



السنة الثانية والعشرون
صيف ٢٠١٥م / ١٤٣٦هـ



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

♦ كتب:

فلسفة العلامة..
رحلة العلامة من
الفكرة إلى النسق
المعرفي

♦ ندوات:

الهرمنيوطيقا
وفهم النص
الديني مقارنة في
منهج الفهم

♦ مفاهيم نهضوية على ضوء آيات الذكر الحكيم

♦ المسلمون الشيعة.. ومكابدة تصحيح الصورة

♦ نظرية المعرفة عند أبي حامد الغزالي.. مقارنة نقدية

لقراءة زكي نجيب محمود

♦ القيم وجدل الكوني والخصوصي في سياق العولمة

♦ المعنى الفينومينولوجي للتاريخ.. قراءة في التأسيس

الفلسفي للتاريخ عند هوسرل

♦ المجتمع المدني في تونس.. والتحول الديمقراطي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

LEBANON - P.O. Box: 113 / 5789

Hamra - Beirut 2070 1103

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

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



الكلمة الأولى

■ مفاهيم نهضوية على ضوء آيات الذكر الحكيم / محمد محفوظ ٥

دراسات وأبحاث

■ المسلمون الشيعة.. ومكابدة تصحيح الصورة/ زكي الميلاد ١٧

■ نظرية المعرفة عند أبي حامد الغزالي.. مقارنة نقدية لقراءة زكي نجيب محمود/ الدكتور محمد حفيان ٣٤

■ القيم وجدل الكوني والخصوصي في سياق العولمة/ يحيى عالم ٧٠

■ اللغة والهوية والعولمة.. معركة المفاهيم/ الدكتور جيلالي بوبكر ٩١

■ المعنى الفينومينولوجي للتاريخ.. قراءة في التأسيس الفلسفي للتاريخ عند هوسرل/ الدكتور فؤاسمي مراد ١١٨

رأي ونقاش

■ المجتمع المدني في تونس.. والتحول الديمقراطي/ فتحي الحاج إبراهيم ١٥٧

كتب - مراجعة ونقد

■ فلسفة العلامة.. رحلة العلامة من الفكرة إلى النسق المعرفي/ الدكتور يوسف حطيني .. ١٧٣

ندوات

■ الهرميوطيقا وفهم النص الديني مقارنة في منهج الفهم/ محمد تهامي دكير ١٨١

■ إصدارات حديثة/ إعداد: محمد دكير ١٩١

لعل من المهام الأساسية للمعرفة والثقافة، هي توفير المناخ الاجتماعي والمعرفي المناسب للاستفادة من كل الممكّنات التي توفرها الثقافة في الفضاء الاجتماعي. فالثقافة لا تحفر في المجرد، بل في البيئة الاجتماعية والإنسانية، لتوليد ممكّنات ثقافية ومجتمعية، لنقل المجتمع من طور إلى آخر أكثر حيوية وتقدّمًا. وعليه فإنه لا تقدّم اجتماعيًا وإنسانيًا دون معرفة وثقافة. فهي الشرط الضروري لتهيئة كل المناخات لبناء حالة مجتمعية جديدة.

وهذا العدد بدراساته وأبحاثه المتعددة، لا يخرج عن سياق بلورة الأفكار والمفاهيم الجديدة، التي تُهيئ الأرضية الاجتماعية للاستفادة القصوى من كل الآفاق والممكّنات الجديدة على المستويين الاجتماعي والمعرفي. وفي هذا النطاق جاءت الكلمة الأولى لهذا العدد «مفاهيم نهضوية على ضوء آيات الذكر الحكيم» للسيد مدير التحرير.

وحاول الأستاذ رئيس التحرير معالجة موضوع بدأ يشغل الساحة الإسلامية وبالذات من يعتني ببناء علاقة إيجابية بين جميع أطراف وأطيان المسلمين. ودراسته بعنوان «المسلمون الشيعة ومكابدة تصحيح الصورة».

إضافة إلى دراسات وأبحاث أخرى جادة، كدراسة الدكتور محمد حفيان، التي قدّمت مراجعة نقدية لقراءة الدكتور نجيب محمود في مناقشته لأفكار أبي حامد الغزالي، وحملت هذه الدراسة عنوان: «نظرية المعرفة عند أبي حامد الغزالي.. مقارنة نقدية لقراءة زكي نجيب محمود».

ونسأل الباري أن نكون قد وفقنا في إضافة رؤى ومعارف جديدة للقارئ الكريم. ومنه تعالى نستمد العون والنجاح.





مفاهيم نهضوية على ضوء آيات الذكر الحكيم

محمد محفوظ

□ المقدمة

حين التأمل في مشهد المجتمعات العربية والإسلامية، وإشكالياتها المزمنة وتحدياتها الطويلة، نكتشف أن ثمة مشكلات حقيقية تعاني منها هذه المجتمعات، وبين فترة وأخرى تبرز هذه المشكلات على السطح، ويتم الجدل والنقاش والصراع حولها، دون القدرة على معالجتها بشكل جذري وحقيقي. ولعوامل ذاتية وموضوعية تتوارى هذه المشكلات عن السطح، وتنزوي، ويشغل الناس بهمومهم المختلفة، ومع أي مشكلة سياسية أو اجتماعية أو ثقافية، تعاود هذه المشكلات بالبروز مجدداً.

ويبدأ الجميع حفلة الصراخ والصدام دون وجود إرادة حقيقية مشتركة لمعالجة هذه الإشكاليات، وإنهاء موجباتها الفعلية والجوهرية.

وهكذا تستمر مجتمعاتنا العربية والإسلامية أسيرة مشكلات مزمنة وأعباء حقيقية وثقيلة، ترهق راهن العرب والمسلمين وتشتت جهودهم وطاقاتهم دون طائل، ودون قدرة على التحليل والمعالجة الفعلية.

ويبدو أن واقع المجتمعات العربية والإسلامية، سيبقى أسير أعبائه المزمنة، وخضوعه الدائم لمتواليات هذه الأعباء، دون توفر القدرة المجتمعية على معالجة هذه الأعباء، أو اتخاذ مواقف واعية وحضارية منها، تخلص راهن العرب والمسلمين من أعباء لا كسب لنا جميعاً فيها. وانطلاقاً من هذه الحقيقة المركبة والمرة في آن، ما هي أهم الأعباء التي تواجه العرب والمسلمين كل لحظاتهم التاريخية، وتدخلهم باستمرار في أتون الصراعات العنيفة، التي تدمر إمكاناتهم الذاتية، وتزيد من أسباب الإحزن بينهم، وتتغذى نزعات العنف منها، دون قدرة فعلية على الحل والمعالجة.

عند تحليل وقائع العالم العربي والإسلامي وتحولاتها السياسية والثقافية والاجتماعية، نرى أن ثمة أعباء ثلاثة، هي بمجموعها تشكل أزمات عميقة في الاجتماع العربي والإسلامي، وقادرة على تعطيل الكثير من الخطط والمشروعات على صعد الحياة المختلفة. وهذه الأعباء الثلاثة هي كالتالي:

١ - العبء القادم لنا من التاريخ

لعلنا لا نضيف شيئاً إلى علم القارئ حين نقول: إن أهم الأزمات والمشكلات وأخطرها التي تواجه العرب والمسلمين بالأمس واليوم وغداً، هي تلك المشكلات والأزمات القادمة إلينا من عمق التاريخ وتطوراتها وتحولاته المختلفة، فالدماء تسفك اليوم، والمنابر تؤجج وتحرض وتحث، والفعاليات والشخصيات والمؤسسات تنخرط في الصدام والحروب، ويعيش الجميع معركة على أكثر من صعيد، ويتم استخدام كل الأسلحة في هذه المعارك. ولكن حين فحص هذه المعارك نجدها هي وبدقة تامة معارك معاصرة على قضايا تاريخية، لا نستطيع أن نغيرها أو نبذل المشهد فيها.

وتبقى هذه المشكلات والأعباء القادمة لنا من التاريخ، بمثابة القنبلة الموقوتة القابلة للانفجار في أي لحظة وحينما تنفجر هذه القنبلة، فإنها تدمر الراهن، وتقضي على الكثير من الآمال في وحدة العرب والمسلمين وتعايشهم السلمي بعضهم مع بعض. لدرجة أنه قد لا يخلو عقد من عقود هذا الزمن المتطاول، من وجود أزمات ومشكلات هي في جوهرها قادمة من التاريخ. ولعل أمة العرب والمسلمين هي الأمة الوحيدة على وجه الأرض، التي يسفك دم أبنائها، وتدمر بنية مجتمعاتها المعاصرة، على قضايا ومشكلات تاريخية.

والذي لا يعرفنا نحن العرب والمسلمين قد يصاب بالذهول، حينما يكشف أن الكثير من الحروب الثقافية والإعلامية والاجتماعية التي نعيشها، تعود في موضوعاتها ورجالها، إلى موضوعات ورجال ينتمون إلى التاريخ البعيد لنا جميعاً.

وسيبقى راهننا جميعاً ينزف باستمرار، إذا لم نتمكن نحن جميعاً من معالجة الأعباء القادمة لنا من التاريخ.

لذلك ثمة ضرورة قصوى اليوم لنا جميعاً، للتفكير بجدية في إعادة بناء رؤيتنا وموقفنا من أحداث التاريخ ورجاله.

ولعل المدخل الضروري والأساسي لبناء هذه الرؤية والموقف هو قول الله عز وجل ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١).

فأحداث الماضي ليست من صنعنا، ولا نتحمل مسؤولية مباشرة فيها. وتعدد وتنوع آرائنا وأفكارنا وقناعاتنا ومواقفنا من أحداث التاريخ، ينبغي أن يضبط بضرورة الاحترام المتبادل وعدم إساءة بعضنا إلى بعض أو إلى مقدسات وثوابت بعضنا بعضاً. فمن حقنا جميعاً أن نختلف في تقويم رجال التاريخ وأحداثه، ولكن ليس من حقنا جميعاً الإساءة وتجاوز مقتضيات الاحترام المتبادل.

أحسب أن هذه الرؤية هي المدخل الضروري لصناعة وعي إسلامي جديد، يحول دون تحوّل التاريخ برجاله وأحداثه، إلى عبء حقيقي على راهننا ومستقبلنا.

ولقد جاء في تفسير الآية الأنفة الذكر: أن هذا التاريخ هو تاريخ الأمم السابقة فيما عملت وفيما كسبت، ولستم مسؤولين عن كل أعمالهم في قليل أو في كثير، بل هم المسؤولون عن ذلك كله، فيما استقاموا به وفيما انحرفوا عنه. أما أنتم فلکم تاريخکم المستقل المتمثل في أعمالکم التي تكسبون فيها الجنة أو النار، فعليکم أن تواجهوا مصيرکم من خلال ذلك، وتحددوا خطواتکم العملية من خلال دراستکم للنتائج المصيرية لخطوات الآخرين، لتأخذوا منها العبرة في طبيعة الأشياء ونتائجها في كل المجالات.

٢- العبء القادم لنا من الحاضر والراهن

وثمة أعباء ومشكلات مزمنة قادمة إلينا من الراهن، بحيث إن كل طرف يرمي بالمسؤولية لما جرى على الطرف الآخر.

فالأنا بريئة من العيوب، وهي إيجابية دائماً، والآخر هو الذي يصنع الأزمات والمشكلات، وهو يمارس السلبية مع كل مبادرات الذات الإيجابية. ف يتم التلاوم وتحميل المسؤولية الطرف الآخر، والكل يرى نفسه خارج نطاق المسؤولية عمّا يجري في الساحة العربية والإسلامية. فحينما نتحدث مثلاً عن انزلاق أوضاع العراق الراهن إلى استخدام

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٤.

العنف والقتل العبيثي؛ فإن كل طرف أو مكون من مكونات الشعب العراقي يرمي بالمسؤولية الكاملة على الطرف الآخر، والجميع يبرئ نفسه من موجة العنف والقتل التي يعيشها الشعب العراقي اليوم، وكأن من يقوم بالقتل والتفجير هم شياطين الجن.

لذلك آن الأوان لنا جميعاً أن نتحمل مسؤوليتنا تجاه الراهن الذي نعيشه. فلكل يتحمل مسؤولية ما يجري. ولا يمكن التعامل مع الأعباء القادمة لنا من الحاضر والراهن إلا بعقلية المسؤولية المشتركة، التي تبحث عن حلول حقيقية تحول دون استمرار هذه الأحوال السيئة التي يعيشها العرب والمسلمون اليوم.

وهنا من الضروري أن ندعو علماء الأمة ودعاتها وحكماءها، إلى التعالي على صعوبات الراهن، والتفكير الدائم في سبل الخروج من هذا الواقع السيئ، وليس تأبيده بخلق المبررات أو تغطيته دينياً واجتماعياً.

٣- العبء القادم لنا من أنفسنا وخياراتها

إذا تجاوزنا المشكلات والأزمات القادمة لنا من التاريخ والراهن، نكتشف أنه ثمة أزمات ومشكلات، هي نابعة من أنفسنا وخياراتها. فبعض إخفاقاتنا وحروبنا، هي من سوء تقديرنا وغفلتنا وخضوعنا إلى مقتضيات الغضب الذي يقودنا إلى تقديرات خاطئة للواقع، فدخلنا هذا الغضب ومتوالياته في معارك وحروب عبثية وأزمات مجانية.

فليس كل ما نعانیه هو من الآخرين ومؤامراتهم، بل بعض ما نعانیه هو من خياراتنا السيئة والخاطئة. وهذا الكلام ينطبق على عالم الأفراد، كما ينطبق على عالم المجتمعات.

لذلك ثمة حاجة ضرورية للتفكير في معالجة الأزمات والمشكلات القادمة إلينا من أنفسنا وخياراتها.

ولعل المدخل إلى ذلك هو امتلاك (النفس اللوامة)، التي تفحص باستمرار في سلوكها وخياراتها وتنتقدهما، حتى تتمكن من تجاوز العيوب أو الثغرات المكتشفة في هذا الخيار أو تلك الممارسة.

وجماع القول: إننا اليوم بحاجة إلى عقلية جديدة على المستويين السياسي والثقافي من أجل التعامل الواعي والموضوعي مع تلك الأعباء التي ترهق واقعنا، وتجعلنا جميعاً أسرى معارك دون أفق حضاري لها. وأمام هذه الأعباء ومتوالياتها المتنوعة، ثمة ضرورة للانعقاد أو بناء رؤية سليمة في كيفية التعامل مع هذه الأعباء. ونحسب أن وجود رؤية نهضوية متكاملة هي القادرة على التحرر والانعقاد من هذه الأعباء. ونعتقد أن آيات الذكر الحكيم

تتضمن مفاهيم نهضوية، قادرة حين الالتزام بها إلى تحرير الإنسان المسلم من كل الأعباء والعراقيل التي تحول دون نهضة الإنسان المسلم في لحظته الراهنة. وإليك عزيزي القارئ جملة من المفاهيم النهضوية التي صاغتها ونحتت مضامينها آيات الذكر الحكيم.

أولاً: تحرير العقل المسلم

حين التعمق في مفردات ومفاهيم المنظومة الفكرية الإسلامية، نكتشف أن هذه المنظومة تعمل على تحرير العقل المسلم من كل المعوقات المادية والمعنوية التي تحول دون استخدام العقل أو التفكير دون قيود ومسبقات ذهنية أو تاريخية تعمل على تقييد العقل أو منعه من الانطلاق.

بل إن المفاهيم الفكرية الإسلامية ذاتها تشكل رافعة ضد كل القيود والكوابح التي تمنع تحرير العقل المسلم.

وفي تقديرنا، إن تحرير العقل المسلم من كل القيود والكوابح هو من المفاهيم الأساسية لنهضة الأمة؛ لأن الخطوة الأولى في مشروع النهضة الحقيقية والفعلية في أي مجتمع، هي تحرير عقولهم من كل المعوقات والمبررات التي تحول دون استخدام العقل بشكل فعال، وانطلاقه في مشروع النهضة والتحرر من كل ما يعيق فعل النهضة وممارستها.

وحين التأمل في آيات الذكر الحكيم نجد هناك العديد من الآيات القرآنية التي تؤسس لمرحلة الانطلاق العقلي والثقافي بعيداً عن قيود الآباء وكوابح المسبقات الذهنية والعملية السابقة. فالتجارب والتاريخ بكل تطوراتهما هو لأخذ العبرة والاستفادة من دروسه وكيفية التحرر من كل المعوقات. فلا انحباس في التاريخ وقضاياه، ولا هروب من الراهن وتحولاته، بل ممارسة شهودية مستندة إلى عقل وفكر متحرر من كل القيود والمعوقات.

الموقف من التاريخ وأحداثه

حينما يذكر النص القرآني الكثير من أحداث التاريخ وتطوراتها، لا يستهدف النص القرآني الانحباس في أحداث التاريخ وقضاياه المختلفة، وإنما الاستفادة من دروسه وعبره، حتى لا يكرر الإنسان الفرد والجماعة أخطاء من سبقه، أو الخيارات الخاسرة التي التزم بها السابقون.

فالتاريخ مدرسة متكاملة للاستفادة منه على مختلف المستويات، وليس بديلاً عن الراهن بل تطوراتها وتحولاته.

فحينما نعود إلى التاريخ، نعود إليه، لا بمعنى الهروب من الراهن، وإنما لاستنطاقه،

وأخذ العبر والدروس من أحداثه المختلفة.

يقول تبارك وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٢)، ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾^(٣).

«يعطي القرآن الحكيم المؤمنين البصيرة الإلهية في التاريخ لينظروا من خلالها إلى الغابرين ويعتبروا بمصيرهم. ذلك بأن الإنسان تشده حوادث التاريخ بقدر ما تستثيره ظواهر الحياة الراهنة. وهو مفطور على النظر إلى الماضي. إذا فليُنظر إليه من خلال بصيرة إلهية ليزداد إيماناً بربه وتسليماً لسنته وشرائعه كلما نظر في أحوال الغابرين»^(٤).

فكل أحداث التاريخ تعلمنا أن الخضوع لتواليات بعض اللحظات، تفضي إلى نتائج كارثية. فحينما يخضع المجتمع إلى سيطرة المترفين فإن مؤدى هذه السيطرة، هو اضمحلال الطبقة الوسطى وتلاشيها التدريجي، وهذا بدوره يفضي إلى ضعف التماسك الاجتماعي، الذي يؤدي بدوره إلى إنهاء التجربة الاجتماعية الخاضعة لسيطرة وسياسة المترفين.

يقول تعالى: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾^(٥). وتكون نتيجة هذه السيطرة هي: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُتَنَصِّرِينَ﴾^(٦).

فالضعف البشري بكل دوائره ومستوياته لا يمكن تجاوزه إلا بتنمية روح الإيمان، فالإيمان بكل متواليات النفسية والسلوكية هو القادر وحدة لمواجهة الضعف البشري المركز في نفس الإنسان وعقله.

فالروح الإيمانية هي التي تجعل الإنسان يفتح الصعوبات ويواجه العضلات. ولولا هذه الروح لبقى الإنسان خاضعاً لمقتضيات الخوف من المجهول ومن المستقبل القريب والبعيد.

(٢) سورة الروم، الآية ٩.

(٣) سورة الروم، الآية ٣٣.

(٤) السيد محمد تقي المدرسي، الفكر الإسلامي في مواجهة حضارية، الطبعة الرابعة - المركز الثقافي الإسلامي - طهران، ص ٨.

(٥) سورة القصص، الآية ٧٦.

(٦) سورة القصص، الآية ٨١.

وحينما يزيل الإنسان حجب الأهواء والشهوات والظنون، تتجلى قدرة الإنسان في عمران الأرض والحياة.

فالتاريخ بالنسبة إلى الإنسان المسلم الذي يمتلك الوعي والبصيرة، ليس نهاية الحياة، وليس السقف الذي يجب أن تقف عنده كل الإرادات والإبداعات الإنسانية. بل هي تجربة إنسانية فيها كل الصور والاحتمالات، ومهمتنا أخذ العبر والدروس من هذه التجارب الإنسانية سواء كنا أفراداً أو مجتمعات.

مفهوم المفاصلة مع الظلم والظالمين

هناك العديد من آيات الذكر الحكيم التي تحذّر من الظلم والظالمين، وتحثّ المؤمنين في كل زمان ومكان على إبقاء جذوة الرفض النفسي والاجتماعي للظالمين؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٧)، ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾^(٨).

وفي تقديرنا أن امتلاك الإنسان حساسية مفرطة تجاه الظلم والممارسات الظالمة، هي التي تُبقي الإنسان متحرراً من ربة وأحابيل الظلم.

كما أن هذا التحرر سيدفع الإنسان فرداً وجماعة للعمل في الفضاء الاجتماعي لمنع نفاذ الظلم والظالمين أفراداً ومؤسسات في البنيان الاجتماعي.

وملحمة النهضة تشكّل في خطواتها الأولى، من جراء رفض الواقع السيئ رفضاً نفسياً واجتماعياً، والتحرر من ربة قوى الواقع السيئ، والانطلاق في بناء كل القيم والحقائق المضادة لذلك.

صدق الولاء والانتفاء

حينما يعلن الإنسان أنه ينتمي إلى مدرسة الإسلام، وأنه يمتلك كل الاستعداد للالتزام بكل مقتضيات هذا الانتفاء والولاء، فهو في حقيقة الأمر يطرد من نفسه وعقله نزعة الوصولية ومفارقة الباطن مع الظاهر. لذلك نتمكن من القول: إنه لا نهضة حقيقية في أي واقع إنساني، إلا بصفوة تأخذ على عاتقها الالتزام بكل قيم النهضة وثوابتها، وترفض

(٧) سورة المائدة، الآية ٤٥.

(٨) سورة هود، الآية ١١٣.

مهما كانت الضغوطات أو التهديدات أو الإغراءات بيع التزامها أو التنصّل منه. إن صدق الانتفاء والولاء، ووجود كتلة بشرية ملتزمة بذلك قلباً وقالباً، ظاهراً وباطناً، هو من أهم الحقائق والمفاهيم الأساسية لإحداث نهضة حقيقية في واقعنا الاجتماعي والإنساني.

التحرر من الأهواء الشهوات وعدم الخضوع إلى متطلباتها

لعلنا لا نضيف شيئاً إلى علم القارئ حين نقول: إن التحرر المعنوي من الحاجات والشهوات هو سبيل نيل الحرية في دوائر الحياة المختلفة. ومن يعيش عبداً لشهواته وأهوائه وحاجاته البيولوجية أو الاجتماعية، لن يتمكن من نيل الحرية في السياسة والمجتمع؛ لأنه ببساطة شديدة من يخضع لأهوائه وشهواته وحاجاته، لن يتمكن من التحرر من كل هذه القيود، وبالتالي فإن هذا الإنسان سيعبر في كل مقولاته عن خضوعه التام لكل تلك الحاجات والشهوات.

من هنا فإن تحرير العقل المسلم من كل القيود والمعيقات، يقتضي تحرر العقل المسلم من أهوائه وشهواته وحاجاته التي تضغط عليه جوهرياً وتجعله على مستوى المواقف والممارسة خاضعاً لكل متواليات عدم التحرر المعنوي.

