

يَتَفَكَّرُونَ yatafakkaroun

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

يَتَفَكَّرُونَ

yatafakkaroun

فصلية . فكرية . ثقافية

المشرف العام
الدكتور أحمد فايز

رئيس التحرير
حسن العمراني

مستشارا التحرير
الدكتور حمادي ذويب
الدكتور محمد الصغير جنجار

تنفيذ وتصميم
رنا علاونة

محرر لغوي
عدنان سلطان

لوحة الغلاف الأمامي والخلفي بريشة الفنان
سامي الغريبي - تونس

الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تبناها
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

العدد الثامن

2016

مدير النشر
د. مولاي أحمد صابر

محموظة
جميع حقوق

مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0062
ISSN: 2421 - 9975

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب: 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com

البريد الإلكتروني للمجلة

yatafakkaroun@mominoun.com

السعر خمسة دولارات أو ما يعادلها

مهملة
بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث

6		كلمة رئيس التحرير
		ملف العدد: الأنوار والاستبداد
8	محمد شوقي الزين	الحق في التنوير، الحق في التنوير سؤال الثورة انطلاقاً من نص يوهان بنيامين إيرهارد
28	عبد السلام بنعبد العالي	فوكو : أنطولوجيا الحاضر
32	محمد المصباحي	من أجل تجديد التنوير الإسلامي لمواجهة تحديات الأزمنة الحديثة
38	ترجمة فتحى المسكينى	في نقد الأنوار/ بيتر سلوترديك
56	كمال عبد اللطيف	ثقافة الحوار في المشهد الثقافي العربي في الدلالة والأفق
64	عادل حدجامي	من مدينة الرب إلى دولة الحرية في الأسس الفلسفية للفكر الفلسفي
74	رندى أبي عاد	إنسانوية الأنوار وانبلاج الحدائث قراءة أنتربولوجية في مقومات الفردانية وتردداتها
84	خالص جلبي	دراسة في الاستبداد العربي تاريخ الانحطاط الثقافي وتوطن الاستبداد (نحو نظرية كوبرنيكوس اجتماعية)
94	عمّار بنحمّودة	حفريات في الاستبداد والمقدّس
110	الزواوي بغوره	موقف من التنوير
120	محمد الخراط	الأنوار الأوروبية والنهضة العربية
126	ابراهيم مجيديلة	مشروع الأنوار وصورة الآخر في فكر تزفيتان تودوروف
136	هاشم صالح	العالم العربي واستحقاق التنوير
144	رضوان زيادة	سؤال التنوير في عصر النهضة
156	محمد يوسف إدريس	الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة بين أنوار الاستبداد ومقتضيات استبدال المصلح والمواطن
166	فوزية ضيف الله	الأنوار والاستبداد: هابرماس قارئاً نيتشه
		حوارات
174	تقديم وحوار حورية الخليلي	مع المفكر المغربي سعيد بنكراد
180	تقديم وحوار المهدي مستقيم	مع المفكر التونسي عز الدين عناية
		مقالات
188	منوبي غباش	معضلات حقوق الإنسان
200	يوسف أشلحي	سياسة الاعتراف واقتضاء الحرية في فلسفة أكسل هونيث
214	يس عماري	مآل الأنفس عند ابن سينا

- 234 محمد بوشياخي العقل الأصولي أمام اختبار الحداثة
قضية المرأة أنموذجاً
- مراجعة كتب**
- 248 حسين يوسف بوكبر فهامي جدعان واستعادة الصورة الجاذبة للإسلام (عرض لكتاب
تحرير الإسلام)
- أدب وفنون**
- 252 عبد اللطيف اللعبي شعر: «حَلَقَاتُ الدَّهْشَةِ»
255 فرات إسبر «في موسم العطش»
260 حنان درقاوي قصة قصيرة: «حب في انتظار الفارينا»
نقد:
- 262 عبد الله إبراهيم - أخلاق الحرية وأخلاق العبودية - الاستبداد والمجاز السردى
280 تقديم وترجمة حسن الغرني - ألكسندر بوشكين
286 محمد اشويكة سينما: «مدام كوراج» للمخرج مرزاق علواش
البساطة العميقة
- 288 بنيونس عميروش تشكيل: مُدْخَلَات اللغة التصويرية عند صلاوي
- علوم وثقافة**
- 296 يحيى اليحياوي «من أجل رؤية عملية لصناعة إعلام إسلامي جديد»
306 محمد اشويكة الرقمنة أو تحويل العالم إلى شاشة
- قطوف**
- 310 عبد الله العروي/ ترجمة الحسين سحبان الاستشراق الغربي والإسلام الليبرالي: عدم ثقة متبادل؟
318 رشيد بن الزين/ ترجمة مصطفى العارف قراءة القرآن الكريم مع بول ريكور
من الوحي إلى النصّ الإيماني
- شخصيات وأعلام**
- 324 إبراهيم طلبه سلكها فيلسوفة السياسة حنة أرندت
330 غيضان السيّد علي طه حسين وسؤال التنوير
338 حصاد مؤسسية (مؤمنون بلا حدود)
- الصفحة الأخيرة**
- 366 عبد السلام بنعبد العالي الكلام الصّامت

كلمة رئيس التحرير

تتوجه إلى السماء، وإنما إلى البشر. بهذا المعنى يكون فكر الأنوار إنسانياً، أو -إن شئت- ذا نزعة متمرزة حول الإنسان. يتعين على الإنسان، كيفما كانت الحياة في العالم الآخر، أن يعطي معنى لوجوده الأرضي. فالبحث عن السعادة يُجَلُّ محلّ البحث عن الخلاص. حتى الدولة لا تضع نفسها في خدمة المقاصد الإلهية؛ لأنّ الدور المنوط بها هو العناية بحسن عيش المواطنين.

أما مبدأ الكونية، فإنّه يقضي بالخروج من نطاق الخصوصية الضيقة إلى الفضاء الرحيب للإنسانية، ليغدو الالتئام إلى البشرية أعمق وأرسخ من الالتئام إلى هذا المجتمع، أو ذلك. كما أنّ قيم الحرية، والمساواة، والعدالة، والتسامح، تصبح قيماً تحظى بالاعتراف على صعيد كوني.

الأنوار فعل مخاطرة؛ أفق في العمل يهّم تدبير ورطة الإنسان في الوجود، وهي مشروع في الفكر والحياة معادٍ للوثوقية، ومناوئٍ للاستبداد بشتّى صنوفه. وغير خافٍ ما في نصوص كتّاب عصر الأنوار من مواقف نقدية ضدّ أدبيات الكنيسة وصكوكها، وضدّ كلّ أشكال التسلط.

غير أنّ مفكّري الأنوار، الذين ما فتئوا يدعون إلى تقويض صروح الاستبداد، واجتثاث الظلم من جذوره، هم أنفسهم الذين اجترحوا فكرة غريبة عن الأنوار، وهي فكرة الاستبداد المستنير، التي تدعو إلى ضرورة توافر البلدان المتأخرة على سلطة قوية تتركز في يد حاكمٍ مستبدٍّ ومستنيرٍ في آنٍ واحد، يفرض من فوق إصلاحات شاملة تروم تحقيق التقدّم، وطّي المسافات الفاصلة عن الدول المتقدمة. ومن المعلوم أنّ هذه الفكرة، التي ولدت في القرن الثامن عشر الأوروبي، قد تبناها بعض رواد النهضة العربية والإسلامية تحت اسم «المستبد العادل»، مفرغين الجهد من أجل استنباتها والترويج لها، مستندين، في ذلك، إلى مرويات دينية مدارها أنّ «الحكم الغشوم خير من الفتنة، التي تدوم».

ليس من الهين الإفصاح بدقة عن ماهية مشروع الأنوار، غير أنه بوسعنا تحديد سماته الأساسية، التي يجدر بنا طلبها في ثلاثة مبادئ أساسية هي: مبدأ الاستقلال، والغائية الإنسانية لأعمالنا، والكونية.

تكمّن السمة الأولى المميّزة للفكر الأنواري في تفضيله ما نختاره ونقرّره بأنفسنا، على حساب ما تفرضه علينا سلطة خارجية؛ أي أنّ مبدأ الاستقلال يقضي بأن ينفص الإنسان عنه غبار الوصاية، ويصرف كل سلطة تعطل فكره، وتغتال حريته، كما أنّ هذا المبدأ يهفو إلى أن يصبح الإنسان متمعماً بالأتونوميا والاستقلال الذاتي، فيشرع لذاته ما يتعيّن عليه فعله، أو تركه.

إنّ التحرر والاستقلال لفظان يندغمان ضمن الصيرورة نفسها، التي يستلزم الانخراط فيها التمتع بحرية الفكر، والمساءلة، والنقد، ما ينزع طابع القداسة عن جميع السلطات والمؤسسات. وهذا هو المعنى القويّ، الذي ألمح إليه كانط في تعريفه الشهير للأنوار: «إنها خروج الإنسان من حالة القصور، التي فرضها هو على نفسه. وقصور الإنسان معناه عجزه عن استعمال فهمه دون توجيه من غيره. والشخص نفسه مسؤول عن هذا القصور؛ لأنّ مردّه ليس إلى عيب في الفهم؛ بل إلى نقص في التصميم والشجاعة على استخدام العقل دون الاعتماد على الغير: تجرأ على استخدام فهمك الخاص، هذا هو شعار الأنوار».

فالتنوير لا يتطلّب شيئاً سوى الحرية؛ يتطلب ذلك القدر من الحرية، الذي يمكن الإنسان من استعمال عقله استعمالاً طليقاً جهيراً في جميع المجالات.

روح الأنوار لا تُحتزل في مطلب الاستقلال وحده، لكنّها تأتي، أيضاً، بوسائل تنظيمها الخاصة؛ أولها يتعلّق بغائية الأعمال الإنسانية الحرة. تنزل هذه، بدورها، إلى الأرض، فهي لا

ومسك الختام، دوماً، بحصاد (مؤمنون بلا حدود)، جاء عاكساً لإشعاع المؤسسة، من خلال تتبع أنشطتها الثقافية المختلفة، التي تتجلى في المؤتمرات والندوات العلمية، التي أشرفت على تنظيمها في ربوع الوطن العربي، فضلاً عن الإصدارات الفكرية المتميزة، التي دأبت على نشرها، ضمن سياستها الرامية إلى نشر المعرفة وترسيخ قيم التنوير والحداثة.

أملنا أن نكون قد وفّقنا في تقديم عدد متكامل يرقى إلى تطلعات قرائنا الكرام، في انتظار مساهماتكم، وملاحظاتكم، واقتراحاتكم.

فهل معنى ذلك أن دعاة الإصلاح العربي الحديث، منذ أوائل القرن التاسع عشر، إنما كانوا يخوضون إشكالية صاغها غيرهم؟ هل يستقيم الجمع بين الاستنارة والاستبداد؟ هل بوسع التنوير أن يفلح في تهذيب الاستبداد، كما حدث مع فريدريش الثاني البروسي؟

كيف السبيل إلى رفع التناقض الموجود بين الطلب المتزايد على الحرية من جهة، وتنامي الاستبداد والتسلط من جهة الأنظمة السياسية؟ كيف نفهم أن حاملي لواء الحرية مارسوا الاستبداد في أشبع صورة ممكنة؟

إذا كان التنوير، في دلالة العامة، يروم تحرير الإنسان، وجعله سيداً على الطبيعة، ومالكاً لزام أمره، فكيف نفسر الفظاعات التي كان سبباً فيها، كما تشهد على ذلك تجربة الأنظمة الشمولية؟

أليس لتجربة الأنوار مناطقها المعتمة؟ كيف ينتج العقل ما ليس معقولاً؟ أيعني انتقاد العقلانية الأداة تراجعاً عن العقل أم رغبة قوية في تجاوز معاطبه، وفهم مأزق المشروع الأنواري؟

إن أهمية هذه الإشكالات وراهنيتها جعلتنا نفردها ملفاً ضخماً حرصنا على أن تكون دراساته متسمة بالقوة والتنوع على مستوى المقاربات، مساهمة منا في إلقاء المزيد من الأضواء على هذه الأسئلة الفلقة والمخرجة.

بالإضافة إلى البحوث التي احتوى عليها الملف، يتميز العدد الثامن بغنى مواد؛ إذ تضمّن أبواباً علمية وأدبية وفنية تشتمل على مقالات ونصوص تجمع، في مناولاتها، بين العمق والإمتاع، فضلاً عن حوارات مهمة مع بعض أعلام الفكر العربي المعاصر الذين حاولنا ولوج عوالمهم، والتعرّف إلى إبداعاتهم، ومجالات اشتغالهم.

حسن العمراي



الحق في التنوير، الحق في التنوير سؤال الثورة انطلاقاً من نصّ يوهان بنيامين إيرهارد

محمد شوقي الزين*

ملخص:

سؤال الثورة سؤالٌ مؤرق ومحرق؛ لأننا نعاينه بكلّ ثقله التاريخي والأنطولوجي على وعينا، نحياه بكلّ الزخم في الأمل والألم. في الأمس، أقصد في منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عاينت أوروبا المعضلة نفسها باندلاع الثورة الفرنسية، وتوق الوعي الأوربي نحو الإصلاح. كانت هنالك كتابات وتأمّلات حول الفعل الثوري نفسه، في علاقته بالحقّ من جهة، وبالأخلاق من جهة أخرى؛ متى وكيف تكون الثورة؟ لماذا ولأيّ غرض؟ كانت الأسئلة والدوافع كثيرة، ولاسيما أنّ التفكير حول الثورة، إبان قيام هذه الثورة، كان متوافقاً مع عصر الأنوار (Lumières, Aufklärung) في سيره الحثيث نحو تنوير العقول، وتحرير الأفعال. السؤال المبدئي، الذي طرحه رواد عصر الأنوار، بالمقارنة مع صياغة نظريات الحق الطبيعي والشأن السياسي: لماذا أساساً الثورة؟ لم تكن هذه الأسئلة عبارة عن تسويق، بقدر ما كانت عبارة عن تشريع: متى، وكيف، ولماذا الفعل الثوري؟ ما علاقته بالتركيبة الإيديولوجية والاقتصادية للدولة؟ هل الثوران كافٍ لإرساء العدل في توزيع المزايا والريع؟ هل المسألة اقتصادية محضة أم تحمل جوانب رمزية تخصّص، قبل كلّ شيء، «إنسانية» الإنسان في سعيه نحو التحرّر من العبودية، ومعاينة الحقوق العالمية؛ أي الحق في التفكير والتعبير؟ حول هذه القيم والأفكار، يتركّب نصّ إيرهارد الثوري بروح الأزمنة التنويرية، وكمدخل نحو فقه الفعل البشري في الظروف الطارئة: قلق الوعي، شقاء الذات، إرادة التنوير.

المحتويات:

1. تنوير، تنوير، تنوير، تنوير، تطوّر: أبجديات في سؤال «استدار كهية الزمن»
 - الثورة شكلاً من أشكال القطيعة المعرفية.
 - الثورة من وجهة نظر البدايات السرمدية: ميتافيزيقا النشوء والارتقاء.
 - الثورة من وجهة نظر درء العطب والمطب: نحو «التنوير» بديلاً للإصلاح.
2. إيرهارد وعمل التنوير في الثورة: التنوير والبيلدونغ
 - الثورة والمسألة الأخلاقية.
 - الحقّ في الثورة، الحقّ في التنوير.
 - الثورات العربية في ضوء نصّ إيرهارد.

*مفكّر وأكاديمي من الجزائر.

مقدمة

إذا كانت «العلمانية» هي الوحش اللغوي الذي يهابه المفكرون الذين لهم بالشحنة الدينية شحنة منعقدة، فإنّ «الثورة» هي الوحش اللغوي الذي يهابه السياسيون عندما يتخلّون عن النظرية ويباشرون الممارسة، فتفضح النظرية هزال الممارسة

لا أتردد، كلّ مرّة، في اللجوء إلى الاستعارة البارعة، التي استعملها المؤرخ والمفكر ميشيل دو سارتو (Michel de Certeau) بشأن مقولات طبعته التاريخ البشري، لكنّها كانت في المخيلة بمثابة «وحش لغوي» يُجابّه بالقلق، وحش غير موجود سوى في الصوت الطبيعي، أو الرقم الكتابي. إذا كانت «العلمانية» هي الوحش اللغوي، الذي يهابه المفكرون، الذين لهم بالشحنة الدينية شحنة منعقدة، فإنّ

«الثورة» هي الوحش اللغوي، الذي يهابه السياسيون، عندما يتخلّون عن النظرية، ويباشرون الممارسة، فتفضح النظرية هزال الممارسة، أو، بتعبير إيمانويل كانط: «حول القول الشائع: نظرياً، يمكنه أن يكون صحيحاً عملياً، لا قيمة له»¹. ما الأمر الذي يجعل كلمة «الثورة» عبارة عن وحش لغوي تدخل في عداد اللامفكر فيه كأدنى تقدير، وفي مجال المحظور كأقصى تقدير؟ لا يمكن فهم خاصية هذا الحيوان الألسني الضاري، وأخذه من الناصية، سوى بتهديبه وترويضه ليكشف، فيما وراء الضراوة التي يحملها في الظاهر، الطراوة التي يخترنها في الباطن. مثل العلمانية المنبوذة في منادب النزوع الديني، تلقت الثورة المصير نفسه في مادب السلوك السياسي. فما يروّع المعجم الديني، الإسلامي خاصة، من الملفوظ «علمانية»، يروّع المعجم السياسي، العربي خاصة، من المنطوق «ثورة». لتتساءل: لماذا؟ إذا كان ابن عربي يقول إنّ الحروف هي أمة من الأمم، لها طبائعها ووظائفها الحيوية (رطوبة، ويوسة، وبرودة، وحرارة)، فما الأمر الذي يجعل بعض الكلمات، كالعلمانية والثورة، تدخل في عداد الطبائع السمجة في مخيلتنا اللغوية والفكرية؟ ما هي أركيولوجيا هذه الكلمات؟ وبحكم أنني أستعمل عبارات تنتمي إلى العالم الحيواني، أقول: ما سلوك (éthologie) هذه الكلمات في الحديقة المعجمية للحيوانات اللغوية (!termizoologie)؟

مقاطع من نص يوهان بنيامين إيرهارد: «في حق الشعب في الثورة» (1795)²

«ثورة الشعب، لا تقصد شيئاً آخر سوى أنّ الشعب يسعى، من خلال العنف (durch Gewalt)، إلى أن يتنعم بحقوقه في صيرورته راشداً، وأن ينقض الروابط القانونية الموجودة بينه وبين ذوي الامتيازات. إنّ التعريف، الذي قدمناه في السابق حول ماهية الثورة، هو كونها عبارة عن انقلاب في التشكيلة القانونية³ الأساسية للدولة (der Grundverfassung eines Staats sei). إذا قمنا، الآن، بتحديدتها بدقة، بأن نأخذ في الاعتبار، أيضاً، صاحب هذه الثورة، ينبغي أن يكون تحوّل التشكيلة، إذاً، في صالح أولئك الذين يثورون، ولا هدف لثورة الشعب سوى تعديل التشكيلة القانونية الأساسية لفائدة الشعب. ينبغي، في هذه النقطة بالضبط، التمييز بين (ثورة الشعب) (Revolution des Volks) وبين الثورة التي تندلع (بوساطة الشعب) (vermitteltst des Volks). في هذه الحالة الأخيرة، يمكن للشعب أن يتنفض على حسابه، عن جهل، أو لأنّه مخدوع. ولا يمكننا القول إنّ هذا الشعب قام بثورة، بل كان، فحسب، مُستخدماً لإنجاز هذه الثورة (das Volk ließ sich zu einer Revolution gebrauchen). لنحترس، أيضاً، من الخلط بين ثورة الشعب، الذي يسعى إلى تعديل في الحقوق الدستورية للشعب، وبين العصيان (Rebellion)، الذي نرفض فيه الرضوخ للزعماء دون السعي إلى تغيير الحكومة، أو، أيضاً، بين التمرد (Insurrektion)، الذي نسعى فيه إلى نقض الحقوق القسرية، أو التصرفات والمزاعم الحكومية. بحكم أنه، في حالة الثورة، يُستبعد اللجوء إلى الحق الموجود، الذي يعارض كلّ ثورة، لكن يعترف بالأخلاق مرجعيةً عليا (die Moral als die höchste Instanz) يرضخ لها وحدها، فإنّ ثورة الشعب ليست شيئاً يمكن الحسم فيه على المستوى القانوني. في المقابل، كلّ ثورة هي تحت

1- Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch; das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Werke, ed. Weischedel, t. VI, Frankfurt-am-Main, 1964.

2- Johann Benjamin Erhard, Über das Recht des Volks zu einer Revolution, Jena und Leibzig, 1795, p. 179-190; Syndikat Verlag, Frankfurt/Main, 1976, p. 91-96.

3- هذه التشكيلة القانونية هي ما نسميه «الدستور» (die Verfassung).

وازع الأخلاق، عندما تكون الوسيلة الوحيدة في الظفر بحقوق الإنسان. غير أن الحقّ البشري، الذي ينتمي جمعياً إلى شعب، هو الحقّ في التنوير (das Recht zur Aufklärung)؛ الحقوق الأخرى هي شخصية، وتتوقّف على أنوار الشعب فيما يخص تأثيرها في الثورة. إذا كان الشعب غير راشد، فهو يتحمّل مسؤولية ذلك، وعلى أثر ذلك، ليس له الحقّ في الثوران لينتقم من معاملته كقاصر، لكن في حالة ما إذا توجّب عليه إصلاح هذا العطب ببذل الجهود لتعويض فتوره، فإنّ عليه أن يطالب بالوسائل الضرورية ليصبح راشداً. إذا تمتّ الحيلولة بين شعب ورغبته في التنوير فإنّ له الحقّ في الانتفاض، وإذا كانت العوائق، التي تحول بينه وبين تنويره، مصدرها الدستور فمن حقه نقض هذا الدستور. كلّ المزايا الخارجية، التي يتمتع بها المحظيون، وكلّ الخيرات والثروات التي يمتلكونها، والتي لم يتحصلوا عليها فقط لأنهم محظيون بها، لا تشكّل كلها الدافع المشروع نحو الثورة؛ لأنّها ليست من طبيعة تضيّق على حقوق الإنسان. الأمر الذي يبرّر الثورة هو المزايا المتعارضة مع إثبات حقوق الإنسان. عندما تكون المهات التي يؤديها الشعب ثقيلة لا تترك له الوقت لمبادرة شيء إنساني، وكلّ شيء يُفعل عمداً لإبقائه في الشرط السخيف للبهيمة، هنا يحقّ له المبادرة في الثورة [...] يمكن للشعب أن يقود الثورة في كلّ لحظة، دون أن يكون على حقّ في الإقدام عليها. من غير المؤكّد أن يثور شعبٌ دون أن يكون على حقّ؛ لأنّه لا يثور إذا لم يكن هنالك إجماع، هذا الإجماع غير ممكن سوى بوعي واضح بضرورة الثورة، ووعي غير ممكن سوى عندما يشعر الشعب بحقوقه (ohne das Gefühl seiner Rechte bei dem Volke möglich ist) [...] معرفتي بالتاريخ تجعلني أرى أن من الصعب أن نجد، إلى اليوم، مثلاً عن ثورة قام بها شعب بمحض إرادته، دون أن يُستخدَم. بحكم أنّ كلّ شعب يتقدّم بلا هوادة نحو رُشد (Mündigkeit)، فإنّ الشعوب كلها تنهياً للثورة. بفعلها هذا، يمكن مع ذلك أن تتأقلم الدساتير مع مختلف درجات الرُشد، وتمنع بذلك ثورة حقيقية، حيث تتقدّم الأمور رويداً رويداً، ويكتسب الدستور، بشكل غير محسوس، شكله الأخلاقي العادل. مثلما يمكن القول عن الشعب إنّه مسؤول عن حالته في القصور، يمكن القول عن الحكومة إنّها مسؤولة عن كلّ ثورة؛ لأنّها لم تعرف كيف تتأقلم مع تقدّم الشعب نحو الرُشد، ولأنّها لم تحترم حقوق الإنسان، التي أصبح الشعب على وعي بها. يمكن أن ننصّر الحالة، التي تنقص فيها الأنوار عند المحظيين، بينما تزيد عند الشعب. إنّها وضعية تضع الشعب في عداوة مع العلاقات القانونية السارية، حيث تفقد هذه القوانين مبادئها الأخلاقية، وتؤدي إلى قلب الدستور، دون أن يكون الشعب ناضجاً من أجل الحرية المدنية [...] دون تعنيف التاريخ، يمكن البرهنة على أنّ سبب الانحطاط، الذي يلحق بإمبراطورية ما، هو الاختلال أو التفاوت بين أنوار الحاكمين، وأنوار المحكومين. لكن، من المحتمل، أيضاً، أنّه لا يمكن تدارك هذا التفاوت، وإبقاء الشعب في حالة الغباوة، سوى بالحكمة السامية للمحظيين؛ لأنّه، رغم الحذر الهائل الممكن تجنيده للاحتياط من غباوة الحيوانات، التي تجرّ الأحمال الثقيلة، ثمة في الإنسان شُعلة من الأوهية يكفي لنظير موسى أن ينفخها لإحباط حذر كلّ الرجال، وخدائع البلاط كلها لا يمكنها إلا أن ترضخ أمام المعجزات، التي تحقّقها الطبيعة الأخلاقية للإنسان. إذا كانت العلاقة بين أنوار المحظيين وأنوار الشعب متوازنة، فلا يمكن، أبداً، أن تحضّل ثورة من الشعب، على أقصى تقدير ثورة بوساطة الشعب، يستعملها المحظيون لهذا الغرض. وبالتالي، ما دام المحظيون لا يمنعون الشعب من الارتقاء إلى الأنوار، رغم ادّعائهم سموّ أنوارهم، فلا ثورة من الشعب. قد تدوم هذه الوضعية طويلاً؛ لأنّ ثمة درجة في الأنوار يكون فوقها التقدّم في الحكمة والمعرفة ممكناً إلى ما لا نهاية، وتصل الأنوار إلى سقّفها بالقضاء على الغباوة، تكمن هذه الدرجة في المعرفة الواسعة بحقوق الإنسان. بطبيعة الحال، لم يصل الإنسان، بعد، إلى تكميل ذاته. لقد بدأ، بالكاد، في تكوين ذاته (seine wahre Ausbildung anzufangen)، لكنه يعرف، الآن، كرامته، ويسعى إلى السلوك وفقها. لا تعرف البشرية الرهانات المهمة كلها، لكن لها ما يكفي من التنوير لتتعلمها؛ فهي لا تفهم كلّ شيء بعد، لكنّها مستنيرة (واعية) بما يكفي لفهمه عندما تكفي ملكاتها، أو للاحتماء ضدّ الخطأ عندما تكون ملكاتها غير كافية. كذلك، لا تجعل الأنوار الناس، بالضرورة، خيرين أخلاقياً (Die Aufklärung macht den Menschen auch nicht moralisch gut)، لكن تجعلهم قادرين على إدراك الخير. فهي تمنحهم، فقط، ما ينير السبيل، الذي تقودهم فيه الأخلاق [...] إذا كان الشعب على وعي بحقوق الإنسان التي هي حقوقه. وإذا احترم المحظيون هذه الحقوق، فإنّ ثورة عنيفة غير مجدية. يقوم الجانبان على الاتفاق بإرساء دستور أخلاقي، والعيش في الأمن المدني تحت كنف قوانين تناسب العدالة. تكون الدولة سعيدة عندما يتقدّم المحظيون بالخطوات نفسها التي يتقدّم بها الشعب نحو الأنوار، ويتصرّفون بعدل تنجّر عنه معاملة الشعب وفق الأنوار التي يمتلكها، والتي يشجعون عليها في معاملاتهم. في مثل هذه الدولة، ما يأتي لدى الآخرين بالثورات يأتي لديها بالتطوّر الذي تهبته الحكمة (was in ändern durch Revoltionen geschiehet, durch eine von der Weisheit bewirkte Evolution).

إنّ هذا النص البارع، الذي كتبه يوهان بنيامين إيرهارد «نيرنبرغ 1766 - برلين 1826، طبيب وحقوقي ألماني عاين عصر الأنوار، بتحوّلاته السياسية الكبرى (الثورة الفرنسية، الاحتلال الفرنسي لألمانيا)، وتطوّراته الفكرية المشهودة (الأدب مع غوته، الفلسفة مع كانط وهيغل)»، يمثّل أهم محطّة فكرية في دراسة الثورة كموضوع فلسفي يُنظر في أسبابها ودوافعها، و، أيضاً، في مغزاها ونتيجتها. لا يتعلّق الأمر، هنا، بحكم ساذج: أنحن مع الثورة أم ضدّها؟ ليست المشكلة ثنائية عقيمة بين القبول أو الرفض، ولكنها قضية أنطولوجية وفينومينولوجية في معرفة جوهر الثورة وقراءتها في إمكانها بالذات. إنّ اختياري لهذا النص له مسوّغان على الأقل: 1. الثوران الوجودي الذي عاينته أوروبا في منعتف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على جميع المستويات السياسية والعلمية والفكرية، بالانتقال إلى أزمّة جديدة، وهذا هو مفهوم «الثورة»، بوصفها «طفرة» في نظام الوعي والسلوك كما سيأتي ذكره. 2. العلاقة المعقّدة بين التنوير ومعوّقاته (الاستبداد مثلاً)، وموقع الثورات العربية في خريطة التفكير حول «الثورة» لدى العديد من الفلاسفة، الذين جعلوا منها حقلاً للبحث التاريخي والتأمّل الفلسفي (إيهاونيل كانط، غوتلوب فيخته، حنه أرندت... إلخ).

قبل العودة إلى مضمون الرسالة لاستخلاص أهمّ الرهانات النظرية المتعلقة بالثورة عند يوهان إيرهارد، لا بأس في أن نتوقّف عند سيرة المصطلح لتهذيبه، ومعرفة لماذا يحزّ في النفوس القلق، وبأيّ معنى يوفّر إمكانات نظرية حول الفعل البشري نفسه (l'action)، وحول تحوّلات الوعي وانشطاره في الأزمنة المتقلّبة والغامضة. إنّ دراسة الثورة أهم مدخل لمعرفة العلاقة الملتبسة والخطيرة بين التنوير وما يعاكسه، ولا سيما في الأزمنة الحديثة، التي شهدت ظهور أكسيمور عجيب (oxymoron) في صورة «المستبد المتنوّر» (despote éclairé)، ماذا يمكن لهذا التناقض الظاهري أن يعلمنا؟ هل الاستبداد يحمل جانباً من التنوير؟ هل يتمّ تهذيب الاستبداد بالتنوير في شكل إصلاحات كما فعل الإمبراطور فريدريش الثاني البروسي، أو فريدريش الأكبر (Friedrich der Große)، الذي لصق به العنوان «المستبد المتنوّر»؟ حول هذه الأسئلة الوجهية سينبني العرض الذي أقدمه هنا.

ا. تثوير، تنوير، تنوّر، تطوّر: أبجديات في سؤال «استدار كهية الزمن»:

لتبرير تحوّل الأزمنة بظهور وعي ثوري نسخ ما قبله، وافتتح عالماً جديداً، يكتب ابن عربي: «قال في اللسان الظاهر: «إنّ الزمان قد استدار كهيته يوم خلقه الله». كذلك استدار الزمان، فأظهر محمّداً - صلى الله عليه وسلم - كما ذكرناه جسماً وروحاً، بالاسم الظاهر حسّاً، فنسخ من شرعه المتقدم ما أراد الله أن ينسخ منه، وأبقى ما أراد الله أن يبقى منه، وذلك من الأحكام خاصة لا من الأصول»⁴. ما أوردت هذا القول لابن عربي لإلتبيان الدلالة الاشتقاقية للثورة في كونها «استدارة في هيئة الزمن» ينتج عنها نهاية عالم بظهور عالم آخر، نسخ أحكام بأحكام جديدة. يصدّق هذه الاستدارة الأصل الاشتقاقي اللاتيني نفسه لكلمة (Revolutio). فهي كلمة تنطبق، قبل كلّ شيء، على المعجم الكوسمولوجي في تبدّل هيئة النجوم: «دورة ومسار حركة النجوم عندما تعود إلى دائرة البروج»⁵. الكلمة (revolvere) المنحدرة من الكلمة (Revolutio) تعني، في اللاتينية، «العودة إلى الأصل». تبدو هذه الدلالة بديهية؛ لأنّ العودة لها هنا صورة دائرية (استدارة)؛ حيث تنعطف النهاية على البداية في شكل قوس أو حلقة، فتكون ذروة النهاية هي عينها بؤرة البداية: عهد جديد، زمن متجدّد، افتتاح أصيل... إلخ. تحمل كلّ ثورة هذه الصورة في الدورة التي أعطيناها، في مجال آخر، اسم «الطورة»⁶ التي يمكن أخذها كأكسيمور، أو تناقض ظاهري بين «الطفرة» و«التطوّر»، الجامعة بين الانقلاب في الأزمنة والمحافظة على جوانب ضمنية من الأزمنة الآفلة.

4 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص144.

5- Dictionnaire de Trévoux, Paris, 1732, t. 4, col. 1554, in: Michel de Certeau, L'étranger ou l'union dans la différence, nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard, Paris, Seuil, 2005, p. 106.

6 - الزين، محمد شوقي، ميشيل دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات، ابن النديم ودار الروافد الثقافية، ط1، 2013، ص206.

الثورة شكلاً من أشكال القطيعة المعرفية:

هذه الصورة الجامعة بين القطيعة (rupture) والمحافظة (conservation)، أو بين الانفصال والاتصال هي التي برزت، أيضاً، كثافة الدراسات المعاصرة حول أشكال تحوّل الفكر في التاريخ كما عالجها ميشيل فوكو في ضوء فكرة الانفصال (discontinuité)⁷، وتوماس كون في ضوء فكرة النموذج أو البردايم (paradigme)، الذي عنون كتابه الرئيس بمنطوق «الثورة»⁸. يقول بشأن ذلك: «فما هي الثورات العلمية، وما وظيفتها في التطور العلمي؟ [...] دلت المناقشة السابقة على أنّ الثورات العلمية اعتبرت هنا بأنّها تؤلف سلسلة الأحداث التطورية اللا تراكمية، التي يجلّ فيها، كلياً أو جزئياً، بردايم جديد محلّ بردايم أقدم منه، ولا يكون متسقاً معه». ويقدم مقارنة بالقياس مع المجال السياسي: «الثورات السياسية تبدأ بتزايد شعور الناس، الذي يكون، غالباً، محصوراً في قسم من المجتمع السياسي، بأنّ المؤسسات القائمة توقفت عن الحلّ الكافي لمشكلات بيئية كانت قد أوجدتها جزئياً. وبطريقة ماثلة، تكون الثورات العلمية التي تبدأ بنشوء شعور متزايد، وهو، غالباً، ما يكون مقتصرأ على فئة ضيقة من المتحد العلمي، بأنّ مؤسسات قائمة توقفت عن العمل بما فيه الكفاية في الكشف عن ناحية من نواحي الطبيعة سبق لذلك البردايم ذاته أن أدى إليها. وفي كلا التطورين السياسي والعلمي، كان الشعور بتعطّل العمل المؤدّي إلى أزمة شرطاً ضرورياً لظهور ثورة»⁹.

إنّ هذه الموازة، التي يقيّمها توماس كون بين المجال السياسي والحقل العلمي حول فكرة الثورة، من شأنها أن تُبرز خاصية أساسية هي تعطّل المؤسسات عن أداء أدوارها في حلّ مشكلات تتعلّق بسيرورة المجال نفسه: 1. إمّا لأنّ الأزمنة بدأت تتغيّر، ولم تواكب هذه المؤسسات تحوّل الأزمنة، 2. وإمّا أنّ تعطّل هذه المؤسسات هو الذي يؤدي إلى الثورة، بحكم أنّ التحوّل في الأزمنة يجعل كلّ تعطّل عبارة عن عائق يتطلّب المجاوزة. بهذا المعنى، ولترويض «الوحش اللغوي» المسمّى «ثورة» وتهذيبه، يمكن القول إنّ هذا اللفظ يحتمل دلالات كامنة في طبيعة الحياة نفسها: انتقال، تحوّل، تطوّر، مجاوزة، قطيعة، انفصال؛ وما ينجرّ عن هذه الإزاحات من توتر في المعطى، وتبدّل في المشهد، وتحوّل في المعجم، وتغيّر في الاستعمال... إلخ. إنّ من شأن الثورة الجارية في مجال أو حقل (سياسي، ديني، علمي، فكري) أن يتّجّع عنها تبدّل في السياقات، فتتغيّر المشاهد والشخصيات، وتحوّل في المعاجم واللغات؛ لأنّ الكلمات نفسها لا تدلّ على الأشياء ذاتها، فيقع شرح بين الكلمة والشيء. يبرّر هذا الأمر لماذا الانتقال نحو حالة جديدة تختلف في البنيات والوظائف يتخذ صيغة «ثورة». استعملت حنة أرندت عبارة «ميلاد»¹⁰ (Naissance, Birth, Geburt) للدلالة على الذروة القصوى التي يقع فيها «الانقلاب» (basculement) نحو عالم جديد.

إذا كان الانفصال الفوكوي والبردايم الكوني يحققان الدلالة الثورية في مجاوزة النظام الثابت للأشياء والأشكال نحو نظام جديد يقوم بإرساء أشياء وأشكال جديدة، وأنّ هذا الانتقال بين النظامين، في شكل طفرة مباغتة، أو شرح مفاجئ، يعبر، بشكل لا لبس فيه، عن بنية الثورة ذاتها، وطريقة اشتغالها، فإنّ ميشيل دو سارتو، في قراءته لأشكال الانتقال التاريخي والمعرفي، استعمل عبارة «الاشتغال على الحافة»، ويقصد حافة الجرف، الذي له أساس ثابت هو الضمانات الإستمولوجية في سيرورة المعرفة العلمية، والاستراتيجية في اشتغال المؤسسات السياسية أو الدينية؛ وله فراغ مجاذه، وتطلّ منه الضمانات الموروثة، والقناعات المثبتة. من شأن الاشتغال على الحافة أن يُدرج «الدوخة» (vertige) في القلاع المحصّنة للمعرفة العلمية، بأن تطلّ هذه المعرفة على الأمر الذي يجعلها تتهاوى بفعل ثورة فكرية تغيّر في

7- Michel Foucault, «Réponse au Cercle d'épistémologie», Cahiers pur l'Analyse, n°9, «Généalogie des sciences», éditions du Seuil, Été 1968, p. 9-40.

8- Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 1962, 3rd édition, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

9 - كون، توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسمايل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص179-180

10- Hannah Arendt, «De la révolution», tr. Marie Berrane, p. 346, in: H. Arendt, L'Humaine condition, sous la dir. de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, 2012.

النهاج بقدر ما تعدّل البرامج والمعاجم. يُعطي دو سارتو لهذا الاشتغال على الحافّة مدلول «الإزاحة»، إذا علمنا أنّ هذا المدلول يشير، دوماً، إلى طريقة خاصة في تغيير الأمكنة والأزمنة، في نقل النهاج والبرامج نحو أرضية جديدة وأفق مغاير.

إنّ الإزاحة، بوصفها نُقلَةً أو انتقالاً، تحمل في ثناياها بذور الثورة، التي تثمر أفكاراً جديدة، وأنساقاً متجدّدة. إنّها لحظة من لحظات التميّز في المعجم والصيغة، والتمايز بين الموضوعات المعرفية، فلا نرى الموضوعات نفسها بالطريقة نفسها التي ألفيناها قبل حدوث الثورة العلمية. إنّ الاشتغال على الحافّة هو الإزاحة نحو التخوم، نحو أبعد الآفاق الممكنة التي يكشف بها العقل عن حدوده القصوى، وفي الوقت نفسه عن إمكاناته اللامتناهية؛ لأنّ الثورة، التي يقيّمها العقل على مجاله وموضوعاته، من شأنها أن تطوي صفحة من الابتكار النظري، وتفتح صفحة جديدة من التدوين الفكري والعملي. بهذا المعنى، ولهذا الغرض، أيضاً، كانت المعرفة العلمية في التاريخ البشري تتقدّم بشكل انفصالي يتخلّل التراكمات الكبرى، بشكل يزيح الأنظمة الفكرية والسلوكية عن رسوخها الزمن، ويقينها المدمن عليه، ويزجّح بها في مجال جديد من الاشتغال تتغيّر بموجبه خريطة التفكير وتتقدّم حالة العلم: إنّ الثورة العلمية هي مسألة تقدّم (progrès)، ولم يخفّ هذا عن رواد الأنوار، الذين جعلوا من التنوير أساس التقدّم؛ لأنّ الغرض من كلّ ثورة هو الدفع بعجلة البشرية نحو الأمام، ودرء كلّ ما من شأنه أن يميل نحو التصلّب والتوقّف. الثورة هي حليف التقدّم؛ لأنّها نصير الحياة، والحياة لا تعترف بالجمود الدائم.

الثورة من وجهة نظر البدايات السرمدية: ميتافيزيقا النشوء والارتقاء:

بحكم أنّ الثقافة المسيحية بلورت العقلية الغربية طيلة ألفي سنة، فإنّ فكرة الميلاد ترتبط، أساساً، بالسيد المسيح، الذي يأتي قدومه ثورةً في البنيات الذهنية والوظائف الفعلية، التي تبني عليها تأسيسات في السياسة، والدين، والأخلاق. ميلاد النبي وقدمه بين أهله عبارة عن ثورة؛ لأنّ ذلك يُبنى عن تغير، مفاجئ أو بطيء، في الأزمنة، والانتقال إلى عالم جديد، ولأنّ هذا البدء، أو الشروع (commencement)، يتعلّق أساساً بقيادة مشروع (commandement)¹¹. في اليونانية العريقة الفعل «أركاين» (arkhein) معناه بدأ، أو شرع في فعل شيء ما، وفعل البدء نفسه عبارة عن قيادة هذا الشروع (initium) نحو مشروع يتوقّف عليه مصير شعب أو أمة. الشروع في فعل شيء هو، في حد ذاته، عبارة عن «ثورة» في شكل مصغّر، ينجّر عنها تغيير في الأحوال، وتعديل في الأبعاد. يكتسي هذا الجديد دلالة المفاجأة؛ فالانتقال إلى أزمنة جديدة قد يكون مفاجئاً ينجّر عنه انهيار في بنيات وتشكيلات وبروز أخرى على أنقاضها. يمكن القول إنّ الأزمنة تحمل، في سيرورتها بالذات، علامات الأزمنة: الأزمنة (ت)ة.

تظهر الأزمنة، كما عاجلها توماس كون فيما يخصّ المعرفة العلمية، أو ميشيل فوكو بشأن المنظومات المعرفية (إبستيمي)، تظهر بشكل طارئ، عندما يصل الوضع القائم إلى منتهاه، ويتوقّف عن الاشتغال. الأزمنة هي النبوة (strophè) الأخيرة (kata) بالمعنى اليوناني العريق لكلمة (katastrophè)؛ أي الكارثة (catastrophe)، وهي تنطبق على آخر نبوة يبثّها الإوز العراقي قبل صمته؛ أي موته (chant du cygne). لكنّ هذه الدلالة القصوى والبليلة (hyperbolique) في الكارثة تختزن فكرة أكثر تفاؤلاً هي ما سمّته حنة أرندت «الجديد بوصفه معجزة»، وميلاد السيد المسيح، عهداً جديداً، كان يُنظر إليه دائماً كمعجزة (miracle). كذلك كلّ قائد يأتي بمشروع جديد يثور به الأزمنة، ويطور به البنيات والتشكيلات، فهو، بهذا المعنى، يأتي بمعجزة لمن نفذ صبرهم من الانتظار المؤلم لأيام سعيدة. فالجديد الآتي إلى الآتي هو ثورة على التقليد والساكن؛ لأنّه يحرك الهياكل، ويخلخل البنيات، ويدفع الوعي نحو رؤية آفاق جديدة وواعدة، بعدما كان مسجوناً في همّ اللحظة المنغلقة على ذاتها. تُحمّل الكلمة «الكارثة»، في المنطوق اليوناني، على دلالة «فك العقدة» (dénouement) بنهاية ضيق، ومخاض ينجّر عنه ولادة جديدة. نقول: «كرت الأمر» إذا اشتدّ وبلغ منه المشقّة، وهو، بذلك، يصل إلى ذروة وجوده، فيتحوّل، أو ينحني (inflexion)، نحو وضعية جديدة تتغيّر في الهيئة أو المشهد.

11- H. Arendt, «Condition de l'homme moderne», tr. Georges Fradier, in: L'Humaine condition, op. cit. p. 202; H. Arendt, Qu'est-ce que la politique? Paris, Seuil, 1995, p. 71 et 88.

عندما نقوم بهتذيب مصطلح «الثورة»، نجد أنفسنا أمام معطيات في البناء، وليس في الهدم. الثورة شيء تأسيسية أو بنائية، وما حالة التفافم، أو الذروة، أو الشدة، سوى الاستثناء. أما القاعدة، فهي أن سيرورة الزمن تقتضي بناء أشكال جديدة من تجليات الوعي في السياسة، والعمران، والأخلاق، والثقافة. ربما كانت اللحظة الثورية عبارة «صعوبة في الميلاد» بتعبير ميشيل دو سارتو؛ أي ألم في المخاض. لكن يترتب على هذا «الألم» بزوغ «الأمل» (بالقلب اللغوي المحبب لدي)، كون اللحظة الثورية هي، أيضاً، «لحظة الإرادة»¹² بالتعبير السارتوي نفسه. يريد الوعي أن يتجاوز مرحلة جامدة ومتحجرة نحو مرحلة مرحة ودينامية. لا يكون ذلك إلا بـ«جغرافيا رمزية» تبدل المواسم والأقاليم بعد «زلزلة» في الأسس والبنيات تنهار بموجها أصنام الاحتكام إلى الثابت أو الجاهز. لكن، هل يمكن، دائماً، وصف الثورة بشكل شاعري ورومانسي وكأنتها لحظة اعتناق سعيد دون مصير مرير؟ ما حكم العنف المصاحب للثورة؟ بالنسبة إلى ميشيل دو سارتو، في الفصل الخامس من «الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف» تحت عنوان: «زمن الثورة»، ليس العنف القاعدة، وإنما الاستثناء، كما ألفينا. إنه لحظة التفافم أو الذروة بتحرير المكبوت، وهذا قانون فيزيائي في تحرير الطاقة ينطبق، أيضاً، على الشرط البشري: «تتميز اللغة الثورية بالمكان الذي يشغله العنف. لكن الثورة ليس العنف الذي يمهدها أو يصاحبها. ثمة - كما يجدر بنا أن نقول - زمن العنف، وهو اللحظة التي تتوقف فيها الأقوال والعقود عن الاشتغال، وترتحل الصراعات خارج الحقل المغلق كما رسمته المعايير والتبادلات الخاصة بالمجتمع»¹³.

ليس العنف سوى زمن عابر يعكس عجز الأنظمة الفكرية والسلوكية عن إشباع حاجات، أو تلبية رغبات، مادية أو رمزية؛ أنظمة لم تعد تمثل الحقل الاجتماعي الثائر؛ لأن هذا الحقل لم يعد ينظر إليها كمرآة ناصعة ليرى فيها ملامحه الآتية، وملاحمه الماضية. يقول العنف «نقصان الوثاق»، أو العقود التي تصل نظاماً فكرياً أو سلوكياً (السياسي أو الديني) بما يمثله، و«فقدان الثقة» في هذه الأصنام المنتصبة، التي تزيّن الواجهة الاجتماعية أو السياسية، لكنها لا تعبر عن تطلعات الإرادة العامة، أو آمال الهمة الاجتماعية. العنف هو صمت اللغة الممتعضة، التي تعبر، بالفعل أو السلوك، عما تعجز عن قوله بالكلمة. فهو يترجم عجز اللغة إلى إمكان الفعل، بفك الروابط الموثوقة بالأنظمة الفكرية والسلوكية السابقة والموثوق فيها، ونسج روابط جديدة من العقد الاجتماعي، والتعايش المشترك، هي بمثابة «شهادة ميلاد» نظام جديد من الرؤية والفعل.

الثورة من وجهة نظر درء العطب والمهبط: نحو «التثوير» كبديل عن الإصلاح:

إذا كان ثمة مدلول بارز في الثورة يقول بعمق جوهر هذه الثورة، فهو - لا شك - لحظة الإحراج أو المأزق (dilemma)؛ حيث لا يمكن العودة إلى الوراثة (الاحتكام إلى المبادئ الماضية نفسها)، ويصعب التقدم نحو الأمام (ابتكار مبادئ جديدة من وحي الحاضر). كل ثورة هي لحظة في الإحراج شَبَّها دو سارتو بالاحتضار، حيث يكون هنالك موت من أجل ميلاد، أو لحظة فناء من أجل بدء جديد. يقتضي العبور من زمن إلى آخر (الذي هو خطر ومجازفة) حدوث قطعة: «ينبغي كسراً (cassure) يتيح إنشاء أو تأسيس شيء آخر»¹⁴. لحظة الإحراج أو التعليق هي اللحظة التي ينهار فيها نظام الأشياء، ويتشكّل نظام جديد على أنقاضه. ينعت دو سارتو هذه اللحظة بـ«الحدث» (événement)، الذي هو «حدوث» (avènement) مفاجئ أو طارئ، ميلاد جديد بأفول السابق، أو زوال القديم. الحدث هو فعل تأسيسية كالنقطة. أمّا السطر فهو الفعل التأويلي في التفكير في النقطة التي انبجس منها الحدث. غير أن الحدث يصاحب التأويل، مثلما النقطة تصاحب السطر في فعل الكتابة¹⁵: «كأنّ المشهد يتغير فجأة أمام دهشتنا»¹⁶. يقع تغيير في هيئة الأشياء التي، بدورها، تُحدث تغييراً في هيكل التأسيسات والتنظيمات الموروثة.

12- Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, op. cit, p. 98.

13- Ibid., p. 99.

14- Ibid.

15 - حول هذا الحدث المصاحب لكل نشوء وارتقاء، ثمة في الثقافتين الإسلامية والمسيحية شواهد على ذلك. مثلاً، قول ابن عربي: «فالبعد حالة مستصعبة قائمة لا تنقطع» (الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص 55)؛ وقول المايستر إكهرت: «يقول القديس أغسطين: إن هذا الميلاد [الأولي] يحدث دائماً (أو لا يزال قائماً)» (المايستر إكهرت، كتابات عرفانية، برلين، 1903، ص 13).

Meister Eckharts *Mystische Schriften*, Berlin, 1903, p. 13: «Der heilige Augustin sagt, diese [ewigen] Geburt geschehe immer».

16- Michel de Certeau, *L'étranger*, op. cit., p. 5.

الإصلاح يوَلد الانبساط، والتثوير يدفع نحو التنوير. ليس هذا مجرد سجع: إنه ولع، بعد كل المحاولات في الإصلاح الديني أو السياسي، يمكن القول إننا لم نجز سوى القشور أو الأشواك، لأنَّ الهمة ناقصة، والعزيمة مصفّدة، والرؤية مقلّدة، فلا يمكن الانتظار من الإصلاح أمراً آخر سوى الإيهام بالتقدم بترميم القديم

إنَّ الحدث هو لحظة الدهشة، التي تحرس الألسنة (الثورة عبارة عن صمت يقول ميشيل دو سارتو)؛ لأنَّ اللغة ليست لها ما تقوله، من فرط لغوها وغلّوها، وتترك للفعل إرادة شقّ مساره واختيار مصيره. عندما يفوت زمن الدهشة يأتي زمن الفهم، بمعنى إرادة تفسير اللحظة التأسيسية الجديدة، وإرادة تأويل مبادئها القبليّة ونتائجها البعديّة. يسعى الفهم إلى وضع الحدث على محك الاستفهام بطرح جُملة من الأسئلة لمعرفة الشيء الذي جعل هذه اللحظة الطارئة، فجأةً، أمراً ممكناً. ما يقوم به الفهم ليس ردم الهوة أو الاختلاف الكائن بين لحظتين، بحذف الفاصل بينهما، كما نحذف الفاصلة في سياق الجملة لتحوير المعنى. إنَّ ما يقوم به

هو النظر في «المأل» (هنا تكمن حقيقة التأويل لغةً واصطلاحاً)، بمعنى الانتقالات التي تجعل بين السابق واللاحق محطات في الفصل والوصل؛ أي فترات من القطيعة والاستمرارية: «لقد بيّن علم النفس، وعلم الاجتماع، والإثنولوجيا، والتاريخ، بما فيه الكفاية، أنّ الحداثة (تنتمي دائماً إلى حالة قديمة)، تفترض مساراً من «إعادة الاستعمال»، وأنَّ التجربة السالفة تمنح الشروط الأساسية للتجربة التالية، وأنَّ البنّيات السابقة تستمرُّ في ردود الأفعال حتى في التنفيذات اللاحقة، وأنَّ القطيعات تخضع، أيضاً، إلى استمرارية ضمنية (حتى وإن كانت ملتبسة أو محدّدة بصعوبة)، وأنَّ الماضي يحيا ضمناً في الحاضر. تجاهل جدلية هذا التقدّم معناه الحكم بشكل مبتذل على الإنسان والعجز عن تشكيله بإبراز التاريخ الذي ينبغي أن يفعله بالتاريخ الذي فعله»¹⁷.

إذا كانت «الحداثة» هي «حدث» طارئ لـ «حدث» يحمل معه «أحاديث» الماضي: (تقاليد، حكايات، روايات، نصوص، خطابات)، إذا كان الماضي يسكن في الحاضر، مثلما النقطة تصاحب السطر، أو المجال هو الذرة نفسها في عنفوانها السريع الهائل (كما يُعرّف في فيزياء الكوانتا)، إذا كانت التجارب الماضية تقطن التجارب المعيشة في الحاضر الحيّ مثلما الطفولة تصطبغ الكهولة، فإنَّ الفارق يكمن في الاستعمال (use, usage) بتغيير في الأشكال مع الاحتفاظ بالمضامين. لكن ليست المضامين عينها من زمن إلى آخر؛ لأنّها تتغيّر في الهيئة بتغيّر الهيكل الذي يحملها. إذا كان الأمر كذلك، فإنَّ المفردة، التي تلائم طبيعة هذا الانتقال، ليس «الإصلاح»، وإنما «التثوير» الذي يفيد ثورة على القديم، لكن بتطويره في حلّة جديدة، مزيدة ومنقحة، يتأقلم بموجها مع الآني، مع ما يعتمل في الحاضر من تجارب فريدة ويحتمل إمكانات فذة. يعطي الإصلاح الانطباع بأنّه يرمّم هيكلًا رثًا، يغيّر قطع الغيار لآلة معطوبة، بينما يقدم التثوير وسائل «تحريك» الثابت، على وزن «التفعيل». التثوير هو ثورة في تفعيل الإمكان؛ بل يمكن القول إنَّ التثوير هو نوع من «الإفعال» بأن «يفعل في الفعل نفسه» (causation, faire faire).

من شأن التثوير، إذاً، أن يجدّد في الهياكل والصور، أن ينفخ في روع الإنسان روح الجرأة والإقدام، أن يعطي الانطباع بأنَّ الأمور تتحرّك، تتقدّم، تتعدّل، تتغيّر؛ تارةً بحميّة وفجأة وهي «الثورة»، وتارةً أخرى ببطء وتأنّ، أي ببناءه وموهبة، وهي «التطوير». إنَّ الجمع بين الثورة والتطوير من شأنه أن يعطي «التثوير»، بمعنى النقطة اللادغة واللاذعة (صفحة للاستفاقة من الغفو)، التي ينطلق منها الخط البناء والمشكّل لطرائق جديدة من الرؤية والسلوك. لا يكفي أن نقول، بعد الآن، «إصلاح»، لكن من الأجدى أن نصرخ «تثوير»؛ لأنَّ ترميم القديم لإدامة هيئته ما هو سوى احتيال الذات على نفسها للخلود إلى الكسل والقصور كما حذر كانط. لا يلبي الإصلاح حُرقة السؤال، وحرّفة المساءلة، لأنّه يكتفي بعرض القديم في لباس جديد؛ بينما يذهب التثوير إلى «التعرية» الجيولوجية في الطبقات النصية، أو التراثية، وإلى «التبرية» الفكرية في صناعة ذات واثقة من نفسها ومن قدراتها في تحقيق التقدّم، وإنجاز التعقّل. معنى ذلك أنّ الإصلاح

17- Ibid., p. 58.

يولد الانبساط، والتثوير يدفع نحو التنوير. ليس هذا مجرد سجع: إنه ولع، بعد كل المحاولات في الإصلاح الديني أو السياسي، يمكن القول إننا لم نجن سوى القشور أو الأشواك، لأنَّ الهمة ناقصة، والعزيمة مصفّدة، والرؤية مقلّدة، فلا يمكن أن ننتظر من الإصلاح أمراً آخر سوى الإيهام بالتقدّم بترميم القديم.

2. إيرهارد وعمل التنوير في الثورة: التنوير والبيلدونغ:

إذا عدنا، الآن، إلى نصّ إيرهارد، بعد هذه المقدمات التمهيدية لمفهوم الثورة ونظام عملها في التاريخ والمعرفة، وأثرها في الوعي والسلوك؛ أقول، إذا عدنا إلى مضمون النص والأفكار، التي ينطوي عليها، فإننا نكتشف حدساً ملهماً وملماً بأساسيات الفعل البشري في انتقالاته التاريخية، أو طفراته السياسية والعملية. قبل الشروع في تحليل النص، نمة مجموعة من المبادئ سار وفقها إيرهارد في تحرير هذا النص، وهي مجمل الأفكار الثورية، التي شكّلت عصر الأنوار من كل جوانبه النظرية والعملية؛ أي من جهة التأسيس للفلسفة النقدية مع كانط، ومن جهة التفكير في الحق الطبيعي مع أهمّ المشرّعين والمفكرين أمثال بيفندورف (Pufendorf)، وروسو (Rousseau). أقصد بذلك إدراج الأخلاق أفقاً من آفاق التنظيم الاجتماعي والسياسي، بعدما كان هذا التنظيم يدور في فلك القانون أو التشريع وحده. والاحتكام إلى الأخلاق في فهم سؤال الثورة انجرّ عنه وضع مسألة حقوق الإنسان على محكّ النظر؛ لأنّه حول هذه الحقوق اندلعت الثورات عموماً، سواء كانت حقوقاً مادية في العيش الكريم أم حقوقاً رمزية في حرية الضمير، وحرية التفكير والتعبير. بهذا المعنى، لم يقدم إيرهارد فلسفة في الثورة من وجهة نظر الحق أو القانون؛ لأنّه، قانونياً، لا شيء يبرّر الثورة أو العصيان، ولكن من وجهة نظر الأخلاق؛ أي تحقيق المساواة، ودرء سبب كل غضب يتنامى في الشعب، وهو الشعور بالمظالم على غرار منح الامتيازات للمحظيين من بين النبلاء، بينما يقبع الشعب في الفقر المدقع، المسألة، إذاً، أخلاقية في كل إرادة نحو الثورة، وليست مسألة قانونية، أو دستورية.

الثورة والمسألة الأخلاقية:

إذا كانت الثورة تنخرط في سؤال الأخلاق؛ لأنّ المظالم، والقهر، وعدم المساواة، هي الدافع نحو ثوران الجموع، فهل تخلو، رغم ذلك، من دعائم قانونية؟ بتعبير آخر، هل شرعية الحكم تسبق قانونية مبادئه؟ هل يمكن قلب حكم سياسي مبني على دعائم قانونية، لكنه يفتقر إلى شرعية؟ يكمن الرهان في الفارق بين الشرعي (légitime, rechtmäßig) والقانوني (légal, rechtlich). بالنسبة إلى إيرهارد، يتفوّق الشرعي على القانوني؛ لأنّ إيرهارد يضع الأخلاق أفقاً بارزاً بل نموذجاً (paradigme) حاسماً لكل تنظيم اجتماعي وسياسي؛ لأنّه لا يمكن القبول بحكم غير عادل (injuste) ولو كان قانونياً. لذا، يحدّد الثورة على أنّها «انقلاب على التشكيلة القانونية الأساسية للدولة»؛ لأنّ دافع كل ثورة هو أنها تصبّ في صالح الشعب. فالشرعية هي التي تشكّل الدعامة الأساسية لكل تشكيلة قانونية؛ لأنّ الثوران على القانون هو من أجل تأسيس قانون آخر أكثر عدلاً، ويصبّ في فائدة الشعب. في نهاية المطاف، لا يتنصر إيرهارد للشرعي على حساب القانوني من أجل هدم القانون؛ بل يرى أنّ الشرعية هي ميزان العدل، هي المكيال الذي يزن القوانين بدرء القوانين الجائرة، وإرساء القوانين العادلة.

غير أنّ حماسة إيرهارد للثورة لا تجعل منه مفكراً ساذجاً، أو متهوراً؛ بل هو يعرف، بنباهة وحذر، مواطن الانزلاق، وفخاخ الاندحار. على أثر هذا الحذر، يقدم فصلاً راديكالياً بين «ثورة الشعب» و«ثورة بوساطة الشعب»، وهذا الفاصل من شأنه أن يبرز الثورة العنوية والمنتظمة، التي يقوم بها الشعب لافتكاك حقوقه، والظفر بحريته وكرامته، والثورة المدروسة والموجهة، التي يكون الشعب، على أثرها، مجرد أداة، أو وسيلة في تحقيق أغراض نخبة أو عصابة، ولا سيما إذا كان هذا الشعب يفتقر إلى قدر معتبر من التنوير والفتنة، كما سيأتي تبياناً لاحقاً. ثورة الشعب هي ثورة «فاعل» ظفر بعلة ثورته، يعرف كيف يتقدّم بحزم وثبات نحو تحرّره؛ بينما الثورة بوساطة الشعب، هي ثورة «المفعول به»، لا يعرف كيف يتصرّف، مبعثر الاتجاه، متردداً في الوجهة، ممتنع العزيمة، سرعان ما يتقهقر إلى الوراء، فيترك إرادته بين يدي من يعبث بمصيره، ويفرض عليه وجهات لم يختارها، أو مبادئ لم يصادق عليها. لذا يستبعد إيرهارد من الثورة مجرد «العصيان» (Rebellion) برفض الرضوخ إلى الزعماء أو الأكابر؛ ومجرد «التمرد» (Insurrektion) الذي هو أقرب إلى «الانفعال بحميّة» (agitation) منه إلى «الفعل المؤسّس» (action).

إذا كان جوهر كل ثورة هو الأخلاق، فإن الارتقاء بالإنسان إلى مصاف «الشخص» بالظفر بالكرامة هو الحق الجوهرى بامتياز. استحقاق الكرامة الإنسانية يتبعه حق آخر وهو حق الإنسان في التفكير وقدرته على التعبير

إن الغرض من الثورة الوثائق من نفسها، والموثوق فيها بوثاقة الإرادة، والفعل المؤسس، هو الاعتراف بالأخلاق مرجعيةً علياً كما جاء في النص الإيرهاردي (die Moral als die höchste Instanz). معنى ذلك أن الأخلاق هي الدستور الأسمى لكل سلوك وقرار، وليس فقط القوانين، التي يمكن أن تكون مفبركة أو مجرد «أرغانون» (Organon)، آلة بلا حركة، أو أداة بلا روح. لو كانت القوانين هي التي تحدّد سعادة شعب أو حرّيته، لكانت

القوانين النازية، مثلاً، أرقى أرغانون في التاريخ البشري. إذا كان الحق الوضعي (droit positif) يشكّل «جسداً من القوانين» المثبتة بالإجراءات الكتابية ترعاها مؤسسات، أو مجالس، فإن الحق الطبيعي (droit naturel) يشكّل «الروح الأخلاقية»، التي تنبعث منها مجمل البنود السلوكية، وتنبنى عليها معظم الخيارات والقرارات؛ لأنّها تنبني على أساس شرعي يمدّها بـ«القيمومة» في المكان، و«الديمومة» في الزمان. إن الأخلاق هي «قيمومة» شعب في عنيته بذاته تتيح له «ديمومة» وسائل الدفاع عن نفسه في إقليم وزمان. بهذا المعنى، يؤكّد إيرهارد «أن ثورة شعب ما ليست شيئاً يمكن الحسم فيه على المستوى القانوني»؛ لأن «كل ثورة هي تحت وازع الأخلاق عندما تكون الوسيلة الوحيدة في الظفر بحقوق الإنسان».

ما هي حقوق الإنسان التي يتحدّث عنها إيرهارد؟ إن الحق الجوهرى، الذي يشدّد عليه المفكر الألماني، هو اعتبار الإنسان كـ«شخص» يُعامل على هذا الأساس، بأن تكون قيمته وغايته في ذاته. وهذا جوهر الأخلاق، التي يتكئ عليها إيرهارد كركيزة لكل إرادة في التحرّر. إذا كان جوهر كل ثورة هو الأخلاق، فإن الارتقاء بالإنسان إلى مصاف «الشخص» بالظفر بالكرامة (dignité) هو الحق الجوهرى بامتياز. استحقاق الكرامة الإنسانية يتبعه حق آخر وهو حق الإنسان في التفكير وقدرته على التعبير. الإنسان هو الكائن الوحيد من بين كل الكائنات، الذي له القدرة على الكلام، تبعاً لمقولة أرسطية شائعة: «حيوان ناطق» (zoon logon). هذا ربما أكسيومور استعمله أرسطو للجمع بين نقيضين «الحيوان» من جهة، و«النطق» من جهة أخرى؛ لكن، تكتسي المقولة دلالة بليغة؛ لأنّه ينبغي أخذ كلمة «الحيوان» بالمعنى الحرفي لجلال «الحياة»، مثلما نقول عنف وعنفوان، أو قراءة وقرآن. الحيوان هو صيغة المبالغة في الحياة، بعيداً عن الصورة المتبدلة في البهيمية.

عندما نرى أن الإنسان «حيوان»، فإننا نجعل من الحياة أسمى مرتبة تميّزه ككائن له الحق في الحياة، والحق في إتيان هذه الحياة بكل قواه الحسية والعقلية، وهو «ناطق» لأنّه كائن مفكّر أو كائن يفكّر بقوى وملكات موضوعة في صلبه يستظهر بها نظام التعبير. إذا أعدنا ترجمة المقولة الأرسطية في ضوء الاهتمام الإيرهاردي بالحقوق الإنسانية، فإننا نقول إن الإنسان له الحق في الحياة، والحق في التعبير، وبالتالي الحق في التفكير؛ لأنّ التعبير والتفكير شيء واحد؛ أو اللغة والفكر هما الشيء نفسه، بدءاً بالكلمة اليونانية «لوغوس» (logos)، التي لا يمكن الفصل فيها بين النطق وفعل التفكير، أو التذهن. إذا حذفنا عن الإنسان الحق في التعبير، فإننا ننزع عنه الحق في التفكير، ونلحقه هذه المرّة ليس بالنعت «الحيوان» (قيمة إيجابية في النضح بالحياة)، ولكن بالنعت «البهيمية أو العجماء» (قيمة احتقارية في سلب الكرامة). تبدأ الثورة من هنا: عندما يتمّ سلب الإنسان من الحياة، التي ينضح بها، وينضح فيها، ويتمّ إلحاقه بالشرط الوضعي للبهيمية، تبعاً لعبارة إيرهارد «كل شيء يُفعل عمداً لإبقائه في الشرط السخيف للبهيمية، هنا يحق له المبادرة في الثورة». الاهتمام بحياة الإنسان أن نتركه يعتنى بنفسه ويتكوّن ذاته للوصول إلى نوع من القابلية للاكتمال (perfectibilité).

إنّ من حقّ الإنسان الحصول على التربية (éducation, Erziehung)، وعلى التبرية (formation, Bildung)، وهما من بين أدوات التنوير كشرط حاسم في التنوير المسؤول. لكن، فيما يذهب رواد الرومانسية أمثال غوته (Goethe)، وشيلر (Schiller)، إلى ضرورة تربية الشعب قبل منحه الحرية، التي يمكنه أن يسيء التصرف بها، فإن إيرهارد وكانظ يشدّدان على منح الحرية كأساس نحو تربية

الشعب؛ لأن التربية، هنا، ليست الترويض بالمعنى البهيمي للكلمة. لا بدّ من أن تسبق التربية حرية الإنسان في التمييز والخيار. مثلاً، ألا تكون التربية برامج دعائية أو أيديولوجية تكبله، ولا تحرره، تزجّ به في الجهل بدلاً من أن تقوده نحو التنوير. لذا، الحرية هي الشرط الضروري والكافي لكل إرادة في التربية والتكوين؛ لأنه على الحرية تنبني قيمة الإنسان كونه كائناً يعبر ويفكر، وبالتالي كائناً يميّز بالعقل بين الخير والشر، بين الصحيح والخطأ، فلا يكون أداة في التعمية أو التبعية، وإنما نباهة دائمة. وحدها العناية بالذات أو حرية الخيار والتمييز من شأنها أن تدرأ قراصنة التجهيل في عين التربية والتعليم. يدفعنا هذا إلى مناقشة طبيعة التنوير، الذي يتحدث عنه إيرهارد، ويجعله العنوان العريض لكل فلسفة في الثورة.

الحق في الثورة، الحق في التنوير:

إنّ التمييز بين «ثورة الشعب» و«الثورة بوساطة الشعب» من شأنه أن يبرز الفاصل بين الرشد العقلي في الظفر بعلّة التنوير، وبين القصور العقلي في البقاء في عتبه الوصاية. يحوم النص الإيرهاردي، في معظمه، حول فكرة التنوير كأساس في التربية البشرية، وإنّ انعدام هذا التنوير هو المدخل الجهنمي نحو كل ثورة أو انهيار في النظم والمقومات. على غرار جيل زمانه، انخرط إيرهارد في التفكير في دلالة التنوير الذي منحه كانط وموسى مندلسون قيمة فلسفية رفيعة في «جواب عن سؤال: ما هي الأنوار؟». قراءة متأنية في نص إيرهارد تجعلنا نرى بصمة كانط واضحة: «إذا كان الشعب غير راشد فهو يتحمّل مسؤولية ذلك»، كصدى لما كتبه كانط في رسالته: «التنوير هو خروج الإنسان من حالة القصور التي هو مسؤول عنها (aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit)»¹⁸. تحمّل الإنسان مسؤولية قصوره، أو وصاية الآخر عليه، ليس نقصاً في العقل أو في المعرفة (وهذا نقد ضمنى لرسالة مندلسون، الذي اختزل التنوير العقلي في كمية المعارف المكتسبة)، وإنّما في عدم الجرأة أو الشجاعة في التنوير. يستعير كانط مقولة الشاعر والخطيب الروماني هوراتيوس (Horatius): «Sapere Aude!»، بمعنى: «تجرّأ على المعرفة». ليس فقط كسب المعرفة بشكل منفعل وغير منتج، ولكن الجرأة على المعرفة، أو الإقدام على التنوير. عدّ كانط مقولة هوراتيوس شعاراً الأنوار (der Wahlspruch der Aufklärung).

أن يستعمل كانط صيغة الأمر في الدعوة إلى التنوير هو، أيضاً، أكسيمور، أو تناقض ظاهري؛ لأن صيغة الأمر تتعارض مع الإرادة في التنوير (تحتل نوعاً من الوصاية)؛ لأن الثقافة الغربية مبنية، في رمتها، على بدهية «الأنا»، من الكوجيتو الديكارتي إلى الأنا المتعالية في التنظير الفينومينولوجي لدى هوسرل. نزع الأنا من كل إرادة في التفكير وفي التنوير هو هدم الأساس المحوري للثقافة الغربية: الفردانية، الليبرالية، الرأسمالية، التحليل النفسي، الأنا من ديكارت وفخته حتى هوسرل. ربما كان الفكر العريق يفكر بمنطق الأمر على غرار مقولة هوراتيوس «تجرّأ على المعرفة»، وقبله مع سقراط «اعرف نفسك بنفسك». لكن العصر الحديث، من فجر النهضة حتى ضحى الأنوار، انفرد بصيغة المخاطب: «أنا أفكر، إذاً، أنا موجود». ما علّة استدعاء كانط مقولة هوراتيوس، وجعلها العنوان البارز لكل فلسفة في التنوير؟ يبدو أنّ كانط لم يختر المقولة عبثاً؛ لأنّه رأى فيها صيغة في التحفيز «تجرّأ»، فهي أقرب إلى الطوارئ العسكرية منها إلى المبادئ الهادئة. لقد جاء عصر الأنوار في ظلّ إرهاصات أقلّ ما نقول عنها إنّها كانت بركانية، وفي طور التهيئة نحو الانتقال إلى أزمنة جديدة، ما يبرّر استعمال المفردة «ثورة» على سبيل اللغة والحقيقة: 1. أمّا اللغة، فهي الانقلاب الحاصل في الأزمنة، وما يتمخض عنه من أشكال جديدة في المعجم والسلوك كما بيّنا سابقاً؛ 2. وأمّا الحقيقة، فهي انفجار ثورتين (الأمريكية والفرنسية) غيرتا وجه الأزمنة آنذاك بانهيار أنظمة سياسية (الملكية المطلقة في فرنسا)، ونشوء أنظمة جديدة (الجمهورية) على أنقاضها، وتبدّل في إدراك طبيعة الإنسان ونظام الحقوق والواجبات.

أن يكون شعار الأنوار مبنياً على صيغة الأمر «تجرّأ» هو دعوة إلى التحلّي بالجرأة والجسارة في المطالبة بالحقوق الإنسانية ومغادرة القصور والوصاية. هذا ما بيّنه نصّ إيرهارد بحذافيره، وهو الحقّ الإنساني في التنوير (das Recht zur Aufklärung)؛ لأنّ أزمنة

18- Kant, «Beanwortung der Frage : Was ist Aufklärung?», Utopie Kreativ, H. 159, (Januar 2004), S.5.

الثورة هي أزمئة الطوارئ: وعيٌ حادّ ومتوهج، وغضب متنامٍ وعارم، وسلوكٌ حثيث ومتسارع. كلٌ حيلولة، دون الأخذ بزمام الوعي والظفر بالحق في بلوغ الرشد العقلي، هي مدعاة للانفراض، كما جاء في نص إيرهارد. للشعب الحق في التنوير، بمعنى الحق في أخذ زمام المبادرة بذاته، والتشريع لذاته من وحي تفكيره وخياره. غير أنّ ثمة عوائق تمنع الشعب من بلوغ التنوير وهي «المزايا المتعارضة مع إثبات حقوق الإنسان». يستهدف إيرهارد، بالدرجة الأولى، «النخبة» من (نبلاء، وسياسيين، ورجال دين، ومثقفين... إلخ) الحريصة على الحفاظ على مزاياها المادية والرمزية، والحريصة على إبقاء الشعب في الدائرة المغلقة والمطوّقة للجهل والفقر. يشكّل التنوير خطراً على مزايا النخبة ومصالحها، وإذا دام الخناق على الشعب بتجريده من كرامته وإراداته في التنوير، فإن ذلك مدعاة للمبادرة في الثورة.

لكنّ المبادرة في الثورة تترتب حسب شروط، وهي الشعور الفعلي بالغبن المسلط على الشعب، والقُدرة على الوصول إلى الإجماع للمطالبة بالحق في التنوير. تكمن قيمة الإجماع وفعالته في درجة الوعي الذي يبلغه الشعب؛ أي الشعور بالحق (das Gefühl für Recht)، شعور عميق كمن يحسُّ بألم الجرح في جسده، أو مرارة العذاب في نفسه. يعترف إيرهارد بأن بلوغ الشعب درجة راقية من الوعي يفتك بموجها حقوقه دون معاناة مريرة في النتائج نادرة جداً: «معرفتي بالتاريخ تجعلني أرى أنّ من الصعب أن نجد، إلى اليوم، مثلاً على ثورة قام بها شعب بمحض إرادته، دون أن يُستخدَم». لقد كانت الحماسة من أجل الثورة الفرنسية كبيرة لدى المفكرين الألمان، ورأوا فيها أملاً للشعوب في مناهضتها للاستبداد ومسارها الثابت والحازم نحو الحرية والرشد العقلي. لكن، رغم إرادة الشعب الفرنسي، بين 1789 و1792، في بلوغ الصحو الديكارتية في التيقن من حقوقه وسيادته على نفسه، فتح الصراع المرير بين شركاء الثورة باب الفتنة على مصراعيه، ودخلت فرنسا في مرحلة الإرهاب الثوري (la Terreur) خلال بضع سنوات، إلى غاية 1794. إذا كانت الفترة الأولى، ابتداءً من 1789، تمثل «ثورة الشعب» بمفهوم إيرهارد، فإن الفترة بين 1792 و1794 كانت تمثل «ثورة بوساطة الشعب»؛ لأنّ الصراع بين النخب الثورية، ولعبة الموالة والخيانة، جعلت الشعب ضحية مساومات، حيث «الكلّ يتحدّث باسم الشعب من أجل التأمّر على الشعب».

يجبّد إيرهارد التنوير مفتاحاً في تغيير القوانين الجائرة، وتحرير العقول والمبادرات لكي تتساوى الحقوق، وينهار التمايز العنصري بين نخب المزايا والمصالح، وبقية الشعب المغلوب على أمره. لذا، إنّ الثورة، في نص إيرهارد، هي «الاستثناء» وليست «القاعدة». تحضّل الثورة عندما يتوهج الوعي، ويشعر الشعب بحقوقه المسلوقة، أو عندما يصل إلى حالة لا تُطاق من القهر والتعنيف. لكنّ التنوير أولى، بمعنى النضال من أجل جعل الدستور ينبنى على أسس أخلاقية في العدل والمساواة، وليس فقط على أسس قانونية يمكنها أن تكون مأكرة وخادعة؛ لأنّها تُظهر العقد الاجتماعي عكس ما تُبطن من تفاوت في المزايا والريع. هذا ما يحذّر منه إيرهارد، بمعنى خطورة أن تكون القوانين مجرد ماكينات فولاذية في التبرير خالية من روح المسؤولية الأخلاقية، التي يترتب عليها مصير شعب أو أمة. تكمن قيمة التنوير في تفادي الغبن الممكن الوقوع فيه من جرّاء ثورة لا نعرف مداها ولا نتائجها، ولا سيما الثورة إذا كانت موجّهة بوساطة الشعب وضدّه في آن واحد. يفضّل إيرهارد النضال المستمر والدائم من أجل الظفر بالحقوق. إذا اندلعت ثورة بالقسوة المصاحبة لها، فإنّه يحتمل نظام الحكم مسؤولية ذلك: «مثلما يمكن القول عن الشعب أنّه مسؤول عن حالته في القصور، يمكن القول عن الحكومة إنّها مسؤولة عن كلّ ثورة؛ لأنّها لم تعرف كيف تتأقلم مع تقدّم الشعب نحو الرشد، وأنّها لم تحترم حقوق الإنسان التي أصبح الشعب على وعي بها».

تندلع الثورة عندما تذهب الحكومة عكس التوق الجماعي نحو التنوير، فتكون العائق، وليس المصاحب لهذا التنوير. كذلك، تندلع الثورة عندما تكون نسبة التنوير لدى النخبة مرتفعة بالمقارنة مع نسبة التنوير لدى الشعب، وتقوم هذه النخبة بالمصادقة على قوانين تحافظ بها على مزاياها ومصالحها، فتكون قوانين ميكانيكية في تبرير التفاوت والظلم، وليس قوانين أخلاقية في إرساء العدل والمساواة. يفسّر هذا الأمر قول إيرهارد بميل الشعب نحو معاداة القوانين. ليس لأنّ الشعب لا يمثل إلى القوانين، لكنه يعرف أنّها قوانين جائرة تصبّ في مصلحة أقلية احتكارية (أوليغارشية أو استبدادية)، ولا تصبّ في مصلحته هو، فيهبّ لتغييرها لافتكالك حقوقه. يقول إيرهارد: «يكتسب الدستور، بشكل غير محسوس، شكله الأخلاقي العادل». الغرض من ثورة الشعب هو جعل القوانين أخلاقية بعدما كانت ميكانيكية؛ جعلها إنسانية بعدما كانت تجرّد الشعب من إنسانيته؛ قوانين غير محسوسة؛ أي ليست مجرد ميكانيزم آلي، ولكن تنطوي على

روح دفينية، هي ما كان يسميه يوهان هردر «روح الشعب» (Volksgeist)¹⁹ كرد فعل إيجابي لفكرة مونتيسكيو (Montesquieu) حول «روح القوانين» (l'esprit des lois).

لقد كان همّ إيرهارد تبيان أنّ القوانين ليست أصناماً ثابتة من شأنها أن تعرقل حركة التاريخ، أو عبقرية الشعب في ابتكار حياته السياسية والتاريخية. إذا تجمّدت القوانين كتماثيل خالية من الروح، أو كوحدات صلبة وفولاذية، فإنّها تصبح -لا شك- العائق والخطر على روح الشعب، ومن حقّ هذا الشعب أن يغيّرها لتتوافق مع توفقه نحو الحرية وصناعة الحدث التاريخي في مختلف الإبداعات السياسية، والفنية، والفكرية. كما أنّه يلاحظ أنّ سبب كلّ انتفاضة شعبية هو اختلال التوازن بين أنوار النخبة وأنوار الشعب، ويجعله سبباً كامناً في سقوط حضارة أو إمبراطورية، أو دولة. عندما يعود إلى التذكير بمغبة تمكين الشعب في الغباوة، فإنه يدرك أنّ ثمة شعلة في روح الشعب لا يمكنها أن تطفئ، ولو اجتمعت عليها التدبيرات الماكيافيلية الماكرا كلها. يستحضر ذلك في تعبير بلاغي يعترف من التاريخ المقدّس: «ثمة في الإنسان شعلة من الألوهية يكفي لنظير موسى أن ينفخها لإحباط حذر كلّ الرجال، وخدائع البلاط كلها لا يمكنها إلا أن ترضخ أمام المعجزات التي تحقّقها الطبيعة الأخلاقية للإنسان».

تبرز هذه العبارة الجميلة، من حيث الأسلوب البلاغي والمرجعية الدينية، قدرة الشعلة الذكية في الإنسان لإحباط كلّ الخدائع والحيل، التي تحاول إبقاءه في الشرط البهيمي من جهل وفقر. يعدها إيرهارد كامنة في طبعه، وعليها تنبني نظريات الفعل السياسي، كما سنجد أوج بنائها مع حنة أرندت في الفكر المعاصر، التي لجأت هي الأخرى إلى فكرة «المعجزة» (miracle) لتفسير بنية الفعل البشري، وطريقة انتظامه واشتغاله. لكن، قبل أن يتقن الفعل البشري في نظريات مكثّفة، فلسفية أو سوسولوجية، إنّ الغرض مع إيرهارد هو تبيان عفوية الفعل البشري في السير وفق طبيعته وشعلته الذكية، وميله نحو الانتصار للروح الأخلاقية للتشكيلات القانونية، وتقزّزه من التشكيلات القانونية الفارغة من المعنى، الخالية من روح العدل والمساواة، والعامرة بالنزعات الشريرة في الذود عن مصالح أقلية وقهر أغلبية. لذلك يشدّد إيرهارد على التوازن بين أنوار النخبة، وأنوار الشعب في تحقيق العدالة السياسية والاجتماعية، والتوزيع المنصف للخيرات. باختلال هذا التوازن، إنّ الشعب لا يوجد في شرط بهيمي ينزع عنه شعلته الإنسانية، لكن يهدّد أساس وسقف الحضارة ذاتها، بما في ذلك قدر النخبة كما حصل مع المصير الدموي للنبلاء إبّان الثورة الفرنسية: «بالتالي، يقول إيرهارد، مادام المحظون لا يمتنعون الشعب من الارتقاء إلى الأنوار، رغم ادّعائهم سموّ أنوارهم، فلا ثورة من الشعب».

يضع إيرهارد الثورة في أفق الأبعاد الرمزية في الارتقاء نحو الأنوار؛ أي في الشرط الإنساني السامي، وليس، فقط، في أفق الأبعاد المادية من معيش لائق. لا يختصر حقوق الإنسان في المأكّل، والملبس، والمشرب، والمسكن، كما سيؤكد ذلك كارل ماركس في الصفحات الأولى من (رأس المال)؛ لكن، دون التنكّر لهذه الحقوق المبدئية، التي تحفظ كرامة الإنسان، فهو يشدّد على الحقوق الرمزية والروحية للإنسان في قدرته على التعبير شخصاً ناطقاً، وفي قدرته على التفكير كائناً موهوباً بالعقل والشعلة الذكية، وفي قدرته على الاعتقاد بأي موضوع يجلب له السعادة والانسجام مع الذات، وهو ما نسمّيه «حرية الضمير». لقد تيقّن إيرهارد من أنّ كسب الأنوار إرادة مخوفة بالعوائق والزلات، سواء كانت هذه الحوائل «معوّقات ذاتية» في الاصطدام بعدم الفهم أو التهادي في القصور (كما نبّه، أيضاً، كانط في رسالته)، أم «عوائق برّانية» نابعة من نخبة غيورة على مزاياها، وتعول على تجهيل الشعب وترويعه لمنع من الوعي بحقوقه، والأخذ بزمام مصيره. فالمسألة هي «تكميل الذات» بالثقف المتواصل، والتكوين المستمر (Bildung). إنّ معركة الأنوار هي تغذية واعية للذات بما يكمل شرطها الإنساني، ويمنحها الحق في الخيار واتخاذ القرار دون حوائل ذاتية في الغباوة، أو خارجية في العداوة. يقول إيرهارد: «لقد بدأ، بالكاد، في تكوين ذاته».

19- Johann Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774; Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, tr. et notes par Max Rouché, Aubier Montaigne, p. 246.

معركة الأنوار انتفاضة ضدّ الجهل وضدّ كلّ الأسباب التي تغدّي الجهل، سواء جاءت هذه الأسباب من الذات في شكل جُبن أو كسل، أو من الآخر في شكل قهر أو استبداد. وحده التثقيف من شأنه أن ينمي القدرات العقلية لدرء الغباوة وإرادة الاستغناء، والوعي بالحقوق في أبعادها الأخلاقية والروحية

معركة الأنوار، إذاً، انتفاضة ضدّ الجهل وضدّ كلّ الأسباب التي تغدّي الجهل، سواء جاءت هذه الأسباب من الذات في شكل جُبن أو كسل، أم من الآخر في شكل قهر أو استبداد. وحده التثقيف أو التكوين الذاتي (Selbstbildung)، كما كان مشتهراً عند الألمان مع جيل غوته، وشيلر، أو مع الفلاسفة مثل: هيغل، وفلهلم هومبولت، من شأنه أن ينمي القدرات العقلية في التمييز لدرء الغباوة وإرادة الاستغناء، والوعي بالحقائق في أبعادها الأخلاقية والروحية. حول ذلك يعقّب إيرهارد: «لا تجعل الأنوار الناس، بالضرورة، خيّرين أخلاقياً، لكن تجعلهم قادرين على إدراك الخير». ربما لا يكون التنوير كافياً في جعل الإنسان خيراً

وخلقاً؛ لأنّ التنوير قد ينتهي بأن يصبح مجرد كمية من المعارف الموسوعية يراعى بها أمام المحافل العلمية والأكاديميات، وقد ينتهي بأن يصبح عقلاً آلياً وحسابياً كما حدّر رواد مدرسة فرانكفورت أدورنو (Adorno)، وهوركايمر (Horkheimer). يساعد التنوير في تبيان الطريق الجلي للإنسان في التمييز بين الخير والشر. لكن، للوصول إلى درجة الأخلاق، يعزو إيرهارد المسألة إلى الوعي بالعدل، والوعي بالشرط الإنساني للإنسان. من شأن هذا الوعي أن يجعل النخبة والجمهور على قدم المساواة في «إرساء دستور أخلاقي، والعيش في الأمن المدني تحت كنف قوانين تناسب العدالة»، كما يخلص إيرهارد.

يختم إيرهارد فكرته بأنّ الدولة العادلة هي التي تنسجم فيها أنوار النخبة، وأنوار الجمهور، حيث تكون الإرادة واحدة من أجل العيش المشترك في الأمن المدني، ويكون حظ الدولة، التي تتغيّر بإصلاح أخطائها، وتنوير برامجها السياسية والاقتصادية، سعيداً بالمقارنة مع دولة جامدة ومتحجرة (Etat sclérosé)، معلّقة زمنياً وتاريخياً، لا تعود إلى الوراء ولا تتقدّم إلى الأمام، فتصبح عرضة للتشطي والانهار؛ لأنّ أنوار النخبة في تفاوت مع أنوار الجمهور، فالأولى تعادي الثاني بالغيرة على مصالحها ومزاياها، والثاني يحقد على الأولى بالنظر إليها على أنّها سبب التخلف والاستبداد، فنجد أنفسنا أمام لوحة شبه زيتية، نتوقّع ما يريد المشاهد أن يؤول إليه، لكن يبقى جامداً في رسمه الزيتي بالذات، إذا كان حال الدولة المتحجرة كالتمثال؛ جامدة هيكلية، رغم أنّها توحى بالحركة، فإنّ هذا الإيجاء لا يعدو أن يكون مجرد إيهام (faire croire) يعده إيرهارد شكلاً من أشكال تثبيت الغباوة في الشعب، التي يقابلها هذا الأخير بالعداوة تجاه النخبة. ربما تنطبق هذه الصورة على حالة من أحوال/ أهوال المعيش العربي في انتفاضة العسير.

الثورات العربية في ضوء نص إيرهارد:

سبق لي أن قمتُ بنعت الأزمنة العجاف، التي نحياها في السياق العربي، باستراتيجية «الكلّ خاسر»؛ لأنّ انتفاضة شعب، إذا تمادت في الزمن، وخرجت عن مجالها التأسيسي في بناء وعي وتشكيل قوانين جديدة، حرّة وعادلة، فإنها تلج أنفاقاً معتمة من الانهيار الهيكلي والضياع الوجودي، فلا يكون أحد رابحاً في هذه المعركة المفككة، لا النخبة ولا الجمهور. لا يمكن استحضار جميع المحاولات، التي صبّت في التفكير في سؤال الثورة في السياق العربي، فهي كثيرة وملهمة²⁰. لا يمكن، بطبيعة الحال، استحضار جميع العوامل التي هي، في السياق العربي، في حالة متقدّمة من التفكك والتعفن. أكتفي هنا بوصم بعض البدائ، التي ميّزت الذهنية العربية، التي كانت لها القابلية في الذهاب نحو الثورة، عنوة، أقول «الوصم» كوصف قذحي، وليس «الوصم»، الذي يحتمل جمالية ما، أو «الرسم» الذي ينطبع

20 - أشير، على وجه الخصوص، إلى الأسماء الآتية: علي حرب، ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2012. هاشم صالح، الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي، بيروت، ط1، 2013. فتحي المسكيني، أم الزين بنشيجة المسكيني، الثورات العربية... سيرة غير ذاتية، جداول للطباعة والنشر، 2013.

يأبستمولوجيا ما. لا يمكن، إزاء النواة الصلبة للذهنية العربية، أن نستعمل الإبستمولوجيا التاريخية؛ لأننا سنتوقف عند ابن خلدون في الملامح التي وسّمها للحضارة في زمانه، ولا أن نستعمل الجماليات التي تتحايل على ذاتها بتلطيف هزيل (euphémisme) لما هو عليه الهول الجليل، بالمعنى الكانطي لكلمة «جليل» (sublime, erhaben) في مقابل كلمة «جميل» (beau, schön). أقتراح هنا سمة أو علامة هي «ثقافة» الذهنية العربية؛ ثم ممارسة هي «ثقافة» هذه الذهنية.

قبل الإشارة إلى هذه الأشكال، التي ميّزت، ولا تزال تميّز، الذهنية العربية، كيف نقرأ الثورات العربية في ضوء نص إيرهارد؟ يمكن أن نقول، بشكل ميكانيكي، إن «ثورة الشعب» كانت من حظ التجربة التونسية، وإن «الثورة بوساطة الشعب» كانت مآل التجربة السورية. ربما هذه سهولة مبتذلة في التقيّد بالتقسيم الإيرهاردي بين ثورة خالصة هي إرادة شعب، وثورة محتكرة يُستعمل فيها الشعب. عندما نقارن بين التجريبتين، نجد بالفعل أن الثورة التونسية حاولت الحفاظ على التوازن، الذي أشار إليه إيرهارد بين أنوار النخبة (سياسية، دينية، ثقافية) وأنوار الجمهور؛ وأن الثورة السورية انغمست، بشكل رهيب، نحو الحرب الأهلية، وما يمكن تسميته جزافاً «لاهوت الثورة في أوجهه القيامية» (Théologie de la révolution du point de vue apocalyptique). لا يمكن، إذًا، أخذ الفاصل بين الثورتين كبداية في ضوء التمييز الإيرهاردي؛ لأن التجربة التونسية كانت خالصة من القرصنة الطائفية والتركيبة الدينية المتشابكة والمعقدة؛ على العكس من التجربة السورية، التي تواجه «معوّقات داخلية» في التقسيم/ الانقسام الطائفي، و«عوائق برانية» في الصراع الجيوستراتيجي بين أقطاب متعاركة على الهيمنة الدولية (روسيا، والصين، وإيران من جهة، وأمريكا، وأوروبا، وتركيا، وبعض الدول العربية من جهة أخرى).

لكن، إذا استبعدنا مؤقتاً، أو وضعنا بين قوسين، أو علّقنا حكم المشكلة الطائفية (داخلية)، ومشكلة الهيمنة الجيوستراتيجية (خارجية)، فإننا سنتوصّل إلى بينات متأصلة أكثر راديكالية حدّدت هيكلها في «ثقافة» خفي، وفي «ثقافة» جليّة. أمّا الثقافة فهو قيام الذهنية العربية، في الدين كما في السياسة، على عنصر هامشي على العقل، مساوق له لكن غير مضاه، هو عنصر «الحيلة»، كما نجد بعض التعبيرات الأساسية لها في رسالة عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم العتائقي (رقائق الحلل في دقائق الحيل). أمّا الثقافة فهي قيام الذهنية العربية على مجموعة من السلوكيات والممارسات تختزن في طياتها الميل المبهم نحو التسلّط وفقدان التدبير العقلاني للأشياء السياسية، أو الدينية، فقط لأن الثقافة تتحدّد بالثقافة كما جاء في محاولتي²¹، وبالتالي إن التدبير السياسي والديني يتحدّد بالعنصر الخفي من الحيلة. ربما يجعل العتائقي من الحيلة «ثمرة العقل مستخرجة بقوانينه وطرقه» كما جاء في رسالته، فيكون، بذلك، أحد الرواد في علم السياسة، إلى جانب سون تسو (Sun Tzu)، صاحب (فن الحرب)، وماكيافيل (Machiavel) صاحب (الأمير). ليست الحيلة هي المطعون فيها إذا كان النظام التكتيكي، الذي تقوم عليه، يقتضي منها المراوغة والاحتراس، ولاسيما في أزمنة قصوى كالحروب والثورات؛ لكن أصم بشكل أساسي «الاحتيايل».

لقد كان ميشيل دو سارتو متحمساً لهذا العنصر المساوق للعقل والمسمّى الحيلة²²، فلجأ إلى ثقافات هامشية أو منسية أعارته الاهتمام النظري والأنطولوجي: مثلاً مع فكرة «الميتيس» (mètis) لدى اليونان القدامى²³، وفكرة «الحيلة» لدى العرب. كان الغرض عنده تلطيف العقل الغربي، العقلاني، والبرهاني، والصارم، والجاف، بعنصر يميل إلى البلاغة، والجمال، والبيان، والخيال. كان الهدف منه أن يقرأ فترات الحياة اليومية بأسلوب لا ينتمي، دائماً، إلى العقل المتحجّر، لكن يفتح على التجربة والحيلة؛ لأن الممارسات اليومية مبنية، في جوهرها، على عنصر متسارع هو النباهة، واليقظة، والقُدرة على «الثقف». غير أن لجوء ميشيل دو سارتو إلى مفهوم «الميتيس» لدى

21 - الزين، محمد شوقي، الثقافة في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013، ط2، 2015.

22- Michel de Certeau, L'invention du quotidien, vol. 1: Arts de faire, Paris, Gallimard, 1990, coll. «Folio».

23- Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974, coll. «Champs», 1993.

اليونان القدامى، أو مفهوم «الحيلة» عند العرب، كان الغرض منه تبيان أن المجتمع مبني، في أساسه، على عنصر الصراع الذي هو أقدم كينونة اعترف لها هيرقليطس بالأصالة الأنطولوجية: «الصراع هو أبو الأشياء جميعاً». إذا كان كل شيء قائماً على الصراع، في أدنى مستوياته من نقاش عمومي، وسجال ديمقراطي، إلى أعلى المستويات من حروب وثورات، فإن الحيلة هي الشعلة المُذكية. ففي كل الأحوال ثمة حركة حثيثة ومتسارعة، «تكتيكية» في جوهرها تقتضي «الحيلة» كنموذج (paradigme) وليس «العقل».

لا شك في أن نباهة دو سارتو في اطلاعه على دقائق الأمور مدهشة؛ لأن معظم الممارسات البشرية هي ذات بنية تكتيكية تتطلب الاحتراس من الافتراض، وتقتضي الأهبة واليقظة؛ أما العقل فهو ذو تركيبة «استراتيجية»، يعمل في الأزمنة الهادئة والطويلة نسبياً لترتيب قضايا منطقية وأبنية فكرية، ومخططات قائمة على المشاورة والمداولة قبل الاختيار واتخاذ القرار. إن الحيلة المساوقة للعقل والمستخرجة من قوانينه، كما جاء في رسالة العتائقي، هي ما يمكن نعتة بالحكمة العملية لدى أرسطو، أو التعقل القائم على الحيلة والنباهة (phronesis). غير أن الحيلة، بحكم المجال الذي تتحرك فيه، وهو السرعة والتحول (métamorphose)، تميل، بداهةً، نحو الانعطاف والمراوغة، وهناك إمكانية أن تصبح، إذاً، عبارة عن تحايل أو احتيال، لا ينظم الأشياء سوى من باب الذرائعية والذود عن المزايا. إذا كان رواد مدرسة فرانكفورت قد وصموا العقل في تحوُّله إلى عقل آليّ زادت من بطشه التقنية المتنامية في منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، ووصله إلى إطباقه على ذاته واختناقه في أوج الاندحار الحضاري مع النظام النازي، فلا أنهم كانوا يشيرون إلى هذه الفتنة أو الافتتان الرجسي للعقل بذاته، وتحوُّله إلى المكر والخديعة. الحيلة والتحوُّل من طينة لغوية واحدة، تُضاف إليها الطينة الأنطولوجية لا محالة.

عندما نتأمل جيداً في الذهنية العربية بشكل جنياولوجي يذهب من حاضر الثورات إلى ماضي الفتن السياسية والدينية، فإننا لا نجد صعوبة في تحديد ثقاف هذه الذهنية في تحوُّل الحيلة البنائية، المساوقة للعقل، في نظر دو سارتو، إلى الاحتيال الهدام، الذي تتفاوت فيه أنوار النخبة مع أنوار الشعب؛ لأن الأولى تحتال على الثاني، فيكون الشعب بالنسبة إلى النخبة هو العدو الداخلي الملموس، إلى جانب العدو البراني المتخيل؛ ولا تتردد هذه النخبة (سياسية، عسكرية، دينية، ثقافية) في استعمال إجراءات الحيلة المحتالة من بلاغة ودعاية في استحضار أطياف اليد الخفية والمؤامرة لتخويف العدو الداخلي، وتمكينه في الغباوة كما جاء في رسالة إيرهارد. بحكم أن الاحتيال مراوغ وماكر، متسارع وغير بناء، على العكس من الحيلة المنعطفة على العقل في نباهته العملية، فإن من المتوقع، إذاً، أن تكون الذهنية العربية، في السياسة كما في الدين، ذات طبيعة احتيالية، يكون فيها الصراع عنيفاً بين النخبة والجمهور، حيث تميل الأولى إلى سنّ قوانين فولاذية وردعية، خالية من كل روح، تخدم مصالحها ومزاياها (قوانين غير أخلاقية وغير عادلة بمفهوم يوهان إيرهارد)، ويميل الثاني إلى العصيان والانتفاض، فغالباً، يُستخدم في ثورته ويوجّه بثورة مضادة تغرس فيه فيروس الرضوخ والاستسلام بتجميد عزيمته وإرادته في التغيير وفي التنوير.

عندما نتأمل في الحالة التاريخية والأنطولوجية السابقة على الثورات العربية، فإن الغالب كان هذا بالضبط: أشياء السياسة والدين يتمّ تصريفها بشكل احتيالي؛ لأنها خالية من الشرعية؛ وتقع فيها النخبة في ما يمكنني تسميته «متلازمة اللاعب المتلاعب» (syndrome du joueur manipulateur) الذي يتصرّف بعقلية «الرابح الكابح» الذي يتفوّز من كلّ خسارة أو فشل. يكفي أن نرى كيف تسير اللعبة الديمقراطية في البلدان العربية، لنرى سير مفعول هذه المتلازمة في جسد المؤسسات والتشكيلات. متلازمة اللاعب المتلاعب هي السلوك المرّضي في الفوز الدائم، ويكون ذلك بقلب الحقائق (جعل وضعية الفشل هي وضعية الانتصار)، وتزييف الأرقام، أو المعطيات (الغش والتزوير كما هو حاصل في الاقتراعات). كانت هذه المتلازمة مدخلاً نحو الشعور الدفين بالخلود الأبدي في نقاط معلومة من التدبير السياسي أو الديني، فتضفي النخبة على ذاتها جانباً من القداسة (عدم المساس) والخلود (ما سمّيته بـ«وحدة الوجود السياسية»): تعميم كاسح لصور القائد في الأزمنة والأمكنة. إن خطر هذه المتلازمة، كونها تنتج أوهاماً، أخطر من الواقع نفسه؛ لأنها تنتج قلب الحقائق: الفوز، دوماً، ولو كانت هنالك خسارة، المتأمر أجنبي، ولو كانت العلة داخلية محضة، الخلود في الحكم، ولو فني الشعب عن آخره.

أقول: عندما نتأمل في الحالة التاريخية والأنطولوجية السابقة على الثورات العربية، نجد أنها كانت (ولا تزال) تتصرف حسب متلازمة اللاعب المتلاعب. كان إيرهارد واضحاً في رسالته: «يمكن القول عن الحكومة إنها مسؤولة عن كل ثورة». انفجرت هذه الثورات؛ لأن الأنظمة السياسية لم تحسن مصاحبة الشعوب نحو تنويرها، إن لم أقل إنها دفعت بها نحو نحرها، من جرّاء تحوّل الجمهوريات، مثلاً، إلى أوليغارشيات عائلية تحتكر السياسة والاقتصاد، وتعبث بمصير شعوبها؛ لذا، نرى إيرهارد يوجّه قذائف فكرية من العيار الثقيل ضدّ فكرة أنّ وجود الدولة جاء ليحقق سعادة الشعب، فكرة روجتها صورة «المستبدّ المنتور»، رغم نواياها الحسنة، التي ناهضها، أيضاً، فلهمم هومبولت، في مؤلفه (أفكار حول محاولة: في حدود فعالية الدولة)²⁴. كانت الفكرة الرائجة أن تسعى الدولة إلى ما فيه سعادة الشعب مقابل تحلّل، طواعية أو كرهاً، عن كل شكل من أشكال الحرية؛ لأنّ الطاعة أولى لحفظ النظام. بالنسبة إلى هومبولت و، أيضاً، إيرهارد، لا يكمن دور الدولة في الافراد بالأمن من وراء دعاية توفير الطمأنينة للمواطنين؛ لأنّ النزوع الكمي والحصري للسلطة لدى النخبة من شأنه أن يحوّل المهّم الأمني إلى القهر الاستبدادي، فتكون ذريعة الأمن العائق في كلّ رغبة في التغيير؛ أي كلّ نزوع في الحرية والحق في التنوير في تجلياته الكبرى: التفكير، والتعبير، والتغيير.

لا شك في أنّ الإمبراطور فريدريش الثاني، جليس الفلاسفة والملقّب بالإمبراطور-الفيلسوف، أسوةً بالفيلسوف الرواقي والإمبراطور الروماني ماركوس أورليوس، قام بجهود معتبرة في إصلاح أو تنوير المنظومة السياسية، التي كان يرعاها، مناهضاً التصوّر المكيافيلي لنظام الحكم. تشهد على ذلك رسالته «ضدّ ماكيافيل» (1739)، وهي مجموعة من المبادلات الفكرية بينه وبين الفيلسوف الفرنسي فولتير. نقرأ في هذه الرسالة عصارّة الأفكار التنويرية ودور الملك، الذي تتجسّد فيه قوانين الدولة، في جلب السعادة والخير للمجتمع. لقد كان هم فريدريش الثاني مغازلة الفلاسفة وإرادته في تجسيد الأفكار التنويرية في نظام الحكم، ولم يتوان في رمي ماكيافيل بالكلام القارص، واعتبار أنّ الأخلاق أساس السياسة. جاءت العبارات لاذعة: «مثلاً أننا نولد بلا قيود، فإننا نسعى لأن نحيا بلا إكراه»؛ «بحكم أننا نريد الاحتكام إلى ذاتنا، فلا نريد أن نخضع إلى نزوات الآخرين»؛ «الحرية هي الخير الذي يولد معنا، بأيّ حق نُجرّد من هذا الخير الأسمى؟». تشكّل هذه الرسالة، بالإضافة إلى «وصية سياسية»، إحدى المبادرات السياسية الكبرى في عقلنة نظام الحكم ليتجاوب مع السير الحثيث للتنوير في القرن الثامن عشر، ولا سيما مع شيوع نظريات الحق الطبيعي، وميل الوعي الأوروبي نحو نزوع القداسة عن الحكم، وتفكيك العلاقة بين اللاهوتي والسياسي.

يمكن القول، بناءً على نص إيرهارد، إنّ الإمبراطور فريدريش الثاني كان يمثّل النخبة النادرة في مصاحبة الشعب نحو الرشد العقلي، ومنحه الحق في التنوير والتحرير، وهذا لتفادي ثورات مكلفة وغير مجدّية. كان الإمبراطور على وعي بأنّ حمل الشعب على الطاعة واحترام القوانين سيكون بتغيير البردايم من الحق الإلهي المطلق إلى العقد الاجتماعي البشري؛ فتكون الشرعية نتيجة استمالة قلب الشعب بتوفير السعادة والخير له، وليس حصيلة خلافة الله في الأرض بالتنكّر بزبي الكبرياء: نقد مباشر لنظرية ماكيافيل. لم يخش الإمبراطور على صورته بإدراج الأخلاق في السياسة (تبعاً للأمنية التي دافع عنها إيرهارد)؛ لأنّ الأخلاق عنده عبارة عن فضيلة (vertu)، وليست نقيصة يفهم منها الوهن. كان على يقين بأنّه يجسّد القوانين في ذاته، وفي قراراته، وأنّ السبيل الوحيد لكي يحترمه الشعب، ويطيع القوانين التي يجسدها، هو صناعة قوانين عادلة، أخلاقية إذاً، وليست قوانين احتيالية في إدامة المزايا أو تبرير الاستبداد. إنّ التغيير في البردايم من شأنه أن يجعل الضمير الأخلاقي أولى من الشعور الديني؛ لأنّ الإمبراطور كان على يقين بأنّ الضعف الكامن في البشر قد يحمل النخبة على استعمال أعز ذخيرة رمزية، وهي الدين، من أجل خداع الجمهور بابتزازه وخيانتته.

رغم هذه الفتوحات الفكرية، التي هي انفتاحات سياسية من لدن إمبراطور-فيلسوف تشبّع بالنظريات الاجتماعية والسياسية المشكّلة في قرنه (جون لوك، توماس هوبس، جون جاك روسو، صامويل بيفنودورف، مونتيسكيو، ... إلخ)، كان الوضع الذي كان

24- Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen [1792], 1851, Stuttgart: Reclam 2002.

لا يكمن دور الدولة في الانفراد بالأمن ،
لأنّ النزوع الكمّي والحصري للسلطة لدى
النخبة من شأنه أن يحوّل الهمّ الأمني إلى القهر
الاستبدادي، فتكون ذريعة الأمن هي العائق
في كلّ رغبة في التغيير، أي كلّ نزوع في الحرية
والحق في التنوير في تجلياته الكبرى: التفكير،
والتعبير، والتغيير

فيه، بوصفه عاجلاً، يُملي عليه التصرف بشكل أكاديمي، جامعاً
بين التنوير الفكري والاستبداد السياسي لغرض وحيد هو حمل
الشعب على الامتثال للقوانين. هذا الجمع التناقضي بين التنوير
والاستبداد يبرّره برديم أساسي هو «البردايم العضوي» في كون
الإمبراطور هو الرأس الذي يدبّر الجسد الاجتماعي بمختلف
أعضائه وهياكله، وهي فكرة شقّت طريقها منذ أفلاطون
والفارابي. يمكن القول إنّ هذا البردايم العضوي في أسبقية
الرأس على الأعضاء؛ أي أولوية الحاكم على المحكومين، من شأنه
أن يبرّر مختلف السلوكيات السياسية الآيلة نحو الاستبداد. ولنا
في الأنظمة السابقة على الثورات العربية خير دليل على ذلك، وهو
الأخذ باستعارة «الرأس والأعضاء»، حيث يكون الرأس (النخبة) هو العقل المدبّر للجسد في طريقة سلوكه وانتظامه حتى لا يختل،
وحتى لا يتعثّر السير الحسن لأعضائه.

هل قامت هذه الاستعارة بتسوية الاستبداد لدى الأنظمة السابقة على الثورات العربية؟ كلّ شيء يوحي بذلك؛ لأنّ البردايم العضوي
هو، في ذاته، عبارة عن فكرة آلية حول الحكم السياسي، حيث تسود قوانين موضوعة ميكانيكياً من طرف جماعة تكنوقراطية مهيمنة،
قوانين وُضعت بالمقارنة مع خريطة واقعية (topologique) في التوزيع السياسي (نبلاء، موالاة، محظيون، أنصار، أتباع) المنعطف
على الريع الاقتصادي، وليس بالمقارنة مع الخير الأسمى لروح الشعب أو الأمة. إذا كانت هنالك بلاغيات في الدعاية من أجل التغني
بالشعب أو الأمة، فلا تعدو أن تكون مجرد نتيجة من نتائج متلازمة اللاعب المتلاعب الذي يدعو غيره للعب لكنه ينفرد دائماً بالفوز،
بالترهيب، أو الابتزاز، أو الشراء. إذا وصلنا، اليوم، إلى ما وصلنا إليه من انهيارات كبرى في الهياكل والأنظمة، فلأنّ هذه المتلازمة لا
تزال تلازمنا في كلّ سلوك وإرادة؛ ولأنّ الشعور الديني، الذي طغى عليه «التدئين»، أصبح المعيار في كلّ خيار وقرار، وليس الضمير
الأخلاقي والفكرة السامية في العدل والإنصاف.

خاتمة

إنّ سؤال الثورة، كما رسمنا معالمه المبدئية هنا، وكما وسّمنا إمكاناته العملية، ووصمنا أسبابه وإخفاقاته الجليّة، يقدّم شيئاً أكثر من
مجرد تراجيديا السقوط والانهيار. إنّ هذا «الأكثر من» يترأى، قبل كلّ شيء، في مدلول البدء والميلاد؛ أي افتتاح شيء جديد من شأنه
أن يغيّر على الإنسانية العوائد، ويوفّر لها الفوائد التي تجنّبها من حركتها بالذات، حركة في التاريخ، ومن أجل التقدّم. بهذا المعنى، يوفّر
سؤال الثورة أجمل مدخل نحو دراسة الفعل البشري في تحوّلاته الكبرى وطفراته التاريخية: ما الأمر الذي جعل هذا (إسكندر المقدوني،
نابوليون بونابرت) يُجسّد الفعل التأسيسي والميلادي لقوم أو أمة، يضع القوانين ويرتّب الأعراف؟ ما الأمر الذي جعل ذلك (أرسطو،
ابن رشد، ابن عربي، غاليلي، هيغل، أينشتاين) يحقق الفعل المبدئي لكلّ تفكير بشري، انبجاس عنيف وسعيد للشعلة الذكية والفكرة
الخارقة؟ إنها «الثورة»، ليس بالمعنى المبتذل في التعنيف الآني أو التدمير الهائج هو مجرد اضطراب وبلبل (agitation)، وإنما بالمعنى
الأسمى في الفعل المؤسس والخالد (action)، في التدبير الخلاق. أخيراً، ما الأمر الذي جعل ذلك (الثورة الفرنسية 1789، الثورة
الجزائرية 1954، الثورة التونسية 2010) يحقق المثل الأسمى في التعبير عن ثقافة في المقاومة وافتكالك الكرامة؟ إنه دائماً هذا «الأكثر من»،
الذي لا ينبغي اختزاله في شحنة من الانفعال الأعمى، ولكن شحنة من الفعل الأسمى، الفعل الذي، بهذا «الأكثر من»، يفتق إمكانات
ويضع مواهب وعبقريات. إنّ النقطة التي ينطلق منها خط البداية في الإبداع، والتدشين لوعود الآتي (à-venir).

في النهاية، هل الدابة «ثورة» الآن ساكنة؟

المراجع

1. Arendt (Hannah), L'Humaine condition, sous la dir. de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, 2012. Textes: «De la révolution»; «Condition de l'homme moderne».
2. Arendt (H.), Qu'est-ce que la politique? Paris, Seuil, 1995.
3. De Certeau (Michel), L'Étranger ou l'union dans la différence, nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard, Paris, Seuil, 2005.
4. Detienne (Marcel) et Jean-Pierre Vernant, Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974, coll. «Champs», 1993.
5. Erhard (Johann Erhard), Über das Recht des Volks zu einer Revolution, Jena und Leibzig, 1795, p. 179-190 ; Syndikat Verlag, Frankfurt/Main, 1976.
6. Foucault (Michel), «Réponse au Cercle d'épistémologie», Cahiers pur l'Analyse, n°9, «Généalogie des sciences», éditions du Seuil, Eté 1968.
7. Herder (Johann), Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774; Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, tr. et notes par Max Rouché, Aubier Montaigne.
8. Kant (Immanuel), «Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» Utopie Kreativ, H. 159, (Januar 2004).
9. Kuhn (Thomas), The Structure of Scientific Revolutions, 1962, 3rd edition, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
10. Von Humboldt (Wilhelm), Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen [1792], 1851, Stuttgart : Reclam 2002.

مصدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

فوكو: أنطولوجيا الحاضر

عبد السلام بنعبد العالي*

أهمية بالغة سيوليها ميشيل فوكو لجواب كانط عن سؤال: «ما هي الأنوار؟». قبل أن نبيّن ذلك، لنذكر بحوثيات ظهور هذا النصّ.

ظهر هذا الجواب سنة 1784 على صفحات «مجلة برلين». وهذا الأمر لا يخلو من دلالة. ففضلاً على أنّ «نزول» النصّ الفلسفي إلى الصحف والمجلات لم يكن أمراً معتاداً، يدلّ طرح المسألة، بهذا الشكل، على راهنتها، أو لنقل إنّها من القضايا التي كانت «تفرض ذاتها» ف«تطرح على السّاحة».

ما يؤكد ذلك أنّ كانط ليس هو من طرح هذا السؤال، وإنّما هو سؤال ظهر في هامش مقال كتبه راهب بروتستانت في عدد شهر كانون الأول/ ديسمبر من سنة 1783 من المجلة نفسها، وكان مندلسون قد سبقه في الشهر السابق إلى الإجابة عنه.

يرى ميشيل فوكو أنّ هذا النصّ، رغم أنّه قد نُشر في ترجمته الفرنسية ضمن كتاب يحمل عنوان (فلسفة التاريخ)، لا يجيب، على غرار النصوص الأخرى التي نشرت معه، عن السؤال: إلى أين نتجه؟ وما دور الأنوار في تحديد المستقبل؟ وما طبيعة هذا المستقبل؟ أهو ارتقاء وتقدّم واتجاه إلى الأحسن، أم هو انحدار وتقهقر؟ إنّ نص «ما هي الأنوار؟» ليس تحليلاً للحظة تاريخية باعتبارها لحظة من لحظات صيرورة تاريخية عامة، وهو لا ينخرط ضمن تفكير تاريخي غائي، إنّّه، بالأوّل، جواب عن السؤال: ما الأنوار بالنسبة إلينا نحن الذين نعيش هذا الحاضر؟ ما الأنوار من حيث هي حاضرا، وليس بما سترتب عليها فيما بعد. فهذا النصّ لا يدخل ضمن «فلسفة التاريخ»، وإنّما يؤسس لمبحث جديد هو «أنطولوجيا الحاضر»، أو لنقل إنّّه يوجّه البحث الفلسفي نحو مسار جديد، مسار المغاير، مسار الحدائث.

لأجل ذلك، يولي ميشيل فوكو أهمية كبرى لهذا النصّ، ففضلاً على أنّه تحدّث عنه أكثر من مرة، فإنه يعدّه نصّاً فريداً من نوعه، لا ضمن كتابات كانط وحده، وإنّما في تاريخ الكتابة الفلسفية. اعتباراً بأنّه النصّ الفلسفيّ الذي يؤسس للحدائث؛ إذ فيه تُطرح، لأول مرّة، مسألة الحاضر، ويُسأل: ما الذي يحدث الآن؟ ما هذا الآن الذي يحدّد اللحظة التي أكتب فيها؟ هذا السؤال، في نظر فوكو، سؤال لم يتقدم في تاريخ الفلسفة.

صحيح أنّ الإحالات إلى الحاضر، إلى الراهن والوضع التاريخي، وإلى الملابسات، التي يمكن أن تكون لها أهميتها بالنسبة إلى التفكير الفلسفي، ليست بالأمر الجديد في تاريخ الفلسفة. فالمعروف أنّ ديكرت يروي في القسم الأول من «مقاله في المنهج»، مساره والقرارات التي اتخذها سواء فيما يخصّه هو، أم فيما يخصّ الفلسفة ذاتها، أخذاً في الاعتبار الوضعية التاريخية، المعرفية والعلمية والتربوية، التي تميّز حاضره. إلا أنّنا لن نعثر، عند ديكرت، على مثل السؤال الذي يجيب عنه كانط، والذي يخصّ الحاضر الذي يتّمي إليه. فديكرت، الذي اعتدنا أن نعدّه أباً للفلسفة الحديثة، يقتصر، في رجوعه إلى حاضره التاريخي، على البحث عمّا من شأنه أن يحدّد جوابه عن هذا السؤال أو

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

إن تحديد الأنوار على أنها «خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته، والذي يُمثل في عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير»، تحديد الأنوار على أنها خروج عن الوصاية، وإقرار بأتونوميا الإنسان، وهو تأكيد بأن الإنسان أصبح ذاتاً مستقلة، وإقرار بميلاد الإنسان كذات فاعلة، ككوجيتو تاريخي

ذاك، فهو لم يكن معنياً بالسؤال: ما الذي، في هذا الحاضر، يتخذ دلالاته بالنسبة إلى فكر فلسفي حق؟

إن تحديد الأنوار على أنها «خروج الإنسان من القصور، الذي يرجع إليه هو ذاته، والذي يُمثل في عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير»، تحديد الأنوار على أنها خروج عن الوصاية، وإقرار بأتونوميا الإنسان واستقلاله الذاتي، وهو تأكيد بأن الإنسان أصبح ذاتاً مستقلة، وإقرار بميلاد الإنسان بالنسبة إلى ذاته، ميلاد الإنسان كذات فاعلة، ككوجيتو تاريخي.

لا يتعلق الأمر، إذاً، بتحليل الحاضر في علاقته بالماضي والمستقبل، ولا يتمّ النظر إلى الأنوار، هنا، بما هي «حركة» تاريخية، ولا حتى بما هي ملاسبات تحدّد موقفية الفلسفي وطريقة تفكيري على نحو ما كان عليه الأمر عند من كان يُعدّ أباً للفلسفة الحديثة، وإنّما سينظر إلى الأنوار، هنا، بما هي شكل جديد لتحديد علاقة الإنسان بذاته ووضع الحاضر، وبما هي ميلاد للكوجيتو التاريخي وللحادثة الفلسفية».

من هنا يغدو التنوير، على حدّ قول صاحب (الكلمات والأشياء) «ليس الوفاء لمبادئ المذاهب، بقدر ما هو، بالأولى، التفعيل الدائم لموقف ما؛ أي تفعيل روح فلسفية يمكننا أن نحددها من حيث هي نقد مستمر لوجودنا التاريخي». تتمخض عن ذلك نتائج في غاية الأهمية: أو لاها أنّ التنوير، الذي يتحوّل عند البعض إلى مبادئ، إن لم نقل إلى شعارات، والذي ينحلّ عند آخرين إلى مجرد حِقبة تاريخية و«قرن» سمّي نفسه «عصر الأنوار»، أو الذي يغدو، عند البعض، أسماء أعلام تبتدئ بفولتير لتمتدّ إلى روسو، ودالامبير، وديدرو، والقائمة معروفة. إنّ التنوير، إذا فهم على نحوٍ من هذه الأنحاء فسيصبح مجرد مجموعة من الأقيام، التي يجب الاقتداء بها، والحدو حذوها. وحينئذٍ، لن يكون التحديث إلا هذا الاقتداء ذاته، لن يكون إلا تطبيقاً لـ«مبادئ الأنوار»، وتجسيداً لأقيامها.

هذا، بالضبط، ما ينتفض ضده المفكر الفرنسي: إنه يرفض رفضاً باتاً أن يغدو التنوير مجموعة من المبادئ. التنوير، في نظره، تجذر نوع من السؤال الفلسفي، وهو «سؤال يُؤشكّل، في آنٍ واحد، كلاً من مسألة الارتباط بالحاضر، مسألة نمط الوجود التاريخي، ثم مسألة بناء الذات كذات مستقلة». التنوير ليس أسماء أعلام، وهو ليس شعارات ومبادئ، ليس حلولاً وإجابات، وإنّما هو إشكالات وأسئلة. إنّه «روح فلسفية» تطرح مسألة «العلاقة بالحاضر»، ومسألة «ابتكار الذات».

تتمخض عن ذلك نتيجة في غاية الأهمية هي أنّ الحادثة لن تغدو حِقبة تاريخية أعقبت قرن الأنوار، ولا مجموعة من الخصائص والمميزات التي طبعت مرحلة بعينها، إنّها، بالأولى، تفعيل هذه الروح الفلسفية التي طبعت الأنوار، ونقد متواصل لوجودنا التاريخي. عندما نتوقف عند مجرد التحقيقات الكرونولوجية، والتحديدات البنيوية، من غير اعتبار لإرادة القوة التي تحكمها، لن نكون إلا أمام نماذج تُقلّد، وأقيام تُكرّس وتُحتدى، لن نكون قطّ تنويريين مجددين، وإنّما سنكون «ظلاميين» تقليديين. مقابل هذه التحديدات الكرونولوجية، يضع فوكو ما يمكن أن نعتبه بالموقف الاستراتيجي، الذي يرى أنّ وضع الحادثة قد وجد نفسه، ولا بدّ من أن يجد نفسه على الدوام، في مواجهة مواقف مُضادة. لا يتعلق الأمر، هنا، بالمقابلة بين البنية والتاريخ، بقدر ما يتعلق بالتقابل بين الهدنة والتوتر. فمقابل النظر إلى التنوير والحادثة على أنّها مبادئ، فتطبيق لتلك المبادئ، وشعارات فتحقيق لتلك الشعارات، مقابل النظر إلى الحادثة على أنّها مجموعة من المميزات، التي تطبع حِقبة تاريخية معينة، حيث يتمّ إيجاد مكان لها داخل يومية تتقدمها حِقبة «ما قبل»، وتتلوها حِقبة «ما بعد»، يتخذ فوكو موقفاً مضاداً يرى أنّ الحادثة «وضع»، والأهم من ذلك أنّها وضع متوتر مناضل لا بدّ من أن يدخل في صراع مع

عوائقه. إنّه علاقة متوتّرة مع ما يحدث في الوضع الراهن، واختيار واعٍ ونمط من التفكير والإحساس، وطريقة في السلوك والاستجابة تدلّ على انتهاء معين، وتظهر كمهمة وكمسؤولية ينبغي الاضطلاع بها.

هذه الروح الإرادية والنضالية هي التي تجعل فوكو يميّز بين التحديث ومجرّد مجازاة الموضة، رغم ما تنطوي عليه هذه الأخيرة بالتعريف من تجديد للأمور؛ بل قلب لها. وهو يشير، في هذا الصدد، إلى بودلير الذي يحدّد الحداثة بأنّها «العابر الزائل غير القابل للضبط»، فيلاحظ أنّ الحداثة، عند مُنظّر الحداثة الفنية، ليست مجرد الاعتراف بهذا العبور والانفلات؛ بل هي «أن نتخذ موقفاً خاصاً إزاء هذه الحركة. وهذا الموقف الإرادي لا يوجد قبل اللحظة الراهنة ولا بعدها، بل يوجد فيها». فبينما يقتصر اتّباع الموضة على مواكبة مجرى الزمن، فإنّ الحداثة ليست مسألة إحساس بالحاضر العابر المنفلت، وبحثاً عن الذات في خضمّ ذلك الانفلات، إنّها هي «ابتكار لها». فبما أنّ التنوير لا ينحلّ إلى مجرد مبادئ وأسماء أعلام، فإنّ التحديث ليس مجرد تطبيق لمبادئ، ولا اقتداء بنماذج، ولا اهتداء بأسماء: إنّهُ ابتكار لذواتنا.

مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

من أجل تجديد التنوير الإسلامي لمواجهة تحديات الأزمنة الحديثة

محمد الصباحي*

«المقاييس العقلية لا يدفعها إلا من حُرِم صورة العقل».

الكندي، الإبانة عن سجود الجرم الأقصى، ص 244.

مقدمة:

الحضارة الإسلامية من بين الحضارات القوية، التي تركت لنا نصوصاً خالدة في العقل، وتاريخاً غنياً في موضوع محبته (العقلانية) ونشر ثقافته. وقد تجلّى حضور العقل في هذه الحضارة في عدة أجناس من العقلانيات الفقهية، والكلامية، والعلمية، والفلسفية، والأدبية، التي تركت بصماتها، بهذا القدر أو ذاك، على الحضارة الغربية الحديثة، وهذا ما يفسّر انفتاح الإسلام على الثقافات والحضارات الأخرى.

غير أنه بعد الهجمة القوية على الفلسفة، والعلوم الطبيعية والرياضية، وحتى الكلامية، انغلقت الثقافة الإسلامية على نفسها، وتوقفت عن تجديد عقلانيتها، في الوقت الذي أقدمت فيه الأزمنة الحديثة على ابتكار عقلانية التنوير، التي كانت محتضناً لتوليد سلسلة من العقلانيات المناصرة والمناوئة لها معاً. أمام هذا التجدد الشامل للعقلانية الحديثة، الذي شمل حتى تجديد العقل لنفسه، ولأسسه الأصلية، والاعتراف بحدوده وحدود التنوير الكلاسيكي، سيكون على العقلانية الإسلامية مسؤولية مواجهة تحدي تجديد نفسها بالكامل.

إنّ تجديد العقلانية الإسلامية يقتضي منّا تجديد الإشكال الذي كانت تحوم حوله في الأزمنة الماضية، من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم. فنحن نعتقد بأنه لا ينبغي أن يبقى للإشكال من النوع الرشدي، مثلاً؛ أي إشكال لعلاقة الحكمة بالشرعية، أو صلة العقل بالوحي على مستوى العقل النظري (الدعوة إلى تبني الأدوات المنطقية اليونانية)، الأسبقية بالنسبة إلى «العقل الإسلامي» اليوم، وإنما يتعين علينا أن نبحث عن إشكالات من نوع جديد تطرح على مستوى العقل العملي لا النظري. فعلم العقل النظري لا تجد مقاومة شديدة من قبل المسلم المعاصر؛ بل، على العكس من ذلك، تلقى إعجاباً كبيراً بفتوحاته، بينما تثير مباحث وعلوم العقل العملي، التي يُعنى بعضها بتأسيس القيم والمبادئ، والتشريع للحقوق الإنسانية، مقاومة إيديولوجية عنيفة بحجّة الدفاع عن الهوية الدينية الموروثة. بعبارة أخرى، إذا كانت العقلانية العلمية لا تواجه تحفظاً إلا نادراً من قبل أهل النظر، فإنّ العقلانية العملية، بامتداداتها السياسية، والأخلاقية، والحقوقية، تجد معارضة شديدة؛ لأنها تطرح أفقاً جديداً للوجود البشري، ودوره في هذا العالم، لم يعتد عليهما أهل النظر من المسلمين. ومن أجل الخروج من مفارقة التقابل بين العقلين النظري والعملي، سيكون على العقل «الإسلامي» القيام بمهمة تضييق الفجوة الواسعة بينهما، ولا سيما عند أهل العلم ورجال السياسة والتربية، لكي لا يبقى هناك انفصال يكاد يكون مرضياً بين إتقان العلوم النظرية وبين التشبع بمبادئها ومناهجها على مستويات السلوك السياسي والأخلاقي والحقوقية للمشتغلين بها.

1. العلاقة الذاتية بين الإسلام والعقل:

قبل أن نستعرض في استعراض مهات تجديد العقلانية الإسلامية المعاصرة، نرى أنّ من واجبتنا أن نقف على نوع العلاقة الذاتية بين

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

يحتاج الإسلام إلى أكثر من منهج وطريقة ومقاربة تقود تفكيرنا نحو العلم الحق والعمل الحق، وتدرأ المخاطر الرهيبة التي تهدد وجوده يومياً جراء استفحال جنون اللاعقلانية والتطرف في معظم الجماعات الثقافية المتطرفة التي تمتهن القتل والتخريب الحضاري باسم الإسلام

الإسلام والعقل، استناداً إلى أحاديث نبوية، وأقوال للصحابة ومفكري الإسلام وفلاسفته. فقد جعل أحد الأحاديث النبوية العقل قواماً للإنسان وللدين معاً: «قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له»¹، ما يجعل الدين تابعاً للعقل، وليس العكس. ويذهب أحد الأحاديث النبوية إلى إبراز الطابع الشمولي للعقل تجاه كل مشاغل وأفعال وغايات الإنسان: «لكل شيء آلة وعدة، وآلة المؤمن وعدته العقل؛ ولكل شيء مطية، ومطية المرء العقل؛ ولكل شيء غاية وغاية العبادة العقل؛ ولكل قوم راع، وراعي العابدين العقل؛ ولكل تاجر بضاعة، وبضاعة المجتهدين العقل؛ ولكل خراب عمارة، وعمارة الآخرة العقل؛ ولكل سفر فسطاط يلجؤون إليه، وفسطاط المسلمين

العقل»². ويمكن أن نتوج هذه الأحاديث النبوية بالحديث القدسي المشهور ذي القيمة الرمزية عن رسوخ العقل والعقلانية في ثقافتنا، وهو «حديث العقل»، الذي له روايات متعددة تدل على مكانة العقل الميتافيزيقية بالنسبة إلى المسلمين. نعم، يكاد يجمع المحدثون على الطعن في صحته، إلا أن تعويل كثير من الفلاسفة والحكماء، والمتصوفة، والعلماء، والأدباء، والشعراء، عليه لبناء أفاويلهم حول العقل، كإخوان الصفا، والغزالي، وابن باجة، وابن هيدور، وابن سبعين، وابن عربي... إلخ، يدل على إجماعهم على رمزيتة العابرة للزمن في التعبير عن مكانة العقل في الحضارة العربية الإسلامية. يقول الحديث في إحدى صيغته: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك»، وفي رواية صاحب (العقد الفريد): «... ما خلقت خلقاً أحب إلي منك، ولا وضعتك إلا في أحب الخلق إلي»³. وبالنظر إلى قيمته ووظيفته التمييزية، فقد شبهته بعض الأحاديث النبوية بالنور المظهر للأشياء، والفاصل بين حقائقها: «العقل نور في القلب، نفرق به بين الحق والباطل، وبالعقل عُرف الحلال والحرام، وعُرفت شرائع الإسلام ومواقع الأحكام»⁴. ولعل ربط وظيفة العقل بالقلب هو صدى لما جاء في القرآن: ﴿أفلم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾⁵. وفي هذا السياق، سياق التمييز بين الأحكام العملية، ذهبت بعض الأحاديث إلى جعل العقل مصدر الدين والحياة: «ولما أهبط الله، عز وجل، آدم - عليه السلام - إلى الأرض أتاه جبريل عليه السلام، فقال له: يا آدم إن الله - عز وجل - قد حبأك بثلاث خصال لتختار منها واحدة، وتتخلى عن اثنتين، قال: وما هن؟ قال: الحياة، والدين، والعقل. قال آدم: اللهم إني اخترت العقل. فقال جبريل - عليه السلام - للحياة والدين: ارتفعا، قال: لن نرتفع؛ قال جبريل عليه السلام: أعصيتما؟ قال: لا، ولكننا أمرنا ألا نفارق العقل حيث كان»⁶. أكثر من ذلك، ذهبت بعض الأحاديث إلى حد اعتبار العبادة بالعقل أفضل العبادات، فنقرأ في حديث نبوي: «لم يُعبد الله - عز وجل - بشيء أفضل من العقل»⁷. وضمن هذا الخط، نقرأ للصحابي ابن عباس رواية تعدّ العقل فوق الدين، حين قال: «أساس الدين بُني على العقل. وفُرضت الفرائض على العقل. وربنا يُعرف بالعقل، ويُتوسل إليه بالعقل، والعقل أقرب إلى ربه من جميع المجتهدين بغير عقل، ولتقال ذرة من بر العاقل أفضل من جهاد الجاهل ألف عام»⁸.

1 - ابن عبد ربه، العقد الفريد، تح أحد أمين، القاهرة، 1940، ج2، ص 249.

2 - الشافعي، نور الدين بن سليمان، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق ودراسة دكتور حسين أحمد صالح الباكري، 1992، ج 2، ص 806.

3 - ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج2، ص 244.

4 - المرجع نفسه، ج2، ص 248.

5 - القرآن، الحج 46.

6 - العقد الفريد، ج2، ص 245.

7 - الشيخ الصدوق، أبو جعفر بن بابويه القمي، الخصال، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، بيروت، 1403، ج2، ص 433، وفي حديث آخر: «ما عبد الله بمثل العقل».

8 - المجلسي، بحار الأنوار، الباب الأول.

إنّ هذه العيّنة من الآثار تدلّ على أنّ الإسلام جعل وجود الأمة، ودينها، وأخلاقها، ومصيرها، مرتبطة ذاتياً بمدى استعمالها للعقل وإيمانها به علمياً وأخلاقياً، وأنها متى قرّطت فيه، فقّدت سرّ وجودها، ومعنى تاريخها.

هذا من باب أدلة النصوص على العلاقة الضرورية بين الإسلام والعقل، أمّا عن أدلة التاريخ الفكري، والعقدي، والحضاري، فإننا نجد فيه شتى أصناف العقل ووظائفه المختلفة. فهناك العقل الفقهي ذو الطبيعة الاستقرائية، والتمثيلية، والبراغماتية، الذي يُعنى بحلّ المشاكل اليومية للناس عن طريق استخلاص الأحكام، والقواعد القانونية، والأخلاقية، والاقتصادية، والاجتماعية، من المبادئ الأولى للشريعة. ويعضد العقل الفقهي عقلٌ شبيه به هو «العقل الكلامي»، الذي يهتم بالتنظير للعقيدة من خلال علاقة العقل بالوحي؛ أي عبر علاقة الإنسان بالله، والطبيعة بما بعد الطبيعة (الغيب). والاختلاف في مقدار المساحة، التي تُعطى للعقل أو للشريعة يفسّر نشأة المذاهب الكلامية، وتباين مواقفها، واختلاف مواقفها، فالمعتزلة، مثلاً، تعترف باستقلال العقل والإرادة عن الوحي، وبالطبيعة الذاتية للحق والعدل التي بوسع «الأعرابي» أن يكتشفها بنفسه، ولو كان جاهلاً بالشريعة المنزلة. في حين يحدّ المذهب الأشعري من نفوذ العقل، ومن استقلال مكارم الأخلاق عن الشريعة، ويسلب الأشياء الطبيعية أفعالها، وينسبها، جميعاً، إلى قدرة الله، وعلمه، وإرادته. هكذا يعطي هذا المذهب الكلامي أهمية كبرى للتدخل الإلهي في مسار الطبيعة والإنسان. والطور الذي يوجد فوق العقل الكلامي هو طور العقل الصوفي، وهو، لكونه عقلاً ذوقياً ووجدانياً، لا يؤمن بالتقييد (التعريف)، ولا بالعلاقة الضرورية (الاستدلال)، ولا بتوسط المفاهيم، يبدو أشبه بالقلب، وإن كان لا يخلو من نوع خفي من الاستدلال. أمّا العقل الفلسفي، الذي كان في شبه وحدة مع العقل العلمي، فهو العقل بالمعنى الحرفي للكلمة، وهو الذي كان يؤدي دور الذات بالنسبة إلى الإنسان. وعلى غرار الفلسفة اليونانية، تكلمت الفلسفة العربية الإسلامية على العقل بوصفه بنية تتكون من عدة عقول تتباين فيما بينها حسب مكانتها ووظيفتها (كالعقل الفعال، والعقل الهولاني، والعقل المكتسب، والعقل بالفعل، والعقل المنفعل... الخ). ويمكن أن نتكلم على ظهور عقلانية توفيقية جامعة لهذه العقول والعقلانيات كلّها في الحضارة العربية الإسلامية. وأشهر من يمثّلها أبو حامد الغزالي، الذي تجمع عقلانيته بين عقل النظر، وعقل العواقب، وعقل الكشف؛ أي تجمع بين العقل الكلامي، والصوفي، والمنطقي، والفلسفي. كما يمكن أن نضيف إلى هذا الصنف من العقلانية التوفيقية عبد الرحمن بن خلدون، الذي اشتهر بعقلانية تجمع بين عقل الأشعرية الكسبي، وعقل الفلاسفة المتعالي، وعقل العلماء السببي، وعقل المتصوفة الذوقي؛ بل و«عقل» علوم الحروف، والطلاسم، والسحر، وهي العقول التي تؤمّ عقلاً واحداً هو «العقل العمراني» ذو الأبعاد التاريخية، والاجتماعية، والحضارية.

2. انتشار كراهية العقل والعقلاء:

بعد أن نجح «عقل التدوين» في تأسيس حضارة عربية إسلامية قوية بعلمها، وثقافتها، وسياساتها لمدة طويلة، تعرّض للتوقف عن العطاء في مجالات الإبداع المعرفية، والأخلاقية، والسياسية، والجمالية، والدينية، بسبب طغيان نزعات التقليد واللاعقلانية التي كانت تلاحق وتضطهد كلّ مبادرة للتفكير الحر.

في زماننا هذا، وبعد أن انتعش العقل الإسلامي، وصار يقدم نقداً ذاتياً لجموده، ويتطلع إلى الإصلاح والتجديد جراء احتكاكه بالحدائث الغربية حقبة من الزمن، طوقته من جميع الجهات موجات من الكراهية للعقل والعقلانية لا حدّ لها حتى بين العلماء والجامعيين، حيث صارت الممارسات اللاعقلانية المدعومة بنصوص من التراث أمراً جارياً لإضفاء المشروعية على أوكار الإرهاب الذي يشلّ إرادتنا، ويوقف عقلنا، ويفسد خيالنا، ويقمع آمالنا في الكرامة، ويحطّ من سمعتنا أمام العالمين. ولا يمكن التصدي لهذا التآكل العقلاني السرطاني في ذاتنا إلا بمزيد من الإيمان بعقلانية حديثة مرنة تبعث في الذات عنفواناً حضارياً.

ومهما وُجّه للعقلانية من اتهامات جائرة لا يمكن علاج اللاعقلانية إلا بالعقل والعقلانية؛ لأنها منبع قيم الحق، والعدل، والوحدة، والاختلاف، والحرية، والاستقلال الذاتي، والديمقراطية، والتقدم العلمي، والسلم العالمي. صحيح أنّنا لا يمكن أن ننكر أنّ هذين

ما يميز العقلانية هو التزامها بمواجهة أعداء النور، نور العقل دفاعاً عن استقلال الذات ورفض الوصاية عليها. وأداة العقلانية لمواجهة خصومها هو النقد، سواء من أجل صقل المفاهيم وتطوير أدوات الفهم ومناهج التفكير وأساليب التدبير، أو بقصد كشف النواقص والعيوب، أو لغاية إضفاء النسبية والتاريخية على الحقائق والقيم

الاسمين يبعثان في النفس، أيضاً، في الأزمنة الحديثة، صورة تحيل على الوحدة والشمولية والصرامة والسيطرة والقوة، حيث تمّ باسمها شنّ حروب الاستعمار، وتصفية الشعوب والثقافات، وتخريب البيئة الطبيعية، لكننا، في الوقت نفسه، نؤمن بأن هذه الصورة ليست نتيجة طبيعة العقل والعقلانية الذاتية، وإنما هي وليدة استعماله الخاطئ والمُعرض.

ومن ثمّ، ليس الإسلام، اليوم، في حاجة ماسّة إلى العقل والعقلانية فقط، ولكن إلى أكثر من عقل وعقلانية، إلى أكثر من نور واحد يضيء جوانب ذاتنا المبهمة. بعبارة أخرى، يحتاج الإسلام إلى أكثر من منهج وطريقة ومقاربة تقود تفكيرنا نحو العلم الحق،

والعمل الحق، وتدرأ المخاطر الرهيبة، التي تهدد وجوده يوماً جراً استفحال جنون اللاعقلانية والتطرف في معظم الجماعات الثقافية المتطرفة، التي تمتهنّ القتل والتخريب الحضاري باسم الإسلام. كما أنّ الإسلام في حاجة إلى العقل؛ لأنّه هو السبيل المضمون، على مستويات المعرفة، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والتعليم، والتربية، والأخلاق، للخروج من أزمتنا الحضارية، وجودنا الثقافي، وتحاذلنا عن رفع التحدي، والمنافسة مع الآخر في الحلق والإبداع في العلم والعمل والفن. وفي المقابل، لا يمكن التخلي عن العقلانية؛ لأنه لو فعلنا ذلك لاستثنينا أنفسنا من الانتهاء إلى مرتبة الإنسانية، ليس فقط لأنّ العقلانية هي التي تجعل الإنسان إنساناً، ولكن، أيضاً، لأنّ العقلانية هي القادرة على تأهيلنا لاستعادة المبادرة التاريخية والحضارية.

وإذا كنا نؤمن بأنّ العقل قادر على الدفاع عن نفسه، مهما كانت ضراوة الحملات العدوانية والجنونية ضده، فإنّ هذا لا يعني أننا نناصر أيّة عقلانية كانت، وأيّ عقل كان. فالعقل لم يعد، في زماننا هذا، نوراً ميثافيزيقياً أو طبيعياً مطلقاً كما كان عند المسلمين الأوائل؛ بل أضحيّ نوراً تاريخياً؛ أي نوراً متجدداً في صفاته، وأحواله، وأفعاله، ومعابيره، مواكبة لتجدد تاريخ الإنسان وحاجياته المتطورة. فقد ولى زمن العقلانية الصارمة للتنوير الكلاسيكي، التي تقول بوحدة العقل المطلقة، وبضرورة فرضه بالقوة على الجميع لتحرير الإنسانية من القصور والتواكل، وصارت له مقامات ومراتب متعدّدة إلى درجة أصبح فيها قابلاً للتعايش حتى مع القلب، والوجدان، والخيال.

نعم، من شأن هذا التصوّر أن يجعل العقل جائزاً، وليس ضرورياً؛ أي أن يكون قابلاً لأنّ يلبس صوراً شتى وصفات عديدة، كما كان يقول ابن حزم⁹، وأن يكون قريباً ممّا كان يُسرّ به ابن رشد خلسة قائلاً إنّ: «الفرق بين البرهان والظنّ الغالب في حقّ العقل أدقّ من الشعر عند البصر، وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء»¹⁰. لكن ليس معنى دعوتنا إلى القول بتعدّد العقل والعقلانية أننا بتنا ننكر وحدة العقل في ذاته، وننكر قدرة أحكامه الذاتية على جلب الإجماع عليها، وتحقيق اطمئنان النفس تجاهها؛ إذ مهما تعددت العقلانيات، واختلفت أسماؤها ومشاربها، فستظلّ، دائماً، تؤمّ معنى واحداً مشتركاً تقتدي به. فالعقلانيات تنويعات على العقلانية الأمّ نفسها، وإلا فإنّ العقل لا يمكن تكذيبه إن هو تقيّد في أفعاله بالقوانين، والقيم، والأخلاقيات، التي سنّها بنفسه لنفسه. ولعلّ وحدة العقل هذه هي التي دفعت أبا بكر السباك إلى القول في مقام صوفي: «لما خلق الله العقل، قال له من أنا؟ فسكت. فكحلّه بنور الوجدانية، ففتح عينيه، فقال: أنت الله لا إله إلا أنت»¹¹.

9 - ابن رشد، محمد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط2، 1987، ص 542.

10 - المرجع نفسه، ص 409.

11 - الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق د. عبد الحلّيم محمود، طبع عيسى الحلبي، مصر، 1960، ص 71.

وهذه العقلانية الأم تقوم، منذ قديم الزمان، على مبدأ بسيط هو «اعرف نفسك بنفسك»؛ أي اعرف نفسك بعقلك لا بعقل غيرك. فيكون معنى التنوير بنور العقل هو أن تصبح الذات منبع معرفتها بذاتها وبالعالم، ومصدر تشريعها للقيم والفضائل، سواء أكانت الذات ذات فرد أم ذات أمة. وبهذه الجهة يمكن تعريف العقلانية: أن يكون الإنسان هو نفسه، لا غيره، سواء كان هذا الغير ينتمي إلى ماضي الأمة أم إلى حاضر الآخر، تأسيساً بقولة جميلة لجلال الدين الرومي «أبْدُ كما أنت، وكن كما تبدو». ومعنى هذا أنه لا يكفي أن نجعل العقل أداة المعرفة والعمل؛ بل يتعين علينا أن نرفعه إلى مرتبة الذات، ذات الفرد أو ذات الأمة. واعتبار العقل ذات الأمة هو أحد المداخل الأساسية لحل أزمة الوجود التاريخي الحديث للمسلمين، دون أن يكون معنى ذلك أننا نستثني عقل المسلمين من العقل الكوني، وإنما معناه التركيز على الآليات والمفاهيم، التي تجعل العقل الإسلامي أقرب منهجياً وإبستمولوجياً من العقل الكوني الذي يعمل الآن.

ويقودنا التعريف السابق للعقلانية إلى مقوم ثانٍ لها، هو أنها لا تنفصل عن الحرية، باعتبارها منفذاً للممارسة النقد والسؤال والاعتراف بالآخر والحوار معه، وطريقاً لتحمل المسؤولية، ووسيلة للإبداع المستمر في ميادين العلم والعمل ومجالات الحضارة والثقافة. فمعرفة العقل وفعله ليس وراءه بل أمامه، والأمام لا يصنع إلا بالحرية.

يتضح مما سبق أن الفرق بين العقل والعقلانية هو أن هذه الأخيرة ذات طبيعة نضالية، في حين أن العقل محايد ومتشكك بطبيعته. وبالفعل ما يميز العقلانية هو التزامها بمواجهة أعداء النور؛ نور العقل، دفاعاً عن استقلال الذات، ورفض الوصاية عليها. وأداة العقلانية لمواجهة خصومها هو النقد، سواء من أجل صقل المفاهيم وتطوير أدوات الفهم، ومناهج التفكير، وأساليب التدبير، أو بقصد كشف النواقص والعيوب، أو لغاية إضفاء النسبية والتاريخية على الحقائق والقيم.

لكن الطبيعة النضالية للعقلانية لا تتوقف عند النقد؛ بل تتعداه إلى التغيير والتطوير. وإجمالاً يتجلى الوجه النضالي للعقلانية المناضلة في قيامها بمهمتين: مهمة تحرير الطبيعة من أسرارها وتحويلها إلى قوانين وتقنيات قابلة للفهم والتطبيق، ومهمة تحرير الإنسان من أنماط العبودية الطبيعية، والإيديولوجية، والثقافية، والسياسية، والاقتصادية، فيكون التنوير بهذه الجهة جامعاً بين معقولة الطبيعة وعاقلية الإنسان.

كما تتسم العقلانية المناضلة بخاصيتي الحوارية والجدلية، فهي حوارية لأنها لا تنكفي على الذات، ولا تُقضي أحداً في سعيها للوصول إلى الحلول الوسطى؛ بل إنها تشجع على التفكير المشترك علانية في فضاء عمومي لإثارة المناقشة والمناظرة، مع الوعي بحدودها التي ينبغي أن تقف عندها. وهي جدلية لأنها عقلانية مركبة تتشابك، وتتقابل، وتتفاعل فيها قيم الحرية، والحق، والعدل، رغبة منها في تحقيق كرامة الإنسان ومروءته، لكن دون أن يكون قصدها الأول استعادة هويته تائهة؛ لأنها تعتقد أن مطلب تحقيق درجة من الكونية شرط ضروري للانخراط في معمعة الحداثة والتنوير الكوني.

3. من الذات إلى المواطن، ومن الإصلاح الأصغر إلى الإصلاح الأكبر؛

سبقت الإشارة إلى تعريف العقلانية باعتبارها أداة تحويل الفرد إلى ذات، لكن، بالنسبة إلى العقل العملي، هذا الانتقال لا يكفي؛ بل لا بد من تحويل آخر للذات إلى مواطن يشارك في تدبير الدولة، بما يضمن لها الحضور التاريخي في العالم. وإدخال المواطنة ضمن شروط التنوير معناه أن فعل التنوير لا يقتصر على مجال التفكير والتنظير؛ بل عليه أن يمتد خاصة إلى مجالات الفعل والتغيير؛ ذلك أنه لا معنى للعقلانية من غير أن يكون لها تأثير في الدولة والمجتمع، وفي صياغة السياسات والأخلاقيات الجديدة. فالعقلانية، باعتبارها حواراً مدنياً، هي الشرط القبلي لكي يصبح للسياسة معنى، ولكي تصبح المدينة الفاضلة غاية الفلسفة. وهذا ما نبّه إليه الفارابي، حين جعل القصد من تعريف الإنسان «بالحيوان العاقل» هو أن يصبح «حيواناً مدنياً أو سياسياً بالطبع». لكن إن سلّمنا بأنه لا يمكن أن يكون الإنسان عاقلاً دون أن يكون مدنياً، فإنه، في المقابل، لا يمكن أن يكون الإنسان مدنياً؛ أي سياسياً، دون أن يكون عاقلاً. ومن ثم، الدولة التي لا عقل

التنوير هو أداة الحدائة لحماية الذات الفردية والجماعية من الجمود والتطرف، من التقاعس الحضاري والتخاذل الثقافي، من العدمية والعبثية. التنوير هو أيضاً أداة الديمقراطية لبعث روح المواطنة والمسؤولية في الفرد لكي يقوم بواجب البناء التاريخي للدولة وللمجتمع المدني. وهكذا تلتقي في التنوير الذاتية والمواطنة والمسؤولية

لها، كالمسمى «دولة داعش»، هي في حكم العدم؛ أي لا مستقبل لها؛ لأنها لا تصنع أفقاً جديداً للإنسانية. وبالمثل، العقل الذي لا يشترع للطبيعة، وللمجتمع، وللدولة، العقل الذي يتخلّى عن التفكير في الشأن والنظام العام للدولة، عقل لا معنى له لأنه تنكّر لحقيقته القيادية للعالم وللتاريخ.

من هذا الذي قلناه، يتبين أنّ القصد من العقلانية ليس البحث عن «ماهية» العقل، وإنما البحث عن «أيّ» العقول أنسب لنا للقيام بالتغيير المنشود في الدولة. ولذلك كان لا بدّ من القيام بالإصلاح الأصغر، وهو إصلاح العقل، لإنجاز «الإصلاح الأكبر»، الذي هو إصلاح الدولة للدخول في فضاءات الحدائة. لكن هل يؤدي

تطوير العقل العلمي، فعلاً، إلى تطوير العقل العملي؟ بل هل يمكن للعقل العملي الحدائي، الذي استفاد من الثورات السياسية، والمعلوماتية، والتواصلية، أن يؤثر في العقل العملي التقليدي، الذي ينتمي إلى عالم الثقافة وعالم الشريعة، أم عليه أن يبقى خاضعاً لثقافة كيفية معيارية؟ من هنا، سيكون من واجبات العقل العملي فتح مسالك التأثير والتفاعل المتبادل بين هذين العقلين العمليين، الحدائي والتقليدي، بمؤسساتهما العلمية، والأخلاقية، والسياسية، والمؤسساتية؛ إذ لا يكفي أن نتقد العقل الإسلامي، بأن نقوم بتشخيص أعراضه وأفاته؛ بل يتعيّن علينا أن نهض بمهمّة إصلاحه. وابتدئ فعل الإصلاح بالعودة بالعقل إلى فعاليته المبدعة بتحريره من قيوده التراثية، وبتحويل العقل إلى عقلانية تعطي الأسبقية للفعل على الاسم، وللعقل التجريبي العملي على العقل النظري البرهاني.

خاتمة:

التنوير أداة الحدائة لحماية الذات الفردية والجماعية من الجمود والتطرف، من التقاعس الحضاري والتخاذل الثقافي، من العدمية والعبثية. التنوير، أيضاً، أداة الديمقراطية لبعث روح المواطنة والمسؤولية في الفرد؛ لكي يقوم بواجب البناء التاريخي للدولة وللمجتمع المدني. وهكذا تلتقي في التنوير الذاتية، والمواطنة، والمسؤولية. لكنّ التنوير، أيضاً، أداة الانفتاح على الوحي، كي يؤوله تأويلاً تنويرياً يبعده عن التسخير الفج لتبرير ممارسة الشر المحض والإرهاب الأعمى. إنّ رفع شعار القطيعة مع التراث، أو شعار الاستمرارية والتطابق معه قد يُفضيها معاً إلى الحيلولة دون فتح أبواب الحوار.

والحال أنّ الحوار هو الذي يمكّننا من تجاوز ضيق التقابل بين القطيعة والاستمرار، بين الانفصال والاتصال مع عقلانيات التراث والحدائة معاً. إنّ هذا الانفتاح الحواري تمليه الرغبة في تأسيس عقل وعقلانية جديدة متجهة نحو المستقبل، ومنسجمة مع متطلبات اللحظة الحاضرة. فالعقلانية، في الوقت نفسه، سيرورة وأفق، تاريخ وجدل تشارك فيه كلّ القوى الثقافية، والسياسية، والاجتماعية.

في نقد الأنوار بيتر سلوترديك*

ترجمه عن الألمانية: فتحي المسكيني**

اقرع الطبل، لا تخف

وقبل الميار¹

هذا هو العلم لمن عرف،

هذا في الكتب معنى بلا قرار

«هينريش هاين»، المذهب

يكمن النقص الأكبر في رؤوس الألمان في كونهم ليست لهم دراية بالتهكم، والكلبيّة، والهزل، والازدراء، والسخرية.
«أطو فلاك»، ألماني - فرنسي، 1912

منذ قرن من الزمان والفلسفة تنازل الموت ولا تستطيع، لأن مهمتها لم تكتمل. ينبغي عليها أن تزيد في حدادها طولاً وأماً. وحيثما هي لم تنحدر إلى مجرد تدبير للأفكار، تجرّج نفسها في سكرة الموت تتلألاً، فإذا هي يخطر في بالها ما نسيت، حياتها قاطبة، أن تقول، وجهاً لوجه مع النهاية، هي تودّ أن تصبح شريفة، وأن تبوح بسرّها الأخير. هي تعترف بأن الموضوعات الكبرى إنّما كانت تمحلاً، وأعداراً، وأنصاف حقائق؛ تلك الجولات العلوية، جميلة وبلا طائل (إله، وعالم، ونظر، وعمل، وذات، وموضوع²، وجسم، وروح، ومعنى، وعدم) كلّ ذلك ليس بشيء. إن هي إلا أسماء وصفات لصغار السنّ، للهامشيين، والقساوسة، وعلماء الاجتماع.

«كلمات، كلمات - أسماء، لا تحتاج إلا إلى فتح جناحيها فإذا طارت سقطت منها آلاف الأعوام». (غوتفريد بان، قصيدة الختام والأنا الغنائي)

إنّ الفلسفة الأخيرة، التي تريد الاعتراف، إنّما تدرس هذا النوع من الأشياء في باب التاريخ سويّة مع خطايا وعثرات الشباب. إنّ زمانها قد ولى. ففي فكرنا لم تعد توجد ذرّة من تخليق المفاهيم، ومن مواجيد الفهم. نحن مستنرون، نحن لا انفعال لنا. وعن محبة الحكمة لن يكون ثمة من كلام. لم يعد هناك معرفة يمكن للمرء أن يكون لها صديقاً (philos). فعندما نعرف ما نعرف، نحن لا نفكر في أن نحبه؛ بل فقط نسأل أنفسنا، كيف نصنع حتى نعيش معه، من دون أن نتحجّر؟

* هذا النصّ هو تصدير كتاب بيتر سلوترديك، نقد العقل الكلبي:

Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft (Suhrkamp Verlag frankfurt am Main, 1983), S. 7-29.

** مفكر ومترجم من تونس.

1- die Marketenderin.

Objekt - 2. كلمة «الموضوع» ساقطة في الترجمة الفرنسية (7: Hildenbrant 1987).

وما هو مقدّم هنا، تحت عنوان فيه تلميحاً إلى التقاليد الكبرى، هو تأمل في قضية كهذه: «إنّما المعرفة سلطة»³؛ تلك القضية التي صارت، في القرن التاسع عشر، بمثابة حفّار قبور للفلسفة. هي تلخّص الفلسفة و، في الوقت نفسه، هي اعترافها الأوّل الذي به يبدأ احتضار القرن. ومعها ينتهي تقليد في المعرفة كان، كما يشير إلى ذلك اسمه، نظريّةً شبيهيّة⁴ - حبّ الحقيقة وحقيقة الحبّ. ومن جثّة الفلسفة انبثقت كلّ من العلوم الحديثة ونظريات السلطة⁵ (أكانت علماً للسياسة⁶، أم نظرية في صراع الطبقات، أو تكنوقراطية، أو نزعة حيويّة) نظريات متخذة كلّ الأشكال، شاكّة السلاح إلى أخص القدمين. «المعرفة سلطة»⁷، هذا هو الأمر الذي أشعل فتيل⁸ تسييس الفكر على نحو لا مردّ له. ومن ينطق بهذه القضية فهو يجون الحقيقة من جهة ما، إلاّ أنّه بنطقه بها يريد أكثر من بلوغ الحقيقة؛ هو يريد أن يشارك⁹ في لعبة السلطة.

وفي الوقت نفسه، الذي بدأ فيه نيتشه يكشف، تحت كلّ إرادة معرفة، عن ضرب من إرادة القوة¹⁰، دعت الديمقراطية الاجتماعية الألمانية القديمة أعضائها إلى المساهمة في السباق نحو المعرفة التي تكون قوة. وحيثما كانت نظرات نيتشه تريد أن تكون «خطيرة»، وباردة، وبلا وهم، سمحت الديمقراطية الاجتماعية لنفسها¹¹ بأن تكون براغماتية - وتظهر فرحة المعلم بيدرمايرليش¹² بتربية الصبيان. كلاهما جعل السلطة مداراً لكلامه؛ نيتشه بأنّ قوّض المثالية البرجوازية تقويضاً حيويّاً¹³؛ والديمقراطية الاجتماعية بأنّ حاولت، من خلال «التربية»¹⁴، أن تنجح في الالتحاق¹⁵ بحظوظ البرجوازية في السلطة. ما علّمه نيتشه هو نزعة واقعية من شأنها أن تحفّف عن أجيال البرجوازية والبرجوازية الصغيرة القادمة مراسم وداع الأراجيف¹⁶ المثالية، التي كانت تعطلّ إرادة القوة¹⁷. كانت الديمقراطية الاجتماعية تصبو إلى المساهمة في مثاليّة ظلت، إلى ذلك الحين، تحمل وعد السلطة في ذاتها. ومن خلال نيتشه، استطاعت البرجوازية أن

3 - Macht.

4 - erotisch.

5 - Macht: نقول «سلطة» وليس «قوة»، وعلينا أن نضع في الحسبان أنّ سلوترديك يتكلّم هنا بعد فوكو (1976، 1975). إلاّ أنّ تلميح سلوترديك إلى كلّ معاني لفظة (Macht) الألمانية الأخرى لا يحتاج إلى بيان، مثل القوة، ولكن، أيضاً، السيادة، والتسلط، والعنف، والحكم.

6 - Politologie.

7 - Wissen ist Macht: كما هو معروف، هذه القولة تعود إلى فرنسيس بيكون. وإن كنّا، اليوم، نقرؤها بعد نيتشه، ولاسيما بعد فوكو.

8 - setzen den Punkt.

9 - eingreifen.

10 - Macht.

11 - sich geben.

12 - نسبة إلى (Biedermeier) وهو اسم مستعار (Gottlieb Biedermeier) لشخصية نمطية خيالية تصف الحياة في ألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بلغت من الانتشار أن استخدمها البعض لنشر أشعار تحت هذا التوقيع. والشخصية عبارة عن معلّم صبيان في مدينة شفابية (جنوب ألمانيا) يقرض الشعر بنفس حاملة تصنع غبطتها المتواضعة جداً من البيت السعيد المغلق على نفسه، فأصبحت مثلاً للزاهة الساذجة، والتواضع البائس، والمواقف الجاهلة بالسياسة لقسم كبير من الطبقة البرجوازية في ذلك العصر. «بيدرمايرليش» هو البرجوازي الصغير الجاهل بالسياسة، الغارق في حياته الخاصة والعائلية، في نظام أسري أبوي مستقر وسعيد. ومن الناحية الأدبية هو شخصية ساذجة ومحافضة تحترم السلطات القائمة، وفرحة بالوضع السائد.

13 - vitalistisch.

14 - Bildung.

15 - Anschluß.

16 - Flausen.

17 - Machtwillen.

تدرس بعد التنميقات والفظاظات الذكية¹⁸ لإرادة قوة صارت، بلا أيّ مثل أعلى، في حين أنّ الحركة العمالية كانت تنظر بعين الرغبة إلى مثاليّة هي أليق منها، وأنسب لإرادة القوة التي لها، والتي لا تزال ساذجة.

نحو (1900)، التحق الجناح الراديكالي اليسار بكلبيّة السادة¹⁹ اليمينية. وإنّ التزاحم بين الوعي الكليبي-الدفاعي للماسكين القدامى بالسلطة والوعي الطوباوي-الهجومي للماسكين الجدد هو الذي خلق الدراما السياسية والأخلاقية للقرن العشرين. وفي الركض نحو الوعي الأشدّ قسوة بالوقائع القاسية، كان الشيطان، وبعّل الذباب²⁰، يعلم أحدهما الآخر، ويأخذ عنه. ومن التنافس بين أنماط الوعي²¹ نشأ ذلك الغسق المميز للحاضر- الترصّد المتبادل بين الإيديولوجيات، ودمج الأضداد بعضها في بعض، وتحديث الخداع²². باختصار، نشأ هذا الوضع الذي أرسل الفلسفة إلى الفراغ؛ حيث يسمّى الكاذبون الكاذبين كاذبين.

نحن نستشعر راهنيّة ثانية لنيته، بعد أن جزرت موجته الأولى، موجته الفاشية. ومن جديد أصبح واضحاً كيف أنّ الحضارة الغربية قد خلعت ثوبها المسيحي بعد أن صار بالياً²³. فبعد عقود من إعادة البناء وعشرية من الطوباويات و«البدائل»، يبدو الأمر وكأنّ اندفاعاً ساذجة قد افتقدت فجأة. كوارث تُحشى من كلّ جهة، وقيمٌ جديدة تُباع، وتجدي إقبالاً شديداً، كما هو الأمر مع كلّ المسكّنات. ومع ذلك إنّ عصرنا كليبي²⁴، ويعرف أنّ القيم الجديدة لها أرجلٌ قصيرة، ولا تذهب بعيداً. اهتمامٌ وقربٌ من المواطن، وحفاظٌ على السلم، ورفاهية العيش، هذا أمر لا يجري على نحو صحيح، ولا يبدو منصفاً لأحد²⁵. وإنّ غداً لناظره قريب²⁶. إنّ الكليبيّة تقف بعد خلف الستارة، حتى تنتهي المباحكات²⁷، وتأخذ الأشياء مجراها. إنّ حدثنا، التي فقدت توتّبها، لتعرف تماماً كيف «تفكّر تفكيراً تاريخياً»، لكنّها باتت في شكّ، منذ أمد طويل، في أنّها تعيش في تاريخ معقول أو له معنى. «ليس من حاجة أبداً إلى تاريخ كوني».

إنّ العود الأبدي للهوهو²⁸، الفكرة الأشدّ فتنةً، والأكثر هدماً لدى نيته (التي هي من الناحية الكسمولوجية لا سند لها، إلا أنّها على صعيد الدراسة المورفولوجية للثقافة شديدة الخصوبة)، هذه الفكرة قد أعادت من جديد إلى الصدارة²⁹ دوافع قونيّة³⁰ كانت قد تطوّرت لآخر مرّة على صعيد الحياة الواعية في زمن القياصرة الرومان، وكذلك بعض الشيء في عصر النهضة. الهوهو: هي طرقات الحياة الصاحية، التي ولّت وجهها نحو اللذة؛ إذ تعلّمت كيف تتخذ لكلّ أمر عدته. أن تكون مستعداً لكلّ شيء هو أمر يجعل المرء حكيماً

18 - klug.

19 - Herren-Zynismus.

20 - Beelzebub . هو إله وثني سامي، وفي الكتب المقدسة التوحيدية هو ماردا وأمير في الجحيم. وهذا الاسم ورد عدة مرات في العهد الجديد، وقد ورد اسم «بعلزبول» في العهد الجديد (إنجيل متى، 29-24؛ لوقا، 11: 15-22) بوصفه «رئيس الشياطين».

21 - Bewußtseine.

22 - Betrug.

23 - abtragen.

24 - zynisch.

25 - richtig.

26 - man kann es abwarten.

27 - Palaver.

28 - das Gleiche.

29 - Wiedervordringen.

30 - kynisch.

إنّ التزاحم بين الوعي الكليبي - الدفاعي
للماسكين القدامى بالسلطة والوعي
الطوباوي - الهجومي للماسكين الجدد هو
الذي خلق الدراما السياسية والأخلاقية
للقرن العشرين

على نحو لا يُقهر. الحياة، على رُغم من التاريخ؛ الرد³¹ الوجودي؛
الجمعة كما لو أن³² التهكم ضد السياسة؛ الريبة من «المشاريع». إنّ
ثقافة وثنية جديدة لا تؤمن بحياة بعد الموت، إنّها ينبغي أن تتقوّى
البحث فيها قبل أن ينزل بها.

إنّ التسمية الحاسمة، التي أطلقها نيتشه على نفسه، والتي يتمّ
إغفالها غالباً، هي تسمية «كليبي»³³؛ بذلك هو قد أصبح، بجانب

ماركس، المفكر الذي ترتبت على تفكيره أهمّ النتائج وأثرها للقرن التاسع عشر. وفي «كليبي»³⁴ نيتشه تنكشف لنا علاقة معدّلة مع «قول
الحقيقة»: إنّها علاقة استراتيجيا وتكتيك، علاقة ريبة، ورفع للموانع³⁵، وبراغماتية، ونزعة أداتية، كلّ هذا في قبضة أنا سياسي يفكر أولاً
وأخيراً في ذات نفسه، في الباطن يتلوّى، وفي الخارج يلبس الدروع.

إنّ الدافع المحرّك³⁶ نحو معاداة العقلانية بكلّ حدّة في بلاد الغرب إنّها يرّد الفعل إلى حالة روحية، ضمنها صار كلّ تفكير استراتيجياً؛
وهو يعبر عن الاشمئزاز من شكل معيّن من المحافظة على النفس. إنّهُ نحو من الرجفة الرقيقة من نفخة باردة يرسلها واقع، فيه المعرفة
سلطة، والسلطة معرفة. ولقد فكّرت، أثناء الكتابة، في قرّاء، وتمنيت لنفسي قرّاء يكونون حيث يشعرون بذلك على النحو الذي شعرت؛
ولهم يستطيع هذا الكتاب، على ما أفدّر، أن يقول شيئاً ما.

ولقد جعلت الديمقراطية الاجتماعية القديمة من شعار «المعرفة سلطة» وصفةً عمليّة معقولة، على أنّها، بذلك، لم تفكر كثيراً. فما كان
مقصوداً هو أنّ على المرء أن يتعلّم شيئاً صحيحاً من أجل أن يحصل لاحقاً على حياة أفضل. إنّ إيماناً بورجوازيّاً صغيراً بالمدرسة هو الذي
أملى هذه العقيدة³⁷. لكنّ هذا الإيمان، اليوم، في تفتّت. وإنّهُ لدى أطبائنا الكليبيين³⁸ الشبان فقط ثمة خطّ واضح لا يزال يقود من الدراسة
إلى مستوى العيش. كلّ الآخرين تقريباً يعيشون مع المجازفة بأنهم يتعلّمون سُدىً في غير شيء³⁹. ومن لا يسعى إلى السلطة فلن يريد،
أيضاً، المعرفة الخاصة بها، وأسلحة المعرفة التي من شأنها. أمّا من يرفض الاثنتين فهو، في سرّه، لم يعد مواطناً من هذه الحضارة. ثمة أناس
لا حصر لهم ما عادوا على استعداد للإيمان بأنّ على المرء «أن يتعلّم شيئاً ما» أولاً، لكي يحصل، لاحقاً، على حياة أفضل. لقد تزايد لديهم،
على ما أفدّر، إحساس⁴⁰ كان لدى الكليبيين⁴¹ القدامى بمثابة اليقين: أنّ المرء ينبغي، أولاً، أن يحصل على حياة أفضل حتى يستطيع أن

31 - Reduktion.

32 - als ob.

33 - "Cyniker".

34 - "Cynismus".

35 - Enthemmung.

36 - der Impuls.

37 - der Satz.

38 - zynisch.

39 - ins Leere.

40 - Ahnung.

41 - Kynismus.

يتعلم شيئاً معقولاً. إنَّ تربية حسّ المجتمع⁴² بواسطة التعليم، كما يحدث في بلادنا هذه، هو نُشر لبلاد⁴³ قلبية، بعدها سوف يكون من الصعب على تعليم ما أن يمنح الأمل⁴⁴ في أن تتحسن الأمور في يوم من الأيام.

إنَّ انقلاب العلاقة بين الحياة والتعلّم أمرٌ قد ملأ الدنيا وشغل الناس: إمّا نهاية الإيمان بالتربية، نهاية عصر المدرسة⁴⁵ الأوربي. وإنَّ هذا مرعب⁴⁶ للمحافظين كما للبراهماتيين، للمتخصّصين على الدمار كما لسليمي الطوية. وفي الأعماق ليس هناك إنسان لا يزال يعتقد أن تعليم اليوم قد يحلّ⁴⁷ «مشاكل» الغد؛ بل على الأرجح هو يكاد يكون على ثقة من أنه هو الذي يتسبّب⁴⁸ فيها.

ولكن لماذا «نقدُ للعقل الكلي»؟ كيف اعتذر لمن يعتب عليّ أنّي كتبت كتاباً ضخماً، في أوقات حيث إنَّ كتباً صغيرة قد تمّ الشعور بها وكأتمّ ضرب من الإساءة؟ وكما هو حقيقٌ بنا لنميّز المناسبة عن السبب والداعي.

المناسبة

لقد حلّ هذه السنة (1981) عيد المثوية الثانية على ظهور كتاب كانط (نقد العقل المحض) - وإنَّ هذا ليومٌ جليل في تاريخ العالم. بيد أنه على الأرجح نادراً ما حدثت ذكرى كان الاحتفاء بها جافاً بالقدر الذي كان في هذه المرة. إنّه يوم احتفال رزين وثقيل، حيث بقي العلماء فيما بينهم، ستمائة باحث في كانط اجتمعوا في ماينز⁴⁹، إلا أن هذا لم يسفر عنه مجلس⁵⁰ مهرجان، بل على الأكثر تعابين ورقية⁵¹ بلا نهاية. ثمّة وهم قد يكون مفيداً: أن نتخيّل ماذا عساه يحدث لو أن المحتفى به⁵² قد ظهر شخصياً من بين المعاصرين. أليست أعراساً حزينة تلك التي فيها يأمل المدعوون في سرّهم لو أن المحتفل به⁵³ كان ممنوعاً من الحضور، لأنّ الذين ينتسبون إليه، ويلهجون باسمه، لا بدّ من أن يتتابه الخجل عند ظهوره بينهم؟ كيف يكون موقفنا ونحن أمام العين البشرية الثاقبة للفيلسوف؟

من ذا الذي يطاوعه قلبه كي يعطي كانط لمحة عمّا وقع في التاريخ منذ 1795، السنة التي نشر فيها الفيلسوف مقالته من أجل سلم أبدية؟ ومن له أعصاب⁵⁴ تحتمل أن يخبره عن حالة التنوير (عن خروج الإنسان من «القصور الذي أذنبه في حق نفسه»؟) ومن ذا الذي

42 - Vergesellschaftung.

43 - Verdummung.

44 - Aussicht bieten.

45 - Scholastik.

46 - unheimlich.

47 - lösen.

48 - auslösen

49 - Mainz: عاصمة وأكبر مدن ولاية راينلاند بالاتينات في جنوب غرب ألمانيا، وهي تشتهر بكونها المدينة التي طبع فيها العالم الألماني غوتنبرغ أول كتاب في التاريخ.

50 - Sitzung.

51 - Papierschlängen.

52 - der Gefeierte.

53 - der Jubilar.

54 - die Nerven.

يكون طائشاً وماجناً⁵⁵ بما فيه الكفاية؛ كي يشرح له أطروحات ماركس عن فويرباخ؟ أنا أتصوّر أنّ ظُرف⁵⁶ كانط الجميل كان سيساعدنا على الخروج من هذا الذهول. على كلّ حال، لقد كان إنساناً من أواخر القرن الثامن عشر؛ حيث إنّ حتى دعاة العقلانية لم يكونوا متصلّين بعد، كما هو الحال اليوم مع البعض ممّن يتصرّف تصرّف من كان لئّن الجانب ومتساهلاً⁵⁷.

من الصعب أن يوجد أحد اهتمّ بكانط من دون أن يتطرّق إلى اللغز الذي في ملامح وجهه⁵⁸؛ إذ لو اعتمد المرء على القاعدة المأثورة عن الرومان (mens sana in corpore sano)⁵⁹، فإنّه لن يفهم مظهره، ولن يقف له على تصوّر. ولو كان صحيحاً أنّ «الروح» يبحث لنفسه عن جسم موافق، فلا بدّ من أنّه كان، في حالة كانط، روحاً قد وجد متعته وتسليته في تهكّمات فراسة الوجه⁶⁰ ومفارقات الأمراض المتقلّبة من النفس إلى البدن⁶¹، روحاً قد خبّأت في جسم صغير نحيل نفساً كبيرة، وتحت ظهرٍ مقوّس مشيئةً مستقيمة، ووراء مزاج سوداويّ وإكراهي⁶² ظُرفاً مؤنساً⁶³ خفيفاً خالصاً من القلب، كأنّها هو أراد بذلك أن يسخر سلفاً من المعجبين اللاحقين بالحويوي والرياضي⁶⁴، وأن يضلّلهم.

إنّ اللغز، الذي يختفي في وجه كانط، قلّمَا يجد حلّه في شخصه؛ بل إنّما يجده في موضعه من تاريخ الروح، وتاريخ الحواس. فإنّ عصر التنوير قد دفع بجدل الذهن، والقوة الحاسة⁶⁵ إلى حدّ التمزّق. وإنّ أثر مثل هذه التوتّرات يخترق أعمال كانط اختراقاً. وفي صلب اللغة، التي تكلمت بها أعماله الكبرى، يظهر العنف الذي سلّطه مسار التفكير (ولاسيما في رأس ألمانية) على المحسوس. إنّ شاعراً مثل غوتفريد بان⁶⁶، الذي هو نفسه مطبوع بالروح العلمية الطبيعية⁶⁷ للقرن، قد بلغ به الأمر إلى حدّ الردّ على مثل هذا العنف بتوبيخ الفيلسوف، باعتباره «مغتصباً للأرواح»، هو أمر يبيّن كيف يمكن للنزعة الكليبية⁶⁸ الحديثة أن تصبح لوحة صدى⁶⁹ للبصائر العميقة ضدّ عظمة الأمس، عظمة المعرفة⁷⁰ التي اتخذت مقصداً لها العلاقة المكسورة كما هو مشهور بين الذهن وملكة الحس. روبرت موزيل⁷¹، الذي هو

55 - frivol.

56 - Humor.

57 - locker.

58 - Physiognomie.

59 - باللاتينية في النص الألماني: «العقل السليم في الجسم السليم».

60 - physiognomisch.

61 - psychosomatisch.

62 - zwanghaft.

63 - gesellig.

64 - Vitales und Athletisches.

65 - Sinnlichkeit.

66 - Gottfried Benn.

67 - naturwissenschaftlich.

68 - Zynismus.

69 - Resonanzboden.

70 - Erkenntnis: كلمة «المعرفة» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Hildenbrant 1987: 12).

71 - Robert Musil.

- لا ريب - ضامنٌ للمعقولية⁷² حتى خارج الحدود، التي تشعر داخلها بأنها في أمان، قد سجّل تجربة قراءة كانط، في فصل جدير بالذكر من كتابه، ارتباكات التلميذ تورلاس⁷³ :

«كان تورلاس، في ذلك الصباح بالذات، قد اشترى الطبعة الشعبية من ذلك المجلّد الذي كان رآه لدى أستاذه، واغتنم أول استراحة كي يشرع في القراءة. إلا أنّه أمام كثرة الأفواس، والهوامش، لم يفهم ولا كلمة واحدة، وعندما عمل بكلّ نزاهة⁷⁴ على تتبّع الصفحات بعينه تتبعاً دقيقاً، وقع له وكأنّ يداً قديمة، يداً عظيمة، قد أخذت تدورّ محّ في دورات لولبية خارج رأسه. وحين توقّف عن القراءة مهدود القوى، بعد نحو نصف ساعة، لم يصل إلا إلى الصفحة الثانية، وقد ابتلّ جبينه عرقاً. لكنّه مع ذلك صرّ بأسنانه، وقرأ صفحة أخرى، حتى بلغ وقت الاستراحة إلى نهايته.

إلا أنّه عند مجيء المساء، لم يعد يجد رغبة في أن يلمس الكتاب أصلاً. أهو القلق أم هو الملل؟ إنّه لا يكاد يعرف على وجه التحديد. ثمّة شيء واحد حزّ في نفسه، وكان واضحاً بشكل مؤلم، أنّ الأستاذ، هذا الإنسان الذي لا يدلّ مظهره على شيء يُذكر، إنّما يترك الكتاب في غرفته مفتوحاً على الدوام، كأنّها هو عنده إمتاع ومؤانسة⁷⁵ يومية» (ص 84-85)

إنّ التجربة اللطيفة لهذه القصة الصغيرة⁷⁶ من شأنها أن توقظ الفهم لأمرين اثنين: فتنة الكتاب والألم، الذي يلحقه بالقراء المرهفي الحسّ من الشبان. ولكن ألا يخفي الاتصال الساذج والغضّ بفكر كانط، بالفكر الفلسفي بإطلاق، في طبيّاته مخاطر تعريض وعي الشبيبة إلى شيخوخة عنيفة ومفاجئة؟ ما الذي من إرادة المعرفة الشابة سيتمّ الاحتفاظ به في فلسفة تبعث على الدوار بما تحدّثه من دورات لولبية عظيمة؟ هل ما نريد أن نعرفه نحن نعره عليه في نهاية اللولب⁷⁷؟ ألسنا نحن أنفسنا على الأرجح عند رأس اللولب قد جُنّ جنوننا حيث صرنا فرحين بما نعتقد أنّنا نعرفه؟ وماذا يعني أنّ أناساً اتخذوا من الفكر الكانطي «مؤانسة يومية» لا يدلّ مظهرهم «على شيء يُذكر»؟ هل يعني ذلك أنّ الفلسفة لم تعد تترك أيّ أثر في الحياة، وأنّ الواقع الفعلي شيءٌ، والفلسفة، على نحو لا أمل فيه⁷⁸، شيء آخر؟

من أساليب الفلاسفة تحدّق إلينا أشكال من الوجوه⁷⁹، في ثناياها خبأ العقل جوانب عدّة من ماهيّته. أن تكون «عاقلاً»⁸⁰ يعني أن تضع نفسك في علاقة مخصوصة، علاقة قلماً تكون سعيدة، مع المحسوس. «كن عاقلاً» يعني عملياً: لا تثق بغرائزك⁸¹، لا تستمع إلى جسّدك،

72 - Rationalität.

73 - Verwirrungen des Zöglings Törleß.

74 - gewissenhaft: المقصود هو، بكلّ دقة وعناية، لكنّ التلميح واقع من جهة أخرى: إلى الإنصات إلى ما يمليه «الضمير» (Gewissen)، وهو تلميح إلى أخلاق الواجب الكانطية.

75 - Unterhaltung.

76 - die Skizze.

77 - die Schraube.

78 - hoffnungslos.

79 - physiognomische Gebilde.

80 - "vernünftig".

81 - Impulsen.

تعلم السيطرة⁸²، وبداية السيطرة على قوة الحس⁸³ التي تحصك. ومع ذلك إن قوة العقل⁸⁴ وقوة الحس لا تنفصلان. إن تصبب عرق التلميذ تورلاس، بعد صفحتين فقط من كتاب (نقد العقل المحض) إنما يتضمّن من الحقيقة قدر ما تتضمّنه الكانطية برمتها. إن التفاعل المتصور بين الفيزيس واللوغوس هو الفلسفة، وليس ما يُقال. وفي المستقبل، وحده عالم بفراصة الوجوه⁸⁵ يمكنه أن يكون فيلسوفاً لا تصدر عنه الأكاذيب. وإن الفكر القائم على فراصة الوجوه إنما يمنح فرصة للهروب من مملكة الرؤوس⁸⁶ المشقّة، وبالتالي الرديئة. أن نعلن عن نقد جديد للعقل يعني، أيضاً، أن نفكر في فيزيونوميا⁸⁷ [علم فراصة] فلسفية؛ وليس ذلك، كما هو الحال مع أدورنو، «نظرية استطبيقية»؛ بل هو مذهب في وعي،⁸⁸ له جلد وشعر (وأسنان أيضاً).

لا يوجد سبب لأيّ كتابة احتفالية⁸⁹ في الوضع الحالي للأشياء؛ بل، بالأولى، لاحتفال بالكتابة⁹⁰ من شأنه، بهذه المناسبة، وتعاطفاً مع المؤلف، أن يقوم بمنعطف⁹¹ ما. «أنا لا أريد أن أقول كيف تسير الأشياء⁹²، أنا أريد أن أبين لك كيف حال القضية⁹³» (إريش كيستار⁹⁴)

السبب:

إذا كان القلق في الحضارة⁹⁵ هو ما يستثير النقد، فإنه لا يوجد عصر معرّض للنقد مثل عصرنا. ومع ذلك، لم يحدث، أبداً، أن كان للدافع النقدي ميلٌ قويٌّ بهذا القدر إلى القبول بالهزيمة أمام الأمزجة العكرة. إن التوتر بين ما يريد «أن ينقد»⁹⁶، وما سيكون «علينا نقده»⁹⁷، قد جاوز الحد؛ حيث إن تفكيرنا قد أصبح، مئة مرة، متجهماً أكثر منه دقيقاً. لا توجد ملكة تفكير واحدة تسير ما هو إشكالي⁹⁸ وتواكبه. لهذا السبب تنازل النقد عن ذاته. في عدم الاكتراث إزاء المشاكل جميعاً يكمن الاستشعار الأخير حول هذا، كيف سيكون الأمر لو كنّا ندأ لها وكفواً؟ لأن كل شيء قد صار إشكالياً، فإن كل شيء من جهة ما هو أمرٌ لا مُكترث له ولا مبالاة. أن نقنفي هذا الأثر هذا هو ما به يتعلق الأمر. إنه يقود إلى هاهنا، حيث يمكن أن يكون ثمة كلامٌ عن الكلبيّة و«العقل الكلبي»⁹⁹.

82 - Beherrschung.

83 - Sinnlichkeit.

84 - Intellect.

85 - Physiognomiker.

86 - Köpfe.

87 - Physiognomik.

88 - Bewusstseinslehre.

89 - eine Festschrift.

90 - ein Schriftfest.

91 - der Begegnung: المنعطف والمنحنى والمنعرج عبارات فيها تلميح إلى منعرج هايدغر.

92 - Dingen.

93 - Sache.

94 - Erich Kästner.

95 - Das Unbehagen in der Kultur: هو عنوان كتاب نشره فرويد سنة 1929.

96 - "kritisieren".

97 - "zu kritisieren".

98 - das Problematische.

99 - von Zynismus und "zynischen Vernunft".

أن نتكلم عن الكليّة يعني أن نعرض للنقد فضيحةً روحية وأخلاقية؛ بعد ذلك سوف يتمّ بسط شروط إمكان الشيء الفاضح بما هو كذلك¹⁰⁰. إنّما شأن «النقد» أن ينجز حركةً، تعيش تصرف جهدها¹⁰¹ بدياً في الاهتمام الموجب والسالب بالقضية، حتى تقع، آخر المطاف، على البنى الأولية للوعي الخلقى، الذي سيتمّ، عندئذٍ، حملُه على الكلام¹⁰² «ما وراء الخير والشر». إنّ العصر كلبّي من كلّ أنحاء، وإنّه قد آن الأوان لتطوير العلاقة الرابطة بين الكليّة والواقعية انطلاقاً من الأسس. ماذا كان يقصد أوسكار وايلد¹⁰³ حين صرّح، وقد سئم تكاليف الحياة: «أنا لست كلبياً أبداً، أنا فقط حنّكتني التجارب، والأمراّن تقريباً صنوان»، أو أنطون تشيخوف¹⁰⁴ الذي استمتع بالأمر¹⁰⁵ على نحو قاتم: «لا توجد كليّة تفوق الحياة»؟

في مسار هذه التأمّلات انحلّ الالتباس المعروف حول مفهوم النقد؛ أولاً هو يعني أن نطلق أحكاماً، وأن نعلّمها، أن نحكم وأن ندين؛ ثمّ أن نقدّم بحثاً عن أسس تكوّن الأحكام. بيد أنّه عندما يكون الكلام عن «العقل» الكلبّي، فإنّ هذه الصيغة إنّما تضع نفسها منذ أوّل وهلة بالكليّة تحت جناح التهكّم وفي حمايته.

ماذا يمكن لأيّ نقدٍ أن يفعل؟ عمّا ينبغي عليه أن يبحث في عصر متعب من النظرية إلى هذا الحدّ؟ لنستمع، أولاً، إلى والتر بنيامين:

«حقى أولئك الذين يتأسّفون على انحطاط النقد؛ ذلك بأنّ ساعته قد فاتت منذ أمد طويل. وإنّما النقد قضيةٌ تتعلق بالمسافة المناسبة. فهو عند نفسه وفي بيته حين يكون في عالم، حيث تعظم أهميّة المنظورات والمناظر¹⁰⁶، وحيث لا يزال ممكناً أن يتخذ المرء وجهة نظر ما. لكنّ الأشياء في الأثناء قد هجمت على جسّد¹⁰⁷ المجتمع البشري على نحو حارق جداً. وإنّ «النزاهة» و«النظرة الخالصة البريئة»¹⁰⁸ قد صارتا أكذوبتين، وإلا فالعبارة الساذجة تماماً عن عدم كفاءة صريحة¹⁰⁹ (شارع ذو اتجاه واحد، 1969 / 1928، ص 95).

وفي نظام يشعر بأنّه شيءٌ وسطٌ بين السجن والفوضى، لا يوجد مكان لآية وجهه نظر وصفية ولا منظور مركزيّ لنقدٍ يكون قاهراً ومقنعاً.

وفي عالم منفجر مفتوح على منظورات متعدّدة، تنتمي «النظرات الكبرى» نحو الكلّ في واقع الأمر إلى النفوس البسيطة أكثر منه إلى المستنيرين، الذين ربّتهم الوقائع¹¹⁰. لن يحدث تنويرٌ من دون إبطال مفعول الفكر المبني على وجهات النظر ومن دون حلّ الخلفيات

100 - das Skandalöse.

101 - ausleben.

102 - zur Sprache bringen.

103 - Oscar Wilde.

104 - Anton Tschechow.

105 - zum besten geben.

106 - Prospekte.

107 - auf den Leib rücken.

108 - der "freie Blick".

109 - plan.

110 - Gegebenen

في عالم منفجر مفتوح على منظورات متعدّدة، تنتمي «النظرات الكبرى» نحو الكلّ إلى النفوس البسيطة أكثر منه إلى المستنيرين، الذين ربّتهم الوقائع. لن يحدث تنويرٌ من دون إبطال مفعول الفكر المبني على وجهات النظر ومن دون حلّ الخلقيات المنظورية-التقليدية؛ نفسياً ذلك يتقدّم مع تشتت الأنا؛ وأدبياً وفلسفياً، مع انحطاط النقد

المنظورية-التقليدية¹¹¹؛ نفسياً ذلك يتقدّم خطوة خطوة مع تشتت الأنا؛ وأدبياً وفلسفياً، مع انحطاط النقد. ولكن كيف نفسّر هذا التناقض؟ إنّ أهمّ نهضة للنقد في القرن العشرين قد ارتبطت باسم والتر بنيامين الذي بيّن، من جهة، بشكل قاطع أنّ ساعة النقد قد ولّت، ومن جهة أخرى شارك في مدرسة النظرية النقدية بإشارات مثيرة واسعة النطاق لا يحيط بها البصر؟ إنّه من المستحيل، على حدّ قوله، أن تتخذ «وجهة نظر» بعينها، من أجل أنّ الأشياء قد هجمت على أجسادنا. ومع ذلك فإنّه انطلاقاً من وجهة نظر انعدام وجهة النظر، هذه، التي ينبغي أن تُعيّن عن كذب، إنّها حقّق النقد تقدماً أخذ أشكالاً رائعة. من أين يتكلّم إذن؟ وبأية منظورات؟ وتحت أيّ اسم؟

إنني أرى أنّ النظرية النقدية قد عثرت على أنا مؤقّت للنقد، وعلى «موقع»¹¹² منحها منظورات تفتح على نقد حادّ حقّاً، موقع لا تؤخذ منه نظرية المعرفة بالمعنى المتداول¹¹³ في الحسبان. أنا أودّ أن أسمّيه قبليّ-الألم¹¹⁴. إنّه ليس قاعدة من أجل نقد متسام يقف على مسافة مناسبة كي يصل إلى أكبر النظرات المحيطة اتساعاً، بل هو وقفة¹¹⁵ في أقصى قرب ممكن، هو ميكروولوجيا¹¹⁶ [أو معرفة مجهرية].

حين تهجم الأشياء على أجسادنا بشكل حارق، فإنّه ينبغي أن ينشأ نقدٌ يحمل هذا الحرق على التعبير. ليست أبداً قضية مسافة مناسبة، بل قضية قرب مناسب. وإنّ نجاح كلمة «معني بالأمر»¹¹⁷ إنّما ينمو ويتعرّج على هذه التربة؛ إنّها بذرة النظرية النقدية التي تبرّغ اليوم في أشكال جديدة، حتى بين أقوام لم يسمعوا بها إلا نادراً. وإلى «المعنيين بالأمر»¹¹⁸: أليس مغريباً أن نعرف بالتجربة أين هم يعثرون على نموذجهم النقدي؟ على كل حال، في طريقتهم في «أن يكونوا معنيين»¹¹⁹ ستعود، أيضاً، نقائص المصدر المنسّي.

ولأنّ سيادة الأدمغة سيادة مزيفة دائماً، فإنّ النقد الجديد سوف يعمل على التسلّل من الدماغ إلى الجسد كلّ. يريد التنوير أن يذهب من أعلى إلى أسفل، أكان ذلك من جهة سياسية-تربوية أم من جهة نفسية-بدنية¹²⁰. أن نكتشف الجسد الحيّ، باعتباره مجسّ نبض العالم، يعني أن نؤمن للمعرفة الفلسفية بالعالم أساساً واقعياً. ذلك ما كانت النظرية النقدية قد بدأت به، متباطئة متردّدة، وغالب الأمر بشكل مستغلق وراء مفاتيح جمالية، ومحجوب تحت وجل واحتشام من كلّ نوع..

111 - konventionel.

112 - "Standort".

113 - herkömmlich.

114 - das Schmerz-Apriori.

115 - Haltung.

116 - Micrologie.

117 - "Betroffenheit".

118 - die "Betroffenen".

119 - das "Betroffensein".

120 - psychosomatisch.

تقوم النظرية النقدية على المسبقة، التي تقضي بأننا نعرف هذا العالم بشكل قبلي من خلال «الألم من العالم». وما ندركه منه ينتظم ضمن نسق من الإحداثيات النفسية-البدنية للألم واللذة. إنَّ النقد ممكن بقدر ما أنَّ الألم هو ما يقول لنا ما هو «صحيح وخاطئ». بذلك تصنع النظرية النقدية المسبقة «النخبوية» سابقاً ولاحقاً لحساسيتها¹²¹ لا تنكسر. وهذا هو ما يميّز قوتها وضعفها، وما يثبت أركان حقيقتها، ويحدّ من مجال صلاحيتها. وفي الواقع ينبغي على المرء أن يستطيع تعبئة أكثر ما يمكنه من الحسّ¹²² النخبوي. وهو حسّ يتغذى من النفور من سمّ الجشث الثاوي في الحالة العادية¹²³ في بلاد من الرؤوس الصلبة، والنفوس المصفحة. بعضهم يجدر بالمرء ألا يرغب في إقناعهم؛ وثمة ضرب من كونية¹²⁴ «الحقيقة» هي عذرٌ لعدم الفهم؛ وإذا لم تتأسس قدرة العقل على تدبّر محسوس للذات، فإنّها لن تتحقّق بوساطة أيّ حجاج قائم على نظرية في التواصل مهما كان ذلك الحجاج متيناً.

حول هذه النقطة «الحساسة»¹²⁵، لم تتفاهم النظرية النقدية أبداً، وقبل كلّ شيء، مع المناطق من بين خصومها كافة. بلا ريب ثمة مفكّرون لهم رؤوس هي على قدر من الطاقة، ولهم بنى عصبية قد بلغت من التصلّب حيث إنّ انطلاقة النظرية النقدية برمتها لا بدّ من أن تظهر لهم بكائية وحزينة. وإنّ نظرية «محسوسة»¹²⁶ هي شيء مشبوه فيه. والواقع أنّ مؤسسيها، ولاسيما أدورنو، في المقام الأوّل، كان لهم حصرياً مفهوماً ضيقاً عن المحسوس، وذلك شرطٌ مسبقٌ لا يمكن عقلنته أبداً، للتأثير النفسي الأقصى وللتعليم الجمالي، إنّ جمالياتها تلامس عتبة الملال والقرف من كلّ شيء، ومن أيّ شيء. ومن الصعب أن يجري شيء في العالم «العملي» لا يشعرها بالأسى، أو يبقى مستثنى من شبهة الفظاظ والغلظة. كان كلّ شيء بالنسبة إليها، بشكل أو بآخر، مشدوداً بالسلاسل مثل مشارك في الجريمة إلى «الحياة الزائفة»، التي «لا يوجد فيها أيّ حياة صحيحة». قبل كلّ شيء، كانت ترتاب من كلّ شيء يشبه أن يكون لذّة ورضا، بوصفه خديعة، وانتكاسة، واسترخاءً «زائفاً». وكان لا بدّ لها، ولاسيما في شخص أدورنو، من أن تقف على ارتداد مبالغتها عليها. إنّ تجسيد¹²⁷ العقل، الذي هيأت له بحساسية مفرطة، لم يكن ممكناً أن يتوقّف عند الحدود التي كانت محبوسة فيها لدى روادها الأوائل. وما يحدث اليوم بيّن كم هي كثيرة الوجوه التي يمكن للنقد أن يأخذها من رحم الحيوية الجسدية.

كان أدورنو ينتمي إلى الرّواد الباحثين عن نظرية جديدة في المعرفة تُدخل نحواً من القبليّ العاطفي في الحساب. وفي صلب نظريته تعمل بواعث وحوافز¹²⁸ تصدر عن روح ذات تشفير بوذي. من يتألّم من دون أن يتحجّر فسوف يفهم، ومن يمكنه أن ينصت إلى الموسيقى فسوف يعبر بنظره، في ثوانٍ من الصفاء، إلى الجانب الآخر من العالم. وإنّ اليقين بأنّ الواقع مكتوب بيدين من الوجد، والصقيع، والقسوة، قد طبع طريقة هذه الفلسفة في الولوج إلى العالم. وعلى الرغم من أنّها نادراً ما كانت تؤمن بالتغيّر نحو الأحسن، فهي لم تستسلم أبداً لإغراءات تخدير الذات¹²⁹ والتألّم مع المعطيات. أن يبقى المرء مرهف الحسّ ذلك كان بوجه ما موقفاً طوباوياً، أن نشحذ الحواسّ فنتركها مستنفرة من أجل سعادة لن تأتي، لكنّ الأبهة لها من شأنها أن تحميها من أبشع أنواع الفظاعات.

121 - Sensibilität.

122 - Sinn.

123 - Normalität.

124 - Allgemeinheit.

125 - "empfindlich".

126 - "sensible".

127 - Verkörperlichung.

128 - Motive.

129 - sich abstumpfen.

لأن سيادة الأدمغة هي سيادة مزيفة دائماً، فإنّ النقد الجديد يعمل على التسلّل من الدماغ إلى الجسد. يريد التنوير أن يذهب من أعلى إلى أسفل - أكان ذلك من جهة سياسية - تربوية أو من جهة نفسية - بدنية. اكتشاف الجسد الحيّ باعتباره مجسّ نبض العالم، يعني أن نؤمن للمعرفة الفلسفية بالعالم أساساً واقعياً

فعلى الصعيد السياسي والعصبي¹³⁰ تتأسس النظرية الجماليّة «المرهفة الحسّ»، على موقف تأنيبي هو خليط من المعاناة، والاحتقار، والحنق ضدّ كلّ ما هو سلطة¹³¹. فهي تشكّل نفسها¹³² في مرآة الشّر، الذي يجتاح العالم، والجليد البورجوازي، ومبدأ الهيمنة، والأعمال القذرة، وحوافز الربح. وهي تستلهم نفسها من لا¹³³ قديمة لعالم الآباء والمشرّعين والانتهازيين. والحكم المسبق الخاص بها ينصّ على أنّه من رحم هذا العالم لا يمكن أن يأتي سوى قوّة¹³⁴ ثريرة ضدّ كلّ ما هو حيّ. وإنّما في هذا الأمر يوجد سبب ركود النظرية النقدية. فإنّ المفعول الهجومى للامتناع والإباء¹³⁵ قد استنفد نفسه منذ وقت طويل. إنّ العنصر المازوشي قد تفوّق على العنصر الخلاّق. وإنّ دافع النظرية النقدية قد أصبح ناضجاً لكسر

قيود النزعة السلبية. ففي زمانها قد عثرت على أتباعها من بين الذين كان يمكنهم أن يتقاسموا معها قبليّ الألم¹³⁶ على نحو غريزي. إلا أنّ ذلك قد تمّ في جيل حيث إنّ الذين بدؤوا يكتشفون ما كان قد فعله، أو قيل به، أبؤهم، يؤلّفون عدداً كبيراً. ولأنّهم كانوا عدداً كبيراً، فإنّه قد وُجد من جديد في ألمانيا، منذ أواسط الستينيات، خيط رقيق من الثقافة السياسية، نزاع عمومي حول الحياة الصحيحة.

تتوقّف إعادة إحياء هذا الدافع الكبير على ضرورة استعادة الطبقة المثقفة¹³⁷، التي كانت ملهمة لها، لوعيتها بذاتها¹³⁸. ففي صلب النقد الحسّي ينبغي أن نشير بالاسم إلى ما ينطوي عليه من ضعينة تشلّ حركته. فإنّ الرفض والتمنّع إنّما يتغذّى من حنق دفين ضدّ «الفحولة والذكورة»¹³⁹، هذا الحسّ الكليبيّ للوقائع، الذي قام الوضعيون والسياسيون، والعلماء، بالكشف عنه في واضحة النهار. لقد ثارت نظرية أدورنو ضدّ أشكال التسليم بالأمر الواقع التي التصقت بـ«الآراء»¹⁴⁰ العملية. وقد حاولت من خلال توازنات مفهوميّة أن تبني معرفة لا تكون سلطة. واتخذت لها ملجأ في مملكة الأمّ، بجوار الفنون ومشاعر الحنين المشفّرة. «ممنوع التصوير»، خفّف الوطاء لا تدس بالرجل كلّها¹⁴¹. إنّ تفكيراً دفاعياً قد ميّز أسلوبها، هو محاولة الدفاع عن احتياطيّ ما، حيث تكون ذكريات السعادة قد ارتبطت ارتباطاً حصرياً بطوباوية الأنثوي¹⁴² عامّة. وفي إحدى كتاباته المبكّرة، باح أدورنو بسرّه العاطفي في نظرية المعرفة تقريباً من دون أيّ تسترٍ أو

130 - nervlich.

