدار من فريق سياسي واحد. وإنما

السلطة السياسية ينبغي أن تتشكل من جميع الأطياف والمكونات. وذلك لأن السلطة هي في المحصلة النهائية تعبير حقيقي وواقعي عن كل القوى والتعبيرات الموجودة في المجتمع العراقي. فالأكراد بوحدهم لا يمكنهم أن يحكموا العراق، كما أن الشيعة بوحدهم لا يمكنهم حكم العراق، وهذا الكلام ينطبق على السنة والكلدوآشوريين والتركمان وكل أقليات العراق.

والاستبداد السياسي الذي ساد العراق في الحقب الماضية، هو من جراء حكم فئة اجتماعية واحدة. ولا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية في العراق وبناء سياسي جديد، بدون مشاركة جميع المكونات في السلطة والحكم السياسي. فقد وُلّي زمن أن تتفرد فئة واحدة بحكم العراق. وذلك لأن حكم فئة واحدة بصرف النظر عن نوعيتها وثقافتها وأيديولوجيتها يعني إنتاج حكم مستبد في العراق؛ لهذا فإن السلطة السياسية الجديدة، لا بد أن تتشكل من جميع الفرقاء لبناء دولة مدنية يشعر الجميع بالأمن فيها، وتُصان فيها حقوق جميع الأطراف، ويشارك الجميع وفق رؤية وطنية جامعة في إدارة مؤسساتها وهياكلها الإدارية والسياسية والاقتصادية والثقافية؛ وإن أية محاولة لاختزال السلطة السياسية في العراق أو تضيق قاعدتها الاجتماعية، فإنها ستبوء بالفشل. صحيح أن الوصول إلى هذه التوافقات بحاجة إلى زمن وصبر، ولكنه هو الحل الصحيح لبناء الديمقراطية في العراق. فالسلطة في العراق لا بد أن تكون تمثيلية ويشترك فيها جميع الأطراف، فهي ضمانة للديمقراطية، ووسيلة ناجعة لوحدة العراق. وعليه فإن الكثير من الطموحات والتطلعات التي ينشدها أبناء الشعب العراقي، فإن تحقيقها مرهون إلى حد بعيد على طبيعة السلطة والنظام السياسي الجديد الذي سيتشكل في العراق.

فكلما كان النظام السياسي تمثيلياً لكل فئات الشعب العراقي ويحكم إلى صناديق الاقتراع والأولوية في تحمل المسؤولية فيه لأهل الكفاءة بصرف النظر عن الانتفاءات التقليدية، فإن هذا النظام سيكون جسر عبور حقيقي لأبناء الشعب العراقي للوصول إلى أهدافهم وتطلعاتهم العامة..

العرب والمسألة العراقية

لا شك في أن العراق هذا البلد العريق بتاريخه وحضارته، والحي بشعبه المتميز، يعيش منذ سنين محنة صعبة، حيث القتل اليومي والتدمير المنهج لمنجزاته ومكاسبه وبنته التحتية. فنشرات الأخبار ومنذ الاحتلال الأمريكي للعراق، وهي مليئة بأخبار القتل والتدمير التي تجري على أرض الرافدين. ولا يمر يوم علينا إلا ونجد أن الخبر العراقي هو الذي يتصدر نشرات الأخبار، وأن مضمون هذه الأخبار هو المزيد من سفك الدم العراقي.

أقول: إن هذه المحنة التي يمر بها العراق اليوم لا تُرضي أحداً، وتستفز الأُصم من الناس فما بالك بالمتابع للشأن العراقي والحريص على شعبه وأُمته.

ولكن هل فداحة المأساة العراقية تبرر لنا صب الزيت على النار ودعوة العراقيين إلى قتل بعضهم بعضاً. لا شك في أن العراق بحاجة إلى دعم كل العرب والمسلمين، ولكنه الدعم الذي يُساهم في إيقاف المحنة، ويساعد على إنهاء مسلسل سفك الدماء العراقية. ولكن الدعم الذي يتجسد في تشجيع العراقيين على قتل بعضهم بعضاً، وتمزيق لحمتهم الداخلية، وتآليب الطوائف بعضها على بعض، فإنه على العكس من ذلك تماماً. حيث إن هذه النوعية من الدعم تديم المحنة العراقية، وتوفر كل الأغذية اللازمة لاستمرار سفك الدم العراقي.

إننا مع دعم العراق، ويؤلمنا ما يجري في العراق، ونتطلع إلى ذلك اليوم الذي يعم الأمن والاستقرار العراق، ولكن تطيف المحنة العراقية، وإعطاءها بُعداً مذهبياً صارخاً، يضر بحاضر العراق ومستقبله، ولا يُفضي إلى معالجة سريعة للمحنة العراقية.

إن سفك الدم العراقي جريمة، سواء صدرت هذه الجريمة من طرف شيوعي أو سني أو كردي، وإن إنهاء المحنة العراقية لا يتم بتآليب العراقيين بعضهم على بعض، بل بالبحث معهم عن سبل عملية لوقف نزيف الدم، وخلق التوافق السياسي الضروري بين مختلف مكونات وتعبيرات الشعب العراقي.

ويُخطئ من يتصور أن الصورة المثلى لدعم العراق هي في تآليب بعضه على البعض الآخر؛ لأن هذا التآليب يُحوّل العراق بأسره إلى كرة نار، لا تحرق العراق فحسب بل قد تتعده - لا سمح الله - إلى كل المنطقة.

صحيح أن الاقتتال الطائفي الحاصل اليوم في العراق يزعجنا ويستفزنا على كل المستويات، ولكن من قال: إن لغة التآليب والتحريض هي التي ستنتهي هذا الاقتتال؟! . إننا نعتقد أن هذه اللغة وهذا الخطاب التحريضي والتمزيقي للعراق، يهدد وحدة العراق، ويُشعل أزمة العراق ويُدخلها في أتون أزمة مذهبية خطيرة لا يعلم أحد مداها.

لهذا كله ومن أجل العراق أرضاً وشعباً، ومن أجل مساعدته للخروج من محنة الاحتلال التي يتعرّض لها، بحاجة أن نفكر ملياً في كيفية دعم شعب العراق في محنته الحالية. فليس مطلوباً من الشيوعي في خارج العراق أن يصطف مع شيعة العراق، بمقدار ما هو مطلوب منه أن يصطف مع العراق كله بكل فئاته وشرائحه. وليس مطلوباً من السني في خارج العراق أن يصطف مع سنة العراق، بمقدار ما هو مطلوب منه أن يصطف مع العراق كله.

فالاصطفافات الطائفية خارج العراق تضر بالعراق، ونحن أحوج ما نكون اليوم إلى خلق كتلة دينية وسياسية عربية وإسلامية مشتركة للقيام بمبادرات تساهم في حقن الدماء العراقية ووقف الاقتتال الطائفي. فما يجري في العراق يُؤلمنا جميعاً، وليس من صالح العراق والمنطقة بأسرها أن نزيد حالات الاحتقان الطائفي. بل المطلوب خلق مبادرة سنوية - شيعية من مختلف المناطق والبلدان، تأخذ على عاتقها مساعدة الشعب العراقي على الخروج من محتته، والوقوف بحزم ضد كل أشكال الاقتتال والاحتراق الطائفي. فالعراق لا يُدعم بالمزيد من التشجُّع الطائفي والتحريض المذهبي، بل يُدعم بذلك الخطاب الجامع الذي يتعامل مع العراق بكل فئاته وتعبيراته، ويسعى لضبط نزعات الاقتتال والفتنة لدى جميع الأطراف.

فنحن بحاجة اليوم إلى مبادرات وبيانات تحقن الدم العراقي ولا تُحرّض العراق بعضه على بعض. وإلى مساعدة العراقيين للتعجيل بتوافقهم السياسي لجدولة انسحاب قوات الاحتلال الأجنبي من العراق. فدعم العراق مطلوب، ومساعدة الشعب العراقي في محتته ضرورة دينية وأخلاقية وإنسانية، ولكن العراق بحاجة اليوم إلى الدعم الذي يُوقف اقتتاله الداخلي وحره الطائفية العنيفة. ونحن مع كل مبادرة في هذا الاتجاه. أما المبادرات التي تُساهم في زيادة وتيرة الاحتقان الطائفي، فإننا نُحذّر من خطرها ليس على العراق وحده بل على المنطقة كلها.

لهذا فإننا ينبغي اليوم لنا أن نُذكّر بعضنا بعضاً بأهمية الابتعاد قدر المستطاع عن نهج التحريض المذهبي الذي لا نجني منه جميعاً إلا المزيد من الاحتقان والتدهور.

وحتى تكتمل رؤيتنا في هذا السياق، من الضروري القول: إن العراق لا يُحكم بغلبة طائفة على أخرى أو قومية على أخرى. بل يحكم بمشاركة كل الفئات والمكونات. ويُخطئ من يتصور أن بإمكانه أن يحكم العراق بوحده. فشيعه العراق بحاجة إلى سنده لحكم العراق، وعرب العراق بحاجة إلى كرده وتركمانه لحكم العراق، ولا مجال في عراق اليوم لانتصار كاسح لأحد الأطراف، فكل الأطراف بحاجة بعضها إلى بعض لخلق نظام سياسي توافقي، يضمن مشاركة الجميع، ويصون حقوق ومكاسب الجميع.

فالعراق لا يُحكم اليوم بالأكثرية والأقلية، وإنما بالتوافق بين جميع مكوناته وفئاته.

ولا تستطيع أي طائفة في العراق اليوم أن تتفرد بحكم العراق حتى ولو كانت هي الأكثرية العددية في العراق. وبلغة أكثر صراحة، العراق لا يحكم بالشيعية وحدهم حتى ولو كانوا هم أكثرية العراقيين، ولا يُحكم بالسنة وحدهم حتى ولو كانوا هم عمق العراق العربي والاستراتيجي، ولا يُحكم بالأكراد بوحدهم حتى ولو كانوا هم تحت الحماية الأمريكية اليوم.

فالعراق من أقصاه إلى أقصاه يُحكم بالتوافق والمشاركة العادلة والمتوازنة. ومهمة العرب والمسلمين الأساسية اليوم، ليس تحريض العراقيين بعضهم على بعض، بل تشجيعهم وحثهم على التوافق والاتفاق. وإننا ندعو جميع العراقيين إلى الإسراع في بناء توافقهم السياسي بعيداً عن لغة الغلبة والمغالبة. فالعراق يحتاج إلى جميع أبنائه وطوائفه، ولا يمكن لقافلة العراق أن تسير بعجلة واحدة.

من هنا فإننا مع دعم العراق، ولكنه الدعم الذي يُفضي إلى التوافق والوحدة ويشجعهم عليهما، وليس المزيد من التحريض والاقتتال. والتوافق والوحدة هنا لا يمكن أن تتم بغلبة طائفة على أخرى، وإنما بخلق توازن طائفي قادر على إدارة العراق وإخراجه من محنته الراهنة.

فالقتال المذهبي يستفزنا، وعمليات التطهير الطائفي تُقلقنا. ولكن هذا القلق والاستفزاز ينبغي ألا يقودنا إلى التحريض المذهبي والاصطفاف الطائفي، وإنما على العكس من ذلك تماماً. حيث إن المطلوب مساعدة العراق من هذه المحنة الطائفية بأقل الحسائر الممكنة. فليخرج الجميع من السجن الطائفي إلى رحاب الوحدة والتوافق والوطن الجامع لكل الأطياف والتعبيرات الدينية والمذهبية والقومية.

إن كل الدم العراقي حرام سفكه، ولا يجوز لنا من أي موقع كنا، أن نمارس التحريض أو تبرير عمليات القتل في العراق. ووجود دماء مسفوكة في العراق ظلماً وعدواناً، لا يبرر لنا من أي موقع كنا فيه، أن نشجع على القتل والتدمير.

فلندعم العراق للخروج من محنته، وذلك عبر تشجيعهم على الوحدة والتوافق وبناء نظام سياسي عادل تشارك فيه كل قوى وتعبيرات العراق على حد سواء.

فالقتل لا يبرر القتل، والتحريض لا يُقاوم بالتحريض المقابل، والتعدد الديني والمذهبي والقومي لا يُدار بعقلية الاصطفاء والاستفراد والاستثارة، وإنما بنهج المشاركة والمسؤولية المفتوحة على كل المبادرات التي تنشأ الخير والأمن والاستقرار للجميع.

وإن مواجهة النفوذ الإيراني في المنطقة لا يتم عبر تأجيج المشاعر الطائفية والمذهبية، وإنما عبر التعامل الحكيم والواعي مع الوجودات المذهبية في المنطقة. ويرتكب جريمة كبرى بحق الوطن والمنطقة كل من يعتقد ويعمل على تأجيج الفتن الطائفية بدعوى مواجهة النفوذ الإيراني. وذلك لأن النفوذ السياسي لأي دولة لا يمكن مواجهته بالصراخ والعيول وتأجيج الفتن والتوترات المذهبية، وإنما تتم المواجهة بالبناء الوطني السليم، الذي يفسح المجال القانوني والسياسي والثقافي لكل التعبيرات والأطياف للمساهمة في البناء وتعزيز اللحمة الداخلية.

وجماع القول: إننا مع دعم العراق، ذلك الدعم الذي يساهم في إخماد الفتن ومعالجة كل التوترات المذهبية والسياسية وصياغة الوفاق السياسي الوطني، الذي يخرج هذا البلد الشقيق والعريق من أتون القتل اليومي لأبنائه والتدمير الممنهج لبنيته التحتية.

إننا مع العراق الذي ينعم فيه جميع أبنائه بكل الحقوق والمكاسب، وعلمنا أن نعمل على دعم الوفاق العراقي بكل مستوياته ودوائره.

وفي هذه اللحظة حيث خفت وتضاءلت العمليات الإرهابية في العراق، وتقدّمت العملية السياسية بمعالجة بعض مشكلاتها الداخلية، التي كانت تحول دون انطلاق العملية السياسية. من المهم في ظل هذا التحسن الأمني أن تسعى الدول العربية إلى تطوير علاقتها الشاملة مع العراق، فالعراق اليوم بحاجة إلى شراكة متكاملة مع كل الدول العربية. والنخبة السياسية الجديدة الحاكمة اليوم في العراق، كما يبدو من تصريحاتها وممارساتها السياسية أنها لا تضمر شراً أو سوءاً للدول العربية. ووجود موضوعات محل خلاف وتباين بين الطرفين ينبغي ألا يقود إلى القطيعة والجفاء، بل إلى الحوار والتواصل وبناء علاقات مستديمة بين الطرف العراقي والدول العربية. والخوف من النفوذ الإيراني في العراق لا يُعالج بمقاطعة الحكومة العراقية، أو عدم التواصل مع النخبة الجديدة في العراق، بل على العكس من ذلك، إننا نعتقد أن انفتاح العرب على العراق، وتفعيل الدور العربي القائم على الشراكة السياسية والأمنية والاقتصادية مع العراق، سيساهم بشكل كبير بإعادة التوازن السياسي والأمني للعراق. فنحن ضد اختراق العراق أمنياً وسياسياً من كل دول الجوار سواء كانت إيران أو تركيا أو الدول العربية المجاورة للعراق. نحن مع خلق منظومة شراكة متكاملة سياسية واقتصادية وأمنية بين العراق ودول الجوار العربية وتركيا وإيران. وهذا بطبيعة الحال يتطلب الإسراع في فتح سفارات للدول العربية في العراق، وتنشيط حركة التبادل التجاري والاقتصادي، وبناء اتفاقيات أمنية تضمن أمن كل الأطراف. فالخطر الحقيقي الذي يهدد الدول العربية يتجسد في تجاهل العراق والتغافل عن محنه وحاجاته. ولعلنا لا نبالغ حين نقول: إن الكثير من الدول العربية ارتكبت خطأً استراتيجياً بحق العراق والمنطقة، حينما تجاهلت العراق، ولم تنفتح -لا اعتبارات عديدة ذاتية وموضوعية- مع الحالة العراقية الجديدة. وأن الأوان لتصحيح هذا الخطأ وإعادة العراق إلى محيطه العربي، عبر مبادرات متكاملة تستهدف احتضان العراق ومعالجة كل الهواجس والمخاوف عبر الانفتاح والتواصل مع العراق. فالعراق الجديد ليس أمريكياً أو إيرانياً، وإنما هو عربي، وسيبقى كذلك، وانفتاح العرب على كل مكونات وتعبيرات العراق هو الحل الطبيعي لهذه المسألة. وهنا نُحمّل النخبة السياسية الجديدة في العراق مسؤولية تطمين دول الجوار العربي، والانفتاح على الدول العربية وتجاوز كل عناصر التوتر. فالعراق لا يُحكم بمكوّن واحد

فقط، وإنما يُحكم بكل المكونات والتعبيرات. ولا غلبة لأحد في العراق، وكل من يبحث عن غلبة مطلقة لأي طرف في العراق، هو في حقيقة الأمر يُهدد العراق وحدة واستقراراً. ولا أمن لأي مكون في العراق إلاً بوطنية عراقية متكاملة ومتكافئة، تضمن حقوق الجميع وتحافظ على أمن ومكاسب الجميع. فالشيوعي العراقي لا يُحقق أمنه واستقراره بالتفرد بالقرار السياسي في العراق، بل بمشاركة جميع المكونات في القرار السياسي العراقي، وكذلك السني والكردي العراقيين. فالوطنية العراقية هي التي تحتضن الجميع، وتوفر لهم فرص التعبير عن ذواتهم. ومن يبحث عن الاستقرار السياسي والأمني للعراق، في ظل المشروعات الطائفية أو القومية المغلقة، فإنه لن يجني إلاً المزيد من التوتر والتدهور. فالعراق الجميع أبنائه، وأن الأوان بالنسبة إلى النخبة السياسية الجديدة في العراق، لإعادة بناء النظام السياسي العراقي على قاعدة المواطنة والكفاءة الوطنية وليس على أساس المحاصصة الطائفية أو القومية. فوحدة العراق لا تتعزز سياسياً وأمنياً وشعبياً إلاً بمواطنة متساوية في الحقوق والواجبات. وعليه فإن المطلوب على صعيد العلاقات العربية - العراقية هو:

١- أن تبادر الدول العربية وبالذات الرئيسة منها إلى الانفتاح والتواصل مع العراق الجديد، والعمل على بناء شراكة أمنية وسياسية واقتصادية بين الدول العربية والعراق. فالعودة العربية إلى العراق ضرورة عربية وعراقية في آن واحد.

٢- أن تعمل النخبة السياسية العراقية الجديدة، لتجديد الأوضاع السياسية العراقية، بالمزيد من خلق فرص الشراكة الوطنية العراقية المتساوية والمتكافئة وإنهاء حالة المحاصصة الطائفية والقومية في تشكيل السلطة السياسية للعراق. فالمواطنة العراقية هي حجر الأساس في مشروع تطوير الحياة السياسية العراقية. فلا مصلحة لأحد في العراق تهمه مصلحة هذا البلد العريق واستقراره النوعي، في استمرار حالة المحاصصة الطائفية. ونحن كعرب نتطلع إلى ذلك اليوم الذي يعود فيه العراق لعافيته السياسية والأمنية، وينبذ كل العناوين التقسيمية للشعب العراقي. فالعراق لا يحكم بفئة واحدة، وإنما يحكم من الجميع. وأية ممارسة تعمق خيار المحاصصة هي في محصلتها النهائية مضرّة لأمن العراق ومستقبله.

□ قراءة في المشهد العراقي

يصعب على المتابع للشؤون السياسية في المنطقة، والتطورات المتلاحقة على أكثر من صعيد ومستوى، أن يتجاهل ما يجري من أحداث وتطورات في المشهد العراقي. حيث ازدياد عمليات القتل والتفجير والاحتقانات الطائفية ودخول العملية السياسية في نفق الأزمات السياسية المتلاحقة، والتي تعكس بشكل أو بآخر، طبيعة المآزق التي تواجه التجربة السياسية الجديدة في العراق. ونود في هذا المقال أن نُطل على المشهد العراقي

وتطوراتها الأخيرة، لأننا نعتقد أن ما يجري في العراق ليس بعيداً عما يجري في كل المنطقة.

١ - إن طبيعة المتغيرات السياسية التي تجري في المنطقة اليوم، تُلقى بظلمها الثقيل على الوضع الداخلي في العراق. بمعنى أن تصاعد عمليات القتل والتفجير ووجود اختراقات أمنية كبرى في الوضع العراقي له سببان رئيسيان: السبب الداخلي المتعلق بإخفاقات الوضع السياسي العراقي، وتباين الخيارات السياسية لدى القوى السياسية المشتركة في العملية السياسية، ووجود رهانات سياسية كبرى على طبيعة الأحداث السياسية التي تجري في المنطقة ومآلاتها السياسية والاستراتيجية. والسبب الإقليمي المتعلق بانعكاسات ما يجري في المنطقة وبالذات في الملف السوري، حيث الاصطفافات الطائفية الحادة، وغياب قدرة على نسج رؤية وموقف عراقي موحد تجاه ما يجري في سوريا.

وعليه فإن الانهيار الأمني الذي تشهده بعض المحافظات العراقية، وجمود العملية السياسية ووجود إشكاليات مزمنة في مسيرتها، يعود إلى تداخل عميق بين الأزمة العراقية الداخلية والأزمة الإقليمية وانعكاساتها على الحالة العراقية. لذلك فإن المشهد العراقي بكل أطرافه سيبقى خاضعاً لتأثيرات أزمات المنطقة؛ لأن العراق اليوم أشبه ما يكون بساحة أمنية وسياسية مكشوفة، يتم الصراع عليها من قبل اللاعبين الأساسيين في المنطقة.

ولا قدرة لدى العراقيين جميعاً، لإنهاء هذه المآزق، إلا بوحدهم وبناء واقعهم السياسي على توافقات سياسة عميقة بين جميع الأطراف.

والطرف العراقي مهما كانت قوته وعلاقاته وتحالفاته الإقليمية والدولية، الذي يبحث عن انتصارات كاسحة على بقية المكونات والأفرقاء، فإنه لن يحصد إلا المزيد من الأزمات والمآزق.

فالعراق وبعد هذه التجربة المريرة من الصراعات الداخلية والحروب المتنقلة، والقتل والقتل المضاد، والتفجير والتفجير المضاد، لا يحكم على نحو عميق بحيث يسود الاستقرار السياسي العميق، إلا بنظام الشراكة السياسية المتكافئة. وأي طرف يسعى ويعمل من أجل الاستئثار وتركيز مصادر السلطة والثروة في يديه، فإنه يدشن لمرحلة جديدة من التوترات الأمنية والسياسية والطائفية.

لذلك فإن من ينشد الأمن والاستقرار في العراق، فعليه أن يساهم مساهمة إيجابية في تطوير نظام الشراكة السياسية بين جميع الأطراف والمكونات. فالعراق بصرف النظر عن مفهوم الأكثرية والأقلية العددية لا يحكم من قبل طائفة واحدة. فالعراق لا يحكم من السنة بوحدهم، وأي رهان من قبل بعض أطرافهم لتوظيف العمليات الإرهابية التي يقوم بها المتطرفون ضد الشعب العراقي في العملية السياسية، فإنه يقود العراق إلى المحرقة.

كما لا يحكم العراق من قبل الشيعة بوحدهم استناداً إلى أكثرية العددية، وأي طرف منهم يسعى في هذا السياق فإنه يؤسس لمرحلة جديدة من الانقلاب الأمني والسياسي في العراق. فالعراق الجديد لا يحكم إلا بنظام الشراكة، بحيث لا يشعر أي طرف بالافتئات والمظلومية.

وحتى يترسّخ نظام الشراكة السياسية في التجربة العراقية، من الضروري الانتهاء من نظام المحاصصة الطائفية، الذي جمّد العراق، وأدخله ويدخله باستمرار في أتون المكابدات والمناكفات، لصالح نظام الأكثرية السياسية.