وعليه فإن تحرير العقل المسلم المعنوي هو الذي يكبح الإنسان ويقيده بفعل علاقته غير السليمة مع غرائزه وشهواته وحاجاته.

كذلك تقتضي التحرر من كل القيود الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحوّل الإنسان إلى عبد أعمى لكل هذه المفردات.

وإن الطريق للتحرر من كل هذه القيود، هو التحرر المعنوي، وعدم الخضوع القسري لكل الأهواء والشهوات التي تحوّل الإنسان إلى كائن شهواني، غرائزي.

لذلك فإن من يتحرر من شهواته وأهوائه قادر على التحرر من الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي وأشكال الخيف الاقتصادي. ومن لا يستطيع التحرر من شهواته وحاجاته فإنه تبعاً لذلك سيكون غير قادر على التحرر من كل القيود الخارجية. من هنا ينبغي أن نربي أنفسنا على المستويين الروحي والعقلي على ألا تكون هناك حاجة لدينا نخضع لتلبيتها، وأن تكون علاقتنا الحاجة متوازنة، وهي التي تحوّل دون سيطرتها وهيمنتها علينا.

فلا حاجة تأسرننا، ولا شهوة تُخضعنا، ولا قوى غاشمة مهما كانت غطرتها قادرة

على إخضاعنا والسير الأعمى خلفها.

ولو تأملنا في آيات الذكر الحكيم نجدها باستمرار توجهنا إلى ضرورة التحرر من الأهواء والشهوات.

رفض هيمنة الآباء

لعل من أهم العقبات والمعوقات لتحرر العقل المسلم من حالة التقليد وأتباع أثر من سبقونا، هو طبيعة الموقف المتخذ من أقوال وأفعال الآباء والأجداد.

دائمًا المجتمعات التي لا تبحث عن جديد وتطور هي تلك المجتمعات الخاضعة لأجيال الآباء لديها؛ لأنها تعتقد أنهم السقف الذي لا يمكن تجاوزه، والموروث الذي لا يمكن الاستغناء عنه.

لذلك قبلت هذه المجتمعات لنفسها أن تبقى مقيدة ومكبلة بأعراف وتقاليد ثمت جذوة الفعل الحضاري لديها.

من هنا نجد أن المجتمعات المتوقفة عن التطور والبناء الحضاري، هي تلك المجتمعات التي تخضع بشكل تام لتقاليد وأعراف آبائها. أما المجتمعات الحية الباحثة عن صناعة مجدها وامتلاك أسباب القوة واكتناز عومل الصلابة والمنعة، هي تلك المجتمعات القادرة على التحرر من القيود والمعوقات، وعلى رأسها التحرر من فكر وتقاليد الآباء والأجداد، إذا كانت هذه الأفكار والتقاليد مانعة عن التقدم وكابحة عن التطور. ليس ثمة موقف قيمى من تراث الآباء والأجداد، بمعنى ثمة مواقف وأقوال من الآباء، هي مشجعة للتطور والتقدم والإبداع، كما أن هناك مواقف أو أقوالاً رافضة للتقدم ومانعة من الإبداع ومحاربة للجديد والتجديد.

المرفوض من حكم وثقافة الآباء هو الصنف الثانى؛ لأنه يشكل قيداً ضد التقدم والتجديد والإبداع. لهذا نجد القرآن الكريم، وفي أكثر من موقع ومناسبة، يقف موقفاً واعياً من تراث الآباء، ويحدد معايير الرفض أو الخضوع لهذا التراث المتراكم عبر حقبة الزمن المتطاولة.

فَقَدِّمُ الشَّيْءَ لَيْسَ مُؤَشِّرًا عَلَى تَخْلُفِهِ وَمَعَارَضَتِهِ لِلتَّقَدُّمِ وَالتَّجْدِيدِ. كما أن جِدَّةَ الشَّيْءِ لَيْسَتْ مُؤَشِّرًا عَلَى نَجَاعَةِ هَذَا الشَّيْءِ وَحَاجَتِنَا الدَّائِمَةَ إِلَيْهِ.

فثمة جديد بالمعنى الزمنى هو ضد التقدم والإبداع. كما ثمة قديم بالمعنى الزمنى لا زال بحيويته على تحريك المياه الراكدة. قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ

مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتَرْفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ (٢٣) قَالَ أُولَٰئِكَ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءُكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٩﴾. ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ (١٠).

ثانيًا ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾

لو تأملنا في آيات الذكر الحكيم، لوجدنا أن من أهم المفاهيم النهضوية، التي تساهم في تشكيل قوة مجتمعية، رافضة للتخلف وساعية نحو سد الثغرات وردم الهوة الفاصلة بين ما هو قائم وبين ما ينبغي أن يكون؛ لوجدنا مفهوم ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ من أهم المفاهيم النهضوية، التي تتطلب امتلاك قدرة على تجاوز كل الأنانيات للتعاون مع شرائح وفئات المجتمع المتعددة على البر والتقوى.

وهذا الشيء الذي نتعاون من أجله ليس محددًا بشيء محدد، فكل ما هو من البر والتقوى، ينبغي لنا -وفق هذا المفهوم- أن نتعاون فيه. فالمجتمعات الإسلامية وفق هدي هذه الآية الكريمة هي منارات لعلوم الإسلام، تضيء العقول، وتشحن الهمم، وتهدي الأفئدة إلى الخير وصناعته.

ووفق هذه الرؤية فإن الإنسان المسلم ينبغي أن يمتلك قدرة نفسية لقبول التعاون مع غيره من المسلمين من أجل أهداف البر والتقوى.

كما أنه بحاجة إلى ثقافة تشجعه على التعاون، وتحرضه على رفض كل أشكال الأنانية. فالأمم المتقدمة التي تجاوزت حقبة النهضة هي تلك الأمم التي تمكنت من اجتراح تجربتها وفراستها في التعاون بين جميع أطرافها ومكوناتها لإنجاز أهدافها وتذليل كل العقبات التي تمنع عملية التحقيق والإنجاز.

والتعاون المطلوب يتجه صوب:

١- كل المعوقات والموانع التي تحول دون تقدم الأمة، بحيث نتعاون مع بعضها بعضًا من أجل إزالتها أو رفعها عن طريق تقدمنا وتطورنا.

٢- في بناء حقائق البر والتقدم في مجتمعنا، بعد إزالة كل ما يعيق نهضتنا وتقدمنا وإبداعنا.

(٩) سورة الزخرف، الآية ٢٣-٢٤.

(١٠) سورة الإسراء، الآية ١٦.

والتعاون هنا ليس له آلية محددة، وبالتالي فنحن جميعاً معنيون باكتشاف كل الإبداعات الإنسانية التي التزمت بالتعاون، بحيث نتمسك بأحدث النظريات والآليات التي تحقق ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾، فالتعاون هنا ليس مشروعاً ناجزاً، بل هو من المشاريع الإنسانية الفردية والاجتماعية المفتوحة على كل الإبداعات والمنجزات الإنسانية.

ثالثاً: استنفار العقل

كل هذه القضايا المذكورة أعلاه تسند وفق الرؤية الإسلامية - القرآنية إلى استنفار العقل المسلم لكي يعمل على تحصيل الوعي والمعرفة، وتجاوز غبش الرؤية، وجعل حياة الإنسان المسلم في كل جوانبها وأبعادها قائمة على العلم والمعرفة.

والأدوات المذكورة في القرآن لاستنفار العقل هي مفاهيم (النظر - التدبر - التعقل - البينة - البرهان - الجدل)، وكلها أدوات أو آليات أو مفاهيم تؤدي إلى فقه الواقع بكل جوانبه ومآلاته.

ففي أكثر من «ثمانين آية قرآنية نتلوا، في الحُص على (النظر)، شواهد من مثل: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾، ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾، ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا..﴾، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾، ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

وفي آيات أخرى نطالع الحث على (التدبر)، فتتلو: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾، ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾، ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

وتنتشر في سور القرآن الآيات التي تحض على التعقل، والتي تستنفر العقل أداة للوعي والمعرفة، حتى لقد صار شرط التكليف ومناطه، ولب جوهر إنسانية الإنسان، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.. وغير هذه الآية، من مثله، تسع وأربعون آية يأتي فيها هذا المصطلح بلفظه..

وفي (المجادلة) - بمعنى المناظرة - يحض القرآن الكريم على إحسانها والإحسان فيها مع الخصوم: ﴿وَجَادِثُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾.. ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ

أَحْسَنُ». ويطلب أن تكون المجادلة والمناظرة (بالبينة) ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ». و(بالبرهان) ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾^(١١).

لذلك نجد أن آيات الذكر الحكيم تعيب على الذين يقفون على مادون علم. قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١٢)، ويحذر القرآن الكريم من الوقوف على أي شيء بدون علم ومعرفة. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(١٣).

والأقوال التي نسمعها ويطلقها الآخرون سواء كانوا أفراداً أو مؤسسات فإن آيات الذكر الحكيم توجهنا إلى ضرورة الالتزام بمشروع (فتبينوا). قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١٤)، «فالمنهج الذي استتفر العقل والنظر والتدبر، والذي جعل التفكير فريضة شرعية، هو الذي علّم الإنسان أن نطاق عمله محدود بنطاق مكانته في الكون -مكانة الخليفة- ووظيفته هي أعمال وتأدية رسالة الاستخلاف، ولذلك كانت خشية علماء هذا المنهج من الله هي خشية المدرك لنسبية أدوات الخليفة وحصيلته بالقياس إلى الكلي والمطلق والالنهائي الذي تنفرد وتتفرد به ذات الله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يُجِشِّي اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ». ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(١٥).

ونستطيع القول في هذا السياق: إن القرآن الحكيم فرض على الإنسان المسلم فريضة التفكير، فالباري عز وجل يشيّننا على يقظتنا، ويحاسبنا على غفلتنا؛ إذ قال تعالى: ﴿إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ^(١٦). وعليه نستطيع القول: إن استتفار العقل، يستهدف تحريك العقل وتنمية قدراته، وجعله حاضرًا في حياة الإنسان المختلفة.

(١١) الدكتور محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الشروق - القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩١، ص ٥٤ - ٥٥.

(١٢) سورة النجم، الآية ٢٨.

(١٣) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

(١٤) سورة الحجرات، الآية ٦.

(١٥) معالم المنهج الإسلامي، ص ٥٩.

(١٦) سورة آل عمران، الآية ١٩٠ - ١٩١.



المسلمون الشيعة..

ومكابدة تصحيح الصورة

زكي الميلاد

- ١ -

المسلمون الشيعة.. وتشوه الصورة

تكونت عن المسلمين الشيعة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، انطباعات يمكن وصفها بالخاطئة والمشوهة، بل يمكن وصفها أيضًا بالجائرة والظالمة، وكشفت هذه الانطباعات عن حالة من الجهل المؤسف، وعدت واحدة من أبرز الظواهر الكاشفة عن أزمة المعرفة من جهة، وعن أزمة المنهج من جهة أخرى في ساحة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

وما يثير الدهشة في هذه الانطباعات الموصوفة بالخاطئة والجائرة، أنها تكونت عن شريحة من الناس لا يقال عنها: إنها من الشرائع المنقرضة، التي ظهرت وعرفت في التاريخ وانقرضت وتلاشت، ولم يعد لها بقايا أثر في الحاضر.

كما أن هذه الشريحة من الناس، لا يقال عنها أيضًا: إنها تنتمي إلى كوكب

آخر غير كوكب الأرض، فلا يمكن الوصول إليها، أو الاحتكاك بها، أو التواصل معها، أو الاقتراب منها.

وهذه الشريحة كذلك، لا تعيش في مكان معزول أو مقطوع، لا في جزيرة نائية، ولا في صحراء بعيدة، ولا على قمة جبل شاهق. ولا تمثل هذه الشريحة لغزاً يصعب فهمه، أو طلسماً لا يمكن تفكيكه.

فهذه الشريحة من الناس، تعيش في مجتمعات عربية وإسلامية متعددة، وليس في مجتمعات خاصة بها، ومنغلقة عليها، وهي تعلن عن وجودها، وتفصح عن نفسها، وتزاوّل حياتها الطبيعية، ولها مصنفاتها ومؤلفاتها في ميادين المعرفة كافة، ولها أعلامها وعلمائها الذين لا يقلون شهرة عن غيرهم، وهم مواطنون في أوطانهم، ويسافرون ويتنقلون في بلاد العرب والمسلمين وفي مختلف أرجاء العالم.

أردت القول: إن هذه الشريحة من الناس يمكن الوصول إليها في كل آن، ويمكن الاحتكاك بها، والتواصل معها، وليس هناك ما يمنع من الانخراط في الجدل والنقاش والاحتجاج معها، ومن كافة أشكال وأنماط التعايش والتفاعل. فطريق المعرفة بهذه الشريحة وما يؤمنون به من مفاهيم وأفكار، هذا الطريق ليس مغلقاً أو مسدوداً، فلا مبرر على الإطلاق لهذا الجهل، وما يترتب عليه من أحكام وتفسيرات خاطئة وجائرة.

ومتى ما كان طريق العلم مفتوحاً وليس مغلقاً أو مسدوداً، فلا بد من تحري العلم بالتثبت والتبين من أي طريق، وعبر الطرق كافة، فلا علم من دون تثبت، ولا علم من دون تبين، والعالم يعرف بتثبته وتبينه، ولا يعرف بتسرّعه وتعجّله، وكلما ازداد الإنسان علماً ازداد ميلاً إلى التثبت، وتمسكاً بالتثبت باعتباره من موازين العلم.

وفي التثبت والتبين ورع واحتياط من ناحية العلم، وسكينة وراحة ضمير من ناحية النفس، سواء أحرز الإنسان الصواب أم لا، فهذا الطريق يجنب الإنسان عادة إصابة الجهل من ناحية العلم والواقع، ويجنبه أيضاً الشعور بالندم من ناحية النفس والضمير.

هذا الربط بين العلم والتثبت، يمثل اختباراً جاداً وحقيقياً لعلاقة الإنسان بالعلم، وعن كشف هذه العلاقة نوعيتها وطبيعتها، قوة وضعفاً، تقدماً وتراجعاً، فالإنسان الذي يتثبت ويعرف بالتثبت يكشف عن علمه قوةً وتقدماً، والإنسان الذي لا يتثبت ولا يعرف بالتثبت يكشف أيضاً عن علمه ضعفاً وتراجعاً.

والحكمة من هذا التأكيد على ربط العلم بالتثبت، لكون أن الكثيرين الذين كتبوا عن

المسلمين الشيعة، كتبوا عنهم من دون تثبُّت، علمًا أن طريق التثبُّت لم يكن مغلقًا أو مسدودًا، مع ذلك لم يسلكوا هذا الطريق، وأغلقوه على أنفسهم بقصد أو من دون قصد، خلافًا للعلم والموازن العلمية التي تتخذ من التثبُّت والتبيُّن والورع والاحتياط طريقًا ومذهبًا.

فهؤلاء الذين كتبوا عن المسلمين الشيعة، وأصدروا بحقهم تلك الأحكام الخاطئة والظالمة التي لا تغتفر لهم ما لم يصححوها آجلًا أم عاجلاً، كان بإمكان هؤلاء التثبُّت من هذه الكتابات عن طريق المسلمين الشيعة، بالعودة إليهم، والتواصل والتحاوّر معهم، ومناقشتهم ومحاججتهم، وتبيُّن الرأي منهم، وهؤلاء الناس موجودون ومعروفون، والاتصال بهم ممكن في جميع أوطانهم، ومناطق تواجدهم، وفي مراكزهم العلمية، من دون عقبات أو صعوبات، وبلا خشية أو رهبة، وهذا ما لم يحدث بالنسبة لهؤلاء.

وطالما تعجَّب المسلمون الشيعة، علماء وباحثين ومثقفين، من هؤلاء الذين كتبوا عنهم بتلك الطريقة المسيئة والظالمة، وكأنهم لا يعرفون أحدًا من المسلمين الشيعة، ولا تربطهم بأحد منهم أية صلة، لا صداقة ولا زمالة ولا غير ذلك، وكأن المسلمين الشيعة غير موجودين في عالم هؤلاء، أو حسب قول البعض وكأن الشيعة في تقدير هؤلاء ينتمون إلى كوكب آخر، في دلالة على مدى شدة البعد عند هؤلاء الكتاب، ومدى شدة الشعور بالامتناع عند المسلمين الشيعة.

- ٢ -

الظاهرة.. وأزمة المعرفة

في الانطباع السائد عند المسلمين الشيعة أنهم لا تنقصهم المعرفة بالمسلمين السنة فكراً وفقهاً وتاريخاً وعقيدة، واللافت في الأمر أن هذا الانطباع موجود حتى عند المسلمين السنة، ودائمًا ما يصرح الشيعة بهذا الانطباع جازمين به، وما يعد تطوراً في هذا الشأن أن بعض المسلمين السنة المعاصرين أخذوا يصرحون بهذا الأمر، ويكاشفون به، بعدما تبيَّن لهم، وتثبَّتوا منه.

وعن هذه المفارقة المزدوجة، الكاشفة عن معرفة من جهة المسلمين الشيعة، وأزمة معرفة من جهة المسلمين السنة، يمكن الإشارة إلى خمسة أقوال لكتاب وباحثين معروفين ومعاصرين، وهذه الأقوال بحسب تعاقبها هي:

القول الأول: أشار إليه الكاتب المصري أحمد زكي (١٢٨٤-١٣٥٣هـ/١٨٦٧-١٩٣٤م) الملقب بشيخ العروبة، وذلك بعد أن تعرَّف إلى كتاب (أصل الشيعة وأصولها)

للشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، ممتدحاً المؤلف بقوله: «فقد أجاد في ترصيفه، وأفاد في تبويبه، وكشف الغطاء عن أمور كنا نجهلها عن إخواننا الشيعة الذين كانوا لا يتكلموا عن أنفسهم، ولا يعرفوننا بمذهبهم»^(١).

القول الثاني: أشار إليه الدكتور أحمد كمال أبو المجد، وجاء في سياق مطالبته بالحاجة إلى حوار جديد بين السنة والشيعة، داعياً القارئ غير المتخصص إلى ملاحظة عدد من الحقائق التي تتصل بالشيعة والتشيع، وأدل هذه الحقائق حسب قوله: «إن الشيعة يعرفون عن عقائد أهل السنة والجماعة ما لا يعرفه أكثر أهل السنة عن عقائد الشيعة وآراء علمائهم وعامتهم، وهذه المعرفة ليست قاصرة على علماء الشيعة وخاصتهم، إنما يشترك فيها بأقدار متفاوتة عامتهم وغير المشتغلين بالعلم الديني منهم، بينما لا يكاد أكثر المثقفين غير المتخصصين من أهل السنة يعرفون عن الشيعة إلا أنهم طائفة أسرفت في التشيع لعل بن أبي طالب رضي الله عنه، وترى أنه كان أولى بالخلافة من أبي بكر وعمر، وأنهم فوق ذلك أصحاب بدع يخالفون بها مذهب أهل السنة، ويخرج بها المتطرفون منهم عن دائرة الإسلام الصحيح»^(٢).

ولهذا دعا الدكتور أبو المجد علماء السنة والمثقفين منهم بصفة عامة، أن يعرفوا عن التشيع أكثر مما يعرفون، وأن يتقبلوا الفقه الشيعي في الفروع تقبلاًهم آراء المدارس الفقهية الأربعة^(٣).

القول الثالث: أشار إليه الكاتب فهمي هويدي بقوله: إن «كل من قدر له أن يطوف بأرجاء العالم العربي، لا بد أنه صادف بعضاً من آثار موقف اللامعرفة والتوجس من جانب أهل السنة تجاه الشيعة، حتى أنني سمعت من ينتسب إلى العلم والسلف في دولة عربية شقيقة، يصنف عقائد الشيعة ليس فقط باعتبارها خروجاً عن الإسلام، ولكن بحسبانها شيء أدنى من عقائد أهل الكتاب والصابئة والمجوس والوثنيين»^(٤).

ويرى هويدي أن ما يسميه موقف اللامعرفة والتوجس «يفتح الباب لاحتتمالات التشويه والتجريح، وما ينشأ عنها من مفاصلة ومقاطعة، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى الطعن في معتقدات مائة مليون مسلم، ومحاولة إخراجهم من ملة الإسلام، وإلغائهم من

(١) محمد الحسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، القاهرة: مطبعة النجاح، ص ٣٢.

(٢) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ٢٦٩.

(٣) أحمد كمال أبو المجد، المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٤) فهمي هويدي، أزمة الوعي الديني، صنعاء: دار الحكمة الليمانية، ١٩٨٨م، ص ٢٨١.

خرائط المسلمين، هكذا ببساطة مذهلة»^(٥).

القول الرابع: أشار إليه الشيخ الأزهرى محمد فكرى عثمان أبو النصر بقوله: «والحق يقال إن حقيقة ومبادئ وفلسفة المذهب الشيعى تكاد تكون مجهولة جهلاً تاماً في مصر، حتى في أوساط فقهاءنا وعلماؤنا السنيين، مما حدا بأزهرنا الشريف إلى تقرير تدريس المذهب الشيعى وفلسفته في الكليات الأزهرية، وهو ما نتظره ونرجوه، لتتوحد الآراء، وتستقيم الموازين، وتتحقق الآمال... وما يهزنى حقاً أن المكتبة العربية في مصر والأزهرية، للأسف الشديد تكاد تكون خلواً من كتب الشيعة الإمامية بالذات»^(٦).

القول الخامس: أشار إليه الكاتب المصرى رجب البنا، وجاء في سياق بحثه عن العلاقات بين السنة والشيعة، وحسب قوله: إن «معظم أهل السنة لا يعرفون شيئاً عن مذاهب وأفكار الشيعة، وبعضهم عرف قليلاً عنها من أقوال أو عبارات أو أحكام إدانة أو هجوم من هنا وهناك، وبعضهم أخذ معلوماته من كتب قديمة كان لأصحابها عداً شديداً للشيعة، وكان هذا العدا في الأصل لأسباب سياسية حول الخلافة والحكم وليس خلافاً حول أصول الدين. والنتيجة أن فكرة أهل السنة عن الشيعة مختلطة بكثير من الأكاذيب والشائعات، وهذا هو السبب في أن معظم أهل السنة ينظرون إلى الشيعة جميعاً على أنهم فرقة واحدة، مع أنهم فرق كثيرة، منها فرق معتدلة لا تختلف كثيراً عن أهل السنة، وفرق أخرى لها أفكار غريبة وبعيدة هي التي يسمونها غلاة الشيعة، ولا بد أن نفرق بين هؤلاء وهؤلاء، لأن الخلط بينهما واعتبارهما شيئاً واحداً هو الذي أدى إلى استمرار الجفوة، بدون مبرر»^(٧).