131 - Macht.

132 - stilisiert sich.

133 - Nein.

134 - Macht.

135 - das Sichverweigern.

136 - Schmerz-Apriori.

137 - Intelligenz.

138 - Selbstbesinnung.

139 - "Männlichkeit".

140 - Gesinnung.

141 - nicht mit dem ganzen Fuss auftreten.

142 - Weibliches.

قناع. وفي بعض السطور، التي تمزق القلب عبّر، عند حديثه عن البكاء من موسيقا شوبارت، عن كيفية التواشج بين الدموع والمعرفة. نحن نبكي من هذه الموسيقا؛ لأننا لسنا مثلها، لسنا شيئاً كاملاً، يشيح بوجهه نحو حلاوة الحياة، مثل شاهد¹⁴³ بعيد.

علينا، دوماً، ألا نفكر في السعادة إلا بوصفها شيئاً مفقوداً، بوصفها غريباً جميلاً فحسب. هي لا يمكن أن تكون أكثر من شعور أو توجّس¹⁴⁴، نحن نتوجّه نحوه بعيون تفيض دمعاً من دون أن نبلغه. كل ما عدا ذلك ينتمي، على أية حال إلى «الحياة الزائفة». إن ما يسود هو عالم الآباء، الذي هو دائماً في توافق رهيب مع صوّان التجريدات، التي تحثرت في النسق. ولدى أدورنو يذهب إنكار عنصر الرجولة¹⁴⁵ إلى حدّ أنه لم يحتفظ من اسم الأب بغير حرف واحد هو الفاء¹⁴⁶. بيد أن الطريق إلى المروج¹⁴⁷ ليس عليه أن يكون طريقاً خاطئاً¹⁴⁸ تماماً.

منذ تفكّك الحركة الطلابية ونحن نعيش فترة كساد في النظرية. من دون شكّ ثمة تبخّر في الدراسة¹⁴⁹ و«مستوى» أكثر من أيّ وقت مضى، لكنّ الإلهامات صماء. إنّ تفاعلية «ذلك الوقت» بأنّ المصالح الحيوية يمكن أن تتواصل مع¹⁵⁰ جهود النظرية الاجتماعية، هي، في شطر واسع منها، قد ماتت. ومن دونها يتبيّن لنا سريعاً إلى أيّ حدّ يمكن للوسوسولوجيا أن تكون مملّة ورتيبة. وبالنسبة إلى معسكر التنوير إنّ العالم، بعد انهيار الفعل المباشر¹⁵¹ «اليساري» والرعب¹⁵²، وتضاعفه في الرعب المضاد، قد صار يدور حول نفسه. لقد أراد أن يجعل عمل الحداد على التاريخ الألماني ممكناً للجميع، وانتهى في كتابته الخاصة. وظهر أنّ النقد قد صار غير ممكن أكثر ممّا ظنّه بنيامين. و«المزاج» النقدي أخذ يدفعه الحنين إلى الداخل، في حديقة فيلولوجية صغيرة، حيث تُستتبت قز حيات بنيامينية، وزهرات الشّرّ البازولينية¹⁵³، وبلاذونات فرويدية.

143 - Zitat.

144 - Ahnung.

145 - Männliches.

146 - W.

147 - Wiesengrund: يلمّح سلوترديك هنا إلى شطر من اسم أدورنو وهو: Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno وعبارة «فيزنغروند» تعني، في الألمانية، «مرج»، «أرض معشبة».

148 - Holzweg: هذا، أيضاً، تلميح إلى عنوان كتاب لهايدغر «Holzweg»، «طرق في الغابة» أو «شعاب» (1949). لكنّ ما يقصده سلوترديك هو معنى التعبير الألماني «auf dem Holzweg sein»؛ أي الوقوع في الطريق الخطأ.

149 - Gelehrtsamkeit.

150 - vermitteln mit.

151 - Aktionismus: مصطلح استعمله أدورنو للإشارة إلى الجناح اليساري، الذي يرفض الوقوف عند المواقف الفكرية البحتة، ويريد العمل المباشر كوسيلة لتغيير المجتمع. وربّما هو أقرب تعبير إلى المصطلح الفرنسي «Action directe» الذي استعمله اليساريون الراديكاليون. والقصد هو القيام بأعمال فوضوية غير منظّمة تحت مفهوم، أو حزب، أو قانون، الهدف منها هو قلب الأوضاع بشكل مباشر، حيث يكون الفعل نفسه تعبيراً عن حياة راديكالية، ورافضة، وساخطة، هي تجربة لا تحتاج إلى أيّ تأسيس أخلاقي أو معياري لأنها حرة بالفعل.

152 - Terreur.

153 - pasolinisch: نسبة إلى الروح السينمائية والأدبية المتحرّرة جداً للشاعر والمخرج الإيطالي (Pier Paolo Pasolini)، بيير باولو باولو باوليني، وهو شاعر ومفكر وخرج أفلام وكتاب، ولد في 5 آذار/ مارس 1922، وتوفي في 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 1975. يلمّح سلوترديك هنا إلى ما تتسم به أعمال باوليني من فُحش وتحرّ ديني واعتقاد كبير على الفولكلور الغريب، ومشاهد الجنس الممنوع، والعنف السادي. وعلينا أن نذكر بأنّ باوليني قد أخرج، في عام 1966، فيلماً تحت عنوان «الطيور الشريفة والطيور الضعيفة». علاوة على أنّ موت باوليني (الذي كان مثلياً في شبابه) كان زهرة شرّ يحدّ ذاتها، حيث دُهب سيارته الخاصة، ولعدة مرات، في شاطئ أوستيا قرب روما.

إنّ النقد، بكلّ معنى من معاني الكلمة، إنّما يعيش أياماً كالحبة عكرة. ومرة أخرى أشرق عصرٌ من النقد الذي يلبس أزياء تنكّرية، حيث تُلحَقُ المواقف النقدية بالمناصب الوظيفية إلحاقاً. نزعة نقدية ذات مسؤولية قانونية¹⁵⁴ محدودة، تنوير كعامل نجاح، موقفٌ هو نقطة تقاطع بين نزعات محافظة جديدة وطموحات قديمة. وقد أمكن بعدُ، مع توخولسكي¹⁵⁵، أن يشعر المرء، «في ذلك الوقت»، بالطابع الأجوف لنقدٍ يريد أن يغطّي على تحرّره من وهمه الخاص. وهو يعرف أن ما ينجح لا يزال بعيداً عن أن يفعل وأن يترك أثراً. هو يكتب بشكل لاعم، إلا أن ذلك لا يساعد في شيء، ويمكن للمرء أن يسمع ذلك في كلّ ناحية. ومن هذه التجربة، التي أوشكت أن تصبح كونية، تتعدّى الكليات¹⁵⁶ الكامنة للتنويريين في الوقت الحاضر.

شيء من الفلفل رشّه بازوليني على النقد، الذي لبس الزيّ، وأصابه الوهن، بأن ارتسم على الأقلّ زياً مقنعاً: زيّ القرصان¹⁵⁷، وكتابات لصوص البحر¹⁵⁸. المثقّف بوصفه قرصاناً ليس هذا حلماً سيّئاً؛ إذ إنّنا نكاد لا نرى أنفسنا بعدُ على هذا النحو. إنّ مثلياً¹⁵⁹ هو الذي أعطى الإشارة ضدّ تأنيث¹⁶⁰ النقد، وكما يقفز دوغلاس فيربانكس¹⁶¹ في كلّ الأنحاء على معدّات سفينة الثقافة¹⁶² حاملاً سيفه، تارة منتصراً، وتارة مهزوماً، هائماً على وجهه بلا هدف محدّد في بحار الاغتراب الاجتماعي. إنّ الضربات تنهاوى على كلّ ناحية. ولأنّ الزيّ محايد أخلاقياً¹⁶³، فهو على المستوى الخلفي مناسب لها مثل قفّاز. لا يمكن للصّ البحر أن يتخذ وجهات نظر ثابتة، بما أنّه يوجد على الطريق بين جهات متنقلة. وعلى الأرجح إنّ صورة بازوليني عن المثقّفين¹⁶⁴ القراصنة يمكن أن ترجع صداها على براشت¹⁶⁵ (أعني الشابّ الشرّير)، وليس ذلك الذي اعتقد أنّه يجب عليه أن يقوم بساعات تدريس في السفينة الشيوعية.

ما يظهر أنّه يستحقّ التحيّة في أسطورة القرصان هو العنصر الهجومي. لكنّ ما سيكون مشكوكاً فيه هو فقط الوهم بأنّ الطبقة المثقّفة¹⁶⁶ تجد أساسها في الشجار بما هو كذلك. في الحقيقة بازوليني هو من المهزومين مثل أدورنو. وإنّ قبليّ-الألم، أي أنّ تُعسّر علينا حتى أبسط أشياء الحياة، هو الأمر الذي فتح له عينيه بشكل نقدي. لا يوجد نقدٌ كبير من دون نقائص كبيرة. إنّ جرحى الثقافة، الذين يحملون جروحاً بليغة من الثقافة، هم الذين يعثرون، بفضل جهود كبيرة، على شيء يكون مصدراً للشفاء، ويواصلون تدوير عجلة النقد. ولقد

154 - Haftung.

155 - Kurt Tucholsky: كورت توخولسكي، وُلد في كانون الثاني/يناير 1890، ومات منتحراً في كانون الأول/ديسمبر 1935. كاتب وصحفي وشاعر وناقد ألماني لاعم. كان قد جاهر بالتزامه كمثقف يساري، منذ نصّ يعود إلى سنة 1919 عنوانه «نحن الذين نقول لا...» (Wir Negativen). أوصى أن تكون شاهدة قبره: «هنا يرقد قلبٌ من ذهب وفمٌ بذيء. ليلة سعيدة». لكنّهم كتبوا عليها: «كلّ ما هو زائل هو ضرب من المجاز» (غوته، فوست 2).

156 - Zynismen.

157 - der Korsar.

158 - Freibeuterschriften.

159 - ein Homosexuell.

160 - Effeminierung.

161 - Douglas Fairbanks.

162 - Kulturtakelage.

163 - amoralisch.

164 - Intelligenz.

165 - Brecht.

166 - Intelligenz.

خصّص أدورنو مقالة مشهورة حول هينريش هاين، بعنوان جرح هاين¹⁶⁷. هو ليس شيئاً آخر سوى الجرح، الذي ينحفر في صلب كل نقد للدلالة. وتحت الإنجازات النقدية الكبرى للحدائثة تفتتح جروح في كل مكان: جرح روسو، جرح شيلنغ، جرح هاين، جرح ماركس، جرح كيركغارد، جرح نيتشه، جرح شبنغلر، جرح هايدغر، جرح تيودور لسنغ، جرح فرويد، جرح أدورنو. ومن شفاء النفس على أنحاء شتى من الجروح الكبيرة تنشأ صنوف النقد¹⁶⁸ التي تخدم الحقب المتعاقبة مثل نقاط تجمّع¹⁶⁹ لتجربة النفس. كل نقد هو عمل رائد في ألم العصر وجزء من شفاء نموذجي.

ليس في مطمحي أن أوسّع هذا المستشفى الموقر للنظريات النقدية. لقد آن الأوان للقيام بنقد جديد للطباع وللأمزجة¹⁷⁰. وحيثما يظهر التنوير في صورة «علم حزين»، فهو يشجّع، رغم أنه، على الجمود الكتيب. ولذلك إن نقد العقل الكليبي¹⁷¹ يمني نفسه أكثر بعمل ترفيهي، حيث تمّ التأكيد منذ البداية، أنه ليس عملاً بقدر ما هو راحة منه.

الحافز

سيكون المرء قد لاحظ ذلك، إن التبرير المقدم هو سبيل¹⁷² أكثر اتزاناً من أن يكون صحيحاً تماماً. وإن الانطباع بأن الأمر يتعلق بضرب من محاولة إنقاذ «التنوير» والنظرية النقدية، هو أمر أحتمل عواقبه؛ لكن مفارقات المنهج المنقذ سوف تسهر على ألا يبقى المرء عند الانطباع الأول.

إذا ظهر، بدايةً، كأن التنوير يؤدي ضرورة إلى خيبة أمل كلبية¹⁷³، فإن الصفحة سرعان ما ستطوى، ويتحوّل البحث في النزعة الكلبية¹⁷⁴ إلى أساس للتخلّص الجميل من الوهم. لقد كان التنوير على الدوام خيبة أمل بالمعنى الإيجابي، وكلّما تقدّمت إلى الأمام اقتربت اللحظة التي يدعوننا فيها العقل إلى الإقدام على موافقة أو إيجاب¹⁷⁵ ما. إن فلسفة آتية من روح «نعم» إنّما تتضمّن، أيضاً، «نعم» تجاه «لا». ليس هذا وضعيّة كلبية، وليس هذا رأياً¹⁷⁶ «إثباتياً». إن «نعم» التي أفصدها هي ليست «نعم» المهزوم. وإذا كان قد اندسّ فيها شيء من الطاعة، فلن تكون سوى تلك التي تتوقعها من إنسان مستنير، الطاعة بإزاء التجربة الخاصة. إن العصاب الأوربي إنّما يتخذ من السعادة هدفاً أمام عينيه، ومن جهد العقل طريقاً إليها. يتعلق الأمر بكسر هذا الإكراه. ينبغي على المرء أن يتخلّص من الإدمان النقدي على طلب الأفضل، وذلك محبة للخير الذي ما أيسر ما يتعد عنه المرء مسافات طويلة. وعلى سبيل التهكم، إن الهدف من الجهد الأكثر نقديّة هو إهمال النفس¹⁷⁷ الأكثر نزاهة.

167 - die Wunde Heine.

168 - Kritiken.

169 - Sammel-punkte.

170 - Temperamente.

171 - Kritik der zynischen Vernunft.

172 - eine Spur – 172: كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (1987: 20)

173 - zynisch.

174 - Zynismus.

175 - Bejahung.

176 - Gesinnung.

177 - das Sichgehenlassen. – 177: التخلي، الإهمال، ترك النفس تعيش في سلام، الدعة، ...

قبل أن يموت أدورنو بمدة ليست طويلة، كان هناك مشهد داخل إحدى قاعات المحاضرات في جامعة فرانكفورت، هو يناسب أن يكون مفتاحاً لتحليل النزعة الكليية الذي شرعنا فيه هنا. في اللحظة التي كان الفيلسوف فيها على وشك أن يبدأ درسه، عمد فريق من المحتجّين إلى منعه من اعتلاء المنصة. هذا النوع من المشاهد لم يكن، سنة 1969، شيئاً غير مألوف. لكن، في هذه الحالة شيء ما يفرض علينا أن ندقق النظر. من بين المشاغبين بعض الطالبات اللاتي لفتن النظر إليهنّ بأنّ كشفن عن نهودهنّ احتجاجاً أمام عينيّ المفكر. هنا يقف اللحم العاري الذي يمارس «النقد»، وهناك الرجل الذي كان يشعر بخيبة، ظنّ مرّة ذاك الذي لولاه تقريباً لما كان أحد من الحاضرين ليعرف ماذا يعني النقد أمّا النزعة الكليية على قدم وساق¹⁷⁸. لم يكن العنف العاري هو ما جعل الفيلسوف أحرصح بل عنف الشيء العاري¹⁷⁹.^{180*} في هذا المشهد، كان الحقّ والباطل¹⁸¹، والحقيقي وغير الحقيقي¹⁸²، مختلطين ممتزجين، بطريقة هي نمطيّة تماماً في النزعات الكليية¹⁸³. تتجرّأ النزعة الكليية على البروز خارجاً من خلال حقائق عارية، هي، بالطريقة التي قدّمت بها، إنّها تحتوي على شيء غير حقيقي.

حيثما تكون مظاهر الحجب والإخفاء¹⁸⁴ جزءاً مكوّناً لثقافة ما، وحيثما تكون الحياة في المجتمع خاضعة لإكراه الكذب، تظهر في التصريح الفعلي بالحقيقة لحظةً عدائيّة، تعريّة غير مرغوب فيها. ومع ذلك إنّ غريزة الكشف عن المحجوب¹⁸⁵ سوف تكون، مع طول المدة، أقوى ما تكون. وحده العريّ وعدم الاحتجاب¹⁸⁶ الجذري للأشياء يحرّرننا من الإكراه على بناء الافتراضات المريبة. إنّ إرادة «الحقيقة العارية» هي حافز للحساسيّة اليائسة، تلك التي تريد تمزيق حجاب التقاليد، والأكاذيب، والتجريدات، والمحاذير من أجل الوصول إلى لبّ القضية¹⁸⁷. وأنا أريد أن أتبع هذا الحافز. خليط من الكليية¹⁸⁸ والتميز الجنسي¹⁸⁹، و«الموضوعية»¹⁹⁰ والنزعة النفسانية، هو الذي يؤلّف مزاج البنية الفوقية في الغرب، مزاج الغروب، المناسب لليوم¹⁹¹ ولللسفة.

في أعماق دوافعي¹⁹² أجد إجلالاً طفولياً لما كان يُسمّى بالمعنى اليوناني فلسفة، وهو شيء تسبّب فيه، بالمناسبة، تقليد عائلي في حفظ الذمم والحرّمات¹⁹³. كثيراً ما كانت جدّتي، وهي ابنة مدرّس من بيت تربّي على المثالية الألمانية، تقول، بكلّ فخر واحترام، إنّ كانظ هو

178 - in Aktion.

179 - das Nackte.

180 * - سوف أعود إلى ذلك في التأمّل التمهيدي الخامس. قارن ص 219. [هامش المؤلف]

181 - Recht und Unrecht.

182 - Wahres und Unwahres.

183 - Zynismen.

184 - Verhüllungen.

185 - Enthüllung.

186 - Unverborgenheit.

187 - zur Sache - قارن: هوسرل، هايدغر.

188 - Zynismus.

189 - Sexismus.

190 - "Sachlichkeit".

191 - Käuze: يلمّح سلوترديك هنا إلى جملة هيغل الشهيرة عن بومة مينارفا.

192 - Antriebe.

193 - Ehrfurcht.

الذي كتب (نقد العقل المحض)، وإن شوبنهاور هو الذي كتب (العالم بوصفه إرادةً وتمثلاً). وربما حتى توجد في العالم كتبٌ ساحرةٌ أخرى، أيضاً، من هذا النوع، التي لا يستطيع المرء قراءتها، لأنها جدٌ عسيرة، بيد أنه ينبغي عليه أن يُعجب بها من خارج مثل شيءٍ عظيمٍ جداً.

أليس ثمة فلسفةٌ لا تعرض لنا فيها تلك «اليد العظيمة القديمة» فتدورّ الدماغ في دورات لولبية خارج الرأس؟ إن الحلم الذي أتابعه هو أن أرى الشجرة الميتة للفلسفة تينع وتزهو من جديد، في تفتح بلا خيبة أمل، مزينة بأزهار فكر غريبة، حمراء، زرقاء، بيضاء، متألثة في ألوان البدء، كما بالأمس في نور الصباح اليوناني، حين بدأ النظر¹⁹⁴، وحين، بطريقة لا تُصدّق وبطريقة مفاجئة، كما يحصل مع كلّ وضوح كبير، عثر الفهم على اللغة التي تناسبه. هل نحن، من الناحية الثقافية، قد همرنا بالفعل، وبعد بنا العمر عن أن نعاود مثل هذه التجارب؟

إنّ القارئ مدعوٌ لأن يتخذ لنفسه، لبعض الوقت، مكاناً تحت هذه الشجرة، التي لا يمكن، في حقيقة الأمر، أن تكون موجودة. أنا أعدكم بالأعدكم بأيّ شيء، ولا سيما ألا أعدكم بقيم جديدة. يريد نقد العقل الكلي (حتى نقتبس من تخصيص هانريش هاين ملاهي أريستوفان) أن يهتدي بـ«الفكرة العميقة لتدمير العالم»، التي عليها يرتكز العلم المرح، «فكرة هي مثل شجرة سحرية ساخرة تأتي بالأعاجيب؛ إذ تطلق كالنبيل¹⁹⁵ جواهر فكرية زاهية، وأعشاش عنادلٍ تغني وقروداً تتسلق» (حمامات لوكا^{196*})¹⁹⁷.

194 - theoria.

195 - emporschiessen.

196 * - H. Heine, Sämtliche Schriften, hg. V., Klaus Briegleb, München 1969, Bd. II, S. 466.

197 - Die Bäder von Lucca: هو كتاب من جنس أدب الرحلة لصاحبه كريستيان يوهان هاينريش هاين (1797 - 1897). وهو كاتب ألماني كبير من أصل يهودي، من القرن التاسع عشر، يُعدّ آخر الشعراء الرومانسيين. ومعه تمّ الانتقال بالأدب الألماني من الشاعر التقليدي إلى الكاتب الحديث، الذي يزجّ بأنفه في كلّ مشاكل المجتمع. و«لوكا» مدينة إيطالية في الجزء الشمالي الغربي من وسط إيطاليا، ضمن إقليم توسكانا، وهي تُعرف بأسوارها التي تعود إلى القرون الوسطى.

مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤننن بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

ثقافة الحوار في المشهد الثقافي العربي في الدلالة والأفق

كمال عبد اللطيف*

تقديم

نتجته، في هذه الورقة، إلى بحث دلالة المفردة المركبة ثقافة الحوار. ولأنّ هذا البحث لا يتعلق بمصطلح يشير إلى مسألة واضحة ومرتبطة بسياق نظري مضبوط، فإنّ جهدنا البحثي سينصبّ على تركيب جملة من المعطيات، التي يمكن أن تساعدنا في الإحاطة بالمهمة التي رسمناها لأنفسنا، ونحن نفكر فيه.

سنقدّم لعملنا بجملة من التوضيحات، التي تحدّد الإطار الذي سنفكر فيه، والزاوية التي سننطلق منها، ثم نقوم ببسط أهم المبادئ والأسئلة، التي تمكّننا، بوساطتها، من بناء المحاور التي وضعتنا في أفق ودائرة ثقافة الحوار، لتتوقف، بعد ذلك، ونسأل عن أسباب غياب أو محدودية ثقافة الحوار في مجتمعاتنا، ونبلور، في قلب عملية الجواب، جملة من المحاور التي نعتقد أنّها تُعبّد الطريق الموصلة إلى ثقافة الحوار المأمولة في مشهدنا الثقافي.

لنبدأ، إذاً، بتقديم التوضيحات، والمقدمات، والأسئلة، التي استعنا بها، ونحن نبني مفاصل هذا العمل.

تشأ المصطلحات والمفاهيم، وتركّب، في إطار التصورات؛ لتشير إلى دلالات محدّدة ومعينة، وينظر إليها في المجال المعرفي باعتبارها عتبات مختلفة تروم تعيين موضوع بعينه، سواء أكان عياناً أم مجرداً. إنّ عتبة التسميات تختلف عن عتبة المصطلحات، وهما معاً تختلفان عن عتبة المفاهيم، بحكم أنّ هذه الأخيرة ترتبط، في سلم التركيب النظري، بالمنظومات الفكرية، حيث تتعين دلالاتها العامة في ارتباط بالمجال النظري والسياق النصي الموصولة به، والمُرسلّة فيه.

وإذا كانت هذه المسألة واضحة في مجال المعرفة النظرية ذات الطابع العلمي والرياضي، فإنّها لا تُعدّ كذلك في مجال المعارف الإنسانية والاجتماعية؛ لأنّ درجة التركيب، والاتساق، والشمول في هذه المفاهيم، تظلّ دائماً في عتبة ما قبل التَشَبُّع المعرفي، الذي يمنح الكلمات معانيها المتعددة والمتنوعة، القارّة والمتحوّلة. أمّا المصطلحات، فتقدم جهداً في التوافق على الدلالة يكون، في الأغلب الأعم، إجرائياً، لكنه يتيح إمكانية التداول والحوار.

تتتمي مفردة ثقافة الحوار إلى دائرة المصطلحات الجديدة، وهي ترتبط بالأزمته الحديثة، إنّها تنتمي إلى سِجِلِّ المصطلحات المتعلقة بمقارنة الظواهر الاجتماعية والثقافية، الأمر الذي يجعلها لا ترتبط، في صيرورتها التداولية، بمعيار الخطأ والصواب الرياضي، وهو المعيار الذي يسمح باندثار واختفاء بعضها، وتولّد بعضها الآخر، كما يسمح بتنويع وتوسيع، أو تضيق الدلالة، والمعنى فيها.

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

تحوّل المصطلحات، في فضاء السجلات السياسية والتاريخية والثقافية، إلى جزء من آلية الصراع القائمة في الواقع، فتمارس، بوساطة عمليات الإبراز والإخفاء، وآليات الاستعمال والاستعمال المُعاط، ما يسمح بإصابة مرام وغايات لا علاقة لها بمعيار الصواب والخطأ بل إنّ معايير أخرى تنتمي إلى مجال المصالح التاريخية المتصارعة، مثل النجاعة، والجدوى، والدور التاريخي، تسهم في تحويل المصطلحات والمفاهيم، في المجالات التي ذكرنا، إلى أدوات مساعدة على تأجيج درجات الصراع أو التقليل منها.

إنّ ما يدفعنا لبسط هذه العناصر النظرية العامة، في موضوع الكلمات، والمصطلحات، والمفاهيم، هو مسعانا الرامي إلى إبراز الدور الذي تؤديه المصطلحات والمفاهيم في الجدل السياسي والتاريخي. وإذا كانت المصطلحات والمفاهيم تنشأ، كما بيّنا، باعتبارها أدوات للتواصل، والحوار، والتعلُّق، فإننا نلاحظ، أيضاً، أنها يمكن أن تستعمل كوسائل مناهضة لما ذكرنا، ولاسيما عند استعمالها بالطرق التي تشحنها بدلالات مختلفة عن الدلالات التي آلت إليها في سياق صيرورة تشكيلها، وهذا الأمر يفسّر، في جانب منه، كثيراً من التخندق المذهبية الشائعة في المجال الثقافي، سواء في مجتمعاتنا وثقافتنا أم في باقي المجتمعات والثقافات.

نطلق، في عملنا هذا، من الدلالة المفتوحة للمصطلح المركّب ثقافة الحوار، وذلك بهدف تطوير النقاش في محتوى الدلالة المقرونة به، وتوضيح سياقاتها الثقافية والاجتماعية. وضمن هذا السياق، نشير إلى أننا لا نخوض في قضايا نظرية خالصة، كما يمكن أن توحى بذلك بعض فقرات هذا التقديم؛ بل إنّنا نتجه لمقاربة وبناء مختلف قضايا ومحاور موضوعنا، استناداً إلى جملة من المعطيات المرتبطة بسجلات ومعارك قائمة في الثقافة العربية اليوم، كما سيتضح ذلك عندما نغادر مقتضيات التقديم، ونبدأ في تركيب محاور الورقة.

أمران اثنان أسهبا في التوجه العام لمحتوى عملنا، يتعلق الأول منها بدلالة مصطلح ثقافة الحوار، ونهتم في الثاني ببحث صعوبات غرس قيم هذه الثقافة في المشهد الثقافي العربي، في زمن نحن أحوج ما نكون فيه إلى ثقافة الحوار، وإلى مراجعة الذات.

تستوعب عملية توضيح هذين الأمرين جملة من المقدمات الكبرى، التي رتبنا، في إطارها، مسعانا الرامي إلى إضاءة جوانب من القضايا موضوع البحث والنظر. أما أبرز هذه المقدمات، فتتمثل في أنه لا حوار دون اختلاف وتعدّد في وجهات النظر، في كلّ ما يجري بيننا، وما يجري في العالم من حولنا، فنحن نفترض أنّ فهم وتعلُّق مختلف أوجه الحياة لا يمكن أن يحصل بطريقة واحدة، كما نفترض أنّ الحوار الناشئ في قلب المجتمعات يتيح إمكانية تقريب وتفسير الفجوات والاختلافات التي تنشأ بين الذين يتقاسمون الحياة في المجتمع الواحد.

تنتج عن المقدمة السابقة مقدمة أخرى مفادها أنّه لا حوار دون تسليم بالندية والتكافؤ بين المتحاورين، والمقدمتان معاً تُعدان من القواعد الكبرى المؤسسة لروح الفكر والثقافة في المجتمعات الحديثة. صحيح أنّ الاختلاف بين البشر قديم، وأنّ منظومات الفكر في التاريخ رُكبت في إطاره، وصحيح، أيضاً، أنّ أفق المساواة شكّل وبشكل بؤرة ناظمة لتطلعات وأحلام البشر في التاريخ، إلا أنّ حديثنا عن هذه المقدمات في هذه الورقة يرتبط بفضاء التحديث المطلوب في مجتمعاتنا ومقتضياته، حيث أصبح مبدأ الاختلاف ومبدأ التكافؤ بمثابة الأسس الناظمين لكلّ مشروع ثقافي، وأصبحت قوة النماذج الثقافية تستند، أولاً، وقبل كلّ شيء، على الجدارة المعرفية والتاريخية التي تؤهلها لتكون مقنعة وفاعلة داخل المجتمع، دون إغفال فضائل متتوج التفاعل الحاصل بفعل الحوار.

أولاً: أوهامُ تحوّل بيننا وبين ثقافة الحوار

أبرزنا، في تقديمنا لهذه الورقة، بعض المقدمات، التي وجّهت نمط تعاملنا مع الموضوع، ونريد أن نضيف إليها، في سياق تمهيدنا لغياب ومحدودية ثقافة الحوار في مشهدنا الثقافي، جملة من الأوليات التي تُتمّمها؛ ذلك أنه لا يمكن أن تنشأ ثقافة للحوار دون انفتاح، ودون وعي تاريخي؛ أي دون إيمان بالنسبية والتاريخ، حيث يتمّ القطع مع ثقافة اليقين والإطلاق، مقابل الانتصار لثقافة تؤمن بنسبية وتاريخية المعطيات والمعارف في التاريخ، وفي المجتمع.

نعتقد أن ثلاثة أوهام كبرى تقف وراء التصامم والانغلاق السائدين في ثقافتنا، يتعلق الأمر بالأوهام العقائدية، والنفسية، والسياسية. تتمثل الأوهام العقائدية في التصورات والأفكار، التي تحوّل المذاهب والعقائد إلى دوغمائيات صنمية، حيث يتمّ استبعاد التاريخ، وتحويل الأفكار إلى نماذج نظرية مغلقة، نهاج تُخاصم العالم بوساطتها وانطلاقاً منها، وهذا الموقف يحوّل العقائد والتصورات من أدوات مساعدة على الفهم، والإدراك، والتعلُّل، ومعبرة عن تصوّر الإنسان للعالم وللتاريخ، إلى أدوات مُربكة لآليات الحوار، والفهم، والتواصل، إنا أمام مواقف تستبعد، كما قلنا، لغة التاريخ لمصلحة لغات أخرى تحتفي بالمطلقات وتعادي التاريخ. إنَّ استبعاد لغة التاريخ والفكر التاريخي يعني استبعاد لغة النقد والنسبية، وهما من أكبر مكاسب التاريخ الحديث والمعاصر.

نتعلم من دروس الفكر المعاصر في الفلسفة والعلم أنّ المكوّن الثقافي داخل المجتمعات البشرية عبارة عن مشروع في التعدد والاختلاف، مشروع في احتضان النقد والفكر النقدي، وبصورة متواصلة. نتبيّن ملامح ذلك في الأحاديث المتداولة في حواراتنا في موضوع الهوية، فهذه الحوارات لا تكشف ما يبرز أننا فعلاً أمام حوار ينشئ القضايا، ويفكر فيها؛ بل إنا أمام عمليات تصامم تتقن التكرار والمراوغة. ولنأخذ مثلاً على ما نحن بصدد ثنائية الإسلام والغرب، عندما تصاغ وتوضع كمرادف مكافئ لثنائية الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، تعبر عن توصيفات غريبة عن لغة التاريخ، المسلمة بالتداخل، والاختلاط، والترابط، وهي اللغة التي تتمّ بها الثقافة داخل التاريخ. وكلّ استدعاء للمفاهيم والمصطلحات المذكورة باللغة المحنّطة والمطلقة يُدخلنا في دوائر الحرب الدائرة بأشكال مختلفة بيننا وبين الآخرين.

أمّا الأوهام النفسية، فتمثل، في نظرنا، في المحن والأزمات المرتبطة بوعي الفارق القائم أو المتخيل بيننا وبين من نحاور، وهو وعي لا يقوم على نظرة تاريخية؛ بل تشرطه أحكام مستمدة من أزمنة وعقائد لم تعد موجودة إلا في أذهاننا، بحكم أنها تغفل التحولات التي جرت في العالم، ونفترض أنها صُور تمثّلنا لكلّ ما يجري في العالم أمامنا.

تترتب على الأوهام النفسية مجموعة من الضغوط، التي لا تسمح بالتواصل الإيجابي، والحوار القادر على بناء جسور التفاهم. ولن تتمكن من تفتيت الضغوط المترتبة على ذلك، إلا بتركيب مصطلحات مفاهيم قادرة على إنجاز التواصل المساعد على بلورة إمكانات التوافق التاريخي، الذي يجعل الجميع يشتركون في صناعة المستقبل.

نحن، إذاً، في حاجة إلى تعميق معركتنا الذاتية مع ذاتنا التاريخية، لنتمكن من استيعاب أفضل لمكاسب التاريخ المعاصر. ولعلنا، بهذا، نمهد لبلورة قواعد وقيم ثقافة الحوار في ثقافتنا.

أمّا الأوهام السياسية القائمة، فيمكن تعيينها في الخلط بين مستويات الاختلاف والتناقض، المنتشرة بين المجموعات الثقافية والسياسية في مجتمعاتنا. نعم هناك خلافات ثقافية سياسية عنيفة بيننا، وهي خلافات ترتبط بقضايا محددة من قبيل موضوع الهوية والمسائل المتصلة بموقفنا من التراث ومن الماضي، وكذلك موقفنا من التوافقات في المجال السياسي، حيث تعمل تيارات فكرية وسياسية على مواصلة استحضاره بمنطق ولغة الكمال، محاولة ابتكار أسماء ومصطلحات لا علاقة لها بمسارات الصراع القائمة بيننا، وتخوض في ملاسنات تعيدنا إلى أزمنة موعلة في القدم، مستخدمة مرجعية ثقافية غريبة عن حاضرنا ومستقبلنا. ولهذا السبب يكون من الضروري، في فهم وتعلُّل الظواهر الثقافية وسجلاتها، التمييز في موضوعات الخلاف والحوار بين المعطيات في مستوياتها القريبة والبعيدة، حتى لا تنفلت الوقائع واللغات، وتتحول المصطلحات إلى أدوات حربية، يصعب الحدّ من مفعولها في المدى الزمني القريب، وهو الأمر الذي يقتضي مزيداً من الحذر عند محاولة فهم معطيات التاريخ في أبعادها المختلفة.

ثانياً: المشروع الثقافي النهضوي، طريق لبناء ثقافة الحوار

نصوّر أنه لا يمكن بناء وتدعيم ثقافة الحوار في مجتمعاتنا دون إتمام المشروع الإصلاحي النهضوي في ثقافتنا. وتعميق مكوّنات هذا

لا يمكن بناء ثقافة الحوار في مجتمعاتنا دون إتمام المشروع الإصلاحى النهضوى فى ثقافتنا، وتعميق مكوّنات هذا المشروع تتطلب مزيداً من تقوية دعائم الفكر التاريخى والتاريخ المقارن، حيث تساعد معطيات هذا التاريخ حين حصولها، فى عملية تعويد أذهاننا على ملكة تنسيب الأحكام والتصورات الإطلاقيه المهيمنة على آليات تفكيرنا

المشروع يتطلب مزيداً من تقوية دعائم الفكر التاريخى والتاريخ المقارن، حيث تساعد معطيات هذا التاريخ، حين حصولها، فى عملية تعويد أذهاننا على ملكة تنسيب الأحكام والتصورات الإطلاقيه المهيمنة على آليات تفكيرنا.

صحيح أنّ إنجاز عملية تحول ثقافى جذرى فى فكرنا يتطلب جهوداً متواصله فى باب استيعاب نتائج الثورات المعرفيه والعلميه التي تبلورت فى الفكر المعاصر، إلا أنّ هذا الأمر، الذى تصور إمكانية تحقيقه فى المدى الزمنى المتوسط، لا ينبغى أن يجعلنا نتوقف عن استكمال مهام الحاضر المستعجله، والمتمثله فى مشاريع تطوير منظوماتنا فى التربيه والتعليم، ومشاريع الترجمة، إضافة إلى تشجيع

البحث العلمى، وتوسيع مجالات ودوائر الاستفادة من نتائجه وآفاقه فى المعرفه، والمجتمع، والاقتصاد... إلخ، فنحن نعتقد أنّ هذه المعارك، فى تقاطعها وتكاملها، تعبّد الطريق الموصلة لباب تحرير الأذهان، ولولوج مجتمعات ثقافة الحوار.

لا تنفصل، فى نظرنا، معارك المجال الثقافى عن مشروع ترسيخ الحدائثه السياسيه فى فكرنا ومجتمعنا. وفى هذا السياق، نحن نرى أنّ انتشار دعاوى تيارات الإسلام السياسى، ودعاوى تيارات التكفير والعنف فى ثقافتنا ومجتمعنا، يمنحنا مناسبة تاريخيه جديده لإطلاق مجابهة نقدية أكثر حسماً وصرامة، معارك يكون بإمكانها أن تكشف فقر ومحدودية وغربة التصورات المرتبطة بهذه التيارات، وهو الأمر الذى يتيح لنا بناء الفكر المبدع والمساهم فى إنشاء خيارات مطابقيه لتطلعاتنا المهادفة إلى بناء ودعم ثقافة الحوار.

يمكن اعتبار أنّ استمرار نظرتنا المحافظه للتراث ولذاتنا التاريخيه، تحوّل، فى العقود الأخيره من القرن الماضى، إلى عملية اكتساح تراثيه شامله أعادتنا إلى لغة عتيقه فى الثقافه والمجتمع، لغة كنا نعتقد أنّ الزمن عفا عليها، فإذا بها تعود لترسم لذاتنا التاريخيه ولتراثنا صوراً لا علاقة لها بالتاريخ. وإذا كنا نعرف أنّ المخزون التراثى الرمزي أصبح يوظف بشكل مخيف فى معارك حاضرننا، داخل مجتمعاتنا وخارجها، وأثناء مواجهتنا للآخرين، حيث انتعشت، فى السنوات الأخيره، محاولات فى استخدامه فى معاركنا السياسيه، وداخل أغلب المجتمعات العربيه، رغم مظاهر الهدنة الحاصله هنا وهناك، فإنّ العمل، فى هذه الجبهه بالذات، يتطلب إنجاز قراءات عصريه جديده لتراثنا ولذاتنا التاريخيه المتحوّله بفعل متغيرات الزمان.

ينبغى ألاّ يترك المكون التراثى حكرًا لقراءات غير مجتهده، بل ينبغى إطلاق مشاريع فى البحث، قادره على إنجاز فهم يستجيب لأسئله عصرنا ومقتضيات تجاوبنا الإيجابى مع ما يجرى فى العالم.

إنّ التراث الإسلامى، مثله فى ذلك مثل مختلف متتوجات البشر فى التاريخ، حمّالٌ أوجهٍ لا حصر لها. وهو خزّانٌ قابلٌ لأكثر من صيغه من صيغ الاستثمار الخلاق والمبدع. أمّا أن يواصل فهمٌ نصّى مغلوق للظواهر التراثيه حضوره وهيمنته على العقول والضائير فى مجتمعنا، فإنّ فى ذلك ما يبرز جوانب من الصور التي نصنعها لأنفسنا بأنفسنا، ويرسمها الآخرون لنا فى زمن لاحق استناداً إلى متتوج الفكر المنتشر بيننا.

وعندما نقول بناء على ما سبق، فإنّ منطلق معركتنا ينبغى أن يكون هو الذات، إصلاح ذاتنا التاريخيه، تصحيح صورة الذات عن ذاتها بالعمل من أجل مزيد من التصالح مع قيم العالم الذى ننتمى إليه. والعمل، فى الآن نفسه، على مواجهه الإشكالات العديده الناشئه فى محيطنا التاريخى، نقصد بذلك إشكالات التحديث، والاجتهاد، والإبداع.

وقد يبدو لمن يتابع توضيحنا لجوانب من الأرضية الثقافية الداعمة لثقافة الحوار أننا نتطلع إلى نقل نموذج تاريخي بعينه، وهنا يلزمنا أن نوضح أن حديثنا عن الحدائث والتحديث يتصل بمسعى إبداعي نرومه من خلال مسار تاريخي مُعقّد، فالتحديث لا يُقتنى، وإنما يُبنى، ليجيب عن أسئلة تاريخية ومعارك اجتماعية علاماتها بادية أمامنا حتى عندما نغض الطّرف عنها، أو نعلن لزوم نسيانها والتبرم منها ومن خياراتها.

ثالثاً: التحديث السياسي، أفق لترسيخ ثقافة الحوار

يطرح مشكل تنامي إسلام التطرف في واقعنا مطلب المواجهة بالتنوير والنقد، حيث لا يمكن أن نُحوّل جماعات معينة التجربة الروحية في التاريخ الإسلامي إلى تجربة متحجرة مغلقة، ونظام نصي جامد. إن التجربة الروحية في الإسلام تتجاوز الأحكام النمطية المحفوظة في تراث لا يعدو أن يكون جزءاً من تاريخ لم ينته، لهذا السبب نرى أن عودة المحفوظات التقليدية، بالصورة التي تتمظهر بها اليوم في ثقافتنا وفي مجالنا التربوي والسياسي، يعود إلى عدم قدرتنا على إنجاز ما يسعف بتطوير نظرتنا للدين، والثقافة، والسياسة في مجتمعاتنا. إن فشل مشاريع الإصلاح الديني والثقافي، والإصلاح التربوي في فكرنا، يُعدّ من بين العوامل التي كرسّت وتكرّس مثل هذه العودات العنيفة إلى المعطيات العتيقة في تراثنا وثقافتنا.

لم نتمكن من ترسيخ قيم الاجتهاد، ولم نبين الفكر الإسلامي المنفتح والقادر على تركيب تصورات جديدة للعالم تتيح لنا استيعاب مقدمات وأصول الحياة الجديدة في عصرنا. ولعل أخطر ما فعلته التيارات المعادية لقيم العصر في فكرنا المعاصر، هو مسعاها الرامي إلى استبعاد إمكانية تصالح ذواتنا التاريخية مع العالم، مستندة، في ذلك، إلى تصورات ومبادئ لا علاقة بينها وبين الإسلام في جدليته التاريخية الحية، وقد شكل، كما نعرف، مهزاً للحركة التاريخية المنتصرة لقيم الأزمنة التي واكبته خلال عصورنا الوسطى.

ترداد معركة التنوير في فكرنا العربي، وفي واقعنا السياسي، بحكم تعقد مجال التيارات، التي تنسب نفسها لحركة الإسلام السياسي، والإسلام الخلقي، وإسلام الزوايا، وإسلام الأنظمة السياسية السائدة في أغلب الأقطار العربية، ثم الإسلام المشتبّع بأهمية الفكر النقدي والرؤية التاريخية، والإسلام الشعبي الطقوسي والمظهري، حيث نجد أنفسنا وسط شبكة معقدة من التصورات، والاختيارات، والعقائد، والممارسات، شبكة تحتاج إلى كثير من الفرز، والضبط، والترتيب، لرسم ملامح التقارب، والتباعد، والاختلاط الحاصل في بنيتها المركبة، وهذه مسؤولية تيارات فكر التنوير وثقافة التنوير في ثقافتنا المعاصرة.

نحن لا نبالغ في رسم معالم هذه الصورة؛ بل إننا عندما نصيف إلى كلّ ما سبق تعولم الإسلام السياسي واستخدامه المكثّف للوسائط الاجتماعية، نصبح أمام شبكة فعلية تشيع في العالم لغة لا ضابط لأبعادها، حيث تختلط الوقائع، والمعطيات، والمواقف، ويتحول البشر إلى أحزمة من المتفجرات متطيرة الشرر في جهات عديدة من المعمورة، ولا يظّل الإسلام عنواناً للسلام، والتسامح، والعقل؛ بل يصبح، في تصورات هذه التيارات، آلة حربية متعددة الرؤوس. وهو ما يزيد حاجتنا الفعلية لقيم التنوير، وسماحة الروح، وأخلاق العقل، ولغة التاريخ، وثقافة الحوار.

لا يتعلق الأمر، في موضوع دفاعنا عن قيم التنوير في العالم العربي، اليوم، بعملية نسخ ولا نقل لتجربة تمت في التاريخ، والأنوار لا تزال، اليوم، مطلباً كونياً. وقيم عصر الأنوار، التي نشأت في سياق تاريخي محدد في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، تتعرض اليوم لامتحانات عميقة في سياق تاريخها المحلي، وسياقات تاريخها الكوني، وذلك بحكم الطابع العام لمبادئها، وبحكم تشابه تجارب البشر في التاريخ، وتشابه عوالمهم الروحية والمادية وعوالمهم التاريخية في كثير من مظاهرها وتجلياتها.

ترتبط حاجتنا إلى التنوير بأسئلة واقعنا، كما ترتبط بسؤال الاجتهاد في فكرنا، وفي كفاءات تعاملنا مع قيمنا الروحية. وإذا كنا نعرف أن المبدأ الأكبر، الذي وجّه ثقافة الأنوار يتمثل في الدفاع عن عدم قصور الإنسان، والسعي لإبراز قدرته على تعقل ذاته ومصيره بهدف

لا تنفصل معارك المجال الثقافي عن مشروع ترسيخ الحداثة السياسية في فكرنا ومجتمعنا. ونحن نعتبر أنّ انتشار دعاوى تيارات الإسلام السياسي، ودعاوى تيارات التكفير والعنف في ثقافتنا ومجتمعنا، يمنحنا مناسبة تاريخية جديدة لإطلاق مجابهة نقدية أكثر حسماً وصرامة، معارك يكون بإمكانها أن تكشف فقر وغربة التصورات المرتبطة بهذه التيارات

فكّ مغالِق ومجاهل الكون والحياة، فإنه لا يمكن لأحد أن يجادل في أهمية هذا المبدأ، الذي يمنح العقل البشري مكان الصدارة في العالم، ويمنح الإنسان مسؤولية صناعة حاضره ومستقبله. وتاريخ البشرية يقدّم الدليل الأكبر على قيمة هذا المبدأ، ولهذا السبب نحن معنيون بإشاعة القيم التي تتضمن وتستوعب الاعتزاز بالإنسان والإعلاء من مكانته ورسالته في الوجود.

ولعلنا نزداد تشبهاً بهذا المبدأ، عندما نعاين في حاضرتنا كثيراً من مظاهر تحقير الإنسان والتنكيل به، فنندرك، بصورة أفضل، أهمية الانخراط في تعزيز قيم التنوير في حياتنا. وندرك، في الآن نفسه، أنّ حاجتنا اليوم إلى هذه القيم لا تملئها شروط خارجية، ولا تملئها إرادة نقل تكفي بنسخ الجاهز؛ بل إنّ حاجتنا الفعلية لهذه القيم تحددها، بكثير من القوة، شروط حياتنا الواقعية والفعلية، حيث

يصبح توسيع فضاء العقل والنقد والتنوير مجالاً للمعاناة والتوتر والجهد الذاتي الخلاق، في عمليات بناء القيم والمبادئ، التي تتيح لنا الخروج من مأزق موصول بإرث تاريخي لم نتمكن بعد من تشرّجه ونقده، تمهيداً لإعادة بنائه وتملّكه وتجاوزه.

صحيح أنّ مشاكلنا اليوم أكثر تعقيداً، وأنّ أسلحتنا أكثر فتكاً، وأنّ حروبنا تهدد العالم أجمع ودون استثناء، بحكم الأجيال الجديدة من أسلحة الدمار الشامل، التي يُحتمل أن تُستخدَم فيها، إلا أنه ينبغي علينا ألا ننسى، في الوقت نفسه، أنّ تجاربنا في التاريخ اليوم أكثر تنوعاً وغنى، وأنه بإمكاننا أن نبني، بقليل من المرونة وحسن التوافق المستندين إلى تجاربنا في التاريخ، معطيات لا حصر لها في المواءمة المساعدة على إيجاد الحلول المناسبة لقضايانا في السياسة، والاقتصاد، والحرب. فلا ينبغي، إذاً، إغفال أهمية مبدئي المرونة والتوافق، بحكم أنّهما يسعفان ببناء قواعد في العمل مبنية على ثقافة التوازن والحوار والسلام.

نفترض، بناء على ما سبق، أهمية ثقافة التواصل والحوار، ذلك أنّ القضايا الكبرى، التي تشغل بال العالم، تعدّ جزءاً مؤسساً لنظام وجودنا في العالم، ونحن معنيون بها لأنّ كثيراً من مظاهرها تنعكس على حاضرتنا ومستقبلنا، لهذا نحرص أن يكون لانخراطنا في مواجهتها بتعاون مع الآخرين ما يمهد للتقليص من مخاطرها.

على سبيل الختم

التجهنا، في هذه الورقة، إلى تقديم جملة من المعطيات في موضوع ثقافة الحوار، حيث سطرنا، في التمهيد لها، بجملة من الأوليات الموجهة لنمط مقاربتنا، كما وضحتنا أبرز الأسئلة التي حدّدت مجال عملنا، لتتوقف، بعد ذلك، في محور أول أمام ما أطلقنا عليه الأوهام التي تحول بيننا وبين بناء أصول الحوار المبدع والمنتج في ثقافتنا. ولم نكتفِ بتعيين الوجه السلبي المانع لتطوير ودعم ثقافة الحوار في فكرنا؛ بل حاولنا في المحاور التالية النظر في السبل، التي تكفل تعميم ثقافة الحوار داخل مجتمعنا، حيث أبرزنا أهمية استكمال مهام المشروع الثقافي النهضوي، وربطنا هذه العملية بمسألة الدفاع عن أهمية خيار التحديث باعتباره الأفق الضامن لترسيخ قيم ثقافة الحوار.

ولأننا نؤمن بأنه لا تواصل مع العالم دون قاعدة التواصل مع الذات، فقد نظرنا إلى مسألة تصالحنا مع أنفسنا باعتبارها الحجر الأساس في مشروع النهوض الذي نتطلع إليه. نقصد بالتصالح مع الذات التصالح مع مآلها الراهن، والوعي بإمكانية تدارك مواطن العطب فيها، من أجل استعادة الروح والجسد ومواصلة العمل. لا ينبغي فهم التصالح مع الذات باعتباره مجرد خنوع أو قبول بالأمر الواقع، فقد

تشكل مقاومة مظاهر تأخرنا التاريخي العام، بلغة العصر ومبادئه الكبرى، الصيغة المواتية لتصالح يمكن الذات من بناء ذاتها بصورة أكثر فاعلية.

تسمح الخطوة المذكورة بإمكانية تحقيق مشروع ثقافي عربي في التواصل مع العالم، ولا يتعلق الأمر بتوقيف عملية أولى وبداية ثانية، أي استكمال مهمتي التصالح مع الذات ثم مع العالم، فالخطوتان معاً موصولتان بعضهما ببعض بوشائج من القربى، بعضها ظاهراً ومكشوفاً، وكثيراً منها مضمراً وحاصل بصور عديدة يصعب، في بعض الأحيان، التمييز فيها بين الذات وبين العالم.

صحيح أن المنطقة العربية شكلت، في العقدين الأخيرين، فضاء لاختبار خيارات سياسية وعسكرية واستراتيجية محدّدة، وهو الأمر الذي ضاعف مشاكلها، وعمّق مآزقها التاريخية. وصحيح، أيضاً، أن التموقع الصهيوني المدعوم بإرادة القوة الأمريكية والغربية قد رسّخ وجوده الاستعماري في فلسطين، وأن العدوان الأمريكي المنفعل والمتهور يخاصم مناطق كثيرة في العالم، إلا أن كل هذا ينبغي ألا يصدنا أبداً عن مواصلة المقاومة والمجاهبة بأساليب التاريخ المساعدة على تعديل الموازين وتغيير المواقع، من أجل مباشرة بناء ما يحقق التواصل المنتج، الذي يتيح لنا ليس فقط إدراكاً جيداً لأسئلتنا ولما نريد؛ بل يساعدنا على إنجاز عمليات مساعدة في إعادة تركيب معادلة الصراع القائم فوق أرضنا.

وإذا كنا على بينة من أن الحوار لن يصبح مُنتجاً دون أن يكون متكافئاً، وأن تكافؤ العلاقة بيننا وبين الآخرين في العالم ليست مجرد أمل يراود النفوس، أو خاطرة تحضر بالبال، فإننا نعتقد، في الآن نفسه، أن التكافؤ فعلٌ تاريخي يحصل بالوسائل التي تسمح بحصول الأحداث والمواقف في التاريخ، لهذا السبب أنحزنا لمبدأ الإيجابية المشفوعة بالحس النقدي والتاريخي، وأبرزنا أهمية الحوار والتواصل في عالم لا عائد اليوم من وراء اختيارات مواجهته برفضه، أو مواجهته بالانكفاء على ذات لم تعد ذاتاً لنا، بحكم تحولات وتفاعلات المجموعات البشرية وثقافتها في التاريخ.

صدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤننون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

من مدينة الرب إلى دولة الحرية في الأسس الفلسفية للفكر السياسي

عادل حدجامي*

«القانون الأبدي هو العقل الإلهي، أو إرادة الرب، التي تأمرنا بأن نحفظ النظام الطبيعي، وتمنعنا من أن نتجاوزه». القديس أوغسطينوس

«نريد أن نتحرر من قبضة هذه العصبية الرديئة من رجال الثيولوجيا، وأن نتحرر من تسلطهم البغيض على أرواحنا». باروخ سبينوزا

«هل يمكن، فعلاً، أن نقول إن مفكراً واحداً استطاع أن يشكل وحده الأصل في تيار فكري قدّم الأساس الفلسفي والموقع الإيديولوجي الذي سيتبناه بعده عشرات المفكرين في كل أنحاء القارة؟ نعم يمكن أن نقول ذلك».

جوناثان إسرائيل

توطئة

يتحدث هايدغر، في واحد من أشهر نصوصه، التي تعلق بتحليل العصر الحديث، عما يسميه «ماهية» هذا العصر، وعن «المتافيزيقا» التي تحكمه، وتجعل منه العصر، الذي صار فيه العالم قابلاً لأن يحضر ويصاغ في تصور¹، فتاريخ العالم هو تاريخ عصور تتلو بعضها بعضاً، وليس مسار تقدّم خطّي يتلو فيه الأفضل الأقل أفضلية؛ على هذا الاعتبار لن يكون تاريخ العلم أقل «سكوناً» من تاريخ الفن، فكما لا يمكن أن نجد أصولاً للفن المعاصر في الفن اليوناني، فليس من الممكن أن نجد أصولاً للعلم الحديث في سلفه اليوناني². وليس المجال هنا هو النظر في الأصول النيتشوية لهذا الحدس، ولا لامتداداته عند من لحق من الفلاسفة ومؤرخي العلم، من فوكو إلى توماس كون، لكنّ المجال يبدو لنا مواتياً لندافع عن كون هذا الحكم، إن كان يصح في مبثني الفن والعلم، فإنه ليس بأقل صحة في مجال السياسة والقيم، فالسياسة الحديثة ليست بحال امتداداً «تطورياً» عن السياسة القديمة؛ بل هي نظام مختلف تماماً، فرض ذاته حين أمكن للعصر الحديث أن يوجد ذاته ويحلّ محلّ الذي سبقه، لاعتبارات وأسباب أعمق من أن تستحضر في بحث مثل هذا.

لهذه الطريقة في النظر ميزات أكثر من أن تحصر، فهي، من جهة، تعصمنا من أن نتناول الأمور وفق رؤية إسقاطية تفسر السابق باللاحق، وهذا خطأ شائع جداً، وهي، من جهة ثانية، تقدرنا على فهم الأركان والشروط الداخلية التي تؤسس لـ«إبدال» السياسة في العصر الحديث وما يليه؛ لكنّ الأهم في هذه الرؤية، في نظرنا، أخيراً، أنها تمنعنا من السقوط ضحية تصوّر أخلاقي للتأريخ، يفرض علينا

*أكاديمي من المغرب

1- Martin Heidegger; chemins qui ne mènent nulle part; traduit de l'allemand par wolfgang brokmeir; Gallimard, tel paris 1980, pp. 99- 102

- 116.

2- Ibid, p 101.

أن نفكر في أحكام القيمة، فبرى، مثلاً، أنّ السياسة القديمة أنبل وأكثر «تراجيدية» من السياسة الحديثة، أو العكس، وهو الأكثر شيوعاً، فنبري للقدح في هذه السياسة، وننجرّ للحديث الأخلاقي المبتذل عن عصور «الظلام» و«الاستبداد»، وعن «نور الحرية الساطع»، الذي «شع» مع بداية العصر الحديث، فاتحاً الباب أمام تحرر الإنسان والعقل من كل ما يمنعهما.

إن كان ذلك كذلك، وتعالينا على هذه الرؤى الأخلاقية في فهم الأمور، فإن المطلوب منّا سيكون، أنّها، بيان المسلمات التي قامت عليها التصورات السياسية في الفترة ما قبل الحديثة، وفي المقابل بيان الانكسارات التي حصلت في هذا التصور، ومهدت، من ثمّ، لظهور «إمكان سياسي» مختلف بعدها؛ المطلوب منّا سيكون، بعبارة أخرى، أن نرقى لمحاولة تبيين المقدمات النظرية البعيدة، التي مكنت للسياسة القديمة من أن تكون، والبدائل، في النظر والممارسة، التي مكنت لما حل محلها من أن يأتي.

من المشهور بين جمهرة الدارسين أنّ كلّ محاولة لفهم العالم القديم ستردنا، في النهاية، إلى أفلاطون، وإلى محاوره طيماوس، والسياسة ليست استثناء في هذا، ففكرة النظام ومرجعية «الكوسموس»، سواء عند فقهاء الحق الطبيعي، أم عند منظري المدينة الفاضلة، كلها تمتح أصولها من هذا المعين. ومن المشهور، أيضاً، أنّ كلّ سعي لتبيين الأساس الصلب، الذي يقف عليه الزمن الحديث، كما قال هيغل، ستنتهي إلى ديكارت. والأمر صحيح، ولا ريب، بيد أنّ هاتين الإحالتين الفلسفتين العامتين تبقيان مجردتين ما لم نتبين الامتدادات الفعلية التي كانت لهما في النصوص، التي توجهت مباشرة للحديث في السياسة، ونحن نزعم أنّ هناك فعلاً نصوصاً محدّدة يمكن أن نفرع إليها في هذا الأمر، ففيما يتعلق بالعصر القديم، عادةً، يعود مؤرخو الفكر السياسي إلى فقهاء الحق الإلهي في الحكم، على اختلاف توجهاتهم، بيد أننا نزعم أنّ هذه النظريات كلها تجد جذورها في متن أقدم، إننا نجدتها عند القديس أوغسطينوس وفي نص «مدينة الرب» تحديداً³، هذا النص الكبير الذي انعكست عليه، كالمراة، كلّ سمات تلك الفترة الحرجة من تاريخ الفكر، فترة القرنين الرابع والخامس للميلاد. الأمر نفسه يصدق، في نظرنا دائماً، على العصر الحديث، فقد نجد فعلاً نصوصاً وأسماء كثيرة يمكن أن نستند إليها، ونحيل عليها، نصوص وأسماء لعل أشهرها «نجوم» الأنوار الإنجليزية والفرنسية، بيد أنّ المرجعية الأهم تبقى، وهنا، أيضاً، متحققة، في نظرنا، في اسم واحد ومتن واحد، أمّا الاسم فهو سبينوزا، وأمّا النص فهو (رسالة في اللاهوت والسياسة)⁴، وهو ما سنعمل على بيانه وبسط أدلته فيما بعد.

مدينة الرب وزمن الرجاء:

تجسد فلسفة أوغسطين، فضلاً عن تجربته الإنسانية، لحظة لقاء بين عالمين: عالم الفلسفة اليونانية الرومانية الموشك على الأفول، وعالم العصر الوسيط الفلسفي «السياسي»، الذي بدأ يسيطر سلطانه على أرجاء المعمور الحي حينها، فالرجل، من الجهة الفلسفية، أفلاطوني - أفلوطيني، وفكرة النظام⁵ تبقى هي واسطة عقد كل ما دبّجه؛ لكنّ الرجل، من الجهة العقديّة، هو كذلك الفيلسوف الذي أرسى أسس

3 - سنعمد، في هذا البحث، على الترجمة العربية، ولاسيا التي قام بها الخور يوسف يوحنا الحلو في ثلاثة مجلدات، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثانية، 2006، تحت عنوان مدينة الله للقديس أوغسطينوس، وهو ترجمة عن الفرنسية لنص:

De Civitate Dei contra paganos: La Cité de Dieu contre les païens. والإحالات ستكون هي نفسها بالأرقام مستعملة في كلّ الترجمات إحالة على الفقرات والفصول، أو الكتب.

4 - نعمد، هنا، الترجمة الفرنسية التي صدرت ضمن سلسلة لابلاد:

Spinoza; œuvres complètes, textes traduit présentés et annotés par Roland Caillois; Madeleine Frances et Robert Misrahi, Gallimard 1954; impression 2012.

وسنعمد التقييم المعتمد في الإحالة على الفصول والفقرات كذلك.

5 - للقديس أوغسطينوس كتاب مستقل عن النظام باللاتينية تحت عنوان (de ordine)، وهو كتاب يُعدّ أكثر كتبه «أفلاطونية»، ويُعدّ الأساس الميتافيزيقي لكلّ تصورات. انظر كذلك: Jean pépin, Saint Augustin et la patristique occidentale pp. 243- 250. In La philosophie; tome I, de Platon a St Thomas; ouvrage collectifs sous la direction de François Châtelet; librairie hachette; paris 1972. ;

ما سوف يُسمّى بعده بالـ«الفلسفة المسيحية» ضدّاً على «فلسفة الوثنيين» (باصطلاحه)، التي قضى عمره في دحضها والمنافحة عنها. وأمر اللقاء أو الصدام هذا لم يتعلق معه بما هو نظري فحسب؛ بل إنه كان شيئاً عاشه هو «واقعيّاً»، فولادته، كما يتبين من نصه الشهير (الاعترافات)، تزامنت مع بداية انتشار المسيحية وتحولها، فيما بعد، إلى ديانة الإمبراطورية الرسمية، ووفاته تزامنت مع سقوط هذه الإمبراطورية، وبسط برايرة الشمال نفوذهم على البحر المتوسط، هكذا يذكر لنا التاريخ أنّ وفاته جاءت بعد محاصرة عنابة، التي كان هو كبير أساقفتها، من طرف هؤلاء الغزاة أنفسهم، وأنه تمنى أن يموت على أن يرى بلده تحت حكم «الكفار»، وكذلك كان أن أسقطه الداء أثناء الحصار، ولم يبق منه بعدها.

ولأننا في سياق حديث يتعلق بالسياسة تحديداً، الأفيد أن نمهدّ لحديثنا عن التصور السياسي للرجل، بهذه المسألة تخصيصاً؛ أي أثر زمن أوغسطين، وما استبدّ به من هومو حيّة، في إرساء تصوّره، قبل أن نخرج لننظر في عناصر هذا التصور، وهي العناصر التي سبق أن رأينا أنها الأصل الأقدم لكلّ الإبدال السياسي الوسطوي.

عاصر أوغسطين زمن اندثار الإمبراطورية الرومانية، واندحار الكنيسة الغربية (دون الشرقية). والسؤال، الذي كان يطرح حينها على أهل ذلك الزمان: لماذا سقطت روما بهذه الصورة، وفي هذه الفترة بالذات؟ فلاسفة وأدباء كثر عزوا هذا الأمر إلى العقيدة الجديدة، فتبني الإمبراطورية للمسيحية ديانةً كان من نتائجه، في اعتقادهم، إماتة الروح الرومانية الحربية، وتعويضها بروح الخنوع والألم والتضحية المسيحية⁶. أوغسطين نفسه كان مواطناً رومانياً، وسقوط روما كان يمسه هو في ذاته كإنسان عرف روما، وأحبها أدباً وثقافة، لكنه لم يكن ليقتبل بحكم مثل هذا يضعه في حرج المفاضلة بين عقيدته الدينية ومرجعته الحضارية، لهذا ما كان ملقى عليه هو إيجاد جواب مختلف، يحفظ انتباه الروماني، لكنه يحفظ خصوصاً هيبة المسيحية وبراءتها من هجمات الوثنيين والمراطقة، وإن كان ولا بدّ له من اختيار بين روما والمسيحية، فإنه لن يتردد كثيراً، فالذي أسقط روما لن يكون عنده هو الديانة الجديدة؛ بل العكس تماماً، إنه عدم تحرر روما كليّة من الآثار الوثنية، وعدم تبنيها النموذج «الأخلاقي» الجديد، الذي جاءت به المسيحية⁷؛ أي بقاؤها مدينة تجعل من تشريعات الناس وأهوائهم معياراً لسلوكها. والحال أنّ مدينة الإنسان (Civitas Homini) لن تتمكن من الصمود ما لم تضع غاية لها إقامة مدينة الرب (Civitas Dei)⁸.

يبدو للناظر في نص مدينة الرب أنّه من غير الممكن ترتيب مضامين هذا المؤلف الضخم، الذي يزيد عدد كتبه على العشرين، في عناصر واضحة. والعلة في ذلك أنّ أسلوب كتابته هو على النمط القديم الذي لا نجد فيه تسلسلاً منهجياً في تناول المواضيع، وهكذا، نحن نصادف تداخلاً، وتكراراً، وإدغاماً للقضايا بعضها في بعض، فهو يذكر موضوعاً دون أن يستوفيه في حينه، قبل أن يستأنفه في سياق حديثه عن موضوعات أخرى، كما نجد عنده افتتاحاً لمواضيع جديدة بعناوين ذكرت سابقاً أو العكس، وهكذا دواليك، لهذا لا ينبغي أن نتصور أنّ هناك جزءاً من الكتاب اختصّ ببسط عناصر تصور أوغسطينوس السياسي؛ بل هو شيء نجده مبعوثاً في ثنايا الكتاب برمته، تماشياً مع هذا؛ فحديثه عن مدينة الرب «سياسياً» لا نجده مستقلاً؛ بل نحن نصادفه مطوياً في بضع صفحات أتت في سياق موضوع عام هو الرد على الكفار، وأعداء المسيح. ما يلاحظه القارئ، عند مطالعة هذه الصفحات، هو نزوع الرجل التوفيقى دائماً، وتداخل المرجعيتين الفلسفية والدينية عنده، فمن جهة نجد الإلحاح الشديد على مفهوم النظام الأفلاطوني، الذي يتخذ سياسياً عنده صورة «العدالة» كما يقدمها الكتاب الثاني من (الجمهورية)⁹، حيث العدالة «إحلال كلّ شيء مكانه في العالم المتراتب»؛ ومن جهة أخرى نجد

6 - مدينة الله (الكتاب الثاني، 3).

7 - نفسه (الكتاب الثاني، 18-19).

8 - نفسه (الكتاب الرابع، 26-30).

9- Platon, la république, traduction et Commentaire de Robert Baccou, édition G, Flammarion (1966)..

الذي أسقط روما في نظر أوغسطينوس هو عدم تحررها كليا من الآثار الوثنية، وعدم تبنيها النموذج «الأخلاقي» الجديد الذي جاءت به المسيحية، أي بقاؤها مدينة تجعل من تشريعات الناس وأهوائهم معياراً لسلوكها، والحال أن مدينة الإنسان لن تتمكن من الصمود ما لم تضع غاية لها إقامة مدينة الرب

المرجعية الروحية المسيحية، التي ترى في الإنجيل وتعاليم بولس الملاذ والخلص الأخير. ما يلاحظه القارئ، كذلك، أن أوغسطينوس يبني تصوره، وللمفارقة، باعتماد تقابلات حادة، بين الإلهي والإنساني، ثم بين الإيمان والكفر؛ أي بين الوثني والمسيحي، لهذا نجد نبرة السجال والدفاع تتداخل مع التنظير والبناء، فحتى في ما هو أدبي، نجد الرجل يجرد الحكم الذوقي من حياده، ليلبسه لبوساً نضالياً عقدياً¹⁰. وهكذا، في مقابل قصائد فيرجيل الوثنية، هناك ما يسميه هو «كتابتنا»، وفي مقابل الفلاسفة هناك «الأنبياء»؛ فالأنبياء هم من يحفظ النظام الكوني العام، ويضمن تناغم الأدنى مع الأعلى، إنهم الذين يعلموننا أن كل ما يحصل هو بإرادة من الرب ومشيتته¹¹، ولعل هذا ما جعل متخصصاً كبيراً في فلسفة الرجل (إيتيان جيلسون)، يقرر أن أوغسطينوس، رغم النزعة التوفيقية العميقة التي حكمت «لا وعيه الفلسفي»، لا يترك، في مواقفه الواعية، مجالاً وسطاً في الاختيارات، فإمّا رحمة الإله، وإمّا شقاء الشيطان، وبين هذين كلٌّ يكون ملزماً باختيار مكانه.

يبدو كل شيء في عالم أوغسطينوس محكوماً بالثيوديسا وبخطة الإله¹²، وإذا كان العالم كذلك فإن غاية الإنسان لن تكون هي التخلي عن عالم الفانيين للتعلم بالملا الأعلى كما قد يُعتقد؛ إذ إن ذلك لن يعدو أن يكون صيغة أخرى للعقيدة المانوية (التي تبناها هو في فترة شبابه، قبل أن ينقلب عليها ويحاربها في كهولته) من حيث إن المانوية هي العقيدة التي تتأسس على الاحتفاء بالضعف، والتعبد بالتضحية والانتقطاع عن عالم الحياة، فمراد أوغسطينوس ليس نبذ مدينة الإنسان لأجل مدينة في السماء، بل العكس تماماً، مراده أن يقيم مدينة للإنسان، في هذا العالم، تجعل غاية لها الخلاص إلى الرب. وهذا التمييز، هنا، هو في غاية الأهمية، إنه إعلان عن بداية ما أسمته حنا أرندت «الموقف السياسي» المسيحي؛ أي الميلاد الفلسفي للمسيحية كمشروع «أرضي»، وليس فقط كخيار للخلاص الروحي لما بعد الحياة في الأرض، بهذا الاعتبار يمكننا أن نقول، ودوننا حرج، إن أوغسطينوس هو الفيلسوف الذي حرر الفكر المسيحي من معاداة السياسة، وجعل المسيحية تطالب بحقها في أن تكون نظاماً دنيوياً، حتى ولو كان هذا النظام يضع غاية أخيرة له ما يتجاوز الدنيا والسياسة والبشر¹³.

كيف تكون السياسة ممكنة كفعل محايت يتخذ من المفارق غاية له؟

بأن نربط بين العنصرين على تباعدهما الظاهر، فالأرض هي محل «الاعتراب» والترحال (PEREGRINATIO) أي محل الانتظار، ونحن فيها من ينتظر الوعد، فالزمان لا يأخذ معناه وقيمه إلا حين نفهمه باعتباره خط انتظار يمتد من الأصل إلى الوعد¹⁴، غير أنه انتظارٌ قوامه امتحان هذا الانتظار، وهنا يكون الإنسان مكلفاً بالتدليل على تعلقه بالإله، فينشئ المدينة، والمدينة لا تنتظم إلا بأربعة مكونات يتداخل فيها السياسي بالميتافيزيقي، فمن جهة يكون على من ينتظر أن يعتصم بالجماعة والعائلة فينشئها، ومن جهة أخرى يكون عليه ألا ينشئ هذه الجماعة والعائلة إلا وهو يستحضر الكون في جملته، ومنه الملائكة، فالملائكة «حاضرون» في مجتمع البشر، فاعلون

10 - مدينة الله، الكتاب الأول، 4 و 5.

11 - الكتب الأولى كلها مبنية على هذه التقابلات.

12 - نفسه، انظر الكتاب الخامس: 9-10.

13- Hannah Arendt, La crise de la culture, Paris, folio essais, 1989. Chap III, qu'est ce que l'autorité ?

14 - موقف أوغسطينوس من الزمان شهير جداً، وقد تناوله جلّ الفلاسفة عبر التاريخ، ولاسيما النص الذي ورد في نص الاعترافات: XI les Confessions.

فيه بكلّ السبل، تماماً كما كان الآلهة فاعلين وحاضرين في حياة الوثنيين، هكذا تكون السياسة فعلاً بشرياً، لكنه فعل مشدود دائماً إلى ما يتجاوزه، في التكوين، والترتيب، والغاية، وكلّ ذلك في زمن أفقه الانتظار والرجاء.

لسنا نحتاج إلى بيان العنصر الأفلاطوني القوي في هذه الرؤية، فيكفي أن نعوض الملائكة بالعقول المفارقة لنحصل على دائرة طيماوس، لكننا محتاجون، ربما، حتى نفهم مسألة الانتظار هذه، أن ندقق أكثر في مفهوم الرجل عن الزمان، حتى نتبين أكثر مقصوده من أفق الرجاء والانتظار هذا.

يجمع الدارسون على أنّ ميزة الفكر اليوناني هي نفوره من فكرة الصيرورة، وهذا ما يفسر انتصار كلّ فلاسفته الكبار لبارمينيد، فالأصل هو الثبات، وحتى إن كانت هناك من صيرورة، فهي لا تفهم إلا في إطار ثابت أعمّ. وهكذا، الحركة ليست إلا الصورة الآنية الخادعة للأبدية الثابتة الخالدة (أفلاطون)، والصيرورة الظاهرة ليست إلا تعبيراً عن هذا الأبدى الذي ما يفتأ يعود دائماً (الرواقية)، وغالب الظن أنّ هذا الأمر هو ما جعل كلّ هؤلاء الفلاسفة يجمعون على أنّ العالم قديم، وعلى أنّ نظامه دائري، فالدائرة نموذج الثبات والأبدية.

بيد أنّ التحول سيحصل مع مجيء المسيحية، حيث سيتحول الزمان إلى تاريخ، ويصير للعالم بداية هي الخلق، ونهاية هي الدينونة، وتصير تجربة الإنسان قصة تتبدى مع الخطيئة، وتنتهي مع الحساب، وإن كان هناك من فيلسوف رفع هذه الفكرة لمستوى النظرية الفلسفية فهو أوغسطينوس¹⁵؛ إذ إنّ هذا الفيلسوف هو من مكّن من صياغة تصور عن الزمان يتحدد فيه وجود البشر، باعتباره لحظة تفهم في إطار كلّ يتقدم، وجود لا يكتسب قيمته إلا من حيث هو انتظار لوعده سيتحقق، وزمن الانتظار هذا؛ زمن تأمل القادم وترجيّ الآتي، الذي بشر وأنذر به الماضي؛ هو زمن «مدينة الرب»، المدينة التي لن تقوم، فعلاً، إلا حين نسعى لصياغة مجدها العابر على نموذج المجد الخالد الذي تجسّده إرادة الإله.

لماذا سقطت روما إذاً؟ لماذا تداعت بهذا الشكل القاسي بعد كلّ ذلك المجد؟

ما أسقطت روما هو كونها لم تتمثل «سياسياً» قيمة المسيحية، فعوض أن تتجهّد في التحرر من قيمها الوثنية، التي هي التكبر، والاعتزاز، والرغبة في تحقيق المجد في الدنيا؛ أي عوض أن تقيم مدينة الرب، التي هي مدينة المجد الحق، من حيث إنها تسند مجد هذه الحياة بما يتجاوز هذه الحياة عينها؛ بقيت روما، سياسياً، في حدود الوعي الوثني؛ أي في حدود مدينة الإنسان التي معيارها هو الإنسان، وهذا لا يكفي، فكما أنّ حبّ الذات، وحبّ المسيح لا يلتقيان عقدياً، فحبّ الرب، وحبّ الإنسان لا يلتقيان سياسياً، فمبدأ «مدينة الرب» هو «حبّ الرب إلى حدّ امتهان الذات»، في حين أنّ مبدأ مدينة الإنسان هو «حبّ الذات إلى حدّ امتهان الرب»¹⁶، ولهذا مجد روما، على عظمتها لم يكن يوماً مجداً حقيقياً؛ لأنّ الدافع إليه لم يكن الحبّ الإلهي؛ بل حبّ المجد الذاتي، لهذا لن يأتي الخلاص إلا بأن نرقى لاستكمال العقيدة «سياسياً»، بأن نجعل السياسة طريقاً لحبّ الإله، وتحقيق مدينته في زمن الغربة والانتظار الذي هو زمننا نحن الأحياء.

لسنا نحتاج، في اعتقادنا، إلى بيان حجم وأثر هذه الرؤية (التحقيق المدني للعقيدة المسيحية) في تشكيل الوعي السياسي للقرون الوسطى، فقد صار هذا النص، على ما يذكر المؤرخون، حجة الكنيسة الأقوى في ادعاء وصايتها على السلطة الدنيوية، فإذا كانت الغاية هي «ضبط ساعة» الفعل الإنساني بتوقيت الكون الإلهي، فمن غير الكنيسة سيكون أهلاً لذلك؟ هكذا ستصير الكنيسة ورجالها السلطة التي يعهد إليها تحقيق نموذج مدينة الرب، وبذلك تكون الأوغسطينية، من غريغوار السابع إلى بونيفاس الثالث عشر، هي

15 - نفسه، الكتاب الحادي عشر، الفصل 14 و20.

16 - مدينة الله، (م.س)، الكتاب الرابع عشر، 28.

يمكننا أن نقول، دونما حرج، إن أوغسطينوس هو الفيلسوف الذي حرّر الفكر المسيحي من معاداة السياسة، وجعل المسيحية تطالب بحقها في أن تكون نظاماً دنيوياً، حتى ولو كان هذا النظام يضع غاية أخيرة له ما يتجاوز الدنيا والسياسة والبشر

من «برر خضوع النظام المدني للنظام الكنسي»، وكلّ من سيتوجه للنظر في المجال الفلسفي السياسي حينها، سيكون ملزماً بأن يضع هذه القاعدة مبدأً أول، حتى إن بعض الدارسين يُسمّي القرون الوسطى بعصر الأوغسطينية السياسية¹⁷ (Augustinisme politique)، فلم يكن من المقبول القيام بأيّ اجتهاد نظري دون أن نقيسه على معيار «الإرادة السياسية الربانية» التي تعدّ الكنيسة وآباءها الأوصياء عليها مرحلياً في «الدنيا». وهكذا حتى الملوك، على قوتهم ومنعتهم، لا يكونون حائزين مشرّوعيتهم في الحكم إلا باعتبارهم «قائمي مقام» يستمدّون نورهم من السلطة البابوية، التي تنعكس عليهم، كما ينعكس نور الشمس على القمر؛ والدستور في كلّ ذلك هو كتاب أوغسطينوس، الكتاب الذي يترجم، عملياً وسياسياً، تعاليم الإله، ولعله لهذا السبب كان نصّ «مدينة الرب» الكتاب الأكثر نسخاً بعد الإنجيل، طيلة العصر الوسيط.

دولة العقل وجماعة الأحرار:

عندما نتحدّث عن الأنوار يغلب على الأفهام أن تتوجّه إلى القرن الثامن عشر، وأن تستحضر الفلاسفة الفرنسيين المشهورين، لكنّ تمحيص الأمر يبين أنّ الأمر أكثر قدماً من ذلك، فالأنوار محاض وصبورة لا يمكن أن نحدّد لها فترة واحدة دون غيرها؛ بل إنّ مؤرخاً من حجم جاك لوغوف يردّ جذورها إلى القرن الرابع عشر؛ أي إلى القسم الأخير من القرون الوسطى. المسألة، إذاً، ليست محصورة في فترة معيّنة. في هذا السياق يبدو لنا أنّ التنوير السياسي، بمعناه الواعي والفلسفي، نجده واضحاً قبل هذا التاريخ المشهور، وهذا جوهر الطرح هنا، عند سبينوزا، وفي كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة) تحديداً، الذي يمكن أن نقول بشأنه، دونما خشية من المبالغة، إنه أقوى نص في النقد السياسي والديني منذ بداية العصر الحديث، وهذا ما يفسّر، في تصورنا، كمّ السب، واللعن، والتشهير، الذي لحق بهذا النص وبكاتبه، في تلك الفترة وما بعدها، حتى وإن كان صاحبه قد نشره باسم مستعار. وهكذا، إذا كان نصّ (مدينة الرب)، بحسب تصورنا الذي تقدّم، يشكّل الأساس الفلسفي الذي يسند السياسة، ممارسةً وتصوراً، في العصر الوسيط، فإنّ نص سبينوزا هذا يجسّد النموذج النظري الذي اجتمعت فيه أهمّ مقدمات السياسة الحديثة كما ستتحدّد فيما بعد.

قد يبدو قول مثل هذا، أمام ما هو متداول، قولاً مبالغاً فيه، لكنّ الأمر ليس كذلك، فنحن نجد مؤرخي فلسفة كباراً، من ليو ستروس إلى جيل دولوز، كلهم يلحون على الأهمية القصوى لسبينوزا في نحت الوعي السياسي الحديث، والأمر يتزكّى إذا ما أنعمنا النظر في بعض الأبحاث المتأخرة، التي اهتمت بتاريخ الفكر السياسي الحديث حصراً، ومن ذلك ما جاء في بحث ظهر منذ بضع سنوات للباحث جوناثان إسرائيل¹⁸.

17 - ومعناه، كما ورد عند بعض المؤرخين: «مذهب حكم الإله للعالم بوساطة ممثله الأسمى، وخليفته الأجل على الأرض: البابا، وباقي السلط لا تكتسب شرعيتها إلا من حيث هي حائزة على القبول والرضى من هذه السلطة الأسمى».

H.-X. Arquillière, L'Augustinisme politique, Paris, 1955. p. 36.

18- Jonathan I. Israël, Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750) Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

ونعتمد، هنا، على قراءة الكتاب التي قام بها كلّ من BÉLISSA MARC ضمن مجلة:

Annales historiques de la Révolution française, Année 2006, N 1. Volume 345.

ثم قراءة François La planche الصادرة ضمن:

تظهر أهمية هذا البحث في روحه الاستقصائية الدقيقة، التي سعت إلى أن تبين، باعتماد عدد هائل من النصوص والوثائق، مسار الأنوار في كليتها، وحجم الأثر الذي كان لسبينوزا في صياغة ما يُسمى الوعي الأنواري، هذا رغم غياب الإحالة إليه في النصوص التي أتت بعده، وهو غياب يعزوه المؤرخ إلى اعتبارات سياسية وثيولوجية، فسمعة سبينوزا السيئة، ومنع كتبه التي صدرت من التداول، ومنها كتاب (رسالة في اللاهوت والسياسة)، الذي وسمه أحد معاصريه بكونه «أفبح وأكثر ما خطته يد إنسان وقاحة وجرأة على الإله على مدى تاريخ البشر»، وكذلك صدور مراسيم تمنع الحديث العلني عنه كشخص، إضافة إلى عناصر أخرى، مثل التمرکز الفرنسي الإنجليزي، كلها عناصر منعت نصوص سبينوزا من أن تنال حظوتها المستحقة. ولعل بيان هذا الأمر يحتاج منا إلى تلخيص بعض عناصر أطروحة هذا الكتاب.

يبتدئ الكاتب بالحديث عن جملة المثالب، التي تحكم حديث المؤرخين عن فترة الأنوار، وأولها كون هذا التأريخ بقي، إلى اليوم، ضحية تمرکز قومي فرنسي إنجليزي، فأهم أفكار الأنوار، على عكس ما يقوله التقليد الفرنسي مثلاً، لم تكن فرنسية متعلقة حصراً بالاجتهادات، التي اشتهرت في القرن الثامن عشر؛ بل إن بيانها يحتاج منا إلى العودة إلى «القرن الكبير»؛ أي القرن السابع عشر. وهكذا فالأسس العامة زرعت قرناً قبل ذلك، وفي الفترة ما بين 1650 و 1750 تحديداً، وكل ما جاء بعدها كان مجرد بسط لمطويات هذه الفترة. وهكذا ليست أفكار ديدرو، وفولتير، وروسو، إلا صدى لعقلانية سابقة أعمق. هكذا ميز الباحث بين أنوار مؤسسة أولى، وأنوار انعكاسية جاءت تالية لها. وفي هذه الأنوار الأولى نفسها نجد الكاتب يميز بين اتجاهات عديدة، بين النيوتونية، والديكارتية الجديدة أولاً، ممثلة في ليبنز خاصة، ثم بين ما يحمل عنده صفة التيار «الجدري» ثانياً، وهو التيار الذي يبقى، في تقديره، أهمها جميعاً، والجدرية لا تحضر عنده، هنا، إلا باعتبارها اسماً آخر لفلسفة سبينوزا، فوسط التيار المحافظ، الذي حاول الدفاع عن امتيازات النظام القديم، والتيار الوسطي، الذي اجتهد في تدبير الصدام الحاد بين التصور القديم والتعاليم الجديدة، نجد موقفاً لم يهادن في شيء، وهو السبينوزية. النتيجة الأولى، التي ينتهي إليها إسرائيل من كل هذا اعتباره أن من غير السليم أن نفهم الأنوار باعتبارها حركة موحدة ومتجانسة، فهذه الفترة كانت تحكمها صراعات وتقاطبات قوية، حيث كنا نجد، مثلاً، التوجه التوفيقي يتعارض مع الجدري من جهة، ومع المحافظ من جهة أخرى، وفي فترة أخرى كنا نجد هذا المذهب التوفيقي يتحالف مع نظيره المحافظ ضداً للاتجاه الذي يسميه «الجدري»، وهذا الصراع نجد صدها يتردد في كتابات هذه الفترة كلها، ومنها كتابات سبينوزا، فالديكارتيون، وليبنز على رأسهم، كان لهم عندهم هو التميز عن سبينوزا، والتبرؤ منه، وقطع الصلة بدعاويه؛ بل والتضييق عليه، وهو التضييق الذي تشهد به شكوى الفيلسوف الهولندي، الذي لم يعتد الشكوى في العادة، في مراسلاته لأصدقائه، من «الديكارتيين» «البلداء»، الذين يكيدون له أكثر من أهل الملة أنفسهم، وما يفسر، أيضاً، موقف ليبنز الغريب، حين أنكر أي معرفة بسبينوزا، أو لقاء له به، رغم زيارته له سنة 1675؛ إذ إن تهمة السبينوزية، أو الاتصال بصاحبها، كانت خطيرة العواقب حينها. مهما يكن من أمر هذه الأطروحة، وقوتها أو ضعفها، فإن أهمية بحث جونان إسرائيل، في نظرنا، تتمثل في كونه غير من التصور التاريخي «الرسمي» عن معنى الأنوار ومسارها، هذا فضلاً عن كونه، في نظرنا دائماً، يمتلك قدراً كبيراً من الحجية قياساً إلى النصوص التي أمامنا، ومنها هذا النص الكبير (رسالة في اللاهوت والسياسة).

تقابلات الوعي والعقل

هناك، مبدئياً، عنصر تلاقٍ قوي بين سبينوزا والأب أوغسطينوس، وهو مفهوم النظام؛ إذ إن فلسفة سبينوزا لا نفهم هي، أيضاً، إلا داخل مفهوم «النظام الذي لا شيء يقع خارجه»، غير أن هناك فرقا جوهرياً في المعنى الذي يعطيه كل من الفيلسوفين لمعنى النظام، فإذا كان الأب أوغسطين يستند إلى نظام إلهي تراتبي «أخلاقي»، فإن سبينوزا يتحدث عن قواعد وقوانين «طبيعية» محايدة، فكل ما يحدث يخضع للحتمية صحيح، لكنها حتمية فيزيائية، وليست ميتافيزيقية؛ إذ لا إمكانية، في نظام سبينوزا، للحديث عن الملائكة أو الآلهة، كما هو الشأن مع أوغسطينوس، فكل ما يحصل يتحقق في إطار الطبيعة الصماء، التي لا تقبل أي استثناء في سير قوانينها. ولهذا، الحديث عن الكائنات المفارقة والمعجزات هو «محض هذيان»؛ لأن كل ما هو مصاد لقانون الطبيعة مصاد للعقل، وما يضاد العقل ينبغي نبذه مباشرة.

إذا كان نص مدينة الرب يشكل الأساس الفلسفي الذي يسند السياسة، ممارسة وتصوراً، في العصر الوسيط، فإن نص سبينوزا يجسد النموذج النظري الذي اجتمعت فيه أهم مقدمات السياسة الحديثة كما ستحدد فيما بعد

لا يستطيع قارئ الرسالة العارف بتراث أوغسطينوس ألا يستشعر، في أحايين كثيرة، أن سبينوزا يتحدث وكأنه يتوجه إلى أوغسطين رأساً وهذا ما يظهر، مثلاً، عند حديثه عن الأنبياء، فإذا كان هؤلاء، عند أوغسطينوس كما تقدّم، هم فلاسفة الزمن المسيحي الجديد، ضدّاً لكل فلاسفة العهد الوثني، فإن الأنبياء، عند صاحب الإيتيقا، لا يمكن أن يكونوا بحال «فلاسفة»، ولا حتى متحدثين باسم الإله؛ لأنهم أهل خيال ليس إلا. والحال أن الخيال أدنى درجات المعرفة، لهذا هم ليسوا إلا انعكاساً لوعي

الإنسان البسيط؛ بل و«السوقي». هكذا يعبر سبينوزا، وبلغة صادمة، قياساً إلى عصره، من العبث البحث عن الحكمة في الوحي، أو السعي لإيجاد معرفة طبيعية بالعلل فيما يقول نقلته؛ إذ إن الوحي، في عُرْفه، محض عبث، وخالص وهم، فالنبي هو كائن «العلامات» المشتركة، الذي لا طاقة له على تبيين المفاهيم، أو صياغة الأفكار العقلية المتواطئة، لهذا كان مذهب الأنبياء هو النقيض التام لمذهب أهل العقل الراغبين في فهم قوانين الطبيعة¹⁹، فالقول بما قاله موسى عن طبيعة الإله، كونه ناراً مثلاً، ليس أكثر من خرافة²⁰. وليس هذا الوحي المضاد للعقل خاطئاً معرفياً فقط؛ بل هو مذنب أخلاقياً أيضاً؛ إذ إن ما ينبغي أن نتبّه إليه، في تصوّر سبينوزا، أن التفكير، باعتقاد المعجزات والحوارق، كان ولا يزال السبب الذي ينبغي أن نردّ إليه الكثير من الولايات والآلام التي لحقت بالناس عبر التاريخ²¹.

لا شيء يرجى من الوحي، إذاً؛ إذ هو ليس في مضمونه إلا نسيج تناقضات²²، لهذا لا معنى للقول بسلطة للوحي على العقل، فهذا لن يكون دليل تقوى؛ بل دليل جنون؛ إذ من الجنون أن نخضع مصائر الناس لاستيهامات شخصية «مريضة»²³. يتكرر هذا الشعور، الذي يتتابنا، بحديث سبينوزا لأوغسطينوس، أيضاً، حين يتجرد، في هذا النص دائماً، للحديث عن أتباع الرسل من أهل الثيولوجيا، فصدّاً للفيلسوف الروماني المسيحي، الذي عدّ هؤلاء الأوصياء على النظام في (مدينة الرب)، نجد سبينوزا يرى أن رجال الدين، في معارضتهم للعقل، وفي الهيمنة التي منحوا النصوص المقدّسة على غيرها، هم الذين رسّخوا قواعد التصورات الخرافية؛ ومضادة العقل هذه ليست عندهم عرضية؛ بل هي راسخة في تعاليمهم إلى درجة يجد معها سبينوزا ألا أمل مطلقاً في محاولة توعيتهم، فالأمر لا يحتمل أي «توفيق»، لهذا هو يدعوهم صراحة، ومنذ المقدمة، إلى عدم قراءة نصّه، فحين تكون الأمور متباعدة لهذا الحد، يصير سعي التوفيق المزعوم هذا مجرد تبريع للدوائر.

إذا ما تحوّلتنا للنظر فيما يتعلق بما أسميناه سابقاً نظرية «الانعكاس»، التي هي واحدة من أسس الأوغسطينية، وحدّها (كما صيغ مع نظرية الحق الإلهي في الحكم) اعتبار سلطة الحاكم «انعكاساً» أدنى لنور الكنيسة، الذي يستمد من الأعلى، فإننا نجد سبينوزا يهاجمها بلغة غريبة، لغة أقرب ما تكون إلى معجم الماركسية اللاحقة. وهكذا، ليس الحديث باسم الإله في السياسة، عنده، إلا رغبة في التسلط، تتخذ من الدين حجاباً وستاراً غايته إطالة أمد استعباد الناس²⁴، فرجال الدين يعدّون الشعب بالأمال المفارقة، حتى يمنعوهم من السعي

19- Traité ... Op. Cit, Chapitre XIII.

20 - نفسه، VI.

21 - انظر مقدمة الكتاب مثلاً.

22 - نفسه VI.

23 - نفسه VII.

24 - نفسه، VII. حيث يصرح، مثلاً، ومن البداية، بأن الخرافة «هي الوسيلة الأنجع لحكم الحشود».

لتحقيق آمالهم في هذا العالم، وليت أن هذه الوعود قد أنتجت شيئاً ذا فائدة «عملية»، على زيفه، فالتاريخ يشهد أن تدخل رجال الدين في أمور الدولة، وادعاءهم مثل هذه الادعاءات، لم ينتج إلا الضرر للجميع؛ لم ينتج سوى الاستبداد، والحرب، والظلم.²⁵

الحرية معياراً: الحرية غاية

ما الذي يقدمه سبينوزا بديلاً لمدينة الدين واللاهوت هذه، التي هي مرادف للقهر ومعاودة الحياة؟ يمكننا أن نجد مداخل عديدة للحديث في هذا الشأن، لكنّ البديل الأفضل عنده، ولا نقول الأمثل، يكون في سعينا لإقامة ما يسميه هو جماعة العقل، أو دولة العقل، ودولة العقل هذه لها معيار وغاية واحدة هي الحرية. لهذا يبقى أهم مفهوم في تصور سبينوزا السياسي، في نظرنا، هو الحرية، على ما في هذا المفهوم من صعوبات، ولا سيما إذا تناولناه في إطار مفاهيم أخرى من مثل الطبيعة، والمجتمع، والحق عنده. وأول شرط في نظام الحرية هو ألا تكون الدولة أو المدينة قائمة ضدّ الحقوق الطبيعية (كما هو الشأن عند هوبز مثلاً)؛ بل أن تكون تصرفاً بحسب المستطاع، لضمان وجود أكبر قدر من الحقوق الطبيعية، فالمدينة لا ينبغي أن تتأسس على أيّ منع، وإن كان فليكن بغاية تدبير الحقوق فقط، فالمنع، هنا، ضرورة عملية، وليس غاية «أخلاقية»، والفرق بين الأمرين كبير جداً، ويجد أساسه في ميثاق سبينوزا نفسها، ففي عالم لا يكون فيه من خير أو شر في ذاتها؛ في عالم متواطئ لا يعتمد مرجعيته له أيّ عنصر متعالٍ على الطبيعة سابق على الحياة، يصير كلّ ما نستند إليه في النهاية «توافقياً»، الغاية منه تركية الحياة نفسها، بعيداً عن كلّ محاولة لصياغة هذه الحياة على نماذج تتعالى عليها؛ فالناس وحدهم هنا، والعالم الذي يحيون فيه أصم، لا مكان للحديث فيه عن «دليل عناية» أو «تدبير حكيم»، وحين تكون الأمور هكذا، تصير الحكمة في ترك الناس يحيون حياتهم بأقوى ما يستطيعون، شريطة أن يكون هذا الترك عاماً بأقصى ما يمكن، وهنا، فقط، تتدخل القوانين، وهنا، فقط، يتخذ الحق معنى.²⁶

وأول شرط في الحرية هو الحق في الاعتقاد أو عدمه، فالاعتقاد اختيار فردي لا سلطة لأحد على الأفراد فيه، ففي دولة أفقها الحرية، من حق أيّ كان أن يعتقد فيما يرى؛ بل أن يقول كلّ ما يعتقد²⁷ لهذا خصمُ مجتمع الحق، بهذا المعنى، هو نظام الاستبداد، الذي يجعل من الدين مبرراً لضبط الناس، وجعلهم عمياناً عن حقيقة حريتهم؛ بل يستلبهم حيث يجعلهم، من حيث لا يشعرون، مستعدين للتضحية بأنفسهم لأجل الإبقاء على حالة الاستعباد هذه. وبما أنه لا أحد، «بحسب ما يمليه القانون الطبيعي، ملزمٌ بأن يحيا رهين إرادة أخرى؛ بل كلّ واحد هو الحافظ الفطري لحرية»²⁸، فمن غير المقبول أن نسلم السلطة لحاكم واحد، وإن كان ملكاً، فالملوك لا يقاتلون لأجل الحرية؛ بل لأجل مجدهم الشخصي، واستدامته، والتاريخ، دائماً، هو الشاهد في هذا.²⁹

هل يعني هذا أن سبينوزا ينتصر للنظام الديمقراطي؟

من الصعب الجواب عن هذا السؤال، فهو لم يستعمل هذه العبارة إلا لماماً، وفي سياقات غير واضحة، ولعل من الدالّ، هنا، أن الرجل مات وهو بصدد الإعداد لتحرير فصل الديمقراطية في كتابه الأخير (الرسالة السياسية)، لكن يمكن أن نقول إن الرجل يعتقد أن النظام الديمقراطي، على عيوبه الكثيرة، يبدو، مرحلياً، الأقدر على حفظ الحريات الفردية؛ إذ هو الوسيلة التي تجعل الناس «يظلون متساوين أكثر، كما كان عليه الحال في وضعية الطبيعة»³⁰.

25 - نفسه، II

26- Gilles Deleuze, Spinoza, philosophie pratique, éditions de minuit; paris; 1981; V chapitre, société.

27- Traité Théologico-politique, Chap. XV, Chap. XX.

28 - نفسه، الفصل نفسه.

29 - نفسه XVI

30 - نفسه، المقدمة.

صدر حديثاً

سلسلة المشاريع البحثية تجديد الفكر الإسلامي مقاربة نقدية (2)



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

إنسانية الأنوار وانبلاج الحداثة قراءة أنتروبولوجية في مقومات الفردانية وتردّداتها

رندى أبي عاد*

كَتَبَ كانط، مختصراً «ماهية» الأنوار، في مستهل نصّ شهير يحمل العنوان - السؤال عينه¹، قائلاً: إنَّها تكمن في التجرؤ على استعمال العقل، وقرار التوكّل على قدراته في كلّ شيء، والاحتكام إليه في كلّ الأمور كبادرة لانعتاق الإنسان من قُصور مُزمن قبع خلاله في دياجير التبعية والخضوع لجهات خارجية سلطوية وتسلّطية، من كلّ صوب ديني وديوي، أمّلت عليه الضوابط المعرفية والأخلاقية، التي تخطّ له عيشه في غايته، ووجهته، ومعناه، ومضمونه. أمّا الانعتاق من القُصور، فانخراط في عملية تحرّرية تقوم على إصلاح منهجية الفكر والتفكير، وتدأب على قيام الإنسان الراشد الحرّ، وبالتالي المسؤول، فكراً، وقولاً، وفعلاً.

انتفاضة الأنوار، إذًا، تؤسّس أنتروبولوجيا الإنسان الجديد المتجدّد، ركن الحداثة الاجتماعية، والثقافية، والحضارية، صانع الطوباوية الآتية. من هنا، يقضي الولوج إلى الرؤية (Weltanschauung) التنويرية بالتوقّف عند مقومات الأنتروبولوجيا التنويرية المتمثلة في دحض التعليم الراسخ، موروث العصر الوسيط، القائل بتصوّر قائم لطبيعة إنسانية تشكّل، في تحديدها وصفاتها، المرجعية التقليدية الثابتة والشرعية لمفهوم الإنسان في إنسانيته، والتي طالما اقتضت فعل مطابقة (adequatio) هذا الأخير للمفهوم الذي أفرزه التنظير المدرسي، حيث يتقرّر مدى إنسانيته وفقاً لصحة مطابقتها. فالمبدأ المركزي، الذي يتمحور حوله فكر الأنوار، أنّ الإنسان ليس مُعطى؛ بل إنّه مشروع قيد الاكتمال في التاريخ بفعل تقدّمه؛ أي ارتقائه في العِلْم المستتبّع ارتقائه في الأخلاق. وتعكس فكرة الإنسان القابل للتطور والارتقاء، والمتطور في مساره الوجودي والتاريخي، قناعة تنويرية راسخة لا يشوبها تحفّظ، تراهن على إنسان قادر على تحديد ذاته وبنائها في حركة تجاوزه للتعيّنات، مبنية على تفعيل وتفاعل ثلوث العقل، والحرية، والمعرفة.

إنّ فكر الأنوار، برفضه الفلسفة المدرسية (scolastique) المتشبّثة بعقائدية التقليد المتجمّد، وبرفضه مبدأ السلطة الكنسية والسياسية المهيمنة على ضمير وقرار وقدر الجماعات والأفراد، التي تفرض مقاييسها وشروطها في الثواب والعقاب على العباد (كما لو أنّ هؤلاء نجاج منقاد لمن نصّبوا عليهم أنفسهم سادة، وسلبوهم كلمتهم في ما يتعلق بمصيرهم الشخصي والجماعي على السواء، باسم مُطلق يتوسّلونه أداة قمع، وذريعة حكم وتحكّم)، إنّه، بذلك، يؤكّد أنّ الخيار الأول والأخير يبقى الإنسان الذي منه ينطلق وإليه يعود كلّ شيء^٤.

في الواقع، يشكّل فكر الأنوار ثورة، ليس على الإيمان؛ بل على الدين في تمظهره المؤسساتي، ويقظة نقدية بامتياز لعقل اختبر قدرته على سنّ أخلاقيات مستقلة عن الدين، ومقابلة منظومة البشرية الساقطة التي سوّقتها هذا الأخير لقرون، بمفهوم البشرية السعيدة، بفعل التقدم الحضاري الجاري. على هذه الخلفية يرتسم انفتاح الأنوار على المعارف، وانكبابها النهم على العلوم، واستبدالها البعد اللاهوتي القديم والغايات الماورائية بالبحث عن الحقيقة العلمية المفيدة للإنسان في هذا العالم بالذات، لا في عوالم الغيب.

* مفكرة وأكاديمية من لبنان.

1. KANT E., Was ist Aufklärung? (1784).

يشكّل فكر الأنوار ثورة، ليس على الإيمان بل على الدين في تمظهره المؤسّساتي، ويقظة نقدية بامتياز لعقل اختبر قدرته على سنّ أخلاقيات مستقلة عن الدين ومقابلة منظومة البشرية الساقطة التي سوّقتها هذا الأخير لقرون، بمفهوم البشرية السعيدة بفعل التقدم الحضاري الجاري

مشروع الأنوار المعرفي ثار للعقل من طاغوت عصر سُمّي وسيطاً ودام عشرة قرون، رزح فيه تحت نير مقدّسات ومعتقدات ومفاهيم أدّت إلى انسلاجه من عقلانيّته، وانسلاجه الإنسان من إنسانيّته. لذلك تموّج الأنوار، بإعادتها الاعتبار إلى العقل، الإنسان في وسط العالم وتخصّصه، إلى مركزيّته، بأولوية أنطولوجية وإبستمولوجية لا سابق لها. ولعلّ أبلغ الأدلّة في هذا المضمار يطالعنا على المستوى التنظيري في ما حوته «الموسوعة» (L'Encyclopédie) من أفكار جديدة اختزلت مقالاتها في السياسة، والدين، والعلوم، وروحيّة الأنوار، وقدّمت بانوراما تكاد تكون كاملة لمعارف واهتمامات العصر، مستثيرة بذلك رياحاً تغييرية، لا في فرنسا فحسب، بل في أوروبا كلّها.

أما الغاية الرئيسة الكامنة في هذا الإنجاز فمزوجة: أولاً: التأكيد على أهميّة وإمكانية التقدّم الإنساني باستقلالية تامّة عن كلّ عقيدة وسلطة، وبالتالي التأكيد على الإيمان بالإنسان، وترسيم آفاق مستقبلية متفائلة بقيام مجتمعات إنسانية سعيدة. ديدرو (Diderot)، الذي قاد مع الملبير (D'Alembert)، مشروع «الموسوعة»، وأشرف عليه، فاقترن اسمه باسمها، وبات العَلَم الطبيعي في قافلة المفكرين التنويريين، كتب، في مقالة «الموسوعة»، إنّ الغاية من إصدارها، رغم التحدّيات الجمة، «من أجل أن يزداد الإنسان، بازدياده علماً، فضيلةً وسعادة، ومن أجل ألا نموت على غير استحقاق منّا للإنسانية»². ثانياً: التأكيد على أنّه ما من مقدّسات ومحظورات عصية، بعد اليوم، على الفكر النقدي الحرّ، وأنّ المواضيع كلّها، دون استثناء، هي، بالقوّة والفعل، مادة نقاشية ومساحة تفكّرية للعقل. ففي المقالة المعنونة «السلطة السياسيّة»، يعلن ديدرو فعل إيمان بالحرية حين يكتب: «ما من إنسان أُعطي حقّاً طبيعياً في أن يتحكّم في الآخرين. الحرية هديّة من السماء، وكلّ فرد له الحق في أن يتمتّع بها تمتّعاً بالعقل»³.

غير أنّ إنسانيّة⁴ الأنوار لم تنبت كالفطر؛ إذ إنّ التاريخ، الذي لا يرتجل الظواهر ارتجالاً؛ بل يمهد لها، في سياق الصيرورة التاريخيّة، أرضية حاضنة تضرب لها فيها جذوراً، يقدم، منذ النهضة الأوربيّة في القرنين الخامس والسادس عشر، بوادر تنبؤ بالرياح التغييرية، التي سوف تجتاح الفضاء الأوربي في القرن الثامن عشر. وإذا كانت إنسانيّة النهضة مؤشراً أكيداً وبيّناً لانقلاب آتٍ، فإنها إذاً، دون شك، التحوّل التاريخي الذي يصلك الخروج التدريجي من ذهنية العصر الوسيط المُغرقة للإنسان في ليل عميق بالغائها الثلاثي لحرّيته: حرّية العقل، الذي وُظف حصرياً لخدمة الدين، حرّية القرار والفعل أو الإرادة في ما سوف يُعرف لاحقاً بالحياة العامّة القائمة على الشراكة والمواطنة، التي غابت في ظلّ الإقطاع السياسي، الذي كرس مفهوم السيّد والرعية، أو الملك والحاشية، والتي لن تتبلور قبل حلول فجر الأنوار، وحرّية الجسد وحقّ الإنسان في عيشه البعد العلائقي الجنسيّ خارج دائرة الترهيب. على ضوء ما حقّقته الأنوار، بعد أن كانت باشرت به النهضة، من استعادة للحقّ الطبيعي بالحرّية الشخصية رأياً وسلوكاً، بات المؤرخون يوصّفون المرحلة الوسيطة بالظلامية

2- [C'est pour que les hommes] «devenant plus instruits, deviennent en même temps plus vertueux et plus heureux et que nous ne mourions pas sans avoir bien mérité du genre humain». in Décote G. et Sabbah H., XVIIIème siècle, Hatier, 1989, p.200.

3- «Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel, et chaque individu [...] a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison». in Chassang A. et Senninger Ch., Recueil de textes littéraires français XVIIIème siècle, Hachette, 1966, p.200.

4 - «إنسانيّة» ترجمة لكلمة: humanisme

والنهضة استعادياً بالمدخل إلى الحداثة، لما تضمّنته من تكسير للأقوال، وتقويض للمقولات السائدة، واستكشاف لأنساق جديدة ليس أقلها ثلاثة سوف تستكمل الأنوار تأسيسها: المجتمع المدني، والديمقراطية، والعلمانية.

خصوصية المشهدية النهضوية، كفاتحة للعالم الحديث، مُختَصَر، من وجهة نظر فلسفية، في ما غيرته في رؤية الذات والآخر والعالم، وهو ما سوف تستكملة الأنوار لاحقاً، وتُعقلنه في خطابها السياسي، وتسنة مبادئ تأسيسية لأنثربولوجيا الإنسان الحديث.

وإذا كان التغيير في رؤية الذات والآخر والعالم إدراجاً لمفاهيم جديدة في قاموس المجتمعات الأوربية آنذاك، فلائه، دون ريب، وقبل كل شيء، ولعل هذا هو الأهم، إدراج لقيم جديدة في حياة هذه المجتمعات. فمفهوم التسامح (la tolérance)، مثلاً، الذي كتب فيه أعلام الأنوار⁵ بإسهاب، هو خلاصة تفكيرية للمستجدات الناتجة عن تلاقح الثقافات إثر أسفار المستكشفين، وبدء حركة الاستعمار والاطلاع على مضامين ثقافية وقيم أخلاقية غير مألوفة لدى الإنسان الأوربي، فجاء طرحها لإشكالية الآخر والنسبية الثقافية جديداً ومثيراً لتعجب وإعجاب في آن واحد، لتباينه والسلوكية الاضطهادية الرائجة. وكان في ما أثاره وتبته مظهرًا مهمًا من مظاهر التغيير، الذي استكملته الأنوار، وحجر زاوية في عمارة الحداثة. في هذا الإطار، يبقى ما عُرف بجِدال بلد الوليد (Controverse de Valladolid) (1550) خير نموذج لتفتق الوعي الإنساني النهضوي، الذي سيبليغ أوجه في إنسانية الأنوار. القضية، باختصار شديد، مواجهة حادة بين خوان جينس دي سيولفيدا (Juan Ginès de Sepulveda)، وبارتولوميو دي لاس كاساس (Bartolomeo de las Casas) في حجة عنيفة حول الهنود سكان القارة الأمريكية الأصليين، والسلوكية الواجب اتباعها في التواصل معهم. فبينما وقف دي سيولفيدا مدافعاً عن السياسة الاستعمارية المعينة في الإبادة الجسدية والحضارية، مشككاً في إنسانية الهنود، واجهه دي لاس كاساس ناقداً شرساً، داعياً إلى احترام السكان الأصليين، متكلماً عن كرامة المجتمعات، مندداً بنهب كنوزها الثقافية، مستنكراً الإكراه في الدين. واللافت في الموضوع، والأمر، بطبيعة الحال، ليس من باب المصادفة، أن كتاب دي لاس كاساس بقي في الأدراج ممنوعاً من الطبع، حتى ما بعد عصر الأنوار مباشرة، فصدر للمرة الأولى في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر (1875-1876).

إلى القيم الجديدة، التي اندرجت بعناء (والعناء ملازمٌ لكل تحولٍ حضاري كبير)، في الفكر والأداء الأوربيين، تميّز الحداثة بزوج الفردانية فكرةً ملهمةً لفلسفة الأنوار، تمدد الحركة الأدبية والفنية بدفع جديد، وتحرك الشعوب في صيرورتها التاريخية نحو نظام سياسي واجتماعي يكرس الحريات، والمجتمع المدني، والمواطنة. من العوامل الجمّة، التي أسهمت في ظهور الفردانية؛ أي تفرد وفراة الإنسان الخارج من قمقمه بعد طول اختناق، أربعة شبه مترامنة، كان لها التأثير العميق في بلورة المفهوم، الذي قام عليه مشروع الحداثة برمته؛ أولها: اختراع الطباعة، الذي كان من نتائجه المباشرة أن أتاح الولوج إلى المعارف للسواد الأعظم من الناس، التي بات لها سبيل للاطلاع بحرية، وبطريقة مباشرة، ومن غير حاجة إلى وسيط، على النصوص الدينية، والعلوم، والآداب، وإبداء رأيٍ فيها. تبعه، بفترة وجيزة، رواج الكتابة باللغات المحلية كالفرنسية، بدلاً من اللاتينية، التي كانت حكراً على النخبة المثقفة دون غيرها، ولا سيما الإكليروس الممسك بزمام شؤون الدين والدنيا على السواء. ثانياً: الإصلاح البروتستانتي الرافض تسلط البابوية، الذي ركّز على حرية الضمير، موطن القرار الشخصي، ورفع فوق كل سلطة من أي نوع كانت. في هذا الخط، يأتي فكر الفيلسوف التنويري بيار بايل (Pierre Bayle) ليعزل الحقائق الماورائية والدينية عن العقل، لا ليزلزلها؛ بل ليثبتها في ما هي عليه أصلاً، ويجب أن تبقى عليه؛ أي قائمة على ركائز إلهية غير بشرية، وبالتالي رهن خيار شخصي من الإنسان الذي يقبلها ليس لأنها موجبة، وهي ليست كذلك، ولا تستطيع أن تكون؛ بل لأن إيمانه فعل إرادة وممارسة للحرية الفردية في دائرة الحياة الخاصة. في الواقع، ما يفعله بايل هو أنه يصيب عصفورين بحجرٍ واحد؛ إذ إنّه من جهة، يحمي الإيثار كفعل حرية بإخراجه الدين والقناعات الدينية من فضاء الخلافات والنزاعات البشرية المستحقة، معززاً بذلك

5 - راجع: Voltaire في (1763) Traité sur la tolérance و Montesquieu في (1721) Lettres persanes و قبلها John Locke في Lettre sur la tolérance (1689).

فكرتي الخصوصية الشخصية واحترام الآخر في قناعاته، حيث يتقاطع عند هذه النقطة مفهوم الحرية مع مفهوم التسامح، ويثبت، من جهة أخرى، وفي الوقت عينه، الإنسان سيّداً على نفسه لا يحتكم في مساره التاريخي لأيّة مرجعية متعالية، بل لضميره فقط. أمّا العامل الثالث، فهو تراجع مساحة هيمنة السلطة الدينية بالنسبة إلى ما كانت عليه في العصر الوسيط، وانحسار تأثيرها السياسي والاجتماعي، ما وفر متنفساً للناس، وهامش تحرك وتعبير غير مسبوق. وبموازاة العامل الثالث، وبأهمية لا تقلّ عنه، تأتي فقرة العلوم الطبيعية، وهذا هو العامل الرابع، تأكيداً على أنّ العقل قادر على فكّ طلاسم الكون بأدواته الخاصة، مستغنياً عن أسرارية الغيب، وتزامناً مع ازدهار المذهب التجريبي المبني على الإدراك الحسي والمنحى الاختباري.

إنّ التجديد الإنساني النهضوي شكّل البيئة السياسية والثقافية الحاضنة للأنوار بانزياح الصورة القديمة للإنسان والعالم، المنتهية الصلاحية، لِعَدَم توافقها والمستجدّات الحضارية والتاريخية. ولا نبالغ، إذا قلنا إنّ التعبير المناسب لتوصيف الصورة الجديدة هو الاتساع، والمعنيّ به هنا الانفتاح في جميع أبعاده. يبقى أنّ أولويّة وأسبقية انفتاح الوعي الفردي، بالنسبة إلى أيّ شكل آخر من الانفتاح، لا يُقَرَّر بأحادية. فالأجدر مقارنة الفردانية الصاعدة بموازاة الانفتاح المرافق لها في شتى المجالات، كظاهرة متكاملة تصلح قراءتها على ضوء الدائرة الفساربية، أو انعكاس الإضاءات المتبادلة، ما يعني أنّ الفردانية لا تُفهم إلا في إطار مشهدية حضارية كاملة العناصر. وربّما كان مأزق الحداثة في مجتمعاتنا العربية، الذي سوف نتطرّق إليه ختاماً، عائداً إلى خلل في تكامل المشهدية الحضارية، وتناغم جميع عناصرها أكثر منه إلى أيّ سبب آخر. في أوروبا، يبقى بيك دي لا ميراندول (Pic de la Mirandole) أبرز المفكرين الحاملين راية الحرية الفردية المطلقة فوق كلّ اعتبار. الرّجل دفع ثمن التزامه غالياً، سُجِن، وأُخضع للرقابة، وأُصِقت به تهمة الهرطقة. لكنّه ترك، فيما ترك من كتابات، خطاباً تأسيسياً مهمّاً تحت عنوان (في كرامة الإنسان)⁶ كتب فيه ما تصوّر أنّه جاء على لسان الله نفسه مخاطباً الإنسان بعد الخلق: «أمّا الآخرون فطبيعتهم ملجومة بقوانين أمرنا بها، وأمّا أنت فما من قيد يلجّمك. أعهّد بك لأحكام الشخصية في تحديد طبيعتك. [أنت] تتمتع، إذاً، بالقدرة التحكيمية والفخرية على قولبة ذاتك وصنعها»⁷. الإنسان يقبل، إذاً، امتياز أن يكون ما يصيره، وأن يصير ما يقرّر هو نفسه أن يصنع من ذاته. لقد شاء الله مُبدعاً لذاته، صانعاً لقدره ومصيره. في القرن العشرين، سوف يترجم سارتر هذا الطرح، من غير أن يسمّي بيك دي لا ميراندول، في مقولته الشهيرة: محكوم على الإنسان أن يكون حُرّاً⁸.

قبل الحداثة، لم يحظ مبدأ الفردانية باهتمام، ولم تعرّه الطوباويات الفلسفية انتباهاً. هذه الأخيرة، منذ جمهورية أفلاطون حتى مدينة الشمس لكمبانيلا، مروراً ببيطوبيا توماس مور، قدّمت كلّها تصوّرات لمجتمع مثالي جماعي بامتياز في بنيتها، وهيكلية، ونمط عيشه، لا يخص الفرد بموقع أو قيمة إلا من منظارية وظيفية نفعية تقضي بتسخير طاقاته وتوجيهها لخدمة الجماعة، ومن حيث لا معنى له ولا قيمة له في ذاته؛ بل إنّ أهميته في كونه جزءاً من كلّ، وقيّمته في نسبة مساهمته في إنجاح المنظومة الجماعية من الموقع الذي أُسند إليه. الفردانية، إذاً، ظاهرة امتازت بها الحداثة حتى اقترن اسمها بها، فصارت لها عنواناً. قبلها، تناول الفكر، بطبيعة الحال، موضوع الحرية في معالجات متفاوتة الأهمية، لكن الاعتراف بالحق في الحرية الذاتية، وإدراج الحرية الشخصية في صلب الأداء السياسي والأخلاقي هو، تحديداً، اللحظة التاريخية المفصلية، التي تطوي نهائياً صفحة العالم القديم لتفتح باب الحداثة عريضاً. والحداثة، كاختبار غربيّ طليعي هي، من وجهة نظر سياسية واجتماعية، تطوّر المجتمع المدني الليبرالي القائم بالمبدأ والفعل على الإرادة الفردية أساساً للحق والتشريع والسلطة،

6 - Pic de la Mirandole Jean, Oratio de hominis dignitate ou De la dignité de l'homme.

7 - «Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites: toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement auquel je t'ai confié qui te permettra de définir ta nature. [Tu es] doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même» in De la dignité de l'homme, trad. Y. Hersant, Éd. de l'Éclat, 1993, cité dans La Renaissance, les textes fondamentaux, le Point Références, mars-avril 2011, p. 31.

8 - انظر: سارتر، الوجودية مذهب إنساني.

كما نادى بها النظريات التعاقدية للمجتمع. هذه الأخيرة تثبت للفردانية، وتأسس لما سيُعرف، لاحقاً في العالم، بـ«حقوق الإنسان». فحقوق الإنسان ما هي إلا مشتق من مشتقات الفردانية وإنسانية الأنوار. هنا، تجدر الإشارة إلى أن الفردانية لم تكن يوماً لتعني (أقله في مفهومها الأول كما حدّته الحدّات) فوضى أو استفحالاً للفرد على حساب الدولة، لكنّها، بالعكس، دأبت على التوفيق بين الفرد والدولة باستنباطها تفاعلية جديدة بينهما، وسعيها إلى عقلنة الحرية.

من هذا المنطلق، نتبين كم أنّ فلسفات الأنوار السياسية تتمتع، رغم تلوّنها، بقواسم مشتركة تشكّل الأرضية العقلنة لحرية تفاعلية لا سابق لها. كلّها تقوم على اعتبار الإرادة الفردية أساساً للسلطة والحكم. حتى هوبز (Hobbes) المدافع عن الملكية المطلقة، والمناذير بإحادية القرار والحكم، فإنّه، عكس ما توحى به المظاهر والقراءة التسطيحية للفيثان (Le Léviathan)، في الواقع، حامل لفكرة الديمقراطية؛ لأنه يبنّي السيادة على موافقة كلّ فرد. فالأفراد بالتوافق المتبادل (وفي هذا تكمن ماهية العقد السياسي) يتنازلون شخصياً عن حقّهم الطبيعي لمصلحة واحد. هذا «التنازل»، في الحقيقة، ليس استقالةً للفرد، لكنه خيار، وبالتالي فعل إرادة. وفراة هوبز تكمن، دون شك، في أنه عقلن ماهية السلطة؛ سلطة الدولة وسلطة الملك الذي يجسدها، وهي مُطلّقة، لا من خلال عقد شراكة ومشاركة، ولا من خلال عقد خضوع؛ بل من خلال عقد تفويض يقوم به كلّ فرد بتخلّيه عن حقّه الطبيعي؛ ليضعه بين يديّ ملكٍ تنصّب إرادة الأفراد، ويحظى بإجماع من يقولون له: من الآن فصاعداً، أنت تمثلي. فالسيادة المطلقة منبع النظام العام والقانون، وإن كانت، قالباً، دولة توتاليتارية فإنها، قلباً، ديمقراطية، طالما أنّ الفرد، من خلال خضوعه لها، يخضع في الواقع لسلطة صنعها هو بإرادته. أساس الملك إذاً إرادة الفرد. من الواضح أنّه بالانتقال من الحرية الطبيعية إلى الحرية المدنية لا يلغي هوبز إرادة الفرد وقدراته؛ بل يثبتها.

لم يوافق لوك (Locke) على نظرية هوبز، فكان ناقداً لها. يرى لوك، وهو بهذا يذهب إلى أبعد من هوبز وكأنه في دفاع عن الفردانية المطلقة، في مقابل ما لحظه عند هوبز من تقصير في إعطاء الفرد ملء حقوقه السياسية، أو من تقليص حقوقه؛ يرى، مثلاً، خلافاً لهوبز، أنّه ما من مبرر لتفويض واحدٍ وحصر الصلاحيات كلّها بين يديه، كما أنّ هناك أفضل من المصلحة الفردية علة للانتقال من الوضع الطبيعي إلى الوضع السياسي التعاقدية. ما يشدّد عليه لوك أنّ غاية الفرد الأولى والأخيرة هي حماية حقوقه الطبيعية من سعادة وحرية ومساواة ومُلكية، والمحافظة عليها. لذا، إنّ شرط التعايش المتناغم الناجح بين الأفراد الأحرار والمتساوين في الحقوق قانون وضعي واضح، وقاضي كُفء وغير متحيز، وقوة رادعة تضمن تطبيق القانون. فالأفراد لا يتعاقدون إلا للحفاظ على ممتلكاتهم؛ أي حياتهم، وحرّياتهم، وثروتهم، حيث تغدو السلطة نوعاً من دستور للملكية أو لخصوصية الأفراد. إلى ذلك، لا يقوم العقد الاجتماعي إلا على موافقة مجموع الأفراد، علماً بأنّ الفرد، بموافقته على العقد، لا يرهن كلّ حقوقه؛ لأنّه، في الواقع، لا يتخلّى إلا عن حقّه في المعاقبة. أساس ليبرالية لوك وعصارة طرحه الأساسي يكمنان في أنّ الدولة في خدمة الفرد، وأنّ هذا الأخير ليس مديناً للمجتمع بشيء؛ بل على العكس إنّ المجتمع مدين له بكلّ شيء.

قد يكون فكر روسو (Rousseau) السياسي المُلهم للثورة الفرنسية ذروة الدفاع عن الفردانية والديمقراطية في مفهومها الحديث، ولا سيّما في ما ورد في العقد الاجتماعي¹⁰. فإرادة روسو في تبيان أنّ الإرادة الفردية لا تعطّلها الإرادة العامة، ولا تعرّضها للخطر، وأنّها تجد لها أبلغ تعبير وأسماها في الإرادة العامة. فالإرادة العامة أساس ومبدأ ومحرّك اللعبة الديمقراطية، وعلامة نضج ورقيّ في الوعي السياسي الفردي والجماعي. كلّ فرد عنصر فاعل في قلب الإرادة العامة، التي تهدف إلى الخير العام، الذي يلقي فيه خيره الشخصي. فالفرد المواطن، بمشاركته في السلطة العليا المتمثلة في الإرادة العامة، إرادة الجسم الاجتماعي، الذي تشدّد لحمته، وتضمن وحدته مصلحة وطنية واحدة، إنّما يكرّس انصهار السلطة العليا والإرادة العامة مع إرادته الفردية في إرادة واحدة؛ إذ إنّ الإرادة، التي تسنّ القوانين

9 - راجع: Locke J., Deux traités sur le gouvernement civil

10 - راجع: Rousseau J.J., Du contrat social ou Principes du droit politique

تجدد الإشارة إلى أنّ الفردانية لم تكن يوماً لتعني، أقلّه في مفهومها الأول كما حدّدته الحداثة، فوضى أو استفحالا للفرد على حساب الدولة، لكنها بالعكس دأبت على التوفيق بين الفرد والدولة باستنباطها تفاعلية جديدة بينهما وسعيها إلى عقّلتة الحرية

هي عينها التي تخضع لها. فالواطن الخاضع للقانون يخضع لقانون سنّه بنفسه، وهو، بالتالي، في خضوعه للقانون، يخضع لإرادته الشخصية، وفيه يجد ويجسّد منتهى الحرية والاستقلالية. وهو، حتى في مسألة التجاذب بين الأكثرية والأقلية أو الأقليات ضمن الهيئة العامة التمثيلية، لا يفقد حرّيته، ولا يتنقّص من فاعلية قراره شيء، إذا ما وجد نفسه في مواجهة أكثرية ليس فيها ومنها. لأنّه طالما ارتضى الفرد أساساً الخضوع لسلطة عليا تعمل للخير العام، وطالما أنّ الخير العام - وإن خالف أحيانا بعضاً من خيره الخاص أو مصالحه - يبقى، في كلّ الأحوال، خيره ومصالحته أيضاً، فإنّ خضوعه لكلّ قرار صادر عن السلطة العليا يندرج في منطق

ممارسة هذه السلطة، التي ارتضاها أساساً باسم المصلحة العامة. الأمر، إذًا، لا يتعارض وإرادته الفردية؛ بل ينم عن وعي سياسي متقدّم ومستوى رفيع في تفكيك الفعل السياسي وقراءته، وانتماء وحسّ بالمسؤولية والواجب هما جوهر المواطنة.

إنّ الحداثة المتألّقة في فكر الأنوار السياسي لم تبدأ تحديداً في القرن الثامن عشر، ولم تنته بانتهائه، ولم تقف عند حدّ الثورة الفرنسيّة (1789). وإنّ الفردانية الصاعدة، التي ميّزت النهضة بعد عصر وسيط طال ليله، قد شكّلت القاعدة الفكرية، التي استكملت الأنوار، وشيّدت على مكتسباتها عمارتها الفلسفية ومشروعها الحضاري، كذلك كانت الأنوار، بدورها، منطلقاً لتحوّل كبير ذي امتدادات وتأثيرات مصيرية ضاربة في عمق القرن العشرين لا تزال تردّداتها تؤثر في مسارات الفكر وعلوم السياسة والاجتماع حتى اليوم. فلسفياً، يمكن مطالعة التردّدات المذكورة من بابين: باب التغيّرات الطارئة في المجتمع والثقافة، بعد القرن الثامن عشر، كنتيجة مباشرة، أو غير مباشرة، لانتشار مفهوم الفردانية في الأداء السياسي، واندراجه في أعلى سلم قيم الإنسان الحديث، وقوّلبته لذهنية جديدة، وتفجّره إبداعاً في الآداب والفنون والعلوم. هذا الباب يتيح مقارنة تاريخية، أو فسارية، أو تحليلية، أو قراءة جامعة لأكثر من منحنى واحد. نذكر فيه، على سبيل المثال وليس الحصر، في القرن التاسع عشر، الفلسفة الوضعية مع كونت (Comte)، وتبلور معالم العلوم الإنسانية، ولا سيما علم النفس وعلم الاجتماع، بما لها من خصوصية في الموضوع والمنهجية والغاية. أمّا الباب الثاني، وهو الذي يهّمنا في الكلام هنا على الفردانية في الحداثة، فمقاربة لما أفرزته من حماسة أو تحفّظ، ومن تأييد أو رفض لها، على أن يُصار إلى تناول المواقف التقييمية للظاهرة من زاوية نقدية تفكيكية.

أثارت الفردانية، التي شكّلت رأس الحربة في الإنسانية الحديثة، ردود فعل كثيرة، وسال الخبر في الكلام عليها منذ القرن التاسع عشر. أهمّ ما يستوقفنا منها ثلاثة نختارها للمفارقة التي تجمع بينها، وهي أنّها كلّها تتناول الإنسانية التنويرية باسم إنسانية أخرى إمّا لتنسّفها، وإمّا لتموقع نفسها في امتدادها الطبيعي، وأولها الإنسانية الماركسية. يتهم ماركس الأنوار بأنّها لم تفتن للبعدين الاقتصادي والتاريخي المكوّنين للإنسان، فجاءت مقاربتها له مجزوءة ومغلوطة. يكتسب الإنسان له وجوداً وقيمة من عمله وإنتاجيته، ويعطيه معنى على ضوء النسيج العلائقي، الذي يصنعه تداخل القوى وموازن القوى التي تفرزه على ما هو عليه كصراع الطبقات مثلاً، فهو يصنع ذاته بذاته في التاريخ، انطلاقاً من المعطى الاقتصادي، ومن خلال عقّلتته وتدبّره لهذا المعطى. الإنسانية الماركسية تقول إنّ القواعد الاقتصادية ليست نصوصاً؛ بل علاقات إنسانية يكفي أن يعمل الإنسان على تغييرها حتى يستنبط نظاماً جديداً تخضع فيه الضوابط للإنسان، وليس العكس. الجدلية المادية التاريخية حركة أنسنّة علمية المنحى، لا تفتكر الإنسان فرداً أو شخصاً إنّما تنظر إليه على أنّه جزء من كلّ. وهي لا تفتكره إلا في بعده الجماعي. فالبعد الجماعي وحده حامل لمعنى وغاية وجود الإنسان. من الجلي أنّ موضوع الحرية الفردية، الذي رفعت رايته الأنوار، وتغنّت به، لا يتوافق بتاتا وتطلّعاتها. من هنا، رفضت الماركسية، التي فهمت ذاتها مشروعاً إنسانياً، وثورة تأسيسية لإنسانية جديدة وإنسانية سعيدة، ورأت أنّ التصوّرات الإنسانية السابقة لها عقيمة؛ لأنّها غرقت في التنظير بعيداً عن واقع المجتمعات ومسارها التاريخي؛ رفضت المكتسبات التنويرية، وأولها الفردانية، لكنّها تبنت مناهضة الأنوار للدين؛ لأنّ هذا الأخير هو العامل الأول لانسلاخ

الإنسان. كما التقت مع الأنوار في رفضها مفهوم الطبيعة الإنسانية؛ إذ ما من تصوّر قبليّ للإنسان قادر على تحديده. الإنسان يحدّد ذاته بذاته من خلال فعله. هذا ما قصده ماركس، عندما قال إنّه لا يقوم مفهوم للإنسان في ذاته. وحدها الحياة تحدّد الوعي.

هذه النقطة الأخيرة بالذات هي التي تستعيدها الإنسانية الوجودية السارترية، عندما ترفض، على غرار التنويريين، أن يكون للإنسان مرجعية غير الإنسان. فهي وجدت في الإنسانية التنويرية مدرسة في رفض التعيينات اللاهوتية والأخلاقية، والتأكيد على حرية هي كلّ الوجود. في عالم يغيب عنه المعنى، وتسوّدُه العبيّة، يترجم الإنسان حرّيته التزاماً ومسؤولية. الحرية الصعبة يحملها الإنسان عبثاً؛ لأنه السفينة والشراع والقبطان في آن واحد، ولأنّ ما عنده في عرض البحر، حيث وُجد، من أفيق أو قبلة أو بوصلة سوى نفسه. الحرية الوجودية بنت وعي متقيّ أمام المعطى، وهي، في خروجها من عبثية الواقع المحيظ، ومن دوامة القلق الماورائي عبر الهروب إلى الأمام، من خلال ما أسماه سارتر مشروع الإنسان، إنّما تبقى لعبة روليت، أو نزهة على سفير العدم. في الحقيقة، لم تذهب الأنوار، يوماً، في هذا الاتجاه. كان خطابها في الحرية والفردانية مؤطراً ضمن دائرة الحياة العامة، سياسياً واجتماعياً. ما فعله سارتر أنّه تناول الفكرة، واستغلّها في ما يناسب الطرح الوجودي، فاحتفظ منها بالمفهوم، لكنّه أضفى عليه أبعاداً لم يتضمّنهما في الأصل. الفردانية الوجودية، والإنسانية الوجودية، لا تتحدران، في الواقع، من إنسانية الأنوار، كما يبدو للوهلة الأولى؛ لأنهما مغايرتان لها في الجوهر، تماماً مثل الإنسانية الماركسية، إنسانويتان انتقائيتان توسلتنا شيئاً من إرث الأنوار لتوظّفاه في رؤية ماركسية يذوب فيها الإنسان في منظومة ونظام يطحن فردانيته، وأخرى وجودية تتعالى فيها الحرية على مأساوية الوجود، وتأبى أن تنكسر، لكنها، بعنفوان سيزيف (Sisyphé)، تجتريّ خبيثتها في دائرة الوجود المفرغة. في الحالتين، سؤال يفرض نفسه: ماذا يبقى من إنسان ذاب في الجماعة أو العدم؟ وإذا لم يبقَ من الإنسان شيء، فعلى أية إنسانية نتكلّم؟

الإنسانية الشخصية تدعو إلى رفض الفرد. موقف مونييه (Mounier)¹¹ من الفردانية صريح، الفرد نقيض الشخص، إنّه وحدة بين وحدات في مجموعة، رقم في منظومة أو معادلة، لا وجه له، ولا اسم، ولا تاريخ، ولا قصة. مقفل على ذاته، مُكْتَفٍ بذاته، متفوّع على أناه. لا قيمة له لأنّه قابل للاستبدال. وهو خير عينة تمثيلية لإنسان المجتمع الماديّ الاستهلاكي، الذي سوف يكتب فيه بودريار (Baudrillard)، واللؤلؤ (Ellul)، وماركوز (Marcuse)، رابطتين انهيار الإنسانية بالفردانية المفرطة، وما آلت إليه منذ عصر الأنوار. والسؤال المطروح هنا (ونتركه مفتوحاً لما يقتضيه من معالجة ومن إعادة نظر في مفهوم التقدّم وحقيقته): هل مظاهر الفردانية المتفشية في المجتمعات الغربية في القرن العشرين، والمرتبطة ارتباط العلة بالنتيجة بانهايار الإنسان، ومعه بانهايار الثقافة، نتيجة طبيعية لفردانية الأنوار، التي حوّت، منذ البدايات، في طيات طرحها، بذور التحولات التي لحقت بها، وجميع أشكال تمظهرها؟ أو ليس ممكناً أن تكون فردانية القرن العشرين تشويهاً لمشروع الأنوار وتراجعاً بالنسبة إلى مقصدها الأصليّ والأصيل؟ بالعودة إلى تمايز الفرد والشخص، عند مونييه، والسلبية التي تكتنف الفرد، يظهر الشخص، بالمقارنة، إنساناً مكتملاً في إنسانيته؛ لأنّه نتيجة عملية تشخّص ونموّ في بعده العلائقي الأفقي المتواصل والمتفاعل مع الآخر، والعامودي المرتبط بالإله، وفي تجذّره وانتهاه. الشخص قيمة في ذاته، حرّ كريم فريد. عند مونييه البعد الجماعي أساسي، كما هو عند ماركس، لكنّه، خلافاً لما هو عليه عند هذا الأخير، لا يستثني الأبعاد الأخرى؛ بل يتكامل والبعد الباطني الروحي الحميم. في القرن العشرين، يبدو أنّ فردانية الأنوار لم تعد تكفي، ويتبيّن أنّ الثقة بالتقدّم العلمي لحلّ مشكلات الإنسان، أيضاً، لا تكفي. خابت الانتظارات والآمال المعقودة على الحلم التنويري؛ لأنّ الفردانية، وسائر الإرث التنويري، ولّدا شعوراً بالعيش في عالم غابت عنه اليقينيّات، والحقائق المطلقة، والمرجعيات، وتلاشى المعنى. فالإنسان أثبت أنّه، في عصر العلوم والإنجازات التكنولوجية الباهرة، واليوم في زمن العولمة، ليس سعيداً، وليس، بالضرورة، أكثر تقدماً أخلاقياً ممّا كان عليه قبل الأنوار. حاجته إلى رؤية تحوي بُعداً مثاليّاً يتخطّاه، حذفته فردانية الأنوار، حاجة أنطولوجية حيوية، إن استمرت، غائبة أو مُعَيّبة، خاص الإنسان أكثر فأكثر في ما سمّاه ليبوفتسكي (Lipovetsky) «عصر الفراغ»¹².

11 - راجع: Mounier E., Qu'est-ce que le personnalisme?

12- Lipovetsky Gilles, L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain..

الحداثة العربيّة الآتية طالعة من قلب التاريخ العربي والوعي العربي والرصيد العربي من الفكر المُستنير. هل ندرك كلّ هذا حين نخلط الأشياء ونظنّ أنّ الحداثة قشرة لماعة لمظاهر عُمرانيّة تغلف ذهنيّة عتيقة؟

عرف القرن العشرون أعمالاً نقدية كثيرة تناولت روحية الأنوار، من أشهرها ما كتبه رواد مدرسة فرانكفورت¹³. أما اليوم، في الربع الأول من القرن الجديد، وعلى ضوء المستجدات الكبيرة كالعولمة، أو تغلغل شبكات التواصل في السلوكية اليومية، وتفشي الورم الفردي في جسم المجتمعات، حيث لحق ويلحق بيئتنا وعيشنا وثقافتنا تحولات ما زلنا، أحياناً كثيرة، لا نتقبلها، أو لا نفهمها، فاللاف في الأمر أنّ الأدب النقدي، ومعظمه أعمال فلسفية

واجتماعية تتناول ترددات الأنثروبولوجيا التنويرية، وتسلب الضوء على الانحطاط، الذي يصيب الإنسان والثقافة، يدعو، لا من موقع ما بعد إنساني¹⁴؛ بل باسم إنسانية مفقودة، وإنسان برسم الانقراض، إلى إعادة النظر في مكتسبات الأنوار والموقف منها. الحافظ ليس نوعاً من النوستالوجيا، أو الحنين إلى ما قبل الحداثة؛ لأنّ إنجازات الأنوار مهمة إلى درجة أنه ضرب من ضروب الغباء أن يحاول المرء إلغاء ما حصلته وأفادت منه البشرية جمعاء. يكفي أن نفتكر مدى وعمق ارتباط الديمقراطية الحديثة بالفكر التنويري. المطلوب كبح جماح الفردانية المتوحشة السائدة، والنمط الفردي، الذي يجس الإنسان في فقاعة تكنولوجية ينقطع فيها عن الآخر والعالم، ولا يعود يحس بهم. المطلوب قراءة الحداثة على ضوء ما بعد الحداثة التي أفرزتها. المطلوب إعادة إحياء الحس النقدي لدى إنسان خدّره دوار اللامعنى. من منطلق القلق على الإنسان يتشكّل، اليوم، رصيد أدبي مهمّ في موضوع نقد الحداثة والأنوار تحديداً. يقول ليوفتسكي إن ثقافة ما بعد الحداثة دليل على توسّع مساحة الورم الفردي، ويرى، في التحول الأنثروبولوجي، الذي يحدث أمامنا، مرحلة خطيرة من تطوّر فرديّة من نوع آخر ليست امتداداً للأنوار، لكنّها تدمير لها. فردانية ما بعد الحداثة نرجسية الأنا الخائب، المرتمي في خمول باطل، هو المكوّن الأساسي لما أسماه شخصية إنسان ما بعد الحداثة. هذه النرجسية الدالة على ترّف الديمقراطيات الغربية صارت حاضنة لما يسميه ماتّي (Mattéi)¹⁵ البربريات الحديثة من جراء دوران العالم حول أنا متضخّمة، منكفئة ومُشْتَطّة في الوقت عينه. يدعو ماتّي إلى استرجاع التعيّن المتعالي، الذي يتحدّر منه الإنسان، والذي اختار هو نفسه أن يلغيه. إنّ تعييب الثابتة المتعالية الداعمة لكلّ حضارة وثقافة أدّى إلى انحطاط الثقافة المعاصرة، ومأزق الإنسان المعاصر. نعم للأنوار، ولكن... حول لفظة «الأنوار» المستعملة من الأنوار نفسها للدلالة على كيفية فهمها لذاتها، يلجأ ليوباردي (Leopardi) إلى صورة لا تخلو من السخرية استعارها منه براغ (Brague)، ونقلها، هنا، لبلاغتها وإيجازها، يقول: «العقل نور، والطبيعة تريد أن يُنيرها العقل لا أن يحرقها»¹⁶.

على ضوء الاختبار الغربي، ولأنّ الحداثة والأنوار ظاهرتان غربيّتان¹⁷، ينتابني قلق حين أسأل نفسي: أيّة حداثة لمجتمعاتنا العربيّة؟ المطلوب ليس الغرق في التنظير العقيم، واجترار مفاهيم مستوردة ليست في معجمنا، ولا ندرك كُنْهها. حدائتنا تفرزها ذهنيّتنا، وتمخّض عنها ثقافتنا. عربيّة هي، تشبهنا ولا نستسخها لأنّ الطعم - إن لم يجد له المناخ المناسب - لا يُثْمِر. الحداثة العربيّة الآتية طالعة من قلب التاريخ العربي، والوعي العربي، والرصيد العربي من الفكر المُستنير. هل ندرك كلّ هذا حين نخلط الأشياء، ونظنّ أنّ الحداثة قشرة لماعة لمظاهر عُمرانيّة تغلف ذهنيّة عتيقة؟

في الموضوع ما يكفي للتحفيز على إعادة قراءة مساراتنا الرّاهنة، ورُبّما تصحيحها.

13 - في الخمسينيات من القرن الماضي، وتحديداً في عام 1947، صدر «جدلية الأنوار» (Dialektik der Aufklärung)، الذي كتبه ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، وتيودور أدورنو (Theodor Adorno) معاً.

14 - posthumaniste.

15 - راجع: Mattéi J.F., La barbarie intérieure.

16 - «La raison est une lumière. La nature veut être éclairée par la raison, non pas incendiée par elle». in Brague R., Modérément moderne, 191.

17 - راجع: Todorov Tzvetan، في نصّه الرائع (Tous les matins du monde) في: 2006، L'Esprit des Lumières، Robert Laffont، Paris.

مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

دراسة في الاستبداد العربي تاريخ الانحطاط الثقافي وتوطن الاستبداد (نحو نظرية كوبرنيكوس اجتماعية)

خالص جلبي*

في عام 1198م، مات ابن رشد، بعد أن طرده الغوغاء من مسجد قرطبة، ونفاه الملك الموحدى إلى قرية الليسانة اليهودية بعمر السبعين. وبعد عشرين عاماً، طحنت الدولة الموحدية بجنب مدينة ثيوداد رويال في الأندلس في معركة العقاب في أفضع عقاب. وبعدها تهاوت الحواضر الأندلسية كورق الخريف: بالنسيا 1236م، قرطبة 1238م، وأخيراً، إشبيلية عام 1248م. ومع أفول عصر الموحدين دخل العالم العربي ليل التاريخ، وأنتج إنسان ما بعد الحضارة، كما في نفايات الطاقة بعد استهلاكها. وهكذا تفعل الحضارة بالإنسان، تستهلكه كمادة خام، وتصنعه إنساناً متفوقاً، ويخرج منها متبخر الطاقة الإبداعية. يظهر بعدها على السطح إنسان يتقن التمثيل، ويؤدي كل الأدوار بدءاً من الصعلوك، وانتهاً بالإمبراطور. قد تبخر عنده المثل الأعلى، ووقع في شبكة (علاقات القوة)، في مجتمع فرعونى تحول إلى (مستكبرين ومستضعفين). يعيش (كالإيميبيا) على شكل كائن رخوي دون مفاصل تحدّد حركته، ودون عمود فقري يقيم صلبه. يحلّ مشاكله بمدّ أذرع كاذبة قابلة للتشكل على أيّ صورة، فيمكن أن يأخذ صورة (قلم) يوقع كلمة نعم في كلّ انتخاب، كما يمكن أن يكون (بوقاً) مردداً ما يطلب منه من شعارات، أو (بندقية) تقوم بحفلات الإعدام حسب الأوامر، أو (سيارة) جاهزة للقيادة لمن يحكم قبضته على مقودها، ولو كان لصاً يخطفها، فمتى اعترضت سيارة على هوية السائق؟ وتعبير مالك بن نبي عن هذا الكائن الاجتماعي: (ثم يبدأ تاريخ الانحطاط بإنسان (ما بعد الموحدين)، ففي عهد ابن خلدون استحوطت القيروان قرية مغمورة، بعد أن كانت، في عهد الأغالبة، قبة الملك، وقمة الأبهة، والعاصمة الكبرى التي يقطنها مليون من السكان، ولم يكن حظ بغداد وسمرقند خيراً من ذلك؛ لقد كانت أعراض الانهيار العام تشير إلى نقطة الانكسار في المنحنى البياني). تروي لنا السيرة والتاريخ واقعتين على التشكل الصحي للمجتمع أو الانحراف المرضي. أما الأول، فهو موقف أحد الصحابة في معركة أحد، وهو يفارق الحياة قائلاً: لا عذر لكم إن خلص إلى رسول الله وفيكم عين تطرف. وأما الثاني، فهو عقيل بن أبي طالب يواجه مصادرة الحياة الراشدية على يد البيت الأموي: (إنّ صلاتي خلف عليّ أقوم لديني، وإنّ معاشي مع معاوية أقوم لحياتي). فالتاريخ ينقل لنا هنا مأساة انفكاك الضمير عن الواقع. في الوقت الذي كان علي نموذجاً يندمج فيه الضمير مع المثل الأعلى والحياة (إنّ صلاتي وُسُكِّي وَحَيَايَ وَنَمَاتِي لله رَبِّ الْعَالَمِينَ) [الأنعام: 162].

إنّ حادثة السيرة تروي أقصى ما يمكن أن تفعله التربية بالإنسان. والمجتمع يمكن أن يحدد بين الصحة والمرض بموجب مؤشرين: إنتاج (النموذج الإنساني) و(الكمية الحرجة) من الكتلة، كما في أيّ تغيير نوعي في أي وسط، فالقنبلة النووية لم تنفجر إلا بكتلة حرجة، كما أنّ تغيير الماء النوعي يتمّ وفق الدرجة الحرجة سواء في التجمد أم التبخر، وهذا ينطبق على اندلاع الثورات في المجتمع، عندما تصل إلى الوضع الحرج بين سوء الأوضاع من طرف، والوعي الجماهيري من طرف مقابل.

وهناك ثلاثة مستويات يمكن أن يتشكّل وفقها (الإنسان الاجتماعي): ففي الأول يبرز إنسان مستلب الإرادة، والثاني محرّر الإرادة، والثالث إيجابي الإرادة. فأما الأول، فممسوخ الأدمية أقرب إلى القرود والخنازير يفعل ما يوحى إليه في مجتمع متدني الفعالية، يعبد سادته

*مفكر من سورية.

وكبراه، يعيش حالة وثنية سياسية بأصنام وصور مشرعة. وهو ما شبهناه بشكل القلم، أو البوق، أو البندقية، فلا يرد القلم ما تخطه اليد من الموافقة بنعم، أو بوق يردد رجيع الصوت دون مناقشة، أو يقوم بالجريمة بأكبر حجم؛ لأن الأوامر جاءت هكذا.

إنّ إنسان ما بعد الموحدين مستعدّ لأن يهدم الكعبة لو أمر بذلك، وربما بكى وهو يفعلها. هذا النموذج المسوخ يمثل الطبيعة في ظاهرة (القصور الذاتي)، فالسقوط محتم لكل الأشياء باتجاه الأسفل. أمّا الصعود فيحتاج إلى طاقة، وهنا تفعل التربية فعلها فترتفع بالإنسان باتجاه المثل الأعلى.

يقول مالك بن نبي: (وهنا لا نواجه تغييراً في النظام السياسي؛ بل إنّ التغيير يصيب الإنسان ذاته، الذي فقد همته المحضرة، فأعجزه فقدها عن التمثل والإبداع). ويطرح عالم النفس البريطاني (هادفيلد) في كتابه (التحليل النفسي للخلق) هذا السؤال الحرج: ما هو المنبه المناسب لتنشيط الإرادة؟ ويوجب إنّ كلّ حاسة لها مثيراتها، وهكذا، الفوتونات تحرض حاسة البصر، والذبذبات الصوتية تحرض حاسة السمع، والجزيئات الكيماوية تحرض حاسة الشم، ولكنّ ما يحرض الإرادة هو المثل الأعلى.

ويرى المؤرخ البريطاني توينبي أنّ الإرادة الجماعية تحرض عند بروز التحدي التاريخي في وجه جماعة اختارت العمل المشترك، وهو ما تفعله التربية بالقفز بالإرادة الإنسانية إلى فرق جديد في الطاقة فتتحرّر، ويؤدي الأعمال في صورة مواطن واع مشارك مسؤول، فيفعل ما يراه صحيحاً، ويمتنع عن المعصية. وهكذا، يظهر إلى سطح المجتمع إنسان جديد (محرّر الإرادة)، ليس عصاً للضرب بكلّ يد، أو طبلاً جاهزاً للقرع بكلّ الأنغام والرقصات، أو مسدساً جاهز الزناد لإعدام أيّ أحد، ولو كان أباه.

إنّ القرآن قرن بين ثلاثة مظاهر للمسوخ في اتجاه العبودية، فذكر (القردة، والخنزير، وعبد الطاغوت). ويظنّ البعض أنّ المسوخ كان بيولوجياً، وهو ثقافي كما نرى. إنّ أول ما نزل من القرآن كان سورة العلق، وهي أكدت ثلاثة معانٍ مفصلية:

الأول: تأكيد الكرامة بالقراءة {اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ} [العلق: 3] من خلال تغيير محتوى الوعي بالمعلومة المكتوبة بالقلم، {عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} [العلق: 5].

والثاني: معالجة أشدّ مشاكل المجتمع خبثاً واستعصاءً، وهو الطغيان، وأنّه قابلية مشكّلة في جبلة كلّ منا إذا مُنح السلطة دون ضوابط. ونحن نعرف أنّ سلطة قليلة تعني فساداً قليلاً، وسلطة مطلقة تعني فساداً مطلقاً.

والثالث: وصفة بسيطة للتخلص من الطغيان، وهو (عدم التعاون)، ورفض الطاعة؛ لأنّ الحساب في الآخرة فرديّ، ويجب أن يفكر الإنسان باستقلال، ويتصرف بإرادة، وهو مسؤول عن أعماله، ولو كانت مثقال حبة من خردل. والاقتراب من الله، في النهاية، لا يتمّ بغير سجد فعلي، ولا سجود إلا برفض طاعة الطاغية {كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ} [العلق: 91].

في انتخابات أيّ بلد عربي شمولي، لو جلس الناس بكلّ بساطة في بيوتهم، ورفضوا النزول إلى الانتخابات، فما الذي سيحصل لهم؟ إنّ الناس لا يقرؤون القرآن عمّا فعل فرعون بالجماهير {وَأَسْرَزْهُبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ} [الأعراف: 116]، إنّ العقل معتقل، وإنّ المثقف مقطوع اللسان. وإنّ مواطناً تقدّم له بطاقة يخيّر فيها بين (نعم) و(لا) كحق دستوري، ويشعر أنه مجبر على مخالفة ضميره لمواطن مسحور.

إنّ السحر أعيد إحيائه بعد موت هاروت وماروت بأربعة آلاف سنة. يقول مالك بن نبي عن (إنسان ما بعد الموحدين): إنّ (نفسه المريضة تخلقت في جوّ يشيع فيه الإفلاس الخلقي والاجتماعي والفلسفي والسياسي).

إنّ القرآن يبني فلسفته ليس على قتل الباطل، أو التآمر على النظام، ولا إشباع القلب بکراهية الحاكم، أو محاولة اغتياله، فكلها اختلاطات مربكة لا تزيد المرض إلا سوءاً.

ونعود إلى فكرة النماذج:

فالأول: هو الإنسان العربي الحال، ي طلق إرادته ثلاثاً في بينونة كبرى، قد لبس حلّة القاصرين، وهناك من يفكر عنه بالوكالة.

والثاني: هو من تحرّرت إرادته من العبودية فرفض الطاعة.

أما الثالث: فهو الذي يقول قبل أن تهدموا الكعبة اقتلونني، فلن أرى ما يحدث، أو أسمح به. إنّ الجيوش والشعوب العربية كلها تقاد إلى الكوارث من خطامها؛ لأنها في حالة خدر لذيد مغيبة الوعي عن التاريخ خارج العصر، يفعل بها الأوصياء ما يشاؤون.

إنّ شحن الإرادة من السلبية المطلقة إلى الإيجابية المطلقة هو محصل تيار إلكتروني عارم من الإرادة، بدفعها باتجاه المثل الأعلى، كما يفعل الليزر بتجميع حزم الضوء باتجاه نقطة واحدة حارقة.

يروي المؤرخ ديورانت أنّ (كوبرنيكوس) اكتحلت عيناه بكتابه عن الأجرام السماوية قبل موته بساعة. ويبقى السؤال: لماذا كان اكتشاف كوبرنيكوس انقلابياً إلى هذا الحدّ، وهو لا يزيد على شرح من يدور حول من؟ والجواب في ثلاث زوايا: زلزلة أشدّ الأمور وثوقاً، ووجوب إعادة النظر في مفاصل أساسيات التفكير، وأنّ الإيمان يجب أن يحرّر من الدوغمائية. فالإيمان هو تقليب النظر في السموات والأرض آيات لأولي الألباب، وأنّ الكفر هو إغلاق منافذ الفهم، وتكميم الأفواه عن التعبير، وأنّ الكافرين لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها.

ويفيدنا هذا الأمر، اليوم، في إضاءة ثلاث حقائق: إنّ الشعوب هي التي تختار أصفادها، فهي إلى الأذقان فهم مقمchon. والحكام لا يزيدون على كواكب انفصلت من جرم الشمس، فهي تدور حول الأمة، والحاكم على دين الأمة، وليس العكس. والكسوف الاجتماعي يتمّ عندما تكفّ إرادة الفرد عن التشكل، فيبهت كلّ شعاع، وتنضب كلّ طاقة، ويدخل المجتمع ليل التاريخ.

يقول مالك بن نبي: (وطالما ظلّ مجتمعنا عاجزاً عن تصفية هذه الوراثة السلبية، التي أسقطته منذ ستة قرون، فإنّ سعيه إلى توازن جديد سيكون باطلاً عديم الجدوى)، وما يحتاج إليه المجتمع، بالدرجة الأولى، هو العلوم الأخلاقية والنفسية، أمّا العلوم المادية، فقد تكون على حدّ تعبيره: (خطراً في مجتمع ما زالوا يجهلون فيه حقيقة أنفسهم، ومعرفة إنسان الحضارة أشقّ كثيراً من صنع محرك، أو ترويض فرد على استخدام ربطة عنق).

إرادة العبودية

(في محاولة لفهم آلية الطغیان)

وصف المؤرخ (سويتون) جنازة القيصر في كتابه (حياة القيصرية الاثني عشر) (كتاب العبودية المختارة - آتين دي لابواسيه - ترجمة مصطفى صفوان، الحاشية 38) على النحو التالي: (فلما أعلن عن موعد الجنازة نصبت المحرقة في ميدان مارس (إله الحرب) تجاه منصة الخطابة. ولما تبين أنّ اليوم كلّه لن يكفي لمرور الناس الذين اصطفوا حاملين قرابينهم، صدر قرار بأنّ يحمل كلّ من شاء قرابينه إلى

إنّ الاسلام أراد تحرير الإنسان من فكرة المعجزة، وامتيازات الأشخاص جميعاً، في أي خانة كانوا من عائلة، أو حزب، أو طبقة، أو طائفة، أو جنس، وعمد إلى كسر احتكار الكهان والسحرة والعرافين لإخراج نموذج جديد للإنسان والمجتمع؛ إنسان محرّر بعقل غير معتقل، ومجتمع توحيدى متجانس دون طبقات وامتيازات

ميدان مارس، واكتفى الفنصل أنطونيو مارك، في رثائه، بأن طلب إلى أحد المنادين أن يقرأ مرسوم مجلس الشيوخ، الذي أسبغ على قيصر بالإجماع كلّ التشريعات الإلهية والإنسانية، ولم يصف هو إلا كلمات قليلة. وكان البعض يرى حرقه في معبد جوبيتر والآخر في مجلس الشيوخ. وإذا برجلين تمنطق كلّ منهما بسيف، وحمل بيده رمحاً يشعل فيه النار فجأة بشموع موقدة. ولم يلبث جمهور المشيعين أن كدّس حوله الحطب، والمقاعد، ومنصات القضاة. بعدئذٍ، خلع لاعبو المزامير والممثلون ثياب الاحتفال بالنصر، التي كانوا قد ارتدوها لهذه المناسبة، وزجوا بها في النار. إلى جانب هذه المظاهر العامة، التي تجلّ فيها حزن الجمهور، أدت الجاليات الأجنبية مراسم الحداد، كلّ جالية على حدة حسب طقوسها،

ولاسيما اليهود الذين ذهبوا إلى حد التجمع حول قبره ليالي متعددة. وبعد أن انتهت الجنازة شيّد له عمود من مرمر بلغ ارتفاعه عشرين قدماً، ونقش عليه: إلى أبي الوطن). والسؤال المحيّر والملحّ، الذي يطرح نفسه: كيف يقفز البشر إلى هذه المنزلة من القداسة في حياتهم ومماتهم؟ وحتى نعرف معنى هذا الكلام ميدانياً، فليتجرأ أحد الناس فيجرب حظه علناً في شارع مكتظّ بالناس، فيقوم بالتعرض لمقدّس ما، ثم التعرض لرئيس الجمهورية في بلد عربي، وعندها سيرى، في أيّ من الحالتين، تكون قوى الأمن أسرع بإلقاء القبض عليه، وإشباعه ضرباً بالسوق والأعناق، ما يفتح عيوننا على استيعاب أين دائرة المحرّم والمقدّس فعلاً. كيف يضع فرد قبضته على رقبة شعب بأكمله، فيرسم مصيره إلى حين؟ كيف تقع الشعوب في فقص العبودية، وكيف تتحرّر؟ كيف يتحول الإنسان (عملياً) إلى (إله) يملك أقدار الناس في أرزاقهم وتسريحهم من وظائفهم، في حريتهم واعتقالهم متى يشاء، في حياتهم فيدفعهم إلى الإعدام، أو ساحات القتال في صورة قرابين بشرية، أو سجنهم حتى الموت، أو دفعهم إلى الهروب من البلد في موت من نوع جديد. كان تعبير النبي يوسف -عليه السلام- واضحاً بأنّ فرعون هو عملياً ربّ العباد والبلاد {ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَأَسْأَلُهُ مَا بَأَلُ النَّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ} [يوسف: 50]، وفي المقابل، إنّ فرعون هتف بالناس {مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي} [القصص: 38]، وبالتالي فهو يملك القداسة والحقيقة الحقيقية النهائية المطلقة {مَا أَرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ} [غافر: 29]. ونحن، اليوم، نظنّ أنّ فرعون هو بيبي الثاني، الذي عاش في الألف الثانية قبل الميلاد، وليس كلّ من اتصف بصفاته، وبذلك نقرأ القرآن بعيون الموتى، وعلى الموتى في مناسبة موت الرؤساء.

إنّ إدراك قوانين التغيير الاجتماعي أهمّ، بما لا يقارن، من اكتشاف قوانين الفسيولوجيا، أو أطلس المورثات، والجينوم البشري. والمشكلة الخطيرة، التي واجهها الأنبياء في التاريخ، هي المشكلة الاجتماعية، ولعل أخطر مرض يواجه المجتمع هو في كيفية تنظيم نشاطه.

في 18 آب/ أغسطس من عام 1562م، توفي شاب فرنسي هو اتيين دي لابواسيه، عن عمر 32 سنة، بعد أن ترك خلفه كتاباً صغيراً بعنوان (العبودية المختارة)، اختفى تحت لجة التاريخ، وكان صديقه الفيلسوف ميشيل مونتيني هو من انتبه إلى أهمية النص، ولكن لم يتمكن من نشره؛ لأنه كما قال: (فيه حياكة أدق وألطف من أن تخرج إلى الجو الخشن الذي اتسم به ذلك العصر الفاسد). وفي عام 1936، تمّ إعدام الشاعر الأندلسي فيديريكو غارسيا لوركا في ظروف غامضة في الحرب الأهلية الإسبانية، والسؤال: كيف تحكّم الآلة الاجتماعية على تصفية إنسان؟ من أصدر الأوامر؟ من نفذ واعتقل؟ من أطلق النار؟ وكيف يتمّ الإجهاز على الناس بهذه الآلة الاجتماعية من تسلسل الأوامر؟ وكيف يتحول البشر مع تتابع الهيراركية (التراتبية) إلى آلات صماء تنفذ أفضع الأشياء بأقلّ الأوامر وبكلمة واحدة: اعدموه!.

إن كتاب لابواسييه يمثل، فعلاً، (سوبرنوفا) اجتماعية، فهذه الظاهرة الكوسمولوجية لها ما يشابهها في قوانين الاجتماع. وكما في الانفجار النجمي الهائل، الذي يصل نوره على موجات الضوء تعبر الفضاءات الكونية، فنصرها على الأرض، فهناك ما يشبه هذا في الظواهر الاجتماعية. وعندما تنقذ الأفكار بشرر كالقصر، فإنها تعبر الفضاء الثقافي في زمن يطول ويقصر على نحو متغير حسب قدرة الاستقبال عند المجتمعات، ويقدر الغور الثقافي، الذي يفصل عن مكان انفجار الأفكار بمسافات عقلية، وليست مكانية، فقد يولد تركي في ألمانيا، ويعيش فيها، ولا يعرف سوى مصنع الصلب، الذي يشتغل في أفرانه، وقد يعيش إنسان في الأرجنتين بعيداً عنها بمسافة ألفي كيلومتر، ويتذوق الفلسفة الألمانية، ويعرف متى دشنت ميكانيكا الكم.

وهكذا غطست أفكار لابواسييه، عبر العصور، لينشر النص الكامل عام 1835م للمرة الأولى، بعد 273 سنة من وفاة صاحبها، ولكن هذا الانفجار المعرفي لم يصل إلى فضاء الثقافة العربية إلا بعد أربعة قرون ونصف مع نهاية القرن العشرين، على نحو باهت يكاد لا يرى بفعل كثافة قشرة الثقافة العربية ومناعتها ضد التغيير وغيابها عن الحضور العالمي. وهو كتاب لم يلاقِ الرواج حتى الآن، ولم ينتبه إليه إلا الآحاد.

يتعجب لابواسييه من سقوط البشر في أصفاد العبودية، كيف يخضعون لجبروت شخص واحد يأكل ممّا يأكلون منه، ويشرب ممّا يشربون؟ (فلست أبتغي شيئاً إلا أن أفهم كيف أمكن لهذا العدد من الناس من البلدان ومن الأمم أن يحتملوا، أحياناً، طاغية واحداً لا يملك من السلطان إلا ما أعطوه، ولا من القدرة على الأذى إلا بقدر احتمالهم الأذى منه. إنه لأمر جليل حقاً، وأدعى إلى الأمل منه إلى العجب أن ترى الملايين يخدومون في بؤس، وقد غلت أعناقهم، دون أن ترغمهم على ذلك قوة أكبر؛ بل هم فيها يبدو قد تمّ سحرهم).

نعم إنه السحر الجديد. عندما أراد البعض تعريف السحر قالوا إنه الشيء على غير حقيقته، وعندما وصف القرآن عمل السحرة ذكر تصورات موسى عليه السلام {يُحْيِيهِمْ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُمْ تَسْعَى} [طه: 66]، فهذا التخيل لشيء ليس له أرضية، ويتمّ من خلال اغتيال العقل بطريقة خفية ومدروسة.

إنّ الاسلام أراد تحرير الإنسان من فكرة المعجزة وامتيازات الأشخاص جميعاً، في أي خانة كانوا من عائلة، أو حزب، أو طبقة، أو طائفة، أو جنس، وعمد إلى كسر احتكار الكهان والسحرة والعرافين لإخراج نموذج جديد للإنسان والمجتمع، إنسان محرّر بعقل غير معتقل، ومجتمع توحيدي متجانس دون طبقات وامتيازات.

إنّ الدين جاء لمعالجة أعقد مشكلة إنسانية، وهي تحريره من الوثنية، ولذا إنّ موضوعه الجوهرى يتصل بأكثر مشاكل المجتمع إلحاحاً، وإنّ الشرك الذي لا يغفر ولا تنفع معه طاعة، وإنّ التوحيد الذي لا تضر معه معصية، هو في إعلان كلمة السواء في المجتمع، فلا يستقل أناس بامتيازات، أو أن يمسخ المجتمع بانقلابه إلى آلهة وعبيد (مستكبرين ومستضعفين).

هذه القضية أزلت الفلاسفة والمفكرين والسياسيين. وفي المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي، طرح خروتشوف هذا السؤال المحوري: كيف أمكن لفرد واحد مثل ستالين أن يتحكم في مصير أمة؟ كيف أرسل للموت مئات الآلاف، ولم يقتل واحداً بيده؟ كيف كانت نظرة سيئة منه لعضو في المكتب السياسي تجعله يرتجف هلعاً بقية حياته؟

إنّ كارثة الحكم الفردي، وسيطرة النخب والعائلات والأنظمة الشمولية، عرضها (الكتاب الأسود) للكاتب الفرنسي ستيفان كورتوا (Stephane Courtois)، الذي صدر في فرنسا، وكيف أنّ مئتي مليون إنسان أصبحوا ضيوفاً على الأبدية على يد حكم الطغاة. ومن هنا، إنّ قضية الشرك والتوحيد هي لبّ القضايا الاجتماعية التي يغفر كلّ ما عداها، ولا يغفر ذنبها، فهي أهمّ مشكلة تواجه البشرية على الإطلاق، ودون حلها تأسن كلّ الحياة، فالتوحيد هو أو كسجين الحياة.

لا يُوثق بالإنسان؛ لأنّ في جبلته الاستعداد للطغيان مع كلّ امتلاك، ما لم توجد ضوابط ومراقبة، ولا يعوّل عليه لأنه خُلِقَ هلوياً جزوياً ومنوعاً. وبقدر التعطش للسلطة بقدر الفراغ والنقص الداخلي عنده، والسلطة، دون مراقبة ومحاسبة، تفسد، وقليل من السلطة يعني قليلاً من الفساد، وسلطة مطلقة تعني فساداً مطلقاً

واليوم يعيش الجنس البشري في صورة وثنية جديدة بطبقة امتيازات تضمّ أصناماً تحت (هبل) العالم أمريكا بقرار الفيتو في صورة شرك أكبر يعيق ولادة العدل، ومن الطاغوت الأكبر يأخذ بقية طواغيت العالم الصغار شرعيتهم. وأمام العالم ولادة جديدة باتجاه التوحيد، ليس بإضافة أصنام جديدة مصنوعة في فرانكفورت وطوكيو، بتوسيع مجلس اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، بل بتحطيم نادي الفيتو كله، وإلغاء هذا الشرك العالمي كله جملة وتفصيلاً، والعودة إلى التوحيد الذي هو خير وأبقى، بإيجاد عالم جديد متجانس يقوم على (كلمة السواء)، محرر من علاقات القوة، كما وجه تلك الدعوة رسول الإسلام إلى هرقل. ولكن من العجيب أنّ مثقفي الحداثة من الغرب والشرق كلهم صم بكم عمي عن هذه الوثنية فهم لا يعقلون.

الطبيعة البشرية والطغيان

لا يُوثق بالإنسان؛ لأنّ في جبلته الاستعداد للطغيان مع كلّ امتلاك، ما لم توجد ضوابط ومراقبة، ولا يعوّل عليه؛ لأنه خلق هلوياً جزوياً ومنوعاً. وبقدر التعطش للسلطة بقدر الفراغ والنقص الداخلي عنده، والسلطة، دون مراقبة ومحاسبة، تفسد، وقليل من السلطة تعني قليلاً من الفساد، وسلطة مطلقة تعني فساداً مطلقاً، وإنّ الإنسان لظلوم كفّار. وهذه الحقيقة اهتدى إليها اتين دي لابواسيه (1530 - 1562 م) قبل سنة في علم الاجتماع والفلسفة السياسية: إنّه (لبؤس ما بعده بؤس أن يخضع المرء لسيد واحد يستحيل الوثوق بطبيعته، مادام السوء في مقدوره متى أراد، فإن تعدّد السادة تعدّد البؤس بقدر ما نملك منهم). والقرآن يضرب المثل في هذا بين رجلين: {صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا} [الزمر: 29]، وهذه الحقيقة موجودة في الفيزياء، كما هي في علم الاجتماع، فإذا ضغطت الغاز تحولت الكمية الهائلة منه إلى قطرات من سائل، وإذا سمح لجزئيات بسيطة من عطر أن تخرج من عنق زجاجة فعلت كما فعل جني المصباح، فانتشرت في جنبات الغرفة جميعاً مهما كانت الصالة رحبة.

وكذلك في امتلاك مفاتيح القوة الاجتماعية، أيّ شخص منا يجلس في داخله الفرعون (رمسيس الثاني)، الذي حكم تسعين سنة، وقتل من الناس ما لا يحصيه عدد، وتزوج عشرات النساء، وأنجب أكثر من مئة طفل، وزوّر أسماء الفرعنة الذين سبقوه، فمسح أسماءهم وكتب اسمه على النصب والتماثيل.

وما يضبطنا هو قانون انتشار الغازات نفسه، فكلما انفسح المجال أمامها انتشرت، وكذلك في وضع اليد على السلطان، ويمكن لأيّ فرّاش أو خدام، في أية دائرة، أن يتحول إلى فرعون بشرط واحد هو امتلاكه مفاتيح القوة دون كوابح، ويمكن لأيّ مدير، في أية دائرة، أن يتقلب إلى طاغية يذيق الموظفين أشدّ البلاء والعنت بشرط واحد هو امتلاكه مفاتيح القوة دون مراقبة ومحاسبة. ويمكن لأيّ شرطي أن يصبح ديكتاتوراً، وكلّ ما يحتاج إليه هو وضع يده على السلاح والجيش.

ولا يمنح الإنسان الاعتدال والمجتمع العدل إلا (المعارضة)، ولذلك كانت المعارضة شرطاً للاتزان. وهذا المرض؛ أي تحول البشر إلى صنفين آلهة وعبيد، أو، بتعبير القرآن، مستكبرين ومستضعفين، هو اختلال في رافعة القوة في المجتمع، ويمكن أن يتسرب هذا المرض بجراثيمه الفكرية إلى كلّ طبقات المجتمع ومستوياته حتى في علاقة الرجل بعائلته، فيعامل امرأته مثل عبدة، وأولاده كرفيق، ولا يمكن لأحد أن يعترض عليه، فكلّماته لا معقب لها، وإذا أراد بهم سوءاً فلا مردّ له، وما لهم من دونه من والٍ.

من هنا، كانت المعارضة أساسية لإرساء العدل الاجتماعي، وهي تهب الصحة النفسية لكل الأطراف، وهي ضرورية للأمة، وتصبّ في مصلحة الحاكم، وتحافظ على كل الأطراف، ولم يكن غريباً أن أفرد القرآن سورة كاملة باسم (المؤمن).

إنها رواية عن رجل رفض السكوت على الجريمة، وكان في الظلّ يكتنم إيمانه في أجواء مشبعة بالرعب ورجال الأمن والجواسيس، ف شعر أنّ الأمان ليس في الصمت؛ بل بالجهر والإعلان في اللحظة المناسبة، فقال: أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله؟ في هذه الرواية يبرز معنى الحكمة، فليست أن يتسرّب صاحبها بقميص (السرية) ليقوم بانقلاب ناجح يطيح بالحاكم في ساعة الصفر؛ بل النطق بالكلمة المسؤولة والصحيحة في الوقت المناسب، ولو كانت مكلفة، وهي ستخرج، في النهاية، بضربة أخفّ بكثير من الخرس الاجتماعي، والقرآن يسجل أنّ الله وقاه من سيئات ما مكروا وحقّ بأل فرعون سوء العذاب. وحُسن بالمجتمع الفرعوني في ظلمات التاريخ.

إنّ العدل مفهوم وجودي؛ لأنه التوازن بين أطراف القوة، وهذا ينطبق على قوانين الميكانيك، وتيارات النفس، وحركة المجتمع. فالسيارة، التي لا تملك فرامل، تمشي باتجاه الحوادث، والنفس، التي لا تنمي ملكة النقد الذاتي، تصاب بالكبر، ولن يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر. والمجتمع، الذي لا يوجد فيه معارضة، ميت. وهو أقرب إلى عالم القبور، حيث الأمن والسكون دون أية حركة. وهل رأينا الأموات يقومون من قبورهم ليمارسوا نشاطاً سياسياً؟ إنهم أموات غير أحياء وما يشعرون أياهم يبعثون؟ تستقيم حركة السيارة بين (دعسة البنزين) و(الفرامل)، وتعمل العضوية على ترشيد أية حركة من أيّ إصبع بتمرير أوامر الحركة بمنظمات خاصة في قاعدة الدماغ، وتعطلها أو عجزها يقود إلى مرض باركنسون، فيمشي الإنسان مكبّاً على وجهه مترنحاً مهتز الأوصال.

وتعيش الروح بصحة نفسية مع ممارسة النقد الذاتي، وتنضج النفس بدخول مرحلة (النفس اللوامة) بتشغيل آليات المراجعة، حيث تتحول إلى جهاز يعمل تلقائياً من عالم الوعي واللاوعي أكثر من صحوات غير منتظمة للضمير.

وقد انتبه الغرب إلى مؤسسات المعارضة، فعدها قطعة أساسية من جهاز الحكم، فالحزب الذي يصل إلى الحكم يفرمل بحزب المعارضة، فيراقبه ويعارضه إذا أخطأ، ويعصيه في المعصية، ويطيعه في الطاعة، ويكشف أخطائه، فلا تأخذه في الله لومة لائم. أمّا عندنا في العالم العربي، فقد انقلبت النسب، وانعكست الصورة، كمن يبني طرقات سريعة باتجاه واحد، وسيارات دون فرامل، وعقلاً دون نقد، ونقلاً دون عقل. لا غرابة في أن رسا مصيرنا في أسفل سافلين في استعصاء خبيث للثقافة، ومواصلة في خط الانحدار في رحلة موجعة نحو القاع.

إنّ المفكر أحمد أمين انتبه، مبكراً، إلى هذه الظاهرة القاتلة في مسيرة الحضارة الإسلامية. عندما انفرد بالساحة الفكر الوثوقي الدوغمائي النصوبي، ما يذكر بظاهرة الكتبة والفريسيين، التي واجهت المسيح عليه السلام في المجتمع اليهودي، وتمنّى بقاء الخطين معاً يعدل كلّ منهما الآخر، وألا ينفرد بالساحة حزب المحافظين على الحزب التحرري العقلاني، والمسلمون يظنون أنهم استثناء للقانون، والله يقول فلم يعذبكم بذنوبكم؟ ولذا فإنهم لا يستفيدون من كنوز القرآن؛ لأنهم يشعرون بأنّ الحديث عن الآباء هو آباء قريش، وليس آباءهم. عندها استقر الأمر للعقل الكسيح، وطحن التيار العقلاني من المعتزلة وسواهم، حيث إنّ التشكيك بعقيدة أيّ إنسان، حتى اليوم، يكفيها أن تنتسب إلى هذا الخط الفكري.

وهكذا، المعتزلة والاتجاه العقلاني في خانات التفكير تمت هرطقتهم، وتحطيمهم، وإفناء كلّ تراثهم العقلي من نوعية العقل الجبار (النظام)، وبقي في الساحة عقل دون مراجعة، ونقل دون عقل، وسيارات تمشي دون فرامل، وهذا هو الأساس للاستبداد السياسي.؛ لأنها نسخة من الاستبداد الفكري، ولأنها الوجه الثاني لعملة عدم التفكير، وتوقف المراجعة وممارسة النقد الذاتي، وكسر قيود التقليد والانعتاق من أفكار الآباء، ومحاولة التحرر إلى فضاء التفكير الرحب والإبداع دون خوف ومساءلة.

إنّ الغرب بنى سيارات تمشي بتوازن بين طاقة البنزين وعزم الكوابح، وقبل ذلك أنتج عقلاً يطرح الأسئلة دون خوف، يغرم بالمعرفة، وارتباد المجهول، وكسر المسلمات، وأقام مؤسسات سياسية لا عوج فيها، ولا أمتاً، في توازن بين محافظين وعمال، بعد أن حطّم سلطان الجبت والطاغوت الممثلة في الكنيسة والإقطاع. وبذلك، وُلد مجتمعٌ أطعمهم من جوع، وآمنهم من خوف، محرّراً، إلى حد كبير، من علاقات الاستضعاف والاستكبار. أمّا نحن في العالم العربي، فقد كتب علينا أن نعيش في قرية يلبس أهلها لباس الجوع والخوف، بما كانوا يصنعون. الإنسان العربي خائف من المستقبل، يرجم من أجهزة المخابرات، لا يأمن السلطة. وإذا أوقفه الشرطي يسأله عن رخصة السير خفق قلبه، وعلت وجهه صفرة. كلّ هذا بسبب خلل رافعة القوة في المجتمع، وتحوله إلى مستكبرين ومستضعفين. وكلّ هذا الاستبداد السياسي خلفه الاستبداد العقلي، ولا حرية سياسية دون حرية عقلية ودون حدود. أمّا نحن، فنريد عقلاً محمداً بالمسطرة من عيار النانوغرام، يمشي بأجزاء من الملمتر في مقاسات مجهرية، محدد الأبعاد الفراغية، فهناك سقف للتفكير، وأمام القفر حواجز لا نهاية لها تمنع أيّ حصان رشيق. فهذه هي أمّ المصائب، ويبقى السؤال: هل إلى خروج من سبيل؟ كيف نكسر أغلال العقل، ونحرره من الأصفاد؟ تروي القصة أنّ رجلاً طلب من النجار أن يصنع له باباً، ثم جاءه في يوم، والنجار غائب، فحمل الباب، وانطلق به، ولمّا عاد النجار لم يجد الباب، فركض خلف الرجل، فوجده يمشي به خارج البلدة. فما كان منه إلا أن بدأ يقرع الباب، قائلاً افتح الباب، أقول لك افتح، والسارق يحكم إغلاق الباب، وكلّ الفلاة مفتوحة بينهما.

المعرفة والسلطة:

لا يمكن لأمة أن تُستعبد لولا استعدادها على نحو خفي للعبودية

يطرح اتين دي لابواسيه، في مقالته عن (العبودية المختارة)، هذا السؤال المحير: (شيء واحد لا أدري كيف تركت الطبيعة الناس بلا قوة على الرغبة فيه، وهو (الحرية)، التي هي الخير الأعظم، وضياعها تتبعه النكبات تترى، وما يبقى بعده تفسده العبودية، وتفقدته رونقه). لماذا تسقط الأمم في قبضة الديكتاتورية؟ وكيف تصاب مجتمعات شتى بهذا المرض الخبيث في التاريخ حيث يشترك في توصيفه كلّ من الكواكبي ولابواسيه بأبجح النعوت، أمّا الكواكبي فيصف الاستبداد في كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) أنه لو كان رجلاً وأراد التعريف بنفسه لقال: (أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضرر، وخالي الذل، وابني الفقر، وابنتي البطالة، ووطني الخراب، وعشيرتي الجهالة).

أمّا لابواسيه، فيصف الديكتاتورية: (ما هذا يا ربّي؟ كيف نسّمّي ذلك؟ أيّ رذيلة تعيسة أن نرى عدداً لا حصر لهم من الناس يحتملون السلب، والنهب، وضروب القسوة لا من عسكر أجنبي، بل من واحد لا هو بهرقل، ولا شمشون. إنّ لكل رذيلة حداً تأبى طبيعتها تجاوزه. فأبّي مسخ من مسوخ الرذيلة هذه لا يستحق حتى اسم الجبن، ولا يجد كلمة تكفي قبحه، والذي تنكر الطبيعة صنعه، وتأبى اللغة تسميته؟).

نحن نعرف من علم البيولوجيا أنّ الكائنات تمرض كما تنهار الدول، وتنقرض الحضارات، فلا تسمع لهم ركزاً. ولكن ما المرض تحديدًا؟ وكيف يحدث؟ أسبب هجوم عنصر خارجي أم هو تعبير عن انهيار داخلي؟ هل هو أمر طبيعي أن تخسر الشعوب حريتها؟

يقول السياسيون إنّ الطغيان يحصل بـ(تسلط الفرد) على الأمة بسلاح الخوف، ولا يفسرون لنا كيف يمكن لبشر فرد أن ينجح في بناء آلة رعب بحجم ديناصور لاحم.

ويرى المثقفون أنّ (القوة) هي التي تقرر مصير الأمة، فلا يمكن (لعين أن تقاوم مخزاً)، ولا لعصفور أن يواجه مسدساً، كما جاء في شعر نزار قباني -رحمه الله- ولكنّ القرآن يعكس هذا المفهوم فيلوم الضحية، وليس الجلاد، وينفرد بمصطلح (ظلم النفس) فما يقع

للناس هو بما (كسبت أيديهم)، وما ربك بظلام للعبيد، ويلوم (المثقف) الذي يجب أن (يبين) الأفكار للناس، ولا يقعد في جيب الحاكم، ويرى أن (الأفكار) هي التي تغير المجتمع، وليس تغيير الحكام؛ لأنّ الطغيان سوف يستبدل به طغيان أشد، وعندما خسرنا الحياة الراشدة، وحكمنا السيف، تغيرت سيوف كثيرة على رقابنا، ولكن الحياة الراشدة لم تعد قط. ولا يفرخ مجتمع طاغية إلا بالاستعداد الخفي، ولا تخرج الدماطل إلا في جسم منهك بمرض السكر أو الإيدز.

وفي المقابل، إنّ تغيير الواقع يتمّ بتغيير رصيد ما بالنفوس، وإنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، والأمراض الاجتماعية، في النهاية، تحملها (وحدات) من الأفكار، كما حملت الأمراض (الوحدات) الأمراض من جرثوم وفيروس. ولا يمكن لطفل أن يقود جملاً لولا أنّ الطفل يحمل من الوعي ما يفقده الجممل، ولا يمكن لأمة أن تستعبد لولا استعدادها على نحو خفي للعبودية، ولا يمكن لدكتاتور أن يقعد على رقبة شعب واع. ولا تحط النسور إلا على الجثث. فهذا مفتاح جوهرى في فهم المشاكل، ويترتب عليه أمر مهم هو تحديد منطقة الحفر في طبقات أركيولوجيا المعرفة على حد تعبير (فوكو) الفيلسوف الفرنسي.

الغصن يتهاوى إلى الأرض في فصل الخريف بتفسخ الارتباط مع الشجرة الأم، وينفجر المرض بانهيار الجهاز المناعي، وتعرض النفس بعبادة الذات الفانية، وتنداعى الدول بالتفكك الداخلي، ولم يظهر الخراج الصهيوني لولا المرض العربي، وتلاشى الحضارات من صفحة التاريخ بالانتحار الداخلي، كما ذهب إلى ذلك حجّة التاريخ توينبي في كتابه (دراسة التاريخ) (STUDY OF HISTORY). لقد تحدّث لابواسيه، في رسالته القيمة، عن كيفية السقوط في وهدة العبودية، فأشار إلى أربع أفكار رئيسة: (سلطان العادة)، وكيف أنها تتحكم في السلوك على ثلاث مراحل، وكيفية (تغير محتويات النفس) مع الوقت، وانقلاب الأوضاع لتصل إلى درجة من البؤس لا يصدقها أكثر المشائمين؛ فالحصان البرّي يجمع براكبه، والمروّض يتباهى بسرجه ويفلسف بؤس العبودية. (أصناف الطغاة) ثلاثة. وأخيراً إنّ المجتمعات تنساق إلى العبودية بثلاث طرق: فأما الطغاة فهم على أنواع، فمنهم من يمتلك الشعب عن طريق الانتخاب (المزور) (والبعض الآخر بقوة السلاح، والبعض الثالث بالوراثة المحصورة في سلالتهم)، وعندما يريد المقارنة بينهم يرى بعض (الاختلاف)، ولكنه لا يرى (اختياراً) بينهم، بسبب طرق الوصول إلى الحكم وأسلوبه: (فمن انتخبهم الشعب يعاملونه كأنه ثور يجب تذليله، والغزاة كأنه فريستهم، والوارثون كأنه قطع من العبيد امتلكوه امتلاكاً طبيعياً). أما الوقوع في قبضة العبودية، فهي، بدورها، ذات ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب (فهو يقيناً لا ينساق إلى العبودية إلا عن أحد سبيلين إمّا مكرهاً وإما مخدوعاً)، (مكرهاً) بسلاح أجنبي أو (طائفة) من مجتمعه، وأما (الخديعة) فكما حصل مع أهل صقلية، عندما استبدلوا بالرمضاء النار، فرفعوا ديونيسيوس إلى سدة الحكم لإنقاذ البلد فتمسّى باسم: (القائد ثم الملك ثم الملك المطلق)، ثم ليأخذ اسم الطاغية في التاريخ (TYRAN). وأما (تغير السلوك التدريجي)، فمن نشأ في الاستعباد يشبه من اعتاد شرب السموم، فلا يؤثر فيه لدغ الثعابين، أو يشبه أهل المناطق الاسكندنافية العليا، فمن ولد في الظلام لأشهر طويلة يُفاجأ بسطوع ضوء الشمس، ويظن، كما يحصل لحيوان (الخلد)، أنّ الظلام هو أصل الأشياء، أو كما اعتادت الشعوب العربية على (الأحكام العرفية)، فهي لا تعرف ما هي (الحالة الدستورية)، وكلّ هامش خلاص ينفحه الحاكم بما في ذلك منحة (الديموقراطية) تأخذها الشعوب على أنّها هبة تتصدّق بها يد عليا.

وكما يقول (مكيافيلي) في كتابه (الأمير) إنّ على الحاكم أن يعطيهم (الرحمة) بالقطارة، أما (العذاب) فيجب أن يصب من فوق رؤسهم كالحميم، يصهر به ما في بطونهم والجلود، ولهم مقامع من حديد، بمعنى أنّ الناس متى سقطوا في فخ العبودية صعب عليهم جداً الخلاص من شركه. قد يعرف الجيل الأول مرارته أمّا من ولد فيه فالأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون، اعتادوا عليه، يرون أنّ نظام الحياة يمشي هكذا، كما في بطء ضربات القلب عند السلاحف، أو برودة الماء عند السمك. كذلك ترى المجتمعات أنّ (الطغيان) من طبيعة الأشياء.

يقول لابواسيه: (لنقل، إذًا، إنّ ما درج الإنسان عليه وتعوّده يجري عنده بمثابة الشيء الطبيعي، ومنه كانت (العادة) أول أسباب العبودية، كشأن الجياد الشوامس تعضّ الرسن بالنواجذ في البدء، ثم تلهو به أخيراً، وبعد أن كانت تكاد لا تستقر تحت السرج إذا هي

الناس متى سقطت في فخ العبودية صعب عليها
الخلاص من شركه. قد يعرف الجيل الأول
مرارته أما من ولد فيه فالأغلال في أعناقهم
والسلاسل يسحبون، اعتادوا عليه، يعتبرون
أنّ نظام الحياة يمشي هكذا، كما في بطء ضربات
القلب عند السلاحف. كذلك ترى المجتمعات
أنّ (الطغيان) هو من طبيعة الأشياء

الآن تتحلى برحالها وتركبها الخيلاء، وهي تتبختر في دروزها، تقول
إنها كانت منذ البدء ملكاً مالكةا، وإنّ آباءها عاشت كذلك، وتظن
أنها ملزمة باحتمال الجور، وتضرب الأمثلة لتقتنع بهذا الالتزام،
وبمرور الزمن تدعم هي نفسها امتلاك طغاتها إياها). وهنا نفهم
معنى الهجرة في الإسلام، ونفهم المغزى العميق من قصة أصحاب
الكهف، الذين هربوا إلى كهف بارد، وضمنوا بكلبهم أن يبقى في
مجتمع تبخرت منه الضمانات. والمجتمعات الوثنية لا تحمل آية
ضمانة لأيّ إنسان، أو حيوان، أو شيء في أيّ زمان أو مكان، أو
قصة موسى، وهو يعبر بنبي إسرائيل البحر فانفلق فكان كلّ فرق
كالطود العظيم. إنها نفص اليد من وسط منحط ميت وإعلان ولادة

مجتمع جديد. إنّ إبراهيم كان مشروع أمة، كذلك الحال في فتية الكهف، أو عبور بني إسرائيل إلى سيناء كي تكون مدفناً جماعياً لهم لجيل
كامل خلال أربعين سنة يتيهون في الأرض؛ فيخرج من أصلابهم جيل جديد لا يعرف إلا الصحراء والحرية. إنّ بني إسرائيل، الذين
خرجوا من أرض فرعون، لا يصلحون لحمل رسالة موسى؛ بل لا بدّ من جيل جديد لا يعرف الطغيان، ولا يستطيع العيش في ظروف
الدكتاتورية. أمراض المجتمع العربي الإسلامي هي (عشرة كاملة) يأتي في رأس القائمة (تقديس الآباء)، أو ما كرّره القرآن بتعبير: إنّنا
وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون، بالإضافة إلى (2) تأليه القوة، (3) واحتقار العلم، و(4) تبرئة الذات واتهام الآخرين،
و(5) إجازة الغدر، و(6) الظنّ أنّ النص يغني عن الواقع أو مرض انفكك النظرية عن الممارسة والتاريخ، و(7) الاهتمام بفضائل الجهاد
دون معرفة بشروطه، وهو الخراج الذي فجر كلّ مشاكل العنف في المجتمع العربي، و(8) رفض المسلمين لديموقراطية مع أنها أقرب إلى
الرشد من كلّ ما عليه واقع المسلمين السياسي اليوم، و(9) تمكن العقل الخوارقي الأسطوري في حياتنا، وانحسار العقل العلمي، و(10)
الظنّ أنّ الأحكام لا تتغير بتغير الأزمان، أي كأنّ العدل لا يمكن أن ينمو أكثر فأكثر. ويتعلق المرض الأول أي (سلطان العادة) بهذه
الحزمة من الأمراض كسبب أساسي في رسوخ شجرة الطغيان. ويختصر لابواسيبه الخلاص من الطغيان بوصفة بسيطة واضحة، ليس
بقتله بل بعدم طاعته: (اعقدوا العزم ألاّ تخدموا لتصبحوا أحراراً، فما أسألكم مصادمته بل محض الامتناع عن مساندته، فترونة كتمثال
هائل سحبت قاعدته فهوى على الأرض بقوة وزنه وحدها وانكسر).

ويتكلم القرآن بالمنطق نفسه عن جدلية الطغيان بتعبير الكلمة الطيبة والخبيثة؛ فيشبه الاثنتين بشجرتين، وعلى ما يبدو يصلح هذا
تفسيراً لماذا تكبر شجرة الديكتاتورية فيصل سعفها إلى أعلى من شجرة نخلة باسقة طلعتها كأنه رؤوس الشياطين، ولكنه نمو يحمل
إمكانية سقوطها تحت ثقلها الخاص، فهي، في النهاية، تجتث من فوق الأرض ما لها من قرار. بكلّ أسف، إنّ هذه الوصفة النبوية لم يستفد
منها أحد، لا الإسلاميون ولا غيرهم؛ بل تبني الجميع مذهب الخوارج في قتل الحاكم بالسيف، أو مذهب الثورة الفرنسية في فصل رأس
المستبد على مقصلة. تقول الرواية إنّ الطبع يغلب التطبع، ولكنّ مشرّع إسبرطة (ليكورج) أثبت عكس هذا بالتجربة، حيث عمد إلى
تربية كلبين خرجا من بطن واحدة جعل الأول يسمن في المطابخ والثاني يجري في الحقول، حتى إذا كبرا بما فيه الكفاية جاء بهما إلى السوق،
ثم وضع أمامهما وعاء من الحساء بجانب أرنب، وأطلق الكلبين، فإذا أحدهما يلحق الوعاء كسولاً رخواً، وأما الثاني فيضرب في البراري
يلاحق الأرنب المذعور. قال ليكورج يعلق على المنظر المثير: ومع هذا فهما أخوان. إنّ التربية قد تهبط بالإنسان إلى أسفل سافلين، فتتمسح
الإنسان إلى شكل القردة والخنازير، أو قد ترتفع به إلى أعلى عليين، فتسجد له الملائكة أجمعون. وإنّ رصيد السلطة هو من الجهل أو
المعرفة، ولم يكن للشيطان سلطان على الناس إلا من اتبعه من الغاوين.

حفرّيات في الاستبداد والمقدّس

عَمّار بنحمّودة*

ملخّص الدراسة:

نسعى، في هذه الدراسة، إلى مقارنة مفهوم الاستبداد، وعلاقته بالمقدّس الديني، من خلال الحفر في طبقاته اعتماداً على المنهج الفوكولتي، وقد أثرنا الانطلاق من الفترة النبويّة باعتبارها فترة تأسيسية، ونتيجة الارتباط الوثيق بين نشأة المقدّس الإسلامي وبداية الدّعوة النبويّة، فأما طبقات الحفر فإنّها تتّجه نحو مجالات معرفيّة مختلفة وعيّنات متنوّعة عدّدناها الأسس التي قام عليها مفهوم الاستبداد المقدّس. وقد اختلفت أنماط الخطاب المقدّس، التي أسّست لشرعيّة الاستبداد. وأما مقاصدنا من وراء ذلك، فهي نقاش فرضيّة مفادها أنّ الاستبداد لا يمكن أن يقف عند حدود الممارسات السياسيّة، وإنّما هو مفهوم يتجسّد في كثير من المجالات المعرفيّة. فلئن بدا الاستبداد، في عصرنا، حمّالاً لشحنة سلبية، فإنّه قد كان، في الفترة التي ننوي مقاربتها، أمراً طبيعياً، تفرضه طبيعة العقل الإنساني، وتؤيّد المنظومات الفكريّة على اختلافها، ولذلك ليس من قبيل الإساءة إلى المقدّس اعتبار الخطاب الديني منتجاً للاستبداد، فلا يزال خطاب الإمام، الذي يتّخذ مكاناً مُتّبراً، يهيمن على المصلّين الذين حرّموا حقّ نقاشه وتعديل آرائه، ويتعالى بالحقائق التي يقدّمها عن مواقف السّامعين، ولا يزال رجل الدين يعتقد أنّ قوله هو الفصل بحكم منزلته المقدّسة، وما يزال الناطقون باسم السماء يعتقدون، في قدرتهم على التدخّل في كلّ صغيرة وكبيرة، من خلوة الرجل بزوجه، وأبسط قواعد طهارته، إلى قرارات الحرب بين الدّول. وهو ما يكشف أنّ الخطاب الديني مسكون بروح الاستبداد واحتكار الحقيقة، وأنّ الناطقين باسمه يستبدّون بأرائهم على غيرهم باحتكارهم فهم الشريعة وتشريع القوانين.

إنّ هذا الوضع هو ما يدفعنا إلى الحفر في طبقات الاستبداد، وعلاقته بالمقدّس الديني، في الممارسات السياسيّة، ومباحث التاريخ، والفقه، وعلم الكلام. وهي مجرد عيّنات لاستبداد تشعبت مسالكه، وخفيت أساليبه، لا ندعي بها الإحاطة بجميع تجلّياته وخفاياه.

وقد اعتمدنا التخطيط الآتي:

المقدّمة:

1. الفترة النبويّة: سلطة القرار المقدّس وحدود الطّاعة.
2. كيف نشأ الاستبداد السياسيّ بعد وفاة النبيّ؟
3. كيف أنتج علم الكلام الاستبداد؟
4. كيف أسهم الفقه في ترسيخ الاستبداد؟
5. كيف أسهم التاريخ في صنع الاستبداد؟
6. على سبيل الخاتمة: كيف نفكّ الاشتباك بين المقدّس والاستبداد؟

*أكاديمي من تونس.

المقدمة:

صار لزاماً أن ننزل مصطلح الاستبداد في سياقه التاريخي القديم، متجنّبين القراءة التي تدين التراث لكونه شهد هيمنة الاستبداد في الفكر السياسي، وعرف الانفراد بالرأي عندما كانت فيه الحرّية بمفاهيمها المعاصرة من الأشياء اللامفكر فيها

هل نسقط مفاهيم معاصرة على فترة تاريخية سابقة، حين نتناول طبائع الاستبداد؟ أليس المصطلح، بكلّ دلالاته السلبية، إسقاطاً حديثاً على التراث؟ وهل يحول وعينا الحدائث المفتون بالحرّية بينما وبين الفهم الموضوعي لطبائع الاستبداد في تلك الحقبة التاريخية؟

هذه الأسئلة ضرورية - لا ريب - من أجل تبيّن شرعية طرح إشكالية الاستبداد في تراثنا الإسلامي، حتى لا يصير الحفر في تلك

الفترة ضرباً من الإسقاط الفكري لحاجتنا المعاصرة إلى الحرّية والعدالة على العينة التراثية، التي - لا شك - تحتوي على منطق داخلي يبررها، فدراستنا تهدف إلى مقارنة مسألة الاستبداد مقارنة علمية تستوعب بيئتها، وتراعي الاختلافات الإستمائية بين عصر إنتاجها القديم وعصر تقبلها الحديث. وذاك رهان قد يهدّد بخيبة المركزية ونشوة الاعتداد بالحرّية المزعومة. ألم يرَ الجابري أنه «ما لم نهارس العقلانية في تراثنا، وما لم نكشف أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين، وليس كمجرد منفعلين؟»². أليس هاجس فضح التراث، في حدّ ذاته، إقراراً صريحاً بخلفيات إيديولوجية؟ وهل يمكن أن يصير تأسيس الحداثة هدفاً علمياً نبرّ من أجله جلد التراث؟ أليس فهم المنطق الداخلي للتراث أقرب إلى العلمية من فضحه؟

لقد صار لزاماً أن ننزل مصطلح الاستبداد في سياقه التاريخي القديم، متجنّبين القراءة، التي تدين التراث؛ لكونه شهد هيمنة الاستبداد في الفكر السياسي، وعرف الانفراد بالرأي عندما كانت فيه الحرّية بمفاهيمها المعاصرة من الأشياء اللامفكر فيها، فقد ورد مصطلح الاستبداد في لسان العرب، دالاً على الانفراد بالأمر، «وفي حديث عليّ رضوان الله عليه: كنّا نرى أنّ لنا في هذا الأمر حقاً فاستبددتم علينا. يقال استبدّ بالأمر يستبدّ به استبداداً، إذا انفرد به دون غيره. واستبدّ برأيه: انفرد به»³.

يشير ابن منظور إلى وجود معنيين مختلفين للاستبداد: الأول سياسي ورد في سياق احتجاج عليّ بن أبي طالب على اجتماع السقيفة، واستبداد المجتمعين بالأمر، والثاني فكريّ يعني الاستبداد بالرأي؛ أي الانفراد به، وحرمان سائر الأطراف من الإدلاء بغيره من الآراء.

إنّ جدل المفاهيم الكامن في هذا التعريف يفضي إلى اعتبار المشاركة السياسية والفكرية من القيم التي تأتي في القطب النقيض للاستبداد، ويمكن أن نستخلصها من الشحنة السلبية، التي وُسم بها المفهوم؛ إذ نستبين من وراء احتجاج عليّ بن أبي طالب على المجتمعين في السقيفة أنّ في سلوكهم خطأ تمثّل في كونهم أفصوا عن الحكم من له حقّ المشاركة فيه، وكذلك الانفراد بالرأي إقصاء للرأي الآخر القادر على المشاركة في صياغة الحقيقة. وتلك هي المقومات الأساسية التي فهم بها العربيّ طبائع الاستبداد.

ويتوسّع مفهوم الاستبداد ليشمل سجلات لغوية تعلق به في وعي العربيّ قديماً، لعلّ من أهمّها «التسلّط»، و«السلاطة»، و«الظلم»، و«القهر»، و«الظغيان»، و«العدوان»، و«التعسف»، و«الملك العضوض».

2 - الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص 17.

3 - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت)، ج3، ص 81.

ولئن اختلفت سياقات استعمال هذه المصطلحات، فقد اشتركت في معنى مركزيّ يأخذ ببعدين سياسيّ وفكريّ. ولم يختلف تصوّر المعاصرين للمفهوم عن أسلافهم، فقد عنى عند الكواكبيّ: لغةً «غرور المرء برأيه، والأنفة عن قبول النصيحة، أو الاستقلال في الرأي، وفي الحقوق المشتركة. ويراد بالاستبداد، عند إطلاقه، استبداد الحكومات خاصة؛ لأنّها مظاهر أضرارها التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة. أمّا تحكّم النفس في العقل، وتحكّم الأب، والأستاذ، والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة»⁴. فثمة، إذًا، استبداد حقيقيّ مرادف للظلم والتسلّط، واستبداد مجازيّ لا يحمل في معانيه شحنة سلبية، وهو يعني التحكّم. وتتيح لنا هذه المفاهيم أن «نتجنّب أحكام القيمة السلبية التي يصدرها العقل المهيمن (أي العقل الغربي الذي اخترع الحداثة وسيّر شؤونها)»⁵. أو تلك التي تشيد بقيم الحرية في التراث الإسلاميّ من منطلق أسلمة الحداثة⁶.