وهذا بطبيعة الحال يتطلب العمل على بناء كيانات سياسية وطنية، عابرة للمذاهب والقوميات والمحافظات في العراق.

وحدها الكتل السياسية الوطنية التي تضم مختلف الأطياف العراقية، هي القادرة على تفكيك نظام المحاصصة الطائفية، وإدخال العراق في مرحلة جديدة من العمل السياسي الوطني البعيد عن الاصطفافات الطائفية الحادة والبعيضة.

٢- ستبقى أوضاع العراق الأمنية والسياسية هشة ومختربة من قبل العديد من القوى والأطراف الإقليمية والدولية التي تعبت باستمرار في أمن العراق واستقراره، إذا لم تتم المصالحة السياسية الكبرى بين جميع أطراف المشهد العراقي. فلا سبيل لأمن العراق واستقراره إلا ببناء مشروع وطني عراقي متكامل وتوافقي للمصالحة الوطنية، بحيث تشعر جميع الأطراف أنها ليست مضطهدة أو مستهدفة؛ لأن هذه المصالحة العميقة هي القادرة على تفكيك كل الحواضن الاجتماعية والسياسية التي ترعى الإرهاب والإرهابيين. كما أن هذه المصالحة هي التي توفر المناخ الاجتماعي والسياسي لنظام المشاركة السياسية، بعيداً عن نزعات الاستئصال والإقصاء أو نزعات الانتصارات الكاسحة. والمصالحة الوطنية الشاملة هي التي ترفع الغطاء الأمني والسياسي والديني والاجتماعي، عن كل الوجودات التي تستهدف العراق في أمنه واستقراره. ونحن حين ندعو إلى المصالحة الشاملة ندرك حجم الصعوبات النفسية والاجتماعية والسياسية لهذا المشروع الوطني الهام والحيوي، إلا أن من يبحث عن حكم العراق واستقراره العميق، لا خيار أمامه إلا خيار المصالحة، مهما كانت الصعوبات، ومهما كان حجم الدم المسفوك.

وإن تسوية أعقد المشاكل التي يعاني منها المشهد العراقي اليوم، لا يمكن أن تتم دون مصالحة وطنية حقيقية وشاملة، تطوي صفحة الماضي بكل ويلاتهم ومآسيه، وتوجيه البوصلة الوطنية صوب بناء المستقبل السياسي للعراق بعيداً عن أحن الماضي واستقطابات اللحظة الراهنة.

٣- في كل المراحل والحقب السياسية كان الشعب العراقي بكل أطرافه وشرائحه، هو من يدفع الثمن من رزقه وأمنه واستقراره وحاجاته وضروراته الحيوية.

وحينما تلاقت إرادته الوطنية في إسقاط نظام الطاغية صدام حسين مع الإرادة الإقليمية والدولية، ثمة أصوات عديدة ارتفعت في العالم العربي، تشنع بالشعب العراقي، وتصفه بأقذع الصفات، وتتهمه بأسوأ الاتهامات، ولكن وخلال ما ينوف على العقد من الزمان، ما كان يعاب عليه الشعب العراقي، أصبح حقيقة شاخصة في الواقع العربي، فارتفعت الأصوات الدينية والقومية المطالبة بالتدخل الأجنبي في بعض البلدان العربية، وتم التعامل مع هذه الأصوات بوصفها ضرورة دينية وقومية، ولم يُشنع أحد على هذه الشخصيات أو الشعوب التي طالبت الأجنبي بالتدخل في شؤونها ومعادلاتها الداخلية، أما الشعب العراقي فإنه خضع لظلامه تاريخية جديدة، لا زال يدفع ثمنها من كرامته وأمنه واستقراره. فإذا كان استدعاء الأجنبي جريمة دينية وقومية، فثمة أطراف عربية عديدة ارتكبت هذه الجريمة، أما الكيل بمكيالين فإنه يساهم في تزييف الوعي وقلب الحقائق.

وعلى كل حالة ما نود أن نقوله: إن الشعب العراقي بكل أطرافه يستحق منا نحن العرب مقاربة جديدة لأوضاعه وأحواله. فالتواصل معه والانفتاح عليه، وشد أزره في محنه، كلها عناوين أضحت ضرورة قومية، لتعزيز النسيج القومي العربي، وإنهاء حقب سوء الظن وإطلاق التهم جزافاً على شعوب بأسرها.

لهذا تعالوا جميعاً نعود إلى العراق، ونفتح على شعبه ونتواصل معه، ونُنهي سنوات الجفاء. ومن الضروري في هذا السياق ألا يكون الدم العراقي رخيصاً، لذلك ثمة ضرورة قومية أيضاً لرفع الصوت ضد عمليات القتل والتفجير التي تجري بشكل يومي في العراق، فلا يصح الصمت والتفرج على ما يجري للشعب العراقي.

ومقتضى الشراكة الدينية والقومية والإنسانية، التنديد بعمليات القتل ورفض استخدام السلاح ضد أبناء الشعب العراقي بكل فئاته وأطرافه.

فالشعب العراقي يستحق منا نحن العرب الكثير من الاهتمام والعناية؛ لأن مستقبل المنطقة في الكثير من أبعادها يتوقف على مستقبل الواقع العراقي. لذلك من يبحث عن تعزيز أمنه واستقراره فعليه المبادرة الجادة لتعزيز أمن العراق واستقراره، فهو بوابة المنطقة، وعنوان مستقبله القريب والبعيد.

□ في المسألة العراقية

ثمة نمطان من التفكير السياسي في المشهد العراقي، وهذان النمطان يتوزعان على

كل القوى السياسية والاجتماعية الموجودة في العراق.

النمط الأول لا يتصور أن يحكم العراق إلّا هو، وبالتالي أي طرف سياسي واجتماعي يحكم العراق يتعامل معه بوصفه مغتصب لموقع الحكم. وهكذا تصور موجود لدى بعض أطراف السنة في العراق، كما هو موجود لدى بعض أطراف الشيعة، كما أن الأكراد يتعاملون مع فكرة العراق الموحد بما ينسجم والمصالح الكردية. فجميع هذه الأطراف لا يتصور العراق إلّا على شاكلته ومنواله، وسيبذل كل الجهود حتى لو أدّت هذه الجهود إلى تخريب العملية السياسية أو دقّ أسفين بين مكونات الشعب العراقي، من أجل الدفاع عن العراق الذي يريده هو دون النظر للاعتبارات والأطراف الأخرى. فعراق هذه الأطراف لا يتحمل الشراكة والتعدد، ويستخدم في رفضه الجوهرى لخيار الشراكة والتعدد تعبيرات ويافطات تتعلق بحقوق الطوائف والمذاهب.

وهو حين يحكم أول من ينتهك حقوق هذه الجماعات المادية والمعنوية. ولعلنا لا نضيف شيئاً إلى المشهد العراقي، إن هذا النمط الأحادي من التفكير السياسي في المسألة العراقية هو الذي ينتج الديكتاتوريات، وهو الذي يؤبّد الاستبداد، ويقمع أي مبادرة لتطوير نظام الشراكة بين تعبيرات الشعب العراقي. وبالتالي فإن تحرر العراق بكل نخبه وأطرافه من هذا المنطق والنمط من التفكير هو أحد الشروط الأساسية لانعتاق العراق من كل محنة المزمّة.

فالعراق يسع كل العراقيين، ولا يمكن أن يُحكم العراق بلون واحد وتوجّه سياسي واحد، بعيداً عن لعبة الأكرثية والأقلية في العراق.. أمن العراق واستقراره مرهون على قدرة نخبه على بناء نظام تشاركي، تعددي. ودون ذلك يعني استمرار العراق في أزmate ومآزقه.

وفي مقابل هذا النمط هناك نمط منطق يؤمن بالتعددية والمشاركة، إلّا أن طبيعة الظروف السياسية والأمنية، لا تسمح له لتظهير هذا الإيمان على نحو عملي. تراثه الأيديولوجي والسياسي، ينم عن هذا الإيمان، ولكن سلوكه السياسي وتحالفاته السياسية والاجتماعية لا تعكس هذا الإيمان. فهو لا يبحث عن شريك قوي من الأطراف والتعبيرات الأخرى، هو يبحث عن شريك على مقاسه ومنواله، لذلك يتكدس لديه مثل هؤلاء، ولكن القواعد الاجتماعية والشعبية لا تشعر بأنها ممثلة في المشهد السياسي العراقي. وتبدأ من جراء هذا لعبة المونولوج، فالجميع يعلن وينادي بإيانه بالتعددية والشراكة والمواطنة المتساوية، وفي الوقت ذاته الجميع يشتكي من شريكه في الوطن والسياسة، مع إغفال تام لبيان حقائق الموضوع من جميع جوانبه وأبعاده. هل وجدتم شخصية أو جهة عراقية اليوم تقف ضد

قولاً وتصريحاً ضد التعددية والشراسة، ولكن على الصعيد العملي الغالبية تقف ضد تأسيس نظام قوي قائم على التعددية والشراسة.

فمشكلة بعض أطراف الشيعة اليوم، هو أنهم نفسياً وسياسياً لم يخرجوا من موقع المعارضة، لذلك هو يُدير وزاراته وموقعه السياسي وهو أول الباكين على عدم قدرته على إحداث الفارق النوعي في مسيرة هذه الوزارة أو تلك.

وكلنا يعلم أن اللياقة السياسية المطلوبة لإدارة دولة بحجم ومكانة العراق، تختلف عن لياقات ومتطلبات المعارضة السياسية.

وإدارة الدولة بعقلية المعارضة يعني المزيد من الانشغال بالتصريحات الإعلامية والسياسية على حساب المنجزات الملموسة.

لذلك فإن غالبية الشعب العراقي اليوم لا تشعر بأن الحكومات التي حكمت العراق بعد ٢٠٠٣ م تركت بصمات نوعية في واقع وحياة أبناء الشعب العراقي بكل فئاتهم وشرائحهم.

أما مشكلة بعض الأطراف السنية فهي غير مقتنعة أيديولوجياً وسياسياً من حكم الشيعة للعراق؛ لذلك مهما عمل الشيعة في إدارة الحكم والسياسة ومشروعات الأمن والتنمية، تبقى المشكلة الجوهرية كيف يحكم بغداد من نشك في أصوله الثقافية والاجتماعية وكان خارج معادلة تأسيس الدولة في العراق الحديث.

ومشكلة بعض الأطراف الكردية أن عواطفهم مع بناء دولة كردستان المستقلة، ولكن عقولهم ومصالحهم السياسية مع عراق موحد، تعددي، اتحادي.

ودائماً بين العاطفة والمصلحة ثمة خيارات سياسية واجتماعية متعددة ومتنوعة إلا أنها تتمحور في كل الحالات حول نهج تعظيم المكاسب الكردية حتى لو كان ذلك على حساب وحدة العراق وتطوير تجربته التعددية. وأمام هذه العيوب الجوهرية تتشكل ما نسميه بالمسألة العراقية، التي لا زالت تنزف المأ ودماً من جميع الأطراف والأطراف.

ويبدو أنه لا خلاص من هذه المعضلة المزمنة، التي يعاني منها المشهد العراقي إلا بالأفكار التالية:

١ - ضرورة إحياء الوطنية العراقية، بعيداً عن النزعات الشوفينية والنجسية. فثمة وطنية عراقية عميقة موجودة لدى جميع تعبيرات الشعب العراقي، وإن إنهاء الأزمة المزمنة في العراق يتطلب العمل وبشكل حثيث على إحياء الوطنية العراقية، التي لا تفرق بين عراقي وآخر، وتعمل على تطوير نظام الاندماج بين مكونات الشعب العراقي.

فالعراق الموحد لا يحكم بذهنية الطوائف والمذاهب، وإنما بذهنية الوطنية العراقية الجامعة والحاضنة لجميع الحساسيات والخصوصيات.

٢- في العراق الراهن انتهى زمن قدرة أي طرف على تحقيق انتصار كاسح على بقية الأطراف في الواقع العراقي. ومن يبحث عن انتصارات كاسحة في المعادلة العراقية هو يؤسس بشكل دائم للحروب الأهلية والداخلية التي تدمّر ما تبقى من العراق.

فجميع الأطراف والأطيان في العراق محكومة بالشراكة، ومن يبحث عن نظام سياسي بعيداً عن قيمة الشراكة المتساوية بين جميع الأطراف فهو يساهم بطريقة أو أخرى في تمزيق العراق شعباً وجغرافياً.

٣- إن تأسيس نظام سياسي تعددي تشاركي في العراق، يتطلب من جميع الأطراف تدوير الزوايا والبحث عن حلول سريعة وجادة لأهم المشكلات التي تعترض الحياة السياسية في العراق.

فلا يكفي أن يعلن جميع الساسة في العراق عن ضرورة تشكيل حكومة وحدة وطنية أو إنقاذ وطني، وإنما المطلوب ومن جميع الأطراف إسناد هذه الأقوال بأعمال ومبادرات تحمي العراق من المخاطر المحدقة براهنه ومستقبله.

فالعراق التاريخ والحضارة يستحق من الجميع تقديم التنازلات النوعية، ودون ذلك سيضيع العراق في متاهة الفوضى التي تحتاح المنطقة.

وخلاصة القول: حينما رفع أعلام النظام الصدامي في انتفاضة ١٩٩١، شعار لا شيعية بعد اليوم، كان من أبرز وأرقى الإجابات النوعية على هذا الشعار الشوفيني، الاستفزازي، الاستتصالي، مشروع السيد الصدر الثاني، الذي ثبت وعزز الحضور الشيعي في الفضاء العام. لذلك نرى أن قيمة هذه التجربة نابعة من أنها شكّلت في ظروف استثنائية على كل الصعد، وآتت ثمارها العامة في برهة زمنية وجيزة.



الإسلام

بين الحداثة وما بعد الحداثة

الدكتور فريد أمعششو*

الكتاب: الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة.. مواقف ومواقف مُضادة.

المؤلف: جميل حمداوي.

الناشر: نشر المعرفة - الرباط.

الصفحات: ١٦٠ من القياس الوسط.

سنة النشر: الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

يعدّ المجال الفكري أحد المجالات المعرفية التي اهتمّ بها -وما يزال- الدكتور جميل حمداوي، الذي يشتغل -كما يقول- «ضمن رؤية أكاديمية موسوعية»، أساسها الخوض والتأليف في ميادين علمية وأدبية وفنية متعددة ومتنوعة. وله في هذا المضمار عددٌ من الدراسات والأبحاث المنشورة في كتب مستقلة مثل كتابه الموسوم بـ«قطوف من حقائق الفكر»، الصادر بالرباط، عام ٢٠١٣م، أو في أعمال مشتركة وفي دوريات وصُحف وطنية وعربية، ورقية وإلكترونية، وهي من الوفرة بمكان. ولعلّ أحدثها كتابه «الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة: مواقف ومواقف مُضادة»، الصادر في شتاء ٢٠١٤، عن دار نشر المعرفة بالرباط، والذي سنحاول تقديم مراجعة أو قراءة له، عبر سبع نقاط أساسية.

* كاتب وباحث من المغرب، البريد الإلكتروني: farid.amaadachou@yahoo.fr

- ١ -

نبذة عن الكتاب

الكتاب الذي بين أيدينا إصدارٌ فكريٌّ للباحث المغربي المعروف جميل حمداوي، عرف طريقه إلى المكتبات وإلى سوق القراءة مؤخراً، يقع في ١٦٠ صفحة من القطع المتوسط، موزعة على فصلين كبيرين غير متكافئين كمياً (٧٢ ص. في الفصل الأول - ٥١ ص. في الفصل الثاني)، ومقدمة وخاتمة مركزيتين، علاوة على مدخل، بمثابة تقديم، تعدادُ صفحاته عشرٌ، بقلم المفكر السعودي أ. زكي الميلاد، عنوانه بعبارة تعكس مضمونه الرئيس، نصُّها «الحداثة والاجتهاد.. مقارنة فكرية جديدة».

وقد استهلّ د. حمداوي مؤلّفه بفقرة إهدائية موجّهة إلى والديه، حُبلى بالاعتراف بالجميل وبالإحسان اللامحدود الذي غمراه به منذ مولده، وإلى جميع إخوته وأفراد أسرته، وإلى كل من علّمه حتى أمسى كاتباً ذا صيت داخلي وخارجي. وتحتل أكثر فضاء وجه غلاف الكتاب صورة معبرة، طافحة بالدلالات، تشير العناصر المؤثثة لها إلى الأقاليم والمكونات الأساسية لبنية العنوان والمؤلّف كله، وهي: الإسلام، والحداثة، وما بعد الحداثة.

يتناول الكتاب رُمته إشكالية فكرية معقدة أثارت سجلاً ونقاشاً ملحوظين في العصر الحديث، وما تزال مستمرة بشكل أو بآخر، إنها إشكالية علاقة الإسلام بالحداثة، سواء الأولى أو الثانية (ما بعد الحداثة). بحيث سلّط الباحث الضياء على واقع هذه الإشكالية، وتطوّر معالجتها في السياق الثقافي العربي الإسلامي خصوصاً، متوسّلاً بـ «منهج نقدي فكري قائم على التأريخ والتحقيب والأرشفة البليوغرافية، واستعراض المعلومات والمواقف، وتقويم الآراء في ضوء مجموعة من الأدلة والحجج والبراهين النصية والعقلية»^(١).

- ٢ -

بين الاجتهاد والحداثة: من التمايز إلى التقارب

إن بحث العلاقة بين الاجتهاد والحداثة أهمُّ ما ركّز عليه زكي الميلاد في «التقديم» الذي خصّ به كتاب جميل حمداوي، قيد القراءة. فمع إقراره بأن الحداثة مُتّج غربي حديث، تشكّل -عبر مراحل- استجابةً لمجموعة من التطورات والتحوّلات التي شهدها المجتمع الأوروبي، منذ بواكير عصر النهضة، إلّا أنه لا يُنكر إسهاماتٍ فكرية وعلمية جادت بها عقول المسلمين مُذ القرن الميلادي السابع، تقترب كثيراً من هذه الحداثة، وتتقاطع معها في المرتكزات والأسس

(١) جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٦ (من المقدمة).

التي تنبني عليها، وتتجسّد تلك الإسهامات فيما أطلق عليه، في السياق العربي والإسلامي، «الاجتهاد»، بوصفه مفهوماً إسلامياً صرفاً. بل إنه يزعم أن الاجتهاد هو المفهوم الأصيل الذي بإمكانه أن يقوم مقام الحداثة، بوصفها مفهوماً ابتكره الغربيون، وقصّروه - بكثير من التعسف - على كيانهم الحضاري وتاريخهم وجغرافيتهم، مؤكّدين أن الحداثة شأن غربي ابتداءً وانتهاءً، وكأن الأمم والثقافات الأخرى لا حظ لها من الحداثة، ولا إسهام لها في بناء صرحها الكوني!

يقول أ. الميلاد: إن «مفهوم الاجتهاد، في المجال الإسلامي، هو المفهوم الذي يعادل، أو الذي بإمكانه أن يعادل، مفهوم الحداثة في المجال الغربي»^(٢). ويقول في موضع آخر: «الاجتهاد إذاً هو المفهوم الذي ينتسب إلى الحضارة الإسلامية، ويقارب مفهوم الحداثة الذي ينتسب إلى الحضارة الغربية»^(٣).

ويستند الكاتب، لتأييد رأيه هذا والمنافحة عنه، إلى تشابه العناصر الجوهرية التي يقوم عليها المفهومان معاً، وإن اختلفت مرجعيتهما، وهي: العقل والعلم والزمن^(٤). ذلك بأنهما يُعطيان العقل والمنزع العقلاني اعتباراً خاصاً، ويحثان على التفكير وإعمال الذهن واستفراغ الوُسْع في مجالات دراسة الأفكار والنظريات والأحكام. ويدعوان إلى الاستزادة من المعارف، والتفقه فيها، والانفتاح على آفاق بحثية وعلمية أرحب وأشسع. كما يُلحّان على الارتباط باللمحة الحضارية، ومواكبة النوازل والمستجدّات وتغيرات الزمن، وتقديم الحلول لما يطرأ من إشكالات وقضايا في حياة الإنسان...

وبناءً على هذه المقاربة، يخلص زكي الميلاد إلى أن التمايز الذي يمكن رصده بين مفهومي الحداثة والاجتهاد، في جوانب بعينها، لا يعني الفصل الصارم ولا التخرّج النهائي بينهما، بل إن ما يجمع ويؤلّف بينهما أكثر ممّا يفرّق. لذا، لم يتردّد في تأكيد التقارب الشديد بين المفهومين، الذي يصل به بعضهم إلى حدّ المطابقة بينهما.

وبفضل الاجتهاد استطاع أبناء الأمة الإسلامية أن يحققوا مُنجزات مهمة جدّاً، وأن يرتقوا بمجتمعهم ويُبوّئوه مكان الصدارة، في عالم الأمم، على امتداد قرون من الزمن. وظل بابه مفتوحاً في المجالات التي يجوز فيها إعمال آلية الاجتهاد إلى وقت متأخر حين بدأنا نسمع دعوات شاذة تنادي بخلاف ذلك! وقدّم مُجتهدو الأمة إجابات شافية عن كثير من المسائل والقضايا برُكوب هذه الآلية، بما تستتبعه من تدبر وتفكر وعقلانية.

يقول أحد الباحثين المغاربة: «مفهوم الاجتهاد إبداع إسلامي محض، نشأ في أحضان

(٢) المرجع نفسه، ص ٦.

(٣) نفسه، ص ١١.

(٤) نفسه، ص ٦ + ص ١١ - ١٣.

الحضارة العربية الإسلامية، ورضع من ثديها، وأصبح فيما بعد سلاح المسلمين لمواجهة التحديات، وتكييف العديد من الأفكار في المناخ العربي الإسلامي. وبه استطاع المسلمون التفاعل مع الحضارات الأخرى أخذاً وعطاءً، وضمنوا انفتاحهم على باقي الحضارات المتأخّجة لهم في الشرق والغرب. كما استطاع مفهوم الاجتهاد أن يحسم الصراع في العديد من القضايا التي طرأت في الأمة، ولم يوجد حكم لها في مصادر التشريع الأخرى^(٥).

إن هذه الدينامية الاجتهادية التي ميّزت الدولة الإسلامية إلى حين تراجع سلطانها، وأقول نجمها، تعكس الحداثة في أوضح تجلياتها، وتنم عن أن المسلمين مارسوا الحداثة وعاشوها، حتى وإن لم يستخدموا مصطلحها، وحتى إن تمايزت - في كثير من الجوانب - عن تلك التي امتدّت إلينا من الغرب حديثاً عبر قناة الاستعمار، الذي نجمت عنه ثقافة واحتكاك بالآخر المتقدم علمياً وتقنياً.

يقول د. محمد سلام شكري مؤكداً هذه الفكرة: «صحيح أن الحداثة، في أصلها ونشأتها، غربية التحقق والتطور، إلّا أن أفكار الحداثة تشكّلت عبر اجتهادات ذاتية ومشاريع فكرية فردية لم تكتمل شروط تبلورها كمشروع مجتمعي وتاريخي.. إنها أفكار واجتهادات ابن رشد والرازي والتوحّدي وابن خلدون وابن المقفع ذكراً لا حصراً. إلّا أن الحداثة في دلالتها الغربية لم تهب رياحها على العرب والمسلمين إلّا في القرن التاسع عشر، وقبله بقليل في نهاية القرن الثامن عشر أثناء حملة نابليون على مصر؛ حيث انتزعت أصوات مدفعية الفرنسيين بشواطئ الإسكندرية العرب من سباتهم التاريخي الطويل ليتأكد، وبالملموس، تأخرهم التاريخي مقارنةً بالنصارى»^(٦). ومثلما كان الاجتهاد عاملاً أساسياً في ازدهار الأمة العربية والإسلامية قديماً، وفي تقدمها على مختلف الصّعد والمستويات، فإنه يظل اليوم، كذلك، إحدى أبرز الآليات التي يُراهن عليها لانتشال هذه الأمة من أحوال التخلف والتقهقر والتقليد والتخبط والاضطراب، وللدخول بها إلى عالم الحداثة كما تبلور غربياً.. عالم العولمة والتكنولوجيا المتطورة والثورة الاقتصادية والمعرفية، بعد التحرر - إلى حد ما - من سطوة الماضي، وضغط الذاكرة، دون أن يعني ذلك - بطبيعة الحال - القطيعة مع الماضي / التراث مطلقاً، وإغفاله تماماً!