هذه بعض الأقوال الواضحة والصريحة في الكشف عن أزمة المعرفة عند المسلمين السنة تجاه المسلمين الشيعة، وهناك الكثير من هذه الأقوال التي يمكن الوصول إليها، والتعرف إليها، عند الفحص والتحقيق.

(٥) فهمي هويدى، المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٦) محمد الساعدي، في سبيل الأمة الإسلامية، طهران: المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ج ٢، ٢٠١٥م، ص ٤٠٠. نقلاً عن: مرتضى الرضوي، في سبيل الوحدة الإسلامية، القاهرة: مطبعة النجاح، ١٩٨٠م، ص ٨٥.

(٧) رجب البنا، الشيعة والسنة واختلافات الفقه والفكر والتاريخ، القاهرة: دار المعرفة، ٢٠٠٥م، ص ٤٥.

- ٣ -

الظاهرة.. وأزمة المنهج

هذا من جهة أزمة المعرفة، أما من جهة أزمة المنهج فالصورة هي أكثر وضوحاً، وأشد وطأة، وأعظم فداحة، ولا جدال ولا نزاع على حقيقة هذه الأزمة، والتي تظهر في هذا الموضوع بأعلى درجاتها، وهي أزمة ممتدة من الأزمنة القديمة، ظلت وبقت مع هذه الأزمنة المتوالية، وتصلح أن تكون شاهداً على إثبات أزمة المنهج في ساحة الفكر الإسلامي القديم والحديث والمعاصر.

وأزمة المنهج في هذا النطاق لها صور وأشكال عديدة، ومن أشدها وضوحاً وأكثرها حدوثاً صورتان، الصورة الأولى وتحدت في تقصّد تكوين المعرفة بالمسلمين الشيعة ليس عن طريق العودة إلى مصادرهم ومراجعهم، وإنما عن طريق العودة إلى مصادر ومراجع خصومهم. الصورة الثانية وتحدت في طريقة الخلط بين الشيعة الإمامية والفرق الشيعية الأخرى، ومنهم ما يعرفون بالغلاة، وبعض الفرق التي هي بحكم المنقرضة.

وتقصّدت الإشارة إلى هاتين الصورتين بوجه خاص، لكونهما من الصور التي جرى التنبيه لهما، والإقرار بهما، والإبانة عنهما، وبات من الممكن الاستناد إليهما في إثبات وجودهما، بوصفهما من الصور التي تتعارض وقواعد المنهج العلمي.

بشأن الصورة الأولى، إن من أوضح أساسيات المنهج العلمي أنه لا يمكن الاعتماد على مراجع الخصوم في تكوين المعرفة الموصوفة بالعلمية والموضوعية، مهما بلغت هذه المراجع ما بلغت، وليست هناك فئة من الناس تقبل تكوين المعرفة عنها بالاستناد إلى مراجع خصومها، ويكفي إعطاء هذه المراجع صفة الانتساب إلى الخصم لتضعيفها وتجريحها والتشكيك فيها، وسلب صفتي العلمية والموضوعية عنها.

هذه الإشكالية التي لا يكاد أحد يختلف عليها قديماً وحديثاً، قد جرى العمل بها وبإسراف شديد في تكوين المعرفة عن المسلمين الشيعة، فالمعرفة التي تشكّلت عنهم كانت في الغالب تستند إلى مراجع ومصادر الخصوم، وهذا ليس مقبولاً من الناحية العلمية على الإطلاق ليس عند الشيعة فحسب، وإنما عند أي فئة من الناس، باعتبار أن هذا الطريق لا يكون معرفة، ولا يعد طريقاً علمياً، لأنه لا يتخذ من المعرفة مرتكزاً أو أساساً، وإنما هو طريق لا يخلو من التحيز بدرجة أو بأخرى.

وهناك من المعاصرين من تنبّه إلى هذه الإشكالية ونقدها، وفي هذا النطاق يمكن

الإشارة إلى ثلاثة أقوال صريحة وواضحة، وهي:

القول الأول: أشار إلى هذا القول الدكتور حامد حفني داود الذي قدّم مكاشفة واضحة استند فيها إلى أسس المنهج العلمي فهماً وتنزيلاً، شارحاً قوله ومبرهنًا عليه بطريقة تطبيقية، ونص كلامه: «يخطئ كثيرًا من يدّعي أنه يستطيع أن يقف على عقائد الشيعة الإمامية وعلومهم وآدابهم مما كتبه عنهم الخصوم، مهما بلغ هؤلاء الخصوم من العلم والإحاطة، ومهما أحرزوا من الأمانة العلمية في نقل النصوص، والتعليق عليها بأسلوب نزيه بعيد عن التعصب الأعمى. أقول ذلك جازمًا بصحة ما أدّعي، بعد أن قضيت ردحًا طويلاً من الزمن أدرس فيها عقائد الأئمة الاثني عشر بخاصة، وعقائد الشيعة بعامة، فما خرجت من هذه الدراسة الطويلة التي قضيتها متصفحًا في كتب المؤرخين والنقاد من علماء أهل السنة بشيء ذي بال.

ومن ثم اضطررت، بحكم ميلي الشديد إلى طلب الحقيقة حيث كانت، والحكمة حيث وجدت، والحكمة ضالة المؤمن، أن أدير دفة دراستي العلمية لمذهب الاثني عشرية إلى الناحية الأخرى. تلك هي دراسة هذا المذهب في كتب أربابه، وأن أتعرّف عقائد القوم مما كتبه شيوخهم والباحثون والمحققون من علمائهم وجهابذتهم.

من البديهي أن رجال المذهب أشد معرفة لمذهبهم من معرفة الخصوم به، مهما بلغ أولئك الخصوم من الفصاحة والبلاغة، وفضلاً عن ذلك فإن الأمانة العلمية التي هي من أوائل أسس المنهج العلمي الحديث، وهو المنهج الذي اخترته وجعلته دستوري في أبحاثي ومؤلفاتي، حين أحاول الكشف عن الحقائق المادية والروحية، هذه الأمانة تقتضي التثبت التام في نقل النصوص، والدراسة الفاحصة لها»^(٨).

والدكتور حامد داود كان رئيساً لقسم الأدب بجامعة عين شمس، ويعرف نفسه بوصفه واضع أسس المنهج العلمي الحديث.

القول الثاني: أشار إلى هذا القول الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (١٣٥٠ - ١٤١٤هـ، ١٩٣٠-١٩٩٤م)، أستاذ الفلسفة الإسلامية المعروف، الذي قدّم مكاشفة واضحة تجاري وتطابق ما أشار إليه الدكتور حامد حفني داود، ونص كلامه: «وقع كثير من الباحثين، سواء في الشرق أو في الغرب، قديماً وحديثاً، في أحكام كثيرة خاطئة عن الشيعة، لا تستند إلى أدلة أو شواهد نقلية جديرة بالثقة، وتداول بعض الناس هذه الأحكام

(٨) مرتضى الرضوي، في سبيل الوحدة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٧٧.

فيما بينهم دون أن يسألوا أنفسهم عن صحتها أو خطئها، وكان من بين العوامل التي أدت إلى عدم إنصاف الشيعة من جانب أولئك الباحثين الجهل الناشئ عن عدم الاطلاع على المصادر الشيعية، والاكتفاء بالاطلاع على مصادر خصومهم.

ومما لا شك فيه أن أي باحث يتصدى للبحث عن تاريخ الشيعة أو عقائدهم أو فقههم، لا بد له من الاعتماد أولاً قبل كل شيء على تراث الشيعة أنفسهم في هذه المجالات، هذا بالإضافة إلى ما ينبغي عليه من تحري الصدق في الروايات التاريخية التي يجدها في كتب خصوم الشيعة تحرياً دقيقاً، وذلك للوصول إلى الحقيقة ذاتها، وإلى كل ما ينبغي عليه من التجرد عن كل هوى مذهبي سابق يؤثر عليه في إصدار أحكامه»^(٩).

القول الثالث: أشار إلى هذا القول أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة الإسكندرية الدكتور أحمد محمود صبحي، وحسب قوله: «لا يجوز لبحث علمي أو رسالة جامعية أن تستند إلى مصادر من كتب الخصوم.. إن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ٓأَلَّا تَعْدِلُوا ۖ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾» إن كان المسلم مطالباً بالعمل بها، فأولى بالباحث ثم أولى أتباعها، وإنما يؤخذ العلم من مظانه، كما يعرف المذهب من أهله لا من خصمه... وأنه ينبغي أن تدرس الفرق الإسلامية جميعاً، وبخاصة الشيعة في نزاهة وموضوعية... ولا يجوز لباحث أن يكتب عن مذهب أو فرقة دون الرجوع إلى كتبها المحررة بأيدي علمائها، والمعبرين عنها من مفكرها، معرضاً عن روايات الخصوم»^(١٠).

أما بشأن الصورة الثانية، هذه الصورة تحدت في طريقة الخلط بين الشيعة الإمامية الاثني عشرية، والفرق الأخرى المصنفة على الجماعات الشيعية، وحصل هذا الخلط حتى مع بعض الفرق التي انقرضت وتلاشت ولم يعد لها وجود ولا بقايا أثر، كما أن هذا الخلط حصل حتى مع بعض الفرق التي ابتعدت كثيراً عن نهج الشيعة الإمامية وانحرفت في مسلكياتها العقدية، وحُسبت على ما عرف بالغلاة الذين تبرأ منهم الشيعة الإمامية.

ومن تحرى البحث عن الحقيقة، وتقصد التثبت والتبيين، وتوخي الالتزام بقواعد المنهج العلمي، فإن من السهولة عليه التنبيه لمثل هذه الإشكالية، والتي لا ينبغي الوقوع فيها، والتورط بها، لكونها تسيء إلى الباحث، وتسلب منه صفة الموضوعية من ناحية النظر إلى الموضوع، أو صفة العلمية من ناحية امتلاك القدرة على البحث والنظر العلمي.

(٩) مرتضى الرضوي، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٠) مجموعة كتاب، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م، ص ١٠٤-١١٠.

وهناك من تنبّه إلى هذه الإشكالية وقام بنقدها، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: أشار إليه رئيس قسم الاجتماع بجامعة القاهرة سابقاً الدكتور علي عبدالواحد وافي (١٣١٩-١٤١٢هـ/ ١٩٠١-١٩٩١م)، الذي نشر كتاباً حول العلاقة بين السنة والشيعة، أعلن فيه أنه لم يدخر وسعاً في تحرّي الحقيقة دون تعصب ولا تحيز، وحين تطرق إلى التفريق بين الشيعة الجعفرية وغيرها من فرق الشيعة الأخرى، وجد من الأهمية التنبيه على هذا الأمر، وحسب قوله: «ويزيد من أهمية هذه الفقرة، أن كثيراً من مؤلفينا بل من كبارهم أنفسهم، قد خلط بين الشيعة الجعفرية وغيرها من فرق الشيعة، فنسب إلى الجعفرية عقائد وآراء ليست من عقائدهم، ولا من آرائهم في شيء، وإنما ذهبت إليها فرق أخرى من فرق الشيعة»^(١١).

القول الثاني: أشار إليه فهمي هويدي بقوله: «بدا واضحاً في الكتابات المنشورة، أن ثمة قدرًا معيلاً من الخلط بين الإمامية وغيرهم من فرق الشيعة التي عرف عنها الغلو وفساد العقيدة.. ومختلف المصادر العلمية المعتبرة عند السنة والشيعة، تفرق بين الاثني عشرية وبين الفرق المغالية والمنحرفة»^(١٢).

القول الثالث: أشار إليه رجب البنا، وظل يلفت الانتباه إليه مرات عدة في كتابه الذي خصّصه للحديث عن العلاقات بين السنة والشيعة، وفي جميع هذه المرات كان ينتقد طريقة الخلط بين الشيعة الإمامية وغيرها من الفرق الأخرى، ويدعو لتجاوز هذه الطريقة، والتخلص منها.

فحين تحدث عن قصة الشيعة، ختم هذا الفصل بالقول: من يريد أن يفهم الشيعة عليه أن يكون قادراً على التمييز بين ما هو من مذهب الشيعة، وما هو دخيل ومدسوس عليهم، وأن يفرق بين فكر المذهب الآن، وأفكار فرق قديمة ضالة كانت تدّعي أنها من الشيعة وقد اندثرت، وبقي ذكرها في الكتب القديمة، يرجع إليها من يريد أن يسيء إلى الشيعة جميعاً^(١٣).

وحين تطرّق إلى ضرورة الفصل بين الشيعة والغلاة، انتقد البنا أولئك الذين يتقصّدون ربط الشيعة بالغلاة، وحسب قوله: «يلحوا لكثير ممن يتناولون أمور الشيعة، أن

(١١) علي عبدالواحد وافي، بين الشيعة والسنة، القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٨م، ص ١٠.

(١٢) فهمي هويدي، أزمة الوعي الديني، مصدر سابق، ص ٢٨٤-٢٨٥.

(١٣) رجب البنا، الشيعة والسنة واختلافات الفقه والفكر والتاريخ، مصدر سابق، ص ٢٩.

يستعرض الآراء الغريبة لهؤلاء الغلاة، ويظن أن يعمل مكرًا على الادّعاء بأن هؤلاء هم الشيعة، والحقيقة أن هؤلاء أساؤوا إلى الشيعة وإلى الإسلام»^(١٤).

واعتبر البنا أن من أهم أسباب ما أسماه بالجفوة بين أهل السنة والشيعة «أن هناك كتبًا قديمة تحدّثت عن الشيعة بكراهية وعداء، وشرحت أفكار جماعات منها من الغلاة المتطرفين، وقد انتهت هذه الجماعات ولم يعد لها وجود، وما زال كثيرون من أهل السنة يرجعون إلى كتاب الملل والنحل للشهرستاني، وما يذكره من أفكار غريبة تصل إلى حد الكفر، ردّتها جماعات ادّعت أنها من الشيعة، ويحسبون أن هذه أفكار مذاهب الشيعة جميعًا، وأنها ما زالت أفكارا حية إلى اليوم، وهذا غير صحيح»^(١٥).

هذه لمحة مقتضبة جدًّا عن صورة أزمة المعرفة من جهة، وأزمة المنهج من جهة أخرى، الحاصلة مع ظاهرة المسلمين الشيعة في العصر الحديث.

- ٤ -

الأزمة.. والجانب التطبيقي

هناك جانب تطبيقي في الكشف عن طبيعة هذه الأزمة المزدوجة معرفةً ومنهجًا، وفي تأكيد الانطباع السائد عند الفريقين حول فارق المعرفة المتبادلة بين السنة والشيعة، من جهة انخفاضها عند المسلمين السنة، وارتفاعها عند المسلمين الشيعة.

وتحدد هذا الجانب التطبيقي في تجربة الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء (١٢٩٤ - ١٣٧٣هـ / ١٨٧٦ - ١٩٥٤م)، وكتابه (أصل الشيعة وأصولها) الصادر مطلع ثلاثينات القرن العشرين، مع الكاتب المصري أحمد أمين (١٢٩٥ - ١٣٧٣هـ / ١٨٨٧ - ١٩٥٤م)، وكتابه (فجر الإسلام) الصادر سنة ١٩٢٩م.

تحدث أحمد أمين في كتابه (فجر الإسلام) عن المسلمين الشيعة، وقال عنهم كلامًا هو من أسوأ ما قيل بحقهم في العصر الحديث، فقد تحدّث عن هؤلاء المسلمين وكأنه يتحدث وبكل سهولة وبساطة عن طائفة من طوائف اليهود، أو عن طائفة من طوائف المسيحيين، أو عن طائفة أخرى من غير طوائف المسلمين، وليس عن طائفة من المسلمين.

وقد تأسفت كثيرًا في أن يصدر مثل هذا الكلام، من كاتب وباحث حاول كتابة

(١٤) رجب البنا، المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٥) رجب البنا، المصدر نفسه، ص ٣١٠.

التاريخ الإسلامية برؤية حديثة، وظل يدّعي أنه يلتزم منهج البحث العلمي التاريخي، وطالما تساءلت مع نفسي كيف سمح هذا الرجل لنفسه في أن يطلق كل هذا الكلام الجائر والظالم، وكيف قبل أن يدونه في كتابه، ويشهره بين الناس، وكأن لا يوجد أحد من المسلمين الشيعة في عصره.

ما كتبه أحمد أمين كان صادماً جداً، وأثار غضباً شديداً عند عموم المسلمين الشيعة علماء ومثقفين، وحتى على مستوى الجمهور العام، وهذا ما شعر به الكاتب في عصره، وأشار إلى ذلك في كتابه الذي خصصه لسيرته الذاتية بقوله: ولما أخرجت كتاب (فجر الإسلام) كان له أثر سيئ في نفوس كثير من رجال الشيعة، وما كان له أن يقدر ذلك، لأنه كان يظن أن البحث العلمي التاريخي شيء، والحياة العملية الحاضرة شيء آخر، لكن شيعة العراق والشام غضبوا منه، وألفوا في الرد عليه كتباً ومقالات شديدة اللهجة، لكنه لم يغضب منها حسب قوله^(١٦).

وقد أثار هذا الكتاب دهشة واستغراب الشيخ كاشف الغطاء، وتأكدت عنده صحة الانطباعات المنقولة له عن حالات الجهل وسوء الفهم تجاه المسلمين الشيعة، ووجد في كتاب (فجر الإسلام)، أن مؤلفه كتب عن الشيعة كخابط عشواء، أو حاطب ليل، واعتبر لو أن رجلاً في أقاصي الصين كتب عن الشيعة في ذلك الوقت، تلك الكتابة لم يفسح له العذر، ولم ترتفع عنه اللائمة، فتأكدت عنده صحة ما كتبه له أحد الشباب العراقيين المبتعثين إلى مصر للدراسة في كلية دار العلوم بالقاهرة، الذي سمع من بعض الأزهرين المصريين وغيرهم، انطباعات تخرج المسلمين الشيعة عن دائرة الإسلام.

الانطباعات التي أثارت استغراب الشيخ كاشف الغطاء، إلى درجة كان من الصعب عليه التصديق بها، وتعامل معها بشك وارتياب، متعجباً ومتسائلاً كيف يمكن أن يبلغ الجهل والعناد بعلماء بلاد هي في طليعة المدن العلمية الإسلامية، ومطمح أنظار العرب، بل كافة المسلمين في تمحيص الحقائق، وتمزيق جلايب الأكاذيب، وما كاد يركن إلى تصديق ذلك، حتى وقع في يده كتاب (فجر الإسلام)، فتأكدت عنده صحة تلك الأقاويل الموسومة بالجهل والافتراء.

وفي سنة ١٩٣٠م، كان أحمد أمين مع وفد مصري في زيارة إلى العراق، فذهب إلى مدينة النجف مع الوفد المصري، والتقى هناك بالشيخ كاشف الغطاء الذي تحدث عن هذا اللقاء بقوله: «من غريب الاتفاق أن أحمد أمين في العام ١٣٤٩هـ بعد انتشار كتابه، ووقوف

(١٦) أحمد أمين، حياتي، بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، ص ٢٢٩.

عدة من علماء النجف عليه، زار مدينة العلم، وحظي بالتشرف بأعتاب باب تلك المدينة مع الوفد المصري المؤلف من زهاء ثلاثين بين مدرس وتلميذ، وزارنا بجماعته ومكثوا هزيعاً من ليلة من ليالي شهر رمضان في نادينا في محفل حاشد، فعاتبناه على تلك الهفوات عتاباً خفيفاً، وصفحنا عنه صفحاً جميلاً، وأردنا أن نمر عليه كراماً، ونقول له: سلاماً، وكان أقصى ما عنده من الاعتذار عدم الاطلاع، وقلة المصادر، فقلنا وهذا أيضاً غير سديد، فإن من يريد أن يكتب عن موضوع يلزم عليه أولاً أن يستحضر العدة الكافية، ويستقصي الاستقصاء التام، وإلا فلا يجوز له الخوض فيه والتعرض له»^(١٧).

ومن المفارقات المهمة التي لفتت انتباه الشيخ كاشف الغطاء، وأشار إليها بتعجب، مفارقة تؤكد فارق المعرفة بين الفريقين، وحسب قوله متسائلاً ومتعجباً «كيف أصبحت مكتبات الشيعة، ومنها مكتبتنا المشتملة على ما يناهز خمسة آلاف مجلد أكثرها من كتب علماء السنة، وهي في بلد كالنجف فقيرة من كل شيء إلا من العلم والصلاح، ومكتبات القاهرة ذات العظمة والشأن خالية من كتب الشيعة إلا شيئاً لا يذكر، نعم القوم لا علم لهم من الشيعة بشيء وهم يكتبون عنهم كل شيء»^(١٨).

وبدوره أشار أحمد أمين إلى هذا اللقاء، وتطرق له باقتضاب شديد في سيرته الذاتية، قائلاً: «ولما لقيت شيخ الشيعة في العراق الأستاذ آل كاشف الغطاء، عاتبني على ما كتبت عن الشيعة في فجر الإسلام، وقال: إني استندت فيما كتبت على الخصوم، وكان الواجب أن استند إلى كتب القوم أنفسهم، وقد يكون ذلك صحيحاً في بعض المواقف»^(١٩).

مع ذلك استدرك أحمد أمين، وأظهر دفاعاً عن موقفه بقوله: «ولكنني لما استندت على كتبهم في ضحى الإسلام، ونقدت بعض آرائهم نقداً عقلياً نزيهاً مستنداً على كتبهم غضبوا أيضاً، والحق أنني لا أحمل تعصباً لسنة ولا شيعة، ولقد نقدت من مذاهب أهل السنة ما لا يقل عن نقدي لمذهب الشيعة، وأعليت من شأن المعتزلة بعد أن وضعهم السنيون في الدرك الأسفل، إحقاقاً لما اعتقدت أنه الحق»^(٢٠).

لكنه في مطلع خمسينات القرن العشرين، عاد وذكر بالملاحظة التي سجلها عليه من قبل المسلمون الشيعة، مظهرًا هذه المرة أسفه من جهة، وداعياً للتقارب بين الفريقين من

(١٧) محمد الحسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٦م، ص ٤٥.

(١٨) محمد الحسين كاشف الغطاء، المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٩) أحمد أمين، حياتي، مصدر سابق، ص ٢٢٩.

(٢٠) أحمد أمين، المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

جهة أخرى، وحسب قوله: «قد يكون هناك لوم عليّ في أي اعتمدت في أكثر ما اعتمدت على الكتب السنية التي وصفت عقائد الشيعة... لهذا آسف كل الأسف إذا كان في كلامي في هذه الرسالة، أو في فجر الإسلام وضحاها وظهره ما يغضب إخواننا الشيعيين... وليس أحب إلى نفسي مع هذا، من القضاء على العداوة بين السنيين والشيعيين، فما أحوجنا إلى الصداقة خصوصاً في هذا الزمن، ومن أجل ذلك رحبت بالانضمام إلى جماعة التقريب، لأنه غاية ما أتمنى، ولست أريد إثارة فتن جديدة إلى الفتن القديمة»^(٢١).