ولذلك يبدو أنّ من مزالق البحث في الاستبداد الاقتصار على الوقوف عند دلالاته السياسيّة، وهي دلالات سلبية انطلقاً من وعيٍ حدائقيّ مفتون بالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، يتغافل عمّا للاستبداد من معاني التحكّم والقدرة على التوجيه، وهي من المعاني الإيجابية التي تعطي صاحب السلطة قدرة على التأثير والتسيير. وقد آثرنا الاعتماد على المنهج الفوكولتيّ للحفر في تجليات الاستبداد في التاريخ الإسلاميّ لما له من فضل منهجيّ في تفكيك الخطاب، والإقرار بأنّ «الحقيقة مرتبطة دائرياً بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالأثار التي تولدها، والتي تسوسها»⁷.

لقد عرّف فوكو نظام الحظر قائلاً: «نعلم جيّداً أنّه ليس لنا الحقّ في قول كلّ شيء، ولا الحديث عن أيّ شيء في أية مناسبة، وأنّ أيّ شخص لا يمكنه الحديث كيفما اتفق في نهاية المطاف. ثمة قدسيّة الموضوع، وطقوس المقام، وحقّ الأفضليّة، أو حقّ التفرد، الذي يتمتّع به الشخص المتحدّث»⁸. وهو ينبّه بذلك على وجود نظام من المقدّسات يضمن للسلطة مجالات من الحظر لا يجوز تدنيسها، وهي التي برّرت قدرة صاحب السلطة على التحكّم في رقاب المحكومين، وإخضاعهم لسلطة الحاكم المستبد.

حسبنا أن نسجّل في زماننا «المناطق التي تضيق فيها عيون المصفاة، وتكثر فيها الخانات السود، إنّها تلك التي تتعلّق بالحياة الجنسيّة والحياة السياسيّة»⁹.

تعدّ المسائل الدينيّة، في ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة، أكثر المناطق التي تضيق فيها عيون المصفاة، وهي تدرّج ضيقاً كلّما اتّجهنا صوب الفترة النبويّة، التي صارت، بحكم المنظومة السلطويّة المقدّسة، منطقة محظورة على النّقد، وإعادة مساءلة ما ترسّخ من تقاليد القراءة الرسميّة؛ بل إنّ بعض القراءات، التي حكمها متخيّل إسلاميّ، قد صيرت النبيّ نموذجاً للحرية¹⁰، متجاهلة اختلاف السياقات التّاريخيّة

4 - الكواكبي، الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط2، 2004، ص 437.

5 - أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلاميّ المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993، ص 110.

6 - يقول عبد المجيد الشرفي: «إنّ أسلمة الحداثة تعني إضفاء لباس إسلاميّ على أمور لم تنشأ في وسط إسلاميّ، وليست نتيجة تطوّر ذاتيّ للفكر والمجتمع الإسلاميّين. فهي، إذًا، من هذه الوجهة، عملية تبريرية ضمنية أو واعية تتخذ أشكالاً عديدة: من البحث في التراث والتاريخ عن ممارسات ماثلة إلى نفي الخصوصيّة الغربيّة عن القيم والعلوم والمخترعات، التي أنتجها الغرب، مروراً بالتوفيق بينها وبين المبادئ الإسلاميّة. وقد تعني، كذلك، محاولة انتقاء الأصلاح، ورفض الفاسد من الحضارة الغربيّة، أو قبول المنجزات المادّيّة، دون الأسس الفلسفيّة، التي قامت عليها تلك المنجزات». الإسلام والحداثة، دار الجنوب، تونس، ط3، 1998، ص 125.

7 - فوكو، ميشال، نظام الخطاب، ترجمة محمّد سبيلا، دار التنوير، مصر، ط2، 2007، ص 72.

8 - فوكو، ميشال، جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط2، 2008، ص 7.

9 - المرجع نفسه، ص 7.

10 - انظر، مثلاً، قول عبد الرحمن الشرفاوي: «ونملك من حقائق التّاريخ الثّابتة ما يقطع بأنّ للإسلام دوراً تقدّميّاً وتحريريّاً لم يزل يؤثّر في تاريخ البشريّة ومستقبلها. وأنّ محمّداً كان

آثرنا الاعتماد على المنهج الفوكولتي للحفر في تجليات الاستبداد في التاريخ الإسلامي لما له من فضل منهجي في تفكيك الخطاب، والإقرار بأن الحقيقة مرتبطة دائرياً بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالأثار التي تولدها والتي تسوسها

بين عصر النبي، الذي لم تكن الحرية تعني فيه أكثر من عتق الرقاب، وعصر اتسعت فيها دلالات الحرية لترتبط بمنظومات قانونية وأنظمة سياسية؛ بل إن بعض مفهوم الحرية، اليوم، قد صار أوسع من دوائر الوعي الديني، منفتحاً على الأنساق الفلسفية، وطبيعة التحولات العلمية التي شهدتها الوعي الإنساني.

إن تضخيم صورة النبي في التراث الإسلامي قد جعله مجعاً لكل القيم الإنسانية، وقد التقت رغبة مؤلفيها في البحث عن رمز مع المنزلة الدينية المقدسة، التي احتلها النبي في الوعي الإسلامي وتأكيده، ولذلك عمد كثير من المؤلفين إلى قراءات تأويلية غايتها تأصيل قيم الحدائث في الممارسات النبوية، وكان من الطبيعي أن تنتج مثل هذه القراءات صورة مثالية تصير فيها مبادئ الحرية والديمقراطية والاشتراكية إنجازاً نبوياً، يحقق للحالمين بحقوق الملكية الإسلامية طموحهم بتأكيد أن كل القيم الإنسانية نابعة من الدعوة المحمدية، ويستجيب لاعتقاد راسخ بأن الإسلام يحمل حلاً لكل المشاكل، وهو وعي مهد أصحابه الطريق للمؤمنين بأن الإسلام هو حل لكل مشاكل البشر في كل عصر ومصر، بما في ذلك المشاكل السياسية، وأصبح الخروج عن تلك الصورة المرجعية المغرقة في المثالية ضرباً من المدس تحتج عليه جماهير المقدس، وتحتاج أرجاء العالم موجة احتجاجات أنصاره مبررين سلوكهم بالدفاع عن الصورة المتخيلة التي يؤمنون بها، متهمين خصومهم بالإساءة إلى المقدس وتدنيه.

إن التعامل مع المقدس يطرح إشكاليات مختلفة، فاسترضاء منظومته يفرض على محاكاة أنساقه، وترديد مقولاته، أما إخضاعه إلى القراءة النقدية، ففوق، من وجهة نظر أنصاره، في مستنقع المدس. وتجاهل الفترة النبوية المقدسة أصلاً في التشريع لكل ممارسة سياسية، أو فكرية في التاريخ الإسلامي، أمر غير ممكن في ظل رسوخ تقاليد في القراءة تجعل من الفترة النبوية مصدر التشريع المقدس، وحركة التاريخ الإسلامي سيراً نكوصياً نحو تشويه جوهره، وإفساد نصابه.

1. الفترة النبوية: سلطة القرار المقدس وحدود الطاعة:

تجدر الإشارة، قبل استعراض العينات التاريخية، التي سنركز عليها حفرة في الفترة النبوية، إلى أن استعمال مصطلح الاستبداد يثير حساسية معاصرة وحدائية، بعد افتتاح البشر بمفاهيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وهو الأمر الذي دفع كثيراً من الدارسين، في إطار البحث عن مسميات عربية إسلامية للحرية ذات جذور نبوية، إلى الحديث عن الشورى، وهو أمر لا يمكن للدارس أن ينكره في التاريخ الإسلامي، سواء أكان ذلك في الفترة النبوية أم بعدها، بيد أن الإغراق في الإشادة بالشورى، إلى درجة تحويلها إلى مفهوم ناسخ للحرية بمفهومها الحديث، يبقى ضرباً من الطوبى، التي حكمت تلقي الباحثين عن تأصيل مفهوم الحرية في التراث الإسلامي¹¹، فالشورى هيئة استشارية محدودة الوظائف لا يمكن أن تمثل مشروع تعاقد تتدخل فيه جميع الأطراف، وتعبّر فيه عن رأيها، وقد كان المجتمع الإسلامي، كسائر المجتمعات في ذلك العصر، منقسماً إلى أحرار وعبيد، ولم تكن الحرية تعني أكثر من عتق الرقبة، وانتقال المرء من طور العبودية إلى طور التمتع بحقوق الأحرار. أما الحديث عن الاستبداد، فليس معناه الدكتاتورية؛ إذ نقصد الاستبداد الرمزي، الذي أشار إليه الكواكبي، ومعناه التحكّم، وهو يستثمر الخطابات، التي تختلف أشكالها، ولكن تأتلف مقاصدها السلطوية.

رسولاً يبشر بالحرية والإخاء الإنساني، وأنه عامل اليهود بصبر ورحمة وحكمة لم يعرفها التاريخ من قبل ولا من بعد». محمد رسول الحرية، دار الشروق، مصر، ط1، 1990، ص11.

11 - يقول محمد العبد الكريم: «إن الصحابة في الجملة لم يعرفوا إلا سنن الخلافة الراشدة، وسنن الشورى والعدل، والتصدي للحاكم الجائر على سلطة يكون الحكم فيها للأمة».

تفكيك الاستبداد دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص42.

لقد أثرنا رصد الاستبداد والحفر في طبقات تشكّله الفكري والسياسي، انطلاقاً من الفترة النبويّة، متّخذين زاوية نظر غائبة عن المصادر التاريخيّة المؤمنة بالحقائق المقدّسة، فقد واجه القرشيّون مشروع الإله الواحد بتعدّد الآلهة، ومشروع السّلطة الواحدة بالتّصف، وهو ما يعني تقاسم السّلطة الدنيويّة بين قريش والنبيّ. والنّاظر إلى علاقة النبيّ بالقرشيّين، في بداية الدّعوة، يلاحظ أنها كانت تشهد تقابلاً بين حكم الله الواحد وتعدّد الآلهة، وقد ذكرت المصادر التاريخيّة أنّ الوفد، الذي كان يفاوض النبيّ، جاء أبا طالب قائلاً: «يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيّدنا، فأنصفنا من ابن أخيك، فمّره فليكفّ عن شتم آلهتنا، وندعه وإلهه. قال فبعث إليه أبو طالب، فلما دخل عليه رسول الله ﷺ قال: يا ابن أخي هؤلاء مشيخة قومك وسرواتهم، وقد سألوك التّصف أن تكفّ عن شتم آلهتهم، ويدعوك وإلهك»¹². فمنطق التّصف يعني تقاسم السّلطة، ورفضاً لفكرة انفراد النبيّ بالإله الواحد، فهذه الفكرة تترجم، وفق فهم القرشيّين، حكماً للنبيّ الواحد.

ثمّ هاجر النبيّ إلى المدينة، فتأسّست السّلطة السياسيّة، التي أرسى دعائمها على تعاقد مع اليهود سرعان ما تحوّل إلى حرب وتهجير، وبعد أن أعلن النبيّ مبادئ التّواصل مع الأديان السابقة خطاباً، بدأت القطيعة مع اليهود على أرض الواقع حرباً وسلباً وتهجيراً. أمّا علاقة النبيّ بالقبائل، فقطعت مع الاعتراف برؤسائها مصدراً للتّشريع، واحتكار التّشريع السّاويّ المقدّس، ورغم إعلان التّواصل الدّيني في النصّ القرآني مع كلّ الدّعوات المقدّسة، فإنّ مآل العلاقة مع اليهود (وهي تمثّل أهمّ طائفة دينيّة في المدينة) قد آل، في النهاية، إلى خيارات عسكريّة، وحروب إبادة وتهجير، ثمّ أعلنت حروب الردّة بوجهيها الدّيني والسياسي، يوم تمردت بعض القبائل العربيّة التي أعلنت إسلامها على السّلطة المركزيّة للنبيّ.

وفي مستوى آخر، يلاحظ الناظر في الغزوات، التي خاضها المسلمون في الفترة النبويّة، أنّ قرارات الحرب لم تكن في معظمها نتيجة شوري إسلاميّة، وإنّما نتيجة قرار فرديّ من النبيّ، وتجدر الإشارة إلى أنّ تلك القرارات كانت تلقى رضا المقاتلين المسلمين، ولم تكن إكراهاً، ولكنها، رغم ذلك، لم تعدد أن تكون مجرد أثر من آثار السّلطة الكارزماتيّة، التي اكتسبها النبيّ بحكم منزلته المقدّسة بين المسلمين، وذلك أمر لا يمكن إنكاره؛ إذ كثيراً ما ذكرت المصادر التاريخيّة استماتة المقاتلين في سبيل النّصر طمعاً في الجزاءين الدنيويّ والأخرويّ، وإرضاء للرّسول الأمر الذي كان يستمدّ قداسة وأمره من رافد ديني، ونصّ موحى.

يذكر الواقدي، مثلاً، أنّ النبيّ قد دعا عبد الله بن جحش، في سرية نخلة، وسلّمه كتاباً يأمره فيه بالسّير إلى بطن نخلة، وأمره بالأبىكره أحدًا من أصحابه على المسير معه¹³. ورغم ما تشير إليه المصادر التاريخيّة من أنّ غزوة بدر كانت نتيجة شوري إسلاميّة، فإنّ القرار النبويّ كان في النهاية هو الحاسم؛ ذلك أنّ النصّ القرآنيّ كثيراً ما يحسم الجدل حول بعض المسائل الخلافية، ويبين الحقّ في صيغته النهائيّة، والنبيّ بطبعه منفرد بتلقّي الآيات وبثّنها، وبالتاليّ إنفاذ القرارات¹⁴، وتذكر المصادر ذاتها أنّ النبيّ قد برّر بعض قراراته في شتّى الحروب بمبرّرات دينيّة، من ذلك، مثلاً، الحرب التي شنها النبيّ وصحابته على بني النضير، أمراً إلهياً لا مجال فيه للشوري، فقد أتاه جبريل «على بغلة عليها رحالة، وعليها قطيفة، على ثناياها النقع، فوقف عند موضع الجنائز فنادى: عذيرك من محارب. قال فخرج رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فرعاً، فقال: ألا أراك وضعت اللّامة ولن تضعها الملائكة بعد؟ لقد طردناهم إلى حمراء الأسد، إنّ الله يأمرك أن تسير إلى بني قريظة، فإنّي عامد إليهم فمززل بهم»¹⁵.

12 - الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار صادر، بيروت، ط3، 2008، ج1، ص334.

13 - الواقدي، المغازي، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1984، ج1، ص13.

14 - «كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْنِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ (5) يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّهُمْ يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ (6) وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحَيِّيَ الْحَقِّي بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَع دَابِرَ الْكَافِرِينَ (7) لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُطِيلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ». قرآن كريم، سورة الأنفال. (الآيات 4-7)

15 - الواقدي، المغازي، ج2، ص497.

وليست قرارات الحرب وحدها هي التي تؤكد أن النبي كان يتحكم منفرداً في رقاب المسلمين؛ إذ إن أخطر القرارات، التي اتخذت في التاريخ الإسلامي زمن النبي، كان قرار الهجرة من مكة إلى المدينة، ثم قرار العودة لفتح مكة، فأما القرار الأول، فقد كان نتيجة إذن إلهي بقوله: «إن الله قد أذن لي بالخروج إلى المدينة»¹⁶. وأما في فتح مكة، فليس أبلغ من قول عليّ يردّ على طلب أبي سفيان أن يجيره: «ويحك يا أبا سفيان، إن رسول الله ﷺ قد عزم ألا يفعل، وليس أحد يستطيع أن يكلم رسول الله ﷺ في شيء يكرهه»¹⁷. أو طلب الرسول من عائشة أن تخفي أمر الخروج لفتح مكة، وكتمان ذلك عن سائر الصحابة، حتى إن أبا بكر الصديق، حين سأله عن الأمر، أخفته عنه¹⁸، وبيّن الخبر ذاته حرص النبي على إخفاء الأمر حتى آخر لحظات الغزو ضمناً للمباغثة، ودرءاً لكل استعداد قرشي للفتح، وهو ما يجعل الشورى أمراً غائباً عن أهم القرارات التي اتخذها النبي في تاريخ قيادته للمسلمين. فإذا كان أبو بكر، وهو أقرب الصحابة إلى النبي، يجهل أمر الفتح فكيف ببقية المسلمين؟

حينئذ، كان النبي يتخذ معظم قرارات السلم والحرب منفرداً، ولكن ذلك لا يعني أن سياسته استبداداً؛ بل انفراداً بالقرارات المصيرية، فالفترة النبوية قد شهدت رضا المحكومين بحكم النبي، وهو ما يضمن شرعية الحكم النبوي اعتماداً على مبررات ضبطت العلاقة بينه وبين صحابته، فمعلوم أن «التبرير للسلطة والطاعة في آن واحد هما الزهان الأول للشرعية. ويعتمد على هذين الإثباتين حق الحكم، وما ينتج عنه، الالتزام السياسي. ومن أجل أن تنجح هذه العملية، يجب أن تتوافر لها ثلاثة شروط متكاملة، وتتعلق بمجالات الرضا، والقانون، والضوابط، التي لا يمكن أن تنفصل في الواقع»¹⁹. ولا شك في أن أهم شرط، وهو الرضا، كان حاضراً في علاقة النبي بأتباعه، فمنزلة المقدسة هي التي تهب أحكامه منزلة رفيعة في نفوس أتباعه تجعلهم يندفعون في سبيل إرضاء زعيمهم، وتظلّ الحالات، التي يغيب فيها الرضا، أو يتخاذل المقاتلون في الخروج إلى الحرب، أموراً طبيعية في ظلّ اختلاف الغايات، والحسابات، التي تحكم مواقف بعض المقاتلين، تجعلهم يرفضون الخروج في حروب قد لا يجدون فيها ما يحقق أهدافهم ومطامحهم الذاتية.

ورغم ما يذكره الواقدي من أن رسول الله: «كان يكثر مشاورتهم في الحرب»، فإن الواقع يثبت أن القرارات المصيرية كانت بيده، لأن المشورة لا تعني، دوماً، التزام الزعيم بموقف المستشارين، إذ قد يميل إلى ترجيح موقف جماعة على حساب أخرى، أو يجد في المشورة تأكيداً لقرار اتخذ سلفاً.

إنّ المبدأ، الذي كان يحكم العلاقة بين النبي وصحابته، ويحدد قراراته، يمكن أن يتلخّص في قول أسيد بن حضير للنبي، وهو يفاوض أعداءه في غزوة الخندق: «يا رسول الله إن كان أمراً من السماء فامض له، وإن كان غير ذلك فوالله لا نعطيهم إلا السيف»²⁰. فلا جدال فيما قضى به الوحي، وباب الاجتهاد والشورى مفتوح لسائر المسائل، التي لم يحددها القانون السماوي.

إنّ ما سمّاه الجابري أخلاق الطاعة قد كان مترسخاً في ثقافة العربي قبل الإسلام، ولذلك بعد أن اكتسب النبي شرعيته الدينية باسم

16 - الطبري، (م.س)، ج1، ص 351.

17 - الواقدي، (م.س)، ج2، ص 794.

18 - «قالوا: فدخل أبو بكر على عائشة، وهي تجهز رسول الله ﷺ، تعمل قمحاً سويقاً وديقاً وتمرّاً، فدخل عليها أبو بكر فقال: يا عائشة، أهم رسول الله ﷺ يسفر فأذنيننا نهيأ له. قالت: ما أدري، لعلّه يريد بني سليم، لعلّه يريد ثقيفاً، لعلّه يريد هوزان، فاستعجمت عليه حتى دخل رسول الله ﷺ، فقال له أبو بكر: يا رسول الله أردت سفرأ؟ قال رسول الله ﷺ: نعم. قال: أفأجهز؟ قال: نعم. قال أبو بكر: وأين تريد يا رسول الله؟ قال قريشاً، واخف ذلك يا أبا بكر». المصدر نفسه، ج2، ص 796.

19 - د.جان، مارك كواكو، الشرعية والسياسة: مساهمة في دراسة القانون السياسي والمسؤولية السياسية، ترجمة خليل طيار، المركز العلمي للدراسات السياسية، الأردن، ط1، 2001، ص27.

20 - الواقدي، (م.س)، ج2، ص 478.

المقدّس، صار الأمر النَّاهي، واكتسب صفة الرّعاية السياسيّة بعد هجرته إلى المدينة، وتحوّل إلى قائد في الحروب الإسلاميّة، بعد أن كانت وظيفته تقتصر على الدّعوة وإبلاغ المؤمنين بما يوحى إليه. وكان اعتماد الصّحيفة في المدينة ميثاقاً للحكم فيها بداية حكم سياسيّ ظلّت فيه مركزية القرار للنبيّ، فقد تمكّن من فرض تعاليمه وحمل القبائل الأخرى على قبولها، ومثلما كان الخارج عن نظام القبيلة يُسمّى خليعاً، أو طريداً، فقد كان الخارج من القبائل عن السّلطة الإسلاميّة يسمّى مرتدّاً.

إنّ ما اتّخذه النبيّ من قرارات في حقّ المرتدّين تستبيح دماءهم، وتبيح اغتيال رموزهم، يؤكّد رفضاً لكلّ صوت آخر يدّعي النبوة، وانفراداً بها، وكان الخيار الذي يتبعه النبيّ خياراً حريماً رفض فيه التفاوض مع زعماء المرتدّين، وأصحاب النّبوات المناقصة في الحقلين الدّيني والسياسي. ولئن سعت المصادر الإسلاميّة إلى إظهار حروب المسلمين ضدّ المرتدّين إنفاذاً لأمر الله، وقاتلاً للمشرّكين، فإنّ الغايات السياسيّة والاقتصاديّة تكاد لا تخفى من وراء الإجراءات العسكريّة، التي اتّخذت ضدّ هذه الحركات، فهي تهدّد كيان السّلطة الإسلاميّة الواحدة بالتعدّد والارتداد إلى الوضع القبلي، بعد أن أسّس النبيّ مشروعه القائم على توحيد القبائل تحت راية إسلاميّة واحدة، وبالتالي يصير تعدّد الأنبياء مؤشراً لتعدّد الرؤوس السياسيّة في المنطقة وتفكّك وحدة الحكم الإسلامي. أمّا من النّاحية الاقتصاديّة فالردة تعني إيجاد شرعيّة للأنبياء الجدد ليمتنعوا عن دفع الخراج للمسلمين، وهو ما يبهّم إمكانية التحوّل إلى مركز استقطاب ضربي آخر يهدّد موارد المسلمين بالاستنزاف. وتبدو هذه الإجراءات نتيجة طبيعيّة لواقع سادت فيه الحروب بين الجماعات المتنازعة على السّلطة السياسيّة والموارد الاقتصاديّة، وهو أمر لا ينقص في شيء من قيمة الخلفيات العقائديّة، التي كانت تحرك نفوس المقاتلين من أجل الدّفاع عن مقدّساتهم وحفظ دينهم، فالنبيّ كان يؤمن إيماناً راسخاً بأنّه يمتلك أسرار الحقّ السّمائي المطلق، وأنّ أعداءه على باطل، فهو وحده صاحب الشرعيّة الدّينيّة المخوّل لها النطق باسم السّماء، وإبلاغ تعاليم الله إلى عباده. بيد أنّ تلك الإجراءات المتّخذة ضدّ المرتدّين قد تحوّلت إلى مادة تشريعيّة استمدّت منها الخلفاء من بعده تقاليد التعامل مع التمرّد عن السّلطات الدّينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

2. كيف نشأ الاستبداد السياسيّ بعد وفاة النبيّ؟

لقد استبدّ القرشيّون بالحكم الإسلامي منذ اجتماع السقيفة، ولم يتركوا مجالاً للأنصار في السّلطة، وكان الأنصار، في المقابل، واعين بأنّ كلّ حكم يؤسّسونه دون موافقة القرشيّين يعني انقساماً في المعسكر الإسلاميّ، وقرار حرب ضدهم، وقد كانوا يفتقدون القدرة على الغلبة²¹، ولذلك فقد كانت مقترحاتهم كلّها التي عرضت في السقيفة لا تخرج عن مبدأ مشاركة السّلطة مع القرشيّين، بينما كان القرشيّون يسعون إلى الانفراد بالسّلطة والاستبداد بها، وقد تكفّلت المصادر الناطقة باسم الشرعيّة السلطويّة بتبرير هذا الاستبداد وتشريعه، من خلال محاولة الإيهام بوجود مبدأ الشورى، وهو مفهوم يصعب التصديق بوجوده في اجتماع السقيفة، إذ كان إقصاء الأنصار من المشاركة السياسيّة، وتغيّب عليّ بن أبي طالب، خير شاهد على أنّ إمامة فريق من القرشيّين واستئثارهم بالحكم كاناً أمراً مقضياً بحكم اختلال الموازين العسكريّة، فالغلبة وحدها هي التي حسمت الخلاف حول الخلافة، وليست الشورى سوى تبرير لشرعيّة حكم القرشيّين؛ ذلك أنّ ضعف المقترحات الأنصاريّة قد وقع تجاهله، ومنها «منكم الأمراء ومنا الوزراء». وقد غاب من وراء ذلك معيار يضمن انتقالاً سلمياً للسّلطة، فلم يخرج الأمر عن الدائرة القرشيّة، ولعلّ الاغتيالات المبكّرة التي طالت الخليفة الثاني، والخليفين الثالث والرابع، خير دليل على أنّ الشرعيّة، التي روج أهل السنّة والجماعة لشوريّتها وعدالتها، كانت، في الحقيقة، وهماً يخفي تناقضات كبيرة وغياباً لمعايير عادلة لانتقال السّلطة وفق نوااميس ذلك العصر. وتطلّ أحداث الفتنة دليلاً آخر على ما آلت إليه أزمة الشرعيّة السياسيّة من حلول عسكريّة غايتها تمتين سلطة الخليفة، وقد تدرّجت آليات الاستبداد، التي اعتمدها صاحب السّلطة وبطانته من الدائرة القبليّة القرشيّة، إلى دائرة

21 - يقول محمّد عابد الجابري، متحدثاً عن السقيفة: «يبدو أنّ الحجج النظريّة والشرعيّة التي أدلى بها كلّ فريق كانت متكافئة، وأنّ الذي حسم الأمر، في النهاية، هو تذكير المهاجرين إخوانهم الأنصار بأنّ العرب لا تدين إلا لهذا الحيّ من قريش، بمعنى أنّ القبيلة الوحيدة المؤهلة للرّعاية هي قبيلة قريش، وبالتالي فميزان القوى هو الذي حسم الأمر، وكانت النتيجة أن استبعدت فكرة «منا أمير ومنكم أمير»، وصار الأمر كلّهُ للمهاجرين بمبايعة أبي بكر بالخلافة، خلافاً للنبيّ، وإعلانه «نحن الأمراء وأنتم الوزراء»، مخاطباً بذلك الأنصار.» الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 1996، ص ص 66، 67.

الأسرة الواحدة داخل القبيلة، بعد أن تولّى معاوية بن أبي سفيان الحكم، فكان «الانتقال من الخلافة إلى الملك» على حدّ عبارة ابن خلدون تحوّلاً من استبداد قبليّ باسم الخلافة إلى استبداد ملكيّ باسم الوراثة. وقد كان تحوّلاً طبيعياً، وليس قطيعة كما يروّج لذلك ابن خلدون، فقد ضاقت دائرة الاستئثار بالحكم من القبيلة إلى فرع منها، وبعد أن كان الحكم متداولاً بين أصحاب النبيّ من القادة القرشيين صار في أسرة واحدة تتداول بحكم الوراثة على قيادة المسلمين، وهو أمر طبيعيّ في ظلّ عدم وجود معايير واضحة أو أسس تشريعية محدّدة يمكن اعتمادها لنفي أو إثبات خلافة القرشيين أو خلافة الأسرة الواحدة.

لا يمكن للدّارس أن ينكر وجود مبدأ الشورى، وهو مجلس استشاريّ صيّق تلجأ إليه الطبقة السياسيّة، وعلى رأسها صاحب السّلطة متى شاء هو لا بحكم تعاقد على مجالات تدخّله أو حدود سلطته، وهو يمكن أن يعمل برأيه مثلما يمكنه مخالفته، ولذلك فقراراته غير ملزمة، وأفراده ليسوا دوماً محلّ إجماع الأطراف السياسيّة المتنازعة على الحكم على غرار التحكيم، وقد وقع تضخيم هذا المبدأ في إطار التنافس الرمزي، الذي خاضه كثير من المفكرين العرب المسلمين مع مفاهيم الحرّية «الغربيّة» والديمقراطيّة في محاولة للاستجابة لمتطلّباتها. فلو كان للشورى فاعليّة سياسيّة لكانت ناجعة في تجنب المسلمين حروباً كانت أقرب إلى الإبادة بين المسلمين أنفسهم، مثل وقعة صفّين، ولما آل الأمر إلى الثورة والاغتيالات، التي أكّدت أنّ مجلس الشورى عجز عن إصلاح أخطاء الخليفة الثالث، والحدّ منها، بحسب وجهة نظر خصومه الذين قتلوه في عقر داره. ولو كان مجلس الشورى فاعلاً في التّاريخ الإسلاميّ لما ذهب المتنازعون عن السّلطة أبديداً.²²

لقد استبدّد الخليفة الأوّل بالقرارات المصيريّة، التي قضت بحرب المرتدّين والقضاء عليهم، سواء من تعلّقت ردّته بأسباب دينيّة وسياسيّة أم اقتصاديّة، فقد قوتل كلّ من امتنع عن دفع الزكاة لمركز الحكم الإسلاميّ، وقد شرّعت تلك السياسة، بدورها، الباب لقتال المختلفين حول تأويل الدّين الواحد، والمتنازعين على السّلطة السياسيّة؛ إذ استبدّد كلّ طرف برأيه زمن الخلاف بين عثمان وخصومه، وكان السيف وحده من حسم الخلاف، وأنهى حكم خليفة رفض التّراجع عن أخطائه التي دُعي إلى إصلاحها، وأعرض عن الأخذ باقتراحات كثيرة من أجل أن يستمرّ حكمه، وبوفاته صار المختلفون حول قتله يستبدّدون بأرائهم، ويرى كلّ طرف منهم أنّه صاحب الحقّ في تولّي السّلطة، وأنّ خصومه على باطل، وهو ما جدّد الخيار الحربيّ، وصيرّه آليّة للتعامل بين المتنازعين على السّلطة، فمن وقعة الجمل إلى صفّين والنّهروان، كان الاستبداد بالرأي وحده مبرّر كلّ تلك الحروب، فكل فريق، بغضّ النظر عن خلفيّاته، كان واثقاً من أنّه على حقّ، وأنّ خصومه كانوا على باطل، ولذلك كان التكفير تويجاً لمسار الصّراع الدّيني والسياسيّ جعل كلّ فريق واثقاً من حقّه وشرعيّة سلطته.

لقد كان من أسباب الثورة على عثمان أنّه استبدّد بمصحف واحد وأتلف سائر المصاحف، وألغى التعدّد اللهجيّ الذي كان يهب كلّ قبيلة حقّها اللسانيّ في قراءة مختلفة عن القراءات الأخرى، فأمنّى عهد التّعدي التي تهب كلّ قبيلة حقّها الرمزي في المصحف، واحتكر ذلك الحقّ في قبيلة قرشيّة واحدة لتنسجم منظومة الاحتكار الرمزيّ مع منظومة الاحتكار السّلطويّ، الذي وهب الحقّ للقرشيين وحدهم في تولّي منصب الخلافة. فصار الاستبداد حملاً لوجهين: وجه سياسيّ ينفرد فيه القرشيون بالحكم، ووجه دينيّ ينفرد به عثمان بمصحف هيمن على لغته القرشيون.

3. كيف أنتج علم الكلام الاستبداد؟

تنازعت الفرق الإسلاميّة، منذ نشأتها، على الشرعيّة، وكان هاجسها أن تثبت أنّها الأجدر بلقب الفرقة الناجية، ولقد تعدّدت واجهات النزاع الكلاميّ بين الفرق لتتعلّق بمجالات معرفيّة مختلفة، منها ما تنازعت فيه الفرق حول تمثّل الذات الإلهيّة، ومنها ما هو متّصل بحقيقة النبيّ والنصّ القرآنيّ، ليؤول الأمر، في نهاية كلّ مسار، إلى نزاع حول الفرقة الناجية والعالم الرسميّ، ويمكن أن نرصد بجلاء

ملاحح الاستبداد الفكري، الذي طبع العلاقة بين الفرق الإسلامية، فكل فريق مؤمن إيماناً راسخاً بأنه على الحق، وأن من خالفه على ضلال، ولذلك كان هاجس كتب الفرق إبطال مقولات الفرق الأخرى، والردّ عليها، وقد ولد ذلك ردود فعل محاكية اعتقدت فيها الفرق الأخرى أنّها بدورها تمتلك الحقيقة المطلقة²³.

وليس أدلّ على ذلك من اتهام ابن حزم للفرق المارقة عن الإسلام حسب رأيه بالشناعة، فقد تحدّث عن شنع المعتزلة، وشنع الخوارج والشيعة والمرجئة، وعقد فصلاً يذكر فيه العظائم المخرجة إلى الكفر أو المحال من أقوال أهل البدع²⁴، فقد استبدّ ابن حزم وأمثاله من كتاب الفرق بالحقيقة الدنيوية، وقد اتخذت، في بعض الأحيان، نزعة عرقية جعلت من صورة بعض الفرق الإسلامية ردّة فعل فارسية على ذهاب ملكهم على يد العرب²⁵.

لقد كانت النتيجة الطبيعية لكل مسار جديّ يخوضه كتاب الفرق إثبات استئثار فرقتهم الناجية بالحقيقة المطلقة، التي لا نزاع فيها وبطلان ادعاءات الفرق الأخرى، التي يزيج بها دائماً في خانة الهلاك والشنع والبدع، وحدهم أصحاب الفرق الناجية من تكون «مؤلفاتهم في الدين والدنيا فخراً خالداً مدى الدهر للأمة المحمدية، وحتى آثارهم العمرانية في بلاد الإسلام، فهي مشهورة ماثلة أمام الباحثين، خالدة في بطون التواريخ، حيث لا يلحقهم في ذلك لاحق، كالمساجد والمدارس والقصور والرباطات والمصانع والمستشفيات وسائر المباني المؤسسة في بلاد السنّة، وليس لسوى أهل السنّة عمل يذكر في ذلك»²⁶. ومن الطبيعي أن تكون نتيجة الاستبداد السياسي استئثاراً بالإنجازات الحضارية والعمرانية.

إنّها الحقيقة الدنيوية ذاتها التي حاول الشهرستاني تأكيدها في كتابه نهاية الأقدام، بقوله: «مذهب أهل الحق أن العقل لا يدلّ على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً، حيث لو أقدم عليها مقدم، أو أحجم عنها محجم، استوجب على الله ثواباً أو عقاباً. وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع المصنّفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبح ما ورد الشرع بدم فاعله. وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للعقل، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح، ولا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف به حقيقة»²⁷. ولذلك نجد أن كتاب نهاية الأقدام، الذي أخذ منه هذا الشاهد، قائم على مجموعة من القواعد، التي تضبط حدود القراءة الرسمية، والتأويل الصحيح، وتلك القواعد، بكلّ ما تحمله من الدلالات السلطوية، تلغي من ساحة تمثيلها كلّ إمكانيات الاختلاف؛ إذ هي، في نظرها، خروج عن الصراط المستقيم، ووقوع في مجاهل الكفر والزندقة.

23 - يقول محمد أركون: «ينبغي أن نعلم أن العقل الأرتودوكسي لا يعترف بأنه يمكن للعقول التي تنافسه أن تتوصل إلى الصلاحية الدينية الإسلامية نفسها التي توصل هو إليها، فهو يحتكر المشروعية الإسلامية كلياً لصالحه، ويصنّف الفرق الأخرى في خانة الملل والنحل والمرطقات المتزايدة قليلاً أو كثيراً. وكلّ ذلك بفضل انتصاره السياسي وهيمته على سلطة الدولة. ولو أن المذاهب الأخرى انتصرت لفعلت الشيء نفسه». نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص 135.

24 - ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996، ص ص 33-99.

25 - انظر قول ابن حزم: «الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك، وعلو اليد على جميع الأمم وجملة الخطر في أنفسهم، حتى إنهم كانوا يسمّون الأحرار والأبناء، وكانوا يعدّون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة على يد العرب، وكانت العرب أقلّ الأمم عند الفرس خطراً، تعاضفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، ففي كلّ ذلك يظهر الله تعالى الحق، وكان من قائمتهم منقاد والمقنع واستاين، وبابك وغيرهم. وقبل هؤلاء رام ذلك عمّار الملقب خذاشا، وأبو مسلم السراج، فرأوا أن كيده على الخيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ، واستشنع ظلم علي رضي الله عنه، ثمّ سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام.» المصدر نفسه، ج 2، ص 273.

26 - البغدادي، الفرق بين الفرق، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1995، ص 633.

27 - الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2009، ص 362.

لقد كان الاستبداد السياسي، الذي نكّل بكلّ المعارضين، منسجماً مع الاستبداد الرمزي، الذي تبنته كتب الفرق، واحتكرت به الحقيقة الدينية، ورمت به الفرق الأخرى في جحيم المارقين، لم تكن تلك هي الآلية الوحيدة للاستبداد الفكري، وإنما أدى الفقه دوره الفاعل في تقنين القراءة التأويلية للقرآن والسنة، ولعل رسالة الشافعي كانت الأسبق في رسم معالم القوانين، التي ضببطت علاقة المتدين بالدين، وحددت له مسالك الفهم والعبادة.

4. كيف أسهم الفقه في ترسيخ الاستبداد؟

تبدو رسالة الشافعي، بحسب رأي كثير من الباحثين، أولى المحاولات، التي سعت إلى تقنين العلاقة بين المتدين والنصوص الدينية، ولعل أهميتها تكمن في كونها ضببطت الأسس الكبرى التي تحدّد مسار التدين، وتحتكر سبل القراءة الرسمية للكتاب والسنة، فأقامت الأصول الأربعة، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس²⁸. ولا يخفى أن الإجماع يظلّ أهم أصل تشريعي قامت عليه المنظومة الفقهية التي احتكرت الفهم، و«قد بذل الأصوليون جهداً جهيداً لتأسيس حجّة الإجماع، وهذا يعني أنه ليس له من البدهة ما يجعله مستغنياً عن أدلة خارجية تسبغ عليه المشروعية، كما يعني أن الحاجة التاريخية إليه كانت كبيرة في المجالات السياسية، أو العقائدية، أو الاجتماعية، لذلك اعتبر أصلاً مركزياً في الإسلام السني»²⁹.

ويعدّ الشافعي مؤسس القراءة الرسمية، التي حدّدت للفقه أصوله، ومسالك التأويل فيه، فواجهت التعدّد التأويلي بفرض قراءة رسمية توسّع باب النصوص، وتضيّق من مساحات الاجتهاد، ولذلك رأى نصر حامد أبو زيد أن مفهوم الإجماع ينتهي «إلى الاندراج في مفهوم السنة، وهو المفهوم الذي يتّسع لدى الشافعي لسنن الأعراف والعادات والتقاليد، ولا يقتصر على المروي عن الرسول ﷺ وحيّاً وتشريعاً. وعنى إدراج الإجماع في السنن أن مفهوم السنة ذاته يتّسع مرة أخرى بإضافة إجماع الأجيال التالية التي هي سنن تاريخية. وإذا اتّسع مفهوم السنة اتّسع مفهوم النصوص، وتضيّق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد»³⁰. وهو ما عبّر عنه أركون في سياق تحليله لرسالة الشافعي بأسس السيادة العليا، أو المشروعية العليا في الإسلام، فالرسالة تؤكّد «وجود عقل معيّن ومحدّد بشكل صارم ومؤطر وموجّه. إنّه ينمو ويتعرّج داخل إطار مجموعة نصّية (corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها. قصد بذلك القرآن والحديث. وهو موجّه نحو القبض على المشروعية العليا المطلقة، التي تتجاوز كلّ إجراءاته وعملياته وتضيّقها وتقودها»³¹.

وقد رأى محمد عابد الجابري أن الشافعي هو من وضع أسس العقل العربي: «ودون التقليل من أهميّة مساهمة الأصوليين الذين جاؤوا بعد الشافعي في إخصاب هذا العلم، وتنظيمه، فإن القواعد، التي وضعها الشافعي، لا تقلل أهميّة بالنسبة إلى تكوين العقل

28 - يقول الغزالي: «أما العلوم الشرعية وهي المقصودة بالبيان: فهي محمودة كلّها، ولكن قد يلتبس بها ما يظنّ أنّها شرعية، وتكون مذمومة فتتقسم إلى المحمودة والمذمومة، أما المحمودة فلها أصول وفروع ومقدمات وامتدادات، وهي أربعة أضرب:

الضرب الأول: الأصول: وهي أربعة: كتاب الله عزّ وجلّ، وسنة رسول الله عليه السلام، وإجماع الأمة وآثار الصحابة، والإجماع أصل من حيث إنّه يدلّ على السنة، فهو أصل في الدرجة الثالثة، وكذا الأثر فإنّه أيضاً يدلّ على السنة، لأنّ الصحابة - رضي الله عنهم - قد شاهدوا الوحي والتنزيل، وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه، وربما لا تحيط العبارات بما أدركوا بالقرائن، فمن هذا الوجه رأى العلماء الاقتداء بهم، والتمسك بآثارهم، وذلك بشرط مخصوص على وجه مخصوص عند من يراه ولا يليق بيانه بهذا الفنّ.

الضرب الثاني: الفروع.

الضرب الثالث: المقدمات.

الضرب الرابع: المتممات. إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص ص 24، 25.

29 - ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، دار المدى، ليبيا، ط1، 2009، ص ص 286-287.

30 - أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2007، ص 167.

31 - أركون، محمد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط3، مركز الإنماء القومي/المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1998، ص 69.

العربيّ الإسلاميّ عن (قواعد المنهج)، التي وضعها ديكرت بالنسبة إلى تكوين الفكر الفرنسيّ خاصّة، والعقلانيّة الأوروبيّة الحديثة عامّة»³².

لقد رسم الشافعي برسالته معالم تحوّل جوهريّ في بنية العقل العربيّ، ولكنّ لحظة التحوّل تلك حكمت على المسار التاريخيّ للفكر الإسلاميّ من بعده بالثبات والجمود؛ إذ عرض الشافعي أبواب الفهم الملزمة لكلّ تصوّر رسميّ للحقيقة الدنيويّة، وقد دعاها بالأصول، ولكنّه احتفظ لنفسه بمفاتيح الفهم والتأويل، ولعلّ ذروة السبّات، الذي حلّ بالعقل العربيّ المسلم، ما أعلنه الغزالي من إغلاق باب الاجتهاد، وهي حركة توقّف بها العقل عن إنتاج المعرفة، وراح يدخل مرحلة إعادة إنتاج البضائع الرمزيّة القديمة، وتبرير أحكامها؛ إذ استبدّت بالفهم السائد حقيقة أنّه ليس في الإمكان أحسن ممّا كان، ولم يكن الاستبداد الفكريّ مقتصرًا على الحدود الزمنيّة، التي جعلت من الأصول مقدّسات لا يجوز انتهاكها، وإنّما استبدّت الخاصّة بحقّ الفهم، فكان أن أعلن الغزالي «إلجام العوامّ عن علم الكلام»، مغلقًا أبواب العلم دون النخبة العالمة، ومقتصياً من ساحة التأويل والفهم أغلب المسلمين، وقد قضت هذه العقليّة باستبداد النخبة، وانفرادها بالفهم والتأويل³³. وهو أمر لم تقف حدوده عند عتبات المباحث الدنيويّة، وإنّما شمل التاريخ، الذي كتب بلغة الغالب، ووقف فهم رسميّ لا يعترف بالأفهام الأخرى للحقيقة الدنيويّة، فكان سرداً لأحوال الملوك، وتتبعاً لمراحل حكمهم؛ إذ تصاغ جلّ الأخبار اعتماداً على مركزيّة الحاكم وهامشيّة المحكومين.

5. كيف أسهم التاريخ في صنع الاستبداد؟

سعى كثير من المؤرّخين للتاريخ الإسلاميّ إلى إظهار الفرقة الناجية صاحبة الحقّ المطلق والشرعيّة الدنيويّة والسياسيّة، ورغم اختلاف وسائل التعبير عن الحقيقة في النصّ التاريخيّ عن الوسائل المعتمدة في النصّ الفقهيّ أو الكلاميّ، كانت المقاصد واحدة، ولعلّ من أهمّ دلالات الانتهاء السلطويّ إلى صفّ القراءة الرسميّة ما كان يشغله بعض المؤرّخين من ازدواج الوظيفتين التاريحيّة والدنيويّة، فالطبري، مثلاً، كتب تاريخ الرسل والملوك، ولكنّه قدّم، أيضاً، تفسيراً للقرآن ينسجم مع القراءة الرسميّة، التي تبناها أهل السنّة والجماعة، وإنّ الناظر في فصول كتابه ليلحظ بجلاء انحيازه الواضح للسلطنتين الدنيويّة والسياسيّة، فالقراءة التاريحيّة تخضع لمسالك التأويل، التي حدّدها القصص القرآنيّ، وصياغة الحقيقة تنطلق من زاوية إسلاميّة لا ريب فيها، والقراءة الرسميّة تنعكس على تأويل الأخبار السياسيّة، التي تعلي من شأن السلطنة الحاكمة، وتشهّر بالحركات المعارضة، التي كانت تمثّل معارضة دنيويّة من خلال تبنيها مقولات دنيويّة مارقة، ومعارضة سياسيّة، من خلال شنّ حروب ضدّ السلطنة الحاكمة. وإنّ هذا الانحياز يبدو أكثر جلاءً كلّما اقترب المؤرّخ من الحقبة التاريحيّة التي عاصرها، فقد تحدّث الطبري، مثلاً، عن الزنج بعبارات لا تخلو من التحامل؛ إذ يقول الطبري مثلاً: «فأقام أبو أحمد، في هذا اليوم، بإزاء عسكر الفاسق إلى أن أضحى، وأمر فتودي أنّ الأمان مبسوط للنّاس، أسودهم وأحمرهم إلاّ الخبيث، وأمر بسهام فعلقت فيها رفاع مكتوب فيها من الأمان مثل الذي نودي به، ووعد النّاس فيها الإحسان، ورمى بها إلى عسكر الخبيث، فهالت إليه قلوب أصحاب المارق بالرهبة والطمع فيما وعدهم من إحسانه وعفوه، فأتاه، في ذلك اليوم، جمع كثير يحملهم الشّدأ إليه، فوصلهم وجباهم. ثمّ انصرف إلى معسكره بنهر جطى، ولم يكن في هذا اليوم حرب»³⁴. فهذا الخبر يقابل، في بنيته، بين العفو والإحسان بصفته سمة قارّة للسلطنة الحاكمة، والمروق، والفسق، والخبيث، بوصفها عيوباً تلتصق بالمعارضة.

ولئن كانت تجربة الطبري، في كتابة التاريخ، عيّنة من الرّؤية الرسميّة، التي تستبدّ فيها أخبار الملوك بأخبار العامّة، وينطق فيها صاحب

32 - الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 10، 2009، ص 100.

33 - يقول الغزالي: «وأردت أن أشرح لك اعتقاد السلف، وأن أبيّن ما يجب على عموم الخلق أن يعتقدوه في هذه الأخبار، وأكشّف فيه الغطاء عن الحقّ، وأميّز ما يجب البحث عنه

عمّا يجب الإمساك والكفّ عن الخوض فيه». إلجام العوامّ عن علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط 1، 1998، ص 41.

34 - الطبري، (م.س)، ص 2066.

النص بمنطق الفرقة الناجية، فإن ابن خلدون قد انتهى، في مقدمته الشهيرة، إلى تقنين هذا الاستبداد وتشريعه، وهي الأطروحة التي تبنتها ناجية الوريث في كتابها (حفريات في الفكر الخلدوني الأصول السلفية وهم الحداثة الغربية). فقد بينت أن «الفكر السنّي سعى إلى إعادة ترتيب خطة الدفاع عن حقائقه، بأن يؤكد تهافت المختلف عنه الذي وجد لفترة أو فترات، ثم زال أو ضعف، بينما استمرت حقائقه، وعليه الآن أن يثبتها نهائياً عبر آليّة القانون»³⁵.

لقد وثق المؤرخون انفراد الحكّام بالسلطة، وذاك أمر طبيعيّ في ظلّ واقع لم يعرف تصوّرات أخرى، ولا كان من المفكر فيه إرساء نظام سياسيّ عادل، ولكن ابن خلدون حول تلك الممارسات إلى قانون يحكم سلوك الملوك، فعقد، مثلاً، فصلاً «في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد»، ورأى أن من الحتميات أن ينفرد رئيس غالب بالسلطة، وهو ما يتجلّى في هذا الشاهد، الذي يقول فيه ابن خلدون: «ولا بدّ من أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم، فيتعيّن رئيساً كلّها لغلب منبته لجمعها، وإذا تعيّن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف، حينئذٍ، من المساهمة والمشاركة في استباعتهم والتحكّم فيهم، ويحيى خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكلّ باختلاف الحكّام، «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»، فتجدع، حينئذٍ، أنوف العصبية، وتفلق شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكّم، وتفرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملًا، فينفرد بذلك المجد بكلّيته، ويدفعهم عن مساهمته، وقد يتمّ ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتمّ للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبية وقوتها، إلا أنه أمر لا بدّ منه في الدول، سنّة الله التي قد خلت في عباده والله تعالى أعلم»³⁶. فالانفراد بالحكم من جنس انفراد الإله بالربوبية، وتلك هي بنى التسلط واقعة من أثر العقيدة ومفهوم الوحدانية التي توهم الإنسان أنه نسخة منه.

6. على سبيل الخاتمة: كيف نفلّ الاشتباك بين المقدّس والاستبداد؟

لقد كانت الفترة النبوية مؤسّسة لسلطة دينية مقدّسة جعلت المحكومين مؤمنين برسالته، ومستمتين في سبيل الدفاع عن القوانين السماوية التي أقرّها، وكان المنطق السلطويّ، الذي قامت عليه الدعوة، نسخاً لتعدّد الآلهة بوحدانية الإله، وإنهاء لسلطة زعماء القبائل المنفردين بقرارهم ليصيروا تحت إمرة نبيّ سلطته مقدّسة. لعلّ ردّ النبيّ على طلب مسيلمة أن يكون له نصف الأرض بما يعني نصف الحكم خير دالّ على طبيعة السلطة الدينية، فقد انفراد النبيّ بالقداسة الدينية؛ إذ هو وحده رسول الله، ولا حقّ لغيره في أن يكون رسولاً، أمّا اعتباره أن الأرض للهيوثها من يشاء، وبأنّ العاقبة للمتقين³⁷، فتؤول عملياً إلى حقيقة أن الأرض يمتلكها صاحب الحقّ الإلهي المقدّس، وهو الحقّ الذي منح الخلفاء من بعده حقّ ردع المرتدين، بكلّ ما تحمله الكلمة من المعاني الدينية والسياسية والاقتصادية، ويورث أصحاب السلطة المسلمين حقّ التحكّم في الأراضي.

إنّ المقدّس يعطي اللّغة مصطلحات تخفي الدنيويّ وتواريه، فهو يخفي المادّي وراء حجب الرّوحانيّ، لعلّ ذلك ينكشف من خلال اختلاف تشخيص أبي سفيان والعبّاس للمسلمين، الذين كانوا يدخلون مكة أفواجا، فقد عدّه أبو سفيان ملكاً عظيماً لما رآه من قيادة النبيّ لكلّ تلك الوفود وخضوعها لسلطته، بينما عدّه العبّاس نبوة، ناظراً إلى السبب الذي منح النبيّ شرعيّته، وجعل القبائل تدين له، وبموت النبيّ ذهبت الشرعيّة النبوية، وتحول الأمر تدريجياً إلى أن صار، بحسب الاصطلاح الخلدونيّ، ملكاً، ولكن ذلك التحول لم يكن، في نظر ابن خلدون، سوى تحول من خشونة البداوة إلى التحضر واتّساع الأحوال، ولذلك كلّ من حكم المسلمين، بما في ذلك المتنازعون على السّطة، جميعهم على حقّ: سواء القاتل أم المقتول، والانفراد بالحكم شرعيّ بحكم المرجعية الإسلامية التي حكم بها

35 - بوعجيل، ناجية الوريث، حفريات في الخطاب الخلدوني، الأصول السلفية وهم الحداثة الغربية، دار بتر/ رابطة العقلايين العرب، سورية، ط1، 2008، ص 26.

36 - ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001، ص 209.

37 - انظر: ابن إسحاق، السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 667.

الخلفاء والملوك، فليس بمنكر أن ينفرد الحاكم بحكمه شرط أن يصرفه في وجوه الحقّ. «فالملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفراد به وصرّفه في مذاهب الحقّ ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه، ولقد انفراد سليمان وأبوه داود -صلوات الله عليهما- بملك بني إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك من الانفراد به، وكانوا ما علمت من النبوءة والحقّ، وكذلك عهد معاوية إلى يزيد، خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم»³⁸.

فيبدو، من خلال هذا الشاهد، الذي اعتمد فيه ابن خلدون القياس، أن الاستبداد بالحكم حتمية تاريخية، ولكن قد يتحقّق به الحقّ، وقد يؤوّل الأمر إلى ظلم، ويتأكد من خلال موقف ابن خلدون، الذي كان يعكس وعياً سائداً في عصره، أن المعرفة التاريخية، كما يقرب بول فاين (Paul Veyne)، معرفة نصف عقلية «فهي تتّصف بشيء ما ذاتي على نحو جذري ناتج جزئياً عن الوعي أو عن الوجود»³⁹. وهذه المعرفة اللاعقلية هي التي تكشف الحضور القوي للمقدّس الذي يبرّر الفعل الدنيوي، ألم يرّ رودولف أوتو (Rodolf otto) أن حقيقة المقدّس لا تكمن في وجهه العقلاني فحسب، وإنما في انطوائها على موضوع غير عقلائي؟⁴⁰

لقد طغى الهاجس السلطوي على التاريخ الإنساني، وقد وظّف المقدّس في التاريخ الإسلامي ليكسب السائس شرعية، ويسلبها من خصومه. ولم يكن الاستبداد سوى سلوك يحكم اللاشعور الجمعي، قد تختلف تجلّياته ومجالاته، ولكنه يظلّ حاملاً للحلم الإنساني بأن يسيطر على الآخرين..

لقد كشف التاريخ الإسلامي أن المقدّس قد منح السلطة قوة، وأنه مكّنها من آليات للسيطرة والتحكّم، ولكنه منحها قدرة أكبر على نيل رضا المحكومين داخل دائرة الاعتقاد، التي ينتمي إليها المؤمن بالمنظومة، إلا أن الناظر من زاوية خارجية يلحظ أن حدود الرضا تقف عند عتبات الاعتقاد والطاعة، وهما غير مرتبطين بالإسلام واحداً يُجمع على مبادئه كلّ المنتمين إلى المجال الجغرافي، الذي تسيطر عليه السلطة الإسلامية، ولكنه يقف عند حدود الفرقة الناجية التي تقيم حلفاً بين جماعة سياسية تستبدّ بالحكم وفرقة دينية تقدّم تصوّرات تحتكر بها الحقيقة الدينية، وتشبّث بزواياها تأويلية لا ترى لها بديلاً. ولذلك وهب المقدّس الجماعات المتصارعة على الشرعية يقيناً باتّحاد إرادتها السياسية مع الإرادة الإلهية⁴¹. ولئن ذهب الجابري إلى تأكيد أثر الموروث الفارسي في ترسيخ أخلاق الطاعة⁴²، فإن المقدّس كان أهمّ رافد رسّخ تلك الأخلاق من خلال مرور تياره من الفترة النبوية إلى الفترات اللاحقة لها، وهو ذاته الذي وهب المعارضين، بدورهم، تلك المرجعية الدينية في دفاعهم عن مشاريعهم السلطوية، فلم يكونوا أقلّ استبداداً ممّن تولّوا السلطة في التاريخ الإسلامي، ورغم ما تبنته بعض الفرق من إسقاط لشرط الانتفاء القرشي في الحكم كفرقة الخوارج، فإنها تضع، بدل ذلك،

38 - ابن خلدون، المقدمة، ص 257.

39 - فاين، بول، أزمة المعرفة التاريخية فوكو وثورة المنهج، ترجمة إبراهيم فتحي، دار سينما، مصر، ط 1، 1998، ص 95.

40 - انظر: أوتو، رودولف، فكرة القدسيّ التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الألوهة وعلاقته بالعامل العقلاني، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط 1، 2010، ص 24.

41 - ليس أدلّ على هذا اليقين من قول الوليد بن يزيد، حين كتب إلى الأمصار عقد البيعة من بعده لابن الحكم وعثمان: «فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه، واستخلفهم عليه منه، لا يتعرّض لحقّهم أحد إلا صرعه الله، ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه الله، ولا يتخفّ بولايتهم، ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنه الله منه، وسلطهم عليه، وجعله نكالا وموعظة لغيره، وكذلك صنع الله بمن فارق الطاعة التي أمر بلزومها، والأخذ بها، والآخرة لها، والتي قامت السموات والأرض بها، فبالخلافة أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده، وإليها صيرته، وبطاعة من ولاه إياها سعد من ألهما ونصرها، فإن الله -عزّ وجلّ- علم أنه لا قوام لشيء ولا صلاح له إلا الطاعة التي يحفظ الله بها حقّه ويمضي بها أمره، وينكّل بها عن معاصيه، ويوقف عن محارمه، ويذب عن حرّماته، فمن أخذ بحظّه منها كان لله ولياً، ولأمره مطيعاً، ولرشده مصيباً، ولعاجل الخير وأجله مخصوصاً، ومن تركها، ورغب عنها، وحاد الله فيها، أضاع نصيبه، وعصى ربّه، وخسر دنياه وآخرته، وكان ممّن غلبت عليه الشقوة، واستحوذت عليه الأمور الغاوية، التي تورّد أهلها أقطع المشارع، وتقودهم إلى شرّ المصارع، فيما يحلّ الله بهم من الذلّة والنقمة، ويصيرهم فيما عندهم من العذاب والحسرة». الطبري، (م.س)، ص 1393.

42 - انظر: الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2001، ص 130-240.

إنّ الوعي المعاصر بمقتضيات الحرّية يجعل إمكانيّة شرعنة السّلطة باسم المقدّس الدّيني أمراً يهدّد بنسف الحرّية وتقويض صرحها. وتظلّ قيمة المقدّس في تحوّله إلى شأن ذاتيّ تقوم فيه علاقة مباشرة بين الفرد وبين المقدّسات، وليس شأنًا سلطويًا يفرضه الحكّام على الرعيّة، أو يشرّعون به استبدادهم

شروطاً أفسر للانتفاء إلى فرقتها؛ إذ هي تحتكر الإيوان، وتكفّر سائر معارضيتها، فتستبدّ بالحقيقة الدّينية، وتسلبها من الفرق المنافسة على الحقيقة الدّينيّة.

لقد قام الحكّام بدور «وسطاء الآلهة، وتنمّ وحدة رموز السّلطة والمقدّس عن الصّلّة، التي قامت بينها دائماً، والتي وسّعها التاريخ ولم يقطعها أبداً»⁴³. وعلى قدر اتّساع تلك العلاقة، ضاقت مساحات الفردية، فخطاب الطّاعة يسلب الذات حقّها في أن يكون لها وعي مفارق للجماعة، وجلّ المصنّفات ذات الطابع

السلطوي، تحوّل الأفراد إلى عناصر تتشابه داخل منظومة تنبذ الاختلاف، وتدين المختلفين باسم الدّين متّخذة من النظام ذريعة للطّاعة، ومن الخوف آليّة للإخضاع، وهو ما حوّل الخطاب الدّيني إلى آليّة للسيطرة والتسلّط، وفتح الباب أمام المستبدين ليجدوا في المقدّس تبريراً لسلطانهم. وإنّ الأحلام المعاصرة باستعادة النظم الحاكمة باسم المرجعيّة الدّينيّة سواء أكان ذلك في صيغتها الإخوانيّة المتلائمة مع مقتضيات الحداثة أم في صيغتها السّلفيّة المشدودة إلى الأنموذج التراثي في الحكم، فإنّ ذلك يعطي الحكّام الأدوات التاريخيّة نفسها التي مكّنتهم من الاستبداد، ولذلك تتعارض الحرّية، بكلّ مقوماتها المعاصرة، جذرياً مع مقتضيات الطّاعة المقدّسة، التي تهب الحاكم حقّ التفويض الإلهي، وتمكّنه من رقاب النّاس، اعتماداً على معايير محدّدة للسّلطة والحقيقة والمقدّس، ولئن وجدت تلك المقولات أسباب وجودها في الماضي، فإنّ الوعي المعاصر بمقتضيات الحرّية يجعل إمكانيّة شرعنة السّلطة باسم المقدّس الدّيني أمراً يهدّد بنسف الحرّية، وتقويض صرحها. وتظلّ قيمة المقدّس في تحوّله إلى شأن ذاتيّ تقوم فيه علاقة مباشرة بين الفرد وبين المقدّسات، وليس شأنًا سلطويًا يفرضه الحكّام على الرعيّة، أو يشرّعون به استبدادهم. ولا يعني ذلك أن تتحوّل الدّولة إلى جهاز مانع لأشكال التدين المختلفة؛ بل هي جهاز يدير الاختلاف داخل المجتمع دون فرض قيود على حرّية المعتقد. ومحاولة إيجاد فهم جديد للإسلام، يجعله غير متصادم مع القيم الإنسانيّة، وغير محتكر للحقيقة الدّينيّة.

43 - بلانديه، جورج، الأنتروبولوجيا السياسيّة، ترجمة علي المصري، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007، ص 127.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1. ابن إسحاق، أبو بكر محمّد، السيرة النبويّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2004.
2. ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001.
3. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (دت).
4. الأندلسي، ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996.
5. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، المكتبة العصريّة، بيروت، ط1، 1995.
6. الشهرستاني، أبو الفتح، نهاية الأقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدّينيّة، مصر، ط1، 2009.
7. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار صادر، بيروت، ط3، 2008.
8. الغزالي، أبو حامد:
- إحياء علوم الدّين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005.
- إجماع العوام عن علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، 1998.
9. الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر، المغازي، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1984.

المراجع:

1. أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2007.
2. أركون، محمّد:
- تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط3، 1998.
- نحو نقد العقل الإسلاميّ، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009.
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلاميّ المعاصر؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقبي، بيروت، ط1، 1993.
3. أوتو، رودولف، فكرة القدسيّ التقصيّ عن العامل غير العقلاني في فكرة الألوهة وعلاقته بالعامل العقلانيّ، دار المعارف الحكيمية، بيروت، ط1، 2010.
4. بلانديه، جورج، الأنتروبولوجيا السياسيّة، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007.
5. بوعجيلية، ناجية الوريثي، حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفيّة ووهم الحدائث الغربيّة، دار بتر/ رابطة العقلايين العرب، سورية، ط1، 2008.
6. الجابري، محمد عابد:
- التراث والحدائث، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1991.
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1996.
- العقل الأخلاقي العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2001.
- تكوين العقل العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط10، 2009.

7. ذويب، حمّادي، جدل الأصول والواقع، دار المدى، ليبيا، ط1، 2009.
8. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، دار الجنوب، تونس، ط3، 1998.
9. الشرفاوي، عبد الرحمن، محمّد رسول الحرّية، دار الشروق، مصر، ط1، 1990.
10. العبد الكريم، محمّد، تفكيك الاستبداد: دراسة مقاصديّة في فقه التحرّر من التعلّب، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013.
11. فاين، بول، أزمة المعرفة التاريخيّة فوكو وثورة المنهج، ترجمة إبراهيم فتحي، دار سيناء، مصر، ط1، 1998.
12. فوكو، ميشيل:
- جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط2، 2008.
- نظام الخطاب، ترجمة محمّد سبيلا، دار التنوير، مصر، ط2، 2007.
13. الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط2، بيروت، 2004.

موقف من التنوير

الزواوي بغوره*

لماذا الموقف من التنوير؟ لأننا نتحدد بالتنوير منذ القرن التاسع عشر، سواء كان ذلك من خلال حركة خارجية عنيفة متمثلة بالاستعمار، ولاحقاً بالعمولة، أم من خلال حركة داخلية متمثلة في النهضة، والإصلاح، والثورة. وإذا كان الموقف من أي شيء يتطلب معرفته ابتداءً، فإن المطلوب، أولاً، التعريف بالتنوير، والنظر في وجوه النقد الموجهة إليه، ومن ثم اتخاذ الموقف المناسب منه لاحقاً. وتحقيقاً لذلك، سننظر في الأسئلة الآتية؟

أولاً: ما التنوير؟

لا يحتاج الأمر إلى الإشارة إلى أننا لا نستطيع اختزال، أو تلخيص، أو تحليل هذه الحركة الثقافية التجديدية، التي ظهرت في القرن الثامن عشر في إنجلترا، وفرنسا، وألمانيا، ثم في أوروبا عموماً، وإنما كل ما نستطيع القيام به هو الإشارة إلى ما يمكن اعتباره علامات دالة على التنوير. وفي تقديري، أهم هذه العلامات أن حركة التنوير، بما هي حركة تجديد شاملة ظهرت في القرن الثامن عشر في أوروبا، لا يمكن فصلها عن حركة النهضة والإصلاح الديني والنزعة الإنسانية. ويتمثل هذا التجديد في أربعة ميادين أساسية هي: العلم الطبيعي، والفلسفة، والسياسة في شكل نظرية العقد الاجتماعي، والإصلاح الديني.

لقد شكل ظهور العلم التجريبي نقطة تحول أساسية في أوروبا منذ عصر النهضة، وتحول إلى نموذج للمعرفة في القرن الثامن عشر، وذلك من خلال نموذج العلم الفيزيائي النيوتوني، الذي قضى نهائياً على العلم الأرسطي. وقد أدى هذا النموذج العلمي إلى القول بمفهوم متميز للعقل مقارنة بعصر النهضة وفلاسفة القرن السابع عشر.

كان القرن السابع عشر يرى أن مهمة الفلسفة تتمثل في بناء أنساق فلسفية، في حين ذهب القرن الثامن عشر إلى ضرورة التخلي عن هذه الأنساق، وعن الفكرة القائلة بضرورة أن نستنتج من مبدأ معين مختلف التفسيرات الممكنة. وقد ارتبط العقل في فلسفة التنوير بالعلم النيوتوني، ولا تقوم طريقة نيوتن على الاستدلال الخالص، وإنما على التحليل، ولا تبدأ من مبادئ ومسلّمات، وإنما تبدأ من وقائع وظواهر جزئية. فالظواهر هي المعطى، والمبادئ هي ما يجب اكتشافها. وهذا البرنامج المنهجي، وفقاً لعبارة كسيرر، هو الذي سيكون له الأثر الكبير في فلسفة القرن الثامن عشر، وهو ما أكدته أعمال الدالمير، وكوندريك، على سبيل المثال.

ولذلك، إن النموذج النيوتوني في العقلانية هو الذي سيطر على عقل وفلسفة القرن الثامن عشر، والممثل الأكبر لهذا النموذج هو كانط. وقد تميّز هذا النموذج بالدعوة إلى الكفّ عن البحث عن سرّ الطبيعة، والاكتفاء بظواهرها، وإخضاعها للتجربة، وبالتالي لم تعد مهمة العقل الإنساني تتجاوز حدود التجربة من أجل بلوغ عالم متعال، وإنما مهمته أن يعلمنا كيف ندرس الظواهر الطبيعية. ولم يعد العقل، كما كان، عبارة عن جملة من الأفكار الفطرية سابقة على كلّ تجربة، تكشف عن جوهر وحقيقة الأشياء، وإنما أصبح العقل في القرن الثامن عشر نوعاً من الطاقة، والقوة التي لا يمكن إدراكها إلا في حركتها وفي آثارها، وأن طبيعته وسلطته لا يمكن أن تقاس إلا من خلال الوظيفة التي يقوم بها، وأنّ وظيفته الأساسية هي الفصل والربط، أو التحليل والتركيب.

* مفكر وأكاديمي من الجزائر.

حركة التنوير، بما هي حركة تجديد شاملة ظهرت في القرن الثامن عشر في أوروبا، لا يمكن فصلها عن حركة النهضة والإصلاح الديني والنزعة الإنسانية. ويتمثل هذا التجديد في أربعة ميادين أساسية هي: العلم الطبيعي، والفلسفة، والسياسة في شكل نظرية العقد الاجتماعي، والإصلاح الديني

ويُعدّ العلم الطبيعي أساس التقدم، وقد آمن عصر التنوير بتقدم البشرية. يقول فولتير: «إنّ التقدم هو القانون الباطني والمعنى الجوهري لتاريخ العالم؛ لأنّ الإنسان كائن عاقل، والعقل يدعوه إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة. يتجلى هذا في العلوم والفنون، وفي تهذيب الأخلاق، وفي إصلاح القوانين، وفي انتشار التجارة والصناعة»¹. أمّا عصور الانحطاط والظلام فهي عصور عابرة. ويبيّن أنّ النظرة الكلية للعقل تثبت أنّ البشرية تسير من التوحش إلى الحضارة، ومن الظلام إلى النور، وأنّ التاريخ العالمي يسير بشكل متصاعد، وذلك بقيادة العقل.

وقد طرح عصر التنوير المسألة السياسية طرحاً نظرياً وعملياً. وتمّ التعبير عن ذلك من الوجهة النظرية بما اصطُح عليه بنظرية العقد الاجتماعي، التي حوّلت العلاقة بين الحاكم والمحكوم من علاقة إلهية مقدّسة إلى علاقة إنسانية يحكمها عقد اجتماعي معيّن، عبّر عنها فلاسفة معروفون أمثال: طوماس هوبز، وباروخ اسبينوزا، في القرن السابع عشر، وعمّقها بشكل أساسي فلاسفة التنوير، ولاسيما جون لوك، وديفيد هيوم في إنجلترا، وإيمانويل كانط في ألمانيا، وجان جاك روسو في فرنسا في القرن الثامن عشر. أمّا من الوجهة العملية، فقد تمّ التعبير عنها بفكرة (المستبد المستنير)، وذلك لأنّ المستبد المستنيرين كانوا: «يكافحون ضدّ الامتيازات، ومنه نشأ نوع من الاشتراك في العمل. وكانوا يزاوون إصلاحاً واسعاً في المساواة، ويهدمون آثار الإقطاعية، التي كانت لا تزال بارزة. ولما كانوا من أنصار التقدّم، فقد كانوا يتخذون كلّ الإجراءات الاقتصادية، التي كانت ذات طبيعة تساعد على رفاهة شعوبهم. وإذا، كانوا يجعلون الدولة عقلية، ويستعينون بالعقل لتسويغ تصرفاتهم وقراراتهم»².

وقد ظهر ذلك جلياً في موقفهم من الحرية، التي غلب عليها اتجاهان متعارضان: اتجاه يقول بالتحتمية والجبر، واتجاه يقول بالإرادة والاختيار. فمثلاً، يقول أنطوني كولينس: «لسنا أحراراً (...)، لأننا نتعلق بقوة عمياء مادية هي التي تمنح الحياة لجميع الكائنات، وتعمل دون أن تعرف أنّها تعمل. إنّ العالم آلة ميكانيكية ضخمة، ونحن نؤلف أجزاءها الصغيرة»³. نجد هذا الرأي عند دولباخ، وهلفيشيوس، ودو لا متري، ومنتسيكيو، الذي كان يرى أنّ القوانين علاقات ضرورية تنبثق من طبيعة الأشياء.

في مقابل هذا الاتجاه الحتمي، هنالك اتجاه ينتصر للحرية، فمثلاً يقول تيراسون: «إنني لا أعرف أخلاقاً عامّة مدنية أو دينية من غير موقف جدي من الحرية»⁴. ونعلم جميعاً أنّ الاقتصادي الإنجليزي آدم سميث قد جعل لمذهبه الاقتصادي شعاراً قائماً على الحرية مفاده: (دعه يعمل، اتركه يمر). والحرية أساس العقد الاجتماعي. يقول كانط: «إنني أعترف بأنني لا أفهم جيداً هذا القول الذي يردده قوم عقلاء: هذا شعب ليس ناضجاً للحرية، ففي فرض مثل هذا لن تأتي الحرية مطلقاً، ولأنه لا يمكن أن يكون الإنسان ناضجاً للحرية إن لم يكن قد عرف الحرية من قبل»⁵.

1 - صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة - مصر، 1975، ص 75.

2 - هازار، بول، الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ترجمة محمد غلاب، دار الحداثة، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص 64.

3 - المرجع نفسه، ص 81.

4 - المرجع نفسه، ص 81.

5 - المرجع نفسه، ص 245.

شكّلت النزعة العالمية والإنسانية مظهراً أساسياً من مظاهر عصر التنوير، فقد كان عصر التنوير، دون منازع، عصر الدعوة إلى كونية إنسانية، عملت الحداثة، لاحقاً، على نشرها بمختلف الوسائل السلمية والعسكرية. وكان الفلاسفة الفرنسيون يمثلون لمقولة مونتسكيو القائلة: «إنّه لا يريد أبداً أن يعرف بأيّ شيء يكون نافعاً لفرنساً، وضاراً للإنسانية»⁶. كما عبّر عن هذا الموقف الفيلسوف الألماني لسينغ بقوله: إنّه شديد الغبطة لكونه قد استعاض عن وطنه بالجنس البشري. إذاً، هنالك نزعة إنسانية وعالمية تميز عصر القرن الثامن عشر وثقافته، لذلك نجد المؤرخ سترومبج، يقول: «نحن نقول إنّ الفرنسيين إذ سيطروا على القرن الثامن عشر، فإنّ سيطرتهم هذه لم تكن ناشئة عن روح قومية متعجرفة؛ بل كانوا يقدّمون ما لديهم بكرم وأريحية لأيّ فرد أو بلد يرغب في التجاوب معهم»⁷. وذلك يعود إلى أنّ التنوير يؤمن بفكرة أنّ النوع الإنساني واحد، وبالتالي إنّ البشرية لها الحقّ نفسه في الكرامة، والحرية، والمساواة. هذا ما قاله روسو، على سبيل المثال، في كتابه (خطاب في أصل التفاوت بين البشر): «إنّه لأمر منافٍ لقانون الطبيعة بجلاء أن تغصّ حفنة من الناس في الكماليات، في حين تفتقر الأثرية إلى الضرورات»⁸.

وإذا كان عصر التنوير قد اصطاح عليه بمصطلحات عديدة منها: عصر العلم، وعصر العقل، وعصر الفلسفة، وعصر النقد، فإنه قد اصطاح عليه كذلك بعصر نقد الدين. والحق أنّنا في حاجة ماسّة إلى توضيح هذا الجانب، وذلك لصلته بثقافتنا العربية، سواء عند أنصار التنوير، الذين يصورون التنوير على أنّه مناهض للدين، أم عند خصوم التنوير الذين يعادونه للسبب ذاته.

والواقع أننا إذا فحصنا موقف التنوير من الدين، وجدنا أنّ هنالك أكثر من تيار وموقف، فهناك، من دون شك، تيار مادي ميكانيكي ملحد يمثله، في فرنسا بشكل خاص، فلاسفة أمثال: دالمبير، وهلفثيوس، ودو لاميتري، وهنالك تيار عقلي مؤلّه أو ربوبي (déisme) قال به نيوتن، وهو مذهب يرى أنّ الله لا سبيل إلى معرفته إلا بالمناهج العقلية، ولا سيما ما سمّاه العلة العظمى الأولى، وأنّ الله مصمم الكون وواضع نظامه. وقد وظّف هذا التصور علماء الدين والفكر على السواء، فاستعمله الأسقف جوزيف بتلر في كتابه (المماثلة في الدين بين الطبيعي والدين المنزّل)، وحاول البرهنة على أنّ مبادئ الدين المنزل ومجرى الطبيعة متشابهان بما يكفي لإثبات صانع واحد لكليهما. كما استعمل هذا المذهب فولتير وروسو في نقدهما للمسيحية الكاثوليكية، ولا سيما في موضوع التعصب. ويُعدّ التيار الربوبي تياراً غالباً على تصور النخب للدين، لأننا نقرّوه عند مختلف فلاسفة ومفكري وكتّاب عصر التنوير في فرنسا أو إنجلترا أو ألمانيا.

إنّ فولتير، الذي يُعدّ رمزاً لعصر التنوير، نشر قاموساً فلسفياً يمثل خلاصة الفكر التنويري، وذلك لما يتضمّنه من نقد للطغيان، والتعصب، وإدانة للحروب، ونقد لنظرية العناية الإلهية في العقيدة المسيحية، ورفض لكلّ ما يعارض العقل في ميدان العقيدة، كما هو نقد للفلسفات الميتافيزيقية، ولا سيما فلسفة ديكارت، ودعوة إلى المعرفة الحسية والتجريبية، وإلى السلام، ونبد الحرب، والتعصب الديني والفلسفي. ويجمع الدارسون على أنّ هذا القاموس الفلسفي محاولة لإعادة بناء الدين على أساس عقلي. ومن هذه الأسس، التي دعا إليها فولتير، نذكر: (التوحيد نتاج العقل المستنير)، و(الأخلاق هي الدين الصحيح)، و(الاعتدال ضدّ التعصب)، و(طاعة الله بطاعة الدولة لا بطاعة البشر). كما شدّد على ضرورة التمييز بين الدين الطبيعي والمصطنع: «لقد منع الدين الطبيعي المواطنين آلاف المرات من ارتكاب الجرائم، فالنفس الطيبة لا تقوى على ذلك، أمّا الدين المصطنع فإنّه يشجع على جميع مظاهر القسوة، كما يشجع على المؤامرات والفتن»⁹. كما قال: «هنالك قانون طبيعي مستقل عن الاتفاقات الإنسانية: يجب أن يعود على ثمره عملي، احترام الأب والأم، عدم الاعتداء على الجار، يبدو لي أنّ معظم الناس قد أخذوا من الطبيعة حسّاً مشتركاً لسنّ القوانين، يجب أن يجمع كلّ دين أكثر ممّا يفرّق، أو

6 - المرجع نفسه، ص 172.

7 - المرجع نفسه، ص 247.

8 - المرجع نفسه، ص 248.

9 - فولتير، القاموس الفلسفي، ترجمة عادل زعيتر، مكتبة ومطبعة الغد، (د.ت)، ص 106.

يضطهد، أو يتعصب». كما قدّم تصوراً للدين سمّاه الدين الشامل: «إنّ دين أهل الفكر دين رائع، خالٍ من الخرافات والأساطير المتناقضة، وخالٍ من العقائد المهينة للعقل والطبيعة، يقتصر على عبادة الله مع جميع حكماء الأرض»¹⁰. وإلى مثل هذه الأفكار دعا كذلك فيلسوف التنوير الألماني كانط في كتابه (الدين في حدود العقل البسيط)، معتبراً أنّ الدين الحقيقي هو الأخلاق.

وقد استخدم هذا التصور الديني في نقد سلطة الكنيسة، والدعوة إلى تحويل سلطاتها إلى سلطة الدولة، بما هي سلطة مدنية، وليست دينية. فعلى سبيل المثال، دعا فولتير، في قاموسه الفلسفي، إلى جعل الزواج من حق القاضي، وأن تقتصر مهمة رجل الدين على المباركة. كما يجب أن يخضع رجال الدين للحكومة في كلّ المجالات؛ لأنهم رعايا في الدولة. ويجب أن يدفع القضاة، والعمال، والفلاحون، والقساوسة، نصيبهم في نفقات الدولة؛ لأنهم كلهم رعايا الدولة. فلا وجود إلا لموازين واحدة، وقياس واحد، وعادة واحدة¹¹.

لقد كان نقد الدين، أو، تحديداً، نقد التصورات الدينية، متبوعاً دائماً بالدعوة إلى التسامح. هذا ما نقرأه عند مختلف فلاسفة وكتّاب التنوير، بدءاً بجون لوك صاحب كتاب (رسالة في التسامح)، وانتهاءً بفولتير. هنالك دعوة دائمة إلى التسامح ونبد التعصب. يقول فولتير: «التسامح هو قوام الإنسانية، كلنا خطأؤون، فلنسامح أخطاء بعضنا بعضاً، هذا هو أول قانون للطبيعة، الشقاق هو أكبر شرّ يصيب الجنس البشري، والتسامح دواؤه»¹².

وهناك دليل آخر يمكن اعتباره بمثابة مفارقة بالنسبة إلى مواقف التيارات الغالبة في الثقافة العربية، وهو أنّ عصر التنوير الأوروبي قد انفتح على الإسلام، واستعان به في نقد المسيحية. ويمكن أن نستدلّ على ذلك بالكاتب ريشار سيمون صاحب كتاب (التاريخ النقدي للدين وتقاليد الشرق)، الذي أثار موجة نقدية عارمة، واتهم المؤلف بالإعجاب بالإسلام، وكان ردّه على النحو الآتي: «علينا أن نستفيد من الدروس الممتازة لأخلاق المسلمين». كما يمكن الإشارة إلى الكاتب المتميز بيير بابلي صاحب كتاب (القاموس النقدي)، الذي خصّ النبي محمداً بسيرة موضوعية. وعدّ تسامح الخلافة العثمانية عند مفكري عصر التنوير بمثابة مثل وقُدوة، وشكل (الباب العالي) ملاذاً من الاضطهاد الديني الكاثوليكي والأرثوذكسي. وكان: «ينظر إلى الإسلام كدين عقلي (...)، يوفق في الدعوة إلى حياة أخلاقية مع احترام معقول لمتطلبات الجسد، والحواس، والحياة الاجتماعية (...)». وتاريخياً يبرز الدور التمديني للإسلام: الحضارة لم تخرج من الأديرة، نشأت عند الوثنيين الإغريق والرومان، ونقلها إلى أوروبا رجال غير مسيحيين، هم العرب»¹³.

ومما لا شك فيه أنّ هذه الخصائص عامّة تحتاج إلى تفصيل حتى تتمكن من تمييز عصر التنوير عن غيره من العصور، ولعل العودة إلى أحد فلاسفتها قد تسمح لنا بتقديم فكرة دقيقة عن تميّز هذا العصر. ويُعدّ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) نموذجاً للفيلسوف الذي بيّن خصائص التنوير سواء من خلال فلسفته النقدية أم من خلال تعريفه للتنوير في مقاله: ما التنوير؟ حيث قال: «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقتره في حق نفسه»¹⁴. إنّ هذا التحديد السلبي للتنوير يُعدّ قاعدة ومبدأً للتنوير؛ لأنّ التنوير سيكون، دائماً، خروج الإنسان من حالة القصور، ورفع الوصاية، ولاسيما الوصاية السياسية والدينية. من هنا دعا كانط إلى ضرورة أن يتحلّى الإنسان بالشجاعة والجرأة على استعمال عقله، لكي يتحرّر من الأوصياء، ويبلغ حالة الرشد، والحرية، والاستقلالية الذاتية.

10 - المصدر نفسه، ص 108.

11 - المصدر نفسه، ص 289-290.

12 - المصدر نفسه، ص 346.

13 - رودنسون، مكسيم، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص 45.

14 - كانط، إيمانويل، الإجابة على سؤال ما التنوير؟ ترجمة عبد الغفار مكاوي، في: زكي نجيب محمود، فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، كتاب تذكاري، جامعة الكويت، الكويت، 1987، ص 285.

إنّ استخدام العقل هو شعار التنوير، ولكي يستخدم الإنسان عقله عليه أن يتخطى الكسل والجنون وحكم الأوصياء، وعليه أن يتجاوز حالة القصور، التي تحوّلت إلى طبيعة ملازمة له. ولذا فإنّ الشرط الأساسي للتنوير هو الحرية. يقول كانط: «لا يتطلب [التنوير] شيئاً غير الحرية، وهو، في الحقيقة، لا يتطلب إلا أبعاد أنواع الحرية عن الضرر، ألا وهي حرية الاستخدام العلني للعقل في كلّ الأمور»¹⁵.

ثانياً: ما النقد الموجّه للتنوير؟

إنّ قيم التنوير المتمثلة في العقل، والعلم، والحرية، والتقدم، والسعادة، قد شكلت العالم الغربي، كما نعرفه منذ القرن الثامن عشر، الذي انتهى، كما هو معلوم، بحدث تاريخي عظيم تمثل في الثورة الفرنسية، التي دعت إلى الحرية، والمساواة، والأخوة، وحقوق الإنسان، والمواطن. كما أدّت تلك القيم إلى انبثاق الحداثة الغربية الظاهرة التي قادت العالم ولا تزال تقوده. ولكن بقدر ما أدّت قيم التنوير بالغرب إلى تأسيس الحضارة وقيادة العالم، فإنّها قد أصيبت بما يصيب القيم الإنسانية، عندما ترتبط بالتطبيق والممارسة. ويُعدّ الاستعمار، والحربان العالميتان الأولى والثانية، وظهور النظم السياسية الشمولية، وما أصاب البيئة من كوارث نتيجة النزعة النفعية والعقل الأداقي، من الشواهد البارزة على النتائج العكسية لقيم التنوير، التي تعكس الوجه المظلم للتنوير الغربي، من هنا تنبع الحاجة إلى النظرة النقدية في تقييم تلك القيم التي ميّزت التنوير.

والحق أنّ النقد لم يفارق التنوير منذ ظهوره إلى يومنا هذا، ولعلّه من المفيد كتابة التاريخ النقدي لفكرة التنوير حتى يتحرّر أنصار وخصوم التنوير من بعض أوهامهم، ولا سيما في الثقافة العربية. لقد رافق النقد التنوير من خلال معارضيه في القرن الثامن عشر، واستمرّ بأشكال مختلفة في الرومانسية، والحداثة، وما بعد الحداثة.

ويُعدّ هامان (Haman)، ومواطنه الألماني هردر (Herder)، من النقاد المعاصرين، الذين انتقدوا التنوير. فبحسب دراسة للفيلسوف الإنجليزي إشعيا برلين (Isaiah Berlin)، يمثل هامان أصل اللاعقلانية الحديثة، ويُعدّ مع جوزيف دي ميستر (Joseph de Maistre)، من أعداء التنوير¹⁶.

إنّ الأرضية، التي انطلق منها هامان، في نقده للتنوير، أرضية (الوطنية) باسم ألمانيا، وثقافتها، وتاريخها، ولغتها، فقد رأى أنّ ما قام به: «ملك بروسيا بمثابة مؤامرة سياسية محضّة عقدها مع فلاسفة التنوير»¹⁷. وهو ما يعني، بلغتنا المعاصرة، أنّه نقد التنوير باسم الخصوصية والهوية والحق في الاختلاف، وهو الخطاب السائد والغالب كما هو معلوم في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة. وحبّة هامان هي اللغة التي تمثل الحقيقة الأولى، وأنّ العالم يتكلم، وأنّ هذا الكلام يتجاوز الخطاب العلمي من جميع جوانبه. ولذلك لم يتردد إشعيا برلين في وصف هامان بأنه: «العدو الأول، والأكثر انسجاماً، والأكثر تطرفاً للتنوير بوجه خاص، وللعقلانية بوجه عام، وهو الذي عاش ومات في القرن الثامن عشر»¹⁸. وقد ظهرت آثار هذه العداوة في كتابه الأساسي (الشعر والحقيقة)، الذي يعدّ منبعاً للعقلانية في الثقافة الأوروبية الحديثة.

وقد استمرّ هذا الخط؛ خط نقد التنوير مع الفيلسوف واللغوي هردر¹⁹، الذي دافع عن قيم التعدد والنسبية في مقابل الكلية أو الكونية التي دعا إليها التنوير، رافضاً الاستعمار، ومميّزاً بين استعمار داخلي تقوم به الشركات التجارية والصناعية، واستعمار خارجي تقوم به

15 - المصدر نفسه، ص 286.

16- Isaiah Berlin, Le Mage du nord, critique des lumières: G.Hamann 1730-1788, Paris, PUF, 1997,p.1.

17- Ibid.p. 7.

18- Ibid.p.23.

19- Pierre Pénisson, Kant et Herder, In, Revue germanique Internationale, No 6,1996, p.63-74.

إنّ استخدام العقل هو شعار التنوير، ولكي يستخدم الإنسان عقله عليه أن يتخطّى الكسل والجبن وحكم الأوصياء، وعليه أن يتجاوز حالة القصور التي تحوّلت إلى طبيعة ملازمة له. ولذا فإنّ الشرط الأساسي للتنوير هو الحرية

الدول والإمبراطوريات باسم قيم التنوير. كما ناهض العنصرية، ودافع في فلسفته التاريخية عن فكرة التعدّد أو التنوع الثقافي²⁰.

ويُعدّ هردر، في نظر بعض الدارسين، بمقام المفكر لحدّاته بديلة، حدّاته مناهضة للتنوير، إنّها الحدّات الجماعية (communautarienne)، تلك الحدّات التي تحدّد الفرد بأصوله العرقية، وبتاريخه، ولغته، وثقافته²¹.

كما أجرت الحدّات ذاتها، التي انبثقت من التنوير، عملية نقدية واسعة للتنوير، ويبيّن ذلك فيلسوف الحدّات الألماني هيغل في نقده للطابع اللاهوتي للعقل التنويري، مؤكداً أنّ عصر التنوير قد رفع شيئاً متناهيّاً إلى مرتبة المطلق. وفي تقدير هيغل إنّ هذا يتهازل والفعل اللاهوتي والأرثوذكسي. من هنا، فإنّ التنوير ليس إلا الوجه الآخر للأرثوذكسية: «هذه تدافع عن وضعيّة العقائد، وتلك تسلم بموضوعية أوامر العقل، كلتاها تلجأ إلى الوسائل نفسها»²². مبرهنناً أنّ الذاتية هي التي تشكّل مبدأ الأزمنة الحديثة، وهي التي سمحت بتفوق العالم الحديث. قال: «إنّ حرية الذات هي مبدأ العالم الحديث (...). وإنّ ما يصنع عظمة عصرنا يقوم على الاعتراف بالحرية بوصفها خاصية الروح»²³. وتتضمن هذه الذاتية جملة من الخصائص، أهمها: الفردية، وحقّ النقد، والاستقلال في العمل. ولذلك، قام بنقد التنوير بوصفه عقلانية مجردة، كما انتقد الثورة بما انتهت إليه من علاقة ضرورية وفعلية بين الحرية وبين الموت²⁴.

وانتقدت الرومانسية التنوير من جهة تجاهله للمشاعر، والعواطف، والذات، وذلك لأنّ عصر التنوير، الذي أشاد بالعقل إلى درجة التقديس، قد استخف بالخيال والعاطفة وبكلّ ما يبعث الحماسة، من هنا، ستعمد الرومانسية إلى الإغلاء من شأن الخيال والإيمان، وهو ما أدى إلى نشوب صراع بين المذهب الكلاسيكي في الفن وبين المذهب الرومانسي.

وقد كانت الكانطية الجديدة، ممثلة بفيلسوفها آرنست كسيرر، سبّاقة إلى الدعوة إلى ضرورة إجراء فحص نقدي للتنوير. ولقد صاغ كسيرر نقده على هذا النحو: إذا كان شعار التنوير بحسب كانط هو: لتكن لك الشجاعة في استخدام عقلك؟ فإنّ هذا الشعار يعيننا، أيضاً، في علاقتنا بالتنوير، لتكن لدينا الشجاعة في تقدير وتقييم هذا الفكر، وأنه يتعين علينا أن ندخل في حوار داخلي معه. يقول: «إنّ العصر الذي مجدّ العقل والعلم، والذي رأى في العقل والعلم (القوة العليا للإنسان) لا يمكن أن يكون بالنسبة إلينا مجرد عصر قد ولى، علينا أن نجد الوسيلة لاكتشاف وجهه الحقيقي، وبالأخص استخراج القوى العميقة، التي أنتجت وصقلت هذا الوجه»²⁵. ولا تكمن أهمية التنوير في نظر كسيرر في النظريات التي بلورها، ولا في المذاهب التي دافع عنها، وذلك لأنّ المضمون الفكري لعصر التنوير بقي تابعاً للفكر الفلسفي السابق عليه، وإنّما تكمن أهميته في نوعيّة تملكه للميراث السابق، ولكيفية تنظيمه، واختباره، وتطويره؛ أي لطريقته في قراءة تراثه²⁶.

20- Pierre Pénisson, Herder et les Lumières, L'Europe de la pluralité culturelle et linguistique, In, Revue Germanique Internationale, N20, 2003.

21- Zeef Sternhell, Les anti-lumières du XII siècle à la guerre froide, Paris, Fayard, 2006.

22- Ibid., p.67.

23- Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, trad. Christan Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1985. p. 25.

24- Ibid., p.103.

25- Ernst Cassirer, La philosophie des lumières, trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966, p.32.

26- Ibid., p.33.

كما يُعدُّ كتاب (فلاسفة مدرسة فرانكفورت: جدل العقل) الكتاب النقدي للتنوير بلا منازع، ففيه دعا أدورنو وهوركهايمر إلى ضرورة أن: «نفهم كيف أنّ الإنسانية، التي بدلاً من أن تلتزم بشروط إنسانية حقة، سرعان ما راحت تغرق في شكل جديد من أشكال البربرية»²⁷. وأتته: «منذ أن وجد التنوير بمعناه العام، بما هو تفكير متقدم، فإنه كان يعمل على أن يحزّر الناس من الخوف، وأن يجعلهم سادة أنفسهم. إلا أنّ مصير الأرض قد انتقل من التنوير إلى الكارثة الكلية»²⁸. وأنّ العقل الأداتي، في محاولته للسيطرة على الطبيعة، وعلى المجتمع، والإنسان قد أدّى إلى الانحطاط الكامل. وقد حصلت هذه الكارثة بفعل الهيمنة والسيطرة ليس فقط للعقل الأداتي، وإنما للأسطورة أيضاً. من هنا، لم يتردّد في القول إنّ: «التنوير قد سقط في الأسطورة»²⁹، ولاسيما أسطورة التقدم.

وأخيراً، قامت ما بعد الحدائنة بنقد التنوير، هذا ما نقرأه، على سبيل المثال، وليس الحصر، عند الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار الذي نشر سنة 1979 كتابه (الوضع ما بعد الحدائني)، الذي يُعدُّ أول نص فلسفي طرح الأفكار الأساسية لما بعد الحدائنة، التي يمكن إجمالها في الاعتراض النقدي على مختلف قيم التنوير كالتقدم، والحرية، والعقل، والإقرار بفشل مشروع الحدائنة الغربية. وفي تقدير ليوتار، إنّ غياب الأفق الكوني والتحرر العام يسمح لإنسان ما بعد الحدائنة بالتأكد من نهاية فكرة التقدّم والعقلانية والحرية، وأنّ الحدائنة المنبثقة من التنوير قد أدت إلى أنّ نصف البشرية يواجه التعقيد، والنصف الآخر يواجه المجاعة. وأنّ الحروب التي عرفتها البشرية تركت الإنسان يعيش بلا أو هام أو أساطير، أو، وفقاً لتعبيره، من دون نصوص سردية كبرى أو ميتا سردية (Métarécits / grands récits)³⁰.

ثالثاً: ما الموقف من التنوير؟

بناء على هذه المعالم الدالة في التعريف والنقد، ما موقفنا من التنوير؟ يمكننا الإجابة عن هذا السؤال بجملته من العناصر أهمها:

1- لا بدّ من أن ينبثق موقفنا من التنوير من علاقتنا التاريخية والحضارية بالتنوير، وليس، فحسب، من علاقتنا بالنظريات والتيارات الفكرية والسياسية. وإذا كانت هذه العلاقة التاريخية والحضارية تتميز بشيء معين، فإنّها تتميز بطابع ازدواجي يظهر في شكل استعمار وهيمنة، وهزيمة وتحرر، وعولمة وتنمية، ولذا إنّ المطلوب هو تطوير منظور نقدي تأسيسي يراعي المعطى التاريخي والحاجة الحضارية.

2- على الموقف أن يستوعب درس التنوير ونقد التنوير، الذي حصل في الغرب. والحال أنّه إذا كانت الثقافة العربية في حاجة إلى دراسة ماضيها، وتراثها، وتاريخها، فهي في أشدّ الحاجة إلى دراسة التنوير الغربي، ومختلف التجارب الحضارية الناتجة عن التنوير، لا تكتفي بالجهود الفردية، وإنّها ترقى إلى بناء مؤسسات ومراكز علمية تمكّننا من معرفة دقيقة بعيدة عن المعرفة العامة والإعلامية والإيديولوجية.

3- ثمة حقائق في نقد التنوير تتمثّل، خاصة، في نقد العقل التنويري بما هو عقل نفعي وأداتي وتسلطي، والعلم بما هو سلطة وسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان، والكونية بما هي إقرار لكونية القيم الأوربية، التي تمّ فرضها بالقوة العسكرية، وذلك تحت ذريعة الحضارة الراقية³¹، وتحول التقدّم، رغم ما حققه من إنجازات، إلى خطر يهدّد مصير البشرية، وذلك نظراً لطابعه الكمي والفردية.

27 - هوركهايمر (ماكس)، وأدورنو (ثيودور)، جدل التنوير شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2006، ص 13.

28 - المصدر نفسه، ص 13.

29 - المصدر نفسه، ص 10.

30 - ليوتار، جان- فرانسوا، الوضع ما بعد الحدائني، ترجمة أحمد حسان، دار شقيقات للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، 1994، ص 23.

31- كان كوندراسيه مجلّم بقيام دولة عالمية متجانسة، وهو ما سمح لأحد المنظرين الاستعماريين، وهو بول لورا بوليوا بالقول: (إنّ حوالي نصف سكان الكرة الأرضية من المتوحشين يناشدون الشعوب المتحضرة التدخل لمساعدتهم بصفة منتظمة ومستمرة).

ثمة حقائق في نقد التنوير تتمثل، خاصة، في نقد العقل التنويري بما هو عقل نفعي وأداتي وتسلطي، والعلم بما هو سيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان، والكونية بما هي إقرار لكونية القيم الأوربية، التي تم فرضها بالقوة العسكرية، وذلك تحت ذريعة الحضارة الراقية

4- رغم الإقرار بهذه المظاهر النقدية التي أصابت قيم التنوير، فإن ذلك لا يؤدي، بالضرورة، كما فعلت بعض اتجاهات ما بعد الحداثة، إلى التضحية بالعقل، والعلم، والتقدم، والحرية، وإنما يجب أن يؤدي إلى ضرورة فحص هذه القيم، وذلك بالنظر في العقل بما هو ملكة معرفية، وطاقه إبداعية لا تتعارض مع الخيال والذاكرة، أو ما يمكن تسميته (العقل التضافري)، وتنمية المعرفة العلمية بما هي إمكانية إنسانية لتحسين قدراته، والنظر إلى العملية من جهة الاختلاف، والتنوع والمساواة في الوقت نفسه، وإلى التقدم بما هو قدرة على: «اكتساب القدرات الخاصة لحل بعض المشكلات، والوعي بالمشاكل الجديدة»³².

5- عرف موقف التنوير من الدين في السياق الغربي تحولات أساسية، ولاسيما التحول الذي عرفته المسيحية الكاثوليكية، كما بين ذلك مجمعها الكنسي الثاني الذي أقر بعدم التعارض بين العلمنة والحياة الروحية. كما أدت ما بعد الحداثة إلى عودة الديني ومناقشة البعد الروحي عند العديد من التيارات الفلسفية والسياسية، التي شرعت في طرح المسألة الروحية من خلال الحديث عن المقدس، والإلهي، والديني.

6- إن ما يجري، اليوم، في الفكر السياسي الغربي، من نقاش حول طبيعة الحكم عموماً، يؤكد هذه الحاجة إلى إعادة النظر من جديد في مختلف الأسس، التي قام عليها المشروع الحضاري الغربي. ومن بين هذه المواضيع نشير إلى مسألة الاعتراف، وطبيعة الدولة، وحقوق الإنسان، ولاسيما الحقوق الثقافية للأقليات، وما تطرحه من مشكلات.

وتعدّ التحليلات، التي قدّمها مارسال غوشيه، وليك فريي، وريجيس دوبري، مثلاً على هذا النقاش، الذي يمكن اختصاره في: علاقة الدين بالدولة العلمانية، ومسألة الروحانية العلمانية (la spiritualité laïque)³³، وموضوع المقدس، وعلاقة الدولة بالأقليات الثقافية في الغرب، ومنها الجاليات الإسلامية، التي تُعدّ سبباً من الأسباب التي دفعت نحو إعادة النظر في علاقة الدولة بالدين.

7- إذا كان الفكر السياسي الغربي يعيد النظر في بعض مبادئه الناظمة للحياة الأخلاقية والسياسية، فإننا نعتقد أنّ الثقافة العربية والإسلامية في أشدّ الحاجة إلى إعادة التفكير في هذه العلاقة، التي يحكمها، غالباً، توجهان أساسيان متقابلان: توجه يرى اندماج السياسي في الديني اندماجاً كاملاً، ويجد تعبيره في مختلف التيارات الإسلامية السياسية المعاصرة. وفي المقابل هنالك تيار علماني رفع العلمانية إلى درجة العقيدة والإيديولوجيا، نافياً أن تكون إجراء قانونياً منظمًا لعلاقة الدين بالسياسة. وقد قام هذان التياران باستبعاد منهجي منظم للرأي القائل إنّ: «الإسلام في نصوصه الأصلية، وفي فضاء (التيار الأغلبي) العمومي الذي يمثله، يعرض خلاصاً أرضياً مباشراً قائماً على (العدل) و(المصلحة) في سياق رؤية حضارية وقيم إنسانية رحيمة»³⁴.

8- يجب علينا النظر إلى الدين في مستوياته الأساسية، ولاسيما الدين بما هو نصوص مقدّسة خاضعة للتأويل، والدين بما هو تجربة تاريخية منجزة، والدين بما هو تصورات دينية نسبية وفاعلة في الحاضر. وإذا كان الدين بما هو معطى وجودي خاص بالإنسان تفرض

32 - هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية- سورية، 2002، ص 104.

33- Luc Ferry & Marcel Gauchet, Le religieux après la religion, Paris, Grasset, 2004, p.14.

34 - جدعان، فهمي، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، 2007، ص 112.

الحرية الإنسانية احترامه وتقديره، فإن التجربة التاريخية والتصوّرات الفاعلة يجب إخضاعها للمناقشة العقلية والنقدية المهادفة إلى سعادة الإنسانية.

9- إن التنوير، بما هو رفع للوصاية، وبلوغ لسنّ الرشيد، لا يتأسس إلا من خلال نظام ديمقراطي أساسه المواطنة، بما هي علاقة قانونية بين الحاكم والمحكوم. وهو ما يعني أنّ التنوير ليس عملية موضوعية خارجية، وإنما هو، قبل كلّ شيء، عملية تحويل ذاتية لذات النفس، تستجيب بشكل من الأشكال للقاعدة القرآنية القائلة: «إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»³⁵.

35- سورة الرعد، الآية 11.

صدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الأنوار الأوروبية والنهضة العربية

محمد الخراط*

لمحة تاريخية عن عصر الأنوار

إذا كان من الإنصاف التاريخي أن نقول إنَّ الأنوار ظاهرة أوروبية، فليس يعني ذلك أن المجتمع العربي الإسلامي، مثلاً، لم يعرف آيات تحديث، أو نزعات تمدن، لكننا نؤكد، مع ذلك، أن نضج المفاهيم، وتبلور أنساق التفكير، لا بدَّ لهما من سياق تاريخي ومعرفي يسمح بتمييز حقبة عن أخرى وظاهرة حضارية عن ظاهرة حضارية مغايرة؛ إذ من غير المقبول أن نسحب ما ينجم في صيرورة مجتمعات معيَّنة على مجتمعات أخرى لمجرد التشابه في بعض الشذرات الفكرية أو الحديثة؛ ذلك أنَّ الأنوار الأوروبية كانت، في جوهرها، خلخلة للبناء التقليدي في الثقافة الغربية عموماً، وهذه الخلخلة طالت الدين والمجتمع والسياسة، وخلقت منزلة جديدة للفرد وعلاقة مغايرة بالذات الإلهية، وبالعلم، والتاريخ، والعالم.

بعد صراعات دامية مع الاستبداد الكنسي، والجور الإقطاعي، والطغيان السياسي، شهد الغرب ثورات وتحولات حضارية عميقة، إن في المستوى السياسي، شأن الثورة البريطانية (1688)، وإعلان الاستقلال الأمريكي (1773)، والثورة الفرنسية (1789)، أو في المستوى الديني عبر الإصلاح البروتستانتي، ومعاهدات المصالحة الكنسية، وإعادة قراءة النص الديني، وإن في المستوى العلمي، وتصورات العالم من خلال الاكتشافات والاختراعات، التي «منحت الشعور بالاتساع واللامحدودية الذي يستولي على البشر»¹، وإحلال مركزية الشمس بدل مركزية الأرض، ونزع الصبغة السحرية عن الطبيعة، والإطاحة بالتراتبية الأنطولوجية (جسم، نفس، روح)، وكل ما قام به فلاسفة الأنوار من جهد للرفع من شأن العقل الإنساني، وما تلا كل ذلك من تلاحق الصدمات الكسمولوجية، والبيولوجية، والسيكولوجية، التي حملت الإنسانية على إعادة صياغتها لعلاقتها بالذات والعالم² وصياغة مسافة نقدية مع العقلانية الظاهرة.

لكن بالتوازي مع هذا الانفجار المعرفي الهائل، طفق العقل الأنواري يجيد عن مساره، فقد كان يتخذ من القوة دافعاً للتقدم والاكتشاف، ثم باتت القوة هي التي تتحكم في هذا العقل بشكل خلق الأطماع، وبعث الحركات الاستعمارية، وتفجرت الحروب في كل صقع من أصقاع العالم تقودها هذه القوة الظاهرة في أوروبا، ووجد العالم العربي والإسلامي نفسه محاطاً بإنسان يحسب حساب كل شيء بالدقة الرياضية، والمعادلات الفيزيائية، وينشد أن يكون سيداً على الطبيعة، ما كان منها له، وما كان منها خارجاً عن مركز نفوذه؛ حيث تضخمت إيديولوجيا الهيمنة، ووجد الإنسان العربي نفسه محاصراً في أرضه، وفكره، وثقافته، وتاريخه، وصيغ السؤال الكبير عن منزلة الذات في الحاضر، وعن علاقتها بالآخر وبالتاريخ.

*أكاديمي من تونس.

1 - بلوخ، أرنست، فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص 40.

2- Alexandre Koyré, Du monde Clos à l'univers infini, Gallimard, Paris 1973.

أشد ما كان يمقته أديب إسحاق هو الاستبداد والتيه بالسلطان، لذلك شهر قلمه في ذم نابليون الأول، إذ اعتبره نموذجاً للظالم المستبد الذي ما رأى فيه «كبيراً غير ذنبه ولا عظيماً غير استبداده ولا مميزاً غير شره وقسوته»، لأنه مجبول على القهر والحيف والشر

لكنّ هذه الذات المحاصرة بالآخر كانت قد بدأت، أيضاً، داخلياً - وإن بتأثير من هذا الآخر - تنشئ لنفسها بواجر التحولات، وتشقّ لوجودها خطأً أهمّ سماته أنه متخارج عن بنية الوعي الجمعي؛ لأنه إما كان نخبويّاً يهّم مجموع الرحلات والبعثات التي قام بها جمع من المثقفين إلى أوروبا مثل رفاة الطهطاوي، ومحمد عبده، وخير الدين التونسي، وابن أبي الضياف، وأمين الريحاني...، وما ورأوه هناك من آيات التمدن، والحرية، وأخلاق التسامح، والانتصار للقانون، وإمّا لأنه أتى إليها قسر إرادتها شأن حملة نابليون على مصر، وإمّا لأنه اتخذ شكل قرارات تشريعية في قالب إملاءات فوقية تضمّر قيم المواطنة ودلالات الديمقراطية بدءاً بالتنظيمات العثمانية من خلال قرار

لكلخانة (1839)، وخط هاميون (1856)، ودستور (1869)، وعهد الأمان في تونس (1857)، ثم الدستور التونسي (1861).

لكنّ تلقي أعلام النهضة العربية لفكر الأنوار وقيمها لم يكن - في رأينا - متماثلاً بين تصور الأعلام المسلمين لها، وتصور الأعلام المسيحيين للمسألة نفسها؛ ذلك أنّ الرؤية الإسلامية للعالم، التي تعتقد بحقيقة امتزاج الدين بالسياسة في الشريعة الإسلامية، وتعتقد أنّ المطلق العقدي قد أحاط بالكلّي المعرفي، جعلت المسلمين من أعلام النهضة العربية غير قادرين على تمثّل الأنوار، تمثلاً تأسيسياً، فإذا هم ينزعون إلى التلفيق بين مقتضيات الحداثة، ومقتضيات التراث، وإذا هم نزاعون إلى البحث في أسس الأنوار في هذا الماضي، الذي دأبوا على النش في نصوصه وتاريخه لتلبية غرور الأنا بالتفوق، وبامتلاكه كلّ المكتسبات المدنية والحداثيّة، وتعزية الذات عن فقر الحاضر.

أمّا المسيحيون العرب، فلم يكن هاجسهم استعادة الأجداد التالدة، وإنما تحقيق النهضة والتقدّم بتبني قيم الأنوار، ومبادئ الحق والقانون، سواء كان ذلك في إطار فكرة الوطن أم في إطار الخلافة العثمانية. ونموذج ذلك المفكر أديب إسحاق.

أديب إسحاق³ والأنوار: عشق الحرية والتسامح ومقت الاستبداد والتعصب

يُعدّ أديب إسحاق أحد المفكرين، الذين ناضلوا من أجل النهضة، والحرية، وتحقيق الديمقراطية في وطنه، إن بوساطة الصحافة أو بوساطة العمل السياسي. ورغم تأثره بالفلسفة السياسية لعصر الأنوار، كان يؤثّر الحياة الدستورية على فكر الثورة بالشكل الذي جعله داعياً للتأسيس الديمقراطي، ومناصرّاً للقانون، ومؤمناً بالحرية في إطاره. ولذلك، لم يكن يميل إلى الحرية، التي لا تدرك كنهها الشعوب، التي مازالت تتخبط في أتون الجهل والعادات البالية، وما زال الجهل آخذاً بناصيتها. لكنّ أشد ما كان يمقته أديب إسحاق هو الاستبداد، والتيه بالسلطان، لذلك شهر قلمه في ذمّ نابليون الأول، إذ اعتبره نموذجاً للظالم المستبد، الذي ما رأى فيه «كبيراً غير ذنبه، ولا عظيماً غير استبداده، ولا مميزاً غير شره وقسوته»⁴؛ لأنه مجبول على القهر والحيف والشر، «فإن نتج من أفعاله شيء مفيد فوجه النفع غير مقصود فيه، وإنما حصل عنه كما ينفع القاتل ورثة المقتول»⁵، ولا تشفع له حرابه وانتصاراته التي خلفها آلاف المآسي. ويعدد الكاتب مظاهر طغيانه وبلاّته، فيقسمها إلى حالات ثلاث: حالته الإدارية، وحالته السياسية، وحالته الذاتية الخصوصية. ولئن أوجز الكاتب في الحديث عن الحالتين الأوليين، مذكراً بما قاله في مناسبات سابقة عن «استبداده، وغدره بالجمهورية، التي كان من رؤسائها، وتحامله

3 - أديب إسحاق: (1856 - 1885) أديب لبناني من أصول أرمنية، ولد في دمشق، ونشأ في بيروت، كان صحفياً، وشاعراً، وأديباً، وخطيباً، ومترجماً، تقلد وظائف حكومية مهمة في بيروت، ثم اعتزل العمل الحكومي، واشتغل في الصحافة، سافر إلى مصر سنة 1876 ثم إلى باريس سنة 1879 ثم عاد إلى بيروت، حيث توفي بمرض صديري لم يمهله طويلاً.

4 - إسحاق، أديب، الدرر: منتخبات طيب الذكر الخالد الأثر، أديب إسحاق، جمعها جرجس ميخائيل نحاس، مطبعة جريدة المحروسة بالإسكندرية، 1886، ص 1.

5 - المرجع السابق.

على أعدائه من ذويه، وميله مع الهوى في حروبه، التي استنزفت أموال الفرنسيين ودماءهم، عبثاً وهدراً، وسعيه في استئصال جرائم الحرية، التي تظاهر من قبل بنصرتها خداعاً⁶، فإنه أفاض في تفصيل لؤمه وشره في مستوى الطبع الذاتي، مستشهداً بأقوال العديد من الشخصيات الفرنسية، التي عاصرت، أو عرفته عن قرب من نساء القصر وخدامه.

وفي مقابل ذلك، يطنب أديب إسحاق في تمجيد الحرية؛ بل يعدّها من أقدس الموضوعات، التي يتطلب الحديث عنها تطهيراً نفسياً وأخلاقياً يكون بها خليقاً. إن الحرية عنده «ثالث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود، فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى الحرية السياسية»⁷. وكثيراً ما يعمد إلى الاستشهاد بأقوال مجموعة من الفلاسفة والحكماء الأوربيين من صنّاع الأنوار في تعريف الحرية (مونتيني، سنك، مونتسكيو...)، ناقداً متحفظاً أحياناً، رافضاً بعض التعريفات للحرية، ولاسيما تلك التي تنتكر للذات، هازئاً بالحرية المزعومة في الأنظمة الاستبدادية، التي يهيم عليها طغاة السياسة، أو حراس الشريعة، «أهل السلطة الاستبدادية، حيث كانوا، ومن حيث كانوا، يفترقون على الحرية كذباً في تعريفها بالطاعة العمياء، والتسليم المطلق بمقال زيد مروياً عن حكاية عمرو، مسنداً إلى رواية بكر، مؤيداً بمنام خالد، فهي، بموجب هذا الحد، فناء الذهن، وموت القوة الحاكمة، وخروج الإنسان عن مقام الإنسان»⁸.

ويعرّض أديب إسحاق باستهانة المجتمع بالحرية الطبيعية بسبب «العادات القاضية على الموجود الإنساني ألا يكون كما وجد، ولكن كما يريد الناس أن يكون، ذاهبة بحريته الطبيعية رأساً»⁹، فهية الاجتماع تقيد حريتنا بأحكام التربية، التي لا تعنى بفصائل النفوس عنانيتها بالصور والمظاهر. ويعدّد أديب إسحاق مظاهر انتهاك المجتمع والأسرة لحرية الفرد، ولاسيما الأطفال زمن نشأتهم، «فلا يكاد الطفل يخرج إلى عالم الوجود حتى يغمس في ماء الكبح، أو يوسم بما لا يعلم، ثم يوجه فكره إلى من يجهل من المعبودات التي لا حقيقة لها، ولا إله إلا الله»¹⁰. واذ يستحضر أديب إسحاق النص الشهير لكانط عن عوائق الفكر «ما معنى أن نتوجه في الفكر؟»¹¹، فإنه يؤكد أن الإنسان تتوالى عليه إكراهات المجتمع، وإكراهات الأسرة، وإكراهات التعليم، والقانون، والأعراف، لتسلبه حريته، وتنتأى به عن شطآن السباحة، وليس يعني ذلك - حسب أديب إسحاق - إطلاق المرء من كلّ قيد، وإنما لا بدّ من أن يكون الحكم القانوني معتبراً «من حيث إنه يذهب بحرية فرد من القوم، ولكن من وجه أنه يحفظ حرية الكل»¹². وإذا كانت الشعوب ميّالة إلى التحرر، فإن الحكام، عموماً، ميالون إلى الاستبداد، ولأنّ الحرية أخت المساواة فإنّ «الامتياز والحرية متخالفتان»¹³. ولهذا تبدو الحرية السياسية بعيدة المنال مادام الحكام في حرص مستمر على هذه الامتيازات، فلو آمنوا بالحرية، حقاً، لكان الجميع متساوياً حقاً، وهو ما لا تثبته المعايير. ولعله لهذه الأسباب ينتشر التعصب، الذي يدلّ على ضيق أفق البعض بالحرية والمساواة. وقد ساق أديب إسحاق تعريفاً للتعصب حسب ما هو دارج في الإنشاء العربي، بها هو «الغلو في الدين والرأي حدّ التحامل على من خالفها بشيء فيما يدين وما يرى»¹⁴، كما ساق تعريفاً

6 - المرجع السابق ص 2.

7 - المرجع السابق ص 3.

8 - المرجع السابق ص 4.

9 - المرجع السابق.

10 - المرجع السابق ص 5.

11 - نشر كانط نص: «ما معنى أن نتوجه في الفكر» سنة 1786؛ أي بعد نشر كتاب «نقد العقل المحض» سنة 1781، وبعد نشر نص «ما هي الأنوار» سنة 1784. راجع: Qu'est-

ce que s'orienter dans la pensée ? tr.fr. Philomenko, Ed, Vrin, PP86 - 87.

12 - إسحاق، أديب، الدرر، ص 6.

13 - المرجع السابق ص 7.

14 - المرجع السابق ص 7-8.

إذا كانت الشعوب ميّالة إلى التحرر فإنّ الحكام عموماً ميالون إلى الاستبداد، ولأنّ الحرية أخت المساواة فإنّ «الامتياز والحرية متخالفتان» ولهذا تبدو الحرية السياسية بعيدة المنال مادام الحكام في حرص مستمر على هذه الامتيازات، فلو آمنوا بالحرية حقاً لكان الجميع متساوياً حقاً، وهو ما لا تشبهه المعايينة

للتساهل بها هو «الاعتدال في المذهب والمعتقد على ضدّ ذلك الغلو متابعه للإفرنج في لفظهم المعبر عن هذا القصد (توليرانس)»¹⁵. ولكنه، بوعي إبستيمولوجي يقظ، يرى أنّ كلا التعريفين لا يستوفيان المراد منها اصطلاحاً؛ إذ الأول يبدو «توسعاً عظيماً»، بما هو تعريف فضفاض يفتقر إلى الدقة والتحديد، والثاني بما هو «خروج عن الحدّ اللغوي»؛ لأنه لا يأتي على حقيقة التساهل في المعنى المعاصر، وهو المعنى الذي بلورته فلسفة الأنوار، وصقلته النزعة الإنسية المعروفة في أوروبا آنذاك، لذلك هو يستعيز عنها بتعريفين يمتلكان الدقة المفهومية، التي نصّ عليها الفكر الحديث بقوله: «وحدّ التعصب، عند أهل الحكمة العصرية، غلو المرء في

اعتقاد الصحة بما يراه، وإغراقه في استنكار ما يكون على ضدّ ذلك الرأي، حتى يجمله الإغراق والغلو على اقتياد الناس لرأيه بقوة، ومنعهم من إظهار ما يعتقدون ذهاباً مع الهوى في ادعاء الكمال لنفسه، وإثبات النقص لمخالفه من سائر الخلق»¹⁶، فالتعصب يتجاوز -في رأي أديب إسحاق- الغلو في المعتقد والفكر، والتحامل على المخالف إلى حمل الآخر بالقوة على الاعتقاد في رأينا، ومنعه من إبداء موافقه بحرية غروراً بادعاء الكمال فيما نعتقد ونرى، وادعاء النقصان فيما يعتقد غيرنا ويرى، وهذا يعني أنّ التعصب ليس حالة نفسية أخلاقية فحسب، وإنما هو، أيضاً، عنف مادي يسلط على الآخر لإقصائه طوعاً أو كرهاً. أمّا حد التسامح، عند أهل الحكمة العصرية، فهو «رضا المرء برأيه اعتقاد الصحة فيه، واحترامه لرأي الغير كائناً ما كان، رجوعاً إلى معاملة الناس بما يريد أن يعاملوه، فهو، على إثباته الصواب لما يراه، لا يقطع بلزوم الخطأ في رأي سواه، وعلى رغبته في تطرق رأيه للأذهان، لا يمنع الناس من إظهار ما يعتقدون»¹⁷. وهذا التعريف يبدو أنه يتوافر على نصيب عظيم من الحدائث الفكرية، التي تشعب بها أديب إسحاق، حيث يتجاوز مبدأ الاعتدال في الدين والمذهب والرأي إلى الشعور بالرضا عن الذات، وترشيح فكرة الاحترام إزاء الآخر، وهي فكرة ما فتئت فلسفات معاصرة تنادي بها بديلاً لفكرة التسامح التي تستبطن التنازل. وإذا كان للتسامح معقولته بسبب إيوان المفكر بخيرية الإنسان، فإنّ التعصب، عند أديب إسحاق، لا مبرر له لاعتبارات كثيرة منها الاعتبارات الأنطولوجية والأنثروبولوجية، وهي أنّ العالم كثيرة أسراره، متقلبة أحواله، مما يدلّ على امتناع الكمال على الإنسان، ومنها الاعتبارات الفلسفية والإبستمولوجية، وهي أنّ صروف الدهر عبر التاريخ تبينّ ألا أحد خالد في صوابه وآرائه، تستوي في ذلك القضايا العلمية، والتصورات الدينية، والأفكار الفلسفية. فالتساهل من صميم الفطرة الإنسانية فيما يبدو التعصب «على قدم وجوده حادث طارئ على الإنسان تولد عن مفاصد الرئاسة في الجماعات، وتأصل بالعادة والتقليد، حتى صار في النفوس من الملكات»¹⁸، فهو يقترن بالحكم، والميل إلى الحفاظ على النفوذ والمصالح، وهو يستشري في كلّ أصقاع العالم، بما في ذلك الغرب الذي عرف فضائل الحرية، وإن كان الأمر بات عنده أقلّ حدة ممّا عرفه تاريخه الدموي، وهذا يعني أنّ التساهل بدا في الهيئات أكثر ممّا تشرب نسيج الأنفس والأرواح. وقد استشهد أديب إسحاق لأجل ذلك، تاريخياً وواقعياً، بما يعانيه اليهود في عصره في روسيا، وألمانيا، وما يدور من إحن بين الكاثوليك وسائر الطوائف في فرنسا، وبلجيكا، وإيطاليا.

لقد بدا لنا أديب إسحاق على قدر عميق من إدراك القيم الحديثة في كنهها الأنواري؛ بل وفي كنهها الفلسفي الحديث، حين يؤكّد، مثلاً، أنّ مبدأ التساهل يجب أن يتعدى موضوع الإيمان بالاحترام والاعتقاد في حق الغير في التعبير عن رأيه؛ لأنّ هذا الضرب من التساهل

15 - المرجع السابق ص 8.

16 - المرجع السابق.

17 - المرجع السابق.

18 - المرجع السابق ص 9.

قد يكون الفرد منساقاً إليه خوفاً وطمعاً، أو إشفاقاً وتنازلاً؛ بل لا بدّ من أن يكون هذا الأمر «قياماً بواجب من العدل والحق»¹⁹. فهو تسامح ذو أبعاد ثلاثة: الأول أخلاقي من جهة النفس صقلاً لهذه النفس بمعارف الآخر وآرائه، والثاني سياسي حقوقي من جهة الناس «لأنّ العدل الموجب للتكافؤ يلزمه بقبول ما يريد أن يقبله الناس منه بسواء»²⁰، والثالث فلسفي لاهوتي من جهة الحقيقة، والحقيقة هي الله، فقد قال ترتليانوس الكلامي «ليس من البرّ ولا التقوى أن تسلب حرية الناس في أمور الدين، فإنّ الله - سبحانه وتعالى - منزه عن أن يريد أن يعبد اضطراراً»²¹. وهذا عين ما نصّ عليه القرآن والإنجيل من ضرورة الحرية الدينية حسب أديب إسحاق.

هكذا، بدا هذا الفكر العربي في عصر النهضة متشعباً بأجواء الحرية والحق، ممتلئاً بقيم الأنوار، ساعياً إلى ضرب من العلمنة يحفظ حقّ الفرد في الكرامة والعدالة، بعيداً عن العنف، والاستبداد، والتعصب؛ لأنها آفات حادثة في النفس البشرية، متعارضة مع القيم الدينية الحقّة. ولعلّ هذه الأسباب تقم على نابليون الأول، الذي آمن بالحرب، وكفر بالإنسان، في رأي أديب إسحاق، ما جعله من الساسة الذين اشتغلوا ضدّ الأنوار في أبعادها الحقيقية.

على سبيل الخاتمة:

لقد كان للمسيحيين العرب النصيب الأوفر في اكتناه غور الأنوار، وتمثل أسسها؛ لأنهم آمنوا بدولة الحق والقانون والحرية، وبقيم التسامح والإبداع والمواطنة، بعيداً عن إكراهات المعتقد، وثقل التراث. وكان أديب إسحاق أحد الأعلام، الذين نهلوا من فلسفة الأنوار، وحاولوا نحت نموذج مجتمعي يتبنى قيمها، مع ثلة من المفكرين والأدباء الآخرين، مثل فرح أنطون، الذي دعا، صراحةً، إلى فصل الدين عن الدولة في سياق المناظرة التاريخية²²، التي جمعتها بالشيخ محمد عبده، وأمين الريحاني، الذي نادى بالتساهل الديني، وبدولة الحق والقانون، فضلاً عن شخصيات علمية وفكرية أخرى شأن شبلي شميل، وأخرى اتخذت من العمل الأدبي سلاحاً لمقاومة الظلم، والاستبداد، والتعصب، من قبيل رواية (غابة الحق) لفرنسيس مراث، التي مجدّ فيها العقل، والحق، والحرية. وأمام موجة الظلامية، التي تتيح بكلّكها على العالم راهناً، لا بدّ من أن نتساءل عن منزلتنا في هذا الحاضر: أخطونا إلى الأمام خطوة بعد أعلام النهضة العربية في القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، في تحقيق المدنية، والانتصار لإنسانية الإنسان، أم أننا عدنا القهقري قروناً نستدعي رسوماً دارسة، وأشباهاً من كهوف التاريخ؟

إنّ الفكر الحر، اليوم، محاصر من جهات كثيرة؛ بعضها من جهة الرأي العام، الذي تكلمت ذهنيته على البدايات، واطمأن إلى جهله المقدّس، وبعضها من جهة النظم السياسية التي تحاربه حفاظاً على مكتسباتها ونفوذها، وبعضها الآخر من جهة التيارات الدينية الرجعية والمتشددة التي تروج لبضاعة نافقة سوقها من التخلف والجمود، وتضخّ، في سبيل هذه الأفكار، أموالاً طائلة تستقطب بها الشباب، وتحاصر بها المساجد، وتوجّج بها بؤر المعارك.

أمّا الفكر التنويري، فقد عزّ نصيره، وشحّت مصادر إذكائه، وإنّما يبقينا الأمل متطلعين إلى القوى الحيّة في كلّ مجتمع أن تنتفض لتطلق العنقاء من عقلاها. يقول بوبر في كتابه (المجتمع المفتوح وأعداؤه): «إذا ما بدأنا بطمس العقل والحقيقة، فلا بدّ من أن ننتهي بتحطيم أكثر وحشية، وعنفاً لما هو إنساني، فلن يكون ثمّة عودة إلى دولة الطبيعة المنسجمة. وإذا استدرنا فلا بدّ من أن نقطع الطريق كلها؛ أي لا بدّ أن نعود إلى الطبيعة البهيمية»²³.

19 - المرجع السابق ص 11.

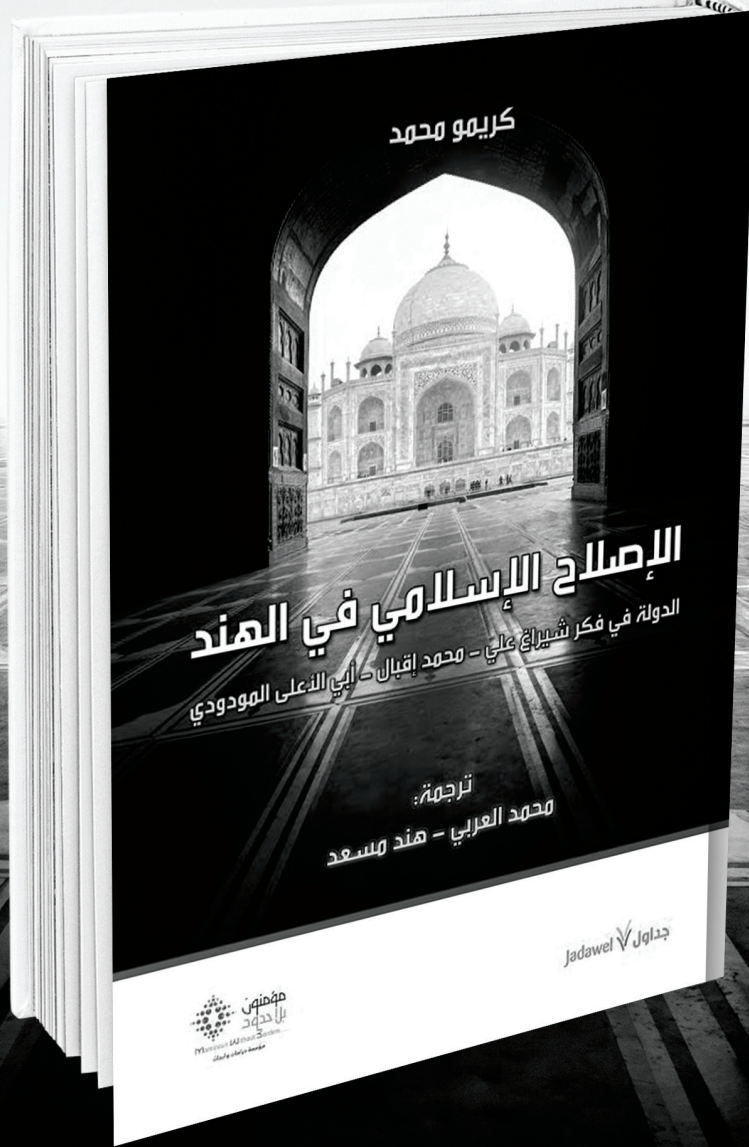
20 - المرجع السابق.

21 - المرجع السابق.

22 - أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته (مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون)، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.

23 - كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفاذي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى 1998، ص 198.

صدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

مشروع الأنوار وصورة الذخر في فكر تزفيتان تودوروف

إبراهيم مجيديلة*

عند الحديث عن الأنوار، ينصرف الذهن مباشرة إلى ثلاثة نصوص فلسفية تأسيسية تحمل العنوان نفسه؛ ينتمي نصان منها إلى الفلسفة الحديثة، يعود أحدهما إلى الفيلسوف موسى ميندلسون (Moses Mendelssohn)، ويعود الآخر إلى الفيلسوف إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، وكانا، معاً، بمثابة مساهمة في النقاش العمومي، الذي فتحته المجلة الألمانية الشهيرة (شهرية برلين) حول الأنوار. وينتمي النص الثالث إلى الفلسفة المعاصرة، ويعود إلى ميشيل فوكو (Michel Foucault). ويمكن النظر إلى هذه النصوص من موقع اعتبارها انخراطاً مباشراً في النقاش الدائر حول ماهية الأنوار، التي بدأت تتشكل ملاحظتها الكبرى منذ عصر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر للميلاد، مع بداية الاكتشافات الجغرافية والعلمية، وظهور الإراصات الأولى للإصلاح الديني، التي ساهمت مجتمعةً في تغيير رؤية الإنسان الغربي لذاته وللعالم وللآخرين. وربما يمكن الجزم بأن حركة التنوير الأوروبي حصيلة تحولات عديدة ساهم فيها الفلاسفة، والعلماء، والفنانون، والساسة، والاقتصاديون، ورواد الإصلاح الديني. ولعل هذا ما يدفع إلى القول إن الأنوار في السياق الغربي لم تقف عند حدود ما هو فكري أو فلسفي؛ بل تعدت ذلك إلى الاقتصاد، والدين، والعلم، والفن، والسياسة، وسائر مناحي الحياة.

وإذا لم يكن بالإمكان العثور على اتفاق بين المؤرخين حول اللحظة الزمنية، التي بدأت فيها الأنوار، حتى وإن كان الرأي الغالب هو اعتبار القرن الثامن عشر عصر الأنوار بامتياز، فإن الدراسة التاريخية للأفكار والوقائع تكشف أن الأنوار عرفت مساراً تطورياً متعرجاً، وقطعت أشواطاً متعددة وبسرعات مختلفة، كما أنها اتخذت صوراً متنوعة. فهناك تنوع رئيس في أصل الأنوار تمخضت عنه مواقف متنوعة إلى حدود التناقض والتعارض بخصوص تقييمها والحكم عليها. فنجد، مثلاً، من يرى أن الأنوار تجربة حضارية في ذمة الماضي، وقد تحولت إلى واقعة تاريخية تعكس تطور الوعي الأوروبي في لحظة زمنية تراثية استنفدت أدوارها وأغراضها، وتآكلت من الداخل، وقطعت صلتها بالحاضر ما يفرض إعلان موتها. وخلافاً لهذا الرأي، نجد من يحن إلى الأنوار بصورتها التي تشكلت عليها منذ عصر النهضة، أو بداية التحديث الأوروبي، ويدافع عنها من موقع الحاجة إليها. وبعيداً عن هذين الموقفين، الحركة المضادة للأنوار، والحركة المبجلة لها، سنعرض لتصور المفكر المعاصر تزفيتان تودوروف، الذي انتدب نفسه لإعادة قراءة الأنوار من منظور نقدي يعيد التفكير فيها بوصفها مشتركة إنسانياً، أو فكراً حاملاً لقيم الحركة الإنسانية يسهم في فهم الحاضر بكل تعقيداته ومشاغله، وفي الوقت ذاته يعمل على ترميم أعطاب الأنوار، والتنبيه على قصورها، وتصحيح انحرافاتهما، ودفع التهم التي ألصقت بها.

إن ما يفرض على تودوروف العودة إلى الأنوار إيمانه براهنية منطلقاتها الكبرى، وفعاليتها في مواجهة إشكالات الحاضر، غير أن عودته مشروطة بضرورة النقد والتمحيص: «إذا كنا اليوم نريد أن نجد في فكر الأنوار ركيزة تساعدنا على مجابهة مشاكلنا المعاصرة، فإنه ليس في وسعنا قبول جميع المقولات، التي تمت بلورتها خلال القرن الثامن عشر كما هي، ليس لأن العالم قد تغير فحسب؛ بل كذلك لأن هذا الفكر متعدد الوجوه، وليس واحداً. ونحن أحوج، في الواقع، إلى إعادة تأسيس للأنوار، إعادة من شأنها أن تحافظ على إرث الماضي لكن

* باحث من المغرب.

الأوروبي، منذ لحظة الخروج من العصور المظلمة. ففكر الأنوار معقد ومركّب، ومتعدّد المشارب، ومتنوّع المكونات، فهو «يتشرب الإرث الفكري الذي ظهر في أوروبا منذ نهاية العصر الوسيط؛ حيث ترسخت مقوماته خلال عصر النهضة والقرن السابع عشر»⁴. وفي فكر الأنوار تتجاوز عقلانية رونييه ديكرات مع تجريبية جون لوك، ويتفاعل العقل والعاطفة، والمادة والروح، ويتقاطع الإصلاح الديني مع الاكتشاف العلمي، وتتجاذب السياسة مع الأخلاق. والطريف في الأمر، حسب تودوروف، أنّ الأفكار تهجر عالم الكتب ليتّم تطبيقها عملياً في الحياة اليومية⁵. فهي تجربة معاشة قبل أن تكون نظرية متعالية على الواقع الفعلي كما عاشه الناس.

ولكنّ سمة التعقيد، حسب تودوروف، لا تمنع من الحديث عن مشروع للأنوار يرجعه إلى «ثلاث أفكار ما انفكت تنمو وتتطور بحكم نتائجها التي لا تحصى، وهي الاستقلالية، والغائية الإنسانية لأفعالنا، والكونية»⁶. وتمثل هذه الأفكار سنداً للإجابة عن السؤال المركزي، الذي يعكس مدى القلق الذي تعيشه الإنسانية المعاصرة: على أيّ أساس فكري وأخلاقي نريد بناء حياتنا الاجتماعية بعد موت الإله وانهيار اليوتوبيات؟ بلغة فيها الكثير من الجزم، يؤكد تودوروف أنّ الحركة الإنسية في عصر الأنوار هي ما يمثل الإطار النظري لوضع هذا الأساس الفكري والأخلاقي. وعلى هذا الأساس يفسح عن نيته في الكشف عن الخطوط العريضة لفكر الأنوار⁷.

ولكن إذا أردنا اختزال الأنوار وتبسيطها، دون السقوط في الابتذال أو التشويش، فما النواة الصغرى التي يجب التركيز عليها؟ إنّ ما يدعونا تودوروف لتبسيط الضوء عليه هو فكرة الاستقلالية، التي يجعل منها السمة التكوينية الأولى لفكر الأنوار. تشير الاستقلالية إلى ما يجعل الناس قادرين على الاختيار، واتخاذ القرارات انطلاقاً من إراداتهم، متجاوزين، بذلك، كلّ سلطة أو إكراه خارجي يحدّ من القدرة على الفعل والاختيار. فهي، كما يصفها، «إمكانية التحرّر من الوصاية التي تفرض على كلّ فرد طريقة أحادية للتفكير والإحساس»⁸. إنّ البنية العميقة للأنوار هي رفض كلّ وصاية تشلّ إرادة الإنسان، وتسلب حرّيته، وتلغي قدرته في استعمال عقله، وقيادة عواطفه. إنّ الاستقلالية هي ما يعبرّ عن تملك الإنسان «الحرية الكاملة في النظر والمساءلة والنقد والتشكيك، حيث لن يكون هناك تقديس لأية عقيدة أو أية سلطة»⁹.

يكشف الارتباط بين الاستقلالية والحرية عن سيرورة واحدة يتحقق الانخراط فيها بتوافر الحرّية الكاملة في النظر، والمساءلة، والنقد، والتشكيك، والاعتقاد. وتتجلى هذه الحرّية الأنوارية في التعالي على كلّ وصاية أو سلطة. والدعوى التي تنبسط أمامنا تتمثل في كون الأنوار جاءت بفكرة أساسية بموجبها يصير الناس كائنات تصنع تاريخها، وتحمل مسؤولية فاعليتها في التاريخ، وتبعاً لذلك، إنّ الخير والشر مصدرهما الإنسان، وإنّ المجتمعات البشرية تخضع لميكانيزمات سلوكية واحدة مصدرها الإنسان نفسه. فقد عملت الأنوار على تحرير الإنسان من سلطة الماضي، والاستقلال من إكراه التقاليد الخاصة ذات الأصل الديني، أو الجذر السياسي. تجلّت استقلالية إنسان الأنوار في اعتماده على ذاته، والتشريع لنفسه، فأسس معارفه في المجالات كافة على العقل والتجربة، وأخضع كلّ شيء للنقد.

إنّ استقلالية ثورة الأنوار قد أحدثت انقلاباً في حياة الفرد، وحياة المجتمع، أو في تمثّل الفرد لنفسه، وللمجتمع معاً، «فلم يعد إنسان الأنوار ذلك الشخص الحامل لصورة مجردة ومثالية؛ بل ذلك الكائن الواقعي بكلّ اختلافاته وتناقضاته. فلم يعد يُتصور كعقل

4 - تودوروف، تزفيتان، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة محمد الجرطي، كتاب الدوحة، العدد 38، 2014، ص 91.

5 - المرجع نفسه، ص 92.

6 - تودوروف، تزفيتان، روح الأنوار، ص 10.

7 - المرجع نفسه، ص 8.

8 - تودوروف، تزفيتان، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 93.

9 - تودوروف، تزفيتان، روح الأنوار، ص 10.

إنّ البنية العميقة للأنوار هي رفض كلّ وصاية تشلّ إرادة الإنسان وتسلب حرّيته وتلغي قدرته في استعمال عقله وقيادة عواطفه. إنّ الاستقلالية هي ما يعبر عن تملك الإنسان للحرية الكاملة في النظر والمساءلة والنقد والتشكيك، بحيث لن يكون هناك تقديس لأيّة عقيدة أو أية سلطة

مجرد، وكروح خالصة، إنّ جسد وروح، أهواء وعقل، شهوانية وتفكر¹⁰. ويترتب على الاستقلالية القبول بالاختلاف، والتعدد، والتنوع، والاعتراف بالمغاير والمخالف. فالاستقلالية تعددية تقود إلى تفويض كلّ سلطة مطلقة، ورفض كلّ إيديولوجيا تسعى إلى الهيمنة على المجالين الفردي والجماعي.

من مظاهر الانقلاب، الذي أحدثه إنسان الأنوار، معرفياً، وأخلاقياً، وقانونياً «عملية الفصل بين الزمني والروحي»¹¹. بفعل هذه العملية، صارت كلّ قطاعات المجتمع تميل إلى العلمنة (laïcité)، دون أن يمسّ ذلك ضمان حرية المعتقد، والحفاظ على

إيمان الأفراد. كما صارت المدرسة فضاء عمومياً مفتوحاً لنشر ثقافة الأنوار، وترسيخ قيم الاستقلالية والحرية، وامتدت هذه الروح إلى باقي الفضاءات والقطاعات، كالفن، والصحافة، والإعلام، والاقتصاد.

ولكي لا تنحرف الاستقلالية عن مقاصدها، يشدّد تودوروف على أنّ استقلالية الأنوار لا تعني إلغاء كلّ الحدود، أو هدم كلّ القوانين. فهي تفرض وجود مشترك إنساني، وأخلاقي، وقانوني، يوجّه سلوكات الأفراد والجماعات، ويجعل من الإنسان محوراً مركزياً لكلّ تشريع. والنتيجة الطبيعية لمثل هذا التصوّر أن يجعل تودوروف من غائية الأفعال الإنسانية منطلقاً مرجعياً، وفكرة مؤسسة لمشروع الأنوار. وعلى هذا الأساس، يُعدّ فكر الأنوار مذهباً إنسياً (humanisme) أو يقوم على مركزية الإنسان¹².

شكّلت غائية الأفعال الإنسانية الأداة الأولى للحدّ من حرية الأفراد والجماعات، فهي التي توجه استقلاليّتهم، وتضبط تحرّهم. كما مثّل الإقرار بأنّ جميع الكائنات تملك حقوقاً لا يمكن التصرف فيها الأداة الثانية لذلك التوجيه والضبط. من ثمّ يجب ضمان الحقوق الطبيعية للناس كافة بالنظر إليهم ككائنات بشرية، فلكلّ إنسان الحقّ في الحياة، وفي صيانة حرمة جسده. وتتصف كلّ هذه الحقوق بالكونية، التي تفيد أنّ أساس كلّ الحقوق المنسوبة إلى الأفراد هو الانتماء إلى الجنس البشري. بمعنى الاعتراف بالكرامة، التي يجب أن يتمتع بها الجنس البشري بالتساوي¹³. ويظهر مفعول فكرة الكونية في التععيد للمساواة أمام القانون، وصياغة المطلقات النظرية لفكرة الحقوق العالمية للإنسان، والإيمان بالتعددية والتنوع في إطار الوحدة الإنسانية الجامعة.

يتضح ممّا سبق أنّ تودوروف يلخص مشروع الأنوار في ثلاث أفكار كبرى ترتبط فيما بينها: الاستقلالية، وغائية الأفعال الإنسانية، والكونية، التي بموجبها يُعدّ الأنوار مشروعاً إنسياً. وهذه المرتكزات هي ما يشكّل إرث الأنوار، الذي يفيد في حلّ معضلات الحاضر. كما أنّ فكر الأنوار يتميز بالسير في اتجاهين: يشتغل بالسلب، ويعمل على التحرر من القيم المفروضة من الخارج، ويشتغل بالإيجاب، ويعمل على بناء قيم جديدة يختارها الإنسان بنفسه. بيد أنّ ذلك لا يعني، مطلقاً، أنّ الوجود البشري الفردي والجماعي يمكنه أن يستغني عن كلّ أنواع التقاليد، وعن كلّ إرث يصله من الأجيال السابقة، ويعود السبب إلى كون إمكانية التفكير لا يمكن أن تتمّ بمعزل عن الأفكار والآراء السابقة.

10- المرجع نفسه، ص 17.

11- المرجع نفسه، ص 15.

12- روح الأنوار، ص 16.

13- تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 93.

انحرافات الأنوار:

يرفض تودوروف أن تكون إعادة قراءته للأنوار من قبيل القراءة المتفائلة للتاريخ؛ لأنّ كلّ قراءة تتبّاه في ذلك هي من قبيل الوهم¹⁴. بتاريخ الأنوار لا يسير وفق مسار خطّي تصاعدي، ولا يمكن تصوّره كتقدم متواصل؛ بل هو تاريخ متعرج مسكون بالتناقض، وقابل للتقهقر، ومصاب بكثير من الانحرافات.

يقف تودوروف عند قضية في غاية الأهمية تتعلق بمآل الأنوار في اللحظة الراهنة، أو وعود الأنوار، التي لم تنجز برمتها. فالصورة المثالية، التي شكلتها فلسفة الأنوار عن الإنسان، لم تعد قادرة على الاستمرار، بعد ما حصل من حروب عالمية، واستعمارية، ومجازر، وكلّ ذلك تمّ باسم الإنسانية والإنسان، فالإنسان المتنوّر يقتل ويبيد، أو يسيطر ويهيمن على ذلك الكائن المهمجي، والمتوحش، والبربري. ساهمت هذه الصورة في إدانة الأنوار، وأدت إلى «الكفّ عن الانتساب إلى الأنوار، وصارت الأفكار، التي تتضمنها كلمات من قبيل «إنسية»، و«تقدّم»، و«إرادة حرة» فاقدة لكل اعتبار»¹⁵. ويخصي خصوم الأنوار، قديماً وحديثاً، العديد من المشاهد الدامية والعنيفة للدلالة على فشلها، ويجدون في القرن العشرين خير شاهد على ذلك. شهد هذا القرن حربين عالميتين، وقيام أنظمة شمولية في أوربا، وحدوث موجات من الاستعمار خارجها، بالإضافة إلى ما نجم عن سيطرة العقلانية التقنية والحسابية. ويكفي أن نشير، هنا، إلى الجيل الأول من فلاسفة فرانكفورت، الذين عاجلوا مفارقات الأنوار، موضحين أنّ العقل التنويري أدى إلى تدمير ذاته، وتحوله إلى أسطورة¹⁶. أصبح التنوير، بالتعريف، عقلنة الرعب الميثولوجي. والأخطر من كلّ هذا ربما شكلت مبادئ الأنوار وشعاراته غطاء إيديولوجيا للاستعمار. بهذا المعنى، انحرف مشروع التنوير عن مساره، فعوض أن يعمّم قيمة الحرية، وينشر التحرر، أصبح يشرعن الاستعمار. ومثل هذا الوضع يطعن في ادعاءاته للكونية والإنسانية.

مع إدراكه الواعي لهذه المفارقات والتناقضات، التي تسكن جسم الأنوار، ولهذه الانحرافات، التي أصابت مساره، فإنّ تودوروف ينصبّ نفسه مترافعاً ومدافعاً عن مشروع الأنوار، منطلقاً، في ذلك، من ضرورة القيام بفرز لمختلف التهم الموجهة إلى الأنوار. فإذا كان تاريخ أوربا أفرز الكثير من الأنظمة الشمولية والكلبانية، وعرف الكثير من الحروب، ومارس الكثير من الفظائع كالاستعمار والاستبداد، وأنّج العديد من الدوغمات، فهل يمكن نسب كلّ ذلك إلى الأنوار؟

يشير تودوروف إلى أنّ الأنوار تمتّ إدانتها من طرف معارضيها، الذين ينطلقون من المعادلة الآتية: «أنوار تساوي ثورة، وثورة تساوي إرهاب»، ويرجع ذلك، حسب خصوم الأنوار، إلى كونها «وضعت الإنسان محل الله، واعتبرته مصدر مثلها العليا، ووضعت العقل الذي يرغب كلّ إنسان في استخدامه بكلّ حرية موضع التقاليد المشتركة، ووضعت المساواة محل التراتبية، كما أحلت تمجيد التنوع محل الوحدة»¹⁷. تلخص هذه العبارات أهمّ التهم الموجهة للأنوار، وهي، في نظر تودوروف، تحريف للأنوار من طرف الخصوم، قبل أن تكون انحرافاً وقع في مشروعها.

إنّ الانتقاد الأساس، الذي يلصق بالأنوار، وسيعمل تودوروف على تفنيده، كون الأنوار وقّرت السند الإيديولوجي للاستعمار انطلاقاً من اكتشاف العالم الجديد في القرن الخامس عشر، وصولاً إلى النصف الأول من القرن العشرين. وتبعاً لهذا الاتهام، لا تعدو

14 - روح الأنوار، ص 20.

15 - المرجع نفسه، ص 20.

16 - يمكن الرجوع إلى هذا الكتاب للاطلاع على جوانب النقد، الذي مارسه الجيل من النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت للأنوار أو العقل الأنواري:

Max Horkheimer et Theodor Adorno, la dialectique de la raison, fragments philosophiques, trad E.Kaifholz, Paris, Gallimard, 1974, p 16.

17 - روح الأنوار، ص 29.

شعارات ومبادئ الأنوار أن تكون غطاء لاستعمار الشعوب، واستعباد الآخر، وكأنّ الأنوار نواة الاستبداد، ومصدر التشريع له. وكما وضح تودوروف يقوم هذا الانتقاد على التعليل التالي: «بما أنّ الأنوار تقرّ بوحدة الجنس البشري، فهي تقرّ، إذًا، بكونيّة القيم، ولما كانت الدول الأوروبية مقتنعة بأنّها تحمل قيمًا أرقى من القيم السائدة عند غيرها من الأمم، اعتقدت أنّ من حقها حمل حضارتها إلى الذين هم أقلّ حظًا منها، وكفي تضمن نجاحها في أداء هذه المهمة كانت مجبرة على احتلال المناطق التي يقطنها سكان تلك الأمم»¹⁸. وأمام هذا الادعاء، يقدم تودوروف مرافعة من أجل تبرئة الأنوار من التهم الموجهة إليها. وتستند مرافعته إلى اعتبار أنّ السياسة الاستعمارية - وإن كانت تخفي وراء المثل العليا للأنوار - كانت، في واقع الحال، تمارس باسم المصلحة القومية، التي ليست من إفرازات الأنوار. يبدو أنّ مرافعة تودوروف تنقصها الفاعلية والقدرة على تبرئة الأنوار من التهمة الموجهة إليها؛ لأنّ واقع الحال، الذي أقرّه فكر الأنوار، لا يمكن إنكاره أو إغفاله. وهذا التوجّس من عدم تبرئة الأنوار هو ما يسيطر بقوة على تودوروف في كثير من فصول كتابه (نحن والآخرون)¹⁹.

صورة الآخر:

في كتابه (فتح أمريكا: مسألة الآخر) يعالج تودوروف بدايات تشكل إيديولوجيا العقل الأوربي الحديث، الذي سيبدع الأنوار، وسيكون، في الوقت نفسه، شعاراً للأنوار. ويستشفّ من فصول الكتاب أنّ اهتمام تودوروف بالاكشافات الجغرافية فرضته رغبة مزدوجة: رغبة في نسج سردٍ تاريخي لمسيرة تشكّل مشروع الأنوار، ورغبة في تعيين أصول الانحرافات، التي أصابت هذا المشروع. فاهتمامه الرئيس، كما صرّح هو نفسه، «اهتمام إنسان مهتم بالأخلاق بدرجة أكبر من كونه اهتمام مؤرخ، فالحاضر بالنسبة إليّ من الماضي»²⁰.

من أجل رسم ملامح الآخر في مرآة الأنوار الأوربية، سيوظف تودوروف قصةً تاريخية تدور حول اكتشاف أو فتح أمريكا، وترتبط هذه القصة بزمان ومكان محدّدين؛ يتعلق الزمان بالسنوات المئة الأولى، بعد رحلة كولومبوس في القرن السادس عشر، الذي شهد اقتراف أوسع لإبادة في تاريخ الجنس البشري، في حين يتعلق المكان بمنطقة الكاريبي والمكسيك. والحدث البارز في هذه القصة «تصوّر الإسبان للهنود»²¹. ويندرج هذا الحدث ضمن الأحداث الكبرى المؤسسة للأنوار في صيغتها الأوربية.

تقع بداية هذا الحدث سنة 1492، عندما عبر كولومبوس المحيط الأطلسي، وقد قاده ذلك إلى اكتشاف العالم الجديد. يتساءل تودوروف عن الدافع عند كولومبوس لهذا العبور؛ بل والقيام بكلّ رحلاته؟ أكان الدافع نشر قيم الأنوار أم فرض الهيمنة على الآخر؟ يوضح تودوروف أنّ ما كان يحرك كولومبوس ليس الذهب وحده، بل، أيضاً، «انتصار المسيحية العالمي» هو ما حرّك كولومبوس بوصفه رجلاً متديناً عميق التدين²². فالحاجة إلى المال، والرغبة في فرض الربّ الحقيقي، لا تستبعد إحداهما الأخرى؛ بل هناك علاقة تبعية بين الاثنين: فالمال وسيلة، وفرض الربّ المسيحي غاية. والواقع أنّ كولومبوس، في كلّ رحلاته، كان يسعى لتوفير المال الكافي من أجل تجهيز حملة صليبية لتحرير القدس²³. فالتوسع الروحي يرتبط ارتباطاً لا ينفصل عن الفتح المادي²⁴. ويعتقد تودوروف أنّ هناك ثلاثة دوافع حركت كولومبوس نحو اكتشاف أمريكا: الأول بشري يتمثّل في الثروة، والثاني قديسيّ، وهو نشر المسيحية، والأخير مرتبط بالطبيعة، وحبّ الاستكشاف.

18 - روح الأنوار، ص 31.

19 - يمكن الرجوع إلى هذا الكتاب للاطلاع على صورة الآخر في الفكر الفرنسي:

- Tzvetan Todorov, *Nous et les autres, réflexion française sur la diversité humaine*, éditions du Seuil, 1989.

20 - تودوروف، تزفيتان، فتح أمريكا مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، الطبعة الأولى، 1992، ص 10.

21 - المرجع نفسه، ص 10.

22 - المرجع نفسه، ص 16.

23 - المرجع نفسه، ص 17.

24 - المرجع نفسه، ص 50.

إنّ السرد التاريخي، الذي عمل تودوروف على بنائه، من خلال يوميات كولومبوس، يدور في مجمله على اكتشاف الأنا للآخر الخارجي والبعيد والغريب. فأول ما يقوم به كولومبوس، لدى اتصاله بالأراضي المكتشفة حديثاً، هو تسميتها، وكما يرى تودوروف «إطلاق الأسماء على الأشياء يساوي امتلاكها»²⁵، وكأنّ هذه الأرض خالية من السكان. فقطوس التسمية تستبطن احتقار الآخر وتهميشه.

فكيف يظهر الآخر في يوميات كولومبوس؟ يستخلص تودوروف من هذه اليوميات الصورة العامة، التي شكلها الغزاة الفاتحون عن الآخر الهندي، فهو لا يتحدث عن «البشر الذين يراهم إلا لمجرد أنهم يشكلون، في نهاية المطاف، جزءاً من المشهد الطبيعي»²⁶. يحتل الآخر موقعاً ما بين الطيور، والأشجار، والثمار، والأزهار، ففي كثير من الأحيان يتمّ الحديث عن الناس رجالاً ونساءً حديثاً متداخلاً مع حديثه عن الحيوانات. فالصفة، التي ينسبها كولومبوس إلى الهنود، هي التوحش، فهم يسرون عراة نساء ورجالاً، وهذا العري الجسدي يقابله عري روحي. وتبعاً لهذه الصورة الممتلئة احتقاراً وسخرية، هم يحتاجون إلى الحضارة المسيحية للرقى بهم، والخروج بهم من حالة التوحش، ونقلهم إلى حالة التحضر والإنسانية. فمثل هذا التبرير لا يفصل عن التنظير الفلسفي لمسألة «الاستبداد المستنير»، التي هيمنت على العقل السياسي لمنظري الأنوار، فإذا كان بعض فلاسفة الأنوار عملوا على إدانة الفظائع، التي ارتكبت في حقّ السكان الأصليين للأراضي المستكشفة، فإنهم لم يتحرجوا في الدفاع عن الاستعمار، الذي عدّوه ضرورة حضارية. والنتيجة الطبيعية لمثل هذا الموقف أن يكون الاستبداد المستنير الممارس في حقّ الآخر الغريب استبداداً مُظلماً وقاتم السواد.

يرصد تودوروف عند كولومبوس رغبةً كانت تتملّكه في تحويل الهنود إلى مسيحيين، ونشر الإنجيل. ولتحقيق هذه الرغبة، سيعمد كولومبوس، في رحلاته التالية، إلى اصطحاب القساوسة والرهبان، وكان تصرّفه يتمّ وفق المعادلة الآتية «الإسبان يقدمون الدين ويأخذون الذهب»، وإذا قاوم الآخرون هذه المعادلة، ففي هذه الحالة يجب «إخضاعهم من الناحيتين العسكرية والسياسية، حتى يتسنى أخذ ثروتهم منهم عن طريق القوة». ولهذا الغاية، سيعمد كولومبوس، في رحلته الثالثة، إلى اصطحاب المجرمين. يشير هذا العامل الأخير إلى تحول عميق في استراتيجية كولومبوس تجلّى في انتقاله من مساواة مبدئية إلى «إيديولوجيا استعبادية»²⁷ تقود ضمناً إلى ادعاء دونية الهنود/الآخر. وسيصير المشهد مأساوياً، فالسفن القادمة من أوروبا، محمّلة بالجنود، والقساوسة، والمجرمين، والبضائع، ستعود إلى أوروبا محملة بالعبيد. لقد تحوّل الهنود إلى مجرد أشياء حيّة. فالآخر، في نظر كولومبوس والفاثحين المتنورين، يتقلب بين صورتين: فهو متوحش نبيل، أو كلب قدر، وفي كلتا صورتين يجب استعباده. ويتضح من هذا التمثيل الاستعماري أنّ كولومبوس، إذا كان قد اكتشف أمريكا جغرافياً، فهو لم يعامل الأمريكي كأخر مخالف ومغاير يقيم فيها. إنّ حدث فتح أمريكا يتميز باللبس، ففي لحظة اكتشاف الآخر يتمّ القضاء عليه. وإنّ هذا الحدث، على دمويته وعنفه الطافح، هو الذي «دشّن وأسّس، في واقع الأمر، هويتنا الحاضرة»²⁸.

لتصوير مسيرة التنوير الأوربي تستعير المفكرة دورنيدا أوترام، أستاذة تاريخ أوروبا الحديث في جامعة كامبردج، من الإنتاج الروائي مثلاً غني الدلالة، ومكتنف المعنى، يعكس «المثل الحاضر في الوعي للعلاقة بين التنوير في أوروبا وبين باقي العالم»²⁹. ويتعلق هذا المثال بشخصية «روبنسون كروزو»، التي تُعدّ الأكثر شهرة من بين كلّ الإبداعات الأدبية للتنوير. ويدور الحدث الرئيس لهذه الرواية حول تواجد كروزو مُلقى في جزيرة بمنطقة الكاريبي، بعد تحطم السفينة التي كان على متنها. وتصف أحداث الرواية الحالة التي سيكون

25 - المرجع نفسه، ص 33.

26 - المرجع نفسه، ص 40.

27 - المرجع نفسه، ص 52.

28 - المرجع نفسه، ص 11.

29 - أوترام، دورنيدا، التنوير، ترجمة ماجد مورييس إبراهيم، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2008، ص 198.

إذا كانت مبادئ الأنوار وشعاراته تشكّل رمزاً لتحضر الأوربي وإيمانه بقيم العقل والاستقلالية والكونية، فإنّ الانطباع المتولد لدى المستعمرين أنّها شكلت غطاء إيديولوجياً للاستعمار، وشرعنة للاستبداد والهيمنة

عليها كروزو عندما يواجهه، أول مرّة في حياته، «طبيعته الأخلاقية الحقيقية، عندما كان مقيداً هناك، وبدأ بالتدرج يضع خطة للتوسع، وابتدأ بالزراعة، ثم حرّك قاعدته من الساحل، الذي تحطمت بقربه سفينته، حتى وصل إلى وسط الجزيرة، حيث شعر بنفسه أنه سيّد جزيرته. بعد سنوات تناقص إحساسه بالعزلة في الجزيرة، عندما تقابل مع واحد من أهلها، وأسماه «السيد فرايدي»، تعامل معه كروزو كخادم»³⁰. تصوّر شخصية روبنسون كروزو مسيرة التنوير الأوربي في علاقته مع الآخر. والظاهر أنّ هناك علاقة ارتباط وثيقة بين الاستعمار واستغلال الطبيعة، والسيطرة على الآخر، ويؤكد هذا الارتباط القناعة بأنّ «التنوير والتحكم في الطبيعة كانا جزءين من المشروع نفسه»³¹، بمعنى مشروع الهيمنة على الآخر المخالف والمغاير والبعيد جغرافياً وثقافياً ودينياً.

تحتّم علينا الأحداث، التي عاشتها شخصية روبنسون كروزو، اعتبار الأنوار وريثة للاستعمار، الذي نتج عن الاحتكاك الأوربي بالأراضي البعيدة التي يستوطنها الغريب، نظراً إلى النقاش الأخلاقي والقانوني والديني والفلسفي، الذي يتخلل ويعقب هذه الأحداث. فالأنوار يسكنها التناقض، وتتلبسها أرواح جدلية السيد والعبد، وفي الوقت الذي تنتج فيه مركزية الأوربي المتنور، تنتج هامشية الآخر، وبلغت نيتشوية، الأنوار وعي شقي أسس من عقدة الخوف من البرابرة الذين اصطنعهم المخيال الأوربي. ويشير تودوروف إلى أنّ «التناقض سيتواصل لاحقاً، فالفرنسيون يتباهون بجلبهم الحضارة للأفارقة، وأهالي الهند الصينية، وبيرون، بذلك، عمليات الاحتلال التي قاموا بها، إنهم يقصدون بذلك، في أحسن الأحوال، شقّ الطرق، وفتح المدارس، وإدخال الطب؛ أي عناصر التقنية المتطورة. أمّا أهالي البلاد الأصليين، الذين أخضعوا للاستعمار، فإنهم لم يكونوا يشكون من التقنيات التي استقدمت، وإنما من الإذلال الشخصي الذي عانوا منه؛ لأنهم عوملوا كأشخاص من صنف متدنٍ. فما يسميه البعض حضارة يخفي، بالنسبة إلى الآخرين، شكلاً من أشكال البربرية»³². فإذا كانت مبادئ الأنوار وشعاراته تشكّل رمزاً لتحضر الأوربي وإيمانه بقيم العقل والاستقلالية والكونية، فإنّ الانطباع المتولد لدى المستعمرين أنّها شكّلت غطاء إيديولوجياً للاستعمار، وشرعنة الاستبداد والهيمنة.

إنّ العقل الأنوارى نتج عن المفارقات، ولم يفتأ يعيد إنتاجها، ولعل المفارقة البليغة المعبرة عن صورة الآخر في أنوار الإنسان الأوربي بدأت في التشكل من لحظة زمنية تمثل لحظة العبور من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. ففي عام 1492، سيعمل العقل الأوربي على نبذ الآخر الداخلي المسلمين واليهود بعد سقوط غرناطة، وفي السنة نفسها، يكتشف آخره الخارجي. وإنّ الآخر، سواء كان داخلياً أم خارجياً، موضوع سخرية واحتقار واستعباد. فهذه «الأنا أفكر» هي نفسها «الأنا أقتل»، والأنا الطامحة لتحرير ذاتها تعمل على استعباد غيرها.

يرصد ميشيل فوكو، في مشروعه الفكري، ومن منظور أركيولوجي، التحولات التي أصابت البنيات العميقة للمشروع الثقافي الغربي، الذي يجد أسسه في الأنوار، والعنوان الكبير لهذه التحولات هو تاريخ جنون العقل، أو العقل الأنوارى، وقد مسّه الجنون. فقد أبرز، من خلال حفريات، أنّ تاريخ الأفكار، وعود عصر الأنوار، قد انتهت، ودخل الغرب في عصر ما بعد التاريخ، كما أنّ التنوير الغربي لم

30 - المرجع نفسه، ص 198.

31 - المرجع نفسه، ص 198.

32 - تودوروف، ترفيتان، الخوف من البرابرة ما وراء صدام الحضارات، ترجمة جان ماجد جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، الطبعة الأولى، 2009، ص 48.

يحدث تنويراً كاملاً، وإنها نقل سلطة اللامتناهي من حامل إلهي إلى حامل إنساني محايث. فصار على الإنسان ذاته أن يحقق إرادة قوته³³. إن مشروع الأنوار هو مشروع تحقق إرادة الإنسان الأعلى الأوربي، وهي إرادة لم تتوقف بعد، وإن أخلاق الأنوار أخلاق ذاتية، ولا يمكن أن تصطبغ بخاصية الكونية إلا إذا فرضت بالقوة، وألغت الاختلاف والمغايرة والتعدد.

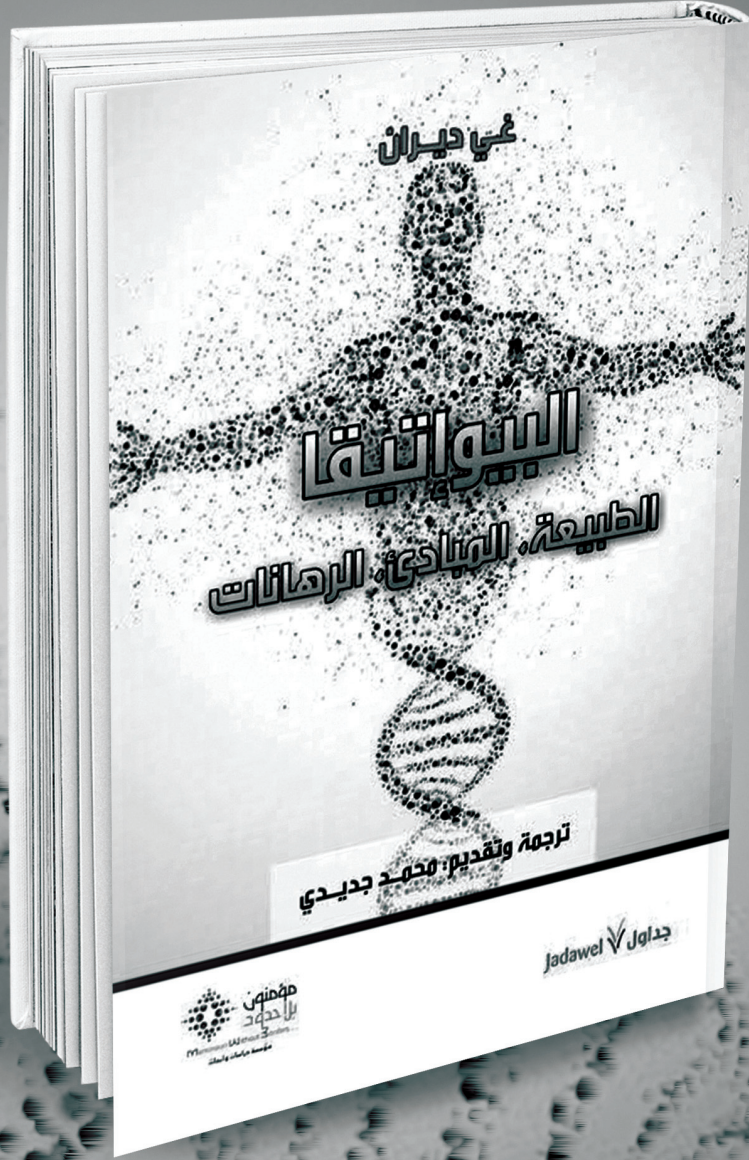
وبعيداً عن منطق الهيمنة والإقصاء، ربما يكون من حق كلّ مكون حضاري أو ثقافي أن يبدع أنواره الخاصة به، وهذه هي روح الأنوار الحقيقية. ومن هذه الزاوية، يمكن الجزم بأن الأنوار ما زالت معاصرة لنا «لأنها تستمد قوتها من طبائع مركوزة في البشر وفي مجتمعاتهم، وهي طبائع يستحيل اقتلاعها، كالرغبة في الاستقلالية والحوار»³⁴.

إنّ القول براهنية الأنوار يستمدّ مشروعيته ممّا ذهب إليه كلُّ من مندلسون وكانط، عندما عدّ الأنوار عملية تدريب الإنسان على استعمال عقله في المجالين العام والخاص، وما يرتبط بهما من فضاءات تزدهر فيها الحرية. فالأنوار هي الإيمان بالعقل في أن ينهض بالإنسان، ويحفظ كرامته، ويسمو بإنسانيته، ويمنحه الإرادة على مقاومة كلّ أشكال الاستبداد والتسلط. فالأنوار برنامج إنساني تحرري وإصلاح، وهذا هو الدرس الذي نحتاج إليه اليوم.

33 - يمكن الرجوع إلى كتب ميشيل فوكو، ولاسيما كتاب «الكلمات والأشياء»، وكتاب «تاريخ الجنون»، فهما يحملان رؤية نقدية للأنوار تحتاج إلى ورقة مستقلة.

34 - روح الأنوار، ص 142.

صدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

العالم العربي واستحقاق التنوير بين الضرورة والتحرير

هاشم صالح*

شهد العالم العربي انتفاضات اجتماعية، وتحولات سياسية ضخمة، ولكن لم يواكبها فكر مستنير على مستواها، من هنا فشلها، ووصولها إلى الباب المسدود، من هنا حيرتنا وتخبطنا؛ بل الشيء السائد هو عودة الفكر التقليدي على يد من اختطفوا هذه الثورات الشعبية، ولاسيما جماعات الإخوان المسلمين المنظمين تنظيمياً محكماً على الطريقة الشيوعية الستالينية، والمدعومين من قبل بعض الأوساط المحافظة والغنية في الخليج. نقول ذلك على الرغم من التضاد الفكري الكامل بين كلتا الإيديولوجيتين: الشيوعية والإخوانية، ولكن طريقة التنظيم وأساليب التلقين الإيديولوجي والهيمنة المطلقة على عقول الأتباع، وتطويرهم، وتدجينهم، واحدة أو متشابهة. هذا الشيء مليء بالأخطار على المستوى البعيد؛ بل القريب. فمجتمعاتنا لكي تواجه تحديات الحداثة والعملة الكونية بحاجة إلى فكر ديني جديد لا قديم مهترئ مضاد لروح العصر. كما أنها بحاجة إلى فكر فلسفي حديث. فليس بعقلية الماضي يمكن أن نبني حضارة الغد، أو مستقبل الأجيال القادمة. الإسلام المستنير، إسلام العصر الذهبي، هو وحده القادر على ذلك. ينبغي أن تعود روح الحضارة إلى المنطقة العربية الإسلامية بعد أن هجرتها قروناً، وهذا المطلب المستعصي، حتى الآن، لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الإصلاح الديني، والتنوير الفلسفي في آن معاً. ينبغي أن تتخفف من أعباء الماضي وانغلاقه التراثية، التي أصبحت ترهقنا، تعرقل تقدمنا، تشلنا، تحول بيننا وبين اللحاق بركب العصر والتطور.

هذا لا يعني إطلاقاً أننا سنتخلى عن القيم الروحية والأخلاقية العليا لتراثنا العربي الإسلامي العظيم، ولا يعني أننا سنتخلى عن شخصيتنا التاريخية، ونذوب في الآخرين، آخذين كل ما هبّ ودبّ بشكل أعمى، دون أيّ مراجعة أو تمحيص، ولكنه يعني أن مطلب التجديد الديني أصبح ملحقاً لأسباب داخلية وخارجية، ولا يمكن تأجيله إلى ما لا نهاية.

والواقع أن مجتمعاتنا انخرطت في هذه المعمعة منذ الآن؛ أقصد معركة التحديث الفكري والاجتماعي والسياسي. وهذه المعركة سوف تتمخض عن شيء جديد لاحقاً، شيء منقذ كما نتوقع ونأمل. وهو شيء لا نعرف بالضبط صيغته النهائية حتى الآن، ولكننا نرهص بها إرهافاً. إنه شيء يتجاوز شطط الحضارة الغربية وانحرافات من جهة، وتكلس الفكر الإسلامي أو تحجره وتطرف بعض جماعاته من جهة أخرى.

انظروا ما فعلته داعش بنا. لم نعد نتجرأ على رفع رأسنا في المحافل الدولية. أصبحنا في قفص الاتهام في كل مكان. وبالتالي لا ينبغي أن نخاف كثيراً من الانقسام الحاصل حالياً بين التيار الإخواني والتيار التحديثي، بعد اندلاع ما دُعي بالربيع العربي. انظروا إلى حالة مصر وتونس مثلاً¹. فصراع الأضداد هو طريق التطور، وعنه تتمخض الحقيقة في نهاية المطاف. لا تطوّر دون صراعات ومخاضات

* مفكر من سورية.

1 - غني عن القول أنّ الأنظمة الشمولية البوليسية الأخرى، أقصد أنظمة الحزب الواحد، مرشحة للزوال أيضاً، فلا مكانة لها في عالم الغد. ينبغي أن تحصل انتخابات جادة يشارك فيها دولي لكي يستطيع الشعب السوري الكبير أن ينتخب ممثليه بكل حرية، ويخرج من أزمنة الخانقة. فكّ الله أسره، وأزال عنه محنته التي طالته أكثر مما يجب. وهي أخطر محنة وأكبر

ينبغي أن تعود روح الحضارة إلى المنطقة العربية الإسلامية بعد أن هجرتها قروناً، وهذا المطلب المستعصي حتى الآن لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الإصلاح الديني والتنوير الفلسفي. ينبغي أن نتخفف من أعباء الماضي وانغلقاته التراثية التي أصبحت ترهقنا، وتحول بيننا وبين اللحاق بركب العصر والتطور

وتفاعلات، هذا ما تعلمنا إياه تجربة الأمم المتقدمة منذ عصر النهضة حتى اليوم. صراع الأضداد يعني جدلية النهضة، ولا نهضة دون ديالكتيك صراعي بين القديم والجديد. لماذا نخشى هذا الديالكتيك الجدلي الخلاق؟ إنّه يمثل قانون التاريخ، وسنّة التطور والكون. سوف أحاول، في الصفحات التالية، استجلاء أسباب التخبط المهائل الذي نعيشه حالياً، والتي أردّها إلى سبب أساسي: انعدام التنوير لدى الجماعات الإسلامية، التي استلمت الحكم مؤخراً، أو التي تهيمن على الشارع العربي على الأقل. إنّ فهمهما للإسلام الخفيف لا يتناسب مع العصر. هذا أقلّ ما يمكن أن يقال. لتوضيح هذه الإشكالية سوف أقوم أولاً

كارثة إنسانية بعد الحرب العالمية الثانية. ولكن لا ينبغي أن يفرض عليه خيار الإخوان المسلمين فرضاً، وكأنه قدر محتوم لا مفرّ منه، كما حصل في مصر أو تونس مثلاً قبل أن تخرجنا منه لحسن الحظ مؤخراً. وعندما أقول الإخوان المسلمين فإني أقصد، أيضاً، داعش والنصرة، وبقية التنظيمات المتطرفة، التي خرجت من معظّمهم. فكلها خرجت من رحم الجماعة الأم، وإن كانت قد تجاوزت ما تظرفاً وعتفاً. فسورية الجديدة ينبغي أن تكون تعددية مستنيرة للجمع: أي لكلّ شرائح المجتمع وأطيافه. ثم ينبغي بشكل خاص أن تكون متجهة بأنظارتها نحو المستقبل باسم لا الماضي التكفيري العباسي المكفهر. نقصد مستقبل الثقافة والحداثة، والتسامح، ودولة القانون، والعيش المشترك، والإيمان الجديد. نعم الإيمان الجديد؛ أقصد الإيمان بالله واحترام كرامة الإنسان الطيب أيّاً كان. وهنا يتمايز الإيمان الجديد الوليد جذرياً عن الإيمان القديم التكفيري المهيم. وبالتالي كلّ التيارات التكفيرية أو الإقصائية ينبغي أن تكون خارج اللعبة السياسية. وهذا هو رأي جان جاك روسو بالنسبة للبابويين الكاثوليكين في عصره. فقد طالب بطردهم من الدولة أو من الساحة السياسية؛ لأنهم يشكلون خطراً ماحقاً على وحدة الشعب والوطن. ومعلوم أنهم كانوا يكفرون أبناء المذاهب المسيحية الأخرى، بل يبيحون دمهم كما تفعل الدواعش حالياً. وحده الإسلام السمح المستنير الذي يتبناه عدد لا بأس به من السوريين يمكنه أن يكون بديلاً للإيديولوجيا الإقصائية. وعندما أقول الإسلام السمح المستنير فإني أقصد التيارات المتعلمة المثقفة داخل الإسلام السني الكبير، وكذلك الإسلام العلوي، والدرزي، والإسماعيلي، والشيعي، عموماً... ولكن هناك، أيضاً، المسيحية المستنيرة التي لا يمكن أن نستهيئ بها وبعطائها الخلاق. فالمسيحية موجودة على هذه الأرض قبل الإسلام بزمان طويل. بل كانت تشكل دين أغلبية السوريين حتى القرن العاشر الميلادي: أي حتى بعد ظهور الإسلام بأربعة قرون، من يعرف ذلك؟ ولكن هناك، أيضاً، التيارات غير المتدينة - ولا أقول غير المؤمنة - التي تحترق كلّ هذه الطوائف والمذاهب التي تعتنق فلسفة الأنوار ديناً. وهي مرشحة للنمو والازدياد كردّ فعل على الظاهرة الداعشية. وعليها تعلق الآمال مستقبلاً، لأنها لا تفرّق بين مسلم ومسيحي، أو بين سني وشيعي، وإنما تتسع أحضانها للجميع في ظلّ دولة الحق والقانون المدنية. قد يقول قائل: ولكن بعد كلّ ما حصل من سفك دماء هل يمكن أن تعود سورية موحدة كما كانت؟ سؤال وجيه لا يمكن تحاشيه. وسوف أجيب عنه بأقلّ قدر من الדיباغوجية، وأكبر قدر من الشجاعة والصراحة. أقول ذلك وأنا أعرف أنّ كل كلمة؛ بل كلّ حرف يحسب على الإنسان هذه الأيام. ينبغي العلم بأنّه حتى فرنسا تخلت عن النظام العقوبي الذي اخترعته، والذي هو شديد المركزية، ويحكم كلّ المناطق من نقطة واحدة: باريس. الآن أصبحت تنهج سياسة اللامركزية، وتفتخر بها، وبتنتائجها المثمرة. فأهل مكة أدرى بشعابها. وكلّ منطقة كبرى ذات خصوصية معينة لها الحق في حكم نفسها أو المشاركة في ذلك على الأقل. بهذا المعنى للاكتراد الحق في حكم مناطقهم. وقل الأمر ذاته عن العلويين في الساحل، والدروز في جبل العرب. لا أدعو إلى التقسيم إطلاقاً، وإنما أدعو إلى الفيدرالية واللامركزية. وإلا فسوف تحصل انتفاضات ومشاكل باستمرار. وسوف تشعر كلّ فئة وكأنها مضطهدة في عقر دارها. وهذا ما حصل سابقاً إبان الحكم العثماني؛ بل وعلى مدار القرون. دائماً الأطراف تشكو من الإهمال والتهميش. ولكن حتى لو حصل تقسيم - لا سمح الله - فسوف يكون ذلك مؤقتاً، ولن يكون نهاية التاريخ، وسوف ينتهي عندما تنتهي هذه التنظيمات الطائفية المتطرفة التي تدعو علناً إلى إبادة فئات بأسرها بحجّة أنها لا تنتمي إلى «الإسلام الصحيح» أو «الفرقة الناجية»، أو ما تدعوه «بقويم الدين». انظر: الجولاني وأحمد منصور وبقية العباقرة! والمقصود بصحيح الدين، هنا، ذلك التدين القروسطي المتزمت المتحجر على طريقة القاعدة والنصرة وداعش وبقية الوهابيين. فمن من السنّة المتنورين أنفسهم يريد العودة إلى «قويم الدين» هذا؟ أتمنى لو توجد إحصاءات حول الموضوع؟ انظر ما فعلوه من فظائع في جبل سنجان وأماكن أخرى عديدة حتى وصلت تفجيراتهم إلى باريس مؤخراً. أخيراً سأقول ما يأتي: عندما تهبط شعبية التعصب الطائفي لدى كلّ الجهات والفئات (أقلية كانت أم أكثرية) من سبعين بالمئة إلى سبعة بالمئة فقط، فسوف تتوحد سورية. وهذا يعني أنّ التقسيم سيظل مستمراً ما دام الشعب السوري لم يستتر بعد بالشكل الكافي. أعطيتكم موعداً بعد عشرين أو ثلاثين سنة قادمة.

بالردّ على مهاجمي التنوير أو المعترضين على مشروعيتها في الساحة العربية². ولكن هل لا يزالون يعترضون عليه، ويستنهضون به، حتى بعد داعش، والنصرة، وبوكو حرام، وعشرات التسميات الأخرى؟ لا أستغرب، ولا أستبعد. فالمكابرة ليس لها حدود عند بعض المثقفين العرب؛ بل لقد قرأت لبعضهم مؤخراً أنه لا توجد مشكلة دينية في العالم العربي، وأنّ كلّ هذه التنظيمات المكفهرة والإكراهية في الدين من صنع الاستعمار، والإمبريالية، والصهيونية، والأنظمة الديكتاتورية! وبالتالي، العالم العربي لا يشكو من شيء: برامج تعليمها، وثقافته الدينية من أرقى ما يكون! وكلّ هذه المشاكل مستوردة من الخارج، وليست من نتاج محلي ذاتي. ماذا تستطيع أن تقول لهؤلاء المؤدجين الديهاغوجيين على طريقة الخمسينيات والستينيات؟ لا شيء. لا مجال للنقاش. لا يوجد موضوع مشترك للنقاش أصلاً. على أية حال سأترك هذه النقطة جانباً حالياً، وأكثرس جهدي لإيضاح بعض المفاهيم، أملاً بتدشين الحركة الفكرية على مصراعها إذا أمكن.

الفهم الخاطئ للحادثة وما بعد الحادثة:

بصراحة ما كنت أعرف أنّ المثقفين العرب، أو بعضهم على الأقل، تجاوزوا مرحلة الحادثة كلياً، وما عادوا يتحدثون إلا عن «ما بعد الحادثة»... شيء رائع، شيء يبشر بالخير، شيء يدعو إلى الاعتزاز والفخر. ما كنت أعرف أنهم تجاوزوا مرحلة التنوير كما فعلت أوروبا منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم. من هو هذا الغرب التافه لكي يتأسد علينا بعد الآن؟ نحن، أيضاً، نسرح ونمرح في مرحلة «ما بعد الحادثة» وما «بعد التنوير»، وليس هو فقط. و«ما حدا أحسن من حدا» كما يُقال بالعامية. يبدو أنّ مجتمعاتنا هضمت كلّ مراحل الحادثة الواحدة بعد الأخرى، وما عادت بحاجة إليها. كلّ فتوحاتها العلمية، والفلسفية، والسياسية، واللاهوتية (نعم اللاهوتية) أصبحت وراء ظهرنا تماماً كما حصل بالنسبة إلى أوروبا بعد الفاتيكان الثاني³. لم يعد هناك أيّ أثر للظلامية الدينية في مصر، أو سورية، أو الخليج العربي، أو كلّ العالم الإسلامي من تركيا، إلى إيران، إلى الباكستان، إلى أفغانستان، وطالبان، وما أدراك ما طالبان؟ من قال إنّ أوروبا متقدّمة علينا؟ من قال، أصلاً، إنّه يوجد شيء اسمه تقدّم في التاريخ؟ ألم ترحنا فلسفة ما بعد الحادثة من هذه الخزعبلات الأسطورية؟ لحسن الحظ، وفرت علينا المرور بمرحلة التنوير المزعجة، وأدخلتنا مباشرة فيما بعدها عن طريق القفز السحري فوق المشاكل، وحرقت المراحل التاريخية. لم يعد هناك شيء أفضل من شيء، أو ثقافة أفضل من أخرى، وإنما كلّ ما في الأمر هو أنّ المجتمع العربي «يختلف» عن المجتمع الأوروبي، وحقّ الاختلاف وارد، ألا تؤمنون بحق الاختلاف؟ إذا كانت المجتمعات الأوروبية تؤمن بحق الاختلاط بين الرجال والنساء في العمل، والمدرسة، والجامعة، ألا يحقّ لنا أن نؤمن بضرورة الفصل بين الجنسين حتى ولو لم يكن ذلك إلا على سبيل المشاكسة والمعاكسة طبقاً لمنطق خالف تُعرف؟ إذا كانت أوروبا تؤمن بحق المرأة في اختيار زوجها، أو حتى تطليقه ألا ينبغي أن نفعّل العكس، ونقمعها، ونطلقها بكلمة واحدة؟ إذا كانت أوروبا تؤمن بحرية المعتقد والضمير ألا ينبغي أن نحرم ذلك في العالم العربي، فارضين ديناً واحداً، أو مذهباً واحداً بالقوة على الجميع؟ إذا كانت أوروبا المتمدنة ترفض حصر الإنسان في مشروطيته الطائفية والمذهبية، ألا ينبغي أن نحاسبه عليها من المهد إلى اللحد؟ وعندئذٍ، يصبح «مجرماً» تقريباً إذا لم يولد في أحضان الأغلبية أو ما يُدعى، أحياناً، الفرقة الناجية. ينبغي أن يعتذر كلّ خمس دقائق؛ لأنه ولد في المكان الخطأ. وهذا أكبر برهان على أننا لم نخرج بعد من عقليّة القرون الوسطى، فهنا تكمن سمتها الأولى بامتياز. إنها تحاسبك على ما لا طاقة لك به، على ما يتجاوزك كلياً. فلا أحد يختار مكان ولادته، أو أباه وأمه. إذا كانت أوروبا الحداثيّة المتحضرة تؤمن بضرورة النقد التاريخي والفلسفي للعقائد الدينية الموروثة، ألا ينبغي أن نقمع ذلك، ونظّل جامدين

2 - فيما يخصّ مشروعية الأزمنة الحديثة، وكيفية خروجها من رحم العصور اللاهوتية القديمة، أحيل القارئ إلى المرجع الأساسي التالي للمفكر الألماني هانز بلومبرغ: مشروعية الأزمنة الحديثة، الطبعة الفرنسية، منشورات غاليليا، 1998.

Hans Blumenberg: La legitimité des temps modernes. Gallimard. Paris. 1998.

3 - هو المجمع الكنسي الشهير، الذي صالح المسيحية مع الحداثة بعد طول صراع وعراك. وقد انعقد بين عامي 1962-1965، واتخذ عدة فتاوى لاهوتية تجديدية جريئة جداً كالاتفاق بالحرية الدينية، وكذلك الاعتراف بالأديان الأخرى، وفي طليعتها الإسلام، ثم الانفتاح المدهش على العالم الحديث ككل؛ بل فتح مكتباً للحوار مع الملاحدة أو غير المؤمنين بالأديان وعقائدها القطعية السأوية.

متخلفين إلى أبد الدهر؟ فالتراث الإسلامي فوق النقد، على عكس التراث المسيحي، وكلّ تراثات العالم، لماذا؟ لأنّ كلّ التراثات الدينية الأخرى محرّفة ومزوّرة ما عدنا نحن.

هكذا، نلاحظ أنهم يستخدمون مصطلح ما بعد الحداثة سلاحاً مكرراً للقفز على مرحلة الحداثة، وتحاشي دفع مستحقّاتها، ومستحقّاتها هائلة ومرعبة. إنها تعني إسقاط آلاف اليقينيّات اللاهوتية المطلقة الراسخة رسوخ الجبال، والمعششة في عقول الإخوان والسلفيين وعموم التقليديين. وهي التي تمتلئ بها برامج التعليم في العالم العربي، وكلّ الثقافة الدينية عموماً. إنها تعني الزعزعة والزلال الفكري لتراث بأكمله. ولهذا السبب يحاولون تحاشي المرور بمرحلة الحداثة بأيّ شكل. بل إنّ مجرد التفكير في هذه الاحتمالية يملأ قلوبهم هلعاً ورعباً. لكنهم يشعرون، بشكل ضمني، بأنّ هذه المرحلة التعزيلية أو التكنيسية الكبرى قادمة لا ريب فيها. الأصولية، بمعنى من المعاني، ليست إلا محاولة يائسة وبطولية أو انتحارية لتأجيل هذه اللحظة إلى أقصى حدّ ممكن. فالتراث الإسلامي، في نهاية المطاف، سوف يغربل من أوله إلى آخره على ضوء أنضج المناهج البحثية، التي اخترعتها الحداثة. إنه لن ينجو من ذلك مهما حاول ومهما فعل. لا بدّ ممّا ليس منه بد.

ولكنهم يعتقدون (أو يتوهمون) بإمكانية التوصل إلى جنّة ما بعد الحداثة، والاستمتاع بها، دون المرور بمرحلة الحداثة، ونزع الأشواك التراثية، وهم، عندئذ، يتواطؤون مع جماعات الإسلام السياسي، ويقدمون لها كلّ التنازلات، متحاشين نقد العقلية الأصولية المضادة في الصميم لفلسفة حقوق الإنسان والمواطن، ولكلّ الحريات الديمقراطية والفرديّة الحديثة. إنهم يتوهمون أنّ ذلك ممكن. بل إنهم يعتقدون بأنّ مرحلة الحداثة أصبحت لاغية، ولا ضرورة للمرور بها، أليست متطابقة مع العرقية المركزية الأوروبية؟ ضمن هذا المنظور اللاهوتي المعادي للتنوير، ارتكبت أوروبا خطأ فادحاً؛ إذ تخلت عن القانون الكنسي المقدّس، أو الشريعة المسيحية، وتبنت إعلان حقوق الإنسان والمواطن، وكذلك القانون المدني لنابليون محله. ولا يوجد أيّ مبرر لتقليدها من هذه الناحية طبقاً لوجهة نظرهم. ينبغي أن نشبث بالشريعة وتطبيق الحدود البدنية من جلد ورجم،... إلخ. مثل آخر: إذا كانت أوروبا المستنيرة تؤمن بالعلمانية والحرية الاعتقادية، فإنه ينبغي أن نطلّ مصرّين على الإكراه في الدين والمعتقد، على الرغم من أنّ ديننا أو قرآننا الكريم يقول العكس، إذا كانت أوروبا الحضارية تؤمن بالحرية الدينية والتعددية المذهبية داخل المجتمع، فإننا نرفض الاعتراف إلا بدين واحد، ومذهب واحد. وكلّ ما عداه باطل في باطل، أو كفر وزندقة. نقطة على السطر. وينبغي أن نضطهد أتباع كلّ المذاهب الأخرى بل ونستأصلها إن لم تعد إلى «قويم الدين». كيف يمكن أن نتعايش بعضنا مع بعض بانسجام ووثام في ظلّ فكر أحادي، متطرف وإقصائي، من هذا النوع؟

وعلى الرغم من هذا التشبث الواضح الصريح بالتدين الانغلاقية القديم، يزعمون أنهم تنويريون وحضاريون؛ بل من جماعة ما بعد الحداثة، حقاً إنها كلمة حق أريد بها باطل. فنحن، طبقاً لزعيمهم، تجاوزنا مرحلة التنوير الديني والفلسفي، الذي حصل إبّان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ بل وحتى العشرين في أوروبا، وهذا موقف تناقضي لا يمكن تفسيره لدى كارهي التنوير أو المنكرين لأهميته وشرعيته. لماذا؟ لأنه، بهذا المعنى، ليست القرون الوسطى اللاهوتية التكفيرية أصبحت خلفنا، وإنما، أيضاً، كلّ قرون الحداثة من القرن السادس عشر حتى العشرين. لقد استوعبناها كلياً، وتجاوزناها، وتحطيناها. وكفى الله المؤمنين شرّ القتال. لماذا يريد هذا الشخص أن يعيدنا إلى الوراء؟ لماذا يذكّرنا دائماً بعصر التنوير الأوربي، الذي حصل في القرن الثامن عشر قبل مئتي سنة؟ ما معنى فولتير حالياً؟ ما حاجتنا إليه؟ يكفيننا محمد العريفي، أو القرضاوي، أو الآلاف المؤلفة من الشيوخ الآخرين، الذين ملأوا الأرض علماً ونوراً. هل المجتمع الأفغاني، أو الباكستاني، أو السعودي، أقلّ استنارة من المجتمع الفرنسي، أو الألماني، أو الإنكليزي؟ ما هذا الهراء؟ هناك اختلاف فقط في التفكير. ألا تؤمن بحق الاختلاف؟ لكلّ مجتمع خصوصياته وحيثياته. لماذا لا يحقّ للمسلم أن يضرب زوجته بشكل تأديبي، كما يقول الشيخ محمد العريفي، أو الشيخ القرضاوي، أو كلّ مشايخ الإسلام؟ ما هذه المركزية الأوروبية؟ ما هذا الانبهار بالغرب؟ عيب.

ثم من قال إننا لم نستوعب، بعد، فلسفة ديكارت، وكانط، وهيغل، ونيتشه، وحتى بول ريكور، وهابرماس؟ من قال إننا لم نستوعب الثورة العلمية الأولى والثانية والثالثة بدءاً من كوبرنيكوس وغاليليو، وحتى أينشتاين، ونيلز بور، وهيزنبروغ، والميكانيك الكميّ

والموجي مروراً بنوتن⁴؟ كل هذا استوعبته الثقافة العربية، وأصبح مغروساً فيها ومهضوماً من قبلها، تماماً كما فعلت الثقافة الألمانية، أو الفرنسية، أو الفكر الإنجلو ساكسوني. ألم يتعرض التراث الإسلامي للدراسة التاريخية/ النقدية والغربة الشاملة، كما حصل للتراث المسيحي في أوروبا؟ ألم تتجاوز المجتمعات الإسلامية العصبية الدينية والمجازر الطائفية، تماماً كما حصل في فرنسا، وعموم أوروبا، بعد هذا التنوير «التافه» بالذات؟ يا أخي نكرّر لك القول: «ما حدا أحسن من حدا». ولا يوجد شيء اسمه تقدّم أو تأخر في التاريخ. ثم، بشكل أخص، لا يوجد أيّ تقدم فيما يخص الشؤون الدينية. أعوذ بالله محال، كلها حقائق معصومة لا تناقش، ولا تمسّ حتى قيام الساعة. فإذا أمرني شيخ الوهابية أن أفجر مسجداً في الكويت، فسوف أفجره تطبيقاً لشرع الله. هذا قانون إلهي لا يناقش.

أخيراً، ولحسن الحظ، إنّ نظرية ما بعد الحداثة قصت على فكرة التقدّم من أساسها، وأراحتنا منها، كما أراحتنا من المرور المزعج بمرحلة الحداثة ذاتها، فلا توجد مجتمعات حديثة ومجتمعات غير حديثة، توجد مجتمعات مختلفة. نقطة على السطر. وهكذا، حُلّت كلّ مشاكلنا دفعة واحدة عن طريق القفز عليها، أو طمسها. يمكن أن أكثر من التساؤلات التهامية إلى ما لا نهاية، ولكن هذا يكفي.

التنوير حلاً، علاجاً، حاجة تاريخية:

أحياناً، يخيل إليّ أنهم سيحاسبونني، مع بعض الآخرين، على هذه «الجريمة»: الإعجاب بالتنوير الأوربي، والترويج له بكلّ حماسة منذ ربع قرن حتى الآن. ولكن كلّ ذلك لم يكن إلا استباقاً لما سيأتي: أي للكوارث والفجائع التي تحصل حالياً. كلّ ذلك لم يكن إلا استباقاً لداعش والنصرة، وكلّ هذه الأشكال. كنت أعرف أننا سنصل إلى هنا؛ إلى هذا المغطس، إلى هذا المأزق، إلى هذا الانسداد التاريخي، الذي أوصلتنا إليه الأنظمة الستالينية البوليسية، ومعارضاتها الإخوانية، التي لا تقلّ عنها جرأة على الإجماع. كنت أعرف أنّ العصبية الفتوية أو الطائفية سوف تنفجر في وجوهنا كالقنابل الموقوتة بعد طول احتقان. كنت أعرف أنّ الحروب الأهلية ستندلع - لا محالة - في كلّ مكان؛ بل كنت أعرف أنّ الصراع سيندلع على مصراعيه بين المتدينين التقليديين/ والعلمانيين الحداثيين في المجتمعات، التي لا توجد فيها انقسامات دينية أو مذهبية كتونس والمغرب مثلاً. كلّ هذا كنت أراه بأمر عيني، وأنا في باريس منذ عام 1976. ولحسن الحظ لم أكن وحدي الذي يدرك كلّ ذلك. معظم التنويريين العرب كانوا يعرفون أننا مقبلون على أمر عظيم، على أحداث جسام. وخدمهم أولئك الذين خلّدهم الإيديولوجيا العربية الرثة، أقصد الإيديولوجيا الغوغائية الاستلابية والشعارات الطنانة الرنانة، ما كانوا يحسّون بشيء، وما كانوا يرون أبعد من أنفسهم. صبح النوم!

لولا خوفاً من الوصول إلى ما وصلنا إليه اليوم، من انهيارات، وانفجارات، وانقسامات، ما كنت انهمكت في نقل أفكار فلاسفة الأنوار إلى اللغة العربية. كنت أريد أن أجد علاجاً للطائفية والمذهبية، التي تنخر في نسيجنا الاجتماعي، وتهدد بلداننا الآن بالتقسيم. كنت أريد أن أبرهن على إمكانية وجود تفسير آخر لرسالة القرآن الكريم والإسلام الحنيف غير التفسير التكفيري الموروث منذ مئات السنين. من هنا سرّ اهتمامي بفولتير وغير فولتير. هذا كلّ ما في الأمر لا أكثر ولا أقل. وكنت مضطراً إلى إجراء مقارنة مع ما حصل في الدول الأوربية

4 - كنت قد دعوت مراراً وتكراراً إلى ترجمة أمهات الكتب الفلسفية، التي تروي لنا قصة نشوء الحداثة وتطورها، لكي نعرف كيف نتخذ موقفاً صحيحاً منها، فنأخذ الصالح ونترك الطالح. كلّ الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حققتها أوروبا منذ أربعة قرون حتى اليوم، ينبغي أن تُعرف في اللغة العربية. وإلا فلا يمكن للفكر العربي أن يتحلل ويستعيد عصره الذهبي من جديد. انظر المرجع الآتي عن التنوير للفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر، والذي أصبح كلاسيكياً الآن: فلسفة التنوير، فايارد، باريس، 1990

Ernst Cassirer: La Philosophie des Lumieres. Fayard. Paris. 1990.

وانظر، أيضاً، كتاب تودوروف: روح التنوير أو روح الأنوار، باريس، 2007.

Tzvetan Todorov, L'Esprit des Lumieres, Le livre de poche, Paris, 2007.

وانظر، أيضاً، كتاب الباحث الفرنسي دومنيك بولو، الأنوار، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 2000

Dominique, Poulot: Les Lumieres, PUF, Paris, 2000.

لقد انتهى الدين في أوروبا كإيديولوجيا سياسية، أو كلاهوت قمعي فعّال وفتاك، كما يقول سبينوزا، ولكنه لم ينته كغذاء روحاني، أو كجواب ميتافيزيقي لشرائح واسعة من السكان. وبالتالي طمئنوا أنفسكم، فالدين سوف يستمرّ بعد الحداثة وبعد التنوير، ولن ينقرض أبداً

المتقدّمة قبل قرنين أو ثلاثة؛ لكي أفهم ما يحصل في عالمي العربي الإسلامي الراهن بالذات. هل تريدون أن أقارن نفسي بمن هو متخلّف أكثر مني؟ ابن خلدون ذاته يقول إنّ المتأخر يقلد المتقدّم. هذا قانون سوسيولوجي أنتربولوجي ينطبق على العالم كله. هم، أيضاً، قلدونا وأخذوا عنا، عندما كنا نحن المتقدمين، وكانوا هم المتأخرين. ومع ذلك، لا أدعو إلى تقليدهم في الشطط والانحراف، وإنما فقط في الأشياء الإيجابية، التي ثبتت صحتها وفائدتها. على أيّ حال، كانت المقارنة مضيئة جداً. شكراً، إذاً، لتلك السنوات الباريسية التي فتحت أعيننا على أشعة من نور. والآن يحاولون إطفاء أنوار باريس ذاتها، وبالتالي، المشكلة الأصولية التكفيرية كبرت واستفحلت حتى أصبحت بحجم العالم.