وقد ألقينا مفكرين كثيراً يربطون نهوض الأمة اليوم، وارتقاءها من جديد في مدارج العلم والفكر والتحضر، بإعمالها آلية الاجتهاد على أوسع نطاق. ومنهم د. محمد أيت همّو الذي أكد أنه «لن يدخل الفكر العربي المعاصر عالم الحداثة بالنقل الآلي لتراث الأنا أو لتراث الآخر، وإنما بالاجتهاد»^(٧).

(٥) مصطفى الرويحل، ما بين المسلمين والحداثة، مجلة «الأزمنة الحديثة»، الرباط، ع. ٨، يونيو ٢٠١٤، ص ٤٦.

(٦) محمد سلام شكري، الإسلام والحداثة، مجلة «الأزمنة الحديثة»، ع. ٨، ص ٤٠.

(٧) محمد أيت همّو، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات الاختلاف (الجزائر) - دار الأمان (الرباط)، ط. ١، ٢٠١٢، ص ١٩٤.

- ٣ -

في تعريف الحداثة وما بعد الحداثة

إن الدارس المتتبع لما كُتِبَ ويُكتب في هذا الإطار يلمس، بوضوح، غياب تعريف نهائي، يكون «جامعاً مانعاً» بلغة المناطقة، للمفهومين، وإن كانا كثيرَي الدوران في كتابات الباحثين المعاصرين وخطاباتهم، سواء في السياق الثقافي الغربي أو العربي الإسلامي.

ويزداد هذا التَّأبُّي على قبول تعريف واحد، متفق عليه، حين يتعلق الأمر بالمفهوم الأول. فمصطلح «الحداثة» (Modernité) يعد من أكثر الاصطلاحات حضوراً في مشهدنا الثقافي، منذ عقود؛ ولذا تُنَوَّل كثيراً، واهتم به دارسون من تخصصات معرفية شتى، وجاءت نظيراتهم وتعريفاتهم لمفهومه متعددة ومختلفة ومتضاربة أحياناً؛ نظراً لعدة اعتبارات.

فإذا أخذنا، على سبيل المثال، الجهد المميز الذي بذله عبدالله العروي في سياق سعيه إلى تحديد ماهية الحداثة، نجد أنه قد قدَّم، ها هنا، نظرات عميقة، واجتهادات رصينة، كانت محطَّ تقدير وتثمين لدى الكثرة الكاثرة من الباحثين والمهتمين بموضوعه الحداثة. ورغم أنه لم يستعمل مصطلح «الحداثة» في كتاباته الأولى، في الستينات والسبعينات، إلا أن مفهومها «صاحبه تاريخاً وفكراً وسياسة وإبداعاً، وصادقه صداقة العقل والوجدان. بل يمكن القول: إنَّ مجمل كتاباته التاريخية والفكرية والإبداعية والسياسية والمنهجية كانت تحوم، ولعقود عدة منذ مؤلفه التدشيني - المرجعي «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، حول الإجابة عن إشكالية الحداثة ومازقها وعوائقها، ودور الوعي التاريخي في تجاوز التأخر في الوطن العربي».

وبمُكْنَة الباحث الوقوف على مضمون تلك الحداثة ومقتضياتها ومركزاتها ونحو ذلك مما يمت بصلة إليها في جملة من المفاهيم المترددة في كتابات العروي، من مثل: التحديث، والإصلاح، والوعي التاريخي، والحرية، والدولة الحديثة، والعقلانية، والفردانية، والتقدم، والتاريخانية، والتغيير، والعلم، والمثقف، والضرورة، والنسبية، والحاضر، والمستقبل، والثورة^(٨).

ولكننا نلاحظ في كتاباته التالية حضور الحداثة، مفهوماً ومصطلحاً معاً، وإيلاءها مزيداً من العناية العلمية والتنظيرية سعياً إلى كشف النقاب عن جملة من عوائقها، وإلى تبديد الغموض الذي طالما لفَّ مفهومها غريباً وعريباً.

(٨) حسن بريقي، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، مجلة «الأزمينة الحديثة»، ع. ٨، ص ٧٦.

يقول العروى في إحدى هذه الكتابات متسائلاً ومُجيباً: «بدايةً ما الحداثة؟ لقد قمنا بإعطاء تعريفات عدة لها: تعريف تاريخي، تعريف اقتصادي، تعريف سوسيولوجي، تعريف فني... إلخ. فما هو أساسي، بالنسبة لمُعناي، هو ما أسميه بمعنى اللحظة التي أنا بصدد الإشارة إليها. فالسؤال الأساس هو: من أيّ مظهر نبدأ، وإلى أي مظهر ننتهي؟ في الغرب يكون المفهوم بادياً عند المؤرخين؛ كما عند المؤرخ جيل ميشولي وعند المؤرخ جاكوب بوكارت، ثم عند الاقتصاديين، ثم لدى رجال الأدب إلخ...»^(٩).

فالعروى يشير إلى أن المفهوم عابر للمجالات المعرفية والحياتية عموماً، ولم يكن قطّ وقفاً على الاقتصاد أو التاريخ أو غيرهما؛ ولذا كثر الخائضون فيه، وتباينت آراؤهم وأقوالهم في تحديده على نحو واضح؛ فترى للحداثة مفهوماً أو مفاهيم اقتصادية، وأخرى اجتماعية، وأخرى تاريخية، وأخرى أدبية... على أن هذه المفاهيم / التعريفات أَوْضَحُ في السياق الغربي مقارنة بغيره من السياقات الثقافية والحضارية، ومنها - طبعاً - سياقنا نحن.

ولكن الأساسي، في تصور العروى لمفهوم الحداثة، أنها تحيلنا على لحظة أو حدث تاريخي أو صيرورة واقعية عرفتها أوروبا الغربية بدايةً من عصر النهضة، وبلغت أوجها انطلاقاً من القرن الثامن عشر، الذي ميّزه عقل أنواريّ أفضى إلى بناء غرب جديد أكثر تحديثاً وحادثةً من ذي قبل، سطعت شمسُه على العالم كله، بما رسّخه من مبادئ وقيم معروفة.

ثم إن هذه الحداثة لم تتحقق دفعة واحدة، ودون مقدمات وممهّدات، بل حصلت عبر مراحل متعاقبة، وتبلورت بفضل جملة من التحولات المفصلية في التاريخ الأوربي الحديث، وما تزال في طور الإنجاز والتشكّل والاعتناء، وليست لحظة ناجزة تامة! إنها صيرورة تاريخية غير مكتملة بعد. وهي نسبية لا مُطلَقة، بشرية لا حاصلٌ قدر غيبيٍّ أو مشيئة علوية؛ أي إنها «فعالية الإنسان وقيمة دوره التاريخي في صناعة مصيره واختياراته، وفي إبداع مشاريعه الفكرية المتنوعة والمركّبة، كمرايا مجسّدة لقدرته على السيادة الحرّة لذاته ومسؤولية أفعاله، وكذا امتلاك ملكاته العقلية التي لم يعد يخشى استعمالها في معرفة قوانين الطبيعة، والسيطرة عليها، وتنظيم عقلائي محكم لمجالاته المشتركة في المجتمع أو الدولة»^(١٠).

ومن سمات الحداثة، أيضاً، أنها زمنية وتاريخية لا تاريخٌ أو تحقيب لأفكار، وأنها دينامية ومتغيرة لا ساكنة وثابتة، وأنها منشغلة باللانهايي وباللأنجَز لا بالمنتهي والمنجز.

(٩) النزعة الإسلامية والحداثيّة والليبرالية (بالفرنسية)، ص ٢٣. نقلاً عن المقال السابق، ص ٧٥.

(١٠) حسن بقيقي، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروى، م.س، ص ٨٠.

ويؤكد العروي أن الحداثة جَدَلِيَّة تقوم على الصراع بين المتناقضات، وتتخذ طابعاً كونياً وتمايزياً في آن واحد. يقول أحد دارسي مفهوم الحداثة لدى العروي: «إن مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي هو مفهوم موسوم بالصراع والجدل والتنافس والفعل المنجز المسؤول والسيرورة التاريخية والزمانية والنسبية والمعضلة التاريخية والمقاربة التاريخية والعلمنة والتمايز والكونية. أي إن الحداثة هي حادثة منطق الفكر الحديث المضاد لمنطق الفكر التقليدي؛ منطق العالم العتيق الوسيط. فهي تعد، بحسب المؤرخين، الحصلة النهائية للثورات المتتالية التي عرفتها الحضارات الإنسانية. وعلى هذا الأساس، ميّز العروي بين المنظور الستاتيكي الذي يبنّي على العلاقة التضادية بين الحداثة والتقليد، والمنظور الديناميكي الذي يتأسس على التحديث والتقليدية؛ أي بين منطق الحداثة وسيرورة التجارب التاريخية للتحديث»^(١١).

ولئن كان بعضهم يرى أنّ علاقة الحداثة بالذاكرة/ الماضي مبنية على القطيعة والانفصال، وأنها يقفان على طرفي نقيض، ويتميان إلى زمنين متباينين تماماً، إلا أننا نجد كثيرين يُلحّون على قوة الرابطة بينهما، على أساس أن الحداثة تتوقف على الانطلاق من التراث، واستلهامه في تشييد أي نموذج حداثي أو تحديثي أو تنموي. وأوروبا الحديثة نفسها لم تبنّ حداثتها الملحوظة إلا بالاستناد إلى تراثها اليوناني والروماني، والاستفادة منه ومن تراث أمم أخرى كذلك.

والأمر نفسه ينسحب علينا نحن؛ إذ ليس بالإمكان بناء حداثة حقيقية قوية من فراغ، أو من خلال استيراد منجزات الآخر المختلف عنا حضارياً وثقافياً، والاكتفاء بها وحدها، بل يلزم العودة إلى موروثنا الغني، وفرز الجوانب المضيئة والمشرقة فيه للانطلاق منها في بناء الحاضر، واستشراف المستقبل؛ وعليه، نفهم الزمن على أنه سلسلة متصلة الحلقات، يأخذ لاحقها برقاب سابقه.

على أنّ هذا لا ينبغي أن يتخذ صورة اجترار حرفي للماضي، بل يتعيّن التعامل مع التراث الأصيل بعقلية جديدة، وبآليات منهجية جديدة، وقراءته قراءة نقدية جادة وواعية وموضوعية تسجّل ما له وما عليه معاً.

ولعل من أبرز الدعاة إلى التعامل النقدي العقلي والبنوي العلمي مع التراث المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري، فهو يؤكد أن الحداثة «لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتقاء بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه

(١١) نفسه، ص ٧٨ - ٧٩.

بـ«المُعاصرة»؛ أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»^(١٢).

ويُضيف الجابري في موضع آخر، أنه «بدون التعامل العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قطّ من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات العقل العربي المعاصر؛ القطاع الذي يُنعت بالأصولي حيناً، والسلفي حيناً آخر. كما أنه يبدو بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا لن يكون في إمكاننا قطّ تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها، أو بالإمكان أن يقدمها، قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر»^(١٣).

إن الحداثة، إذاً، صيرورة تاريخية مستمرة، لانهائية، يُسهم في بلورتها الماضي والحاضر معاً، وتنفلت من إसार القولة والتسيج داخل إطار زمكاني قارّ ووحيد، وترتبط بالإبداع والاجتهاد والتقدم والانفتاح والدينامية والنسبية والعلم والتمدن والتحضر والعقل والنزعة المنهجية التجريبية، وتحيلنا مباشرة على الديمقراطية والثّقانة الحديثة والدولة المدنية والملكية الفردية وحقوق الإنسان وحياته العامة والخاصة.

ويكشف البحث في الحداثة ومفاصلها عن وجهين بارزين لها؛ وجه ظاهر محسوس، ووجه باطن غير محسوس. فأما الأول فيتجلى في بُعدها المادي الشكلي؛ أي في المخترعات والمنجزات العلمية والتكنولوجية لمواجهة الحداثة الغربية.

وأما الثاني فيتمثل في الحداثة العقلية والنظرية المؤسّسة على «منطق الفكر الحديث»؛ بتعبير مفكرنا الكبير عبد الله العروي. ويسمّي المفكر الجزائري محمد أركون الوجه الأول بـ«التحديث»، بوصفه «مجرد إدخالٍ للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أو الإسلامية»، على حين يسمي الثاني بـ«الحداثة» من حيث إنها «موقف للروح أمام مشكلة المعرفة»^(١٤).

وترتبط بين الحداثة والتحديث علاقة جدلية تلازمية؛ لأن الحداثة الفكرية عامل أساسٌ وجوهريّ لقيام التحديث داخل المجتمع، ولأن أي عملية تحديثية تتوقف على خلفية نظرية مسبقة وعلى حداثة عقلية تكون فاعلاً في إحداثها بالضرورة. ومن هنا، يغدو البُعدان وجهين متكاملين للحداثة، ولا يُتصوّر قيامها، واقعيًا، في غياب أحدهما.

ويبدو أن مفهوم «ما بعد الحداثة» (Postmodernité) لا يقل غموضاً والتباساً

(١٢) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط ١، ١٩٩١، ص ١٥.

(١٣) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٥٥٢.

(١٤) نقلاً عن مقال «مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي» لبيقي، م.س، ص ٧٧.

عن السابق، ويعكس ذلك حجم السجل المثار حوله، والتباين في تمثّل مدلوله، وتعدّد التعريفات المقدمة له، التي تصل أحياناً حدّ التضارب؛ كما هو الأمر بالنسبة إلى مفهوم «الحدّاة». ولعل هذه الأسباب هي التي تفسّر قلة الاهتمام به على صعيد الفكر والنقد العربيين المعاصرين. على أن ذلك ما كان ليمنع من ظهور كتابات، في سياقنا الثقافي، في الآونة الأخيرة، تحاول تحديد دلّالته، وبيان أسسه وخواصّه، وتتبع نشأته وتطوره.

فقد عرّفه الباحث المصري د. سمير سعيد حجازي بأنه «حركة فكرية فلسفية ونقدية هدفها التحرّر من المركزية ومن الأسس العقلانية العلمية، وهدم النظام والقواعد والمنطق وكافة المبادئ التي نهض عليها مشروع الحدّاة الغربية، وجعل وظيفة النقد الإنشاء بواسطة الانطباع والرومانسية الفردية التي تطمس معالم الأثر الجوهرية، وتلغي كافة ثوابته وأدواره الإنسانية والحضارية»^(١٥).

وعرّف د. جميل حدّواي، بتفصيل، ما بعد الحدّاة بأنها «مجموع النظريات والتيارات والمدارس الفلسفية والفكرية والأدبية والنقدية والفنية التي ظهرت بعد الحدّاة البنيوية والسيمائية واللسانية؛ لتقويض الميافيزيقا الغربية، وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت على الفكر الغربي منذ أفلاطون؛ كالأصل، والهوية، والعقل، والصوت... مُستخدمة في ذلك آليات التشييت والتفكيك والتشكيك والتأجيل. وتقرن ما بعد الحدّاة بفلسفة الفوضى والعدمية والتقويض واللامعنى واللائظام»^(١٦).

يُفهّم من هذين التعريفين، ومن تعاريف مفهومية أخرى، أن ما بعد الحدّاة حركة أو نظريات ارتبطت بثلاثة مجالات رئيسة، هي: المجال الفكري، والمجال الأدبي النقدي، والمجال الفني.

وعليه، فإنها شأن تناوله الفلاسفة ونقاد الأدب والفنانون، وإن كان هؤلاء الآخرون سبّاقين إلى الإبداع والخوض في تيار ما بعد الحدّاة؛ ذلك بأن هذا الأخير ظهر - كما يقول بعض مؤرّخي المذاهب والأفكار - في سبعينات القرن التاسع عشر، في ميادين الرسم والتشكيل والعمارة، مع جون واتكنز تشابمان (J. W. Chapman)، بخلاف آخرين يعودون به إلى زمن متأخر؛ بحيث يذكرون أن أول من استخدم مصطلح «ما بعد الحدّاة» هو المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (A. J. Toynbee)، حوالي سنة ١٩٥٤^(١٧).

(١٥) سمير حجازي، مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط. ١، ٢٠٠٧، ص ٢٢٩.

(١٦) جميل حدّواي، الإسلام بين الحدّاة وما بعد الحدّاة، ص ١٠٠، بتصرف.

(١٧) نفسه، ص ١٠١.

ومن الحقل الفني انتقلت ما بعد الحداثة لتكتسح سائر المجالات: الفلسفة، والنقد الأدبي، والإبداع، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة. وإن اختلف حضورها، وتلون بتلويحات من مجال لآخر، تبعاً لاختلاف هذه المجالات نفسها أحياناً؛ الأمر الذي يخول لنا الحديث، في هذا الصدد، عن «ما بعد حداثات» لا عن «ما بعد حداثة واحدة»؛ كما هو الشأن بالنسبة إلى الحداثة عيَّنها.

ولعل من أهمّ النظريات والاتجاهات والمذاهب النقدية والفكرية والفنية في «ما بعد الحداثة»: التفكيكية، والهَرْمِينوطيقا، والفينومينولوجيا، وجمالية التلقي، والنقد الثقافي، والنقد النسوي، ونظرية الجنوسة، والمقاربة التداولية، والنظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت، والتاريخانية الجديدة، والنقد البيئي، ونظرية ما بعد الاستعمار، والنظرية العرقية^(١٨).

وقد ظهرت هذه النظريات والتيارات انطلاقاً من منتصف القرن الماضي، بعد البنيوية ومدارسها المختلفة، في اللغة والنقد وغيرها.

ويؤكد دارسون أن ما بعد الحداثة ظهرت، في الغرب، لتصحيح مسارات الحداثة، وتقويم أودها، وتجاوز عثراتها ونقائصها؛ ولذا، يحلو لبعضهم وسمها بـ«الحداثة الثانية». وقد حمل لواء هذه الحداثة جملة من الأعلام، الذين تركت أفكارهم تأثيرات واضحة في الفكر والأدب الغربيين، وفي آداب وثقافات أخرى، ومنهم على سبيل التمثيل: جاك دريدا، وميشيل فوكو، وجان بودريار، وجان فرانسوا ليوتار، وجيل دولوز.

إن فلسفة ما بعد الحداثة ونقدها، وكتاباتهما عموماً، ترمي إلى تحقيق أهداف عدة، أشار التعريفان السابقان إلى بعضها؛ ذلك بأن ما بعد الحداثة تتوخى الثورة والتحرر من المقولات المحورية التي رانت على الفكر الغربي قديماً وحديثاً، وتقويضها وهدمها؛ من مثل الدالّ والمدلول، واللسان والكلام، والحضور والغياب، والعقل والمنطق، والجوهر، والأصل، والوجود، والصوت، ونحوها من الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية.

وهي إذ تعمل على هدمها وتفكيكها ونقدها، فإنها تروم -بالمقابل- البناء، أو إعادة البناء بالأخرى، والإنشاء «بواسطة الانطباع والرومانسية التي تطمس معالم الأثر الجوهريّة، وتلغي كافة ثوابته وأدواره الإنسانية والحضارية»؛ على حد قول سمير حجازي.

وذكر د. حمداوي أن التفكيك وتحطيم أسس الميتافيزيقا الغربية التي سادت ألداحاً

(١٨) يمكن الاطلاع على أغلب هذه المذاهب والنظريات في كتاب جميل حمداوي الموسوم بـ«نظريات النقد الأدبي في مرحلة (ما بعد الحداثة)» (جزآن)، شركة مطابع الأنوار المغاربية، وجدة/ المغرب، ط. ١، ٢٠١٢.

متطاوله من الزمن كان بواسطة تشغيل آليات التشييت والاختلاف والتغريب والتأجيل.

واستعرض الباحث نفسه غايات أخرى تستهدف تحقيقها ما بعد الحداثة، تحت عنوان «مرتكزات ما بعد الحداثة لدى الغربيين»؛ ومن أبرزها التشكيك في ثوابت الحداثة الغربية وبيقينياتها، وانتقاد الخطاب الرسمي الغربي والمؤسسات التي تروّجه، والسعي إلى تحرير الإنسان من سلطانها ومن أوهام الأيديولوجيا والميثولوجيا وفلسفة التمرکز التي تجدلّ لترسيخها ونشرها بشتى السبل، وتخطيط الحدود بين الأجناس الأدبية، والاستخفاف بنظرية الأدب المبنية على التصور الأرسطي الكلاسيكي الممتدّ إلينا من القرن الخامس ق.م.

وتتسم ما بعد الحداثة بسماة أخرى كثيرة، سرّد حمداوي عدداً منها في قوله: «تتميز نظريات ما بعد الحداثة عن الحداثة السابقة بقوة التحرر من القيود والقواعد، والانفكاك عن اللوغوس والتقليد وما هو متعارف عليه، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير عبر الحوار والتفاعل والتناص والتعايش، ومحاربة لغة البنيّة والانغلاق والانطواء، مع فضح المؤسسات الغربية المهيمنة، وتعرية الأيديولوجيا البيضاء، وعقلية الإنسان السوبرمان، والاهتمام بالمدنّس والهامش والغريب والمختلّل والمختلف، والعناية بالعرق واللون والجنس والأنوثة وخطاب ما بعد الاستعمار...»^(١٩).

كما تمتاز ما بعد الحداثة، لدى الغربيين، بقوَصَويّتها وعدميتها، ونشر اليأس والشكوك، وباللانظام والالانسجام، وبطابع الغموض والغرابة إلى حد كبير، وبدلالات نصوصها العائمة التي تقضي إلى الإبهام وغياب المعنى، وهيمنة خطاب الصورة البصرية...^(٢٠)

- ٤ -

الحداثة وما بعد الحداثة: سياق النشأة والتطور

إن الحداثة والحداثة البعدية مُتّجان دخيلان على ثقافتنا وعلى واقعنا، ظهرّا في فضاء حضاري مُحالف لفضائنا، هو الغرب، ولا سيما أوروبا الغربية، في زمنين متباعدين. ذلك بأن الحداثة لحظة تاريخية مفصلية عاشتها أوروبا منذ بدايات عصر النهضة، وأواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر، وهو عصر تميّز بالاكشافات الجغرافية، وبدء مسلسل أوروبا التوسعي الإمبريالي خارج حدودها، واستعمارها عدداً من المناطق في إفريقيا وآسيا وأمريكا، واستغلالها مقدراتها وخيراتها المختلفة.

(١٩) جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٢٣ - ٢٤. وانظر كذلك: ص ص ١٠٠ - ١٠١.

(٢٠) نفسه، من ص ١٠٥ إلى ص ١٠٩.

وتميّز - قبل ذلك - بالثورة على النظام الفيودالي وعلى الإكليروس والنفوذ الكنسي الذي عانت منه أوروبا طوال العصر الوسيط، الذي يُوصَف - في كثير من الكتابات - بأنه «عصر الظلمات» والتخلف والتردي اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا، في أوروبا بطبيعة الحال.

وكان لصعود الطبقة البورجوازية الأثر الحاسم في قيام هذه اللحظة الحضارية المُشرقة التي توجت، في القرن الثامن عشر، بلحظة أخرى أكثر إشراقاً وتقدّماً، بفضل ثورات اقتصادية وعلمية وفكرية عرفتْها أوروبا الغربية بداءةً، ونشرت أضواءها لاحقاً على عموم هذه القارّة وخارجها.