- ٥ -

أحمد أمين.. مغالطات ونقد

الاقتران بين أحمد أمين وكاشف الغطاء، يمثل أحد صور فارق الموقف المتصل بالعلم والمنهج في التعامل مع ظاهرة المسلمين الشيعة، أحمد أمين الذي رجع إلى مصادر الخصوم، وركن إلى كتابات المستشرقين، وسجل كلاماً لا يتسم بالعلمية والمنهجية، كلاماً لا يقدم معرفة، ولا يعزز تقارباً وتفاهماً، بل يكرس جهلاً وتباعداً وقطيعة، لأنه يظهر المسلمين الشيعة على غير حقيقتهم.

أما كاشف الغطاء فقد أظهر صفحاً وتسامحاً، وعبر عن هذا الموقف تجاه أحمد أمين حين التقيا في النجف، وقدم معرفة موثوقة عن المسلمين الشيعة في كتابه (أصل الشيعة وأصولها)، ودعا للتفاهم والتقارب، والتخلص من صور الجهل كافة، ونبذ التباعد والتشاحن بين المسلمين ومذاهبهم.

ونتيجة لهذا الفارق في الموقف، قوبل موقف أحمد أمين بالذم، وقوبل موقف كاشف الغطاء بالثناء، فقد ظهر أحمد أمين في الموقف الذي يتعد فيه عن العلم والمعرفة بالمغالطات والافتراءات التي قدمها ودونها، وظهر كاشف الغطاء في الموقف الذي يقترب فيه من العلم والمعرفة بالحقائق والتصحيحات التي قدمها ودونها.

وبسبب هذا الموقف تعرض أحمد أمين إلى نقد ونقد متلاحق ومستمر، جاء من أولئك الذين وقفوا على الحقيقة، وانكشفت لهم الصورة، وأعلنوا انحيازهم إلى موقف العلم والمعرفة، فحين أطلع أحمد زكي على كتاب (أصل الشيعة وأصولها)، انكشفت له صورة عن المسلمين الشيعة مغايرة تماماً عن الصورة التي نقلها أحمد أمين، وتحدث عن انقلاب هذه الصورة عنده، ممتدحاً كاشف الغطاء ومنتقداً أحمد أمين، قائلاً عن صاحب كتاب أصل

(٢١) أحمد أمين، المهدي والمهدوية، القاهرة: شركة نوايغ الفكر، ٢٠٠٩م، ص ١٠٦.

الشيعة: «فقد أجاد في ترصيفه، وأفاد في تبويبه، وكشف الغطاء عن أمور كنا نجهلها عن إخواننا الشيعة الذين كانوا لا يتكلمون عن أنفسهم، ولا يعرفوننا بمذهبهم، والفضل كل الفضل يعود للخرافة التي دونها الأستاذ أحمد أمين من غير تحقيق ولا مراجعة»^(٢٢).

وفي سنة ١٩٦٦م نشر الدكتور حامد حفني داود مقالة في مجلة (رسالة الإسلام) العراقية، انتقد فيها طريقة التعامل غير العلمي مع المسلمين الشيعة، خاصًا بالذكر أحمد أمين، وحسب قوله: «ولقد كانت الطامة أعظم حين خرج على الناس بعض المحدثين الذين يتحللون لأنفسهم سعة العلم، ويأتزرون بإزار المعرفة، وليتهم تواضعوا وتنزهوا عن رفع أنفسهم فوق قدرها، لما أعلنوا الثورة على الفرق الإسلامية، وأفردوا الشيعة بأعظم جانب منها، فأفسدوا فيما كتبوا مناهج البحث العلمي، وأوصدوا دونهم أبواب العلم.

وكان للأسف الشديد أستاذنا أحمد أمين، واحدًا من هؤلاء النفر الذين حجبوا عن أنفسهم نور المعرفة في ركن عظيم من أركان الحضارة الإسلامية، ذلك الركن الذي سبق فيه الشيعة غيرهم من بناء الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامي، فكان هذا المسلك هنة سجلها التاريخ الإسلامي عليه، كما سجلها على غيره ممن حذا حذوه من أساتذة الجامعات، الذين آثروا التعصب الأعمى على حرية الرأي، وحمدوا بأرائهم عند مذهب بعينه، وليس ذلك بالطريق السوي الذي يسلكه المحققون من الباحثين»^(٢٣).

وحينما اقترب رجب البنا من هذا الموضوع، وجد أن من الواضح في نظره أن أحمد أمين قد تحامل على الشيعة، وبالع في أمرهم^(٢٤).

وهناك من انتقد أحمد أمين من جهة أتباعه لآراء المستشرقين الأوروبيين، وركونه لهم، فقد اعتبره الدكتور علي عبدالواحد وافي أنه ممن سار في ركبهم في كتابيه (فجر الإسلام) و(ضحى الإسلام)^(٢٥).

ومن جهته اعتبره الباحث الإيراني حميد عنایت «أنه قَبْلَ أحيانًا وهو مغمض العين آراء مستشرقين من أمثال دوزي وفلهاوزن»^(٢٦).

(٢٢) محمد الحسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، القاهرة: مطبعة النجاح، ص ٣٢.

(٢٣) محمد علي آذرشب، مسيرة التقريب، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ج ١، ٢٠١٠م، ص ٤٩٤.

(٢٤) رجب البنا، الشيعة والسنة واختلافات الفقه والفكر والتاريخ، ص ١٩.

(٢٥) علي عبدالواحد وافي، بين الشيعة والسنة، مصدر سابق، ص ٤٣.

(٢٦) حميد عنایت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص ٨٧.

هذه إحدى الصور التي قلبت الموازين العلمية في طريقة التعامل مع ظاهرة المسلمين الشيعة، وأساءت إلى العلم والمعرفة بهذه الطريقة التي جلبت معها افتراءات ومغالطات جائرة وظالمة.

-٦-

كاشف الغطاء.. وتصحيح الصورة

يعد كتاب (أصل الشيعة وأصولها) أحد أهم المؤلفات التي جاءت في سياق تصحيح الصورة عن المسلمين الشيعة في العصر الحديث، وأحد أهم النصوص التي تنتمي إلى أدب التقارب والتصالح بين المسلمين، وأحد أهم المصنفات التي أصدرها الشيخ كاشف الغطاء وأكثرها شهرة وتداولاً في ساحة المسلمين المعاصرين.

هذه الأهمية للكتاب تعلقت بالمؤلف من جهة، وتعلقت من جهة ثانية بطبيعة الروح العامة التي سرت في الكتاب. فالمؤلف الشيخ كاشف الغطاء يعد من رجالات الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، ومن دعاة الوحدة الإسلامية والتقريب بين مذاهب المسلمين، ومن العاملين بدأب وثبات في هذا الدرب الذي أمضى فيه أكثر من نصف قرن، وبقي مدافعاً عن هذا المنهج قولاً وعملاً، عرفه وشهد له كل من سلك هذا السبيل في عصره وما بعد عصره.

ومن جهة الروح العامة التي سرت في الكتاب، فهي روح إصلاحية وتصالحية، ومن الإصلاحية نبعت التصالحية، وظهرت وتجلت وأثمرت هذا العمل الذي كتب بأسلوب هادئ، وبطريقة تتسم بالاعتدال والاعتزان، وبمنهجية تنزع نحو التقارب والتصالح بين المسلمين.

وتأكيداً لهذا المنحى الإصلاحي، اعتبر الدكتور حسن حنفي أن الشيخ كاشف الغطاء في هذا الكتاب، مثل استمراراً للجهود جمال الدين الأفغاني في الإصلاح، وفي توحيد الأمة والتقريب بين السنة والشيعة^(٢٧).

وبتأثير هذه الروح الإصلاحية والتصالحية، احتفظ هذا الكتاب بحضوره وحيويته في المجال التداولي، وحظي بقبول واستقبال حسن في أوساط المسلمين السنة علماء وباحثين ومثقفين، ووجدوا فيه كتاباً يُعرف بالمسلمين الشيعة، ويُقدّم لهم معرفة موثوقة، صحّحت

(٢٧) محمد الحسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، مكتبة النافذة، ص ٣.

لهم الصورة، وأبانت لهم الحقيقة، وأكدت على إمكانية التقارب والتصالح بين المسلمين. والذين تعرفوا إلى هذا الكتاب امتدحوه من هذه الجهة، وخاصة المصريين الذين هم أسبق من تعرفوا إليه، ومن تواصلوا معه، حتى إنهم قرضوا له، وكتبوا عنه، ورجعوا إليه، وقاموا بطباعته ونشره في القاهرة، وشجع على ذلك كون أن الكتاب استند إلى وقائع مصرية شفهية وكتابية، أشار إليها المؤلف في مقدمة الكتاب، وعدها من الدواعي التي جعلته يقدم على هذا التأليف.

وذكر ببعض هذه الوقائع المصرية وما تميز به هذا الكتاب، الدكتور محمد كمال الدين إمام بقوله: «أرسلت الحكومة العراقية عددًا من أبنائها إلى دار العلوم العليا، ورأوا من أسانذتهم ثناء على علماء النجف، وإعجابًا باجتهاداتهم، ولم يأخذوا عليهم إلا انتمائهم الشيعي، وكان ذلك دافعًا للشيخ كاشف الغطاء أن يكتب محاولته التقريرية الأولى في كتابه التصحيحي أصل الشيعة وأصولها، ليرد ما صدر شفهة وكتابة من شبهات حول الفقه الشيعي، والكتاب لقي من الأصداء ما يستحقه»^(٢٨).

وعن الاستقبال الحسن للكتاب، أشار إلى ذلك الدكتور محمد إبراهيم الفيومي بقوله: «استقبل العلماء كتاب أصل الشيعة وأصولها للإمام المغفور له الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، استقبالا حسنا، فأوقفهم على حقيقة التشيع ومعتقد الشيعة»^(٢٩).

ومعظم الكتاب المصريين الذين كتبوا عن العلاقات التصالحية بين السنة والشيعة، ودعوا إلى تجاوز ذهنية القطعية والانغلاق، معظم هؤلاء الكتاب استندوا إلى كتاب الشيخ كاشف الغطاء، وتعاملوا معه بوصفه نصًا مرجعيًا مهمًا في هذا الشأن.

ومن هؤلاء الكتاب الدكتور سليمان دنيا (١٩١٠-١٩٨٨م)، في كتابه الوجيز (بين الشيعة وأهل السنة)، الذي طبعته ونشرته في وقته وزارة الأوقاف المصرية، وفيه وصف الدكتور دنيا كاشف الغطاء بالعالم الكبير.

ومن هؤلاء أيضًا، الدكتور علي عبدالواحد وافي في كتابه (بين الشيعة والسنة)، والدكتور أحمد كمال أبو المجد في كتابه (حوار لا مواجهة) الذي دعا فيه إلى حوار جديد بين السنة والشيعة، والكاتب فهمي هويدي في كتابه (أزمة الوعي الديني)، والكاتب رجب

(٢٨) مجموعة كتاب، الإمامان البروجردي وشلثوت رائدا التقريب، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٤م، ص ٢٣٠.

(٢٩) محمد إبراهيم الفيومي، في مناهج تجديد الفكر الإسلامي.. التقريب بين المذاهب، القاهرة: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص ٢٤.

البناء في كتابه (الشيعة والسنة واختلافات الفقه والفكر والتاريخ) إلى جانب آخرين. والغريب في الأمر أن الحاجة إلى هذا الكتاب، تتأكد اليوم أكثر من أي وقت مضى، فحالة الجهل بحقيقة المسلمين الشيعة ما زالت سائدة، ليس على مستوى عوام الناس فحسب، وإنما على مستوى الخواص أيضًا من مثقفين وعلماء وباحثين، وبعضهم يصارحون بهذا الأمر ولا يتكتمون عليه.

وتتأكد الحاجة اليوم إلى هذا الكتاب أيضًا، في ظل حرب التضليل والافتراء التي تشن على المسلمين الشيعة، ومن المؤسف جدًا محاولة البعض العمل على طباعة أسوء الكتب، وأكثرها ظلمًا وظلامًا لخلق حالة من الكراهية تجاه المسلمين الشيعة، وتقبيح صورتهم، وتكريس ثقافة التباعد والقطيعة والانغلاق، والإطاحة بثقافة التقارب والتواصل والانفتاح.

مع كل ذلك على المسلمين الشيعة أن يلتزموا بمبدأ الأخوة الإسلامية، ويتمسكوا بنهج التقارب والتصالح بين المسلمين كافة، فالطريق ما زال شاقًا وطويلاً لتصحيح الصورة.

نظرية المعرفة عند أبي حامد الغزالي..

مقاربة نقدية لقراءة زكي نجيب محمود

الدكتور محمد حفيان*

□ تمهيد: حول منهج الدكتور زكي نجيب محمود

يعترف الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه (تجديد الفكر العربي) أنه لم تتح له فرصة طويلة الأمد تمكّنه من مطالعة التراث العربي على مهل، فقد انشغل طويلاً بالفكر الأوروبي دراسةً وتدرّيساً حتى سبقت إلى خاطره ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه. لكنه في أعوامه الأخيرة -وهو في أنضج سنّيه- أخذته «صحوة قلق» قادت إلى المبادرة بطرح السؤال الذي كان قد طرحه قبله، وطرحه بعده الكثيرون من الذين فوجئوا فانتبهوا، وهو: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذي بغيره نفلت من عروبتنا أو نفلت منها؟

إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق؟ كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل

* باحث وأستاذ محاضر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة سعيدة، الجزائر.

في نظرة واحدة؟»^(١).

وقد أجاب الدكتور زكي نجيب محمود عن هذا السؤال بقوله: «هو أن نأخذ من الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة، التي جعلوها موضع البحث، وذلك لأنه بعيد جداً لتطاول الزمن بيننا وبينهم، أن تكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفسها مشكلاتهم. إذن لم يعد يُجدي أن أحصر بحثي في مشكلاتهم التي طويت موضوعاتها طياً، ولكن الذي قد يعود علينا بالنفع العظيم من حيث الحفاظ على كيان لنا عربي الخصائص، هو أن ننظر إلى الأمور مثل ما نظروا، أو قل بعبارة أخرى: أن نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها»^(٢).

أما في كتابه (المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري) فمن خلال عنوانه يبدو واضحاً أن الكاتب إنما يريد أن «يقف مع الأسلاف في نظراتهم العقلية وفي شطحاتهم اللامعقولة كليهما، بمعنى يفرز بين ما هو معقول وما هو لا معقول في التراث العربي الإسلامي».

وقد اعتبر الكاتب هذه العملية رحلة على طريق العقل اهتدى فيها بدرجات الإدراك في صعودها من البسيط إلى المركب، وهي المراحل التي أشار إليها الغزالي عند تأويله لآية النور: فالمشكاة، والمصباح، والزجاجة، والزيتونة، هي عنده درجات من الوعي تتصاعد وتزداد كشافاً ونفاذاً. «فاستخدمت بدوري هذه المراحل لأرى من خلالها خمسة قرون من تاريخ الفكر في المشرق العربي، من القرن السابع الميلادي إلى بداية القرن الثاني عشر؛ إذ خُيِّلَ إليَّ أن السابع قد رأى الأمور رؤية المشكاة، والثامن قد رآها رؤية المصباح، والتاسع والعاشر قد رأياها رؤية الزجاجة، التي كانت كأنها الكوكب الدري، ثم رآها الحادي عشر رؤية الشجرة المباركة التي تضيء بذاتها. وذلك لأنني قد رأيت أهل القرن السابع وكأنهم يعالجون شؤونهم بفطرة البديهة، وأهل القرن الثامن وقد أخذوا يضعون القواعد، وأهل القرنين التاسع والعاشر قد صعدوا من القواعد المتفرقة إلى المبادئ الشاملة التي تضم الأشتات في جذوع واحدة، ثم جاء الحادي عشر بنظرة المتصوف التي تنطوي إلى دخيلة الذات من باطن لترى فيها الحق رؤية مباشرة»^(٣).

إن التماس طريق العقل في الثقافة العربية بالنسبة للدكتور زكي نجيب محمود، يعني «أننا نتخير من تلك الثقافة مواقفها التي عاجلتها بالإدراك السليم، لا بالعاطفة حتى وإن

(١) د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، بيروت: دار الشروق، الطبعة الخامسة ١٩٧٨، ص ٦.

(٢) د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، بيروت: دار الشروق، الطبعة الثالثة ١٩٨١ ص ٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

كانت رضية ودافئة»^(٤).

ويقصد الكاتب بالعاطفة «اللاعقل» في مقابل «العقل» الذي «يتقيد بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية إلى نتيجة معينة، أما «العاطفة» أو «اللاعقل» فهي التي يؤثر صاحبها اختيار الطريق المحبب إلى النفس، بغض النظر عن تحقيق النتائج»^(٥).

إن خطة السير المحددة على ضوء تأويل الإمام الغزالي لآية النور المبيّن لدرجات الإدراك السليم للفرد الواحد في نموه العقلي، قادت الدكتور زكي نجيب محمود إلى أن يقرأ التراث العربي الإسلامي «مهتدياً بتلك الدرجات الإدراكية وملتمساً لكل درجة منها عصرًا تمثلت فيه، ورجالاً تمثلت فيهم وكتابات تجلّت فيها»^(٦).

فالنور هنا هو قوة الإدراك، وأولى الصور الإدراكية هي المحسوسات «وهي التي رمزت إليها الآية الكريمة بالمشكاة، وماذا بداخل المشكاة؟ بداخلها مصباح في زجاجة، أما المصباح فهو العقل الذي يدرك المعاني (...)، والزجاجة هنا ترمز إلى الخيال، ويقصد بالخيال هنا القدرة على حفظ ما تريده الحواس مخزوناً حتى يعرض على العقل عند الحاجة إليه (...)، لكن قوة خيال هذه -الزجاجة- من أين تأتيه؟ نعم، إنه موصوف في الآية بأنه كالكوكب الدري لمعاناً، لكن لهذا الضياء الساطع مصدراً، فهو يوقد من شجرة مباركة، والشجرة هنا في تأويل الغزالي هي الروح الفكري الذي يؤلف بين العلوم العقلية»^(٧).

والشجرة المباركة تستمد قوتها ونورها من ذاتها وليس من معين خارجي ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾، «إذن فهي المصدر الإدراكي الأخير الذي يقوم بذاته، ثم يكون منه المدد لغيره من صور الإدراك، هو أقرب شيء إلى ما نسميه في المصطلح الفلسفي بـ«الحدس» أو الإدراك بالفطرة أو بالبصيرة؛ لأنه إدراك يلمع دفعة واحدة يبرهن على غيره لكنه هو نفسه لا يحتاج إلى برهان»^(٨)، إنه إلهام؛ إذ إن هذا التدرج في تطور الإدراك العقلي بالنسبة للفرد الواحد على نحو ما شرحه الغزالي تأويلاً لآية النور^(٩)، ألهم الدكتور زكي نجيب محمود فكرة إسقاطه على تطور الإدراك العقلي في العصور الثقافية الإنسانية،

(٤) المصدر السابق، ص ١٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٧) المصدر نفسه، ص: ٢٢-٢٣.

(٨) المصدر نفسه، ص: ٢٤.

(٩) ينظر في: أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٦.

«فَعَصْرٌ ثَقَافِي كَانَتْ تَسْوَدُهُ التَّجَارِبُ الْأُولِيَّةُ بِالعَالَمِ المَحِيطِ وظَوَاهِرُهُ، فَكَانَ تَعْلِيلُهُ عِنْدَ أَهْلِهِ بِالْأَسَاطِيرِ، تَلَاهَ عَصْرٌ انْخَرَطَ فِيهِ الْفِكْرُ لِيَنْصَبَ فِي قَوَالِبِ وَأَطْرَافِ هِيَ الَّتِي يُطْلَقُونَ عَلَيْهَا اسْمَ «العقل»، وَكَانَ ذَلِكَ عِنْدَ الْيُونَانِ الْأَقْدَمِينَ، ثُمَّ أَعْقَبَ هَذَا وَذَلِكَ وَحْيَ بِالْمُبَادِئِ وَالْقِيمِ الَّتِي تَمْسُكُ بِثَمَرَاتِ الْعَقْلِ فِي شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ، وَكَانَ ذَلِكَ فِي دِيَانَاتِ الشَّرْقِ الْأَوْسَطِ الَّتِي انْتَهَتْ إِلَى الْإِسْلَامِ»^(١٠).

ثم إسقاطه كذلك على تطور الإدراك العقلي وتتبع مساره في التراث العربي، بمعنى أنه «التمس ذلك العقل في خواطر البدهة أولاً، ثم في محاجات المنطق ثانياً، ثم في حدس الصوفية ثالثاً»^(١١).

فمدارج الإدراك العقلي كما ترسمها الكاتب، تبدأ «بالعفوية النشيطة الحية، ومعقبة عليها بالتنظيم والتنسيق وتقعيد القواعد، ثم منتهية بإدراك المبادئ الأشمل والأعم. لولا أن الغزالي يضيف إلى ذلك مرحلة رابعة يكون عندها تأمل مُسَدَّد بقوة الإلهام. وسأجعل هذه المدارج نفسها معالم طريقي عندما أشق لنفسي طريقاً في دنيا تراثنا الفكري، باحثاً عن العقل كيف بدأ، وكيف نما، وفي أي اتجاه استقام به السير أو انعرج؟»^(١٢).

ومن هنا فإن مهمتنا ستنصب على البحث عن الأدوات الإجرائية في موقف الدكتور زكي نجيب محمود إزاء أبي حامد الغزالي، على ضوء المنهج الذي اعتمده في الفرز بين ما هو معقول وبين ما هو لا معقول في تراث الغزالي الفكري، والذي على أساسه «عمده» نموذجاً وحيداً للمرحلة التي رمز إليها بـ«الشجرة المباركة» في كتابه «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، وصنّفه فيها مثلاً للعقلانية والعلمية رؤيةً ومنهجاً.

□ أبو حامد الغزالي: «الشجرة المباركة» مثال العقلانية

في الفصل السابع من القسم الأول الذي يعنونه بـ«الشجرة المباركة» يصل المؤلف إلى ذروة صعوده في تتبعه لدرجات الإدراك والوعي في التراث العربي الإسلامي عبر مراحل مساره التاريخي، من المشكاة إلى المصباح في مرحلة ثانية، إلى اشتداد وهج المصباح في مرحلة ثالثة، ثم في المرحلة الرابعة إلى الزجاجة التي تحيط بالمصباح التي اشتدت سطوعاً حتى كانت كالكوكب الدرّي، الذي منه يطل على المصدر الذي يستمد منه الكوكب الدرّي قوته، وهو الشجرة المباركة التي هي ﴿زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ

(١٠) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، مصدر سابق، ص ٢٤.

(١١) المصدر نفسه، ص: ٢٤.

(١٢) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، مصدر سابق، ص ٢٤.

تَمَسُّهُ نَارٌ»، «أي إن الإدراك هنا يستمد شعلته من نبع باطني ذاتي يكفي صاحب الإدراك فيه أن يخلص النظر إلى قلبه فإذا هو مهتدٍ إلى الحق، وتلك هي نظرة المتصوفة»^(١٣).