التنوير والفلسفة الإنسانية الحديثة

يمكن اعتبار الفلسفة الحديثة كلها بمقام محاولة بطولية لعقلنة التراث المسيحي، الذي انتهك قوانين الطبيعة، وتجاوز العقل البشري، عن طريق الإيمان بالمعجزات، والخرافات، والعقائد الخارقة للعادة، كالمشي على الماء، وإبراء الأعمى، وإحياء الموتى (لعازر)... إلخ. قلت تجاوزه، ولكنه لم يبلغ العقل كلياً، وإنما اعترف به بشرط أن يظلّ خاضعاً لرجال الدين أو للفتاوى الدينية اللاهوتية. ومعلوم أنّ الفلسفة، طيلة العصور الوسطى، كانت خادماً طيعاً ذليلاً لعلم اللاهوت. كانت مهمتها تكمن في البرهنة على صحة العقائد الدينية بوسائل منطقية عقلانية. وبعدئذٍ، تسكت، وتخرس، ولا تتجاوز حدودها. وهذا ما حصل في الإسلام أيضاً؛ بل لا يزال سائداً حتى هذه اللحظة، على عكس الوضع في أوروبا؛ حيث تحرر العقل البشري من براثن العقل اللاهوتي بعد عصر التنوير. لم تعد الفلسفة خادمة لللاهوت المسيحي، وإنما أصبحت مستقلة بذاتها. أخيراً تنفسنا الصعداء، أخيراً أصبحنا ناضجين، وانتقلنا «من مرحلة القصور العقلي إلى سن الرشد»، كما قال كانط في تعريفه للأنوار. وهنا، تكمن قطيعة الحداثة الكبرى بالقياس إلى العصور الوسطى. وهذه القطيعة لم تحصل بعد عندنا في عالم الإسلام. من هنا سرّ عذابنا وتمزقنا.

والسؤال المطروح، الآن، هو الآتي: كيف خرجت الفلسفة الإنسانية الحديثة من أسر اللاهوت المسيحي بدءاً من القرن الثامن عشر؟ كيف تجرأت على ذلك؟ ولماذا لم تسقط السماء على الأرض، عندما تحلت أوروبا عن تدينها القديم، أو تراثها الإلهي المقدّس الراسخ الجذور؟ لماذا لم ينتقم منها المقتدر الجبار، فيفنيها عن بكرة أبيها، كما يتوعد الأصوليون؟ ينبغي الاعتراف بأنه كان خروجاً بطيئاً وصعباً ومكلفاً من الناحية النفسية أكثر ممّا تصوّر. فلم يكن من السهل عليها أن تتخلص من قداثة الدين المسيحي، أو أن تتخلص من عقائده وطقوسه اليومية، التي سيطرت على البشرية الأوروبية طيلة خمسة عشر قرناً على الأقل. كان التراث المسيحي يفرض نفسه كحقيقة مطلقة طيلة العصور الوسطى حتى مشارف عصر النهضة؛ بل حتى عصر التنوير في القرن الثامن عشر وما بعده بزم طويل بالنسبة إلى الجماهير المؤمنة. وبالنسبة إلى إسبانيا والبرتغال، تأخر التحرير حتى منتصف القرن العشرين، أو حتى رحيل فرانكو، وسالازار، وأواسط السبعينيات. فمن يستطيع أن يخرج من الحقيقة المطلقة، الحقيقة المقدّسة المعصومة؟ ويُحكّم، أفلا تعقلون؟ ومن يفعل ذلك ألن يفقد توازنه ويجنّ؟ من هنا خطورة اللاهوت والمسألة الدينية. إنها ليست مسألة سطحية على الإطلاق، كما يتوهم بعض المثقفين العرب. بل إنها مسألة المسائل بإطلاق. وأكبر خطأ ارتكبته ثقافتنا العربية، أكبر دلالة على هشاشتها وسطحيّتها، أنها أوهمتنا بأن أوروبا الحديثة خلقت من العدم تقريباً: أي أنها منذ البداية كانت بلا دين! أو أنها خرجت من الدين بسهولة وعن طريق ضربة عصا سحرية. الواقع أنّ رواية هذه القصة؛ أي قصة استقلالية الفلسفة عن الدين، تعني رواية قصة الحداثة بمجملها منذ أربعة قرون حتى اليوم: أو قلّ حتى منتصف القرن العشرين، لكي نكون أكثر دقة. بعدئذٍ، لم يعد الدين يطرح نفسه كمشكلة بعد أن تمّ تجاوزه نهائياً في أوروبا

الغربية على الأقل. لقد خرجت أوروبا الغربية من الدين، كما يقول مارسيل غوشيه في أطروحة شهيرة. وهذا لا يعني نهاية الدين على المستوى الشخصي الفردي، وإنما نهايته كإيديولوجيا شمولية توتاليتارية تتحكم في كل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجنسية. ولكنه لم ينته في أوروبا الشرقية أو الروسية السلافية الأرثوذكسية؛ حيث لا يزال رجال الدين يصلون ويجولون تماماً كما في العالم الإسلامي.

أما في أوروبا الغربية⁵، فالأمر مختلف، فقد أصبحت الفلسفة العلمانية أو العقلانية سيدة الساحة دون منازع بعد انحسار التدين القديم، دون أن يعني ذلك أن الدين قد انتهى في المطلق. ولكنه لم يعد يشكل خطراً على حرية التفكير؛ لأن التفسير المستنير للمسيحية انتصر على التفسير الظلامي. ولهذا السبب، لم يعد ممكناً استخدام الدين المسيحي أداة للتكفير والاعتقال، كما كان يحصل إبان محاكم التفتيش وملاحقة العلماء والمفكرين من أمثال جيوردانو بربينو، وغاليليو، وديكارت، وسواهم. لقد انتهى الدين في أوروبا كإيديولوجيا سياسية، أو كلاهوت قومي فعال وفنك، كما يقول سبينوزا، ولكنه لم ينته كغذاء روحي، أو كجواب ميتافيزيقي لشرائح واسعة من السكان. وبالتالي طمئنوا أنفسكم، الدين سوف يستمر بعد الحداثة وبعد التنوير، ولن ينقرض أبداً. على العكس، سوف يتجلى لأول مرة على حقيقته وجوهه، بعد أن يتخلص من قشوره السطحية، وانغلاقاته الأصولية. وهذا ما ركزت عليه، أكثر من مرة، في كتابي (مدخل إلى التنوير الأوروبي)، وبقية الكتب الأخرى. ولكن التدين الأصولي القديم أصبح عبارة عن رأي من جملة آراء أخرى، أو جواب من جملة أجوبة أخرى على المصير البشري. وهو جواب قد تقبله أو ترفضه فأنت حر. لا إكراه في الدين. أصبح التدين القديم عبارة عن اعتقاد شخصي، ولم يعد اعتقاداً اجتماعياً أو جماعياً يفرض نفسه على الجميع من فوق، ودون أي نقاش. لم يعد يفرض نفسه على الآخرين بشكل إجباري أو قسري كما كان يحصل سابقاً. ومؤخراً، حاول البابا السابق يوحنا بولس الثاني، والبابا الحالي بندكتوس السادس عشر، إعادة أوروبا إلى المسيحية، بعد أن غرقت في الماديات الإلحادية، ونسيت الله والإنجيل نسياناً كاملاً، ولكنها لم يحققا نجاحات كبيرة، على الأقل حتى الآن. أقول ذلك على الرغم من أن الغرب أصبح بحاجة، الآن، إلى التخفيف من إلحاده المادي، ونزعاته الشهوانية والجشعية المتطرفة، عن طريق العودة إلى روحانية الدين. وأقوله على الرغم من أن بابا اليوم ليس بابا الأمس، وأن المذهب الكاثوليكي حقق إصلاحه اللاهوتي بكل جرأة بعد الفاتيكان الثاني، وتصالح مع الحداثة والعصر. ولم يعد باباوات روما يدعون إلى استخدام العنف ضد العلماء والفلاسفة، كما كان يفعل أسلافهم إبان محاكم التفتيش السيئة الذكر. على العكس أصبح البابا يدين، بكل قوة، استخدام الدين أداة للعنف السياسي. «فالعنف والإيمان بالله شيان لا يجتمعان» بحسب قوله، وقد صدق. إذا كان الإيمان بالله يبيح الذبح على الهويّة، وجزّ الرقاب، فلا خير فيه. ولكن جماعات الإسلام السياسي لا تفهم الدين على هذا النحو، وإنما تفهمه على العكس تماماً. ولذلك، هي ترتكب أعمال الاغتيالات والتفجيرات التي تحصد عشرات الضحايا بشكل عشوائي تعسفي محض. قد تنجو بنفسك إذا ما مررت في الشارع قبل التفجير، أو بعده بدقائق، أو حتى بثوان. هناك أشخاص تراجعوا عن الذهاب إلى صالة «باتكلان» الشهيرة في باريس في آخر لحظة لسبب عارض، فنجوا بأرواحهم. وحتماً، قالوا بعدئذ: ربّ ضارة نافعة. هذا، وقد لاحظنا أن الأنظمة الإخوانية قمعت المعارضين بعد الربيع العربي، كما كانت الأنظمة السابقة تفعل قبله، وربما بوحشية أكثر⁶. وهنا، تكمن إحدى معضلات الربيع العربي وتخبطاته في الواقع. والسبب أن من صعد إلى سدة الحكم في القاهرة وتونس ليس الإسلام المستنير، إنه ليس إسلام محمد الطالبي، وحميدة النيفر، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد الشرفي، وعياض بن عاشور، ومحمد الحداد، وبقية المجددين المؤمنين. أقول ذلك على الرغم من أن التجربة التونسية قد تؤدي إلى شيء إيجابي في نهاية المطاف؛ لأن صراع الأضداد هناك، أو جدلية التنوير، تميل لصالح قوى التقدم، إن لم يكن عاجلاً فآجلاً. وعلى أية حال، إن المرور باللحظة الأصولية شيء ضروري بغية الانعكاس عليها، وتجاوزها، وتخطيها.

5 - فيما يخص انتشار التنوير في أوروبا كحركة عامة شاملة، انظر الكتاب الآتي للباحث بير- إيف بورير، أوروبا الأنوار، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 2013.

Pierre - Yves Beaurepaire: L'Europe des Lumieres, PUF, Paris, 2013.

6 - كيف نتحرر من الفاشية؟ المصري اليوم، 4 حزيران 2013. أحيل هنا إلى المقال المضيء للروائي المصري الشهير علاء الأسواني.

وأخيراً، لا أرى أيّ ارتباط بين التنوير والاستبداد. إذا كان المقصود بالعبارة أنّ التنوير صنو الاستبداد، أو يؤدي إليه، فهذا كلام خاطئ تماماً، ومضادٌ للتجربة التاريخية. فشعوب أوروبا المتقدّمة، كالشعب الفرنسي، والشعب الإنكليزي، والشعب الألماني، وسواها، لم تتخلص من الاستبداد، وحكم التعسف والاعتباط، إلا بعد أن استنارت وخرجت من سجن الأصولية المسيحية، وتحرّرت من العصبية الطائفية والمذهبية بفضل التنوير ذاته. وسبب فشل انتفاضات الربيع العربي أنه لم يسبقها تنوير فلسفي كما حصل في أوروبا. هل كانت الثورة الفرنسية ستنتصر وتولّد مجتمعاً جديداً لولا أنّ فلسفة الأنوار كانت قد سبقتها بمئة سنة، أو حتى مئتي سنة، ومهدّت لها الطريق؟

سؤال التنوير في عصر النهضة

رضوان زيادة*

لا شك في أن الكثيرين يرون أن الطهطاوي (1801-1873) هو الأب الروحي لعصر النهضة، فأفكاره مثلت البذور الأولى للالتقاء مع الآخر، وليس من العسير، أبداً، أن تُرجع كل أفكار من جاؤوا بعده زمنياً، وتكلموا عن العلاقة مع الآخر (والمقصود هنا، بطبيعة الحال، الغرب)، ليس من العسير أن نعيدها إلى أفكار سطرها بقلمه، أو نُقلت عنه.

كان الطهطاوي، كما هو معلوم، رئيس البعثة التي أعدها محمد علي بك لتذهب إلى فرنسا، ولتعود إلى الوطن الأم (مصر)، وتقدم فوائدها التي حصلتها، ليتمكن استثمارها داخل المجتمع المصري، وبالتحديد لصالح السلطة التي أسسها محمد علي، كما سنرى ذلك واضحاً.

عاد الطهطاوي إلى موطنه، غير أنه لم يعد الطهطاوي (الشيخ ذا العمّة)، ربما بقي ذلك مظهرياً، إلا أنه اطلع على ما لم يطلع عليه الآخرون، فأصبح، نتيجة لذلك، شيخاً، ولكن بطريقته الخاصة، لقد قرأ روسو، ومونتسكيو، وكوندورسيه، وفولتير، ورأى فيهم حُسنًا وعجباً، وشاهد أحوال السياسة والصناعة، ورأى المدارس والجامعات، فدخله في نفسه الشيء الكثير من ذلك. حاول أن يكشف عن حقيقة هذا التقدم، والتمدّن، والعمران لدى الغرب، وأن يفضّ سرّه لكي ينقله إلى وطنه حينما يعود، فبيث هذا السر، فتفتّح آفاق التقدم والحضارة أمامه، وبلغته: «إنّ كمال العلوم البرانية والفنون والصناعات ببلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع»¹.

إنه يقرر ذلك، أيضاً، في خطبة كتابه (مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية) في عام 1870م، فعلم الغرب هي العلوم الكاملة والنافعة، وعلينا اقتباسها والعمل على نشرها، بغية تحقيق التمدّن والحضارة في أوطاننا، ولعل إشرافه على ترجمة كتاب (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم) لمونتسكيو يكشف اهتمامه، طيلة عمره، بحسب ألبرت حوراني، بمسألة عظمة الدول وانحطاطها، وبالحل الذي كان يتبغيه لها؛ «فالفضيلة السياسية في الجمهورية»، حسب مونتسكيو، إنها هي «حب الوطن»، وقد تميز الرومان بهذا، إلا أنّ محبتهم لوطنهم شابهها «بعض الشعور الديني»²، وحيث إنّ مصر أخذت الآن -والكلام للطهطاوي- في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا³، فعلينا، إذًا، أن نعمل على «حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس»⁴. وإنه، بعد التأمل في آداب الفرنسيين، وأحوالهم السياسية، وجد «أنهم أقرب شبيهاً بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس»⁵، وبذلك يزول الحاجز النفسي، أما التشبه بالفرنساوية، فإنهم على شبه كبير مع العرب أكثر من شبيههم مع الترك أشقاء العرب في الدين والإمبراطورية.

* أكاديمي من سورية.

1 - الطهطاوي، رفاة رافع، الأعمال الكاملة، ج2، السياسة والوطنية والتربية، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1973، ص11.

2 - حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، ط4، 1986، ص94.

3 - الطهطاوي، رفاة رافع، الأعمال الكاملة، (م.س)، ص255.

4 - المرجع نفسه، ص265.

5 - المرجع نفسه، ص256.

لا شك في أنّ الهاجس الرئيس، الذي انطلق منه الطهطاوي، في كتاباته وترجماته، كان الكشف عن سرّ تقدم أوروبا، وتباين أسباب تأخر العرب والمسلمين، واستخدام كلمة «سر»، هنا، أصبح شائعاً بشكل واضح بعده⁶، حيث تعكس شعوراً داخلياً لدى هؤلاء الرواد بأنّ أوروبا قد حققت قفزة كبيرة للانتقال من تخلفها إلى نهضتها وحدثتها، هذه القفزة، أو النقلة النوعية، تخفي، داخلها، سرّاً ما علينا اكتشافه وجلاؤه بغية نقله، أو توظيفه داخل المجال العربي الإسلامي، حتى يحقق العرب والمسلمون القفزة نفسها.

واضح أنّ سؤال التنوير كان حاضراً لدى الطهطاوي، ويحتلّ الأولوية الأولى لديه؛ إذ يكفي أن نذكر أنّ جميع خطب كتبه، التي عادة ما يضمونها سبب تأليفه والداعي إليه، كانت تؤكد حضور هذا السؤال لديه. يقول في خطبة كتابه (المرشد الأمين للبنات والبنين)، الصادر عام 1872م، إنّ الدافع إلى تأليفه «أنّ الأمة، التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أصولها، يتقدم فيها، أيضاً، التمدّن والتمدّن على وجهه تكون به أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإنّ تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها»⁷.

فسؤال التنوير كان مركزياً؛ بل ما دافع المقارنة بين أوروبا وواقع الأمة المصرية إلا للتدليل على الواقع المزري الذي تعيشه الأمة الإسلامية، وضرورة النهوض بهذه الأمة على هدى الغرب، إننا لا نلحظ، لدى الطهطاوي، تعقياً مشروطاً على هذا السؤال وتقييمه بضرورة العودة إلى الأصل؛ حيث النهضة والتمدّن قد تحققا لدينا، رغم أننا لا ننكر أنّه كان يؤكد دائماً أنّ ما يقدمه من إعجاب بالفرنساوية هو ممّا لا يخالف أمر الشريعة لدينا، وهذا ينفي محاولة بعضهم نزع عمته عن رأسه، وحلق لحيته من ذقنه، فقد كان يصرّ دوماً على قوله: «لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية»؛ بل «لم يسمح لخاطره أن يستحسن بعض أمور هذه البلاد [الفرنسية] وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال، فقد كان دائماً مقيداً بطريق الحق»⁸. لكنّ أسبقية سؤال النهضة يبقى لديه ملحاً وسابقاً على همّ الدفاع عن الإسلام والذود عن حياض الدين، وهذا ما سنلحظه واضحاً، أيضاً، لدى مجايله خير الدين التونسي (1820-1889)، الذي يُظهر أسباب قوة المجتمعات وتمدنها، وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة والأكثر تمدناً في العالم الحديث، ويثبت أنّ السبيل الوحيد، في العصر الحاضر، لتقوية الدول الإسلامية، إنّما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا، وإقناع المسلمين بأنّ ذلك ليس مخالفاً للشريعة؛ بل هو منسجم مع روحها، ونراه يوجه حججه إلى المسلمين، منطلقاً من إيمانه بنظرية الدولة التقليدية⁹، وبلغته: «إني بعد أن تأملت تأملاً طويلاً في أسباب تقدّم الأمم وتأخرها جيلاً بعد جيل، مستنداً في ذلك لما أمكن تصفحه من التواريخ الإسلامية والإفريقية، مع ما حرّره المؤلفون من الفريقين فيما كانت عليه وآلت إليه الأمة الإسلامية، وما سيؤول إليه أمرها في المستقبل، التجأت إلى الجزم من أنّه إذا اعتبرنا تسابق الأمم في ميادين التمدّن.. لا يتيهنا لنا أن نميز ما يليق بنا، على قاعدة محكّمة البناء إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا، لا سيما من حفّ بنا وصلّى بقرّبنا»¹⁰ ولكن، ما الغرض من كلّ ذلك؟ إنه يجب بأنّ «معرفة الوسائل، التي أوصلت الممالك الأورباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن تتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من وراطات التفریط الموجود فينا»¹¹. وبذلك يكون الباعث الأصلي والسبب الداعي لتأليف كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، الصادر عام 1867، أمرين آيلين إلى

6 - انظر مثلاً: زغلول، أحمد فتحي، سر تقدم الإنكليز، ضمن كتاب (الإصلاح والنهضة)، ج 1، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة، دمشق، 1992، ص 295. وأيضاً:

زيدان، شكري، سر تفوق الغربيين، ضمن كتاب (الشرق والغرب)، ج 1، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة، دمشق، 1991، ص 201.

7 - الطهطاوي، رفاة رافع، الأعمال الكاملة، (م.س)، ص 279. وانظر أيضاً: الأعمال الكاملة، ج 1، التمدّن والحضارة والعمارة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1973.

8 - انظر خطبة تحليل الإبريز إلى تلخيص باريز، أو الديوان النفيس بليون باريس، دار التقدم، مصر، 1905، صدر الكتاب عام 1834.

9 - حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، (م.س)، ص 114.

10 - التونسي، خير الدين، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة د. معن زيادة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1978، ص 105.

11 - المرجع نفسه، ص 108.

مقصد واحد: أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرافان، وثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإغراض عمّا يحمدهم من سيرة الغير الموافقة لشرعنا¹². وبذلك يتطابق مع الطهطاوي، مرة أخرى، في أمرين مهمين: أولهما السبب الداعي إلى تسطير المؤلفات، وهو النهوض بحال الأمة الإسلامية وإقالة عثرتها، وثانيهما المعطوف على الأول بالضرورة، وهو تأكيد ضرورة تبني النموذج الغربي للوصول إلى التقدم المنشود، وقد استند التونسي إلى رحلة الطهطاوي الباريسية بنوع خاص، وذلك لاستنباط الدرس الذي ينحصر في أنه لا يمكن للأمة أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكان قوة أوربا وتبنتها.

إذاً، لقد كانت القضية، التي شغلت الطهطاوي والتونسي، النهضة عبر إشاعة التنوير، وأسباب تحقيقها، وسبل الوصول إليها، وإن كان لكل منهما حياته السياسية المختلفة، التي عبرت عن صياغة للسؤال مختلفة المفردات، لكنها متحدة المضمون والهدف.

مع الأفغاني (1839-1897)، سيعاد صياغة سؤال التنوير بطريقة أخرى مختلفة ستعكس على مضمونه، وستضاف إليه مفردات جديدة سيكون لها تأثيرها بشكل جلي على هذا السؤال.

فالسؤال، الذي انصب عليه تفكير الأفغاني انصباباً كاملاً، حسب ما يرى ألبرت حوراني، كان: ما حقيقة الإسلام؟ إذ إنه لا يخاطب فقط إخوانه المسلمين لينقذهم من الأفكار الضالة، التي غرقوا فيها منذ زمن طويل؛ بل يريد هدم الآراء الخاطئة عن الإسلام التي تبناها المسلمون، ودحض الانتقادات التي يوجهها إليه الأوربيون، إنه يعنى تخلف المسلمين¹³، ويرى أنّ الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية قد بدأ عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وذلك عندما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة، دون أن يحوزوا شرف العلم، والتفقه في الدين، والاجتهاد في أصوله وفروعه، كما كان الراشدون رضي الله عنهم¹⁴. وهكذا، الخطأ في انحدار، والتقدم نتج عنه تراجع وتخلف لا يلبث أن يزداد: «تفرقت كلمة الأمة، وانشقت عصاها، وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك، فسقطت هيبتها من النفوس، وخرج طلاب الملك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة، ولا يراعون جانب الخلافة»¹⁵. ولكن إذا كان هذا هو واقع الأمة وحاضرها، فما السبيل إلى عزتها ونهضتها؟ إنه يرى أنّ الإجابة عن السؤال لاحقة، ونتيجة للسبب المؤدي إلى هذا الواقع، لذلك هو يشمل السبب بسؤاله، ويجب عنه في الوقت نفسه: «إنّ السبب الأعظم والعامل الأكبر في السقوط هو إهمال ما كان سبباً في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين، والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته»¹⁶، فالطريق إلى التمدن الحقيقي، إذاً، هو الإصلاح الديني. يقول: «لا بدّ من حركة دينية؛ لأننا إذا نظرنا في سبب انقلاب حالة أوربا من الخشونة إلى المدنية نراه في الحركة الدينية، وذلك منذ عصر لوثيروس رئيس الطائفة البروتستانتية، فإنه لما رأى أهل أوربا تعتقد في البابا اعتقاداً يوجب عليها الخضوع له، والاستكانة لأوامره... قام بتلك الحركة الدينية، التي نشأت عنها الانقسامات بين الشعوب، وجعل كلّ شعب يغار من الآخر، ويحاربه في سلوك سبل النجاح. وخلاصة الأمر أنّ تمدن أوربا ينسب إلى تلك الحركة... وحركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي...، فلا بدّ من بثّ العقائد الدينية الحقّة بين الجمهور وشرحها لهم على

12 - المرجع نفسه، ص 109.

13 - الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، ج2، الكتابات السياسية، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981) ص 62

14 - المرجع نفسه، ص 64.

15 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

16 - المرجع نفسه، ص 38.

لقد كانت القضية التي شغلت الطهطاوي والتونسي هي النهضة عبر إشاعة التنوير وأسباب تحقيقها وسبل الوصول إليها، وإن كان لكل منهما حياته السياسية المختلفة التي عبرت عن صياغة للسؤال مختلفة المفردات ولكن متحدة المضمون والهدف

وجهها المناسب، وحملها على محاملها الصحيحة، التي تقودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة»¹⁷.

فالأفغاني يقارن بين النهضة الأوربية والنهضة الإسلامية المأمولة؛ إذ ما دامت الأولى قد قامت عبر إشاعة الأنوار على يد لوثر، زعيم الطائفة البروتستانتية، فإن الثانية، وبالضرورة، يجب أن تقوم على الأسس نفسها، وأن تتحقق عن طريق حركة دينية إصلاحية، إنه يتطلع إليها، ويحضرها كشاهد للمقارنة، وللمقارنة فقط، مع التبدليل على أننا نستطيع، بالعودة إلى أسس نهضتنا الإسلامية الأولى، تحقيق ما

نطمح إليه من تقدم وحضارة للخروج من واقعنا المزري الحالي، «فالواجب على الأمم الشرقية أن تتبع أصول دينها، ففي اتباعها ما يعيد إليها المجد والمنعة، ويرقى بأخلاقها، وينهض بحضارتها، ويوحد صفوفها»¹⁸، كما عبّر في إحدى مقالاته في (العروة الوثقى).

إنه يصّر، أيضاً، على أن جريدته هذه ليست مخصصة للمسلمين فقط؛ بل إنها تهدف إلى تحذير الشرقيين عموماً، والمسلمين خصوصاً، من تطاول الأجنبي عليهم، والإفساد في بلادهم¹⁹. وبذلك، يعلق الرافي، أحد مؤرخي سيرة الأفغاني: «لقد اتخذت العروة الوثقى شعارها إيقاظ الأمم الإسلامية، والمدافعة عن حقوق الشرقيين كافة، ودعوتهم إلى مقاومة الاستعمار الأوروبي، والجهاد في سبيل الحرية والاستقلال»²⁰.

ولكن، ما الباعث وراء كتابات الأفغاني، حسب ما تعودنا أن نقرأ عند كل من الطهطاوي والتونسي؟ إذ إن ذلك يختصر، بكثير من الدقة، مشروع الشخص وأفكاره، بحسب ما يعبر عنها هو نفسه. يقول الأفغاني في توضيح منهج جريدته (العروة الوثقى): «سنأتي على خدمة الشرقيين على ما في الإمكان من بيان الواجبات، التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف، وسنوضح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات...، ويستتبع ذلك البحث في أصول الأسباب، ومناشئ العلل التي قصرت بهم إلى جانب التفريط، والبواعث التي دفعت بهم إلى مهامه حيرة عميت فيها». فإذا كان الواقع يمثل هذا السواد، فما السبيل إلى الخروج من ذلك؟ إنما «يلزم التمسك ببعض الأصول، التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم، وهو ما تمسكت به أعزّ دولة أوربية وأمنعها»²¹. ونتيجة لذلك يجب «إبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلى المدينة ما داموا على أصولهم التي حاز بها آباؤهم الأولون»²².

واضح أن سؤال التنوير كان حاضراً لدى الأفغاني، ولكن كانت له صياغته الخاصة به، كما قلنا سابقاً، فإذا كان الجميع (أعني الطهطاوي، والتونسي، والأفغاني) قد اتفقوا على ضرورة المقارنة مع الغرب، فإن الأولين جعلوا من هذه المقارنة حافزاً للدول العربية والإسلامية، كي تتخذ سبل النهضة على هدى الغربيين، في حين أن الأخير (الأفغاني) اتخذ من المقارنة دليلاً على ضرورة عودة الأمم الشرقية إلى أسس نهضتها الأولى، وأصول دينها.

17 - نقلاً عن: المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1980، ص77. والفواصل المنقطعة للدلالة على الحذف دون الإخلال بالمضمون، وذلك خشية الإطالة.

18 - نقلاً عن: الرافي، عبد الرحمن، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق 1838-1897، دار الكاتب العربي، (د.مك)، (د.ت)، ص75.

19- المرجع نفسه، ص64.

20- المرجع نفسه، ص59.

21- المرجع نفسه، ص57.

22- المرجع نفسه، ص59.

وهذا، بالضبط، ما حاول أن يقرأه معاصروه في حياته، وشخصيته، وأفكاره. يقول لوثرروب ستودارد المؤرخ الأمريكي: «إن خلاصة تعاليم جمال الدين تنحصر في أن الغرب مناهض للشرق، والروح الصليبية لم تبرح كامنة في الصدور في قلب بطرس الناسك، ومن أجل هذا يجب على العالم الإسلامي أن يتحد لدفع الهجوم عليه ليستطيع الذود عن كيانه، ولا سبيل إلى ذلك إلا باكتناه أسباب تقدم الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته»²³.

يقول محمد عبده، تلميذ الأفغاني النجيب: «لقد كان مقصده السياسي، الذي وجه إليه كل أفكاره، وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته، هو إنهاض الدولة الإسلامية من ضعفها، وتبنيها للقيام على شؤونها، حتى تلحق الأمة بالأمة العريضة، والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه»²⁴.

إذا انتقلنا إلى محمد عبده (1849-1905)، الذي عاصر الأفغاني، وتلمذ على يديه، وجدنا أن سؤال التنوير لديه سيُقبل رأساً على عقب؛ إذ لن يكتفي محمد عبده بإضافة مفردات جديدة إليه، وإنما سيعيد ترتيبه مع صياغة جديدة له. ترتيبه وفق أولويات ربما لم يعمد هو، بالضرورة، إلى خلقها، أو إيجادها، فقد انطلق محمد عبده من اعتبار أن الإسلام ينطوي على بذور الدين العقلي، والعلم الاجتماعي، والقانون الخلقي، ما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للتنوير والحياة الحديثة، ولأن يوجد النخبة التي تتولى حراسته وتفسيره، فتضع بذلك أساساً لمجتمع مستقر ومتقدم²⁵، «فالمسلمون ما عادوا العلم يوماً، ولا العلم عاداهم، إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا، وحرموا ثمار العقل»²⁶.

وإذا كان العلم أساس النهضة والمدنية والأنوار، فإن أوروبا قد حققت مدنيتهما باقتباسها العلم من الإسلام²⁷، «فلم تحقق أوروبا نهضتها ومدنيتهما إلا حين أخذها من مدينة الإسلام، فقد كان السبب الرئيسي في نهوضها من عثرتها وكبوتها». وبتطبيق المنطق الأرسطي كمقدمة صغرى وكبرى، تكون النتيجة «لم يقف الإسلام عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهدبها وينقيها من أضرارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته، وعرفها أهلها، وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهداً عليه بسوء حاله»²⁸. ويلخص سيرة حياته بالدعوة إلى أمرين، وذلك في مذكراته: «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والثاني إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير»²⁹.

ستصبح العلاقة بين الدين والأنوار محط نقاش رئيس، فقد أصبح الدين الحافظ الرئيس للعمل، وهو المصدر الأساسي للوحدة وللتعاقد، الذي هو بدوره السند الأساسي لتطور المجتمعات ونهضتها³⁰. وسيبرز ذلك، بشكل أساسي، في ردّه على هانوتو، وعلى فرح أنطون، وذلك عندما رأى أن الإسلام لم يكن دوماً دين الجبر والتواكل، وهو، بتأكيد ذلك، ينفي أية دعوة تتخذ من الإسلام ذريعة وتبريراً للتخلف الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية؛ «فالجمود الذي يصفونه لا يصح على الإسلام بقدر ما يرجع إلى المسلمين؛ إذ هي

23 - نقلًا عن: أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948، ص 105.

24 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

25 - حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، (م.س)، ص 174.

26 - عبده، محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، أيلول/ سبتمبر 1960، ص 201.

27 - المرجع نفسه، ص 192.

28 - المرجع نفسه، ص 184.

29 - مذكرات الإمام محمد عبده، سيرة ذاتية، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، آذار/ مارس، 1993، ص 26.

30 - غليون، برهان، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1992، ص 59.

إنّ النظر إلى فكر النهضة وفقاً لعلاقته بالسلطة يكشف لنا فشل الرهان التاريخي عليه، فمثقّف النهضة كان مُستخدماً من قبل السلطة السياسية من أجل إضفاء طابع تنويري على السلطة في حين بقي محتواها أو مضمونها الفعلي قمعياً لا تنويرياً

علّة اعترضت المسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم³¹. والسبب في ذلك مرده إلى السياسة، التي هي، كما يصفها، الشجرة الملعونة في القرآن، كما أنها عبادة الهوى، واتباع خطوات الشياطين. إنّ هذا الموقف السلبي من السياسة سينعكس على رؤيته للتمدن، والحضارة، والنهضة؛ إذ لن نجد حديثاً عن النهضة بمفهومها الشامل، بقدر ما نجد حديثاً عن الإصلاح الأُسري، وإصلاح القضاء، والأوقاف، والتربية، وإصلاح اللغة، وغير ذلك³².

وبذلك، تكون نقطة انطلاق محمد عبده، في كتاباته، إصلاح المسلمين عن طريق دينهم؛ حيث إنّ ذلك أيسر وأصح من إصلاحهم عن طريق الإصلاح المعتمد على تقليد النموذج الأوربي؛ إذ بدا الإسلام لمحمد عبده كوسط بين طرفين؛ دين منسجم تماماً مع متطلبات العقل البشري واكتشافات العلم الحديث، مع احتفاظه بفكرة الله تعالى، الذي كان، في نظره، الموضوع الأوحد الجدير بالعبادة البشرية، والأساس الثابت للخلقة الإنسانية. وبذلك تكون التوفيقية، كما ظهرت في الفكر العربي فيما بعد، قد وجدت جذورها لدى محمد عبده الذي سعى وألحّ دائماً على التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث، وأن يبين كيفية تحقيق ذلك كما بدا ذلك جلياً في رده على هانوتو وفرح أنطون، فما نفتقر إليه، كما كان يؤكد دائماً، إعادة تفسير الشريعة لتمكين من اقتباس ما كان صالحاً من الأخلاق والقيم الأوربية، وبذلك، يكون محمد عبده قد ربط النهضة والتقدم العلمي بالإسلام، لأنه، كما يرى، ينطوي على بذور عقلية تجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة.

ربما بعد هذا تبدو واضحة صياغة سؤال التنوير لدى عبده؛ إذ هي تلخص بالآتي: إصلاح الدين هو السبيل إلى تحقيق الأنوار والنهضة، وإذا عدنا إلى الأفغاني، لنستذكر صياغة سؤاله، وليضيء لنا ما لم نستطع قراءته لدى عبده، وجدنا أنّ الأفغاني يرى أنّ تحقيق الرقي والتقدم مربوط بالعودة إلى الإسلام، وإذا أردنا أن نعمل على ترتيب الشقين المؤلف منها السؤال، بمعنى هل الدعوة إلى تحقيق التقدم وال عمران سابقة أم لاحقة للعودة إلى الإسلام؟ ربما من الصعوبة أن نعمل على إعادة ترتيب أولويات لم تكن حاضرة أو موجودة في ذهن الأفغاني؛ إذ هي تدخل في دائرة اللامفكر فيه بالنسبة إليه. وبعبارة أخرى، لم تشغل تلك الأسبقيات عقله بشكل يجعله يعمل على ترتيبها وإعادة صياغتها بما ينسجم مع هذا الترتيب.

لقد كان سؤال التنوير المتقدم حاضراً لدى الأفغاني وبإلحاح، لكن نستطيع أن نقول إنّ الظروف والمتغيرات الدولية المحيطة به³³، وبالعالم الذي يتتمي إليه (أزمة 1875-1878) فرضت عليه ربط سؤال التقدم بضرورة العودة إلى الإسلام، دون أن ننكر، بطبيعة الحال، تكوين الأفغاني الديني، الذي يفرض عليه إعادة النظر في الأسئلة الموجهة إليه جميعها من وجهة نظر دينية. لكنّ هذه التحولات، على المستوى الدولي، قد مسّت بشكل مباشر الدول العربية، وأخذت شكل تهديد للدول الإسلامية، ما سيؤدي دوراً رئيساً في إعادة صياغة السؤال بما ينسجم مع التكوين العلمي والفكري للأفغاني، وهذا ما لاحظته ألبرت حوراني، عندما رأى أنّ الطهطاوي والتونسي لو تأخرا في وضع كتبها سنوات فقط، لشدّدا فيها على وجوه من الموضوع دون أخرى.

31 - عبده، محمد، الأعمال الكاملة، ج3، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص317.

32 - عبده، محمد، الأعمال الكاملة، ج2، الكتابات الاجتماعية، تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ط2، 1980.

33 - انظر: المراكشي، محمد صالح، الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف، تونس، (د.ت)، ص71.

فضلاً عن ذلك، كان للنقاشات والمناظرات، التي دخلها الأفغاني مع رينان، والتي تتعلق بانسجام الإسلام والدين عموماً مع المدنية، واعتبار أن الإسلام سبب تخلف المسلمين، أثر كبير ودافع للأفغاني لأن يعيد قولبة سؤال النهضة بصياغة أخرى جديدة مختلفة عما قدمها الطهطاوي والتونسي سابقاً.

نستطيع أن نقول، الآن، إن الأفغاني قد هيمنت عليه فكرة تتعلق بنهوض العالم الإسلامي، في حين أن محمد عبده رأى أن الهدف الأسمى، الذي يجب جعله في الطليعة، هو إصلاح الإسلام، وإمداده بالقوة والحياة. لقد كان الأفغاني يأمل أن ييثر روحاً جديدة في الشرق حتى ينهض بثقافته، وعلمه، وتربيته، ويتمكن، بعدئذٍ، من تنقية عقيدته من الخرافات والأوهام، كذلك دعوته لم تنحصر في الجانب الديني؛ بل توسعت، وأخذت في الاعتبار الجوانب السياسية والاجتماعية³⁴، وهذا ما حدا ببعض دارسيه إلى وصف فكره بأنه «يتسم بطابع فلسفي عميق، ويتحرك في إطار العالم الشرقي عامة، في حين أن محمد عبده يتحرك في إطار ديني وأمة معينة، ويعبر عن الاتجاه السلفي»³⁵.

إن الأفغاني، بكلمة، كان يرى أن التنوير والنهضة سيؤديان إلى إصلاح الدين، في حين أن محمد عبده كان يرى أن إصلاح الدين وحده يؤدي إلى التنوير والنهضة.

ها بعد محمد عبده:

كان الفكر التوفيقي، الذي أرساه محمد عبده، بمقام المحوثة، التي انطلقت منها تيارات مختلفة؛ بل متنافرة الاتجاه، وسوف يصبح مفترق طرق لأهم التيارات الفكرية السلفية، والليبرالية، والعقلانية الدينية والفلسفية التي ستنشأ فيما بعد في العالم العربي³⁶.

لقد حاول محمد عبده، كما ذكرنا، أن يقدم جواباً عملياً وشاملاً لكل المسائل المرتبطة بالتنوير والنهضة، وأن يدرج في هذا الجواب العامل الديني ليخرج منه برؤية تأليفية وتوليفية تجمع بين ضرورات تمثل عناصر الحضارة المعاصرة، وحاجات الحفاظ عن الدين الإسلامي كعامل رئيس في تحقيق هذه النهضة المنشودة.

وإذا ابتدأنا من محمد رشيد رضا (1864-1935)، الذي كان الأشد وفاءً لأستاذه، فإن نظرتيه يمكن تلخيصها بالسؤال الآتي: لماذا البلدان الإسلامية متخلفة في كل ناحية من نواحي التمدن؟ إنه يجيب عنه أيضاً:

إن تعاليم الإسلام وقواعده الخلقية من شأنها، إذا فهمت على حقيقتها، وطُبقت بكاملها، أن تؤدي إلى الفلاح، لا في الآخرة فحسب؛ بل في هذه الدنيا أيضاً، أما إذا لم تُفهم على حقيقتها، أو لم تطبق، فإنها تقضي إلى الضعف والفساد، فسبب تخلف المسلمين أنهم فرطوا بحقيقة دينهم، وهكذا، يتطابق رشيد رضا مع أستاذه محمد عبده في صياغة سؤال النهضة، فوظيفتنا هي إصلاح الإسلام في جملته، والعمل على استعادة مجده؛ إذ يجب أن نعمل على التجديد في الدين الإسلامي؛ حيث نفهم الإسلام على حقيقته، ونرجع إلى مبادئه الصحيحة، ونظهره من الخرافات³⁷.

34 - محمد، طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 122.

35 - القاضي (محمد)، و صولة (عبد الله)، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة، (م.س)، ص 125.

36 - غليون، برهان، الوعي الذاتي، (م.س)، ص 50.

37 - محمد، طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، (م.س)، ص 147.

إنّ ذلك نجده بشكل واضح جداً عند تقديمه كتاب (لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟)؛ إذ وجّه أحد الأشخاص من جاوه إلى صاحب مجلة المنار (رشيد رضا) رسالةً يقترح عليه فيها أن يبين لقراء (المنار) أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والانحطاط، وأن يبين أسباب رقي أهل أوروبا، وأمريكا، واليابان، وما إذا كان يمكن للمسلمين مجاراة هؤلاء في سباق الحضارة، مع المحافظة على دينهم الحنيف، فأحال رشيد رضا الرسالة إلى الأمير شكيب أرسلان (1869-1946)، الذي أجاب عنه، ونُشر أول ما نُشر في مجلة المنار، ثم طبعه أرسلان في كتيبٍ على حدة، وقدم له رشيد رضا، وصدر في أواخر سنة 1940، ثم أعيد طبع الكتاب عدّة مرات، وإذا كان أرسلان ورضاً قد خففا عنا عناء البحث عن صياغتهما لسؤال النهضة؛ إذ صاغاه وفق ما رأيا، فإنّ مفرداته تشي وتدلل على الكثير من معانيه، كما أنّ الإجابة عنه، حسب ما ساقها الكتاب، تُظهر كم هي التحولات التي تعرّض لها سؤال النهضة، حتى استقرّ على هذه الصيغة، التي ستشتهر فيما بعد، وسيتم تداولها على أنها هي السؤال المركزي الذي على الأمة الإجابة عنه في معركة بنائها واستقلالها، ومن ثمّ نهضتها.

إنّ أرسلان يقرر، في بداية إجابته، أنّ أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية كانت دائماً عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية³⁸، وعندما فقد المسلمون حماستهم لدينهم، التي كانت عند آبائهم، تخلّق بها أعداء الإسلام، الذين لم يوصهم كتابهم بها، فنالوا بذلك الرفعة والعمران، ثم يعدد بعد ذلك ما يعدّه أهم أسباب تأخر المسلمين، التي هي الجهل الذي يجعل فيهم من لا يميز بين الخمر والخل، والعلم الناقص، الذي هو أشدّ خطراً من الجهل البسيط، وفساد الأخلاق بفقد الفضائل التي حتّ عليها القرآن³⁹. وكلّ هذه المصائب، التي حلّت بالمسلمين، هي ممّا صنعتها أيديهم، وممّا حادوا به عن النهج السوي، الذي أوضحه لهم القرآن الذي لمّا كانوا عاملين بمحكم آيه علّوا وظهروا، فلما ضعف عملهم به ذهب ربحهم، وانتقصت الأعداء أطراف بلادهم⁴⁰.

ثم يعود ليتساءل عن سبب تأخر أوروبا الماضية، ونهضتها الحاضرة؟ ويجيب بأنّ ذلك لم يكن ناشئاً عن النصرانية، التي كانت دينهم؛ إذ إنّ للحوادث أسباباً وعوامل مترابطة ترجع إلى أصول شتى، فإذا تراكمت هذه العوامل في خيرٍ أو شر تغلبت على تأثير الأديان والعقائد، وأصبحت فضائل أقوم الأديان عاجزة بإزاء شرها، كما أصبحت معائب أسخفها غير مؤثرة في جانب خيرها⁴¹. ويعبّر عن ذلك بأسلوب الحكمة عندما يقول: «فلترك بعض الناس جعل الأديان هي المعيار للتأخر والتقدم». ولكن إذا كان ذلك صحيحاً، وينطبق على جميع الأديان، فلماذا يصحّ على المسلمين أنهم هم سبب تخلفهم، وأنّ الإسلام سرّ تقدّمهم؟ إنّ رشيد رضا يهّمس على الحكمة السابقة أعلاه بهامشٍ ذي دلالة بالغة، فيقول: «هذا صحيح في جملة الأديان إلا الإسلام، فقرآنه وتاريخه يثبتان أنه هو سبب تقدم أهله حين اهتدوا به، وسبب تأخرهم حين أعرضوا عنه»⁴². وهكذا يتفق الاثنان، جملة وتفصيلاً، على أنه إذا أراد المسلمون أن يبلغوا الأوربيين، والأمريكيين، واليابانيين، من العلم والارتقاء، فعليهم أن يبعثوا العزائم، وأن يعملوا بها حرصهم عليه كتابهم⁴³، وتلك هي خاتمة الردّ والكتاب.

سؤال التنوير، إذاً، غاب كلياً لحساب البحث عن أسباب تأخر المسلمين، ولا داعي لأن يطول البحث كثيراً، فالإجابة جاهزة؛ إذ بقدر ما يبتعد المسلمون عن دينهم يتخلفون وبقدر ما يقربون منه يتقدمون. وهكذا، يتضح أنّ رشيد رضا وأرسلان هنا لا يقطعان مع أسلافهم من الطهطاوي والتونسي فقط، بل يقطعان، أيضاً، مع أساتذتهم ومشائخهم، إذا صحّ التعبير، من الأفغاني، ومحمد عبده. ولا

38 - أرسلان، شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ تقديم محمد رشيد رضا، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط3، 1358هـ. ولكننا سنعتمد، هنا، على طبعة أخرى من مراجعة خالد فاروق، دار البشير، القاهرة، (د.ت)، ص41.

39 - المرجع نفسه، ص75.

40 - المرجع نفسه، ص125.

41 - المرجع نفسه، ص131.

42 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها، انظر الهامش في أسفل الصفحة.

43 - المرجع نفسه، ص164.

نبالغ إذا قلنا إن رشيد رضا يقطع مع نفسه قبل 1918 وبعدها⁴⁴، إنه يذكر، في مقال له في المنار (منافع الأوربيين ومضارهم - الاستبداد)، وذلك في عام 1907، أنه يجب علينا أن نعترف بأن أوروبا هي التي نبهتنا للعودة إلى حكم الشورى الإسلامي؛ إذ يقول، في معرض مناقشته لقارئ يعتقد بأن هذا الحكم أصل من أصول الدين، ولا دخل لأوروبا فيه: «لا تقل -أيها المسلم- إن هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدنا من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشر الأوربيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة، ومصر، ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويُعدّ من أكبر أعوانها»⁴⁵. هذا الموقف النقدي المتقدّم، الذي يدلّ على وعي واضح بالمفاهيم، وحقوقها، وطرائق انتقالها، والتأثير المتبادل بين المجتمعات في تبنيها، هذا الموقف سنفتده تماماً عند طرحه سؤال تخلف المسلمين وتقدّم الأوربيين.

مع رشيد رضا المتأخر، إذا صحّ التعبير، سيتابع الكثير من الباحثين والمفكرين، الذين سيشكلون تياراً متميزاً في الفكر العربي، وإذا كان هذا التيار نفسه سيخضع إلى تحولات في خطابه ومفاهيمه، فإنّ مقابل هذا التيار، الذي اصطلاح على تسميته بالسلفي، سيظهر تيار آخر أنشأ مقولاته على أساس تمثل الغرب، وتبني مقولاته؛ إذ رأى فرح أنطون أنّ أنظمة الحكم الأوربية هي السبب في رقي أوروبا وتمدنها، وكانت هذه هي نقطة خلاف رئيسة بينه وبين محمد عبده. لقد كان سؤال النهضة، لدى أنطون، مرهوناً بالغرب، ومتحققاً به، والأمر نفسه كان لدى سلامة موسى، الذي خصص كتاباً للحديث عن النهضة الأوربية صدر عام 1934، ثم أعاد طبعه تحت عنوان (ما هي النهضة؟) وصدر عام 1962، إنه يلخص رؤيته في مقولة رئيسة: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوربية للحرية والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»⁴⁶. ربما تلخص هذه المقولة مجمل نظرية سلامة موسى وتياره إلى النهضة، إنّها تعبّر عن الكيفية التي أخذت فيها أفكاره نهاياتها الإيديولوجية. وكما يعبر كمال عبد اللطيف: «إنّ خطاب النهضة الموسوي هو خطاب تغريبي، إنه خطاب الغرب في الشرق، وينتج عن هذا أنّ الهوية كما يبلورها الخطاب الموسوي تجد أسسها في المغايرة؛ أي في الاختلاف عن الأصل، ومحاولة الارتباط بالغرب، لذلك هو خطاب انتقائي وهامشي من حيث الاكتفاء بوضع أسس جبهة ثقافية تغريبية»⁴⁷. لقد، كان سؤال النهضة، إذًا، لدى هذا التيار، سؤالاً هامشياً بقدر ما كان مركزياً؛ إذ كان يصّر على النهضة، ويدعو إليها، ولكن ليست تلك المتحققة بذاتها، والنتيجة عن تطوير إمكانيات ذاتية لدى الأمة وتجديدها؛ بل كانت النهضة تعني العيش في الغرب في فكره وإنجازاته التكنولوجية، لكن من السهل عليك أن تضع نموذجاً تراه نموذجياً، وتدعو الآخرين إلى اللحاق به، والتشبه به، غير أنّه من الصعب جداً أن تطوّر خطاباً خاصاً بك يضع النهضة سؤالاً مركزياً فيه، ويطور آليات ويخلق إمكانيات لتحقيقها ما يجعلك أنت لا غيرك.

ربما هذه الأسئلة والهواجس ستنتقل كلها دفعة واحدة لتنتاج معها سؤال النهضة، وليغيب تماماً أمام اشتعال وتأجج نار الهوية المقتدة، التي يجب البحث عنها، والقبض عليها، قبل أيّ تفكير في النهضة والتقدم.

44 - انظر: جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، ط3، 1988، ص269. حيث يقارن بين العروة الوثقى والمنار، ويرى أنّ رشيد رضا قد أضاف إلى العروة الوثقى البحث في جزئيات وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة، والعقائد الزائفة، والتربية المفيدة، إلا أنّ رضوان السيد يلحظ بوضوح فترة التحول هذه لدى رشيد رضا، عندما يرى أنّ رشيد رضا اعتنى بكتاب (الاعتصام) للشاطبي في فترة تحوله نحو السلفية، في حين عني شيخه محمد عبده بكتاب الشاطبي (الموافقات)، الذي يركز على مقاصد الشريعة، في حين يركز (الاعتصام) على مبحث الهوية الذاتية والخاصة للمؤمن، وضرورة التمايز عن المشركين وأهل الكتاب على حد سواء. انظر: السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997، ص42.

45 - رضا، محمد رشيد، منافع الأوربيين ومضارهم - الاستبداد، المنار، مجلد 10، الجزء 4، 11، حزيران/ يونيو 1907، ص 283 - 284. نقلاً عن: مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980، ص97.

46 - موسى، سلامة، ما هي النهضة، مكتبة المعارف، بيروت، 1974، ص108.

47 - عبد اللطيف، كمال، سلامة موسى وإشكالية النهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1982، ص227.

كان معظم مثقفي التنوير يؤمنون بأنّ التحديث لن يتمّ إلا من فوق، وعن طريق السلطة السياسية التي عليها أن تقوم بتنوير المجتمع، وهو ما جعل الكثير منهم يقف إلى جانب السلطة على حساب المجتمع، وجعل مفارقات غريبة من مثل (المستبد العادل) تظهر إلى الوجود على لسان هؤلاء المثقفين

إنّ الفكر العربي تسيطر عليه، في رؤيته لعصر النهضة، نظرةً أحادية وتجزئية⁴⁸، فهو لا ينظر إلى عصر النهضة نظرةً كليّة تستوعب مفاعليه الاجتماعية والسياسية، بقدر ما يحصر رؤيته في نتاجه الثقافي والفكري المحض، معتقداً ومؤمناً بالتطور الخطي للتاريخ⁴⁹، فما كان صالحاً للسابقين سوف يبقى نافعاً لللاحقين، وفي الوقت نفسه، يحكمه التوظيف المسبق للإيديولوجيا، فاليساريون يرون في إعادة إحيائه مجابهةً للفكر الأصولي، والقوميون يرغبون من إعادة قراءته في ترسيخ شرعيتهم المتهالكة. أمّا الإسلاميون، فيجدون في نصوصه أصالتهم، التي تثبت أسبقيتهم التاريخية على غيرهم من التيارات الإيديولوجية المتنافسة. إننا نشهد حالةً من الاستخدام المفرط لعصر النهضة: «وكلُّ يجريها لصالح تقوية أسسه الفكرية، أو لإيجاد ركيزةٍ من الماضي القريب له، أو من أجل مجابهة تيارٍ آخر موجود في الحياة العربية المعاصرة»⁵⁰.

إنّ إخفاق الإصلاح، الذي حمله رواد عصر التنوير والنهضة يقدم لنا خبرة تاريخية حول علاقة المثقف بالسلطة، واختلاف الدور التاريخي فيما بينهما. صحيحٌ أننا اليوم، كما يقول العروبي، «نعجب بالموقف الفكري والأخلاقي، الذي اتصف به فكر النهضة؛ إذ اتصف، قبل كل شيء، بحرية الرأي والاختيار، والجرأة على الاجتهاد، واعتباره واجباً دينياً وطنياً وأخلاقياً»⁵¹، إلا أنّ ذلك يجب ألا يمنعنا من النظر إلى فكر النهضة نظرة نقدية، ولا سيما في رؤيته التبجيلية والتسليمية للغرب، واستثمار، في الوقت نفسه، الأدوات والمناهج النقدية التي مكتنتنا من رؤية ذاتنا والغرب، أيضاً، بشكل أكثر دقة وعلمية، إنّ مستوى معارفهم وقدرتهم على توظيف تلك المعارف لإصلاح واقعهم يدفعنا للإعجاب بموقفهم الجريء، غير أنه يُلقى علينا واجباً مضاعفاً في تجاوز معارفهم المحدودة، التي تُظهر بشكل واضح أنهم لم يفهموا الحراك الاجتماعي والسياسي للحدثة الأوربية؛ إذ رأوا أنها مجرد أفكار تُنشر، أو بضاعة قابلة للتصدير، وغاب عن ذهنهم أنّ الحدثة الأوربية أشبه بسيرة اجتماعية ارتبطت بتحويلات عميقة ليس لها نظر في مجتمعاتنا، كما أنهم لم يفهموا أنّ الحدثة ليست ديناً جديداً يُبشر به، وتترجم تعاليمه، وتُنشر قواعده باللغة العربية، فيصبح العرب حدثيين⁵².

إنّ النظر إلى فكر النهضة، وفقاً لعلاقته بالسلطة، يكشف لنا فشل الرهان التاريخي عليه، فمثقف النهضة كان مُستخدماً من قبل السلطة السياسية من أجل إضفاء طابع تنويري على السلطة، في حين بقي محتواها، أو مضمونها الفعلي، قمعياً لا تنويرياً. لقد عبّر رفاعه الطهطاوي، أكثر من مرة، عن إعجابٍ شديد بمحمد علي باشا، فقد وصفه بأنه حاكمٌ «لا تكلُّ همته، ولا تفتّر عزيمته، ولا يرتاح بدنه وعقله؛ بل دائماً مشغول البال بما يخصّ التحدث والتفكير في التجديدات وحميد المشروعات، ولا يبالي بالمصارف والتكاليف للحرص على تقديم وطنه المنيف، وإخراج الرعايا من ورطة التخشن العنيف». والموقف ذاته تبناه مثقفون آخرون، مثل علي مبارك، الذي رأى أنّ الإصلاح لن يتحقق إلا على أساس «الطاعة التامة لولي الأمر»، وأنّ التحديث لن ينجح إلا بالاعتماد على إرادة الحاكم⁵³.

48- انظر: كوثراني، وجيه، مشروعات النهضة العربية بين الأمس واليوم، الطريق، السنة 56، العدد 1، كانون الثاني - شباط / يناير - فبراير 1997، ص 91.

49- فانوس، وجيه، مستلزمات النهوض العربي في زمن هجوم العولمة، المعرفة، السنة 42، العدد 478، تموز/ يوليو 2003، ص 144.

50- رصاص، محمد سيد، عصر النهضة العربية: مراجعة عامة، الاجتهاد، السنة 15، العددان 55-56، صيف وخريف 2002، ص 246.

51- العروبي، عبد الله، إرث النهضة وأزمة الراهن، ضمن كتاب: (عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحدثة)، (م.س)، ص 281.

52- الحداد، محمد، نحو تأسيس جديد لقضية الحدثة، دراسات عربية، السنة 35، العدد 6/5، آذار / نيسان - مارس / أبريل، 1999، ص 3.

53- نقلاً عن: الشريف، ماهر، رهانات النهضة في الفكر العربي، (م.س)، ص 78.

لقد كان معظم مثقفي التنوير - إذا صحَّ هذا التعبير - يؤمنون بأنَّ التحديث لن يتمَّ إلا من فوق، وعن طريق السلطة السياسية، التي عليها أن تقوم بتنوير المجتمع (الرعايا) وتحديثه من ثقافته (المتخلفة)، وهو ما جعل الكثير منهم يقف إلى جانب السلطة على حساب المجتمع، وجعل مفارقاتٍ غريبة من مثل (المستبد العادل) تظهر إلى الوجود على لسان هؤلاء المثقفين، وفي الوقت نفسه إنَّ رؤيتهم لنموذج التحديث الأوربي جعلهم أسارى الرؤية الغربية لهذه التجربة، وكأنَّ إعادة إنتاجها في البيئة العربية سيتم بمجرد قرار أو إعادة نشر وترجمة ما صدر من مؤلفات الأنوار، فالطهطاوي، على سبيل المثال، يبدو مأخوذ اللب والجنان بالقانون الفرنسي إلى درجة وصفه له بأنه يُعدُّ من جوامع الكلم [وتلك صفة لم تحظ بها سوى أحاديث الرسول الكريم] ويعقَّب على ذلك قائلاً: «وذلك من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجةٍ عالية، وتقدمهم في الآداب الحضريَّة»⁵⁴. وهو ما دفع أحد أهم دعاة القومية العربية فيما بعد، نجيب عازوري، الذي يعدُّ البعض كتابه (يقظة القومية العربية) أوَّل صرخة للوعي القومي وللتنبه للخطر الصهيوني. لقد دعا عازوري نفسه، صراحةً، إلى إلحاق منطقة المشرق العربي بالمشاريع الفرنسية؛ إذ يقول: «لا يملك أحدٌ الحق في سنِّ حكمنا غير فرنسا، ولن يهتف بحرارة لأيِّ دولة غيرها إذا نزلت في البلدان العربية يوم يتقرر تجزئة الإمبراطورية التركية»⁵⁵. كما أنَّ إسكندر عمون، أحد الذين شاركوا في مؤتمر باريس، طالب بوجوب التدخل الأوربي «إذا ما ساءت إدارتنا». ويظهر ذلك في خطابه، وكأنه حقُّ شرعي لهم يُخطئون إذا لم يفعلوا ذلك⁵⁶.

إنَّ إشكالية علاقة فكر النهضة بالسلطة السياسية، وبتجربة التحديث الأوربي، تدفعنا إلى إعادة النظر كلياً في فكر النهضة، والنظر إليه ضمن سياق التاريخ الموضوعي، أو، كما يقول العروي مجدداً، «أن نميز بين النهضة كمفهوم محدد تاريخياً وجغرافياً، والنهضة كمفهوم عام، كمجموعة مقولات مجردة تبرز في فترة معينة من تاريخ بلدٍ ما بهدف الإصلاح، وتختفي بعد حين، تاركة وراءها إنتاجاً فكرياً يفيد الأجيال اللاحقة بموقفه المعرفي والأخلاقي أكثر ممَّا يفيدها بمضمونه المتأثر بظروف الزمان والمكان»⁵⁷.

كما أنَّ المسؤولية الأخلاقية المناطة بنا تفرض علينا ألا نحمل فكر النهضة أكثر ممَّا يحتمل، انطلاقاً من معادلة تاريخية أصبحت ثابتة هي اختلاف شرط التطور الاجتماعي والسياسي للتجربة الأوربية للحدائث عن البيئة العربية والإسلامية، التي جرى الرهان على استنابتها فيها؛ إذ نلاحظ، مثلاً، أنَّ فترة التأسيس في الحدائث الغربية قد تواصلت من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، وضمت اتجاه الإصلاح الديني، والإنسية، والأنوار، هذا فضلاً عن الاكتشافات العلمية والاختراعات التكنولوجية، التي مثلت في الغرب ركيزة الفكر الحدائثي، بينما كان التطور التاريخي في المجتمع العربي مختلفاً، فاتجاهات الإصلاح الديني، والأنوار، والنزعة الإنسانية، تلقاها متأخراً ودفعه واحدة، وذلك من منظور إيديولوجيات القرن التاسع عشر. أمَّا الاكتشافات العلمية، فكان أثرها ضئيلاً عند العرب؛ لأنهم كانوا يستهلكونها كأدوات، ولا يتعاملون معها كإنجازات. ويكتفُّ محمد الحداد، في نهاية مقارنته الشائقة، قائلاً: «لا يمكن إيجاد وجه شبه بين حركة الصعود التاريخي للبرجوازية الغربية والتحويلات الاجتماعية الجنينية في المجتمعات العربية. لقد كانت الحركة الأولى حركة قوية جارفة ذات نتائج جذرية، بينما كانت الثانية ضعيفة مشتتة خاضعة للجمود الداخلي والتقلبات الخارجية»⁵⁸.

54- مخروم، محمد، أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986، ص97.

55- المرجع نفسه، ص108.

56- المرجع نفسه، ص111.

57- العروي، عبد الله، إرث النهضة وأزمة الراهن، ضمن كتاب: (عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحدائث)، (م،س)، ص285.

58- الحداد، محمد، نحو تأسيس جديد لقضية الحدائث، (م،س)، ص8. وللزيد حول ذلك، انظر، أيضاً: الحداد، محمد، نحو تاريخ مُقارنٍ لمفهوم الإصلاح، الاجتهاد، السنة 15، العددان 55-56، صيف وخريف 2002، ص133-149. وأيضاً: ويدي (محمد)، والنير (احميدة)، لماذا أخفقت النهضة العربية؟ دار الفكر، دمشق، 2002. ولدراسة مقارنة بين تجربة النهضة العربية والنهضة اليابانية، راجع: صاهر، مسعود، النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، كانون الأول/ ديسمبر 1999، سلسلة عالم المعرفة، 252، ص128-133، و ص249-288.

تبدو، إذًا، المسؤولية التاريخية المناطة بنا، اليوم، أبعد من أن تكون محض التزام فكري، إنها مسؤولية وتحدٍّ تاريخي وحضاري يُعلن قدرتنا على قراءة واقعنا باستقلالية تامة، وفي الوقت نفسه، قدرتنا على اجترار الحلول والمخارج، انطلاقاً من لحظة توصيفنا الحاضرة والمستقلة لذاتنا، بغض النظر عمّا تنبأ به أسلافنا، أو ما أبدعه مفكرون النهضةيون. إنَّ النهضة الحقيقية تبدأ في اللحظة التي نُعلن فيها نهاية استعادة عصر النهضة، عندها نكون قد استرددنا ذاتنا، التي تنوس شرقاً وغرباً، ولم تعرف بوصلتها استقراراً، على الرغم من أنّ اتجاه الشمال واضح وصريح لمن تنكّب عبء المسير.

الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة بين أنوار الاستبداد ومقتضيات استبدال المصلح والمواطن

محمد يوسف إدريس*

اعتدنا الحديث عن الأنوار والاستبداد انطلاقاً من النصوص الفلسفية الغربية (كانط، ...)¹، التي تُعدّ المرجع الرئيس لمن رام النظر في علاقة الأنوار بالاستبداد، وهو ما أضفى على علاقة الأنوار بالاستبداد بُعداً نظرياً جعلها تدور في فلك النظريات والقراءات الفكرية، التي سعت إلى التخلص من سيطرة الخطاب اللاهوتي، الذي لفت الإنسان بأسيجة الدوغمائية القاتلة.

إنّ هذه المرجعيات، التي نزلت -ولا تزال- منزلة الأصل، الذي تتفرّع عنه قضايا الأنوار والاستبداد في مشارق الأرض ومغاربها، هي ما جعل التفكير في تلك القضايا من شأن المثقفين والمصلحين، وهي رؤية نسعى إلى مراجعتها انطلاقاً من ترصد مقومات رؤية الإنسان العربي للاستبداد؛ لأنّ مقصدنا الرئيس من هذا المقال الوقوف على بعض مظاهر احتفاء العقل العربي بـ«أنوار الاستبداد»، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من حياتنا الواعية وغير الواعية، وهي غاية تقتضي منّا تحديد المقصود بـ«أنوار الاستبداد»، قبل المضي إلى تبين أهم مظاهرها في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة. وقد نفاجئُ القارئ باختيارنا مرجعاً غير مألوف في تناول المسألة، ونعني به (الكوميديا الاجتماعية)، ممثلة في حلقة من الجزء الثاني من مسلسل (ضيعة ضايعة)، الذي ألفه المبدع السوري ممدوح حمادة، وأخرجه الليث حجوج، وأسندت الأدوار الرئيسة فيه إلى كلٍّ من نضال سيجري (1965م-2013م)، وباسم ياخور، وهو من إنتاج سامه للإنتاج الفني، دمشق (2010)، ففي الحلقة الرابعة، وعنوانها: «التهمة سردين»:

1. موقفان مختلفان من «طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد»:

يقصّ مضجع الشرطي (النظام السياسي) تداول أهل القرية النائبة (أم الطنافس الفوقا) مناشير سياسية، وقد استطاع الشرطي تحديد مصدر تلك المناشير، فإذا هي تأتي من دكان القرية، فـ«صالح»، صاحب الدكان الوحيد في القرية، اعتمد تلك المناشير قراطيس يلفّ فيها علب السردين، التي يشتريها أهل القرية، وينتهي التحقيق بتحديد صاحب المناشير، فإذا به رجل يحمل اسم عبد الرحمن الكواكبي، وتنصبّ الجهود للعثور عليه، فإذا بالشرطي يقتلع (بكلّ لطف لا يوجد إلا في بلاد العرب) اعترافاً من جميع سكّان القرية، فكلّ واحد منهم، شيباً وشباباً، نساء ورجالاً، أقرّ بأنّه هو عبد الرحمن الكواكبي صاحب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد).

فما محتوى تلك المناشير الموسومة بـ(طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد)؟ ولماذا أزعج الشرطي أن يتبادل الناس تلك المناشير؟ أتراها تدعو إلى اتباع مفاسد إذا ما أتاها المواطن ارتكب المحرمات، ودنّس المقدّسات، أم تراها تحتوي أكاذيب من شأن نشرها تهديد الأمن العام؟

*أكاديمي من تونس.

1. Kant (Emmanuel): Qu'est-ce que les Lumières?, Mille et une nuits, La petite collection, Paris, 2006.

حلل الكواكبي في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» أسباب انحطاط المجتمع العربي الإسلامي، فإذا بالأسباب عديدة ومتنوعة، منها ما هو ديني، ومنها ما هو أخلاقي، وهي تشكّل مجتمعةً فضاءً ثقافياً واجتماعياً يقيد الفرد ويكبّله، ويجعل منه مجرد عنصر متأثر بالأشياء غير قادر على التأثير فيها، وفي محيطه الثقافي والاجتماعي. ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انتشرت مختلف مظاهر الانحطاط، وشملت مختلف المجالات في البلاد العربية، وقد مكّن هذا التخلف، الذي أسهم في إرساء أركان اللاهوت الديني في جعل الشرائح الاجتماعية مفاعيل في يد الطبقة الحاكمة، التي عمدت إلى استغلال التخلف ونشره؛ لأنّ في تعميمه ضمناً لبقائها.

وفي هذا السياق، انتشر فكر ديني أسطوري مداره على فكرة الجبر، التي تدفع بالعباد إلى التسليم بالموجود باعتباره تدبيراً إلهياً، الاعتراض عليه اعتراض على إرادة الله ومشيتته، فإذا بالعباد عبيد، أغنام تهوي عليها عصا الراعي/ عصا الله إذا ما فكّرت في رفع رؤوسها كي ترى نور الحياة، قدر الله لها أن تعيش في الظلمة لا ترى إلا تراب الأرض.

ولا غرابة في أن تطارد الأنظمة الاستبدادية عبد الرحمن الكواكبي، فهو الذي شهّر بها، وما انفكّ يحرّض الناس عليها، وذلك بنشر الأراجيف التي لا صحّة لها، من ذلك أنّ هذا الرجل ما فتى يقول، في منشوراته السريّة، إنّ علم السياسة يتمثل في «إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة»⁴.

وفي ذلك تحديد للإطار، الذي يجب أن تتحرّك فيه السلطة السياسية، باعتبارها سلطة مسؤولة عن تسيير المشترك لا الفردي بين الناس، وفق ما تتطلبه مصالحهم انطلاقاً من الحكمة والعقل بعيداً عن النزوات، والأهواء الشخصية، والميول الذاتية، فالاستبداد من هذا المنظور هو الخروج عن الحكمة و«التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى»⁵.

2 - ورّع عبد الرحمن الكواكبي كتاب (طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد) على فاتحة للكتاب حدّد فيها أسباب التأليف، وأتبعها بمقدمة يبيّن فيها مفهوم علم السياسة، وأهم المؤلفات، التي كتبت في مجال السياسة من جهة، ومن جهة أخرى، يبيّن ماهية الاستبداد، بما هو الموضوع الرئيس في علم السياسة، وهو ما تطلّب من الكواكبي معالجة الاستبداد في فصول خصص الأول للإجابة عن سؤال «ما هو الاستبداد؟»، وأتبعها بتسعة فصول درس فيها علاقة الاستبداد بالدين، والعلم، والمجد، والمال، والأخلاق، والتربية، والترقي. وقد انتهى ذلك بتحديد أهم طرق التخلص من الاستبداد.

ومن هذا المنظور، بدأ الكتاب متماسك الأجزاء قامت فصوله على التدرج المنطقي، الذي يصل مظاهر الاستبداد بالحلول التي اقترحها الكواكبي.

3 - راجع: القاضي (محمد)، وصوله (عبد الله)، الفكر الإصلاحية عند العرب في عصر النهضة، سلسلة مفاتيح، دار الجنوب، تونس، ط1، 1992، (الفصل الأول إصلاح النظام السياسي من القسم الثالث)، ص ص 65-78. وانظر، أيضاً، مبارك، زهير فريد، أصول الاستبداد العربي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2010، ص 68 وما بعدها.

4 - الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم أسعد السحمراني، دار النفايس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص 34.

5 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولم يكفّ الرجل لسانه ويده؛ إذ ألقينا يطالب باتخاذ الاستبداد موضوعاً رئيساً للحوار، باعتباره رأس الداء وأصله، ففي أحد منشوراته، التي ورّعها على أهالي قرية (أم الطنافس الفوقا) يكشف ما أحاط به من تضيق، وما ألحقه السياسيون به من استبداد أينما حلّ (حلب، مصر المحروسة، ...). ولعل ذلك ما دفعه إلى التعميم في نشر الأخبار، فهو لا يقصد بتلك المناشير «ظالماً بعينه»، وما يزيد المسألة تعقيداً أنّ مناشيره فيها نقود واضحة للحكومة التي وسمها بـ(المستبدّة)، وأسرف في الكيد لها، فلو كان اكتفاء بالحديث عن الاستبداد لقلنا -عفواً لقالوا- إنّ الاستبداد مذموم شرعاً وعقلاً، ولكن أن يركّز القول على الحكومة، فذاك والله مؤامرة دبرّت بليل، ووراءها عدو يتربص بالأمة، ويغيظه ما تحقّقه الحكومة من نجاحات في مقاومة الأمية، وما تبذله من أعمال في سبيل تنمية ثروات الجماعة، التي ضاق أفرادها ذرعاً بتكديس الأموال، فالمواطن العربي لم يعد يعبأ بسقوط الحياة ومشاغلهما، فولى وجهه شطر السياسة والسياسيين يريد إفساد نجاحاتهم، وتعكير صفو الحدائث والتقدّم.

عبد الرحمن الكواكبي، في عُرف الشرطيّ، محرّض مفسد في الأرض، وجب على الناس التبرؤ منه، ومقاومة ما يفعل. على هذا النحو يتضح المقصد من مطاردة رجال الشرطة للكواكبي، فهو يخوض في موضوع لا وجود له، عن أيّ استبداد يتحدّث؟

إنّه ليخترع الأكاذيب، يريد زرع الفتنة بين الناس والحكومة، بين الراعي والرعية، وما الحديث عن الاستبداد إلا مدخل من مداخل الشيطان، الذي يريد إخراج الإنسان من الجنة فيهلك، والجنة، بالنسبة إلى أهالي (أم الطنافس الفوقا)، البقاء في حضن الحكومة العادلة الخنون، تلك هي الأسباب التي تدعو إلى ملاحقة الكواكبي صاحب المنشورات الكاذبة. ولا يستبعد أن يكون المدعو «عبد الرحمن الكواكبي» عميلاً، فالتقارير الأمنية تنفيذ -والعهدة على من قال- أنّه غادر حمص في ليلة ظلماء، متجهاً غرباً، وقيل إنّه ولى وجهته إلى القاهرة المحروسة، ولم يطل فيها مقاماً، فركب النجيب قاصداً الجنوب، ولا أحد يعرف عن رحلاته شيئاً، رجل غامض الأحوال، ولكنّ المجمع عليه أنّ عبد الرحمن الكواكبي نشر (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) في مصر. ونحسب -والعلم لله وحده- أنّه كتب ما كتب بوحى من الشياطين، أو بمعونة من أطراف أجنبية معادية، ذلك ما أخبر به الرواة الصدوق. أمّا أنصاره، فيذهبون إلى القول إنّ الكواكبي مصلح ضيق عليه حكّام الشام، فطلب في مصر بعض الحرية. مؤكّدين أنّ الخطاب الإصلاحى لعبد الرحمن الكواكبي قد مرّ بطورين مهمّين: مدار الأول على الاحتكاك بمشاعل الناس وقضايا المجتمع، أمّا الطور الثاني، فانشغل فيه بالبحث عن حلول لقضايا الواقع العربي الإسلامي. في ما يتعلّق بالأولى، نزلوا امتهانه الصحافة، والمحاماة، والعمل في الدوائر الإدارية للباب العالي في سورية، وهي مهن وخطط إدارية ساعدته على فهم قضايا الواقع الاجتماعي والسياسي، الذي يعيشه المواطن السوري خاصة، والمواطن العربي عامة. ففي حلب، بدأ الكواكبي حياته المهنية محرراً ومترجماً في جريدة (الفرات)⁷، التي عمل فيها ثلاث سنوات امتدّت من سنة 1872 إلى سنة 1876. ليصدر، بعد سنتين من ذلك؛ أي سنة 1878م، جريدة (الشهباء)⁸ ليؤسس، بعد سنة واحدة، جريدة «الاعتدال»⁹، جاعلاً من قلمه قلم صدق انبرى لـ «كشف أسرار الأمور، وتنبية أفكار الجمهور، ومساعدة الدولة على انتظام حركات السياسة المحليّة، وصيانة الحقوق من الشطط بين أركان الهيئة الاجتماعية»¹⁰.

6 - المصدر نفسه، ص 30.

7 - كانت جريدة الفرات الجريدة الوحيدة التي تصدر في حلب، أيام عبد الرحمن الكواكبي، وقد كانت هذه الجريدة اللسان الناطق باسم دولة الباب العالي في حلب.

8 - تشير إلى أنّ هذه الجريدة قد أصدرها الكواكبي بالتعاون مع هشام العطار، وقد أمر كامل باشا القبرصي، والي حلب يومها، بإغلاق الجريدة، ومنع نشرها، وذلك بعد صدور العدد الخامس عشر.

9 - عرفت جريدة الاعتدال المصير نفسه، الذي عرفته جريدة الشهباء، فقد أمر والي حلب، آنذاك، جميل باشا، بإيقاف طبع الجريدة، ومنع بيعها ونشرها، وذلك إثر نشر العدد العاشر منها.

10 - الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2009، العدد الأول، صحيفة الشهباء، ص ص 496-497.

إن تعدد التجارب الصحفية لعبد الرحمن الكواكبي، واتخاذهُ النقد أسلوباً للكتابة، وتوجهاً عاماً جعل السلطة السياسية تفكّر في احتوائه¹¹، وذلك بتعيينه في مناصب فخرية وإدارية عديدة في المجال المالي، والتجاري، والزراعي، والقضائي¹².

إنّ تولّي عبد الرحمن الكواكبي لهذه الخطط الإدارية المتنوّعة أتاح له الاقتراب من دائرة صنع القرار من جهة، ومن جهة أخرى وفّر له فرصة الاحتكاك بالعامّة (القضاء)¹³ ومعرفة ما يُسلّط عليهم من مظالم، وما يلحق بهم من إجحاف. وبهذا الشكل، كان قد عرف أسرار صناعة الظلم والاستبداد، ووقف على حجم الفساد، الذي نما وترعرع في السلطة، وانكشفت له أدوات الاستبداد، وحدّد أطرافه وآليات اشتغاله. في المقابل تبيّن تأثيره السلبي، وما يترتب عليه من انحطاط لا يقتصر على الجوانب المادية، وإنّما يطول، أيضاً، جوانب أخرى مثل التعليم، والسياسة، والدين... وبهذه الطريقة اتضحَت الصورة أمام الكواكبي، فانبرى للإصلاح، مهتدياً بالعقل، داعياً إلى تجديد الخطاب الديني والسياسي، وإعادة بناء المجتمع على أسس جديدة تحقّق للناس العدل، والإنصاف، والأمن، والسلام.

2. في وجوه الاستبداد وأشكاله:

بعد أن شخّص الداء، ووقف على أسبابه، وحدّد العناصر التي تزيد قوّه وتأثيراً في جسد الأمة، لم يبقَ أمام الكواكبي سوى وصف الدواء، فكان (أمّ القرى) و(طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) الوصفه، التي وثّق فيها الدواء، وحدّد طرق العلاج، ومراحله، ومستوياته.

وقد أجمع أنصار عبد الرحمن الكواكبي ودارسوه على القول إنّ تأليف الكتابين تمّ في بلاد الشام. وبالنظر إلى ما تميّز به الوضع في حلب من تضيق على الفكر المستنير الناقد للسياسة العثمانية، ارتأى الكواكبي الخروج من حلب إلى مصر لعلّه يجد في أرض النيل حرية التعبير، التي افتقدها في أرض الشام، فكان أن وصل القاهرة سنة 1899 سراً، وقد ساعده على نشر أفكاره الإصلاحية ما كانت تعيشه مصر من نمو مطّرد في مجال الحريات، ولاسيما حرية الصحافة، وآية ذلك أنّه استطاع نشر كتابيه في أعداد متتالية في جريدتي (المؤيد) للشيخ علي يوسف (1863 م - 1913 م)، و(المنار) للشيخ محمّد رشيد رضا (1865 م - 1935 م)، فالأولى تولّت نشر (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد). أمّا الثانية، ف نشرت كتاب (أمّ القرى)، وهو ما أسهم في نشر أفكار الكواكبي ورواجها بسرعة بين مثقفي مصر¹⁴.

وفيها أقدّم عبد الرحمن الكواكبي على مقاومة الاستبداد (شأن الأفغاني، ولكنه يختلف عنه في الطرق والأساليب) بكل هدوء، وذلك عبر مراحل تكون كلّ واحدة منها نتيجة للسابقة لها، ومؤسسة للاحققة بها في الآن نفسه. ففي كتابيه (أمّ القرى) و(طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) حدّد المنهج، الذي يجب قطعه، والطريق التي يجب اتباعها للتخلص من الانحطاط والتخلّف¹⁵، وذلك في أبعاد

11 - راجع أهمّ مراحل حياته في: آل رشي، علاء الدين، من تعاليم القائد الشهيد عبد الرحمن الكواكبي في التنوير والتحرير، تقديم محمّد شاويش، دار المجتمع المدني والدستور، ألمانيا، ط1، 2013، ص ص 11-13، ومقدّمة محمّد عمارة للأعمال الكاملة للكواكبي، (م.س)، ص 67 وما بعدها.

12 - عُيّن الكواكبي، سنة 1879م، عضواً في لجنتي المعارف والمالية في حلب، وسُمّي، سنة 1881م، مديراً فخرياً للمطبعة الرسمية في حلب، وبعدها سُمّي رئيساً فخرياً للجنة الأشغال العامة. وفي سنة 1892م، عيّن رئيساً للغرفة التجارية، ورئيساً للمصرف الزراعي، وفي سنة 1896م كُلف برئاسة لجنة بيع الأراضي الأميرية. فعوضاً في محكمة التجارة، وذلك خلال سنة 1886م، ليتولّى رئاسة كتّاب المحكمة الشرعية سنة 1894م. راجع مقدمة أسعد السحمراني لكتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (م.س).

13 - تذكر دراسات عديدة أنّ الكواكبي قد وثّق شكاوى الناس في حقّ الولاة والإداريين العثمانيين في سجلّات كُلف الباب العالي رئيس دائرة المحاكمات في شوري الدولة، سنة 1885م، للتثبت فيها، والتحقّق من أمرها.

14 - راجع: شكري، غالي، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1992، ص 171.

15 - انظر: حنفي، حسن، جدل الاستبداد والفتور: دراسة مقارنة بين طبائع الاستبداد وأمّ القرى عند الكواكبي، ضمن أعمال ندوة الرؤى الإصلاحية للمفكر النهضوي عبد الرحمن الكواكبي، جمعها محمّد جمال طحان، سلسلة قراءات معاصرة، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، سورية، ط1، 2007، ص 93.

ومستويات عديدة أهمها البعد الاجتماعي¹⁶، الذي يقوم على ضرورة تربية النشء وتكوينهم بما يؤسس للكيان الحرّ، بما ينمّي في الأفراد حبّ الحياة¹⁷، بدلاً من الفئاعة بـ«اليسير والكفاف من الرزق وإماتة الطالب النفسية كحبّ المجد والرياسة [...] والإقدام على عظام الأمور كالترغيب في أن يعيش المسلم كميت قبل أن يموت»¹⁸.

إنّه وضع لا مخرج للمسلمين منه سوى بإصلاح الفرد والجماعة، وذلك باتباع قيم أخلاقية وخصال إنسانية تتشمله من الضعف والعجز¹⁹ والترديّ الأخلاقي (الكذب والنفاق،...)، ولكي تتحقق النهضة الاجتماعية، لا بدّ من إجراء إصلاحات في المستوى القضائي (سنّ قوانين الزواج المنظم، سنّ قوانين تحمي الأخلاق الحميدة،...)، والثقافي (نشر المكتبات،...)، والصحي (توفير الظروف الصحية الملائمة لتوفير حياة عادية للناس،...)، والتعليمي (نشر المدارس، فرض إلزامية التعليم...).

وفيما يتعلق بهذه المسألة، أشاروا إلى أنّ عبد الرحمن الكواكبي قد راهن على التعليم، فأولاه أهمية واضحة، وآية ذلك معالجته للقضايا الموصولة بالتعليم من جوانب عديدة؛ ذلك أنّه وقف على أسباب التخلّف في مجال التعليم، وما لحق به من فساد تجلّى في بيع الرتب العلمية لمن يشتريها، ما أدّى إلى نشر التخلّف، والأمية، والاعتقاد بالسحر، والعرافة، والشعوذة، وهجر العلم والعلماء، الذين لم يعودوا ورتة الأنبياء في تصوّر العامة من الناس²⁰، فهجر الناس حلقات العلم والعلماء، وتعلّقت همهم بما لا ينفع، ولا يغني في شيء، وضعّ رسخت أركانه السلطة السياسية العثمانية، التي عملت على نشر التخلّف والفكر الخرافي، كي تحوّل دون تأثير العلماء في واقعهم الاجتماعي والثقافي، ولكي يظلّ الجهل والانحطاط السمة الغالبة على بنية المجتمع وطبقاته المختلفة. وما زاد الطين بلّة تورّط السواد الأعظم من رجال الدين في هذا المشروع، وذلك بإقدامهم على نشر قيم الجبر والاستسلام للواقع بوصفه تعبيراً عن الإرادة الإلهية، وهو ما جعل الكواكبي ينعث أغلب رجال الدين في عصره بالمرائين والمتملّقين، الذين تفتقد نصائحهم الصدق والإخلاص، فإذا بهم يزرعون بذوراً ميتة في المجتمع²¹.

إنّ الاستبداد السياسي، في تصوّر عبد الرحمن الكواكبي، هو الوجه الآخر للاستبداد الديني²²، فالدين والسياسة «أخوان، أبوهما التغلّب وأمهما الرياسة، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة إلى التعاون لتذليل الإنسان»²³، ما دعا الكواكبي إلى الحثّ على تجديد الخطاب الديني، وهو، بهذا الشكل، أعلن عن انخراط مشروعه الإصلاحية في دائرة الخطاب الإصلاحية الإسلامي، الذي عدّ الاستناد إلى الإسلام المنطلق الرئيس للخروج من مأزق الحضارة العربية الإسلامية.

لقد حدّد عبد الرحمن الكواكبي عوامل الانحطاط، فإذا هي موصولة بالحقل السياسي²⁴، فاستبداد رجال السياسية بالقرار، واعتزاهم أصحاب الرأي والمشورة، وتقريبهم للعلماء المتملقين الذين لا نصيحة ترحى منهم، ولا خير يلحق العباد من مواقفهم. ويُقدّر الكواكبي

16 - المسعودي، حمادي، البعد الاجتماعي في تفكير الكواكبي النهضوي، آداب القيروان، العدد الثاني، الطبعة الرسمية، تونس، 1997، ص ص 71-89.

17 - المسعودي، حمادي، إشكالية النهضة في الفكر العربي الحديث، دار نهى للطباعة والنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1، 2011، ص ص 17-21.

18 - الكواكبي، عبد الرحمن، أم القرى، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص 26.

19 - الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (م.س)، ص 107.

20 - الكواكبي، عبد الرحمن، أم القرى، (م.س)، ص ص 48-39.

21 - الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (م.س)، ص 89.

22 - كتورة، جورج، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد: دراسة تحليلية، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد)، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 25. والساهوي، أحمد، الاستبداد والحريّة في فكر النهضة، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، ط1، 1988، ص 37.

23 - الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (م.س)، ص 45.

24 - راجع: زيادة، رضوان، الكواكبي ونظرية الاستبداد، ضمن أعمال ندوة الرؤى الإصلاحية للمفكر النهضوي عبد الرحمن الكواكبي، (م.س)، ص 83.

أنّ لحاق المسلمين بركب الحضارة المتقدّمة والمتطوّرة يقتضي، بالضرورة، رفع المظالم عن العباد.

ونحن، إذا ما تأملنا في الطريقة، التي اعتمدها الكواكبي في معالجة أبعاد المسألة السياسية، ألفيناه لم يكتف بالنظر في تأثير المجال السياسي في أوضاع الأمة، وإنّا ألفيناه يفصّل القول في مظاهر الاستبداد السياسي، الذي تجلّى في سنّ القوانين وفرضها بالقوة، رغم ما تنطوي عليه من ظلم وإجحاف، والتميز بين العباد بما يولّد لدى الأغلبية الشعور بالضميم. وما زاد من عمق هذا الشعور تولية من لا يصلح شؤون المسلمين، وهو ما أدى إلى إلجام العباد، وإسكات الألسن، فانعدمت الحرية، وفُقد العدل، وغابت المساواة.

إنّ الاستبداد السياسي في تصوّر عبد الرحمن الكواكبي هو الوجه الآخر للاستبداد الديني، فالدين والسياسة «أخوان، أبوهما التغلّب وأمهما الرياسة، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان»، وهو ما دعا الكواكبي إلى الحثّ على تجديد الخطاب الديني

ولكي يحقق المستبد مراده، كان لا بدّ من التعويل على خطاب ديني يدفع بالعامّة إلى الامتثال للسلطة السياسية المستبدة، وهو ما تجلّى في نشر قيم ومعتقدات تدور على الجبر من جهة، وعلى انتشار الفكر الخرافي (الشعوذة، السحر، ...) من جهة ثانية، وإيهام الناس بأنّ العلوم العقلية مناقضة للدين، مفسدة للاعتقاد، من جهة ثالثة. يضاف إلى ذلك عوامل أخرى تعلّقت بالأخلاق، وبالتعليم، وبطبيعة المعارف (انتشار الجهل، فساد التعليم، تقديس السلف، ...).

وقد انتهى عبد الرحمن الكواكبي إلى أنّ تأثير هذه العوامل في بنية المجتمع واضح وجلي؛ ذلك أنّ «الأمة إذا صُربت عليها الذلّة والمسكنة، وتوالت على ذلك القرون [...] تصير تلك الأمة سافلة الطباع [...] كالبهائم، أو دون البهائم»²⁵.

وبناء على ذلك، على الأمة أن تحسّ بالألم لكي تعي أهمية قيمة الحرية في حياتها²⁶، فإذا لم تشعر بذلك فإنّها لا تستحق الحياة مثل الأمم الحرّة²⁷.

3. هل الواقع مرجعية الشرطي أم مرجعية المصلح والمواطن؟

وردي في تقارير الشرطي أنّ عبد الرحمن الكواكبي قد تأثّر تأثراً واضحاً بمؤلّفات قوم دينهم وعقائدهم مخالفة لدين وعقائد أهل الشام وبلاد المسلمين، وما يؤكّد ذلك أنّه في المناشير أقرّ باتباعه طريق مفسدٍ من أبرز المفسدين، الذين عاشوا في بلاد الإيطاليين، اسمه ألفيري فيتوريو (1749م - 1803م) (Alfieri Vittorio)، مؤلّف كتاب (Della Tiranide) (ما الاستبداد؟). وقد أثبت قرآؤه أنّ في الكتاب دعوة صريحة للثورة على الراعي الأمين حامي العباد والديار، وتلك هي الدعوة نفسها التي نادى بها الكواكبي²⁸.

25 - الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارح الاستبعاد، (م.س)، ص 197

26 - راجع: الحذيري، أحمد، منزلة الحرية عند عبد الرحمن الكواكبي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 74 / 75، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، 1990

27 - إنّ للاستبداد، في الثقافة العربية الإسلامية، جذوراً ضاربة في التاريخ، وهو ما يجعل منه مفهوماً متأسلاً فيها له مظاهر (فساد اقتصادي، فساد إداري، فساد قضائي، فساد اجتماعي...)، وله آليات عديدة (السلطة القهرية، غياب القانون، الدولة البوليسية...)، وله مقومات (فكرية، ثقافية، اجتماعية، تاريخية...)... راجع، في ذلك، البيضاوي، هناك: مفهوم الاستبداد في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر دراسة مقارنة، تقديم علي جمعة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 2012، الفصل الثاني، ص ص 139-213. وانظر، أيضاً: مبارك، زهير فريد، أصول الاستبداد العربي، (م.س)، الفصل الثاني: أركيولوجيا الاستبداد العربي.

28-Tapiero (Norbert): Les Idées réformistes d'al- Kawakibi, contribution a l' étude de l'Islam moderne, Les Éditions Arabes, Paris, 1956, PP 34-35.

أفسدت عقله دعاوى الأعداء وأصحاب الفتن، ولا أحد استطاع تحديد الزمن، والمكان، واللغة، متى طالع أفكارهم، وأين، وبأي لغة؟²⁹، فالبعض رجح أن الكواكبي طالع ترجمة تركية لكتاب ألفيري قام بها جودت عبد الله³⁰. وأشار آخرون إلى أن (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) لم يقتصر على الاقتباس من كتاب الإيطالي ألفيري، وإنما استلهم الكواكبي جزءاً مهماً من أفكاره من كتاب (مستقبل الإسلام) (The future of islam) لـ ويلفريد سكاون بلنت (1840م-1922م) (Wilfred Scawen Blunt)³¹، ومن قيم الثورة الفرنسية³².

بناء على ذلك، تولت الدوائر الاستعمارية الجديدة تكوين الكواكبي؛ لتملأ دماغه بالأفكار المفسدة، وهي تهمة ما انفك أتباعه ينفونها في السر والعلن، فهو، عندهم، المصلح الذي سعى إلى الإفادة من الحق أينما وجده، فهو الطالب للعلم ولو كان في الصين، وهو الذي لا يخشى في الحق لومة لائم، ولا يثنيه عن اتباع الحق قول القائلين، هو مفسد أو عدو التقدم والنهضة.

يقول الأنصار إنه نظر في الشرق والغرب، فوجد قوماً عاشوا محنة الاستبداد قبل قومه، واستطاعوا التخلص من ويلاتهم، فكانت الإفادة منهم، والأخذ عنهم، والاقتباس من أفكارهم، والاقتداء بهم، غاية الكواكبي، فالكواكبي من هذا المنظور أدرك ما لم يدركه قومه، ولم يرد أن ينعم ببرد الحقيقة وقومه بنار الجهل والتخلف يصطلون، فكان الداعي إلى نور الحياة وطبيعتها، مُقرّاً بأن «الأمّة، التي لا يشعر كلها، أو أكثرها، بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية»³³.

ونحسب أن أتباع الكواكبي قد أخطؤوا مثلما أخطأ الشرطي في تحديد المرجعية الرئيسة، التي استقى منها الكواكبي أفكاره، فهو لم يكن متأثراً بهذا المفكر أو ذلك، بالقدر الذي يجعل من الكواكبي امتداداً لأفكار غيره، فالمعلم الأول الذي نهل منه الكواكبي، وأخذ عنه أفكاره ورؤاه هو الواقع المعيش لقومه³⁴، فالواقع الذي عاش فيه الكواكبي (وأحفاده اليوم) لا يحتاج إلى من ينظر له ويساعد على فهمه، وتبين أبعاده، ووجوه انحطاطه، وهو وعي شارك الكواكبي فيه رهط من المصلحين أمثال خير الدين باشا، وأحمد بن أبي الضياف (1803م-1864م)، الذي لم يخف سخطه على العامة، فهي عنده لا تقلّ وعياً عن المصلحين بتردي الواقع السياسي، والثقافي المعيش، ولكنها خيّرت أن تؤدي دور «بهائم الأنعام [... التي] لا تكاد تحدث سرّاً بمخالفته، ولا يحتلج في ضميرها انحراف عن الطاعة بما تخلّقوا به من ذلّ المغارم والقهر الذي جدع أنوف إباثهم [كذا، الأقرب إباثهم] ومحاوّة نفوسهم بمرور السنين»³⁵.

29 - ذهب أحمد أمين إلى أنّ ظروف مطالعة عبد الرحمن الكواكبي لكتاب ألفيري فيتوريو غير معروفة. راجع: أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسسة هنادي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012، ص 69 وما بعدها.

30 - جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 1988، ص 298

31- Haim (Silvia): Alfieri and al- Kawakbi, Oriente Moderno, Roma, NO 7, 1945, PP321-334

Haim (Silvia) The Ideas of a Precursor, bd al-Ra-an al-Kawakibi (1849-1902), In Relation to the Trendero Muslim-Arab Political Thought, University of Edinburgh, 1953.

32 - ليفين، ز. أ، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام، ترجمة بشير السباعي، دار شرقيات للتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، 1997، ص 117.

33 - الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (م.س)، ص 179.

34 - راجع أهم المرجعيات، التي شكّلت وعي الكواكبي بضرورة تجاوز الانحطاط، عند: المسعودي، حمادي، مرجعية التحديث عند عبد الرحمن الكواكبي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 94 / 95، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1992. وانظر، أيضاً، مقال الكواكبي ضمن دائرة المعارف الإسلامية النسخة الفرنسية:

Encyclopédie de l'Islam, article «al-Kawakibi», (E.I.2).

35 - ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق الشيخ محمد شّام، الشركة التونسية للنشر ووزارة الشؤون الثقافية، تونس، 3، 1989، ج1، ص11.

ذاك وعي عبّر عنه سكّان (أم الطنفس فوقاً) في مسلسل (ضيعة ضايعة) يوم اعترفوا للشرطي بأن عبد الرحمن الكواكبي اسم لكل السكّان، فلا رغبة للجماعة سوى إرضاء الراعي، وتجنّب عصاه. وقد يرى البعض (اقتداء بالكواكبي) في ذلك إقداماً من العامة على ذبح نفسها بسبب الحمق والغباء الذي يحول دون تنوير العقول.

ألم يخبرنا كانت أن الإنسان القاصر لا يستطيع الانتقال من حيز العجز إلى حيز القدرة بالنظر إلى تعوده على الامتثال لإرادة الآخرين؟³⁶ ولكننا نرى في سلوك الرعية الأنعام دليلاً قاطعاً على أنها لم تع أن حياتها فوق الأرض لا تختلف في شيء عن الحياة تحتها، فأن تعترف الجماعة طوعاً بما يريد الشرطي خير من أن تعترف به كرهاً وإرغاماً.

فالراعي لا يريد شيئاً، في تقديرها، سوى القبض على الكواكبي، ولم يخطر في باله أن من يبحث عنه ميّت منذ ما يزيد على قرن، وكيف يعي صاحب السلطان ذلك؟ وهو للكتاب معادٍ، وللمعرفة محارب من جهة، ومن جهة أخرى إن ما يتناوله الكواكبي بالتحليل والنقد مائل أمام الشرطي، فالكواكبي المقتول سماً يراد له أن يقتل مرةً أخرى³⁷، ذلك أنه حيّ يرى ويعبّر عن واقع العرب والمسلمين خلال القرن الحادي والعشرين. ومن قبل قيل دار لقمان على حالها أتى الربيع عليها أم لم يأت.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر

1. الكواكبي، عبد الرحمن:

- أم القرى، دار الرائد العربي، ط 2، بيروت، لبنان، 1982.

- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم أسعد السحمراني، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، بيروت، لبنان، 2006.

- الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط 2، القاهرة، مصر، 2009.

2. مسلسل ضيعة ضايعة، ج II، الحلقة الرابعة: التهمة سردين، إنتاج سامه للإنتاج الفني، دمشق، سورية، 2010.

المراجع:

1. آل رشي، علاء الدين، من تعاليم القائد الشهيد عبد الرحمن الكواكبي في التنوير والتحرير، تقديم محمد شاويش، دار المجتمع المدني والدستور، ألمانيا، ط 1، 2013.

2. أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012.

36 . (op cit), P 57. Kant (Emmanuel): Qu'est-ce que les Lumières?

37 - لا يختلف دارسو أعمال الكواكبي في شأن موته، فالجميع يؤكّد أن موته كان اغتيالاً سياسياً، فبعد أن أقام في مصر ثلاث سنوات غير متتالية (1899-1902م)، مات الكواكبي بعد احتساء فنجان من القهوة في مقهى يقع بالقرب من حديقة الأزبكية. ويذهب بعض الباحثين إلى أن السلطان العثماني عبد الحميد هو من دبّر للاغتيال وأمر بتنفيذه.

3. البيضاوي، هناء، مفهوم الاستبداد في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر دراسة مقارنة، تقديم علي جمعة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 2012.
4. جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 1988.
5. الحذيري، أحمد، منزلة الحرية عند عبد الرحمن الكواكبي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 74/75، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990.
6. حنفي، حسن، جدل الاستبداد والفتور: دراسة مقارنة بين طبائع الاستبداد وأم القرى عند الكواكبي، ضمن أعمال ندوة الرؤى الإصلاحية للمفكر النهضوي عبد الرحمن الكواكبي، جمعها محمد جمال طحان، سلسلة قراءات معاصرة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق - سورية، ط1، 2007.
7. زيادة، رضوان، الكواكبي ونظرية الاستبداد، ضمن أعمال ندوة الرؤى الإصلاحية للمفكر النهضوي عبد الرحمن الكواكبي، جمعها محمد جمال طحان، سلسلة قراءات معاصرة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق - سورية، ط1، 2007.
8. السماوي، أحمد، الاستبداد والحرية في فكر النهضة، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، ط1، 1988.
9. شكري، غالي، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - مصر، 1992.
10. ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق الشيخ محمد شمام، الشركة التونسية للنشر ووزارة الشؤون الثقافية، ط3، تونس، 1989.
11. القاضي (محمد) وصوله (عبد الله)، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة، سلسلة مفاتيح، دار الجنوب، تونس، ط1، 1992.
12. كتورة، جورج، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد: دراسة تحليلية، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد)، بيروت - لبنان، ط1، 1987.
13. ليفين، ز. أ، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام، ترجمة بشير السباعي، دار شرقيات للتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، 1997.
14. مبارك، زهير فريد، أصول الاستبداد العربي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2010.
15. المسعودي، حمادي، إشكالية النهضة في الفكر العربي الحديث، دار نهى للطباعة والنشر والتوزيع، صفاقس - تونس، ط1، 2011.

16. المسعودي، حمّادي:

- مرجعية التحديث عند عبد الرحمن الكواكبي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 94/95، مركز الإنهاء القومي، بيروت-لبنان، 1992.

- المسعودي، حمّادي، البعد الاجتماعي في تفكير الكواكبي النهضوي، آداب القبرون، العدد الثاني، المطبعة الرسمية، تونس، 1997.

17. Encyclopédie de l'Islam, (E.I.2) article «al-Kawakibi».

18. Haim (Silvia): Alfieri and al- Kawakbi, Oriente Moderno, Roma, NO 7, 1945.

19. Haim (Silvia): The Ideas of a Precursor, bd al-Ra~an al-Kawakibi (18491902-), In Relation to the Trendero Muslim-Arab Political Thought, University of Edinburgh, 1953.

20.Kant (Emmanuel): Qu'est-ce que les Lumières?, Mille et une nuits, La petite collection, Paris, 2006.

21. Tapiero (Norbert): Les Idées réformistes d'al- Kawâkibî, contribution à l'étude de l'Islam moderne, Les Éditions Arabes, Paris, 1956.

الأنوار والاستبداد: هابرماس قارئاً نيتشه

فوزية ضيف الله*

1. اعتبارات تهيدية:

عرف القرن العشرون تداولاً للعديد من المدارس والتيارات الفكرية والفلسفية، التي فقدت ثقتها في مشروع الحداثة والأنوار، نظراً لما اتسم به هذا القرن من كوارث وحروب زعزعت الإيمان بالقيم التي بشر بها فلاسفة الأنوار. فأصبحت الفلسفة نعيماً لقيم الحرية والعدالة والسلم، بعد أن كانت تتغنى بمقولات اليوتوبيا المدافعة عن النزعات الإنسانية.

يشغل هذا المقال بالنظر في قراءة هابرماس للموقف النيتشوي من فكري الحداثة والأنوار، ضمن الفصلين الثالث والرابع من كتابه (القول الفلسفي للحداثة). نُشر هذا الكتاب في أصله الألماني (Der philosophische Diskurs der Moderne) سنة 1985م، وترجم إلى الفرنسية ونشرته دار غاليليا سنة 1988م (Le discours philosophique de la modernité)، ثم ترجمته فاطمة الجيوشي إلى العربية سنة 1995.

تجدر الإشارة إلى أن هابرماس ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، المنضوية تحت اسم «النظرية النقدية». وقد بادرت إلى مراجعة مفهوم الحداثة الغربية ونقدها، مُنشئة «قولاً فلسفياً في الحداثة» امتد من القرن الثامن عشر إلى اليوم، كما بادرت إلى تحطيم أوهام الحداثة، بعد الانتهاء من تشخيص أمراضها. كان هابرماس ناقداً للمواقف الراضية للحداثة، وقد انحاز إلى قراءة «فلاسفة ما بعد الحداثة»، بدءاً بالفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. لقد خصّص هابرماس مؤلفه (القول الفلسفي للحداثة) لمراجعة جملة المواقف الفلسفية للرافضين والناقدين لفكري الحداثة والأنوار.

استهلّ هابرماس كتابه بالإشارة إلى محاضراته، التي قدّمها سنة 1980م، بمناسبة تسلّمه جائزة أدورنو، وقد كان عنوان هذه المحاضرة «الحداثة: مشروع لم يُنجز». فإذا كانت الحداثة قد فشلت، أو أنها لم تُنجز أصلاً، فذلك يعود، في نظر هابرماس، إلى انكسار الحياة وتجزئتها إلى اختصاصات مستقلة معزولة، في حين يعيش الفرد العيني تجربة خالية من المعنى، لذلك يبدو هابرماس متحفّظاً على مصطلح «ما بعد الحداثة»، الذي نحتته الفيلسوف الفرنسي فرانسوا ليوتار، انطلاقاً من مجموع الأبحاث السوسولوجية المرتبطة بالتحديث الذي يعرفه المجتمع الصناعي المعاصر كمجتمع استهلاكي. يمكن شرح تحفّظ هابرماس على مصطلح «ما بعد الحداثة» في النقاط الآتية:

أولاً: إذا كانت «الحداثة: مشروعاً لم يُنجز» في نظر هابرماس، فلا يمكن الحديث عن مصطلح «ما بعد الحداثة»؛ بل إنّ هؤلاء الذين يُسمّون أنفسهم «فلاسفة ما بعد الحداثة» ليسوا في معزل عن الحداثة نفسها.

ثانياً: لا ينبغي النظر إلى فشل مشروع الحداثة من جانبه السلبي فحسب.

ثالثاً: تقوم رؤية هابرماس على إعادة الثقة بالحداثة عن طريق الكشف عن طرق حدائية أخرى تتأسس على مفهوم «العقل التواصلي»، الذي يجدد ثقته بالعقل، ويحتكم إليه في مجال الأخلاق والقانون، ويدعو إلى ظهور تنظيمات ديمقراطية وقوانين وضعية أكثر فاعلية.

*أكاديمية من تونس.

كان نيتشه واحداً من الفلاسفة الذين فكروا في الحداثة بشكل جذريّ وريبي، فالحداثة انبنت عنده على ثقة مطلقة في العقل، لكنّها أفرزت للإنسان العديد من المآسي رغم التزامها بتحقيق سعادته. لذلك سعى نيتشه إلى تحطيم المفاهيم التي جاءت بها الحداثة، على غرار مفهوم التطور، الإنسانية، الهوية الثقافية...

علينا أن نبحث، أولاً، في مفهومي الحداثة والأُنوار، قبل المرور إلى النظر في قراءة هابرماس للنقد النيتشوي للحداثة. يبيّن معجم المفاهيم الفلسفية (Dictionnaire des notions philosophiques) أنّ الحداثة ليست مفهوماً، ولكنها دلالة تأويلية تطلق على حقبة تاريخية محدّدة تميّزت بالتشريع لسلطة العقل وسيادته. تفرض الحداثة مفهوماً جديداً للإنسان، للعقل وللهوية. يحتل مفهوم (Modernity)، في الفكر المعاصر، مكاناً بارزاً، فهو يشير، بوجه عام، إلى سيرورة الأشياء، بعد أن كانت الحداثة تشير إلى جوهرها، ويفرض صورة جديدة للإنسان، والعقل، والهوية، تتناقض جذرياً مع ما كان سائداً في القرون الوسطى. والحداثة هي حركة تنويرية تؤمن بالعقل، غايتها النظر إلى الحياة وإلى الإنسان

بتفاوت وحيوية. تشمل العديد من المجالات الإنسانية، فتضمّ المستويات العلمية، والتقنية، والاقتصادية، والسياسية، والأدبية، والفنية، والفلسفية. لا تُعدّ الحداثة مذهباً سياسياً، أو نظاماً ثقافياً، أو اجتماعياً، ولكنها حركة تطوير وإبداع عقلانية.

لقد عاد هابرماس إلى هيغل لتحديد معنى الحداثة، ويلاحظ أنّ هذا اللفظ يستعمل للإشارة إلى حقبة تاريخية تُسمّى «الأزمة الحديثة»، لذلك يكتب هابرماس: «لا بدّ لنا من الرجوع إليه (هيغل) لفهم دلالة الصلة الداخلية بين الحداثة والعقلانية دلالة ظلّت بلا إشكال حتىّ ماكس فيبر، وصارت، اليوم، في موضع التساؤل. وعلينا أن نعيد النظر في المفهوم الهيغلي للحداثة لنرى مدى شرعية ادعاء هؤلاء، الذين يضعون تحليلاتهم تحت مقدمات أخرى»¹. إلا أنّ هيغل كان قد حكم على الحداثة بالاكتمال والانغلاق من جهة جعله الذاتية أمراً مطلقاً، وجعلها قادرة على التفكير في انطباقها على ذاتها، ذلك هو البعد السلبي، الذي يراه هابرماس في حداثة هيغل. يكتب هابرماس: «هل نفهم الحداثة ذاتها بشكل حقيقي؟ ومنذ ذلك الحين، اتخذ العقل في الحقيقة مكان المصير، ويعرف أنّ كلّ حدث يحمل قيمة أساسية تقرّر مسبقاً. وهكذا، لا تُلبّي فلسفة هيغل حاجة الحداثة إلى بلوغ تأسيسها الذاتي إلا بمقدار تجريد الراهن من القيمة (...) النقد. وفي نهاية الأمر، تُجرّد الفلسفة عصرها من القيمة، وتقضي على اهتمامنا به، وتنكر عليه إمكان نداء يرسله من أجل تجدد ناقد لذاته»².

لقد كان نيتشه واحداً من الفلاسفة الألمان، الذين فكروا في الحداثة بشكل جذريّ وريبي، فالحداثة انبنت، بالنسبة إليه، على ثقة مطلقة في العقل، لكنّها أفرزت للإنسان العديد من الآلام والمآسي، رغم التزامها بتحقيق سعادته ورفاهيته. لذلك سعى نيتشه إلى تحطيم وتعرية المفاهيم، التي جاءت بها الحداثة، وبشّرت بها، على غرار مفهوم التطور، الإنسانية، الهوية الثقافية، الهوية الألمانية أو الأوروبية³.

إذا كان نيتشه قد سمّى الفيلسوف «طبيباً للحضارة، فذلك من جهة قدرته على تشخيص الأمراض، التي أضرت بالحضارة، وألحقت بها الفساد، بدءاً من سقراط نفسه، الذي يعدّه مسؤولاً عن انحطاط الحضارة اليونانية، وانحطاط الفكر الفلسفي، من جهة اهتمامه بالعقل على حساب الحياة، وعلى حساب متطلباتها الاستيعابية، فقد اعتبر سقراط التراجيديا الإغريقية انحطاطاً للفن، وللحداثة وللحضارة. لقد كانت الحضارة الأوروبية في عصر نيتشه انعكاساً وامتداداً لعصر النهضة بصورة غير مباشرة، ولعصر الأُنوار والحداثة

1 - هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دراسات فلسفية، 1995، ص.12.

2 - هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص.70.

3- Jacques Le Rider, «Nietzsche a pensé la modernité de manière radicalement sceptique», Dossier, «Pourquoi lire Nietzsche aujourd'hui», Magazine Littéraire, Nietzsche contre le nihilisme, N° 383 Janvier 2000, P.27.

بصورة مباشرة. تشير الحداثة إلى الفترة التاريخية من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، وتميّزت هذه الحقبة التاريخية بتوافر جملة من الشروط الحضارية والعقائدية الخاصة، أولها الإيمان المفرط بالعقل والعلم والحقيقة، ومناصرة فكرة التقدم، التي راجت أكثر في ظل هيمنة الحركة الرأسمالية، وما انجر عنها من إنجازات علمية وصناعية. قامت الحداثة على إثبات المعقول في مقابل التنكر للجسد والحس والغريزة (اللامعقول)، لذلك عمد نيتشه في أغلب كتبه، ولاسيما (فيما أبعد من الخير والشر)، (إنساني مفرط في إنسانيته)، (اعتبارات على غير أوانها)، (ولادة التراجيديا)، إلى نقد فكرة الحداثة والأنوار، رابطاً الأنوار نفسها بفكرتي الهيمنة والاستبداد. فإن كان التقدم في العلوم والتكنولوجيا، مثلاً، مقصوداً لأجل سعادة الإنسان، فإنها قد حوّلا حياة الإنسان إلى مأساة. لقد كان العلم قادراً على اجتناب الألم، لكنه كان، في الوقت نفسه، جالباً لأشكال أخرى من الآلام، لقد سلب الإنسان أفراده، وجعله يزداد بروداً كل يوم. يكتب نيتشه، في إحدى شذراته المتخلفة: «إن نشاط العلم شبيه بنشاط العنكبوت الذي يحيك خيوط بيته، يصطاد فريسته، ويمتصّ دمه»⁴.

يُبدى نيتشه موقفاً سالباً من الحداثة ومن الأنوار، ومن الحضارة الأوربية إجمالاً؛ إذ يشكو المشروع الحداثي التنويري من أزمة تباطئه مع التقنية. لقد تضحّم الإنسان الخارجي على حساب الإنسان الداخلي، لقد انخفضت قيم الاقتدار تحت منظومة تكنولوجيا لا ترى من الإنسان إلا ما ينتجه، فأصبح الفرد رهن الآلة، ورهن فكرة التقدم. فأنتجت هذه الحداثة حركة عدمية أدت إلى زوال كل القيم الحضارية العظيمة. لقد صارت شعوب الحداثة والأنوار سائرة نحو التفكك الداخلي، نظراً إلى فقدانها كل شعور بالعظمة، وكل إحساس بالأصل وبالزمان.

أفرزت الحضارة الأوربية قيماً للانحطاط وللإستبداد، رغم كونها تنادي بالأنوار. فإن كان الأمر كذلك فإن الحداثة الأوربية، حسب نيتشه، تسير نحو كارثة.

يشير هابرماس إلى جملة الانتقادات الموجهة نحو الحداثة، ويُخصّصها في الاتهام القائم ضد عقل يتأسس على مبدأ الذاتية: «لا يفضح كل الأشكال الظاهرة للقمع والاستغلال إلا ليضع مكانها السيطرة التي لا تمس للعقلانية نفسها»⁵. إن ما يقع فيه هذا العقل هو نسيان أشكال القمع الظاهرة؛ بل إن الأخطر من ذلك أن الأنوار جاءت لتضع مكان الاستبداد (الذي تزعم تجاوزه) أدوات أخرى للسيطرة، فحوّلت الذوات إلى مواضيع، وعزّزت تواجد أشكال متخفية من الهيمنة. إن هذه الأنماط الجديدة للهيمنة، التي بثتها الأنوار في كل مكان، هي أنماط مخيفة تقع صناعتها بشكل متخفّ، ويقع انتشارها انتشاراً خفياً ومستهجناً⁶.

2. هابرماس قارئاً نيتشه: الأنوار والاستبداد

تكون الحداثة، في نظر نيتشه، وفي قراءة هابرماس، نوعاً من الملهة التراجيدية الجامعة بين الضحك والبكاء، بين الأنوار والاستبداد، بين الدعوة إلى الحرية وممارسة الهيمنة، فتكون، من جهة أولى، ممتلئة بالأمل الثوري، وتكون، من جهة ثانية، مجردة من أدنى قوة على الإمساك بزمام الأمور. تصير الأنوار، في هذه الحالة، قوة رجعية تظهر لنا في قالب ثوري، لذلك رأى نيتشه الحداثة ومنتجاتها التنويرية ضرباً من إرادة الاقتدار، التي انحرفت عن هدفها الذي جاءت لأجله، فأصبحت ارتكاسية مرتدة نحو عقلانية جوفاء لا تعي دورها، ولا تنقد مفاهيمها، ولا تراجع مآلاتها⁷.

4- Nietzsche, Œuvres Complètes, Fragments posthumes, Tome XIV, Début 1888-début Janvier 1989. La philosophie à l'époque tragique des Grecs, suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, paris, Gallimard, 1990, 14, [83], p.61. (الترجمة من عندنا)

5- هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص 91.

6- المصدر نفسه، ص 91.

7- المصدر نفسه، ص 91.

قامت الحداثة على إثبات المعقول في مقابل التنكّر للجسد، والحسّ، والغريزة (اللامعقول)، لذلك عمد نيتشه، في أغلب كتبه، ولاسيما (فيما أبعد من الخير والشر)، (إنسانيّ مفرط في إنسانيّته)، (اعتبارات على غير أوانها)، (ولادة التراجيديا)؛ عمد إلى نقد فكرة الحداثة والأنوار، رابطاً الأنوار نفسها بفكرتي الهيمنة والاستبداد

لعلّ ما يلوم عليه هابرماس هيغل عدم نقده ادّعاءات الحداثة، لذلك عمد نيتشه، ضمن الجزء الثاني من (اعتبارات على غير أوانها) (Considérations inactuelles)⁸، إلى مراجعة موقفه من التاريخ بذكر مضاره ومساوئه، مثلما بيّن، ضمن العنوان الفرعيّ «في منفعة ومضار التاريخ»، فلا يهتم نيتشه بالتاريخ إلا على قدر خدمته للحياة؛ بل إنّ الإسراف في الاعتقاد عليه يطمس شعلة الحياة، فيتلاشى بريقها وجمالها⁹.

إنّ جدل العقل في التاريخ وسيورته من مرحلة الذات، مروراً بمرحلة الموضوع وصولاً إلى ما هو مطلق، هو جدل دالّ على إخفاقات ثلاثة لمشروع الأنوار، وانشطار للحداثة انطلاقاً من قواها الفاعلة والمحركة. يعني ذلك أنّ مشروع الأنوار كان محتويّاً، منذ البدء، على بذرة تأكله الباطني والذاتيّ، لكونه عمل على نحت مفهوم العقل على قياس برنامج حركة الأنوار نفسها، وهو ما أنتج تنافراً بين مفهوم العقل، وما سيصدر عنه من جدل تاريخيّ يحمله من المعرفة المصالحة للذات نحو حيازة محرّرة للمطلق لم تمكّنه من تحطّي عتبات الحداثة، وعرثات الأنوار¹⁰.

إذاً، عمد نيتشه إلى مراجعة مشروع الأنوار بوضع العقل والذات على محكّ النقد المحايث، فكان مخيراً بين أمرين: إمّا أن يتخلّى عن الحداثة قطعاً، وإمّا أن يراجع مفهوم العقل لكونه المسؤول عن فكرة الأنوار المؤدية بدورها - لا محالة - إلى الاستبداد. لقد ألحق الوعي الهيجلي بالتاريخ، في نظر نيتشه، تشويهاً فظيحاً بالوعي الحديث، لاحتوائه على مضامين جوفاء، لذلك حاول نيتشه إعادة تطبيق جدل العقل على مشروع الأنوار كما فهمه أنصار المذهب التاريخي، من جهة الفضح والكشف عن الغلاف التاريخي، الذي يخفي وراءه فكرة قائمة عن الحداثة تبرّر الاستبداد تحت اسم الأنوار¹¹. بيد أنّ نيتشه لن يستعير المنهج التاريخي من هيغل إلا لإمالة اللثام عن المضار التي يمكن أن يجرّنا إليها جدل التاريخ، ولفضح أشكال القمع والاستبداد، التي توارت وراء ثقة مطلقة في العقل. لذلك يستبدل «العقل» بالأسطورة، تمهيداً لبحث جينيالوجيّ في التاريخ، يجعل من الأسطورة الأصل التاريخيّ الأوّلي. يتعيّن على هذا الأصل الأسطوريّ أن يحلّ مسألة التاريخ، مسألة الحداثة، وكذلك مسألة استبداد الأنوار.

يرى نيتشه أنّ بناء الحداثة ليس رهن التقدّم إلى الأمام، وإنّما علينا العودة إلى الوراثة، إلى الأصل الأسطوريّ. يعني أنّه يتعيّن عليه إعادة بناء المؤسسة الإغريقية (ولادة التراجيديا)، التي ستقودنا، حتماً، إلى زمان العظمة. لا تقوم الأنوار الحقيقيّة إلا من خلال فهمنا للماضي، والتعمّق في الحضارة الإغريقية لإدراك معاني العلوّ، والعظمة، والأصل. لم تكن حداثة الأنوار، في نظر نيتشه، قادرة على فهم الزمان، ولا على فهم التاريخ، ولا على فهم الماضي، لذلك لم تستوعب طرق استعارة عبارات من قبيل «ولادة التراجيديا الإغريقية من رحم الموسيقى»، ولم تكن طامحة إلى فهم الماضي؛ لأنّها عيّنته، منذ البدء، زماناً متروكاً. لقد كانت الرؤى الحداثيّة التنويريّة عقلانيّة أكثر من اللزوم؛ لذلك

8- Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, Considérations inactuelles, II, «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie»,

Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990.

9 - راجع: ضيف الله، فوزية، من فينومينولوجيا الذاكرة إلى جينيالوجيا النسيان، وتفكّرون، الهوية والذاكرة ومسارات الاعتراف، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد الرابع، صيف 2014، ص 82.

10 - هابرماس، القول الفلسفيّ للحداثة، ص 140-141.

11 - المصدر نفسه، ص 141.

أجهضت ولادة الأنوار، وحل محلها شبح الاستبداد المخيف. هكذا، قضت الأنوار بانحلال الأسطورة، وزوال العظمة، فتم حل كل ما هو قديم، وحكم على الحدائث أن تكون العصر النهائي للتاريخ¹². فكيف يمكن أن نحكم على الإنسان بالفناء ضمن عقلنة تاريخية؟

يردّ نيتشه هذا المآل المأساوي لعقل الأنوار إلى النهج التاريخي، أو التخمة التاريخية، التي غيّبت في الإنسان جانبه الفني، والأدبي، والأسطوري، والشعري، وركّزت، في مقابل ذلك، على ما هو جدلي تاريخي، رامية عرض الحائط بكل ما أسسته حضارة اليونان. لقد ضاع المعنى عندما ضاع هذا الأصل، هذا الوطن الأسطوري¹³.

إنّ الفكر الحدائثي هو فكر تقدّم غير تراجع، لذلك لا يمكنه أن يكون جينالوجياً، ولا يمكنه العودة إلى الأصل، ولن يتمكن من فهم ما يقصده نيتشه بالأصول الأسطورية. لا تستفيق هذه الأصول الأسطورية إلا بالنسبة إلى من يدرك معاني فلسفة المستقبل، لذلك يكتب نيتشه قائلاً: «إنّ حكم الماضي هو، على الدوام، حكم عرافة، لن تدرّكوا معناه إلا إذا كنتم مهندسي المستقبل، والعارفين بالحاضر»¹⁴. يشحذ نيتشه الوعي الحديث للزمان بصور فنية أسطورية، فإذا كان المنهج التاريخي يقدم الحدائث على أنّها معرض من اللحظات المتتالية والمتجاوزة على شكل معرض للوحات الفنية، فإنّ الفهم النيتشوي بالزمان مدعو إلى رسم دائرة «العود الأبدي» حتى تلتقي الحدائث مع القديم. ينبغي على نيتشه أن يعول على فاغنز لينتقد جوهر الأسطورة، وكذلك جوهر الدين. تعمل الأسطورة على تفكيك مركزية الوعي التنويري وتطلعه على تجارب قديمة فائقة العظمة، فمثلما انتصر فاغنز على الثقافة الإسكندرية، وجعل الشعب ثائراً في وجهها، سينتصر نيتشه هو الآخر على ثقافة الأنوار، وسيجعل شعب الحدائث ثائراً في وجه الاستبداد، التي طغت على حرّيته تحت اسم العقل. يعيد نيتشه كتابة الأسطورة بشكل فني، نظراً إلى وعيه بضرورة إعادة بعث الحياة في جسد المجتمع، الذي أنهكته نظريات الحدائث الزائفة، وتحريكاً للقوى التي تجمّدت في زمان جدلي متصلّب. يفتح الشعب أسطورياً وفنياً على تجارب قديمة تكون قادرة على فضح بصمات عقل شارف على نهاية الإنسان نفسه، وأقدم على تجفيف وجوده من كلّ معنى. لذلك يلحّ نيتشه في التشديد على أن يكون هذا الشعب «فنان المستقبل»¹⁵.

لقد عمل نيتشه على إعادة ولادة التراجيديا من روح الموسيقى، لكنّه تخلّى، فيما بعد، عن غنائيات فاغنز، ساعياً إلى إنشاء موسيقا ذات أصول ديونيزية لا تمت إلى الرومانسية الألمانية بأية صلة. عدّ نيتشه ديونيزوس إله المستقبل، وجعل من الشعر مرتباً للبشرية، إيماناً بأنّ الميثولوجيا الجديدة قادرة على إحياء أخلاق الشعوب، وعلى تعزيز إرادة الاقتدار لديه¹⁶. يكتب هابرماس: «... في عصر بدأت فيه الأنوار تشكّ في ذاتها، يمكن لعبادة ديونيزوس، التي كانت تصون حيوية تقاليد دينية قديمة ليونان وأوريديوس، ونقد السفسطة، أن تمثّل جاذبية ما، غير أنّه، وفقاً لرأي فرانك، السبب الرئيسي لإعادة التقييم هو أنّ بإمكان ديونيزوس الإله الآتي إحياء أمل بالخلاص. (...) غير أنّ ديونيزوس سيعود ذات يوم، يبعثه السرّ المقدّس، ويخلصه من الجنون، وبهذا يتميّز عن كلّ آلهة اليونان بوصفه إلهاً غائباً بئس بعودته»¹⁷.

لماذا العودة إلى اليونان إن كان نيتشه يرى أنّ العودة إلى الأصول تؤدي إلى البربرية في كلّ مكان؟ لا يمكن لنيتشه أن يستعيد التراث اليوناني في معنى العودة إلى الأصول، فنيتشه ليس مفكّر أصول، لأنّه فيلسوف النسيان لا فيلسوف الذاكرة. فالنسيان هو الأفق الذي يصبح فيه الحديث ممكناً عن «الإنسان التراجيدي». لا تعدّ العودة إلى اليونان تمجيدهم، أو تأريخاً لنموذجهم، وإنّما هي استحضر للممارساتهم الفنية

12- المصدر نفسه، ص ص 141-142.

13- Nietzsche, La Naissance de la Tragédie, in Œuvres Complètes, Tome 1, Trad. Ph. Lacoue-Labarthe, Paris, 1977, p.147.

14- Nietzsche, Considérations inactuelles II, p.303.

15-Nietzsche, La Naissance de la Tragédie, P.69.

16- هابرماس، المصدر نفسه، ص ص 144-145.

17- المصدر نفسه، ص 150.

إنّ اقتران الأنوار بالاستبداد، ضمن قراءة نيتشه للحدائثة، اقترانٌ فاضح لمدى انحطاط القيم التي نادى بها فلاسفة الأنوار، وتأكيد على أنّ الثقة المطلقة بالعقل والعقلانيات قد جرّدت الإنسان من قيم أخرى أكثر عمقاً، وأكثر حميميّة، لا يمكن أن يقدمها له النموذج العلمي، مهما بلغ أقصى درجات النجاعة

والفكريّة من جهة المحاكاة لأصل فقدته الإنسان الغربيّ الحديث. يعود نيتشه إلى اليونان المجازي لا إلى اليونان التاريخي، لذلك تُعدّ ولادة التراجيديا عودة تأويليّة ترسم لنا نموذجاً مخصوصاً من البشر، عرفوا كيف يتحمّلون سخرية الأقدار، وعبثيّة الوجود.

لقد تأوّل نيتشه أصل التراجيديا الإغريقيّة انطلاقاً من ثنائيّة الأبولوني والديونيزوسي، ويتعلّق الأمر بشرح كيف يعيش اليونان حدسهم الأبولوني والديونيزوسي. إنّ أبولون وديونيزوس إلهان أودع فيهما الإغريق أعماق معتقداتهم الجماليّة، ويمثّلان صراعاً بين غريزتين اثنتين: الحلم والنشوة. تنتظم الفرجة التراجيديّة حسب

تدرّج ثلاثيّ: البطل التراجيديّ، والمتفرّجون، والجوقة (الكورس)، ويشكّلون كلاً واحداً. تعبّر هذه الوحدة عن عبقرية التراجيديا الإغريقية، وعن عظمتها، ويحاكي هذا التناسق انسجام عناصر الطبيعة، لذلك تنهأى شخصيّة الفنّان التراجيديّ كلياً مع وحدة الوجود الأزلي، ويتحرّر من الذاتي، ومن الفردي، ليصبح شخصيّة دون ذات، فينجم من الإرادة الفرديّة المتغرسة بفضل ظهورها على نحو فني¹⁸.

أدرك نيتشه أنّ أسطورة ديونيزوس هي الكفيلة بإحياء شعب أفقدته الأنوار حتى أشكاله البدائيّة للتدين، وجرّته وراء صراع الفرديّات الناجم عن ضياع خلفيّة التضامن الاجتماعي حتّى في طقوسه المسرفة¹⁹. يلاحظ هابرماس تقارباً بين صورة ديونيزوس الإله الغائب الذي يبشّر بمجيئه، والإله المسيحي المخلص للبشريّة. بيد أنّه يُدرك أنّ عودة نيتشه لديونيزوس ليست لها غاية أخرى غير العمل على تحرير الشعوب من سلطة الأنوار من جهة النظر في إمكانيّة تحقّق الوعود المسيحيّة. يدين كورس المأساة الإغريقية بنقده للحدائثة، فيعيد النظر في ذاتيّة الأنوار، التي فرضت بشكل استبداديّ، ليخلصها من عزلتها ومن ضيقها، وتصبح منفتحة على إمكانيات تحرّر أصليّة²⁰.

لقد تخلّى نيتشه عن فاغتر لكونه قد «تكتّفت فيه الحدائثة حقاً»، ولكونه «يشارك الرومانسيين أفق تحقّق العصر الحديث»²¹. لا ينقد نيتشه الحدائثة وفق مثال تحريريّ، لكنّه يجعل العقل المتمركز على الذات في مواجهة مع مطلق آخر للعقل، هو الفنّ الإغريقيّ نفسه، من جهة كونه عقلاً مرحاً تخلّص من ضرورات المعرفة، ومن كلّ أشكال الالتزامات النفعيّة أو الأخلاقيّة. ينبغي إلغاء الفرديّة، التي فرضتها حدائثة الأنوار، من خلال الاتحاد بالطبيعة. لذلك «إنسان الحدائثة، الذي فقد الأسطورة، لا يمكنه أن ينتظر من الميثولوجيا الجديدة إلا شكلاً من الاعتناق يُلغي كلّ الوساطات»²². إنّ عدميّة عصر الأنوار راجعة، في تقدير نيتشه، إلى غياب الآلهة، لذلك يبشّر شعب الحدائثة بقدوم هذا الإله الغائب «ديونيزوس».

لما كان مفهوم الحدائثة متأسساً على نظريّة في السلطة، بدءاً بسلطة العقل نفسها، فإنّ نيتشه يُدين هذا المفهوم وينقده، كاشفاً تضليله للعقل. غير أنّ النقد النيتشوي للحدائثة يستعير اقتدارات فنيّة تجعل من النقد ممكناً بصورة إيجائيّة، لأنّه «لا يعترف بالملكة النقديّة للتقييم،

18 - Nietzsche, La Naissance de la tragédie, § 2 et §3, pp.46-50.

19 - هابرماس، المصدر نفسه، ص 150-151.

20 - المصدر نفسه، ص 151-152.

21 - المصدر نفسه، ص 152.

22 - المصدر نفسه، ص 154.

التي شحذها الاحتكاك بالفن الحديث بمثابة لحظة للعقل الذي يبقى مرتبطاً -على الأقل- بالإجراء بسير التبرير القائم على الحجّة - بالمعرفة الموضوعية (objectivante) وبالوعي الأخلاقي²³. لذلك تصطمم رغبة نيتشه بإزالة التضليل، الذي يحوم حول فكرة الحدائنة، والذي أنتجته نظريّة استبدادية بمعضلة نقد العقل. يقع حلّ هذه المعضلة بالعودة إلى التراجم الإغريقية؛ أي باختبار العلم من منظور الفنّان. هاهنا يقترح نيتشه إمكانيّة النظر إلى العلم فنياً من خلال نظرة تحرّكها وسائل العلم. غير أنّه يشترط أن تكون هذه المنظوريّة تشاؤميّة ريبية، ولا تستند إلى أرضيّة ميتافيزيقية أو رومانسية²⁴.

خاتمة:

إذا كان هيغل قد رأى في الحدائنة، وفي الدولة الحديثة، الشكل الأقصى لتحقيق «الروح المطلق»، فإنّ نيتشه عدّد الحدائنة تكريساً لهيمنة جوفاء، وعدّد الدولة «آخر الأصنام» لكونها الصنم، الذي ابتدعه الإنسان الأخير. لذلك، إنّ المؤمنين بهذا الصنم هم «الفائضون عن اللزوم»، الذين يظنون أنّ السعادة جالسة على العرش، فيتسلّقون الواحد فوق الآخر بغرض الوصول إلى السلطة. إنّ الشعب والدولة ضدّان لا يجتمعان في نظر نيتشه، فعندما توجد الدولة يخنفي الشعب. هكذا ابتلعت الدولة الحديثة الشعب، فصار الإنسان الحديث لا هو بالسعيد، ولا هو بهانج السعادة. قاده دولة الثقافة، دولة الحدائنة، نحو التفكك والانحطاط، نحو إرادة منحطّة فصار يتجرّع السمّ في وجود الدولة. تعبّر الدولة الحديثة عن إرادة النفي وقوى الارتكاس، لذلك كان يشبّهها دوماً بكلب منافق.

لذلك لم ينفك نيتشه عن نقد الديمقراطيّة الحديثة، من جهة كونها نتاجاً من نتاجات الأنوار، فكانت تعني، بالنسبة إليه، «موتاً تتبلى به الدولة الأرستقراطية»، وتعكس انحطاطاً للممارسة السياسيّة.

إنّ اقتران الأنوار بالاستبداد، ضمن قراءة نيتشه للحدائنة، هو اقتران فاضح لمدى انحطاط القيم التي نادى بها فلاسفة الأنوار، وتأكيد على أنّ الثقة المطلقة في العقل والعقلانيات، قد جرّدت الإنسان من قيم أخرى أكثر عمقاً وأكثر حميميّة لا يمكن أن يقدمها له النموذج العلمي مهما بلغ أقصى درجات النجاعة. لذلك يشدّد نيتشه على ضرورة العودة إلى المثال الفنيّ الإغريقيّ ليستلهم منه دواء لإنسان أنهكتته فكرة الحدائنة، وانطلت عليه حيلة الأنوار.

23- المصدر نفسه، ص 158.

24- المصدر نفسه، ص 151-152.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com



السيميائي المغربي سعيد بنكراد: «القصص الديني القرآني هو المشروع الذي يشغلني الآن. أريد أن أقدم معجماً يغطي جميع التيارات التي عرفتها السيميائيات».

حاورته: حورية الخمليشي*

سعيد بنكراد أحد رواد الدرس السيميائي في الوطن العربي. وصفة السيميائي هي الصفة التي اقترنت باسمه، وأتسم بها في الأوساط الثقافية والأكاديمية. مع أنّ المفكر والمترجم سعيد بنكراد ينتمي إلى عوالم عديدة في استنطاق النصوص. فقد ساهم مشروعه النقدي السيميائي في فتح آفاق جديدة في الجامعة المغربية، وفي كلّ الوطن العربي؛ لما أتسم به من عمق النظر، وشساعة التأويل. خبر سعيد بنكراد أغوار السيميائيات، وأسئلتها، ومجالاتها، وآفاقها، تنظيراً وممارسة، ولاسيما السيميائيات السردية. فكان له الفضل الكبير في تقريب الدرس السيميائي من حقول معرفية متعددة كالترجمة والنقد الأدبي. وعمل على بلورة الاتساع الدلالي للسيميائيات، فعُرفت أبحاثه بالانفتاح في رؤيتها النقدية، وفي آلياتها المنهجية. وفتحت مسارات جديدة للاجتهاد والبحث العلمي، لما عُرف عنه من براعة في تحليل الخطاب، واقتحام عالم الصورة كوجه من أوجه الحياة المعاصرة، بما فيها الصورة السردية، والصورة الإشهارية، وصور أخرى من المعيش اليومي. وهو ينطلق في الصورة من الأشكال الأكثر إغراقاً في التجريد.

وكانت منطلقات سعيد بنكراد المعرفية الأولى مدرسة باريس، التي سرعان ما ابتعد عنها لينفتح على آفاق جديدة، ولاسيما ما ينتمي إلى السيميائيات التأويلية، ويصنّف ضمنها. تلقى العلم على يد أكبر مفكّري الدرس السيميائي كـ «جيرار جونت (G. Genette)، وكريباس (Greimas)، وكورتيس (Courtes)، وكريستيفا (Kristeva)، وبريموند (Bremond)». وقد نشر أولى ترجماته منذ أكثر من عشرين سنة، فلقيت ترحيباً كبيراً لدى القراء في المغرب والمشرق العربي. وهو المدير المسؤول عن مجلة (علامات)، المجلة المتخصصة في الدراسات السيميائية، والأكثر انتشاراً في العالم العربي، وقد صدر عددها الأول عام 1994.

عُرف سعيد بنكراد بغزارة إنتاجاته، فله ما يقرب من ثلاثين مؤلفاً، بالإضافة إلى العديد من الدراسات والمقالات، التي تحظى بأهمية فكرية وثقافية كبيرة؛ لما تتميز به من رصانة علمية، وتميّز، وفراة، وإبداع. وقد عملت، بذلك، على توسيع وترسيخ البحث السيميائي في كلّ جامعات ومعاهد العالم العربي.

متعة الحوار مع سعيد بنكراد رحلة مع المعنى، وفي المعنى، وأسرار التأويل، تجعلك تقتحم بعضاً من عوالمه في رحابة الكتابة، وتتعرّف على بعض مشاريعه الثقافية، وآفاقه المستقبلية في الكتابة والتأليف. وهو، غالباً، يفاجم قراءه بنصوص ومؤلفات مُشبعة بقوة التحليل السيميائي، والقدرة على الكشف عن الدلالات والمعاني، وتفكيك شيفرات اللغة، التي هي، عنده، نوعٌ من البحث في سيرورة الكون.

*أكاديمية من المغرب.

الأمر لم يبدأ من اليوم، أو ممّا أحدثته «الغلافل»، التي عرفها العالم العربي الإسلامي، إنه يعود، في واقع الأمر، إلى فترة الثمانينيات، حين بدأ العالم الاشتراكي في التصدع، لكي ينهار بالكامل في 1989، عندما سقط جدار برلين، معلناً انتهاء الحرب الباردة، واختفاء دول المنظومة الاشتراكية. حينها شعر الكثير من المفكرين والمثقفين العرب (وغير العرب) بأنهم أصبحوا في العراء، وأنّ الكثير من «المحكيات»، التي آمنوا بها، سيطويها النسيان كما طوى الكثير من المحكيات قبلها من قبيل القومية العربية، والأمية الاشتراكية، والعودة بالإنسان إلى حريته الأولى. وهي الوقائع التي ستقود إلى نوع من «الضياع الثقافي» لكثير من الأصوات، التي قدّمت نفسها للتاريخ ولشعوبها باعتبارها هي المنقذ من الضلال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. لم يبقَ للشعوب حينها سوى الدين باعتباره الثابت في حياتها، وستقدم الحركات السياسية الدينية شعارها الذائع الصيت «الإسلام هو الحل». وقد ترتب على هذا التحول التاريخي الكبير نوع من التعقيم الثقافي، حيث سقط الكثير من التصنيفات القديمة كالتقدمي، والرجعي، والماضوي، لتسود حالة من اليقينية والمطلق في الأحكام والانكفاء على الذات، فيما يشبه الاحتفاء بأجوبة التراث، فهي وحدها مستودع الحقيقة، وفيها تثوي النماذج السلوكية الجاهزة، التي يجب أن يهتدي بها الناس. وفي الوقت ذاته أفرزت هذه التحولات موجة من الانتهازية الفكرية المعممة، التي ستغطي على كلّ الأصوات التي مازالت تقاوم هذا المدّ، وتحاول إيقاف هذا النزف.

قد تكون هناك إبدالات جديدة، منها خاصة، ما يعود إلى فكرة حقوق الإنسان، التي سيُعاد تعريفها ضمن القانون الإنساني، الذي يسمو على القوانين المحلية. وربما ستكون هذه الفكرة بالذات هي التي يجب أن يتأسس عليها فعل ثقافي جديد يتجاوز الأحكام السياسية، لكي يتحوّل إلى رأي عام يمارس سلطته خارج سلطة الأحزاب والأنظمة.

* في دراستك عن السرد الديني والتجربة الوجودية، وبعيداً عن الأحكام الفقهية المتداولة، عدتّ بالنص الديني القصصي إلى سياقات جديدة من خلال ما تحمله الصيغ الاستعارية في النص من قضايا تأويلية شديدة التنوع والاختلاف. فلماذا اخترت النص الديني القصصي دون غيره من أنماط النصوص؟

* أستاذ سعيد. صدر لك مؤخراً ترجمة كتاب (قول في التسامح) لفولتير، وهو من فلاسفة التنوير المدافعين عن الحرية، ولاسيما حرية العقيدة. وقد لقي الكتاب رواجاً كبيراً في أوساط المثقفين. فما الذي يعنيه مفهوم التسامح؟ وما الفرق بينه وبين مفهوم «الحق في الاختلاف»؟

من حيث التداول العام، لا يميز الناس كثيراً بين المفهومين، فمفهوم التسامح يدلّ، أيضاً، على الاعتراف للآخر بحقه في أن يعتقد بما يشاء، لا بالدين فحسب؛ بل بكلّ ما له علاقة مباشرة مع تعريف تفاصيل حياته في المعيش اليومي. ولكنه، عادةً، يُستعمل في السياق الإسلامي للحديث عن الآخر، اليهودي، أو المسيحي، (حق هذين الدينين فقط في نصيب من التسامح، فهما من أهل الكتاب، والإسلام امتداد لهما)، فمن حق المنتمي إلى هذين الدينين أن يمارس شعائر تخصه وتخص دينه، ولكنه لا يصدق على المسلم؛ ذلك أنّ المسلم ليس معنياً بقيم التسامح ضمن فضائه الاجتماعي/ الثقافي الخاص، فهو مسلم بضرورة الولادة والانتماء التاريخي، ولا دخل للاقتناع والاختيار الفردي الحر في الإيوان؛ ذلك أنّ التسامح في عُرف علماء الإسلام «المسامحين» يجب ألا يطبع العلاقة بين أبناء الدين الإسلامي فيما بينهم، فالمغربي مسلم «رغم أنفه»، اقتنع أو لم يقتنع بهذا الدين، فيكفي أن يكون الأب مسلماً لكي يكون الابن على ملّته، مع ما يترتب على ذلك من نهبي عن المنكر وأمر بالمعروف، ودعوة إلى سبيل الله (وما يُقال عن حكم الردة صريح في هذا المجال، عند الغالبية من الفقهاء). وهذا هو مصدر التمييز بين التسامح وبين «الحق في الاختلاف». الأول ليس معنياً بحرية المعتقد في مفهومه العام، فهو يشير إلى قدرة الغالب على العفو، دون أن يقوده تسامحه إلى الانسحاب من الفضاء العمومي. أمّا الثاني، فيؤكد حرية المعتقد، التي يجب أن يمارسها الناس في بيوت للعبادة خارج فضاء عام يقسمه الناس جميعاً في انفصال عن الانتماء العقدي. والحاصل أنّ المواطنين في التسامح «مؤمنون»؛ أي «جماعة» لا قيمة للفرد داخلها إلا من حيث امتثالها لقناعاتها، أمّا في الاختلاف، فيتحددون باعتبارهم أفراداً في المقام الأول، لا سلطة للجماعة عليهم.

* نعيش، في زمننا الراهن، مرحلة تاريخية صعبة بين كلّ ما هو ديني، وفكري، وسياسي. ما رأيك في المشهد الثقافي العربي اليوم؟ وما دور المثقف في ظلّ هذه الأوضاع؟

سبق أن صرّح أحد الرحالة الروس، بعد أن عاد من رحلة قادته إلى الكثير من المناطق في العالم، بأنّ المضامين كانت واحدة عند كلّ الشعوب، ووحدها الأشكال كانت تختلف من منطقة إلى أخرى. وهي صيغة أخرى للقول إنّ الشعوب لا تتميز بعضها عن بعض في الجوهر القيمي إلا في النادر؛ بل من خلال الأشكال التي تُعدّ غطاءً لهذه المضامين. وهذا معناه أنّ التخلص من طبقات التشخيص، عبر سيرورات تجريد متتالٍ، هو ما يمكننا من الإمساك بمفاهيم عامة؛ أي مضامين كونية عادةً يتوحد، من خلالها، كلّ الناس. فقد استعملت الحكاية باعتبارها أداة للإقناع، كما استعملت باعتبارها دالة على محتمل هو وحده الذي يمكننا من الإمساك بصيغة عامة يدرك مضمونها العامة من الناس. وهذا ما يصدق على كلّ الحكايات، بما فيها تلك التي استعملتها الديانات لشرح بعض تعاليمها وطقوسها، أو استعملتها من أجل استعادة زمنية مقدّسة أصلية، وحده السرد يمكن أن يقول شيئاً عنها.

وهو ما يعني أنّ السرد، باعتباره تمثيلاً مشخصاً، ظاهرة «أصلية» في الوجود الإنساني، أو هو الشكل «المعرفي» الأول الذي استعان به الإنسان من أجل تفسير الظواهر الطبيعية، ومن أجل تبرير القهر الاجتماعي، أو رفضه، أو التعايش معه. وقد فعل ذلك في الكثير من الحالات ضمن مزج كلي بين «قوى» جبارة تضمن ما يأتي من الطبيعة من كوارث (الطوفان مثلاً)، وما يصدر عن السلطة بكلّ أجهزة الضبط عندها، وبين ما يصدر عن «الآلهة» باعتبارها قوى مرئية في الطبيعة والسلطة على حد سواء. فغياب معرفة نظرية صريحة تستند إلى مفاهيم تعمّم وتجرد وتبحث في الأسباب والمسببات، يظلّ السرد أداة الكشف عن سرّ الكون ومحاولة فهم بعض أسرارها.

* بقراءة تلك لبعض الوحدات السردية من القصص القرآني، نموذج قصة إبراهيم، دفعت بالرمزية إلى أفق حدودها، وتخلّصت من الوجه المشخص للقصة. هل هذه الأشياء هي التي جعلتك تكتشف أنّ قصة إبراهيم التخيلية أوسع وأغنى من كلّ القراءات والتأويلات السابقة؟

ما دفعني إلى ذلك، أولاً، قناعاتي النظرية، وهي قناعات ترفض أن تخلط بين التاريخ وبين المحكي، فللتاريخ قوانين خاصة ليست هي تلك التي يعتمد عليها المحكي. فما تقدّمه القصص التخيلية، في

قد يكون سبب ذلك اهتمامي الكبير بالسرد العربي في كلّ تجلياته، وهو سبب كافٍ لكي يدفعني إلى مساءلة كلّ السرود التي أنتجت الثقافة العربية، وعلى رأسها القصص الديني. وقد يكون السبب، أيضاً، ندرة الدراسات، التي تعاطت مع هذا النوع من السرد. فقد ظلت القصص المنتمية إلى هذا النوع من السرد حبيسة التأويلات الفقهية، التي نظرت إليها باعتبارها جزءاً من التاريخ الفعلي للأمم، أمّتنا والأمم الأخرى، فهي، من هذه الزاوية، حاملة لوعظ أو عبرة، وهي لا تملك في وجودها سوى وجهها المشخص؛ أي وقائع فعلية ممتدة في زمنية كرونولوجية صريحة. والحال أنّ الأمر، في تصوري، أكبر وأعمق من ذلك بكثير. فالقصة ليست تاريخاً، ولا يمكن أن تكون وصفاً لحدث وقع بالفعل؛ بل هي بناء رمزي يختفي وراء المشخص؛ أي ما يسمّيه ريكور «المعرفة المزيفة»، التي يلجأ إليها المؤول من أجل التأمل في حالات إنسانية تستوطن المفاهيم.

وهو ما يعني أنّ الإمساك ببعده الإيجاء فيها وحده يمكن أن يُعيد إلى هذه الوقائع جزءاً من ذاكرة لم تستوعبها حالات التمثيل المباشر، أو تطورت على هامشها في شكل أحكام غامضة، أو احتفاءً بانفعالات غطى على مصادرها التداخي الرمزي. إنّ النصوص الدينية، عادةً، تحتفي بالمشخص، وهي، بذلك، تفضل ما تحيل عليه رمزاً ما تقوله الكلمات فيها صراحة (حكايات الخضر مع موسى).

وهذا ما حاولت القيام به في قصة إبراهيم، وقبلها قصة الخلق، وما سأقوم به في محاولات أخرى هي موضوع اشتغالي حالياً. وهذا ما يميز الدراسات السيميائية للقصص الديني في الغرب (أوروبا). فقد تجاوزوا، منذ فترة طويلة، حدود المرثي في الحكايات ليسائلوا وجهها الرمزي (رمزية الشر، والخطيئة عند ريكور)، وهو ما قام به فولتير نفسه منذ ثلاثة قرون، حين رفع عن السيد المسيح تهمة الاضطهاد بإعادة قراءة «حكاياته» من زاوية رمزية.

* كيف يقود التجريد في النص الديني القصصي إلى المعرفة المفهومية، التي ترونها أساس كلّ فهم عقلي؟ هل يمكن أن نقول إنّ «التجريد» وسيلتنا للانفتاح على التجارب الإنسانية الكونية؟ وكيف يمكن التعامل مع هذه النصوص باعتبارها، كما ذكرت، «طبقات» دلالية مترابطة أو سلسلة من المقاصد الضمنية؟

منذ سنوات، كما نشرت مقالات أخرى حول السرد والشرعية من الزاوية ذاتها.

* إلى جانب تخصصك في السيميائيات السردية، أنت عاشق للشعر، وتحفظ العديد من الأشعار. وأتذكر، في إحدى الجلسات العلمية، تحليلك العميق والمتفرد لجمالية الصورة في قصيدة محمود درويش «هي في المساء وحيدة»، كيف تنظر اليوم إلى الشعر؟

الشعر سيظل هو الشعر كما كان قديماً، صياغة لفظية لانفعالات يستهويها العيش في أكثر المناطق غموضاً، وهذا ما يفسر كيف أن الشعر قائم أصلاً على قدرة الشاعر على الإتيان بعلاقات عادة ما تدفع بالأشياء إلى الخروج عن العلاقات الأصلية بينها. فالشعر، الذي يحافظ على نظام اللغة التقريبي، أو على نظام الأشياء كما هي ليس شعراً. وذلك ما يستهويني في هذا القول، إنه، دائماً، عودة إلى عيان عيني تتمثل فيه الروح باعتبارها عودة إلى ما يشكل حالة استهواء أصلي يفلت من سلطة المفاهيم ليسكن الباطن الداخلي كما هو، في انفصال عن التقاطعات التي تصنف الانفعالات، وتفصل بينها.

* اخترت السيميائيات السردية مجالاً للبحث، ودرست العديد من الروايات، ألا تنوي كتابة الرواية؟ وكيف ترى واقع الرواية العربية اليوم؟

من المؤكد، سأفعل ذلك، وقد حاولت من قبل لكنني وجدت نفسي محاصراً بتجربة الأنا داخلي، فصرفت النظر عن ذلك إلى أن تتبلور عندي القدرة على بناء عالم قد يستعين بالتجربة الخاصة، ولكنّه لن يكتب تاريخ شخص أعرفه هو أنا.

* حققت حضورك المتميز في مجال الترجمة في الوطن العربي، فكيف تجد حركة الترجمة في عصر العولمة، بعد كل هذه التجربة الواسعة؟ وماذا عن مشروعك المعجمي الجديد؟

الترجمة نشاط معرفي مهم، وقد كانت أساس نهضات كثيرة عرفت الإنسانية قديماً وحديثاً. والثابت في التاريخ أنه ما من أمة استطاعت بإمكانات ثقافتها ولغتها وحدها أن تحقق نهضة حقيقية. فعل ذلك العرب قديماً، وعرفت ثقافتهم، نتيجة ذلك،

نهاية الأمر، هو بالضبط تلك العناصر التي لا تثير اهتمام المؤرخ، أو لا يرى فيها سوى قرائن بسيطة لا موقع لها في تشكل الواقعة التاريخية. وما دفعني إلى ذلك، في مستوى ثانٍ، هو محاولة تحليل النص الديني من طابعه التشخيصي، ومحاولة إدراجه ضمن سيرورة تأويلية تكشف عن غناه وعمقه.

وهي صيغة أخرى للقول إنَّ المعتقد في القصة الدينية هو الذي يبلور الزمنية و«يوجِّهها»، و«يستعملها»، من أجل تلوين سيرورته وفق غايات يتحدّد داخلها بدء الكون ومنتهاه. لقد حاولت هذه النصوص صياغة التاريخ استناداً إلى مفاهيم مسبقة من قبيل «الاختيار» (اليهودية)، أو «الخطيئة» (المسيحية)، أو «الاستخلاف» (الإسلام)، وهي المحددات المركزية التي قام عليها الكثير من الديانات الأخرى.

فلا نجادل في تاريخ إبراهيم الشخصي، ولا نشكك في نبوته (فهو أبو الأنبياء كما يُلقَّب)، ولكننا لا يمكن أن نتعامل مع اللحظات التي يشير إليها النصُّ القرآني باعتبارها وقائع من التاريخ، إنها، فيما هو أبعد من حياة إبراهيم، تصوير استعاري لرحلة الإنسان في الأرض بحثاً عن الله. أو هي محاولة لتجاوز المرئي والمتحول للإسماك بلحظة أخرى تتجسد فيها لا يرى، ولا يتغير. وهي البداية التي ترسمها الآيات حين تربط، دفعة واحدة، ضمن حالة تأمل لا يمكن أن تكون لحظة زمنية معلومة، بين الفعل «جنّ» وبين «الليل» و«النور»، الذي ينبعث من أعلى، إنها ليست لحظة زمنية عادية؛ لأنها لا تحكي قصة فقط، بل تمسك بالتأمل الذي كان مبعثه الظلام الداخلي بإحاطته على الجهل والضلال والكفر الذي يحيط بإبراهيم في العائلة والقبيلة والسلطة (أزر وقومه ونمرود)، وإمكانية الخروج منه من خلال الإسماك بنور لن يكون نور الكوكب، أو القمر، أو الشمس، فتلك أنوار ليست أصلية، إنها تهدي إلى النور الذي سينمو داخل الذات المتأملّة آتياً مباشرة من عوالم الذات الإلهية. إنَّ حكمة الحياة مودعة في القصص والحكايات لا في المفاهيم.

* هل تنوي تقديم نماذج أخرى من القصص الديني القرآني في هذا السياق التحليلي الجديد؟

من المؤكد، وهو المشروع الذي يشغلني الآن، وكنت قد أنجزت دراسة في هذا المجال هي التي تناولت فيها قصة الخلق، ونشرتها

هزة عنيفة هي التي كانت وراء ميلاد علوم جديدة، كما ظهرت المعاجم المتخصصة، وفعله الأوربيون، وفعله اليابانيون، وغيرهم من الشعوب. لذلك أنا، دائماً، أقول إن الترجمة تعطي العربية فرصة أن تتكلم لغات أخرى؛ أي تمنحها القدرة على استنبات ما أنجز في لغات أخرى ضمن تربتها هي. ويكفي أن نعود بأنفسنا ثلاثة عقود إلى الوراء لا أكثر، لكي ندرك ما قدمه الكثير من الباحثين المغاربة (وغير المغاربة) إلى اللغة العربية، وهم يترجمون مئات المصطلحات والمفاهيم، التي أصبحت، الآن، جزءاً من اللغة العربية، وجزءاً من ثقافتها وطريقتها في التقطيع المفهومي، فقد أعدنا التفكير في تراثنا استناداً إلى هذه المفاهيم بالذات.

أما عن المعجم، فهو عمل شاق، ويستدعي التآني والكثير من الصبر. فأنا لا أرغب في تقديم معجم خاص بمدرسة سيميائية بعينها، فهذا أمر سهل، ويكفي أن أترجم قاموس كريباس، وأكون، بذلك، قد قدمت معجماً. أنا أريد أن أقدم كل المفاهيم التي لها علاقة بالسميائيات؛ أي أريد أن أقدم معجماً يغطي جميع التيارات التي عرفتها السميائيات، استناداً إلى حاجة العربية إلى هذه المفاهيم، لا نقلاً لمفاهيم لن يكون لها أي طائل في اللغة العربية.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com



حوار مع المفكر التونسي عز الدين عناية العقل الإسلامي عوائق التحرر وتحدّيات الانبعاث

أجرى الحوار: المهدي مستقيم*

منذ أن دشّن الراحل محمد أركون مشروع نقد العقل الإسلامي، في سبعينيات القرن العشرين، وهو يؤكد ويردّد أنّ الأمر يتعلق بمشروع كبير يحتاج إلى فتح ورشات عديدة من أجل مباشرة عمليات الحفر والتنقيب في تلك الطبقات المترامية عبر عصور طويلة من تاريخ العرب والمسلمين. ورغم إدراكه صعوبة المشروع، كان مقتنعاً بأنّه سيأتي الوقت الذي سينهض

فيه المثقفون العرب والمسلمون للقيام بهذه المهمة، فتلك هي السبيل الوحيدة للخروج من مرحلة الانسداد التاريخي التي تعيشها الشعوب العربية الإسلامية في العصور الحالية.

وبالفعل، ظهر جيل من الباحثين والمفكرين أخذوا على عواتقهم حمل المشعل والمضي في الطريق من أجل تحقيق الهدف. الأمر يتعلق بمجموعة من الباحثين تخرجوا في جامعة الزيتونة، وعزموا على التخصص في الفلسفة، والتاريخ، وسوسيولوجيا الأديان، من بينهم الأساتذة: عدنان المقراني، وحسن سعيد جالو، وعامر الحافي، ومحسن العوني، وعز الدين عناية، لكنهم وجدوا أنفسهم محاصرين ومحرومين (كما توقع ذلك أركون) من الدعم الكافي لممارسة عملهم؛ بل أكثر من ذلك حُرّموا من الحصول على وظيفة تمكّنهم من الاستمرار في العيش، فغادروا البلد، ولجؤوا إلى بلدان مختلفة.

وهذا الحوار سنخصّصه لباحث من هؤلاء هاجر إلى إيطاليا، وحصل على الجنسية الإيطالية، وأصبح مدرّساً في جامعة روما لاسابينسا، وهو الدكتور عز الدين عناية.

كرّس د. عز الدين عناية حياته العلمية لدراسة الظاهرة الدينية، من خلال ترجمة بعض الأعمال، وتأليف مصنفات أخرى تصبّ كلها في تيار نقد الفكر الديني نقداً علمياً موضوعياً. فقد ترجم كتاب (علم الأديان: مساهمة في التأسيس) للعالم الأنثروبولوجي الفرنسي ميشيل مسلان (المركز الثقافي العربي، 2009). وكان هدفه من هذا العمل ملء حالة الفراغ العلمي في مجال الدراسات الدينية؛ حيث يغيب علم الاجتماع الديني، والأنثروبولوجيا الدينية، وتاريخ الأديان، وعلم النفس الديني، وعلم الأديان المقارن، لتحلّ محلها العلوم الشرعية

*باحث من المغرب.

والفقهية، التي تجعل من العقل غارقاً بين أمواج الملل، فتستمر الانقسامات ذات الطابع المذهبي بين الفرق والمذاهب، وليس بين الآراء والأفكار. إن هذه العلوم الجديدة أصبحت، اليوم، ضرورة لفهم مجتمعاتنا، التي يؤدي فيها المقدس دوراً كبيراً في حياة الناس. ورغم أن الكتاب المترجم يُعدّ من كلاسيكيات هذه البحوث، فإنه ساهم، بشكل كبير، في بلورة المنهج الشامل لعلم الأديان، الذي يتطلع إلى الإحاطة بالتجربة الدينية للإنسان.

في كتاب (الاستهواد العربي في مقاربة التراث العربي) (دار الجمل، 2006)، يحلل عز الدين عناية الإنتاج الفكري العربي الحديث عن اليهود واليهودية، ويطلق عليه اسم «الاستهواد»، مبيّناً أن العلاقة الوطيدة بين النص القرآني والنص التوراتي في مجالات العقيدة والتشريع، بالإضافة إلى علاقة المسلمين واليهود في الجزيرة العربية، شكّلت مصدراً غنياً للفكر الإسلامي الكلاسيكي والفكر الغربي الحديث في معالجة الظاهرة اليهودية. كما اهتم الفكر العربي الحديث باليهودية، بعد قيام الدولة العبرية في فلسطين، وهي الدولة التي تستلهم وجودها من النص التوراتي؛ حيث اختلط البعد الإيديولوجي بالعلمي، والبعد الديني بالسياسي. بعد جرده للدراسات العربية حول اليهود، منذ كتابات عباس محمود العقاد إلى أبحاث السيد محمود القمني، قام المؤلف بقراءة تحليلية لهذه الإنتاجات من منظور نقدي، مصححاً، في الوقت نفسه، بعض التصورات والمغالطات، التي نشأت من التعامل غير الموضوعي وغير العلمي مع التراث العربي اليهودي، متطرقاً، كذلك، إلى الشخصية اليهودية، محاولاً النظر إليها نظرة جديدة، فهي ليست شخصية جامدة أو ثابتة على مدار التاريخ، ولذا ينبغي التعامل معها ضمن التبدلات الاجتماعية ومتغيراتها، مع ملاحظة التراث اليهودي وأثره في تركيب الشخصية اليهودية وتوجيهها.

أما كتاب (نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم) (دار توبقال، 2010)، فهو عبارة عن إعادة قراءة المسيحية في تجلياتها المعاصرة، وما تمثله من تحدٍّ للفكر العربي المعاصر، فالمسيحية لا يمكن اختزالها في رسالة روحية ينقصها الجانب الديني في غفلة عن التطورات الحاصلة في المجتمع، كما هو شائع في أذهان عامة الناس وبعض المثقفين، بل هي ديانة حيّة ونشيطة وحاضرة بشكل قوي في الخيارات المجتمعية والسياسية لكثير من البلدان.

عموماً، إن هذين الكتابين حول اليهودية والمسيحية، وموقف الفكر العربي الحديث منها، يدخلان في إطار الدعوة إلى انفتاح الباحثين العرب على البحث العلمي الجاد النقدي والهادئ لمقاربة الظاهرة الدينية بصفة عامة، من خلال هذين النموذجين، وتبني العقل العربي والإسلامي إلى ضرورة التسلح بالمنهج الجديدة، والفتوحات المعرفية الجديدة، التي من شأنها أن تفتح الباب أمام فهم جدّي للدور الذي يؤديه الدين في الحياة الاجتماعية، بعيداً عن التجييش الأصولي، وعن التناول البسيط للظاهرة الدينية في الثقافة العربية المعاصرة.

وفي كتاب آخر بعنوان (العقل الإسلامي: عوائق التحرر وتحديات الانبعاث) (دار الطليعة، 2011)، جدّد عز الدين عناية الدعوة إلى تأسيس سوسيولوجيا لفهم الدين في المجتمعات العربية الإسلامية، حيث يتصارع قطبان متضادان على احتكار الدين وتوظيفه لخدمة مصالحه وإيديولوجيته، وهما: الإسلام السلطوي، والإسلام الأصولي. إنهما يلتقيان في رفضهما أية تأويلية مغايرة لرؤية كلّ منهما، وتحمي معركة احتكار ثروة المخيال الديني والروحي للجماهير باسم الشرعية، والتمثيل الرسمي، فيبدو الإسلام الشعبي الجماهيري يتيماً بين الإسلام السلطوي المدعوم بقوة السلطة، وجهازها القمعي، والإسلام الأصولي المخترن لهياج متفجر، كلٌّ يريد أن يمتطي حصان الجماهير، وتوجيهها حسب مبتغاه، لما تستبطنه من طاقة ومشروعية. ولذلك يراهن الإسلام الأصولي على الذاكرة الشعبية المسكونة بالأحلام والطوباويات المتشكلة مع الإسلام التأسيسي، ويراود تلك المخيلة لعله يسندها، ويتحاشى أن يعرض نفسه على الإنتلجنسيا التي تمحّص الأشياء معرفياً، لما يحمله في فكره من تناقضات. فتجده يتوجّه إلى كتل العامّة، التي بالكاد تحطت عتبة الأميّة، وما امتلكت رؤى نظرية وفكرية تسمح لها بتمحيص المفاهيم. وحتى إن توجه إلى الجماعات المتعلمة تعليماً راقياً، فغالباً ما ينجح إلى تلك المنحدرة من التخصصات العلمية الصحيحة، والهندسية والطبية، التي يعرضها بكونها الكوادر المثقفة، وهي، في الحقيقة، كوادر مهنية لا ثقافية.

* كيف تقدّم نفسك للقارئ العربي؟

لعله ينطبق عليّ قول كارل غوستاف يونغ: «أفكاري تدور حول الله، كما تدور الكواكب حول الشمس»، فأنا «كائن متدين» متحرّر من البرادايات، أجد في نفسي قدرة هائلة للتعايش مع أشكال الإيمان واللاإيمان كافة، فضلاً عمّا لديّ من شعغ بقضايا التديّن واللاتدين، أسعى من ورائها لاكتشاف سُنن الدين وتبدلاته، وإن بدا الأمر خارج الضبط. وأحمد الله على أنّي ابن ثقافتين إسلامية ومسيحية خلفتا لديّ قدرة على رؤية الظواهر والوقائع بمنظورين مختلفين قلّ أن يتاحا للمرء.

* أين وصل مشروع نقد العقل الإسلامي الذي أعلن عنه الراحل محمد أركون؟

أبيّ منشغل بقضايا الدين بحقّ هو في ورشة مشرعة على الزمان والمكان، ليس فيها بداية ولا نهاية، فقدّر العقل الديني التاريخي أن يبني كيانه، ثم يفككه، ثم يعيد بناءه في حركة لا تعرف التوقف. ومن وجهة نظري ليس ثمة مشروع لنقد العقل الديني؛ بل ثمة مسعى لترسيخ العقلانية وهو مسار لا ينتهي. فاهتمامي بالعقل الإسلامي إنّما هو من ناحية النظر للأديان الأخرى، وهذا متأثّر من تخصصي في دراسات الأديان سواء في مرحلة الدراسة الزيتونية الأولى أم في جامعتي القديس توما الأكويني والغريغورية في روما لاحقاً.

صحيح أنّ الراحل محمد أركون من أبرز المشتغلين في عصرنا بما يُعرف بنقد العقل الإسلامي، ولكن بيني وبينه مسافة، فهو ابن السوربون، وأنا سليل الزيتونة، هو من أنصار التنوير العلماني، وأنا من أنصار التنوير الإيماني، هو فرانكفوني الهوى، وأنا مغاربي الشواغل، وإن كان بيتي على مرمى حجر من المسرح الروماني.

لا شكّ في أنّ أركون عقل فذّ مثل القديس أوغسطين، ولكنّ، كلاهما نسي أصله الأفريقي، فالسابق تماهى مع «الرومانية»، وتنكر للدوناتييين الأفارقة، الذين قالوا نحن أفارقة، أولاً، ثم مسيحيون ثانياً، واللاحق تماهى مع «الفرنكفونية»، حتى بات علماً من أعلامها، وفارساً من فرسانها، فقد كان أوغسطين تجلياً لعقل قوطاج المُرُومَن، وأركون تجلياً للعقل المغاربي المُفَرَس.

* كيف جاءت فكرة الانخراط في هذا المشروع الضخم؟

كان لديّ شغف بالتوراة والإنجيل والقرآن منذ عهد الصبا، حين كنت أصغى إلى والدي وهو يرتل القرآن بعيد صلاة العصر كلّ يوم تقريباً، وقد زاد ذلك الشغف مع تعرّضي المبكر لتهمة سياسية دينية، وأنا في سنّ السادسة عشرة، بالتشيع لآل البيت وموالاته نظام الثورة الإسلامية في إيران، بقيت تبعاتها عقوداً تلاحقني، صودر لأجلها جواز سفري، ومُنعت من الشغل في بلدي، وكنت عرضة للمتابعة الأمنية الدائمة، وتفتيش محلّ سكني، إنّها إحدى عجائب الزمن العربي البوليسي، والكلّ مبنيّ على شبهة. ولذلك ما كان اختياري الهجرة رغبةً؛ بل بعد أن انسدتْ أمامي السبل كافة. لكن يبقى ذلك من جملة عوامل دفعني إلى الميل إلى المسائل الدينية. وهو ما تطوّر لاحقاً إلى وعي علمي، ومعالجة رصينة، إيماناً بأنّ ثمة حاجات ملحة في الثقافة العربية، ومن هذا الأمر بتّ أحدد مساري. وبصفة تكويني الديني المزوج اللاهوتي والعلمي، والمتنوع، الإسلامي، والمسيحي، واليهودي، وجدت نفسي في خضمّ قضايا التراث الإبراهيمي. فكما تشغلني مسائل الإسلام تشغلني مسائل المسيحية، أيضاً، لذلك أجدني، أحياناً، مغرقاً في قضايا المسيحية العربية أكثر ممّن يدينون بهذا الدين، ربما لأنّ اهتمامي بالظاهرة الدينية ليس من زاوية الاعتقاد؛ بل بوصفها تجربة بشرية أسعى جاهداً للتملّي فيها.

وعلى الرغم من أنّ دين الإسلام نابع من عمق التراث الإبراهيمي، أرى تفريطاً في الاشتغال العلمي على تفرعات هذا التراث، ولا سيما ركنيه المسيحي واليهودي، لذلك أسلّط اهتماماً مكثفاً على هذين المجالين، أسعى فيه لنقل الخطاب العربي السطحي والساذج بالمسيحية إلى خطاب علمي نقديح لأنّ هناك خطاباً كارثياً، مشعباً بالنحيب على مصائر هذا الدين، يقابله خطاب فخريّ مدهان لا يذهب بعيداً في قراءة الوقائع. كما أنّ ثمة انحرافاً منهجياً رهيباً في قراءة اليهودية في الثقافة العربية الحديثة حدّثت من تداعياته في كتابي (الاستهواد العربي).

* ما أهمّ الصعوبات والعراقيل التي تعترض مشروعاً جاداً كهذا؟

توجد عراقيل جمّة تعترض مراجعة العقل الديني، أو إعادة تفكيكه بوجه عام، منها افتقاد العاملين، من داخل الحاضنة العربية، الأدوات، فما عادت قدرات العقل التقليدي، في المجال الإسلامي،

* هل يمكن أن تحدثنا عن بدايات أبحاثك التي خصّصت «نقد العقل الإسلامي»؟

ما أتطرق إليه عامةً هو تطوير التصور الإسلامي في النظر إلى العالم، لإيماني بأننا ما لم نغيّر مناهجنا فلن نعي العالم. كانت دراستي الجامعية الأولى في الزيتونة، وقد قضيت هناك زهاء العقد طالباً وباحثاً، تقلبت الجامعة، أثناءه، بين مناخات فكرية متنوعة سلطوية وإسلاموية وصراعية، لذلك أقول: لا يعرف العشق إلا من يكابده، ولا يعرف علل العقل الديني إلا من عاش داخل أحضانه. والخلاصة، التي تراءت لي، أن العقل الزيتوني قد غدا في عداد الأموات، فقد تلوّثت المعرفة الدينية بالاغتراب وبالتحزب السياسي الانتهازي. لكنّ دراستي الثانية في وسط لاهوتي كاثوليكي في روما بيّنت لي، ومن باب المقارنة، مدى حيوية الآخر في تناول قضايا الدين، فأجد نفسي مدفوعاً دفعاً لتنبية العقل الإسلامي بما حصل لدى الآخر من تطوّر، وما لديه من ورشات مفتوحة مشرعة على شتى المجالات.

كان كتابي الأول الصادر بالعربية بعنوان (الاستهواء العربي)؛ أي علم اليهودية. وهو، في الواقع، رصد لما كتبه العرب خلال النصف الثاني من القرن الماضي حول الدين اليهودي، والتمعّن في تلك الأدبيات من ناحية نقدية وتحليلية. رصدتُ وهنأً علمياً كبيراً فيما كتبه العرب تجاه هذا الدين، أنتجتنا خلاله سباباً، وليس معرفة، شيدنا حول عقلنا سياجاً ونحن لا ندري، لذلك كان تأثير العرب في الدراسات اليهودية العالمية لا يُعتدّ به، وخارج التاريخ. في كتابي المذكور دعوت إلى مراجعة منهجية صريحة في التعاطي مع الدين اليهودي، فمن العيب أن يبقى التلمود خارج اللسان العربي؛ أي في الأرامية إلى العام 2012، مع أنّه تراث نشأ في حضن حضارتنا بين بابل وأورشليم، حتى رعى ترجمته زيتوني فلسطيني الدكتور عامر الحافي، والفريق العامل معه، وهو كتاب ضخم في عشرين مجلداً صدر في الأردن. والحال أنّ كثيراً من رؤانا الفقهية والتفسيرية مستوحاة من هذا السفر. بينتُ أنّ هناك حاجة ماسّة للخروج من سجن الصراع العربي الإسرائيلي إن أردنا أن نبني علماً ومعرفة صائبين، فلا يمكن أن نذود عن مقدّساتنا وتراثنا في فلسطين بالتعاطي اللاعلمي مع التراث اليهودي والتناول الإيديولوجي.

عنصر آخر من جوانب الاهتمام بالعقل الديني شغلني، ذلك المعنى بالمسيحية، وقد سنح لي الاشتغال بالمسألة في ثلاثة مؤلفات صدرت

كافية له، أو قادرة على؛ تناول هذه المسألة وإدراكها. لعل جامعاتنا الدينية في البلاد العربية هي الأفقر في الإلمام بأدوات قراءة الدين اليوم، مع ذلك تصرّ على احتكار مشروعية النطق باسمه. لكنّ الخطورة الكبرى، التي تتهدد مشروع نقد العقل الديني في الراهن العربي هي الاصطفاغ الإيديولوجي المتفشي بين المثقفين، والمثقف العربي لم يتحرّر، بعد، مادياً حتى يتحرّر فكرياً في النظر إلى الظواهر وإعمال العقل بكل صدقية.

لكن فضلاً عن الافتقار إلى الأدوات، التي أشرت إليها، توجد إشكالية عويصة تحاصر الدارس العربي، ألا وهي وقوعه رهن السياسة، فليس لدينا بحثٌ حرٌّ، هناك بحثٌ مسيَّسٌ ومغشوشٌ محكوم بالرهبة من السلطة، وبالعداء الإيديولوجي المرضي بين العائلات الفكرية، وأقدرُّ أنه عائد إلى الأمر الآتي: لدينا مكوّن علماني، أو لا إيماني، أو إلحادي -سمّه ما شئت- في مقاربة الدين في الثقافة العربية، ما زلنا نتعامل معه بالطمس والتغيب والمراوغة. والحال أننا ينبغي أن نصارح أنفسنا، ونخرج من دائرة النفاق. أستحضر عناوين ثلاثة أعمال صادرة في إيطاليا تعبّر عن ذلك الحوار العميق بين العقل العلماني والعقل الإيماني: الأول بعنوان (في ما يعتقد من لا يعتقد) يجمع بين أمبرتو إيكو، والكاردينال كارلو ماريا مارتيني؛ والثاني تلك المحاورّة الشهيرة بعنوان (حوار العقل والإيمان)، التي جمعت بين البابا راتسينغر والفيلسوف هابرماس؛ والثالث بعنوان (الكاردينال والفيلسوف) جمع بين المفكر الفرنسي لوك فيري والكاردينال رافازي. نحن ما زلنا خارج هذا الضرب من الحوار، بين العقل الإيماني والعقل العلماني، وجزء من مصائبنا جرّاء غياب هذا التعاطي المتكامل مع المسألة الدينية، فنحن أبناء وطن واحد وثقافة واحدة ينبغي أن نجلس جنباً إلى جنب، ونبني طريقتنا، وإلا سقط السقف على الجميع، وهو ما بدأ يحدث بالفعل في جملة من البلاد العربية.

أضف إلى ذلك، وجود أمراض شائعة بين المشتغلين بالفكر في الساحة العربية، ولا سيّما الجامعيين منهم، فقد حوّلوا الجامعة إلى محل لصنع الثروة والوجاهة الزائفة بدل المعرفة والتنوير. في جامعة روما لاسبينسا، وهي أكبر جامعة أوربية على الإطلاق، عميد كلية الدراسات الشرقية يأتي إلى عمله على دراجة نارية، وأعرف أساتذة يأتون على دراجات هوائية، ولعل ذلك يمثل فضيحة في الأوساط الجامعية العربية، التي باتت تولي المظهر اهتماماً يتخطى الجوهر.

* كيف تفسر بدايات هذا الجمود والتكلس؟ متى حصل؟

في اللحظة التي يغدو فيها التعاطي مع الظاهرة الدينية خارج نطاق العقل والمنطق يُطلّ التكلس. وفي الثقافة العربية ثمة تعامل لاهوتي مع الدين لم يتطور إلى تعاطٍ علمي. أنظر إلى حديثنا في التلفزيونات، والصحافة، والمساجد، وعن رمضان، وعن الحج، هل هناك بصيص نور لوعي سوسيولوجي أو اقتصادي لهاتين الشعيرتين، في حين يقوم اقتصاد بأكمله يدور حول هاتين الشعيرتين، ولكن المسألة غائبة عن الاقتصادي العربي، وعن تحليله ورصده. من المستحيل أن تُترك الأمور على الغارب، في الغرب كل شيء خاضع للدرس والتحليل والمتابعة.

وبناءً على ذلك، أقول لدينا دراسات جامعية وهمية تصنع خريجين مضللين، سواء في العلوم الدينية أم في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكثير من جامعات البلاد العربية جزء من صناعة التخلف وإعادة تدويره، وبالتالي من الطبيعي أن يأكل الأجداد الحصرم والأبناء يضرسون. فيوم دخل الإسبان جامع الزيتونة (القرن السادس عشر) وحوّلوه إلى إسطلب لخيولهم، كنا نتلهى بفتازيا الغبيبات، وما زلنا، ولذلك ترى ما يسمون بالدواعش يخترقون أمة من شرقها إلى غربها لهشاشة عقلها، وعوز قدراتها. فعصرنا هو عصر انهيار سقف المعرفة الدينية التقليدية على أهله النيام. يسألني زملاء أورييون متزلعون في شؤون العالم العربي؛ أي شيء يعتمل داخل الوعي الديني لديكم حتى تحوّل التدين إلى مشكلة، وأوصلكم إلى هذا الحد من التآكل الذاتي، وأنتم في سكرة مما تكابدون؟ وعلام تتقاتلون؟ فأصاب بالدوار من هذا الهول الذي يحتاج العراق، وسورية، وليبيا، واليمن.

* هل يمكن القول إنّ رؤساء المذاهب الكبرى، التي عرفها تاريخ الإسلام، وأقصد مالك بن أنس، والشافعي، وابن حنبل، وأبا حنيفة، هم المسؤولون عن هذا الانغلاق والجمود؟

لا، المسؤول الرئيس هم الأتباع، الذين فقدوا تعاطيهم العقلاني مع فتاوى هؤلاء الأئمة، وأقوالهم، وآرائهم؛ إذ يحمل كثيرون، اليوم، ابن حنبل والفكر الحنبلي الوزر الأكبر على ما يجري في بلاد العرب، وهل البلدان، التي تمذهبت بمذهب أبي حنيفة أو مالك، حالها أفضل؟ هناك لامعقول في النظر العربي لتفسير الوقائع يشبه

لي: الأول (نحن والمسيحية)، والثاني (الأديان الإبراهيمية: قضايا الراهن)، والثالث (رسالة إلى أخي المسيحي)، فضلاً عن ترجمات مثل (الفكر المسيحي المعاصر) صدرت في سورية، ذكرت فيها أنّ البلاد العربية، بمفهومنا الجغرافي اليوم، هي الأصل في المسيحية ولكن تلك المسيحية قد صدرت من ذاكرتنا، ومن وعينا، ومن أوطاننا، وهي، كفسطين، حُطفت منا في غفلة من أعيننا. فهل لدى المغاربة دراية بالفديس أو غسطين ابن مثلث سوق أهراس وعنابة وقرطاج، وقد كان الأخرى أن يدرّس في الزيتونة والقرويين؟ فمن هذه الانجرافات الغائبة في الذاكرة الدينية أكتب عن المسيحية.

* من المسؤول عن الانغلاق والجمود الذي يطبع العقل الإسلامي؟

لدينا صناعة أكاديمية مغرقة في الانغلاق والجمود، وقد تنبهت لهذا الأمر حين رحلت من تونس نحو إيطاليا. فإلقاء نظرة مقارنة بسيطة على الأبحاث الجامعية، التي تُنجز في كليات الشريعة في البلاد العربية ونظيرتها، التي تُنجز في الجامعات اللاهوتية الغربية، تبرز أنّ في الغرب ثمة التصاقاً بالأرض، بقضايا الواقع والراهن، إلا أنّ في بلداننا تعلقاً مفزعاً بقضايا السماء والغيب والماضي واللامعقول، ولا أدل على ذلك من عودة قضايا التسنن والتشيع ضمن وعي مقلوب رهيب يحتاج مجتمعاتنا الرخوة.

لذلك أقول كلنا مسؤول عن الانغلاق والجمود، أو بلسان الراهن العربي، «الإسلامي» و«العلماني» على حد سواء، لأننا وقعنا في ضيق تصوريّ للدين لم نقدر على الخروج منه، وما لم يتعاضد الجميع فسيستمر هذا الانغلاق المؤلّد للتطاحن والمؤدي إلى الاندثار لا سمح الله. ولكن في ظلّ هذه الأزمة الحقيقية تتحمل الجامعات الدينية الوزر الأكبر، فمنهج التدريس فيها مدعوة إلى مراجعة جذرية والاستعانة بأناس علميين من خارج الوسط الإيماني ومن خارج المجال اللاهوتي الضيق. فدراسة الظواهر الدينية والكائن المتدين ليست حكراً على «كليات الشريعة»؛ بل هي من مشمولات أقسام الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والآداب، والأنثروبولوجيا، والاقتصاد. بهذا الشكل نُحدث تحوّلًا في دراسة الدين ووعيه. فانغلاق العقل الإسلامي هو نتاج انغلاق بنية تصورية وقع في أسرها العرب، وليس ثمة سبيل للفكك منها سوى بتضافر جهود الجميع.

فعلي بين الإسلاميين والعلمانيين في النظر إلى المسألة، داخل نظرة سياسية مقبولة، ولم نقَلب النظر بعيداً عن ذلك، لذا أعمل بإمكاناتي المتواضعة على تحرير الوعي بالدين من براثن الإسلاميين والعلمانيين على حد سواء في البلاد العربية.

* ما إسهامك الشخصي الذي قدّمته لإضاءة هذا الوعي؟

أنا ببداية أترجم، وبأخرى أكتب عن قضايا الفكر الديني العربي والعالمي، لعلي أزعج جامداً، أو أنير سبيلاً. فلديّ إلحاح فيما أسطره سواء عبر البحث أم المقالة، على أنّ المرء في وسعه أن يكون ربانياً، وأن يكون علمياً في الآن نفسه، فالأمران لا يتصادمان كما توهمنا، أو كما أراد كثيرون أن يوهونا، كما أرى أحذر دائماً من الانخراط في التحيزات الضيقة لأنها قاتلة ومدمرة للمعرفة الدينية.

ولا أزعج أنّ مجال الدراسات العلمية للأديان يلقي حظوة في البلاد العربية، فما هو رائع هو بروباغندا «حوار الأديان»، وهو في الحقيقة مفهوم مفتوح، فحتى معمر القذافي، في سابق عهده، دعا إلى حوار الأديان في مؤتمره الشهير للحوار الإسلامي المسيحي سنة 1976.

وفي الواقع ثمة فروع ثلاثة رئيسة لعلم الأديان أحاول التركيز عليها بالترجمة والكتابة، ألا وهي علم الاجتماع الديني، والأنثروبولوجيا الدينية، ومقارنة الأديان، ولإدراكي ما عليه الدراسات الدينية العربية من فراغ ووهن وخلط، سواء في الأوساط الجامعية أم في الساحة الثقافية، أجد نفسي منكباً على الإسهام في تطوير هذا المجال.

* كيف يسهم علماء الدين في تكريس الانغلاق اللاهوتي؟

صعبٌ أن نطلق «علماء دين» على صنّاع الانغلاق الديني؛ بل صنّاع ذلك هم دراويش الدين، أو ممّن يُحَيَّل إليهم أنهم علماء. فالانغلاق الديني بمقام الفيروس؛ كلّمّا تمكن من عقل المرء ضاقت رؤيته للوجود. والقائمون على الدين في بلاد العرب، دعاة، ومدرسين، وطلاباً، اطلعهم على الآخر الديني ضئيل، ولعل ذلك أحد أسباب الانغلاق. فعالم الدين بالمفهوم التقليدي قد تجاوزته التحولات في فهم الدين وفي الإمام بقضاياها، وما عادت له سلطة معرفية، لكنه ما زال مقتدرًا على تجييش عامة الناس بفعل رهان

تفسير ذلك الرجل الذي علّل أسباب انهيار الدولة الأموية بقوله «ذهبت الدولة ببؤلة»، نظراً لمقتل أحد قادة الجيش غيلة حين كان يتبول، والحال أنّ المسألة بنوية معرفية، وليست فردية.

أرى أنّه لا بدّ من صنّع وعي سوسولوجي وأنثروبولوجي بعلمنا الدينية (علوم القرآن والحديث، والفقه، وأصوله، وعلم الكلام وغيرها)، حتى نتنبه إلى بنية التصورات والبراديات، ولنتحرر منها ونصوغ معرفتنا المواكبة لعصرنا، ولكن من أين لنا بعلماء اجتماع لهم إلمام بالعلوم الدينية؟ ومن أين لنا بفقهاء لهم إلمام بعلم العصر؟ تلك هي المشكلة.

* كان الهدف من وراء ترجمتك لكتاب (علم الأديان: مساهمة في التأسيس)، للعالم الأنثروبولوجي الفرنسي ميشيل مسلان، الإسهام في تأسيس وعي يقوم على ضرورة التقابل بين الإسلام والأديان الأخرى. هل ما زال العقل الإسلامي يفتقد هذا النوع من التقابل والتواجه؟

ترجمت الكتاب المذكور حين كنت طالباً في تونس، وأهديت الترجمة عمداً إلى الزيتونة، والقرويين، والنجف، والأزهر، أملاً في لفت انتباه المدرسين والدارسين إلى وجود مقاربات أخرى للظاهرة الدينية صارت هي المهمة اليوم، وما لم يطلع عليها الدارس فإنّ إلمامه بالعلوم الدينية يبقى منقوصاً. وترجمت كتاب (علم الاجتماع الديني) لأنزو باتشي وسابينو أكوايفا للغرض نفسه، أملاً في خلق تعاطٍ علمي مع الظواهر الدينية؛ لأنّ جامعاتنا الدينية تعيش داخل براديات قروسطية مفصولة عن العصر، فهي جامعات تعيش على رأسمال كبير من الوهم، لذلك أظنّ مؤمناً بأنّ جزءاً كبيراً من أزمنا الدينية عائد إلى الأفق المعرفي الضيق الذي تتحرك فيه.

يدور كتابا (علم الأديان) و(علم الاجتماع) المذكوران حول المناهج العلمية الحديثة في تناول الكائن المتدين وظواهر المقدّس، وهما حصيلة الأدوات الخارجية، التي ينبغي أن يمتلكها الناظر في الدين اليوم، وحبذا لو يجمع المرء بينها وبين الأدوات الداخلية التي تندرج ضمن علم اللاهوت أو العلوم الشرعية.

الغرب تقدّم على مستوى المعالجة العلمية للظواهر الدينية، وعلى مستوى توظيف المناهج في دراستها، لكننا (نحن) توقفنا عند تناطح

أنظمة سياسية على مقوله ومنحه منصات دعائية لذلك، وإن كان تاريخياً انتهى دوره.

مؤمن سجين لمواقف فقهية، وتصورات دينية، أو بلغة الإمام علي: الكتاب وأهله طريدان منفيان.

فلا سبيل للفكاك من أسر الانغلاق اللاهوتي دون إدخال تحوير في مقاربتنا للظواهر الدينية، ويبدو هذا المجال غير مطروق في جامعاتنا، التي يُفترض أن تكون السبّاقة إلى ذلك. أين علم الأديان وتفرداته المتنوعة في جامعاتنا الدينية ونظيرتها المدرّسة للعلوم الإنسانية والاجتماعية؟ فنحن سجناء منظورات وأطر لاهوتية، العالم تغير في تعاطيه مع الظواهر الدينية إلا نحن. توبنغن، أو الغريغورية، أو اللاتيراني، أو لوفان، كبريات جامعات الغرب اللاهوتية، لم تبَقْ سجنينة أو غسطين وتوما الأكويني؛ بل بات كبار فلاسفة الغرب وعلماءه يُدرّسون فيها، وانفتحت على معتقدات العالم كافة، وحتى على التقاليد الدينية، فأين الزيتونة والقرويون من ذلك؟

ثمّة رؤية مؤسّرة تلفّ فهمنا للقرآن الكريم، مع أنه كتاب مسطور بين دفتين لا ينطق، وإنما ينطق به رجال، كما يقال، فلا يكاد يدنو المرء من النصّ المقدّس حتى يفقد صوابه، ويدخل في عالم غرائبي مؤسّطر يظنّ أنه يزيده قرباً من الله. وتبعاً لهذا الوضع الأسر ينبغي أن نقرأ القرآن، وكأنّه يتنزّل علينا حتى نتجاوز ذلك الانصمام بين التاريخ والنص المقدّس، وحتى نردم تلك الهوة الدلالية بيننا وبين الخطاب القرآني. ولا يمكن للمؤمن أن يملك تلك الرؤية المتحرّرة من الوعي الأسطوري ما لم يمتلك ثقافة عقلانية، وأقدر أن ذلك هو التحرير والتنوير الأكبر الذي نحتاج إليه.

فالنظام الفكري العميق واللامرئي، على ما ذكرتم، هو عبارة عن بنية تصورية تتحكم في مشاعر المؤمنين ورؤاهم، وهي بنية متقادمة في كثير من مكوناتها، يقتضي الأمر أن نعمل على خلق بنية بديلة لها تستجيب لمطلوبات عصرنا. وهو، تقريباً، ما تنبّه إليه اللاهوتي هانس كونغ في ثلاثيته المتعلقة باليهودية، والمسيحية، والإسلام، وما سمّاه البرادايات التي تتحكم في الأديان الثلاثة، التي يبدو الإسلام الأكثر معاناة بينها من براداييم القرون الوسطى الذي يأبى التواري.

سبق أن شاركت في مؤتمر للفقهاء الإسلامي تناول الآخر من خلال «رؤية العالم والعيش فيه: المذاهب الفقهية والتجارب المعاصرة»، وقد حضره حشد كبير من فقهاءنا، كان فيه تمجيد وحنين لمؤسسة أهل الدمة وتوق لبعثها، وكانت مداخلتني على نقيض تامّ من ذلك، كونها مؤسسة تاريخية ولدتها الحاجة والأوضاع التاريخية السائدة عصرئذ. أمّا اليوم فلا خيار لنا إلا بالاندماج في هذا العالم على الطريقة اليابانية، وليس مجابهته، لأننا لا حول لنا ولا قوة معرفياً أو مادياً. استشاط الفقيه الراحل وهبة الزحيلي غضباً من مقاربتني، ثم لما التقينا على هامش المؤتمر قلت له يا شيخ أنا أعيش في دولة كاثوليكية، والكنيسة قد عارضت موضوع حقوق الإنسان، منذ صدور إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي 1789 وإلى النصف الأول من القرن العشرين، ولكن في أعقاب ذلك رضخت إلى الأمر الواقع، وسعت للاندماج في حركة العالم، فلنكن عقلاء في التعاطي مع العالم، ومع أنفسنا، ولا نروّج وهماً بين شعوبنا.

* ماذا تعني لك عملية «تأويل النصوص الدينية» في بلداننا العربية الإسلامية؟

بعبارة موجزة، تأويل النصوص الدينية هو استنطاق جديد للنص وفق حاجة العصر، ووفق المطالب المطروحة، وهو ما يعني إعطاء النص حياة ثانية. ويتأتى «تأويل النصوص الدينية» جراء عوامل ثلاثة: شجاعة وجودية، وإلمام علمي، وشعور بالمسؤولية الحضارية، وهو التأويل المستند إلى شخصية كاريزمية فردية، لكن ذلك التأويل يبدو أنّه غربت شمس في الديانات الإبراهيمية الثلاث، فالعصر ما عاد يسمح بذلك، وبقي التأويل الجماعي المؤسساتي، وهو على شاكلة ما حدث في الكاثوليكية مع مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965) باجتراح رؤى جديدة مع الذات ومع الآخر.

* ماذا يمكن أن تقول عن ذلك النظام الفكري العميق واللامرئي -إذا تحدثنا بلغة ميشيل فوكو- الذي يتحكم في الخطاب القرآني؟

لذلك أقول إنّ التأويل، اليوم، ينبغي أن تتضافر له جهود متنوعة تشتغل بشكل جماعي حتى لا تُهدر طاقاتنا.

الخطاب القرآني هو رأسمال رمزي هائل. ثمّة أطر نظرية ورمزية وتصورية ذات طابع ديني تسجن المؤمن اليوم، لا بدّ من أن نهشم تلك السياجات الدوغمائية لبنني المؤمن الحر، فلدينا

السبيل إلى ذلك إعادة الدين إلى الناس، بعد أن صودر منهم، تارة باسم السماء، وأخرى باسم الأرض، وهي أشكال من الوصاية على ضمائر الناس وأرواحهم. ولن تتأتى الإطاحة بالأسلاك الدوغمائية إلا بحل الاحتكار الديني المهيمن على المقدس في بلاد العرب. لذلك أدعو إلى تحرير السوق الدينية من الاحتكار، حتى يغدو الدين مشاعاً بين الناس. الدين لدينا لم يتحرر بعد من هيمنة السلطة مع تنوعات ودرجات في القبض والبسط، وحتى في تونس، التي شهدت تحولاً معتبراً، لا يزال الدين رهن السلطة، والحال أن الدولة الديمقراطية تتوارى فيها وزارة الشؤون الدينية، ويحال وكلاء الدين على العطالة، باعتبار الأمر شأنًا أهلياً، لأن الدين المدني يرعاه المجتمع المدني، ولا دخل للدولة فيه.

* كيف تفسر هذا التفشي الخطير للسلفية في البلدان العربية الإسلامية المعاصرة؟

انتشار السلفية هو ترجمة أمينة لعجزنا عن التعاطي المتوازن والعقلاني مع الواقع الديني، فنحن إمّا مغرقون في طمس الدين وقهر المتدينين، وإما مغالون في موالاته الدين والمتدينين. ومجمل البلدان العربية افتقرت إلى رؤية رشيدة في المسألة. فنادرًا ما نجد معالجة عقلانية للمسألة الدينية في الثقافة العربية، والسائد هو تعامل إيماني خالٍ من العقل، أو تعامل علماني نافر من الدين، ولكن المطلوب هو التعامل الرصين إذ كلما غاب العقل عن التعاطي مع المسألة الدينية حلّ محله الفكر الدوغمائي.

والخطورة أنّ ضيق الأفق في التصورات السلفية، والتمركز حول الذات، يؤدي إلى إنتاج نوع من العنف المقدس، يتفجر كلما اشتد ضغط البنية الاجتماعية عليه. كان عالم الاجتماع الإيطالي إنزو باتشي قد قسمه إلى نوعين: تضحية بالآخرين، وتضحية بالذات؛ أي القضاء المبرم على من لا ينتمي إلى التنظيم الديني، أو كذلك إمامة من ينتمي إلى التنظيم. وفي الحالة الأولى، نحن أمام مختلف أنواع الأصوليات الدينية العنيفة، التي تقترف العنف لفرض مبدأ ديني بالقوة، تقدّر أنّه مهّد من عدوّ خارجي، وفي الحالة الثانية ندنو من حالة التحمّس للاسّهاد الفردي والجماعي، وهو بمقام شكل لاختبار عمق الإيمان والالتزام. وليس اقتراف العنف نحو الآخرين، أو نحو الذات عملاً عفويًا؛ بل يتطلّب انقلاباً دينياً عميقاً ومكثفًا، ينضج في أعقابه اختيار طوعي للقيام بعملية القتل.

* كيف تفسر ظاهرة تكاثر الفتاوى، التي بات يشهدها العالم العربي الإسلامي مؤخرًا؟

تدلّ كثرة الفتاوى على أننا ما زلنا أمة أمّية على مستوى ديني، لم يحقق فيها المؤمن استقلالية معرفية، واكتفاءً فقهيًا ذاتيًا؛ أي ما يسمّيه الفقهاء المعلوم من الدين بالضرورة. ما زال المرء يعوّل على الإمام، والشيخ، والقطب، وليس على الذات، في التعاطي مع إشكاليات دينية بسيطة. أعرف الكثيرين ممن يعيشون في الغرب بقوا في انتظار فتوى الشيخ الفلاني، وقطب الطريقة الفلانية حتى يشتري الواحد منهم بيتاً بقرص، أو يدخل في مشروع استثماري فيه شبهة الربا، أو يأكل ذلك المأكّل، أو لا يأكله، أو يقدم مطلب الجنسية، وهلمّ جرّاً من المسائل. ثمّة طهيرة ساذجة عابرة للبحار تتحاح عقل المسلم يعجز المرء عن أن يتدبر فيها حاله.

لكن، عموماً، لم تبق مؤسسة الإفتاء في البلاد العربية خارج التجاذبات السياسية؛ بل هي جاهزة عند الطلب؛ ما جعل للناس حساسية من فتاوى فقهاء السلطة جرّاء تزعزع الثقة بين الطرفين.

* ما الدور الذي يؤديه هؤلاء الفقهاء، الذين أعطوا أنفسهم حقّ النطق بلسان «الله»؟

نحن نعيش وضعاً شبيهاً بأوضاع تفجّر البروتستانتية في أوروبا، وما خلفته من حروب دينية ضارية، ومن أصوليات مدمّرة من الجانبين الكاثوليك والبروتستانت، أبرزها ما يُعرف بحرب الثلاثين سنة (1618-1648م). ففي سياق تلك الصراعات، لم يحصل الإقرار بالتعددية الدينية كنضج داخل اللاهوت الديني، ولكن كواقع خارجي أملتته الدولة بوصفها الحاضنة لجميع الطوائف والمذاهب. وبالتالي ليست التعددية الدينية السائدة في الغرب، اليوم، متأية جراء لاهوت ديني منفتح، وإنما هي نتاج لتطورات سياسية.

وأما عن الفقهاء، الذين أعطوا أنفسهم حق النطق بلسان «الله»، فهم في المجمل امتداد هيمنة سلطوية توجههم حيث شاءت، ولذلك ترى فقيه هذه الدولة يتصادم مع فقيه تلك، رغم أنّ الفقيهين من مدرسة واحدة، وربما كانا في خندق واحد قبل الاصطفاف السياسي.

* ما السبيل المؤدّي إلى الإطاحة بالأسلاك الدوغمائية الشائكة والصلدة التي تكبّل العقل الإسلامي؟

معضلات خطاب حقوق الإنسان

منوبي غباش*

لإعلانات حقوق الإنسان فإنها، من دون شك، نتاج النزعة الإنسانية التي بلغت أوجها في عصر الأنوار (القرن الثامن عشر)، وبالتالي فإن شرعة حقوق الإنسان هي، من الناحية التاريخية والثقافية، إنتاج أوروبي صرف. خصوصية المصدر تلك تبدو جلية في بعض المواد: التأكيد على حق الشعوب في تقرير المصير، والتأكيد على ضرورة احترام ثقافات الشعوب الأصلية، والدعوة إلى التسامح بين أتباع الديانات المختلفة، والتأكيد على حق الفرد في تغيير دينه... إلخ. وما يؤكد خصوصية إعلان 1948، مثلاً، هو امتناع ثنائي دول عن التصويت على إقرار نصه: جنوب أفريقيا (دولة التمييز العنصري آنذاك)، والمملكة العربية السعودية (رفضت المادة التي تتعلق بـ«حرية تغيير الدين أو المعتقد» المادة 18 من الإعلان)، وست دول أخرى تنتمي إلى الكتلة الاشتراكية رأت أن نص الإعلان ليبرالي أكثر من اللازم². هكذا، إذاً، ومنذ البداية، لم يكن إعلان 1948 موضوع توافق دولي، وهو ما سينتج عنه عملياً عدم الاحترام التام والفعلي لحقوق الإنسان.

يتضمّن خطاب حقوق الإنسان توجّهين أساسيين: نزعة وضعانية إرادية (Positivisme volontariste) (أي نزعة حقوقية وضعية بمقتضاها لا تتحقق حقوق الإنسان إلا في إطار دولة ذات سيادة)، ونزعة حقوقية طبيعانية مصدرها مدرسة الحق الطبيعي (Jusnaturalisme) (حقوق الإنسان هي قيم كونية

تجد إعلانات حقوق الإنسان¹ منطلقاتها في فلسفات مختلفة ذات توجهات متنوعة، ليبرالية واشتراكية وفوضوية؛ بل يمكن أن نجد فيها صدى لتصورات مدرسة الحق الطبيعي (Jusnaturalisme). ولعل هذا التنوع في المضمون، رغم التناقضات التي يحتويها، دليل على الثراء الذي يميّز مرجعية حقوق الإنسان ككل. تمثل مرجعية حقوق الإنسان إطاراً أخلاقياً شاملاً يحدّد الواجبات والحقوق في نطاق المجتمع الحديث انطلاقاً من تصوّر خاص للإنسان: الإنسان كونه مخلوقاً إلهياً يستمدّ جدارته من مصدره المتعالي، أو كائناتاً طبيعياً متميّزاً يستمدّ جدارته من طبيعته كونه إنساناً. ثمة من رأى أنّ إعلانات حقوق الإنسان ((إعلان الحقوق) بعد الثورة المجيدة (1689) و(إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية) الذي حرّره طوماس جيفرسون (1776) و(إعلان حقوق الإنسان والمواطن) (1789)، و(إعلان حقوق الإنسان والمواطن) الذي صدر في عهد روباسبير (Robespierre) (1793))، كانت تعبيراً علمانياً حقوقياً ووضعياً عن التصوّر المسيحي للإنسان؛ أي أنّ تلك الإعلانات ذات مضمون إنجيلي بالأساس، على الرغم من كونها صيغت في قالب لائكي، لأنها صدرت عن جمعية وطنية أو عن مجلس ممثّل. ومهما يكن من أمر الخلفية المسيحية اللاهوتية

* أكاديمي من تونس.

