يتفكرون
yatafakkaroun

مجلة فصلية فكرية ثقافية
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير : حسن العمراني

تنفيذ وتصميم : رنا علاونه
التحرير اللغوي : د . رانيا عموري

إشراف عام : د . أحمد فايز

المراسلات :
زنقة غابس – الرباط المدينة
الرباط، المغرب
ص.ب : 10569
هاتف : 00212537730450
فاكس : 00212537730408
بريد إلكتروني : info@mominoun.com

7 RUE GABES(CENTRE-VILLE)
P.O. BOX 10596
RABAT, MOROCCO
Tel:+212537730450/ Fax:+212537730408
Email: info@mominoun.com

مجلة يتفكرون
yatafakkaroun@mominoun.com

لوحتا الغلاف الأمامي والخلفي بريشة الفنانة جوليا عبيني، الأردن.

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders

كلمة رئيس التحرير

إذا كان فعل التنوير يقتضي خروج الإنسان من حال الوصاية والجمود العقائدي فإن النهضة بالأساس ثورة ضد عبادة الماضي وتصنيم الذات، وضد كل صور الاستلاب الحاضرة في علاقاتنا المتشابكة بالآخر. ومادمنا نعيش على وقع زمن الثورات العربية، فإنه من المعلوم أن الثورة قبل أن تكون تغييرا لنظام الحكم، إنما هي فعل فكري خالص يخلخل المعارف الجامدة، ويخلص من شرنقات الأحكام، الجاهزة، ويورث القدرة على افتراع المعاني البكر، وإبداع المفاهيم التي تسعف في قراءة مبتكرة للذات والعالم.

انطلاقا من هذه الرؤية وإيمانا بالدور الاستراتيجي للثقافة والفكر في صناعة الحياة ونهضة الإنسان وارتقائه، وفي ظل المتغيرات الإقليمية الخطيرة التي تعصف بالمنطقة العربية، والتي تستوجب إحداث تغيير نوعي وعقلاني في ثقافتنا كشرط لإصلاح واقعنا المتردي، ووعيا بأن المجتمعات العربية تشكو من فقر مهول في المعارف وآليات التفكر التي بوسعها أن تُقْدِر على الابتكار، تأتي مؤسسة مؤمنون بلا حدود لتضطلع، مع غيرها، برفع التحديات واستنهاض الهمم وحشد الطاقات الفكرية المستنيرة المهجوسة بالإصلاح والتغيير الثقافي دون أن تحد من حيويتها أصنام أيديولويجية أو سياجات مذهبية.

في سياق هذه الدينامية التنويرية التي أطلقتها المؤسسة، والرامية إلى فتح أوراش جديدة للدراسة والبحث في كل مجالات المعرفة، ودعم البحوث والدراسات وتشجيعها قصد الارتقاء بمستوى المعرفة، ومن أجل المساهمة في نشر قيم التنوير ونبذ التعصب والانغلاق وترسيخ قيم الحوار والانفتاح، جاء إصدار مجلة يتفكرون، التي ستكون الباكورة الأولى لسلسلة من المجلات الفكرية والعلمية التي ستصدرها المؤسسة. ومن نافل القول التأكيد أن الهاجس الأكبر من وراء كل ذلك هو توفير منابر للتواصل بين الباحثين المشتغلين في مجال الفكر مهما اختلفت مرجعياتهم وتباينت رؤاهم في البحث.

إن من يجرد النظر في الواقع العربي ويتابع المجريات لا يلبث أن يتبين عودة محمومة لظاهرة التشدد والتعصب التي صارت تحتل واجهة الأحداث من خلال استفحال دور الحركات التكفيرية والإرهابية وهيمنتها على المشهد السياسي. وليس ثمة من شك أن هذه العودة تحمل تهديدا لقيم التسامح و الحوار والتعايش. لذا فإن حاجتنا اليوم إلى التسامح، في عالم مختلف تماما عن ذلك الذي ابتكر فيه هذا المفهوم، لا تقل أهمية وحيوية.

فإذا كان الزمن الحديث هو الذي دشن التفكير في الأسس الفلسفية للتسامح، فإن إعادة التفكير فيه ومساءلته وتفكيكه، أضحت في عالمنا اليوم ضرورة ملحة؛ لأنه، رغم التبخيس الذي تعرض له وجعل بعض الفلاسفة المعاصرين ينظرون إليه إما بوصفه قيمة صغرى أو مجرد هدنة بين صدامين وفتنتين أو ضربا من التعالي والتفضل على الغير، يظل وحده القادر على تزويدنا بالقواعد التي تضمن التعايش بين الجماعات والطوائف والشعوب. وغير خاف أن المفهوم الحديث للتسامح، رام لحظة تشكله إيجاد حلول لمسألة دينية مخصوصة: كيف السبيل لتحقيق التعايش بين مذاهب وديانات مختلفة بعد حروب دينية طاحنة؟ والحال أن هذا المفهوم سمح بالتفكير

في التعايش الديني عبر نقل السؤال من الحقل الديني إلى الحقل السياسي. إذ غدا التعايش بين الأديان قضية مدنية، وهو ما افترض فصلا بين الكنيسة والدولة واعترافا بحرية المعتقد. والسؤال الذي يطرح الآن هو هل ينحصر مفهوم التسامح في مجال اللاهوت السياسي؟ ألا يتيح بناء مفهوم سياسي للتعايش بين بشر باعدت بينهم الأعراق والأديان والآراء؟ كيف يستقيم التعايش داخل عالم لم يعد التمزق فيه مرتبطا بالحدود بين الدول، وإنما يتعلق بالحدود الإثنية والذهنية والإيديولوجية؟

ولكن، ما التسامح؟ حول ماذا نتسامح؟ ومع من؟ هل يمكننا التسامح مع أعداء التسامح؟ هل يجوز التسامح مع الكراهية والعنصرية وحروب الإبادة؟ ألا يؤدي التسامح اللامحدود إلى تبخر مفهوم التسامح نفسه؟ وهل القول بأن ثمة ما لا يقبل التسامح هو ضرب من الوقوع في أحابيل اللاتسامح؟ هل التسامح مرادف للحرية أم مجرد تساهل مع الآخرين على اختلافهم بشكل فوقي؟ ألا يعني التسامح منح حرية مطلقة للآخر في تفكيره واعتقاده وآرائه، أم أنه لا بد من خضوع هذه الحرية لمجموعة من الضوابط والقواعد؟ هل للتسامح جذور إسلامية؟ إذا كان التسامح وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي، فكيف اهتم الفكر الإصلاحي الإسلامي بقضية التسامح؟ هل ثمة أوجه شبه بينهما؟

تلك إشكالات وأسئلة حيوية جعلتنا لا نتردد في تخصيص ملف عددنا الأول لمساءلة تيمة التسامح والحرية في تشعباتها وتوتراتها بالاعتماد على مقاربات تمتح من حقول معرفية متنوعة. فالمراهنة على التسامح والحرية مراهنة على الإتيقا، وعلى الإيمان بإنسانية متجددة تنشد قيم الخير، وتتطلع إلى غرس مبادئ الاحترام وحرية الاعتقاد والانتقاد.

من ناحية أخرى، وحرصا منا على مد جسور التواصل مع أهل الفكر سنخصص باب لقاءات لنحاور فيه مفكرين عرب وعالميين حول قضايا تتعلق بمشاريعهم الفكرية والعلمية، وحول رؤيتهم للتحديات الثقافية التي تواجه الإنسانية في عالمنا الراهن. كما سنفرد، خارج ملف العدد، ركنا نقدم فيه مقالات فكرية رصينة تلامس قضايا الوضع البشري في مختلف مستوياته. ويضم هذا العدد، علاوة على قراءات في بعض الكتب، ملفات غنية ومتنوعة بدءا من الترحال عبر أروقة الأدب والفنون، مرورا بالعلوم والثقافة ومشكاة المفاهيم وشخصيات وأعلام...وصولا إلى حصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود الذي سيعنى بالتعريف بإصدارات المؤسسة، والرصد الدقيق لمختلف الندوات العلمية التي نظمتها في العديد من المدن العربية، وعرفت مشاركة مكثفة لباحثين من مختلف دول العالم العربي.

نختم موجهين الدعوة لكل المفكرين والباحثين للمساهمة في إغناء هذه المجلة في ملفاتها الخاصة، وفي إثراء باقي الأبواب الأخرى التى تؤلف نسيج المجلة. أملنا أن نكون قد وفقنا في تقديم عدد متكامل يرقى إلى تطلعات قرائنا الكرام، في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.

حسن العمراني

المحتويات

6 **محور العدد: التسامح والحرية**

التسامح والحرية 6
حول التسامح والحرية الدينية في الفكر الأوروبي 8
حوار مع الدكتور عبد المجيد الشرفي حول التسامح والحرية 18
حدود التسامح 26
من يد التسامح إلى عناق السماحة 36
مفهوم الإرادة العامة والتأسيس الأخلاقي والقانوني للتسامح والحرية 40
في الدين والتسامح والحرية 48
جدل التسامح والحرية بين الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي 50
تجليات التعصب والتسامح في الفكر الإسلامي 62
الإسلام والتسامح 78
التأسيس الإصلاحي لمفهوم التسامح 88
لا تسامح النسق ؛ من أجل نقد ثقافي 94
لهذه الأسباب، نشأ العنف والتطرف عند المسلمين 102

106 **حوار:** فهمي جدعان 106

112 **مقالات**

كيف نقارب الثقافة من وجهة نظر فلسفية ؟ 112
نقد إرادة الكونية 124
الدولة الوطنية على أساس المواطنة 136
فن السياسة و حسن التدبير 142
تأويل الخطاب وفق أغراض منفعية 146
ابن رشد وقلق عبارة أرسطو 150
العرب وسؤال الحرية 158

174 **مراجعة كتب**

تقديم كتاب محمد حمزة: أفق التأويل في الفكر الاسلامي 174
محاولة لتطوير الرؤية الإسلامية:الرسالة الثانية من الإسلام نموذجا 178

184 أدب وفنون
184 شعر
188 قصة قصيرة
192 نقد
226 سينما
236 تشكيل
238 حوار مع الفنان أحمد عدناني
244 علوم وثقافة
244 علاقات العلم بالتقنية
246 التقنية تحريض للطبيعة
248 الفؤاد والقلب والعقل بين العلم والقرآن
245 قطوف
245 مشروع الأنوار
260 مشكاة المفاهيم
260 الحرية منعرجات المفهوم
266 شخصيات و أعلام
266 طه عبد الرحمن «فقيه الفلسفة»
274 حصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود 274
292 الصفحة الأخيرة:
292 لماذا خلق الله الذباب؟

التسامح والحرية

عبد السلام بنعبد العالي*

يَكْفي أن نستذكر المقابلات العربية التي وضعها بعض روّاد النهضة لمفهوم التوليرانس، كي نتبين أن التسامح كان ينظر إليه أساسا على أنه حدّ من الحرية. وبالفعل فقد نُقل اللفظ إلى «التساهل» (فرح أنطون) و«التنازل». كأن المفهوم كان يعني عند هؤلاء نوعا من التغاضي عما قد ينال من حريتي: أتسامح معك لأنني أتحمل اختلافك معي، ففي تسامحي نوع من التضحية. التسامح تقبّل لكيفيات مغايرة في التفكير والسلوك قد لا أرضى عنها، ولا أصادق عليها، إلا أنني «أتنازل» وأغض الطرف عما يجعلها تخالفني، حتى وإن كان في خلافها ما ينال من حريتي.

وقد كان اشتقاق اللفظ اللاتيني يسمح بهذا المعنى ويؤكده. فالكلمة الفرنسية tolérance كما نعلم، آتية من الفعل tolerare الذي يعني التحمّل supporter. التسامح تحمّل لما في الآخر يخالفنا وقد يضايقنا وينال من حريتنا.

ربما ابتدأت فكرة التسامح انطلاقا من هذا المعنى، الأمر الذي نجده حتى عند بعض المؤسسين. كان هؤلاء يقولون: إذا لم تستطع أمام الشرّ حيلة، فتغاض عنه، حتى إن كنت تراه كذلك، فذلك هو السبيل لتحمّل الآخر والعيش إلى جانبه. واضح أن من شأن هذا الفهم أن يوقعنا في نسبية ثقافية تصدر أساسا، لا عن عدم إقرار برأي الآخر، وإنما عن الانطلاق من أن الأنا تضع نفسها جهة الحقيقة والخير، مبدية نوعا من «التساهل» إزاء الآخر.

لا تكفي لتفنيد هذا المعنى، العودة بالمفهوم إلى أصوله، وربطه بالسياق الذي تولّد فيه، والدلالة الدّينية التي اتخذها حينئذ كمحبّة للآخر. معروف أن أصول المفهوم تعود إلى حركة الإصلاح الديني الأوروبية، فهو قد تولّد ليعبّر عن تغيّر في الذهنية نتج عن علاقة جديدة هي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر داخل الدين الواحد، وقد ظل المفهوم يحمل رواسب هذه الإشكالية الدينية التي نشأ في حضنها، والتي جعلت منه، قبل كل شيء نداء «للمحبة والرحمة والإحسان للناس بعامة» كما عبّر عن ذلك جون لوك، وبالضبط في رسالته «في التسامح». صحيح أن المفهوم لم يلبث أن شحن فيما بعد بحمولات تجاوزت الحقل الديني لتطال المجال السياسي والاجتماعي والثقافي، فأدى في النهاية إلى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي، والاعتراف للفرد المواطن بالحق في التعبير داخل الفضاء المدني عن الآراء الدينية والسياسية والفلسفية التي يختارها، وليغدو دعامة من دعائم الحداثة السياسية والفكرية، إلا أن ظروف الصراع السياسي، وظهور الأقليات

*أستاذ تاريخ الفلسفة، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.

عبر ربوع العالم، وانتشار الأشكال المختلفة للهجرة، كل ذلك، أدى إلى الإقتناع بأن المفهوم في حاجة إلى إعادة نظر، وإلى إقامته على أسس فلسفية تعيد النظر في علاقة الذات بالآخر، بل في علاقتها حتى بنفسها.

قبل أن يكون التسامح حركة توجهنا نحو الآخر، فهو حركة تبعدنا عن ذواتنا، فتحول بينها وبين كل أشكال «الإعجاب بذاتها»: من سباحة في اليقينيات، وتعصّب لآراء، وتشبّث بأفكار، وتعلق بنماذج بعينها.

وقد تبيّن أن المعنى الذي نعطيه للمفهوم رهين بمفهوم الإختلاف الذي نقيمه عليه. وفي هذا الإطار تم التمييز بين مفهومين عن الإختلاف. في هذا السياق، كان المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي قد ميّز ما سماه «التباين الساذج» عن الإختلاف، فقال :« ما زال الكثير منا يعيش في ميدان ما أسميه «التباين الساذج»، التباين الساذج انفصام وهمي بين الأنا والآخر: يتوهم الكثير منا أن الآخر يكون خارج ذاتيتنا تماما، وأن «الأنا» وحدة موحدة تخضع أساسا لمقياس الحرية الفردية».

يهمنا هنا أمران: كون هذه الأنا التي ترمي بالآخر في خارج مطلق، تخضع لمقياس الحرية الفردية، أو على الأصح لمعنى معين عن الحرية الفردية. الأمر الثاني، أن هناك معنى آخر للإختلاف لا ينحل إلى هذا «التباين الساذج» الذي يجعل التباين بين الأنا والآخر بوْنا شاسعا، وإنما يقرّب بين المتخالفين اللذين يفصل بينهما. فبينما يتم «التباين الساذج» بين هويات متباعدة وكيانات منفصلة، فإن الاختلاف ينخر الكائن ذاته ليضع الآخر في صميمه.

فكما لو أن الإختلاف هنا لايعني الآخر، وإنما يعني الذات، أو قل إنه لا يعني الذات إلا بما هي آخر. على هذا النحو فقبل أن يكون التسامح حركة توجهنا نحو الآخر، فهو حركة تبعدنا عن ذواتنا، فتحول بينها وبين كل أشكال «الإعجاب بذاتها»: من سباحة في اليقينيات، وتعصّب لآراء، وتشبّث بأفكار، وتعلق بنماذج بعينها.
نتفهم أن يتنافى هذا المفهوم المغاير للتسامح مع مقياس الحرية الفردية الذي أشرنا إليه منذ قليل، أولنقل إنه يستدعي معنى «مخالفا» للحرية.

فحينما يغدو الاختلاف، ليس مجرد بوْن وتباين، وإنما اختلافا أنطولوجيا يضع مسافة بين الذات وبين نفسها، فإنه يفسح المجال للابتعاد والإنفصال، ويفتح هامش التشكك وإعادة النظر، بل والسخرية من الذات. هنا، وهنا فقط نستطيع أن نجد مكانا للتعريف الذي أعطاه فولتير، المؤسس الفعلي للمفهوم حينما ربطه بالخطأ، أو لنقل بلغتنا المعاصرة، بعد روزا لوكسامبورغ، بـ«الحق في الخطأ». هذا التخطيء للذات قبل تخطيء الآخر، وهذا الإحساس بأن «علينا بشكل دائم أن نكون مستعدين لاكتشاف أننا قد أخطأنا» كما يقول كارل بوبر، هو الذي يمكننا من أن نخالف أنفسنا، ونكون على استعداد كي نَقْبل في أنفسنا الآخر، فنُقبل من ثمة على الآخرين.

ما كان لذات تدّعي امتلاك الحقيقة، بل الخير والجمال، فترمي بالآخر في الضفة الأخرى، أن تفسح لنفسها مجال الحركة والتهوية، والذهاب والإياب، والتردد والتشكك، والاستقلال والتحرر، ما كان لها أن «تتساهل» حتى مع نفسها، وبالأحرى مع الآخر!

التسامح والحرية الدينية في الفكر الأوروبي

هاشم صالح*

التَّسامُحُ «اللامحدود يؤدي حتمًا الى القضاء على التسامح. فإذا كنا متسامحين بشكل مطلق حتى مع المتعصبين، وإذا كنا لا ندافع عن المجتمع ضد هجماتهم، فإنه سيتم القضاء على التسامح والمتسامحين في آن معًا»(1)

نستنتج من كلام المفكر الإبيستمولوجي الشهير أن التسامح لا يعني الانفلات أو التسيب الكامل، بل إنه لا يعني السماح بأي شيء وكل شيء، وإلا فقد معناه، ويمكن أن نتسامح مع الأشياء الإيجابية بل ونشجعها، ولكن لا يمكن أن نتسامح مع الأشياء السلبية الضارة.فهناك تخوم للتسامح في كل مجتمع لا يمكن تعديها، فلا يمكن أن نتسامح مثلاً مع التعصب الطائفي أو العنصري لأنه يشعل الفتن والحروب الأهلية داخل المجتمع. ثم إنه مضاد لإعلان حقوق الإنسان وكرامته، فكل شخص له الحق في الكرامة الإنسانية أيًا يكن أصله وفصله ودينه أو عرقه أو مذهبه. وبالتالي فلا يمكن أن نتسامح مع المتعصبين أعداء التسامح وإلا فقدت كلمة التسامح معناها. لا يمكن أن نتسامح معهم لأنهم يؤججون المشاعر الطائفية والتقسيمية في المجتمع ويؤلبون الناس بعضهم على البعض الآخر.انظر ما يفعله التكفيريون عندنا، أو ما تفعله أحزاب اليمين المتطرف في الغرب ضد الجاليات المهاجرة من عربية أو إفريقية. وهذا يشبه العبارة الشهيرة لأحد قادة الثورة الفرنسية سان جوست: لا تسامح مع أعداء التسامح، أولا حرية لأعداء الحرية، ولكن عمومًا فيما يخص التسامح الديني نلاحظ وجود موقفين أساسيين:الأول يخص العصور الوسطى اللاهوتية، والثاني يخص العصور الحديثة المدنية، فلنتوقف قليلاً عند كل منهما قبل أن نستعرض فكرة التسامح في الفكر الأوروبي منذ بداياتها وحتى اليوم.

---

*مفكر من سوريا

(1) كارل بوبر، المجتمع المنفتح وأعداؤه، الجزء الأول، الفصل السابع، مفارقة التسامح، ص 651.

Karl Popper :The tolerance paradox، in : The open society and its enemies ;Vol.I،Chapt.7،P 265.

أولا: معنى التسامح في ظل الأديان إبان العصور الوسطى

كان هناك سقف محدد للتسامح في العصور الوسطى لا يمكن تجاوزه ومفاده أنه لا يمكن أن يوجد إلا دين واحد صحيح أو حتى مذهب واحد صحيح داخل هذا الدين. فإذا كنا نعيش في المجتمعات المسيحية فإن الدين الوحيد الصحيح لا يمكن أن يكون إلا الدين المسيحي. والمذهب الوحيد الصحيح لا يمكن أن يكون إلا المذهب الكاثوليكي البابوي الروماني الذي يشكل الأغلبية العددية داخل المسيحية [2]. وإذا كنا نعيش في مجتمع إسلامي فالدين الوحيد الصحيح هو الإسلام، والمذهب الوحيد الصحيح هو أهل السنة والجماعة الذين يشكلون الأغلبية الساحقة داخل الإسلام... الخ. والمؤرخون ضمن هذا المقياس يرون أن الإسلام كان أكثر تسامحًا مع الآخرين من المسيحية. فقد كان يعطي حقوقًا كبيرة لغير المسلمين القاطنين على أراضيه، في حين أن المسيحية الأوروبية كانت تضطهد أتباع الأديان الأخرى ولا تعطيهم أية حقوق تقريبًا. وهذا لا يعني بالطبع أن الاسلام كان يعامل المسلم وغير المسلم على قدم المساواة فهذا مستحيل ضمن منظور العصور الوسطى، وبالتالي ففكرة التسامح بالمعنى الواسع والحديث للكلمة كانت تشكل اللامفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لتلك العصور.

ثانيا: معنى التسامح في العصور الحديثة

ينبغي أولاً توضيح مسألة سيمانتية تخص معنى الكلمات، فكثيرًا ما تُستخدم كلمة التسامح كمرادف لكلمة الحرية، ولكن في بعض الأحيان نجد أن عددًا من المفكرين يفرقون بينهما بشكل واضح، بل ويشكلون عن التسامح فكرة سلبية، فهو في رأيهم لا يعني الحرية وإنما مسامحة الآخرين على اختلافهم الديني بشكل فوقي: أي الصفح عنهم وعدم معاقبتهم لأنهم يختلفون عنا في الدين أو المذهب، إنه يعني التساهل معهم ولكن بشكل أبوي استعلائي وأحيانا احتقاري، بل ويعني أحيانا اللامبالاة بهم وبعقائدهم التي تعد دونية أو شاذة عن رأي الأغلبية، وهذا الفهم المتعجرف للتسامح غالبًا ما يشكو منه مثقفو الأقليات. ومثال ذلك رابو سانت إتيين [3] الذي صرخ في وسط الجمعية التأسيسية الفرنسية قائلاً وموجهًا كلامه لنواب الأغلبية الكاثوليكية: أيها السادة نحن لا نطلب منكم التسامح وإنما الحرية. بمعنى: لماذا نترجاكم لكي تتسامحوا معنا؟ ماذا فعلنا حتى لا تتسامحون معنا؟ هل أجرمنا اذ اختلفنا معكم في تفسير المسيحية وانتسبنا الى مذهب آخر غير مذهبكم؟

لكي نشكل فكرة تاريخية عن الموضوع سوف نحاول استعراض فكرة التسامح منذ بداياتها الأولى لمعرفة سبب نشأتها والغاية المتوخاة منها. وسوف نبتدئ بالمفكر الفرنسي بيير بايل قبل أن ننتقل الى جون لوك، المفكر الآخر الذي مهد الطريق لفلاسفة التنوير الأوروبي، وأحب أن أنبه منذ البداية الى أن هذا الغطس في الماضي الأوروبي البعيد عني يعني الغطس في الحاضر العربي والإسلامي القريب مني أو الراهن بكل بساطة، فحاضرنا يشبه ماضيهم في الواقع لا حاضرهم، فحاضرهم متقدم علينا، وبالتالي فميزة هذه العودة إلى الماضي الأوروبي الطائفي والمذهبي

(2) حتى مفكر مثل برنارد لويس يعترف بذلك. انظر كتابه: يهود في أرض الاسلام، الطبعة الفرنسية، منشورات فلاماريون، باريس، الفصل الأول: الاسلام والأديان الأخرى، ص17 وما بعدها.

Bernard Lewis :Juifs en terre d'Islam. Flammarion. Paris. Chap.1. L'Islam et les autres religions. P.17.

(3) هو أحد قادة الثورة الفرنسية. كان متحمسا جدا لها لأنها ألغت الطائفية وجعلت البروتستانتيين متساوين في الحقوق مع أبناء الأغلبية الكاثوليكية لأول مرة في تاريخ فرنسا.

Rabaut de Saint - Etienne (1743 -1793).

هي أنها تلقي أضواء ساطعة على الحاضر العربي الإسلامي الذي لايقل عنه طائفية ومذهبية. وإذا كانوا هم قد تجاوزوا ذلك منذ زمن بعيد وحققوا وحدتهم الوطنية الراسخة، فإننا لا نزال نتخبط في المعمعة ولا نعرف متى سنخرج منها، لحظة الخلاص ليست قريبة على ما يبدو ولا تلوح في الأفق أصلاً[4]. وذلك لأن مسافة التفاوت التاريخي بيننا وبينهم تتجاوز المئتي سنة، وربما أكثر كما سيتوضح من هذه المقالة.

ثالثا: لمحة تاريخية عن كيفية نشوء التسامح في أوروبا
بيير بايل أنموذجا[5] (Pierre Bayle 1647-1706)

بما أن أوروبا تجاوزت حروب الطوائف والمذاهب المسيحية منذ زمن بعيد، وبما أنها أصبحت مدنية علمانية بالكامل، فإننا نتوهم أنها كانت دائمًا هكذا ولم تعانِ مثلنا من الانشقاقات الدينية أو المذهبية، وقد شهدت الحروب المذهبية الضارية على مدار أكثر من قرن أو قرنين قبل أن تتطور وتستنير، ولأن مثقفيها عانوا كثيرًا من التعصب المذهبي فإنهم بلوروا فكرة التسامح بوصفها علاجا، وهذا يعني أن الفكر مرتبط بالواقع وحاجياته الملحة وإلا فلا معنى له، وفي هذا المقام نذكر المفكر الفرنسي بيير بايل الذي عانى ما عاناه من التعصب الديني إلى درجة أنه أمضى حياته في مكافحته وتحليله وتفكيكه بغية الخلاص منه، فمن هو بيير بايل يا ترى؟ إنه الرائد الذي سبق فلاسفة التنوير الكبار وأرهص لقدومهم، فقد جاء قبلهم بقرن من الزمن، وقد مات عام 1706 في حين أن فولتير ولد عام 1664، أي بعد عشر سنوات من موته أو أكثر قليلاً. ومعلوم أنه كان يحبه كثيرًا ويستشهد به مرجعية فكرية كبرى، لقد كان بيير بايل مع الفيلسوف الإنكليزي جون لوك أحد المفكرين الكبار الذين ساهموا في انبثاق التسامح الديني

---

(4) الفرق الأساسي بين الثورة الفرنسية وثورات الربيع العربي وكذلك الثورة الإيرانية من قبل هو أنها كانت ضد اللاهوت الديني ورجال الدين بكل وضوح. أما ثوراتنا فهي خاضعة لهم الى حد كبير. والدليل على ذلك أن الإخوان المسلمين قطفوا ثمار الثورات وليس القوى الليبرالية المستنيرة التي دشنتها. وهذا معاكس لما حصل في فرنسا بعد الثورة الكبرى. فرجال الدين اختفوا عن الأنظار أو نزلوا تحت الأرض خوفا من العقاب. وأما القوى الليبرالية والتنويرية فقد استلمت مقاليد الأمور. ولذلك كان التغيير الى الأمام لا الى الخلف. ولذلك استطاعوا تشكيل دولة القانون المدنية وحقوق الإنسان على أنقاض الدولة الثيوقراطية الطائفية والقانون المقدس للشريعة المسيحية. هذا لا يعني أن ثورات الربيع العربي ليست مشروعة ضد أنظمة الطغيان والفساد والحزب الواحد والمخابرات المتضخمة وإرهاب المواطنين! إنها أكثر من مشروعة وبخاصة ضد الأنظمة المركبة على الطريقة البوليسية الستالينية التي تكمم الأفواه كماً وتعطل الجدلية التاريخية الخلاقة للمجتمع. ولكنها ثوراتنا لن تعطي ثمارها يانعة إلا بعد أن تنتصر الأفكار الجديدة على الأفكار القديمة للتقليديين ورجال الدين. وهذا يعني أننا سنحتاج لاحقا الى ثورة أخرى تنقلب على حكم الإخوان بغية تصحيح المسار. ولكن هذا لن يحصل قبل انتصار الفكر الديني التنويري الجديد على الفكر الديني القديم. وهذه عملية صعبة جدا قد تستغرق سنوات طويلة.ما فعله فلاسفة الأنوار والموسوعيون في أوروبا لم يحصل حتى الآن في العالم العربي. إنارة العقول لم تحصل بعد وبخاصة على مستوى الجماهير الشعبية التي تشكل الاحتياطي الكبير للأصوليين.

(5) ظهرت كتب عديدة مهمة عن بيير بايل في السنوات الأخيرة. نذكر من بينها سيرته الشخصية التي كتبها البروفيسور هوبير بوست ونشرتها دار فايار في أكثر من ستمئة صفحة. وهي مرجع لا غنى عنه للتعرف على حياته ومؤلفاته في آن معا. كما أنها مفيدة جدا للتعرف على الصراعات المذهبية التي كانت تشغل فرنسا بل وتشعلها في ذلك الزمان.انظر:

Hubert Bost :Pierre Bayle، Fayard.2006.

والباحث المذكور يشغل في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس كرسي:المذاهب البروتستانتية والثقافة في أوروبا الحديثة.

هناك أيضا مرجع مهم يتحدث عن بيير بايل من جملة مفكرين آخرين تحت عنوان: الأسس الفلسفية للتسامح. وهو كتاب جماعي صدر عن المطبوعات الجامعية الفرنسية عام 2002.

Les fondements philosophiques de la tolérance .Collectif .PUF.2002.

وأخيرا نذكر كتاباً جماعياً آخر بعنوان: بيير بايل وحرية الضمير والمعتقد، باريس، 2012.

Pierre Bayle et la liberté de conscience، Collectif، Anacharsis، Paris، 2012.

في أوروبا، وكان ذلك إبان احتدام الصراعات المذهبية بين البروتستانتيين والكاثوليكيين، وكان أول منظر يدعو الى التسامح مع الجميع بمن فيهم الملاحدة، وبالتالي فقد كان سابقًا لعصره بكثير.ومعلوم أن الرواد يجيئون قبل الأوان لكي يشقوا للآخرين الطريق ولكنهم يعانون كثيرًا بسبب ذلك ويدفعون الثمن غاليًا.

هناك تخوم للتسامح في كل مجتمع لا يمكن تعديها، فلا يمكن أن نتسامح مثلاً مع التعصب الطائفي أو العنصري لأنه يشعل الفتن والحـروب الأهلية داخل المجتمع.

كان بيير بايل ينتمي إلى الأقلية البروتسانتية الفرنسية بل وكان أبوه رجل دين، أي قسًا بروتستانتيًا، ولكن بايل الشاب غير مذهبه عام 1669 عندما أصبح طالبًا في المعهد اليسوعي بمدينة تولوز، ثم اكتشف بعدئذ أنه أخطأ فعاد إلى مذهبه الأصلي بعد ثمانية عشر شهرًا فقط. وهكذا خاطر بنفسه لأن الملك لويس الرابع عشر كان يرفض أي ارتداد عن الكاثوليكية التي تشكل المذهب الرسمي للبلاد.وبالتالي فقد أصبح الرجل مرتدًا لأنه عاد إلى حضن «الهرطقة»[6] من جديد. وعندما شعر بالخطر هرب إلى هولندا البروتستانتية مثله واستقر في مدينة روتردام، وهناك وجد وظيفة كمدرس لمادتي الفلسفة والتاريخ، وراح ينشر مجلة أيضا تحت عنوان: أخبار جمهورية الآداب، ومعلوم أن هولندا كانت في ذلك الزمان أكثر بلدان أوروبا تسامحًا وحرية. وإليها كان يلجأ الفلاسفة لكي يعبروا عن أفكارهم بحرية كما فعل ديكارت مثلاً، نقول ذلك على الرغم من أنه كان كاثوليكيًا لا يعاني في فرنسا من الاضطهاد الطائفي الذي أصاب بيير بايل وبقية أبناء الأقليات. ولكنه ما كان يستطيع أن يتنفس بحرية ويبلور فلسفته الجديدة داخل جدران المملكة الفرنسية الكاثوليكية البابوية المتعصبة. لكن لنعد إلى بيير بايل.

إن تجربته الشخصية في تغيير مذهبه واعتناق المذهب المعادي ثم العودة إلى مذهبه من جديد برهنت له على عبثية الإكراه في الدين، فالإنسان يعتقد أن دينه هو وحده الصحيح، ولكنه لو ولد في دين آخر أو مذهب آخر لاعتقد ذات الشيء أيضًا، ولهذا السبب اعتبر بايل أن الأمور نسبية وراح يتبنى مبدأ حرية الضمير فيما يخص المعتقد بل وراح يقول إنه يحق للمرء تغيير دينه أو مذهبه إذا ما أملى عليه ضميره ذلك .وكان هذا الموقف سابقًا لعقلية العصر بكثير. ولم يتحقق في أوروبا إلا بعد مئتي سنة من موته.

لقد ألف بيير بايل عدة كتب شهرته وجعلته مقروءًا طيلة القرن الثامن عشر، أي عصر التنوير الكبير، فقد راح فلاسفة التنوير يستشهدون بها لدعم مواقفهم المضادة للتعصب الديني والأصولية الكاثوليكية، ونذكر من بينها:«ما

(6) ينبغي العلم بأن المذهب البروتستانتي في فرنسا الكاثوليكية كان يمثل أقلية كبيرة آنذاك: حوالي العشرين بالمئة. ولكنه كان يعد زنديقا مهرطقا بسبب بعض الخلافات اللاهوتية مع الكاثوليك ثم بسبب كرهه الشديد لبابا روما. ولذلك كانوا يكفرونه ويكفرون أتباعه ويحلون دمهم. وقد عانوا من المجازر ما عانوه ثم اضطروا إلى الفرار بمئات الألوف إلى الدول المجاورة. وبالتالي فقد عانت فرنسا كثيرا من الحروب الاهلية الطائفية قبل أن تعقل وتستنير وتتوصل إلى تفسير آخر للمسيحية. عندما أرى ما يحصل حاليا في دول المشرق العربي وإلى المهجرين من الشعب السوري العظيم بمئات الألوف أيضا أكاد أقول: ما أشبه الليلة بالبارحة !عندما أرى المجازر الطائفية التي تحصل في العراق وغير العراق بشكل دوري منذ سنوات أكاد أقول:أما لهذا الليل من آخر؟ متى سنتصالح مع أنفسنا، مع بعضنا البعض؟ متى سينبثق تفسير آخر للدين الإسلامي غير التفسير التقليدي الراسخ منذ مئات السنين؟متى سينتصر التنوير العربي الإسلامي على الظلامية العربية الإسلامية؟

تعنيه فرنسا الكاثوليكية المتعصبة في عهد لويس الكبير»[7]. وفيه يشن حملة شعواء على المذهب الكاثوليكي الذي كان يضطهد البروتستانتيين والذي يشكل الأغلبية في فرنسا، ثم نشر كتابًا آخر بعنوان: «تفسير فلسفي لهذه العبارة المنسوبة إلى يسوع المسيح: أجبرهم على الدخول!» أي أجبرهم على الدخول في الدين المسيحي وبالأخص المذهب الكاثوليكي، وفيه يبرهن على أن المسيح لا يمكن أن يقول هذه العبارة لأنه كان ضد الإكراه في الدين على عكس الكهنة الكاثوليكيين وبابوات روما. وبالتالي فالعبارة منسوبة إليه زورًا، أو إذا كانت صحيحة ينبغي أن نفسرها بشكل مجازي لا بشكل حرفي، وفي هذا الكتاب ينتقد بعنف التعصب المذهبي السائد في فرنسا آنذاك على يد الكاثوليك الذين يكفرون أتباع المذهب الآخر ويتهمونهم بالهرطقة. كما وينتقد رفض التعددية المذهبية والعقائدية في المملكة الفرنسية وإجبار الناس كلهم على اعتناق مذهب واحد غصبًا عنهم، ثم نشر كتابًا آخر بعنوان: «مرافعة من أجل الدفاع عن حقوق الضمير التائه»[8] أي الضمير الحر في الواقع...الخ

كل هذه الكتب أزعجت الملك الكاثوليكي والسلطات الكنسية أيما إزعاج فانتقموا منه عن طريق قتل أخيه يعقوب في السجن لأنهم كانوا عاجزين عن الوصول إليه شخصيًا بسبب التجائه الى المنفى. والواقع أنهم عرضوا على أخيه اعتناق المذهب الكاثوليكي في آخر لحظة لكي ينجو بجلده، وعندما رفض قتلوه. قلت قتلوا أخاه لأنهم كانوا عاجزين عن الوصول إليه. ولكن في أيامنا هذه كانت مخابرات الأنظمة العربية قد وصلت إليه حتى ولو في أقاصي الأرض، فليحمد ربه على هذه النعمة. ولكن المشكلة أنهم قتلوا أخاه بسببه فعاش مشكلة تعذيب الضمير طيلة حياته كلها. ثم نشر أخيرا كتابه الأشهر «القاموس التاريخي والنقدي»[9] الذي لعب دورًا كبيرًا في تنوير العقول المسيحية، وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام 1696 والثانية عام 1701.

أخيرًا ينبغي التأكيد على أن مؤلفات بيير بايل كانت تدخل سرًا، أي تحت المعطف، إلى المملكة الفرنسية حيث كانت ممنوعة منعًا باتًا ، ولم يسمح بها إلا عام 1720 أي بعد موت لويس الرابع عشر ببضع سنوات، ولكن كفاها فخرًا أنها زرعت البذور ومهدت الطريق، وسوف يستلم فولتير الشعلة بعد بايل ويشن حربًا ضاريًة على الكنيسة الكاثوليكية والتعصب الديني الأعمى.

جون لوك والتسامح (John Locke 1632 - 1704)

نشر جون لوك كتابه «رسالة عن التسامح» عام[10] 1689. وقد حذف اسمه فلم يظهر على غلاف الكتاب، كما نشرها باللاتينية، لغة الخاصة والعلماء، لا بالانكليزية لغة العموم، وهذا دليل على أنه كان خائفًا من أفكاره أو أن أفكاره كانت ضد التيار السائد لدى المؤمنين المسيحيين ولا يستطيع تحمل مسؤوليتها، وهذا ما فعله سبينوزا في نفس الفترة تقريبًا. فقد نشر جميع مؤلفاته بدون توقيع ما عدا واحدًا. لقد كان المفكرون الأوروبيون آنذاك خائفين من الأصوليين المسيحيين تمامًا كما هي عليه حالة المثقفين العرب اليوم. من يستطيع القول بأنه ليس

(7) Pierre Bayle: Ce que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand.

(8) Plaidoyer pour les droits de la conscience errante.

(9) Dictionnaire historique et critique.

(10) انظر الطبعة الفرنسية للكتاب عام 2010، وهي مرفقة بشروحات الباحثة الفرنسية كريستين كورم- توبير، منشورات فرنان ناثان، باريس.

John Locke: Lettre sur la tolérance. Commentaire Christine Courme – Thaubert. Fernand Nathan. Paris. 2010.

خائفًا من الإخوان أو السلفيين أو الخمينيين؟ في هذه الرسالة بلور الفيلسوف الإنكليزي الشهير علاقة جديدة بين الدين والسلطة السياسية. وقد دافع فيها عن موقف آخر مضاد لموقف الفيلسوف الكبير الآخر:توماس هوبز الذي كان معاصرًا له. ومعلوم أن هوبز كان يرى أن وجود دين واحد فقط أو حتى مذهب واحد أفضل من وجود عدة أديان أو مذاهب، وكان يعتبر ذلك شرطًا ضروريًا من أجل مجتمع فعال وقوي. أما جون لوك فكان يعتبر أن وجود عدة أديان أو مذاهب أفضل. بل ويرى في ذلك وسيلة لتحاشي الاضطرابات داخل المجتمع. فهو يرى أن الاضطرابات والحروب الأهلية تنتج عن إرادة السلطة في فرض دين واحد أو مذهب واحد على الجميع ومنع بقية المذاهب الأخرى. ويرى جون لوك أنه لو سمحت الدولة بعدة مذاهب لانتفت الحروب المذهبية من المجتمع. وبالتالي فالتعددية أفضل من الواحدية أو الأحادية. فكرة جون لوك تقول ما معناه: بما أن معظم المجتمعات البشرية مؤلفة من عدة أديان أو مذاهب فمن الأفضل أن نتبع سياسة التعددية والتسامح لكي نتحاشى الحروب الطائفية والقلاقل. خاصة أنه يستحيل جمع البشر كلهم على عقيدة واحدة أو مذهب واحد.

لم يتوصل فلاسفة أوروبا إلى التسامح الفعلي والحرية الكاملة إلا بعد تحليل وتشريح وتفكيك العقائد المسيحية التقليدية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم.

يضاف الى ذلك أن جون لوك هدف من رسالته التمييز بين مجال الحكومة المدنية من جهة، ومجال الدين من جهة أخرى. وقد رسم بدقة الحدود الفاصلة بينهما.فهو يرى أن السلطة والدين يؤديان وظائف مختلفة وبالتالي لا ينبغي الخلط بينهما.

وهناك فكرة ثالثة هامة في الرسالة، وهي: الوسيلة الوحيدة التي ينبغي أن يستخدمها دين ما لجذب المعتنقين الجدد إليه ينبغي أن تكون الإقناع لا القسر والإكراه. ولا ينبغي أن تتدخل الحكومة أو السلطة السياسية في ذلك، فخلاص الأرواح في الدار الآخرة ليس من شأنها، وإنما خلاصها وسعادتها في هذه الحياة الدنيا فقط.

ولكن هذا التسامح الرائع لجون لوك له حدود وليس مفتوحًا على مصراعيه. فهو يستبعد منه فئتين اثنتين: فئة الكاثوليكيين وفئة الملاحدة. نعم لقد وضع الكاثوليكيين والملاحدة في خانة واحدة، وهذا دليل على مدى ضراوة الصراعات المذهبية الكاثوليكية – البروتستانتية في ذلك الزمان. لماذا استثنى هاتين الفئتين من رحمة التسامح؟ لأن الكاثوليكيين يقدمون الطاعة لشخص آخر غير ملك انكلترا هو: بابا روما، وبالتالي فلا يمكن التسامح معهم. وأما الملاحدة فهم إذ ينكرون وجود الله ينقضون الرابطة الاجتماعية للمجتمع المدني. ولكن الشيء العجيب الغريب هو أنه كان متسامحًا مع المسلمين واليهود بل حتى مع الوثنيين ولكن ليس مع الكاثوليكيين الذين هم مسيحيون مثله في نهاية المطاف. وهذا أكبر دليل على أن الصراع داخل الدين الواحد أخطر من الصراع بين دينين مختلفين. وهذا ما نلاحظه حاليًا في الجهة الاسلامية بين السنة والشيعة. فهم قد يتسامحون مع المسيحيين ولكن ليس مع بعضهم البعض. هذا لا يعني بالطبع أن المسيحيين لا يتعرضون للاضطهاد في أنحاء شتى من العالم العربي والإسلامي. ولكن ضراوة الصراعات المذهبية أخطر.

على الرغم من هذا النقص الذي يعتري نظرية التسامح لجون لوك إلا أنه أسس مفهوم الدولة المدنية ونظرية التسامح في العصور الحديثة. وأكبر دليل على ذلك هو أن إعلان الاستقلال الأميركي يأخذ الكثير من أفكاره بل ويستعيدها أحيانًا بالحرف الواحد. وهذا ما فعله إعلان حقوق الإنسان والمواطن للثورة الفرنسية بالنسبة لجان جاك روسو. فهو أيضا استعار أفكار الفيلسوف السويسري الكبير. وكتابه العقد الاجتماعي كان بمثابة إنجيل الثورة الفرنسية. ثم يقولون لك بعد كل ذلك بأن المثقفين لا ينفعون في شيء، وإنما هم مجرد أشخاص يثرثرون في الفراغ، ولكننا نتحدث هنا عن المثقفين الحقيقيين أو الفلاسفة الكبار لا عن أشباه المثقفين العرب.

إن التسامح ناتج عن اشتغال الذات على ذاتها، فكل الثقافات التي لم تقم بذلك ظلت انغلاقية متعصبة من الناحية الدينية.

هكذا نلاحظ أن بيير بايل وجون لوك هما منظرا التسامح الديني في نهايات القرن السابع عشر: أي في أوج الصراعات المذهبية التي مزقت أوروبا، و ينبغي أن نضيف إليهما سبينوزا وآخرين عديدين، فقد مهدوا الطريق جميعًا للتنوير الذي سيظهر بعدهم في القرن التالي. ونلاحظ أن مؤلفاتهما عن الموضوع ظهرت في نفس اللحظة تقريبًا. بالنسبة لبايل ظهر أول كتاب له عن الموضوع عام[11] 1686، وبالنسبة لجون لوك عام 1689 كما ذكرنا آنفًا. بل والتقيا شخصيا في روتردام بهولندا.

ينبغي أن ندرك أن جون لوك كان منخرطًا في الصراعات السياسية والدينية لعصره ولم يكن منعزلاً في برجه العاجي كما يقال، فقد كان صديقًا لأحد كبار السياسيين الإنكليز آنذاك: اللورد آشلي، وقد لحقه عام 1683 في منفاه الهولندي إبان استعار الحرب الأهلية الإنكليزية بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين. وفي هولندا ألف كتابه: «مقالة عن السلطة المدنية» وفيه يميز بين مجالين مختلفين: المجال الديني، والمجال المدني، والتسامح هو النتيجة المباشرة لهذا الفصل. ثم يوضح الفيلسوف الكبير فكرته على النحو التالي: الله لم يمنح أحدا الحق في التدخل في روح شخص آخر أو معتقده. لا يستطيع أن يفتح قلبه أو صدره لكي يرى ما فيه ، وعليه فكل شخص حر في أن يعتنق الدين الذي يشاء ويمارس الطقوس التي يشاء، والقوانين القمعية أو العقوبات لا تجدي نفعًا في هذا المجال، لماذا؟ لأنها لا تستطيع أن تولد اقتناعًا داخليًا حقيقيًا في روح الإنسان، فالدين، أي دين، ليست له وسيلة لجذب الناس إليه إلا عن طريق الحجج المنطقية والكلام المقنع دون إكراه ، وينتج عن كل ذلك أن الإيمان مسألة داخلية بين الإنسان وربه ولا يحق لأي مخلوق على وجه الأرض أن يتدخل فيها حتى ولو كان رئيس الدولة. وهذا الكلام يعني إدانة لتصرف لويس الرابع عشر الذي أجبر البروتستانتيين على اعتناق المذهب الكاثوليكي بالقوة بل وعن طريق التعذيب، ومن لم يقبل بذلك قتله أو أجبره على الفرار. وهذا الاضطهاد الديني الرهيب هو الذي جعل فكرة التسامح تنبثق على يد بيير بايل الآنف الذكر. ولولاه لما كانت هناك حاجة إلى التنوير أصلا، فالتنوير لا ينبثق إلا عندما تكون الأرض عطشى له: أي عندما يكون الظلام مطبقًا والتعصب الطائفي والمذهبي يهدد نسيج الوحدة الوطنية للبلاد.

---

(11) كتاب بايل كان بعنوان: عن التسامح. وأما كتاب جون لوك فكان بعنوان: رسالة عن التسامح.

Pierre Bayle :De la tolérance 1686. John Locke :Lettre sur la tolerance.1689.

هكذا نلاحظ أن التسامح الديني كان الشغل الشاغل لمفكري أوروبا في ذلك الزمان تماما كما هو عليه الحال بالنسبة للمثقفين العرب اليوم.

في الختام نؤكد بأن بيير بايل وجون لوك برهنا على ضرورة التسامح وفائدة التعددية الدينية داخل المجتمع. لقد شكل فكرهما خطوة أولى نحو حرية الضمير والمعتقد التي سينص عليها فلاسفة التنوير بعد قرن من ذلك التاريخ، ولولاهما لما كان فولتير ومونتسكيو وروسو وديدرو... الخ. وهكذا نلاحظ أن الفكر الأوروبي مشى خطوة خطوة باتجاه الحرية الدينية الكاملة ولم يستطع الوصول إليها دفعة واحدة. والحرية الدينية أهم من التسامح لأنها تعني أنه لا أحد يتفضل بالتسامح على أحد وإنما كل واحد حر في أن يعتقد الدين الذي يشاء أو لا يعتقد أي دين على الاطلاق. ومع ذلك فإنه يظل مواطنًا له كل الحقوق وعليه كل الواجبات. والواقع أن أغلبية سكان البلدان المتقدمة أصبحوا مؤمنين بالفلسفة الإنسانية الحديثة، أي فلسفة الأنوار، لا بالأديان التقليدية كالمسيحية أو سواها. هذا الفصل الكامل بين المواطن والمتدين ما كان ممكنًا في عهد بيير بايل وجون لوك، ولكنه أصبح ممكنًا في عهد فولتير وجان جاك روسو وديدرو، وهذا يعني أن التحرير الفكري من الأصولية المسيحية لم يحصل دفعة واحدة وإنما على مراحل متتابعة ومتدرجة كما ذكرنا.

إن اشتغال الـذات العربية الإسلامية على ذاتها هو الشرط الضروري المسبق لحصول التحرير الحقيقي: أقصد التحرير الفكري والسياسي في آن معًا.

أزمة الحقيقة الدينية مع ذاتها [12]

ينبغي بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة أن نتوقف هنا لحظة عند نقطة أساسية؛ هي أن الحقيقة الدينية المطلقة دخلت في أزمة مع ذاتها بدءًا من عصر التنوير، ماذا يعني كل ذلك؟ إنه يعني أن الأصولية الدينية ابتدأت تفقد مصداقيتها، فالفلاسفة راحوا يتساءلون: كيف يمكن للدين أن يبرر المذابح والمجازر الطائفية التي ذهبت بملايين المسيحيين من بروتستانتيين أو كاثوليكيين؟ هل يعقل أن يبرر الدين الإلهي كل هذه الفظائع؟ بدءًا من تلك اللحظة أخذ الشك يتسرب الى النفوس، وراحوا أولا يشكون في رجال الدين الذين كانوا يؤلبون الناس بعضهم على بعض لكي يذبح بعضهم بعضًا ، ثم راحوا يشكون في صحة الفتاوى «الإلهية» التي يطلقها رجال الدين هؤلاء بمن فيهم البابا الذي صفق لمجزرة سانت بارتيليمي المرعبة ضد البروتسانتيين. ثم راحوا يشكون في صحة العقيدة ذاتها. فعقيدة تشرع كل هذه المجازر لا يمكن أن تكون إلهية ولا خيّرة. وهكذا توصل الفلاسفة إلى عمق الموضوع وقالوا: إن الحقيقة الدينية ذاتها أصبحت على المحك، ففي الماضي، أي قبل عصر التنوير، كان الدين يفرض نفسه حقيقة مطلقة لا تقبل النقاش، وكان يفرض ذاته عقيدة إلهية مطلقة معصومة، ولكن الفلاسفة أصبحوا يشكون في ذلك بعد كل ما حصل من فظائع باسم الدين. ولذا راحوا يفككون الأصولية المسيحية من جذورها، في عمق أعماقها. راحوا يقولون: لو أن الكاثوليكي ولد في أرض بروتسانتية لأصبح بروتستانتيًا، ولاعتقد بأن مذهبه يمثل الحقيقة المطلقة للمسيحية، وأن أتباع المذهب الآخر زنادقة أو كفار. والعكس صحيح . بل وتجرؤوا في التساؤل أكثر وقالوا: لو أن المسيحي ولد في بلاد إسلامية لاعتقد جازمًا بأن الإسلام على حق والمسيحية على ضلال . وقس على ذلك... بدءًا من تلك اللحظة دخلت الحقيقة الدينية المطلقة في أزمة مع ذاتها. بدءًا من تلك اللحظة راح الناس يشكون في أنها حقيقة مطلقة. وراحوا يلمحون لأول مرة نسبيتها ومحدوديتها. وبدءًا من تلك اللحظة أيضًا راح الفلاسفة

(12) استعرت هذا المصطلح من الفيلسوف الفرنسي الكبير بول ريكور.انظر مقالته في كتاب جماعي بعنوان : التعصب.منشورات غراسيه .باريس.1998 .
L'Intolerance,Grasset,Paris,1998.

يعتقدون بأن هناك عدة أديان صحيحة لا دين واحد. وهناك عدة طرق الى الله لا طريق واحد. لماذا يكون ديني وحده صحيحًا وكل الأديان خاطئة؟ بل وهناك عدة مذاهب صحيحة داخل نفس الدين لا مذهب واحد فقط، كما حاول أن يقنعنا حديث الفرقة الناجية مثلاً. وهو موجود في المسيحية أيضًا وليس فقط في الإسلام . بل وموجود في اليهودية أيضًا لأن اليهود الأصوليون يعتقدون بأنهم شعب الله المختار وأن كل الأديان الأخرى على ضلال. بعد أن استطاع فلاسفة التنوير إدخال الحقيقة الدينية في أزمة مع ذاتها، بعد أن كشفوا عن نسبيتها، وأصبح مفهوم التسامح ممكنًا، وأصبح عبارة عن تحصيل حاصل، وأخذ كل واحد يقول بينه وبين نفسه: لو أنني ولدت في دين الآخر لاعتقدت حتما بأن دينه هو الحق بإطلاق. بناء على ذلك راح الفلاسفة يقولون بأن كل الأديان والمذاهب تحتوي على نواة من الحقيقة وليس فقط ديني أو مذهبي. وانطلاقًا من ذلك أصبح الآخر شخصًا يستحق الاحترام ولا ينبغي بعد اليوم أن أكرهه بشكل مسبق، لأنه ينتمي الى دين آخر غير ديني أو مذهب آخر غير مذهبي. فقد يكون شخصًا صالحًا طيبًا مستقيمًا، فلماذا أكرهه إذا لم يكن ينتمي إلى طائفتي أو مذهبي؟

في البداية كان التعصب لا التسامح

ولكن على الرغم من ذلك فإن معظم المؤرخين يعتقدون بأن التعصب لا التسامح هو الذي يشكل الموقف العفوي والطبيعي للإنسان، وبالتالي فالإنسان متعصب بطبيعته وجوهره، إنه يحب أبناء دينه أو طائفته بالدرجة الأولى ويثق بهم. وهذا موقف طبيعي ولا غبار عليه بشرط ألا يتجاوز الحدود في الانغلاق على المذهب أو الطائفة[13]. لماذا؟ لأنه عندئذ قد يتحول الى تعصب أعمى ويصبح خطرًا على الآخرين.وبالتالي فالتسامح ناتج عن اشتغال الذات على ذاتها، فكل الثقافات التي لم تقم بذلك ظلت انغلاقية متعصبة من الناحية الدينية، انظر الفرق بين أوروبا المستنيرة وبقية العالم وليس فقط العالم الإسلامي، ففلاسفة أوروبا ما انفكوا يحللون ويشرّحون ويفككون العقائد المسيحية التقليدية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم، ولهذا السبب توصلوا الى التسامح الفعلي والحرية الكاملة فيما يخص الشؤون الدينية، فالفرنسي أو الإنكليزي أو الألماني... الخ لا يخشى على نفسه إطلاقا إذا لم يمارس الطقوس والشعائر المسيحية. بل ولا أحد يخطر على باله أصلاً أن يحشر أنفه بهذه المسألة الشخصية ، ولكن إذا كان الإنسان الأوروبي يتمتع بكل هذه الحرية حاليا فإن الفضل في ذلك يعود إلى المعارك الفكرية التي خاضها أسلافه العظام كجيوردانو برينو وغاليليو وديكارت وبيير بايل وجون لوك وسبينوزا وفولتير وعشرات غيرهم. هؤلاء ضحوا بطمأنينتهم الشخصية وأحيانا بحياتهم لكي تستمتع الأجيال اللاحقة بحرية الضمير والمعتقد. هذا هو معنى اشتغال الذات على ذاتها: إنه يعني مراجعة الذات لذاتها، أي لموروثها الديني المقدس، وهو عمل يتم بشكل عقلاني تحريري لا بشكل استهتاري أو مراهقات فكرية. ولكنه معقد جدا لأن نقد الذات أوتفكيك انغلاقاتها المزمنة من أصعب ما يكون.لهذا السبب أقول بأن اشتغال الذات العربية الإسلامية على ذاتها هو الشرط الضروري المسبق لحصول التحرير الحقيقي: أقصد التحرير الفكري والسياسي في آن معًا. وهي مسألة قد تشغلنا طيلة الأربعين أو الخمسين سنة القادمة، ولأجل ذلك فليعمل العاملون.

---

(13) في الواقع أن هذا الموقف يختفي ويفقد مشروعيته عندما تتشكل الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة التي تحمي الجميع وتعاملهم على قدم المساواة. وعندئذ يصبح الولاء للوطن ككل لا للطائفة أو القبيلة والعشيرة. هذا ما حصل في فرنسا وعموم أوروبا بعد انتصار التنوير و الثورة الفرنسية. فالفرنسي لم يعد ولاؤه للطائفة الكاثوليكية أو البروتستانتية وانما للأمة الفرنسية بمجملها. وأصلا لم يعد أحد في فرنسا يعرف من هو كاثوليكي ومن هو بروتستانتي. وقل الأمر ذاته عن ألمانيا وهولندا وبقية الدول المتحضرة...

بريشة الفنانة لمياء منهال، المغرب
مقدمة من «مجمع أبوظبي للفنون»

حوار مع المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي
حول «التسامح والحرية»

حاوره : حمادي ذويب*

الأُسْتاذُ الدكتور عبد المجيد الشرفي أستاذ تعليم عال تونسي متقاعد مؤلف كتب كثيرة من أهمها «الفكر الإسلامي في الرد على النصارى» وهذا الكتاب هو في الأصل أطروحة دكتورا دولة ، ومن مؤلفاته كذلك «الإسلام والحداثة» و«لبنات» و«الثورة والحداثة والإسلام». وقد أشرف هذا الباحث التونسي على عدد كبير من رسائل الطلبة سواء في مستوى الكفاءة في البحث أو الماجستير أو دكتوراه المرحلة الثالثة أو دكتوراه الدولة مما جعله رأس مدرسة خاصة في دراسة الفكر الإسلامي لا مثيل لها تقريباً في الوطن العربي. وإضافة إلى ذلك ساهم الأستاذ الشرفي من خلال سلسلة كتب «الإسلام واحداً ومتعدداً» التي ألفها أساتذة تونسيون بالجامعة التونسية في إثارة كثير من القضايا المتصلة بالفكر الإسلامي بواسطة مناهج تاريخية ومقارنية ونقدية لم تعهد في الدراسات التقليدية. لقد نادى الدكتور الشرفي بتحديث قراءة ما أنتجه المسلمون عبر العصور في مختلف المجالات المعرفية وظلّ هاجس الوصل بين الإسلام والمسلمين والحداثة محورا أساسيا في أعماله حتى يكون للمسلم المعاصر مكان في حاضره وفي مستقبله يصنعه اعتمادا على مكتسبات العصر الحديث، ولن يكون ذلك ممكنا من دون التخلص من أسر الماضي والتراث الذي حبس الكثيرون عقولهم بين أسواره. وكان من الضروري من هذا المنطلق في رأي الأستاذ الشرفي أن ينهل المسلم المعاصر من منظومة حقوق الإنسان الحديثة،ومن القيم الإنسانية الكونية التي أصبحت تحظى بشبه إجماع في كل المجتمعات البشرية. وعلى هذا الأساس ارتأينا أن نجري هذا الحوار مع الدكتور الشرفي في مسألة الصلة بين التسامح والحرية.

---

*أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، تونس.

من المعلوم أنّ التسامح في صلته بالحرية من المباحث التي أثارت جدلا واسعا بين الباحثين. لكن لنبدأ بالسؤال المنطقي ما هو مفهوم التسامح في نظرك؟ هل لك مفهوم مخصوص للتّسامح؟

ليس لي مفهوم خاص للتسامح، لكن هذا المفهوم له تاريخ، وهو مرتبط بما حصل في أوروبا من حروب دينيّة. وقد انتشر هذا المفهوم بالخصوص خلال القرن 18م وأصبح يدلّ على حاجة المجتمعات الأوروبيّة إلى أن يقبل أتباع نحلة دينيّة ما أتباع نِحل أخرى. أما اليوم فيُستعمل التسامح بالخصوص باعتباره ضدّا للتعصّب وحسب. والتّسامح معناه على كل حال القبول بالآخر، وهذا موقف إيجابي. ورغم ذلك فأنا شخصيّا لست من دعاة التّسامح لا لأنّني أعتبره سلبيّا ولكن لأنّني أعتبره غير كاف. ففي التسامح إضمار لفكرة أساسيّة، وهي أنّ المتسامَح معه هو أقلّ قيمة من المتسامِح لذلك أفضّل مفهوم الاحترام المتبادل. أنّا أحترمك وأحترم آراءك وأطلب منك في المقابل أن تحترمني وأن تحترم آرائي ومواقفي. فهذا في نظري أفضل من التسامح باعتبار أن الاحترام يؤدّي إلى التّساوي في الحقوق وفي الواجبات، بينما التّسامح فيه أفضليّة لشقّ على شقّ آخر. يبقى في جميع الحالات أنّ التسامح هو أفضل من اللاتسامح أي التعصّب والتشبّث بفكرة وحيدة يراد فرضها على الآخرين.

وماذا عن الحريّة أستاذي الكريم؟

الحرية شأنها أعقد بكثير من التسامح. الحريّة قيمة لم تكن موجودة في القديم بالمعنى الذي نطلقه عليها الآن. الحرية في القديم كان لها معنيان أحدهما ميتافيزيقي كلامي، حريّة الإنسان أو عدم حريته في خلق أفعاله، ثمّ الحريّة في مقابل العبوديّة. وكلا هذين المفهومين للحريّة في القديم ليس هو المفهوم الذي ساد في عصرنا والذي على أساسه يكون الإنسان متمتّعا بحقوق طبيعيّة منها الحرية، أي حريته لا في أن يعتقد فقط ما

الدكتور عبد المجيد الشرفي: مفكر وأكاديمي من تونس

يشاء لكن أن يقول ما يشاء وأن يفعل ما يشاء، ولا حدّ لهذه الحريّة إلاّ حريّة الآخرين. فما دام في معتقده وفي قوله وفي فعله لا يمسّ حريّة الآخرين فحرّيته مطلقة. الحريّة بالمعنى الحديث هي القيمة الجديدة التي لم يكن يفكّر فيها القدماء ولم يكونوا قادرين على قبولها، ذلك أنّ المفهوم الذي كان سائدا في القديم هو الطّاعة لا الحريّة. ومفهوم الطاعة هذا له صلة بالتركيبة الاجتماعيّة. فالانسجام في نطاق المجتمع كان أهمّ بكثير من قيمة الفرد في حدّ ذاته.

أنا أعتقد بكلّ تواضع أنّ الإسلام قد تمّ الانزياح به نحو هذه المقتضيات الاجتماعيّة وتغليبها على الحريّة الفرديّة نظرا إلى ظروف تاريخيّة، لكن في الأصل الرسالة المحمديّة تركّز على الفرد وتخاطب الفرد وتعطي أهمّية لهذه الحريّة الشخصيّة. ولم تحترم هذه القيمة التي للفرد في تاريخنا لأنّ طبيعة النظام القبلي ومقتضيات

الانسجام الاجتماعي في المجتمعات قبل الحديثة كانت تمنع من ذلك. وأسباب هذا المنع كثيرة ومنها بالخصوص أنّ المؤسّسات المجتمعيّة كانت تستند إلى مبرّرات دينيّة. وهذه المؤسّسات تشمل كلّ نواحي الحياة من العلاقات الجنسيّة إلى العلاقات الاقتصاديّة إلى العلاقات السياسيّة إلى غير ذلك. فهذه المؤسّسات كانت محتاجة إلى شرعنة دينيّة. الحداثة قد كشفت القناع عن حقيقة هذه المؤسسات باعتبارها مؤسّسات تاريخيّة وبشريّة ونسبيّة. لذلك فالوعي بحقيقة هذه المؤسسات يعطي حريّة للإنسان سواء كان شخصا في حدّ ذاته أو فردا من مجموعة ، يعطيه قيمة لم تكن له في القديم، وهذه الحريّة ليست مرتبطة بالتسامح فقط وإنّما هي مرتبطة بقيم أخرى وبالخصوص بقيمة المساواة. فلا حريّة اليوم دون مساواة، ولا مساواة بين الذين يؤمنون بدين ما والذين لا يؤمنون به فقط، أي حريّة الضمير وحرية العقيدة، بل المساواة كذلك بين الرجال والنساء، والمساواة بين الأغنياء والفقراء وبين الحكام والمحكومين في الحقوق والواجبات، والمساواة بين الأجناس والثقافات، وغير ذلك. ولذلك فإنّنا نلاحظ اليوم بعض الظواهر الغريبة في الظاهر على الأقل، من مثل أنّ الذين يتشبّثون بحجاب النساء يستندون إلى هذه القيمة الحديثة التي هي من حقوق الإنسان وهي الحريّة، حرية المرأة في أن تلبس ما تشاء، إذن فتغطية شعرها من صميم حريتها.

وهذا أمر جيّد في حدّ ذاته، لكن هذا الاستنجاد بمفهوم الحريّة يخفي في الحقيقة عدم إيمان بحقوق الإنسان باعتبارها منظومة متكاملة لا يمكن أن نفصل فيها بين الحرية والمساواة، أي يوم أن نطلب من الرجال أن يحجبوا شعورهم فإذّاك نحقّق المساواة والحرية لكلا الجنسين لا لأحدهما دون الآخر. أمّا أن نطلب حرية اللباس ولا نؤمن بالمساواة التامّة في الحقوق والواجبات فهذا لا يستقيم، وهو يدلّ فقط على أنّ تطوّر المجتمعات لا يمكن دائما التنبّؤ بالأشكال التي يسلكها وبالطّرق التي يسير فيها. إن

من يتبنى التسامح والحرية لا يمكن أن يتبنى مقولة: لا حرية لأعداء الحرية.

الحجاب الذي ترتديه النّساء المسلمات اليوم بتعلة دينية أو بتعلة الاستناد إلى قيمة الحرية هو في الوقت الذي يدلّ فيه على عدم إيمان بالمساواة سمح للمرأة بالخروج إلى الشارع، إلى الفضاء العمومي، بينما المرأة قبل ذلك لم يكن يسمح لها بهذا الخروج على هذا النطاق الواسع. وهوما سمح للجاليات الإسلاميّة في البلاد الغربيّة ذات التقاليد المسيحيّة أساسا بأن تثبت ذاتها أي بأن تفرض هويّتها على هذا المجتمع ولا تكون مضطرّة إلى الخضوع فقط لما تمليه الأغلبيّة. وفي رأيي إنّنا نعيش مرحلة انتقاليّة، فإثبات الذات يمرّ الآن عبر هذه المظاهر لكنّه إثبات منقوص. وعندما نثبت ذاتنا لا بهذه الطريقة التي فيها تشييء للمرأة باعتبارها عورة، ولكن باكتساب أدوات المعرفة الحديثة وبالمناعة الاقتصاديّة والعسكريّة والأمنيّة وغير ذلك، إذّاك يصبح الالتجاء إلى هذه التبريرات الدينيّة لهذا السّلوك غير ذي معنى. فهذه يسمّيها البعض حيل التاريخ (Les ruses de l'histoire)، بمعنى أن تمرّ المجتمعات بهذه المرحلة التي لم تكن منتظرة منذ جيل، أي العودة إلى حجاب المرأة بعد أن ناضلت النساء لنزع هذا الحجاب، فهذه من حيل التاريخ، وربّما تكون مرحلة من مراحل التطوّر. وهي على كلّ حال ظواهر آيلة إلى الزوال لأنّ الظروف العامّة هي التي ساعدتها. وعندما تتغيّر هذه الظّروف فإنّ هذه الظواهر ستتغيّر كذلك.

إذن بالعودة إلى سؤالك عن الحريّة بالخصوص أؤكّد أنّه لا يمكن أن نفصل فيها بين قيمة وقيمة أخرى من قيم منظومة حقوق الإنسان. لذلك لا يمكن للإنسان اليوم أن يكون حرّا أو أن يؤمن بالحريّة دون أن يؤمن بالمساواة والمواطنة الكاملة، وإلا فهو لا يؤمن بالحريّة

بل يوظّفها لغايات أخرى. وهذه الحريّة بالمعنى الذي ذكرته أي التي لا حدود لها إلاّ حريّة الآخرين سيكون لها بصفة طبيعيّة انعكاس على ظاهرة التديّن. فالتديّن الحديث لا يمكن أن يكون التديّن الذي يقوم على الامتثال والطّاعة والتّقليد. التديّن الحديث في الإسلام وفي غيره من الأديان يخضع اليوم لما يمكن أن نسمّيه ترميقا (Bricolage) أي إنّه مزيج من الحريّة الشخصيّة – القيمة التي فرضت نفسها أوهي بصدد فرض نفسها على الضمير الإسلامي وغير الإسلامي– ومن الامتثال في الآن نفسه. لذلك نلاحظ ظواهر غريبة لأنّها تأتي من مرجعيّات متناقضة ومختلفة، لكن المسلم أو المسلمة في العصر الحاضر مضطر إليها باعتبار أنّ الظروف التي يعيش فيها لا تساعده على الحريّة الكاملة وعلى المساواة وعلى المواطنة وما أشبه ذلك. إذن فمسألة الحرية مسألة معقدة، ولا يمكن أن ننظر إليها في ذاتها فقط، وإنّما في ارتباطها بالظّروف العامّة وكذلك بالقيم الأخرى.

هناك من يعتبر أنّ للتّسامح جذورا إسلاميّة سبقت ظهوره خلال القرن 16م ويحتجون في هذا الصدد بحجج كثيرة منها قول الإمام الشافعي: «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصّواب» وهذا القول بالنسبة إليهم منتهى التسامح؟

هذا الرّأي فيه جانب كبير من الصحّة لا لأنّ الشّافعي قال هذا وغيره قال شبيها به ولكن لأنّ التاريخ الإسلامي إذا ما قارنّاه بتاريخ البلاد المسيحيّة كان متّسما بكثير من التسامح إزاء العقائد المخالفة، فلم يفرض المسلمون طيلة تاريخهم بصفة مطّردة على أتباع الدّيانات الأخرى الدّخول في الإسلام. وهذا يشمل أيضا أتباع الدّيانات غير الكتابيّة. فقد كان القدماء يقولون : لهم شبهة كتاب كما هو الشّأن بالنسبة إلى المجوس مثلا. وهذا الاعتراف ما زالت آثاره موجودة في المجتمعات المعاصرة، أي الأقلّيات الدّينيّة التي كان المسلمون متسامحين معها ولم يضطهدوها بالطّريقة التي اضطهد بها المسيحيون مخالفيهم في العقيدة في أوروبا المسيحيّة وفي البلاد المسيحية بصفة عامّة. فمن هذه الناحية هذا القول صحيح، لكن من ناحية ثانية توجد في تاريخنا مظاهر من التعصّب ومن قلّة التسامح. لنذكر مثلا ما يرويه ابن الجوزي في كتابه «المنتظم» على سبيل المثال عن محمود الغزنوي وسلوكه مع المعتزلة في البلاد التي يحكمها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى غيره من الحكّام. ونلاحظ كذلك على الصعيد الاجتماعي وجود التعصّب المذهبي، فحتى الفقهاء أنفسهم لم يكونوا يتسامحون في بعض الفترات التاريخية مع المخالف في المذهب لا في الدين. لهذا فالتسامح موجود حقّا لكن هناك مظاهر عديدة من التعصّب. لا ينبغي لنا أن نحاسب الأقدمين بمعايير عصرنا، ولكن نحكم لهم أو عليهم عندما نقارنهم بمعاصريهم وهم يشتركون معهم في أنواع من التعصّب ويمتازون عليهم بكثير من التسامح بالنّسبة إلى معايير الماضي. لكن بالنسبة إلى الحاضر من المؤسف أن نكون مضطرين إلى الإقرار بأنّ المسلمين اليوم متعصّبون وغير متسامحين إذا ما قارنّاهم بهذه الشعوب التي لها سنن دينيّة مسيحيّة، فالمسيحيّون الغربيّون سواء كانوا من الأوروبيين أو من الأمريكيين متسامحون مع مخالفيهم أكثر من تسامح المسلمين مع غيرهم، أو حتّى مع المسلمين المخالفين لهم في بعض الأمور. ويمكن أن نقول بصفة عامّة إنّ التسامح إزاء الآخر لدى المسلمين هو أوفر من التسامح مع المسلمين المخالفين. هذه الظاهرة جديرة بأن تلاحظ، وأنا أفسّرها بما كان يقوم به الدّين من وظيفة اجتماعيّة تتمثل في توفير الانسجام الاجتماعي.

هذا يجرّنا إلى الحديث عن الفكر الإسلامي الحديث فإلى أيّ مدى تأثّر مفكّرو عصر النهضة في البلاد الإسلاميّة بالمرجعيّة الغربيّة للتسامح والحرية خاصّة إن رأينا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور على سبيل المثل يعرّف التسامح في كتابه

«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» بأنّه «إبداء السّماحة للمخالفين للمسلمين بالدين، وهو نوع اصطلح عليه العلماء الباحثون عن الأديان من المتأخّرين من أواخر القرن الماضي».

أنا لا أعتقد أنّ المسلمين أخذوا التسامح من الغربيّين باعتباره قيمة لها علاقة بالغرب، وإنّما هم رجعوا في كثير من الأحيان إلى السلوك الذي غلب على الممارسة الإسلاميّة عبر التاريخ، ووظّفوا هذا التّسامح الذي لاحظناه والذي كان موجودا بشكل يفوق ما هو موجود في المجتمعات المسيحية في خدمة هذه القيم الجديدة التي لم يكن يؤمن بها كثيرا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لأنّه كان من الذين يدعون إلى قتل المرتدّ أي الذي يغيّر دينه عمدا. وهو يعتبر أنّ ضمان سلامة الجسم الاجتماعي ينبغي أن تُقدّم في هذا المجال على صدق الاعتقاد وعلى عمق هذه الاعتقاد. ولذلك فلا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ولا الإصلاحيين في العصر الحديث كانوا متأثّرين بكلّ المنظومة التي يدخل في نطاقها هذا التسامح باعتباره من حقوق الإنسان الحديثة، وإنّما هو بحث عن توازن اجتماعي يقلّص أكثر ما يمكن من العنف. وهذا توجّه سليم في حدّ ذاته لأنّ قلّة التسامح ينتج عنها ممارسة العنف، وهم لم يكونوا من دعاة هذا العنف. ولذلك فالقضيّة لا تتعلّق في نظري بمدى التأثّر بالغرب بقدر ما هي من مقتضيات الاجتماع الحديث لا سيّما أنّهم عاشوا هذا الانتقال من وضع إلى وضع آخر مغاير على جميع الأصعدة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها. فكانوا يبحثون عمّا يحقّق هذا الانسجام وما يبعده عن العنف ولذلك كانوا متسامحين من هذه الناحية وهذا أمر طبيعي.

كيف تفسّر عدم الانسجام في تصوّر ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث للصلة بين التسامح والحريّة فهم من جهة يقرّون بحريّة غير المسلم في ممارسة دينه لكنّهم في المقابل لا يتركون للمسلم الحريّة في الاعتقاد؟

سبق أن ذكرت أنّ ما يفسّر هذه الظاهرة حرص العلماء على الانسجام الاجتماعي، لكن أضيف إلى ذلك أنّ الكثير من الإصلاحيين لم يكونوا مؤهّلين ذهنيّا وثقافيّا لإعادة النظر في ما يسمّى اليوم ثوابت الإسلام. والردّة من المسائل التي كانت مثلما هو معلوم محلّ اتّفاق بين الفقهاء. وهي من الثوابت. وكذلك الأمر بالنسبة إلى تطبيق الحدود. فهم لم يكونوا مؤهّلين لإعادة النظر في هذه الثوابت مما جعل مواقفهم غير منسجمة داخليا. فمن ناحية لا يمكن ألاّ يكونوا دعاة للتّسامح ومن ناحية ثانية لا يمكن ألاّ يتخلّصوا من هذا الإرث الذي يعتبرونه محتويا للحق والعدل ولكلّ القيم السامية. هذا ما يفسّر هذا التذبذب. هي محاولات يمكن وصفها بالتلفيقيّة ما دامت الجرأة على إعادة النظر في الثوابت غير متوفّرة فإنّ المواقف التي كانت موجودة لا يمكن أن تكون إلاّ مواقف تلفيقيّة ودفاعيّة. فهم كانوا يشعرون بأنّهم مهاجمون وبأنّ إسلامهم مهدّد، ولذلك يردّون الفعل وهذا التهديد كان حقيقيّا، لأنّ الإسلام الذي نشؤوا عليه وأشكال التديّن التي ورثوها وتعلّموها كانت مهدّدة بالاجتماع الحديث وبالظروف التاريخيّة الحديثة. لكن لا يعني هذا أنّ الدين في حدّ ذاته مهدّد إنّما طريقة فهمه وتأويله التي كانت بالنسبة إليهم بديهيّة هي التي كانت مهدّدة. أنا أفسّر إذن هذه المواقف بالنظر إلى كلّ هذه المعطيات التي ذكرتها وهي ذات طابع تاريخي واجتماعي وثقافي بالأساس.

لكن هؤلاء المفكرين خطوا الخطوة الأولى في مجال تبنّي القيم الحديثة وإن جزئيّا وفي مجال نقد بعض عناصر المنظومة الدينيّة القديمة على غرار موقف محمد عبده وغيره من الحجاب.

مواقفهم أفضل من دون شك من اللاتسامح، أمّا موقف عبده من الحجاب فهو يدلّ على تأثير الظروف الحديثة في وعي هذه النخبة الدينيّة المنفتحة نسبيّا على مقتضيات لم تكن موجودة من قبل. فمقتضيات

خروج المرأة إلى الشارع ومشاركتها في الحياة العامة كما تبدو من خلال مؤلّفات قاسم أمين هي مقتضيات جديدة كلّ الجدّة لم يكن القدماء واعين بها، لا سيّما أنّهم كانوا يعيشون في مجتمعات عبوديّة لا تحتاج إلى عمل المرأة. فالمرأة خرجت من البيت بفضل آثار الحروب التي اندلعت في أوروبا وفرضت على النساء أن يعملن في الحقول وفي المصانع وفي غير ذلك، لأنّه لا يمكن فصل تحرّر المرأة عن استقلالها الاقتصادي. ما دامت المرأة في حاجة اقتصاديّة إلى الرجل فهي لا يمكن أن تكون متحرّرة، ولا يكفي أن تكون متحررة اقتصاديّا لكي تكون متحررة ذهنيا في توجهها. فهناك دوما عوامل مختلفة، لكن على المستوى التاريخي العام هناك مقتضيات تنطبق على الجميع.

هل يعني التسامح منح حريّة مطلقة للآخر في تفكيره وتعبيره واعتقاده أم إنّ هذه الحريّة ينبغي أن تكون مقيّدة. هذا السّؤال نابع ممّا وجدته في معجم لاروس في تعريف التسامح فهناك في هذا التعريف معنيان أوّلهما يتمثّل في احترام حريّة الآخر وطرائق تفكيره. أمّا المعنى الثاني فهو حرية محـدودة تمنح إلى شخص ما في بعض الظروف.

أؤكّد على ما ذكرته سابقا من أنّ الحرية في مفهومها الحديث لا حدّ لها إلاّ حريّة الآخر في أيّ مجال من المجالات. ما دامت حريتي لا تتعارض مع حريّة الآخرين فينبغي أن أكون حرّا في ما أشاء وما أعتقد وما أفعل، لكن هذه الحرية وإن كانت نظريّا مطلقة ولا تحدّها إلا حريّة الآخرين فإنّ الحياة في المجتمع تفرض على النّاس مجموعة من الضوابط والحدود والحواجز التي لا يمكن للضمير الجماعي أن يتجاوزها بسهولة. وهذه لا صلة لها دائما بالدّين وإنّما قد تكون لها صلة بالسياسة. فالفرنسيّون يعيشون شئنا أم أبينا في مجتمع ديمقراطي يتوفّر فيه هامش كبير من الحريّة، ورغم ذلك فالفرنسي اليوم ليس حرّا في التعبير عن شكّه في

في التسامح إضـمـار لفكرة أساسية، وهي أن المتسامح معه هو أقل قيمة من المتسامح لذلك أفضل مفهوم الاحترام المتبادل.

المحرقة النازية. وهو أمر لا صلة له بالدّين بل بظروف هذا المجتمع، بينما تتوفّر هذه الحريّة في مجتمعات أخرى ديمقراطيّة أو أقلّ ديمقراطيّة من فرنسا. ولهذا لا ينبغي أن ننظر إلى التحديد من مجال الحرية على أنّه سبب ديني فقط، فسببه في الغالب اجتماعي أكثر ممّا هو ديني. فالدّين قد يكون غطاء لكن في حقيقة الأمر قلّما يكون هو الدافع الأساسي. فالتعصّب والتسامح لهما عوامل تؤدّي إلى هذا أو ذاك بحسب الظروف. وتختلف الأمور مثلا بين أوضاع اقتصاديّة مزدهرة وأوضاع اقتصاديّة متأزّمة. لا ننتظر تسامحا كبيرا في أوضاع اقتصاديّة متأزّمة على جميع الأصعدة، ولا ننتظر تعصّبا شاملا بالعكس في الأوضاع الاقتصاديّة المزدهرة.

هل يمكن أن ننظر في صلة التسامح بالحريّة من منظور الأصل والفرع فأحيانا يبدو التسامح هو الأصل الـذي تتفرّع منه الحريّة ذلك أنّ من تعريفات التسامح استعداد المرء أن يترك للآخر حريّة التعبير عن الرأي.

حتّى في هذه الحالة الحرية هي الأصل. الحريّة دائما هي الأصل، فالتسامح مظهر من مظاهر ممارسة الحريّة أو تكريسها على أرض الواقع.

إذن أنت تلتقي مع نصيف نصار الذي يقول: إنّ الدعوة إلى التسامح في تاريخ الفكر الليبرالي كانت جزءا لا يتجزّأ من الدعوة إلى الحريّة ولا سيما في المجال الديني وبعد الانشقاق الذي حصل في المسيحيّة.

بالفعل هذا الرّأي صحيح في نظري وينسجم مع الواقع الذي عاشته المجتمعات الأوروبيّة، وينسجم مع ما نعرفه عن تطوّر هذه القيم والمفاهيم الجديدة فلو لم يكن الإيمان بالحريّة لما أمكن للتسامح أن يوجد. لذلك فالاضطهاد الديني وليد انعدام الحرية. ومما يعضد هذا الرأي ما حصل في تاريخ أوروبا الشرقية والجنوبيّة خاصّة، وما حصل للكاتار (Les Cathares) وهي فرقة كانت موجودة في جنوب فرنسا قتّل أفرادها وعذّبوا. وما حصل للبوقوميل (Bogomiles) الذين كانوا موجودين في البوسنة والهرسك. فقد قتّلوا واضطهدوا بأبشع أشكال الاضطهاد. لم يقع التسامح معهم لأنّ مفهوم الحريّة لم يكن موجودا. ولذلك أعتقد أنّ الأصل هو الحريّة لا التسامح هو الأصل. والذين يدعون اليوم إلى التسامح قد يدعون إليه لأسباب إيديولوجيّة اقتناعا بهذه القيمة، لكن قد يدعون إليه أيضا لأسباب براغماتيّة اختباريّة بحتة، لأنّ التسامح عمليّا أفضل من ممارسة العنف، وعكس التسامح يؤدّي إلى العنف والفوضى. ولهذا فالدعوة إلى التسامح أضعها في نفس السياق الذي هو موجود في ما يسمّى منذ سنوات بحوار الحضارات، أي هو سعي الإنسان بصفة عامّة إلى التقليص من العنف في العلاقات سواء داخل الأوطان أو في العلاقات الدوليّة. والتقليص من العنف هو في نهاية الأمر معيار التحضّر. لهذا فإنّنا لا نجد المجتمعات المتحضرة اليوم تتحارب فيما بينها. العنف اليوم إنّما هو موجود في المجتمعات الفقيرة والمتخلّفة سواء فيما بينها أو مسلّطا عليها، أمّا في المجتمعات المتحضّرة فليس هناك حروب. فالتسامح هو خلال الثورة الفرنسيّة برز موقف سلبيّ من التسامح فميرابو يقول : أنا لست هنا للتبشير بالتسامح والتسامح في نظره يتعارض تماما مع الحريّة الدينيّة.القاعدة باعتباره وليد مفهوم الحرية والمساواة والمواطنة وغير ذلك.

هل تشاطر رأي من يقول إنّ صلة التسامح بالحريّة هي صلة تعارض من ذلك مثلا أنّه خلال الثورة الفرنسية برز موقف سلبي من التسامح فميرابو يقول : أنا لست هنا للتبشير بالتسامح. والتسامح في نظره يتعارض تماما مع الحرية الدينية.

ميرابو وروبسبيار وسان جيست، وهم زعماء الثورة الفرنسيّة، كانوا من الذين يمارسون الإرهاب. وكانت تلك الفترة تسمّى بفترة الرّعب (La terreur). فلا يمكن عند ممارسة الإرهاب الحديث عن التسامح. والثورة الفرنسيّة تشترك في هذا مع كثير من الثورات قبلها وبعدها. فكروميل مثلا حلّ البرلمان الأنجليزي ثلاث مرات وفي عهده مورس العنف كذلك. وفي الثورة الفرنسيّة مورس العنف وسالت الدّماء أنهارا، لكن الثورات رغم ما فيها من عنف فإنها سمحت بتطوّر العقليّات، والذين يريدون أن يغيّروا العقليّات بالقوّة يعتبرون متعصبين. ولا يعني ذلك أنّ أهدافهم غير نبيلة، لكنهم غير متسامحين. والحقّ أنّهم لا يؤمنون بالحرية رغم أنّهم قد يتشدّقون بها.

أمام تنامي العنف الهائج والهجمات الاستئصاليّة هل يمكن التسامح مع أعداء التسامح؟

نعم يمكن التسامح معهم، انطلاقا من مبدإ قرآني : ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنّه ولي حميم. فالانسياق وراء ردّ الفعل العنيف لا يمكن أن يولّد إلاّ عنفا مضادّا وهكذا. لا بدّ في وقت من الأوقات من قطع هذه الحلقة الجهنمية وتكون بقرار شجاع لعدم الانسياق وراء ردّ الفعل العنيف. فدائما عدم التسامح ينبغي أن يكون في مواجهته تسامح أفضل منه، لأنّه هو الذي يمكن أن يجرّه إلى مربّع التسامح، بينما إذا ما انسقت إليه فإنّك أنت الذي تجرّ إلى نطاق عدم التسامح. ولا ينبغي أن نسوّي بين الأمرين وكأنّ هناك مساواة بين التسامح وعدم التسامح. فالتسامح دائما أفضل حتى بالنسبة إلى

الذين يدعون إلى عدمه. فمن يتبنّى التسامح والحرية لا يمكن أن يتبنّى مقولة : لا حريّة لأعداء الحريّة. أنا لا أؤمن بذلك وأعتقد أنّ الحرية ينبغي أن تكون متاحة للجميع، لكن لا بدّ من عدم الخلط بين المستويات. أنا أقبل أن يعبّر عدوّ الحريّة عن رأيه، لكن قد لا أسمح له بالقانون في مستوى الممارسة بأن يعادي حريتي. هناك فرق بين الرّأي وبين الفعل. فلا يمكن الحدّ من الحريّة إلاّ بالنسبة إلى الأفعال التي تخرج عن القانون أي التي تمسّ من حريّة الآخرين.

يعني هذا أنّ رفض الديمقراطيّة على المستوى النظري مقبول لكن المرور عمليّا إلى إفساد عمليّة انتخابيّة غير مقبول.

نعم هو كذلك. وهنا يأتي دور القانون لمعاقبة من يلجأ على الصعيد العملي إلى إفساد العمليّة الديمقراطيّة، لأنّ في هذا مسّا من حريّة الآخرين. فالانسجام هو في الإيمان بالحريّة مطلقة، وعدم الانسجام هو الإيمان بحرية مقيّدة، لأنّها إذا كانت مطلقة فلا يحدّها إلاّ حرية الآخر وإن كانت مقيّدة فالله أعلم بمن سيقيّدها وبماذا ومتى وكيف. وهذه هي المشكلة، فالكثير من الذين يتشدّقون بالحرية لا يؤمنون بأنّه لا حدود لها إلا حرية الآخرين، ومتى آمنوا بذلك فإنّهم لا يستطيعون أن يمارسوا العنف على الآخر. فإن كنت تؤمن بالحريّة لا يمكن أن تمارس العنف على الآخر لتفرض عليه رأيك أو توجّهك بأيّ صفة من الصّفات. لكن أن تعبّر عن رأيك لك مبدئيّا مطلق الحريّة في ذلك.

ما الذي يقيّد الحريّة في المستوى القانوني والدستوري ؟

الحرية الآن في الدساتير وفي القوانين لها تقريبا قيدان متّفق عليهما. فالحرية المطلقة في التعبير مكفولة للمواطنين ما داموا لا يدعون إلى ممارسة العنف أو إلى التباغض بين الأجناس أو إلى اللامساواة والتمييز.

حـــدود التســـامح

محمد جديدي*

تُثير مسألة التسامح العديد من الإشكاليات والمفارقات بدءا من مدلول مفهوم التسامح ومرورا بمختلف الإشكاليات المتصلة برؤى ووجهات نظر حتى الذين دعوا إلى التسامح ونظّروا له وانتهاء بالمفارقات الكثيرة التي تحيط بحدود التسامح وكيفيات ممارساته وتطبيقاته.

إشكالية التسامح:

إشكالية التسامح تتأرجح بين تنظير مستنير وفاحص لجوانب المبدأ في خيريته وعدليته من جهة لكن من جهة أخرى تصطدم بواقع معقد يحتم التعامل معه علاوة على أساس التنظير الأولي المثالي بإجراءات ميدانية تأخذ بعين الاعتبار ما يعج به الواقع المحلي من معتقدات وعادات، وفي هذا تأتي المساءلة النقدية حول التسامح.

لا يدور جدل المفكرين حول التسامح من جهة كونه مبدأ إنسانيا ساميا وقيمة مثلى ينبغي أن تسود فكر وسلوك الإنسان فردا وجماعة، إنما ينصب النقاش حول حدود المبدأ: فهل للتسامح حدود ؟ التساؤل الكبير يطرح إن كان يجب أن تكون له حدود أم لا ؟ من الذي يضعها ؟ وما هي آليات تجسيدها ؟ بمعنى هل من الضروري فرض التسامح بما يمكن تسميته «عنف الإقناع» أو «الإقناع العنيف» أم أنه وعي ذاتي واقتناع بأهمية المبدأ في حياة الشعوب ؟ تلكم هي إشكالية التسامح في واقعنا الراهن وفي التجارب البشرية الماضية. حينما عاد بول ريكور Paul Ricœur إلى تحليل أصل كلمة التسامح ضمن معاجم اللغة الفرنسية رأى أنها مهددة بأمرين هما البساطة والغموض. وضمن هذين التهديدين تطرح مسألة الحدود التي يتطرق إليها الفيلسوف حيث لا يجد أنها واضحة ومفصلة، وإلى من ترجع الصلاحيات والمسؤوليات فيما طرحته المعاجم [1].

هل يكفي التسامح لحل الصراعات ؟

من الناحية النظرية، يبدو أن اللجوء إلى التسامح كشرط أولي للتعايش والسلم كفيل مبدئيا بتحقيق غاية الهدوء والتساكن. لكن من الناحية العملية ، وبالنظر إلى السلوكات – وهي بالطبع المؤشر أو مقياس تطبيق فضيلة التسامح–

---

*أستاذ الفلسفة في جامعة قسنطينة 2، الجزائر.

(1) لمزيد من الاطلاع على تحليل ريكور لمبدأ التسامح وموقفه من دلالاته المعجمية يرجى العودة إلى مؤلفه المعنون: Lectures 1 : Autour du politique في الجزء الذي يقع من الصفحة 295 إلى الصفحة 312 ويحمل عنوان: Tolérance، intolérance، intolérable.

تصادف التواءات جمة هي بحد ذاتها سلوكات غالبا ما يتخذها منظرّو خطاب التسامح دليلاً على تنافر الواقع الاجتماعي أو انتشار اللاتسامح. من هنا نرى ضرورة عدم اعتبار حادثة بعينها أو حالة منفردة، منعزلة دليلاً على فشل أو خطورة مبدأ التسامح، إنما قد تتخذ نموذجا تحلل فيه أخطاء عدم تجسد التسامح واقعيا والحث على بحث أفضل الإجراءات الموصلة إلى ذلك. إن اختراق ميثاق أو خرق مرسوم تعدٍ عنيف من قبل فرد أو جماعة لا يجب أن يكون ذريعة للنيل من قدسية التسامح وقيمته الإنسانية العليا، بل على العكس ينبغي أن تجتهد الإرادات الفردية والمؤسساتية في الدفع به قدما لبلوغ غاية التجمع البشري في الأمن والتعاون والتضامن والسعادة، وهي نفسها المهمة والغاية التي من أجلها قامت الدولة ككيان أو كما قال جون لوك J. Locke : «الدولة مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها، وتنميتها. و أنا أعني بالخيرات المدنية الحياة، والحرية، والصحة، وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال، والأرض، والبيوت، والأثاث، وما شابه ذلك.»[2] فالدولة ككيان اجتماعي وسياسي قامت لتيسر وتنظم سبل تحصيل الإنسان للخيرات وتفادي الصدام والتوتر في العلاقات الإنسانية.

مفارقات التسامح

يثير التسامح مفارقات عدة، ناتجة عن ثنائيات مباطنة لماهية التسامح فبين الإيجاب والسلب في حقيقة التسامح (أي فهم التسامح من خلال عدم المنع أو الحرية في الفعل والتصرف أو في ضرورة التقييد والتدخل إن كان الأمر يتطلب باسم الأخلاق عدم قبول هذا السلوك واعتباره غير متسامح أو لا يسمح به) وربما هذا ما عبر عنه ريكورRicoeur بثنائية البساطة والغموض منطلقا في ذلك من زاوية معجمية شارحا موقفه من التسامح الذي لا يخلو في رأيه من الرجوع إلى غير المسموح حبه أو إضافة اللامقبول l'intolérable. وهنا يطرح السؤال كيف بالإمكان أن يتحول التسامح من فضيلة أخلاقية في تحليلها البسيط إلى قبول ما لا يتفق مع ما نعتقد أو ما نسلك إلى مخالفته، ومن ثم منعه وعدم الاعتراف له بحرية الاختلاف ؟ فهل يتعين علينا أخلاقيا حتى لا نناقض مبادئنا الأخلاقية ومنها بالتأكيد التسامح، والقبول بمبدأ غير منسجم مع معتقداتنا وأحكامنا ليس من باب عدم معرفة خيرية التصرف من شريته إنما من زاوية معيارية موضوعية للسلوك. «إن كان التسامح –تقول مونيك كانتو سبيربر– فضيلة فهو بالفعل فضيلة تحمل ما لا نحبه حقا، وأن نعتبر أن قبول شيء نحكم عليه بأنه سيّء أخلاقيا هو أمر جيد أخلاقياً.» [3]

ج–التسامح قبول مستنير

فهل يتعين علينا أخلاقياً حتى لا نناقض مبادئنا الأخلاقية، ومنها بالتأكيد التسامح، القبول بمبدأ غير منسجم مع معتقداتنا وأحكامنا، ليس من باب عدم معرفة خيرية التصرف من شريته إنما من زاوية معيارية موضوعية للسلوك،[4] «إن هذا التصميم على التسامح لا يأتي من موقف شكوكي قائم على أننا ما دمنا لا نعلم بالضبط ما هو خير وما هو

(2) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة ، منى أبوسنه مراجعة، د. مراد وهبه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1997م.، ص. 23.

(3) مونيك كانتو–سبيربر و روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص.103.

(4) في هذا السياق يميز أحد الباحثين بين نوعين من التسامح يسميهما التسامح والتسامح الحديث الأول ذو دلالة سلبية أي تحمل المعاناة أو عدم منع ما لا ينبغي أن يتم أما الثاني فقد تطور مع منعطف النهضة الأوربية وبروز الذات تبعا لطروحات فلاسفة تلك المرحلة بحيث عد التسامح قرينا للحرية.

Ghislain Waterlot، La tolérance et ses limites : un problème pour l'éducateur، in، Spirale، revue de Recherches en Education، N° 21، 1998، PP. 183. 184

شر، نقرر عدم التدخل، وبالتالي أن نتسامح؛ ولكنه يأتي على العكس من ذلك من واقع أننا حين نعلم بأن شيئاً معيناً سيء، نعتبر أن فضيلة التسامح هي بالضبط قبوله، لأن هذا القبول هو أمر جيد، بسبب القيمة الداخلية الخاصة بواقعة عدم التدخل في أعمال شخص آخر، أو في آرائه.»[5] ولعل هذه المفارقة الكامنة في صميم التسامح هي ما يجعل من الصعب تبرير وإقناع الآخر بضرورة التسامح، لأن هناك من يعتبر أن التسامح مع الشر هو بدوره شر بعينه يكاد يوازي في خطورته ارتكابنا له بأنفسنا [6]. لتجاوز هذه المفارقة ترى مونيك كانتو سبيربر M.-C. Sperber أن هناك عدة ردود كفيلة بتخطي هذه العقبة تحددها في :

لا نتسامح مع التمييز العنصري، الظلم، الإذلال والإهانة، الاستبداد، فهذه في اعتقاد كل فرد صفات منبوذة ومذمومة أخلاقياً.

1. كل الأشياء التي تهدد التسامح نفسه لا تستطيع الاستفادة منه «لا تكن متعصبا حتى تستحق التسامح» فإذا لم تكن متصفا بالتسامح لا تطمح في أن ينالك منه حظ وأنت أكيد بحاجة إليه.

2. مطابقة بين اللاتسامح وبين نفي الحقائق التي يمكن أن يطالها أي شك أخلاقي، على سبيل المثال، الرق أو التمييز العنصري هما شران. التسامح المبني على الحقيقة يتساوى معه اللاتسامح المؤسس على الخطأ.

3. الانتقال من مبدأ التسامح نظريا إلى تفعيله واقعيا بحيث يتصف الفرد (المواطن / الفاعل) بقوة التحمل على جعل التسامح صفة تلازم سلوكه لا مجرد مبدأ يدافع عنه في حلقة نقاش أو ضمن إطار نظري بعيد عن الحياة اليومية.

لكن مع ذلك نتفق على ألا نتسامح مثلاً مع التمييز العنصري، الظلم، الإذلال والإهانة، الاستبداد، فهذه في اعتقاد كل فرد صفات منبوذة ومذمومة أخلاقياً؛ فعلينا ألا نقبلها من الاحترام حتى وإن خالفنا مبدأ التسامح المطلق. هنا يعود بنا ريكور إلى معيار اللاتسامح والذي رأى أنه يكمن الاحترام . يتساءل الفيلسوف ريكور: ما معيار ما لا يطاق؟ لا يمكن أن يكون سوى واحد فقط: هو ما لا يستحق الاحترام، إذا كان الاحترام هو فضيلة التسامح على المستوى الثقافي. ما لا يستحق الاحترام ، لأنه يبنى بالضبط على عدم الاحترام، أي رفض افتراض الحرية للانضمام إلى المعتقد المخالف[7].فهل يكون الدين متسامحا في ترك فسحة للآخر المختلف عقديا ؟ وينزع عنه صورة العدو لأنه ببساطة مغاير في الدين ويتميز بحق يسمى حرية المعتقد ؟ هل يرقى الدين إلى هذا المستوى من التسامح؟

التسامح إشكالية دينية

قد لا نبالغ إن جعلنا الجدل حول التسامح مقترنا في جزء كبير منه بالدين وربما رسخت المؤلفات التي تناولت مبدأ التسامح بالنظر الفلسفي هذا التصور سواء عند لوك أو بايل أو فولتير أو غيرهم. فهل حقيقة طبع الدين التسامح

(5) مونيك كانتو-سبيربر و روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، ص.103.

(6) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(7) Paul Ricoeur، Lectures 1 : Autour du politique، Editions du Seuil، Paris، 1991،p ; 306.

بطابعه واقترن به أم هو أحد أوجهه الأساسية؟

الدين من التسامح إلى اللاتسامح

في مرسوم نانت [8] (Edit de Nantes) يظهر الدين كما لو أنه أصل اللاتسامح. فالمرسوم ينص على ضرورة التسامح وقد أعطاه صبغة تعاقدية ورسمية، علما بأن خلفيات الصراعات والحروب غالبا ما لا يعلن عنها وعن عواملها، أسبابها وأهدافها الحقيقية، بل إنها كثيرا ما تعمد إلى التضليل، وفيه تلبس ثوب الدين وهو منها براء.

يحمل الدين في طياته معاني الرحمة والتضامن والتقوى وهي المعاني التي تعج بها نصوص الـديـن، بيد أن فهوم البشر وتأويلهم لها جعلتها تحيد عن هذا الإدراك.

فقد استغل الدين بوجه بارز ليحقق رافعي رايته مآرب شتى ولا يزال إلى اليوم يستغل من طرف السياسيين لكسب الدعم والرأي العام في صالحهم. كما أنه لا يعني مطلقا أن الدين كان بعيدا عن مسرح أحداث التاريخ الإنساني فكثيرة هي الحروب والنزاعات التي حملت عنوان الحروب الدينية مثل الحروب الصليبية بين المسيحيين والمسلمين، أو الحروب التي رفعت فيها رايات الجهاد لمحاربة أعداء الأمة الإسلامية وهذه الشعارات الدينية لم تختف ونعتقد أنها ستبقى متداولة.

يحمل الدين في طياته معاني الرحمة والتضامن والتقوى، وهي المعاني التي تعج بها نصوص الدين، بيد أن فهوم البشر وتأويلهم لها جعلتها تحيد عن هذا الإدراك، وإذا ما تبين لنا أن التسامح هو الاعتراف للآخر كما رأى ذلك سبينوزا بحرية التعبير والمعتقد يصبح مبدأ لا إكراه في الدين قرين التسامح بل هو التسامح عينه. وبالتالي فإن الحكم بالمروق والهرطقة والزندقة سيعمل على محو مبدأ التسامح وتعطيله ويحل محله مبدأ التكفير الذي يفضي لا محالة إلى العنف، لأن من لا يقر بحرية المعتقد للآخر سيحمله على اعتناق ما يعتقده ليس بالحوار والمحادثة الهادئة إنما باستعمال القوة كحجة ترهيب لمماثلة الفكر والعقيدة إذا تمسك بالوجود والحياة أو الاندثار والموت في الحالة المخالفة.

إذن لا مناص من البدء في سبيل تعايش مشترك من نبذ التعصب، لأنه كما قال جيفرسون: «هو علة الجهل والعقول المريضة وحماسة الطائشين. أما التعليم والنقاش الحر فهما علاج هذا كله.»[9] لقد حاول فلاسفة أوربا بدءا من نهاية القرون الوسطى تجاوز حالة التمازج الديني والدنيوي، التي ميزت الحياة في تلك المرحلة. وبدا من الضروري فصل الجانبين وتحرير الإنسان والمجتمع من ربقة الكنيسة حيث لاحت في الأفق إرهاصات التفكير العلماني الفاصل بين

(8) مرسوم نانت Edit de Nantes – حمل المرسوم اسم مدينة نانت الفرنسية– صدر سنة 1598 في عهد الملك هنري الرابع الذي تحول من البروتستانتية إلى الكاثوليكية جاء هذا المرسوم ليعلن حالة من التهدئة تتمتع فيها كل المذاهب الدينية بحرية العبادة والمعتقد ومعلنا في الوقت نفسه عن نهاية الحروب الدينية في فرنسا وإشاعة أجواء التسامح مع أتباع البروتسانت الكالفنيين. لكن هذا الميثاق لم يحترم وألغي في سنة 1685 تحت حكم لويس الرابع عشر بحجة الوحدة الدينية وعادت الصراعات الدينية مجددا بين مختلف الطوائف والمذاهب.

(9) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية، ترجمة، محمود يوسف زايد، مراجعة د. جبرائيل جبور، دار الثقافة بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت – القاهرة – نيويورك، 1957م، ص. 169.

السلطتين الزمنية والروحية. وهو ما كشف عنه جون لوك في رسالته المعنونة بالتسامح.

لم يكن النقاش حول التسامح ليخلو من بعده السياسي لا سيما بعدما صار الفكر السياسي مستحوذا على اهتمامات الفلاسفة وتشكل الدول القومية في العصر الحديث.

تحييد الدين

هل تحييد الدين هو الحل؟ في مجتمعات فسيفسائية، تتنوع وتتعدد فيها العقائد والثقافات والأجناس[10] كان لا بد من إزالة أسباب الصدام وعلى رأسها الدين – أو على الأقل كما بدا لبعض المحللين أن أصل المشكلة هو الدين– بناء على الصراعات التي اتخذت في عمومها مظهرا دينيا جرى تفكير الفلاسفة على الربط بين التسامح والدين، وكأن الواقع آنذاك حتم مثل هذا الربط وهو كذلك فعلا إلا أن الدين ليس هو الجانب الوحيد الذي يجب أن ينحصر فيه التسامح حتى وإن بدا مظهره وشكله الأكثر بروزا [11].فقد أشار لوك في رسالته حول التسامح إلى وجوب الفصل بين مهام السلطتين المدنية والدينية حيث قال:«...ومن أجل ألا يسعى آخرون، بدعوى الدين، إلى أن يجدوا في الدين خلاصا لما يرتكبونه من إباحية وانحلال، ومن أجل ألا يفرض أحد على نفسه أو على غيره أي شيء تحت دعاوى الولاء والطاعة للأمير، أو الإخلاص والوفاء في عبادة الله، أقول إنه من أجل هذا كله ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما. وإذا لم نفعل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام بين من يملكون الاهتمام بصالح نفوس البشر، من جهة ومن يهتمون بصالح الدولة من جهة أخرى.»[12]

تشير فكرة لوك هنا إلى أمر جد مهم سيطبع مبدأ التسامح وهو الطابع المؤسساتي بحيث يصير مثل غيره من الأمور التي أخذتها الدولة على عاتقها بعدما تشكلت ككيان ينظم البناء الاجتماعي وينظم العلاقات بين الأفراد والجماعات.

إن فكرة لوك هذه كان لها الأثر على المثقفين الأمريكيين الباحثين عن الحرية وقد تلقاها توماس جيفرسون[13] مثلما

(10) وهي السمة الغالبة على معظم من المجتمعات المعاصرة في تركيبتها– بحيث يندر أن نجد مجتمعا يتسم بالانسجام العقدي والفكري واللغوي والثقافي والعرقي وبالنظر إلى هذا التكوين المتنوع تجتهد الدول وحتى المنظمات الإقليمية والدولية في وضع تشريعات ومواثيق من شانها أن تحفز الأفراد والجماعات على التمسك بالتسامح واحترام حقوق الإنسان وضمان تمثيل الأقليات سياسيا وتمكينهم من حرية التعبير وحرية المعتقد وحرية التنقل وما إلى ذلك من حقوق باتت موثقة دستوريا.

(11) لا يقصد بالصراع الديني ما يفهم عادة من خصومات بين دين ودين آخر (صراع الأديان) إنما ما قد يكون من تنازع داخل الدين الواحد كما هو الحال بين المسيحيين (كاثوليك وبروتستانت) أو بين المسلمين (سنة وشيعة). فالدين بطبيعته دغمائي dogmatique ومن حيث إيمان بعقائد معينة يحمل بين طياته فكرة الوفاء والتعصب للمعتقد مضاف إليه الفهوم والتأويلات البشرية التي يدعي كل منها الصواب والحقيقة وهو ما يدفع ليس دائما باتجاه اللاتسامح وحمل الآخرين على اتباع هذا المذهب وتخطيء الآخر. الدليل على هذا أن أغلب النزاعات في التاريخ شنت باسم الدين وحتى تلك التي ليست في الأصل كذلك ألبست ثوبا دينيا حتى يضمن صناعها قدرا أكبر من شحن الناس وتعبئتهم أو لإضفاء المشروعية على حقوقهم وبالتالي فالمرجعية الدينية تذكي وتؤجج نار الفتن والعنف وتخفي وراءها مصالح غير معلنة في العادة سياسية واقتصادية.

(12) جون لوك، رسالة في التسامح، ص. 23.

(13) توماس جيفرسون شخصية سياسية وثقافية أمريكية بارزة ، ثالث رئيس للولايات المتحدة الأمريكية لعهدتين من سنة 1801 إلى سنة 1809 أحد محرري وثيقة الاستقلال وأحد منظري الأنوار الأمريكية ورئيس للجمعية الفلسفية الأمريكية وعي حلقة للنقاش أسسها بنجامين فرانكلين.

تلقى أفكار الأنواريين الأوربيين من كانط وفولتير وروسو وتأثر بها وربما هذا ما تمثل في تلقي أحد صناع الأنوار الأمريكية وهو توماس جيفرسون نداء كانط[14] وعمل على تلبيته حينما أعلن:«لقد أقسمت أمام هيكل الله أن أحمل عداء أبديا لكل شكل من أشكال التسلط على عقل الإنسان.»[15] لم يبق جيفرسون حبيس اعتقاده المدافع عن العقل بل إنه وضع الخطوات الضرورية لتجسيد هذا التوجه. وذلك بوضعه لثلاث أفكار قيد التطبيق مهدت لتجسيد الأنوار عمليا، هذه الأفكار هي: 1. المساهمة في تحرير وثيقة الاستقلال. 2. سن قانون فرجينيا لحرية المعتقد. 3. إنشاء وتأسيس الجامعات وتشجيع العلم.

التعصب هو علة الجهل والعقول المريضة وحماسة الطائشين. أما التعليم والنقاش الحر فهما علاج هذا كله.

في هذا الإطار جاء مرسوم نانت سنة 1598 في محاولة لوضع حد للنزاع الديني وأيضا في هذا السياق وضع توماس جيفرسون تشريعاً ينص على ضمان حرية المعتقد للفرد الأمريكي وألا تكون المواطنة على أساس ديني فبعد أن تحرر من ربقة الاحتلال الإنجليزي بإعلان الاستقلال الشهير يردف ذلك بخطوتين هامتين إحداهما تخص حرية المعتقد وأخرى تشجع التعليم وتحفز عليه لأنه مفتاح السلم والتقدم هكذا كانت رؤية أنواريي أمريكا إلى بلدهم كنموذج لبقية البلدان والشعوب «لقد قدر لنا أن نكون حاجزا يحول دون عودة الجهل والهمجية .....ولا شك أننا في هذه الحالة سنكون سندا مانعا للفكر الحر والحرية في العالم كله.»[16] نموذج كما أراده جيفرسون والبراغماتيون من بعده لا يلتفتون إلى الماضي بقدر حرصهم على المستقبل والتوجه إليه بكل قوة وشغف.

التسامح إشكالية سياسية

لم يكن النقاش حول التسامح ليخلو من بعده السياسي لا سيما بعدما صار الفكر السياسي مستحوذا على اهتمامات الفلاسفة وتشكل الدول القومية في العصر الحديث أمرا بارزا وقيام ثورات هامة (فرنسية وإنجليزية وأمريكية) فرضت أهدافها وشعاراتها على عصب العلاقات الاجتماعية داخليا وخارجيا، وكان للتسامح حضور قوي فيها.

مع بداية نشوء وتبلور فكرة الدولة ككيان تنظيمي لعلاقات الأفراد والجماعات، بدأ التفكير والبحث عن أسس البناءات الاجتماعية المثلى والتنظير لإقامة هذه العلاقات الإنسانية على أفكار متينة تجنب حدوث الصراعات أو تفصل فيها. كان الوعي في تنامي متزايد بضرورة تشخيص الواقع الإنساني الممزق بخلفيات الحروب والنزاعات لذلك كان نظر الفلاسفة والحكماء والمشرعين بدءا من عصر النهضة شاخصا باتجاه أفق دائم للسلام كغاية ينبغي أن تتحقق على أرض الواقع ولكن بداية بالكشف عن أسباب وعوامل تيسر الطريق لطرح الوسائل الكفيلة ببلوغ حالة الاستقرار المنشود الذي لا يكون ممكنا إلا بالتسامح والحرية.

(14) نقصد بنداء كانط هو تشخيصه لقصور الإنسان في عدم جرأته على استعمال عقله إلى أقصى مداه وذلك في إجابته عن السؤال: ما الأنوار ؟

(15) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية،جيفرسون، ص. 151.

(16) المرجع نفسه، ص. 169.

التسامح والحرية

قد لا نختلف فيما يوجد بين التسامح والحرية من تداخل وتلازم إلى الحد الذي لا نستطيع معه الفصل بينهما بحيث يمكن الإقرار أن لا حرية دون تسامح ولا تسامح من دون حرية، وهذا بالضبط ما تمثل في الثورات الحديثة لا سيما الفرنسية والإنجليزية والأمريكية، هذه الأخيرة التي تقمصت ثوب الحرية ، فبدت وكأنها الرقعة الأكثر تجسيدا لقيم الحرية والتسامح وباتت حلما مشخصا وأفقا لكل حالم بحياة كريمة وسعيدة. وتزداد إشكالية التسامح تعقيدا متى أقررنا بأنه إذا كان كل منهما ضروريا للآخر فإنهما في الوقت نفسه يصبحان خصمان وضدان عند الغلو والتطرف.

منذ السنة التي تم فيها الإعلان عن حقوق الإنسان صار التسامح جـزءاً لا يتجزأ مـن التاريخ الإنساني وأصبحت حرية المعتقد والـرأي والتعبير حقا ثابتا من حقوق الإنسان.

في هذا السياق وحينما نشأت دولة الولايات المتحدة الأمريكية دولة فتية تحقق فيها مطمح الإنسان الحر، وبدت أمريكا كحلم إنساني تجسدت معه قيمتان إنسانيتان استهلكتا حبرا وجهدا كبيرين من عصور سابقة على تجسيد الحلم في الواقع. فقد تخلص الواقع الجديد – واقع الاستقلال عن الإمبراطورية البريطانية – من أعباء النظرية تاركا وراءه زخما كبيرا من الأفكار والتصورات التي أثقلت كاهل العقل الكلاسيكي بالتواءات وتفاصيل أغرقت الإنسان في ممارسات الماضي ولم تجد سبيلا إلى تحويرها لصالح حرية حقيقية بشرت الإنسانية بواقع وفجر جديد.

فجر الديمقراطية الذي لن يكون ممكنا من دون حرية ولا حرية، من دون تحرر، ولا تحرر من دون تسامح. هكذا سارت أمريكا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بخطى ثابتة نحو أمريكا العالم الجديد، بلد الحرية والديمقراطية. أمريكا التي ستتقمص الحرية وتتجسد على أرضها لتغدو رمزا ونموذجا أولا، يراد له أن يحتذى وتحاكيه باقي الشعوب والأمم، حتى وإن لقي استهجانا وتمرداً واحتجاجاً؛ ليس من خارج الولايات المتحدة الأمريكية فحسب بل من داخلها أيضا، في صورة نقد يندر أن نجد له مثيلا في بلدان تتقاسم مع أمريكا قيم الحرية وحقوق الإنسان والحضارة الجديدة بل وتنافسها بغرض تقديم النموذج الأفضل، وذلك هو حال الديمقراطيات الغربية. فالوعي بتحقيق قيم الحرية والتسامح لم يكن وعيا محليا أمريكيا فحسب بل كان إنسانيا وعالميا وهذا ما تمثل لدى رواد التنوير الأمريكي.

يناقش ريكور مفهوم التسامح ليس من منظور أخلاقي؛ بل يدفع به إلى أفق المؤسسة ويعطيه صبغته الحقوقية والسياسية مع ربطه بالأفق الديني واللاهوتي، وهو ما أوضحه ووجد له سندا في تحليله للتسامح ضمن نظرية العدالة لـ راولس، إذ ربط التسامح واللاتسامح برؤية في العدل والحقيقة.

حقوق الإنسان والتسامح

أصبح مبدأ التسامح من ركائز حقوق الإنسان فمنذ سنة 1948 أي السنة التي تم فيها الإعلان عن حقوق الإنسان صار التسامح جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الإنساني وأصبحت حرية المعتقد والرأي والتعبير حقا ثابتا من حقوق الإنسان.

لقد شرع فلاسفة العقد الاجتماعي في تحليل ومعالجة مظاهر العنف والسلطة وتوضيح روابط الحياة الاجتماعية، تقاربت أحيانا رؤاهم واختلفت، لكنهم وجدوا في التسامح مبدأ أخلاقيا لا محيد عنه لتخطي حالة التوتر الصراع. فقد خص لوك موضوع التسامح برسالة أوضح فيها ضرورة التسامح الديني وأهميته القصوى في حياة الأفراد والمجتمعات. كما يمكن أن نقرأ في رسائل هوبز وروسو بالرغم من اختلافهما في تحديد الطبيعة الأصلية للفرد بين الخير والشر إلا أن تأكيدهما على التربية والسياسة كعاملين مهمين لتهذيب السلوك ودفع الفرد باتجاه التسامح جلي في طروحاتهما.

وهو الأمر نفسه الذي نادى به بايل Bayle وغيره من فلاسفة العصر الحديث بل شددوا عليه في سبيل أن يشعر الفرد بحريته ويتمتع بحقوقه في ظل حكم مدني يفصل فيه القانون والقضاء بين المتنازعين.

فقد حمل البند الأول لمنظمة اليونيسكو هذه التصورات الفلسفية حول إعلان مبادئ التسامح لسنة 1995 والذي تم تبنّيه في الدورة الثامنة والعشرين للجمعية العامة للمنظمة بتاريخ 16 نوفمبر 1995 بباريس[17] والتي تمثلت في ضرورة العمل على اتخاذ الإجراءات والتدابير الكفيلة بتجسيد وتعزيز التسامح بين الأفراد والمجتمعات:[18]

إن التسامح يعني الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا. ويتعزز هذا التسامح بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد. وأنه الوئام في سياق الاختلاف، وهو ليس واجبا أخلاقيا فحسب، وإنما هو واجب سياسي وقانوني أيضا، والتسامح، هو الفضيلة التي تيسر قيام السلام، ويسهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب.

إن التسامح لا يعني المساواة أو التنازل أو التساهل بل التسامح هو قبل كل شئ اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية المعترف بها عالميا. ولا يجوز بأي حال الاحتجاج بالتسامح لتبرير المساس بهذه القيم الأساسية. والتسامح ممارسة ينبغي أن يأخذ بها الأفراد والجماعات والدول.

بهذا المعنى يتحول التسامح من مجرد مدلول سلبي – حتى وإن لم يكن كذلك حقيقة فالسلب الذي يراه البعض ضعفا إنما هو في الواقع قوة من يصدر منه التسامح عدا إن اعتباره منة أو هبة – قد يرادف الصفح والعفو إلى معنى إيجابي يفيد القبول المتبادل ضمن فضاءات تتميز بالتعدد في كل ألوانه وأشكاله العرقية، الدينية واللغوية والثقافية، وأكثر من هذا يصبح المتسامح كذلك أو الإنسان المعتقد بهذا المبدأ المتصف به والباحث عن نشره، لأنه يرى فيه ضمانا لوجوده ذاته؛ ذلك أن الإقرار بالتعددية والتنوع يكفل لكل واحد حق التمتع بالحقوق من خلال آلية وفضيلة التسامح. «فالتوتر الخاص بمفهوم التسامح يأتي من هذا: ليس تحمل الكريه أو المنفر هو الذي يحول التسامح إلى فضيلة، ولكن تحمل ما يصعب قبوله، بل حتى ما لا يحتمل.»[19]

(17) تمّ تبنّي هذا اليوم أي 16 نوفمبر من كل سنة يوما عالميا للتسامح.

(18) يمكن تصفح بنود الإعلان العالمي لمبادئ التسامح على موقع منظمة اليونيسكو: www.unesco.org

(19) مونيك كانتو–سبيربر و روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية ، ص. 106.

الدور الفلسفي

تستطيع الفلسفة وهي الجهد الفكري الحر والمستنير بامتياز أن تكون أداة مساهمة وفعالة في نشر التسامح وفي فضح جيوب اللاتسامح وجعلها مدانة ومستهجنة بالعقل والخلق، كما تستطيع الفلسفة والتسامح من جوهرها وصميمها أن تساعد على خلق أجواء الهدوء والسكينة التي تتيح ممارسة التسامح في الواقع وتجعله يسري بين الناس فيحفزهم أكثر على تجسيد قيم التفاهم والعيش المشترك والتضامن.

التبرير الفلسفي

قد يبدو أنه من باب البداهة التأكيد وإعادة التأكيد على أهمية التسامح وقيمته للفرد والمجتمع ولكن للفلاسفة رأي آخر ذلك أن تبريرهم الفلسفي له «يثبت الحدود وهي نفسها المتعلقة بالوجود الحقيقي لجماعة إنسانية بشكل عام أو بشكل خاص فلسفية، المضمونة في الوجود ... بفضل طابعها ذاته لجماعة متسامحة. فاللامتسامح، هو عدم التسامح، وعدم التسامح مع اللاتسامح لا يعني مطلقا، بالنسبة للمتسامح، تناقضا، إنما أن يظل وفيا لذاته.» (20)

الواقع، أن تصورات الفلاسفة ليست مجرد أمنيات ليوتوبيا قادمة أو شعارات نرفعها هروبا من واقع مؤسف ومخزٍ، إنما هي لبنات تحقق منها الكثير وأخرى تنتظر التحقيق في سبيل إنجاز عالم سوي، متوازن تحفه العدالة والحرية تحت مظلة التسامح. فقد بدا الفلاسفة المحدثون – من مرسوم نانت (1598) إلى فولتير (بحث في التسامح 1763) مرورا بـ بايل(في التسامح 1686) سبينوزا(الرسالة اللاهوتية - السياسة 1670)، لوك (رسالة في التسامح 1689) روسو (في العقد الاجتماعي 1762)- بتعبيد هذا الطريق وأناروا برؤاهم درب من تلاهم – من مل (في الحرية 1850) إلى راولس (نظرية العدالة 1971) مرورا بـ ديوي(المبادئ الأخلاقية في التربية 1909) وراسل(المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة 1954) وهابرماس (الأخلاق والتواصل 1983) وولتزر (محاولة في التسامح 1997) من الذين- وَثّقوا حقوق الإنسان وجعلوا منها شرائع تحترم وتبجل ويعاقب من يخالفها تسهر عليها منظمات وهيئات ويدافع عنها جمعيات ونوادي المجتمع المدني الواعي بها وبرهاناتها.

هذه الحقوق التي رسخت بفضل التسامح أو يمكن القول أنه جسدها بحيث احتواها تأسيسا وتوجها عمليا، فغدت الحقوق والحريات منضوية داخل مبدأ التسامح تنهل، وتشتق منه وجودها وقيمتها.

الفلسفة بهذا، هي عين ساهرة على تجسيد ومراقبة ما هدفت إليه. فهي من هذه الزاوية نضال دائم ضد التعصب والانغلاق والدغمائية التي هي كلها أشكال من اللاتسامح.

مواجهة اللاتسامح

منذ الفترة التي كتب فيها مفكرو العصور الحديثة عن أهمية التسامح وضرورته بل حاولوا التشريع له حتى يصبح ملزما ومحترما بقوة القانون وهو ما تحقق بعد أكثر من قرنين من الزمن وبعد أن شهد العالم حروبا مدمرة وضحايا يعدون بالملايين، كانوا في محصلة المطاف وبعيدا عن أسباب النزاع والحرب ضحايا للاتسامح.

(20) Bernard Bourgeois ، Philosophie et tolérance، in Philosophica، N° 65، 2000،1، P. 60.

إذ يكفي في هذا المقام التذكير بمبادئ التسامح التي أعلن عنها عالميا وصارت بنودا شددت وعززت من قناعات المترددين حيال التسامح وتسييجه بحدود هي نفسها مقيدة للحريات. إن الحدود التي تقف عائقا أمام التسامح هي نفسها التي يخوض الفيلسوف معارك ضدها وهي التي تعيق حرية الإنسان ولا تحترم حقوقه وتهين كرامته.

خلاصة :

إن المجهودات التي قام بها الفلاسفة وأهل النظر على مدى التاريخ الإنساني في سبيل تحقيق السلم والوئام بين الإنسان وما تحقق منها على المستوى المؤسساتي وصار مؤكدا في مواثيق ومحترما من قبل هيئات ومنظمات تعمل جاهدة على احترامه وتطبيقه لهو تشريف لبني البشر وقدرتهم على تجاوز حالات اللانسجام والتوتر والخصومات، وهو كذلك عامل محفز كي يبذل المفكرون والمثقفون عامة جهودا أخرى على درب إشاعة التسامح وتفعيل مبدئه بين الجماعات والأفراد، ونعتقد جازمين أن التنظير بحاجة إلى آليات تعزز مواجهة اللاتسامح ومناهضته بتدعيم التشريع والإجراءات القانونية التي تحارب كل أشكال العنف والتمييز العنصري وبتكريس مبدأ التسامح عبر التربية والتعليم فهما أداتان وقناتان مثليان لغرس قيم التآزر والتسامح وتنميتها ولبلوغ ذلك لا بد من المصارحة والحقيقة فمهما تكن قسوة الأحداث وعنفها ينبغي فتح المجال للوصول الحر إلى المعلومات وتمكين الأفراد من الاطلاع عليها، لأن هذا يعمل بدوره على نشر ثقافة السلم، ولتفادي الأخطاء، ودرءا للمخاطر والانزلاقات يتوجب العمل على نشر الوعي بها وبنتائجها السلبية على نطاق واسع .

من يد التسامح إلى عناق السماحة

محمد الخراط*

هَلْ أتى على الإنسان حين من الدهر لم يدع فيه إلى مأدبة التسامح؟ سنسمي التسامح مأدبة لأن فيه امتلاء بالشهوة وخواء في النخوة. أن تسامح معناه أن تمن، أن تكون من فضلك المتفضل، أن تكون يدك العليا ويد غيرك هي السفلى، وأن تقبل التسامح ليس يعني شيئا غير أن تعترف بالذنب وتقتعد كرسي الاعتراف، فإذا لم أمد يدي إليك لأقتلك فعلام تسامحني؟

التسامح بين الأديان وحوار الحضارات ولقاء الثقافات ومصافحات وقبلات...وتنفض المجالس على لا شيء. هناك أمور تأسيسية، قواعد في لعبة العلاقة بالآخر لا تمشي على جسر التسامح وإنما تقفز في فضاء الحرية. الحرية في معانيها المطلقة الراحلة في آفاق التخييل ومنعرجات الواقع، المتسربة إلى سجف النفس وأهازيج الاجتماع. الحرية قيمة ولكنها أيضا أس أنطولوجيا الإنسان وأكسيوم مرجعي للبشرية. ليس الإنسان كما يقولون كائنا عاقلا، ناطقا، ضاحكا، سياسيا، اجتماعيا، مؤمنا أو جاحدا... إنه الكائن الحر بامتياز... إذا شعر بغير ذلك نزل من عرش الإنسانية، كل قذى في عين الحرية تنكر لطبيعة الإنسان، كل ألم في خاصرتها انزياح عن شرعة الحرية بل توقيف وتعطيل وتشبيه. والوعي عماد الحرية ومديتها التي تضبط علاقة الفعل بالمبدأ.

كانت الميتافيزيقا بكل تلويناتها قد حددت أفق الإرادة البشرية منذ القدم، وما إن سار الإنسان في موكب الحرية حتى طلع عليه من يقول له «أنت لست سيدا حتى في بيتك»[1]. طعنه في كبرياء وعيه وهدد سفينة حريته بالغرق. ثم اخترع الإنسان نفسه من جديد[2] وآمن بإرادته الدفاقة التي تنفتح على الداخل وتسيح في الخارج. لكن حريته تدخل في سجال عنيف دائم حيوي بين حجرات النفس الفرويدية، الواقع واللذة، الهو والأنا الأعلى، مجتمع الجنس

---

*أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، تونس.

(1) هذه الجملة لفرويد وهي بالتحديد قوله «ليس الإنسان سيدا حتى في بيته» كناية عن طغيان جانب اللاوعي فيه.

(2) العبارة لميشال فوكو في كتابه «الكلمات والأشياء» حين قال «إن الإنسان اختراع حديث» راجع كتابه ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي 1990 ص 313.

وجنس المجتمع... يريد الخارج تطويع المكبوت والمدفون فيتمرد هذا المكبوت بين الفينة والفينة يتسلل ويشهر سلاح الكبرياء معلنا عظمة الغاسق إذا وقب[3]. هل من مجال للتسامح مع من يعلن ولائم الإخصاء؟

كان كانط – وهو يسطر مدى الحرية البشرية ومقدار استطاعاتها في الفكر والعمل والقيم – ينذر رأسا بالمخاطر التي تهدد الحرية الفكرية وتستهدف الكينونة وقد حصرها في حزمة من الإكراهات: الإكراهات السياسية والإكراهات الدينية والإكراهات القانونية [4]. يبدأ مجتمع السياسة بمنع الكتابة وينتهي إلى منع التفكير إنه إقصاء في الذات وإقصاء مع الذوات، الحقيقة أنه أشبه ما يكون بوحش هوبس الذي لا يبقي ولا يذر. وكان ميشال فوكو قد بين بحذق الفيلسوف ونباهة العالم كيف تتسلل الدولة كالأخطبوط في كل شرايين الاجتماع البشري، إنها بالفعل أخطر جهاز ابتدعه الإنسان، لا يعرف للرحمة أو التسامح سبيلا فكيف يفقه معنى السماحة.