وهذا ما يدل على أن الحداثة الغربية تطورت وتشعبت وتقوّت بمرور الزمن إلى أن بلغت ذُرُوتها، قبل أن يعقبها طور الأفول والتراجع، وظهور حركة أخرى على أنقاضها. وتلك سُنّة ثابتة تخضع لها الحداثات والحضارات كلها؛ كما سبق أن أبرز عبد الرحمن بن خلدون، في مقدمته، لدى حديثه عن الدورة الحضارية للأمم والدول.

يوضح الباحث المغربي محمد سلام شكري سياق ظهور الحداثة الغربية قائلاً: «ترتبط الحداثة بسياق تاريخي تعالق، بشكل كبير، مع سيرورة الفصل بين الشأن الديني والشأن السياسي، وذلك بعد صراع ضد المؤسسة الدينية الكاثوليكية التي فرضت وصايتها العقائدية والسياسية، وبسطة احتكارها الاقتصادي للإقطاعات الأوروبية طيلة العصر الوسيط؛ حيث تمّ قلبُ الفهم البشري وفق منهج جديد يعتمد على قراءة الطبيعة ككتاب مفتوح، عوضَ قراءة الكتاب الديني كطبيعة أولى مُعطاة»^(٢١).

وقد استمرّت هذه الحداثة إلى حدود ستينات القرن الماضي لتتجسّد في «حداثة ثانية»، ذات خصوصيات ومميزات عديدة ألَمَمْنَا بِجُمْلَةٍ وافرة منها سابقاً. وعلى امتداد هذه المسيرة الزمنية الطويلة خضعت لحركة مدّ وجَزْر، ولثنائية الانبساط والانقباض، ولم تكن خطيّة تتّبع مساراً تطوّرياً تصاعدياً فقط.

لقد حملت الحداثة، شأنَ ظواهر وأفكار كثيرة، بذور تراجعها بين جنباتها؛ هذه البذور قادت إلى ميلاد حركة ما بعد الحداثة قبل نصف قرن من الزمن أو يزيد. الأمر الذي جعل من خصائص الحداثة - كما يقول عبد الله العروي - أنها «تربّي في ذاتها ضدها».

ويبيّن الباحث حسن بريقي هذه الفكرة بقوله: «لا حداثة دون حداثة مضادة كما يرى مفكرنا العروي؛ فهي تحبّل في أحشائها بنقيضها، بل هو مواكبٌ لحياتها على نحو دائم. وبعبارة أخرى، فما يضادّ الحداثة ليس عَرَضاً طارئاً من أعراضها، أو تابعاً من توابعها، أو

(٢١) محمد سلام شكري، الإسلام والحداثة، م.س، ص ٤٠.

مُلْحَقاً من لواحقها، وإنما يعدّ مكوّناً جوهرياً في بنية الحادثة ذاتها. فكلما تقدمت الحادثة وترسّخت في الأذهان وفي المجتمع وفي الشعور، تعالت أصواتٌ محدّرة من مفعولاتها وتداعياتها على مصير حياة الإنسان، وتهافت قيمه العقلية والأخلاقية والفنية^(٢٢).

وعلى غرار ما بعد الحادثة، فقد ظهرت الحادثة أولاً بين صفوف رجال الفنون، في إيطاليا، خلال القرن الخامس عشر. ثم انتقلت، تباعاً، خلال القرون الثلاثة الموالية، إلى ميادين العلم التجريبي والفلسفة والسياسة، قبل أن تعمّ سائر مجالات المعرفة والحياة.

وفي الواقع، ف«ليس هذا التمرُّحُ بمثابة اختصار تبسيطي لتحولات الحادثة، بل هو عنوان يشي بوجود حداثات، ويعلن أن الحادثة الحقيقية بدأت بلغة الجسد والتفات الفنانين إلى قيمة التجسيم والتمثيل للرموز الدينية في أعمال فنية تحتفل بالجمال الطبيعي، وضمنه الجمال البشري، بالعودة إلى الجمال المتعالي والمجرد والذي يتجلى لدى الجماعة المؤمنة في الجمال الإلهي»^(٢٣).

وبخصوص السياق العربي والإسلامي، نجد دارسين كثيراً يتحدثون عن «حادثة إسلامية» قائمة منذ القديم، ذات خواصّ محددة تجعلها مغايرة لتلك التي عرفها وعاشها الغرب منذ عصر النهضة الأوروبية.

ويرى آخرون أننا بدأنا نطرح قضية الحادثة، ونساءل عنها، في وقت متأخر ميّزه انتقال الغرب المتقدم إلى الطور الموالي للحادثة. وهو ما يخلق هوة عميقة وسحيقة بيننا وبين الغرب، ويجعل أمر لحاقنا به بعيد المنال، وإن لم نقل متعذراً الآن!

يقول د. أحمد الطرييق: «لقد أسّس الغرب الحادثة كواقع مباشر، وعاشه كأمر مُحْيِث واقعي في الزمان والمكان. بينما ظل المسلمون يُمْنَعُونَ في الأفول، وحمل الأثقال على العقل، وإجادة الغوص في الظلام، وينظرون بدهشة إلى ما يحصل من لمعان وحياة في الضفة الأخرى، ثم يتساءلون: لماذا؟ وكيف؟ في الوقت نفسه الذي كان فيه نيتشه ينتقد بعنف الحادثة نفسها، ويدعو إلى ما هو أبعد! من الواضح أننا، في القرن التاسع عشر، حينما كان الإصلاحيون والنهضويون يطرحون سؤال الحادثة، كان مفكرو الغرب يطرحون سؤال ما بعد الحادثة. إنها مُفَارَقَةٌ غريبة ومعقدة وصعبة! كيف نطرح سؤال الحادثة في زمنٍ كانت هذه الأخيرة تشهد الأفول والنهاية؟!»^(٢٤).

(٢٢) حسن بيقبي، مفهوم الحادثة في فكر عبد الله العروي، م.س، ص ٨١.

(٢٣) محمد سلام شكري، الإسلام والحادثة، م.س، ص ٤٠.

(٢٤) أحمد الطرييق، مسألة الحادثة والإسلام، مجلة «الأزمة الحديثة»، ع. ٨، ص ٢٠.

ويجتهد لفيفٌ من دارسينا ومفكرينا في تأصيل الحداثة في سياقنا الخاص، ويبحث آخرون عن حداثة إسلامية من خلال سعيهم إلى لَمَكَمَة عناصرها والتقاطها من تراثنا الغني والمديد.

وبعيداً عن هذا النقاش، نرى ضرورة الإقرار بما يعد حقيقة، في نظرنا، وهو أن المسلمين قد عرفوا الحداثة، بمفهومها غير الضيق الذي يحصرها -تعسفاً- في المجال الحضاري الغربي الحديث، وعاشوها في المشرق والمغرب الإسلاميين، ونقلوها إلى جهات وأمم أخرى كثيرة. وهي حداثة تولدت من سياقها الذي انبثقت فيه، وحملت طوابع ثقافية وحضارية خاصة.

إنها حداثة مستمدة من الوحي الرباني، قرآناً وسُنَّةً، وموفقة بين متطلبات الدنيا والآخرة، وبين ما هو مادي وما هو روحي، على نحو متوازن ومُحْكَم، وموجهة إلى الناس كافة بحُكْم عالمية رسالة الإسلام. يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢٥).

وقد امتدت هذه الحداثة من مجيء الدعوة الإسلامية وهي حداثة حقيقية، إنسانية، سامية، قيمية وروحية، مطلقة ومثالية، مدنية وعملية ومادية. لذا، وُصفت بالخيرية، والكونية، ورفعة مبادئها، وتميز قيمها.

وعلاوة على هذه الحداثة، التي سبّاها د. حمداوي «حداثة الدعوة الإسلامية»، عرف المسلمون، منذ القرن ٣هـ، فتراتٍ حداثية متعاقبة ثلاثاً، هي: الحداثة العباسية التي تزامنت مع حقبة ازدهرت فيها الدولة الإسلامية في شتى الميادين الحياتية، وغلب عليها الطابع العلمي والفكري والسياسي.

ثم «حداثة الحركة السلفية»، بعد عصر الانحطاط والضعف والركود والانقسام، والتي كان وراءها مصلحون ونهضويون ومفكرون شغلهم، طويلاً، بحث إشكالية تقدم الغرب الإمبريالي، وتأخر الشرق/ المسلمين! فجاءت آراؤهم وإجاباتهم، ها هنا، متفاوتة ومتعددة؛ بحيث إن منهم مَنْ أرجع سبب تخلف المسلمين، وتراجع إشعاع حداثتهم، إلى تفكك أوصال الدولة الإسلامية، وانتقالها من نظام الخلافة إلى «الملك العضوض»، وابتعاد أبنائها عن النبع الصافي لدينهم، وعن سنة الأسلاف ونمط حياتهم، قبل أن يدب الخلاف إلى صفوف المسلمين.

لذا، فقد رأى هؤلاء -وأقصد تحديداً السيد جمال الدين الأفغاني- أن السبيل إلى

(٢٥) سورة سبأ، الآية ٢٨.

الإصلاح والنهضة والحداثة واستعادة المجد الضائع إنما يكون بالتمسك بالدين في أصوله الثابتة، والاحتذاء بسيرة السلف الصالح عقيدهً وعملاً، والوحدة ونبذ التفرقة والتشتت السياسي والمذهبي، والاهتمام بالعلم والعقل. وقد كانت صحيفة «العروة الوثقى»، التي أسسها الأفغاني، بمعية تلميذه محمد عبده، في باريس، منبراً لترويج هذه الأفكار ونشرها في وقت كان العرب والمسلمون يواجهون تحديات صعبة من جرّاء الاستعمار الغربي الغاشم، وضعف بُنى مجتمعاتهم الداخلية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً.

ويتفق شكيب أرسلان مع الأفغاني في أن سبب انحطاط المسلمين وتخلفهم يكمن في الابتعاد عن دينهم، وجهلهم بشريعتهم. وعليه، فإن الطريق القويم إلى النهضة والتنمية والتنوير، حسبه، تتجلى في الحداثة الدينية القائمة على الوحدة، وفهم الدين فهماً صحيحاً، وتلازم القول والفعل، وكذا التضحية والجهاد واسترخاض كل غالٍ ونفيس نُصرةً للإسلام والمسلمين. إذ يقول أرسلان، في كتابه «لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟»، إن «الواجب على المسلمين لينهضوا ويتقدّموا، ويعرجوا في مصاعد المجد، ويترقّوا كما ترقى غيرهم من الأمم، هو الجهاد بالمال والنفس، الذي أمر به الله في قرآنه مرات عديدة، وهو ما يسمّونه اليوم التضحية».

ولا بد من ربط دعوته/ كلامه هذا باللحظة التاريخية التي عاش فيها؛ حيث كانت معظم الأمة يرزح تحت نير الاستعمار الإمبريالي الجشع، الذي توسّل بكل الوسائل لإخضاع العرب والمسلمين تمهيداً لاستغلال خيرات بلادهم واستنزافها.

وإذا كان الاثنان قد ركّزا، في دعوتيهما لإخراج الأمة من بُوتقة التخلف والضعف والانزمام، على الحداثة الدينية، وعلى الاعتصام بحبل الله، وترك التشتت وعوامل الفرقة، فإن الشيخ محمد عبده - مع مناداته أيضاً بهذه الحداثة، ودعوته إلى الوحدة واتباع نهج السلف في تحقيق النماء والتقدم وتسيّد العالم خلال القرون الأولى - يُلحّ على أن يطال الإصلاح مجالات أخرى كثيرة في حياة المسلمين، مع تركيز أوّضح على مسألة التربية والتعليم وإشاعة العلم، بوصف ذلك المدخل الضروري إلى كل تحديث أو إصلاح أو تنوير؛ لأنه اعتقد - كما يقول د. محمد عمارة - أن «التربية هي العصا السحرية التي تعيّر كل شيء، وتبدّل كل سلبي فتجعله إيجابياً، وتعّدّل كل منقوص فتجعله كاملاً، وتطلق كل مقيّد فتجعله متحرراً»^(٢٦).

وذهب السُّوري عبد الرحمن الكواكبي، في كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، إلى أن مردّ تخلف المسلمين، وتراجع أنموذجهم الحداثي، إلى ساستهم

(٢٦) نقلاً عن «الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة»، م.س، ص ٤٣.

وسياستهم تجاه الرعية، والتي كانت قائمة على الحكم الفردي الإطلاقي، وتغيب مبدأ الشورى، والاستبداد الذي عدّه أصل كل فساد، وأكد أنه يرمي إلى التفجير والتجهيل والاستغلال والاستئثار بكل شيء.

ومن هنا، كان لا مناص من أن يركّز الكواكبي، في دعوته، على الحادثة السياسية، بوصفها السبيل إلى النهوض والتقدم والتحديث المأمول، وقد ربط ذلك بالتححرر من الاستبداد، وإرساء مؤسسات الشورى والعدالة السياسية، ونشر قيم الحرية والعلم والوعي. ولا شك في أن دافع الكواكبي إلى التركيز على هذه الحادثة بعينها ما كان يعيشه العالم العربي من وضع سياسي مُزِرّ تحت حكم العثمانيين، الذين سنّوا سياسة التريك في تعاملهم مع هذا العالم...

وأولى المصري قاسم أمين اهتماماً كبيراً للحادثة الاجتماعية من خلال تركيزه، في دعوته الإصلاحية النهضة، على المرأة، بوصفها نصف المجتمع أو المجتمع كله؛ فنادى بتعليمها، ومعاملتها معاملة تليق بها، وإعدادها من كافة النواحي لتكون عنصراً فاعلاً في المجتمع، ولتُسهم، بإيجابية، في تقدم هذا الأخير وتنميته والارتقاء به.

ومنهم من رأى أن الحادثة الاقتصادية والعلمية والتقنية هي سبب تقدم الآخر، وتقهرنا في سلم الحضرة والتمدّن... إلخ.

وتتمثل اللحظة الحداثيّة الأخيرة فيما أسماه المؤلّف «حادثة السلفية الجديدة»؛ كما تجسّدت في اجتهادات أنور عبد الملك، وعادل حسين، وطارق البشري، وحسن حنفي، وأضرابهم.

وترتكز هذه الحادثة، التي قامت على أنقاض سابقتها، على ثلاثة أسس^(٢٧)؛ أولها بناء حضارة إسلامية مستقلة ومتمايزة؛ بحيث لا تكون عالة -في وجودها- على التجربة الحداثيّة الغربيّة، ولا تتأسس علاقتها بها على الانبهار والاستلاب، بقدر ما تنبني على التعامل الواعي معها، من موقع النّديّة والتدافع المتكافئ بينهما.

وثانيها تمثّل الوحي سلوكاً ومنهج حياة، وهنا يظهر البُعد السلفي في هذه الحادثة. وآخرها الانطلاق من الذات الأصيلة في أي عملية تحديث أو تنوير أو نهضة، دون أن يعني ذلك التوقع عليها، بل إنها لا تجد حرجاً في الانفتاح على الآخرين، المختلفين عنّا، والتفاعل معهم أخذاً وعطاءً، شرط التحلي بروح ناقدة متبصرة لدى إرادة الاستفادة من ثمار الحداثات الأخرى، ولا سيما الغربية الحديثة التي سجّلت إنجازات مُبهِرة في عدة مجالات.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٦١.

وظهرت ما بعد الحداثة، في السياق الثقافي الغربي، خلال النصف الثاني من القرن ٢٠، ردّ فعل على البنيوية اللسانية، وعلى هيمنة جملة من المقولات المركزية، التي تحيل على السيطرة والاستغلال والأيدولوجيا البيضاء... في الغرب. وكذلك استجابةً للتطور الذي عرفه هذا الأخير، في العصر الحاضر، في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتكنولوجية والإعلامية.

وتأثراً بالواقع الأوروبي الجديد الذي ميّزه فلسفات وأيدولوجيات واتجاهات متعددة ومتنوعة، عرفت طريقها إلى الظهور على مراحل، وفي لحظات تاريخية متعاقبة. وقد «احتفلت ما بعد الحداثة بأنموذج التشظي والتشتيت واللاتقريبية كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها، وزعزت الثقة بالأنموذج الكوني وبالخطية التقدمية وبعلاقة النتيجة بأسبابها. وحاربت العقل والعقلانية، ودعت إلى خلق أساطير جديدة تناسب مع مفاهيمها التي ترفض النماذج المتعالية، وتضع محلّها الضرورات الروحية، وضرورة قبول التغيير المستمر، وتبجيل اللحظة الحاضرة المعاشة»^(٢٨).

وشهدت الحداثة البعدية، منذ ظهورها إلى اليوم، تحولات وتطورات عدة كمّاً وكيفاً، وتزايد الاهتمام بفلسفتها وأفكارها ونظرياتها غرباً. ولكن المواكبة العربية والإسلامية لها، والاستفادة من وجوها الإيجابية التي لا تتصادم مع قيمنا وثوابتنا، تبدو ضعيفة عموماً، ويحفّها الحذر من كل جنب.

علماً بأن العرب لم يطرحوا إشكالية علاقتهم بهذه الحداثة إلا مؤخراً، على حين احتكوا بالحداثة القبلية الغربية منذ «صدمة الحداثة» في القرن التاسع عشر، في أعقاب الحملة النابليونية على أرض الكنانة، وبعدها قيام محمد علي باشا؛ مؤسس مصر الحديثة، بإرسال بعثات طلابية إلى دول غربية بغرض الاطلاع على مظاهر حداثتها، والوقوف على أسباب تقدمها وتفوقها؛ قصد الاستفادة من تجاربها في بناء دولة حديثة قادرة على مجابهة التحديات المُحدّقة بها من الداخل والخارج معاً. بل إن العرب والمسلمين - كما يؤكد كثيرون - عاشوا حداثتهم منذ قرون بعيدة، في كافة الميادين.

- ٥ -

الحداثة وما بعد الحداثة: نظرة تقييمية

إن نظرة موضوعية إلى الحداثة القبلية والحداثة البعدية تُفضي، حتماً، إلى الإقرار

(٢٨) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ٢٠٠٠، ص ١٤٢.

بإيجابياتها الكثيرة إقراراً لا ينفي ما لهما من سلبيات. والحديث هنا عن الحداثة في سياقها الغربي تحديداً.

وقد جرد الباحث جميل حمداوي جملة وافرة من تلك الإيجابيات والسلبيات في فصلٍ الكتاب. ولعل إيجابياتها ونقطتها المشرقة هما دافع المؤلف إلى عقد مقارنة بين الإسلام والحداثة ليثبت أن ديننا يقبل كثيراً مما جاءت به الحداثة وما بعد الحداثة في الغرب، بل إنها من صميمه، على أن الواجب، هنا، استحضار الخلفيات والسياقات الثقافية والحضارية المتباينة حتى لا يُوصَفَ كلامنا وفهمنا بالقصور والنظرة التجزئية إلى الأمور.

إن للحداثة الغربية إيجابيات وسلبيات؛ كما لا يخفى على أيّ دارس متعمّق في تناول الظواهر المدروسة. ولذا، أكد محمد أركون أن «للحداثة مخالب تحت قفازات من حرير»^(٢٩).

ولا ريب في أن هذا الطابع المزدوج لها هو مُسْتَنَدٌ بعضهم في تبني موقف تقاربيّ حيال إشكالية علاقتنا بالحداثة الغربية، يتأسس على تلك القواسم المشتركة بين الإسلام وهذه الحداثة، وهي قواسم/ نقط تقاطع إيجابية بالضرورة؛ منها السعي إلى تحقيق التنمية والتحديث والتنوير والنهضة الشاملة، واحترام حقوق الإنسان وحرياته وتكريمه، ونبذ العنف والكرهية والتزمت والانغلاق، وإشاعة قيم التواصل والانفتاح والحرية والمساواة والتضامن، والإتيان بالمبادرات التي تخدم مصالح الناس جميعاً.

ويذهب دارسون كثيرون إلى أن الحداثة ليست بالأمر الغريب على الإسلام والمسلمين، بل إنهم عرفوها وعاشوها، بالصورة التي أرادوها لها، والتي تستمدّ مقوماتها من الوحي الرباني، منذ البعثة النبوية، ونقلوها إلى الشعوب والمناطق الأخرى التي فتحوها، أو كانت لهم علاقات معها في الشرق والغرب معاً؛ فسطعت شمسها وشمس الإسلام على العالم كله يومئذٍ، بما في ذلك أوروبا التي كانت غارقة في الجهل والفوضى والهمجية والتخلف والاستعباد. وهذه حقيقة يقرّها الغربيون أنفسهم؛ مثل المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه (Sigrid Hunke)، في كتابها «شمس العرب تسطع على الغرب».

إن حداثة المسلمين هذه هي الحداثة الحقيقية حسب روجيه جارودي، بوصفها تجسيداً عملياً وروحياً «للإسلام المعياري/ المثالي»؛ على حد عبارة د. محمد سبيلا، تقوم على التوفيق بين متطلبات الجسد والروح، وتحثّ على العمل المُقْضي إلى الفلاح دُنْيا وآخِرَة، وتدعو إلى الاجتهاد والجدّ والوسطية والاعتدال، وتروم تحقيق نهضة إنسانية عامة في المجالات كلها؛

(٢٩) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني.. كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: صالح هاشم، دار الساقى، لندن - بيروت، ط ٢٠٠٦، ص ٢١٣.

بفضل مبادئها ومثلها وقيمها السامية المستمدة من الشرع الحكيم.

أما الحداثة الغربية فيعُدها جارودي زائفة، واهمة، مادية بِشعة غير إنسانية، بَرّاقة مبنية على الشعارات الجوفاء وعلى سلسلة من الأكاذيب؛ من مثل أكذوبة الديمقراطية، وأكذوبة حقوق الإنسان كما يروج لها الغرب قولياً! كما أنها مبنية على الاستعمار والاستغلال والاحتكار والاعتناء الربوي والجشع الإمبريالي والتلويث البيئي.

لذا، انتقدها الرجل بشدة، وعمل على فضحها وإبراز وجهها الحقيقي الذي طالما سعت الحداثة الغربية إلى إخفائه، والظهور بمظهر مخالف خادع. ودعا جارودي بالمقابل، إلى الاحتراز لدى التعامل مع مظاهرها ومنجزاتها، وإلى عدم الانبهار بها، وإلى تأسيس حداثة إسلامية أصيلة وشاملة، حداثة حقيقية متوازنة ينسجم مظهرها مع مخبرها بصدق، ويكون هدفها الأساس خدمة الإنسان، وإعمار الأرض، وإشاعة قيم الحرية والتعاون والتعارف وغيرها من المثل والمبادئ العليا التي جاءت بها رسالة الإسلام الخاتمة.

وأسفرت الحداثة الغربية عن نتائج في الزاوية المقابلة إن خدمت أبناء الغرب إلا أنها أضرت بالآخرين في أماكن عدة من المعمورة، ولا سيما في العالم المتخلف؛ فأثارت ردّات فعل مناهضة، ومواقف معارضة تعاطمت مع مرور الزمن. فهذه الحداثة أنتجت تحديثاً على صُعد مختلفة، أحوج الغرب الإمبريالي إلى احتلال مناطق أخرى، واستغلال خيراتها، والاعتداء على أهاليها، من جرّاء بحثه عن أسواق لتصريف مُنتجاته، وعن مناطق يتزوّد منها بالموادّ الخام التي يتوقف عليها نشاط اقتصاده.

وترتّب عن تهافته على المُستعمرات نشوء حروب كونية مدمّرة قاسية. كما تميّز تعامله مع الآخر المستضعف بالاستكبار والتعالي ورميه بصفات الدونية والبدائية وغيرهما. وجعل تعامله هذا محكوماً بالربح والرأسمالية المتوحشة واقتصاد السوق، حتى وإن اقتضى ذلك الدّوس على جملة من القيم التي أظهر انتصاره لها في الأوراق والإعلام.