1 - «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، الذي هو نتاج الثورة الفرنسية، سواء في صيغة 1789 أم في صيغة 1793، ليس فريداً من نوعه؛ بل لعله امتداد أو صياغة جديدة لإعلانات سابقة. نحن نعرف أنه، سنة 1215، صدرت الماينا كارتا (الوثيقة الكبرى) (Magna Carta) في إنجلترا، وقد أكدت حقوق البارونات الإنجليز في مقابل حقوق الملك. وفي سنة 1628، صدرت عريضة الحقوق (The Bill of rights) (الحقوق والحريات المختلفة للرعايا)، وصدّقت «مذكرة الحقوق» البريطانية لعام 1689 على «الحقوق والحريات الحقيقية والعريقة والثابتة لأبناء المملكة». انظر: لين هانت، نشأة حقوق الإنسان، ترجمة فائقة جرجس حنا، دار كلمات عربية، القاهرة، 2013، ص 97

2 - لعلّه من المفيد التنبيه إلى أنه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة، سنة 1948، لم تُذكر كلمة الدولة إلا مرّة واحدة (المادة 29 أي الأخيرة)، وهذا يعني أنّ التصوّر المعارض للدولة (الليبرالي) هو الذي حكم منطق حقوق الإنسان. انظر:

Gilles Lebreton, «Critique de la déclaration universelle des Droits de l'homme», CRDF, n° 7. 2009, p. 17-22 (texte consultable sur le web: <https://www.unicaen.fr/puc/images/crdf0702lebreton.pdf>).

للتقادم (Imprescriptibles)؛ أي الحرية، والملكية، والحماية، والحق في الممانعة (البند الثاني من إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789)⁵. يتنصر هذا التصور للمجتمع المدني، ولا يرى في الدولة إلا وسيلة لحمايته، وهو لا يتجاهل، أبداً، خطر انحراف السلطة وتحوّلها إلى استبداد، ولهذا كلّ المفكرين الليبراليين الكلاسيكيين (لوك، وكونستون، وإدموند بيرك، وتوكفيل)، أكدوا حق الشعب في مقاومة الحكم المستبد⁶. أمّا التصور الاشتراكي، فهو يُعدّ نقيضاً للتصور الليبرالي، ولعله يستمدّ جذارته من إبرازه حدود الأول: لا يمكن أن تتحقّق الحقوق - الحريات إلا إذا تحقّقت العدالة الاجتماعية؛ أي إذا كان بإمكان الأفراد أن يتمتعوا بحقوق اجتماعية واقتصادية، والدولة مدينة للمواطنين بها (حقوق ديون). إنّ هذين الصنفين من الخطاب المتعلق بحقوق الإنسان يشكّلان ما يمكن أن نسميه الأطروحة وضدّها، وأمّا التصوّر الفوضوي، فهو يرفضها معاً بحجّة أنّ كليهما يتطلب وجود الدولة وممارستها أشكالاً من السلطات محدودة أو واسعة.

إنّ التصوّر الفوضوي؛ إذ يلغي الأطروحة ونقيضها (الحدّ الأول والحدّ الثاني من المفارقة)، لا يقدّم حلاً يكون بديلاً لهما. إنّ إلغاء السلطات جميعها، بغضّ النظر عن كونه فكرة طوباوية، لا يعني أنّ التوافق والانسجام سيتحقّق في المجتمع؛ لأنّ المجتمع، في حدّ ذاته، سلطة؛ بل شبكة سلطوية لا قبل للفرد بها. يمثل الخطاب الفوضوي إدانة لكلّ سلطة مهيمنة باسم فردٍ مطلقٍ يُعدّ مرجعية لكلّ شيء (المفرد وملكيته لماكس شتيرنر).

إنّ تنوع «إعلانات» حقوق الإنسان لا يمنع من الحديث عن خطاب واحد حول حقوق الإنسان، أو، بالأولى، نماذج مختلفة لخطاب واحد، ولكنّ هذا الخطاب لا يخلو من مفارقات تخصّص

5- Jacques Godechot, Les constitutions de la France depuis 1789, Garnier-Flammarion, 1970.

6 - جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959. خصّص لوك الفصول الثلاثة الأخيرة من الرسالة الثانية في الحكم المدني، وهي، على التوالي، معنونة: «في الاغتصاب»، «في الطغيان»، «في انحلال الحكومة» لتوضيح الشروط التي تبرّر الخروج على الحاكم والاعتراض على السلطة القائمة؛ بل والثورة عليها.

مستمدة من طبيعة الإنسان أو متناغمة معها). إنّ هاتين النزعتين المتعارضتين ستكونان مصدر كلّ المفارقات والتناقضات المرتبطة بحقوق الإنسان. إذا قُبلت حقوق الإنسان «كحقوق طبيعية»، ألا ينتج عن ذلك القبول باستحالة تحقيقها عملياً؟ وإذا اعتبرت مجرد مواضع اجتماعية أو اتفاقيات دولية، ألا يؤدي ذلك إلى إفراغها من كلّ مضمون معياري، وبالتالي مائلتها بالقوانين الوضعية التي تعبّر عن وضعية اجتماعية أو انتهاء ثقافي؟ هل يمكن التوفيق بين الخاصية المتعالية لحقوق الإنسان باعتبارها تعبيراً عن مضمون الحق الطبيعي من جهة واندراجها في التاريخ من جهة أخرى؟

إننا نريد أن نبيّن، في هذه المقالة، أنّ خطاب حقوق الإنسان، على الرغم من إمكانية نقده ومراجعته، يصلح لأن يكون مرجعية معيارية ذات طابع أخلاقي وسياسي، في زمنٍ صارت فيه الأديان عامل نزاع وفرقة بين البشر أكثر من كونها عامل تأليف وتوحيد.

أ. خطاب حقوق الإنسان وإدراجاته المضمون:

يمكن الحديث عن خطابات مختلفة حول حقوق الإنسان استندت إلى نظريات فلسفية سياسية مختلفة³. يرى ألان رونو ولوك فيرّي أنّ هناك ثلاثة نماذج لخطاب حقوق الإنسان: «1. خطاب ليبرالي يرجع حقوق الإنسان إلى حقوق الحريات وحدها، ويرى فيها أسس الحدّ من سلطة الدولة. 2. خطاب اشتراكي ذو صبغة ماركسية يجعل، على العكس من الأول، من الحقوق-الديون، وبالتالي من تدخّل الدولة، شرطاً لإمكانية تحقيق الحقوق-الحريات التي تُعدّ ثانوية. 3. خطاب فوضوي يرفض الصنفين السابقين من الحقوق باعتبارهما يفترضان وجود الدولة بطريقة ما⁴. إنّ التصوّر الليبرالي؛ إذ يركز على أولوية الحرية، يخلو من حقوق الإنسان إلى حقوق - حريات لا يمكن تحقيقها إلا بوساطة الفصل بين المجتمع والدولة: يجب الحدّ من تدخل الدولة؛ أي وضع حدود وشروط لممارستها السيادية من أجل أن يتمتع الأفراد المواطنون بحقوقهم الطبيعية وغير القابلة

3- Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie Politique 3, des droits de l'Homme à l'idée républicaine, puf, Paris, 1988, p. 97.

4- Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie Politique 3, p.101-102.

حقوق الإنسان كفرد وكجاعة، وتُحترَم فيها تلك الحقوق فلا تُنتهك من قبل الأفراد المحكومين، ولا من قبل أجهزة الدولة، ومن جهة أخرى، لا سبيل إلى تكريس حقوق الإنسان إلا في إطار دولة ثابتة الأركان راسخة المؤسسات. المعيار يحدّد الواقعي ولكن الواقعي يحدّد، أيضاً، المعيار بأن يجعله قابلاً للتحقق أو متحققاً، ولكن هل يحافظ، في تلك الحال، على معياريته؟

4. حقوق الإنسان قيم موضوعية، ولكنها لا تتحقق إلا كقوانين وضعية: تمثل حقوق الإنسان قيماً موضوعية لا تستند إلى أية جهة أو سلطة وضعية؛ أي تاريخية (هذه هي الفكرة الأساسية التي يمكن أن تنطلق منها أية فلسفة لحقوق الإنسان)، ولكنها، على مستوى الواقع، تحتاج إلى أن تأخذ شكل القوانين (التشريعات القانونية) الملزمة في إطار مؤسسات المجتمع والدولة. في مثل هذه الحالة تكون الجهة المنوط بها تكريس حقوق الإنسان هي الدولة الوطنية أو الدولة/ الأمة. إن الدولة وحدها هي التي من شأنها أن تُحدّد مضمون حقوق الإنسان وآليات تحقيقها. هل تُعدّ دولة تضع شروطاً صارمة للملكية والاستثمار الخاص حماية لحقّ الأجيال القادمة في الثروة الطبيعية، أو حماية للبيئة، دولةً منتهكةً لحقوق الإنسان؟ إن من يناصرون الحقوق الليبرالية، ويعتبرونها أساسية، سيرونها كذلك، وأما من يدافع عن العدالة الاجتماعية فسوف يراها نموذجاً للدولة العادلة التي تحمي الحقوق.

5. الطابع الكوني للحقوق والمجال الخصوصي لتحقيقها: هل حقوق الإنسان معايير أخلاقية أم وقائع سياسية واقتصادية تتحدّد بإطار تاريخي وحضاري معين؟ يطرح هذا الإحراج، بشكل خاص، عندما يراد تنزيل مسألة حقوق الإنسان ضمن الخصوصية الثقافية لمجموعة بشرية معينة. ما حظّ هذه المعايير من التحقق إذا ما تمّ إسقاطها إسقاطاً على ثقافة خاصة؟ (حقوق الفرد، مثلاً، تطرح إشكالاً حقيقياً بالنسبة إلى المجتمعات التي لا يحتل فيها الفرد المكانة الأساسية بالنسبة إلى المجتمع، أو بالنسبة إلى الأمة ككل). إن محاولة تحقيق حقوق الإنسان يعني تحويلها مباشرة إلى واقعة اجتماعية وسياسية تحكمها اعتبارات النظام والسلطة.

إن هذه الإحراجات تفسّر اختلاف تصوّرات حقوق الإنسان، وهي تسمح بالتالي بانتقادات مختلفة لمرجعية حقوق الإنسان.

مضامين الحقوق أو علاقتها بالواقع، الذي يُفترض أن تتحقّق فيه.⁷

1. إحراج المصدر الأوربي لحقوق الإنسان وفكرة الكونية: لئن كان خطاب حقوق الإنسان أوربياً من حيث مصدره، بالنظر إلى ارتباط إعلانات حقوق الإنسان المختلفة بثورات معروفة في التاريخ الأوربي أدت إلى تغيّرات جذرية في المجالات الاجتماعية والسياسية، فإنّ هذا الخطاب قدّم وتُقبّل باعتباره كونياً. إنّ الحقوق، التي يتضمّنونها، تخصّ كلّ إنسان بغض النظر عن انتمائه الثقافي أو هويته العرقية والدينية؛ أي الإنسان في المطلق.

2. إحراج بين حقوق الإنسان ووجود الأفراد: إذا كانت حقوق الإنسان تخصّ كلّ إنسان فإنّ «الإنسان»، أو «كلّ البشر»، لا يوجدون إلا في إطار مجتمع، وفي إطار دولة تحتكر سلطة الإكراه عبر العنف الشرعي⁸، إنه الفرد المواطن، الذي يتمتع بحقوق اجتماعية وسياسية ضمن دولة يلتزم بقوانينها وبأداء واجباته تجاه المجتمع. إنّ الأمر، هنا، لا يتعلّق بحقوق الإنسان؛ بل بمدى تطابق حقوق المواطن في الدولة مع «حقوق الإنسان». إنّ حقوق الإنسان، بالنظر إلى قيمتها المعيارية، كثيراً ما تستعمل لإبراز محدودية الحقوق المدنية القانونية (التي تقرّها قوانين الدولة). هل نقول، إذاً، إنّ حقوق الإنسان ليست إلا التعبير القانوني عن الضمير الأخلاقي للبشرية، خاصة بعد فقدان الأديان مكانتها كأساس للتشريع الأخلاقي؟

3. حقوق الإنسان مستقلة عن كلّ سلطة، ولكنها لا تتحقق إلا داخل الدولة: تبدو حقوق الإنسان مستقلة عن كلّ سلطة زمنية، ولكنها لا يمكن أن تتحقق عملياً إلا في إطار سلطة الدولة. هذه معضلة أخرى أساسية تواجهنا عندما نفكر في مشكل العلاقة بين حقوق الإنسان والدولة. إنّ حقوق الإنسان تكتسب قيمتها المعيارية من كونها أساس إضفاء المشروعية على السلطة السياسية (الدولة)، فمن جهة أولى الدولة العادلة هي تلك التي تحترم

7- Habermas, «les droits de l'homme à l'échelle mondiale et au niveau de l'État», dans L'intégration républicaine, trad. fr., Paris, Fayard, 1988, p.245.

8- Habermas, L'intégration républicaine, p.246.

التصوّر هو الليبرالية: يتحقّق مضمون حقوق الإنسان عندما تُترك أنانية المصالح الخاصة لسيرها الطبيعي دون تدخّل الدولة، فبذلك فقط يتحقّق التطور والازدهار. والتصور الليبرالي يفترض أنّ التاريخ يسيّر وفق منطق داخلي نحو التطور. عندما لا يتمّ التدخّل في نظام الأشياء الطبيعي ويترك صراع الأنانيات والأهواء لقانون المصلحة الخاصة الملازم لطبيعة البشر، فإنّ مشكلات الصراع، مهما احتدمت ستنتحلّ من تلقاء ذاتها، ويتطابق الوجود الاجتماعي، في لحظة ما، مع المثل الأعلى (حقوق الإنسان)، وذلك «بوساطة لعبة العلاقات الاجتماعية المحايثة، التي يجرّكها النقيض الظاهر للحق؛ أي أنانية المصلحة الخاصة»¹¹. (من المعروف أنّ فلسفة هيجل هي التعبير الأبرز عن هذا التصور). وأما التمثيل الفرنسي للعلاقة بين الدولة وحقوق الإنسان، الذي أفضّه السياسي فكرة السلطة المهيمنة والفاعلة، فهو يفترض، فلسفياً، تصوّراً إرادياً و«إتيقاً للتقدّم»، وهو كذلك يتجسّد في فلسفة عمليّة للتاريخ تقول إنّ الواقع يتحوّل بواسطة أعمال البشر وانطلاقاً من مثل أعلى كوني يتمثله الوعي. ولعل فيخته (Fichte)، الذي دافع عن الثورة الفرنسية، يُعدّ من أبرز من عبّر عن هذا التوجّه. هكذا، إذاً، منذ أن بدأت الإحالة السياسية إلى حقوق الإنسان، أظهر مشكل كينيّات تحقّقها (التاريخ كمسار عفوي أو الدولة كإطار لبراكسيس مُنتج)، ثنائيّة ما فتئت تظهر في قلب التعارض بين التقليد الليبرالي والتقليد الاشتراكي¹².

هل نقول إنّ إنسان «حقوق الإنسان» هو مجرد مفهوم ميتافيزيقي لا يُحيل في الواقع إلى كائن بشري متعيّن؟ هذا السؤال يُحيلنا إلى نقد حقوق الإنسان، ولاسيما النقد الليبرالي (جون ستوارت مل، وجيرمي بنتام، وإدموند بيرك)¹³، وكذلك النقد الماركسي، والنقد

11- Ibid., p.35-36.

12-Ibid., p.36.

13 - رأى إدموند بيرك (E. Burck) أنّ «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الفرنسي 1789 لم يكن قوياً من الناحية العاطفية، بما فيه الكفاية، كي يطاع، ويقبل، وذلك لأنه اعتمد على «أفكار تجريدية ميتافيزيقية». تساءل بيرك كيف يمكن «لقصاصات حقوق الإنسان الحفيرة والغامضة» أن تضاهي محبة الله، ورهبة الملوك، وطاعة القضاة، وتبجيل الكهنة، والإذعان للرؤساء؟ أما جون روبرسون (J.Robson)، فقد رفض هو الآخر نزعة الحقوق هذه، ورأى أنّ الهوس بالحقوق هو «أعظم خراب في الحياة».

انظر: لين هانت، نشأة حقوق الإنسان، ص147

هناك اتفاق بين الباحثين ومؤرخي الأفكار بخصوص ارتباط الدولة الديمقراطية⁹ بظهور حقوق الإنسان، بمعنى أنّ تشكل خطاب «حقوق الإنسان» مثل مرحلة من مراحل تطور فكرة الحق واقترب بتطور الفكر السياسي، وصولاً إلى قيام النظام الديمقراطي في الدولة الحديثة. ولكن كيف نفهم «حقوق الإنسان» من حيث ارتباطها بالديمقراطية؟ وما نوع السياسة التي تتماشى مع التمسك بمرجعية حقوق الإنسان؟

هناك تصوّران لهذه العلاقة: أحدهما يقوم على أولوية الحريات، ويقرّ، بالتالي، بضرورة الفصل بين المجتمع والدولة، والحدّ من سلطتها، حتى يكون ثمة مجال لتحقيق الحقوق - الحريات (droits-libertés)، وتصور يؤكد أولوية العدالة الاجتماعية، ويرى أنّ قيام الدولة بوظائف معينة تتفق عليها المجموعة هو شرط تحقّقها، إنه تصوّر يقوم على فكرة الحقوق - الديون (droits-créances). يتعلّق الأمر بالتصور الليبرالي والتصور الاشتراكي¹⁰، إنّ هذين التصورين هما اللذان سيطرا على تاريخ الفكر السياسي إلى حدّ الآن، إنهما تصوّران يتضمّنان رؤيتين مختلفتين تماماً للتمثّل الأعلى الديمقراطي: الديمقراطية السياسية الليبرالية، والديمقراطية الاجتماعية.

يذهب كلٌّ من ألان رونو، ولوك فري، إلى أنّ النموذجين يميلان إلى تجربتين حاسمتين في تاريخ الفكر السياسي الحديث هما: التجربة الأمريكية، وتحديداً استقلال الولايات المتحدة الأمريكية، 1776، والتجربة الفرنسية (الثورة الفرنسية وتجربة كمونة باريس) 1848. التمثيل الأمريكي، الذي تبلور في دستور 1776 انبنى على الأسبقية المبدئية للحريات الفردية والعامة، بالنظر إلى سلطة الدولة، وهو يتضمّن فكرة القانون السلبي الذي جوهره منع المنع. الحرية في هذا التصوّر لن تكون إلا حرية سلبية، ما دامت الحرية ذات أولوية باعتبارها حقاً طبيعياً فليس للدولة أن تتدخل للحدّ منها إلا ضمن شروط محدودة وصارمة تتعلّق بضمان السلم المدني. أفق هذا

9- Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie Politique 3, Op. cit., p.16.

10- «Tout indique que, à partir de la commune référence aux valeurs démocratiques, deux interprétations s'en sont constituées, deux lectures exclusives l'une de l'autre, s'en sont dégagés pour privilégier, l'une, les valeurs de la justice sociale, l'autre, les garanties formelles de la liberté». (Ibid. p. 26)..

الحدود بين ما يُمكن أن تفعله الدولة، وما يجب عليها الاهتمام به من جهة، وما ينبغي أن يترك للعبة الإرادات الفردية الحرّة من جهة أخرى¹⁵.

إنّ مآزق النظرية الليبرالية، في تصوّرها لحقوق الإنسان، يتمثّل في عدم اعترافها بالعدالة الاجتماعية، التي يمكن اعتبارها الإطار الأساسي للحقوق - الديون. ودون أن نبحت، هنا، في وجاهة الحجج التي يقدّمها الليبراليون لرفض العدالة الاجتماعية، يمكن القول إنّ العدالة الاجتماعية من الأهمية حيث إنّ آية نظرية تسعى إلى نفيها تصبح «غير متطابقة بسهولة مع شروط الحدّات ذاتها»¹⁶، لأنّ الحدّات، في بعدها السياسي والاجتماعي خاصة، راهنت على إلغاء اللامساواة أمام القانون، وكذلك التفاوتات المجحفّة بين الطبقات الاجتماعية عبر إقامة الدولة الحديثة الضامنة للحقوق. ولكنّ البردايم الليبرالي هو الذي هيمن على الحدّات السياسية، حيث تمّ إعلاء قيم المساواة أمام القانون والحرية والمصلحة الخاصة والملكية على حساب قيم أخرى. بصفة عامة يمكن القول إنّ البردايم القانوني - الليبرالي¹⁷ (le paradigme juridico-libéral) وضع الحقوق في مرتبة أرفع من الواجبات. وقد أفضى ذلك إلى إبراز النزعة الفردية (Individualisme) مقارنة بكلّ نزعة جماعية أو كليّة (Holisme). وضعت الحرية في النموذج الليبرالي كقيمة أسمى محدّدة للقيم الأخرى، ولقد حدّدت على أنها ضمان الحقوق بوساطة القانون¹⁸. وهذه الحقوق هي واقعياً حقوق البرجوازية، لأنّ الملكية الخاصة، كما تحدّدت في كتابات المفكرين الليبراليين الروّاد مثل لوك، هي الشرط الأوّل للحرية وللحقوق المدنية¹⁹.

15. Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie politique 3: des droits de l'homme à l'idée républicaine, p.134.

16- Ibid., p.138.

17- Jean-Fabien Spitz, La liberté politique, Puf, Paris, 1995, p. 39.

18- Ibid., p. 40.

19- «Quant à la liberté du sujet à l'intérieur de l'État, elle consiste à jour de ses droits sous la garantie de la loi, mais elle n'implique aucune participation active au gouvernement de l'État; la première, comme on le voit bien avec Hobbes, n'implique pas la seconde. La liberté des sujets consiste donc à jouir du droit de bourgeoisie,

الذي وُجّه لحقوق الإنسان، انطلاقاً من أفق ثقافي غير أوروبي، نقصد الخطاب الذي ظهر في المستعمرات كأداة نضال ومقاومة ضدّ الهيمنة الكولونيالية.

ب . نقد التصوّر الليبرالي لحقوق الإنسان:

تقيّم الموقف الماركسي السلبّي لحقوق الإنسان أمر معروف، فقد طرح ماركس التمييز المهم بين الحقوق - الحريات باعتبارها حقوقاً صورية لا قيمة لها من الناحية العملية؛ لأنها لا تتغيّر من واقع البشر البائس شيئاً، والحقوق - الديون، باعتبارها حقوقاً فعلية قابلة للتحقق في إطار آخر غير إطار الدولة الطبقية. الفكرة الأساسية في النقد الماركسي لحقوق الإنسان تتمثّل في أنها حقوق المواطن البرجوازي الأثني صاحب الملكية الخاصة المحميّة بوساطة مؤسسات دولة وظيفتها المحافظة على الطبقية، وعلى هيمنة البرجوازية، ومنع كلّ إمكانية لتحرّر الطبقات والشرائح الأخرى من الحاجة ومن الاستغلال. وشرط ذلك، حسب التحليل الماركسي، اضمحلال الدولة ذاتها. ليست حقوق الإنسان، من خلال «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، إلا حقوق المواطن البرجوازي النسبي المحدود، فالإنسان بالمعنى المطلق، الإنسان الكلي لا وجود له. إنّ الفصل بين المجتمع والدولة هو الذي يفسّر، في نظر ماركس، التمييز بين «حقوق الإنسان» و«حقوق المواطن»، في ذلك الإعلان: «حقوق الإنسان المتميزة عن حقوق المواطن ليست إلا حقوق عضو المجتمع البرجوازي، يعني الإنسان الأثني، الإنسان المفصول عن الإنسان الكلّ وعن المتحد»¹⁴. عمل ماركس على تفنيد ادعاء الكونيّة في خطاب حقوق الإنسان، فالمصدر البرجوازي لإعلان الحقوق ينفي عنها كلّ طابع كوني. ادعاء الكونية هو خاصية كلّ محاولة إيديولوجية لإخفاء ملابسات الواقع الحقيقي، وتبرير الفصل الطبقي الملازم للفصل الأساسي بين المجتمع والدولة.

إنّ التصوّر الليبرالي يَحْتَرل حقوق الإنسان في «الحقوق - الحريات»؛ أي الحقوق التي تتطلب عدم تدخل الدولة، أو تتطلب تدخلًا محدوداً. واعتبار حقوق الحريات هي حقوق الإنسان الأصيلة دون غيرها سيكون هو القاعدة، التي تسمح برسم

14 - ماركس، المسألة اليهودية، دار مكتبة الجليل، بيروت، (ورد في حقوق الإنسان، نصوص مختارة، إعداد بنعبد العلي ومحمد سبيلا، دار تويقال، الدار البيضاء، 1997).

ج . نقد القراءة الماركسية لحقوق الإنسان:

ولكنّ القراءة الماركسية لحقوق الإنسان، رغم طابعها النقدي، ورغم أهميّة التمييز بين الحقوق - الحريات (حقوق صورية) والحريات - الديون، فإنها تقع في فخّ الإيديولوجيا، التي انطلقاً منها حاولت هدم تلك الحقوق من أساسها. لقد انحاز ماركس إلى الحقوق - الديون، ودافع عن مبدأ «الحق في العمل»، الذي ورد في دستور 1848، معتبراً أنّ هذا الحق، عندما يتجسّد فعلياً تستفيد منه «الطبقة العاملة الموحّدة»، ومن شأنه أن يؤدي إلى تمكّن وسائل الإنتاج والغاء رأس المال ونظام الأجرة²⁰. لقد وجد التصور الماركسي لحقوق الإنسان ترجمته في الموقف الإيديولوجي للبلاشفة (Bolcheviques)، حين أصدروا، غداة الثورة؛ أي سنة 1918 ما سُمّي «إعلان حقوق جماهير الشعب العاملة المُستغلّة» «Déclaration des droits du peuple travailleur et exploité» الذي لم يتضمّن حقاً سياسياً أو قانونياً واحداً²¹، ولكنّ هذا الإعلان سيكون سبباً في التأكيد على الحقوق الاجتماعية في صياغات الدساتير الأوربية الجديدة (مثلاً دستور فرنسا 1946)، مثل الحق في التمتع بشروط الحياة اللائقة، والحق في الإضراب²². على الرغم من أهميّة النقد الماركسي للتصوّر الليبرالي لحقوق الإنسان، لم يكن التصور الماركسي نفسه عصياً على النقد. في نصّ يحمل عنوان «حقوق الإنسان والسياسة»²³، يعترض كلود لوفور على التأوويل الماركسي لإعلان حقوق الإنسان، مبرزاً ثلاث مسائل أساسية:

- أنّ ماركس سقط في فخّ الإيديولوجيا البرجوازية، فقام بقراءة إعلانات حقوق الإنسان قراءة سطحية²⁴ دون أن ينتبه

des privilèges attachés au statut de membre d'une collectivité régie par des lois stables. La liberté est ainsi pensée comme garantie des droits par la loi ». (J.-F. Spitz, La liberté politique, p.40).

20- Marx, La lutte des classes en France, «10-18», p.112.

21 - لين هانديت، نشأة حقوق الإنسان، ص 162

22- Alain Renaut et Luc Ferry, des droits de l'homme à l'idée républicaine, p.29.

23- Claude Lefort, «Doits de l'homme et politique» in Revue Libre, n°7, Paris, Payot, 1980.

24- Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie politique 3, p.127.

إلى قيمتها في الواقع، وإلى التأثير الكبير الذي أحدثته في الحياة الاجتماعية.

- لأنّ ماركس لم يولِ أهميّة لبعض مواد الإعلان، التي لا تتطابق مع قراءته، ولا سيما تلك التي تتعلّق بحريّة الرأي والتعبير والتفكير. لقد أهمل ماركس واقع أنّ إعلانات حقوق الإنسان من شأنها أن تفتح أفق «فضاء عام» حقيقي تتجاوز أهميته المصالح المفترضة للبرجوازية.

- فكرة كون حقوق الإنسان صوريّة ولا تاريخيّة، وبالتالي افتقارها إلى التحدّد، لا يقلل من قيمتها، بعكس ما ذهب إليه القراءة الماركسية. إنّ إعلانات حقوق الإنسان قيمة نقدية، وما يجعلها كذلك هو طابعها المجرد والكوني، «لأنّ لها توجّهاً كونياً أي مجرداً، يمكن أن تكون تلك الحقوق، اليوم، أيضاً، مرجعيّة للنضالات الاجتماعية والسياسية المتميزة في الواقع التاريخي»²⁵.

على الرغم من وجهة احتراس النظرية الليبرالية من الدولة، بالنظر إلى المخاطر التي تنتج عن تدخّلها فيما يتعلّق بانتهاك الحريات، والحدّ من الحقوق الفردية والعامّة، لا يمكن لحقوق الإنسان، حتى في معناها الليبرالي، أن تتجسّد في الواقع إلا في إطار نظام سياسي وقانوني؛ أي في إطار الدولة الحديثة. يتمثّل المشكل، إذًا، في تحديد العلاقة بين حقوق الإنسان (المعنى الذي يعطى لتلك الحقوق) والدولة، إذا كانت الدولة شرطاً ضرورياً لتجسيد حقوق الإنسان، فكيف تقبل فكرة الحدّ من تدخّلها إلى أضيق نطاق؟ ما قيمة حقوق - الحريات في مجتمع مُفكّك لا يتمتّع فيه أغلب الأفراد بالوسائل الضرورية للحياة؟ كيف يمكن توفير تلك الوسائل وضمان بلوغها إذا لم تتدخل الدولة لتكون راعية للمجتمع وللمصلحة العامة؟ يمكن ردّ الموقف الليبرالي إلى الفكرة التالية: لا قيمة للعدالة الاجتماعية مقارنة بالحريّة، وكلّ انتهاك للحريّة، ومُسّ بالحريات الليبرالية الأساسية، يقود حتماً إلى الاستبداد، استبداد «الجمهورية الاجتماعية» حسب عبارة غيزو (Guizot)، في كتابه (حول الديمقراطية في فرنسا) (1849). إنّ الدولة الليبرالية، من منظور التصوّر الاشتراكي، تستبعد، وربما تلغي الحقوق الاجتماعية. (ولكنّ حجّة المدافعين عن البردايم الليبرالي تتمثل في

25- Ibid, p.128.

الفكر الفلسفي السياسي، فقد وجّه لها هيوم، مثلاً، نقداً جذرياً، كما بيّن هيجل أنّ الحق لا ينفصل عن حركة المجتمع، وعن مسار التاريخ. هل يتلاءم الحق، الذي تحيل إليه مرجعية حقوق الإنسان، مع التاريخ، باعتباره مجال الصيرورة والتحوّل والثورة؟ ألا تحيل «إعلانات حقوق الإنسان» إلى هذا الإطار التاريخي (تطور الحق الوضعي عبر التاريخ)؟ وبالتالي ما قيمة الحديث عن الحق الطبيعي للإنسان؟ إن الطابع التاريخي للحق يعني أنّ حقوق الإنسان مجرد مواضعات، وليست قيماً مطلقة متعالية على المجتمع والتاريخ. إن هذا التصور التاريخي لحقوق الإنسان، والمستند إلى هيجل، يتضمّن فكرة أنّه لا يمكن مناهضة الواقع باسم الحق، مثلاً مقاومة واقع سياسي متميّز بالهيمنة باسم قيم قانونية متعالية على ذلك الواقع²⁶. قد يستمدّ هذا التصور وجاهته من كون «حقوق الإنسان»، في صياغاتها المختلفة، كانت، في كلّ مرة، تعبيراً عن لحظة حاسمة في تاريخ أوروبا (الثورة الإنجليزية على الحكم الملكي المطلق، أو الثورة الفرنسية البرجوازية، أو استقلال الولايات المتحدة الأمريكية، أو إنشاء منظمة الأمم المتحدة المتزامن مع نهاية الحرب العالمية الثانية). إنّ فكرة الإنسان، التي يتضمّنها مفهوم الحقوق، صارت بلا معنى، فكرة بالية وقديمة، يُفترّض أنّها استبعدت تماماً من كلّ خطاب، بعد أن صرّح فوكو بموت الإنسان. يقول كلود لوفور في هذا السياق: «بعد أن أُعلّنت حقوق الإنسان، برز وهم الإنسان (صورة الإنسان الخيالية) (fiction) بلا تحديد. إنّ كلّ نقد ذي طابع ماركسي أو محافظ يقع في هذا المعقل، ويعمل على هدمه، فقد أعلن جوزيف دي ماستر (Joseph de Maistre) ما يلي: التقيت بإيطاليين، وروس، وإسبانيين، وإنجليز، وفرنسيين، ولم أتعرف إلى الإنسان بصفة عامّة. وكان ماركس قد أقرّ بأنّ البشر لا يوجدون إلا عيانين ومحدّدين اجتماعياً وتاريخياً، ومُسكّلين بوضعهم الطبقي. وبأقلّ موهبة يواصل عدد من معاصرينا السخرية من النزعة الإنسانية المجرّدة»²⁷. يرفض كلود لوفور وجود معايير أو محدّدات سابقة على الوجود الاجتماعي. وينطبق هذا على

القول إنّ كل تدخّل في المجال الاقتصادي يؤدي إلى تعطيل المسار الطبيعي للأشياء، وإلى المسّ بالحرية الفردية، وبالتالي إلى الاستبداد السياسي وإلى النظام الشمولي). وفي المقابل، إنّ الليبراليين يرون أنّ الدولة الاشتراكية، أو دولة الرعاية الاجتماعية لا تفصل بين الاقتصاد والسياسة، وتعمل على فرض تطبيق تصوّر معيّن للعدالة وللحقوق يفرضي إلى إلغاء الحريات الأساسية للأفراد. لعلّ حلّ هذا المشكل يتمثّل في التآليف بين صنفَي الحقوق، أو بين الحرية والعدالة واعتبارهما وجهين متكاملين لحقوق الإنسان؛ إنّ الحقوق - الحريات تصبح، فعلاً، حقوقاً صورية في غياب التوزيع العادل للثروات والخيرات، وفي انعدام تكافؤ الفرص، وفي ظلّ انحياز مؤسسات الدولة لطبقة أو شريحة اجتماعية دون غيرها. هنا تُطرح مسألة العلاقة بين الدولة والمجتمع. أنبغي أن يكون المجتمع المدني منفصلاً تماماً عن الدولة (المجتمع السياسي المتكوّن من الأقلية الحاكمة)، أم ينبغي أن يكون هناك تشارك وتكامل في الوظائف والاختصاصات؟ كيف يمكن تصوّر العلاقة، حيث تتجسد الحريات وتتحقّق العدالة الاجتماعية؟ إنّ علاقة الفصل التام بين المجتمع والدولة، وكذلك علاقة الهيمنة والاستيعاب (هيمنة الدولة على المجتمع) تنتهي حتماً إلى ركود المجتمع، وقتل كلّ مبادرة فيه، وتحويله إلى تجمّع أفراد متماثلين ونمطيّين (نقد جون ستيوارت مل للمجتمع الديمقراطي، ونقد توكفيل للاستبداد الناعم)، وتتحوّل العدالة المفروضة من خارج المجتمع إلى نقيضها؛ أي إلى بلوتوقراطية (Ploutocratie)؛ أي حكومة أصحاب المال. وفي المقابل، إنّ غياب الدولة، أو تقليص مجالات تدخّلها في المجتمع والاقتصاد (دولة الحد الأدنى عند الليبراليين المعاصرين)، لا يبدو أنّه يمثل حلاً. إنّ انسحاب الدولة من المجتمع، واكتفاءها بدور المراقبة البوليسية، والضمان القانوني للعقود، وحماية الملكية المقدّسة، ليس وسيلة لحماية الحقوق والحريات الأساسية، ففي ظلّ الفوضى الاجتماعية (ميكانيزمات السوق التعديلية، التي يقول بها الليبراليون، مجرد ادعاء أو مصادرة على المطلوب) لا أمل في التمتع بالحقوق الأساسية، ولا في تكريس الحقوق الاجتماعية. الحق شرط النظام، والنظام القانوني يتطلّب وجود سلطة سياسية عادلة.

حقوق الإنسان والنقد الفلسفي:

تقرّ النظرية السياسية الحديثة بأنّ الحقّ يمثل معياراً موضوعياً مطلقاً (مدرسة الحق الطبيعي)، ولكنّ هذه النظرية لا تحتزل كلّ

26- Luc Ferry et Alain Renaut, *Système et critique*, Ousia, Bruxelles, 1992, p.211.

27- Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique» in *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981. Cité par Renaut et Ferry, Op. cit., p. 208, note 20.

العالمي، باعتباره الصيغة النهائية لمرجعية حقوق الإنسان، هو السبب الأساسي في عدم تحقق حقوق الإنسان؟

إنّ التفكير الفلسفي في حقوق الإنسان يقتضي توضيح شروط الإمكان النظرية لما نفكر فيه. «إنّ فلسفة الحق تتمثل، قبل كل شيء، في بناء شروط الإمكان النظرية لهذا الخطاب القانوني أو ذلك»²⁹، ولا شكّ في أنّ الشرط المتعالى للتفكير في حقوق الإنسان هو الإنسانية أو الإنسان في المطلق. في هذا السياق، يرى رونو وفيريّ أنّه «لا يكفي القيام بنقد للفلسفات العقلانية للتاريخ لكي نعطي خطاب حقوق الإنسان الفلسفة التي يستحقها»³⁰. يتطلب الأمر نقد العقل من أجل التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، وهكذا، تكون فلسفة حقوق الإنسان المطلوبة نزعة إنسانية³¹.

ترتبط حقوق الإنسان بـ«إعلان» (Déclaration)، وليس بـ«مؤسسة» (Institution)، وبالتالي إنها ليست مثبتة؛ بل مكرّسة أو مضمونة من قبل الدولة بواسطة الفعل الذي يدلّ على أنّ هذه الحقوق كانت دائماً موجودة، وهو ما يعطيها الإمكانية لتظهر كقيمة فوق الدولة (Supra-étatique)³². إنّ الحق في حقوق الإنسان يبدو مستقلاً عن الدولة، وهو ما يسمح باعتبار حقوق الإنسان حقوقاً طبيعية؛ أي أنّها حقوق مصدرها طبيعة الإنسان ذاته.

رغم التأكيد على طابعها الكوني في مستوى النصوص، لم تصبح حقوق الإنسان مقبولة باعتبارها كونية إلا تدريجياً، نحن نعرف أنّ أصنافاً كثيرة من الناس وشرائح اجتماعية مختلفة في أوروبا نفسها لم يُعترف لها بحقوق الإنسان منذ البداية. في هذا السياق، يرى هابرماس أنّ حقوق الإنسان، التي يفترض أنّها متساوية فيما يتعلق بجميع البشر، توسّعت تدريجياً لتشمل المجموعات المضطهدة والمهمّشين المقصيين، فالعمال، والنساء، واليهود، والغجر، والمثليون جنسياً، وطالبو اللجوء السياسي، لم

فكرة الحق الطبيعي أو الطبيعة الإنسانية، التي تصدر عنها، أو تُستمدّ منها مبادئ حقوق الإنسان. يقول، في هذا السياق، إنّ لا توجد «بنى اجتماعية أو سياسية ولا كيانات (طبقات أو شرائح اجتماعية)، ولا علاقات اجتماعية، ولا تحديدات اقتصادية أو تقنية، ولا أبعاد للفضاء الاجتماعي تسبق تشكيلها»²⁸. إنّ النزعة التاريخية (l'Historicisme)، والنزعة المعادية لفكرة الإنسانية (l'antihumanisme)، تُرجعان حقوق الإنسان إلى مجرد مواضع قانونية نسبية في إطار وضعانية قانونية (Positivisme juridique) مسرّحها التاريخ.

إنّ المعضلة، التي تواجه من يفكر في مسألة حقوق الإنسان، تتمثل في هذا التناقض بين تصوّرين للحق؛ أي التصور الطبيعي والتصور التاريخي: إنّما أن تُعدّ هذه الحقوق طبيعية مطلقة، وبالتالي سابقة على كلّ تنظيم سياسي وقانوني، ومنها تكتسب كلّ سلطة المشروعية السياسية اللازمة لتكوّنها واستمرارها، وإنّما أن تُعدّ مواضع واتفاقات ثقافية ذات طابع قانوني وأخلاقي، فتكون، بالتالي، قابلة للتفاد (Prescriptible) والإلغاء (Révocable). إنّ التناقض بين التصورين الطبيعي والتاريخي، بين التصور الليبرالي والتصور الاشتراكي، بارز في نص «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر عن الأمم المتحدة سنة 1948. في ما يتعلق بالحرية، مثلاً، يحيل الإعلان في ديباجته إلى الوضعانية القانونية (positivisme juridique) المقبولة والمسلّم بها في الدول الاشتراكية، عندما يتحدث عن «مجيء عالم يكون فيه البشر أحراراً»، وذلك يعني أنّ البشر ليسوا أحراراً الآن، وأنّ موعد الحرية لم يحن بعد (الطرح الماركسي). ما يعنينا، هنا، هو الإقرار الصريح بأنّ الحرية ليست طبيعية، بل إنّها تتحقق كتمارس عبر التاريخ. ولكنّ المادة الأولى من الإعلان نفسه تقول: «يولد البشر جميعاً أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا العقل والضمير، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء». الحرية تتحدّد كحق طبيعي، ولكنها تتحدّد، أيضاً، كنتاج للوجود التاريخي. إنّ محاولة التوفيق بين التصور الليبرالي والتصور الاشتراكي تظهر، بصورة خاصة، في إعلان 1948. والسؤال الذي يطرح هنا هو: ما قيمة توفيق أو تسوية نظرية في مستوى الواقع؟ أليس هذا التناقض المميز للإعلان

29- Luc Ferry et Alain Renaut, Système et critique, p.209.

30- Ibid., p.217.

31- Ibid., p.217.

32- Ibid., p.206.

28- Essais sur le politique, p. 20.

قد أصبحت عملياً بلا سيادة، فمعنى ذلك أن مقولات «تقرير المصير»، أو «حقوق المواطنين المحليين»، لم تعد تعني شيئاً.

ثمة نقد آخر وُجّه لحقوق الإنسان يمكن أن نعدّه نقداً ثقافياً، وقد استند هذا النقد على الطابع الفردي، الذي يميّز حقوق الإنسان³⁶ في صياغاتها النظرية المختلفة. لقد اعتُبر التأكيد على أولوية حقوق الفرد الطبيعية مناقضاً للتوجّه العام لثقافات أخرى تُقدّم الواجبات على الحقوق، ومصالحة المجموعة على حقوق الفرد، كما هو الأمر بالنسبة للثقافات الآسيوية الهندوسية (Hindouisme)، والكنفوشيوسية (Confucianisme)، والإسلامية. وبالفعل، هناك مَنْ يرفض حقوق الإنسان رفضاً قطعياً بحجة أنها تعبير عن هيمنة الغرب الاستعماري «الكافر» والعلماني. نجد جماعات سلفية ودولاً إسلامية تتبنّى هذا الموقف، وترى في «حقوق الإنسان» خطراً كبيراً على المعتقدات الدينية والمقدّسات (الحقوق الأساسية المتعلقة بحرية الضمير والتفكير والاعتقاد)، وتهديداً للوحدة الاجتماعية للأمة، وحق الفرد في اختيار نمط العيش والعلاقات الاجتماعية، وأيضاً تهديداً للوضع السياسي القائم على الخضوع والطاعة. وفي مقابل رفض حقوق الإنسان، يزعم البعض أن الواجبات أولى وأهمّ من الحقوق، التي يجب البحث عنها في النصوص الدينية الأساسية، وفي التراث الفقهي³⁷. ولكنّ نقد خطاب حقوق الإنسان لم يظهر

36- Ibid., p.249.

37 - لا يستسيغ الخطاب الإسلاموي الدعوي، وكذلك السياسي، مفهوم «حقوق الإنسان»؛ لأنّ الإنسان من منطلق قطعيته لا يعرف ككائن ذي حقوق فطرية أو مكتسبة، بل كمخلوق، وإن كان مكلفاً بأداء رسالة، فهو ملزم بأداء الواجبات تجاه الله والأمة ووليّ الأمر (السلطان). في هذا السياق رُفض خطاب حقوق الإنسان، واعتبر، في ساحة السجال السياسي، «بضاعة مستوردة» من قبل العلمانيين والحدائثيين المغترين عن أصولهم. لا نريد، هنا، مناقشة هذا السجال، ولكننا نريد أن نبيّن أنّ بعض الأوساط في العالم العربي خاصة لم تتقبّل خطاب حقوق الإنسان باعتباره خطاباً كونياً لا يميّز فقط بكونه يؤكد حقوق كل البشر؛ بل، أيضاً، باحترامه للأديان كافة، وباعتباره بحق الناس، أفراداً ومجموعات، في المحافظة على خصوصياتها الدينية. إنّ مناهضة حقوق الإنسان تصدر عن موقف متعصب للهويّة الثقافية عموماً، وللهويّة الدينية خصوصاً، فالاعتراف بحق الأديان المختلفة والمذاهب الدينية في الوجود أمر لا يقبل به من يعتقدون أنّ دينهم هو الدين الحق، وأنّ أتباع الديانات الأخرى على ضلال. أما اللادينيون فهم في نظرهم لا يستحقون الحياة.

يُعرّف بهم ككائنات بشرية إلا بعد نضالات سياسية متواصلة³³، وأمّا الشعوب الأخرى، التي خضعت للاستعمار الأوربي حتى زمن قريب فمن المؤكد أنها لم ترقّ، في نظر المستعمر، إلى درجة الإنسانية، حيث تنطبق عليها حقوق الإنسان. ومن المعروف أنّ النضال السياسي، في سبيل استقلال المستعمرات منذ النصف الأول من القرن العشرين، استند إلى مقولة حقوق الإنسان ليدافع عن أحقية الحق في تقرير المصير، وليكشف موقف التناقض الخاص بالدول الاستعمارية.

يمكننا، في هذا المستوى، أن نتحدث عن خصوصية خطاب حقوق الإنسان، وبالتالي عمّا يسميه هابرماس «الكونية الزائفة» المرتبطة بحقوق الإنسان. ألم يستطع الغرب الإمبريالي أن يخفي خصوصيته، ومصالحه، وراء إنسانية مُتخيّلة³⁴، وراء حقوق الإنسان المزعومة؟ إنّ النظام العالمي الراهن القائم على الاختلال والتناقض بين مصالح دول إمبريالية (أوروبا وأمريكا)، ودول ما يُسمّى العالم النامي، لا يمكن أن يؤكد، بصورة مقنعة، فكرة الحقوق الكونية المتساوية بين جميع البشر، ومعنى ذلك أنّ البعد الأيديولوجي لمقولة حقوق الإنسان لا يمكن إنكاره أو تجاهله. لعلنا نزعّم، استناداً إلى الوقائع الراهنة، أنّ الإنسان الغربي وحده جدير بحقوق الإنسان، ما دامت تلك الحقوق لا تصبح حقوقاً ذاتية قانونية إلا في إطار الجمهورية، في إطار الدولة الديمقراطية. وأمّا بقية البشر الآخرون، الذين لم ينجحوا بعد في إقامة دولة حديثة (جمهورية)، فلا يستطيعون التمتع بحقوق الإنسان. إنّ تأمل خطاب حقوق الإنسان يكشف المفارقة التالية: تتمتع «حقوق الإنسان» بصلاحيّة المعايير الأخلاقية، وهي «تشمل كلّ مَنْ له وجه إنسانيّ، ولكنها، باعتبارها معايير أخلاقية، لا تحمي الأفراد إلا من حيث هم جزء من مجموعة قانونية محدّدة، وبالتالي فإنّ صلاحيتها لا تنطبق إلا على مواطني دولة/أمة معينة»³⁵. لا شك في أنّ هذا الربط بين حقوق الإنسان والدولة الوطنية، أو الدولة/الأمة، لا يمكن اليوم إسناده بحجج قوية، ففي العصر الإمبراطوري، عصر الهيمنة الشاملة لرأس المال على العالم، لم يُعدّ من الوجيه الحديث عن الدولة الوطنية الراعية لحقوق الإنسان. إذا كانت أغلّب الدول

33- Habermas, L'intégration républicaine, p. 247.

34- Ibid., p.247.

35- Ibid., p.245.

الفرضية «الغربية» نتخلص في الوقت نفسه من ضرورة إدخال أطروحة مضادة «شرقية» بموجبها يمكن لمقتضيات جماعة قانونية أن تدعي الأولوية بالنظر إلى المقتضيات الفردية». ويتج عن ذلك تصوّر جديد لحقوق الإنسان يقوم على التآليف بين النزعة الفردية (Idividualisme) والنزعة الجماعية (Collectivisme)؛ أي إدماج مسارات الفردنة (Individuation) والجمعة (Socialisation) ضمن المفاهيم الأساسية للحق³⁹. «لكي يكون الحق، فعلاً، قيمة مشتركة بين الجميع، وكي يكون معنى مُشترَكاً، يجب أن يظهر كُبيدً للكونية (Universalité)، أو كصورة من صور الكلي فيما وراء المصالح الخاصة»⁴⁰.

تُقرّ «حقوق الإنسان» بحق كل إنسان في حرية الضمير (حرية الاعتقاد والتفكير)، وفي حرية العبادة، بما يتطلبه ذلك من إمكانية تغيير المعتقد، وتبني عقيدة جديدة مخالفة للعقيدة الرسمية، أو الشعبية. ولكن من يضمن هذا الحق؟ إنّ حماية حق الاختلاف الديني، مثلاً، من مهمّة الدولة التي ينبغي أن تكون قوانينها مطابقة لمضامين «حقوق الإنسان».

مسألة التسامح من بين المسائل التي احتلت مكانة أساسية في إعلانات حقوق الإنسان المختلفة، ولا شك في أنّ ذلك كان بسبب الاهتمام الذي أولاه إياها الفلاسفة، واللاهوتيون، والسياسيون، منذ ما قبل القرن السابع عشر. إنّ التسامح، الذي تنادي به شرعة حقوق الإنسان، لا يمثل موقف طرف مهيم، موقف من يحتل المكانة الأرفع اجتماعياً وسياسياً؛ بل هو تسامح من منطلق الاعتراف بحق الآخر في حرية الضمير وفي الاختلاف. إنّ الدعوة إلى التسامح، التي نجدتها في كلّ إعلانات حقوق الإنسان، تدلّ على أنّ شروط إمكان عدم التسامح لم تنعدم، وعلى أنّ شروط تحقق حقوق الإنسان، بدورها، لم توجد بعد. يجب ألا تكون حقوق الإنسان متسامحة ما دامت تعترف بكونية الحريات الأساسية، هذا ما أكّده راعي الكنيسة البروتستانتية رابو سانت إتيان (Rabaut Saint-Étienne)، خلال نقاش المادتين 16 و18 من «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في الجمعية الوطنية

فقط في الدول التابعة، أو التي هي في هامش النظام الدولي؛ بل إنّ تمّ نقده من داخل الثقافة الغربية ذاتها. ولعل أحد أهم أشكال النقد هو ذلك الذي ركّز على رفض مفهوم كونية الحقوق. يزعم أصحاب هذا الرأي أنه لا يمكن خدمة حقوق الإنسان إذا تواصل إنكار الطابع الوضعي للحق، والتمسك بفكرة الحق الطبيعي. «إذا أردنا حماية حقوق الإنسان فعلاً، فالأفضل هو التخلي عن نظرية الحق الطبيعي (Jusnaturalisme)، وعن الأشباح التي تكوّن حاشيتها، والتي تغري المنظمات غير الحكومية، ولكنها لا تفعل شيئاً غير إزعاج الدول. إنّ الطريق التي يجب اتباعها هي طريق نظام دولي (Inter-étatique) يحترم إرادات الدول، ويعمل على أن يأخذ في الاعتبار الاختلافات الثقافية بين الأمم، التي حاربتها النزعة الكونية البروميثوسية (L'universalisme prométhéen) للإعلان العالمي لحقوق الإنسان»³⁸.

في عصر العولمة، بكلّ ما تعنيه من انفتاح وتناقص وتفاعل بين الهويات الثقافية والدينية المختلفة اعتماداً على ما تتيحه الثورة الاتصالية من إمكانيات هائلة، لا يمكن رفض حقوق الإنسان واعتبارها نتاج ثقافة خاصة هي الثقافة الغربية بكل عناصرها (اليهودية والمسيحية بمذاهبها وتاريخ التسامح الديني بمراحله والعلم بتوجهاته ومدارسه والفلسفة بنظرياتها ومفاهيمها،... إلخ). لقد فرضت العولمة تشاركاً كونياً في الأدوات التقنية وفي القيم السياسية والجمالية والأخلاقية، وبالتالي لا يمكن استبعاد حقوق الإنسان كمرجعية معيارية من هذا «المشترك» (Commun). إذا كانت أوروبا ابتكرت «حقوق الإنسان» ودولة المؤسسات الديمقراطية (كان ذلك حلاً لمشكلات الحداثة الاجتماعية والسياسة التي واجهتها، ومنها طبعاً مشكلة الانشقاق والتعصّب الديني ومشكلة المشروعية السياسية)، فإنّ ذلك لا يمنع من أن تكتسب مفاهيم «الدولة الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» طابعاً كونياً. من أجل تجاوز المفارقة بين أولوية الحقوق الذاتية للفرد وأولوية المصلحة العامة التي تعني التزام الأفراد بواجبات تجاه المجموعة، يقترح هابرماس (Habermas) تحرير تصوّر «حقوق الإنسان» من «الثقل الميتافيزيقي المتمثل في فرضية فرد معطى قبل كلّ اجتماع وآت إلى العالم وهو مُزوّد بحقوق فطرية، وبهذه

39- Ibid., p.252.

40- Luc Ferry et Alain Renault, «penser les droits de l'Homme» dans Système et critique, Ousia, Bruxelles, 1992, 205.

38- Gilles Lebreton « Critique de la déclaration universelle des Droits de l'homme », CRDF, n° 7, 2009, p. 17-22 .

من البشر، كما لا يمكن إلغاء الحرب (الحرب ترجمة عملية لعدم الاعتراف بالآخر، ولعدم الاعتراف بحقه في الحقوق)، إذا لم تصبح حقوق الإنسان مضامين للرأي العام وللثقافة الجماهيرية؛ أي عناصر مكوّنة للوعي الفردي والجماعي، عناصر لفلسفة شعبية يتبناها جمهور متنوّر مكوّن من مواطنين عالميين ملتزمين بالشرعة الكونية نفسها لحقوق الإنسان.

قد يكون التنوير الطريق الوحيدة، التي تؤدي إلى بناء عالم جديد تكون فيه حقوق الإنسان مجسّدة بالفعل. ومن البدهي القول إنّ التنوير الأوربي، الذي أنتج الحدادّة الفكرية والسياسية لم يكن كونيّاً من حيث منطلقاته، ولا من حيث نتائجه، ولئن كانت حقوق الإنسان إحدى نتائجه، فإنّ الاستعمار كان، أيضاً، نتيجاً له. قد يكون من الضروري استئناف مشروع التنوير بالمعنى الأخلاقي ضمن أفق إنساني كوني، لا في أفق خاص قارّي، أو قومي، أو هووي.

المصادر والمراجع:

1. Luc Ferry et Alain Renaut, *Système et critique*, Ousia, Bruxelles, 1992.
2. Alain Renaut et Luc Ferry, *Philosophie Politique*
3. des droits de l'homme à l'idée républicaine, Puf, 1988.
3. Charles-Yves Zarka (sous la direction de), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t.1, Études, Paris, PUF, 2002.
4. Marx, *La lutte des classes en France*, «10 - 18», p.112.
5. Claude Lefort, «Doits de l'homme et politique» in *Revue Libre*, n°7, Paris, Payot, 1980.
6. Habermas, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1988.

الفرنسية يوم 28 آب/أغسطس 1789. إنّ حقوق الإنسان تؤسس للمساواة في الحقوق، وتلغي التسامح؛ لأنّ التسامح، في نهاية الأمر، مطلب المهورين⁴¹. ألا يعني ذلك أنّ حقوق الإنسان ليست إلا مجموعة من المطالب (Revendications) ذات طابع احتجاجي لا غير؟

عندما تصبح حقوق الإنسان مجسّدة في الواقع، ومستندة إلى الآليات القانونية وسياسية (مؤسسات وطنية ودولية) من شأنها أن تُترجمها إلى وقائع، وتجارب، واختيارات فردية وجماعية، آنذاك تصبح المطالبة بالتسامح بلا معنى. إننا نطرح، اليوم، مسألة عدم التسامح؛ لأنّ حقوق الإنسان لم تتحقّق إلا بصورة نسبية باعتبارها حقوقاً ذاتية، وكأنّ النزعة الإنسانية الحقوقية (Phumanisme juridique) لم تتسع لتشمل كلّ البشر. لو لم يكن الأمر كذلك، فكيف نُفسّر الانتهاكات الواسعة لحقوق الإنسان الأساسية في زماننا هذا (مطلع القرن الحادي والعشرين) في نطاق الدولة الوطنيّة والمجتمعات المحليّة، وفي نطاق العلاقات الدولية (شنّ الحروب الهجومية ضدّ دول «مستقلة» وضعيفة) بتعلّلات كثيرة منها حماية حقوق مواطني تلك الدول، وفرض نمط حكم أو نظام سياسي معين؟ من هنا، تأتي الحاجة إلى إصلاح الدولة الوطنية (تجاوز الدولة الليبرالية الراعية لرأس المال نحو إقامة الجمهورية الديمقراطية، حيث تترجم السيادة الشعبية في البنية المؤسساتية للدولة، وفي نظامها الاقتصادي والاجتماعي، الذي ينبغي أن يقوم على مبادئ الحرية والعدالة)، وكذلك إصلاح النظام الدولي، وهو الموروث من الحرب العالمية الثانية، حيث يُصبح إطاراً جامعاً لكلّ الدول المستقلة الحرّة، لتكون العلاقات بينها محكومة بقانون دولي عادل. ويمكننا أن نقول، في هذا السياق، إنّ الشرط الأساسي لتحقيق حقوق الإنسان هو إحلال السلام الاجتماعي في نطاق الدولة الواحدة والسلام العالمي بين الدول (مشروع السلام الدائم الكانطي). لقد تزامنت هذه النزعة السلمية (Pacifisme) مع تبلور نظرية حقوق الإنسان في القرن الثامن عشر، ولا يمكن، بالتالي، الفصل بينها في مستوى التطبيق. لا أمل في تكريس حقوق الإنسان، والحرب تفني حياة ما لا يحصى

41- Jean-Michel Gros, «Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience» dans *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t.1, Études, Paris, PUF, 2002, pp.310-311.

سياسة الاعتراف واقتضاء الحرية في فلسفة أكسل هونيث

يوسف أشلحي*

النظرية شغله الشاغل؛ بـ(نظرية الاعتراف) هو يُعرف، وبه هي تُعرف.

بيد أنه إذا شكّلت نظرية الاعتراف حجر الزاوية في تفكير هونيث والركيزة التي شيّد على منوالها مشروع الفلسفي، والنافذة التي أُطلّ من خلالها على السياق العريض لكوكبة من الإسهامات الفلسفية المتناثرة في تاريخ السرد الفلسفي المديد، فإنّ هذا التصور، الذي بلوره هونيث، في فاتحة مشروعه الفلسفي، وتدقيقاً في كتاب (الصراع من أجل الاعتراف) 1992، سوف يشهد منعطفات بارزة بدءاً من الألفية الجديدة؛ وذلك عندما أدرك هونيث الحاجة الملحة لتسديد بوصلة الاعتراف بالشكل الذي يتفاعل مع الاهتمامات الهائلة، التي تشغل نظرية العدالة في بُعديها الكوني والمحلي، أو بالشكل الذي يتناغم مع مطالب الحرية الفعلية في صلب الفضاء العمومي، كما لامس ذلك هونيث في كتابه (حق الحرية) (2011). وعلى الرغم من المنزلة العملية الفائقة، التي تكتسيها نظرية الاعتراف، والثقة المطمئنة التي يوليها هونيث لها، لعلها تشكّل أبلغ تعبير عن النظرية الاجتماعية، وأنضج أنموذج بلغته الفلسفة الاجتماعية والسياسية على حدّ السواء، وهو النضج الذي يتيح لها استيعاب جملة التشعبات والتحديات، ومختلف العلاقات والتحوّلات، التي طرأت على المجتمعات المعاصرة بشكل لم تعهد لها مثيلاً من قبل. مع ذلك، إنّ هذا الإسهام لا يعفينا البتّة من التحقق من أوجه أصالته، وجذور أوصاله ومشاربه الفكرية التي تشرب منها في أفق تجويد آلياته النظرية، وتطويع عدّته الفلسفية، لعل ذلك يسعف هونيث في تجاوز تقديم نظرية فلسفية لا تكون حبيسة النطاق المعرفي والمجال النظري فحسب، بقدر ما ينسحب عطاؤه على ترسيخ مساهمة فلسفية عملية ضاربة، يكون لها من الحسّ الفكري الدقيق لحُدس ما يمور من علاقات وأفعال، وجسّ

كلّماتعلق الحديث بنظرية «الاعتراف» (die Anerkennung)¹ في صيغتها الفلسفية الضاربة، ذهب بنا البال جهة استحضر المشروع الفكري، الذي اشتغل حوله الفيلسوف الألماني المعاصر أكسل هونيث (Axel Honneth)، حتى كادت تسمي هذه

* باحث من المغرب.

1 - لا بدّ من كلمة حقّ تقال في وجه اللبس، الذي بات يعترى مفهوم الاعتراف، في التعبير باللسان العربي، عن المدلول الفلسفي، الذي استقرّ عليه هذا المفهوم معاصراً؛ فإن نقول الاعتراف بوصفه تعبيراً عن الصيغة الفلسفية، التي استوى عليها معاصراً، ليس يعني أن نعيد ترتيب وتر هذا المفهوم على الصيغة التي كانت له منذ القدم؛ بمعنى أن يكون مدلول الاعتراف يقابل المصطلح الفرنسي (confession)، ونفسه بالإنجليزية (confession)، مع اختلاف النطق، أو المدلول الألماني (Bekanntnis)، وهو الذي ينحدر من الجذر اللاتيني (confessio)، بيد أنّ هذا الضرب من الاعتراف يظلّ دون الرهان الفلسفي، الذي استقرّ عليه هذا المفهوم معاصراً، فأقصى ما يمكن أن تسفر عنه هذه الدلالة الأولية لمفهوم الاعتراف (confession) هو التعبير الصممي عن الإقرار والبوح، ويكون، في غالب الأحيان، ذا طابع مونولوجي، يتّجه عادة من مقام أدنى إلى مقام سلطوي أسمى (حال من يعترف بذنبه أو جرمه، أمام الربّ، أو سلطة القاضي، أو رجل السلطة). وخلافاً للتصريف العمودي، الذي يطبع حركة الاعتراف (confession)، إنّ الاعتراف الفلسفي (reconnais- /Anerkennung) يجد أساساً ضالته على الصعيد الأفقي، وفي صلب الفعالية التواصلية، التي تطبع حركة المجتمع، كما أنّ الاعتراف بهذا المعنى ليس بمعطى أولي (كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم التعارف) قد نبأه منذ أول وهلة، بقدر ما يعدّ ضرباً من المنشود الاجتماعي، الذي لا يتكلّل الظفر به إلا بعد جهد عملي مطلوب لإنجازه في رحاب الفضاء العمومي بين مختلف الأطراف والركائز التي تؤثت المجالات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، كما لا ينحصر مدلول الاعتراف ضمن النطاق العملي، بقدر ما يسلم بالحاجة إلى الخلفية النظرية أيضاً، على الرغم من إقرار هونيث بأولوية (der Vorrang) الاعتراف على المعرفة (Erkennen).

والتطور الذي حَقَّقته مباحث السيكلوجيا والعلوم الإنسانية، بيد أن ذلك لا يعفينا من الاعتراف باليون الفكري المعتر الذي يفصل إسهام المتأخرين عن الورش الفكري الذي دشَّنه المتقدمون. لقد أقبل كل من ثيودور أدورنو (Th. Adorno)، وماكس هوركهايمر (M. Horkheimer)، وهربرت ماركيز (H. Marcuse)، يندبون البشرية الحالية لما حاق بها من الندوب القاتلة، ومن الجروح الغائرة التي طالتها، ويحسون، بكل حسرة وألم، أوجه البربرية² التي غاصت المدنية الحديثة في وحلها إلى الحد الذي يفوق كل وصف، وإلى الدرجة التي تكذب معه كل التخمينات، وتكسر معه أفق الانتظار المعتاد. ولعل التفات الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت إلى قراءة الواقع الذي جالوه في ضوء مفاتيح الحدائث، وفي مرآة التبشير الذي جادت به فلسفة التنوير، جعلهم يرمقون برنامج التنوير بنظرة قاتمة ملؤها الخيبة والسواد³، كأن العالم صار - حسب رؤية أدورنو - يستكين بشكل متعاطم إلى منطق التشيؤ (Verdinglichen)، ويمتنع بجدارة لعبة السيطرة (Beherrschen)، ويتكلم بلسان الغلبة والسيادة (Herrschaft)⁴.

ولئن لم يتوان الرعيل الأول من متفلسفي النظرية الاجتماعية النقدية عن التعبير بريشة لاذعة عن التراجيديا المفزعة، التي أثنتها البشرية المعاصرة بكل وقاحة، إلا أن العوز المثار، الذي لازم إسهام هؤلاء يمكن إجماله في مثل هذا التساؤل: لماذا أحجم بالضبط شعاع نظرهم عن الالتفات إلى رسم المخارج النظرية، وتعيين المسالك العملية، التي تُعين على تضييد الجراح الاجتماعية، ورتق الأزمات

2 - وهو الوضع الذي سيدفع كلاً من أدورنو وهوركهايمر إلى التساؤل باستغراب عن الدوافع، التي «تجعل البشرية تستعيز عن المقام الإنساني الحري بأن تموضع في إطاره، لتجد نفسها سابحة في أتون مستنقع البربرية». (Warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzuhalten, in .eine neue Art Von Barbare versinkt

-Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente. Fischer Verlag GmbH 2000, s 7.

3 - الزواوي بغورة، ما بعد الحدائث والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية: دراسة نقدية، دار الطليعة، بيروت، 2009، ص 218.

4- Theodor W. Adorno, Vorlesungen über negative Dialektik, Suhrkamp Verlag Frankfurt am main 2003, s 89.

نبض ما يُعتمل من أحداث اجتماعية وسياسية، ويُنسج من علاقات، ويجري من صراعات وتشابكات بين الأفراد والمجتمعات والأمم.

I. منزلة فلسفة أكسل هونيث، أو ما الحاجة إلى فلسفة

الاعتراف؟

قبل إمعان النظر في أوجه الأصالة، التي تؤثت تصوّر الفيلسوف أكسل هونيث بشكل عام، والكشف عن الفضائل التي تنطوي عليها نظرية الاعتراف في مشروع الفيلسوف على نحو خاص، وإبانة ضروب الإضافة القيمة التي دَعَم بها صرح النظرية الاجتماعية، وأثمر من خلالها مباحث الفلسفة السياسية بصفة عامة، كما تآتى له، من خلال نظرية الاعتراف، تجويد وتمتين النظرية النقدية التي اعتلت مسرح التفكير منذ مستهل ثلاثينيات القرن الماضي، ما لنا قبل ذلك من حيلة نظرية نتلمس بها السبيل القويم الذي يؤوب بوجهة نظرنا نحو تعرية هذه المقاصد، سوى أن نولي أنظارنا جهة فحوص مختلف الثوابت الفلسفية، التي استقى منها هونيث بنيانه الفلسفي، والإبانة عن الروافد المنتمية إلى مختلف الحقول الفكرية (الفلسفة، السوسيولوجيا، السيكلوجيا، الأنثروبولوجيا، البنيوية...)، التي توكأ عليها هونيث، وتوسم من خلالها التوقيع على جدارة مقاربتة وأصالة ما يقدمه من مخرجات عملية لما يعج به العالم الاجتماعي، وفي ذلك مكنم الإضافة عمّ جاد به أقرانه، وقدمه أسلافه، ضمن الخيط النقدي نفسه الذي رسمته مدرسة فرانكفورت.

ولنا قول في المسألة الآتية: إن توجيه النظر إلى عمق الأزمات، التي تخترق رحم الأوصال الاجتماعية، وتسليطه على الآفات التي باتت تتكالب تباعاً على مسرح الوجود الإنساني المعاصر، تمثل همزة الوصل بين كل من الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت، والوجوه الجديدة التي تقدم النظرية النقدية في حلّة جديدة، وبالأخص مع أكسل هونيث، وراينر فورست (Rainer Forst)، مروراً بإسهام الجيل الثاني، وعلى رأسهم أستاذ هونيث الفيلسوف يورغن هابرماس (Jürgen Habermas). ولئن كانت المشكلة الاجتماعية، والأزمة الوجودية، والمشروعية المؤسساتية، بمثابة الخيط الدقيق والناظم الذي وجه دقة النظر من الرعيل الأول للمدرسة إلى الذين تسلّموا مهمة استئناف القول في النظرية النقدية بالشكل الذي يستجيب للتشعب، الذي يخترق معترك الحياة، وبالشكل الذي يراعي، أيضاً، الوثبة الحيوية التي شهدتها مختلف حقول الدراسات الاجتماعية،

جادت بها الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة، ليس فقط ضمن نطاق الفلسفة القارية، وإنما، أيضاً، في السياق الدقيق الذي درجت عليه الفلسفة الإنجلوساكسونية.

بحكم التلمذة الفلسفية بين كل من هونيث وهابرماس، والشراكة الفكرية التي ربطتهما، نلاحظ مدى القرابة القوية التي تجمع بين تصوّريهما، ونقاط التشابه الواضحة بين مشروعيهما؛ إذ لا يخفى العزم الشديد الذي أعرب عنه هابرماس بصدد إيجاد الحلول النظرية والعملية المواتية، التي تعتمل في صلب الحياة اليومية، وتهدّد باستمرار قوام الكيانات الاجتماعية، وهو الأمر الذي حدا به نحو رسم برنامج فلسفي عملي يتيح للمجتمع المعاصر الخروج من عنق الأزمت، التي تُطوّق وجوده إلى فضاء أرحب، كما تعيّن ذلك تحديداً في بواعث تنزيل أتيقا التواصل⁶، وترسيخ أواصر مجتمع سياسي مكين، وتمتين الأرضية التي تمكن من تدعيم صرح بُنى العلاقات الاجتماعية والسياسية المبتوثة في الفضاء العمومي⁷.

Social Theory. Edited by Bert van Den Brink, David Owen, Cambridge University Press, 1997, p 165.

6 - قبل أن يلتفت يورغن هابرماس نحو رسم نموذج عملي كفيّل بتجسيد أخلاق التواصل في كتابه: (الوعي الأخلاقي والفعل التواصل)، و(إنارات تهم أخلاق المناقشة)، بادر، أولاً، إلى إرساء «نظرية الفعل التواصل» (كما يصرّح بذلك في المقدمة الأولى التي دَبج بها كتابه نظرية الفعل التواصل) في كتابه (منطق العلوم الاجتماعية) (Logik der Sozialwissenschaften)؛ بوصفها إعلاناً صريحاً عن الشروع في إرساء نظرية للمجتمع تبعد عن النظريات الفوقية (Metatheorie)، وتروم الاستفادة من إرث النظريات الاجتماعية، التي خلفها كلٌّ من إميل دوركايم، وماكس فيبر، وهربرت ميد، وتالكوت بارسونز. وقد رام هابرماس، من خلال طرحه هذا، إحداث منعطف حقيقي يؤمن الخروج من بردايم فلسفة الوعي (die Bewußtseinsphilosophie)، الذي ركح دوماً إلى التصور الفينومينولوجي لعالم الحياة (die Lebenswelt).

Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1 (Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, 9.

Auflage, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2014, ss 3-7.

7 - وهي الأمور، التي تسترعي انتباه هابرماس في كتابه المهم (العيانية والصلاحية: إسهامات في مناقشة نظرية الحق ودولة الحق الديمقراطية)، عن طريق بيان الوظيفة الاجتماعية للحق وصلتها بالنظريات الفلسفية بخصوص العدالة، واستجلاء العلاقة الكائنة بين الأخلاق والحق، وتركيز النظر على السياسة التداولية، وبيان خصائص المشروعية التي تستوثق نظرية الديمقراطية.

النفسانية، التي تخرم التوازن الجواني للبشرية، وترسم المنافذ الفعلية، التي تفضي إلى تشييد مجتمع بشري يسوده التلاحم والتآزر والتكافل والتضامن، وتستوثقه عرى التعاون والتفاعل البناء؟ وفي ذلك كلّ الأمل المرجو، والفلاح المنشود، للخروج بالإنسانية من دوامة الأزمت الوجودية، التي خبرتها في معترك الحياة، كما وقف بذلك هؤلاء شهداء بالفعل على حافة جمراتها الملتهبة. اعتباراً لهذه الهفوة النظرية، والغفوة الفكرية، التي طبعت مسلك التفكير لدى الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، فإنّ الطرح الفلسفي لدى كلّ من الرعيل الثاني (ولاسيما هابرماس)، كما هو الأمر بالنسبة للرعيل الجديد (ولاسيما هونيث)، لم يكن لينحسب ضمن قمقم النقد الحصري للتكبات، التي تكالبت على المجتمعات المعاصرة، بقدر ما حاولت أن تحيد في مقاربتها عن الأحادية المُنتهجة، وذلك من خلال رسم المخرجات الفلسفية القيمة باستيعاب مختلف التحديات والتحويلات التي تمور في معترك الحياة الاجتماعية. وفي خضم رسم الحلول الفلسفية القيمة بالتعبير عن عمق اللحظة المعاشية بكلّ تلويحاتها بامتياز، فإنّه جدير بالإشارة إلى كون هذه المشاريع لم تكن لتعرض بمنظارها الفلسفي (كما حصل الأمر لدى الجيل الأول) كلية عن التوجه رأساً نحو الإرث الفكري، الذي ينحدر من فلسفة التنوير، بقدر ما حرصت على تسخير المكاسب الفلسفية التي حققتها الفلسفة الحديثة في مختلف مشاربها الفكرية، وعملت على تطويع النفاثات النظرية، التي تخللت جملة هذه المشاريع؛ فحقّ بذلك أن توسم هذه الصلة المتجذرة في تربة الحدائث بالعلاقة التحويلية، وذلك بالقدر الذي يؤمن الأصالة الراهنة لضرب المقترح الفلسفي المطروح، وبالقدر الذي يستجيب، أيضاً، لمختلف التحديات النابتة التي يعجّ بها عالم اليوم. كما استطاع كلٌّ من الرعيل الثاني، وكذلك الجيل الجديد، الذي يمثل مدرسة فرانكفورت، تمكين صلابة طرحهم وتأمين وجاهته من خلال العمل على استثمار المكتسبات النظرية، التي أينعت في مختلف المباحث السوسولوجية والسيكولوجية⁵، والانفتاح على المنجزات المعيارية والقيمية التي

5 - بهذا يكون هونيث أعاد جبل الودّ بين التحليل النفسي والنظرية النقدية إلى مجاريها، بعد انصرام هذه الأصرّة بين الطرفين لدى العديد من ممثلي النظرية النقدية.

«- Honneth's model brought Psychoanalysis back to the center of critical theory after a period of divorce between the two». Lior Barshack, That All Members Should be Loved in the Same Way... in: Recognition and Power, Axel Honneth and the Tradition of Critical

(Entwicklungspsychologie) على يد كل من بياجيه (Piaget) وفرويد (Freud)¹³، وكذلك الحرص على استدرار جملة الآراء القيمية التي تضمّنتها فلسفة جون ديوي (J. Dewey)، ومارتن هايدغر (M. Heidegger)، وثيودور أدورنو¹⁴.

لم تكن الخلفية الفلسفية لدى هونيث لتستكين عند مباشرة قراءة تأويلية فوق أرضية فلسفية متشعبة، وذلك أملاً في استخراج زبدة المراد منها، والمستبطن فيها، ويتعلق الأمر بالظفر بخلفية فكرية سديدة تتيح له مقارعة التحولات، التي تجري في صلب الحياة اليومية، وتمكّنه من تشخيص الأعطاب، التي تنخر الصلوات التي توثق الروابط الاجتماعية، واقتراح الأدواء التي تفضي إلى اندمال الأزمات، وتحقيق عدالة اجتماعية على الوجه المطلوب. أليس في مساءلة الأعراض، واستنطاق الخلل، الذي يهدّد كيان العالم، وينخر الرابط المتين للمجتمع من جهة، وترسيم برنامج نظري وعملي كفيل بانتشال الإنسان فرداً كان أو جماعة أو مجتمعات من أتون الأعطاب

كل من ماركس وسورل، كما بين ذلك في الفصل الثالث من كتاب «الصراع من أجل التعارف».

-Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, ss 30-55.

كما التفت نحو بيان أهمية الإسهام، الذي قدّمه سارتر في كتابه (الوجود والعدم)، بالشكل الذي يشي باستبطان ملامح واعدة تسهم في تشكيل نظرية التعارف، وهذا ما سيقف عنده هونيث بالخصوص في الفصل الذي تحدّث فيه عن «المعرفة والتعرّف: نظرية التنازلات عند سارتر» (Erkennen und Anerkennen : Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität)، وذلك في كتابه اللامرئي (Unsichtbarkeit).

-Axel Honneth, Unsichtbarkeit, Stationen einer Theorie der der Intersubjektivität, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003, ss 71-105.

13 - وهو الأمر الذي استرعى اهتمام هونيث على وجه الخصوص في مقالة «أولوية التعارف» (Der Vorrang der Anerkennung) من كتابه (التشيؤ).

-Axel Honneth, Verdinglichung, Eine anerkennungstheoretische Studie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005, s 46.

14 - وهي الأرضية الفكرية، التي استثمرها هونيث، من أجل استكناه أوجه «التشيؤ بوصفه نسياناً للتعارف» (Verdinglichung als Anerkennungsvergessenheit) (heit).

- Axel Honneth, Verdinglichung, Eine anerkennungstheoretische Studie, Ibid, ss 62-77.

بيد أنّ الأمر المثير للدهشة، ضمن هذا التقارب الشديد الذي يجمع بين كل من تصوّري المفكرين أكثر ممّا يفرق بينهما، يتشمل في إحجام أكسل هونيث، في كتابه الذي فتح به مشروعه الفلسفي، الذي يتمحور حول نظرية الاعتراف، ونعني بذلك كتابه (الصراع من أجل الاعتراف) (Kampf um Anerkennung)⁸، عن الإشارة إلى المساهمة القيمة التي قدمها يورغن هابرماس، كما يشي بذلك كتابه الرئيس (نظرية الفعل التواصلي). مع العلم بأنّ هونيث لم يتوان عن التنقيب في الطبقات العميقة، التي تكشف عن بزوغ الملامح الجنينية للنظرية الاجتماعية والسياسية، كما لمح ذلك في المساهمة الفكرية، التي قدّمها كل من المفكر الإيطالي ماركيافيلي (N. Machiavelli)، والفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (Th. Hobbes)⁹، رغم أنّ هونث لا يخفي الفضل الكبير الذي ساهم به هيغل فيما خطّه على وجه التحديد طيلة حقبة بينا (1800-1807)¹⁰، والإشادة، أيضاً، بالقيمة المضافة التي جاد بها المفكر الأمريكي هربت ميد (H. Mead)¹¹. كما لم يتجاهل هيغل الطفرة النوعية التي كشف عنها المنجز الفكري المعاصر، وعلى وجه الخصوص ما استجدّ على صعيد الفلسفة الاجتماعية مع جون بول سارتر (J.P. Sartre)¹²، والاستفادة ممّا أسفرت عنه «السيكولوجيا النهائية» (die

- Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 5. Auflage, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2014, s 10.

8 - وهو ما يُقابل بالفرنسية بالعبارة التالية: (la lutte pour la reconnaissance)، أو بالإنجليزية (the struggles of recognition). وتجدر الإشارة إلى أنّ هونيث لم يعمد إلى كسر هذا الصمت المطبق والمحير في الآن نفسه إزاء البرنامج الفكري، الذي شيّد بفضل هابرماس منظورات إتيقية وسياسية للمجتمعات المعاصرة في منتهى الفعالية والجدارة، إلا مع ظهور كتابه المهم (حق الحرية) (Das Recht der Freiheit)، الذي سيبيّن فيه مكان الفصل ونقاط القوة، التي تفصل تصوّره عن نظيره الذي أفصح عنه يورغن هابرماس، من خلال «نظرية الفعل التواصلي» خاصة.

9- Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. 7 Auflage, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2012, ss 15-16.

10 - بخصوص التحويل الطبيعي الذي أجراه ميد (H. Mead) على تصوّر هيغل للاعتراف، انظر الكتاب نفسه، ص ص 114 - 147 (من النسخة الألمانية).

11-Ibid, 230.

12 - سيجد في إسهام سارتر الآثار الواضحة لتشكّل الفلسفة الاجتماعية إلى جانب

ولعل من أبلغ المقاربات الفلسفية التي شاطرت تصور هونيث - بشكل غير مباشر وفي الوقت نفسه الذي شرع فيه في تأييد تصوره- في مستهل العقد الأخير من القرن العشرين، وسعت بدورها إلى رسم المخارج العملية التي تحفظ كليات الوجود الإنساني وتصون كرامته، نجد المساهمة التي قدمها الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (Ch. Taylor)، وسعى من خلالها إلى الإبانة عن طبيعة الصلة الدقيقة التي تربط بين «الهوية والتعارف» (Identity and the recognition). وبحكم التغيرات العميقة التي طرأت على المدينة الحديثة، جعلت النظر في مسألة الهوية والتعارف أمراً ذا أهمية بالغة، وذلك - حسب تقدير تايلور- إن استحضرتنا على الأقل عاملين مهمين: يتعلق الأول بانهار أنموذج الهرمية الاجتماعية (the collapse of social hierarchies) الذي لطالما استكان للشرف (honor) وغلب منطق الأفضلية كما ساد قديماً، وعلى النقيض من مفهوم «الشرف» يجد تايلور في مفهوم «الكرامة» (dignity) خير تعبير عن قيم المجتمع الديمقراطي، ومنتهى الاستجابة للمعنى الكوني ويستوفي مقاصد المساواة؛ لهذا غالباً ما نتحدث عن «كرامة الوجود الإنساني» (dignity of human beings) و«كرامة المواطن» (citizen dignity)¹⁷. أمّا الحدث الثاني، الذي يؤرخ لأهمية التعارف، فيتمثل في مولد وعي جديد يتعلق بالهوية الفردية خلال نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، بالشكل الذي يعبر عن كل ما ينتمي إلى كل نفس منّا ويجده كل فرد في صميم ذاته، وهذا الضرب من التعارف يقتفيه تايلور من خلال فكرة،

التي يريزح تحت نيرها، ومن تجارب القهر والظلم والتهميش والإقصاء التي يكتوي بنارها على مرّ الأيام من جهة أخرى، أليس في ذلك ما يعبر في الصميم عن منزع فلسفي يولي نظره أساساً نحو هموم ومتطلبات المجتمع، ويتطلع نحو تحقيق العدالة الإنسانية التي طالما شكّلت الهمّ الأثير للفلسفة السياسية والأخلاقية منذ غابر الأزمان إلى الآن، كما تُمثّل الشغل الشاغل للفلسفة الاجتماعية وأساس قيامها خلال العهد الحديث والمعاصر؟

وتبعاً للبعث والأهداف نفسها، التي شكّلت خيطاً ناظماً لمباحث الفلسفة السياسية، والأخلاقية، والاجتماعية، ستنخرط فلسفة أكسل هونيث بصورة عامّة، ومن خلال نظرية الاعتراف بصورة خاصة (في أبعادها الفردية والاجتماعية والاقتصادية وفي انخراطها في الفضاء العمومي) في تحديث أفق الفلسفة العملية وتنويع رهاناتها بالشكل الذي يتماشى مع الصورة المركّبة، التي باتت تسم المجتمع المعاصر؛ وبذلك لا ينزاح مشروع هونيث بالأساس عن تنويع آفاق نظرية العدالة، التي شكّلت مدار اهتمام لافيت في الخطاب الفلسفي الأمريكي المعاصر¹⁵. وليكن كل منّا في باله أنّ هذا الهمّ الفكري، الذي أطبق على هونيث، بدءاً من العقد الأخير من القرن الفائت، إنّما مثل منجماً فكرياً نفيساً سينجم في سماء الفلسفة العملية خلال العقود الأخيرة، وسيشكّل وقوداً فكرياً خصباً أثار ما أثار من سجل فكري عميق، كما تشهد على ذلك المناظرة غير المباشرة التي دارت رحاها بين أكسل هونيث والمفكرة الأمريكية نانسي فرايزر¹⁶.

الإثنية، والعرقية، والأقلية الجنسية، واختلاف النوع. وستؤكّد فرايزر، في الدراسة نفسها، الحاجة الماسة إلى الأخذ بكلا المنظورين، إذا رما دفع وقائع الظلم (injustice)، وتجارب الجور؛ إذ ليس بكافٍ إن غلبنا طرفاً على آخر أو استثنينا.

- Nancy Frazer, Axel Honneth, Redistribution or Recognition? A Political- Philosophical Exchange, London- New York Verso, 2003, ss 7-9.

- من أراد التوسع بصدد تصوّر نانسي فرايزر للمعالم العدالة الاجتماعية، يستحسن الاستئناس بالدراسة المسهبة، التي قدمها الدكتور الزواوي بغورة في كتابه: الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية، منشورات دار الطليعة، بيروت، 2012، ص ص 113-158.

17- Charles. Taylor, Multiculturalism, Examining of the Politics of Recognition, Edited und Introduced by Amy Gotmann, Princeton University Press, New Jersey 1994, pp 26-27.

15 - ونجيل، هنا، أساساً، إلى وجهة نظر كل من جون راولز، ورونالد دوركين، وميشال فالزر، ونوربرت نوزيك، ونانسي فرايزر، بالإضافة إلى التصوّر الذي عبر عنه الفيلسوف الكندي شارل تايلور.

16 - وهي المناقشة، التي نشرت في كتاب معنون بـ(إعادة التوزيع أو التعارف: التبادل السياسي - الفلسفي). وفي خضم هذه المناظرة، سينصبّ اهتمام فرايزر، في دراستها الموسومة (العدل الاجتماعي في عصر سياسات الهوية: إعادة التوزيع، التعارف، المشاركة) (Social Justice in the Age of Identity Politics : Redistribution, Recognition, Participation) في استكناه الضربين الأثيرين اللذين يشكلان لب اهتمام العدالة الاجتماعية؛ ويتعلق الأمر، من جهة أولى، بمطلب إعادة التوزيع، الذي يروم توزيعاً عادلاً للموارد والثروات بين الشمال والجنوب، وبين الأغنياء والفقراء، وبين أرباب العمل والعمال، والنموذج الثاني الذي يتمحور حول «سياسات الاعتراف»، التي تروم تحصيل تصوّر معقول، وإبداء منظور مختلف إزاء قضايا من قبيل

II. الاعتراف والبناء العمومي للحرية

لسنا بحاجة إلى الكثير من إمعان النظر في طبيعة الوجود البشري، ولا التساؤل عن سياق وجوده، لكي نتساءل عن دعاوى الحاجة إلى الاعتراف أصلاً. لقد تنبّه الفكر، منذ غابر الأزمان، إلى المشروطة الاجتماعية والسياق السياسي والحضاري، الذي يشكل الحاضن المتين لأفعال الأفراد، ويمثّل الراعي الأمين الحريص على حفظ أواصر علاقاتهم المتشابكة إيجاباً وسلباً؛ لهذا تمّ الاهتمام مبكراً إلى تعريف الإنسان بكونه كائناً سياسياً واجتماعياً بامتياز. فبحكم طبيعة الهوية المركبة والمتشعبة التي تحكم وجودنا، وتضبط العلاقة بين مختلف الأفراد والأطراف، أصبح مطلب الاعتراف لازمة وجودية لا يمكن تقييده أو التغاضي عنه، لأنّه، في كلّ الأحوال، ينبثق من رحم هذا الوجود الاجتماعي ذاته، ومثّل التحصيل الأبرز، الذي نجم عن صلب الهوية الاجتماعية المعقدة نفسها. لهذا المعطى الموضوعي لم يعد الفصل بين معطى الهوية ومعطى الاعتراف بالأمر المقبول؛ إذ إنّ في استحكام مطلب الاعتراف في رحم العلاقات الفردية والاجتماعية، وفي صلب المؤسسات السياسية تحصيل نتائج إيجابية، ومنافع نبيلة، بينما نفى مطلب الاعتراف من شأنه أن يزيح هذه الروابط الاجتماعية في دوامة وجودية، ويقود نحو افتعال أزمات اجتماعية عنيفة، قد تقضي إلى تحجيم تطورها الطبيعي، وتحول دون تحسين مراقبها الاجتماعية، وتجويد منزلتها السياسية. لقد باتت واقعة حضور الاعتراف أو غيابها - كما تنبّه إلى ذلك الفيلسوف تشارلز تايلور - جزءاً لا يتجزأ من تشكّل هويتنا وتبلورها؛ إذ لا يخفى ما يمكن أن تفضي إليه الأفعال، التي تذهب في منحى مناهض للاعتراف، وذلك من قبيل ما «يتسبب فيه شخص ما أو مجموعة أشخاص من أضرار فعلية أو تشويه حقيقي، وذلك حينما يكتنّ الناس الازدراء والاحتقار، أو يبدي المجتمع، الذي يحيط بهم، الازدراء والاحتقار. إنّ عدم الاعتراف (Nonrecognition)، أو الجحود (misrecognition)، يمكن أن يتسبب في حيف كبير، ويمكن أن يفضي إلى تكريس الاضطهاد، كما يمكن أن يزيح بشخص ما ضمن وضعية مغلوبة ومشوهة، ويؤدي إلى اختزال نمط الوجود»²¹.

21- «The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the misrecognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or

أو مثال «الأصالة» (the ideal of authenticity)¹⁸. كما سيثير تايلور، في كتابه (التعدد الثقافي)، الأهمية التي يحظى بها خطاب الاعتراف، سواء في المجال الحميمي (the intimate sphere)، الذي يتيح لنا فهم معالم تشكل الهوية وتبلور الذات، وكيف تحوز مكانتها عبر الحوار المستمر، ومن خلال الصراع، الذي تنخرط فيه مع الآخرين، أم في المجال العمومي (the public sphere)، حيث أضحى البحث عن سياسة للاعتراف تقوم على المساواة ذا أهمية بالغة، مع العلم بمدى حرص بعض «نظريات النزعة النسوية لإيجاد الرابط الدقيق بين كلا المجالين»¹⁹. وبحكم الحرص الواقعي البالغ، الذي طبع الفلسفة السياسية الأمريكية، كما تجلّى ذلك في منازلة أبسط دقائق القضايا، التي تطبع الحياة الاجتماعية، ومواقبتها للإفرازات التي تنتسل من رحم الواقع اليومي، تكون قد حازت قصب السبق في التفاتها المبكر إلى جملة من القضايا، التي ستشكل الاهتمام الأثير لنظرية الاعتراف. وفي هذا الصدد، يمكن أن نشير، على نحو مختصر، إلى الاسهام الذي أعرب عنه المفكر الأمريكي ميشيل والزر (Michael Walzer)، خلال بداية عقد الثمانينات من القرن الماضي (1983)، عندما انكبّ في كتابه (مجالات العدالة) على دراسة عدد من القضايا، التي تدخل في خانة الصراع من أجل الاعتراف (the Struggle of Recognition)؛ من قبيل المساواة في الفرص، وتوزيع معظم الخيرات الاجتماعية، مع تشخيص مسألة الذات تقديراً واحتراماً (Self-Estem and Self-Respect)²⁰.

18- Ibid, p 30.

19 - وتجدر الإشارة إلى أنّ تحليل الفيلسوف تشارلز تايلور سيقترن على تقصي المجال العمومي، وذلك من خلال الوقوف على نموذجين تمخضا ضمنه في العهد الحديث. ويتعلق الأمر، في المقام الأول، بالتأكيد على الكرامة المتساوية لجميع المواطنين، ويتجلى لبّ مضمون هذه السياسة في التكافؤ الحاصل على صعيد الحقوق والمزايا. أمّا النموذج الثاني، الذي سيقف عنده هونيث، فيتعلق بـ«سياسة الاختلاف» (The politics of difference).

- Ibid, pp 37- 38.

20 - أوليس في التوجه نفسه القضايا الصميمية التي عالجها والزر؟ سيستأنف هونيث تعميق النظر في هذه المسائل العملية، التي أفرزها الواقع، وذلك من خلال استثمار العدة الفكرية الغنية، التي انبثقت في المجال القارّي.

-Michael Walzer, Spheres of Justice, A defense of Pluralism and Equality, Basic Books, USA 1983, pp 256-260-272.

الاعتراف). وهو يضع نصب عينيه تشخيص المجالات الأثيرة، التي تشكل موضع الاهتمام الحميمي لنظرية الاعتراف (كما سيحدددها في الحب، والحق، والتضامن)، ويحصى الفضائل الثلاث، التي ترتب على الثالوث الموضوعي المُشكّل لنظرية الاعتراف، ويهول من العواقب الوخيمة، التي تنتج عن الركائز الثلاث المشكلة لحلقة الاعتراف، فإنه لا يتوانى، في الوقت نفسه، عن التذكير بأفضل هيغل، وهربرت ميد، عليه، ولاسيما الأرضية الهيجلية، التي ستشكل، بالنسبة إليه، خير معين على إثارة نظرية التعارض منذ كتابه (الصراع من أجل الاعتراف) وصولاً إلى مصنفه المهم (حق الحرية)، مروراً بكتابه الذي عنوانه بـ(تحيين فلسفة الحق الهيجلية)، الذي صدر سنة 2001. وتجدر الإشارة إلى العودة، التي ما فتئ يقوم بها هونيث، بقصد استلهاً المنظور الهيجلي بشكل دائم، وذلك بحكم ما تحتزنه الأرضية الفلسفية الهيجلية من زاد نظري ومعدن عملي لا تبخس قيمته مع الزمان، وتكالب الأحوال، وهو ما كان هونيث في حاجة ماسة إليه بقصد تمكين دعائم النظرية النقدية، وتجويد أدواتها، ولكي يشرع في فتح آفاق الفلسفة الاجتماعية على منافذ تستجيب للمقتضيات السياسية، والأخلاقية، والاجتماعية، والقانونية المطروحة. وبهذه العودة، يكون (مثله في ذلك مثل ما شرع في القيام به أستاذه يورغن هابرماس) قد تمكّن باقتدار من تجنّب المنزلقات النظرية، التي طبعت النظرية النقدية لدى الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، وذلك من حيث اكتشافها بتوجيه نصل النقد الجدري إلى الفلسفة الحديثة في صميم قلبها النابض، دونما تقديم بدائل نظرية وجبهة، كأنما هذه المشاريع الفلسفية استنفدت بالتنام أدوارها، ولم يعد لها من صلاحية عملية تُفيد بها التعامل مع النوازل المستجدة في الحياة الاجتماعية.

وبالمثل ما يسهل إدراك القواسم المشتركة، التي تطبع كلاً من تصوّر هونيث وهابرماس إزاء الإرث الذي خلفه الرواد الأوائل للنظرية النقدية، إلا أنه سرعان ما نجد علامات التمايز بادية بين التصور العملي، الذي أثمره هونيث، بالمقارنة مع التصور الذي رسّخه كلٌّ من كارل أوتو آبل (Karl O. Apel)، ويورغن هابرماس. فعلى الرغم من الأصالة الفلسفية، التي تطبع تصور يورغن هابرماس، من خلال نظرية الفعل التواصلي، ونظرية أخلاقية المناقشة، باعتبارها تمثل أنجع التصورات العملية، التي رامت تمكين أواصر التواصل، وسعت نحو تمكين الروابط الاجتماعية (كأنها بذلك جنس من نظرية الاعتراف)، إلا أن هذه المساهمة النظرية، التي رسّخها هابرماس، سرعان ما ستؤول بدورها إلى موضع مساءلة

ولكي نقف على مناحي التطور، التي حاقت بتفكير هونيث، وهو يداعب أفق نظرية الاعتراف، وذلك من خلال الوقوف، في مستهل حياته الفكرية، على تشخيص الأبعاد الذاتية للاعتراف كما عرض لذلك في كتابه المعروف (الصراع من أجل الاعتراف)، ثم الالتفات تالياً إلى تشخيص الأبعاد الاجتماعية لنظرية الاعتراف، من خلال تركيز النظر على مختلف الأعطاب والظواهر المرضية، التي تنخر عقدة المجتمع، وتعمل على تفكيك أوصالها، وصولاً إلى تجويد نظره من خلال تطوير نجاعة نظرية الاعتراف، والإسهام بشكل بارز في توسيع أفق التصورات، التي أولت عناية فائقة للعدالة، ولاسيما تلك التصورات الفلسفية السياسية والاجتماعية الأمريكية. ومن يمعن نظره في التصوّر الفلسفي المعتر، الذي طرحه هونيث في كتابه (حق الحرية) (Das Recht der Freiheit)، يدرك مدى النضج الفكري العالي، الذي خبره هونيث، وهو يقارب نظرية الاعتراف، ويقف على مدى أصالة التصور، الذي أجاد فيه هونيث في حبك الأوتار الفائقة بين الاعتراف والعدالة والحرية، وكيف زجّ بفعل الاعتراف ضمن عمق الدولة الحديثة، وأولى عناية فائقة لفعل الاعتراف ضمن البنى المؤسساتية، وفي صلب الفضاء العمومي بكلّ هياكله وآلياته، بالشكل الذي لم يعد فيه مدلول الاعتراف يقتصر على تمثيل البعد التداوتي بين الأفراد وأطراف المجتمع على نحو إيجابي صرف، بقدر ما أضحي ضرورة مدنيّة، وتعبيراً عن الحاجة الملحة لتأطير فعل الاعتراف ضمن فضاء المؤسسات السياسية وبوساطة الأدوات القانونية²².

قبل الكشف عن معالم نضج تصوّر هونيث بخصوص نظرية الاعتراف، كما يشي بذلك مصنفه المهم (حق الحرية)، الذي صدر سنة 2011، يتعيّن علينا أن نميظ اللثام عن أسس هذه النظرية كما سبق أن رسّخ هونيث دعائمها في كتابه المعروف (الصراع من أجل

demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being». Ch. Taylor, Multiculturalism. Op.cit, s 25.

22 - لسيط النظر عن التمرحلات الدقيقة، التي طالت التصور الفكري لدى هونيث، يرجى الرجوع إلى الدراسة المفصلة التي قام بها الباحث كريستوفر زورن:

-Christopher F. Zurn, Axel Honneth, A Critical Theory of the Social, Polity Press Malden, USA 2015.

ذهن هونيث، خلال معانيته التحولات الشديدة التي عصفت بمختلف البنى الاجتماعية، والظفرات التي طالت الفلسفة السياسية الاجتماعية، وهو الطموح الذي مهّد هونيث الأسباب الوجيهة والحوافز التي تكفل له مباشرةً تقعيد أخلاقيّ للنزاعات والصراعات القائمة في بنية المجتمع. فالاعتراف، في نظر هونيث، ليس معطى مباشراً وأولياً، ولكنّه حصيلة صراع ونزاع وحركة قائمة بين المطالب والتجاوب، لكون الذات توجد في حالة نزاع بينذاتي، يتطلّب ضرورة تلبية مطلبها في الاستقلال الذاتي ممّا هي في حاجة ماسة إليه من أجل بناء هويّة متفاعلة وناجعة؛ ومن ثمّ إنّ تشكل الذات والهويّة رهن بالاعتراف المتبادل بين الذات. يتأسس الاعتراف -حسب وجهة نظر هونيث- من ثلاث دوائر تداوتية (Intersubjektivität): الحب (die Liebe)، والحق (das Recht) والتضامن (die Solidarität)²⁴، وهو التصنيف الذي سبق أن قعد له هيغل من قبل، وأخذ به بعده هربرت ميد، كما يفصح عن ذلك، أكثر من مرّة، هونيث نفسه، حينما بادر هؤولاء إلى جعل الاعتراف بمثابة الديدن الأصيل، الذي يحرك بوصلة النزاعات الاجتماعية القائمة. ولئن كان همّ الاعتراف لم يخطئ، أيضاً، ميدان العلوم الاجتماعية، فإنّ التفاتها، على الرغم من أهميته، لم يكن في المستوى المأمول؛ حيث يعاتب هونيث العلوم الاجتماعية على عدم التفاتها إلى النزاعات الاجتماعية القائمة من خلال منظور الاعتراف ومضمونه الأخلاقي، في حين اهتمت بمقاربة تلك الصراعات من الوجهة التطورية، والنفعية، والمادية، مستغنية، بذلك، عن النبش في الجوانب النفسية والأخلاقية التي تطبع هذه النزاعات²⁵.

تعيّنت أسس الاعتراف -حسب ما جاء في كتابه الرئيس (الصراع من أجل الاعتراف)- في ثلاثة مجالات أساسية هي الحب، والقانون، والتضامن، حيث يدخل الأفراد والجماعات

ضمن المشروع الفلسفي، الذي رام هونيث تشييده. من الملاحظات النقدية الدقيقة، التي سيسدها هونيث رأساً تجاه التصور الذي أعرب عنه يورغن هابرماس، ما يتمثل في إثارة هذا الأخير التركيز على القواعد الصورية للتواصل بالشكل الذي أنساه كلفة الالتفات إلى تجارب الظلم والجور، كما أنّ سعيه الحثيث وراء تحقيق الإجماع حاد به عن الالتفات جهة تحليل مختلف مظاهر الإقصاء، والتنازع، والتناحر، التي تخترق المجتمع. وبفعل إغفال تصور هابرماس للتجارب الفعلية للظلم، التي تشكل موضوعاً أثيراً لنظرية الاعتراف (تجارب القهر، والحرمان، والإذلال، والعنف...)، فقد انتهى إلى تضييق فسحة نظره، وقزّم من بؤرة مقارنته. ولئن كانت أصالة نظرية التواصل لا تستهين فيما يخصّ تجاوز المنظور الماركسي، الذي يحدد المجتمع، من خلال علاقات الإنتاج، أو العلاقات الأداتية، وأشكال الهيمنة، كما هو الشأن أيضاً عند أصحاب النظرية النقدية، فإنّ هذا الجانب التواصل، في نظر هونيث، لم يعد كافياً، على الرغم من الجدارة العملية، التي حازها النموذج التواصل؛ إذ يفعل «إحلاله نموذج التواصل محل نموذج الإنتاج لم يترك مكاناً للظواهر الاجتماعية النزاعية، وذلك بناء على الواقعة الأساسية للمجتمع، ألا وهي الصراع والمنافسة بين الذات الاجتماعية». كما لم يتوان هونيث، في جانب آخر، عن رصد بعض جوانب القصور الأخرى، التي تعترى تصور هابرماس، كما تعيّن ذلك تحديداً في الحرص البالغ الذي أبداه هابرماس بخصوص اختزال الجانب التواصل في الجانب اللغوي، والعمل على تحويل البعد الاجتماعي إلى مجرد مسألة لغوية، والحال أنّ علاقات التواصل في المجتمع أرحب بكثير من أن تكون مجرد تواصل لغوي، فهناك علاقات سابقة على اللغة (علاقة الأم بالطفل، المشاعر والأحاسيس)، كما لا يغيب عن أذهاننا بعض المظاهر غير اللغوية، التي تكفل عملية التواصل الاجتماعي من قبيل الإشارات والعلامات الجسدية²³.

أ- ملامح نظرية الاعتراف عند أكسل هونيث:

إذا ولّينا أنظارنا، كرّة أخرى، جهة استجماع المقاصد الرئيسية، واستنتاج الرهانات العملية لتصوّر هونيث الأولي بخصوص معالم نظرية الاعتراف، وذلك بالرجوع إلى مصنفه الرئيس (الصراع من أجل الاعتراف)، فسوف يتضح الطموح الفكري الذي خالجه

24 - Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Op.cit, s 148.

25 - وهو القصور، الذي حاول أكسل هونيث تلافيه من خلال الاستعانة بالنظريات السيكلوجية، والاستفادة من الطفرة النوعية، التي تحققت على مستوى مختلف لعلوم الاجتماعية. يكفي مثلاً حياً على نوع الاستعانة، التي قام بها هونيث بوجهة التحليل النفسي، الذي يمثل فرويد والسيكولوجيا البنائية، التي تحدّد معالمها عند كل من جون بياجي، ودونالد دافيدسن (Roland Davidson)، وذلك عندما همّ هونيث بإثبات

«أولوية الاعتراف على المعرفة» (Der Vorrang der Anerkennung)

-Axel Honneth, Verdinglichung. Op.cit, s 48.

23 - الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012، ص 168.

ب. العدالة وآفاق الاعتراف ضمن المجال العمومي: أو الحرية من القوة إلى الفعل

إن ما يسترعي الانتباه في المنحى الفكري، الذي درج عليه هونيث مع مستهل الألفية الثالثة، هو انكبابه على تمثين خيوط الوصل بين التصورات العميقة، التي جاد بها التفكير السياسي المعاصر بخصوص نظرية «العدالة» ونظرية «الاعتراف»، الذي شرع هونيث في تمثين أرضيته، وتجويد عدته، وتوسيع آفاقه بالشكل الذي يتخطى الإطار التداوتي، الذي أقيمت لأجله نظرية الاعتراف أصلاً. وفي خضم هذا المسعى الجليل، الذي دفع هونيث نحو تطوير نظرية الاعتراف، وجعلها قابلة لاستيعاب النقاش الدائر بخصوص نظرية العدالة، سيرحض هونيث على الاستئناس بالأرضية الفكرية الهيجلية مجدداً، لكن دون الاقتصار، هذه المرة، على أفكار هيغل الشاب، التي ثبتها في حقبة بينا، وإنما الالتفات رأساً جهة فكر هيغل الناضج، وأعني بذلك كتاباته خلال حقبة برلين، وعلى وجه أخص كتابه العمدة في مجال الفلسفة السياسية الموسوم بـ(أسس فلسفة الحق). ويلاحظ هذا الالتفات الهونيثي القوي نحو إعادة تحيين فلسفة الحق لدى هيغل جلياً في كتابه (مكابدة الهباء)²⁸، وكذلك في كتابه (الوجه الآخر للعدالة) (Das Andere der Gerechtigkeit)، مروراً بكتابه (الأنا في النحن) الذي صدر سنة 2010²⁹، وصولاً إلى كتابه المهم (حق الحرية: الخطوط العريضة من أجل حياة أخلاقية ديمقراطية)، الذي سيشكل موضع اهتمامنا في السطور القادمة. ولا غرابة تذكر إزاء هذا الالتفات الكثيف من قبل هونيث نحو ميراث الفلسفة العملية التي خلفها هيغل تحديداً، وذلك بحكم القناعة المشتركة، التي تشكلت لدى كليهما بخصوص الأصرّة المتينة التي تشدّ العقل مع الواقع، ويعضدان بعضهما بعضاً؛ إذ لا مجال للشك عندهما في كون العقل الأخلاقي العملي تجسّد دوماً، على نحو تاريخي، في صلب الحياة الاجتماعية، وعلى هذا

في تجارب الاعتراف المتبادل بقصد تحصيل درجة مقبولة من استقلال الذات؛ وبموجب ذلك يحصل الفرد في المجال الأول على الثقة بالنفس (Selbstvertrauen)، وفي المجال الثاني على الاحترام (Selbstachtung)، وفي المجال الثالث على التقدير (Selbstachtung). وكما للاعتراف وجه موجب، كذلك يمكن أن ينتج عنه نقيضه، وبموجب ذلك يكون الفرد، في هذه المجالات الثلاثة، عرضة للمهانة والاحتقار، وموضوعاً لعدم الاعتراف؛ حيث يمكن أن يكون في المجال الأول ضحية القسوة وسوء المعاملة، وفي المجال الثاني يمكن أن تُسلب حقوقه، وأن يتعرض للإقصاء الاجتماعي، وفي المجال الثالث، يمكن أن يتعرض للإذلال وهدر كرامته (حالة العنصرية)²⁶. ومن هنا، نفهم طبيعة الدور المركزي الذي تضطلع به تجارب الصراع والاحتقار في تشكيل هوية إيجابية، والحصول على التقدير والاحترام المطلوبين. ومثل ما للاعتراف من الأوجه المعلومة، التي يمكن أن ترصد وتعاين، فإنّ له، أيضاً، من الصور التي تنفلت من مجال النظر والمعانية، وهو الأمر الذي تنبّه له هونيث، ولاح له بضرورة تعميق تصوره بخصوص نظرية الاعتراف. لهذا الغرض، سينكب النظر الهونيثي في كتابه (اللامرئي) (Unsichtbarkeit) على استشكال الجانب الخفي والظاهر لنظرية الاعتراف. وما كان مقصود هونيث من استخدامه مدلول اللامرئي الإشارة إلى غياب الشخص، أو انعدام وجوده، بقدر ما يشير إلى ضرب من الغياب الاجتماعي رغم الحضور الفيزيائي. لهذا، يتطلب الانتقال من وضع اللامرئي إلى الوضع المرئي جملة من الإجراءات القانونية والممارسات الاجتماعية، التي تمكن الفرد من حيازة مكانته المعترفة ضمن شبكة العلاقات الاجتماعية. ولكي يتسنى الانتقال من المقام اللامرئي إلى وضع المرئي، يتطلب الأمر تغييراً ملازماً في العلاقات الاجتماعية، وكذلك الانتقال من الوضع المعرفي المتعلق بالإدراك إلى السياق الاجتماعي والأخلاقي المتعلق بالاعتراف²⁷، وذلك من خلال الحرص على الاحتكام إلى مفهوم الاحترام.

28-(Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie).

29 - يظهر نزوع هونيث نحو استئثار وجهة نظر هيغل التي أفصح عنها في كتابه (أسس فلسفة الحق)، بشكل جلي، في كتاب هونيث (الأنا في النحن) (Das Ich im Wir)، ولاسيما المقال الذي حمل عنوان «ملكة الحرية الإنسانية: فكرة هيغل عن فلسفة الحق»: Axel Honneth, „Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer Rechtsphilosophie“, in Das Ich im Wir, Suhrkamp Verlag, Berlin 2010, ss 33-52.

26. Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, s 212.

27 - لا يعمد هونيث إلى القيام بفصل صارم بين الفعل المعرفي والاعتراف، بقدر ما تعدّ المعرفة مقدّمة ضرورية نحو الاعتراف؛ وذلك بحكم اشتغالها على عنصرين مهمين هما: التعرف والتعبير. ولقد حظي العنصر الثاني (التعبير) باهتمام ملحوظ من قبل هونيث، من خلال تقصيه العديد من الدراسات السيكولوجية والسوسولوجية (ولاسيما أشكال التعبير عند الطفل)، وقد تقصّى هونيث مختلف أشكال التعبير من خلال تحليل (الابتسامة، الضحك، الشعور، التقدير، النظرة، التحية...).

تشخيص نقدي عميق إزاء جملة التحولات الاجتماعية والتاريخية التي تعتمل في صلب الواقع، رغم ما قد يثار على أرض الواقع من مآزق موضوعية، من قبيل إشكالية التطابق بين الممارسات الموجودة والقيم والأفكار التي ننشد تحقيقها (وعود الحرية).

قبل أن يبسط هونيث تصوره العميق بخصوص المجالات، التي يمكن أن تتحقق في رحابها الحرية بشكل فعلي، فإنه لم يغفل مختلف التصورات، التي طرحت موضوع الحرية على صعيد الممكن، سواء تعلق الأمر بالحرية القانونية، أم الحرية الأخلاقية، ولكن قبل أن يباشر النظر في الحرية إمكاناً وتحققاً، سيلتفت إلى استعادة أهم التصورات الفلسفية الضاربة، التي أولت عناية فائقة لمفهوم الحرية خلال الحقبة الحديثة.

1. تنوير الحرية³²: حتى يتأتى لهيغل ضبط مدلول الحرية على أكمل وجه، أثر استشكال أهم التصورات، التي سنتصّب على مفهوم الحرية في الفلسفة الحديثة، وقد حصر أمرها في ثلاثة تصورات أساسية:

أ. الحرية السالبة: يكمن لبّ التصور، الذي يعرف الحرية على نحو سلبي في وجهات نظر فلسفية عديدة امتدت من النموذج الاستبدادي، الذي نافح عنه هوبز، إلى النموذج التحرري، الذي طرحه نوزيك معاصراً؛ إذ يسلم هذا النموذج بالقيمة السامية التي تكتسبها الحرية، والمساواة المطلقة أمام القانون، ويحظى في خصمه الأفراد (بصفتهم ذوات حرة ومنعزلة) بمكانة فريدة. أمّا غاية العدالة، في إطار هذا النموذج، الذي تبلور بخصوص الحرية، فيكمن أساساً في احترام الحقوق الذاتية للأفراد، وذلك بمعزل عن وجود التزام سياسي يذكر، ويصبح الشغل الشاغل للحكومات

32 - سيرتكن هونيث، في هذا الباب، إلى استقصاء حيثيات انبثاق أهم التصورات التي أفرزتها الفلسفة السياسية الحديثة، كما تجل ذلك في التصور الذي أبداه كل من هوبز، وروسو، وكانط، وبعثد، ما استجد مع التصور النوعي الذي عبّر عنه، في هذا الخصوص، هيغل وماركس بعده. وهو الأمر الذي سينكب هونيث على معالجته ضمن الفصل الموسوم بـ «التزمين التاريخي: حق الحرية» (Historische Vergegenwärtigung) : Das Recht der Freiheit.

-Axel Honneth, Das Recht der Freiheit, Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Suhrkamp Verlag, Berlin 2011, s 35.

المعطي سيرتكن النظر الهونيثي شعاع تفكيره من أجل المساءلة عن القيم الأخلاقية، التي تنتمي إلى صلب الحياة الاجتماعية المعاصرة، ولاسيما قيمة الحرية إمكاناً وتحقيقاً³⁰.

لقد رام هونيث، في كتابه (حق الحرية)، أن يضحّ روحاً فكرية جديدة تغني التصورات الفلسفية، التي اعتنت بمفهوم العدالة وجدواها ضمن الفضاء السياسي الاجتماعي، كما توخّى، أيضاً، تجويد البناء الفكري، وتحقيق طفرة نوعية بخصوص التصور، الذي ثبته على مدار عقدين، والمتّصل أساساً بنظرية الاعتراف، وهو المسعى الذي سينكبّ على استكناه حيثياته المختلفة من خلال التركيز على مفهوم الحرية. وفي مدار بسطه لمختلف أوجه مدلول الحرية، وتحديد تجلياتها المتنوعة، سيعمد هونيث إلى بسط تصوره في ثلاثة فصول أساسية، وتمهيد خصّه للحديث عن «نظرية العدالة بوصفها مدخلاً لتحليل المجتمع (Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse)». وفي ثنايا هذا التمهيد، سيكشف هونيث أنّ غاية نظرية العدالة تكمن في تشخيص عمق التمهيدات وطبيعة التحولات، التي تطبع المجتمعات الحديثة، كما أنّ مفهوم الحرية، وفق استخدام هونيث، يستغرق، بالنتيجة، مفهوم الاعتراف؛ الأمر الذي دفعه نحو موضوعة جملة الأنماط الفعلية (سواء أكانت قانونية أم اجتماعية) التي تطبع عادة فعل الاعتراف، والعمل على المضي بها جهة الحرية بوصفها قيمة مركزية. ولئن كان تصور هونيث حريصاً على تجنب الوقوف بالحرية في حدود معناها الفردي، بقدر ما يراهن على تحقيق وتفعيل الحرية الاجتماعية، فكذلك لم يعد مدلول «الصراع من أجل الاعتراف» يقتصر على العلاقات البينداتية، وإنما يتوخى، زيادة على ذلك، تثبيت وتفعيل الاعتراف داخل المؤسسات القانونية والاجتماعية الحديثة؛ لهذا أثر هونيث الحديث عن الحرية في معانيها الأخلاقية والقانونية، التي تظهر في هيئات ومؤسسات اجتماعية من قبيل (الأسرة، السوق، الدولة)³¹.

كما أنّ النظرية المعيارية، التي رام حيازتها بصدد العدالة، ستستلهم صلابة طرحها من خلال الاتكاء على الإرث الهيجلي، وكذلك إرث المدرسة النقدية؛ وذلك لترسيخ فلسفة معيارية وحيية، وإقامة

30- Christopher F. Zurn, Axel Honneth, A Critical Theory of the Social. Op. cit, p 156.

31 - وهي المجالات، التي سيرى فيها خير معبر عن التجسيد الفعلي للحرية الاجتماعية، كما سيفف، بشكل مستفيض، على ذلك في فصله الأخير من كتاب (حق الحرية).

هونيث جهة استكناه مناحي تشكل «الحرية الاجتماعية»، من خلال الرجوع إلى بعض التصورات الفلسفية الحديثة، التي أصلت هذا الضرب من الحرية، سيعمد إلى اختبار الأساس الأخلاقي للحرية الاجتماعية من خلال الإشارة إلى النقاش الذي حظيت به (أخلاق المناقشة) (Diskurstheorie) لدى كل من يورغن هابرماس، وكار أوتو آبل، وذلك ليرز لنا محدودية تصوريهما، رغم أهميتهما، وهي المحدودية التي تظهر، بشكل واضح، من خلال حرص مقاربتيهما على حفظ التوازن (Schwebe) بين كل من الجانب الترسنتدالي والمؤسساتي، والإقرار بالصلاحية التي تطبع النموذج المثالي (Geltungsidealismus) من جانب، وبين نظرية المجتمع من جانب آخر³⁶، كما أن «الخطاب أو النقاش» (der Diskurs)، الذي يطبع، غالباً، نظرية المناقشة، إنما يتمظهر، في غالب الأحيان، على شاكلة أحداث متعالية (transzendentes Geschehen) أوميتا- مؤسساتية (Meta-institution)، وليس كما لو أنها مؤسسات معلومة وخاصة تتيح لنا فهم مختلف الظواهر الاجتماعية.

يكتسي ضرب التصور، الذي صاغه هيغل بصدد الحرية، أبلغ تعبير عن الدلالة الاجتماعية، التي ينحو في منحها مفهوم الحرية، ويرى هونيث في عبارة هيغل، التي مفادها «يعبر الوجود في ذاته عن ضرب من الوجود في الآخر» (Bei - sich - selbst - sein im anderen)، مكنم التعبير الأصيل عن الحرية الاجتماعية، كما يشكل ضرباً من التمثل، الذي يحيل على تعالق الذات وترابطها ضمن المؤسسات الاجتماعية³⁷. ولا تقل عبارة هيغل، التي تفصح عن «الاعتراف المتبادل» (die wechselseitige Anerkennung) أهمية وجدارة في التعبير عن الحرية في أبلغ صورها الاجتماعية، فلا مجال للحديث عن الحرية الفردية بمعزل عن المجتمع والسياسات العريضة الذي تسبح في فلكه؛ فكل تصور يضع كل ذات في عزلتها يبقى حبيس منظور الحرية الفكرية، وبالتالي يظل الفرد يسبح خارج فلك توجهات المجتمع. وهكذا، يرى هونيث أنه كلما تحلّت العلاقة التداوتية بالخاصية الاجتماعية، صار مفهوم الحرية أكثر تحرراً.

فالحرية في تصور هيغل تُعبّر أبلغ تعبير عن ضرب من التفاعل الحاصل على صعيد البنية المؤسساتية، وينجم عن ذلك تأمين

(بتعدد أشكالها)، في إطار هذا النموذج، تأمين استتباب القواعد القانونية الموضوعية. ولئن وجد هونيث، في تصور توماس هوبز، خير نموذج يعبر عن هذا الموقف المتعين من الحرية، وهو الأمر الذي تحدّد أساساً لدى هوبز إبان زمن الحروب الدينية والمدنية، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، بوصف ذلك لحظة الحقيقية، التي تؤرخ لميلاد (Geburtsstunde) فكرة الحرية السالبة للذات - ولا تعني الحرية، عند هوبز شيئاً آخر أكثر من «غياب المقاومة الخارجية» (die Abwesenheit von äußeren widerständen)³³، وإمكان وجود حوائل تعيق إمكان حركة الأجسام الطبيعية» - فإن هونيث لا يتوانى في اقتفاء تصور هوبز ورصد امتداداته في الفكر المعاصر، سواء تعلق الأمر بالتصور الأنطولوجي، الذي أعرب عنه جون بول سارتر (ontologische Verfassung der Freiheit)، أم تعلق بليبرالية نوزيك (Robert Nozick)، التي تنطوي بدورها على تصور راديكالي للحرية السلبية، وهو ما يؤشر إليه نوزك في قوله الآتي: «إنها يتأتى بلوغ الحرية الفردية عبر غياب العوائق الخارجية، وهو الأمر الذي يتيح للمرء تحقيق كامل رغباته ونواياه»³⁴.

ب. الحرية الفكرية (Die reflexive Freiheit): لقد وجد هونيث في تصور كل من روسو وكانط أبلغ تعبير عن هذا الضرب من الحرية، التي تجعل البون شاسعاً بين إمكانها وتحقيقها؛ لذا لا تعبّر الحرية، في منظور روسو، سوى عن ضرب من التمثل الذي يعكس مفهوم «الإرادة الإنسانية» (menschlichen Willen)، وهو الأمر الذي سيحرص عليه كانط لاحقاً في مباحث الفلسفية العملية من خلال «استقلالية الإرادة الأخلاقية» (die moralische Autonomie). فكلا التصورين، اللذين انبثقا في نهاية القرن الثامن عشر، لا يقرّان بأوصال فعلية للحرية في تربة الواقع، وفي صميم ما يجري في المجتمع، بقدر ما يعتبران الحرية الفردية ضرباً من «نتاج القدرة الفكرية» (das Produkt einer reflexiven Leistung)³⁵.

ج - الحرية الاجتماعية (Die soziale Freiheit): قبل أن يتجه

36 - Ibid, s 82.

37-Ibid, s 85.

33 -Ibid, s 44.

34 -Ibid, s 50.

35 -Ibid, s 65.

فعل الاعتراف المتبادل»⁴⁰. مع استحضر الأهمية الفائقة، التي أولاها هونيث للشكل الأخير من الحرية (الحرية الاجتماعية)، إلا أن ذلك لا يحول دون التقليل من أهمية النموذجين الآخرين من الحرية (الحرية السلبية والتفكيرية)، وذلك بالنظر إلى ما تتيحانه من إمكانية أماناً لأخذ المسافة اللازمة إزاء النظام الأخلاقي الكائن، سواء من زاوية الحق الذاتي أم من خلال وضع بعض هذه الممارسات والمؤسسات موضع مساءلة.

2. إمكان الحرية (die Möglichkeit der Freiheit): قبل أن يلتفت هونيث إلى دراسة العالم الفعلية للحرية الاجتماعية والمجالات العملية، التي يترسخ فيها فعل الاعتراف، استقصى نظره الأشكال التي تعبر عن الحرية على سبيل الإمكان دون الفعل، وهي، بالتالي، أشكال قاصرة عن أن تبلغ مرتبة الحرية الاجتماعية، كما تجسد ذلك في الحرية القانونية (Rechtliche Freiheit)، والحرية الأخلاقية (Moralische Freiheit)⁴¹؛ إذ غالباً ما ينصب مجال الحرية القانونية على إيلاء الاهتمام الوافر للحرية في صيغتها الفردية، أخذاً بمبدأ استقلال الإرادة الخاصة للأفراد أو الإرادة الحرة (freie Willen)، وسعياً إلى ضمان «الحقوق الذاتية» (den subjektiven Rechten)⁴²، ولا يتنظم مثل هذا الضرب من الحرية إلا ضمن قوانين مؤسسة ومدسرة، تتولى التكفل بحركات الأفراد وضبط أفعالهم. ولعمري إن مثل هذا النمط من الحرية تجسيد، بالدرجة الأولى، للصيغة المحتملة للحرية، وليس تعبيراً عن الحرية بالفعل؛ أي هو تعبير عن تحقق الحرية الاجتماعية، كما أن الحرية القانونية لا تبلغ أسمى مراتبها إلا إذا امتزجت في عمق التجربة الاجتماعية. وما يسري على الحرية القانونية ينطبق، أيضاً، على الحرية الأخلاقية، مع أهمية المجال القيمي، الذي يضبط حركة الحرية الأخلاقية بوساطة

40 -Ibid, s 94.

41 - هو الاستقصاء الذي تعقبه هونيث من خلال نموذجي «الحرية القانونية» و«الحرية الأخلاقية»، يمثلان أسنى نموذجين يعبران عن «إمكانية الحرية» (Möglichkeit der Freiheit).

-Ibid, ss 129-173..

42 - سيباشر هونيث التقصي عن علة وجود الحرية القانونية، بالارتكاز على مقارنة هيغل لجملة الحقوق الذاتية، بوصفها تشكّل أبلغ تعبير عن استيفاء «الحق المجرد» (abstrakte Recht).

-Ibid, ss 133-135.

استقلال الأفراد بعضهم عن بعض من خلال الاعتراف المتبادل، وكذلك التمكين لهم من بلوغ أهدافهم. ومن الشروط الموضوعية، التي يرسما هيغل، من أجل تطوير مفهوم الحرية، أنه لا يكفي إقامة بنى تصالحية (die Versöhnung) بين الذوات فقط، بقدر ما يتعين أن تتم هذه المصالحة بين الحرية الذاتية والخصائص الموضوعية أيضاً³⁸، ولهذا يرى هونيث في تصور هيغل أنسب تعبير عن ضرورة أن «تتحل الحرية الذاتية بالواقعية الموضوعية» (Die individuelle Freiheit in der objektiven Wirklichkeit zum tragen kommt). ويشكل الاعتراف، بالنسبة إلى هيغل (كما إلى هونيث)، الشرط الضروري للتحقيق الجماعي للحرية الفردية، كما أن الاعتراف بين الذوات لا يتجسد على نحو فعلي إلا عندما يكون مدججاً ضمن سلسلة من الممارسات والمؤسسات التي تضمن قيام ذلك. ولا يبتعد ماركس، في نظر هونيث، عن نموذج الاعتراف الذي صاغه هيغل، وهو ما يتبدى بالتحديد من خلال ارتكان ماركس إلى اقتران حرية تحقق الذات (die Freiheit der Selbstverwirklichung) بحصول فعل الترابط الفعلي بين الذوات، ويشكل مجال العمل أبلغ تعبير عن الصيرورة التي تُثمر عن تحقق الذات، وذلك بالنظر إلى كون أولوية الأخير لا تظهر على شكل دائرة، أو عبر صيغة مونولوجية، بقدر ما يشكل منطلقاً لتلبية حاجة الإنسان الآخر³⁹.

بناء على هذا السفر، الذي شرع فيه هونيث، بمعية الحرية، على بساط الفلسفة الحديثة، سيخلص إلى كون الحرية نتاج التطابق مع المؤسسات التي تمّ تشييدها (ist freiheit ein Produkt der Identifikation mit institutionellen Gebilden)، كما أن المؤسسة ليست ضرباً من الشرط الخارجي، أو هي فضل (نافلة)، بقدر ما تمثل وسيطاً داخلياً (internes Mediums) من أجل تحقق الحرية الفردية. فالحرية ليست مستقلة أبداً عن بنى المؤسسات المعطاة؛ بل في ثنايا هذه الأخيرة تتجسد وتتعين. وتفصح العبارة الهونيثية الآتية عن مدى الترابط، الذي يصل العروة الوثقى بين الفرد، والحرية، والمؤسسة الاجتماعية، وتحقق الاعتراف، «لا يجرب الفرد الحرية على نحو فعلي وحقيقي إلا من خلال مشاركته في المؤسسات الاجتماعية، التي تعكس، على نحو غالب، ممارسات

38- Ibid, s 91.

39 -Ibid, s 95.

(التي ستشكل موضع الاهتمام الأثير من قبل هونيث في كتابه حق الحرية) تبقى في حلّ من أن تتحوّل إلى نهاج مرضية، وذلك بحكم الوعي الذي يصاحب هذه الذات، ويحتملها على حفظ مصالحها الآجلة والعاجلة، وتمتين أو اصر التكامل مع الآخرين، وأول المعالم الأساسية، التي ستشكل محطّ اهتمام النظر الهونيثي، ضمن النسخة الموسّعة لنظرية الاعتراف، ويتعلّق الأمر بالعلاقات البيّناتية، أو بالتعبير الحرفي لهونيث «العلاقات الشخصية لـ(النحن)»⁴⁴.

وتتجسّد هذه العلاقات التداوتية، التي تمثّل أول دائرة للحرية الاجتماعية (eine erste Sphäre der Freiheit)⁴⁵، في ثلاثة مجالات أساسية: الصداقة (Freundschaft)، والعلاقات الحميمية (Intimbeziehungen)، والعائلة (Familien). وقد وقف هونيث وقفة متأنية عند كلّ من هذه الأشكال الثلاثة، مُبيّناً الفرق الكائن بين الصبغ الحادثة والصبغ المتوارثة في كلّ شكل من هذه الأشكال الثلاثة؛ حيث ما فتى يبدى تفاعلاً منقطع النظر بخصوص التطور الملحوظ، الذي بات يعترى هذه الأشكال الثلاثة (رغم الضغوطات والإكراهات الواقعية المتضاربة) ويجعلها تنصهر بكلّ طواعية في دواليب المؤسسات السياسية والبنى الاجتماعية التي تؤثت عالم اليوم. أمّا الطرف الثاني، الذي يشكل ثلوث الحرية الاجتماعية، فيتعلّق بـ«فعل اقتصاد السوق الذي يطبع النحن»⁴⁶، وبدوره يرتسم فعل الاعتراف في هذا الضرب الثاني من الحرية الفعلية في ثلاثة مجالات مهمّة: حيث انكبّ هونيث، في المحطة الأولى، على رسم التداخل الدقيق الذي يربط السوق بالأخلاق (Markt und Moral) في إطار النظام الرأسمالي الحديث، وفي خضم التحولات التي اعترت اقتصاد السوق في ظلّ تجدد الميكانيزمات الليبرالية (النيو-ليبرالية)⁴⁷، لينعطف بعد ذلك إلى معاناة العلاقة الضاربة التي تنجم عن التحول المتسارع، الذي يعترى مختلف البنى الاقتصادية، ويتعلّق الأمر تحديداً بـ«دائرة الاستهلاك» (Konsumsphäre)⁴⁸، وكذلك ما يمسّ من إفرات

مفاهيم الخير والشر، واقتدارها على ارتياد آفاق مختلف أنماط الحياة، مع ذلك لا تسهم في تحقيق الذات على نحو ناجع وفعل، فمجال الأخلاق أرحب وأوسع من كلّ تضييق قد يطال فسحته، فهو يتعدّى نطاق المعرفة، ويتجاوز سياج المعتقد المحكم بشائبة الخير والشر، بقدر ما يعبر عن نسق تداولي للأفعال (لا يلبث لزوماً عند الذات) منوط بأدوار، ومحكوم بالتزامات ضمن مجال تداولي يستكين إلى سياسية الاعتراف، فلا عذر يلتمس، إذًا، بخصوص الحرية الأخلاقية لكي تنفصل عن المجال التداولي، الذي تتجدر فيه، والسياق الاجتماعي الذي تشابك معه. بهذا التصور، يكون هونيث قد قطع حبل التوافق مع الآراء الفلسفية، التي قدّست رابط الحرية على رقبة الفرد، بقدر ما أتاح للحرية الأخلاقية (ويصدق الأمر على الحرية القانونية) أن تسبح في فلك الفضاء العمومي، وتنصهر في هياكل مؤسساتها، ومن ثمّ يصبح فعلها فعلاً مؤسّساً⁴³. وتجدر الإشارة إلى أنّ كلاً من الأنموذجين، اللذين يجسدان الحرية القانونية والأخلاقية، لا يخلو من آثار وانعكاسات، كما وقف هونيث على ذلك بشكل مفصل من خلال إبرازه الحدود، التي تعترى كلا النموذجين، وكذلك عمل على تشخيص أعراضهما، وأوضح المناحي الباثولوجية التي تنتج عن كليهما.

3- تحقّق الحرية (die Wirklichkeit der Freiheit)، أو: في الحرية الاجتماعية: على غرار صبغ الاعتراف، التي أمارت هونيث اللثام عنها في كتابه (الصراع من أجل الاعتراف)، سيعمد في كتابه (حق الحرية) إلى تجديد نظره بخصوص المعالم الرئيسة، كما عمد إلى توسيع المدارات، التي تشكل فضاء الاعتراف، دون أن تنحبس عند حدود العلاقات الثلاث، التي تشكل حلقة التداوت (الحب، والحق، والتضامن) كما عرض ذلك في مستهلّ عقد التسعينيات (1992)، فعمد هذه المرة إلى توسيع رحابة اهتمامها ليشمل ثلاثة ميادين تجري فيها أوصال الاعتراف من الفرد إلى بنية المؤسسات القائمة. ولئن كانت الأشكال الممكنة للحرية (كما هو الشأن بالنسبة إلى الحرية القانونية، والحرية الأخلاقية) ذات قابلية كبيرة لكي تتحوّل إلى نسخ باثولوجية داخل المجتمع، وقد تجرّ نفسها مبتورة الأوصال مع طبيعة الدينامية، التي تتسم بها المؤسسات الاجتماعية والسياسية الموجودة، فإنّ الأشكال الاجتماعية للحرية

44 - «Das «wir» persönlicher Beziehungen». Axel Honneth, Das Recht der Freiheit. op.cit, s 233.

45 - Ibid, 237.

46 - «Das «wir» marktwirtschaftlichen Handelns». Ibid, s 317.

47 - ibid, s 320.

48 - Ibid, s 360.

43- Christopher F. Zurn, Axel Honneth, A Critical Theory of the Social. Op.cit, p 169.

ولئن اتسم التقويم الهونيثي، إزاء الدائرة الأولى والثانية (دائرة البينداتية، ودائرة الفضاء العمومي)، بعين الرضا، فإن تقويمه للضرب الثاني من المؤسسة الاجتماعية (اقتصاد السوق) لم يسلم من تشخيص نقدي أتى أساساً من الخلل الذي وسم التنظيم الاقتصادي الرأسمالي، كما شكّل الفضاء العمومي الديمقراطي الحيوي للنظام المؤسساتي، بيد أنّ هذه المكانة لا تفيد، بأيّ شكل من الأشكال، تبعية بقية الدوائر لها. فلا إمكان، في نظر هونيث، لحياة أخلاقية ديمقراطية إلا من خلال اعتبار الدور الذي تضطلع به كلّ دائرة من هذه الدوائر الثلاث. فتحقيق «وعود الحرية» (Freiheitsversprechen)، يتطلب تأمين العلاقات التبادلية، وتوثيق التعاون الاقتصادي، وترسيخ لبنات الفضاء العمومي.

إذا كانت بؤرة تفكير هونيث منصبّة، بالدرجة الأولى، في البحث عن مناحي تأصيل نظرية الاعتراف في صلب الفضاء العمومي، بالشكل الذي يحرص على استيعاب الدينامية التواصلية، التي تطبع المجتمعات الحديثة، والتعبير بريشة دقيقة عن التفاعلات التي تنفجر في جسم الدولة المعاصرة، ولاسيما في أجلى الصيغ المدنية والحضارية، التي بلغتها الأمم الغربية، فإنّ السؤال، الذي ما زال لم يعانقه هونيث بكلّ حماسة⁵⁴، هو الآتي: لماذا نحن بحاجة إلى نظرية اعتراف فعليّ ذات منزع كونيّ؟ هل ذلك مردّه إلى مخافة السقوط في شرك السند الترسنتدالي، الذي طالما عابه هونيث على هابرماس، وكارل أوتو أبل؟ أو ليس تجريب محراث الاعتراف فوق الأرض الكونية من شأنه أن يسهم في فتح شراع نافذة الاعتراف على آفاق خصبة، تضفي إلى الأفضال الحسنة، التي تُبصم بها نظرية الاعتراف في المجال العمومي، مدى الأهمية التي يمكن أن تنجم عن تنزيل نظرية الاعتراف على الصعيد الكونيّ؟ أو ليس وضع البشرية الحالي في أمس الحاجة إلى تضميد الجراح الغائرة التي تكوي كياناتها، وتشتت أوصالها، ولاسيما مع تزايد القوادح الثقافية والدينية والاقتصادية والسياسية، التي تمزّق جسد العالم بشكل مربب، على مرأى المعايير الفلسفية المكلمة؟

54 - وهذا لا يمنع من الإشارة إلى المحاولة الخجولة، التي أقدم عليها هونيث في كتابه (الأنا في النحن)، وعلى وجه التحديد في المقال الذي عنوانه «الاعتراف بين الدول: الأساس الأخلاقي للعلاقات الكائنة بين الدول».

-Axel Honneth, Das Ich im Wir. Op.cit, ss 181-201.

طالت «سوق العمل» (Arbeitsmarkt)⁴⁹. فرغم انضباط آلية الاقتصاد لقوانين خاصة، واحتكامها لقواعد ومعايير تنافسية معلومة، إلا أنّ البنى الاقتصادية لا تخلو من روابط متينة ومفعمة بالحيوية بين السوق من جهة، وبين عالم الحياة من جهة أخرى؛ لذا يطرح هونيث جانباً كلّ تصور يجعل من السوق طرفاً قيمياً سامياً، بقدر ما نجد أنظمة الاستهلاك والعمل على صلة وطيدة بالقيم الإنسانية المتغلغلة في صلب المجتمع، كما تكون رهن الإشارة المباشرة للحاجيات الفردية والمجتمعية المتنامية. أمّا ثلثة الأثافي، التي يخبّئها هونيث حلقة الحرية الاجتماعية، ويرى فيها قمة التعبير عن الاعتراف والتجسيد للحرية الفعلية، فتتعلّق بـ«التشكل الديمقراطي للإرادة العامة»⁵⁰، كما وقف على ذلك بشكل مستفيض من خلال استعراض التطور الهائل الذي حاق بـ«الفضاء العمومي الديمقراطي» (Dimokratische Öffentlichkeit) بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، وذلك بفعل الدينامية، التي نتجت عن تحويل مهمّين طالاً، أساساً، فضاءات التواصل السياسي (die Veränderung der politischen Kommunikationsräume die Steigerung) والقفزة النوعية التي عرفتها تكنولوجيا الإعلام (der Medientechnologie)⁵¹ علاوة على ذلك، سيسرعي انتباه هونيث، أيضاً، بعض العوامل التي كانت لها اليد الفضلى البادية في تمكين جذور الحرية الاجتماعية في تربة الفضاء السياسي العمومي⁵². كما سينصبّ اهتمام هونيث على رصد جوهر «دولة الحق الديمقراطية» (Demokratischer Rechtsstaat)، وبيان صلتها بالنزعة القومية، ليقف، في آخر محطة من كتاب (حق الحرية)، عند تدقيق مقاصد «الثقافة السياسية» (Politische Kultur)، التي تصبّ في اتجاه إعادة البناء المعياري للمجال الاجتماعي، والحرص على مأسسة العلاقات، ليس على نطاق الأفراد فقط، وإنّما، أيضاً، من خلال الحرص على توثيق معالم الحرية التأصلية في الفضاء العمومي الكائن⁵³.

49 -Ibid, s 410.

50 «Das «wir» der demokratischen Willensbildung». Ibid, s 470.

51 -Ibid, s 487.

52 - من قبيل ضمان الحقوق اللازمة، والتحول الذي طال المجتمع المدني في ظلّ الفضاء العمومي، وشيوع وسائل الاتصال الجماهيرية، وإعادة البناء المعياري للعدالة.

-Ibid, ss 540-544.

53 Ibid, s 612.

مآل الألفس عند ابن سينا

يس عماري*

تهيد

أعمال سينيوية أخرى لم يرد تصنيفها تاريخياً، فلم نعثر، مثلاً، عند قوتاس، على تصنيف لرسالة (في معرفة النفس الناطقة وأحوالها) ولا على تصنيف لكتاب (الأضحوية)، الأمر الذي حال دون المعرفة الدقيقة، والترتيب الزمني، لبعض أعمال الشيخ الرئيس، ما حجب عنا تتبع تطوره الفكري، إلا أن هذا الأمر لم يحل دون محاولتنا، إضافة إلى ما ورد عند الدارسين، الاعتماد على ما نعتقد أنه كان من الأعمال المبكرة، أو الأعمال التي لم ينح فيها صاحبها منحنى فلسفياً بحثاً، ونحاول أن نترك المعالجة، التي نعتقد أنها موجهة إلى الخاصة في خاتمة تناول.

وعملاً بهذا المنطق، سنبدأ مقالنا بالنظر في تحديد ابن سينا للمآل كما ورد في رسالته (في معرفة النفس الناطقة وأحوالها)، وذلك لما فيها من مزج صريح بين كل من تناول الشرعي والمعالجة الفلسفية، ثم سننظر فيما ورد في رسالة (المبدأ والمعاد) باعتبارها من أعماله المبكرة (إذ يعتقد غوتاس أنه ألف سنة 403 هـ / 1013)⁴، ثم سنجمع بين ما جاء في كل من رسالة (أحوال النفس)، وكتاب (الشفاء الإلهيات)، و(كتاب النجاة)، وذلك لكون نظره تكاد تكون هي نفسها دون اختلاف يذكر. وهو ما عبّر عنه غوتاس، كون ما ورد في الرسالة الأولى، تقريباً، هو ما تمّ التوسع فيه في كل من الكتابين الثاني والثالث⁵. وسنعمل، في مرحلة أخرى، على النظر فيما ورد في رسالته (في السعادة). وسنختتم هذا المبحث بالنظر فيما جاء في (الأضحوية)، التي كان الكلام فيها أكثر تخصيصاً وأكثر دقة مما ورد في بقية المصنّفات،

نشير، بادئ الأمر، إلى أننا لن نتطرق هنا إلى تحديد دلالات المعاد ولا حقيقته عند ابن سينا، كما أننا لن نهتم بالنظر في ماهية الثواب والعقاب، ولا حقيقته، وكذلك لن نأتي على ذكر علّة حديث الشرع على معاد بدني، حسب ابن سينا، ولا علّة تصويره للثواب والعقاب البدنيين. ويعود ذلك إلى عدّة أسباب من أهمها أنها كانت محلّ درسنا واهتمامنا في بحث سابق¹.

لذلك سنقوم، في هذا المقال، بالتذكير ببعض الأمور، دون التعمق فيها، ثم سنهتّم، أساساً، بمآل الألفس بحسب تراتبها وطبقاتها. كما أننا سننظر في هذا الإشكال من خلال كتابات ابن سينا المختلفة، ولن نقوم هنا بالجمع بين المصنّفات السينيوية، إلا إذا وجدنا مماهة مطلقة بين أكثر من مصنّف. ويعود هذا تناول بحسب المصنّفات إلى العمل على المقارنة بينها.

كما سنعمل، في مقالنا هذا، على اتباع الترتيب التاريخي لمصنّفات الشيخ الرئيس، إلا أن هذا الأمر، بدوره، لم يحلّ من عوائق مترتبة على عدم وجود نصّ اعتمد كإجماع بين الدارسين (سواء أكانوا القدامى أم المعاصرين) يرتب نصوص ابن سينا ترتيباً زمنياً. ورغم أهمية الدراسات، التي قدّمها كل من ديمتري غوتاس² (Dimitri Gutas)، أو جول يانسينز³ (Jules Janssens)، هنالك

* باحث من تونس.

1 - يس عماري، ابن سينا ومشكلة الحرّية الإنسانيّة، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2014، ص 433-434، 467-508.

2. Gutas, Dimitri, Avicenna and the Aristotelian Tradition, E.J. Brill, Leiden, New York, København. Köln, 1988.

3. Janssens, Jules, An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970 -

1989), including Arabic and Persian publications and Turkish and Russian References, Leuven, 1991.

4. Gutas, Dimitri, Avicenna and the Aristotelian Tradition, Op. cit, p. 99.

5. Idem, p. 100.

II. وآلات النفس:

يؤكد ابن سينا في رسالة (في الكلام على النفس الناطقة)، بعد إثباته بقاء النفس بعد البدن، وعدم موتها بموته، أنه بانقطاع العلاقة بينها وبين البدن يكون لها حالتان: فإما أن تكون سعيدة وملتدة، أو متألّة وشقيّة. وهو، تقريباً، الأمر نفسه الذي خلص إليه في (الأضحوية) بتفصيل أكثر، معدداً بذلك ثلاث حالات للنفس بعد الموت، مدججاً حالة منها في حالة اللذة، وهذا الأمر ينفي وجود تناقض بين الرسائل السنيوية. وهذه الحالات الثلاث هي: أن النفس الإنسانية في الحياة الأخرى تكون إمّا:

أولاً: مستريحة.

ثانياً: متلذذة.

وسنتتهي، بعد ذلك، إلى المقارنة بين كلّ هذه المصنفات، وهو ما يجعلنا نكوّن نظرة شاملة ومتكاملة لمسألة المآل عند ابن سينا.

I. خلود النفس:

من المعلوم أنّ النفس الإنسانية عند ابن سينا جوهر، وقد قدّم الشيخ الرئيس، على سبيل الذكر لا الحصر، في رسالة (في السعادة والحجج العشرة على أنّ النفس الإنسانية جوهر)⁶، كما هو بيّن في العنوان، عشر حجج تبرهن على جوهرية النفس الإنسانية. كما أكد في كتاب (المبدأ والمعاد): «أنّ كلّ نفس إنسانية باقية»⁷، وهو ما يتدعم بالبرهنة التي قدّمها في (الأضحوية) كون النفس الإنسانية خالدة وغير قابلة للفساد⁸. وكذلك الشأن بالنسبة إلى كلّ المصنفات التي تناول فيها هذه المسألة⁹. فلا غرابة، إذًا، في أن يرفض ما ذهب إليه الإسكندر الأفروديسي في تأويله لقول أرسطو، ويأخذ بتأويل ثامسطيوس لكلام المعلم الأول، الذي مفاده أنّ النفس الإنسانية باقية وخالدة بعد زوال البدن¹⁰.

لن نخوض، هنا، في البرهنة على ذلك، لما حظيت به هذه المسائل من دراسات¹¹. لذلك سنسلّم بهذا الأمر، وننتقل إلى ما نحن بصدد البحث فيه ألا وهو المآل.

the Causal Relation between Body and Soul », in Arabic Sciences and Philosophy, Vol 10, N° 2, September 2000, Cambridge University Press, pp. 259 – 273 ; Blumberg, Harry, «The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas», in Eschatology in Maimonide an thought, Messianism, Resurrection and the World to Come, Selected Studies with an Introduction and Bibliography by Jacob I. Dienstag, Ktav Publishing House, Inc, 1983, pp. 76 – 85; Jaffer, Tariq, «Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's Ar-Risāla Al-Adhawīya Fī Amr Al-Ma'ād», in Before and After Avicenna, Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group, Edited by David C Reisman, Assistance of Ahmed H. Al-Rahim, Brill, Leiden .Boston, 2003, pp. 163 – 174; Kennedy-Day, Kiki, «Ibn Sīna on the Afterlife of the Soul», in The Islamic Quarterly, A Review of Islamic Culture, Editor Ahmed Al-Dubayan, Vol 46, N 4, Fourth Quarter 2002, The Islamic Cultural Centre, London, pp. 333 – 349; Schwartz, Dov, «Avicenna and Maimonides on Immortality : a Comparative Study», in Medieval and Modern Perspectives on Muslim – Jewish Relations, Edited by Ronald L. Nettle, Harwood academic publishers, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1995, pp. 185 – 197; Oguejiofor J. Obi, The arguments for the immortality of the soul in the first half of the thirteenth century, Peeters, Leuven, 1995, pp. 80-90.

6 – للنظر في هذه الحجج، راجع: ابن سينا، رسالة في السعادة والحجج العشرة على أنّ النفس الإنسانية جوهر، ضمن مجموعة رسائل ابن سينا، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1، 1353 هـ، ص 5 – 12.

7 – ابن سينا، المبدأ والمعاد، اهتمام عبد الله نوراني، طهران، 1363 هـ، ص 114.

8 – راجع: ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2، ط، 1987، ص 109-110.

9 – راجع: ابن سينا، رسالة في الكلام على النفس الناطقة، ضمن أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، إحياء الكتب العربية، ط 1، 1952، ص 196؛ رسالة في السعادة، ص 15-16؛ الأضحوية، ص 154.

10 – ابن سينا، رسالة في السعادة، ص 15.

11 – راجع:

Michot, Yahya J., La destine de l'homme selon Avicenne, Lovanii Aedibus Peeters, 1986; Gardet, Louis, Dieu et la destinée de l'homme, Vrin, 1967 ; Id, La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, Vrin, 1951, pp. 88-98 ; Druart, Thérèse-Anne, « The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death : Avicenna on

ثالثاً: متألة¹².

يتبين أنه لا شيء، بالنسبة إلى الإنسان، يمكن أن يطلب أفضل من السعادة، ولا شيء يستأثر بالحقيقة أرقى من السعادة. فلا غرابة في أن يكون تحصيل هذه السعادة في عالم أفضل من هذا العالم وأشرف، وذلك يكون بعد انفصال النفس عن البدن الذي يعوقها عن بلوغ السعادة. وهذا الأمر لا يعني أنه لا يحصل لنا شيء منها في عالم الكون والفساد، إلا أن ما يمكننا تحصيله هنا هو أمر طفيف وقليل مقارنة بما يوجد بعد انفصالنا عن البدن¹⁶.

فكمال النفس الناطقة الخاص بها، كما يرى ابن سينا في عدد من كتاباته، يكون من جهتين:

الجهة العلمية: تتمثل في المعرفة بكل الموجودات، مبتدئة من مبدأ الكل حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله¹⁷.

الجهة العملية: لما كان فعل النفس الإنسانية لا يقتصر على إدراك المعقولات، فإن لها بمشاركة البدن أفعالاً أخرى تكون لها بحسبها سعادات. وذلك إذا كانت تلك الأفعال تسوقها إلى العدالة. ويشترط بلوغ العدالة توسط النفس بين الأخلاق المتضادة¹⁸.

يلخص ابن سينا في كتاب (المبدأ والمعاد) هاتين الجهتين بقوله: «فسعادة النفس في كمال ذاتها، من الجهة التي تخصها، هو صيرورتها عالماً عقلياً، وسعادتها، من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن، أن يكون لها الهيئة الاستلائية»¹⁹. لا سبيل، إذًا، لحصول

بغض النظر عن بقية النص، يمكننا أن نخلص إلى اندماج الحالة الأولى مع الثانية، وهو ما يوجب أمرين: فإما أن تكون النفس متلذذة وإما متألة، وهو ما يتبين في قول ابن سينا: «وكل مستريح فهو: إما مغتبط بذاته أو محزون من جهة ذاته؛ إذا كان يدرك ذاته، وكذلك النفس في حالة الاستراحة: إما مغتبطة، وإما محزونة [ثم من المحال أن تكون محزونة]؛ لأن الحزن ضد الراحة، فإذاً تكون مغتبطة. والاعتباط خير ما، ولذة. فإذاً في حال الاستراحة تكون متلذذة، فإذاً ليست القسمة ثلاثة بل اثنان: متألم ومتلذذ. والألم السرمدي شقاوة، واللذة السرمديّة الجوهرية غير المشوبة بسعادة، فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة، وذلك هو المعاد»¹³.

لا شك في أن للنفس الإنسانية، بعد انفصالها عن البدن، أحد حالين؛ إما سعادة، وإما شقاوة.

III. دلالات السعادة والشقاوة

لما كان مآل الأنفس أحد حالين، يجب أن نتبين دلالتها، وفي أيّ الحالات يمكن للنفس الإنسانية أن تتجنب المصير الشقي والمؤلم؟

يعرف ابن سينا السعادة بكونها: «البقاء السرمدي في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق والأمر -تبارك وتعالى- (...). وما من غاية يتجرد لها الإنسان أفضل في ذاتها من السعادة»¹⁴.

إنّ السعادة، حسب هذا التحديد، هي ما يطلب لذاته، باعتبار أنّ السعادة، في نظر ابن سينا، إذا ما طلبت لشيء آخر كان هذا الشيء الآخر هو السعادة لا الأولى؛ ذلك أنّ: «السعادة على الحقيقة هي المطلوبة لذاتها، والمستأثرة بعينها، ومن الظاهر أنّ ما يستأثر لذاته وسائر الأشياء يستأثر لأجله أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره لا لذاته، فقد تبين أنّ السعادة هي أفضل سعي الحيّ لتحصيله»¹⁵.

12 - ابن سينا، الأضحوية، ص 110.

13 - المصدر نفسه، ص 111.

14 - ابن سينا، رسالة في السعادة، ص 2.

15 - المصدر نفسه، ص 2-3.

16 - كنا قد ذهبنا، في بحث سابق، إلى هذه الدلالات، ولمزيد من التعمق فيها راجع:

يس عماري، ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 465-467.

17 - انظر في هذا السياق: ابن سينا، أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها،

تحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، إحياء الكتب العربية، ط 1، 1952، ص 131-130؛

النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، محيي الدين صبري الكردي، ط 2، 1938،

ص 293؛ الشفاء الإلهيات، ج 2، تحقيق الأب قنوتي وسعيد زايد، مراجعة وتقديم

إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ص 425-426.

18 - ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 109.

19 - المصدر نفسه، ص 110. راجع، في الإطار نفسه تقريباً، أحوال النفس، ص 136-

135؛ النجاة، ص 296-297؛ الإلهيات، ص 429-431.

فتقدر على تحصيل أفضل غاياتها، فإذا السعادة المطلوبة في دار أخرى غير هذه الدار»²⁵.

لا تتحدّد القيمة الحقيقيّة لبلوغ السعادة على هذه النواحي؛ بل يضيف ابن سينا في كتاب (المبدأ والمعاد) أنّ من يستحقّ من الناس اسم الإنسانية، هو الذي يبلغ في الآخرة السعادة الحقيقيّة²⁶. وهاهنا تتبيّن القيمة الحقيقيّة للسعادة.

نخلص، إذًا، مع ابن سينا إلى أنّه لا مجال لحصول السعادة الحقيقيّة ببلوغ كمال الجزء العلمي ما لم يُضف إليه إصلاح الجزء العملي من النفس²⁷. هذا، بطبيعة الحال، زيادة على أنّ بلوغ النفس السعادة الحقيقيّة يكون بعد مفارقتها البدن. ويقول ابن سينا في هذا السياق: «فإذا فارقتنا البدن، وكنا قد حصل لنا العقل بالفعل، وكنا حيث يمكننا أن نقبل على العقل الفعّال بالذات كمال القبول، طالعنا دفعة المعشوقات الحقيقيّة، واتصلنا بها، ولم يكن لنا نظر البتة إلى ما تحتنا من العالم الفاسد، ولا ذكرنا شيئاً من أحوالها، وحصلنا في السعادة الحقيقيّة، التي لا يمكن أن توصف»²⁸.

يتبيّن، إذًا، أنّ حصول السعادة الحقيقيّة يكون بعد المفارقة، إلا أنّ التهيئة لهذه الحالة تكون قبل المفارقة، وهو مشروط أيضاً، حسب ابن سينا، بأن تبلغ النفس حدّاً من الكمال يمكنها، إذا فارقت البدن، أن تستكمل استكمالاً تاماً، وهذا الاستكمال يكون بعد المفارقة²⁹.

لما كان كمال النفس الناطقة أساس بلوغها السعادة، بعد انفصالها عن البدن، ولما كان كمال الجزء العلمي يحصل بمعرفة واجب الوجود وذاته، وببقية الموجودات وتنظيمها، ولما كان كمال الجزء العملي يكون بحصول ملكة التوسّط، ولما كانت النبوة واجبة من الله، وما أمر به موجب من عنده، فإنّه لا يجب إنكار ما للعبادة الإلهية، واستعمال ما دعت إليه الشريعة النبوية من دور في

هذه الهيئة للنفس إلا بالعدالة. ذلك أنّ المعتدل هو من سلب عنه الطرفان - الإفراط والتفريط - وخلا جوهره عن هاتين الطبيعتين جميعاً²⁰. ويقول ابن سينا في هذا السياق: «رؤوس هذه الفضائل عقّة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية؛ ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد»²¹. فسعادة الإنسان، كما يتبيّن في رسالة (في الكلام على النفس الناطقة)²²، تكون «بتكميل جوهره، وذلك بتزكيته بالعلم بالله، والعمل لله».

إنّ هذا الأمر لا يعني تعطيل هذه القوى تعطيلاً مطلقاً، وذلك يعود إلى أنّه لا شيء معطل في الطبيعة؛ بل يجب أن تتوسّط النفس بين الطرفين. وفي هذا السياق، يذهب ابن سينا إلى أنّ من حصل له التوسّط بين القوى النفسانية الثلاث الغضبية، والشهوانية المدبّرة، يصير عدلاً، ومن انضافت إليه القوة النظرية صار حكيماً فيلسوفاً. لذلك على الإنسان أن يعود نفسه على النظر إلى عالمها، وأن تقطع همّتها بهذا العالم، وأن تمتنع عن جميع عوارضه الضارة، وأن ترفع همّتها للاطلاع على عالمها الحقّ إلى أن يصبح ذلك ملكة فيها، وأن تتعوّد على استعمال حركات المشقّة مثل الصلاة والصوم...²³ وذلك حتى تبلغ الكمال. فالنفس كما يقول ابن سينا: «إذا تعهدت هذه الأحوال صارت فاضلة بالفعل دائمة الشوق إلى ما من حقّها أن تشتاق إليه، وصلحت للفرار عمّا من حقّها أن تفارقه، وشاكلت في طبعها الملائكة، وصلحت لصحبته أعني الملائكة المدبّرة للجزئيات في الأرض شوقها إيّاها إلى كمالها بإلهام الطبيعة الجزئية لذلك»²⁴.

إنّ بلوغ النفس الإنسانية الكمال لا يحوّلها تحصيل السعادة الحقيقيّة في هذا العالم المشوب بالرداءة. ويقول ابن سينا في هذا السياق: «وبالحريّ أن تكون السعادة المطلوبة غير محصلة بذاتها في العالم الحسيّ؛ إذ النفس فيه ليست مستعدّة للفوز بأفضل أحوالها،

20 - ابن سينا، الأضحوية، ص 119.

21 - ابن سينا، الإلهيات، ص 455.

22 - ابن سينا، في رسالة في الكلام على النفس الناطقة، ص 196. ولتحديد دلالات التزكية بالعلم بالله والعمل لله يمكن العودة إلى: المصدر نفسه، ص 196-197.

23 - لمزيد من التعمّق في هذه الدلالات انظر: ابن سينا، رسالة في السعادة، ص 19-20.

24 - المصدر نفسه، ص 20.

25 - المصدر نفسه، ص 4-5.

26 - ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 115.

27 - للتعقّق في هذه المعاني، انظر: ابن سينا، الإلهيات، ص 429-431؛ أحوال النفس، ص 135-136؛ النجاة، ص 296-297.

28 - ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 112.

29 - ابن سينا، الإلهيات، ص 428؛ النجاة، ص 295.

ومفارقته، وذلك بقوله: «فإذا ثبتت الهيئة البدنية، كالشهوة والغضب، والرغبة في غير المرغوب فيه من الأمور الدنيوية في النفس، ورسخت، وفارقت البدن، وهي فيه ثابتة، كانت مانعة عن الاستكمال الحقيقي، والسعادة العقبوية، ويكون كأنه بعد في البدن»³⁴.

VI. المال:

من المعلوم أن المال ليس إلا مصير النفس بعد مفارقة البدن، سواء أكان سعادة أم شقاوة، أو لنقل، أيضاً، هو الحديث عن الثواب والعقاب. ولا بد هنا، قبل النظر في أيّ الحالات يحصل فيها للنفس الثواب، وأيّها يحصل فيها العقاب، من أن نشير إلى تعريف ابن سينا لماهية الثواب والعقاب، وذلك بقوله في كتاب (التعليقات): «الثواب هو حصول استكمال النفس كما لها الذي تشوّقه، والعقاب تعريض النفس غير المستكملة لأن تستكمل، ويلحقها من ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها. والحال في ذلك شبيهة بالحالة في المريض إذا عولج بما يكرهه ليعقبه بذلك صحّة»³⁵.

يمكننا، وفق هذا التعريف، أن نرصد حالتين فقط دون سواهما، وهما إما ثواب وإما عقاب ينتهي بثواب. فيكون العقاب، وفقاً لهذه الحالة، بمثابة مرحلة انتقالية، تنتقل فيها النفس من الجهل والنقصان (وهي الحالة التي يلحقها فيها الأذى) إلى أن تستكمل، وإذا ما استكملت فإنّها تكون، بالضرورة، سعيدة. ونبّه، هنا، اعتماداً على ما ورد في هذا القول، إلى أنه لا مجال للحديث عن عقاب خالد وأزلي، وهذا ما يتناقض مع الحالات التي يعرضها ابن سينا في كتبه، وهي ثلاث حالات:

أولاً: سعادة خالدة.

ثانياً: عقاب أبدي وخالد.

ثالثاً: عقاب مؤقت يعقبه ثواب أزلي.

تربية النفس عن لطخات الطبيعة³⁰. وذلك باعتبارها حصناً لها من الانقياد للبدن والانصياع لأوامره.

لما كان هذا هو تحديد السعادة الحقيقية، فإنّ الشقاوة خلاف ذلك بما هي نقصان، وعدم بلوغ النفس الناطقة لكمالها. ويذهب ابن سينا إلى أنّ ما يضاد السعادة الحقيقية للإنسان وجود نفسه في بدنه، مؤكداً أنّ لذات البدن غير لذات النفس الحقيقية؛ بل إنّ وجودها فيه يعدّ عقوبة لها³¹. فلا غرابة، إذًا، في أن يؤكّد رسوخ الهيئات البدنية والقوى الحيوانية في القوة الناطقة، إلى درجة تغدو فيها القوة الأولى فاعلة واستعلائية، والقوة الثانية منفعة ومدعنة، فإنّ ذلك يبعدها عن جوهرها، ويكسبها علاقة قوية مع البدن، ما يصرّفها عن عالمها ويضاد جوهرها، وبذلك تحصل لها الشقاوة³². والشقاوة الحقيقية تحصل فقط عند الانفصال عن البدن، وهو ما يتبيّن، دون ريب، في قول ابن سينا: «وأما إذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس منّا قد تنبّهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها، ولم تحصله، وهي بالطبع نازعة إليه؛ إذ عقلت بالفعل أنّه موجود. إلا أنّ انشغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما ينسي المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلّل، وكما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهائه، ويميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها، حينئذٍ، من الألم لفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها، ودلنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة»³³.

رغم أنّ الشقاوة الحقيقية الحاصلة للنفس، إثر انفصالها عن البدن، تخصّ الأنفس الناقصة، التي لم تبلغ كمالها قبل المفارقة، فإنّ حصولها مشروط بالتنبّه لهذا الكمال دون تحصيله، وهو ما سنتبيّنه في هذا المقال، أثناء عرضنا للحالات التي تقع فيها شقاوة للإنفس الناقصة.

يحدّد ابن سينا، في هذا السياق، وفي (الأضحوية)، سبب عدم بلوغ النفس الإنسانية السعادة الحقيقية، بعد انفصالها عن البدن

30 - ابن سينا، الأضحوية، ص 120.

31 - المصدر نفسه، ص 53.

32 - ابن سينا، النجاة، ص 296؛ أحوال النفس، ص 136؛ الإلهيات، ص 430.

33 - ابن سينا، الإلهيات، ص 427؛ النجاة، ص 294.

34 - ابن سينا، الأضحوية، ص 119.

35 - ابن سينا، التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة، 1973، ص 114.

عَمَّا شابههم من دنس في عالم الكون والفساد. ويصف ابن سينا ما يحظى به هؤلاء من نعيم اعتماداً على ما ورد في الشرع؛ إذ يشاهدون النعيم من حور العين وأكل لذيد.

رغم أن هذه المرتبة أدنى من الأولى، فإنه لا مانع، في نظر الشيخ الرئيس، من أن يستعدَّ هؤلاء لأن يصلوا إلى مرتبة السابقين، ويفوزون بالرتبة العليا، وينغمسون في اللذات الحقيقية والسعادة الحقيقية، وذلك بعد انقضاء دهور عليهم، ولا سيما أنَّ الثواب والعقاب، كما ذكرنا سابقاً، هو تعريض النفس للاستكمال.

يفصل ابن سينا في هذه المرتبة بين من يكون كاملاً علماً، وناقصاً عملاً، ومن يكون ناقصاً علماً وكاملاً عملاً. فبالنسبة إلى من اكتملوا علماً، «يكونون محجوبين عن العالم العلوي مدّة حتى تنفسخ عنهم تلك الهيئات الظلمانية بتلك الأعمال الرديّة، التي كانوا يعملونها في حياتهم الدنيا، وتقرّر الهيئة النورية قليلاً قليلاً، فيتخلّصوا إلى عالم القدس والطهارة، ويلتحقوا بهؤلاء السابقين»³⁹.

إذا ما دققنا جيداً في القول، يتبيّن لنا تأكيد ابن سينا اكتمال هؤلاء، والتحاقهم بالسابقين، خلافاً لمن اكتمل عملاً دون علم؛ إذ يتحدّث الشيخ الرئيس عن احتمال الالتحاق لا تأكيده، وهو ما تبين في قوله:

«وأما الكاملون في (العلم دون العمل)⁴⁰ من القسامين المتوسطين، وهم المنتزهون من أهل الشرائع الذين يعملون الصالحات، ويؤمنون بالله واليوم الآخر، يتبعون الأنبياء فيما أمروا، وهو عنه، ولكن لا تكون لهم زيادة شرط في حقائق العلوم، ولا يعرفون أسرارها والأسرار والتنزيلات الإلهية وتأويلاتها، فهم إذا تخلّصوا عن أبدانهم انجذبت نفوسهم إلى نفوس الأفلاك، وعرجوا إلى السموات، فشاهدوا جميع ما قيل لهم

39 - المصدر نفسه، ص 192.

40 - هكذا وردت، والأصح، كما نرجح، أن يكونوا كاملين في العمل دون العلم، ويتبيّن ذلك بتتبع سياق النصّ. كما أن العودة إلى القول السابق تبرهن على ذلك؛ إذ إن هذا القسم قد تمّ التطرّق إليه سابقاً، في حين أن ابن سينا يصف مآل القسم الآخر. وهذا ما دعم ما ذهبنا إليه.

1. المآل من خلال رسالة (في معرفة النفس الناطقة وأحوالها):

في رسالة (في معرفة النفس الناطقة وأحوالها)، يقسم ابن سينا النفس بالقسمة الأولى إلى ثلاثة أقسام، وبالقسمة الثانية إلى أربعة أقسام، إذ يتضمن القسم الثالث حالتين للنفس. والأقسام الثلاثة هي التالية:

الأول: أن تكون كاملة علماً وعملاً.

الثاني: أن تكون ناقصة في العلم والعمل.

الثالث: أن تكون كاملة في أحدهما، وناقصة في الأخرى. وتتفرّع عن هذا القسم حالتان للنفس، فإمّا أن تكون كاملة في العلم وناقصة في العمل، وإمّا أن تكون كاملة في العمل وناقصة في العلم³⁶.

وهذه الأصناف الثلاثة للنفس الإنسانية تنهاى مع ما ورد في القرآن، وفي سورة الواقعة: «فتكون أصناف النفوس، بحسب القسمة الأولى، ثلاثة كما ورد في القرآن: (وكنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة)³⁷. ثم قال: (والسابقون السابقون أولئك المقربون)»³⁸.

يتحدّث ابن سينا، هنا، عن ثلاث مراتب، وثلاثة مآلات للنفس الإنسانية، وذلك اعتماداً على ما ورد في الشرع:

المرتبة الأولى: وهي الأنفس الكاملة علماً وعملاً، وهم السابقون حسب التحديد الشرعي، ويحظى هؤلاء بالدرجة القصوى من السعادة؛ إذ يلتحق هؤلاء بطبقة العقول، ولهم المرتبة العليا.

المرتبة الثانية: اصطلاح ابن سينا على تسمية هذه المرتبة بالمرتبة الوسطى، وهي التي تخصّ أصحاب اليمين، ويتصل هؤلاء بنفوس الأفلاك لا بعقولها، باعتبار أنّهم في مرتبة أدنى من مرتبة السابقين، وبذلك يرتفعون عن عالم الاستحالة، ويتطهّرون

36 - ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن أحوال النفس، ص 187.

37 - الواقعة: 7 - 9.

38 - ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص 187.

عقاب، في حين أن الهلاك، عند الفارابي، يُحمل على معنى البطلان والفساد.⁴⁷ والفرق بين المعنيين شاسع. ويعود حكمنا هذا إلى كون النفس، عند ابن سينا، جوهر لا تبطل، ولا تفسد، ولها بعد الانفصال، كما سبق أن أشرنا، ثلاثة مآلات: سعادة، أو شقاء، أو شقاء يؤول إلى سعادة.

لا مجال للشك، وفق هذا التحديد، في أنه بقدر اكتمال النفس علماً وعملاً يكون ثوابها. فلا نتحدث، هنا، عن مآل واحد للنفس؛ بل عن مآلات للأنفس متعدّدة ومتباينة. ويقول ابن سينا: «وبقدر ما ينقص علمه وعمله انتقص من درجاته وقربه من الله تعالى»⁴⁸.

يمكننا تلخيص المراتب الواردة في الرسالة مجملًا إلى ثلاث مراتب، وهي:

نفوس تحصل لها السعادة الحقيقية، وهي أرقى درجات السعادة.

نفوس تحصل لها سعادة، إلا أنها أقل درجة من الأولى، وهذه تنقسم إلى طبقة تلتحق بعد زمن بالمرتبة الأولى، وطبقة أخرى من الممكن أن ترتقي بدورها إلى تلك المرتبة، وبذلك فإن بقاءها على الحال نفسه أمراً ممكناً.

طبقة تكون في مرتبة سفلى إلا أن ابن سينا لم يحدّد صراحة أيّ مصير يكون لها، هل تؤبّد في الشقاء، أم تتخلص من الشقاء وتسعد، أو تنقسم بدورها لمن يؤبّد شقاؤه، ولن لا يكون كذلك؟

في الدنيا من أوصاف الجتّة في غاية الشرف والرتبة، (يلبسون فيها من سندس وإستبرق⁴¹، وحلوا أساور من فضّة⁴² متكئين فيها على الأرائك لا يرون فيها شمساً ولا زمهرياً)⁴³. ولكن لا يبعد أن يفضي بهم الأمر إلى أن يرتقوا إلى العالم العقلي والصنع الإلهي، فينغمسون من اللذات الحقيقية، التي لا يمكن أن يشرحها بيان، ولا يكشف عنها مقال، ولا يوازيها حال⁴⁴.

إذا ما قارنا بين هذين القسمين المترتبين على المرتبة الوسطى، يبدو لنا بيناً أنّ من اكتمل علماً دون العمل، أفضل ممن اكتمل عملاً دون العلم. وهو ما يتبيّن في القولين في إقرار ابن سينا خلوص القسم الأوّل لعالم القدس والطهارة، بما أنه يلتحم بالعقول التي هي، كما هو معلوم، أشرف من النفوس⁴⁵، في حين أنه لا يستبعد أن يرتقي، أيضاً، من اكتمل عملاً دون العلم بالعالم العقلي. وبذلك يبقى ارتقاء القسم الثاني إلى العالم العقلي مسألة محتملة وغير مستبعدة.

المرتبة الثالثة: وهي المرتبة السفلى، وتخصّ أصحاب الشمال. وهؤلاء قد انغمسوا في بحور الظلمات الطبيعية، وتعلّقوا بعالم الكون والفساد، وانتكسوا في قعر الأجرام العنصرية، وبذلك يهلكون⁴⁶.

إذا كان مصير المرتبتين الأولين بيّناً، فإنّ مصير المرتبة الثالثة لم يكن كذلك. فلم نعلم أهذا الهلاك دائم وأزلي أم أنه مؤقت، أي أنه عقاب يعقبه ثواب. كما أننا ننبه إلى أنّ الهلاك، هنا، لا يحمل الدلالة نفسها للهلاك عند الفارابي. فالهلاك، هنا، هو

41 - تخوير للآية القرآنية: (يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ) [الدخان: 53].

42 - الآية الكاملة: (عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً) [الإنسان: 21].

43 - الإنسان: 13: (مُتَكِّئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرُونَ فِيهَا شَمْساً وَلَا زَمْهَرِيراً).

44 - ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص 191-192.

45 - كذا قد وضحنا، في بحث سابق، أثناء حديثنا عن تراتب الموجودات عند ابن سينا، أنّ العقول أرقى من النفوس التي هي بدورها أرقى من الأجرام. راجع: يس عماري، ابن سينا ومشكلة الحرّية الإنسانيّة، ص 259-261.

46 - ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص 187.

47 - من المعلوم عند الفارابي بطلان الأنفس التي لم تستكمل علماً. ولتبيين ذلك يمكن العودة، على سبيل الذكر لا الحصر، إلى كتاب الفارابي (أبو نصر)، كتاب السياسة المدنيّة الملقّب بمبادئ الموجودات، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي مري نجار، الطبعة الكاثوليكية، لبنان، بيروت، ط 1، 1964، ص 83؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، لبنان، بيروت، ط 4، 1986، ص 142-144. راجع: مقداد عرفة منسيّة، الفارابي فلسفة الدّين وعلوم الإسلام، المدار الإسلامي، ط 1، 2013، ص 163.

48 - ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص 191.

«أن يعلتهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنها طالبة بالطبع، وهذه مهية هبة الأقسام دون الأبدان الإنسانية والحيوانية التي ذكرنا، ولو تعلق بها لم تكن إلا نفساً لها؛ فيجوز أن يكون ذلك جرماً مساوياً، لا أن تصير هذه الأنفس أنفساً لذلك الجرم، ومدبرة لها؛ فإن هذا لا يمكن، بل يستعمل ذلك الجرم لإمكان التخيّل، ثم تتخيّل الصور التي كانت معتقدة عنده في وهمه. فإن كان اعتقاده في نفسه وفي أفعاله الخير وموجب السعادة، رأى جميلاً، فيتخيّل أنه مات، وقبر وكان ساير ما في اعتقاده للأخيار»⁵².

إذا ما دققنا جيداً في هذا القول يتبين أن هذه السعادة، كما ذكر ابن سينا سابقاً، هي سعادة ظنية. إلا أن هذه الأنفس النزيمية عملاً يمكن أن تتصل بالجرم المساوي لا بكونها فاعلة فيه؛ بل لإمكان التخيّل، وبذلك لا تتصل هذه النفوس إلى الالتحاق بعالم النفوس ولا بعالم العقول، وذلك يعود إلى سبب بسيط يتمثل في كونها جاهلة وغير مكتملة علمياً.

ثانياً: رغم أن ابن سينا لم يصنّف هذه الطبقة بنفسه (بل إنه أورد تصنيف هذا العالم الذي وصفه من أهل العلم غير المجازف في قوله)، وهم المتعلقون بالبدن، ولا شيء تعرفه نفوسهم غير الأبدان، إلا أنهم، خلافاً للطبقة الأولى الخيّر، أشرار، لذلك يحظون أيضاً بشقاوة وهمية، ويتخيّلون كل ما ورد لهم من عقاب في السنة⁵³.

ويؤكد ابن سينا أن حاجة هذه الأنفس إلى البدن، سواء أكان في هذه الطبقة أم في الطبقة السابقة، إنما بسبب أن التخيّل والتوهم يكون بألة جسمانية⁵⁴، ولا يكون دونها.

نلاحظ أن السعادة والشقاوة كما يحدّد ابن سينا حالات غير ثابتة الدرجة، بل تزداد بالاتّصال كما يزداد السعداء بالمجاورة، وهذا الأمر يذكرنا بالفارابي⁵⁵. ويتبين ذلك في قول ابن سينا: «وكلّ

يبدو بيّناً أن هذا التقسيم الوارد في الرسالة لا يحلّ الإشكال كلياً، ولا سيّما فيما يتعلّق بأحوال الطبقة السفلى، أو من وصفهم الشرع بأصحاب الشمال.

2. المآل من خلال كتاب (المبدأ والمعاد):

لن يفوتنا، هنا، التذكير بتأكيد ابن سينا، كما ورد في أغلب كتاباته، التي أثار فيها هذا الإشكال، أن النفس إذا فارقت البدن، وكانت مقبلة عليه، ومكتسبة لهيئته، فإن ذلك يحدث لها المآ عظيماً، باعتبار أن هذه الهيئات مضادة لجوهرها، وكان إقبالها عليه يشغلها عن الإحساس بمضادتها، وعند المفارقة يزول ذلك الإقبال، فتحسّ بمضادتها، وهو سبب تأذيها أشدّ أذى⁴⁹.

يتحدّث ابن سينا في (المبدأ والمعاد) عن بعض المآلات التي تلحق بعض الأصناف، وهي:

أولاً: أنفس جاهلة خيرة لم يحدث فيها شوق إلى المعقولات، ويمكن تصنيفها بكونها كاملة في العمل دون العلم، أو، لنقل، الأنفس الناقصة والمنزّهة، ويصفها ابن سينا بكونها باقية، وذلك لكونها جوهرًا، وهو ما برهن عليه الشيخ الرئيس في حججه العشر. أمّا عن مآلها، فإنه يؤكد أن هذه الأنفس لم تتأذّ بالهيئات المنافية، وتحصل لها سعادة ظنية، وبذلك تخلص من الهلاك، ذلك أن «رحمة الله واسعة والخلاص فوق الهلاك»⁵⁰.

يورد ابن سينا قولاً لبعض أهل العلم يرى أنه لا يجازف في أقواله⁵¹، ويُعدّ هذا القول، في نظره، ممكناً، وهو أن هؤلاء إذا فارقوا، وهم بدنيون، لا يمكنهم التعلّق بشيء غير الأبدان، فإنه من الممكن:

49 - ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 113.

50 - المصدر نفسه، ص 114.

51 - يظنّ نصير الدين الطوسي - كما يورد المحقّق نفسه - أنه يريد الفارابي، ولا نعتقد نحن ذلك؛ إذ إنّ حال هذه النفوس البطلان والهلاك لأنها جاهلة، في حين أن بقاء الأنفس عنده مشروط باكتسابها علمًا. وهذا الأمر يتباين كلياً مع نظرة ابن سينا الذي يرى أنه لا بطلان للنفس البتّة بعد الحدوث.

52 - المصدر نفسه، ص 114-115.

53 - المصدر نفسه، ص 115.

54 - المصدر نفسه.

55 - بالنسبة إلى ازدياد اللذة راجع: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 137-

يبدو بديهيًّا؛ إذ لا مجال لأن تحدث في النفس هيئات بديّة بعد مفارقتها. ويمكننا، هنا، أن نعيّن ثلاثة تحولات يمكن أن تحصل بعد المفارقة وهي:

أولاً: ازدياد السعادة، ويكون بالتحاق باللاحق السابق.

ثانياً: ازدياد الشقاء ويخضع للمنهج نفسه المتمثل في التحاق باللاحق السابق.

ثالثاً: تحوّل جذري وإن كان بعد فترة زمنيّة مديدة، وهو الانتقال من الشقاء إلى السعادة.

يبدأ ابن سينا حديثه عن الناقصين، مؤكّداً أنه ليس كلّ واحد من الناقصين يعرّض للشقاوة، بل يعرض لها أصناف دون الأخرى.

الصنف الأول: هو الصنف الذي اكتسب قوته العقلية شوقاً إلى كمالها، وذلك عندما يبرهن له أنه من شأن النفس إدراك ماهية الكلّ بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل. إذ للقوة النفسانية: «أمور يكتسب العلم بها الحدود الوسطى على ما علمت، أمّا قبل ذلك فلا يكون؛ لأنّ هذا الشوق يتبع رأياً؛ إذ كلّ شوق يتبع رأياً. وليس هذا الرأي للنفس رأياً أولياً؛ بل هو رأي مكتسب. فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق، وإذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبديّ؛ لأنّ أوائل الملكة العلمية إنّما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات»⁵⁸.

ويجمع هذا القسم، في نظر ابن سينا، صنفين:

الأول: هم المقصرون عن كسب الكمال الأسنى.

الثاني: هم المعاندون الجاحدون والمتعصبون للآراء الفاسدة المضادة للآراء الحقيقية، ولذلك فإنهم يعدّون أسوأ حالاً من الصنف الأول.

إنّ مصير هذه النفوس، التي تنبّهت وهي في البدن إلى كمالها، ولم تحصّلها، هو الشقاء⁵⁹.

صنف من أهل الشقاوة والسعادة يزداد حاله باتصاله بها هو من جنسه، وباتصال ما هو جنسه بعده به. والسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة، ويعقل كلّ واحد ذاته وذات ما يتصل به، ويكون اتصال بعضها ببعض، لا على سبيل اتصال الأجسام، فتضيّق عليها الأمكنة بالازدحام، ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول، فيزداد فسحة بالازدحام»⁵⁶.

3. المآل، كما ورد في رسالة (في أحوال النفس) وكتاب (إلهيات الشفاء والنجاة):

تعود علّة جمعنا بين هذه المصنّفات إلى أنّ حديث ابن سينا في هذه المسألة لم يكن متبايناً؛ بل كان يعيد تقريباً الأمر نفسه في كلّ المصنّفات.

لا بدّ من أن ننبّه، قبل التطرّق إلى المآل في هذه المصنّفات، إلى أنّ العقوبة، التي قد تحصل للنفس، يمكن أن تكون غير خالدة. ذلك أنّ البدن هو الذي كان يغمر جوهر النفس ويلهيها عن الشوق وطلب الكمال، كما أنّه كان يحجب عنها الشعور باللذّة إذا حصلت لها وعن ألم النقصان إذا قصرت عنه. وليس هذا الأمر وليداً لانغماس النفس في البدن وانطباعها فيه؛ بل لاشتغالها بآثاره. وبذلك تتقرّر فيها ملكات البدن. وإذا فارقت وكانت ملكة البدن حاصلة فيها، فإنّها تحسّ بتلك المضادة وتتأدّى بها أذى عظيماً. ولما كان هذا الألم لأمر عارض وغير لازم، فإنّه لا يدوم؛ بل إنّ يزول ويبطل بترك تلك الأفعال. وبذلك فإنّ العقوبة التي تكون بحسب هذا الأمر لا تكون أبدية وخالدة، بل تكون زائلة، وتنمحي قليلاً قليلاً إلى أن تزكو النفس وتتطهّر وتبلغ السعادة⁵⁷. وبذلك إنّ المآل في هذه الحالة ليس ثبوتياً ساكناً، بل إنّّه متحوّل. وهذا التحوّل في مثل هذه الحالة يكون إيجابياً، ينتقل من العقوبة إلى السعادة، ولا يمكن، بأيّ شكل من الأشكال، أن تكون النفس سعيدة فتشقى، وهذا الأمر

138؛ كتاب السياسة المدنية، ص 82. أمّا فيما يتعلّق بازدياد الأذى فانظر: آراء، ص

144.

56 - ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 115.

57 - ابن سينا، الإلهيات، ص 430-431؛ النجاة، ص 297؛ أحوال النفس، ص

135-136.

58 - ابن سينا، الإلهيات، ص 428-429؛ النجاة، ص 295؛ أحوال النفس، ص 134.

59 - ابن سينا، الإلهيات، ص 427-428؛ النجاة، ص 294-295؛ أحوال النفس،

ص 132-134.

إذاً، لا مانع، حسب ابن سينا، أن يكون مآل نفوس البله السعادة أو الشقاوة الخسيسيتين، وهما الماهيان للألم واللذة الخسيسان لا الحقيقيان اللذان يَخَصَّان القوى الحيوانية.

طبقة الأنفس القدسية:

يبدو بيناً أن هذه الأنفس، بما هي قدسية، تبتعد عن أشكال السعادة الخسيسية؛ بل تحظى بالدرجة القصوى من السعادة الحقيقية، فهي تتصل بكمالها بالذات، وتبتعد عن اللذات الحيوانية، والأحوال الخسيسية، وتنغمس في اللذة الحقيقية، وتلتحق بدرجة العليين.⁶³

4. مآل النفس من خلال رسالة في السعادة:

أ. النفوس الهولانية: وهي النفوس التي لم تتصور شيئاً من المعقولات التي يمكنها أن تتقوم عقلاً. فهذه النفوس لها استعداد ذاتي لقبول المعقولات الأولى من الفيض الإلهي دون حاجة إلى شيء آخر، ذلك أن من يمنع النفس عن مثل هذا القبول، أول ما تقع في الجسم، هو عبود الجسم لها، وعدم تهيئته لذلك، فإذا زال عنها هذا المانع أو العائق، بأي شكل كان، وفي أي حال، سواء أكانت وهي في البدن أم مابينة له، فإنه يقع لها الأوليات فحسب؛ إذ يستحيل أن يقع لها صور المعقولات الثواني، لاحتياجها في ذلك إلى البدن، حتى تستعد لمثل هذا الاكتساب. ولما كانت هذه النفوس تنال الأوليات، فإن لها لذة بحسب نيلها. ولما كان نيلها قليلاً، اقتصر على الأوليات دون الثواني، فإن لذتها تكون كذلك لذة قليلة. هذا إضافة إلى أن هذه النفوس تخلو من الألم، وذلك لعدم المعاني المؤلمة، ومن ثمة لا تكون هذه الأنفس عريّة من اللذة مطلقاً، ولا مصيبة لها مطلقاً⁶⁴. ويقول ابن سينا في هذا الإطار: «لذلك قيل إنّ نفوس الأطفال بين الجنة والنار؛ أي أنها لا عديمة السعادة على الإطلاق، ولا مصيبة لها على الإطلاق»⁶⁵.

الصف الثاني: القوى الساذجة الصرفة. وتعدّ هذه النفوس كاهيولي لم تكتسب البتة الشوق إلى كمالها، عند ذلك لا يحصل لها هذا الشقاء الأبدي، الذي يكون لمن اكتسب هذا الشوق ولم يحصله قبل المفارقة. وهذا الصنف لا تكون له تلك الشقاوة. إلا أن ابن سينا لم يحدّد مآلها الحقيقي، ولا سيما أن الشقاء المتحدّد عنه في الطبقة الأولى هو الشقاء الأبدي، وهنا لم نبيّن هل هذه الطبقة لا يكون لها شقاء أبدي أو لا يحصل لها شقاء البتة؟

طبقة نفوس البله: يتحدّد مصيرها باكتسابها الهيآت البدنية الرديئة من عدمه. فإن كانت غير مكتسبة لهذه الهيآت، فإنها تصير، كما يؤكد ابن سينا، إلى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة. وهذه الراحة، كما أشرنا، هي درجة من درجات السعادة، إلا أننا لا نعلم هل يمكنها أن تبلغ الدرجة القصوى من السعادة أم لا، في حين أن نفوس البله المكتسبة لهيآت بدنية رديئة دون غيرها، فإنها، عند المفارقة، تتعذب عذاباً شديداً. وذلك لبطلان الآلة التي كانت تحصل بها على المشتاق إليه⁶⁰. وهذا الصنف لا نعلم، بالاعتماد على هذه الكتب، أيخلد عذابهم ويؤبد أم أنه يمحي قليلاً قليلاً.

ويورد ابن سينا، أثناء حديثه عن أنفس البله، ما ذهب إليه بعض العلماء فيما يتعلّق بمصير هاته الأنفس، مؤكداً أنها تصور لهم سعادة وشقاوة مادية على النحو الذي خوطب به العامة، فيشاهدون ما صور لهم. ذلك أن الصورة الخيالية لا تضعف عن الحسية؛ بل تزداد عليها صفاء كما تتم مشاهدة ذلك في المنام⁶¹. ويقول في ذلك: «وليس الصورة، التي ترى في المنام، والتي تحس في اليقظة كما علمت، إلا المرتسمة في النفس، إلا أن إحداها تبتدئ من خارج وترتفع إليها، فإذا ارتسمت في النفس تم هناك إدراك المشاهدة. وإنما يلد ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج، فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله، وإن لم يكن سبب من خارج فإن السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض أو سبب السبب، فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان واللذان بالقياس إلى الأنفس الخسيسية»⁶².

63 - ابن سينا، النجاة، ص 298؛ راجع: الإلهيات، ص 432؛ أحوال النفس، ص

140. لمزيد من التعمّق في أحوال النفس وطبقاتها، يمكن العودة إلى: Michot, Yahya

J., La destine de l'homme selon Avicenne, pp. 190-200

64 - ابن سينا، رسالة في السعادة، ص 15-16.

65 - المصدر نفسه، ص 16.

60 - ابن سينا، الإلهيات، ص 431؛ النجاة، ص 297؛ أحوال النفس، ص 138.

61 - للمزيد من التعمّق في هذه المعاني، انظر: ابن سينا، الإلهيات، ص 431؛ النجاة،

ص 297-298؛ أحوال النفس، ص 138-139.

62 - ابن سينا، النجاة، ص 298؛ راجع: الإلهيات، ص 432؛ أحوال النفس، ص 139.

العقائد الوهميّة عنها، وتعاود الشوق الطبيعي إلى كمالها، ألا وهو العقائد العقلية. إلا أنه لا سبيل لها لتحصيل العقائد العقلية، إلا بالقوى البدنية، التي زالت، لذلك فإنّها تبقى إلى الأبد متشوقة إلى كمالها⁶⁸. وبذلك فإنّ هذه الأنفس تكون: «سقيمة في ذاتها، مريضة في جوهرها، عمياء في بصرها، صماً في سمعها، لا قرار لها، ولا راحة أبد الأبدين ودهر الدهارين»⁶⁹. وهذا الشقاء أبدّي كما هو بيّن. وننبّه، هنا، إلى أنّ هذه الأنفس قد حصلت عقائد وهمية لا حقيقية، وبغض النظر عن كيفية هذه العقائد (أي وهمية أو حقيقية) فإنّها تتبيّن أنّ هذه الأنفس قد حصلت هذه العقائد، وبذلك فإنّها اكتسبت الثواني، ولم تقتصر على الأوّليات.

والصنف الثاني: الأنفس التي طابقت القوى البدنية، واستلذت الأفعال الخبيثة واعتادتها، فإنّ في مفارقتها للبدن تنزع إلى هذه الأفعال وتطلبها. إلا أنّ القوى الموصلة إليها قد بطلت. ويرى ابن سينا أنّ مآل هذه الأنفس في هذا الخطب أيسر من السابق، ذلك أنّ شقاءها غير دائم⁷⁰. باعتبار أنّ هذا الألم تماماً يزول، وذلك لكونها معتادة الأفعال الخبيثة، خلافاً للصنف الأوّل المخلد في النار، لكون الأفعال الخبيثة لازمة له بالطبع، لا بالعادة. وهنا، نتبيّن أنّ هذا الصنف الثاني يشقى ويتألم ألماً شديداً، إلا أنّ هذا الألم يزول عن هذه الأنفس. وهذا الصنف كذلك قد حصل المعقولات الثواني، وفعل أفعالاً خبيثة تعود عليها، وبذلك لم يقتصر على الأوّليات، فعدم تحصيله الفضيلة يعود إليه.

القسم الثاني: الأنفس التي لم تشتق إلى شيء من هذه العقائد. ومصير هذه الأنفس، حسب ابن سينا، يكون كمصير نفوس الصبيان. حتى وإن دامت واعتادت الأمور البدنية، فإنّها تتألم لذلك، إلا أنّ هذا الألم لا يكون دائماً؛ بل يزول عنها⁷¹. وذلك لكون هذا الاعتياد يزول، كما ذكرنا، في الصنف الثاني من القسم الأوّل. يتبيّن في هذا القسم الثاني أنّ عدم اشتياقه إلى العقائد واعتياده الأمور البدنية يعود إليه لا لمفارقة البدن. وفي هذا السياق يتبيّن لنا المخالفة بين النفوس الهيولانية وهذه الأنفس.

68 - المصدر نفسه.

69 - المصدر نفسه، ص 16-17.

70 - المصدر نفسه، ص 17.

71 - المصدر نفسه.

لا ريب في كون هذه الأنفس تسعد، إلا أنّها سعادة أدنى مرتبة من السعادة الحقيقية المطلقة.

ب. يقول ابن سينا: «وأما النفوس الغائبة [!] أعني التي تصوّر⁶⁶ المعقولات الأولى فقط، فإنّها إذا فارقت افتن حالها قسمين»⁶⁷.

سنأتي على ذكر القسمين المتحدّث عنهما، ولكن بعد تبين بعض اللبس الذي يمكن أن يترتب في صنف هذه النفوس، التي لم يتبين لنا حقيقة الاسم الذي يطلقه ابن سينا عليها. وهذه النفوس كسابقتها تصوّرت المعقولات الأولى دون الثواني. وهذا الأمر ممّا بينهما. فما العلة، إذًا، في الفصل بينهما، وذكر كلّ واحدة منهما على حدة؟

يعود هذا الفصل إلى أنّ النفوس الأولى هيولانية قد حصلت لها المعقولات الأولى، لكونها قد فارقت قبل أن تقوم بالفعل عقلاً. وهو ما حال دون تمكنها من اكتساب الثواني بأيّ شكل من الأشكال، في حين أنّ هذه النفوس، رغم كونها قد فارقت البدن ولم تصوّر غير المعقولات الأولى، كان من المفروض، كما يبدو لنا، أن تحصل المعقولات الثواني. فعدم تحصيلها يعود إليها لا إلى سبب مفارقتها البدن. ويعود ترجيحنا هذا إلى ما سيذكره ابن سينا أثناء تمييزه بين القسمين.

القسم الأوّل: النفوس «العارفة بشأن العقائد ومعتقدة منها عقائد وهمية فاسدة كانت أو غير فاسدة». وهذه على صنفين:

الصنف الأوّل: الأنفس التي يكون حكمها: إذا فارقت البدن، وبطلت عنها العقائد الوهمية، بقيت مجردة دون عقائد. وكان لها في ذاتها أنّ لها عقائد فوق هذه العقائد، وهي العقائد العقلية، إلا أنّها غير معروفة عندها، فإنّ الشوق الغريزي يحثّها، بعد زوال العائق، إلى تحصيل كمالها الخاصة بها. ذلك أنّ كلّ شيء يشتاق إلى كماله الطبيعي ما لم يعقّه عائق. فإذا زال العائق يعود الأمر الطبيعي إلى حاله. لذلك إنّ النفس، بمفارقتها البدن وزوال العوائق، تبطل

66 - تصوّر: هكذا وردت، والأصحّ، في نظرنا، تصورت، أو تصوّر، ونرجّح الأولى.

67 - ابن سينا، رسالة في السعادة، ص 16.

نقص في المخطوط، أو عدم إحكام في التحقيق، أو لأمر آخر لا نعلمه، ولم نتمكن من تبيّنه. فلا مجال، في نظرنا، أن يكون هذا القول متعلقاً بطبقة واحدة من الأنفس.

رغم هذا اللبس، الذي لم نستطع تحديده علته، يمكننا القول إنّ النقص، كما يبدو لنا، يتدّى بعد كلمة «ناجية»؛ إذ يتحدث ابن سينا، بعد ذلك، عن أنفس ليست كاملة علماء أو عملاً، أو ناقصة فيهما مع بعضهما بعضاً، ونرجح أن تكون هذه الأنفس ناقصة عملاً دون العلم، باعتبار أنّها لا تخلد في الشقاء؛ بل إنّ شقاءها غير دائم وغير خالد.

ث. أنفس زكيّة وغير معتادة لعادات السوء ومكتملة علماء وعاقلة لمبادئ الموجودات والصور المفارقة، فإنّها تتصل عند مفارقة البدن بالفيض الإلهي وتبلغ سدره المنتهى. وتتكشف لها جميع الحقائق، وتنال هذه الأنفس السعادة القصوى المتمثلة في: «ارتفاع الوسائط بينها وبين معشوقها ومعشوق جميع الموجودات، وإليه حركتها، وبسبب الوصول إليه سكونها، وبالعشق له قوامها؛ أعني الحقّ المحض والخير المحض، والمعشوق لذاته، والمعقول الحق بذاته، جلّ ذكره، فأيّ فرحة ولذة تنالها النفس مثل هذه اللذة والفرحة؟ بل أيّ نعمة كهذه النعمة؟ بل أيّ ملك كهذا الملك؟ فما أولى بالعاقل أن يسعى لتحصيلها ويجد في اقتنائها مرغوب فيها لذاتها، وهي السعادة التي كنا لوّحنا بذكرها صدر هذه الرسالة»⁷⁴.

إنّ تمّ النظر في هذا الصنف، دون التفات إلى ما سبقه، يتبيّن لنا أنّ هذه الأنفس كاملة علماء وعملاً، وهو ما يتماهى مع الصنف السابق، الذي يتحدث عنه ابن سينا في بداية القول. وبذلك لم نتمكن من معرفة سبب تخصيص ابن سينا لهذا النوع صنفاً

هو كفر، ومنها ما ليس بكفر، والناس في نظره يكفرون من ثلاثة أوجه:

أولاً: تشبيه الله بخلقه.

ثانياً: تجوير الله في حكمه، أو تكذيبه في خبره.

ثالثاً: ردّ ما أجمع عليه المسلمون عن نبينهم نصّاً وتوقيفاً.

لمزيد من التعمّق في دلالات الكبائر، راجع: المصدر نفسه، ص 303.

74 - ابن سينا، رسالة في السعادة، ص 18.

ت. وهي الأنفس الكاملة علماء وعملاً. وهذا الصنف يثير لبساً حقيقياً؛ إذ لم نتمكن من تبيّن مقصد ابن سينا الحقيقي، خاصة أنّنا لم نثر على تحقيق آخر يساعدنا على المقارنة بينها. لذلك رأينا أن نورد القول كاملاً حتى يتبيّن اللبس. يقول ابن سينا: «وأما الأنفس الكاملة في العلم، والمواظبة على العمل الصالح، الراغبة عن الزخارف الدنيويّة، فإنّها، لكمال ذاتها، ناجية؛ لأنّها متألّمة بما يفوتها من المطالب الدنيويّة على حسب ما بيّنا، ولكن الراحة من هذا الألم آتية لا محالة، ولذلك لم يرَ أهل السنّة خلود أهل الكبائر من المؤمنين»⁷².

يستحيل، في نظرنا، تبيّن مقصد ابن سينا بالاعتماد على هذا القول، إذ التناقض بيّن، بين ما ورد في أوّل مع ما جاء في آخره. وهذا التناقض كلّ، فهذه الأنفس مواظبة على العمل الصالح، وراغبة عن الملذّات الدنيويّة. فكيف تكون هذه الأنفس الكاملة في العلم والعمل من أهل الكبائر؟⁷³ ولعلّ هذا اللبس يُعزى إلى

72 - المصدر نفسه. يذهب المرجّح إلى أنّ الله يغفر الكبائر بالتوبة، كما يورد الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين، (ج 1، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 2، 1985، ص 212). إلّا أنّه لم يبيّن أيّ أهل الكبائر في النار أم لا؟ فالزيدية يرون أنّ مرتكب الكبيرة تخلد في النار لا يخرج منها (المصدر نفسه، ص 140). وذهب المعتزلة إلى أنّ الإنسان إذا خرج عن غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحقّ الخلود في النار، لكن عقابه يكون أخفّ من عقاب الكفّار. (الشهرستاني، الملل والنحل، دار ابن حزم، ط 1، 2005، ص 32). كما يجب أن نؤكد أنّ ابن سينا أورد صاحب الكبيرة، ولم يحّد الفاسق. ذلك أنّ الفسق يتعلّق بالأفعال لا بالجانب العلمي أو بالقوّة النظرية، ويتبيّن هذا الأمر بما يذكره الشهرستاني من خلال إيراده أقوال واصل بن عطاء: «والفاسق لمن لم يستجمع خصال الخير وإلا استحقّ اسم المدح؛ فلا يسمّى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً؛ لأنّ الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنّه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة؛ فهو من أهل النار خالدًا فيها.» (المصدر نفسه، ص 34). كما يذهب وعيدية الخوارج إلى تكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار (المصدر نفسه، ص 75). فأصحاب الكبائر يعذبون حسب الخوارج، عذاباً دائماً، باستثناء «النجذات» أي أصحاب نجدة. (الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 157). ويورد الأشعري الفرق بين قول المعتزلة وقول الخوارج في الوعيد. (المصدر نفسه، ص 189): «وأما الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد، لأنهم يقولون: إنّ أهل الكبائر، الذين يموتون على كبائرهم، في النار خالدين فيها مخلدين، غير أنّ الخوارج يقولون: إنّ مرتكبي الكبائر ممن يتحلون الإسلام يعذبون عذاب الكافرين، والمعتزلة يقولون: إنّ عذابهم ليس كعذاب الكافرين.»

73 - يذهب المعتزلة كما يورد أبو الحسين الأشعري إلى أنّ الكبائر على ضربين: منها ما

نفوس ناقصة ومنزهة وقع لها قبل انفصالها أن لها كمالاً، إلا أنها لم تطلبه وعادته وجحدته، واعتقدت غير الحق، ولهذا النفوس ألم سرمدّي.