إن مرحلة الإدراك القصوى التي رمز إليها الكاتب بـ«الشجرة المباركة»، وهي القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) حسب التحقيق الذي اعتمده الكاتب، اكتمل فيها العقل فبلغ مداه واتسع أفقه، وعندما يبلغ الشيء مدى تطوره يبدأ في الرجوع القهقري، فكذلك العقل في المرحلة الخاتمة حينما آل الإدراك إلى القلب، أي إلى التصوف.

ويبدو أن لثراث أبي حامد الغزالي مستويين في رأي الدكتور زكي نجيب محمود، فهو يصنّفه في مستوى التراث المعقول، ويصنّفه كذلك في مستوى التراث اللامعقول. ففي مستوى التراث المعقول هو قمة العقلانية، بل ويعجب من «علميته المنهجية في النظر»، التي يرى أنها «تصلح أن تكون نموذجاً للمنهج العلمي كيف يكون». «أما في مستوى التراث اللامعقول، فيصنّفه كذلك نموذجاً له، بل ويناقض حكمه السابق بالقول: «إن الغزالي قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة»^(١٤).

وسنحاول عبر هذا البحث استبطان دراسته للغزالي عبر المستوى الأول، لنرى مدى تطابق الحكم الذي اعتمده في هذا التصنيف مع معيارية خطاب الغزالي أولاً، ومع معيارية أداة التصنيف نفسها، وهي العقل ثانياً. ولنسأل: ما الذي ميّز الغزالي ليكون النموذج البارز للتراث «المعقول» في رأي الدكتور زكي نجيب محمود؟

الواقع أن للغزالي مكانة خاصة عند الدكتور زكي نجيب محمود، فقد جعله ممثلاً وحيداً لمرحلة من مراحل تطور الإدراك العقلي، بل قمة اكتمال الإدراك العقلي، والكاتب وإن سُمي هذه المرحلة بلذ هذا العصر «الشجرة المباركة» كعنوان للفصل السابع من الكتاب، وكذلك كعنوان لجزء من القرن الرابع وكل القرن الخامس (العاشر والحادي عشر الميلاديين) إلا أن الغزالي في حقيقة الأمر كان هو العنوان في الحالين؛ لأنه «هو الشجرة المباركة»^(١٥).

وهو ينظر إليه بإجلال وتعظيم، فقد «طالت قامته حتى رآه (الكاتب) من بعيد كالنخلة الفارعة فهابه وتحشع له، وإن الناقد له ليرتد مرة قبل أن يقدم على نقده؛ لأنه يعلم أنه واقف بإزاء طود شامخ راسخ أخلص النظر والقول، لم يكتب ما كتبه ليملاً الصحف بزخرف اللفظ، ولا ليلهي قارئه بقدرة يتظاهر بها أمامه ليتعالم في كذب، بل كتب

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

ما كتبه مخلصاً صادقاً، ينظر إلى الفكرة المعروضة بين يديه نظرة تشملها من كافة وجوها، فإذا انتهى به النظر إلى الحكم آمن به ودافع عنه بكل ما أوتي من قدرة على جمع الشواهد من مآثور القول، وعلى إقامة الحجة العقلية الخالصة يسوقها لتساير تلك الشواهد المآثورة عن السالفين الصالحين»^(١٦).

والملاحظ أن الكاتب لم يبسط القول في حق أي علم من أعلام الفكر العربي الإسلامي بالقدر الذي بسطه مع الغزالي، ولم يسترسل في معاني الإجلال والإكبار قدر استرساله مع الغزالي، حتى لقد ختم بالقول: «كان الغزالي في تراثنا الفكري الشجرة المباركة، شمخت بفروعها ورؤوسها، وامتدت على العصور بظلالها (...)، فله علينا حق التعظيم وليس عليه منا لوم إذا جاء الناس من بعده صغاراً تابعين»^(١٧).

لكن هذا ليس كافياً للتسليم للكاتب في حكمه القاطع باعتبار الغزالي مثال العقلانية، وهو «الشجرة المباركة» - حسب ما حدد الكاتب نفسه لهذا المفهوم من دلالة-، وهو في الوقت نفسه مثال اللاعقلانية.

فهل سنجد فيما كتب الدكتور زكي نجيب محمود عن الغزالي ما يبرر هذا الحكم؟

لقد درس الدكتور زكي نجيب محمود الغزالي وفق التدرج المنهجي التالي:

أولاً: التعرض لتجربته في «المنقذ من الضلال».

ثانياً: منهج الغزالي العلمي بين ديكارت وبيكون.

ثالثاً: مفهوم اليقين عند الغزالي.

رابعاً: مفهوم العقل عند الغزالي.

أما فيما يخصنا -نحن- فإننا سنتتبع دراسة الدكتور زكي نجيب محمود لهذه المباحث لكن بشاغل واحد سيشكل خيطاً ناظماً لها، وهو البحث عبرها عن إجابة السؤال السابق.

أولاً: تجربة الغزالي في «المنقذ من الضلال»

لم يطل الكاتب الحديث عن هذه التجربة، إذ اكتفى بتأكيد القول: إن الغزالي «هو الشجرة المباركة التي تنمو بقوة فطرتها دون أن تتكى على المعين الخارجي كما يفعل الصغار»^(١٨).

(١٦) المصدر السابق، ص ٣١٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

والمماثلة هنا واضحة بين خصائص «الشجرة المباركة» التي تضيء بذاتها^(١٩) وبين الغزالي الذي «نضح الأفكار من المعين الغزير الدافق في نفسه الخصلة الغنية المثمرة، فلم يعبأ أن جاءت تلك الأفكار متفقة أو مختلفة مع معاصريه»^(٢٠).

إن الكاتب بهذا التقسيم، وإن قصد به الإكبار والإجلال، إلا أنه أظهر الغزالي في صورة «المتفرد» الذي لا يهمنه من أمر مجتمعه شيء إلا خاصة نفسه، والواقع أن الغزالي لم تكن غايته من تأليف الكتاب تحدي معاصريه برفض علومهم وتسفيهها - وهو الذي تعلمها فأتقنها-، إنما كانت غايته «أن يبيث غاية العلوم وأسرارها وغائلة العلوم وأغوارها، وأن (يحكي) ما قاساه في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأ عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى بقاع الاستبصار... إلخ»^(٢١).

ومع ذلك فليس هذا المهم ولا هو المطلوب، بل المهم والمطلوب في كتاب «المنقذ من الضلال» هو الشاغل المعرفي الذي صاحب الغزالي في تجربته حين عاشها وحين كتبها، والشاغل المعرفي هو كما عبر عنه الغزالي نفسه بقوله: «فقلت في نفسي أولاً إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي»^(٢٢).

وهنا السؤال: كيف طلب الغزالي حقيقة العلم؟ أي بأي منهج؟ هل طلبه بمنهج علمي نظري أم بمنهج سلوكي صوفي كشفي؟

ثانياً: منهج الغزالي العلمي.. الغزالي وديكارت ويكون

يرى الدكتور زكي نجيب محمود أن للغزالي منهجاً علمياً يكاد يجمع كل أطراف المنهج الرياضي عند ديكارت والمنهج التجريبي عند بيكون. هذان العلمان هما -بتعبير الكاتب- «إمامان من أئمة المنهج العلمي في تاريخ الفكر البشري كله (...)، ويعدان فاتحة العصر في الفكر الأوروبي بسبب المنهاج الجديد، ومع ذلك فيكاد لا يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطاً من شروط النظرة العلمية التي نثر أصولها على صفحات كتبه نثرًا»^(٢٣).

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٢١) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية ١٩٨٥، ص ٧٩.

(٢٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ص ٨١-٨٢.

(٢٣) د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في ثرائنا الفكري، مصدر سابق، ص ٣٢٠.

ويقارن الكاتب بين ما يدعو إليه ديكارت من عدم التسليم بأية فكرة إلا إذا كانت من اليقين الذي لا يرقى إليه شك، وبين ما يقوله الغزالي عن العلم اليقيني «الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب»^(٢٤)؛ لكونهما (الغزالي وديكارت) اعتمدا المنهج الرياضي الذي يقوم على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات يقينية بحكم كونها حقائق أولية بديهية كالاثنتين أكثر من الواحد، بعد الشك في المعلومات التي سبق تحصيلها عن طريق ما يسميه الغزالي بـ«الجليات»، وهي «الحواس والضروريات»، وقبل ذلك الشك في «التقليدات»^(٢٥).

وهنا يتوقف الدكتور زكي نجيب محمود ليحذر القارئ من سرعة الظن بأن الغزالي ومن بعده ديكارت، قد أصابا الحق حين تشككا في صدق الحواس على نحو ما فعلا فيقول: «فأقول في ذلك ما قاله فلاسفة التحليل التجريبيون المعاصرون في نقدهم لديكارت: إن ما قد ظنه الغزالي خطأ وقعت فيه حاسة البصر ثم صححه العقل، إنما هو خطأ في الاستدلال العقلي لا في الإدراك الحسي»^(٢٦).

إن الدكتور زكي نجيب محمود يقول هذا من منطلق الفلسفة الوضعية المنطقية باعتباره «الصوت الوحيد الذي يعبر عنها في شرقنا العربي» كما لا حظ ذلك محمود أمين

(٢٤) الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٨٢.

(٢٥) يوضح الغزالي خطوات منهجه فيقول: «... ثم فتشت عن علمي فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة (صفة اليقين) إلا في الحسيات والضروريات، فقلت: الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات، فلا بد من إحكامها أولاً لا أتيقن أن ثقتي بالمحسّات وأمان من الغلط في الضروريات من جنس أمان الذي كان من قبل في التقليدات ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات (...). فأقبلت بجهد بليغ أتأمل في المحسّات والضروريات، وانظر هل يمكنني أن أشك نفسي فيها؟ فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسّات أيضاً، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من المحسّات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مداخلته». أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٨٣.

(٢٦) «وذلك أنني إذا رأيت الظل واقعاً غير متحرك فاستدللت من ذلك نفي الحركة عنه، فإنما كان الخطأ هو في هذا الاستدلال لأن الذي نبهني للخطأ بعد ذلك هو لقطة حسية أخرى جاءتني عن طريق المشاهدة -والمشاهدة إدراك بحاسة البصر بعد ساعة- كما يقول الغزالي، وكذلك حين رأيت الكوكب صغيراً في مقدار دينار فالخطأ هنا هو أن أستدل مما أراه نتيجة لا تلزم بالضرورة عنه، والواجب المنهجي هو أن أقول: إن حجم الكوكب في رؤيتي هو كحجم الدينار، أما ماذا يكون حجمه في الحقيقة فطريق العلم به طريق آخر». د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، مصدر سابق، ص ٣٢٤.

العالم^(٢٧)؛ لذلك فهو يشدد على أن «لا يشكك القارئ كما تشكك الغزالي وديكارت في أمانة الحواس وما تدركه؛ لأن ما تدركه الحواس عن الأشياء الخارجية محال أن تكون كذباً من حيث هو خبرة معينة وقعت لصاحبها، حتى لو اختلفت الناس جميعاً بعد ذلك في خبراتهم عن تلك الخبرة المعينة»^(٢٨)، وللدكتور مقال بعنوان «الشك الفلسفي» قال فيه: «وما هذا الشك الفلسفي إلا كلام يراد به تزجية الفراغ وتسرية الهموم، فيما أظن»^(٢٩).

وبعد أن ينتهي الغزالي من بسط منهجه شاكاً في «العقليات» كما شك في «المحسّات»^(٣٠) يعلق الدكتور زكي نجيب محمود فيقول: «هكذا رسم لنا الغزالي طريقاً للشك المنهجي لا نرى بعده ما ننسبه إلى ديكارت ولا ننسبه إليه»^(٣١).

ولنا أن نسأل «هل انتهى الغزالي إلى الغاية من الشك؟ وهل هذا هو منتهى منهجه؟ ونجيب:

نعم، إن هذا هو منتهى الشك ومنتهى المنهج كذلك، منتهى الشك لأنه ليس بعده إلا السفسطة، ومنتهى المنهج لأنه بداية التراجع عنه.

وهذا ما انتهى إليه الغزالي فعلاً، إذ لم يوصله «الشك» إلا إلى السفسطة، ويعترف

(٢٧) أورده الدكتور أحمد ماضي، في بحث بعنوان: الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي، (المؤتمر الفلسفي العربي الأول)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية: نوفمبر ١٩٨٧، من ص ١٧١ إلى ٢٠٢.

(٢٨) د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، مصدر سابق، ص ٣٢٤.

(٢٩) د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، بيروت: دار الشروق، الطبعة ١٩٨١، ص ١٨٥.

(٣٠) «قد بطلت الثقة بالمحسّات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً، فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسّات وقد كنت واثقاً بي؟ فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلّى كذب العقل في حكمه كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلّي ذلك لا يدل على استحالاته، فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت إشكالاتها بالمنام وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن بجميع متخيلاتك ومعتقداتك أمل وطائل، فيما تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها». أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ص ٨٣-٨٤.

(٣١) د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، مصدر سابق، ص ٣٢٦.

بذلك فيقول: «فلما خطرت لي هذه الخواطر (يعني الشك في المدركات الحسية والعقلية)، وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلّمة لم يمكن تركيب الدليل، فأعضل هذا الداء ودام تقريباً من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال»^(٣٢).

ولم يكن له من مخرج من تلك الأزمة والشفاء من ذلك المرض -الذي اعتبره البعض مرضاً عقلياً نتج عن قلق وخوف من خطر سياسي^(٣٣)- إلا بالتراجع عن منهجه، أي بالتراجع عن الشك في «الضروريات العقلية»، لكن هذا التراجع لم يكن بموجب نظر عقلي بل بنور إلهي كشفي.

هذا النور الإلهي الكشفي هو الذي حاول الدكتور زكي نجيب محمود تأويله على غير هذه الصفة، فقال: «وما هذا النور إلا حقائق يراها صادقة بالفطرة»^(٣٤). والواقع أن هذا التأويل يجانب تماماً المعنى الذي يدل عليه منطوق النص الذي هو على النحو التالي: «...حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمر ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله (...). إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليه من نوره، فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان»^(٣٥).

فالنص هنا واضح كل الوضوح، يعترف فيه الغزالي بشفائه من مرض «السفسطة» التي عاشها «حالاً» ولم يعيشها «مقالاً». ويعترف كذلك بتراجعه عن الشك في «الضروريات العقلية»، حيث أصبحت «مقبولة وموثوق بها»، ويعترف كذلك بأن هذا التراجع عن الشك «لم يكن بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر»، ويعترف أخيراً بأن «ذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف» التي هي معارف كشفية.

وما ذاك التأويل الذي قال به الدكتور زكي نجيب محمود إلا بغرض تبرير التماثل

(٣٢) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ص ٨٤-٨٥.

(٣٣) ينظر في: د. عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي، بيروت: دار الأندلس، الطبعة الثانية ١٩٨١، ص ص ٧٦-٨٢.

(٣٤) د. زكي محمود، المعقول واللامعقول، مصدر سابق، ص ٨٥.

(٣٥) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٨٥.

الذي كَرَّسه بين «منهج الشك» عند الغزالي و«منهج الشك» عند ديكارت، وهذا التماثل الذي اكتسب «شرعية معرفية» مسلماً بها لدى كل الذين درسوا هذا الموضوع، وكذلك تكريس القول الشائع بأن الغزالي أوجد وأرسى «قواعد» منهج الشك، بناءً على ما أبداه من شك في مدركات الحواس والعقل في كتابه «المنقذ من الضلال».

غير أنه يمكننا إبداء بعض الملاحظات حول هذا الموضوع فنقول:

أولاً: إن هذا الشك (شك الغزالي في مدركات الحواس ومدركات العقل) هو حال عارض في حياة الغزالي، على شكل «مرض نفسي» لم يدم أكثر من شهرين، وهو غير الشك الصحي الذي يجب أن يتحلّى به كل باحث، وهو الذي اعتمده الغزالي وجعله شرطاً للمعرفة الصحيحة بقوله: «فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة»^(٣٦).

ثانياً: إن هذا الشك افتقر إلى القصدية التي يتطلبها المنهج، بمعنى أن الغزالي لم يكن يقصد «رسم طريق للشك المنهجي»؛ إذ لم يكن مخيراً في ذلك الشك الذي اعتبره هو نفسه «مرضاً» و«داءً».

ثالثاً: إن ذلك الشك لم يكن مفكراً فيه، أي إنه لم يأت من طريق الإمعان الفكري، بل أتى من طريق الخاطر النفسي باعتراف الغزالي نفسه، «فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر»^(٣٧).

وفوق ذلك فهو خاطر مرضي في نظر الغزالي نفسه، مما ينفي عنه تماماً ليس فقط القصدية بل الرضا كذلك، لكن لا يفهم من ملاحظتنا هاته أننا نشترط القصدية في سلامة الأفكار وجديتها وأصالتها، فالأفكار الأصيلة والجدية والسليمة كثيراً ما تأتي من طريق الخاطر تماماً مثلما تأتي من طريق الإمعان الفكري المتأني من أعمال العقل. لكننا أردنا -فقط- أن نبدي تحفظنا على قول من قال: إن الغزالي قصد وضع قواعد منهج الشك.

رابعاً: إن الغزالي لم يكتب عن هذا الشك في إطار متن تدوين العلوم، بل في إطار الحكى عن تجربة سفسطائية مرَّ بها، لذلك فقد حكى عنه (أي الشك) في مدخل الكتاب بعنوان: «مدخل السفسطة وجحد العلوم»، واعتبره في هذا المدخل داءً سفسطائياً بقوله: «فأعضل هذا الداء (داء الشك) ودام تقريباً من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال

(٣٦) أبو حامد الغزالي، أورده ناجي حسين جوده، المعرفة الصوفية، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى ١٩٩٢، ص ٧٦.

(٣٧) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٨٤.

لا بحكم النطق والمقال^(٣٨)، أي إنه عاش هذا الشك السفسطائي كمرض نفسي عارض، لكنه لم يقل به ولم يعتمده لا كتابة ولا تدريساً؛ بدليل أن جلّ كتبه المشهورة كتبها بعد هذه التجربة ولم يعتمد فيها هذا الشك السفسطائي، ولم يؤثر عنه أنه كان يدعو له في دروسه.

خامساً: إن هذا المرض السفسطائي أصاب الغزالي مباشرة بعد تحرره من ربة التقليد «والارتفاع عن حضيضه إلى بقاع الاستبصار»^(٣٩)، ومع بداية عمله الدؤوب من أجل «استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق»^(٤٠).

ولم يباشر الغزالي هذا الجهد النقدي المعرفي (نقد المعرفة) إلا بعد أن شفي من لوثه ذاك المرض (مرض الشك)؛ ولذلك فلا عجب أن جاءت كل كتبه خلواً منه. وها هو يعترف بكل صفاء ووضوح: «ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض بفضل وسعة جوده انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق (...)، فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع؛ إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتها (...)، فابتدرت سلوك هذه الطريق واستقصاء ما عند هذه الفرق»^(٤١).

واضح إذن أن الغزالي بعد أن شفي وعادت نفسه إلى الصحة والاعتدال، «ورجعت الضروريات العقلية مقبولة وموثوقاً بها لديه على أمر ويقين»^(٤٢)، اختار «نقد المعرفة» منهجاً علمياً لـ «درك الحق» والبحث عن «اليقين» عوضاً عن الشك في مدركات الحواس والضروريات العقلية الذي لم يوصله إلا إلى السفسطة. فما هو اليقين الذي كان يبحث عنه الغزالي إذن؟

ثالثاً: مفهوم اليقين عند الغزالي.. المماثلة مع ديكرات

يدرس الدكتور زكي نجيب محمود مفهوم اليقين عند الغزالي بالاعتماد أكثر على

(٣٨) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٨٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٥-٧٩.

(٤١) المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم.

الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل الشهادة والمكاشفة». أبو حامد الغزالي، المنقذ

من الضلال، مصدر سابق، ص ٨٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

كتابين من كل الكتب التي كتبها الغزالي التي تناول في بعضها مفهوم اليقين، والكتابان هما: «ميزان العمل» و«معيار العلم» وهذا الأخير -وهو الذي اعتمده أكثر- هو في فن المنطق، أما الأول فيكاد يكون تكملة للثاني.

يقول الغزالي في آخر كتاب معيار العلم: «وإذا كانت السعادة في الدنيا والآخرة لا تنال إلا بالعلم والعمل، وكان يشتبه الحقيقي بما لا حقيقة له وافترق بسببه إلى معيار، فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع في الآخرة بغيره، فيفتقر إلى ميزان تدرك به حقيقته، فلنصنف كتاباً في ميزان العمل كما صنفناه في «معيار العلم»، ولنفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجرد له من لا رغبة له في هذا الكتاب»^(٤٣).

وبحسب الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي الذي حققه الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه «مؤلفات الغزالي»، فإن الكتابين يعتبران من أوائل ما كتب الغزالي، ف«معيار العلم» في الترتيب الثامن عشر، و«ميزان العمل» في الترتيب الواحد والعشرين، حسب الترتيب العام لكتب الغزالي التي بلغت أكثر من ثلاث مئة كتاب عدا تلك التي عدت منحولة.

وهذا يعني أن الغزالي كتب الكتابين في بداياته الأولى، حين كان شغوفاً بالفلسفة اليونانية وبالمنطق خاصة، وبالكلام والجدل والمناظرات، حتى «أدخله سيلان ذهنه في مضايق الكلام ومزال الأقدام»^(٤٤).

ولعل اختيار الدكتور زكي نجيب محمود لكتاب (معيار العلم) على الخصوص، وبالذات من هذه الفترة من حياة الغزالي التي كان يعتقد فيها «أن العقل أعلى الملكات»^(٤٥) إنما لما وجد فيها (الدكتور زكي نجيب محمود) ما يسهل عليه إقامته الدليل على صواب المماثلة التي أقامها بين الغزالي وديكارت. ففي أول حديث له عن اليقين عند الغزالي بدأ بقوله: «شغل الغزالي بفكرة اليقين على نحو ما رأينا ديكارت بعد ذلك، شأن كثيرين من رجال الفلسفة قدامى ومحدثين حين أرادوا أن يقيموا بناء الفكر العلمي على أسس لا يطرأ عليها خلل»^(٤٦).

فما هي -إذن- هذه الأسس التي بنى الغزالي عليها اليقين؟

(٤٣) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، المطبعة العربية بمصر، الطبعة الثانية ١٣٤٦هـ / ١٩٢٧م، ص ٢٢٣.
(٤٤) الذهبي، أورده: عبدالرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية ١٩٧٧، ص ٥٢٧.

(٤٥) عبدالرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، المرجع السابق، ص ١١.

(٤٦) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ٣٢٦-٣٢٧.