فالحداثة الغربية، إذاً، ليست كلها نعيماً، كما أنها ليست كلها جحيماً. بل إن الجانبين معاً حاضران فيها؛ إذ أتت بإنجازات خدمت الإنسانية، ويسرّت سُبُل حياتها، ونقلتها من طور الهمجية والتخلف والعبودية المقيّنة إلى طور آخر ميزته الرئيسة إعادة الاعتبار للإنسان، وتقدير دوره الفاعل في حركية التاريخ، وضمان رفاهيته وتفوّقه. ورافقها -أيضاً- ما أضرّ بصورتها، وتمخّضت عنها مظاهر حداثيّة وتحديثيّة سبّبت متاعب كثيرةً للأمن العالمي، وللوجود البشري في شتى بقاع العالم، بل إن انعكاساتها وتداعياتها ما تزال مستمرة في كل مكان!

والأمر نفسه ينسحب على ما بعد الحداثة. فهي -من ناحية أولى- حركة تراهن على تحرير الإنسان، وتخليصه من سيطرة الأوهام والأساطير وأيديولوجيا المتغلب، وتتوخى تقويض المقولات المركزية التي هيمنت على التفكير الغربي منذ القدم، باعتقاد آليات التفكير والتشيت والتغريب والتأجيل؛ وذلك في أفق بناء مقولات وقيم جديدة على أنقاضها. وتحارب ثقافة النخبة وعقيدة التمرکز الغربي وتفوق الإنسان الأبيض/ الأوروبي، مع إعطائها أهمية بالغة لثقافة الهامش والمسحوقين وللfolklore الشعبي لما يخزنه من قيم متأصلة ومن عوائد عفوية عريقة.

وتنتقد ما بعد الحداثة الخطاب الرسمي الغربي المالك للقوة والسلطة، والاستشراق غير الموضوعي في نظرياته وتصوراتهِ عن الذات والآخر، والظاهرة الكولونيالية في ثوبها القديم والجديد. وتؤمن بالاختلاف والمغايرة والتعددية وانفتاح النصوص والخطابات على سياقاتها المرجعية وعلى آفاق القراءة والتأويل، بخلاف فكرة البنية والانغلاق التي أشاعتها المذاهب البنيوية اللسانياتية منذ بدايات القرن الماضي.

وينضاف إلى ما ذكرنا أمور أخرى ذات صلة بالحداثة البعدية، تتلاقى فيها مع الإسلام؛ من قبيل الدعوة إلى التسامح والتعايش والتواصل والتفاعل مع الأغيار تأثيراً وتأثراً، ونبذ الإقصاء والتطرف والعدوان والتحيزات غير المبنية على أسس معقولة وموضوعية، والتشجيع على ممارسة التفكير والتدبر في ملكوت الله والتأويل العلمي والبحث المنهجي المؤسس والتأمل في النصوص الدينية وقراءتها بعمق للوقوف على دلالاتها المقصودة بدل الاكتفاء بفهم دلالاتها السطحية الظاهرة التي قد لا تكون هي المرادة، والدفاع عن حقوق الإنسان وحرياته.

وهي -من ناحية أخرى- فلسفة (وممارسات) تمتاز بغير قليل من الغرابة والشذوذ، وتهدم نفسها بنفسها في أحيان كثيرة، وتتصف بالفوضوية والعشبية والعدمية والسوداوية، ويصل بها الأمر -في أحيان- إلى الإلحاد والتطرف في الرأي، وتشيع اليأس والشكوك. وهي مظاهر يتبرأ منها الإسلام، ويدعو إلى تجنبها واجتنابها، ويحذر من عواقب اتباعها أو التشبه بفاعليها.

- ٦ -

إشكالية الإسلام والحداثة في منظور الفكر العربي والإسلامي

تعدّ هذه الإشكالية من أبرز الإشكاليات التي ناقشها المفكرون العرب والمسلمون

المُحدثون، ولا سيما في العقود الأخيرة، وألّفوا فيها دراسات وأبحاثاً، يتضح من تصفحها أن أصحابها لم يتبنّوا موقفاً واحداً من تلك الإشكالية، بل تعدّدت واختلّفت آراؤهم حيالها، وقد أحصى منها د. حمداوي ستة، يمكننا أن نُجملها، ها هنا، في ثلاثة مواقف بارزة: موقف إيجابي مرّحّب بالحدّثة، قابل لمعطياتها ونتائجها. وموقف ناقد ورافض لها، بالنظر إلى سلبياتها ونقائصها ونقطتها السوداء الكثيرة. وموقف وسّط مُتبنّي على قاعدة التوفيق بين الحدّثة الغربية والحدّثة الإسلامية، والإفادة من المظاهر الإيجابية المُشرقة فيهما معاً.

ولعل من أبرز مُتبنّي الموقف الأول المفكر الجزائري محمد أركون، الذي انتصر للحدّثة الغربية، ومجّدها، وعدّها الحدّثة الحقيقية الفعّالة الآن، والموائمة لطبيعة اللحظة الحضارية التي نعيشها؛ لذا، دعا إلى الانفتاح عليها، والاستفادة من أفكارها ومنجزاتها المادية والعلمية والتقنية.

ولا ينكر أركون حقيقة الحدّثة الفكرية والفعّلية التي عرفها المسلمون خلال العصر الوسيط، يوم كانوا أسياداً يقودون العالم، مستدلّلاً بأصوات حدّثية اشتهرت بجُرأتها وعقلانيّتها وفكرها التنويري؛ كابن رشد، إلّا أنها كانت -في نظره- صالحة لعصرها الذي قامت فيه، أما الآن فقد أُمست جزءاً من الماضي، وموضوعاً للحفريات والدراسات التاريخية، وغير صالحة لبناء حدّثة معاصرة. فهي، إذًا، دعوة صريحة إلى ترك الماضي/ التراث/ التقليد، والانكباب على حضارة الغرب المتطور مادياً وعلمياً وحدّثته التي رأى فيها -كما لدى عدد من الليبراليين العرب المحدثين- المُخلّص من التخلف والانحطاط.

وهذا يدعونا إلى التساؤل عن مدى وَجاهة هذا الخيار وصحته تاريخياً وفكرياً، ألم تُبنّ شعوب حدّثة قوية، في الوقت المعاصر، دون الانسلاخ عن هويتها وأصالتها وتراثها (حالة اليابان أنموذجاً)؟!

الواقع أن التراث هو أساس أي حدّثة. فالغرب أقام نهضته وحدّثته، خلال القرنين ١٥ و ١٦، بالعودة إلى تراثه الأصيل الضارب بجذوره في أعماق التاريخ. وبنّت شعوب كثيرة تجاربها الحدّثية بالاستناد، أولاً، إلى ماضيها وما تختزنه ذاكرتها من قيم ونقط مُشعّة. ولم يثبت أن بنّت أمة حدّثة أو أنموذجاً حضارياً متيناً دون رجوعها إلى تاريخها، واستفادتها من إيجابياتها في شتى المجالات.

يقول أحدُ باحثيّنا المعاصرين مؤكّداً هذه الفكرة: «البداية هي التراث، وليس التجديد من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغير الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية، كمسؤولية ثقافية

وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر. فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساسُ المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية؛ وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره»^(٣٠).

ويدعو المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي صراحةً إلى الانخراط في الحداثة الغربية، واستلهاها إن أردنا اللحاق بركب الدول المتقدمة، مؤكداً أن هذه الحداثة لم تعد اليوم شأنًا غريبًا خاصًا، بل أضحت نظاماً كونياً، يطرح نفسه كمثال يُتخذ لأي إقلاع حضاري وحدائي. يقول: «الحداثة عندي ليست مشروعاً بقدر ما هي نمط حضاري نشأ في الغرب، ولكنه أصبح كونياً بكل متطلباته المعرفية والمادية. ولهذا، فليس للمسلمين من خيار آخر غير الانخراط في هذا النمط الحضاري. وما نظام الحكم الديمقراطي إلا أحد تجليات الحداثة، فكل محاولة للرجوع إلى نظام غيره قائم على الخلافة، أو على أي شكل آخر من مزج الدين بالسياسة، محكومٌ عليها بالفشل عاجلاً أم آجلاً»^(٣١).

ومن الواضح أن منتقدي الحداثة الغربية، في فكرنا الحديث والمعاصر، كثيرون، ونستطيع التمييز في موقفهم العام منها بين جملة وجهات نظر رصد عدداً منها د. جميل في تأليفه الذي نحن بصدد قراءته. فهذا محمد سبيلا المفكر المغربي المعروف، ينتقد الحداثة الغربية، مركزاً على جانبها الخُلقي، متوسلاً في ذلك بمنهج الألمان في النقد الأخلاقي المتأثر ببعض النزعات الصوفية؛ كما عند كانط وهيغل وشبنجلر وغيرهم. ويرى الرجل نفسه إمكانية استثمار هذا المنهج النقدي في حال التعامل مع الحداثة العربية والإسلامية؛ من أجل التصحيح والضبط والتقويم.

وانتقد الحداثة الغربية، كذلك، في بُعديها العقلي النظري والمادي، المفكر والمنطقي المغربي المشهور طه عبد الرحمن، في كتابه «سؤال الأخلاق»، مستنداً إلى فكر نقدي جريء. وأبرز أن صرح الحداثة تضافت جهود كل الشعوب والأمم، كل بحظه وحجم إسهامه المتفاوت عن غيره، لبنائه عبر تاريخها المديد، وليست من صنع المجتمع الغربي وحده؛ كما يزعم كثيرون. ودعا في كتابه الآخر «روح الحداثة» إلى التأسيس لحداثة إسلامية نابعة من هويتنا وأصالتنا وتاريخنا، مستجيبة لحاجياتنا وظروفنا الخاصة، منطلقة من مبادئ ديننا وقيمه، مشدداً على ضرورة إعادة قراءة النص القرآني بما يضمن فهم أعمق، واستيعاباً أكثر لمعانيه، بوصف ذلك يزودنا بالطاقة الإبداعية اللازمة لبناء حداثة إسلامية حقيقية، روحية

(٣٠) مصطفى الروجيل، ما بين المسلمين والحداثة، م.س، ص ٥٢.

(٣١) نقلاً عن كتاب «الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة»، م.س، ص ص ٨١ - ٨٢.

قيمة علمية عملية جميعاً، يقول: «لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم».

ومثل هذه الدعوة إلى قراءة جديدة لنصوص الوحي رأيناها، كذلك، عند المرحوم الجابري الذي ذهب إلى أنه يستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية حقة، اليوم، ما لم ننتقل من تراثنا، الذي يلزمنا قراءته بمنظير منهاجية أنجع، وب عقلية جديدة معاصرة تنطلق من تصورات بنوية موضوعية.

وعلى غرار د. طه، دعا المفكر المصري حسن حنفي إلى «أسلمة الحداثة»، مؤكداً أن الإسلام لا يعارض الحداثة، بل إنه دين الحداثة بامتياز؛ بحيث يحث على التأمل في خلق الله تعالى، ويدعو إلى استخدام العقل وإلى إعمار الأرض، ويكرّم الإنسان، وينهى عن استعباده والإساءة إليه، ويحارب التعامل الربوي والاحتكار والشعوذة وغير ذلك من الظواهر والمظاهر السلبية. بيد أن واقع المسلمين يكشف، باللموس، عدم تمثلهم تلك الحداثة، وعدم تشربهم قيمها ومبادئها المثلى، وابتعادهم عن ينبع دينهم الصافية التي كان ينهل منها أسلافهم قبل أن يدب الخلاف والضعف إلى أوصال الأمة.

وفي السياق نفسه، يعقد المفكر الليبي سالم القمودي مقارنة بين الإسلام والحداثة؛ فيخلص إلى أن ديننا أرقى بكثير من حداثة الغرب، بكل مفاصلها المادية والفكرية، وإلى أنه يتجاوزها؛ بفضل قيمه السامية، وأخلاقه المثالية، ورسالته الكونية، وطبيعته الموفقة بين المادي والروحي على نحو متوازن. وأشار إلى أنه سبقها إلى مقولاتها ومفهوماتها النسبية (أقصد الإيجابية طبعاً) بقرون عديدة، وإلى أنه لم يكن قطّ معادياً للحداثة العلمية والتطبيقية.

ونجد، في سياقنا الثقافي، دعوات دينية، لا تخلو من تطرف في الرأي، ترفض الحداثة، بصفة مطلقة، سواء أكانت غربية أم عربية إسلامية. ويبدو أن هذا الموقف المتشدد ظهر كردّ فعل على عنف الحداثة المعاصرة، وطريقة تعامل الغرب الإمبريالي مع الشعوب المستضعفة، بما فيها المجتمعات العربية خلال القرن المنصرم، واستخفافه بها واستغلاله مقدراتها وثرواتها الطبيعية وغيرها.

ويفسر بعضهم هذا الموقف بعجز أصحابه عن استيعاب الحداثة المعاصرة، وتمثلها وتفهم جوهرها! ولذلك، نراهم يصفون هذه الحداثة وما جاءت به بالكفر والكذب ونحو ذلك من الصفات؛ فالحداثة -عندهم- كفر، والديمقراطية كفر، وبرامج الأحزاب السياسية أكاذيب، والضرائب أكلٌ لأموال الناس بالباطل، والمفكرون المتحررون مرتدون، والحكام كفرة لا يسوسون رعاياهم بشرع الله. وأمام هذا الوضع، تجد أصحاب هذا

الخطاب التكفيري يُولون وجوههم شطر التراث/ الماضي، منكفئين عليه، رافضين الانفتاح على الحضارة الغربية والاستفادة من منجزاتها في مجال الحادثة والتحديث.

وبين مَنْ يرفض الحادثة الغربية ويتمسك بالحادثة الإسلامية، وبين مَنْ يدعو إلى الانخراط في الأولى، نجد لفيفاً من دارسينا ومفكرينا، كثير العدد، ينادي بالتوفيق بين الحادثتين على نحو واعي ومتكامل، مِنْ مُنْطَلَق أن كل واحدة منهما تنطوي على جوانب مشرقة من الوفرة بمكان، وعلى أن كلا منهما تجود بما يصلح لنا، اليوم، لإقامة نهضتنا وحدائتنا المأمولة. ولذا، فَمِنْ المتعَيّن، حسب هذا الموقف، استثمار تلك الإيجابيات، والانطلاق منها لبناء الحاضر، واستشراف المستقبل.

فقد تبيّن لنا ممّا تقدّم أن الإسلام عرف حادثة مثالية معيارية حقيقية، ذات خصوصيات كثيرة، وأن المسلمين عرفوا، منذ العصر العباسي، نماذج حداثية متعاقبة، وإن لم تَسِرْ وفق خطية تصاعدية متصلة، بل اعترتها حركات مدّ وجزر، قوة وضعف.

إلا أن العالم العربي سيدخل مرحلة من الوهن والركود والتراجع الحضاري، فترتّ خلالها جُذوة حداثته العريقة، وفقدَ استقلالته وهيبته التاريخية، حين داهمه المحتل الغربي، وصدمه خلال القرن التاسع عشر، ليدرك أنه كيان ضعيف عسكرياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً وعلمياً. ممّا أدّى إلى مباشرته سلسلة من الإصلاحات في هذه القطاعات الحيوية كلها كما هو معلوم.

إن هذه التجربة (أو التجارب بالأحرى) الحداثية حُبلى بالعطاء وعناصر القوة والتفوق والنجاح، ولا سيما في مرحلتها الأولى حين كانت مرتكزةً على الشرع الرباني، ومعتمدةً على مبادئه ومثله وقيمه السامية. ولذا، يغدو من الواجب علينا الرجوع إلى منجزات تلك الحادثة الأصيلة، واتخاذها منطلقنا الثابت لبناء أي نهضة أو حادثة اليوم. وبعبارة أخرى، لا بد من خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام.

وتبيّن لنا، أيضاً، أن حادثة الغرب، في اللحظة الحديثة والمعاصرة، واقعٌ اكتسح العالم كله، وأبهره بما رافقه ونجم عنه من تحديث اقتصادي وتقني هائل، ومن حادثة فكرية وعقلية فائرة. إن هذه الحادثة، بمختلف أبعادها، تفرض أنموذجها الحضاري علينا، وتلج إلى عمق بيوتنا دون استئذان، وتلجّ على أن تحضر في كافة مجالات حياتنا.

لذا، لا يُمكن أن نسلم من الاحتكاك بمظاهرها، ولا يمكن أن نتجاهلها، بل ينبغي التعامل معها بحذر ووعي، والإفادة من إيجابياتها الكثيرة التي يتوقف عليها تسهيل حياتنا، والتي لا تحُدش قِيَمنا، ولا تصدم ثوابتنا، ولا تعارض مقوّمات وجودنا الدينية والثقافية والحضارية.

وبهذا يتحقق الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبناء حدثنا اليوم على أسس متينة، تجعلها مفتوحة على الحداثة والتحديث الحاصلين في الغرب المتقدم، دون الانسلاخ قيد أنملة عن تراثنا وهويتنا وماضينا، هذا التراث الذي يلزمنا إعادة قراءته بكيفية وعقلية جديدتين طلباً للاستفادة القصوى من إيجابياته ونقط قوته العديدة جداً.

ونقف في أحد كتب الجابري على نصّ جميل، صياغةً وفكرةً، يعبر عن هذا الموقف التوفيق بين الحداثة والتراث، يقول فيه: «الحداثة اليوم حادثة غازية كاسحة، إن لم تأخذ بها أخذتك، وإن لم تعمل جاهداً من أجل المساهمة في صنعها، أو على الأقلّ من أجل تبيّتها في واقعك وخصوصيتك، جرفتك واقتلعتك من جذورك، أو همشتك وألقت بك جانبا خارج الحاضر والمستقبل؛ تجرّ الماضي، بل يجترّ الماضي نفسه فيك. ولا يعني هذا أنه علينا أن نعرض عن تراثنا إغراضاً، ونرتمي بكليتنا في الحضارة المعاصرة، وكأننا كائنات لا تراث لها! كلا، إن تأسيس الحداثة فينا وعندنا يتطلب إعادة الانتظام في تراثنا، إعادة بناء علاقتنا به بصورة حداثية. إن الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه؛ لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من القطاعات معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه؛ تراث جديد فعلاً، متصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية، ومنفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية»^(٣٢).

وإلى هذا الرأي يميل جميل حمداوي أيضاً. إذ يقول في آخر الفصل الأول من كتابه «أتبني شخصياً منظور التوفيق بين الحداثة الغربية والحداثة الإسلامية. ويعني هذا الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وخير الأمور أوسطها»^(٣٣).

ويقول، في موضع آخر أسبق، موضّحاً كلامه هذا: «الحداثة كونية وعامة وإنسانية، يشارك فيها الجميع إبداعاً وتأصيلاً وتأسيساً، وليست مقتصرة على الغرب فقط، بل يمكن أن يشارك فيها اليابانيون والصينيون والهثود والأفارقة والمسلمون؛ لأن الحداثة تنبني على التلاقح والمثاقفة والتناص والتكامل والتفاهم والتعاون والتواصل. وفي الوقت نفسه، يجب أن نحافظ على شخصيتنا المعنوية، وننتشّب بأصالتنا وتقاليدينا وعاداتنا وقيمنا ومعتقدنا. هذا هو الموقف الذي أتبناه شخصياً»^(٣٤).

(٣٢) الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١٩٩٠. نقلاً عن مقال مصطفى الرويحل، م.س، ص ٥٢.

(٣٣) جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٩١.

(٣٤) نفسه، ص ٨٧.

- ٧ -

إشكالية الإسلام وما بعد الحداثة في منظور الفكر العربي والإسلامي المعاصر

لقد عرف الغرب ما بعد الحداثة، فكرة وممارسة، بعد أواسط القرن المنصرم، وتناول مفكرّوه قضاياها وأسئلتها المؤرقة منذ ذلك الحين، وإن لم يحصل بينهم اتفاق على أكثرها، وفي طليعتها تعريف هذه الحداثة البعدية، وتحديد سياق ظهورها في المجال الثقافي الغربي؛ ذلك بأن بعض الباحثين يؤكدون أنها قامت لنقد الحداثة، وفصح سلبياتها ونقائصها، وتصحيح مساراتها، وتجاوزها نحو الأفضل.

على حين يرى فريق آخر من الدارسين أنها تعد امتداداً للحداثة، وبلورة لمشروعها المفتوح على المستقبل، وقد ارتدت لبُوساً جديداً. ويزعم آخرون أنها ظهرت استجابة لمجموعة من التحولات الجذرية التي طرأت على المجتمعات الغربية، واقتضت أن توازيها تغييرات مماثلة على الصعيد الفكري والعلمي والفني.

ولعل هذا التضارب في الآراء بخصوص تحديد ماهية الحداثة البعدية، وبيان حيثيات ظهورها في منشئها الأصلي، هو الذي أحرّ اهتمام العرب والمسلمين بها، ينضاف إلى ذلك اعتقادهم بأنها نتاج بيئة ثقافية وحضارية مُحالفة تماماً لبيئتهم، وبالتالي لا تصلح لهم، ولا يمكن المراهنة عليها للدفع بشعوبهم إلى الأمام.

ثم إن هؤلاء لم ينتهوا بعد من إشكالات الحداثة وأسئلتها، ولم يضمنوا مسيرة النهضة والثورة العلمية والاقتصادية والتقنية التي يعيشها الغرب منذ عقود بعيدة، فكيف يستطيعون الانتقال إلى طور ما بعد الحداثة؟!

وتبعاً لذلك، لم يلتفت الفكر العربي المعاصر إلى هذه الحداثة الثانية بصورة جلية، ولم يتطرق إلى الكتابة عنها وعن إشكالية علاقة الإسلام بها إلا في السنوات القليلة الماضية، رغم أن هذه الفكرة شغلت الفكر الغربي منذ الستينات، ولا تعدو أن تكون جل الكتابات العربية والإسلامية، في هذا الإطار، «مجرد إشارات عابرة لا تفتح أفقاً، ولا تحرك ساكناً، ولا تثير جدلاً، ولا تكون رؤية»؛ كما يقول المفكر السعودي المعروف د. زكي الميلاد^(٣٥). ولكنه يتنبأ بأن تنال هذه الإشكالية اهتماماً متزايداً، في المجال الثقافي العربي، مستقبلاً، لتصير - مع مرور الوقت - «مرشحة لأن تصبح في قلب النقاش الفكري العربي؛ لأن الأنظار بدأت تلتفت إليها، ولأن النقاشات العابرة حول العالم تجاه هذه القضية سوف تلقي بظلالها علينا،

(٣٥) نقلاً عن المرجع السابق، ص ٩٦.

وعندئذٍ سوف نتعرف على حوافز بإمكانها أن تعلي من شأن هذه الفكرة، وبشكلٍ يفوق فكرة الحداثة نفسها»^(٣٦).

ويأتي كتاب حمداوي «الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة» ليُسهم في مناقشة هذه القضية، وليرصد - قبل ذلك - مختلف مواقف مفكرينا وباحثينا من إشكالية علاقتنا بما بعد الحداثة، وعدّها - كما وضّح الكاتب في الفصل الثاني من الكتاب - ستة، يمكننا إجمالها في ثلاثة كبرى؛ على نحو ما سنبين في الأسطر الموالية.

فبعض المشتغلين بحقل الفكر الإسلامي المعاصر يمجّدون ما بعد الحداثة، ويرون فيها أملاً ومشروعاً حضارياً وتنويرياً متميزاً. ومن هنا، نُلقيهم يُعدّدون إيجابياتها ونقطتها المُشرقة التي بإمكاننا الانفتاح عليها، والاستفادة منها في بناء حداثتنا ونهضتنا المنشودة اليوم.