نفوس ناقصة ومنزهة لم يقع لها أن لها كمالاً البتّة، وحالة غير ما لها من العقلي الذي ألقى إليها من المرسلين، فلم تطلبه، ولم تخاطب به حتى تجحده. وهاته الأنفس لا تكون لها سعادة مطلقة، ولا شفاء مطلق؛ إذ لا تشعر بالكمالات فتحنّ إليها، وتطلبها بالجواهر. وتتألم هذه الأنفس لنقصان ذلك الكمال، ولا تؤلمها الآثار والهيئات الطبيعية المضادة لجوهر النفس، بما أن هذه الأنفس منزّهة. ويكون لهذه الطبقة أثر يسير من آثار السعادة بقدر شعورها بالمبادئ.

وهذه الطبقة كسابقتها، فهي نفوس ناقصة ومنزهة لم يقع لها أن لها كمالاً البتّة، ولم يخطر ببالها أن لها كمالاً، وتخصّ أنفس البله والصبيان. وليس لهذه الأنفس سعادة مطلقة، ولا شفاء مطلق. كما يؤلمها نقصان الكمال وفقدانه، في حين لا تؤلمها الآثار والهيئات الطبيعية المضادة لجوهر النفس، لأنها كما قلنا منزّهة. والاختلاف بينها وبين سابقتها كونها لم تشعر بالمبادئ، لذلك لا يكون لها أثر من السعادة الذي يكون لسابقتها.

النفوس الناقصة غير المنزهة: وهذه الأنفس، كما يتبيّن، يشملها النقصان علماً وعملاً، وتنقسم إلى صنفين:
- الأنفس، التي كانت شاعرة بأن لها كمالاً ما، مصيرها شقاوة مطلقة وأبدية وغير زائلة.

- أنفس ناقصة خالية الشعور من كون لها كمال، وبذلك فإنها تتألم بحسب الهيئة الرديئة التي ورثتها من عالم الطبيعة⁷⁷.

V. مقارنات مآل النفس حسب المصنّفات:

يمكن من خلال هذا العرض لأهم ما ورد تقريباً في الكتابات السنيوية، لمسألة مآل الأنفس ومصيرها بعد مفارقة البدن، حصر مآل الأنفس في ثلاث حالات متباينة ومرتبطة، لا فيما بينها فحسب؛ بل إن هنالك تراتباً داخل كل حالة. فمن الأنفس من يصل إلى درجة العلّيين، ومنهم من يكون أدنى منها، وكذلك الشقاوة منها ما هو حقيقيّ ومنها ما ليس بحقيقيّ.

مستقلاً. والأمر الذي حال دون ذلك هو ما رجّحنا كونه عدم ضبط التحقيق في الصنف السابق.

5. المآل من خلال كتاب (الأضحوية)⁷⁵:

يعلن ابن سينا في (الأضحوية) كون النفوس المفارقة للأبدان على طبقات⁷⁶، وهي:

نفوس كاملة تنقسم قسمين:

1. نفوس كاملة ومنزهة، وتكون لها السعادة المطلقة.

2. نفوس كاملة غير منزّهة، وهذه النفوس في برزخ بينها وبين تجرّدها وتخلصها من الهيئات الرديئة يفضي بها إلى السعادة المطلقة. وهذه النفوس قد شغلها البدن عن التنزه، وبما أنها قد انقطعت عن البدن وفارقت، لذلك تأخذ في الشعور بالسعادة، إلا أن هيئاتها الرديئة، التي شغلها قبل المفارقة، تؤذيها بعد المفارقة أذى شديداً، ولكن هذا الأذى لا يؤذيها الدهر كله، باعتبار أن هذه الهيئات مكتسبة وليست جوهرية، ومن ثمّة فإنها تنمحي عنها، وتخلص النفس، في نهاية الأمر، إلى السعادة الحقيقية.

أ. أصناف النفوس الناقصة المنزهة وغير المنزهة وأحوالها.

أقسام النفوس الناقصة المنزهة: يتبيّن كون نقصها يشمل الجانب العلمي دون العملي.

75 - كتنا قد عرضنا، في مقال سابق، موقف ابن سينا للمآل من خلال كتاب (الأضحوية)، وعملنا في ذلك على المقارنة بين نظرة الفارابي للمآل ونظرة ابن سينا. وتعود علّة إعادة ما كتنا قد عرضناه سابقاً إلى أسباب نورد منها: أولاً: أهمية موقف ابن سينا للمآل في هذا الكتاب. ثانياً: اعتقادنا أنه لا يمكن التطرّق للحديث عن مآل الأنفس دون عرض ما جاء في (الأضحوية) باعتبار أن الغرض من الكتاب نفسه هو الحديث عن هذه المسألة. ثالثاً: التمكن من المقارنة بين كل ما ورد في المصنّفات السنيوية، الأمر الذي يسمح لنا بتكوين نظرة متكاملة لتطور فكره. لقد أشار بعض الباحثين إلى أهمية هذا الكتاب باعتبار أن ما ورد في (الأضحوية) يبدو كما يؤكد كيكبي كندي داي (Kiki Kennedy-Day) أقرب إلى نظره الخاصة.

راجع: «Ibn Sīna on the Afterlife of the Soul», Kiki Kennedy-Day, pp. 335-336.

76 - ابن سينا، الأضحوية، ص 120.

77 - المصدر نفسه، ص 120-122.

رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها:

المرتبة	التحديد الشرعي	الخاصية	الحالة	المآل
لم يذكرها ابن سينا ونرجح كونها المرتبة العليا.	السابقون حسب التحديد القرآني.	أنفس كاملة علماء وعملاً.	الالتحاق بالعقول.	مرتبة عليا من السعادة (السعادة الحقيقية).
المرتبة الوسطى.	أصحاب اليمين حسب التحديد القرآني.		اتصال بأنفس الأفلاك.	سعادة على ما وصف في الشرع وإمكان الالتحاق بمرتبة السابقين.
		كامل علماء ناقص عملاً.	احتجاب عن العالم العلوي، إلا أن هذا الاحتجاب غير دائم.	الخلاص في النهاية والالتحاق بالسابقين.
		اكتمال العمل دون العلم (وهم المنزهون من أهل الشرائع)	يتصلون بالأنفس ويتعلقون بها	إمكان الارتقاء إلى العالم العقلي والالتحاق بالسابقين
المرتبة السفلى	أصحاب الشمال حسب التحديد القرآني	انغماس في بحور الظلمات.	يتعلقون بالأجرام العنصرية.	الهلاك بمعنى الشقاء. (لا نعلم إن كان دائماً أو غير دائم)

المبدأ والمعاد

الخاصية	الحالة	الوضعية	المآل
كمال العمل، ونقص في العلم.	لا تتأذى بالهيات المنافية.	لا تلتحق بعالم العقول ولا تكون لها سعادة حقيقية.	سعادة ظنية لا حقيقية. تزداد سعادتهم بالتحاق اللاحق بالسابق.
نقص في العلم والعمل.	يتعلقون بالبدن فقط.		شقاوة وهمية (عقابهم يكون على ما ورد في السنة). يزداد شقاؤهم بالتحاق اللاحق بالسابق.

الهيئات الشفاء والنجاة وأحوال النفس

الماثل	الحالة	الصفة	الصف
شقاء أبدي	1 - نقصان	عدم اكتسابهم الملكة العقلية.	نفوس ناقصة اكتسبت قوتهم العقلية شوقاً إلى كماله، ولم يحصل ما اشتاقت إليه.
شقاء أبدي أسوأ من شقاء الصنف الأول.	2 - جحود وعناد وتعصب للأراء الفاسدة		
لا يحصل لها شقاء أبدي (لا تكون لها شقاوة الأنفس السابقة). [لا نعلم مصيرها إن كانت تشقى شقاء زائلاً أم لا تشقى]	لم تكتسب شوقاً البتة.	شبيهة بالهيوولى	قوى ساذجة صرفة.
تصير إلى نوع من الراحة، والراحة سعادة. (لا مانع، حسب ابن سينا، أن يكون لهم سعادة وشقاوة خسيستان كما صوّر لهم، وهما يخصان القوى الحيوانية).		غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة.	نفوس البله
تتعذب عذاباً شديداً. [لم يجدد ابن سينا أهذا العذاب دائم أم غير دائم] (لا مانع، حسب ابن سينا، من أن يكون لهم سعادة وشقاوة خسيستان كما صوّر لهم، وهما يخصان القوى الحيوانية)		المكتسبة للهيئات البدنية الرديئة.	
السعادة الحقيقية والالتحاق بدرجة العليين.		كاملة علماً وعملاً.	الأنفس القدسية.

رسالة في السعادة

الصف	الصفة	الخاصية	المآل
النفوس الهولانية (نفوس الأطفال)	استعداد لقبول المعقولات الأولى.		- تلذذ لذّة تضاهي نيلها المعقولات الأولى. - تخلو من الألم (لا تعرى عن اللذّة، ولا تصيبها مطلقاً).
نفوس الغائية [!]	تصورت المعقولات الأولى فقط	نفوس عارفة بشأن العقائد ومعتقدة منها عقائد وهمية	نفوس، عند المفارقة، تبقى مجرّدة دون عقائد. لها في ذاتها أنّ لها عقائد عقلية غير أنّها غير معروفة لديها. (تبقى متشوّقة دائماً إلى كمالها)، وبذلك يكون مآلها شقاء أبدياً
	أنفس طابقت القوى البدنية واستلذت الأفعال الحسنية	تنزع عند المفارقة إلى هذه الأفعال وتطلبها	شقاء غير دائم
		لم تشتق لشيء من هذه العقائد	مصيرها كمصير أنفس الصبيان. غير مصيبة للسعادة مطلقاً، ولا متعربة عنها مطلقاً.
	من اعتاد الأمور البدنية		تتألم، بذلك، المآ غير دائم
أنفس كاملة علماً وعملاً			نفوس ناجية (يرى أهل السنّة أنّ أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلّدون في الشقاء)
أنفس كاملة علماً وعملاً		- تتصل عند المفارقة بالفيض الإلهي. - تبلغ سدرة المنتهى. - تُكشف لها جميع الحقائق.	تنال السعادة القصوى.

النضوبية

الصنف	الصفة	الخاصية	المآل
نفوس كاملة منزّهة.	علم وعمل.		سعادة مطلقة.
نفوس كاملة غير منزّهة.	منزّهة علماً دون عمل.		تتأذى، بعد المفارقة، أذى شديداً، وتخلص، في النهاية، إلى السعادة الحقيقية.
نفوس ناقصة.	منزّهة، ناقصة علماً دون عمل.	وقع لها، قبل انفصالها، أن لها كمالاً، إلا أنها جحدته وعادته ولم تطلبه.	ألم سرمدّي.
		لم يقع لها أن لها كمالاً البتّة.	لا سعادة مطلقة ولا شقاء مطلق. - تتألم لنقصان الكمال، وبما أنها منزّهة لا تؤلمها الآثار والهيئات الطبيعية الرديئة. - لها أثر يسير من السعادة بقدر شعورها بالمبادئ.
		لا تختلف عن سابقتها وتخصّ أنفس البله والصبيان.	لها كلّ الخاصيات للأنفس السابقة، وتختلف عنها في الحالات الأولى ما عدا الحالة الأخيرة، بما أنه ليس لها شعور بالمبادئ، لا أثر لها من السعادة يسيراً كان أو كثيراً.
	غير منزّهة، ناقصة علماً دون عمل.	أنفس كانت تشعر بأن لها كمالاً.	شقاوة مطلقة وأزليّة.
		أنفس كانت خالية الشعور من أن لها كمالاً.	تألمها يكون حسب الهيئة التي ورثتها عن عالم الطبيعة.

VI. مقارنة بين النصوص السنيوية

لا يختلف مآل الأنفس الكاملة علماً وعملاً في كلِّ المصنّفات السنيوية، التي تمّ ذكرها فيه، والمتمثّل في بلوغ السعادة الحقيقية والالتحاق بدرجة العليين. هذا، بالطبع، باستثناء قسم ممّا ورد في رسالة السعادة، وقد رجحنا إمكان وقوع خطأ ما، سواء أكان في المخطوط نفسه، أم في التحقيق، أو لسبب آخر لا نعلمه. كذلك شأن الأنفس الكاملة علماً دون عمل، فمآلها أذى تعقبه سعادة حقيقية فتلتحق بالأنفس الكاملة علماً وعملاً.

في حين يختلف مآل الأنفس الكاملة عملاً دون علم، ويعدها ابن سينا ناقصة، ذلك أنّ من لم تكن كاملة علماً، لا تعدّ كاملة، بل ناقصة خلافاً للكاملة علماً دون عمل، فهي، حسب تحديده، تكون كاملة غير منزّهة، في حين أنّ الأولى هي الأنفس الناقصة المنزّهة، بين إمكان التحاقها بالسابقين (رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها)، وبين نفي هذا الالتحاق بمرتبة العقول (المبدأ والمعاد)، وبذلك لا تكون لها سعادة حقيقية. ونجد تفصيلاً أكثر في (الأضحوية)، فمنها صنّف يكون له ألم سرمدّي، ومنها من لا يكون له سعادة مطلقة ولا شقاء مطلق. وننبّه، هنا، إلى أنّ ابن سينا يصنّف أنفس البله والصبيان داخل هذا الصنف. وإذا ما اتّبعتنا هذا التصنيف، فإنّ أنفس البله، التي لم تكتسب الهيئات البدنيّة الرديئة، ومن ثمّة لم تكن ناقصة في العمل؛ بل إنّ النقصان يكون في الجانب العلمي، فإنّها تصير، في نظره، إلى نوع من الراحة.

تثير الأنفس الناقصة تباينات تكاد تكون في كلِّ مصنّف، فيذكر، في رسالة (في معرفة النفس الناطقة وأحوالها) أنها تهلك. دون أن نعلم أنّ هذا الهلاك المقصود دائم أو غير دائم، في حين يكون مصيرهم في (المبدأ والمعاد)، شقاوة وهميّة (على ما ورد في السنّة). وتحظى هذه الأنفس الناقصة، في كلِّ من كتاب (إلهيات الشفاء)، وكتاب (النجاة)، ورسالة (أحوال النفس)، بمصائر مختلفة باختلاف خاصيّة هذا النقص وكيفيته. فيكون مآل بعضها شقاء أبدياً (وهو ما يتوافق مع مآل الصنف نفسه في (الأضحوية)). والآخر، وإن كان يلقي المصير نفسه زمانياً، أي تأييد الشقاء، إلا أنّه يختلف كيفاً؛ إذ هو أشدّ من الشقاء الأوّل، وأسوأ حالاً، وبين أنفس لا يحصل لها شقاء أبدّي.

كما أنّه لا يمكننا أن نصنّف أنفس البله المكتسبة للهيئات البدنيّة الرديئة ضمن الصنف نفسه (البله) غير المكتسبين لهذه الهيئات الرديئة. ذلك أنّ النقص هنا كليّ، يشمل النفس بجانبها النظري والعملّي على السواء. وبذلك يخلص إلى أنّ هذه الأنفس تتعدّب عذاباً شديداً دون أن يحدّد، أهذا العذاب أبدّي أم غير أبدّي. كما يكون مصير هذه الأنفس، في (الأضحوية)، بحسب شعورها بكمالها. فإذا كان هذا الشعور حاصلًا، فإنّ شقاءها أزلّي ومطلق، وإن كانت خالية الشعور من الكمال، فإنّ تألمها يقدر وفق الهيئة التي ورثتها في عالم الطبيعة.

الخاتمة:

لقد مكّنتنا النظر في إشكال المآل عند ابن سينا في أغلب مصنّفاته، التي تناول فيها هذه المسألة من تكوين نظرة أكثر شمولاً تعكس تطوّر الفكري. كما يسّر لنا العمل على مقارنة النصوص السنيوية من تبيّن أهم الاختلافات الواردة فيها. ورغم أهميّة هذا المنهج الذي عملنا على اتباعه، فإنّ ذلك لم يجنّبنا العديد من الصعوبات التي حالت دون تكوين نظرة متكاملة يمكننا الاطمئنان إليها، وتتمثّل هذه الصعوبات فيما يأتي:

أولاً: عدم توافر نصّ يضمن لنا الترتيب الكرونولوجي للمصنّفات السنيوية.

ثانياً: التحقيق الذي بدا لنا أنّه لم يكن محكماً في بعض المصنّفات، وهو ما حال دون تبيّن المقاصد الحقيقية لابن سينا.

إذا ما حالت الصعوبة الأولى دون تبيّننا تطوّر الفكر السنيوي في مسألة المعاد، فإنّ الصعوبة الثانية حالت دون فهمنا بعض ما يراد قوله. لذلك نعتقد أنّ هذا الموضوع لا يزال يثير العديد من الإحراجات، التي يمكن تفاديها، إذا ما ضبطت التحقيقات أكثر، وتمكّنا من تبيّن السنوات التي كتب فيها الشيخ الرئيس أهمّ كتاباته، وكذلك إذا ما تمت إعادة ضبط التحقيقات، وتدقيقها، ومراجعتها، وأيضاً، عند اكتشاف مخطوطات جديدة لابن سينا لم يتمّ تحقيقها بعد.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر باللّغة العربيّة

ابن سينا:

- أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، إحياء الكتب العربية، ط 1، 1952، ص 45 - 142. وتتضمّن:

رسالة في الكلام على النفس الناطقة، ص 195 - 199.
- الأضحويّة في المعاد، تحقيق حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 1987.

- التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973.

- الشفاء الإلهيات، ج 2، تحقيق الأب قنواقي وسعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960.

- المبدأ والمعاد، اهتمام عبد الله النوراني، طهران، 1363 هـ.
- مجموعة رسائل ابن سينا، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1353 هـ. وتتضمّن:

رسالة في السعادة والحجج العشرة على أنّ النفس الإنسانيّة جوهر، ص 2 - 21.

- النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، محيي الدين صبري الكردي، ط 2، 1938.

الأشعري، أبو الحسن:

- مقالات الإسلاميين، ج 1، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 2، 1985.

الشهرستاني، عبد الكريم:

- الملل والنحل، دار ابن حزم، ط 1، 2005.

الفارابي، أبو نصر:

- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، لبنان، بيروت، ط 4، 1986.

- كتاب السياسة المدنيّة الملقّب بمبادئ الموجودات، تحقيق

وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، بيروت، ط 1، 1964.

المراجع باللّغة العربيّة

- عماري، يس، ابن سينا ومشكلة الحرّيّة الإنسانيّة، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2014.

- منسيّة، مقداد عرفة، الفارابي فلسفة الدّين وعلوم الإسلام، المدار الإسلامي، ط 1، 2013.

المراجع باللّغة غير العربيّة

1. Blumberg, Harry, «The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas», in Eschatology in Maimonide an thought, Messianism, Resurrection and the World to Come, Selected Studies with an Introduction and Bibliography by Jacob I. Dienstag, Ktav Publishing House, Inc, 1983, pp. 76 - 85.

2. Druart, Thérèse-Anne, «The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul», in Arabic Sciences and Philosophy, Vol 10, N° 2, September 2000, Cambridge University Press, pp. 259 - 273.

3. Gardet, Louis, Dieu et la destinée de l'homme, Vrin, 1967.

4. La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, Vrin, 1951.

5. Gutas, Dimitri, Avicenna and the Aristotelian Tradition, E.J. Brill, Leiden, New York, København. Köln, 1988.

6 .Jaffer, Tariq, «Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's Ar-Risāla Al-Adhawīya Fī Amr Al-Ma'ād», in Before and After Avicenna, Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group, Edited by David C Reisman, Assistance of Ahmed H. Al-Rahim, Brill, Leiden .Boston, 2003, pp. 163 – 174.

7 .Janssens, Jules, An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970 – 1989), including Arabic and Persian publications and Turkish and Russian References, Leuven, 1991.

8 .Kennedy-Day, Kiki, «Ibn Sina on the Afterlife of the Soul», in The Islamic Quarterly, A Review of Islamic Culture, Editor Ahmed Al-Dubayan, Vol 46, N 4, Fourth Quarter 2002, The Islamic Cultural Centre, London, pp. 333 – 349.

9 .Michot, Yahya J., La destine de l'homme selon Avicenne, Lovanii Aedibus Peeters, 1986.

Oguejiofor J. Obi, The arguments for the immortality of the soul in the first half of the thirteenth century, Peeters, Leuven, 1995, pp. 8090-.

10 .Schwartz, Dov, «Avicenna and Maimonides on Immortality: a Comparative Study», in Medieval and Modern Perspectives on Muslim – Jewish Relations, Edited by Ronald L. Nettler, Harwood academic publishers, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1995, pp. 185 – 197.

العقل الأصولي أمام اختبار الحداثة قضية المرأة أنموذجاً

محمد بوشيشي*

إنّ المفارقة، التي يمكن تسجيلها بخصوص هذه الدعوات، هي توسلها بالمرجعية الإسلامية، دون اعتماد أدواتها التشريعية، فالإحالة على الآيات القرآنية، والأحاديث الشريفة، ومقاصد الشريعة، كانت حاضرة في تبرير خروج المرأة للعمل ومساواتها بالرجل، ونفي التعدد، وجعل الطلاق بيد القضاء... لكنها لم تكن مرجعاً للاستنباط الفقهي في إقرار حقوقها وحرّياتها؛ أي أنّ دعوات تحرّج المرأة استندت على الخيار الانتقائي للنصوص دون الانشغال بمراتبها ودرجات حجّيتها، كما هو مقرّر لدى أهل التخصص من علماء الأصول.

ولعل الموقف من الحجاب، الذي أثار سجالات عميقة، يكشف بجلاء هول الفجوة بين استحضر الشريعة كمرجعية، ومضمون الدعوة كممارسة، ويعكس حضور هاجس الهوية لدى دعاة التحرر، وإشكال التعاطي مع مقتضياتها. فقاسم أمين، حين هاجم الحجاب بقوله: «فأول عمل يُعدّ خطوة في سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره»¹، يصدر دعوته تلك -برأيه- من داخل المرجعية الإسلامية، حيث سبق له القول: «ربما يتوهم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرّة، لكن الحقيقة غير ذلك، فإنني ما أزال أدافع عن الحجاب، وأعتبره أصلاً من أصول الأدب التي يلزم التمسك بها. غير أنني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية، وهو على ما في تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس عندنا»².

المنطق نفسه يصدر عنه الطاهر الحداد، الذي هاجم النقاب بقوله: «ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب على وجهها منعاً للفجور

يعيش العقل الأصولي أزمة وظيفية ترتّب عليها انعزال الفقه عن مشاكل الواقع، وانطواء الذات الثقافية، وتقهقر أدوات الإنتاج فيها. وقد واكب الجمود المسجل في دائرة الثقافة الإسلامية، طيلة القرون الماضية، انبثاق ثورات معرفية في أوروبا وأمريكا انتهت بهيمنة الغرب على قيادة العالم فكرياً واقتصادياً، واحتلال مركزه، وبالتالي السعي نحو عولة نموذج الحضاري، الذي أخذ يزحف على دول المحيط، ومنها دول العالمين العربي والإسلامي. ورغم تعدّد مواقع التأثير بالغرب، وتفشي مظاهره، لتشمل كلّ مناحي الحياة، تبقى قضية المرأة، في تفاعلها مع مطلب الحداثة، ووازع الأصالة، تشكل آخر حلقات المقاومة التي مازال يتحصن داخلها الفقه الشرعي.

غير أنّ ظهور المرأة، بصفتها فاعلاً اجتماعياً، يحمل طموحاً تغييرياً خلال العقود الأخيرة، خلخل نظام المجتمع التقليدي، وأربك عملية الاجتهاد في مقارنة حقوقها ووضعها الاعتباري الجديد؛ فأصبحت المرأة من هذا المنظور «فاضحة» لمأزق الاجتهاد الأصولي، الذي صار ملزماً بإعادة النظر في أسسه المرجعية، والاستفادة من مبتكرات العلوم الحديثة في تقويم بنيته الداخلية.

شغلت قضية المرأة الفكر العربي الحديث، منذ البدايات الأولى للقرن العشرين، وهو انشغالٌ تمثّل بشكل بارز في تفاعل الأوساط الثقافية والدينية مع دعوات التحرر النسائي لكلّ من قاسم أمين في كتابيه (تحرير المرأة) سنة 1899، و(المرأة الجديدة) سنة 1901، والطاهر الحداد في كتابه (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) سنة 1930.

1 - قاسم أمين بك، المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، 1911، ص 41-42.

2 - قاسم أمين، تحرير المرأة، منشورات دار المعارف، للطباعة والنشر، سوسة/ تونس، طبعة 1990، ص 69.

* باحث من المغرب.

1. المطالب النسوية في السياق الإسلامي: غياب الغطاء الفقهي

شهدت العقود الأخيرة فورة في المطالب النسوية في أكثر من بلد عربي، وقد جوّهت تلك المطالب، ولاسيما تلك التي لها حوالة دينية، بالرّفض الدوغمائي والمطلق من جانب التيار المحافظ المشكّل أساساً من العلماء والإسلاميين، ما حمل السلطات السياسية في هذه الدول على الوقوف عند حدود الرأي الفقهي السائد في الموضوع دون تجاوزه. فحالت طريقة اشتغال الفقه وأدواته المنهجية، في معالجة قضايا الشأن العام عموماً، ونظرته إلى المرأة خصوصاً، دون توفير الشرعية الدينية لمطالبها الحقوقية، ومن ثمّ تعرّض تحوّلاتها إلى الجانب الإجرائي وصياغتها في نصوص قانونية قابلة للتطبيق.

غير أنّ التجربة التونسية تشكّل أهمّ استثناء في هذا السياق، حيث حسم فيها الأمر مبكراً بواسطة قرار سياسي محض من الزعيم الحبيب بورقيبة، منذ سنة 1956، تاريخ إصدار مدونة الأحوال الشخصية التونسية، التي أقرت عدداً من حقوق المرأة، دون الالتفات إلى موقف العلماء منها⁷، غير أنّ هذه التجربة على أهميتها كانت نتيجة قرار سياسي فوقي يفتقد الغطاء الفقهي، ممّا

7 - نشير، هنا، إلى السجل الفقهي، الذي تلا صدور مجلة الأحوال الشخصية التونسية وموقف العلماء منها، حيث كان من أبرز المعترضين عليها الشيخ محمد الصالح النيفر، الذي نفى قبول العلماء بموادها، وقال إنها أعدت في الخارج، كما أنّ ياسين بن علي ذكر في كتابه (نقض مجلة الأحوال الشخصية)، أنّ «الذين يزعمون استحسان علماء الزيتونة لمجلة الأحوال الشخصية يسبون إلى أنفسهم وإلى العلماء»، مذكراً بطلب الشيخ محمد عزيز جعيط لوزير العدل بمراجعة النصوص المخالفة للشرعية الإسلامية، كما ذكر أنّ اللجنة كانت تتشكل من الحكام، وقد كان «جلهم، إن لم يكن كلهم، من ذوي الخلفية الثقافية الفرانكفونية، وإذا افترضنا أنّ بعضاً منهم كان من ذوي الخلفية الثقافية الإسلامية، فمن ثبت بلوغهم درجة الاجتهاد؟» طبعة إلكترونية، 2011، ص 25-27. فالطريقة، التي مرّت بها مجلة الأحوال الشخصية التونسية، تشبه، إلى حد ما، الطريقة التي سلكها نظام عبد الكريم قاسم الشيوعي في العراق،

عند إقراره المساواة في الإرث بموجب قانون الأحوال الشخصية سنة 1959، بعد تشكيل لجنة من طرف وزارة العدل، حيث علق على ذلك الأستاذ محمد شفيق العاني بالقول إنّ أحكام الإرث لم تدخل في مشروع القانون إنّما «أفحمت دون علم اللجنة بمجلس الوزراء من قبل هيئة غير اللجنة الأصلية». انظر: هاتف الأعرجي، إلغاء قانون الأحوال الشخصية لا يجعل المرأة عنصرأ فاعلاً في حركة المجتمع وتطوره، على الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=14308>

بما يوضع من الكفامة على فم الكلاب كي لا تعضّ المارّين!³، حيث نجده، في الكتاب نفسه، ينتقد السفور أيضاً، ويعدّه نتاج «تسرّب أخلاق الغربيين إلينا بالتقليد الأعمى»⁴، ومن ثمّ رفض «العراء البارز في كشف الأطراف إلى نهايتها، والوجه، والرقبة، والصدر، والثديين، مع تجميل هذه المواقع بالأصباغ والأعطار»⁵. إنّ الوعي بضرورة استحضار المرجعية الإسلامية من جهة، والافتقار بعجزها عن توفير مسالك إجرائية للتجاوب مع حقوق المرأة من جهة أخرى، حمل قاسم أمين على دعوة علماء الشريعة إلى اعتماد القراءة المقاصدية للنصوص المقدّسة بقوله: «ولو كان أهل الأزهر يشتغلون بفهم مقاصد دينهم بدلاً من اشتغالهم بالألفاظ والتركييب النحوية واللغوية، لما اختلفوا معنا في شيء ممّا قلناه»⁶. غير أنّ الرؤية المقاصدية، التي راهن عليها قاسم أمين، ظلت، لزمّن طويل، حبيسة المنهجيات الأصولية التقليدية، ممّا انزوى بها، خلال مراحل سابقة، إلى تبني لغة التكفير، وهي اللغة التي طالت الطاهر الحداد من طرف لجنة يرأسها العالم الأصولي الطاهر بن عاشور على خلفية صدور كتابه (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) سنة 1930.

واليوم، بعد انقضاء أكثر من قرن على دعوة قاسم أمين، وأكثر من ثمانية عقود على دعوة الطاهر الحداد وتكفيره، يمكننا توجيه الأسئلة الآتية: كيف تطوّرت حقوق المرأة؟ وفي أيّ اتجاه تبلورت مطالبها؟ وكيف تفاعلت معها الرؤية الأصولية للفقهاء؟ وهل يعبرّ واقع المرأة الحالي عن طموحها؟ وهل من آفاق لاستثمار المرجعية الإسلامية في حقل التدبير بدل اقتصار استعمالها أداة تبرير؟

تحاول الورقة التالية الوقوف عند هذه الأسئلة من خلال دراسة الحالة المغربية على ضوء المتغيرات التي لحقت بمدونة الأحوال الشخصية سنة 2004، ومسّت، بشكل جوهري، وضع المرأة فيها.

3 - الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، نسخة إلكترونية، ص 117.

4 - الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، مرجع سابق، ص 121.

5 - الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، مرجع سابق، ص 123.

6 - قاسم أمين، المرأة الجديدة، مرجع سابق، المقدمة (ح).

وقد جاء التعديل جوهرياً، ومسّ جوانب كانت تقع في دائرة الطابو وحكم التحريم سابقاً، حيث أقر ما يأتي:

1. جعل مسؤولية الأسرة تحت رعاية الزوجين (المادة 4).
2. مساواة المرأة بالرجل بالنسبة لسنّ الزواج بتوحيده في ثمانين عشرة سنة شمسية (المادة 19).
3. جعل الولاية حقاً للمرأة، تمارسه الراشدة حسب اختيارها ومصطلحتها (المادة 24-25).
4. يمنع التعدّد إذا خيف عدم العدل بين الزوجات، كما يمنع في حالة وجود شرط من الزوجة بعدم التزوج عليها، (المادة 40)، ولا تسمح به المحكمة، ما لم يثبت لديها «المبرر الموضوعي الاستثنائي»، وأهلية طالبه المادية، وقدرته على تحقيق «المساواة في جميع أوجه الحياة» (المادة 41).
5. تدبير الممتلكات المترابطة خلال فترة الزواج بالتنصيص على استقلالية الذمة المالية لكلا الزوجين، مع إمكانية «الاتفاق على استثمارها وتوزيعها»، في إطار «وثيقة مستقلة عن عقد الزواج». وفي حال غياب هذا الاتفاق يرجع إلى «القواعد العامة للإثبات، مع مراعاة عمل كلّ واحد من الزوجين، وما قدّمه من مجهودات، وما تحمّله من أعباء لتنمية أموال الأسرة» (المادة 49).
6. جعل الطلاق حلاً لميثاق الزوجية يارس من قبل الزوج والزوجة كلّ حسب شروطه الشرعية، وبمراقبة القضاء، وطبقاً لأحكام المدوّنة (المادة 78). كما جعل للزوجة حقّ طلب التطلاق في ستّ حالات، وهي: إخلال الزوج بشرط من شروط عقد الزواج، الضرر، عدم الإنفاق، الغيبة، العيب، الإيلاء والهجر (المادة 98).
7. توحيد سنّ الرشد القانوني في حضارة الأطفال بالنسبة للجنسين على السواء في 15 سنة، بدل 12 سنة للذكر في النص السابق (المادة 166).

فهذه المستجدات كانت، في معظمها، محرّمة بمقتضى نصوص قطعية من جانب الفقهاء؛ بل كانت تُعدّ موجبة للتكفير¹⁰، وأقلّ

10- هذا ما تضمنته فتوى سابقة للعالم محمد حبيب التجكاني، في معرض ردّه على سؤال حول توقيع عريضة لاتحاد العمل النسائي تطالب بإلغاء الولاية في الزواج ومنع التعدد والمساواة في الإرث، حيث اعتبر التوقيع «من قبيل المساهمة في جريمة الرّدة». انظر نص الفتوى في جريدة الراية، 20 نيسان/ أبريل 1992.

وقد تمت الإشادة بهذه الفتوى في مذكرة عدد من العلماء سنة 1992 يعترضون فيها

جعلها في نظر التيار المحافظ، وجزء مهم من المجتمع مسلوطة الشرعية الدينية. وهو ما حاولت التجربة المغربية تفاديه عبر تدخّل إمارة المؤمنين (السلطة الدينية في البلاد) لتوفير ما عجز العلماء عنه، فكان الاجتهاد الرسمي لإمارة المؤمنين مؤهلاً لإضفاء الغطاء الشرعي على المطالب النسوية نفسها التي قضى الاجتهاد الفقهي لعلماء الشريعة من قبل بتحريمها.

تقدّم الحالة المغربية، من خلال تعديل مدوّنة الأحوال الشخصية سنة 2004، نموذجاً يغري بالتبع والدراسة، كونها حققت نجاحاً في التعاطي الإيجابي مع المطالب النسوية ذات النفس الحدائي في إطار فهم خاص للمرجعية الإسلامية، لكن مستجدات قانون الأسرة الجديد، المعروف بمدوّنة الأسرة، لم تكن، في الوقت نفسه، ثمرة اجتهاد فقهي خالص، فقد كان جزء منها يوضع ضمن دائرة المحرّم بالنصوص القطعية من طرف الفقهاء، ومن هنا يمكن القول إنّ قانون الأسرة الجديد «يفتقر إلى الغطاء الفقهي».

لقد ارتبط التحديث، الذي طال قانون الأسرة المغربي، بالمشروع المجتمعي للدولة، تحت حكم الملك محمد السادس، الذي ما فتى يعبّر عن طموحه الحدائي منذ توليه عرش البلاد سنة 1999، وبالتالي يأتي تعديل قانون الأسرة استجابة لـ«رغبة ملكية بامتياز»⁸، وهو ما تحتزله دعوة الملك أعضاء «اللجنة الملكية الاستشارية المكلفة بمراجعة مدوّنة الأحوال الشخصية»، التي عينها بنفسه سنة 2001، والمشكّلة من ممثلين عن قوى حدائية ومحافظة، إلى «تبني صياغة حديثة بدل المفاهيم التي تمسّ بكرامة وإنسانية المرأة»⁹.

8 - هذا ما أكدّه الظهير الشريف رقم 1.04.22 القاضي بتنفيذ القانون رقم 70.03 بمثابة مدونة الأسرة، المنشور في الجريدة الرسمية عدد 5 شباط/ فبراير 2004، بالقول في ديباجته: «لقد جعل مولانا أمير المؤمنين، صاحب الجلالة الملك محمد السادس، نصره الله، منذ اعتلائه عرش أسلافه الميامين، النهوض بحقوق الإنسان في صلب المشروع المجتمعي الديمقراطي الحدائي، الذي يقوده جلالته، حفظه الله. ومن ذلك إنصاف المرأة، وحماية حقوق الطفل، وصيانة كرامة الرجل، في تثبيت بمقاصد الإسلام السمحة، في العدل والمساواة والتضامن، واجتهاد وانفتاح على روح العصر ومتطلبات التطور والتقدم».

9 - هذا ما أعلن عنه الملك عند إعلانته عن الخطوط العامة للمشروع بمناسبة افتتاحه الدورة التشريعية الخريفية يوم 10 تشرين الأول/ أكتوبر 2003.

إذ اعتبرت رفع سنّ زواج البنت إلى 18 سنة «أمراً لا مسوّغ له في الشرع؛ بل من شأنه أن يساعد على الفساد»، كما اعتبرت «إسقاط الولي والسماح للمرأة أن تزوج نفسها بنفسها هو مخالفة صريحة للمذهب المالكي»، وأنه «ضرب في بناء الأسرة المسلمة»، وجعلته «من الأركان الأساسية لصحة عقد الزواج في الشريعة الإسلامية». وبخصوص وضع الطلاق بيد القاضي اعتبرته «أمراً مخالفاً لكلّ نصوص الشريعة، التي جاءت بإسناد الطلاق إلى الرجل»، أمّا بشأن التعدد، فذكرت أنه «ثابت بنص صريح من القرآن الكريم غير قابل للتأويل ولا للتعطيل». كما رفضت هذه الهيئة أيّ مسّ بالسنّ المعتبر في الحضانة، ودفعت مقترح إقامة محاكم خاصة؛ إذ «لا حاجة إليه في بلد مسلم أصيل كالمغرب»، كما أكدت رفضها احتلال المرأة منصب قاضية توثيق بحجة أنّ «مجتمعنا الإسلامي المغربي لا يقبل أن تجلس قاضية على كرسي التوثيق، وكرسي التوثيق يخرج منه خطيب العيدين، وخطيب الاستسقاء والاستصحاء وهو قاضي القاصرين، وأخيراً هو ولي من لا ولي له»¹².

وقد شكّل تقرير الهيئة، الذي لم يكن سوى تذكير بمواقف فقهية معروفة، بداية احتجاج القوى المحافظة التي أخذت بدورها تعبّر في بياناتها عن رفضها الخطة انطلاقاً من أسس شرعية، وهو ما نقرأه في بيانات جمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية، وبيان رابطة علماء المغرب والجمعيات الدعوية والمدنية ذات المرجعية الإسلامية¹³.

2. مآزق الاجتهاد الفقهي: انحسار علم الأصول أمام محكّ الحداثة

لقد جاء التعديل الأخير لمُدونة الأحوال الشخصية، لسنة 2004، بعد مدة وجيزة فقط من رفض خطة سعيد السعدي، ليعيد لها الاعتبار بتضمّنه أهمّ مطالبها، وليضرب بعرض الحائط «مبررات الفقهاء»، وتتكسر بالتالي القطيعة بين اهتمامات الفقه ومشاكل الواقع على مستوى العلاقات الأسرية.

فالمستجدات، التي حملها قانون الأسرة الجديد، والتي

12- انظر نصّ التقرير في جريدة التجديد، العدد 51، يوم 12 كانون الثاني/يناير 2000.

13- تراجع هذه البيانات في جريدة التجديد، عدد 12 كانون الثاني/يناير 2000.

ما يقال عنها إنها تكاد تكون نسخة طبق الأصل لما سبق أن جاءت به خطة سعيد السعدي، سنة 1999، الموسومة بـ«الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية»، التي تضافرت لإجهاضها كلّ القوى المحافظة، واعتبرتها خارجة عن أصول الاجتهاد الشرعي، حيث دعت خطة سعيد السعدي إلى إحداث تغييرات جريئة تتعلق بما يأتي:

1. رفع سن الزواج إلى 18 سنة بدلاً من 15 سنة.
2. إلغاء الولاية في إبرام عقد الزواج بالنسبة للفتاة الرشيدة.
3. وضع الطلاق بيد القضاء.
4. منع التعدد إلا في حالات استثنائية تخضع لقبول الزوجة الأولى ولتقييم القاضي.
5. توحيد سن حضانة الأطفال بالنسبة للجنسين في 15 سنة.
6. تقاسم الممتلكات المتراكمة خلال فترة الزواج في حالة الطلاق.
7. الاعتراف للنساء القاضيات بمباشرة مهام التوثيق في مادة الأحوال الشخصية¹¹.

ونشير، هنا، إلى ردّة فعل هيئة من العلماء شكّلها وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، آنذاك، السيد عبد الكبير العلوي المدغري، التي أصدرت تقريراً حول مقترحات الخطة ركزت فيه على المطالب السبعة السالفة الذكر، معتبرة إياها معارضة للنموذج الإسلامي، وجعلت بعضها غير قابل لممارسة الاجتهاد أصلاً؛

على المطالب التسعة التي قدّمها اتحاد العمل النسائي، بينما حددوا مناقضتها للشريعة في ثلاثة عناصر:

- حق المرأة في الزواج دون الرجوع للولي.
 - منع تعدد الزوجات.
 - إقرار مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الإرث.
- كما تضمنت المذكرة تنبيهاً لأصحاب هذه المطالب بأن مناقضة الشريعة في النقاط السالفة الذكر تستوجب في حقهم حكم الشرع في الردّة. انظر نصّ المذكرة، جريدة الرابطة، العدد 24، يوم 22 حزيران/يونيو 1992. أعيد نشره في التجديد، العدد 51، 12 كانون الثاني/يناير 2000.

11- انظر: مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، المملكة المغربية، وزارة التنمية الاجتماعية والتضامن والتشغيل والتكوين المهني، كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية والأسرة والطفولة، آذار/مارس 1999، ص 104.

لقد كان التناقض مهولاً بين أعضاء اللجنة الملكية المكلفة بتعديل المدونة في القضايا الخلافية المتعلقة بالأحكام الشرعية، فغياب الانسجام الإيديولوجي بين التيار المحافظ والتيار الحداثي، وافتقار النقاش إلى أرضية توجيهية تحدّد وظائف الأعضاء، بحسب التخصص، طرح إشكالية ممارسة الاجتهاد داخل اللجنة، وانتهى إلى تعويم مفهومه. تعويم مفهوم الاجتهاد يعني تمطيته، ونزع التخصص عنه بجعله خاضعاً للتقوّل والممارسة في أكثر من تخصص، وهو ما ينطوي على حرمان العلماء من احتكار الاجتهاد بحكم تكوينهم الشرعي وإشراك غيرهم من ذوي التخصصات الأخرى في ممارسته.

ففي سياق التجربة المغربية لتعديل قانون الأسرة، لم يعد الاجتهاد حكراً على العلماء كما كان شائعاً؛ بل أصبح مهمّة يشترك معهم فيها غيرهم من ذوي الثقافة الحديثة كرجال القانون، وعلماء الاجتماع¹⁶.

غير أنّ تعويم مفهوم الاجتهاد، الأصل الأصيل في مهمة العلماء، يبدو صارخاً في تمثيلية ثلاث ناشطات نسويات باللجنة، يتعلق الأمر بزهور الحر، ونزهة جسوس، ورحمة بورقية، اللواتي استُدعيتن للتعبير عن «اجتهاد تقديمي» في مجتمع محافظ مازالت

16 - حيث تضمنت تشكيلة اللجنة، فضلاً عن رئيسها السيد إدريس الضحّاك، الذي عوضه محمد بوسنة يوم 22 كانون الثاني/يناير 2003 بعد عجزها عن اختتام أشغالها في الأجل المحددة، الشخصيات التالية:

- من السادة العلماء: محمد التاويل، مصطفى بنحمزة، محمد بن معجوز المرزغاني، أحمد الخمليشي، إبراهيم بن صديق (توفي -رحمه الله- قبل الانتهاء من عمل اللجنة)، شبيها حمداتي ماء العينين، محمد الأزرق، حسن العبادي.

- من سلك القضاء: محمد الدردابي، ومحمد الصقلي، ومحمد الأجرّوي، وعبد العالي العبودي.

- من النساء: زهور الحر، ونزهة جسوس، ورحمة بورقية.

المصدر: المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، 2004، رقم 95، مرجع سابق.

ما يلاحظ على المصدر، في تصنيفه للعلماء، اعتداده بمعيار التخصص في الدراسات الدينية، وليس بمعيار مرجعية المنهجية، فأحمد الخمليشي رجل قانون، ويتبنى منهجية قانونية حديثة في التعاطي مع قضية المرأة، وينكر على العلماء احتكارهم تفسير النص، ويعدّ فتاواهم مجرد آراء شخصية، ممّا ورطه في صدامات داخل اللجنة مع علماء الشريعة، ولاسيما الأسماء الثلاثة الأولى (بنحمزة، والتاويل، والمرزغاني).

حققت الإجماع الوطني حولها¹⁴، لا تعكس تقدماً في الرؤية الأصولية للفقهاء بقدر ما تعبّر عن الحرص الملكي على المزاوجة بين مكتسبات الحداثة وأحكام الشريعة؛ إذ وجّهت الملكية «اجتهادها» نحو الجمع بين المنطلقات الأصولية والمستلزمات الحداثيّة لابتكار مخرج لازدواجية المرجعية لدى النخبة المغربية، وذلك وفق ما تتيحه إمكانات الإصلاح من داخل المرجعية الإسلامية.

وهي الممكنات، التي تتأسس على الموازنة بين الشريعة والحداثة، التي حرص الملك على تضمينها في خطابه لأعضاء اللجنة لحظة تنصيبها يوم 27 نيسان/أبريل 2001، بدعوتهم إلى المزاوجة «بين التشبث بثوابتنا الدينية، التي تشكل جوهر هويتنا وبين الانسجام التام مع روح العصر المتّسمة بالطابع الكوني لحقوق الإنسان»، وحثها على إنزال «الأحكام منازلها من حيث مراعاة الضرورة والمصلحة العامة التي حكمها الشرع في كثير من القضايا والأحكام دون أن تنقيد باجتهاد سابق كان له ما يبرره في زمانه وبيئته». كما سيغتنم مناسبة تعيين محمد بوسنة رئيساً للجنة خلفاً لإدريس الضحّاك، في كانون الثاني/يناير 2003، ليهيب بأعضائها «المزيد من الاجتهاد لجعل أحكام مشروع المدونة الجديدة للأسرة تجسّد الحرص الملكي السامي على تحقيق المساواة والإنصاف والتكافل بين أعضاء الأسرة في توافق وانسجام مع مقاصد الإسلام السمحة، والالتزام الدستوري للمملكة بحقوق الإنسان كما هو متعارف عليها عالمياً»¹⁵.

فكيف اشتغلت اللجنة الملكية لإصلاح المدونة؟ وكيف انتصرت الإرادة الرسمية فيها؟ وكيف احتفظ الاجتهاد الرسمي بالشرعية الدينية، وزاد عليها فضلاً عن ذلك المشروعية الحداثيّة؟ وأي دور كان للفقهاء في مداولات اللجنة؟

- تباين المرجعية: تعويم مفهوم الاجتهاد

14 - حول بيانات الأحزاب والهيئات السياسية والمجتمع المدني، انظر المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، سلسلة نصوص ووثائق، الرباط، منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، 2004، رقم 95.

15 - انظر نص البلاغ الذي أصدره الديوان الملكي بالمناسبة، الصحراء المغربية، عدد 23 كانون الثاني/يناير 2003.

وقوله أيضاً: «النساء شقائق الرجال في الأحكام». الاجتهاد، الذي يدعون إليه، هو الجهد الذهني المنصرف لفتح الإسلام على الثقافة الكونية عبر إدماج مفاهيم العصر، ومناهج العلوم الحديثة في تفسير نصوصه وتكييفه مع توصيات المعاهدات الدولية. إنه اجتهاد تقدّمي وحدائي لا يلتفت إلى الوراء إلا إذا وجد في الماضي ما يبرّره ويسنده بنصوص الشرع، ووقائع السنّة، والتاريخ¹⁹.

إنّ انبثاق «الاجتهاد التقدمي»، الذي ساهم في تعويم مفهوم الاجتهاد، وجرأته في التعبير عن نفسه، يعكس مرحلة تاريخية من أزمة علم الأصول، مرحلة إحراج «الاجتهاد الفقهي»، الذي لم يعد قادراً على استيعاب التطور الاجتماعي وتبعاته على مستوى بنية الأسرة وعلاقاتها البنينة. فالعلماء بمعارضتهم للمقترحات الحداثيّة إنما كانوا يعارضون الانحراف عن طرق الاستنباط المقرّرة في علم الأصول، فهم يرون أنّ أحكام الأحوال الشخصية، رغم اندراجها ضمن المعاملات، جاءت تفصيلية، شأنها في ذلك شأن العبادات، ما يقلص من هامش أعمال ملكة العقل خارج حدود النصّ الديني²⁰. فالعلماء، بحكم تكوينهم،

19- عبّر الدكتور محمد طلال عن فلسفة ما نسميه هنا «الاجتهاد التقدمي» في معرض دفاعه عن خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، بالقول «ألا يمكن اعتبار الإطار العام الذي كتبت فيه خطة إدماج المرأة في التنمية يصبّ في اتجاه نظرة الإسلام للمرأة ومساهمتها في بناء المجتمع وتنميته؟ والخطة، بهذا، تنظر إلى الأحكام الدينية نظرة المجتهد، الذي يدلي باجتهاده في إطار مرجعية دينية وإنسانية، ويقترح بصدد هذه المرجعيات، والدينية منها على وجه الخصوص، بعض الحلول لتجاري ما تطرحه من احتمالات الجسم الإيجابي، حيث يكون المعطى الجديد لصالح المرأة دينياً واجتماعياً، وإسهاماً اقتصادياً تنموياً. فتعدد الزوجات، على سبيل المثال، كان في بداية الإسلام اختياراً لا بدّ منه بما يتوافق والمتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الآتية. وهو الأمر الذي أصبح من الصعب العدل فيه الآن، ومنعه أو التوصية بإشرافه لا يعني الخروج عن الإسلام، أو تجاوز تعاليمه، ما دام فيه صلاح للأمة الإسلامية. كما أنّ الخطة، حينما سعت إلى توضيح العلاقة بين الرجل والمرأة، إنها سعت إلى خلق ذلك التكافؤ القائم على الاحترام المتبادل، وهو ما عناه الإسلام منذ بدايته إلى الآن». انظر: المرأة والتنمية من منظور إسلامي، مدخل عام لكتاب: قضية المرأة وتحديات التعليم والتنمية البشرية، لمصطفى محسن، المعرفة للجمع، العدد 15، منشورات رمسيس، الرباط، آيار-آب/ مايو-أغسطس 2000، ص 22.

20- انظر عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، طبع في لبنان، دون تحديد دار النشر، ولا تاريخه، ص 24-25.

تنعت فيه المرأة بـ«الحريم». والحريم، في قاموس هؤلاء، هو رديف لعبارات التحقير والتنكيد، فالأصل اللغوي للكلمة، كما ترى فاطمة المريني، أشهر الوجوه الأكاديمية النسوية في المغرب، «هو الحرام؛ أي المنع الموجب للعقاب لدرجة لا يمكن اقترانه بالسعادة، بغض النظر عن الوسط الثقافي، إنه يقع على حافة الاصطدام بين الشهوة البشرية والقاعدة الربانية»¹⁷.

يجتمع أنصار التوجّه الحداثي في الاعتراف بميوهه التقدمية الراضة للنظرة الأرثوذكسية للإسلام، والدعوة لاجتهاد يتجاوز الشروط المقررة في الفقه الإسلامي الكلاسيكي¹⁸. فهم لا ينكرون الإسلام كمرجعية؛ بل يرفضون هيمنة العلماء على النطق بأحكامه في المسائل الدنيوية، وينهلون هم، أيضاً، من نصوص الدين لتبرير موقفهم، من ذلك قول الرسول: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»،

17. Fatima mernissi, le harem et l'occident, Albin Michel, Paris, 2001, p. 18.

كما يطلق الحريم على سرايا السلطان وعلى كل ما يحرم انتهاكه. وقد جاء في لسان العرب أن «الحريم: ما حرم فلم يمس»، وهو أيضاً «ما كان المحرمون يلقونه من الثياب فلا يلبسونه»، لسان العرب لابن منظور، المجلد الثاني، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى 1997، ص 66.

«وهذا المعنى أطلق لفظ الحريم في معناه العام على الجزء المخصص من البيت الذي يعيش فيه الرجل مع أهل بيته من النساء والأبناء والقائمات على خدمتهم. ولا يحق للأجانب من الرجال انتهاك حرمة»، د. ماجدة صلاح مخلوف، الحريم في القصر العثماني، القاهرة، دار الأفاق العربية، الطبعة الأولى 1998، ص 10.

18- في هذا الصدد ذكر محررو خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية أنه «إذا كان مشروعاً أن يجد الفقه الإسلامي مكانه في القانون الخاص، فإنه من المشروع أيضاً طرح التساؤل التالي: أي فقه إسلامي نعني؟ وأية مكانة يجب أن يحتلها في النظام الاجتماعي؟ إنّ الرجوع إلى الفقه الإسلامي التقليدي، لا يمكن أن يتأتى إلا إذا كان هذا الأخير قادراً على تدبير التحولات المجتمعية ومواكبتها وعلى التكيف معها ومع مقتضيات التنمية السوسيواقتصادية ومع شروط الديمقراطية. لهذا، يتحتم اللجوء إلى الفقه الإسلامي النقدي الخلاق القائم على الاجتهاد ومقاصد الشريعة، من أجل ضمان استمرار الإسلام كونه ديناً سمحاً ومنفتحاً وساهراً على حفظ كرامة الإنسان وعلى ضمان المساواة بين البشر، وهو صالح لكل مكان وزمان. ومن هذا المنطلق، تتوافق الإجراءات المقترحة مع المرجعية الدينية ومع روح النصّ القرآني ومع أسس ومقومات الدين الإسلامي»، مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، مرجع سابق، ص 101.

في الكتب، حتى في مدونة الأحوال الشخصية، وفقد ذلك البعض حرمة التي ينبغي أن لا تفارقه²²؛ بل نجده يضيق ذرعاً بالثروة الفقهية للمذهب المالكي، رغم غناها، لافتقادها المرونة في التأقلم مع تحولات الأسرة المعاصرة، فراح يدعو إلى التماس الأجوبة بوساطة البحث في «الجانب الأصولي في المذهب، لأنه هو الذي يقدم الإمكانيات الهائلة للإصلاح. أما الجانب الفقهي - يقول العالم الأصولي - فأعتقد أن ما يقدمه من إمكانيات لا تساعد كثيراً على الارتقاء إلى الأمل المرجو»²³.

هذه الحيرة، التي عبّر عنها هنا العالم الأصولي، يشاركه فيها التيار التجديدي داخل الحركة الإسلامية، ولاسيما مكوناتها النسوية؛ إذ عبّرت عنها بسيمة الحقاوي، وهي من أبرز وجوهه، بانتقادها المطالب النسوية، التي «تقوم على تجاوز النصوص القطعية، وتطبيق مقتضيات المواثيق الدولية»، وإعلان رفضها خطاب كل من العلمانيين والتقليديين معاً حول المرأة، فوصفت خطاب العلمانيين بأنه «خطاب متطرف يصبو إلى قطيعة مع الماضي، ويسعى إلى عدم اعتبار التاريخ، وإلى إلغاء الهوية باسم العولمة والعصرنة، شأنه في ذلك شأن المتطرفين التقليديين، الذين يريدون إعادة إنتاج الماضي خارج سياقه التاريخي، ويرفضون حضارة العصر، ويدينون سير الركب الحضاري جملة وتفصيلاً»، كما وقفت عند حالات التنافر المعرفي بخصوص المرأة التي لا تهمّ، برأيها، العلمانيين فقط بل الإسلاميين أيضاً، «حينما احتاروا بين

22- إدريس حمادي، البعد المقاصدي ومدونة الأسرة، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2005، ص 70.

23- المرجع نفسه، ص 117.

و جدير بالذكر، هنا، أن العالم الأصولي، إدريس حمادي، لا يكتفي بالتوصيف، وذكر عيوب التقنين والفقهاء؛ بل نراه يقترح تأصيلاً لمبدأ المساواة بين المرأة والرجل على أساس أن «ما يطالب به المجتمع، أو الحركات النسائية، لا يخرج عن مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الأحكام، أو رفع الظلم عنهنّ ليعشنّ كما يعيش الرجال»، (المرجع السابق، ص 124). ليؤكد، في الأخير، أن غرضه من التأصيل لمبدأ المساواة، الذي لا يستثني منه إلا ما كان خاضعاً بطبيعة كل من الزوجين ووظائفه المنوطة به كذكر وأنثى، «ليس تقديم إصلاح لبعض أبواب مدونة الأحوال الشخصية، التي هي في حاجة إلى إصلاح، فهذا عمل حتى لو قمنا به لن يتلقى بالقبول، ولن يكون، في الأخير، إلا رأياً يضاف إلى قائمة الآراء، إنما الغرض منه تقديم منهج للإصلاح متنوع من المذهب المالكي أساساً». انظر المرجع السابق، ص 135.

لم يكن بإمكانهم القفز على مقاصد التشريع المعروفة، ولا تحمّل قواعدها أكثر ممّا تحتمل، لذلك نجدهم يدافعون عن أنفسهم بدفع ادعاءات «الاجتهاد التقدمي» الذي يؤسس منطلقاته، أيضاً، على المفاهيم الإسلامية، دون الإذعان للتكييف الفقهي/ التاريخي لمضامينها. وفي هذا السياق، كتب مصطفى بنحمزة، أحد أبرز العلماء الممثلين في لجنة تعديل المدونة، في غمرة الصراع الإيديولوجي حول خطة سعيد السعدي، ما يأتي: «وجاء في نصّ الخطة أنه يجب أن يكون التشريع الإسلامي مبنياً على النقد، والتجديد، والاجتهاد، والمقاصد، وهذا - لا شك - شروع في وضع علم أصول جديد يتجاوز مصادر التشريع كما تحدّثت عنها الأصوليون (...)، وهذا كله لا يمكن أن يكون شيئاً منضبطاً، ولا سنداً موثقاً، لأنّ التجديد لا يمكن أن يكون غاية في حد ذاته، إذا كان القديم صالحاً ونافعاً، وما هو القابل للتجديد وغير القابل له من أحكام الشرع. كما أنّ الاجتهاد ليس باباً معيناً، وإنما هو نشاط يشمل النظر في كلّ الأبواب الأصولية من استصلاح، وقياس، واستحسان، وقول بسدّ الذرائع وغيرها. أمّا المقاصد، فإنها هي، أيضاً، ليست أصلاً تشريعياً، وإنما هي خلاصة النظر في كلّ أحكام الشريعة بعد أن استقرت»²¹.

وإذا كان العلماء، من أمثال مصطفى بنحمزة، لا يبدون أي انشغال بخصوص مضامين المطالب النسوية مادامت لا تتوافق مع القواعد الأصولية، مكتفين بالرفض المطلق، وحريصين على إبقاء الوضع الحالي على ما هو عليه، فإنّ جزءاً آخر من العلماء، محدود العدد، أبدى تفهماً إزاء تلك المطالب، وانشغل بها جس تبييتها. فهؤلاء لا يرون المشكل في الغاية؛ أي في مضامين التعديلات في حدّ ذاتها؛ بل في الوسيلة؛ أي في المنهجيات التي يتيحها علم الأصول باعتباره جملة «القواعد العامة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية». ومن ثمّ صاروا مقتنعين بضرورة فحص المفاهيم الإسلامية وإعادة قراءتها، وهو اقتناع يعكس «حيرتهم» حيال مسألة الاجتهاد التي نقرأ معالمها في كتابات إبراهيم حمادي، أحد أكثر العلماء انفتاحاً وتفهماً للمشروع الحدائثي، وقد وصف تلك الحيرة بقوله: «وقد ضجر المجتمع المغربي، بجميع فئاته، علماء وغير علماء، من بعض ما هو مسطور

21- مصطفى بن حمزة، مقدمة في الاجتهاد الشرعي وخطة إدماج المرأة في التنمية 2/2، التجديد 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 1999.

- الاجتهاد الرسمي: الخيار الوحيد

إنّ مأزق الاجتهاد، بشقيه الفقهي والتقدمي، في التوافق حول مخارج للإشكالات المطروحة، قد أدى إلى فسح المجال أمام «الاجتهاد الرسمي» لإعمال ملكته، فأمام التمزق الإيديولوجي، الذي صار يهدّد بنسف اللجنة، وإقبار مشروعها، سيتدخل الملك بوساطة إمارة المؤمنين للحسم في المواد المختلف بشأنها، وهي، بطبيعة الحال، العناصر الجوهرية في المطالب الحقوقية ذات الحمولة الدينية، ما يعطيه حق احتكار النظر فيها. وهو الاحتكار الذي تبرّره تركيبة اللجنة وطبيعتها من جهة، والارتباط العضوي للعلماء بنظام إمارة المؤمنين من جهة أخرى.

فاللجنة ملكية؛ أي للملك صلاحية تعيين أعضائها وعزلهم، كما له التحكم في برنامجها، ومواد مداولاتها، وهي استشارية أقصى ما تطمح إليه رفع خلاصاتها للملك ليحسم فيها بالقبول، أو الرفض، أو التعديل والتغيير، وبالتالي لن يكون دور علماء اللجنة إلا استشارياً أو مساعداً في نظام إمارة المؤمنين، خصوصاً بعد تعويم وظيفة الاجتهاد، هذا ما أفصح عنه الملك محمد السادس في وقت سابق بقوله:

«وباعتبار أمير المؤمنين مرجعية دينية وحيدة للأمة المغربية فلا مجال لوجود أحزاب أو جماعات تحتكر لنفسها التحدث باسم الإسلام، أو الوصاية عليه، فالوظائف الدينية هي من اختصاص الإمامة العظمى المنوطة بنا بمساعدة مجلس أعلى ومجالس إقليمية للعلماء، نحن مقبلون على تأهيلها وتجديدها وتفعيل أساليب عملها»²⁶.

في هذا السياق، يمثل إلحاق مؤسسة العلماء بنظام إمارة المؤمنين رهاناً استراتيجياً في خضم عملية الإصلاح الجارية للحقل الديني، فإمارة المؤمنين لا تعبّر عن قناعات المؤسسة الملكية فحسب؛ بل عن هيئة العلماء أيضاً؛ إذ إنها تتصرف كجهاز تمثيلي يرفض التعدد والاختلاف في القول الديني²⁷. هكذا يؤسس الاجتهاد

26- خطاب محمد السادس، يوم 30 تموز/يوليو 2003.

27- جاء في خطاب الملك، يوم 30 نيسان/ أبريل 2004: «وإذا كان من طبيعة تدبير الشؤون الدينية العامة الاختلاف الذي يعدّ من مظاهر الديمقراطية والتعددية في الآراء

ما هو أقرب الصور إلى الإسلام، الصورة التي تتشعب بالتقاليد والأعراف أم الصورة التي تساير العصر فيما لا يخالف الشريعة بكلّ مرونة وانفتاح». وفي الأخير تجسّدت «حيرة» بسيمة الحقاوي بعد نقد جميع النماذج القائمة، دون أن تقدّم أي بديل قابل للتطبيق، أو ليكون صالحاً كقاعدة ارتكاز للتفكير، في الاقتصار على دعوة المرأة إلى الانتباه، حتى لا «تسقط في فخ إعادة الخطاب الإيديولوجي نفسه حول ذاتها»²⁴.

إنّ حالة الارتباك، إزاء مسألة الاجتهاد، وما تولده من مشاعر الحيرة، تؤكد أنّ أي اجتهاد يروم الانسجام بين مرجعية النص ومكتسبات الحداثة في التنظيم الأسري لا بدّ من أن يمارس على مستوى فلسفة التشريع الإسلامي، باستئناف النظر في المباحث الأصولية، وتبني رؤية تجديدية لمنهجياتها ومقولاتها. وهذا ما لا يُسمح به بعد خمول المسألة النقدية داخل الثقافة الإسلامية المعيق لثراء التراكم النظري حول الموضوع، ولعل وأد اجتهادات حسن الترابي في هذا الشأن يترجم إحجام علماء المغرب عن الأخذ بها، فضلاً عن حداثة العهد بمشروع «خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية»، وملابسات الصراع السياسي الذي رافقها واستمرّ يفعل تأثيره في نفوس أعضاء اللجنة، يطبع سلوكياتهم، ويجدّد ردود الأفعال بينهم²⁵.

وأمام هذا الوضع المتشنج، وتفاقم الشرخ بين أعضاء اللجنة على مستوى تمثل مفهوم الاجتهاد، وضوابط ممارسته، وجدت اللجنة نفسها أمام عائق بنيوي مرتبط بتشكيلتها، وبتباين المرجعية الفكرية لأعضائها، فانتهى الأمر بها إلى الجمود على ازدواجية الخطاب والمواقف: الخطاب الفقهي المحافظ ومواقفه من جهة، والخطاب الحقوقي التقدمي ومواقفه من جهة أخرى.

24- بسيمة الحقاوي، المسألة النسائية في فكر الانحطاط، التجديد، العدد 24، آذار/ مارس 1999.

25- حول خلفيات وملابسات الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية وتبعاتها، انظر دراستنا: تطور المسألة النسائية بالمغرب: الديني والسياسي في الصراع حول قانون الأسرة، ضمن «النسوية الإسلامية، الجهاد من أجل العدالة»، مؤلف جماعي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، الطبعة الأولى، تشرين الثاني/ نوفمبر 2012.

فبخلاف الملك الحسن الثاني، الذي اكتفى بالمصادقة على التوصيات المجمع عليها من طرف علماء لجنة 1993، المشكّلة حينها للنظر في تعديل المدوّنة، رغم الانسجام الإيديولوجي بين أعضائها، دون المساس بمواقع الخلاف، فإنّ وريثه في الحكم الملك محمد السادس قرّر تفعيل «اجتهاد» إمامة المؤمنين، آلية تقليدية بامتياز، للانتصار للخيار الحدائثي. فالملكية، بحكم مسؤوليتها السياسية على رأس الدولة، تدرك أنّ المغرب مقبل على رهانات التنمية في تناغم مع شروط الانتظام في الاقتصاد العالمي، وما يستلزمه ذلك من انفتاح ثقافي، كما تدرك جوانب القصور في الفقه الإسلامي الكلاسيكي، وضرورة تأقلمه مع حاجيات الاندماج في عالم يزداد عولمة.

جاء، إذًا، «الاجتهاد الرسمي» لملء الفراغ، ومدّ الجسور بين «الاجتهاد التقدمي» و«الاجتهاد الفقهي»، عبر إبرام التصالح بينهما، لكن ليس على حسابه؛ بل كان ذلك في منتهى حسابه. لقد قدّم مخرجاً لغربة «الاجتهاد التقدمي» عن الأصول الشرعية، وغربة «الاجتهاد الفقهي» عن بيئته الواقعية، اجتهاد انطلق من إمامة المؤمنين كونه سلطة مرجعية عليا ووحيدة لتأكيد المنطلقات الدينية للإصلاحات الحدائثية المعلنة.

أما آلياته الشرعية في الاستنباط، التي لم تتناولها المادة الإعلامية حينها، فيمكن ربطها بمصادر المذهب المالكي³²، المذهب الرسمي للمغاربة، لكن ليس من باب المسالك التقليدية، التي استنزفت جهودات العلماء قديماً وحديثاً، إنّما من خلال البحث في المصلحة التي هي مدار أحكامه وعماد الرأي فيه³³، خصوصاً عبر التوسل

32 - هذا ما عبّرت عنه، من جهتها، نادية ياسين، كريمة مرشد جماعة العدل والإحسان الإسلامية، بتأكيد الطابع الإسلامي للتعديلات التي ليست، بالنسبة لها، سوى قراءة جديدة لأحكام الفقه المالكي. انظر: الصحيفة الجديدة، العدد 142، يوم 26/12/2004.

غير أنّ موقف نادية ياسين يشكل نشازاً في جماعتها؛ إذ عبّر فتح الله أرسلان، الناطق الرسمي باسم الجماعة، وعبد الواحد المتوكل، رئيس دائرتها السياسية، عن مواقف رافضة للتعديلات.

33 - نشير، هنا، إلى أنّ قلة قليلة من العلماء لم تكن معارضتها للخطة بدافع شرعي محض، إذ كانت تتأسس على رفض التمكين للنيار التقدمي من تناول موضوع الأسرة لأهميتها الدينية، ما يفسر تحفظهم في اعتبار المصلحة، أو تحقيق المناط. هذا ما انفلت من

الرسمي لعلاقته مع النص الشرعي من خلال معطين: ضمّ العلماء للمؤسسة الدينية الرسمية لأداء وظيفة «المساعدة»، ومن ثمّ توطيد أوصالها بنظام إمامة المؤمنين لحدّ التهاهي من جهة²⁸، ثم تفعيل شروط تولي الخلافة كما أقرها الفقه السياسي الإسلامي المتعلقة بـ«العلم بالشرعية»، والتي تجعل من صلاحيات الخليفة ممارسة الاجتهاد من جهة أخرى²⁹. الشيء الذي أهل إمامة المؤمنين لاقتحام الجدل الدائر حول إصلاح المدوّنة؛ إذ لم يقتصر دورها على الترحيح بين المواقف المتعارضة؛ بل بادرت إلى الإبداع أيضاً فيما تراه ضرورياً، حيث أكد رئيس اللجنة، محمد بوستة، في حوار مع أسبوعية (إكسبريس) الفرنسية، أنّه في كلّ مرّة كان يعرض على الملك أمر الحسم في المواضيع المختلف بشأنها كان يفعل ذلك في اتجاه الحدائثية؛ بل في بعض الحالات كان يذهب إلى أبعد ممّا يتمناه غالبية أعضاء اللجنة³⁰، وهو ما أشارت إليه زليخة الناصري، مستشارة الملك، في لقاءها مع الناشطات النسويات بقولها: إنّ الملك أضاف اقتراحات أكثر حدائثية من تلك التي اقترحتها اللجنة³¹.

لتحقيق الصالح العام، فإنّ الشأن الديني، على خلاف ذلك، يستوجب التثبيت بالمرجعية التاريخية الواحدة للمذهب المالكي السنّي، الذي أجمعت عليه الأمة، والذي نحن مؤتمنون على صيغته، معتبرين التزامنا دينياً بوحدته المذهبية كالتزامنا دستورياً بالوحدة الترابية والوطنية للأمة، حريصين على الاجتهاد الصائب لمواكبة مستجدات العصر.

28 - حول علاقة إمامة المؤمنين والعلماء، انظر دراستنا: العلماء والسلطة بالمغرب من الرهان السياسي إلى الرهان الحدائثي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، العدد 55 من كتاب المسبار الشهري، مؤلف جماعي بعنوان «كيف ينظر الإسلاميون إلى بعضهم»، تموز/ يوليو 2011.

29 - هذا بالضبط ما أكدّه الحسن الثاني من قبل بقوله: «أدركت أنّ مسؤولياتي تستلزم مني أن ألتجأ إلى الاجتهاد؛ أي أن أكون مشرعاً مجدداً وخلاقاً. ولئن كان الخلق والتجديد غير مقبولين في ما تعلق بالمسائل العقيدية التي تحدد قواعد العبادة، وتنظم علاقة العبد بربه، فإنها ضرورية لريان لدوام الوفاق واستمراره ما بين روح الشريعة والحالات العارضة التي فيها اختبار وتجربة لذلك الوفاق في كل يوم. وكما يقتضي مذهبنا ذلك، فإنه لا غنى لمن سيتحمل يوماً مسؤوليّة إمامة المؤمنين، عن امتلاك المعرفة التي تتيح له الاجتهاد في إطار القانون، كلما عرضت له حالة جديدة غير مسبوقه». انظر: عبقرية الاعتدال: الإسلام في مواجهة تحديات العصر، حوارات مع إيريك لوران، الناشر عثمان العمير، 2000، ص 60-61.

30- L'express du 11/12/2003.

31 - الأيام، العدد 104، يوم 16-22 تشرين الأول/ أكتوبر 2003.

امتلاك القدر الكافي من الجرأة، يمكن أن يتبوأ المغرب موقع الريادة والسبق ضمن جهود عالمية تتجه إلى تقنين ما يكفل حقوق الإنسان عموماً، وحقوق المرأة والطفل، وحقوق ذوي الاحتياجات³⁶.

إنّ جواب العلماء يتضمّن تفويضاً لإمارة المؤمنين من أجل ممارسة الاجتهاد في «قضايا الشأن العام»، باعتبارها مشمولة بالمجالات الثلاثة السالفة الذكر، وهو ما يعني، من ناحية أخرى، استكمال انتظام هيئة العلماء في المؤسسة الدينية الرسمية، وإلحاق أدواتها الفقهية بالجهاز التشريعي لمؤسسة إمارة المؤمنين³⁷. إنّنا أمام حالة متقدمة في برنامج هيكلية الحقل الديني، الذي انطلق منذ سنة 2003، فالأمر يتعلق بلحظة تأسيسية حاسمة تدشّن لبداية التحام «الاجتهاد الفقهي» بـ«الاجتهاد الرسمي» لإمارة المؤمنين، وتكثيف رأسها الرمزي.

هكذا، نجح المغرب، الذي له وضعه الخاص في العالم العربي، اعتباراً لمكانة إمارة المؤمنين المجسّدة للسلطة الدينية في البلاد، في التعامل مع موضوع المطالب النسوية بشكل مختلف وفريد؛ فهو لم يرهن مصير المرأة بحكم فقهي محرّم لحقوقها، كما كان الشأن في الدول الأخرى، كما أنّه لم يبرر مطالبها بقرار سياسي محض خارج المرجعية الدينية، بل تمّ تفعيل سلطة إمارة المؤمنين لتوفير الغطاء الشرعي للمطالب ذات النّفس الحداثي.

إنّ إمارة المؤمنين، في عهدها الجديد، ومن خلال إعمال اجتهادها الرسمي في تعديل مدونة الأحوال الشخصية، تبدو أكثر قدرة على استيعاب التنافر الإيديولوجي، وأكثر مرونة وفاعلية في صهر المطالب الحداثي في بوتقة المرجعية الإسلامية؛ لقد نجحت في انتشال المطالب النسوية من طوفان السيول الجارفة التي فتكت بخطة سعيد السعدي، بل منحتها الفرصة في الحياة والاستمرار بعد عرضها على علماء الشريعة في لجنة استشارية أعدت لاستدراجهم وتعويدهم على التفكير الحداثي.

36- المرجع نفسه، ص 48.

37- نستعمل، هنا، عبارة «مؤسسة» إمارة المؤمنين للتدليل على السلطة الدينية وحدها، كما نستعمل، أحياناً، «نظام» إمارة المؤمنين للتدليل على الجهاز المؤسساتي ككل، المحيط بالسلطة الدينية، والمرتبط بها إدارياً؛ أي المجالس العلمية والرابطة المحمدية للعلماء، ومؤسسة محمد السادس للمصحف الشريف، وغيرها من المؤسسات.

بأصل المصالح المرسله³⁴ لاستشارها في توسيع هوامش المباح. هذا ما سيتقرر لاحقاً في ردّ المجلس العلمي الأعلى على دعوة الملك، يوم 8 تموز/ يوليو 2005، بخصوص اعتماد المصالح المرسله في علاقتها بقضايا الشأن العام، وتجديد الاجتهاد الديني، حيث ذكر العلماء في جوابهم، يوم 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2005، مزايا الاستيفاء الملكي لهم «المتعلق بالمصلحة المرسله في علاقتها بقضايا تدبير الشأن العام، ومواءمته مع هدي الشريعة الإسلامية، وما تقرّه من استحداث قوانين يتوخّى منها تحقيق مصالح عامة تمكّن المغرب من تحديث المنظومة القانونية وتقويتها في أفق الارتقاء بها إلى المستوى الذي يستجيب لضرورات الدولة، واستدعاءات الأمة، ومتطلبات المحيط العالمي»³⁵، ليقرّوا بأهمية الإمام في ممارسة التشريع في ثلاثة مجالات:

1. مجال ما لا نصّ فيه من الشرع.

2. مجال ما كان موضع خلاف فقهي تباينت فيه الآراء.

3. مجال ما كان فيه تحقيق مصلحة حقيقية.

كما جاء في آخر جوابهم: «وبمزيد من البحث في هذا الفقه، ومع

قلم فريد الأنصاري -رحمه الله- الذي عاد، بعد خلود الصراع حول الخطة، للحديث عنها بكلام موجز وحذر، قال فيه: «فانظر أي خطر تحتوي عليه دعوى (تغيير) مدونة الأحوال الشخصية! إن المسألة ليست في الطلاق بيد من يكون، ولا في النفقة كيف يجب أن تفرض، ولا في القوامة متى تبدأ وأين تنتهي، ولا العدل بين الزوجين كيف يطبق، كلّ ذلك إنما هو أعراض للقضية، وليس جوهرها فيها؛ لأنّ الاجتهاد الشرعي قمين بمراجعة كلّ ذلك، إن لم يكن من حيث الحكم؛ فمن حيث تحقيق المناط، لو حسنت النيات». فريد الأنصاري، الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب: دراسة في التدافع الاجتماعي، منشورات الفرقان، سلسلة اخترت لكم رقم 3، الدار البيضاء، 2000، ص 54.

34- قد يفسّر إجماع العلماء عن النظر في الاستنباط من خلال المصالح المرسله لاحتياطهم من الانزلاق في مسار التفكير العقلاني بعيداً عن النص، وتحريمهم من القول بالتحسين والتقيح العقليين ذوي الأصول المعتزلية، ما قد يخلّ بالضوابط المالكية، ويناقض مرجعيتهم الأشعرية على المستوى الإستمولوجي، وهذه كلها عوائق تعامل معها الخطاب الرسمي بكثير من التحرّز والمرونة.

35- المجلس العلمي الأعلى: جواب المجلس العلمي الأعلى عن استيفاء أمير المؤمنين حول المصلحة المرسله في علاقتها بقضايا تدبير الشأن العام، يوم 17 رمضان 1426 هـ، موافق 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2005 م، في مدينة الدار البيضاء، ص 7.

بموجب قانون خاص⁴⁰، وكذلك حق الأطفال من أم مغربية وأب أجنبي، ابتداء من سنة 2007، في الحصول على الجنسية المغربية⁴¹. وتعود كل هذه التعديلات، التي تمت في غياب العلماء، دون أن تصحب أي تعليل حول مصدر شرعيتها، إلى اجتهادات رسمية من إماراة المؤمنين تفعيلاً لجواب العلماء السالف الذكر حول المصلحة المرسله.

كما سيستمر مسلسل التحديث المرتبط بالتشريع الديني من خلال تنصيب دستور 2011 في تصديره على سمو الاتفاقيات الدولية، التي صادق عليها المغرب «على التشريعات الوطنية، والعمل على ملاءمة هذه التشريعات، مع ما تتطلبه تلك المصادقة»، ثم الإعلان مباشرة بعد ذلك، في فاتح أيلول/ سبتمبر من السنة نفسها، عن رفع المغرب تحفظاته على المادتين 9 و 16 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، التي انضم لها سنة 1993، مبدئياً تحفظه حينها على المواد المعارضة لأحكام الشريعة الإسلامية⁴². والعمل، من جهة أخرى، على استثمار فضاء البحث الأكاديمي بحسب تجديدي في المسألة النسوية، سنة 2011، عبر تأسيس «مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام» التابع للرابطة المحمدية لعلماء المغرب، حيث ذكرت ورقته التعريفية، على موقعه الرسمي، أنّ فكرة تأسيس المركز جاءت «في إطار إعادة بناء المفاهيم والمصطلحات المفتاحية في ظل الرؤية القرآنية الكلية، وإعادة بناء ثقافة وتصورات الناس بقضية المرأة وغيرها، بشكل متناسق نحو الصواب»⁴³.

القانون، وذلك عن طريق حكم قضائي صادر عن المحكمة الابتدائية لمحل الولادة.
40- يتعلق الأمر بقانون رقم 73.03 الصادر في 3 شباط/ فبراير 2004، والمنشور في الجريدة الرسمية يوم 5 شباط/ فبراير 2004، بشأن تعديل التنظيم القضائي للمملكة، غير أنّ أقساماً للقضاء الأسري كانت أنشئت مع بداية الألفية الثانية في عدد من مدن المملكة في ارتباط مع المحاكم الابتدائية.

41- اتخذ ذلك بقرار ملكي بصفته الدينية أميراً للمؤمنين في خطاب للأمة في طنجة، يوم 30 تموز/ يوليو 2005 بالقول: «فقد قرّنا، بصفتنا ملكاً-أميراً للمؤمنين، تحويل الطفل من أم مغربية حق الحصول على الجنسية المغربية»، قبل أن يعرض الأمر على البرلمان الذي وافق عليه بالإجماع سنة 2006، ودخوله حيز التنفيذ سنة 2007.

42- انظر الجريدة الرسمية، بتاريخ الفاتح من أيلول/ سبتمبر 2011.

43- انظر الموقع الرسمي للمركز على الرابط: <http://www.annisa.ma/Article.aspx?C=5583>

أمّا هؤلاء العلماء، فلم يكن بإمكانهم أن يقدموا أكثر مما فعلوا، لقد كانت حركتهم حصيلة تطور تاريخي قذف بهم في نظام دولة تسمو فيه إماراة المؤمنين سياسياً ودينياً، ونظام مجتمع يداهمه قطار العولمة ذوقاً وأخلاقاً، ونظام ثقافة يتملكه التوجس فكرياً وسلوكاً. لقد آثروا، في غالبيتهم، بعد الإعلان عن المشروع، الصمت بدل الخوض في مناهات موضوع صار محل إجماع وطني. كما أنّ إبعاد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، عبد الكبير العلوي المدغري، قبيل الإعلان عن المشروع، إبان تشكيل حكومة إدريس جطو في 07 تشرين الثاني/ نوفمبر 2002، وإنهاك الإسلاميين في الحرب الإعلامية عقب تفجيرات الدار البيضاء يوم 16 أيار/ مايو 2003، كانت عوامل أضعفت صوت العلماء وحملتهم على غض الطرف والزهد في الكلام، بدل التهليل والتبجيل لإصلاح طالما حاربوه باعتباره «مشروعاً شيطانياً» سطره «أعداء الأمة» في الخارج، وتبناه «أهل الزيغ والضلال» في الداخل.

وبعد دخول قانون الأسرة الجديد حيز التنفيذ، الذي كان بمثابة إعلان فشل للخطاب المحافظ، ودخول مؤسسة العلماء مرحلة جديدة في سياق «سياسة الاحتضان» الرسمية، ستعمل الدولة على «جندرة» الحقل الديني من خلال إدماج العنصر النسوي في المؤسسة الدينية الرسمية³⁸. وقد ترافق هذا مع تلبية مطالب حقوقية أخرى سبق لخطة سعيد السعدي أن تضمنتها، دون أن تلقى أية مقاومة من الأوساط المحافظة، مثل تمكين الطفل «اللقيط» من التوافق على اسم لوالده ابتداء من سنة 2002، بدل عبارة «مجهول الأب»، التي كانت لصيقة به، بمقتضى قانون الحالة المدنية³⁹، ثم استحداث قضاء مختص بقضايا الأسرة سنة 2004،

38- حيث ذكر الظهير الشريف المنظم للمجالس العلمية في محور الأسباب الموجبة: «قرّنا إشراك المرأة العاملة في هذه المجالس إنصافاً لها، وثقة في إيجابياتها»، ظهير 22 نيسان/ أبريل 2004.

39- نصّ قانون الحالة المدنية الصادر بتنفيذه ظهير شريف يوم 3 تشرين الأول/ أكتوبر 2002، في المادة: 16 «تصرّح بالابن المجهول الأب أمه، أو من يقوم مقامها، كما تختار له اسماً شخصياً، واسم أب مشتقاً من أسماء العبودية لله تعالى واسماً عائلياً خاصاً به». كما نصّ في الفصل 46 من القانون نفسه: «يجوز لكل شخص غير معروف الأب، أو الأبوين، وسجل بالحالة المدنية، دون بيان، اسم الأب أو الأبوين، أن يطلب هو أو من ينوب عنه، إضافة اسم أب أو أبوين، وفق ما جاء في الفقرة الخامسة من المادة 16 من هذا

3. استقالة الفقه:

يبقى المؤكد، بخصوص المكتسبات القانونية للمرأة، كما عرضناها سابقاً، أنها جاءت حصيلة قرارات «اجتهادية» اتخذت، بشكل فوقي، من طرف السلطة الدينية، سلطة إمارة المؤمنين، التي وفّرت لها الشرعية الدينية، دون الرجوع إلى الفقه الذي مازال عاجزاً عن تقديم إجابات منطقية حول إشكالات الواقع المتغير باستمرار. كما أنه واقع يعكس المفارقة الخفية بين الإسلاميين والفقهاء إزاء الفقه عموماً، وفقه المرأة خصوصاً، فإذا اقتصر العلماء، في غالبيتهم، على الصمت إزاء المتغيرات الطارئة، فإنّ الإسلاميين، من موقع البراغماتية السياسية، بادروا إلى تبني خطاب تبريري، والتماس مخرج شرعي لتسويق مواقفهم الجديدة⁴⁴.

لقد برّر الإسلاميون في حركة التوحيد والإصلاح، وحزب العدالة والتنمية، موقفهم المؤيد للتعديل، كونه انبثق من سلطة إمارة المؤمنين، فالأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية أصدرت بياناً ثمّنت فيه «حرص أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس -نصره الله- على تأسيس مشروع إصلاح مدوّنة الأسرة وفق أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها في العدل والإنصاف وتكريم الإنسان»، كما أصدر المكتب التنفيذي لحركة التوحيد والإصلاح بياناً يعبر فيه عن «اعتزازه بكون الإطار السياسي والأعلى، الذي حكم هذه الإصلاحات والتعديلات هو إطار المرجعية الإسلامية، التي أكدها أمير المؤمنين، حين قال: «لا يمكنني، بصفتي أميراً للمؤمنين، أن أحلّ ما حرّم الله، وأحرّم ما أحلّه»، وحين أكد أنّ هذه الإصلاحات تستند إلى «الأخذ بمقاصد الإسلام السمحة في تكريم الإنسان، والعدل، والمساواة، والمعايشة بالمعروف، وبوحدة المذهب المالكي والاجتهاد». إنّ هذا الموقف، الذي استنجد به الإسلاميون المغاربة للخروج من الحرج، الذي وجدوا أنفسهم فيه، يعكس، في المقابل، إقرارهم الضمني بشرعية وسمو «الاجتهاد الرسمي»، وهو موقف يقترب من موقف الإسلاميين في تونس، غير أنّ هؤلاء اقتصروا، في تبرير رفضهم السابق لمجلة الأحوال الشخصية التونسية، بارتباطه بالمشروع البورقيبي، حيث ذكر راشد الغنوشي أنّ كثيراً من

44- بشأن بياني حزب العدالة والتنمية وحركة التوحيد والإصلاح، انظر: جريدة التجديد، العدد 13، تشرين الأول/أكتوبر 2013، نقلاً عن منشورات المجلة المغربية لإدارة المحلية والتنمية، سلسلة نصوص ووثائق، الطبعة الأولى، 2004، ص 49-50.

مواقفهم من المرأة كانت متأثرة بعدائهم «للتمييع البورقيبي من ناحية، وبالصورة التراثية، التي تسرّبت إلى كثير من الكتابات الإسلامية المعاصرة من ناحية أخرى»⁴⁵.

وفي كلا الموقفين، سواء «السكوتي» لدى العلماء، أو «السياسي» لدى الإسلاميين، تتجسّد حقيقة استقالة الفقه من إدارة قضايا الشأن العام؛ إذ أدى فشل العلماء والفكر الإسلامي عموماً في بلورة رؤية أصولية مقاصدية تعالج قضية المرأة من زاوية البديل الحضاري الإسلامي إلى انهيار مقومات المناعة في الثقافة الإسلامية، واستباحة حقلها لمنتجات العقل الغربي. فالمشكل لا يقتصر على قضية المرأة فحسب؛ بل يغطي كلّ مجالات الحياة، وإذا لم تنصرف جهودات الفكر الإسلامي إلى اعتماد التقويم والتجديد في المنهجية الأصولية وتحديثها، فسوف يجد نفسه عرضة لضربات أكثر قوّة من تيار العولمة الجارف، ضربات قد تحوّله إلى مجرد ذكرى من ماضي سحيق.

فأمم انعدام بوادر تشكّل مشروع حضاري بديل للنموذج الغربي من موقع الخصوصية الإسلامية المتفردة، يبقى تجديد علم الأصول وتأهيله لاستيعاب تحديات الحداثة شرطاً موضوعياً لاستمرارية العلم الشرعي في أداء وظيفته، وضماناً لاحتفاظ العلماء بموقعهم الاجتماعي، واستعادة استقلاليتهم⁴⁶. إنّها مأساة

45- انظر: راشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المغربي للبحوث والترجمة، الطبعة الثالثة، 2000، ص 71-72. كما علق على المجلة، أيضاً، بالقول إنّ خطورتها «لا تكمن أساساً في بعض نصوصها مثل إباحة التبني وتأييد الفراق بعد الطلقة الثالثة، وإباحة الزنى للراشدة، واعتبار القيام ضده حقاً شخصياً للزوج المتضرر والزوجة، ولكن تكمن أساساً في «الموجة التي صاحبته، وسبقته، ولحقتها، وساهمت هي في إلهاب نارها، أعني موجة التغريب والثورة العمياء ضدّ كلّ تراثنا»، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، مرجع سابق، ص 104.

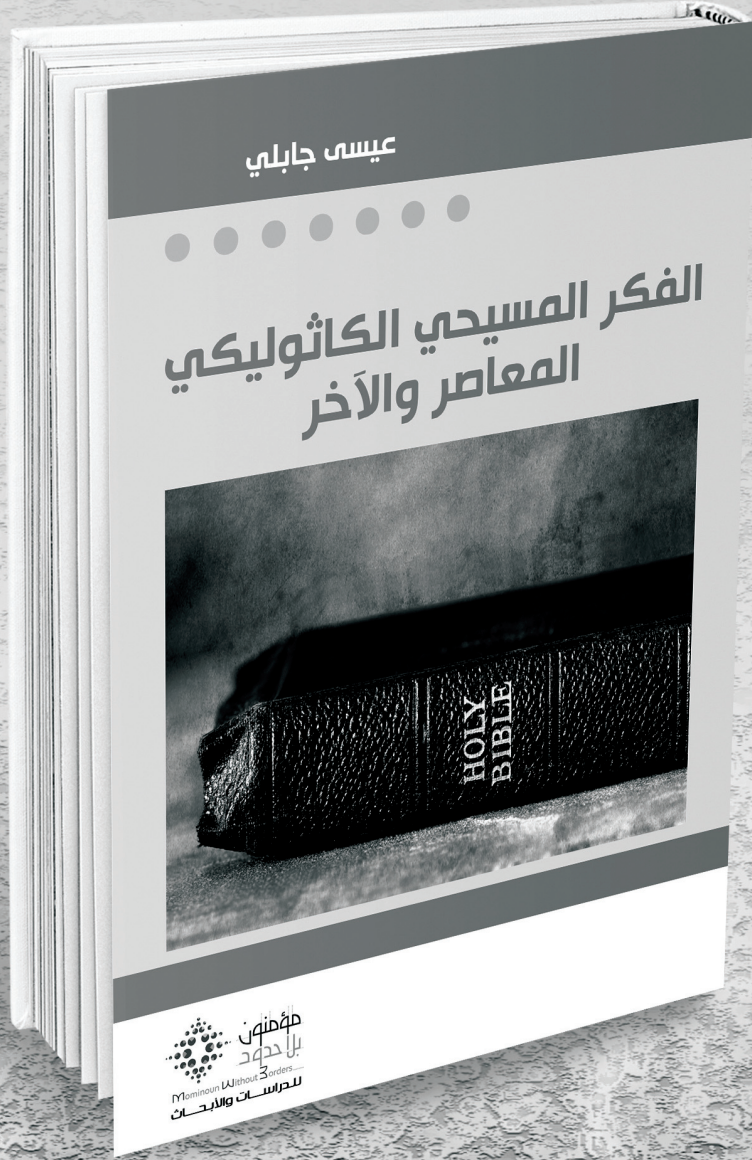
46- أخذ وعي العلماء يتعمّق بحجم التحدي، الذي صار يفرضه جود العقل الأصولي، وما ينطوي عليه ذلك من تجاوزهم، ومصادرة صلاحياتهم التاريخية، لذلك أخذ بعضهم يتعاطى إيجابياً مع الدعوات التجديدية مثل عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، الذي دعا إلى توظيف ما توصلت إليه «المعارف البشرية في اللسانيات والهيرمينوطيقا لتقريب صورة العلاقة بين اللفظ والمعنى، بين ما يعنيه المتكلم وما يفهمه المتلقي». انظر: إشارات تجديدية في حقول الأصول، دار التجديد-دار وجوه، المملكة العربية السعودية، 2013، ص 161.

الفقه تبدو واضحة المعالم في عزلته المتواصلة، والتي ستزداد عمقاً واتساعاً ما لم يفتح على آليات وأدوات الفكر المنهجي الحديث، كما صاغته العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية المنشأ، بعد تكييفها مع خصوصية البيئة الإسلامية.

ولعلّ من نافلة القول التذكير بأنّ مسوّغات الدعوة لتحرير المرأة لكلّ من قاسم أمين، والطاهر الحداد، منذ أوائل القرن الماضي، رغم عبارات التخوين والتكفير التي اعترضتها، صار لها اليوم موقع في الخطاب الإسلامي المعاصر، لكنّه موقع يشرعنه الاقتناع العقلي والضرورة الواقعية، وليس الاستنباط الفقهي والاستدلالات الشرعية.

الوعي نفسه نلمسه عند بعض علماء الشيعة، الذين عبّروا عنه فيما يبدو بشكل مبكر مقارنة مع السنّة، حيث دعا محمد حسين فضل الله إلى إعادة النظر في المسألة الاجتهادية؛ لأنّ «طريقة فهم النص في القرآن وفي السنّة لا تختلف عن طريقة فهم أي نص آخر في الواقع الإنساني العام»، معتبراً «مجالات فهم النص قد تطوّرت واختلفت في العالم، ولذلك فإنني أتصور -يقول فضل الله- أنه من الممكن جداً الأخذ بهذه الوسائل لندرسها، فربما نجد فيها شيئاً جديداً يطلّ بنا على فهم جديد». مجلة المنطلق، العدد 111، ربيع 1995، الاجتهاد إمكانيات التجديد في منهج التفكير، [65-86]، لبنان، ص 70-71.

صدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com



فهمي جدعان واستعادة الصورة الجاذبة للإسلام عرض لكتاب (تحرير الإسلام)

حسين يوسف بوكبر*

إنّ اللحظة الراهنة في الواقع العربي الإسلامي هي -لا شك- لحظة مرتبكة وملتبسة ومشوشة، في ظلّ صراع القوى العظمى على السيطرة والهيمنة، وتوظيفها للإسلام، كدين وكمعطى حضاري، توظيفاً يشهد عليه ما للإسلام الآن من تداول متواتر، بل ومكثف في الأوساط الفكرية والإعلامية في العالم أجمع، غير بعيد عنه، بالتأكيد، بعض الأنماط الفكرية المنبثقة من هذا الواقع، والمستندة على سوء فهم لجانب دون آخر من جوانب تراث الحضارة العربية الإسلامية، ما أفرز بعض السلوكيات المنفلتة والغوغائية. هذا التوظيف وتلك السلوكيات أوجدت صورة مشوهة عن هذا الدين، إلى الحد الذي أضحى فيه غريباً، ليس فقط عند الغير؛ بل حتى عند أتباعه، ما أفضى ببعضهم إلى محاولة تجاوزه باعتباره لحظة فائتة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت. والذي زاد من تعقيد هذه الصورة بروز ظاهرة الإسلام السياسي، فصعود تيار الإسلام السياسي في السنوات الأخيرة، خصوصاً بعد أحداث ما بات يُعرف بالربيع العربي، وآلية اشتغال هذا التيار بالتوحيد بين ماهيته؛ بل وانتهازيته السياسية وبين جوهر الإسلام، أمر في غاية الخطورة، حيث يتمّ إلباس المطلق الثابت لباس المتغير المتذبذب، ولا يخفى على عاقل ما للحقل السياسي من طبيعة متبدلة متقلبة من الأقصى إلى الأقصى، فجوهر العملية السياسية يكمن في الصراع لتحقيق الانتصار السياسي وما وراءه من نفع ومصالحة، بغض النظر عن القيم المتجاوزة، وهو ما يدفع قطعاً إلى تشويه صورة الإسلام بوصفه ديناً وفضاء روحانياً قائماً على التواصل الإنساني.

* باحث من الكويت.

في هذا السياق، يأتي كتاب المفكر العربي فهمي جدعان (تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات) الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في طبعته الأولى، عام 2014، ليحلل ويكشف الكوامن في انتشار هذه الصورة، ومحاولة لتحرير الإسلام ممّا ألصق به قسراً ممّا ليس فيه، وينبئنا جدعان، منذ بداية الكتاب، إلى أنّ تعاطيه لفهم الحاضر العربي، في ظلّ الأحداث المتسارعة الوتيرة في السنوات الأخيرة في جغرافيا العالم العربي، ليس مقصوده التشكك في تحقق المبادئ التي انبجست في المخيلة العربية، ودفعت الشباب العربي إلى التحرك وزحزحة الواقع وصولاً إلى قيام الحرية والمساواة والعدل والكرامة... إلخ، إنّما مقصوده من ذلك، كما يقول: «أنّ أتبّه على أمور ومتعلقات خارقة لحقت بالوعي وبالحدث؛ الأول: أنّ الثورات أو الانتفاضات، التي نجمت، تجري في مسارات تتوعد بأزمة صعبة، وتتوخى تحقيق أهداف ليس هي تلك التي نهضت من أجلها، وإنّ اختلافات جديدة تطلّ برؤوسها وتطلب أن تتوطن؛ الثاني: أنّ الخارطة العربية تتشكل، اليوم، وفق تخطيطات مخترعة يجري فيها إحلال نظم جديدة بدلاً من النظم التي «فقدت صلاحيتها»، وتحكم أعطافها وجنابها آليات التجزئة والتفكيك والتدمير الذاتي والاختلالات البنوية، وتقصى منها «المشتركات التاريخية»، والغائبات التوحيدية، وتعصف بها الآفات المذهبية والطائفية والإثنية والدينية القاتلة؛ الثالث: أنّ إدراك «المطلوبات

والفهوم والمواقف، التي أعتقد، وأرى، وأجزم أنها سلبية، وتجريد الصورة السالبة لهذا الدين²، هذا القصد من جدعان، الذي ولد هذه القراءة، أو المنظور، أو المقاربة للواقع العربي الاسلامي، لا يغيب عنه، كما يقول، أنها في نهاية المطاف «اجتهاد إنساني» يجد أساسه في تمثله الشخصي العقلي والوجداني لنصوص الوحي، واجتهاده النقدي لمسائل الوجود والمجتمع، واعتقاده الشخصي في كون الإسلام خياراً إنسانياً عاقلاً لحياة متوازنة، كما أن تحرير الإسلام من بعض التصورات والتمثيلات، التي ساهم في بثها ليس أعداؤه فقط؛ بل وأهله أيضاً، كان الدافع وراء هذه المقاربة، التي هي مقارنة فكرية تلتزم بالإطار الفكري بعيداً عن الإطار الدعوي الوعظي أو السياسي.

ينقسم الكتاب إلى قسمين رئيسين: أولهما معنون بـ(تحرير الإسلام)، ويتكوّن من عشرة عناصر؛ الأول: (أمر التحرير)، ويبيّن فيه جدعان الدوافع والمقاصد من هذا الكتاب، وهو؛ إذ يحذّر فيه من قوى كونية مضادة ترنو إلى مسح الإسلام من خارطة الوجود البشري، لا يسقط في التحليل المؤامراتي الذي يستهوي بعض الباحثين والمفكرين، إنّما يتوّه، على وجه التحديد، إلى «استراتيجيات وتخطيطات قوى الهيمنة والمصالح في العالم»، مضيفاً أن «المسلمين أنفسهم يسهمون في الإعداد لهذا المصير البائس»، أمّا العنصر الثاني، الذي يستمدّ عنوانه من الميثولوجيا الإغريقية (عقب أخيل)، فيكشف فيه أنّ النقطة الخطيرة التي يجب الانتباه إليها هي «استنزاف دين الإسلام في الشكل السياسي»، الذي يشكل نقطة إضعاف لهذا الدين، متمثلاً قول ابن قيم الجوزية: «الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل (العدل)، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثمّ شرع الله، ودينه، ورضاه، وأمره»، وبالتالي لا حاجة للإسلام، كونه ديناً، إلى «أحزاب دينية سياسية تتكلم باسمه وتنخرط في الحياة السياسية الذرائعية»³.

ويميز جدعان، في تحديد منهجية قراءة النصوص، في العنصر الثالث (شيء من المنهج)، بين منهجين: منهج يقف عند ظاهر

العظمى» الحرية، والعدل، والكرامة الإنسانية، يتطلب عوداً على بدء، واستئنافاً بنياً يعيد إلى هذه المطلوبات راهنتها، وضرورتها، وأسبقيتها¹.

لا ينطلق جدعان، في تقديم رؤيته، من منطلق فلسفي، لا من أفلاطون، ولا من هيغل، ولا من غيرهما، ولا يشكل ما يطرحه مشروعاً فكرياً شاملاً (وقد يكون قاتل لكل انزياح عن حدوده)، إنّما يطرح رؤيته من المعطى المباشر في الواقع العربي، وهذا واضح في كتبه كلها، وهو، في هذا الكتاب، أشدّ وضوحاً، حيث نراه يبدأ بتحليل واقعة من الوقائع اليومية، ويبحث فيها، ويحفر حولها ليكشف العميق الثاوي خلف سطحيتها، وحول صعود التيار السياسي الإسلامي، وما جرى جرّاء ذلك من أحداث ومجريات قدّم فيها الكثير من الحالمين واليائسين على السواء تضحيات كانت أرواحهم ثمناً لها، و«القيم الكبرى تُستدعى لكنّ الزيف والوعود المبدلة والنفاق تلبسها»، كانت جماعات تقدّم المنظور السياسي للدين، هذا المنظور الذي «لا يرمش له جفن يوحد بين نفسه وبين الدين نفسه»، ويخرج من يشاء عن دائرة الدين. ومع كون الإسلام جاء ليقضي على العصبية القبلية إلا أنّ هذه الجماعات لا تجد حرجاً، وفي انتهازية واضحة في الاعتماد في مشروعها على حلف قبلي يستمدّ من العصبية القبلية قوته، وهو ما يصفه جدعان بـ«المفارقة المبتدعة».

ولعل عنوان الكتاب اللافت يشير إلى مقصود جدعان، فهو ينفي أن يكون ذلك بدافع تحرير الإسلام من مقدماته، أو تقديم إسلام جديد، أو حتى شجب تجربته التاريخية، أو إلباسه لباساً من المفاهيم المعاصرة كإسلام علماني، أو تنويري، أو غيره، إنّما يقصد بذلك «الدفاع عن صورة الإسلام، وماهيته صادرة من منطوق كتابه المنزل العظيم، وعن الغائيات والمقاصد العظمى التي أتبينها فيه؛ صورة نقية، أصلية، جاذبة، متحررة من الاختلاطات، والاختلالات، والتجاوزات، والحيدات الزمنية، التاريخية، البشرية. وسبيلي إلى ذلك ليس الذهاب إلى استخلاص، أو استنتاج، أو تبين عقائد، وتصورات، ومواقف «مبتدعة» في هذا الدين، وإنّما الذهاب إلى تحريره من جملة العقائد والتصورات

2 - المصدر نفسه، ص 16-17

3 - المصدر نفسه، ص 27-28

1 - جدعان، فهمي، تحرير الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1،

2014

تجعل المسلم غير العربي في درجة أقل، باعتبار نقص الفهم للنص القرآني الذي يقع فيه، وأنَّ العرب يحتلون في ذلك مكان المركز في السياق الحضاري الإسلامي، ما أفضى إلى نزعة مضادة تمثلت في بروز مقولة «الإمبريالية الثقافية». وفي هذا يؤكد جدعان أهمية المعنى والفهوم على اللغة وما تخلقه من إشكاليات معقدة، وضرورة ذلك «لخروج الإسلام من القفص الفولاذي، الذي ظلَّ قابلاً فيه في التاريخ، ولدخوله في الأزمنة الحديثة دخولاً تفاعلياً، تواصلياً، رحيماً، إنسانياً، منفتحاً»⁵.

يستقي فهمي جدعان، كما نلاحظ، نقاط ومحاوَر هذا الكتاب من الواقع الحياتي المباشر، ومنه يأتي العنصر السادس (الإغراء السحري)، الذي يتحدث فيه عن سيطرة التفكير الأسطوري في فهم ظواهر الطبيعة، كما في تفسير المرض، على سبيل المثال، بأنه مسٌّ أو سحر، وما تقوم به بعض المؤسسات الإفتائية والقائمون عليها من دور سلبي في ذلك، مضافاً إليها دور القنوات الفضائية، ووسائل الإعلام المختلفة المكتوبة والمسموعة في تعزيز مثل هذه الثقافة الخرافية، وهو، بذلك، ينبهنا «إلى وجوه الإشكال والخطر، التي يحملها التمثيل «الخرافي» المضاد للعقل ولماهية الدين وغاياته، لمستقبل هذا الدين وأهله»⁶.

في العنصر السابع (القبيلة والجيل المؤسس)، يكشف جدعان عن الانعطاف التي حدثت لوضع (القبيلة) إبان تسيد نموذج الدولة العضوض، التي منها استمرَّ إلى واقعنا المعاصر، وهو وضع أعاد للقبيلة ما كان لها من امتياز سياسي قبل ظهور الإسلام، الذي ناهضها مستنداً على المشترك العقدي، ما يكشف أنَّ ما تتمثله التيارات الدينية الإسلامية ليس هو الإسلام الأول النقي، إنَّما هو إسلام تاريخي مرتبط بتجربة سياسية توظف الإسلام كما توظف القبيلة، ومن ثمَّ، إنَّ «تحرير خيالنا الاجتماعي والديني من رواسب التاريخ يمثل إسهاماً عظيماً في إعادة الحيوية والفاعلية والإبداع والتقدم بالظاهرة الدينية الإسلامية في الحاضر والمستقبل»⁷.

النصوص، ولا يتجاوزها، ويسقط، بالتالي، بالتجسيم والتشبيه، ومنهج يروم التأويل بالبحث عن الدلالة المجازية للنص، مرجحاً كفة هذا الأخير، معتبراً «أنَّ هذا المنهج التأويلي يعيد للمجتمع حيويته وفاعليته، ويزوده بطاقات إنسانية هائلة»، مدلاً على ذلك بقضية المرأة (ضمن قضايا جوهرية أخرى)، حيث شهد واقع المرأة تحولات كبيرة عن العصور السابقة، ما أضحى معه التسليم بظاهر النصوص المتعلقة بها غير متساق مع الواقع المائل، وبالتالي كان لا بدَّ من المراجعة والتأويل العقلي إلى معانٍ ودلالات جديدة «معززة للعدل والمساواة»، ويختصر جدعان ذلك بكلمة «لن يتقدَّم الإسلام في الأزمنة الحديثة إلا بالتحرر من الرؤية الاتباعية الحرفية للنصوص المتشابهة، وباختيار قراءة لها معززة بالتأويل والفهم العقلي الموافق لأحكام الزمن وطبائعه ومتطلباته المصلحية»⁴.

أمَّا العنصر الرابع (سكيزوفرنيا)، الذي يميل إلى المرض النفسي، الذي يعني، من ضمن ما يعني، ضعف القدرة على الإدراك، وفقدان التفكير المنطقي وتشوش الرؤية إلى الحد الذي يرى المريض ويسمع أشياء غير واقعية، هذا المصطلح المنقول من عالم الأمراض النفسية يستخدمه جدعان لوصف حالة التشتت والتحرُّب، التي وافقت الحديث النبوي في انقسام هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، والتي أدت، في النهاية، إلى تفرق المسلمين إلى فريقين رئيسين: (أهل السنَّة) و(الشيعة)، حيث كان للعامل السياسي الدور الأكبر في تحديد هذا «التأقطب»؛ بل «وفي توجيهه وتفعيله»، ما ولَّد الطابع (السكيزوفرنيا) العصابي الذي «تشهد به جملة التصريحات المناوئة، والفتاوى المضللة، والمواقف الاستفزازية أو التكفيرية، التي تصدر عن أفراد، أو علماء، أو حركات دينية - سياسية تنسب نفسها إلى هذا الفريق أو ذاك»، وهو؛ إذ يرفض هذا التقسيم الذي أضحى وكأنه من بدهيات هذا الدين، فإنه يقوم بذلك لأنَّ هذه القسمة الضيزي، التي تجور على مقصود الدين وعلى وحدته، لم ترد في النص المؤسس (القرآن الكريم)، وهي ليست إلا قسمة تاريخية سياسية محضة ألبست لبوس الدين.

وفي العنصر الخامس (الإسلام العربي)، يوجِّه إلى تحرير الإسلام من استبداد النظرة اللغوية، وما يتبعها من نزعة قومية

5 - المصدر نفسه، ص 48

6 - المصدر نفسه، ص 52

7 - المصدر نفسه، ص 55

4 - المصدر نفسه، ص 34

بالحق الطبيعي للإنسان في أن يعتنق الدين الذي يشاء، والعقيدة التي يرى⁹. ويلخص جدعان رؤيته، في ختام القسم الأول، بأن هذه العناصر العشرة، التي يجمعها الهدف في تحرير الإسلام، إنما «هو دفاع عن صورة الإسلام الجاذبة في قبالة الصورة الطاردة، التي تتلبس عقول المسلمين ونفوسهم ومسالكهم، وتحرير للعقل والوجدان والفعل عندهم من مخاطر عناصر هذه الصورة، وهذه الحال، ومن عقدها وعقائليها، وتوجيهه إلى أن المنطق السديد، الذي يغذي أنوار هذا الدين، يكمن في التصالح مع الإنسان، وفي التواصل الرحيم مع الوجود وتاريخية الموجودات، وفي العدل الشامل، وفي العقل والحرية، وفي الانفتاح المتفائل على المستقبل، وفي تقديم قوة القيمة الأخلاقية على قوة العجب والاستعلاء والاستحواذ والسيطرة»¹⁰.

أما القسم الآخر من الكتاب (رسائل زمن التحولات)، فهو عبارة عن مجموعة من الأبحاث القيمة، التي منها ما يُنشر لأول مرة، كما ينشر فيه المحاضرة الافتتاحية، التي قدّمها فهمي جدعان لمؤتمر «الفلسفة واستراتيجيات الحداثة»، في احتفال اليوم العالمي للفلسفة، الذي نظّمته اليونسكو في تونس عام 2010، وهي أبحاث يكمل بعضها بعضاً الآخر، وتتجاوب مع موضوع الكتاب لتشكّل أجزاء متراسلة المسائل، تقدّم للقارئ أهمّ القضايا الجوهرية في فضاء الفكر العربي المعاصر.

أما العنصر الثامن، فقد خصّصه لدراسة (التراث)، ويقسمه إلى أبواب ثلاثة: أوّلها: البحث (في حدود التراث)، ويقدم فيه تعريفاً بالرسم لا بالماهية، معتبراً أنه، بطبيعته، عمل إنساني خالص، أو هو حالة للإنسان بطبعه - كما يحلو لابن خلدون أن يعبر - أو أنه حالة للإنسان من حيث هو إنسان عالم، صانع، فاعل، ونتيجة لهذا التعريف لا قداسة للتراث، ما يطرح سؤالاً حول كيفية التعاطي معه، وهو ما نقلنا إلى الباب الثاني، الذي يبحث (في وظيفة التراث)، ويميز فيه بين الاتجاه السلفي، الذي يجمّد الحياة المتجددة بطبيعتها، بلحظة تاريخية يعطيها صفة الإطلاعية، وبين الاتجاه الليبرالي المتطرف، الذي يوجه إلى تجاوز الماضي تجاوزاً تاماً. من هذا التقابل يقدم جدعان رؤية نقدية تتجاوز الموقفين الحديين، وفي ذلك يظهر الباب الثالث (في إبداع التراث)، حيث يتبين، في مقابل كلّ من الموقفين الجذريين في التعامل مع التراث، أنهما مبدعة يحددها في مواقف ثلاثة رئيسة: إحياء التراث، واستلهام التراث، وإعادة قراءة التراث.

ويناقش جدعان، في العنصر التاسع المعنون بـ(حواء)، قضية المرأة، ولاسيما أنها تمثل إحدى الشبهات التي يستغلها أعداء الإسلام بوصفه ديناً لا يساوي بين الجنسين؛ بل يظلم المرأة، ويستندون، في ذلك، إلى بعض النصوص الدينية، مفنداً هذه الصورة، باستعراض تجارب تاريخية من الإسلام المبكر، منها «خديجة بنت خويلد، وأم سلمة، والسيدة عائشة، وسكينة بنت الحسين، والنساء السبعون اللائي طفنن بأل محمد يشكين أزواجهن؛ لأنّهم يضربونهن»، معتبراً إياهنّ، على التوالي، «رمز العمل والحرية الاقتصادية، وحرية التعبير، وحرية التدخل والمعارضة؛ أي الحرية السياسية»⁸.

ويختتم جدعان القسم الأول من كتابه بعنصر عاشر يضعه تحت عنوان (عقدة الأفاعي أو جحيم الآخرين)، يطرح فيه مفهوم الاختلاف والحق في الاختلاف، وما ينتج عنه من مفاهيم أخرى كمفهوم الاعتراف والاعتراف المتبادل. ولا يخفى على أحد ما تحتله هذه المفاهيم في الفضاء الفكري المعاصر من أهمية في تحقيق التعايش المشترك، مبيّناً «أنّ القرآن نفسه كان أول من أحلّ في مكان رفيع هذا المبدأ الذي يجسّد الانفتاح، والرحمة، والاعتراف

9 - المصدر نفسه، ص 89

10 - المصدر نفسه، ص 98

8 - المصدر نفسه، ص 82

حَلَقَاتُ الدَّهْشَةِ

عبد اللطيف اللعبي*

ما هذا الظُّلُّ المطَّاطِيُّ للغَايَةِ واللَّعُوبُ الذي يَبْعُنَا، يَسْبِقُنَا،
يَمْشِي إلى جَانِبِنَا، والذي نُعَايِنُهُ تَارَةً بَتَسَلٍّ، وَأُخْرَى بِدُعْرِ؟ هل
هو نُسخَةٌ مُستَوْحَاةٌ من جَسَدِنَا أم مَلَكَةٌ من مَلَكَاتِهِ لم تَتَمَكَّنْ من
تَشْغِيلِهَا بَعْدُ؟

أحياناً، تُلِحُّ الرِّغْبَةُ بالتَّصَرُّفِ كما في حكاية ألف ليلة وليلة:
أخَذَ هذا الجِنِّي الحَيِّثُ بالحيلة، وإيداعِهِ في القَمُومِ الذي خَرَجَ
منه، لِسَجْنِهِ فيه من جديد، ثم الرَّمِي بالقَمُومِ في البحر.
من فَضْلِكُمْ، يا فيزيائِيي النُّورِ، لا تُحَاوِلُوا إِبْطَالَ السَّحْرِ!

ما هذا الصَّوْتُ الذي يُكَلِّمُنَا من الدَّاخِلِ، هذا السَّيِّدُ الواعِظُ
الذي لا يَغْفِرُ لنا كِبِيرَةً أو صَغِيرَةً، لا التَّرَدُّدُ ولا الضُّعْفُ، ولا
الانْتِهَاكُ؟ هذا المُدافعُ عن التَّحْفِظِ، عن الحَلِّ الوَسَطِ، الذي لا
يَنْظُرُ بَعَيْنِ الأَسْفِ كَوَنَّا مُحْصِيَيْنِ حَقِيقَةً وِمَجَازاً، هذا المُحَنِّكُ
في التَّنَاقُضِ الذي يَرْمِينَا بالعَارِ فَوَرَّ امْتِثَالِنَا لتَعْلِيمَاتِهِ، وبعد أن
نتَلَعْنَمُ ثم نتكَلَّمُ أخيراً بِصَوْتِ مُرتَفِعٍ وواضحٍ، ها يَتْرُكُنَا أَمَامَ
قَدْرِنَا فنَجِدُ أَنْفُسَنَا أَكْثَرَ حَيْرَةً حَيَالِ نَقِيْبِي الكَلَامِ العُدْوَانِيَيْنِ،
الذين هَزَمُوهُ بِنَفْسِ أَسْلِحَتِهِ.

ما هذا المَسْرُحُ الطَّلُوقُ حَيْثُ نَتَمَرَّنُ كُلَّ يَوْمٍ على مَسْرُحِيَّةِ
ضارِبَةٍ في القَدَمِ، لا مَعْرِفَةَ لنا بِنَصِّهَا أو بِكَاتِبِهَا «مُوجَّهِينَ» من
مُخْرَجِ حَفِيي، شَرِسٍ كما يَبْدُو من خِلَالِ صَوْتِهِ الذي يَأْتِينَا مُتَقَطَّعاً
من تَحْتِ الحَشْبَةِ؟ ونحن، الدُّمَى المَسَاكِينِ، المُتَغَطَّرِسِينِ، نَنْظُنُ
أَنَّنَا نُشَارِكُ في عَمَلِ فَنِّي مَزْعُومِ، مُفْتَخِرِينَ بِتَوْصِيلِ رِسَالَةٍ إلى
الجُمْهُورِ العَفِيرِ الذي وَعَدُونَا إِيَّاهُ بِشَكْلِ مُبْهِمِ.

* شاعر وكاتب من المغرب.

و حين ننتبه، مُرغمين، إلى أن الأمر يتعلّق بمسرح مدى الحياة، يكون قد فات الأوان.

ما هذه اللُّغة بكلماتها النادرة، برئاتها الغريبة، بفخاخ نحوها، بصعوبة تضريفها، بمثنأها أو جمعها، بتصغيراتها المضحكة، بكزها ولدائذها، بتقاوتها المشبوهة، بنسبها المتعالي، التي يلزمن أن نجبها فوق كل شيء، والتي علينا أن نخترق لها أعداء، ونشيّد لها معبداً ونكون خدامها المتواضعين، بم هي أسمى من شدو الطير، من عزيف الريح، من جلجلة القفر، من كلام الشجر الرّصين، من عباب وسنا النجوم الخابية؟ أحياناً، نكتب فسراً، دون مراعاة بلاغة أخرى، بلاغة الصمت.

ما هذا الصّوت، صوت مياه جوفية جارية، هذا الذي يجرُّ في الرّأس، تكلمنا أم صممتنا، سعداء كنا أو تُعساء، نُمارس الحب أو نُحتصر، نُسافر إلى أقاصي العالم أو مُطبقاً علينا في رنّانة سجن؟ هل هو آت من خارجنا قبل أن يجعلنا ضاحكين من الدّاخل؟ هل له علاقة ما بنهر الزمن المشهور؟ هل هو ضرب من الموسيقى الخلفية لحكاية تروى لنا ولا نلتقط منها سوى شذرات؟ هل عين قابيل لها دخل في هذا؟ ثم، ألاحظتم، لا أحد يتجرأ على أن يفتح الآخر بهذا الأمر، ما عدا الحمقى والأنبياء وبعض العشاق النّادرين. في الرّأس، صوت هذا الماء الجوفي الجاري، يُصبح أقوى حين نعرّف به لأنفسنا.

ما هذا الحلم الذي نعرفه جيّداً ولسنا قادرين على إعادة تشكيل جبّته، أو نقل أدنى لقطة منه متسبكة، باستثناء بعض الصّور وبعض الجمل المنفردة، نُحاول يا تيسين إيجاد معنى لها؟ و رعم كل هذا نصّر، مُتطيرين أو غير مُتطيرين، على العثور فيها

عَمَّا نَأْمَلُهُ رِسَالَةً: فَمُ بِهَذَا وَدَعِ ذَاكَ. ارْحَلْ بَعِيدًا، غَيْرَ بَعِيدٍ. عُدْ
أَرْدَاكَ وَقِسِ الْمَسَافَةَ دُونَ أَنْ تُحْطَى. أَتْرُكُ نَهَائِيًا شَيْئًا مَا (أَيُّ
شَيْءٍ بِالْتَّحْدِيدِ؟). اِبْحَثْ عَنِ الْمِفْتَاحِ، فِي كِتَابٍ مَا، فِي صَفْحَةٍ مِنْ
صَفْحَاتِهِ (دُونَ أَيِّ تَدْقِيقٍ). تَعَلَّمْ اسْتِخْدَامَ سِلَاحٍ مَا (أَبْيَضُ أَمْ
أَسْوَدُ أَمْ رَمَادِيًّا؟) إِقْصِدْ مَقْبَرَةً مَا وَقِفْ عَلَى قَبْرِ وَاضِحِ الْمَعَالِمِ
(بِأَيِّ عِلَامَةٍ؟) وَلَا تَنْسَ أَنْ تَأْخُذَ مَعَكَ تِينًا مُجَفَّفًا، وَمَاءَ الْوَرْدِ.
إِصْعِدْ إِلَى رَأْسِ الشَّجَرَةِ (نَخْلَةً أَمْ أَرْكَانَةً أَمْ دُلْبَاءًا؟)، وَانْتِظِرْ
هُنَاكَ. تَرَقَّبْ، وَاسْهَرْ إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ النُّورُ. تَعَرَّ فِي ظِلَامِ اللَّيْلِ أَمَامَ
الْبَحْرِ وَتَمَدَّدْ عَلَى الرَّمْلِ، وَوَجْهَكَ مُوَلَّى مِثْلَمَا تَهْوَى نَحْوَ الشَّرْقِ
أَوْ نَحْوَ الْغَرْبِ، وَاتَّقِ قَبْلَ السَّاعَةِ الْمَعْلُومَةِ دُعَاءَ أَوْ قَصِيدَةَ مَنْ
اخْتَارَكَ. لَا تَحْتَسِ شَيْئًا، سَتَمُرُّ الْأُمُورُ بِخَيْرٍ.
مَا هَذَا الْحُلْمُ الْمَأْلُوفُ لَدَيْنَا وَالْغَرِيبُ عَنَّا فِي أَنْ؟ هَذَا الْبَابُ
الْمُوصَدِّ وَنَحْنُ نَتَرَجَّى أَمَامَهُ، وَلَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَرْفَعَ الْمِقْرَعَةَ وَنَطْرُقَ
وَنَطْرُقَ بِشِدَّةٍ، مُحْدِثِينَ جَلْبَةَ تَوْقِظِ الْمَوْتَى؟

ما هذه القارّة التي يتحدّث عنها الجميع، والتي نصّفها
بإفراط، ونعمّمها كلّ حسب هواه، ونحدّد موقعها في مكان ما في
السمّوات، في مركز الأرض، في أعماق المحيطات، في ركنٍ من
الصحراء أو من الأدغال لم يُكتشف بعد؟
والمّ تكن سوى خياليّة، فهل هي خاليّة من كلّ واقع، ماضٍ
أو مستقبل؟ لماذا لا نتعرّف بالخيال الخالص على ما نعرّف به
طوعاً للمعماريّين، وللمهندسين، وللبناة؟ لقد حلّت بعض ألغاز
الأهرام، ولكن لم يفك سرّها بعد، إنّها ما تزال هنا، مُنتهكة
حرمتها ومصونّة، ملموسة وخياليّة. هي من هذا العالم مثلما هي
ليست منه. الذين صمّموها كانوا بشراً وشيئاً آخر غير البشر.
القارّة التي يتحدّث عنها الجميع حيّة في دواخلنا. أمّا ما
سيحدث لها بعدنا، فتلك حكاية أخرى، ولا أحد منّا سيبتقى
لسرّها.

في مَوَسِمِ الْعَطَشِ

فرات إسبر*

تَفَاحَةٌ أَدْرَكَهَا أَدَمُ
 فِي مَوْسِمِ الْعَطَشِ
 نَفَخَ فِي رَجْمِهَا السَّرَّ
 وَقَالَ:
 هِيَ الْأَرْضُ لِي،
 حَتَّى السَّمَاءِ
 حَوَاءُ
 مَغْرَمَةٌ بِالشَّكِّ
 وَالتَّعَاوِيزِ
 تَهَزُّ عُرُوشُ الضَّبَّيَّاعِ
 الْعَيْنُ تَرَى
 مَا تَقْطَعُهُ الرُّوحُ فِي الْأَرْضِ،
 تَرَى بَعْمَقٍ مَا تَحْمَلُهُ مِنْ هَوَسٍ فِي جَنْدِهَا
 وَالسَّاقِ
 هِيَ تَنْمُو، مِثْلَ الْجَسَدِ،
 فِي حَيْرَةٍ
 مِنْ أَمْرِهَا،
 مِثْلَ الْأَمَلِ
 تَعَجَّنُ الْحَزْنَ بِرَيْقِ الشَّجَنِ.
 هِيَ الرُّوحُ لَمَعَتْ فِي بَحْرِ الْجَسَدِ،
 سَرَّهَا مَدْفُونٍ فِي اكْتِمَالِ دَوْرَةِ الْأَرْضِ
 كَاكْتِمَالِ النُّضْجِ فِي جَسَدِ امْرَأَةٍ.

* شاعرة من سورية.

انقلابُ الليل والنهارِ

في انقلابِ الليل والنَّهارِ
 تتغيَّرُ صورةُ المرأةِ
 تارةً تكونُ نجمةً
 وتارةً تكونُ شمساً
 هكذا
 تشعُّ المرأةُ
 تموتُ في الظَّلامِ ثمَّ
 تصطادُ الحروفَ
 تُعلِّمُ الشفاةَ اللثغَ،
 لتنجوَ من صحراءِ الموتِ
 أيها الرَّمْلُ
 أيقظُ شمسَ الله النَّائمةَ
 وعلِّمُ المرأةَ كيفَ تكونُ العاصفةَ
 كلما اشتدَّ سوادُ الليلِ
 ظهرتُ أسنانُ النجومِ
 مثل انعكاسِ الضَّوءِ في عينيِّ المرأةِ.
 الرياحُ سرقتُ من فمها الكلامَ،
 حباتُ العقيقِ أشواقٌ تتساقطُ
 وعلى جَمرها ترقصُ المرأةُ
 تترقبُ كمن يصيدُ الملحَ من عدويةِ الماءِ
 إنَّها التَّدوُّبُ تصرُّحُ:
 من جرَّحَ الزَّمنَ؟
 من تركَ خَدَّ الأيَّامِ ينزفُ؟

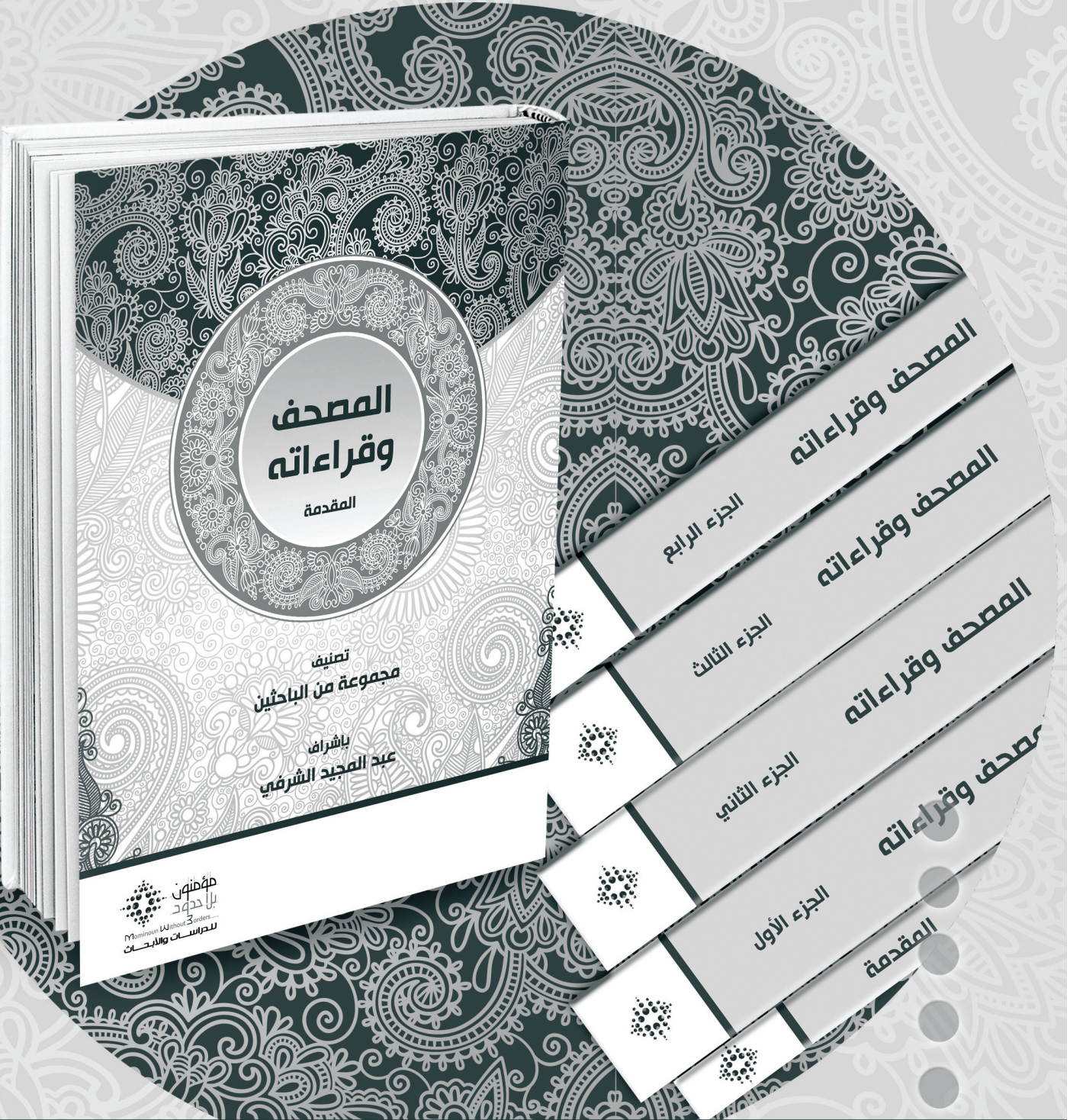
أمسك ذيل الظلام

أمسك ذيل الظلام
أدخل في قلبه
مرة يأخذني في كسوف
ومرة في خسوف.
أقف على الباب أرقب الضوء
كي يطلع،
سأقطع رأسه بسيف انتظاري
السماء تركت زرقتها على جسدي
أعطيتها كل رغباتي الساطعة
السماء تعرفني،
تنام فوق رأسي
تقرأ لي.
على درج السماء أنتظرك
ربما نلتقي،
من منا سيحترق فداءً للآخر؟
أيتها السماء
أحفادك ينامون في
الوحشة الدائمة
لا شجر طويل كي أصعد إليك
أتسلق وأنا أمسك ذيل الظلام،
يسحبني
من نور إلى نور
ومن ظلمة إلى ظلمة.
من يكنس هذا الظلام؟
الغيمة أطبقت ولا مطر.

السهاءُ الأولى

امراةً،
لا تُغريها الأرضُ
لا تغريها السماءُ
يُدّها جمرٌ
وقمها نارٌ.
كأنني أطيّرُ
وصلتُ السهاءَ الأولى
والثانية
أرتفعُ،
أرتفعُ،
أصعدُ أدرجَ السادسةِ
أتوقفُ
أهتُ
على بابِ السابعةِ
لا شيءَ
لا شيءَ
لا أرى
غير يدي ولساني.

مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

حبٌ في انتظار الفارينا*

حنان درقاوي**

صيف 1984، ساحة السُّوق الأسبوعية في مدينة ميسور الواقعة في منطقة المغرب الشرقي.

شاحنة التعاون الوطني، التي تحمل الفارينا، ستأتي في ظرف لحظات لتقذف ما بداخلها من أكياس الدقيق الأسود، المستورد من أمريكا في أغلب الأحيان. تقذفه في بطون جاتعين يقفون طوابير، وفي أيديهم البون، الذي دفعوا من أجل الحصول عليه عشرات الدراهم.

وقفت السالمية، شابة العشرين ربيعاً، في صف النساء، كانت تنظر إلى الطيبي، شاب الأربعة والعشرين ربيعاً، واقفاً في طابور الرجال.

تأتي السالمية لتحمل الكيس بدل أمها القعيدة منذ سنة، فيما يتكفل الطيبي بدقيق أمه وإخوته اليتامى.

كلّ شهر يلتقيان في طابور التوزيع، يتبادلان نظرات قصيرة. تحمّر وجنتا السالمية، فيما يضطرب الطيبي. يخرج من الطابور ويتكى على جدار، يدخن سيجارته الرخيصة.

اقتربت منه السالمية، نزعت سيجارته، وقالت:

- لرقص

أحاط كنفها بذراعيه القويتين، وشرعا في صلو جميل. كانت تتلوى من الفرح بين ذراعيه، بينما تحلق المنتظرون حولهم يتابعونهم برغبة وإعجاب ولهفة للرقص بدورهم.

حين انتهت رقصة الافتتاح، دخل المنتظرون حلبة الرقص مشى مشى. كلّ شاب يمسك بذراع شابة جميلة، وبدأ بال.

موسيقا، ورقص، وأكواب عصير فواكه. كان الجميع يستمتعون بلحظة استرخاء قبل وصول الشاحنة.

وقفت حدهوم، وهي صديقة للسالمية، وأعلنت للجميع:

تعرفون أنّ السالمية والطيبي يجبان بعضها بعضاً منذ سنوات. لقد قررا اليوم إعلان خطبتها، تهنينا.

* الفارينا هي الدقيق الأسود المستورد، الذي كانت الدولة تتكفل بتوزيعه على بعض الفئات الاجتماعية المعوزة في المغرب مقابل ثمن زهيد.

** قاصّة وروائية من المغرب.

تقدّم الجميع لتقبيل الخطيبين الجديدين، اللذين كانا ملتصقين في قبلة حميمة.

حضرت أمّ السالمية (دون كرسي المقعدين)، وأعلنت فرحتها ومفاجأتها أمام الجميع. ختمت أنّها سعيدة باختيار ابنتها، وأنّها تمنحها رضاها عن هذا الزواج.

تعرفت العائلتان اللتان وحدّ بينهما الشاب والشابة في أواصر الزواج المقدّسة.

سيارة التعاون الوطني تأخرت قليلاً، لكنّ الحضور، وكلهم في ملابس جميلة، كانوا فرحين ومحتفلين بهذا الزواج الجديد الذي يعدّ بسعادة كبيرة.

كانوا فقراء

وسعداء كعجبر.

كنت أنظر إليهم، وأنا أنتظر سائق أبي، ليعيدني إلى البيت، حيث ينتظرنني خبز القمح الأبيض بعد درسي الخصوصي مع الطيب المفضل، أستاذ الرياضيات المتّقي، الذي سيدس يديه فيما بعد في صدري الصغير، فأكره الرياضيات إلى الأبد.

كنت أنظر الى هؤلاء الراقصين السعداء، وأحلم معهم بسعادة على هاته الأرض بإله جميل يبارك الحبّ والرقصات.

حلت شاحنة التعاون الوطني، نزل المروود «رجال القوات المساعدة»، طوّقوا المكان وأرهبوا الجميع.

كان الطيبي ما يزال واقفاً في صفّ الرجال، والسالمية في صفّ النساء تنظر إليه من حين إلى آخر.

كان حلماً

فهمت بعده أنّهم فقط

فقراء

ولهم إله لا يبارك الرقصات.

أخلاق الحرّية وأخلاق العبوديّة الاستبداد والمجاز السردى

عبد الله إبراهيم*

السعودية، وصعدة وعمران وحجّة من جهة اليمن، وأمّا الزمان الافتراضيّ، فالعقود الأولى من القرن العشرين، حيث امتدّ نفوذ الإمارة السعودية إلى الجنوب الغربيّ لشبه الجزيرة، وتوسّع في تلك المنطقة، وأخذت البيعة لها في «صبياء» في أول ثلاثينيات ذلك القرن. وكانت القبائل، في وقت سبق ذلك، منهزمة في عقد الاتّفاقات والقواعد والمواثيق فيما بينها، وقد تضاربت ولاءاتها لليمن حيناً، وللإمارة السعودية حيناً آخر، إلى أن استوى الأمر للسعودية في نهاية المطاف. على أن التخيّل التاريخيّ، الذي التزم بحدود المكان المتخيّل، لم يلتزم بتخوم الزمان المفترض، فكان يأتي على ذكر أحداث تعود إلى زمن أسبق من ذلك بكثير من أجل تأنيث خلفيّة أحداث الرواية.

يفيد تحديد الإطار المكانيّ والزمنيّ للأحداث في كشف طبيعة التحوّلات الاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة، التي وقعت لقبائل «وادي الحسيني»، كما عبّرت عنها مجازياً برواية «ساق الغراب»، ولاسيما أهالي قرية «عصيرة» في تحويلها الإجماعيّ من الولاء للعشيرة ممثلة بالمشيخة، إلى الولاء للدولة ممثلة بالإمارة، وبالتالي انتزاعها من الأسطورة، وإدراجها في التاريخ. إلى ذلك، فهو مفيد في كشف طبيعة التخيّل التاريخيّ، الذي رسم ملامح ذلك التحوّل، مازجاً بين السمة الأسطوريّة والخرافيّة والسحريّة لسلوك القبيلة وقيمها، وبين التقرير الواقعيّ القائم على رصد مباشر للتحوّلات التي فرضتها الإمارة، وهي تسعى لتكييف القبيلة في إطارها السياسيّ، فلا عجب أن ترتبط السمة الأسطوريّة بالقبيلة، وتتصل السمة الواقعيّة بالإمارة، فلطالما رسمت متخيّلات الهويّة حدود الأوطان، وزيّنت مشروعيّة تملك الأرض، وتقرير مصير من يعيش عليها.

بُني مشروع الإمارة على خطاب وعظيّ عابر للحدود الجغرافيّة، أمّا القبيلة فجماعة من لحمة واحدة خلقت لنفسها

اقترحت الطبيعة، في رواية «ساق الغراب» ليحيى أمقاسم، دين الحرّية، وعرضت الثقافة سلطنة الاستبداد، فتوازي في السرد مفهومين متعارضين؛ نزع الأوّل إلى الالتصاق بالطبيعة، والاشتياق إليها، والاتّساق مع شروطها، والمشاركة في الإفادة منها، وأراد الثاني قطع الصلة معها، والإفلاع عن الانتماء إليها والأخذ بسياسة الامتثال لمعايير ثقافيّة جاهزة، وتعميم قيمها الدينيّة، وجعل الإنسان موضوعاً لها، ثمّ كبح التفرد، ومحو خصوصيّة الميراث الأسطوريّ، وإحلال نظام الطاعة والخوف محلّ الشراكة والانتماء. وأفضت هذه المنازعة إلى ظهور ضربين مختلفين من ضروب الأخلاق: أخلاق الحرّية، وأخلاق العبوديّة. سادت الأولى بالاختيار، وفُرضت الثانية بالإجبار. وقد شكّلت هذه الثنائيّة القاعدة الأخلاقيّة لأحداث الرواية من بدايتها إلى نهايتها، فكلّما حزمت «العشيرة» أمرها لتدبير شؤون حياتها في وادي «الحسيني»، دسّت «الإمارة» أتباعها لتفكيك أواصرها، وتشثيت شملها، وإعادة ربط ولائها بأمر «صبياء».

استند مفهوم «العشيرة» إلى القرابة والمصاهرة والمخالطة والمصاحبة، فيما قام مفهوم «الإمارة» على السيطرة والقهر والشوكة والغلبة والطاعة. أرادت القبيلة ربط نفسها ومصيرها بالطبيعة إلى الأبد، بينما أرادت الإمارة بسط نفوذها بالقيم الدينيّة، لتلحق بها «مجتمع الطبيعة» طبقاً لرؤاها ومصالحها. وقع تجسيد هذا الصراع في مكان وزمان، على سبيل الإيحاء، مرّات، و، على سبيل التأكيد، مرّات أخرى. أمّا المكان المتخيّل، فهو السلاسل الجبلية الوعرة المعروفة باسم «ساق الغراب»، الممتدّة بين اليمن والسعودية في جنوب غرب شبه الجزيرة العربيّة. وهي مرتفعات شاهقة تحيط بها عسير ونجران وتهامه من جهة

* مفكر وأكاديمي من العراق.

الأجداد إلى الآباء فالأبناء، جعلت الإمارة من التاريخ السياسي إطاراً مُحكماً لفرض سلطتها، فأعدت صوغ القبيلة في إطار مجتمعي هجين، مزج بين الترهيب والترغيب في سعي دنيوي للسلطة دون الاهتمام بالقاعدة الشرعيّة الداعمة لها.

بدأت القبيلة مستودعاً لذاكرة جماعيّة ملأى بالأساطير والخرافات، فهي تحاول ربط ذاتها بنسب شريف تتواتر فيه مهابة الآباء وتقديس الطبيعة، لكنّها عجزت عن الانخراط في حراك تاريخي يعيد توزيع الأدوار بين أفرادها، ويقبل بالمتغيّرات، وانتهى أمرها إلى جماعة تستعيد أمجاد الماضي بمقدار ما تعيد روايته لأبنائها. على أنّ القبيلة كانت تريد هويّة ومشروعية، فيما تريد الإمارة سلطة وطاعة، فكانت تمنح رضاها بمقدار الولاء، وتنزعه في ضوء العدا، فلاذت القبيلة بالطبيعة خرافةً وسحراً، واعتصمت الإمارة بالعقيدة وعظماً وإرشاداً. وعلى مستوى أعلى كانت القبيلة تصوغ هويّتها بفكرة الانتماء إلى زمن سحريّ دائريّ، يهبها الخلود عبر قرابة الدم والمصاهرة والخوارق والشراكة. أما الإمارة فتسعى إلى تعميم سلطتها الدنيويّة بذريعة دينيّة تكبح فيها الممارسات البدائيّة عند القبيلة، وبها تستبدل يقيناً أسمى وانصياعاً أكمل، فكانت تترتّب في الإجهاد على القبيلة، التي تماهت مع أساطيرها وتخيّلاتها، إلى أن تمكّنت الإمارة من صوغ أسطورتها الخاصّة بالتبشير الدينيّ، والإغراء الماديّ، وتفكيك النواة الصلبة للقبيلة.

وارتسم الصراع بين القبيلة والإمارة على مستوى الطبيعة والأسطورة والتاريخ. تريد القبيلة أن تديم اتّصالها بالطبيعة على نحو لا فكاك فيه، وتريد أن تبلور هويّتها بنسيج متضافر من المرويّات الأسطوريّة، وتريد، أخيراً، أن تتبوأ مكانة لا يضاهيها أحد في ذلك، ووسيلتها شرف الانتساب والمنعة. أما الإمارة فتريد كبح السحر الأسطوريّ للطبيعة، فيكون التاريخ أرشيفاً للحكم وليس للمآثر، ووسيلتها لتحقيق ذلك المكر والدهاء من جانب، والموعظة والنصح من جانب آخر، ثمّ الأمر بهما معاً. والحال هذه، فقد بدأت القبيلة شديدة الاتّصال بالسما رفعةً وعلوّاً، فهي تعتصم بقوّتها وحرّيّتها وميراثها، فيما ظهرت الإمارة مرتبطة بالأرض، فلا هدف غير بسط سلطتها، وبمقدار ما بدأ طموح القبيلة ربيعاً في سموّه، ظهر تطعّ الإمارة دونياً في هدفه، ذلك أنّ إفراط الإمارة في الاستئثار بالقبيلة أنتج الأفعال الشنيعة

نظاماً متلازماً لا مكان للغرباء فيه، وأيّ انفتاح يفضي إلى انهيار الهرميّة الأخلاقيّة فيه، فتديم وجودها بممارسة الطقوس والإفراط في الفرح وتوسّل الطبيعة. وبمجرد أن أنتجت الإمارة خطابها الإرشاديّ، وسعت إلى تعميمه على الجميع، تكون قد شرعت في تأسيس سلطة خاصّة بها تشملهم كلّهم، وما إن يتحقّق ذلك حتّى تكون قد وضعت حدّاً يفصل القبيلة عن الطبيعة؛ فكلّ معتقد أو سلطة هو، بشكل ما، تجريد الطبيعة من قوتها الأسطوريّة، وإتلاف قيمتها الرمزيّة، وبحدوث ذلك ينتقل الإنسان إلى الثقافة التي لا يستقيم أمرها إن لم تتغيّر طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، فتصبح الطبيعة موضوعاً للبحث والتجربة والبرهان، بعد أن كانت موضوعاً للاستلهاش والتعايش والاعتبار، ويصبح الإنسان موضوعاً لممارسة السلطة.

لم يقتصر التنازع على مفهومي الطبيعة والثقافة، وأداتيهما القبيلة والإمارة، إنّما وجد حضوره بين أسلوبيين: رمزيّ إيجائيّ وآخر دعويّ وعظيّ. فوقع تلازم لا يغفل بين القبيلة وطريقة التعبير عن نفسها عبر تصعيد التخيّل الأسطوريّ من جهة، وبين الإمارة وطريقة بسط نفوذها بالتذكير والقوّة من جهة أخرى. ولم يرتسم تكافل بين الأسلوبيين؛ لأنّ التناظر ظل قائماً بين القبيلة والإمارة، إلى أن خمد ذكر القبيلة، وانطفأ مجدها، وتأتّى عن ذلك أن دمع الأسلوب الأوّل القبيلة بطابعه، وكشف الثاني الرؤية الدينيّة للإمارة في تنفيذ خطّتها لتذويب الميراث الروحيّ والذهنيّ للقبيلة، ثمّ تسويغ وجودها سلطّةً وحيدة لا منافس لها في تلك الأنحاء، وقد تناوب الأسلوبان في العالم التخيّلّي للسرد، وكما اضطرت القبيلة والإمارة فقد وقع تنازع بين الأسلوبيين المذكورين.

ثمّ ينبغي الحديث عن الظفر، فقد انتصرت الإمارة؛ لأنّها اعتمدت مكرّاً طويل النّفس في اختراق بنية القبيلة وتخريب ركائزها بالوعظ والإرشاد، حينما أرسلت مُصلحاً تسلّح بالقرآن لضمّ القبيلة تحت جناح الإمارة، فجرى توسّع مفرط في ذكر القيم الدينيّة لأهل التوحيد في الإمارة، من أجل إقصاء الأعراف المتوارثة في القبيلة. وانتهى الأمر بأن ارتسم خلاف عميق بين العرف والعقيدة. وفيما عرضت القبيلة ذاتها في إطار أسطوريّ أشبه ما يكون بالأناشيد الكونيّة التضريّة لدوام الحال، ومنح الرفعة، واستجلاب الخصب، وحفظ النسب الشريف من

بدأت أحداث رواية «ساق الغراب» بنبوءة توكيد، ثم نبوءة نقض. تنبأ الشيخ «عيسى الخير» كبير القبيلة، استناداً لما روي له عن أبيه الشريف «مشاري»، بأن حاكماً سوف يفد من مدينة تبدأ بحرف «ص»، فيغزو قرية «عصيره»، فيكون إماماً من «صبياء»، أو «صعدة»، أو «صنعاء»، وقد تحقّق ذلك من قبل بظهور الإدريسيّ القادم من اليمن، فأسس إمارة مهابة الجانِب بسطت هيمنتها على الوديان والجبال. أمّا الآن، فقد أطلق الشيخ عيسى نداء الحرب ضد «الغرباء» القادمين من الشمال على جماهم يغزون وادي «الحسيني»، فينبغي إبعاد النساء والأطفال والشيوخ عن ميدانها، وترحيلهم إلى الجبال، ثم حشد الرجال كلّهم لخوضها حتى الموت، فهي حرب المصير ضد غرباء قدموا من الصحارى الشماليّة لا يلوون على شيء، غايتهم تكوين دولة تمحو كلّ التشكيلات القبليّة القائمة في «سوق الغراب» وسواها من المناطق، وتمحق الإرث المشترك لقبائل الجنوب قاطبة.

جرف نداء الحرب مشاعر الرجال إلى اختيار النزال أسلوباً للذود عن بلاد ما عرفوا غيرها وطناً لهم، فهبوا غير عابئين بنتائجها، يريدون مواجهة الشماليين الذين يوسعون حكمهم عاماً بعد عام، ويطوون القبائل تحت أذرع إمارتهم الجديدة، فتكون نبوءة الابن قد استعادت معنى نبوءة الأب، وفيما مثل الأدارسة تلك الإمارة القديمة، فإنّ «قوم الذلول» هم الممثلون للإمارة الجديدة. ظلّت أطماع الآخرين بوادي «الحسيني» قائمة لا تتغيّر، تتوارى إمارة لتعقبها أخرى، وبما أنّ العنت والمنعة صفة ورثتها القبيلة في دمائها أباً عن جدّ، فلا خيار سوى الحرب، وعلى هذا أطلق الشيخ صيحتها في أرجاء الوادي. لكنّ الأمّ «صادقيّة»، التي قادت القبيلة لأربعة عقود بعون من «قوم الجبال الخارقين»، والعارفة بالطوابع من أخوالها الجنّ، والمنتبئة بالأحداث الآتية، وقفت أمام الكارثة الجديدة، فتدبّرت حكمتها الغامضة، وحدست النتائج قبل حدوثها؛ إذ أبصرت ما سوف يأتي في قادم الأيام، فحاولت أن تثني قومها عن قرار الحرب، لتصدّهم عن مغامرة غير مأمونة العواقب، ولذلك دعت إلى إبطال قرار الجلاء عن الوادي إلى ذرا الجبال وسفوحها، تقصد بذلك أن تردّ قومها إلى صوابهم، فخاطبت ابنها عيسى الخير: «لا تذللّ بلادك بحرب ما لها ذكر في كتاب عندي»¹.

للقبيلة باعتبارها محاسن لصون تاريخها الأسطوريّ، وبإزاء تقريب متخيّر في السرد لمصير القبيلة، قدّمت صورة قائمة للإمارة بوصفها سلطة أرضيّة جعلت من الوعظ ذريعة لبسط نفوذها. ولا يمكن، على مستوى التأويل السرديّ، إلا ترجيح الانحياز لجماعة غير تاريخيّة اعتمدت بالأساطير العمياء دفاعاً عن هويّتها، وتخوم وطنها، ومجافة جماعة تاريخيّة تذرعت بالعقيدة بسطاً لنفوذ سياسيّ، فالصراع بين القبيلة والإمارة ارتفع إلى مستوى النزاع بين الأسطورة والدين، فكّل منها يريد الاستئثار بشرعيّة ما، فيفرط في تأويل الذخيرة الثقافيّة لديه، ليجعل منها المانح مشروعية وجوده التاريخي.

تعوم أحداث الرواية على شبكة متداخلة من الأساطير والمعتقدات، التي لها صلة بالدم، والعهود، والمواثيق، والأفلاك، والخصب، والخوارق، فتركّب موروث القبيلة من ممارسات متّصلة بالطبيعة، ووجدت معتقداتها تعليلاً سحريّاً غامضاً في ظواهرها، فاتّخذت سمة الابتهالات الكونيّة، وتوسّلت الطبيعة لجلب الرياح والأمطار، والاحتفاء بالجبال بها حصناً يذود عن القبيلة التي تدين بالولاء للمشيخة الرفيعة المقام، فالأمّ «صادقيّة النّماري» من الأشراف، وزوجها، وهو ابن عمها، الشريف «مشاري» ينحدر من السلالة نفسها، وكذلك سيكون ابنه عيسى، وحفيده حمود، وجميعهم يصعدون بنسبهم إلى جابر بن خير الخير. تلوذ القبيلة بدم الانتساب للدفاع عن نفسها، وتشهر الإمارة سلاح العقيدة لبسط هيمنتها.

استخلصت القبيلة هويّتها من الأعراف وصلات القربى والعلاقة بالأرض والمواقع الرمزيّة للأفراد، فضلاً عن السلوك العامّ الذي يقوم على الشراكة والنخوة وطرائق التفكير المتماثلة والمصير المشترك، وصاغتها بتاريخ شفويّ حملته مرويات أخذت القبيلة بها، وطبعته بطابعها، فعمّته وصارت تعرّف به، وأصبحت تلك الهويّة فاعلة حينما ارتسم تهديد خارجيّ ضد القبيلة مثله «الآخر» القادم من الشمال، فلجأت إلى الانتكاء على أمجاد الماضي، وأصبحت الهويّة ملاذاً تحتمي به من خطر الآخرين. لا تظهر الحاجة الفعلية للهويّة إلا حينما ينبثق خطر مفاجئ مصدره الآخر، أو أن يتضخّم شعور مرّضيّ بالذات بسبب تراكم المرويّات المتخيّلة، فيصبح الشعور بالهويّة هوساً يسري في أوصال الجماعة.

1 - يحيى أمقاسم، ساق الغراب، دار الآداب، بيروت، 2008، ص 2.

«عصيرة» بأنهم حقّقوا نصراً أكيداً على عدوّ مترحّل يفتح البلدان، وينصبّ الأمراء، ويمضي ناشراً عقيدته، وباسطاً سلطته في أرجاء شبه الجزيرة.

أنذرت قبيلة «عصيرة» بوجود خطر على مشارف أرضها، وخيم الشعور بالخذلان على شيخها، لأنّ حملة الشماليين مرّت بجوارهم، فزعزت أمرهم، ولا يقين بالألا تشني عليهم مرّة أخرى، وتأخذهم أخذ غافل، فأبقى رهط النساء والعجائز والأطفال مقيماً في سفوح الجبال لا يستطيع عودة إلى الوادي مع احتمال ظهور الأعداء ثانية. كانت الأمّ قد حدّرت من النزوح عن القرية، فلم يؤخذ برأيها، وها هي الآن تعيد توطين القبيلة على شفا منحدر جبليّ شديد يدعى «القيام»، بعد أن عقدت اتفاقاً مع أعيان تلك المنطقة، «الذين رحّبوا بهم كما ينبغي لذوي المكانة والجاه العالي أمثالهم، وقد طمأنتهم أنّ الغزاة لا مكان لهم في ذاكرتها، ولم ينبئ أيّ كتاب من قبل بحرب كهذه»³.

في هذه الليلة، وُلدت «شريفة» ابنة المحارب «بشبيش»، وتوفيت أمّها في أثناء مخاضها؛ فحدث اتفاق غريب، إذ كان أبوها قد ولد في يوم موت أمّه، وولدت ابنته في ليلة موت أمّها، فأتمّه وأمّها ماتتا في حالة مخاض متعسّر، وكما ربّته خالته صديقة، فسوف تربّي ابنته شريفة. انطوت نبوءة الأمّ على تحذير واضح لقومها بالألا سبيل لهم في اعتراض ظهور دولة جديدة يقيمها الشماليون سوف تضمّ الجميع إليها، وسيلتحق بركبها أبناء القبيلة كلّهم، لكنّ تلك النبوءات لم تؤخذ مأخذ الجدّ من رجال غرقوا في أوهام المجد، فعادوا غير قادرين على معرفة موقعهم في التاريخ، وافتقدوا البصيرة النافذة التي تؤهلهم لحماية القبيلة في مواجهة خطر راح يتعاظم أمره يوماً بعد آخر، إلى أن استقام قوّة كبيرة التهمت القبيلة وأساطيرها.

أحدث انكفاء قوم الذلول إلى مناطق أخرى، والتحاق عصابة «عصيرة» بالنازحين إلى صدر جبال «ساق الغراب»، تغييراً في موقع القبيلة، فقد تخلّخت علاقتها بوادي الحسيني، فتمّة قوّة جديدة طرأت، فهزّت اليقين الراسخ لديها بأنّها في منأى عن أن تكون تابعة لسواها. وفيما التحق الرجال بالنساء اللانذات

حاولت الأمّ كبح الغلوّ الحربيّ لقومها، وحدّرتهم ألاّ ينجرفوا وراء أهواء ابنها في نزال لا قبل لهم به، لكنّ موجة الانفعالات المتصاعدة بين الرجال كسحت في طريقها أيّ تحذير باعتبار أنّ عصابة «عصيرة» هي التي تمنح المشروعيّة لأيّ حكم في تلك المنطقة، فلا يتبوأ أحد مقاماً إلاّ بأمرها وموافقتها. ولم يحدث أن حلّ غازٍ بأرضهم وانتزعها عنوة من قبل، فكيف سيكون أمر القبيلة وقد سلبت بلادها «بيد غرباء لا مكان لهم هنا بتاتاً؟»².

وفدّ «الغرباء» من الصحراء على إبلهم إلى هذه الجبال السامقة، والوهاد العميقة، ينشدون الحكم وبسط النفوذ، فهل ينبغي على القبيلة تسليم أمرها لهم أم مقاومتهم؟ لم يؤخذ برأي الأمّ العليمة، وما لبث أن جرّد وادي «الحسيني» من النساء والأطفال والعجزة، خوفاً من وصول الغرباء ووقوع الحرب، فنزحوا لائذين بالجبال في قافلة قادتها الأمّ على غير رغبتها. وكلف الصبيّ «حمود عيسى الخير» بالمشاركة في عمليّة الإجماع إلى سفوح الجبال، وحُدّر ألاّ يترك مهمّته ويلتحق بالمقاتلين، فهو غير مختون، ولا يجوز له خوض الحرب، وواجهه أن يساعد الأمّ في إيصال نساء القبيلة وأطفالها إلى منطقة تكون فيها بمأمن من حرب الرجال. ولن تكون ذرا الجبال وسفوحها دون ما تنتظره قبيلة سحرت بالأعالي مجدداً وحياءً، فخيمت هناك، وبدأت تبني عششها على حافة الجبال الشاهقة، فإذا كان لقبيلة «عصيرة» أن تحمي نفسها من الفناء الذي ارتسم في الأفق، فلتكن أعالي «ساق الغراب». مضى يومان على انتظار القبيلة دون أن يظهر قوم «الذلول». وفي أول اليوم الثالث برزت قوافلهم قادمة ناحية الوادي، فلم تتح فرصة للتفاوض بين الطرفين، إذ بدأت الحرب برصاصة أطلقها محارب القبيلة «بشبيش»؛ لأنّه تحفّى في خندق أماميّ يصدّ منه الأعداء، وبذلك تكون قد «رُفعت أوزار الحرب»، لكنّ قائد الحملة الشماليّة، الذي لا يعرف المكان ولا عدد الرجال المقاومين في الوادي، تمعّن في سوح الوغى وتضاريسها الوعرة، وحمّن أنّ قومه ربّما وقعوا في مصيدة لا فكاك منها، فعرض وقف إطلاق النار، ولأنّه لم يقدم إلى هذه البلاد إلاّ لإصلاحها، فلا ضرورة للحرب مع أهلها، فطرح مبدأ التفاوض بدل خوض قتال لا تعرف نتيجته، وانتهى الأمر بأن انعطفت حملته جانباً متحاشية الوادي، وواصلت غزوها تفتح بلاداً مجاورة، فيما توهم أهل

3 - المصدر نفسه، ص35.

2 - المصدر نفسه، ص23.

العمل في الحقول، ولما كان الرجال قد انصرفوا إلى الاستعداد للحرب، فقد تولت النساء شؤون الحياة بإشرافهم.

لم يكن قرار الغرباء الاستيلاء على أرض القبيلة وحده ما كدّر عيشها، فما ضامها هو منع «طريقتهم في الختان»، فذلك مساس بالرجال حال دون تفاخرهم بأبناء يشدون من أزهرهم، ويذودون عن قبيلتهم، كما أنه أفرغ قلوب الأمهات من بهجة رؤية أولادهنّ يعتلون رتبة الرجال، فتكون الإمارة بذلك قد بدأت بتشتيت «مباهجهم العظيمة» حينما أرسلت رجالاً يطوفون في القرى، فيقومون «بختن كل من يجدونه دون ختان، وكان في هذه الطريقة من الذلّ البالغ ما لا يمكن وصفه لدى القبائل»⁴. وكلّ من رفض الانصياع لهذا الأمر وضع نفسه في عداء صريح مع الإمارة، ومع الشريعة. فيما كان الشيخ «عيسى الخير» مشغولاً بالحال الجديدة، التي أصبحت عليها قبيلته، محاولاً تحاشي مواجهة الإمارة التي كشفت عن ذراع قوتها بضروب كثيرة من الأفعال، كان ابنه «حمود» يكبر تحت رعاية جدّته «صادقيّة»، فلا يكفيه أنّه قد تعرّف تقاليد أهله من جدّته فحسب، إنّما وجب إعداده للقيادة في المستقبل. ومن أجل أن يؤهل لذلك، لا بدّ من أن يختن، فذلك هو الاعتراف به رجلاً. حينما ولد «حمود» حملت عجزية راحلة حبله السرىّ معها تيمناً بنسبه الشريف، لذلك تنبأت له جدّته بأنّه «سيقضي عمره باحثاً عن حبله السرىّ في سرر النساء العابرات». وكانت تتمنى لو دفن حبله في بلادهم.

لم يكن «حمود» وحده بانتظار الختان، بل «شريفة»، أيضاً، التي سبقته إلى ذلك حينما كشط الجزء العلويّ من بظرها وهي صغيرة. وكما سيكون هو وريث أبيه عيسى في القبيلة، ستكون هي وريثة الأمّ صادقيّة، لكنّها ورائة أفضت إلى نتيجتين مختلفتين، ففيما فشل هو في المضيّ بمسار الأب إلى النهاية، فأبى بذلك دور السلالة الشريفة بضعفه وشغفه بالملذّات والمتع، مضت هي في الائتمان على تركة السلالة كما حملت بها الجدّة، فأصبحت جزءاً لصيقاً بذرا الجبال في دلالة رمزيّة على أنّها انتشلت السلالة من كبوتها التاريخيّة، وارتقت بها رمزياً إلى مستوى الأسطورة. أدّت طقوس الختان، ودفن حبل السرة، دوراً كبيراً في تحديد مصائر الشخصيات رجالاً ونساءً في رواية «ساق الغراب». يحفظ الختان

بالجبال، رابط المحارب «بشيش» عيناً راصدة لكلّ طارئ، خوفاً من أن يعود قوم الذلول فيغدروا بهم. أقسم ألا يلتحق بقومه إلا بعد أن يأمن شرّ الخطر الذي يهددهم، فلم يكن يعرف أنّ زوجته قضت في مخاضها العسير، وأنه أصبح أباً لطفلة يتيمة. وبإحجام الطرفين عن المنازلة الفاصلة أسرفت السماء بمطر غزير، فاعتكف «بشيش» على نفسه في كهف يحميه من السيول، يستعيد مجد قبيلته، «كان يجوب سنوات عمره ذات العقود القليلة، فلا يقف على منقصة واحدة لحقت ببلاده، ولا يتذكّر مغرماً تمّوه لم يحقّقه أو عجزوا عنه، وما كان لهم هذه الحياة الطولى إلا بقوة لا مثيل لها، كانت لهم ويقسم أن يبقوا عليها». لأنّه أخذ بمبدأ القوة التي اعتبرها حقاً مطلقاً، «فلا مبرر لهم في العيش كلّ هذه القرون إلا بالقوة التي وهبتهم حقاً بالمطلق»⁴. فبقوتهم الغاشمة حازوا أرض غيرهم، وحجزوا مياه الأمطار دون سواهم، ودكّوا حصون الأعداء، وبتلك القوة العمياء أخذوا في بناء قبيلتهم. وقد أصبحت كلّ تلك الأجداد موضع شكّ بعد أن نزحوا عن ديارهم واحتموا بالجبال. استعاد المحارب تاريخ قبيلته في تلك الليلة الممطرة، وقلبه على وجوه الاحتمالات كافة، فارتسم أمامه أفق مظلم؛ إذ لم تبق بلاده موطناً للرجال في ظلّ تهديد الغرباء وتعاضم قوتهم، ثم تذكّر زوجته «مريم»، وهي في آخر أيام حملها قبل النزوح إلى الجبال، ولم يعرف أنّها ستصبح ذكرى أليمة. وحينما بلغه نبأ موتها انبث جزء أصيل من صلته بوادي الحسينيّ، فقد رفيقته وحدهس بأنّه سيفقد بلده؛ فغياب خليله قد يفضي إلى فقدان وطن.

أكدت الأمّ العمياء صادقيّة أنّ الانتفاء إلى الأرض هو فعل أصيل لا يجوز للقبيلة تحريبه والتلاعب به، وبنزوحها عن الوادي تكون قد أخلّت بميثاق وجودها وميراثها وهيبتها. فكان ابنها «عيسى الخير»، الذي أصدر أمره بذلك هو موضوع لومها وعتبها. انتزعت الأمّ مكانة رفيعة الشأن في قومها، فمعرفتها بمواقع النجوم، وأحوال الطقس، والأسرار الخبيثة، والتوفيق بين عشائر القبيلة، «جعلتها ذات مكانة مرموقة وشخصيّة مطاعة». وقد أشيع عنها أنّها اكتسبت قوتها الروحيّة من «أخوالها الجن»⁵. فكانت تدبّر أمر قومها في محنة النزوح، وتقوم بتنظيم

4 - المصدر نفسه، ص 46 و 47.

5 - المصدر نفسه، ص 53.

6 - المصدر نفسه، ص 244.

العمر. لم تكتمل رجولة الفتى، وثمة شيء جوهريّ ينقصه، فلكي يعترف به رجلاً في معترك القوم، لا بدّ من ختان مشهود. بدأ الضغط عليه من محيطه العائليّ، ومن نفسه التي تريده رجلاً، وصار يغالب حرجاً بين الإقدام على الختان، أو انتظار الموعد الذي فرضته عادة القبيلة. ثمّ اندلع الشكّ برجولته حينما عايره «بشيش» بأنّه غير مؤهلّ للبتّ في أمر ملكيّة «شريفة» ابنة السادسة في أرضٍ منحتهما جدّته «صادقيّة» للطفلة التي تربّت في كنفها، فيما لم يعترف «بشيش» بأبوته لها، ولم يقربها إليه. فكانت تلك الواقعة بداية انشقاق في صلب القبيلة، أدت إلى هجرته للديار في اليوم، الذي ختن فيه حمود نفسه، ففقدت القبيلة محاربا، واكتسبت رجلاً جديداً أخطأ في بتر عُرلته.

استجاب «حمود» للاستفزاز بطريقة متهورّة، فتوارى عن الأنظار وختن نفسه، وبذلك يكون قد خرج على أعراف القبيلة وقوانين الإمارة. وجرت وقائع الختان بالطريقة الآتية: «أمسك بفأس لنصلها وميض خاطف، وهو يقتعد قطعة خشب كبيرة داخل الأحراش عارياً وواضعاً ذكره على حجر صوان يلمع أمامه كسطح غيّل ساكن، وذلك استعداداً لعملية الختان، دون اكترائه للمرحلة الأولى من هذه العملية، إذ يلزمه ابتداء إدخال بعرة من بعير من خلال قلفته دافعاً بها الحشفة إلى أقصى حدّ لتحمي ذكره من أيّ خطأ محتمل، وليأتي النصل على كامل القلقة دون سواها، إلا أنّه اكتفى بسبابته عوضاً عن البعرة، حيث غرس أصبعه للداخل، حاشرة حشفته إلى منبت قضيبه، ثم عند الحدّ الفاصل بين ظفر إصبعه ورأس ذكره ضغط بنصل الفأس، وعندما اطمان أنّه خلص إلى بغيته أخرج إصبعه، لتتمدد القلقة على الحجر كجزء من خرقة قماش بالية، وعليه أن يجزّها سريعاً ثمّ يكمل ختانه عندما يسلمخ الجلد من عانته وحول ذكره وباطن فخذه، محققاً بذلك عادة أجداده في الختان. فيما هو في حالة تأهب سمع، من خلال الأحراش، وبعيداً عن نظره، لهاث رجل يحمل سوءاً لا يعلمه، ولكنّه لن يردعه عمّا سيفعله شيء كما قرّر، ولن ينهأ أحد عن إثبات رجولته وقدرته على القيام بهذا العمل العظيم، رغم العقاب الذي سنّوه لمن يقوم بختان نفسه. هذا ما عزّزه بداخله قائلاً لنفسه: «يقتلونني.. لكن ما يلمس واحد منهم رجولتي وأنا ابن عصبيرة»¹⁰.

10 - المصدر نفسه، ص 11-12

للمرأة عفاها، حسب الأعراف السائدة، ويضفي على الذكر رجولته، وحيثما يدفن الجبل السريّ سيكون همّ صاحبه. وغالباً ما يطمر جبل النساء تحت أرضية البيت، ليقين على عصمة الشرف يلازمهنّ طوال الحياة، أمّا الرجال فتدفن جبالهم السريّة خارج البيت، «لينالوا من صروف الزمن عند كبرهم أشدها امتحاناً لرجولتهم وبأسهم على الحياة»⁷. ولكنّ الجبلين السريّين لحمود وشريفة لم يدفنا في المكان الذي ينبغي أن يكونا فيه؛ فقد راحت العجربة بحبل حمود. أمّا جبل شريفة، فدفن جزء منه في بيت الشيخ، ودفن الجزء الآخر في مكان مجهول من أجل أن تظلّ شريفة «تقتني جبل سرّها، حيث يكون، فلا تبارح مكان دفنه مطلقاً»⁸. وكانت صادقيّة تخطّط من أجل أن تكون شريفة زوجة لحفيدها حمود، كي تتعدّد أوامر اللّحمة مرّة أخرى، بعد أن تهرأ نسيجها بسبب التهديد الخارجيّ، وعجز جيل الآباء عن القيام بمهمّة الحفاظ على كيان السلالة.

أمضت القبيلة نحو سنة عند منابت الجبال بعيداً عن قريتها، وشيئاً فشيئاً تضاعف خطر «قوم الذلول»، فكان أن تزوج الشيخ عيسى بـ«هدية» جميلة القبيلة في عرس بهيج، ولكنّه لم يتمكّن منها، فمرر خدعة افتضاضها، وبقي ذلك سرّاً إلى أن كشفت «هدية» أمره لأبيها في لحظات احتضاره؛ إذ كان قد أوصاها بالحفاظ على بكارتها، فأسرته أنّها لم تفرط بعذريتها، فحافظت على بيت أبيها «كما أوصاها ليلة زواجها، فما زالت بكارتها على رباطها، وما نشر للنساء من دم بالشرشف في اليوم التالي على الزواج، كان دم الجارية «زهرة»، التي جرحت قدمها عمداً، وذلك حفاظاً من الأمّ على ماء وجه ابنها الشيخ الذي قضى يومه التالي هائماً بحرقته في الخلاء، ثمّ شهدا حياتهما لمدة تقارب عقداً من الزمان، دون أن يطّلع على هذا السرّ أحد، ما عدا الأمّ والجارية والشيخ»⁹.

حينما عادت القبيلة إلى موطنها، بعد عام قضته معلّقة في سفوح الجبال، كان «حمود» قد أصبح في السادسة عشرة من عمره دون أن يختن. يقتضي العرف أن يكون الختان في نحو العشرين من

7 - المصدر نفسه، ص 62

8 - المصدر نفسه، ص 61

9 - المصدر نفسه، ص 193

فكان لا بدّ من إخفاء عُنْتَه، فلا يعرفها غير أمّه وزوجته وجاريتها، وها هو وريثه يخطئ فيبتر جزءاً من ذكره في حالة هياج عابر. ويغمز «بشبيش» من رجولة حمود، فقد اقترف خطأً جسيماً؛ إذ لم يكتف بتشويه ذكوره، إنّما خالف قرار الإمارة التي كانت أصدرت أمرها بمنع هذا النوع من الختان، وراحت «تنشر لجناً في المنطقة تسير بين القرى وتقوم بختان البالغين، وذلك لإنهاء طقوس الناس في هذا الأمر، التي ما زالت تقام سرّاً وبشكل متكرّر، خلافاً للأوامر المسنونة في ذلك، وبحسب ما أشيع في الناحية، فإنّ القتل سيكون عقاباً لمن يقوم بعملية الختان لنفسه، أو لمن يقوم بها عنه، فتلك الطريقة محرّمة كما وصفها رجل الدين والمفتي في دار الإمارة حينئذ، ووفق رأيه الذي تناقله الناس فإنّه عمل خارق لتعاليم الدين»¹².

لم ينفرد حمود بالخطأ، فقد سبقه «ابن شامي» قبل عقود، حين وقع في خطأ مماثل، فعلى إثر ختانه راح الرجال يسخرون منه بسوء ختانه، وتشوّه ذكره، فتوارى عن الناس في يومه ذلك، وقد حمل سكيناً وصفت بأنّها «نصلاً يقطع الريح، وغداً يسلخ بها جلد العانة إلى أن سحل كامل الجلد المحيط بذكره، وعاد يسير في أزقة القرية عارياً يتباهى بفعلته، وملجماً كلّ لسان يعرّض رجولته بالنقصان». وضع ختن حمود لنفسه أباه الشيخ وجدته صادقية في خوف، فهم يعطون الإمارة ذريعة للعقاب، بعد امتداد نفوذها إلى معظم المناطق المجاورة لهم، فراح الشيخ يتحرّس على قومه الذين كانوا «أولي بأس»، فأتى عليهم زمان بقوا فيه «مكتوفي الأيدي أمام قوم لا يعرفونهم، ولا يتمون لبلادهم بأيّ صلة». إنّهُ لوضع مذلّ لا يمكن أن يتصالح معه. وأتضح له أنّ عصبته المشهورة بقوة شوكتها، سوف تنزف كلّ «مفاخرها وأمجادها أمام حكم جديد وسطوة غريبة»¹³.

وكان لا بدّ من ممارسة الخديعة؛ إذ ينبغي إجراء مراسم ختان مزيفة تخفي ختان حمود لنفسه، وعلى هذا أعلن عن المناسبة، ودعيت القبائل، بل دعي أمير «صبياء» لحضور حفل الختان، لكنّه أرسل نائباً عنه. وجرت طقوس الختان بدموية لا تقل شأنًا عما قام به حمود من قبل، فمن أجل إشهار ذكوره، لا بدّ من سيل دماء، إذ «أمسك الختان بالقضيب الجريح، وسحبه إليه بشدّة بالغة، وحمود انتصب كجذع شجرة عتيق، يرنو إلى السماء بنظرة حادة لا

وشرع يكرّر نداءه وحيداً ليتقوى به على الموقف الذي كان فيه، وعندما صرخ بأنّه ابن تلك القرية استحثّ من أعماقه مواقد الإقدام، وأشعل في شخصه فتيل الشجاعة، ليتدفّق الدم إلى أعلى رأسه، حاضاً حماسه لإنهاء الأمر، ولم يتبدّد صمت الأحرار في تلك الظهيرة من صراخه بتلك العبارة، ولم تفرّ الطيور من بين الأغصان الكثيفة، إلا وقد رفعت يده الحجر الآخر وهوت به دون هواده على رأس الفأس الذي نفذ نصله للملامسة الحجر الأملس، باتراً بذلك قلفته التي ففزت على التراب، وشخب الدم سريعاً مبهوراً بمخرجه. وقع الفأس بمحاذاة الحجر المدمى، وهو يستبشر فخرًا بما فعل، لكنّه أدرك خطأً فادحاً ارتكبه؛ إذ تشكلت الدماء من حوله بشكل مخيف لم يسبق له أن سمع بحالة مماثلة له، تمعّن جيّداً وشعر بوخز مريع، ثم وجد أنّه قد بنخس حشفته تكورها البيضاويّ بمزق نال من طرفها الأيمن، وترك هذا المنظر الغريب في نفسه شيئاً من الرهبة، فعدل عن إكمال سلخ جلد عانته وباطن فخذيه، كما كان يجب عليه تحقيقاً لتمام العملية، وعدلاً لعادتهم في الختان. فكّر في والده الشيخ «عيسى الخير»، الذي سيعالج الأمر لا محالة، وبهل في التراب المعجون بالدماء حتّى وجد ضالته الضئيلة من الحشفة، وأسرع في تفقد منافذ الأحرار، وأيّ طريق سيكون سلكه آمناً من أعين ترتبص به لوشاية ما تدسّها بأذن أمير «صبياء»، فأعداء والده كُثُر، ولا بدّ أنّ تطهيره لنفسه سيكون نكاية بأبيه من قبلهم، لدى الأمير الذي يُحذّر من اقتراف هذا الفعل، وإنّ القصاص ممّن يرتكبه سيكون قاسياً. برغم وصوله خفية إلى البيت إلا أنّ أعين الظلام في القرية لا يمكن مغفلتها، هذا في تقدير أهله الذين من فورهم تيقنوا تماماً للخطر المحدق، فأسرع والده في إخفاء ابنه عن الأنظار، ورتّب مع نفر من خاصته تطيب الجرح، ثم تدبّرت الأمّ مع الجارية «زهرة» دفن الجزء المتور من حشفة الصبي»¹¹. دُفن الجزء المتور من الحشفة تحت شجرة السدر، وعُرف حمود إثر هذه الحادثة بكنية لها صلة بالأمر، هي «أبو حشفة».

أصبح مصير القبيلة في مهبّ الريح، فلم يقتصر الأمر على خطر خارجي يهددها، مثل تأسيس قوم الذلول إمارة لهم في «صبياء»، إنّما تزعزع حالها من الداخل، فقد بدا الأب معطلاً من الناحية الجنسيّة، غير قادر على التعبير عن ذكوره يقتضيها دوره في عالم مملوء بالنساء،

12 - المصدر نفسه، ص 102-103

13 - المصدر نفسه، ص 114

11 - المصدر نفسه، ص 13-14

استُخدمت كلمة «عتق» في سياق الرواية للدلالة على تحرير الصبي من طفولته، والتحاقه برتبة الرجال، فالعتيق جاء مرادفاً للختين؛ لأنّ النساء يعتقنه من رعائتهنّ، فيصبح معتوقاً كالحرّ بعد عبوديّة الطفولة، فيمارس دور الحامي، بعد أن كان محمياً، إلى ذلك فالمختون هو «عتيقة»؛ لأنّه «أعتق من رقابتهنّ ورعائتهنّ، حيث صار قادراً على مشاقّ الحياة وحمل الملمات فيها عنهنّ». وحينما يختن الصبيّ، فهو «يتعلّى»؛ أي «يرتقي إلى درجة أعلى بعد ركب النساء اللاتي منهن الأم والمرضعة والمربية والراعية، فقد صار فنى قادراً على حمل البندقيّة والسيّف، فوجب انتقاله إلى ركب الرجال، وارتقاء منزلة الكبار»¹⁵.

15 - المصدر نفسه، ص 108. وقد استفادت الرواية من طقوس الختان السائدة في جنوب شبه الجزيرة العربية، فإلى الشمال قليلاً من ساق الغراب، وفي عمق جبال السراة، حيث موطن قبيلتي غامد وزهران. أورد شاهد عيان هو السيد علي بن محمد بن معيض بن سدران الزهراني، في مؤلفه (بطون قبيلة زهران)، وصفاً لطقوس الختان، ومما جاء فيه: كانت العادة، في أغلب قبائل زهران وغيرها من القبائل العربية الأخرى، ألا يتطهّر الطفل إلا بعد بلوغه سنّ العاشرة تقريباً، وهي السنّ التي يحترم فيها بالجنينة (نوع من الخناجر) على حدّ قولهم. بمعنى أنه يستطيع في هذه السنّ القيام بما يفعله الكبار من أبناء قبيلته، ويجتمع أولئك الأعرال في احتفال بهيج يقيمه أبناء القرية احتفاءً بهم، ويأتون بالمطهر وفي يمينه موسى، ويقدم إليه الصبيان الواحد تلو الآخر لختانهم، والويل ثم الويل لمن يرمش منهم أو يتأوّه، فإنه إن فعل ذلك لاقى الضرب الشديد من أبيه وأعمامه وأخواله، وعُتِر بذلك مدى حياته، فكان الصبي منهم يقف أمام المطهر وإلى جانبه أبوه وعمه وخاله، ويرفع ثوبه ثم يقول: أنا فلان ابن فلان، عمي فلان، وأخوالي آل فلان، ويرتجز قائلاً:

اقطعْ اقطعْ ياقطعْ .. اقطعْ اقطعْ لا ترتاع ... تراني جبل ما ينزاع.
ومن الرجز الذي يقوله المتطهّر عند تطهيره أيضاً:

الصبر صبر ساعة ولا ضحك الجماعة

ثم يلتفت إلى المطهّر، ويقول بصوت عالٍ بعد تطهيره، وهو يهدر كالجمل الهائج مظهرًا شجاعته «برّها يا مطهّر برّها» (استأصل ما تبقى من القلفة)، وبعد أن ينتهي المطهّر من عمله يقدم هؤلاء المتطهرون العرضة (رقصة حربية شائعة في شبه الجزيرة يؤدّيها الرجال مشهرين السيوف)، بعد أن يكسوا ثياباً وعمائم، ويدار بهم، تحت وإبل من الرصاص، على القرية ودماؤهم تقطر على أقدامهم غير مبالين بالألم، وحالما ينتهي هذا الاستعراض يعود كلّ صبي إلى بيته صحبة أقاربه المسرورين بشجاعته وصبره على الألم، ويبدأون في ذبح الذبائح، وإظهار الفرح بجرأة وشجاعة وصبر هذا الفتى الذي رفع رأس أبيه وأعمامه وأخواله أمام رجال القبيلة وضيوفها، وتنهال عليه العطايا والهدايا. وتنصب الراية البيضاء صباح يوم ختان الصبي على منزل أهله، وتستمر عالية

يتزحزح من مكانه، متمسكاً بطرفي عصا غليظة مُدّت على كتفيه من خلف رقبته، وقد نثروا على قدميه الحافيتين رملاً لو تساقط فسيعرفون أنّه اهتزّ، ممّا يعني أنّه خائر مهزوم. وتأكيداً لرجولته، التي هي بذرة رجال أفاذا سبقوا، وقف عمّه «سبيح» و«بشيش» خلف الختان في مقابلته يصوبان بندقيتهما إليه، وقد أقسما له فجراً أنّه لو رمش جفنٌ منه فإنّ الرصاص سيغادر ظهره مغبراً بدمائه بعد أن يخترق صدره الصغير. بسكين كالوميض، شرع الختان في سلخ ما تبقى من جلد قليل عند منبت ذكره وأسفله، فختانه لنفسه لم يُبق شيئاً كثيراً من جلد عضوه، لذا انتهى منه سريعاً، وهو ما زال يثقب السماء الصافية بنظرته الحارقة، والنساء ينفضن الصباح بزغاريد حارة ومتواصلة. واستعرض الشيخ أمامهم بافتنان وابتهاج مهرولاً، وعبرته مسكوبة فخرًا... ثم «انتدب» الابن الفارس الجديد، يعدّ درجات دمه، أباً عن جدّ، قائلاً: «أنا ابن الخير عُصيّرة... محمّد بن عيسى بن مشاري بن جابر بن خير الخير»، فارتجّ المكان كما شعرت قلوب الحاضرين، فالיום يكتب ميلاده الآخر بعد أن كان عزّاً في رعاية الأمّهات، إذ صار رجلاً حقيقياً ينافح عن «عُصيّرة» كلّ المكربات القادمة.

وعندما أكمل اعتزازه بقريته ونسبه، أخذ سكّين الختان، وبدأ يمزق من عانته قطعاً صغيرة هي «صوائب» لوالده، ولعمّه، ولـ«بشيش»، ثم لـ«الهباش» كما وعده، وبعد ذلك هبّ صاحباً البندقيّتين المصوّبتين إلى صدره، مغمورين بفخر كبير لحملة ومعالجة جراحه الكثيرة، بشجر «السلع»، وضماده من نباتات مختلفة: هذا بعد أن شرف أهله وواديه جميعاً، وأبكى برجولته والده، الذي لم يتوقّف عن العرض أمام الموجودين، حتّى حمل حمود من على الأرض جسداً مقدوداً من حجر، لا ينعطف له مفصل أبداً ودماؤه تتقاطر من بين فخذيه، قاطعاً بشجاعته تلك كلّ شكّ في انهياره وتزحزحه خوفاً ورعباً. ولو أنّه جبن في موقفه ذلك، فإنّ عاراً فادحاً لا ينسى سيسحقه وسينال من أهله قاطبة، وسيلتصق بهم الذلّ ما بقوا في الدنيا، ولن يخفّف عنهم قتله، إلا أنّ يوم «علاه» صار علامة فارقة في مفاخرهم العظيمة. من فورهم حملوه وعالجوا جراحه المقرّزة بربط رأس ذكره بحبلي «المعابل» المشدودين إلى حبل خصره، وبذلك يستقيم ذكره، فلا يتدلّى ويحتكّ بفخذه»¹⁴.

ولهذا يغمر الاعتراف به بضروب من المظاهر الدالة على ذلك، فيلبس أزهى الثياب، ويتوج رأسه بإكليل من النباتات العطرية، ويتمنطق بخنجر ثمين، تتقدمه فرقة من الرجال تطلق الرصاص.

خفاقة لمدة أسبوع». الزهراني، علي بن محمد بن معيض بن سدران، بطون قبيلة زهران: شيوخها، أسواقها، شداتها، مطبعة الشاطئ الحديثة، الدمام، 1428 هـ ص 121-123 وأورد الرحالة ولفريد تيسغر، في كتابه (الرمال العربية) بعضاً من ضروب الختان في جنوبي شبه الجزيرة من الشرق إلى الغرب، وشاهد طقوسها في أربعينيات القرن العشرين، وغالباً ما كان يؤخر الختان إلى ما بعد الخامسة عشرة، وفي بعض أطراف عُمان يقص شعر رأس الفتى على هيئة عرف الديك، «إشارة إلى أنه لم يختن بعد». أما في جبال الحجاز، فلا تزال «القبائل تقوم بالختان السلخي، الذي يؤجل، أحياناً، إلى أن يتزوج الرجل وينجب أطفالاً. وفي هذه الطريقة يسلم الجلد من السرة حتى الفخذين. وقد منع ابن سعود هذا الختان. وأعلن أنه عادة همجية، ولكن الشبان كانوا يفضلون أن يتعرضوا لأقسى أنواع العقوبات على أن يتخلوا عن هذا الشرف العظيم». وقدّم تيسغر، على لسان مرافقه ابن قبينة، وصفاً مفصلاً لكيفية ختانه، حينما رآه هزيلاً عليلاً «ختنت منذ ثلاثة أشهر، وأصابني نزيف خيل إلى الكثيرين أي مت. كنا ثمانية، وقد أجرى لنا الختان أحد شيوخ بيت حوار في وادي كيدبوت. وكان هنالك رجل ذو لحية من المناهل بيننا، أما الباقون فكانوا من حوار، وكانوا أكبر مني. وقيل العملية دهن أهلنا أجسادنا بالزبدة والزعفران. ثم أجريت لنا عملية الختان، ونحن جالسون على صخرة. وقد بدأ الرجل بي، لأنني كنت الأصغر، وبعد أن ربط القسم الأمامي بواسطة خيط، تركه. يا الله كم تألمت. وقد ارتحت تقريباً عندما قطع اللحم الزائدة، مع أن سكينه لم يكن حاداً. وبعد القطع وضع على الجرح مزيجاً من الملح والرماد وروث الجمال المدقوق، فأحسست بلسع كما تلسع النار. وفي الليل أخذ جرحي ينزف. وفيما كنت نائماً أفتت لأشعر برطوبة ساخنة على فخذي. كان الجلد الذي نمت عليه منقوعاً بالدم. وكان الظلام حالكاً، فلم أر شيئاً حتى أشعلت والدتي النار». وحينما سأله تيسغر: «لماذا انتظر أهلك حتى كبرت ليجروا العملية؟» قال: «هذه عاداتنا». وأضاف بابتسام: «إن بعض أبناء المهرة ينتظرون حتى ليلة زفافهم». وشهد تيسغر في تهامة طقوس الختان لفتيان بشعورهم الطويلة. وقدم لها وصفاً شائقاً، حيث يطوفون في القرى إلى أن يسمح الشيوخ لهم بالختان في ضوء موقع القمر والنجوم في السماء، وانتهى بالآتي: «وقف كل منهم ورجلاه متباعدتان، ويدها ممسكتان بشعره، يحدق بجمود دون أن ترمش عيناه في الحجر المغروز أمامه، بينما أمسك عبدٌ بعضوه وسلخه. وعندما انتهى العبد من عمله وانتحى جانباً، قفز الفتى إلى الأمام، وأخذ يرقص بجنون على دقات الطبول الإيقاعية، أمام الجمهور المتشوق، قافراً، صارخاً، بينما الدماء تجري على رجليه». انظر: تيسغر، ولفريد، رمال العرب، تعريب نجدة هاجر، وإبراهيم عبد الستار، بيت الوراق، لندن، 2009، ص 70، 92، 93، 94.

نهلت مشاهد ختان حمود عناصرها الأساسية من طقوس الختان الشائعة في جبال ساق الغراب، وجميعها تدرج في سياق الأعراف القبليّة، التي تشجّع المفاخرة والمباهاة، فيكون الختان اعترافاً بأن صاحبه صار مؤهلاً للمشاركة في كل ما تقتضيه حال القبيلة، فإذا ما انثنى، وأبدى خوفاً، وهو يرى جسده يتعرّض للتمزيق، فلن يكون مؤهلاً لمواجهة الخطوب في المستقبل. وإن خالجه ضعف في أثنائه فسيلحقه العار إلى الأبد، وسوف تعزف نساء القبيلة عن الزواج منه. ويغلب أن يكون الضعفاء من رجال القبائل، هم من أولئك الذين خانتهم شجاعاتهم، لسبب أو لآخر، في تحمّل آلام الختان، فدفَعوا ثمن ذلك طوال حياتهم. لا يقصد بالختان، في جنوب غرب شبه الجزيرة العربيّة، التخلص من قلفة نبد الإسلام وجودها، إنّما هو طقس احتفاليّ عامّ للإعلان عن الرجولة، والاعتراف بأنّ صاحبها غادر مرحلة من حياته إلى أخرى، وقد أظهر جلدًا في الاختبار، لذا كانت تُدعى القبائل، وتُلقى الأشعار، وتحلّ الوفود في حمى القبيلة للتهنئة في هذا الحدث الفاصل. وفي إطار هذا الطقس ينبغي على المختون أن يظهر صلابته تؤهله لأن يكون رجلاً ذا شأن بين قومه، وينبغي أن يكون طقس العبور معمّداً بالدم، ومعلنًا على الملأ، ويصاحب ذلك افتتاح المختون بأهله وقبيلته، رافعاً خنجرًا محدبًا يطعن به الهواء في كناية رمزيّة موازية لذكره الأجرد، الذي سيكون فعله موازياً لخنجره في افتراع العذارى. وقد اختلفت المذاهب الإسلاميّة في تحديد سنّ المختون، فذهب بعضها إلى أنّه لا يجوز قبل البلوغ من أجل إظهار صلابته الفتى وقدرته على تحمّل الألم، والاعتراف بأنّه أصبح مكلفاً، فيما ذهبت أخرى إلى أنّه يستحبّ في الصغر رافة بقطع جزء من جسده. على أنّها جميعاً اتّفقت على ضرورة إشهاره.

ومن الواضح أنّ التقاليد الاجتماعيّة كانت تعيد إنتاج الآراء الفقهيّة حسب شروطها، وتحزّف فيها بما يوافق بيئتها، فيقع إصراف في تطبيق طقس الختان بين منطقة وأخرى، ففي المناطق التي وقعت فيها الأحداث المجازيّة لرواية «ساق الغراب»، تدخلت الأعراف القبليّة في اعتبار الختان طقس عبور من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرجولة، وليس استجابة لأمر ديني، وبالنظر إلى أهميّة هذا العبور، وما يترتب عليه من دور اجتماعي، بولغ في طقوس الختان؛ إذ كان يصاحبه حلق الرأس، وسلخ جلد العانة إلى قرب نقطة السرة، فضلاً عن جوانب

ختاناً حقيقياً سبقه. ولأنّه عرف بالأوّل، فلم يلبّ حضور الثاني، إنّما أناب عنه مساعده ليقطف الثمرة الناضجة، فأصبح الخطأ غير خاصّ بالابن، إنّما أصبح خطأ أبيه الشيخ، الذي خدع الأمير متستراً على الختان الأوّل؛ بل وخطأ القبيلة التي أرادت أن توهم الإمارة بختان زائف.

أسرفت قبيلة «عصيرة» في الاحتفاء بطقس ختان حمود لتخفي الخطأ الذي اقترفه عن الإمارة، التي لا تقبل ختاناً يمزق فيه الجسد بدل الاكتفاء بتر قطعة جلديّة خاملة، لكنّ الأسرة كانت تريد، أيضاً، وقف الانحدار الذي خيّم على السلالة بتأهيل الابن بعد أن انحسر دور الأب، وبموازاة ذلك أعدت شريفة لتحلّ محلّ الأمّ صادقيّة، فكلّ من حمود وشريفة يمكن أن يستأنفا دور عيسى الخير وأمّه، ولكنّ الظروف الحاضنة للأبناء جاءت مختلفة عن ظروف الآباء والأجداد، فقد كان خطأ حمود نذير شوّم بأنّه غير مؤهّل للنهوض بأمر قومه، فانزلق إلى متع سريعة حالت دون أن يكون رجلاً قادراً على وقف التدهور العامّ في المشيخة والقبيلة.

حضر نائب الأمير الطقوس المزيّفة للختان، ومعه حضر الغرباء بهيئة قارئ القرآن يرتدون ثياباً بيضاً، وقد هدّبوا لحاهم، فلم يضافحوا أحداً، ولم يباركوا، إنّما اكتفوا بالسلام عند وصولهم، وركنوا إلى مكان يتيح لهم المراقبة، فكأثمّ قداموا بمهمّة خاصّة، وليس المشاركة في حفل عامّ. ثمّ انطلقوا قبل الغروب إلى المسجد لصلاة الجماعة، واختاروا إمامهم من بينهم رافضين أداء الصلاة وراء غيره، فأطالوا في الركوع والسجود على غير ما اعتادته القبيلة، ولم يتردّدوا في إظهار الاستياء من بعض المصلّين من أهل القرية الذين «أسبلوا أياديهم» في أثناء الصلاة. كانوا جماعة متلازمة حضروا إلى القرية عابسين، وغادروها تاركين الناس في شبه حيرة من أمرهم. ولم يعلم أحد، إلا «بشيش»، أنّ الإمارة قد عرفت بخدعة الختان، لكنّها أرادت تصنّع الجهل لتضع القبيلة في موقف حرج في قابل الأيام. عرف ذلك لأنّه دائم في اقتفاء أثر أحد الوشاة من «بني هايم»، فتأكد أنّه يشارك نهائياً في حفل الختان، ويتوجّه ليلاً يسرّ الأمير بما يعرف من تضليل الإمارة بأنّه ختان صحيح، فتعقّب أثره، ووجده يقضي ليله في مسجد الإمارة، فأيقظه من نومه كيلاً يأخذه على غرّة، «وربط عنقه إلى البندقية وشدها من طرفها إلى سقف المسجد، وتركه يتدلّى كفتيل يشحذ ألسنة اللهب فوقه، واعتلّى المسجد بعد أن سدّ الباب

الفخزين، وتؤخذ تلك المزق الجلديّة «الصوائب»، وترمى بدمها إلى الحضور، وكلّمها كانت تلك المزق أكبر حجماً، وأكثر عدداً، جرى الاعتراف بأنّ صاحبها أمضى جلدًا في رجولته، لكونه أظهر جراءة في نزع الأجزاء الحسّاسة من جسده دونها تخاذل، وبسبب كون العمليّة تقتضي صبراً على الألم لا يستطيعه الصبيّ، فقد جرى تجاوز السنّ الذي حدّدته المذاهب الشرعيّة للختان، فأصبح يتمّ في سن العشرين تقريباً، حيث يكون المختون قادراً على إظهار صلابته في تحمّل الألم خوفاً على كرامته الشخصيّة وكرامة قومه، فتكون قيمته مكافئة للألم الذي تجرّع مرارته.

وغالبا، كان طقس الختان يجري في مكان عامّ يشهده المدعوّون، تنحرف فيه الذبائح، فتجري الدماء من جسد الختين ومن أجساد الأنعام الذبيحة، فوفرة الدم ترسم علامة كرم وشجاعة، وكلّمها أسرفت عائلة المختون في نحر الذبائح، كانت أكثر كرمًا للوفود التي قدمت للتهنئة. وقد درجت العادة أن يستمرّ نحر الذبائح إلى أن يتدخّل أحد كبار الضيوف فيوقفه. وخلال ذلك يقف المختون مفتخراً بنسبه وحسبه، ملقياً مقطّعات شعريّة حماسيّة حفظها، وتدرّب على إلقائها، وفيها يستعيد مآثر قومه، مركزاً على صحّة نسبه وموقع قبيلته، طالباً من الجميع الاعتراف به رجلاً شجاعاً في قبيلته، وقد يلمح من طرف خفيّ إلى المرأة التي ستكون زوجته في المستقبل. على أنّ كلّ ذلك الطقس يمكن أن ينهار ويفسد هدفه، إذا أبدى المختون ضعفاً، أو أظهر توجّعاً، فينبغي عليه المضّي في صلابته إلى آخر العمليّة، وإلا لحقه وقبيلته العار، وبعد الانتهاء من بتر غرلته، ونزع أجزاء كبيرة من جلد بطنه وفخذه، يؤخذ إلى مكان خاصّ به، فيفرد وحيداً لمداواة جرحه بالأعشاب والأدوية، وقد يستغرق ذلك عدة أشهر بسبب الجراح البليغة، والطعنات العميقة التي أصيب بها في وسطه جراء حالة العنف والزهو التي رافقت الختان، وربّما تتعقّن الجروح، ويتشوّه الذكر، وتلحق العنة بالمختون، وقد يؤدّي ذلك إلى وفاته في حال عدم مداواة الجروح بطريقة سليمة؛ فتكون طقوس العلاج أكثر أهميّة من طقوس الختان.

دفع الختان الثاني بخطأ الختان الأوّل إلى نهايته القصوى، فارتقى إلى درجة الخطيئة، وإذا كان الأوّل نزوة فتى شدّت عن الإجماع القبليّ، وخرجت على شرائع الإمارة، فقد كان الثاني ممارسة خداع للأمير نفسه، الذي دُعي إلى حفل وهميّ يغطّي

الوحيد بجريد الأثل اليابس، وأغرقه بالزيت من جميع الجهات وأضرم فيه النار»¹⁶.

حدث الانتقام المريع، بعد أن تتبّع «بشبيش» رجل «بني هايم» لأربعة أيام متتالية، فكان يمضي نهاره مختلطاً بالأهالي، وهي تحتفل بختان حمود، ويتجه ليلاً إلى صبياء يفضي للأمير بها شاهد، فقرّر قتل الواشي في مسجد الغرباء بجوار دار الإمارة ليثبت للجميع أنّه وضيع ومتواطىء، فلا سبيل لأحد المطالبة بدمه، فالمسجد الذي اختاره للاغتيال خاصّ بقوم الذلول لا يرتاده أحد سواهم، ومنّ يقتل فيه لا بدّ من أن يكون موضع شبهة. وطوال الأيام، التي راقب فيها ضحيّته، كان قد احتمل غضباً مدمماً قبل أن يتفجّر حقداً أتى على كلّ شيء، حين أعلن قراره بالهجرة، فنذّرت «صادقيّة» أنّ حبله السريّ قد دفن في قاع الوادي «ما يعني أنّ أول سيل عقب ولادته قد جرف معه ذلك الحبل، وهذا ما ينازع حاجتهم في بقائه بينهم للأبد، فهو سير حل باحثاً عن مستقرّ حبله السريّ»، ولسوف «يغادر القرية مهاجراً إذا اشتدّ عوده»¹⁷. لكنّ وجعاً مسرفاً في تأثيره ظلّ يمزّقه، فقد أبقى بندقيّته مع القتيل؛ إذ جعلها صليماً له، فنذّر قول الشيخ «مشاري» بأنّ «البنادق تموت مع أصحابها، ومنّ يعود لحياضه بلا بندقيّة، فكأنّها عاد بلا ذكر، فيقضي الحياة ذليلاً، وكلّ بندقيّة مات صاحبها عنها فإنّ لها الجبين الأعلى بالدار، فنعلت في ناصية البيت إلى الأبد»¹⁸.

ظلّ هاجس ترك «وادي الحسيني» إلى جهة مجهولة يتردّد في خواطر «بشبيش»، منذ بلغه نبأ وفاة زوجته في مخاضها ليلة ولادة «شريفة»، فانكفأ على نفسه، وأهمل علاقته بالآخرين، وصار يتخفّى، ثمّ تخلّى عن دوره بوصفه محارب القبيلة وعينها وحاميتها، فلم يبادر إلى عمل إلا بدفع من الأمّ أو الشيخ، لكنّ قراره اتّخذ صيغة التطبيق، بعد أن ختن حمود نفسه، وبعد أن حلّ رجال الإمارة في الوادي، وبعد أن فتك بالواشي قتلاً وحرقاً في المسجد، فأعلن للأمّ وللشيخ أنّ ليلته هذه ستكون آخر لياليه معهم، فذكّراه بالنسل الشجاع الذي ينحدر منه، وبأنّه في بيته وأرضه، فلم يشنّ عن قراره. رجّح لهم أنّ رجال الإمارة لن يتفوّهوا بشيء

حول حادث القتل في مسجدهم، فسكوتهم «لا يمكن أن يكون هواناً من الرجال الغرباء، فهذا الاعتقاد لا يتطامن له أحد إلا من يقلل من أمر الدولة لكيان شامل له عتاده وقوّته». وبما أنّه يعرف أنّ الإمارة تركز إلى قوّة جبّارة، فلن يكون سكوتها عن حادثة القتل غير «حجر سيضعه الغرباء أمام (عصيرة) ذات يوم، لتعود ورجالها حيث تبتغي الإمارة». لن تنازع الإمارة قبيلة شديدة البأس على دم واشي، إنّما هي تتأهّب لمستقبل أبعد في تحقيق أهدافها، حيث تترك للقبيلة أن تسقط بيدها من تلقاء نفسها، فرجال الإمارة «يتحرّكون بخطّة بعيدة المدى»، وتعاملهم الغامض مع الحدث الجلل عزّز قناعة «بشبيش» بأنّهم يبيّتون أمراً عظيماً يساس ضدّ القبيلة سيظهر في وقت لاحق.