أما القهر الديني فمعلومة صوره، محفوظة أبجدياته في كتب التاريخ باسم الوصاية على الضمائر وإلزام العقائد. باسم قانون الفقهاء والحاخامات والقساوسة الذين جعلوه قانون الله – تنزه البارئ عن الظلم – يستلب الإنسان وتقدم حريته قربانا في محرقة الدعاة والأوصياء.

وأما الإكراه القانوني فدعوة صادقة إلى أن تسن الذات تشريعها الذي ترتضيه لنفسها بنفسها لتدخل بعد ذلك حرم القانون وقد خلعت نعلها احتراما لقدسية ما سنّت. أن يسطر الإنسان شرائع حياته بنفسه و يتحمل مسؤولياته و أوزاره فتلك حجة أهليته للاستخلاف.

الحرية بعبارات كانط، أن تكون لك الشجاعة في أن تستخدم عقلك[5]، أن تملأك الجرأة لتعرض عن إغراءات التوجيه والإقناع والأدلجة بما في ذلك مراوغة الكليانية البشعة التي ما فتئت تمارسها أجهزة الدولة بمحاكم تفتيشها تحت فرو النظام.

أي سندباد هو الإنسان إذ يتصدى لقراصنة الموت في كهوف الكليانية المتمترسة بحصون الدولة. لعلها جوهر وحقيقة تلك المغامرة و حقيقتها، لعل إبداعه في معاناة التجربة، لعل الألم هو السبيل الرئيس للخلق. هل تسطع أنوار الحرية في بلد لا يسيل فيه الدم، أيمكن الحديث عن مشروع للتسامح أو فلسفة للسماحة دون تضحيات. هل يمكن للمرء أن يفي بنذره إذا لم يقبل مبدأ القربان؟

لقد أتعبت حروب الإنسان عقل الإنسان وخدشت روحه، ذللت رقاب وكسرت أسوار وانفطرت قلوب من أجل التسلط والاستقواء، فإذا رمنا التسامح ونشدنا السماحة فليس لنا إلا أن ندفع الثمن، هكذا قيل، التسامح يطلب الاعتراف والسماحة تطلب نفسا لا تعرف الكراهية و لا تنبسط لألم ، فما معنى دفع الثمن؟

(3) بعض التفاسير جعلت لهذه الآية معنى جنسيا على اعتبار أن الغاسق اذا وقب هو الذكر إذا ولج أو انتصب.

(4) راجع كتاب كانط «ما معنى أن نتوجه في التفكير؟».

(5) كانط، جواب عن السؤال : ماهي الأنوار؟ ترجمة حسين حرب، مجلة الفكر العربي عدد 48 أكتوبر 1987.

كل المحاسبات التي تطلبها الدول بعد الثورات و مشرعة الدماء ،كناية عن محاكم انتقام في ستائر المخادع و زبانية في شفوف الحور. باسم القانون يدعوننا للتسامح. لكن القانون لا يعرف التسامح.

ليس في القانون غير وخز العقاب وشرك العذاب. لعل أهم وأفصح ما في تجارب الأنبياء أنها تجارب تسامح وسماحة، وما أجدر الإنسان بأن يكون في شعبه نبيًا كما قال جبران خليل جبران و من بعده الشابي. النبوة الحقيقية هي في قدرتك على الاستدلال بأنك إنسان مهما استبد بك الغضب وأخذ بمجامع قلبك الغيظ، هي في أن تكون قادراً على أن تجعل خدك موطئا للترقي بالبشرية بنفس كفسيح الفيافي.

إذا أردت مقاصد التسامح فآمن بالحرية واعتنق شعائرها، ومن أركان شعائرها الإيمان بالاختلاف، أن تعتبر الآخر خيطا في نسيج الذات، أن يمتد بينكما اعتراف بينذاتي بعبارة هيغل، سياق الوجود المشترك والعيش المشترك بلغة ريكور، من أجل سلم دائم بكلام كانط.

التسامح الذي رفضناه مصطلحا نعوضه بالحرية أو بالسماحة، هذه السماحة التي تؤسس لأخلاق الواجب الكانطية، السماحة التي تبحر في قوارب الحرية التي سطرها جون ستيوارت ميل حين دعانا إلى ألا نكتفي بمحاربة القهر الذي يفرضه استبداد الدولة وأن تمتد مقاومتنا إلى مجابهة العنف الذي يمارسه الآخرون لفرض آرائهم أو ما سماه ميل استبداد الأغلبية [6].

حرية التفكير وحرية التعبير هما أس السماحة وعمادها. السماحة أن ترتضيني لنفسك كما أنا وأرتضيك في ضميري كما أنت، أصنع من ذاتي أفقا يحتضن أفقك كما يقول غادمير[7]. السماحة ليس في أن أرفض إقصاءك فقط بل في أن أقصي التفكير في إقصائك أيضا، السماحة هي الاستعداد للاشتراك مع الآخر في تجارب الوجود، أن تكون هناك تبادلية في الحقوق والواجبات بين الجميع دون استثناء، السماحة هي أن نؤمن بالديمقراطية، والديموقراطية هي أن تؤمن بمتعة الوجود كما يقول روبرت مسراحي[8]. السماحة هي أنا وأنا السماحة لأني أنا أنت، وأنت أنا لأننا نحن العقل والإرادة، والعقل والإرادة نحن لأننا الحرية والحرية هي كل شيء.

ينزع التسامح إلى التذاوت وتنزع السماحة إلى التذاوب من أجل إنسان يحسن العيش بوصفه إنساناً.

(6) راجع مقال «في الحرية» لجون ستيوارت ميل، ترجمة محمد الخراط، مجلة الأزمنة الحديثة، صيف 2012 ص 8.

(7) هذا الكلام ذكره غادمير في كتابه "الحقيقة والمنهج" بمناسبة حديثه عن الهرمنيوطيقا التي اعتبرها لقاء آفاق بين الكاتب والقارئ وبين كل نص وكل متلقي.

(8) Robert Mesrahi، Existence et Démocratie، PUF 1995.

لوحة للفنان محمد البنا، الإمارات العربية المتحدة
مقدمة من «مجمع أبوظبي للفنون»

في تأسيس الحرية والتسامح

أنس الطريقي*

يُعدّ مفهوما الحريّة والتسامح من أبرز المفاهيم الإشكاليّة التي يستمرّ تعلّق الفكر الإنسانيّ بها، لا سيما وهما يوضعان في قاعدة البناء الهرميّ للديمقراطيّة، منظورًا إليهما سقفًا أعلى للوجودين الفرديّ و الجماعيّ.

إنّ إشكاليّة المفهومين نابعة من طبيعتهما المفهوميّة أوّلاً، أي من الخاصيّة الاختزاليّة للمفهوم بالضرورة، فهو حتمًا عمليّة تبسيط مقلّصة للإمكانات الدلاليّة التي يحيل إليها مرجعيًّا. وهي إشكاليّة تتضخّم تبعًا لتعلّقها المزدوج بوصف مسألة معنويّة ذهنيّة و مجرّدة، أوّلاً، و لارتباطها بالإنسان ثانيًا. إنّ نتيجة الواجهة الذهنيّة المجرّدة الأولى أنّ المفهومين يبقيان مائعين قابلين لجميع احتمالات التعريف التي يوصل إليها النظر العقليّ ذو القوالب المنطقيّة المتعدّدة[1].

---

*أستاذ جامعي وباحث من تونس.

(1) راجع تعدّد تعريفات التسامح و الحريّة في مختلف الموسوعات المختصّة التي أفردت لكليهما مقالا مركّزا مجمّعا لتعريفاتهما، و في هذا السياق يمكن التعرّف على مختلف تعريفات التسامح بنظرة إدماجيّة بين المقالين المخصّصين له في معجم لالاند الفلسفي، و في موسوعة «أنيفرساليس»، أمّا مفهوم الحريّة ففي الموسوعة الفلسفيّة الكونيّة، و في موسوعة «أنيفرساليس»، و في معجم لالاند، من المقالات أو الموادّ ما يفي بهذا الغرض.

راجع فيما يخصّ مفهوم التسامح:

- Article : Tolérance، in André Lalande، Vocabulaire technique et critique de la philosophie، Quadrige/P.U.F، 1ère édit.، 1991، V2، p-p 1133 - 1138.

- Bernard Guillemain، Tolérance، in Encyclopaedia Universalis، S.A. éditions، Paris، 1996، corpus 22، p-p 712 -714.

و فيما يخصّ مفهوم الحريّة:

- Paul Ricoeur، Liberté، in Encyclopaedia Universalis، S.A. éditions، Paris، 1996، corpus 13، p-p 729- 735.

- Article : Liberté، in Encyclopédie philosophique universelle، T1، P.U.F، 1ère édit.، 1990، p-p 1470- 1480.

- Article : Liberté، in André Lalande، Vocabulaire technique et critique de la philosophie، Quadrige/P.U.F، 1ère édit.، 1991، V1، p-p 558- 567

كيف نؤسّس الحريّة والتسامح ونحن نأخذ بعين الاعتبار الطبعين الفردي والجماعي للوجود الإنسانيّ؟

فأمّا نتيجة الواجهة الثانية فهي تزيد على الأولى في توزّع الوجود الفرديّ بين الفرديّة و الجماعيّة، وذلك من جرّاء الطبع المدني في الإنسان. و يتولّد من الواجهتين أنّ مفهومي الحريّة والتسامح يمكن تعريفهما من زوايا عديدة متنوّعة إلى درجة التشعّب، و التداخل[2] ، والتعارض[3]. فبهذه الصورة يعرّفان التعريف النفسيّ، والأخلاقيّ، والاجتماعيّ، والسياسيّ. بل تتفرّع عن تعريفات الحريّة في مجال التنظير الفلسفيّ تصنيفات للحريّة إلى ما يسمّى حريّة ميتافيزيقيّة، وحريّة الحكيم (الرواقيّ، السبينوزي)، و حريّة الحكم أو الاختيار (libre arbitre)، و حريّة اللاّمبالاة (liberté d'indifférence).

من الممكن أن تفرغ هذه الوجوه الإشكاليّة في الواقع ثلاث إشكاليّات كبرى لهذين المفهومين، وهي ؛ زئبقيّة هذين المفهومين، و تعارضهما الداخليّ، و مشكلة تأسيسهما. هذا على المستوى النظريّ، أمّا على المستوى العمليّ الاجتماعيّ السياسيّ المقترن بفلسفة الفعل، فتؤول هذه الإشكاليّات الثلاث إلى واحدة رئيسيّة هي إشكاليّة التأسيس. و تتلخّص في سؤال مؤدّاه : كيف نؤسّس الحريّة و التسامح و نحن نأخذ بعين الاعتبار الطبعين الفردي والجماعي للوجود الإنسانيّ؟

إنّ الترابط بين التسامح و الحريّة حسب تعريفاتهما المعروضة على درجة من التشعّب تسمح بالقول بأنّ تأسيس الأوّل مرتبط بتأسيس الثاني، تمامًا كما تسمح بقلب هذا الترتيب، حتّى لتجوز التسوية بين القول بأنّه «تسامح صعب» لـ «حريّة صعبة» و القول بعكس هذا الترتيب[4].

التأسيسين الأخلاقي والقانوني للتسامح والحرية وارتباطهما بمفهوم الإرادة العامة:

إنّ الإجابة عن هذا السؤال الذي يتعلّق في النهاية بضبط نوعيّة المعايير التي تحدّد حدود الحريّة، وتعيّن الفوارق بين ما يمكن التسامح معه و ما لا يمكن فيه ذلك، تتطلّب تفعيل نوعين من العقلانيّة: أولاهما عقلانيّة أخلاقيّة قيميّة تأمّليّة، و ثانيتهما عقلانيّة اجتماعيّة حسب الأهداف. تتمثّل الأولى في مجموع القيم الأخلاقيّة أو الدينيّة أو الثقافيّة التي يشكّل استبطانها الفرديّ و الجماعيّ إسمنت مجموعة ثقافيّة ما. و تتمثّل الثانية في الأهداف التي تحرّك هذه المجموعة و تعيّن آفاق مشروعها الجماعيّ، كالمنفعة العامّة، أو السلم الاجتماعيّ، أو الحريّة، أو المساواة، أو الاستجابة لمبادئ إسكاتولوجيّة ما[5].

---

(2) من نماذج هذا التداخل التداخل بين تعريفيها الكانطي و الرّواقيّ، مقال لالاند حول الحريّة، السابق، ص 562.

(3) راجع في هذا السياق الاعتراض الممكن على التعريف (a) للحريّة في مقال لالاند السابق حول الحريّة، ص 365، والاعتراضات الممكنة على تعريف غوبلو للتسامح للتسامح، بمقابلتها بآراء كوندورسي، و ماريبو، ورنوفيي في الموضوع، في مقال لالاند السابق حول التسامح، ص 1133 – 1136.

(4) العبارتان: «حريّة صعبة»، و«تسامح صعب» اقتباس معرّب لعنواني كتابين مختصّين في موضوعي الحريّة و التسامح، هما على التوالي:

Yves Charles Zarka, et Cynthia Fleury, Difficile tolérance, P.U.F., 1ere édit., Paris, 2004.

Emmanuel Levinas, Difficile liberté, Albin Michel, 3eme édit., Paris, 2003.

(5) Hamadi Redissi, le paradoxe de la tolérance en islam contemporain, in Monothéismes et modernités, OROC et Fondation Naumann, (colloque de Carthage), 1986, p- p 225- 257, p 239.

يمكن الحديث، حسب هذه الشروط، في الفكر الإنسانيّ عن نظريّتين تأسيسيّتين للتسامح و الحريّة، أولاهما مؤسّسيّة أو قانونيّة، تعد القاعدة القانونيّة السياج المؤطّر لمجال الحريّة، والفيصل بين ما يمكن التسامح معه و ما لا يمكن فيه ذلك.

هناك نظريّتان تأسيسيّتان للتسامح والحريّة، أولاهما مؤسّسيّة أو قانونيّة، تعد القاعدة القانونيّة السياج المؤطّر لمجال الحريّة، والفيصل بين ما يمكن التسامح معه وما لا يمكن فيه ذلك.

وينطلق هذا التصوّر الذي يمثّله الأمبيريقيّون و على رأسهم جون لوك (ت 1704م) من عمليّة تقليص للحريّة تربطها بالقدرة على الفعل، تسمّى بالحريّة الفيزيائيّة أو الماديّة. ويعتمد على تفسير سببيّ للبنية القصديّة للفعل، تفسّره بمنوال سببيّ يربط بين الدافع، و النيّة، و منطق الفعل، وتخييرات الفاعل، و ذلك بصرف النظر عن حريّة الإرادة. و يبني لوك على أساس هذا التصوّر نظريّته في المسؤوليّة والجزاء و العقاب[6].

لكنّ هذا التصوّر الاختزاليّ للحريّة غير مقنع، إذ لا يمكن إهمال حريّة الإرادة لتكوين نظريّة في المسؤوليّة. و رغم أنّ لوك يدخل في تعريفه للحريّة، إلى جانب الحريّة الماديّة الفيزيائيّة، حريّة الإنسان بوصفه كائنًا عقلانيًّا أي ذا عقل، ويعد الإنسان حرًّا لأنّه يملك سلطة الاختيار، و قدرة على التعريف الذاتيّ، تمكّنه من توجيه فعله و تنظيمه، فإنّ ممارسة السلطة الذاتيّة على القرار، و القدرة على التعريف الذاتي، لا تكفيان للقول بأنّ الإنسان حرّ. يكفي هنا أن نستحضر التحليل الأرسطيّ الكلاسيكيّ للإكراه الذي بيّن فيه أرسطو أنّ الأفعال المنجزة قد تخلو من أيّة إرادة، و إذن فهي ليست أفعالاً حرّة رغم أنّها توحي بذلك[7]. هذا التحليل الأرسطيّ رغم أخطائه هو ممّا ينسّب مفهوم المسؤوليّة الذي قرّره لوك على أساس تعريفه للحريّة[8].

ما الحل إذن لتأسيس الحرية و التسامح؟

نتوقّع أنّه لا يكون إلاّ بتوفيق أعمق بين جميع الأبعاد التي يثيرها مفهوما الحريّة والتسامح، من الزاويتين الفرديّة والجماعيّة، وهي الأبعاد المتمثّلة في الوجود الإنسان الفردي والجماعي، والتأسيس النفسيّ الأخلاقيّ لهذا الوجود، وتأسيسه الجماعيّ والسياسيّ، ممّا قرّر سابقًا بصفة عامّة في التوفيق بين العقلانيّة الأخلاقيّة القيميّة والعقلانيّة الاجتماعيّة. و ما نقصده بتوفيق أعمق هو أن يستفرغ هذا التوفيق كلّ معاني التسامح والحريّة في مستوى العقلانيّة الأولى، وهو ينقلها أو يترجمها بمعايير العقلانيّة الثانية.

إنّه في النهاية التأسيس الذي يجعل حريّة الإرادة في المستوى الأخلاقي تمثّل قاعدة أساسيّة للحريّة في مستواها

---

(6) راجع، حول الأفكار السابقة:

John Locke. Essai sur l'entendement humain. Pierre Mortier. 3éme édit.. Amsterdam. 1735.

Et Essai et lettre sur la tolérance. et traité sur le gouvernement civil. Flammarion. 2008.

(7) مقال الموسوعة الفلسفيّة الكونيّة، السابق حول الحريّة، ص1471.

(8) راجع أيضا نقدا لهذا التصوّر الماديّ الفيزيائي الإمبيريقي للحريّة الذي يتبنّاه جون لوك، في تجاهله لحريّة الإرادة، مقال الموسوعة الفلسفيّة الكونيّة السابق حول الحريّة، ص 1471.

السياسيّ. وعلى أساسه أيضا يكون تأسيس التسامح. هذا ما يظهر على الأقلّ بصفته مطلبًا أساسيًّا عند واحد من أبرز منظّري الحريّة في القرن التاسع عشر الميلادي، نقصد الأنجليزي جون ستيوارت ميل (ت 1873 م) . وهو يعرّف الحريّة التعريفين الأخلاقي و السياسي الاجتماعيّ، بحيث يمثّل تعريفها الاجتماعيّ السياسيّ تطبيقًا اجتماعيًّا لمعناها الأخلاقيّ. يقول ميل في تعريف الحريّة أخلاقيًّا: «إنّ إحساسنا بقدرتنا على تغيير طبعنا، إذا أردنا ذلك التغيير، هو بالضبط الإحساس بالحريّة الأخلاقيّة الذي نعيه. يشعر الشخص أنّه حرّ أخلاقيًّا عندما يشعر أنّ عاداته و نزواته لا تتحكّم فيه، و إنّما هو الذي يهيمن عليها... و أنّه إذا رغب في قمع نزواته لا يلزمه من أجل ذلك قوّة رغبة أكبر ممّا يعرف أنّه قادر عليها»[9]. ويمدّ ميل هذا التعريف الأخلاقيّ ليصبح جزءًا من تعريف الحريّة سياسيًّا، حين يقيّد هذا التعريف تحقّقها سياسيًّا، و حين يعتبر ميل أنّ لا معنى لهذه الحريّة الأخلاقيّة ما لم تتجسّد سياسيًّا في إخضاع السلوك لقواعد قانونيّة وعرفيّة أو قواعد الرأي العام[10].

لا معنى للحريّة الأخلاقيّة ما لم تتجسّد سياسيًّا في إخضاع السلوك لقواعد قانونيّة وعرفيّة أو قواعد الرأي العام.

ونصل إلى التأسيس الثاني للحريّة و التسامح في التاريخ الإنسانيّ، أي التأسيس الأخلاقي القانونيّ. و نعتقد أنّ أبرز عمليّة تأسيس للحريّة و التسامح تستجيب لهذين البعدين السابقين، هي التي أنجزها جون جاك روسّو(ت1778م) في سياق فلسفته العقديّة بمفهوم الإرادة العامّة ، و واصلها جون راولس (ت2008م) في محاولته تعميم النظريّة العقديّة و الارتفاع بها إلى أرفع درجة ممكنة من التجريد[11].

مفهوم الإرادة العامة عند روسو، والتأسيس الأخلاقي السياسي للحرية والتسامح

لا يمكن فهم هذا الدور التأسيسيّ للحريّة ببعديه الأخلاقيّ والسياسيّ بمفهوم الإرادة العامّة الرّوسوي إلاّ بربطه

(9) John Stuart Mill، système de logique déductive et inductive…، trad. Louis peisse، version numérique par Jean marie Tremblay، collection les classiques des sciences sociales، livre 6، chap.2 ،S3 ،p15.

(10) John Stuart Mill، de la liberté، version numérique par Jean marie Tremblay، collection les classiques des sciences sociales، introduction، p-p 514.

(11) John Rawls ،in F. Chatelet، E. Pisier، O. Duhamel، Dictionnaire des œuvres politiques، P.U.F، 1ere édition، 1986، p-p 971- 982.

نتحدّث هنا عن الحريّة والتسامح بالمعنى المقصود في ما يسمّيه بول ريكور مستوى الخطاب الثاني للحديث عن الحريّة، و هو مستوى الحريّة المعقلنة الذي يمثّله في نظره هيغل في قوله التالي : «مجال الحقّ هو الرّوحانيّ بصفة عامّة. و في هذا المجال قاعدته الصرف و نقطة بدايته هي الإرادة التي هي حرّة، إلى درجة أنّ الحريّة تمثّل مادّته و غايته، وأنّ منظومة الحقّ هي امبراطوريّة الحريّة المنجزة، فعالم الفكر ينتج ما يشبه الطبيعة الثانية انطلاقا من نفسه». يعلّق ريكور على مفهوم الحريّة في فلسفة هيغل للحق بقوله، إنّ المثال القانونيّ للعقد الذي يبدأ به فلسفته للحق، يبيّن أنّ الحريّة الاعتباطيّة تتحوّل إلى حريّة مفكّر فيها، عندما تتواجه إرادتان حول موضوع واحد، و تعترف كلّ واحدة منهما بالأخرى، و تكوّنان إرادة مشتركة. و هكذا فبالتزامهما الواحدة تجاه الأخرى، فإنّ الإرادتين تترابطان فتصبحان حرّتين بمعنى جديد، ليس هو القدرة على الفعل، وإنّما القدرة على الاستقلال عن الرّغبات والاعتراف بمعيار.

Paul Ricœur، Liberté، op.cit، p732.

بمركزيّة الحريّة في كامل فلسفته العقديّة. فالسؤال المركزيّ الذي انطلق منه روسّو هو كيفيّة الحفاظ على الحريّة الطبيعيّة للإنسان عند الانتقال به من الحالة الطبيعيّة الفرديّة إلى الحالة الاجتماعيّة السياسيّة[12]. و رغم أنّ روسّو لم يهتمّ بمفهوم التسامح، فإنّ هذا المفهوم مثّل هاجسًا مبدئيًّا في سؤاله الرئيسيّ حول الحريّة، فالإشكال الأساسيّ عنده هو التوفيق بين الحريّة الذاتيّة و الحريّة الجماعيّة، أو في العثور على الإجابة المقنعة للسؤال: متى تبدأ حريّتي و تنتهي حريّة غيري؟ و لكنّه أيضا سؤال عن كيفيّة التوفيق بين الحرّيات الفرديّة، و القوى الفرديّة الكامنة في كلّ إنسان، فيما بينها، لمّا تنتقلان إلى حالة الاجتماع البشريّ، فتتواجه الحريّات المتعارضة أصلاً بقواها، ولكنّها تتعايش، وهو ما لا يخرج عن معنى التسامح في النهاية[13].

وههنا يمثّل مفهوم الإرادة العامّة عند روسّو الجواب التأسيسي لهذا الإشكال التوفيقي بين الانّيّة والجماعيّة، و بين الأخلاقيّة و القانونيّة باعتبارها أبعادًا أساسيّة للوجود الإنسانيّ. فهو يتمثّل في عمليّة تحوّل أخلاقيّة باطنيّة من الانّيّة إلى الغيريّة. إنّه عقد يجريه الإنسان على نفسه، أو معها، تسكت من خلاله إرادته الجماعيّة إرادته الخاصّة. فيوقف حبّ المصلحة العامّة حبّ المصلحة الشخصيّة. إنّ مفهوم الإرادة العامّة، بهذا المعنى، هو خلق ذاتيّ لطبيعة جديدة في الإنسان، تمكّنه من تجاوز التناقضات المرتبطة بوجوده الاجتماعيّ بين ميولاته الذاتيّة وواجباته الاجتماعيّة[14].

قد يبدو المفهوم بهذا الوصف أخلاقيّاً صرفًا، يوافق التعريف الأخلاقيّ للحريّة، سواء منه الأفلاطوني، أم الرواقيّ، أم السبينوزي، بوصفه انضباطًا عقليًّا لقوى النفس تحت هيمنة العقل الجماعي الحكيم، إلاّ أنّ فرادة مفهوم الإرادة العامّة عند روسّو أنّه يمكّن من الوصل بين الطابع الأخلاقيّ الصرف لمفهوم الحريّة، و طابعه السياسيّ الضروريّ. ويجري الأمر عنده عبر الربط الذي ينجزه بين الشعور الجمعي أو الإرادة العامّة و القانون، ينظر هنا إلى القانون بوصفه الأداة التي تمنح الجسد الاجتماعي المتشكّل بالعقد القدرة على البقاء وعلى الحركة. ولذا فهو يرى تعبيرًا عن هذه الإرادة الباحثة عن الحفاظ على نفسها. يتحوّل القانون بهذه الصورة إلى إنتاج فرديّ جماعيّ يريده الإنسان لأنّه أراد الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع، وأراد الحفاظ على هذه الحالة، ولأنّه لا يفقد فيها حريّته الطبيعيّة

(12) يقول روسّو في مستهلّ الفصل الأوّل، من الكتاب الأوّل، من عقده الاجتماعيّ: «رغم أنّ الإنسان ولد حرّا، فإنّه في كلّ مكان قابع في الأغلال...فأمّا كيف حدث هذا التحوّل، فإنّي جاهل بذلك. و أمّا ما يجعله شرعيّا فإنّي أظنّ أنّني قادر على حلّ هذا السؤال».

Jean-Jacques Rousseau، Du contrat social، Cérès Editions، Tunis، 1994 ،p 7.

(13) يقول روسّو: إنّ الانتقال إلى حالة الاجتماع يتمّ عندما يوظّف كلّ فرد قوّته للحفاظ على حالة الاجتماع ضدّ القوى التي تشدّه إلى حالة الطبيعة، و لكن بما أنّ البشر لا يستطيعون خلق قوى جديدة فيهم، و إنّما حسبهم أن يوجّهوا قواهم الموجودة فيهم و يوحّدوها، فليس بمقدورهم للحفاظ على حالة الاجتماع إذن، إلاّ أن يجعلوا هذه القوى تتّجه وجهة واحدة تجمعهم. ولكنّ الإشكال كيف يوجّه الإنسان الحريّة و القوّة بوصفهما وسيلتيه الأوّلتين للحفاظ على وجوده، دون أن يضرّ بنفسه؟. هذه الصعوبة يمثّل حلّها مشروع العقد الاجتماعيّ، و يتمثّل في «العثور على شكل للاجتماع يدافع فيه بكل القوّة الجماعيّة عن الفرد و عن خير كلّ شريك، بطريقة تجعل كلّ واحد –وهو يتّحد بالكلّ– لا يخضع إلاّ لنفسه، و يبقى حرّا كما كان شأنه سابقا. هذا هو المشكل الأساسيّ الذي يقدّم العقد الاجتماعيّ حلّه». المرجع السابق، الكتاب الأوّل، الفصل السادس، ص 16.

(14) يقول روسّو: «إنّ هذا الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنيّة يحدث في الإنسان تغيّرا جدّ ملحوظ، و ذلك بإبدال الفطرة في سلوكه بالعدالة، و بأن يضفي على أفعاله الصبغة الأخلاقيّة التي كانت تفتقرإليها هذه الأفعال في الأصل. وهنا فقط عندما يعوّض صوت الواجب الانفعال الجسديّ، و يعوّض الحقّ الشراهة، يجد الإنسان، الذي لم ينظر سابقا إلاّ إلى نفسه، يجد نفسه مجبرا على التصرّف حسب مبادئ مختلفة، و على الإنصات إلى عقله بدل ميولاته.»، المرجع السابق، الكتاب الأوّل، الفصل الثامن، ص21.

الأصليّة التي عدّلت صورة تحقيقها في حالة الاجتماع. إنّ الطاقة التحرّريّة للقانون المنتج للإرادة العامّة، تتجاوز كونه الضامن لحريّة كلّ فرد داخل الحريّة الجماعيّة، لتظهر في كونه معبّرًا عن سيادة كلّ واحد اجتماعيّ لأنّه التعبير عن سيادة الإرادة العامّة. ومن ثمّ فطاعته لا تمثّل أيّ تهديد للسيادة الخاصّة، فهي طاعة للإرادة الخاصّة وقد انقلبت إلى إرادة جماعيّة[15].

يجعل روسّو الدين المدنيّ دين الإرادة العامّة، فهو دين فرديّ جماعيّ أهمّ ما يميّزه أنّه يقوم على قداسة الرباط الاجتماعيّ. تتقدّم هذه القداسة جميع القداسات فتصيّره إيمانًا بوحدة الحقيقة الدينيّة.

لا يخفى ما في هذا التوفيق الأخلاقي السياسيّ بين الإرادة الخاصّة والإرادة العامّة من إمكانيّات تأسيسيّة عمليّة للحريّة، وجدها روسّو عبر ربط معيّن بين الإرادة والقانون، ولكنّه توفيق يمكّن من جهة أخرى من تأسيس أخلاقيّ سياسيّ لمفهوم التسامح، يحتفظ فيه بالإرادة، وهي بعد أساسيّ في الحريّة عند نقلها إلى الميدان العمليّ القانونيّ.

و قد يكفي هنا اكتشاف الصلة بين مفهوم الدين المدني المرافق لهذا التأسيس ومفهوم وحدة الحقيقة الدينيّة الذي عدّ عند بعض النقّاد المعاصرين لمفهوم التسامح أهم وسائل تأسيسه، للإقناع بمدى صلاحيّة هذا التأسيس للحريّة لتأسيس التسامح.

ويتبع مفهوم الدين المدني عند روسّو مفهوم الإرادة العامّة من جهة كونه مصطلحاً لا يتعرّف إلاّ بقدر قدرته على حماية طبيعة الإنسان الأصليّة أي حريّته وجماعيّته. ولذلك يركّب روسّو من هذين الشرطين دينًا يحمي حريّة الإنسان بقدر حفاظه على تلاحم المجتمع. وبهذا يجعل روسّو الدين المدنيّ دين الإرادة العامّة، فهو دين فرديّ جماعيّ أهمّ ما يميّزه أنّه يقوم على قداسة الرباط الاجتماعيّ. تتقدّم هذه القداسة جميع القداسات فتصيّره إيمانًا بوحدة الحقيقة الدينيّة[16].

إنّ هذا المعنى للدين الضامن للحريّة في الاجتماع المدني الدولوي، حسب روسّو، يقوم على مبدأ أساسي يعدّه برنار غيّمان بوصفه أبرز نقّاد مفهوم التسامح، أهمّ المبادئ المؤسّسة للتسامح، فانطلاقا من نظرة نقديّة لمختلف المعاني المتصوّرة لمفهوم التسامح، ولمبادئ تأسيسه يميّز غيّمان بين ما يسمّيه تعريفًا سلبيًّا للتسامح، يتمثّل في تسويته بحريّة التعبير عن الرأي، وما يسمّيه تعريفًا إيجابيًّا يتمثّل في احترام الآخر وبذل مجهود في فهمه على اعتبار أنّ حقيقته جزء من الحقيقة الكلّية. ويجد غيّمان في فكرة وحدة الحقيقة الدينيّة واختلاف الأفهام في تمثّلها، أساسا دينيّا ممكنا لتأسيس هذا المفهوم اجتماعيّا[17]. إنّ هذا المبدأ الذي يجده غيّمان في تصوّرات دينيّة متباعدة زمنيًّا في التاريخ، من كليمنت الإسكندريّ (ت215م) وصولاً إلى روني غنون (ت1951)، لا يبعد في الواقع عن المبدأ المتضمّن في

(15) يراجع حول الأفكار السابقة، المرجع السابق، الكتاب الثاني، الفصل الأوّل، ص29-30، والفصل السادس، ص-ص 39-42.

(16) انظر حول مفهوم الدين المدني عند روسّو، المرجع السابق، الكتاب الرابع، الفصل الثامن، ص- ص 134 - 144.

(17) راجع مقال، تسامح، السابق، في موسوعة «أنيفرساليس».

تصوّر روسّو للدين المدنيّ. كلاهما يؤسّس أخلاقيًّا واجتماعيًّا الاعتراف بالآخر تماما كالاعتراف بالذات، فيؤسّسان التسامح على الحريّة.

وقد لا تتمتّع نظريّة روسّو في«الحريّة والتسامح بالاستتباع» بكلّ شروط الصلاحيّة النظريّة و التطبيقيّة التي تجعلها أنموذجًا تأسيسيًّا فوق تاريخيّ للحريّة و التسامح، خصوصًا وهي مبنيّة على فرضيّة رئيسيّة هي فرضيّة حالة الطبيعة، إلاّ أنّ قوّتها تكمن في قدرتها على التوفيق بين مجموعة الثنائيّات المكوّنة لجوهر الوجود الإنساني، كثنائيّة الذاتي والموضوعي، والنفسيّ والمادّي، والشخصيّ والجماعي. وهي الثنائيّات التي تبدو في قلب الاحتجاج ما بعد الحداثي على أحاديّة التوجّه الذي سلكته الحداثة العلمويّة، و قادت إلى إفقار الإنسان من المعنى. هذا الوضع الإنسانيّ المعاصر، الذي يتحوّل في حالة الدول العربيّة والإسلاميّة إلى مأزق حضاري عويص، جرّاء تراكبه مع مشاكل بناء الدولة الديمقراطيّة ومعضلات التجديد الدينيّ، يبقي للحلّ الرّوسوي التأسيسيّ للحريّة والتسامح كلّ صلاحيّته التاريخيّة.

المراجع

- Article : Tolérance، in André Lalande، Vocabulaire technique et critique de la philosophie، Quadrige/P.U.F، 1ère édit.، 1991.
- Article : Liberté، in Encyclopédie philosophique universelle، T1، P.U.F، 1ère édit.، 1990.
- Article : Liberté، in André Lalande، Vocabulaire technique et critique de la philosophie، Quadrige/P.U.F، 1ère édit.، 1991.
- Guillemain Bernard، Tolérance، in Encyclopaedia Universalis، S.A. éditions، Paris، 1996.
- Levinas Emmanuel، Difficile liberté، Albin Michel، 3eme édit.، Paris، 2003.
- Locke John، Essai sur l'entendement humain، Pierre Mortier، 3éme édit.، Amsterdam، 1735.
Et Essai et lettre sur la tolérance، et traité sur le gouvernement civil، Flammarion، 2008.
- Mill John Stuart، système de logique déductive et inductive….، trad. Louis peisse، version numérique par Jean marie Tremblay، collection les classiques des sciences sociales.
- Mill John Stuart، de la liberté، version numérique par Jean marie Tremblay، collection les classiques des sciences sociales.
- RAWLS John، in F. Chatelet، E. Pisier، O. Duhamel، Dictionnaire des œuvres politiques. P.U.F، 1ere édition، 1986.

- Redissi Hamadi، le paradoxe de la tolérance en islam contemporain، in Monothéismes et modernités، OROC et Fondation Naumann، (colloque de Carthage)، 1986.
- Ricoeur Paul، Liberté، in Encyclopaedia Universalis، S.A. éditions، Paris، 1996.
- Rousseau Jean-Jacques، Du contrat social، Cérès Editions، Tunis، 1994.
- Zarka Yves CHarles، et Fleury Cynthia، Difficile tolérance، P.U.F.، 1ere édit.، Paris، 2004.

في الدين والتسامح والحرية، الدين الإسلامي نموذجا*

محمد أندلسي**

«إنّ الطريق المؤدّي إلى كشف أصول الأشياء يؤدّي دائمًا إلى البدائية والهمجية». فريدريك نيتشه

«إنّ إحكام إغلاق «أسوار العقيدة» يعني إدماج واحتواء بالقوة من هم بالداخل، وفي الوقت نفسه هو إقصاء إلى «غيرية جذرية متوحّشة»، لكل من يقاوم الإدماج ويصدّه». بول ريكور

تَنْطَلِقُ هذه المقاربة الفلسفية التأويلية من الفرضية التالية : وهي أنّ الثقافة العربية الإسلامية تمرّ بزمن شدّة وتمزّق un temps de détresse بين حدثين : حدث ما ذهب إلى غير رجعة، وحدث ما لم يحن بعد؛ حدث استحالة تكرار التجربة الروحية التأسيسية الأولى للإسلام، وما يولّده ذلك من إحساس حادّ بالخيبة والضغينة ضدّ «الزمن» في صيغته «لقد كان»؛ وحدث «انسحاب» أو « أفول المتعالي»[1]، وما قد ينجم عن ذلك من بداية فقدان

*شروط إمكان مقاربة فلسفية تأويلية للدين: الدين الإسلامي أنموذجًا

**باحث وأستاذ للفلسفة الحديثة والمعاصرة، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب.

(1) على عكس ما تم ترويجه ولمدة طويلة جدّا، لا تعني صيغة «موت الله»– للفيلسوف الألماني نيتشه– القول بأن الله غير موجود. إنها ليست بأي حال من الأحوال صيغة إلحادية. لكنها على العكس من ذلك، إذ تؤكد على قوة وحيوية «الغريزة الدينية»، تعلن بداية خلخلة جذرية للمعتقدات الدينية الأرثدوكسية ومؤسساتها الرسمية. فتراجع الاعتقاد الديني لم ولن يقود إلى خمود جذوة «الغريزة الدينية»، ولكنّه يؤدّي إلى خلخلة كل المفاهيم الوثوقية، والتصوّرات الجاهزة، والتفاسير والشروحات النهائية والمغلقة، ويفتح الباب على مصراعيه أمام الحوار بين التأويلات. قارئ نيتشه يجب أن يتعلم الحذر والحيطة، على غرار الحذر من تلك التأويلات المتسرّعة التي صنّفته ضمن المواقف الإلحادية المناهضة للإيمان. كما يجب أيضا اتخاذ الحيطة مما أصبح يشكّل اليوم، وعلى نطاق الكرة الأرضية، «عقيدة أو عقائد جديدة» غير قابلة للنقاش. إنّ صاحب «هكذا تكلّم زرادشت»، يعلن عبر صيغة «أفول المتعالي»، ليس عن بداية هيمنة لأنوار جديدة، وإنما على العكس، انتشار وتوسيع لبقع من الظلال الضخمة، وتهاوي المثل العليا الأخلاقية والقيم الغربية في كليتها. فإذا كانت بعض أشعة هذا «الشروق الجديد» ستؤثّر لا محالة على بعض «العقول الحرة»، إلا أنّ هذا «الشروق» هو أشبه بليل طويل مليء بالقلاقل والكوارث والآلام. فملاحدة «الفضاء العمومي» الذين استهزأوا بإعلان «مخبول العلم المرح»، يعيشون في غيبوبة اللاوعي، جاهلين لرهانات العصر التي لا تعلن عن أي مؤشّرات على قدوم «الإنسان الجديد». بل إنّ انمحاء الإحالات والمرجعيات النهائية التي كانت توجّه الناس في حياتهم والتي يختزلها إسم «الإله»، بما هو رمز لمركز الجاذبية الكونية، سيمتد تأثيره متجاوزا بذلك الدائرة الدينية ليشمل كل العلاقات المجتمعية، بل كل قيم الغرب الحديث. فليست القيم الدينية التقليدية وحدها هي التي تعرّضت للبلبلة، بل الوجود الإنساني برمّته قد فقد مرجعيته. إنّ «فقدان المعالم»(أي حلول العدمية الجذرية) قد مسّ كل قطاعات الكينونة، وكان وراء كل هذا الاضطراب، والتلف، والحيرة، والتيه، والتمزق الذي طال الجماعات والأفراد والقيم، والذي عوضا من أن يؤدّي بالكائن الإنساني إلى تحقيق الاستقلال الذاتي، وتحقيق ملكة الحرية، إذا به يؤدّي إلى الالتباس والخلط والعدم، وعدم القدرة على إيجاد إحداثيات يتم الارتكاز عليها لتنظيم الحياة والوجود.

النصوص الدينية المقدّسة لطابعها السحري والميثولوجي باعتبارها مصدرًا للحقيقة المطلقة[2].

إنّ العودة إلى النصوص الدينية باعتبارها «أثرًا منسيًا»، يقتضي إعادة النظر في مفهوم «التسامح» وجعله أساس الدين والعقيدة.

تريد هذه المقاربة التأويلية أن تجمع في تناولها للنص الديني بين ثلاثة مفاهيم هي على التوالي: «الفهم»، و«التشخيص»، و«التفكيك». لهذا فهي توظف بشكل متكامل ثلاث آليات منهجية: آلية «الفينومينولوجيا»، من أجل «فهم» الدين فهمًا شموليًا يؤدي إلى كشف بنيته الجوهرية واستخلاص معناه في ماهيته وشموليته، بغضّ النظر عن تجليات الدين وأشكاله المختلفة. كما تتحاشى هذه الآلية إصدار أحكام قيمة حول الدين من خلال آلية « الإبوخي» أو «التعليق الفينومينولوجي»، لكنها تحرص في الوقت ذاته أن تتبنّى موقفًا متعاطفًا مع الجانب الإنساني في الدين.

كما توظّف هذه المقاربة آلية «الجينيالوجيا»، من أجل «تشخيص» «التجربة الدينية» عبر إزالة الأقنعة عن القيم والمفاهيم والتصورات السائدة حول الدين، بهدف إماطة اللثام عن الأوهام التي تنطوي عليها، وفضح مزاعمها الوثوقية، وادعاءاتها الخلاصية، وامتلاكها للحقيقة المطلقة. كما تمكّننا- عبر الصعود الجينيالوجي إلى شروط انبثاقها وظهورها- من الكشف عن مضمراتها، وطبيعة «القوى» التي تستثمرها وتوجد وراءها.

كما توظّف آلية «التفكيكية»، للوقوف على «لامفكّر» النصوص والخطابات الدينية، والكشف عن عملية «المباينة»[3] la différance التي تشتغل داخل النص الديني، والتي تنتهي بجعل المعنى يتشظّى، والدلالة تتأجّل، والتسمية تستحيل.

إنّ توظيف هذه الآليات المنهجية في مقاربة النص الديني، اقتضى ضرورة تحديد المظاهر والأوجه الأساسية المختلفة التي تتجلّى من خلالها «التجربة الدينية» اليوم، ومحاولة فهم، وتشخيص، وتفكيك، دلالاتها وأبعادها الفلسفية من خلال ربطها بالسياق التاريخي والفكري والعلمي المعاصر. ولقد أظهر التحليل أنّ هناك ثلاثة مظاهر أساسية تتخذها التجربة الدينية اليوم، وهي على التوالي: «عودة لمكبوت»، و«انفتاح لجرح»، و«تفعيل لأثر منسي»[4].

---

(2) يرى أركون أنّ العولمة باعتبارها مرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ، وهي إذ تفعل ذلك تخضع كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنيات التحية المدفونة التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة، وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي منزّل وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. جميع التراثات الدينية يجب أن تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق.(«القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص10).

(3) نختار لفظ «المباينة» كترجمة للكلمة الفرنسية La différance التي ترتبط بالفيلسوف الفرنسي الراحل «جاك دريدا»، وهي ترجمة دقيقة وموفّقة قام بها الفيلسوف المغربي عبد السلام بنعبد العالي. وهي ترجمة دقيقة لأنّ اللفظ العربي يفيد معا: معنى «التفضيء»، ومعنى «التأجيل» وهما المعنيان اللذان يوجدان في أساس اللفظ الفرنسي.

(4) راجع «الدين في عالمنا»، تحت إشراف جاك دريدا وجياني فاتيمو.. ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني.دار توبقال للنشر2004.

يمكن اعتبار التجلّي الأول «عودة لمكبوت» باعتباره الأقرب إلى المظهر الذي تتخذه «التجربة الدينية» لدى الجماعات والحركات الدينية الأصولية، وهو يعبّر عن ردّ فعل ضد عملية التحديث العنيفة الجارية في المجتمعات العربية والإسلامية باعتبارها تعمل على استئصال قيمها الروحية والثقافية وهويتها الإسلامية[5].

أمّا التجلّي الثاني «انفتاح لجرح»، فله علاقة مباشرة «بالمخاوف القيامية» المنتشرة في العالم الحديث، وهي مخاوف تثيرها مخاطر عدة، أهمّها: خطر «اندلاع حرب نووية»، وخطر «التلوث الذي يهدد الإيكولوجيا»، وخطر «الاستنساخ» الذي قد يؤدّي إلى «التلاعب بالشفرة الوراثية»[6]. هذه المخاطر غير المسبوقة بدأت تهدّد الإنسانية اليوم جمعاء، لأنّ ما يميّزها هو طابعها الجذري والشمولي، إذ هي لا تهدد مجتمعًا أو حضارة بعينها، وإنما هي تستهدف «النوع البشري» برمّته وفي ماهيته الخاصة، حيث يروج الحديث عن إمكانية إحداث تغييرات جذرية تطال «الشفرة الوراثية» ذاتها.

أمّا المظهر الثالث المتمثّل في عودة الدين « كأثر منسي»، فيمكن أن ننظر إليه باعتباره يمثّل أحد الانعكاسات الإيجابية لحدث «أفول المتعالي»، والذي قد نعثر على أسسه الفلسفية في مقولة «موت الله» التي أعلنها نيتشه في فلسفته، وفي مفهوم «انسحاب الآلهة» الهايدغري، وكذا في مفهوم «أفول المحكيات الكبرى» الذي بلوره فرانسوا ليوتار في مؤلفه «الشرطية مابعد الحداثية». لقد تجسّد هذا المظهر الأخير في السعي لنزع الطابع القدسي والأسطوري عن النص الديني، والتعامل مع معانيه ودلالاته «كآثار منسية» يجب تفعيلها. وهو الذي يعني تفعيل للمبدأ النيتشوي الذي يقول: «ليست هناك وقائع وإنما مجرّد تأويلات». وهو الذي يعني تسليط الضوء على المشروطية اللغوية للنص المقدس وإكراهاته التاريخية والسوسيولوجية والثقافية[7]، مما يعني استحالة استنفاذ كل معانيه، وبالتالي استحالة ادّعاء امتلاك حقيقته المطلقة.

من أهم نتائج مثل هذه المقاربة الفلسفية للدين، أنها تؤدّي إلى مساءلة الكثير من الأحكام المسبقة، والتصورات والمفاهيم المتعلقة بماهية الدين، سواء تلك الصادرة من داخل الحقل الديني أو من الحقول الأخرى، مثل الحقل الفلسفي، نظير مفاهيم: ماهية الإنسان، وتاريخ الفكر البشري، والتنوير، والتقدّم، والتسامح، والوحي، والإيمان والكفر، ومسألة البعث..إلخ.

---

(5) ما يطبع اللحظة المعاصرة، هو فقدان «الأنا الإسلامي» لبداهته وتلاحمه. ممّا يجعلنا لا نتردّد في الإقرار بأزمة «الهوية الإسلامية». يضاف إلى «أزمة الهوية» هاته، «أزمة المعنى»، فالإسلام المعاصر يعيش «اضطرابا في المعنى» (معنى العالم، والأشياء، والحياة، والموت، والحقيقة، والزمان، والإيمان..إلخ)، وذلك بحكم عملية الترجمة الجارية – بشكل غير منظم، ومراقب، وتحت ضغط العولمة والطلب الإيديولوجي المتزايد للتنظيمات الدينية– من اللغة القرآنية المقدّسة إلى اللغة «العلمية » والإيديولوجية، ممّا أدّى إلى تفكيك منطق «الرمز الديني» لصالح «المنطق العلمي» أو «المنطق الإيديولوجي». إنّه تفكيك وهدم ذاتي لمنطق «المقدّس» لصالح منطق «المدنّس». ففيما يتعلق مثلا، بعلاقة المسلم بالموت، تم الانتقال من «الموت» المتحكّم فيه والذي تم احتواؤه داخل النظام الرمزي للمقدّس، إلى «الموت» المنفلت من قبضة وتوجيه هذا النظام. وفيما يتعلق مثلا، بعلاقة المسلم بالحقيقة، تم الانتقال من «الحقيقة» الاستعارية والرمزية والخفية والمستحيلة(«لا يعلمه إلاّ الله»–«اللّوح المحفوظ» (القرآن الكريم))، إلى «الحقيقة» الشفافة واليقينية والمطلقة، حيث تم تكنيس دور التجربة والتجريب في تكوين وشحذ إيمان الإنسان المسلم لصالح التكوين التلقيني، والدغمائي، والإيديولوجي.

(6) راجع «الدين في عالمنا»، مرجع سابق.

(7) يمكن الرجوع بصدد إكراهات النص الديني إلى مؤلف الدكتور محمد أركون: «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، 2005. وإلى مؤلف الدكتور عبد الله العروي «السنة والإصلاح». وكتاب الدكتور نصر حامد أبو زيد «التجديد والتحريم والتأويل – بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير».

فيما يتعلق «بماهية الإنسان» لم يعد ينظر إليها باعتبارها سابقة على وجوده، بل لقد صار ينظر إليه باعتباره كائنًا «لم تتحدد ماهيته بعد»، وأنّ وجوده سابق على ماهيته. وبالتالي لا وجود لطبائع أوّلية مفطورة لدى الإنسان مثل: الخير والشر، والكفر والإيمان، والاستقامة والضلال..إلخ.

فيما يتعلّق بالتصور السائد لتاريخ الفكر البشري، واستنادًا إلى التصوّر «الخطّي لهذا التاريخ» ولنظرة «تدرّجية للتقدّم»، تمّ تقسيم تاريخ الفكر البشري إلى مراحل، وضع الدين في أدناها، ووضع العلم في أعلاها [8]. حيث نظر إلى الدين كشكل أدنى من أشكال النظر العقلي، ونظر إلى الفلسفة والعلم كشكلين أرقى لذلك النظر- كما ذهبت إلى ذلك «فلسفة الأنوار» [9] والمذهب الوضعي.

غير أنّ ما نراه اليوم من عودة عنيفة ومستحدثة للدين، والمقاومة العنيدة التي يبديها داخل كل ثقافة من ثقافات العالم الحديث، يجعل من تقسيم تاريخ الفكر البشري إلى مراحل أربع يتوّجها العلم، واعتبار الدين شكلاً أدنى من التفكير، أو شكلاً ماقبل علمي، كلّ هذا يعتبر بحق «فرضية» لا يمكن الدفاع عنها.

ما نروم التأكيد عليه هنا، هو أنه إن بدا بأن الوعي بـ«ماهية الديني» هو وعي متأخر جدًا، وبطيء في حصوله وتبلوره، إذ اقتضى الأمر زمنًا طويلاً لكي يستيقظ الوعي الحديث من «سباته الإيديولوجي»، ومن وهم «التقدم» الخطّي المتدرّج، لكي يكتشف بأن «المسألة الدينية» ليست من المسائل العابرة أو المؤقتة أو البائدة، وأنّ «فورة» الدين وعودته في أشكال مستحدثة غير مسبوقة في الوقت الراهن، لها أسباب متجذرة في التجربة الوجودية والتاريخية للإنسان، وتزداد ترسّخًا في التجربة الحداثية. لهذا لن يتسنّى لنا فهم الحاضر الثقافي، وحاضر ما يحدث ويجري هنا والآن، إذا نحن أبقينا على هذا الدين في «منطقة الظل»، أو في «غياهب الكبت والنسيان»، أو إن أصررنا الإبقاء عليه سجينًا وأسيرًا في معتقلات «الوثوقيات الدينية»، أو النظر إليه وفقًا لأحكام «عصر التنوير الغربي». إذ في كلا النظرتين ؛الأصولية والتنويرية يبدو الدين: «عزوفًا» أو«قضاء وقدرًا» أو «إكراهًا»، أو «عقابًا»، أو «كبتًا» أو «خلاصًا» أو «ظلامًا» أو «استيلابًا» أو «وهمًا» أو «مرضًا» يتم الصعود بأعراضه إلى «طفولة» الجنس البشري ويتم الإلقاء به في سجل «الأمراض العصابية» [10].

أمّا فيما يتعلق بمفهوم «الوحي» فلقد بيّنت المقاربة التفكيكية ضرورة التمييز في الدين بين مستويين: مستوى الوحي وهو يمثّل ماهو أبدي وأزلي ومتعال، ومستوى التجلّي التاريخي واللغوي والثقافي للوحي المتمثّل في «النصوص المقدّسة» [11]. فالوحي واحد بالنسبة لجميع الأديان وهذا ما يفيده مفهوم «التوحيد» الذي هو أحد الأركان المشتركة لعقائد الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام. أمّا التجلّي التاريخي الثقافي للوحي فهو مختلف ومتعدّد وبالتالي فهو يعكس الفهم التاريخي النسبي للوحي والذي يعبّر في آخر المطاف عن التعدّد اللغوي والثقافي والتنوّع الحضاري والاختلاف الفكري في استضافة «المقدّس» (الوحي) والتعامل معه.

(8) يمكن للقارئ بصدد هذه المسألة أن يطّلع على تصوّر التنوير لمفهوم «التقدّم»، وعلى « قانون الحالات الثلاث» لأوغست كونت، وعلى تصوّر «المادّية التاريخية» للتاريخ.

(9) راجع «الدين في عالمنا»، تحت إشراف جاك دريدا وجياني فاتيمو. ص37. ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني. دار توبقال للنشر 2004.

(10) راجع مؤلّفي رائد التحليل النفسي سيغموند فرويد: «موسى والتوحيد»، و«الطوطم والتابو» (Totem et Tabou).

(11) الدكتور محمد أركون: «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص 109.

أمّا فيما يتعلّق بمفاهيم مثل: الحياة والموت، والخير والشر، والإيمان والكفر، والحقيقة والعنف، أي كل الأسئلة البدئية المتعلّقة بشروط وجودنا، فمن المعروف أنّ التحديدات اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية التي كرّسها التراث التفسيري الدّغمائي عنها، انتهت إلى تقسيم الكائن الإنساني إلى نمطين: الإنسان الكامل الخيّر التّقي من جهة، والإنسان الناقص الشرير والكافر من جهة أخرى، فانتهت – كما يقول الأستاذ محمد أركون- إلى جعل الطبائع قضاءً وقدرًا، حيث رسّخت قيم الإيمان والورع والخير وكأنها طبائع أوّلية لدى البعض، والكفر والشر والزندقة وكأنّها أيضًا طبائع راسخة عند البعض الآخر، دون الاكتراث بالمعاني القرآنية لتلك الألفاظ وسياقاتها. في حين أنّ المعاني الأصيلة القرآنية لتلك التعارضات، هي عبارة عن جدل وتوتّر مستمرّ بين الأمل في الدنيا والخوف من الآخرة، بين الإيمان والكفر، بين الخير والشر، وهو في عمقه توتّر يخترق الفرد الواحد، والهدف منه هو إثارة في نفس الفرد «الإحساس بوخز الضمير والذنب، وليس ترسيخ هذا الإحساس وتثبيته إلى الأبد»[12]. وهذا يعني أنّ القيم والمفاهيم القرآنية ليست معطيات أوّلية، أو طبائع ثابتة ونهائية، بل هي ما يجب السعي إليه وغزوه وتحقيقه، أو ما يجب الابتعاد عنه والتحرّر منه، ولهذا فهي قيم ومفاهيم غير محدّدة سلفًا، وغير مثبّتة، وغير مضمونة بشكل مطلق، طالما أنها تعتمد على «حاكمية هيئة عليا» لا سلطة للإنسان عليها[13]. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يقتضي مفهوم «الإيمان» أن يتم توسيعه ليتجاوز معناه الاعتقادي-التعبّدي- الذي يجعل الإيمان مرادفًا للعبادة الخالصة فحسب، فيسعى إلى تكييف تصرّف المؤمن مع ماهو محدد سلفًا- إلى مجال ما يسمّيه الفيلسوف الألماني «إمانويل كانط» «بالإيمان التفكّري» الذي يحثّ على العمل والاجتهاد الدائمين، ويدعو المؤمن إلى التفكير فيما يجب فعله في المستقبل لنيل رضى الله[14]. الإيمان هنا والتقوى ليس معطى وإنّما صيرورة تقتضي اشتغالاً مستمرّاً ودائمًا على الذات.

تكمن اليوم المهمّة النقدية للفكر الفلسفي في إبراز الطابع الإيجابي للعودة «الاستكشافية» إلى النص الديني في عصر العلم والتقنية. فما يضفي نوعًا من الأصالة والخصوصية التاريخية على «التجربة الدينية» كما تحدث الآن وهنا، يتمثّل في كون أنّ البعد الجذري لـ «تجربة الشر» وحدّة «الشعور بالذنب» «غير قابلين للانفصال عن «ميتافيزيقا الذاتية» أو«ميتافيزيقا التقنية» بما هي «ماهية» الحداثة اليوم بامتياز؛ وعن «لاهوت الحضور» أو «ميتافيزيقا الخلاص» بما هي «ماهية» الفهم الرسمي السائد اليوم للدين الإسلامي.

لهذا كانت هذه الدعوة إلى «استلهام المقدّس»، دعوة للرجوع إلى النصوص التأسيسية في «كثافتها»، دعوة «تأويلية» تريد أن تكون قراءة في «علامات الأزمنة» وإصغاء لنداءات «المقدّس». لهذا ففلسفة الدين اليوم، الفلسفة التي تريد أن تميط اللثام عن المقدّس، مطالبة بالتخلّي الحاسم عن مقولة «الحضور» ومفهوم «الأصل الأول»، وأن تنخرط في المبدأ النيتشوي الذي يعلن أنه «ليست هناك وقائع وإنّما مجرّد تأويلات»[15]. ففي «الفراغ» الذي يخلّفه «انسحاب المتعالي»، ينبثق «وعد» بإمكانية قيام «تفكير جديد في الدين»، و«تأويل جديد للنص الديني».

---

(12) «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص 143.

(13) "قراءات في مشروع محمد أركون الفكري".ندوة فكرية. د. محمد أندلسي: «نحو قراءة جديدة للنص الديني-النص القرآني نموذجا»، ص 119. منتدى المعارف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، شعبة الفلسفة، الدار البيضاء، منتدى المعارف، بيروت، 2011.

(14) Emmanuel Kant, « La religion dans les limites de la raison », p9 et p149, traduction de André Tremesaygues, ED. Félix Alcan, Paris, 1913.

(15) يمكن للقارئ الراغب في الاطلاع على مفهوم التأويل لدى نيتشه، أن يرجع إلى كتاب، الدكتور محمد أندلسي:«نيتشه وسياسة الفلسفة»، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006.

إنّ التفكير في الدين اليوم يقتضي الوعي بخطورة «آلية التسمية»[16]، فيسعى إلى إماطة الأقنعة عنها وفضح ما ينطوي عليه «الاسم» من تزييف، كأن يتم الخلط بين الدين والمذهب الديني، مثلاً بين الإسلام وبين تنظيم من التنظيمات الدينية التي تستعمل الإسلام وتتحدّث باسمه.

كما أنّ التفكير الفلسفي في الدين يجب ألّا يتم انطلاقا من موقع ديني كالمؤسسة الدينية، أو من اعتقاد ديني معيّن. كما يجب ألّا ينطلق من موقف مناهض للدين: كالموقف الأنواري، أو الموقف الوضعي..إلخ.

ومع ذلك لن يكون هذا التفكير الذي ندعو إليه محايدًا ومجرّدًا من أيّ إحالة، بل إنّه ينطلق من تفضيل واضح لما يمكن أن نطلق عليه «النموذج الديموقراطي» بما هو نموذج مثالي قابل للتعميم على الصعيد الكوني، وبما هو إطار يحرّر المفكّر والباحث من كلّ سلطة قهرية خارجية، كالأرثذوكسية، والوثوقية، والأصولية، بمختلف أنواعها وأشكالها يمينية كانت أم يسارية.

هكذا إذا كانت «الحاجة» اليوم إلى الدين هي في جانب منها نظير ما كانت عليه بالأمس، ترتبط بعدم قابلية «الموت» للعقلنة والفهم، إلاّ أنّ هذه «الحاجة» ذاتها في جانبها الآخر السلبي تنطوي على «نزعة تدميرية جذرية» لما هو دنيوي إنساني، ولما هو ديني: مثل القوانين، ومبادئ حقوق الإنسان، والعيش المشترك، والأماكن التي تأوي المقدّس، والتسامح الذي يوجد في أساس الدين. فالتاريخ الحديث والمعاصر زاخر بالشهادات والقرائن التي تثبت بما لا يقبل الردّ، تورّط «الديني» فهمًا وسلوكًا وممارسة، وبنسبة عالية، في العنف المستفحل في العالم وخاصة في العالم الإسلامي.

لكن العودة إلى الدين «كأثر منسي» يجب تفعيله، تنطوي على بعد آخر إيجابي، إنّه «نداء» لتحرير «تجربة المقدّس» من هيمنة المثيولوجيا، والميتافيزيقا، والإيديولوجيا؛ كما تنطوي على موقف يروم «تحصين» الدين من الداخل ضدّ العنف، عبر إشاعة «روح التسامح» و«التآخي» و«التضامن» بين معتنقي الدين الواحد، وبين هؤلاء ومعتنقي الديانات الأخرى لدى مختلف الشعوب، بغضّ النظر عن الاختلافات الموجودة بين الأديان.

إنّ العودة إلى النصوص الدينية باعتبارها «أثرًا منسيًا»، يقتضي إعادة النظر في مفهوم «التسامح» وجعله أساس الدين والعقيدة. فالتسامح ليس وصفة جاهزة وسلوكًا بسيطًا وسهلاً، بل هو مسار يتهيأ بكيفية متدرّجة وعبر ارتقاء وصعود شاقين:

ففي درجة الصفر، التي هي أدنى درجة في سلّم التسامح. نكون أمام تسامح يقتضي «التسامح مع ما هو غير قابل للتسامح». ويمكن صياغته على النحو التالي: «أنا لا أطيق ما تعتقد فيه، بل أكثر من ذلك إنني أشجبه حتى وإن كنت لا أستطيع منعه. تحدوني الإرادة لمصادرة اعتقادك ولكن ليست لدي القدرة على فعل ذلك». هذه الصيغة إذن لا تمنع العنف بشكل نهائي بل تجيزه[17].

(16) راجع «الدين في عالمنا»، تحت إشراف جاك دريدا وجياني فاتيمو. ص 14.

(17) Aller voir la conférence de Paul Ricoeur sur « La croyance religieuse », in site Internet « L'université de tous les savoirs.com ».

في الدرجة الثانية من سلّم التسامح، أحتفظ بقناعة أنني وحدي أملك «الحقيقة»، ولكنني وبتوافق أعترف بحقّ الآخر في البوح باعتقاده، حتى وإن كنت أعتبره في قرارة نفسي اعتقادًا خاطئًا. وأفعل ذلك باسم مبدأ «عدالة» يقرّ بامتلاك الآخر لحقّ مماثل لحقّي في الجهر بمعتقده. في هذا المستوى الثاني بدأت أعترف بحق الآخر في الخطأ والغلط. لكن مع ذلك أعيش تمزّقًا داخليًا، ما بين «الحقيقة» [18]التي أزعم امتلاكها بشكل أحادي، وبين «العدالة» التي تقتضي منّي الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف.

في الدرجة الثالثة من عملية الارتقاء في سلّم التسامح، أقول ما يلي: من الممكن أن يكون موقف خصمي المناقض لي في الدين والعقيدة، ينطوي على جزء من «الحقيقة» حتى وإن كنت لا أعرف ماهية هذه الحقيقة. يتعلّق الأمر في هذا المستوى، بالنظر إلى التسامح من زاوية «منظورية»: حيث أفترض أنّ الآخر يرى وجهًا للأشياء لا أستطيع أنا رؤيته، لأن مواقفنا وزوايا نظرنا غير قابلة للاستبدال. في هذه الدرجة الأخيرة من التسامح نكون قد تجاوزنا مرحلة النزاع بين «الحقيقة» و«العدالة»، باتجاه مرحلة متقدّمة حيث تتأزّم «الحقيقة» وتدخل في نزاع مع نفسها. في هذا المستوى فحسب أستطيع تصعيد «العنف الرمزي» الذي يوجد في أصل أشكال كثيرة من العنف الفيزيولوجي، حيث أقول ما يلي: في ثنايا اعتقادي، أعترف بوجود «عمق» لا أستطيع التحكم فيه، لا بواسطة اللغة، ولا بواسطة الشعور، ولا بواسطة الفعل. إنّني أتبيّن وأبصر، في عمق انتمائي العقدي وإيماني، منبعًا للإلهام يفيض ويتجاوز قدرتي على الفهم، والاستقبال، والاحتضان. وليس «منبع الإلهام» هذا غير ما أطلق عليه الفيلسوف الألماني «ماكس شيلر» «العمق بدون عمق»، أو «الأساس الذي هو تمزّق» والذي يعتبره هو «نبع الحياة»، « غير القابل للقسمة في دفقه، والمنقسم في استقباله»[19].

هذه الجدلية، «جدلية الدّفق الذي يفيض، ومحدودية فضاء الاحتضان والاستقبال»، تعاش على صعيد الجماعات والتنظيمات والحركات الدينية، كتمزّق، أو قلق، أو توتّر، يمكن أن يؤدّي إلى التسامح والانفتاح على من هم مختلفون معهم في العقيدة، كما يمكن أن يتحوّل إلى خوف هستيري، أو إلى ضغينة، أو إلى تعصّب[20] ضدّهم. ونظرًا لكون هذه الجماعات أو التنظيمات الدينية لا تستطيع أن تحتوي وتستوعب كلّ «الدّفق»، فإنّها تقوم بعمليتي «إدماج» و«إقصاء» قسريين، هما، كما رأى ذلك القديس «أوغسطين»، وجهان لعملة واحدة: فحينما لا يستطيع «الإناء» أو «الوعاء» احتواء واستيعاب «تدفقات النبع»، يحاول الإنسان عبثًا تقوية الضفاف الداخلية للإناء لجعله قادرًا على «مقاومة» الدّفق ومحاصرته، هنا يبدأ العنف. فتقوية «أسوار العقيدة» يعني إدماج واحتواء بالقوة من هم بالداخل، وفي الوقت نفسه هو إقصاء إلى «غيرية جذرية متوحّشة»، لكل من يقاوم الإدماج ويصدّه[21].

إنّ ذلك «العمق بدون عمق» الذي قلنا عنه إنه يشكّل «مصدر الحياة»، هو بمثابة «النبع المشترك» الذي تغترف منه

(18) يمكن الرجوع بصدد هذه المسألة إلى الحوار الذي أجرته معي جريدة "الأحداث المغربية" حول الفلسفة والدين والجامعة والمجتمع..إلخ، وذلك يوم الجمعة ربيع الثاني 1428 الموافق ل20 أبريل 2007/العدد 2998.

(19) Paul Ricoeur : « La croyance religieuse ».Op.Cit.

(20) إنّ التعصّب الدّيني لا يعبّر أبدا عن قوة إيمان صاحبه، بقدر ما يشي بضعفه، وبهشاشة إعتقاده، من حيث عدم قدرته على إقناع خصمه بصدقية عقيدته، وتفعيل مضمون الآية الكريمة «أدع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» (سورة النحل، الآية 125).

(21) Paul Ricoeur : « La croyance religieuse ».Ibid

كل الأديان، والذي يحول تواصل دفقه، وسخاء عطائه، دون أن يستنفذ ذاته في ديانة بعينها، أو عقيدة واحدة. لهذا وجدنا أن الديانات المختلفة تقتسم حالة التعدد والتنوع واللبس المميّزة للغات والثقافات كما تجلي ذلك «أسطورة بابل»[22].

يختتم «بول ريكور» محاضرته حول «الاعتقاد الديني» بعقد مقارنة بين الأديان من جهة، وأنساق اللغات والثقافات من جهة أخرى. فإذا كانت المسافة الفاصلة بين الأديان تشبه المسافة الفاصلة بين اللغات، بين اللغة الأمّ واللغات الأجنبية الأخرى، وإذا كان لا وجود للغة واحدة شمولية وكونية، إلاّ أنّ كل كائن قادر على أن يتعلم، إلى جانب لغته الأصلية، لغة بل ولغات أخرى، لأنّ الناس في كل مكان وزمان، كانوا ولا زالوا يقومون بعملية «الترجمة»، لأنهم يسافرون، ويتاجرون، و«يتبادلون النساء والأشياء»، على حدّ تعبير «لفي ستراوس»[23]، فتعلّموا كيف يجتازون الحدود اللغوية والثقافية من خلال توسّل لغات أخرى.

يتساءل «بول ريكور»: أليست «التجربة الدينية» شبيهة بهذه «الضيافة اللغوية»؟ ألم يحن الوقت لنقل مفهوم «الضيافة» من مجال اللغات إلى رحاب الأديان؟.

(22) Ibid.

(23) Aller voir « L'anthropologie structurale » de Claude Levi-Strauss، Plon، 1973.

بين الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي
جدل التسامح والحرية

حمادي ذويب*

لَيْسَ من الغريب أن نبحث في صلة مبدأي التسامح والحرية، فالارتباط بينهما وطيد في مستويات مختلفة ابتداءً من المستوى المفهومي. والتسامح في أكثر تعريفاته رواجًا: هو احترام حرية الآخر وطرائق تفكيره وسلوكه وآرائه السياسيّة والدينيّة[1]. ويقصد بالاحترام في هذا السياق قبول الرأي المختلف حتى إن كان خلاف رأيك، دون أن يعني ذلك اعتناق هذا الرأي المخالف أو التنازل عن الرأي الشخصيّ.

وظاهر الأمر أن مفهوم التسامح في أصل تداوله اللغوي يحمل معنى ترك الحرية للآخر بشكل غير مريح، وفيه قدر من الضغط على النفس ، وهذا ما نفهمه من دلالة فعل تسامح (tolérer)، فقد استعير من اللاتينية سنة 1393م وكان يدل وقتها على المعنيين؛ حمل وتحمّل، وانتقل الفعل إلى اللغة الفرنسية حاملاً معه المعنى اللاتيني «تحمّل في عناء» ، ثم خرج هذا المعنى عن نطاق التداول والاستعمال وعوّض معنى الصبر معنى العناء والألم واكتسب الفعل دلالات التحمل مع التسامح مع ما لا نحبذه لدى شخص ما في عام 1611م، وتحمل شخص لا نحبذه عام 1689م ، وتحمل ما نجده غير عادل بصبر عام 1690م ، وفي العصر الكلاسيكي طور فعل تسامح اعتمادًا على الدلالة المكتسبة خلال القرن السادس عشر معنى خاصًا أكثر حيوية هو؛ البرهنة على الانفتاح في المجال الديني عام 1640م . وفي أواخر القرن التاسع عشر استعاد الفعل « تسامح» دلالة استخدامه الأولى وهي « تحمّل شيء ما» عام 1872م[2].

ولا يبتعد تعريف التسامح في الموسوعة العالمية عن هذه المعاني، فحسب كاتب مقال «فكرة التسامح» يمكن أن

---

*أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، تونس.

(1) انظر معجم لاروس الصغير، باريس، 1990، ص 968.

(2) voir le robert français dictionnaire historique de la langue française ،Paris، 1995،t2،p2127.

التسامح في أكثر تعريفاته رواجًا: هو احترام حرية الآخر وطرائق تفكيره وسلوكه وآرائه السياسيّة والدينيّة.

نعرّف التسامح بأنّه: سلوك يتمثّل في أن نترك للآخر حرية التعبير عن آرائه التي لا نشاركه فيها، وأن نتركه يعيش حسب مبادئ لا نتبنّاها [3] . ويقترح قوبلو (Goblot) في كتابه (Vocabulaire philosophique) تعريفًا ينوّه به لالاند (Lalande) يفيد أنّ التسامح لا يتمثّل في التخلي عن المعتقدات أو الامتناع عن إظهارها أو في الدفاع عنها ونشرها، بل في الامتناع عن كلّ الوسائل العنيفة، وهو في كلمة مختصرة اقتراح الآراء دون البحث عن فرضها [4].

ومن الضروري للباحث، في صلة التسامح بالحريّة، أن يستحضر السياق التاريخي الذي ترسّخت فيه هذه الصلة في أوروبا بعد الحروب الدينيّة التي تقاتل خلالها أتباع المذهبين الكاثوليكي والبروتستانتي. فقد ذاق الأوروبيون ويلات التعصب الديني ودفعوا ضريبة غالية للوصول إلى مرحلة الاقتناع بأن الحلّ الوحيد يكمن في التسامح مع الاختلافات الفكريّة والعقائديّة والسياسيّة. وفي هذا الصدد يذهب علي أومليل إلى أنّ مفهوم «توليرانس» هو وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي. وقد نشأ ليعبّر عن تغير في الذهنية ناتج عن علاقة جديدة. وهي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرّت تتصارع طوال القرن السادس عشر للميلاد، أي إبان الحروب الدينيّة الأوروبيّة. لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد ثم حدث تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد ثم في حرية التفكير بوجه عام» [5].

وما كان لحركة الإصلاح الديني الأوروبي أن تؤصّل التسامح والحريّة الدينيّة قيمتين ساميتين في الفكر وفي المجتمع الأوروبي دون ذلك الإسهام الرئيسي لأعلام هذه الحركة على أكثر من صعيد نظري وعملي. وهذا ما جلب لهم النقد تارة والاحترام تارة أخرى، في حياتهم وبعد مماتهم. وهو ما يفسّر ما كتب على الشاهد الذي يعلو قبر فولتير: «حارب الملحدين والمتزمتين. أوحى في كتاباته بروحية التسامح. طالب بحقوق الإنسان ضدّ العبوديّة ونظام الإقطاع. شاعر مؤرخ وفيلسوف جعل آفاق النفس البشريّة تتسع وتتعلّم معنى الحرية [6].

لقد كرّس فولتير جانبًا كبيرًا من حياته للدفاع عن حرية المعتقد والتعبير باعتباره من وجوه التسامح الأساسية ، وهو الذي أطلق الشعار المشهور «إنني مستعدّ أن أموت من أجل أن أدعك تتكلم بحرية مع مخالفتي الكاملة لما تقول». ولا شكّ في أنّ هذا الموقف يتأسس على أرضية الإيمان بأن التسامح يقتضي حتمًا تحرير العقول والألسنة وإطلاقها . ومن هذا المنطلق فولتير سعى إلى ترسيخ الارتباط الوثيق بين التسامح والحرية إن على الصعيد النظري أو على الصعيد العملي.

ففي المستوى الأول كتب فولتير عدّة كتابات حول موضوع التسامح أشهرها رسالة التسامح (Traité sur la

(3) انظر Bernard Guillemain، idée de tolérance، Universalis، 22/713-714.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) علي أومليل، الإصلاحية العربيّة والدولة الوطنيّة، ط 3، بيروت، دار التنوير، 1985، ص 111.

(6) أوزجان بشار، ومضات من حياة فولتير، مقال نشر يوم 2006/02/28 على الموقع www.Tahayati.com.

Tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas) التي نشرت سنة 1763م ، وفي كتابه «الرسائل الفلسفية» تطرق إلى التسامح الديني في إنجلترا ، وفي كتابه « في العادات» (Essai sur les mœurs) الذي ظهر سنة 1765م ، فصول عن التسامح وفيه مدح الإسلام وأشاد بالرسول الكريم وبالقرآن الكريم متراجعًا بذلك عمّا تضمنه كتابه « التعصب أو النبي محمد» من نقد يندرج في سياق التصدي للفكر الديني المتعصب عامة وللأفكار المسيحية خاصة ، التزامًا بمبادئ التنوير العقلي والنقدي. وقد تضمن كذلك معجمه الفلسفي (dictionnaire philosophique) مقالات خاصة بالدين والتسامح . كما وتعدّ رسالته حول التسامح أهم كتاباته التي خلدت نضاله العملي في مجال الدفاع عن التسامح والحرية الدينية ، فهي توثق أطوار قضية جان كالاس ، وهو تاجر متواضع يقطن في تولوز ويعتنق المذهب البروتاستنتي .

وتتمثل مجريات هذه القضية في أنه في الثالث عشر من أكتوبر 1761م شنق الابن الأكبر مارك انطوان نفسه ولم تُعلم أسرة كالاس السلطات بالظروف الدقيقة التي حفّت بوفاة ابنها وادعت أنها وجدته مخنوقًا لأنها لم ترغب في اعتباره منتحرًا ممّا يؤدي إلى عدم القيام بجنازة لائقة به. وإثر شائعات أشارت إلى أن الابن المنتحر كان يرغب في التحول إلى الكاثوليكية أمرت الشرطة بمزيد من التحقيق في القضية، ووقعت مساءلة والده واعترف تحت التعذيب بأنه الجاني ثم تراجع، لكن المحكمة أدانته وحكمت عليه بالإعدام في التاسع من مارس 1762م. وكان لجان كالاس ابن آخر اسمه دونات (donat) ، وكان منفيًا فتوجه إلى العاصمة الكالفينية جينيف حيث التقى فولتير.

وكان فولتير يعتقد في البدء أنّ الاتهام الموجه إلى جان كالاس له مستندات قوية فكتب رسالة شديدة اللهجة ضد كالاس لكنه بعدما رواه له دونات اقتنع ببراءته، فكوّن فريق ضغط مع أصدقائه واستخدم أسلوبه الساخر قصدَ تحقيق العدالة، وفي سنة 1765 نجح فولتير في مراجعة القضية ممّا أدّى إلى إعلان براءة كالاس.

لقد برهن فولتير من خلال مرافعته عن جان كالاس على وعيه العميق بضرورة التسامح والحرية الدينية في أوروبا، لذلك دافع عن عائلة مضطهدة وعن حق الآخر البروتاستنتي في الوجود وفي ممارسة معتقداته، على الرغم من أن فولتير ينتمي إلى عائلة كاثوليكية، وأن المذهب الكاثوليكي هو مذهب الأغلبية. ويكفي أن نعلم أن فولتير لم يكن يوقّع معظم كتبه بسبب قوة بطش المتعصبين للكاثوليكية لكن الأمر في نظره لم يكن مهمًا لأن مقصده أن تُبَلّغ الحقيقة إلى الناس بقطع النظر عن مصدرها.

وإذا كان أمر الارتباط بين التسامح والحرية في الفكر الأوروبي مفروغًا منه، فكيف هو الحال في بحث الفكر الإسلامي الحديث؟

سنحاول أن ندرس هذه المسألة من خلال أنموذج من نماذج الفكر الإسلامي هو الشيخ التونسي محمد الطاهر بن عاشور (ت1973م). إذ تعتبر الصلة بين التسامح والحرية لديه مسألة جوهرية ، فهو من دون شكّ متشبع بالمفهوم الغربي للتسامح لذلك يقرّ أن التسامح هو «إبداء السماحة للمخالفين للمسلمين بالدين وهو لفظ اصطلح عليه العلماء الباحثون في الأديان من المتأخرين من أواخر القرن الماضي»[7]. إن التسامح في رأيه يدور حول حرية الآخر غير المسلم في عقيدته، ولا يتعلق بترك الحرية للمسلم في ما يعتقده، لكن هل من سند لهذا الاستنتاج الذي

(7) محمد الطاهر ابن عاشور ، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام،ط1، القاهرة ، دار السلام ، 2005، ص 131

استنتجناه من تعريفه؟

يمكن أن نعثر على هذا السند في فصل موسوم بـ «الحرية المنشودة» ضمن كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» حيث تنقسم مستويات الحرية لديه إلى أربعة هي: حرية الاعتقاد، وحرية التفكير، وحرية القول، وحرية الفعل. وهذه الحريات ليست مطلقة في نظره على شاكلة التصور الغربي لها وإنما هي مقيدة بالمرجعية التشريعية والعملية الإسلامية فيقول :« وكل هذه الحريات الأربع محدودة في نظام الاجتماع الإسلامي بما حددت به شريعة الإسلام أعمال الأمة الإسلامية في تصرفاتهم الفردية والجماعية »[8].

إن التسامح مع الاختلاف وإطلاق حرية الاعتقاد في تصور الشيخ طاهر بن عاشور لا يمكن أن يشمل الحق في الخروج عن الدين.

وقد أولى لحرية الاعتقاد مكانة أثيرة تتبدى من خلال اعتبارها أوسع الحريات دائرة، على أساس أن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده . وقد ارتأى صاحب « التحرير والتنوير» أن يقارب حرية الاعتقاد من جانبين؛ أحدهما جانب حظ المسلم منها، والآخر جانب حظ غير المسلم الذي يعيش في كنف الدولة الإسلامية.

فعلى صعيد المسلم يميّز الشيخ التونسي بين أمرين أولهما حرية اعتقاد المسلم من ناحية تبني معتقدات أي مذهب إسلامي، ويترتب على هذا في نظره « التحذير الشديد من أن يكفّر بعض المسلمين بعضًا ، لأن تكفير بعضهم بعضاً يتسبّب في إخراج جزء من الجامعة الإسلامية عنها فيفضي ذلك إلى تفتت الجامعة بأيدي أهلها»[9].

ولا يبدو لنا هذا الموقف من نتائج التأثر بالمفهوم الغربي لحرية الاعتقاد، وذلك لأن دافعه الصريح في خطاب الشيخ هو الحرص على وحدة المسلمين، لأن السياق التاريخي كان يفرض تقوية الجبهة الداخلية للمسلمين ليحافظوا على وجودهم وعلى بلدانهم وعلى هويتهم . وتعدّ هذه القراءة البراغماتية للواقع الإسلامي من القراءات المتجاوزة للتراث القديم المشحون بمواقف التكفير المتبادل بين ممثلي الفرق والمذاهب الإسلامية، فبدل البحث عن نقاط الالتقاء كان التركيز على نقاط الافتراق هو هاجس كثير من الفرق الإسلامية ممّا عمّق انشقاق المجتمع وتفرّق مكوناته وتصادمها في أكثر من مناسبة.

أمّا الأمر الثاني في بحث ابن عاشور مسألة حرية الاعتقاد لدى المسلم فهو منع هذه الحرية إن تعلقت بالانسلاخ عن الدين الإسلامي بحجة الحديث المعروف «من بدّل دينه فاقتلوه» وهذا الموقف مخالف بلا شك للمفهوم الغربي لحرية الاعتقاد لأن ما يحكم فكر الشيخ في المقام الأول هو قواعد الإسلام لذلك يصرح منذ البداية بأن « حرية اعتقاد المسلم محدودة له بما جاء به الدين الإسلامي مما تتكون جامعة المسلمين بالاتفاق على أصوله»[10]. ومن الواضح أنه اختار الاحتماء بسلطة السلف في هذه المسألة لما في الخيار المخالف من خطورة على الجسم الاجتماعي وعلى الهوية الإسلامية.

(8) المصدر نفسه ، ص 602

(9) المصدر نفسه ، ص 161

(10) المصدر نفسه ، ص 161

إن التسامح مع الاختلاف وإطلاق حرية الاعتقاد في تصور الشيخ لا يمكن أن يشمل الحق في الخروج عن الدين باعتبار الدخول في الإسلام بمثابة العهد الأبدي الذي يجرّم نقضه، أمّا ما عدا ذلك فإنه متاح للمسلم، وضمن هذا المتاح يخول للمسلم اعتناق ما شاء من مذاهب « فللمسلم أن يكون سنيًا سلفيًا أو أشعريًا أو ماتريديًا وأن يكون معتزليًا أوخارجيًا أو زيديًا أو إماميًا . وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ أو الحق والباطل»[11].

وقد عمد كثير من الباحثين إلى نقد الموقف المحافظ من الردة لتعارضه مع مبدأ حرية الاعتقاد فضلاً عن غياب نص قرآني يعضد هذا الموقف ، وهذا ما جعل هؤلاء الباحثين ينتقدون الأسانيد الدينية التي اعتمد عليها المدافعون عن قتل المرتد وفي صدارتها الإجماع.

وقد كان الشيخ طه جابر العلواني من الرافضين لدعوى الإجماع على قتل المرتدّ[12]. فهذا الحكم في نظره من العناصر الفقهيّة المُقعدة للأمّة والمعيقة لحركيّتها، فبسبب هذه العناصر زاد الغلوّ في العقيدة وفي التشريع، وشاع رفض الآخر والجهل بالسنَن الإلهيّة والكونيّة. وبناءً على هذا اعترض هذا الشيخ على حديث «من بدّل دينه فاقتلوه» مستثمرًا في ذلك آليّة الهيمنة بالقرآن على الحديث، أي عدم تقديم الحديث على القرآن أو جعله مساويًا له، وهو ما يعني إسقاط ما يدّعيه بعضهم من أنّ السنّة قاضية على الكتاب. وفضلاً عن ذلك يعترض هذا الشيخ على الحديث المذكور بالتاريخ الذي أثبت أنّ الرسول ما قتل مرتدّا طيلة حياته، ممّا ينفي أيّ دليل فعليّ صادر عن الرّسول[13].

وقد ذهب العلواني إلى أنّ «سيف الإجماع» اتخذّ منذ وقت بعيد وسيلة للحيلولة دون مناقشة بعض القضايا الخطرة مثل موضوع الردّة، وذلك لأنّه حدث خلاف في القرون الثلاثة الأولى في حكم المرتدّ فلم يتحقّق الإجماع في تلك العصور على ذلك الحكم، ورأى أنّ الزعم بحصول إجماع في هذه المسألة يرمي إلى إغلاق الباب دون التفكير في أيّ مراجعة لهذا الحدّ. ويعدّ هذا الإغلاق نوعا من أنواع الاستغلال السياسي لحدّ الردّة. وهكذا شهد التاريخ الإسلامي عدّة حوادث تبرهن على التوظيف السياسي لهذا الحدّ أي القتل بدعوى الردّة ومن ذلك إعدام أحمد بن نصر الخزاعي (ت 231هـ) بحدّ الردّة من قبل الخليفة العبّاسي الواثق بالله(ت 232هـ) في إطار فتنة خلق القرآن [14].

وهكذا لا يمكن الحديث عن التسامح من دون وصله بالحرية ، فهما ، أي التسامح والحرية، ضريبة ثقيلة ينبغي دفعها لإرساء أسس التعايش بين كل مكونات المجتمع . ولن يكون هذا الهدف المنشود ميسور التحقيق من دون التخلي عن ادعاء امتلاك الحقيقة، فالفهم البشري محدود ونسبي وقاصر والمعنى الذي قد يتوصل إليه العقل ليس سوى ممكن من الممكنات التأويلية، لذلك لم يبقَ أي نص مهما كانت قداسته مجمدًا في دلالة واحدة ثابتة. بناءً على هذا لا مناص من إرساء علاقة تفاعلية بناءة وإيجابية بين التسامح والحرية رغم كل النقد الذي يمكن توجيهه إلى المفهومين.

---

(11) المصدر نفسه ، ص 1611

(12) انظر كتابه : لا إكراه في الدين، إشكالية الردّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، ص 147.

(13) م ن ، ص 309.

(14) انظر : عبد الرحمان حلّي، لا إكراه في الدين، إشكاليّة الردّة والمرتدّين، موقع الملتقى الفكري www.almultaka.net

بريشة الفنانة Maria Pera ، أستراليا
مقدمة من «مجمع أبوظبي للفنون»

تجليات التعصب والتسامح في الفكر الإسلامي: كتاب «وقعة صفين» لنصر بن مزاحم المنقري

عمّار حمودة*

كَيْفَ السبيل إلى درس التعصّب والتسامح في تراثنا العربي الإسلامي بحياد تاريخي، وقد طالعتنا فلسفة الأنوار بمبادئها العقلية وتشريعها للتسامح؟ إنها ما تنفك تثقل وعينا المعرفي بمبادئها ومقولاتها، فنرى التراث عبر قنواتها ناقدين ساخطين . هل تَصحّ محاكمة التراث بقوانين التسامح تلك؟ أليس من مبادئ العدالة القانونيّة ألّا يكون تطبيق القانون رجعيّاً؟ ثمّ كيف نتخلّص من وطأة واقعنا الذي بدأ فيه تاريخنا يقفز من المتخيّل الإسلامي إلى ساحات الصراع السياسي؟ هل كانت الفتنة مجرّد حدث تاريخي تحمله الذاكرة الإسلاميّة، فيفسد تلك الصورة الناصعة، لبشر لا يخطئون ، وإن أخطؤوا فإنما هم مجتهدون؟ أم هي عيّنة تاريخية يمكن بتشريحها إدراك عللها؟

لماذا نختار هذه العيّنة بالذات؟ هل نتصيّد للتراث أخطاءه سعيًا لتجاوزه؟ أم نحن نسائله وعياً بمشكلاته ؟ ألا نتّفق اليوم في القول :إنّ حاضرنا يحتاج إلى إصلاح ودواء ؟ وهل يُدْرَكُ الدواء دون إدراك العلل؟ ألا يوجد إجماع إنسانيّ بأنّ التسامح وحده يضمن إنسانيّة الإنسان وأنّ التعصّب منذر بالعنف والهلاك؟

أليس التسامح مسكوناً بمشروع القطيعة مع الدين؟ ألا يظهر التسامح في المجال السياسي أكثر من ظهوره في المجالين الأخلاقي والديني؟[1] ومن هنا تأتي مشروعيّة البحث في الصراعات السياسية باعتبارها أرضيّة التّسامح الحقيقية بدل الاحتماء وراء التأويل النصّي ، واتباع الاستدلال سبيلاً للوصول إلى نتائج متضادة ، ألم ينشأ خطاب التسامح في سياق الوقوف ضدّ سلطة الكنيسة وتحديداً الكنيسة الكاثوليكية؟[2] فكيف السبيل إلى التجرّد من عقليّة عداء

---

*أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، تونس.

(1) انظر كتاب «pour une théologie de la tolérance،Michel Barlow، édition desclée de،1999،France،p11 »

(2) المرجع نفسه ، ص12.

الدين، ومحاولة إظهار السنّة بثوب الأورثوذكسية؟ هل نحن متسامحون أوّلاً في تعاملنا مع تراثنا حين نقارب مفهوم التسامح، وقد صار من السائد القول إنّ «الإسلام مختلط في أذهان الكثيرين برفض الحداثة وحقوق الإنسان»[3].

لـماذا نقارب هذه المفاهيم؟ هل نحمل في وعينا غايات علميّة صرفة تحاول البحث عن مدى حضور كلّ مفهوم في سجلّ المسلمين؟ أم أنّ غايات إيديولوجية تدفعنا إلى جلد هذا التراث لننتزع منه اعترافاً بالتسامح، أو وضعه في قفص الاتهام بالتعصّب تشريعاً لإدانته، وبياناً لفضل الخلف على السلف بوعي أو غير وعي، تدفعنا إليه موجة السائد من الدعوات إلى التسامح العالمي في زمن العولمة ، وفي خلفياتنا أن تراثنا حَال من التسامح وفق الأنموذج المعاصر الذي صاغته فلسفة الأنوار، وترجم مبادئه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

ولهذا فمن مقتضيات البحث العلمي التي نروم اتباعها النظر إلى الظاهرتين بحياد قد يبدو مخلاً بهويّتنا وشروط انتمائنا العربي الإسلاميّ ،ولكنّه ضروري لفهم المنظومة الداخلية لكلّ فكرة تتنزّل في عصرها، على غير الهيئة التي نتلقّاها في عصرنا. وفي هذا الفلك المعرفي الذي نشأت ضمنه مفاهيمَ التعصّب والتسامح نروم دراسة الأنسجة اللغوية التي تشكل بها المعنى وفرز الخيوط التي حيكت بها، حتّى لا تتداخل الأثواب الفكرية التي نلبسها في عصرنا بغزلهم التراثيّ وتتشابك المفاهيم فنلبسهم ثوب وعينا، وقد نزعنا عنهم ثوب وعيهم. فالجابري يتبنى تعريفاً للتسامح بأنه:«عدم الغلو في الدين الواحد وسلوك سبيل اليسر، (سبيل التي هي أحسن) من جهة، واحترام حقّ الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها وشعائر دينها دون تضييق أو ضغط ... وبالتالي فالتسامح هنا هو التخفيف إلى أقصى حدّ ممكن من الهيمنة المقصودة أو غير المقصودة التي يمارسها مذهب الأغلبية داخل الدين الواحد، ودين الأكثرية داخل المجتمع الواحد.[4]، ويشترط الجابري أن يكون منطلق التّسامح العدلَ لا التساهلَ لأنّه يجعل «الـمُسَامِحَ في وضعيه أعلى من المسامح له »[5]، وفي ذهن الجابري أنه يصنع من التسامح مضادات حيوية للتطرّف بكل أشكاله، فهو ليس وليد أسباب داخليّة ولا هو بالصناعة الإسلامية الصرفة، بل هو في الوعي الديني ذاته، وهو نتاج «المواقف الفكرية والسلوكية التي تحرّكها المصالح السياسية والاقتصادية ويغذيها التعصّب العرقي.»[6]، فالأصولية باعتبارها تجلّيًا معاصرًا للتعصّب نتجت عن حركية تاريخية يحتمي فيها الضعفاء بصور متخيّلة عن الهويّة، حين صار تيّار العولمة يجرف كل المختلفين عنه شرقًا وغربًا ولا يقيم في أطروحاته الاقتصادية سوى نظرة براغماتية، تبحث عن أسواق لسلعها ، وتقضي على أشكال الاختلاف والمنافسة الاقتصادية والفكرية.

ولكن هل لعيّنة من التراث أن تصوغ أحكامًا مطلقة عن التعصّب والتسامح؟

من الطبيعي أنّ الأحكام تظلّ مرتبطة بتلك العيّنة المدروسة وهي «كتاب وقعة صفين» لنصر بن مزاحم المنقري. وإذا شئنا أن نستعير من ابن خلدون تصنيفه للحروب بحسب أسبابها اعتبرنا هذه الحرب من النوع الأول الذي يشن طلبًا للانتقام، تمييزًا عن الأنواع الأخرى القائمة على العدوان أو الجهاد أو حروب الدول مع الخارجين عليها[7].

لقد اخترنا عيّنة من التّراث الإسلامي رُفعت فيها سيوف المسلمين بعضهم على بعض، وصار فريق منهم عدوًّا

(3) أركون (محمد) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،طبعة دار الساقي ،لندن، ط1 1990- .ص310.وهذا التعليق هو لمترجم هاشم صالح.

(4) الجابري(محمد عابد)، قضايا في الفكر المعاصر ، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2،بيروت ، 2003.ص29.

(5) نفس المرجع ،ص31.

(6) المرجع نفسه ، ص32.

(7) انظر ، مقدمة ابن خلدون ، ص ص149-150.

للآخر، ولكنّها في النهاية عيّنة، لا تحمل الحقيقة في بعدها المطلق، بلْ هي زاوية نظر للحرب تقارب الواقع من جهتها وتحمل بين طيّات الخطاب موقف ساردها [8]، وقد تكون وجوه الحقيقة الأخرى غائبة عن النص ولكنّها حاضرة في الواقع، فالكتاب يرصد وقائع الحرب، ولكنّه لا يستطيع النفاذ إلى الفضاءات التي تحتضن الرافضين للحرب والهاربين منها طوعًا أو كراهيّة كالشيوخ والرضّع والنساء، ثالوث الضعف القتالي في ذلك العصر، فالإخراج لعبة الكاتب، ولذلك فالأحكام التي نطلقها على هذه العينة لا تتوجّه للواقع بقدر ما تتوجّه إلى صدى الواقع في كتاب نصر بن مزاحم، إن الأحكام مرتبطة بالنص لا بالواقع، فقد يكون الواقع مختلفا عن النصّ بحكم الدوافع الإيديولوجية أو انتصار الكاتب إلى فريق دون آخر [9]، ويظلّ خطاب المنقري مهما ادعى الحياد والموضوعية زاوية نظر إلى الواقع، قد لا ترصد فيه عين الكاتب وأذنه أشياء غاب ذكرها في الأخبار التي اعتمدها ليؤلّف كتابه، لعلّها ما يقع خارج فضاء الحرب، وهو أمر يحتاج إلى بحث أنثروبولوجي يرى التاريخ في حركة الهامشيين والمستضعفين مثلما يراه التاريخ الرسمي في حركة القادة وسلوك المحاربين.

إن كل عملية بحث في التّسامح تظل خاضعة لمنظور معاصر صار يرى فيه ضرورة للتعايش السلمي بين سكان القرية الكونيّة رغم اختلاف عقائدهم وألوانهم وأجناسهم، بل لا يخفى أن التعصب يصبح هو السبب الرئيسي لاستحضار مفهوم التسامح ومحاولة تأصيله في الثقافة العربية الإسلامية، ولهذا فمن مزالق البحث في هذه المسألة محاولة إسقاط مفاهيم معاصرة للتسامح تبلورت على أيدي فلاسفة الأنوار، وصيغت في نظم قانونية ضمنت لها الـمَـــأسَسَةُ وَقُوّةُ الطرف الـمُطَالِب بـهَا صَدى أوسع في الأوساط السياسية والفكرية، ولكي نتجنب هذه المزالق كان من خيارات البحث الاتجاه إلى رَصد مفهوم التّعصب والتّسامح في مرجعياته اللغوية القديمة، أي قبل أن تهب رياح التأثر بالدعوات العالمية لحقوق الإنسان، وقبل أن يصير النظر إلى التراث يتّخذ رؤية تشعر بالنقص كلما قاربت مفاهيم التسامح وفتشت عنها زمن اتقاد الحروب، وبروز العصبيات، وتفاقم الصراعات بين الملل والنحل سعياً إلى الشرعية الدينية والسياسية. وهو ما قاد بعض المفكرين إلى إنكار وجود التسامح في العصور الوسطى ، مثل محمد أركون فقد اعتبره من اللاّمفكر فيه فكراً وممارسة ، وهو لا يجعل تلك السّمة من خاصيات الفكر الإسلامي فقد حقّ القول على المسيحية وهم لا يُنْكرون، ويُرجع أركون ذلك الافتقار إلى عائق إبستيمولوجي يسميه بالسياج الدوغمائي ومصادرات العقل الأرثوذكسي. ولكن من الطبيعي أن تكون نتيجة البحث إعداماً للتّسامح في التراث العربي الإسلامي مادام مطلب الباحث إيجاد ما يلائم ثوب التّسامح الذي خاطه مسبقًا مقتديًا بنماذج معاصرة للمفهوم، فيصير غياب التسامح ناتجًا عن إسقاط تاريخي سببه مطلب الباحث عن أنموذج لاحق صاغته فلسفة الأنوار وتحوّل إلى مؤسسات تدعو إليه في عصور تختلف تصوراتها وآفاقها الذهنية عن تصورات القدامى، أما إذا قاربنا المفهوم في إطاره التاريخي أي وفق ممكنات الموجود تاريخيًا، لا وفق فرضيات حديثة تمارس الإسقاط على غير عصرها ، وتطلب من التاريخ أن يستجيب لما تَطْلُبُهُ وإلّا صار مُدانًا فإن ذلك سيجنبنا السقوط في مزالق الإيديولوجيا ومجانبة الموضوعية في درس العلوم الإنسانية ، ولهذا السبب آثرنا الانطلاق من المعاجم القديمة حتى نضمن مقاربة المفهوم في إطار ممكنات الفهم التاريخي التي نرصدها في الواقع التاريخي والسقف الإبستمولوجي للعينات المدروسة، إننا

(8) إنّ ما نعتبره وجهة نظر الراوي هو في الحقيقة أقرب إلى المفهوم السردي الذي أقرّه جيرار جينات (gérard genette) حينما تحدّث عن المنظور السردي ويقصد به وجهة نظر الشخصيّة التي توجّه المنظور السردي. انظر gérard genette، figure3، édition céres 1er édition ، tunisie، édition céres ،1996. p310.

(9) يبدو جليّا من خلال نقل الوقائع تعاطف المنقري مع عليّ وإن ترجمنا ذلك إلى لغة الفرق الدينيّة قلنا تشيّعه.

بهذا المعنى نتبنى طرح الجابري الذي يرى ضرورة تأصيل مفهوم التّسامح في الحضارة العربية والتراث الإسلامي انطلاقًا من«تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا» ويقصد بذلك فهمها داخل سياقاتها التاريخية.

وتكون هذه التبيئة تجنبًا للقراءة المتحاملة التي تنفي التسامح نفيًا قطعيًا، وهي تستحضر الأنموذج الغربي المعاصر في مقاربتها ،أو القراءة التبريرية التي تحاول انتقاء الحجج التاريخية والنصوصية، وهي تظهر الإسلام ديناً متسامحاً، فيه كل المبادئ العالمية المعاصرة لحقوق الإنسان قبل أن يصدر الميثاق العالمي ذاته، هذه القراءة التي تقفز إلى الاستدلال على وجود كل المنجزات العلمية في سيرة السّلف الصالح وفي الخطاب القرآني والحديث النبوي.

إن آلية البحث التي اخترناها تتجه إلى رصد البنى العميقة، وتشريح الأعصاب التي تشدّ مفهوم التعصب وتؤسس كيانه،أما التّسامح بما هو تساهل فقد حاولنا رصده في ذَرِّيّته دون أن نَحُدّ من قيمته بدعوى أنه لا يتطابق مع تصورات مسبقة ومسقطة وفي النص الجامع بينهما محاولة لفهم الجَدل القائم بين المفهومين، عملاً بأحكام اللغة و التعريف بالخُلف ، ولهذا قسّمنا العمل إلى مرحلتين متكاملتين:

أولاً: رصد الحدود اللغوية لكل مفهوم في المعاجم اللغوية القديمة، والقيمة المعجمية ليست غاية في حد ذاتها وإنما بحثًا فيما وراء اللغة من فهم تاريخي يرصد آفاق وعي العربي المسلم للتعصّب والتسامح دون إسقاط .

ثانيًا: رصد آ ثار تلك المفاهيم في كتاب « وقعة صفّين» لنصر بن مزاحم المنقري .

تحديد لغوي لمفهومي التعصب والتسامح:

نحاول في هذا المستوى من العمل تحديد مفهومي التعصّب والتسامح من خلال بعض المعاجم القديمة حتى نضمن في هذا المستوى تفكيكاً للعناصر الدلالية التي شكّلت حدود كل مفهوم سعيًا إلى رصدها في وقعة صفين، فتكون الحدود الدلالية مواطن الرصد في المستوى الثاني .

1. التعصب :

بالنظر إلى جذر (ع ص ب) ، يمكن أن نلاحظ وجود المعاني التالية:

– معنى الائتلاف والوَحدة :

يقول ابن منظور «وعَصَبَ الشجرة يَعْصِبُهَا عَصْبًا ضمّ ما تفرّق منها بحبل»[10] ويقول:«وقد تعصّبوا عليهم إذا تجمعوا».

ومن هنا جاء ارتباط مفهوم التعصّب بالعصبية كما تمثّلها ابن خلدون في مقدمته، والتعصّب كما يورد ابن منظور في اللسان :«من العصبيّة . والعصبية أن يَدْعُوَ الرجل إلى نُصْرَة عَصَبَتِه ، والتألّب معهم ، على من يُنَاوِيهم ، ظالمين كانوا أو مظلومين [11]. والعصبية و التعصُّب :المحاماة والمدافعة .. وتعصّبنا له ومعه: نصرناه.»[12]

ولهذا فالعصبية هي التزام بميثاق أخلاقي يؤديه الفرد للمجموعة التي ينتمي إليها لضمان بقائهم وتأمين مصالحهم، سواء عليهم أتّفق ذلك مع الحق أم لم يتفق يتعصّبون، فالحقّ يصاغ هنا وَفق النواميس التي تُؤْمِنُ بها العُصْبَةُ

(10) المصدر نفسه ، ص603.

(11) ابن منظور ، لسان العرب ، ج1، ص606.

(12) المصدر نفسه ، ج1، ص606.

لنفسها لا وفْق ما يُحَقّقُ العدل بين الفرق المتصارعة و قد يكون الزعيم هم الموجه لتلك الخيارات وفق ما يراه.

– معنى القناعة والرضا بالرأي :

يقول ابن منظور :«وتَعَصّبَ بالشيئ واعتصب :تقنّع به ورَضِيَ.»[13] وهو ما يجعل هذا التحديد مرادفًا للدوغمائية باعتبارها «مواقف فكرية يرى أصحابها أنّها لا تقبل النقاش»[14]، ذلك أنّ القناعة والرضا بالرأي، يعني الانقطاع عن البحث في رأي غيره يُخالفه أو قبول تعديل في المواقف.

– معنى الفقر:

فالرجل المُعصّبُ هو الفقير. ولعل الفقر لا يمكن أن يفهم هنا بالمعنى المتداول وإنما بمعنى الحاجة إلى الرّياسة أو توسيع المجال أو الهيمنة. إنّه أقرب إلى معنى الافتقار بمعناه السياسي أو الاقتصادي بحثًا عن المجال والسيادة والمصلحة.

– معنى القيادة والسيادة:

«ويقال للرجل الذي سوّده قومه، قد عصّبوه، فهو مُعَصّبٌ وقد تعصّبَ.»[15]. ومن هنا معنى القيادة والحكم.

– معنى الشدّة:

فالأمر العصيب هو الشديد.[16] ولعلّه من هذا المعنى تولّد الارتباط الوثيق بين التعصّب والعنف.

وبذلك يتضح من خلال هذا العرض اللغوي أن المقصود بالتعصّب هو الوحدة القائمة على أساس اللّحمة القبلية أو الفكرية، وهو يرتبط بفواعل في صيغة الجمع يتفقون حول مبدأ الحماية الجماعية وجدل نصرة الفرد والمجموعة، فالتعصّب في الأصل فعل جماعي تمارسه عُصْبَةٌ، وَثقت ببعضها والتحمت بفعل روابط القرابة أو النسب أو الحلف أو الدين أو الرأي،حتى صارت في حكم الفاعل الواحد إيماناً بفكرها ودفاعًا عن أرواح منظوريها ومصالحهم. والتعصّب مولّد للعنف الذي لا يظهر بوجهه العدواني الصريح وإنما يتخذ ثَوْبَ شَرْعِيّة تصوغها الجماعة بالنظر إلى تصوراتها ومصالحها وتتركّز تلك العناصر حول محور يقود العُصْبَةَ نحو تحقيق مصالحَها، وهو داخل البناء القبلي شيخ القبيلة، وصار يسمّى في الاصطلاح الإسلامي خليفة أو إمامًا يجمع بين الوظائف الدينية والسياسية ولا يمنعه ذلك من تكليف قادة عسكريين بتحقيق الأهداف التي يطمح إليها صحبة عُصبته، سواء أكانت الحرب ضد عدو خارجي أم اقتتالاً داخلياً بين المسلمين أنفسهم.

2. التسامح:

أما المحاور الدلالية التي يدور في فلكها جذر (س م ح) فهي الآتية:

– معنى الجود، يقال «سمح وأسمح إذا جاد و أعطى عن كرم وسخاء»[17]

– المسامحة: المساهلة، وتسامحوا: تساهلوا، وفي الحديث المشهور: «السّماح رباح أي المساهلة في الأشياء تربح صاحبها. وسمح وتسمّح: فعل شيئًا فسهّل فيه»[18] دلالة على الوظيفة الأخلاقية والاقتصاديّة.

---

(13) المصدر نفسه ، ج1، ص603.

(14) Dictionnaire encyclopédique universel-édition hachette Italie-1996 .ص397.

(15) المصدر نفسه ، ص606.

(16) المصدر نفسه ، ص605.

(17) المصدر نفسه ، ج2،ص489.

-«**والمسامحة**: المساهلة في الطّعان والضراب والعدو.»[19]
وهذا المعنى يؤكّده «رَايْنَرْ فُورْسْتْ في كتابه(التسامح في النزاع) الذي يرى أنّ التسامح يرتبط صميمًا بالنزاع، بل يذهب إلى القول إنّ التسامح ابن النزاع»
- ويرتبط مفهوم التسامح بالحق:« وتقول العرب: عليك بالحقّ، فإنّ فيه لـــــمَـــــسْمَحَاً، أي متسعاً».
- وقيل: التسميح، السير السهل.

هناك تقابلٌ ظاهرٌ بين مفهوم التعصّب والتسامح، وهو في الحقيقة تقابل بين الشدة والتساهل، وبين الحق في مفهومه الإنساني العادل والحق الذي تصنعه العُصبة لذاتها، وتراه من زاوية مصالحها.

نستنتج من خلال هذا العرض المعجمي تقابلاً ظاهراً بين مفهوم التعصّب والتسامح، وهو في الحقيقة تقابل بين الشدة والتساهل، وبين الحق في مفهومه الإنساني العادل والحق الذي تصنعه العُصبة لذاتها، وتراه من زاوية مصالحها لا غير.
إنه التّقابل بين الجود باعتباره عطاء وتنازلاً طوعيًا عن الملكيّة الفردية تحقيقًا لوجوده، والحرب باعتبارها سلبًا وأخذًا من ملكيّة الآخر تسريعًا بعدمه، وعلى أساس هذه العناصر سنحاول رصد مظاهر التعصب والتسامح في كتاب «وقعة صفين» لنصر بن مزاحم الـمنقري ويبدو استعمال «الوَقْعَة» من الناحية اللغويّة دالاً على الحرب والقتال، تمييزًا عن الواقعة وهي الدّاهِيَةُ والنّازلة من صروف الدهر، أو القيامة ، فاستعمال «الوَقْعَة» تأكيد على أنّ الفعل إنسانيّ على أرض الواقع، أمّا استعمال «الواقعة» فيعبّر عن فعل سماوي تأتيه قوّة غيبيّة، وتبدو أهمية هذا الكتاب في كونه ينقل أطوار حرب، أحرجت الفكر الإسلامي واتصلت بفتنة جعلت دم المسلم يراق بسيف المسلم، وقد توفي المؤلف سنة اثنتي عشر ومئتين هجريًا ،كتابه أشبه بفلم وثائقي، ينقل شهادات وأخبارًا سردها من شهدوا تلك الحرب وسمعوا أقوال المتنازعين فيها تراسلاً وتفاخراً ، وهي حرب دامت «مئة يوم و ازدادت عشراً، بلغت فيها الوقائع تسعين وقعة فيما يذكر المؤرخون.» ولا يكتفي بنقل الأحداث، بل ينقل الأقوال تراسلاً وخطابة وشعرًا. ولهذا فهو نص جامع لأجناس أدبية مختلفة ، لا تتعارض في جوهرها مع كتابة التاريخ في ذلك العصر، وبذلك فالنظر إليه من زاوية حضارية ليس في الحقيقة سوى زاوية ممكنة من زوايا نظر أخرى تتيح لنا التعامل معه، غايتنا رصد تجليات التعصّب والتسامح، انطلاقًا مِمّا صاغته اللغة من حدود معرفية للمفهومين.

وقسمنا خطة عملنا إلى مرحلتين :
أما المرحلة الأولى فرصد تجلّيات التعصّب التي تجلت في وقعة صفين كما صوّرَهَا نصر بن مزاحم المنقري. بينما يمثل رصد مظاهر التسامح وما انتهت إليه الوقعة من تحكيم المرحلة الثانية. ويتجه العمل في المستويين إلى تفكيك بنية كل منظومة انطلاقًا من الأفعال والأقوال والأحوال التي نقلها المنقري، ننـزلق فيه شيئًا فشيئًا من فلسفة الفعل إلى فلسفة اللسان على حد عبارة بول ريكور [20]، مع محاولة كشف المحركات الخفية التي تتحكم في هذه المفاهيم وتغذيها ، وتجدر الإشارة منذ البداية إلى أن الفصل يبقى منهجيًا بين آليات التعصّب وآليات التسامح لأنهما في

(18) المصدر نفسه ، ج2،ص489

(19) المصدر نفسه ، ج2،ص490.

(20) انظر كتابه ، صراع التأويلات ،ص14، ترجمة منذر عياشي ،دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان ، ط1، 2005

الحقيقة يدخلان في علاقات جدل سيحاول البحث بيانها في مرحلة النص الجامع.

أ. تفكيك التعصّب: آثرنا في هذه المرحلة من العمل فهم التعصب باعتباره ائتلافًا لأعصاب تشدّه ، هذه الأعصاب المجازية هي السياسة والقبيلة والدين والثقافة ونقوم في هذه المرحلة من العمل بتشريح «التعصّب» وتفكيكه مع الوعي بالصلة القائمة بين تلك الأعصاب المكونة له في عمليات الفعل والبناء.

– **عصب السياسية:** يقوم الخلاف في هذه الوقعة بين معسكرين، معسكر أهل الشام بقيادة معاوية ومعسكر أهل العراق بقيادة علي بن أبي طالب، وقد تأسس مفهوم التعصّب على وجود أطروحتين تؤمن بكل أطروحة عُصْبَةً سياسية لا تعترف بالعصبة الأخرى، وذلك لأن الأطروحة الأولى ترى أحقية معاوية بالحكم ، وبدأ هذا الحق على أنقاض مقتل عثمان، يوم عُلّق قميصه على منبر مسجد الشام، وخطب معاوية في الناس بأن عليًا قتل خليفتهم عثمان «وهو أمر بقتله وألّب الناس عليه وآوى قتلته.»[21] وبدأ معاوية الباحث عن منصب الخلافة من وراء قميص عثمان يسعى إلى تحقيق حلمه السياسي عن طريق حملة عسكرية بدأت باعتراض سبيل الوالي الجديد الذي أرسل به عليّ إلى الشام ، وقيادة حملة عسكرية ثانية ضد علي تأتي في نفس الخط السياسي الذي بدأته عائشة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم، على جَمَلِهَا مع طلحة والزبير وقد صاروا أصحابها بعد أن كانوا صحابةً للرسول الكريم وعلي بن أبي طالب.

أما أطروحة عليّ فكانت الدفاع عن شرعيته في الحكم، فقد ظل عليٌ ينتظر دوره في الخلافة وقد فَاتَتْهُ الفرصة الأولى والثانية والثالثة، فصار في الرابعة واثقًا مع جماعته من هذا الحق السياسي الذي تصنعه علاقته المتينة بالنبّي الكريم من جهة القرابة والنسب والأسبقية في الإسلام ، وكان رَدُّ عليّ على معاوية ردّ الباحث عن توطيد أركان حكمه، وهو أشبه بمرافعة دفاع نفى فيها عليٌ عن نفسه التّهم الموجهة إليه. ولكن الحرب كانت قضاء محتومًا دفع إليه فريق يؤمن إيمانًا راسخًا بضرورة تولي السلطة بدلاً من عليّ وفق شرعية قميص عثمان، فقد كانت الدماء التي تلطّخه حجّة لإراقة مزيد من الدماء يتوافق في ذلك منطق قانون الجاهلية والإسلام وإن اختلفت التسميات؛ فالثأر والقصاص وجهان للعملة ذاتها.

ومن وراء الأطروحتين نجد أن التعصّب يقوم على ركيزة أولى هي الصراع على السلطة في زمن لم تكن فيه آليات انتقالها خاضعة للائتلاف قدر خضوعها للاختلاف والخلاف. وهي أزمة بدأت بعد وفاة النبي الكريم، وتواصلت فصولها كُلّما مات خليفة أو اغتيل، وفصلها الأكثر دموية كان زمن خلافة علي، فقد نازعه فيها معاوية واستطاع أن يظفر أخيرًا بها. وهي نتيجة لعقلية التخاصم على حدّ عبارة إبراهيم محمود « وهي عقلية لها نسب موغل في القدم، كُلّمَا تَقَدّمَ بها الزمن، تنامى رأسمالها ، وتراكم ميراثها القديم الذي يساهم في تعزيزها وتقوية سلطانها»[22] وقد وجدت هذه الرغبة الماكييفيلية في السّلطة ما يغذيها بقوة العصبيّة التي سلف الحديث عنها ، أو الدّين الذي يقيم بناءه الخطابي على ثنائية «الكافرين و المؤمنين و المنافقين والصادقين وأهل الجنة وأهل النار و التقاة والعصاة »[23]،

(21) المنقري (نصر ابن مزاحم) ، وقعة صفين ،ص137.

(22) ابراهيم محمود ، الفتنة المقدسة ، ص59 ، طبعة كتب رياض الريس ، بيروت ،ط1999،1.

(23) المرجع نفسه ، ص59.

وينشأ هذا التعصّب، وفق التحليل النفسي، من «ترافق الشعور بالقدرة الكلية مع حماس نرجسي وتمجيد لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممن اصطفاهم الأزل أو التاريخ» [24] «وهي منظومة ذهانية ...توجّه العدوانية نحو عدوّ ... ويجد الأمن ...في المنظومة التعصّبية التي يوظفها اعتقادًا.»[25]

ويفرق بولتورير «بين المتعصب الأصليي –العاصب– والمتعصّب المنقاد، فالأول بيده الأمر والسلطان (autorité) الذي يسمح له بأن يعطي لجماعته (جحافل المتعصبين المنقادين) الإذن بالتغلّب على النواهي المفروضة من الأنا الأعلى. »[26].

– **عصب القبلية:** قد يبدو لكثير من القراءات التي ترى في الإسلام ثورة على الجاهلية أن ذلك أدّى إلى تفكيك البنى الاجتماعية التي قام عليها المجتمع الجاهلي القائم على سلطة القبيلة ومحرّك العصبية، ولكن هذه الحقيقة تظل نسبية لأن الأصوات القبلية كانت محركاً أساسيًا لحرب صفين، استفاقت بها الخلافات القديمة بين فرعي قريش بني هاشم وبني سفيان، ولعل الجابري قد فصّل القول في العقل السياسي العربي حين تحدث عن القبيلة محركاً للفكر السياسي العربي، ولكن الذي يعنينا من هذا الأثر هو علاقة العصبية القبلية بالتعصّب ، فلقد كشفت أحداث وقعة صفين، ما لهذه العصبية من أثر بدت فيه الزعامة «السفيانية»[27] القادمة من الشام، برأس واحد خير من يضمن لها النصرة والغلبة ، بينما ظل المعسكر الهاشمي، مزيجًا من القبائل التي تحرّكها رؤوس كثيرة أدت في النهاية إلى ضعفه وفشله . فالتعصّب يصير أقوى كلما كانت الأجزاء المكونة للعُصْبَة الواحدة مؤتلفة حول رئيس واحد يعود إليه النظر في القرارات المَصيريّة التي تهمُّ الجماعة، وهو ما كان أقوى في جيش معاوية . فقد ظلّت شوكة عمرو ابن العاص على قوتها مرتبطة بقوة القرار السياسي الذي كان يديره معاوية . أما في الجيش الآخر فقد كان الأشعث و الأشتر – وكلاهما له وزنه العسكري– قد أوقعا عليّاً في ارتباك المواقف وجعلا عَصَبيّتَهُ تَضْعُفُ، فقد اختلف القائدان حول الاحتكام للقرآن بعد رفع المصاحف على الأسنّة وفي الوقت الذي مال فيه الأشتر إلى القتال وحسم النزاع عسكرياً __وقد كان واثقاً من ذلك__ أصرّ الأشعث على إيقاف الحرب فكان له ما أراد رغم معارضة الأشعث وعليّ ، وصار قراره يمنحه السيادة بدل عليّ. وبذلك فقوّةُ العَصَبيّة تزيد عود التعصّب صلابة وتُغَذّيه، وضُعف العصبية يؤدي إلى التّسامح وتغليب لغة الحوار، وضعف عصب القبيلة عند علِي أدّى إلى هزيمته السياسية.

– **عصب الدين و الصراع حول تأويله:** إذا كانت الوظيفة الأصليّة للدين حسب التصوّر الظاهراتي «طرد الخوف، ومصالحة الإنسان مع القدر القاسي، والتعويض عن القلق الذي تجعله غريزة الموت عضالا»[28]، فإنّ السؤال يظلّ ملحّاً حول كيفيّة توظيف الدين ليخرج من طور طرد الخوف إلى طور طرد الآخر من سياج الإيمان عبر صناعة التعصّب وتشريعه، وتحويل المُصالحة مع القدر إلى خلاف مع الآخر المختلف.

(24) كتاب جماعي ، سيكولوجية التعصب ، ص10.(دار الساقي ،لندن، ط1،1990.)

(25) المرجع نفسه ، ص 10.

(26) المرجع نفسه ، ص 11.

(27) نسبة إلى أبي سفيان ، ولا يخفى أنّه كان من ألدّ أعدائه ، ولم يدخل الإسلام إلاّ زمن فتح مكّة.

(28) بول ريكور ، صراع التأويلات ، ص ص 376–377.ترجمة منذر عياشي ، طبعة دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2005.

لقد دارت الوَقْعَةُ حول محور الحقّ والباطل ورأى كل فريق بعين الثقة أنّه صاحب الحق الإلهي، وأن الفريق الآخر واقع في الكفر والظلم والبغي، ومن أقوال الفريقين المتنازعين يمكن أن نرصد كثيرًا من الشواهد التي تؤكد أن محرّك التعصب هو الاختلاف في التأويل الديني، وبذلك فالقرآن والسنة لم يكونا عنصري حسم بقدر ما كانا عنصري تغذية للتعصّب، فكل فريق يرى رأياً قطعياً بالحق ولا يتزحزح عنه، فهذا فتى من جيش معاوية يلعن عليّاً ، ويقول لهاشم بن عتبة وهو من أنصار عليّ«فإنّي أقاتلكم لأن صاحبكم لا يصلّي كما ذكر لي وأنّكم لا تصلّون وأقاتلكم أنّ صاحبكم قتل خليفتنا وأنتم وازرتموه على قتله». [29]

لا عذر للإنسان اليوم في مصادرة حق غيره في التفكير أو الحياة سواء باسم الإسلام أو باسم الحداثة.

تأسس التعصّب على أساس تمسّك كل فريق بكونه على حقّ، ولا ريب أن ذلك احتاج إلى نسق حجاجي يعوّل كثيراً على المرجع الديني باعتباره المؤسس للشرعية المقدسة والحديث النبوي ، فقد عجّت الخطب الواردة في كتاب «وقعة صفّين» بمثل هذه الشواهد ، ونضرب لذلك مثلاً من الفريقين: فمن أقوال علي في خطبه يجمع أنصاره ويحفّزهم على قتال معاوية وأتباعه:«عليكم بتقوى الله وطاعة من أطاع الله من أهل بيت نبيكم، الذين هم أولى بطاعتكم فيما أطاعوا الله فيه، من المنتحلين المدعين المقابلين إلينا يتفضّلون بفضلنا، ويُجَاحِدُونَا أَمْرَنَا ويُنَازِعُونَا حقّنا، ويدافعون عنه، فقد ذاقوا وبال ما اجْتَرَحُوا فسوف يلقون غيّا، ألا إنّه قد قعد عن نصرتي منكم رجال فأنا عليهم عاتب زار. فاهجروهم وأسمعوهم ما يكرهون حتّى يُعْتِبُوا، ليُعْرف بذلك حزب اله عند الفرقة .»[30] ومن اليسير فهم الربط الذي يقيمه علي بين طاعته وطاعة الله، ويتحوّل بفعل الخطاب إلى ذات تلعب الدور الإلهي في تحديد منازل الناس بين الجنة والجحيم، وتمارس العنف الرمزي[31] بالهجر وإسماع المتخاذلين عن الحرب ما يكرهون ليكونوا أعوانه في الحرب. فالحرب تُدَارُ بِثَوْبٍ مقدس اسمه الجهاد.

أما معاوية وعمرو فقد خاطبا أهل المدينة بقولهما:« أمّا بعد فإنّه مهما غابت عنّا من الأمور فلن يغيب عنّا أنّ عليّاً قتل عثمان . والدّليل على ذلك مكان قتله منه . وإنّما نطلب بدمه حتّى يدفعوا إلينا فنقتلهم بكتاب الله» [32] فالقتال ضدّ جيش علي تطبيق لشرع الله كما يصوره معسكر معاوية، وقصاص أقرّه الله في القرآن.

ولم يكتف الفريقان بمجرد تبرير الحرب بالمقدس الديني وإنما صار الخطاب الديني فاتحة الحرب، فباسم الله تراق الدماء، وباسمه يمتلئ قلب المقاتل وثوقًا من أنه على حقّ وأن أعداءه على باطل، وتلك ذروة التعصّب.

يقول علي في بداية كلّ حرب:« الله أكبر، الله أكبر، لاإله إلاّ الله، والله أكبر يا الله، يا أحد يا صمد، يا ربّ محمد، باسم الله الرحمن الرحيم، لا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم، ويقرأ الفاتحة، ويدعو بقول: اللهم كفّ عنّا بأس الظالمين ...» [33]

---

(29) نصر بن مزاحم المنقري ، وقعة صفين ، ص354.

(30) المنقري (نصر ابن مزاحم) ، وقعة صفين ،ص4.

(31) لفهم مصطلح العنف الرمزي انظر ، بيار بورديو ، العنف الرمزي، ترجمة نظير جاهل ، طبعة المركز الثقافي العربي ،بيروت/الدار البيضاء،ط1،1994.

(32) المرجع نفسه ،ص63.

(33) المرجع نفسه ، ص230.

ولم يكتف علي بمجرد الاستعانة بكتاب الله وسنته، بل وظّف كل الوسائل ليرفع من درجة القداسة الروحية التي طبع بها حربه، يقول المنقري : «فقد ركب عليّ عليه السلام فرسه الذي كان لرسول الله ، وكان يقال له «المرتجز» ثم تقدم أمام الصفوف ثم قال: بل البَغْلَةَ بل البَغْلَةَ . فَقُدِّمَتْ له بغلة رسول الله صلى الله عليه «الشهباءُ» فركبها عليه السلام ثم تعصّب بعمامة رسول الله السوداء ثم نادى : أيها الناس، من يشر نفسه لله يربح . ..»[34]، إن رُكُوبَ عَلِيّ وعِمَامَتَهُ الموروثتين عن النبي الكريم، تعنيان سيميولوجيا أحقّيته بإرث حكمه في المسلمين، فهذه العناصر ترفع درجة القداسة عند أنصاره، وتقوي تعصّبهم لرأيهم . وهنا نفهم التقابل بين هذه الحركة الرمزيّة وحركة القميص المعلّق على منبر الشام تحْمِيسًا دينيًّا للمقاتلين. فيكون الصّراع بين القميص والعمامة صراعًا رمزيًّا على الشرعيّة.

فالدين بجميع وسائله صار يَعْصِبُ الجماعة فيجمعها، ويَعْصِمُهَا اعتقادًا لتصير حاملة لرايات الحق كما تتصوره ولو كان ذلك مغالطة، قال رجل اسمه أبو اليقظان – وفي الاسم أكثر من دلالة رمزيّة – لعمار بن ياسر «إني خرجت من أهلي مستبصرًا في الحق الذي نحن عليه لا أشك في ضلالة هؤلاء القوم، وأنّهم على الباطل، فما زال على ذلك مستبصرًا حتى كان ليلتي هذه صَبَاحَ يَوْمِنَا هذا ، فتقدّم مُنَادِينَا، فشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله ونادى بالصلاة، فنادى مناديهم بمثل ذلك ، ثم أقيمت الصّلاة فصلينا صلاة واحدة، ودعونا دعوة واحدة، وتلونا كتابًا واحداً ورسولنا واحد، فأدركني الشك في ليلتي هذه .» [35] لعلّه الشك المنهجي الذي يرفع عن الأعين غشاوة الدغمائية فيريها ما يختفي وراء الشعارات الدينية من أطماع سياسيّة لينشأ التسامح بديلاً من التعصّب. ولكنّه لا يخرج عن كونه تسامح الغالب مع المغلوب.

إن الشك الذي انتاب هذا الرجل، لهو الشك الذي يفكّك بنية الخطاب السياسي الـمُتَدَثّر بعباءة الدين، فالصراع على السلطة يَظَلُّ الحقيقة الجوهرية التي تحرّك الأهواء نحو الحرب وتقوي العصبيّة، وهي تجد في الدين طاقة تُزَوِّدُ تلك العصبية بشحنة يستعملها المتعصب الأصلي العاصب من أصحاب المصالح السياسية للتأثير في المتعصّب المنقاد من العامّة، حتّى تكون وقود حرب ظاهرها مقدس سماوي وباطنها دنيوي. إنّ الدين بهذا المعنى عدّة حربية كالدروع والسيوف والرماح يستعملها المقاتل ليهزم خصمه ويحقّق نصره.

ولم تكن صدمة الشك التي أصابت هذا الرجل هي الوحيدة في حرب صفين، ففي قتال يبدو حمّالاً لدلالات رمزيّة تختزل الفتنة في مبارزة ، كاد الأخ يقتل أخاه، وكان كل واحد منهما في صف جيش من الجيوش المتقاتلة، «قال عمر: وخرج رجل يسأل المبارزة، من أهل الشام فنادى: من يبارز ؟ –وهو بين الصّفّيْن – فخرج إليه رجل من أهل العراق فاقتتلا بين الصفين قتالاً شديدًا، ثم إن العراقيّ اعتنقه فوقعا جميعاً تحت قوائم فرسيهما، فجلس على صدره وكشف المِغْفَرَ عنه يريد ذبحه، فلمّا رآه عرفه فإذا هو أخوه لأبيه وأمّه. فصاح به أصحاب عليّ: أجهز على الرجل. فقال إنه أخي . قالوا فاتركه. قال: لا، حتى يأذن لي أمير المؤمنين. فأُخْبِرَ عَلِيٌّ بذلك ، فأرسل إليه: دَعْهُ، فَتَرَكَهُ، فقام فعاد إلى صفّ معاوية.»[36]

(34) المرجع نفسه ، ص 403

(35) المرجع نفسه ص321.