يجيب الدكتور زكي نجيب محمود بقوله: «وكانت الطريق السائدة بين الفلاسفة أجمعين والغزالي بينهم أن يتخذوا من منهج العلم الرياضي نموذجاً، ومادام العلم الرياضي قائماً على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروض فيها أنها يقينية أيضاً بحكم كونها حقائق تراها البديهة رؤية مباشرة، إذن فقد انجلى الطريق أمامنا، وهو أن نبداً دائماً من حقائق أولية بديهية ثم نستخرج منها ما يلزم عنها وبذلك نضمن اليقين ابتداءً ووسطاً وانتهاءً وذلك ما حاوله الغزالي»^(٤٧).

ثم يستشهد بكتاب «معيار العلم» بقول الغزالي: «البرهان الحقيقي ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره ويكون بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبداً. وأعني بذلك أن الشيء لا يتغير وإن غفل إنسان عنه، كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وأمثالها، فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية»^(٤٨).

إن هذا الاستشهاد الذي يعتبر العتبة الأولى لبداية اليقين استثمره الدكتور زكي نجيب محمود ليؤسس عليه استشهادات أخرى على شكل متواليات، يتأسس فيها التالي على الذي قبله لينتج في الأخير عن الكل ما يتوخاه الدكتور زكي نجيب محمود.

ولنتبع ذلك في تعليقه على النص السابق حيث يقول: «والذي تجدر ملاحظته لأهميته هو أن النتيجة العلمية مادامت قد أقيمت على مثل هذا البرهان اليقيني فإنها تكون معصومة من الخطأ عصمة كاملة، فإذا عرفنا حقيقة ما بنيت على أسس اليقين العلمي استحال علينا بعد ذلك أن نصدق أحداً يزعم لنا خلافها مهما كانت منزلته ومهما كان مصدره»^(٤٩). (لنلاحظ قوله: «مهما كانت منزلته ومهما كان مصدره»)، هذه المتوالية التي تأسست على «البرهان اليقيني» السابق ونتجت عنه، ستأسس عليها - كذلك - متوالية أخرى وتكون نتيجة لها، وهو هذا الاستشهاد بقول الغزالي: «بل لو نقل عن نبي نقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه»^(٥٠).

النص هنا تمهيد للقول بالشك في نبوة النبي إذا كان ما نقل عنه يناقض البرهان

(٤٧) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ٣٢٦-٣٢٧.

(٤٨) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص ١٥٩. وأورده: زكي نجيب محمود في: المعقول واللامعقول، ص ٣٢٧.

(٤٩) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، المصدر السابق، ص ٣٢٧.

(٥٠) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص ١٥٩. وأورده: زكي نجيب محمود في: المعقول واللامعقول، ص ٣٢٧.

اليقيني، فالتدرج البرهاني هنا يتخذ شكل بيداغوجية الانتقال من العام إلى الخاص، ففي النص الأسبق كانت الدعوة إلى عدم تصديق أي أحد «مهما كانت منزلته ومهما كان مصدره»، وفي النص السابق صارت الدعوة إلى تكذيب الناقل عن النبي أو تأويل ما نقل عنه. وإذا لم يكن تأويله إلى ما يقبله العقل ممكناً، فالإجابة هنا يجدها الدكتور زكي نجيب محمود جاهزة عند الغزالي في قوله: «فشك في نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقيناً فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تاماً»^(٥١).

ويبادر الدكتور زكي نجيب محمود إلى سدّ ثغرة قد يخترق منها هذا «الحصن» البرهاني فيقول: «وأما أن نحتمل صدق الرواية برغم أنها مناقضة لما أثبتناه بالبرهان اليقيني على النحو الذي بيناه فأمر لا يجوز وروده»^(٥٢)، فهذه نتيجة دحرج (داعية الوضعية المنطقية)^(٥٣) القارئ إليها. ويتساءل داعياً: «فماذا يريد العربي في عصرنا أساساً أقوى من هذا الأساس ليكون به علمي المنهج والنظر»^(٥٤).

بل إن الدكتور زكي نجيب محمود ليؤصل لدعوته تلك حينما يقرر وبدون تردد أسبقية الغزالي على غيره من علماء أوروبا بقوله: «ولقد تنبّه ديكارت وبيكون معاً بعد الغزالي بخمسة قرون إلى خطورة هذا الأساس المنهجي في التفكير، لأنها جاءت في أعقاب قرون دينية هي القرون الوسطى، حيث كانت الحجة التي تقام على فكرة ما، هي أنها منسوبة لفلان الفلاني من القدماء أو مأخوذة من الكتاب الفلاني الذي هو موضع ثقة وتصديق، فقال الرجلان ديكارت في فرنسا وبيكون في إنجلترا: إن صدق الفكرة لا يقام على قائلها مهما يكن شأنه، وكذلك قال الغزالي قبلهما في أكثر من موضع من كتبه الكثيرة»^(٥٥).

وبعد أن يطمئن الدكتور زكي نجيب محمود لهذه المماثلة يعود إلى الحقائق الأولية التي يقام على منهجها بناء العلم اليقيني ليتساءل عن: متى تكون الحقيقة الأولية أولية؟

ليجيب نقلاً عن الغزالي فيقول: «يقول الغزالي في «معيار العلم»: إن الأولي يقال على وجهين: «أحدهما ما هو أولي في العقل أي لا يحتاج في معرفته إلى وسيط، كقولنا: الاثنان

(٥١) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص ١٥٩. وأورده: زكي نجيب محمود في: المعقول واللامعقول، ص ٣٢٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(٥٣) يقول الدكتور زكي نجيب محمود: «إنني في الفلسفة نصير الوضعية المنطقية». ينظر في: قشور ولباب، مصدر سابق، ص ١٦٠.

(٥٤) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، مصدر سابق، ص ٣٢٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

أكثر من الواحد. والثاني أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول أو سلبه على معنى آخر أعم من الموضوع، فإذا قلنا «الإنسان يمرض ويصح لم يكن ذلك أولياً له بهذا المعنى؛ إذ يقال على ما هو أعم منه وهو الحيوان. نعم، للحيوان أولي لأنه لا يقال على ما هو أعم منه»^(٥٦).

وبعد أن يشرح الدكتور زكي نجيب محمود هذه الفكرة التي اتضح من خلالها نوع «اليقين» الذي قصده الغزالي في هذه المرحلة من حياته العلمية وهو «اليقين الرياضي»، أصر الدكتور على إعادة تأكيد ذلك بالقول: «هذا هو ما يحدد به الغزالي شروط الحقيقة الأولية التي هي أساس البناء العلمي اليقيني كائناً ما كانت مادة العلم الذي نقيم بناءه»^(٥٧).

إن هذا التأكيد قد يدعونا للتساؤل عن: إمكانية تطور مفهوم اليقين لدى الغزالي؟ ويدعونا للتساؤل كذلك عن: لماذا اقتصر الدكتور زكي نجيب محمود على إبراز مفهوم اليقين عند الغزالي -فقط- بوصفه يقيناً رياضياً، وأهملاً أو تجاهل دلالات أخرى لمفهوم اليقين يكون الغزالي قد قال بها في كتبه وخاصة تلك التي ألفها أثناء الخلوة وبعد الخلوة؟.

أم أن الدكتور زكي نجيب محمود لم يقف على أي تغير في دلالة المفهوم على امتداد عمر الغزالي العلمي؟

الواقع أن الخلوة كانت عتبة فارقة في حياة الغزالي كلها بين ما قبلها وما بعدها، بدءاً من إخلاص النية في أعماله كلها والتي من أجلها تعلم العلم وتعليمه، «ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة، ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت»^(٥٨).

وانتهاءً بسلوكه الذي تغير تماماً من النقيض إلى النقيض، فقد روى الذهبي في سير أعلام النبلاء عن أحدهم أنه قال: «وقد زرت (أي الغزالي) مراراً وما كنت أحس في نفسي مع ما عهدته عليه من الزعارة، والنظر إلى الناس بعين الاستخفاف كبراً وخيلاء واعتزازاً بما رزق من البسطة والنطق والذهن وطلب العلو (كان هذا قبل الخلوة) أن صار على الضد وتصفى عن تلك الكدورات، وكنت أظنه متلفعاً بجلباب التكلف متمسكاً بما

(٥٦) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص ١٦٢. وأورده: زكي نجيب محمود في: المعقول واللامعقول، ص ٣٢٩-٣٣٠.

(٥٧) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، مصدر سابق، ص ٣٣٠.

(٥٨) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٢٤.

صار إليه فتحققت بعد السبر والتنقير أن الأمر على خلاف المظنون، وأن الرجل أفاق بعد الجنون»^(٥٩)، وكان هذا بعد الخلوة.

فإذا كان سلوك الغزالي قد تغيرَ هذا التغيرُ الجذري^(٦٠) بعد الخلوة فما كان ذلك ممكناً إلا بعد تصحيح النية في ممارسة العلم تعلمًا وتعلُّيًا. وتصحيح النية لا ينتج عنه -فقط- تصحيح السلوك، بل وينتج عنه كذلك -وهذا هو الأهم في بحثنا- تصحيح المفاهيم.

ومن المفاهيم التي بادر الغزالي إلى تصحيحها، هي اعتباره: «العقل أعلى الملكات الإدراكية»، وهذا الاعتبار هو الذي حدّد مفهوم اليقين الذي سماه الدكتور زكي نجيب محمود «اليقين الرياضي».

ولأن العقل لم يعد أعلى الملكات الإدراكية عند الغزالي بعد الخلوة، فإن اليقين تبعًا لذلك لم يعد يتحدّد به، بل أصبح يتحدّد بـ «طور آخر وراء العقل» «تفتح فيه عين أخرى يبصر بها أمورًا، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز»^(٦١).

وهذا «الطور» هو الكشف^(٦٢) والذوق^(٦٣) الذي هو كالمشاهدة، ومحله القلب، ولا

(٥٩) الإمام الذهبي، أورده عبدالرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، مرجع سابق، ص ٥٢٨.

(٦٠) يقول أبو بكر بن العربي شاهدًا عن هذا التغير الجذري: «رأيت الإمام الغزالي في البرية ويده عكازه وعليه مرقعة وعلى عاتكه ركوة، وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربعمئة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم، قال: فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له: يا إمام، أليس تدرّس العلم ببغداد خير من هذا؟ قال: فنظر إليّ شزراً وقال: لما طلع بدر السعادة في فلك الإدارة، أو في سماء الإدارة وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول.

تركت هوى ليلي وسعدى بمنزل وعدت إلى تصحيح أول منزل

ونادت في الأشواق مهلاً فهذه منازل من تهوى رويدك فانزل

غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم أجد لغزلي نساكاً فكسرت مغزلي

أورده: الطاهر المعموري، الغزالي وعلماء المغرب، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس: الدار

التونسية للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٠، ص ص ٦٦-٦٧.

(٦١) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٣١.

(٦٢) الكشف في الاصطلاح الصوفي: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمر الحقيقية وجوداً وشهوداً. الجرحاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المشاوي، القاهرة: دار الفضيلة، ٢٠٠٤، ص ١٥٥.

(٦٣) الذوق: في الاصطلاح الصوفي: هو في معرفة الله عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره. الجرحاني، التعريفات، ص ٩٣.

يوجد إلّا في سلوك طريق التصوف الذي يصقل ويصفي القلب كما تصقل المرأة ويجعله مستعداً لأن تتجلى فيه العلوم اليقينية، فالقلب الصقيل هو «بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمرأة بالإضافة إلى صور المتلونات، فكما أن للمتلونات صورة ومثال، تلك الصورة ينطبع في المرأة ويحصل منها كذلك لكل معلوم حقيقة، وتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها (...) فالقلب مرآة مستعدة لأن يتجلى فيها حقيقة الحق في الأمور كلها»^(٦٤).

وحقيقة الحق هي اليقين الذي ما بعده يقين والذي يتوقف إدراكه على تصفية القلب وتزكيته، وإنما خلت القلوب من العلوم اليقينية إلا بسبب «كدورة المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات، فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه»^(٦٥).

ويعرف الغزالي هذا القلب المدرك للعلوم اليقينية، بأنه: «لطيفة ربانية روحانية، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان (...)، وحيث ورد في القرآن والسنة لفظ القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء»^(٦٦).

ويربط الغزالي بين تزكية القلب وحصول أنوار الإيمان وإشراق نور المعرفة فيه، وتبعاً لذلك يقسم تجلي أنوار ذلك الإشراق والإيمان إلى ثلاث مراتب:

الأولى: «إيمان العوام، وهو إيمان التقليد المحض».

الثانية: «إيمان المتكلمين، وهو ممزوج بنوع استدلال، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام».

الثالثة: «إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين»^(٦٧).

ويضرب الغزالي مثلاً لهذه المراتب: «بأن تصديقك بكون زيد مثلاً في الدار له ثلاث درجات:

الأولى: أن يخبرك من جرّبه بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته في القول، فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع، وهذا هو الإيمان بمجرد التقليد، وهو مثل إيمان العوام.

(٦٤) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الثامن من المجلد الثالث، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٩٨٠. ص ٢٢-٢٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦ و ٨.

(٦٧) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص ٢٦ - ٢٧.

الثانية: أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار فتستدل به على كونه في الدار فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه في الدار أقوى من تصديقك بمجرد السماع، وهذا إيمان ممزوج بدليل، والخطأ أيضًا ممكن أن يتطرق إليه؛ إذ الصوت قد يشبه الصوت، وقد يمكن التكلف بطريق المحاكاة إلا أن ذلك قد لا يخطر ببال السامع؛ لأنه ليس يجعل للتهمة موضعًا ولا يُقدَّر في هذا التلبس والمحاكاة غرضًا.

الثالثة: أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينيك وتشاهده، وهذه هي المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية، وهي تشبه معرفة المقربين والصدّيقين؛ لأنهم يؤمنون عن مشاهدة فينطوي في إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين، ويتميزون بمزية بيّنة يستحيل معها إمكان الخطأ^(٦٨).

ومن هنا يفرق الغزالي بين طريق الصوفية في إدراك اليقين وطريق «النظار» (الفلاسفة والمتكلمين)، فالعلوم والمعارف التي تحصل في القلب تختلف من حيث طرق حصولها، «فتارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيت لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهامًا، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارًا واستبصارًا (...)، والأول يختص به الأولياء والأصفياء، والثاني وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء، وحقيقة القول فيه أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها، وإنما حيل بينه وبينها (بالموانع من الكدورات والمعاصي)، فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة، وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها»^(٦٩).

ولأن هذه الطريقة التي بها يتلقى القلب أو يلهم العلوم اللدنية اليقينية، قد يصعب على الكثير فهمها أو تصورها، فإن الغزالي عمد إلى إيضاح ذلك بمثال محسوس قال فيه: «إنه لو فرضنا حوضًا محفورًا في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر، فذلك القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء وتكون الحواس الخمس مثال الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات، حتى يمتلئ علمًا ويمكن أن تُسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٢ .

بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه، حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله»^(٧٠).

إن ما يمكن ملاحظته في هذا النص، هذا الازدواج الوظيفي للحواس في علاقتها بالقلب، فهي تارة تكون رافداً معرفياً وتارة أخرى تكون حاجباً معرفياً، ولقد أشار إلى هذا المعنى كذلك محي الدين بن عربي حيث حذر من الجمع بين العلم الذي اقتضاه الدليل العقلي أو حصل عن طريق الحواس وبين العلم الموروث عن طريق الإلهام والكشف بقوله: «ولا تطلب الجمع بين الطريقتين (...)»، واحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان فتحرم عين اليقين»^(٧١).

بمعنى: لا تجعل علوم الكشف والذوق موضوعاً لتفسيراتك العقلية فتحجبك عن علوم «عين اليقين» من حيث كنت تحاول إدراكها «فعين اليقين» عند الصوفية هي علوم اللوح المحفوظ، وعلوم اللوح المحفوظ لا تدرك لا بالحواس ولا بالعقل ولكنها تدرك بالقلب عن طريق الذوق والكشف.

«فالقلب - كما يقول الغزالي - قد يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم وصورته تارة من الحواس وتارة من اللوح المحفوظ، كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر إليها، وتارة من النظر إلى الماء الذي يقابل الشمس، ويحكي صورتها، فمهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض، ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ، كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار منع ذلك من التفجر في الأرض، وكما أن من نظر إلى الماء الذي يحكي صورة الشمس لا يكون ناظرًا إلى نفس الشمس. فإذا للقلب بابان، باب مفتوح على عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة، وباب مفتوح على الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة (...)، فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك، وأما انفتاح باب الداخل إلى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ، فعلمه علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤيا وإطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل، أو كان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس، وإنما يفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى (...)، فإذا الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء، وبين علوم العلماء والحكماء هذا، وهو أن علومهم تأتي من داخل القلب من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت، وعلم الحكمة يأتي من

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٥ - ٣٦.

(٧١) محي الدين بن عربي، كتاب الوصايا (ضمن رسائل بن عربي)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م، ص ٣٩١.

أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك»^(٧٢).

أين هذا الكلام من ذاك الذي استشهد به الدكتور زكي نجيب محمود من كتاب «معيار العلم» خاصة، بطريقة انتقائية، إسقاطية، تماثلية، كان كل هدفها هو «ديكرتة» (من ديكارت) الغزالي و«بيكونته» (من بيكون) بأثر رجعي.

ولأن المبحث الذي نحن بصدد لا يحتمل أكثر مما قلناه عن «اليقين» عند الغزالي فسنتكفي بما قلناه، وإلا فإن ما كتبه الغزالي عن «اليقين» في كتبه الكثيرة أكبر من أن يقال في مبحث صغير كهذا.

إنما أردنا فقط أن نشير إلى أن الغزالي لم يقل بـ«اليقين الرياضي» - فقط - كما حاول الدكتور زكي نجيب محمود إيهام قارئه، بل إنه استقر - أثناء الخلوة وبعدها - على القول كذلك باليقين الكشفى القلبي الصوفي، الذي يسمى في الاصطلاح الصوفي «عين اليقين» و«حق اليقين» وإن لم ينكر الغزالي «علم اليقين» والذي هو «ما كان بشرط البرهان لأرباب العقول» كما يقول القشيري^(٧٣)، وهو الذي حرص الدكتور زكي نجيب محمود على إبرازه والتركيز عليه. وفي المقابل أهمل وتجاهل تمامًا «عين اليقين»^(٧٤)، كما تجاهل «حق اليقين»^(٧٥).

رابعًا: مفهوم العقل عند الغزالي

يُعنون الغزالي الباب السابع من الجزء الأول من كتاب: (إحياء علوم الدين) على النحو التالي: «في العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه»، ويبدأ «ببيان شرف العقل»، فيقول مستفتحًا: «اعلم أن هذا مما لا يحتاج إلى تكلف في إظهاره، لا سيما وقد ظهر شرف العلم من قبل العقل، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة»^(٧٦).

(٧٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص ٣٥ - ٣٨.

(٧٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٨م، ص ١٥١.

(٧٤) الذي هو «ما كان بحكم البيان أي بطريق الكشف، وهو لأصحاب العلوم الذين ثبتت علومهم وتوات على قلوبهم حتى استغنوا عن البرهان». القشيري، الرسالة، ص ١٥١.

(٧٥) وهو «ما كان بنعت العيان، وهو لأصحاب المعارف الذين غلب على قلوبهم ما شغلهم عن ذكر غير الله». القشيري: الرسالة، ص ١٥١.

(٧٦) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول من المجلد الأول، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٩٨٠، ص ١٤٠.

ثم يورد الغزالي الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والعلماء للاستشهاد بها على فضل العقل وشرفه، ومن أشهر الأحاديث التي وردت في العقل ما يسمى بـ«حديث العقل»، وهو قوله ﷺ: «أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب».

ويعقب الغزالي بسؤال افتراضي: «إذا قلت: فهذا العقل إن كان عَرَضًا، فكيف خُلِقَ قبل الأجسام، وإن كان جوهرًا فكيف يكون جوهرًا قائمًا بنفسه ولا يتحيز؟» ويحيب: «فاعلم أن هذا من علم المكاشفة فلا يليق ذكره بعلم المعاملة، وغرضنا الآن ذكر علوم المعاملة»^(٧٧).

ولعل هذا هو الذي طمأن الدكتور زكي نجيب محمود (داعية الوضعية المنطقية) على أن يعتمد كتاب إحياء علوم الدين لعرض مفهوم العقل عند الغزالي -وقد رأينا كيف أنه تفادى اعتماد هذا الكتاب حين عرضه لمفهوم «اليقين» وعلاقته بالحواس والعقل والقلب- حتى لا يقع على مفاهيم قد تصطدم مع قناعاته ومع ما يريد تقريره.

قال الغزالي في مفهوم العقل ما يلي: «اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الأكثر عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة، فصار ذلك سبب اختلافهم. والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ، كما يطلق اسم العين مثلاً على معانٍ عدة، وما يجري هذا المجرى، فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد بل يفرد كل قسم بالكشف عنه.

أما المعنى الأول: فهو الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أرادته الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية.

المعنى الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد. وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل: إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

المعنى الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبه المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال: إنه

غمر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً.

المعنى الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً، من حيث أن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة.

فالمعنى الأول هو الأس والمنبع، والثاني هو الفرع الأقرب إليه، والثالث فرع الأول والثاني؛ إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع هو الثمرة الأخيرة، وهي الغاية القصوى، فالأولان بالطبع والأخيران بالاكْتِسَاب^(٧٨).

ويلاحظ الغزالي اختلاف الناس حول هذه المعاني للعقل، ويعرب عن ذلك بصيغة من يرد على من قال خلاف ذلك: «قد اختلف الناس في تفاوت العقل ولا معنى للاشتغال بنقل كلام من قلّ تحصيله، بل الأولى والأهم المبادرة إلى التصريح بالحق، والحق الصريح فيه أن يقال: إن التفاوت يتطرق إلى الأقسام الأربعة سوى القسم الثاني وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (...) وكل ما يدركه إدراكاً محققاً من غير شك، وأما الأقسام الثلاثة فالتفاوت يتطرق إليها»^(٧٩). وبعد أن يدل على هذا التفاوت ويعرضه، يعود فيؤكد أن «من أنكر تفاوت الناس في هذه الغريزة (العقل) فكأنه منقلع عن رتبة العقل»^(٨٠).

إن الدكتور زكي نجيب محمود بعد أن ينهي عرضه المختصر لهذه المعاني الأربعة للعقل كما قال بها الغزالي، يعود فيؤكد الإشادة بعقلانية الغزالي بالقول: «إلى هنا وإمامنا الغزالي عقلاني النظر إلى أقصى الحدود، لا يختلف ولا يتخلف في مضمار العقل عن أئمة المنهج العقلي على طول التاريخ الفكري من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه»^(٨١).