في اليوم، الذي اختتم فيه حفل الختان المزيف، وصلت رسالة من أمير «صبياء»، يطلب فيها من القوم أن يستمعوا إلى مقرئ يُدعى محمّد المصلح، فاتفق على استقباله من أجل تبديد القلق الذي كان يخيم عليهم. وحالما وطئ «المقرئ» أرضهم شرع في فرض شروطه؛ فلا يمكن له أن يكون في مجلس تحضره امرأة، فكان أن توارت الأمّ صادقيّة جانباً تسمع ولا ترى. فجأة جرى استبعاد السيّد الجليلية، التي تأمر القبيلة بإمرتها منذ أربعين عاماً. ثمّ بدأ المقرئ وعظاً حول عمل النساء في الحرث والرعي والأفراح، فذلك ممّا لا تجوّزه الشريعة، فمكانهنّ هو المنزل، ثمّ انتهى إلى تأكيد لا يخامر شكّ على أنّ صلة النساء بالشيطان لا تحتاج إلى برهان. وقد أشاعت الإمارة أنّهم أهل بدع وشرك، فتريد أن تصيّرهم تابعين لها بادعاء إنقاذهم من الضلال، لكنّ ردّ «بشبيش» كان حاسماً؛ إذ طلب من المقرئ الكفّ عن ثرثرته والرحيل فوراً، فقد رآه رسولاً خبيثاً للإمارة، وليس واعظاً محسناً. أيقن المقرئ أنّه خُذل في مهمّته الإصلاحية، «لأنّ أدوات درسه أقلّ بكثير من عنت هؤلاء القوم»، ورأى أنّ «الزمن كفيل بمعالجة هذا مع تفكيك إتقانهم للعت». لم ييأس، إذ أذخر جهده ليوم آخر يذبل فيه عناد القبيلة.

زادت توجّسات رجال القبيلة، فقد كانوا «يتوقّعون رجلاً يكشفهم في حادثة الحريق والقتل، لكنّ الأمير قلب التوقّعات كافتة، وأوصل إليهم رسالة أخرى أكثر عمقاً وخطورة، «حينما أرسل لهم مرشداً، فقد نظر إليهم بوصفهم خارجين عن سنن الدين، ومنخرطين في سنن الطبيعة. وانتهى بشبيش إلى النتيجة

16 - ساق الغراب، ص 137

17 - المصدر نفسه، ص 140 و 185

18 - المصدر نفسه، ص 142-143

قضى ابن شامي نحبه، بعد أن طلب من الشيخ الإذن بالموت، وتبعه الساحلي، الذي أراد الالتحاق بالآخرين؛ فبدأ للشيخ أن العارفين من قبيلته اختاروا الهجرة أو الموت؛ لأنهم غير قادرين على أن يتحكّم الغرباء فيهم، ف«بات تحت وابل من نصال الألم»، وتفكّكت حلقات قوّته بعد رحيل بشييش، وقد قُتل أخوه سبيع في نزوة عشق ليليّة، وتمّ التمثيل بجسده بعد تقطيع عورته وتعليقها برقبته على سفوح الجبال.

وفيما لاح التفكّك في بنيان القبيلة، أمّعت الإمارة في إظهار قوّتها الكامنة، فقد دعت الشيخ وقبيلته لحضور صلاة الجمعة في مسجدّها الجديد في «صبياء»، فتريّث، وبدل أن يلبي الاشتراك في صلاة الجماعة، في يوم تراه الإمارة مهمّاً في افتتاح مسجدّها، ذهب يوم الثلاثاء على جريّ عادته، فلما قابل الأمير لمسه «يكابر على نيّات شريفة تكاد تفلت من بين كلمة وأخرى». فقد رآه ممتنعاً عن دعوة التّخذت صيغة لا يجوز ردّها، ثم رمت الإمارة خطوتها الأخرى، فحين احتبست القبيلة مياه الأمطار في الوادي ضمن أراضيها، جاء قادم من الإمارة يتحرّى عن إجابة من الشيخ حول سبب منع المياه عن أراضي القرى الأخرى. كانت قوّة الإمارة تترسّخ على الأرض يوماً بعد آخر. كان الغرباء، في أوّل أمرهم، مثار سخط جميع القبائل في الوادي والجبال، لكنّ سياسات التطويع الهادئة والبطيئة ذوّبت مقاومتهم، وانتهى الأمر بأن شتّت قوّتهم، و«قهروا إلى الأردلين»، فمنهم من هجر بلاده، ومنهم من قضى نحبه، ومنهم من صمت، ومنهم من والى الغرباء، وحينما بلغت شريفة مبلغ النساء، أرادت إحياء سنن القبيلة وأمجادها، كما فعلت صادقيّة منذ نحو نصف قرن، ومع أنّ الغرباء، من خلال توجيهات «المقرئ»، قد شدّبوا عمل النساء خارج المنزل، بما يعدّ نكوصاً عن عادات القبيلة وقيمها، فإنّ شريفة مضت في نهج الأمّ الكبرى، فتولّت إدارة الأراضي، ودفعت النساء إلى العمل، وسعت إلى تخزين الحبوب لوقت الحاجة، وفيما انخرطت شريفة تحمي قبيلتها، كان حمود يلهو دونها حرص منه على وقف التدهور الذي اقتلع جذورها.

مُنحت الأمّ قدرة خارقة على استباق الأحداث، وتدبّر عواقبها لمعرفة الاحتمالات الممكنة منها في المستقبل، فشرعت تكثر من وصاياها، وتلجّ في ترهيب قومها «من فواجع الأيام، التي لم يلقوا منها شيئاً؛ بل ماجت حياتهم إلى شكل يحسبونه طبيعياً،

الآتية: «هذا القادم لم يكن إلا حقيقة سياستهم في المنطقة، إنّ هؤلاء الغزاة أصبحوا لا تُعجزهم قوّة، فهُم ذوو بأس شديد يأتي من جهات كثيرة، كما أنّ مسألة المسجد لا تعني لهم خسارة كبيرة، مثله مثل مقتل ذلك الرجل، الذي سيُعدّ مجرد رقم في قائمة القاضين، وكلّ هذه الخسارات لا تعتبر شيئاً في سير الدول، حين تقوم أو تقصّ عروشها»¹⁹. وأيقن أنّ الإمارة ماضية في مسعى طويل الأمد، فهي تريد توطين رؤى جديدة لنمط حياة توافق معطيات هؤلاء القادمين من الشمال، «فهي لا تخوض حرباً ضدّ قوم إلا إذا صلّوا غير صلاة أتباعها، ودعوا إلى ربّ غير ربّهم، ولقد ارتسم فارق بين أهل عصبية، والغرباء في صبياء، فأولئك «ثلة من المارقين على الله وشرعته»، وهؤلاء هم حملة راية الله.

حينما قرب موعد رحيل بشييش استدعته صادقيّة، ونقدته عشرين قطعة ذهبية، ثم أخطرت شريفة بقرار أبيها، الذي طلب إليها ألا تبحث عنه حينما تكبر، ثم لعق رجلها «جرباً على عادة كلّ راحل لا يريد أن يفقد ولده، معتقدين أنّ لعق أقدام الأطفال يلهيهم عن تذكّر والدهم، ولا يشعرون بفقدته حين غيابه». ثم فكّ وثاقه من سرير الأمّ، التي كانت تداوم على ربطه به خشية هروبه، وتوارى عن القرية مهاجراً بحثّ خطاه إلى «بلاد الشمال البعيدة والمخيفة في آن واحد». وبذلك فرض الانتقام من القاتل هروباً واقعيّاً، لكنّ الأسطورة عرضت سبباً خاصّاً بحبله السريّ الذي جرفته مياه الوادي، فلا سبيل لاستيطان صاحبه هذه الديار، وبدل أن يتتبّع مجرى الوادي، حيث ينتهي في البحار البعيدة، يّم وجهه شطر خصومه الشماليين، فباحتلهم لبلاده لم يبق له مكان فيها، فهم على وجهه ناحيتهم، كأنه يستعيز بالمكان عن إحساسه بعدم القدرة على البقاء فيه؛ إذ لم يكبح في نفسه الرفض الأبديّ للغرباء، وعدم قدرته على التصالح معهم.

خلخلت هجرة بشييش سكون القبيلة، فأصبحت مهوى السائلين؛ إذ «لم يسبق لأيّ من عرقهم الخروج من بلادهم هكذا». فقد شقّ عليه البقاء في أرضٍ أصبحت لغير أهلها. فأراد أن «يصنع لنفسه وطناً آمناً لا يطّلع على تضاريسه أحد أياً كان». وما لبث أن تقدّم هباش الأعمى يطلب إلى الشيخ أن يسمح له بالموت، فأذن له، وقضى بعد يومين. وبعد نحو شهر

شؤون إدارة الأراضي الزراعية. ولم يتوقف عند ذلك الحد؛ بل أضاف الأمير أن الإمارة سترسل جماعة من الموثقين يفقهون الناس في الدين، ويقيمون فيهم الصراط الذي يروونه صالحاً»²².

كانت دعوى الأمير واضحة: ينبغي فكّ عقدهم الاجتماعيّ الموروث، وتعطيل أعرافهم القبليّة النافذة، فلا يجوز التصرف في المياه حسب حاجتهم فقط، إنّما حسب حاجتهم وحاجة الآخرين إليها، وإذا كانت ملكيّة الأراضي الزراعيّة حكراً عليهم، فصار ينبغي الآن التخلّي عن ذلك، وبما أنّهم جاهلون بالشرائع، فقد صدر القرار بإرسال جماعة من الموثقين تقودهم إلى طريق الحقّ، وتعلّمهم الدين الصحيح كما تراه الإمارة. فهزّ كلّ ذلك القواعد المتوارثة لديهم، وانكفأ الشيخ على نفسه قلقاً من هذا العرض الصريح لسلطة الإمارة عليهم، أمّا الأمير نفسه، فقد أعلن، حالما خلا إلى مجلسه الخاصّ، أنّه «لا خلاص من تعنت (عصيرة) إلاّ بواسطة رجل مخلص للإمارة يستوطن حياتهم، وأنّه لن توكل هذه المهمّة الشاقّة إلاّ لمن يخترقهم من ناحية لا يستطيعون معها ممانعة بأيّ شكل من الأشكال»، فاقضى ذلك إعادة المقرئ محمّد المصلح مرّة ثانية إليهم، بعد أن أخفق في مهمّته الأولى، ولاسيما أنّ تابعه «ولد الهيجة» قد تمكّن من قلوب أهل القرية»، وتغلغل «في شعاب أرواحهم جميعاً»؛ بل إنّ انتزع حظوة نادرة في بيت الشيخ نفسه. لم يجد المقرئ ممانعة كبيرة هذه المرّة، فقد «بدت الأمّ غافلة عمّا يدور، ولم تعر اهتماماً لوجود ذلك الرجل في واديهم. وقد نزل الجميع عند صمتها ورغبتها في إهمال ذلك، فلم يثرهم أن يقيم المقرئ شعائر وطقوساً دينيّة ما عرفوها من قبل»، فاستفحل شأنه، وحلّ مكان الشيخ في النظر في المشكلات، التي تواجه القبيلة، وما لبث أن «صار والياً دينيّاً، ومقرّباً إلى الله، بعد أن كان شيخهم صاحب الولاية والقربى المطلقتين»²³.

وسرعان ما ظهر أمر لاف، فكلمّا انحسرت سلطة المشيخة نشطت المرويّات التي تذكر بأمجاد القبيلة، وكلّما خبا بريق الأفعال توهّج فتيل الأقوال، فكانت المرويّات توهم قلة من الناس أنّ عهد المجد سوف يعود مرّة أخرى. وكلّما دهم القبيلة خطب أفسح السرد للمتعة واللذة والأحاديث المكشوفة بين الأمّ صادقيّة

وأكثر فرصة للخلاص من شقاء السنوات الآفلة؛ هذا الخلاص الذي قدم به رجال يقدون على بلادهم في كلّ عام؛ ليغدقوا في رسم الأمنيات لهم، ويهبونهم مرتعاً لأحلامهم، ومستقبلاً زاهراً ينتظرهم في الشمال، ويغرونهم بالمال للحاق بجيش الإمارة، فكانوا يعدونهم بما لم يسمعوا به من قبل، ولم يحلموا به قطّ»²⁰.

عاشت القبيلة طوال تاريخها حالة أقرب ما تكون إلى «المشاعيّة» في كلّ شيء، فقد كانت الأمّ تشرف على تنظيم العمل، ودفع الأجور، ومتابعة شؤون الرعي، واعتاد الناس نمطاً شبه جماعيّ من علاقات العمل والملكيّة والادّخار، وكانت هي حريصة على ادّخار جزء من المال الفائض، تغدقه على طالبيه وقت حاجتهم، ولم يخمّن أحد مقدار ما كنزته من ثروة، وما شكّ امرؤ قطّ في أنّها كانت تبذّر مال الناس المدّخر لديها، فهي حافظة له؛ «إذ لم يُذكر في يوم من الأيام أنّ شخصاً وقف بباب الأمّ سائلاً ما لا وردّه خائباً بحجّة انقضاء ما للقبيلة من مال في حوزتها»²¹. وقد ورثت شريفة هذا الدور، فطوّرت أسباب العمل وموارد الإنتاج، وأصبح «عهداها» استئنافاً جديداً لعهد الأمّ وتطويراً له. ثم حدث أن أصبح نفوذ الإمارة مباشراً في شؤون القبيلة، فطالما تمتّع الشيخ في قبول دعوة الأمير له، فتجري لقاءاتهم في سوق الثلاثاء في «صبياء»، فتبدو كأنّها عارضة فرضتها المصادفات، لكنّها كانت مقصودة ومرتبّة. لا يريد الشيخ أن يظهر مجافياً للأمير، ولا يريد الأمير كطف ثمرة الدهاء قبل أوانها، فكان يتحلّى بالصبر، مراقباً الاندثار التدريجيّ لسلطة الشيخ.

وبمرور الوقت، بدأت تتضح مطالب الإمارة، وحينما التقيا في آخر ثلاثاء، عاد الشيخ مكلّلاً بالصمت، فاعتكف في بيته، وهو «يفرط في أمر يمرض قلبه، فقد كواه الأمير من حيث لا يتلمل من جرح ظاهر، عندما بيّن له أنّ اليد الطولى صارت للإمارة، وما يبقى في وسع أهل (عصيرة) أن يتحكّموا في مقدّرات الطبيعة، ولا يمكنهم أن يحكموا بأعرافهم وقوانينهم، وشدّد على أن ظلّ تنظيّمات الإمارة سيكون وارفاً على الجميع ومنصفاً لهم، وأنّهم سيخضعون دون تفرقة لقراراتها، وأنّ عليهم عدم حبس مياه السيول بوادي «الحسيني» لأكثر من يومين، ووجوب الرجوع إلى الإمارة في

22 - المصدر نفسه، ص 237-238

23 - المصدر نفسه، ص 239

20 - المصدر نفسه، ص 234

21 - المصدر نفسه، ص 235

مهجة كل فتاة وحيدة، فيصيبها مصاب يجرمها من الزواج طوال عمرها». فلم تمر سوى أيام حتى جلل السواد نساء القرية جميعاً، أما شريفة ومزارعاتها، فقد مضين على «سنة الأولين في شؤون الحياة»، ولذلك أشيع «أنهن يخرجن عن تعاليم الدين؛ لأنهن يرفضن وضع الخمار الأسود على وجوهن»²⁵.

نجحت الإمارة في تقويض القبيلة، فلم تبقى أبحاثها غير ذكريات مطمورة في بطون المرويات، وتفرق شملها، وفقدت هيبتها، وأصبحت تابعة للإمارة، ولا سبيل أمامها غير الرضوخ. انهارت الآمال المعقودة على «حمود»، فما استطاع إعادة هبة المشيخة، وتحلّى عن كل وعد سابق، وصار حمي القبيلة مستوطنة للوافدين الغرباء، يمارسون فيها الحكم والوعظ، فسيطروا على المجال العام، وجعلوا نساء القبيلة خليلات شرعيات بأدلة الدين، وأصبحت لهم اليد العليا في تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وأصبح من غير المتاح لأحد أن يحتج على المصير الذي آل إليه أمر القبيلة، فقد اتبع المقرئ منهج تكفير كل عمل لا يتوافق مع مصلحة الإمارة، فما رآه مخالفاً كان ينسخه بأية أو بحديث، ثم صار يبشّر بأن الإمارة مؤيدة من الله، ولا يجوز عصيانها أو مخالفة أي أمر تصدره.

ثم مضت الأم في مناجاة الجبال للإبقاء على إرث قبيلتها واستمراره، وصارت تناشد القوم الخارقين في أعالي «ساق الغراب»، للوفاء بعهدهم القديم في الدفاع عن أهل الوادي بعد أن انحدرت بهم الحال إلى الحضيض، ثم إنهم كانت تناشد السماء من أجل «أن تبعث برسلك ما نزلوا من قبل، رسل لا تردعهم عن مهمتهم رافة أو شفقة، تمزق الشعاب والأودية بسيوفها، وتقطع الجبال ببروقها». وأولئك هم رسل الجبال الذين تعاقبت معهم، منذ أربعين سنة، على ميثاق واضح: يدفن زوجها الشريف مشاري الخير في وادي الحسيني، مقابل أن يذهب ببصرها، وتعيش إلى نهاية العمر عمياء «لا ترى إلا بهم ومنهم». وينبغي عليهم، فضلاً عن ذلك، رعاية نسلها، وتمكينها من القوة لرعاية قومها وولايتهم. قايضت صادقية بصرها تاريخ قبيلتها في عصيرة، شرط ألا تتخذ قراراً إلا برأي رسل الجبال، أو بعد مشاورتهم. وعلى الرغم من محاولات صادقية وشريفة إعادة الاعتبار لمكانة القبيلة، فإن الانقسام نخر روحها، ففي مقابل

وسلاتها، مكاناً واضحاً، فجّل ما روي منها جاء عقب كروب وأخطار، وكلما ارتسم تهديد مبطن أو معلن للقبيلة ارتفعت معالم الفرح وشراكة النساء للرجال في كل شيء، فيخفي الإسراف في الفرح والفحش ياساً مضمراً ونكوصاً متواصلًا، فهو طقس للمتعة الجماعية يستنفد طاقته ليتجدد مرة أخرى في حركة دائبة. ضرب التحلل نسيج القبيلة، فلم يبق مخلص فيها إلا من كان من سلالة الشيخ نفسه، «حيث انكفأت بقيّة العشائر على مقدراتها، وذلك منذ موت كبرائهم، فتمرققوا شيعاً لا يمتون بصلة لتلك الولاية العظيمة، إلا بجهة الإقامة وهي وادي «الحسيني»، فلم يبق هنالك ما يقربهم كدم واحد وروح واحدة، فتنازعتهم مغريات الإمارة، إلى أن استطاعت أن تصهرهم في دواليب مشروعاتها، وذلك بتعيين عدد كبير منهم أدلاء، و«أخويا» أو معاونين، وإلحاق بعضهم بالجيش الذي طالما رفض الشيخ أن يلتحق به أي منهم»²⁴.

منذ أن اختفى كبراء القبيلة بالموت، أو القتل، أو الهجرة، لم «تبق في قلب الشيخ وأمه بارقة أن كتاب الأقدار باقٍ لهم وحدهم، وأنه لا يحمل لغيرهم أي نصر في الآفاق؛ إذ صار يحمل طيفاً آخر لا ينتمي إلى تراثهم». وبتقدم عمر الأم، ومرضى ابنها، انحسر نفوذها من حياة الأتباع، وبرز دور «المقرئ»، الذي جاء ممثلاً لسياسة الإمارة في إدارة شؤون القبيلة، وتقديم يد العون للمحتاجين من أجل كسب ودّهم، فما يبقى أحد يقف بباب المشيخة، إنهم تراحموا على باب الإمارة، التي اتخذت سياستها وجوهاً ثلاثة: إغراء بالمال، والعمل في جند الأمير، ووعظ يقوم على الإرشاد وبيان عيوب المعتقدات للقبيلة، وممارسة ترهيبٍ تلم هيبة المشيخة، وقوض مكانتها الرمزية.

وقد اجتمعت تلك الأسباب معاً، فكان أن «تنامت في القرية، خلال فترة زمنية قصيرة، والنقمة، وارتفعت معدلات الرية بين الناس، هذا وهم ينسلخون تماماً عن فسيح أمسهم التليد، ولم يبق من سلفهم سوى ذكريات ماضية»، فأصبح المقرئ هو صاحب الحل والعقد، وراح يغري الرجال بعدم السماح لنسائهم بمغادرة المنازل صوتاً لأعراضهن، فإذا خرجن لحاجة ماسة، ف«عليهن بالحجاب، فهو أظهرهن وأكثر أماناً». وينبغي أن يقرن في بيوتهن خوفاً، «بعدها أشيع أن غريباً يتربص بالنساء، وأنه يختطف

جيل عظيم توارى، ظهر جيل جديد بدد ميراث الأجداد بلا تدبير، سعيًا وراء نزواته، فأصبحت الأجداد القديمة غمامة من ذكريات تستعاد في وقت الضنك، وتُروى في ليالي السمر. ولهذا أخذت الأم تعدّ العدة لترسل ابنها عيسى إلى الآخرة؛ لأن تاريخ قبيلته كان في طريقه إلى الاندثار والتلاشي، فلا يليق به البقاء حيًّا بعد أن أصبحت القبيلة تحت جناح الإمارة.

في لحظات من التراجع الشامل، الذي ضرب القبيلة في صميمها، استغاثت صادقيّة بالقوم الخارقين من أهل ذُرّا الجبال، طالبة إعادة بصرها مقابل نقل جثة الشيخ إلى أعلى الجبل، لتتمكّن في آخر أيامها من أن ترى «ولد الهيجة»، الذي يذكرها بعشيق توهّمت به في زمن مضى، هو «ابن حسينة»، فهذا وذاك كانا نتاجاً لهياج جمع عاشقين قبل زواجهما الشرعيّ، فأصبح لهما شأن؛ لأنّهما من نتاج الرغبة الخالدة، وكلّ من جاء عن «دفقة مشروعة بالعشق» فسبق وجوده قران والديه، فإنّه محلّ تقدير وتبجيل في القبيلة.

كانت الأم قد تخلّت عن بصرها لقاء حكم السلالة للوادي، ودفن جثمان زوجها الشريف «مشاري» فيه، وها هي الآن تعقد اتّفاقاً جديداً؛ إذ «تأمر ابنها بالموت لتقايض بجثمانه نظير عودة بصرها». لكنّ كتاب الأقدار، الذي كان طوع بنائها، خبأ عنها ما كانت تريده، ففي الوقت الذي استعادت فيه ماء عينيها، كان أهل قريتها قد نكلوا بـ«ولد الهيجة» تقتيلاً؛ إذ كانت ترغب في أن تراه امتداداً للذكرى «ابن حسينة»، الذي خلب لبّها في شبابه، فخرست ولدها وشبيهه معشوقها، فما عاد في عالمها شيء يستحقّ أن تقع عينها عليه.

أرادت صادقيّة إعادة تجديد عهدها مع قوم الجبال بمنحهم جسد الشيخ ليدفنوه في أعالي الجبال، فتحتمل مبصرة بموته؛ لأنّه «لم يخضع للإمارة قطّ». وكان هو قد رأى عدم جدوى حياة ذليلة في ظلّ إمارة دفعت بأجداد سلالته إلى طيّ النسيان، فقد أصبح حكم الغرباء نافذاً على الأرض والرجال، ثمّ إنهم أفرطوا في الاستبداد؛ إذ جعلوا أنفسهم سدنة للدين لا ينازعهم في ذلك أحد، وإلا عدّ «خصماً مباشراً لله». وفي لحظاته الأخيرة، استعاد الشيخ طرفاً من ذكرياته مع أمّه، منذ كان فتى يافعاً في الرابعة عشرة من عمره إلى أن بلغ الخمسين، فلم يكن حزيناً لأنّه شارف على النهاية، إنّما لحقه الكرب العميق؛ لأنّ «نهيته ستطوي محفلاً عظيماً، قوامه ما يفوق متّتي عام، وهم أمة ممكّنة في الأرض، إن غادرها سيّد رحيم أتاها سيّد أرحم، هذا وفي صحف سابقة من تاريخهم مئات السنين انقضت لسادة الوادي، وهم يشيّدون على الأرض وطناً منيعاً»²⁶.

استعادت الأمّ بصرها دون أن تخبر أحداً، فبدأت ترى الأشخاص، الذين كانت تعرفهم من قبل بأصواتهم وروائحهم، فأعادت اكتشاف العالم المحيط بها من جديد، وهو في حالة من زوال. لم تخبر أحداً ببصرها المستعاد، فمضى الآخرون يتصرّفون معها باعتبارها عمياء، وهكذا رأت جثة «ولد الهيجة» مسجّاة وسط القرية، ثمّ لمستها «تحقيقاً لرغبة خمدت إلى الأبد»، وأمرت بدفنها إلى جوار ابنها، فكانت بذلك «تؤسس منبراً رفيعاً، يظّل في العالمين من بعدها مقدّساً، ومهوى الطامحين إلى الزهو والسمة العالية»²⁷. وحدها شريفة تمكّنت من معرفة أنّ الأمّ استردّت بصرها بعد أربعة عقود من ظلام الحكمة.

ما إن انطفأ بريق الحياة في عيني الشيخ، حتّى ظهر قوم الجبال عارضين على الأمّ حمل جثته لدفنها في الأعالي، «وستنال حقاً

بلغهم نبأ عنة الرجال وشبق النساء، «اصطفى كل رجل من أعوان المقرئ لفرأشه أربعاً من النساء، يعلمهن أن في المطارحة توثيقاً أكبر لصلتهن بالسما، وأن خضوعهن لهم هو مرضاة الله أولاً وأخيراً، فخنعن لهم في يسر تام، وملن إلى شراك القادمين بهدايتهن وعتقهن من نار جهنم، وكان في كل هذا دليل قاطع على قبول الله لصلتهن المشتركة تلك، وليقين صادقات في توبتهن انصرفن عن كل شؤون الحياة، قارّات في البيوت، تنفيذاً لهدي المقرئ وأعوانه»²⁹.

انتهى أمر قبيلة (عصيرة) كالآتي: النساء يتهاقن تحت الغرباء مرضاة الله، والرجال يكدحون في الحقول ليخرجوا الزكاة والصدقات، التي تدفع لأعوان المقرئ، عسى الله أن يخلصهم من عجزهم، أما حرث نسايتهم فتولاه الغرباء، فهم «الأصلح والأجدر». وتنفيذاً لوصية الأم رحلت شريفة إلى الجبل خالية من كل شيء «عدا حمل روحها من النشوة، حتى استوت على قمته، ثم مددت قامتها المشوقة عليه، وراحت تقلب جسدها على جلموده الضخم، الذي ينسبط منذ آلاف السنين، لا يقارعه في الصمود شيء، ولا ينازعه في المكان مخلوق، وهي، الآن، تبدأ مناصبته الخلود، وتخرق مملكته الأبدية، فتشقى من تاجه عرشاً لها، وتخرق تحصيناته، فتلك بلادها من تحتها، تراها قبضة من ماء وطين ستعيد تشكيلها كما تريد». ومن مكانها على القمة نظرت إلى بلادها المتناثرة، التي «تقاسمتها أيادٍ منكرا»، وراحت تبحث عن طريقة مبتكرة للخلود، فرأت أمامها عريشاً فخماً شعرت أنه من صنيع الأم، وحينما دخلته وجدته خالياً إلا من سقف متين من السعف، ثم «راعها جبل يتدلّى من عل، وأسفله أرضية مستوية كأنها قذت من ظهر الجبل وعليها كرسي خشبي، فارتجت روحها برعب هائل، حيث شعرت أن الأم تحيط بها من كل جانب، إنها تدعوها حقاً للموت، وللخلاص قبل أن تقبض على جسدها حاجة فذرة لا يقضيها لها سوى الغرباء».

ارتقت شريفة الكرسي، وشدت الجبل حول عنقها، ثم أفلتت جسدها في الهواء، فإذا بجزء من السقف ينهار عن كنز من المال مخبأ في جلد جمل تناثر في أرض العريش، إنها تلك الثروة التي جمعتها الأم بتدبيرها طوال عقود لتحمي بها عشيرتها وقت

لمست شريفة تراجع مكانة السلالة، فنشطت فيها رغبة جامحة لأن تتبواً مكاناً سامياً يجعلها في «علية العليين» في سائر وادي الحسيني، وساق الغراب، فراحت تحمل بظهور «مملكة عظمى تكون أسيرة حنكتها في الزمن القادم، وكان ذلك المرام الشاهق ينزعها إلى الصمود دائماً، وعدم التواكل في الأعمال، أو الانكسار أمام عقبات صارت تتكاثر عليها، منذ أن توسعت الإمارة في مكائدها لهم بيد ذلك المقرئ «الملعون». ولم يكن ذلك مجرد ادعاء فرضه اعتدادها بنفسها الذي ورثته عن أبيها، «إنها هو حقيقة النهايات، فلا زمن بعد اليوم سيكتب لأولئك الرجال، وليس هناك حظ حسن يُمكن لرعيل ينحدر من دمائهم العريقة، فستغدو لها القوامة الفريدة على الزمن، ولها التصرف المطلق في حذاير الوقت، وتصريف نوائب الدهر أو مباحجه، وبالطريقة التي ترغبها، وأنى تشاء، هذا نياط داخلها وصوت عمقها». أخذت الأم شريفة من يدها، وأمرتها بأن تخرج إلى أعالي الجبال ما دامت نساء القرية تحت الغرباء، ورجالها يخدمونهم، فكان أن هبت العاصفة المنتظرة التي يقودها «غبري الليل»، وحينما لاذت شريفة بالأم على مرتفع من الأرض، والتحم جسدهما، شقت العاصفة العاتية قبراً، وفصلت بينها، وحملت الريح جسد الأم بتؤدة ووضعته في الشق، فرأت شريفة «ملابسها تبدلت إلى بياض مشع، ثم علا في المرتفع صوت صلاة، تتالت طقوسها من خلال آلاف الحلل البيضاء تراءت لشريفة أنها لأشخاص يصطفون أسفل التل في الصلاة على المتوفاة، وبعد ذلك انحدر النعش مضيئاً في هدوء حتى استوى في القرار، وصار المثوى النهائي عندما شاهدت «غبري الليل» يسوي التراب على القبر، ويغرس من فوقه شتلة سمر موهوبة الحياة»²⁸. فقد حضر القوم الخارقون دفنها.

حينما انكشفت القرية عن عواصف الرمال والأمطار، أشاع الرجال العاجزون أن ذلك كان «كرامة أولى للمؤيدين بنصر الله على الأم، فحين غادرتهم إلى الأبد، انجلى عن القرية خبثها»، وبذلك استطاع «المقرئ» أن يعود مع حشد من أعوانه، فدخلوا القرية «متخلفين بروح الفاتحين الرحيمين، لا يتوقف دورهم عند حدود الدعوة والوقوف على حاجات الأرض والممتلكات، بل حتى عند حاجات أجساد النساء». وحينما

بصلة الدم، وانتهى آخر رموزها منتحراً، فتولّت «شريفة» دور الأنتى المباركة التي ورثت الأم «صادقية»، حينما نثرت في الطريق الرابط بين الوادي والجبل بذور الأمل. وقد جاء السرد أمواجاً مركّبة من الأحداث، التي كشفت الصراع الأولي بين القبيلة والإمارة، ثم أفول القبيلة، واستئثار الإمارة بكل شيء.

وكان الزوال البطيء للقبيلة اختباراً مريعاً تضافر فيه الدهاء مع القوة، وقد جرى الاحتفاء بالختان علامة على الذكورة، وأشيد بمحاربي القبيلة، وذكر أساطيرها بكثير من التبريز، لكنّها كانت تضمر في بنيتها عوامل فنائها، فقد وضعت نفسها في عناد غامض تجاه الإمارة، ولم تقابل مكرها بدهاء مرّن يحفظ لها وجودها، وكان عاهلها الأكبر فاقد الذكورة، فأسلم قيادة العشيرة لأُمّه، التي رهنت ذاتها لإرادة قوم رمزيين جاؤوا من الأعالي لحماية القبيلة. ولم يفلح الشيخ في توريث ابنه دور الأجداد العظام، الذين رفعوا شأن القبيلة، وانزلق الابن إلى طيش الشباب في لهفة مفرطة، وكأنّه يعوّض عن ثلم ذكره بمزيد من المتع الجسدية، فلم يتأهل لحمل مسؤولية التركة الكبيرة التي ورثها عن عائلته، فحتم حياته بانتحار شنيع، لكن الإمارة نهجت أسلوباً ماکراً في تفكيك بنية القبيلة، فقد طوّقتها بالقوة دون أن تصطدم بها، وأظهرتها على أنّها جماعة مغلقة على تقاليد وأعراف شبه وثنية، فغزتها بثقافة وعظية شلّت تماسكها الموروث، وجعلتها موثلاً للمرشدين والدعاة المتعطّشين لكل شيء.

وانتهى الأمر بأن عرضت ثقافة القبيلة على شاشة الإمارة بوصفها ثقافة طبيعية لا تفي بالحاجات الإنسانية، وينبغي أن تزول، فتلك حقبة ملتبسة ينبغي عدم وجودها في ظلّ الدولة. وكان المقترح الذي وضعته الإمارة يقوم على احتواء القبيلة، وحبسها في إطار يدرجها في تبعية للإمارة، بعد أن تفرّدت بالسيادة مدّة قرنين، ونتج عن ذلك ثلم متدرّج لكل قيم الاعتداد بالنفس والكبرياء والعناد، التي كانت تشكل البطانة الداخلية لفكرة الانتماء والهوية، فتفكّك التاريخ السحري للقبيلة، وحلّ مكانه تاريخ ديني خاضع لتفسير لاهوتيّ شبه مغلق للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، حمله الشماليون معهم في حملاتهم الحربية في أفاصي الجنوب.

الحاجة، وكان عيسى الخير قد أرسلها سرّاً إلى الجبل قبل موته، فأقلعت عن فكرة الموت معتقدة بأنّ حياتها ستكون مصونة في كنف الأمن، وأتمها بهذه الثروة المدخرة سوف تواجه «القوى الدخيلة، وتقف في نحورهم، تناهض إدارتهم التي تستخفّ بأعرافهم وتقاليدهم». فسارعت إلى إخفاء المال، وطمس أية دلالة عليه، ولاحظت مذهولة أن صرّة من جوب كانت تظهر في المخبأ الجبليّ كلّ يوم لا يعرف مصدرها، فتحملها شريفة وتبذرهما في طريق خفيّ يصل بين عريشها في الجبل وبيتها في القرية، «كأنّها تخلق بحبل سرّيّ قوامه الحياة علاقة بين الجبل والقرية؛ إذ يربو أمامها كلّ نهار ذلك النبت، فلا يطّلع على نضده الأخضر أحد سواها»³⁰.

بعد شهر على ارتيادها اليوميّ لذروة الجبل، وعودتها إلى بيتها، الذي أصبحت وحيدة فيه، فوجئت يوماً بـ«همود الخير» معلّقاً في المكان الذي أرادت أن تنهي حياتها فيه، امتثالاً لوصية أبيه، حينما طلب إليه أن يضع حدّاً لحياته في هذا المكان، إذا ما لمس نبذاً له في القرية، فرأته شريفة يفني حياته أمامها من غير تدخّل منها، فكان بذلك آخر سلاله شيوخ وادي الحسيني. لم تمدّ له يد المساعدة لتثنيه عن الانتحار؛ «لأنه رجل سوء، لا مثيل له سوى رجال القرية، الذين أدوا الزكاة للغرباء بأجساد نسائهم أملاً في الغفران»³¹. ثم جلست تنظر من شاهق الجبال إلى قريتها، وقد فاحت رائحة زكية من أسفل جسدها، كانت هي رائحة أرضها، ورائحة الرجال الأوائل الذي صانوا حياضها مدّة قرنين، وارتسم أمام نظرها الدرب الأخضر لبذورها النابتة يصل بين الجبل والقرية في أعماق الوادي.

اقرن التخيل التاريخي في رواية «ساق الغراب» بتحوّل كامل في المصائر، فقد رسّخ الغرباء الشماليون من وجودهم في الوادي، وعمّموا ثقافتهم الوعظية، فجعلوا من رجال القبيلة أتباعاً، ومن نسائهم عشيقات، وفيما انحسر دور القبيلة وتلاشى، سطع نجم الإمارة، وبدل الشبكة الأسطورية للمرويّات والأناشيد ظهرت المواعظ والفتاوى، وشهد الثابت الوحيد في السلالة تغييراً حاسماً، فقد انهارت الذكورة التي عبّرت عن نفسها طوال الرواية

30 - المصدر نفسه، ص 377

31 - المصدر نفسه، ص 380

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤننون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com



ألكسندر بوشكين (1799-1837)

تقديم وترجمة: حسن العُرفي*

(1)

بوشكين... شمس الشعر الروسي التي لا تغيب
بوشكين... أمير شعراء روسيا.

(2)

وُلد الشاعر ألكسندر سيرغيفيتش بوشكين في موسكو في السادس من حزيران/ يونيو سنة 1799. وينحدر، من ناحية الأب، من عائلة من النبلاء المثقفين، وقد كانت هذه العائلة مولعة بالأدب. فما إن نشأ ألكسندر حتى وجد في داره مكتبة تضم أدبيات القرن الثامن عشر، وفي مقدمتها الأعمال الإبداعية لبعض الشعراء الروس المعروفين مثل: جوكوفسكي، وكارامزين، وباتشوف. كما كانت الأسرة مهتمة باللغة الفرنسية وآدابها. أما أمه، فهي ناديجدا أوسيبوفنا، حفيدة إبراهيم هانيبال، الذي كان ابناً لأمير حبشي أخذ رهينة وجلب إلى روسيا.

في كنف هذه العائلة نشأ شاعرنا، وكان غير محبٍ للدراسة، متخلفاً في متابعة دروسه، لكنه كان يقضي جلّ وقته في مكتبة أبيه. وعن هذه الفترة قال أخوه فاسيلي ليفوفيتش بوشكين في مذكراته: «كان أخي يقضي الليل ساهراً، فينسلّ خفية إلى مكتبة والدنا، فيلتهم الكتب الواحد إثر الآخر...»، لقد كان ألكسندر يتحلى بذاكرة خارقة، وأعجب ما فيه أنه استطاع الأدب الفرنسي أجمعه وهو في الحادية عشرة من عمره».

في عام 1811، أرسل إلى أحد المعاهد في ضاحية من ضواحي سانت بطرسبورغ، وكان هذا المعهد منبراً للعلم والجو الفكري، وهناك بدأت ميول الشاعر الأدبية بالظهور، فجزّب، في سن مبكرة، أن يكتب بعض المقاطع الشعرية. وبعد سنوات بزغت

عبقريته بصورة مؤكدة، فقال عنه عميد شعراء الروس ديرغافين: إنّه سيكون شاعراً كبيراً، وإنّه يمثل الأمل الذي سيرفع شأن الشعر في بلده. ولقّب به (الصقر)، ولاسيما بعد أن استمع إلى قصيدته المبكرة «ذكريات القرية القيصرية». وقد نضجت أدوات الشاعر ورؤيته الشعرية إثر إنجازه الدراسة في هذا المعهد سنة 1817، فشدّ رحاله إلى العاصمة، ليصبح عالماً بارزاً من أعلام الأدب فيها.

(3)

بوشكين هو الأب الحقيقي للأدب الروسي، وصانع الإرث الأدبي الخلاق لروسيا كلها. شاعر أمسك بناصية الشعر، ففجّر فيه اللغة، وأعاد بناء القصيدة الروسية، وأضفى على المخيلة الشعرية الإنسانية صوراً لم تكن مألوفة من قبل، لذلك لم يعد غريباً أن يترك ظله الممدود على أرض الشعر.

على أنّ بوشكين لم يكن شاعراً على الورق فحسب؛ بل كان شعلة ملتهبة في كلّ مكان يحلّ فيه، ويمكن القول إنّ حياته كلها تكاد تكون قصيدة مسكونة بالقلق وبالروح المتوثبة إلى الأعلى، منذ نعومة أظفاره حتى إغماضة عينيه الأبدية.

يقول فاسيلي لفوفيتش شقيق الشاعر: إنّ بوشكين قد ظهر عنده الميل إلى الشعر منذ (الأفكار الأولى)، حيث استطاع، منذ

* أكاديمي من المغرب.

يسطع في سماء الحركة الأدبية، وليغزو بضوئه جميع القاعات والمنتديات الأدبية، فيصبح في النهاية شاعر روسيا الأول.

(4)

إن بوشكين شاعرٌ قبل كل شيء، إلا أنه أبدع نثراً لا مثيل له في الكمال. ويتميز أسلوبه بالوضوح المتناهي، وإيجاز العبارة ودقتها، وخلوه من المحسنات البلاغية. لقد كتب مرةً (الدقة والإيجاز هما فضيلة النثر، فهو يتطلب المزيد والمزيد من الأفكار التي لا تغني عنها أية تعابير زاهية). ويرى بعض نقاد الأدب أن بوشكين هو مؤسس النثر الواقعي. ومن الأعمال الثرية التي تألق بها بوشكين، والتي ترجمت إلى العديد من اللغات «قصص بيلكين»، وقصة «ابنة القائد»، التي كان يعدّها الكاتب الروسي الكبير نيقولاي غوغول من أفضل الأعمال القصصية، وقد كتب غوغول عن هذه القصة (إنّ النقاء وعدم التصنّع ارتفعا فيها إلى درجة من السمو يبدو معها الواقع نفسه متصنّعاً وكاريكاتورياً).

ومن قصص بوشكين الأخرى، نذكر «الطلقة»، و«عاصفة ثلجية»، و«صانع التوابيت»، و«ناظر المحطة».

كما كتب مسرحيات عديدة أبرزها «بوريس غودونوف» الدراما التاريخية، و«موزارت وساليري»، ومسرحيته الرائعة الأخرى «العجبر».

وفي هذا الصدد، يقول الباحث في الأدب الروسي مارك سلونيم: «كان لبوشكين تأثير بالغ في النثر الروسي، فقد وضع أسس الواقعية الروسية في القصة القصيرة، والرواية التاريخية، والدراما، هذا فيما عدا تفسيراته المهمة في حقلي المقالة والنقد الأدبي».

(5)

انتسب بوشكين بكل أحاسيسه ومشاعره إلى وطنه الروسي الكبير، يصوّر آلامه، ويغور في مآسيه، من خلال شعره ورواياته ومسرحياته. فكانت أشعاره تحفظ عن ظهر قلب، لأنّه شاعر روسيا الوطني الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بأحداث عصره التاريخية، كما اعترف كلّ معاصريه بعبقريته الإبداعية الفائقة وكماله الفني. إنّ أعمال بوشكين الأدبية ستبقى تراثاً حياً وينوباً مستديماً تستقي منه الأجيال على مرّ العصور.

سن الثامنة، أن يؤلف كوميديات صغيرة وأشعاراً هجائية ضدّ معلميه. لكنّ كاتب الكوميديات هذا قدّر له أن يصبح فيما بعد مؤسساً للأدب الجديد، الذي أخذ يشعّ من أرض روسيا على بقاع العالم من خلال القصائد الفذة التي تركها هذا الشاعر.

لعل في مقدمة الأمور، التي شحذت موهبته، بصفته شاعراً إنسانياً عظيماً، هو الحب الذي حمله في صدره لشعبه، فكان ذلك هاجسه الأول الذي جعل كلّ هواجسه الأخرى ظلالاً له.

إنّ ثمة أموراً اجتماعية (على المستوى الحياتي الذي كان شاعرنا يعيش فيه) هيأت المناخ الذي بعث الحياة في بذرة الإبداع الساكنة في قلبه منذ الصغر.

كان لحاضنته الروسية آريونا دوديونوفنا، وهي امرأة فلاحية، فضل إيقاظ الحبّ لديه تجاه الشعر الشعبي الروسي، وكان لجدّته ماريا ألكسييفناها نيبال فضل شحذ خياله من خلال قصصها. فضلاً عن أنّ شقيقه فاسيلي لفوفيتش كان شاعراً ذا شأن آنذاك، كما تردّد على دار آل بوشكين العديد من الكتّاب والشعراء البارزين. على أنّه كان لدخوله ذلك المعهد (الليسيه القيصرية المقتصرة على أولاد الذوات والمعدّة خصيصاً لتربية الأوساط الحاكمة للبلاد)، فرصة لتلمّس خطاه على الطريق الصعبة، التي وضع قدميه فيها، وذلك من خلال المناظرات والمناقشات الأدبية، ووجود الأساتذة الذين وضعوا أيديهم على موهبة شاعرنا المتفتحة توّاً، على الرغم من معاداة بعضهم له، واعتباره تلميذاً مشاكساً. وفي هذا المعهد وضع بوشكين بدوره يده على مؤلفات رواد الفكر التنويري في القرن الثامن عشر، التي كان لها أثر ملحوظ في تطوره الفكري في فترة الشباب.

وفي هذه الفترة نفسها، بدأ الهاجس الوطني للشاعر الشباب بالتوهّج، فكتب القصائد التي حملت ملامح الشعر الغنائي السياسي المقبل للديسمبريين، (وهم مجموعة من الضباط قاموا بانتفاضة في 14 كانون الأول/ ديسمبر من عام 1825 عشية ارتقاء نيقولا الأول العرش)، وكذلك بدأ الميل لدى بوشكين إلى الاستقلالية، وتمجيد سعادة الحياة، واستعارة مفاهيم الحضارة والفن والإبداع.

وتتشكل، بعد ذلك، ملامح الشعر البوشكينى، الذي بدأ

(6)

انفتحت أمام موهبة بوشكين الفذة ينباع مواهب العديد من المفكرين والمبدعين القدماء والمحدثين من شرقيين وغربيين، فاستلهم الكثير منها مغنياً ثروته الفكرية ومنجزه الإبداعي.

وفي هذا الإطار، يجدر بنا الإشارة، على سبيل المثال، إلى عشقه للشرق، وإعجابه العميق بالحضارة العربية الإسلامية، والشعر العربي القديم، وتبجيله للقرآن الكريم وللنبي محمد. وقد تجسّد هذا في العديد من أشعاره ذات القيمة الفنية الرفيعة، منها، مثلاً، قصيدته الطويلة: «محاكاة القرآن»، وقصائده «كليوباترة»، و«محاكاة للشعر العربي»، و«الطلسم»، و«النبي»، التي تَمَّص فيها شيئاً من سيرة الرسول الكريم، حيث تصوّر شاعرنا نفسه نبياً يهتف للحرية، ويدعو للثورة على الظلم والزيف والعسف.

إنّ هذه الناحية المهمّة والتميزة في أدب بوشكين عامّة، تستحق أن تحظى، من لدن المختصين، بأبحاث عدّة لاستجلاء تأثير كلّ هذا التراث في منجزه الشعري خاصة¹.

(7)

لسوف يسمعون بي في كلّ أركان روسيا العظيمة
ولسوف يلهج باسمي كلّ لسان
ولسوف يحبّني قومي طويلاً
لأنّ قيثارتني هزّت جميل المشاعر
ولأنني غنيتُ للحرية الأناشيد، في زماني العاتي
وناديت بالرحمة من أجل المقهورين.

قبل غيابه الأبدي، ووسط عذابات النفي والقهر والملاحقة والاستفزازات، شخّص بوشكين بهذه الأبيات أنّ فضله، في نظر الشعب، يكمن بالضبط في تمجيد حبّ التحرر والإنسانية.

ولهذا هزّت نهاية بوشكين التراجيدية روسيا من أقصاها إلى أقصاها، كان ذلك في 10 شباط/ فبراير سنة 1937، حيث كان

1 - في هذا المجال، يمكن العودة إلى كتاب: الكلاسيكيون الروس والأدب العربي، للدكتور محمد يونس، دار آفاق عربية، بغداد، 1985.

شاعرنا ضحية مؤامرة الطبقة الحاكمة الكارهة له، ابتدأت بالمسّ بشرفه العائلي، وانتهت بإصابته بجرح قاتل إثر مبارزة ملعونة.

قالوا في بوشكين:

* «عندما يُذكر اسم بوشكين تلمع في الذهن حالاً فكرة حول شاعر قومي روسي. وبالفعل، ليس لدينا شاعر يسمو عليه، كما لا ينافسه شاعر آخر في لقب «القومي». إنّ هذا الحق وقف عليه بصورة استثنائية. في قاموسه اللغوي كلّ غنى لغتنا وقوتها ومرونتها. يُعدّ بوشكين ظاهرة فريدة، وربما الظاهرة الوحيدة التي تجسّد الروح الروسي، إنّ الإنسان الروسي في أسمى درجات التطور التي يمكن للإنسان أن يبلغها خلال مئتي عام. لقد انعكست فيه الطبيعة الروسية، والنفس الروسية، واللغة الروسية، والشخصية الروسية، لقد انعكس فيه كلّ ذلك بدرجة من النقاء، وبدرجة من الجمال الصافي، الذي ينعكس فيه جمال منظر طبيعي على سطح عدسة محدّبة. إنّ حياته بذاتها هي الحياة الروسية وقد بلغت درجة كمالها...».

غوغول

* «إنّ الامتلاء، والكمال، والتماusk، ورسالة البناء هي أهمّ ما يمتاز به شعر بوشكين، سمة من أهمّ السمات التي ترجّح كفته أمام شعراء المدارس السابقة، إنك لن تجد عند بوشكين أيّ شيء زائد على الحاجة، ولا أيّ تقصير عن الهدف؛ بل كلّ شيء ضمن حدوده وفي مكانه، والنهائية منسجمة مع البداية، إنك تحسّ وأنت تقرأ قطعته استحالة أن تضيف إليها شيئاً، أو تحذف منها شيئاً».

بيلينسكي

* «إنّ بوشكين مصلح عظيم للأدب الروسي. لقد استطاع بوشكين، الذي وعى بوضوح الأفاق التاريخية لتطور الأدب الروسي، أن يعيد تنظيم كلّ أصناف هذا الأدب بصورة خلاقة. لقد خلق الرواية الواقعية، التي قدّم من خلالها تصويراً للحياة يتّسم بالصدق العميق والقيمة. وفي رواية (يفغيني أونيجين) يتمّ الكشف، بوضوح أكبر، عن المبادئ الأساسية لإبداع بوشكين. لقد استطاع أن يجرّ الدراما الروسية من القواعد الكلاسيكية، التي كانت تقيدتها، وأن يضع، في أساس مهات الدراما، تصوير المصائر الشعبية تصويراً واقعياً. كما أرسى بوشكين أسس الشتر

ولتختفِ أيها الطيف، من غير شكوى
إنني لأستعذب الحب الذي يُعذبني
فإن لم يكن من الموت بدّ، فلأمت عاشقاً.

2. أحببتك

أحببتك ... ولربما حبّي
في أعماقي لم يخفت بعد
لكن لا أريد له أن يبوح بشيء
لا أرغب أبداً في أن تقلقي.
أحببتك بسكينة ودفء
أغار عليك كثيراً، لكن بصدق
أحببتك من غير ما أمل ...
آه! هل يستطيع قدر حبي أن يحبك غيري؟

3. الوردة والعنديل

في الظلّ والسكون والليلة الربيعية
يتغنى العنديل في الحداق الشرقية
يتغنى بنشيد الحب للوردة العديمة الإحساس
التي لا تصغي إليه، التي تتبختر
مثل الذي يُمجّد الجمال البارد
عُد إلى نفسك أيها الشاعر، فما الفائدة من الغناء؟
إنها لا تحسّ بالشاعر وإنها لا تحفل به
إنها جميلة لمن يراها، صماء لمن يناديها.

4. الصّدى

نسمع نضرع الأيائل
أنين الرياح، صوت النفير
غناء الفتاة ذات الشّعر الذهبي
عند كل صوت
فجأة، عبر الهواء الوسنان
تُخلّف صدى.
أنت تسمع عويل الرياح
صراخ الأمواج، هدير العاصفة
نداء الرعاة في الحقول
عندئذ صوتك
يجيب، ثم يتبدد ببطء

الروسي، وخلق لغته الموجزة والدقيقة والواضحة، الخالية من
التزيينات البلاغية والوصفية...».

بيلينسكي

* «... هل مضى وقت طويل على آخر مرّة قرأت فيها نثر
بوشكين؟ أناشدك باسم الصداقة أن تقرأ في البداية كلّ قصص
بيلين. يتعين على كلّ أديب أن يدرسها ويُدرّسها. لقد قرأتها منذ
أيام، وإنّي لعاجز عن أن أصوّر لك ذلك الأثر المثمر الذي تركته
هذه القراءة في نفسي».

تولستوي

* «إنّ جميع الأشياء الموجودة لدينا، الآن، إنّما تنبع من ينابيع
بوشكين المستديمة...، فليس هناك شاعر روسي كان متعلقاً
ومرتبطاً بالشعب الروسي كالشاعر بوشكين».

دوستويفسكي

* «إنّ بوشكين أول من شعر أنّ الأدب رسالة قومية خطيرة.
الشاعر، في نظره، هو اللسان الذي يفصح عن عواطف الشعب
وأفكاره جميعاً، يفهم أحداث الحياة ثم يفضيها صوراً حية».

غوركي

* «منذ الطفولة المبكرة، ونحن نحفظ في ذاكرتنا باسم بهيج
هو اسم بوشكين».

ألكسندر بلوك

قصائد من بوشكين

1. أونيّة

بطيئة تمرّ أيامي
كلّ لحظة منها تضاعف في قلبي القانط
تباريح حبّ شقي
وتقلق أحلامي وتدلّهي.
لكنّي أصمت، ولا أحدث صوتاً
أذرف دموعي فهي عزائي
وروحي أسيرة السأم
تندوق بمرارة مفاتنهم.
تستطيعين يا حياتي أن تنتهي في لحظة

فهل هذا نصيبك
أيها الشاعر؟

5. إلى الأصدقاء

ما دامت الآلهة قد وهبتكم
أياماً سعيدة وليالي سعيدة
وتطلعت نحوكم
الصبايا الناعمات بمظهرهن المذنب
فغنوا جميعاً يا أصدقائي
ولتكن حفلتكم صاحبة
ومسراتكم غير العابثة
قادرة على أن تزيل تعاستي.

6. السجين

أقع خلف قضبان زنزانة رطبة
نسر فتي، ربيب السجن، رفيقي الحزين
يخفق بجناحيه الواهنتين تحت الشباك
يلتقط بحزن وجبته المدامة.
ينهشها ويلقي بها، متطلعاً نحو النافذة
كأنها يشاطرنى الفكرة
نظرتي وصياحه يتوسلان إليّ
وداً أن يقول: «هياً نظر من هنا».
نحن طيور حرّة، ماذا نفعل في القفص؟
لنلحق بالجمال فوق السحاب
لنمض إلى هذا الفضاء حيث الموج الأزرق يصطخب
حيث وحدنا نهميم، الريح المجنونة ... وأنا.

7. رسالة إلى سيبيريا

في أعماق مناجم سيبيريا
لتحافظوا على فخركم وصبركم
فإن كدحكم المرهق لن يذهب عبثاً
ولم يكن بغير جدوى حماسكم الباهر.
إن لتعاستكم رقيقاً مخلصاً
هو الأمل في الأقبية المعتمة
سيوقظ فيكم الفرح والنشاط
وستحل ساعة الخلاص

عبر الأبواب المقفلة الثقيلة
سوف تصلكم الصداقة والحب
كما يصلكم صوتي المنعقد
في زنزاناتكم التي لا تطاق
سوف تتحطم قضبان السجن
سوف تسقط الأغلال الثقيلة
سوف تحتضنكم الحريرة بفرح عند البوابات
ويعيد إليكم إخوانكم سيوفكم.

8. إلى تشاداييف

لم ننخدع طويلاً
بالأمل والحب والمجد المتباهي
لقد تلاشت آمال الشباب الفتية
كضباب، كدخان ...
لكنها ملأى بالعواطف الجياشة
وسنلبي نداء الوطن
الرازح تحت نير حُكم ملعون
سنلبي نداء شكوى الوطن المحتضر
فروحا أرهقها انتظار
لحظة الحريرة السعيدة
مثلما ينتظر عاشق
ساعة لقاء معشوقه
آه، طالما من أجل الحريرة
ومن أجل الشرف يخفق القلب
تعالوا نهب للوطن
ما يجر كنا من حماس وثأب
تشجع صديقي، إني أرى يلمع
من بعيد فجرًا يُنير
أرض روسيا المستيقظة
واسمنا الذي حفرناه
على أنقاض الاستبداد.

9. الطلسم

هناك حيث البحر المتجهّم دائماً
يضرب الصخور المهجورة،
هناك حيث البدر أشدّ نوراً

فانفرجت عينا الرائي مني
ابتدر النسر هكذا يرتجف
جسّ أذنيّ
فعلت أصوات وجلبة
أسمع اهتزاز السماوات
عروج الملائكة في الأعالي
دبيب الوحوش في البحار
تبرعم الشجر في كل مكان
وماثلاً إلى فمي
انتزع من بين أسناني
لساني البذيء والآثم
ويؤمنا المضرجة بالدم
دسّ بين شفطيّ الذاهلتين
لسان حيّة الحكمة
وشق صدري بسيفه
ونزع منه قلبي المحموم
ووضع بين فلقتيه
جمرة تتأجج لهباً
انطرحت منعزلاً، دون حراك
ناداني صوت الإله:
« قم أيها الرسول، اسمع وع
ليمض فيك قضائي
ولينز بيانك في كل البلاد
قلوب جميع العباد».

اعتمدنا في ترجمة قصائد الشاعر على أعماله الشعرية:

Alexandre Pouchkine -

Ceuvres Poétiques -

الأعمال الشعرية

(Tome 1) -

(الجزء الأول)

- منشورات:

Editions l'Age D'Homme

.Lausanne, 1981 -

في شفيف الليل الذي أرخى سدوله
هناك حيث في صدره يصطفي
صفو لذاته ابن القوقاز
عهدت إليّ عرّافة ودود
بطلسم
قالت لي في لطف:
« حافظ عليه، طلسمي
فتأثيره خفي،
خصصتك به بحب
في الإعصار، في العاصفة
أو عند عجزك والموت،
فإنه لن ينجيك،
آه هذا الطلسم، ياعزيزي
إنه لم يوضع لنهب
كنوز الشرق،
وإخضاع أتباع النبي،
ولن يجعل لك أنصاراً
ومن بلاد العربة بعيداً
نحو مرّتعك الذي طالما أحببته،
صوب أرض بلادك، لا تحسبن
أن يعرج بك طلسمي
لكن إذا ما أمام أعين خادعة
أحسست فجأة بالانقياد،
إذا ما شفة ندية في الليل
همت بلثمك من غير إخلاص،
ومن أوصاب القلب الجديدة،
من كل الآلام، الخيانات، النكران،
فإنّ طلسمي سيحميك».

10 . النبي

مُعَدِّباً من عطش روحي

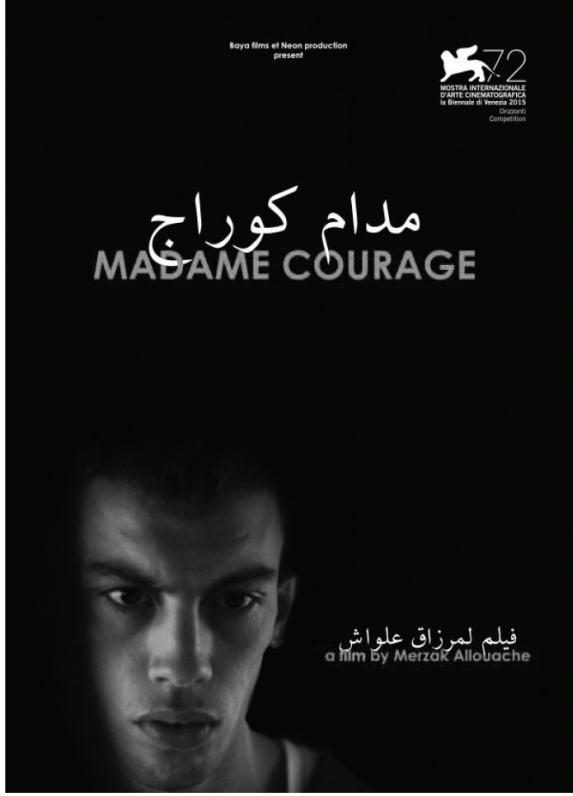
تهتّ في صحراء قاحلة

فجأة ملاك بأجنحة ستة

لاح لي في الفيافي

كسنة من نوم يده الناعمة

داعبت جفوني



«مدام كوراج» للمخرج مرزاق علواش البساطة العميقة

محمد اشويكة*

يستمر المخرج الجزائري مرزاق علواش في تشريحه المجتمع الجزائري، و، من خلاله، بعض الظواهر المستشرية في الدول المغاربية، أو البلدان المشابهة لها في أفريقيا، وآسيا، وأمريكا الشمالية، وقد جاء فيلمه الأخير «مدام كوراج» لينبه إلى اتساع دائرة المخدرات لتشمل جُل الطبقات الاجتماعية، وخاصة المسحوقة منها، وهو الأمر الذي أتاح انتشارها لدى الشباب، واكتواء بعض الأسر بناها، واتساع دائرة لعنتها التي تزحف باتجاه الجميع. والنموذج الذي يقدمه الفيلم خير مثال على ذلك؛ إذ يعاني الشاب المراهق «عمر» (عدنان دجيمي) من اضطراب نفسي ظاهر، فضلاً عن انطوائه على نفسه بسبب إدمانه الحبوب المهلوسة، التي يطلق عليها «مدام كوراج»، وهي تسمية دالة تحيل على الاندفاع الذي يتمتع به كل متعاطٍ لها، وكذلك على القوة التي يحسّ بها جراء سريان مفعولها السريع في جسمه.

يطرح الفيلم قضية المخدرات وفق نظرة تضع في حسابها الشرط الاجتماعي، فالشاب يعيش مع أمه وأخته في سكن قصديري غير لائق في ضواحي مدينة «مستغانم» الجزائرية، ويذكر، أثناء استنطاقه من لدن ضابط الشرطة، أنّ أباه قد توفي جراء أدائه الخدمة في أحد مناجم البترول، لترث أسرته الفقر والضياع. يكشف الفيلم مدى المعاناة التي تعانيها هذه العينة من العمال، التي من المفروض أن تتجاوز الحد الأدنى للفاقة، وأن تتمتع بنوع من الرفاهية بحكم المداخل المهمة التي تجلبها عائدات الغاز والبترول، إلا أنّ واقع الحال يكشف العكس تماماً،

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب..

فالألم أمية مدمنة على برامج القنوات الدينية، والبنت مرتبطة بشبكات الاتجار في حبوب الهلوسة.

تعاني هذه الأسرة من التفكك وعدم الانسجام، فالشاب يغطي نفقات إدمانه من السرقة التي تقوده إلى حب غير متكافئ جراء سرقة سلسلة ذهبية لإحدى تلميذات أقسام التعليم الثانوي، إلا أنه سرعان ما سيعيدها إليها، ويسقط في غرامها الذي يعطيه الإقبال على الحياة، ويبرر شرط وجوده، إلا أنّ تلك الفتاة هي أخت أحد ضباط الشرطة، الذي ستدفعه سلوكات عاشق أخته المدمن، وتصرفاته الاحتفالية بحبه، ورباطه بالقرب من منزلها، ومراقبته الدائمة لها، إلى القبض عليه وتعنيفه، ما أدى إلى التفكير في ترصد المدمن له للفتك به بالطريقة نفسها، التي انتقم بها لأخته، التي اعتدى عليها بارون المخدرات، الذي كان يشغلها حين أقدم على إصابته بجرح بليغ بواسطة سيف حاد على مستوى أعضائه التناسلية.

ينجح الممثل الشاب في إظهار قدرات كبيرة في تقمص شخصية المدمن، إلى الدرجة التي يصعب معها فصل واقع هذه الشخصية عن قرينتها المتخيلة والمجسدة في الفيلم، فهو لم يكن، في لحظة من اللحظات، خارج سياق الأحداث، أو مبتعداً عن تحولاتها النفسية

يُضاف هذا الفيلم إلى سلسلة الأفلام، التي أنجزها المخرج في السنوات الأخيرة، من قبيل «حراكة» (2009)، و«نورمال» (2011)، و«الثائب» (2012)، و«السطوح» (2013)، والتي تسير نحو التخفيف من العتاد السينمائي الثقيل؛ لتروم اعتماد الآليات الرقمية الخفيفة، التي ترمي إلى إيصال الرسالة دون الإغراق في التعقيدات التقنية، التي من شأنها أن تعصف بالموضوع على حساب الشكل، والذي يدفع إلى البحث عن جماليات بديلة تتوافق والموازنات الإنتاجية العادية، التي يتم استثمارها في مثل هذه الأفلام، مقارنة مع نظيرتها ذات التكلفة الكبيرة. فإذا ما استقرأنا بعض التجارب السينمائية العالمية الراهنة، فس نجد أنها تسلك النهج نفسه، الذي يركز على الطابع النقدي، وجدة الموضوع، ووضوح المعالجة، ما يدفعنا نحو القول إنّ السينما فنّ يجدد آلياتها حسب المستجدات التكنولوجية الراهنة، التي تجعل ولوجية المادة الفيلمية سهلة على مستوى التلقي، وطرائق العرض، ولنا في تجربة الأخوين «داردين» مثلاً يُحتذى في هذا السياق، فأفلامهم محاكمة قاسية لمجتمعهم الرأسمالية ذات التوجّهات التي تقتل الروح الإنسانية، وتنتجها نحو منعطفات النفعية البئيسة، ومضايق العنف الخطيرة.

والحركية، وذلك ما يؤشر على إدارة المخرج لمثليه، وقدرته على إيصال أفكاره حول نفسية المدمن إلى الممثل، وإطلاعه على ظروفها الاجتماعية، وقدرته على الحفاظ على استمرار تلك الحالة من بداية الفيلم إلى نهايته. فكثيراً ما تنفلت مثل هذه الشخصيات المركبة من الممثلين والمخرجين، بالنظر إلى صعوبة الاستمرار في تقلباتها المزاجية، وتحمل تسكعاتها في الأماكن التي ترتادها كالمقابر، والمزاب، وغيرها.

يتميز هذا الفيلم باستمرار المخرج في رؤيته النقدية تجاه مجتمعه، باعتباره مدرّكاً قدرة السينما على التوعية والكشف، ولاسيما أنّ وجهات نظره، التي بثها عبر مجموع أفلامه، منذ «عمر قتلوا الرجل» (1976)، و«باب الواد سيتي» (1994)، و«وداعاً يا ابن العم» (1996)، قد حكمتها نظرة ثابتة إلى المشاكل السياسية، والاجتماعية، والدينية، التي تعاني منها الجزائر منذ الاستقلال إلى اليوم، كما أنه نَحَتَ لنفسه مساراً خاصاً جَنَبَ السقوط في تيمات باتت السينما الجزائرية تطرحها بطريقة تقليدية، وكأنّ التاريخ الاجتماعي متوقف عند لحظة زمنية معينة. إنّ القارئ لفيلموغرافيا هذا المخرج يدرك تلك الرؤية الشمولية للمجتمع الجزائري، الذي يعرف انتقالات حادة في وعي الأجيال، وإحساساً بمدى الفوارق التي تعاني منها طبقاته، ومن اللقطات الدالة على ذلك إطلاق أم عمر زغرودة الفرح، حينما رأت ابنها يجلب لها اللحم الذي تفتقد تذوقه لمدة طويلة.

يعالج الفيلم قضية الإدمان سينمائياً وفق رؤية بصرية تعتمد أسلوب الكاميرا الخفيفة المحمولة، التي ترافق تنقلات الشخصية الرئيسة في كلّ الأماكن التي تمرّ فيها الأحداث، وهذا يقود إلى القول إنّ استعمال الكاميرا تفرضه طبيعة الموضوع والديكورات، وإنّ ولوج عصر السينما الرقمية يتطلب من المخرج تجاوز ذاته، وعدم إسقاط الرؤى الإخراجية الكلاسيكية، التي تعتمد هندسة خاصة للإطار (الكادر) السينمائي، والإضاءة المصطنعة لبعض الأماكن، ما يفقدها انسجامها مع جوهر الحدث الذي يدور فيها، ويجعل المخرج صاحب رؤية متجاوزة لديناميكية السينما التي تستلهم تطورها من سيرورة القصة التي تعالجها، فيصبح أصحابها ضمن أولئك الذين يقومون بإسقاط التقنيات على الأحداث، ما يؤدي إلى تنافر بين عناصر المكونات الفيلمية التي تسعى إلى تحقيق الانسجام في عموميتها.



مُدْخَلَاتُ اللُّغَةِ التَّصْوِيرِيَّةِ عند صِلَادِي

بنيونس عميروش*

العشق؟، يَبْعث المثلث الأسود بشكل بارز عن طريق التسويد. يخترق المثلث قانون الغرافيك، ليأخذ موقعه في وسط الجسد، وفي الرسم ككل. إنه العشب كرمز الأنوثة، وكل ما يتصل بالمرأة/الحلم.

هذه محاولة لتوصيف ذلك الرسم²، الذي أثارني، وأنا أتصفح ديوان «تفاحة المثلث»، كما أثارني «قراءة» عبد الله زريقة لهذا الرسم (Dessin): «وأنا أموت وتبقى لذتي بعدي». كان صِلَادِي يحمل هاجس الموت بالفعل، الموت الذي لم يمهل طويلاً. وفي الرسوم التي يضمها الديوان، التي أنجزها خلال سنة 1984، تتكرر صور القبر بطريقة مُسْتَرَسَلَة. وقبوره الشفافة الممتدة على أرضه، يضعها طوراً أمام الصومعة التي تكاد تنحني³، وطوراً آخر يضع أمامها قارئاً يحمل بين يديه الغريبتين كتاباً كبيراً يبدو مقدساً⁴. فيما يكرر هذا المشهد (مشهد القبور) في الرسم نفسه، كأنه يشخص عالم الأموات بإيقاع بصري مُنْحَنٍ في انسجام مع كُرْوِيَّة الأرض، «عوالم» الأرض التي يصورها في المستوى الأخير مع علامة استفهام كبيرة⁵.

خطوط سوداء رقيقة متتالية بشكل مكثف ومنتظم، تمتد باتجاهين معاكسين لتشكل نسيج الأرض، وتفرز شبه مُعَيَّنَات متجاورة بإيقاع مسترسل، تبدو للرائي معينات، إلا أنها في الأصل مربعات: «أرض المربعات»¹، أرض صِلَادِي، يفرشها ليحدها بجدار قائم في المستوى الأخير (Dernier plan)، ذلك الجدار المنسوج بخطوط أفقية وعمودية منجزة بحركية قوية ومضبوطة في الوقت نفسه. وفي الزاوية، حيث يلتقي الجدار العمودي بالأرض الأفقية، يُنصَّب قبراً بشكل بارز فوق المربعات.

الموت المرتقب

إنه قبر ليس ككل القبور، قاعدته منزلة فوق السطح برفق، شكله يوحي لك بالهرم ذي القمة الممتدة إلى الأعلى، كأنه يعلن سموه وشموخه. إنه قبر شفاف، تراه يغلف جسداً آدمياً غريباً، جسداً عارياً لم يلف بكفن، ولم ينل منه الدود، رغم أنه يبدو غير محت. الصفائح الشفافة المكونة للقبر محاطة بخيوط رقيقة متداخلة كأنها تُلحَّم هذه الصفائح لتحافظ على بنائها. في منتصف طول القبر الممتد أفقياً، وفي المستوى الأول (Premier Plan)، ينحت جسداً عمودياً حياً ودون رأس، لكنه جسد لا يخلو من جمالية شعرية. ورغم ثقله يعلن خفته، هضابه تشكل تَدْيِين كبيرين، وأرداف بانحناءات جانبية بارزة. لعلها المرأة؟ الحب؟

*فنان تشكيلي وناقد من المغرب.

1- عبد الله زريقة، «صِلَادِي: أرض أخرى اسمها السماء»، جريدة العلم الثقافي، ع 792، 19-09-1992

2 - عبد الله زريقة، تفاحة المثلث، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، آذار/ مارس 1985

- يضم الديوان مجموعة من رسوم عباس صِلَادِي (عددها 62 رسماً) بما فيها صورة

الغلاف)، القراءة تتعلق بالرسم الموجود في الصفحة 52

3 - Ibid، انظر الرسم في الصفحة 78

4 - Ibid، انظر الرسم في الصفحة 32

5 - Ibid، انظر الرسم في الصفحة 100



كان صلاّدي يموت في كلّ رسم، فعالمه الفانتاستيكي (Fantastique) الغريب، هو تجاوز للواقع المزيف الممل من أجل إدراك جوهر الأحاسيس وجوهر العالم والأشياء. ولذلك يقول الفنان محمد القاسمي: بالنسبة إلى صلاّدي، يفتح كلّ شيء على الحياة، الموت، الولادة، العيش، الحب، الموت الخاص⁶.

الهوية / الكشف أو اللوحة المرأة

هوية صلاّدي وأصالته ذات بعد ذاتي؛ إذ تفجر لديه بطريقة عفوية وصادقة انطلاقاً من تصاعد الإثنية، فالأنا عند صلاّدي تظهر بشكل واضح في أعماله/ عوالمه، حيث تُساوي الذات التي يكشف من خلالها صدقه وأصالته. فأعمال صلاّدي تندرج ضمن التصوير التشخيصي (La peinture figurative)، إلا أنها تتخذ صبغة استثنائية وفريدة، لأنها أعمال تشخيصية مُعرّفة في الذاتية، يبرز فيها عالمه الداخلي الذي يتولد نتيجة «الضرورة الداخلية» (La nécessité intérieure)⁷، على حد تعبير كاندنسكي

(W.Kandinsky). لذلك إنّ التصوير الخطي عند صلاّدي هو «أثر لاندفاع إبداعي حقيقي، لا يتعلق الأمر بزخرفة ولا بتجميل، ولكن يتعلق الأمر بضرورة عميقة»⁸.

في سياق المد التشخيصي، تذهب الناقدة والمؤرخة الإيطالية طوني ماريني (Toni Marini) إلى أننا نجد في المغرب، بصفة ضئيلة، تشخيصاً موضوعياً (Figuration objective) من نوع (الأكاديمية الجديدة) (Néo-académique)، تتمثل في بعض أعمال بن يسف، فهي، مثلاً، مهارة التعبير الوجداني للواقع، وهذا التشخيص يمكن أن يتحول، أيضاً، إلى واقعية مفرطة (Hyper-Réalisme) بوساطة الدقة في جزئياته، على ألا ننسى رسوم الجبر لبنعاس، ولوحات ورسوم صلاّدي. وتضيف: لكنّ هناك قلباً

6 - محمد القاسمي، «وداعاً صلاّدي»، ترجمة ل. العسبي، جريدة الاتحاد الاشتراكي، ع 3323، 13-09-1992

7- W. Kandinsky, Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier, (traduit de l'allemand par Pierre Volboudt), éd Denoël, paris, 1969, p 89.

- يُعدّ الكتاب من بين النصوص النظرية الأساسية التي غيرت مجرى الفن المعاصر.

8- Kalil M'Rabet, Peinture et identité: l'expérience marocaine, éd l'Harmattan, 1987, P 45.

الطريقة الفريدة في وضع سمة ذاته في كل شيء برسمه، يخلق إعجاباً حول نفسه»¹². ظلّ يكشف ذاته إلى أقصى الحدود، و«المتخيل - في القاعدة - توفيق لذاته»¹³. لقد أبدع عالماً خاصاً بكلّ كائناته الحيّة من آدميين، وطيور، ونباتات، وبهذا يؤسس رؤيته الخاصة للعالم. ذلك أنّ الفنان يكشف علاقات جديدة للإنسان بالمحيط، ولا يرى العالم مثل معظم البشر، من زاوية المنفعة، لكن من زاوية الجمال والانفعال الجمالي (L'émotion esthétique)¹⁴، ومن ثمّ يحقق انزياحاً (Ecart) واضحاً ورائعاً. فمثلما يتمّ تحقيقه في الشعر على مستوى الصورة الشعرية، يتمّ في التصوير، التصوير البلاغي، الذي منح صلاّدي لقب «شاعر الجرافيك»¹⁵. ولا سيما أن إبداعه قد ارتكز على تفجير الذات، والتحرر من النظرة العقيمة، والانفتاح على عالم متنوع وخصب بالروى والصور والأشكال والرموز. كلّ ذلك جعل من الفنان صلاّدي فناً أصيلاً في ضوء عدم خضوعه للأفكار والصور الشائعة، واستقلاليته عمّا هو تقليدي.

شاعرية الجرافيك

وأنت تتملّى رسومات صلاّدي تتصور انزلاق ريشته فوق السند (الورق)، وقوتها في إفراز المداد بتحكم وليونة فائزين، فيما تتوزع دفته في الخط بين المستقيم والمنحني. يتشكل المستقيم في تسطير أرضه، «أرض المربعات»: ك«العذابات في الأرض، أرض صلاّدي نفسه، أرض المربعات، الضياع نفسه هو مجموعة مربعات بيضاء وسوداء: أينما يضع صلاّدي قدميه، فهو يضعها في إحدى رقع «الضامة»، يقامر بجسده، وأينما تقدم، فهو يمشي في رقع الخوف الأسود، ورقع الألم الأبيض والأسود، هذه هي الأرض، كلّ شيء مؤلم يصدر عنها»¹⁶. وتشكيل جدرانها وخلفيات رسوماته (Les fonds) هي خطوط تتميز بالصلابة والصبغة الهندسية؛ إذ «ابتكر، من خلالها، هندسة المفارق عبر

- أو انحرافاً- في المعنى، فالواقع الأكثر تفصيلاً يتحول إلى مستوى آخر من الفكر، يسوقنا، أيضاً، إلى واقع مترع بالحدود، واقع مقلق، هنا يصبح التشخيص تعبيراً ذاتياً، فنجد أنفسنا، حالاً، في مجال واسع لصور تنبثق من الألعاب الخيالية للفنان، منحرفاً عن الواقع الأساسي، الذي يستغله في الجوانب الخفية التي تظلّ في الظل⁹.

تحدد الناقدة طوني مارايني، إذًا، كلاً من الفنانين بغداد بنعاس، وعباس صلاّدي، في خانة التشخيص الذاتي (La figuration subjective)، لكن، مع ذلك، يبقى الفرق واضحاً بينهما، بالرغم من تصنيفهما المشترك؛ لأنّ أعمال صلاّدي تأخذ أكثر صبغة الفاناستيك، مع عدم اتصافها بالطابع الأكاديمي الذي يحترم المقاييس (Proportions).

يعلن صلاّدي ترفعه وكبرياءه، يُفرغ نفسه على السند بروح شفيفة، ليحول لوحته إلى مرآة يرى ذاته فيها دون أقنعة، ودون حواجز، بدافع «تحقيق الذات»¹⁰. ومن هنا، إنّ «المصور أمام لوحته مثل عبور ظلّ باحثٍ عن ممثل بديل في عمق مرآة»¹¹. فلعبة المرآة، التي نمارسها كلّ صباح، هي، في حقيقة الأمر، لعبة نفاق نفسي؛ لأنها تظهر لنا فقط سطح أنفسنا، المظهر الغلافي الذي نعبر من خلاله عن ذلك الرضا المصطنع والمستمر، أمّا العمل الفني بوصفه مرآة لصانعه، فهو يكشف عن عمق الأشياء؛ إذ يفجر دواخل صاحبه بكلّ نواقضه، ومعاناته، ورواه، وأحلامه، وهو جسده. لذلك استطاع، عبر العملية الإبداعية، خلق مرآة لذاته: «صلاّدي هذا المصور العصامي الملغز لا يعرف أنّ هذه

9- Toni Maraini, Ecrits sur l'art (choix de textes 1967-1989), 1 éd, Coll Zellige, éd al kalam, 1990, p 104.

- أشير إلى أنّ النصوص التي يضمها الكتاب تُعد من أهمّ النصوص النقدية والتاريخية في مجال التصوير بالمغرب، ولا سيما أنّ هذه الناقدة واكبت تجربة التشكيل بالمغرب منذ إرهاباته الأولى، وساهمت بقسط وافر في تأطير وتصنيف جُل ما تمّ إنجازه في هذا الباب، وإذا تحدثنا عن النقد الفني في المغرب، فلا يمكن أن نتحدث دون الاستناد إلى كتاباتها.

10 - عبد الحليم محمود السيد، الإبداع والشخصية، منشورات جماعة علم النفس التكاملية، دار المعارف، مصر، 1971، ص 234.

11- Razak, «Saladi et l'histoire insolite d'un oiseau énigmatique», Vision Magazine, N 3, mai 1990, P 9.

12- Ibid, P 10.

13- Abdelhay Diouri, «A quel fruit interdit as-tu goûté Saladi?», Lamalif, Avril /Mai 1983, N°144, P 44.

14- René Boirel, L'invention, 3 éd, PUF, Paris, P 72.

15- Razak, Op-Cit, P 10.

16 - عبد الله زريقة، «صلاّدي: أرض أخرى اسمها السماء»، جريدة العلم الثقافي، ع 19-09-1992، 792

يمتاز بالقدرة على التخيل أكثر من الإنسان العادي، ومن ثمّ فهو يملك القدرة على استغلالها في العملية الإبداعية. وتختلف القدرات في هذا الإطار من مبدع إلى آخر، ويبقى مكسباً مهماً في الفعل الإبداعي بوصفه حقلاً يجمع بين الذات والفكر. والخيال لا يكون من فراغ أو ليس²¹، فهو ينتج عن طريق ما نحمله من صور ورؤى، وكلّ ما نحمله فينا وحولنا، لذا الخيال امتداد للواقع، وبصورة مبالغه يصبح اختراقاً للواقع، وصدوفاً عنه.

وهناك «فنانون آخرون يستندون إلى الواقع باعتباره منفذاً لإشباع الحاجة إلى التعبير، يفضلون المتخيل على أيّ نسخ تقريبي آخر للواقع المتحرك مثل التدريسي، وصلادي، والشعبيّة، ويعقوبي، وأحرضان»²². ويبدو أنّ الفنان صلادي ينطلق بخيالاته من واقعة المحاط بشتى أنواع العذاب والمعاناة، ويتجاوز هذا العالم إبداعياً. ومن ثمّ يُعدّ الخيال طاقة حية، مثلما يطوف بها الأديب يطوف بها المصور في فضاء لا يعرف الحدود، وسواء ليس لها قيود²³. وتبقى ملكة الخيال أداة للتأليف، والتركيب، والتأمل، والخلق، بالنسبة إلى الفنان، سعيّاً وراء «الجمال». وهذا رينيه ويليك يرى أنّ الفن وهم وخيال، والعالم فيه يتغير من خلال اللغة واللون والصوت²⁴. فتلك الروح الخيالية عند صلادي تعمل على بناء أحلامه، وتأسيس زاويته الخاصة لرؤية العالم، وهكذا، يمكن أن نوازي العمل الأدبي، في هذه الحالة، بالعمل التشكيلي، حيث هناك روح إبداعية تقوم بخلق خيالي، أساسه المدركات البشرية، ووقائع الحياة، ثم تركيبها تركيباً طريفاً فيه الإمتاع، وفيه الإدهاش²⁵.

فأحلام صلادي تبقى طريقة للإبحار في عمق هذا العالم المليء بالنكسات والتناقضات، هي طريقة لكشف كنه هذا العالم وكشف عالم بديل. وتعبير غاستون باشلار (G.Bachelard): «لم

21 - الله هو القادر على تأسيس الأيس من ليس، و«ليس»، في عرف الفلاسفة العرب القدامى، يعني العدم.

22- Kalil M'Rabet, Op-Cit, p 51.

23 - عادل الفريجات، الخيال والإبداع في الأدب العربي، مجلة المنهل، عدد خاص حول الإبداع، أيار-حزيران/مايو-يونيو، ع 480، المجلد 51، ص 122.

24- Ibid، ص 122.

25- Ibid، ص 122.

مربعات رمزية»¹⁷. بيننا الخطوط المنحنية (Les courbes)، التي يشكل بها كائناته، وأجسامه، ونباتاته، بالرغم من رسمها بطريقة غريبة ومشوهة، يظلّ واعياً بالمهارة التي يمتلكها لجعلها جميلة، بتركيبتها عن طريق الانحناءات، التي تحمل صبغة اللبونة والرقّة والرشاقة، حيث يفكر في المعادلة التشكيلية، التي تجمع المستقيمات والمنحنيات في آن واحد، لينبثق الكلّ في توافق وانسجام مع الحفاظ على توازن العناصر.

إنّ رسم صلادي وتصويره يعتمدان أساساً على التخطيط (Le graphique)، فالغرافيك، عنده، يبقى عنصر التعبير الرئيس باعتباره تشكياً في حد ذاته، في الوقت الذي يشكل فيه البنية الأساسية المكوّنة للوحاته حين يستعمل الألوان، بما فيها تلك التي تدخل في إطار التصوير (La peinture)؛ إذ يسيطر الرسم في تكوينها باعتبارها هيكل المشاهد. فتموج الخطوط وليونتها في تشخيص أجسامه الأدمية الغريبة، وكذلك الانحناءات الرشيقة والمنزلفة في تكوين أعناق وأجنحة طيوره السماوية، وكفايته في إتقان الجزئيات بتخطيط دقيق، كلّ ذلك يضيفي على الغرافيك نفحة شاعرية، ويجعل «العالم الداخلي الشاعري المرنجج جديراً بالملاحظة»¹⁸، الشيء الذي يدفع العين إلى أن تغوص في أغوار ذلك العالم المنحوت بحركية الخط. وهكذا، يبقى صلادي ذلك «الحكائي الشاذ، يجب أن يتحدد باعتباره شاعر الغرافيك»¹⁹، الغرافيك الذي نسج به أحلامه الهلامية، وحكاياته الشاعرية المفعمة بالحلم: «أنّ تحلم هو أن تنمق وتنحس أشكالا صغيرة ودقيقة جداً، وتهذي في صحراء خط، وترقص في ماء شكل ما، هذا ما يفعله صلادي حين يهرب من هذه الأرض التي تريد إقبار جسده»²⁰.

جدل الحلم والخيال

الخيال من الخصائص التي يتميز بها الكائن البشري، والقدرة على التخيل تختلف من إنسان إلى آخر، باعتبار الخيال يأخذ صبغة تربوية تتنامى بالموازاة مع شخصية الفرد. وتأخذ تربية الخيال مكانة حساسة ذات أهمية كبيرة لدى الإنسان المبدع. فالمبدع

17 - محمد القاسمي، Op-Cit.

18- Abdelhay Diouri, Op-Cit, p 10.

19- Razak, Op.Cit, p 10.

20 - عبد الله زريقة، Op-Cit.

خاصة، وهذه الصفة العاطفية للألوان لها علاقة بالصفة العاطفية للإحساسات الأخرى³¹.

ألوان صلاذي لا تحمل الظلال والتدرج، لا تمتزج بالظلمة، لا غروب فيها، ولا ليل، تعلن إشراقها المتنامي باستمرار، هي ألوان مناسبة كبساط ممتد إلى حدّ الشفافية، تلك الشفافية التي تفتح للمتلقّي باب لوحاته على مصراعيه كي يغوص في أغوارها، ويسبح في متاهاته الطوباوية.

العصامية والدافع الفطري

يُعدّ عباس صلاذي فناً عصامياً، فإبداعاته هي استجابة لضرورة عميقة «ترجم أولاً تعبيراً فردياً هامشياً، لا ثقافياً (a-culturel)، جاهلة لأيّة تربية فنية موجهة وغير مغذية لأيّة رغبة احترافية»³². فصلاذي لم يتلقّ تكويناً أكاديمياً في مجال التشكيل، ومن ثمّ فإنه لم يتأثر بأيّ اتجاه يجعله يميل إلى ممارسة تيار فني معين من التيارات المعروفة في التصوير، حيث شكّل «ظاهرة متميزة في تاريخ الفن المغربي المعاصر، وحرار العديد من النقاد في تصنيف أعماله»³³. ومسألة تميز أعمال صلاذي تبقى لصيقة بعامل العصامية بالدرجة الأولى. وانطلاقاً من ذلك، بالإضافة إلى بساطة التشكيل على مستوى نحت شخصه، يتنعت البعض أعماله بالفطرية، بالمعنى الذي يحدد الفن «الساذج»، مثل الأعمال التصويرية لكلّ من مولاي أحمد الدريسي، وبن علال، وآخرين، باعتبارهم مصورين عصامين، إلا أنّ أعمال صلاذي لا تخضع لهذا الأسلوب على أساس أنها تستجيب لمقاييس مدروسة. فإذا كان صلاذي يصمم تشكيلاته استناداً إلى المسطحات بشكل يوحى بالمنمنمات (Les miniatures)، فهذا لا يعني أنه لا يفقه في تطبيق المنظور (La perspective)، حيث إننا إذا تصفحنا أعماله، فسنجدّه يستعمل المستويات، والعمق، والمقاييس بطريقة مهيكلية³⁴، وإذا كان لا يحترم قواعد المنظور، أحياناً، فذلك من

نشاهد العالم قط بشكل جيد إذا نحن لم نحلم بما شاهدنا عبره»²⁶. يصنع صلاذي شخصياته الخاصة من حالاته المعيشة، وينحتها في الوقت الذي يبلغ فيه الخيال توقده واشتعاله، إلى أن يحقق إبداعه بإطلاق شعلة الإحساس عبر معاشة هذه الشخصيات. وعليه، فإنه يبني، من خلال تلك الشخصيات، فرادته في الرؤيا، ولذلك «تخرج الشخصيات حاملة إدانتها وبراءتها، كاشفة عن تشوهات الواقع وقذارته، أو نقائه وطهره، مسكونة بنبض اللحظات المولدة لها، ما يؤكد قدرة المبدع على اكتشاف الدلالات، واكتشاف اللامرئي، والنفاذ إلى مأساة الإنسان والوجود»²⁷.

وبقدر ما يغوص صلاذي وينقب في متاهات واقع هذا العالم، يبحث عن تعريته، ليعبر عن الجانب الخفي، ذلك الجانب الذي يزرع فيه نواميسه الخاصة، التي يجعلها تتحرك في أفق احتواء العالم، الاحتواء «الذي يحرق السرايب، ويشوه الأمكنة المسكونة بالأرق والسأم»²⁸. ومن ثمّ تعبّر أعماله عن هوس عميق متحرك فيه، تتوزعه وتتنازعه قضايا الوجود واللاوجود، الحياة والموت، الواقع والحلم، ولهذا «تخضر (في أعماله) كلّ آلية التفكير في الكائن ووجوده، في شكل حلم محرم وديمومة كم هي شاعرية»²⁹. وباختصار، يمكن القول: إنّ صلاذي جعل من حكّيه وحلمه وخياله أعمدة مُشكّلة من مادة خاصة، لها الكفاية في بناء مدينته «الفاضلة» بكائناتها الخرافية، التي تسمو إلى فضاءات أخرى، فضاءات تحكمها قوانين أخرى، إنها يوتوبيا³⁰ صلاذي.

شفافية اللون

الألوان المسيطرة في أعمال صلاذي تتوزع بين الأحمر والأخضر والأزرق، وهي ألوان مستلهمة من فضاء مدينته التي يقطنها. فالأحمر هو لون مدينة مراكش، والأخضر دلالة على اخضرار نخيلها، بينما تظل ألوانه خاضعة لأجواء عامله، «فلكلّ من هذه الألوان عملية عصبية خاصة بها، ومن ثمّ كان لكل منها قيمة

31 - جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوي، مراجعة زكي

نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ت)، ص 99.

32- Khalil M'Rabet, Op-Cit, P 45.

33 - عبد الرزاق القاروني، «في رحيل الفنان عباس صلاذي: عطاء خارج التصنيف»،

جريدة العلم، 13-03-1992

34 - انظر الرسم في الصفحة 16 من ديوان «تفاحة الثلث»، Op-Cit.

26- Toni Marini, Op-Cit, p 45.

27 - إدريس الزمراني، أفق الرؤيا، شركة بابل، الرباط، 1991، ص 78.

28 - Ibid، ص 98.

29 - محمد القاسمي، Op-Cit.

30 - يوتوبيا: مدينة فاضلة تخيلها توماس مور (1516) تحكمها حكومة مثالية، ويعيش

فيها شعب سعيد.

السوريالية/الهسج/Surréalisme/Métamorphose

لا شك في أننا، حين نتأمل أعمال صلادي، يدركننا، أحياناً، إحساس مضطرب نتيجة الاختلاط: اختلاط الحلم والخيال والحكي والخرافة والطوباوية (L'utopie)، باعتبار أعماله «تتمحور أساساً حول الخرافة، ويحرص فيها على تكسير التسلسل الحكائي»³⁹. فكل من هذه العناصر تعمل على إظهار العالم الباطني كأنه رؤى من عالم الأحلام، وهذا يذكرنا ببيان أندريه بريتون (A. Breton) الخاص بالسوريالية، الذي يتضمن دعوة الخلود إلى عالم الأحلام باعتباره عالماً لا يعرف القيود، وخالياً من أي منطق يؤلف بين الأشياء فيه، حيث تنتظم بمنطقها الخاص؛ إذ ليس هناك حدود زمانية أو مكانية تحدد العلاقة بين الأشياء⁴⁰. فإذا كان كثير من السورياليين يستعملون المخدرات للحد من رقابة العقل من أجل تحقيق الحلم، فيكفي لصلادي «جنونه»، و«صرعه»، كي يكون مسكوناً بتلك العوالم، ويصنع لوحات غنية بالرموز، وموصولة بالأحاجي، إلى حد خلخلة مغزاها. ومن ثم، لا نستبعد ميول أعمال صلادي إلى السوريالية بوصفها أعمالاً ملغزة (Enigmatiques) بحالة نفسية مركبة ومدفوعة بعوالم الأحلام واللاشعور، اعتماداً على «العقل الباطن» المناقض للعقل والمنطق. «العقل الباطن» الذي يراه فرويد (في هذا الصدد) يهنا حقيقة أصدق من الحقيقة العليا، بخلاف العقل الواعي، الذي يعمل بذهن تقليدي غبي عجز عن تفادي الكوارث والحروب⁴¹. وما ذلك التنافر، الذي نراه في أعمال صلادي إلا نتيجة قيامها على الحلم، ولهذا تظل مثيرة للدهشة والغرابة.

بقي أن نسجل أننا، على الرغم من توسلنا ملازمة الخصائص ذات الطابع السوريالي في بناء وتكوين لوحات صلادي، لا يمكن أن نعدّها أعمالاً سوريالية صرفة؛ لأنّ صلادي (عن قصد أو غير قصد) لا يستعمل التقنيات الأكاديمية وفروعها؛ بل استثمر الجرافيك بطريقته التي تتسم بالبساطة والدقة، وكذلك استعماله الألوان بطابع زخرفي، يحتفظ فيه اللون بالدرجة الضوئية نفسها في الغالب الأعم.

أجل ضرورة تشكيلية توازي رؤيته لما يريد إنجازها، كما أنه يستعمل الدرجات الضوئية (Les valeurs) بالتخطيط في إظهار تنوعات الأحجام والأجسام بمهارة تقنية ملحوظة³⁵، مثلما يهتم بالدقة في رسم الجزئيات.

وعليه، إذا كان صلادي عصامياً على صعيد دراسة الفن، فقد استطاع أن يكتسب مهارة الرسم من خلال التمرن، والبحث، والتجربة التقنية، دون أن ننفي اطلاعه وتكوينه الثقافي ومعارفه العامة.

وإذا تناولنا مسألة الفطرية في أعمال صلادي، فإنّ الفطرة، في هذه الحال، تبقى موازية لصديق تعبيره وتصوراته، حيث يرى فريق من المهتمين بالتحليل النفسي أنّ الإبداع إنما ينتج عن «دافع فطري»، ويطلق جولدستاين (K. Goldstein) على هذا الدافع «تحقيق الذات»، حيث يرى أنه الدافع الوحيد الذي يوجه نشاط الحياة السوية لدى الإنسان، وميله إلى تحقيق ذاته، والذي قد يجعله في صراع مع بيئته³⁶. ولا نستبعد تأثير صلادي ببيئته (مراكش) التي تظهر في أعماله كثيراً، كالنخيل، والصومعة (الكتيبة مثلاً)، والأسوار على النمط التقليدي المغربي، والقباب الهرمية المشكلة بالقرميد، بينما الصراع قد يتمثل في هيمنة طيوره المجنحة فيها³⁷. وأحياناً، يعطينا إحساساً بقوة طائرته؛ إذ يضعه فوق الصومعة لتفقد استقامتها وسموها، وتصبح منحنية نتيجة ثقل الطائر «الحاكم». وهذا الدافع الفطري هو الذي يشكل البنية الإبداعية لديه، تلك البنية الخفية، التي تؤدي دورها في عملية الكشف وترجمته، ومن ثم اعتقد أنّ هذا الدافع مرادف لحاجة بدائية في الفن، كما عند هيجل، الذي يرى أنّ الفن «يستجيب لحاجة بدائية تقوم على التعبير عن التصورات وعن الأفكار المتولدة في العقل وتجسيدها في الظاهر المحسوس»³⁸.

35 - يتعلق الأمر بمجمّل الرسوم التي يحتويها الديوان، Ibid.

36 - عبد الحليم محمود السيد، Op-Cit، ص 234.

37 - انظر الرسم المنشور في جريدة بيان اليوم الثقافي، ع 67، 19-10-1992، الصفحة الأولى. وقد تمّ نشره، أيضاً، في المنبر نفسه، ع 51، 22-06-1992.

38 - إتيان سوريو، الجمالية عبر العصور، ترجمة ميشال عاصي، سلسلة زدني علمًا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الثانية، 1982، ص 62.

39 - نور الدين فاتحي، مفهوم الزمن عند صلادي واليوسفي، جريدة بيان اليوم

الثقافي، ع 51، 22-06-92.

40 - عز الدين إسماعيل، الفن والإنسان، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،

1974، ص 173-174.

41 - Ibid - ص 187.

التحرر من الألم

«الرسم بالنسبة إلى صلادي هو، أيضاً، فعل للانتصار على الألم، ألم الكائن الحي، التحرر من الاختناق والمرض والخوف⁴⁵، فالممارسة الإبداعية، عنده، ضرورة مكتملة لذاته، يسدّها ثغراته المحفوفة بالألم والمعاناة. تشكل رسومه إعادة لتاريخه الجريح، أداة من أجل القبض على التوازن المفقود، ومسح الظلمة والتطلع إلى النور. والفن، عند صلادي، وسيلة للتحرر من الأوجاع والمأساة، باعتبار الفن أداة للتحرر المؤقت من الألم، كما يرى شوبنهاور، ذلك أنّ العبقرى، في نظره، هو ذلك الرجل الذي استطاع أن يحرّر نفسه من السعي الممض الأليم الذي تفرضه عليه الحياة النهمّة العارمة⁴⁶.

مهما حاولنا مقارنة العوامل، التي تحرك الملكة الإبداعية عند صلادي، والتي يمكن أن نستخلصها من الوحدات الرامزة في أعماله، ومهما حاولنا تحليل العناصر التشكيلية المكونة للوحاته، يظلّ الأمر نسبياً لتعدد الجوانب التي تشكل تصوره الإبداعي. ولأنّ الفن لا يخرج عن كونه ظاهرة معقدة، تستدعي استباراً، وتقصيماً، وبعد نظر، يبقى عباس صلادي استثناءً فنياً، تمكّن من ترسيخ أصالته الأسلوبية بجرأته وصدقه الشفاف. وهذا يوجب يؤكد أنّ الفن ينطوي على سرّ دفين، مؤكداً أنّ الإنسان المبدع في الواقع إنّها هو أحجية قد نحاول حلها على أنحاء عديدة، ولكن دون جدوى.

وفي عودة إلى عنصري الخيال والذاتية المقابلة للعالم الباطني في أعمال صلادي، ومع استبعاد ما قرأناه من كتابات حول أعماله، كالتّي تعدّها لوحات يمتزج فيها الروحاني بالمادي والملائكي بالشيطناني، ألا تثير فينا أعمال صلادي الإحساس بالطرافة والضحك؟ ولاسيما أنّها تتجنب محاكاة الواقع، وتظهر «الأشياء» في قالب يثير الدهشة والغرابة، أليس هذا نوعاً من المسخ (Métamorphose)؟ إذ إنّ المسخ في مجال التصوير يظهر في أشكال نصّفها بكونها مسوخاً، لها تأثير طريف يتولد عن طريق التحوير في نمط مثالي، حيث نبالغ في تجسيم أحد عناصره، أو نخلط بين هذا التحوير وبين أنماط أخرى. وكما هو هذا الشيء الحقيقي، مثله في ذلك مثل كمال أي خيال، يتألف من تكوين الأشياء أو خلقها من جديد، ونسبها هذه الابتكارات كوميديّة وغريبة ومضحكة، حينما نتأمل اختلافها كما هو الآن ممكن في الطبيعة، وليس عن إمكانيّتها الباطنية، غير أنّ إمكانيّتها الذاتية أو الباطنية هي سرّ ما فيها من جاذبية، وكلما زادت دراستنا لهذه الابتكارات وتطويرنا لها، زاد فهمنا لهذه الإمكانيّة واختفى عدم التناسب بينها وبين النمط التقليدي⁴². ومن هنا يمكن أن نذهب إلى أنّ أعمال صلادي تتسم بالمسخ، ذلك «الشيء الغريب المضحك الذي لم يكتمل شكله، الشيء المحير الشاذ المليء بالإحباطات»⁴³؛ إذ نجد في أعمال صلادي أشياء لم يكتمل شكلها، مثل أجساده الأثوية، التي ينحتها دون رأس، ودون وجه، ودون أيادي. وبذلك، يرمز إلى المرأة بأشكال يخضعها إلى أسلوبه: أشكال مؤسّبة (Formes stylisées)، حيث يحذف كلّ الأجزاء التي يراها زائدة وغير أساسية، ولا يحتفظ إلا بالشكل العام.

والشيء، الذي يبدو لنا مسخاً، أو غريباً ومضحكاً، قد يكون، في جوهره، إمّا أدنى وإمّا أعلى من الشيء العادي⁴⁴، ومن ثمّ يمكن أن نستوعب، الآن، ما استثنينا سابقاً من أوصاف، كاختلاط الملائكي بالشيطناني، باعتبارها موازية لما هو أسمى وأدنى انطلاقاً من عنصر المسخ، حيث تبقى أعمال صلادي صوراً لمجموعة من الثنائيات.

42 - جورج ساتيانا، Op-Cit، ص 271.

43 - Ibid، ص 272.

44 - Ibid، ص 272.

45 - محمد القاسمي، Op-Cit.

46 - زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مكتبة مصر، (د.ت)، ص 203.

صدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com



«من أجل رؤية عملية لصناعة إعلام إسلامي جديد»

يحيى اليحياوي*

أولاً: في قصور الإعلام الإسلامي كقصور في المخرجات
لو كان لنا أن نقدّم تحديداً مختصراً للإعلام الإسلامي لقلنا الآتي: إنه ذلك «الفرع» من الإعلام الذي يتخذ من الإسلام مرجعيته وموضوعاته، ويستشرف من رسالته الإطار العام الذي يفعل فيه، أو يتفاعل معه بهذا الشكل أو ذاك، سواء تمّ ذلك بالكلمة المكتوبة، أم المسموعة أو المرئية أو المقتنية للشبكات الرقمية، على شكل بوابات، أو مواقع، أو مدونات على شبكة الإنترنت، أو غيرها.

الإعلام الإسلامي، هنا، لا يختلف كثيراً عن باقي أشكال الإعلام التقليدية والمعاصرة، سواء من ناحية أساليب المعالجة أم من زاوية انتقاء المواضيع والإشكالات، لكنه يختلف عنها كثيراً من زاوية خاصياته المستمدة من روح الشريعة الإسلامية

لو كان ثمة من «خاصية» جوهرية تميز ما يصطلح على تسميته الإعلام الإسلامي، فهي حتماً، وبالقطع، خاصية القصور. والقصور المقصود في هذا الباب، كما في ثنايا هذه المقالة، إنها يطال مخرجات العملية الإعلامية، ويطال المدخلات، أيضاً، باعتبارها ترجمة للاستراتيجية الإعلامية، التي يعتمدها هذا البلد الإسلامي أو ذاك.

ولذلك، تستوجب صناعة إعلام إسلامي جديد تجاوز نقطتي القصور هاته؛ أي أن يعمد إلى صياغة الاستراتيجية الناجعة والكفيلة بضمان مخرجات يعتدّ بها، بمقاييس ما هو معمول به في التجارب الأجنبية المختلفة.

*أكاديمي من المغرب..

لنقاش من خلال هذا المنبر، أو ذاك³؟ أما الاعتقاد الثاني فيرى أن الدين الإسلامي يجب ألا يكون مادة للتداول الإعلامي (ولا سيما تناول التلفزيون) كما هو الشأن مع السياسة، أو مع قضايا المجتمع، أو سواها. وحجتهم في هذا القول هي ادعاء أن الدين لا يمكن أن يكون مادة لمعالجة إعلامية، هي، بالبداية وبالمحصلة النهائية، معالجة لا تخلو من عناصر تجارية وعلوية، يستوجبها مبدأ الاستقطاب الإعلامي، وتفترضها إكراهات العمل الإعلامي، حيث المعالجة سطحية عابرة وآنية في العديد من أوجهها⁴.

وإذا كان الرأي الراجح بداية هو أن يبقى المجال الديني خارج التجاذبات والمزايدات بين الباحثين وفقهاء الشريعة تحديداً، فإن الرأي ذاته قد تقوَّض إلى حد كبير، من خلال ظاهرتين قويتين كان لهما وقع كبير على مستوى هذا التمثيل، تمثل أن يبقى الدين خارج نطاق المعالجة الإعلامية الموجهة للجماهير:

- الظاهرة الأولى: وتتمثل في الطفرة التكنولوجية، التي حملتها الثورة الرقمية، والتي لم يكن من شأنها فقط التجاوز على واقع الندرة، الذي ميز مرحلة التقنيات التشابهية، وحال لعقود طويلة دون إمكانية استنبات المشاريع الإعلامية؛ بل، أيضاً، تكسير الاحتكار الذي لطالما تخفى خلفه الاعتقادان السابقان لإبقاء المجال الديني حكراً على جهة دون أخرى، أو طرف دون آخر.

إن بروز الفضائيات في هذا الباب، ولا سيما الفضائيات الدينية، قد فتح للإعلام الإسلامي فضاءات واسعة لم تكن مباحة، ولا متاحة من ذي قبل. في الوقت ذاته، وفرت الشبكات الرقمية (ولاسيما الإنترنت) مساحات كبيرة للإعلام، اختط لنفسه من خلالها آفاقاً جديدة في الرواج والانتشار⁵.

والقيم الأصيلة المتأتمية من التراث العقائدي والفكري للمجتمع الإسلامي¹.

ومعنى هذا أن «العملية الإعلامية الإسلامية» لا تختلف، في أهدافها، أو في واقع تحورها حول ثلاثية «الإخبار والتثقيف والترفيه»، الذي تنشده باقي العمليات الإعلامية (السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية أو الرياضية....)، بقدر ما تختلف معها في المرجعية التي يرتكن إليها الإعلام الإسلامي ويحتكم.

الإعلام الإسلامي (الإعلام الديني ذو المرجعية الإسلامية كما يقول بعضهم) لم يحظ بالاهتمام الكافي من لدن الجامعات، أو المعاهد، أو مراكز البحوث المتخصصة في مختلف أصقاع العالم الإسلامي، ولكنه استطاع حقاً (ولا سيما في العقدين الأخيرين) مجازاة الثورة الرقمية بقوة لصناعة، وتمير «رسالة» لطالما اقتصر على الروافد المكتوبة ذات الأثر المحدود والتأثير العابر؛ بل أفردت له نتيجة ذلك، وفي أعقابه، وحدات بحثية في العديد من الجامعات، والمعاهد العليا، والكليات، فأضحى مجالاً للبحث والتدريس والتكوين، شأنه في ذلك شأن باقي فروع الإعلام الأخرى².

بيد أن مقابل هذا «الاعتراف» بالإعلام الإسلامي (والديني بوجه عام) جعل من هذا الأخير رهينة جدران المعاهد المختصة وكليات الدراسات الإسلامية، تلقيناً وتدریساً وبحوثاً أكاديمية، وذلك على خلفية من اعتقادين أساسيين اثنين:

الاعتقاد الأول يرى أن الدين الإسلامي هو من المجال الخاص الصرف؛ أي المجال الذي يجب ألا يطرح في الفضاء العام من لدن الفقهاء أو علماء الدين، أو الشريعة، أو غيرهم. وآيتهم في ذلك هو القول إنَّ المقدَّس أمرٌ مخصَّص المرء وخالقه، ولا حقَّ لأحد، حتى وإن أوتي العلم الواسع، في أن يتدخل فيه، فما بالك أن يطرحه

3-راجع: 3

Willaime. J. P. «Les médias et les mutations contemporaines du religieux», Autre Temps, Cahiers d'Ethique sociale et politique, n° 69, 2001, p 13.

4-راجع في عناصر هذا الطرح:

Saafi Kalthoum, «L'Islam cathodique et les révolutions arabes», Sans Référence, 5 Septembre 2011.

5- راجع الملف الخاص من مجلة الإذاعات العربية: «المشهد الإعلامي الديني عبر الفضائيات العربية»، مجلة الإذاعات العربية العدد 3، تونس، 2012.

1- راجع في تحديد الإعلام الإسلامي: إبراهيم إمام، أصول الإعلام الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1985.

2- راجع: أحمد عظيمي، الإعلام الديني: نحو تخصص جامعي جديد، مجلة الإذاعات العربية، العدد 3، تونس، 2012، ص 60-70.

والإرشاد والتبليغ وتعليم الناس الأمور الخاصة بدينهم؛ أي هو الإعلام والخطاب الديني المرتبط بالفروع وليس بالأصول؛ لأنّ الأصول هي من مهمة الإعلام الإسلامي ككل. أمّا الإعلام الإسلامي فهو إعلام شامل وكامل بشمول وكمال العقيدة الإسلامية، ولا يرتبط بالقضايا الدينية فقط، وإنّما يتعداها إلى جميع مناحي الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية... إلخ»⁷.

الإعلام من هذه الزاوية هو «إسلامي في صدق أخباره، وإسلامي في الترويح والتسلية، وإسلامي في إعلاناته، وإسلامي في تعليمه، وإسلامي في شرح الأخبار وتفسيرها؛ أي أنّ الهاجس القيمي ينبغي أن يتوافر في كلّ البرامج، وليس في البرامج الدينية فقط»⁸.

هذا الخلط بين الإعلام الديني والإعلام الإسلامي لم يقتصر على الوسائل المكتوبة والمسموعة والمرئية بالتلفزيونات العمومية التقليدية؛ بل انتقل، أيضاً، ليطال الخطاب المروج بالفضائيات العامة والخاصة، الجامعة والمتخصصة، المشتغلة كلياً على «المادة الدينية»، وتلك التي لا تشكل المواد الدينية إلا جزءاً من شبكتها البرمجية.

ثانياً: الخلط عند القارئ على الإعلام الإسلامي بين ما هو إعلامي صرف، وبين ما هو دعوي يقتني الوسيلة الإعلامية ليس إلا. فنرى، بالمحصلة، أنّ المتابع لما يروج على كونه «إعلاماً إسلامياً» بالحوامل المكتوبة والمسموعة والمرئية والإلكترونية، لا يدري حقاً، في هذه الحالة، ما المقصود تحديداً بعبارة «الإعلام الإسلامي»، «هل يعني نقل معلومات عن الإسلام وما تعلق بهذا الدين من أحداث في العالم الإسلامي، أم بنشر مبادئه وتعاليمه والتعريف به بقصد التأثير في الناس، وجعل المسلمين منهم يتمسكون به، وفي الوقت نفسه إثارة حبّ الاطلاع لدى غير المسلمين ليقبلوا به»⁹.

7 - بوعلين نصير، الخطاب الديني ووسائل الإعلام: دراسة نقدية، مجلة المعيار، فصلية،

جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، كانون الأول / ديسمبر 2007.

8 - محمد سيد محمد، «المسؤولية الإعلامية في الإسلام»، المؤسسة الوطنية للكتاب،

الجزائر، 1986، ص 56.

9 - أحمد عظيمي، «الإعلام الديني»، مرجع سابق.

- الظاهرة الثانية: وتكمن فيها يمكن تسميته بـ«عودة الأديان» إلى الواجهة، ليس فقط كرمز للهوية وعلامة للانتماء؛ بل، أيضاً، كملجأ للاحتواء من انفتاح الحدود الجغرافية، وتقدّم البعد المادي للعلامة، من تزايد النعرات الاستهلاكية، ومن هيمنة الفردانية كخيطة ناظم جديد للسلوك الفردي والجماعي⁶.

ليس ثمة من شكّ في أنّ هاتين الظاهرتين قد أسهمتتا بقوة في بروز إعلام إسلامي «جديد» لم يعد مقتصرًا على المسجد، أو الحلقة النقاشية الضيقة، أو المؤتمرات، أو الجرائد، أو الكتب، أو المجلات؛ بل اقتنى روافد جديدة (ولا سيما الفضائيات وشبكات الإعلام الجديد) منحت سبل الانتشار الواسع، وإمكانات التفاعل ومقومات التأثير.

بيد أنّ هذا الاتساع في المجال، الذي بات يغطيه الإعلام الإسلامي على مستوى البنى التحتية المنشأة، وامتلاكه أقوى تقنيات الإنتاج والبث الرقمي على الأقمار الصناعية، لم توازه مخرجات معتبرة، على الأقل بالمقارنة مع ما تقدّمه باقي أصناف الإعلام، الجامع منه والمتخصص على حد سواء.

بالتالي، وبالارتكاز على هذه الزاوية، يبدو لنا أنّ الخطاب الإعلامي الإسلامي (وهو المظهر الأقوى تعبيراً عن هذه المخرجات) يبيّن العديد من مظاهر القصور على مستوى إنتاج وتصميم وتقديم المادة الدينية الإسلامية، بمقياس المضامين المقدمة، وبمقياس شكل هذه المضامين والقوالب المؤطرة لها.

وعلى هذا الأساس، وبمنظرة عامة على مفاصل هذا الخطاب، تبدو لنا مكامن القصور في الجوانب الآتية:

أولاً: اختزال الإعلام للإسلام في بعده الديني الخالص (طقوس وعبادات بالأساس)، في حين أنّ الإعلام الإسلامي لا يقتصر على الإعلام الديني المتمحور حول الإسلام قرآناً وسنة فحسب.

إنّ الإعلام الديني هو «الجزء المتخصص في قضايا الوعظ

6 - يذهب البعض، في الطرح عن «عودة الأديان»، إلى حد القول بـ«انتقام الأديان»؛

أي انتصارها على الفلسفات المادية.

التدين الفردي، وعلى ضرورة ربط الدين بطموحات الفرد في النجاح والخلاص و«تحقيق مرضاة الله».

رابعاً: ليس ثمة من شك في أن روافد الإعلام الجديد (فضائيات ومواقع دينية إلكترونية) قد نجحت، إلى حد ما، في أن تكون مصدراً إضافياً من مصادر المعرفة الدينية للأفراد وللجماعات، إلا أن الروافد ذاتها، بتكرسها «فردانية التدين» (وشخصته يقول بعضهم) إنما تعبر عن واقع أهم تجلياته اختناق الفضاء الديني العام، وهيمنة قيم استهلاكية «حدثية» جديدة، قذفت بالناس في زوايا التهميش، ورست لديهم حالة من العجز، وقوت من بين ظهرانيهم نزعة تنشئ الخلاص الفردي الضيق، عوض التعويل على خلاص جماعي تأخر ظهوره.

ولذلك إن مخاطبة هذه الروافد للضمير الفردي، والعمل على صياغة المواد والبرامج الدينية على هذا الأساس، إنما هو مؤشر قوي (ضمن مؤشرات أخرى) على تقصير الاستراتيجيات الإعلامية في العالم الإسلامي، وعدم قدرتها على استنبات إعلام إسلامي يكون في مستوى الرسالة، في زمن توافرت فيه الوسيلة لها.

ثانياً: في جوانب تقصير الاستراتيجيات الإعلامية الدينية: تقصير المدخلات

إن قصور الإعلام الديني الإسلامي لا يمكن ملامسته فقط على مستوى طبيعة ونوعية الخطاب الإعلامي؛ بل أيضاً على مستوى الاستراتيجيات الإعلامية المعتمدة هنا وهناك، وأيضاً على مستوى خاصيات الرسالة المراد نشرها وترويجها.

لقد ألمحنا، في السطور السابقة، إلى أن الثورة التكنولوجية قد وفرت الوسيلة إنتاجاً وتصميماً وإخراجاً وبتاً، وألمحنا إلى أن الرهان الكبير والتحدي الأكبر لم يعودا رهينة الأداة والوسيلة، بقدر ما أصبحا يتمحوران حول إنتاج المضامين وتطوير المحتويات، سواء تم ذلك من خلال وسائل الإعلام التقليدية أم عبر وسائل وأدوات الإعلام الجديد.

بيد أن التقصير، الذي طاول الاستراتيجيات الإعلامية في العالم الإسلامي في العقود الماضية، إنما أتى من كونها استسهلت العملية، ورأت أن مجرد توافر الوسيلة كفيلاً باستنبات الغاية والهدف، ولم

هو كل هذا دون شك، لكن الأمر يحيل هنا على الدعوة الإسلامية في بعدها التبشيري/العقدي أكثر مما يحيل على الوظيفة الإعلامية، التي تتجاوز تبليغ الأخبار للناس، وحثهم على فهم رسالة الإسلام، وترجمتها على مستوى سلوكهم الفردي والجماعي سواء بسواء.

وبالتالي، لو سلمنا بأن الدعوة جزء من الإعلام الإسلامي، فسوف نسلم، بتحصيل حاصل، بأنها هي الجزء العقدي فيه، في حين يجب أن يكون مجال الإعلام الإسلامي أوسع وأرحب؛ لأن رسالة الإسلام هي، في الأصل، رسالة حضارية لا تمثل العقيدة إلا مدخلاً من مدخلها.

ثالثاً: كلما أمعنا النظر في واقع «الإعلام الإسلامي»، على ضوء الثورة الرقمية، والعولمة، وانتشار البث التلفزيوني العابر للحدود، وتعدد المنابر الإلكترونية المتمحورة حول الدين الإسلامي، انتابتنا مفارقة جوهرية مفادها أن التدين قد تحوّل حقاً (أو هو في طريقه إلى ذلك) إلى متوج إعلامي، يخضع لمقتضيات المنافسة في سوق الإعلام والإعلان، شأنه في ذلك (أو يكاد) شأن باقي السلع والخدمات.

ولذلك نجد أن العديد من وسائل الإعلام الدينية «تعتمد على منشطين دينيين، ليس فقط على فقهاء أو علماء متخصصين، حيث يقوم هؤلاء باستخدام القرآن والموعظة الدينية والسير استخداماً براغماتياً يعتني بالاستقطاب أكثر مما يعتني بالمضمون. ولأن الاستقطاب يفترض الإعجاب، فإن المضمون يغلب عليه طابع انفعالي، لا يخاطب العقول بقدر ما يخاطب الوجدان الديني، ويستثمر في الموروث العقدي من خلال نكس تعبوي وشحن متواصل»¹⁰. من هنا، إن الخطاب الإعلامي الديني إنما ينشط في فضاء همّة الأساس، في زمن التنافسية، هو استقطاب أكبر عدد من الجماهير، كاستجابة لقواعد السوق وبورصات الأسهم والقيم.

هذا الواقع نلحظه في العديد من الفضائيات الدينية لدى استضافتها مثلاً علماء يفرد لهم هذا البرنامج الدوري أو ذلك، لكننا نلحظه أيضاً مع ظاهرة الدعاة الجدد، حيث التركيز على

10- محمد الغيلاني، الخطاب الديني في القنوات الفضائية العربية: دراسة وتحليل للمضمون، مؤسسة مومنون بلا حدود، الرباط، 13 تشرين الثاني/نوفمبر 2013.

قد يكون واقع التخلف العلمي والمعرفي والتقني والاقتصادي، الذي يعيشه العالم الإسلامي، حائلاً دون بناء هذه الرؤية الشاملة، لكن الواقع ذاته قد يكون، في المقابل، عنصراً محفزاً لاستنبات هذه الرؤية على المستوى العام، وعلى مستوى الإعلام الإسلامي سواء بسواء¹³.

المعوق الثاني: يكمن في غياب التجديد، الذي يطال أدوات الخطاب الإعلامي الإسلامي. صحيح أن إشكالية تجديد الخطاب الديني هي إشكالية حقيقية لم تستقرّ توجهاتها الكبرى بعد، وصحيح أن الإعلام لا يستطيع إلا أن يعكس ما يتموج على أرض الواقع، لكنّ المفارقة هنا، قياساً إلى الإشكالية المتعثرة لتجديد الخطاب الإسلامي، أن الخطاب الإعلامي الإسلامي قد بات يحتكم إلى أدوات جديدة، إذا لم يكن على مستوى المضمون الصرف، فعلى الأقل على مستوى الشكل والمظهر¹⁴.

ولذلك إن الخطاب الإعلامي الإسلامي هو الأكثر «ترشحاً» لأن يتجدد، ولا سيما أن الفضائيات والثورة الرقمية قد منحتة مفاتيح التجديد، سواء على مستوى إنتاج المضامين وترويجها، أم على مستوى شكل وبنية وجودة المضامين ذاتها.

إلا أن هذا المطلب لم يتحقق على أرض الواقع، فبتنا، بالمحصلة، إزاء إعلام انتقل من المسجد والحلقة الوعظية، إلى الفضائية أو الموقع الإلكتروني، دون أن يتمثل هذا الانتقال خصوصية الفضائية ذاتها، أو طبيعة الموقع ذاته.

من المؤكد، هنا، أن الرسالة قد تبقى هي ذاتها، بصرف النظر عن الوسيلة المقتناة، لكنّ خاصية «الإعلام الجديد» أنه يستوجب معالجة خاصة، ليس فقط لأنّه يطاول جماهير واسعة ومن كلّ الفئات، ولكن، أيضاً، لأنّ هذه «الشبكات الجديدة» قد خلقت بيئة تواصلية إحدى ميزاتها الكبرى الآنية والتفاعلية، وعرض القضايا بأسلوب يزوج بين الفائدة والتشويق والمتعة.

13- لذلك يقال إنّ الأزمة عنصر محفز، لأنها تدفع المرء لأن يبدع للبحث عن مخارج لها ومنها.

14- راجع في إشكالية تجديد الخطاب الديني بارتباط مع وسائل الإعلام: بوعلوي نصير، الخطاب الديني ووسائل الإعلام، مرجع سابق.

تدرك جيداً أنّ التقنية قد تحيد عن مسارها إن لم تعتمد كعنصر مساعد ومصاحب (ليس إلا) لرسالة واضحة، المفروض أن تبنى وتصاغ بداية، قبل النظر في أداة ووسيلة تصريفها، جريده كانت، أو إذاعة، أو فضائية، أو موقعاً إلكترونياً، أو ما سواها¹¹.

ويبدو لنا أنّ هذا التقصير متأثراً من ثلاثة معوقات كبرى سيتعذر حقاً، في غياب حسمها، الحديث عن رؤية أو منظومة للإعلام الإسلامي بوجه عام:

المعوق الأول: يتعلق بغياب الرؤية الإعلامية الجامعة والتصور القميين بإفراز إعلام إسلامي واضح المرجعية، مؤطر السياق، موجه البوصلة، غير متأثر بالزيادات من هنا أو من هناك.

وغياب الرؤية، هنا، إنّما مقصده القول إنّ الإعلام الإسلامي لا يحتكم إلى رسالة دينية موحدة، ليس فقط بسبب وجود اختلافات مذهبية (وطائفية أيضاً) داخل المجتمعات العربية/الإسلامية، ولكن، أيضاً، بسبب غياب الإطار المؤسساتي الجامع الذي من شأنه تثمين المشترك، ونبذ ما من شأنه أن يكون مصدر فرقة أو خلاف¹².

صحيح أنّ الاختلاف (لا الخلاف) سنّة من سنن الخالق في كونه، لكنّ الإعلام قد يحيد عنها (عن قصد أو عن غير قصد)، ويتحوّل إلى مجال خلاف، ومن ثمّة إلى عنصر احتراب واقتتال. وبالتالي، ليس ثمة شك في أنّ الإعلام الإسلامي إنّما هو أقرب إلى الإعلام الديني القطري منه إلى الإعلام الشامل، أعني المحتكم إلى مرجعية موحدة، تؤسّس له البنية وتمنحه الخيط الناظم.

غياب الرؤية هنا لا يؤدي فقط إلى تذبذب الاستراتيجية، واحتمال تعثر تصريفها من خلال هذه الوسيلة أو تلك؛ بل من شأنه، أيضاً، أن يلف الرسالة بالغموض والضبابية، ويحرفها عن الهدف المنشود.

11 - التكنولوجيا، عموماً، لا تقدّم الحل، إنها تساعد على إيجاد. فإذا لم يكن الهدف محددًا بدقة، فإنّ استعمال التكنولوجيا قد يأتي بنتائج عكسية، فيزيغ الاستعمال عن إدراك الهدف.

12- على الرغم من وجود منظمات إسلامية متخصصة، فإنها تبقى رهينة التوازنات القائمة بين البلدان الأعضاء، ومناوئ هذه الأخيرة لدى الأولى يقوّن ملتزمين بسياسات بلدانهم.

المعوق الرابع: ويكمن في التوجه المطرد للإعلام الإسلامي بجهة تركيز أهدافه حول التدين كشأن فردي، عوض التركيز على الدين الإسلامي باعتباره منظومة اجتماعية متكاملة، لا يهتم بالفرد إلا في كونه عنصراً من عناصر الجماعة.

قد لا يلمس المرء هذا التوجه على مستوى المادة الإعلامية المكتوبة أو المسموعة، لكنه لا يمكن إلا أن يلحظها في أداء الفضائيات «الوعظية»، أو خطاب العديد من «الدعاة الجدد»¹⁷.

هذا التصور سيضع سلوك المتلقي أمام منظومتي قيم على طرفي نقيض: تدعوه الأولى إلى منطق ديني استهلاكي صرف، وتدعوه الثانية إلى منطق ديني يقطع مع الحياة المعاصرة، فيبقى المتلقي «متذبذباً» بين منطقتين، وكأنه، حقاً وحقيقة، إزاء معادلة الخير والشر، ولا وسط بينهما.

ولذلك، نعتقد أن المرء، بقدر ما يشعر بالرضا والطمأنينة من خلال تلقيه لخطاب إعلامي، متمحور حول الذات، بقدر ما يشعر بالاضطراب في الموقف الذي هو مطالب باعتدائه مع الآخر، المسلم منه وغير المسلم على حد سواء.

المعوق الخامس: يكمن في طبيعة الخطاب نفسه الذي يقدمه الإعلام الإسلامي، ليس فقط فيما يتسنى له نشره أو إذاعته؛ بل، أيضاً، فيما يتعلق بالخطاب المروج من خلال الفضائيات، إما بطريقة جزئية وإما كاملة، كما هو الحال مع القنوات الفضائية المتخصصة.

إن تركيز هذه الحوامل على الخطاب الوعظي والإرشادي، المقدم بطريقة عمودية من «الداعية» إلى المتلقي، لا تعوزه تقنيات الإخراج وفنيته، بقدر ما تعوزه، في الآن ذاته، المهنية التي لا بد لأي عمل إعلامي من أن يتقيد بها، فما بالك بالإعلام الإسلامي الذي يخاطب العواطف، ويدفع إلى أعمال العقل؟

صحيح أن الوسطة الإعلامية للدين الإسلامي جديدة ومستجدة،

17- عن ظاهرة الدعاة الجدد، راجع: وائل لطفي، ظاهرة الدعاة الجدد: الدعوة، الثروة، الشهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص 218.

يبدو الأمر، بهذه الجزئية المهمة، وكأن الإعلام الإسلامي أخذ بالوسيلة، لكن دونها إعمال كبير للاجتهاد، بغرض تطوير الرسالة وتكييفها مع طبيعة وحاجيات المتلقين¹⁵.

المعوق الثالث: يتمثل في غياب التأطير العملي للإعلام الإسلامي، وغياب المسالك التي من المفروض أن تضمن التكاملية لمكوناته ومفاصله، المكتوب منها والمسموع والمرئي، وكذلك المقتني للشبكات الرقمية.

إن الإعلام، وفق هذه الرؤية، هو معطى منظومي، لكل مكون من المكونات أعلاه دور يكمل الدور الآخر، بناء على خصوصية كل مكون ومدى قدرته على إنجاح العملية بحسب المخرجات، ثم التأثير والأثر.

الرسالة هنا يجب أن تكون مصاغة بطريقة جيدة ودقيقة، لكن بالارتكاز على طبيعة ووظيفة ومكانة كل حامل من الحوامل التي تتكفل بنشرها وتوزيعها وترويجها؛ إذ أثر الرسالة في صيغتها المكتوبة هو غيره في الصيغة المرورة عبر الإذاعة أو الفضائية، أو كما هي مقدمة بهذا الموقع الإلكتروني أو ذلك. فلكل حامل وظيفته وقوته ونجاعته، وأيضاً حدوده ومحدوديته. إلا أن التكامل فيما بين الحوامل من شأنه أن يملأ الفراغات التي قد يتركها هذا الحامل أو ذلك، أو لا يستطيع إدراكها بمفرده¹⁶.

إن قصور الإعلام الإسلامي، وتقصير الاستراتيجيات البانية له، إنما يتأتيا، في جزء كبير منها، من عدم الإدراك الكافي أن وسائل الإعلام تتميز بعضها عن بعض في طريقة وأدوات اشتغالها. لكنها تتميز، أيضاً، بتكاملتها وقدرة بعضها على ملء «بياضات» البعض الآخر، بما يضمن النسقية في بلوغ الرسالة، ويجول دون أن تلفها الضبابية، أو يطالها التأويل الممط.

15- راجع في تفاصيل هذه النقاط:

Hjarvard. S, «The mediatization of religion: a theory of the media as an agent of religious change», The Sigtuna Fundation, Stockholm, Sweden, 6-9 July 2006, p 16.

16- راجع، بهذا الخصوص: يحيى الجياوي، حدود الإعلام في ظل ثورة الشبكات الرقمية، ضمن مؤلف: في القابلية على التواصل، مرجع سابق.

بالكلمة، أو بالصوت، أو بالصورة، أو بالحامل الإلكتروني، أو بها مجتمعة. بيد أن الاحتكام إلى هذه المرجعية يستوجب استحضار العناصر الأساسية التالية عند صياغة المضمون الإعلامي:

أولاً: الالتزام بالتصوّر الإسلامي؛ أي أن على الإعلام الإسلامي أن يلتزم، في مضمونه ووسائله، بالتصوّر الإسلامي للإنسان والكون والحياة، والمستمد أساساً من القرآن الكريم، وصحيح السنّة النبويّة.

ثانياً: تحديد الأهداف المحورية الكبرى؛ إذ «الإنسان هو الهدف والغاية، وأي استثمار يغفل الإنسان ويتجاهل عقله هو استثمار لا قيمة له، ولا جدوى من ورائه؛ لأنّ هؤلاء البشر هم المكون الأساسي في بناء الأمم، ومن ثمّة إنّ هدف المؤسسة الإعلامية الإسلامية هو بناء إنسان النهضة، وأيّ هدف آخر يأتي تابعاً، وبما لا يتعارض مع هذا الهدف الأسمى»²⁰.

وبالتالي، إنّ تحديد هذه الأهداف إنّما يستلزم من القائمين على الإعلام الإسلامي تزويد الجماهير المسلمة وغير المسلمة «بحقائق الإسلام، والقضاء على المعتقدات الخاطئة، والمفاهيم المغلوطة عن الإسلام والمسلمين، واتخاذ الوسائل كافة التي تنمي ملكة التفكير المبدع لدى الإنسان»²¹.

ثالثاً: تصميم الخطاب وفق طبيعة الشريحة المستهدفة، فلا بدّ من أن يستقرّ في وعي القائمين على الإعلام الإسلامي أنّ رسالتهم موجهة إلى كلّ الناس، وهذا يفرض عليهم «تنويع لغة الخطاب بما يناسب الداخل العربي المسلم، والخارج الغربي وغيره، وتنويع الاهتمامات حيث تجذب إليها شرائح متنوعة ومتعددة، كلّ يجد بغيته في الإعلام الإسلامي الرشيد»²².

رابعاً: مراعاة فقه الأولويات؛ إذ لا بدّ من أن يكون «عنصراً رئيسياً في التوجهات والقرارات واختيار البدائل، فلا يتمّ

20 - عصام زيدان، الإعلام الإسلامي: تحديات الوجود واستراتيجية التطوير، البيان، العدد 279، (د.ت).

21 - عصام زيدان، الإعلام الإسلامي، مرجع سابق.

22 - عصام زيدان، الإعلام الإسلامي، مرجع سابق الذكر.

ولا سيّما الوسطة التلفزيونية الموظفة للفضائيات¹⁸، وصحيح أنّ الوسطة الرسالة الدينية أعقد من وسطة أية رسالة أخرى، لكنّ هذا لا ينفي ضرورة استحضار البعد الفني في المعالجة والإلقاء، ولا سيّما أنّ التقنيات توفر برامج واختيارات متعددة، ترفع من منسوب الجمالية الفنية، ودقة الصورة، ووضوح الصوت، وشكل منصات واستديوهات البث والتقديم والعرض وغيرها.

إنّها معوقات كبرى لا بدّ من العمل على تجاوزها، ولكن لا بدّ، في الآن ذاته، من استحضارها ومناقشتها، لأنها لا تبين فقط «الخصائص» الذي من المفروض تداركه، بقدر ما تضمّن عناصر بناء رؤية عملية لاستنبات أسس إعلام إسلامي جديد.

قد يسلم المرء بأنّ ثمة رؤية لما يجب أن يكون عليه هذا الإعلام، وقد يسلم بأنّ إدراكها لا يستوجب إلاّ بعضاً من العزيمة الجماعية الجامعة، وبعضاً من الجهد في الأخذ بناصية التكنولوجيات الإعلامية الجديدة. إلاّ أنّ ذلك يبقى إلى التمنيات أقرب منه إلى المباشرة في الفعل، لتجسيد ذلك على أرض الواقع، على مستوى المظهر وعلى مستوى الجوهر¹⁹.

ثالثاً: في المقومات الأساس لصناعة إعلام إسلامي جديد
لا يتبنا أدنى شك في أنّ التحدي الجوهري، الذي رفعته وترفعه الثورة الرقمية في وجه الإعلام الإسلامي، لا يتمثل في التقنية، بنية تحتية، وأعتدة، وتطبيقات، بقدر ما يتمثل في عنصرين أساسيين اثنين:
العنصر الأول: يرتبط بمسألة المرجعية، أما العنصر الثاني: فإنّه يحيل على إشكالية المضامين والمحتويات.

1. مقوّم المرجعية في الإعلام الإسلامي
إنّ مرجعية الإعلام الإسلامي ثابتة ولا اختلاف حولها، إنّها تنهل من معين الدين الإسلامي، قرآناً وسيرة نبويّة. ولما كانت كذلك فهي التي من المفروض أن تبني العملية الإعلامية في فلسفتها وأدواتها، وتحدّد المسالك التي يجب أن يسلكها الخطاب الإعلامي

18 - راجع: يحيى اليحيوي، الخطاب الديني في الفضائيات العربية: مقارنة من منظور الوسطة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود/ المركز الثقافي العربي، الرباط، (سيصدر قريباً).

19 - يحيى اليحيوي، الخطاب الديني في الفضائيات العربية، مرجع سابق.

الرسالة إن هي لم تمثل التوازن ذاته، أو امتثلته.

سادساً: صياغة مفاصل استراتيجية الإعلام الإسلامي. المسألة هنا تستحضر كل المستويات السابقة، لكنها تتجاوز على جوانبها النظرية العامة لبناء الاستراتيجية العملية القابلة للتنفيذ. ويبدو، في هذه النقطة، أن الاستراتيجية ذاتها إنما يجب أن تراهن بلوغ الأهداف على استحضار المستويات الثلاثة الكبرى التي تؤسس الخيط الناظم لكل الاستراتيجيات من هذه الطينة:

ولعل أول مستوى هو مستوى المرسل؛ أي الباعث بالرسالة. وهو مستوى مركزي، ليس فقط باعتباره «الأداة البيداغوجية»، التي من وظائفها ضمان التصريف الأمثل للمضمون، ولكن، أيضاً، لأنه هو المستوى الذي يضمن نجاح تمرير الرسالة وبلوغ إمكانات التأثير التي تتطلع إليها، ومنسوب الأثر الذي تراهن على تركه في النفوس وفي الأذهان.

المستوى الثاني هو مستوى مضمون الخطاب، وهو مستوى مركزي أيضاً؛ لأنّ الرهان متمحور هنا حول مدى قدرة الخطاب الإعلامي الإسلامي على تقديم الصورة الصحيحة للإسلام، ولا سيما التسامح، وإزاحة الشبهات التي تسهم في تشويه صورة المسلمين، أو تقدّمهم بصورة لا تليق بهم على أساس من استحضار هذه الخلفية السلبية أو تلك.

أما المستوى الثالث، فهو مستوى المتلقي. بهذه الجزئية، يجب أن ينطلق الخطاب الإعلامي الإسلامي من مسلمة أن متلقي الرسالة هو جمهور متعدد ومتنوع؛ فمنه عامة الناس الذين يحتاجون إلى خطاب سهل، يسهل عليهم استيعابه وفهمه، يخاطب حاجاتهم، ويزيل عن أذهانهم الشبهات، وقد يكون المستقبل نخباً فكرياً، حيث من المفروض أن تصاغ الرسالة وفق معايير ومقاييس ومواضيع محددة.

وقد يكون المتلقي هو العالم الخارجي، وفي هذه الحالة من المفروض أن يكون الخطاب، هنا، متبنياً «رؤية إسلامية عالمية مطمئنة، موجهة إلى ذلك العالم الحذر والقلق والمترقب»²³.

23- مسألة اللغة، على هذا المستوى، مهمة للغاية؛ إذ المفروض أن تصاغ الرسالة الإعلامية الدينية وفق لغة المتلقي بما يضمن انسيابيتها.

الاشتغال إعلامياً بالفروع عن الأصول، ولا يتمّ الإصرار على أمر تغلب مضاره على فوائده، حتى لو كان في أصله صحيحاً»²³.

إنّ مسألة تحديد الأولويات لا تجد أهميتها وقوتها في تقديم هذا على ذاك عند تشكيل وبناء المادة الإعلامية، بل تجدهما في كونها تقدّم الأهم على المهم، والمهم على الأقل أهمية، وهكذا. بمعنى أنّ هذه المسألة تساعد على تجاوز الحشو، وتنفيذ مباشرة إلى مبتغى تحديد الخطة الإعلامية العملية، المبنية على الدراسة العلمية والواعية بثلاثية: من تخاطب؟ بم تخاطب؟ لماذا تخاطب؟

خامساً: المراهنة على الزمن الطويل؛ لأنّ الإعلام الإسلامي لا يراهن على التأثير الآني والعابر، بقدر ما يجب أن يراهن على مسألة «ترك الأثر»، على مستوى الأفكار، والسلوكيات، والتمثيلات، والإدراكات، المحيلة على الفرد، والمحيلة على الجماعة، سواء بسواء²⁴.

إنّ من الوظائف السامية للإعلام الإسلامي أن يعمل على رفع منسوب الوعي الديني للمتلقين، ويسمو بمداركهم الأخلاقية والقيمية، في أفق ما يسميه علماء الاجتماع «صناعة الرأي العام».

قد لا يتماشى هذا المطلب مع إكراهات العملية الإعلامية، التي غالباً ما تشد الآنية والسرعة ومستوى نسب المتابعة، وقد لا يتماشى كذلك مع النموذج الاقتصادي الذي لا يحيد عن توازن مكوناته، بما يخدم المردودية والربحية وإعادة دورة الاستثمار.

إلا أنّ هذا الأمر قد لا ينطبق دائماً على طبيعة «الرسالة» التي يتطلع الإعلام الإسلامي إلى بنائها، وتشكيلها، وترويجها؛ إذ الرسالة إياها من خاصية محددة دون شك. ولما كانت كذلك، فإنّ المفروض ألا تخضع لقوانين ومعايير وإكراهات الإعلام التجاري، أو الاقتصادي، أو السياسي، الذي ينشد التوازن في نمودجه الاقتصادي والمالي، وقد لا يهتم كثيراً بمواصفات

23- المرجع نفسه.

24- راجع بهذا الخصوص: يحيى اليحياوي، عن دور الإعلام في إصلاح الواقع، مداخلة بالندوة الدولية «الإعلام والأخلاق»، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، الدوحة، 2/3/4 تشرين الثاني/نوفمبر 2013.

ثالثاً: العمل على أن يتكفل بمضامين الإعلام الإسلامي علماء لهم وزنهم وصدقيتهم، ويمتازون، فضلاً عن ذلك، بإدراكهم قيم الوسطية والاعتدال، وتمثلهم مقاصد الدين الإسلامي الخفيف، على خلفية من تحفيزهم على العمل وفق مبدأ: «تقديم المشترك العام الذي يجمع، وترك ما من شأنه أن يفرّق».

ويبدو، في هذه النقطة، أن العالم وحده لا يستطيع أن يحمل على عاتقه مضمون الرسالة وشكلها، إنه بحاجة إلى أن يتسلح بالحد الأدنى من أدبيات الأداء الإعلامي، وأن يدرك أن لكل منبر خصائصه ومواصفاته، التي إن لم تؤخذ بالحسبان، فسيطال الضرر -لا محالة- الرسالة شكلاً وجوهراً، ناهيك عن الضبابية التي قد تشوبها عند محطة التلقي.

عنصر التكوين الإعلامي، في هذا الباب، أساسي ومهم، ليس فقط باعتباره المدخل الأساس لأيّة ممارسة إعلامية، ولكن، أيضاً، لأنه هو الذي يعطي المادة الإعلامية جودتها وقيمتها.

رابعاً: الاحتكام إلى التدرجية كأحد عوامل إنجاح الاستراتيجية، «لأنّ كثيراً من المفاصد والانحرافات، التي تحيط بوسائل الإعلام، قد استغرق نشرها وتكريسها زمناً ممتداً، وإصلاحها، أو تخليص الإعلام منها، يحتاج إلى زمن ممتد أيضاً»²⁷.

ليس من المهم، هنا، أن نقدم هذه القضية على تلك، أو نؤخرها، بقدر أهمية وضعها في نسقية من التدرج لا تبتريها من سياقها، فتبدو حالة نشاز، ولا تخضعها للمعالجة الموسمية فتبدو كأنها موجهة ضدّ هذه الجهة أو تلك، طائفة كانت، أو مذهباً، أو عرقاً، أو معتقداً، أو لغة.

إنّ التدرجية، هنا، هي من صميم العمل الإعلامي، ولما كانت كذلك، فلا عيب في أن تكون من صميم العمل الإعلامي الإسلامي، شريطة أن يتمثلها القائمون على هذا الأخير، وأن يشتغلوا على أساس استحضارها.

كلّ هذه العناصر والمستويات لا يمكن أن تؤطر التأطير الجيد إلا إذا احتكمت إلى المرجعية الإسلامية، التي من شأنها إقامة البنية، وتشبيد البنيان، ببيان تصريف الاستراتيجية في جانبها المتعلق بالمحتويات والمضامين.

2. آليات تصريف مفاصل الاستراتيجية الإعلامية الإسلامية
آليات التصريف، هنا، لا تقتصر على طرق وأدوات إنتاج مضامين الخطاب المراد ترويجه؛ بل يجب أن تتعداها إلى الأبعاد العملية التي تعطي الخطاب ذاته الجسد والمظهر، لذلك إنّ المفروض أن تكون الآليات ذاتها مرتكزة على العناصر الكبرى الآتية:

أولاً: تهيئة الدراسات الدقيقة (النظرية والتطبيقية)، التي من شأنها تحديد طبيعة ومواصفات الجمهور المتلقي للخطاب الإعلامي الإسلامي، وهذا ما يمكن من إعداد الخطط العلمية التي تتوافق مع ظروف الجماهير المتلقية، وتتناسب مع واقعها الثقافي والاقتصادي والاجتماعي، وتلبي احتياجاتها، وتتناول مشكلاتها.

كلّ هذا يستوجب إنشاء مراكز البحوث والدراسات الإعلامية التطبيقية ودعمها؛ أي تلك التي من شأنها تعليم ونشر طرق وأساليب العمل الإعلامي، المهني والاحترافي والمتخصص.

ثانياً: التركيز على تصميم المواد الإعلامية النوعية، وإعدادها، وإنتاجها، وانتقاء الأفضل منها، وذلك حسب رسالة الوسيلة الإعلامية، وبما يضمن تحقيق استراتيجيتها، وإدراك أهدافها. معيار الجودة، هنا، أساسي ومفصلي، ولا سيما في المواد الدينية التي لن تستطيع استقطاب الجمهور في غياب هذا المعيار.

إنّ مسألة انتقاء الأفضل لا تتعلق بالمضامين المنتجة والمحتويات المصممة فقط؛ بل تتعلق، أيضاً، بالصياغة الفنية لهذه المضامين والمحتويات، وكذلك أشكال وأساليب التقديم، التي من المفروض اعتمادها من لدن هذا المنبر أو ذلك²⁶.

26 - الرسالة الإعلامية ليست مضموناً ومحتوى فحسب؛ بل هي، أيضاً، تصميم من ناحية الفن والإخراج والتقديم.

27 - عصام زيدان، الإعلام الإسلامي، مرجع سابق.

ولذلك، إنَّ النظرة إلى واقع الإعلام الإسلامي ومستقبله قد تغيرت؛ بل إنَّ الرؤى والاستراتيجيات السائدة إلى حين عهد قريب، لم تعد هي النظرة نفسها زمن السواتل والفضائيات والمد المتعظم لظاهرة الإعلام الجديد.

إنَّ المسألة، اليوم، التي تقف حجر عثرة أمام تكريس إعلام إسلامي جديد، إنها تتمثل في عدم إدراك حقيقة أنَّ الإشكال لم يعد مرتبطاً بالتقنيات، بنى وأعتدة وحوامل، بقدر ما بات مرتبطاً بجانب تصميم وإنتاج وإخراج وتقديم الرسالة الدينية المتمحورة حول الإسلام، في قوالب جديدة، وبمضامين جديدة محببة وراقية، تنشُد التجميع لا التفريق، وتبني على مرجعية واضحة، لا تقبل المزايدة أو التأويل. وبالتالي، إنَّ صياغة آية رؤية يجب أن تنطلق من توضيح المرجعية، والبناء عليها لاستنبات التصور، ثم البناء عليه لصياغة الاستراتيجية، ثم الارتكاز على هذه الاستراتيجية لتصميم مفاصل الخطة العملية، أي القابلة للتنفيذ ثم للتقييم في أفق التقييم المستمر.

ما من شك في أنَّ ثمة قضايا جوهرية مستجدة، من قبيل قضية تجديد الخطاب الديني، وإقامة الحدود بين العقدي والاجتماعي والاقتصادي، لكنَّ ذلك لا ينفي أن تكون الرسالة مصاغة بمهنية واحترافية وفنية تستقطب لمتابعتها المسلمين وغير المسلمين.

وهذا أمر من اليسير تجاوزه، ولا سيَّما إذا تشبع الإعلامي بروح المرجعية الإسلامية الصحيحة، وتمثل عالم الدين فلسفة العمل الإعلامي الجاد والمهني. وهي المهمة التي من المفروض أن تقوم عليها هيئات التكوين، والجامعات، ومراكز البحوث والدراسات، التي ينبغي أن تدفع بها الدول الإسلامية كمشروع جماعي شامل، لا كمبادرات فردية مشتتة.

خامساً: العمل على أن يعمد الإعلاميون وعلماء الدين لإيجاد أرضية مشتركة بخصوص العديد من القضايا الإشكالية، التي قد لا يستقيم الأداء الإعلامي دون حسمها، والتلميح هنا يحيل على مسألتين اثنتين بالتحديد:

- مسألة التجديد الديني، فلا تزال التجاذبات قائمة بقوة، من حيث مضمونه ودلالته وحدوده.

- مسألة التجاذب المتزايد بين أولوية الديني/العقدي والسياسي/الاجتماعي؛ أي بين المتأصل في الدين، وبين الاجتهادات التي تراهن على مراعاة واقع الحال.

هاتان المسألتان، والآليات التي قدمنا بعضاً من عناصرها في السطور السابقة، ليس من شأنها تقديم خطة عمل تطبيقية لما يجب أن يكون عليه الإعلام الإسلامي، بقدر ما سوف تسهم في وضع الإطار العام لآليات تصريف الرؤى والاستراتيجيات البانية للخطة نفسها. وهي آليات قد تكون غير كافية في بعض مفاصلها، لكنها تبدو ضرورية لاستنبات إعلام إسلامي يكون في مستوى «الرسالة»، ويكون، في الآن ذاته، في مستوى التحديات التي تطال هذه الرسالة، إذا لم يكن في وجودها، فعلى الأقل في أنماط وأساليب استقبالها، في زمن بات الإعلام والشبكات الرقمية في ظلها سلطة قائمة؛ بل متجاوزة السلطات التقليدية المعتادة.

على سبيل الختم

من المبالغة القول، اليوم، إنَّ الأمة العربية/الإسلامية تتوافر على إعلام يستقي مادته وموضوعاته من الدين الإسلامي، قرآناً وسُنَّةً. هذا من باب المأمول والمنشود، لا من باب الواقع القائم. بيد أنَّ الذي نحن إزاءه إنما هو مواد إعلامية مكتوبة ومرئية ومسموعة ومقتنية للشبكات الإلكترونية، لا يكون الدين الإسلامي إلا لوناً من ألوان تشكيلة منبرها في الشكل والمضمون.

لقد كان (من ذي قبل) مسوَّغُ ندرة التقنية وغياب أدوات العمل أمراً معقولاً ومقبولاً عند نقد حصيلة مخرجات الإعلام الديني (الإسلامي على وجه التحديد)، لكنَّ المسوغ ذاته لم يعد له من وجهة كبيرة في ظلَّ الثورة الرقمية، وانفجار البث الإذاعي والتلفزيوني العابر للحدود، والطفرة العميقة التي أتت بها الشبكات الرقمية، وفي مقدمتها شبكة الإنترنت.



الرقمنة أو تحويل العالم إلى شاشة

محمد اشويكة

(1)

وقلصت التعب، ونَمَّت مدخوله الاقتصادي، وفتحت أمامه آفاقاً أرحب، ما كان يحلم بالتعرف عليها، واكتشافها، لولا انتشار الأجهزة الرقمية.

لم يعد الإنسان، في عصرنا هذا، حاملاً كتاباً أو قنينة ماء، وإنما استعاض عن ذلك بهاتف رقمي ذكي، وآلة تصوير رقمية، وساعة رقمية، وقارئ لוחي متعدد الاختصاصات... فأصبح يكشف عن كل تفاصيله، العادية والحميمية، عبر الصورة والصوت، على شبكات التواصل الاجتماعي وشبكة اليوتيوب (التلفزيون العمومي البديل). هكذا، انتقل الإنسان من كتم خصوصيته إلى إعلانها، ومن التستر على المعلومات الشخصية إلى تقاسمها. فهل نحن أمام حالة ترفيه عادية أم استعراض مرضي مزمن؟ هل نحن

يظهر جلياً أنّ حياتنا الراهنة لا تخلو من الشاشات، وأنها مرتبطة بنظام رقمي¹ يتجاوز ذاته بسرعة فائقة، فالمدينة مراقبة بمنظومة من الكاميرات الرقمية، التي تُسجّل تفاصيل حركاتها وسكناتها على مدار اليوم، وهي مرتبطة، في مجملها، بسلسلة من الشاشات الكبيرة والصغيرة. فكل شيء صار يمرّ عبر الشاشة، ولا يُفهم إلا داخلها؛ لأنّ الإنسان ألفها كبقية الأشياء الأخرى التي تحيط به وتحاصره، ولا سيما أنها يسّرت عليه الحياة،

1- Milad Doueichi; Qu'est-ce que le numérique? Presses Universitaires de France – PUF; 2013.

دامت الكتيبات المرفقة بالأجهزة المنزلية، أو المواقع الإلكترونية لمصنعيها، تقترح وصفات مصورة لتعليم استعمالها. لقد ساهم ذلك في الرفع من الكفايات التكنولوجية للناس كافة الذين لم يعد لهم من خيار سوى مسابرة الطفرة التكنولوجية المصورة، ولكن الخطير يكمن في قتل المبادرة الفردية، وجعل الشخصية تابعة لما تمليه تعليمات الاستعمال.

تُقدّم التكنولوجيا الحديثة نفسها عبر الصورة، وتسهّل تمرير همولاتها البسيطة والمعقدة عبر الصورة، التي لا تتطلب من الناس إلا المشاهدة، بغض النظر عن معرفتهم بلغة المنتج، إنّها تحاول جاهدة، وبخطا حثيثة ومتواترة، القضاء على اللغة ما أمكن، وقد نجحت في ذلك. إنّ استقراءً بسيطاً لما يروج على مواقع التواصل الاجتماعي، التي تزدهر بفعل استشراف ثقافة الشاشات العابرة للقارات، يبين أنّ الحديث يتمّ عن طريق تقاسم الفيديوها والصور والأيقونات الدالة، تلك التي انتعشت تصاميمها، وصارت صناعة رقمية مستقلة بفعل ازدهار فن الجرافيزم المعلوماتي والرقميّ، إلى درجة أضحى فنّ العصر الأول بسبب اقتحامه كلّ المجالات البصرية، ففنيّوه صاروا سادة العالم، وأضحى مصمّمو برامجه يتحكمون في اقتراحاتهم الهويات البصرية لكلّ شيء. هكذا توارت الرؤية الصافية للفنون البصرية، ومنها السينما، لصالح صور هجينة تظهر بسرعة وتختفي بسرعة.

(3)

يعلن العالم عن نفسه بشكل بصري مختلف عمّا عهدناه، فالصور المنتشرة هنا وهناك، تحمل خطابات صريحة إلى درجة البلادة، وأخرى مضمرة بالغة التعقيد، لكنّ مفعول كليتها يستوطن النفوس، ويستحوذ على العواطف، ويعطل آلية النقد، فينقاد الأشخاص خلف الرموز والعلامات، التي تندحر قيمتها المادية من الأعلى إلى الأسفل لتشمل كلّ الفئات. إنّ الصور جوهر الحضارة الراهنة وروحها، ما يجعلنا أمام أنطولوجيا تمتح من معين الصور المتدفق عبر وجودنا المصوّر، وتتغش من تفاعلنا الفوري مع ما يفعله الأفراد أكثر من الجماعات؛ إذ لم نعد ننتظر إجماع الجماعة، وإنّما أصبحنا أمام الفرد الذي يعلن نفسه صراحة، أو يختبئ وراء أقنعتة الرقمية وحساباته المتعددة ليقرر ما يريد، ولو

أمام إنسان عاشق للمعرفة أم تجاه أناس بصّاصين يتلهفون إلى رؤية الشاذ وغير العادي؟

إنّ ملاحظة بسيطة لمحتويات المنازل، اليوم، تدفعنا إلى إحصاء عدد كبير من الأجهزة المرتبطة بالانتشار الكاسح للثقافة الأيقونية في زمننا: شاشات التلفاز، شاشات الحواسيب الشخصية، شاشات الأجهزة الإلكترونية، أجهزة التحكم عن بعد، هواتف محمولة، ألواح إلكترونية... فالتحكم في الحياة العادية بات يمرّ بشكل أوتوماتيكي، واع أو غير واع، عبر أجهزة التحكم وعبر الشاشات؛ بل إنّ الحياة شاشة: نعرفها عبر الشاشة، ونقدمها عبر الشاشة، ولا يمكن أن نتصور الجديد، أو نطلع على القديم إلا عبر وساطتها. فالطفرة الحاصلة في وسائل الإعلام والترفيه والوسائط المتعددة تحيل العالم إلى صور معكوسة على الشاشة، التي تلخص تكنولوجيا رقمية دقيقة وجبارة انبثق عنها الإنسان الرقمي (Homo Numéricus) بكلّ صفاته الجسمانية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية والسياسية والاتصالية والتواصلية.

إلى أين يسير الإنسان اليوم؟ ما هي تمثالتنا للعالم من خلال المنظومات الرقمية المتصلة بالشاشات؟ هل يستطيع الإنسان، اليوم، التخلي عن أيقوناته الإلكترونية الجديدة أم أنّها صارت جزءاً لا يتجزأ من واقعِهِ؟ هل استطاعت الشاشة أن تلغي كلّ سندات التواصل التقليدية؟ ما علاقة الرقمنة بالشاشة؟ لماذا صار كلّ شيء متاحاً على الشاشة؟ هل الشاشة مرآتنا اليوم؟

(2)

تخرق الأجهزة الرقمية تفاصيل حياتنا الراهنة، وتتحكم في سير دواليب شؤوننا العامة والخاصة، فقد بتنا نتحدث عن المدينة الذكية، والإدارة الرقمية، فضلاً عمّا نمتلكه من عتاد خفيف وثقيل سواء كأفراد أم جماعات، وذلك بدءاً بالهواتف والحواسيب والألواح الرقمية المحمولة، والأجهزة المنزلية التي تمتلك، بدورها، شاشات صغيرة للتشغيل، وهو الأمر الذي تجاوز مفهوم التسيير المنزلي بمعناه التقليدي، وجعل دور الجدة، التي تحفظ الممارسة والذاكرة الجمعيتين، تتوارى إلى الخلف لصالح المنزل الإلكتروني الذي يتساوى الرجل والمرأة في تدبير شأنه ما

الحق مغترباً داخل الفضاءات الرقمية، وكلّ متأمل منعزلاً، لأنّ الأشباح كثر، والنسخ المزورة تغمّر الفضاء الرقمي وتكتسحه، لأنّ التحقق الموضوعي من الأشياء يتجاوز طاقة المتخصّصين، فمن يجرؤ على ادعاء المتابعة والرصد؟

(4)

إذا كانت الثورة الرقمية قد ارتبطت بنظيرتها المعلوماتية، التي اكتسحت جلّ مظاهر المجتمع، واتخذت من المقالة العصرية مشتلهما الأول، فإنّ الرقمنة شملت مختلف مظاهر الحياة كمحاولة لتعويض الذكاء الإنساني المبني على التأمل بالذكاء الصناعي، الذي تتجاوز فيه الآلة القدرات «الخفية» للكائن البشري، فاصلة إياها عن كلّ إحساس، وذلك في أفق صناعة «وعياها الخاص». وبما أنّ الخوف متأصل في الطبيعة البشرية، فإنّ الإنسان يحاول أن يطرح مخاوفه خارج ذاته من خلال العمل على تحويل الطبيعة، وبوساطة الخلق والإبداع الفنيين. هكذا كان للسينما دورها الباهر في خلق شخصيات فيلمية آليّة (أوتوماتيكية) تذهب بعيداً في مساءلة التقنية. تقترح الأفلام السينمائية ذات الطابع الصناعي خطاطات بالغة التميز على مستوى الخيال، متجاوزة مغالقات العلوم، حاملة بما لم تستطع العقول الوصول إليه، مقتحمةً متاهات اللاممكن. وهنا تنتعش الصناعة الرقمية المرتبطة بالسينما لتساهم في خلق فضاءات وبيئات مناسبة للخيال، فصارت الرقمنة أفقاً جديداً للسينما وللخيال البشري معاً.

هل صار كلّ شيء من حولنا رقمياً؟ تقريباً، وما لم تتمّ رقمته فهو إمّا غير ذي قيمة اقتصادية بالدرجة الأولى، وإمّا أنّه لا يخدم الهيمنة في شيء، فكلّ منفلت من برائنها ستَهَبُّ عليه رياح الرقمنة عاجلاً أو آجلاً. كلّ شيء بلمسة، أو كلمة منطوقة، أو فن سرّي، ويصبح الولوج الرقمي متاحاً، والموارد الرقمية متدفقة عبر مواقع البحث، فتنشر بوساطة الشبكات والمواقع الإلكترونية، وتنقاسمها الجماعات، يستغلها العالمُ والطالمُ، تنافس في نشرها وتحليلها، تزويرها وبتريها، استغلالها وتأويلها، ولكلّ فيها مآرب شتى. وبما أنّ المعلومات تصير بيد الجميع فإنّ استعمالها تعدد وتتكيف حسب النوايا والأهواء، وتتوالد الإشاعات المصاحبة لها، لأنّ الرقمنة تسعى للإشهار والمجانبة ونشر الإشاعة كآليات لجس النبض، كي يسهل التوجيه والتحكّم.

كان ذلك ينبثق بشكل غير جاد أحياناً، إلا أنه يصدر عن ذات مُعبّرة قد تعي أو لا تعي تصرفها، ولكنها تعبر مستعملة الشاشة وملحقاتها سبيلاً للوصول إلى أكبر عدد من المستعملين، حتى لا نقول الأفراد.

يطرح استعمال الأجهزة الرقمية المرتبطة بالشاشات سؤال الهوية بشكل ملحّ، ونقصد هوية المستعملين؛ لأنّ الجرائم الإلكترونية قد أبانت عن توهيم الأسماء والجنس إلى درجة صار الذكر معها أنثى، وتحولت الأنثى ذكراً، كما انتعش ذلك العنصر الثالث ليفصح عن نفسه كذات رقمية قبل أن تنفجر موجة مطالبته بحقوقه الهوية، وتنكشف مطالبه بالتدريج. وللرقمنة دور فعّال في كشف المقموع، والإعلاء من الرأي الفردي لصالح نوع من التمجد الذاتي الذي يسهل الهيمنة والقمع عن بعد، لكنه يسمح بالتدفق المجاني للمعلومات، وإتاحة المراقبة السهلة للأجهزة القمعية والبيروقراطية. تمتلك الرقمنة آلياتها الرهيبة لإفهام الناس الحرية، وإقناعهم بالعضّ على إيجابيات المتعة الشخصية، وامتلاك الشرعية في تبرير الاختيارات الأنانية، فهي تعتمّ التبشير الحاملة للجديد، والباعثة على الطمأنينة والراحة، والكسب السهل عبر التجارة الإلكترونية، وتسويق كلّ شيء، والأداء الرقمي، والامتلاك الرقمي، والسياحة الرقمية، والتصويت الرقمي، والتسجيل الرقمي، والمدرسة الرقمية، والهوية الرقمية، والخدمة الرقمية.

والحاصل أنه لم يعد جلّ الناس يعيشون الحياة بعفوية وتلقائية، بل صار سوادهم الأعظم، ولاسيما «الكائنات الرقمية»، يهيمه بالدرجة الأولى نشر «أفعاله»، أو نشر حياته المفتعلة بغرض استعراضها على مواقع التواصل الاجتماعي، وبذلك ضاعت الحميمية، وانفرطت عرى الثقة، كأنه بات لكلّ شخص تقريباً أفنعة يتوهم من خلالها الحياة، أو يوهم الناس بها. لقد ساهمت الرقمنة في توهيم الحياة وافتعالها، وتمّ القضاء على النسخة الأصلية للأشياء، وأضحى الزيف عقيدة الناس، وجوهر الفعل. مات التأمل والتعالي بفعل الاستشراء البشع للتقنيات المُرقّمنة والمُرقّمنة، التي روّضت الناس بفعل استعمالها الفرجوية؛ إذ لم نعد نرى العالم بشكل ذاتي، وإنما كما أراده لنا صنّاع ما يروّج حولنا. لم يعد الإنسان مبدعاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وتحوّل إلى مجرد مُرتّق بفعل فقدانه هويته الخاصة. صار كلّ مدافع عن

(5)

قلّصوا الهوة بين الأكاديمي والعصامي، والباحث والمدعي، والمحترف والهاوي. فالكلّ ينشر، يصور، يحلل، يعقب، يشجب، يشتكى، يجب. فالخزانات تستوعب كل ما يصدر عن الناس، وكأنّ الشبّكة العنكبوتية، التي تستوعب كل هذا، قد تحولت إلى متلاشيات افتراضية لا تؤمن إلا بعدد الأرقام التي تطلع على المنتج، أيّ منتج بغض النظر عن جودته، المهم أن يسترعي الاهتمام، ويشغل الناس ويجعلهم مشدوهين أمام شاشاتهم. فهل تمتلك هذه الصور والفيديوهات الرقمية المبتوثة هنا وهناك صدقية معينة؟ ومن يقف خلف ترويجها؟

يتّم التسويق لفتح المجال بهذه الطريقة تحت يافطة ديمقراطية الحق في المعلومة والفرجة والترفيه، وما إلى ذلك، لكن ما لا يظهر هو أنّ فعل المساواة المعلن يشكل مصيدة لاستدعاء ما استعصت معرفته أو مراقبته لرسم الاستراتيجيات المحتملة لمعالجته، سواء بنهج مناهج مشابهة له؛ أي صناعة الصور المضادة، أو القضاء الجذري عليه، وفي كلتا الحالتين الرقمنة منظومة مركّبة تجعل من الشاشة ساحة أثيرة لإدارة الصراعات، ومراقبتها، والتحكّم فيها لصناعة الآراء وتوجيهها، وما طلبات إدخال أرقام الهواتف الخاصة من لدن مواقع التواصل الاجتماعي بدعوى حماية الحسابات إلا ذرائع للمراقبة الدائمة لحاملي الهواتف، فالإنترنت مجال مفتوح للصراع والتطاحن والتجسس والجمع الرهيب للمعلومات لأهداف غير تواصلية، وهو الأمر الذي كشفته الوقائع الأخيرة (ويكيليكس، واقعة شركة «سوني»، اعترافات بعض العاملين في مجال الهندسة المعلوماتية وفرارهم إلى دول أخرى...).

الرقمنة موازية للتحكّم.

تُعد الرقمنة موجة ثانية للحدّات، بعد الموجة الأولى التي اتسمت بتدوين القوانين، وبناء «الدولة/ الأمة»، والعلمنة. ومن سماتها سيادة العقل الحساب، الذي يعمل على بلورة الأفكار استناداً على تكميمها، وربطها بالمعارف لهيكله وبناء المجتمعات على المستوى السياسي والاقتصادي حيث لا فصل بينهما. تخضع المعلومة للمعالجة من لدن الرّبوهات التي تعطيها هويّة جديدة بفعل إدماجها ضمن منظومة وثائقية معينة، حيث يتمّ إعادة توثيق الأشياء ورقمنتها من جديد، وخلق واقع آخر مغاير للذي اعتاده الناس: إنّه «الواقع الرقمي» (La réalité numérique) الذي تحوّله الشاشة إلى حقيقة يمتلكها المُستعمل، ولا يمتلكها في الآن نفسه، لأنّ الآخرين يستعملونها بالتزامن معه، ويمكن ألا يعثروا عليها بعد ذلك.

حوّلت الشّاشة الرقمية العالم إلى صور، إذ ارتبط الكائن² بها جذرياً، فصارت الأشياء تمرّ عبرها بالضرورة. إنّها مرآة الناس الراهنة. لم تعد مجرد وسيط لتمير المعلومة بشكل سريع ومتوالٍ ومتعدد، وإنّما ارتبطت بها أنماط العيش والتنشئة الاجتماعية، وطرائق الإدراك والتفكير والسلوك. تساهم في بناء النماذج وتحطيم الأصنام مقابل التسويق لبدائلها الجديدة والمتجددة. فالدور الذي تقوم به الألعاب الإلكترونية، التي تمرّ على سطح الشاشة، تقود اللاعب إلى تطوير ذكاء وظيفي من خلال مواجهة الصعوبات والعراقل، وتدفعه إلى الانغماس العاطفي، الذي يتناسب والعالم الذي ينخرط فيه، ولكنه بمجرد أن يخبر المتاهات، ويحلّ العقد، يتسرب الملل إلى نفسه، ويستدمج العنف الذي تتضمنه بعض الألعاب، فيسربه إلى الواقع، وكأنّ اللعبة مستمرة. إنّ هذا النوع من التماهي هو ما يجعل ثقافة الشّاشة متناقضة مع ما يجري في الواقع.

(6)

تتسع حوامل الأجهزة الرقمية لتشمل كلّ مظاهر الحياة، فمُخزّنات المعلومات تجمع بين الكلمة والصورة، والفنون

2- Stéphane Vial; L'ère et l'écran; Presses Universitaires de France - PUF; 2013.

الاستشراق الغربي والإسلام الليبرالي عدم ثقة متبادل*

عبد الله العروبي

ترجمة: الحسين سحبان**

أبتدى محاضرتي بقصة أروياها لكم: كان هناك إسباني يقطن في المدينة المغربية طنجة. ذهب، ذات يوم، للقاء رئيس مجلس العلماء في المدينة، فقال له: «أشعر بأنني منجذب نحو دينكم، وكنت سأعتنقه من قبل لولا مشكلة سببت لي الحيرة والبلبلة».

سأله العالم: «ما هي؟»

فأجاب: «أنا محترف للموسيقا، والإسلام يحرم الموسيقا».

فقال العالم بغضب: «من قال لك ذلك؟»

لم يجبه الراغب في اعتناق الإسلام، ولو سأله في الوقت الحاضر لأجابه: حسب ما أسمع في الأخبار. اكتفى بإخراج ورقة من جيبه وقدمها لرجل الدين، الذي قرأها ففهم كل شيء، إتبها إعلان عن كتاب أصدره منذ عهد قريب أستاذ محلي. أخذ العالم يشرح بأناة [للرجل] أن الأمر يتعلق بكتاب صدر منذ خمسة قرون، وأنه يتعلق بجدال لاهوتي [كلامي] حول ما عُرف بمسألة السماع [التي يدور النقاش فيها] حول الطريقة، التي ينبغي أن يُتلى بها القرآن أمام العموم. فما كان محرماً، على الأقل في نظر بعض الفقهاء، هو غناء كلمات القرآن الكريم، لأن السامع سوف يهتّم، حينئذ، بالموسيقا أكثر من الاهتمام بالمعنى. لكن سرعان ما اتضح للعالم أن كلامه يذهب سدى، فقد قرأ زائره في الإعلان ما كان بالتحديد يأمل أن يجده فيه: إسلاماً أكثر تشدداً وصرامة وقسوة من دينه، ولو كان الأمر خلاف ذلك لما كان لخروجه عن دينه واعتناق الإسلام من معنى. إن نوع الإسلام الذي عرضه له العالم (الإسلام البسيط والمعتدل والمسالمة)، بتصنع وإبهام على طريقة الجزويت jesuitical، ليس شيئاً واقعياً.

رويت لكم هذه القصة لأنني، غالباً، أجد نفسي أمام تنامي الحركة المعروفة بالأصولية الإسلامية، وتزايد عدد الإصدارات، التي تحاول شرح دلالتها لمخاطبين قلقين في الغرب، متمصّماً دور العالم المسكين في مواجهة إسباني طنجة.

* نشرت هذه المقالة تحت عنوان: Western Orientalism and Liberal Islam: Mutual Untrust، في المجلة التالية: Middle East Studies Association of North America, Vol. 31, n° 1 jul.1997

و هي، في الأصل، محاضرة ألقاها العروبي باللغة الإنجليزية في الملتقى السنوي الذي نظّمته جمعية الدراسات الشرق أوسطية في مدينة Providence عاصمة ولاية Rhode Island، لتقليد تكريم الزملاء الجامعيين المرموقين، الذي سنته هذه الجمعية. وقد حصلنا على نصّ هذه المقالة من موقع المجلة الإلكترونية JSTOR، بالعنوان الإلكتروني التالي:

<http://www.jstor.org/stable/23062215>

أشكر صديقي محمد القادري على قراءة نصّ الصيغة الأولى لهذه الترجمة، وإبداء ملاحظات واقتراحات أفادتني في تصحيح بعض المفوتات، وإجراء بعض التعديلات في أجزاء من النص، (الترجم).

**باحث ومترجم من المغرب.

الاستشراق الغربي

لا نية لي في أن أفتح فصلاً جديداً في الحملة القديمة، والمجانبة في الغالب، ضد الاستشراق. لقد انتقدت، في كتابي الأول (الإيديولوجيا العربية المعاصرة)، بعض المستشرقين، لكن ليس لأن إلهامهم كان غربياً، وإنما انتقدتهم، بالأولى، لأنهم كانوا يبدون، حسب حكومي، مبالغين في التعاطف مع التقليد الإسلامي.

لقد كنت قاسياً في نقدي لهاملتون جب (Hamilton Gibb)، وكانتويل سميث (Cantwell Smith)؛ لأنها كانا غير عادلين في حق حداثيين أمثال محمد عبده، ومحمد إقبال. قارنوا موقفهما المتغطرس والمتكبر مع الموقف الحذر والمتوازن للأستاذ ألبرت حوراني، وستفهمون ردّ فعلي القوي جداً. ما أعنيه بالاستشراق هو، بالضبط، موقف هاملتون جب وأتباعه، لم أستطع أبداً أن أفهمه كما يجب، لذلك قرّرت أن أناقشه بصدق وصرامة أمامكم.

على أن ثمة داعياً أوضح لتقديم تعريف مميز للاستشراق الغربي. هناك، الآن، كمٌّ وافر من الأعمال التي أنتجت من قبل أهل الشرق في أجزاء كثيرة من الشرق الجيوغرافي، الأقصى منه والأدنى، وكذلك في بلدان النصف الغربي من الكرة الأرضية. سوف تظهر، عاجلاً أو آجلاً، اختلافات أساسية بين هاتين المجموعتين تتعدى التعارضات الدينية والسياسية والمنهجية. سوف يقوم الانقسام الرئيس، في نظري، بين أولئك الذين يسلمون بقيم ومثل عليا ليست واضحة بالنسبة إلى آخرين. ولسوف يتقاسم أهل الشرق -لا ريب- كثيراً من قيم الغرب، ومن ثمّ سوف يحسبون في عداد المستشرقين، بينما سيصير أهل الغرب مرتابين في تراثهم الموروث، وسوف يُقَصّون من ملتهم. إنّ الاستشراق غربي ليس لأنه مهيمن في بلدان الغرب، حتى وإن كان ذلك هو الواقع إجمالاً، بل لأنّه يتقاسم افتراضات إبستمولوجية مشتركة.

لأخذ كتاباً نُشر تحت رعاية اليونسكو بعنوان (الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان)، يتضمن إسهامين حول الإسلام: أحدهما لأستاذ فلسفة مصري مشهور، والآخر لمحلل سياسي من غرب أفريقيا ذي إنتاج خصب. كلاهما غربي المظهر بشكل يبيّن، إذا ما قورنا بأخرين من الهند ومن جنوب الصحراء. إنّ القومية والدين واللغة الأم [بالنسبة إليهما] أقل أهمية بالقياس إلى المنظور الذي يختاره الكاتب. قدّم المشارك الأفريقي، وهو مسلم،

ملاحظاته السلبية عن الإسلام التاريخي في ضوء تقييم عام للديانة التوحيدية، بيد أنّ الأمر المدهش هو أنّ التقييم جرى في إطار الديانة التوحيدية، القديمة منها والحديثة. سمعنا، إلى حدّ الآن فحسب، ثلاثة تأويلات للمفهوم نفسه. حتى ما سُمّي «مفارقة الديانة التوحيدية»، التي استخدمها كاتبا المقالين المذكوران في معنى مختلف عن المعنى الذي قصده بها هنري كوربان، إنّما هي ابتكار سجالي من قبل المسيحية، ويعود في النهاية إلى أصل غنوصي. وما سوف يكون مُجَدِّداً حقيقة قد يكون هو النقد الذي سوف ينمو في جهات أو نَسَاح لم تكن لها أية علاقات سابقة مع أسطورة إبراهيم. سيظلّ ذلك النقد استشراقاً، ولكنه استشراق لا-غربي.

إنّ الاستشراق غربي حين لا يأخذ الغرب بوصفه حدثاً؛ بل بوصفه فكرة محتومة إلى الأبد، كاملة ونهائية منذ البدء. وإذا انطلق من هذه النقطة وجب عليه أن يبني موضوعه بوصفه عنصراً مختلفاً اختلافاً صريحاً وكلياً، ومختزلاً إلى صورته التي كان عليها عند ولادته. هذان الافتراضان مترابطان ترابطاً واضحاً، وإذا كان الغرب وعداً مُوَقِّ، فإنّ اللا-غرب ملزم بأن يكون وعداً غير مُوَقِّ، بما أنّه وعد غير مُعْلَن. إذا كان الأول مقدراً ومحتوماً، فإنّ الثاني عَرَضِي بالضرورة. لم تُتَصَوَّرْ أبداً في الحالتين معاً سيرورة تطويرية. وعندما تلاحظ تغيرات إيجابية في الغرب تُرَدُّ إلى بذور موجودة [فيه] سلفاً، كما تُرَدُّ العيوب والتصدعات والحاجات في العالم اللا-غربي إلى بذور موجودة فيه من قبل؛ أحدهما معجزة مرحب بها، يمكنه أن يتغير ويظلّ هو هو، بينما الآخر، ولاسيما منه الإسلام، هو عَرَضٌ غير مرحب به، لا يجوز له أن يتغير من غير أن يخون نفسه.

من الواضح أنّ هذه الافتراضات مشتركة بين المستشرق الغربي والأصولي المسلم. يرفض الأخير أيضاً، قديماً كان أم محدثاً، أخذ التاريخ بجذّ في اعتباره؛ إنّ يدرك الغرب بوصفه مفهوماً معطى بصورة نهائية، فيقارنه من جوانبه كافة مع ما يسمّيه الإسلام الحق أو الخالص.

والنتيجة المباشرة لمثل ذلك الخلط بين الأزمنة (anachronism) أنّ الحجج عند الطرفين هي دائماً حجج انتهازية ونفعية. إنّ النزعة الذاتية الانتقائية أجلى في الكتابات الإسلامية حول الغرب، لكن

أبدأ لدعوة الأقلية المتبينة للثقافة الغربية لإقامة دولة وطنية متخيلة. هناك، اليوم، في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي، حركة قوية تناضل من أجل إنهاء مؤسسات ترابية [محلية] وتعيضها بدولة إسلامية كونية. ومن ثم، يبدو أن ثمة فعلاً ما يدعو إلى زعم أن الإسلام لا يمكن، نظرياً ولا عملياً، أن يتعايش، على وجه التمام، وفي تناغم وانسجام، مع قوانين الدولة الوطنية الحديثة.

ما زالت لدينا، اليوم، أربعون دولة تُسمّى إسلامية، سواء لأن أغلبية مواطنيها مسلمون أم لأنهم دول أعضاء بصورة رسمية في منظمة المؤتمر الإسلامي، ولا سبيل إلى فهم كيف تعمل، بفاعلية أو دون فاعلية. فلا يجوز لنا أن نحكم عليها متى ما بدأنا من النظرية الإسلامية في الدولة. بوسعنا أن نتوقف هنا، ونسأل: من بلغ من الحمق درجة كافية لاتخاذ هذا المنحى؟ هل من النادر أن نجد، في النقاش الدائر حالياً حول العلمانية، وحقوق الإنسان، وانعتاق المرأة... إلخ، أناساً يتحدثون حول المؤسسات والقوانين، والقضاء، والمراسيم التشريعية، التي شرعها البرلمانيون في البرلمان، وحول استطلاعات الرأي... إلخ؟ ما هو معروض أماننا، في معظم الحالات، هو النظرية القديمة نفسها التي لم تطبق، كما قلت، حتى في أزمنة الخلفاء الأولين. يستعمل الحكام المسلمون التكتيكات نفسها، ويظلون يرددون: الإسلام يبيح هذا، الإسلام يحرم هذا، وذلك في وقت يختلف معهم فيه تسعون في المئة من السكان. هذا الانحراف [التمثل في] انعدام [البعد] التاريخي وانعدام [البعد] التجريبي [الأمبريقي] يُبرّر، دائماً، بأن الدولة الحالية هي نتيجة الحكم الاستعماري، ولا يمكن، من ثم، أن تُسمّى دولة أصيلة صحيحة. غير أن هذه الوجهة من النظر ليست صحيحة دائماً، فنحن نكتشف، في حالات كثيرة، استمرارية تاريخية لا تُنكر. إن الحركة الشعبية هي، قبل كل شيء، أقدم من التوسع الاستعماري الغربي. سواء خلق الاستعمار الدولة الوطنية أم لم يخلقها، قبلتها أغلبية السكان أم لم تقبلها، أقر بعض الإيديولوجيين المحليين بشرعيتها أم لا، فإن من المحتمل جداً أنها وُجدت لتبقى وتستقر. وسوف يكون كل حكم عليها بلاشرعية ملازمة لها، ومن ثم بضعفها السياسي، إجحافاً صرفاً في حقها.

يبدو مثل هذا الموقف المعتاد جداً، لدى أهل الغرب، غريباً كل الغرابة حين نقارنه بموقف المفكرين المشتغلين في مناطق أخرى، مثل منطقة البلدان الشيوعية السابقة. فقد كان هناك،

من الممكن كشفها بسهولة في المؤلفات الاستشراقية كذلك، حتى حين لا تكون سجالية بشكل صريح.

بعد أن أوضحت، فيما أرجو، ما أقصده بالاستشراق الغربي، سأدخل، الآن، في تفصيل الموضوع الرئيس لهذه المحاضرة. إن كل من يؤكد، على نحو قطعي، أن هذه أو تلك من منظومات القيم الغربية، ولتكن الليبرالية أو العقلانية أو الإنسية... إلخ، غير متطابقة مع الإسلام، إنما يتكلم كلاماً لاهوتياً، ومن ثم ليس من المخوّل له بأي حال، حتى وإن يكن على صواب في مجال تخصصه (أقصد اللاهوت) أن يترجم لغته إلى علم اجتماع، أو علم سياسة. إن حكمه التقريري لا يعني شيئاً أكثر من أن الغرب، كما يعرفه هو، لا يمكن أبداً العثور عليه في اللا-غرب. وإنّي لأرى التكرار نفسه لمعنى واحد بكلمات مختلفة (tautology) خلف ما سُمّي أو حُدِيّة الإسلام. وقد كان اهتمامي الرئيس في العقد الأخيرين أن أكشف ذلك للمستمعين المسلمين. وها أنا ذا أوصل المعركة، في ظروف مختلفة، مستخدماً اللغة نفسها والمنطق نفسه.

الدولة الوطنية

ولتوضيح موقفي، سأتناول، على سبيل المثال، الدولة في الإسلام المعاصر.

جاء الإسلام، فيما قيل لنا، ليهدم إمبراطوريات العالم القديم، غير العادلة والفاسدة، ويعوّضها بأمة حرة ومتساوية. هل نجح في ترجمة هذا المطمح السامي إلى واقع ثابت ودائم؟ سيوجب مؤرخ وضعي (positive) على نحو مباشر وبقوة: لا، بينما سيغمض اللاهوتي [المتكلم] والفقيه عينيها، بكل بساطة، عن حوادث التاريخ، ويركز على تحليل مفردات الدعوة. فلدينا، من جهة، تتابع الدول التاريخية الموسومة بالإسلامية، ولدينا، من جهة أخرى، النظرية الجميلة والمتناسقة حول الخلافة، وهذه النظرية إنما سعت أساساً، حتى على يدي الماوردي المشهور بكونه واقعياً، إلى إنقاذ المظاهر.

هناك، في الوقت الراهن، كثيرون ممن يستندون، كما كان الشأن في الماضي، إلى النظرية من أجل إنكار الوقائع. فقد كان الإدريون الأميون والمتعلمون المفكرون، طيلة فترة الاستعمار، متفقين على أن المسلم لا يدرك أية صلة بين القبيلة والأمة، وأنه لن يكتثر

جليّة: التزام واستقلال، وفضول عقلي، وحرصانة... إلخ. لقد كان على معرفة مفصلة بالتقليد الفلسفي واللاهوتي [الكلامي] للإسلام، ولم تعد الحال كذلك عند كثير من شيوخ اليوم، وإذا كان في إدراكه للمفكرين الغربيين فجوات، فقد كان على الأقل عارفاً بذلك، وحاول بشجاعة تحصيل شيء من ذلك الفهم على نحو مباشر، وبعقل منفتح انفتاحاً يفوق بكثير ما يمكن أن يُقال عن معظم الإيديولوجيين الإسلاميين الحاليين. كانت هذه النظرة الإيجابية غالبية في الأوساط الأكاديمية عندما ألفت أول كتاب لي.

عُدت، منذ عهد قريب جداً، إلى هذا الموضوع، ففوجئت حين وجدت موقفاً معكوساً. بطبيعة الحال، أعلم مقدماً أن الحلول التي اقترحتها محمد عبده، منذ قرن من الزمان، لم تعد متلائمة مع الشروط الراهنة، وأن على المفكرين الشباب أن يكونوا نقديين بدرجة أعلى، لكن ما وجدته كان من طبيعة مختلفة. فقد حلت الإداة الأخلاقية، والاتهام، أو السبب السياسي، محلّ النقد العقلاني: [إنسان] متناقض، انهزامي، غير صادق، متواطئ، عديم الأمانة... إلخ، تلك كانت بعض الأوصاف الأكثر اعتدالاً، التي استخدمها الثالبون لمحمد عبده. ويصوّر الآن على أنه العقبة الوحيدة، التي وقفت في وجه إصلاح إسلامي حقيقي ومتين، وكأنه عمل عن عمد لصالح أعداء عقيدته.

أنا لا أقول إن شرارة هذا الفعل المضاد العنيف قد انقذت بالتقييم السلبي لهاملتون جب، في كتابه الشهير الصادر سنة 1947، والذي استند إليه كثير من منتقدي عبده، من غير أن يذكرها المرجع، كعادتهم دائماً. ما أقوله هو أن نظرة جب السلبية للإصلاحيين الإسلاميين في العهد الليبرالي، وكذلك إنكاره آية أصالة عند ابن خلدون، كان نذيراً بعهد جديد لدى تلامذته الغربيين. فقد انزاح الاهتمام فجأة، أواسط القرن الماضي، من الفلسفة إلى اللاهوت، ومن الأدب إلى القانون، ومن المدارس الهامشية إلى الإسلام السلفي (Islam orthodox). فقد اكتُشِفَ أن المعتزلة لم يكونوا ليبراليين بالقدر الذي ظهروا به لأول وهلة، وأن الغزالي فيلسوف أصيل، وليس مجادلاً صلباً فحسب، وأن الأشعري كان أكثر تماسكاً في تفكيره من مرشده، وأن مذهب ابن حنبل أو ابن حزم المتمسك بحرفية النص هو التأويل المقبول الوحيد للقرآن والسنة، وذلك حيث وُضِعَ ألدُّ أعداء الفلسفة في مرتبة الفلاسفة العظام والمفكرين العميقين. ويبدو التعليل

طيلة العهد البلشفي، نظرية سياسية ترفض قبول الحقيقة الواقعية للدولة الوطنية، حتى وإن كان لها، في بوهيميا ورومانيا، درجة من الاستمرار التاريخي. وقد حكمت الدولة الشيوعية الكونية (وهي نوع من هيئة انتخاب الإلحاد والخلافة عضوين فيها) مناطق عدة لعقود، في قرننا هذا، وليس في الأيام الخوالي، بوساطة وسائل تكنولوجية حديثة قوية، وليس بوساطة الوسائل المحدودة لأزمة العصر الوسيط. لكنّ المفكرين الغربيين لم ينسوا أبداً أن الدولة الوطنية كانت، هناك، تحدد من تحت السطح بنية المنطقة. وعندما انهار في النهاية بصورة مفاجئة حزب البروليتاريا، الذي كان يبدو غير قابل للهدم، اكتشفوا ما كانوا يشتبهون دائماً في أنه موجود هناك.

موقفان مختلفان إذًا: إنكار حازم للنظرية والقبول السهل للواقع في حالة، وتوكيد أعمى للنظرية ورفض مستمر للواقع في حالة أخرى. وهذا يبين مظهراً آخر للأصولية التي سمّيتها غربية، حتى حين يارسها أهل الشرق.

رحلة محدّد عبده

في كتاب ألفتته منذ ثلاثين سنة، اخترت محمد عبده نموذجاً للشيخ، في تقابل مع لطفي السيد السياسي الليبرالي، وسلامة موسى المدافع الفصيح عن النزعة العلمية والتقنية. وأكدت، في الوقت نفسه، أن كل نموذج - مثالي (ideal type) من هذه النماذج الثلاثة عانى من تغيرات متعددة متناسبة مع انتقال الدولة المحليّة من الخضوع للرقابة الاستعمارية إلى الاستقلال والمؤسسات البرلمانية، ودخولها، في المرحلة الأخيرة، في طريق الثقافة القومية والاشتراكية. كان هؤلاء الثلاثة تحت حكم الاستعمار متأثرين، قليلاً أو كثيراً، بالمناخ العام لذلك العصر؛ كانوا كلهم متشبعين بالقيم الليبرالية. وما يميز الشيخ هو جهده المستمر المبذول في البحث عن أسس تقليدية لمثله العليا المكتسبة حديثاً. هذا الليّ الإيديولوجي المستمر هو الذي يبدو أنه غير مقبول في نظر هاملتون جب وتلامذته.

لم أحاول، أبداً، إخفاء هذا الجانب الذي أدى بمحمد عبده إلى تناقضات و[آراء] سطحية عديدة، وربما من التأمل في إصلاح عميق للإسلام، غير أن هذه العيوب، التي يمكن إرجاعها إلى الظروف، كانت تعوضها على نحو واسع، في نظري، مناقب

لكنّها حديثة العهد، والثالثة حديثة العهد، أيضاً، لكنّها تهّم التلمذة الغربية. تتجه كلّ هذه الحركات نحو هزم التيارات العقلانية الليبرالية على أيدي النزعة التقليدية التقليدية المهيمنة اليوم. يُنظر إلى مثل هذا الاتفاق، في العادة، بوصفه معياراً للحقيقة الموضوعية. إن كانت الحال كذلك فسوف تكون فرصة مثالية لتصالح عام. سيكون على المفكرين المسلمين أن يهتئوا زملاءهم في الغرب، وعلى الجميع أن يعملوا، بدءاً من ذلك، في تناغم وانسجام من أجل الدفاع عن إسلام صرف لا يتغير.

لماذا لدينا صورة مغايرة تماماً؟

المنظور الآخر

لا تكون الحوادث في التاريخ، أبداً، وحيدة المعنى. فالحركات المذكورة، آنفاً، ليست مستقلة كما تبدو في ظاهرها. نحن لا نقارن هنا بين ديانات متباعدة في الزمان والمكان مثل الكونفوشيوسية واليهودية؛ بل بين الإسلام والمسيحية، اللذين كانا، على الدوام، في اتصال وفي نزاع. إننا لا نستطيع أن نؤكد ببساطة أنّ المسيحية تطورت من التقليدية إلى الليبرالية، بينما سار الإسلام، في ما يشبه حركة تعويضية، في اتجاه معاكس؛ إذ ليس أيّ من هذين الحكيمين صحيحاً كلّ الصحة.

لنتخيل للحظة شيئاً ممكناً (حتى وإن يكن غير محتمل في الوقت الحاضر على الأقلّ في البلدان العربية): لنتخيل إنشاء معهد لدراسة تاريخ الديانات الغربية، ولنفترض، فوق ذلك، أنّ الأساتذة، الذين يعملون في هذا المعهد، متأثرون على نحو عميق بالرومانسية الميتافيزيقية الألمانية، وبالكاثوليكية الجديدة الصارمة السائدة في القرن الأخير في فرنسا وإنجلترا. ألا يكون من الطبيعي، بالنسبة إلى أولئك الأساتذة، أن يستنتجوا أنّ الإصلاح اللوثيري قد فشل، وأنّ الحركة المضادة للإصلاح كانت، من الناحية الفكرية، أكثر تماسكاً، وأكثر نفعاً للقلب البشري؟ وأكثر من ذلك، إذا رأوا التأثير النافذ للفكر الأرثوذكسي الروسي في المفكرين الغربيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ألن يراودهم الذهاب حتى إلى أبعد من ذلك، والحكم بأنّ الكنيسة الرومانية غير المتسامحة والمعرضة للشبهة، عادة، خانت الرسالة المسيحية الحقّة؟ لقد تمّ تقرير شيء من هذا فعلاً بصراحة من قبل هنري كوربان (Henry Corbin)، الذي عمل في معهد كان نشيطاً في إيران ما قبل الثورة. إنّ مثل هذا التركيب [الذهني] للتاريخ الديني الغربي ليس تركيباً

العقلي الكامن وراء هذا التحويل مقنعاً: لماذا نولي أهمية كبرى للمدارس [الكلامية والفلسفية]، التي اختفت منذ زمن طويل، دون أن تخلّف أية علامة، أو أيّ أثر ملموس في الحياة الإسلامية المعاصرة؟

بيد أنّ ما ينبغي تأكيده، هنا، أنّ هذا التحويل نفسه يمكن ملاحظته، أيضاً، في الدوائر الإسلامية [الرسمية]. هل هذا محض مصادفة؟ قد لا يكون من السهل الإجابة عن هذا السؤال. وأنا لا أشير، هنا، إلى المراكز التعليمية التقليدية مثل الأزهر والقرويين، وإنّما أقصد الجامعات التي أنشئت حديثاً، حيث كان أساتذة عديدون فيها أوروبيين أو درسوا في أوروبا. من قدّم الدليل على أنّ الفلاسفة، على الأقلّ المثاليين منهم «الإلهيين»، يمكن حمايتهم من الإدانة الأبدية؟ إنّه محمّد عبده الشيخ، ومن أثبت بالحجة أنّهم لا افتداء ولا إنقاذ لهم أبداً؟ إنّه سليمان دنيا، المدقق المقتر في تحقيق أعمال ابن سينا وابن رشد. إن تكن، إذاً، في هذه الحالة، مصادفة فهي ذات طبيعة موضوعية، يعود أصلها إلى معرفة واسعة بما حدث في التاريخ فعلاً.

نحن نعرف، قبل كلّ شيء، أنّ الغزالي فاز في معركته ضدّ خصومه، وأنّ «الأثر» هزم «الرأي» و«التأويل» العقلي، وأنّ متواليّة المذاهب (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي) في تاريخ الفقه الإسلامي فضحت نفوذ المدارس التي تقدّم النقل [التمسك بحرفية النص] والإيمان على العقل. تبين الإسطوغرافيا، في كلّ الميادين، الميل المتعارض تماماً مع ما هو معتاد ومألوف في التاريخ الأوربي الحديث: يعزّز مرور الزمن التفكير التقليدي ويقوّيه بدلاً من أن يضعفه، الشيء الذي يجعل الزمن ساكناً أو دائرياً. وهذا النوع من التقهقر أو الانطواء (involution) لا بدّ من أن يُكتشف آجلاً أو عاجلاً. فالمفكرون الغربيون، الذين لم يدركوا في البداية هذه الخصيصة، بالغوا في أهمية التيارات الفكرية، التي تعطي الانطباع بأنّها مألوفة [لهم]، يتعرفون فيها مرحلة من تاريخهم الخاص، لكنهم يحاولون تدريجياً؛ إذ يجدون أنفسهم مرغمين على التصالح مع هذا الواقع الخاص؛ أن يجعلوه ذا معنى.

سيكون من السهل أن نستخلص، انطلاقاً من هذا الوصف المختصر، أنّنا تعرّفنا ثلاث حركات مستقلة: الأولى إسلامية صرف، تحتل مكانها في الماضي البعيد، والثانية، أيضاً، إسلامية

اقتصادي على المدى البعيد. ما من أحد يهتم لضعف الديانة اليابانية الشنتوية (Shintoism)، أو البوذية، أو الكنفوشوسية في آسيا؛ لأن في وسع كل واحد أن يرى بنفسه أن سكان تلك المنطقة لهم اهتمامات أخرى. جاء في القرآن: (ما جعل الله لرجل من قلوبين في جوفه) [الأحزاب: 4]. على هذه المقدمة تأسس السياسة التطوعية للغرب تجاه أعدائه الماضين هناك، تلك السياسة التي تبدو حتى الآن ناجحة على نحو تام. لماذا لا توسع لتشمل جهات أخرى؟

الإسلام الليبرالي

ما أحاول أن أقوله هو، ببساطة، ما يأتي: إن عبارات مثل «الإسلام والديموقراطية متناقضان»، أو «الإسلام أصولي في صميمه بينما الديانات الأخرى أصولية بصورة عرضية فحسب»، لا تعني شيئاً أكثر من أن «الليبرالية تناقض الدوغمائية»، وهذه عبارة صحيحة ومبتذلة. وهي مبتذلة ما دامت صحيحة دائماً، وما دامت لا تقول شيئاً عن المستقبل. إن فكرة خالصة، مهما تكن فعالة في الماضي، ومؤثرة في الحاضر، لا تستطيع، في ذاتها، أن تحول دون تبني الناس للديمقراطية والليبرالية. إن قوة مادية هي وحدها التي تستطيع أن توقف قوى أخرى تفعل فعلها في مجتمع ما.

يدل الإسلام الليبرالي، في نظري، على شيء أكثر من الإسلام المتسامح والمعتدل؛ لذلك لا أستطيع أن أقول، بنية صادقة، إنه موجود سلفاً، أو على وشك أن يوجد في مكان ما من العالم الإسلامي. إن الناس يركزون اهتمامهم على جزئيات، مثل الزواج، وحقوق الإنسان، واللائكية... إلخ، ويظهر عليهم أنهم يظنون أن هذه الجزئيات هي محتوى ما ينبغي أن يكون عليه الإسلام الليبرالي. هنا يكمن، في نظري، الخلط بين الإصلاح الديني والثورة السياسية. فحتى حين تبدو العقيدة والقانون مرتبطين ارتباطاً وثيقاً، هناك سبل للقيام تحت ستار «الضرورة» المعاصرة، و«المصلحة»، أو «الاستحسان»، بإدخال إصلاحات مخصوصة دون تعكير مزاج «الدوغما».

أقصد بالإسلام الليبرالي شيئاً مختلفاً تماماً، لا يقتضي منّي تفصيل الإصلاحات، التي أرغب في أن أراها تأخذ مكانها في المجتمعات الإسلامية.

تحليلاً محضاً؛ لأن من الممكن إسناده بوثائق بطرق متعددة، ولكونه مدعوماً، في الحالة الراهنة، بأسماء كبيرة في الفلسفة والأدب، قد يلقي قبولاً من قبل مفكرين غربيين جادين. على أن الأغلبية العظمى قد ترفضه؛ إذ قد يقولون: حسناً، ربّما بدت الليبرالية غير متماسكة، ولعلها كانت مهزومة في حكم كثير من أساتذة الفلسفة، لكنّها باقية على قيد الحياة، وعلى نحو جيد، دامت طيلة القرنين الأخيرين، وظلت العامل المهيمن في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

لكن ماذا تتضمن حجّة كتلك سوى أنه ليس هناك تضاييف مطلق بين التناقضات المنطقية والإفلاس الفكري، وبين الغلبة والدوام التاريخي؟ إن الليبرالية، التي يُعبّر عنها بمفردات دينية، مثل تأليهية (deism)، وعلمانية، وفردانية، وأخلاقية، من الممكن كذلك أن تعثرها الضحالة والضعف، وقد تخسر كل معركة في الفصل الدراسي (وكان عليّ أن أقول في الـ«مدرسة» (madrasa))، وتتصر في الخارج، في ساحة السوق.

إذا كانت مثل هذه الحجّة مقبولة في السياق الغربي، فلعل من اللازم أن تقبل، أيضاً، حين يتعلق الأمر بالإسلام. ليس في وسع أيّ مقدار من الوقائع المنتخبة من الأعمال القديمة أن تبرّر الحكم التقريري بأن الليبرالية الإسلامية غير محتملة الحدوث للسبب الوحيد المتمثل في تضمينها تناقضات منطقية. فمن الممكن للحبلىة، الشائعة جداً اليوم وسط بعض المثقفين، أن تكون نظرية متماسكة، وأن يُبيّن مع ذلك عدم تلاؤمها مع زمننا الراهن، بينما يمكن للمذهب المعتزلي الجديد، المتناقض منطقياً في رأي الكثيرين، أن يكون مطابقاً على نحو جيد لحالتنا الراهنة.