(36) المرجع نفسه ، ص271-272.

صوت العقل الذي غاب وراء الانفعال بالدين والحمية، استفاق على وقع الوعي بالهلاك فصار ينادي بالتسامح والحوار بديلا عن التعصب الصانع للعدم.

لقد وصل الأمر بالتعصّب أن صار وسيلة تفكك الخلايا الصغرى التي قام عليها، فهو في الوقت الذي يتغذى فيه على الحميّة القبلية أو الدينية يفككها من حيث أراد تمتينها. إنه حرجٌ أصاب الضمير الإسلامي فهذه الحكاية التي تحمل دلالات رمزية صارت تكشف الجراح التي أصابت الجسد الإسلامي الواحد، وقسّمته إلى فرق صار الحوار بينها يدور بحد السيف، بل صار الصراع على الحق يصنع تلّ الجماجم، فهذا المنقري يحدثنا عن تل بصفين تُلْقَى عليه جماجم الرجال، وكان يدعى تل الجماجم، فالنتيجة الحتمية للتعصّب هي صناعة الموت. والحرب كالنار تلتهم الأخضر واليابس حتى تَخْمُدَ حين لا تجد أمامها ما تلتهمه، وكذا التعصّب حين يصل حدّه الأقصى ينحدر نحو الضدّ، ويصير التسامح في هذه الحالة حتمية تقتضيها الضرورة وإكراهًا تمارسه قسوة الحرب على أجساد المقاتلين وأنفسهم، فالمشاهد الدّموية توقظ في الأنفس المهتاجة والمسكونة بالانفعال بريقًا من عقل، تتداعى فيه الأفعال العدوانية، وتُشْبِعُ الرّغْبَةَ في القَتْلِ حَدّ التُّخْمَة ، فَتَصيرُ شَهْوَةُ القَتْلِ التي يصنعها التعصّب تثير الاشمئزاز وتحمل النفس عن الانقطاع، ويصير المقاتلون كالأطفال يستنفدون كل طاقاتهم بالأعمال العدوانية الممكنة، ففي ليلة الهرير «تمادى الناس في القتال فاضطربوا بالسيوف حتى تعطّفت وصارت كالمناجل، وتطاعنوا بالرماح حتى تكسّرت وتناثرت أسنّتُها ثم جَثَوْا على الرُّكُبات فتحاثوا بالتراب، يَحْثُو بَعْضُهُمْ في وجوه بعض التُّراب، ثم تعانقوا وتكادموا بالأفواه، وترامو بالصخر والحجارة.»[37] أليس التعصّب بهذه الصورة شكلاً من أشكال الطفولة البشرية العابثة؟

ومقابل ذلك يقع سلب صفة الإسلام والحق من الفريق المقابل في اتهامات تتراوح بين العتاب في حدها الأدنى والتكفير في حدها الأقصى يقول المنقري:«فقيل لعلي حين أراد أن يكتب الكتاب بينه وبين معاوية وأهل الشام: أتقرُّ أنّهم مؤمنون مسلمون فقال علي: ما أقرُّ لمعاوية ولا لأصحابه أنّهم مؤمنون ولا مسلمون، ولكن يكتب معاوية ما شاء، ويُقِرُّ بما شاء لنفسه وأصحابه .» [38]

ولعلّ اعتراف عمرو بن العاص هو الذي ينزع القشر الديني عن التعصّب، ويكشف العلّة الحقيقية المحرّكة للتعصب بقوله :«أولا تعلمون أن صلاتنا وصلاتهم ، وصيامنا وصيامهم، وحجّنا وحجّهم، وقبلتنا وقبلتهم ودِيننا ودينهم واحد، ولكنّ الأهواء مشتّتة.» [39]ليس ذلك فحسب بل كان للحديث النبوي دور مركزي في تحديد ثنائية الكفر والإيمان التي تحمل وجهاً آخر لها ، هي ثنائية الولاء والقتال، فقد قال عمّار بن ياسر لعمرو بن العاص :«أيها الأبتر ، ألست تعلم أنّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال لعلي :من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه .» [40] هذا الحديث الكثيف في دلالاته الذي سيصنع العصبية الشّيعية لاحقًا.

(37) المرجع نفسه ، ص304.

(38) المرجع نفسه ، ص509.

(39) المرجع نفسه ، ص 317.

(40) المرجع نفسه ، ص339.

ونقل المنقري هذا الحديث، الذي يكفّر فيه معاوية : عن جعفر الأحمر ، عن ليث، عن مجاهد، عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله(صلى الله عليه وسلم):«يموت معاوية على غير الإسلام.»[41]

لقد كان سلاح التكفير الديني خير وسيلة لإظهار الخصم في صورة المارق على الدين لاستباحة قتاله وقتله، وفي الوقت الذي يعتقد فيه كل فريق أنّه يقيم حدود الله نجده يضيع طقوسه وراء الاندفاع المسعور إلى الحرب، فحين احتدم القتال في صفين «مرّت مواقيت أربع صلوات لم يسجد لله فيهن إلا تكبيرًا.» [42]

– عصب الثقافة : شعر الحماسة والخطابة:

1. شعر الحماسة:

كان حضور الشعر الحماسي في وقعة صفين كثيفاً، فلو جمعنا أشعار صفين لكونا ديواناً، وللحماسة أثر كبير في تقوية التعصّب فهي الأوتاد الثقافية التي تشدُّه ، تحمّس الأنفس على القتال ، وتذكي نار القيم في ذاتها ، فيكون إيقاع الكلام على وقع الحسام . وبقاء الشعر عنصرًا مؤثرًا في الحروب يكشف بقاء بنى ذهنية من العصر الجاهلي لا يزال العربي يجد فيها الوسيلة الأمثل للتأثير في الأنفس وتحميس المقاتلين، ولهذا فمن الإجحاف إهمال الدّور الذي تلعبه الأشعار في تقوية التعصّب وفتح واجهة أخرى للقتال بالكلام .وقد كانت الأطراف المتقابلة في الحرب على وعي بأهمية الدور الذي يلعبه شعر الحماسة في الحرب ، إنه أشبه بالحرب الإعلامية كما هي في عصرنا. ولهذا فقد كان السّاسة في ذلك العصر ، يهتمّون بالشعراء ويقدّرونهم حقّ قدرهم، فحين سمع معاوية قصيدة خفاف، «ذعر من قوله ، وقال حابس : أيّها الأمير لقد أسمعني شعرًا غيّر به حالي في عثمان ، وعظم به عليّاً عندي .»[43] ولمّا سمع قصيدته «انكسر معاوية وقال : يا حابس، إنّي لا أظن هذا إلاّ عيناً لعليّ ، أخرجه عنك لا يفسدْ أهل الشام.»[44] وخشية معاوية في محلّها لأن للشاعر قدرة على تغيير الرأي العام وتأليب العامّة ضدّ طرف من أطراف النزاع.

2. الخطابة:

أما العنصر الثاني الذي شكّل عَصَبَ الثقافة فقد قام على الخطابة، فقد كانت وسيلة الزعماء للتأثير في الناس وكسب نصرتهم. وقد قامت الخطب على أساس حجاجي يسعى فيه كل طرف إلى تأييد أطروحته والردّ على اتهامات العدوّ بالحجة والبرهان، ولكن انفتاح أنساق الحجاج وفق منطق الجدل، لم يمنع من ثبات كل أطروحة ويقينها بأنّ تمتلك الحق المقدّس الذي لا يقبل الطعن. فالانفتاح الخطابي بين الطرفين لم يمنع الانغلاق الفكري. وتختلف الخطب باختلاف المخاطب، فهي حين توجّه للأنصار تكون تحميسًا لهم وشحذًا للهمم ، ولكنّها حين تتوجّه للأعداء تكون جدلاً، ودعوة إلى «الحقّ» وفق الفهم الذاتيّ.

– عصب الحرب:

تعتبر الحرب النتيجة الطبيعية للتعصّب، فالإيمان الوثوقي بأن كل فريق يمتلك الحقيقة يجعل الحرب تعوّض الحوار والجدل حول المسائل التي تثير الخلاف.

---

(41) المرجع نفسه ، ص217.

(42) المرجع نفسه ، ص479.

(43) المرجع نفسه ، ص66.

(44) المرجع نفسه ، ص68.

يرى الجابري ضرورة تأصيل مفهوم التسامح في الحضارة العربية والإسلامية انطلاقا من تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا، بفهمها داخل سياقاتها التاريخية.

وفي وقعة صفين تجلت الحرب في صور مختلفة:
صراع جيوش تأتلف بحسب القادة في قطبين، أتباع علي من جهة وأتباع معاوية من جهة ثانية، ولكن تفكيك بنية التعصّب العسكري يجعل الجيوش مزيجًا من القبائل التي كانت تضمها عصبية على أساس الدم أو النسب أو الولاء أو الأحلاف . وقد كان لكل فريق قادته الذين استطاعوا أن يُقَوُّوا التعصّب مثلما ساهموا في إضعافه، فقد كشفت الوقعة أن وحدة القائد كانت عاملاً مُهمًّا لنجاح العصبية وتقوية التعصّب ، ونضرب مثلاً عمرو بن العاص الذي كان العقل المدبّر للحرب وبفضله نجحت حملات معاوية، أما انقسام جيش علي واختلاف مشاربه فقد أدّى إلى تفكيك العصبية ، واضطراب المواقف ، فتوالد من رحمه عداء الخوارج وقد انتهى به الأمر إلى أن يكون سيف الحسم في اغتيال علي.

ولا تعني عصبيّة الحرب أنها تقوم على ذات القائد الأقوى بل على ذات القائد الأدهى، فحين طلب علي المواجهة المباشرة بينه وبين معاوية ، تخاذل معاوية ورفض المواجهة لعلمه بالقدرة القتالية التي يتمتع بها علي، ونجاح معاوية في حربه لم يكن لأن جيشه هو الأقوى فقد شارف أنصار عليّ على النصر، ولكن قوّة التعصب يصنعها ائتلاف المحاربين تحت راية واحدة وقرار موحّد والقدرة على الاستجابة لمصالح الأطراف المؤتلفة داخل المجموعة الواحدة وتفادي التناقضات الداخلية بينها.

فيظهر من خلال تفكيك بنية التعصّب أن الأعصاب التي تلائم بينها وتشدُّها تظل مختلفة ولكنها متكاملة، ولهذا فإن تفكيك التعصّب في عناصره يهدف إلى فهم أعمق لظاهرة أراقت كثيرًا من الدماء، وحولت لغة الكلام إلى لغة حسام . ولكنها استطاعت أن تكون عامل توحيد لبناء منظومة سياسية وفكرية تحافظ على مصالح مجموعة بشرية في إطار منطق الصراع على البقاء.

ب. آليات التسامح: نحاول في هذا القسم بيان الآليات التي تحقّق التسامح، وهي:
– **الحوار يصنع التسامح:** شهدت وقعة صفين حرباً قامت بين جيش علي وجيش معاوية ، ولكن الناظر إلى هذه الحرب يرى أنها لم تكن غاية في حد ذاتها، وإنما هي وسيلة للوصول إلى تحقيق غايات سياسية، يمكن حصرها في رغبة رجلين في نيل السلطة، وإذا وسعنا دائرة المصلحة وجدنا أن من أسباب وقوف أطراف وراء كل قائد الحفاظ على مصالحها، أو اعتبار أن الدفاع عن القائد ورايته دفاع عن الدين وحرب ضد أعدائه الذين خرجوا عن حدوده، ولا يعني ذلك انفصال تلك الغايات، فقد يكون القتال لاجتماع سببين أو أكثر. ومادامت الغايات بهذا الجلاء فإن الحرب هي وسيلة من ضمن وسائل أخرى اعتمدتها الأطراف المتنازعة لتحقيق أهدافها ومقاصدها.

ومن الوسائل التي أظهرت وجه التسامح، وحاولت تفكيك عناصر التعصّب، وضرب الأسس التي قام عليها:
– **التسامح بالحياد:** وجود فريق اختار الحياد بدل الانتصار لفريق على حساب الآخر، ونضرب مثلاً أبا موسى الأشعري، وقد وجد هذا الفريق في الخطاب الديني ما يبرر حياده ، فهذا سعد بن أبي وقاص قد اعتزل عليًّا ومعاوية ينصح ابنه عمر بقوله مهلاً يا عمر ، إنّي سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول :«يكون من بعدي فتنة

خير الناس فيها الخفي التقيُّ »[45] ولعلّه مجرّد حياد نصّي صنعته رواية رسمية تبرئ الأشعري وتظهره بثوب البريء المنخدع فيما يصعب أن يصدّقه العقل[46].

– **التساهل بالحوار:** وذلك بوجود وساطات سعت للصلح بين الفريقين، فلم تنقطع الرسل بين علي ومعاوية، وقد لعب القُرّاءُ دورًا مهمًا في تقريب وجهات النظر وكَفّ أذى الحرب عن المعسكرين. وبذلك صار الترسل من علامات التسامح، لأنه يعتمد لغة الحوار وينزع إلى الحجاج من أجل إقناع الخصم بأطروحة غير التي يتبنّاها، وقد قادت بعض المراسلات إلى إيقاف الحرب جزئياً أو كليًا، وأُجِّلَتْ الحرب أكثر من مرّة، فلم تكن لغة السيوف هي الوحيدة التي تداولها الفريقان فيما بينهما.

– **التساهل في التأويل والتناهي عن القتال:** فقد «اقتتل الناس ذا الحجة كُلّهُ، فلمّا مضى ذو الحجة تداعى الناس أن يكف بعضهم عن بعض إلى أن ينقضي المحرم، لعل الله أن يجزي صلحًا واجتماعًا. فكفّ الناس بعضهم عن بعض.»[47] وبذلك فالخطاب الديني وسيلة مزدوجة به تُدَقُّ طبول الحرب المقدسة وبفضله ينتشر السلم بين المتحاربين .«فبقدر ما يزرع الدين الثقة والطمأنينة والأخلاق الحميدة في النفوس يمكن أن يزرع بذور العنف والشقاق وكره الآخر والحروب المذهبية، بمعنى آخر إنه سلاح ذو حدّين.»[48]

ولقد أبدى فريق من المسلمين وعيهم بأن الأمر لا يعدو أن يكون صراعًا على التأويل:
فهذا عمرو بن العاص يعترف بأن الأهواء هي التي تحرك التعصّب والحرب، وأن الحقيقة تكمن في إسلام الفريقين المتنازعين، فينأى بمقاربته عن التكفير ويجسد الصّراع دُونَ حُجُبٍ إذ يقول :«أولا تعلمون أن صَلَاتَنَا وَصَلَاتَهُمْ، وصيامنا وصيامهم، وحجّنا وحجّهم ، وقبلتنا وقبلتهم ودينا ودينهم واحد ، ولكنّ الأهواء مشتتة .»[49]، وهذا الاعتراف الذي ينزع القداسة عن المتحاربين من شأنه أن يرفع عن الأعين غشاوة الاعتقاد بأنه يحارب باسم الله و بامتلاك الحقيقة الإلهية المطلقة، وإنما هو يحارب أخاه المسلم.

وفي الجيش الآخر نجد عمار بن ياسر ينشد شعرا يعترف فيه بأصل النزاع على التأويل:
نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله .

ومادام الأمر تأويلاً، فقد صار القتال بشريًا قابلاً للنقاش والتعديل، وليس خطابًا سماويًا يقف فيه كل جيش وراء عباءة الإسلام الصحيح ولسان حاله يقول :«الله في جيشي، يقاتل الشيطان في جيشكم أيها الكافرون».

---

(45) المرجع نفسه ص538.

(46) في القراءة التي قدمتها ناجية الوريمي بوعجيلة ترى أنّ أبا موسى متورّط في التآمر ضدّ عليّ، وما مسرحيّة التحكيم سوى إخراج فنّي يبرّئه من تهمة التآمر على عليّ، ويجعله ضحيّة مؤامرة قد لا تنطلي على الأطفال وفد استندت إلى كثير من الحجج التي تدين أبا موسى وتؤكد تورّطه في التآمر مع معاوية ضدّ عليّ.انظر كتابها :"الإسلام الخارجي ، دار الطليعة ،بيروت ،ط1،2006،ص ص 79-99.

(47) المرجع نفسه ، ص 196.

(48) هاشم صالح ، الإسلام والانغلاق اللاهوتي ، طبعة دار الطليعة بيروت ط1، 2010.

(49) المرجع نفسه ، ص317.

1. التسامح فعل أخلاقي:

فحادثة الماء [50] التي تروي قصة استيلاء جيش علي عليه بعد أن كان في يد جيش معاوية ، وسماحه رغم ذلك لأعدائه بالوِرْدِ من بعده . فأخلاق عليّ التي تعتبر سببًا من أسباب الكاريزما الشيعية التي نشأت حوله من شأنها أن تضعف بنى التعصُّب وتهدّ أركانها وقد تكون الرواية بدورها صناعة لمفهوم الإمام.

2. التسامح من أجل الوجود: فالتعصب كما سلف عليه الذكر وقود الحرب والقتال في وقعة صفين، والتسامح قيمة تقف فيصلاً بين الوجود والعدم فالذي أدّى إلى الكف عن القتال لم يكن رفع المصاحف على الأسنّة كما ساد في كثير من الروايات فرفع المصاحف كان مجرّد وسيلة، فالمصاحف لم توقف الحرب وهي في صدور المقاتلين، فكيف بها توقف الحرب حين ترفع على الأسنّة التي تقطر دما؟ إنّه السبب الوجودي الذي تجلى في إيفاد معاوية أخاه «عتبة» إلى الأشعث يدعوه إلى «البَقِيّة»، يعنى الإبقاء، والعرب تقول للعدو إذا غَلَبَ «البَقِيّة أي أبْقُوا علينا ولا تستأصلونا .»[51]

وقد خطب الأشعث ليلة الهرير :«فو الله لقد بلغت من السنّ ما شاء الله أن أبلغ فما رأيت مثل هذا اليوم قطُ. ألا فليبلغ الشاهد الغائب، إنّا إن نحن توافقنا غدًا فإنّه لفناء العرب وضيعة الحرمات أما والله ما أقول هذه المقالة جزعًا من الحتف ، ولكنّي رجل مسنّ أخاف على النساء و الذراري غدًا إذا فنينا .»[52]ولم يكن هذا الطلب مجرّد مناورة يقوم بها معاوية فقد تأكّدت هذه الحقيقة من خلال وقائع المعركة ، فبعد ليلة الهرير الدامية ، «قام الطفيل بن أدهم حيال عليّ، وقام أبو شُريح الجذامي حيال الميمنة ، وقام ورقاء بن المعمّر حيال الميسرة ثم نادوا : يا معشر العرب، الله الله في نسائكم وبناتكم، فمن للروم والأتراك وأهل فارس غداً إذا فنيتم .»[53]

لقد كانت ذروة التعصّب حدّاً انقلبت به الأشياء إلى الضد، فصوت العقل الذي غاب وراء الانفعال بالدين والحمية، استفاق على وقع الوعي بالهلاك والفناء فصار ينادي بالتسامح والحوار بديلاً عن التعصّب الذي يصنع العدم. فصار التسامح بذلك بوابة تحقيق الوجود. لقد علا صوت العقل أمام مشاهد القتل الدموية، حين تناثرت الجثث وصار الوقعة أشبه بالواقعة يوم يكون الناس كالفراش المبثوث.

3. النص الجامع : جدلية التعصّب والتسامح :

إن «وقعة صفين» كما نقلها نصر بن مزاحم المنقري، عيّنة من التراث الإسلامي ، لا تحمل الحقيقة في بعدها المطلق، وإنّما هي زواية نظر تاريخية ترى الحرب من منظورها، وتحمل بين طيات خطابها موقف صاحبها المتعاطف مع عليّ، وقد تكون وجوه الحقيقة الأخرى غائبة عن النص ولكنّها حاضرة في الواقع، فالكتاب يرصد وقائع الحرب، ولكنّه لا يستطيع النفاذ إلى الفضاءات التي تحتضن الرافضين للحرب والهاربين منها طوعًا أو كراهيّة كالشيوخ إضافة إلى الرافضين للحرب ، ولكنّهم بحيادهم صنعوا التسامح وكانوا به فاعلين.

---

(50) فبعد أن استولى جيش علّي على الشريعة ، قال أصحابه : " والله لا نسقيهم ، فأرسل إليهم علي : خذوا من الماء حاجتكم ، وارجعوا إلى عسكركم ، وخلوا بينهم وبين الماء ، فإن الله قد نصركم ببغيهم وظلمهم . "المرجع نفسه ، ص162.

(51) المرجع نفسه ، ص409-410.

(52) المرجع نفسه ، ص480-481.

(53) المرجع نفسه ، ص478.

ومع ذلك فإنّ كل محاولة لإخفاء القميص الملطّخ بالدم، وإظهار الإسلام بعين المتخيّل القدسي، أو ردم تلّ الجماجم واعتباره اجتهاد إلهي صناعةٌ للوهم وتجاهلٌ للموجود ، فالحفريّات التي قمنا بها على هذا النصّ لتشريح التعصّب، تهدف إلى الارتقاء بالوعي الإسلامي المفتون بالماضي كي لا يقع في ما وقع فيه أسلافه .فقيمة الإنسان تكمن في إيمانه الراسخ بالحياة في عالم يؤمن بالاختلاف فعلاً، ويتسامح مع المختلفين مهما كان موقعه الحضاري فإذا كان عذر المسلمين الأوائل أنهم فكروا بلغة عصرهم ، فلا عذر للإنسان اليوم في أن يصادر حقّ غيره في التفكير أو الحياة، سواء أكان ذلك باسم الإسلام أو باسم الحداثة، فالإنسان يحتاج اليوم أكثر من أيّ وقت مضى إلى التسامح لأنّه فيصل التفرقة بين الوجود والعدم. وقد تبيّنا من خلال العيّنة المدروسة أنّ بناء التعصّب يقوم على تشابك أعصاب متنوّعة، ولكنّها متكاملة، بينما يقوم التسامح على تعطّل وظيفة تلك الأعصاب أو تضاربها، مثل التضارب بين العصب القبلي والسياسي. كما أنّ استنفاد عصب الحرب لطاقته، يؤدّي إلى التسامح وتغليب لغة الحوار ، فعصب الحرب كالنار ينطفئ ما لم يجد حطباً ، وقد كان شعار «البَقِيّة » سبباً وجوديّاً كافياً لإقناع المتحاربين بالتسامح والكفّ عن القتال.

قد يبدو اختيارنا للعيّنة غير بريء، لا يرى في الثوب الأبيض سوى النقطة السوداء ولكن في الحقيقة كانت غاية التشريح ضبط مواطن العلّة لنتمكن من اختراع لقاح مضاد للتعصّب، وتنشيط خلايا التسامح. إنّ الجراحة بطبعها لا تتّجه إلى المواطن السليمة من الجسد، فهي تفتّش دوماً في مواطن الداء ، ولكن تظلّ غايتها الأسمى استئصال العلّة وتحديد الدواء.

والعيّنة التي خضعت للجراحة والتشريح، تجمع بين سماحة الأخلاق والتشدد في الدفاع على مقدسات القبيلة، وأهمها السيادة و صارت المرجعيات الدينية تضمن للتسامح أرضية في الوقت الذي تضمن فيه شرعيّة لاستعمال العنف المقدس، ولعل الوتر السياسي يظل أكثر الأوتار التي توظف الدين ليقوى صوتها ، فتأتلف الأعصاب القبلية والمصالح الاقتصادية بأسماء إسلامية وتصير اللغة وسيلة تمارس قناعاً تيولوجياً للرغبات الباطنية وللعصبيات المؤتلفة، يلعب الخطاب الديني دور الجِلْد لتلك الأعصاب حتّى يضمن لها اللّحمة الخارجية والوجه المشرق.

أخيراً : يظلّ السؤال المطروح : أين الدواء إذن والجرح لا يزال ينزف؟ لعلّه في ما قاله جمال الدين الأفغاني لشكيب أرسلان :«إنّ الوَالِدَ الشّفيقَ يَكُونُ مِنْ أَجْهَلِ الجُهَلَاء، فَإِذَا مَرِضَ ابْنُهُ اخْتَارَ لَهُ أَحْذَقَ الأَطبّاء ، وَعَلِمَ أَنّ هُنَاكَ شَيْئًا نَافِعًا هُوَ العِلْمُ لَا يَعْلَمُ هُوَ شَيْئًا مِنْهُ ، وَلَكِنّهُ يَعْلَمُ بِسَائِقِ حِرْصِهِ عَلَى حَيَاةِ ابْنِهِ أَنّهُ ضَرُورِيٌّ .»[54].

(54) شكيب أرسلان ، لماذا تأخّر المسلمون و لماذا تقدّم غيرهم؟،دار المعارف ، تونس، ط1،2006.ص154.

الإسلام والتسامح
موقف الإمام عبد الحميد بن باديس

الزواوي بغوره*

التَّسامُحُ قيمة أخلاقية وسياسية وموقف إنساني لا يمكن فهمه إلا إذا وضع ضداً للتعصب، فالتسامح يقبل بالاختلاف والتنوع، ولذا يعد شرطًا أساسيًا لممارسة الديمقراطية، إنه:«يولد قبول التباينات ويتضمن المعايشة، والصداقة. وفي مجتمع يتصف بالمعايشة، يكون الانسان سيد نفسه، متحكم في عواطفه، وليس في حاجة ملحة إلى القضاء على الآخرين. ومن هذه الزاوية فان مجتمعًا من هذا النوع يتطلب من الإنسان المسيطر أن يحد من دوافعه العنيفة حتى يتم التفاهم ويضعف التسلط و يتحقق الاتصال، ويحيا الآخر في هدوء»[1].

وعليه فإن التسامح يظهر ويبرز في المجتمعات المتعددة، أي في المجتمعات ذات الأنساق والقيم المتعددة. و لأن التسامح مفهوم ككل المفاهيم الإنسانية، فان له حد هو التعصب الذي هو درجة الصفر للتسامح، و إن كان من الصعب تحديد درجات التسامح[2]. ولذا فإن مشكلة التسامح تنبع من كونه ينطوي على نقيضه و هو اللاَّتسامح الذي يستلزم التعصب و ما يؤدي إليه من عنف، واضطراب، وعدم استقرار، وحرب. كما أن من مشكلاته أن التسامح اللاَّمحدود يدمر التسامح.

أولا: في الأصل

نجد هذه المعاني وغيرها حاضرة في تاريخ الكلمة، إذ يؤرخ لها ابتداءً من عصر النهضة، حيث يعتقد أن البروتستانتية كانت مصدرًا للتسامح في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولعل أول من استعمل كلمة التسامح هو المصلح البروتستانتي مارتن لوثر (Martin Luther) في حدود العام 1541، وذلك عندما ربط التسامح بحرية المعتقد والإيمان والضمير[3]. وتزامن ذلك مع ظهور النزعة الإنسانية عند إرازم(Erasme)،و ميشال دو لوسبتاليي(Michel de L'hospital)، ومنتان(Montaigne)، الذين أسسوا فكرة التسامح في عصر النهضة، وهم فلاسفة إنسانيون ولاهوتيون يدعون الى المصالحة بين الكنائس.

---

*قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

(1) ليليا شابي ، التباينات والمعايشة، في: التسامح الثقافي، تحرير مراد وهبة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة–مصر، 1987، ص 73.

(2) اندريه مرسييه ، التسامح كأمر فلسفي، المرجع نفسه، ص 52.

(3) Olivier Christian، Aux origines de la tolérance moderne، in، Magazine littéraire، N°363، mars 1998، p. 21.

كتب إرازم حول ضرورة الوئام المدني (la concorde civile) في العام 1523، فأكد على حرية الاختيار لكل فرد في الانتساب إلى أي كنيسة يشاء، وذلك من أجل تجنب الحرب والاقتتال. و لقد عبرت معاهدة و صلح (1598 édit de Nantes) أو المصالحة التي وقعت بين الكاثوليك و بين البروتستانت بشكل من الأشكال على هذه الدعوة، و ذلك عندما أقرت أن المصالحة لم تكن على حساب المعتقد، و إنما من أجل العيش المشترك.

وفي هذا السياق التاريخي نجد السياسي الفرنسي جان بودان (Jean Bouden) ينصح ملكه بضرورة الاستعانة بأهل الخبرة ممن ليسوا من ملته[4]، لأن المملكة مكان لجميع المواطنين الذين يطيعون القانون رغم اختلاف مللهم ونحلهم، وحيث الجميع يتخلى عن معتقداته من أجل القانون الجمهوري الكلي. وهكذا نجد أن فكرة التسامح قد أدت إلى فكرة التمييز بين الطاعة العامة للقانون السياسي للشخص العام أو المواطن، والحرية الداخلية لكل عضو في المجموعة.

كما نجد فكرة التسامح عند الفلاسفة المحدثين، وبخاصة عند اسبينوزا (Spinoza) في كتابه: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، حيث احتلت فكرة التسامح في فلسفته مكانة رئيسية، يظهر ذلك في دعوته إلى حرية التعبير والديمقراطية، إذ يقول: «في جمهورية حرة كل فرد مسموح له أن يفكر كما يشاء و أن يعبر كما يشاء»[5]. أي أن اسبينوزا أكد على ما نسميه اليوم بضرورة حرية التفكير والتعبير وذلك منذ العام 1670 تاريخ نشر رسالته في اللاهوت و السياسة، وبرهن على أن : «حرية التفلسف لا تمثل خطرًا على التقوى أو على السلام في الدولة، بل إن القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى ذاتها»[6] . وأن فكرة الديمقراطية ذاتها تقوم على التسامح في ظل عقد اجتماعي. من هنا أصبحت فكرتا النقد العقلي والتسامح من الأفكار الأساسية عند فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر.

ولقد تزامنت دعوة اسبينوزا إلى التسامح مع صدور رسالة جون لوك (1632م- 1704م)حول الموضوع نفسه[7]، وذلك في العام 1689م، حيث أكد فيها على بعض القيم التي أصبحت أساس فكرة التسامح، إذ يقول: «إنه ليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية (ولهذا فإن) فن الحكم ينبغي ألا يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق»[8]. لماذا؟ لأنه يعتقد:« أن خلاص النفوس من شأن الله وحده، ثم إن الله لم يفوض أحدًا في أن يفرض على أي إنسان دينًا معينًا. ثم إن قوة الدين الحق كامنة في اقتناع العقل، أي كامنة في باطن الإنسان»[9]، وهذا يعني أن جون لوك قد أكد على ضرورة الفصل بين الاعتقاد الديني و بين تسيير الحكم.

كما عرفت فكرة التسامح تطورًا على يد فلاسفة التنوير، وبخاصة عند كانط و فولتير، حيث أكد الأول في نصين

(4) Ibid., p. 23.

(5) Spinoza, Tolérance et liberté d'expression, in, Magazine littéraire, op-cit., p. 26.

(6) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار الطليعة، ط2، بيروت-لبنان، 1981، ص 12 .

(7) المصدر نفسه، ص 43 .

(8) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة-مصر، 1997، ص 7 .

(9) المصدر نفسه، ص 7.

هما: **السلم الدائم**، و:**الدين في حدود العقل البسيط**، على أنه من غير الممكن الحديث عن أديان مختلفة وكتب سماوية مختلفة، فليس هنالك في نظره إلا دين واحد صالح لجميع الناس وفي جميع الأوقات، ألا وهو دين العقل. وكتب فولتير كذلك رسالة: **في التسامح** عام 1763م، تحدث فيها عن الصراعات الدينية الناتجة عن النزاعات اللاهوتية، وخلص إلى أن التسامح لم يحرض أبدًا على الحرب، في حين أن اللاّتسامح كان وراء الحروب والاقتتال. كما كتب جون استورت ميل عن مفهوم التسامح في كتابه: **الحرية** عام 1859م، أشار فيه إلى أن التسامح يمنع معه الاعتقاد بالحقيقة المطلقة، أي تمتنع معه الوثوقية أو الاعتقادية(dogmatisme).

بهذا التاريخ الموجز يكون التسامح فكرة دينية وسياسية وفلسفية لها مضامين عديدة ومستويات مختلفة تتمثل أساسًا في حرية المعتقد والعقل والتعبير، والإقرار بالاختلاف والتنوع مع ضرورة التعايش والتعاون. ولكن هل يعقل القول أن البشرية قبل هذا التاريخ، تاريخ العصر الحديث، لم تكن متسامحة ولم تعرف التسامح؟ صحيح أننا لا نجد عند اليونان كلمة مرادفة للتسامح، ولكن من الواضح أن حياتهم الاجتماعية والفكرية لم تخلُ من التسامح، وكذلك الحال بالنسبة للرومان والعرب والمسلمين[10].

ويطرح التسامح في التاريخ العربي الإسلامي الحديث أكثر من مشكلة؛ أولها مشكلة تتعلق بالسياق التاريخي للمفهوم، فكيف يمكن ترجمة كلمة (tolérance) إلى تسامح؟ ليس بالمعنى القاموسي، وإنما بالمعنى الدلالي، وهل هنالك تكافؤ في المعنى بين اللفظين؟ فإذا كان التسامح وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي، فكيف اهتم الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث أيضًا بقضية التسامح؟ ألا يمكن استخراج أوجه التشابه بين الإصطلاحين الأوروبي و الإسلامي؟ إننا نجد عندهما مثلاً نفس العودة إلى الأصول الأولى، ونبذ الوسائط، أي تخطي التفسير القائم، وتجاوز للفِرَق و المذاهب واتخاذ : «موقع يكون في مستوى النص – الأصل، بدعوى أنه هو وحده القادر على مواجهة التغير وتدبيره»[11]. كما يمكن القول أن العدو المشترك بينهما هو الشعوذة. ولكن يجب عدم الانسياق وراء التشابهات والمماثلات، لأن هنالك اختلافات كبيرة بينهما أقلها الوضع التاريخي، فالحركة الإصلاحية الإسلامية كانت تواجه وضعًا مضاعفًا أو مزدوجًا، يتمثل في إصلاح العقيدة والمجتمع والدفاع عنهما ضد الاستعمار، فبأي معنى يمكن أن نتحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي؟[12]

إن الموضوعية تفرض علينا، إذا ما أردنا أن نحلل ومن ثم نجيب عن هذه الأسئلة أن نتقدم بخطوة منهجية أساسية، و ذلك بغرض: «تحاشي في الوقت نفسه المغالطات التاريخية السهلة والمبالغات التبجيلية التي يستخدمها المسلمون للرد على تلك التصورات الاتهامية والاحتقارية الغربية»[13]. ومن أجل ذلك، وجب القيام بخطوات منهجية أساسية منها:

1. معرفة كيفية استخدام مصطلح التسامح.
2. التركيز على الفرق بين الإسلام والوسط الإسلامي و الفكر الإسلامي.

---

(10) المرجع نفسه، ص 45 .

(11) المرجع نفسه، ص 104 .

(12) محمد اركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت-لبنان، 1995، ص 109.

(13) المرجع نفسه، ص 110.

3. دمج و تحليل كل حالة خاصة في إطار معرفة واسعة ذات أبعاد فلسفية. وبناءً على هذا سنحاول مقاربة نصوص الإمام عبد الحميد بن باديس، وفي سياق هذا الفهم العام للمسألة، نحاول الإجابة على هذا السؤال المركزي: ما مفهوم ابن باديس للتسامح؟ وما الممارسات التي تبين تسامحه؟ وهل كان ابن باديس متعصبًا أم متسامحًا؟ وما موقفه من المتعصبين، ومن المختلف عنه دينيًا وعرقيًا؟ وهل ممارساته ونصوصه تسمح بالحديث عن مفهوم للتسامح؟

ليس التسامح خاتماً سحرياً، ولا هو مفتاح لكل مستغلق، ولكنه يشكل بداية وخطوة أولى نحو مجتمع السلم والتعايش.

ثانيا: في التجليات

يتعين علينا أن نبين بداية قاعدة منهجية مفادها عدم تطويع ولّي نصوص الإمام المصلح عبد الحميد بن باديس إلى كل ظرف ومناسبة وسياق وسياسة ونداء، و إنما يجب النظر إلى نصوصه في سياقها التاريخي و كليتها، وبعيدًا عن الإسقاط والاستغلال الأيديولوجي الذي عانى منه أكثر من أربعين سنة، هذا احتياط منهجي ضروري في نظرنا.
وعملاً على تقديم إجابة أولية على هذه الأسئلة، يتعين علينا أن نسائل مفهوم الإسلام عند عبد الحميد بن باديس، فما هو هذا الإسلام الذي دعا إليه؟ يميز ابن باديس بين شكلين من أشكال الإسلام؛ إسلام وراثي، وإسلام ذاتي. أما الإسلام الوراثي فهو إسلام:« تقليد، لا نظر فيه ولا تفكير، إسلام العوام، حفظ للأمم الضعيفة شخصيتها ولغتها، لكنه لا ينهض بالأمم، لأن الأمم تنهض بالتفكير والنظر»[14]. إنه إسلام الزوايا، إسلام لا يفكر إلا أن له جانب إيجابي يتمثل في حفظ الشخصية، و لكنه لا يستطيع القيام بالنهضة، لأن الذي يقوم بهذا هو الإسلام الذاتي، الإسلام القائم على فهم القواعد والمؤسس على الفكر والنظر، إسلام مشروط بالتعلم والعلم : « فلا يكون المسلم حتى يتعلم الإسلام، فالمسلمون أفرادًا وجماعات مسؤولون عن تعلم الإسلام، للبنين والبنات، للرجال والنساء، والقليل من ذلك خيره كثير»[15]. إنه إسلام مشروط بالتعلم والعلم والمعرفة وقائم على الفكر والنظر. و هذا الإسلام كما يقول هو: « الدين العقلي الروحي»[16]. و بذلك فهو دين الإنسانية ويحب الإنسانية، وهو في الوقت ذاته إمكانية لرفض التماثل والاندماج و قدرة على التميز والاختلاف، أي أن هذا الإسلام الذاتي عنصر للاختلاف وللحضور الإيجابي في عالم يتسم بالاضطراب والصراع وتحكمه علاقات القوى والتغلب.

يقوم الإسلام على أصول ثلاثة هي القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح، و إذا كان هذا التصور يطرح مشكلة معقدة متعلقة بعمليات التأويل و التفسير التي قام بها ابن باديس، فإن بعض النتائج التي توصل إليها من خلال الدعوة إلى الإسلام الذاتي ذات أهمية كبيرة، و منها :

1. كما يدعو إلى الأخوة الإسلامية بين جميع المسلمين يذكر بالإخوة الإنسانية بين البشر أجمعين.
2. يساوي في الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس و الألوان.
3. يمجد العقل ويدعو إلى بناء الحياة كلها على التفكير.

---

(14) ابن باديس، حياته وآثاره،اعداد وتصنيف عمار طالبي، دار اليقظة العربية ، 1968، ج1 ، مجلد 2 ، ص 242 .

(15) المصدر نفسه، ص 242 .

(16) المصدر نفسه، ص 265 .

4. ينشر دعوته بالحجة والإقناع لا بالحيل و الإكراه .
5. يترك لأهل كل دين دينهم يفهمونه ويطبقونه كما يشاءون[17].

كما أننا نقرأ في أحد نداءات جمعية العلماء، وهذا في إطار سياسة التمييز والاتحاد مع فرنسا في زمن الجبهة الشعبية، نداءً موقعًا من طرف عبد الحميد بن باديس يقول فيه:«كن كلك ضد كل متعصب ضد أي جنس وأي دين، كن متحدًا، فبالاتحاد فقط تبلغ غايتك الشريفة الإنسانية. كن مستيقظًا منظمًا، لتبرهن على أنك شعب لا تريد إلا العيش والحرية والسلام.ارفع عقيدتك بالاحتجاج ضد جميع الذين يستعملون العنف والقسوة والأساليب الشيطانية الخفية ليحدثوا الفتنة والشغب ضد فرنسا و الجزائر»[18].

ولعل من أهم النتائج المترتبة على هذا الفهم الجديد للإسلام، الإسلام الذاتي القائم على العقل هو العيش وفق مستلزمات العصر. يقول: «حافظ على حياتك، ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك، وإذا أردت الحياة لهذا كله، فكن ابن وقتك تسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة وطرق المعاشرة و التعامل، كن عصريًا في فكرك وفي عملك وفي تجارتك وفي صناعتك وفي فلاحتك وفي تمدنك ورقيك، كن صادقًا في معاملاتك بقولك وفعلك»[19].

ولكي يكون المسلم معاصرًا فإن الشرط الأول لذلك هو ضرورة الإقرار والعيش بحرية التي يصفها بقوله: «حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة ، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، المتعدى عليه في شيء من حريته (ك) المتعدى عليه في شيء من حياته ، وكما جعل الله للحياة أسبابها وآفاتها جعل للحرية أسبابها وآفاتها، ومن سنة الله الماضية أنه لا ينعم بواحدة منهما إلا من تمسك بما لها من أسباب وتجنب وقاوم ما لها من آفات»[20].

ممارسة الحرية تفترض معرفة أنها تقوم بين الأنا وبين الآخر، وأنها علاقة بين أطراف مختلفة. ولعل أهم قيمة يضيفها ابن باديس لهذا التصور هو إقراره بمبدأ الاختلاف قاعدة وقانونًا للتعامل والممارسة، وخصه بمقال كامل جاء تحت عنوان : **نظر المسلمين إلى غير المسلمين ونظر غيرهم إليهم**. يقول فيه:«لأجل أن يقتلع الإسلام جذور الحقد الديني والتعصب على المخالف من قلوب أتباعه ويزرع فيها التسامح. عرَّفهم أن اختلاف الأمم وتباينهم في نحلهم هو بمشيئة الله وما كانت مشيئته إلا حكمة وصوابًا فقال تعالى : (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة)»[21]. ثم يستطرد، مستخلصًا الحكمة في التعدد والاختلاف والتباين قائلاً : «وعرفهم بوجه الحكمة في الاختلاف وهي أن تباين أعمالهم بتباين مشاربهم ومداركهم مما هو ضروري لنمو العمران وتقدم الإنسان وظهور حقائق الأفراد والأمم بالابتلاء والاختبار فيما أتيت من عقول وإرادات وقوى وأعمال»[22].

(17) المصدر نفسه، ص 131 .
(18) المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 120.
(19) المصدر نفسه، ص 178 .
(20) المصدر نفسه، ص 480 .
(21) المصدر نفسه، ص 488 .
(22) المصدر نفسه، ص 488 .

والدليل على ذلك أن القرآن قد أقر للمخالفين أديانًا وسماها، كما أقر معابدهم، وأكد على وجوب احترامها. من هنا خلص إلى موقف عام وأساسي وهو أن الإسلام قد أبقى على كل كيان ديني وطالب بضرورة احترامه. وعليه فان الإسلام: «ربى المسلمين على التسامح وكون نظرهم لغيرهم من أهل الملل، فهم لا يرون في اختلاف تلك الملل إلا شيئا قد قضاه الله واقتضته حكمته لعمارة هذه الدار وتلك الدار وظهور أثار عدله وفضله وإحسانه ورحمته، فسلمت قلوبهم من الحقد الديني الممقوت والتعصب المذموم، وجرت معاملتهم لهم في أيام قوة المسلمين وأيام ضعفهم على سنن التسامح والاحترام، اللهم إلا وقائع نادرة جدًا كانت أيام ضعف المسلمين وطغيان غيرهم عليهم فانتقموا انتقام المظلوم المهان، لا انتقام الحقود المتعصب»[23].

وإذا كان حق الحرية والاختلاف يمارس داخل مجتمعات وبلدان وأوطان، فإنه من الضروري أن نتعرف على مفهوم الوطن الذي هو سكن الإنسان ومكانه وفضاؤه وفيه يحقق علاقاته الاجتماعية السلمية القائمة على التسامح والحرية والاختلاف، و لكن ذلك متوقف في نظر ابن باديس، على نوعية ومفهوم الوطن الذي نحمله، وهكذا نجد ابن باديس، وبعيدًا عن الشوفينية والتطرف، يقسم الوطن إلى الأوطان الصغيرة و الأوطان الكبيرة. و يقول: «وقسم اعترف بهذه الوطنيات كلها وأنزلها منازلها غير العادية ولا معدو عليها ، ورتبها ترتيبها الطبيعي في تدرجها ، كل واحدة منها مبنية على ما قبلها ودعامة لما بعدها ،وآمن هذا القسم بأن الإنسان يجد صورته وخيره وسعادته في بيته ووطنه الصغير، وكذلك يجدها في أمته ووطنه الكبير ويجدها في الإنسانية كلها وطنه الأكبر. وهذا الرابع هو الوطنية الإسلامية العادلة. إذ هي تحافظ على الأسرة بجميع مكوناتها وعلى الأمة بجميع مقوماتها وتحترم الإنسانية في جميع أجناسها وأديانها»[24].

إن مفهوم الإسلام الذاتي والوطن والتقدم والحرية والاختلاف قد تم التعبير عنها بخطاب قائم على الحجة والحكمة والبيان، مستلهمًا في ذلك الآية القرآنية: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»[25]، مستخلصًا منها قواعد أخلاقية للتعامل والتخاطب والدعوة. ولا نبالغ إن قلنا أنه استخرج منها ما يمكن تسميته بأخلاق الحوار، وهو ما يلخصه هذا النص الذي يبين أن التسامح أو التعصب والاعتدال أو التطرف يبدأ من الكلمة، لذلك نجده يكتب مقالاً خاصًا بأخلاق الحوار جاء بعنوان: **القول الحسن**، يقول فيه:«اللسان أداة البيان وترجمان القلب والوجدان ، فهو رابطة أفراد النوع الإنساني وعشائره، و أممه، وبريد عقله وواسطة تفاهمه. فإذا حسن قويت روابط الألفة، وتمكنت أسباب المحبة، وامتد رواق السلام بين الأفراد والعشائر والأمم. و تقاربت العقول والقلوب بالتفاهم، وتشابكت الأيدي على التعاون والتآزر، وجنا العالم من وراء ذلك الاستقرار والأمن واطراد العمران. و إذا قبح كان الحال على ضد ذلك. فالكلام السيئ قاطع لأواصر الأخوة، باعث على البغضاء والنفرة، يبعد بين العقول فتحرم الاسترشاد والاستمداد والتعاون بين القلوب فتفقد عواطف المحبة وحنان الرحمة. وهما أشرف ما تتحلى به القلوب، وإذا بطلت الألفة والتعاون ، حلت القسوة والعداوة ، وتبعها التخاصم والتقاتل، وفي ذلك كل الشر لأبناء البشر»[26].

(23) المصدر نفسه، ص 490 .

(24) المصدر نفسه، ص 368 - 367 .

(25) سورة النحل، الآية 125.

(26) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 282.

إن هذا يعني أن الحرب والعنف والتعصب والتطرف و اللاّتسامح يبدأ أولاً بالخطاب و اللغة والحديث ثم ينتقل إلى الفعل، وأن المدينة المسالمة المتسامحة تعبر بلغة مسالمة ومتسامحة وتستبعد من قاموسها وحواراتها وأحاديثها اللغة المتشنجة والأساليب الدعائية المتطرفة والخطابات المحرضة، إنها تهتم بلغتها وتعبيراتها وأحاديثها السلمية و العنيفة مدعومة بالأخلاق و قوة القانون.

نعتقد أن هذا التصور النظري للتسامح عند ابن باديس والقائم، كما أسلفنا على مفهوم معين للإسلام مزود بنظرة عقلية نقدية، وقائم على الحرية والتقدم وحسن المخاطبة لا يكتمل من دون الحديث عن الممارسات المتسامحة لابن باديس، أو إن شئنا قلنا تطبيقه لهذا المفهوم سواء في سلوكه أو في مواقفه.

يمكن القول أن ابن باديس يمتلك منظورًا وتصورًا للإسلام وللوطن وللحرية يسمح بإقامة علاقات متسامحة، بل لا نبالغ إن قلنا أنه يوفر إطارًا نظريًا وإمكانية للحديث عن التسامح وعن ثقافة التسامح التي حاول نشرها طيلة عمله العلمي والتربوي والنضالي، ولعل ما يشجعنا على هذه النتيجة هو مساندة وتطابق ودعم ممارسته بل مختلف ممارسته وسلوكه اليومي لهذا التصور والتوجه معًا، إذ إن مسلكه وعلاقاته وممارساته تدعم هذا التمشي والمنحى الإنساني. لا يسمح مجال هذا البحث أن نفصّل القول في مختلف الممارسات والمواقف الباديسية، ولذا فإننا سنكتفي بالإشارة إلى كيفية تعامله مع الحضور الفرنسي في أرض الجزائر وبعض مواقفه من الأطراف والاتجاهات الجزائرية. فمثلاً فرّق ابن باديس بشكل واضح بين فرنسا كقوة دولية وحضارية، وبين الاستعمار كقوة كولونيالية، يقول: «إننا نفرق جيدًا بين الروح الإنسانية والروح الاستعمارية في كل أمة، فنحن بقدر ما نكره هذه ونقاومها نوالي تلك و نؤيدها، لأننا نتيقن كل اليقين أن كل بلاء العالم هو من هذه، وكل خير يرجى للبشرية إنما يكون يوم تسود تلك، فلتسقط الروح الاستعمارية ولتندحر، ولترتفع الروح الإنسانية ولتنتشر»[27]. بل إننا نجده يستمد الكثير من حججه من الثقافة الفرنسية، و من مبادئ الثورة الفرنسية، و قيم الجمهورية التي تلتقي في نظره مع قيم الإسلام. كما رحب كثيرًا بالجانب التقني والعلمي للحضارة الغربية، و إن أبدى تخوفًا أو حذرًا من القيم الغربية، وتحفظًا من الحضور المسيحي الكنسي في الجزائر، لأنه كان يرى أن ممثلي المسيحية في الجزائر لا يمثلون الروح الحقيقية للمسيح بقدر ما يمثلون السياسة الاستعمارية. وكانت له ملاحظات نقدية على الكاثوليكية، ولكنها ملاحظات بعيدة عن التعصب أو التطرف أوالعنف.

إن هذه النظرة العقلية النقدية التي تميز بين الأشياء، وتفصل بين المستويات، ولا تقوم بالخلط والجزم والقطع بغرض إصدار أحكام نهائية، تبينها طريقة تعامله مع مختلف الأطراف والاتجاهات الجزائرية، وبخاصة خصومه من الطرقيين والاندماجيين، فعلى الرغم من نقده للطرقية إلاّ أنه حافظ على علاقات حسنة معها، وكان يزور الزوايا ويقدر دورها في الحفاظ على الإسلام. و إذا كان من غير الممكن استيفاء الحديث عن موقفه من الطرقية، فإنه من الضروري أن نبين جانبًا أساسيًا، وهو ما عبر عنه في هذا النص.

يقول: «حاربنا الطرقية لما عرفنا فيها ، علم الله ، من بلاء على الأمة من الداخل ومن الخارج فعملنا على كشفها وهدمها مهما تحملنا في ذلك من صعاب ، وقد بلغنا غايتنا والحمد لله وقد عزمنا أن نترك أمرها للأمة هي التي تتولى

(27) المصدر نفسه، ص 406 .

القضاء عليها، ثم نمد يدنا لمن كان على بقية من نسبته إليها لنعمل معًا في ميادين الحياة على شريطة واحدة وهي أن لا يكونوا آلة مسخرة في يد نواح اعتادت تسخيرهم ، فكل طرقي مستقل في نفسه عن التسخير فنحن نمد يدنا له للعمل في الصالح العام»[28]. وكذلك الحال بالنسبة للحركة الإندماجية، إذ ارتبط معها بعلاقات طيبة، وما يقوله على سبيل المثال عن فرحات عباس بعد صدور مقال هذا الأخير: **أنا فرنسا**، ورد الشيخ عليه بمقال تحت عنوان: **كلمة صريحة**، دليل عل روح التسامح.

يقول: «إن كلمتنا الصريحة قد وضعت الكثير من الرجال على المحك، فمنهم من ظهرت نفسه من در مكنون، ومنهم من انطوت جوانبه على حمأ مسنون . و إنا لنشهد أن من أكمل الرجال الذين رأينا فيهم بهذه المناسبة، الهمة العالية، وشرف النفس، وطهارة الضمير، الأستاذ فرحات عباس الصيدلي والعضو البلدي والعمالي بسطيف(...). فالسيد فرحات عباس لم يتألم ولم يتكدر، وسلك مسلك رجال السياسة الذين يحبذون النقد وينصاعون لكلمة الحق، فزار إدارة الشهاب، و أكد لها تقديره لجهودها، وجرت له مع صاحب الشهاب محادثة دلت على سمو أدبه وعلو كعبه في عالم السياسة والتفكير»[29].

وعلى الرغم من انتماء ابن باديس إلى المذهب المالكي إلا أنه اعتمد على مختلف المدارس الفقهية، وساند اقتراح مصر بتوحيد التشريع الإسلامي. كما تعاون مع الإباضية وشارك أعلامهم في جمعيته. يقول في هذا المعنى: «كنت ومازلت أقول في مجالسي ودروسي أن المذاهب الفقهية غير الأربعة المشهورة هي كالأربعة تتفق وتختلف عن نظر واجتهاد»[30]. يأتي هذا التصريح إثر الخلاف الذي وقع بين الإباضية والمالكية في غرداية في مسألة الأذان، حيث منعت الإباضية المالكية من الأذان في مسجدين من مساجدهما مستنصرين بالسلطة القائمة هنالك، فتدخل عبد الحميد بن باديس وانتهت وساطته إلى ما كتبه في مقال بعنوان: **للحق والنصفة، حول منع الأباضية إخوانهم المالكية من الأذان بغرداية.**

يقول: «قد ثبت عندنا أن بعض الأباضية بغرداية منذ زمان بعيد بنا مسجدًا وعلا له مئذنة وأحدث فيه أذانًا ثانيًا فاتفقت جماعة الإباضيين على منعه وهدم مئذنته. فعلمنا بهذا أن الإباضية لم يمنعوا مالكية غرداية من الأذان تعصبًا عليهم لأنهم مالكية(...). وإنما منعوهم لأنهم يرون الاكتفاء في البلد بأذان واحد. فنحن بهذا قد برأنا الإباضية من تعصبهم على المالكية لأنهم مالكية. و لكننا من ناحية أخرى نرى أنه من حق عليهم أن يرجعوا في هذه المسألة عن رأيهم ويسمحوا لإخوانهم المالكية بالأذان. أولاً، إصلاحًا لذات البين بين المسلمين، وهي في الإسلام من أول ما يجب القيام به و تتأكد المحافظة عليه. و ثانيًا، حفظا للوحدة الإسلامية بحفظ القلوب غير متصدعة بداء الفرقة القتال المعدود في الإسلام من أكبر المحرمات المهلكات. و ثالثًا ، مجاملة لبقية إخوانهم المالكية بالقطر الذين تربطهم بهم رابطة الدين والوطن والمصلحة»[31].

(28) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص 369 .

(29) المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 317.

(30) المصدر نفسه، ص 500.

(31) المصدر نفسه ، ص 504 .

وعمومًا فإنه كان يرى أن الاختلاف بين مذاهب وفرق الدين الإسلامي، اختلاف في الاجتهاد لا غير[32]. من هنا دعا إلى الاجتهاد وإلى إدراك قيم التقدم والتطور والرقي، ومن هنا أيضا كان موقفه الإيجابي من تعليم المرأة، ومن تجربة كمال أتاتورك، و تعامله مع مختلف الأحزاب السياسية، وتعاونه معهم مثل ما في مؤتمر 1936م. إلا أنه، ولظروف سياسية معروفة ومفهومة، نجد ابن باديس يتخذ مواقف حادة، كموقفه من المجنس و هل تجوز الصلاة عليه و دفنه في مقابر المسلمين أم تحرم؟ ولقد أقر بتحريم صلاة الجنازة عليه، و أن لا يدفن في مقابر المسلمين. ومن الواضح هنا أن الجنسية غير الدين وهو نفسه يفرق بين الجنسية السياسية والجنسية القومية، ولكن الوضع السياسي للجزائر هو المقرر في هذه الحالة[33].

ولعل اقتناعه بضرورة الاختلاف واحترامه وإيمانه بالحرية يتأكد من موقفه مما عرفته قسنطينة في العام 1934، و ما كتب عنه ووصفه ابن باديس بعنوان: **فاجعة قسنطينة**، وصفًا امتد لأربعة أيام و أنتهى فيه إلى القول:« كتبنا هذا التقرير عن الحالة كما شاهدناها، وكما تحققنا فيما بلغنا من الثقات عندنا، وإننا بعد ذلك نأسف و نألم على ما يصيب الإنسان وعلى أن تجري هذه الحوادث بين عنصرين ساميين إبراهيميين عاشا قرونا في وطن واحد دون أن يشهدا مثلها ونسال الله تعالى أن يبطل كيد الظالمين، ويرد شر المعتدين عن الخلق أجمعين وأن يرحم المستضعفين وينصر المظلومين من جميع العالمين»[34].

إنها أيام الفاجعة أو ما عرف بأحداث اليهود التي وقف فيها ابن باديس وقفة تستدعي النظر والتفكير والتذكير، و ذلك لما عبرت عنه من تسامح وتذكير بالقيم الإنسانية المشتركة التي تجمع بين الأجناس على اختلاف أعراقها وعقائدها واتجاهاتها.

ثالثا: نتائج أولية:

إن الوظائف المختلفة لخطاب ابن باديس وعلاقاته ورهاناته وحتى استراتيجيته التي لم نشر لسياقها التاريخي إلا إشارة خفية، وذلك نظرًا للمجال المحدد لهذه الدراسة، إلا أن مسلكه العام وسيرته وعلاقاته تدعم هذا التوجه المنهجي الذي نقرأ به نص ابن باديس، ولذا يمكن القول إجمالاً:

1. من بين الأسباب التي أدت إلى ما هي عليه الجزائر هو غياب التسامح ثقافة ومسلكاً،و قلة المغايرة وانعدام التعدد والاختلاف، وسيطرة الفكر و الثقافة الأحادية والاستبعادية وفق تأويل للتاريخ والتراث يحتكم في جوانبه العديدة إلى ما يدعم ويساند التعصب والتطرف.

2. ليس التسامح خاتمًا سحريًا، ولا هو مفتاح لكل مستغلق، ولكنه يشكل في اعتقادنا، بداية وخطوة أولى نحو مجتمع السلم والتعايش. و أنه إذا كان صحيحًا القول أن للتسامح مضامين مختلفة ومعالم غير محددة، فإنه من الصحيح كذلك أن قيمًا أساسية وثقافة معينة هي أساس التسامح، و منها النظرة العقلية النقدية، والحرية، واحترام الاختلاف، وهي من القيم الجوهرية للتسامح. وهو بهذا المعنى يعتبر خط السير ووجهة السلوك التي تقتضي

(32) للاطلاع أكثر انظر:

- Ali Merad. Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Alger. Les éditions El Hikma.1999. p.195.

(33) ابن باديس، المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص 422 .

(34) المصدر نفسه، ص 56 .

فيما تقتضي ترك الآخر يعبر بحرية عن معتقداته وقناعته وأفكاره دون شرط مسبق من أن تكون موافقة أو مساندة لأفكارنا وقناعتنا ومعتقداتنا. لا بد من تمكينه من العيش في أمن وسلام ووئام ووفقًا لمبادئه التي لا نقاسمها. من هنا تظهر ضرورة الإجماع في مجتمع متعدد، أي ذلك المجتمع الذي يضمن عدم التخلي عن القناعات والتعبير الحر عن الأفكار دون اللجوء إلى العنف أو وسائله بل يفرض ويحتم إدانة العنف الكلامي والفيزيائي وجميع الأشكال التي يعبر عنها سواء بأيديولوجيات وثوقية دوغماتية أو عنصرية متطرفة.

3. لقد بينت لنا التجربة الإنسانية الحديثة، أن البشرية قد ناضلت من أجل نشر ثقافة التسامح، وما حقوق الإنسان والديمقراطية إلا نتيجة من النتائج المباشرة لفكرة التسامح، و إذا كنا قد بينا الفارق بين التاريخ الغربي والعربي الإسلامي وخصوصًا الجزائري، فلأننا نعتقد أن ما قدمه ابن باديس تصورًا وممارسة، يعد مساهمة أساسية في إرساء ثقافة التسامح التي من دونها لا يمكن الحديث عن السلام والسلم الاجتماعيين.

4. إن ترسيخ قيمة التسامح يقتضي في كل مكان توافر شرطين أساسيين: الأول هو إرادة الفرد في التسامح، والثاني ارتباط هذه الإرادة الفردية بالإرادة السياسية على مستوى الدولة[35].

5 ضرورة إقامة دولة الحق والقانون التي تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواطنين على اختلاف أرائهم ومواقع الفكرية والعقائدية دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب .

6. قيام مجتمع مدني متماسك ومتقدم و قادر على أن يؤدي دوره السياسي و الأخلاقي[36].

7. إن التسامح موقف حضاري ومدني فعال، وليس موقفًا عفويًا، فالإنسان يميل بطبعه وطبيعته إلى رفض مخالفه ومغايره في اللون واللسان والعقيدة . لذا يتطلب التسامح تربية وتكوينًا على العيش مع الذي يخالفنا ويكرهنا ويختلف معنا ، من هنا ضرورة تعليم التسامح وقيمه في المنظومة التربوية ، ولقد كان ابن باديس أولاً وقبل كل شيء معلمًا لقيم التسامح .

8. إن التسامح ليس قيمة وموقفًا بل منظورًا متكاملاً عبر عنه ابن باديس، مثل ما عبر عنه غيره من الفلاسفة والمصلحين، و يجد قاعدته النظرية في مفهوم الإسلام الذاتي وقيمه الداعية إلى الأخذ بالعقل والتقدم والحرية والاختلاف والإنسانية، ومسلك عبر عنه صاحبه في العديد من المواقف سواء مع من يماثله في الدين والجنس واللغة أو من يغايره، لذلك فان التسامح هو أولاً وقبل كل شيء ثقافة واقتناع ومسلك .

9. إن العيش في مجتمع متسامح هو العيش في مجتمع يقبل النقد ويوفر الاحترام و التقدير، بحيث يحق لكل فرد أن يعبر بحرية عن فكره دون أن يفرضه على الآخرين، كما أن التسامح يفترض الحذر والفكر النقدي إذ لا يمكن التسامح مع العنصرية والتعصب والعنف، فمنطق التسامح هو المساواة والحق في الحرية و الأمن والاستقرار والسلم والاعتراف المتبادل بين أفراد المجتمع.

(35) محمد اركون، مرجع سبق ذكره، ص 115.

(36) محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1998، ص 245 .

التأسيس الإصلاحي للتسامح والتحول الديمقراطي عربيا

سهيل الحبيّب*

يتّخذ جدل المرجعيات في الفكر الإسلامي اليوم أبعادا جديدة، خاصة في سياق مسارات الانتقال الديمقراطي الذي تتشوّف إليه دول الثورات العربية الراهنة، وما أفرزته هذه المسارات من إشكالات تتعلّق بالعلاقة بين الإسلام والديمقراطية وبالمرجعيات المذهبية والاجتهادية الإسلامية التي يمكن أن تسهم اليوم بدور تأسيسي إيجابي وفاعل في تحقيق الطموح الديمقراطي المنشود. ضمن هذا السياق الموضوعي تبرز أهمية التساؤل عن قيمة التراث الفكري الذي خلفته لنا الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة في القرنين الماضيين، وعن العناصر التي يمكن استيعابها منه واستثمارها أو تطويرها من أجل بناء الخلفية الثقافية العامة والخلفية الإيديولوجية للنخب القادرتين على قيادة مشروع الانتقال الديمقراطي في أقطار الثورات العربية الراهنة. وتنخرط هذه الورقة في هذا الإطار باعتبارها ستقارب موضوع التسامح من حيث هو مفهوم أسّسه روّاد الإصلاح الديني من مفكّري النهضة العربية الحديثة، إذ سنعود إلى هذا التأسيس من خلال مدوّنتين مخصوصتين لكل من المصلح المصري الشيخ محمد عبده (1849-1905) والمصلح التونسي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (1879-1972)، محاولين استقراء مضامين مفهوم التسامح عندهما وقابليتها للتطوّر في ضوء طموح الانتقال الديمقراطي المتشوّف إليه عربيا اليوم.

التسامح في مفهومه الإصلاحي ووضع المفارقة

يعود الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى الدلالة اللغوية لدال «التسامح» في العربية، فيشير إلى أن «التسامح مصدر سامحه إذا أبدى له سماحة قوية ... وأصل السماحة السهولة في المخالطة والمعاشرة، وهي لين في الطبع في مظان تكثر في أمثالها الشدة»[1]. غير أن تأصّل هذا اللفظ في جذور اللغة العربية لا ينفي أنه لم يكتسب صفة المفهوم الفكري الدال على قيم عملية وسلوكية مخصوصة إلا في عصر الحديث. وهذا ما يقرّ به ابن عاشور في قوله: «وأنا أريد بالتسامح إبداء السماحة للمخالفين للمسلمين بالدين وهو لفظ اصطلح عليه العلماء الباحثون عن الأديان من

*أستاذ محاضر بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان.

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (تونس: دار سحنون والقاهرة: دار السلام، 2006)، ص 213.

المتأخرين من أواخر القرن الماضي – القرن التاسع عشر– أخذا من الحديث «**بُعثت بالحنفية السمحة**»، قد صار هذا اللفظ حقيقة عرفية في هذا المعنى»[2].

والتسامح، بهذا المعنى، هو علاقة ذات طبيعة مناقضة لما ساد تاريخيا من علاقات بين أصحاب الأديان والعقائد والمختلفة، إذ «كان أهل الأديان منذ عُرف التاريخ يجعلون الدين جامعة ومانعة، أي : كما يجعلونه جامعا للمتديّنين به في المودة وحسن المعاشرة والعصبية، كذلك يجعلونه مانعا من الامتزاج والمعاشرة والمودة مع المتدينين بغير دينهم، ثم تشب بينهم بحكم التولد والتدرج صدف الكراهية ثم البطش بأولئك المخالفين، وشواهد التاريخ على ذلك كثيرة»[3]. ويشخّص الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور موقف التعصّب باعتباره حالة نفسية تتملّك صاحب العقيد تجاه من يخالفه فيها، فالمتشيّع لعقيدة ما «ربما أحسّ من ضلال مخالفه بإحساس يضيق به صدره وتمتلئ منه نفسه تعجبا من قلة اهتداء المخالفين إلى العقيدة الحقة وكيف يغيب عليهم ما يبدو له هو واضحا بيّنا»[4].

من هنا يطرح الشيخ ابن عاشور سلوك التسامح المضادّ للتعصّب باعتباره ثمرة عمل تربوي أخلاقي مقاوم لتلك الحالة النفسية التي تستبّد بالمتديّن والمؤمن بعقيدة ما بصورة عامة، «فيكون من النشأة على مكارم الأخلاق معدل لذلك الحرج وشارح لذلك الصدر الضيق، حتى يتدرب على تلقي مخالفات المخالفين بنفس مطمئنة وصدر رحب ولسان طلق لإقامة الحجة والهدى إلى المحجة دون ضجر ولا سآمة»[5]. إن الشيخ الطاهر يجعل من موقف التسامح موقفا أخلاقيا رفيعا (من مكارم الأخلاق) يقوم على قبول واقع الاختلاف، وعلى ضرورة التعايش السلمي بين المختلفين دينيا وفكريا وجعل المحاججة الفكرية سبيلا أوحدا للتعامل في ما بينهم. والقبول بالاختلاف الذي يؤسس له هذا الموقف التسامحي الأخلاقي يتضمّن، بالتبعية، القبول بمبدأي التعدّدية الدينية والفكرية وحرية الاختيار.

يرتبط، إذن، مفهوم التسامح، من حيث هو مدلول يفيد العلاقة الإيجابية بين المتخالفين دينيا وفكريا، بسياق الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي الحديث منذ القرن التاسع عشر، حتى وإن سعى المنظّرون له من روّاد هذا الفكر ـ كما سنرى في قادم السطور ـ إلى تأصيل دلالاته في نصوص الإسلام التأسيسية وتجذير قيمه العملية في ممارسات أوائل المسلمين. ومن ثمة لم تكن نشأة هذا المفهوم بمعزل عن الميسم الإشكالي العام الذي طبع فكر النهضة العربية الحديثة والذي مداره على فكرة المفارقة المتركّبة من وجهين أساسيين، فهي، في وجهها الأول، مفارقة بين وضع تخلّف المسلمين ووضع تقدّم الغربيين المسيحيين، وهي، في وجهها الثاني، مفارقة بين امتلاك المسلمين لعوامل النهوض التي يتوفّر عليها دينهم وافتقاد المسيحيين لمثل هذه العوامل التي لا أصول لها في عقيدتهم.

يمثّل التسامح أنموذجا لهذه المفارقة المركّبة التي استبدت بالتفكير النهضوي الإصلاحي العربي الإسلامي الحديث. فالمصلح لا ينكر «أن من بين الأمم الأوروبية أمة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 214 – 215.

(4) المصدر نفسه، ص 215.

(5) المصدر نفسه، ص 216.

تسوسهم وعوائدهم، وهي الأمة الأنجليزية»[6]. وكما يقرّ الفكر الإصلاحي بتجسّم حقيقة التسامح في مجتمعات غربية مسيحية، فإنه يقرّ كذلك بأن «كثيرا من العلماء ومن المفكرين من المسلمين وغيرهم لا يتصور معنى سماحة الإسلام حق تصورها وربما اعتقدوا أنها غير موجودة في الإسلام، وربما اعتقد مثبّتوها أحوالا لها تزيد في حقيقتها أو تنقصها عمّا هي عليه، ولقد نجد بعض العذر لهؤلاء في هذا الخطأ المختلف، لأنهم قد يشاهدون من أحوال عامة المسلمين في كثير من عصور التاريخ ما يكون صورة يجعلونها حقيقة للتاريخ، فيخالفون بذلك صورة حقيقية ماثلة في الخارج قائمة عليها شواهدها»[7].

التسامح باعتباره أصلا إسلاميا والتعصب انحرافا عنه

مثّل وضع المفارقة هذا الإطار العام الذي حكم عملية التأسيس لمفهوم التسامح في الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث. من هذا المنطلق اتخذ هذا التأسيس منحى تأصيليا وأصوليا يهدف إلى إبراز أن هذه الخصلة التي تتسم بها مجتمعات غربية مسيحية إنما هي أصل من أصول الإسلام الذي «مع ما دعا إليه أتباعه من جعله الدين هو الجماعة العظمى التي تضمحل أمامها سائر الجماعات إذا خالفتها ، فهو لم يجعل تلك الجامعة سببا الاعتداء على غير الداخل غيها، ولا لغمص حقوقه في الحياة وإجراء الأحكام فجعل التسامح من أصول نظامه»[8].

يستخلص المصلح مبدأ التسامح من المتن النصي التأسيسي في الإسلام، ويستعرض من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ما يجعله يستفيد بأن «القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في مناسبات يعلّم المسلمين أن الاختلاف ضروري في جبلة البشر وأنه من طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول في الاستقامة، وهذا المبدأ إذا تخلق به المرء أصبح ينظر إلى الاختلاف نظرة إلى تفكير جبلي تتفاوت فيه المدارك إصابةً وخطأً، لا نظره إلى الأمر العدواني المثير للغضب»[9]. ولمّا كان التسامح أصلا مؤصلا في نصوص الإسلام التأسيسية، بالنسبة إلى المصلح، فإن ترجمته العملية تجسّدت في سلوكات أوائل المسلمين تجاه غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، وتحديدا لمّا « مازج المسلمون أمما مختلفة الأديان دخلوا تحت سلطانهم من نصارى العرب ومجوس الفرس ويعاقبه القبط وصابئة العراق ويهود أريحاء، فكانوا مع الجميع على أحسن ما يعامل به العشير عشيره، فتعلموا منهم وعلموهم وترجموا كتب علومهم وجمعوا لهم الحرية في إقامة رسومهم، واستبقوا لهم عوائدهم المتولدة من أديانهم، وربما شاركوهم في كثير منها بعنوان عوائد، كما كان عملهم في عملهم في عيد النيروز وعيد الغمس في مصر»[10].

ولا يتجلّى أصل التسامح في الإسلام عمليا في سلوكات أوائل المسلمين تجاه من عايشوهم من معتنقي الأديان الأخرى فحسب، بل إن الممارسة التسامحية متجسّمة في سلوكات علماء الإسلام الأوائل تجاه بعضهم البعض، حيث «يصافح الفقيه المتكلّم والمحدّث الفقيه والمجتهد الرياضي والحكيم، وكل يرى في صاحبه عونا على ما يشتغل هو به. وهكذا أدخل به بيتا من بيوت العلم فأجد جميع هؤلاء سواء في ذلك البيت يتحدّثون ويتباحثون، والإمام

(6) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (بيروت: دار الحداثة، 1988)، ص 196.

(7) ابن عاشور، ص 214.

(8) المصدر نفسه، ص 215.

(9) المصدر نفسه، ص 216 - 217.

(10) المصدر نفسه، ص 219

البخاري حافظ السنة بين يدي عمران بن قحطان الخارجي يأخذ عنه الحديث، وعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بين يدي الحسن البصري شيخ السنة من التابعين يتلقى عنه»[11]. ومن علامات التسامح الذي ساد علاقات أوائل علماء المسلمين أن «لا يقول أحد منهم لآخر إنه زنديق أو كافر أو مبتدع، أو ما يشبه ذلك. ولا تناول أحد منهم يد بأذى، إلا إذا خرج على نظام الجماعة، وطلب الإخلال بأمن العامة، فكان كالعضو المجذوم فيقطع ليذهب ضرره عن البدن كله»[12].

ولكن إذا كان التسامح أصلا في نصوص الإسلام وفي ممارسات أوائل المسلمين، فكيف يمكن تفسير وضع المفارقة الذي يتجّلى عيانيا في العصور الحديثة؟ من أجل حلّ لغز هذه المفارقة، يُرجع المصلح انتفاء التسامح وشيوع ظواهر التعصّب عند المسلمين إلى عدم تمسكهم بصحيح الإسلام، لأن ولع المسلمين بالتكفير والتفسيق ورمي زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق «بدأ فيهم عندما بدأ الضعف في الدين يظهر بينهم، وأكلت الفتن أهل البصيرة من أهله»[13]. واستفحل داء التعصّب عندما «حدث الغلو في الدين، واستعرت نيران العداوات بين النظّار فيه، وسهل على كل منهم لجهله بدينه أن يرمي الآخر بالمروق منه لأدنى سبب، وكلّما ازدادوا جهلا بدينهم ازدادوا غلوا فيه بالباطل ودخل الفكر والعلم والنظر (وهي لوازم الدين الإسلامي) في جملة ما كرهوه، وانقلب عندهم ما كان واجبا من الدين محظورا فيه»[14].

وإذا كان الأصل في الإسلام، بالنسبة إلى الفكر الإصلاحي، هو التسامح، وكان التعصّب الذي يقف وراء ظواهر التكفير والتبديع والتفسيق ناجما عن انحراف المسلمين عن الإسلام، فإن الوضع خلاف ذلك بالنسبة إلى بقية الأديان، ذلك أن هذه الخصلة الشريفة «خصلة إطلاق الحرية لأهل الدين يتمتعون بأداء فرائضه مع احترام ما يحترمون، هي من أجل الخصال التي ورثها غير المسلمين عن المسلمين، وهل أجد من يأبى القول بأن الإسلام السليم من البدع هو أستاذ الأنجليز وعنه أخذوا هذه الخلة»[15].

إمكانات تطور مفهوم التسامح الإصلاحي إلى فكرة التعددية الديمقراطية

حينما نعود اليوم إلى مفهوم التسامح عند المصلحين المحدثين، من منظور مقتضيات مشروع الانتقال الديمقراطي المأمول تحقيقه عربيا، لابد أن نتساءل عمّا ينطوي عليه من عناصر قادرة على أن تكون روافد في هذا المشروع. ولعلّ العنصر الأبرز الذي نرى من الواجب تثمينه في هذا السياق أن روّاد الفكر الإسلامي الحديث قد شرّعوا، من خلال تأسيسهم لمفهوم التسامح، لفكرة التعدّد والاختلاف إلى درجة اعتباره «ضروري في جبلة بني البشر»، كما مرّ بنا في قول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. لقد وقع الارتقاء بقبول مبدأ الاختلاف إلى درجة الموقف الأخلاقي، فهو من مكارم الأخلاق التي تجعل المؤمن «يتدرّب على تلقي مخالفات المخالفين بنفس مطمئنة وصدر رحب». إن مزية مفهوم التسامح الإصلاحي أنه قدّم قراءات في نصوص الإسلام وفي تجارب المسلمين التاريخية من زاوية إبراز

(11) محمد عبده، سبق ذكره، 176.

(12) المصدر نفسه، ص 178.

(13) المصدر نفسه، ص 179.

(14) المصدر نفسه، ص 179 - 180.

(15) المصدر نفسه، ص 197.

فكرة التعدّد لا فكرة الوحدة وتثمين مبدإ الاختلاف لا مبدإ الإجماع، والانتصار لسلوكات التعايش والتحاور بين المتخالفين لا لسلوكات الصراع والنفي المتبادل بينهم.

ليس عسيراً أن نوجد علاقة وثيقة بين منزع القبول بالتعددية في الفكر الديني والشروط المناسبة للممارسة الديمقراطية سياسيا. فلا شك في أن فكرة التعددية الدينية تشكّل رافدا من روافد التأسيس الديمقراطي، ثم مظهرا من مظاهر الديمقراطيات المستقرة. وفي سيرورة التحديث والدمقرطة démocratisation التي قطعتها المجتمعات الغربية قام الإصلاح البروتستانتي بدور الكبير حينما أدخل فكرة التعددية الدينية وقوّض النزعة الكونية للكنيسة الكاثوليكية[16]. من هذا المنطلق يبدو لنا أن تراث مفهوم التسامح عند المصلحين المسلمين في القرنين الماضيين قادر أن يكون عنصراً من العناصر الفاعلة إيجابيا اليوم في الثقافة الجمعية عامة، وفي ثقافة النخب الدينية على وجه الخصوص.

لا يمكن أن ننكر القيمة الهامّة التي يمكن أن يمثّلها اليوم التأويل الذي قام به الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لنصوص من القرآن والسنة والذي أفضى به إلى استنتاج مؤداه «أن الاختلاف ضروري في جبلة البشر وأنه من طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول في الاستقامة». كما لا يمكن أن نقلّل من شأن المجهود الفكري الذي قام به الشيخ محمد عبده والذي يؤدي إلى تطبيع فكرة التعدد العقدي والمذهبي في التاريخ الإسلامية وتأصيلها باعتبارها أساسا من أسس الإسلام. فهذا المخزون الإصلاحي لا يمكن أن يقود إلى التسامح باعتباره موقفا أخلاقيا فحسب، بل كذلك إلى التعددية باعتبارها مبدءا فكريا وثقافيا، وكما يقول مارسيل غوشيه: «لا أعني بالتعددية مجرّد التسليم بالوجود الفعلي لأشخاص لا يفكّرون مثلك، وإنما أعني بها أن يُدرج المؤمن في عقيدته الخاصة الوجود المشروع لمعتقدات أخرى»[17]. إن هذه التعددية تقوم على فكرة «نسبية الإيمان الخاصة» التي هي ـ حسب غوشيه ـ «النتاج المميّز لعصرنا الحالي، إنها ثمرة تغلغل الروح الديمقراطية داخل فكرة الإيمان نفسها»[18].

وإذا كان غوشيه يرى، استنادا إلى السيرورة الأوروبية الحديثة، أن التعددية الدينية نتاجا للروح الديمقراطية السياسية، فلا شيء يمنع من أن تتخذ السيرورة العربية الراهنة، في وجه من وجوهها، منحا معاكسا، وذلك بأن تكون فكرة التعددية الدينية المضمّنة في مفهوم التسامح الإصلاحي رافدا من روافد التأسيس الديمقراطي لو قُدّر لها أن تغلغل في الثقافة الجمعية لأوسع المسلمين وأن تحكم الخلفيات المرجعية للتيارات الدعوية ولحركات الإسلام السياسي. إن نواة مفهوم التسامح الإصلاحي قابلة للتطوّر في اتجاه التأسيس لما هو أبعد من التعددية الدينية القائمة على فكرة ترتيب العلاقة، ترتيبا إيجابيا، بين أتباع الأديان المختلفة. إن هذه النواة قابلة للتطوّر في اتجاه التأسيس للتعددية المذهبية والإيديولوجية والسياسية بين الجماعات المختلفة داخل الإسلام نفسه.

لو يُقدّر لمفهوم التسامح أن يتطوّر على هذا النحو في الفكر الإسلامي الراهن، فإن هذا الفكر سيلعب دورا طليعيا في إنجاح مشروع الانتقال الديمقراطي العربي. ففي هذه الحالة ستكون فاعلية الإسلام المعاصر إيجابية في المجال العام،

(16) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 37.

(17) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 119.

(18) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

شأنه شأن تجارب مسيحية معاصرة، إذ «حين يدخل الدين النطاق العام لا لحماية حريته الدينية وحسب بل لحماية كل الحريات والحقوق الحديثة، ولاسيما حق قيام المجتمع المدني الديمقراطي ضد دولة سلطوية استبدادية. ولعلّ الدور الناشط للكنيسة الكاثوليكية في المسيرات الديمقراطية التي شهدتها كل من إسبانيا وبولندا والبرازيل، أفضل مثال لتوضيح هذه الحالة»[19].

خاتمة:

إننا، وإن كنّا نتحدّث هنا عن إمكانات تطوّر قائمة بالقوة، فإننا نعي جيّدا أن حواجز وإشكالات عديدة تحفّ بتحقّق هذا التطوّر فعليا. أولها أن المرجعية الإصلاحية قد انقطعت تقريبا عن العطاء والتطوّر منذ عدة عقود، أي منذ بروز جماعات الإسلام السياسي التي تنتسب تاريخيا إلى المرجعية الإخوانية (نسبة إلى الإخوان المسلمين)، ومعلوم أن هذه المرجعية الإخوانية قد أحدثت قطيعة مع المرجعيات النهضوية الإصلاحية التي عرفها فكرنا العربي الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد. ولكن لماذا خَفت وهج المرجعية الإصلاحية وفسح المجال لفكر الإخوان المسلمين؟ لماذا لم تتجسّم إمكانات تطوّره على الأرض، ومنها تطوّر مفهوم التسامح إلى الفكرة التعددية الديمقراطية؟ وهل يمكن لجماعات الإسلام السياسي التي تحاول اليوم أن تعيد جسور التواصل مع التراث الإصلاحي[20] أن تنجز مثل هذا التطوّر؟

تلك إشكالات كبرى يضيق مقام هذه الورقة على النظر فيها، ولكنها تبقى جديرة بالمعالجة.

(19) خوسيه كازانوفا، ص 90.

(20) ونخصّ بالذكر على وجه التحديد حركة النهضة التونسية التي حاولت منذ سنوات، وفي إطار مراجعاتها الفكرية الضمنية، أن تمدّ جسور تواصل مع تراث التيار الإصلاحي وأن تجعله رافدا من روافدها المرجعية. وقد تعمّق هذا الاتجاه بعد ثورة 14 جانفي 2011 بتونس وأثناء الحملة الدعائية لانتخابات المجلس الوطني التأسيسي التي جرت أكتوبر 2011 والتي فازت فيها الحركة بأكثر من ثلث مقاعد المجلس. انظر في هذا الصدد مثلا: راشد الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 75، و برنامج حركة النهضة من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية (حركة النهضة، سبتمبر 2011).

لاتسامح النسق؛ من أجل نقد ثقافي

محمد همام*

حَظِيَت الدراسات النقدية بشيوع واسع في التسعينات، وقد جاءت بعد انحسار النظريات النقدية النصوصية والألسنية وتحولات ما بعد البنيوية. وإذا كانت الدراسات الجدلية قد أعلنت موت النص، والدراسات البنيوية قد أعلنت موت الإنسان، فإن الدراسات الثقافية لم تعد تنظر إلى النص بما هو نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي الذي قد يظن أنه من إنتاج النص، بل صارت تأخذ النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية، وأنماط تعبيرية وإيديولوجية وأنساق تمثيلية، تمارس شتى أنواع الهيمنة والتحكم في المتلقي الفردي أو الجماعي، بطرق متخفية، وترسم تمثلاته الذهنية وآفاقه التأويلية جغرافيًا، وتسلبه حريته، وترسخ قيمًا ومقولات وسلوكات قد تكون ضد الإنسان وضد وجوده، أي التأسيس لنسق ثقافي لا إنساني، وغير متسامح.

واشتهر النقد الثقافي، باعتباره مبحثًا حيويًا داخل الدراسات الثقافية، بما أحدثه من تغيير مهم في منهج تحليل الخطاب، واستثمار المعطيات النظرية والمنهجية لحقول معرفية متداخلة كالسوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والفلسفة والآداب.

ويرتكز النقد الثقافي على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوصي كما هي لدى بارت ودريدا وفوكو وغيرهم من رواد الدراسات الثقافية. كما يولي النقد الثقافي أهمية كبيرة لدور المؤسسة العلمية والثقافية، كيفما كانت، في توجيه الخطاب والقراء نحو نماذج وأنساق وتصورات يتأسس معها الذوق العام وتتخلق بها الصياغة الذهنية والفنية، وتصبح معيارًا يحتذى أو يقاس عليه.[1]

وقد برز في العالم العربي والإسلامي النقد الثقافي بشكل خجول، ولا يزال في بدايته أمام هيمنة المؤسسة وجبروتها وقوة دفاعاتها. وقد برز في هذا المجال ثلاثة رواد هم إدوارد سعيد وعبد الجواد ياسين وعبد الله الغذامي، مما فتح مجالات جديدة للخطاب النقدي العربي وسمح بتنويعه وإكسابه فعاليات القراءة والتحليل والنقد؛ نقد الدراسات

*أستاذ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بجامعة ابن زهر، أكادير، المغرب.

(1) ينظر: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذّامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م: 34.

العلمية، ونقد الخطاب النقدي القائم مؤسسة وانحيازات. وبتعميق هذا الخيار النقدي سيتطور منهج قراءة الثقافة العربية كفعل حي.

إننا في حاجة اليوم إلى ترسيخ نظرية فاعلة في النقد الثقافي تلاحق النسق وتكشف آثاره وتفضح علاماته ولا تسامحه.

وسنعتمد إسهامات أولئك الرواد للوقوف على معنى النقد الثقافي والتعريف به وسط القراء في العالم العربي والإسلامي، كما سنقف عند دور هذا النوع من النقد في الكشف عن الأنساق الثقافية الإسلامية والتي تعيق أية رغبة حقيقية في التأليف وتحقيق عمل جماعي مشترك نافع قائم على الحرية في الإبداع والفعل المنتج.

أطروحة النقد الثقافي؛ من نقد النصوص إلى نقد الأنساق:

طرح المفكر إدوارد سعيد في كتابه «العالم والنص والناقد» (1983)، مصطلح «النقد المدني» (Secular Criticism)؛ هذا النقد الذي يزاوج بين نقد المؤسسة ونقد الثقافة، ومساءلة الخطاب النقدي ذاته، مع انفتاحه على المهمش وإقحامه في المتن، والتخلي عن كل الانتماءات والتحيزات التي قد تعرقل عمل الناقد المدني وتسيء إلى مقارباته وإلى حريته، إلا أن هذا المصطلح لم يكتسب شهرة مثل ما اكتسبها نقده لخطاب الاستشراق رغم إصرار إدوارد سعيد على العودة إلى المفهوم في جل أعماله والتذكير به وبأهميته في التحليل والدراسات الثقافية، وبأهمية المصطلحات التي يقترحها في نقده الثقافي[2]. ويعد كتابه «الثقافة والإمبريالية» موسوعة في النقد الثقافي، نقد سجل المحفوظات الغربي، برغبة في الاستنهاض والاستنفار والمقاومة.[3]

وفي المقابل اقترح الباحث عبد الله الغذامي مصطلح «النقد الثقافي» كآلية تحليلية للأنساق الثقافية العربية. هذه الأنساق التي ترسخ التجزيء وتباعد بين عناصر الأمة الفكرية والسلوكية، بل وثبت كل عناصر التعصب والانتماء الضيق والتعامل بعنف وقسوة مع المخالف، وبث روح الاحتراب واللاتسامح في شخصية المسلم المعاصر.
وتنطلق أطروحة النقد الثقافي عند الغذامي من أن الثقافة العربية والإسلامية يتحكم فيها بناء نسقي متكامل العناصر ومتداخلها، يخلق حسًا استسلاميًا مسلوب الحرية و غير نقدي لدى جمهور الثقافة [4].

وانطلق الغذامي من مجال الدراسات الأدبية والنقدية لاختبار المفهوم الجديد والوقوف على كفاياته الإجرائية والتحليلية والنقدية؛ فالنقد الثقافي هو بديل متجاوز للنقد الأدبي والذي ظل يرزح تحت قيود المؤسسة–النسق. أما النقد الثقافي فيعيش حالة تحرر واستقلال عن هذه المؤسسة–النسق، بل ويخضعها هي ذاتها للنقد والمساءلة.

يتميز النقد الثقافي، بنظر الغذامي، عن النقد الأدبي بكونه يحقق أربع نقلات إجرائية؛ في المصطلح ذاته، وفي المفهوم، وفي الوظيفة، وفي التطبيق. فنقلة المصطلح تشمل عناصر الرسالة أو الوظيفة النسقية، والمجاز والتورية الثقافية

(2) ينظر: الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م: 47.

(3) نفسه: 12.

(4) النقد الثقافي: 60.

ونوع الدلالة والجملة النوعية والمؤلف المزدوج. وأهم شيء ملفت للنظر في هذه النقلة الاصطلاحية هو إدخال الوظيفة النسقية إضافة إلى الوظائف الست للغة، كما حددها رومان ياكوبسون، في النفعية والتعبيرية والمرجعية والمعجمية والتنبيهية والشاعرية أو الجمالية [5]. فإضافة الوظيفة النسقية يسمح لنا بتوجيه النظر نحو الأبعاد النسقية التي تتحكم فينا وفي خطاباتنا. والكشف عن هذه الوظيفة هو مبدأ أساسي من مبادئ النقد الثقافي، بل هي منطلقه النقدي وأساسه المنهجي؛ ويتحول النص عندها، من مجرد تجلّ أدبي إلى حادثة ثقافية، أي نص، كيفما كان انتماؤه الحقلي والتخصصي.

كما يقدم النقد الثقافي قراءة جديدة لبعض المفاهيم النقدية كالمجاز، وينظر إليه من منطلق أن الاستعمال فعل عمومي جمعي وليس فعلاً فرديًا، أي أن المجاز يصبح عندها فعلاً ثقافيًا فيتوسع مجاله ويخرج من ضيق الخطاب البلاغي المحدود، بل ويصبح مفهومًا محوريًا في البديل الجديد أي «النقد الثقافي» عوض النقد الأدبي. هذا الأخير حكمته المقولات البلاغية القديمة التي لم تكن تتجاوز عمليات التفسير والشرح والتلخيص، فانحصرت البلاغة العربية في الجمالي البحت ولم تتجاوز جماليات اللغة، وحرمت من القدرة على أن تكون أداة نقد أو قراءة أنساق الخطاب وكشف معضلاته. وإذا كان النقد الأدبي ينحصر في ضبط علاقة النص مع إنتاج الدلالة بنوعيها الصريح والضمني، فإن النقد الثقافي يركز على الدلالة النسقية التي ترتبط من خلال علاقات متشابكة نشأت مع الزمن لتكون عنصرًا ثقافيًا أخذ بالتشكل التدريجي إلى أن أصبح عنصرًا فاعلاً ، لكنه وبسبب نشوئه التدريجي تمكن من التغلغل غير الملحوظ وظل كامنًا هناك في أعماق الخطابات، وظل ينتقل ما بين اللغة والذهن البشري فاعلاً أفعاله من دون رقيب نقدي لانشغال النقد بالجمالي أولاً، ثم لقدرة العناصر النسقية على الكمون والتخفي ثانيًا.[6] ويشتغل النقد الثقافي وفق مفهوم «الجملة الثقافية» متجاوزًا المفهوم الذي تكرس مع النقد والبلاغة الكلاسيكيين وهو «الجملة النحوية» و«الجملة الأدبية»؛ فالجملة الثقافية، بنظر الغذامي، مفهوم يمس الذبذبات الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يفرز صيغه التعبيرية المختلفة.[7]

إن التحرر من هيمنة اللغوي، بمفهومه البلاغي-الجمالي الضيق، هو تحرر من النسق وإكراهاته ولاتسامحه، وحدّ لسلطة ذات الهيمنة الضاربة والمتحكمة في الناقد، توجه ذوقه وأحكامه ومقاربته وتسلبه حريته. فالنقد الثقافي يحول مهام القارئ-الناقد من مجرد صنائع ثقافية تتحكم فيها الأنساق المغلقة وتوجه حركتها، إلى عناصر فاعلة ومنتجة وفاحصة لكل نص وفق انضباطات منهجية صارمة. ولا يمكن تحقيق هذا دون الانتباه إلى ما يسميه الغذامي بـ«المؤلف المزدوج»، والازدواج يكون بين المؤلف المعهود، سواء أكان ضمنيًا أم أنموذجيًا أم فعليًا. والمؤلف الآخر، وهو الأخطر، أي الثقافة ذاتها، أو ما يسمى بـ«المؤلف المضمر»، وهو المؤلف النسقي وفق نظرية النقد الثقافي، فهو حاضر في لا وعي المؤلف المعهود، يمارس كل أشكال التحكم والهيمنة والتوجيه، أو ما سماه بعض الباحثين بالقاهرية، وهي التي تأسر العقل المسلم المعاصر، سواء قاهرية الماضي (السلف) أو قاهرية الحاضر (الغرب)، وتعيق كل عمليات التحرر والإبداع والنقد.[8]

(5) ينظر: الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي: 154.

(6) ينظر: النقد الثقافي: 72.

(7) النقد الثقافي: 73.

(8) ينظر: «حول الخطاب الإسلامي المأسور؛ قاهرية السلط المعرفية»، ميمون النكاز، مجلة المنعطف، فصلية فكرية ثقافية تصدر بالمغرب، العدد 11، 1416هـ/ 1995م: 4-5.

وتتحقق الوظيفة النسقية في أي نص، من خلال ميل الثقافة إلى تمرير أنساقها تحت أقنعة ووسائل خفية؛ كالحيل الجمالية والأخلاقية... وعندها يتنازع النصَّ نسقان؛ أحدهما مضمر نقيض لآخر علني، يحمل من القيم الجمالية والأخلاقية ما يسمح له بغرس قيم الثقافة–النسق. ولا بد من أن يكون مقروءًا وواسع الانتشار، وبذلك يمكن الوقوف من خلال آلية النقد الثقافي على ما للأنساق من فعل مؤثر وضارب في الذهن الاجتماعي والثقافي، بما يرسخ الأحادية والعنف واللاتسامح.

النقد الثقافي هو نظرية في نقد المستهلك الثقافي، أي الاستقبال والتلقي، للوقوف على الشروط التي يخضع فيها قارئ لنص ما أو خطاب ما لتغييب العقل وفقدان الحرية، وتغليب الوجدان وعزل اللغة عن الفكر.

إن النسق من حيث هو دلالة مضمرة ليس مصنوعًا من مؤلف ما، ولكنه منكتب ومنغرس في ثنايا الخطاب، مؤلفه الأول هو الثقافة ذاتها، يتحرك في حالة تخف دائم ويستخدم أقنعة كثيرة، ويقتحم العقول والأزمنة. ومن شدة تأثيرها وامتدادها في القارئ، أي قارئ، نلحظ كيف يقبل الجمهور على استهلاك الثقافة–النسق، والطرب لها، ولو كانت ضد ما يؤمن به عقليًا؛ كالحرية والإبداع غير المحدود. ويرى الغذامي أنه كلما رأينا منتجًا ثقافيًا أو نصًا يحظى بقبول جماهيري عريض وسريع فنحن في لحظة من لحظات الفعل النسقي المضمر والمكثف الذي لا بد من كشفه والتحرك نحو البحث عنه، والوقوف على حبكته النسقية الفاعلة [9]. ويظهر ذلك كثيرًا في نوع من الكتب الدينية، وفي الأشعار والأغاني والأزياء والحكايات والأمثال والنكت.

إن النقد الثقافي هو نظرية في نقد المستهلك الثقافي، أي الاستقبال والتلقي، للوقوف على الشروط التي يخضع فيها قارئ لنص ما أو خطاب ما لتغييب العقل وفقدان الحرية، وتغليب الوجدان وعزل اللغة عن الفكر. فالنقد الثقافي ممارسة نقدية متطورة ودقيقة وصارمة، يبحث في علل الخطاب ويستخرج الأنساق المضمرة، كما هي في خطاب الشعر مثلاً أو في خطاب العلوم الدينية، مما طبع ذاتنا الثقافية والإنسانية بعيوب نسقية فادحة ما زلنا نتحرك بحسب شروطها ومتطلباتها، بل إن الغذامي يذهب إلى أن الشعر (وهو ديوان العرب) مثلاً ليس إلا جرثومة متسترة بالجماليات، أفرزت نماذجها في كل تجلياتنا الثقافية والاجتماعية. كما أن النسق الفقهي، أي العلوم الدينية، ولَّد هو الآخر نماذجه ورعاها وعززها عبر التاريخ، وكل هذا يعيق تحرر الشخصية المسلمة، ويمنعها من التواصل والفعل الصالح والمتسامح في الحياة، فتميل إلى نوع من الانطواء الأناني، أو احتقار الآخرين، سواء داخل الدائرة الإسلامية أو خارجها، فتتعقد مسالك التأليف والتواصل والحوار بين المسلمين أولاً، وبين الناس أجمعين ثانيًا، وتُغتال كل قيم التسامح و التأليف والتعارف والتعاون بين الناس، مما يحبل به القرآن الكريم وتزكيه التجربة النبوية.

ولما عمل د. عبد الله الغذامي على اختبار نظريته في النقد الثقافي في مجال الأدب العربي، شعرًا ونثرًا، وقف على العلل النسقية التي تجعل الخطاب الثقافي العربي خطابًا منافقًا ومزيفًا، غير واقعي وغير حقيقي وغير عقلاني [10].

(9) ينظر: النقد الثقافي: 80.

(10) ينظر: النقد الثقافي: 93.

هذا الخطاب الذي تنشط فيه شخصية محورية وحيوية هي شخصية الشحاذ والكذاب والمنافق والطماع. ويرى الغذامي أن الشعر العربي كان مسؤولاً على ترسيخها من خلال أنساقه المضمرة. وقد استطاع الغذامي رسم المعالم السلبية للشخصية العربية برغم المعارضات التي تعرض لها، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير من أن يمتلئ شعرًا» [11]، وقول بعضهم إن الشعر مزية العقول، وبابه الشر وإذا دخل في الخير ضعف أو لان، بحسب الأصمعي. إلا أن هذه المعارضات لم تتطور إلى مستوى نظرية ثقافية ناقدة للخطاب العربي وكاشفة لأنساقه ومضمراته، أي على الأقل لم تصل إلى مستوى إنشاء علم علل في نقد الخطاب الشعري، فظل الشعر أحد مصادر الخلل النسقي في تكوين الذات وفي عيوب الشخصية الثقافية التي أصبحت نمطية من خلال شخصية الشحاذ البليغ (الشاعر المداح)، وشخصية المنافق المثقف (الشاعر المداح أيضا)، وشخصية الطاغية (الأنا الفحولية)، وشخصية الشرير المرعب (الشاعر الهجاء).

دور الشعر والنثر بارز في ترسيخ النسق وإفراز نماذجه ولا تسامحه، برغم محاولات بعض الفلاسفة الأدباء الخروج عن النسق.

لقد كرس الشعر العربي قيمًا في البغي والاستكبار والفخر بالأصل القبلي؛ فعمرو بن كلثوم يتباهى بالظلم والتسلط، والشاعر الحكيم زهير بن أبي سلمى يقول: ومن لا يظلم الناس يظلم. فالخطاب النسقي الثقافي ورث قيم القبيلة التي زرعها الشعر وخلّدها، وتحولت إلى قيم فردية، بل أصبحت قيمًا نمطية للشخصية الثقافية للإنسان العربي. وبما أن النسق هو نسق التأثير لا نسق الإقناع فإن النفس العربية والإسلامية قد جرى تدجينها لتكون نفسًا انفعالية تستجيب لدواعي الوجدان أكثر من استجابتها لدواعي التفكير، بل صارت الذات العربية، وربما الإسلامية أيضًا، كائنًا شعريًا، تسكن للشعر ولا تتحرك إلا بسبب المعنى الشعري الذي تطرب له غير عابئة بالحقيقة، وما كانت الحقيقة يومًا قيمة شعرية [12]! وهذا ما أصاب الذات العربية والإسلامية بنوازع التقوقع والانطواء، مما وفّر للدراسات النقدية والاجتماعية، المحايدة حينًا والمتحيزة أحيانًا كثيرة، مبررات الإساءة للشخصية الإسلامية وتصويرها تصويرًا نمطيًا وعصابيًا [13].

ولم يقل دور النثر عن دور الشعر في ترسيخ النسق وإفراز نماذجه ولاتسامحه، برغم محاولات بعض الفلاسفة الأدباء الخروج عن النسق كأبي حيان التوحيدي، ولكن القاعدة التي ترسخت هي أن النثر العربي لم يكن هو الآخر خطابًا حرًا وعقلانيًا، بل كان مادة أساسية في التربية الذوقية والثقافية وفق النسق وحدوده، وهذا ما تجسده المقامات مثلاً،

(11) هذه رواية ابن حبان في صحيحه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م: 13/ 93، 95. وأخرجه الشيخان كذلك (ينظر: صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير-اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م: 5/ 2279، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ: 4/ 1769).

(12) ينظر: النقد الثقافي: 105.

(13) تنظر العلاقة مع الغير من منظور علم النفس الاجتماعي في: القصد في الغيرية، بحث حول التجارب العربية الإسلامية،عبد الوهاب بوحديبة، الوسيطي للنشر، دون تاريخ: 19 وما بعدها. وينظر أيضا: «القصد في الغيرية، تجارب في التعددية في التجارب العربية الإسلامية»،عبد الوهاب بوحديبة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد 22، شتاء 1423هـ/2003م: 221-250.

حيث تضافرت حبكات الكذب والبلاغة والشحاذة لتكون قيمًا في الخطاب الثقافي، وهذا ما نلحظه اليوم في الخطاب السياسي والحزبي والإعلامي وهو خطاب مصبوغ بالكذب والزيف، تتحكم فيه الأنا المتوحدة والملغية للآخر، فإما هجاء أو مدح أو أنانية متفحلة؛ وهذا ما يرسخ قسوة الخطاب الفحولي المتوحش وعنفه، بصوته الواحد، وجنسه الخطابي الواحد، ونمطه الثقافي الواحد. وجرى تدوين النسق وترسيخه، في إطار عمليات ضخمة للتدوين، تدوين النسق الكبير، من خلال جمع أنساق صغيرة، كالنسق الشعري والنسق الفقهي، وفق شروط المؤسسة الثقافية.

إن النسق الشعري كان مسؤولاً، بنظر الغذامي، عن عيوب الشخصية الثقافية الإسلامية، إذ هو الذي اخترع الفحل، في إطار شعر المديح الذي رسخ كل أشكال الأنانية والجنون الذاتي واللاتسامح. والفحل يأتي على رأس الهرم الطبقي، ويصبح ذاتًا نمطية متعاظمة لا مكان فيها للآخر، ولا حرية؛ فجرير يعتبر نفسه هو الدهر، والفرزدق يعتبر نفسه هو الموت، وعمرو بن كلثوم يقول:

لنا الدنيا ومن أمسى عليها ... ونبطش حين نبطش قادرينا
بغاة ظالمين وما ظلمنا ... ولكن سنبدأ ظالمينا
ألا لا يجهل أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فتضخم الذات وإلغاء الآخر، هو السلوك الدارج عند الشخصية النسقية، قديمًا وحديثًا، وذلك كله من سلالة ثقافية واحدة. لقد انتقل النسق وترحل من الشعر إلى الخطابة ومنها إلى الكتابة ليستقر بعد ذلك في الذهنية الثقافية للأمة ويتحكم في كل خطاباتنا وسلوكاتنا [14].

وتحول حراس النسق سواء من الشعراء أو الفقهاء إلى فصيلة بشرية متعالية على شروط الواقع والعقل وحتى الحق، في حين لا مقدس فوق النقاش في المعرفة الدينية أو في أي نوع من أنواع المعارف [15]. وهؤلاء الحراس ما زلنا نراهم في كافة البنيات الفكرية والاجتماعية والسياسية والإعلامية. فالنسق يعبر كل الحدود ويمتد في كل الأزمنة. فالمتنبي صور الشاعر كالملك الجبار الذي يأخذ ما بدا له قهرًا وعنوة. والفقيه يصبح حبر العلوم، والعلامة النحرير، وغيرها من أساليب التضخيم والإكراه الرمزي على القارئ والمتلقي؛ إنها شخصية الفحل المتفرد، شاعرًا أو فقيهًا، والتي تحولت إلى أنموذج الطاغية والمستبد.

وزاد هذا الأنموذج النسقي ترسخًا بفعل التربية الثقافية التي عززت فكرة الماضي والأوائل، وآلية الحفظ في التعامل مع إنتاجهم؛ فما لدى الأوائل هو أرقى من كل ما يمكن أن يفعله اللاحقون، وهذا ما جاء مشروع التدوين الثقافي ليحميه ويحفظه، فانتشر الحفظ وضاع التأويل، وكثر التفسير والشرح وقل الكشف والنقد. وساهم هذا كله في تخليق أصنام ثقافية، فتضخمت أنا الفحول، وأعطوا وصفات متعالية، ونُزِّهوا عن النقد، وبُرِّئوا من العيوب. فتشكل الأنموذج الذهني الثقافي للطاغية بكل مبرراته الأخلاقية لسلوكه الأناني والمتجبر والمتعالي، لا يقيم اعتبارًا للآخر، ووسيلته مع المخالف هي سحقه وإقصاؤه واحتقاره، وهذا ضد لقيم القرآن الكريم التي جعلت الكلمة السواء قاعدة مشتركة مع كل الناس، كما أن القيم الأخلاقية الإسلامية العظمى منفتحة على الإنسان من حيث هو إنسان، هذه

(14) ينظر: النقد الثقافي: 123.

(15) ينظر: «الصراطات المستقيمة»، عبد الكريم سروش، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، السنة 1423هـ/2002م: 137.

القيم التي تحث على الأسلوب السلمي الإنساني في معالجة العلاقة مع الإنسان المختلف كأسلوب من أساليب التسامح و التعارف والتأليف والتعاون [16]. عندها يصبح الدين بتعريف فيتغنشتاين، هو الشعور بالأمن بين الناس في العالم[17].وهذه السمات كانت في أغلبها شعرية، كنا ننظر إليها بمنظار المتعة الجمالية، أو كانت فقهية ننظر إليها بمنظار الأخلاق والشرع، وكأن لا شيء غير ذلك، غير أن ما فيها أفدح بكثير من مجرد الجمالية أو الأخلاقية.

هذا ما لعب فيه فن المديح دورًا كبيرًا، فأصبحت العلاقات بين المادح والممدوح هي أنموذج السلوك ونظام الخطاب في الحياة الثقافية كلها، فظهر المثقف الشحاذ وانتشرت ثقافة الاستجداء شعرًا ونثرًا، ووقع تحول رهيب في المنظومة الأخلاقية العربية والإسلامية، بل تشكلت «حكومة للبلاغة»، لا تقبل في منتداها إلا من كان وفيًا ومخلصًا للثقافة-النسق. نسق لا يمكن التخلص منه إلا بعمل شجاع ومتواصل، وهذا ما يحققه النقد الثقافي في كشف مضمرات النسق ورموزه كالمتنبي وأبي تمام ونزار قباني وأدونيس في الشعر العربي، وهي النماذج التي اشتغل عليها عبد الله الغذامي، ونماذج الفقهاء وثقافة التقليد التي تحتل حياتنا اليومية عبر الإعلام.

فالمتنبي وأبو تمام ونزار وأدونيس ساهموا جميعًا، قديمًا وحديثًا، في تعزيز النسق وترسيخه وغرسه في الضمير الثقافي تحت ستار البلاغة والمجاز ودعاوى التجديد والخروج على النسق مما أوهمنا بحداثتهم! لما أصبنا نحن المتلقين بداء العمى الثقافي الذي يبثه النسق نفسه.

لقد رسخ الشعر العربي (ديوان العرب) بنظر الغذامي كل معاني الرفث الثقافي، بواسطته تم تزييف المداحين لكل القيم، فصار معهم الأبلغ هو الأكذب وهو الأظلم وهو الأكثر ذاتية وأنانية وتعاليًا ودوسًا على قيم العمل والفعل. فحل العقل الصنيع محل العقل الذاتي، بتعبير ابن المقفع.[18]
فمن خلال شعر المدح فقدت الصفات قيمتها الحقيقية وصدقيتها وعمليتها، لأن الخطاب المدحي يعتمد الكذب والمبالغة، باتفاق بين كافة أطراف عملية المدح، والمؤسسة الثقافية ترعى ذلك وتباركه؛ فالصفات تمنح للممدوح مقابل المقايضة المصلحية الفردية. بهذا كله ترسخ في ذهنيتنا « الفحل» شاعرًا وفقيهًا كعناصر مطلقة وأصنام بلاغية وأخلاقية، تولدت عنها صيغ أنموذجية مكرورة اجتماعيًا وسياسيًا وفكريًا وحرستها المؤسسة الثقافية وحرمت الاقتراب منها نقدًا أو كشفًا.

إن تشكل ظاهرة الفحل في الثقافة العربية، سواء كان شاعرًا أو فقيهًا أو حاكمًا أو مثقفًا، سمح بإسكات الآخر، ونشوء أعراف ثقافية متحكمة في مواصفات الخطاب، فتولدت الممنوعات الثقافية واخترع داء الصمت ورغب فيه حينًا، وفرض أحيانًا كثيرة. وسُوِّق الصمت، بنظر الغذامي، كقيمة عليا تفوق الكلام وتفضله [19]. وهذا كله من أجل الخضوع للفحل والتسليم لكل مواصفاته وطاقاته الأسطورية؛ حتى لو أخطأ فخطؤه صواب مجازي؛ إذ يجوز له ما لا يجوز لغيره، فهو أمير الكلام، يتصرف في اللغة كيف يشاء، وهو الفقيه المجتهد، والمرجع، وهو الناطق باسم

(16) ينظر: «الكلمة السواء قاعدة للتعايش»، محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21: 23، 33، 37.

(17) ينظر: «التدين العقلاني، مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدين»، مصطفى ملكيان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21: 9.

(18) ينظر: النقد الثقافي: 189.

(19) نفسه: 205.

السماء وباسم الناس، تحرسه الثقافة بكل وسائل الحماية، وتتخذه أنموذجًا للقدوة الاجتماعية والفكرية ونسقًا يثبت ويترسخ؛ فقيم العنف رسخها النسق الثقافي بإغرائه الجمالي وحجاجيته الاصطلاحية، خصوصًا بعد تحويل (النحن القبيلة) في الثقافة العربية إلى الذات الفحولية المفردة والمستبدة والتي أزهرت فأخرجت أنموذج «الطاغية».ولم تستطع بعض المجهودات الذكية خرق النسق بتقوية ثقافة الهامش برغم المبررات التي اصطنعها الجاحظ لنفسه، فكتب عن السودان والبرصان والنساء والجواري والحيوان.. ولم تفلح كل أشكال التمزيق والتضييق والطرد التي مارسها الجاحظ على المتن الثقافي-النسق-المركز.

إننا في حاجة اليوم إلى ترسيخ نظرية فاعلة في النقد الثقافي تلاحق النسق وتكتشف آثاره وتفضح علاماته ولاتسامحه. هذا النسق الذي يعيق كل تحرر أو إبداع في الذات، ويرسخ النزعات الأنانية، ويمنع أية عملية تواصل أو تلاحم بين عناصر الذات-الأمة، ليغرق في الذات-الأنا، وحتى الاختلاف لا يستوعبه إلا في إطار الوحدة الوهمية المشبعة بروح التعصب وادعاء الأفضلية، مما أحدث ثقوبًا كبيرة في فلسفة الاختلاف الإسلامية؛ ذلك أن الاختلاف الذي أقره القرآن الكريم ليس أبدًا اختلاف أفضلية أو استعلاء قبلي أو مذهبي، بل هو آية من آيات الله العظمى في النفس والكون [20]. وذهب بعض الفلاسفة الدينيين المعاصرين، في التفاتة جديرة بالتأمل العميق، إلى أن فلسفة التأليف الإسلامي تقتضي عدم النظر إلى العالم باعتباره خطًا واحدًا مستقيمًا ومئات الخطوط معوجة ومتكسرة، بل يتوجب النظر إليه كمجموعة من الخطوط المستقيمة تتقاطع وتتوازى وتتطابق. ثم أليس هذا هو معنى إشارة القرآن الكريم للأنبياء بأنهم على «صراط مستقيم»؟ أي أن كل واحد منهم على أحد الصراطات المستقيمة وليس «الصراط المستقيم» الوحيد[21]. ويضيف الفيلسوف عبد الكريم سروش أن الله تعالى هو الذي بذر التعددية والاختلاف في العالم؛ فبعث أنبياء مختلفين، وكان له تجل لكل واحد منهم، وأرسل كل واحد منهم إلى مجتمع[22].

وبهذا نفسر هذا التشرذم الذي تعيشه أمتنا، وهذا الزمن الرديء الذي تتخبط فيه. فهذا النسق المجزئ لذاتيتنا ظل متجذرا في وعينا وتمثلاتنا الذهنية، وعناصره الفكرية تمر من دون نقد حتى شكلت أساسًا ثقافيًا وذهنيًا متحكمًا يعيق الإبداع والحرية وكل عمليات التأليف بين عناصر الأمة.

وما زال رموز النسق قديمًا وحديثًا، سواء في الشعر أو الفقه والمعرفة، أو الثقافة بشكل عام، يجدون تجاوبًا وجدانيًا عامًا داخل الفضاء العربي الإسلامي، يمارسون كل عمليات الزيف والتضليل والضغط، تحت دعاوى الهوية أو السلفية أو الحداثة.. مكرسين خطابات سحرية تركز على الذاتية والمطلقية والتعالي والأنا المتضخمة، وتحويل القيم من بعد إنساني إلى بعد ذاتي مصلحي ضيق تحكمه السلطة والقوة واستذلال الفرد للحصول على مآرب شخصية حقيرة. لم يكن الشعر العربي يومًا تعبيرًا عن الذات الشاعرة القلقة، ولكن كان تعبيرًا عن النسق المهيمن الذي يمارس عنفه ولاتسامحه على الذهن، كما لم يكن قطاع واسع من المعرفة الإسلامية تعبيرًا عن طموحات الإنسان المسلم في التحرر والفعل التاريخي المؤثر، بقدر ما كان تعبيرًا عن مصالح ذاتية وفئوية وحزبية متخفية تحت غطاء الشرعية أو العلوم الشرعية أو القدسية، أو غيرها من الأغطية، مما يقتضي إزالتها وممارسة النقد الثقافي عليها.

(20) ينظر: «الأصول المنهجية لفقه التعارف والتعاون وثقافة التعايش»، حوار مع طه جابر العلواني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 22: 24.

(21) ينظر: «الصراطات المستقيمة»: 150.

(22) ينظر: «الصراطات المستقيمة»: 144، 145.

لهذه الأسباب،
نشأ العنف والتطرف عند المسلمين

ماجدولين النهيبي*

بَدَأَ الناس يتساءلون في الآونة الأخيرة عن سبب نشأة ظواهر العنف لدى عدد من التيارات المنتسبة إلى الإسلام، وتناسلت الأسئلة الحائرة حول مفاهيم كالشرك والكفر والجهاد وغيرها. وهي مفاهيم كانت واضحة لدى عامة المسلمين في كافة بقاع الأرض، إلا أنها طالما استُغلّت لإشعال فتيل الشقاقات الطائفية لغايات أهمها طلب الحكم والسلطة. وينبئنا التاريخ أن أحداث العنف والاقتتال بين المسلمين ليست وليدة اليوم، بل عُرفت منذ القرون الأولى للهجرة، وكان أساسها دائما تكفير طائفة أو جماعة أو فرد من أجل نزع المشروعية عنه وإكسابها لغيره طلبا للسلطة والامتيازات المادية المغلفة بالنهي عن المنكر وإصلاح الأمة.

وبالنظر إلى استمرار ظواهر العنف واعتداء المسلم على المسلم باسم الدين، ونظرا لكون هذه المظاهر قد عبرت القرون، تخبو تارة وتنهض أخرى، كان لابد من البحث في الفكر المحرِّك لها، ومحاولة التنقيب عن منشئها في القراءات المتعددة والمختلفة للدين الإسلامي طيلة القرون الماضية.

إن المتمعن في ما حصل من تراكم في العلوم الشرعية، يجد أنها في مجملها قراءات للإسلام شكَّلت، في كثير من الأحيان، فكرا مغايرا لحقيقته، إذ هي اجتهادات لعلماء وفقهاء ومحدّثين ومفسرين حاول كل منهم استجلاء جزء من هذه الحقيقة. ولقد عرف التاريخ، بعد الصحابة رضي الله عنهم، علماء كبارا قادهم إخلاصهم الرباني وبُعدهم عن الأطماع المادية أو السياسية إلى إرساء اللبنات الأساس لكل للعلوم الشرعية الحقة، خاصة في القرون الثلاثة الأولى للهجرة. ومما طبع فكر هؤلاء العلماء من أمثال الأئمة الأربعة ومن سار في ركبهم أنهم ألفوا فيما يفَقّه المسلم في دينه ويعينه على فهمه، ولم يؤلفوا في العقيدة لأنها أمر بين العبد وربه، ولأنها حال قلبي لا يعلمه إلا الله.

لكن ابتداء من القرن الرابع الهجري، طلع على الأمة أناس أرادوا تنصيب أنفسهم أوصياء على عقائد الناس، فابتدعوا علما أسموه علم التوحيد أو علم العقيدة، حاولوا من خلاله تصنيف المسلمين إلى موحّدين وغير موحّدين، فكانت تلك نقطة تحول فتحت الباب على مصراعيه أمام جواز قتل المسلم للمسلم على أساس التشكيك في توحيده لله تعالى وفي عقيدته.

---

*باحثة في اللسانيات وفي التراث الديني من المغرب.

حول لفظ التوحد

وإذا بحثنا في أصل هذه التسمية نجد أن لفظ «التّوحيد» بصيغته تلك لم يرد في القرآن الكريم، ولا في الحديث النبوي الشريف الذي ورد فيه الفعل «وحّد» فقط، في قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل رضي الله عنه (إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن **يوحِّدوا** الله تعالى). فالتوحيد إذن لفظة مستحدثة حُمِّلت معنى مخالفا لجوهر الإيمان بالله وحده، لأن معنى «وحَّدَ الله» هنا هو: **عرف** أنه إله واحد لا شريك له، ولا معبود من دونه. والمعرفة هنا قلبية. وهو بهذا المعنى دال على حال معنوي لا على حدث حسي. ومعلوم أن الأفعال الدالة على الحالة ترد لازمة في اللغة العربية، وفي جل اللغات أيضا. وينتج عن ذلك أن الفعل وحّد ذو أصل لازم، وأن استعماله المتعدي استعمال مشتق لا أصلي. ولقد أدى الخلط في فهم البنية الدلالية لهذا الفعل ومصدره، من لدن أصحاب علم التوحيد إلى حدوث انزياحات في فهم أمور عميقة متصلة بعقيدة المسلم. وما استعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه الفعل «وحّد» إلا استعمال متعدّ، لأن الأمر يتعلق بمشركين ما زال المعبود بعيدا عنهم خارجا من قلوبهم. وهولم يقصد بهذا الفعل الدلالة النفسية الساكنة التي تدل عليها أفعال الحالات غالبا.

أما مصدر الفعل وحّد، أي **التوحيد**، فلم يكن متداولا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، خاصة وأن لغته صلى الله عليه وسلم كانت هي لغة القرآن. وبما أن اللفظ لم يرد في القرآن، فمن المستبعد أيضا أن يرد في كلامه صلى الله عليه وسلم.

ولغياب لفظ التّوحيد في القرآن وفي الحديث ارتباط وثيق بروح اللغة العربية وبعبقريتها، إذ أن التّفعيل صيغة تدل في العربية على **الحركية والتكرار**، ولذلك فهي غالبا ما ترتبط بأفعال دالة على أحداث حركية محسوسة وملموسة (مثل التسبيح، التقليد، التأييد، التقييد...)، بينما الإيمان بوحدانية الله فعل قلبي وجداني لا يمكن أن يدل عليه إلا فعل للحالة[1]. ومن سمات فعل الحالة **الامتداد في الزمن بصفة منسجمة دون تقطّع**، لكن صيغة هذا المصدر «توحيد» تدل على التقطع والتكرار كما رأينا أعلاه، وقد تدل على التكثير والتشديد أيضا. أما الإيمان بالله فهو فعل نفسي لا يقتضي جعل الله تعالى موضوعا خارجيا مفعولا به، بل يقتضي أن يكون المعبود حاضرا في قلب العابد وباطنه، مستقرا فيه، ولذلك وجدنا الفعل آمن فعلا لازما، أي لا مفعول له كقولنا آمن الرجُلُ، وآمَنْتُ بالله على الإضافة لا على المفعولية، إذ لا يجوز قول آمَنتُ الله. ولذلك فاستعمال المصدر «توحيد» لا يمكنه أن يكون دالاً على حالة الإقرار القلبي بوحدانية الله لأن بنيته الصرفية والدلالية، التي هي بنية حدثية حركية تفيد التكرار أو التكثير، تتعارض مع هذا المعنى الساكن المستمر المنسجم. واستعمال التوحيد بهذا المعنى استعمال مستحدَث نشأ في بنية لغوية وعلمية بدأت تفقد معالم الدقة والضبط اللذين ميزا فكر السلف في القرون الفضلى.

إيمان التصديق وإيمان المقام

لقد أدى الخلط في فهم البنى الصرفية والدلالية لعدد من الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم إلى خلق التباسات في فهم أمور أساسية تمس العقيدة، ومنها لفظة الإيمان ومشتقاتها. فالفعل «آمن» في قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا» فعل لازم دال على حال التصديق القلبي برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فهو إذن فعل ساكن دال على حالة

(1) قسم اللغويون الأفعال في اللغات إلى أحداث (events)، مثل أكل، وقف، ضرب، الخ. وحالات (states)، مثل حزن، فرح، آمن، الخ. انظر النهيبي، ماجدولين: 2004، مقاربة جهية للتناوب الحركي في اللغة العربية، سمات الفعل وطرق بنائها، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط.

نفسية منسجمة غير حركية، وغير قابلة للتجزيء، بعكس الأفعال الدالة على الأحداث. والإيمان بهذا المعنى يرادف الإسلام، إذ أن فعل التصديق يكون واحدا غير قابل للتجزيء، وغير قابل للنقصان أيضا. وعلى هذا فقد خلطوا بين التصديق الذي هو شرط الإسلام، وهو حال مفرد منسجم وقطعي، وبين مقام الإيمان الذي هو مرحلة فيها ارتقاء وتدرج، وأدى بهم هذا الخلط إلى فهم خاطئ للحديث الشريف القائل«إن الإيمان يزيد وينقص»، قاصدا بذلك أن ما ينقص أو يبلى هو المقام الإيماني الذي يكون عليه المسلم، هذا المقام الذي يقتضي المواظبة على الذكر والاجتهاد في العبادة حتى لا تتسلل الغفلة إلى القلب فيتراجع الارتقاء الروحي في مراتب الإيمان. أما فعل التصديق الذي يكون أول شرط للإسلام فلا يبلى ولا ينقص ولو باقتراف الذنوب. وقد فهم البعض، أو أرادوا أن يفهموا، أن ما ينقص هو التصديق، فسقطوا في اتهامات باطلة تمس المسلمين في إيمانهم وعقيدتهم، وفتحوا باب التفاوت بين المسلمين على أسس خارجية لا علاقة لها بحقيقة التصديق الإيماني التي يبقى الحكم فيها لله تعالى لا للبشر[2].

وقد نتج عن ذلك تشكيكهم أيضا في صدق قائل عبارة «لا إله إلا الله»، التي أصبحت في نظرهم غير كافية لدخول قائلها في الإسلام، وقسموا التوحيد على هذا الأساس إلى توحيد ألوهية وتوحيد ربوبية، متعمدين ذلك لتنصنيف المسلمين إلى مؤمنين وكفار، أو إلى موحدين ومشركين. والحال أن لا إله إلا الله تُجمِل كل معاني الإيمان بالله وحده، وحُرمتها تجعل مال قائلها ودمه حراما وإن قالها كاذبا[3].

إن النقط المثارة السالفة الذكر تشكل الجوهر الأساس لنشوء فكر عنصري ميزي بين المسلمين، تولّد عنه نشوء جماعات نصبت نفسها وصية على العقيدة، وأجازت الاقتتال بين المسلمين. ولا بد في هذا الصدد من الإشارة إلى أن أي جماعة أو طائفة أو توجه يتبنى فكرة الإصلاح على الأساس المَيزيّ المذكور يكون مآله الانزلاق المحتوم نحو العنف. ولا عَجب أننا نجد الفكر العنيف المتطرف يخرج من رحم جماعات تدّعي نشر الدعوة بوسيلة سلمية، لأن الوسيلة ليست هي الأهم، بل الأهم هو الفكر الذي يقود هذه الوسيلة ويغذيها.

وبالنظر إلى كل ما سبق، علينا التأمل في سبب انتفاء صفة العنف والتطرف عن الاتجاه الصوفي عموما، بكل ما ينضوي تحته من طرق، لأن أساس هذا التوجه هو إصلاح النفوس بالذكر، وتهذيب القلوب بالمحبة. إذ يُدعى المريد إلى النظر في عيوبه لا في عيوب الآخرين، وإصلاح نفسه بالانشغال بالحق عن الخلق، ويتعلم أن المقامات لا يعلمها إلا الله تعالى، وأن الأعمال أسباب تتغيّى الإقبال على الله، وليست دواع للعجب والتباهي وجلب الإطراء، وأنه مهما عمل العبد فهو صغير ذليل، ومهما عبد فهو ضعيف حقير، وأن العبد الصالح هو الهين اللين المتحلي بالأدب مع الله ومع المخلوقات، لا الصخاب المدّعي. إن طريق التصوف تدعو إلى استصغار النفس وخضوعها في باب الله عوض النفخ فيها وتنصيب صاحبها داعية ومصلحا ووصيا على الآخرين لمجرد كونه مطلق اللحية مكتحل العينين.

---

(2) سنفصل في هذه النقطة عند مناقشة بعض الطروحات السلفية في فصول لاحقة.

(3) نذكر في هذا الصدد أن سيدنا أبا بكر رضي الله عنه لمّا أراد أن يقاتل مانعي الزكاة في حرب الردة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصحه سيدنا عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أن لا يقاتل إلا المرتدين، وأن لا يقاتل أهل لا إله إلا الله، حتى وإن لم يدفعوا الزكاة، وذكّره بحديث سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عصمة دم ومال من قال لا إله إلا الله. أما إصرار سيدنا أبي بكر على مقاتلة كل مانعي الزكاة فله ما يبرره في تلك الظرفية الحرجة التي لم تكن تسمح بالتساهل في أي ركن تفاديا للتهاون في باقي الأركان، خاصة وأن الشك قد غزا القلوب، فحنّت إلى الشرك والوثنية، تضاف إلى ذلك الحاجة الماسة إلى أموال الزكاة لاستمرار الفتوحات وإرساء قواعد الدولة الإسلامية التي بدأت تتسع أطرافها.

بريشة الفنان عمر الفيومي ، مصر

فهمي جدعان:
«الإسلام السياسي» بدعة إيديولوجية وانحراف عن غائية الدين

حاوره: موسى برهومة*

يَعودُ الفضل إلى المفكر فهمي جدعان في تأسيس اتجاه في الفكر العربي المعاصر، يقوم على أنسنة المقاربات الفلسفية، ومنحها طابعاً كونياً، في إطار ما يسميه «العقل الوجداني» وفي هذا المسعى، فإنه يناوىء العقل التجريبي الاختباري المجرد بوجود الإنسان، وبمصيره على الأرض. ويعتقد في المقابل أن العقل المعرفي انحرف ليصبح عقلاً أداتياً، وعقلاً تكنولوجياً، يطلب القوة والغلبة والتحكم والسيطرة، وفي اعتقاده أن الفيلسوف أو المفكر الذي يريد أن يكون «عبداً» للعقل المعرفي المجرد والعقل الأداتي سيفقد الجناح الإنساني التواصلي، وسيتحول إلى آلة مادية مستبدة.

ويرى جدعان، في هذا الحوار، أن «الإسلام السياسي» «بدعة» إيديولوجية حديثة، ونَسجُ على منوال الأحزاب السياسية الحديثة. وهو في اعتقاده انحراف صريح عن غائية الإسلام الحقيقية التي هي غائية أخلاقية حضارية، لا حركة سياسية مكيافيلية تطلب السلطة والغلبة والإقصاء للمختلف.

والدكتور فهمي جدعان من مواليد بلدة عين غزال بفلسطين المحتلة، حاصل على دكتوراة الدولة في الآداب في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام من جامعة السوربون عام 1968. درّس في عدة جامعات في الأردن، والكويت، وعُمان، وفرنسا. أنجز العديد من الكتب، من بينها:
1. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث 1979.

*أستاذ جامعي وباحث من الأردن.