وبعد هذه الإشادة - مباشرة - يعرب عن شكه في صدقية هذه العقلانية التي - وإن قال بها الغزالي نظرياً - إلا أنه لم يمارسها عملياً في كتبه، «لكن الذي يستوقف نظري هو أنني لا أجد المنهج العقلاني الذي أوصى به الغزالي مطبقاً عند الغزالي نفسه فيما بحث وكتب وألف، وإلا ففي أي كتاب من كتبه نراه قد حرص على أن يقيم نتائجه على أفكار أولية بالمعنى المنطقي لهذه العبارة، أي بالمعنى الذي يجعل تلك الأفكار الأولية فطرية في جبلة

(٧٨) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص ١٤٥-١٤٦.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٨١) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، مصدر سابق، ص ٣٣٤.

الإنسان لا سبيل إلى إنكارها لأن إنكارها تنكّر منا لتلك الفطرة!»^(٨٢).

ولأن المنهج العقلاني القائم على أوليات يقينية من أساساته اعتبار أن «صدق الفكرة لا يقام على قائلها مهما يكن شأنه»، فإن الدكتور زكي نجيب محمود يأخذ على الغزالي أنه لم يلتزم بهذا المبدأ فيقول: «إنه ليغلب على الغزالي في تأليفه، طريقته مثلاً في إحياء علوم الدين أن يبدأ بذكر المأثور من أقوال السلف في الموضوع الذي يهتم بالكتابة فيه، ثم ينطلق على أساس هذا المأثور فيذكر للقارئ ما أراد أن يذكره، فكأنه يبدأ بالرواية عن الماضي ليجعل تلك الرواية سنده فيما ينوي أن يقوله، وذلك بعينه ما حذرنا من فعله إذا أردنا لأنفسنا منهجاً عقلياً في ميادين الدراسة على اختلافها، إن قولنا: «قال فلان» مهما تكن منزلة فلان هذا، هو أبعد ما يكون عن الاستناد إلى أفكار أولية يقينية بحكم منطقتها لا بحكم منزلة قائلها»^(٨٣).

وهنا يجب أن نتوقف لنسأل: ماذا كان ينتظر الدكتور زكي نجيب محمود من الغزالي ليكون علمي المنهج؟ هل كان ينتظر منه -مثلاً- وقد تناهى إلى علمه حادثة الخليفة عمر مع سارية، أن يكذبها لكونها تتعارض مع المنطق ومع المعقول رغم مكانة وصدقية الذين نقلوها بالتواتر؟ وكيف كان مطلوباً من الغزالي أن يستند في هذه الحادثة إلى أفكار أولية يقينية؟ وما هي هذه الأفكار الأولية اليقينية المطلوب الاستناد إليها في هذه الحادثة مثلاً غير أن يكذبها جملة وتفصيلاً؟

الواقع أن ما لاحظته الدكتور زكي نجيب محمود من عدم التزام الغزالي بالمنهج العلمي الموصل إلى اليقين، إنما يدل ويؤكد ما أشرنا إليه سابقاً من أن الدكتور لم يدرس الغزالي دراسة تراعي تجربته العلمية، وتراعي -كذلك- تطور دلالات جهازه المفاهيمي قبل الخلوة وبعدها، وإلا فإن الغزالي يحدد بكل وضوح في كتاب (المنقذ من الضلال) الأقتية التي بها نصل إلى اليقين، وهي:

- البرهان.
- الذوق والكشف.
- التسامع والتجربة بحسن الظن.
- «فالتحقيق بالبرهان: علم.
- وملامسة عين تلك الحالة: ذوق.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن: إيمان.

فهذه ثلاث درجات. ووراء هؤلاء قوم جهال هم المنكرون لأصل ذلك»^(٨٤).

ليس هذا - فحسب - بل إن الغزالي يؤكد حصول اليقين بالتواتر والتسامع فضلاً عن المشاهدة بقوله: «فإن وقع لك الشك في شخص معين أنه نبي أم لا؟ فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله إما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع»^(٨٥).

ويقول الغزالي في تأكيد التواتر كمصدر للمعرفة اليقينية في حديثه عن «ما يجب تصديقه» ما يلي «ما أخبر عنه عدد التواتر فإنه يجب تصديقه ضرورة، وإن لم يدل عليه دليل آخر فليس في الإخبار ما يعلم صدقه بمجرد الإخبار إلا المتواتر، وما عداه فإنما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه»^(٨٦).

فأين التناقض - إذن - وأين التخلي عن الالتزام العملي بمنهج البحث عن اليقين الذي نظّر له الغزالي؟

والواقع أن التناقض هو في أقوال الدكتور زكي نجيب محمود الذي تخلّى عن منهجه «الوضعي المنطقي» في إدراك اليقين، حين عدّ بعض الحالات السيكلوجية أقتية «للإدراك السليم» بقوله: «وللإدراك السليم صور ليست كلها أقيسه أرسطية جفت في هياكلها عصاراة الحياة، بل إن منها ما هو أقرب إلى عفوية الطفل في إدراكه، ومنها ما هو ممتزج بالسخرية اللطيفة، ومنها ما هو إدراك بالبصيرة النافذة تصل إلى الحق بلمحة واحدة»^(٨٧).

فهل هذه الإدراكات «السليمة» قائمة على البرهان اليقيني؟ وما معنى الإدراك الممتزج بالسخرية اللطيفة؟ وهل هو أكثر سلامة وعلمية من الإدراك بالتواتر؟

إن الدكتور زكي نجيب محمود، لم يتوقف عند حد هذه «التهمة» بل يضيف إلى الغزالي «تهمة» أخرى، وهي: «مهاجمة العقل»، فيقول: «أرى أنني أميل إلى القول بأن الغزالي حين نصب نفسه للهجوم على الفلسفة الأرسطية، كما رآها فيما كتبه الفارابي وابن سينا، كان في حقيقة أمره قد نصب نفسه لمهاجمة العقل، إذا ما مسّ هذا العقل قضية إيمانية في مجال الدين ولم يكن هذا هو منهجه العلمي الذي أوصى باصطناعه عند النظر»^(٨٨).

(٨٤) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٢٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٨٦) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٦. ص ١١٢.

(٨٧) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، مصدر سابق، ص ١٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

لكن الدكتور لم يذكر لنا في أي كتاب «أوصي» الغزالي بمناصرة العقل إذا ما مسّ هذا العقل قضية إيمانية في مجال الدين؟ بل ويناقض الدكتور نفسه حينما يستشهد بنصوص للغزالي تثبت فعلاً أن الغزالي لم يوصِ بمناصرة العقل إذا ما مسّ أصلاً من أصول الدين: فيقول: «يقول الغزالي في المقدمة الثانية لكتابه «تهافت الفلاسفة»: إن الخلاف بين الفلاسفة يقع في ثلاث أقسام»^(٨٩).

ويعلق الدكتور زكي نجيب محمود على ما قاله الغزالي في القسم الثالث فيقول: «هذا القسم الثالث من اختلافات الفلاسفة هو ما يهتم به الغزالي، لماذا؟ لأنه يخشى أن يؤدي النظر العقلي إلى نتيجة تصدم أصلاً من أصول الدين، وهو موقف لا يكون إلا من رجل لا يريد لحكم العقل أن يكون مطلقاً فيحدد له ما يجوز له أن يتناوله وما لا يجوز، ولو كان الغزالي عقلياً صرفاً لما وجد فرقاً عند العقل بين أن يكون الموضوع المطروح للنظر من القسم الأول أو من الثاني أو من الثالث، وأعني الأقسام التي ذكرناها عنه منذ قليل؛ لأن الأمر عندئذٍ يصبح مرهوناً بمنهاج السير وحده بغض النظر عند مادة الموضوع»^(٩٠).

في هذا التعليق حكم الدكتور زكي نجيب محمود على الغزالي بثلاثة أحكام:

الحكم الأول: إن الغزالي يخشى أن يؤدي النظر العقلي إلى نتيجة تصدم أصلاً من أصول الدين.

(٨٩) فأولاً: قد يختلف الفلاسفة على لفظ مجرد وطريقة استعماله كاختلافهم على الاسم «جوهر» حين يشيرون به إلى الله، فيقول بعضهم عن «الجوهر» أنه «الموجود لا في الموضوع»، أي إنه هو القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يستند إليه، ويرد عليهم آخرون بقولهم: إن الجوهر إنما يتحيز في مكانه، وهنا يعلق الغزالي بقوله: «إننا إذا اتفقنا على معنى اللفظ بأنه هو قيام الموجود بنفسه دون حاجة منه إلى سواه فهاذا بهم إذا أطلقنا على مثل هذا الموجود اسم «جوهر» أو لم نطلقه؟ إن هذا إنما يكون من قبيل البحث اللغوي الذي لا ضير علينا منه.

وثانياً: قد يختلف الفلاسفة على أفكار ليست مما يصدم أصلاً من أصول الدين، «ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين... فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريب، فمن يطالع عليها ويتحقق أدلتها... إذا قيل له: إن هذا خلاف الشرع لم يسترب فيه وإنما يستريب في الشرع... وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن ما قد ثبت بالبراهين العقلية على خلاف الشرع فيسهل عليهم طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك.

وثالثاً: قد يجيء الاختلاف بين الفلاسفة حول أمر يتعلق بأصل من أصول الدين كالقول في حدود العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان... إلخ». أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٨، ص ٤٦ و ٤٧. وأورده زكي نجيب محمود في: المعقول واللامعقول، ص ٣٣٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

الحكم الثاني: لا يريد لحكم العقل أن يكون مطلقاً.

الحكم الثالث: ليس عقلاً صرفاً.

وهذه الأحكام تثبت فعلاً تناقض الدكتور زكي نجيب محمود، ففي الحكم الأول لم يأت الدكتور بجديد إنما حصل حاصلاً، وقد كان منتظراً منه أن يثبت أن هذا «لم يكن هو منهج الغزالي العلمي الذي أوصى باصطناعه عند النظر».

أما في الحكم الثاني والثالث، فكذلك لم يأت فيها بجديد، فقد نقل الدكتور كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي استشهد بها الغزالي على شرف العقل وتدل كلها على ربط العقل بالشرع، ومنها مثلاً هذا الحديث الذي رواه عمر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله»^(٩١).

فهذا يدل على أنه لو كانت نية الغزالي وقصده أن يكون «عقلاً صرفاً» لآمن باليقين العقلي فقط، ولم يتجاوز به إلى الإيمان بيقين الذوق والكشف، والإيمان بيقين التسامع والتواتر كما أوضحنا قبل قليل.

فهذا هو موقف الغزالي من العقل، وهو موقف واضح وصریح، وليس غريباً إن لم يقل الغزالي بغيره، إنما الغرابة والتناقض فهما في موقف الدكتور زكي نجيب محمود من «عقلانية» الغزالي؛ إذ كيف يستقيم له القول وهو يحكم حكماً قطعياً هذه الأحكام الثلاثة على «لا عقلانية» الغزالي، وفي الوقت نفسه وفي الكتاب نفسه بل وفي الفصل نفسه يحكم له بالعقلانية ويشيد به وبعقلانيته أئمة إمامة، بمثل قوله: «هذا العقلاني العظيم»، «إمامنا الغزالي عقلاني النظر إلى أقصى الحدود»، «إنه (أي الغزالي) منهجي النظر من الطراز الأول»، «ويكفي أن الغزالي قد دعا بهذه القوة إلى النظر العقلي»، «هكذا رسم لنا الغزالي طريقاً للشك المنهجي لا نرى بعده شيئاً تنسبه إلى ديكرات ولا تنسبه إليه»، «لقد بلغت علمية النظر عند هذا الإمام...»، «أما عن نظره العلمية المنهجية».

ويماثل بين الغزالي وديكرات ويكون فيقول: «ومع ذلك فيكاد لا يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطاً من شروط النظرة العلمية التي نثر أصولها على صفحات كتبه نثراً»، «كان الغزالي في تراثنا الفكري شجرة مباركة».

(٩١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ١٤٢. وأورده: زكي نجيب محمود، في المعقول واللامعقول، ص ٣٣٢.

ويعبر عن إعجابه «بهذه العلمية المنهجية في النظر والتي تصلح أن تكون نموذجاً للمنهج العلمي كيف يكون»، «أقول بينما يجد كاتب هذه الصفحات (يعني نفسه) ذاهلاً حيال تلك القدرة والمنهجية العلمية»^(٩٢)، «... فإذا انتهى به النظر إلى حكم آمن به ودافع عنه بكل ما أوتي من قدرة على جمع الشواهد من ماثور القول، وعلى إقامة الحجة العقلية الخالصة يسوقها لتساير تلك الشواهد الماثورة من السالفين الصالحين»^(٩٣)، «قل ما شئت عن الإمام الغزالي في قوة حجته، وفي قدرته القادرة على التحليل، وفي سعة أفقه وغزارة علمه وحضور بديته، وفي عقلانية نظريته فلن تجاوز الحق»^(٩٤)... إلخ.

فهل يعقل أن يُقرّ الدكتور زكي نجيب محمود للغزالي بكل هذه العلمية والمنهجية والعقلانية ثم يعود بعد قليل وفي الكتاب نفسه ليتنكّر لها وليقول: «... فماذا نتوقع من طراز المثقفين الذين يبدؤون برفض العلم أساساً وبالتنكّر للعقل معياراً؟ ولنأخذ الغزالي نموذجاً لهذا الطراز، فهو يناصر اللاعقل مناصرة حارة، ويعجب ممن يركنون إلى العقل»^(٩٥)، أليس هذا هو عين التناقض؟

والحقيقة أن هذا التناقض إنما يدل على أن الدكتور زكي نجيب محمود إنما قرأ «الخطاب الغزالي» قراءة إسقاطية تماثلية إجترائية، ولم يقرأه في كليته، أي انطلاقاً من منطق توجهه العام في تاريخيته بمراعاة تطور دلالات جهازه المفاهيمي. وهذا ما قد يفسر هذه الوثوقية التي صاحبته وهو يشيد بعقلانية وعلمية ومنهجية الغزالي، وصاحبته كذلك وهو يسحبها منه ويتنكر لها.

وليس ذلك غريباً إذا علمنا أن الدكتور لم يعتمد في كل ما كتبه عن الغزالي إلا على خمسة كتب على تفاوت فيما بينها في نسبة الاعتماد، فقد اعتمد أكثر على «مقياس العلم»، وأقل منه «ميزان العمل»، وأقل منهما «المنقذ من الضلال»، وأقل من ذلك بكثير وبنسبة قد لا تكاد تذكر على الجزء الأول - الفصل المتعلق بالعقل فقط - من كتاب «إحياء علوم الدين» وعلى كتاب «تهافت الفلاسفة» خاصة المقاطع المتعلقة بالمسائل التي كفر بسببها الغزالي الفلاسفة، ومع ذلك لم يتوقف عندها بل أشار إليها إشارة خفيفة، لكنه توقف عند مسألة خرق العادة، ليزن بها عقلانية الغزالي، وسنعود إليها.

(٩٢) الإحالات من ١ إلى ١٠ من المصدر نفسه، (١) ٣٣٢ - (٢) ٣٣٤ - (٣) ٣٣١ - (٤) ٣٣٠ - (٥) ٣٢٦ - (٦) ٣٢١ - (٧) ٣٢٠ - (٨) ٣٢٠ - (٩) ٣١٩ - (١٠) ٣١٨.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٦.

فالدكتور زكي نجيب محمود حينما أشاد بعقلانية وعلمية ومنهجية الغزالي كان واقعاً تحت تأثير منطق كتاب «مقياس العلم»، وأكمل الإشادة لكن بانتقائية شديدة من كتاب «المنقذ من الضلال»، واقرب من الجزء الأول من كتاب إحياء علوم الدين - فقط - ليقرأ مفهوم العقل عند الغزالي^(٩٦) وليشيد به، لكنه ما أن يصل إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» حتى يبدأ القول بـ «لا عقلانية» الغزالي.

وفي هذا الكتاب يتوقف الدكتور وقفة قصيرة عند المسألة السابعة عشرة بصفة خاصة «لشيوخ ذكرها على أقلام الباحثين»، وهي المسألة المتعلقة باستحالة خرق العادة أو بعدم استحالتها، أو بتسمية أخرى هي المسألة الخاصة بفكرة السببية، وهي بالنسبة للغزالي المعجزات والكرامات، غير أن الدارسين اعتادوا دراستها تحت عنوان: السببية.

خامساً: السببية أو خرق العادة.. التماثل بين الغزالي ودافيد هيوم

كما ماثل الدكتور زكي نجيب محمود بين الغزالي وديكارت ويكون في المنهج العلمي، فهذا هو ذا يدرس ظاهرة أو مسألة خرق العادة أو السببية ليماثل بشأنها بين الغزالي والفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)، لكن قد يكون من خلال التنبيه الذي صدر به الدكتور المبحث والذي مفاده «إنه ليندر بين الباحثين منا من يتناول فكرة السببية عند الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم دون أن يعلق عليها بقوله: إن الغزالي قد سبقه إلى هذه الفكرة نفسها على ما بين الرجلين من زمن مديد»^(٩٧).

قلنا قد يكون في هذا التنبيه ما يشير إلى عدم اقتناع الدكتور بهذه الفكرة فكرة المماثلة أو بالأحرى يشير إلى تراجعها عنها؛ لأن دراسته السابقة للسببية ودراسة الآخرين لها كانت تتأسس - أولاً وأخيراً - على مفهومها عند دافيد هيوم، وإن لم يكن يشار إليها عند الغزالي إلا من باب «السبق العلمي» في إطار إثبات «الذات».

أما الآن فإن دراسته لها وإن كان منطلقها الأساس وموضوعها هو مفهومها عند الغزالي، إلا أنها لا تكون معزولة عن «تراث» البحوث العالمية التي بحثتها في إطار دراستها لفلسفة دافيد هيوم، بمعنى أن دراسة الدكتور زكي نجيب محمود للسببية عند الغزالي في هذا الكتاب ستكون متأثرة حتماً بنتائج تلك البحوث، وبالتالي ستكون إسقاطية، بل وستوظف نتائج تلك الدراسات والبحوث للتدليل على «لا علمية» الغزالي و«لا عقلانيته».

ومن هنا، ربما وجد الدكتور زكي نجيب محمود نفسه مهياً لتقبل مثل هذه النتائج

(٩٦) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ١٤٢.

(٩٧) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ٣٣٨.

والأحكام، بل ومطالباً بتبريرها، ولتبريرها «علمياً» عمد الدكتور زكي نجيب محمود إلى المزاوجة بين: المماثلة والمقارنة، حيث بدأ مماثلاً بين الغزالي ودافيد هيوم وانتهى مقارناً بينهما.

فكيف ماثل وكيف قارن؟

أولاً: المماثلة، لقد اعتبر الدكتور زكي نجيب محمود فكرة السببية «فكرة مشتركة عند الرجلين»^(٩٨)، ولتأكيد هذه «الاشتراكية» يستعمل الدكتور تعابير تفيد ذلك من مثل «يقول الغزالي وهيوم معاً»^(٩٩)، ومن مثل «أما الغزالي وهيوم فيذهبان إلى القول»^(١٠٠) وهكذا....

لكن كيف اشتركا في فكرة السببية وإلى أي حد؟

لقد اشتركا في القول: إن حادثة مّا لا يجوز أن تُعدّ سبباً في حادثة أخرى لمجرد أننا نراهما متصاحبتين متلازمتين دائماً أو متعاقبتين بلا تخلف، فمهما تعددت الحالات التي رأينا فيها الحادثتين أو الشيئين متلازمين متعاقبين فذلك لن يزيد على كوننا قد «تعودنا» هذا التلازم أو التعاقب بحيث إذا وقعت إحداها توقعنا حدوث الأخرى بحكم الرابطة التي ألفناها بينهما، ولكن هل يعني ذلك استحالة أن يحدث في المستقبل غير ما ألفنا فتقع إحدى الحادثتين ولا تصحبها الأخرى؟ يقول الغزالي وهيوم معاً: كلاً «ليس ذلك محالاً عند العقل»^(١٠١).

بل ويؤكد الدكتور زكي نجيب محمود توافقهما في القول: بـ«أن لكل حادثة استقلالها الذاتي عن الحادثة الأخرى، وما الرابطة السببية المزعومة بين حادثة سابقة وأخرى لاحقة إلا عادة تعودناها، لا شأن لها بطبيعة الأشياء نفسها، ومن ثم جاز عندهما أن يأتي ظرف تحدث فيه أولهما ولا تعقبها الأخرى»^(١٠٢).

ويورد الدكتور نصّاً للغزالي نموذجاً لما هو مشترك بينهما ويحقق تماثلها، يقول الغزالي: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفيه الآخر، فليس ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر»^(١٠٣).

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ص ٣٣٨-٣٣٩.

(١٠٣) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ١٧٦. وأورده زكي نجيب محمود في: المعقول واللامعقول، ص ٣٣٩.

وينقل الدكتور كذلك بعض الأمثلة التي ساقها الغزالي «لأشياء قد نظن فيها قيام رابطة سببية ضرورية بين السابق واللاحق، مثل: «الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والشفاء وشرب الدواء وهلم جرأً، إلى سائر ما نشاهده من مقترنات في الطب والفلك والحرف والصناعات»^(١٠٤).

إلى هنا والتماثل قائم بين الغزالي ودافيد هيوم، لكنهما اختلفا بعدها، فافترقا فامتنعت المماثلة وجازت المقارنة.

ثانياً: المقارنة، يبدأ الدكتور زكي نجيب محمود المقارنة على النحو التالي: «... لكن بينما يترك هيوم المسألة عند هذا الحد (...) جاوز الغزالي هذا الحد»^(١٠٥).

إن توقف دافيد هيوم «عند هذا الحد» استحق عليه من الدكتور زكي نجيب محمود هذا التقييم: «... يمكن النظر إلى تحليل هيوم للسببية على أنه تحليل لحقيقة القانون العلمي»^(١٠٦).

يترتب عن هذا -منطقيًا- أن الغزالي لو توقف هو كذلك «عند هذا الحد» لاستحق هو الآخر التقييم نفسه، هذا أمر بديهي، غير أنه كان للدكتور تقييم آخر لتحليل الغزالي للسببية، حيث اعتبره تحليلًا «مبطلًا لفكرة القانون العلمي من جذورها»^(١٠٧).

وقد يتبادر إلى ذهن القارئ أن التقييمين جاءا مفصولين عن بعضهما بصفحات عدة وبكلام طويل، لا ليس هناك شيء من هذا، فالتقييمان جاءا في فقرة واحدة وفي كلام موصول وفي جملة متصلة، وهو التالي: «بينما يمكن النظر إلى تحليل هيوم للسببية على أنه في الوقت نفسه تحليل لحقيقة القانون العلمي، نرى تحليل الغزالي للسببية مبطلًا لفكرة القانون العلمي من جذورها»^(١٠٨).