ومن ذلك أنها تسعى إلى تحطيم البنى القديمة، وتقويض المقولات المركزية التي رانت على الفكر الغربي قديماً وحديثاً، وإقامة مقولات وقيم بديلة محلّها. ومن ذلك أنها تدعو إلى الانفتاح والتواصل مع الآخر والتسامح ونبذ العنف والإقصاء والتحيزات المقيتة، وأنها تؤمن بالاختلاف والتعدد، وتهتمّ بالأثوثة والذكورة معاً... وغير ذلك من المقاصد والمرتكزات التي قامت عليها الحداثة الثانية. ولعل من أبرز مُتبنّي هذا الرأي الباحث الباكستاني أكبر صلاح الدين أحمد في كتابه «الإسلام وما بعد الحداثة.. الوعود والتوقعات» (٢٠٠٩).

ونجد - في الضفة المقابلة - عدداً من المفكرين والدارسين العرب والمسلمين يرفضون ما بعد الحداثة، وينتقدونها بشدّة؛ بالنظر إلى كونها تُشيع الفوضى والعبث والسوداوية والعدمية والتشكيك واللامنطق واللامنظام. ومن هؤلاء الباكستاني ضياء الدين سردار في كتابه «ما بعد الحداثة والآخر: الإمبريالية الجديدة للثقافة الغربية» (١٩٩٨)؛ فقد نقدَ فيه الفكر الما بعد حداثي، وأوضح معاييه وسلبياته على جميع المستويات، وصرّح بأنه فكر يعكس حضارة أكثر ظلماً وقسوة واعتداءً في علاقتها بالشعوب الأخرى المستضعفة.

وتبنّى موقف الانتقاد، كذلك، المفكر المصري الراحل عبد الوهاب المسيري، الذي رفض أفكار ما بعد الحداثة وتصوراتها، وعدّها أيديولوجيا النظام العالمي الجديد التي تتوسل بالقوة الناعمة والإغواء، عوض العنف وخوض الحروب المدمّرة؛ لاستغلال الضعفاء واستلابهم وإخضاعهم، وتدمير هوياتهم وثقافتهم، وفرض أنموذجها الحضاري على العالم أجمع.

وبخلاف موقفه من هذه الأيديولوجيا العدائية، انحاز المسيري إلى الحادثة الغربية، ووقف منها موقفاً إيجابياً؛ فراح يستعرض جوانبها المشرقة المفيدة للبشرية كلها، ولا سيما ما يتعلق منها بالحادثة المادية والتقنية والعلمية.

ويرى سالم القمودي، في كتابه «الإسلام كمُجاوز للحادثة وما بعد الحادثة» (٢٠٠٨)، أن ثمة ما يمكن طرحه كبديل أرقى وأفضل بكثير من حادثة الغرب وما بعد حداثته معاً.. إنه الإسلام بما يمتاز به من مُثل وقيم سامية، ورؤية عادلة، ورسالة عالمية متميزة حقاً، ودفاع عن الإنسان وحقوقه وحرياته... الأمر الذي يجعله «مُجاوزاً» للحدثين المذكورين معاً، وأقدّر على الإجابة عن شتى أسئلة الإنسان الوجودية المُحيّرة، وإشكاليات الحياة المعقدة.

ويذهب أصحاب الموقف الثالث إلى أن ما بعد الحادثة ليست كلها نعيماً، وليست كلها جحيماً؛ كما هو الشأن بالنسبة إلى الحادثة نفسها، بل إن لها إيجابيات وسلبيات. والواجب علينا انتقاء جوانبها الإيجابية المشرقة فقط، واستثمارها في بناء النهضة والتنمية؛ من مثل أفكارها المتعلقة بالتسامح والتعدد والانفتاح والتواصل والحرية.

وهذه الجوانب نفسها هي التي دعت بعضهم إلى تأكيد وجود تقارب بين الإسلام وما بعد الحادثة في عددٍ من القواسم المشتركة؛ كما يتضح -مثلاً- من قول الباحث المصري د. خليل العناني، في مقاله «عن الوجه الديني لما بعد الحادثة» (٢٠٠٦): «إن دياكتيك العقل الإنساني (خصوصاً الغربي) يقترب بشكل حثيث، على الأرجح من دون قصد، من القيم الإنسانية التي رسّخها الإسلام، وبنى عليها حضارته العريقة طوال قرون عدة؛ ما يحمّل الفقهاء والمُجدّدين ورجال الدين في العالم الإسلامي عبئاً ثقيلاً في إعادة تقديم هذه القيم السامية في ثوب حضاري يُلهم الآخرين»^(٣٧).

ويميل د. جميل، من بين كل المواقف التي أُخذت من إشكالية الإسلام والحادثة البعدية، إلى هذا الرأي الانتقائي؛ إذ يقول بوضوح: «هذا هو الرأي الذي أتبناه شخصياً حين التعامل مع إشكالية الإسلام وما بعد الحادثة؛ لأنّ الحادثة لها مزايا كثيرة لا يمكن إنكارها، ولما بعد الحادثة أيضاً نقط إيجابية، فما علينا -نحن المسلمين- سوى الاستفادة منها قدر الإمكان، مع الاعتماد على الذات في خلق حدثنا الخاصة بنا، وتمثل حادثة الإسلام، قرآناً وسُنّة، في هذا البناء التنويري التنموي»^(٣٨).

(٣٧) نفسه، ص ١٤٣.

(٣٨) نفسه، ص ص ١٤١ - ١٤٢.

□ خاتمة

في ختام هذه المراجعة/ القراءة نوّكد أن كتاب الدكتور جميل حمداوي إضافةً إلى رصيد مكتبتنا الفكرية، التي ما زالت تشكو نقصاً في الأعمال التي تعالج الإشكالية المطروحة في الكتاب المذكور، ولا سيما تلك التي تتناول، بعمق فكري وبحث منهجي، قضية علاقة الإسلام بتيار ما بعد الحداثة.

فقد اجتهد المؤلّف في جرد مواقف الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر من الحداثة وما بعد الحداثة الغربيتين، وفي تصنيفها، وفي تحليلها، وفي مناقشتها بإفاضة، دون أن يغفل تقديم وجهة نظره، المبنية على دلائل عدة، في تلك القضية المعقدة الشائكة التي لم يحسم النقاش العلمي فيها بعد. ولهذه الاعتبارات، يكتسي العمل الذي بين أيدينا أهمية مؤكّدة في بابه، ويغدو مرجعاً غنياً ومفيداً للباحثين في موضوع علاقتنا بالتيار الحداثي، سواء في طبعته الأولى أو الثانية، ولعموم القراء كذلك.



اللغة العربية

أسباب التعثر ومحاولات النهوض

محمد تهامي ذكرير

مع ما تمتلكه اللغة العربية من ثراث ضخم ومتنوع ومتجذر في أعماق التاريخ، إلا أنها اليوم تتعرض لتحديات كبيرة، تُهدد مكانتها في خريطة العالم اللغوية، وتدفع بها للتقهقر والتراجع، ما قد يجعلها لغة هامشية بعيدة عن مواكبة التطور العلمي والمعرفي العالمي بعدما كانت لغة الدين والحضارة لفترات طويلة من الزمن.

هذه التحديات وضعت الباحثين اللغويين والمهتمين باللغة العربية أمام مسؤولية المبادرة للنهوض بهذه اللغة لتسترجع مكانتها بين اللغات الحضارية في العالم، وتفادي القصور الذي تعاني منه في مواكبة التطور العلمي والحضاري المتسارع.

وللمساهمة في تحقيق هذه الأهداف، ولمواجهة هذه التحديات، ولتأكيد دور اللغة العربية وقدرتها على المساهمة في نهضة الأمة العلمية والثقافية والحضارية بشكل عام، ولمعالجة أسباب التعثر الحالية وكيف تتمكّن لغة الضاد من تجاوزها، نظم المجلس العالمي للغة العربية التابع لكلية الدعوة الإسلامية في بيروت، مؤتمره التاسع تحت عنوان «اللغة العربية: أسباب التعثر ومحاولات النهوض»، وذلك بين ١-٢ رجب ١٤٣٥ هـ الموافق لـ ٣٠ / ٤ / ١٥ أبريل ٢٠١٤ م.

شارك في المؤتمر عدد كبير من المختصين في اللغة العربية والأكاديمين والكتاب والمفكرين من العالمين العربي والإسلامي، بالإضافة إلى بعض الفعاليات السياسية والحزبية اللبنانية.

البحوث والأوراق المشاركة تقاسمتها المحاور التالية:

- المحور الأول: اللغة العربية ومشكلات مناهج التعليم.
 - المحور الثاني: اللغة العربية والإعلام (العربية والصحافة، العربية والإعلام المرئي والمسموع).
 - المحور الثالث: محاولات النهوض (دور المجامع اللغوية والمجالس والمؤسسات المدنية).
- بالإضافة إلى عقد ندوة خاصة عن: النهوض باللغة العربية عند الدكتور عبد الرحمن عطية رحمه الله.

□ الجلسة الافتتاحية

في الجلسة الافتتاحية تحدّث وزير البيئة الأستاذ محمد المشنوق، ومما قاله: نحن مثلكم جميعاً نتمسك بلغتنا العربية وبالوطن. واللغة وعاء الفكر والوسيلة التي بواسطتها تنتقل المعرفة وتتناقل الحضارات، فلكلّ شعب لغته، واللغة القوية هي ثمرة الأمة القوية.. وأضاف: إن العرب يمتلكون إراثاً عريقاً بواسطة لغة غنية، وما من عربي إلا ويفتخر باللغة العربية.

كما أكّد في كلمته على أن اللغة العربية بألف خير ولا تشكو ضعفاً، بل هي حسب قوله: لغة حيّة تستطيع مواكبة كلّ شيء... وإن كنتم تريدون لغة قوية وناهضة فابنوا دولة قوية وناهضة فتنهض الدولة وتنهض اللغة.

كلمة المشاركين ألقته رئيسة تحرير مجلة العربي والأستاذة في جامعة الكويت الدكتورة ليلى خلف السبعان. ومما جاء فيها: برغم كل المعوقات وبرغم كلّ الظروف فإن الملتقى يُعقد سنوياً في لبنان العزيز، ويحضّره الكثير، والنقطة الثانية عندي هي حرص المجلس العالمي للغة العربية على التواصل مع كلّ المؤسسات الثقافية في العالم العربي، فلدينا من الوطن العربي أكثر من اثنتي عشرة دولة عربية يسهم باحثوها في أعمال المؤتمر.. أما بالنسبة للتحديات التي تواجه اللغة العربية فقد أكدت الأستاذة السبعان على أن: التعثر أمر واضح، وأنا ألس هذا في طلابي في جامعة الكويت، والاعتراف بالواقع هو أولى الخطوات الجيدة لمواجهة هذا التعثر وإيجاد الحلول الناجعة له.

ثم ألقى الدكتور صابر عبد الدايم يونس من مصر، كلمة الضيوف، ومما جاء فيها:

إنّ موضوع المؤتمر يأتي مواكباً لطقس القلق والصراع الذي تعيش فيه أمّتنا، حيث نحاول النهوض من التعثر.. إن واقعنا اللغوي جزء من هذا الطقس، وحين نستحضر سبل النهوض فإنها تستعصي على الزوال، فاللغة قاومت كلّ المحاولات، وما زالت محتفظة بتنسيقها وجمالها، متجددة وناشطة... كما دعا إلى ضرورة حشد الجهود لاستعادته مجد اللغة، والتكاتف للنهوض بلغة الحياة والسياسة والعلم والشرعية، فمصير الشعوب قد أصبح رهناً بمصير لغتها القومية.

وفي الأخير ألقى رئيس المجلس العالميّ للغة العربية الشيخ الدكتور عبد الناصر جبري كلمة المجلس، وممّا قاله: يسعدنا أن نلتقي في مؤتمرنا التاسع ذكرى رجل قد رحل، كان مع كبر سنه لا ينقطع عن مجالسنا، ويحثنا على متابعة المسير، هو واحد من مؤسسي المجلس العالميّ، نسأل الله أن يعيننا على تربية جيل يحمل هذه المعاني الكبيرة... مؤتمرنا انعقد بمشاركة خمس عشرة دولة عربية وأوروبية، وسناقش موضوعاً مهماً، تُعقد فيه ندوات علمية، ونحن في وقت نشعر فيه أكثر من أي وقت مضى بالخطر الذي يُهدّد أمننا ووطننا.

وأضاف: لا يمكن أن نسمح بالذوبان في ثقافة وهويّة الآخر؛ لأن اللغة العربية هويّة الأُمّة وحضارتها، ورمز تراثها وعنوان وجودها. كما أشار إلى أن هدف الصهيوأمريكي هو بث الفوضى ونشر الفساد في أمّتنا، فهم يريدون سحق الإنسان لأجل انتصار الثقافة المادية التي تعتمد على غطرسة القوة، وتحكم الثروة والوفرة في عمل الإنسان، وقد نجح أعداؤنا في أن يضعوا أمّتنا في موضع التبعية والتأثر، وتسريب جملة من الرؤى والمفاهيم التي تغزونا فكرياً، وتجربنا للفتنة والاقتيال الداخلي، الموقف دقيق ويحتاج إلى وقفة جادة لإعداد العدة لابتكار الخطط والوسائل لتأكيد هويتنا. ولن نسمح للغتنا بأن تذوب أو تضعف. وفي الأخير توجّه بالشكر للجنة المنظمة للمؤتمر، ولكل من حضره وشارك في نجاحه.

□ أعمال اليوم الأول

الجلسة الأولى

رأس هذه الجلسة الدكتور رفيق عطوي (رئيس لجنة المؤتمر)، وقدم فيها في البداية الدكتور حسين يتيّم (رئيس مؤسسات المعهد العربي في لبنان) ورقة بعنوان: «بحثاً عن الأُمّة في اللغة الأم»، ومما جاء فيها: أنا أجد لغة أمّتي وأحسن معها لغات أخرى ولكني أحاول البحث عن حال الأُمّة في زمن التيه والضياع، وذلك لما يسّر لي من معرفة لمفاصل اللغة الأم... وأضاف: يقول علماء الاجتماع، بمن فيهم ابن خلدون، أن اللغة الأم هي في

أصل الأمة وفي عقلها وروحها ولسانها وكيانها، فالعربية هي ملح الجماعة في الجزيرة العربية والبلاد العربية... كما أكد أن المجلس العالمي للغة العربية يؤدي رسالة الأمة لأنه يقوم مقام الجامعة العربية النائمة، كما يبين الأخطار المحدقة باللغة الأم داعياً إلى مواجهتها وعلاجها.

ثم قدّم الدكتور بشير فرج (رئيس قسم اللغة العربية في جامعة بيروت العربية) بحثاً بعنوان: «أسباب تعثر اللغة العربية» أشار فيه إلى أهم هذه الأسباب داعياً في الأخير إلى ضرورة إنشاء قنوات فضائية خاصة بالأطفال والكبار لتعريفهم بلغتنا العربية، فهم أمل الأمة وقادة المستقبل، ويجب غرس حب اللغة العربية في أنفسهم.

أما الدكتور علي عون (من جامعة طرابلس في ليبيا) فقد قدّم ورقة بعنوان: «كتاب في رحاب اللغة العربية للدكتور عبد الرحمن عطبة مثال للنهوض باللغة العربية».

حيث خصّص هذه الورقة للحديث عن حياة المرحوم الدكتور عبد الرحمن عطبة من ولادته وإلى الوفاة، كما تحدّث عن الجهود التي بذلها الدكتور عطبة في خدمة اللغة العربية، مقدماً شرحاً مفصلاً لكتابه عن اللغة العربية ومواضيعه والآراء التي تضمنها.

الجلسة الثانية

ترأسها الأستاذ محمد بركات (رئيس الشرف في المجلس الوطني للخدمة الاجتماعية - لبنان)، وتحدّث فيها في البداية الدكتور عبد الغني زهرة (من مصر) عن: «دور جامعة الأزهر في النهوض باللغة العربية والحفاظ عليها»، حيث استعرض تاريخ الأزهر منذ نشأته قبل أكثر من ألف عام وكيف اهتم باللغة العربية، بفروعها وألوانها كافة، وتخصيصه لكلّيات مستقلة في اللغة العربية بعد تطور التعليم في جامعة الأزهر. وكان من نتائج هذا الاهتمام الحفاظ على التدريس بها في أغلب الفروع العلمية وجهوده في التعريب، كي تواكب اللغة العربية التطورات، وهذا ما يجعل من الأزهر المؤسسة العلمية والدينية الأهم والأولى في العالم الإسلام حفاظاً على اللغة العربية.

تحدّث بعده الدكتور عبد الكريم الأرناؤوط (رئيس جمعية صوت الأرناؤوط العالمي للثقافة)، الذي شكر باسم صوت الأرناؤوط المجلس العالمي للغة العربية لسماحهم بالتحدّث عن الحضارة الألبانية... كما أوضح أنه كان للألبان ثقافة خاصة، ولكن لم تكن لهم أبجدية خاصة ومع دخول الأتراك انتشرت اللغة التركية كلغة إدارة، واللغة العربية والفارسية لغتين للكتب والمعرفة الإسلامية والأدب، لكن وبعد سيطرة الشيوعية حاولوا طمس الهوية العربية لبلاد الأرناؤوط (ألبانيا والبلقان)، وفي الأخير أكّد الباحث الأرناؤوط أن الألبان اليوم متمسكون باللغة العربية ويعملون على نشرها لأنها لغة دينهم

وتمثل حضارتهم.

الدكتور أرمال باجا من ألبانيا تحدث بدوره عن: «كتابة اللغة الألبانية بالأبجدية العربية».

أما الدكتور محمد يوسف إبراهيم القرشي والدكتورة أمل مهدي من العراق فقد قدّما بحثاً مشتركاً بعنوان: «اللغة العربية السليمة وأثرها في الارتقاء بالأداء الجامعي»، ومما جاء في هذه الورقة: هناك أصوات ترتفع للتخلي عن اللغة الفصحى وإعلاء اللهجات العامية، كما أن التقليل من شأن اللغة العربية وامتهانها هو من أهم أسباب ضعفها، وكذلك الجهل بقواعد النحو والصرف، والكثير يردد أن اللغات العالمية مهمة وحتى لو كانت على حساب اللغة العربية، وهذا لخط كبير. كما أكدت الورقة على: أنه من الضروري جداً أن تستعمل اللغة العربية بشكل سليم في الخطب والمراسلات وفي الجامعات وفي المنظمات الدولية، وأن تنال الاهتمام المطلوب في اليونسكو.

ومن الأوراق التي كانت مقرّرة في هذه الجلسة ورقة الدكتور محمد خليفة الأسود (من ليبيا) بعنوان: «نحو منهج موحد في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها». لكنها لم تُقرأ لغياب الباحث.

الجلسة الثالثة

ترأسها الدكتور جوزيف إلياس (أمين سرّ المجلس العالمي للغة العربية)، وتحدث فيها الدكتور محمد عبد السلام العجمي (من مصر) عن «دور المدرسة الابتدائية في النهوض باللغة العربية»، حيث أشار في البداية إلى التحديات التي تواجه اللغة العربية والمحاولات التي تحاول النيل من قدراتها ومقوماتها وتهدف إلى تهوينها وإضعاف قيمتها في نفوس أبناء الأمة. ثم تحدث عن أهمية المرحلة الابتدائية في تعلم اللغة والتنشئة على أساليبها والتفكير بها، مؤكداً أن الاهتمام باللغة في هذه المرحلة يؤدي إلى الارتقاء بها، ما يساعد الأمة كذلك على النهوض لاحتلال المكانة الحضارية اللائقة بها.

أما الدكتورة مريم حمزة من الجامعة اللبنانية فقد تحدثت عن: «العربية ومناهج التعليم الجامعي»، حيث أشارت إلى ما تعانيه الجامعة اللبنانية وغيرها من الجامعات في لبنان وسائر الجامعات في العالم العربي، من تدني مستوى طلبتهم في اللغة العربية، معللة ذلك بتكاسل الطلبة واستخفافهم باللغة العربية وانصرافهم إلى غيرها من اللغات الأجنبية، لكن السبب في هذا الضعف لا ينحصر في هذا الواقع، وإنما يعود إلى مستويات التعليم الأولى، بل إلى البيت، لذلك طالبت الباحثة بضرورة تشخيص الأسباب كي تتمكن من وضع العلاج

المناسب لهذه التحديات التي تواجه اللغة العربية في العصر الراهن...

تحدثت في هذه الجلسة كذلك الدكتورة فوزية ديراني (من جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن) عن «الأداء اللغوي في المواقع الإلكترونية العربية بين الواقع والمأمول»، فأشارت إلى تراجع الكتابة في معظم المواقع الإلكترونية العربية الرسمية، الأمر الذي يُشكّل خطراً على حرمة اللغة العربية، ثم أوضحت أن وسائل الإعلام الحديثة، ومنها الصحافة، تحظى بمتابعة يومية، ما يجعلها من أبرز الوسائل التي تؤثر في الوعي والثقافة؛ لذلك يجب الاستفادة منها في خدمة اللغة وانتشارها وترسيخها في الوعي والممارسة، كما حذرت من التأثيرات السلبية للعولمة التي تعمل على إضعاف اللغة العربية بشكل قصدي، وهناك اتجاه للكتابة بالأحرف اللاتينية في مواقع التواصل الاجتماعي، وفي الأخير قالت الباحثة: إن علينا الاعتراف بضعف الناطقين باللغة العربية بشكل عام، بل هناك دعوات لنشر العامية عوضاً عن الفصحى، وهذه تحديات يجب أن يواجهها المهتمون باللغة العربية ويجدون لها الحلول الناجعة.

□ أعمال اليوم الثاني

الجلسة الأولى

ترأسها الدكتور مصطفى الجوزو (الأستاذ السابق في الجامعة اللبنانية)، وتحدثت فيها في البداية الدكتورة ليلي خلف السبعان (رئيسة تحرير مجلة العربي من الكويت) عن «اللغة العربية والإعلام في المؤسسات الثقافية».

في البداية أشارت الدكتورة السبعان إلى أن معظم وسائل الإعلام العربية لا تلتزم بقواعد اللغة العربية الفصحى، وهناك مشكلة كبيرة في نقل المعلومات والمفاهيم حتى البسيطة منها، أما عندما ننتقل -كما تقول الباحثة- إلى مجال التصورات الثقافية الأوسع بخصوص الأصالة والنهضة والتنوير والتجديد والحرية تصبح المشكلة أعمق، وذلك لأن هذه المصطلحات يكون لها دلالات محدّدة قد علق بها وتراكمت عليها بفعل تواتر الاستخدام اللغوي عبر مرور الزمن. وفي الأخير طالبت الباحثة بضرورة أن تحرص المؤسسات الثقافية في توظيفها للغة على أن تجمع بين أصالة الماضي وحدثا الحاضر وتفتح على طرافة المستقبل.

ثم تحدّث الدكتور جوزيف إلياس (الأستاذ السابق في الجامعة اللبنانية) عن: «لغة الإعلام المرئي والمسموع»، فأشار إلى تنامي السقطات والأخطاء اللغوية الفاحشة التي تنتشر في وسائل الإعلام وبخاصة المرئي والمسموع. وهذا ما يضع اللغة العربية

أمام تحديات كبيرة؛ لذلك طالب الباحث بدعمها وخصوصاً الفصحى كي تصمد أمام إغراءات الحداثة المعاصرة، كما رأى أن العربية الفصحى ليست صعبة ولا معقدة، وهي لغة معربة، والإعراب سر جمالها. وضرب بعض الأمثلة عن أخطاء المذيعين في التذكير والتأنيث والإضافة، وأوضح أن سبب الضعف هو عدم الرجوع إلى مصادر اللغة العربية.

تحدث بعده الدكتور محمد ضيف الله الشماري (من جامعة صنعاء في اليمن) بدوره عن: «واقع اللغة العربية في الإعلام المرئي اليمني: القنوات الفضائية اليمنية»، فأشار إلى بعض المميزات التي تميز الإعلام اليمني المرئي، وضرب الأمثلة التي تبين أصالة اللغة وأهميتها في اليمن.. ثم أكد في الأخير على أن التحرر الإعلامي لا يناقض الالتزام بأصالة اللغة العربية شرط أن يكون الهدف أن تبقى اللغة العربية لغة الإعلام الأولى.