2. نظرية التراث، ودراسات عربية وإسلامية أخرى 1985.
3. المحنة؛ بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام 1989.
4. الطريق إلى المستقبل: "أفكار – قوى" للأزمنة العربية المنظورة 1996.
5. الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية 1997.
6. رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة 2002.
7. في الخلاص النهائي: مقال في عودة الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين 2006.
8. المقدس والحرية.. وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث 2009.
9. خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية 2010.
ويصدر له قريباً كتاب جديد بعنوان «تحرير الإسلام – ورسائل زمن التحولات».

التقينا الدكتور فهمي جدعان، فكان هذا الحوار:

● تساءلتَ غير مرة: هل ثمة حقاً حداثة أم حداثات في حضارتنا يمكن استلهامها والبناء عليها. أم أنها كانت دوماً ذات روح «اتباعية» تنفر من «الابتداع» وتتعلق دوماً بـ«التقليد»؟

في كتابي (تحرير الإسلام – ورسائل زمن التحولات) الذي يوشك أن يصدر عن «الشبكة العربية للأبحاث والنشر» قول في (الحداثة والحداثات العربية) أبنت فيه عن ما يشبه أن يكون تاريخاً مفهومياً للحداثات العربية، بدءاً من «الحداثة النبوية» إلى المنعطف العقلي واستقلال العقل الإنساني عند المعتزلة والفلاسفة، ثم بزوغ الحداثة «العلمية»، فتفجر «الذات الشخصانية» في الفضاءات الصوفية ... إلى عصر التنوير العربي الحديث.

لا، لم تكن حضارتنا ذات روح اتباعية تقليدية، إلا في أوساط بعض المذاهب الفقهية والكلامية والتيار الذي يمكن نعته بالتيار السلفي الاتباعي الذي جسده «أهل السنة الأوائل» و«أصحاب الحديث» والسلفيون المتأخرون: ابن تيمية ومدرسته. ومن المؤكد أن التشيّع، بعد أن تبلور في نظام عقيدي صارم، يلتحق أيضاً بهذه الرؤية، وذلك على الرغم من أخذه بمبدأ الاجتهاد العقلي الذي يمارسه الأئمة. وفي جميع الأحوال أنا لست ممن يؤمنون بمبدأ «الاستلهام» بقدر ما أضع يدي على المواقف أو الرؤى أو المفاهيم التي تحتفظ بدلالة «حالية» لنا نحن اليوم. وأرى أن مبدأ «الابتداع» هو الذي ينبغي أن يُتّبع، وأن «الحاضر» هو البوصلة التي ينبغي أن توجه أفعالنا.

● وهل بالإمكان إعادة بناء حداثة إنسانية ذات قيم وغايات مرتبطة بالعدالة والأمن والرفاهية والأمل والعلاقات الإنسانية التواصلية؟

هذا مطلب جوهري حيوي مصيري. والتخلي عنه سيكون بمثابة استقالة من الوجود و«تسوية» مع الفوضى والخراب والزوال.

لكننا نعلم أن إدراك هذا المطلب ليس في متناول اليد الفوري، وإنما هو منوط بتصفية الفوضى القائمة والمشكلات المستعصية، وبالسياسات السديدة وإدراك «الدولة العادلة» النزيهة، وإعادة بناء الإنسان. وهذا مطلب عسير، لكنه ليس مستحيلاً.

● يُنظر إليك باعتبارك من رواد التيار الإسلامي

الإنساني الحضاري، نظراً لعنايتك الكبيرة بمشكلات الإســلام التاريخية والحضارية، ومحاولة موضعة الإسلام في معرض الحداثة التي أضحت جزءاً من وجودنا. هل ترى أن العلاقة بين الإسلام والحداثة علاقة ضدية، أم أن بمقدورها أن تكون تكاملية وتوافقية وسجالية؟

أولاً: أنا «مسلم» لا أكثر ولا أقل. ولست أنتمي إلى أي تيار من تيارات الإسلام الإيديولوجي المعاصر. ولي طريقتي في تمثّل الإسلام من حيث هو أحد المركبات أو المكونات الأساسية للوجود العربي التاريخي والقابل. وأنا أرى أنه ليس ثمة فهمٌ أو تصورٌ أو تمثلٌ واحد لدين الإسلام، اللهم إلا ذاك المحفوظ في «اللوح الإلهي». أما في الواقع فلدينا «إسلامات» لا إسلام واحد. وأنا أعتقد أننا نستطيع أن نتمثّل الإسلام بما هو منظومة من العقائد والأخـلاق التي يمكن أن تتجسد في علائق توافقية مع المبادئ «البديهية» للحداثة، وأقول «البديهية» لأن الحداثة «حداثات»، وفيها تصورات أو مواقف يتم تجاوزها باستمرار. الحداثة ليست معطى نهائياً جاهزاً، وإنما هي متحولة غير مستقرة، ولها مضاداتها، وليس علينا أن نربط، ربطاً جذرياً، بين الإسلام وبين أية صورة «تاريخية» عابرة للحداثة. ومعلوم أننا نتكلم اليوم على «مابعد الحداثة» وعلى «مابعد بعد الحداثة» أكثر مما نتكلم على الحداثة التي باتت «كلاسيكية».

يثير مصطلح «السلفية» الكثير من الالتباس. فقد خـرج عن مفهومه الـتـداولي التاريخي، وأضحى صنواً للتشدد والتزمت والإرهاب. هل هناك سلفية محددة بطبيعة فكرية وإيديولوجية ناجزة، أم سلفيات. أم أنها في مجموعها تأتي رداً على التوجهات الإسلامية المعتدلة، أو بطش السلطة الحاد؟

السلفية سلفيات، لا سلفية واحـدة. وفي بحثي (السلفية: حدودها وتحولاتها) الذي أعيد نشره في كتابي الآنف الذكر (تحرير الإسلام....) ، ميّزت بين ثلاثة أنواع من السلفية: السلفية التاريخية – أعني سلفية الجيل الإسلامي الأول– ، والسلفية المُحدّثة، أعني سلفية «الإصلاحيين» المسلمين: جمال الدين ومحمد عبده والطهطاوي وخير الدين...، والسلفية المتعالية، التي يمكن اعتبارها «تمهيداً» لما يسمى اليوم «السلفية الجهادية». وهي جميعاً تنسب نفسها إلى «السلف» لكنها جميعاً «مواقف تعكس عقول أصحابها» وظروفهم وأوضاعهم التاريخية. وفي اعتقادي أن المسلمين مطالبون أو مدعوون إلى أن يقيّموا حياتهم ويقوّموا وجودهم التاريخي لا بالرجوع إلى جيل سابق وبشر آخرين، وإنما بالرجوع إلى أوضاعهم التاريخية المباشرة وإلى معطيات وجودهم المشخص واعتبار ذلك في ضوء «المقاصد» العليا لدينهم، أعني «المقاصد» المشتقة من القراءة الشمولية أو (الهولستية) للنصوص الدينية، لا من الأفكار والروايات والأخبار التي تنتقل عن هذا الشخص أو ذاك ممن نجحوا في تاريخ الإسلام. وبالطبع ينبغي أن تكون هذه القراءة موافقة لمتطلبات الواقع المباشر ولأحكام الزمن الذي يجري.

ليس ثمة فهمٌ أو تمثلٌ واحد لدين الإسلام، اللهم إلا ذاك المحفوظ في «اللوح الإلهي». أما في الواقع فلدينا «إسلامات» لا إسلام واحد.

في السياق ذاتـه، يـبرز مصطلح «الإسلام السياسي». كيف تقرأ هذا المصطلح في ضوء ما يعرف بـ« ثورات الربيع العربي»؟

«الإسلام السياسي» في رأيي «بدعة» إيديولوجية حديثة، ونَسجٌ على منوال الأحزاب السياسية الحديثة.

وهو في اعتقادي انحراف صريح عن غائية الإسلام الحقيقية التي هي غائية أخلاقية حضارية، لا حركة سياسية مكيافيلية تطلب السلطة والغلبة والإقصاء للمختلف. لقد عالجت هذه المسألة أيضاً في كتابي (تحرير الإسلام ...)، بقدر من التدقيق والتحديد ولا أريد أن أكرر هنا ما جاء هناك.

تتساءل ماذا يريده الإسلاميون، فتجيب: دولة إسلامية تحكمها الشريعة بإطلاق وتفرد، وتتمثل دين الإسلام في رؤية كونية شاملة تغلب عليها وتستبد بها روح انفصالية، إقصائية، صدامية، أحادية تنكر «الاختلاف» ولا تتقبل «الاعـــتراف»، وتتعلق بـقـراءة ضيقة حرفية للنصوص الدينية، وبرؤية قتالية أو جهادية مشتقة من قراءة ظاهرية لآيات قرآنية سبق أن حكمت رؤية ابن تيمية في ظروف تاريخية أوجبت ذلك. أما يزال هذا ما يريده الإسلاميون، بعدما انتقلوا إلى الحكم، أم أن الصورة تغيّرت قليلاً؟

نعم ... هذا ما يريده الإسلاميون اليوم وغداً، ولم أغيّر رأيي في هذه الرؤية. وكل القرائن المشخصة والشاخصة تدل على ذلك. وهم في انتظار مرحلة «التمكين» والاستبداد بالدولة ومفاصلها ومكوّناتها. الصورة لم تتغير، لا بل هي تتعمق وتتجذر، لكن «قوى خارجية»، حليفة أو متحالفة تبذل جهدها من أجل كبح هذه النزعة وتطلب إلى الإسلاميين أن «يتفاهموا» مع خصومهم، وذلك في إطار استراتيجية إقليمية ودولية خاصة بهذه القوى. والمشكلة الكبرى في حقيقة الأمر، في شأن الإسلاميين، تكمن في أنهم حوّلوا دين الإسلام إلى «حزب سياسي» يجور على الغائيات العميقة الكونية لهذا الدين، ويدخل في عقابيل وألاعيب ولا أخلاقيات العالم السياسي.

ترى أن دين الإسلام «دعوة» إيمانية، روحية، تَقَويّة رحيمة. والدولة العادلة تستطيع أنْ تحقق مقاصد

إن المسلمين مدعوون إلى أن يقيّموا حياتهم ويقوّموا وجودهم التاريخي لا بالرجوع إلى جيل سابق، وإنما بالرجوع إلى أوضاعهم التاريخية المباشرة والراهنة.

الشريعة العليا دون أنْ تكون محمولة على أكتاف أحزاب دينية تقدّم الفروع على الأصول وتقصّر في حقّ غائية الدين الأساسية، وهي الرحمة والعدل والتقوى. وفي اعتقادي أنْ على الجماعة (تقصد جماعة الإخوان المسلمين) أنْ تتخلّى عن المطلب السياسيّ وتعود إلى نهج (الدعوة) التّقَويّة الرحيمة.

هل ما تزال عند دعوتك؟

نعم، مازلت عند اعتقادي هذا. على (جماعة الإخوان المسلمين) أن ترحم نفسها، وترحم المسلمين، وترحم دين الإسلام نفسه، وتعود إلى الغائية الجوهرية لدين الإسلام، وأن تتخلى نهائياً عن مشروعها القاضي بتحويل الإسلام إلى «سلطة سياسية» قسرية قاهرة تطلب «قيادة العالم» أجمع وتحوّل (الأمة الإسلامية) إلى «ضبع كاسر» ينظر إليه العالم أجمع نظرته إلى «العدو الأبدي» الذي ينبغي قهره وتدميره.

المسلمون ليسوا في حاجة، بعد أن استقر دينهم في أفئدة وقلوب العالم، لأن يخططوا لوجودهم في هذا العالم وفقاً لمبادئ السياسة في الصراع والاقتتال والحرب الدائمة. نعم لسنا في حاجة إلى هذا المنظور. نحن في حاجة إلى «إصلاح الإنسان» بالمعنى، والقيمة، والمبادئ الأخلاقية والإنسانية الرحيمة. بذلك وحده سنتميّز عن حضارات الإستبداد والهيمنة والاستعباد، وبذلك وحده يمكن أن نكون قدوة ونموذجاً ومثالاً

يحتذى لدى الآخرين، وبذلك وحده يتحقق لنا ولأبنائنا ولشعوبنا الخير والسعادة والرفاهية والطمأنينة والأمن، لا العذاب والامتحان الدائم والوضع الشقي. الإيمان التقي الرحيم، التواصلي العادل، هو طريق الخلاص، لا «الإيمان المستعلي» المسكون بإغراءات التفرد والسلطة والاستبداد والانفصال.

بقيتَ تدق بقبضة فكرك التنويري الجدرانَ، وتعلق الجرس، وتحذر من أننا إن لم نُعدّ لحضور ذاتـي ذي معنى وفـاعـل في التاريخ الحاضر والمستقبل المنظور، فسنكون، كما قال نيتشة، كمن يعقد «تسوية مع العبودية».. هل خرجنا من هذا البرزخ، أم أننا ما نزال عالقين فيه؟

لم يتغير شيء. والأحـوال ازدادت سوءاً، وعقدنا تسوية مع الموت والدمار والاقتتال والارتهان للقوى وسياسات الهيمنة، والاستبداد، والتدمير الذاتي، والكراهية، والتمزق، والمجهول.

تحاول في كتبك العديدة، أن تكسر الصورة النمطية للمفكر أو المشتغل بالفلسفة، وتذهب إلى أنسنة مقارباتك الفلسفية، ومنحها طابعاً كونياً.. في إطار ما تسميه «العقل الوجداني». ألا تخشى من مغبة فصل الكتلة الفلسفية عن منهجها وإطارها النظري التقعيدي، والعقل المعرفي؟

أعتقد أن إسهامي الأساسي، في هذا الشأن يكمن على وجه التحديد في أنني أرفض، من منظور إنساني واقعي، أن يستبد العقل التجريبي الاختباري المجرد بوجود الإنسان، وبمصيره على الأرض. أنا لست خصماً للعقل، أنا أعترف به وأقدّره وأحتكم إليه في حل المشكلات الشخصية، لكنني أيضاً لا أستطيع أن أتنكر للكينونة الوجدانية في وجودي وفي وجود أي إنسان آخر. العقل المعرفي، وحده، انحرف ليصبح عقلاً أداتياً، عقلاً تكنولوجياً، يطلب القوة والغلبة والتحكم والسيطرة، وأدى، تاريخياً، إلى «النزعة الاستعمارية» التي شهدناها القرون الثالثة الأخيرة. الفيلسوف أو المفكر الذي يريد أن يكون «عبداً» للعقل المعرفي المجرد والعقل الأداتي سيفقد الجناح الإنساني التواصلي، وسيتحول إلى آلة مادية مستبدة. الفرق الأساسي بيني وبين الجابري والعقلانيين الآخرين، الراديكاليين، أنني أريد «الإنسان التكاملي»، الإنسان التواصلي، الرحيم، الذي يطلب المساواة والعدالة والتعاطف والتشارك في مجابهة «الوضع الإنساني» البائس على الأرض.

تحدثتَ عن تلك الصور التي يكوّنها الإعلام الغربي عن كتلة نفسية ذهنية وجدانية يمثل الإسلام وأهله فيها حضوراً «طـارداً» ومُعْطى يبعث على النفور والخوف والكراهية. وتَتموضع الصور هذه في رموز المقدس، وفي مجموع من المفردات المشخصة المتعلقة بالنص الديني: كالمرأة، والجهاد، والتصلب، وكراهية «المخالف»، والاستفراد بالحقيقة وغير ذلك، فضلاً عن صورة تترسخ عن الإسلام باعتباره معادياً للحضارة والتقدم، ومتنكراً لحقوق الإنسان الأساسية. ولكن، ألا تشتمل هذه الصور على ذرائع لتلك "المزاعم" والتخرصات؟

بكل تأكيد. هذه الصور تشكل ذرائع قوية لهذه المزاعم. إننا نقدّم لهم كل المسوّغات لإشاعة هذه الصورة. مرة أخرى، أحيلك إلى كتابي الجديد (تحرير الإسلام ...) حيث عرضت من جديد لهذه المشكلة.

بريشة الفنانة Maria Pera ، أستراليا
مقدمة من «مجمع أبوظبي للفنون»

كيف نقارب الثقافة من وجهة نظر فلسفية؟
نحو نقد العقل الثقافي[1]

محمد شوقي الزين*

«أخبريني أيّتها القريحة عن ذلك الرجل اللبق الذي ساح طويلاً بعدما أطاح بالقلعة المحصّنة في طروادة».

هوميروس، الأوديسا، النشيد الأوّل.

تُشَكّلُ الثقافة المبحث الغالب في تداولاتنا اليومية والإعلامية والسياسية والفكرية، وتضحى رغم ذلك «المعلوم المجهول» الذي لا يزال يقلق ويستفز، ومن المعضلات ما يُبرز ويُفرز. ليس لأنّ الثقافة غائبة، بل هي حاضرة حضور الشمس بوهجها؛ لكن من فرط وهجها فهي تُعمي ولا تتيح النظر. فقط بالضياء القمري، وليس بالوهج الشمسي، يمكن ربّما الوقوف على حقيقتها أسوة بما قاله الفيلسوف ألان باديو في كتابه «العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة» (2011)، أنّ «الفلسفة هي الفرع المعرفي الذي يأتي بعد نـهار المعرفة والتجارب والحياة الحقيقية، في بداية الليل». بما أنني أعالج هنا فلسفة الثقافة، فإنني أبتدئ بالفلسفة قبل أن أعرج على الثقافة. لماذا «فلسفة الثقافة»؟ يمكن الحديث مثلاً عن «سياسة الثقافة» أو «السياسة الثقافية» في شكل برامج أو أفكار أو مشاريع تسعى للنهوض بـهذا القطاع الحيوي الذي بدونه يصبح الجوّ معكّراً وغير قابل للتنفّس كما قال ميشال دو سارتو. بدلاً من الاختناق إذن بغياب الثقافة، يضحى وجودها تنفيساً عن النفوس المهمومة، بما تشتمل عليه من فنون وآداب وأشكال التعبير من رسم ونحت

*جامعة بروفونس (فرنسا).

(1) هذا المقال هو خطة بحث لكتاب قيد الإعداد «الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب»، والذي وصل إلى حدّ الساعة إلى 250 صفحة من التدوين. أحاول أن يكون كتاباً جامعاً وأصيلاً لأنّ الثقافة من وجهة نظر فلسفية (وليس فقط سوسيولوجية أو أنثروبولوجية) لم ترع اهتمام الباحثين. ويأتي هذا الكتاب ملأ الفراغ وسدّ الحاجة حول مبحث من أهم المباحث راهنية وتأثيراً، وعلى المستوى الهيكلي للتنظيم البشري لدينا «وزارة الثقافة» وليس حتماً وزارة التأويل أو وزارة العقل... فهي المبحث المرتبط بتاريخ النوع البشري ومساره ومصيره..

وموسيقى وغناء وشعر وقصّة ومسرح ورقص وتصوير فوتوغرافي وغيرها من الأساليب والألوان، ويعود على السياسة، بمؤسّساتها وقنواتها، عناية الأخذ بزمام الثقافة ورسم معالمها وتوضيح مضامينها.

يمكن الحديث أيضاً عن «أنثروبولوجيا الثقافة» بإبراز التنوّع في العرقيات والحساسيات والأذواق، وبربط التعبيرات الثقافية بجذورها التاريخية وبأصولها التصوّرية وبتربتها الاجتماعية والرمزية، أي بالهيكل العام للثقافة الذي يُظهر الهيئة التي تكون عليها في هذا الإقليم أو ذاك، في هذه الانتماء أو ذاك. يمكن الحديث أيضاً عن «سوسيولوجيا الثقافة» بتبيان شروط إنتاج الثقافة وأنماط توزيعها في المجتمع عبر النوادي الأدبية أو دور الثقافة أو قنوات الإعلام والاتّصال وأشكال استهلاكها بالمقروء والمكتوب والمرئي عبر التلفزة والإذاعة أو في التكنولوجيا الأثيرية مثل الأنترنت. فهي ترسم الملامح الاجتماعية التي تتّخذها الثقافة والأبعاد العملية والصيغ التقنية في بثّها وتناولها. ولعل الفنّ يشكّل أقوى مَعْلم على حضور الثقافة في المجتمع من خلال الأشكال التصوّرية التي يعبّر عنها والقيم الرمزية التي يحملها والأهداف التربوية والتداولية التي يصبو إليها عبر المتاحف والمعالم والآثار، والأغراض الاقتصادية والنفعية التي يصبو إليها عبر صفقات الاستثمار.

يمكن الحديث أيضاً عن «التاريخ الثقافي» بالتقليل من الشروط الاجتماعية والاقتصادية والتوكيد على الأطر النظرية والتشكيلات الزمنية التي أتاحت بلورة هذا الأسلوب الفنّي (الواقعية، التكعيبية) أو ذاك، بروز هذا الأسلوب السياسي في الحكم («الأمير» مع ماكيافيل، «الرأسمال» مع ماركس) أو ذاك، طلوع هذا المذهب الديني (المعتزلة، الكاثارية، البروتستانتية) أو ذاك، ظهور هذه النظرية العلمية (نيوتن، غاليلي، أينشتاين) أو تلك، انبثاق فكرة أو ثورة، صناعة طريقة أو موضة، ترميم ذاكرة أو حاضرة، إلخ. إنّ التاريخ المرتبط بالثقافة يتوسّع ليشمل معظم التأسيسات البنيوية أو الرمزية والتشكيلات المدنية والحضارية. يمكن الحديث أخيراً عن «الدراسات الثقافية» بالمعنى الأنجلو-ساكسوني (Cultural Studies) بوصفها «ثقافة مضادّة»، تقع على هامش التنميط والتقعيد، وتتغذّى من الفنون والمعارف المجاورة أو المتداخلة، وتتجلّى في الثقافات الشعبية أو الجماهيرية أو الفئات المهمّشة أو الأقليات المستَبعدة، وفي المباحث المتنوّعة مثل دراسات ما بعد الاستعمار والدراسات النسوية والجنسية (gender) والعرقية مثل الزنجية، إلخ.

كل هذه الفروع وغيرها تغذّي بلا شكّ الثقافة وتدرسها بشكل متنوّع ومتكامل واستعراضي، وتبحث في جذورها وعروقها عن بذور توزيعها وغرسها وأساليب حصادها وقطافها، وهي إحدى الدلالات الاشتقاقية للثقافة التي سأتوقّف عندها لاحقاً؛ وتدرس أنماط ترسيخها وتثبيتها لجعلها المبدأ أو النظرية التي تنبني عليها الصروح التصوّرية أو العملية للمجتمع؛ وأدوات توصيلها وتنسيقها مادّياً وعملياً عبر الذخائر المتداولة أو الممتلكات المصونة. أودّ من جهتي أن أقترح «الفلسفة الثقافية» لأدلّ بها على الرؤية، الفردية أو الجماعية، النقدية والعملية، في إدراك الحياة وصناعة مقوّمات هذه الحياة. يتطلّب هذا التحديد الإشارة إلى المفاهيم الكبرى المشكّلة له وعنيتُ بها الرؤية والحياة والصناعة. سأتوقّف في كتابي «الثقاف في الأزمنة العجاف»، وهو قيد الإعداد، عند ثلاث محطّات تخصّ أوّلاً العلاقة بالذات في شكل «تهذيب الطبع»؛ ثانياً العلاقة بالآخر في شكل «رؤية العالم»؛ ثالثاً العلاقة بالأداة في شكل «إتقان الصناعة»، وأخيراً كحوصلة السنوات العجاف لثقافة لم تعد لها الكلمة أمام الشتات الإيديولوجي والتخشّب السياسي.

في التفكير الفلسفي: حبائك النص.

ترتبط هذه الثلاثية (الذات، الآخر، الصناعة) بصُلب الفلسفة كدراسة في المبادئ والغايات أو بتعبير ألان

باديو الذي أوردته سابقاً، أنّها تأتي في نهاية النهار بعد تحليق بومة مينيرفا، وهو النعت الذي وصف به هيغل الفلسفة بهذه العبارات: «بقي أن نسوق كلمة أخرى حول العالم الذي ينبغي أن يكون والذي يقال إنّ الفلسفة تبشّر به. إذ يبدو أنّ الفلسفة تصل متأخّرة أكثر مما ينبغي بالنسبة لهذه المهمة. فهي بوصفها (فكرة) العالم لا تظهر إلاّ حين يكتمل الواقع الفعلي وتنتهي عملية تطوّره (...) حين ينضج الواقع الفعلي فعندئذ فقط يبدأ المثل الأعلى في الظهور ليجابه عالم الواقع ويواجهه وليبني لنفسه في صورة مملكة عقلية، ذلك العالم الواقعي ذاته مدركاً في وجوده الجوهري (...) ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدّد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب. إنّ بومة مينيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله»[2]. لا ندري هل هذا مدح أو هجاء للفلسفة قام به هيغل. أيّاً كانت التأويلات حول المقولة الهيغلية «إنّ بومة مينيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله»، وهي كثيرة ومتنوّعة، يمكن اعتبار أنّ التفكير يأتي في درجة متأخّرة بالمقارنة مع الواقع. فهناك الفعل ثمّ النظر في الفعل، أي هناك الحركة في الوجود ثم أشكال التخمين أو التفكير في مضامينها. وإذا كان التفكير لا يضيف أيّ شيء إلى الفعل، «لون رمادي فوق لون رمادي»، فإنّه يكتفي بتفسيره وفهمه، لأنّ الفعل، مهما كان، يتميّز بالاكتمال، لا الكمال، أي بالإتمام في الأداء حتى وإن لم يكتمل في الصيغة. ما يقوم به التفكير هو إيجاد الصيغ النظرية أو العقلية في إدراك هذا الفعل أو اكتناه أطواره ومراحله. قد يكون للتفكير بعض المبادئ الصورية في شكل مفاهيم أو تصوّرات يحتفظ بها من جرّاء تفسيره للوقائع أو الأفعال السابقة، وتشكّل كلها رؤى قبلية وأفكار مسبقة يحكم بها أو يقيّم على

تجد الفلسفة تحديدها الأوّلي في كونها الممارسة الفكرية التي تنسج نصوصاً وتعيد تفكيكها كبداية عمل جديد، ليوم جديد، لا ينفكّ عن المعاودة والمراجعة.

أساسها ما يقع أو ما سيقع؛ لكن، إذا وقع الأمر أو حدث الفعل، فإنّ ذلك يتطلّب تفسيراً جديداً يراعي سياق الأداء ولكن يرتقي بالفعل المحلّي إلى قيمة كونية في شكل مبدأ أو قانون.

لكن إذا قمتُ بربط المقولة الهيغلية، «إنّ بومة مينيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله» بالمبحث الذي يهمّني هنا وهو الثقافة، فإنّ التفكير الذي يأتي في نهاية النهار هو التفكير الذي يمهّد لفجر جديد، لمنطلق جديد. هذه المسألة الدائرية التي تنعطف فيها النهاية على البداية هي انعكاس للنسق الهيغلي في رمّته. لكن ما الأمر الذي جعل هيغل يأخذ بالطابع الليلي للتفكير الفلسفي، نوع من «المسامرة» التي بنهاية الأضواء النهارية والضوضاء في الحركة البشرية تتيح للعقل أن يشتغل وللحواس أن تنتبه، نوع من «اليقظة» الليلية التي تُبرز في الوعي انتباهه العفوي ونباهته النظرية؟ ما مسوّغ هذه المؤانسة الليلية[3] التي قال عنها هيغل أيضاً في فقرة سابقة: «إذ يُفترَض أنّ ما تنسجه الفلسفة هو عمل يتمّ ليلاً مثله مثل غزل بينيلوب Pénélope يبدأ من جديد مع كل صباح»[4]. سواء تعلّق الأمر بـ«بومة مينيرفا» مع بداية الليل، أو بـ«غزل بينيلوب» مع بداية النهار،

(2) هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996، ص. 119-120

(3) شبيهة بما هو معروف عند أبي حيّان التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة».

(4) هيغل، أصول فلسفة الحق، ص. 94-95

فإنّ هيغل يغترف من الأساطير الإغريقية في وصف العملية العقلية للتفكير الفلسفي، والتي حتى وإن بدت في صيغة التناقض (الليل والنهار)، فإنّها تتبدّى بالأحرى في صيغة التناقض الظاهري أو «الأكسيمور» (oxymoron) الذي يجمع بين الأضداد، كقولنا مثلاً: «شمس حالكة» أو «جرح لذيذ».

الفلسفة هي بالتعريف «تناقض ظاهري»، تجمع بين الأضداد، في شكل تناغم أو انسجام عبّر عنه الكاردينال نيكولاس الكوسي (أو نيقولا الكوسي Nicolas de Cues) في بداية عصر النهضة بالمصطلح «تواطؤ الأضداد» (coincidentia oppositorum)، وفي الانسجام التناقضي يتبدّى الطابع الخلاّق للفلسفة التي، كما أقرّ جيل دولوز، هي «فنّ تشكيل وابتكار وصناعة المفاهيم»[5]. وسيساعدنا هذا التحديد في الإلمام بما سأعالجه بشأن الثقافة والعلاقة بالذات أي مسألة التكوين الذاتي والتشكيل الفردي. ويصدّق ذلك المقولة الهيغلية التي أوردتـها بشأن الفلسفة التي، في نـهاية النهار كبداية التأمّل وفي مطلع النهار كبداية الأداء، أي بعطف المنتهى على المبتدأ أو بالجمع بين النقيضين، فإنّـها تتجلّى كصناعة وابتكار على غرار الغزل عند بينيلوب، وبالتواطؤ اللفظي نفسه الغزل كحدّين: النسج والمغازلة الليلية، صناعة ومسامرة، فبركة ومتعة. في الأسطورة الإغريقية، بينيلوب، ذات جمال ساحر، ابنة الملك إيكاريوس، يلتمسها الرجال بكل الحيل والمغامرات الممكنة، ويظفر بـها في النهاية أوليس بعد منافسة حادّة بين كل الذين يطلبونـها للزواج. يتغيّب أوليس مدّة عشرين سنة لقيادة الحروب ويزداد الضغط على بينيلوب لكي تتزوّج رجلاً آخر. لكن لدرء الالتماس الملحّ، اهتدت إلى حيلة ترجئ بـها الزواج من متنافس إلى آخر، وعلّلت بأنّـها تغزل كفناً لعمّها الشائخ. ما كانت تنسجه في النهار، كانت تفكّه في الليل، لتعاود الكّرة كل يوم، وهمّها أن يعود إليها أوليس.

إنّ صنيعة بينيلوب بالنسج في النهار والتفكيك في الليل تعبّر بشكل بارز عن مهمّة الفلسفة التي هي بعدية (après-coup)، غزلية، نسيجية، نصّية؛ لأنّ النصّ في الاشتقاق اللغوي معناه «النسيج»[6]. ما تنسجه الفلسفة هو خطاب حول الواقع أو الوجود، وعملية النسج هي ابتكار أو صناعة في المفاهيم الناتجة عن هذا الخطاب. ولقد أشار دريدا إلى فكرة النسيج في تقطيع النص بـهذه الفقرة من «صيدلية أفلاطون»: «إنّ حجب النسيج يمكنه أن يستغرق قروناً عديدة في حلّه. ينطوي النسيج على نسيج آخر ويستغرق حلّه قروناً عديدة بإعادة تشكيله كجسم حيّ (...) لا يتعلّق الأمر بالتطريز، إلاّ إذا ما اعتبرنا أنّ معرفة التطريز هي أيضاً أن نتمكّن من متابعة الخيط الممدود»[7]. تجد الفلسفة تحديدها الأوّلي في كونـها الممارسة الفكرية التي، في ختام النهار، تنسج نصوصاً وتعيد تفكيكها كبداية عمل جديد، ليوم جديد، لا ينفكّ عن المعاودة والمراجعة. ليست هذه المهمّة روتينية بل هي تكرارية بمفهوم دولوز، إذ لا يتكرّر الشيء نفسه، بل كل يوم هو في شأن جديد وهيئة مختلفة، ويتمتّع بفرادة متميّزة[8].

(5) جيل دولوز وفليكس غاتاري، ماهي الفلسفة؟ باريس، منشورات مينوي، 1993، ص. 8

(6) رولان بارت، لذّة النص، ، باريس، منشورات سوي، 1973، ص. 100 («النص هو النسيج... فإننا نستطيع أن نعرف نظرية النص بأنـها علم صناعة نسيج العنكبوت»، (ترجمة منذر عياشي، دمشق، مركز الإنماء الحضاري، 1992، ص. 108-109). وأيضاً: دونيه توار، « تصورات حول النص: صراع تأويلي»، في كريستيان برنر و دونيه توار (إشراف)، المعنى والتأويل: نحو مدخل إلى الهيرمينوطيقا، فيلنوف داسك، المنشورات الجامعية سيبتوتريون، 2008، ص. 99-100.

(7) جاك دريدا، «صيدلية أفلاطون»، في كتابه التشتّت، باريس، سوي، 1972، ص. 79؛ الترجمة العربية لكاظم جهاد، تونس، دار الجنوب للنشر، 1998، ص. 13 (ترجمتي معدّلة عن ترجمة كاظم جهاد).

(8) جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1968، ص. 260

وتكرار الفعل هو ربطه بسياق أدائه، وبالتالي هو في كل مرّة جديد ومتجدّد.

وما تبتكره الفلسفة ليس دائماً «عينُه»، ولكن في كل مرة «صنوه»، ويتعارض هذا الأمر مع العبارة الهيغلية: «ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدّد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب». بل بالعكس، هناك تجديد متفاني في الحياة، وابتكار لا ينضب في الأساليب والأنماط والأذواق: «أن نكرّر يعني أن نتصرّف، ولكن بالنسبة إلى شيء وحيد أو فريد، لا شبيه له ولا معادل. وربّما يُحدث هذا التكرار –بما هو سلوك خارجي– لجهته صدى بترداد أكثر سرية، وبتكرار داخلي أكثر عمقاً في الفرد الذي يُنعشه»[9]. وسيتّضح هذا الأمر بشكل جليّ في مسألة التكوين الذاتي أو التثقيف الشخصي، أي الأوجه المختلفة في ابتكار الحياة اليومية للفرد نفسه، حيث يبقى ذاته ولكن يتجدّد في أعراضه؛ يبقى عينه لكن يرتقي في أحواله وأطواره، وهذه الأمور الذاتية والتصوّرية ترتبط بشكل وثيق بسؤال الثقافة كمشكلة نظرية وعملية. إذا كانت الفلسفة تنسج خطاباً حول ما هو عليه الوجود وأشكال تحوّله وارتقائه، فإنّ الفلسفة الثقافية هي الخطاب الذي يدرس ما هو عليه الإنسان وأنماط تغيّره وتنوّعه في وحدته النفسية والبشرية ذاتها. إنّ الفلسفة تشتغل في نهاية النهار، عند الغسق، لتتأمّل في صمت الصخب الآفل، ولتشتغل بحزم على الآتي العاجل الذي يبزغ في الأفق كالفجر الطالع. إنّ البومة التي ترمز إليها هي عنوان الحكمة والعلوم والفنون والصنائع أي كل الأوجه المتنوّعة التي تشتمل عليها الثقافة وكل الوجوه النظرية والعملية التي تنطوي عليها الفلسفة بحذافيرها.

واشتغال الفلسفة في الليل بأدوات الحصافة واليقظة دليله «الضياء القمري» كما أسمّيه، أو «المنار» بتعبير مالك بن نبي. يستشهد المفكّر الجزائري بعالم النفس كارل غوستاف يونغ القائل: «الوعي جزيرة صغيرة في مجال غير محدود يمثّل اللاشعور». يعقّب مالك بن نبي بقوله: «الجزيرة الصغيرة تحمل مناراً يغمر بضوئه امتداد المياه حوله، فالمنار هو شعورنا، والمساحة التي يغمرها الضوء هي مجال شعورنا (...) فكل ما يقع خارج هذا المجال يغمره الظلام، وهو داخل في مجال اللاشعور بالنسبة لعالم ذواتنا الباطن»[10]. حتى وإن كان مالك بن نبي يورد هذا المثال في سياق الإدراك المعرفي الذي يحيط به الإبهام الوجودي، فإنّه يجعل منه العتبة الأولى في المقاربة الفلسفية لمشكلة الثقافة. إذ مجال الإنارة هو المجال الذي تلد فيه الفكرة ويستوعبها الوعي وتكون له بمثابة المنارة في التوجّه على سطح اليمّ نحو الوجهة التي يتولّاها. ويحيلنا هذا الأمر أيضاً إلى ما كتبه إيمانويل كانط حول ملكة التمييز في إيجاد الوجهة التي يتولّاها التفكير، أي تلك الشعلة الذاتية أو الإنارة القريبة من الوعي التي لا تفارقه مادام يتقدّم بالمعنى الجغرافي في المسار والسلوك، وبالمعنى الثقافي في التحضّر والتقدّم: «إنّ التوجّه بالمعنى الحقيقي للكلمة يعني أنّه انطلاقاً من جهة معيّنة من السماء، المطلوب هو تحديد الجهات الأخرى، لا سيما المشرق. فإذا رأيت الشمس في السّماء وإذا علمت أنّه الآن منتصف النهار، أستطيع تحديد الجنوب والغرب والشمال والشرق. ولهذا الغرض، أحتاج لزوماً إلى الشعور بفارق في شخصي بالذات (...) إذن لا أتوجّه جغرافياً رغم كل المعطيات الموضوعية عن السّماء إلاّ على أساس مبدأ ذاتي يسمح بالتمييز»[11]. والأمر نفسه ينطبق على العقل في تمييزه الذاتي بأنواره الجوّانية، أي بالمبدأ الذي يخوّل

(9) المرجع نفسه، ص. 46 (الترجمة العربية من إعداد وفاء شعبان، المنظّمة العربية للترجمة/مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

(10) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق–بيروت، دار الفكر، 2000، ص. 21

(11) إيمانويل كانط، «ما التوجّه في التفكير؟» (1786)، في: ثلاثة نصوص لإيمانويل كانط، ترجمة محمود بن جماعة، صفاقس–تونس، دار محمد علي للنشر، 2005 ص. 100

له التفكير بذاته بمعزل عن سيادة برّانية كما أقرّ بذلك سنتين من قبل في رسالته الشهيرة «ماهي الأنوار؟» (1784).

لكن يصطدم العقل بحقائق مفارقة تفوق قدرته عبّر عنها كانط بالفقرة التالية: «تتدخّل الآن أحقّية الحاجة لدى العقل، من حيث هي مبدأ ذاتي، في أن يفترض ويقبل شيئاً لا يستطيع ادّعاء معرفته بواسطة مبادئ موضوعية، وبالتالي وبحكم حاجته الخاصّة وحدها أن يتوجّه في التفكير، في فضاء لا نـهاية له مفعم بالنسبة إلينا بليل بـهيم، وهو فضاء المافوق حسّي»[12]. الليل البهيم هو الحدّ الذي لا يستطيع العقل اجتيازه، ولكن يمكن الاشتغال على حافّته بالإنارة الذاتية التي يحملها في أحشائه، وبالمنارة البرّانية التي تتيح له التمييز. الإنارة الذاتية هي الاستعمال الوجيه والنبيه للعقل على الصعيد النظري، والمنارة الخارجية هي الاستعمال الحصيف والسديد للعقل على المستوى العملي. وهذه الأوجه النظرية والعملية، الإنارة والمنارة، الذات والآخر هي المعطيات، الموضوعية والمتعالية، التي تشكّل كلّها ما أنعته بالفلسفة الثقافية.

في الثقافة: زراعة، صناعة، حذاقة

إنّ الثقافة في اشتقاقها اللغوي، في اللغات العريقة الثلاث وهي الاغريقية واللاتينية والعربية، لها دلالات متباينة. لم تكن الثقافة موجودة كمقولة، بل كنعت، لم تكن اسماً بل رسماً، والرسم هو الأثر[13]، والآثار متعدّدة بتعدّد الممارسات والبصمات التي تكون سبباً في وجودها كالفنّ والتراجيديا والشعر عند الإغريق. لقد لاحظ مالك بن نبي أنّ الثقافة لم تكن موجودة كمصطلح: «كل ما كان في روما أو أثينا إنما هو حضور ثقافة ما، لا تحديد وتشخيص لواقع اجتماعي أو تعريف لفكرة الثقافة. وهكذا أيضاً كان الأمر في دمشق وفي بغداد»[14]. لهذا السبب لا أقصد هنا إسم الثقافة بل رسمها بالمعنى الذي أشار إليه أيضاً التهانوي، على أنّ الرسم هو جزء من المعرّف مقابل الحدّ[15]. لا يمكن تعيين حدّ الثقافة لأنّ حدّها لم يكن موجوداً وجوداً ذاتياً ومستقلاً[16]. بل يمكن الوقوف على رسومها أو آثارها عبر الابتكارات والصنائع والتعبيرات المتنوّعة. لنقل كعتبة أوّلية وتقريبية أنّ «الثقافة» بالمعنى الإغريقي تشير إلى الصناعة، وبالمعنى اللاتيني إلى الزراعة، وبالمعنى العربي إلى الحذاقة. لأنّ الجذور اللغوية تعبّر بالفعل عن هذه الحدود وسأفصّل تلك الجذور بعد قليل. حتى وإن اختلفت الحدود في ما بينها، يمكن، على الأقل من وجهة نظر عملية، إيجاد بعض الترابطات نظراً لطبيعة التصوّر نفسه الذي يقتضي أنّ الصناعة في المدلول الإغريقي يمكن أن تتدخّل في نطاق الزراعة عبر الأداة (المحراث)، وأنّ الزراعة تستدعي مهارة معيّنة في تـهيئة الأرض ومراعاة المواسم في البذر والحصاد، أي أنّـها تتطلّب الحذاقة في الأداء. تتمفصل هذه المدلولات على المستوى العملي. لكن على الصعيد النظري، يستقل كل حدّ بدلالته ولا يشكّل مفهوم الثقافة سوى من بعيد، أي أنّه يشكّل رسمها لا حدّها أو جوهرها.

(12) المرجع نفسه، ص. 102-103

(13) ثنائية الإسم والرسم تعود بالأحرى إلى المعجم الأصولي والصوفي : طالع مثلا: عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق عبد العالي شاهين، القاهرة، دار المنار، 1992: «الرسم هو الخلق وصفاته لأنّ الرسوم هي الآثار»، ص. 167

(14) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع نفسه، ص. 24

(15) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، الجزء الأوّل، كلكته (الهند)، 1862، ص. 590

(16) طالع مثلاً: ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، دار العرب، الطبعة الثانية، 1989. قوله في الحدّ: «إنه القول الدال على ماهية الشيء أي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصّل له من جنسه القريب وفصله»، ص. 78

إنّ المحيط هو الذي يحدّد النقطة، وإنّ الإحاطة هي التي تحدّد الفكرة. ولم تكن فكرة الثقافة موجودة سوى في إحاطة وجودية وعملية واسعة. كانت الإحاطة في السياق اللاتيني هي الزراعة بحكم أنّ البيئة التي تواجدت فيها كانت بيئة طبيعية في تربية المواشي والعناية بالأرض. إذ الكلمة «كولتورا» (cultura) في اللاتينية تنحدر عن الفعل «كوليري» (colere) بمعنى زرع، حصد، أقام، اعتنى، صان، احتفظ، إلخ، «وتحيل في الأصل إلى علاقة الإنسان بالطبيعة بمعنى زراعة الطبيعة والعناية بها لتكون صالحة للإقامة البشرية»[17]. ترتبط «كولتورا» في هذا السياق بالطبيعة وبعملية الاشتغال عليها وتحويلها من أجل بقاء النوع البشري والحيواني. والإزاحة التي أدرجها شيشرون مثلاً هو أنّ «كولتورا» لها علاقة بالشعيرة التي تقام لأجل الإله، وتتضمّن على العناية بالنفس وتغذيتها بالحاجات الروحية. ويُعزي شيشرون ذلك إلى كون أنّ المجتمع الروماني يعتني بالزراعة وبالعبادة[18]. فهو مجتمع فلاحي وثيق الارتباط بالأرض. وبالقياس، العناية بالأرض بحرثها وزرعها وريّها تعادل العناية بالنفس (cultura animi) بتقويمها وتربيتها وتثقيفها، وهي قيم ستكون فاعلة في الحضارة الغربية في رمّتها: «إنّ أيّ حقل، مهما كان خصباً، لا يمكنه أن يُنتج بدون الزراعة، والأمر نفسه بالنسبة للروح دون تعليم (...)إنّ العناية بالنفس (cultura animi) هي الفلسفة: عليها أن تقلع الرذائل وأن تجعل النفوس في وضعية الحصول على البذور، وأن تزرع ما من شأنه أن يُنتج المحاصيل الوافرة عندما يتطوّر»[19].

إن المناسبة بين الحقل والنفس هي إشارة بليغة ذات صبغة رواقية في العناية بالأخلاق وتهذيبها. ويعود على الفلسفة الاهتمام بهذه العملية في قلع الرذائل مثل قلع الأعشاب الضارّة وفي زرع الفضائل في النفس. وهذا يفسّر لماذا نعت شيشرون الفلسفة على أنّها «العناية بالنفس» أو حرفياً: «الفلسفة هي زراعة النفس» (cultura autem animi philosophia est). والإزاحة التي أحدثها في هذا السياق هو نقل الفلسفة من التصوّر الخالص إلى الممارسة الخُلُقية، وأنّ الفلسفة هي (الـ)ثقافة، بالمعرفة وبالنكرة: الفلسفة هي «ثقافة» لأنّها عبارة عن مجموعة من القيم والرؤى والأفكار التي تكتسبها النفس وتعتني بتربيتها وتهذيبها؛ والفلسفة هي الثقافة من حيث أنّها رؤية في الحياة توفّر للذات أدوات الزرع والحصاد بالاشتغال على ذاتها عبر التربية والاستطلاع والفضول المعرفي، أي كل التدابير والأساليب التي من شأنها أن توصلها إلى الظفر بالسعادة كما كان يقول القدماء. وجعل ابن مسكويه[20] مثلاً الشوق إلى المعارف والعلوم إحدى هذه التجليّات في الاشتغال على الذات، وإحدى الرسوم التي بُنيت عليها الثقافة، من حيث أنّ الرغبة في المعرفة هي المحرّك الأساسي لكل إرادة في الصناعة والتكوين.

إذا كانت الدلالة اللاتينية ترتبط بشكل جذري بالأرض أي بالحياة أو المعيش، فإنّ الدلالة الإغريقية كانت تشتمل على الصنائع، أي أنّ الفنون في مجملها هي عبارة عن «تكني» (technè) لأنّ الأصل الاشتقاقي للفنّ معناه الأداة أو الآلة: «بينما كان الرومان يعتبرون الفنّ كشكل من الزراعة، كعناية بالطبيعة، فإنّ الإغريق كانوا يعتبرون الزراعة كعنصر

(17) حنه أرندت، أزمة الثقافة، الترجمة الفرنسية من إعداد باتريك ليفي، باريس، غاليمار/فوليو، 1972، طبعة جديدة 2009، ص. 271؛ وأيضاً: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة/مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص. 17

(18) شيشرون، في «طبيعة الآلهة»، 2، في: الرواقية، نصوص من ترجمة إيميل بريهييه، تحت إشراف بيير ماكسيم شول، غاليمار، مكتبة البلياد، 1962، ص. 412

(19) شيشرون، محادثات (Tusculanes)، فقرة 5، في: أعمال شيشرون الكاملة، الجزء الثاني، ترجمة وتحقيق نيزار، باريس، منشورات دوبوشيه، 1840.

(20) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، د.ت، ص. 42-43

من الفبركة، كشيء ينتمي إلى المهارات (التقنية) التي بفضلها يقوم الإنسان ككائن مهموم أكثر من غيره من الكائنات بترويض الطبيعة والسيطرة عليها»[21]. يتّضح من هذا الفارق الذي أوردته حنه أرندت أنّ الغرض من المهارة التقنية أو البراعة اليدوية هي درء مخاطر الطبيعة بتذليلها وتسخيرها لخدمة الإنسان، وهو ما وقع تاريخياً ولا يزال فاعلاً اليوم بدرجات متفاوتة من خلال استغلال الثروات الطبيعية (النفط في إنتاج الوقود وتحريك السيّارات ووسائل النقل المختلفة، الغاز من أجل الطبخ والتدفئة، الماء من أجل إنتاج الكهرباء وتحريك الآلات والأجهزة، إلخ). اتّخذ هذا التسخير نوعاً من الهندسة الميكانيكية التي شهدت منعطفاً حاسماً في عصر الأنوار كما أبرزتها «أنسيكلوبيديا» ديدرو ودالمبير، وتفاقمت وتيرتها مع الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر. ولعل رواية دانيال ديفو «روبنسون كروزو» (1719) من القرن الثامن عشر تبيّن بشكل واضح المعالم الكبرى في الانتقال بالحداثة من المدلول اللاتيني في العناية بالأرض والماشية إلى صناعة الأدوات والسيطرة على الطبيعة، أي استعمال العقل في التصرّف بالأداة.

هذا العقل الأداتي الذي تطوّر بشكل مذهل وانتقل من التصنيع إلى السياسة كما لاحظت حنه أرندت، كان في أصوله العريقة عبارة عن مهارة يدوية وبراعة تقنية، وفي استعمالاته اللاحقة، حسب السياقات والإرادات، إلى مناورة وحيلة في بسط الهيمنة، ليس على الطبيعة فحسب، ولكن أيضاً على الإنسان باستعباده وإذلاله، كما تنمّ عنه التجارب المؤلمة للأنظمة الاستبدادية في المنتصف الأوّل من القرن العشرين. ليس الغرض هنا القيام بمحاولة تاريخية في المراحل العقلية، فهذا شأن آخر، لكن لتبيان أنّ الصناعة بالمعنى التقني وبالجذر الإغريقي كانت رهينة جدلية

الثقافة هي إذن موقف من الأشياء، وطريقة النظر إليها والتعامل معها، وهذه الطريقة، أو النمط في العلاقة، تخصّ الأشياء في وضعيتها المألوفة أو الشائعة.

الوسائل والغايات، أي اقتناء أفضل الوسائل التقنية لبلوغ أسمى الأهداف التي قد تحيد عن مسارها من العدالة في الحكم إلى العدول عن السبيل. قد يكون الاستعمال ذهنياً باقتناء أفضل الوسائل الخُلُقية لبلوغ أرقى الأهداف الروحية كتحصيل السعادة بالمعنى الذي نجده في الكتابات الرواقية وفي الفكر الإسلامي مع ابن مسكويه والفارابي وابن سينا؛ وتدخل هذه القيم كلّها في تكوين الذات. ما تحدّده الثقافة هو تلك الممارسات التي، في الزراعة أو في الصناعة، تؤول إلى وضعية وجودية كالإقامة في الأرض (المعنى اللاتيني) أو تسديد الدَيْن بالجهد والكدّ في فبركة الأشياء (المعنى الإغريقي)، وليس الدَيْن (بفتح الدال) سوى صيغة أسلوبية وفكرية عميقة للدِين (بكسر الراء) عبر العبادات وتقديم الأضاحي والقَرابين كما كان شائعاً في معابد الدلف أو الأولمب في الميثولوجيا الإغريقية.

تتبدّى الثقافة كعلاقة بالأشياء المحيطة وبالشعائر المقامة، بناءً على الروح الفنّية والذوقية التي كان يتمتّع بها الحسّ الإغريقي واللاتيني على حدّ سواء. وبهذه العبارات تعرّف حنة أرندت الثقافة: «بهذا المعنى نفهم من الثقافة على أنّها الموقف أو نمط العلاقة التي تحدّدها الحضارات مع الأشياء الأقل نفعاً والأكثر اعتيادية: أعمال الفنّانين، الشعراء، الموسيقيين، الفلاسفة، إلخ»[22]. الثقافة هي إذن موقف من الأشياء،

(21) حنه أرندت، أزمة الثقافة، المرجع نفسه، ص. 272

(22) المرجع نفسه، ص. 273

طريقة في النظر إليها والتعامل معها، وهذه الطريقة، أو النمط في العلاقة، تخصّ الأشياء في وضعيتها العادية، أي المألوفة أو الشائعة، وأحياناً المبتذلة؛ فهي تخصّ الحياة في أبهى تجلّياتها الجمالية والفنّية، وفي تكرارها اليومي والخلاّق تبعاً لمهارة الأداء وحُسن التصرّف. كان الجميل وثيق الارتباط بالخير وحُسن الأداء، وبالتالي كانت الغاية خُلُقية أكثر منها تأمّلية[23]. لم ينتفِ التأمّل من العلاقة بالأشياء والذي اتّخذ صورة «الدهشة» أو «التعجّب» (thaumazein)، بل ويجعل منه أرسطو دليل التفكير الفلسفي بقوله: «إذ التعجّب (dia to thaumazein) هو الذي دفع، مثل اليوم، المفكّرين الأوائل إلى التأمّلات الفلسفية»[24]. وهذه القيمة المعرفية، التأمّلية، الفضولية تتواجد بكثافة جوهرية في العملية الثقافية ذاتها؛ لكن لا تكتمل سوى بالإحسان في الحُكم (eûteleia)، حيث الإحسان (eû) يكتسي المهارة والشطارة، وينطوي على الأداء الجميل للأفعال، على الخبرة في العلاقة بالأشياء وبالأدوات، أي الذوق في التعاطي مع الوجود. وبالتالي لا ينحصر الذوق داخل البُعد النفعي للأداة، لا ينسجن في القيمة الذرائعية لجدلية الوسائل والغايات. فهو يتعدّى ذلك نحو الحُكم السليم أو ما يسمّيه أرسطو الحصافة أو التعقّل (phronesis). فالإنسان الحكيم (phronimos) هو الذي له علاقة جمالية بالوجود (philokalein)، يتأمّله ويتدبّره، ويتصرّف بلياقة ولباقة بناءً على هذه العلاقة أو هذا الموقف.

إذا انتقلتُ إلى اللسان العربي، فإنّه يحوي في مادّته اللغوية على القيم التالية: الحذاقة، الفطنة، الفهم، سرعة التعلّم، العثور والظفر بالشيء، إدراك الشخص، التسوية[25]. و«الثّقافُ: حديدة تكون مع القَوّاس والرّمّاح يُقَوّمُ بها الشيءَ المُعْوَجّ»، «والثّقافُ: ما تُسَوَّى به الرِّماحُ»، على ما نقرأ في لسان العرب لابن منظور. لا شكّ أنّ هذه الرسوم لا تحدّد الثقافة بالمعنى الذي نتداوله اليوم، لكن تشتمل على القيم الذهنية والسلوكية التي نألفها أيضاً في المدلول اللاتيني والإغريقي مثل المهارة والنباهة والذكاء وحُسن التصرّف. فهي ذخائر نفسية في طريقة الحُكم على الأشياء وتشكيل موقف منها. وينفرد اللسان العربي بمقولتين لهما بلا ريب دور حاسم في سؤال الثقافة وعنيتُ بهما الظفر بالشيء والتسوية. وردت المفردة في القرآن ملازمة للحرب والقتال كما لاحظ مثلاً زكي الميلاد[26]، مثل الآية «إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء» (الممتحنة، 2). والعلّة في ذلك أنّ الموقف يتطلّب النباهة والحذاقة، أي العمل باستراتيجيات هجومية وبتكتيكات دفاعية، لدرء المخاطر والفوز على الخصم. وهي بالتالي ليست فقط حربية بالمعنى الحصري، بل كفاحية بالمعنى العامّ إذا لجأنا إلى المقولة الإغريقية «بوليموس» (polemos) وتعني الصراع، تبعاً لمقولة هيرقليطس الشهيرة: «الصراع هو أب الأشياء جميعاً» (polemos pantôn mèn patèr esti). فهي تمتدّ بذلك إلى اللعبة والرياضة وكل النشاطات التي فيها «المثاقفة» بين الخصوم للظفر بالفوز. ويكون في ذلك الاستعانة بالثقاف، أي الأمر الذي تُسوّى به الرماح أو أي أداة يتمّ إدراجها في اللعبة من كرة أو مضرب.

(23) طالع مثلا: هانس جيورج غادامير، تجلّي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص. 84-85

(24) أرسطو، الميتافيزيقا، الجزء الأوّل، 2، 982 ب، 12-13، ترجمة جون تريكو، باريس، فران، 1986.

(25) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص. 98

(26) زكي الميلاد، «هل توجد لدينا نظرية في الثقافة؟»، مجلة «الكلمة»، السنة العاشرة، عدد 40، 2003، ص. 18-33 ؛ طالع أيضا: زكي الميلاد، المسألة الثقافية: من أجل نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، 2005.

والتسوية لا تنحصر في الوسيلة التي تتمّ بها اللعبة، ولكن أيضاً الطبع ليكون قادراً على المجابهة ورفع التحدّيات. فالمسألة تشمل الذات في عملية تقويم اعوجاجها بالجهد والكدّ أي بالنشاطات الوافرة والعنيفة التي يستقيم بها الطبع. فالإنسان يستوي أيضاً بالأداة التي يدبّرها ويستعملها، بدءً من آلاته العضوية ذاتها تبعاً لفكرة إخوان الصفا: «واعلم أنّ كل صانع من البشر لا بدّ له من أداة وأدوات أو آلة وآلات يستعملها في صنعته، والفرق بين الآلة والأداة، أنّ الآلة هي اليد والأصابع والرجل والرأس والعين وبالجملة أعضاء الجسد، وأنّ الأداة ما كانت خارجة عن ذات الصانع كفأس النجّار ومطرقة الحدّاد وإبرة الخيّاط وقلم الكاتب (...) وما شاكل هذه من الأدوات التي يستعملها الصنّاع في صنائعهم ولا يتمّ صناعتهم إلاّ بها»[27]. فالإنسان ينخرط في الموقف الذي يقوم بصياغته بقدر ما يقوم هذا الموقف بصياغة الإنسان بتسويته وتقويم معدنه بالألعاب والتجارب والمحن والمغامرات التي تفتحه على الرهان وربّما الهزيمة، ولكن تقوّي العزيمة وتجعله في يقظة دائمة تجاه الوجود لإعادة الخبرات والظفر بالفوز في الظروف السانحة. يتعلقّ الأمر إذن بالانخراط الوجودي، بالآلات والأدوات والاستعمالات، في العلاقة بالأشياء والأشخاص، والكل بتوجيه من هذه «الثقافة» بوصفها الفطنة والحذاقة، أي اللبّ الذي يحرّك القشور وأعني بذلك جوهر الثقافة الذي يكون سبباً في العناية بالفنون والصنائع والآداب والعلوم.

من جهته أشار زكي الميلاد إلى أنّ الثقافة كمقولة كانت حاضرة عند ابن خلدون بالصيغ المختلفة التالية: «الثقافة» (بفتح الثاء) للدلالة على النباهة في اختلافها عن الفظاظة؛ «الثقافة» (بكسر الثاء) للدلالة على الشدّة والشوكة، «الثقاف» للدلالة على مجموعة من القيم الذهنية والفكرية واللغوية في الكسب والتعلّم؛ وأيضاً على الدراية والخبرة في القيام ببعض المهامّ أو الوظائف مثل الملاحة: «وتكرّرت ممارستهم للبحر وثقافته»[28]؛ و«التثقيف» للدلالة على اكتساب الملكة في البلاغة أرفع شأناً من المرحلة السابقة على الإسلام لما في ذلك الكسب من اتّصال بالقرآن وبعلومه وأصوله. لكن هذه الاستعمالات المختلفة للجذر «ث ق ف» ظلّت عند ابن خلدون في حدود التداول اللغوي ولم ترتقي إلى مصاف التصوّر المفهومي. ولئن توقّف زكي الميلاد على تحديد المدلولات للجذر اللغوي كما استعملها ابن خلدون: الحذق، المهارة، التهذيب، الظفر، التعديل، التقويم؛ ولم ير فيها سوى استعمالات لغوية بحتة لا تقول حدّ الثقافة، فإنني أختلف معه من كون أنّ ابن خلدون أصاب اللبّ وهو أنّ الثقافة هي بالفعل الحذاقة في اللسان العربي، ولا يمكن الذهاب في التنقيب إلى أكثر من ذلك مخافة السقوط في الاستطراد والدوران على رحى المنطوق دون إصابته في الصميم، أي دون «ثقفه» والظفر بعُصارته! أقصد أنّ جوهر الثقافة هو هذه المهارة والموهبة في التفاني في صناعة الشيء أو قيادته أو ترويضه أيّاً كانت ميادين اللعبة أو أقاليم الكفاءة، وهو مفهوم عالمي أيّاً كانت الجغرافيات أو الانتماءات، وهو ما تبدّى لنا مع المقولة في سياقها اللاتيني والإغريقي.

والملاحظ أنّ صاعد الأندلسي (ت. 1070م) يورد بصريح العبارة في «طبقات الأمم» مقولة الثقافة (بكسر الثاء) بقوله: «وفضيلتهم (الترك) التي برعوا فيها وأحرزوا خصلتها معاناة الحروب ومعالجة آلاتها، فهم أحذق الناس بالفروسية والثقافة وأبصرهم بالطعن والضرب والرماية»[29]. ومعلوم أنّ تراصّ المقولات

(27) إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأوّل، الرسالة الثامنة، ص. 27

(28) ابن خلدون، المقدّمة، ص. 239

(29) صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، نشره الأب لويس شيخو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1912، ص. 8

(الفروسية–الثقافة–الطعن–الضرب–الرماية) تحيل كلها إلى نظام الحرب الذي ظهرت فيه الثقافة كمقولة، ولكن ليست الحرب كواقعة تاريخية، كعنف مادّي ورمزي، ولكن كمؤسّسة تربوية وتدريبية، كانت لها العناية الفائقة لدى الإغريق والفرس قبل العرب وقبل الأتـراك، حيث كانت الحرب هي جزء من الحياة الفردية والاجتماعية، ليس فقط كتهيئة نفسية وتجنيد جسدي تحسّباً للطوارئ وللمباغتات (الواقعية أو المفترضة)، ولكن كمدرسة في الحياة في مجابـهة النوازل، كتدريب ذاتي في مواجهة العوائق، كتعنيف البدن في تقويم الطبع وتسوية المعدن. هذا يفسّر لماذا جاءت الثقافة ملازمة للحرب، لأنّـها تنطوي في مقولتها على كل القيم والشيم التي تحتملها الحرب خصوصاً، والصراع عموماً، من حذاقة ونباهة ولقافة في تسديد الضربة والظفر بالغاية. وما أورده صاعد الأندلسي عن الأمم التي اعتنى بذكر خصالها أو فضائلها هو ما برعت فيه من صنائع وعلوم وسياسات، أي ثقافتها بالذات. حتى وإن أورد صاعد الأندلسي الصين والترك في سياق الأمم التي لم تُعن بالعلوم، فالعلّة في ذلك أنّه يميّز بين العلوم كمعارف نظرية، والصنائع كمعارف عملية ويدوية آخذاً بالتمييز الإغريقي العريق منذ أفلاطون بين العلم بالمعنى النظري (epistémè) والفنّ بالمعنى التطبيقي (tekhnè). يمكن كذلك القول أنّ الحرب هي مهد العلوم، لأنّ أي ابتكار نظري أو اختراع علمي مرّ قبل كل شيء بالمؤسسة العسكرية قبل أن ينتهي إلى المؤسّسة المدنية.

أقول ذلك بالقياس مع زمننا الراهن، حيث كانت الاختراعات تعتني بـها النخبة التي لها القوّة في الذود عن الوطن وسياسة الحياة الاجتماعية. قبل أن يتمّ تعميم الهاتف الجوّال كظاهرة اقتصادية واجتماعية، كان قبل كل شيء عبارة عن ظاهرة حربية في التواصل عن بُعد وعبر الطرق اللاسلكية. كذلك هو الحال مع الفضاء الأثيري (الأنترنت) الذي كان في الماضي القريب أحد الأسرار المنيعة للمؤسسة العسكرية. وُلد العلم في رُحم الصراع قبل أن ينتقل إلى فطام التواصل الاجتماعي والاستثمار الاقتصادي. ولعل التفوّق الحضاري هو في جانبه الأكبر سليل العلاقة المحمومة بين الأمم، لأنّ الوقاية من شرور الغير تدفع إلى تحصين الذات بكل الوسائل الممكنة، المادّية منها والرمزية، ويُعدّ العلم أحد هذه الوسائل في تعزيز الذات ومحاولة توسيع الهيمنة على المحيط القريب أو البعيد بما تنجزه الذات من صنائع أقوى وعلوم أرقى، أي بثقافة أحذق وألبق. إذا أضحت الحرب في نطاق اللامفكّر فيه لأنّـها الظاهرة التي يفرّ منها الوعي ويدرأ خطرها، فلأنّـها أيضاً «الرهبة المرغبة» التي تنفّر الوعي وتستنفر إرادته؛ يتجنّبها ورغم ذلك يتجنّد لها للدفاع عن الذات أو السيطرة على إقليم. لا تـهمّني هنا الحرب كظاهرة بشرية في الاقتتال بين الخصوم، ولكن ما يُبرزه جوهرها من صراع وكفاح، أي أنّني آخذ بالدلالة الواسعة في الصراع ضدّ كل المظاهر الوجودية والطبيعية والاجتماعية. أليست مختبرات البحث العلمي هي أيضاً «ثكنات» في الصراع ضدّ عوارض الوجود من أمراض وأوبئة؟ أليست الأجهزة والتقنيات من مجاهر ومعدّات إلكترونية هي «أسلحة» في شنّ حرب ضروس ضدّ ما يهدّد الحياة البشرية في جوهرها وأعني بذلك الأمراض الفتّاكة والمخاطر البيئية؟

أذهب إلى القول بأنّ الثقافة تجد حفرياتـها الدفينة في هذه العلاقة بالصراع الكوني الذي يميّز التجارب البشرية. وهذا يفسّر لماذا الثقافة في لساننا العربي تساوق أوجه الحرب. والعلوم والفنون والصنائع هي أيضاً بعض أوجه الصراع الكوني من أجل إثبات الذات أو التفوّق على الغير. والمنافسات الرياضية والألعاب هي أيضاً بعض مظاهر هذا الصراع من أجل التوكيد على القوّة الذاتية في تفادي الهزائم وحصاد الغنائم. لا يمكن بالتالي مقاربة الثقافة في المنظومة العربية الإسلامية دون ربطها بـهذه الأوجه والمظاهر، والتي هي في الحقيقة عالمية أو كونية، لأنّـها تُبيّن أشكال نموّ العقلية والعلاقة بالشيئية التي تجسّدها

والتي هي عنوان وجودها. لا يمكن بطبيعة الحال نفي الفضول المعرفي الراسخ في الذات، أي ميول الإنسان نحو التأمّل والتفكير ونحو التعلّم والتنوير. فهي كلها قيم يتعاطاها الإنسان. لكن لا تتجلّى الثقافة سوى في الحالة التي ترتبط فيها بالشيئية، أي إخراج شيء ملموس إلى الوجود هو بمثابة الأثر الذي تضعه، وأيضاً الوسيلة التي تجابه بـها. لهذا السبب لا تنفكّ الثقافة عن الأداة التي تصنعها أو تصنع بـها. وبـهذه العلاقة بالصناعة تتبدّى الحذاقة في الثقافة، أي الثقافة كحذاقة.

هل معنى ذلك أنني أختزل الثقافة في مواهب أو استعدادات فردية (idiosyncrasie) تبعاً للعتبة اللغوية والاشتقاقية؟ ألا يشكّل ذلك انحباساً في الشرط اللغوي دون إمكانية الانتقال إلى الاشتراط المفهومي؟ أعتقد أنّ لبّ الثقافة أو جوهرها ينبع من هذه المهارة والموهبة التي لولاها لما كانت صنائع وفنون وعلوم، أي لما كانت أصلاً ثقافة وحضارة. إذ تتحدّد الثقافة بالعلاقة بالأشياء والعلاقة تتطلّب التخمين أي العقل (العقل بالتعريف هو علاقة، صلة، كالعِقال الذي كان العرب يستعمله لمنع الدواب من الشرود والهروب؛ فهو الحامي والمانع، أي العقل هو المانع من تفكّك الروابط والسقوط في الخبل والتبعثر). والعقل هو أساساً التعقّل أي تلك الحصافة التي مدحها أرسطو وجعلها محرّك الأعمال الجليلة والجميلة، بمعنى ملكة الاستعداد (hexis) للتداول حول شؤون عملية تنتهي بالأداء أو التنفيذ. وتتجسّد تلك الموهبة في صنائع لها قيمة جمالية (تأمّلية) وقيمة نفعية (استعمالية)، فلا يمكن فصل وهج اللباقة عن شيئية الصناعة، أو الثقاف عن التركيب والتشكيل. مثلاً، هل يمكن أن ندرك جوهر الثقافة في الفنّ بدون أن نقف على موهبة الفنّان وما يصدّق هذه الموهبة من أعمال ملموسة في شكل لوحات مرسومة أو تماثيل منحوتة؟ هل يمكن أن نقف على حقيقة الثقافة دون أثر شعري أو بلاغي يبرهن على فصاحة اللسان ويبرّرها النص المكتوب أو الخطاب المسموع؟ لهذا أميل إلى القول بأنّ المهارة لا بدّ أن تتجسّد أو تتشيّأ، فهي تضع في الأشياء بصمتها، وتدلّ على عبقرية صاحبها. لكن تتجلّى الثقافة بالفعل في هذه العلاقة بين الاستعداد الفردي والاختصاص الشيئي أي، بالمعنى الذي طرحته حنة أرندت، في الموقف أو الحالة التي يكون عليها الإنسان بالمقارنة مع الوجود أو الغير.

أميل أيضاً إلى القول أنّه من العبث البحث عن الثقافة في اسمها وليس في رسمها، أي من الترف الزمني الحفر في الطبقات اللغوية عسى أن تتوهّج الثقافة لساناً ومفهوماً، بينما ما نبحث عنه هو بارز في جسدها بالذات، أي تلك الشُعلة الذكيّة من المواهب التي لولاها لانعدمت الرسوم التي تدلّ عليها. وغالباً ما تُقرن القواميس بين الثقِف واللقف، واللقف بكلام ابن سيده هو «سرعة الأخذ لما يرمي إليك باليد أو باللسان». فهو السرعة في التناول مثلما أنّ الثقف هو السرعة في الفهم والاستيعاب. أظنّ أنّ هذه العتبة اللغوية في السرعة الذكية بتناول الأشياء كما هو الحال في الصنائع والزخارف؛ وبتناول الأفكار وفهمها كما هو الشأن مع المقولات والنظريات، هي كفيلة بأن تبيّن لنا ما المقصود بالثقافة في التصوّر العربي الإسلامي. ففي العلاقة بين الموهبة الفردية والصناعة الشيئية تنبع الثقافة. والصناعة الشيئية تربط الموهبة الفردية بالحُكم الجماعي، حتى لا تنحبس هذه الموهبة في العبقرية المنقطعة عن تربتها الاجتماعية. وبالتالي، أقول أنّ بناء نظرية في الثقافة في السياق العربي الإسلامي ليس بالبحث عن حدّ الثقافة بين بطون النصوص والقراطيس، ولكن بالاشتغال على الرسوم من فنون وعلوم وصنائع وذخائر، أيّ أنّ الثقافة هي ما نبنيه في الحاضر عن تراث الماضي. الثقافة هي الحاضر يقرأ الماضي، هي الذات تتمعّن في أصولها وجذورها، هي الـ«نحن» في علاقته بتاريخه وبأنظمته المعرفية. ينبغي النظر إلى الثقافة كوحدة من الأنظمة المعرفية والفنّية والتصوّرية وليس كمقولة تكفي ذاتـها بذاتـها.

مظاهر الخصوصية في الكونية الحداثية الغربية

عبد الرزاق بلعقروز*

مفتتح : من معرفة الحداثة إلى مشكلة الحداثة

إنَّ مساءلتنا لمسألة حدود الكونية والخصوصية لمشروع الحداثة الغربية، يتأتّى من مُسوّغ جملة التحوّلات الكبرى التي حايثت تجربة هذه الحداثة، ونقلتها من كونها بديهية أو حقيقة يقينية إلى مشكلة وعائق ومآل عدمي ومأساوي، أو بعبارتنا : من معرفة الحداثة إلى مشكلة الحداثة. إن حقبة معرفة الحداثة تختصّ بانجذاب نحو مبادئ وأسس ومعايير ومُثُلا رسمتها خُطاطة التّنوير وانفعالات العصر الحديث، هذا الانجذاب سببه النّجاحات التي انبجست مع تحوُّلات العصر الحديث، أي نجاح العقلانية والرّصد التّجريبي للعالم، ومصفوفة المنافع التي حصل عليها الإنسان الغربي من خلال غزوه العقلي للطّبيعة.

والحق أنّه نجاح لا يقارن إلا بالحقبة التي سبقت حقبة العصور الحديثة، إنّه نجاح يُقارن ويفاضل بين أسلوبين من أساليب الحياة، أسلوب العصور الوسطى الزّاهد في خيرات هذا العالم والمحتقر لقيمتها الحسية، والباحث عن القيمة الكبرى في العوالم الأُخروية، وبين هذا الأمل والأفق الجديد التي استعاد للأرض قيمتها وللعالم المادي مجده الضائع، وللعقل فضاءه الحقيقي الـذي يشتغل فيه، ونظراً لهذا المسعى الامتلاكي أضحت الحداثة بمبادئها: الإنسان والعقل والدّنيا، تمارس إغواء لا نظير له في أفق العالم، وتبدّلت تبعا لهذا معاني الأشياء وقيمتها أيضا، تبدّلت قيمة ودلالة العالم ودلالة الإنسان ودلالة كافة العالم الثقافي بما يحتويه من رؤية إلى العالم وفنون وأخلاق ونظم اجتماعية وسياسية، أي أن الملمح الجوهري هو التّأويل المادي المتحالف مع العقلاني للعالم.

إلا أن هذا التوهّج لم يحافظ على بريقه، وأناشيد الأمل الواثقة في المستقبل استحالت بكائيات حزينة، وهذا ما أسّس لحقبة أخرى هي حقبة: مشكلة الحداثة بدلا من حقبة معرفة الحداثة، إنها حقبة لا تمجّد الحداثة الغربية وأسسها، بقدر ما تنقض هذه الأسس وتُبصر فيها منابع المآلات العدمية والطّرق المُضلّلة التي سار عليها إنسان الحداثة معتقدا في كبريائه ومترنّحا

*أستاذ ورئيس فرع الفلسفة، جامعة سطيف 2، الجزائر.

بخيلائه الذي ظهر في حقيقته، وذلك من جهة كونه وعيا زائفا، وكبرياء مُصطنعا، وعقلا بائسا تعب من الحياة وفقد بوصلته بعد أن كان مرتكزا على الرؤية الدّينية. إنها أعراض العدمية وثقافة النّفي التي عبّرت عن نفسها في فلسفات التّشاؤم والمأساوية، من هنا استفاق العقل على كوارثه الإيكولوجية والبيولوجية واستفاق أيضا على إضاعته لكنوز القداسة ومنابع المعنى والقيم، وللأوامر الأخلاقية ذات الجذر الرّوحي الدّيني، وضمن هذا الإطار تشكّل جهاز اصطلاحي مليء بدلالات الأفول والاكتئاب كالانحطاط والأزمة والكارثة والانهيار والتّراجع والدّروب المظلمة والقوى اللاّواعية و دوار العقل وغيرها، وبسبب هذا لم تعد الحداثة الغربية نموذجا يحتذى في العلم والعمل، وبدت أعراض التصدُّع، حيث أزمة الذّات مع فرويد، وأزمة أسس العلم الحديث وظهور الفلسفات اللاّعقلانية والعبثية والوجودية، واستعادة فلسفة الدّين لنشاطها مرّة أخرى.

وبسبب هذه الأزمات والإشكالات فقدت الحداثة مرتكزاتها وتراجعت مقولاتها النّظرية ومُكناتها التأويلية، إلا أن مساءلتنا إلى هذا المستوى تسائل مسارات الأسس الابستمولوجية الكبرى للحداثة، وأن على مشاريع الحداثة المختلفة والتي تسعى إلى النّهوض والحركة، أن تتجنّب هذه الأسس وتبني لنفسها أسسا أخرى تنتفع بها الإنسانية في عاجلها وآجلها، بخلاف مسلكنا التّساؤلي المتجه بشكل مقصود إلى نقد فكرة الكونية التي تبشّر بها الحداثة نفسها- ويبشّر بهذا الزّعم المتبني لمقولاتها في الخطاب العربي المعاصر،أي أن متغيّانا هو الكشف عن خصوصية الكونية الغربية وعن تجذّرها في انتماءاتها الثقافية، وفي المقابل نصيب الكونية في الحداثة وما المشترك الحداثي الذي ليس مخصوصا غربيا خالصا، بقدر ما هو الوشيجة التي متى كانت في أمة وعملوا بها، قاموا إلى الحركة والعطاء والتجدُّد.

أولا: مبررات الموضوع:

ثمة مبرّرات جمة دفعت بنا إلى التّشاغل على هذا الموضوع، بحثا واستشكالا ومن أقوى هذه المبرّرات :

1. ضبابية مفهوم الكونية والخصوصية على حدّ سواء، حيث جرى الاعتقاد بفعل هيمنة النّموذج الحداثة الغربي، أن الكونية هي النّموذج الحداثي الواقعي، الذي من الأقوم للثقافات الأخرى أن تسلك مسالكه في التّحديث والقيام الحضاري، في حين أخذ مفهوم الخصوصية دلالة ليست محمودة، بوصفها ترادف الإنغلاق والرّفض لأيّة صيغة تثقافية أو تواصلية مع الخصوصيات الأخرى.

2. تكاثر الاعتقاد بأن الكونية تضاد الخصوصية، وإقامة تقابلات ضدّية بينهما، حيث أن الكونية تقتضي الكلية والعالمية، في حين أن الخصوصية تقتضي الانكفاء والانغلاق وعدم إقامة صلات تعارفية أو تعاونية بين أنماط الثقافات المختلفة.

3. هيمنة أشكال من الممارسة الثقافية تحت يافطة الحداثة، تقتضي التّفكيك والتصدّي لها، هذه الممارسات هي ممارسات انفصالية، أي منفصلة عن التّوجيه القيمي نحو المقاصد المتعالية والمشبعة بالإيمان، هذه الهيمنة تتمظهر لنا في : الاستتباع الثقافي والتّخريب الثقافي والتّنميط الثقافي، وجميع هذه المظاهر.

4. معرفة المنظومة الحداثية على حقيقتها، بالكشف عن جوانب الكونية أو المشترك الإنساني فيها وجوانب الخصوصية، لأنّ ما يتبدّى لنا مُجديا في مشروع الحداثة، هو وصفين أساسين: الإنبثاق من الذات، والتّراكمية، فالوصف الأول يعني أنها كانت حداثة داخلية، لم تستلف معياريتها من ثقافة أخرى، إنّما استخرجتها من ذاتها، أما التراكمية فتعني الانتقال ومبارحة الوضع الحضاري نحو وضع حضاري آخر يعلوه تقدُّمُ. وهذا هو ما تتأسّى به إرادة المجتمعات التي تريد القيام والأخذ بقوة ذاتها نحو الحضارة والارتقاء.

ثانيا: الكونية في الحداثة: دلالة العبارة، الحقيقة، التاريخ:

ثمة مدخل منهاجي ضروري من ثقابة الرأي وجودته الإشارة إليه، هو مفهوم الكونية في دلالتها الثّقافية الروّحية قبل أن يلتحم هذا المفهوم بتجربة الحداثة الغربية لكي تمسك به وتعبّر عن نفسها من خلاله، وسنسلك في تعريفنا للكونية دلالاتها الإجرائية التي تنسجم مع مسارات التّحليل في هذه المقالة، لا في معانيها المتشعّبة في المعاجم اللّغوية والاصطلاحية، ذلك أم معنى الكوني يستتبع معه معنيين اثنين هما تواليا : الكلية [1] والعالمية، «والمراد بالكلي ما يصدق على جميع أفراد الإنسان من حيث هي كائنات عاقلة، وضدّه الجزئي؛... والمراد بالعالمي ما يصدق على جميع أقطار الأرض من حيث هي دول قائمة، وضدّه المحلّي»[2].

وإذا ماثلنا هذه المحدّدات مع تجربة الحداثة، فإنّنا نقول: أن الحداثة كلية تصدق على جميع أفراد الإنسان من جهة ما هي كائنات عاقلة، وواضح هنا أن مركز هذه الوحدة هنا هو العقل بما هو وصف مخصوص بالإنسان، يماثل توحدهم في الطّبيعة البشرية. أما القول بالعالمية فمقصوده الإشعاع من الغرب نحو بقيّة الأقطار الأخرى، لأنّه لما كانت الضّمانة في العقل كأساس في وحدة الطبيعة الإنسانية، فإنّه لا فرق بين منشئها في الغرب وتلقّيها عند بقيّة الأقطار الأخرى، وهذا على وجه التّحديد ما قصده (جون بودريار) في مقالته إلى الموسوعة الفلسفية من أجل تفهيمه للنّاس معنى الحداثة من حيث هي «نمط حضاري خاص يتعارض مع النّمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه

إن النّزوع نحو الكونية ظاهرة منتشرة في التاريخ الثقافي للإنسان، بل إنّها ملازمة له ولأفقه الوجودي، فأيّة تجربة إنسانية بإمكانها أن تطوّر مفهومها للكوني الذي يصاحب تجربتها في العالم.

أو التّقليدية، فمقابل هذا التنوّع الجغرافي والرّمزي لهذه الأخيرة، تفرض الحداثة نفسها باعتبارها شيئا واحدا متجانسا، يشع عالميا من الغرب»[3].

واضح من هذه الدّلالة للكونية، كيف ترى تأسيسها – أي هذه الكونية- على وحدة العقل والأصل الغربي لهذه الحداثة، حيث تسلك الثقافات الأخرى هذه المسالك الغربية في مشاريعها التّحديثية، وتكون مقاصدها الكبرى التّماهي مع هذا النّمط الحضاري الذي لا يعتدُّ كثيرا بقيم الماضي التي تكون من معوّقات هذا الإنجاز، بخاصة وأن تجربة الغرب مع ماضيه الثقافي هي تجربة «مخيال الألم»، لأنّه لم يجد في هذه القيم مُنْهِضاتَ نحو الارتقاء في سلّم الكمال الإنساني بدلالتيه المعرفية والسّلوكية.

هذا من جهة التّرابط بين الكونية والعقلية والحداثة، بالمعنى الذي جرى تلازمه مع أفق التّجربة الغربية في

(1) يأخذ الكلي دلالته، من المفهوم النطقي، باعتباره يصل بين الكلي وبين المنطقي في العلوم، فالكلي «ترجمة العرب القدامى لمعنى كاثولو» To Katholou اليوناني، كما ترد في نصوص أرسطو، وهو لفظ يستعمل ظرفا ويعني بالحرف "بالنّظر إلى الكل»، أو«ما هو مأخوذ في كليته» أو «على الجملة» أو «بعامة ». أوردها : فتحي المسكيني، الهوية والحرية ، نحو أنوار جديدة، بيروت : دار جداول 211، ص 160.

(2) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المغرب بيروت : المركز الثقافي العربي، 2002، ص 52.3

(3) جون بودريار، الحداثة ، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء : أفريقيا الشرق، 2001، ص 320.4

الحداثة، لأن هذه الحداثة قد أمسكت بالكوني وعبّرت عن نفسها من خلاله، في حين أن النّزوع نحو الكونية ظاهرة منتشرة في التاريخ الثقافي للإنسان، بل إنّها ملازمة له ولأفقه الوجودي، فأيّة تجربة إنسانية بإمكانها أن تطوّر مفهومها للكوني الذي يصاحب تجربتها في العالم، أي خصوصيتها الرّوحية، بما يجعلها أفقا وجوديا مخصوصا تنجذب نحوه الأنماط الثقافية المتعاصرة له، أو تتعايش معه على نحو مختلف ومتوادد ومتآلف «من أجل ذلك، علينا هنا أن نتابع أفكار غودمان Goodman عن أن «العالم يكون على أوجه عدّة»، ومن ثمة أن نقبل ب «تعدد العوالم». فالبشر لا يصفون ما يحيط بهم على نحو مختلف إلاّ لأنّهم يرون العالم بشكل مختلف، صورة العالم هي أمر يتغيّر ويتعدّد. وإن تعدد العوالم هو الأفق الأنطولوجي المناسب لمعنى الكوني ... ولذلك لا تحتمل أية ثقافة من معنى الكوني إلا بقدر ما تحتمل من معنى التعدّد»[4].

من هنا، فالكونية ليست فرض نموذج حداثي كلي وعالمي، تنفعل به الخُصوصيات الثقافية الأخرى، إن الكوني جملة من الخصوصيات الثقافية التي تتجدّد بالتلاقي وتموت بالتّنافر والتّباغض والتحاسد، وأن الملمح الجوهري للكونية هو المقدرة على الكون ضمن الأفق الكوني، هذا الكون ليس له محدّد واحد، أو معايير واحدة، لأن النجاح المادي والاقتصادي الذي لازم تجربة الحداثة الغربية، قد أوهم أن المعيار للكون في مستوى الكونية هو حفز الهمم من أجل تأويل العالم اقتصاديا، وليس هذا على التحقيق إلا النّموذج الحداثي الغربي الذي ربط بين الأفق الكوني والازدهار الاقتصادي، والحقيقة تطالعنا بالدّروب الرُوحية المسدودة التي أنتجها، هذا التّأويل المادي للعالم.

الكونية ليست فرض نموذج حداثي كلي وعالمي، تنفعل به الخصوصيات الثقافية الأخرى، إن الكوني جملة من الخصوصيات الثقافية التي تتجدّد بالتلاقي وتموت بالتّنافر والتّباغض والتحاسد.

هكذا، إذن يمكن الولوج مفهوميا إلى دلالة الكونية بمعناها المُنفصل، أي منفصلة عن تجربة الغرب التي أمسكت بالكونية كأفق إنساني معاش، ورتّبت بيتها التأويلي تبعا لرؤيتها هي. إن الكونية لا تعني الواحدية الثّقافية، وإنما صيغة من صيغ الوجود في العالم، تشبه الفُسيفساء الفنّية الجمالية، التي تختلف لكي تقدّم نموذجا جماليا يبعث على الرّوعة والإعجاب، إنّها تشترك أيضا في رصيد القيم المعنوي، فهي تبعا لهذا، كونية القيم المعنوية الإيمانية.

أي ثمّة صلة بين الكوني والمشترك، عبّر عنه فلاسفة الرّاهن بتعبيرات مختلفة، تدل بصورة جوهرية عن إخفاق النُموذج الكوني الحداثي الغربي الذي كان يشاهد الصّورة من الدّاخل، من هذه التعبيرات «الكوسموبوليطيقية والضيافة الكونية»، كانط و«الكينونة معا في العالم» و« العيش معا» و«المسؤولية إزاء الغير» (ليفيناس) و«مبدأ حسن الظّن» principe de charité، و«إيتيقا النّقاش» و«الجماعة اللغوية المتكونة من متحاورين جيّدين»[5].

(4) فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، مرجع سابق، ص 171.5

(5) للاستزادة : أنظر ، فتحي المسكيني، الهوية و الحرية، مرجع سابق.6

ثالثا: مظاهر خصوصية الكونية الحداثية

1. الكونية الحداثية باعتبارها إرادة قوة:

إن التّجربة الحداثية الغربية على الرّغم من نُزوعها نحو أفق الكونية وإيهام المجتمع العالمي بذلك، إلا أنّها كانت تستبطن إرادة القوة والهيمنة، والسّعي نحو إخضاع الأنماط الثقافية الأخرى لنماذجها في تمثّل الآخر، حيث انشطرت العلاقة بينها وبين المختلف الثقافي عنها انشطارا تفاضليا، أضحى الغرب بموجب هذا الوصف هو الذّات، والآخر المختلف هو الموضوع، والغرب بهذا يمارس نوعا من القوامة الثقافية والعلمية والأخلاقية، منبعها الأساسي هو الشعور بهذا النّفسية المتعالية الاصطفائية صاحبة الرّسالة إلى العالم «الصّامت».

إن كونية الحداثة، هي كونية الإنسان الذي يبصر في ذاته أنّه الأرقى والأفضل، وهي كونية تصوير الذّات باعتبارها تملك الحضارة الأفضل، وإنّها لا تتوقف عند هذا المستوى، بقدر ما تفرض الأجواء النّفسية التي تجعل الخاضع لقوتها، يدرك ذاته، من خلال مقولاتها عنه، ومن خلال تمثّلها له، وبهذا يجري ترتيب الصّلة بينها وبينه، بوصفها صلة تعايش واختلاف في الأصل، تعايش بين قوة مهيمنة، تمتلك الإمكانات التقنية وأدوات التحطيم، في مقابل قوى خائرة، مُنهكة، شاعرة بضعفها وكأنّه طبيعة أصلية فيها، ومؤدا هذا، أن الكونية التي أتت بها الحداثة إلى العالم، هي كونية بالخط المائل، أو بالرُّؤية من جانب واحد، وبهذا الإجراء أضاعت هذه الكونية ما تمتلكه الثقافات الأخرى من رصيد القيم المعنوي، ومن رُؤى للعالم متوازنة وأنظمة قيم توحّد بين الطّبيعة والفضيلة، ومن مقاصد تجمع بين مصالح الإنسان كلّها.

من هنا، جرت المطابقة بين النّسق الثقافي الغربي وبين الكوني، تسليما بتفوُّقية الحضارة الغربية، وبدُونية الأنساق الحضارية الأخرى، من هنا، فإن ثمّة لفتة منهجية من الأقوم لنا منهجيا الإشارة لها، هي

جرت المطابقة بين النّسق الثقافي الغربي وبين الكوني، تسليما بتفوُّقية الحضارة الغربية، وبدُونية الأنساق الحضارية الأخرى.

التّفريق بين مفهوم الحداثة بالمعنى الذي يتحدّد في المعاجم و الموسوعات، وبين الحداثة كما هي متحقّقة في التاريخ والواقع، فالمفهوم المعجمي مفهوم بارد، يختزل المتنوّع والمتعدّد استجابة للبناء المفهومي، وقد كان نيتشه على حق، عندما قال بأن المفاهيم تجمّد نهر الصّيرورة وتفرغ الموجود من دم الحياة، لأنها اختزالية بطابعها، إنّها تظهر الموجودات باهتة، ثابتة، شبيهة بضحية العنكبوت المفرغة من دم الحياة، تتجلّى وكأنها حيّة، في حين أن الموت قد زحف إليها ولم يُبقي منها شيئا، ونحن لازلنا أساري لمفاهيم الحداثة المُعجمية، وننافح عن مبادئها، وكأنّها واضحة بذاتها، نعتقد بأن جثّة المفهوم حيّة، في حين أنّها مليئة بالدّماء والصّراع، إنّها «حداثة الإخضاع»، و التّراتب الثقافي والإقصاء لعوالم الاختلاف.وليست حداثة العقلانية والحرية والإنسان، التي ليست قيما إلا من الداخل، ولا تضيء إلا في حدود الأطر الثقافية والجغرافية الغربية، أما المناطق الأخرى: المُظْلمة، فهي عديمة القيمة، عديمة المعنى، لكن ما هو مؤكّد أنّها موصوفة بهذه المواصفات؛ من خلال منظور، يريد شيئا، تحرّكه إرادة قوة، ترغب في أن تسيطر وتهيمن، ترغب في أن تختلف، ترغب أيضا في الاستمتاع باختلافها، وتنفي ما يختلف، إنها تقيم لنظام تراتب ومسافة بينها وبين من يقع خارج دائرتها.

2. كونية الحداثة باعتبارها كونية الانفصال عن القيمة:

إن المقاصد المحمودة التي كانت تتجه نحوها جهود التّنويريين الأوائل، كالقول بالاستقلالية عن السّلطة

السّياسية للدّين، وتشغيل العقل من أجل استكناه حقائق الأشياء، لم تكن تدري أن الأجيال التّالية للتّنوير الأوّل، ستكون أكثر حّدة وتجاوزا، ستتجه بمقولات التّنويريين الأوائل إلى أبعد مستوى وأكثر انسياقا خلف مُثُل العقل المتنكّرة لدور الدّين في المعرفة أو القيم، إنها لوحة تبدو على سيماتها ملامح «الإلحاد واللاّروحانية ونقد كل الأديان المنزّلة وغير المنزّلة، ونقد القيم الأخلاقية والسياسية المرتبطة بالقيم الدّينية والميتافيزيقية، الذي يتضمّن بالأساس نظرية في الخداع السياسي للدّين، وإقرارا بالوحدة «المادية» للطّبيعة، بما في ذلك الماهية الطّبيعية للإنسان، وما ينتج عن ذلك مما كان يسمّى آنذاك «الجبرية»، أي التّفسير الضّروري الذي يحيط بكل ذلك المجال الوحيد الذي هو الطّبيعة»[6]، هذه اللّوحة التّدميرية لكل روائح الميتافيزيقا والدين، جلبت معها قيما مقلوبة للقيم التي كانت سائدة في الزّمنية السّابقة، من أجلى هذه القيم : الانجذاب نحو مملكة النّاس بدلا من مملكة الرّب، والثقة المفرطة في ثقتها في العقل وقدرة الإنسان على المعرفة «اليقينية والصّحيحة»، والنّظرة التقدّمية المفتوحة على الزّمان، والتوّسل بادئا بالمنهج الرّياضي وثانيا بمنهج الرّصد التّجريبي كقنوات أساسية ووحيدة في كيفية فهم العالم واكتشافه.

إن حركة التّنوير بمبادئها قد دفعت بالفكر إلى مزيد السّير خلف نظام التفكير والقيم المادي، وتشكيل مفارقة بدت أعراضها واضحة، أي «الطريقة العجيبة التي من خلالها نجح تقدّمها عبر القرون التي أعقبت الثورة العلمية والنّهضة في تمكين الانسان الحديث من امتلاك قدر غير مسبوق من الحرية، النّفوذ، التوسع، سعة المعرفة، بعد النّظر، النّجاح الملموس، ولكنّه أسهم في الوقت نفسه- بمكر في البداية ونقديا بعد ذلك-

كونية الحداثة، الانفصال عن القيمة، وإسكان الممارسات السلوكية في الرؤية الطبيعية وتوابعها في اللّـذة والمنفعة والقوة.

في تقويض وضع المخلوق البشري الوجودي على جل الأصعدة : الميتافيزيقية والكوزمولوجية .المعرفية، النّفسية، وحتى البيولوجية أخير. ثمة توازن لا يعرف معنى الرحمة »[7].

من هنا، جلبت كونية الحداثة، الانفصال عن القيمة، وإسكان الممارسات السلوكية في الرؤية الطبيعية وتوابعها في اللّذة والمنفعة والقوة، ومن أقوى المظاهر الأساسية التي يمكن رصدها كمظاهر لانفصال الحداثة عن القيمة تاليا:

أ. وحدانية السّوق أو ثقافة الاستهلاك :

يعني هذا المظهر من مظاهر أفول القيم، هيمنة الحياة المادية على سلوكات الإنسان، وانتقال قيم السوق التجارية إلى دائرة الحياة الإنسانية، فالسوق لم تكن صلته بدوائر الأخلاق ممكنة، كان للتجارة مكانها وللحياة مكانها أيضا، لكن الملمح الجوهري للحياة المعاصرة هو تحول جميع القيم الإنسانية إلى قيم تجارية، بما فيها قيم الفكر والفنون و الضّمائر، «ومن الممكن لنا، في الوقت الحاضر، أن نتّبع مسار نموذج النمو الغربي بدءا من الخطإ القاتل لتوجيه عصر النّهضة المزعومة، أي ولادة الكم، والمحاكمة الذّرائعية، المحاكمة الدّيكارتية، دين الوسائل وقد بتر منه المعيار الأول

(6) أنظر، صالح مصباح، التنوير موجودا ومنشودا «تجرّأ على استعمال عقلك»، بيروت : جداول، 2011، ص 58.7

(7) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي (فهم الأفكار التي قامت بصياغة تظرتنا إلى العالم)، ترجمة فاضل جكتر، إ.ع. المتحدة، المملكة السعودية : دار كلمة، العبيكان، 2010، ص 25.

للمحاكمة: هو التّفكير في الغايات النّهائية للحياة ومعناها»[8].

إنه هذا الدّفع للتعلّق الشديد بالحياة الدّنيا، ونسيان أو الغفلة عن البعد الغائي للحياة الإنسانية، أورث نتائج كبرى منها : المخدّرات والتسلّح والفساد، فالمخدّرات أضحت هي بخور معبد وحدانية السّوق، والتسلّح أيضا كما يتجلّى أيضا في إقدام الولايات المتحدة الأمريكية على اعتبار صناعة التسلّح من أكثر الصّناعات إقبالا، ويجري تسويقها من أجل الرّبح والمصلحة كغايات نهائية، وهـذا ما أنشأ كما يقول هربرت ماركيوز «الإنسان ذو البعد الواحد»، وهو إنسان تتركّز أحلامه وفكره حول السّلع وكيفية الحصول عليها، وأن ذاته يحقّقها بقدر ما يحصل على السّلع ويشبع رغباته. إن وحدانية السوق أضحت شبيهة بالفعل الإلهي الذي يتحكّم في أذواق النّاس ويوجّهها إلى مقاصد القيمة المادية والمصلحة الاستهلاكية، ضمن هذا الإطار «يظنّ الإنسان أنه يمارس حرّيته وفرديته، فمجال الاختيار في عالم السّلع واسع لأقصى حد. ولكن هذا يخبّئ الحقيقة الأساسية وهي أن مجال الاختيار في الأمور المهمة (المصيرية والإنسانية والأخلاقية) قد تقلص تماما واختفى، وأن هذا الإنسان فقد مقدرته على التجاوز وعلى نقد المجتمع»[9].

إن وحدانية السوق هذه، واتساع تأثيرها همّشت من دائرة القداسة ورسّخت المعنى المادي للحياة وأفرغت الوجود من غاياته ومقاصده الإيمانية، لقد عظّمت الوسائل ورفعتها إلى مرتبة الغايات.

ب. ضمور الأخلاق في الأسرة والثّورة الجذرية:
ثمة تحـوّل نوعي وخطير في مستوى أنمـاط الأسرة

إن وسائل الإعلام بخاصة المرئية منها، أضحت تمارس دورا مركزيا في خلق وتوجيه رغبات النّاس، نحو طاحونة الاستهلاك وقيم الموضة والانشداد نحو الصّورة.

في الغرب، وهي تحول يعكس في حقيقته انطلاق الإنسان المعاصر من الضّوابط والمقاصد الأخلاقية للزّواج، ففيما مضى قدّست التعاليم المسيحية الزّواج المكون من الأب والزّوجة والأولاد، واعتبرت الرّابطة مقدّسة، وحرّمت الكنيسة الكاثوليكية الطلاق من أجل الحفاظ على هذا الكيان الاجتماعي العام، لكن هذا الشكل من الأسرة أضحى غير مرحّب به في أنماط حياة الإنسان المعاصرة، ودخول زمن «ما بعد الحداثة»، الذي بات يؤمن بأشكال غير معهودة من الأسرة كالزواج المثلي، ولقد أدّى هذا التحول في القيم الأسرية إلى تآكل الأخلاق الأسرية، هذا فضلا عن أحادية الأسرة التي يكون فيها أحد الطّرفين غائبا، حيث يعيش فاقدا لمصادر الإمداد بالقيم التي لن يتلقّاها إلا من الوالدين.

هذا ومن العوامل المساعدة أيضا على تفكك الأسرة، الولع بالتّصنيع والتحضّر بدلالته المادية «ولقد أدّت عملية التّصنيع، مقترنة بحركة التحضّر السّريعة، والهجرة إلى المدن الكبرى وتزايد السكّان، إلى جانب عوامل عديدة أخرى في الغرب بصورة تدريجية في القرن الثالث الهجري / التاسع عشر ميلادي وبدايات القرن الرابع عشر الهجري / العشرين الميلادي، إلى انهيار كثير من الروابط الاجتماعية التقليدية في المدن

(8) روجيه غارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، (كيف نجابه القرن العشرين)، ترجمة صيّاح الجهيم وميشيل خوري، الجزائر: منشورات المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2003، ص 29.

(9) عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعلمنة، سوريا : دار الفكر، 2009، ص 38.10

الكبرى وبدرجة أقل في المناطق الرّيفية مما أدّى إلى تمزّق الأسرة وضعفها بصورة تدريجية»[10].

بالإضافة إلى مبدأ الفردية وطغيان الذّات، وهو مبدأ حداثي اعتبره هيجل ركزة قوية من ركائز العصر الحديث، حيث أنّ الذّات لا تقبل إلا ما يحقّق ذاتها ويمجّد قيمها، فلا يمكن لإنسان يسعه باحثا عن اللّذات الفردية أن يصبر على بكاء طفل، إلا إذا كان يؤمن بنزعة إنسانية تتجاوز القيمة المادية وتؤمن بالأمومة والأبوة.

ج. هيمنة وسائل الإعلام وتكريس ثقافة الصّيرورة:
إن وسائل الإعـلام بخاصة المرئية منها، أضحت تمارس دورا مركزيا في خلق وتوجيه رغبات النّاس، نحو طاحونة الاستهلاك وقيم الموضة والانشداد نحو الصّورة، هذا ما أسهم وبحجم كبير في تقليص ثقافة الالتزام بالضوابط الأخلاقية، ومعها عنصر القداسة باعتبارها منبع القيم الكبرى وأساس التّوجيه نحو القيم الأخلاقية، ويعد نجاح الهيمنة الإعلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، أسطع دليل على تحويل العالم إلى مادة استعمالية وقيمة اقتصادية وتهميش الأبعاد الإيمانية في الإنسان، «فالإعلام في و-م-أ، له سطوة، خاصة وأنه فنيا ناجح جدا ومسل، فأتفه الأشياء يجعلونها مسلية وجميلة، الإعلام الأمريكي نجح في ترسيخ الرؤية الاستهلاكية، فقد قام الإعلام بتفريغ الإعلام الأمريكي من الداخل وإفقاده الملكة النّقدية وأوهمه بحرية الاختيار التي تدور في فلك حتمية الاختيار الاستهلاكي والهدف المادي المنفصل عن نظام القيم التوجيهي»[11].

وهـذا تحديداً ما قصده «جـون بـودريـار» في كتابه

نحن نعيش في عالم تـزداد فيه المعلومات أكـثر فأكثر، بينما يصبح المعنى فيه أقل فأقل.

«المصطنع والاصطناع»، أثناء تحليليه لقيمة المعنى في دوائر هيمنة وسائل الإعلام «نحن نعيش في عالم تزداد فيه المعلومات أكثر فأكثر، بينما يصبح المعنى فيه أقل فأقل»[12].

وانحسار المعنى مؤدّاه أيضا فقدان القيم قيمتها، وتحول وسائل الإعلام نفسها إلى واهبة للمعنى وخالقة للقيم، لكنّها قيم الاستهلاك وتنمية البعد الجسماني على حساب البعد الرّوحاني، أين يفقد الإحساس بالبعد الجوهري باعتباره مرتكز الكيان البشري مكانه، وتملأ حجب الغفلة عن القداسة قلب الانسان وروحه وتمنعه من الاتصال بالدّين الذي من مقاصده بناء الإنسان التّزكوي، الحامل لقيم الإيمـان والارتقاء الروحي، والسّالك مسالك العبادة بالمعنى الحضاري، أي العبادة التي تجمع بين الإيمان الروحي والإيمان العمراني.

هذه هي إذن، مظاهر «ضياع القيم»، في الممارسات السلوكية للإنسان الغربي المعاصر، وهي مظاهر تعد علامات أو أعراض على ترسّخ نظام القيم الاستهلاكي وتوسيع مساحات اللّذة وتقوية المحسوسات، بما يؤول إلى حجب نظام القيم الأخلاقي الإيمـاني، وتدمير المعنى والعيش في رشادة القفص الحديدي الذي يمسك بدوائر الحياة برمتها نحو مقاصد اللّذة و الجمع «جمع المال» ونسيان الوظيفة الاستخلافية، التي لا يقدر على إنجازها إلا إنسان التزكية وإنسان الإيمان وإنسان القداسة والمعنى.

(10) سيّد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، ترجمة فارق جرّاد وصادق عودة، مصر : الشروق الدولية، 2004، ص 292.11

(11) عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 316.12

(12) جون بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، بيروت : المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 147.13

رابعا: كونية الحداثة باعتبارها تدميرا للخصوصيات الثقافية

ثمة ظاهرة متلازمة مع الاستعمار التقليدي، عندما يصل إلى الشعوب التي يرغب في الهيمنة عليها، هي فضلا عن نهب ممتلكاتها وإمكانياتها الحضارية، التعدّي إلى الخصوصيات الثقافية ورصيد القيم المعنوي المشترك، من أجل إذابته وتعطيل مفاعيله، وتكوين أجيال أخرى لا تربطها صلة بين موروثها الثقافي المعنوي ورموزها التاريخية، من خلال تحويل أماكن الرُّموز الثقافية كالمساجد، لآداء أدوار أخرى وتعطيل وظيفتها الأصلية، مثلما حصل في الجزائر أثناء الاستعمار الفرنسي، الذي حوّل المساجد إلى اصطبلات وكنائس، وسلك سياسة ثقافية رام من خلالها إقامة الفصل بين ثقافة الإنسان الجزائري بكافة مركباتها الدّينية وبين الاستمداد من هذه الثقافة، وتشير القراءات التّحليلية التاريخية إلى حجم الحضور المكثّف لهذه الأساليب الاستعمارية التي سعت نحو إلغاء الخصوصيات الثقافية الأخرى ، وتجربة الجزائر تقدّم النّموذج الساطع، لأن السياسية الاستعمارية بعد أن امتلكت المصادر الاقتصادية للجزائر ، اتجهت إلى مصادر القوة أو العمق الاستراتيجي للمجتمع لإضعافه من جهة، ولبلورة كيان ثقافي جديد مبتور الصلة بالكيان الثقافي الأصلي، وهذه ليست إلا صورة من صور كونية الحداثة التي سعت إلى تدمير الخصوصيات الثقافية الأخرى، ومن الأساليب التي ركّزت عليها الدوائر الاستعمارية توالياً : إنهاء الوظيفة الاجتماعية والثقافية لمؤسسة الأوقاف في الجزائر، تدهور أماكن العبادة والمعالم الإسلامية، تدهور منظومة التكافل الاجتماعي، تهميش دور مؤسسة القضاء الإسلامي، إيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايا، محاصرة الدين الإسلامي وتجهيل الجزائريين به، القضاء على المرجعية الدّينية، التدخُّل القسري في الحياة الدّينية، إضعاف اللغة العربية، إشاعة التلويث الأخلاقي في المجتمع العام، تغريب المحيط بفرض الطابع المسيحي[13].

هـذا على صعيد الاستعمار التقليدي اللاّغي للخُصوصيات الثقافية الأخرى، أما في عالم اليوم، فقد تغيّرت آليات ومقاصد إلغاء الخصوصيات الثقافية، لكن ليس بمنطق القوة المباشرة، وإنما بمنطق السعي نحو ترسيخ فكرة الإنسانية الواحدة التي تعرف أقوى تجلّياتها في زمن العولمة، «ففكر العولمة هو في جوهره العودة إلى هذا الإنسان الطّبيعي، الذي لا يعرف الحدود أو الهوية و ليس عنده أيُّ اكتراث بالقيم الأخلاقية والمعنوية مثل الكرامة والارتباط بالأرض والوطن والتّضحية، وحيث إن الإنسان الطبيعي هو ذاته الإنسان الاقتصادي، لذا فكل مطالبه وتطلّعاته تظل داخل السقف المادي»[14]. وهذا التّقرير يتقابل ضِديا مع فكرة الإنسان الإنساني بالمعنى المتجاوز لِسقف المطالب المادية والدّوافع الحيوية، أي إنسان «الخصوصية المفارقة»، الذي يتوفر على بعد آخر يمنحه الحرية القصوى في ترتيب بيته الحياتي مع العالم، والخصوصية المفارقة هي الهوية الحقيقية، وفي الرؤية الإسلامية للإنسان تأكيد على هذا التلازم بين الخصوصية المفارقة وبين الحرية، وتأكيد أيضا على تركيبة الإنسان لا على أحاديته بالمعنى الجسماني الذي يرغب دعاته في أن تكون له الكلمة العليا، ذلك أن «للإنسان علما بأسماء الأشياء ومعرفة الله سبحانه وتعالى، وان له أجهزة روحية وعقلية للمعرفة والإدراك مثل القلب والعقل، وأن له ملكات للشهود والتجربة في أبعادها المادية والذّهنية والروحية، وهو ذو نفس لها الاستعداد لتلقي الهداية والحكمة، كما أنه ذو قدرة على تحقيق العدل مع ذاته. ولكنّنا نقول كذلك إنه كثير النسيان والظّلم والجهل، ففيه على حد سواء

(13) أنظر، الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر (الجذور التاريخية والفكرية) الإمارات العربية المتحدة : مركز المسبار 2012، ص من 223، 237

(14) عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، سوريا : دار الفكر، 2009، ص 146.15

الصفات الإيجابية والصفات السلبية التي تتصارع من أجل السيطرة والسيادة، ولكن فيه كذلك قد طبعت وسائل الخلاص من خلال الدين الحق والاستسلام الصادق» [15].

لكن السؤال الأكثر إلحاحا هو لماذا لجأت ماضيا، وتلجأ حاضرا كونية الحداثة إلى تدمير الخصوصيات بدلالتيها : الخصوصية الثقافية والخصوصية المفارقة؟ هل من أجل أن تعيد صياغتها وفق رؤيتها الثقافية أو إدماجها كيما تكون من جنسها؟ هل هذه هي المقاصد الحقيقية؟

برأينا أن نزوع الكونية الحداثية الغربية نحو إرادة تدمير العالم الثقافي بخاصة على مستوى العالم الإسلامي، أن الشعوب المقهورة المُخضعة، لن تجد إلا رموزها الثقافية من أجل الاحتجاج والمقاومة، ومن أجل التصدّي لإرادة الهيمنة الظّافرة، ويعد الدين في طليعة الرموز الثقافية التي تبدأ الدوائر الاستعمارية بخلخلة الاعتقادات حول تعاليمه، تمهيدا لإفراغه من المضامين التحررية و الإمدادية، ذلك أن الدّين ليس عنصرا من عناصر الثقافة فقط، إنّما هو النقطة المركزية التي تصنع العناصر الثقافية برمتها، إذ لا يمكن اختزاله في إمداده بالرؤية الإدراكية للعالم، بقدر ما هو منظومة من الطّقوس الاجتماعية التي توطّد شبكة العلاقات الاجتماعية وتمنح للوجود معنى، وللعلاقات الاجتماعية وظيفة أو دوراً حضارياً، وعندما تذهب إرادة الاستعمار إلى هنا، فإن مُبتغاها طمس هذه الوظيفة التحرُّربة للدّين وإفراغه من أيّة طاقة تمنح الإنسان المُستعْمَر همة المناهضة والتصدّي.

نلخّص فنقول، إن إرادة محو الخصوصيات الثقافية التي أتقنتها كونية الحداثة الغربية تجد مبرّرها الجوهري

إن إرادة محو الخصوصيات الثقافية التي أتقنتها كونية الحداثة الغربية تجد مبرّرها الجوهري في تجفيف منابع المعنى والقوة، وتجفيف إمكانية الوجود الآخر المختلف ثقافيا.

في توقيف وتجفيف منابع المعنى والقوة، وتجفيف إمكانية الوجود الآخر المختلف ثقافيا، الذي يمتلك الرّصيد المعنوي من القيم التي يتمثّلُها ويملأ بها العالم بالمعنى والأرض بالخير.

هذا فيما هو موصول، بالمرحلة التقليدية من الاستعمار، أما في واقع العولمة الكوني، فإن السّعي نحو إلغاء عنصر الخصوصية بمضامينه المُرَكّبة : العقلية والمقدّسة، في مستوى فهم الإنسان وبيان طبيعته الأصلية، فالمراد منه تحوير المفاهيم وقلب التصورات من أجل واقع آخر اسمه وحدانية السوق والإنسان ذو البعد الواحد، وأيضا في:

إطلاق تسمية **حرّية** على اقتصاد سوق بدون حدود كمنظّم وحيد للعلاقات الإنسانية.

وإطلاق تسمية **تقدُّم** على التزايد المستمر في القوى التقنية والعلمية للسّيطرة على الطّبيعة والبشر.

وإطلاق تسمية **نمو** على الزيادة الهوجاء للإنتاج والاستهلاك [16].

هذه هي إذن، مبرّرات القول بتدمير الخُصوصيات المحلّية، الشعار المستبطن والمتجلّي في مشروع كونية

(15) سيّد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة محمد طاهر ميساوي، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، دار ماليزيا، الأردن: دار الفجر، دار النفائس، ص 163.

(16) روجي غارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، مرجع سابق، ص 120. (التشديد من المؤلف).

الحداثة، الذي لا يأبه بالخُصُوصيات الثقافية ولا يَجعلها في مقام نموذجه التّأويلي للعالم، إنها حرّية العبيد، وتقدّم التقهقر، ونمو الجسد على حساب الإيمانية والمفارقة. إن النمو الحقيقي لا يوجد إلا في الإنسان، الإنسان المتعدد المركّب، الذي تنمو كافة قواه الخلاّقة، وتتوازن في هذه التنمية، إنسان الكونية نمى من حيث قوته الجسمية، ولم ينمو من حيث قواه الروحية والعقلية. ما دفع بالاجتهادات الفكرية المعاصرة الإحساس بالحاجة إلى تأسيس الأسس من جديد، ووضع المعايير من جديد أيضا، هذه الحاجة مركبة بين المقاومة والثورة في هذه الأسس، لأن كنور العالم القديم الدّينية قد زحف الموت نحوها، ويوشك أن يصل إليها، وأسس العالم الجديد تصدّعت جدرانها التأويلية ولم تعد قادرة على القيام والنّهوض بسبب فقدانها للمسوّغات، إنها غير قادرة حتى على مراجعة ذاتها، تشبه السير الجارف الذي انطلق ولم يعد يقوى على التوقف لحظة واحدة من أجل التفكير، إنّها تخشى حتى التفكير في مصيرها، وإدغار موران Edgar Morin ، في مساءلته عن وجهة سير العالم، طوّر فكرة الأسس التي تعني:

- تأسيس بؤر المقاومة بكل ثقافة ستكون في الوقت نفسه بؤر انطلاقة ثقافة جديدة .
- تأسيس نسيج جنيني من العلاقات الاجتماعية الجديدة ومن علاقات حياة مغايرة.
- تأسيس تجمعات البحث، حيث يتم بذل مجهود كبير قد بلورة مبادئ فكر غير مبتور/ وغير باتر من أجل فهم عالمنا، وزماننا وذواتنا [17].

لنقل إذن، ومن دون موارية أن الأفق الممكن هو إمكانية تجديد الثوابت القيمية للحضارات الأخرى، لأن الحضارة المهيمنة تستمدُّ شرعيتها من تفوقها المادي، وليس من قداسة قيمها، والثاني أن تردّي الأوضاع الاقتصادية للحضارات الأخرى ليس عاملا

إن النمو الحقيقي لا يوجد إلا في الإنسان، الإنسان المتعدد المركّب، الذي تنمو كافة قواه الخلاّقة، وتتوازن في هذه التنمية.

من عوامل فقدانها لدخول التاريخ، لأن قانون تداول الحضارات يمدها بسعة الأفق، ويؤكد أن المشروعية هي لشرعة القيم الروحية، أو للقيم العليا النّاظمة لدوائر الحياة، وليس لمعيار الوفرة الاقتصادية المنفصلة عن تسديد القيم الإيمانية التوجيهية، فضلا عن أن الخروج من نفق التخلف المُظلم موقوف حصوله من جديد، على نسغ الحياة أي منظومة القيم الروحية بشكل متوازن ومتكامل.

تجلّى لنا، استحضارا لتحاليلنا السابقة، المتعلّقة برصد واقع الكونية العنيف، أن هذا الواقع الكوني الحداثي لا يعطي القيمة الفعلية للخصوصيات الثقافية الأخرى وقد احتقر شرائعها القيمية، ونُظُمُها الاجتماعية ، ناهما بإرادة الإبصار في ثقافة واقع الغرب الكوني، نموذجا أوحد وأسْلَمَ وأقْوم، وليس باعتباره نموذجا أو وجه من وُجُهات تأويل العالم وشكل من أشكال ترتيب البيت العلائقي مع الذين يقعون ضمن دائرة الآخر المختلف.

من أجل هذا، وجب التفكير في تجديد الكونية مفهوما ونسقا علائقيا، وفسيفساء حضارية، وقيمة من قيم العيش في وفاق مع كافة النّاس على الأرض، والكونية التي نروم في هذا المقام التّحليلي عرضها وبيان مُرتكزاتها ونتائجها، لا تتعارض مع الخصوصية التي ننتمي إليها، بقدر ما تتعارض مع واقع الكونية الذي نحن نسكن في فضائه، وبسببه نعاني الاغتراب عن

(17) إدغار موران، إلى أين يسير العالم، ترجمة أحمد العلمي، بيروت : الدار العربية للعلوم، 2009، ص 84.18

منابع حياتنا، ونظام قيمنا ومفاهيمنا عن العالم حولنا. خاتمة آفاق الإشكال أو الكونية ومُمْكنات التلاقي والتعارف:

إذا كان واقع الكونية كما جرى تشقيقه في التحاليل السابقة، أي : كونية إرادة القوة والانفصال عن القيمة وتدمير الخصوصيات الثقافية، فإن الملمح الجوهري هو شق الدروب المختلفة، وعدم الركون إلى نداءات «وحدة التّاريخ البشري» و«عالمية الحضارة» و«الإنسانية الواحدة »، لأن من مُواصفات «مبدإ الكونية»: تلاقي الخُصوصيات وتواشُجها في فسيفساء حضارية، تقدّم صورة جمالية جليلة، ويجد هذا المقصد الاختلافي أصله في حقيقة العلاقة بين الثقافات، فهي بما تختص به، من عوائد وفنون ونظم اجتماعية مختلفة، وسُلوكات وأشكال تعبيرية مختلفة أيضا، يجعلها مضمومة إلى بعضها، وليست منحلّة في غيرها، أما إذا عثرنا على نمط ثقافي واحد يراد أن يدان له بالتبعية والاحتواء، فإن هذه ليست من الكونية في شيء، إذ الكونية تعبّر عن القيمة العليا التي تسدّد أمم الأرض نحو الاتفاق فيما بينها، وما جاء آنفا، هو وجود خصوصية أمة بعينها عُمّمت على الأمم الأخرى.

من هنا، ثمة معيار كوني نستخرجه من التحليل المعرفي للظواهر والذّهنيات والسلوكات، هذا المعيار يقضي بأن «الخصوصية سمة حضارية لها مدلولات فلسفية وسياسية عميقة... والخصوصية تدعو إلى ضرورة الانفتاح على كل الحضارات الإنسانية والعالمية، لا على الحضارة الغربية وحدها، وأن ننهل من معين كل الحضارات، هذا على عكس ما يرى دعاة القانون العام والعولمة، الذين يُنكرون الخصوصية، فهم يدورون في محيط الحضارة الغربية وحدها، والانفتاح الحق على العالم لا يعني فقدان الخصوصية، بل إنه يدعّمها، لأنّنا حينما نُدرك تنوّع النّماذج الحضارية اللاّمتناهية، سنكتشف مدى خضوعنا للنّموذج الغربي، وسنكتشف إمكانية أن تكون لنا لغتنا الحضارية الخاصة »[18].

جلي إذن، أنه من الأقوم لنا الارتكاز على مبدأ الاختلاف مع واقع الكونية، ومبدأ تشغيل الخصوصية كسمة حضارية وأداة نراهن عليها من أجل الاتصال مع مبدإ الكونية، فما وجدت الاختلافات الحضارية والثقافية واللّغوية؛ إلا بقصد التعارف والتكامل.

(18) عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الاسلامية، مرجع سابق، ص 143.19

الدولة المدنية على أساس المواطنة

هاني فحص*

المُواطَنَةُ هي أن تتحوّل الأرض التي نقيم عليها إلى وطن، والإنسان الذي يعيش فيها ويشارك في صوغ حياتها إلى مواطن، ويوثّق هذا الواقع في دستور، تلك هي المواطنة، أي مشاركة المواطن الأصيل في صنع القرارات، ما يتيح له تكوين نظرة متوازنة إلى ذاته وبلده وشركائه في صفة المواطنة، على أساس المساواة في الحقوق والواجبات.

إذ يجتهد الأشرار، أعداء الحياة، في تعميم اليأس ليستأثروا ويمنعوا أبناء الحياة من الحياة، بما هي معنى أو نعمة لا يختزلها الخبز.. بل تضارعها الحريّة.. يجتهد الأخيار فيمانعون، يعتصمون في عمارة مكوّناتهم الأصليّة، قيماً وأفكاراً، يعيدون بناء رجائهم وإرادتهم على شروطها، التي تبدأ من الرحمن وتزهر في الإنسان، أو تبدأ من الإنسان لتستريح خالصة في كنف الرحمن.

ولعلّه أمل، فليكن أملاً، لأنّ الرسوليّين محبّي الرسل وأحبّاءهم، وهم غير أو نقيض مستثمريهم ومعهم محبو الناس برسل أو من دون رسل، ولكن برسالة يفترض أن يتقبلها الرسل ، لأن الإنسان هو المقصد، والبيت أهم من الطريق إلى البيت، على ما قال محمود درويش. هؤلاء جميعاً وأحب أن أكون منهم، ملزمون وملتزمون بالأمل، لعلّه أمل ليس يتيماً، ولكنّه قد يكون شاقاً، في هذا المناخ الذي يعمل عاملون من أجل أن يسوء ويسود ليسود معه الإحباط والفقر والجهل والاستحواذ والاستتباع، بما يشبه أن يكون استرقاقاً حضارياً شاملاً، أمل آخر أن نلتقي منهمكين بتركيب مستحضر معرفيّ من دمنا وحبرنا، من إيماننا بالله وحبّنا لعياله، من توحيدنا ونزوعنا إلى تحقيق معادله في الوحدة، ومن وحدتنا ضابطاً لاختلافنا، واختلافنا فضاءً لحوارنا وإبداعنا وتعارفنا وتثاقفنا الدائم، لعلّ هذا المركّب يضيء لنا ما تبقّى مبهماً من حقيقتنا أو ما تراكمت عليه الجهالة المتبادلة فأخفته، أو ما هو آخذ في الظهور المتواتر من حقائق جديدة أو مؤنسة نتّقي وحشتها التي تتسرب بعض ملامحها بين ربيع عربي وآخر، بالمعرفة الهادفة، ونستحقّ أنسها بتبادل المعارف وتداول الحقائق والقول بالحقّ النسبي دائماً.

ألا ترون، كيف أنّنا عندما نستيقظ على مواجعنا

*مفكر من لبنان.

وأحلامنا المشروعة، نبدع شراكتنا في الوطن، تصبح خصائص كلّ جماعة منا مطلاّت على الآخرين؛ وعندما يصرفنا صارف عن المشتركات الرحبة والخصائص الجميلة جمال الضرورة والحريّة داخلتين في الجدل الجميل، نرتكب التقابل ونتبادل الإلغاء، تصبح الخصائص كهوفاً وسجوناً رطبة ومعتمة، نمارس في أقبيتها ودهاليزها محواً للذات في الآخر والآخر في الذات، أي للذات بالذات في الذات في المحصّلة؟! نغدو وكأنّنا حاطبو ليل!!! معذرة إن اتّكأت في مقالتي على ما يصرّح بأنّني أنتمي إلى دين بعينه، وإن كنّا غير مدعوّين إلى التخلّي طمعاً بالقبول. إنّ ذلك لن يكون مقصوداً من قبلي، بل هو إيحاء متعمد بأنّي آتيكم كما أنا، ولا أرغب أن أراكم إلاّ كما أنتم، على أنّ قيافتي كافية للدلالة على انتمائي الطائفي، والذي لا يختزل هويتي المركبة بل يدخل كعنصر فيها ، يحضر .. ولكنه لا يحضر دائماً وإن حضر فإنه لا يعطل العناصر الأخرى ، وإن كانت المسوح تمسح محتوياتها في كثير من الأحيان، فإنّنا متعاقدون ضمناً على تغليب المضمون الواحد على الأشكال المتعدّدة، وإن كانت وحدة المضمون لا تمنع، بل تقتضي تنوّع التجليات. إذن فالشكل مدعوّ كي يكون جزءاً من المضمون، والمضمون ملزم بإغراء الشكل بذلك. ومن هنا فإنّ قصارانا كأهل إيمان ووطن أو كيان ، أن نحفر عوامل الالتباس بيننا، أي أن يلتبس أحدنا بالآخر، من دون هجران لذاتيّاته، أي أن يدخل الآخر في تعريف الذات وتعيينها وتعيّنها، لتكون الذات قد دخلت في تعريف الآخر، وحينئذ يصحّ لنا أن ندّعي بأن التوحيد جامعنا وعاصمنا، ولكلّ منّا بعد هذا الالتباس الجميل، أن يعود إلى ذاتيّاته وخصائصه، حتى لا تكون وحدتنا إلغاء لتعدّدنا، أو أن يكون تعدّدنا هدماً لعمارتنا، إذن نفشل وتذهب ريحنا.. ومن دون وحدة رحبة وخصبة، أنّى لنا أن نكدح إلى الواحد أو نلاقيه؟ غير أنّ الحصيف العارف بلحن الخطاب، لن يعدم في كلامي إيقاعاً إنجيلياً يأتي من رغبة وحاجة ودربة على الحياة المشروطة، المشروطة بالأحياء، كلّ الأحياء الذين يحيون فيك فيحيونك، في حين أنّ تقييد الحياة بالجماعة الإثنيّة أو المذهبية أو السياسية، هو إفقار لها من الرواء والحيويّة وتجفيف لمنابع الإبداع.. وأنا أسلك نفسي في سلك المؤمنين الذين دعاهم القرآن إلى ما يحييهم في الدنيا والآخرة على حدّ سواء وبالضرورة طبعاً «يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم» ومن (يوحنا): «أمّا أنا فقد أتيت لتكون لهم الحياة وتكون لهم بوفرة» وإلاّ فلماذا كانت الدنيا؟ إذا لم تكن مشروعاً ننجزه معاً، وإذا ما كانت آخرتي فرديّة، أي خلاصي «لا تزر وازرة وزر أخرى» «كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً» فإن الممرّ الآمن إليها محفوف بالآخر والآخرين، كلّ الآخرين، بالخلق عيال الله، كلّ الخلق من الأخ في الدين إلى النظير في الخلق، كما في نص نهج البلاغة الذي يعطف بالواو مساواة من دون مفاضلة فيما يترتّب على ذلك من حق المحكوم على الحاكم... هذه الإنسانية أو الأنسنة، تغريني بالاعتراف بأني، في لحظة يقظة ، وجدتني ملزماً بالحد من تديني، أي من التشدد الحَرْفي أو الحِرَفي، في تطبيق الأحكام الشرعية وإدانة أو نبذ من لا يتشدد، حرصاً مني على ديني، أي انتمائي الى الدين، كما أني مضطر الى الحد من الركون التمامي إلى منظومتي العقدية الدينية، حرصاً على موقع في فضاء الإيمان الكبير، أي العابر لحدود الأديان ، الذاهب إلى الله والإنسان، أو الذاهب إلى الله من الإنسان ومن أجله، أي من أجل الإنسان، لا من أجل الله المتفق أنه غني عن العالمين .. ذلك الفضاء الرحب هو الفرصة الوحيدة للاجتماع مع المؤمنين، كل المؤمنين، أي ذوي القلوب العامرة بالحب، وقد يتورطون أو يورطهم أحد بالكراهية، ولكنهم سرعان ما يتوبون .. ولا أستثني إلا من يستثنون أنفسهم، أي قلة من البشر الظالمين، والذين مهما يكثروا، يبقوا استثناء .. ومن أسباب حسرتي، إني قضيت شطراً من عمري مريضاً عن طريق العدوى، بالشعور بأني متفوق دينياً وأقوى وأفضل عند الله، من الآخر، في الدين الآخر أو المذهب الآخر، حتى رفاقي وأساتذتي وإخواني

وأمي وأبي، لأني أطبق أحكام الشريعة بحذافيرها، أو بحروفها، حتى حروف العلة والجر والنصب فضلاً عن الجزم الذي هو مضيعة للحقيقة، لأكتشف أن العلم من دون الآخر ، أي من دون قلب، أي من دون الحب، ليس علماً، بل هو أجهل الجهل، بل وإن العقل من دون قلب ليس عقلاً .. وتيقنت أني كنت أطبق أحكامي لا أحكام الله الذي خلقنا مختلفين رأفة بنا، ولكي نتكامل .. هل أكون بهذا قد أكملت حجتي ودليلي على صواب اختياري للسفر المعرفي وعبور الحدود نحو معنى المعنى في الدين، أي الإيمان، أي الإنسان؟ أرجو ذلك، وأرجو أن تكون هذه الـ(لا) في (مؤمنون بلا حدود)[1] معادلة لـ(لا) التوحيد ذاهبة إلى معناها الأسمى في كل مسمياته .. وأستذكر المأثور عن الرسول (ص) : «بعضكم يصلي ويصوم ويزكي ويحج ، أكثر من بعض ، ولكن أقواكم إيماناً ، أكثركم معرفة».