إذا كانت الليبرالية الإسلامية، اليوم، صامته أو غير منطوقة بوضوح، بينما قد يحتمل أن تكون هي الخيار بالنسبة إلى الأغلبية من المتعلمين (وأولئك الذين يستطيعون أن يفهموا لهجتها، ولكنهم يشكّلون، كما ينبغي أن يُعترف بذلك، أقل من نصف السكان) فليس مردّ ذلك إلى أنّها مناقضة لأركان الإيمان الخمسة، أو أنها تشوّه الرسالة النبوية المنزلة من عند الله المنزه تنزيهاً مطلقاً. إن السبب في ذلك، في رأيي، هو أن الليبرالية الإسلامية لم تستطع، إلى اليوم، أن تستخدم الثروة والعلم الدقيق والتكنولوجيا، على سبيل المناوئة، وهي القوى الثلاث التي تتوافق مع أيّ تطور

لأمد مريح، وسياسة للتجارة الحرة، والتبادلات الثقافية المرتفعة. وهذه الاستراتيجية ذاتها تضمن النتائج نفسها في مكان آخر. سوف تحرر البلدان النامية نفسها، إن عاجلاً أو آجلاً، من الأفكار والمثل التي لم تعد تتطابق مع طموحاتها.

لأسباب، لا أحتاج إلى تفصيلها هنا، من المحتمل أن يحدث مثل ذلك التطور في بلاد «العجم» في آسيا بأيسر مما يحتمل حدوثه في البلدان العربية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ليس لأنّ الأولى أقلّ تديناً؛ بل، بكلّ بساطة، لأنّ الثانية أقلّ ثروة في جملتها. وبالنظر إلى أنّ ذلك سيحدث في المستقبل في وقت ما، وفي مكان ما في العالم الإسلامي الشاسع، وبالنظر إلى أنّ قانون المجتمع سيتغلب، في النهاية، على أوامر التقليد ومطالب الإيديولوجيا، فإنّي متيقّن من أنّ كثيرين سوف يصرخون، كما يفعلون الآن، أمام الإنجازات المدهشة للأمم الآسيوية، قائلين: طيّب، لقد كانت البذور هناك دائماً؛ أخفقنا في رؤيتها من قبل، لكننا الآن نلاحظ ذلك، ونهلّل له.

أعرّف حالة ليبرالية بأنها تلك التي يكون فيها مجتمع ما محرراً [من القيود] للاشتغال وفقاً لقواعده الخاصة؛ لم أقل وفقاً لقواعده النوعية (specific rules)؛ لأنّ هذه خدعة أو حيلة مألوفة لدى التقليديين. أعتقد أننا في ظروف التغير السريع في حاجة ماسّة إلى أن نفتح أعيننا لكي نقتنع بأن المجتمعات لا تخضع لأوامرنا، حتى حين نعتقد بأنّ هذه الأوامر آتية، في آخر المطاف، من عند الله. إنّ المعجزات لا تحصل هكذا ببساطة، والاعتراف بهذه الواقعة يعادل ثورة عقلية (أسميها قطيعة) تفتح كلّ الأبواب. فيصير كلّ شيء [حيثنذا] ممكناً. وإلا لما استطعت أن أفهم ما حدث مؤخراً في روسيا، وقبله في إسبانيا. وما يدعوه الاقتصاديون والإحصائيون انتقالاً في هذين البلدين يظهر محرّج ترجمة للحكم التالي: إنّ الإيديولوجيا، على المدى البعيد، أقلّ قوة من السوسولوجيا. وما إن يُعترف بهذه الواقعة حتى تصبح الإصلاحات المذكورة لا مفرّ منها؛ لأنّها تخدم مصالح الجميع، بمن فيهم أولئك الذين يعارضونها بدوافع إيديولوجية. من هذه الوجهة من النظر، لا أرى في تفوق «الدعوة»، أو نفوذ الفقهاء وسطوتهم، نتيجة مباشرة للفقر والتخلف الاقتصادي.

يوّد الكثيرون، هنا، أن يوردوا استثناء: أليست الأمم، التي تسيطر فيها حركات إسلامية قوية، هي التي سارت، على وجه التحديد، شوطاً بعيداً في نمو سريع بصورة مفرطة؟ شعوري هو أنّ النمو الاقتصادي لهذه البلدان، الذي كان قوياً وسريعاً بالتأكيد، لم يدم بما يكفي لإحداث تغيير عام لا رجعة فيه. علاوة على أنّه كان، ربما بتهاون أو قلة انتباه، قد أضعف بسبب ثقافة سياسة التسيير المتنافرة. كان الإسلام السياسي قد لقي تشجيعاً هناك، قبل أن يصبح القادة المحليون واعين لخطّتهم، داخلين في خصام مع المدافعين عنه.

على أنّ الغرب لم يتبع سياسة التنمية الاقتصادية نفسها تجاه الأمم غير الغربية. فقد عدّت هذه السياسة بمقام خطوة ضرورية نحو الليبرالية، ومن ثمّ تمّ السعي نحوها بفعالية في الصين، وفي أوروبا الغربية... إلخ، بينما أدركت، بوصفها تهديداً لما انخرطت فيها البلدان الإسلامية، واهتمّت بها، حتى قبل أن تترجم المطامح إلى واقع [لملوس].

لا يعود سقوط جدار برلين إلى سياسة المراقبة والقمع والتجميد والبروباغاندا، قدر ما يعود إلى سياسة حكيمة للقرض

صدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

قراءة القرآن الكريم مع بول ريكور من الوحي إلى النصّ الإيحائي*

رشيد بن الزين**

تقديم وترجمة: مصطفى العارف***

نعتبر الوحي نصّاً أزلياً سرمدياً، ثم نربطه، فيما بعد، بالأحداث التاريخية من خلال اعتباره نصّاً تشريعياً دنيوياً يؤطر ويوجّه السلوكات اليومية للمؤمنين. إنّ الوحي/الحدث لا يمكن اعتباره فقط خطاباً منزلاً، بقدر ما يجب النظر إليه كخطاب مقدّس ارتبط بالواقع أولاً، ثم أُعيد إنتاجه من جديد كخطاب مقدّس. إنّنا أمام خطاب مقدّس يحمل طابعاً دنيوياً.

يصبح الوحي، باعتباره حدثاً، بمثابة التأسيس الفعلي لخطاب دنيوي/مقدّس يرتبط بشكل كبير بالواقع اليومي المعاش، منتجاً، بذلك، جدلية الحدث والمعنى، وانطلاقاً من هذه الجدلية التي توجد بين حدث الوحي والتلقي، يكتسب المعنى استقلالية تمكّنه من تدشين سلسلة من المعاني الجديدة المرتبة بحدث التلقي.

تعمل الكتابة على الانفصال عن شروط ووضعية إنتاجها الأصلية، فعلى الرغم من وجود كلام وراءها، تعبّر عنه بطريقة مباشرة داخل سياق معين معطى، إلا أنّ الكتابة لا تحتفظ، هنا، سوى بالمعنى المعبّر عنه داخل بنيتها، والذي يمكننا من أن نتحدث عنه بصيغة الجمع لا المفرد، فعندما يكتب المؤلف فهو، من المؤكد، يقصد معنى ما، لكنّ هذا المعنى ما ينفك ينفلت من بين يديه ليصل إلى يد القارئ، الذي يتلقى النص كما لو كان نصّاً بكاملاً يحتمل معاني متعددة.

كيف يمكن لفيلسوف معاصر أن يمدّنا بالمناهج المساعدة لاستثمارها في قراءة القرآن الكريم؟ يفترض هذا السؤال أنّ بول ريكور اهتمّ بالإسلام وبالنصّ القرآني، حسب اهتمامه كثيراً بهرمينوطيقا النصوص الدينية. لكنّ المتبع لمسار الفيلسوف يكاد يخرج بخفي حنين في المسألة، فالرجل لم يتطرّق إلى الإسلام، سوى جملة قصيرة في كتابه الجوّاري (الانتقاد والاعتقاد)، حيث تحسّر على جهله به، وعدم اطلاعه على تاريخه. أمام هذا الوضع يبقى السؤال المطروح مشروعاً. لكن سرعان ما سينكسر جليد السؤال عندما نتحرّى، بشكل جيد ودقيق، أهمية الهرمينوطيقا التي دشنها بول ريكور في علاقة بالنصوص الدينية اليهودية والمسيحية خاصة.

إنّ الوحي، باعتباره حدثاً، يُعبّر عن خطاب شفوي يُنقل من المرسل إلى المرسل إليه، هذا الانتقال من حدث الوحي والإرسال إلى حدث التلقي والاستقبال يجعل منه حدثاً تاريخياً بامتياز. لا نعني بالتاريخية نزع طابع القداسة عن الوحي وتحويله إلى نص تاريخي دنيوي، بل النظر إلى الوحي المرسل على أنّه خطاب خرج من مجال الأبدية، ودخل إلى مجال التاريخ؛ أي أصبح يتقاطع مع الأحداث التاريخية المؤسسة له، ثم يُنتج، فيما بعد، في علاقة بهذه الأحداث، هنا يمكن أن نتحدث عن الوحي باعتباره خطاباً تاريخياً يفرض نفسه في الواقع. لا يمكن، أمام هذا المعرض، أن

*Rachid Benzine: Une lecture du Coran avec Paul Ricœur: de la révélation au texte révélateur, Rue Descartes, L'Homme capable.

Autour de Paul Ricœur, Revue du Collège International de Philosophie, n° Hors-série. Paris 2006.

**أكاديمي مغربي مقيم في فرنسا، تنصّب اهتماماته على الهرمينوطيقا والدراسات القرآنية، أصدر كتاباً سنة 2004 بعنوان «المفكرون الجدد في الإسلام»، وقد أحدث نقاشاً واسعاً في فرنسا، لكنه لم يلقَ الاهتمام المطلوب في الدول الإسلامية والعربية.

***باحث ومترجم من المغرب.

سوف أحاول، من خلال هذه الشهادة، التي تهدف إلى التعبير عن امتثاني الخالص لبول ريكور، أن أتقاسم معه بعض النقاط المهمة في فكره، التي سمحت لي باستعادة حيوية للقوة الإيجائية للنص القرآني.

1. من الكلام إلى النص

يشكّل النص القرآني، بالنسبة إلى معظم المسلمين (ipsissima verba Dei) الكلمات الفعلية لله، إنّه الكلام الأصلي لله؛ ذلك أنّ المعطى الإيجائي يوجد كله داخل النص في حرفيته، كما أنّ سيرورة الوحي كامنة مسبقاً في التلقي الأول لهذا الإلهاء الإلهي، ثم تحويله، فيما بعد، إلى نص مكتوب. يبدو النص، إذًا، في التراث الإسلامي بمثابة الوعاء الكلي والمخلص لهذا الكلام الأول.

ينزع المنظور النقدي، مقابل ذلك، إلى تحديد النص باعتباره أثرًا لخطاب يشكّل مسبقاً التفعيل الأساسي للكلام والحدث اللذين يتتبعان إلى تاريخ ما. لكنّ التعاطي مع الكلام هنا كـ«حدث» يجعلنا نتموقع داخل إطار هرمينوطيقي يفضل بول ريكور كثيرًا. سيكون هذا الإطار الهرمينوطيقي منتجًا، إذا ما ربطناه بالخطاب القرآني، كونه يسمح بقراءة منهجية للنداءات، التي يوجهها هذا الخطاب للقارئ. يعني هذا أنّه لا مجال لإنكار أنّ الخطاب القرآني، كأبّ خطاب آخر، يعيش بالتحديد «صرعاً للتأويلات» يشكّله إلى أجزاء. يعبر الخطاب القرآني عن نفسه من خلال لغة من المؤكّد، ومن خلال رسالة خاصة، لكنّ الصعوبة لا تكمن في القراءة الحرفية¹ ذاتها؛ بل فيما يمكن اعتباره القراءة الوحيدة الممكنة المتوافقة مع الحقيقة والتراث. في حين أنّ اللغة القرآنية، مثلها مثل باقي اللغات الأخرى، تتضمن كلمات وعبارات، حيث يمكن لدلالاتها أن تتعدد وتتداخل بالنسبة إلى الذي يريد الانفتاح عليها. فعوض محاولة تأويل هذه اللغة بحثًا عن إبراز وتحديد دلالة وحيدة ثابتة ونهائية، يجدر بالتأويل ألا ينكر الالتباسات والغموض والمعاني الممكنة؛ بل أكثر من ذلك عليه أن يتبع الدينامية الخاصة لهذه التعددية.

إنّ هذا التجاوز، الذي تحدّثه الكتابة في علاقتها بالمؤلف، يتّجه، بالضرورة، إلى القارئ الذي يفتح النص على تأويلات متعددة اعتماداً على مبدأ التماسف، والذي يُعدّ ضرورة هرمينوطيقية داخل الكتابة، ذلك أنّ التماسف ليس إنتاجاً للميثودولوجيا و، من خلالها، مجرد شيء مفروض أو طفيلي، إنّه يشكل ظاهرة النص باعتباره كتابة، وهي، في الوقت نفسه، شرط للتأويل. إنّ استقلالية النص الثلاثية عن مؤلفه، وسياقه، ومرسله الأول، تبين لنا أنّ النصوص مفتوحة على عدد لا يحصى من التناسية بواسطة الاستماع والقراءة، و، أيضاً، على لا تناسية توجد بقوة داخل فعل الكتابة نفسه. فهم النص لا يعني، بالضرورة، استفاد القدرات الخاصة والنهائية للفهم مقابل النص؛ بل هو التفاعل معه من أجل كشف عالمه الخاص، الذي قد يكون مختلفاً عن العوالم التي سبق اكتشافها. عالم النص، إذًا، هو المفتاح داخله، فما يمكن تأويله داخل النص هو العالم الكامن فيه، وهو نفسه العالم، الذي تكمن فيه كينونة القارئ. يحيل عالم النص على إحالة من الدرجة الثانية تنفصل عن الإحالة الأولى للمؤلف؛ أي أنّه لا يقتصر فقط على العناصر المثبتة داخله؛ بل، أيضاً، على ما يسميه هوسرل العالم المعيش، وما يطلق عليه هايدغر الكائن في العالم. لا يهدف التأويل، إذًا، إلى كشف الشيء المتوارى داخل النص، ولا إلى البحث عن آخر المؤلف وقصده النفسي الخفي فيه؛ بل إنّ غايته هي توضيح وشرح عالم النص، فإذا كانت القراءة ممكنة، فذلك ليس لأنّ النص منغلق على ذاته؛ بل لأنّه مفتوح على شيء آخر، قراءة النص تعني، انطلاقاً من كلّ الفرضيات الممكنة، تسلسل خطاب جديد حول خطاب النص.

النص المترجم

القول إنّ بول ريكور كشف لي عن فهم غير مسبوق للنص القرآني سيكون قولاً غير كافٍ، بالنظر إلى الغنى الذي أضافه هذا الفكر لقراءتي وفهمي للقرآن؛ ذلك أنّ أعماله واقتراحاته المساعدة على القراءة، وعلى فهم نصّ طوّرت داخله قواعد للتأويل على مرّ قرون عديدة من التراث، جعلتني أكتشف مجالات شاسعة للاستماع إلى هذا الكلام الذي أضحي نصّاً. لقد استدعاني بول ريكور إلى مواجهة جديدة مع هذا الكلام، الذي سينقسم إلى شذرات نصية متعددة، تعبر كلّ واحدة منها، في لغتها الخاصة، عن شكلها وبنيتها وسمفونيتها الخاصة، والنداء الذي يشكل هذا الكلام.

1- إنّ مفهوم «القراءة الحرفية» لا معنى له هنا؛ ذلك أنّ كلّ قراءة هي تأويل يفترض ما قبل - فهم إيديولوجي.

بالسياق التناسي والثقافي والإبستمولوجي، التي يشترك فيها المتحدث مع مستمعيه المباشرين، لم تُؤخذ في الاعتبار بما يكفي من طرف المناهج الكلاسيكية، التي اهتمت بتحليل النص القرآني. من بين التخصصات المختلفة للعلوم القرآنية تلك المسماة أسباب النزول، والتي تراعي الظروف التاريخية، التي نزلت فيها آيات وسور القرآن. لكن هذه المقاربة، على الرغم من أهميتها الظاهرية، تعاني من فراغات مهمة مرتبطة بطابعها التقليدي وإهمالها للجانب العلمي، ليس لأنها تتجنب فقط العناصر المتعلقة بمفهوم «وضعية الخطاب»، ولكن لأنها تحصر دلالة النص داخل ارتباط بظروف مفترضة واقعية/ موضوعية، في حين أن التاريخ الحديث نفسه كان دائماً، ومنذ مدة، يعتمد على نتائج متينة جداً متعارضة مع مجموع هذه الاعتبارات الظرفية، التي من خلالها كل سياق موصوف داخل النص القرآني يجب أن يُعدّ بمقام واقعة تاريخية مثبتة.

إنّ الانتقال من الشفوي إلى المكتوب يحدث تماسفاً في علاقة بالمتحدث الأول. ليس لأنّ المكتوب يقول شيئاً آخر غير ما يقوله الشفوي، أو لأنّه يخدعه، لكن لأننا نعلم اليوم أنّ طبيعة الشفوي تختلف عن نظيرتها في الكتابي. إنّ الشفوي يمكنه أن يتلاشى، عكس الكتابي الذي يبقى ويقاوم (verba volant, scripta manent) إنّ هذه العبارة ليست تافهة؛ ذلك أنّ الشفوي يُعدّ حدثاً وممرّاً للعبور إلى شيء آخر، بينما يُعدّ الكتابي مثل نصب تذكاري دائم الحضور. يُجذّر هذا الاختلاف، من جهة، بطريقة معينة تعالي المتحدث وصعوبة الوصول إليه. ويفرض علينا، من جهة أخرى، أن نعي غائباً ما: أي أن نعي قصديّة المؤلف، والوصول إلى الحدث الأولي المطلق والمعنى المباشر. «إنّ استقلالية النص الثلاثية عن مؤلفه، وسياقه، ومرسله الأول، تفسر لنا أنّ النصوص مفتوحة على عدد لا يحصى من التناسية المزدوجة بوساطة الاستماع والقراءة، ومفتوحة، أيضاً، على لا تناسية توجد بقوة داخل فعل الكتابة نفسه»². إذا كان صحيحاً أنّ غاية كل قراءة هي تملك النص³؛ أي

2 - P. Ricœur, «Nommer Dieu», Lectures 3, Aux frontières de la philosophie. Le Seuil, 1994, p.284.

3 - يشير بن الزين إلى مفهوم يستعمله ريكور في تصوره للنص، وهو «تملك النص»، الذي يحيل إلى عملية الالتحام مع النص، انطلاقاً من استحضار البعد الذاتي، الذي لا يعني هنا القراءة الذاتية المغلقة؛ بل قراءة ذاتية تستحضر التفسير في بعده الموضوعي والفهم في بعده الذاتي في قراءة النص؛ أي محاولة تملك المعنى من خلال فهم الإشارات

إنّ تفسير الخطاب القرآني يجب أن يضع نصب عينيه احترام اللغة «الإيحائية» التي تشكله، والجزء غير المنسي للخلفيات التراثية، وتأويلات الجماعة المؤمنة، التي يكتسب من خلالها المعنى. إنّ هذه الشروط يمكنها؛ بل يجب عليها، أن تنطبق على كل من سيشرعون في تفسير القرآن، سواء كانوا يدورون داخل الجماعة المؤمنة أم خارجها. ومع ذلك، إنّ منح قيمة لصراع التأويلات، الذي يتمظهر في كل مرة يتم فيها الاستفراء بالخطاب الديني، لا يعني، بالضرورة، الإنقاص من قوة المعنى، وبالتالي المجازفة بفقدانه، كما يعتقد بعض حُرّاس التراث بشكل متهافت. وعلى خلاف ما يعتقد هؤلاء، يمكننا الاستعانة بجينيولوجيا للمعنى (أو المعاني) أكثر دقة وإخلاصاً. إنّ تعدد فنّ التأويلات الممكنة لا يجب اعتباره عائقاً؛ بل فرصة وإمكانية للانفتاح: سواء على مستوى ما هو جديد أم القيمة المضافة التي يحاول النص نقلها إلينا، أم على مستوى ما هو قديم، ويريد إعادة صياغته بطريقة جديدة تماماً، من خلال لغته الخاصة. المؤكّد أنّ التأويل يجب ألاّ يُحصّر من طرف العقبات، التي تجعل النص يقول ما نريد نحن سماعه منه بأيّ ثمن، بوساطة قوالب لغتنا المنسقة مسبقاً، وفي أغلب الحالات محمّلة بفرضيات لاهوتية قبلية تجب عنا هرمنيوطيقا النصّ التي تم تثبيتها داخله.

يُعرّف ريكور الخطاب، انطلاقاً من تعريف بنفينيست، على أنّه «قول شخص لشيء ما لشخص آخر حول شيء معين». إنّ الانطلاق من فكرة أنّ الخطاب القرآني يمكن تحليله اعتماداً على هذا التعريف يجبرنا على طرح الأسئلة الآتية: من هم المتحدثون داخل الخطاب القرآني؟ (لأنهم كثر من المؤكّد) (وهي من بين إحدى الخاصيات الأساسية في القرآن)، وكيف يتداخل كل هؤلاء داخل هذا الخطاب؟ وما العلامات الدالة على التعبيرات الموجودة في القرآن؟ وما الحيز النحوي للتواصل؟ وكيف يمكننا تحليل السمات الشكلية للعبارة؟ وما مرجعها؟ وعلى أيّ أساس يُلقن القول؟ يتعلّق الأمر، اختصاراً، بالاهتمام بالبنية الخاصة «لتعددية الأصوات داخل القرآن»، المماثلة لنظيرتها التوراتية، التي تشكل علاقة جديدة داخل النص؛ أي داخل عوالمه وقراءته.

لا يمكننا، والحالة هذه، ألا نعتد على اقتصادٍ لدراسة وضعية الخطاب؛ لأنّ كل كلام يُعدّ وضعية في حد ذاته. مقابل ذلك، كلّ الأسئلة المتعلقة بأنماط التعبيرات الأولى لهذه العبارة، في علاقتها

النص؛ بل، على العكس من ذلك، تكمن حقيقة النص القرآني في المعنى الذي تهدف منحه لهذا الواقع. ينتج عن هذا الأمر تصور آخر في علاقة بالخطاب القرآني، يفرض تماسقاً نقدياً مع رسالة النص التي تصبح مجازية أكثر منها مرجعية. لهذا السبب يجب على القراءة، إذاً، ألا تقتصر فقط على حصر قدرة المعنى في مطابقته للحقيقي؛ بل على العكس من ذلك، يجب أن تترك المجال للمعنى غير متناهٍ مسموح وموعود به من طرف واقعية اللغة المستعملة. إنَّ القراءة، هاهنا، يجب أن تتبع المعنى داخل إطار تعدديته الإنجازية دون أن تفترض مسبقاً أفضلية طريق على أخرى، حيث يمكن للنص التواصل معنا حتى في غياب مؤشرات معينة على ذلك.

3. معاربية النص القرآني

إنَّ هدف النص القرآني، باعتباره كلاماً مرسلًا، هو تشكيل ذوات مؤمنة تنصت إلى كلام يدعوها إلى الاستجابة إلى نداء، فتصبح، من خلال ذلك، ذواتاً مسؤولة، وكما يقول ريكور: نكون مسؤولين لأننا قادرين. يجب أن تكون القراءة المنتبهة، إذاً، مرتبطة بمهمة اكتشاف داخل النص للطريقة التي، من خلالها، تتوضح لنا كيفية تشكيل المرسل إليه كذات مؤمنة مهتمة ببناء المرجع النهائي للخطاب، «إن النصوص تسمي الله بشكل تنصت إليها رغبتني وتجعلها منفتحة دائماً»⁶. هاهنا يجب على قراء القرآن تذكر إحدى أهم الركائز الضرورية للفكر التفسيري عند ريكور: «لا تفصلوا صورة الله عن أشكال الخطاب، التي تتمظهر من خلالها هذه الصور»⁷. إنَّ الله يتمظهر وينجلي بشكل يتناسب مع الأشكال الخطابية الحاضرة في النص: شكل إنشادي، ونبوي، وتشريعي، وتربوي، وأخروي، واجتماعي⁸... إلخ. إنَّ تجاور هذه

تطبيق النص على الوضعية الحالية للقارئ، فإنَّ النص هنا سيتحول إلى وسيط أساسي، ولا يمكن الاستغناء عنه، متحكماً بذلك في التأويل الذاتي للمؤول من الأول إلى الأخير. إنَّ النص القرآني، باعتباره عنصراً يختلف عن القول العادي، ويتداخل معه في الوقت نفسه، يجب عليه إثبات نفسه بوساطة القارئ. يطرح ريكور فكرة مهمة ومساعدة، أيضاً، عندما يقول: «الفهم هو فهمٌ أمام النص. ولا يعني هذا استنزاف قدرة النص الخاصة والنهائية للفهم؛ بل هو التفاعل مع النص من أجل تلقي ذات أكثر رحابة»⁴. يجب أن تكون، إذاً، قراءتنا للنصوص مرتبطة بفهم ما يحدثه النص/ الأثر الذي يتوسط الكلام من أجل فهم المجال الذي يفتحه على الحياة، وانطلاقاً، أيضاً، من لغته وبنيته.

2. الإنصات إلى اللغة القرآنية:

تعمل اللغة القرآنية، حسب بول ريكور، على تحويل الوظيفة المرجعية للخطاب عوض إلغائها. إنَّ اللغة الدينية مثل اللغة الشعرية، فعندما نعلق الوظيفة الوصفية الخالصة للغة، فإنها تحدث شرخاً داخل توافق الخطاب مع الحقيقي؛ أي بين الكلمات والواقع الذي تحيل عليه، فتصبح العلاقة بينهما هشّة جداً؛ إنها قوة اللغة الشعرية، التي تنتج من هذه الفجوة معنى جديداً تماماً يفتح لنا أفقاً عالمياً آخر⁵، لكنه ليس جديداً كلياً، وإنما هو عالمنا الخاص بنظرة مغايرة.

إنَّ قراءة النص القرآني يجب أن تضع في الاعتبار أن حقيقتها لا تكمن فقط في تماثلها وتطابقها مع الحقيقي؛ أي مع خارج

والرموز الموجودة داخله، وربطها بالعناصر الخارجية على النص. (المترجم). انظر مثلاً:

P. Ricœur, «la fonction herméneutique de la distanciation», Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Le Seuil, 1986, p.131.

4 - P. Ricœur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Le Seuil, 1986, p.130.

5 - «عالم النص»، الذي يستعمله بن الزين، يحيل، حسب ريكور، إلى عالم آخر للنص، واقع يعبر عنه النص من خلال إحالته الثانية المنفصلة عن الإحالة الأولى للمؤلف؛ ذلك أنَّ التأويل لا يهدف إلى كشف الشيء المتواري وراء النص بقدر ما يهدف إلى شرح وتوضيح الكائن - في - العالم الموجود أمام النص. (المترجم). انظر:

P. Ricœur, « la fonction herméneutique de la distanciation », op.cit, p.128.

6 - P. Ricœur, «Nommer Dieu», op. cit, p.286.

7 - P. Ricœur, «La paternité : du fantasme au symbole», l'analyse du langage théologique. Le Nom de Dieu, Colloque Enrico Castelli, Aubier, 1969, p.233.

8 - يتضمن النص المقدس بنيات خطابية غنية حسب ريكور، فهو يعبر عن بنية سردية من خلال القصص التي يسردها، مثال ذلك سفر الخروج، ثم بنية نبوية تعيد حكي القصص وسردها بطرق متعددة ومختلفة، وبنية معيارية تعبر عن الأخلاق، التي يجب اتباعها من طرف الجماعة المؤمنة، ثم بنية الحكمة، التي تعبر عن البعد الحكمي للنص المقدس من خلال التأمل في إشكالية وجود الشر والخير بغاية توجيه الوجود البشري

لكنّ النظرة الأخلاقية، من جهة أخرى، يمكنها أن تتحول إلى وعد بوساطة حوار رصين وكثيف ونقدي مع هذه القواعد. يجب التساؤل، اليوم، عن طريقة قراءة هذه القواعد بهدف تلقيها حسب التواريخ والأزمنة والأمكنة؛ أي كسبل تشكيلية للنظرة الأخلاقية، وليس كقواعد تقييدية تجرّد الأفق الأخلاقي من قوته الندائية المستمرة. إنّ هذه القواعد يمكن اعتبارها أبدية إذا ما رافقت هذه النظرة الأخلاقية المرتبطة بالوضعية الإنسانية المشتركة. لكنّها لا تُعدّ لا زمنية، حيث يجب عليها الدخول في حوار دائم مع مختلف الأطر والمستمعين الإستمولوجيين والمعرفيين المتنوعين.

وإذا ما تموضعنا داخل منظور النظرة الأخلاقية، كما يعرفها ريكور، يمكننا أن نحزّر النظرة الأخلاقية، التي يطرحها النص. إنّ سورة النور تقترح على القارئ مساراً برنامجياً لإنجازه من أجل بلوغ، عبر النص وبوساطته، حكمة عملية تنظم علاقة القرب الاجتماعية مع الحياة الجماعية، في انسجام مع النظرة الأخلاقية المشكّلة للمجتمع القرآني. تبدأ سورة النور بكبيرة الزاني والزانية، التي تستوجب العقاب عن طريق الجلد: إنّها «العدالة الحقيقية» التي تقابل الخطيئة. ثم تليها آيتا التشهير وشهادة الزور (الحدّ هنا أبدي)، التي تتهم الناس ظلماً، حيث يمكن أن تعتبرهما كـ«عدالة محرّفة». بين هذين الخطأين، اللذين يفرضان تفاوتاً في العقوبات بالنظر إلى معايير القيمة المشتركة («عدالة حقيقية» للحدود، ثم «عدالة محرّفة» للنميمة) ترسم السورة نظرة أخلاقية دينامية على ضوء استعارة النور، الذي يُعدّ المعيار المرجعي هنا، وتكمن هذه الاستعارة في نداء القارئ لكي يصبح إنساناً نورانياً بقبوله هذه النظرة الأخلاقية، انطلاقاً من الحوار المنجز مع النص القرآني. إنّ القواعد المعلن عنها في السورة (الاستئذان قبل الدخول، غض البصر، ستر العورة، مثل الحجاب، الذي يتحدث عنه أغلب الناس) لا يمكن أن تُقرأ وتُستقبل، إذاً، كقواعد غير زمنية، ولكن كعناصر لحكمة عملية مستقبلية تستدعي انتباه والتزام القارئ تجاهها. فمقابل قراءة تحاول أن تجمّد هذه القواعد، وتعطيها صبغة تشريعية أساسية، فإنّ النظرة الأخلاقية، التي يتبناها ريكور تصدح باعتبارها طريقاً خلاصياً يفتح النص عوض إغلاقه وكنم أنفاسه داخل صمت القواعد.

ينخرط النص القرآني، في العديد من سورته، في بيداغوجيا،

الأنماط الخطابية المختلفة المستندة على هذا المرجع، يحمل هو نفسه معنى يصبغ الآيات العادية بنوع من التعالي عن طريق إجرائية الاستعارة. لا يمكن اعتبار هذا المعطى هامشياً؛ ذلك أنّنا عندما نهدم افتراضات قراءتنا التراثية، يقودنا إلى إعطاء قيمة كبيرة لمختلف أنماط الخطاب داخل النص القرآني من أجل استخراج قواعد تحترم البناء القصصي بهدف تمطيط المعنى، خصوصاً من وجهة نظر عملية.

سنأخذ مثلاً على ذلك سورة النور، التي تتضمن أوامر تجاور بشكل كبير استعارة منسوجة ترتبط بقواعد احتشام النساء، وبقواعد التعامل الجيد مع الجار، وبالموعظة على عدم نكح النساء المسبيات، كلّ هذه التوجيهات توجد في الآية 35 (الله) نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). كيف يمكن هنا قراءة مجموع هذه الآية؟ وكيف نفهم هذا التجاور؟

إذا ما اقتصرنا على قراءة سطحية، يمكننا أن نخلص إلى معايير أبدية لا تقبل التقدّم، لكنها، أيضاً، خامدة تقودنا إلى قواعد مشرعة داخل العبارات، التي يُطلق عليها «تشريعية». لكنّ المشكل يكمن في أنّ هذه القواعد تنتهي، في نهاية المطاف، إلى الانغلاق على نفسها داخل نزعة طقوسية تطمس النظرة الأخلاقية. تصبح هذه الأخيرة انطلاقاً من بحث تساؤلي كغاية محددة سلفاً وتشريعية؛ ذلك أنّ المؤمن «يعتقد أنّه يعرف» أنّه سيكون بالضرورة، حسب الأفعال المرتكبة، محكوماً بغاية معينة أو بأخرى. إنّ المنظور الأخلاقي ينمحي وراء التنفيذ الخاضع لقواعد غير زمنية. إنّها قواعد يمكن أن نقول عنها إنّها خرساء، كونها لا تجربنا بشيء معيّن، كما أنّها صماء؛ لأنّها لا تنصت إطلاقاً للتساؤل الدائم والحلي للمستمع. يكمن المشكل، إذاً، في معرفة الطريقة التي يمكن بها إرساء النظرة الأخلاقية داخل أفق مستقبلي دائم التشكل.

بشكل عام، وأخيراً، البنية الإنشائية التي تتمثل في طقوس المدح والغناء والابتهالات

الموجهة إلى الله: (المترجم).

إنّ الاشتغال على اللغة الدينية، من خلال الاهتمام فقط بالبعد الإنجازي والعملي للنص القرآني، يسمح، كما رأينا سابقاً، بالمرور من مفهوم «الحقيقة المتوافقة»، التي تختزل معنى النص في انسجامه مع الحقيقي، إلى «الحقيقة كانكشاف»، التي تأخذ في الاعتبار الحيز الذي ينكشف ويعيش فيه «شيء النص» حسب عبارة غادامر. لا يوجد «شيء النص» وراء النص، كما يفترض ذلك المؤلف، كما لا يوجد داخل بنية النص؛ بل منتشر أمام النص¹¹.

يتبين كيف أننا يمكن أن نتخلص، من خلال هذه المقاربة الجديدة، من الأشباح التي تسيطر علينا؛ ذلك أن جزءاً كبيراً من المشكل يتمثل في أننا يجب، اليوم، أن نتطلع إلى المستقبل، داخل أمل نفسٍ جديد. إنّ هرمينوطيقا للنص القرآني، التي تدمج التصورات التي قدّمناها باختصار في هذه المحاولة، والتي تحاول «تحمين الكتابة إلى قول»، يمكنها، اليوم، أن تساعدنا على اكتشاف حاجيات جديدة وملحة للفكر والفعل أيضاً.

انطلاقاً من استعمال مجموعة من «الإشارات/ الرموز» تستدعي القارئ إلى سبيل من التحولات تجعله متنبهاً وغير منفصل عن منطق الخطابي. سنأخذ مثلاً آخر على ذلك من الآيات 234 إلى 260 من سورة البقرة، التي تدعو القارئ إلى نوع من الأخلاق المرتبطة باقتصاد العطاء. يشكّل هذا المقطع نوعاً من الإجراء الاستدلالي داخل نسق تشريعي يكون الهدف من ورائه قيادة متلقي الخطاب من تساؤلات تربوية أولية («ألم تر...» الآية 243) إلى صيغة أمرية نهائية («واعلم أنّ الله عزيز حكيم») الآية (260). إنّ الاستقصاء بين هذين القطبين يتمّ انطلاقاً من إجراء سردي وتلفظي، يسمح، من جهة، بوساطة انحراف لعبة النداء، بانخراط القارئ في القصص الماثلة أمامه، و، من جهة أخرى، يمكّن من تقديم المرسلين كإشارات دالة يُنظر ويستمع إليها من أجل المعرفة والاعتقاد. لذلك تُعدّ قصص الأنبياء بمقام نماذج تلقينية تلائم متلقي التلقين للتوجه إلى طريق النور. إنّ الضمير «أنت»، الذي يسيطر على كلّ الفقرة السابقة، يتوجّه إلى الرسول، حيث يسرد النص القصة، لكن في هذه الحالة تُوكّل إلى القارئ/ المستمع، انطلاقاً من هذه المجازات، مهمة تأويل الإشارات الإلهية في التاريخ من أجل ذاته هو. هنا نلاقي ريكور من جديد الذي يكتب: «إذا كان الوحي تاريخياً، فليس فقط بمعنى حيث يُقرأ الأثر في ضوء الأحداث الماضية أو المستقبلية المكتملة، ولكنّه تاريخي لأنّه يوجّه تاريخ الممارسة، وينشئ دينامية المؤسسات»⁹.

خاتمة:

هرمينوطيقا النص القرآني على منوال خطا بول ريكور

إنّ اتباع خطا بول ريكور يسمح لنا بتحديد الطريقة، التي يتمكّن بها مفهوم الوحي من الكشف عن نفسه بطرق متعددة داخل النص القرآني؛ ذلك أنّ هذا الأخير يُستثمر داخل دينامية إيجائية تكشف عن عالم قبالة النص القرآني ينادي القارئ للإقامة فيه. «فما يؤول حقيقة داخل النص هو مقترح ما للعالم»¹⁰.

9-P. Ricœur, «Herméneutique de l'idée de Révélation», La Révélation, Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1977, p.35.

10 -P. Ricœur, «La fonction herméneutique de la distanciation», op. cit, p.128.

11 -P. Ricœur, «Nommer Dieu», op. cit, p.286.



فيلسوفة السياسة حنّة أرندت

إبراهيم طلبه سلكها*

تُعدّ حنّة أرندت (Hannah Arendt) رائدة من روّاد الفكر السياسي النقدي البارزين في القرن العشرين، ولدت عام 1906م في مدينة هانوفر، في محيط يهودي ألماني محبّ للأدب والفلسفة، وماتت في نيويورك عام 1975م. بعد إنهاء دراستها الثانوية التحقت بجامعة ماربورج عام 1924م لدراسة الفلسفة على يد مارتن هايدغر، الذي دخلت معه في علاقة غرامية هائلة كان لها تأثيرها الدائم في فكرها. وانتقلت بعد عام إلى جامعة فرايبورغ، حيث قضت عاماً دراسياً واحداً تحضر محاضرات إدموند هوسرل. وانتقلت إلى جامعة هايدلبرغ الألمانية عام 1926 للدراسة على يد كارل ياسبرز، الذي أقامت معه علاقة صداقة فكرية وشخصية استمرت لوقت طويل¹، فقد أشرف على رسالتها للدكتوراة تحت عنوان (مفهوم الحب في فلسفة القديس أوغسطين)².

وحنّة أرندت باحثة يهودية، وفيلسوفة، وصحفية، ومراجعة لغوية، ومحاضرة جامعية؛ بل هي من أكبر المُنظّرين في حقل الدراسات السياسية والاجتماعية، استطاعت أن تحفر لنفسها، خلال فترة عملها التي امتدت أربعين عاماً، مكاناً محترماً في الفكر السياسي بوساطة أعمالها العديدة، التي تتضمن: (الوضع البشري)، (أصول الشمولية)، (بين الماضي والمستقبل)، (عن الثورة)، (عن العنف)، (حياة العقل)، (أزمة الثقافة)، (أزمة الجمهورية)... إلخ.

* أكاديمي من مصر.

وقد أكد كثير من المفكرين مكانتها المتميزة، فمثلاً، يقول المؤرخ الشهير إرنست جيلنر: «إنّ حياة هذه الناقدة اللاذعة تجسّد جملة الحياة الفكرية والسياسية في عدة قرون أوروبية»³. وتقول سيمون سويفت: «حنّة أرندت مفكّرة مهمة لكلّ من يريد معرفة القصة المؤسفة للتاريخ الأوربي في القرن العشرين، ويؤمن بأنّ الهدف العام من التفكير هو تنوير العالم من حولنا. فقد اشتهرت في مجالات النظرية السياسية، والفلسفية، والتاريخ الحديث والدراسات الثقافية، وهي، أيضاً، الروح الموجهة لظهور اتجاهات دراسة الهولوكوست والدراسات اليهودية المختلفة. فضلاً عن أسلوبها الأدبي الرائع، الذي عبّرت، من خلاله، عن توجهاتها السياسية والفلسفية. فقد أبرزت دور الأدب، ولاسيما الأدب القصصي، في فهم التاريخ والهويّة الثقافية والسياسية»⁴.

ويقول جون وليامز: «إنّ جميع الأعمال، التي اهتمت بدراسة تجربة القرن العشرين مع الإبادة الجماعية، و«التطهير العرقي»

3- Hansen, p:- Hannah Arendt: politics, History and citizenship, Cambridge: polity press, 1993, p1.

4- Simon swift: Hannah Arendt, Routledge, London and New York, 2009, p1.

1-Ashheim, S: Hannah Arendt in Jerusalem Berkeley: University of California press, 2001, p1.

2- John MCGowan: Hannah Arendt, An Introduction, University of Minnesota press, Minneapolis, 1997, p1.

يساعدنا على فهم حقيقة تلك المخاطر، وعلى رأسها النازية (Nazism) والستالينية (Stalinism)، وقدمت هذا التصور في كتابها: (أصول الشمولية)، الذي تناولت فيه صور الشمولية، وعناصرها، وتوابعها في الدول المختلفة.⁹

بين الفلسفة والسياسة:

لقد درست أرندت الفلسفة على يد نخبة من الفلاسفة على رأسهم مارتن هايدغر، وكارل ياسبرز، لكنها كثيراً ما تمردت عليها، معلنة انحيازها للسياسة. ولذلك تضاربت الآراء حول ما إذا كانت أرندت تنتمي إلى حقل الفلسفة أو إلى مجال السياسة.

وإذا كانت أرندت قد انقلبت على الفلسفة، وعارضت تاريخها، فهل يعني هذا إثارة الشكوك في كونها تستحق لقب «فيلسوفة»؟. الحق أن قرار أرندت مغادرة عالم الفلسفة الأكاديمية سببه هو قبول الاعتراف بالنظرية السياسية في العالم الفكري. فقد قالت أرندت: «لا أعتقد أنني مقبولة في دائرة الفلاسفة». كما أن فحص العديد من الدراسات، التي تناولت فكرها منذ موتها، تكشف أن ما قدمته من آراء عن العلم السياسي هو ما دفع الباحثين إلى الاهتمام بفكرها. فعندما تعمق الفلاسفة في فهم كتاباتها، واستكشاف كنوزها، أعطوا الانطباع بأن أعمالها يجب تناولها أساساً على أنها تشكل هيكلًا سياسياً متماسكاً. ومع ذلك، يمكن اكتشاف جانبٍ فلسفي مهم في أعمالها. فما تعكسه كتاباتها فيد أنها فيلسوفة أكثر من كونها عالمة سياسية. وكما كتب ياسبرز إليها ذات مرة: «إنّ كتبك السياسية الرائعة هي كتب فلسفية في المقام الأول». وما يجب التركيز عليه، هنا، هو الوقوف على مكانة أرندت في حوليات الفلسفة الغربية¹⁰.

إنّ أرندت تدين بالفضل لكثير من المفكرين الكبار، وعلى رأسهم هايدغر، وماركس (1818-1883)، ونيتشة (1844-1900)، ومع ذلك استخدمت أفكارهم بطريقة مختلفة تماماً

مبنية، بشكل مباشر أو غير مباشر، على أفكار أرندت. فقد كتبت، فيما بين 1945 و1949، رائعته الأدبية (أصول الشمولية) لكشف «جوانب العنف غير المسبوقة» في الاستخدام النازي للإرهاب والإبادة الجماعية لمعاصريها وكذلك لنفسها⁵. كما يُعدّ هذا الكتاب (أصول الشمولية) أهم مرجع كلاسيكي في العلم السياسي الحديث⁶، فهو الذي حقق لها تلك المكانة المرموقة التي تتبوّؤها في حقل العلوم السياسية.

وتقول مارغريت كانوفان: «تعدّ حنة أرندت من أبرز المنظرين السياسيين... وبالرغم من أنها لم تفكر في استقطاب أتباع أو حواريين لها، أو تؤسس مدرسة فكرية، فإنها كانت معلمة باهرة، حيث فتحت أعين قرائها للتعرف على طرق جديدة للنظر في العالم والأمور البشرية المختلفة»⁷. ويقول بيتر باير: «... تُعدّ حنة أرندت من أعظم المفكرات السياسيات في القرن العشرين، فهي صاحبة شخصية خاصة ذات وقفات مهمة غير مألوفة حول العديد من الموضوعات...»⁸.

وقد تناولت أرندت، في أعمالها المختلفة، العديد من موضوعات الفلسفة السياسية مثل: الشمولية، والثورة، والعنف، والحرية، والديمقراطية، والدولة، والاستبداد، والإرهاب، والسلطة، والليبرالية، والحكم، والمواطنة، والفعل السياسي، والنظرية السياسية... إلخ. ولا تزال نظرياتها الفلسفية والسياسية تدرّس في معظم الجامعات الأوروبية وتحظى بمكانة كبيرة بين المفكرين. وقد طالبت أرندت بتأسيس علم سياسي جديد يعالج إشكاليات الفهم، والسياسة، والجريمة، والعقاب، والعفو، أو الصفح، والأحداث السياسية الخطيرة في القرن العشرين، والتي أثرت في أنواع حكمنا الأخلاقي والسياسي، ووضع إطار جديد

5- Anthony F. Lang, Jr. John Williams: Hannah Arendt and International Relations Readings across the Lines, Palgrave Macmillan, 2005, p 114.

6- Loc - Cit.

7- Margaret Canovan: «Introduction» In» The Human Condition University of Chicago press, 1998, p1.

8- Peter Baehr: The Portable Hannah Arendt, Penguin Books, 2000, p vii.

9- Maurizio Passerin d'Entreves: The political philosophy of Hannah Arendt, Routledge, London and New York, 1994, p1.

10- Margaret Betz Hull: The Hidden philosophy of Hannah Arendt, Routledge Curzon, London and New York, 2002, p34.

وبعد ذلك بخمسة وثلاثين عاماً، تغير هذا الرأي. فقد تمّ قبولها على أنها فيلسوفة محترفة، ومفكرة ناضجة في الفلسفة السياسية (على الرغم من أنّ استقبال الفلاسفة التحليليين الأنجلوأمريكان لها ظلّ بارداً). وهذا يوضح التطور المهم الذي حدث في فكرها، ووضعها على خريطة الفلسفة العالمية. فمنذ منتصف الخمسينيات حتى وفاتها عام 1975، اشتهرت أرندت بكونها شخصية فكرية ذات انتشار جماهيري واسع ومذهل رغم شخصيتها القاسية¹⁵.

إنّ هجوم أرندت على الفلسفة ينطلق، أساساً، من فهمها لطبيعة السياسة. فقد رأت أنّ التراث «النظري» الغربي فيه ثغرات عديدة كان يجب سدّها بواسطة التفكير السياسي الحقيقي. وهذا ما نلاحظه بالرجوع إلى الوراثة؛ إلى أعمال الفلاسفة اليونانيين القدماء، وعلى رأسهم أفلاطون (424-347 ق.م)، وأرسطو (384-322 ق.م). وكما تقول أرندت، حتى عندما تحدث الفلاسفة عن السياسة، كما في مخطط أفلاطون عن الدولة السياسية في (الجمهورية)؛ فإنهم قد تجاهلوا عظمة المجال السياسي وأهميته، فقد رأوا السياسة على أنها مشكلة تحتاج إلى التأقلم معها، أكبر من كونها شيئاً مهماً في حدّ ذاتها. والسياسة، التي تتضمن الحوار والإقناع والحاجة إلى إدراك مطالب الآخرين هي، ببساطة، كما تقول أرندت، شديدة الفوضى، مبهمة وإنسانية بالنسبة إلى معظم الفلاسفة والمنظرين. إنها تقلص الفضاء الساكن، الذي يحتاج إليه الفكر الفلسفي مع الضوضاء والشك في المجال العام. وهذا ما أوضحته في كتابها (الوضع البشري)¹⁶.

ورأت أرندت أنّ توجه الفلسفة هو الانسحاب من المجال العام إلى التأمل والتفكير الانعزاليين، ما يثير كثيراً من الشكوك. وأنّ هذا الانسحاب، غالباً، يؤدي بالفلاسفة إلى قرارات حياتية تعيسة عند أوقات الأزمات السياسية. وهذا شيء قد مرّت به أرندت في علاقتها مع هايدغر، وهو مدرّسها وعشيقها، الذي أصبح عضواً في الحزب النازي في بداية الثلاثينيات. وقد شعرت أرندت بالصدمة من ذلك التباين بين الدقة الفلسفية لهايدغر، وفضله في أن يكون له موقف من النظام النازي¹⁷.

عن طريقة مفكري ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة. فما قدمته أرندت من أفكار يصعب تصنيفها، وكثيراً ما تخرج عن مسارها لكي تفجر قضايا متنوعة بشأن التعريفات والمعاني. فأحياناً كانت عدائية تجاه الماركسية، وفي الوقت نفسه كانت تحترم التناسق الداخلي لفكر ماركس، والاتجاهات التي اتخذها هذا الفكر بواسطة مفكرين ماركسيين آخرين مثل جورج لوكاتش (1885-1971)، ووالتر بنيامين (1892-1940). إنّ فكر أرندت يقاوم أي محاولة لتصنيفه، فلا يمكن أن ينسب إلى «مدرسة» بعينها من مدارس الفكر النقدي المعاصر¹¹.

لقد أعلنت أرندت عن إعجابها بالوجودية؛ لأنها بدت لديها أنها تحوّل التفلسف إلى نشاط عام، ثوري، وأخذت الفلسفة خارج الجامعة إلى الشوارع، وقامت بتحديد الفروق بين الفكر والفعل، وبين الفلسفة والأدب. وكتبت أرندت أنّ الأبحاث الفلسفية الوجودية «تباع مثل الروايات البوليسية»، بينما المسرحيات والروايات الوجودية تتناول المشكلات الفلسفية الضخمة، ما يعني أنّ الوجودية قد عقدت مصالحة بين الدراما والفلسفة¹².

ومع ذلك، رفضت أرندت، في لقاء لها عام 1964 مع الصحفية الألمانية (Gunterx Gaus)، لقب الشرف «فيلسوفة». وقالت: «إنني لا أتمني إلى دائرة الفلاسفة»، وأضافت: «إنّ مهنتي إذا كان من الممكن التحدث عنها فهي النظرية السياسية، إنني لا أشعر بأنني فيلسوفة، ولا أعتقد أنني مقبولة في دائرة الفلاسفة...»¹³. «فقد قلت للفلسفة وداعاً وللأبد. صحيح أنني درست الفلسفة لكن هذا لا يعني أنني مكثت فيها»¹⁴.

11- Margaret Betz Hull: The Hidden philosophy of Hannah Arendt, Routledge Curzon, London and New York, 2002, p34.

12- Andreas Kalyvas: Democracy and politics of The Extraordinary, Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt, Cambridge university press, 2008, pp 13-14.

13- Ibid, p- 37.

14- Dana R. Villa: Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt, Princeton university press, New Jersey, 1992, p3.

15- Margaret Betz Hull: op- cit, p1.

16- Duna R. Villa: op – cit, p3.

17- Simon swist: op- cit, p5.

صحيح أن اسم حنة أرندت ظل غير مألوف نسبياً في الدوائر والحوارات الفلسفية، إلا أن الدراسة المتأنية لأعمالها تكشف عن بعد فلسفي رئيس يستحق الاهتمام في العالم الفلسفي. فقد استخدمت أرندت الطريقة الفلسفية خلال «سيرتها السياسية» الضخمة. واستطاعت دمج الفلسفة والسياسة معاً بطريقة ملائمة للاحترام، الذي اعتقدت أن كليهما تستحقه. وتأثرت بشخصيات فلسفية بارزة مثل سقراط، وكانط، وياسبرز، الذين نالوا إعجابها الشديد بسبب مواقفهم، التي أصبحت مميزة بحق للفيلسوف الغربي. وبمحاكاة هذا التوجه في عملها، حاربت «كمصلحة» لتعكس الالتزام تجاه «فلسفة الجنس البشري»، التي تجنبت كثيراً من الأخطاء المرتكبة بوساطة التراث الفلسفي الغربي.²¹

وهناك ثلاث عبارات مهمة في أعمال أرندت تظهر في مراحل مختلفة من سيرتها، توضح وجهة نظرها الفلسفية، وتمثل أساس فكرها الفلسفي، وهي: «الناس، لا الإنسان، هم الذين يعيشون على الأرض ويسكنون العالم»، «التفكير هو حوار النفس مع النفس»، و«الأنا وحدي هي المشكلة الأكثر استمراراً، ومن المحتمل أن تكون الأكثر ضرراً في الفلسفة». ومن الواضح أن هذه العبارات الثلاث مترابطة، وتكشف لنا، بشكل كبير، أين يكمن الولاء الفلسفي لأرندت. العبارة الأولى تحمل نقداً بارعاً للاتجاه الفلسفي التقليدي، الذي يقدم تفسيراً نظرياً (يقوم بعمل نظرية) للوضع البشري، بعيداً عن ضجيج الأمور البشرية الفعلية. ويبدرك أن البشرية ليست مجرد فكرة مجردة ترتبط بعالم التنظير، ولكنها مجموعة من الأفراد الفعليين، وهذا ما يتعلق بجانب الممارسة، فإن أرندت قد هربت من البرج العاجي للفلسفة الغربية، واتجهت إلى الالتزام بـ«فلسفة الجنس البشري» على الأرض. والعبارة الثانية توضح أن التفكير ما هو إلا حوار صامت أكون فيه المحقق والمجيب، وبهذا يحدث التفاعل داخل الذات. وتعريف التفكير على أنه نشاط أقوم به بنفسي، ليس نشاطاً منفرداً، ولكنه نشاط تفاعلي (تواصل). اتفقت أرندت مع الموقف السقراطي الذي يميز الذات، بما تحمل من أحوّة، أو صداقة داخلية تجاه الآخر. وأخيراً، إن العبارة الثالثة تنهم الفلسفة الغربية باعتماد النزعة الأنانية، وهذا يفسر العبارتين

فقد ذكرت أرندت كيف أن هايدغر «منع هوسرل، أستاذه وصديقه، الذي ورث عنه كرسي الأستاذية، من التردد على الكلية لأنه كان يهودياً». وقد اعترض عليها الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرز قائلاً إن هذه المعلومة غير صحيحة، وليست مطابقة لما حدث، وقد يكون من المحتمل جداً أن هايدغر قد انصاع لأوامر سلطة عليا؛ أي من قبل السلطات النازية، التي فرضت، بمرسوم وزاري، على كل عميد اتخاذ مثل تلك الإجراءات. وقد أجابت أرندت: إن كان الأمر على هذا النحو، فقد كان على هايدغر، بالأولى، أن يقدم استقالته بدلاً من أن ينصاع لتلك الأوامر، وأضافت قائلة: «بما أنني أعلم أن ذلك المرسوم، وذاك التوقيع، قد أوديا بحياة هوسرل، لا يمكنني إلا أن أعتبر هايدغر مجرمًا بالقوة»¹⁸.

وعليه، إن وصول النازيين وإيديولوجيتهم الشمولية إلى الحكم في ألمانيا، عام 1933، هو الذي شكل نقطة تحول رئيسية في حياة أرندت دفعها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري الخالص، والتوجه إلى العمل السياسي بشكل عملي. ومن الممكن تأريخ فقدان أرندت الإيمان بالفلسفة التقليدية ومؤسساتها منذ تولي هتلر السلطة، فقد شكل هذا الموقف حدثاً رئيساً ومميزاً في حياتها كشخصية عامة. وإن تجربتها الحياتية القصيرة في ألمانيا قد أدت دوراً مهماً في تطورها الفكري؛ لأنها كشفت لها عن عدم رغبة المفكرين الألمان في مقاومة الحكم النازي. إن ما صدمها بالفعل، في تلك الفترة، لم يكن الحقيقة «السياسية» لتولي هتلر السلطة في حد ذاتها، ولكنها الصدمة الشخصية، التي نتجت عن تعاون الطبقة المثقفة الألمانية، التي كان معظم أعضائها أصدقاء لها، مع هذا النظام الجديد.¹⁹

فمع أن أرندت كانت بالفعل فيلسوفة محترفة، إلا أنها كانت تفضل تسمية نفسها «المنظرة السياسية»، وقد رأت أن الفلسفة تتعامل مع «الإنسان في صيغة المفرد»، أما عملها، فهو يركز على كون «الناس، وليس الإنسان، يعيشون على الأرض، ويسكنون العالم». وهذا ما يتبدى في عملها الرائع «حياة العقل»، الذي يمثل، مع ذلك، عودتها إلى أحضان الفلسفة «حبها الأول»²⁰.

18- Loc - cit.

19- Elzabetta Ettinger: Hannah Arendt, Martin Heidegger, New Haven: yale university press, 1995, p 63.

20- Andreas Kalyvas: op - cit, p11.

21- Margaret Betz Hull: op - cit, p1.

لعلم السياسة معنى؟ وقامت بتحديد ماهية السياسة بكونها زرع الأمل في الحياة المشتركة، على الرغم من التنوع والتعدد بين البشر. وكانت رسائلها إلى هايدغر، وياسبرز، متجهة نحو هذا الغرض، فقد رأت أنه ينبغي أن نكتب مدخلاً إلى السياسة حتى نساعد الفاعلين السياسيين، ونجعلهم ينخرطون فيها باقتدار.²⁵

وقد نشأت هذه المعارضة الشديدة في فكر أرندت بين «المفكر السياسي» و«الفيلسوف»، من خلال خبرتها الحياتية، التي أبرزت لها أن الفلاسفة المحترفين قد تجاهلوا، أو أنكروا أهمية المسائل السياسية المغيرة للعالم. لقد اتضح لها أن معظم المفكرين توفقوا بخيارين عن المشاركة سياسياً، وظلوا مجرد دارسين فقط، مع أن الفلسفة يمكن أن تستدعي الحيادية السياسية، ويمكن للفيلسوف أن يتحدث باسم البشرية، فلا يوجد مفكر عظيم في التراث الغربي لم يشغل نفسه بالسياسة، ولكن نادراً ما نجد مفكراً قد مارس السياسة، فقد كانت الفلسفة الغربية دائماً مدمرة للفعل السياسي ولا تحترمه. وذكرت، هنا، موقف هيرقليطس، عندما سئل عن مكان «بيته الحقيقي»، فأشار إلى السماء. وفيثاغورس الذي ازدري الفعل السياسي، حيث فضل موقف «المشاهد» للأمر البشري ضد موقف «المؤدي» لها؛ واقتبست قوله: «الحياة تشبه مهرجان؛ بالضبط مثلما يأتي البعض إلى المهرجان ليستبقوا، والبعض للتجارة، ولكن أفضل الناس هم الذين يأتون كمشاهدين، لذا إن الأشخاص المستبعدين، أو الخادعين، يذهبون في الحياة من أجل صيد الشهرة أو المكسب. أما الفلاسفة، فإنهم يذهبون من أجل الحقيقة». وقد استنتجت أرندت أن الإجماع العام في الفلسفة هو أن «التراجع في طائفة هو أفضل علاج للبقاء على قيد الحياة، ويجب أن يستمر»²⁶.

وبطريقة أخرى، تميّز أرندت بين الفلسفة والسياسة على أساس أن الفلسفة تنشأ في حياة العزلة، فهي تحتاج إلى العزلة لكي تحدث، أما السياسة فتقوم على الوضع البشري التعددي، ولما كانت الحقيقة الفلسفية مرتبطة بالفرد في عزله، فهي، وفقاً لأرندت، «غير سياسية بطبيعتها»؛ فهذه الحقيقة لا تقوم على

الأولى والثانية. وهكذا، إذا كانت الأنا وحيدة خطأً فلسفي مشترك، كما تفترض أرندت حينئذٍ، فإن إبطال هذه الأنا من خلال ممارسة التعدد والتفاعل هو الوصف الأكثر دقة من الناحية المعرفية للوجود البشري.²²

وتميز أرندت بين السياسة والسياسي على أساس أن السياسة مليئة بالكذب والأوهام، أما السياسي فهو جوهر الحياة الإنسانية النشطة، وتعترف بأن الفلسفة ليست المكان الملائم لولادة السياسة، لأن التحليل في الفلسفة لا يصل إلى العمق نفسه، ولأن معنى العمق يختلف من فلسفة إلى أخرى، وتقرّ أن هناك سببين يبرزان عجز الفلسفة عن إدراك ماهية السياسي: الأول أن الإنسان غير سياسي، والسياسة تولد مع الفضاء الذي يوجد فيه كثير من الناس؛ أي أن الأمر يقتضي خاصية هي، بالضرورة، خارج طبيعة البشري، والثاني هو التصور التوحيدي لله، وبالتالي لا يوجد إلا الإنسان الواحد الذي خلقه الله على صورته. أما الناس فهم مجرد نسخ معادة عن هذا الإنسان الواحد؛ وقد حاول بعض الفلاسفة الخروج من هذا التصور الشمولي بإدخال التاريخ في الطبيعة البشرية، وبقلب العلاقة بين الماهية والوجود، حيث لم تعد الماهية هي التي تسبق الوجود؛ بل الوجود هو الذي يسبق الماهية، ولكن دون جدوى، فقد بقيت الفلسفة تعاني من انغلاق السقف الميتافيزيقي للعالم.²³

والفعل السياسي، وفقاً لأرندت، كان يعاني دائماً من هجوم الفلسفة، ولم يستعد، أبداً، وضعاً مميزاً في الثقافة الغربية بكونه مكوناً رئيساً للحياة البشرية. ولا يعني ذلك أن الفعل السياسي قد يموت موتاً هادئاً في ظلّ التقدم الفلسفي، «فقد كانت أرندت تفكر، دائماً، في الشكل الذي يمكن أن تكون عليه العلاقة بين الفلسفة والسياسة في العالم الحديث»²⁴. كما سلكت أرندت طريقها في الفلسفة العملية نحو الإجابة عن سؤال: هل مازال

22- Ibid, p 40.

23- Ibid, pp 43-44.

24- Hansen, p: Hannah Arendt: politics, History and citizenship, Cambridge, polity press, 1993, p 33.

25- Margaret Betz Hull: op – cit, p 7.

26- Ibid, p 34.

قارن أيضاً: زهير الخويلدي، السياسي بين الصحراء والواحة عند حنة أرندت:

Http:// www. Alparty. Org.

وتقول أرندت في هذا الصدد:

«إنَّ السبب الرئيس لاستمرار الحرب، لدينا، ليس رغبة سرّية في موت الجنس البشري، ولا غريزة عدوانية لا يمكن قمعها، ولا الأخطاء الاقتصادية والاجتماعية الحديثة الملازمة لنزع السلاح، وإنَّما الحقيقة البسيطة في أنَّه ليس ثمة بديل عن هذا الحكم في العلاقات الدولية قد ظهر بعدُ على المسرح السياسي»³².

وعليه، «إنَّ الحروب والثورات هي التي تحدّد ملامح القرن العشرين»³³.

وتأسيساً على ما سبق، تتضح النقاط الآتية:

أنَّ أرندت قد انجذبت إلى الفلسفة في عمر مبكر، حيث قرأت، وهي في مرحلة المراهقة، كانط وكيركيغارد، ثم التحقت بجامعة ماربورغ، التي كان يترأس قسم الفلسفة فيها هايدغر، وبسرعة نمت بين الفيلسوف النجم والطالبة الشابة صداقة تحوّلت إلى علاقة حب، وانتقلت إلى جامعة فرايبورغ لتدرس على يد الفيلسوف هوسرل، ثم إلى جامعة هايدلبرغ للتعلم على يد ياسبرز.

جاءت صدمة وصول النازيين إلى الحكم في ألمانيا، عام 1933، لتشكل نقطة تحوّل مركزية في حياة أرندت، دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري، والتوجّه إلى العمل السياسي بشكل عملي. فقد رفضت، منذ هجرتها من ألمانيا إلى الولايات المتحدة، أن يطلق عليها لقب فيلسوفة، وفضّلت لقب المنظرة السياسية، انطلاقاً من قناعتها بأنَّ الفكر التحليلي الفلسفي لم يتمكن من مجابهة النازية.

إمكانية المشاركة السياسية²⁷. وهكذا، لم تكن أرندت من أبرز المفكرين المنظرين فحسب؛ بل كانت تمتلك قدرات غير محدودة في مجال الممارسة، لقد نبعت مواقفها السياسية من خلال معاشتها النقدية لمشكلات العالم ومؤسساته المختلفة، واستطاعت، بذلك، تشخيص مرض السياسة المعاصرة بدقة كبيرة²⁸. ويمكننا أن نقراً أرندت، اليوم، كفيلسوفة ومفكرة أخلاقية وعالمة سياسة²⁹.

كما تُعدّ أرندت من رواد الديمقراطية، فقد طالبت بضرورة إعادة التفكير في العلاقة المثيرة بين الليبرالية والنظام، الحرية والسلطة، القوة والسلطة، وصور السياسة المختلفة. واهتمت بدراسة دور السياسة الحديثة في فهم لحظات الاضطراب والتحوّل؛ وقامت بتطوير نظرية الحرية السياسية بطريقة أكثر منهجية في دراستها للسياسة الحديثة. ورغم ملاحظتها النقدية البارزة المتعلقة بالعصر الحديث، وبزوغ الاجتماعي، وانحطاط السياسي، وزيادة الاغتراب عن العالم، حدّدت، بثقة، موقع تجربة الحرية خلال أفق الحدائث، وبشكل أكثر دقة، في الأحداث الثورية التي بدأت في الظهور منذ القرن الثامن عشر³⁰.

ورأت أرندت أنَّ القرن العشرين هو قرن الحروب والثورات وسباق التسلح، وبالتالي فهو قرن العنف الذي يُعدّ، عادةً، قاسماً مشتركاً بينها، فقد تطوّرت أدوات العنف بشكل غير مسبق، وبدرجة لم يعد من الممكن عندها القول إنَّ هناك غاية سياسية تتناسب مع قدرتها التدميرية، أو تبرّر استخدامها حالياً في الصراعات المسلحة، فقد فقدت الحروب فعاليتها ومجدها، وأصبحت صور التسلح بين الدول العظمى تنطلق من قاعدة «أياً ما كان الرابع من أطراف الصراع، فسوف تنتهي كلّ الأطراف في النهاية». فليس الهدف من امتلاك أسلحة الفتك إحراز النصر بقدر ما هو ردع الطرف الآخر. فلم يعد سباق التسلح يهدف إلى الإعداد للحرب، وإنما ينطلق من حقيقة «أنَّ المزيد من الردع هو خير ضامن للسلام»³¹.

32-Hannah Arendt: On violence, New York, Harcourt, 1970, p 1.

قارن أيضاً: حنة أرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، لبنان، ط1، 1992، ص 5.

33- Hannah Arendt: On Revolution, New York: Viking press, 1963, p5.

27- Ibid, p 11.

28- Ibid, p 13.

29- Anthony F. lang, Jr. John Williams: op- cit, p2.

30- Andreas Kalyvas: op – cit, p 188.

31- Ibid, p 192-201.



طه حسين وسؤال التنوير

غيطان السيد علي*

يُعدّ طه حسين (1889 - 1973) علامة أساسية في المشهد الثقافي والفكري العربي الحديث؛ فهو لا يمثل، في حياتنا الفكرية والثقافية، مجرد كاتب عبّر عن وجداننا الأدبي والفكري، ولكنه يُمثّل، في أعماق وجودنا، نوعاً من المبدعين الذين شكّلوا فكرنا وثقافتنا الجماعية، فقد ألقى حجراً ضخماً في المياه الفكرية العربية الراكدة المستغرقة في سباتها التراثي التليد، بطرح أسئلته الجريئة التي قاوم، من خلالها، التخلف، والرجعية، والجمود، والفكر المتزمت المتحجر، داعياً إلى التنوير والحداثة، وعدم دفن الرأس في الرمال، والتغني بأعماق الماضي العتيق «أعماق يا عرب أعماق». فطرح سؤال الوجود، والذات، والحرية، والتقدم، وتجاوز المناهج المتبعة في قراءة التراث، في مقابل تماهي الأنا، وسيادة الاستبداد، والعيش في غيبوبة الماضي، وتقديس التراث. وكان سؤاله الأساسي هو سؤال التنوير بين جدل الوافد والموروث.

حياته وتكوينه الفكري:

وُلد طه بن حسين بن علي بن سلامة، الشهير بطه حسين، عميد الأدب العربي¹، يوم الجمعة، في الخامس عشر من تشرين الثاني/نوفمبر عام 1889م في قرية الكيلو في مركز مغاغة إحدى مدن محافظة المنيا في الصعيد الأوسط المصري، ضمن أسرة فقيرة الحال كثيرة العدد. وعندما بلغ الطفل الثالثة من عمره أصيبت عيناه بالرمد، فانطفأ النور فيهما نتيجة خطأ في العلاج، وقد سببت له هذه الحالة الكثير من المعاناة طيلة حياته، وملأت نفسه بالحسرة والألم.

* أكاديمي من مصر.

1- عميد الأدب العربي لقب منحه إياه جماهير الأمة العربية، التي نهلت من علمه، وقرأت أدبه وإبداعه، فعرفت فضله وقدره، فلم تبخل عليه بهذا اللقب، الذي لم ينازعه فيه أحد من قبله ولا من بعده في دولة الأدب. انظر: محمد فتحي فرج، طه حسين وقضايا العصر (أربعون عاماً من الحضور رغم الغياب)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، ص 312.

أدخله أبوه كُتّاب القرية ليحفظ القرآن الكريم، فحفظه في مدة قصيرة أذهلت شيخه محمد جاد الرّب أول أساتذته، كما أذهلت أترابه ووالده، ما شجع الأب، الذي كان يعمل موظفاً صغيراً في شركة السكر، على أن يعمل جاهداً لإلحاقه بالأزهر، وقد التحق طه حسين بالأزهر عام 1902م، فحصل فيه ما تيسر من الثقافة، ونال شهادته، التي تخوله التخصص في الجامعة، لكنه ضاق ذرعاً بها، فكانت الأعوام الأربعة التي قضها فيها، وهذا ما ذكره هو نفسه، كأنها أربعون عاماً؛ لأنها قد طالت عليه من جميع أقطارها، كأنها الليل المظلم². وذلك بالنظر إلى رتبة الدراسة، وعقم المنهج، وعدم تطور الأساتذة والشيخوخ، وطرق وأساليب التدريس.

كان ضيقه بها يتلقاه في الأزهر من علم قد أصابه بالملل، وعندما فتحت الجامعة المصرية أبوابها، سنة 1908م، كان من أوائل المتسبين إليها، فدرس العلوم العصرية، والحضارة الإسلامية، والتاريخ، والجغرافيا، والفلك، والفلسفة، وعدداً من اللغات الشرقية، كالعربية، والعبرية، والسريانية، وظلّ يتردد خلال تلك الحقبة على الأزهر لحضور بعض الدروس فيه، والمشاركة في ندواته اللغوية، والدينية، والإسلامية. ودأب على هذا العمل حتى سنة 1914، وهي السنة التي نال فيها شهادة الدكتوراه، وكان موضوع الأطروحة (ذكرى أبي العلاء).

وفي العام نفسه، أوفدته الجامعة المصرية إلى جامعة مونبلييه في

2 - طه حسين، الأيام، دار المعارف، القاهرة، (طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم)، 2007، ص 132.

أورغواي حفلاً تكريمياً أدبياً قل نظيره. توفي في الثامن والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1973.

مؤلفاته وإنتاجه الفكري:

ترك طه حسين إرثاً كبيراً من المؤلفات، التي زادت على الخمسين كتاباً في القصة، والأدب، والتاريخ، وفلسفة التربية، وغيرها. وقد تُرجم العديد منها إلى اللغات الأجنبية. ومن أشهر هذه المؤلفات: (الفتنة الكبرى «عثمان»)، (الفتنة الكبرى «علي وبنوه»)، (في الشعر الجاهلي)، (الأيام)، (دعاء الكروان)، (شجرة البؤس)، (المعذبون في الأرض)، (على هامش السيرة)، (حديث الأربعاء)، (من حديث الشعر والنثر)، (مستقبل الثقافة في مصر)، (أوديب)، (مرآة الإسلام)، (الشيخان)، (الوعد الحق)، (جنة الشوك)، (مع أبي العلاء في سجنه)، (ذكرى أبي العلاء)، (في تجديد ذكرى أبي العلاء)، (في مرآة الصحفي)، (من بعيد)، (فلسفة ابن خلدون)، (الظاهرة الدينية عند اليونان وتطور الآلهة وأثرها في المدينة)، (قادة الفكر)، (من آثار مصطفى عبد الرزاق)، (حافظ وشوقي)، (ألوان)، (الحب الضائع)، (متعلقات من الأدب الغربي)، (ما وراء النهر)...، هذا فضلاً عن ترجماته العديدة لأهمّ الكتب الغربية، التي جاء على رأسها: (نظام الأثينيين) و(مسرّحات سوفوكليس) و(الواجب) لجول سيمون... ومئات المقالات في الصحف المصرية والعربية.

ماهية التنوير عند طه حسين:

ربّما كان لغياب الفكر التنويري لفترة طويلة أثره الفعّال في مفهوم التنوير ذاته؛ حيث أصبح مراوفاً وزئبقياً، لا تستطيع معه أن تضع تعريفاً جامعاً مانعاً يمكن الاهتداء به في مواجهة كلّ الدعوات، التي تقلل من شأن العقل في مواجهة الأزمات، وتقلل من شأن الاجتهاد حين يكون ضرورياً، ولذلك كان استحضر جواب التنوير، عند طه حسين، أمراً ضرورياً.

والتنوير لفظ يستدعي، فور سماعه، العقل والنور؛ يشير الأول إلى الثاني إشارة السبب إلى النتيجة، ويشير الثاني إلى الأول إشارة المعلول المتعدد الأبعاد إلى العلة الواحدة المتجددة. وهذا الترابط بين العقل والنور موجود في اللغة الإنجليزية، التي صاغت من دلالة النور (Light) صيغة الفعل ينير (enlighten). ومصدره التنوير، أو الإنارة (enlightenment). ولا تختلف هذه الدلالة الاشتقاقية في

فرنسا، لمتابعة التخصص والاستزادة من فروع المعرفة والعلوم العصرية، ومكث هناك قرابة عام واحد، ثم عاد إلى مصر، ثم رجع مرة أخرى في العام نفسه (1915) إلى باريس ليكمل بعثته، فدرس في جامعتها العديد من الاتجاهات المعرفية في علم الاجتماع، والتاريخ اليوناني والروماني، والتاريخ الحديث، وأعدّ خلالها أطروحة الدكتوراه الثانية وعنوانها: (الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون).

اقترن، في 9 آب/ أغسطس 1917، بالسيدة سوزان بريسو الفرنسية السويسرية، التي كان لها أثر ضخم في حياته؛ فقد قرأت له الكثير من المراجع الفرنسية واللاتينية، فتمكّن من الثقافة الغربية إلى حدّ بعيد، كما أمدته بالكتب التي تمّت كتابتها بطريقة برايل لكي تساعده على القراءة بنفسه، وكانت الزوجة والصديقة التي دفعته إلى التقدّم دائماً، وقد أحبها طه حسين حباً جمّاً، ومما قاله فيها إنّه «منذ أن سمع صوتها لم يعرف قلبه الألم». وقد أنجبت لطف حسين بنتاً وابناً هما: أمينة ومؤنس. وفي سنة 1918، أنجز دبلوم الدراسات العليا في القانون الروماني، ونجح فيه بتقدير ممتاز. وعاد في عام 1919 إلى مصر، وعيّن أستاذاً للتاريخ اليوناني والروماني، ثم أستاذاً للأدب العربي، فعميداً لكلية الآداب عدة مرّات، فمديراً لجامعة الإسكندرية، إضافة إلى عمله الآخر بصفة مستشار فني لوزارة المعارف، ومراقب للثقافة في الوزارة نفسها. وفي عام 1944، ترك الجامعة بعد أن أحيل إلى التقاعد. وفي عام 1950م، اختارته حكومة الوفد وزيراً للمعارف، فاستمرّ حتى عام 1952م. ثم تمّ اختياره عضواً في المجلس العالي للفنون والآداب، وعضواً محكّماً في الهيئة الأدبية الإيطالية والسويسرية، وعضواً في المجلس الهندي المصري الثقافي، كما قام بالإشراف على معهد الدراسات العربية العليا. وفي سنة 1959، عاد طه حسين إلى الجامعة بصفة أستاذ غير متفرغ، كما عاد إلى الصحافة، التي عمل فيها فترات من حياته، فتسلم رئاسة تحرير (الجمهورية). ورشحته الحكومة المصرية لنيل جائزة نوبل، وفي سنة 1964، منحتة جامعة الجزائر الدكتوراه الفخرية، ومثلها فعلت جامعة بالرمو في صقلية الإيطالية سنة 1965. وفي السنة نفسها، ظفر طه حسين بقلادة النيل، إضافة إلى رئاسة مجمع اللغة العربية. وفي عام 1968، منحتة جامعة مدريد شهادة الدكتوراه الفخرية. وفي سنة 1971، رأس مجلس اتحاد المجمع اللغوية في العالم العربي، ورُشّح، من جديد، لنيل جائزة نوبل، وقد أقامت له منظمة اليونسكو الدولية في

كما أتمها، في الوقت ذاته، السبيل المُعبّد للوصول إلى هذه الحرية السياسية والحفاظ عليها⁷. والكتابة، أيّاً كان شكلها وقصدها عند طه حسين، هي عملية تنويرية، لأنها تطرح دائماً سؤال التنوير؛ سؤال الذات والعقل والتاريخ والثقافة والتعليم واللغة والخيال، وهي؛ إذ تطرح فنّ السؤال، تخلخل فكرة المعرفة بما هي حد، وتزحزح فكرة الحد بما هو معرفة، فتزعزع الحسّ اللغوي العام الزائف الذي يُدشن جميع صور الحقيقة في الثقافة والمجتمع، ومن ثمّ تخلخل فكرة الواقع بما هو نص، والنص بما هو واقع، فالكتابة مغامرة بانية، وزحزحة أصيلة، وخلخلة مؤسسة مشيدة، والكتابة؛ إذ تطرح أسئلة اللغة والجمال، تطرح، في الآن نفسه، أسئلة الذات والوجود والحرية والحدثة والحضارة⁸.

ومن ثمّ، ينجلي معنى التنوير عند طه حسين في الدعوة إلى العقلانية، وإعمال العقل، وتأكيد الإبداع الذاتي للعقل في علاقته بالماضي والحاضر، أو في موقفه من «ميراث الأنا»، و«إنجاز الآخر». فالتنوير، عند طه حسين، عبارة عن وعي نقدي يُمكن صاحبه من التوفيق بين الوافد من لدن الآخر المتقدّم، وبين الموروث، الذي يمثل الهوية الذاتية. ولذلك لا يمكننا القول إنّ طه حسين نسي الموروث الإسلامي ودوره في بناء الحضارة المنشودة؛ بل عمل على تعديله ونقده ليتخلص من كلّ الشوائب التي لحقت به، فجعلته أقرب إلى الخرافات والأساطير.

فإذا كان التنوير في حاجة إلى العقلانية، فهو، أيضاً، في حاجة إلى الحرية، التي هي أهمّ لزوميات التنوير، ولإحداث التنوير المنشود لا بدّ من إعادة النظر، من منظور تنويري، إلى موقع الحرية في بلادنا، وحال التعليم، وواقع الثقافة، والعلاقة بين الدين والعلم، وحقيقة الموقف من مدنية الدولة... إلخ. وهذا ما سنلمحه جلياً عند طه حسين.

الحرية وسؤال التنوير:

عدّ طه حسين قضية الحرية مفتاحاً للتنوير، فلا تنوير بلا حرية،

اللغة الفرنسية عنها في اللغة الإنجليزية، أو الألمانية، أو غيرها من اللغات الأوروبية. ولكنّ اللغة العربية قد سبقت غيرها في استعارة النور للمعرفة، ووصلت بين فعل المعرفة الإنساني ودلالة النور³. وهو، في السياق الدلالي عند كانط، «خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حقّ نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور، عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل؛ بل إلى العزم والشجاعة، اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير»⁴. وعند مراد وهبة: «التنوير لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه»⁵. بينما يرى جابر عصفور أنّ التنوير «هو منح الأولوية للعقل في إدراك الوجود، وإبداع العالم، والنظر إلى العقل البشري بوصفه النور الذي يهتدي به الإنسان، ويصوغ به عالمه، متحرراً من أشكال الوصاية، التي تحجر على العقل، أو تقيّد انطلاقه...، واقتران نور العقل بحرية الإنسان وحقه في اختيار فعله الخلاق، وممارسته في كلّ مجالات الفعل المعرفي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وذلك في مواجهة طوائف أخرى استبدلت بالعقل النقل، وبالحرية العبودية، وبالاختيار الجبر، وبالعدل الظلم، وبالمعنى العقلاني للتوحيد المعنى القمعي المفروض على الجماعة»⁶.

وحول هذه المعاني لمفهوم التنوير كان معناه عند طه حسين، فقد كانت حياته، من بدايتها إلى نهايتها، كفاحاً دائماً في سبيل الحرية والتحرّر والانطلاق، والقدرة على استخدام العقل، بعيداً عن كلّ أشكال الوصاية والتبعية. فقد كان، دائماً، في سعي حثيث دؤوب للابتعاد عن كلّ ما من شأنه أن يحدّ من الحرية والانطلاق والإبداع، في جميع المجالات الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية؛ إذ إنّ حرية الفكر والعقل (وهما أداتا الإبداع والابتكار ومصدر التنوير) هي الوجه الآخر للحرية السياسية،

3- جابر عصفور، أنوار العقل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996، ص 5.

4 - إيمانويل كانط، الإجابة عن سؤال: ما التنوير؟، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، تموز/ يوليو 2002، ص 82.

5 - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1998، ص 231 (مادة تنوير).

6 - جابر عصفور، أنوار العقل، ص 6.

7 - محمد فتحي فرج، طه حسين وقضايا العصر (أربعون عاماً من الحضور رغم الغياب)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، ص 36.

8 - أيمن تعيلب، مقدمة كتاب: الكتب الممنوعة بين الإبداع والمحاكم لوفاء سلاوي، الجزء الأول، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2014، ص 30.

الباحث في أي علم من العلوم، أو في أي فرع من فروع المعارف الأخرى خلاف الدينية، إلا لمناهج البحث العلمي السليم، حتى يصل إلى النتائج الموضوعية، غير مكترث بسخط الساخطين، أو رضا الراضين، فيقول، في كتابه (في الشعر الجاهلي): «يجب، حين نستقبل البحث عن الأدب العلمي وتاريخه، أن ننسى قوميتنا وكلّ مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكلّ ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية، وما يضاد هذا الدين، يجب ألا نتقيد بشيء، ولا ندعن لشيء، إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أننا إذا لم ننس قوميتنا، وديننا، وكلّ ما يتصل بهما، فنسضطر إلى محاباة وإرضاء العواطف، وسنغلّ عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين، وهل أفسد علم القديما شيء غير هذا؟ كان القديما عرباً يتعصبون للعرب، أو كانوا عجباً يتعصبون على العرب، فلم يبرأ علمهم من الفساد؛ لأنّ المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم، فأسرفوا على أنفسهم، وعلى العلم، ولأنّ المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم، فأسرفوا على أنفسهم، وعلى العلم أيضاً»¹².

وكان طه حسين في غاية الإخلاص لمنهجه هذا، غير عابئ بويلات هذا الاتجاه، الذي لم يتحمله ديكرات في منهجه العقلي الذي لم يخلص له ولم يطبقه على؛ الدين والأخلاق والسياسة، وما لأرجال الدين ورجال السياسة. فعلى العكس كان طه حسين، الذي وقف صامداً في وجه تلك الهجمات التي كادت تعصف به وبحياته العلمية، حيث قُدم للمحاكمة، فوقف بشموخ يدافع عن حرية البحث العلمي أمام قضاء مصر، مُدشناً الاتجاه الذي تحتاج إليه الأمة، تجاه الحداثة والوعي والتنوير، لوعيه التام بخطورة القضية التي يواجهها، والتي عبّرت عن مظهرين: مظهر التزمّت الفكري، ومحاصرة الاجتهاد والبحث العلمي الجاد، وتسلسل مظاهر القمع وإصاق التهم المجانية: الكفر والردة والحسبة؛ إذ أصبحت الساحة الثقافية والفكرية تتحكم فيها قوى متطرفة متحجرة ذات طبيعة قرائية تقليدية ترفض ما هو جديد، وتعجز عن استيعاب الآراء ووجهات النظر المغايرة. أمّا المظهر الثاني، فهو ما عبّر عنه مساندة النائب لطف حسين لوعيه هو الآخر بضرورة التحديث في الحياة الفكرية والثقافية وأسلوب التفكير، وإعادة

ولا حرية بلا تنوير، ولذلك كانت الحرية مسألة أصيلة لديه، ملكت عليه كلّ أموره، ووقف عليها حياته، وصار شغفه بالكتابة مرهوناً بها، فهو القائل: «كلّ الناس يعلمون أنّ الأدب لا قيمة له إذا فقد الحرية»⁹، فجاءت كتاباته ممارسة للحرية، وتعميقاً للواقع بحثاً عن أصوله الدفينة، ورمياً إلى تغييره، وتجاوز محنه ومشكلاته، فقد حلم بمجتمع سوي يستردّ وجهه الأصيل ممّن شوّهوه، ويتشبه قيمه من مستنقع اللاقيم، الذي فرض عليه التردّي فيه، مجتمع يحيا فيه، ويعمل، ويأمل، ويبدع إنساناً سوي، يجد القدر المعقول من الحرية والعدل، ويؤمن بقيمة العلم، وسيادة القانون، ويتعدّد تماماً عن الجهل والتخلف والهوان والفوضى. ومن ثمّ، نجده في جلّ كتاباته يجعل الحرية هدفه ومقصده، فيقول، في مقدمة كتابه القيم (على هامش السيرة): «وأحبّ أن يعلم الناس، أيضاً، أنّي وسعت على نفسي في القصص، ومنحتها من الحرية في رواية الأخبار، واختراع الحديث، ما لم أجد به بأساً، إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبي، أو بنحو من أنحاء الدين، فإنّي لم أبح لنفسي في ذلك حرية ولا وسعة، وإنما التزمت ما التزمه المتقدمون من أصحاب السيرة والحديث، ورجال الرواية وعلماء الدين»¹⁰.

وهكذا هو منهجه في الحرية، ليست هي الحرية الفوضوية، ولكنها الحرية المسؤولة، والحرية المحدودة بحدود قواعد الدين، وما أثبتته الثقافات من رواة السيرة والحديث، وما ارتضاه علماء الدين الأكفاء. فإذا كانت الحرية لازمة من لوازم الإبداع، فإنها تقف عند حدود، ولا يجوز لها أن تتخطاها، حيث يقول: «إذا اتصل الخبر بشخص النبي، فإنّي أردّه إلى مصدره ليستطيع من شاء أن يرجع إليه، لا أحتمل في ذلك تبعه خاصة، لأنّي لا أذهب فيه مذهباً خاصاً، إلا أن يكون تبسطاً في الشرح والتفسير واستنباط العبرة، والوصول بها إلى قلوب الناس»¹¹.

فإذا كانت الحرية مقيدة بحدود صحيح الدين، فيما يتعلق بعلموم الدين جميعها، فإنها حرية مطلقة خارج هذه العلوم، فلا يدعن

9 - نقلًا عن: محمد فتحي فرج، طه حسين وقضايا العصر، ص 35.

10 - طه حسين، على هامش السيرة، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2014،

ص 11.

11-المصدر نفسه، ص 11-12.

12- طه حسين، في الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى،

1926، ص 12.

الدولة العصرية. وأول هذه الدعائم ضرورة فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية (وليس فصل الدين عن المجتمع كما يروج دعاة الدولة الدينية)، وإن المحك الحقيقي لهذا الفصل هو إعداد دستور يجعل الولاء للوطن سابقاً على أيّ ولاء عقيدي، أو مذهبي، أو فلسفي، وتتأسس فلسفة هذه الدساتير على أنّ الدولة، وفق تعريفها القانوني، شخصية اعتبارية¹⁵.

وهنا، تتعدد وجهات النظر حول موقف طه حسين، فهل انضمّ إلى المعسكر العلماني، ونادى بالفصل بين الدين والدولة، والدين والعلم، أم انضمّ إلى معسكر المحافظين التنويريين، الذين عملوا على التوفيق بين الوافد والموروث؟ معظم الباحثين رأوا أنّ طه حسين قد خاض معارك من أجل الاستنارة المصرية جعلت منه رمزاً من رموز الليبرالية، وقد خاض معاركه من أجل الليبرالية عبر عدة أبواب: أولها فصل التعليم عن سلطة رجال الدين، وثانيها فصل الدين عن الدولة، وثالثها اعتماد مبدأ الشك الديكارتّي في النظر إلى الأشياء والوقائع والمقولات كافة¹⁶.

بينما ذهب قلة من الباحثين إلى أنّ طه حسين يحمل لواء المحافظين المستنيرين في دعوته للتجديد، وأنّ حبه للقديم لا يمنعه من مَجِّ جهود شيعته، وأنّ رغبته في التجديد لم تكفه عن رفضه تطير المتعصبين للجديد، وهو الأمر الذي يؤكد أنّه لم يخرج من عباءة محمد عبده ومدرسته، وأنّه من المجددين التوفيقيين أمثال أحمد حسن الزيات، ومحمد حسين هيكل، وعباس العقاد، وتوفيق الحكيم¹⁷. ومن أجل ذلك، آثرنا الرجوع إلى نصوص طه حسين لتحسّم هذا الانقسام، فنجدّه يقول، بعد أن يسهب في القول بين الخصومة بين الدين والعلم: «المسألة هي أن نعرف هل كُتِبَ على الإنسانية أن تشقى بالعلم والدين أم هل كتب على الإنسانية أن تسعد بالعلم والدين؟ أمّا نحن فنعتقد أنّ الإنسانية

النظر في المعطيات الثابتة من خلال تعميق شرط القراءة، وترسيخ انتقال الحدّات من المجال الثقافي إلى الحياة السياسية والاجتماعية والقضائية عبر خلق أدوات جديدة للبحث والمساءلة في القضايا المتعلقة بالفكر والأدب¹³ والإبداع عموماً، فسعى النائب، أثناء مناقشة الكاتب والكتاب، إلى تبرئة طه حسين من التهم التي وجّهت إليه، وميله إلى حفظ الدعوى إدارياً، رغم تأكيده أنّ المؤلف جانب الصواب في كثير من القضايا والمواقف¹⁴.

السياسة وسؤال التنوير

من الحرية الفكرية والثقافية، انتقل طه حسين إلى الحرية السياسية، فقد كانت الأولى هي الوجه الآخر للثانية، وهي السبيل الضرورية لبلوغها، فمن التنظير والنقد للمفاهيم السياسية لكونه مفكراً مهتماً بقضايا وطنه وأمتّه، إلى ممارسة العمل السياسي المباشر حينما اختارته حكومة الوفد قبيل ثورة يوليو 1952 وزيراً للمعارف (التربية والتعليم)، فغرق في السياسة حتى أذنيه، واحترق بنارها، وعلى كثرة ما لقي من أهوال السياسة، لم ينكر من سيرته شيئاً، ولم يندم على فعل فعله، أو قول قاله.

وقد كانت الديمقراطية هي طريقه الفضلي لتحقيق الحرية المنشودة في المجال السياسي، والدولة الديمقراطية، في نظره، هي التي تستند إلى الحياة النيابية، ويكون الشعب فيها هو مصدر السلطات، والدولة، التي تطبّق الديمقراطية بشكلها الأمثل، هي الدولة الأثيرة عنده، وهذه هي ملاحظتها العامة، التي كان يدعو إليها، بما يتاح فيها من ديمقراطية تحمي الحريات الأساسية للإنسان، ومن ثمّ كان تأكيده على الحريات كافةً بما فيها حرية الصحافة.

إنّ النقد، الذي وجّهه طه حسين لدستور سنة 1923م (ولاسيما المادة 149)، جزء من المشروع الثقافي لتيار الليبرالية المصرية قبل يوليو 1952م؛ إذ إنهم امتلكوا شجاعة الإعلان عن آرائهم بوضوح، تلك الآراء التي يمكن تلخيصها في جملة واحدة: لا يمكن خروج مصر من ثقافة وآليات العصور الوسطى إلا بعد تأسيس دعائم

15 - طلعت رضوان، طه حسين نور من عصر التنوير، مقدمة كتاب طه حسين: من بعيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2012، ص 9.

16 - رفعت السعيد، الليبرالية المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص 205.

17 - عصمت نصار، مقال بعنوان: إشكالية العلاقة بين الدين والعلم عند طه حسين، منشور ضمن كتاب: «اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية»، دار الهداية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 81.

13- وفاء سلاوي، الكتب المتنوعة بين الإبداع والمحاكم (الخطاب والتأويل)، الجزء الثاني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، ص 51-52.

14- المرجع نفسه، ص 53.

فيها الطبيعية، فلا نسرف في التأخر؟ لا أمقت القديم، ولا آنف من الحديث، وإنما أرى آني وسط بين القديم والحديث»²².

وهكذا يكون سؤال التنوير للسياسة، التي يجب أن تقوم على الديمقراطية، وتحافظ على الحرية، التي هي الغاية الأساسية منها، كما يجب تحييد دورها تجاه الدين والعلم، فلا تستغل السياسة الخصومة الطبيعية بين العلم والدين، فتعزز برجال العلم، وتضطهد رجال الدين، أو العكس.

حال التعليم ومستقبل الثقافة في سؤال التنوير:

ومن السياسة وتفعيل الديمقراطية، التي تنشأ الحرية سبيلاً للتنوير المنشود، إلى التعليم الذي لا يمكن أن تقوم ديمقراطية حقيقية دونها، يقول: «إنّ العلم كالماء والهواء، يجب أن يكون متاحاً لكل أفراد الشعب، ولا يمكن أن تقوم ديمقراطية حقيقية من دون أن يتعلم الشعب»²³. ولذلك، يجب أن يتعلم الشعب إلى أقصى حدود التعلم، ففي ذلك وحده الوسيلة الأولى إلى أن يعرف الشعب مواضع الظلم، وإلى أن يحاسب الشعب هؤلاء الذين يظلمونه، ويُدلّونه، ويستأثرون بشمرات عمله²⁴. فقد أولى طه حسين التعليم اهتماماً خاصاً، وجعله الوسيلة المثلى لتحقيق النهضة المنشودة؛ بل ربط بينه وبين الثقافة برباط وثيق، فرأى أنّ آفة الثقافة هي فساد التعليم في المقام الأول.

وطالما أكد طه حسين على أنّ التعليم هو السبيل الأساسي لكي يكون المصريون أحراراً؛ لأنّ الذي يعرف هو الحر، ولا سبيل لأن تكون مصر حرة حرية حقيقية إلا بإزالة غشاوة الجهل عن أعين المصريين، ولذلك لا مندوحة للدولة من أن تقوم بكلّ شؤون التعليم، ولا تتركه لعبث العابثين، فتقوم هي بوضع المناهج والبرامج، وأن تقوم على تنفيذها حتى لا ينحرف التعليم عن طريقه المرسوم والمنشود، وحتى لا ينتهي إلى غرض مُباين للغرض الذي أنشئ من أجله²⁵. ولذلك عندما تولى مسؤولية التعليم في مصر،

تستطيع أن تسعد بها، دون أن تحتهد في ألا تشقى بها. وسبيل ذلك عندنا واضحة، وهي أن يُنزع السلاح، كما يقولون، من يد العلم والدين، أو قلّ سبيل ذلك أن تُرغم السياسة على أن تقف موقف الحيدة من هذين الخصمين. فالعلم في نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، والدين في نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، ولكن السياسة تريد وتستطيع الأذى غالباً»¹⁸.

ومن ثمّ، كان تحييد السياسة هو الحل الأمثل، فقد استطاعت الدول الغربية تحييد السياسة فتقدمت، واستطاعت حكوماتها أن تمثي على قدميها دون أن تعتمد على عصا دينية أو علمية؛ لأنّ فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الآن، في تكوين الدول وتدير سياستها، مقام فكرة الدين، أو مقام النظريات الفلسفية الميتافيزيقية، التي كانت تقوم عليها الحكومة من قبل¹⁹.

ومن ثمّ، يكمن التنوير في الجمع بين الدين والعلم مع تحييد السياسة، فنحن محتاجون إلى أن ننتفع بالتكنولوجيا الحديثة، ونستغل الطبيعة كلها لحياتنا ومنافعنا، والعلم وحده سبيلنا إلى ذلك، على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون، وويل لنا يوم أن نعدل عن طب باستور وكلود برنار إلى طب ابن سينا، وداود الأنطاكي. وهذا العلم الحديث، الذي لا نستطيع أن نستغني عنه، لا يمكنه أن يعيش، ولا أن يثمر إلا في جوّ كله حرية وتسامح، فنحن بين اثنتين: إمّا أن نؤثر الحياة، وإذا فلا مندوحة عن الحرية، وإمّا أن نؤثر الموت، وإذا فلنا أن نختار الجمود²⁰.

ولا يعني هذا الاعتماد على العلم الحديث والاستغناء عن الدين، وهذا ما يؤكده أحد الباحثين بقوله: «إذا كان المقصود من التنوير هو الاجترار على الدين، أو عزله، أو مصادرته، أو هدمه، فلم يكن طه حسين تنويرياً قط»²¹. وهذا ما يشير إليه طه حسين نفسه في (حديث الأربعاء)، حيث يقول: «بيننا وبين الماضي أسباب ستصل، فما لنا لا نحفظ بهذه المكاينة التي وضعنا

22 - طه حسين، حديث الأربعاء، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة، 1925، ص 12.

23 - نقلاً عن: محمد فتحى فرج، طه حسين وقضايا العصر، ص 51.

24 - المرجع نفسه، ص 51.

25 - طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

القاهرة، 1993، ص 60.

18- طه حسين، من بعيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2012، ص 168.

19- المصدر نفسه، ص 169.

20- المصدر نفسه، ص 180.

21- عصمت نصار، مرجع سابق، ص 81.

في مصر، فحرص على أن تكون المكونات الثلاثة للتحديث الثقافي موجودة وحاضرة، وهي احتذاء الغرب، وإحياء التراث العربي الإسلامي، وإحياء الشخصية المصرية، وقد تمثلت جهوده في إنشائه «مراقبة الثقافة العامة» التابعة لوزارة المعارف، التي عُنت بنشر الكتب المترجمة والمؤلفة أيضاً، ومشروع الـ«ألف كتاب» الذي استمر حتى عام 1968، وسلسلة «المكتبة العربية». كما عملت مجلة (الكاتب المصري)، التي أنشأها طه حسين عام 1954، وأشرف عليها، ورأس تحريرها، على إنعاش الحركة الثقافية بشكل ملحوظ. وقد راعت هذه المجلة، منذ عدها الأول، أن تجمع بين أصالة القديم ومحاسنه، وحيوية الجديد ومآثره، قديم لا يجحد وجوده، وهو بمثابة أساس للجديد، وجديد لا غنى عنه لمعيشة العصر ومسايرته. وكانت هذه رسالة طه حسين التنويرية، التي تجسدت في معظم كتاباته، ووهب لها حياته.

وأهم ما يلفت انتباهنا، هنا، تأكيد ما ذهبنا إليه في أن مشروع طه حسين التنويري ليس فيه غلو ولا دعوة إلى التغريب التام ومحو التراث، كما في دعوة سلامة موسى في الأسس، وهشام جعيط اليوم، فلم يكن العميد أبداً متنصلاً من قيم الإسلام، وقد كتب روايات لعل أهمها (على هامش السيرة)، و(مرآة الإسلام)، و(الفتنة الكبرى)، و(الوعد الحق)، و(الشيخان)، حتى لو تأملنا مكونات رواياته، فسنجدها تجمع بين القديم والجديد. وخذ مثلاً على ذلك روايته الأثيرة (دعاء الكروان) تجد فيها خديجة، آمنة بجوار هنادي، الجمل والحصان، كوسيلة مواصلات، بجوار القطار، الكروان بجوار البيانو... وهكذا.

محنة طه حسين وأبعادها التنويرية:

لا يمكن أن نختم هذه الدراسة دون أن نشير إلى محنة طه حسين؛ لأن لها أبعاداً تنويرية مهمة، كما أنها تبين لنا أهم أسباب ضعف حركة التنوير المصري خاصة، والعربي عامة.

وكانت البداية أنه، بعد نشر كتاب (في الشعر الجاهلي) بعدة أسابيع، تلقى النائب العمومي عدة بلاغات تفيد كلها أن طه حسين قد تعدى، في كتابه، على الدين الإسلامي، وكان أول هذه البلاغات بتاريخ 30 أيار/ مايو 1926 من الشيخ حسنين، الطالب في القسم العالي في الأزهر يتهم فيه الدكتور طه حسين بأنه أَلَفَ كتاباً أسماه (في الشعر الجاهلي) ونشره على الجمهور، وفي الكتاب

وتم إسناد حقيبة وزارة المعارف إليه، قبيل ثورة يوليو بعامين، حاول تطبيق نظرياته وأفكاره؛ فنجح، إلى حد بعيد، في تحقيق وتطبيق مجانية التعليم قبل الجامعي. وما إن قامت الثورة حتى تضامن معها، ومنحها لقب «ثورة» في مقاله الشهير في صحيفة الأهرام القاهرية، بتاريخ 9 آب/ أغسطس 1952، والذي كان عنوانه: (أهداف الثورة)، فأطلق لأول مرة كلمة ثورة، بعدما كان اسمها «حركة الجيش»، أو «الحركة المباركة»، والجدير بالذكر أن مضمون هذا المقال هو التأكيد على التعليم قبل كل شيء، وبعد كل شيء، وفوق كل شيء، التعليم الذي يجعل المصري إنساناً يمتثل للفقر حتى يتخلص منه، ويمتثل لليلة حتى يبرأ منها، ويتحدث إلى الناس فيفهمون عنه، ويتحدث إليه الناس فيفهم عنهم، وينها المصلحون فينتهي، ويدعوه المصلحون إلى الخير فيجيب²⁶. وهكذا كانت مكانة التعليم عند طه حسين؛ قبل كل شيء، وفوق كل شيء، فهو الطريق الأول والأهم على الإطلاق للوصول إلى التنوير المنشود؛ بل هو الإجابة الأولى عن كل سؤال للتنوير في كل العصور بلا استثناء.

ولا تقل الثقافة أهمية عن التعليم، فهي، عند طه حسين، أول الأشياء، وأعظمها خطراً، وأبلغها أثراً في توحيد الأمة العربية، وجمع كلمتها، وتوجيهها إلى الحق والخير والرفي. وإذا أرادت الأمة العربية أن تجدد من ثقافتها، فالتجديد الثقافي، عند طه حسين، يقوم على أركان ثلاثة: احتذاء الغرب، وإحياء التراث العربي الإسلامي، وإحياء الشخصية المصرية²⁷.

ويعرّف طه حسين المثقف بأنه ذلك الرجل الذي ذاق ألوان المعرفة على اختلافها، حتى ذكا قلبه، وصفا ذوقه، وهذب طبعه، ونفذت بصيرته، وأصبح عقله قادراً على أن يفهم عنك حين تتحدث إليه في أي لون من ألوان المعرفة، وأصبح عقله قادراً، أيضاً، على أن ينفي عن نفسه الشعور بالغرابة، حين يسمع حديث العلماء في علومهم، أو حديث أصحاب الفن في فنونهم، أو حديث الساسة والاقتصاديين في سياستهم واقتصادهم²⁸.

ولذلك قام بدور حيوي جداً من أجل إنعاش وتجديد الثقافة

26- طه حسين، مقال أهداف الثورة، صحيفة الأهرام القاهرية، بتاريخ 9/8/1952.

27- محمد فتحي فرج، طه حسين وقضايا العصر، ص 67.

28- المرجع نفسه، ص 69.

وقد حقق محمد بك نور طويلاً مع طه حسين، وجادله، ثم قرّر حفظ القضية إدارياً؛ ليس لأنه متفق مع ما جاء في الكتاب؛ بل رغم اختلافه مع ما جاء في الكتاب ومع طه حسين، ولكن نظراً لعدم وجود القصد الجنائي فيما كتب طه حسين، إذاً فلا جريمة ولا عقاب.

وهنا، تتضح بعض النقاط التنويرية، التي تكمن في عظمة القاضي المستنير، الذي لم يقف عقبة أمام البحث العلمي، على الرغم من عدم اتفاقه مع آراء المؤلف. وكيف بدا هذا القاضي مستنيراً ملماً إماماً رائعاً بالتاريخ والفلسفة والأدب، وكيف جاءت أسئلة الاستجواب، وكيف تَقَبَّلَ الإجابات عنها بتفهم وبصدر رحب لا يقف عند مراميهما القريبة؛ بل تصل إلى استيعاب مقاصدها البعيدة. كما تعكس هذه المحنة، أيضاً، بُعداً تنويرياً في الاتجاه المعاكس، حيث إنّ عدم تنوير الشعب والقوى الجماهيرية كان هو المشكلة الرئيسة، فرغم أنّ هذه الجماهير أثبتت مقدرة نادرة في الصمود ومواجهة المحتل، إلا أنّها فشلت في احتواء الحرية الفكرية، التي أصبح لا يدافع عنها إلا النخبة المثقفة، وهي نسبة محدودة جداً. ومن ثمّ كان هذا الدافع واحداً من أهمّ الدوافع التي دفعت طه حسين، بعد ذلك، إلى أن يأخذ على عاتقه مهمة تنوير الجماهير العريضة من أجل تحقيق التقدّم العلمي واللحاق بركب الحضارة، فكان من أهمّ من حملوا مشعل التنوير في بلداننا العربية، من خلال ما تركه لنا من إرث ثمين، تمثّل في أعماله الأدبية والفكرية والنقدية والتاريخية. فاستحق بجدارة أن يوضع في طليعة رواد التنوير في العالم العربيّ.

طعن صريح في القرآن؛ حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم، ثم تبعه، بتاريخ 5 حزيران/ يونيو 1926، خطاب من فضيلة شيخ الجامع الأزهر إلى النائب العمومي يتضمن تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن كتاب طه حسين، الذي كدّب فيه القرآن صراحة، وطعن فيه على نسب النبي الشريف، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين، وطلب فضيلة الشيخ تقديم طه حسين إلى المحاكمة، وبتاريخ 14 أيلول/ سبتمبر سنة 1926، تقدّم حضرة عبد الحميد البناني أفندي، عضو مجلس النواب، ببلاغ آخر ذكر فيه أنّ الأستاذ طه حسين نشر ووزّع وعرض للبيع كتاباً تعدّى فيه على الدين الإسلامي، وطعن فيه، ولذلك قام بتقديم استجواب إلى البرلمان المصري يطالب فيه بطرد طه حسين من الجامعة المصرية. كما أنّ مضبطة مجلس النواب المصري، في تلك الدورة عام 1926م، تقول إنّ الغالبية من المعارضة الوفدية وقفت إلى جانب الاستجواب، وطالبت بطرد طه حسين من التعليم الجامعي، باستثناء علي الشمسي، وزير المعارف حينذاك، الذي قال: «إننا نطمح في أن تكون الجامعة معهداً طليقاً للبحث العلمي الصحيح»، في حين أمسك الزعيم سعد زغلول العصا من المنتصف، وقال: «إنّ مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر في الأمة المتمسكة بدينها، هبوا أنّ رجلاً مجنوناً يهذي في الطريق، فهل يضير العقلاء شيء من ذلك؟ إنّ هذا الدين متين، وليس الذي شكّ فيه زعيماً، أو إماماً نخشى من شكّه على العامة، فليشك من شاء، وما علينا إن لم تفهم البقر». وعلى الرغم من هذا، أرغم النائب الوفدي على سحب استجوابه، بعد أن هدّد عليّ يكن بالاستقالة من رئاسة الوزراء²⁹.

وقد حصر النائب العمومي محمد نور الاتهامات الموجهة ضدّ طه حسين في أربعة: الأول أنه أهان الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن إبراهيم وإسماعيل، والثاني أنّ المؤلف يزعم أنّ القراءات السبع، المتفق عليها والثابتة لدى المسلمين، غير مُنزّلة من عند الله كونها نتيجة لاختلاف اللهجات، فقد قرأتها العرب بحسب ما استطاعت. والثالث أنّ طه حسين في حقيقة نسب الرسول الكريم، والرابع أنّه أنكر أنّ للإسلام أولية في بلاد العرب، وأنّه دين إبراهيم³⁰.

29 - عيد عبد الحليم، الحرية وأخوتها، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008،

ص 38-39.

30 - وفاء سلاوي، الكتب الممنوعة بين الإبداع والمحاكم، ص 23.

حصاد (مؤمنون بلا حدود)

انطلاق أشغال المؤتمر السنوي الثالث لمؤسسة (مؤمنون بلا حدود) بعنوان (الدين والشرعية والعنف)



المهدي حميش - منى شكري

انطلقت، صباح الجمعة 4 أيلول/ سبتمبر 2015، في العاصمة الأردنية عمّان، أشغال المؤتمر السنوي الثالث لمؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، تحت عنوان: (الدين والشرعية والعنف)، بمشاركة نخبة من المفكرين والباحثين العرب.

عُقد المؤتمر في فندق لاند مارك، واستمرّ يومين، وقد نُظّم بالتعاون

مع مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، تحت رعاية رئيس الجامعة الأردنية د. اخليف الطراونة، وقد كُرم في المؤتمر المفكر اللبناني الدكتور ناصيف نصار، الذي قدّم الكثير للفكر العربي في سياقه الكوني.

افتتح المؤتمر المدير العام لمؤسسة (مؤمنون بلا حدود) الدكتور محمد العاني، ومما قاله في كلمة الافتتاح: إنّ «موضوع المؤتمر السنوي الثالث للمؤسسة الموسوم بـ(الدين والشرعية والعنف) هو موضوع الساعة؛ فهو يشغل الرأي العام العربي ودوائر صنع القرار بشكل كبير».

والمفارقة، وفق الدكتور العاني، أنّ هذا العنوان أقيمت حوله المثات من الندوات والمؤتمرات، وكتبت حوله الآلاف من الدراسات والأبحاث منذ ما يزيد على ثلاثة عقود حتى الآن. ورغم أننا نشهد حرباً شاسعة وامتدة ضدّ الإرهاب والتطرف فالخبيثة هي تنامي التطرف والعنف والإرهاب باسم الدين، وباسم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

العامل الأول، الذي تشير إليه العديد من الدراسات والأبحاث، بحسب العاني، هو عامل إحساس الشباب «المتطرف المعرّز به» بالتمهيش، وعدم الأهمية، وانتهاك كرامته؛ بل إنّ العربي، حسب رأيه، «يعيش هذا الانتهاك للكرامة بشكل شبه يومي، وعلى المستويات كافة، الإقليمية والدولية والوطنية». ويتعلق العامل الثاني بالخطاب الديني نفسه، الذي يضخّ في جسد مجتمعاتنا منذ مدة طويلة الفتنة والتفرقة والعنف، ألا وهو «الخطاب الديني السياسي الشمولي».

وتابع حديثه بخصوص العامل الأول، قائلاً: «صحيح أنه عندما تُقتل وتُفجّر وتُقطع رؤوس الناس، فهذا انتهاك معيب للمبادئ الاخلاقية، ولكن، أيضاً، عندما لا تُبذل جهود لرفع الظلم عن الناس، فهو أيضاً فعل شنيع وانتهاك للمبادئ الاخلاقية، بغض النظر عن الأطروحات والمفاهيم التي تتحدث عن الاخلاقيات وحقوق الإنسان».

السيد ولد أباه؛ ناصيف نصار أحد أعمدة الفكر العربي
عضو مجلس أمناء مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات



محمد العاني: أن الأوان لإنقاذ الإنسان العربي من جنون العنف والتطرف

وفي علاقة الدين بالدولة والمجتمع، ثمة فكرتان أساسيتان تنظمان هذه العلاقة، وفق شتيوي، هما: الحريات والمواطنة، ولاسيما في ظل التعددية الدينية والمذهبية في العالم العربي والإسلامي، ثم فرضت العلاقات الدولية والعولمة منظومة من القيم والمواثيق، التي تحتاج إلى نقاش وجدل؛ لنوفق أنفسنا، على مستوى الدول والمجتمعات والأفراد، مع العالم واتجاهاته، وأن نكون قادرين على المشاركة الإيجابية، مع الاحتفاظ، في الوقت نفسه، بقيمتنا الدينية والثقافية، وهوياتنا، وخصوصياتنا.

ويبين أن مؤتمر (الدين والشرعية والعنف)، الذي نظمته مؤسستان بحثيتان ممثلتان بمؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، ومركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، هو مساهمة للاستجابة لهذه الظاهرة، وتداعياتها في الدول والمجتمعات، وأن يساهم في الخروج من الصراعات المدمرة التي تعصف بالكثير من الدول والمجتمعات العربية ومؤسساتها وإنجازاتها، وإذا كان حل الأزمة يبدأ بفهمها، فإننا نسعى إلى أن نضع أنفسنا ومؤسساتنا في البداية الصحيحة.

عزمي محافظة: التصدي للعنف ليس ترفاً

من جهته، ألقى الدكتور عزمي محافظة، مندوباً عن رئيس الجامعة الأردنية، راعي المؤتمر، كلمة أكد فيها أهمية التصدي

والأبحاث)، الدكتور عبد الله السيد ولد أباه، قدّم شهادة أشاد فيها بالمفكر اللبناني الدكتور ناصيف نصار «أحد أعمدة الفكر الفلسفي العربي، وأحد أعمدة الفكر العربي إجمالاً»

وبيّن أن عنوانين من عناوين كتب المفكر الكثيرة قد تكون فيها إشارة إلى الهمّ الفكري الكبير الذي حرّك المفكر المتميز الأصيل، منذ صدور كتابه الأول في منتصف الستينيات حول الإسهامات المشهورة لابن خلدون، إلى كتاباته حول طريق الاستقلال الفلسفي، وهو عنوان موح وواضح تماماً، وكتاب (الذات والحلول)،

مشيراً إلى أن في الكتاتين إشارة إلى العالم الفلسفي الفكري لهذا المشروع النهضوي الرائد.

وتابع ولد أباه: «إن المشروع الفلسفي والفكري لنصار ينطلق من هذا الهم الفلسفي؛ أي أن الفلسفة هي طريق لتحقيق ما سماه النهضة العربية الثانية، طريق لبناء عصر حواري جديد».

موسى شتيوي: علاقة الدين بالدولة

من جهته، أكد مدير مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، الدكتور موسى شتيوي، أن الظاهرة الدينية، ولاسيما في بعدها العنيف، وفي الصراع الداخلي أو العالمي، فرضت نفسها على العالم، وشغلت كثيراً من السلطات السياسية، ودوائر الفكر والبحث.

وتابع شتيوي حديثه: إن مؤتمر (مؤمنون بلا حدود) الحالي يحاول، بجهود مجموعة من المفكرين والباحثين، الخروج بأفكار تساعد في تجنب العنف والصراع الذي يستنزف بلاداً ومجتمعات عربية وإسلامية، كما أدخل العرب والمسلمين في حالة اشتباك مع العالم أدت إلى حروب كبرى، وصراعات داخلية وإقليمية لم تتوقف.

الذين وضعوا الأسس الوطيدة لمدرسة عربية في الفلسفة منبثقة من مشروع نقدي تحليلي يتجه نحو الدعوة إلى تكوين مجتمع عربي جديد، بعيد كل البعد عن العنصرية والتعصب ورفض الآخر، مبيناً أن نصار أغنى المكتبة العربية بمؤلفاته، وساهم مساهمة كبيرة في تقدّم الفكر والفلسفة على المستويين العربي والعالمي.

وقد وقف الحضور دقيقة صمت لروح العلامة اللبناني هاني فحص، الذي طالما كان داعماً للمؤسسة في مشروعها التنويري، ولاسيما في قضايا الحوار والتعايش.

لموضوع «العنف والشرعية والدين» (عنوان المؤتمر)، الذي يشغلنا جميعاً: أفراداً ومجتمعات ودولاً، ويؤرق العالم من حولنا. لافتاً إلى أن التحديات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تواجهنا على المستويات الوطنية، والإقليمية، والعالمية، أصبحت تهدد وجودنا ومستقبلنا؛ بل غدت تؤثر في درجة تقبل العالم لنا، وتقبلنا له، وفي بناء العقد الاجتماعي المنشئ للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لدولنا ومجتمعاتنا.

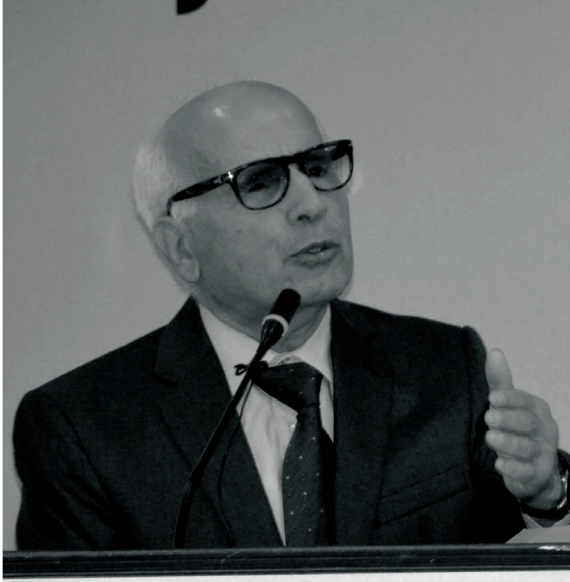
وفي حديثه عن «الشرعية الدينية»، بيّن محافظة أن الدين ظلّ مكوناً أساسياً عندما تشكلت الدول العربية الحديثة، وشهدت بداية سبعينيات القرن العشرين تشكل حالة جديدة في مسألة الدين والشرعية والعنف، حيث ظهرت جماعات سياسية مسلحة خرجت على الدول والمجتمعات، وخاضت باسم الدين صراعات مسلحة مع الأنظمة السياسية العربية والإسلامية القائمة، فطرات تغيرات جوهرية في الجماعات والمجتمعات والدول، سواء في أنظمتها السياسية والقانونية أم أفكارها ومواقفها، وبدأت تشكل للمرة الأولى، منذ قرون طويلة، في عالم الإسلام السنّي، ظاهرة «الشرعية الدينية خارج السلطة السياسية».

وأشاد محافظة بالدور الذي تضطلع به مؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، لا سيما في مؤتمرها الحالي، في المساهمة في حماية الفكر والثقافة من مشكلات السياسة والتاريخ، للاستفادة من دروس تجربة المذاهب والفرق في تجنب الصراعات والفتنة الكبرى، التي مازالت تستنزف الوعي والموارد؛ بل تهدد وجودنا عربياً ومسلمين، كما تهدد، أيضاً، موقعنا البناء في العالم.

وأثنى محافظة على رسالة مؤسسة (مؤمنون بلا حدود) في توضيح المعاني السامية للدين، وكشف الأفكار الضالة، التي توجه شباب المستقبل نحو مسارات غير صحيحة، وتكريس معاني المحبة والتآخي والمودة نقيضاً لمفاهيم الكراهية والحقد وإقصاء الآخر وتهميشه باسم الدين.

وأشاد محافظة بالمفكر اللبناني الدكتور ناصيف نصار، الذي يستحق، عن جدارة، أن تكرمه المؤسسة هذا العام، مبيناً أنه «علم مرموق من أعلام الفكر العربي، وفيلسوف من أساتذة الحداثة،

المفكر اللبناني ناصيف نصار: أنا منفتح على إيمان المؤسسة بلا حدود



أعرب المفكر اللبناني ناصيف نصار عن سعادته بمشروع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث المنفتح انفتاحاً جدياً على الدين والفلسفة.

عبّر الدكتور نصار عن سروره بتكريمه من لدن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، في مؤتمرها السنوي الثالث، الذي عقد الجمعة 4 أيلول/ سبتمبر، في العاصمة الأردنية عمّان، لافتاً إلى أنه مدين لهذه المؤسسة بهذا التقدير الذي تبديه تجاه أعماله، وتجاه الفلسفة عموماً.

وتحدث الدكتور نصار، في جلسة افتتاح المؤتمر، عن مفاصل من مسيرته، موضحاً أنه، حتى الآن، لم يقرّر أن يكتب سيرته الفلسفية.

أطباء بلا حدود، ومراسلون بلا حدود، غير أنّ هناك اختلافاً بين هاتين الحالتين، وحول اسم «بلا حدود»، قال: «هناك خطان يتبادران إلى ذهني لتأويله، الأول هو أن تكون هذه المؤسسة إيمانية بحريّة، من حيث إنها تميزها عن غيرها، فهل هذا هو المقصود؟ بالطبع لا، وهناك خط آخر لتأويل هذه العبارة (إيمان بلا حدود) إذا قسنا على دولة بلا حدود، فالدولة الأمريكية دولة محمية من حيث الحدود القومية، ولكنها بلا حدود من حيث سياستها الإمبراطورية في العالم، فهل «مؤمنون بلا حدود» تعني أنّ إيمانها مرشح أو طامح إلى الانتشار والسيطرة، وبالتالي إلى القمع والإقصاء ومحو ما يختلف عنه؟ بالطبع لا».

وأردف: «يبدو لي أنّ المقصود هو غير ذلك كلياً، فالمعنى الذي يتبادر إلى الذهن، ويجعل هذا الاسم معقولاً ومقبولاً وقابلًا لأن يكون له حضور، هو أنّ الحدود هنا هي الحدود العازلة، والحدود المغلقة الفاصلة، فالإيمان الديني بلا حدود عازلة، مرشح أو مطلوب منه أن يفتح على الاختلافات في إطار الدين الواحد، ثم في إطار الألهة، فالحدود العازلة المرفوضة هي حدود بين الأديان، وربما أكثر من ذلك، وبهذا المعنى يلتقي الدين مع الفلسفة، أو مع العلم».

وأوضح المفكر أنّ «الأزمة هي موطنا منذ ذلك الزمن، ورفضت أن أستوطن تلك الأزمة منذ ذلك التاريخ، فكانت كلّ محاولاتي الفلسفية، بعد ذلك بقليل، كتاباً موضع لبنان، وعنوانه نحو مجتمع جديد، وفي عنوان الكتاب ما يكفي للدلالة على أي رفضت أن أستسلم للهزيمة والانكسار، وحاولت، منذ ذلك التاريخ، أن أخوض مشروع الفلسفي من أجل بناء خطة عربية تعتمد على الأزمة بمعناها الحضاري الشامل».

وأشار الدكتور نصار إلى أنه لا دوغمائية في هذا المنهج، ولا حدود قارة مستقرة نهائية، إنما هو منهج مطروح في إطار هذه المرحلة من تاريخ الثقافة العربية ووضعيتها الحضارية. ويبيّن أنه لا يزال يعمل على تطوير بعض النظريات الفلسفية المكتملة لهذه النظريات العامة، راجياً أن يكون من بين الحاضرين من يسبقه في تطوير هذه النظريات، وفي الإضافة إليها.

وتوقف المفكر، في معرض إشارات بمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، عند اسمها، مبيّناً أنّ ثمة التباسات وأسئلة تحوم حول هذا الاسم، للقراءة الظاهرية له، ولاسيما عندما يتبادر إلى الذهن

الشرعية بين الدولة الحديثة والحركات الدينية (مداخلات اليوم للمؤتمر)

المهدي حميش



انطلقت أشغال اليوم الأول من المؤتمر السنوي الدولي الثالث لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، الذي شهدته العاصمة الأردنية عمّان، بتقديم مجموعة من المداخلات حول موضوع العنف والشرعية، وقد عقدت، في ذلك اليوم، ثلاث جلسات ناقش خلالها المحاضرون والمناقشون قضية العنف وارتباطها بالشرعية والدين من خلال عدد من المداخلات.

الخطاب الإسلامي في سياق الصراع على الشرعية السياسية، أن «الدول العربية والإسلامية الحديثة تعدّ نفسها دولاً إسلامية، تمثل امتداداً للتاريخ الإسلامي، وساهمت، في الوقت نفسه، في بناء مؤسسات الدولة الحديثة، وأنظمتها الانتخابية والقضائية والسيادية، وهو ما يشكل نوعاً من التناقض في موقف هذه الدول».

هل من حق للجماعات الدينية في توثيل نفسها سياسياً؟

الباحث المصري، وأستاذ الفلسفة، أشرف حسن منصور، بدأ مداخلته المعنونة بـ«الدين وحقوق السيادة السياسية» بتساؤلات: هل من حق الجماعات الدينية أن تمثل نفسها سياسياً؟ وهل لها حقوق سياسية؟ وما الدور الذي يمكن أن تقوم به هذه الجماعات الدينية إذا اتخذت الصفة السياسية، وإذا ادعت لنفسها حقوقاً سياسية، وإذا ما تمّ الاعتراف لها بهذه الحقوق السياسية؟

القمع المقدّس، والأصولية والترجسية

ابتدأت مداخلة أستاذ الفلسفة المصري، الدكتور حسن حماد، المعنونة بـ«القمع المقدّس شرعنة العنف في الخطاب السياسي»، بسؤال عن الحرية: «لماذا يفقد الناس حريتهم؟ ولماذا يتنازلون

الحسبة الشرعية في خطاب الإسلام السياسي

كانت مداخلة المفكر المغربي المهتم بالبحث الفلسفي، الدكتور سعيد بنسعيد العلوي، الموسومة بـ: «الحسبة والشرعية والعنف المشروع»، عبارة عن نظرة في خطاب الإسلام السياسي من خلال التفكير في الكيفية التي يتمّ بها الترافع بين الحدود الثلاثة: الحسبة والشرعية والعنف المشروع، ومن خلال التنبيه على المضامين التي تكتسبها هذه الحدود، باعتبار أنّ الحسبة مبدأ إسلامي ينتصر للوجود الاجتماعي في ظلّ الدولة الإسلامية.

تأصيل القيم المعاصرة في التراث قديم

ابتدأ الأستاذ التونسي نادر الحامي مداخلته «تمثل التاريخ الديني والتشريع للعنف»، بتساؤل جوهري مفاده: «أليس البحث في أسباب العنف... عنفاً؟»، معتبراً هذا المبحث نوعاً من المبررات، ما قد يجعلنا نضفي نوعاً من الشرعية على العنف.

النموذج العقلاني أكثر جاذبية وإقناعاً للفئات الواسعة

أوضح الأستاذ إبراهيم غرابية من الأردن، في مداخلته «وجهة

والتي انتشرت مع مجيء الإسلام، معتبراً أن هذا الانتشار الواسع لهذه الأمور، والتهاهي معها، دليل على أن الأمة العربية والإسلامية أمة تحلم بأن تتحرر من الاستعمار...

البحث عن قراءة دينية موضوعية وأكثر نقديّة

انطلق الباحث الجزائري شراف شناف، في مداخلته الموسومة بـ «مأسسة القراءة الدينية بين عنف المنهج ودوغما الشرعية»، من عدة تساؤلات وإشكالات أبرزها: لماذا يرتبط العنف دائماً، في أذهان المثقفين والعلماء، بالدين؟ ألم ينتج العلم في العصور الحديثة عنفاً شرساً أتى على الأخضر واليابس؟ لماذا توضع القراءة الدينية، بداهة، في مقابل القراءة العلمانية؟ ولماذا توسم القراءة الدينية بأنها قراءة تقديسية تبجيلية للنص المقدس أو للدين بشكل عام؟

العنف ردّ فعل على التهرقات الظاهرية

في مداخلته المصدرة بـ «الأصول الثقافية للعنف»، أوضح الباحث المغربي، وأستاذ الفلسفة المعاصرة، الدكتور عادل حدجامي، أن عنوان مداخلته يأتي من باب الاستفهام، وليس من باب التقرير.

ويقول: «من بادئ الرأي أن يعتبر العنف شيئاً عرضياً في حياة الناس؛ فالسلم والخير أساس، كيف لا والإنسان هو الكائن الذي نازلته الطبيعة كثيراً، واعتبرته الكتب السماوية غايتها، وهو خليفة الربّ في الأرض، ولكن هذه الرؤية ما تفتأ تهاوى أمام تصوّر آخر...».

توظيف المصادر المقدّسة في سياقات احتراقات جذرية

«نظرية الدخول في السلم كافة وتفكيك مؤسّسات العنف» كان هو عنوان مداخلة الباحث الجزائري الدكتور الحاج دواق، التي انقسمت إلى عدة عناصر أبرزها المبررات، التي تساءل فيها الباحث عن جدوى التفكير في موضوعات السلم ومبررات الدخول في السلم كافة ودواعيه، ثم «دلالة السلم-السلام كافة»، وأيضاً «أركان نظرية السلم وتأويلاتها لتشكيل الجماعة الإنسانية وتفكيك العنف».

عنها للطغاة، ولكهنة التحريم والتكفير؟ بل لماذا يختار البشر، أحياناً، جلادهم؟ ولماذا تتحوّل قلاع الحرية إلى أسوار عالية، وإلى أسقف عاتية تحجب ضوء الشمس والحياة؟ ولماذا تستحيل الثورات إلى كوابيس، وإلى وعود مغدورة؟

ضرورة إعادة النظر في مفهوم القوامة والولاية

تمحورت مداخلة الدكتورة اللبنانية حُسن عبود، «فصل الرابط بين مدونة الأحوال الشخصية والعنف الأسري المشروع»، حول مدونة الأحوال الشخصية، فقد رأت أن «العنف الأسري المشروع يرتبط بقراءة جديدة لمفهوم القوامة والولاية»، واستنبطت مجموعة من الشواهد من كتاب (مبادرة تعميق وتأصيل المعرفة بمفهوم القوامة والولاية)، الذي هو عبارة عن خلاصة ندوة نُظمت في المغرب.

اختزال الثقافة الدينية في الأحكام الفقهية والمهدونات الشرعية

مداخلة الأستاذ يونس قنديل، والمعنونة بـ «الدين في خانة الفتك»، ركّزت على الشرعية مفهوماً، وإجراءً فكرياً واجتماعياً وسياسياً، وعلى علاقته بالدين، وعلاقته بالعنف أيضاً.

قال قنديل: «إننا نقف أمام إشكالية أساسية في ماهية الشرعية واشتقاقها في الثقافة العربية، خصوصاً كلمة الشرعية كاصطلاح وك مفهوم، مرتكزة على مفهوم الشريعة، وأعتقد أن العقل الفقهي، عندما تطور وسبك أدواته الضبطية في التعامل مع الاجتماع، اكتشف مفهوم الشرعية، واكتشف ضرورة وجود شيء يقوم مقام الشرعية، ولكنه لم يكن قد اكتشف بعد المفهوم الذي يعبر من خلاله عما تقوم به الشرعية».

قدر الإنسانية أنّها حرّة حتى أهام الله

كيف يمكن للدين أن يكون تشريعاً للحرية؟ وكيف لا يمكن أن يكون الدين إلا تشريعاً للحرية؟ هذان التساؤلان انطلق بهما الأستاذ التونسي في تاريخ الفلسفة الحديثة، الدكتور حمادي بن جاب الله، في مداخلته المعنونة بـ «الدين تشريعاً للحرية».

وقف الدكتور بن جاب الله عند مجموعة من الأساطير والمحكيّات الدينية، التي تتميز، في مضمونها، بالقوة والإعجاز،

مساءلات في الدين والشرعية والعنف (مداخلات اليوم الثاني)

سعيدة شريف



انعقد المؤتمر السنوي الثالث لمؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، في العاصمة الأردنية عمان، يومي 4 و5 أيلول/سبتمبر 2015، بالتعاون مع مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية حول موضوع «الدين والشرعية والعنف»، وقد تميّز اليوم الثاني للمؤتمر بالنقاش الجاد والمثمر، وبتعدد المقاربات.



ما أنا بباسط يدي إليك لثقتك
خصّص المفكر التونسي محمد محجوب مداخلته، في الجلسة الأولى، للحديث عن الآيات القرآنية التي تتناول قصة قتل قابيل لهايبل (من الآية 27 إلى الآية 38 من سورة المائدة)، محاولاً تفسير تأويلية العلاقة القرآنية بين قرار القتل العنيف، وقرار الامتناع عن القتل، وبين القاعدة العامة، التي تطالب برؤية القتل الفردي في أفق الإنسانية، وفي أفق القاعدة العامة لحرمة النفس الإنسانية.

في الكون، ومن الإنسان مروراً بالحيوان، فالقوة لا تخضع للقيم الأخلاقية، بل استعمالها هو الذي يخضع لذلك.

الجذور الفكرية لحركات الجهاد الإسلامي

أما الأستاذ الجامعي الأردني، علي محافظة، فقد استعرض، في مداخلته «الجذور الفكرية لحركات الجهاد الإسلامي السلفية الراهنة»، المراحل التي مرّت منها السلفية، وحددها في ست

العنف بين الطبيعة الإنسانية والنصوص الدينية

من جهته، تناول المفكر الفرنسي من أصول مغربية، طارق أوبرو، موضوع «العنف بين الطبيعة الإنسانية والنصوص الدينية»، وقام بتحديد العديد من المرادفات للعنف، وعلى رأسها القوة، والتعسف في استعمال القوة، معتبراً أنّ القوة كامنة

مراحل: مرحلة الإمام ابن حنبل، مؤسس الدعوة السلفية، ومرحلة ابن تيمية أثناء الحروب الصليبية، ومرحلة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد والحجاز مع السلفية التوحيدية، ومرحلة التيار السلفي وجماعة الإخوان المسلمين في القرن العشرين ...

النص الديني ورهانات المعنى السياسي

«النص الديني ورهانات المعنى السياسي» هو موضوع مداخلة الأكاديمي اللبناني وجيه قانصوه، الذي أشار إلى أنّ العنف الديني يكتسب شهرته هذه الأيام بفعل ما تشهده الساحة العربية والإسلامية من ممارسات عنف غير مسبوقة، تتميز بالاستناد إلى الشرع، والتجربة النبوية، والمنظومة الفقهية، وتساءل عن تكرار ظاهرة العنف، وعن الكيفية التي يمكن الانتهاء منها.

العنف في الخطاب الديني والأسئلة الحارقة

أكد المثقف والإعلامي التونسي، صلاح الدين الجورشي، أنّ المشهد في العالم العربي الإسلامي يتسم، اليوم، بدرجة عالية من العنف، قائلاً إنّ هذا العنف يسائلنا جميعاً دون استثناء، وإنّ من يعتقد أنه خارج دائرة النقد، والمراجعة، والمساءلة، وأهمّ، وعليه أن يراجع نفسه.

وأضاف أنّ الحديث، اليوم، هو عن الاختيار الأمني، وأنّ المعالجة الأمنية للوضع تشبه معالجة داء السرطان، ومن نتائجها القدرة على إضعاف مناعة الجسم.

جدلية الشرع والشرعية

ناقش الباحث المغربي محمد بنصالح، في نهاية الجلسات العلمية للمؤتمر السنوي، التمثلات الإسلامية والسياسية للشرع والشرعية، وتمظهراتهما في تاريخ العنف السياسي في المجال العربي الإسلامي، وحاول تفكيك العلاقة بين المعرفة والسلطة، ودراسة دورها ودور الاصطفافات الأيديولوجية في التاريخ العربي الإسلامي في ضمور الباحث السياسية في المدونات الفقهية، وجودها أمام حركة التاريخ، وحركة المجتمع.

الاختتام

يونس قنديل: لم يعد من الترف الفكري إعادة مساءلة كل ما نؤمن به من قيم



منى شكري

أكد رئيس مجلس أمناء مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، الأستاذ يونس قنديل، في ختام المؤتمر السنوي الثالث للمؤسسة، الذي عقد في عمان، يومي 4 و 5 أيلول/ سبتمبر، أن «أي مرجعية تحاول أن تغلق نفسها، وأن تثبت نفسها، وأن تضبط نفسها بمشروعية أبدية، ستؤدي، بالتالي، إلى إنتاج إكراهات وعنف مهما كانت هذه المرجعية، ومهما كان صدقها».

ونبه قنديل، في المؤتمر الذي أقيم بالتعاون مع مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، تحت عنوان «الدين والشرعية والعنف»، على أن الإشكال الحقيقي، الذي يواجهنا اليوم، هو أن العنف «بات يطرق أبواب بيوتنا»، ومن هنا «لم يعد من الترف الفكري أن نعيد مساءلة كل ما نؤمن به من قيم، بغض النظر إن كانت قائمة على الدين أم قادمة من خارج الدين».

ورأى أن «علينا إعادة قراءة الأفعال التي نعاني منها في الاجتماع على مستوى التوصيف، وأن نحرك المساءلة النظرية لكل نوع من أنواع العنف، ونحاول تطبيقها على الواقع في المناهج الدراسية، في مواعيدنا، وفي مساجدنا، وفي كل شيء».

كما رأى قنديل أن «علينا أن نواجه إعادة تأهيل المؤسسة الدينية والخطاب الديني، وأن نواكب خطاباتنا الدينية والسياسية والاجتماعية؛ لكي نوسع قدراتنا على إدراك الاختلاف في المجتمع الحقيقي والواقعي».

وأضاف قنديل: «إن الفعل العنفي، أحياناً، يتسرب إلى فعل التدين أو الشرعة، ونحن نناقش الدين نمارس العنف، ونحن نمارس الشرعية نمارس العنف، ولذلك إن الأولوية الأولى، التي يجب علينا أن نفعّلها، هي أن نطور ثقافة تنحي العنف من الخطاب، على الأقل أن نطور ثقافة الحوار بالحوار، لتتعلم أن نجلس ونختلف، هذه الثقافة هي التي نحن بحاجة إليها. وبهذا نستطيع أن نتصر على ثقافة العنف»..

وقدم مؤتمر «الدين والشرعية والعنف» برنامجاً غنياً احتوى على أوراق علمية متنوعة تقارب موضوع الشرعية والدين من أوجه عدة، وشارك فيها محاضرون من مختلف البلدان العربية؛ من المغرب، ومن تونس، ومن الجزائر، ومن مصر، ومن لبنان، ومن الأردن. واختتم المؤتمر فعالياته بجلسة حوارية جمعت المفكرين العرب: الدكتور احمد النيفر من تونس، والدكتور رضوان السيد من لبنان، والمستشار عبد الجواد ياسين من مصر، والدكتور عبد المجيد الشرفي من تونس، والدكتور إدريس بنسعيد من المغرب، والدكتور ناصيف نصار من لبنان.

يشار إلى أن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، وهي مؤسسة بحثية تأسست في العام 2013، وموقعها في الرباط، تسعى إلى تنشيط البحث المعرفي الرصين في الحقول الثقافية والمعرفية عامة، والدينية خاصة، وتتكثف في اهتماماتها في دراسة منظومة الأفكار المؤسسة للعقل الثقافي الكلي، وتسعى، في الشق العملي، إلى اختبار اجتهادات المفاعيل الثقافية والفكرية والمجتمعية في الفضاء العربي الإسلامي، نظرياً وواقعياً.

الجلسة الختامية لمؤتمر (الدين والشرعية والعنف) نحن أمام عنف معولم عابر للحدود



منى شكري

في ختام المؤتمر السنوي الثالث لمؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، الذي عُقد في العاصمة الأردنية عمّان، يومي 4 و5 أيلول/ سبتمبر 2015م، طالب عدد من المفكرين العرب بضرورة إيجاد مشروع عربي جامع يتصدى للعنف الذي يجتاح المنطقة العربية. ودعوا إلى استعادة الدور الريادي للمثقف والمتنور لتعزيز سلطة الدولة المدنية.

وأكد المفكرون إدريس بنسعيد من

المغرب، و ناصيف نصار ورضوان السيّد من لبنان، وعبد المجيد الشرفي وحميدة النيفر من تونس، والمستشار عبد الجواد ياسين من مصر، في الجلسة الحوارية، التي جمعهم في ختام مؤتمر (الدين والشرعية والعنف)، أهمية وجود نمط سياسي وثقافي جديد يأخذ في الاعتبار كلّ العوامل المؤدية إلى العنف، دون تجاهل الواقع الاجتماعي والسياسي، الذي يؤدي دوراً محورياً في التأويل العنيف للنص:

عنف معولم عابر للحدود

من جهته، أكد الدكتور احميدة النيفر أنّ العنف الجديد، الذي نعاني منه، مشكلته تكمن في أنّه «عنف معولم» عابر للحدود بسبب معطى سهولة التواصل، الذي لم يكن موجوداً سابقاً، فأخذ يخترق المجتمع والدولة وكلّ مؤسساتها القديمة، وهو يرتبط بفهم خاص للدين، وثقافة لم تدرس علمياً حتى الآن.

أي مرحلة بالضبط نعيش؟

وحول النقطة الأخيرة، تساءل د. ناصيف نصار: في أيّ مرحلة بالضبط نحن نعيش؟ يجب أن نتعرّف المكنات المتاحة أمامنا، وأن نتجاوز الدراسة والبحث التوصيفي، بأن نحدد خطأً فكرياً لقناعات واضحة، فالعنف، الذي نعيشه، يمكن أن نعيده إلى عوامل كثيرة، ولا يُفسّر بالنص الديني ذاته، المسألة أنّ الجماعات المتطرفة تسوق نفسها بالدين انتقائياً؛ آية من هنا، وحديث من هناك.

من جانبه، رأى د. عبد المجيد الشرفي أنّ العوامل، التي يمكن أن نعيد إليها استشرأ ظاهرة «العنف الديني»، متداخلة، ولا سيما

وقامت الجلسة الحوارية، التي أدارها الدكتور التونسي نادر الحمامي، على جملة من التساؤلات والتفاعلات بين المتحاورين.

دين يتجاوز الوطن والزمن

في البداية، وفيما يتعلق بالمجتمعات التي نعيشها إذا كانت مهياة للعنف الذي نكابده، قال د. إدريس بنسعيد: ليس هناك مجتمعات عنيفة، وأخرى غير عنيفة، فالعنف ظاهرة طبيعية في أيّ مجتمع، لكن المشكلة في الطريقة التي يتم فيها تسييره باسم الدين، في ظلّ عدم توافر الإسلام (على الأقل السني) على «كنيسة مرجعية»، أو مؤسسات ضابطة للتفسيرات الدينية.

في ظلّ ثورة المعلوماتية التي نعيشها، داعياً إلى الابتعاد عن النظرة الماهوية التي تنكرها الدراسات السوسولوجية الحديثة بوسم مجتمع ما بالعنف، أو دين بالمحبة.

إكراهات ثقافية وسياسية واجتماعية

ويستدرك د. الشرفي أنّ الإسلام، في جوهره، يتسم بالنظرة الواقعية للعنف المبرر، رداً على العدوان بالمثل في حال التعرض لاعتداء خارجي، ولا يقرّ العدوان على الآخر، إلا أنّ الممارسة الفعلية على أرض الواقع، كما نجبرنا التاريخ، تختلف عن ذلك.

المؤسسات الدينية فقدت الإحساس برسالتها

الدكتور رضوان السيد لم ينكر أنّ العنف، الذي نشهده اليوم باسم الإسلام، له تاريخ قديم، لكن لا يمكن تفسيره تاريخياً، فقد حصلت تطورات غير مسبوقة في القرن العشرين، عقب انهيار «الخلافة» العثمانية، ودخولنا عصر الاستعمار، ما أحدث تفجيراً داخلياً في الإسلام وفقهه انهارت معه التقاليد الدينية الضابطة للمجتمع. وكردّ فعل، ظهرت عندنا نزعتان باسم الإصلاح: السلفية والإخوانية.

جذور العنف كاهنة داخل التدين نفسه

أمّا الدكتور عبد الجواد ياسين، فقد خالف السيد في التقليل من أهمية عامل البعد التاريخي لهذه الأزمة، داعياً إلى توجيه النظر إلى الأصول النظرية للمشكلة، ورأى أنّ جذور العنف كامنة داخل «التدين» نفسه؛ لأنّ من حملوا لواءه من الفقهاء احتكروا لأنفسهم تفسيره، وأدخلوا الإسلام في حالة توتر مع المجتمع، عندما ربطوا رؤيتهم الخاصة بالمطلق بما يتناقض مع التعدد.

مؤمنون بلا حدود

يشار إلى أنّ المؤتمر السنوي الثالث لمؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث) كرّم المفكر اللبناني الدكتور ناصيف نصار. وقدم مؤتمر (الدين والشرعية والعنف) برنامجاً غنياً احتوى على أوراق علمية متنوعة تقارب موضوع الشرعية والدين من أوجه عدة.

ندوة غرناطة الدولية حول المشترك الإنساني: الإسلام والثقافة الغربية التاريخ، التحديات، والمستقبل



أن «كرسي دراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني» يمثل منبراً لرفع هذه التحديات والمساهمة العلمية في معالجة الإشكالات.

كما تحدث، في هذه الجلسة، الدكتور يونس قنديل، رئيس مجلس أمناء مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، معتبراً أن المشترك الإنساني، الذي تناقشه الندوة، يدخل في صميم الاهتمامات العلمية للمؤسسة، التي تفخر بعملها الدؤوب من أجل التقريب بين الثقافات على أسس العيش المشترك، والقيم الإنسانية المشتركة.

ومن جهتها، عبّرت الدكتورة إيناكولادا ماريو روتشا، الأمينة التنفيذية للمؤسسة الأوروبية العربية للدراسات العليا، عن سعادتها باحتضان المؤسسة هذه الندوة العلمية الدولية الكبرى التي تعد حدثاً مهماً، مزجية الشكر للمؤسسة (مؤمنون بلا حدود) لتعاونها في عقد الندوة، وحرصها على إنجاحها.

شهدت مدينة غرناطة في إسبانيا، خلال يومي 15 و16 كانون الأول/ ديسمبر 2015، انعقاد ندوة علمية حول: (المشترك الإنساني: الإسلام والثقافة الغربية: التاريخ، التحديات، والمستقبل)، نظّمها «كرسي غرناطة لدراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني» التابع للمؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، بالاشتراك مع المؤسسة الأوروبية العربية للدراسات العليا، وجامعة غرناطة، ومعهد غرناطة للبحوث والدراسات العليا، وذلك بمشاركة نخبة من المؤرخين والمفكرين في قضايا التعدد الثقافي، والعلاقات بين الثقافات، من أوروبا والعالم العربي.

كان الانطلاق بكلمة للدكتور بيدرو ميركادو باتشيكو، الأمين العام لجامعة غرناطة، أعرب فيها عن سعادته بالمشاركة في هذه الندوة لأهمية الموضوع، الذي تطرحه للنقاش في إطار أكاديمي يؤمن بالتعايش والمشارك الإنساني، معتبراً أن هذا من شأنه الإسهام في تبديد الخوف لدى المواطن الأوربي، ومشيراً إلى

ديهم أو لغتهم) الذين ينتمون إلى ما يعرف، حالياً، بالحضارة العربية الإسلامية.

وركز الأستاذ محمد بنصالح، في مداخلته «المشترك في العالم المتوسطي: دور التاريخ في صناعة المستقبل»، على موضوع المشترك في العالم المتوسطي، مبرزاً شواهد التاريخ، ومؤكداً ضرورة تجاوز الطابع السجالي والصراعي، الذي وسم التجربة التاريخية، منوهاً بالدور الذي يضطلع به التاريخ في صناعة المستقبل.

وقدم الدكتور محمد فتحة، أستاذ التعليم العالي في جامعة محمد الخامس في الرباط، في مداخلته المعنونة بـ «أنظمة الحكم والمجتمع: تفاعل الشرق والغرب في الأندلس»، دراسة عن تداخل وتفاعل بنيتا المشرق الإسلامي والغرب المسيحي في الأندلس، بعد أن استقر بها الإسلام.

وفي الجلسة العلمية الثانية: «الدين والآخر التأسيس الديني للمشترك الإنساني»، قدم الدكتور خوصي سانتشيث نوغاليس، القس في أميريا، والدكتور في الفلسفة الحقبة وفي الفلسفة وعلوم التربية، في مداخلته «التأسيس الإنجيلي-لاهوتي للكرامة الفطرية لكل إنسان: منظور مسيحي»، تعريفاً للأسس النظرية والعملية من وجهة نظر مسيحية كاثوليكية، مشيراً إلى أنه، على الرغم من اختلاف نقاط الانطلاق لمختلف الأديان، هناك عناصر تقارب لتعزيز هذه القيمة.

وتطرق الدكتور عبد الحميد العلمي، أستاذ التعليم العالي للعلوم الشرعية في جامعتي فاس والرباط، خلال مداخلته «التأسيس الديني للمشترك الإنساني»، إلى التأسيس الديني للمشترك الإنساني، الذي يستدعي، حسب، استحضار

وبدوره، تحدث الدكتور محمد بنصالح، مدير «كرسي دراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني»، عن أهمية عقد الندوة العلمية الدولية الأولى للكرسي في ظرف دولي يعود فيه موضوع «الإسلام والغرب» ليطفو من جديد على سطح التداول الفكري والتناول الإعلامي والسياسي.

في اليوم الأول، افتتحت الجلسة العلمية الأولى المنعقدة تحت عنوان: «التاريخ المشترك لعالمي الإسلام والغرب» بمداخلة الدكتورة آدا روميرو سانثيز، المستعربة والخبيرة في التاريخ الأندلسي، التي جاءت تحت عنوان «إرث المخطوطات باللغة العربية ودورها في التاريخ المشترك»، وفيها لمحة عامة عن وضع التراث العربي المخطوط، وكل ما أنتجه الأفراد (بغض النظر عن





المبادئ العامة المنصوص عليها في الديانات السماوية والمواثيق الدولية، كالحق في الحياة، وصون الكرامات، وضمأن الحريات.

وأوضح الدكتور خوان خوسيه تامايو، المتخصص في علوم اللاهوت من الجامعة البابوية في سالامانكا، في مداخلته «الديانات السماوية التي صاغت ثقافة مجال المتوسط: الماضي والحاضر والمستقبل»، أن البحر الأبيض المتوسط هو بحر بلا حدود، من التبادل التجاري والحوار والضيافة؛ كما يُعدّ منطقة لتبادل الثقافات والأديان والإثنيات والحضارات.

جديدة في أوروبا»، إلى أن البلدان، التي كانت مصدرة للهجرة سابقاً، مثل إيطاليا وإسبانيا، تحوّلت إلى مستقبلة لليد العاملة القادمة من الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط. وبعد سنوات، بدأت الأجيال المولودة في أوروبا باستخدام الأدب للتعبير عن الهويات الجديدة، مطالبة بالاستماع إليها...

وفي الجلسة العلمية الرابعة «العالم الإسلامي والغرب: تحديات التعايش وإمكانات التعاون»، عرض المستشرق خوان أنطونيو باتشيكو، في مداخلته «الأخر كمرآة: مقارنة تاريخية»، مقارنة وجيزة للأحداث في العالم العربي، تعتبر أفضل تجسيد لالتقاء الأنا العربي والمسلم مع الآخر الغربي بصفة عامة، وذلك من خلال ثلاث لحظات تاريخية..

ويّن عبد الله السيد ولد أباه، أستاذ الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة نواكشوط - موريتانيا، في مداخلته «الإسلام والغرب: مسارات التنوير»، علاقة التنوير الإسلامي الوسيط بالأفق التنويري الحديث، الذي ظل، منذ القرن التاسع عشر، مرتكز مشروع النهوض العربي الاسلامي، وأن أزمة المشروع التنويري الحديث، التي طرحتها الفلسفة الغربية منذ هيغل، تتطلب منّا عودة الإشكالية إلى حركة التنوير الكلاسيكي لا نكوصاً لأفق تاريخي منحسر.

وتحدث أستاذ التعليم العالي في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين في طنجة، الدكتور الطيب بوعزة، في مداخلته

وفي اليوم الثاني، انعقدت الجلسة العلمية الثالثة: «الإسلام في الغرب: تحديات الهوية والهجرة والمواطنة والتعددية»، وفيها أكد أستاذ الفكر العربي والإسلامي في جامعة إشبيلية، إميليو جونثاليث فيرين، في مداخلته «الإسلام والمسيحية: أصول مشتركة، التقارب المتنامي»، أن أسطورة الانقسام الإسلامي المسيحي لا تتوافق مع الواقع التاريخي للأصول النظرية المشتركة.

وأوضح أستاذ الفكر الإسلامي سعيد بنسعيد العلوي، في مداخلته «المسلمون في الغرب: الاندماج والقبول»، أن تحديات الهوية، والهجرة، والمواطنة، والتعددية، تمثل دفعة واحدة في معادلة تشكّل قضية «الاندماج» طرفها الأول، ومعضلة «القبول» طرفها الثاني.

وأكد عبد الرزاق أوريقي، الأستاذ في جامعة سيدي محمد بن عبد الله في مدينة فاس، في مداخلته «المسلم في أوروبا بين نازع الهوية الدينية ومتطلبات المواطنة»، أن وجود المسلمين في أوروبا ليس وجوداً مادياً فقط، وإنما هو وجود روحي وهوياتي، ولئن كانت أغلب الدساتير الأوربية تحفظ حرية التدين، فهي، في المقابل، تطلب احترام شروط المواطنة.

وذهبت الدكتورة مونيكا ريوس بينيس، الأستاذة في جامعة برشلونة، في مداخلتها حول موضوع «الأدب كتعبير عن هويات

العالم: طبيعتها وتحدياتها»، عن
فُرص الميثاق الإنساني المشترك،
معدداً معوقات تأسيسه، ثمّ قدّم
مقترحات لتجاوزها، وفي مقدمتها
التأهل للدخول في ميثاق إنساني
مشترك، من خلال انخراط المثقفين
العرب إلى جانب زملائهم المسلمين
والغربيين في عملية تهيئة للقيم
العالمية، والوعي بكونها ليست
أسطورةً كما يزعم الإسلاميون.



وأشار الدكتور محمد محبوب،

أستاذ التأويلات المعاصرة في الجامعة التونسية، إلى أن الحديث
عن المشترك الإنساني هو حديث مقلوع الجذور. وهو يطرح
إشكاليات متعددة من قبيل المشترك السياسي، وقد اشتعلت كلّ
حروب الدّنيا عليه؟ والمشارك الإيثيقي، وقد تظنّنت عليه آداب
الأمم تعرية لأسسه الواهنة؟ والمشارك المعرفي، وقد بات مفهوم
الحقيقة ملغوماً بنسبية منهجية واصطناعية نموذجية زهّدت في
صدقية كلّ مرجع، وفي وثوق كلّ إحالة؟.

وفي الكلمة الختامية، أشار الأستاذ يونس قنديل إلى أنه من
ضمن التحديات الكبرى أمام بناء ميثاق إنساني مشترك سرديات
لدى بعض الغربيين تحلم بإنتاج إسلام غربي؛ أي ابتلاع الإسلام
وهضمه، من خلال المركزية الغربية، وإنشاء إسلام جديد على
مقاس المصالح الغربية، وسرديات لدى بعض المسلمين تحلم
بغرب على المقاس الإسلامي. ورأى أن رفع هذه التحديات
يستوجب البحث عن منطلقات قيمية حاكمة للجميع تحترم
التعايش، وتخلق بيئة حاضنة له تجعل الاعتراف بالآخر، وبكل
حقوقه في العيش المشترك ضمن مبادئها.

واختتمت الجلسة بنقاش بين الأساتذة المحاضرين وجمهور
الحاضرين من أساتذة وباحثين انتظمت حول القيم المشتركة،
وضرورات تعزيزها، وشرائط تحقق تعددية حقيقية يتعايش
فيها الجميع، وغدٍ أفضل يتساوى فيه الجميع، في عالم متعاون
ومتضامن.

«الهوية والاختلاف الثقافي جدل الإسلام والغرب»، عن قضية
الاختلاف الثقافي، بصفتها إشكالية تنحصر بين الاختلاف
ووحدة الهوية، وبين التعدد والتنوع، وبين أحادية النمط الثقافي
والقدرة على استيعاب المختلف...

وأوضحت الدكتورة في الدراسات السامية من جامعة غرناطة،
إيلينا أرنجيتا مازا، في مداخلتها «لن ينتمي التاريخ؟ الأندلس
كفضاء مشترك»، أنّ عدم توافق الإسلام مع ما يسمّى «القيم
الغربية» حفّز النقاش العام، الذي، بدوره، أدى إلى مجموعة
متنوعة من المبادرات والبرامج التعليمية والثقافية، والمواطنة،
والمناظرات الفكرية...

وفي الجلسة العلمية الخامسة الختامية: «من أجل عالم أفضل:
إمكانات التأسيس لميثاق إنساني مشترك»، ذهب شيخ المستشرقين
الإسبان، الدكتور مونتانيث، في مداخلته المعنونة بـ «من أجل
متوسط منفتح، متضامن ومشارك»، إلى أن البحر الأبيض
المتوسط كان، منذ البداية، وعلى مدى قرون، المشهد الرئيس للقاء
بين الإسلام والحضارة الغربية على جميع المستويات. واستعرض،
من خلال مداخلته، هذا الواقع الأساسي، وألّم إلى العلاقات
المحافظ عليها في أواخر القرن العشرين ومطلع القرن الحادي
والعشرين.

ومن ناحيته، تحدث المفكر اللبناني، رضوان السيد،
في مداخلته «مشاركة المسلمين في بناء حاضر ومستقبل

تقديم كتاب (كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية) لفوزية ضيف الله

عيسى جابلي



افتتحت مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث) أنشطتها العلمية في تونس بلقاء تناول، بالدرس، إصدار الأستاذة فوزية ضيف الله: (كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية)، أداره الأستاذ نادر الحماي، وقدم خلاله الأستاذ محمد بن ساسي قراءة في الكتاب.

أشار الأستاذ نادر الحماي، في لقاء السبت 7 تشرين الثاني/نوفمبر 2015، الذي التأم في فضاء دار المعلمين العليا، إلى الأهمية التي توليها المؤسسة للإنسان المفكر المدرك الواعي بوصفه قيمة. وذكر أنّ اللقاء يتنزل في إطار السؤال عن البديهي في فلسفة نيتشه، من خلال دراسة خمس كلمات تضمنها الكتاب.

حاول تتبع هذا النسق، وتساءل إن كانت الأستاذة قد نصّدت كلمات نيتشه مثلما فعل هايدغر، رغم احترازها على سالومي التي قدّمت نيتشه. وتوجه الأستاذ بن ساسي إلى الأستاذة فوزية بجملته من الأسئلة، منها سبب اختيارها عبارة «كلمة» دون عبارة «لفظ»، مشيراً إلى الفرق بينهما.

وذكر الأستاذ بن ساسي أنّ الأستاذة حاولت، من خلال تناول نيتشه، عن طريق هايدغر، أن تبرئ نيتشه من تهمة «المنظر» للنازية، كما يذهب إلى ذلك ياسبرز، وتبرئ هايدغر من تهمة «العمالة» للنظام النازي، واعتباره «كلب حراسة» للنازية، واستفسر عن حقيقة نيتشه في التبرئة.

من جهتها، نوّهت الأستاذة فوزية ضيف الله بمجهودات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث في مساعدة الباحثين، ولاسيما الشبان منهم، وتمكينهم من نشر بحوثهم، وتأطيرهم، والإحاطة بهم. وذكرت أنّ ظروف طباعة الكتاب كانت عاجلة، وأنّ فصلاً كاملاً قد حُذف من الكتاب بسبب ضخامته.

ونوّه الأستاذ بن ساسي بالمجهود، الذي تبذله الأستاذة فوزية ضيف الله في تحصيلها العلمي، مشيراً إلى أنّ الكتاب، في الأصل، هو بحث أكاديمي تقدّمت به الأستاذة ضيف الله لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة. وذكر بعض الملاحظات الشكلية المتعلقة بضرورة التدقيق اللغوي للكتب، بوصفها «وجهاً من وجوه الجامعة التونسية»، ولا بدّ من العناية بها، وإخراجها في أكمل صورة.

وقال الأستاذ بن ساسي: إنّ الكتاب يتناول، بالدرس، علمين بارزين هما نيتشه، وهايدغر، ويبحث في سبل تجاوز ابتذال كلمات نيتشه، التي صارت من البديهيات، للارتقاء بها إلى مستوى الإشكاليات والمفاهيم الكبرى: «إرادة الاقتدار»؛ و«العود الأبدي للهو هو»؛ و«العدمية»؛ و«الإنسان الأرقى»؛ و«العدل أو قلب القيم».

وعلى الرغم من محاولة نيتشه هدم الأنساق المعرفية، كتب، في نظر الأستاذ بن ساسي، بطريقة نسقية، وكلّ ما فعله هايدغر أنّه

كما عقبته الباحثة على قضية النازية، واتهام كل من هايدغر ونيشه بها، مؤكدة أنها وصمة في فكر هايدغر، وهي فكرة ساهم في انتشارها هابرماس وغيره ممن اعتمدوا على خطاب الجامعة وراثته للجامعة الألمانية. رغم أن الأثر الهايدغري لا يبرر انتباهه إلى النازية فلسفياً. ودعت إلى قراءة هايدغر من جهة الفلسفة لا من جهة السياسة.



واختتم اللقاء بنقاش تمت، خلاله،

إثارة جملة من القضايا المتعلقة بالكتاب، أهمها السر في تبويب الكتاب، فيما إذا كان ذلك جمعاً بين النسقية والفوضوية، أم هو مجرد اختيار من قبل الباحثة لا أكثر، واعتماد التبويب الذي اتبعه هايدغر، وأسباب حصر فلسفة نيته في خمس كلمات بعينها.

ورأت الباحثة أن نيته، بوصفه فكراً وفلسفة، ليس مرتبطاً بزمان أو مكان؛ لأنه معاصر للأبد، وذلك أحد الأسباب التي جعلتها تهتم به من زاوية نظر هايدغرية، طارحة سؤالاً رئيساً: «هل ثمة ما يمكن أن يفرض عن هايدغر؟» أو، بمعنى آخر: «هل تمكن هايدغر من الإمساك بنيته، بالنظر إلى إعجابه به؟».

ورأت الباحثة أن هايدغر قصد «الكلمات الأساسية»؛ لأنها متواترة في كامل المتن النيتشوي. وإن كان نيته نفسه يحارب محاصره ضمن نسق، قائلاً: «إنني أحذر من كل الأنساق وأتحاشها، ولكن النسق الذي تحاشيته قد يكون مختلفاً في هذا الكتاب»، لذلك وجد هايدغر في كتاباته ما هو نسقي؛ لأن أعماله المتخلفة قد طالها التحريف، حسب الباحثة، ولا هروب لنا من فكرة النسق؛ لأن الفكر الفلسفي في حاجة إلى النظام، دون أن نلوم تأويلات الآخرين، التي تختلف حسب التوجهات الفكرية والزوايا، التي ينظر، من خلالها، كل فيلسوف، أو مفكر، أو باحث إلى فكر نيته.

أما فيما يخص اختيار عبارة «الكلمة» في ترجمتها، فقد بينت أنها، رغم تواتر الترجمات القائلة بالنظرية والمذهب واللفظ، اختارت عبارة «الكلمة»؛ لأن «الكلمة» جامعة بين هايدغر ونيته، الذي كتب قصيدة بالعنوان نفسه: «الكلمة»، الممتلئة بما هو شعري وما هو رمزي، وأنها، بإضافة «الأساسية»، قد قيدت ما هو شعري بما هو أساسي.

ورشة تكوينية حول مناهج البحث والتأليف في العلوم الإنسانية



عيسى جابلي

نظمت مؤسسة (مؤمنون بلا حدود) للدراسات والأبحاث سلسلة من الورشات التكوينية للباحثين الشبان، تركّزت على كيفية كتابة مقال علمي في الحضارة، أو الفلسفة، أو علم الاجتماع، أشرف عليها الأستاذ محمد محجوب، وقدمها كلٌّ من الأساتذة المنصف بن عبد الجليل (الحضارة)، وفتحي انقزو (الفلسفة)، ومنير السعيداني (علم الاجتماع).

في خصائص النصّ الحضاري

افتتحت الورشات، التي تواصلت على مدى يومي 10 و 11 تشرين الأول/ أكتوبر 2015، في المقرّ المشترك لمؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، ورابطة تونس للثقافة والتعدد، بمحاضرة للأستاذ منصف بن عبد الجليل عن النصّ الحضاري. حدّد، في مستهلها، شرطي كلّ مقال علمي يمكن أن يُدرج ضمن المجلات الأكاديمية العلمية الغربية المعتمدة في الدراسات العلمية: تحقيق شرط الإضافة والطرافة، بعيداً عن التكرار والاستنساخ؛ والدقة العلمية في وضوح المصطلحات، ودقة العبارة، واعتماد الحجاج بقصد الإقناع. ويبيّن أنّ «البحث العلمي في أيّ موضوع، سواء تشكّل في صيغة مقال أم أطروحة، هو ضبط للحدود، واستخراج لإشكالية لم يسبق إليها، أو يراجعها، ويُستنتج من ذلك ما يُطلق عليه «المسألة»، واليوم «الإشكالية».

كما أشار إلى تاريخ نشأة النصّ الحضاري في الجامعة التونسية، في سبعينيات القرن الماضي، بوصفه فرعاً ثالثاً لاثنتين آخريين في مادة العربية هما الدراسات اللغوية والأدب. وتساءل: كيف نميّز نصّاً أدبياً عن نصّ حضاري؟ وكيف نميّز نصّاً لغوياً عن نصّ حضاري أو عن نصّ أدبي؟ موضحاً أنّ هذا التمييز يعود إلى ثلاثة مقومات:

هي، أولاً، متن النص. و، ثانياً، مذهب القارئ في فهم النص، و، ثالثاً، بناء النص. وعرج الأستاذ عبد الجليل على مصاعب البحث في الأطروحة، أو في المقال، فذكر جملة من الصعوبات التي تعترض الباحث في مجال الدراسات الحضارية أهمها: مشكلة المصادر، ومشكلة المضمون، ومشكلة المنهج.

الهيئات الخمس:

وقد تناول الدكتور منير السعيداني، في مداخلة، تطوير بنية «IMRAD» المعتمدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية من قبل العديد من الجمعيات العلمية في علم الاجتماع، والتي تُعدّ شرطاً للتأليف العلمي. وأشار إلى كيفية تنظيم هذه البنية والعلاقة بين مكوناتها، كما أشار إلى فرضيات البحث الكبرى، وتفرعيها إلى أهداف جزئية، وذلك يعتمد أولاً: المقدمة؛ أي تحديد إشكالية البحث الدقيق، والتمشي الذي سنتبعه، كما يعتمد على المراجعة؛ أي القراءة النقدية لما سبق من بحوث في المسألة؛ وثانياً: على المنهج؛ أي كيفية معالجة المسألة، وكيفية تحصيل البيانات المعتمدة؛ وثالثاً: الميدان؛ أي عرض حصيلة البحث الميداني بأكثر ما يمكن من الوضوح؛ ورابعاً: المناقشة؛ أي تحديد ما الذي تعنيه هذه المعطيات بالنسبة إلى السؤال البحثي الأساسي.

بتاريخ التأويلية ذاتها إلى دائرة التنظير، التي تحدث فرقا في كونها تصوغ مبادئ نظريات الفهم.



كما أشار إلى أن تصور العمل التأويلي يتعلق تحديداً بثلاثة أسئلة مهمة تشمل هوية النص التأويلي أولاً، وتاريخيته ثانياً، وتفاعله مع غيره من النصوص ثالثاً. ويبيّن أن هذه الأسئلة تمثل «شروطاً دنيا للتفكير في جدارة النص التأويلي بالبحث والتفكير»، وليست هناك إجابات حاسمة لها؛

لأنها متصلة بممكنات التفكير الفلسفي. ثم استخلص أن العملية التأويلية، وإن كانت عامة متخللة للوجود الإنساني، فإنها متحققة في نصوص تنزل في التاريخ، وإنها عملية صناعية تقتضي من الأدوار ما يمكنها من الإقبال على مطلوبها بالتوسط والمداورة.

وقد اختُتمت الورشات الثلاث بمساحة للنقاش حول الأعمال البحثية، التي سيقوم بها الطلبة المشاركون في الورشة، والتي ستليها محطات بحثية أخرى أشار إليها الدكتور محمد محبوب، الذي اعتبر أنّ الورشة قد حققت المرجو منها، وأنها ستكون أنجح بمحطتها الوسطى في شهر شباط/ فبراير القادم.

كما أشار إلى ضرورة توثيق البيانات بدقة كبيرة المصادر والمراجع... وتحدث عن بنية التأليف الاجتماعي، باعتبارها بنية فيها جملة من الإيجابيات، كما فيها جملة من السلبيات.

أمّا الإيجابيات، فتكمن في كون البنية يمكن أن تمثل نوعاً من المقياس الذي على أساسه يمكن أن نغير البحوث من حيث العلمية؛ وهي بنية تنظم «المباراة»، التي تحدث بين الباحثين من حيث أمانتهم العلمية، إلى جانب مساعدة القارئ على تمثّل لبّ ما يريد الباحث إيصاله إليه بفضل البناء المحكم، والعناوين، والعلامات التصنيفية لأجزاء العمل. وأمّا السلبيات فحصرها تحديداً في «الصلابة»، التي لا تسمح بالكثير من الاجتهاد؛ حيث يعسر على الباحث أن يكون وفيّاً في تصوير ما أُجْرِي فعلاً بظروفه، ومصاعبه، وإشكالاته، بالنظر إلى صعوبة تطبيق المنهج تطبيقاً صارماً.

كبرى النصوص التأويلية

تركزت مداخلة الدكتور فتحي انقزو على تقنيات الكتابة في مجال التأويليات، وقد قسمها إلى ثلاثة سياقات: أولها مجال الإنسانيات بوصفها المجال الأوسع لاهتماماتنا بمختلف التخصصات، ثم بوصفها مقابلاً للدراسات في العلوم الوضعية والتجريبية والصورية؛ وثانيها مجال التأويلية، الذي ينتقل بنا إلى مجال أخصّ هو مجال منظومة النصوص التأويلية (الكبرى)، وحكمها، وترتيبها، ولها مستويان: مستوى عمومي يخصّ الحياة اليومية، ووجه صناعي يتعلق بما يسميه «منظومة القواعد»؛ أي بالنص المكتوب تحديداً؛ وثالث السياقات ينتقل بنا من دائرة المستوى التاريخي المتعلق

سعد الدين العثماني: سياسة الدنيا وسياسة الدين والوعي بالفارق



ركّز الدكتور سعد الدين العثماني في طرحه مفاهيم: مدنية المجال الديني، ومدنية الممارسة السياسية في الإسلام، ودور مقاصد الشريعة في مدنية الدولة، على التمييز بين مجالين مهمين جداً هما المجال الديني والديني، مؤكداً أنّ للدنيا سياستها، وللدين سياسته.

ويدخل هذا التمييز في إطار الطرح الذي قدّمه في أطروحته (الدولة المدنية في ظلال مقاصد

الوقوف عند نصوص ابن تيمية، التي اعتمدها في طرحه، فإذا أردنا أن نقرأ لأي مفكر من أرسطو إلى أفلاطون إلى مفكري اليوم، يجب أن نعتمد على آخر ما كتبوا.

من جهته، قال الدكتور العبدلاوي، مدير مركز مدى، في قراءته لما قدّمه العثماني، إنّ العمل في اتجاه بناء الدولة المدنية، وفي الوقت نفسه، تمدين للممارسة السياسية بالمعنى الذي استعمله الشهيد بن بركة؛ أي «نحن نبني الطريق وهي تبيننا»، هو تأسيس لكتلة وسطية تلغي الإسلاميين والمتطرفين، وتدعو إلى مشروع يقصي المتطرفين، وهنا تكون الإسلامية المغربية، ولاسيما في المغرب وتونس، نموذجاً يؤكد إمكانية التجاوز والاستيعاب الفكري.

أما محمد بن صالح، الأستاذ الجامعي الباحث، والأمين العام لمركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، فقد أوضح أنّ ثمة إشكالات تفرض نفسها بقوة، وينبغي الإجابة عنها في سياق الدولة المدنية من قبيل، كيف يتمّ إنزالها؟ هل القصد هو اعتماد القانون الوضعي المتوافق مع مبادئ الشرع؟ وإذا ما تعارضت هذه القوانين مع الشريعة، فما الحل؟

الشريعة الإسلامية)، التي ألقاها في رحاب مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، بمعية مجموعة من الباحثين المغاربة، الذين ناقشوه في طرحه، مبددين آراءهم وأفكارهم حول الأطروحة.

في بداية طرحه، عرّف العثماني الدولة المدنية ككيان معنوي، قبل أن ينطلق في اللبّات المؤسسة لنظريته في أهمية الدولة المدنية في ظلّ مقاصد الشريعة، موضحاً أنّ مفهوم الدولة المدنية موجود في الإسلام، وأنّ ما نحتاج إليه، اليوم، ما هو إلا سبر أغوار الشريعة لاستخلاص كلّ المفاهيم المؤسسة لهذا المفهوم.

وقد أبدى العثماني أسفه؛ لأن جزءاً من الفكر الإسلامي، في المجال السياسي اليوم، انبنى على أسس الفكر السياسي التقليدي، وحافظ على المفهوم التقليدي نفسه، على الرغم من أنّ مفهوم الدولة انقلب جذرياً.

ودعا العثماني كلّ من يعمل العقل إلى أن يعتمد على الفكر المختمر للمفكرين؛ أي أن يأخذ في مراحل النهائية، قبل

التساؤل، في الأخير، حول الإمكانيات، التي قد يسمح بها على المستوى الفكري ارتكاز مثل هذه المقاربات التوفيقية، التي تتقدم، بحذر، خطوة صغيرة ومهمة في اتجاه «اللائكية»، دون أن تصل الى حدود «الدّهرية»، على المنجز الفكري الحديث المبني على تجاوز الصدامية بين الاتجاهات العلمانية والاتجاهات الدينية، ضمن الأفق الذي تقدّمه أطروحة ما بعد العلمانية، أو أطروحة الليبرالية السياسية لراولز، كتجاوز للعلمانية الشاملة المستأصلة للدين، وللديانة الساعية لاجتثاث العلمانية؟



وبعد أن عدّد أسباب المواقف المتشنجة والمتضاربة من «الدولة المدنية»، أشار الأستاذ بن صالح إلى أنّ افتراض انتماء الدولة المدنية إلى حقل السياسة الغربي بُني على غير أساس، فالدولة المدنية مصطلح عربي لا أثر له في الفلسفة السياسية الغربية، أو في تاريخ الفكر السياسي الغربي.

ويقول الدكتور حسن طارق، المتخصص في العلوم السياسية: قراءتي لنصوص د. العثماني، التي تتصرّف منهجياً للتأصيل الإسلامي لفكرة الدولة المدنية، أنها تبدو بعيدة عن الاستعمال السياسي والتكتيكي للخطاب حول مدنية الدولة من طرف بعض القوى «الإسلامية»، الذي ساد في لحظة ما بعد انفجارات 2011، منتجاً، في حالات كثيرة، مفاهيم هجينة حول الموضوع.

والواقع أنّ العثماني راكم، منذ سنواتٍ، ريادةً واضحةً في هذا السياق؛ فقد صاغ، خلال الثمانينيات، كتيباً / وثيقة حول «الفقه الدعوي.. مساهمة في التأصيل»، أسّست لبداية المراجعات الكبرى، التي قادت إلى تغيير الموقف الإسلامي من قضايا الدولة والشرعية. وهو، اليوم، بهذه السلسلة الجديدة من المقالات، يضع الرّجل الأولى للإسلاميين المغاربة في القارة «الرّجيمة» للعلمانية.

ومرّة أخرى، إنّ السياق قد يكون حاسماً في إنضاج هذه التحولات الفكرية المهمة. وهنا إنّ فرضية «أثر التدبير الحكومي» قد تحتفظ بجانب من القدرة التفسيرية. وقد يبدو من المهم

ندوة قراءة في كتاب (العالمية الإسلامية الثانية) لأبي القاسم حاج حمد



تواصل مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث) سلسلة حلقاتها الدراسية حول مجموعة من الكتب، التي لها وقعها على الساحة الفكرية العربية والدولية، حيث كان موعد أصدقاء صالون جدل الثقافي مع قراءة في كتاب (العالمية الإسلامية الثانية) للمفكر السوداني أبي القاسم الحاج حمد، يوم السبت 5 كانون الأول/ ديسمبر 2015، ابتداء من الساعة الرابعة مساءً، بمشاركة كل من الباحثين محمد العاني، ومصطفى بوكرن.

في مشروعه، فأعاد تعريف الكثير من المصطلحات القرآنية تعريفات جديدة تخالف السائد المشهور.

ومن هذا المنطلق، حاول بوكرن أن يتفاعل مع الكتاب، باقتراح مشروع بحث يُشكّل مدخلاً رئيساً لفهم أطروحة المؤلف، ويتّصف بالاختصار، والدقة، والتنظيم، والترتيب، عنوانه: «معجم المصطلحات القرآنية المعرّفة».

إنّ هذا المشروع البحثي، حسب بوكرن، يُعدّ مقدمة رئيسة لفهم منهج أبي القاسم حاج حمد في دراسة المصطلح القرآني، كما أنّه يبين حجم المصطلحات التي درسها، والتي لم يدرسها، بقصد التفكير في استثمار المنهج ذاته لدراسة مصطلحات أخرى.

كما أنّ هذا العمل ملخّص منظم ومرتب لأهمّ ما عمل عليه في مشروعه؛ إعادة تعريف المصطلحات القرآنية، لتصحيح الفهم الخاطيء لها، وإذا لم يصل هذا التعريف إلى عموم الناس، فإنّ جهد أبي القاسم حاج حمد سيبقى منزوياً في الرفوف، ولا سبيل إلى إخراجه إلا بوساطة معجم سهل التناول والتداول.

كان بوكرن أول المتدخلين، خلال هذه الورشة، وقد أكد، في مداخلة، أنّ قارئ كتاب (العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، يجد نفسه أمام مؤلّف من صنف الموسوعات المعرفية، التي تُبشّر بمشروع فكري مستقبلي واعد، متكامل الأركان.

وإذا كانت حقيقة الكتاب هكذا، حسب الباحث، فمن الصعب تقديم قراءة قد تقع في محطورين: التسرع في إطلاق الأحكام، واختزال المضامين المستفادة، ولذلك قيمة الكتاب/ المشروع تدفع القارئ إلى أن يتفاعل معه بطريقة مغايرة، تهدف إلى فهم أدقّ وأعمق لأطروحة المؤلف.

وبالنظر العميق في الكتاب، يصل القارئ المتبصر إلى خلاصة أساسية هي أنّ أبا القاسم حاج حمد أعطى أهمية لـ«لغة القرآن»، إذ عدّها المدخل إلى رحابه، وضمن هذه اللغة يوجد المفتاح الذي هو المصطلح، وميّز بين استعمال الله - سبحانه - للغة العربية، واستعمال الإنسان العربي لها، ودعا إلى إنتاج قاموس قرآني، أو معجم مفهومي لمصطلحات القرآن، وعمل على ذلك

كائن همجي متوحش إلى خليفة. فإذا كان الإنسان العاقل نتيجة تطور بيولوجي، فإن الإنسان العاقل «الخليفة» كائن ارتقى بفعل نفخ الروح؛ أي تمكين الإنسان من الوعي والتفكير في ذاته.



إنّ الحاج حمد، حسب العاني، على الرغم من أنه أبدع كثيراً، لم يتمكن، في الوقت ذاته، من تأسيس منظور تأويلي وديني انطلاقاً من القرآن الكريم ليؤسس لعالمية إنسانية حقيقية، بدل هذه العالمية التي ضاقت، وأصبحت برسم السؤال الآتي، الذي طرحه محمد العاني، خاتماً به مداخلته:

إذا كان الحاج حمد يحلل التاريخ العربي الإسلامي، ويستشرف، من خلال هذا التحليل، مستقبل الأمة ومقومات وجودها، فأين العالمية هنا؟

هل المقصود أنّ هذه العالمية «الإسلامية» ستصبح المركز الحضاري الجديد؟

بما أنّ التحليل، ابتداءً، ليس عالمياً، وهو منشغل في سياق معين، فكيف تكون النتائج عالمية؟

أمّا السيد محمد العاني، فقد قسّم مداخلته إلى قسمين اثنين: أولهما عبارة عن عرض إشكالي منهجي لكتاب (العالمية الإسلامية الثانية) للحاج حمد؛ وثانيهما عبارة عن تفاعل نقدي مع أطروحة الكتاب المركزية.

هكذا يتحدّد سؤال أطروحة الحاج حمد في هذا الكتاب، حسب محمد العاني، في انطلاق سؤالها المركزي من سؤال أزمة الإنسان العربي المسلم، وأنّ صاحبه يتوخى وضع رؤية للعالم، وإطاراً مرجعياً للإنسان، مع ما يطلبه ذلك من تصحيح ديني جذري، خاصة على مستوى تصوّرنا لله ولطبيعة علاقته بذواتنا وعالمنا.

وعلى الرغم من المحاولات، التي بذلها الحاج حمد على مستوى التأسيس النظري لمفهوم إسلامي كوني للإنسان، انطلاقاً من رؤيته الخاصة للمرجعية القرآنية التي ينطلق منها، رغم كلّ ذلك، لم تذهب تأويليته بعيداً في التأسيس لإنسان كوني يتعالى على كلّ الفوارق والمحددات العرقية والإثنية والدينية، حيث ضاقت عالمية الحاج حمد على نفسها، ما جعلها لا ترقى حقاً إلى مستوى العالمية في نظر السيد محمد العاني، حيث لم يستثمر تحليلاته للمرحلة الآدمية المتناثرة في مواضع مختلفة من كتابه، وما فيها من إشارات مهمة.

فالمفهوم المعاصر للأنسنة -والقول للعاني- يوازي الطرح القرآني لمفهوم الخليفة، وآدم هو نموذج انتقال هذا الإنسان من

صدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

أحدث إصدارات مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)



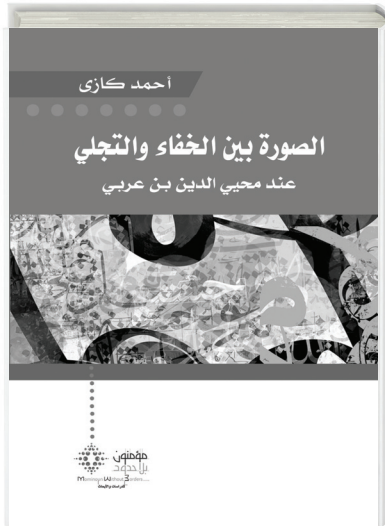
(حفریات فی الخطب الخلدونی)

كتاب (حفریات فی الخطب الخلدونی: الأصول السلفية ووهم الحدائثة العربية) للدكتورة ناجية الوريبي بوعجيلة، ليس كالكتب التي ألفت عنه مشرقاً ومغرباً، سواء بالعربية أم باللغات الأعجمية؛ بل هو «ينسخها»، إن كان للنسخ معنى في هذا المقام. هو ليس كالكتب والدراسات العديدة، التي رأت في ابن خلدون مفكراً حدائثياً، أو مبشراً بالحدائثة، ورأت فيه مؤرخاً متميزاً بنظره الثاقب في زمن التقليد والاجترار...

وترى الباحثة أن النص الخلدوني من النصوص القليلة، التي «نجحت» في الانفلات من «تاريخيتها»، والاتحاق بهذه الأطروحة المعاصرة أو تلك، لتؤدي فيها وظيفة «المبرر التراثي الأصيل»، الذي يسمح لها بادعاء مشروعية تاريخية.

ولا يمكن أن يفهم الحضور المتزايد للنص الخلدوني، اليوم، في الخطاب العربي الحدائثي، إلا باستمرار هيمنة المنطلقات التقليدية في القراءة والتأويل. وهي منطلقات تراهن على أن المعنى الحقيقي في النص هو ما أجاد القارئ في استخراج منه، ولا اعتبار للوظيفة الدلالية التي تؤديها بنية مشكّلة تشكياً محدداً، فتجاهل بذلك حقيقة تاريخيته.

المركز الثقافي العربي



(الصورة بين الخفاء والتجلي)

الاهتمام بفكر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ضرب من المغامرة يتطلب من الدارس حذراً مزدوجاً: الأول معرفي، يتعلق بمدى قوة القارئ على الغوص في أعماق المعنى المطلسم، والثاني وجودي، يتمثل في مدى استقلالية القارئ عن النص؛ لأن فكراً من هذا النوع له قوة تأثيرية؛ بل يجذب صاحبه إلى حضرته، والتهامي بتجربته الوجودية المتميزة بالحل، والترحال، والثبات، والتحول.

إن اختيار الباحث أحمد كازي مبحث الصورة بين الخفاء والتجلي راجع إلى وضعية المتن ذاته، الذي يقدم قضايا وموضوعاته بطريقة التضاد والتنافر بين الأشياء معرفياً، ووجودياً، وكونياً، لكن لا من أجل إثباتها؛ بل من أجل إلغائها، واستبدال التباسها بحقيقة جامعة مانعة، بحثاً عن الأكمل والأعظم والأكبر، والمجسد في الوجود الإنساني الأقوى والأقدر على الفصل والوصل بين التعالي والمحايثة، وبين الخفاء والتجلي.

وانطلاقاً من تعدد وضعيات الكتابة، وتشكيلاتها، ومناسباتها، المتسعة المدارج والمسالك، عند الشيخ الأكبر، عمل الباحث على مصاحبته، باعتباره صاحب حكمة فلسفية، أو تصوف فلسفي يتجه نحو إبداع رؤية لبناء الوجود الإنساني في علاقته بالله والعالم.

(الدين والإمبراطورية)

صدر حديثاً، ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث) كتاب للدكتور فتحي المسكيني تحت عنوان (الدين والإمبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير). وهو مؤلف بالغ الأهمية من حيث موضوعه، ونوع الإشكالات التي يطرحها بجرأة وعمق عزّ نظيرهما. ومن الأسئلة التي يطرحها الكتاب:

«هل يمكن، فعلاً، فكّ الارتباط الأخلاقي مع قصّة الإله التوحيدى، ولا سيّما في صيغته الإمبراطورية: صيغة معلمنة معولة، بلا أية ضمانات ذاتية لغير الغربيين؟ هل الحلّ في تدريب الناس على فردانية متوحشة؟ أم في اختراع أنواع جديدة من الذات؟ وكيف يمكن أن ندرّب شعوباً بأكملها على التداوت الحرّ؛ والحال أنّها لم تصل بعد إلى القبول بالمنظومة الأولية لحقوق البشر؟ هل نحن كثرة فلانية حرّة فعلاً؟ أم نحن مجموعات قانونية من دون حقوق مدنية فعلية؟ هل الدولة هي سقف وجودنا التاريخي؟ أم علينا أن نطمح نحو إرساء نادٍ حرٍّ لأعضاء الإنسانية يكون خالياً من أيّ تنوير عنيف للآخر، باعتباره عبئاً أخلاقياً على النوع البشري؟».



(الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية)

يحقّ للقارئ أن يتساءل عن جدوى دراسة «الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية» في القرن الحادي والعشرين؛ فنحن في عصرٍ تجاوزت فيه البشريّة قرار إلغاء العبوديّة، لتناقش إشكاليّات أخطر وأهمّ. فما قيمة الحديث عن الجواري والغلمان في زمن العولمة، وما تطرحه من جدليّات الهوية والخصوصيّة والانفتاح على الغير؟ وأيّ مكان للعبيد بين مشاكل المهّمّشين، وقضايا المرأة، وغيرها من البحوث التي تبدو أجدر بالدراسة الأكاديميّة؟

هي تساؤلات مشروعة في عصرٍ تفاقمت فيه الهوة بين عالم متقدّم متّج، وعالم يلتمس طرائق النّموّ، ليتّج ويدرس القضايا التي تعيقه عن اللحاق بالرّكب لبيدع. لكنّ المطّلع على ما زخرت به الثقافة العربيّة الإسلاميّة من آثار يتبيّن أنّ في «عالم الجواري والغلمان» ما يختزل جلّ القضايا «المعاصرة».



لقد تمكّن الكاتب، عبر دراسة مختلف أوجه حضور الجواري والغلمان في الثقافة الإسلاميّة، باعتقاد «المقاربة الجندريّة» إلى حدّ كبير، تمكّن من تبيّن الدوافع الخفيّة الكامنة وراء مساهمة الجواري والغلمان في مختلف مجالات الحياة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة.



(إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر)

يسأل الباحث محمد حسين الرفاعي في مقدمة هذا الكتاب: لماذا إشكالية التراث - الحداثة داخل النتاج الفكري العربي في بلداننا؟ وما الأشكال التي يأخذها النتاج الفكري العربي في «إشكالية التراث والحداثة»؟ ولماذا الإشكالية بالذات؟

تقع الممارسات العلمية، في بلداننا داخل إشكالية التراث - الحداثة، وبدلاً من أن تكون الممارسة علمية تصبح ممارسة تؤكد الأفكار العلمية الأساسية التي أنتجها الغرب، أو تدحضها، أو تنتقدتها، أو تتوافق معها، وتدور التساؤلات على الدوام عن «المفاهيم الشرقية»، و«المفاهيم الغربية»، و«العلم الشرقي» و«العلم الغربي»، و«التراث العربي» و«الحداثة الغربية»، وصلاحيّة استعارة الأفكار العلمية من الغرب، وعدم صلاحية الاستعارة... إلخ.

هذه الإشكالية المهمة والمعقدة تخضع، هنا، في الكتابة باللغة العربية للفحص الإستمولوجي، و[التعقيد] فيها يتطلب ألا نوحى بالبساطة، أو أن نناقش فيها بسطحية، حين يكون الأمر بذاته معقداً؛ فالكتب التي وعت ضرورة الوعي الإستمولوجي للإشكالية، بقيت كلها دعوات إلى ممارسة إستمولوجية حول إشكالية التراث - الحداثة، ولم تبلغ، بعد، مستوى الممارسة الإستمولوجية بالفعل، مستوى تقديم وعي بالإشكالية يفتح على حقل الإستمولوجيا.



(متخيل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدس والقرآن)

الكريم)

نزل محمد يوسف إدريس بحثه هذا باعتباره محاولة يقف فيها على بعض خصائص النص المقدس، بفك رموزه، واستجلاء دلالاته، من خلال النظر في «الأحداث المتخيلة» الثاوية في مظان «قصص الأنبياء والرسل»، فبحثه لا يخرج عن الآفاق التي تروم «تفكيك الخطاب الديني» فهماً لطرق إنتاجه للمعنى، وذلك باستجلاء كنهه، وتبين آليات تشكيله، من خلال النظر في السياق الذي نشأ فيه الخطاب الديني.

إنّ النصوص المقدسة شكل من أشكال التعبير الرمزي عن المغامرة الوجودية للإنسان، التي أسس بها وعيه بذاته وبالعالم، ف«كل مجتمع بشري هو مشروع بناء للعالم، ويحتل الدين مكاناً متميزاً في هذا المشروع؛ ذلك أنّ جوهر النصوص المقدسة والتجارب الدينية مائل في ما تؤديه من وظائف تاريخية ووجودية، فهي تؤسس رؤاها انطلاقاً من المؤثرات الثقافية والعقائدية الحافّة بها؛ ذلك أنّ الأحداث المتخيلة تعبير عن أحلام تآقت جماعة المؤمنين إلى معانقتها، ففي عوالم المتخيل تُخلق نفوسهم في فضاءات لا تُحصى ولا تُعدّ، وتطوف أماكن قصية، وتتخطى أزمنة العودة إلى زمن البدايات.



(مدخل إلى فلسفة الدين)

يسعى هذا الكتاب إلى تعريف القارئ العربي، ولا سيّما طلاب الفلسفة، بفلسفة الدين مجالاً معرفياً مستقلاً ومتميزاً، وعلاقته بالعلوم الأخرى، وإيقافه على طائفة من الموضوعات التي يتناولها فلاسفة الدين، مثل: ماهية الدين، والعلاقة بين الدين والفلسفة، والألوهية، والوحي والنبوة، والمعجزات، وماهية العبادات ووظيفتها، ومشكلة الشر والحياة الآخرة، ومنطق تطور الدين، وذلك بهدف إعادة التفكير العقلاني الحرّ في الدين من حيث هو دين، وتكوين معرفة علمية ببنية وتكوين التفكير الديني. ويُعدُّ هذا أحد العوامل الرئيسة للخروج من دائرة الفهم المغلوط للدين، إنّه الفهم الذي نعاني منه في عصرنا، والذي نتج عن سيطرة عقول مغلقة على الساحة الفكرية طوال القرون السابقة.

نأمل أن يكون الكتاب حلقة مهمة للانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، ومن الاتباع إلى الاستقلال، ومن منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار، ومن التفكير الأسطوري في طبيعة العلاقة مع المطلق إلى تكوين رؤية علمية للكون والحياة، وذلك من خلال اتباع منهجية علمية صارمة، تقتفي معالم المنهج العقلاني، والنقدي، والمقارن.



(هابرماس واللاهوت)

ليست هذه الدراسة دفاعاً عن هابرماس، ولا حتى نقداً آخر له. ثمّة أصوات في المجال اللاهوتي تشيد بأخلاقيات الخطاب لهابرماس، أو تحاول وضع نظريته في الفعل التواصلية للعمل بوصفها أساساً لللاهوت، ولكن لا يشكل هؤلاء، ببساطة، سوى أقلية، ولا يقدمون أنفسهم كونهم مقنعين خارج حدود الدائرة الضيقة.

هذا الكتاب، الذي صدرت ترجمته بالتعاون بين مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ودار جداول للنشر والترجمة والتوزيع في لبنان، من تأليف نيكولاس أدامز، ويتناول بجديّة آراء هابرماس بشأن الفضاء العام، والحاجة إلى النقاش الحقيقي، في محاولة لتقويم نظريته في المكان الذي فشلت فيه. المشكلة الكبرى، بالنسبة إلى الفلاسفة واللاهوتيين، الذين يرغبون في الانخراط في آراء هابرماس حول الدين، تكمن في انغماسهم في جدالات معقدة، غالباً يكون تركيزها الأساسي على قضايا أخرى غير الحياة الدينية والفكر الديني.

وبالتالي، إنّ المهمة الأساسية، هنا، هي إعادة بناء ما يقوله حول اللاهوت والدين، ووضع في سياق آرائه الأوسع حول التطور المجتمعي وطبيعة العقل.

الكلام الصامت

عبد السلام بنعبد العالي

عندما كتب شيوران: «لا خلاص إلا في محاكاة الصمت، لكن لغونا أسبق من الولادة. نحن جنس من المهذارين والمنويات الثرثرة، مشدودون، كيميائياً، إلى الكلام»، لم يكن ليدعوننا إلى الخلود إلى الصمت، وإنما إلى محاكاته؛ أي إلى بلوغ نقطة التماس، التي تُمكن المرء من ألا يغرق في صمت مطبق، وألا ينساق، في الوقت ذاته، إلى ثرثرة لامتناهية.

كثير من المفكرين، الذين أدركوا أن «خطر اللسان عظيم»، وأن «في الصمت سلامة وعلماً»، أحسّوا، في الوقت ذاته، أن الركون إلى الصمت معناه الانطفاء، و«هجر الساحة»؛ لأنّ الكلام هو رأس المال الذي يستطيع المرء بفضلها أن «يزاحم أُناده»، ويفرض اسمه، وينال الشهرة والمجد. من هنا الدعوة إلى المحاكاة، والسعي وراء نقطة التماس الرهيفة، التي يتوحد عندها إتقان فنّ الكلام مع إتقان فنّ الصمت.

غير أنّ دقة الموقف واليأس من تحقيق هذا التوازن، قد يدفعان المرء إلى اختيار الحلّ الأسهل والخلود إلى الصمت بدل الخوض في كلام قد يُوقع صاحبه فيما لا يُحمد عقباه؛ ذلك أنّ طريق الكلام مלאى بالمخاطر، وتتطلب يقظة دائمة، وتنبهاً لا يكفّ. فاللسان، كما يقول المثل الدارج، «لا عظم له». وبما أنّه يحمل آثار المحسوسات، فهو عرضة للثرثرات، وموضوع للتنميق والمبالغة، فضلاً عن أنّ زلاته تفضح مكونات صاحبه، وتكشف لاشعوره، هذا في حين أنّ الصمت، بما أنّه أكثر صفاء وطهارة، أكثر ضماناً لسلامة العاقبة وحسن المآل.

غير أنّ أصحاب هذا الموقف سرعان ما يحسّون بما يترتب على ركونهم إلى الصمت من نتائج سلبية؛ لذا هم لا يجدون بدءاً من امتداح الكلام؛ بل والدفاع عنه، إبرازاً لفضله على الصمت. من هؤلاء صاحب (البيان والتبيين). فنحن نقرأ في إحدى رسائله: «إنّ الكلام إنّما صار أفضل من الصمت؛ لأنّ نفع الصمت لا يكاد يعدو الصّامت، ونفع الكلام يعمّ القائل والسّامع، والغائب والشاهد، والرّاهن والغابر».

واضح أنّ هذا الموقف لا ينظر إلى الصمت إلا على أنّه «غياب الكلام». فحتى إن سلّم بأنّ للصمت فضيلة، فهي لا تستمدّ من ذاته، وإنّما من كونه لا يشمل رذائل الكلام. أمّا الصمت، في حدّ ذاته، فهو، في رأيه، عديم المعنى، إنه عدم. إغفال تام، إذ، لما يمكن أن ندعوه «بلاغة الصمت». ذلك أنّ للصمت قوة تعبير قد تضاهي، أو تفوق، في بعض الأحيان، بلاغة الكلام. فغياب الكلام قد يترك المجال لمزيد من المعنى. من هنا فعالية الصمت وقوته، فهو قد يبشّر وينذر، لكنه قد يخيف ويبعث على الفزع، مثلما فعل لباسكال، الذي «أرعبه الصمت الأبدي لتلك الفضاءات اللامهائية». يتمخض الصمت عن فعالية، وينطوي على بلاغة. وهذا أمر يدركه أصحاب الموسيقى، الذين ينظرون إلى مقاطع الصمت على أنّها جزء من المعزوفة الموسيقية، وليست توقفاً لها.

نتبيّن، إذاً، أنّ صعوبة إيجاد نقطة التماس، التي تحدّثنا عنها في البداية، لا ترجع أساساً إلى تعذر تحقيق التوازن بين الكلام والصمت، وإنّما إلى تحديد طرفي الثنائي ذاته، والاقتصار على النّظر إليه على أنّه ثنائي منفصل حيث يحول تحقيق طرف من الطرفين دون تحقيق الآخر. لكن، ما دمتنا نسعى إلى الموازنة بين الطرفين بإعلاء طرف على حساب الآخر، وما دمتنا نحدّد الصمت فقط على أنّه انفعال و«غياب»، وليس امتلاءً وفعالية، فإنّنا سنظلّ نتأرجح بين طرفين منفصلين لا تركيب بينهما، ولا نقطة تماس تجمعهما. أمّا إن حاولنا أن نفكّك الثنائي

الميتافيزيقي كلام/ صمت؛ أي أن ننظر إلى كلّ طرف على أنّه الآخر ذاته في اختلافه وإرجائه، فإننا سننظر إلى الكلام على أنّه ما ينبغي أن «يحاكي الصمت» على حدّ قول شيوران. وحينئذ، سنميّز بين صمت وصمت: صمت يتكلم لأنّه جزء من الكلام، وليس طرفه المقابل، وصمت أخرس؛ لأنّه لا يتلبس الكلام. آنئذٍ، لن يؤول الكلام إلى مجرد ثرثرة، ولن يغدو الصّمت صمتاً أخرس، وهو لن يكون صمتاً إلا حينها يعلّق بالكلام. حينها يصبح الصّمت جسد الكلام وتربته، ويكون الكلام، دائماً، نهاية صمت في انتظار آخر، سيغدو مثل العمل الموسيقي، ف«يظهر بين لحظتي صمت: صمت البداية وصمت النهاية».

شروط النشر

يسرّ هيئة تحرير مجلة (يتفكرون) أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمتقنين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسلة وفق الشروط الآتية:

- * أن يكون النص المرسل جديداً لم يسبق نشره .
- * يتعهد صاحب النص بعدم نشره، أو إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى، قبل حصوله على الرد النهائي بالنشر أو عدمه في المجلة.
- * إذا قبل النص للنشر يتعهد صاحب النص بعدم إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى مستقبلاً.
- * تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير، وهيئة التحرير أن تطلب من الكاتب إجراء أيّ تعديل على المادة المقدّمة قبل إجازتها للنشر.
- * المجلة غير ملزمة بإعادة النصوص إلى أصحابها نُشرت أم لم تنشر، وتلتزم بإبلاغ أصحابها بقبول النشر، ولا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر.
- * تحتفظ المجلة بحقوقها في نشر النصوص وفق خطة التحرير، وحسب التوقيت الذي تراه مناسباً.
- * النصوص، التي تنشر في المجلة، تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر، بالضرورة، عن رأي المجلة، أو مؤسسة (مؤننون بلا حدود للدراسات والأبحاث).
- * للمجلة حقّ إعادة نشر النص منفصلاً، أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية، أو مترجماً إلى أية لغة أخرى، ورقياً أو إلكترونياً على موقع المؤسسة على الإنترنت، دون حاجة إلى استئذان صاحب النص.
- * مجلة (يتفكرون) لا تمنع في النقل، أو الاقتباس عنها، شريطة ذكر المصدر .
- * يرجى من الكاتب، الذي لم يسبق له النشر في المجلة، إرسال نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية.
- * يتلقّى صاحب البحث أو المقال مكافأة مالية تحددها هيئة التحرير وفقاً لمعايير موضوعية.

يرجى إرسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة:

زقنة غابس - الرباط المدينة

الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

مجلة (يتفكرون)

أو عبر البريد الإلكتروني:

yatafakkaroun@mominoun.com