الجلسة الثانية

ترأسها الدكتورة ليلي خلف السبعان، وتحدث فيها الدكتور محمد عادل عبد العزيز (الأستاذ في جامعة الأزهر - مصر) عن «استخراج المعاني الحقيقية لألفاظ القرآن من القرآن الكريم ذاته»، فأوضح أن القرآن الكريم يشرح ألفاظه بنفسه، وضرب أمثلة على ذلك. واعتبر أنه لا ترادف في ألفاظ القرآن الكريم وكل لفظ يشرح بكلمة أو بجملة أو أكثر. ثم أشار في الأخير إلى أهمية القرآن الكريم، فهو أساس اللغة العربية وحاميها، والاهتمام به هو اهتمامٌ ببلغتنا وتراثنا..

بدوره تحدث الدكتور مصطفى الجوزو (الأستاذ السابق في الجامعة اللبنانية - لبنان) عن «النهوض باللغة العربية رهين القرار السياسي»، حيث أكد أن التطوير اللغوي العربي بدأ منذ أن أعلنت الآيات الكريمة ذلك القرار السياسي الأيديولوجي، وهو أن القرآن نزل بلسان عربي مبين. وكان تدوين المصاحف وبعض الحديث، في ظل الأمية العربية، ثورة حضارية حقيقية، وصارت العربية لغة مقدسة، وصار لها علم، وكان المصحف أول كتاب عربي مجلّد، كما أن نشر نسخه اعتبر أول حركة نشر للكتب العربية، ثم نشأت حركة التدوين والتأليف، واستعرب الأعاجم، وأنتجوا فكراً لغوياً غير مسبوق، أفسده عصر الانحطاط من بعد. أما النهوض باللغة اليوم فيتطلب قراراً سياسياً أيديولوجياً مشابهاً، للخروج من عصر الانحطاط، والإفادة من وسائل البحث والإحصاء الحديثة والمكتبات والفهارس العلمية، وذلك على يد علماء مبدعين يعرفون القديم والحديث. وشرط ذلك، عنده، حصول تغيير سياسي، واستقلال فكري وحرية، لأن هذا يسهل تنظيم المجامع اللغوية ومراكز البحث، وينتج لغة صحيحة وقواعد سلسلة مفهومة، تأتي عفو التجربة... أما الدكتور يحيى المهدي (الأستاذ في جامعات اليمن) فقد قدّم بحثاً بعنوان: «تعريب

لغة التعليم الجامعي بين معطيات الواقع ومستلزمات الضرورة»، أشار فيه في البداية إلى أهمية تعريب لغة التعليم الجامعي، ورأى أنه في العصر الذهبي استطاعت اللغة العربية استيعاب كل اللغات والثقافات، وأبدى استياءه من حال الحكومات العربية قائلاً: لا يوجد قرار سياسي حازم يدعم اللغة العربية، ولا يوجد اهتمام بتراثنا العربي، وهذا ما انعكس خلافاً واضحاً في المناهج الدراسية... وفي الأخير دعا إلى التنبه لضرورة التعليم بالعربي للحفاظ على قومية الأمة وتراثها، وأهمية تأليف المعاجم في جميع مجالات اللغة العربية.

الدكتور رياض عثمان (الأستاذ في الجامعة اللبنانية وجامعة الجنان في لبنان) تحدّث عن «الأمن اللغوي: مسؤولية الأفراد أم السلطات؟»، فأكد أن الأمن اللغوي مصطلح ينطلق من مخاوف عالمية، وهناك ما يقارب نصف لغات العالم مهدد أمنها. لذلك حذر الباحث من دعوة بعض الشبكات الاجتماعية لنشر اللغة البيضاء والتي تهدف لدمج اللهجات بالفصحى، وهذا يضر باللغة ويضيّعها.

الجلسة الثالثة

ترأّستها الدكتورة مها خير بك (الأستاذة في الجامعة اللبنانية)، وتحدث فيها في البداية الدكتور يعقوب جيولك (عميد كلية اللغة العربية في جامعة أنقرة في تركيا) عن «مستقبل اللغة العربية في تركيا الجديدة ومناهج التعليم في العهد الجديد»، حيث استعرض تاريخ تركيا بشكل مختصر وحالها مع اللغة العربية، مبيّناً نقاط التواصل بين العرب والأتراك، وذلك بسبب انتشار الإسلام؛ حيث إنّ اللغة العربية هي لغة القرآن. وما قاله: تركيا تهتم باللغة العربية لأنها الوسيلة للتواصل بين الأتراك والعرب. كما أشاد بدور الدولة التركية التي تشجّع اللغة العربية، وتقدّم منحاً وجوائز للمبدعين في اللغة العربية.

ثم تحدّث الدكتور عماد غنوم (الأستاذ في الجامعة اللبنانية) عن «اللغة العربية ذات اتجاهات ثقافية»، فأشار في البداية إلى أن اللغة العربية تتراجع في حياتنا أمام اللغات الأخرى، وهناك أمثلة كثيرة على ذلك منها أن واجهات محالنا بأسماء أجنبية، وعلامات طلابنا متدنية في اللغة العربية. وفي الأخير شدّد الباحث على خطر تدريس اللغات الأخرى في مراحل رياض الأطفال، وعرج على النحو العربي وما يُشاع عن تعقيده، نافياً ذلك، مشيراً إلى أن النحو درسه الأقدمون وأبدعوا فيه رغم بساطة الأدوات المتاحة بين أيديهم.

الدكتور فهد سالم الراشد من الكويت (مدير الثقافة في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو) من الكويت) قدّم ورقة بعنوان: «أزمة اللغة العربية بين الحقيقة والوهم»، أكّد فيها في البداية حقيقة أن اللغة العربية هي حاضنة اللغات، حيث تعاملت مع اللهجات العامية واللهجات الدارجة، واستطاعت احتواء بعض كلمات اللغات الأجنبية

وضرب بعض الأمثلة. كما أشار إلى وجوب فتح المجال للطلبة للتعبير عن آرائهم وطرح مشاكلهم مع اللغة العربية.

وأخيراً تحدّث الدكتور أحمد مبلغي (رئيس جامعة المذاهب في طهران) عن «اللغة العربيّة بين التعثر والنهوض عند غير الناطقين بها»، فأكد أنّ اللغة العربيّة تتميز بكثير من الميزات، فهي لغة تأثير وتأثر، ولغة أصالة وتفاعل. كما شدّد على أهمية اتّباع المنهج الأكاديمي في التعامل مع اللغة، داعياً إلى وجوب عصرنة اللغة العربيّة مع المحافظة على تراثنا السامي، والاهتمام بأن تدخل اللغة في العلوم كافة كي تستوعب المجالات المعرفية كافة.

□ الجلسة الختامية

في هذه الجلسة ومع اختتام أعمال المؤتمر اتّفق المشاركون على مجموعة من التوصيات، جاءت على الشكل التالي:

- الدعوة إلى وضع تشريعات صارمة لحماية اللغة العربيّة.
- الدعوة إلى وضع برامج وعقد دورات لرفع الكفاءة اللغوية لجميع العاملين باللغة العربيّة.
- دعوة المجمعات والمراكز التي تُعنى باللغة العربيّة إلى توليد مصطلحات عربية حديثة تساعد على فهم الاقتصاد العالميّ.
- المحافظة على اللغة العربيّة عند استخدام اللغات الأجنبية.
- وضع برنامج سنوي لندوات شهرية موضوعها خدمة اللغة العربيّة.
- تسليط الضوء على مصطلح الأمن اللغوي والتحذير من استخدام الإعلان بالعاميّة في الشوارع.
- الدعوة إلى توحيد جهود المجامع اللغوية العربيّة.
- وضع جوائز للأجانب الذين يهتمون باللغة العربيّة.
- تبني اتحاد الجامعات العربيّة ميثاق شرف لجعل اللغة هي لغة المخاطبات والبحث.
- أن تقوم أقسام اللغة العربيّة في الجامعات بإصدار نشرات دورية تتضمن الألفاظ الدخيلة على العربيّة وتوزيع هذه النشرات على الأقسام العلمية.
- التشديد على تعزيز اللغة العربيّة في كليات ومعاهد الإعلام العربيّة.
- تنشيط حركة الترجمة من العربيّة إلى اللغات الأجنبية.
- دعم الاعتماد على المؤسسات الرسمية العربيّة في تنفيذ التوصيات وسواها..

ورقة عمل لمؤتمر علمي دولي بعنوان:
محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري
ينظمه المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة «إيسيسكو» والمعهد العالمي
للفكر الإسلامي عمان/ الأردن: ٩ - ١٠ أيار (مايو) ٢٠١٥م

أولاً: فكرة المؤتمر

يمثل المفكر والفيلسوف والأديب المسلم محمد إقبال علماً مهماً من أعلام التجديد والإصلاح الفكري الإسلامي الحديث. وغدت نتاجاته الفكرية والفلسفية والأدبية مرجعيات مهمة في تأصيل الذات والمحافظة على الهوية، وفي التعبير عن شخصية المسلم في ظل المواجهات الحضارية التي عاشها. وسيكون من الوفاء لجهود الإصلاح الفكري الحديث والمعاصر، إحياء ذكرى إقبال بعد ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن من وفاته، بطريقة علمية تعرض وتحلل وتنقد الخطاب الإصلاح الفكري الذي أسهم في بلورة الهوية والتأسيس لفكرة الدولة.

عاش إقبال في بيئات اجتماعية وثقافية وفكرية متنوعة، وتعرض إلى مصادر معرفية وثقافية مختلفة. فإلى أي مدى أسهم ذلك في بناء رؤيته للآخر الديني والثقافي والحضاري، وفي نضج أفكاره، وصوغ شخصيته، واعتزازه بذاته الثقافية وممارسته النقدية، وإنتاجه الفكري؟

كان للثقافة القرآنية دور مهم في تشكيل عقلية إقبال، وساعدته هذه الثقافة على الاستنباط والاستدلال والمعالجة، وعلى ربط العلم بالعمل، وعلى اكتشاف

روح الثقافة الإسلامية، وممايزتها عن غيرها من الثقافات لا سيما اليونانية والمادية الغربية، وعلى هضم الثقافة الغربية ومحاورتها ونقدها بناءً على مرجعية ثابتة ويقينية. فما هي تجليات الثقافة القرآنية في نظريات إقبال وممارساته؟ وما هي خصائص الثقافة الإسلامية التي تحدث عنها إقبال أو استنبطها؟ وكيف تمثل إقبال روح الثقافة الإسلامية في محاورته الآخر (الديني والفكري)؟

شعر إقبال بأن ثمة أهمية كبيرة للدين في حياة المجتمعات عامة وفي حياة المسلم خاصة، لا سيما بعد سيطرة الأفكار المادية على حياة المجتمعات. وأن الدين هو القادر على إعداد المسلم أخلاقياً لتحمل مسؤولياته الحضارية. فما هو مفهوم الدين والإيمان عند إقبال؟ وما هي مقومات النزعة الروحية التي تمثلها إقبال؟ وما دور الدين في تكوين شخصية المسلم ومن ثم نهضة الأمة مقابل مادية الغرب؟

رأى إقبال في التوحيد أساس النهوض الحضاري، والبناء الشامخ أمام التيارات والأفكار الغربية المادية، وظهر ذلك جلياً في كتاباته ودواوينه الشعرية، فما هي تجليات التوحيد في العطاء الفكري عند إقبال؟ وما هي مضامينه كما أبان عنها إقبال؟ وكيف أثر التوحيد في تميز الشخصية الإسلامية، وإنجازات الحضارة الإسلامية؟

كان إقبال من مدرسة الموازنة بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، والدين والعلم. ورأى أن بإمكان العالم الإسلامي الانخراط في العالم الحديث وإتمام التجديد بالجمع بين التراث والمعرفة المعاصرة. ووعى بأن هذا العمل مهمة حضارية للمسلم المعاصر؛ إذ حدّدها بقوله: «ولم يبق أماناً من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال، والبعد عن الهوى. وأن نقدّر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة، ولو أدّى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين، وهذا الذي أعتزم فعله. فما هو موقف إقبال من التراث ومن الحداثة؟ وإلى أي مدى نجح إقبال في تحقيق متطلبات الإسلام الحضاري؟ وما هي الأسس الفكرية والفلسفية المطلوب تجديدها في التفكير الديني؟ وما هي المعالم العامة لهذا التجديد؟ وما هي المعوقات التي تحول دون تحقيق فاعلية هذا التجديد؟. وما هي نظرة إقبال تجاه الجهود الإصلاحية التجديدية التي زامنها؟

يعد مفهوم «إعادة البناء» مفهوماً مركزياً في فكر محمد إقبال، ويفترض هذا المفهوم أن الإسلام يتمتع بقوة حيوية يجب استعادتها من خلال عملية الاجتهاد والتجديد، التي تجعل المجدد ينظر إلى الأمام والخلف وإلى الداخل والخارج، حتى يبقى للإسلام مكانه المناسب في مستقبل العالم. وينظر إقبال إلى أن إعادة البناء سوف تتناول المفاهيم الكبرى الثلاثة في الإسلام وهي: الله والذات والأمة. فكيف يحدّد إقبال رؤيته لمفهوم إعادة البناء؟ وما الثابت والمتغير في مشروعه لإعادة البناء؟ وما علاقة إعادة البناء بالمتغيرات التي رافقت الظروف التي عاشها إقبال؟ وما علاقة مشروعه لإعادة البناء بمشاريع التجديد في التاريخ

الإسلامي، مثل مشروع الإحياء عند الغزالي، ومفاهيم الحداثة الغربية؟

رأى إقبال أن الأزمة التي تمرّ بها الأمة هي أزمة فكرية روحية. وقد ظهر ذلك في محاوراته وتعليقاته على جهود بعض المصلحين مثل الأفغاني. وكشف لنا عن حاجة الأمة إلى اجتهاد جديد يأخذ بعين الاعتبار التنوع الفكري والمذهبي، لذلك دعا إلى الاجتهاد الجماعي. فما هي معالم هذا الاجتهاد عند إقبال؟ وما ضرورته الحضارية في سياق الحديث عن الذات والآخر؟ وما مرجعياته وأسسها؟ وما هو منهج إقبال في الاجتهاد المنشود؟

درس إقبال في ظل منظومة تعليمية وفكرية غربية تختلف كلياً في بنائها المعرفي عن النظام المعرفي الإسلامي، من حيث المصدر والرؤية والأداة والغاية والبنية. وحاول إقبال في أطروحاته الجامعية خاصة أن يبلور التصوّر الإسلامي للرؤية الكلية تجاه الذات والآخر، لا سيما بعد استيعابه الكبير للبناء الثقافي والفكري والفلسفي والمعرفي للفكر الغربي، فحاور العقل الغربي ونقده في مناسبات عديدة، وقوّض بعض أسسه الفلسفية والفكرية، ناقداً في الوقت ذاته تمسك بعض المفكرين المسلمين بالنظام العرفي الغربي وبنظرياته التي لا تتسجم مع الفكر الإسلامي. فما هي المعالم العامة والأسس التي وضعها إقبال للنموذج المعرفي الإسلامي؟ وما هي عناصره وخصائصه وتمثلاته؟ وما هي الأسس الفكرية والمعرفية الحضارية الغربية التي عمل إقبال على نقدها؟

مثّل إقبال منهجاً فكرياً عملياً أسهم في تثبيت هوية المسلمين في شبه القارة الهندية، وتوطين الإسلام في شكل دولة. وامتدّ هذا المنهج الإصلاحي خارج الهند وباكستان. وقد تزامن جهد إقبال الإصلاحي مع جهود إصلاحية أخرى في بقاع العالم الإسلامي. فما هي نقاط الائتلاف والاختلاف مع جهود المصلحين الآخرين. وما هي المقاربات المعرفية بين منهج إقبال ومنهج المصلحين والمفكرين الآخرين مثل: الأفغاني وعبد الكوكبي ورشيد رضا والنورسي والفاروقي ومالك بن نبي والمسيحي... إلخ؟ وإلى أي مدى استطاع المصلحون المسلمون الهنود والباكستانيون في شبه القارة الهندية أن يحافظوا على منهج إقبال ويتمثلوه ويبلوروه واقعاً؟

كان الأدب بشكل عام والشعر بشكل خاص -عند إقبال- رؤية للوجود وتعبيراً عن رؤية المسلم الكلية والكونية، وليس وسيلة تعبيرية فحسب. وأسهمت دواوينه الشعرية في الكشف عن فلسفته في الحياة، وتثويره مفهوم الهوية الإسلامية، وإبراز التكامل المعرفي عنده. فما هي المعالم الفلسفية والفكرية التي صاغها إقبال أدباً في التعبير عن مشروعه الحضاري؟ وكيف تجلّى الحديث عن الهوية والخصوصية وإثبات الذات في أدبه؟ وما هي تأثيرات فلسفته الذاتية في البناء الحضاري للأمة؟ وما هي المعالم المعرفية والتربوية والفكرية البانية للذات، التي يمكن استخلاصها واستكناها من أدب إقبال؟

مما سبق جاءت فكرة هذا المؤتمر لفتح باب الحوار بين الباحثين والمشاركين لدراسة

منظومة الفكر الإصلاحي الذي أسهم محمد إقبال في تأسيسها، ودراسة سبل تطويرها من الناحيتين النظرية والتطبيقية.

ثانياً: أهداف المؤتمر

١. تمكين الأجيال الجديدة من الباحثين وطلبة الدراسات العليا من تعرّف الإسهامات العلمية والعملية لإقبال، بوصفه أحد أعلام الفكر الإسلامي الحديث، ولا سيما في مجال التجديد والاجتهاد في الحقول المعرفية النظرية، وجهود الإصلاح العملية وبناء المؤسسات.
٢. تبين مضامين المشروع الفكري لمحمد إقبال في التجديد وإعادة البناء، وتحليل الخصائص المنهجية المميزة لإسهامات إقبال الفكرية والمعرفية والفلسفية، وتصنيف هذه الإسهامات من حيث موقعها في الدراسات الفلسفية، ومقارنة الأديان، والدراسات الحضارية، ودراسات التراث الإسلامي، والدراسات الأدبية، والدراسات النقدية للفكر الغربي المعاصر.
٣. بيان الآثار الإصلاحية النظرية والعملية لمنهج إقبال، واقتراح البرامج البحثية والعملية، التي تسهم في استمرار الاجتهاد والتجديد وإعادة البناء الذي نشده إقبال.
٤. التعرف إلى حلول مبتكرة لواقعنا الإسلامي المعاصر، استلهاماً من المشروع التجديدي لمحمد إقبال. والإفادة من الرؤية الإصلاحية والتجديدية التي قدمها محمد إقبال في فهم متطلبات الجهود الإصلاحية للواقع الإسلامي المعاصر.
٥. رصد التكامل المعرفي في فكر إقبال، خاصة في جانبه الأدبي والفكري، وأهمية ذلك في رسم منظومة تربوية تجمع بين الروح والعقل والخيال.

ثالثاً: محاور المؤتمر

المحور الأول: شخصية إقبال؛ عوامل التأثير والتأثير

١. العوامل التي شكلت شخصية إقبال، وأسهمت في بلورة أفكاره وتوجهاته، ومعالج الثقافة القرآنية وروح الثقافة الإسلامية في تشكيل ذاته، ومدى تأثيره بأفكار من سبقه أو عاصره.
٢. أثر إقبال في آراء وأفكار مفكرين معاصرين له أو لاحقين بعصره.

المحور الثاني: التجديد الفكري والحضاري والسياسي عند إقبال

١. المفاهيم المتعلقة بالتجديد الفكري والحضاري والسياسي عند إقبال: الأمة، الدولة، الحضارة، الثقافة، المدنية إلخ.

٢. الدور الحضاري لمشروع إقبال في الإصلاح والتجديد على مستوى الفرد والمجتمع والأمة.
٣. منهج إقبال في تجديد الفكر والتفكير الديني، والمعالم الكبرى لهذا التجديد.
٤. المعوقات التي تحول دون فاعلية هذا التجديد.
٥. موقف إقبال من الجهود والحركات الإصلاحية التي سبقته والتي عاصرها، وتحليلات ذلك في كتبه وممارساته النظرية والعملية.

المحور الثالث: مفهوم الاجتهاد وتحليلاته عند إقبال

١. منهج إقبال في التعامل مع منظومة الدين بشكل عام، والتوحيد بشكل خاص من حيث ماهيته ومضمونه وأثره في الشخصية الإسلامية.
٢. منهج إقبال في التعامل مع الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والحديث الشريف) والتراث، بما يتسق ومشروعه الحضاري.
٣. مفهوم التجديد والاجتهاد الجماعي عند إقبال؛ معالمة، وضرورته الحضارية، ومرجعياته، وأسسها، ودوره في فهم الواقع.
٤. نظرية إعادة البناء عند إقبال: ومفاهيمها الكبرى (الله والذات والأمة) ومنهجها، وعناصرها الثابتة والمتغيرة، وعلاقتها بجهود السابقين.

المحور الرابع: الثقاف والعلاقة بين الذات والآخر عند إقبال

١. مفهوم الثقاف والعلاقة مع الآخر الثقاف والحضاري.
٢. ممارسة إقبال لعملية الثقاف والتعامل مع الآخر، وتحليلاتها في إنتاجه الأدبي والفكري لا سيما في محاوراته مع فلاسفة الغرب.

المحور الخامس: البناء المعرفي عند إقبال

١. معالم الهوية والذات في أدب إقبال، والمعالم الفكرية والمعرفية والتربوية التي تعمل على بناء الذات والنهوض الحضاري للأمة.
٢. بنية المعرفة ومصادرها وخصائصها وأدواتها، ملامح النموذج المعرفي الذي تبناه إقبال، ومدى مفارقتة وتميزه عن النموذج المعرفي الغربي. ودور إقبال في الكشف عن المعالم الفكرية والأخلاقية والمعرفية للمجتمع الغربي. وبنية النظام الأخلاقي هند محمد إقبال وآليات تجديده.
٣. التكامل المعرفي في رؤية إقبال وتجربته الفكرية والثقافية.

رابعاً: مواصفات الأوراق المطلوبة:

١. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع والأصالة العلمية والمنهجية الواضحة والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب البحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية، على ألا يكون قد سبق نشره أو تقديمه للنشر، أو عرضه في أي مؤتمر آخر.
٢. أن يقع البحث ضمن واحد من المحاور المعلنة في ورقة العمل هذه، أو متعلقاً بأحدها بصورة مباشرة.
٣. أن يبدأ البحث بمقدمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين موضوع البحث وأهميته وأهدافه ومنهجيته، وطبيعة البحوث السابقة فيه. وينتهي بخاتمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين خلاصة مركزة للنتائج التي توصل إليها البحث، وما تتطلبه هذه النتائج من توجهات أو تطبيقات عملية، والقضايا التي أثارها البحث وتحتاج إلى مزيد من الجهد البحثي. وتقسم مادة البحث إلى عدد من العناوين الفرعية.
٤. أن يكون حجم البحث ما بين ستة آلاف كلمة في الحد الأدنى وعشرة آلاف كلمة في الحد الأقصى. (٢٥-٣٥ صفحة).
٥. تواريخ مهمة: آخر موعد لتسلم الملخصات ١ / ١١ / ٢٠١٤ م. وآخر موعد لإشعار الباحث بقبول الملخص ١ / ١٢ / ٢٠١٤ م.
٦. ترسل البحوث عن طريق البريد الإلكتروني في موعد أقصاه ١٠ / ٣ / ٢٠١٥ م.
٧. الأجل النهائي لإشعار الباحث بقبول بحثه وتوجيه الدعوة له لحضور المؤتمر ١٠ / ٤ / ٢٠١٥ م.
٨. الموعد المحدد لانعقاد المؤتمر ٩-١٠ / ٥ / ٢٠١٥ م.
٩. تتحمل الجهات المنظمة للمؤتمر نفقات السفر والإقامة طيلة أيام المؤتمر.
١٠. ترسل جميع المواد إلى اللجنة التحضيرية مرقونة على صورة ملف Word على عنوان مراسلات المؤتمر إلى العنوان الإلكتروني للمعهد (islamiyah@iiit.org) ويرفق بالبحث نسخة من سيرة الحياة وصورة شخصية ملونة.