كأني ألتمس أو أتلّمس معنى المواطنة تحت أو خلف أو في عمق صيغتها النظريّة أو الروحية ؟ بلى.. وإذا ما كنا من أهل الروح، أي أن الروح هي الأولى في ناظمنا الكوني، في كينونتنا، رعاية للجسد وإعلاء لشأنه لا حطّاً منه، فإنّنا ملتزمون دوماً باستبيان الروحيّ في المادي «كان في مكة حجر يكلّمني ويسلّم علي» و«إذا صَمَتّم فإنّ الحجارة سوف تنطق» ويمكن بحسب الإنجيل إن لم نحسن بنوّتنا لإبراهيم فإن الحجارة جاهزة لتحمل شرف وأعباء هذه البنوّة. إذن.. ففي لحظة توحيد وتوحّد، يمكن أو ينبغي رفع المادي إلى مصاف الروحي، أي تجريد المادي بحثاً عن الثابت أو الجوهري في معناه، وفي الوقت ذاته يمكن أو ينبغي أنسنة الروحي بتنزيله على العيان، أي بتمثيله وتمثّله في الحياة والعلائق، في اليوميّ، في الملموس.. هنا.. مثلاً يصبح الوطن هو ما يسكنك لا ما تسكنه، أو أنك تسكنه فيسكنك. «رعته الفيافي بعد ما كان حقبة رعاها» كما يقول أبو تمام.. حتى لا نعفي ذواتنا من مستحقات التراب والماء والهواء والأهل والأحباب، حتى نتحيّث، أي يكون لنا حيث نسعه ويسعنا فنحميه ونحمي أنفسنا فيه، طالما أن البشر الذين هداهم الله النجدين، قد أغضى أو يُغضي بعضهم أو كثير منهم عن جادة الخير، فيعتدي ويغزو ويحتل ويستعمر ويطرد ويقصي ويلغي أو يصادر، يقتل الروح والجسد.. إذن فمن معنى المواطن أن تفدي، أن ترد العنف، أما عندما يصبح الوطن عقاراً، فإنه قد يهون، لا يعود عُقاراً شافياً، ووطن مريض هو وطن للمرض، والعافية جدل بين الوطن والمواطن، وكما المكان بالمكين فإن المكين بالمكان «الشمس أجمل في بلادي من سواها، والظلام...حتى الظلام، هناك أجمل، فهو يحتضن العراق» (السياب).

يطمئن الوطن إذ يطمئن المواطن، ويطمئن المواطن إذ يطمئن الوطن. كيف يطمئن الوطن الواحد إذا ما صار اثنين أو أكثر؟ ومن أين يأتي وجع الجرح؟ أليس من صيرورة الواحد اثنين، وكلما كان الجرح أعمق كان الوجع أوجع وكان البرء أصعب وأبعد.. «أفهمت عذاب النهر إذا اغتربت عنه الشطآن» (محمد علي شمس الدين)، غير أن البشر المواطنين أو المواطنين البشر، أهل مشاعر ومخاوف ومطامح ومطامع ونوايا حسنة قد تسوء وسيّئة قد تحسن، ومشارب وحساسيات ومناشئ ومذاهب وعلائق وأديان وأقوام وجهات وسلالات وعواطف وأمزجة وغرائز ورغائب وشهوات وأشواق وأوهام وأحلام.. ولا يزالون مختلفين.. ولذلك خلقهم".. إلى مشتركاتهم الإيمانية والإنسانية الواسعة، ولكنها ليست متروكة لتشتغل وحدها، ولذلك أرسل الله الرسل، ولو كانت الأمور تستقيم من دونهم لما أرسلهم.. وليست هذه شكوى من خلق الإنسان وخُلقه، إذ لولا هذا الجدل الدائم بين الخير والشر، بين المختلف والمختلف، لساد السكون وتعطّلت الحركة

(1) مؤسسة ناشطة حديثاً استضافت الكاتب في مؤتمر فكري لها في (المحمدية) – المغرب – بين 25 و27 أيار 2013 .

والإبداع وبُطل الثواب والعقاب.. أي اختلّت منظومة القيم لاختلال القانون أو اختل القانون لاختلالها .. إذن فما الحلّ؟ وهل من حلّ ناجح أو ناجع دائماً؟ كل حل يحتاج إلى حل آخر، على أن يكون هاجس الحل هو الاختيار الدائم أو التظهير الدائم لنوازع الخير ودوافعه، وتغليبها من دون عنف مباشر أو غير مباشر، من دون إبطال للعقاب العادل وللقصاص بما فيه من حياة.. إذن فالقانون.. الحق، هو نصاب المواطنة، التي تتيح للكلّ أن يحيا بالكلّ في الكلّ وللكلّ.. القانون.. الحقّ، المواطنة.. أي الدولة.. والتحدّي الأعظم لدولتنا الحديثة هو أن تمارس دورها انطلاقاً من كونها ضرورة اجتماع له أو عليه أن يحوّلها من سيدة إلى أجيرة، تجد في أداء الواجب من أجارتها مجالاً وحيداً لسيادتها، سيادتها الطوعية، والسيادة الطوعية تأتي من جهة المحكوم، من قناعته، أي أنّ الدولة الأجيرة الملتزمة بعقد إجارتها يصبح قمعها مدخلاً مطلوباً ومقبولاً إلى سيادتها.. وإذا ما كانت المواطنة هي التي ترقى بحالنا من القبول بالتعدّد على مضض ريثما.. إلى رفعه إلى مستوى الأطروحة الحضارية وضرورة الوجود والعقل والحضور، فإن الدولة في تكييفها المدني على موجبات قانونية، تنتقل بهذه الدولة من إطار المعتاد في سلوكنا معها، بتأثير من سلوكها مع نفسها ومعنا، أي من المراوغة والمفاضلة الزبائنية ، إلى إطار نراها من خلاله فينا وترانا فيها، من دون استبعاد متعسّف لاحتمالات القصور أو التقصير، وهنا يمسي شرط الحرية، الذي تتيحه الدولة، او تحفظه، حافظاً للعلاقة التبادلية، تسديداً ونقداً، بين المواطن والدولة الجامعة لأنها حاضنة، والحاضنة، لأنها جامعة والقادرة لأنها عادلة والعادلة لأنها قادرة. أليس من أهم مشكلاتنا مع دولتنا الحديثة أنها قصّرت في أداء دورها الجامع؟ ومن هنا أغرت اجتماعنا بعدم الاجتماع، فإذا المذاهب والأديان والطوائف والجماعات عموماً، والمؤسسات الأهلية وحتى المدنيّة، كيانات في الكيانات ومفتوحة دائماً على التكثّر، أي على المزيد من الكينونات الفرعية على مقتضى الخصوصيات المتحقّقة أو المخترعة أو المتوهّمة أو المضخّمة، ألا ترون إلى أن هناك من يدقّقون في اختلافاتنا ويستغلون خلافاتنا، ليؤسسوا عليها خلافات أو صراعات إضافية، في كل لحظة نشارف فيها على التحرير والتحرّر والتقدم والنهوض والوفاق والتضامن والتكامل والتنمية الناجعة.

إن الدولة المعاصرة، من دون خطأ اعتبار الماضي مثالاً ناجزاً، كما يحلو للأصوليين الإسلاميين، الماضويين، الذين يستقبلون الماضي فيستدبرون المستقبل، ويقتلون كلاً منهما بالآخر، ومن دون خطأ اعتبار الحداثة أو التحديث قطعاً أو بتّاً مع الذاكرة أو الموروث، الذي يحتاج إلى نقد منهجي من دون شك، أي من دون افتعال معركة ضارية وشاملة بين الثابت والمتغيّر، هذه الدولة ربما كانت كفيلة بتحويل المواطنة من شعار إلى واقع احتياطاً من الوقيعة، ولا أعتقد أن هناك مجالاً لتحرّرنا ونهوضنا وسلامنا الداخلي وتقدمنا، إلا أن نعود إلى تشغيل أواليات اجتماعنا، وهي لا تشتغل إلاّ على فرضية حضارية وإنسانية قد تكون بالغة الصعوبة، ولكنها هي الحل الذي يحصننا من الاستحواذ علينا مرة أخرى، بما يعني ذلك من احتمال استخدام الربيع العربي المهجوس بالخبز والحرية ، في إعادة إنتاج الإستبداد والفساد .. وبمساعدة العالم الحر مرة أخرى ولصالح نظام مصالحه غير المشتركة بيننا وبينه ، والتي يحتاج تحريرها إلى رؤية مشتركة توسع مجال التبادل بين المعرفة والثروة . هذا مناخ يتيح لنا أن نعود أهل توحيد ووحدة بما هي الوحدة معادل موضوعي وتاريخي للتوحيد، وبما يقتضي ذلك من اكتشاف الجوامع بين المختلفات... بذلك تكف المواطنة عن أن تكون بديلاً للدين أو المذهب أو أي جماعة مؤسسة على مشتركات موروثة أو مستجدة، ويكف الدين أو المذاهب أو الجماعة الأهلية أو المدنية بديلاً للدولة أو للوطن، لأن في ذلك إفراغاً للوطن من مواطنيه، ومن دون مواطنة قائمة على الحق والقانون والعدل والمحبة، يصبح الوطن مفهوماً أو مكاناً بارداً ويابساً، يصبح فراغاً ويسهل التنازل عنه أو نسيانه.

لا أدري لماذا أشعر أمام موضوع المواطنة وكأني أكثر تعرّضاً للحرج من كثير من الآخرين؟ ألأنني رجل دين مسلم؟ والإسلام السياسي مطروح الآن أكثر من أي وقت مضى على أنه الحل. بما يعني أن الإسلام السياسي يحمل مشروع دولة إسلامية، وقد يجعل المواطنة كناظم علائقي وقانوني، أمـراً مستبعداً. حسناً... ولكن المواطنة إذا ما كانت أطروحتنا المشتركة والمعاصرة كناظم لتعدّدنا، يحفظ الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة، فإن أدبياتنا في الدين ونصوصنا التأسيسية، تضيء لنا المسار والمصير والمثال من خلال مكاشفتها لنا برؤيتها الكاشفة للتكوين في نظام الكون والإنسان القائم على الاختلاف والحوار شرطاً للوجود والحضور والتجديد والتجدّد، والحياة التي تتعدّى شكل الكينونة في دنيا أو وطن إلى معنى الحياة ومعنى الدنيا والدينونة والوطن.

«يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»، وفي يوحنا عن قيافا أنه «تنبّأ أنّ يسوع سيموت عن الأمة، وليس عن الأمة فقط، بل ليجمع أيضاً في الوحدة أبناء البرّ المتفرّقين».

قناعتي المستندة إلى النص الديني والمسلك التاريخي، أنه ليس هناك وصف أو اقتراح لدولة دينية في النص التأسيسي الاسلامي ، وإنما هو وصف لمجتمع تعددي حيوي وعادل، والدولة من ضروراته، التي تقدّر بظروفها المتغيرة ، ولم يتعبدنا ربنا بأي شكل من أشكال الدولة ، ولا تعبد أصلاً في مجالات التدبير أو الحقوق، والتعبد محصور في مجال الحرام والواجب الديني، أي التكليف، أي العبادة، لا العمل، ومن هنا لا تبقى الدولة –على عكس الإمامة– مجالاً للنص بل هي مجال للعقل ، الذي ، ليكون عقلاً، لا بد أن يكون متغيراً ، أي مطابقاً للمتغيرات في الحياة والمعرفة . ومن هنا فالدولة بشكلها الحديث، كما في إيران، على نقد شديد للأداء، هي دولة حديثة كما وصفتها الحداثة الأوروبية .. وليست دولة دينية ، بل هي دولة وطنية وفي دستورها الذي تشكل ولاية الفقيه ــأي مركزة الدولة– عماده ، لا تخفى روح القوانين والدساتير الغربية الحديثة والعلمانية ، ولا بد من التذكير هنا بأن الدستور الذي أنتجته الحركة الدستورية (المشروطة) في إيران في أوائل القرن الماضي متناغمة مع ما كان يجري في اسطمبول ، قد كان مرتكزاً مصدرياً على الدستور البلجيكي المكتوب عام 1851 . وفقهاء الإسلام المتقدمون علماً ورؤية لا يكفون عن تذكيرنا بأن أكثر أحكامنا الشرعية هي إمضائية .. إي إمضاء معدل أو غير معدل لشرع من قبلنا.

وإيران، ذات ثقافة مجتمعية إسلامية بنكهة شيعية قوية ، والإسلام فيها والتشيع والشرع ليست غاية بذاتها بل رافعة اجتماع وإرادة ، تخطئ وتصيب ، لأن معرفة الدين بشرية وخلافية وغير ملزمة ، لأن الإلزام بمعرفة ما ، بالدين أو غيره ، هو تعطيل للمعرفة .. الملزم الوحيد في الحياة هو القانون . وقد يتغير بل هو متغير. ولا يجوز التذرع بإلهية الشرع المدعاة لمنع محاسبة السلطة خاصة في حالة ارتكابها لإنقاص الحرية في إيران أو خارجها.

على أن الدولة الدينية لا يمكن أن تكون إلا مذهبية لأن مرجعيتها مذهبية عقدية وفقهية وهي مرجعية خلافية إلى أبعد الحدود ، فهي إذن مقام تفرقة أو مفارقة والدين مقام اجتماع. وليس مستبعداً بناء على ما حصل في التاريخ أن يكون الإغراء السياسي بالسلطة سبباً لتحويل المذهب الواحد الى مذاهب متقاتلة.

من هنا تصبح خطابات الوحدة في الإسلام السياسي خادعة ولاغية، لأن التعصب المذهبي هو قوام الإسلام السياسي .. ما يعني أن الدولة المذهبية حصراً ، لن تكون إلا استبدادية أشرس من غيرها وأعمق فساداً، لأن الاستبداد والفساد يصبحان من مقدسات المذهبية، أي أن الرذائل تتحول إلى فضائل وهذا المسلك لا يتفق مع فكرة الدولة أو دورها ؟

من دون صرف النظر عن الأحداث والوقائع ، خاصة على هذا المفصل الشائك جداً والواعد (الربيعي)، يحسن أن ننجز معاً وعلى اختلاف مشاربنا وتجاربنا وحساسياتنا، مجموعة تفاهمات مفتوحة على الزيادة، مقدمة لبناء دولة مدنية جامعة، لا تلغي نفسها والدين بإنتاجها المستحيل له ، ولا يلغيها الدين ويلغي نفسه بإنتاجه المستحيل لها .. أعني دولة الأفراد التي لا يمر الشأن السياسي أو التدبيري فيها بالطوائف بل بأفرادها، ويمارس فيها رجال الدين حقهم السياسي كمواطنين كاملي المواطنة فقط... مع ضرورة حماية هذه الطوائف كمتحدات اجتماعية وثقافية اختيارية. آخذين في اعتبارنا أن الدين أو المذهب لا يجري استحضاره كهوية فرعية فارقة وحاضنة للفرد أو الأفراد إلا بمقدار تراجع فكرة الدولة الجامعة. ألا يعني هذا الكلام أن التنوير الذي يؤول إلى دولة هو الحل المشروط بالحكمة والدقة وبالشجاعة والصبر.. تماماً كما هو القول بأن الدولة لا يتم إنجازها واستمرار إنجازها إلا بما تتيحه من تنوير .. كأن هناك علاقة سببية متبادلة ومتعاقبة بين الدولة والتنوير الذي لا يستبعد عنفاً ما .. ولكنه عنف من أجل اللاعنف ، وربما كان هو عنف الضرورة أو الإضطرار الذي يمكن تفاديه أو تقليله أو حصره بمزيد من الحكمة والمعرفة.ختاماً إن الاختلاف كقانون كوني وسنة إلهية ضروري جداً للحياة والحيوية والتعدد الذي يكتمل بالوحدة ، أي في الفضاء الرحب والجامع الضابط والمرن ، والوحدة التي تتجلى في التعدد وتتيح حماية الخاص بالعام وإثراء العام بالخاص، هذا الإختلاف وهذا التعدد على نصاب الوحدة، لا يمكن الحفاظ عليه إلا بقناعة راسخة تقوم عليها دولة حاضنة، بأن الآخر شرط ضروري للذات ، شرط معرفي وشرط وجودي، ولا يكفينا بل يضرنا الاعتراف بالآخر على مضض أو كأمر واقع ، ولكي يكون مفيداً وحضارياً، فإنه لا بد أن يكون أطروحة ، تمكننا من أن ننتج معاً، وبالشراكة مع الجميع هنا وهناك وهنالك ، مشروعاً حضارياً تتكافأ فيه مؤهلاتنا وذاكراتنا النقية وأحلامنا.

إن الأنسنة الآن ودائماً هي التي إذا استأثرت بعقولنا وقلوبنا تمنحنا شرف التكامل من موقع الإختلاف وشرف تعزيز الروح في أنظمة علائقنا وحياتنا .

فن السياسة وحسن التدبير

زهير الخويلدي*

« السياسة عبارة عن بناء. وهي المكان المفضل الذي يأوي الجميع على قدم المساواة»[1]

مِنْ نافلة القول أن غالبية السياسيين اليوم لا ينحدرون من نخب أكاديمية حاصلة على تكوين مميز وثقافة عالية ، ومعظم الذين ينتجون خطابًا سياسيًا لا يحوزون على زاد علمي كاف في السياسة، وإنما لهم خبرة في المناورة وافتكاك المواقع والهيمنة على مصادر القرار، ويعدون أنفسهم غير محتاجين إلى المطالعة وتثقيف أنفسهم لمخاطبة الجمهور. وقد ترتب عن ذلك تلويث الحياة السياسية بممارسات غير ثورية وتوجهات إصلاحية وتنفير الناس من التحزّب السياسي وتزييف الحقائق والتفنن في إطلاق الوعود الكاذبة وفي التنصل من طموحات الجماهير وتغطية الواقع بمعسول الكلام وجمل إنشائية رائعة وصور تخييلية، غير قابلة للتحقق، تمت قرصنتها من المدينة الفاضلة وجمهورية أفلاطون.

هكذا تعاني السياسة في هذا الزمن الانتقالي العصيب من مرضين أساسيين: أما الأول فهو نفور السياسيين من الحكمة العملية والأخلاق والالتزام وجنوحهم الى البراغماتية والميكافيلية واستعمال السفسطة والمغالطة والكذب والقوة والتحريض على العنف واستغفال الجماهير واستبلاه العقول. والمرض الثاني هو ابتعاد الناس عن الفكرة الجديدة ونفورهم من التحليل الرصين والخطاب العقلاني والبحث العلمي واللغة الموضوعية والمشاريع غير المألوفة وكرهم التنظير والتوجه نحو الفكر المريض وتفضيلهم الممارسة المباشرة واستهلاك البضاعة الصحفية المتداولة والرأي السائد وتلقي الخطاب المألوف وإيثار التحليل السهل الممتنع والتصور البسيط الساذج للأمور. فما هي الأسباب التي أدت

*كاتب من تونس.

(1) ألان باديو ، فشل اليسار، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2011، ص.16.

الى هذا التباعد بين سياسة الخطاب وخطاب السياسة؟ ومن هو المسؤول عن ذلك؟ هل الأمر يرجع الى غياب المثقفين عن الشأن السياسي، أم لعزوف السياسيين عن الثقافة والفكر؟ وكيف يمكن انقاذ السياسة من تدجين السياسيين؟ وما الفرق بين الحديث الفكري في السياسة والحديث السياسي في السياسة؟ ألا تتحدد السياسة بالتدبير والعناية والتعقل وجودة الرؤية وحسن التمييز؟ وهل الاحتماء بالتدبير والعناية كفيل بأن يشحن هذا المفهوم دلالة ثورية نابعة من روح الثقافة الوطنية ومتفقة مع عبقرية لغة الضاد؟

حريّ بنا في البداية أن نبيّن أن مفهوم السياسة مشبع بالالتباس والغموض مليء بالدلالات والمعاني محتو على عدة مفارقات، ويعود ذلك لانتمائه الى عدة حقول ، وإلى حضوره اللافت في مجموعة من المجالات، وتأثيره على أحوال البشر ومصيرهم. وقد جاء في مختار الصحاح أن السياسة من « ساس الرعية»[2] وأن ما يجاورها هو السوس وهو الـدود الذي يقع في الطعام والأساس الذي يقوم عليه البيت، وفي لسان العرب «ساس الأمر يسوسه سياسة اذا دبر الأمر فأحسن التدبير»[3].

وبالتالي يفيد لفظ السياسة القيام بالأمر بما يصلح حال الناس، ويدل كذلك على تدبير شؤون الحكم والدولة ، فالسياسة عندنا تعني حسن التدبير، وهي من أجلّ الأعمال لأنها من عمل الأنبياء والأولياء والصالحين على الرغم من إمكانية بلوغ المستبدين والفاسدين الى سدة الحكم وممارستهم الدهاء والمكر.

من هذا المنطلق فإن كلمة سياسة تدل على تسيير أمـور مجموعة معينة وتوجيهها نحو التنظيم والتعاون والتمدن والتفاعل وتحقيق الخير المشترك، وذلـك بمحاولة التوفيق بين التوجهات المختلفة والنزاعات المتباينة، وفي نفس الوقت تقتضي تتبع جملة من الإجراءات والطرق، من أجل تحقيق المصلحة المشتركة، وعلى هذا الأساس يتخذ السياسي جملة من التدابير الناجعة والقرارات الحاسمة بغية توزيع القوة والنفوذ في المجتمع ويمنع التجاء كل فرد الى استعمال قدرته لفرض رغباته على فرد آخر. هكذا هو وضع علم السياسة ليست فن جعل الحكم الديمقراطي التعددي ممكنًا، ولا التنظيم المدني للعيش المشترك تامًا فحسب، بل هي العمل على التوحد حول رؤية سياسية متحررة من الهيمنة الثقافية والقانونية للدولة[4].

لكن مـاذا كان يعني حكماء العرب بلفظ التدبير ؟ وكيف ارتبط حقله الدلالي بالمجال السياسي؟

غني عن البيان أن التدبير يكون بالعقل والمعرفة والـتروّي، والسياسة تقتضي اللين والرفق والتأني، مع الشدة في موضع الشدة، وتضبط المصلحة وتحفظ الـذات وتحرص على حسن القيام بأمور الناس وتقضي حاجاتهم بالكياسة والذكاء، وتصون الأعراض وتنقاد للعدل وتصبر على الأذى وتطرح الشهوات وتؤثر الحسن من اللذات والإنصاف من الفضائل وتستعمل

(2) محمد إبن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص.171.

(3) ابن المنظور، لسان العرب، نسخة محملة.

(4) ألان باديو ، فشل اليسار، ص.22.

القوة لنجدة الضعيف ورفع الظلم ومقاومة الفساد وتقدم التربية على السيطرة والإنتاج على الاستهلاك. لكن كيف يضبط من تحت يده من قد عجز عن ضبط نفسه؟ أليس المحكوم بشهوات نفسه فاقدًا لأمر الحكم لغيره؟

ومما لا يحتاج الى برهان أن التدبير هو أمر لازم من أجل خلق سياسة للجميع، وأنه وسيلة ناجعة للتفكير في معضلة التفاوت بين الناس في الصفات والرتب، وأنه يعالج الأمراض التي تخلفها المفاضلة بينهم في الأملاك والثروات، ويعقلن التنافس والتحاسد والتظالم، وينتصر الى العدل والقسط والإنصاف.

«وأحق الناس وأولاهم بتأمل ما يجري عليه تدبير العالم من الحكمة وحسن وإتقان السياسة وأحكام التدبير الملوك الذين جعل الله تعالى ذكره بأيديهم أزمة البلاد وملكهم تدبير البلاد واسترعاهم أمر البرية وفوض إليهم سياسة الرعية»[5]. لكن ألا يختلف تدبير السياسي لشؤون الناس عن تدبير الله لأمور خلقه؟ أليس ثمة فرق بين التدبير الإلهي والتدبير الإنساني؟ كيف السبيل الى القطع مع السياسة الدينية وبناء سياسة مدنية؟

إن ما هو هام في نص ابن سينا السابق هو دعوته السياسي الى ضرورة التحلي بالأخلاق والتسلح بالتيقظ والتنبه وكثرة التفكير والتكشف والفحص والتعديل والتقويم، مع تجنب الركون والثقة والإشفاق والتكفير والتعنيف واستشعار الخوف وشدة الاحتراز والاستعداد عند تقلب الأقدار بغية بلوغ حسن السياسة والتدبير. غير أن تدبير المدينة يختلف من حيث الجوهر عن تدبير المرء نفسه ودخله وخرجه وبيته، وأكبر بكثير من تدبير الأهل، ويقتضي إحداث قطيعة مع التدبير المنزلي والأحكام السلطانية والمماثلة بين الله والملك الأرضي.

«وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل. وأما تدبير الإله للعالم فإنما هو تدبير بوجه آخر، بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبهًا به، وهذا هو التدبير المطلق، وأشرفها، لأنه إنما قيل له تدبير للشبه المظنون بينه وبين إيجاد الإله تعالى للعالم»[6]. ويستنتج ابن باجة من ذلك أن التدبير على الإطلاق هو العلم المدني والذي يعتني بالترتيب في الجسد والحرب والاقتصاد والإدارة والقضاء والمنزل.

وعلاوة على ذلك كان أبو نصر الفارابي قد عقد الصلة بين التدبير والرأي والمشورة وسياسة المرء لذاته ولغيره، ودعا الى قيام علم مدني على العدل بقوله «ولابد للمرء من المشاورة مع غيره في آرائه وتدبيره فينبغي أن يستودعها ذوي النبل وكبر الهمة وعزة النفس وذوي العقول والألباب فإن أمثالهم لا يذيعونها»[7].

غاية المراد أن سداد النظر وكمال الرأي عند السائس شدة في غير إفراط ولين في غير إهمال، وبعبارة أخرى يجب على من يسوس الناس ويدبر أمرهم أن يعمل على تأخير العقوبة عند الغضب تاركاً المجال للعفو وتعجيل المكافأة عند الإحسان تسريعًا بالطاعة ويتأنى في القرار والحكم

(5) إبن سينا، في التدبير، نشر ميدياكوم ، تونس 1995.ص.26.

(6) أبو بكر ابن الصائغ ابن باجة، تدبير المتوحد، دار سيراس للنشر، سبتمبر2009، ص.ص. 12 - 13.

(7) أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، علي محمد إسبر، دار التكوين، دمشق، 2006. ص.77.

على المصير ويصبر فيما يحدث له من ابتلاء ويفسح المجال لتقلبات الزمان وقدوم الأحسن. فهل يقدر المدبر الإنساني لسياسة الناس بالفكر والتعقل من أن يضاهي التدبير الإلهي المطلق بالعلم والقدرة على ترتيب العالم وتنسيق ظواهر الكون ؟ ألا ينبغي أن يختص الإنسان بهذه الصفة من التدبير؟ وهل التدبير الإلهي هو الكامل والتدبير الإنساني هو الناقص؟ ومتى تصبح المدينة وجودًا سياسيًا كاملاً؟

المراجع:

- ابن سينا، في التدبير، نشر ميدياكوم، تونس، 1995.
- ابن المنظور، لسان العرب، نسخة محملة.
- أبو بكر بن الصائغ بن باجة، تدبير المتوحد، دار سيراس للنشر، سبتمبر 2009.
- أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، علي محمد إسبر، دار التكوين، دمشق، 2006.
- ألان باديو ، فشل اليسار، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2011.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994،
- كاتب فلسفي

تأويل الخطاب القرآني وفق أغراض منفعية

موسى برهومة*

إن الكشف عن مفهوم النص في مشروع (أبو زيد) التأويلي يعد أمراً مركزياً تقتضيه التحولات اللغوية أو البنيوية التي طرأت ليس فقط على النص أو الخطاب القرآني، وإنما على التأويلات المتعسفة التي جعلت فهمي هويدي يقر بأن «القرآن محبوس فعلا في قفص حديدي يحيط به رجال غلاظ شداد، وأن المعتمَد منه فقط هو بعض الصفحات، بل بعض الكلمات التي توظَف وتطوّع لخدمة أوضاع قائمة، وأكثرها علينا وليس لنا»[1].

ويَصدر هويدي عن وقائع ذات صلة بتأويل الخطاب القرآني، وَفق أغراض منفعية آنية عابرة يحددها، في الغالب، أركان السلطة السياسية، وهو أمر ليس مقتصراً على فترة زمنية محددة، فقد رفع الأمويون القرآن على رؤوس الأسنّة في صراعهم مع الخليفة الراشدي الرابع، وفعل الأمر ذاته بعض الخلفاء العباسيين في مسألة خلق القرآن، حينما وظفوا خطاب المعتزلة من أجل التنكيل بخصومهم السياسيين، وما يزال التوظيف الإيديولوجي للقرآن مستمرا حتى الآن.

هذا الاشتجار حول المعنى القرآني عائدٌ إلى أن النص الديني ما يزال يحتل مركز الدائرة في الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي، فإن الكشف عن مفهوم النص يعد «كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة، بما أن النص الديني صار المولّد لكل- أو لمعظم - أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/الثقافة »[2].

إن الأطروحة المركزية في منهج التأويل عند (أبو زيد) تنهد، في بعض وجوهها، إلى إعادة حركة الوحي إلى سياقها الأول، أي حركة الوحي النازلة من الله إلى الإنسان، والتي تعني الكشف والإفصاح والبيان، إذ تحولت هذه الحركة «في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الإنسان سعياً إلى الله ذاته»، فتعطلت بذلك حركة الوحي التي كانت تستهدف، في بدايتها، الإنسان بما هو عضو في جماعة، ومن ثمّ تستهدف إعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الإنسان وإشباع حاجاته المادية والروحية[3].

---

*أستاذ جامعي وباحث من الأردن.

(1) فهمي هويدي، القرآن والسلطان،(ط2)، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، ص 20

(2) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (ط 5)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،(2006)، ص 149

(3) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، (ط 6)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،(2006)، ص 245

فالرؤية الحقيقية للدين تنبثق، وَفق شبستري، «من آلام البشر وحاجاتهم، ومن التجارب الدينية للإنسان المحتاج والحائر ليحقق له الغنى، والشفاء، والسير في خط الرسالة والاستقامة»[4].

وما دعوة (أبو زيد) إلى «أنسنة» الخطاب الديني، إلا خطوة نحو تحرير هذا الخطاب من التفسيرات التعسفية والرؤى الأسطورية التي رانت عليه، مما أدى إلى نشوء الممارسات الغيبية، والتأويلات التي تخدم السلطات السياسية، وتقدم للاستبداد والجهل مبررات بقائهما واستمرارهما وتغولهما. لذا فإن (ابو زيد) يقرّ بأن «البحث في تاريخ القرآن، ورصد التحولات التي مرّ بها من خلال مرحلة التقعيد، وما بعدها من خلال مسألة القراءات، يعتبر من المناطق المحرّمة في فكرنا الديني السائد. لكن لا بد مما ليس منه بد، إثباتاً لأن التناول العلمي للقرآن وتاريخه لا يهدد عقيدتنا بقدر ما يمنح هذه العقيدة صلابة اليقين الراسخ الأسس. إنما الذي يهدد عقيدتنا حقا هذا الجنوح المزري إلى التقليد، وتصوّر أن الإسلام من الضعف والهُزال، وأن إيمان الناس على درجة من الإعياء والتهافت، بحيث لا يصمدان لإجراءات البحث العلمي، ولا يستقيمان على هدى العقل وبصيرته» [5].

والقراءة «العلمية» للخطاب القرآني تتم في ضوء الامتثال لقواعد العقل التي صاغ ملامحها المعتزلة الذين اعتبروا أن العقل هبة من الله، كما أعلى الفلاسفة المسلمون، وبخاصة ابن رشد، من شأن النظر العقلي في حال وقع تعارض مع الشريعة، لأن النص الديني، بحسب محمد عابد الجابري، «لم يُشِد بشيء آخر إشادته بالعقل، وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن القرآن يدعو إلى دين العقل، أعني إلى الدين الذي يقوم فيه الاعتقاد على أساس استعمال العقل، انطلاقا من الاعتقاد في وجود الله إلى ما يرتبط بذلك من عقائد وشرائع. والحق أن ما يميز الإسلام، رسولا وكتابة، من غيره من الديانات هو خلوّه من ثقل الأسرار التي تجعل المعرفة بالدين تقع خارج تناول العقل»[6].

وثمة من جعل العقل المصدر الأول من مصادر التشريع، بخلاف موقف الغزالي. لأن «دلالة العقل على الأحكام الشرعية، والتجارب الإنسانية التي يعيشها المسلمون في هذا العصر بأزماته وتحدياته، تحتّم أن يكون العقل هو المصدر الأول من مصادر التشريع، من أجل تشجيع الأمـة على الاجتهاد، وحتى لا يحجب النص بين العقل والواقع فيضيع الواقع في سوء فهم النص لغةً أو تنزيلاً أو نسخاً»[7].

لقد مضى (أبو زيد) يضع العقل في التاريخ لا خارجَه، فقارب معنى الوحي، وساءل مفهوم كون القرآن مقدساً، أو متعالياً على التاريخ، وتساءل عن معنى المقدس، ومعنى التاريخ، وما علاقة الوعي بالتاريخ، معتبراً أن هذه الأسئلة الضرورية لم تناقش، ولم تخضع لآليات الفحص المنهجي.

ويتقاطع (أبو زيد) مع حسن حنفي في فهم الوحي وتأويله، وفي أن تحقق الوحي لا يكون إلا في التاريخ، لأن الكلمة في التاريخ. وفي ضوء ذلك فإن «الوحي قصْدٌ من الله إلى الإنسان، يتوجه إليه بالخطاب، ويتحول إلى تجربة مثالية في أقوال النبي، وتجربة جماعية في إجماع الأمة، وتجربة فردية في اجتهاد الشخص، ثم يتم فهمه

(4) محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، بغداد، بيروت: دار الجمل، (2009)، ص 96

(5) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، (ط 2)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،(2005)، ص 257

(6) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم(ج1)،(ط2)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،(2007)، ص429

(7) حسن حنفي، من النص إلى الواقع، بيروت: دار المدار الإسلامي ،(ج1)، (2005)، ص30

باللغة الإنسانية التي من خلالها يُفهم الكلام، ثم يتم تحقيقه كمقاصد إنسانية» [8].

وفي صلب الأسئلة التي يقدمها (أبو زيد) لإنطاق الصمت المحيط بالخطابات والنصوص الدينية: ما معنى كلام الله؟ وهو لا يسعى إلى إجابة من نمط تاريخ الإسلام الأول، وإن كان كلام الله قديماً أزلياً، أم محدثاً مخلوقاً، بل إنه يضع السؤال في سياق الدرس العلمي والفهم الموضوعي لطبيعة الوحي وكيفيته، وما إذا كان تواصلاً باللغة، أم تواصلاً بالإيحاء والإلهام.

يقول (أبو زيد) إن «القرآن نفسه يتحدث عن الوحي بوصفه اتصالاً غير لغوي، وهذا ما حلله كثير من الباحثين دون أن يتجاوزوا الخط الأحمر المفروض على القراءات التراثية لقوله تعالى في الآية رقم (51) من سورة الشورى (وما كان لبشر أن يكلمه إلا وَحْياً، أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء)» [9].

وتقسّم القراءات التراثية لهذه الآية الطرقَ التي يتواصل الله من خلالها مع البشر إلى ثلاث، الأولى هي الإلهام، كما في كلام الله لأم موسى، والثانية هي كلام الله مع موسى من وراء حجاب: الجبل أو النار، والثالثة هي نمط الوحي في الإسلام، عن طريق الرسول الوسيط (جبريل) إلى النبي محمد. وترى القراءة التراثية أن «التواصل بين جبريل ومحمد كان تواصلاً لغوياً، أي أن جبريل تحدث إلى محمد بالعربية، وهو تفسير تتأبى عليه الآية التي تنص على أن الرسول (يوحِي) إلى البشر بما يشاء الله، ومعنى ذلك أن الاتصال بين جبريل ومحمد كان اتصالاً غير لغوي، كان بالوحي، أي الإلهام» [10].

وتعزز هذه القراءة، وفق (أبو زيد)، المرويّاتُ الكثيرة التي تُنسب إلى الرسول، والتي يحكي فيها أن الوحي كان يأتيه أحياناً مثل «صلصلة الجرس»، وأحيانا مثل «طنين النحل»، وبالتالي «لا يمكن أن يكون هذا الوصف دالاً على تواصل لغوي بالمعنى المعتاد» [11].

ويتساءل (أبو زيد) كذلك عن معنى نزول القرآن منجّماً، وعدم نزوله دفعة واحدة، ولماذا حينما جُمع القرآن في مصحف لم يُرتب حسب زمان النزول، وما الحكمة من ترتيبه الحالي، وهل هو ترتيب إلهي «توقيفي»، أم ترتيب بشري «توفيقي»؟

ورغم أن (أبو زيد) يحاول أن يُدرج هذه الأسئلة وسواها، في إطار ما يسميه محمد أركون «اللامُفَكَر فيه»، إلا هذه الأسئلة طرحت كثيراً، وبخاصة في كتب المستشرقين ودراساتهم. لكنّ (أبو زيد) يرى أن الإجابة عن هذه التساؤلات، «لن تلغي القرآن، ولن تهدم الدين، ولن تزعزع اليقين، بل ستفتح لنا مجالاً للفهم يرى تجلي الإلهي في البشري، وانكشاف كلمة الله على لسان الإنسان. والتحقيق التاريخي سيمكننا من استعادة السياق الغائب، فندرك فحوى كلام الله ودلالته، ونميز بين (التاريخي) و(الأزلي)» [12].

ويتتبع (أبو زيد) في أسئلته خطى فلاسفة التأويل

(8) حسن حنفي، من النص إلى الواقع، بيروت: دار المدار الإسلامي،(ج2)، (2005)، ص124

(9) نصر حامد أبو زيد، وآخرون: غزاليون ورشديون: مناظرات في تجديد الخطاب الديني، إعداد وتقديم: حلمي سالم، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (سلسلة قضايا الإصلاح 8)، (2006)، ص 116

(10) المرجع السابق، ص 117

(11) المرجع السابق، ص 117

(12) المرجع السابق، ص 118

المعاصرين الذين يرون أن المعرفة العميقة هي تلك التي توجد تحت السطح، وبالتالي، فإن «الحقيقة ستكون هي ما لم يقل، أو هي ما قيل بطريقة غامضة، ويجب أن تُفهم في ما هو أبعد من ظاهر النص» [13].

أسئلة (أبو زيد)، التي تهدف إلى فهم الخطاب الإلهي بالدرجة الأساسية كمقدمة لفهم الخطابات الدينية الأخرى، وفي طليعتها السُنة النبوية الصحيحة، لا تبرح دائرة الإيمان، بل إن الإيمان هو محركها الأساسي، لكنه ليس إيمان أولئك الذين تعاملوا، وما يزالون، مع الخطاب القرآني بوصفه أيقونة، مشياً على الدرب التي عبّدها أبو حامد الغزالي، حينما حوّل الخطاب القرآني إلى «شفرة خاصة لا يستطيع مقاربة فك رموزها إلا الصوفي العارف المتحقق، ونتيجة لذلك لم يبق للإنسان العادي- المسلم العامي- إلا أن يقنع بالتلاوة وفهم المستوى الظاهر من دلالة النص، وهو المستوى النقلي أو ما عرف بالتفسير بالمأثور»[14].

إن التأويل عند (أبو زيد) يرمي إلى إصلاح الفكر الديني في مختلف حقوله وتعبيراته، وتعميق أمداء الخطاب القرآني وإفساح المجال أمام تعددية القراءات، ودغمها في أفق الفهم الحداثي، بعيداً عن التصورات غير الدقيقة التي لا تميّز بين جوانب الحقيقة والمجاز في الخطابات الدينية الرئيسية، وهو يقدم رؤية في التأويل تتوافق مع الحداثة العقلانية، بعدما أصاب العطب الرؤية التأويلية التقليدية.

(13) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، (ط2)، ترجمة: سعيد بنكراد، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،(2004)، ص 30

(14) مفهوم النص، ص 296

ابن رشد و«قلق عبارة أرسطو»

جمال حمود*

لقد أدى دخول منطق أرسطو إلى البيئة الفكرية الإسلامية إلى إحداث ما اصطلح على تسميته «العقبة اللسانية في منطق أرسطو»، أو «قلق عبارة أرسطو» ، وكان القصد منها إثارة مشكلة التفاوت بين عبارات اللغة العربية وبين عبارات اللغة اليونانية من حيث المبنى والمعنى. وقد تناول ابن رشد هذه العقبة من خلال شروحه على منطق أرسطو. ونحن في هذه الدراسة لن تتناول العقبة في حد ذاتها، ولكننا سنتناولها من زاوية أنها كانت محكًا حقيقيًا لشخصية ابن رشد الذي عرف بنزعته العقلية واستخدامه العقل في أشد الأمور حساسية حتى لو كانت أمور الدين.

إنَّ قراءة مؤلفات ابن رشد المشهورة مثل «فصل المقال»، و«تهافت التهافت» و«مناهج الأدلة»، تكشف لنا عن جوانب هامة في شخصيته الفلسفية، حيث يمكننا استخلاص ثلاث سمات أساسية هي:

- دفاعه بحماسة شديدة عن مسألة اتصال الحكمة بالشريعة.
- دفاعه عن فلسفة أرسطو ونقده لعلم الكلام الإسلامي.
- استعماله العقل حتى في أشد الأمور حساسية كقضايا الدين، وهذا من خلال نظريته في التأويل.

هذه السمات التي تفاوت حضورها عند ابن رشد من مؤلف إلى آخر، كانت موضع اهتمام الكثير من الباحثين في فلسفة ابن رشد، أما بالنسبة لنا فإننا سنتبع في هذه الدراسة طريقًا آخر في استقصاء سمات شخصية ابن رشد تلك، حيث سنتناول شخصية ابن رشد الشارح لمنطق أرسطو ، وذلك بعرض موقف هذا الفيلسوف العربي مما سمي بـ«العقبة اللسانية في المنطق»، وذلك لأن هذه العقبة مسألة اختصت بها شروح ابن رشد المنطقية دون سواها من مؤلفاته الأخرى.

*أستاذ محاضر، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة 2، الجزائر.

لقد قرأ ابن رشد نصوص أرسطو مترجمة، إذ لم يكن يعرف اللغة اليونانية، فلم يقرأ كتب أرسطو في غير الترجمات التي قام بها من السريانية « حنين ابن إسحاق» و« إسحاق ابن حنين» و« يحيى بن عدي» وغيرهم.[1]

وكانت معرفة هؤلاء المترجمين باللغة العربية غير متينة، كما أن معرفتهم بالكثير من اللغات كانت حائلاً دون امتلاكهم إحدى هذه اللغات امتلاكًا حقيقيًا، ويؤكد ابن رشد هذا الواقع بالقول إنه وجد صعوبات كبيرة في قراءة نصوص أرسطو مترجمة، حيث يقول عن كتاب « السفسطة »: «إن هذا الكتاب معتاص جدًا ... من قبل الترجمة ... »[2].

وفضلاً عن عدم إتقان المترجمين للغة العربية، فإن هؤلاء لم تكن معرفتهم بالفلسفة معرفة المتخصصين، كما أنها لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كانت، بالنسبة إليهم، وسيلة لإتقان الترجمة، لذا لم تكن لدى هؤلاء لغة فلسفية تمكنهم من تجريد مضامين الفكر المنطقي، ونقله إلى المسلمين بما يتناسب وروح حضارتهم.[3]

وزيادة على هذا الواقع اللغوي الصعب الذي واجهه ابن رشد، فإن منطق أرسطو والفكر اليوناني عامة واجه تحديات كبيرة عند دخوله البيئة الفكرية العربية الإسلامية ، بفعل حركة الترجمة، هذه الصعوبات يمكننا إجمالها في ثلاث عقبات أساسية هي:

أ. العقبة المذهبية أو العقبة الدينية: والمقصود بها تعلق منطق أرسطو بالعقيدة اليونانية وتعارض هذه العقيدة مع العقيدة الإسلامية، وقد تشكلت هذه العقبة خاصة عند بعض الفقهاء المسلمين ويعكسها شعار «من تمنطق فقد تزندق».

ب. العقبة العملية: ونقصد بها الجدوى أو الفائدة من استخدام المنطق، وقد اتخذت من قبل بعض الفقهاء والمتكلمين أمثال: «النوبختي (ت300هـ)»، والبـــاقلاني (ت 403 هـ)»، وابن تيمية (ت 728 هـ)» سببًا لرفض منطق أرسطو بدعوى أنه عقيم، وأنه تحصيل حاصل، وأنه مصادرة على المطلوب ، لذا قام بعض الفقهاء بوضع « القياس الأصولي» بديلاً منه.

ج. العقبة اللسانية: وهي ناتجة عن ارتباط منطق أرسطو باللسان اليوناني واختلاف هذا اللسان عن اللسان العربي. وقد فرضت هذه العقبة مجموعة من التحديات الصعبة مثل:

- كيفية التوفيق بين عمومية المنطق باعتباره يجسد قوانين الفكر، وبين خصوصية النحو العربي باعتباره خاصا بالأمة العربية.
- كيفية التوفيق بين المنطق كنتاج للعقل الذي هو مشترك بين الناس جميعا وبين النحو العربي الذي هو نتاج لعادات العرب اللغوية.

لقد أثـارت هذه التساؤلات بعض علماء النحو المسلمين، ولعل أشهرهم أبو سعيد السيرافي في مساجلاته الحادة مع أبي بشير متى بن يونس والتي نقلها لنا أبو حيان التوحيدي في كتابه الشهير «الإمتاع والمؤانسة».

ونجد ابن رشد يهتم بالعقبتين المذهبية والعملية في مؤلفاته الخاصة، فنحن نجده يتناول العقبة المذهبية في

(1) ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 36.

(2) ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، كتاب الجدل والمغالطة، تحقيق، جيرار جيهامي، المجلد السابع، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، ص 729.

(3) طه عبد الرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، أعمال ندوة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، ص 193.

منطق أرسطو في إطار العلاقة بين الحكمة والشريعة حيث يتناولها مثلا في كتاب «فصل المقال» بقوله: «إن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح... فنقول إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع...فإن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به...في غير ما آية من كتاب الله ... مثل قوله (فاعتبروا يا أولي الأبصار) »[4]

كما يعالج ابن رشد العقبة العلمية من خلال دفاعه عن فائدة استخدام القياس، حيث يقول: «وأما الاستنباط وهو القياس فالتعبد به جائز في العقل، وواجب في الشرع، والذي يدل على أنه أصل من أصول الشرع الكتاب والسنة وإجماع الأمة... » [5].

أما العقبة اللسانية في منطق أرسطو فإن ابن رشد لم يعالجها في مؤلفاته الخاصة، وإنما تبرز هذه العقبة بشكل خاص في شروحه على المنطق، وبشكل أخص في كتابيه: «المقولات» و « العبارة ». لذا فإننا نستنتج ملامح شخصية ابن رشد من خلال موقفه من العقبة اللسانية في هذين الكتابين.

إن اعتمادنا في تتبع ملامح شخصية ابن رشد، من خلال موقفه من هذه العقبة بالذات، يستند إلى مجموعة عوامل نذكر منها:

أ. اتسام العقبة اللسانية عند ابن رشد بطابع خاص حيث اتخذت عنده، ودون سواه من شراح أرسطو العرب، طابعًا رسميًا، فقد واجه ابن رشد هذه العقبة بناء على رغبة الخليفة «يوسف بن يعقوب الموحدي» وبإلحاح من ابن طفيل.[6] فقد كان هذا الخليفة يشتكي من قلق عبارة أرسطو وغموض أغراضه.

ب. أن نوع الشرح الذي اعتمده ابن رشد في شرحه لمنطق أرسطو هو من النوع المتوسط (Paraphraser) حيث يبدأ فيه ابن رشد بعبارة « قال» أو « قال أرسطو» ثم يواصل كلامه حيث لا نعود نفرق بين كلام أرسطو وكلام ابن رشد، إذ كان هذا الأخير مهتمًا بالمعاني أكثر من اهتمامه بالألفاظ التي صيغت فيها هذه المعاني، حيث يتحدث عن الغرض من شرحه لمنطق أرسطو قائلا بأنه: «تلخيص المعاني التي تضمنتها كتبه في صناعة المنطق» [7]. وعليه فإن هذا النوع من الشرح الذي لا يتقيد فيه ابن رشد بحرفية نص أرسطو يفترض فيه نظريًا أن يجعل ابن رشد أكثر تحررًا في اختيار الألفاظ التي يعبر بها عن معاني المنطق.

أولا: مظاهر قلق العبارة:

إن قراءتنا لمؤلفات أرسطو المنطقية في ترجمتها العربية تكشف لنا عن ظاهرة لسانية معقدة ، ويظهر هذا في عدة مستويات نذكر منها:

أ. المستوى الصرفي: ويظهر القلق في هذا المستوى بسبب نقل بعض الصيغ الصرفية اليونانية إلى اللغة العربية بصيغتها الأصلية مثل: « ليس في موضوع» و «يقال في موضوع» ، و «يقال على موضوع»، وقد وضعت أصلاً وعلى التوالي للتفرقة بين « الجوهر» وبين «العرض» سواء أكان عامًا أم شخصيًا ، وبين العام سواء أكان جوهرًا أم عرضًا [8]. يتجلى القلق كذلك في هذا المستوى من خلال إقحام بعض المفردات التي لا تخضع للصرف العربي مثل «المتى» و«المعا» وغيرهما.

(4) ابن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق الشيخ أبو عمران، وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982، ص 23، ص 24.

(5) ابن رشد: مقدمات ابن رشد، مكتبة المثنى، بغداد، ص 19.

(6) ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ص 36.

(7) ابن رشد: كتاب المقولات، ص 3.

(8) أنظر ابن رشد: كتاب المقولات، ص9.

ب. المستوى النحوي: ويظهر القلق في هذا المستوى من ناحيتين:

1. من ناحية إدخال بعض الألفاظ الغريبة على الجملة في اللغة العربية مثل: (هو يوجد، الموجود في، الموجود لـ...) وغيرها.

2. ثم من ناحية استعمال بعض الأمثلة اليونانية لتوضيح بعض المسائل المنطقية مثل «الماء في الإناء» للدلالة على معنى من معاني مقولة «له» . وغيرها من الأمثلة التي أدى استعمالها إلى إحداث اضطراب في الإدراك المباشر للنص. وهذا لمخالفتها لواقع العرب وعاداتهم في استعمال الأمثلة.

ثانيا: موقف ابن رشد من قلق العبارة:

لقد كان ابن رشد على وعي بالاختلافات الكبيرة بين اللسان اليوناني واللسان العربي، ووعيًا منه بتلك الاختلافات نجده يستخدم عبارات كثيرة مثل:«عندنا»، أي عندنا نحن العرب، و«عندهم»، أي عند اليونان، وكذلك عبارات « اللسان العربي» و«اللسان اليوناني»، فيتحدث مثلاً عن الاستحالة والتغير قائلا: «والاستحالة والتغير في المكان وهو المسمى في لساننا نقلة »[9]. ولعل استخدام ابن رشد لهذه التفرقة هي الأساس الذي استند إليه الدكتور «حسن حنفي» حينما ذهب إلى القول بأن ابن رشد يستخدم الشرح استخدامًا حضاريًا[10]. وسنرى خلال هذه الدراسة حدود هذا الاستخدام عند ابن رشد، ونلمس أيضا ذلك الوعي عنده في استبدال بعض المصطلحات الأرسطية وتعويضها باصطلاحات عربية مثل وضع كلمة «الحد» مكان «الجوهر» وكذا «المشار» مكان «مقصود إليه بالإشارة» و «ماهية» مكان «مائية» ...إلخ [11].

كما يستبدل ابن رشد بعض الأعلام اليونانية بأعلام عربية حيث يستبدل مثلا عبارة «أرسطو»: «إنسان في لوقين» بعبارة «زيد في البيت» [12]. بل إننا نجده يقرّب مضامينها تقريبًا إسلاميًا حيث يجعل مثلاً من «أطلس» الإله اليوناني «ملكًا» [13]. غير أن هذا الشرح الحضاري الذي لمسناه عند ابن رشد من خلال الأمثلة التي سقناها تكاد تختفي معالمه عندما يتعرض ابن رشد لبعض المسائل في منطق أرسطو، وسنتناول للتدليل على هذا بعض هذه المسائل من مثل :

أ. مسألة الرابطة المنطقية: معلوم أن القضية المنطقية عند أرسطو تتألف من ثلاثة حدود هي: حد الموضوع وحد المحمول و حد الرابطة، وإذا كنا نجد هذه الرابطة مصرّح بها في اليونانية والفارسية مثلاً فإنها لا توجد صراحة في اللغة العربية. لذا فقد كانت الرابطة مشكلة بالنسبة للمناطقة المسلمين قبل ابن رشد، فقد اهتم بها الفارابي مثلاً حيث أفرد لها فصلاً كاملاً في «كتاب الحروف» مشيراً إلى عدم وجودها في لغة العرب وإلى الصعوبات التي تعترض تفسير منطق أرسطو حيث يقول: «وليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام « هست » في الفارسية ولا مقام « أستين» في اليونانية ...وهذه اللفظة يحتاج إليها ضرورة في العلوم النظرية وفي صناعة المنطق» [14].

(9) ابن رشد: كتاب المقولات، 73.

(10) حسن حنفي: ابن رشد شارحا أرسطو، مؤتمر ابن رشد، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1983، ص 105.

(11) طه عبد الرحمان: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، ص 196.

(12) ابن رشد: كتاب المقولات، ص 10.

(13) طه عبد الرحمان: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، ص 196.

(14) أبو نصر الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1970، ص 100.

وقد تبنى ابن سينا هذا الـرأي فذهبَ في كتابه «الإشارات والتنبيهات» إلى القول : «... ويجب أن يعلم أن حق كل قضية حملية، أن يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما ...و قد يحذف ذلك في لغات، كما يحذف تارة في لغة العرب أصلاً كقولنا زيد كاتب، وحقه أن يقال زيد هو كاتب»[15].

ويتبع ابن رشد كلاً من الفارابي وابن سينا في هذه المسالة؛ فيقول في « كتاب العبارة» : « وليس في لسان العرب لفظ على هذا النحو من الرباط وهو موجود في سائر الألسنة وأقرب الألفاظ شبهًا بها في لسان العرب هو ما يدل عليه لفظ «هو» في مثل قولنا «زيد هو حيوان» أو «موجود» في مثل قولنا « زيد موجود حيوانًا»[16]. ومن خلال هذا النص نلحظ أن ابن رشد لا يقف عند حد إقحام الرابطة على غرار الفارابي وابن سينا فقط، ولكنه يربط بينها وبين الوجود.

واضح أن الغرض من إقحام الرابطة هنا سواء عند الفارابي وابن سينا أو ابن رشد هو سد حاجات فرضتها لغة أرسطو، لذا فقد أدى ذلك إلى مجموعة صعوبات على مستوى طبيعة الجملة في اللغة العربية نذكر منها:

1. إن طابع الجملة في اللغة العربية اسميّ، وتتكون حسب رأي الغزالي من خبر ومخبر عنه [17]، ومن ثم فإنها ثنائية ، لذا فإنه من غير الضروري لغويًا زيادة الرابطة إذ أن القول «زيد هو إنسان» لا يضيف شيئا إلى المعنى الذي تفيده الجملة» :« زيد إنسان».

2. إن ربط ابن رشد بين الرابطة «هو» والوجود يثير صعوبة الحفاظ على معنى الجملة مع استبدال الرابطة بلفظ الوجود ، إذ يمكننا أن نقول «الإنسان موجود» لكن المعنى يختل عندما نقول «الإنسان هو» ثم إذا كانت «هو» تفيد الوجود كما ذهب إلى ذلك ابن رشد فمعنى هذا أنه من التكرار غير المفيد قول قضايا مثل : «زيد هو موجود» بما أنه « هو» و « موجود » لهما المعنى نفسه، فضلاً عن عدم الاتساق الذي يحدث في الجملة عندما ندخل أداة النفي كأن نقول مثلاً:« زيد هو غير موجود » لأن المعنى « هو» ومعنى « غير موجود» يكونان متناقضين في ظل نظرية ابن رشد. لذا فإن إقحام ابن رشد للرابطة في الجملة العربية ، بغض النظر عن الصعوبات المنطقية التي أشرنا إليها، يبين بوضوح أن ابن رشد يكيّف الجملة في اللغة العربية مع الطابع الثلاثي للقضية على النحو الذي نجده عند أرسطو، ومنه يمكن القول إن ابن رشد إزاء هذه المسالة كان يعمل على ما يمكن تسميته بالتقريب اليوناني للغة العربية.

ب. مقولة « له»: هذه المقولة هي إحدى مقولات أرسطو العشر، وقد تناولها المناطقة المسلمون كابن سينا والغزالي وغيرهما ، وتناولها ابن سينا معطيًا إياها اسم «الملك» [18] كما تناولها الغزالي تحت اسم «الجدة» ، لكن في مقابل هذا نجد ابن رشد يحتفظ بمقولة «له» الأرسطية، وهذا لاعتقاده أن مصطلحي «الملك» و«الجدة» يضيقان من معنى «له» التي تحمل حسب رأيه دلالة أوسع [19].

(15) ابن سينا: كتاب الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، مصر، 1960، ص 88.

(16) ابن رشد: كتاب العبارة، ص 88.

(17) الغزالي: معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ص 109.

(18) جعفر آل يس: المنطق السينوي، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1983، ص 36.

(19) طه عبد الرحمان: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، ص 205.

ففي الوقت الذي نجد فيه الغزالي يحصر هذه المقولة في قوله : إنها «نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه، إذا كان المنطق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه... ومن ثم فإن مثال أرسطو «الماء في الإناء» يخرج من هذه المقولة، حيث يقول: وأما الماء في الإناء، فليس من هذا القبيل لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء». [20]

لكنّ ابن رشد، على خلاف الغزالي، لا يربط مقولة «له» بانتقال المحيط وانتقال المحاط به وإنما يسمح بذكر كل معاني « له» التي اعتمدها أرسطو حيث يقول: «وله» تقال على أنحاء شتى أحدها على طريق الملكة والحال، فإنا نقول إن لنا علمًا وإن لنا فضيلة، والثاني على طريق الكم فإنه يقال إن له مقدار طوله كذا وكذا، والثالث على ما يشتمل على البدن، إما على كله مثل الثوب ...وإما على جزء منه مثل الخاتم في الإصبع... والرابع على نسبة الجزء إلى الكل مثل قولنا له يد ...والخامس ...هو نسبة الشيء إلى الوعاء الذي هو فيه مثل الحنطة في الكيل ...والسادس مثل قولنا ...له بيت... ». [21]

وإذا عقدنا مقارنة بسيطة بين معاني « له» عند ابن رشد ومعنى «الجدة» عند الغزالي، فإننا نجد أن هذا الأخير لا يبقي من معاني هذه المقولة سوى المعنى الثالث في قائمة المعاني التي نجدها عند ابن رشد. من هنا نلاحظ أن ابن رشد يحذو حذو أرسطو في تعداد معاني هذه المقولة، رغم إدراكه أن هذه المعاني ليست كلها حاضرة في اللغة العربية. وهنا نتساءل لماذا لم يوظف ابن رشد لغته العربية في معالجة هذه المقولة على غرار ما فعل الغزالي الذي أعطاها معنى واحداً كما رأينا ؟، حينما رأى أن لا ضرورة في تمييز قيمة «له» المقولية على الأدوات الأخرى مثل « من» و « عن» و « مع» وغيرها.

ثم لماذا اهتم ابن رشد كل هذا الاهتمام بهذه المقولة؟ في الوقت الذي نجده فيه يعالج مقولتي « يفعل» و«ينفعل»، رغم أهميتها البالغة ، في فقرة لا تتعدى خمسة أسطر؟ وعليه فإننا نلاحظ مرة أخرى أن ابن رشد يعطي الأولوية للغة منطق أرسطو على اللغة العربية، فقد كان همه الأكبر أن ينقل بأمانة وموضوعية آراء أرسطو دون مراعاة لخصوصية اللغة العربية.

وفضلاً عن هذا فإننا إذا عدنا إلى مسألة « قلق العبارة» التي كان من المفترض أن تحظى بعناية ابن رشد باعتبارها الدافع إلى إقدامه على شرح منطق أرسطو فإننا نجد شواهد كثيرة تدل على أن هذا القلق ظل ملازمًا لشروح ابن رشد ونذكر بعضًا منها على سبيل الإشارة. فنحن نجده يقول مثلاً: «وليس يحمل على موضوع البتة»[22]، كما يقول: «من جهة أنه جوهر من الذي يعرف ماهيته وليس بجزء جوهر من الذي لا يعرف ماهيته»[23] ويقول في موضع آخر « فبين أنه إنما يقال في القول أنه ضد للقول أو مقابل له من جهة تقابل الاعتقادات التي في النفس... »[24] كما يقول :«إذا كان ليس يمكن أن يكون حق... » [25]. وما نلاحظه على هذه التعابير من قلق واضطراب ناتج عن تفاعل ابن رشد مع النص الأرسطي، مما جعله يستعير

(20) الغزالي : معيار العلم، ص ص 326، 327.

(21) ابن رشد: كتاب المقولات، ص 75.

(22) المصدر نفسه، ص 8.

(23) المصدر نفسه، ص 8.

(24) ابن رشد: كتاب العبارة، ص 127.

(25) المصدر نفسه، ص 131.

من الترجمة تعابيرات كثيراً ما تخالف قواعد النطق السليم مستهينًا بإيرادها على ركاكتها.
كما أن ابن رشد يقابل بين مقولة « أن ينفعل» والوزن الصرفي العربي بالصيغة المهملة «ينحرق» [26] بدلاً من «يحترق» [27] التي نجدها في نص الترجمة. وكان الغزالي أكثر عناية بالبعد الفكري واللغوي لهذه المقولة، «حين استخدم كل الأمثلة على وزن «متفعّل» كـ «متسخّن» و«متبرّد»، ويعرف هذه المقولة بأنها نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير» [28].

ونخلص من هذه الدراسة إلى أن ابن رشد لم يستطع التخلص من « قلق عبارة أرسطو» وقد انعكس ذلك جليًا في شروحه على المنطق. ولو أننا عقدنا مقارنة بسيطة بين لغة ابن رشد في « فصل المقال» أو «تهافت التهافت» وبين لغته في الشروح فإننا سنلحظ مدى الاضطراب أو القلق اللغوي الذي واجهه ابن رشد.
وكان بإمكان ابن رشد أن يحقق نجاحًا أكبر أمام العقبة اللسانية في منطق أرسطو ومن ثم يحقق شخصيته الفلسفية بملامحها العقلية والنقدية لو لا أنه رسم لنفسه أطرًا التزم بها وتقيد بها.و يمكن إجمالها في الآتي :

1. عدم اكتراثه بالأبعاد الميتافيزيقية في منطق أرسطو، أو على الأقل عدم أخذه لهذه المسألة بالجدية التي تستحقها، مما جعله يتعامل مع مسائل منطق أرسطو على أنها حقائق علمية موضوعية، وفاته مثلاً أن نظرية أرسطو في المقولات هي نظرية ميتافيزيقية وليست نظرية منطقية خالصة. وقد فطن ابن سينا لهذه الحقيقة لذلك نجده يرى أن هذه النظرية تنضم منهجيًا إلى علم ما بعد الطبيعة [29] بينما لم يعر ابن رشد هذه المسالة اهتمامًا حيث كان ينظر إلى مؤلفات أرسطو جميعًا نظرة واحدة، ومما يؤكد هذا قوله وهو بصدد الحديث عن الغرض من شرحه للمنطق: «إنه تلخيص المعاني التي تضمنتها كتبه في صناعة المنطق...وذلك على عادتنا في سائر كتبه ».[30]

2. إن موقف ابن رشد من شروح الشراح سواء أكانوا عربًا أم يونانيين كان متأثرًا بالحركة الإصلاحية أو ما سميت بـ«الثورة الثقافية» التي قادها ابن تومرت، والتي كانت حاملة للشعار «ترك التقليد والعودة إلى الأصول». والعودة إلى الأصول اتخذت عند ابن رشد، حسب الجابري، العودة إلى فلسفة أرسطو بالذات، وأن إهمال الفروع اتخذ عنده معنى إهمال تأويلات الفارابي وابن سينا [31]. وعليه فإن ترك التقليد كما فهمه ابن رشد وطبقه حال دون الاستفادة من آراء الفارابي وابن سينا في فكر أرسطو رغم صواب بعضها. هذا من جهة، أما من جهة العودة إلى الأصول فقد شكلت هذه العودة هم ابن رشد الأكبر إذ لم يكن يبغي من حياته فيلسوفاً سوى بعث آراء أرسطو الحقيقية على النحو الذي فهمها عليه.

3. تقديره الشديد لفلسفة أرسطو، ونظرته إليها باعتبارها تمثل الحقيقة المطلقة [32]، وأن أرسطو هو المفكر الأعظم

(26) ابن رشد: كتاب المقولات، ص 127.
(27) أرسطو: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، ط1، 1980، ص 36.
(28) الغزالي: معيار العلم، ص 327.
(29) جعفر آل يس: المنطق السينوي، ص 38-39.
(30) ابن رشد: كتاب المقولات، ص 3.
(31) محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، أعمال ندوة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1 ، ص 129.
(32) ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ص 70.

الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل [33].

وقد انعكس هذا الإعجاب بشكل واضح في معالجة ابن رشد لمسائل المنطق وتبنيه لآراء أرسطو إزاء هذه المسائل. ومن ثم لم يترك ابن رشد لنفسه مجالاً يستقل برأيه عن آراء المعلم الأول، وأن يتجاوز الأطر التي وضعها هذا الأخير، وكان بإمكانه فعل ذلك لو أنه عرف كيف يفعّل الآليات التي يوفرها له تراثه الفكري الإسلامي ولغته العربية، وأن ينتفع ببعض الآراء التي أبداها بعض المناطقة والفلاسفة المسلمون قبله التي ثبت صوابها في زماننا. لكنه لم يفعل لأنه كان يعتقد أن منطق أرسطو ولد تامًا وكاملاً وهذا ما عبر عنه بالقول: «ونحن أيضاً فقد أجهدنا أنفسنا في ذلك زمان انكبابنا على هذه الأشياء، واستقرينا جميع الأقاويل فلم نلق شيئا يخرج عنها ولا يشذ إلا ما يتنزل منزلة اللاحق أو منزلة البسيط المجمل أو كيف قال». [34]

(33) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981، ص 385 -386.

(34) ابن رشد: كتاب الجدل والمغالطة، ص 729 -730 .

العرب وسؤال الحرية
تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر

عبد القادر بوعرفة*

يَبْدو أنه ليس من المفيد الرجوع إلى الإشكاليات التليدة في الفكر الفلسفي، والمُؤسسة على سؤال هل الحرية وهم أم حقيقة؟.. لأن الفكر الفلسفي أحـدث قطيعة إبستيمية مع تلك الثنائيات التي قلصت من حظوظ تقدمه مقارنة مع العلوم التطبيقية. وبالتالي نحن منذ البداية لا نريد أن ننخرط في مسائل الميتافيزيقا وعلم الكلام القديمة، خاصة تلك الأسئلة التليدة: هل الإنسان حر أو مجبر؟ هل الحرية فعلا موجودة؟؟ وقس على ذلك. فنحن ننطلق من قاعدة افتراضية تتمثل في كون الحرية حقيقة نظرية وممارسة عملية في آن واحـد، وذلـك لأجل فك التعارض التاريخي بين الحتمية والحرية. فالمسألة من حيث البعد الإنساني لا ينبغي أن تُبنى على أن إحدى القضيتين يجب أن تُفند الأخرى. إذ إن مشكلة الحرية من خلال تصورات الوعي الزائف قُدمت كقضية أنطولوجية يفرض إثبات وجودها نفي الحتمية كشرط. والفيلسوف هنري برغسون قد نبه العقل البشري إلى ضرورة إعادة تأمل مسألة الحرية ضمن أفق توجيه العلاقة نحو التناغم والتناسق بين الحتمية والحرية. ولذلك حاول أول الأمر بناء التأمل الذاتي على ملاحظة الذات من خلال عملية استبطان الذات لذاتها، وبعد نجاح عملية التأمل يتأسس الواجب الفلسفي الذي يتجه نحو فهم الحرية خارج لعبة الوهم: «واجب الفلسفة يظهر لنا من خلال الشروط العامة للملاحظة المباشرة والآنية، للذات كما هي، إن هذه الملاحظة الباطنية غير صائبة لأنها مشوهة بالعادات المدمجة. وأن الفساد الرئيس حصل بدون شك من مشكلة الحرية – الحرية الوهمية – وليس من اللبس بين الديمومة والمدة.»[1]

إن فكرة الديمومة لا تلغي الحرية بل الذي يلغيها هو تلك العادات التي أُدمجت في حياتنا، وأصبحت تشكل عَقدا مبرما بين الذات والعالم الخارجي. هذا الأخير يقدمه المخيال كقاهر للذات يفرض قوانينه عليها فرضا. ولعل هذا الاعتقاد هو الذي دفع التفكير الفلسفي في عمومه إلى القول بالحتمية، ومحاولة تقديمها على أساس كونها البرهان القاطع على عدم وجود

*أستاذ محاضر، ورئيس قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

(1) Henri Bergson. La pensée et le mouvant Essais et conférences. Paris : Les Presses universitaires de France. collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine 1969. P 16.

الحرية أصلا. فلو تناظر شخصان حول موضوع الحرية فالحجة الدامغة عادة تكون لنصير الحتمية في أغلب الأحيان: «لنسمع نقاشا بين فيلسوفين، أحد هما يؤمن بالحتمية والثاني بالحرية، يظهر دائما أن نصير الحتمية على صواب، ويبدو دوما أن الثاني مجرد مبتدئ وأن خصمه خبير.»[2] لأن قوة حجة الأول تكمن في سلسلة الوقائع والشروط التي تتجه صوب تفنيد حرية الذات. بينما حجج نصير الحرية تتجه صوب الأحوال الشعورية، وبالتالي لا تخرج هذه الأخيرة عن الفعل البشري المشروط بحتميات متنوعة: «الحرية قدمت لنا دوما كفعل، وفي المقابل أثبتت الحتمية الكونية من قبل العلماء على أنها قاعدة المنهج، وفي العموم قُبلت من لدن الفلاسفة كعقيدة علمية لا غير.»[3]

إن وهم الحرية والجبر وليدا التوهم الشعوري لحظة الانغماس في تأملات الأنا السطحي، وهذا ما يفرزه واقع العالم العربي اليوم من خلال كرنولوجيا سؤال الحرية، إذ أن أناه السطحي هي المحدد لمسألتي الحرية والحتمية، فأنصار الحتمية في واقعنا المعاصر أكثر من أنصار الحرية، لأن هناك عَقدا لاشعوريا مبرم بينهم وبين المعتقدات والعادات التي تتسم بطابع التوكل والتسليم وتغليب القدرة المتعالية على كل أحوال الإنسان سواء كانت أحوالا روحية أو أحوالا مادية. لقد أصبحت الحتمية في حياتنا كالمسطرة تماما، فكل خروج عن القواعد المسطرة يعتبرَا كفرا أو جهلا على مستوى العقيدة، وعصيانا وتمردا على مستوى السياسة. وفي المقابل أن توهم الحرية هو نفسه ينبلج من تجليات الأنا السطحي، فالمراهنة على مقولة الأحوال والأفعال الإرادية يصدم بظواهر الموت والعجز والهرم، أو بظاهرة الحظ والفشل. والفكر العربي المعاصر حين ينخرط في تأمل الحتمية العلمية ينتج حتمية للسلوك البشري تنعكس سلبا على المجتمع العربي. لقد زادت الحتمية العلمية إيمان المواطن بالقضاء والقدر وسلطة المكتوب والله غالب على أمره. بينما كان من الأفضل أن يتجه الفكر العربي عند دراسة الحتمية العلمية على أنها ملزمة للحرية لا نافية لها، وأن ليس هناك تناقض بين ما يفرضه الفعل البشري من اختيار وما يفرضه الحدث الفيزيائي من جبر وانقياد للقانون أو الشرط. ونحن نساند وجهة نظر أ. فتحي التريكي حين حاول أن يُعقلن مسألة الحرية والحتمية: «ولا بد أن نشير هنا إلى أن الحتمية العلمية المفندة لوجود الحرية يجب ألاّ نخلطها بالجبرية على المستوى الديني، وإن كانت الجبرية قد تجد ضالتها في الحتمية.أي أن الحتمية تصب حتما في الجبرية حسب برونشفيغ عندما اعتبر أن كانط أعطى لنظريته في الحرية التي تريد أن تكون كوسمولوجية اتجاها ثيولوجيا.»[4]

ونحن في العالم العربي لا يمكن أن نتخطى تلك الجدلية القديمة إلا إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة تركيبية بحتة، أي أن نحل إشكال التعارض الموهوم بين الحرية والحتمية. ومن ناحية أخرى لا بد أن نستفيد من الدرس الأشعري القديم حين فك التعارض بين الحرية والجبر من خلال نظرية الكسب، ولكن قد نستفيد أيضا من تجربة هنري برغسون حين فك التعارض الحاصل بين الحتمية والحرية على أساس المماثلة التقليدية: «العلاقة القائمة بين الروح والجسم.»[5] فالجسم يشير إلى الحتمية والروح إلى الحرية ، وبالتالي لا يمكن القول أن الحرية منافية للحتمية أو العكس، مثلما لا نستطيع أن نفصل بين الجسد والروح. فنحن نعلم جيدا أن الروح لا يمكن أن تبقى دون الجسد الذي يوفر لها المكان،

(2) Ibid. P 22.

(3) Henri Bergson. La pensée et le mouvant Essais et conférences. P 45.

(4) التريكي، فتحي، العقل والحرية، دار تبر الزمان، تونس، 1998، ص90.

(5) Henri Bergson. La pensée et le mouvant Essais et conférences. P 45.

والجسد لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا خضع للقواعد والقوانين التي تسطرها الحتمية (البيولوجية، الفزيولوجية..)

لقد استطاع برغسون أن يوجه الفكر الفلسفي إلى نقطة جوهرية تتعلق بعدم طرح مسألة التناقض بين الحرية والحتمية كمشكلة فلسفية لأن التفكير الفلسفي المبني على الحدس والاستبطان حسم الأمر على أنهما متناسقان تتناسقا كاملا، أو يمكن القول أنهما يعيشان حالة تناغم.

ونحن في العالم العربي ما أحوجنا القولَ أنه لا تناقض بين القضاء والقدر وقدرة الإنسان على الاختيار، وأن المكتوب وتقرير المصير يتجهان نحو الغاية ذاتها المحددة ضمن فكرة حكمة الخلق. إن تقرير المصير يجد موضوعه في القضاء، كما أن القضاء يجد موضوعه في الاختيار تماما كالجوع والأكل، وبالتالي الجسد الروح.

ومن خلال ما سبق فالسؤال الذي نفترضه كمساءلة يتمثل في مقولة ما مدى ممارسة المواطن العربي للحرية؟ وما مدى تحرره من الأوهام؟ وهل الحرية المُعاشة في الشارع والواقع تُعبر عن ماهية الحرية؟ أم أن العرب لم يضعوا بعد سؤال الحرية ضمن التجربة اليومية؟ أم أن الظروف لا زالت لم ترق بالمواطن العربي إلى أفق فهم مضامين الحرية؟

1. سؤال الحرية والخبث الإيديولوجي

نقر بكثرة الأسئلة المرتبطة بمفهوم الحرية ضمن بلازما الثقافة العربية، فالحرية مسألة ارتبطت في المخيال العربي بحركات التحرر والثورات الكبرى التي عرفها العالم العربي في مطلع القرن العشرين، وبالتالي أصبح مفهوم الحرية يرتبط غالبا بمسألة التحرر من

إن مرونة مصطلح الحرية جعلته حمال أوجه، يحمل من الدلالات ما لا يمكن حصرها أو تقيدها في المدونات المفاهيمية.

العدو الخارجي، فالإكراه الأوحد بصورة عامة يتمثل في إكراهات الآخر، وحتى الثقافة الموجهة من قبل السلطات الرسمية لكثير من الدول العربية قرنت الحرية بمفاهيم الاستقلال، وأصبح الشارع العربي يربط مفهوم الحرية بالاستقلال فقط. وعليه كان هذا الفعل الإيديولوجي من أهم الأدوات التي جعلت الحرية لا تتبلور في مضامين الحياة اليومية للمواطن العربي، لقد قتلت الإيديولوجيا العربية كل وعي بالحرية، وأصبح مفهوم الحرية مرتبطا بنتائج العمل الثوري، لا حرية خارج الثورة، ولا حرية خارج السلطة، والحرية مجرد لحظة في التاريخ تتوقف عند طرد الآخر.

إن مرونة مصطلح الحرية جعلته حمال أوجه، يحمل من الـدلالات ما لا يمكن حصرها أو تقيدها في المدونات المفاهيمية، ولقد صدق مونتيسكيو في كتابه (روح القوانين) حين قال: «ليس هناك مصطلح تلقى من الدلالات المختلفة أكثر مما تلقاه مصطلح الحرية». ومن جهة أخرى تعتبر الحرية أكثر المفاهيم انزياحا نحو الفكرة الكاذبة نتيجة الوهم الناشئ من كثرة التأويلات الدينية لها والممارسات السياسية :« وهناك الفكرة الكاذبة (PSEUDO IDEE) التي تتجه نحو الغموض واللاوضوح كما يكون اللبس والوهم أبرز مظاهرها، وأغلب مصادرها الفكر السياسي المؤدلج، والتأويلات الدينية لكثير من النصوص المقدسة.»[6] ومما يزيد في مأساة الوضع أن الفكرة الكاذبة تكون أكثر انتقاما من معتنقيها، ثم أكثر خذلانا لمروجها.

(6) عبد القادر ، بوعرفة ، الحضارة ومكر التاريخ ، رياض العلوم للنشر ، الجزائر، ط 1، 2006، ص 16.

تعمل الإيديولوجية الكاذبة على ترويض الإنسان ترويضا سياسيا، لاعتقادهم أن من مقتضيات الحكمة العملية أن يُحسن الرعية الطاعة وأن يمتثلوا للمتسلط امتثالا مطلقا، لذا طفق بعض المفكرين والسّاسة على استثمار وهم الحرية العارض بغية صرف الرعية عن كنه الحرية والتحرر، وبالتالي كانت الفكرة الكاذبة تقدم الحرية كشعار منمق باللفظ السحري والعبارات الرنانة ومقولات الشعب الحر، بيد أن الممارسة كانت تئد إرادة الإنسان تحت عتبات أوهام الوثن السياسي.

ومن جهة أخرى فالحرية لا يمكن أن نفهمها خارج التجربة الفردية، فكل فرد يتمثل إما الحرية أو نقيضها، وبالتالي فمحاولة فهم الحرية ضمن مجال الجماعة يُفقد مشروعية البحث في مسألة الحرية. إننا نتعامل مع ذوق إنساني ذو طبيعة خاصة، وكما قال باروخ سبينوزا أن فرض الأذواق على الناس عمل اعتباطي ينم عن جهل بطبيعة البشر، فكذلك نقول أن فرض مفهوم ما عن الحرية ينم عن جهل ليس بطبيعة البشر فحسب بل ببنية شعور الفرد كذلك.

إن الحرية مسألة فردية ترتقي بالمعايشة والمثاقفة إلى مسألة مجتمع وأمة، ويلعب الشعور والمخيال الدور الهام في بلورتها كفكرة تنتج عنها ممارسات متنوعة، يرتبط بعضها بفكرة ما بعد الموت والبعض الآخر بلحظة الحياة. لكن لابد منذ البداية أن لا ننخرط في مقولة أن الحرية هي أن يفعل الإنسان ما يريد، لأن هذا التعريف مناف للحرية، فهو يحاول أن يُقوي فكرة الحق الطبيعي على مقولة الحق المدني. ونحن نعلم أن نظرية العقد الاجتماعي خاصة عند توماس هوبز اعتبرت الحالة المدنية هي أفضل من الحالة الطبيعية، ذلك أن الحالة الطبيعية تفرض منطق البقاء للأقوى في حين أن الحالة المدنية تفرض البقاء للأصلح.

إن الحرية مسألة فردية ترتقي بالمعايشة والمثاقفة إلى مسألة مجتمع وأمـة، ويلعب الشعور والمخيال الدور الهام في بلورتها كفكرة تنتج عنها ممارسات متنوعة.

انتقد أفلاطون الحرية الديماغوجية واعتبرها من مولدات الفساد داخل المدينة، لأن فساد الفرد يؤدي إلى فساد الجماعة بالضرورة، ومن جهة أخرى يفقد الفرد كينونته الإنسانية نتيجة انخراطه الكلي في عالم الفوضى:«... وهكذا يقضي كل يوم من أيامه في الخضوع للرغبة التي تعرض له: فهو في يوم يثمل على أنغام الموسيقى، وفي يوم آخر يقتصر على شرب الماء ويحاول في غذائه أن يفقد شيئا من وزنه. وهو تارة يدرب نفسه تدربا رياضيا عنيفا، وتارة أخرى يركن إلى الخمول و لا يفعل شيئا...»(7)

إن الشارع العربي من خلال تمثله لمفاهيم الحرية يكاد لا يخرج عن الفهم الساذج للحرية كم أشار أفلاطون أعـلاه، ذلك أن الدّعاية الغربية للحرية لم تخرج عن الترويج للحريات الفردية كأحد مقومات الدولة الحداثية، والغريب في الأمر أن يكون الترويج لمفهوم الحرية ضمن مشروع موجة الحرية The wave of freedom المقدم من قبل الأنتلجنسيا الأمريكية، مبنيا على حرية الغريزة أكثر من أن يكون مبنيا على حرية الإرادة والهمة. ولعل هذا الوضع الراهن هو الذي فرض علينا طرح السؤال التالي: كيف نتمثل الحرية ضمن حركية الوعي العربي وسؤال الحرية ؟؟

(7) أفلاطون، الجمهورية ، تعريب : فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص 462.

2. الحرية والمخيال العربي

حين نعالج مسألة الحرية لا نريد أن نُمأسسها – البناء- على ما نّظر له الفلاسفة والمفكرون العرب، فبين التنظير والمعايشة مفارقة كبيرة جدا، كما أن الخطاب الفلسفي بعيد بعدا تاما عما يدور في الشارع العربي، فليس هناك حضور لمفاهيم الحرية بالمعنى الأنواري أو الرأسمالي الحالي ولا حتى بمعناها الاعتزالي.. فالحرية الفلسفية متعالية عن الوعي الجماعي ولا يمكن أن تُفهم إلا من قبل الخاصة، فالحديث عن الحرية ضمن مقولات الجماعات ومنطق الحياة اليومية يفرض الحديث عن التمثلات والمخيال. فالمخيال العربي لم يتحرر بعد من مفاهيم الحرية كفعل دموي ينتهي في الأخير إلى تحرر من طرف ما، وبعدها يدخل المشروع في سكونية الإيديولوجيا الخانقة، بل يذهب الوعي المزيف إلى اعتبار أن أي تجديد في مقولات اللحظة الثورية هو خروج عن الحرية، فالتغيير والتجديد يصبح من أضداد الحرية لأن المخيال العربي يتشبث باللحظة الماضوية ويرى أن أي خروج عن ذلك الأنموذج هو تضييع لمعنى الحرية وبالتالي فقدان الحرية.

إن ربط الحرية باللحظة الثورية في الوعي العربي لازال هو الذي يقتل كل تمثل جديد لمفهوم الحرية، فالتغيير مرفوض لأنه في اعتبارات الوعي الزائف حركة مضادة ضد الحرية الشرعية، ومن هذا المنطلق لم يستطع الشارع العربي أن يتمثل مفهوما جديدا للحرية، وحتى الجماعات المتمردة على وعي اللحظة الثورية لا تنتج تمثلا جديدا للحرية فهي تحاول أن تمارس خلال تمردها تمثلا للحظة ثورية أخرى تختلف عن المتمرد عنها فقط في البعد الإيديولوجي. فعملية الاستبدال لا تنم عن وعي متقدم كما يريد الداعون إليه بل كل استبدال مرهون بفهم مُنعكس جراء شرط إيديولوجي مخالف. قد يؤدي هذا الاستبدال إلى إحداث تغيير لكنه في الحقيقة لا يترجم بالضرورة وجود وعي إيجابي لمعنى الحرية.. ومن خلال هذه الدائرة نلاحظ أن الحرية تبقى دوما ضمن نطاق الوعي السلبي والرد الانفعالي

إن ربط الحرية باللحظة الثورية في الوعي العربي لازال هو الذي يقتل كـل تمثل جديد لمفهوم الحرية، فالتغيير مرفوض لأنه في اعتبارات الوعي الزائف حركة مضادة ضد الحرية الشرعية.

للمواطن العربي، فاستبدال لحظة ثورية بأخرى لا يحل المشكلة لأن الذات العربية تظل دوما تعيش ضمن الجبر والإكراه، لا نقصد بالجبر مقولات القضاء والقدر بل نقصد اكراهات الوعي الزائف وجبر الإيديولوجيات القاتلة.

إذن ليس هناك حراك ضمن التجربة اليومية للمواطن العربي، فالممارسة باعتبارها قابلة للاستقراء تعكس عدم ممارسة لأي فعل حر، فالمواطن العربي من حيث العادات والممارسات يظهر مجرد كتلة من اللحم تسير دون إرادة، فكل ما يقوم به الإنسان العربي هو منعكسات شرطية لإكراهات السلطة الحاكمة والمتبقي يعود إلى إكرهات البيت والغريزة.

لقد تحول الزعماء (الثورة) لأصنام معبودة، فالحرية عندئذ مرتبطة بتلك اللحظة التي دشن فيه الزعيم المحلي حركة التمرد على الآخر، وبالتالي يتوقف نهر الحرية في ذلك المصب. إن الارتباط بالأفراد منذ القدم كان ضد الوعي الإيجابي للحرية، ذلك أن الصنّمية الذكورية تفقد الذات رؤية العالم بعيون مختلفة. وبما أن الجماعات العربية أغلبها مبنية على سلطة الأفراد فهي لا تنتج تمثلات عن الحرية. ولذا نجد الدول العربية منذ عصر اليقظة لم تتغير نظرتها للعلاقات السياسية، فالعلاقة بين الراعي والرعية لا بد أن تبقى مرتبطة بمفهوم الطاعة والخنوع، وبالتالي الحرية في المدونة

السياسية العربية تعني نهاية السلطة وتخلي الحاكم عن أهم صفاته والمتمثلة في الطغيان الذي يقوم على نزع الاعتراف بالقوة من الآخر بالتبعية والطاعة. ولذا نجد ما يبرر ثورة الكواكبي على أنظمة الحكم العربية الحديثة والتي اعتبرها من أكثر الأنظمة سلبا للحرية ومقومات الكرامة الإنسانية ، لأنها تعمل مطلقة العنان فعلا أو حكما ، وتتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب.[8]

إن المخيال الشعبي لا يُجدد ولا يتجدد، فالحرية هي ما يراها الزعيم فقط، وبتلك تفقد الذات العربية جاذبية التمركز وتتجه نحو جاذبية المركز، والفرق بين التمركز والمركز أن فعل التمركز يجعل من الذات الموضوع، وتصبح هي التي توجه انفعالاتها نحو ما تريد أن يكون حتى ولو كان مخالفا لسلطان العادة والعرف والقانون، أما حالة المركز فهي انجذاب الذات نحو موضوع خارج عنها. إن الأرض في دورانها على نفسها لا تعبر عن حركة إرادية بل هي حركة حتمية تتحكم فيها عوامل كونية.

وكذلك الإنسان العربي يعتقد أن دورانه المستمر حول ذاته من باب الفعل الإرادي ولكنه في الحقيقة دوران قصري، يمكن أن نشبهه بدوران الثور حول الناعورة، أو بعض الدواب لحظة الدَرس التقليدي بعد موسم الحصاد.

هل الانتماء الحزبي المُخالف دليلا على النقيض؟ وهل ظهور الجماعات الإسلامية المتطرفة نقضا لما أقول؟ وهل احتقان الشارع العربي صورة مفارقة عم هو كائن؟

إن الذات العربية في عملية الاستبدال لا تخرج عن وعي موجه، فوجود حزب مخالف للإيديولوجية السلطة لا يعني بالضرورة هناك تمثل جديد لمفهوم

إن العقل القهري يحاول من خلال مظاهر اللعبة السياسية أن يبني مقولات الحرية والتحرر، وأن يبرهن للآخر أن الحرية تنعكس من خلال العملية السياسية.

التحرر من الأحادية التسلطية، فالانتماء الحزبي نفسه هو محاولة استمناء خارج اللعبة المُحكمة، وقد تصبح اللعبة ذاتها من صناعة الوعي القهري، فأغلب الأحزاب المُعتمدة في العالم العربي لا تخرج من حيث المضامين عن أبجديات حزب اللحظة الثورية، فهي مجرد صور مجهرية، تجذب إليها بعض المواطنين نتيجة إكرهات القبيلة والجهة والمصلحة. لكن في الأخير تقع ضمن عبادة الأصنام البشرية والتقيد بالمضمون الإيديولوجي.

إن الانتماء الحزبي في غالب الأحيان ينتج ذوات مُوجهة، وكل ذات موجهة تفقد في أنشطتها اليومية معنى الحرية، والدليل على ذلك ارتباط الانخراط الحزبي في الوطن العربي بالولاء أولا، ثم أن ممارسة الانتماء تتجلى في لحظات قصيرة أشهرها الحملات الانتخابية.. ثم تنعدم وتركن للبيات الشتوي إلى حين موعد انتخابي آخر.

هل حقا أن الانتخاب دليل على الحرية؟ وهل التّرشح مظهر من مظاهر التحرر ؟

إن العقل القهري يحاول من خلال مظاهر اللعبة السياسية أن يبني مقولات الحرية والتحرر، وأن يبرهن للآخر أن الحرية تنعكس من خلال العملية السياسية، ودليله في ذلك المدونة الدعائية المبنية

(8) الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة للكواكبي، تحقيق: محمد جمال طحان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1995، ص 437.

على حق الترشح والانتخاب، وكأن المواطن العربي لا يعانق الحرية إلا حين ينتخب أو يترشح، ولكن في كلتا الحالتين فالأمر معكوس، فالترشح مجرد تحريك لأحجار الشطرنج، فالمُترشح في العالم العربي مجرد بيدق يتحرك ضمن منطق الولاء والانتماء والإيمان باللحظة الثورية كمرجعية. والناخب العربي مدفوع بالخوف والقهر إلى صندوق الانتخاب، خاصة أن الأنظمة العربية أنظمة وَرقية، وتؤمن بمواطنة المواطن حين تكون ورقة الانتخاب تحمل دلائل الطاعة. ومن جهة أخرى هو مدفوع للانتخاب نتيجة الجهل والوعي الزائف والإيمان بقدرة الأصنام البشرية التي رسمها في مخياله في إمكانية التغيير الإيجابي وإعادة تمكين اللحظة الثورية من التُجدد.

إننا من خلال دراسة التجارب اليومية للأفراد نلاحظ غياب كلي لأدنى مقومات الوعي الإيجابي حول مضمون الحرية، بل الغرابة في الأمر أن حتى المفاهيم السطحية للحرية لا يمكن أن نستثمرها في الممارسات اليومية، فمقولة أن الحرية هي أن يفعل الإنسان (أنا) ما يشاء غير متبلورة تماما، فالشارع العربي يعكس مقولة أخرى هي أن يفعل ما يشاء(هو).

ليس الأمر مقترناً بالجانب السياسي فقط، بل الأمر مرتبط بكل الجوانب. فعلاقة المواطن العربي بتاريخه علاقة سحرية، فالتاريخ يصور أنصع البطولات والأمجاد، وبالتالي السلف قمة الوعي الحضاري. وأن تاريخ الأمة العربية تاريخ مشرف وتلك من مضادات الوعي الإيجابي لأن الحرية عندئذ تصبح مفهوما سحريا يحاول أن يتمثل الماضي كحل لمشكلات عصرنا في حين أن مفهوم الحرية من حيث هو وعي بالضرورة يفرض التقدم نحو أفق جديد.

يجب اليوم أن نعيد تشكيل المخيال العربي والإسلامي

إن مقولات التاريخ الكامل أزّمت واقع الذات العربية وجعلت الذات العربية تبني عوالم سحرية، مؤسسة على الشخصيات التاريخية الأكثر تفعيلاً وحضورا في المخيال.

على النماذج المحركة والفعالة في خلق همم الرجال، فعمر بن الخطاب لا بد أن نستدعيه اليوم في مخيالنا الاجتماعي لنؤسس جبهة الدفاع عن حقوق الإنسان المحروم من الحرية:«ولا نجد كلمة أكثر دلالة عن روح الديمقراطية المناضلة في التراث الإسلامي أعظم من كلمات الخليفة العظيم عمر ابن الخطاب حين قال دفاعاً عن المسحوقين والمعذبين فوق الأرض: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[9]. واستحضار صورة أبي ذر الغفاري الثائر على جور الولاة وحكم القبيلة ضروري لتحرير المواطن العربي من عقدة الخوف التي ورثها الوعي العربي منذ لحظات الاستبداد الأولى التي سجلها التاريخ والمخيال وكانت أعنفها لحظة سيف الحجاج ثم سيف المعز.

والمخيال لا يقف عن مرحلة تمثل الحرية والدعوة إليها بل كذلك صور احترام الحرية كمفهوم وتجربة فردية، ونقصد من ذلك أن الحرية ليست فقط تلك التي تتماشى ومصالحنا بل الحرية كذلك التي تتعارض ومصالحنا، عندئذ من الحرية احترام ما تفرضه الحرية من التزام، وفي هذا المجال يمكن أن نستثمر سقراط الحكيم الذي رفض الحرية والنجاة من الإعدام بحجة أن فراره من السجن هو ضد مبدأ الحرية، فخيانة المبادئ تقتل كل القيم أما احترامها فيقوي وجودها:«إذن،

(9) الناصر خالد، و آخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت 1998، ص 91.

بناء على هذا.. إذا خرجنا من هنا على غير إرادة أهل المدينة، أفلن نفعل سوءا في حق البعض، في حق هؤلاء أنفسهم. الذين كان من الواجب ألا نفعل في حقهم سوءا على الإطلاق أم لا؟؟ وهل سنبقى على ما اتفقنا على أنه عدل أم لا؟»(10)

3. الحرية ومقولة التاريخ الكامل

إن مقولات التاريخ الكامل أزّمت واقع الذات العربية وجعلت الذات العربية تبني عوالم سحرية، مؤسسة على الشخصيات التاريخية الأكثر تفعيلاً وحضورا في المخيال، فشخصية صلاح الدين الأيوبي التحررية ترتبط هي الأخرى باللحظة الدّموية فقط، بيد أن صلاح الدين الأيوبي يعتبر درسا في الحرية والتحرر ليس فقط في بعده التاريخي بل في بعده الإنساني والاجتماعي. إن هذا التصور لشخصيات التاريخ العربي يقتل معنى الحرية فكل مواطن عربي يحاول أن يُكون شَخصية تاريخية ما، لا أن يكون هو الشخصية المحورية.

إن التاريخ كما يُقدم ضمن المدونات المدرسية أولا وضمن المدونات الدينية ثانيا يطمس في الذوات العربية ملامح الشخصية المُتحررة، لأن التاريخ يتمحور حول فكرة الكامل، ويُصور العظماء في قالب يسوق الذات المتأملة له إلى الاعتقاد باستحالة محاكاته. فالذات المتلقية تشعر بالنقص والموضوع المُقدم كامل، وبالتالي كيف يمكن للناقص أن يتمثل الكامل في بؤرة وعي محكومة بالتوجيه القهري.

إن الشعوب الواعية لفعل التحرر والممارسة لمفاهيم الحرية تخلق في ذاتها صور البطولة بعيدا عن النماذج التاريخية، فالوعي المتقدم يرسم التاريخ ضمن أطر الممكن والمحتمل وكذا ضمن أطر النقص والكمال. ليس هناك في التاريخ مثال كامل، فكل الأمثلة سواء، الفرق أن المثال استطاع في لحظة تاريخية محدودة أن

إن الشعوب الواعية لفعل التحرر والممارسة لمفاهيم الحرية تخلق في ذاتها صور البطولة بعيدا عن النماذج التاريخية.

يفرض شروط الفعل الحر.

والمجتمعات الغربية لو أخذنا بعضها كمثال عن التمثل الواعي لمضامين الحرية نلاحظ أن ذلك التمثل ليس من نتائج عصر الأنوار فقط، بل هو ناتج عن جملة القطائع التي وضعها العقل الغربي مع كثير من حقول المعرفة والحياة. لا أريد أن أقول أن الحرية ممارسة في الغرب وأن الشارع الغربي يتنفس الحرية كما يُصورها الإعلام، بل أقول أن ممارسة الحرية ضيقة في الغرب لكثرة الإكراهات تجاه الأفراد، لكن ممارسة الحرية قد نستشفها من خلال التجربة المؤسساتية. ليس بالضرورة ربط الحرية بالأفراد لكن من الضروري ربط الحرية بالمؤسسات. وبالتالي نحن أمام ظاهرة صحية في الغرب تنعدم ظواهرها في بلدان العالم العربي.

إن ربط الحرية كممارسة بالمؤسسة يتيح للدولة تشكيل عقل كلي واعي يتجه نحو الغايات الموحدة في حين أن الحرية عندما ترتبط بالأفراد تشكل عقلا ذريا يتجه نحو تفتيت الغايات الكبرى التي تفرضها المصلحة العامة لمجموع المواطنين.

4. الحرية ورهانات الفكر الديني

إن أكبر عائق يعيق عملية تمثل الحرية كمشروع فردي وجماعي في الشارع العربي ما أنتجه الوعي الديني غير المؤسس من تصورات عن الحياة والمصير، ونقصد

(10) أفلاطون، محاورة أقريطون ، تعريب : عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، ط 2، 2001، ص159.

الإسلام الشعبي القائم على فكر الجبر والحتمية، فمنطق:«الله غالب على أمره.» منطق يشد الإنسان نحو العطالة التاريخية والحضارية، وتلك مشكلة لا علاقة للدين بها من حيث هو كبنية مؤسسة على النصوص والتأويل التنويري، فالدين جاء ليحرر الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن عبودية الأجساد وسلطة الأسياد إلى سلطة الأنا والضمير وصوت الحق في ذات كل إنسان. إن الدين يُحرم على الإنسان السقوط في هاوية الحتمية المُشلة لكل تفكير وفعل.

ونحن كلنا نتفق أن الحرية من حيث العموم هي حالة التحرر من بعض القيود التي تكبل طاقات الإنسان وإنتاجه سواء كانت قيودا مادية أو قيودا معنوية، كالتخلص من العبودية لشخص أو جماعة أو حزب أو أسرة، أو التخلص من الضغوط والإكراهات المفروضة التي تجنح نحو تعطيل الفعل الإرادي في الإنسان. ونعتقد أن مفهوم الحرية يقترن بميلاد الإنسان أصلا، وتصبح الحرية حق من حقوق الإنسان كما هي قابلة لظاهرة التنوع، كالحريات في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي...

والأمر الغريب في واقعنا المعاصر هو قتل الحرية من قبل بعض الدعاة وأئمة الفكر أصلا، وذلك عن طريق رفض فكرة التجديد الديني في كل حقوله بفتوى أن الدين كامل، وأن السلف استطاع أن يُقنن ويُفهم كل ما أُشْكِلَ في الدين، وبالتالي أي اجتهاد هو تجرؤ على السلف والدين. هذا المنطق المُنغلق على ذاته لا يُفهم أنه شكل من أشكال المحافظة على الدين بل هو شكل من أشكال الوعي الزائف الذي يمارس الجبرية والحتمية، ويرسم حياة الإنسان رسما رياضيا. فالإتباع في نظره هو المنهج الناجح بيد أن الإتباع بدون وعي هو قتل مشروع الإنسان، لقد كان عمر بن الخطاب (ض) يخاطب تلك العقول المتحجرة بقوله: «إن أولادكم خلقوا لعصر غير عصركم.» وهذا يعنى أن منطق الالتزام منطق مرفوض من حيث أن قاعدة المباح والظني في الإسلام أشمل من دائرة القطعي. وعندئذ يصبح كل عصر يفرض اجتهادات خاصة تتماشى وقيم العصر.

إن فهم السلف مرتبط بثقافتهم التي اكتسبوها من وحي عصرهم وبالتالي فكل تأويل واجتهاد نابع من ممارسة حرية الفهم. فهل يعقل أن أُقيد مصير أمة بالكامل بفهم زيد أو عمر. إن التبعية للسلف تعسف تاريخي وقتل للذات، فهو يصور السابق(السلف) على أنه الكامل واللاحق (الخلف) على أنه الناقص، وتلك هي الوصاية التاريخية، وكل وصاية ضد مشروع الحرية.

إن الدين عندما يُعزل عن تأويلات السلف ويُقرأ كنصوص مستقلة يمد الذات بقوة اختراق النص وفهمه، وبالتالي النص ذاته يفرض على الإنسان تحرير ذاته من الفهم الموجه.

إن حركة التنوير والتثوير الديني في مطلع القرن التاسع عشر كانت تهدف إلى تحرير العقل من الجهل والتقليد. وتلك هي فعلا بداية الوعي بالحرية كمشروع ديني قبل أن تكون مشروع فردي أو اجتماعي.

إن الحرية في الواقع المعاصر لا بد أن تتجلى من خلال تقديم فهم جديد للقرآن والسنة، فهم لا يلغي ما سبق بل يزيد ويضيف إليه ما استُغلق على السلف فهمه، ثم يتجلى في ترقية الاجتهاد الدين وتفعيله على كل المستويات. إن الحرية في الوطن العربي لا يمكن أن يكتب لها النجاح كمشروع إلا في ظل ثورة دّينية كبرى لأن الحرية من حيث القصد هي نتيجة لثورة ما بشرط أن لا توقف مشروع الحرية لحظة انتصارها.

لا يمكن للفلسفة أن تُؤسس الوعي بالحرية لدى المواطن العربي نظرا لمكانتها النخبوية، وبالتالي فالفكر الديني

هو العامل الرئيس إذا وجه لصالح الأمة. ويمكن أن نستشف ذلك من خلال التاريخ، فلقد ناضل ابن رشد الفقيه والفيلسوف من أجل بناء مدينة تكون الغاية الكبرى فيها هي الإنسان: «إن ابن رشد يبحث عن مدينة الإنسان الكامل والناموس الفاضل، وعن المدينة التي يغيب عنها وحداني التسلط الذي أنهك العباد والبلاد، وأفسد النواميس والعقائد. مدينة بلا متكلمة ولا فقهاء العامة، بل بفلاسفة وعلماء دين متنورين، لا يجعلون ظاهر الشرع مقصدهم. إنها مدينة يجد فيها الإنسان نفسه، وتُؤمن له الحرية والعدل، والمساواة الاجتماعية.»[11]

والقول السابق يرجعنا إلى فلسفة المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة قدسوا الحرية من منطق أن السياسة ارتبطت بالحتمية، ولكي نحررها من منطق: «أنا عليكم لأن الله أراد ذلك» كان لا بد أن يفهم المسلم: «أنت تريد ونحن نريد وما يكون إلا ما نريد إذ كنا نعي حقا معنى الوجود.» وبالتالي تصبح الإرادة جوهر صميمي في الإنسان. كما أن نظرية الكسب عند الأشاعرة تحاول أن تتوسط بين الحرية والجبر.

لقد كان أساطين الفقهاء والعلماء من دعاة الحرية، ومات بعضهم وهو يدافع عن الحرية ويقاتل في سبيل مبدأ سبحانه وتعالى:«لا إكراه.»

لقد فهم ابن رشد الحرية من خلال دراسته مكونات العقل الإسلامي،وأدرك أن تهافت العقل راجع بالضرورة إلى تراجع الحرية في الوعي، إن الاستبداد والطغيان من أشد أعداء الحرية، وبالتالي فكل مشروع حضاري لا بد أن يؤسس عتباته الأولى على معنى الحرية.
وابن رشد يربط بين نظرية الفعل ومفهوم الاستطاعة، فما دام الإنسان يستطيع فهو قادر على أن ينخرط في الحرية، وبالتالي ما دام قادرا فهو يريد، وبالتالي إثبات

ليس للطائفية حل سوى إقرار الحرية كمشروع وطني يهدف إلى مراعاة حقوق الطوائف والأقليات في التواجد المدني والسياسي.

وجود الإرادة إثبات لحرية الإنسان.

5. ربيع الحرية بين أزمة الوعي وعنفوان الموت

بالرغم من الحالة السكونية لمفهوم الحرية في وعي الشارع العربي، نلاحظ أن الأنظمة العربية ذات الطابع القمعي في مجملها وجدت نفسها أمام مفاهيم براغماتية للحرية ليس الغرض منها تحرير الشارع العربي من الأنظمة العربية الإستبدادية ولكن الغرض الحقيقي هو تفعيل موجة العولمة وأمركة العالم. فلقد أحدثت عملية أمركة العالم أزمة في مفهوم الحرية إذ أصبح المواطن العربي متأرجحاً بين الحرية الثورية التي أفرزتها النزعات القومية وبين الحرية الغربية في موجتها الأمريكية الحالية. ولعل الثورة البرتقالية بأوكرانيا وغيرها من الثورات في عدة مناطق التي خضعت لمنطق المجال الحيوي ضمن مشروع دمقرطة العالم جعل الشارع العربي يهفو لثورة بلاستكية زمن الربيع تُغير من الواقع المزري للمواطن العربي.

إن مصطلح الحرية في واقعنا العربي المعاصر يرتبط الآن أشد الارتباط بالمقولات السياسية ذات التوجه الليبرالي، فالحرية المتداولة في الشارع العربي تتجه نحو تغليب النظرة الأمريكية التي تحاول تصدير مفاهيم كرياح الحرية، موجة الحرية، ثورات الحرية، الحرية وكرامة الإنسان، الحرية وجودة الحياة، ومن أجل ذلك ربط الوعي العربي المستكين بين الحرية وتغيير الأنظمة. بل أن الصراع والصدام القائم بين العالم

(11) عبد القادر، بوعرفة، السياسة والمدينة من خلال الضروري في السياسة، مركز الكتاب للنشر، مصر، ط 1، 2006، ص 179.

الغربي والعالم الإسلامي هو صراع القيم والأوهام، وخاصة قيمة الحرية، فالمشروع الليبرالي جعل من الحرية حصان طروادة من أجل الولوج بسهولة إلى قلعة القيم العربية بعد أن تعذر ذلك بأسلوب المواجهة. إذن العولمة والحداثة تحمل قيم إيجابية لكنها تحمل كذلك أوهاما للآخر، يقول د. فهمي جدعان مبرزا صراع القيم في زمن العولمة:«والقيمة المقصودة هنا على وجه التحديد الحرية بتجلياتها الأساسية: السياسية والفكرية والاعتقادية والاقتصادية. ومنها اشتقت أو بها تعلقت قيم العقلانية والموضوعية والمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والمنفعة والرفاهية والخير العام، وحقوق الإنسان. وغير قيم التي تمثل اليوم ماهية الثقافة الغربية وروحها.»[12] غير أن التجربة العراقية بالخصوص جعلت الوعي العربي المتأزم يكفر بمفاهيم الحرية كما تحاول أن تصدرها أمريكا. لأن مشروع الحرية الأمريكية في العراق أنتج أسوأ ملامح التغيير المنشود، مما جعل الشارع العربي يفضل بقاء النظام الديكتاتوري على مشروع الحرية الأمريكي. إن ضريبة الحلم العربي توجت بالدم المنهمر والمراق على معابد الطائفية والتدافع القطري. ولقد خرب حصان طروادة الدولة والمدينة، وقتل الإنسان بكل عنجهية ومكر.

لقد أصبحت الطائفية اليوم تنخر كيان الأمة الإسلامية، وإن كان الطغيان السياسي أحد أبرز العوامل المُنمية لبذور الطائفية في كثير من البلدان العربية كلبنان والعراق وغيرها. ونحن نجزم أن ارتباط الدم والموت بالطائفية هو محصلة لشعور الأقليات عبر التاريخ، ذلك الشعور بالظلم والتهميش، وسلب الحقوق الطبيعية والمدنية معا. وليس للطائفية حل سوى إقرار الحرية كمشروع وطني يهدف إلى مراعاة حقوق الطوائف والأقليات في التواجد المدني والسياسي: «فسح المجال القانوني والاجتماعي، لكي تمارس هذه الأقليات شعائرها الدينية بعيداً عن الضغوطات والتجاذبات. ومن الأهمية أن ندرك جميعا، أن من الحقوق الأساسية لكل إنسان، أن يمارس عقائده وشعائره في مناخ من الحرية والاحترام والقانون.» [13]

إن ما يحدث في العراق من انتهاك لحقوق الإنسان كان أساسه الأول هو شعور الطوائف المهمشة بالاحتقار السياسي الذي ولد الاحتقان الاجتماعي. فوجدت أمريكا التربة مهيأة لزرع فلسفة الفوضى الخلاقة. والتي لحد الساعة لم تزد المجتمع العراقي إلا توحشا وامتهانا للموت وسلب الحياة من الأخ، إنها القصة نفسها قصة قابيل وهابيل تتكرر باستمرار في تاريخ الآدميين.

لقد فشل المشروع الأمريكي في إنتاج نموذج دولة الحرية في الشرق الوسط، وتحول الحلم الأمريكي في العراق بالخصوص إلى مقبرة للحرية أصلا. إذ بات من الضروري تجاوز الحرية الأمريكية بمفاهيم يحتضنها المخيال العربي وتجد في حناياه سكينة الإيمان. إن الواقع العربي يتجه صوب إعادة رسكلة المفاهيم الثورية في عصر التحرر العربي، كالناصرية والبعثية والقومية، بغية التحرر من القوى الليبرالية، لقد أصبح مفهوم الحرية مرتبطا بالدم والموت، إن تفجير الأجساد والعباد يعتبر في ذهن المُقاوم أعظم ممارسة لعملية التحرر، لا يهم موت الناس بل المهم إنتاج الرعب في نفس المحتل أو العميل السياسي. إن الحرية أصبحت في كثير من الأحيان مرتبطة بالموت، بينما في الغرب الحرية مرتبطة بالحياة، من هنا تكمن المفارقة الأخرى بين مفهوم الحرية الفردية المقدسة في الغرب وبين مفهوم الحرية الشمولية.

إن العالم العربي لم يستطع أن يُوجه وعيه نحو الإيمان بحرية الفرد، فليس هناك حرية للفرد خارج الجماعة أو الأمة، وبالتالي نلاحظ أن المجتمع العربي لا زال

(12) فهمي جدعان وآخرون ، ، الإسلام والغرب، (متى تحين لحظة الحوار؟؟) منشورات العربي، الكويت، 2002، ص 163.

(13) محمد محفوظ (الأقليات وجدليات الوحدة والحرية) مجلة الكلمة، العدد 33، بيروت، 2000 ، ص 39.

يحافظ على المفاهيم التقليدية للحرية والمرتبطة بتحرير الأرض وطرد الغازي، وبعدها السكون، لقد كانت الحرية في الغرب تعني المعنى نفسه تحرير مدينة من سلطة غازية، وليس تحرير الفرد من جملة الإكراهات بغية تفتيق قدراته الفكرية لكنها تحولت بفعل التطور واتساع مجال حركة الوعي الفردي إلى ممارسة الحرية كتجربة فردية.

ويبقى مع ذلك وعي الحرية في كل المجتمعات التقليدية ذات الطابع البطريكي وعيا جمعويا خالصا يخص أرضا تسمى وطنا، وشعبا يسمى أمة. بينما الفرد مجرد تابع للقبيلة والعشيرة، يتحرك وفق مدارها ويستكين وفق استكانتها.

ونحن نعلم أن الدراسات النفسية كان لها الفضل الكبير في انبلاج مفهوم الحرية الفردية، وبالتالي أصبح الفرد يعي أن ذاته تحتاج إلى حركة تحريرية من أمراض النفس وأشكال الكبت المكبل للقدرات الفردية. لكن الشارع العربي لم تساعده المؤسسة على تطوير مفهوم الحرية الفردية لأننا لا نمتلك مؤسسات التوعية بقدر ما نمتلك مؤسسات الاستعباد والاستبداد والرقابة والوصاية، فنحن نصنع الموت والخوف أكثر من قدرتنا على صناعة الأمل والحياة.

إن ربيع الحرية كما حاول المشروع الأمريكي تمريره لم يزد الوعي العربي إلا تراجعا نحو المفاهيم التقليدية للحرية، لقد أصبح في خلد كل مواطن عربي أن الحرية في أسمى معانيها هي تحرير الأرض والشعب، وأصبحت الحرية الفردية من الكماليات لا غير.

إن الحرية كحلم يصدم بالواقع المر الذي يفرزه الواقع العربي، فالمواطن العربي اليوم لا يشعر بالأمن، فتراه يغلق بابه ويحكم غلقه، ويضع السياج الحديدي على النوافذ والمداخل، ويتحاشى السفر والنزهة، ويخشى من التعبير أو التذمر، بل يخشى أحيانا أن يحلم بوطن ترفرف عليه راية الحرية. لقد أصبح حالنا كما عبر عنه توماس هوبز منذ عهود: «حينما يقوم الإنسان برحلة، يقوم بتسليح نفسه ويطلب حسن المصاحبة وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه...» (14)

6. أفق الحرية بين المطالب والمقاصد

تفرض المقدمات السابقة طرح هواجس الوعي العربي المشروعة، والمتمثلة في مضامين الأسئلة المترددة في أغلب ما ينتجه المثقف الحركي المتمرد على واقعه المتردي، كسؤال: ماذا نريد؟ ما نهاية سؤال الحرية؟ وكيف نتمثل الحرية وعيا وسلوكا؟؟

لا بد أن ننطلق في فهم مسألة الحرية بعيدا عن كل المقدمات الميتافيزيقية الكبرى، أو التأويلات الغامضة، أو المطالب العويصة في أحاجي الفلسفة الشريدة. فالحرية كما يقول المفكر الروسي بردائيف** هي مسألة لا يمكن أن نستخلصها من الوجود، أو أن نؤسّسها على الوجود. والقصد من ذلك أن الحرية في تجلياتها الأولى تنطلق من الشعور النفسي، وهو شعور غير ثابت بل شعور ديناميكي متحرر من كل الإكراهات، فهي أقرب ما تكون إلى التوهم الإيجابي، فالذات الشاعرة بالحرية شعور نفسيا يمكن أن تتحرر على مستوى الشعور حتى في ظروف الجبر والإكراه، وتلك هي حقيقة الحرية. ونتفق مع أ. فتحي التريكي حين يعالج مشكلة الحرية والتحرر ضمن مجال التّعقل المستنير وليس التوهم المتكوثر في فضاءات التثوير الاعتباطي، فالحرية والتحرر هي ثقافة ومشروع أمة تريد أن تكون معركتها التاريخية مع كل أشكال

(14) نقلا عن : محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، د، ط، 1985، ص ص : 128،129.

**نقولاي ألكسندروفتش بردائيف (1874-1948): فيلسوف روسي.

التبعية غير المشروعة:«وأكاد اجزم أن قضية التعقل والحرية هي أساس كل القضايا المطروحة لأنها ستنير السّبيل لكل من يعمل على تحريك الواقع العربي الحالي، وذلك إذا تحرر الإنسان العربي من معاناة الآثار النفسية والاجتماعية التي تشده إلى طرح القضية طرحا مغلوطا فيستمر عدم الانتباه إلى أساس فكرة الحرية في جوهرها ويتوجه بالدرس والتنقيب نحو الكيفيات والأنواع والنتائج فقط.» (15)

إن توهم الحرية ليس ضد الحرية بل هو من صميم الحرية، فالمتوهم بوجودها سيمارس ذلك التوهم، ومن هناك يمكن أن نستثمر فكرة المراهنة لدى الفيلسوف باسكال في مسألة الرب. وعليه يمكن القول لنراهن على أن الحرية موجودة على مستوى الشعور، فإن كانت موجودة فعلا فإننا لم نفقد شيئا بل اكتسبنا شعورا فعالا تكون نتائجه في صالح الذات والجماعة، وأما إذا كانت غير موجودة أصلا فنحن على الأقل ربحنا شعورا بالتحرر من وهم الإكراه. والأمر يعود إلى مبدأ أن الحرية من حيث السؤال هي من المطالب العويصة والضرورية للبشر وبالتالي فإن المطالب تفرض تحديد المقاصد، لا نريد أن نوجه الحرية إلى منحنى فينومينولوجي ولكن نريد من وراء ذلك أن نربط الحالة النفسية للفرد بالموضوعات التي تقتضي التحرر على مستوى الوجدان. إن السؤال العربي عن الحرية لا نريد أن نضعه ضمن المقولات الفلسفية بل نضعه ضمن الممكنات الحياتية، أي أنا لو وضعنا السؤال ضمن الفلسفة سنفقد الشعور بالحرية لدى المواطن العربي من أفق أن سؤال المواطن لا يبحث عن الحقيقة وسؤال ما. إنه سؤال بسيط في مضمونه الهاجسي:«أي كيف أعيش حرا؟» ولعله ينطلق من هاجس كانط ذاته حين قال ليس المهم أن نفهم الحرية بل المهم كيف نعيش أحرارا. وسأبين ذلك بمثال بسيط: إن سؤال الحرية لا يختلف عن سؤال السعادة، فالإنسان الذي توهم السعادة في تعذيب الجسد لا يرى اللذة إلا في ممارسة أبشع أنواع التعذيب، وعندئذ لا يمكن أن نُفهمه خطأ تصوره. عكس الذي يرى أن السعادة في تحقيق الرغبة واللذة. إننا في موضوع السعادة نتعامل مع شعور خاص وخالص، وكذلك ينبغي أن نتعامل مع موضوع الحرية.

لم يكن الفيلسوف باروخ سبينوزا من أنصار الجبرية كما هو في المقرارات الدراسية، بل فهم الحرية على أنها حالة شعورية حدسية، فالإنسان قد يصبح نتيجة حدسه الشعوري حرا أو مجبرا، فالحجر لو امتلك شعورا عند سقوطه من علٍ لظن أن سقوطه من ذاته و ليس تابعا لقانون الجاذبية. والمهم في المثال أن الشعور هو الذي يعطي للموضوع وجوده العيني.

إننا فعلا نحتاج في العالم العربي اليوم إلى هذا الوهم الخلاّق، فلو اعتقد كل مواطن عربي أن أفعاله من ذاته لكان بالإمكان تغيير كثير من الأشياء بفعل الوهم. يصبح حالنا كحال الفلاح الذي قدمه فولتير في قصصه الرائعة، فلقد زعم أن فلاحا كانت له مزرعة جميلة وله ثلاثة أبناء أشداء غير أن الكسل أخذ منهم حظا وافرا، فلما دنت ساعته خشي ضياع المزرعة، فقال لبنيه إني دفنت في أصل شجرة من أشجار الحديقة كنزاً ثميناً فابحثوا عنه. ولما مات طفق الإخوة من طلوع الفجر يبحثون عنه، فلم يجدوا له أثراً، غير أن النتيجة التي توصلوا إليها أن الكنز الثمين فيما قاموا به من إصلاح أصول الشجر بالتنقيب ونزع الحشائش الضارة، ونحن ما أحوجنا أن نماثل موضوع الحرية بموضوع الكنز. قد يقول البعض أننا بهذا نمارس جرم طمس الذات والكذب على العقل العمومي، لكننا نقول أي هما أشد جرما الوهم الذي تصنعه الطغم أم الوهم الذي تصنعه النخب؟

(15) التريكي، فتحي ، العقل والحرية، دار تبر الزمان، تونس، 1998، ص8.

إن السلطة والأنظمة العربية عن طريق إعلامها وأبواقها قد أدخلت في شعور المواطن العربي كونه مواطناً سيداً وحراً وعزيزاً، وفي الوقت نفسه ركبت في ذاته الشعور بالخوف من النظام. مما أدى إلى السكون الذي نلاحظه يشل المواطن العربي عموما. فأيهما أمام العدالة السماوية يعد مجرما، المفكر الذي يريد أن يقوي الشعور بالحرية ولو بالتوهم الإيجابي أم السياسي الذي يريد أن يجعل من شعبه قطعان ماشية تنقاد لرغباته بالقهر؟

لقد أوضح القديس أوغسطين مسألة الشعور بالحرية في ذات آدم عليه السلام من خلال الأحوال الثلاث قبل وأثناء وبعد فعل المعصية. فآدم الإنسان تملكه قبل الخطيئة شعور بالحرية نحو المعصية، وترجمها بالتصميم والعزم على الأكل من الشجرة الممنوعة (الشر)، وذلك الشعور هو الذي ظل يولد الحرية الميتافيزيقية التي تجنح بأبناء آدم إلى القول بحرية الإنسان في أن يفعل ما يشاء (الشهوة، الرغبة، اللذة). والحالة الثانية تجسدت في ممارسة فعل الأكل، أما الحالة الثالثة فهي إرادة قبول العقاب والمسؤولية وتلك هي لحظة الشعور بالحرية الخيرية.

ينبغي أن تكون الحرية ذات فهم مزدوج، فالإنسان يستطيع بفهمه وشعوره أن يجعل من الحرية وسيلة للخير ومساندة الحق، كما يستطيع أن يجعل منها وسيلة لتحقيق الشر. قد لا نتفق مع القديس أوغسطين حين ينسب الحرية الميتافيزيقية إلى قصدية الشر. لقد كانت حريته الأولى حسب القرآن ليس في لحظة المعصية بل في لحظة تعليمه للملائكة أسماء الأشياء«وعلم آدم الأسماء كلها»[16] فلما مارس فعل التعليم كانت آية وحجة على الملائكة «فَلَمّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ

فما أشقى الإنسان العربي وهو يرى نفسه في عصر التمدن لا زال من حيث قيم العيش يخضع لقوانين الغاب والطبيعة!

أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ»[17] وكانت نتيجة ممارسة الحرية ضمن مجال العلم أن الله زاد من نطاق حريته «وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما» فأصبح كل ما في الجنة تحت تصرف إرادة أدم، ولم يكن المنع بالأمر إلا في نطاق ضيق «ولا تقربا هذه الشجرة». لقد أمر الله آدم ألاّ يأكل من تلك الشجرة ولكن لم يجبره أو يقيد حركته بل ترك له مبدأ تقرير المصير، فما كان من أدم إلا أن انقاد إلى وهم الخلود والبقاء «وعهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً»[18] إن العزم المقصود هو عزم اللحظة الكبرى، فأدم لم يستطع أن يمارس حرية الصبر والامتثال، لكنه في المقابل مارس عزم الوهم واللذة وشهوة البقاء.

ولقد ورثنا عن أبينا آدم التأرجح بين إرادة العزم ووهمه، فنوح وإبراهيم وموسى وعيس ثم محمد حققوا العزم الإلهي الذي أراده الله أن يكون في الإنسان، لكن العزم الشيطاني حققه فرعون وهمان وقارون وغيرهم.

ولا بد أن نفهم أن المواطن العربي ليس مجبولا بالضرورة على الخنوع والخضوع، بل هو مجبول على استقلالية الذات والقدرة على الاختيار، بيد أن الإكراهات الخارجية هي التي حولته إلى كائن سلبي مُستولى عليه وبالتالي مغلوب على أمره. هذه الظاهرة

(16) البقرة: الآية رقم : 31.

(17) السورة نفسها الآية 33.

(18) سورة طه : الآية 115.

تشبه ظاهرة استحمار الإنسان للحمير، ومثلما يصبح الحمار مستحمرا يصبح الإنسان كذلك، ولقد شرح باروخ سبينوزا عملية الإستلاء والاستعباد على النحو التالي : «يستولي شخص على أخر إذا كبله بالسلاسل، أو إذا استحوذ على سلاحه ومنعه من وسائل الدفاع عن نفسه أو اللوذ بالفرار، أو إذا زرع في قلبه الرعب، أو إذا أغراه بحسناته حتى أصبح يستجيب لرغبات مولاه بدلا من الاستجابة لرغباته الشخصية، ويعيش على مقتضى حكم سيده، لا على مقتضى حكمه الخاص. إلا أن يستولي على غيره بالطريقة الأولى أو الثانية إنما هو يستولي على جسمه، لا على عقله، أما الذي يستولي على غيره بالطريقة الثالثة أو الرابعة فهو يستولي على عقله وجسمه معا، ويبقى الفرد نفوذه عليهما بقاء الخوف أو الأمل، فإذا زال هذان الشعوران، أصبح المستولى عليه ولي أمر نفسه.»[19]

إننا من خلال هذه القراءة الميسرة نريد أن نثبت أن الحرية ليست ممارسة يومية بل هي ممارسة تتجلى في لحظات من عمرنا فقط. إنها تلك اللحظات التي يبلغ فيها الوعي قمته والشعور ذروته، هي تماما كما قال الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون الحرية الحقيقية هي شعور عميق قد تشعر به بعض الذوات في لحظات نادرة (الأنا العميق). أما الشعور المزيف بالحرية فهو ما يفرزه الشعور السطحي وهو الأكثر شيوعا في حياة البشر(الأنا السطحي).

إذن نحن نريد من خلال وحي الشارع العربي أن نجعل من سؤال الحرية شعورا عميقا في لحظات تسمية الأشياء بأسمائها، لا نريد أن يكون الشعور الحرية وليد الأنا السطحي المترع بالشعارات والدعوات، إن الحرية كما يتمثلها الشارع العربي لا زالت وليدة الشعور السطحي سواء من خلال اللحظة الثورية المُمجدة

لقد تحـول الإنسان الغربي في زمن التكنولوجيا والعولمة إلى مجرد رقم في معادلة رياضية، فهو وإن كان تخطى بعض القيود التاريخية فهو لا زال يرزح تحت قيود خفية.

للدم المراق على معابد أصنام التاريخ والمستمدة من عزم قابيل على قتل هابيل، أو هي وليدة اللحظة الإغرائية التي تمارسها أمريكا والمؤسسات الغربية، إنها تشبه لحظ الغواية كما حدث ليوسف مع امرأة فرعون. فهل يكون الشعب العربي ممتلكا لإرادة الرفض رافضا الغواية التاريخية، أم يذهب مع منطق«هيت لك» ويمارس الغواية في أعتي صورها ؟

ولا نريد من جهة أخرى أن نعيش في الألفية الثالثة ونحن ندور في الحالة الطبيعية التي طلقها الإنسان منذ عصور خلت، والدليل على سيطرة الحالة الطبيعية هو وجود مظاهر الظلم والقهر وانعدام المشاعر الإنسانية، أو كما وصفها هيجل : «إن حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروض والأعمال والمشاعر اللاإنسانية...»[20]

والحالة المدنية هي عكس الحالة الطبيعية، تسود فيها المشاعر الإنسانية وقيم الحرية والمواطنة، وتُحترم فيها المواطنة وحقوق الإنسان، فما أشقى الإنسان العربي وهو يرى نفسه في عصر التمدن لا زال من حيث قيم العيش يخضع لقوانين الغاب والطبيعة!

(19) سبينوزا، باروخ، كتاب السياسة، تعريب : جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1999.، ص ص: 43،44.

(20) نقلا: عن عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصرن، ط1، 1958، ص28.

إن من جملة المقاصد المرتبطة بمطلب الحرية تمكين الإنسان والجماعة من ممارسة حقها الشرعي في اتخاذ القرارات داخل الدولة لوحدة المصير والغاية، وليس بالضرورة أن تكون المشاركة في صنع القرار ملزمة لاختلاف وجهات النظر، ولكن التمكين السابق يعطي للمواطن الشعور بالمواطنة وأنه كائن له حيز في الوجود. لقد ناضل السفسطائيون قديما من أجل الحرية، واعتبروها جوهر الإنسان، وجعلوا علامة الحكم الراشد هي مدى مشاركة الجميع في صنع القرار عن طريق المداولة: «إن هاجس مدينة كل المواطنين تظهر في فلسفة بروتاغوراس، الذي أكد على ضرورة قيام السياسة على فكرة المواطن السّيد. فالمواطن السّيد لا يعيش إلا في نظام سياسي مشيد على الحرية والمساواة، ومادام يمتلك صفة العقل والغنى فهو مؤهل بالضرورة للحكم ضمن مبدأ المداولة والشورى (Délibération) التي تفرض ضرورة ارتباط القرار السياسي برأي جماعة المواطنين.» [21]

والمقصد الأخر هو تحرير الإنسان من أوهام التحرر المعاصر، المرتبط في أغلب الأحيان بالحرية المطلقة للأفراد في أن يفعلوا ما يشاءون، وتلك هي الحرية الكاذبة التي تسللت إلى فكرنا عن طريق الآخر، وبالتالي نحن أمام حالة تحرر من ظاهرة تحرر، إنه صراع بين مفهومين للحرية، مفهوم عبثي قائم على سلطة الذات وأخر أخلاقي قائم على سلطة الضمير وروح الجماعة، ولقد حاول د. حسن حنفي أن يستثمر أفكار الفيلسوف فيخته ليوجه الرأي العام العربي إلى ضرورة فهم الحرية في عمقها:«التحرر المباشر وغير المباشر من السلطة من غريزة العقل واللامبالاة تجاه الأشياء في عصر الإباحية والانحلال، وهي حالة الخطيئة المستمرة، وهو ما يعادل الفعل الفلسفي والأخـلاق السامية.»[22]

إن الغرب انحرف عن المفاهيم الأصيلة للحرية التي شيّدها عصر الأنوار بالخصوص، وبات من الضروري فهم أن الغرب نفسه يدور في متاهات الحرية. كما لا يجب الاعتقاد أن الحرية في الغرب وصلت إلى منتهاها، وأن الإنسان الغربي يتمتع بالحرية كما هو مروج له في الإعلام ووسائل الدعاية. لقد تحول الإنسان الغربي في زمن التكنولوجيا والعولمة إلى مجرد رقم في معادلة رياضية، فهو وإن كان تخطى بعض القيود التاريخية فهو لا زال يرزح تحت قيود خفية، ولنستمع لجون ماري جوينو وهو يتساءل عن معنى الحرية:«ما هي الحرية في عالم محكوم بالقواعد، وكيف تحد السلطة من سلطتها في عالم يخلو من المبادئ ؟ ... منذ قرنين ونحن في أوروبا نربط بين فكرة الديمقراطية وفكرة الحرية، لكن الحرية لها معنيان شديدا الاختلاف: فقد كانت تعني الحق لمجموعة بشرية ما في أن تمسك مصيرها بيدها، وهي أيضا تعني حق كل إنسان في أن يأمن من سوء استعمال السلطة، بما يضمن ألا تنسحق الأقلية تحت وطأة الأغلبية.»[23]

وفي خاتمة المقال لا يسعني إلى أن أهيم بالحرية وعيا وممارسة، وأن أحلم أن يكون الوطن العربي وطن الحريات والحقوق، وأن تكون فلسفته المستقبلية هي فلسفة الكرامة وجودة الحرية، لأن الحياة الكريمة لا تُفهم خارج مجال الحرية والتحرر. فيا أيها الساسة... رجاء نحن بحاجة لقليل من الحرية.... فضعوا سياطكم ومسدساتكم وكلماتكم القاتلة في بؤر النسيان.