إعداد: محمد دكير

نقد السلطة من منظور أخلاقي

الكاتب: عماد أفروغ.

ترجمة: محمد حسين الواسطي وعبدالرزاق الجابري.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

الصفحات: ٣٨٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ٢٠١٤م.

كشفت تجارب السلطة أن الحكام - كما يقول المؤلف - غالباً ما يعمدون إلى التفكير المصلحي، ويختزلون بوعي أو دون وعي مصالح الشعب والمحكومين ومصالح الدولة نفسها في مصالحهم هم، ويحصل ذلك عادة بشكل تدريجي، أو عندما يفتقر المجتمع إلى قيم من قبيل الرقابة وممارسة النقد.

وفي هذه الحالة لا يحالف الحاكم والمحكومين النجاح في اكتشاف الخلل، ويرى الطرفان أن الأمور تسير على ما يرام، وأن كل شيء في مكانه الصحيح، وينظرون إلى النقد على أنه بقعة سوداء تشوه صورتهم.

والحقيقة أن هذه المسؤولية الكبيرة تقع على عاتق مثقفين ومفكرين من خارج

وُفُسِّرَهِ وَنُحْلَلْهُ، ما يجعلنا نُقَدِّرُ النص ومضمونه تقديرًا صحيحًا ونُتَعَرَّفُ إلى قيمته ودرجته الأدبية. هذا المنهج النقدي للنصوص الأدبية (رواية ومسرحية) يُمَكِّنُنَا من اكتشاف الكثير من المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ لأن الأديب ابن بيئته وزمانه، وهو شاهد وحاضر في الحدث ومتفاعل معه من خلال الرصد والمراقبة، أو من خلال المشاركة في صنع الحدث التاريخي، لكن الفرق بينه وبين المؤرخ هو في الأسلوب والمباشرة والسرد الأخباري، فقد يركّز الأديب على ظاهرة اجتماعية ما قد لا يعيرها المؤرخ أي اهتمام، أو قد يذكرها كخبر عابر، بينما يلتقطها الأديب ليَجْعَلَ منها قاعدة ومنطلقًا من خلالها يسلط الضوء على بعض الظواهر السلبية في المجتمع أو الإيجابية، فينتقدها أو يسخر منها أو يؤرِّخ لها بأسلوب أدبي خاص.

هذا الكتاب يتناول موضوع النقد الأدبي وأهميته في الأدب - كما قلنا سابقاً - ودوره في تقويم النص الأدبي والتعرف إليه وسبر أغواره، والتأريخ للأديب الكاتب ومجتمعه من خلال اللغة الأدبية.

لا يحتضن الكتاب فصلاً أو مباحث، وإنما اقتصر على مجموعة من العناوين ناقش من خلالها هذه الأهمية المُدَّعاة للنقد الأدبي وللمنهج النقدي في الأدب. ومن عناوينه: الرواية التاريخية والمسرحية التاريخية، والرواية التاريخية وأزمة الواقعية البرجوازية، والرواية التاريخية في الاتجاه الإنساني الديمقراطي والتيارات المسرحية المعاصرة في الوطن العربي... إلخ. كما استعرض بعض النماذج المسرحية مثل مسرحية عقد الشيطان.

السلطة، ومن أهم صفات هذه الطبقة من الناس حب الحقيقة والحرص على نيلها، بعيداً عن الانتهازية أو الشبهة أو الرغبة في السلطة.

هذا النقد الإيجابي هو ما يحاول المؤلف تأصيله والتأسيس له من خلال مجموعة من الدراسات والمباحث، تحدّث فيها عن علاقة الحقوق والحريات بالتجديد الديني والعدالة الاجتماعية، وواقع النقد السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

يتكوّن الكتاب من مباحث تسعة تحدّث المؤلف فيها عن: الإسلام والعولمة، الحقوق الثقافية ودور الدولة، مفهوم الحرية ونظريات حرية الصحافة، والأسئلة الأساس حول العلاقة بين الأخلاق والسياسة، الديمقراطية الدينية كفلسفة سياسية ناشئة، والمجتمع المدني وموقعه في إيران، والنقد في الجمهورية الإسلامية: الجوهر، الضرورة والأركان.

النقد الأدبي المعاصر وفن الكتابة الأدبي

الكاتب: د. علي أحمد باقر.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ١٨٩ من القطع المتوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م.

تختلف المقدرة على تذوّق الأدب عن القدرة على تحليله تحليلاً منطقيًا، من هنا ينطلق الكاتب ليؤكد أن الأدب يقوم على ركائز ثلاثة: ملكة الإنتاج، وملكة التذوق، وملكة النقد، وبالمملكة الأخيرة نستطيع الوصول إلى الرأي الصحيح عن الأدب عندما ندرس النص الأدبي

مسارات في الطريق دراسات ومقالات

الكاتب: د. عبد المجيد زراقط.

الناشر: دار الغدير - بيروت.

الصفحات: ٤٠٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م.

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات كُتبت ونُشرت على فترات متباعدة، وما يجمعها - كما يقول الكاتب - هو ما يُطلق عليه «معالم في الطريق...»، والطريق هنا مشتق من الحديث النبوي الذي رواه الإمام علي عليه السلام عن الرسول ﷺ، والذي أكد فيه مرجعية القرآن، وضرورة رجوع الأمة إليه في جميع الظروف والأزمنة، وخصوصاً في أزمنة الفتن؛ لأن «فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل...».

هذا الطريق هو نهج الفلاح لمن أراد الفلاح فرداً أو أمةً. والقضايا التي ناقشها الباحث تكشف معالم هذا الطريق من خلال مواقف وتوجهات وأحداث، وقعت في التاريخ لكنها تكشف بوضوح معالم الطريق الصحيح، طريق القرآن والحق والعدل، ومعالم الانحراف عنه كما وقع في البعض من سلف هذه الأمة وتبعهم في الانحراف خلفها.

من هنا ينطلق المؤلف لتسليط الضوء على هذه الأحداث والمواقف التي تجسّد فيها الفلاح وأتباع قيم القرآن، وفي الوقت نفسه، تجسّد فيها الخلل والانحراف الذي نجم عنه ما عاشته الأمة من فتن ولا تزال.

من المواضيع والقضايا التي عالجها هذا الكتاب: نهج الإمام علي في الحكم ودوره في تشكيل مسار الخلافة الراشدة، في كربلاء كشف الزيف وشرعية تغيير المعتصب الجائر، تقديم المجلس العاشورائي للأطفال، الفكر السياسي في الإسلام، المبادئ والأطر العامة.. والتأسيس لتاريخ الشيعة.. إلخ وغيرها من المواضيع الأخرى المتعلقة بالأدب والشعر والتأريخ لبعض الشخصيات العلمية المشهورة بعبائها العلمي والتجديدي في تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر.

الإنسانيات الرقمية

الكاتب: غسان مراد.

الناشر: شركة المطبوعات - بيروت.

الصفحات: ٢٩٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م.

كل تطوّر تقني له وسائله لتمثيل المعرفة التي تتماشى معه، ومن خلال هذا الواقع العلمي، تشكّل ما يُسميه الكاتب (الإنسانيات الرقمية) التي هي عبارة عن علوم جديدة تجمع بين مفاهيم العلوم الإنسانية الراسخة حتى الآن والتقنيات الرقمية.

وانطلاقاً من هذه التسمية وما تحتضنه من مفاهيم وإشكاليات علمية وتقنية، مرتبطة بشكل عام بالعالم الافتراضي عبر الإنترنت، واللغة الرقمية، ناقش الكاتب مجموعة كبيرة من العناوين والقضايا المرتبطة بهذه المجالات الحيوية، والتي بدأت تُلقى بتحدياتها على العقل المعرفي العالمي والعربي على وجه الخصوص.

وتمهيد. حيث تحدث في الفصل الأول عن التنمية البشرية وأسسها الوضعية، فشرح مفهوم التنمية لغةً واصطلاحاً، وعلاقة مفهوم التنمية البشرية بالمفاهيم الأخرى، وأصالة التنمية البشرية ومراحل تطورها، كما تحدث بالتفصيل عن منظومة التنمية البشرية من حيث الموضوع والأهداف والمقاييس.

أما الفصل الثاني فقد خصَّصه للحديث عن التنمية البشرية باعتبارها منهجاً قرآنياً.. حيث تحدث بالتفصيل عن الخصائص القرآنية لمفهوم التنمية البشرية وموضوعه، وغايات ومقاييس التنمية البشرية ومعوقاتهما في القرآن الكريم. كما تحدث عن ميادين ومبادئ التنمية البشرية في القرآن الكريم، ميادين الفكر والأخلاق والاقتصاد والميدان الاجتماعي. وفي الأخير تحدث عن نظرية الخلافة الإلهية في القرآن الكريم وعلاقتها بالتنمية البشرية، من خلال تسليط الضوء على مبادئ الاستخلاف والتسخير ومبدأ عمارة الأرض وإصلاحها.

مدخل إلى الثقافة الإسلامية

الكاتب: د. محمد أحمد حجازي.
الناشر: دار المناهل - بيروت.
الصفحات: ١٦٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م.
لا شك في أن للثقافة الإسلامية مكانة هامة على صعيد التكوين المعرفي للإنسان المسلم، فعبر الثقافة الإسلامية يتمكّن الإنسان المسلم وغيره من التعرف إلى مبادئ الإسلام وقيمه

من المواضيع والإشكاليات التي عاجلها هذا الكتاب نذكر: جدلية العلاقة بين التكنولوجيا والعلوم، الإنسانيات الرقمية، علم جديد يؤثر في طرق التفكير البشري، الذكاء الاصطناعي بوصفه مغامرة الكمبيوتر في محاكاة عقل البشر، التقنية المرتقبة، الإنسان البيونيقي، صورة أولية لجسد الكمبيوتر، الكتاب الإلكتروني آلة ذكية.. للقراءة، أساليب أتمتة المعلومات.. هل تغير المضمون؟، وأهمية تدريس المعلوماتية في العلوم الإنسانية، وتقنيات القراءة وآثارها في الدماغ والذاكرة، الثورة الرقمية ورقمنة الثورة، وأرشفة الوثائق الرقمية، وغيرها من المواضيع المتعددة في هذا المجال العلمي الحيوي الجديد.

التنمية البشرية في القرآن الكريم دراسة موضوعية

الكاتب: طلال فائق الكماي.
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.
الصفحات: ٤٨٨ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م.
إذا كانت التنمية البشرية هي مجموعة من العمليات الإجرائية المنظمة على وفق رؤية فكرية، تهدف إلى تطوير القوى الكامنة في الإنسان بصقلها وتوجيهها لتحقيق طموحاته المشروعة في جميع مجالات الحياة، فإن تأصيل مفهوم التنمية الإنسانية - في نظر الكاتب - قد ورد في الكتاب والسنة المطهرة بشكل واضح وجلي لا سيما على المستوى الفكري لا الفردي. ولبيان هذا المفهوم الإسلامي للتنمية البشرية فقد قسّم المؤلف كتابه إلى ثلاثة فصول

مفاهيم ومعتقدات بين الحقيقة والوهم

الكاتب: حسين الحشن.

الناشر: دار الانتشار العربي - بيروت.

الصفحات: ٤٢٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م.

عادة ما تُصاب الأديان والمعتقدات والأيدولوجيات الدينية بالاختلال في الفهم أو الزيادة أو التحجّر على بعض التفسيرات بعد وفاة الرسل ومؤسسي الأديان والمذاهب الوضعية. كما أن عامل الزمن وُبعد الخلف عن السلف المؤسسين لهذه الأديان والمذاهب، يُؤثر سلباً في الفهم أو الجمود على بعض المظاهر، كما يُؤثر في الزيادات التي قد تختلف مع المفاهيم الأصلية التي جاء بها أصحاب هذه الأديان والمذاهب، هذه الظاهرة السّنة لم يسلم منها دين أو مذهب سواء سماًوياً كان أم وضعياً من صنع الإنسان.

في هذا الكتاب يُناقش صاحبه عدداً من الظواهر والمعتقدات التي تُحسب على الإسلام أو تلبس لباس الدين والتدين، لكنها في واقع الأمر تُعتبر تحريفاً وخلاً في الفهم أو التطبيق الذي وقع بعد تقادم الأزمان، وقد أصبحت جزءاً من الدين، لكن سلبياتها تدفع بالمفكر التجديدي إلى كشفها، والتحذير منها، وبيان الموقع الشرعي الحقيقي منها.

من بين هذه الظواهر السلبية التي ليست من الدين - كما يقول الكاتب - وإن حُسبت عليه أو أوجد لها أصحابها مبررات من خلال النصوص الدينية مثلاً: ادعاءات العلم بالغيب من طرف البعض، والسقوط في التواكل بعنوان

الأساسية في جميع المجالات والأصعدة، سواء تعلق الأمر بالمعتقدات أو بالسلوك والأخلاق وكيفية التعامل مع الكون والطبيعة من حوله، بالإضافة لكيفية التعامل مع بني جنسه، من خلال رؤية واضحة لأسباب الخلق وأهدافه وكيفية تحقيق هذه الأهداف.

من هنا تنبع أهمية تسليط الضوء على مرتكزات هذه الثقافة وتجلياتها ومصاديقها وكيفية الوصول إليها والتعامل معها ونشرها والاستفادة منها، وهذا ما حاول الكاتب القيام به من خلال فصول ستة.

في الفصلين الأول والثاني وتحت عنوان: الثقافة الإسلامية وعلاقتها بالحضارة وأسسها الفكرية، تحدّث الكاتب عن مجموعة من القضايا، حيث عرّف الثقافة وكشف عن علاقتها بالحضارة والدين والعلم والفكر والمدنية. كما تحدّث عن روافد الثقافة الإسلامية ومصادرها وأهداف الوحي ومهمة الأنبياء، وأهمية العلوم الدينية مثل الفقه وعلم العقيدة والتاريخ... إلخ. أما الفصلان الثالث والرابع فقد خصّصهما للحديث عن النبوة مفهومها والحكمة من بعث الأنبياء ودلالة النبوة الخاتمة، كما تحدّث بالتفصيل عن العلاقة الفكرية بمبدأ المعاد.

الفصلان الأخيران خصّصهما للحديث عن مرتكزات وخصائص الثقافة الإسلامية، حيث شرح معنى الإيمان والإسلام والفرق بينهما، وكذلك تحدّث عن تكريم الإنسان وأهمية الأخلاق والعلم. أما الخصائص فأهمها في نظر الكاتب، العالمية، ثقافة الحوار، التنوّع الثقافي، والتفاعل الحضاري.

ينسجم مع تطور الوعي الحقوقي العام، ومن جهة أخرى يتقاطع مع ظواهر الاهتمام بالهويات والخصوصيات الاجتماعية والدينية والمذهبية والمحلية... إلخ، التي برزت على مسرح الساحة العالمية ومن بينها الساحة العربية - الإسلامية.

انطلاقاً من هذه الخلفيات يحاول الكاتب تأكيد مجموعة من المطالب والمقترحات والأفكار، التي تُؤطر هذه الظاهرة وتُوجِّهها باتجاه إيجابي يساهم في تعميق وحدة الأمة الدينية والاجتماعية، فالمسلمون الشيعة هم جزء أصيل من الأمة الإسلامية، واقعههم ومستقبلهم لا يمكن فصله عن واقع ومستقبل الأمة، كما أن المستقبل السياسي والثقافي والاجتماعي للمسلمين جميعاً رهين بقدرة المجتمعات المسلمة بكل أطرافها وطوائفها وتياراتها الفكرية والأيدولوجية، على تطوير علاقاتها الداخلية بين بعضها بعضاً.

بالإضافة إلى ضرورة الوعي بأهمية التحرر من الاستبداد السياسي وتعزيز الحياة الديمقراطية، وتفعيل مشاركة جميع المواطنين في بناء الدولة العادلة والقوية والمتحضرة، وتحقيق الإصلاح السياسي والاقتصادي.

يتكوّن الكتاب من فصلين، في الفصل الأول تحدّث الكاتب عن مجموعة من القضايا مثل: سؤال الهوية والتعددية في المجال الإسلامي، ونظرات وأفكار حول المسألة الشيعية في العالم العربي. أما الفصل الثاني فخصّصه للحديث عن الشيعة وخيارات الراهن. ومن دراساته: سؤال المواطنة والتعددية المذهبية، شيعة الخليج وسؤال العلاقة مع الشريك الوطني، الشيعة والعبور نحو المختلف، الربيع العربي والشيعة العرب...؟؟

التوكل على الله، الاهتمام بالتنبؤات الفلكية والتنجيم والاعتقاد بنحوسة الأيام وسعودتها، ومفاهيم الحظ والتشاؤم، والإصابة بالعين، والتأثير السلبي لهذه المفاهيم في السلوك الاجتماعي لدى البعض، وكذلك الاهتمام السلبي بالأحلام والمنامات.

أما على مستوى السلوك فهناك الكثير من التصرفات التي يجب إعادة النظر فيها مثل زواج القاصرات وصغار السن بمبررات شرعية، أو التمييز بين المسلمين على أساس بعض المعتقدات الخاصة.

من الظاهر السلبية الأخرى التي تناوّلها الكاتب بالتحليل والنقد والمراجعة، قضية الكرامات وعلاقتها بالخرافات، وعلاقة الدعاء بقانون الأسباب والمسببات، وغيرها من المظاهر السلبية الأخرى، وقد ناقش الكاتب جميع هذه التقاليد والأعراف والمفاهيم الخاطئة، ويبيّن وجه التناقض فيها ويُعدها عن الدين والفهم الصحيح له.

الشيعة اليوم إشكاليات الهوية والاندماج

الكاتب: محمد محفوظ.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.
الصفحات: ٢٥٣ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م.

كثيرة هي الرسائل والآراء التي تقدمها دراسات هذا الكتاب، وهو يرصد حالة ظهور الشيعة والتشيع على الساحة السياسية والاجتماعية والإعلامية اليوم، هذا الظهور الذي ترافق مع أطروحات متناقضة، فمن جهة

الإنسان بين الغياب والحضور، الإنسان الغائب ومسؤولية الوعي السلفي، وحتى لا يموت الإنسان فينا.

أما في الفصل الثالث وتحت عنوان: السلفية أو أيديولوجية كراهية الآخرين، فقد تحدّث عن أيديولوجية كراهية الآخرين، وتوجهات عنصرية في زمن الإنسان، والمتطرفون من ثقافة الكراهية إلى ثقافة الموت، والتعصب وصناعة المجتمع المدني.

وأخيراً خصّص الفصلين الرابع والخامس للحديث عن مأزق السلفية وما بعد السلفية.. ما قبل التنوير.

التكفير

ضوابط الإسلام وتطبيقات المسلمين

الكاتب: د. أكرم بركات.

الناشر: دار الأمير - بيروت.

الصفحات: ٣٥٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م.

الإشكالية التي يناقشها هذا الكتاب وتعالجها فصوله وأبوابه، هي من أخطر الإشكاليات التي تُعاني منها الأمة الإسلامية اليوم، إشكالية لها تداعيات تنطلق من الاختلاف في فهم الدين، ولا تنتهي عند الفتن المذهبية وما يترتب عليها من قتل وسفك لدم الآخر المخالف الديني والمذهبي، والاعتداء على مقدساته ورموزه الدينية، ومحاولة إلغائه من الوجود الحضاري والواقعي.

يتعلّق الأمر بإشكالية التكفير كظاهرة واكبت ظهور الأديان والمذاهب، واستمرت

السلفية والتنوير صراع الإرادات والأفكار بين خيار الجمود وخيارات التغيير

الكاتب: محمد علي المحمود.

الناشر: دار الانتشار العربي - بيروت.

الصفحات: ٥٦٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م.

يحاول هذا الكتاب أن يقارب الأثر المدمر للخطاب السلفي في الواقع العربي والإسلامي، وتداعيات الخطابات المغلقة الرافضة للآخر، والتي تحوّلت في هذه اللحظة الراهنة إلى عنف تدميري للإنسان والحضارة تحت شعارات الإصلاح الديني والثورة ضد الاستبداد.

كما يُحاول تسليط الضوء على الجانب المظلم في هذا الخطاب الغارق في الجهل بينما يدّعي أصحابه التنوير والدعوة إلى معرفة دينية، التي تتميز بالجمود والسطحية والتفسير الظاهري للنص الديني، مما يُسيء للدين من جهة ويُسوّه تطبيق قيمه على أرض الواقع.

يتكوّن الكتاب من خمسة فصول. في الفصل الأول وتحت عنوان: الخطاب السلفي من الجهل إلى التجهيل، تحدّث الكاتب عن: تغييب العقل وسياسة التجهيل، والسلفية والعقل من تجهيل الأتباع إلى أزمة التأويل، وثقافة الانغلاق والموت، التجهيل الإعلامي أو طوفان إعلام السلفيين... إلخ

الفصل الثاني تحدّث فيه تحت عنوان: السلفية من حضور الأيديولوجيا إلى غياب الإنسان، عن مجموعة من المواضيع مثل:

والإيمان ومحققاتها. أما الباب الثاني فخصَّصه للحديث عن: الكفر في القرآن والسنة، حيث عرض بالتفصيل معاني الكفر ومتعلقاته في القرآن الكريم، والكافرون وآثار الكفر في القرآن، ومعنى الكفر وآثاره وموجباته في السنة النبوية، والأصل في تطبيق ضابطة التكفير.

وفي الباب الثالث والأخير تحدَّث الكاتب عن تطبيقات التكفير عند المسلمين، من خلال مناقشة ظاهرة التكفير في دائرة العمل والعقيدة، وقضايا تحريف القرآن وخلقه، وإشكالية قَدَم العالم، وتداعيات التكفير من خلال الاختلاف في هذه القضايا بين العلماء.

في الظهور، كلما استفحل أمر التعصب المذهبي والاستغلال السياسي للأديان والمذاهب. وفي الآونة الأخيرة انتشرت هذه الظاهرة في الأمة الإسلامية مؤذنة بتداعيات وخيمة على وحدتها الدينية والمذهبية والاجتماعية.

من هنا ينطلق مؤلف هذا الكتاب (والذي هو في الأصل رسالة دكتوراه) من هذه الظاهرة المعاصرة لمعالجة جذورها وتداعياتها السلبية. يتكوّن الكتاب من ثلاثة أبواب ومجموعة من الفصول.

الباب الأول وتحت عنوان: الإسلام والإيمان، تحدَّث الكاتب عن معنى الإسلام

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامى المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى

كلمة التحرير

- المنهج وما وراء المنهج: قولٌ على قولٍ

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- المبادئ العامة للفكر الأصول-فقهي الإسلامى في تعامله مع النصّ
- إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامى: الإشكال المفهومي نموذجاً
- نحو صياغة الأصول النظرية للحسبة العلمية في الإسلام: دراسة في المفهوم وتطبيقاته
- مسألة تزامن الأحكام في تقييم الشخصيات لدى ابن تيمية

أيمن صالح

سعاد كوريم

صالح بن طاهر مشوش

وطارق لعجال

بليل عبد الكريم

قراءات ومراجعات

- الحضارة الإسلامية أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح.
- تأليف: محمد عمر شابر
- الفلسفة في الفكر الإسلامى: قراءة منهجية ومعرفية. تحرير: رائد جميل عكاشة، ومحمد علي الجندي، ومروء محمود خرمة

عبد الله عطا عمر

عيسى ربيع أمين