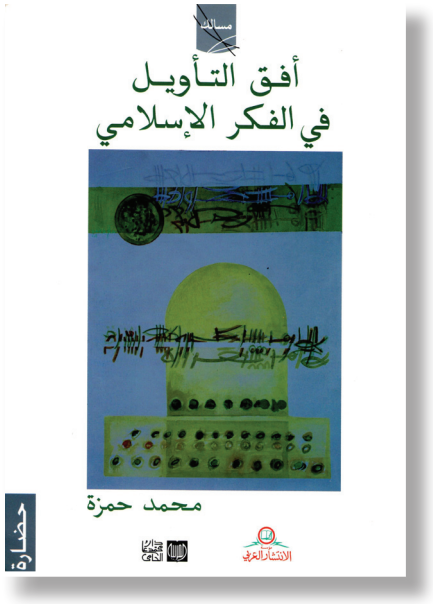
(21) عبد القادر، بوعرفة ، مقدمات في السياسة المدنية ، رياض العلوم للنشر والتوزيع ، الجزائر، ط 1، 2005، ص 87.(22) السورة نفسها الآية 33.

(22) حنفي، حسن، فيخة فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 470.

(23) جوينو ، جون ماري، نهاية الديمقراطية ن تعريب : ليلى غانم، دار الأزمنة الحديثة ، بيروت، 1998، ص 107.

تقديم كتاب محمد حمزة
«أفق التأويل في الفكر الإسلامي»

بسّـام الجمـل*



صدر عن مؤسّسة الانتشار العربي ببيروت ودار محمّد علي الحامي بصفاقس كتاب الدكتور محمّد حمزة بعنوان: «أفق التأويل في الفكر الإسلامي» (383 صفحة) في طبعة أولى سنة 2011. والمؤلّف هو أستاذ الحضارة الحديثة والمعاصرة بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة (جامعة صفاقس/ تونس). وهو مهتمّ بقضايا الفكر الديني. ويأتي هذا الكتاب بعد سلسلة من المؤلّفات المنشورة نذكر منها «الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث» (المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء/2005) و«إسلام المجدّدين» (دار الطليعة، بيروت/2007).

رُتّب الكتاب، موضوع هذا التقديم، على ثلاثة أبواب، إضافة إلى تمهيد مطوّل وخاتمة، وفيه تعرّض المؤلّف إلى قضيّة التأويل في الفكر الإسلامي الحديث وذلك من خلال تفحّص مرتكزات التأويليّة التقليديّة وتدبّر مختلف التحوّلات التي تخترقها والنظر في الآفاق والبدائل التي يمكن إيجادها من أجل بناء ما يسمّيه المؤلّف «تأويليّة جديدة تستجيب لمقتضيات المعرفة الحديثة».

نجد في التمهيد عرضا لدواعي الاهتمام بهذه الإشكاليّة والاعتبارات المنهجيّة التي وجّهت رؤية المؤلّف وحدّدت مسار بحثه، وأهمّها تاريخيّة التفسير القرآني وظهور خطاب التفسير باعتباره صياغة محدّدة للمعاني ولطرق الإقناع ممّا يجعل هذا الخطاب مشدودا إلى التأويليّة بمفهومها الفلسفي الحديث.

إنّ المقصود بالتأويليّة في استعمال المؤلّف هو «الهرمينوطيقا» في الاصطلاح الفلسفي الحديث والمعاصر. وقد أقام الدكتور محمّد حمزة البرهان على تمكّنه من الخلفيّة الفلسفيّة ومن الأسس النظريّة التي قامت عليها التأويليّة. ولا شكّ في أنّ تشبّعه المنهجي

*رئيس قسم دراسات الموروث الديني في مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

والمعرفي بالمفهوم المذكور كان له عونا على تبيّن الآفاق المرجوّة من بحثه. وهذا ما يجلوه قوله: «إنّ محاولة فهم الأفق التأويلي الذي تشكّل في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة يقتضي قراءة تاريخيّة لهذا الأفق، ويستدعي بحثا في المسلّمات التي استقرّت في الأفهام عن طبيعة النصّ القرآني، ومساءلة للنصّ الديني وفهما للحدود بين الوحي والتنزيل ومدى مشروعيّة الفهم الأحادي للنصّ القرآني الذي تمّ تثبيته بحجج نصّيّة ولاهوتيّة، كما يتطلّب نظرا فاحصا في الصلات القائمة بين الحدود الإبستيميّة التي اندرج داخلها الفكر الإسلامي التقليدي وطبيعة النظريّة التأويليّة الإسلاميّة، واستقراء للسيرورة التاريخيّة التي انتهت إلى إسناد الحقّ في التأويل لجماعة مخصوصة من أهل العلم دون غيرها، وفهما للعلاقة بين تشكّل منزلة السلف واستقرار السنّة التأويليّة في الثقافة الإسلاميّة مرورا بإضفاء القداسة عليها وانتهاءً إلى تحجّرها..» [1].

لقد خصّص المؤلّف الباب الأوّل لدراسة «أسس مشروعيّة مؤسّسة التأويل الرسميّة»[2]. وذلك بالاستناد خاصة إلى نماذج من مقدّمات التفسير القرآني، وفيه تطرّق إلى ثلاث قضايا محوريّة هي:

أوّلا: سيادة العالم المفسّر. فقد تحقّقت هذه السيادة عبر تأويل نصّ المصحف. ومن ثمّ اكتسب المفسّر صلاحيّة فهم النصّ وتأويله دون سائر المؤمنين. وتكوّنت على التدريج مؤسّسة التأويل الرسميّة. وأثبت المؤلّف أنّ الأحكام الدينيّة المقبولة من هذه المؤسّسة تعكس عند الفحص مواقف اجتماعيّة تاريخيّة. وخلص إلى القول: «تنبني استراتيجيّة المؤسّسة الدينيّة لتثبيت سلطة العالِم وسلطة العلم على الخطاب التمجيدي الماثل في الأخبار التي تضمّها كتب الحديث ومقدّمات التفسير القرآني والآيات العديدة المستخدمة في تدعيم هذه السيادة (...) إنّها سيادة تتّخذ وجوها عديدة مقنّعة تارة وحاسرة تارة أخرى، وهي في كلّ وجوهها تسعى إلى تثبيت القول وترسيخ سلطته لدى المتقبّل من خلال تقديم صورة مثاليّة لهذا «الباث الشرعي»[3].

ثانيا: سيادة نصّ التفسير من خلال ما اكتسبه من مشروعيّة. وهذه المشروعيّة تولّدت من علاقة التلازم التي قامت بين نصّ المصحف والتفاسير المنتجة حوله. وبيّن المؤلّف وهم البداهة الذي يغلب على الشروط الواجب توفّرها في كلّ من يروم الاشتغال بالتفسير. وهذا ما خوّل له القول إنّ تلك الشروط ليست سوى تعبير عن مقصد ايديولوجي يكرّس العقائد السنّيّة و«إنّ تحليلنا لمرتكزات المشروعيّة الدينيّة في الإسلام، تلك التي تعتمد لتثبيت سلطة العالم / المفسّر يظهر مدى تدخّل النصّ الديني في تثبيتَ سلطة مؤسّسة التأويل الرسميّة على العامّة، مثلما تبيّن لنا أيضا الطرائق التي يتّخذها السّعي إلى ترسيخ هذه الأسس والضوابط التي تحكّمت في النشاط التفسيري على امتداد التاريخ الإسلامي»[4].

ثالثا: تثبيت السيادة الدينيّة بواسطة تأويل نصّ المصحف من جهة وبجملة من الآليات الرمزيّة والماديّة الموظّفة لفرض تلك السيادة من جهة أخرى. ومن ثمّ أمكن للخطاب السنّي أن يهمّش ما خالفه من خطابات أخرى أفرزتها الشيعة وأهل الرأي والمتصوّفة. ثمّ «إنّ كلّ الخلافات التي كانت بين العلماء المسلمين تمّ طمسها بأدوات مختلفة مثّل الإجماع وسيلة من جملة الوسائل التي كانت لدى العلماء المسلمين

(1) محمّد حمزة: أفق التأويل في الفكر الإسلامي، دار محمد علي للنشر، طبعة أولى سنة 2011، ص 37-38 .

(2) محمد حمزة : المرجع ذاته، ص 43-127.

(3) محمد حمزة، المرجع ذاته، ص 65.

(4) محمد حمزة، المرجع ذاته، ص 51.

يستقطبون بها من شاؤوا وما شاؤوا توسّلا بحجّة الوفاء لما وقع الإجماع عليه»[5] .

ومن مجموع هذه القضايا الثلاث المذكورة أعلاه تبيّن أنّ التأويل اتُّخِذ من طرف المؤسّسة الرسميّة أداة لحجب أشكال الصراع بين مختلف الفرق الإسلاميّة واتّجاهات التفسير القرآني.

أمّا الباب الثاني، فمداره على «الخطاب التفسيري في العصر الحديث: التحوّلات والمآزق»[6]، وفيه درس المؤلّف أبرز التحوّلات التي طرأت على الخطاب التفسيري الحديث وحلّ تناقضاته. ولعلّ أبرزها في نظر صاحب العمل الاعتقاد بإمكان قيام بإصلاح نصّي استنادا إلى القرآن ومحاولة الانفصال عن سلطة التفسير التقليدي. وقد تمّ التركيز في مستوى التحليل على «تفسير المنار» قصد الوقوف على ما سمّاه المؤلّف بـ«وجوه التجديد والخلخلة التي قد يكون أحدثها في السنّة التفسيريّة التأويليّة». ومن أهمّ تلك الوجوه الوعي بتاريخيّة الحلول التي كان ينشدها المفسّر في إصلاح حال الأمّة والتعامل مباشرة مع نصّ المصحف، ومن ثمّ التخلّص من سلطة النصوص الثواني التي مثّلت حاجزا حقيقيّا حال دون تعامل المفسّر الحديث مع النصّ التأسيسي الأوّل في الثقافة الإسلاميّة. ورغم ذلك بقيت نتيجة هذا المسار التأويلي جزئيّة باعتبار أنّ التجديد المنشود لم يفض إلى قيام منهج تأويلي جديد.

ومن ذلك كلّه استنتج المؤلّف أنّ «سمة اللاّتاريخيّة» الغالبة على التفاسير التقليدية في العصر الحديث هي في تقديرنا شهادة على تدخّل الواقع في صياغة التفسير، ذلك أنّ المفسّر التقليدي في انشداده إلى قيم الماضي وإلى مثال قديم يقتفي خطاه وفي إعراضه إعراضا كلّيّا عن مشاغل عصره وفي رفضه التكيّف مع مقتضيات واقعه، إنّما يعبّر عن عجز مطبق عن التكيّف والاستجابة الحيّة لسؤال الواقع[7].

وفضلاً عن ذلك اعتنى المؤلّف بضبط مآزق التفسير القرآني التقليدي في العصر الحديث وهي عنده لا تخرج عن أربعة وهي أوّلا «مأزق الانغلاق والمحافظة» وثانيا «مأزق التبرير» (الدفاع عن علوم القرآن مثل أسباب النزول والنسخ والقراءات)، وثالثا «مأزق السعي إلى محاصرة التفسير النابي» (استنادا إلى آليّتي الاستقطاب والإقصاء)، ورابعا «مأزق الإسهام بمطابقة التفسير للقرآن»، وذلك تعويلا على تفسير سيّد قطب «في ظلال القرآن». وأثبت المؤلّف بالحجّة القاطعة أنّ التفسير المشار إليه هو خطاب ايديولوجي بامتياز ينأى عن الموضوعيّة وينغرس في ذاتيّة صاحبه (..) وهو في كلّ هذا ينشئ خطابا يصنّف فيه العالم إلى دار حرب ودار إسلام ويحكم بجاهليّة الناس ويقبّح الغرب ويجرّم الحداثة على نحو يتحوّل فيه التفسير إلى «لا تفسير»[8].

وجاء الباب الثالث والأخير من الكتاب تحت عنوان: «نحو تأويليّة جديدة: الواقع والآفاق»[9]. وفيه عرض لواقع التفسير القرآني اليوم والعوائق التي تحول دون قيام تأويليّة بديلة، وذلك في ضوء ما تعيشه المجتمعات العربيّة والإسلاميّة من حداثة مبتورة من ناحية والرغبة في ترسيخ سيادة النصّ الديني من ناحية أخرى.

(5) محمد حمزة، المرجع ذاته، ص 127.

(6) محمد حمزة، المرجع ذاته، ص 129-244.

(7) محمد حمزة، 2011 المرجع ذاته، ص 173.

(8) محمد حمزة، المرجع ذاته، ص 244.

(9) محمد حمزة، المرجع ذاته ، ص 245-361.

وعلاوة على ذلك حدّد صاحب العمل أبرز المسارات التي ينبغي التعويل عليها لتفكيك تلك السيادة، وهو ما يقتضي، من بين ما يقتضيه، نقد الخبر في الثقافة الإسلاميّة وبيان تاريخيّة الرابط الوظيفي بين التفسير والخبر من أجل إيجاد نصّ آخر يتميّز بالحياة والانفتاح على ممكنات التأويل. وهنا «تبدو إعادة النظر في صورة المفسّر التي نراها ماثلة في المتخيّل الجمعي أمرا متأكّدا، ذلك أنّ تاريخ رجال التفسير بدوره تاريخ مؤسطر. إنّ نقد مادّة التفسير يتّسع حتما عبر إعادة النظر في المادة المتوفّرة في كتب التراجم عن حياتهم (أنموذج الطبري أو ابن عاشور) كما أنّه لا بدّ من الانتقال من صورة المفسّر التقيّ/العدل إلى صورة أكثر إنسانيّة. إنّها صورة الفاعل الاجتماعي قارئ النصّ والباحث عن المعنى والساعي إلى موقع عبر وظيفة الإخبار»[10].

أمّا الآفاق التأويليّة البديلة التي يدعو إليها المؤلّف، فتتمثّل خاصة في إنتاج خطاب تأويلي جديد يحتلّ فيه الإنسان المركز، وفي الوعي بفقدان التفسير القرآني التقليدي لقسم كبير من مصداقيّته بسبب المعطيات المعرفيّة الجديدة المعبّرة عن هموم المجتمعات العربيّة والإسلاميّة ومشاغلها على مختلف الأصعدة، فضلا عن ضرورة تفعيل المسالك التأويليّة الجديدة الناشئة (الاعـتراف بقدرة القارئ الحديث العلميّة على التعامل مع النصّ الديني... نقد النصّ القرآني... القراءة المقاصديّة الجديدة للنصّ).

والحاصل من هذا البحث المعمّق أنّ تأويل القرآن محلّ تجاذب بين مشروعين: أحدهما يمتلك السلطة والشرعيّة الدينيّة لأنّه ينخرط في سياق التأويليّة التقليديّة. أمّا المشروع الآخر، فيعبّر عن التحوّلات العميقة التي يعرفها الوعي الإسلامي حديثا في نظرته إلى النصّ الديني وفي تعلّقه بمطلب الحداثة.

لقد انغلق كتاب محمّد حمزة، بل قل انفتح، على سؤال وجواب موافق له يجلوهما قوله: «وبعدُ.. ما الذي ينتظره المسلم المعاصر من القرآن وماهي الوظيفة التي من الممكن أن يقوم بها هذا النصّ في الحياة المعاصرة؟ (...) الإنسان في العصر الحديث يحلم بمواجهة القرآن «الآن وهنا» وكأنّه نُزّل على إنسان القرن الواحد والعشرين. الإنسان في عصرنا بعبارة النيفر يروم أن يكون مع القرآن «وجها لوجه» دون وصاية أو حجب للمعنى بحجّة أهليّة فئة اختصّت بالقراءة»[11].

وهكذا فإنّ في هذا الكتاب المهمّ دعوة من المؤلّف إلى صياغة بدائل تفتح آفاق التأويل ضمن خطاب التفسير المعاصر والعمل على تطبيقها من خلال مشاريع بحث جماعيّة، وذلك من نحو تطعيم التأويليّة الجديدة بأفق فلسفي منفتح ومن قبيل الانتقال من نشاط التفسير إلى فعل القراءة، ومن نحو إمكان إعادة ترتيب النصّ القرآني حسب ترتيب النزول...

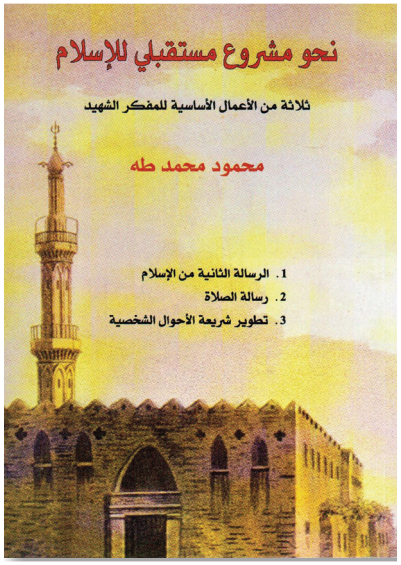
إنّ القضايا العديدة التي رشح بها كتاب «أفق التأويل في الفكر الإسلامي» لمحمّد حمزة عولجت ضمن نسق منهجي منسجم العناصر وخاضع لمنطق التدرّج من ناحية ودعّمت بالشواهد والأمثلة الموافقة لها بعد إخضاعها للتحليل والتفكيك والنقد الرصين من ناحية أخرى. وقد صاغ المؤلّف تلك القضايا في لغة سليمة وبأسلوب راق في الكتابة ينمّ عن تمثّل دقيق لها وعلى تمكّن منها، ممّا جعل عمله موافقا لمعايير البحث الأكاديمي.

(10) محمد حمزة، المرجع ذاته، ص 309.

(11) محمد حمزة، المرجع ذاته ، ص 368.

محاولة لتطوير الرؤية الإسلامية:
«الرسالة الثانية من الإسلام» أنموذجا

باسم المكّي*



لا شَكَّ في أنّ النصّ القرآني نصٌّ مركزي في الثقافة العربية الإسلاميّة فهو نصٌّ مشكّل لمسلمات رؤية المسلم للكون و الحياة. و قد تحوّل منذ انقطاع الوحي و توقف الحوار بين السماء و الأرض إلى نبراس تهتدي به الأمة. فأنشأت الجماعة الإسلاميّة حوله جملة من العلوم تروم تفسيره للوصول إلى «مراد الله» وتلتمس فيه ما به تُشرّع لمقالاتها العقدية، وتستنبط منه أحكاما تشريعيّة بها تنظم المجموعة أحوال عمرانها وتقنن كيفيّة علاقتها مع الآخر المختلف. و بات النصُّ دستور الجماعة يعودون إليه كلّما استجدت نازلة ذلك أنّ «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة» [1].

فحظي بذلك الجانب التشريعي بأهميّة بالغة فتعددت المذاهب الفقهيّة و اختلفت الأحكام. غير أن العمل التشريعي في الفقه الإسلامي كان رهين جدلية أساسية لا يمكن إنكارها يقوم قطبها الأول على النصّ القرآني و قد «أعتبر حاملا لجميع الأحكام منها ما كان و منها ما سيكون» أما قطبها الثاني «فالمواضعات الاجتماعية القائمة على نسيج متحرك دوما» [2] وتقوم هذه الجدلية معبرة عن تاريخيّة الأحكام مبرزة مشاركة المسلم ربه في البحث عن معنى الحياة و الكون.

و قد ساهمت جهود الفقهاء و المؤسسة الدينيّة الرسميّة في إضفاء صبغة القداسة على المنظومة التشريعيّة حتى أصبحت هذه الأحكام – في تصوّر المسلم – «مطلقة وخالدة» يجب تطبيقها في كلّ عصر و مصر مهما كان الاختلاف في نمط الحياة و شروط العمران. و يمكن القول إنّه رغم شعور المسلم بضرورة تطوير الجانب التشريعي و بحثه عن «الحيل الفقهيّة» يُجيبُ بها عن الأسئلة و الأقضية المستجدة فإنّ مسألة تطوير التشريع الإسلامي لم تحتدم إلا بعد حدثين رئيسيين:

---

*أستاذ جامعي مختص في الحضارة العربية الإسلامية، تونس.

(1) الشافعي: الرسالة، ط2، القاهرة، 1979، ص 444.

(2) نائلة السليني الراضوي، تاريخية التفسير القرآني، المغرب، المركز الثقافي العربي، ج1، ط1، 2002، ص9

1. إلغاء كمال أتاتورك (ت 1938) نظام الخلافة وإقامة دولة عَلمانية يقوم تشريعها على قوانين مدنية.

2. انخراط المجتمعات الإسلاميّة – بنسق متفاوت – في الحداثة. فالحداثة بما أفرزته من تغيير في النظامالتعليمي وتفكيك للبنى الاجتماعية والتقليديّة وتغيير للأنظمة الاقتصاديّة والسياسيّة ساهمت في ظهور طبقة من المثقفين طالبوا بضرورة تطوير التشريع الإسلامي ولعلّ هذين العاملين قد ساهما في ظهور تيارات تباينت آرائها في شأن تطبيق التشريع الإسلامي وتطويره. ويمكننا إجمالا حصر هذه التيارات في أربعة مواقف أساسيّة:[3]

1. موقف يدافع عنه الأصوليون و الحركات الإسلاميّة المعاصرة وهم يتفقون على أنّه لا مناص من تطبيق الشريعة الإسلاميّة في عصرنا و إن كان من تغيير يجب أن يطرأ فهو تغيير الواقع و العودة به إلى عهد السلف الصالح. و لا يخفى لا تاريخية هذا الموقف و طوباويته إذ هو لا يأخذ بأسباب التقدم و لا يرى في تغيّر شروط العمران سنة الحياة.

2. موقف السلفية الجديدة و يمثله جملة من المصلحين أمثال محمد عبده (ت 1905) في مصر و الطاهر الحدّاد (ت 1935) في تونس. حاولوا تطوير شريعة المعاملات و الأحوال الشخصيّة. و رغم ما اتسم به هذا الموقف من جرأة و ما أثاره من جدل فإنّه لم يَخْلُ من توفيقية و لم يحلّ القضيّة حلاً جذريا.

3. موقف ثالث انفرد به محمود محمد طه (ت 1985) تجلى خاصة في كتابه «الرسالة الثانية من الإسلام» (1967).

وقد ساهمت جهود الفقهاء والمؤسسة الدينيّة الرسميّة في إضفاء صبغة القداسة على المنظومة التشريعيّة حتى أصبحت هذه الأحكام – في تصوّر المسلم – «مطلقة وخالدة» يجب تطبيقها في كلّ عصر ومصر مهما كان الاختلاف في نمط الحياة وشروط العمران.

4. موقف تحديثي يمثله جملة من المفكرين الذين لهم إطلاع واسع على التراث الإسلامي و المعارف الحديثة حاولوا دراسة الفقه الإسلامي دراسة علميّة اهتموا فيها بتأكيد تاريخيّة الأحكام ونسبيتها. وقد اتسم موقفهم بالجرأة فالاجتهاد عندهم «تفكّر وتدبّر يهمّه الوفاء لجوهر الرسالة المحمديّة ولا يخشى معارضة المسلمات بدعوى أنّها من» المعلوم من الدين بالضرورة «(...) متى كانت تستوجب المعارضة» [4].

وإذا كان الموقفان الأوّل والثاني قد حظيا بالبحث والدرس وكان الموقف الرابع في طور التشكل فإننا قد سعينا في هذا البحث إلى تبيّن خصائص الموقف الثالث الذي يمثله محمود محمد طه و ذلك لأسباب أهمّها :

- رغم المكانة الاجتماعية والعلميّة لطه فقد ظلّت حياته وكتاباته مجهولة لدى القارئ العربي والمسلم وقد ساهمت المؤسسة الدينيّة التقليديّة – بدعم من

(3) يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى: عبد المجيد الشرفيّ، الإسلام و الحداثة، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ط2، 1991، الفصل الرابع: الفقه

(4) عبد المجيد الشرفيّ، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 8

السلطة الحاكمة بالسودان – في تهميش دور الرجل الفكري. فنحن لم نعثر – في ما قرأنا– على بحث جامعي مختص يهتم بهذا الرجل و لا بفكره اللّهم إلا بعض الصفحات المهمّة لعبد المجيد الشرفي خصّصها لعرض كتاب «الرسالة الثانية» [5]. وقد تكفلت ابنته «أسماء محمود محمد طه» و«النور محمد حمد» بإصدار كتاب تحت عنوان «نحو مشروع مستقبلي للإسلام»[6] جمعا فيه ثلاثة مؤلفات لطه «رسالة الصلاة» (1966) و«الرسالة الثانية من الإسلام» (1967) و«تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة»(1971). وقد تضمن الكتاب مقدمة مهمّة قدّمَا من خلالها لمحة عن حياة الرجل وبسطة عن مضمون فكره و هما بذلك قد ساهما في إخراج فكر الرجل إلى النور.

• طرافة موقفه إذ ينفرد طه بموقف حاول من خلاله الإسهام في تطوير الشريعة الإسلاميّة وقد ظلّ هذا الموقف بلا نصير فلم يطوره أتباعه و لم يتعهده الباحثون بالدرس. و لا بد من الإشارة أنّ طه دفع حياته من أجل هذا الموقف إذ تمّ إعدامه في عهد جعفر نميري في 18 جانفي 1985 بتهمة الردّة.

لهذه الأسباب حاولنا دراسة فكر الرجل انطلاقا من كتابه «الرسالة الثانية في الإسلام» والاستفادة من بقية مؤلفاته فسعينا في مستوى أول إلى تدبر منطلقات طه الفكريّة لتحليل مضامين فكره أمّا في مستوى ثان فقد حاولنا تبيّن حدود هذا الموقف.

نقد الرؤية الغربية:

إنّ تطوير التشريع الإسلامي عند طه يندرج ضمن

ينطلق طه في نقد الرؤية الغربية من التمييز بين المدنيّة والحضارة «المدنيّة غير الحضارة وهما لا يختلفان اختلاف نـوع، وإنمـا يختلفان اختلاف مقدار فالمدنيّة هـي قـمّـة الـهـرم الاجتماعي والحضارة قاعدته.

مشروع أكبر هو تطوير الرؤية الإسلاميّة و ذلك بإعادة قراءة للإسلام وفق متطلبات العصر لذلك فإنّ تطوير التشريع إن هو إلاّ جانب من تطوير الرؤية الإسلاميّة، غير أنّ تطوير هذه الرؤية عند طه يقترن بثنائية النقد و تأسيس البديل. والنقد عند طه كان منصبا على الرؤية الإسلاميّة السائدة كما الرؤية الغربية باعتبارها الرؤية المهيمنة و حاملة لواء التقدم و الحداثة.

وينطلق طه في نقد الرؤية الغربية من التمييز بين المدنيّة والحضارة «المدنيّة غير الحضارة وهما لا يختلفان اختلاف نوع، و إنما يختلفان اختلاف مقدار فالمدنيّة هي قمّة الهرم الاجتماعي والحضارة قاعدته »[8].

ويتمثل هذا الاختلاف في المقدار كون المدنيّة تجمع بين «حياة الفكر و حياة الشعور»[9] وبعبارة أخرى المدنيّة تجمع جمعا لبقا بين المادة و الروح فهي تهتم بالحياة المادية قدر اهتمامها و احتفائها بالحياة الروحية للأفراد فتقيم بذلك نظاما أخلاقيا به يتمكن الفرد من «حسن

(5) أنظر الإسلام و الحداثة، ص 156 إلى ص 159 وكذلك الإسلام بين الرسالة و التاريخ ص 56

(6) نحو مشروع مستقبلي للإسلام، بيروت، المركزي الثقافي العربي، الكويت، دار القرطاس، ط1، 2002 وسنعتمد هذه الطبعة في إحالاتنا

(8) الرسالة الثانية ص87

(9) نفسه الصفحة نفسها

التصرف في الحريّة الفرديّة المطلقة»[10] فالمدنيّة عند طه هي الأخلاق «من غير أدنى ريب!!» [11].

ويرى طه أنّ الحضارة الغربية بهذا المعنى لم تصل إلى مرحلة المدنيّة فالحضارة رغم منجزاتها العلميّة المتطورة وتحقيق الرفاهة للإنسان فإنّ موازين القيم فيها مختل فـ«المدنيّة الغربية الآلية الحاضرة عملة ذات وجهين: وجه حسن مشرق الحسن، و وجه دميم، فأمّا وجهها الحسن فهو اقتدارها في ميدان الكشوف العلميّة حيث أخذت تطوّع القوى المادية لإخصاب الحياة البشريّة وتستخدم الآلة لعون الإنسان: و أمّا وجهها الدميم فهو عجزها عن السعي الرشيد إلى تحقيق السلام»[12]

ويرجع طه فشل الحضارة الغربية في عدم الوصول إلى المدنيّة لقيامها على أسس نظرية فلسفية وعملية عجزت عن تقديم جواب سليم عن حقيقة علاقة الفرد بالجماعة و علاقة الفرد بالكون.

فكيف تجلت علاقة الفرد بالجماعة و علاقة الفرد بالكون في الرؤية الغربية من وجهة نظر طه؟

يرى طه أنّ الفلسفات الاجتماعيّة – دون استثناء – إلى حدود الشيوعية قد فشلت في إدراك «العلاقة الصحيحة» بين الفرد والجماعة لأنّها اعتقدت أنّ إيلاء الفرد حرية مطلقة سيكون حتما ضدّ مصلحة الجماعة «فهي قد ظنت أنّ الفرد إذا وجد الفرصة في ممارسة حريته فان نشاطه سيكون ضدّ مصلحة الجماعة، ولمّا كانت الجماعة أكثر من الفرد فإنّ مصلحتها

يرى طه أنّ الحضارة الغربية بهذا المعنى لم تصل إلى مرحلة المدنيّة فالحضارة رغم منجزاتها العلميّة المتطورة و تحقيق الرفاهة للإنسان فإنّ موازين القيم فيها مختل.

أولى بالرعاية من مصلحته»[13]. لذلك سلبت هذه الفلسفات كلّها الفرد حريته في سبيل صلاح الجماعة لكن هل يمكن جمع الفلسفات الغربية كلّها – رغم الاختلاف والتعدد بل التناقض بينها – في خانة واحدة ونفي إقرارها بإعطاء الفرد الحرية المطلقة؟ وهل يمكن الإقرار بهذه الحقيقة في بسط سريع و مقتضب[14] دون تفحص كل فلسفة تفحصا علميّا صارما؟

أمّا في خصوص إدراك الفلسفات لعلاقة الإنسان بالكون فإنّ طه يرى أنّ عجزها أكبر من عجزها عن إدراك العلاقة بين الفرد و الجماعة. ذلك أنّ الفلسفات قد زرعت في «خلد الإنسان أن مكانه من الكون مكان اللدد والخصومة»[15] فأصبح الاعتقاد السائد في الغرب يكمن في أنّ الإنسان في علاقة صراع دائمة مع الكون وما من اكتشاف علمي يُحقق إلا ويعدُّ انتصاراً انتصار على الكون وليس فهما له.

ولعلّ هذا المنطق هو الذي دفع بالفلسفة إلى اعتبار الدين مرحلة طفولة الإنسان ما دام الإنسان في هذا

(10) الرسالة الثانية ص87

(11) نفسه الصفحة نفسها

(12) نفسه ص 88

(13) نفسه ص 93

(14) خصص طه 3 صفحات فحسب ليخلص إلى هذه النتيجة !

(15) الرسالة الثانية ص 97

العصر قد اكتشف أسرار الكون و وصل إلى القمّة فلم «يجد ذلك الكائن الذي يدعونه الله »[16].

ويمكن القول إنّ إهمال الفلسفات الغربية الجانب الروحي في الإنسان هو العنصر الذي يساهم في إفقار هذه الفلسفات فما استطاعت تشكيل تصوّر ينسجم فيه الفرد مع الجماعة من جهة ولا مع الكون من جهة أخرى. ولذلك فإنّه من البديهي أن يربط طه أقصى رتب الضلال في فهم علاقة الإنسان بالكون بالشيوعية وكيف لا يفعل ذلك وقد اقترنت الشيوعية في الأذهان بالإلحاد وعدم إيلاء الدين كبير أهمية! وبذلك يمكن التأكيد أن بحث طه عن البديل كان مقترنا بنقد الرؤية الغربية، على أنّه يجب القول إن هذا النقد كان ذاتيا بمعنى أنّ الرؤية الغربية كما صوّرها طه هي نظرته هو للغرب و لثقافة الغرب. وإذا كانت هذه الرؤية الغربية فاشلة في تأسيس سعادة الإنسان فما البديل وعلى أية أرضية يجب أن يتأسس؟

التأسيس للبديل:

1. رؤية الإسلام لعلاقة الفرد بالجماعة :

إذا كان التصوّر الغربي لعلاقة الفرد بالجماعة –حسب طه – قائما على سيطرة الجماعة على الفرد فإنّ «الفرد في الإسلام هو الغاية »[17] و هذه الفردية هي «جوهر التكليف» و «مدار التشريف»[18] إذ لا جزاء يمكن أن يُقام إلاّ في إطار المسؤولية و الحرية الفردية و لتدعيم هذه الرؤية يستند طه إلى النص القرآني «وَ لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» و «مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرّةٍ شَرًّا يَرَهُ» وانطلاقا من هذه الآيات التي تنص على مسؤولية الإنسان ومبدأ

إن الحلّ كامن في الإسلام حسب طه، لكن ما المقصود بالإسلام؟ أهو الإسلام كما يمارس ويفهم الآن أم هو فهم مخصوص يحاول طه توضيحه؟

الفردية في الحساب يرى طه أنّها خير دليل على الحرية الفردية المطلقة في الإسلام. و إذا كان الفرد هو الغاية في الإسلام فكيف يمكن أن يحلّ التعارض بين حاجة الفرد و حاجة الجماعة؟.

لا يفك التعارض حسب طه إلاّ بفضل التوحيد الذي جاءت شريعته على مستويين:
مستوى الفرد وذلك يظهر في العبادات بما هي علاقة مباشرة بين الفرد و خالقه ومستوى الجماعة ويظهر في تشريع المعاملات التي هي تنظيم محكم بين الفرد والجماعة. ولا يرى طه اختلافا بين المستويين بل هما متكاملان «فتشريع المعاملات تشريع عبادات في مستوى غليظ وتشريع العبادات تشريع معاملات في مستوى رفيع» و «المقرر أنه ليس للعبادة قيمة إن لم تنعكس في معاملتك الجماعة»[19]. وفي إطار هذا التوحيد تقوم حرية الجماعة شجرة ثمرتها الحرية الفردية.

إنّ الفرد في الإسلام لا يكون إلاّ حرًّا «فالإسلام يرى أن الأصل في الحرية الإطلاق»[20] و إنّما كان الإسلام

(16) نفسه الصفحة نفسها
(17) نفسه ص 99
(18) الرسالة الثانية ص 99
(19) نفسه ص 100
(20) نفسه ص 101

مقرًّا بالحرية المطلقة لأنه «لا يرى في ترقي الفرد حدًّا يقف عنده فهو عنده (الإسلام) ساير من المحدود إلى المطلق» [21] فالإنسان في تطوره نحو الأرقى إنما يسعى دوما إلى التخلص من القيود والخوف إلى الحرية المطلقة أو بالأحرى إلى العبودية.

ولا يفهمنّ من كلام طه المعنى الشائع للعبودية بما هي سلب للحرية، العبودية عند طه «كالربوبية لا تتناهى لم يحققها إلا الأنبياء »[22] ولعلّه لا يمكن أن نفهم مفهوم العبودية عند طه إلا بالرجوع إلى الفكر الصوفي الذي يمثل رافدا من روافد فكر طه. فالعبودية تصبح بهذا المعنى اتحادا بالله و خروجا من الجهل إلى العلم، من الشقاء إلى السعادة. و لا تكون الحرية عند طه إلا واعية مقترنة بحسن التصرف فإذا ما حاد الإنسان عن السلوك السويّ صودرت منه وهذا الفهم استخلصه طه من قصة طرد آدم. فقد كان في البدء حرًّا حرية مطلقة حتى امتحنه الله ليرى كيفية تسييره لهذه الحرية، فلما حاد بالحرية عن الصراط ولم يحسن الاختيار سلبت منه.

ومن هنا نخلص إلى أن علاقة المسلم بالكون تقوم على أساس مفهوم الاستخلاف أي تحمّل المسؤولية في الكون قصد تعميره ولا يكون الاستخلاف إلا بالحرية المطلقة التي نصّ عليها الإسلام دون الفلسفات الغربية ذلك أنّ الإسلام «سلام الإنسان مع نفسه»[23]ومع الكون ومع خالقه. فتقوم بذلك علاقة المسلم بالكون لا على الخصومة والمصاولة وإنّما على الانسجام والتآلف ليستحيل الكون فضاءً لمغامرة الإنسان يعمره تحقيقا لخلافة الله على الأرض.

ويمكن من خلال هذا أن نستنتج أن الحلّ كامن في الإسلام حسب طه لكن ما المقصود بالإسلام؟ أهو الإسلام كما يمارس و يفهم الآن أم هو فهم مخصوص يحاول طه توضيحه؟ وكيف يمكن حسب هذا الفهم المخصوص أن نحقق إنسانية الإنسان و سلامه مع ذاته و كونه و خالقه؟

(21) نفسه الصفحة نفسها

(22) انظر في هذا الصدد: رسالة الصلاّة، العبودية هي الحرية ص 245

(23) الرسالة الثانية ص 138

آلهة الجنود ..أنبياء الحنطة

محمد سالم العمري*

مثلما
ينهض الحالمون من نومهم
فرحين بالمعنى
نقشتني الأسماء المجبولة بالغدران على وتر الليل
فرحتُ أغازل نجمتها
وأرشح من خصل الماء..
أراهن كل السمّار على فتنتها
وأشهد جمع الحطابين على تبرئة الفأس
من كل ذنوب الشجر
الطالع مثل قرون الأيلِ
وما يدريك
لعل النهر يضيء قوافله
أو يلسعه مسٌّ من سمك شهواني الرعشة
فيفيض ملائكة
عرائس من نيل
أطفالا يفترشونَ سلال القصب
المنثور على صفحته
فيصير إليه
وقد يسعفه الحظ
فكل شتاء الأرض بكاءٌ
لا يفهمه غير العشاق وهم موتى
لو أملك – أنا المذبوح على حجر القربان –
زورت الكلمات المنسوبة للرب
وآخيت الذئب بحضن الحملِ
وناديت الراء

*شاعر من الأردن

يا هذا الساقط في الحب
يا المجبول بأسياف لامعة وخيل وجنود
هل كنت بريئا
حين جعلت الخوف على قدر الخبز؟
ومضيت ترتب غرف الغيم بلا قلبٍ
كأن نهارا عاديا مرَّ
وكأن القهوة جاءت ينقصها بعض السكر
هل حقا تشبهك اللوحة حدَّ الخلطِ لكن المتحف مختلف؟
لو كنت مكانك
لم أخدع طفلا أعمى
لم اضبط طرق الفردوس على خطوته
وألقيه على شوك الثمرات بلا مأوى
لو كنت مكانك
لقلت: كتاب يكفي
فالأعمال الكاملة قد يلحقها الحذف وبعض الترقيع...
لو كنت مكانك
كنت صنعت الإنسان بلا ذنبٍ
وخرجت عليه
كنت سحبت الجوعى من دفتري الكوني
ورميت بهم على مائدة الرقصْ
كنت تهجأت الطقسْ
ونهيت الموت عن الكلمات
من حلم
أنهض بالمعنى
وأشهق بالميلاد
فيا للقفص المقفل على رئتيك
يا لغموض الفكرة في الإنسان.

تنويعات على مسألة الشاعر

إيمان عبد الهادي*

ليس من أحد يعرف اليوم كم متُّ
عُلّمت منطق ألّا أبوح سوى بالكلامِ!
احتميتُ بوهمِ المنامِ
بتعبير رؤيا:
رأيتُ كأنَّ القصيدةَ تأكلُ رأسي
وتشرَبُ خَمرَ عظامي
سكنتُ منازلَ لا حصرَ للبحرِ فيها
كأنّ القوافي على نقصها
حشدتْ صَدَفًا فارِغاً لتمامي

مُذْ صرتُ في الرُّؤيا
تحدَّاني شعوري بالكتابةِ
قُلتُ في كَفاءَةُ الأمواتِ
كيفَ إذن أموتُ
وفي ميراث القصيدة في بَهاءِ سُطوعِها المَلكيْ
في مزاجُها التَّسنيمُ والقلقُ المُكثَّفْ
أنا شاعرٌ مُبهَمٌ، ونَبيٌّ مُزَيَّفْ
والقصائدُ لَمّا تَكُن ذاتَ يومٍ: تَعاليمَ وَحيٍ نَبيْ

كانَ دودٌ لدودٌ
يُناكفُ حبري ويَشرَبُهُ
ثُمَّ يَكتُبُهُ في امّحائي
كانَ جَذري عَميقاً
وكانَ لِحائي
مُضاءً

*شاعرة من الأردن

ولا شيءَ يَحجبُهُ

الشِّعرُ علَّمني الشُّكوكَ
فأيُّ نَثرٍ سَوفَ يأتي كي يُعالجَني
ويجعلَني أطامنُ مَذهباً في السَّردِ
كالموتِ الرَّحيمْ
وبدأتُ أعرفُ بالقَصيدةِ
ما يكونُ منَ البَرازخ
أعرفُ الأعرافَ واليَمبوسَ والمعنى الذي ما بينَ مَنزلَتَين
كنتُ كَتَبتُ شَيئاً واحداً مُتَطرِّفاً
لأفوزَ في جنَّاتِ قَلبي بالجَحيمْ
رامبو هوَ المسؤولُ عن «فَصلي» الذي سَجَّلتُ فِيهِ
مَأثرَ الوَطَرِ القَديمْ ؛
تأكلُ الرِّيحُ منسَأتي
وأظلُّ إذنْ واقفاً
فأنَا كلُّ عُمريَ
عِشتُ مُتَّكئاً على الوَزنِ الرَّخيمْ!

كان تابوتا

عُلا جميل العمري*

على مدى ربع دورة لعقرب الدقائق، حاصَرَتني أحاسيسُ ثقيلةً، كان تهامس الآدميين يسقط في مسمعي، وأنا مُمدّدةٌ في ذلك الصندوق، تتقاذفني الأذرع في الهواء.

كنتُ صامتةً مُصغيةً إلى وَقْع خطواتهم تنداحُ مُسرعةً مُتسارعةً، لا أعرف أين يذهبون بي، تصوّرت للحظةٍ بأنني محمولةٌ صوب مقبرة!

أردتُ أن أنهضَ وأسألهم: ما خطبُكم؟ أو .. ما خطبي؟؟ ودَدت فقط لو أعرف في أي وقتٍ من أوقات النهار نحنُ، هل الوقت نهاراً كان أم ليلاً أصلاً؟

بوسعي جداً أن أقرأ أفكارهم وأن أرى أسرارهم، وبقدْر ما كنتُ أرغبُ في أن أنهمك بحديث مع أحدهم، كنتُ أمنعُ نفسي، فَـ فضولي لأن أتلصص على كل ما يدور في تلك الأدمغة التي ترفعني فوقها كاملاً، كان مسيطراً..

هناك، ذلك العجوز الذي يمشي ببطء في ذيل الحشد السائر، أستطيع أن أرى بوضوح ما يتزاحم في رأسه الأصلع من أفكار، كأن يخطو وظهره مُنحنٍ إلى الأمام بتعب، محدّقاً في الطريق، إنه يتلو في قلبه مرثيةً كان قد نظمها عشيّة وفاة زوجته، يتلو بصمت، لا الشفاه تتحرك ولا العيون تدمع، هو فقط مُفتقدٌ لها ويستذكرها، إنه الآن وحيداً، وها هي حاضرةٌ هذه اللحظة، تُثقِلُ عليه عبء انحناءته.

من ثقب عن يميني في هذا الصندوق الخشبي الذي أرقدُ فيه، استرقت النظر إلى ذلك الشاب الأنيق، إنه يُشبه جارنا الذي يستعد لحفل زفافه قريباً، ربما اليوم هو موعد زفافه، قد يكون الآن! هيئته تدل على ذلك!! هل كان عليه أن يترك زوجته ويأتي للمسير مع هذا الحشد السائر ولا يدري إلى أين؟ يا للرجال! قلّما لا ينكثون..

على ما يبدو أن الطريق أصبحت وعرة، أشعر بالصندوق وجسدي يهتزان بعنف، ولا أقوى على رفع رأسي أو حتى صوتي لأصرخ: ألا تحسِنوا حملي أيها الرجال؟؟

*قاصة من الأردن

أميل برأسي لكي أستمع لما يتهامسان به ذانكا الرجلان عند أقصى جهة الشمال، البدين يشكو لرفيقه موسم قطاف الزيتون التعيس لهذا العام، إنه يخبره بأنهم لم يجنوا مؤونة كافية من الزيت، والرفيق يهزّ برأسه مواسياً، كان يفكّر بعد انهاء المسيرة في أن يطلب إلى رفيقه بأن يبيعه قليلاً من الزيت، ولكن على كل حال هو لا يملك ثمناً لما يريد شراءه.
لا أعرف إن كان حديثهما مناسباً في هذا الوقت! لا أعرف أساساً هذا الوقت لأي شيء هو مناسب.

كانت وجوه الناس من حولي بائسة، عابسة، حزينة، مليئة بالذكريات، وكانت عيونهم تائهة، غاضبة، خائفة، لا يفوهون بأي كلمة.. ويمشون.. لا أعرف إلى أين ولا يعرفون، وددت لو أشاطرهم همومهم، فاضت بي الرغبة لأن أتدلى من هذا الشيء الخشبي وأغني لهم..

إن بقيتُ بين هؤلاء البؤساء وبقوا حولي على هذا الحال فترة أطول، سأُضرِب عن الطعام والكلام، سأسمعُهم أنيني فقط، يخفتُ شيئاً فشيئاً إلى أن أموت..
انصرفتُ أدوّن، على لفافة الورق الأبيض التي تلفّني، ما تدفق حولي من أسرار، وأغلب ما تقلب في رأسي من أفكار، فأكثر هدوءاً من هذه اللحظات لا أظن أن ستمر بي ما حييتُ في هذا الصندوق الصغير.

شعرتُ بأن خطوات السائرين بدأت تتباطأ، بذلت أقصى ما في وسعي لأن أُنهيَ الذي أدوّنه، من اليمين إلى اليسار أكتب، من الأعلى إلى الأسفل، صرت أكتب بعجالة، لا أظن ان خطي بات مفهوماً، لستُ متأكدةً إن كان مرئياً في الأساس!

حينما نتوقف ويضعوني أرضاً، سأعرضُ عليهم ما كتبتُ، سأقرأ شيئاً منه، علّ أحداً يُصفّق لي!

لا أشعر ببردٍ أو بـ حَرٍّ، غير أن جسدي مُتيبّس، أدركُ تماماً أني مُغمضة العينين، وأشعر وكأني أجلسُ إلى منضدتي وأنّ صوتاً قريباً هادئاً يسألني: هل غفوتِ يا بُنيّتي؟
أفقتُ وهمستُ: لقد كان تابوتاً..

وأجبتُ: لا يا جدّتي، كنت فقط أجربُ جنازتي...

ونظر نظرة

هشام مقدادي*

مازالتْ يداهُ تقطران بماء الوضوء حينَ تلمسُ لحيتَهُ المسترسلةَ، لم يشذبْها منذ أسابيعَ، استغفرَ والتفتَ حيثُ صوتُ المَاذن يعلو ويعلو، نفضَ يديه وأغلقَ البابَ خلفَهُ، لم يعتدْ بعدُ على هذه الشوارع والبيوتِ التي تناثرتْ بغير انتظامٍ، فقد كانتْ شوارعُه أكثرَ ازدحاماً، فيما رائحةُ العطورَ والبخورِ العابقة والتي كانتْ تحفُّ طريقَهُ إلى المسجدِ تُنعشُ صدرَه و تَبعثُ في نفسه الارتياحَ، إلاَ أنّه لم يتبقَ منها الساعةَ إلا ذاكرةً مختزلةً، تُدهشُه سُرعةُ انكماشِ ذاكرته واقتصارها على الليلة التي سبقتْ التجاءهُ إلى بيت عمومته، لم يخطرْ ببالهِ الهادئ أنْ تُزمجرَ آلامُهُ مرةً واحدةً فتقعدُه عن الانفجار فتياتُه اللواتي رُحنَ يُهرولنَ خلفَه متسترات بليلِ حالك، كانت السماءُ مُكْفَهِرّةً، والغيومُ تَسُحُّ مطرَها بشراسة فيتفقدُهنّ ويأخذُ بيدِ أصغرِهنّ، والتي التوى كاحُلها أسفلَ زيتونة الوادي الكبير حاملاً إيّاها قدرَ استطاعته، لم يقعْ بقلبه العواءُ المتغولُ والمتلاحقُ منْ أعلى الجبل ، زَمَّ شفتيه وشدّ كوفيتَهُ والتفتَ إليهنّ يحضهنّ على المسير بصوت خفيض لم يعتدْنَهُ، فَيُجبنَ بخطىً أكثرَ عزيمةً آملات بالخلاص، وكزهور ذابلاتٍ يطالعْنَهُ بعتمةً اعتدنها منذُ أسابيعَ، رُحنَ يُمْسكنَ بتلابيبِ ثيابهنّ إلا أنّ البرودةَ القارصةَ أوهنتْ عزيمتَهُنّ ونخرتْ عظامَهُنّ بلا رحمةٍ.

مسحتْ أكبرُهنّ منخارَها المرتشحَ بكمّها المبتلّ بحركة آلية، أرعبتْهَا حالَ انتهائها فبكتْ وبكتْ دونَ أنْ يسمعَ خيطُ النملِ المرتجفِ صوتَ القهرِ القاتلِ.

تُزمجرُ الريحُ وتعبثُ بثيابهنّ المبتلة ، تنغرسُ أقدامُهنّ اللينةُ بالطينِ الباردِ فتُمسي الخطى أكثرَ ثُقلاً والطريقُ الليليُ أكثرَ وعورةً مما ظنَنّ.

يَدْفعُهنّ إلى الأرضِ إثرَ مرورِ دوريةٍ لخفارةٍ حدوديةٍ، لم يتوقعْ وجودَها على السفحِ المقابلِ، فيتمرّغنَ بالطينِ ويقطعْنَ أنفاسَهنَّ لحينٍ .

تفلتُ صُرّةُ إحداهنّ ، يتبعثرُ ما فيها، يلتمعُ البرقُ الخاطفُ فينيرُ الجرفَ، وعلى استحياءٍ

*قاص من الأردن

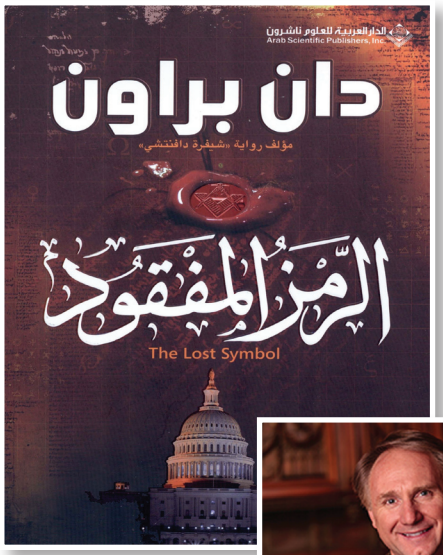
تمدُ يدَها المتسخةَ لتجمعَ ثيابَها فيشيحُ بوجهِه، يزلزلُ هزيمُ الرعدِ الأرضَ منْ تحتِهم فيرتعدْنَ متشبثاتٍ بصُرَرِهنّ.

تراءتْ له المئذنةُ الشاهقةُ منْ خلف شجرةِ الكينا فتَمْتَم غاذّاً السيرَ متغافلاً عنْ طَرَقاتٍ خفيضة على بابِ غُرفهنّ ليذهبْنَ إلى المدرسة فيما أكبرُهنّ تقفُ مراراً أمامَ المرآة لتضعَ لمساتها الأخيرةَ قبلَ خروجها إلى الجامعة، تُشقيه الضحكاتُ الوادعةُ وتخاطفُ البسماتِ حينَ يعودُ مساءً، برضىً يأكلُ ما أعدَدْنَ فتنشرحُ أساريرُهنّ، وتطبعُ أصغرُهنّ قُبلتَها هامسةً فيُقَهقِهُ ويمدُّ يدَه إلى جيبِه : هذا لَكُنّ.

يهزُّ رأسَه مصرفاً خَيالاته باحثاً عنْ أوراقه الثبوتية، تتزاحمُ الأقدامُ عندَ بابِ المسجد فيحجمُ ليدلفَ متأخراً، تهتزُّ شفتاه ويَصْطَكُّ فكُّهُ السفليُّ بهستيريا يحاولُ دفعَها عنه، يُصلي مرتعداً بصفٍّ مستقيم بفعلِ خيطِ قنبٍ، مُثبّتٍ أسفلَ أقدامَهم، يمدُّ جارُه يدَه مُصافحاً فيُجيبُه متأخراً، يَزْدَرِدُ لُعابَه العالقَ آخرَ حلقِه ويقفُ، فيما المصلونَ يستغفرونَ و يسبحونَ .

أنا رجلٌ مُسنٌّ كما ترونَ ، جئتُكُم فآويتموني ولي بناتٌ بسِنّ الزواجِ لا قِبَلَ لي بالإنفاقِ عليهنّ ولنْ أرجوَ ممن سيتقدمُ لخطبتِهنّ إلا الستر .

لم يقلْهَا، غصةٌ مزقتْ حلْقَه فمنعتْهُ، ارتجفتْ شفتاه، تقطعتْ أنفاسُه وأجهشَ في البكاء فَحَوقَلَ الجمعُ وطأطأ رأسَه ماسحاً منخارَهُ بطرفِ كوفيّته، جَرّ قدمَيه خارجاً فأعشاهُ ضياءُ الشمسِ الخاطفِ، تَطلّعَ في الأفقِ ثمّ رفعَ عيناهُ ونَظرَ نظرةً في السماءِ.



الرمز المفقود: أو زمن ظهور الباطنية

(قراءة في رواية دان براون: الرمز المفقود)

خالد حاجي*

تَسْتَوْقِفُنا ظواهر أدبية وفنية كثيرة في زمن العولمة من قبيل ظاهرة هاري بوتر، أو روايات كين فوليت، أو روايات دان بروان التي هي موضوع حديثنا هنا. ولعل الملفت للنظر في هذه الظواهر هو إقبال الملايين من القراء على اقتناء الكتاب؛ إذ تجاوزت مبيعات رواية دان براون شفرة دافينتشي ثمانين مليون نسخة مثلاً، وتؤشر هذه الأرقام الخيالية إلى جملة من الحقائق، أهمها أن الكتاب لا يزال يمثل وسيلة فعالة من وسائل نقل المعلومة وصقل الوعي الجماعي وتشكيل مخيلة إنسان العولمة. وإلى جانب هذه الحقيقة، هناك حقيقة أخرى مفادها أن مدى نجاح الكتاب وشيوعه بين الناس لم يعد بالضرورة يقاس بمدى عبقرية الكاتب وقدرته على التميز بجودة الأسلوب وعمق الأفكار؛ بل صار نجاح الكتاب مرهونا بتضافر جهود أطراف عديدة، لا يمثل الكاتب سوى طرف واحد منها. لقد صار الكتاب صناعة يوكل أمرها إلى وكالات أدبية تعين طبيعة موضوعه وطرائق صياغته، وإلى شركات تجارية تبلور استراتيجية تسويقه وتحدد زمن إخراجه.

تدفعنا روايات دان براون، خاصة الرواية الأخيرة «الرمز المفقود» إلى التساؤل عما تلاقيه من نجاح مبهر، أهو نجاح مرده إلى عوامل ذاتية متعلقة بطبيعة العمل الروائي وقدرات الكاتب الفنية والأدبية؟ أم نجاح يحسب لوكالات الكتاب وشركات التسويق والإشهار والدعاية؟ الحاصل أن دان براون، وإن وفّق في سرد الأحداث وحبكها، يظل صاحب أسلوب متواضع إذا ما قورن بكبار الروائيين نظراء دوستيفسكي وبالزاك وتشارلز ديكنز وغيرهم. فقارئ الرمز المفقود تستوقفه عبارات كثيرة تتراوح من حيث الأسلوب بين لغة

*كاتب وروائي وأستاذ جامعي من المغرب.

الصحف اليومية وبين العبارات المبتذلة. لذلك فلا يمكن، بوجه من الوجوه، رد نجاح أعمال دان براون إلى جزالة في اللغة أومتانة في الأسلوب أو جديد على مستوى الشكل والمبنى. فهل نستفيد من هذا أن نجاح روايات دان بروان المبهر مرده إذن إلى ما تحمله من معاني وتحويه من مضامين؟ أم أنه نجاح يحسب للساهرين على تسويق الكتاب والترويج له فقط؟

مهما اختلفت الآراء بخصوص قدرة دان براون الفنية وملكاته الأدبية، تظل لرواياته جاذبية خاصة لا سبيل إلى إنكارها. ولعل سر هذه الجاذبية يكمن أساسًا في قوة الفكرة التي اهتدى إليها ومناسبتها للسياق الثقافي والحضاري في زمن العولمة الغربي. فمن غير الخفيّ أن روايات براون محبوكة بطريقة تعاد معها قراءة التاريخ الفني والمعماري والديني للغرب بغرض فك الشفرات والعثور على الرموز التي أودعتها حركات باطنية في الأعمال والمنجزات العظيمة التي ورثها الغربيون. وهذا ما يذكي إحساس ملايين القراء التائهين في زمن العولمة بوجود تفسير باطني، متداول بين أفراد جماعات منغلقة على نفسها، لحقائق قد تكون شاخصة أمام أعينهم وهم عنها غافلون. وبهذا يرد براون الاعتبار للقراءة الباطنية وللحركات السرية على امتداد التاريخ الغربي، في شقيه الأوربي والأمريكي، وفي الوقت نفسه يخدش قداسة القراءة والتفسير الرسميين للتاريخ وللواقع. تكشف لنا شفرة دافنشي، مثلاً، على خلاف الخطاب المسيحي الرسمي، أن فنان النهضة الأوربية دافينتشي أودع لوحته «العشاء الأخير» سرًا حرصت الكنيسة على إخفائه والتخلص من المروجين له، ألا وهو زواج المسيح عليه السلام من ماجدولين. وما بطلة الرواية التي تدور أحداثها في متحف اللوفر بباريس إلا امرأة من بقايا ذرية المسيح عليه السلام.

ليس غريبًا أن تثير شفرة دافنتشي حفيظة الكنيسة والبابا؛ فبراون يفتح باب التشكيك في أكثر أركان العقيدة المسيحية رسوخًا، ويصور لنا أعظم الأعمال الفنية الغربية وكأنها مستودع للحقائق التاريخية المغيبة قسرًا من طرف السلطة الكنسية والخطاب الديني الرسمي، إنما الغريب هو موقفه من الحركة الماسونية في رواية «الرمز المفقود». لقد توقع القراء، على إثر إعلان براون أنه بصدد كتابة رواية موضوعها الماسونية، أن تكشف الرواية عن «وجوه القبح والخبث والمؤامرة» المرتبطة في الأذهان بهذه الحركة الباطنية، لكن الرواية جاءت بخلاف ذلك لتبرز كثيرًا من «وجوه الحسن والحكمة» التي تنطوي عليها سريرة الماسونيين. وبقدر ما جاءت رواية دان براون متحاملة على الكنيسة، جاءت متعاطفة مع الماسونية، مما جعل كثيراً من القراء يتساءلون عن موقف الكاتب من هذه الحركة وطبيعة علاقته بها.

إن لم يكن دان براون ماسونيًا، فلا أقلّ من أنه ساهم بروايته في إعادة الاعتبار للحركة الماسونية. بعد رواية شفرة دافنتشي التي اتخذت من أوروبا فضاء لانبساط أحداثها ومن السطلة والمؤسسة الكنسيتين هدفًا توجه إليه سهام النقد والتفكيك، تأتي رواية «الرمز المفقود» لتنتقل بالقارئ إلى الفضاء الأمريكي، وتحديدًا إلى واشنطن، مستودع الرمز الماسوني الذي يختزل جوهر الديانات كلها. إن الرمز الذي يبحث عنه خبير فك الرموز روبيرت لانجدن يعثر عليه في ختام الرواية، بعد فك شفرات من وضع حكماء الماسونية، وهو كلمتان صغيرتان: Laus Deo؛ ومعناهما «الحمد لله»، أو «الشكر لله». الرمز المفقود إذن هو كلمة، والطريق إلى هذه الكلمة هو هرم صغير يحتوي شفرات الماسونية. هل من المعقول أن يُناط الرجاء كله بكلمة واحدة، «كلمة سواء» تجتمع حولها كل الديانات؟ يجيب دان بروان عن هذا السؤال من خلال أحد أهم شخوص روايته كالتالي: « لمَ لا؟ يحتفظ لنا تراثنا الأسطوري الطويل بكلمات سَحرية تمنح قوى خارقة ربانية وتفتح آفاق التأمل والرؤيا. إلى حد اليوم، ما يزال الأطفال يصرخون «أبراكادابرا» أملاً في أن يخلقوا شيئًا من لا شيء. نسينا كلنا أن أصل هذه الكلمة ليس لعبة، وإنما

تعود بجذورها إلى التصوف الآرامي القديم ومعناها: «أخلق وأنا أتكلم». لكن إذا كانت الكلمة تستطيع أن تختزل حِكم الأولين التي من الممكن أن تنور العالمين، لماذا ظلت في طي الكتمان، في صدور أفراد حركة باطنية سرية؟ يأتي الجواب مبثوثًا في طيات الحوار على الآتي: «أخفيت هذه الكلمة لنفس السبب الذي يكون وراء إخفاء أعواد الثقاب عن الأولاد الصغار. فالنار حين تكون في الأيادي المناسبة تكون أداة تنوير...غير أنها تتحول إلى أداة تدمير إن هي وقعت في قبضة أياد غير مناسبة». في معرض إحدى محاضراته عن الرموز المودعة في المعمار داخل أمريكا، يقول عالم الرموز لانجدن متبسمًا: «إن كلمة «غامض» أو «سحري»، بالرغم من أنها توحي بصور عبادة الشيطان، فمعناها في الحقيقة هو «المخفي» أو «المعتم». في أوقات الاضطهاد الديني، كان يتحتم إخفاء كل أنواع المعارف التي كانت تعتبر منافية للمذهب، ولأن الكنيسة كانت تشعر بأن هذه المعارف تمثل تهديدًا لها، كانت تسمها بسمات الشر والفساد، وقد علقت هذه السمات بهذه المعارف إلى الآن».

لنفترض وجود حقيقة حية في قلوب قلة من المنتمين إلى حركة سرية معينة، فلماذا يبوحون الآن بسرهم، وليس من قبل ولا بعد؟ ينطق دان براون على لسان بيتر سليمان الماسوني ليجيب عن هذا السؤال قائلاً: إن هناك قانونًا للطبيعة يقتضي التوازن بين النور والظلام؛ فبالنظر إلى تعاظم قوى الظلام في عالم اليوم، يلزم أن تتعاظم قوى التنوير كذلك، كاستجابة طبيعية لمقتضى التوازن. لذلك فـ «من بين كل من عاشوا عبر حقب التاريخ الطويل...نجد أنفسنا اليوم في قلب اللحظة الزمنية لنكون شهداء على النهضة الأخيرة. بعد آلاف السنين من الظلام، ستتجلى الحقيقة أمام أعيننا بفضل علومنا وعقولنا وحتى دياناتنا». كل شيء في رواية الرمز المفقود يبشر بقدوم المخلص، مهدي العالم المنتظر، الذي يخرج من الباطن ليظهر على البشرية فيصدح بالحقيقة العظمى، الحقيقة التي لا تزيدها الاكتشافات العلمية إلا تجلية؛ أو كما يقول سليمان الماسوني لأخته الباحثة في العلوم: «ربما الحاجة لمجاراة الحقائق المكنوزة في حكم الأوائل هي التي تدفعنا للاشتغال بالعلوم». هكذا تغدو كل العلوم وكل اجتهادات الإنسان وإبداعاته عبر الزمان لا شيء أمام الحقيقة السرمدية المودعة في الكلمة. ويغدو الإنجيل في السياق المسيحي، مثل القرآن في السياق الإسلامي، نصوصًا تحتوي على رموز يفكها العلم. إنه زمن الإعجاز العلمي في النصوص الدينية بامتياز، وزمن البوح بالكلمة السر وإظهارها بعد العثور عليها بواسطة فك هرم الرموز الماسونية الذي هو في حوزة عالم الرموز لانجدن، خريج جامعة هارفرد.

نفهم من سياق الحديث بين سليمان الماسوني وأخته الباحثة في العلوم أن الحقيقة معطاة، لا تكتشف وإنما يُذَكّر بها، ووسيلة التذكير المثلى هي الكلمة. كل المعاني المبثوثة في فضاء رواية براون «الرمز المفقود» تشعرنا بأن الكاتب ينهل من التراث الديني ومن النصوص المقدسة، ومنها التوراة والإنجيل والقرآن، ليصدح في النهاية بحقيقة غريبة عن كل الديانات الكتابية، الحقيقة الماسونية التي تحرر الإنسان من قبضة الدين لترفعه إلى رتبة الألوهية، فيصير الإنسان إلهاً مبدعاً. هكذا نفهم لماذا استعصى على الحركة الباطنية البوح بأسرارها من قبل؛ وذلك لأنها وإن نهلت من معين الحكمة الدينية الكتابية، إلا أنها جاءت لتلغي المسافة بين الإله والإنسان. بهذا المعنى، تكون الحقيقة المشفرة في الحركة الباطنية المضطهدة حقيقة من طبيعة دينية تروم وضع حد للدين وتبشر بنهاية الألوهية كما عرَّفتها الديانات. إنها حركة تركب الكلمة لتنير الطريق وتذكرنا بحقيقة وجود الإله فينا، وليس بعيدًا عنا...

لكن هل في خروج الحركة الماسونية من الباطن إلى الظاهر ما يحرك البشرية التائهة اليوم في زمن العولمة باتجاه محدد؟ وهل تستطيع هذه الحركة أن تجمع الناس

حول كلمة سواء فتبلغ وعيًا كونيًا جديدًا يتحرك معه العالم باتجاه وجهة محمودة العواقب؟ لا شك أن في خروج الماسونية، كما في خروج أي حركة سرية، من غياهب الباطن إلى وضوح الظاهر ما يجنب البشرية ويـلات كثيرة، أقلها ويـلات الفصل بين الخاصة والعامة. فكل حركة «تنويرية» تظل سجينة منطق الخاصة والعامة هي بالضرورة حركة متآمرة، تطلب المنفعة الذاتية على حساب المنفعة العامة. قد يكون في فك رموز الماسونية وطرح أفكارها علنا ما يغني النقاش الكوني بخصوص مواضيع عديدة. أما بخصوص قدرة أفكارها على الدفع باتجاه وعي كوني جديد، فهذا أمر متروك إلى الغيب. الراجح أن فكرة من قبيل «توحد الإنسان والإله» قد تصب في إحياء علم كلام شبيه بعلم الكلام الذي عرف في سياق الثقافات المبنية على النصوص المقدسة السماوية، إن في السياق المسيحي أو اليهودي أو الإسلامي. ولا نحسب أن فكرة الماسونية، كما يتم التبشير بها في رواية براون، فكرة من الجدة والأهمية بحيث تستطيع أن تتجاوز الأفكار المطروحة على بساط المساءلة والنقاش في زمن العولمة. بل نحسب أنها فكرة قادرة على إدخال العقول في جدالات عقيمة لا تنقطع بخصوص معاني فناء الإنسان في الله، ومعاني القرب من الله، أو الابتعاد عن الله.

يفاجئ قارئ الرمز المفقود بأن نهاية الرواية لم تكشف عن فكرة ثورية جديدة بإمكانها أن تقلب موازين الأشياء وتغير وجهة التاريخ. بل كل ما هنالك، بعد كل عناصر التشويق والإثـارة، فكرة بسيطة متعلقة بعلاقة الإنسان بالإله، فكرة أشبعها الحلوليون في السياقات المختلفة بحثًا وجدلاً. والراجح أن الدافع إلى كتابة» الرمز المفقود» وإلى كتابة شفرة دافنتشي من قبل، هو تصفية الحساب مع المؤسسة الكنسية، قبل التبشير بخروج حركة من الباطن إلى الظاهر.

يظل نقد المؤسسة الكنسية هو الخيط الرابط بين هذه الروايات، كما يظل شغف براون بعقد الشفرات وحلها هو رأس مال فنه الروائي. لكن هذا لا يمنع من الاعتراف لدان براون بالقدرة الفائقة على استيعاب اللحظة التاريخية، وطبيعة الأسئلة والتحديات المرتبطة بها. ومن الأسئلة الجوهرية التي تطرحها رواية « الرمز المفقود» سؤال متعلق بمآزق ثقافة الصورة وسبل الخروج منها. كما لا يخفى على المتأملين في واقع الثقافة العالمية الراهنة، فإن كل الرسائل والرموز والشفرات أصبحت تمرر عبر حاسة النظر، إلى درجة صار المرء يشعر معها بأن حواسه الأخرى قد تعطلت، ولم يعد لها دور في قراءة الواقع وفهمه والتوصل إلى حقائق الأمور. يحاول دان براون أن يجلي حدود حاسة النظر في فك الرموز الموصلة إلى حقائق الأشياء. يقف لانجدن، وهو العالم بفنون عقد الرموز وحلها، عاجزًا أمام هرم الشفرات الماسونية، حيث يتفوق شخص بصير. لما أعيت لانجدن الحيل وصار أقرب إلى اليأس منه إلى شيء آخر، شد العجوز البصير على يديه ليمرر أنامله على الصندوق الذي كان يحتوي الهرم الذهبي وهو يقول: «لقد أعمتك عيناك؛ لو كنت تبصر بواسطة أناملك، كما أفعل، لأدركت أنه ما يزال في الصندوق شيء تتعلم منه». هكذا تتدخل حاسة اللمس وتتعطل حاسة النظر كي تخطو الإنسانية خطوة هائلة مع لانجدن نحو حل الشفرة التي يتوقف عليها مستقبل البشرية.

وقبلها استطاع لانجدن أن يختفي عن أنظار ملاحقيه فينجو بجلده ليواصل مسيرة البحث عن الرمز المفقود، وذلك بالرغم من الأدوات التكنولوجية التي مُكِّنت لحاسة النظر وجعلتها أقدر من غيرها من الحواس على اقتفاء الأثر. «لقد أصبحنا قادرين على النظر في الظلام؛ وعلى اختراق الجدران. والآن...أصبحنا قادرين على النظر إلى الوراء في الزمن، فأدوات التصوير الحراري صارت مفرطة الحساسية إزاء الحرارة، مما مكنها من تحديد ليس مكان الأشخاص فحسب، بل أمكنة وجودهم السابقة...». بالرغم من اتساع ساحة النظر لتجلي الباطن وتضيق عليه، تمكن حراس سر الحركة

الباطنية من مواصلة الفرار نحو هدفهم الأسمى، سعيًا إلى الكشف عن الرمز المختزل لحكمة الوجود.

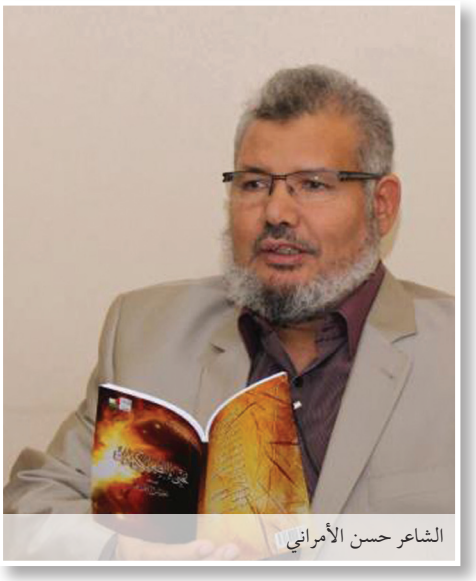
وأخيرًا وبعد نجاة لانجدن من ملاحقيه وتمكنه من فتح صندوق الشفرات بفضل مساعدة العجوز الماسوني البصير، وبعد أن تمكن من إنقاذ صديقه الماسوني بيتر سليمان، لم يبق أمامه سوى الوقوف على حقيقة الرمز المفقود. أخرج سليمان قطعة قماش سوداء وطلب من لانجدن أن يضعها على رأسه قبل أن يخطو إلى الأمام. فحص لانجدن القطعة ليجد أنها القلنسوة التي تعصب عيني مريد الماسونية الجديد. توجه لانجدن بالسؤال لبيتر سليمان: «أتريد أن تعصب عيني قبل القيام بالرحلة؟» فأجابه سليمان مبتسمًا: «سرِّي، وقوانيني،عوائدي». بقدر ما يعمي القريب المنظور الأبصار عن الحقيقة، قد يكون تعطيل حاسة النظر المدخل لفتح العقل على هذه الحقيقة.

نخلص هنا إلى القول بأن لا شيء يعدل نجاح دان براون في وضع إصبعه على داء العولمة المؤلم سوى إخفاقه في تعيين الدواء والإشارة إلى المخرج. فداء ثقافة العولمة، الذي بدأ صغيرًا في عصر النهضة ليستفحل في زمن الحداثة، يتمثل، كما جاء في رواية بروان، في غلبة حاسة النظر في قراءة رموز الوجود والواقع. هناك كتابات فلسفية لا تعد ولا تحصى تشترك مع روايات دان براون في التنبيه إلى مخاطر ثقافة الصورة ووقوفها سدًا منيعًا في وجه انتشار المعنى وانجلاء الحقائق البسيطة. بيد أن الإقرار بمآزق ثقافة الصورة ومقابح تغليب حاسة البصر لا يفضي بالضرورة إلى القول بأن تعيين الخروج من هذه المآزق هو بالضرورة في أيدي حركة باطنية، تتحاشى الخروج إلى الضوء. قد يكون في هذا الطرح ما يعمي عن حقيقة وجود بدائل لهذه الثقافة خارج البديل الباطني.

لا يخفى ما لروايات دان براون، ولغيرها من الأعمال الفنية الغربية، من دور في تشكيل الوعي الكوني والدفع به باتجاهات معينة. ونحن إذ نقف منبهرين أمام حجم تداول هذه الأعمال بين القراء، لا يسعنا إلا أن نتساءل هل يحق لنا، في السياق العربي والإسلامي، أن نحلم بأعمال أدبية وفنية تستوعب أسئلة الثقافة العربية والإسلامية الراهنة، فيكتبَ لها النجاح والذيوع والانتشار كما كتب لرويات دان براون؛ أم أن «أمة إقرأ» ما تزال بعيدة عن ثقافة القراءة، وبالتالي بعيدة عن الإيمان بقدرة الكتاب على صنع المخيلة في زمن العولمة!

بريشة الفنان عمر الفيومي ، مصر

الاغتـراب في شعر حسن الأمـراني


الشاعر حسن الأمراني

فريد أمعضشو*

يَسْهُل على مَنْ له إلمامٌ بعالم الشعر المغربي المعاصر، والعربي بصفة عامة، التنبُّه إلى أن ثمة معان وموضوعات معينةً تحضر فيه بكثافة، لعدة اعتباراتٍ ذاتية وموضوعية؛ ومنها تجربة الغربة والاغتراب وما يرتبط بها من معاني الضياع والحزن والألم والمقاساة، ولا سيما حين تُعاش داخل الذات في بُعْديْها الفردي والجماعي.

ويعد د. حسن الأمراني من بين كبار شعرائنا المُحْدَثين الذين عبّروا، في كثير من قصائدهم، عن هذا الاغتراب الذي أمْلَتْه بواعث عدة، واتخذ صوراً شتّى. والرجلُ، كما هو معروف، واحدٌ من أعمدة القصيدة المغربية المعاصرة وفرسانها المبرّزين، بدأت علاقته بالشعر قبل أزيد من أربعة عقود، وخَبر دروب الشعر العربي قديمه وحديثه، دون أن يُغفِل الانفتاح على الشعر الغربي، ويضم «ريبرتوارُه» الشعري الآن دواوينَ ومجامعَ شعرية كثيرة جعلته واحداً من أكثر الشعراء المغاربة المعاصرين إنتاجاً. والأمـراني من مواليد 1949 بمدينة وجدة، الواقعة شرقَ المغرب، اشتغل أستاذاً جامعياً ردحاً غير يسير من الزمن إلى أن غادر رحاب الجامعة طوْعاً قبل سنوات قليلة، وهو عضوٌ في عدد من الهيئات؛ مثل «رابطة الأدب الإسلامي العالمية»، وله عشراتٌ من الدراسات النقدية المنشورة وطنياً وعربياً. ويعد، في نظر كثير من نقادنا المعاصرين، قطباً من أقطاب الأدب الإسلامي في بلاد المغرب، إلى جانب صديقيْه محمد علي الرباوي ومحمد بنعمارة رحمه الله تعالى. وستسْعى هذه الدراسة إلى تسليط الضياء على تجربة الغُربة لدى شاعرنا الأمراني، من خلال الوقوف على بواعثها وتجلياتها ومخلّفاتها ونحْو ذلك مما له صلة بها. وسيكون سبيلُنا إلى ذلك قراءة أشعار الرجل ومُدارَستها وتحليلها وتفسيرها للاستدلال على ما ذُكِر وتوضيحه.

لقد اكتوى الشاعر حسن الأمـراني بلهيب الغربة والمعاناة داخل وطنه، لأنه لم يستطع أن يكيِّف نفسَه المُرهفة مع وطنه المتخلف على مختلف الواجهات. يقول: [1] (المتقارب)

نـارُ البِدايَـةِ فـوْقَ احْتِمـالـي

*باحث من المغرب.

(1) الأمراني: سآتيك بالسيف والأقحوان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.1، 1996، ص ص 41-42.

وفـوقَ ظُنُوني
تُجرْجِرُني غرْبَةُ الرّوح نحْو انْشطاري
وترْمـي شَظـايا دَمـي للمَسـافـاتِ

ويعبّر الأمراني في النص المُوالي عن تشرُّده وتغرُّبه الذاتي داخل وطنه الذي طالما اعتزّ بانتمائه إليه. ويبدو، ظاهرياً، أنه قد أسْند الخطاب إلى مخاطَب آخرَ، ولكنه،في العُمق، يَقصد ذاته العاشقة التي أَجْبَرَتها ظروفٌ قاهرة على تحمُّل مشاقّ الغربة داخل بلدها. يقول:[2] (المتدارك)

شَرَّدَتْـكَ البلادُ الحَبـيبَةُ
واحْتضَنَتْـكَ المَنافي.
أيُّها العاشقُ المُتغَرِّبُ في الذاتِ
أو في البلاد العَريضَة
قدْ شرَّدَتْـكَ الحُروفُ
وأسْلمَـكَ الأهْلُ للّـيْل
غَرَّبكَ العِشقُ واحْتَضَنَتْـك السُّجونْ.

ويظل شبحُ الغربة والضياع والمعاناة يُطارد الشاعرَ أيْنما حلّ وارتحل؛ إذ يظهر أن كل شيء في الوجود يُعاكِسه، ويُعرْقل رغباته:[3] (المتدارك)

لماذا تُصْبِحُ كُلّ مَحَطّات العالَم
حينَ أجيءُ إليْها مُغْلقةً؟
ولماذا حينَ أمُدُّ الطّرْفَ إليْها
يَرْتدّ إليّ الطرْفُ حَسيرًا؟
ولماذا حينَ أطَوِّفُ في الطُّرُقاتِ
أعودُ، وليس سوى قبْضَة ريح بيَدي؟
تتهالَكُ خَلفي جُثتي الغَبْراءُ
فمَنْ يَحْمِلُ عنّي جَسَـدي؟

وعادةً ما يلازم الحزن الغربة في شعر الأمراني؛ فتسُود فيه مَشاعر الأسْى، وقهقهات البُكاء والأنين، ومظاهر القلق والمعاناة. يقول الشاعر:[4] (المتدارك)

تغَـرَّبْتُ
فأدْرَكني عُصْـفورُ الحُزْنِ الوَرْدِيُّ
تذكَّرْتُ وَصاياكِ العَشْرَ
بَكَيْتُ على زَمَنٍ لَمْ أدْخُل فيه إليْكِ
ولَمْ أمْسَحْ ظَهْرَ جَبـيني
في أعْتابِك،
كانَ الخَوْفُ يُساكِنُني
والقلقُ الأخْرَسُ
والدَّيْدانُ الأخْرى
وانْفرَطَتْ حَبّاتُ الكَلِـماتْ.

إن ظاهرة المـزْج بين حديث الاغـتراب وحديث الأحزان في النص الشعري الواحد كثيرةُ الوُرود في الشعر الإسلامي المعاصر. فمن ذلك تقول الشاعرة رسمية العيباني في قصيدتها «يا ربّ»:[5] (الوافر التام)

جِراحِي فاتَها الأسِـي فَرِفْقـاً
بها يا ليلُ.. رفْقـاً بالقلُـوبِ!
وما عَجَبي منَ الأحْزانِ.. لكنْ
عَجِبْتُ لصَبْرِ خَفّـاقٍ عَجـيبِ!
فما لي والسَّعـادَةُ إن قَلْبـي
غريبٌ في غريبٍ في غَـريبِ!!

وفي دواوين الأمراني ومجموعاته الشعرية القيِّمة قصائدُ عديدة جمع فيها الشاعر بين تصوير واقع الغربة والتعبير عن قلبه المكلوم الذي ينفطر حزناً وأسىً على ما آل إليه حال مجتمعه وأمّته من تخلف وتقهقر واضحيْن في مختلف الميادين الحيويّة.

(2) الأمراني: الزمان الجديد، دار الأمان، الرباط، ط.1، 1988، ص65.

(3) المصدر نفسه، ص ص 18-19.

(4) نفـسه، ص ص 19-20.

(5) مجلة «الأدب الإسلامي»، ع.19، مج.5، 1419هـ، ص108.

إن غياب شمس الحرية في شتى أنحاء أمته، وتنامي درجة قمْع المواطنين، والإجهاز على حقوقهم بغير حقّ، من الدوافع المباشرة التي تفسّر غربة الأمراني وتبرُّمَه من واقعه المَعيش. يقول الشاعر مستهلاً كلامَه بأسلوب المُفارَقة (Ironie): (الكامل)[6]

لا تسْألوا عنّا، فنحْنُ بألْف خَيْر،
ليْس يُعْوزُنا سِوى أنْ ترْفَعُوا عنّا وِصايَتكُمْ
أيَاديكُمْ
لنَغْدُوَ مثلما الأسْماكُ تسْبَحُ في مُحيطاتٍ
بغيْر مَدَى
لتعْبُرَ هذه الأطْيارُ بحْرَ المَوْت والظُّلماتِ
نحْوَ الفَجْرِ

إذاً، فالشاعر لا يطلب من صُناع القرار ومسيِّري دواليب الحكم في أقطار العالم الإسلامي الشاسع رُمَّتها إلا رفْع أيديهم عن شعوبهم، وتمْتيعهم بحُريتهم التامة ليعيش أفرادها أحْراراً طلقاءَ قادرين على تسْيير حياتهم، واقتيادها نحو فجر الأمان. ومما يزيد الطين بلّة أن حكام المسلمين يخُونون شعوبَهم، ويعبثون بأرواحهم وممتلكاتهم ومعتقَدهم. يقول:[7] (الكامل)

والمُتْرَفونْ
في ليلة حمْراءَ باعُوا الشَّعْبَ،
باعوا الأرْضَ
باعوا الدّينَ، واسْتلمُوا الثمَن.

وفي ظل هذا الجوّ القائم، يبقى الجهاد خيرَ وسيلة للخلاص.[8]

فتزَوَّدوا، يا أيُّها الفُقراءُ، إن الزّادَ في ليْل المِحَنِ
البُنْـدُقيةُ والكَفَن.

ويزداد شعور الأمراني بالغربة والمعاناة في كنَف وطنه، وأمته ككلّ، كلما تزايَدَت الضغوطُ على أبناء هذا الوطَن متمثلة في سلْبَهم حريتَهم، وحمْلهم على الخُنوع... ويظل الإنسان متَّهماً ومضطهَداً في بلده إلى حين إعْلانه التنازلَ عن حُرّيته، والخُضوع لإرادة الآخر. يقول الأمراني:[9] (الوافر)

أنتَ إنْ غَنَّيْتَ مُتّـهَمٌ
ومُتهَمٌ إذا ألْجَمْـتَ
متهَمٌ وقفْتَ أو انْطلَـقتَ
صرَخْتَ أو أعْلَنْتَ موْتكَ – قبْل مَوتِكَ – مُتَّهمٌ
حتى تقولَ: نعَمْ.. نَعَـمْ!

يبدو من الظاهر أن الشاعر يخاطب شخصاً آخر، ولكنه، في الحقيقة، إنما يوجِّه الكلامَ إلى ذاته المغتربة التي تنفطر حزناً وألماً على واقعها الكئيب. وكثيراً ما استند إلى قصص القرآن ومعانيه لتصوير حالته الأليمة، ولحَمْل ذاته على الفَأل والجَلَد. يقول مُتناصّاً مع سورة يوسف المكّية:[10] (الكامل)

يا صاحبَيْ سجْني، نِداءُ المَوْتِ مُنْتشِرٌ
وهذا اللّيلُ مُعْتكرٌ
وصَوْتُ الفجْر مُنْتظَرٌ
ففيمَ تُراكُما تَسْتفْتيانْ؟

ويقول الشاعر مواصلاً تصْوير العذاب وحال الموت العام الذي يلفُّ كلَّ جوانب مُغتَرَبه:[11]

يا صاحِبَيْ سِجْني، هُنا ظَمَأ ومَخْمَصَةٌ[12]

(6) الأمراني: القصائد السبع، المطبعة المركزية، وجدة/ المغرب، ط.1، 1984، ص40.

(7) نفسـه، ص ص 43-44.

(8) نفـسه، ص44.

(9) نفـسه، ص36.

(10) نفسـه، ص25.

(11) نفـسه، ص27.

(12) أيْ جوع.

وإنسانٌ يَموتْ
المَوْتُ يَدْنو مِنْ (غُـلُوٍّ) عِمامَةٍ
أو مِن جَناحِ حَمامةٍ
حَطّت بباب الغارِ
أوْ من خيْطَ هذا العَنكبُوتْ
الموْتُ يدْنو في القَصيدَهْ
في افتتاحيَةِ الجَريدَهْ
المَوْتُ يَدْنو من مَواقفنا الجَديدَهْ.

وتغرَّب الأمراني في دُنيا الشعر ردحاً من الزمن طالباً ما هو أفضل:[13] (المتقارب)

تغرَّبْتُ عشْرينَ عاماً بمَملكة الشِّعْر
أطلُبُ مَمْلَكةَ السَّيْف والأقْحُوانْ
وأوْغَلتُ حتّى نَعَتْني الطُّلولْ
وفي آخر الخَطو، قبْل انْهياري
وَجَدْتُ انْتصاري
لأنّي وَجَدْتُكِ في ذلكَ الأرْخَبيلْ.

تحضر في هذه المُقطَّعة الشعرية ثنائية (الموت ≠ الحياة)، أو (الانهيار≠ الانتصار)، أو (السيف ≠ الأقحوان)؛ والتي تحيل إلى طائر العنقاء الذي يحترق، ولكنه بعد مدة معينة ينبعث من رماده حيّاً؛ كما تقول الأسطورة المعروفة. وقد استغلَ الأمراني أسطورة العنقاء – بصُوَر مختلفة – في جُل قصائد ديوانه «سآتيك بالسيف والأقحوان» كما قال د. محمد علي الرباوي في تقديمه لهذه المجموعة الشعرية. ويحسُن بنا أن نشير إلى أن الشعر المعاصر بعامَّة يُكثر من استخدام تقنية التناص/ الاقتباس سواء من القرآن الكريم أو من الحديث الشريف أو من التراث بشقيْه العربي والإنساني. ثم إن هذا التناص يحضُر في النص الشعري لهدفين اثنين؛ أحدهما دلالي بحيث يساهم في توضيح دلالة النص وإثرائها، والآخر فنّي يُضفي على النص ذاته جَمالاً ورَوْنقاً، ويجعله أكثر تأثيراً... كما أن الأمراني أفرَدَ ديوانه المذكور للحديث عن المرأة حديثاً يختلف عن حديثه عنها في السبعينيات.

إن اغتراب المسلم في وطنه ظاهرة بارزة في الشعر الإسلامي المعاصر. وهذا من أغْرب الأشكال الاغترابية وأعْجَبها وأقساها كذلك. ففي مثل ذلك يقول المرحومُ فريد الأنصاري مصوِّراً غربته بين أحضان وطنه الذي عبث به المدّ الشيوعي الطاغي، فأمْسى كل شيء فيه غريباً:[14] (الكامل التام)

-وَطَني- ففيكَ نُفيتُ عنْكَ.. تُرى أ قَدْ
يبْقى لخلِّكَ في قبُـورِكَ مَرْقَـدُ؟
ها كُلُّ شَـيْءٍ فيـكَ يَنْكـرُ ذاتَـهُ:
الماءُ، والشَّجَرُ الكَئيـبُ المُجْهَـدُ
واللَّـوْنُ، والـذوْقُ المُغَرَّبُ، والحِجا
والنوْمُ، بلْ حتّى الرُّؤى تُسْتَـوْرَدُ
هـذا اللَّـوْنُ تسَمَّمَـتْ أنْســامُهُ
لمّـا تَشاءَبَ فيـه دُبٌّ مُلحِــدُ
بَلَدي الحَبيبُ، أ هَكـذا قدْ أصْبَحَـتْ
(لاتُ) و(عُزّى) فوْقَ أرْضِكَ تُعْبَدُ؟!

ويقول، أيضاً، أحمد مطر في إحدى لافتاته معبِّراً عن واقع القمْع والاغتراب الذي يعيشه المسلم تحت سماء بلده:[15] (الرجز)

المَرْءُ في أوْطانِنا
مُعْتقَلٌ في جِلْدِه
مُنذ الصِّغَرْ
وتحْتَ كُلِّ قطْرَةٍ مِنْ دَمِهْ
مُخْتَبِئٌ كَلْبُ أثَرْ
بَصْماتُه لها صُوَرْ
أنفاسُهُ لها صُوَرْ

(13) الأمراني: سآتيك بالسيف والأقحوان، ص34.

(14) فريد الأنصاري: ديوان القصائد، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط.1، 1992، 1/35-36.

(15) أحمد رزيق: ومن الشعر ما قتل، مجلة «المشكاة»، وجدة، ع.8، س.2، شتاء 1988، ص54.

أحْلامُهُ لها صُوَرٌ
المَرْءُ في أوْطاننا
ليْسَ سوى إضْبارَة [16]
غلافُها جلدُ بَشَرٍ
أيْن المَفَرّ؟

ويقول المرحوم محمد المنتصر الرّيسوني، في الإطار نفسه، واصفاً ما حاقَ بمسلم أفغانيٍّ في كنف بلاده من صُنوف التعذيب وضُروب المعاناة أيّام الاجْتياح السوفياتي لأفغانستان. ورغم كل ذلك، فقد حمَل مشْعل التحدّي والصُّمود حتى آخِر رَمَق من حياته: [17] (الوافر)

بلالٌ في كَبُول باتَ في حَبْسٍ
بطاقَتُهُ تقولُ بأنَّه مُسْلمٌ
شَهادَتُه تقولُ بأنَّه مُسْلمٌ
مَحَبَّته تقولُ بأنَّه مُسْلمٌ
أبو جَهْلٍ يُجَرِّدُه من الثوْبِ
أبو لهَبٍ يُمَزِّقُ جلدَه ضَرْباً
بلالٌ في كَبُول باتَ في حَبْسٍ
أذاقُوه صُنوفَ الذلِّ والرِّجْسِ
فمَا وَهَنَتْ قُواهُ وبَاحَ بالسِّرِّ
تحَدّى ظُلمَةَ القَهْرِ
وأمْسى شاهِدَ عَصْرٍ

هذه بعضُ نماذج الشعر المعاصر التي تصوِّر غربة الإنسان داخل وطنه الأصْل. وقد عانى الأمراني نفسُه مرارة هذه الغربة، وعبَّر عنها في مواضعَ كثيرة من دواوينه. يقول الشاعر في كامليّته الرائعة: [18] (الكامل التام)

ما لي أُطارَدُ في البِلادِ كأنَّني
بيْنَ الجِمَالِ النَّاقةُ الجَرْباءُ

ويقول في قصيدته التفعيلية «الحقيقة»، مُفتتِحاً كلامَه باستفهام اسْتنكاري: [19] (الرمل)

أ غَريبٌ أنا في أرْضيَ؟
هَيْهاتَ.. أبي رَوَّى ثَرَاها
كُلُّ شِبْرٍ فوْقَها يَشْهَدُ أنّي مَنْ بَناها
ورَعَاها
وسَقَاها
وأنا الذي جَمَّلْتُ من حُلَلِ الهُدى أقْطارَها
ورَفَعْتُ ألْويَةَ السَّلامِ بها وشَدْتُ مَنارَها
وأبي الذي من أجْلِها أعْطى دَمَهْ
ضَحّى لتَبْقى مُسْلِمَهْ.

فمنَ النص تتراءى لنا صورة رجُل أبيٍّ غَيور يَستنكر الاغتراب داخل وطنه الذي ضحَّى أجدادُه بالنفس والنفيس ليبقى مسلمًا حُرًا شامخاً. ولم يكن مُستساغاً قَبولُ الشاعر التغرُّبَ داخل ذلك الوطن الذي يشهد كلُّ ما فيه أنه مَنْ حفظ الحياة له، وأعْلى شأنه ولواءَه، وشيَّد معالمَه. ولكنّ حُلكة الواقع وقتامة الظرف تدفعان الأمراني في أحايينَ كثيرة إلى الإحساس بالضياع والاغتراب داخل وطنه الذي ليس حالُه بأحسنَ من حال الشاعر: [20] (الكامل)

يا وَطَني، لأضْيَعُ أنْتَ منْ أعْمَى
يُفتِّش في دُجى غَرْناطةْ
عَن صاحبٍ يُغْنيه
أو عَن مَلجَإٍ يُؤويه
يا وَطني المُسَجَّى في الزَّنارِنْ.

(16) حزمة من الصحف أو من السهام. وتُجْمَع على (أضابير).

(17) المشكاة، ع.12، س.3، شتاء 1990، ص81.

(18) مجلة «الأدب الإسلامي»، ع.19، مج.5، 1998، ص23.

(19) الأمراني: جسر على نهر دربنا، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط 1992، ص40.

(20) الأمراني: القصائد السبع، ص19.

والملاحَظُ أن في النص اقتباساً واضحاً من قولة أحد الشعراء الإسْبان: «ما من أحد أضْيع من أعمى في غرناطة». وهذا دليلٌ على انفتاح شاعرنا على الأدب العالمي والإنساني؛ كما هو بالنسبة إلى غيره من رواد القصيدة الحُرة في الوطن العربي.

وبالرغم من شعور الأمراني بالتغرب بين أحضان وطنه، وبالرغم من تخلف هذا الوطن وتخبُّطه في دُجى الآلام والمحن، فإننا نُلْفي الشاعرَ مُعتزّاً بوطنيته أيّما اعْتزاز؛ ذلك لأن «الوطنية عنده بمثابة جمْر الغضا أو خنْجر يسعى في جسده، يغوص في قراره السحيق ليَجدَ موطنَه الأصلي وهو القلب»[21]. يقول:[22] (الوافر)

(ولي وَطنٌ آليْتُ ألاَّ أبيعَهُ)
ولي وَطنٌ
يُجَوِّعُني فأطْعمُه شَرايِيني
ويُظْمِئُني فأَسْقيه دَمي المَخْبوءَ في ليْل المَساكين

إن في النص ثنائيتـيْن ضدِّيتيْن بارزتيْن ومتقاطعتيْن أسْهمتا في إبراز مقدار اعتداد الأمراني وتمسُّكه العميق بوطنيته؛ فإذا كان وطنه يُسيء إليه، فإنه يواجه إساءَته بالإحْسان؛ وهذا من الخلال الحميدة التي يحضُّ عليها ديننُا الحنيف. والبيان التالي يوضح ذلك:

الوطن		الشاعر
التجويع		الإطعام
الإظماء	≠	الإسقاء
الإساءة		الإحسان

يبدو من الخطاطة أعلاه أن الوطن طرف سلبي مُسيء، والشاعرَ طرف إيجابي مُحسِن. ورغم ذلك أنشأ الشاعر علاقة حميمة مع وطنه. وقد يستغرب الإنسان من هذا الأمر للوهلة الأولى، ولكن الأمراني الذي عاش تجربة الغربة والمعاناة يدرك أهمية الوطن والحرية؛ لذا نجده شديد التشبث بوطنيـته وانتمائه لأرضه وشعْبه:[23] (الرمل)

فأنا ابْنُ هَذي الأرْض،
وأنا ابْنُ هذا الشَّعْبَ، أعْلنْتُ انْتمائي
يَوْمَ أعْلنْتُ انْبِثاقَ الفَجْر مِنْ (طَهَ) و(نُونْ)

ولما كانت الغربة قاسية في أغلب الأحيان، فإن أكثر الشعراء العرب المعاصرين قد عبّروا في أشعارهم عن تشبُّثهم الصميم بوطنيتهم وأوطانهم. فهذا المرحوم الزبيري اليَمَني يكشف عن اغترابه وعدم اطمئنانه سوى في وطنه الحبيب الذي غادره كرهاً:[24] (مجزوء الرمل)

واغْتراب بيْنَ غـابـــات
... مَخْفيـات فسَـــاحٍ
وحيـــاة في صِـــراع
ونضـــالٍ وكفـــاحٍ
لمْ أجِدْ لَمْـعَةَ نُـــوَّارٍ
في اغْتـرابي وانْتـزاحي
في سوَى عُشِّـــي لا تَنْزلْ
... أضْـــواءُ الصَّـــباحْ.

ويقول العتباني المصري مصوّراً تعلقه بوطنه الذي تمكّن من دمه وقلبه؛ هذا الوطن الذي يعد مصدرَ الارتياح والاطمئنان:[25] (الكاملَ)

وَطنٌ بَعيدٌ في دَمي...

(21) بلقاسم الجطاري: أبواب ونوافذ (دراسة)، دار النشر الجسور، وجدة، ط.1، 2001، ص140.

(22) الأمراني: الزمان الجديد، ص70.

(23) الأمراني: القصائد السبع، ص ص 30-31.

(24) محمد محمود الزبيري: ديوانـه، دار العودة، بيروت، ط.1، 1978، ص ص 222-223.

(25) طاهر العتباني: الطريق إلى روما، من منشورات مجلة «المشكاة»، ع.30، مج.8، 1999، ص90.

وَطنٌ بَعيدْ
وَطنٌ يَطيرُ بِقَـلْبي العَاري...
ويُنْسيه الحُدودَّ
وَطنٌ إليه يَلُوذ صَدْرُ المُتْعَبينَ...
لقابِضينَ على الجِمَـارْ

وقد بلغ حبُّ الوطن بأمير الشعراء أحمد شوقي حَدَّ تفضيله له على جنة الخلد. يقول في سينيـته الشهيرة:[26] (الخفيف التام)

وَطني لوْ شُغِلْتُ بالخُلْد عَنهُ
نازَعَتْني إليه في الخُلدِ نَفْسي

ولا غرو في هذا، فـ«حُبُّ الوَطَن منَ الإيمان»[27]؛ كما في القول المأثور. ولما كانت «الغربة كُربة»؛ كما يقال، فإن الإنسان يرتبط بأرضه الأم ارتباطاً قوياً مادياً ومعنوياً، ويَحنُّ إليها في حالة غُربته عنها مكانياً. يقول وهيب طنوس: «إن ارتباط الإنسان مع الأرض يمكن رصْدُه من ارتباط مادي عضوي، كارتباط النبات بها، إلى ارتباط معنوي، حين اتصل بقضايا الحرية: (لا وطن بلا حرية، ولا حرية بلا وطن). وأحيانا يصبح شعور الوطن بشكل مباشر متعلقًا بمفهوم الفقر والغنى: (الفقر في الوطن غربة، والغنى في الغربة يزيل شعور الاغتراب عن الأرض). لكن، بغض النظر عن هذا، فإن الأرض التي ولد فيها الإنسان وفيها نشأ وترعرع، تشده إليها دومًا، مهما تطورت مفاهيمه عن الوطن، ومهما حاول الاغتراب والتنقل والارتحال»[28]. ومن الأمثلة التي يمكن أن نَسُوقها، هاهنا، لإثبات مدى تعلق الإنسان بوطنه الأصلي، تجربة شعراء المهجر الذين «طلبوا الحرية فكانت، وطلبوا المال فكان، ثم اشتاقوا إلى الأوطان، فوجدوا في الشعر متنفَّساً»[29].

ويكون الإنسان سعيداً ومطمئنّاً كلما كانت حياته في وطنه كريمة من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية، وإلا فعليه الفرار والبحث عن وطن آخر؛ إذ «لا يمكن أن يَرْضى بالدنيّة إلا حمار البيت»[30]. مؤدَّى ذلك أن الإنسان لا يترك وطنه إلا لوجود سبب قاهر، وهذا ما يشير إليه قول الشاعر المصري الإسلامي المعاصر صابر عبد الدايم:[31] (الرجز التام)

أيَرْحَـلُ العطْـرُ عَنْ حَدائـقه
وَفي الرَّحيلِ الهَوَانُ.. والوَصْبُ؟!![32]

لقد كان هذا الاستطراد مفيداً –في نظرنا– لدعم فكرة تعلق الأمراني خاصة، والشعراء الإسلاميين المعاصرين عامة، بوطنيّتهم تعلقا صادقاً. وقد تبيَّن، من خلال نَمُوذجات سابقة، أن الأمراني شديدُ التعلق بوطنه، كثيرُ الاعتزاز بوطنيته، بالرُّغْم من كل ما يُلاقيه من إساءة وهموم وتغريب داخل أسوار بلده الذي تغاضى مراراً عن تضْحيات أبنائه الأبْرار. ويحسُن بنا أن نشير إلى أن الباحث بلقاسم الجطاري كان قد خصَّص حيّزاً من كتابه «أبواب ونوافذ» للحديث عن

(26) أحمد شوقي: الشـوقيات، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، 46/2.

(27) حديث موضوع كما قال الصنعاني وغيرُه. (الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط.4، 1398، حديث رقم36، 55/1)

(28) وهيب طنوس: الوطن في الشعر العربي من الجاهلية إلى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، ص331. نقلاً عن (عبد الرزاق الخشـروم: الغربة في الشعر الجاهلي، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط 1982، ص43).

(29) كريم جبر الحسن: شعراء المهجر...، مجلة «العربي»، الكويت، ع.194، يناير 1975، ص172.

(30) الخشـروم: الغربة في الشعر الجاهلي، ص43.

(31) مجلة «الأدب الإسلامي»، ع.22، مج.6، 1420هـ، ص48.

(32) المرض والوجع الدائم ونُحول الجسم.

مفهوم الوطنية عند شاعرنا د. حسن الأمراني[33].
وعلاوة على «الغربة الفردية»، تحدَّث الأمـراني، في شعره، عن «الغربة الجماعية» التي لا تقتصر على شخص الشاعر وَحْدَه، بل تمتد لتشمل سائرَ أفراد بلده، وكذا أمته. وقد كان شعر الأمراني بمثابة مرآة تعكس آلام أبناء وطنه وآمالهم، وتبرز اغترابهم وضياعهم. يقول:[34] (الرمل)

ضاعَ منّا الظِّلُّ في الصَّحْراء
ضاعَتْ قَسَماتُ الوَجْهِ منّا
وتَضاريسُ الجَسَدْ
ما الذي يَحْدُثُ للنَّهْر إذا جَفَّ وغاضَ النَّبْعُ
ما يَبْقى؟ غُثاءٌ وزَبَدْ..

هذه هي صورة الضياع التام الذي يعيشه الشاعر بمعية جماعته، وهي صورة تولدت، أساساً، من الابتعاد المتزايد عن النبْع الصافي المتدفِّق الذي يتمثل بشريعة الله السَّمْحة. ويواصل الشاعر وصف حياة الغربة والتشرد قائلاً:[35]

وتشَرَّدْنا قُروناً في المَجاهِلْ
وتعَلقْنا بباطِلْ
فإذا الكَوْنُ دُخَّانٌ ورَمادْ
وإذا الأمْرُ جَميعاً قَدْ تلاشَى مِنْ يَدَيْنا
لَمْ نَجِدْ غَيْرَ البُكاءْ.

وهكذا بدا كل شيء حالكاً وضائعاً، في نظر الشاعر وأبناء وطنه. ولم يُلْفوا، في المآل، سوى البكاء والنحيب الذي لا يُسْمن ولا يُغني من جوع. وإنّ الدمع المدْرار لا يُجْدي في هذه الغربة القاسية التي سبَّبَها الابتعادُ عن الدين الإسلامي الحنيف، وتغْييبُه في الممارسة الواقعية:[36]

وبَكَيْنا..
وبَكَيْنا..
لَمْ يَعُدْ شَيْءٌ إلَيْنا
في سَراديبِ الهَزيمَهْ.

وإمعاناً منه في تأكيد العلاقة الجدلية بين تغييب الدين عن الحياة وسيادة الغربة القاتمة، يقول الأمراني:[37] (الكامل)

عُمْرٌ مِنَ السَّنَواتِ مُنْصَرِمٌ
وشَمْسُ اللهِ غائبَةٌ
نَسينا دفئَها المَوْعودَ
إنّا قَدْ نَسينا أنَّنا أشْباهُ مَوْتَى
أنّنا غُرَباءُ لَمْ نَضْجَرْ مِنَ الضَّجَرِ الذي يُزْجِي
عَصَائِبَنا بِمِهْمازِ الأسَى.

ومن أبرز ما يَسِمُ هذا التشرد والاغتراب الجماعي كونُه مستمرّاً. يقول:[38] (المتدارك)

شَرَّدَتْنا القَوافي
أيُّها العاشقُ المُتَغَرِّبُ: أنْتَ أنا!
نَتحَرَّكُ عبْرَ دماءِ الجماهيرِ
قَدْ نَسْتريحُ قَليلاً ونَأوي إلَى أذْرُعِ الضُّعَفاءِ
لنُعاودَ رِحْلَتنا

ويقول الأمراني في التعبير عن اشتعال نار الغربة التي مَدَّت لهيبَها لتشمل كيان الشاعر والمرأة المقصودة بكاف الخطاب:[39] (الرمل)

(33) يمكن الرجوع إليه في الكتاب المذكور، من ص120 إلى ص143.
(34) الأمراني: القصائد السبع، ص46.
(35) نفسه، ص47.
(36) نفسه.
(37) الأمراني: الزمان الجديد، ص ص 61-62.
(38) نفسه، ص66.
(39) الأمراني: سآتيك بالسيف والأقحوان، ص104.

وكلانا، يَوْمَها، آنَسَ ناراً لا تَشِيخْ
لكَلـيْنا غُرْبَةٌ مُشْتعلَهْ
وَعَلينا منْ دَمِ العُشَّاق سُؤرٌ[40] ووِشاحْ
وأنا دُونَكَ مَقْصُوصُ الجَناحْ
فلْـنُرَتِّلْ، يا ابْنَةَ النُّور، سَوِيّاً:
(فلمّا جاءَها نُوديَ أنْ بُورِكَ مَنْ في النّارِ وَمَنْ حَوْلَها، وسُبْحانَ اللهِ رَبِّ العالَمينَ)[41]

إن حضور عنصر المـرأة في هذا النص، وفي جميع نصوص ديوان الأمراني «سآتيك بالسيف والأقحوان»، محفوفٌ بلغة تتأجَّج عفّة وطُهْراً، ويغلب عليها النفَس الصُّوفي. فقد خصَّ الشاعرُ هذا الديوانَ رُمَّته بمدْح المرأة المؤمنة المخلصة التي استطاعت أن تصمُد في وجه ريح التغريب المخرِّبة، غير مُبالية بمظاهر الحضارة الغربية الزائفة. وهذا التناول يختلف تمامَ الاختلاف عن كيفية تناول الشاعر نفسه لموضوع المرأة في سنوات السَّبعين. فالشاعر استحضر في النص السابق عنصر المرأة، في نظري، لغرض التعبير عن استفحال ظاهرة الغربة وامتدادها لتشمل الذكر والأنثى معاً. وفي خاتمة النص عَيْنه إشارةٌ إلى ضرورة الأخذ بخَصيصة التفاؤل والتمسُّك بالقرآن بوَصْفهما خيرَ وسيلتيْن لتجاوُز حال الغربة والتغرُّب.

لقد تأكد من خلال الوقوف عند بعض الأشعار الأمْـرَانيّة أنه قد «تآزرت هموم الذات وهموم الجماعة داخل جغرافية القصيدة الإسلامية، لتخلق سمْـفونية الغربة والمعاناة لدى الشاعر الإسلامي المعاصر»[42].

والحق أن مصدر الغربة الأساس يتجلى في البُعد عن الملة الإسلامية وتغْييبها من الواقع الحياتيّ المَعيش. يقول الشاعر الإسلامي المعاصر عدنان علي رضا النحوي:[43] (البسيط التام).

أنـا الغَـريبُ إذا فـارَقْتُ حَانيـةً
منَ الكتـابِ وآيـاتٍ مِـنَ الحِـكَمِ
أنـا الغَريبُ إذا جاوَزْتُ مُعْـتَقَدي
ورُحْتُ أضْـرِبُ في وَهْمٍ وفي رَجَـمِ
أنـا الغَريبُ إذا اسْتسْلمْتُ عَبْدَ هَوىً
وعَرْبَدَتْ شَهَـواتُ العُمْرِ مِلْء دَمِي
وغُـرْبَةُ النَّفْس تُشْقي كُلَّـما نَزَعَتْ
نَظرَةٌ إلـى صَنَمٍ يَهْوى إلى صَنَـمِ

وفي غمرة المحن واشتداد وطْأة الغربة، لا يجد الإنسان ملجأ خيْراً من الفرار إلى الله تعالى. يقول الأمراني:[44] (المتدارك)

لقدْ كَبرَتْ في القلْبِ شُجَيْراتُ الحُزْنِ
وعَذَّبَني الطِّينُ
وأنا أحْمِلُ أوْزاري
وأمُدُّ الطَّرْفَ إلى أنْوارِكَ:
أدْخلْني مُـدْخَلَ صِدْقٍ يا أللهُ
وأخْرِجْني مُخْـرَجَ صِدْقٍ

ويقول الشاعر الإسلامي المعاصر أبو فراس القطامي في قصيدته «أوّاه.. يا زمـن!!»:[45] (البسيط التام)

يا رَبِّ ضاقتْ بنا الدُّنْيا وذا الزَّمَنُ
والليْـلُ طـالَ بنا واشْتَدَّتِ المِحَنُ

(40) ما يبقى من الماء في الإناء. أو هو البقية مطلقاً. وتُجمع «سؤر» على «أسْـآر».

(41) سورة النمل، الآية 8، رواية الإمام ورش.

(42) عمر الملاّحي: تجليات الوعي في القصيدة الإسلامية المعاصرة، رسالة جامعية لنيل د.د.ع. مرقونة مسجلة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة (المغرب) تحت رقم 50، نوقشت يوم 1999/12/19، ص150.

(43) مجلة «المشكاة»، ع.12، س.3، شتـاء 1990، ص44.

(44) الأمراني: الزمان الجديد، ص ص 17-18.

(45) مجلة «الأدب الإسلامي»، ع.19، مج.5، 1419هـ ص73.

أنْتَ الرَّجـاءُ لـنا يا خَيْـرَ مُلتَجإٍ
يا مالكَ المُلْكِ منكَ النَّصْرُ والمَنَنُ

ويجد المرحوم نجيب الكيلاني راحته في ذكْر الله؛ حيث يقول:[46] (مجزوء الوافر)

ذكَـرْتُ اللهَ يـا ليْلـى
وآيـاتٌ لـهُ غُـرّاَ
فَمـاجَ الشَّوْقُ في قلْبـي
وجَدبُ حَياتي اخْضَـرّا

وقد يجد الشاعر متنفَّساً لحزنه وغربته في التحلّي بالصبْر والتجلُّد. يقول المرحوم الزبيري في قصيدةٍ له:[47] (الرجز التام)

إنْ كانَتِ الغُرْبةُ تُشْجِيني فمَا
يَخْذلُني الصَّبْرُ ولا التَّجَلُّـدُ

وثمة ملاحظة بارزةٌ حَريٌّ بنا أن ننبَّه إليها في هذا الصدد؛ وهي الحضور المكثف لمعجم الحزن والأسى في شعر الأمراني نتيجةً لما لاقاه الشاعر من صُنوف المعاناة وأنواع الهُموم من جهة، ونجد الحزن ينفلت من قبضة الذاتية من جهة أخرى، و ذلك لأن الحزن الذي يتحدث عنه الشاعر حسن الأمراني، حسب الباحث الجزائري علاوة وهبي، «ليس حُزْنا ذاتياً، وإنما هو حزن إنسانيّ يحْمله الشاعر على أكتافه؛ لأنه يحمل هموم بَني وطنه، ويحمل قضاياهم ومشاكلهم»[48].

لقد نَظَم شعراء معاصرون كُثْر قصائدَ من الوفرة بمكان في سياق التعبير عن المدينة بوصْفها فضاءً للأحْزان والغربة والوَحْشة. وهذا ما نلمَسُه عند الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي في كثير من قصائد ديوانه الأول «مدينة بلا قلب»، وعند الشاعر صلاح الدين عبد الصبور في بعض قصائد ديوانه «الناس في بلادي»، وأيضاً عند المرحوم بدر شاكر السّياب في عدد من قصائده، ولا سيما بعد أنْ ترَك قريته الأثيرة (جيكور) ليتَّجه صوْبَ المدينة (بغداد)... وتعُجُّ المكتبة النقدية المعاصرة بكتابات ومقالات في موضوع تجربة غربة الشاعر المعاصر في عالم المدينة الذي صار، في الغالب، مصْدراً للقلق والشَّجَن والوَحْدة[49].

وقد أثير نقاشٌ حادّ حول مدى صِدْق هذه التجربة أو زَيْفها؛ حيث انقسم الدارسون حيال هذه المسألة إلى فريقين اثنيْن؛ أحدهما يقول بصدق هذه التجربة وأصالتها، على حين يذهب الفريق الآخر إلى القول بزَيْف هذه التجربة... ويعد الشاعر حسن الأمراني واحداً من الشعراء المعاصرين الذين يستحْضرون، في شعرهم، المدينة الحديثة وتجربة الحياة داخلَها. فالمدينة، في نظر شاعرنا، فضاءٌ للتوجُّس والخوف والمتناقضات؛ حيث يختلط فيها الأمْن بالرُّعب، والنور بالظلام، والحقّ بالباطل:[50] (المتدارك)

نَتساكَنُ في المُدُن الخائفَـهْ
نتحَرَّكُ في المُدُن اللَّوْلَبـيَّة، يَقتاتُ مَنْ دَمنا الصَّنَـمُ الجاهليُّ، ويَخْتلِطُ الأمْنُ بالرُّعْبِ، يَخْتَلطُ الفَجْرُ باللَّيْـلِ،
تخْتلِطُ القِيَـمُ الحَقُّ بالقِيَم الزّائِـفَةْ.

(46) نجيب الكيلاني: ديوان مهاجر، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1986، ص59.

(47) الزبـــيري: ديوانه، م.س، ص164.

(48) مؤخّرة ديوان حسن الأمراني «القصائد السبع»، ص73.

(49) مثل: (عزّ الدين إسماعيل: «الشعر العربي المعاصر: قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية»، دار العودة، ط.3، 1981، الفصل الأول من الباب الثالث – محمود الربيعي: الشاعر والمدينة، مجلة "عالم الفكر"، الكويت، ع.3، مج.19، خريف 1988، من ص 129 إلى ص180– محمد عبده بدوي: الشاعر والمدينة في العصر الحديث، المجلة نفسها، من ص181 إلى ص226... إلخ).

(50) الأمراني: القصائد السبع، ص71.

ولا يرى الشاعر شيئاً في المدينة عدا القتامة والقمع المستمر الذي يطال الجميع:[51] (الرجز)

تُمُرُّ بي عَبْرَ رُبُوعِ المُدُن الحَمْـراءِ
والبَيْـضاء
والخَضْـراء
فلا أرَى غَيْرَ شَريطٍ داكِنٍ
يُدَجِّنُ الرِّجالَ والنِّساءَ
وغَيْرَ سكّينٍ على الأعْناقِ
والثدْيِ في الصَّباحِ والمَساءْ.

وهناك قصائدُ أخرى كثيرة للأمراني تندرج في هذا الإطار، وتعبر، في مُجْمَلها، عن واقع الضياع والاغتراب في فضاء المدينة الذي اختلط فيه الحابل بالنابل، والجيّد بالرديء. وهكذا، فالأمراني عاش تجربة الغربة والمعاناة في المدينة، وصوَّر تفاصيلها بخلاف علاقة الرومانسيين العرب بالمدينة؛ فلم يستطع الرومانسيون العيْش في عالم المدينة الذي يعُجّ بالضوضاء والمتناقضات والأشجان، ففرّوا بكياناتهم إلى عالم الطبيعة والغاب والريف حيث الصفاءُ والهدوء والتناغم مع الطبيعة.

ومن الأسباب الموضوعية الرئيسة التي تفسِّر شعور الأمراني بالغربة والمعاناة ما يعانيه المسلمون من محن ورَزايا وأزمات واعتداء في مختلف أنحاء المعمورة؛ فيتعرض أبناء الأمة الإسلامية إلى التعذيب والتقتيل مراراً، وفي أماكن عدة. ويتغاضى النظام الدَّوْلي عن هذه الاعتداءات التي يُوقعها النصارى واليهود بحق المسلمين. كما يلتزم الإنسان العربي، في أحايينَ كثيرة، موقف الصامت المتفرج، وكأنه لا يعْبأ بما يجري لإخوانه ولأمته. وهذا الأمر يزيد من إحساس الشاعر الإسلامي المعاصر بالغربة والمعاناة؛ ذلك لأنه إنسان مُرْهَف الحِسّ، واعٍ بواقعه وواقع أمته. «والإنتاج الشعري الإسلامي المعاصر إنتاج يحكمه الوعي بشتى صوره، وكيف لإنتاج يصدر عن رؤية واضحة للوجود ألاَّ يكون واعياً بذاته وبتجربة صاحبه ومقـصديته؟»[52].

ويُلاحَظ أن الأمة الإسلامية، في اللحظة الحضارية الآنية، تعيش حالةً من الألم الحادّ والأسى المتفاقم، ويخيِّم على أجوائها شبحُ الموت. وهذا يبعث على الغربة والمعاناة وسيادة نفَس الحزن لدى الشاعر الإسلامي المعاصر. يقول الأمراني:[53] (الرجز)

لنْ تقْدُري حُزْني
ولنْ تحْتملي بَعْضَ هُمُومي
بعْضَ ما يَضيقُ عنْهُ الصَّدْرُ مَنْ أشْجانِ
فعالَمي قامَ على بُرْكانِ
لا شَيْءَ غَيْرَ الموْتِ يا إنْسانْ
المَوْتُ في دِمَشْقَ
في بَيْروتَ
في عَمَّانْ
المَوْتُ في كابُولَ، في طَهْرانَ
المَوْتُ في بَغْدادَ
في وَجْدَةَ
في أسْيُوطَ
في تُونُـسَ
في وَهْرانْ

إن معجم الحزن طاغٍ على النص؛ نظراً لاستفحال الموت الذي صار يجُثم على صدْر الأمة الإسلامية جميعها في عصرنا هـذا، عصْرِ تخلُّف المسلمين وتقهْقُرهم في مختلف المجالات. ونشير، هنا، إلى أن الحزن ظاهرة عامة وبارزة في الشعر العربي المعاصر بعامّة؛ إذ تظهر في قصائد الشعراء المعاصرين بحدَّة نتيجةَ تأثرهم بالشعر الغربي الذي صوَّر واقعَ الحضارة

(51) الأمراني: ثلاثية الغيب والشهادة، المطبعة المركزية، وجدة، ط.1، 1989، ص ص 24-25.

(52) عمر الملاحي: تجليات الوعي في القصيدة الإسلامية المعاصرة، ص37.

(53) الأمراني: الزمان الجديد، ص ص 129-130.

الغربية المادّية، ونَقَم منها لتغْييبها الجانبَ الروحي والخُلقي؛ فساد فيه جوٌّ من الأحزان والأشجان؛ هذا من جهة، ونجد من جْهة ثانية أن حضور تجربة المعاناة والحزن في شعرنا المعاصر يرتبط بالواقع العامّ الذي تعيشه الأمة الإسلامية حالياً.

وكثيراً ما يتألَّم الشاعر حسن الأمراني لواقع أمتنا المُزْري. فهذه الأمة لم تعُد الآن قويةً كما كانت، بل دَبَّ في أوصالها الضعْف والوَنَى، وتجرَّأ الأعداءُ على المساس بحُرْمتها والمُعابَثة بكيانها:[54] (الرمل)

أمَّةٌ نَحْنُ تداعَتْ أمَمُ الأرْضِ علينا
كتَداعي الأكَلَهْ...

وهذا قاسم الوزير؛ الشاعر اليَمَني الإسلامي المعاصر، يصف حال المسلمين في الوقت الحاضر، ويَستغرب منه، لا سيما وأنّ القرآن ما يزال بينهم يُتلى:[55]

أ أذلاَّءُ والكتابُ بأيْدينا ويُعْلي رُؤوسَنا الإيمَـانُ
أجِيَاعٌ ونحْنُ سُخِّرَتِ الأرْضُ لنا والبُحُورُ والأكْوانُ

أو جَهْلٌ والعِلْمُ بعْضُ عَطايَانا وفينا تَنَزَّلَ القُـرْآنُ
أو ظُلْمٌ والعَدْلُ شَرْعٌ مِنَ اللهِ فكَيْفَ الجُحُودُ والنُّكْرانُ

لقد أفْرد الشاعر حسن الأمراني ديواناً بأكْمله للتعبير عن واقع المعاناة والغربة والمحنة الذي يعيشه مُسْلمو البوسنة والهرْسك بسبب غطْرَسة الصِّرْبيّين مَصَّاصي الدماء واعتداءاتهم. ويتعلق الأمر بديوان «جسر على نهر درينا» الذي يضم ثلاثَ عشْرةَ قصيدةً في تصوير الاغتراب النفسي والحزن الدفين الذي يكتنف كيان الأمراني من جرّاء ما تتعرض له هذه الأقلية المُسلمة على أرض أوروبا من تشْريد وتنكيل وتقتيل... ففي الماضي، عاش المسلمون في البوسنة حياة عِزٍ وكرامة وسيادة مُدّةً من الزمن. أما الآنَ فإنهم يعيشون هناك حياة ضَنْك؛ إذ يتعرَّضون إلى مُختلف أشكال التعذيب والتقتيل على يد الصربيين الطُّغاة الذين لايعرفون الرحمة ولا الهَوادة. يقول الأمراني مُقارناً بين ماضي مسلمي البوسنة وحاضرهم؛ فيتحسَّر على الماضي المُشرق، ويتألم من الحاضر المتردّي:[56] (الرمل التام)

يـا قُـروناً خَمْـسَةً لألاَءَةً..
كرَحيق الفَجْر مـا بيْن القُـرون
مَنْ طَوَى أعْلامَكِ الخَضْراء؟ مَنْ
نَسَجَ الأكْفـانَ للحَقِّ الرَّزيـن؟
قـدْ غدا نَـهْرُ (دَرِينَا) ظامئاً
ولَكَمْ كـانَ يُرَوِّي الظامئيـن!
والعَصـافيرُ التي كـانَتْ هُنا
زينَةَ الرَّوْض وكَحْلَ النّاظِرين
ذبَّحُـوها.. هَدَّمُـوا أعْشاشَـها
صادَرُوا ألْحانَها بيْنَ اللُّحُـون
هَتَـكوا سِتْرَ الصَّبايَا، عَذّبـوا
كلَّ شيْخ.. قطعُـوا كُـلَّ وَتِين
سَرَقوا الأطْفـالَ مِنْ أمَّـاتهِمْ
شَـرَّدوهُمْ.. يـا لَظُلْمَ الظّالِمين
قتَّلُـوا كُـلَّ أبِيٍّ.. صَلَبُـوا
يا سَرَايِيفُـو بَنِيـكِ المُهْتَـدِين

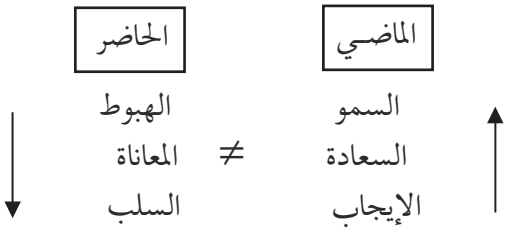
يدور النص كلُّه حول ثنائية (الماضي ≠ الحاضر). فالماضي كان زاهراً قويًا، أما الحاضر فهو زمن الأفُول والفتور. وهكذا نجد المسلمين البوسنيين يتعرضون إلى القتل والتغريب والتشريد، ويقع أبناؤهم فريسة الاغتصاب. وقد أشرك الأمـراني بعضَ عناصر الطبيعة لتصوير هذه المعاناة، وتجسيد هذا التبدُّل من الماضي/ الإيجاب إلى الحاضر/ السَّلْب؛ بحيث كان

(54) الأمراني: القصائد السبع، ص48.

(55) محمد أبو بكر حميد: الصورة والتصور في شعر قاسم الوزير – دراسة تحليلية، مجلة «الأدب الإسلامي»، ع.22، مج.6، 1420هـ، ص54.

(56) الأمراني: جسر على نهر درينا، ص 24-26.

نهر (درينا) [57] فيما مضى متدفقًا بالماء، أما الآن فقد استحال ظامئاً شحيحاً... ويمكن أن نوضح الثنائية المذكورة آنفاً بالرسم الآتي:



فقد مثلنا للماضي بسهم متَّجه نحو أعلى للتدليل على إشراقه وسُمُوّه، على حين وضَعْنا بإزاء الحاضر سهْماً متجها نحو أسفل للتدليل على هُبوطه وانحطاطه. وإذا كان الحاضر، عادةً، استمراراً للماضي، فإن الحاضر، في هذه الحال، لا يبدو استمراراً للماضي؛ بل إن ثمة قطيعة بارزة بينهما، لذلك مثلنا لها بخط متقطع غير متَّصل.

ولا يملك الأمراني حِيال ما يقع للأقلية المسلمة في البوسنة من صنوف التعذيب والتقتيل إلا البكاء والتجلد:[58]

جَمْرةٌ مُطْفَأةٌ شمْسُ الضُّحى
وفُؤادُ الليْل بَكَّاءُ حَزين
جُنَّتِ الأرْضُ مِنَ الذَّبْحِ، فمَنْ
يَمْلكُ الرَّقيَةَ مِنْ مَسِّ الجُنون؟
يا دُموعَ الأرْضِ كُوني مَنْصَلاً
يتلظّى في صُدورِ المُعْتَدين
يا سَراييفُو جراحي جَمَّةٌ
ونِداءُ القَلْبِ مَكْتومُ الأنين
واصْطِباري فِيكِ أضْحى خِنْجَراً
كَلهيبٍ يَبْعَثُ الدّاءَ الدَّفين

إنّها مَسْألةٌ واحِدَةٌ:
أَنْ نكونَ الآنَ أو أنْ لا نَكونَ!

يشير عَجُزُ البيت الأخير إلى قولة شهيرة للكاتب الإنجليزي وليام شكسبير (1564-1616م)، وهي: «To be or not to be. That's the question»، ومعناها بالعربية: « نكون أو لا نكون. فهذا هو الإشْكال». وهذا يؤكد مدى انفتاح الأمراني على الأدب الإنساني والعالمي، وعدم اقتصاره على التراث العربي والإسلامي. ويبدو من خلال النص أعلاه أن الأمراني يصوّر حزنه النفسي العميق ومعاناته المتزايدة، ويدعو إلى التغيير والانطلاق نحو أُفُق أحْسن؛ وذلك من خلال الاقتباس أو التناصّ الوارد في البيت الأخير. يقول المرحوم نجيب الكيلاني: «إن الأدب الإسلامي ليس أدبَ نَحيب وبكاء وتعبُّد للألم، لكنه تصوير لهذا الأسى النفسي، وتصوير يرتبط بمعاني المعاناة والتطهر والثورة على أسباب العذاب والمعاناة، نقطة تحريض وانطلاق إلى آفاق الانشراح والابتسام والسعادة»[59].

ويقول الأمراني في قصيدته «الصلب» التي نَظَمَها لوصْف المحنة القاتمة التي يعيشها مُسْلمو البوسنة البُرَآء:[60] (الرمل)

حاصَرُوني
أنا لا أدري لِمَاذا حاصَرُوني.
ولماذا اعْتقلُوني
ولماذا فَوْق هذا الجسْر ظلماً صَلَبُوني
أنا لا أدْري لماذا اغْتَصَبُوا أخْتي حِيَالي
يا لَعَارِي
يا لَذُلِّي وانْكسَاري
ولماذا عَذَّبوا أمِّي واقتادُوا أبي للاعْتقال
أنا لا أدْري لِماذا قيَّدُونَا بالسَّلاسِلْ.

(57) نهر يوجد في جمهورية البوسنة والهرسك.

(58) الأمراني: جسر على نهر درينا، ص ص 26-27.

(59) نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، مؤسسة الرسالة، ط 1987، ص73.

(60) الأمراني: جسر على نهر درينا، ص ص 28-29.

فهؤلاء يحْيون حياة الذل والانكسار بسبب الحصار والاعتقال والقمع والتعذيب والقتل. وتتعرض بنات المسلمين هناك إلى الاغتصاب والاعتداء على يد «الذئاب الصربية» الشَّرِسَة. ولا شك في أن الأمراني – الذي يُعاين باستمرار ما يجري لأبناء الأمة الإسلامية في هذا الركن الأوربي (البوسنة) من ضروب التعذيب والقتل – يجد نفسَه، في كثير من الأحايين، مدفوعاً إلى الاغتراب والشعور بالحزن والمعاناة.

وبالرُّغم من كل المِحَن التي يُلاقيها هؤلاء المسلمون، فإنهم أصرّوا على الصمود والجهاد دفاعاً عن الوطن والعِرْض. ولكن الزمان لم يُنْصِفهم، إذ صاروا اليومَ غرباء أذلاّء:[61] (الرمل)

نحْنُ دافَعْنا عَنِ الأَرْض، عن العِرْضِ، وعَنْ مجْدِ الوَطنْ
فلماذا اليَوْمَ صِرْنا غُرَباءْ؟
ولِماذا اليَوْمَ صِرْنا كالوَبَاءْ؟

ولا يميز الصربيون بين الذكر الأنثى، ولا بين الصغير والكبير. بل يشنون حربًا ضَروساً لإبادة المسلمين إبادة جماعية. يقول الأمراني على لسان أمٍّ بوسنية ثكْلى تبكي صغيرَها الذي ذبحه الصربيون العُتاة بين يديها دون أن يرتكب ما يُوجب مثل هذا العقاب القاسي:[62] (الكامل)

وَلدي الحَبيبْ
ماذا صَنَعْتَ وأنتَ ما أدْرَكْتَ بَعْدُ
سنَّ الفطامْ؟
مَاذا أتَيْتَ مِنَ الذنُوبْ؟
ذبَحُوكَ بينَ يَـدَيَّ، شَقُّوا الجَيْبَ، واغْتَصَبوا
دَمي..
أبُنَيَّ ما صَنَعَ العُتاةْ؟
كانوا أضَرَّ مِنَ الذئَابِ الجائعاتْ!
أبُنَيَّ ما صَنعَتْ يداكْ؟

والسبب الأول والأخير في ذلك هو أنه مسلم يعتزّ بعقيدته وانتمائه:[63]

والذَّنْبُ؟ لا ذنْبٌ سِوى أنْ قِيلَ: مُسْـلِمْ!

وقد يقول قائل: هل تدفع المحن المسلم البوسني إلى التخلي عن الدين الإسلامي والكف عن نشر دعوته، ما دام هذا الأمر هو السبب المباشر في كل ما يتعرض إليه هؤلاء المسلمون من أشكال المعاناة والتضييق؟ والجـواب يأتينا على لسان هذا البوسني المسلم الأبيّ:[64]

أنا مُسْلِمٌ وحَقيقَـتي
أنْ أحْمِلَ النُّورَ الذي جَلاَّهُ صَوْتُ الأنْبِـياءِ إلى الوُجُودْ

ويعقد الأمراني رباطاً بين مَصيري الأندلس وسراييفو نظراً لتشابُههما في المحن. فلم تعد الأندلس وحيدة، بل ظهر لها توأمٌ في عصرنا هذا مجسَّدٌ في البوسنة. فقد أصبحتا معاً في عِداد الذكريات المُرَّة بعدما أفلَ نجمُ المسلمين في كلٍّ منهما:[65]

يا أرْضَ أنْدَلس سَلاماَ
ما عُدْتِ وَحْدَكِ جَمْرَةَ الذكْرَى، سَلاماَ
هَذي سَراييفُو تُبادلُكِ التَّحيَّةَ والختاماَ...
يا أرْضَ أنْدلسٍ سَلاماَ...

(61) نفسـه، ص29.
(62) نفـسه، ص45
(63) نفـسه، ص47.
(64) نفسـه، ص50.
(65) نفسـه، ص52.

ومن حُلكة الواقع تنبَجسُ شُعلة النور؛ حيث لم يستسلم مسلمو البوسنة للوضع القاتم، بل نراهم يحملون راية الصمود ومشعل التفاؤل؛ لاعتقادهم الجازم بأنه مهما طال ليل الغربة والمعاناة والتوجُّس، فإنه سيأتي فجْر الحرية والعزّة لا مَحالة. يقول أبو القاسم الشابي (1909–1934م) في قصيدته «إرادة الحياة»:[66] (المتقارب التام)

ولا بُدَّ للّيْل أنْ يَنْجَلي
ولا بُدَّ للقيْد أنْ يَنْكَسِرْ

إذن، فالمحنة، مهما طال أمَدُها، ستعقبها السعادة. ولكن يجب أن يبادر الإنسان إلى رُكوب الأسباب؛ فالسماء لا تمطر ذهباً ولا فضة كما يُقال. والتفاؤل أمْرٌ مطلوب في الإسلام. يقول محمد إقبال عروي وهو بصدد الحديث عن خَصيصَة التفاؤل عند الأديب المسلم: «على المستوى الاجتماعي تشكل خاصية التفاؤل شحْنة روحية للمسلمين تذرها عليهم آيات الله وأحاديث نبيِّه المصطفى...

«إنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً، إنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً»[67]

«لنْ يَغْلبَ عُسْرٌ يُسْرَيْن»[68]

والمتأمِّل لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم يُدرك هذه الحقيقة، حيث خَوّل التفاؤل له ولأصحابه فرصة التحدي والاستعلاء على جميع صنوف الأذى والألم...»[69]

يقول الأمـراني على لسان أطفال سراييفو الذين ألِفوا في الجهاد والتحدي مُتسلِّحين بالتفاؤل والأمل بغَدٍ مُشْرق مهما طال ليلُ الحصار والأحْزان:[70] (الرمل)

سَوْفَ نُعْلي رايَةَ الإسْلامِ في الأرْضِ وإنْ طالَ الحِصَارْ
وسَنَبْني للحَضارَهْ
هاهُنا ألْفَ مَنارَهْ
ومَنارَهْ...
يا سَراييفُو المَجيدَهْ
يا سَراييفُو الشَّهيدَهْ
أذنَ اللهُ بأنْ تُرْفَعَ رَاياتُ الجهادْ
نَحْنُ أطْفالُك، حُرّاسُ العَقيدَهْ
لنْ يَطولَ الانْتظارْ!
لن يَطُول الانتِظارْ!

ومن بلاد الشام تلوح محنٌ أخرى تركت في نفسية الأمراني أثراً واضحاً، فدفعت به إلى مَضايق الغربة وإلى الإحساس بالألم والمعاناة. يقول:[71] (المَتدارك)

آه مَروانُ[72] إنِّي تغَرَّبْتُ يوْمَ عَرَفْتُكَ..
كَانَتْ جِراحُكَ غَضَّهْ
وكُنْتَ كَعُصْفورِ حَقلٍ حَزينٍ يُفارِقُ أرْضَهْ
فَمَنْ للمُهاجِرِ بَعْضُهُ يَنْدُبُ بَعْضَهْ؟

من خلال النماذج المستعْرضة، تبيَّن لنا أن الأمراني يستحوذ عليه الشعور بالاغتراب والمعاناة في كثير من الأحيان، نظراً لتفاقم جُروح الأمة الإسلامية، وتوالي محنها في الوقت الحاضر. وقد وقفنا عند معاناة المسلمين في البوسنة والشام فقط لضيق المجال، وإلا فإن الأمراني نظم شعراً كثيراً في وصْف معاناة المسلمين في فلسطين وغيرها من مناطق العالم الإسلامي.

(66) أبو القاسم الشابي: الأعـمال الكاملة، الدار التونسية للنشر، ط 1984، 236/1.

(67) سورة الشرح، الآيتان 5–6.

(68) رواه ابنُ جرير.

(69) محمد إقبال عروي: جمالية الأدب الإسلامي، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، ط.1، 1986، ص57.

(70) الأمراني: جسر على نهر درينا، ص ص59–60.

(71) الأمراني: القصائد السبع، ص68.

(72) هو مروان حديد؛ أحدُ شهداء «حَـمَاة» السورية.

وكثيراً ما تأسَّف الأمراني على ما آل إليه المسلمون في العصر الراهن من تخلف وذلة، وأعلن، بالمقابل، تبَرُّمه من هذا الواقع وثورته عليه. واختار، في المآل، سبيلَ التحدي والصلاة والصبر حتى تحقُّق النصر المنشود. يقول:[73] (المتقارب)

ترَجَّلَ كُلُّ الفَوارِسِ
واسْتَمْرَأَ النّاسُ عَيْشَ الحُفَرْ
ولكنَّني سَأصَلّي
ولَسَوْفَ أسَابِقُ ظِلّي
وإنْ طالَ هذا الطَّريقُ
وأنْضَي جَوَادي
وخالَطَ زادي
دَمي وغُبارُ السَّفَرْ
فإنْ قيلَ: أيّامٌ تَمْضي
ودَرْبُكَ هذا فَلاةٌ
أقولُ: سأتَّخِذ الصَّبْرَ لي صاحِباً
والصَّلاةْ
إلى أنْ يُطالِعَني المَوْعِدُ المُنْتَظَرْ

بناءً على ما قيل بخُصوص تجربة الاغتراب لدى شاعرنا الأمراني، يمكن أن نسجل الملاحظات والاستنتاجات الآتية:

- يشغَل موضوع الغربة والمعاناة حيّزاً مهماً في شعر حسن الأمراني؛ لأن الرجل عانى، فعلاً، الاغتراب إنْ على المستوى الفردي أو الجماعي، وما يزال يعانيه، وسيظل كذلك ما دامت أسبابُه قائمة. يقول:[74] (الرجز)

لكنَّني ما زِلْتُ مُبْعَداً كأنَّ رِحْلَتي
لَيْسَ لها نِهايَهْ

ومع استمرار الغربة واشتداد سَوْرَتها، يلجأ الأمراني إلى التسلُّح بما يلزم لمقاومتها. يقول:[75] (الكامل)

لكنَّ لي في كُلِّ عامٍ رِحْلَةً وتَشَرُّداً
وكأنَّني جَوَّابُ أوْدِيَةٍ وآفَاقِ
ولِي في كُلِّ عامٍ غُرْبَةٌ،
مُتأبِّطاً سَيْفي
ودَمي عَلى كَفِّي!!

- تحضر ثيمة الحزن بصورة لافتة للانتباه في قصيد الأمراني. ولا عجب في ذلك؛ فواقع وطنه وأمته قاتم ومتدهْور، يبعث على الشجن والتغرُّب، ولا يبعث على الانشراح والفرح. وبجانب هذه الموضوعة، يبرز معجم الموت في عديد من قصائد الأمراني. والموت عنده ليس فناء ونهايةً، بل هو نَماء وبداية؛ وذلك انسجاماً مع التصور الإسلامي السليم للموت. يقول:[76] (الكامل)

وفي المَوْتِ الولادَهْ

لقد «كان من الطبيعي أن تؤثر الغربة على بنية القصيدة، ذلك لأنها لم تكن حادثاً عارضاً، وإنما كانت حادثاً مُوجعاً في كثير من الأحيان»[77]. ومن هذا المُنطلَق، فإننا نلمس في الأشعار المقدَّمة في هذا البحث حضور هذا التأثير. فموضوع الغربة والمعاناة ترك بصمات واضحة في الجانب الشكلي الفني للقصيدة الأمرانية؛ ويظهر ذلك، بالأساس، في الأوزان الشعرية المُختارة، وطبيعة اللغة المتوسَّل بها في التعبير. والملاحَظ أن الأمراني يُكثر من استعمال البُحور القادرة على استيعاب المشاعر الرقيقة كالرَّمَل والكامل، ويَستخدم الكَسْر بصورة بارزة؛ لأنه الأنْسب لتصوير حال الانكسار والمعاناة والغربة، كما أنه يستعمل لغة واضحة، جميلة وقوية؛ لتحقيق التواصُل مع القارئ، وإبْلاغِه رسالةَ النّص... إلخ.

(73) الأمراني: أشجان النيل الأزرق، مطبعة الأحمدية للنشر، البيضاء، ط.1، 1998، بدون صفحة.

(74) الأمراني: القصائد السبع، ص64.

(75) الأمراني: الزمان الجديد، ص170.

(76) الأمراني: القصائد السبع، ص26.

(77) عبده بدوي: الغربة المكانية في الشعر العربي، عالم الفكر، ع.1، مج.15، ربيع 1984، ص34.

الروايـة المغربيـة والتـراث:
«العلامـة»[1] لسـالم حميـش أنموذجـا

علي صدّيقي*

شَهِدَت الرواية المغربية خلال سنوات التسعين من القرن الماضي عدة تحولات، أبرزها ظهور نمط جديد من الكتابة الروائية، هو نمط الرواية التراثية، وذلك على أيدي جماعة من الكتاب، في مقدمتهم سالم حميش من خلال مجموعة من الروايات، منها: «مجنون الحكم» (1993)، و«العلامة» (1997)، وأحمد التوفيق من خلال رواياته: «جـارات أبي موسى» (1997)، و«شجرة حناء وقمر» (1998)، و«السيل» (1999).

وهذا لا يعني أن الأدب المغربي لم يعرف هذا النمط من الرواية من قبل، فهذا النمط قديم قدم الرواية المغربية، وتزامن ظهوره مع ظهور هذه الرواية. وتكفي الإشارة هنا إلى رواية «وزير غرناطة» لعبد الهادي بوطالب (1950)، وإلى الروايات التاريخية القصيرة التي كتبها عبد العزيز بن عبد الله، والتي جمعها تحت عنوان «شقراء الريف» (1973).

والجدير بالذكر أن الرواية المغربية التراثية ظهرت في سياق محاولة الروائيين المغاربة تأصيل الرواية المغربية، وتجاوز مرحلتيْ التقليد والتجريب اللتين طبعتا الرواية المغربية ردحا غير يسير من الزمن، وتجاوز المأزق الذي وصلت إليه الرواية الحداثية، وذلك بالتحرر من الأشكال السردية الغربية، وابتكار أساليب خاصة في البناء، وأشكال التعبير، والمضامين، استنادا إلى الأنماط الحكائية العربية التراثية. يقول أحمد اليبوري: «يقوم هذا الاتجاه الروائي[2] على الانغراس في التراث العربي والشعبي بمختلف تجلياتهما، وعلى توظيف انتقائي لطرائق السرد الحديثة. إنه يعني، في نظرنا، امتلاك وعي مزدوج لدى بعض الكتاب المغاربة: وعي بالمأزق الذي وصلت إليه تجربة الحداثة في إطارها الغربي في مجال الإنتاج الروائي (الغموض، الاستلاب، التعقيد)، ووعي بالأفق الذي يفتحه التراث الكلاسيكي والتراث السردي الشعبي على مختلف مستويات البناء والتركيب، في إطار المحافظة على خصائص الذائقة الجمالية المتوارثة»[3].

---

*باحث من المغرب.

(1) صدرت الرواية في طبعتها الأولى عام 1997 عن دار الآداب ببيروت.

(2) يقصد اتجاه «الحداثة التراثية».

(3) أحمد اليبوري: الكتابة الروائية في المغرب، البنية والدلالة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط1، 1427هـ/2006م، ص19-20.

وتتعدد أشكال حضور التراث في الرواية المغربية، وتختلف مظاهره ومستوياته، غير أنه يمكن حصر هذه الأشكال والمظاهر في ثلاثة، هي:

-توظيف مضامين الـتراث العربي: ويقصد بها النصوص التراثية، والوقائع والشخصيات التاريخية.

-توظيف أشكال الكتابة التراثية العربية وتقنياتها: ويتعلق الأمر بطريقة بناء مضامين التراث، وبالتقنيات التي كانت مستخدمة في النص النثري التراثي عامة والسردي خاصة.

- توظيف معجم التراث ولغته: أي استدعاء الألفاظ والمصطلحات التراثية ذات الحمولة الدينية أو الحضارية أو السياسية أو الفلسفية أو العلمية أو غيرها، واستخدام لغة تحاكي لغة التراث من حيث اللفظ والتركيب.

أولا: رواية العلامة ومشكلة التجنيس

إن أول مشكلة تواجه قارئ رواية «العلامة» هي مشكلة التجنيس؛ صحيح أن مؤلفها نص صراحة على أن عمله رواية، إلا أن السؤال الذي يطرح هو: ما نوع هذه الرواية؟ أهي رواية فلسفية؟ أم هي رواية تاريخية؟

وإلى جانب هذين السؤالين، ثمة سؤال ثالث يفرض نفسه على كل قارئ لأعمال حميش عامة، ولكتابه «الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ»[4] خاصة، وهو: هل يمكن عدّ هذا العمل – أعني العلامة – كتابا في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، يندرج ضمن مشروع لحميش عن فلسفة التاريخ عامة وعند ابن خلدون خاصة؟ والـذي يجعلنا نطرح هذا السؤال هو أن المؤلف يحيل إلى هذا العمل في كتابه المذكور، قائلا، في سياق حديثه عن دور العصبية في نشأة الدول: «(راجع روايتنا العلامة)»![5] أضف إلى ذلك، أن بعض النصوص التي وردت في هذا البحث الأكاديمي قد وردت في الرواية أيضا، من ذلك – مثلا – المبحث الخاص بنازلة الطاعون[6]، والمبحث الخاص بأسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب[7].

وليس غرضنا في هذا المقال استعراض مواقف هؤلاء وأولئك من النقاد ممن ذهبوا إلى أن الرواية فلسفية أو تاريخية، وإنما غرضنا هو الإسهام في تحديد طبيعة الرواية، لذلك سنكتفي بإيراد موقف الناقد المغربي رشيد بنحدو المعارض للموقفين معا، لأنه يصلح أن نتخذه منطلقا لنبني عليه موقفنا.

لقد رفض بنحدو اعتبار رواية «العلامة» رواية فلسفية، معتبرا ذلك بمثابة «سوء فهم أول» لرواية «العلامة» خاصة، ولروايات حميش عامة. يقول: «تنماز الرواية الفلسفية بتضمنها لخطاب صريح يلحف في الإبانة عن فكرة أو الدعاية لعقيدة بواسطة شخصيات متصارعة بالضرورة... والحال أن روايات حميش براء كل البراءة من هذه التهمة الشنيعة، تهمة الفلسفوية والأطروحوية، فسواء في «مجنون الحكم» أو في «محن الفتى زين شامة» أو في «العلامة»... فإن الغاية المراهن عليها... ليست إطلاقا هي «التبشير» بفلسفة أو الدفاع عن قضية أو إشهار نظرية أو الإقناع بموقف، وإنما هي التأمل في واقع الحال العربي»[8].

(4) دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.

(5) الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ص91.

(6) ورد هذا المبحث في ص62 وما بعدها من الكتاب. أما في الرواية فقد تحدث عن الطاعون في ص81 وما يليها.

(7) انظر: ص85 – 86 من الكتاب، وص70 – 71 من الرواية.

(8) رشيد بنحدو: «في سوء تدبير بنسالم حميش»، في كتاب: الرواية العربية في نهاية القرن، رؤى ومسارات، أعمال ندوة شتنبر 2003، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، 2006، ص131.

أما «سوء الفهم الثاني» الذي تعرضت له روايتا «مجنون الحكم» و«العلامة» خاصة، في نظر بنحدو، فهو تصنيفهما – من قبل النقاد – ضمن الروايات التاريخية. وهذا ما يرفضه الناقد. يقول: «لقد استدعى انتباهي أن بعض النقاد الذين اهتموا بـ«مجنون الحكم» وبـ«العلامة» تخصيصا، انطلقوا من موقف مسبق، وهو أنهما روايتان تاريخيتان بحجة أن كلا منهما تحيل بالتصريح والتسمية على شخصية حقيقية عاشت في فترة ماضية من التاريخ العربي – الإسلامي... إن روايات حميش ليس لها من التاريخ سوى ظاهره الخادع. فهي تستحضر التاريخ من حيث هو محض مكون حكائي، أي باعتباره منطلقا للتخييل وموضوعا للتحريف الروائيين، لا باعتباره بديلا منهما... فصلة روايـات حميش بالتاريخ ليست استنساخية، بل إنتاجية، فهي لا تتعلق بالتاريخ لتعيد قول ما قاله، بل لتقول ما لم يقله»[9].

وخلص بنحدو إلى أن الكتابة الروائية عند حميش تخضع لاستراتيجيتيْن متكاملتين: أولاهما، «وصل الحاضر بالماضي»؛ إذ إن رواياته تستعيد التاريخ (الماضي) لتأمل الواقع المعاصر (الحاضر)، وهي بذلك تقيم جسرا بين الحاضر والماضي. وثانيتهما، «تحقيق حداثة نصية تقطع مع التقليدي في تقنيات السرد وطرائق التشخيص في الرواية المغربية والعربية السائدة. إن رهان روايات حميش... هو التجريب. لكن إذا كان بعض الروائيين قد اختاروا التجريب انطلاقا من الآخر بواسطة الآخر، ممثلا في الرواية الغربية، فإن حميش اختار التجريب انطلاقا من الذات وبواسطة الذات، ممثلة في التاريخ العربيين الإسلاميين»[10].

هذا هو موقف بنحدو، وهو موقف يقودنا إلى التمييز بين الرواية التاريخية والرواية التي توظف التاريخ[11]، وبين الرواية الفلسفية والرواية التي توظف الفلسفة.

إن لفظة «التاريخية» في الرواية التاريخية صفة للرواية، تحدد معالمها وسماتها، وهذا يعني فرض التاريخ هيمنته على الرواية وطبعها بطابعه، وفقدان الرواية خصائصها لصالح خصائص التاريخ على مستوى الأحداث (أحداث واقعية تاريخية يفترض أنها حقيقية)، وعلى مستوى الشخصيات (شخصيات سطحية ذات بعد واحد)، وعلى مستوى طريقة السرد (مراعاة التسلسل الزمني للأحداث التي تسير في خط تصاعدي). أضف إلى ذلك أن الرواية التاريخية تستعيد التاريخ وتستنطقه قصد تمجيده في الغالب، ووظيفتها تعليمية بالأساس، إلى جانب وظيفة تسلية القراء وإمتاعهم.

أما الرواية التي توظف التاريخ فهي تؤول التاريخ[12]، وتخضعه لهيمنتها، وتطبعه بطابعها، حيث تقدمه بطريقة جديدة تحتفظ فيها الرواية بخصائصها وسماتها، فتبدو الشخصية فيها مركبة ومعقدة، وأحداثها لا تسير في خط تصاعدي، بل تقوم أساسا على التخييل، حيث يعمد الروائي إلى إضافة بعض الأحداث أو حذفها أو تقديمها أو تأخيرها؛ أي أنه يتخذ أحداث التاريخ موضوعا للسرد بعد أن يخضعها لمتطلبات السرد الروائي وتقنياته. أضف إلى ذلك أن الرواية التي توظف التاريخ إنما تحاول من خلال قراءة الماضي قراءة نقدية مساءلة الحاضر ونقده.

وما قلناه عن الفرق بين الرواية التاريخية والرواية التي

(9) المرجع السابق، ص132-134.

(10) المرجع السابق، ص135-136.

(11) أفدنا في تحديد الفرق بينهما، إلى جانب بنحدو، من دراسة الناقد محمد رياض وتار: توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، 2002.

(12) العبارة مقتبسة من عنوان كتاب فيصل دراج: الرواية وتأويل التاريخ، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2004.

توظف التاريخ يمكن أن نقوله عن الفرق بين الرواية الفلسفية التي تروج لأطروحة معينة، وتحاول تلقين القارئ إيديولوجية محددة، الأمر الذي يجعل الرواية تفقد خصائصها لصالح الفلسفة، فتتحول بذلك إلى نص شبه فلسفي، وبين الرواية التي توظف معطيات الفلسفة وآلياتها المتمثلة أساسا في النقد والمساءلة والتحليل والتنظيم لنقد الحاضر ومساءلته بعد تحليله وإعـادة تنظيمه، وذلك عبر نقد الماضي ومساءلته وتحليله.

من هنا، نستطيع أن نقول إن رواية العلامة ليست رواية تاريخية، وليست رواية فلسفية بمفهومهما الفج، وإنما هي رواية توظف التاريخ، وتستعيد أحداثه ووقائعه وشخصياته وتحولاته، مع قدرة هائلة على السيطرة عليه والتحرر منه. كما أنها رواية توظف روح الفلسفة وآلياتها المتمثلة في التحليل والتنظيم والنقد والمساءلة، لتحليل التاريخ والحكم عليه. ويبدو أن هذين المطلبيْن العزيزين يحاول حميش تحقيقهما حتى في كتاباته الأكاديمية. يقول حميش: «في هذا الاستبار حول البلد العميق وحالته التاريخية السائدة، تجنبا لكل تكرار غير مجد، نريد أن نثبت إضافة تحليلية غايتها تنظيم المعطى والحكم في ضوء إشكالات جديدة وحساسية نظرية ومنهجية متفتحة. وعلاوة على هذا، هناك مهمة أخرى وعرة بقدر ما هي ضرورية يلزم الإسهام فيها: أن نحكي التاريخ قصد السيطرة عليه، وحتى إلى حد ما التحرر منه»[13].

بقي أن نجيب، أخيرا، عن السؤال الثالث، والمتعلق بإمكانية اعتبار «العلامة» كتابا في التاريخ. الجواب عن هذا السؤال هو، بالتأكيد، بالنفي، والسبب هو أن التاريخ يفترض أن المؤرخ يلتزم فيه بالحقيقة، فلا يسرد إلا الوقائع التي يفترض أنها حقيقية وصادقة، أما «العلامة» فتقوم مجموعة من أحداثها على التخييل والتأويل، ولا سند تاريخي لها، فهي تعمد إلى تخيل مجموعة من الأحداث «غير الرسمية» التي سكت عنها التاريخ، وذكر الأحداث التي امتنع عن ذكرها المؤرخون، وهي بذلك تحاول إضاءة التاريخ الشعبي الـذي سكت عنه التاريخ الرسمي. أمـا التأويل فيتجلى في التقاط حميش بعض الإشارات التاريخية وتأويلها، خاصة تلك المتعلقة بابن خلدون الإنسان، لبناء شخصية العلامة الفكرية والأخلاقية والروحية والعاطفية.

ثانيا: روايـة العلامة والإحالة إلى التراث العربي الإسلامي

1. العنوان والإحالة إلى التراث:

عنوان الرواية هو «العلامة»، وهي صيغة مبالغة تفيد في المعاجم اللغوية العربية كثرة العلم وبلوغ الغاية والنهاية فيه. يقول ابن منظور (ت711هـ): «عَلَّامٌ وعَلَّامَةٌ إذا بَالَغْتَ في وَصْفه بالْعِلْم. أيْ عَالِمٌ جدًّا، والهَاءُ للْمُبَالَغَة... والعَلَّامُ وَالعَلَّامَةُ النَّسَّابَةُ وهُوَ مِنَ الْعِلْمِ»[14].

وهذا العنوان إحالي، فهو يحيل إلى التراث العربي الإسلامي. صحيح أن اللقب الذي عُرف به ابن خلدون قديما هو «ولي الدين»، وهو اللقب الذي يذكر به في كثير من المواضع في الرواية، وأن لقب العلامة لم يكن وقفا عليه، وإنما كاد يصير كذلك في العصر الحديث، إلا أنه مع ذلك فالعنوان يحيل إلى التراث العربي من جهة أن هذا التراث قد عرف عدة شخصيات ارتبط اسمها بصفة أو لقب ما، إلى درجة أن هذه الصفات والألقاب اكتست صبغة الاصطلاح؛ حيث صارت إذا أطلقت دلت على شخصية محددة. ومن هذه الصفات والألقاب –على سبيل المثال لا

(13) سالم حميش: الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، م.س، ص50.

(14) لسان العرب، مادة علم

الحصر – لقب «الإمام» الذي إذا أطلق عند الشافعية فالمراد به أبو المعالي الجويني[15]، ولقب «القاضي» الذي إذا أطلق في كتب الحديث دل على القاضي عياض المالكي. أما إذا أطلق في كتب أصول الشافعية فيراد به أبو بكر الباقلاني[16].

وهكذا، لا شك أن الروائي حين اختار لروايته عنوان العلامة، فإنه انطلق من كون هذا اللقب صار، في الوقت الحاضر، ألصق بابن خلدون وأشهر من لقبه السابق ولي الدين، حتى صار مصطلحا إذا أطلق دل عليه. ولا أدل على ذلك من أن أغلب كتب ابن خلدون التي حققت ونشرت لا يكاد يرد فيها اسمه خِلْوا من هذا اللقب.

2 . أشكال حضور التراث في الرواية:

2 . 1. توظيف مضامين التراث في الرواية[17]:

استعاد حميش في روايـة العلامة مجموعة من النصوص التراثية، وتتوزع هذه النصوص إلى آيات قرآنية، وأحاديث نبوية شريفة، وإلى نصوص نثرية، وأخـرى شعرية، مع هيمنة النصوص المأخوذة من كتب ابن خلدون عامة[18]، ومن كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا» [19]خاصة.

وقد وظف حميش هذه النصوص في الرواية بصيغتين اثنتين، هما:

– خارج السياق النصي للرواية: وذلك على شكل عتبات في بداية كل فصل من فصول الرواية الثلاثة، حيث نجد في بداية كل فصل نصين. ففي بداية الفصل الأول نصان، أولهما مقتطف من «الإحاطة في أخبار غرناطة» للسان الدين ابن الخطيب، وثانيهما مأخوذ من «الضوء اللامع لأهـل القرن التاسع» لشمس الدين السخاوي. وفي بداية الفصل الثاني نصان كذلك، أحدهما أورده ابن حجر العسقلاني في كتابه «رفع الإصر عن قضاة مصر»، والآخر لابن خلدون نفسه [20] رواه ابن قاضي شهبة في «الذيل على تاريخ الإسلام». وفي بداية الفصل الثالث نجد نصين أيضا، الأول مأخوذ من كتاب «التعريف» لابن خلدون، والثاني من «عجائب المقدور في أخبار تيمور» لشهاب الدين أحمد المعروف بابن عرب شاه.

وهذه النصوص – التي تتفاوت فيما بينها طولا وقصرا – تعطي القارئ فكرة عن موضوع الفصل وأحداثه، كما أنها تؤدي وظيفة فنية إيهامية؛ حيث إنها توهم المتلقي بصدق الأحـداث التي ستأتي بعدها وبواقعيتها. ونشير أخيرا إلى أن إيراد مثل هذه النصوص في بداية كل فصل عادة من عادات حميش في الكتابة.

– داخل السياق النصي للرواية: وظف حميش داخل السياق النصي للرواية مجموعة من النصوص، وذلك بثلاث طرق، هي:

أ. الطريقة الأولى: حافظ فيها الروائي على النصوص التراثية كما هي، حيث أوردها بالعبارة نفسها التي وردت بها في المصادر التراثية، وفي سياق الاستشهاد بها وتعزيز كلام السارد وتأكيد واقعيته وصدقه. وقد جاءت هذه النصوص في أغلب الأحيان موضوعة بين

(15) الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق وزيادة: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت، ط2، 1428هـ/2007م، ص93.

(16) المرجع السابق، ص250.

(17) سنقتصر لضيق المجال وتجنبا للإطالة على النصوص دون الوقائع والشخصيات.

(18) هذه الكتب هي المقدمة وشفاء السائل وكتاب العبر

(19) عارضها بأصولها وعلق حواشيها: محمد بن تاويت الطنجي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي / المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2003.

(20) انظر تعليق ابن تاويت الطنجي على هذا النص في التعريف ص413.

معقوفين أو مزدوجين، أو مكتوبة بخط بارز مضغوط، وفي بعض الحالات وردت منسوبة إلى أصحابها مع تحديد مصادرها. ونظرا لكثرة هذه النصوص، وبساطة هذه الطريقة في توظيف النص التراثي، نكتفي بالتمثيل لها بقول السارد: «فقمت لها بما دفع إلي من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمنني عليه من أحكام الله، لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة، مسويا في ذلك بين الخصمين ...»[21]. فهذا النص مقتطف من كتاب «التعريف» لابن خلدون[22]. ويلاحظ القارئ أن النصوص التراثية التي وظفها حميش بهذه الطريقة متفاوتة الطول والقصر، ومتعددة المصادر[23].

ب. الطريقة الثانية: يتماهى فيها النص التراثي مع النص الروائي ويتداخل معه، بحيث يصعب على القارئ تمييز كلام السارد من الكلام الذي اقتبسه من المصادر التراثية عامة، ومن كتب ابن خلدون خاصة. ومن هذه النصوص ما يأتي:

– يقول السارد: «القاهرة، قيل للمغربي قبل وفوده عليها: من لم يرها لم يعرف عز الإسلام»[24]. فعبارة: «من لم يرها لم يعرف عز الإسلام» مأخوذة من كتاب «التعريف» لابن خلدون، وهي منسوبة فيه إلى صاحبه قاضي الجماعة بفاس أبي عبد الله المقري، قالها له حين سأله عن أحوال القاهرة[25]. أما في الرواية فترد منسوبة إلى مجهول (قيل)، ودون أي علامات أو مؤشرات تدل أو توحي على أنها لغير السارد.

– يقول السارد محددا عناصر الدرس الذي ألقاه ابن خلدون بالمدرسة الصلغتمشية بعيْد تعيينه مدرسا للحديث فيها: «رتبت في ذهني عناصر الدرس متوخيا في بنائها طرائق التعليم الواضحة، هي: أولا التعريف بصاحب الموطأ من حيث ترجمته وبالأخص اجتماع شروط الرواية فيه، من سلامة البدن والعقل ورسوخ الإيمـان والتدين والحظوة الحسنة عند أهل العلم والتقوى؛ ثانيا خبر الكتاب عند رواته وأي الروايات أحسن وأفيد بحسب أسانيدي فيها؛ ثالثا وأخيرا متن الكتاب ومضامينه.»[26] ويلاحظ القارئ أن هذه العناصر جاءت غفلا من أي إشارة تعين مصدرها، أو توحي – على الأقل – بأنها ليست من متخيلات السارد كما يوهم بذلك هذا النص. والحقيقة أن السارد استوحى هذه العناصر – بحذافيرها – من كتاب التعريف[27]، مع إدخال بعض التغييرات على عباراتها بالحذف أو الزيادة.

– وردت في الفصل الثالث، وفي التذييل الذي يليه، جملة من النصوص الخلدونية التي أخذت من كتاب التعريف، والتي جاءت متماهية مع النص الروائي ومتداخلة معه. ومن هذه النصوص قول السارد: «ارتأى الباحث عن الفكاك من ظل تيمور أن يمهد للكلام الرقيق الدقيق بإتحاف الخان ببعض الهدايا الرمزية المؤثرة، كانت نسخة مصحف فاخرة، وسجادة بهية رائعة، ونموذجا من قصيدة البردة للبوصيري الصنهاجي، وبضع علب حلاوة مصر المشهورة»[28].

(21) العلامة، ص8.

(22) انظر التعريف، ص291–292.

(23) من هذه المصادر التعريف والمقدمة والعبر وشفاء السائل لابن خلدون، ونهج البلاغة للإمام علي رضي الله عنه، ومقنعة السائل عن المرض الهائل لابن الخطيب.

(24) العلامة، ص9.

(25) التعريف، ص285.

(26) العلامة، ص141.

(27) التعريف، ص331.

(28) العلامة، ص233.

وقوله: «في الإيوان الكبير بالقصر الأبلق قدم عبد الرحمن هداياه إلى تيمور، فرآه ينهض من كرسيه ويضع المصحف على رأسه، ثم يجلس على السجادة مظهرا إعجابه بها. وحين قدم قصيدة البردة طلب من الترجمان أن ينقل إلى الخان تعريفه بها وبصاحبها. وأخيرا أكل من الحلاوة قدرا حتى يطمئن مضيفه على خلوصها وسلامتها؛ عندئذ أخذها تيمور إليه، فصار يزدردها»[29]. فهذان النصان مأخوذان – بعد إدخال بعض التغييرات عليهما – من كتاب التعريف أيضا[30].

ج. الطريقة الثالثة: قد يورد السارد نصوصا لابن خلدون كما هي، أو يحتفظ بمعناها ويدخل على عبارتها بعض التغييرات، كما قد يضع نصوصا تحاكي نصوص ابن خلدون في اللفظ والتركيب، وينسبها إليه، ويجعلها على لسانه، وقد يضعها – في كثير من الحالات- بين مزدوجين، محاولا إيهام القارئ بأنها لابن خلدون مع أنها ليست له. كل هذا، ليس من أجل الاستشهاد بها، وإنما من أجل نقدها ومعارضتها وإظهار زلات ابن خلدون فيها.

وتتركز أغلب هذه النصوص - المنتقدَة والمعارَضة – في الفصل الأول من الرواية. ومن أمثلة الانتقادات التي وجهها السارد لابن خلدون نقد النص الذي دافع فيه ابن خلدون عن هارون الرشيد والعباسة الموجود في المقدمة[31]. ونقد موقفه من الفرق المسيحية ورميه لها بالكفر والضلال[32]. ونقد مفهوم العصبية الذي تناوله ابن خلدون في الباب الثاني والثالث من المقدمة[33]. ونقد نصه عن عوامل انتشار المذهب المالكي بالمغرب[34]. أما النصوص المعارَضة في الرواية فنمثل لها بما يأتي:

- يقول السارد على لسان ابن خلدون بعد عودته من الحانة حيث زار ابن صديقه الطنبغا الجوباني: «من آثار مغامرتي في الحانة ليلة الأمس أن تيقظ في هوس الشعر، فأمسيت أقضي الساعات الطوال مراجعا المعلقات وأمهات الدواوين، تتقدمها أشعار المتنبي والمعري. لكني كنت كلما جبت ربوع النصوص العالية، احتد وعيي بعجزي عن قرض الشعر الحق وتأخري عن ملكته وصنعته.»[35] وهذا النص عارض به السارد نص ابن خلدون الذي يتضمن موقفه السلبي من شعر المتنبي والمعري، حيث اعتبر شعرهما مجرد كلام منظوم نازل عن طبقة الشعر. يقول ابن خلدون: «وبهذا الاعتبار كان الكثير ممن لقيناه من شيوخنا في هذه الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبي والمعري ليس هو من الشعر في شيء»[36]. ويقول أيضا: «ولا يكون الشعر سهلا إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظَه إلى الذهن. ولهذا كان شيوخنا رحمهم الله يعيبون شعر أبي إسحق بن خفاجة شاعر شرق الأندلس لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد، كما كانوا يعيبون شعر المتنبي والمعري بعدم النسج على الأساليب العربية كما مر، فكان شعرهما كلاما منظوما نازلا عن

(29) العلامة، ص234.

(30) التعريف، ص411.

(31) العلامة، ص37. المقدمة: 300/1.

(32) العلامة، ص37. المقدمة: 633/2.

(33) العلامة، ص37، 51، 52، 64، 66.

(34) العلامة، ص70. المقدمة: 954/3.

(35) العلامة، ص164.

(36) المقدمة: 3/ 1163.

طبقة الشعر؛ والحاكم بذلك هو الذوق»[37].

– يقول السارد: «كانت أسئلة تيمور عبارة عن استنطاق منهجي حول مأتى العلامة من أين ومتى ولمَ وكيف، فكانت أجوبته مقتضبة... أما حين وقع السَؤال عن المغرب الداخلي وعن موقعه وأمصاره وأقوامه، فطن المسؤول إلى انتفاخ أوداج السائل واحمرار عينيه فضولا وطمعا، فأجاب بالإشارة والدمغ، منبها إلى وعورة تلك البلاد وبأس ساكنيها. لكنه لم يفلح في صد تيمور عن اهتمامه بالموضوع، بل سمع الترجمان ينقل أمره قائلا: «مولاي تشوق إلى قطر حسن البروز بين بحرين وقارتين، ويريد أن تكتب له عنه حتى تجعله وكأنه يراه، ويخترق آفاقه، ويطوي سهوله وجباله من تحت قدميه». وأجاب العلامة مكرها بالسمع والطاعة»[38]. فهذا النص معارضة للنص الذي ورد في «التعريف»، فهناك لم يحاول أصلا صد تيمور عن الاهتمام بموضوع المغرب، كما أن أجوبته عن أسئلته لم تكن مقتضبة، بل كانت مفصلة، كما أنه استجاب لطلبه دون أدنى تردد أو تحفظ أو امتعاض. يقول ابن خلدون في رده على طلب تيمور: «يحصل ذلك بسعادتك، وكتبت له بعد انصرافي من المجلس لما طلب من ذلك، وأوعبت الغرض فيه في مختصر وجيز يكون قدر اثنتي عشرة من الكراريس المَنَصَّفة القطع»[39]. ويقول في موضع آخر: «فكتبته في أيام قليلة، ورفعته إليه...»[40].

غير أن حميش رغم كل هذه الانتقادات التي وجهها لابن خلدون فهو يدافع عنه في كثير من المواضع، ويحاول أن يرجع زلاته وأخطاءه إلى فساد الزمن الذي عاش فيه. يقول السارد على لسان ابن خلدون مخاطبا كاتبه حمو الحيحي: «لا تقاطعني يا حمو، وسجل أني ابن عهدي على أي حال، رغم أن لي في التملص والقفز استطاعة. ابن عهدي، أي ابن حسناته، وهي لسوء الحظ قليلة، وابن مثالبه، وهي لسوء الطالع كثيرة، نظرا لتفكك العهد وضعف منحناه»[41]. ويقول أيضا: «مجمل القول، يا حمو، أني في المعرفة ذو أخطاء وفي السياسة كمن يكثر الخز ويخطئ المفصل، ولا كمال لمن انتمى إلى زمن أفسد من السوس»[42].

وإلى جانب هذه النصوص المذكورة، تحضر في الرواية – كما سبقت الإشارة إلى ذلك – مجموعة من الآيات القرآنية[43]، والأحاديث النبوية الشريفة[44]، والأبيات الشعرية باللغتين العربية[45]، والفارسية[46]، والأمثال السائرة[47]، والأغاني الشعبية[48].

(37) المرجع السابق، ص1165.

(38) العلامة، ص221–222.

(39) التعريف، ص405.

(40) التعريف، ص408.

(41) العلامة، ص37.

(42) العلامة، ص41.

(43) انظر على سبيل المثال الصفحات: 110، 126، 130، 132، 140، 179.

(44) تنظر الصفحات: 134، 164، 174، 176، 181، 197.

(45) تنظر الصفحات: 100، 153، 154، 162، 163،

(46) العلامة، ص160.

(47) العلامة، ص118، 181.

(48) العلامة، ص88 – 89.

2. 2. توظيف أشكال الكتابة التراثية العربية وتقنياتها:

– بناء الرواية: قسم الروائي الفصل الأول الموسوم بـ«الإملاء في الليالي السبع» إلى سبع ليال، تتوزع على سبعة أشهر، تبتدئ بليلة متم صفر، وتنتهي بليلة متم شعبان. ويلاحظ قارئ هذه الليالي أن كل ليلة منها تكاد تستقل بموضوع خاص؛ إذ إن موضوع الليلة الأولى (ليلة متم صفر) هو نقد ابن خلدون الحكايات العجيبة في مجال التاريخ، واستحسانه لها في سياقات «الإمتاع والمؤانسة». وموضوع الليلة الثانية (ليلة متم ربيع الأول) هو استعراض هفوات ابن خلدون وزلاته في التاريخ والسياسة. وموضوع الليلة الثالثة (ليلة متم ربيع الآخر) هو مفهوم التاريخ. وموضوع الليالي الثلاث الموالية (ليلة متم جمادى الأولى، وليلة متم جمادى الآخرة، وليلة متم رجب) هو نقض مفهوم العصبية لدى ابن خلدون، والبحث لها عن بديل، إلى جانب نقد آرائه في الكنّازة، وفي عوامل انتشار المذهب المالكي بالمغرب. أما موضوع الليلة الأخيرة (ليلة متم شعبان) فهو سر خوف ابن خلدون من الموت.

إن هذا البناء الذي يقوم عليه هذا الفصل يحيل إلى التراث العربي الإسلامي، ويذكرنا بطريقة بناء حكايات «ألف ليلة وليلة»، وبكتب الأمالي والمجالس عامة، وبكتاب «الإمتاع والمؤانسة»[49] لأبي حيان التوحيدي (ت414هـ) خاصة.

ويكفي للتدليل على ذلك الإشارة إلى أن التوحيدي قسم كتابه إلى عدد من الليالي بلغت أربعين ليلة، كل ليلة تكاد تستقل بموضوعها الخاص؛ فموضوع الليلة الثانية، مثلا، هو الحديث عن أبي سليمان المنطقي[50]. وموضوع الليلة السادسة هو المقارنة بين العجم والعرب[51]. وموضوع الليلة الثامنة هو المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي ومتّى بن يونس القنّائي حول النحو العربي ومنطق أرسطو[52].

وهكذا، تشبه الرواية – على مستوى البناء – كتاب الإمتاع والمؤانسة وتحاكيه، رغم وجود بعض الفوارق بينهما، والمتمثلة أساسا في أن الذي كان يقترح موضوع الليلة في كتاب الإمتاع هو الوزير ابن الفرات، أما التوحيدي فكان يكتفي بتدوين ما أجاب به عن أسئلة الوزير، أو ما تحدث به إليه في الموضوع الذي اقترحه عليه. أما في الرواية، فالذي يتحكم في السرد، ويقترح موضوع الليلة ويفرضه على الكاتب الحيحي هو ابن خلدون.

وإلى جانب ما سبق، يلاحظ قارئ الرواية أنها تتألف من ثلاثة أقسام، هي: المتن، والحاشية (خمس حواش)[53]، والتذييل[54]. وتقسيم النص إلى هذه الأقسام عادة قديمة وشائعة في التراث العربي الإسلامي، حيث يطلق المتن على الأصل (النص الأول)، والحاشية على النص الذي يلي الشرح، أي على شرح الشرح، والذي يتضمن بعض الفوائد والتعليقات على المتن. أما التذييل فهو بمثابة الملحق، وظيفته تكملة المتن، واستدراك ما فات المؤلف فيه.

–الاقتباس والتضمين: الاقتباس في البلاغة العربية

(49) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت).

(50) المرجع السابق، ص29.

(51) المرجع السابق، ص70.

(52) المرجع السابق، ص104.

(53) العلامة، ص 24، 32، 87.

(54) العلامة، ص240.

هو أن يضمّن المتكلم كلامه شيئا من القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف من غير إشارة صريحة إلى ذلك، ويجوز للمقتبِس التصرف في الأصل المقتبَس. أما التضمين فهو أن يضمن المتكلم كلامه شيئا من كلام غيره من الأدباء والشعراء والكتاب.

وقد وظف حميش الاقتباس والتضمين في كثير من المواضع، منها:

- قول السارد: «الحياة، ربنا ما خلقتها باطلا» [55]، مقتبس من قوله تعالى: «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعَلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك» [56]. وقوله تعالى: « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا» [57].
- قوله: «فبصري الآن حديدٌ» [58]، مقتبس من قوله تعالى: « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» [59].
- قوله: «وكدحت إلى ربك كدحا، فأنت قريبا ملاقيه» [60]، مقتبس من قوله تعالى : «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه» [61].
- قوله: «وأنت كجذع نخل خاوية» [62]، مقتبس من قوله تعالى: « فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية» [63].
- قوله: «الحلال بين والحرام بين» [64]، مقتبس من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الحلال بين، وإن الحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات...» [65].
- قوله: «العلماء ورثة الأنبياء» [66]، مقتبس من الحديث النبوي الشريف: «إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما...» [67].
- قوله: «ونركبها من زاوية الإمتاع والمؤانسة!» [68]، فعبارة «الإمتاع والمؤانسة» التي ضمنها السارد كلامه مأخوذة من عنوان كتاب التوحيدي «الإمتاع والمؤانسة» [69].

- الشرح والتفسير: عمد الروائي إلى شرح بعض الألفاظ والمصطلحات في المتن جريا على عادة بعض الكتاب في التراث العربي الإسلامي أمثال أبي العلاء المعري (ت449هـ) في «رسالة الغفران»وغيره. ومن

(55) العلامة، ص120.
(56) آل عمران: 191.
(57) ص: 27.
(58) العلامة، ص250.
(59) ق: 22.
(60) العلامة، ص250.
(61) الانشقاق: 6.
(62) العلامة، ص251.
(63) الحاقة: 7.
(64) العلامة، ص157.
(65) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب من استبرأ لدينه، ومسلم في كتاب البيوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات.
(66) العلامة، ص174.
(67) أخرجه أبو داود في كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم.
(68) العلامة، ص28.
(69) نكتفي بهذا المثال عن التضمين لأن النصوص التراثية التي ذكرت في الطريقة الثانية، والتي تتماهى مع نصوص السارد، تشكل أمثلة للتضمين في الرواية.

الألفاظ والمصطلحات المشروحة في الرواية مصطلح «الحجابة»[70]، ولفظة «الجركسي»[71]، و«تيمور»[72].

- المزاوجة بين النثر والشعر: وهي سمة تميز كتب الأخبار والنوادر والقصص التراثية، مثل: «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة» للتنوخي (ت384هـ)، و«البصائر والذخائر» للتوحيدي، و«التوابع والزوابع» لابـن شهيد (ت426هـ)، و«الغفران» للمعري، وغيرها.

- ذكر السنة ثم ذكر ما حدث فيها: وأحيانا يذكر السارد إلى جانب السنة اليوم والشهر. ومن الأمثلة على ذلك قول السارد: «فاتح رجب تسعين وسبعمائة، تاريخ أدونه بماء الذهب ودمع الفرح. تاريخ من شهر مقدس، كأني معه بعثت من جديد لأجد في منزلي أم البنين وقد أشهدت على نكاحها عدليْن...»[73]. وقوله: «خلال النصف الثاني من واحد وتسعين لهذه المائة لم يعد بالإمكان أن أتعامى عن أنباء الفصل الثاني من المأساة الدائرة رحاها حول القلعة والقصر الأبلق...»[74].

وهذه الطريقة في سرد الأخبار طريقة تراثية اتبعها بعض المؤرخين في كتب التاريخ والتراجم، أمثال ابن الأثير الجزري (ت630هـ) في كتابه «الكامل في التاريخ»، وابن أبي بكر الجزري القرشي (ت738هـ) في كتابه «تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه»، ومحمد بن شاكر الكتبي (ت764هـ) في «عيون التواريخ»، وابن كثير القرشي الدمشقي (ت774هـ) في «البداية والنهاية».

وظـف حميش في الـروايـة لغة تراثية تاريخية تحاكي لغة عصر المماليك عامة، ولغة ابن خلدون خـاصـة، حيث يمكن القول إن حميش «تشرب» لغة ابن خلدون، وبرع في محاكاتها لفظا وتركيبا، حتى إنه يصعب على القارئ تمييز كلام السارد من كلام ابن خلدون.

2 . 3. توظيف معجم التراث ولغته:

تحضر في الرواية مجموعة من الألفاظ ذات الحمولة الدينية والحضارية والسياسية والفلسفية والعلمية التي تحيل إلى عدد من الأمكنة، مثل القاهرة، والنيل، وفاس، والمغرب، والكوفة. والشخصيات، مثل الحلاج، والسلطان برقوق، وابن بطوطة، والجاحظ. والمدارس والجوامع التاريخية، كالزيتونة، والقرويين، والأزهر، والصلغتمشية. والمذاهب الفقهية، مثل المالكية، والشافعي، والحنبلي، والحنفي. والعلوم والمعارف، كسيلجسموس، والعناصر الأربعة، والقوة والفعل، والقياس. والأعـراق، كالعرب، والترك، والإغريق، والتتر والمغول. والأكلات كالرشتة، وغير ذلك.

كما وظف حميش في الرواية لغة تراثية تاريخية

---

70) العلامة، ص39.

(71) العلامة، ص138.

(72) العلامة، ص176.

(73) العلامة، ص118.

(74) العلامة، ص148. وانظر أيضا الصفحات: 169، 183، 242، 247.

تحاكي لغة عصر المماليك عامة، ولغة ابن خلدون خاصة، حيث يمكن القول إن حميش «تشرب» لغة ابن خلدون، وبرع في محاكاتها لفظا وتركيبا، حتى إنه يصعب على القارئ تمييز كلام السارد من كلام ابن خلدون.

الخاتمة:

نخلص مما سبق، إلى أن رواية «العلامة» تشكل محاولة جادة لتأصيل الرواية العربية بالمغرب، وتحريرها من أسر الرواية الغربية بمضامينها، وأشكالها السردية وتقنياتها، وطرائق بنائها، وأساليب تعبيرها، وذلك عن طريق استعادة التاريخ العربي الإسلامي. غير أن هذه الاستعادة لم تكن استنساخية، وإنما تمت بطريقة واعية تتجاوز إحياء التاريخ، إلى إعادة تشكيله وصياغته. إن رواية العلامة لا تستعيد التاريخ من أجل إحيائه وتمجيده، أو حتى اتخاذ موقف منه، وإنما من أجل نقد الحاضر من خلاله، وقراءة الحاضر في ضوء الماضي. فهي تحاول من خلال قـراءة الماضي قـراءة نقدية، مساءلة الحاضر ونقد جملة من الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية فيه، لعل من أهمها: الاستبداد، والرشوة، والتسلط، والظلم، وقهر الرعية، وإذلال العلماء، وإخضاعهم لسلطة رجال الدولة. كما أن توظيف التراث في الرواية يتجاوز المضامين إلى التقنيات السردية، وطريقة البناء، وأساليب التعبير، أي أنه توظيف شامل وليس توظيفا جزئيا انتقائيا.

السينما والانتحار

أفكار حول السينما عند جيل دولوز

محمد اشويكة*

– 1 –

لَمْ تكن حياة الفيلسوف المغاير جيل دولوز ثابتة فكرية، بل قلقة قدر إشكالاته الفلسفية الخلاقة التي حركها نحو كل الاتجاهات مخرجا الفلسفة من قمقمها الأزلي المنكفئ حول الأكل من ذاتها، فهو المفكر الذي حاول بعمق فلسفي تجديدي كبير نقل القلق الفلسفي إلى التشكيل[1] والسينما والأدب[2].. بل، لم تكن حياته الخاصة، والعائلية[3] أيضا، خالية من بعض التوابل الدرامية، فبعد أن عانى لمدة تتجاوز خمساً وعشرين سنة من مشاكل التنفس التي يحس معها الإنسان بتفاهة الحياة، ومدى انبناء الوجود الحي على الأوكسجين، أقبل على الانتحار كفعل تحرري يخلصه من فداحة الألم، وينسيه ضعف الكائن الذي كثيرا ما ظلت الفسلفة تبحث بشغف، وإجهاد، عن تفوقه من خلال الوعي والعقل والأخلاق والالتزامات.. وغيرها من الأمور السطحية التي تجعله خارج جاذبيات الرغبة والألم واللذة والميولات والأهـواء... أليس ذلك ما تحاول السينما، والفنون عامة، مقاربته؟ أليس وعي جيل دولوز بقدرة السينما والفنون على تطوير الإيستيتيقا كان الدافع الأساسي وراء انغماسه في مشروع فلسفي تجاوز من حيث قيمته ورهافته الصرامة المركزية المفتعلة للعقل الغربي؟ كيف ساهمت السينما في بناء المشروع الدولوزي؟

– 2 –

كانت حياة جيل دولوز عبارة عن فيلم روائي طويل،

---

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب.

(1) Gilles Deleuze; Logique de la sensation; 2 tomes; éd. de la Différence; 1981.

(2) Gilles Deleuze; Kafka: Pour une littérature mineure; en collaboration avec Félix Guattari; Les éditions de Minuit (coll. «Critique»); Paris; 1975.

(3) نشير إلى ابنة جيل دولوز، المخرجة الفرنسية Émilie Deleuze...

نسج حبكته السيناريستية وأخرجه صاحبه ثم اكتفى بالتأمل...

«أنا صورة أو بالأحرى كلمة»، هكذا يصر دولوز على التفكير في ذاته، ونقل صورته للآخر... فبالرغم من أنه لم يتحدث في «ألفبائيته» المصورة عن حرف «السين» كـ«سينما» (C comme Cinéma) مفضلا تعويضها بالثقافة (C comme culture)، فإن الحديث الفلسفي المصور، أو التفلسف المباشر أمام الكاميرا، يجعل منه شخصا مدركا لقيمة التأمل المباشر البعيد عن الاستعراضية اللفظية والغوص المفاهيمي المصطنع...

لا يتطرق جيل دولوز للمسألة السينمائية إلا من خلال الإحالة على :
- كتاب هنري برغسون «المادة والذاكرة» المرتبط جذريا بكتابيه السابقين «بحث حول المعطيات الفورية للوعي» و«التطور المُبْدِعُ»...

- كتاب «نقد مَلَكَة الحكم» عند إيمانويل كانط...
وذلك ليتسنى له فتح إمكانيات التفكير حول السينما من خلال ربطها بالفكر ذاته، ومن خلال نظرية الاستناد على نظرية الإستيتيقا الكانطية، ليشرح تساؤله الحازم حول علاقة السينما والفكر. إذا كان برغسون قد تناول في كتابه «التطور المبدع» الميكانيزم السينمائي للتفكير والوهم الميكانيكي، فإن جيل دولوز قد حاول أن يعمق الفهم من خلال كتابه المثنى حول السينما: «الصورة - الحركة» و«الصورة - الزمن».. باعتبار أن مقولتي الحركة والزمن شرطان ضروريان للفهم، ومشكلتان كبيرتان في تاريخ الفكر (فلسفة وعلما) استثمرتها السينما بطرق متعددة لفك الألغاز الإنسانية الكبرى، وما المونتاج والتقطيع والتأطير.. إلا ذرائع فنية لتوهيم الواقع وصناعة المجاز الفني عبر آليات سينمائية تدمج الكتابة والعلوم والفنون في قالب جمالي يسمى «الفيلم».

- 3 -

يَنْصَبُّ الحديث حول السينما عند جيل دولوز من خلال رصده لقوة الفيلم على إشراك المُشَاهِد وإدماجه ضمن منظومته الزمنية وصيرورته الإبداعية عبر إثارة وظائفه الحسية والحركية. فمن المعروف أن السينما اشتغال على تعاقب الليل والنهار، أو ما يمكن أن نصفه بتحركات الشخوص في الزمن؛ وملاءمة المخرج لحركات الكاميرا كي تكون متسقة مع تلك الحركات، فتصبح السينما بهذا المعنى اشتغالا خالصا على الحركة: حركة الزمن، حركة الشخوص، حركة الكاميرا... هكذا يبرز أن نعثر في طيات التصور البصري للفيلم – الحركة على ستة أنواع من الصور: الصورة – التصور، الصورة –الحركة، الصورة– العاطفة، الصورة –المُحَرِّك، الصورة – الانعكاس، الصورة – العلاقة[4]... يمتلك كل واحد من هذه الأنواع على عدة مؤشرات فكرية يمكن الاستناد عليها لتصنيف السينما إلى ثلاثة أنواع كبرى: السينما الواقعية، والسينما الطبيعية، والسينما الحديثة التي تسعى إلى إحداث قطيعة مع الروابط الحسية والحركية وإعطاء الأولوية للصور الذهنية، ويعتبر المخرج ألفريد هتشكوك (Alfred Hitchcock) رائد هذا الاتجاه الأخير. يتناول جيل دولوز السينما كفن يرتبط بالعلامات المؤشرة على الفكر ويلخصها في سبعة عشر[5] تساهم كل واحدة منها في التعرف على الأنماط الستة المشار

(4) Gilles Deleuze; Cinéma 1: L'image-mouvement; Les éditions de Minuit (coll. «Critique»), Paris, 1983.

(5) نظرا لصعوبة ترجمة الكثير منها نقدمها كما هي:

Dicisigne, reume, engramme, icône, qualisigne, potisigne, fétiche, symptôme, synsigne, binôme, indice, empreinte, vecteur, figure, marque, démarque et symbole.

إليها مع مراعاة تحولات الأشكال التي يعرض لها من خلال النماذج الفيلمية للروسي سيركي إيزنشتاين (Sergueï Eisenstein) واليابانيان كينجي ميزوكيشي (Kenji Mizoguchi) وأكيرا كيروزوا (Akira Kurosawa).

– 4 –

تنمحي شخصية المخرج في إطار النسق الفيلمي الكلاسيكي لحساب الشخوص، أما النظام الفيلمي الحديث فيعطي الأولوية للفن على حساب الجمال... هناك شيء ما يحدث في السينما الحديثة التي ليست أكثر جمالا أو عمقا أو صدقا مما كانت عليه السينما الكلاسيكية. يتكسر المخطط العلائقي بين ما هو حسي وحركي من أجل تقديم شخصيات ضمن وضعيات بصرية وسمعية تجعلها محكومة بالتيه أو التجوال... عبارة عن مصابيح لا تقع في الحدود الفاصلة للحركة، ولا تمتلك عزاء السمو الذي يدفع بها نحو مواجهة مصيرها اليومي المعيق لتحققها المفكر والحر، وهنا يحدث الانعكاس الذي يتخذ من انحراف الحركة قضية الزمن[6] الرئيسية، فليس الزمن هو الذي يعتمد على الحركة، وإنما الحركة المنحرفة هي التي تعتمد الزمن، بمعنى أن الصورة المباشرة للزمن تتولد من خلال الوضعية الحركية والحسية، أما الصورة المباشرة للزمن فتنجم عن الوضعية البصرية والسمعية مع مراعاة علاقات التبادل الحاصلة بينهما.

– 5 –

في أحد كتبه ذات العنوان الدَّال «Critique et clinique»[7] الذي يمكن ربطه بعدم انفكاك دولوز عن إدخال بعض مفاهيم ومقاربات علم النفس التحليلي الرامية إلى الكشف البَّاتُولُوجي عن اللاشعور الإبداعي، وإعادة طرح الأسئلة حول بعض البديهيات التي يتداولها النقد الفلسفي والأدبي معا... لم يتوان دولوز في طرح سؤال جذري حول «ما العمل الأدبي؟»، وهو السؤال نفسه الذي نحس بسريانه يتردد في كتابيه حول السينما، محاولا الكشف عن «هذيان المبدع ومزالقه» كما في الأدب تماما، وذلك باعتبار الحقيقة الفيلمية، كالحقيقة الأدبية، لا تتأسس على النَّسْخ البسيط للواقع، وإنما تتولد عن العلاقة الجدلية التيَ يمكن للمبدع أن ينسجها مع الوجود كاختلاف. فالزمن يخدم العَالَم في التصور الدولوزي للوجود من خلال سلسلة متلاحقة من المسارات التي لا تخلو من انفلات وترابط وتفكك.. وتلك فلسفة السينما التي توحي بأنها تحاكي الواقع لتراوغه منذ الصور الأولى!

أعتقد أن دولـوز لم يختر الاختـلاف من باب الاختلاف، وإنما لتعدد «آليات رغبته» الجامحة في ارتياد آفاق فكرية لا تحد «ريزُومَهَا» الجغرافيا.. والتي يمكن أن تسع إشكالياتها حقيقة الفكر الملتوية دون التفريط في الشجاعة التي جعلته يضع حدا لحياته حين هَمَّ قافزا من نافذة شقته الباريسية كي يتخلص من الحياة الاصطناعية التي بات يستنشقها عبر جهاز التنفس الاصطناعي الملازم له في آخر أيامه!

لا يمكن النظر إلى تلك النهاية إلا من باب الحياة الواسع... تماما كما نرى أجمل الأفلام في الظلام! تلك مفارقة السينما... مفارقة الحياة!

(6) Gilles Deleuze; Cinéma 2: L'image-temps; Les éditions de Minuit (coll. «Critique»); Paris; 1985.

(7) Gilles Deleuze; Critique et clinique; Les éditions de Minuit (coll. «paradoxe»); Paris; 1993.

بريشة الفنان عبد القادر السعدي، اليمن
مقدمة من «مجمع أبوظبي للفنون»

فيلم «يا خيل الله» لنبيل عيوش

جدل الإرهاب بين الرؤية والسينما

محمد اشويكة*

يأتي فيلم «يا خيل الله» لنبيل عيوش، وهو رابع شريط روائي طويل للمخرج، في سياق الأفلام المغربية التي تناولت، جزئيًا أو كليًا، الأحداث الإرهابية التي طالت بعض المدن المغربية، وأشهرها واقعة مقهى «أركانة» (28 أبريل 2011) التي تقع بساحة «جامع الفنا» باعتبارها تمثل العمق الاستراتيجي لمدينة مراكش والسياحة المغربية، وأحداث 16 ماي 2003 في الدار البيضاء التي ارتكبها شباب ينحدرون من حي «سيدي مومن» القصديري المعروف بكثافته السكانية ومشاكله الاجتماعية والاقتصادية والإجرامية المتفاقمة.. فمن المعروف أن مثل هذه الأحزمة البشرية تشكل مشتلاً لتنامي بعض الظواهر السوسيولوجية التي تنعكس سلبًا على المحيط الجغرافي للحي، خاصة وأن مدينة الدار البيضاء تعرف فوارق اجتماعية وعمرانية واقتصادية وثقافية لا حصر لها، مما يجعلها مدينة تجمع متناقضات لا حصر لها.

أثارت هذه الوقائع والأحداث انتباه ثلة من الباحثين والأدباء والفنانين، فكتب الروائي والتشكيلي ماحي بنبين رواية «نجوم سيدي مومن»[1] محاولاً استعادة واستيعاب ما وقع ، وذلك من خلال رسم الملامح الاجتماعية والنفسية للمنتحرين، راصدًا الظروف والملابسات التي دفعت بهم إلى ارتكاب تلك الأفعال الشنيعة، وهي المحفزات نفسها التي دفعت المخرج نبيل عيوش، بحكم احتكاكه الفيلمي المسبق « بكَارْيَانَات» الدار البيضاء، لتبني اقتباس الرواية وتحويلها إلى فيلم سينمائي يلامس قضايا الإرهاب من منظور يجمع في بوتقته ما هو إيديولوجي وفني وسوسيولوجي سبق للمخرج أن لاَمَسَ عَيّنَات إنسانية تقترب منه حينما تناول في فيلمه «علي زوا» (2000) أطفال الشارع بمدينة الدار البيضاء، وذلك ما يؤشر على اهتمام المخرج بقضايا الفئات المهمشة، وانكبابه على تفعيل النقاش حولها رغم بعض المنزلقات الإيديولوجية التي تقدمها بعض الأطراف بخصوص هذا الصنف من الأفلام.

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب.

(1) Mahi Binebine; Les étoiles de Sidi Moumen; Editions Le Fennec; Casablanca 2010.

كيف أدار المخرج الجدل القائم حـول ظـاهـرة الإرهـــاب داخـل السينما؟ وما الذي أضافته اللغة السينمائية إلى المتن الروائي الذي استند الفيلم إليه؟

– 2 –

يعلن الفيلم ، من عنوانه ، عن نقده لتوجهات الحركات الإسلامية انطلاقًا من استثماره للغتها الداعية إلى الجهاد، وتبشير المقاتلين بسرعة الالتحاق بالمتعة الأخروية، ونيل «الحور العين في جنات النعيم»؛ فقد وظف المخرج مقطعًا ينسب إلى حديث نبوي معروف غالبًا ما يتم اختصاره في «يا خيل الله اركبي»، وذلـك للدلالة على الأدبيات الجهادية، ورمزية الفرس في الثقافة الإسلامية. يبدأ المخرج بسرد الأحـداث الفيلمية وفق أسلوب سينمائي اقتحامي لا يبتعد كثيرًا عن الرصد الوثائقي ولاسيما أن ديكور الحي القصديري يهيمن على مجمل الأحداث؛ اكتظاظ البيوت، طغيان لون الصدأ على الحي، كثرة الحركة، ممرات ضيقة. تقتحم الكاميرا مختلف الفضاءات، وتكتسح مجمل جغرافيا الحي، فيراه المتفرج خارجًا من فوهة الكاميرا عبر تقطيع مشهدي متوازن يدفع إلى انتظار الكارثة في أية لحظة.

نكتشف بعد ذلك العلاقات الأسرية والاجتماعية التي تربط بين سكان الحي، فيتم التركيز على الطفل «ياشين» وهو ابن عشر سنوات برفقة أسرته المتكونة من أم تُدَبّر أزمة البيت اليومية بشكل يحافظ على استمرار الروابط ودوام التآزر بين أب يعاني من الكآبة، وأخ متوحد لا يفارق الاستماع للراديو، وآخر «حاضرغائب» يشتغل بالجيش، و«حميد» الذي يحمي «ياشين»، لاعب كرة القدم المتألق المسؤول عن القوت اليومي لأسرته، إلا أن اندفاعه الجسدي واتجاره في المخدرات سيقودانه فجأة إلى غياهب السجن حيث ستستغله الجماعات السلفية، وستملأ ذهنه الحائر والفارغ بضرورة التوبة وتوجيه مجهوده إلى محاربة من يتسبب في إفقاره، ومصادرة آماله.. بعد خروجه من السجن سيعود «حميد» إلى «الكاريان» بحلة إسلامية جديدة، ولن يتردد في دعوة ذوي القربى ومواجهة محيطه: تَمَكّنَ من إقناع أخيه «ياشين» وبعض أصدقائه للالتحاق بجماعة «الشيخ أبو الزبير» الزعيم الروحي الذي سيتكفل مساعديه بإيجاد عمل لهم، وإعدادهم

بدنيًا بتعلم رياضة الكونغ فو، وتحضيرهم نفسيًا. استغل المحرضون ورطة «ياشين» وصديقه في قتل مشغلهم، الميكانيكي الذي أراد قضاء وطره من جسد الشاب الفتي، إلا أن سلوكه أثار حقد «ياشين» المرتبط عاطفيًا وجسديًا بصديقه، والمُتَقَاسِم لفضاء «بَرّاكَته»، والمؤنس لوحدته، فانهار عليه الاثنان إلى أن أردوه قتيلاً مما اضطرهما إلى استقدام «حميد» الذي ساعدهم رفقة جماعته على مواراة سَوْءَة الجثة في مكب القمامة، وطي الملف نهائيًا.. ماذا بقي إذن؟

التكفير عن كبيرة القتل، وطرد الندم والحسرة، والانقياد لتوجيهات من أنقذهم من السجن المحقق، وكتم سر فضيحتهم...اصطف الشبان لأداء القَسَم استعدادًا للقيام بتنفيذ الهجمات ضد «الكفار» في عدة أماكن من الدار البيضاء.

– 3 –

سيبدأ الجزء الثاني من الفيلم انطلاقًا من سفر «المجاهدين» إلى فضاء جبلي وغابوي بغية الخلوة كخطوة أخيرة لعزلهم عن العَالَم، والتأكد من نواياهم وصدقهم. فكان هذا الجزء مغايرًا لما كان يجري في الحي القصديري لأن الفضاءات والألوان والإضاءة واللباس.. مختلفة كليًا، كما أن انبهار الشخصيات بمغادرتهم لأول مرة في حياتهم للدار البيضاء جعلهم لا يفكرون في عواقب ما هم قادمون على اقترافه.. سيلبسون ألبسة وأحذية حلموا باقتنائها طويلاً، ستطأ أقدامهم المياه الطبيعية، سَيَذُقُّونَ أوتاد الخيام، سيصلون جماعة في الطبيعة، سيستنشقون هواء نقيًا، وسيتدربون بشكل مكثف...

سيتجاهل المخرج خلال هذه الفترة الحي القصديري بشكل شبه كلي رغم أن الحكاية الفيلمية ،والرواية أيضًا، تسمح بخلق نوع من التوازي، وستجعل الفيلم غير مقسم إلى جزئين بصريين (Blocs visuels) متباينين يمكن مشاهدة كل واحد منهما على حده... بعد انتهاء فترة الاعتكاف والتركيز ستتم العودة إلى البيضاء، فَيَتَمَنْطَقُ كل واحد منهم بحزامه الناسف بعد أن خبر تقنيات تفجيره فور بلوغ الهدف.. يوزعهم منسق العملية ، كما يتوزع الباعة المتنقلون في أماكن حساسة من الدار البيضاء، ويبدأ التردد لدى بعضهم إلا أن ما يعاب على المخرج عدم قدرته الكشف على نفسية المنتحر قبل الانفجار، كما استطاع بعض المخرجين العرب الذين تناول مثل هذه الأحداث سينمائيًا، وأشير هنا إلى فيلم «الجنة الآن» 2004 للمخرج الفلسطيني هاني أبو أسعد، و«الهجوم» 2013 للمخرج اللبناني زياد الدويري.

– 4 –

يقدم الفيلم وجهةَ نظرٍ تسعى إلى مناقشة ما جرى، إلا أنه من الصعب – في مثل هذه الحالات – أن يسع فيلم سينمائي واحد تلك الأحداث، وأن يتناول مختلف الأسباب الفاعلة في إحداثها، فالجدل حولها شائك، تتجاذب أطراف الحديث فيه اتجاهات متعددة يمكن تلخيصها في تيارين اثنين؛ أما التيار الأول يعتقد أن سبب التطرف الديني المؤدي إلى قتل النفس والآخرين يعود إلى الضائقة الاقتصادية وما يترتب عليها من إحساس بالغبن والاستياء النفسي. ويعتقد أصحاب التيار الثاني أن سبب ذلك يعود إلى الجذور الإيمانية المرتبطة بتغيير المنكر عبر الجهاد. وبين هؤلاء وأولئك يزداد التطرف في المواقف أو يقل، ويستكين

البعض إلى النظر والاستغفار.

سار الخط الدرامي للفيلم في سياق تزكية الرأي الأول، فجاء الجزء الأول من الفيلم واصفًا لحياة الفقر، والفاقة، والمرض، والخصاص، والتفكك الأسري، وغيرها من أنواع التهميش التي يعاني منها سكان «سيدي مومن». وبذلك فقد استغرق المخرج وقتًا طويلاً في ذلك الديكور إلى درجة خلْنَاهُ يُعدُّ فيلمًا وثائقيًا بمؤثثات درامية تتناوب فيه اللقطات بين أزقة الحي و«بَرّاكَة» أسرة ياشين وصديق أخيه حميد، ملعب كرة القدم المُترب، مزبلة الدار البيضاء، محل إصلاح الدراجات النارية، فضاءات تحيل على بنية تحتية واحدة أساسها القصدير والقمامة والتراب والأوساخ والصدأ، فالحي القصديري مكان أجدب لا يُنْبِتُ خضرة.

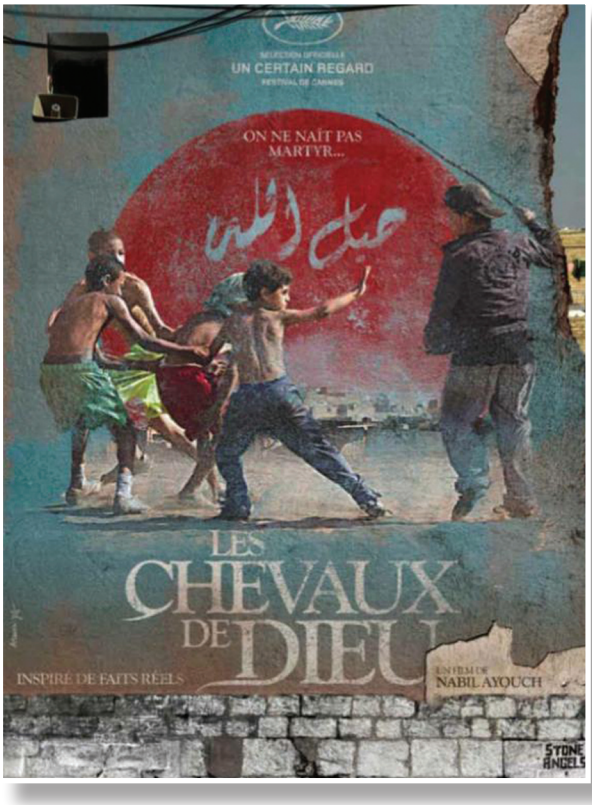
بعد الانتقال من الحي القصديري، سافر بنا المخرج إلى أماكن رحبة، فسيحة، وكأنه يريد أن يعقد مقارنة بين مجالين متناقضين، ليصل بنا إلى نتيجة واحدة مفادها أن كل الفضاءات، مَهْمَا ضاقت أو اتسعت، تسعف في استنبات الإرهاب.

هل أقنع الفيلم بذلك؟ لكي نجيب عن هذا السؤال لا بد من مقاربة مفهوم الإرهاب رغم زئبقيته وابتذاله. الإرهاب سلسلة ممنهجة من الأفعال العنيفة المتكررة، يعتمدها أشخاص نصف مقنعين، جماعات أو فاعلون ينتمون إلى أجهزة الدولة من أجل تحقيق أهداف إجرامية أو سياسية، لا تكون الأهـداف الحقيقية للعنف فيها هي الأهداف الحقيقية[2]، وذلك عكس الاغتيال. لذلك ينتهز الإرهابي الفرصة لضرب أهـداف استراتيجية وحساسة من أجل الدعاية والإكراه والتعنيف الذي يتجاوز الفعل المادي إلى الأثر النفسي والسياسي والإيديولوجي.

نستطيع الوقوف على جل المعطيات الفيلمية المكونة للحلقة المفاهيمية للإرهاب إلا أن المعالجة السيناريستية والبصرية ركزتا على الأسباب الاجتماعية فقط.

- 5 -

لا أحد يشك في أن نبيل عيوش مخرج متميز من الناحية التقنية، وشغوف بالبحث عن المواضيع المثيرة للجدل. كل من قرأ رواية «نجوم سيدي مومن» لماحي بنبين، سيلاحظ أن التّيمَة الكبرى قد حددها سلفًا المتن الروائي الذي لم يضف إليه السيناريو إلا الحوار والتصورات المشهدية التي تدخل في نطاق عمل السيناريست (جمال بلماحي) والمخرج معًا.. هذا إذا اعتبرنا أن الفضاء الفيلمي محدد، أيضا، من عنوان الرواية. إن القارئ/المتفرج لن يفاجئه المكان، وإنما ينتظر المعالجة البصرية التي ظلت محكومة بانقسام الفضاء الفيلمي إلى شطرين متباينين (حي الصفيح،



(2) Alex Schmid, Michaël Dantinne et Vincent Seron dans la «Chronique de criminologie» au sein de la Revue de droit pénal et de criminologie, pp. 840 à 875, éd. La Charte, 2003.

وما دونه (مكان الخلوة والتدرب). حاول المخرج أن ينوع اللقطات الفيلمية وأن يخضعها لإيقاع توضيبي يعكس نفسية الشخوص وحياتهم قبل التفكير في الانفجار، وأثناء الحيرة، وبعد الاقتناع بضرورة ذلك. لقد زادت بعض اللقطات الموضعية (Plans de situations) المأخوذة بواسطة الكاميرا/الطائرة (Caméra flyer) من شساعة الحي وامتداداته الجغرافية، والتحليق فوق مكان «يجب» تطهيره من الأوساخ والقاذورات عبر «تأهيل» قلوب أهله الضّالة والتائهة.. يزود هذا التحليق العلوي المتلقي بكل عناصر التخييل الممكنة التي تمنح الشخوص معقوليتهم خاصة أن المخرج قد توفق في اختيارهم وحسن إدارتهم، وذلك ليس بغريب عليه، وهو المُراكِم لخبرة انطلقت من فيلمه «علي زاوا» الذي برهن فيه على قدراته الفنية في مثل هذه الأدوار الصعبة التي تنقل الإنسان من وضعه «العادي» إلى وضع «التمثيل».

كان المخرج موفقاًعلى مستوى التوظيف الاستعاري والتلميحي أثناء تصوير العلاقات الحميمية التي كانت تجمع بعض الشخوص بصديقهم اليتيم قبل ولوج عوالم الإخوانيات العَقَديّة، وهي الرابطة التي استمرت أثناء لحظات «التطهر الروحي» أو غسل الدماغ النهائي بين «ياشين» وصديقه؛ إذ اختار المخرج أن يترك الفرصة للتلميح اللفظي أو الوشوشات والآهات تحت رزح الظلام.

- 6 -

لم يستطع الفيلم التخلص من الحكاية الروائية الأم، فقد حافظ على جل مقوماتها، وشخوصها الرئيسة. إلا أن النهاية كانت مخيبة لأفق انتظار المتلقي الذي كان يطمح إلى أن تكشف له تقنيات التصوير والدراما عن فظاعة تلك المأساة كي يستحضر عبرها ما حدث من قتل وبَتْر وتفتيت للأوصال البشرية.. ويعيد التفكير في إشكالية العنف من جديد، سيما وأن الظرفية

إذا كانت قوة السينما، والفن عامة، تكمن في قدرتهما على التناول الجريء لبعض القضايا الحساسة في المجتمع الـذي يحتويهما، فإن قوة فيلم «يا خيل الله» تتمثل في طرحه لقضايا المهمشين والمظلومين والمكلومين والمنسيين والمهملين.

السياسية العربية الراهنة تسجل وقائع عنيفة تحركها تعصبات إيديولوجية إيمانية أو عقدية أو سياسية. بالغة التركيب والتعقيد.

ينتهي الشريط على شاكلة الأفلام المستقاة من الوقائع الحقيقية (Basé sur une vraie histoire) كاشفًا عن عدد الضحايا، والأماكن المستهدفة، وغير ذلك من التفاصيل.

مُكِّنَ للفيلم الروائي المستند على بعض الأحداث الواقعية أن يتخفف من الوفاء لها، وأن يخلق مجالاً تخييليًا منسجمَ العناصر الدرامية، إلا أن المخرج قد استبق النقاشات التي ستنعته بتشويه العقيدة، فانساق خلف بعض لغة الأرقام، والاستشارة مع بعض وجوه الحركة السلفية بالمغرب.. وهي ذرائع لا تصمد أمام الفن باعتباره مراوغة للواقع...

- 7 -

إذا كانت قوة السينما، والفن عامة، تكمن في قدرتهما على التناول الجريء لبعض القضايا الحساسة في المجتمع الـذي يحتويهما، فـإن قوة فيلم «يا خيل الله» تتمثل في طرحه لقضايا المهمشين والمظلومين

والمكلومين والمنسيين والمهملين. وتسليطه الضوء على بعض التمزقات الإنسانية ؛ كالمرض والشذوذ واليتم والحرمان والتسكع والشّجَار والإدمان والسرقة. وإثارة الانتباه إلى استغلال الجماعات المتطرفة إلى استغلال ضعف هذه الشرائح الاجتماعية التي لا صوت لها، وإيهامها بضرورة التعجيل بالقصاص من المسؤولين عن طريق الاستشهاد، في مقابل ضمان الجنة التي ستعوض «الجهادي» عن كل ما لحقه من مآس وويلات في الدنيا.

أتمنى ألّا تكون هذه الأفلام مجرد لحظة سرعان ما سيتم تجاوزها ، كما حدث مع مثيلاتها التي تناولت، سينمائيًا، سنوات الرصاص، وأن تعبر، بالفعل، عن تيار فكري يدافع عن قيم الحداثة والعلمانية والاختلاف مقابل الرجعية والانغلاق.

عبد المالك بومليك: حفريات بألوان ترابية

شفيق الزكاري*

الفنان التشكيلي عبد المالك بومليك

أَنْ تكتب عن الفنان عبد المالك بومليك، معناه أن تتحمل مسؤولية الرهان على تجربة يجب أن تعيش تفاصيل تطورها الزمني بكل حيثياته الدقيقة، وأن تستحضر كل المرجعيات بحمولتها الثقافية والتاريخية والجغرافية، التي تصب في تجربته منذ ولادتها، وبما أننا عشنا البدايات الجنينية لهذه المغامرة التي تستحق الاهتمام والمتابعة، لم نتردد ولو للحظة، في الكشف عن أغوارها وعن الأسئلة العميقة التي تطرحها بوعي إبداعي متميز، انطلاقا من إحساس بأهمية ونوعية الخطاب التشكيلي الذي كانت مؤمنة و وفية له منذ بداياتها.

إن تجربة الفنان بومليك واستناداً لمراحلها التطورية، كانت ولازالت تستمد كينونتها وقوتها من تجليات الفعل التاريخي والجغرافي لبداية الكون بكل رواسبه الطبيعية بتعريته وحفرياته، استنبطها الفنان من ذاكرته الطفولية المتشبعة بتضاريس انتمائه لأمكنة لازالت تحتفظ بعذريتها، فكانت تجربته نوعية في الاستجابة لهمس المكان، في بعده الوجودي والطبيعي ثم الرمزي، بروحانية بوهيمية، بحثا عن حقيقة غائبة بين ثنايا الحفريات.

فمن جراء الخدش والحفر الذي أفرزته يد الفنان بفعل الضغط الغائر على السناد، استنتجنا رغبته في إبراز فعل القوة للنفاذ من وراء المساحة بحثا عن معطيات غير ممكنة إلا بفعل مؤثرات التعرية الطبيعية، حيث تم اختزال المسافات الزمنية بطرق تقنية إرادية ومرغوب فيها، إحالة على فضاءات وأزمنة المغارات والكهوف، حيث الفطرة والتلقائية والعفوية في رسم حدود المشاهد اليومية وتأريخها، وقد توفق الفنان بومليك في رصد أغلب هذه المكونات للتحفة الفنية، التي انتزعها من الذاكرة الجماعية، ليضفي عليها بمعرفته البديهية

*ناقد وفنان تشكيلي من المغرب.

روحا مستقلة، بمرجعيات ذاتية اكتسبها بعصامية من جذور واقعه ومتخيله الفني.

قليل الكلام، وصامت صمت أمكنة مساحاته التشكيلية بنتوءاتها الصارخة في سكون، عمل إيجازي بما يحمله من عناصر مختزلة، ضمن نسق تركيبي تم بناؤه بناء تراتبيا، قسم السناد لمساحات أفقية وأخرى عمودية، انطلاقا من الجزء للكل، بطريقة تنقيبية عن تلاشي الأجزاء لإعادة ترميمها، عمل أركيولوجي شاهد على تحولات المادة بأزمنتها وطبقاتها المتعددة، جمع بين مفاهمية الطرح التشكيلي و سؤال الهوية من مرجعية تاريخية بدلالاتها الموغلة في القدم منذ بداية رسم الكهوف إلى حدود الأن، عمل أيقوني توفر فيه بعدين أساسيين وهما : الطول والعرض، ثم العمق كبعد ثالث.

وفي ملونه لم يتجاوز قط حدود الألوان البنية الترابية ووفي لأرضه بنظرة شاملة تجتمع فيها كل زوايا منظور المشاهدة، تارة نتأمل العمل بنظرة أفقية أو عمودية، وتارة أخرى نحلق بنظرة فوقية تزيد العمل تألقا، لتعدد دلالاته ولتنوع أسراره، من خلال تقابلات ضوئية تزيد العمل بهاء، تعكسه التدرجات اللونية السائلة لكل من اللون الأحمر والأصفر والبني زيادة عن الأسود والأبيض كمكملين داعمين لخلق ظلال الأشياء، كل يسبح في فلك مساحة أعدت لتستقبل الأشكال بتنوعاتها، سواء كانت دائرية أو مربعة أو مستطيلة أو انسيابية...

لصاق، تراب، نتوءات بارزة ... تحددها خربشات على شكل نذوب كأنها جراح تم ترميمها، مساحات مفتوحة على كل الإمكانيات التقنية والإبداعية بأدواتها ومعداتها المتنوعة، مشاهد متسلسلة بحبكة لنمط وأسلوب شخصي، ترتب عن بحث مستمر لتطويع المادة، وكأنها لوحات اقتلعت من جدران مهترئة، أو انعكاس لطباعة حفرية بخطوط غائرة تحيلنا على مجرى مياه التعرية كفعل للإرادي، عمل لم يتعرض لعملية الهدم والبناء كجل عدد من التجارب الفنية الأخرى، بل عمل حافظ على نسقه التركيبي، انطلاقا من عناصر موجودة أصلا في الطبيعة، مع إعادة صياغتها وتوظيفها على شكل فسيفساء، جعل منها الفنان بومليك مطية للتعبير عن أهمية الوجود في علاقته بالجذور.

بريشة الفنان عبد المالك بومليك

حوار مع الفنان التشكيلي
أحمد عدناني

حاوره: محمد اشويكة*

يَميلُ الكثير من الفنانين والأدباء والمفكرين إلى الاشتغال في هدوء وصمت، إذ غالبا ما يكون مرد ذلك الاختيار إما إلى القناعة الذاتية أو إلى طبيعة العمل أو الحالة النفسية للمبدع.. لكن، عندما تفرض عليك الطبيعة العيش بعيدا عن الأضواء، ويخفت صوت الفن ويتلاشى ليصبح جزءا من سراب الصحراء.. هل تصمد حينها تلك المقولات؟

سواء كانت افتراضاتنا صائبة أو خاطئة، فالفن يوجد حيثما يوجد الإنسان، إنه المدخل الأساسي للجمال لأنه يستطيع من خلال فعالياته المتعددة أن يحول كل العوائق إلى أشياء فنية...

من الراشيدية، ساءلنا تجربة فريدة تمزج بين التشكيل والهندسة والنحت، وتبتكر من محيطها أعمال فنية تتسم بجرعات فنية لا تخلو من الإحساس بالمعاناة الإنسانية الذاتية والجماعية، وبالانشغال بالقضايا الوطنية والقومية.. فلنستمع إلى صوت عدناني:

---

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب.

يلاحظ أنك تشتغل في إطار فني متعدد: النحت، التشكيل، الهندسة المعمارية... كيف تتساكن وتتعالق وتتحاور في ذاتك هذه الفنون؟

تجربتي التشكيلية فعلا متعددة الاتجاهات، إلا أن ما يجمع بينها في المضمون هو البحث عن الحقيقة التي هي بمثابة التحرر من كل الأصفاد والقيود التي صنعها الإنسان لنفسه، والعمل الفني بكل أشكاله سواء كان نحتا أم صباغة أم تخطيطا هو الوحيد الذي يمكن من خلاله التعبد في محراب الحرية لأنه يزرع في أعماقنا شفرات محبة هذا الكون بكل مكوناته وعناصره الجميلة والخلابة والمدهشة.. والذي نحن جزء ضئيل منه.. وهذا ما يضمن التآخي بيننا. باختصار، يعيش كل هذا الزخم في داخلي بشكل مختلف عما تعيشه البشرية على وجه الأرض، وخصوصا في وقتنا الحاضر، لأن سكاني تسعهم الوداعة والبساطة والعناق ويجمعهم كنف المحبة والإخاء ويحتويهم محراب الفن.

تقدم منحوتاتك بنوع من التراكب والاشتغال على الاكتظاظ والخشونة... وكأنك تحاول أن تقترب من عنف الطبيعة لملامسة عنف الحياة وقضاياها... كيف يمكن أن نفسر هذه المفارقة؟

أحاول من خلال مجسماتي وأعمالي التشكيلية إبراز ما تحاول الطبيعة إخفاءه، وآمل بكل شغف أن أرى نفسي أولا كما هي! بلا قناع رغم أنه من الصعب إقناع الآخرين بأنهم ليسوا (هم!)...

أما عملية التراكب فلا يمكن أن توجد من فراغ، إذ يعني التقاطع والتلاحم في آن واحد، ويعني أيضا تنافر الأشياء وتجانسها وتآلفها.. وهذا ما يجعل عملية البناء ممكنة في كل شيء موجود في هذا الكون.

الإكتظاظ كلمة وقحة تطرق أسماعنا في كل شيء، في السكن، في المدارس، في الأسواق، في الأزقة الضيقة وحتى في الشوارع الكبرى والساحات والمنتديات وخلال التظاهرات والاحتفالات والمآتم والأحزان، لكن الاكتظاظ ليس بالضرورة شيئا مخيفا ومزعجا فهو يملأ كوكبنا: بدءا بالنواة داخل الخلية وانتهاء بكل ما هو مرئي وملموس في الحياة، فالطبيعة من خلال نباتاتها وحيواناتها أكبر دليل على الكثافة والاكتظاظ.. مثلا، منظر الصباريات الجميل الذي يحيلنا على

بريشة الفنان أحمد العدناني

التكاثف والتكافل، والماء، والهواء الذي نستنشقه... الاكتظاظ فينا ومنا ونحن جزء منه، أفلا يستحق منا بعض الاهتمام؟

أما الخشونة فمظهريا تعبر عن القوة والصلابة والصمود والقبح الشكلي أيضا، وقد تعني الهشاشة والضعف والانكسار، إذ لا وجود للمطلق في الحياة لكنها الحقيقة كما هي، أفلا يعنينا رؤية الحقيقة دون أقنعة ودون صقل ودون تلميع في عالم يئن من هذا وذاك؟!

تعيش في فضاء (شبه صحراوي) يتميز بالشساعة والتيه...فكيف تقبض على هذا الكل في حيز اللوحة الضيق؟

هذا الفضاء الصحراوي الرائع بذرات رمله الذهبية وبدفئه وضوئه ولفحات حره.. وبشساعته وتيهه.. يسكن ذاتي، و يستقر عشقه في أعماقي. فألوانها البديعة الغارقة في تيه الحرية والطلاقة تحرك في كياني كل المشاعر الجياشة والمتدفقة التي من خلالها أقبض على هذا الكل بعمقه لأضعه في حيز اللوحة، فيتحول ضيقها في لحظة التلامس الروحي تلك إلى فسحة شاسعة تعبر عن حرية التيه... وتصبح اللوحة اكتظاظا فسيحا لحبات الرمل اللامعة... ويرتهن الفضاء الشاسع لنغمات الألوان الراقصة مع الضوء والظل.

ما أهم العناصر الفنية التي تجعل من الفكرة التشكيلية تتبلور في ذهنك...هل ضغط الفكرة أم المادة البلاستيكية...خصوصا وأن بعض المواد قد تفرض شكلا معينا انطلاقا من شكلها الخام قبل نحتها؟

العناصر كثيرة... ولعل أبرزها شغف البحث عن الحقيقة، تلك الحقيقة المطلقة التي من المستحيل العثور عليها.. ففي ذلك الدرب الطويل، هناك عدة عناصر تتناثر وتتقاذف وتتجاذب وتتعانق أحيانا، ويغلب بعضها على البعض الآخر.. لذا لا يمكنني إلا أن أجزم، وبكل إخلاص، بمناخ الحرية الذي تعيش وتنمو في كنفه هاته العناصر، وهو جو يسوده التآلف والتصالح والتجانس: قد تغلب المادة البلاستيكية حينا، والفكرة حينا آخر، وقد تطغى المادة الخام بشكلها الطبيعي الخشن، إلا أنها تتآلف في النهاية ككل.

بالنسبة لي كمتعامل مباشر معها، قد يثير كل هذا الزخم، ويحرك في الأعماق كل المفاهيم الجميلة والأحاسيس الإنسانية الخلابة، وذلك أقل ما يمكن أن يتحقق. أما بالنسبة للآخر (أي المتلقي)، فقد تتولد رسائل ورموز تختزل عدة مشاهد من المعاناة، وتطفو ظواهر وأحداث ساخنة تبلورت في زمننا أو خلال أزمنة غابرة أو على مر التاريخ.. لكنها بالطبع تعالج وتعبر عن الإنسان ومحيطه وما يعانيه من جبروت وطغيان أخيه الإنسان، وتبين كيف يتفنن في صنع القيود والأغلال له؟ كما أنها تعبر أيضا عن الطرف الآخر (البعض من الكل) الذي يمثل الفضيلة والوداعة والإحسان ويرفع راية المسؤولية والنضال والمحبة: ذلك العالم الرائع الذي نحلم به ونتمناه.

تتناول من خلال بعض لوحاتك تيمات ذات بعد إنساني كوني.. فهل تؤمن برسالة ما للفن؟ وهل العَالَم اليوم يستمع للفنان؟ بمعنى آخر: هل الفنان يؤثر اليوم، وخصوصا في مجتمع أمي؟

قد أكون، و بكل عفوية، قد تطرقت لهذا السؤال في الجواب الرابع. أؤكد أن الفن بدون رسالة لا ينطبق عليه اسم ولا مضمون الفن، فلا يمكن إلا أن يكون تربية، والتربية رسالة مقدسة ومسؤولية كبرى... فالفن شكلا ومضمونا، يمكن أن يجمل القبح الشكلي، ويقبح الجمال الزائف الـذي يخفي وراءه قبحا. للأسف، لو كان العالم يستمع للفنان في تشكيله أو للشاعر أو الأديب أو للمطرب لأصبحنا في عالم جميل يفوح فضيلة وعزا، لكن قدر الفنان الحقيقي أن يناضل بكل أمانة، بسلام وحب، آملا في الوصول رغم مظاهر الأمية والطغيان والاستبداد والفقر... التي تكبل المجتمعات البشرية.

ألا ترى بأنك تشتغل في محيط يتقلص فيه الإحساس بالفن أمام ضغط أولويات أخرى... كما أنه يعاني من التهميش؟

الأمـل كل الأمـل! ولـولا الأمـل لضاقت فسحة الحياة.. مرة أخرى أقول إن قدر الفنان محاول فهم وسعة الكل، والإحساس بمشاعر وخلجات الجميع رغم ضيق الآفاق... كل ذلك من أجل الرسالة ومن أجل الفن الذي يستحق أكثر.

تجمع من محيطك مواد منحوتاتك...ما سر هذا الشغف، وما رمزية ذلك؟

إن دل هذا فإنما يدل على أن هذا الكون بجميع مكوناته جميل ورحيم بنا أكثر مما هو مُعَذِّبٌ لنا... كما يدل على أن الخير فطري، وهو أسمى وأعلى من الشر، لذلك أجدى بنا أن نتصالح مع جميع الأشياء، حتى المهملة منها، لنجعل منها – عبر لمسات فنية – أشياء جميلة ومثيرة ومعبرة في آن واحد. تحاول تلك الرموز أن تجعل من كل ما يحيط بنا في هذا الكوكب الرائع، وداخل نفوسنا البشرية، شيئا جميلا و رائـعـا.. ولكي تكون رسالة الفن أكـثر فاعلية وأكثر تأثيرا. شخصيا، ومن أجل المحافظة على البيئة على الأرض (أمنا المعطاء)، أوظف الكثير من العناصر الهامشية والمهملة لأحولها فنيا إلى أشياء جميلة ومثيرة. يجب الحفاظ على المعنى الرائع للحياة داخل هذا الفضاء البديع الذي نحن فيه.

مسار الفنان:

الفنان التشكيلي مولاي أحمد عدناني من مواليد 1949 ببولمان. تابع دراسته ببولمان وصفرو ثم الدار البيضاء.

يعمل كتقني بالمكتب الجهوي للاستثمار الفلاحي. بدأ العمل سنة 1969 كرسام تقني بالمكتب الجهوي مع البعثات التقنية ليوغوسلافيا وبولونيا التي كانت تقوم بتصميم المشاريع والمنشآت الهيدروفلاحية ثم كرسام للخرائط وتصاميم المنشآت الفلاحية بمصلحة التجهيز القروي ثم مصلحة الإرشاد الفلاحي بنفس المؤسسة. قام برسومات وتصاميم للإدارة التي يعمل بها ولصالح عدة مؤسسات بالرشيدية بعدة مناسبات وطنية. أخذ الفنان مولاي أحمد عدناني قواعد الرسم

بريشة الفنان أحمد العدناني

الأولى عن طريق المراسلة مع مدرسة A B C بفرنسا وكان عصاميا في أعماله الفنية. أقام العديد من المعارض في مدن مختلفة منها:

- 1969 أقام معرضا بقاعة النادرة بالرباط.
- 1969 شارك في معرض جماعي بقاعة وزارة الثقافة بالرباط.
- 1970 أقام معرضا بقاعة الشبيبة والرياضة بالرشيدية.
- 1971 أقام معرضا بقاعة رابطة الموظفين «دار الشباب المدينة حاليا».
- 1972 أقام معرضا بقاعة رابطة الموظفين بالمكتب الجهوي للاستثمار الفلاحي.

شارك في عدة معارض هنا وهناك بلوحاته دون حضوره نظرا لطبيعة عمله التي لم تكن تسمح له بالتغيب عن العمل.

توقف عن عرض أعماله لظروف كثيرة أهمها بعده عن المدن الكبيرة وقلة الإمكانيات حتى سنة 1982 حيث أقام معرضا بقاعة المركز الثقافي العراقي بالرباط. تحت إشراف جمعية الشباب والتقدم التي كان عضوا بها.

- 1984 أقام معرضا آخر بالرشيدية بمناسبة عيد العرش.
- 1985 أقام معرضا بقاعة العروض الفنية للصناعة التقليدية بالرشيدية.
- 1987 شارك في معرض جماعي تحت إشراف نادي النخيل السينمائي بقاعة دار الشباب بوتالمين الرشيدية.
- 1993 أقام معرضا بقاعة دار الشباب بوتالمين بمناسبة المهرجان الثقافي.
- 2002 أقام معرضا للمنحوتات الخشبية بفناء جامعة القاضي عياض بمراكش بمناسبة دورة فلسطين الربيعية بدعوة من نقابة الموسيقيين المغاربة.

نظرا لعطائه الكبير في إغناء المشهد الفني بالإقليم واعترافا بمجهوداته، حصل على شهادة تقديرية من طرف مركز طارق بن زياد للأبحاث والدراسات (دجنبر 2006).

بريشة الفنان أحمد العدناني، المغرب

علاقات العلم بالتقنية*

جاك إلول
قسم الترجمة في مؤسسة مؤمنون بلا حدود

لَقَدْ ساد الاعتقاد بأن التقنية تطبيق للعلم، وأن العلم إذا كان تأملاً خالصًا، فإن التقنية ستظهر بوصفها نقطة الاتصال بين الواقع المادي وما يفرزه العلم من نتائج ، كما تظهر بوصفها النتيجة التجريبية والتفعيل العملي للبراهين التي سنكيفها مع الحياة العملية.

هذه النظرة التقليدية باطلة بصورة جذرية لأنها لا تفسر إلا نوعًا واحدًا من العلوم ولا تغطي إلا مدة زمانية وجيزة: فهي لا تكون صحيحة إلا في حقل العلوم الفيزيائية، ولا تنطبق إلا على القرن التاسع عشرلذلك لا يمكننا على الإطلاق أن نبني عليها اعتبارات عامة أو نؤسس عليها نظرة راهنة للوضع مثلما نفعل الآن.

وتكفي، من الزاوية التاريخية، ملاحظة بسيطة لتقويض الثقة التي تتمتع بها هذه الحلول؛ فقد ظهرت التقنية تاريخيًا قبل العلم ،إذ كانت للإنسان البدائي تقنيات عديدة . وفي الحضارة الهلينية تعتبر التقنيات الشرقية، غير المشتقة من العلم الإغريقي، هي أول ما دخل إليها. لهذا يتعين، تاريخيًا، أن نعكس العلاقة بين العلم والتقنية.

بيد أن التقنية لم تزدهر حقيقة إلا في اللحظة التي تَدخل فيها العلم. لذا كان لزامًا على التقنية أن تنتظر حصول التقدم في العلم. ولم يجانب السيد جيل[1] الصواب حين قال انطلاقًا من هذا المنظور التاريخي : «لقد طرحت التقنية ،بفضل تجاربها المتكررة، المشاكل واستخلصت الموضوعات والعناصر المرقمة، ولكن كان يلزمها انتظار الحلول التي سيقدمها العلم ».

أما في وقتنا الحاضر، فمن المؤكد أن نظرة سريعة تكفي لكي نتبين وجود علاقة أخرى مختلفة؛ ونصل إلى أن الحدود التي تفصل بين العمل التقني و العمل العلمي ليست واضحة تمامًا...

نحن نعلم ، علاوة على ذلك، أن التقنية تسبق العلم في بعض الحالات ، بما في ذلك الفيزياء ذاتها .والمثال الأبرز على ذلك هو الآلة البخارية التي تجسد التحقيق الخالص للعبقرية التجريبية، إذ يرتكز توالي الابتكارات والتحسينات التي أنجزها كوس[2] وهيجنس [3]

(1) فاليرجيل (1867 - 1950): كاتب بلجيكي.

(2) سالمون دي كوس (1576 - 1626) :مهندس فرنسي.

*Jacques Ellul. La technique ou l' enjeu du siècle. Arman Colin. Paris.1954.P24.

(3) كرستيان هيجنس (1626 - 1695) : فيزيائي ورياضي هولندي.

وبابان[4] وسافري[5] على محاولات عملية عديدة. ولم يقدم التفسير العلمي للظواهر إلا بعد انصرام قرنين، وسيكون تقديمه صعبًا للغاية. ما أبعدنا إذن عن الترابط الميكانيكي بين العلم والتقنية، فالعلاقة بينهما ليست بالسهولة التي قد يتصورها البعض، إذ تكشف عن وجود تفاعل متزايد بينهما. فما من بحث علمي إلا ونجده يتوسل اليوم بتجهيزات تقنية ضخمة (ينطبق هذا الأمر أساسًا على الأبحاث النووية).وغالبًا ما تكون وراء التقدم العلمي تعديلات تقنية بسيطة.

إن العلم لا يتقدم في غياب هذه الوسيلة : وهكذا فلقد سبق لفرداي[6] أن حدس الاكتشافات الأكثر جدة حول مكونات المادة ، غير أنه لم يتوصل بشأنها إلى اكتشافات دقيقة ، لأن تقنية خلق الفراغ لم تكن معروفة في عصره. والحقيقة أنه بفضل هذه التقنية التي تقضي بتقليل الغازات تم التوصل إلى نتائج علمية مبهرة. وبالمثل ، فإن القيمة الطبية للبنسلين قد اكتشفت سنة 1912 من طرف طبيب فرنسي ، غير أن انعدام الوسائل لإنتاجها و الحفاظ عليها سيؤدي إلى إثارة الشكوك حول هذا الاكتشاف و التخلي عنه.

---

(4) دنيس بابان (1647 - 1714): فيزيائي فرنسي.

(5) توماس سافري (1650 - 1716): مهندس إنجليزي.

(6) مايكل فرداي (1791-1867): كيميائي وفيزيائي إنجليزي .

التقنية الحديثة و تحريض الطبيعة*

مارتن هايدغر
قسم الترجمة في مؤسسة مؤمنون بلا حدود

ما هي التقنية الحديثة؟ إنها نوع من الانكشاف. وما هو جديد في التقنية الحديثة لا يبرز إلا إذا أمعنا النظر في هذه الخاصية الأساسية.

بيد أن الانكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة لا ينبسط على شكل إنتاج بالمعنى الحرفي للكلمة. فالانكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة هو تحريض تكون بموجبه الطبيعة مستعدة لتسليم طاقة يمكن أن تُستخرج وتُراكم، لكن ألا ينطبق هذا الكلام كذلك على طاحونة الهواء القديمة ؟ لا، لأن أجنحتها تدور بالريح وتستسلم مباشرة لهبوبها .إلا أنه إذا كانت طاحونة الهواء تضع تحت تصرفنا طاقة الهواء أثناء حركته ، فإن ذلك لا يتم بغرض مراكمتها.

وفي مقابل ذلك، نجد منطقة تُحَرَّضُ على تسليم فحمها و معادنها إذ تنكشف القشرة الأرضية اليوم كحوض للفحم الحجري ، وتتجلى التربة كمخزن للمعادن، فيما يظهر الحقل الذي كان الفلاح يباشر زراعته في ما مضى مغايرًا لهذا، ذلك أن الزراعة كانت لا تزال تعني وضع حواجز حول الأرض وإحاطتها بالعناية اللازمة .فعمل الفلاح لا يُحَرِّضُ الأرض القابلة للزراعة. فهو عندما يزرع الحبوب ، يترك أمر البذور لقوى النمو ويسهر على ازدهارها . وفي غضون ذلك، دخلت زراعة الحقول في نمط زراعي مختلف يستدعي الطبيعة و يُحرضها.

أصبحت الفلاحة اليوم صناعة غذائية تستعمل الآلات المُحرِّكة ، كما أضحى الهواء يُستدعى لتزويدنا بالآزوت، والتربة لتمنحنا معادنها، والمعدن مطلوب، على سبيل المثال ، لتزويدنا بالأورانيوم الذي يقدم لنا بدوره الطاقة النووية التي يمكن أن تُحَرَّر لأجل غايات مُدَمِّرة أو للاستعمال السلمي...

أنشئ في نهر الراين مركز لتوليد الكهرباء يُرغمه على تسليم ضغطه الهدروليكي، الذي يُرغم بدوره التوربينات على الـدوران. وهذه الحركة تؤدي إلى دوران الآلة التي تنتج ميكانزماتها التيار الكهربائي، الذي يعمل المركز المحلي وشبكته على نقله. وفي

*Martin Heidegger، La Question de la technique، in Essai et Conférence، 1953، p2022-.

إطار هذه النتائج التي يتبع بعضها بعضًا انطلاقًا من إنشاء مركز للطاقة الكهربائية يظهر النهر بدوره شيئاً مُسَخَّرًا. ولم يشيد هذا المركز داخل تيار الراين مثلما شُيِّدَ عليه الجسر الخشبي الذي يربط منذ قرون ضفة بأخرى، بل إن النهر هو الذي َحَوَّطه المركز . فإذا كان النهر اليوم يزودنا بالطاقة الهدروليكية ، فذلك يتم بموجب ماهية هذا المركز . وحتى نقف ونعاين، ولو من بعيد، العنصر البشع الذي يسيطر هنا، لابد من التمهل لحظة لكي ننظر في التقابل الذي يظهر بين هذين العنوانين : «الراين» المُحَوَّط داخل مصنع للطاقة، و«الراين» كعنوان لهذا العمل الفني الذي يجسده نشيد هولدرلين. لكن قد يُعترض علينا بالقول: إن الراين يبقى مع ذلك هو هذا النهر الذي يُزَيِّنُ هذا المنظر الطبيعي. لكن كيف يمكنه أن يبقى كذلك؟ إنه لن يظهر كذلك إلا بوصفه موضوعًا لطلبات تجارية أو موضوعًا لزيارة منظمة تشرف عليها وكالة أسفار أنشأت هناك صناعة للعطل.

يبرز الانكشاف الذي يحكم بصورة مطلقة التقنية الحديثة على شكل استنطاق يُؤخذ بمعناه التحريضي. وهذا الأخير يَحدث حينما تُحرر الطاقة المُخَزَّنة في الطبيعة ويجري تحصيلها وتحويلها، وما تم تحويله يُراكم ثم يُوزع فَيُخَفَّفُ من جديد. والتحصيل والتحويل والمراكمة والتوزيع والتخفيف هي الأنماط البارزة للانكشاف.

الفؤاد والقلب والعقل
بين القرآن والعلم

محمد سعيد صبار

نسعى من خلال هذه المقالة إلى التدقيق في المعنى القرآني لكل من «الفؤاد» و«القلب»، باعتبارهما مصدرين أساسيين من مصادر المعرفة حسب القرآن الكريم، ثم سنبسط رأي العلم في العلاقة بين الدماغ والعقل من جهة، وبين القلب والعقل من جهة أخرى.

أولا: الفؤاد في القرآن الكريم:

ورد ذكر الفؤاد في القرآن الكريم في أكثر من خمس عشرة آية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1. «وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (الأنعام:110)
2. «وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ» (الأنعام:113)
3. «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ » (هود:120)
4. «قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ» (الملك:23)
5. «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (النحل:78)
6. «وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً» (الاسراء:36).
7. «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ» (المؤمنون:78).
8. «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً»(الفرقان:32)
9. «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ» (السجدة:9).
10. «وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلا أَبْصَارُهُمْ وَلا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (الاحقاف:26)
11. «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (النجم:11).
12. «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (القصص:10).

من خلال تدبر هذه الآيات الكريمة يمكن أن نخرج بالنتائج التالية :

*وطبيب وباحث من المغرب.

1. الفؤاد مصدر رئيسي من مصادر المعرفة، كما يستنبط من الآيات القرآنية سالفة الذكر: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (النحل:78).

2. اقترن ذكر الفؤاد بذكر الحواس كالسمع والبصر في أغلب المواضع.

3. عندما يقترن ذكر الفؤاد بذكر حاسة واحدة كالبصر مثلاً، يأتي في صيغة المفرد، كقوله تعالى: « مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (النجم:11)، والرؤية من حاسة البصر.

4. عندما يقترن الفؤاد بذكر أكثر من حاسة واحدة يأتي في صيغة الجمع،كقوله تعالى: « ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ» (السجدة:9)، وبالتالي فالإنسان لا يملك «فؤادًا» واحدًا وإنما «أفئدة » كما يظهر في الآيات سالفة الذكر.

5. هذا الاقتران المتكررللحواس بالأفئدة، يدلنا على ارتباط الأفئدة بها بعلاقة عضوية من جهة ،كما يدلنا على أنها، أي الأفئدة، وسيلة من وسائل تحصيل المعرفة والتعقل في القرآن الكريم من جهة أخرى. فالمعرفة تتحقق في الفؤاد بعد أن تتحقق الرؤية بحاسة العين، وبعد أن يتحقق السمع بحاسة السمع: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (النحل:78).

6. ويظهر الفؤاد مستودعًا للذكريات؛ قال تعالى:«وَأَصْبَحَ فؤاد أُمِّ مُوسَى فَارِغاً». قال المفسرون في تفسير هذه الآية، أن أم موسى لما قذفت بوليدها في اليم، فقدت ذاكرتها من هول مصابها، فأصبح «فؤادها » فارغًا معطلاً. والأقرب إلى الصواب، أن فؤادها أصبح فارغًا من كل شيء إلا من الهوس بموسى والاشتغال بذكره، ولو تعطلت ذاكرتها لما قال تعالى :«إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ».

والخلاصة أن الفؤاد في القرآن الكريم يؤدي دور «العقل» بالمعنى الحسي الشعوري الذي هو من اختصاص «الدماغ»، فبه «نبصر» وندرك الصور والألوان والأشكال ، بعد أن تتحقق «الرؤية» بحاسة العين، وبه «نُصغي» وندرك الأصوات بعد أن يتحقق «السماع» بحاسة السمع. وله وظائف أخرى كتخزين المعلومات والتفكير.

ولما كان القرآن يربط بين الفؤاد والحواس عضويًا، فإننا لن نجانب الصواب إن قلنا أن مفهومه القرآني يحيل إلى» الدماغ «بفصوصه ومراكزه المختلفة؛ كمركز البصر، ومركز السمع، وباحة الكلام، ومراكز الذاكرة والتفكير المنطقي...الخ

7. الفؤاد غير القلب، بدليل قوله تعالى: « وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي به لَوْلا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (القصص:10)، فجاء ذكر الفؤاد في مقابل القلب، فدل ذلك على أن الفؤاد غير القلب، ومعنى الآية كما بينّا سالفًا أن فؤاد/دماغ أم موسى أصبح فارغًا إلا من الهوس بالتفكير والانشغال به من شدة الصدمة والتأثر، حتى كاد ينفضح أمرها لولا أن الله سبحانه ربط على قلبها، فثبتت لكونها من المؤمنين.

والربط على قلب أم موسى إنما حصل بما أوحى الله سبحانه به إلى قلبها من بشارة مطمئنة: «وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ»(القصص7)، فالوحي إنما يتنزل على «القلب»، مصدر المعرفة الحدسية، كما سنبين في السطور القادمة، لا على الفؤاد/الدماغ مصدر المعرفة الحسية والتفكير المنطقي.

فما الفرق إذن بين القلب والفؤاد؟ وما علاقتهما بالعقل؟وهل يُحمل معنى القلب على سبيل المجاز، أم أن المقصود به هو تلك العضلة الصنوبرية المُضخّة للدم التي تقع في الصدور ؟

ثانيا: القلب في القرآن:

قال تعالى:«أَفَلَمْ يَسيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى القُلُوبُ الَتِي فِي الصُّدُورِ»(الحج: 46)

يبرز القلب هنا مصدرًا ثانيًا من مصادر المعرفة، والآيات القرآنية التي تظهره على أنه أحد مصادر المعرفة والتعقل كثيرة، غير أن القلب حسب القرآن الكريم يحقق معرفة أقرب إلى المعرفة الذوقية، وأرقى من المعرفة الحسية الشعورية التي تتحقق في فصوص الدماغ (الأفئدة).

ثمة أحوال للقلب في القرآن الكريم أقرب إلى أحوال النفس منها إلى أحوال الحواس:

- فقد يكون قلبًا سليمًا متعففًا عن الرذائل: «إِلّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ »
- وقد يكون قلبًا منيبًا :«مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاء بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ»
- وقد يكون قلبًا مطمئنًا :«وتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللهِ »
- أو قلبًا وجلاً من الله:« وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ»
- أو قلبًا تقيًا:«ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ»
- أو قلبًا مهديًا :«وَمَن يُؤْمِن بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ »
- أو قلبًا مريضاً متعلقاً بحب الشهوات والرذائل:«فَيَطْمَعَ الذي في قَلْبِهِ مَرَضٌ»
- أو قلبًا أعمى لا يعتبر:«وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ »
- أو قلبًا غليظًا قاسيًا :«وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ»..

فكل أحوال «القلب» هنا تقارب أحوال «النفس»؛ تلك الأحوال التي تتراوح بين الفجور والتقوى: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» ، وهو ما يجعل حمل معنى القلب على النفس على سبيل المجاز أمرًا واردًا.

القلب إذن يحقق معرفة ذوقية، وهو، وهنا بيت القصيد، مركز «العقل الإيماني»، ذلك العقل الذي به يتعظ البعض ويخشع، وبه بل بغيابه يستكبر آخرون ويضلون.

ومن المفاجآت التي أتحفتنا بها بعض الأبحاث الطبية الأخيرة، ما نشره الدكتور «بول بيرسال» Paul Pearsall في كتابه «شيفرة القلب» the heart's code ، إذ إنه وثّق مجموعة من الحالات التي خضعت لعملية زرع القلب، تُظهر كلها أن نوعًا من التغيير طرأ على أذواق هؤلاء المستقبلين. فيذكر مثلاً حالة سيدة (كلير سيلفيا) كانت تكره الجعة ولا تحب الفلفل والدجاج المقلي، فأصبحت مدمنة عليهم بعد العملية، وتأكد لبول بيرسال أنها كانت وجبة الواهب المفضلة. ويذكر حالة سائق شاحنة أجلف أدهش محيطه برومنسيته المفاجئة، وبميله إلى الاستمتاع بقراءة وقرض الأشعار بعد العملية، فتبين أنه وُهب قلب شاعر. والسيدة الوديعة التي تكره العنف فأصبحت تستمتع بالمباريات العنيفة وتتفاعل وتشتم، فتبين أنها وهبت قلب ملاكم...الخ.

والأمثلة في هذا الباب كثيرة، ولكي نبقى ملتزمين بالدقة والتحرز العلمي، فإنه من المبكر جدًا ادعاء أن العلم قد أثبت أن القلب يعقل، لكن المؤكد أن هذه الأبحاث تظهر أن للقلب ذاكرة على الأقل، ولقد ثبت علميًا أن لكل خلايا الجسم ذاكرة cellular memory، لكن هذه الشهادات تظهر أن لخلايا القلب ذاكرة تتفرد بتخزين الأذواق. ولا زالت الأبحاث جارية في جامعات أمريكا وكندا من أجل تسليط مزيد من الضوء حول هذا الكشف المفاجئ.

ثالثا: رأي العلم في علاقة الإيمان، أوالعقل الإيماني، بالدماغ:

ما انفك الفلاسفة يطرحون هذا السؤال بصيغ مختلفة؛ فأفلاطون مثلاً تساءل قديمًا عن العنصرالذي بواسطته يعقل الناس، ثم خلص إلى أن مركز العقل، بمفهومه الشامل إنما يتجلى في المخ الذي منه تتولد الذاكرة وملكة التفكير.لكن الخلاصات التي انتهى إليها أفلاطون، على أهميتها وموافقتها لمُسَلمات الطب الحديث،لم تكن ترتكز على براهين من العلم التجريبي بقدر ما كانت ترتكز على التأمل، فتعرضت لنقد شديد من طرف فلاسفة وعلماء يونانيين وغير يونانيين، من مثل أرسطو الذي جاء بعده وكان يرى أن القلب هو مركز الروح والعقل معًا. ومع تطور المنهج العلمي التجريبي بدا وكأن الجدل قد أصبح يميل لصالح الرؤية الوضعية المادية التي تتصور العقل عصارة أنشطة بيوكيماوية تحدث على مستوى خلايا المخ.

أما أول أبحاث الطب التجريبي على المخ فقد كانت تعتمد أسلوب الملاحظة ودراسة الحالات الإكلينيكية الفارقة، ففي سنة 1848مثلاً، شكلت حالة عامل السكك الحديدية «كيج» Phineas Gage درسًا هامًا أثار فضول العلماء، إذ تعرض هذا العامل لحادث خطير أصاب مقدمة الفص الجبهي لدماغه بتلف، ولما عاد إلى عمله بعد نجاته بأعجوبة، لاحظ الجميع ما طرأ على سلوكه من اضطراب؛ فبعد أن كان عاملاً متفانيًا يشتهر بين زملائه بالجدية ظهرت عليه علامات الإهمال والاستهتار، وبعد أن كان يتسم بالوداعة واللطف أصبح يدخل في مشادات عنيفة مع زملائه أرغمت رؤساءه أخيرًا على فصله عن العمل. لقد جعلت هذه الحالة الباحثين يربطون بين الشخصية والسلوك والإرادة وبين مقدمة الفص الجبهي للدماغ(الناصية) بعلاقة عضوية.

وفي سنة 1861 تابع الطبيب الفرنسي «بول بروكا» Paul Broca حالة مريض فقد القدرة على الكلام، ثم قام بتشريح دماغه بعد وفاته، فلاحظ أنه كان مصابًا بورم أتلف مؤخرة فصه الجبهي الأيسر. هذه المنطقة التي تعرف اليوم بباحة Broca باتت منذ ذلك الحين تعد المسؤولة عن صياغة الكلمات.

أما «كارل فيرنيكي» Karl Wernicke الطبيب الألماني فقد درس بدوره حالة أشخاص فقدوا القدرة على فهم اللغة دون أن يفقدوا القدرة على الكلام، أي أنهم فقدوا القدرة على إدراك معاني الكلمات والجمل، فتبين له بعد التشريح أنهم مصابون بتلف على مستوى الفص الصدغي الأيسر(باحة فرنيك).

وهكذا، وبرغم قلة الإمكانيات، فقد تمكن أطباء القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من بلورة خريطة دقيقة لوظائف مختلف باحات ومراكز الدماغ لازالت معتمدة إلى اليوم.

واليوم، وبفضل تطوير تقنيات البحث العلمي، من تصميم للخُوَد الكهرومغنطيسية،ومن تصوير بـ«الرنين المغناطيسي الوظيفي»functional MRI/IRM»، و«تصوير مقطعي بالإصدار البوزيتروني» PET scan/TEP scanner، أضحى ما تبقى من أسرار وخبايا وظائف المخ يتكشف للباحثين يومًا بعد يوم، وأصبحت المجلات المتخصصة تطلع علينا بشكل دوري بمقالات حول مناطق من المخ تؤدي استثارتها إلى الشعور بالسعادة، وأخرى بالحب، وأخرى بالنشوة الجنسية ...الخ

آخر هذه الأبحاث ، والتي لها علاقة مباشرة بموضوعنا، تتناول ما بات يعرف بـ «علم اللاهوت العصبي»neurotheology، وهو علم يتناول بالبحث «بيولوجيا الإيمان»،أو لنقل الإيمان في علاقته بنشاط خلايا الدماغ.

وقد قام «أندري نوبرك» Andrew Newberg من

جامعة باسيلفانيا، وهو أحد آباء هذا العلم بتجارب على مجموعة من الرهبان البوذيين والمسيحيين الفرنسسكانيين وهم في حالة تأمل، فتبين له بواسطة تقنيات التصوير بواسطة جهاز الرنين المغناطسي الوظيفي أنهم عند بلوغهم أقصى درجات التسامي والنشوة الروحية l'extase/Ecstasy، حينما يشعرون بالاتحاد بالوجود، كما عند البوذيين، أو بالخالق، كما عند الكاثولكيون، فإن أعلى الفص الجداري من دماغهم الأيسر يتوقف تمامًا عن النشاط. وبذلك يظهر وكأن التأمل قد أدخل هذه المنطقة من أدمغتهم في حالة من التخدير والخمول التام، والأمر العجيب هو أن هذه المنطقة تعد المسؤولة عن الشعور باستقلال «الذات»عن ذوات الآخرين وعن المحيط الخارجي بصفة عامة، ومن ثم فإن دخولها في حالة من الخمول أثناء طقس التأمل هو ما يولد ذلك الإحساس بذوبان الذات في الوجود حسب تعبير البوذيين، أو بالاتحاد بالخالق حسب تعبير المسيحيين، وهو ما يترتب عليه نشوة روحية غامرة.

أما «مايكل بيرسنجر» Michael Persinger من جامعة كورنتيان في كندا فقد طور خوذة ترسل إشارات كهرومغناطيسية إلى مراكز معينة من الفص الصدغي لدماغ متطوعين، فكانت النتيجة أن عبّر جل المتطوعين أنهم عاشوا تجارب خارقة كتجربة الخروج عن الجسد، أوالتحليق في فضاء الغرفة، أو رؤية ضوء ساطع يفيض من عالم موازٍ...الخ، وبالنسبة لبعض العلماء من ذوي الاتجاه الإلحادي فأن هذه الأبحاث تقدم الدليل القاطع على أن التجارب الخارقة التي يعيشها الأنبياء والنساك والمتصوفة من اتحاد بالخالق تلق للوحي والإلهام، ومثلها تجارب «الاقتراب من الموت» Near death experiences التي دون «رايموند مودي» raymond moody وآخرون مئات الحالات منها، كل هذه، ليست في نهاية المطاف سوى «هلاوس» تترتب عن تعطل للنشاط الطبيعي لأعلى الفص الجداري الأيسرعن طريق قهر الذات بالانقطاع في التأمل والعزلة والصيام، مع نشاط زائد في وسط الفص الصدغي.

نحن هنا إزاء «هلاوس» يقوم المؤمنون بصياغتها صياغة منطقية تكون ثمرة لإبداعهم الخالص ، فينسبونها ،إلى الآلهة والأديان المختلفة كل حسب اعتقاده. فـ«مايكل بيرسنجر» مثلاً، يربط بين الإيمان ونشاط الفص الصدغي الأيمن ربطًا عضويًا بعد أن استطاع أن يولده مخبريًا عن طريق التحفيز بواسطة خوذته الكهرومغناطيسية (خوذة الإلـه)، وذهب إلى حد الحديث عن وجود مركز للإله في المخ.

أما «ماريو بوروكار» Mario Beauregard من جامعة موتريال في كندا، فقد أعاد نفس التجارب على راهبات كرمليات؛ فخلص إلى أن حالة النشوة الروحية (ecstasy) تستدعي نشاط عدة مناطق في الدماغ وليس فقط نقطة معينة، فهي كأي وظيفة عليا تستدعي نشاط شبكة عنكبية من خلايا الدماغ، فلا مجال إذن للحديث عن «مركز للإله» في المخ (God spot).

ويختلف نوبرك(Andrew Newberg) بدوره مع بيرسنجر (Persinger)، ومع التأويلات المادية المتسرعة لنتائج هذه التجارب، فهي بالنسبة له إن دلت على شيء فإنما تدل على أن دماغ الإنسان قد بُرمج ليعيش تجربة الإيمان بالغيب والخالق، وأن الله لم يمت ـ كما ادعى نيتشه ـ كما أنه لن يموت قريبًا على الأرجح، ولذلك فقد عنون أحد كتبه «لماذا سيبقى الله؟» Why God won't go away ?.
والحقيقة أن تأويلات الأطباء الماديين المتسرعة فيها كثير من التضليل، فمن المعروف مثلاً أن منطقة الترابط البصرية في الفص القذالي Occipital lobe، هي المنطقة التي تحلل وتعطي معنى لما تراه العين، فالمصابون بتلف في هذه المنطقة يرون، لكنهم يعجزون عن الإبصار أي عن إدراك وإعطاء أي معنى

لما يرون، فإذا كان تحفيز هذه المنطقة يؤدي إلى هلاوس بصرية كما ثبت مخبريًا، فهل يدعو ذلك إلى اعتبار كل ما نبصر من عالم خارجي حولنا بفضل هذه الباحة مجرد هلاوس؟

يمكن قول الشيء نفسه عن كل مراكزالمخ، إذ إن التحفيز الكهرومغناطيسي لمناطق معينة منه يمكن أن يولد كما رأينا شعورًا بالحب مثلاً، أو بالسعادة، أو بالنشوة الجنسية، أوبالخوف، أو بالضحك...الخ، فهل من العقل إنكار وجود المحفزات الخارجية ؟ ألا يعني هذا أن الدماغ مجرد مستقبل يقوم بترجمة ما يقع في النفس إلى نشاط عصبي وإفراز هرموني فيؤثر بواسطته على الجسد؟

وعليه فإن الإيمان نشاط روحي لا يتولد في الدماغ، والعقل الإيماني ليس من إفرازات المخ، بل إن دور هذا الأخير إنما يقتصر على استقبال رسائل العقل الإيماني المحفزة لخلاياه العصبية ولإفرازاته الهرمونية، ليترجمها بذلك إلى لغة وأحاسيس مادية يعيها الجسد.

مشروع الأنوار*

إعداد قسم الترجمة في مؤسسة مؤمنون بلا حدود

لَيْسَ من الهيِّن الإفصاح بدقة عن ماهية مشروع الأنـوار ، وذلك لسببين: أولهما، أن عصر الأنوار هو عصر تتويج، و تلخيص، وتركيب، وليس عصر تجديد راديكالي. ذلك أن أمهات الأفكار في هذا العصر لا تجد أصلها في القرن الثامن عشر؛ وحتى عندما لا تنحدر من العصر القديم ، فهي تحمل بصمات القرون الوسطى السحيقة، وعصر النهضة والعصر الكلاسيكي.

فللأنوار قدرة هائلة على امتصاص ومفصلة الآراء المتصارعة في الماضي. لهذا ما فتئ المؤرخون يُنَبِّهون إلى ضرورة تبديد بعض الأحكام السطحية المتداولة، والتأكيد على أن الأنوار عقلانية وتجريبية في نفس الآن، وهي وريثة ديكارت تماما كما هي وريثة جون لوك. إنها تحتضن القدامى والمحدثين، الكونيين وأنصار الخصوصية، مثلما أنها شغوفة بالتاريخ والأبدية، بالتفاصيل والتجريد، بالطبيعة والفن، بالحرية والمساواة. لا شك أن العناصر قديمة، غير أن التأليف بينها جديد، فهي لم تضطلع بالترتيب بينها فحسب، بل إن خروج هذه الأفكار من الكتب إلى العالم الواقعي لم يتحقق إلا في زمن الأنوار.

يتمثل العائق الثاني في كون الفكر الأنواري يحمله عدد هائل من الأفراد ، عوض أن يشعروا بالتوافق في ما بينهم، دخلوا في مناقشات حادة وعنيفة ، من بلد إلى بلد أو حتى داخل البلد الواحد. وإن من شأن الزمان الذي يفصلنا عنهم أن يجسد ، إلى حد ما، عاملا مساعدا لنا في عملية الفرز والغربلة : فخلافاتهم القديمة أثمرت مدارس فكرية لا زالت معاركها محتدمة إلى يومنا هذا. لذا حَرِيٌّ بنا القول إن عصر الأنوار كان عصر سجال أكثر منه عصر توافق وإجماع. نحن إذن إزاء تعدد مخيف، بيد أننا نتعرف بيسر على وجود ما يمكن تسميته بـ « **مشروع الأنوار** ».

نلفي في أساس هذا المشروع ثلاث أفكار كبرى تقوم بإغنائه، عبر مقتضياتها العديدة ، وهي: الاستقلال، الغائية الإنسانية لأعمالنا، وأخيرا الكونية. تكمن السمة الأولى المميزة للفكر الأنواري في تفضيله ما نختاره ونقرره بأنفسنا، على حساب ما تفرضه علينا سلطة خارجية. ولهذا التفضيل وجهان: أحدهما نقدي، والآخر بناء؛ إذ يتعين التخلص من أية وصاية تُفرض على البشر من الخارج، والاهتداء بالقوانين التي تضبطها المعايير والقواعد المُرادة والمُقَرَّرَة من قِبَل البشر. فالتحرير والاستقلال لفظان يُعَيِّنَان زمنين ضروريين لنفس الصيرورة، التي يقتضي الانخراط فيها التمتع بحرية الفحص والمساءلة والنقد والشك، مما

*Tzvetan Todorov: L'esprit des lumières, édition Robert Laffont, SA Paris 2006, p 924-

ينزع طابع القداسة عن جميع المعتقدات والمؤسسات. النتيجة غير المباشرة لهذا الاختيار، لكنها حاسمة، هي التقييد الذي يطال طابع كل سلطة؛ وبموجبه تكون طبيعية لا خارقة. وعلى هذا النحو تنتج الأنوار عالما «نُزع طابعه السحري»، يخضع في مجموعه لذات القوانين الفيزيائية، أو يكشف ، فيما يتصل بالمجتمعات الإنسانية نفس آليات السلوك.

ومعلوم أن الناس، قبل الأنـوار، خضعوا لوصاية دينية، في المقام الأول أصلها إذن سابق على المجتمع الحالي (نتحدث هنا عن التبعية) متعال وخارق في نفس الآن. فإلى الدين سَتُصَوَّبُ العديد من الانتقادات الرامية إلى جعل الإنسانية مالكة لزمام أمرها ومتحكمة في مصيرها. إلا أن الأمر مع ذلك يتعلق بنقد ذكي ومُوَجَّه: فما يُرفض هو خضوع المجتمع أو الفرد إلى تعاليم تستمد شرعيتها الوحيدة من كونها منسوبة، من طرف تراث معين، إلى الآلهة أو السلف. إن ما ينبغي أن يُوَجِّه حياة الناس، ليس هو سلطة الماضي، وإنما هي مشاريعهم المستقبلية. وبالمقابل ، لا اعتراض على التجربة الدينية من حيث هي كذلك، ولا فكرة التعالي، أو على هذا المذهب الأخلاقي الذي يقول به هذا الدين أو ذاك؛ فالنقد مُوَجَّهٌ إلى بنية المجتمع، لا إلى محتوى العقائد. وعلى هذا يخرج الدين من الدولة دون أن يبرح قلب الفرد. إن الاتجاه المهيمن على الأنـوار لا يجد نفسه في الإلحاد بل في الدين الطبيعي، أو قل في الألوهية الطبيعية بصيغها المختلفة. وإذا كانت الأنوار تصف وتفحص العقائد التي يؤمن بها الناس، فإنها لا تقوم بذلك بغرض التشكيك والقدح في الأديان، وإنما بهدف إشاعة روح التسامح والدفاع عن حرية الاعتقاد.

فبعد أن تحقق لهم التحرر من نير الاستعباد، سَيُعَيِّنُ الناس لأنفسهم قواعد ومعايير جديدة بواسطة وسائل إنسانية خالصة– فلم يعد هنا مكان للسحر ولا للوحي. فقد استبدل النور النازل من فوق بأنوار كثيرة ستنتشر من شخص إلى شخص. و أول استقلال تم الحصول عليه هو ذلك الذي يتعلق بالمعرفة. فهذه الأخيرة تنطلق من مبدأ مقتضاه أنه لا توجد سلطة، مهما كان رسوخها ووضعها الاعتباري، يمكن أن تخرج دائرة النقد. ليس للمعرفة إلا مصدرين: العقل و التجربة، وهما معا متاحان للجميع. وقد حظي العقل بالتشريف بوصفه أداة للمعرفة ، وليس كباعث للسلوك الإنساني؛ وغير خاف تعارضه مع الإيمان لا مع الأهواء التي تحررت بدورها من الإكراهات الآتية من الخارج.

يفتح تحرير المعرفة الطريق الملكي أمام ازدهار العلم. فالجميع يريد أن يدخل تحت عباءة شخص ليس فيلسوفا ولكنه عالم .والحق أن نيوتن لعب، بالنسبة لعصر الأنوار، دورا مماثلا لذلك الذي لعبه داروين بالنسبة للقرون الموالية. وقد حققت الفيزياء تقدمات مذهلة، ومعها باقي العلوم، الكيمياء والبيولوجيا، وحتى السوسيولوجيا أو السيكولوجيا. إن مؤسسي هذا الفكر الجديد يريدون حمل الأنوار إلى الجميع، لأنهم مقتنعون بأنها مصدر كل خير: المعرفة أصل كل تحرير، هذه هي القضية التي يجري التسليم بها. ولهذا سيشجعون على التربية بمختلف أشكالها وأسلاكها، بدءا من لحظة التمدرس الأولى وصولا إلى الأكاديميات العالمة، كما سيجري العمل على نشر المعرفة ،عبر إصدارات متخصصة أو عن طريق إعداد موسوعات موجهة إلى الجمهور الواسع.

لانزاع في أن مبدأ الاستقلال سيقلب حياة الفرد والمجتمعات على حد سواء. فالصراع من أجل حرية الاعتقاد، الذي يترك لكل إنسان الحق في اختيار دينه، ليس جديداً، لكنه ينبغي أن يُستأنف ويُواصل على الدوام؛ وهو يجد امتداده في المطالبة بحرية الرأي والتعبير والنشر. إن القبول بأن يكون الكائن الإنساني منبع قانونه، معناه أيضا القبول به كما هو في كليته، وليس وفق ما ينبغي أن يكون. والحال أنه جسم وروح، هوى وعقل، شهوة وتأمل.

يكفي معاينة الناس الواقعيين عوض التمسك بصورة مجردة ومثالية، لنلاحظ اختلافهم الكبير الذي يظهر جليا حين ننتقل من بلد إلى آخر، من شخص إلى آخر أيضا. ولعل هذا ما ستفلح في التعبير عنه، بصورة أفضل من الأدب العالم، الأجناس الجديدة التي تضع الفرد مركز اهتمامهَا: الرواية من جهة، والسيرة الذاتية من جهة أخرى. وغني عن البيان أن هذه الأجناس لا تتطلع إلى الكشف عن القوانين الأزلية التي تحكم السلوك البشري، أو التي تضبط الطابع المثالي لكل حركة، وإنما تصور رجال ونساء منخرطين في وضعيات خاصة. وهذا أيضا ما يُعَبِّرُ عنه فن الرسم ،الذي نأى بنفسه عن الموضوعات الميثولوجية والدينية الكبرى، لِيُصَوِّرَ بشراً عاديين أثناء مزاولتهم لأنشطتهم المعتادة، عبر حركاتهم الأكثر ارتباطا باليومي.

يمتد استقلال الفرد في الاستقلال الذي يَسِمُ إطار حياته كما يطبع أعماله. ويؤدي إلى اكتشاف الوسط الطبيعي الـذي يحتضن الغابات والشلالات، وفُرج الغابات والتلال التي لم تخضع للمقتضيات الهندسية أوالعملية. وبموازاة ذلك، يمنح مكانة جديدة للفنانين ولإبداعاتهم. فلم يعد أهل الفن والتمثيل والكتابة مجرد عناصر لصنع التسلية أو تزيين المجالس أو خُدَّاماً للرب أو الملك أو السيد، بل صاروا التجسيد المثالي لنشاط يحظى بالتقدير والإعجاب؛ لقد أضحى الفنان المبدع هو الذي يقرر بشأن أعماله التي تروم خلق متعة إنسانية خالصة. يشهد هذان التقديران على المكانة الجديدة التي أعطيت للعالم الحسي.

يُحدث مطلب الاستقلال تحولا عميقا للغاية في المجتمعات السياسية، وهو يواصل ويكمل الفصل بين الزمني والروحي.إنه يثمر في عصر الأنوار صورة أولى للعمل؛ ذلك أن أصحاب العديد من الأبحاث المنجزة بكامل الحرية ، يجتهدون في إيصال نتائجها إلى حكام عرفوا بالتسامح ، حتى يتسنى لهؤلاء تعديل سياساتهم. وهذا ما كان منتظرا من فريدريك الثاني في برلين وكثرين الثاني في سان بترسبورغ ، أو جوزيف الثاني في فيينا. وفيما وراء هذا الاستبداد المستنير، الذي ينمي ويطور استقلال العقل عند الملك مع إبقائه الشعب في حالة خضوع، يفضي هذا المطلب إلى مبدأين أساسيين: الأول يتعلق بالسيادة ، وهو مبدأ قديم يأخذ مضمونا جديدا ، بموجبه يصبح الشعب هو مصدر كل سلطة ، فلا شيء يعلو على الإرادة العامة. أما الثاني ، فيرتبط بحرية الفرد إزاء سلطة الدولة ، شرعية كانت أم غير شرعية ، في حدود الدائرة الخاصة بها ؛ ولضمان هذه الحرية يجري الحرص على التعددية وإيجاد التوازن بين مختلف السلط. والملاحظ أنه في جميع الحـالات يتحقق الفصل بين اللاهوتي والسياسي، هذا الأخير بات من الآن فصاعدا ، ينتظم وفق معايير خاصة.

تنزع كل القطاعات إلى أن تصبح علمانية، في الوقت الذي يظل فيه الأفراد متمسكين بإيمانهم. ومعروف أن هذا البرنامج لا يهم فقط السلطة السياسية، بل يطال أيضا العدالة: فلا يُنَزَّلُ العقاب إلا بمن اقترف جُرما في حق المجتمع؛ من هنا يتعين تمييزه عن الخطيئة التي تعتبر خطأ أخلاقيا من المنظور الديني. وكذلك المدرسة، التي أُسِّست لتكون خارج سلطة الكنيسة، ولتصبح فضاء مفتوحا أمام الجميع، تنشر فيه الأنوار بصورة مجانية وإلزامية في نفس الوقت.هذا علاوة على الصحف الدورية حيث تجد النقاشات العمومية مكانها. إضافة إلى الاقتصاد الذي ينبغي أن يتحرر من الإكراهات الاعتباطية ، ويسمح بالتداول الحر للخيرات ، كما يتوجب أن يتأسس على قيمة العمل والمجهود الفردي، بدل أن يكون حقلا مزدحما بالامتيازات والتراتبات التي تضرب بجذورها عميقا في الماضي.

والموضع الأنسب لمجموع هذه التحولات هو المدينة

الكبيرة التي تشجع حرية الأفراد وتتيح لهم ، في نفس الآن، فرصة التلاقي والدخول في سجالات عمومية. ولما كانت إرادة الفرد والجماعة قد انعتقت من أنظمة الوصاية القديمة ، فهل معنى ذلك أنها نالت الآن حريتها كاملة غير منقوصة ؟ طبعا لا . لأن روح الأنوار لا تختزل في مطلب الاستقلال وحده، لكنها تأتي أيضا بوسائل تنظيمها الخاصة.أولها يتعلق بغائية الأعمال الإنسانية الحرة. تنزل هذه بدورها إلى الأرض، فهي لا تتوجه إلى الله وإنما إلى البشر. بهذا المعنى، يكون فكر الأنوار إنسانيا، أو إن شئت قل ذا نزعة متمركزة حول الإنسان. فلم يعد ضروريا ، كما كان يطلب ذلك اللاهوتيون، أن يظل على أتم الاستعداد للتضحية بحب المخلوقات من أجل نيل حب الخالق ؛ إذ صار بالإمكان الاقتصار على حب نظرائنا من البشر. وكيفما كانت الحياة في العالم الآخر ، يتعين على الإنسان أن يعطي معنى لوجوده الأرضي. فالبحث عن السعادة يحل محل البحث عن الخلاص. وحتى الدولة لا تضع نفسها في خدمة المقاصد الإلهية، لأن الدور المنوط بها هو العناية بحسن عيش المواطنين. وهؤلاء لن يُعَدّوا واقعين في أنانية مقيتة ، إذا ما هفت نفوسهم للظفر بالسعادة في المجال الذي يتبع إراداتهم ، إذ من حقهم رعاية حياتهم الخاصة ، والبحث عن العواطف القوية واللذات المبهجة ، وجني ثمار الصداقة والمحبة.

التقييد الثاني لحرية عمل الأفراد والجماعات يكمن في التأكيد على أن لجميع البشر، بموجب طبيعتهم الإنسانية الخاصة ذاتها، حقوقا مصانة غير قابلة للسلب. لقد امتصت الأنوار هنا الإرث الذي تركه فكر الحق الطبيعي كما تبلور في القرنين السابع عشر والثامن عشر: فإلى جانب الحقوق التي يتنعم بها المواطنون داخل المجتمع، توجد حقوق أخرى يشتركون فيها مع باقي سكان المعمور، حقوق غير مكتوبة. لكنها ليست أقل إلزامية من سابقتها. فلكل إنسان الحق في الحياة، من هنا لا شرعية لحكم الإعدام، حتى حين يطبق على مجرم قاتل، لأنه إذا كان القتل الخاص جريمة، فكيف لا يكون القتل العمومي جريمة أيضا ؟ إن لكل مواطن الحق في التمتع بسلامة جسمه ، وهو ما يجعل التعذيب ممارسة تقع خارج نطاق الشريعة ، حتى لو تم باسم المصلحة العليا للدولة.

لا شك أن الانتماء إلى النوع الإنساني، إلى الإنسانية الكونية، هو أكثر أهمية من الانتماء إلى هذا المجتمع أو ذاك. توجد الحرية إذن في قلب مطلب الكونية و المقدس، الذي غادر تربة المقدس ورفات القديسين ، ليتجسد ، من الآن فصاعدا، في إطار «حقوق الإنسان» التي حظيت حديثا بالاعتراف.

إذا كان لكل البشر مجموعة من الحقوق المتماثلة، فإنهم، تبعا لذلك، متساوون في الحق : طلب المساواة نابع من الكونية، وهو الذي يسمح بالدخول في معارك لا زالت رحاها دائرة إلى الآن: فالنساء ينبغي أن يكن نظائر للرجال أمام القانون ، مثلما يتعين إلغاء العبودية، وتحريم أي عمل من شأنه أن يسلب الإنسان حريته، كما يجب صيانة كرامة الفقراء والتابعين والمهمشين، والنظر إلى الأطفال بوصفهم أفراداً.

لا مناص أن هذا التأكيد على الكونية الإنسانية يُوَلِّدُ اهتماما لدى باقي المجتمعات. فليس بوسع المسافرين والعلماء أن يتوقفوا، بين عشية وضحاها، عن إطلاق الأحكام على الشعوب النائية بواسطة معايير مستمدة من ثقافتهم الخاصة. ومع ذلـك، ما أن يستيقظ فضولهم حتى يتحصل عندهم الوعي بتعدد الأشكال التي يمكن أن تأخذها الحضارة ، فيشرعون في مراكمة المعلومات والتحليلات التي تُغير، مع الزمن ، فكرتهم عن الإنسانية. نفس الشيء يقال عن التعددية في الزمن: فالماضي لا يعود تجسيدا لفردوس مفقود أو خزانا للأمثلة والعظات، بل يصبح تعاقبا لحقب تاريخية، لكل واحدة منها تماسكها وقيمها الخاصة. تتيح معرفة المجتمعات المختلفة عن مجتمع الملاحِظ إمكانية أن يوجه هذا الأخير ، صوب ذاته ، نظرة غير ساذجة ، فلا

يقع في آفة الخلط بين تراثه والنظام الطبيعي للعالم. وهكذا استطاع الفرنسي مونتسكيو انتقاد الفرس، من دون أن يغفل تخيل الفرس في وضعية الناقد الحاذق للفرنسيين. كانت هذه هي الخطوط الكبرى للمشروع الذي ارتسمت معالمه في عصر الأنوار(...).

ومتى أردنا اليوم أن نجد سندا في الفكر الأنواري، يعيننا على تخطي الصعوبات الحالية، فإنه لا ينبغي أن نحتضن، كما هي، القضايا المُعَبَّر عنها في القرن الثامن عشر. ليس فحسب لأن العالم تغير، ولكن لأن هذا الفكر، ليس أحاديا، وإنما متعدد الوجوه. فنحن، بالأحرى، في حاجة إلى فعل يعيد تأسيس الأنوار، فيحتفظ بالموروث، ولكن بعد إخضاعه للفحص النقدي، عبر مجابهته الصريحة مع نتائجه المطلوبة أو غير المرغوب فيها. وبهذا الصنيع، لن نخون الأنوار، وإنما على العكس، سنبقى من خلال نقدها أوفياء لها، قائمين على تطبيق تعاليمها.

بريشة الفنان أنور سونيا، سلطنة عمان
مقدمة من «مجمع أبوظبي للفنون»

الحرية: منعرجات المفهوم

إبراهيم أمهال*

وَصَفَ عبد الله العروي خطاب الدعوة إلى الحرية بأنه كان مدويًا منذ عقود في البلاد العربية، و لكنه منحصر في صفحات الجرائد و المجلات، و لا يجسد سوى مطلبًا ظرفيًا لفئة من الناس. فما الذي يجعل مطلبًا إنسانيًا بهذه الأهمية يتوارى خلف مطالب أخرى مثل الشغل والصحة والسكن؟ و هل هو مجرد ترف فكري و تأمل وجودي لطائفة المثقفين؟ و ما الذي يجعله يطفو إلى السطح فجأة و يصبح شعار الجماهير الثائرة ، و شرطاً أساسيًا لتحقيق كل المطالب الأخرى؟ هل كان ذلك بسبب خيبة أمل الناس من وعود الأنظمة المستبدة و الفاسدة التي لا يمكن أن تعطي الخبز ثمنًا لشراء الحرية لأنها تريدهما معا؟ و هل يمكن القول إن الجماهير تجاوزت تلك الصيغة المجردة والمقولات الفلسفية العامة التي يشحن بها المثقفون حديثهم عن الحرية ؟ وإذن، هل تغني الممارسة العملية عن التنظير الفلسفي لمفهوم الحرية ؟ أم إن النظرية إنما تجدد دلالتها بإعادة استيعاب الوقائع التاريخية والتعبير عنها؟

إن مفهوم الحرية يجسد بحق الجدل الدائم بين حركة الفعل التاريخي وتراكم التفكير الفلسفي في صورة رحلة مستمرة يأخذ فيها المفهوم تجليات جديدة حين يعبر عن تحديات معينة ، فلا تكاد النظرية الفلسفية تقترب من الإمساك بالمعنى لتضع حدوده حتى ينفلت و يأخذ أبعادًا جديدة في سياق مختلف . و هذا ما يفرض في مقال صغير تجاوز الكثير من التفاصيل والآراء والاكتفاء بوصف المعالم الرئيسية لنمط التفكير السائد حول الحرية في كل مرحلة تاريخية . ليس من أجل تحقيب جديد لأطوار التفكير الفلسفي وإنما محاولة لتتبع رحلة المعنى في سياقاتها الثقافية والاجتماعية وانعطافاتها الدلالية. يعرف ياسبرز الحرية بأنها تتم دائمًا ضد ضرورة ما ، و هذه الضرورة هي نفسها حدود الحرية و شروطها، بل إن تعريف الضرورة لا يتم إلا باستحضار مفهوم الحرية، و يعني ذلك أنها تتحدد أساسًا بنوع القيود والإكراهات التي يواجهها الإنسان في أية مرحلة و يحاول الانعتاق منها، ولذلك أخذت الحرية دلالات مختلفة حملت أحيانًا معنى الصراع ضد الأسطورة او فكرة القدر أو الحتميات الطبيعية أو القيود الاجتماعية والسياسية أو التحرر الوجداني من الأهواء النفسية والجسدية.

*رئيس قسم دراسات الحقوق والحريات في مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

الحرية اليونانية: من الأسطورة إلى المدينة

لم يكن متصورًا في العصر اليوناني أن يطالب الإنسان بالتحرر الفردي من القيود الاجتماعية أوءالسياسية، فالمناخ الفكري في تلك الرحلة كان ساحة للصراع ضد عوائق أكثر تجريدًا و تتمثل في فكرة الضرورة العمياء ذات الأصل الأسطوري والتي تصور الكون وكأنه خاضع لقوة غامضة غير معقولة تتجاوز الناس والآلهة معًا . ثم تطور التصور تدريجيًا مع نشوء المجتمع السياسي لدولة المدينة ليصبح للحرية معنى الأخلاق، تتحدد في الامتثال لقوانين المجتمع و الطبيعة . وتعني الطبيعة في ذلك الوقت الصفة الأصلية لكل الأشياء حيث إن المجتمع المنقسم طبقيًا قد تحددت فيه مواقع الأفراد بشكل مسبق ، فالسيد سيد والعبد عبد بالطبيعة، وتقترن كل فئة اجتماعية بنوع من الفضائل و تتكامل مثل أعضاء الجسد، ولذلك لم يكن للحرية معنى إلا في إطار الانسجام مع المجتمع والطبيعة في إطار تصور أخلاقي عبر عنه سقراط بكون المعرفة فضيلة وكون الشر المطلق هو الجهل، وتبعته كل الاتجاهات الأخلاقية بأشكال مختلفة صاغتها في فكرة أساسية مفادها أن الحرية تتحقق حينما تتطابق قوانين النفس مع قوانين المجتمع و الطبيعة.

الحرية الإسلامية: من السياسة إلى العقيدة

لم تنقل قضية الحرية الإنسانية ضمن الموضوعات التي تمت ترجمتها من الموروث اليوناني الفلسفي وإنما كانت نتاجًا أصيلاً للبيئة العربية الإسلامية التي تفاعلت فيها آثار الرسالة الجديدة مع روافد المكونات الثقافية والاجتماعية للجزيرة العربية و الشعوب المجاورة لها، وتمثلت ذروة اندماج هذه العناصر في إطار دولة واسعة الأطراف متعددة المشارب، وأدت إلى بروز مشكلة شرعية السلطة السياسية التي يمكن لها أن تنسجم مع المشروعية الدينية للجماعة الناشئة . وقد لجأت السلطة الأموية إلى تبرير حكمها وسلوكها بمقولة الجبر و القدر الإلهي ، مما ولد نقاشًا واسعًا اتخذ في البداية طابع المعارضة السياسية ثم انكفأ فيما بعد في نقاشات كلامية عقائدية . وقاد أنصار الحرية الأوائل الذين سموا بالقدرية أشكالاً من التمرد السياسي انتهى بالتنكيل بهم ، فظهرت حركة الاعتزال مدرسية كلامية حاولت صياغة مواقفها السياسية في قوالب فكرية، ثم تطور الأمر إلى بروز النزعة الأشعرية التوفيقية التي وجدت طريقها إلى الوجدان العام للجماهير بمحاولة الخروج من ثنائية الجبر و الحرية و ذلك بإرضاء الضمير الإنساني بنسبة الأفعال إلى الله، ونسبة الكسب إلى الإنسان بشكل يرضي كرامته دون دفعه إلى حد مسؤولية الثورة على الحاكم خصوصًا بعد فشل كل المحاولات السابقة.

لقد انتقل التفكير في موضوع الحرية إذن من المجال السياسي الفعلي إلى النقاش العقائدي المجرد حول ذات الله و صفاته، وتراجع النقاش النظري في الموضوعات المتعلقة بالمجال العام خوفاً من السلطة السياسية، مما ولد تضخمًا في الصنعة الفقهية التي تهتم بالشؤون الخاصة للأفراد كما أفرز اتجاهًا تأمليًا مجردًا في موضوع الحرية تجلى لدى المتأثرين بالموروث اليوناني، من مثل؛ ابن مسكويه والتوحيد أو المنجذبين إلى التجربة الصوفية والتحرر من شهوات الجسد و رغبات النفس، من مثل؛ الجرجاني والغزالي وابن سبعين.

الحرية الحديثة: من اللاهوت الى الناسوت

من الغريب أن يبدأ الجدل حول إلحرية في المجال الإسلامي من منطلق عملي سياسي لينتهي إلى قضايا عقائدية و كلامية في حين بدأ النقاش في أوروبا المسيحية أواخر العصر الوسيط بقضايا لاهوتية ومنطقية لينتهي إلى أسئلة في السياسة والمجتمع . فقد كان مثقفو ذلك العصر، وهم رجال دين بالدرجة الأولى، مشغولين بمحاولة التوفيق بين الموروث الأرسطي والمعتقد المسيحي، ولذلك أنتجوا نقاشًا وصف بأنه مدرسي (سكولائي) يتوسل بالصياغات اللفظية والمنطقية لحل إشكالات مجردة بعيدة عن التحولات

القائمة في المجتمع و الدولة. وكانت أهم هذه القضايا محاولة التوفيق بين اللطف والعناية الإلهية وبين الإرادة الإنسانية، خاصة أن المعتقد السائد هو كون الخلاص النهائي ليس مشروطًا بالفعل الإنساني (العبادة) وإنما هو محدد بشكل أزلي سابق على وجود الإنسان ، وقد تجلى هذا النقاش في كتابات القديس أوغسطين وتوماس الأكويني .

لقد كان من الضروري إذن انتظار التحولات التاريخية الكبرى التي ستخرج النقاش حول الحرية من زاوية الكلام المسيحي إلى ساحة الصراع السياسي والاجتماعي . فبعد انهيار هياكل النظام القديم انطلق التفكير في أساس جديد لهوية الجماعة السياسية وشرعية السلطة الحاكمة . فكان تشكل الرابطة القومية دافعًا لفلاسفة العقد الاجتماعي لمحاولة القطع مع التصورات اللاهوتية ووضع فرضيات نظرية تتحدث عن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة، إذ إنه من المستحيل الاستمرار في ممارسة الحرية الطبيعية المطلقة نظرًا لما تفرزه من عنف مدمر، فكان لابد من الانتقال إلى الحرية المدنية المقيدة بالقانون و المراقبة من طرف السلطة، وهذه السلطة نفسها تستمد شرعيتها من الاتفاق الإرادي بين الأفـراد للاجتماع قصد حماية مصالحهم . فكان ذلك بداية لتأسيس مفهوم جديد للإنسان يعترف بميوله و غرائزه و نزعاته الأنانية و يتجاوز التعريف اللاهوتي . و قد انعكس ذلك في تصورات هوبس و لوك و سبينوزا للحرية التي تعني عندهم إجمالا استعمال العقل لضبط الرغبات و توجيه إشباعها بشكل يحافظ على الحياة و يحقق أكبر المكاسب واستبدال الحرية الطبيعية بالحرية المدنية.

فلسفة الأنوار : صورة الفرد الحر

لم يبرز التصور الفلسفي الأخلاقي للحرية إلا مع فلسفات الوعي التي أعلت من شأن الذات الفردية المتميزة بالعقل والإرادة والقدرة على التمييز بين الخير والشر بناءً على مسؤولية الضمير الأخلاقي المستقل.

و قد عبر ديكارت عن هذه الدلالة حين عرف الحرية بكونها ليست مجرد القدرة على التردد بين اختيار الشئ و نقيضه، بل هي الإرادة التي تستعين بالمعرفة لتختار الحق، ومن ثم صارت الحرية التي تبدو مطلقة من حيث المبدأ محدودة بإطار المعايير الأخلاقية، وهذا ما أوضحه كانط بشكل أوسع في سياق حديثه عن مفهوم الواجب الذي يحمل دلالة كونية قطعية، ويستمد إلزاميته من كون العقل و الإرادة الحرة سوف تختاره بالضرورة، ورغم ما يبدو من قطيعة ظاهرية بين هذا المفهوم الحديث وتقاليد اللاهوت المسيحي إلا أن الملاحظة النقدية لنيتشه بينت نوع الاستمرارية المتوارية خلف الصياغة اللفظية التي وصفها بالمسيحية المتنكرة.

ولم تتوقف عملية تجريد هذا المفهوم والإمعان في صياغته نظريًا عند حدود فلسفة الوعي الأنواري، التي كان لها فضل في الانتقال من التصور السياسي الاجتماعي إلى التعبير الفلسفي المجرد، فظهرت محاولة هيغل الذي تخلص من دلالة الحرية الفردية الوجدانية ليستبدلها بالمفهوم المطلق المتعالي على التاريخ و المجتمع ، و من ثم أصبح التجلي الفعلي في التاريخ مجرد صور جزئية للمطلق الكوني الذي يصل مداه عند هيغل في الدولة باعتبارها الصورة المثلى للوجود الاجتماعي . و نشأت الفكرة الماركسية كرد على هذه الصياغة المثالية وأصرت على رفض الحرية المتمثلة في التماهي مع الدولة والطبقة الحاكمة وإعادة الاعتبار لحرية الفرد الذي يتخلص من كل أشكال الهيمنة والاستلاب بعد استكمال مسار الصراع الطبقي. وانتهى الأمر إذن بمفهوم الحرية إلى صورته المطلقة التي توصل ضمنيًا إلى نقيض غايتها؛ أي نفي الحرية الفعلية المتعينة في الواقع.

العلم الحديث : مع الحرية، ضد الحرية

كان الوعد الذي بشرت به النزعة العلمية خلال القرن التاسع عشر هو تحقيق المزيد من الحرية الإنسانية في

إطار قدرة العلم على الإجابة عن كل الأسئلة وحل جميع المشكلات ،وتخفيف خضوع الإنسان لحتميات الطبيعة القاهرة باستخدام النتائج التقنية للعلم.

ولكن هذا الحلم انتهى إلى نقيضه و ذلك بازدياد معرفة الإنسان بحدود حريته كلما اكتشف القوانين الجديدة في الطبيعة و الحتميات التي تحيط بوجوده . وازداد الأمر حدة بعد أن امتد العلم خارج موضوع الطبيعة ليشمل الأنسان نفسه ويحوله بدوره إلى موضوع قابل للتفسير وخاضع للعلاقات السببية الحتمية التي يكشفها العلم . وسارعت العلوم الإنسانية إلى تقديم تفسيرات أحادية تنفي صفات الوعي والإرادة عن الإنسان و ترجع سلوكه إلى عوامل سيكولوجية أو سوسيولوجية أو اقتصادية أو تاريخية ليصبح مفهوم الحرية مجرد جزء من التراث الفلسفي الميتافيزيقي.

الفلسفة المعاصرة : استعادة المعنى

ولم يكن شعار الحرية ليقبل الهزيمة بهذه السهولة رغم أن نتائج العلوم كان لها دور كبير في توجيه الخطابات الفلسفية المتعلقة بموضوع الحرية في اتجاهات مختلفة. فإلى جانب الفلسفات التفكيكية و البنيوية التي تأثرت بنتائج العلوم الإنسانية وأجهزت على ما تبقى من مفاهيم الذاتية و الوعي والإرادة، وذلك بتكريس مقولات جديدة تتبنى مفاهيم البنية والسيرورة واللامعنى، وحاربت على جبهات مختلفة في مجال اللغة و التاريخ والفن لاجتثاث جذور الميتافيزيقا، ظهرت فلسفات أخرى في حقل العلوم الطبيعية تعيد الاعتبار لدور الذات العارفة في صياغة المعرفة الطبيعية مما أدى الى تخفيف حدة الإطلاق العلمي والقبول بالنسبية والتعدد والتغير التي أصبحت فيها المعرفة العلمية نتاجًا لفاعلية الذات الإنسانية.

كما ظهرت فلسفات أخرى اقترنت بشعار الحرية إلى درجة التطابق، مثل الوجودية التي عوضت البحث عن مفهوم الحرية في مجال الفعل الإنساني، وذهبت أبعد من ذلك إلى تأصيله في الوجود الإنساني نفسه بحيث أصبحت هويته الحقيقية هي حريته . ووجدت الحرية انصارًا لها حتى داخل حقل العلوم الإنسانية، كما هو الأمر عند مدرسة فرانكفورت التي ضمت أطيافًا مختلفة من الـرؤى و المذاهب ذات الخلفية السيوسيولوجية أو السيكولوجية أو التاريخية ،واتفقت كلها على إعادة الاعتبار لمفهوم الحرية الإنسانية ضد كل أشكال الاستلاب العلموي والتقني والهيمنة السياسية والاجتماعية والإيديولوجية.

وتجدر الإشارة إلى مفكر متفرد استطاع الوقوف على أرضية العلوم الحقة من جهة و العلوم الإنسانية من جهة ثانية، وهو كارل بوبر الذي واجه فلسفات العلوم و فلسفات التاريخ دفاعًا عن الحرية الإنسانية ، و ما زال النقاش حول المفهوم يتخذ أبعادًا جديدة مع ظواهر العولمة واتساع السوق الحرة وثورة الاتصال مما يعطيه مشروعية آنية في كل وقت و إمكانيات جديدة للتفكير و الإبداع.

التلقي العربي: الفكر أم الفعل

يتميز الجدل الحالي في الفكر العربي الإسلامي حول الحرية بكونه ليس مجرد تفاعل ذاتي وفق الشروط الحضارية الخاصة لهذا المجتمع، وإنما هو نتاج لصدمة التحديث التي ولدت انشطارًا ما بين التوجه نحو الذات المنكسرة والتماهي الوجداني معها أو الانبهار بأنموذج الوافد و الاستنجاد به ، وسنأخذ أنموذجين لمثقفي لحظة الاصطدام ما زال شبه نقاشهما مستمرًا إلى وقتنا الحالي عاكسًا الانقسام الحاد بين توجه محافظ وآخر حداثي، عجز كلاهما عن الإبداع المتجاوز لهذه الثنائية الحدية.

يقول المؤرخ الناصري في الاستقصاء : «اعلم أن الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعًا، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله و حقوق الوالدين و حقوق الإنسانية رأسًا ، و اعلم أن الحرية

الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه، و بينها رسول الله لأمته ...» وهذا هو رأي الفقيه السلطان الذي كان في وضعية تعرض للغزو الأوروبي الاستعماري. أما الطهطاوي الذي سافر إلى باريس ورأى الوجه الآخر لأوروبا فيقول في كتابه «تخليص الإبريز» شارحًا مواد الدستور الفرنسي لسنة 1818:«سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة ... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف ...» ويستمر في شرح أنواع الحريات المدنية والسياسية.

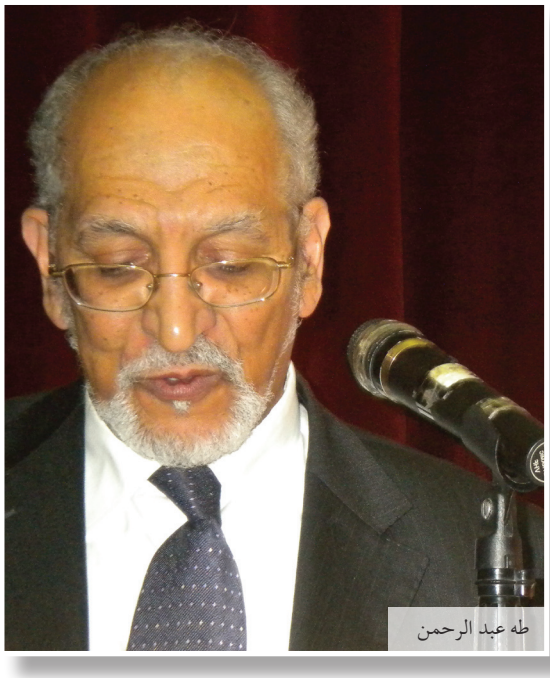
وكأن النقاش قد توقف في حدود هذا المستوى تحت ظل جمود سياسي وثقافي امتد لعقود من الزمن واستمر معه النقاش السطحي لموضوع الحرية من طرف النخب المتصارعة التي لم يكن أغلبها يجرؤ على طرح الأوجه الواقعية للحريات المطلوبة في السياسة والاقتصاد والثقافة خوفًا أو طمعًا من الأنظمة القائمة . وكان لابد من انتفاضات الربيع لإعادة النقاش حول المدلولات الواقعية للحرية من خلال استرجاع الجماهير للمبادرة، فأصبح لزامًا على المثقفين التقاط خيط اللحظة التاريخية لاستئناف هذا النقاش، وصناعة المستقبل بدل الانكفاء على المقولات المكررة التي ستنتهي ببعضهم إلى ركام الماضي ككل بقايا النظام القديم.

إن الحرية ، كما يقول العروي، قد تنتفي من الواقع ومن المجتمع و لكنها لاتنتفي أبدًا من التاريخ، حيث باستطاعها أن تلجأ إلى الخيال دائما، والخيال ينخر الواقع يومًا بعد يوم و باستمرار، وعندما يأتي على أساسه ويطيح به ، تلج الحرية من جديد وبصخب حيز الواقع والمجتمع.

بريشة الفنان محمد أستاد، الإمارات العربية المتحدة
مقدمة من «مجمع أبوظبي للفنون»

طه عبد الرحمن
«فقيه الفلسفة»
الذي يرفع شعار «الأخلاق هي الحل»

منتصر حمادة*


طه عبد الرحمن

ينتمي طه عبد الرحمن إلى صنف المفكرين يصعب تصنيفهم في خانة معرفية محددة، ويجمع بينهم أيضًا، الإبداع في أصناف العلوم التي يحررون فيها، ولا تنقص لائحة الأعلام الكبار في هذا الصدد، من الشرق والغرب على حد سواء، كناقد الدراسات الاستشراقية، الراحل إدوارد سعيد، أو عالم اللسانيات الألمعي نعوم تشومسكي، أو مُسطّر مشروع «الفكر المركب»، المفكر الفرنسي إدغار موران، وغيرهم كثير بالطبع.

يصعب إذن تلخيص مشروع الرجل، بحكم أنه حَرّرَ في «فلسفة الدين»، وفي «فقه الفلسفة»،[1] وألّفَ في المنطق، مادام يوصف برائد الدرس المنطقي في المجال التداولي المغاربي، كما ألّف أيضا في الأخلاقيات، حتى أنه يُلقب بـ«فيلسوف الأخلاق»، وفي هذه الصفة بالذات، يلتقي طه عبد الرحمن مع فلاسفة غربيين من طينة ليفيناس وبول ريكور وغيرهما، من الذين رفعوا شعار «الأخلاق هي الحل»، بشكل أو بآخر، في مضامين أعمالهم، أو بين ثنايا سطور هذه الأعمال.

ـ في الصنف الأول من التصنيف، نجد مؤلفات مرجعية، ونخص بالذكر كتابه الشهير «العمل الديني وتجديد العقل»[2]، «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»[3]؛

*باحث من المغرب.

(1) «فقه الفلسفة» هو المصطلح الذي سَطّر معالمه طه عبد الرحمن في مشروع علمي صدر منه حتى الآن جزءان، «الفلسفة والترجمة» و«القول الفلسفي».

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2000.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000.

و«روح الحداثة» [4]، وخاصة «روح الدين»[5].

ـ وفي الصنف الثاني، نجد «فقه الفلسفة» (الجزء الأول [6] والثاني[7])، و«الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»[8]، ثم «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» [9]؛

ـ نجد في الصنف الثالث كتابه الشهير، العصي على الهضم والفهم عند المتخصصين، «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» [10]، ولا يستقيم الخوض في واقع الدرس المنطقي اليوم، في مجالنا التداولي العربي، دون الاستشهاد بهذا العمل بالذات، على غرار الاستشهاد بأعمال الراحل إدوارد سعيد عندما نتحدث عن الاستشراق، أو الاستشهاد بأعمال جاك دريدا في معرض الحديث عن التفكيك.

–وأخيرًا، في الصنف الرابع، كتابه «سؤال الأخلاق» [11]، و«سؤال العمل» [12]، حيث الحضور الجلي للنزعة الأخلاقية: مع طه، يطال النقد الأخلاقي العقل، كما يطال الممارسة الفكرية وكافة أشكال النظر لأنه إذا كان التصرف الإنساني يتقوم بالقيمة وبالتالي يخضع للنقد الأخلاقي، فإنه، من باب أولى، ينعت الإنسان بكونه «كائنًا أخلاقيًا».

فيلسوف «الأخلاق هي الحل»

لو جاز لنا، بالنتيجة، «اختزال» مشروعه الإصلاحي لصَحّ الحديث عن فيلسوف يرفع شعار «الأخلاق هي الحل» كما سَلَف الذكر، في معرض تبني مشروع إصلاحي إسلامي المرجعية، بخلاف الذين يرفعون شعار «الإسلام هو الحل» (من التيار الإسلامي الحركي)، أو «الإسلام هو المشكلة» (من التيار العلماني)، أما في مشاريعه الفلسفية، فإن الأمور معقدة للغاية، رغم أنها بَدهية لديه، مادام قد وجد ضالته وراحته في ثنائية «الكتابة ـ الحرية»، وهي برأيه، نعمة، وراحة نفسية وروحية ما بعدها نعمة.

«الأخلاق هي الحل»، هي ما يصطلح عليه طه عبد الرحمن بـ«العمل التزكوي»، كما جاء في آخر أعماله الصادرة في غضون مطلع العام الماضي 2012، أي «روح الدين»، و«سؤال العمل»، ونلاحظ هنا أن مصطلح «العمل التزكوي» يُعوّض مصطلح «العمل الصوفي» الذي كان يتحدث عن ذلك منذ عقود مضت، وخاصة في أحد أعماله المؤسسة، «العمل الديني وتجديد العقل» (الصادر في سنة 1987)، حيث نعاين في مضامين هذا العمل المؤسّس، انتصارًا صريحًا للمرجعية الأخلاقية (أو الصوفية)، في معرض التنظير لمشروع الإصلاح بشكل عام، سواء تحدثنا عن الإصلاح الديني أو الإصلاح السياسي أو الإصلاح المجتمعي.. إلخ، وسوف تتجدد مطالب طه عبدالرحمن الإصلاحية، بناء على رفع شعار «العمل التزكوي» في جميع أعماله اللاحقة، بما فيها آخر أعماله التي صدرت موازاة مع اندلاع أحداث «الربيع العربي».

(4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 2006.

(5) طه عبد الرحمن، روح الدِّين.. من ضَيق العَلْمانية إلى سَعَة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 2012.

(6) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ـ1ـ الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 1995.

(7) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: القول الفلسفي ـ 2 ـ كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 1999.

(8) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت ــ الدار البيضاء، ط 1، 2002

(9) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 2004.

(10) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 1998.

(11) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 2000.

(12) طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت ــ الدار البيضاء، ط 1، 2012.

ورُبَّ مستفسر عن موقف طه عبد الرحمن من الحراك ومن واقع أداء السلطات الزمنية الحاكمة في المجال التداولي العربي الإسلامي، خاصة أنه لم تصدر عنه سابقًا مواقف نقدية واضحة من أحداث الساحة، بالسلب كانت أم بالإيجاب، مفضلاً، كغيره من أعلام الفكر العربي الإسلامي المعاصر، الاشتغال على قضايا نظرية والتفرغ أكثر لإتمام مشاريعه العلمية، وفي مقدمتها مشروع «فقه الفلسفة»، موازاة مع أعماله في «فلسفة الدين»، لولا أن آخر أعماله، تضمن مواقف نقدية من أحداث الساحة، ومنها أحداث الحراك الشعبي في المنطقة العربية، إضافة إلى توجيه سهام النقد المعرفي الرصين إلى جميع الفاعلين الذين ينهلون من مرجعية إسلامية، مادام هؤلاء يتحدثون ويُروجون لمشاريع إصلاحية، مؤسَّسة على هذه المرجعية، والحديث هنا عن المؤسسات الدينية الرسمية، والحركات الإسلامية، والتيارات السلفية والطرق الصوفية.

يتبنى طه عبد الرحمن خيار «المقاومة بالوجدان»، أو «الإزعاج الروحي» كما جاء كتابه «روح الدين»، ونحسبُ أن مصطلح «الإزعاج الروحي»[13]، يرادف ما وصفه يومًا، نعوم تشومسكي أو إدوارد سعيد أو هوارد زن [14] بـ«قول الحقيقة»، ويُفيد هذا الخيار أن الوصول إلى الحكم، لا يتم كما يراهن على ذلك الخيار الانقلابي أو الثوري (يصف طه هؤلاء بأهل «المقاومة بالسلطان»)، أو الرهان على خيار المنخرطين في اللعبة السياسية (يصفهم بأهل المقاومة بالبرهان) [15]، لسبب بسيط، مفاده أن مشروع المقاومة بالوجدان، أو أن «العمل الإزعاجي لا يسعى إلى تغيير الحاكم» ـ كما يروم أهل المقاومة بالسلطان أو المقاومة بالبرهان ـ وإنما «تغيير الإنسان فيه؛ وشتان بين التغييرين، إذ تغييرُ الحاكم لا يضمن إزالة الظلم، فلا يبعد أن يأتي الحاكم الثاني الذي حلَّ محله من الظلم مِثل ظلمه أو أسوأ منه؛ أما تغيير الإنسان في الحاكم، فإنه لا بد أن يُخرجه من ظلمه إلى عدله؛ وعليه، فهذا التغيير أنجع من تغيير الحاكم ولو أنه يستغرق من الوقت أكثر مما يستغرقه الانقلاب» [16].

وعلى الجملة، يعد طه عبد الرحمن أن المقاومة التزكوية ليست مقاومة سلطانية تلجأ إلى الثورة أو التمرد أو الانقلاب للتسيّد على الناس، ولا برهانية تلجأ إلى الانتخابات، وإنما مقاومة وجدانية تقصد التعبّد لرب الناس، وتلجأ إلى حب الإيمان ووازع الحياء، مما يجعلها مقاومة أصلية وجوهرية وكلية ومستغنية بذاتها [17].

مرجعية إسلامية مفارقة

على أنه ثمة مـأزق نظري آخـر، يصعب من مهام تصنيف أعمال طه العلمية ومعها مشروعه الإصلاحي،

(13) يرى طه عبد الرحمن أن الإزعاج يروم إصلاح للمجتمع، وهذا مربط الفرس يهُم شعوب «الربيع العربي / الإسلامي»، عندما اعتبر أنه «لو أفراد المجتمع يمارسون العمل التزكوي إلى أن يتعوَّدوا الانزعاج إلى العدل في معاملة بعضهم لبعض، لَغَدوا قادرين على إزعاج الحكام إلى العدل بما يبعثونه، في أوساط المجتمع، من روح الحق والمسؤولية؛ بل لو غلب العمل التزكوي على المجتمع، لوُجد من رجال الحكم من يكون قد حظي بممارسة هذا العمل، وانطبع وجدانه بهذه الروح».

أنظر: طه عبد الرحمن، روح الدِّين، مرجع سابق،

ص 302.

(14) هوارد زين (1922 – 2010) مؤرخ أمريكي، ناقد اجتماعي، ومن أشهر مؤلفاته: «التاريخ الشعبي للولايات المتحدة»، أنظر: هوارد زن، قصص لا ترويها هوليود مطلقا، إعداد وترجمة حمد العيسى، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2013.

(15) وفي مقدمة هذه الاعتراضات، عدم التسليم بأن العمل الإزعاجي طريق ناجع وسريع في دفع الظلم، بحكم أن العمل الاضطرابي (المقاومة بالسلطان) أو العمل الانتخابي (المقاومة بالبرهان) أنجع وأسرع.

(16) طه عبد الرحمن، روح الدِّين، مرجع سابق، ص 309.

(17) طه عبد الرحمن، روح الدِّين، مرجع سابق، ص 296.

ونتحدث عن نهله من مرجعية إسلامية، بخلاف السائد لدى العديد من المشاريع العلمية في المجال التداولي العربي والمشاريع الإسلامية خلال العقود الأخيرة، والتي كانت أو لا زالت تنهل من مرجعية علمانية أو ليبرالية أو يسارية، أو حداثية.

ومرد هذا المأزق، أننا نعاين العديد من الفاعلين الدينيين الذين ينهلون من المرجعية الإسلامية ذاتها في معرض الترويج لمشاريع الإصلاح المجتمعي، وفي مقدمة هؤلاء التيارات الإسلامية (في شقيها الإخـواني والسلفي)، إلى درجة جعلت أحد الباحثين المتابعين عن قرب لأعمال طه عبد الرحمن ـ وهو مؤلف أحد الأعمال المرجعية في التعريف بهذا المشروع ـ يرى أن التفريق الذي سَطّره طه عبد الرحمن بين «واقع الحداثة» و«روح الحداثة» [18]، أفرز «خمس نتائج ومسوغات تُشيرإلى «طلب حداثة إسلامية»، وهي دعوى، برأي الباحث، «تخالف في الظاهر، دعوى أخرى تتعلق بأسلمة الحداثة التي دعا إليها أحد مجايلي طه عبد الرحمن، يتعلق الأمر بعبد السلام ياسين في كتابه «أسلمة الحداثة»، فهما يلتقيان على المستوى الاستراتيجي، بيد أنهما يختلفان على مستوى تصريف هذه السطرجة» [19].

ونرى أنه من الصعب استيعاب أُسس وصواب الحديث عن التقاء طه عبد الرحمن مع عبد السلام ياسين في «الأفق الاستراتيجي»، لأن ما لم يتفطن إليه الباحث في هذه الجزئية بالذات، كون المشروع المعرفي لطه عبد الرحمن، إلى جانب مشاريع موازية لأعلام من طينة علي عزت بيغوفيتش وعبد الوهاب المسيري، تؤكد للناقد المتتبع أنها ليست بالضرورة موجهة فقط لأبناء المجال التداولي الإسلامي/ الأوروبـي، في

(18) والإحالة هنا على مضامين كتاب «روح الحداثة» سالف الذكر.

(19) إبراهيم مشروح.. طه عبد الرحمن.. قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، بيروت، ط 1، 2009، ص 235.

جاء الكتاب موزعا على فصول، تضمن الأول نهج سيرة ومسار طه عبد الرحمن، قبل طرق الحفر البحثي، والموجز في أهم محطات مشروع هذا الفيلسوف، من خلال أربع فصول، وهي «المنعطف اللغوي المنطقي وسؤال الفكر»، «الحقيقة والمنهج في تقويم التراث»، «فقه الفلسفة وسؤال الإبداع»، وأخيرا، «سؤال الحق ومشروعية الاختلاف».

ويوجز الباحث أهم الدعاوى الرئيسية في المشروع الفكري لطه عبد الرحمن، في مجالين اثنين: أ ـ فقه الفلسفة الذي طلب فيه تحرير القول الفلسفي من التبعية والتقليد وذلك من أجل تحقيق الإبداع الفلسفي المنشود بإنتاج فلسفة عربية أصيلة؛ ب ـ تأسيس الحداثة الإسلامية، بناء على النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، وذلك من خلال تقديم الجواب الإسلامي على إشكالات العصر.

حالة بيغوفتش، أو أبناء المجال التداولي الإسلامي/ العربي في حالة المسيري، وإنما لأبناء المجال التداولي الإسلامي/ الإنساني [20] وهذه لطيفة لم يتفطن إليها أغلب قراء هؤلاء الأعلام، فالأحرى ألا نتوقع أن يتفطن لها من ركب موجة «النقد من أجل المخالفة».

ومن يتأمل سمات تفكيك المسيري لظاهرة أغاني «الفيديوكليب» مثلاً، في مبحثه القيّم الموسوم: «الفيديوكليب والجسد والعولمة»، سيخلُص لا محالة إلى أن هذا التفكيك يفيد حتى المتلقي الياباني والبرازيلي والأوغندي والأسترالي.. وبالتالي العالمي، في معرض فهم الظاهرة وحُسن التعامل معها، وينطبق ذات الأمر على طه عبد الرحمن، في «سؤال الأخلاق» مثلاً، أو «روح الحداثة»، ولهذا نرى أن اختزال هذه المقاصد وهذه «الأفكار الطولى»، في خانة مقاصد حركات وأحزاب إسلامية يُؤاخذ عليها «اختزل الإسلام في إيديولوجيات حركية»، أمر غير سوي منهجيًا ومعرفيًا. لنقل أننا إزاء ميزة الأعمال والمشاريع التي تُروج للأفكار الطولى، وليس المشاريع التي تراهن على خدمة مشاريع فكرانية [21] إيديولوجية، كما لو أن هذه «المرجعية الإسلامية» جاءت خصيصًا للمنتمين إلى هذه الفكرانية دون سواها، وهذا عين ما يناقض مقتضى الآية القرآنية: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» [22]، وليس وما أرسلناك إلا رحمة لآل قريش أو لآل الجزيرة العربية أو لآل الوطن العربي أو لآل العالم الإسلامي، بما يتطلب التوقف الضروري عند

إنه أمر مُفارق أن نعاين تكريس الحصار الإعلامي والبحثي على قلم ينهل من مرجعية إسلامية (أخلاقية تحديدًا)، ليس فقط من طرف التيارات التي تنهل من مرجعية علمانية لها، ولكن أيضًا من تيارات تنهل من مرجعية إسلامية.

أحد الأسباب التي تفسر الحصار الذي طال مشروع الرجل في المجال التداولي الإسلامي العربي.

أسلمة حصار مشروع أخلاقي

إنه أمر مُفارق أن نعاين تكريس الحصار الإعلامي والبحثي على قلم ينهل من مرجعية إسلامية (أخلاقية تحديدًا)، ليس فقط من طرف التيارات التي تنهل من مرجعية علمانية لها، ولكن أيضًا من تيارات تنهل من مرجعية إسلامية. نجد أن الأمور، في الحالة الأولى، امتدت إلى درجة شخصنة الصراع بين المشاريع، كما لَخّصَ ذلك باقتدار أحدث عمل بحثي مُخصّص للتعريف بمشاريع طه عبد الرحمن [23]، عندما توقف عند الخلاف المعرفي الجلي القائم بين عبد الله العروي

(20) أو المجال التداولي الإنساني/ الإسلامي.

(21) مصطلح «الفكرانية» يقابل مصطلح «الإيديولوجية»، كما سَطر ذلك طه عبد الرحمن في كتاب «تجديد المنهج في تقويم التراث».

(22) الأنبياء، 107.

(23) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 2013.

تفرع الكتاب على تمهيد ومقدمة تسعة فصول موزعة على بابين، حيث عنون الباب الأول بـ«طه عبد الرحمن الظاهرة الإبداعية في عالم الفلسفة»، وتضمن الفصول الخمسة التالية: ريادته في المنطق تدريسا ومنهجا؛ التصدي للتبعية وكشف حقيقة الفلسفة؛ فيلسوف وِجْهَتُه التميّز والإبداع؛ فيلسوف يُبدعُ فِقها للفلسفة؛ وضع نظرية جديدة في تقويم التراث عامة؛ أما الباب الثاني، فجاء تحت عنوان: «في معترك الصدام مع متفلسفة العصر»، وتضمن الفصول الأربعة التالية: تصادمه مع تاريخانية عبد الله العروي؛ تصادمه مع الرُّشديَّة والرُّشديّين؛ تصادمه مع الحداثة والحداثيين؛ في معترك التصادم مع فكر طه.

وطه عبد الرحمن، فـ«كل منهما يُريد أن يؤصل المفاهيم، ويُخرج الفكر من طور إلى طور؛ وكل منهما يرمي صاحبه بالتقليد من منطلق تصوره للتقليد؛ وكل منهما يعتبر نفسه مجتهدًا ومجددًا: العروي يريد أن يطوي صفحة الماضي، وطه يريد أن يفتحها وينشرها؛ العروي يؤمن بالتاريخ والتاريخانية، ويربط الحداثة بالقطيعة، وطه يؤمن بفاعلية الوحي حين يُصبح عملاً، وحركة حياة»... حتى «ظل كل منهما هاجسًا مُقلقًا للآخر، ولم يخلُ الصدام من آثار نفسية عميقة عند كل منهما، كانت المنطلقات والاجتهادات والطموحات متباينة» (24).

نعتقد، بالنتيجة، أن اختلاف الأرضية الفكرانية لهذين الهرمين، تفسر وجود هذا الخلاف في الرؤى والمفاهيم وبالتالي المشاريع، ولكن الأمر عصي على الفهم عندما نجد نفس الخلاف مع مُجمل التيارات التي تنهل من مرجعية إسلامية، وعدم تبنيها أو دفاعها عن مشروع إصلاحي لا يدعو إلى «فصل الدين عن الدولة» أو «فصل القيم عن الدولة»، ولا يرفع شعار «الإسلام هو المشكلة».

نعتقد أن الخلاف بين مشروع صاحب «فقه الفلسفة» والتيارات التي ترفع شعار «الإسلام هو الحل»، خلاف متوقع بل وطبيعي أخذًا بعين الاعتبار أن طه عبد الرحمن، اقتنع منذ عقود مضت، بالصلات الوطيدة التي تربط المنطق بباقي المعارف، من لسانيات ورياضيات وطبعاً فلسفيات، ليُقرّر تجديد الصلة بين علم المنطق وعلم الأصول مع فارق جوهري مقارنة مع السائد عند أغلب فقهاء المجال التداولي الإسلامي من الذين قزموا قيمة المنطق، حيث بيت القصيد لم يتردد طه في تبني خيار معاكس للغاية، عندما جعل علم الأصول جزءًا من علم المنطق، ووحدها هذه الجزئية، تُخول لمُجمل الفصائل الإسلامية (إخوانية أو سلفية)، بصرف النظر عن دعم أو تبني مشروع من هذه الطينة، دون الحديث عن أسباب أخرى وجيهة، توقف عندها بشكل صريح في مضامين الحوار الوحيد الذي أجريناه معه منذ سنين مضت، مستغربًا من صدور هذا التحامل عن تيارات إسلامية ضد مشروع يخدم الفكر الإسلامي بما لا يتقدم لغيره من المشاريع المستحدثة، موردًا ثلاثة أسباب (منها السبب/ المحدد الخاص بالمنطق كما تطرقنا إليه) بغض النظر عن الأسباب النفسانية الصغيرة التي قد تحمل الفرد على طلب المخالفة أو طلب المغالبة، ونوردها في إيجاز شديد:

ـ«**أولها**: الاختلاف في صلة المعرفة الإسلامية بالمنهجية المنطقية: فما زال من الإسلاميين من يعمل بفتوى ابن الصلاح المتقادمة في المنطق، تأثرا ببعض المتفيقهة من خارج المغرب.. والواقع أن الباحث الإسلامي ليس يحتاج، في سياق التيقظ الذي تشهده الساحة الإسلامية، إلى شيء قدر احتياجه إلى تحصيل أسباب المنهجية المنطقية، حتى يتسنى له امتلاك القدرة العقلية على مواجهة التحديات الفكرية الكبيرة التي تهدد مصيره، وليعتبر بمن سبقه من علماء المسلمين، فلم

(24) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، نفس المرجع، ص 129.

توقف هذا الكتاب عند أهم مقدمات «الصدام المعرفي» المتوقع بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمن، عندما اعتبر مؤلفه أن مشروعا فلسفيا بهذا الزخم الفكري ـ عند طه عبد الرحمن ـ وبهذا الحضور الصدامي، وبما أحدثه من تفاعلات مع أفكار متفلسفة العصر، كان لا بد أن تكون له ردود أفعال، وأن تكون له أصداء في المحيط الثقافي، وأن تدفع بصاحبه إلى خطوط مع تيارات واسعة وأسماء وازنة. (ص 164)، معتبرا في مقدمة الفصل المخصص للتوقف عند هذا الصدام أو الاختلاف، أنه «إذا كان عبد الله العروي ينشد في مشروعه الحداثة من خلال دينامية تنقطع عن الماضي منهجيا، وتدعو إلى الانطلاق من زمن الأنوار؛ فإن طه عبد الرحمن انطلق في مشروعه من الارتباط بذلك الماضي، وليس في ذلك الماضي شيء سوى الدين، حيث كان همُّه النشر لا الطّيّ، انطلق إذا من رغبته في تأسيس فكر يُضاهي به ما لدى الغربيين، ويتطلع إلى وضع مشروع فلسفي يُعيد به النظر في الفلسفة وتاريخها وقضاياها، ومدى تفاعل المسلمين بها قديما وحديثا». (ص 116)

ينفعهم في إقامة المعرفة الإسلامية والرد على خصومها إلا التمكن من هذه الأسباب المنطقية، سواء باستفادة بعضها من غيرهم أو بوضع بعضها من عندهم.

ـ **والسبب الثاني:** الاختلاف في صلة الدين بالتسيس: الغالب على الإسلاميين أن يروا أن التدين والتسيس لا يفترقان، بحجة أن الدين يشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية والسياسية جانب واحد منها على الأقل، فليلزم أن تندرج فيه، إلا أن خطأهم في نظرنا يكمن في كون وجوه تصورهم للسياسة وأساليب ممارستهم لها لا يختلفان في شيء عن تصورات وممارسات خصومهم غير الإسلاميين الذين يقولون بافتراق الدين عن السياسة.

ـ **والسبب الثالث:** الاختلاف في صلة الدين بالتصوف أو «العمل التزكوي» باصطلاحات جديدة جاءت في كتاب «روح الدين» و«سؤال العمل»: لا يبغض بعض الإسلاميين- الذين هبت عليهم رياح عقدية مشرقية مخصوصة ـ شيئًا مقدار ما يبغضون التصوف وأهله، حتى إن بعضهم لو خُيّر بين أن يصحب صوفيًا أو يصحف فاسقًا، لاختار مصاحبة الفاسق، لاعتقاده أنه أهدى من الصوفي سبيلاً، وفي هذا غلواء ما بعدها غلواء» [25].

نختتم هذه المقالة بالعروج على ميزة أخرى هامة ساعدت طه عبد الرحمن على تأسيس مشروعه العلمي، وقَلَما اجتمعت لدى مفكري الساحة العربية والإسلامية، فالرجل، «عارف بحقيقة الغرب وعارف أيضًا بحقيقة الإسلام، وفي ضوء ذلك، شرع في إناء خطة منهجية تطبيقية تُمكن المتفلسف السلم العربي من أن يعرف مَن هو؛ فيُقلع عن التبعية لغيره، وتؤهله لأن يُحقق أمرين: أن يأتي بما يستشكله من واقعه وكينونته وتراثه وهويته؛ وثانيهما: أن يُبدع بما يُضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات» [26].

نقول هذا ونحن نأخذ بعين الاعتبار أن المفكر السوري مطاع صفدي، متمكن أو متتبع عن قرب للثقافة الغربية، ولكنه يعاني من نقص كبير في متابعة الثقافة العربية والإسلامية، والعكس صحيح مع أقلام أخرى متتبعة لكنوز التراب العربي والإسلامي، مقابل جهلها بكنوز التراث الغربي (وما أكثرها طبعا)، بخلاف السائد مع أمثال طه عبد الرحمن وأبي يعرب المرزوقي وعبد الوهاب المسيري ومحمد أركون وعلي عزت بيغوفتيش.. من الذين استوعبوا في آن، مضامين مجمل هذه الكنوز، مع وجود فوارق جلية طبعًا في مضامين مشاريعهم العلمية، ولعل قارئ كتاب «تجديد المنهج في تقويم التراث» [27]، حيث يرتحل طه عبد الرحمن في تقييم وتقويم مشروع الراحل محمد عابد الجابري الموسوم بـ«نقد العقل العربي»، تتضح له أحقية الحديث عن استفادة فقيه الفلسفة من كنوز التراثين العربي / الإسلامي والغربي على حد سواء.

(25) حوار مع طه عبد الرحمن، أجراه منتصر حمادة، وصدر في عدة منابر إعلامية (يومية «القدس العربي»، لندن، يومية «العلم»، الرباط، فصلية «المنطلق الجديد»، بيروت)، قبل صدوره ضمن مجموعة أخرى من الحوارات في كتاب «حوارات من أجل المستقبل»، منشورات الزمن، الرباط، ط 1، نيسان/ أبريل 2000، وصدرت نسخة أخرى لنفس العمل عن دار الهادي، بيروت، ط 1، 2003.

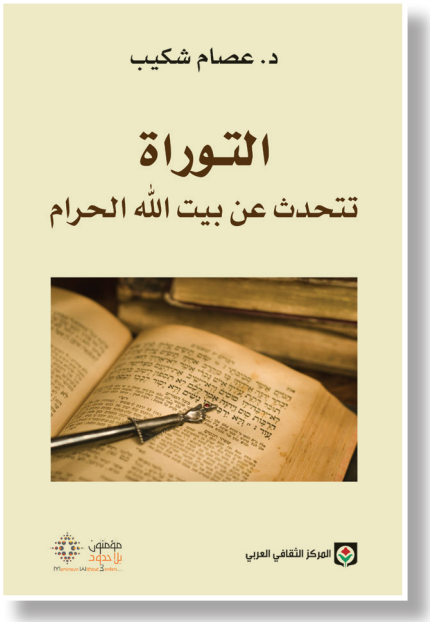
يضيف طه في هذه الجزئية الدقيقة: لقد «بَطُلَ عندي الاعتقاد الموروث عن اليونان أن العقل هو الوصف المميز للإنسان، وصَحَّ القول بأن الخلق هو الذي يُميز الإنسان عن غيره، وبأن الفعل العقلي إنما هو فعل خلقي، بدليل أن هذا الفعل العقلي لا ينسب إلى الإنسان إلا بشرط حصول استحسانه متى انتفعنا به أو حصول استقباحه متى تضررنا به، والاستحسان والاستقباح فعلان خلقيان، لذلك، ليس السؤال الفلسفي الأول، كما ظن المتقدمون، هو «ما الوجود»؟ ولا، كما ظن المتأخرون، هو «من أنا»؟، وإنما هو «كيف أكون متخلقا»؟، أو إن شئت قلت: «كيف أكون إنسانا»؟، فـ«الأخلاقية» و«الإنسانية» في نظري إسمان لمسمى واحد».

(26) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، مرجع سابق، ص 22.

(27) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 1994.

بريشة الفنان محمد أستاد، الإمارات العربية المتحدة
مقدمة من «مجمع أبوظبي للفنون»

التوراة تتحدث عن بيت الله الحرام لعصام شكيف

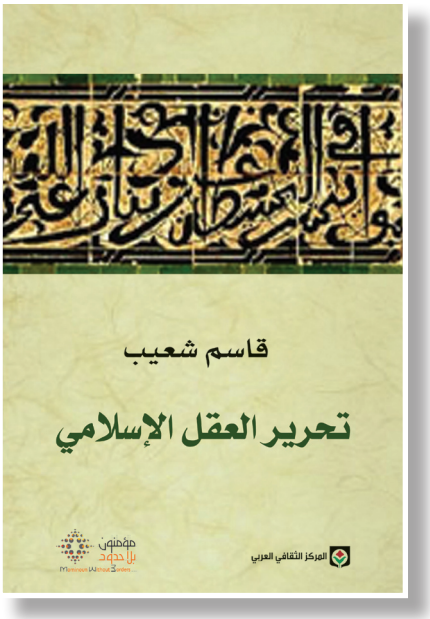


صدر لعصام شكيب كتاب بعنوان «التوراة تتحدث عن بيت الله الحرام» في طبعته الأولى للناشر المركز العربي بشراكة مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود. تطرق الكاتب في مؤلفه هذا إلى المفاهيم المغلوطة عن الأماكن المقدسة في خريطة فلسطين المعاصرة، بحيث أوضح هده المغالطة عن طريق التناقض بين التفسيرات التوراتية والنظريات البروتستانتية لهذه الأماكن وما أتت به الدراسات الأركيولوجية. وجاء كتابه موزعا على ثمانية فصول لصيقة بالأماكن.

ولا مناص أن اختيار الأماكن لم يكن اعتباطيا و ذلك بحكم أن أسماء الأماكن تعد بشكل كبير قاعدة أساسية للطرح الإسرائيلي. من خلال هذا الكتاب، عالج عصام شكيب هذه الإشكالية المطروحة ، كما حاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة مثل : أين توجد هذه الأماكن؟ وكيف أسست إسرائيل نظريتها على هذه الرموز التوراتية جاعلة بذلك فلسطين المجال الجغرافي الذي حدثت فيه كل تلك الوقائع والأحداث المرتبطة بإسرائيل قديما؟

تميز طرح الكاتب باعتماده رؤية جديدة بديلة للطرح الإسرائيلي، وبوضعه خريطة جديدة لهذه الأماكن بناء على النصوص التوراتية التي لا تنسجم فقط مع اليهودية بل مع سائر الديانات السماوية.

تحرير العقل الإسلامي لقاسم شعيب



يعد «تحرير العقل الإسلامي» لقاسم شعيب من أهم الكتب التي تدعو بإلحاح إلى إلى تحرير العقل الإسلامي من قيود التاريخ وعصبيات المجتمع و زيف السياسة و فساد الواقع. فلقد بات ضروريا التحرر من حمى المذهبية وإكراهات السلطة.

فقاسم شعيب أوضح بتحليل الواقع ، أننا أمام عقل يدعي الانتماء إلى الإسلام لكنه في العمق بعيد كل البعد عنه. فتجميد حركة العقل الناتجة عن الرفض المزمن لنعمة الاختلاف التي فطر الله الناس عليها أنتج أحكام قيمية يتقاذفها الحاملون لهذه العقول ليصبح العلماني في نظر الأصولي متطرفاً والعلماني زنديقاً في نظر الأصولي، فعدم تقبل الاختلاف بوصفه غنى يؤدي إلى احتقار الإنسان و إقصاء الآخر.

إن تحرير العقل الإسلامي ضرورة ملحة عبر نقد المسلمات والبداهات التاريخية ليصبح كل شيء قابلاً للنقد بعيدا عن كل المخاوف التي كبلت العقل الإسلامي و هيمنت على فكره وحركته. فالخوف يعد سببا رئيسيا في هروب المسلم من مجتمعه الأوسع للاختباء خلف انتماءات ضيقة تتجلى في الحزب أو الطائفة أو المذهب. فلا يمكن تجاوز هذه العراقيل إلا بالعقل فهو الأساس. و هذا ما يسعى إليه هذا الكتاب.

أسباب النزول
لبسام الجمل

تعترض الباحثين العديد من العقبات في مجال بحث أسباب النزول في ابعاده النظرية والعلمية. فيجدون حرجا في نقد منظومة العلوم الكلاسيكية من تفسير و حديث وعلم كلام وأصول فقه وفقه. من خلال كتاب «أسباب النزول»، وقف بسام الجمل أمام هذه العقبات دون الانخراط في الصراعات التي تتعلق بها بحيث ارتحل مع هذا الموضوع بجمعه وتحليله المواد المتوفرة لذلك، ومقارنة عناصرها مع ما أثبتته المصادر في السيرة و التاريخ.

خلص الكاتب إلى استنتاجات ثمينة تمثلت في كون تسعة أعشار آيات المصحف لا تتوفر عنها أسباب معينة وأن ثمانين في المائة من الأسباب تتعلق بآيات الأخبار لا بآيات الأحكام. وأيضا أن المنهج الذي طغى على توظيف هذه الأسباب هو منهج تبريري لاختيارات الفقهاء المتأخرة عن زمن النزول. وفق بسام بين الأسباب التي تشتمل على تناقض واضح من جهة و إقصاء من جهة أخرى للفرق و المذاهب ما بعد عصر النبوة.

بعد التمحيص الدقيق تبين أن أسباب النزول لا تكفي في تبين كل ما يسعى إلى معرفته الباحث بدقة في النص القرآني مما يوضح تأكيد بسام الجمل على أن الأيات القرآنية هي التي يجب ان تحكم أسباب النزول لا العكس.

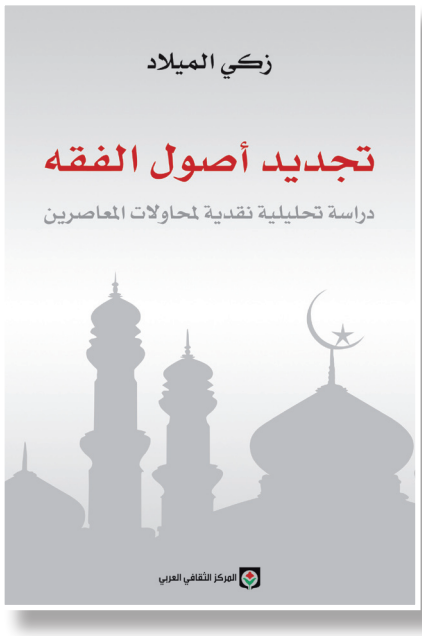
التشكيل البشري للإسلام
لمحمد أركون

يمثل هذا الكتاب مقدمة حقيقية لأنثروبولوجيا الإسلام لمحمد أركون. وهي مقدمة كانت تنقصنا بشكل موجع حتى الآن، فهذا الكتاب الأخير يقدم لنا مختلف المفاهيم الفكرية التي بلورها ، كما يكشف لنا عن مختلف الأبحاث الكبرى التي تغذى منها واستفاد. وعلاوة على إضاءات غير معروفة عن سيرته الذاتية، فإن الكتاب يشتمل أيضا على حدوسات معرفية خاطفة وساطعة، ويتيح لفكر محمد أركون أن يظل حيا، وأن يستمر في الإشعاع.

كان محمد أركون الأب المؤسس لعلم الإسلاميات التطبيقية، ولكنه كان أولا وقبل كل شيء أحد أكبر المختصين في بالدراسات الإسلامية المعاصرة. وهذا الوريث الشرعي للنزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري لم يركض قط وراء الأضواء ووسائل الإعلام كما يفعل الكثيرون. ولم يتملق الكبار ولم ينحن لهم.

ماكان يقوله عن الإسلام المعاصر لم يكن يروق قط للسلطات القائمة في العالمين العربي والإسلامي ، ولكنه لم يكن ليروق أيضا لدعاة الإسلاموفوبيا في الغرب.كان يزعج على الجهتين.

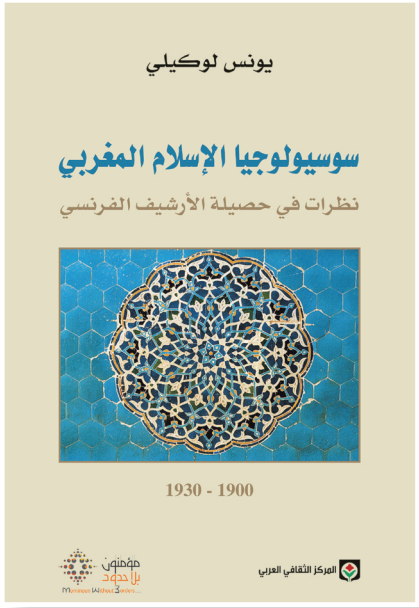
تجديد أصول الفقه
لزكي الميلاد



هذا الكتاب يحاول أن ينبه على ضرورة استعادة العلاقة بين الفكر الإسلامي وأصول الفقه، وتفعيل هذه العلاقة وتنميتها ، لتكون أصول الفقه منهجا وخبرة ومعرفة حاضرا و فاعلا ومؤثرا في ساحة الفكر الإسلامي.

كما أن هذه الدراسة ليست عن أصول الفقه علما، وإنما عن اصول الفقه فكراً، وهذا ما نحتاجه فعلا. فالدراسات في أصول الفقه كثيرة، وهي التي استحوذت على الاهتمام قديما وحديثا، في حين أن الدراسات التي عنه كانت قليلة ومتفرقة، لكنها تزايدت وأخذت وثيرة متصاعدة في فترة ما بعد ثمانينات القرن الماضي. وقد حاول المؤلف قدر الإمكان أن تكون الدراسات في هذا الكتاب من نمط الدراسات الجديدة والحديثة، وأن تكشف عن الإتجاهات الجديدة في ساحة أصول الفقه، وتقدم جديدا في هذا المجال.

سوسيولوجيا الإسلام المغربي
ليونس لوكيلي

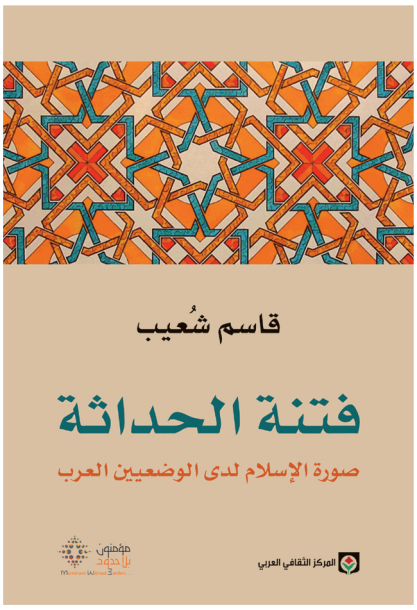


تراهن هذه الدراسة على تقديم صورة بيبليو-موضوعية عن الإسلام في التراث الكولونيالي الفرنسي ما بين سنة 1900 وسنة 1930 من خلال أهم كتب المرحلة وكتابها. هذا عن الثمرة الرئيسية التي تقدمها هذه الدراسة للقارئ المتخصص.

أما القارئ المبتدئ فليعتبر هذا الكتاب مدخلا تعريفيا بـ «سوسيولوجيا الإسلام» الكولونيالي في التراث الكولونيالي الفرنسي للفترة ذاتها، فهو يعرفه بأبرز مؤلفي المرحلة وسيرهم العلمية، ويروي فضول القارئ لموضوعات كتبهم وآثارهم، من دون ان تخلو هذه الدراسة من ملاحظات نقدية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة تبنت مفهوما تأطيريا هو «الإسلام المغربي» الذي يعود استعماله في الأدبيات العلمية إلى بدايات القرن العشرين قبل اتفاقية الحماية الفرنسية للمغرب.

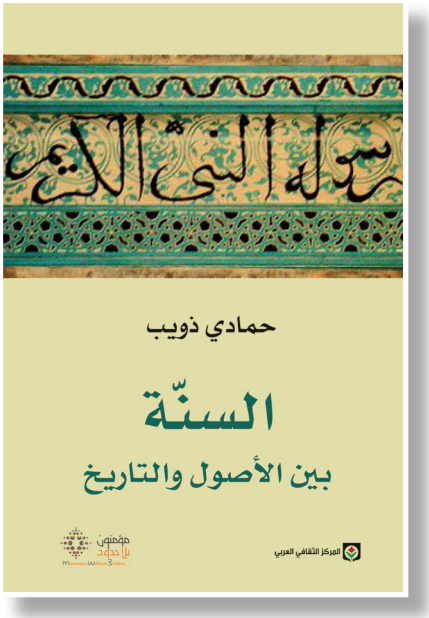
فتنة الحداثة
لقاسم شعيب



ما نطرحه في هذا الكتاب وندعو إليه هو الإسلام الحقيقي الذي يتبنى قيم الحرية والعدالة والكرامة والفضيلة في إطار نظام يعكس إرادة الناس. إننا لا ندعو هنا إلى إسلام الكهنة والسلاطين الذين أغرقوا المسلمين لقرون طويلة في مستنقعات الجهل والظلم، ولا إلى إسلام الاتجاهات التي صنعوها ومزقت وحدة المسلمين ونشرت الخرافة وبررت الفساد وتواطأت مع الحكام ؛ ولكننا ندعو إلى إسلام عقلاني منفتح وعادل يعمل من أجل الإنسان مهما كان انتماؤه.

إن الإسلام في جوهره دعوة إلى الحرية والعدالة وكل القيم الإنسانية الرفيعة، وهو يقدم ما يكفي من التشريعات لحماية هذه القيم. بل إن الإسلام يملك ما لا تملكه هذه الحداثة المؤسسة على رؤية مادية للحياة، فهو فضلا عن اهتمامه بالاحتياجات المادية للإنسان ، يولي عناية فائقة لإشباع نهمه الروحي والمعنوي.

السنة بين الأصول و التاريخ
لحمادي ذويب



صدر لحمادي ذويب كتاب بعنوان «السنة بين الأصول و التاريخ». يوضح الكتاب الثنائية القائمة بين منزلة السنة ضمن المدونة الأصولية و صلتها بالسياق التاريخي. ويرى الكاتب في دعواه الأساسية أن السنة فكر بشري اجتهادي لا وحي منزل من السماء.

يسعى الباحث في كتابه إلى دراسة المسلمة التي تقوم على تأسيس حجية السنة بوصفها أصلا ثانيا من أصول الفقه. وبين أن هذا التأسيس إنما هو فعل تاريخي إنساني جاء كرد فعل على ظواهر شهدها القرن الثاني هددت الحديث النبوي والفئة التي تؤسس عليه أيديولوجيتها ، وهي أهل الحديث.

ويذهب ذويب إلى أن المنظومة الأصولية أصبحت في عصرنا الحديث متكلسة وجامدة المعاني والقيم ، لا تتطابق أحكامها مع الواقع الموضوعي المتجدد، لأنها فقدت صلتها بالتاريخ وأصبحت عاجزة على رفع تحدياته ومواكبة جديده.

غير أن نقد المنظومة التقليدية التي تأسست عليها العلوم الدينية لا يعني في نظر الباحث القطيعة مع التراث والتنكر له، بل هو دعوة إلى التوسل في دراسته بالمتاح العلمي في هذا العصر حتى يتيسر لنا فهمه وكشف آليات اشتغاله والقراءة الحية لمنتجاته.

المحمدية: ندوة «الإصلاح الديني والتغيير الثقافي: نحو رؤية إنسانية»

احْتَضَنَت مدينة المحمدية المغربية على امتداد ثلاثة أيام ندوة علمية تحت عنوان: **«الإصلاح الديني والتغيير الثقافي: نحو رؤية إنسانية»**، نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث». (من 18 إلى 20 أيار/ مايو 2012)، حيث تفرعت محاور هذا اللقاء العلمي على العناوين التالية:

1. المرجعية الإسلامية وعلاقتها بالدولة المدنية والديمقراطية ورهانات الإسلام السياسي (وعرفت مشاركة الأسماء التالية، حسب الترتيب الذي جاء في البرنامج الرسمي: رجاء مكاوي، رشيد مقتدر، مولاي أحمد صابر، محمد الكوخي، عبد الله هداري، منتصر حمادة)

2. رهانات الإصلاح الديني من الانغلاق والخصوصية نحو نزعة إنسانية منفتحة (خالد حاجي، سعيد شبار، إبراهيم مشروح، ميادة كيالي، الحسن حما، عبد الله إدلكوس، عبد العزيز راجل)

3. الإصلاح الديني في المغرب، الواقع والإشكالات والمتطلبات (نادية الشرقاوي، مصطفى تاج الدين، عبد الوافي مدفون، عبد العالي المتقي، يوسف بناصر، يوسف هريمة، مولاي محمد الإسماعيلي)

4. وأخـيراً، محور مصادر المعرفة الدينية ، مناهج وأدوات النقد والتجديد والمشاريع الفكرية (محمد همام، نادية العروسي، هشام رشيد، يونس الوكيلي، عبد اللطيف طريب، إبراهيم أمهال، سعاد رجاد، محمد الطويل).

وتوقفت الأرضية التأطيرية للندوة عند مقتضيات سؤال الإصلاح الديني والتغيير الثقافي معتبرة أنه أصبح ضرورة واقعية أكثر من أي وقت مضى، بحكم أن التغيير السياسي بالضرورة أن يسبقه التغيير الثقافي والتغيير الثقافي بالضرورة أن يسبقه إصلاح وتجديد في التعاطي مع الدين وفقا لمقتضيات الواقع وروح العصر التي يحكمها السقف المعرفي الذي عليه الإنسانية اليوم؛ كما أشارت هذه الورقة إلى أنه غالبا ما يطرح «التجديد» تحت ضغط حضاري إنساني لعبور الفجوة الماثلة بين الدين الإسلامي والثقافة العالمية الراهنة وأطرها الاجتماعية وقيمها المعرفية وآلياتها الدستورية والسياسية والاقتصادية؛ وغالبا أيضا ما يجنح بعض المجددين لمنطق المقاربات حيث يماثلون بين نص الشورى القرآني والديمقراطية كخير الدين التونسي غافلين عن تعارض المنظومتين الإسلامية والغربية ومرجعيتهما النسقية والمعرفية؛ وفي المقابل يجنح البعض إلى منطق المقارنات منطلقين من مثالية المبادئ المجترحة من الإسلام على نحو تميزه بعدالة إنسانية اجتماعية لا هي بالرأسمالية ولا الاشتراكية، وتقنين وضع الفرد في إطار الجماعة بمعزل عن ليبرالية الحقوق الفردية الغربية وتبعاتها الاجتماعية والأخلاقية السالبة، مضيفة أن الغاية المترتبة عن الإصلاح الديني هي كرامة الإنسان تعالى: «ولقد كَرّمْنَا بني آدم» بإعلاء قيمته وشأنه، فهو سيد مصيره في هذه الحياة الدنيا، وهذا من شأنه أن يعيد تنظيم العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية... بشكل أقوى وأسلم تحضر معه المساواة والكرامة والحقوق والحرية في التفكير والاختيار، وهذا مطلب إنساني عام.

أشادت اللجنة المنظمة بجدية العديد من أعمال الباحثين المشاركين، وبعضهم كان مشاركا في أشغال اللقاء العلمي ، واعتبرت أن هذا المعطى يشفع من أجل تنظيم لقاءات علمية قادمة في الطريق.

ولعل أهم القواسم المشتركة للعديد من الباحثين المشاركين، الرهان على العمل البحثي النقدي، وهذا ما اتضح على الخصوص في ثنايا النقاشات التي تلت المحاضرات، وأيضا، أثناء النقاش الذي جرى في ثنايا الجلسات الثلاث.

وكان اللقاء مناسبة لتوجيه سهام النقد لبعض التحديات التي تواجه نمط التدين في الساحة المغربية، ونخص بالذكر، ثنايا بعض المداخلات التي جاءت في الجلسة الثالثة (الإصلاح الديني في المغرب).

ولعل أهم خلاصات هذا اللقاء التذكير بأن الإنسان الحر والمسؤول هو الركيزة الأهم في أي طرح نهضوي، وأنه ما لم يتحصل على حقوقه الطبيعية فلا يمكن أن تحقق عمليات التنمية والنهضة أهدافها، وفي هذا السياق، اتخذت مسألة الإصلاح الديني أبعادا إنسانية ترقى فوق الإصلاحات الجزئية المعنية بإصلاح آليات الاجتهاد والتقنين والتفسير، لتتجه نحو تحييد جميع الاستلابات التي أعاقت قيامه بدوره الحضاري وكبلت عقله بقيود ثقافية واجتماعية وسياسية؛

والتذكير أيضا بأن غايات الإصلاح والمقاربات النقدية الدينية يجب أن تتساوق مع متطلبات واحتياجات الشعوب العربية، ولا تحصر نفسها في إطار الإصلاح السياسي وهي مشدودة لنسق ثقافي متشابه ما قبل وبعد الثورات التي قامت مطالبة بالحرية والكرامة والديمقراطية.

القاهرة: ندوة «الخطاب الإسلامي وإعادة تأسيس المجال العام»

عَقَدَت مؤسسة مؤمنون بلا حدود ندوة عمل حول «**الخطاب الإسلامي وإعادة تأسيس المجال العام**» بفندق بيراميزا بالدقي على مدار يومي الرابع و الخامس من يناير 2013 .

تناولت الجلسة الأولى لليوم الأول محاضرتين حول مشكلة التنوع والتعدد في الحركات الإسلامية المعاصرة، ومشكلة خطاب الهوية وتفاعله مع بنية الواقع المجتمعي المعاصر.

ورأى الدكتور مـازن النجار (الباحث في العلوم الاجتماعية والفلسفة) خلال ورقته أن قيام الثورات العربية في العامين الأخيرين فتح الباب مجددا لمناقشة قضايا أساسية مطلوب الاجتهاد فيها من الإسلاميين، وغير الإسلاميين، راصداً هذه القضايا في ثلاث مسائل رئيسية.

أمـا محمد العربي «الباحث السياسي في وحدة الدراسات المستقبلية بالإسكندرية» فقد قال أثناء عرض ورقته البحثية التى حملت عنوان «الاسلاميون والهوية » أن تيار الإسلام السياسي هو تيار «هوياتي»، ينقل عملية الصراع السياسي من مصالح اقتصادية واجتماعية إلى صراع هوية، وأنه مرتبط بتطور خطاب الإحياء الإسلامي الذي بدأ في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

ثم تناولت الجلسة الثانية من اليوم الأول محاضرتين حول المساحات الإسلامية و خطابات السلطة بها وحول المرأة في خطاب الفضائيات الإسلامية، حيث تحدث الدكتور فـؤاد الحلبوني «الباحث في مجال الأنثروبولوجيا من جامعة جونز هبوكنز بالولايات المتحدة الأمريكية» فى ورقته البحثية عن أن أشكال العقلنة والجدال المتاحة داخل المجال العام الإسلامي لا تسمح بالمساحة الملائمة للمجتمعات غير المسلمة في الوطن العربي لإتباع التقاليد الدينية الخاصة بهم ولحرية التعبير وذلك لربط المجال العام بسلطة الدولة الحديثة وسياسات النظام العام.

وألقت الأستاذة خلود سعيد «الباحثة والناشطة السياسية بالأسكندرية "محاضرة بعنوان» المرأة في خطاب الفضائيات الإسلامية" مشيرة أن الخطاب الإسلامي المعاصر يقع في إشكاليتين فإما أنه يرى المرأة عورة، و إما أنه لا يراها أصلا ولا يرى لوجودها أية أهمية.

وتناولت الجلسة الأولى لليوم الثانى محاضرتين حول علاقة الخطاب الإسلامي بنظام الحكم وآليات التغيير، والإسلاميون والسلطة .

اعتبر شريف محي الدين «الباحث في مؤسسة بيت الحكمة للدراسات الاستراتيجية» فى ورقته البحثية التى جاءت تحت عنوان «علاقة الخطاب الإسلامي بنظام الحكم وآليات التغيير»، أن من بين أهم أسباب الاستقطاب الحالي في المجتمع هو تأطير الصراع السياسي في المرحلة الانتقالية الحالية في عدم كونها صراعا بين الثورة والنظام ولكن صراع على الهوية،

مما يتيح الفرصة للنظام لإعادة انتاج ذاته من خلال جميع الأطراف.

أما الأستاذ أحمد همام «الباحث بجامعة جورج واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية » فقد قدم ورقة بحثية تحت عنوان "الإسلاميون والسلطة «طارحاً سؤلاً محوريا، هو : هل الخطاب الإسلامي منتج سلطوي أم يفتح المجال لإمكانية التحرر من قيود السلطة الموروثة منذ دولة يوليو 52؟

وقال همام أنه يرى أن الدولة الحديثة تسعى لتحديد دور وسلوك الفرد ولا تهدف لمحاربة الدين، ذاهبا إلى أن الدولة في مصر لم تحارب الدين لكنها كانت تعادي الرؤى والمساحات التي تخرج عن نطاق سيطرة الدولة أي كان انتماء هذه الرؤى والمساحات.

واختتمت ندوة العمل فاعليتها بمحاضرتين أخيرتين حول الخطاب الإسلامي والحريات في المجال العام، والطاغية والمجال العام في إطار الخطاب الإسلامي المعاصر.

حيث أوضح الدكتور شريف يونس «أستاذ التاريخ الحديث بجامعة حلوان» في محاضرته التي حملت عنوان «الخطاب الإسلامي والحريات في المجال العام» أن ما يعبر عن أزمة مشروع الإسلام السياسي في هذه المرحلة، هو ذلك العجز البيّن والفقر الشديد في الثقافة السياسية والإبداع الفني والأدبي. ومتابعا أن القضية هنا ليست «أخطار الإسلاميين» على الفن والفكر والثقافة والأدب، إلى غير ذلك لكنها قضية محدودية «فكرة الإسلام الكلية» أو حدوديته.

وفى هذا الإطار تحدث الدكتور محمد صفار «أستاذ النظرية السياسية في جامعة القاهرة » حول «الطاغية والمجال العام في إطار الخطاب الإسلامي المعاصر»، موضحاً أنه «لا يوجد خطاب إسلامي أو ليبرالي أو يساري أو قومي، لانتقاء وجود الخطاب كظاهرة متعلقة بالإنتاج الفكري من الأصل» وإنما هناك ظاهر وباطن لدى مختلف التيارات الفكرية منتشرة بتراكيب وصور يصعب حصرها.

تونس: ندوة «الدين والسياسة: نحو رؤى متجددة في سياق الربيع العربي»

نَظَّمَت «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث بالتعاون مع رابطة تونس للثقافة والتعدد ومنتدى الجاحظ ورشة علمية بتونس العاصمة يومي 15 و16 فبراير 2013، تحت عنوان «**الدين والسياسة: نحو رؤى متجدّدة في سياق الربيع العربي**»، وقد أثّث مداخلاتها عدد من الباحثين في اختصاصات مختلفة منها الحقوقي والتاريخي والاجتماعي والحضاري والإعلامي.. نذكر منهم الأستاذ احميدة النيفر أستاذ أصول الدين والفكر الإسلامي المعاصر ورئيس رابطة تونس للثقافة والتعدّد الذي نظر في التجربة العلمانية وعلاقة الدين بالدولة الحديثة في تونس من النظام السلطوي إلى المواطنة الفاعلة، وكذلك الأستاذ صلاح الجورشي رئيس منتدى الجاحظ الذي بحث مسألة تفاعل الإسلاميين مع قضايا المواطنة والحريات في معرض انتقالهم من المعارضة إلى السلطة وتساءل عمّا إذا كانوا يملكون بديلا سياسيا ونظرية متكاملة في الحكم والدولة، ومدى قدرتهم على تأسيس نظام ديمقراطي على أساس المواطنة ويضمن احترام الحريات. أمّا الأستاذ عدنان المقراني أستاذ الدراسات الإسلاميّة والعلاقات الإسلاميّة المسيحيّة بالجامعة البابوية الغريغوريّة والمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلاميّة بروما فقد اهتمّ بالعلاقة بين الديني والسياسي في السياق الأوروبي مركّزا على خصوصيّة التجربة الإيطاليّة.

وتطرّق الأستاذ محمّد الشريف الفرجاني المختص في العلوم السياسية والدراسة المقارنيّة للأديان في مداخلته إلى وضعية حركة النهضة بتونس بين متطلّبات الانخراط في المسار الديمقراطي والوفاء لمرجعيّاتها الإخوانيّة.. في حين عرّج الأستاذ محمّد العلاّني، الباحث في الاقتصاد والعلوم السياسيّة، على الجذور التاريخيّة لعلاقة الدين بالسياسة في التجربة التاريخيّة الإسلاميّة انطلاقا من حادثة السقيفة وأحداث الفتنة الكبرى ليتناول مسألة تسخير النصوص الدينيّة لتبرير أنظمة الحكم المختلفة التي عاشتها البلاد الإسلاميّة وربط ذلك بالواقع السياسي المعاصر ليتساءل عن سبل الخروج ممّا أسماه مأزق الفكر السياسي الإسلامي ومأزق الربيع العربي. وفي سياق قريب من هذا الموضوع طرح أستاذ العلوم الإسلاميّة وعلوم التربية السيد مصدق الجليدي سؤال «أيّ وضع للديمقراطيّة؟ بين العلمانيّة المؤمنة والإيمان العلماني».

وقد تنزّلت المداخلات ضمن ثلاثة محاور أساسيّة ضبطتها الورقة العلميّة للورشة وتمثّلت في:

أ. الإسلام السياسي والقضايا المثارة بعد الثورات العربية.

1. الإسلاميون وقضايا المواطنة والحريات ونظام الحكم الديمقراطي.
2. الدستور وإشكالية تطبيق الشريعة والدولة المدنية بمرجعية إسلامية.
3. حضور السلفية في السياسة والعلاقة مع الحركات والأحزاب الإسلامية الوسطية كحزب النهضة أو الإخوان المسلمين وتأثيرها في الشأن السياسي.
4. دراسة حالات تحول فقهاء ودعاة إلى رجال سياسة عقب الثورات العربية باعتبارها حالات عينية لعلاقة الدين بالسياسة.

ب. تاريخية الفكر السياسي الإسلامي

1. استعراض تجارب دول إسلامية في تدبير علاقة الدين بالسياسة.

2. تجارب تدبير المفاهيم الدينية في الحقل السياسي، مثل: الدعوة، البيعة، الشريعة، الولاء والبراء، الخلافة، الطاعة، الحاكمية...الخ.

3. تفكيك التجربة النبوية التي جمعت بين الوظيفة الدينية والسياسية، وكشف أبعادها التاريخية وأدوارها الحضارية.

4. إبراز الصيرورات التاريخية والاجتماعية التي شكلت النظرية السياسية الإسلامية في الماضي والحاضر، والتمييز فيها بين الديني المطلق والبشري النسبي.

ج. تجديد الفكر الديني في سياق العلاقات الدولية

1. تداخل الديني بالسياسي في العلاقات الدولية وانعكاسات ذلك على السلام العالمي من خلال نماذج بين- دينية(الإسلام والمسيحية) أو بين- مذهبية (السنة-الشيعة).

2. دور الفكر الديني التجديدي في صيرورة بناء دولة المواطنة وإمكانية فصل المجال السياسي عن المجال الديني المقدس.

وقد كانت نقاشات المداخلات ثريّة تركّزت على مفاهيم عدّة أثارتها الورقات العلميّة المقدّمة ومنها العلمانيّة والسياسة الشرعيّة وختم النبوة والوصاية والمواطنة والحرية وحقوق الإنسان.. وعكست أهمّية الموضوع المطروح وراهنيّته والحاجة إلى توسيع مجال النظر فيه خاصة في سياق الربيع العربي الذي كشف اختلالا في المشهد الثقافي والسياسي والديني وجبت متابعته وتقصّي أسبابه بغية تشخيصها وتحديد سبل تجاوزها وتلافيها.

سوسة: ندوة« الإصلاح الديني بعد الربيع العربي: ضروراته، رهاناته، ومتطلباته»

امْتَدَّت الندوة التي عقدتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث إلى ثلاثة أيام من 22-24 فبراير 2013 في مدينة سوسة بتونس تحت عنوان: «**الاصلاح الديني بعد الربيع العربي: ضروراته، وهاناته، ومتطلباته**». وتوزّعت أشغالها إلى ثلاثة أنشطة رئيسيّة:

تمثّل النشاط الأوّل في سلسلة من المداخلات تقدّم بها مجموعة من الباحثين ذوي الاختصاصات العلميّة المختلفة، لكن الملتقية في اهتمامها بموضوع التجديد الديني، ممّا جعل التناول يجري من زوايا نظر نقديّة متنوّعة، كانت منطلقا لمناقشات حول الأفكار التي أثارتها هذه المنظورات المختلفة.

وقد تحرّك الباحثون في سياق محورين لموضوع تجديد الفكر الديني، هما بيان دواعي التجديد الديني أو ضرورته، وعرض بعض مداخله أو سبله.

ففي المحور الأوّل عرض الأستاذ محمّد الخرّاط (جامعة صفاقس، تونس) إلى ضرورة التجديد الديني في المستوى التشريعيّ بالوقوف على الإشكاليّات التي تتضمّنها الدعوة إلى تطبيق الشريعة.

وبيّن الأستاذ أنس الطريقي (جامعة القيروان، تونس) عجز حركات الإسلام السياسيّ عن التأسيس النظريّ للسياسة المدنيّة بسبب تكرارها لمضمون عقائدي اسلاميّ يناقض مطلب المدنيّة من الأساس.

ولفت الأستاذ مرشد القبّي (جامعة تونس، تونس) الانتباه إلى مشاكل تعاطي المفكّرين الاسلاميين مع مسألة الحريّات في السياق الديمقراطيّ، و على رأسها الحريّات الدينيّة.

وتطرّق الأستاذ باسم المكّي (جامعة قابس، تونس) إلى الضرورة الاجتماعيّة و النفسيّة للإصلاح الديني من خلال عرض ملامح واقع التمزّق الذي يعيشه المسلم المعاصر بين موروثه الدينيّ و متطلّبات انخراطه في نسق الحداثة.

واهتمّت الباحثة فاطمة القرقوري (جامعة صفاقس، تونس) بتأكيد ضرورة التجديد الدينيّ باعتباره أبرز حاجات الوضع الثوريّ السياسيّ العربيّ بعد ثورات الربيع العربيّ.

وأمّا في المحور الثاني: محور سبل التجديد الدينيّ و مداخله فقد تحدّث الأستاذ المفكّر عبد المجيد الشرفي عن مراجعة الفقه الإسلاميّ لإخراجه من إشكاليّته الأساسيّة التاريخيّة وهي مأسسته التي حوّلته إلى قانون معبّر عن الإرادة الإلهيّة.

أمّا الباحثة سميّة بن حسّانة (جامعة صفاقس، تونس) فتحدّثت عن حتميّة القطع مع التوجيه الدينيّ للحياة، وتبنّي الخيار العلميّ الحداثيّ. و ذلك عبر بيان ثغرات الخطاب الديني في المستوى المعرفيّ.

ورأى الأستاذ أنس الطريقي ضـرورة تبنّي هرمينوطيقا مختلفة للمنظومة العقائديّة الاسلاميّة تقوم بإزالة الأسطرة عن التوحيد الاسلاميّ.

وتحدّث الأستاذ محمّد بوهلال (جامعة سوسة، تونس) عن ضرورة إسهام إسلاميّ في فلسفة الدين التي تبلورت في الفكر الغربي من خلال مفكّرين كثر أمثال رودولف بولتمان و بول تيليتش.

وتحـدّث يونس قنديل (جامعة برلين، ألمانيا) عن ضرورة البحث عن خارطة للتفكير المشترك في سبل تجاوز الخطاب الديني التقليدي، و اقترح مجموعة من المصطلحات المعرّفة بمداخل هذه الخارطة.

وتحدّثت الأستاذة إيمان المخينيني (جامعة سوسة، تونس) عن ضرورة إنجاز تأويليّة جديدة تتجاوز انغلاق التأويليّة التقليديّة للخطاب الإصلاحيّ الدينيّ المعاصر في تونس.

وتعرّض الأستاذ فيصل سعد (جامعة صفاقس، تونس) إلى العوائق التي منعت الخطاب الإصلاحي المقاصدي لمفكّري النهضة من زحزحة هيمنة الخطاب البياني على الخطاب الديني الاسلامي، معتبرا أنّ رفع تلك الموانع هو من مداخل التجديد الديني.

وحاول الباحث علي طارق الرجّال أن يكشف آليّات هيمنة الحركات الاسلاميّة على المجال السياسيّ المصري بتوظيف مفاهيم هابرماس حول المجال العام.

وتمثّل النشاط الثاني للندوة في تقديم لكتاب الدين و التديّن للقاضي عبد الجوّاد ياسين، من قبل مؤلّفه، ومناقشته من قبل الأستاذ المفكّر عبد المجيد الشرفي، و تنشيط للحوار من طرف الأستاذ نادر الحمّامي (جامعة تونس، تونس).

بينما كان النشاط الثالث في شكل ثلاث حلقات انقسم فيها الباحثون إلى مجموعات، و توزّعت أشغالها على محاور متعلّقة بالتجديد الدينيّ.

فـترأّس الأستاذ بسّام الجمل حلقة الإصلاح الديني: المفهوم و التاريخ، و قد توزّعت المداخلات والنقاشات فيها حول تجربتي الإصلاح الديني الغربيّة (البروتستانتيّة) و العربيّة (في عصر النهضة).

وترأّس الأستاذ حمّادي ذويب حلقة ضرورة الإصلاح الدينيّ بعد الرّبيع العربيّ، واهتمّت مداخلاتها ومناقشاتها بالمحاور الأساسيّة للإصلاح الدينيّ بعد الثورات العربيّة، كمحور العلاقة بين الدين والسياسة، و محور التشريع، و محور حقوق الإنسان.
وترأّس الأستاذ نادر الحمّامي حلقة الإصلاح الدينيّ من جهة رهاناته و متطلّباته وعوائقه. وتعلّقت المداخلات والنقاشات بالقضايا المتّصلة بالإصلاح الدينيّ، كقضيّة التحديث، والتقدّم، والتعليم، والمرأة.

مراكش: ندوة «الإسلاميون ما بعد الربيع: المواقف، سؤال التجديد، الآفاق»

اختُتم بمدينة مراكش المغربية أشغال الورشة العلمية التي نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، تحت عنوان «**الإسلاميون ما بعد الربيع: المواقف، سؤال التجديد، الآفاق**»، طيلة يومي السبت والأحد 30 و31 آذار/ مارس 2013.

وتميزت الورشة بمشاركة العديد من الباحثين من أجل مساءلة وقراءة الواقع العربي بشكل عام في سياق صعود الحركات والأحزاب الإسلامية إلى السلطة في بعض الدول العربية، حيث وجدت الحركات الإسلامية نفسها أمام تحدي تعريف الدولة، وتحديد مفهوم الدولة بمعناه الحديث، بحكم أن الدولة المعاصرة ليست هي الدولة التي قد يخلط بعض دعاة الإسلام السياسي بينها وبين ما كان سائدا في التاريخ الإسلامي.

وراهنت الورشة خصوصا على مقاربة مجموعة من الأسئلة والإرهاصات، ومنها الأسئلة التالية: هل تغيرت مواقف الحركات الإسلامية، أو ستتغير، بعد وصولها إلى الحكم؟ وهل سيتأثر الإسلام السياسي بالواقع وينتهي إلى إسقاط الواقع على النص، أم سيستمر في توجهه الرامي إلى إسقاط النص على الواقع؟ وماذا عن قضايا التجديد الفكري والديني التي يفترض فيها رفد تجربة الحكم؟ وهل تتوفر هذه الحركات على القابلية والإرادة والطاقات الفكرية التي من شانها إنجاز هذه المهمة؟ وما الحلول التي سيقدمها الفاعل الإسلامي في المجال الاقتصادي؟ وكيف سيتعامل الإسلاميون مع قضايا الهوية والتعددية؟ وما وضع المجتمع المدني في ظل «الحكومات الإسلامية»؟. وما مضمون دساتير ما بعد الربيع الثوري؟ وهل ستتخذ الحركات الإسلامية من الديمقراطية مطية للوصول إلى الحكم أم ستكرسها مضمونا؟ وما شكل الدولة ومضمونها؟ هل هي دول دينية أم عسكرية، أم مدنية علمانية، أم مدنية بمرجعية إسلامية؟

افتتحت أشغال هذا اللقاء العلمي بالكلمة التي ألقاها الدكتور الطيب بوعزة باسم مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وهو مدير إحدى الوحدات البحثية في المؤسسة، واعتبر أن الحراك القائم منذ سنتين في المنطقة العربية، يُشبه منعطفا في الطريق، ومعلوم أن المنعطفات تتميز بغياب الوضوح، وهذه مهام المثقف للتفكير في رؤى واضحة تساعد المتتبع على قراءة المسار الصحيح، واختتم الطيب بوعزة مداخلته الافتتاحية بالتأكيد على أن المؤسسة تراهن خصوصا على قيمة التنوع في الساحة الفكرية، وأنها تفتح الأبواب للاختلاف الفكري، لأن واقعنا العربي في أمس الحاجة إلى التعدد في الرؤى والأفكار.

جاءت الورشة الأولى تحت عنوان «إشكالية العلاقة بين المجال الديني والمجال السياسي»، (تسيير: إدريس لكريني، وإعداد التقرير: إكرام عدنني)، وتفرعت على محاضرة أولى لعز الدين العلام جاءت تحت عنوان «حدود التّقاطع بين الدين والسياسة»، وعبد الجليل أميم «علاقة الدولة بالدين»، والبشير المتاقي

«الإسلاميون المغاربة وتحديات المشاركة السياسية»، وهشام الهداجي «الإسلاميون ما بعد الربيع: نظرات في الدين والسياسة»، وأخيراً، مشاركة رشيد علمي الادريسي، من خلال قراءة في كتاب هانس بلومنبرغ الذي يحمل عنوان «مشروعية الأزمنة الحديثة».

وجاءت الورشة الثانية تحت عنوان:«مستقبل فكر الإسلام السياسي في ظل احتكاك بعض رموزه بالتدبير اليومي»، (تسيير: عبد الرحيم العلام، وإعداد التقرير: محمد طيفوري)، وعرفت مشاركة هاشم صالح بمداخلة تحت عنوان «كيف يمكن تحقيق المصالحة التاريخية بين الإسلام و الحداثة؟»، كما عرفت الورشة الثانية مشاركة عبد النبي حري («مواقف إسلامية من المسألة العلمانية»)، وإبراهيم أمهال بمحاضرة تحت عنوان «الإسلاميون: من شعارات الهوية إلى إكراهات الوظيفة»، إكرام عدنني «الدولة الإسلامية بين المدنية والمدنية»، وأخيرا إدريس لكريني «الحركات الإسلامية وتحولات الحراك العربي».

أما الورشة الثالثة، والتي انطلقت في اليوم الثاني، فجاءت تحت عنوان: «التعددية السياسية والدينية والإيديولوجية والهوياتية»، (تسيير: عز الدين العزماني، وإعداد التقرير: البشير المتاقي)، وعرفت مشاركة محمد بنطلحة بمحاضرة تحت عنوان: «الحراك العربي ودور منظمات المجتمع المدني»، وعبد الرحيم خالص «الإسلاميون في الحكم والإيديولوجية المعاصرة»، وعبد الرحيم العلام «مستقبل الدولة بمفهومها الحديث في بلدان ما بعد ربيع الثورات»، وأخيرا محمد طيفوري «الديمقراطية والمواطنة والتعددية في بلدان ما بعد الثورة».

أما آخر ورشات هذا اللقاء العلمي، فقد جاءت تحت عنوان: «تكريس الديمقراطية مضمونيا وإجرائيا» (تسيير: هشام الهداجي، وإعداد التقرير: عبد النبي حري)، وعرفت مشاركة عبد القادر الخاضري «العام والخاص كمدخل لفهم العلاقة بين الدين والسياسة»، وعز الدين العزماني «الإسلاميون، السلطة وآفاق الديموقراطية في سياق الحراك العربي»، وعمر السويني «دور الثقافة السياسية في عملية البناء الديموقراطي لدى إسلاميي ما بعد الربيع»، ومولاي عبد الصمد صابر «الديني والسياسي وتوظيف الفاعلين»، وأخيراً، رشيد أوراز «الثمار الاقتصادية للمؤسسات الديمقراطية: آفاق الربيع الديمقراطي العربي»، وكانت مداخلته عبارة عن تقديم لخلاصات ثلاث مدارس فكرية حول علاقة الديمقراطية بالنمو الاقتصادي.

وكان مسك الختام، مع محاضرة يونس قنديل، بعنوان «الديني والسياسي.. تقاطعات وأسئلة التجديد.. حوار مفتوح» ووجه المتدخل الدعوة إلى المثقفين بأن يتخلصوا من عقلية الوصاية على الإنسان، وأن يتركوا له حرية التصويت لمن يشاء، مطالبا إياهم بضرورة مساعدة هذا المواطن على التفكير السليم دون وصاية، والاقتراب منه عبر اقتراح مبادرات عملية في أرض الميدان، قبل أن يفوتنا القطار ونتحدث مرة أخرى عن «الحراك» والواقع لا يزال كما هو.

بني ملال: ندوة «سؤال الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي»

نَظّمَت مؤسسة «مؤمنون بلا حـدود» بتاريخ 21/20 أبريل 2013 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة مولاي سليمان بمدينة بني ملال في المملكة المغربية، ندوة تأطيرية تحت عنوان **«سؤال الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي»**.

وتميزت الندوة بمشاركة العديد من الطلبة الباحثين في سلك الدكتوراه من الكلية بتأطير من مجموعة من الأساتذة الجامعيين الأكفاء.

افتحت الجلسة بكلمة عميد الكلية السيد يحيى الخالقي الذي شجع هذا النوع من المبادرات وأكد على أهمية الندوات في نشر المعرفة في سياقها الكوني. بعد كلمة الافتتاح، طرح الدكتور سعيد شبار، أستاذ التعليم العالي للدراسات الإسلامية ورئيس المجلس العلمي المحلي لبني ملال، أسئلة التجديد ،و الأسس المرجعية، مشيرا إلى أنه ليس في الفكر البشري مقولات حتمية لأن الجهد البشري الإنساني كله جهد سنني قابل للتجديد و التجدد، مؤكدا بذلك حتمية سننية التجديد. وأكثر من ذلك، يضيف شبار، لا يمكن تحقيق النموذج الإصلاحي إلا في بعده الكلي وربطه بالمكان و الزمان، فالتجارب الإنسانية لها بعد كوني.

من بين أهم النقاط التي تطرق لها أيضا، جدلية الأمة الكافرة والمسلمة موضحا على أن هذه الرؤيا أدت إلى تعطيل في تقدم الأمة الإسلامية، فالقرآن كمرجعية دعى الإنسان إلى التدبر واستعمال العقل وتفتيح الرؤيا في الأفاق و في الأنفس. وذلك من أجل الانفتاح على العالم الخارجي فالجماعة التي تخلق فكرا و تبقى منزوية فيه تبقى محدودة. ولعل جدلية كلام الله وكلام الخلق من بين أهم النقط التي أشار إليها الأستاذ شبار أيضا، بحيث أكد أن أهمية المنهج تبقى في كيفية إدراكه هذه الحقائق التقاطعية والقطعية، فهو المحدد لقيمتها وجدليتها. في نهاية حديثه أشار إلى أن التجديد أمام تحديين: التراث ومشكلاته والحاضر وتحدياته، وأن الأنساق المعرفية في عالمنا يجب أن ترجع إلى الفلسفة التكاملية بين العلوم والمعارف وأن تعتمد إمكانات تواصلية تتبنى البعد الإنساني الكوني من أجل إيصال الرسالة إلى أبعد البقاع. وبين أيضا أن الرجوع عن اعتبار الغرب المرجعية المطلقة ضرورة، لأن الغرب بنفسه لم يتحقق هو نفسه بكامل المرجعية. و لعل مقولته : «أنا أنتمي إلى وحي إنساني مطلق يستوعب الإنسان أينما كان» أكبر دليل على تأكيده على كونية المرجعية الإسلامية التي تأخذ بعين الاعتبار الإنسان بكل مكوناته. بعد المحاضرة التي ألقاها الأستاذ و التي تمحورت حول سؤال الأسس المرجعية و النهجية، ألقى الدكتور الطيب بوعزة كلمة باسم المؤسسة أشار فيها إلى البعد الإنساني و المعرفي للمؤسسة، و أكد دور الخط التجديدي في تطوير هذا المجتمع الذي ليس في حاجة إلى قطيعة مع الماضي لأن هذه الأخيرة تبقى نظرية، مؤكدا على أننا في أمس الحاجة إلى الاستفادة من التراث دون نفي أهمية التراث الإنساني لأنه جاء للإنسان.

كما راهنت الندوة أيضا على مقاربة مجموعة من الأسئلة والإرهاصات التي تضمنتها محاور المحاضرات، ومنها الأسئلة التالية: الفكر النقدي وأهميته في الفكر الإسلامي الراهن، العقل الإصلاحي وإشكالية تغيير الواقع الإسلامي، تداخل العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية: مقاربة معرفية نقدية، الدين و الفلسفة في المجال الغربي ، الوضعية الكونتية نموذجا. وتميزت الندوة بكثافة المحاضرات التأطيرية التي أطرها أساتذة ذوو كفاءات علمية كبيرة لا مناص أنها أفادت الطلبة والباحثين.

أطر المحاضرة الأولى تحت عنوان الفكر النقدي وأهميته في الفكر الإسلامي الراهن، الدكتور إبراهيم رضى الذي ركز في تدخله على أربع قضايا أساسية: المسلمات المرجعية، المفاهيم المستخدمة، المناهج والرؤى في خير المآلات والمقاصد التي رسمت لهذه المصلحة؛ بحيث أثار حالة طوارئ حول جمود الفكر في الأمة مما يستدعي ضرورة إحياء الفكر النقدي لأن أي فكر لا يتعرض للفرك و الاحتكاك فهو ليس بفكر. فالفكر سيمكن من الإجابة عن السؤال: كيف يمكن أن يكون الإسلام هو الحل؟ فبعد زمن الانحطاط أصبح السؤال: كيف يمكننا أن نتقدم؟ وما هي اللبنات الضرورية لإنجاز ذلك؟

في السياق نفسه، شارك العديد من الطلبة الباحثين الذين أغنوا المحاضرة بتدخلاتهم التي خلقت تواصلا خاصا مع الحضور. خاصة المداخلات التي تطرقت لمشروع المفكر الراحل أبو القاسم حاج حمد الذي قدم مشروعا جديدا للإصلاح بمفاهيم جديدة لعلاقة الإنسان بالإله، ويعد مفهوم الحاكمية من بين المفاهيم التي أثارت جدلا فكريا عميقا بين الحضور والمتدخلين.

وتطرقت المحاضرة الثانية، تحت تأطير الدكتور عبد الرحمان العضراوي، لموضوع العقل الإصلاحي وإشكالية تغيير الواقع الإسلامي، حيث رام المحاضر في محاضرته الحديث عن العقل الإصلاحي وإشكالية تغيير الواقع الإسلامي من خلال من خلال مقاربة تعتمد على الاستدلال العلمي الكامن في تحليل الوظيفة التأسيسية لمرجعية الوحي وتعلقاتها بالواقع التاريخي الإنساني وكشف أبعادها الإبستمولوجية في تفكيك العقل الإسلامي ومنه النظر إلى العقل الإصلاحي، وذلك تحقيقا لمنهج نقدي تفاعلي جامع لآليات دراسة الظواهر المعرفية باعتبارها نسقا من العلاقات والتفاعلات والأفعال القائمة على مبدأ التعليل الشمولي ومبدأ الاستنتاج المقصدي الكلي. وخلص المحاضر إلى أن العقل الإصلاحي عقل نقدي تعليلي مقاصدي ينطلق من مقتضيات الوحي الكلية التي تؤسس الحرية الإنسانية في تشكيل التاريخ ومن مقتضيات التاريخ التي تفرض على العقل التقنين وإنتاج نظريات علمية واكتشاف قوانين كونية تبرز التكامل والتفاعل بين الوحي والكون. من بين أهم المداخلات للباحثين تلك التي أشارأحد الباحثين

إلى أن أسئلة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي ليست وليدة اليوم وإنما هي أسئلة تطرح منذ الأمس. وجاءت في مداخلته مجموعة من الأفكار من قبيل: التشكيك في قدرة التفكير الديني عن تقديم إجابات نوعية وموضوعية؛ الافتقار إلى منهج يقدرنا على التجديد والإبداع.

تضمنت الندوة التكوينية في اليوم الثاني محاضرة صباحية تحت عنوان: «تداخل العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، مقاربة معرفية نقدية»، ومحاضرة زوالية تحت عنوان: «الدين والفلسفة في المجال الغربي الوضعية الكونتية نموذجا».

أطر المحاضرة الأولى الدكتور محمد همام، متوقفا عند مقاربات متنوعة وغنية حول موضوع تداخل العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، مقاربة معرفية و نقدية. أكد معظم المتدخلين على أن التجديد نزعة إنسانية، وهو مفهوم ينتمي إلى سلالة المفاهيم الدينامية والحركية التي توحي بالتطور والتغير والاتجاه نحو المستقبل، وهو من المفاهيم المركزية ضمن أدبيات الفكر الإسلامي، غير أن موضوع تجديد الفكر الإسلامي لا يمكن تناوله بعيدا عن بحث إشكالية الأطر المرجعية التي تحكمه والأسس المنهجية التي تصيغه. في نفس السياق أكد أحد المتدخلين أن عالمية وخاتمية وشمولية الخطاب القرآني تقتضي وجود نظرية معرفية ووجود منهج قرآني بديل عن سائر المناهج المعروفة. وأن منهجية القرآن هي حل لإشكاليات العلم المعاصر، وترقية للبحوث المنهجية، بما يجعلها قادرة على أن تنتج فهما كونيا جديدا لفلسفة العلوم.

في الفترة الزوالية، تمحورت آخر محاضرة حول موضوع الدين و الفلسفة في المجال الغربي، الوضعية الكونتية نموذجا. أطر هذه المحاضرة الدكتور الطيب بوعزة حيث أشار إلى أنه إذا كان القرن الثامن عشر اقتصر ـ في عمومه –على نقد الدين في طبعته اللاهوتية الكنسية، ونادى بدلا عنه بـ(الديزم)، كطريقة لتحرير مفهوم الألوهية والإيمان بها من أشكال التأطير الديني التقليدي، فإن القرن التاسع عشر سيذهب ـ مع فيورباخ، والجدل الماركسي، والفكر الوضعي الكونتي، والجينيالوجيا النيتشوية ...الخ – إلى محاولة نفي فكرة الألوهية من أساسها، بالتأسيس لبدائل تصورية تحاول التخلص من التفسير الديني للوجود وإقامة تفسير فلسفي/علمي بديلا عنه. و محاولة النفي الجذري لنمط الإيمان الديني الذي شاع في فلسفات القرن التاسع عشر– لم تخلص إلى إرساء بديل في التأويل الكلي للوجود، بل انتهت إلى أزمة المعنى وعدمية الدلالة. من خلال انتقاله من مرحلة إلى مرحلة في تفسير علاقة اللاهوت بالفلسفة أكد على أنه لم توجد أبدا فلسفة في التاريخ عوضت الدين، لأنه لا يعوض الدين إلا دين مثله. ليخلص في نهاية تدخله إلى أن طرح هذا الجدل غرضه التأسيس لحوار من منطلق معرفي إسلامي يعيد بناء علاقة الدين بالفلسفة على نحو جديد يتناسب مع احتياجات الانسان في زمننا الراهن.

واختتمت فعاليات الندوة بكلمة ألقاها كل من الأستاذ محمد العاني، مدير مؤسسة «مؤمنون بلا حـدود»، والأستاذ سعيد شبار، حيث حاول كل منهما دعوة الباحثين إلى إعمال العقل و التساؤل و تطوير كل القدرات التي ستمكنه من مواجهة كل الصعاب واختيار المنهجية المناسبة التي ستمكن من تحقيق التوحيد. بحيث شبه الأستاذ شبار المنهجية بسيدنا موسى وعصاه بحيث تشكل العصى التحدي لكينونة الوجود و السحر بتحديات العصر. كما اشار الأستاذ محمد العاني إلى أن تحديات العصر لا يجب مواجهتها فقط بالإيمان وإنما بالتوسل بالروح العلمية والحجج المنطقية.

حفل تكريم المستشار عبد الجواد ياسين

ضمن فعاليات مؤتمر: الخطاب الإسلامي وإعادة تأسيس المجال العام، الذي عقد في القاهرة يومي 4 و5 يناير 2013 أقامت مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث حفل تكريم للسيد المستشار عبد الجواد ياسين بمناسبة صدور كتابه الجديد (الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع) الصادر عن دار التنوير في بيروت.

حضر حفل التكريم لفيف من أصدقاء المستشار ومجموعة كبيرة من الباحثين والمفكرين والإعلاميين، كما تشرف المدعوون بالحصول على نسخ موقعة من الكتاب الجديد من لدن السيد المستشار.

كما رافق حفل التكريم جلسة نقاش بين المستشار والحاضرين حول أهم مقاربات الكتاب، وأبرز ما أثاره من جدل في الأوساط العلمية والفكرية، وألقى بهذه المناسبة الكاتب والباحث الأردني الدكتور موسى برهومة كلمة تناولت بالتحليل الرؤيا الفكرية للمستشار، وقدم أستاذ الدراسات الإسلامية من تونس الدكتور صابر السويسي دراسة حول القضايا التأسيسية التي أثار الكتاب التساؤل حولها، وتحدثت مديرة مركز سراج للدراسات والأبحاث المهندسة ميادة كيالي حول ما يتميز به المستشار من دأب مستمر في الطرق على الأسئلة الأولية في التشريع والنص والاجتماع والتي ما زالت تحتاج إلى الكثير من التأمل والبحث. يذكر أن المستشار عبد الجواد قاضٍ مصري سابق، تخرج من كلية الحقوق في جامعة القاهرة سنة 1976، وتدرج في سلك النيابة العامة والقضاء. وصدر له سابقا كتب عديدة منها : السلطة في الإسلام – العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، والجزء الثاني: السلطة في الإسلام ـ نقد النظرية السياسية .

لماذا خلق الله الذباب؟

بلال فضل*

في طفولتي كان السؤال المركزي الذي يحيرني هو «لماذا خلق الله الذباب؟»، وبعد أن كبرت ولم يعد عندي حيِّز للأسئلة التافهة، أصبح سؤالي المركزي «لماذا خلق الله الحر؟». الغريب أنه برغم مرور السنين لم تتطور الإجابة التي أسمعها من الجميع عن السؤالين «العلم عند الله »، ولم تتغير الإجابة التي ينتظرها مني الجميع وهي أن أقول بتسليم كامل «حكمتك يارب».

وأنا والحمد لله على قولة أنا، لم تُرِحني إجابة «حكمتك يارب» التي كان فمي يرددها، ليس لأن عقلي لم يهضمها، بل لأني لم أقلها مرة واحدة بصدق، ربما لأن الكائن الكامن بداخلي ممسوس بحيرة قد يراها البعض إبليسية مغرورة، وأراها أنا حيرة قدرية زرعها الخالق بداخلنا جميعا، وأمرنا ألا نعطلها أبدا لكي تكون سرابنا الذي نحسبه ماء أثناء سيرنا الحثيث «في دايرة الرحلة»، لكننا قررنا أن نغير سنة الله في الكون ونرتاح من تعب حيرتنا، فقمعناها بدعوى أن الإيمان تسليم لا سؤال، مع أن الإيمان سؤال لاينقطع، وما مكافأته إلا إلهام التسليم لحظة طلوع السر الإلهي.

أقول ما بداخلي دائما فتندلع نيران الغضب التي تتصور نفسها أحرص على العبد من خالقه، والتي تظن أنك كلما صرخت بعجزك أكثر اقتربت إلى الله أكثر، وأنك كلما افترضت في نفسك الجهل زاد علمك بالله، مع أنني لم أصدق أبدا أن الله عز وجل الذي لا يبخل على عباده برحمته يمكن أن يبخل عليهم بحكمته، صحيح أنه جعل الحكمة ضالة عبده المؤمن، لكنه لم يحجبها عنه، بل جعل لذة الحياة في عناء البحث عنها، وجعل حكمته مبذورة مبذولة في كل مكان من كونه الفسيح وموزعة على عباده أجمعين، ومن أراد طلبها أنّى وجدها فهو أحق بها، هذا إن وجدها قبل أن يحل موعد رجوعه إلى نقطة البدء الترابية.

يوما بعد يوم تتغول أسئلتي وتتعقد وتتكاثر «لماذا خلق الله الذباب.. لماذا خلق الله الحر.. لماذا خلق الله الأصناف الرديئة من البشر.. هل تحين ساعة الفراق قبل إكتمال الحلم.. ولماذا لا يكتمل الحلم أبدا ولا يكف عن التكاثر المتوحش الجميل وهل نرتاح حقا لو إكتمل أم أننا سنحن لحظة إكتماله إلى حلم جديد. لماذا كلما إقترب الإنسان ابتعد وكلما إبتعد ظل يحلم بالقُرب.. ولماذا لا يتفاءل الإنسان بالخير لكي يجده.. هل لأنه جرب أن يتفاءل بالخير فلم يجده.. أم لأنه لا يريد أن يصدق أن هناك دائما منعطفات حتمية لا بد أن يمر بها راضيا.. لماذا يدرك الناس جميعا سبيل خلاصهم لكنهم يَجبُنون عن اقتحامه.. «.

ها أنا ألجأ مع تغول وتكاثر تلك الأسئلة يوما بعد يوم، إلى إدخالها مؤقتا في ثنايا إجابة سكنت إليها وهنَئتُ بها «خلق الله الذباب والحر والبشر الذي يزيد من وطأة الحر وغتاتة الذباب، وفوق كل هذا خلق الأسئلة التي تثقل القلب فتهون إلى جوارها وطأة الحر وغتاتة الذباب وخرتتة البشر، فقط لكي يدرك الإنسان أن تسليمه بنقص الحياة أجدى من طلبه العبثي للكمال، وأن الحياة لن تبلغ الكمال إلا إذا بلغت نهايتها».

حكمتك يارب .. أين أودعتها ياإلهي، وهل نهتدي إليها يوما ما، ونهنأ بها ولو لحظات، قبل أن تسترد وديعتك.

---

*كاتب من مصر.