فما الذي أضافه الغزالي على ما كان مشتركاً بينه وبين دافيد هيوم حتى استحق عليه هذا الحكم «القاسي»؟

إن ما أضافه الغزالي يحده الدكتور زكي نجيب محمود نفسه بالآتي «... وإلى هنا

(١٠٤) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٧٦. وأورده زكي نجيب محمود في: المعقول واللامعقول، ص ٣٣٩.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

التشابه قائم بين الغزالي وهيوم في تحليلهما لفكرة السببية، لكن بينما يترك هيوم المسألة عند هذا الحد وبذلك لا ترتد فكرة السببية إلا إلى أسس سيكولوجية في تكوين الإنسان وطرائق إدراكه للأشياء، بحيث إذا شاهد شيئين وقد تلازما في الوقوع سارع إلى ربطهما معاً برابطة سببية - أقول إنه بينما وقف هيوم عند هذا الحد من تحليل الفكرة - جاوز الغزالي هذا الحد وأضاف ما يفيد بأن وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديرًا من الله أن تحيى الأشياء المقترنة على صورة من التساوي بحيث تظل مقترنة دائماً، وقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينهما من ضرورة التلازم، وعندئذٍ قد نرى النار محيطة بقطعة الورق دون أن تحترق»^(١٠٩).

لقد تعمدنا عدم الاختصار على ذكر ما أضافه الغزالي فنقلنا النص كاملاً لمعرفة السياق الذي تم على أساسه تقييم الرجلين. واضح من النص أن ما أضافه الغزالي هو القول بتدخل القدرة الإلهية لإمضاء نتيجة الاقتران بين الأشياء أو إبطالها، فهذه الإضافة - فقط - هي التي جعلت الدكتور زكي نجيب محمود، ينهي التماثل الذي أقامه بين الغزالي ودافيد هيوم، فيقول: «بهذه الإضافة التي أضافها الغزالي يزول من أساسه التشابه الحقيقي (يعني التماثل) بينه وبين هيوم ويصبح كل من الرجلين طراز وحده»^(١١٠).

وكذلك، فهذه الإضافة وحدها - فقط - هي التي بموجبها أصبح تحليل الغزالي للسببية «مبتلاً لفكرة القانون العلمي من جذورها» في نظر الدكتور زكي نجيب محمود، وعلى هذا يحق لنا الآن طرح هذين السؤالين على الدكتور زكي نجيب محمود:

الأول: كيف حلل هيوم حقيقة القانون العلمي من خلال تحليله للسببية؟

الثاني: لماذا صار ربط السببية بقدرة الله ومشيئته «مبتلاً لفكرة القانون العلمي من جذورها»؟

ويجب الدكتور بما يلي «ففي حالة هيوم نستطيع القول - بناءً على تحليله للسببية - : إن أي قانون علمي ينتظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة ما هو في أساسه إلا أن يكون في تلك الظاهرة جوانب ارتبط بعضها ببعض دائماً فيما شاهدناه فبات مرجعاً لدينا أن نتوقع استمرار هذا الارتباط نفسه بين تلك الجوانب في المستقبل، ففي ظاهرة «المطر» مثلاً شاهدنا في كل حالاته الماضية أن ثمة ارتباطاً بين درجة الحرارة ودرجة الرطوبة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح ... إلخ، فأصبحنا نرجح كلما توافرت هذه الجوانب نفسها بهذه

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

الدرجات نفسها أن يسقط المطر، لأنه ليس في الأمر من وجهة نظر هيوم، أكثر من ظواهر ارتبطت في إدراكنا فتكونت لدينا العادة بأن نتوقع ارتباطها على هذا النحو دائماً، وأما عند الغزالي فقد أدخل في الموقف عاملاً آخر هو «تقدير الله» وبذلك لم يعد ارتباط الظواهر في إدراكنا كافياً وحده، لنستخرج لأنفسنا منه قانوناً من قوانين الطبيعة، إذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها، ومع ذلك يريد لها الله ألا تفعل فلا تفعل، قد تتوافر درجة الحرارة ودرجة الرطوبة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح... إلخ، وما حدث معه سقوط المطر دائماً في جميع الحالات الماضية، ومع ذلك فربما قدر الله سبحانه أن لا يكون مطر فلا يكون، وبهذا ينتفي العلم من أساسه؛ لأن العلم ينهار كله ولا يبقى منه في أيدينا شيء»^(١١١).

وهذا التعليل يستدعي منا الملاحظة التالية: وهي أن اتخاذ ظاهرة المطر مثلاً للتطبيق أمر نراه غير دقيق، وربما يكون «حيلة» من الدكتور لتفادي الدقة، لأن هذه الظاهرة مألوفة ولا تحقق الدهشة لصعوبة ملاحظة ما يحدث من خلل مفاجئ في علاقات العناصر بعضها ببعض (درجة الحرارة، درجة الرطوبة، الضغط الجوي، اتجاه الريح... إلخ) هذا الخلل المفاجئ الذي قد يستعصي على الملاحظة والقياس حتى بالنسبة لأجهزة الرصد المتطورة هو المانع لنزول المطر، وهو ما يعبر عنه عند الفلاحين في الجزائر بالقول: «اخسر الرعد» ولا يندهشون لذلك.

ولهذا -وتوخياً للدقة- فسنتقترح المثال الذي قال به الغزالي وهو: اقتران النار بالقطن لأنها إذا اقترنا ولم يحترق القطن، فالدهشة والتعجب والاستغراب والتساؤل كلها أمور ستقع لا محالة ومن أيّ كان، فكيف سيفسر لنا الدكتور زكي نجيب محمود تحليل دافيد هيوم لهذه الظاهرة؟

الحقيقة أن النص السابق الذي علل به الدكتور «علمية» تحليل هيوم للسببية ولحقيقة القانون العلمي لا ينطبق إلا على ذلك المثال «غير الدقيق»، أعني «ظاهرة المطر»، ولا ينطبق أبداً على المثال المقترح أي اقتران النار بالقطن، ولذلك فسنحاول نحن من جهتنا تطبيق هذا المثال باختلاق قصة تخيلية تصور الفيلسوفين الغزالي وهيوم أمام نار مشتعلة، فياخذان معاً ورقتين من رزمة أوراق كانت معها، فيلقيان الورقة الأولى في النار فتحترق فستفقدان في تفسير هذا الاحتراق بالقول معاً: ليس هذا الاحتراق لأن في النار ذاتها ما يحتم أن تحترق الورقة إنما الأمر هو مجرد تتابع بين الأحداث تعودناه، فنحن متفقان على أن اقتران شيئين في الحدوث يدل على أن أحدهما قد حدث عند حدوث الآخر، لكنه لا يدل على أنه قد

حدث بسبب حدوث الآخر، ولذلك فليس مستحيلاً أن يحصل مرة أخرى اقتران بين النار والورقة ولا يحصل احتراق. فيتفقان على أن يجربا ذلك، فيلقيان معاً بالورقة الثانية في النار... لكنها لم تحترق. نعم لم تحترق. فيقولان معاً: هذا أمر ليس مستحيلاً وقد توقعنا وقوعه غير أنه لا بد من تفسير. فاختلى كل واحد منهما بنفسه مفكراً... فأطالا التفكير... وكان الغزالي أول من وجد تفسيراً فأسرَّ به إلى هيوم، فقال هيوم: عجباً، لقد اقتحمني التفسير نفسه احتمالاً رغم أنني لم أتعمد التفكير فيه، وهو إلى الآن لازال يلح عليَّ إلحاحاً. فيقول الغزالي: قل به، وهكذا سنظل متفقين متماثلين، لست أدري ما سرُّ ترددك رغم ما يبدو عليك من اقتناع؟ ألسنت مؤمناً بقدرة الله؟ وأن الله قادر على كل شيء وهو خالق الطبيعة وخالق القوانين التي تحكمها كذلك، وهو الذي يتحكم فيها؟ ألم يقل للنار: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ فكانت برداً وسلاماً ولم تحرق إبراهيم، فهذه الورقة لم تحترق مثلها لم يحترق إبراهيم لأن الله كذلك أمر النار ألا تحرق الورقة فامتثلت لأمره. فالنار «جماد ولا فعل لها».

وخصوصاً من الفلاسفة يدعون «بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عمّا هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له»، وهذا ما أنكره أنا (الغزالي) وأقول: فاعل الاحتراق هو الله تعالى، فأما النار فهي جماد لا فعل لها. فما الدليل على أنها الفاعل؟ ليس لأولئك الفلاسفة الخصوم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به»^(١١٢).

إن حجة الفلاسفة لإثبات فعل موجودات العالم سطحية إذ يبين التحليل أن ملاحظتهم تخلط بين رابطة التساوق والتتالي المكاني - الزماني (عندها) وبين الفعلية (بها) وأنه لا علة له سواها)، والغزالي بكشفه هذا الخلط يهدف إلى بيان أن نسبة الفعل إلى موجودات العالم كاذبة وهو يتمكن بذلك من إرجاعها لإرادة الله الحرة من كل ضرورة (...). وما دامت هذه الإرادة حرة فما حدث كان يمكن ألا يحدث^(١١٣).

ويواصل الغزالي عرض تفسيره فيقول: «وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقة الورقة النار أمكن في العقل ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة (...) فليس مستحيلاً في نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار»^(١١٤).

(١١٢) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ص ١٧٦-١٧٧.

(١١٣) أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، تونس: دار أبو سلامة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٥م، ص ٣٧.

(١١٤) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص ١٧٩ و ١٨٤.

عندما أنهى الغزالي تفسيره نظر إليه هيوم بإعجاب وقال له: لقد أحسنت التفسير يا صديقي، غير أنني متردد في قبوله والقول به، وسأشرح لك سر ترددي: إنني من زمان غير زمانك ومن مجتمع غير مجتمعك، فزماني: القرن الثامن عشر وهو زمن ثورة العقل على الدين عندنا نحن الغربيين والدعوة إلى التحرر من قيوده وتفسيراته ومقولاته، وهو زمن الاحتكام إلى العقل والعقل وحده، وتفسيرك هذا هو تفسير ذو خلفية دينية واضحة، وهو لهذا السبب سيرفض رفضاً قاطعاً في مجتمعي الذي لم يعد يقبل إطلاقاً بالتفسيرات الدينية الميتافيزيقية... إيه عفواً يا صديقي، الميتافيزيقيا في زماننا هي بمعنى ما ما اعتبرته أنت في كتابك «المنقذ من الضلال» «طوراً آخر وراء العقل»، هي طور آخر وراء فيزياء الطبيعة، لذلك فإنني سأجنب أية إشارة إلى الدين في تفسيري، حيث أرجعت الظاهرة «إلى أسس سيكولوجية في تكوين الإنسان وطرائق إدراكه للأشياء»...

أعلم أنك لم تسمع من قبل بكلمة «سيكولوجيا». فالسيكولوجيا في زماننا هي كذلك طور آخر وراء العقل، وهي نوع من الميتافيزيقيا، لكن متعلقة بالإنسان فهي ميتافيزيقيا الإنسان أي ما وراء فيزياء الإنسان. إذن وكما لاحظت فكلانا أرجع الظاهرة إلى طور آخر وراء العقل، ومع ذلك نحن مختلفان ولن يماثل أحدهما الآخر...

فقال الغزالي وهو يودعه: لكن يا صديقي إنك لم تجب بعد - كما أجبْتُ أنا - عن من الفاعل الذي خلق الاحتراق بإرادته عند ملاقة الورقة النار في المرة الأولى، ولم يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة في المرة الثانية؟ مع أنني أعلم يقيناً أنك لن تجد أنت وغيرك تفسيراً لعدم احتراق الورقة عند ملاقة النار خارج التفسير الذي قلت به أنا... فهذا فراق بيني وبينك.

وهذا يعني في نهاية التحليل أن الغزالي أقرَّ بوجود الفاعلية السببية، بينما هيوم لم يُقرَّ بوجودها، ومحاولة البعض المماثلة بينهما ليست إلا محاولة بدون طائل؛ لأن لكل منهما مورداً ومَصَباً يختلف عن مورد الآخر ومصبّه، فهذا الإشكال هو إشكال فلسفي لوقائع وأحداث غير عادية حاول الرجال إعطاء تفسير عقلي لها لكن من منطلقات ثقافية وحضارية متباينة.

أما الغزالي فعالج ذلك الإشكال من منطلق العقيدة الإسلامية والمذهب الأشعري تحديداً، وكذلك من منطلق الإشكالية العامة التي كانت تؤطر الفعل الثقافي الفكري آنذاك وهي إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، ولقد كانت مسألة وقوع الكرامات من بين المسائل التي نوقشت وبحثت ضمن هذه الإشكالية من حيث الاستحالة والجواز.

والكرامة في المصطلح الصوفي الإسلامي تعني «ظهور أمر خارق للعادة على يد

شخص غير مدَّعٍ للنبوة مثل كرامات أهل الصوفية»^(١١٥).

والدكتور زكي نجيب محمود يعالج هذه المسألة من حيث استحالة وقوعها أو جوازها، من منطلق الفلسفة الوضعية المنطقية التي يناصرها ويدعو لها، والتي تصنف الكرامات ضمن «اللامعقول» ردًّا على الذين يحاولون «عقلنتها» باعتبار «أن العقل لا يحيلها»، أي لا يراها مستحيلة، من أمثال الغزالي والقشيري والصوفية كلهم.

قال القشيري عن الكرامات ما يلي: «ظهور الكرامات عن الأولياء جائز والدليل على جوازها أنه أمر موهوم حدوثه في العقل لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول، فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده، وإذا وجب كونه مقدورا لله سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله»^(١١٦).

ويتخذ الدكتور زكي نجيب محمود من هذا النص نموذجًا ومنطلقًا لتطبيق منهجه الوضعي المنطقي حول هذه المسألة فيرد بما يلي: «ونحب أن نسوق على هذا القول العجيب ملاحظتين، الأولى هي أنه إذا كانت الكرامات جائزة الحدوث على مقتضيات العقل كما يزعم صاحب الرسالة فما حاجته بعد ذلك إلى تعليل بقدرة الله تعالى على إيجاد الكرامات؟ (...)، والملاحظة الثانية هي أن صاحب «الرسالة» قد أطلق لنفسه الأعنة كلها لا العنان الواحد في استخدامه لكلمة «عقل» حين قال: إن ظهور الكرامات جائز، لأنه أمر لا يناقض العقل (...). فقد كان من حق صاحب «الرسالة» أن يقول: «إن ظهور الكرامات عن الأولياء جائز بغير دليل، وأما أن يقول: إنه جائز بدليل أن العقل لا يناقضه؛ فقد وضع فعل الكرامة - في هذه الحالة - على مستوى واحد مع سائر أفعال الظواهر الطبيعية التي ضبطها العلماء ضبطًا رياضيًا، أعني أنه بذلك قد أزال عن الكرامة خصوصيتها التي هي أن تجري مضادة لما يجري على سنن العقل مما يستطيعه كل رجال العلوم»^(١١٧).

بمثل هذا التحليل الوضعي المنطقي حكم الدكتور على تحليل الغزالي للسببية بكونه «تحليلًا مبطلًا لفكرة القانون العلمي من جذورها»، وهو الحكم الذي مهد به لإعادة تصنيف الغزالي بإدراجه ضمن «تراثنا اللامعقول»، والذي خصص له القسم الثاني من كتاب: «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» تحت عنوان: «شطحات اللاعقل».

(١١٥) ممدوح الزوي، معجم الصوفية، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ٣٤٣.

(١١٦) أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص ٤٢٩.

(١١٧) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ص ٤٠١-٤٠٢.

القيم وجدل الكوني والخصوصي في سياق العولمة

يحيى عالم*

□ مقدمة

يعد مبحث القيم من أكثر المباحث تعقيداً في سياقنا الفكري والاجتماعي المعاصر، وقد حدث جدل طويل بشأن القيم، وصاحب ذلك أسئلة ستبقى عالقة؛ لأن القيم متعلقة بالبعد الرمزي في الإنسان، وكذا لطبيعة النظم والخلفيات المعرفية التي تتأسس على منوالها قيم كل حوض حضاري معين والأخلاق النازمة لسلوك الإنسان والمجتمع معاً؛ فبين الغرب والشرق أمم وحضارات وتاريخ عريق يختلف من حيث اختلاف الأسس والمرتكزات التي ينتظم على منوالها كل نموذج، وكذلك صيرورات مختلف بعضها عن بعض، إلى جانب عوامل فكرية وطبيعة استشكالات مختلفة.

فالغرب رغم أنه مسيحي الديانة إن جاز بهذا التصنيف، لكن أشرعته بحكم الحداثة التي ولجها وما بعد الحداثة التي أضحي عليها الآن تبقى مفتوحة على كل الخيارات الممكنة والمتاحة، خصوصاً في جدل الدين والعقل حينها بدأ

* كاتب وباحث في الدراسات القرآنية ومهتم بقضايا الفكر والحضارة، من المغرب. البريد الإلكتروني: alem.yahya1987@gmail.com

الغرب يتلمس طريقة نحو النهوض، فكان الصراع عنيماً بين العقل والدين متجسداً في وصاية الكنيسة، انتهت بالخلاص من الوصاية الكنسية، لكن صيرورة العقلانية الأدائية سيكون لها أثر على المدى البعيد في طبيعة رؤية الإنسان الغربي للعالم، وكذا المستندات المسهمة في تشكيل رؤاه، لا سيما مع بروز ما سمي بأزمة المعنى التي انتهت إليها الأنموذج الغربي في صيغة ما بعد الحداثة.

وعلى الجانب المقابل من السياق الغربي فإن الشرق، رغم تخلفه الحضاري فإن البعد القيمي لا زال جزءاً من الموروث الثقافي ويشكل قاعدة صلبة تضبط تفكيره، ولم يعرف نوع القطائع التي مر منها الغرب لطبيعة الاختلاف في السياقات، وهو ما جعل الاختلاف يبقى بارزاً بين المنظورين في التأسيس لنظام القيم وطريقة التفاعل معه وتفعيله في قضايا الاجتماع والسياسية بالنسبة للفرد أو الجماعة، المجتمع أو الدول والأمة، في الفكر والنظر أو السلوك والعمل.

فما هي القيم؟ وما هي منظورات القيم؟ وما طبيعة الجدل بين الخصوصي والكوني من القيم في سياق العوالة؟

- ١ -

مفهوم القيم: التعريف وسياق النشأة والانتشار

أ- تعريف القيم

١ - القيم في اللغة

القيمة واحدة القيم^(١)، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء فنقول (قوم)، وقد عد ابن منظور القيم مصدر كذلك، ويأتي بمعان ودلالات لغوية عدة نحصرها في التالي:

١ - الاستقامة والاعتدال: ومنه يقول الله عز وجل: ﴿فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾، أي في التوجه إليه دون الآلهة. وقومت الشيء فهو قويم، أي مستقيم^(٢)، وقومته عدلته فهو قويم ومستقيم كما جاء في القاموس المحيط؛ وكذا جاء في لسان العرب: «وفي الحديث أتاني ملك فقال: أنت قيم وخلقك قيم؛ أي مستقيم حسن. وفي الحديث: ذلك الدين القيم أي المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا ميل عن الحق. وقوله تعالى: ﴿فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ﴾؛ أي مستقيمة تبين الحق من الباطل على استواء وبرهان. وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾، أي دين الأمة القيمة

(١) مادة (قوم)، الصحاح في اللغة، والقاموس المحيط ولسان العرب.

(٢) الصحاح في اللغة، المادة السابقة.

بالحق، ويجوز أن يكون دين الملة المستقيمة؛ والملة القيمة: المعتدلة، والأمة القيمة كذلك؛ قال اللحياني: وقد قرئ: ديناً قيماً؛ أي مستقيماً. قال أبو إسحاق: القيم هو المستقيم^(٣)، واعتبر صاحب الصحاح أن ﴿ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ تعني الملة الحنيفية.

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا قبل الانتقال من هذا المعنى أن القيم مصدر كذلك عند ابن منظور، «والقيم: مصدر كالصغر والكبر إلا أنه لم يقل قوم (بكسر القاف والتنوين بالضم لحرف الميم) مثل قوله: ﴿لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾؛ لأن قيماً من قولك قام قيماً، وقام كان في الأصل قَوْمٌ أو قَوْمٌ، فصار قام فاعتل قيم، وأما حول فهو على أنه جار على غير فعل؛ وقال الزجاج: قيماً مصدر كالصغر والكبر، وكذلك دين قويم وقوام.

ويقال: رمح قويم وقوام وقويم أي مستقيم؛ وأنشد ابن بري لكعب بن زهير:
فهم ضربوكم حين جرتم عن الهدى بأسيا فهم، حتى استقمتم على القيم
وقال حسان:

أشهد أنك عند المليك، أرسلت حقاً بدينٍ قيمٍ
قال: إلا أن القيم مصدر بمعنى الاستقامة^(٤).

٢- العدل والحسن: جاء عند صاحب الصحاح «القوام: العدل، قال تعالى: ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾، وقوام الرجل أيضاً: قامته وحسن طوله، والقومية مثله^(٥).

٣- نظام الشيء وعماده والأساس الذي يقوم عليه: يقال: فلان قوام أهل بيته وقيام أهل بيته، وهو الذي يقيم شأنهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾، وقوام الأمر أيضاً: ملاكه الذي يقوم به، والقامة: البكرة بأداتها، والجمع قيم^(٦).

٤- الثبات والتمسك: ومنه كما عند ابن منظور «القائم بالدين: المستمسك به الثابت عليه. وفي الحديث: إن حكيم بن حزام قال: بايعت رسول الله ﷺ، ألا آخر إلا قائماً؛ قال له النبي ﷺ: أما من قبلنا فلا تحز إلا قائماً، أي لسنا ندعوك ولا نبايعك إلا قائماً، أي على الحق؛ قال أبو عبيد: معناه بايعت ألا أموت إلا ثابتاً على الإسلام والتمسك به. وكل من ثبت على شيء وتمسك به فهو قائم عليه^(٧).

(٣) لسان العرب، مادة (قوم).

(٤) المصدر السابق.

(٥) الصحاح في اللغة نفس المادة.

(٦) المصدر السابق.

(٧) ابن منظور لسان العرب، نفس المادة.

٥- ثمن الشيء وما يناسبه: ونقول ما ثمن الشيء، ومنه تقويم السلعة.

٦- السيد الذي يسوس الجماعة ويتقدمها ويقوم بشؤونها: وهو القيم وقيم المرأة زوجها.

٢- القيم في الاصطلاح

إن موضوعة القيم من أشد المواضيع التباساً وتعقيداً في السياق المعاصر، ولذلك يصعب علينا إيجاد تعريف موحد وجامع للقيم، فيكاد كل من كتب في القيم، أو كل المجالات التي تحتك بالقضايا القيمية وتعرض سبيلها، من اقتصاد وفلسفة واجتماع ومختلف العلوم الإنسانية تصوغ تعريفاً للقيم، فالتعاريف متعددة بتعدد مجالات البحث والتنقيب، لذلك سنقف مع بعضها مما وقع في أيدينا لنخلص بتعريف خاص للقيم.

لقد ورد في الموسوعة العربية لعلم الاجتماع تعريف على الشكل التالي «القيم (valeurs) المعتقدات التي يتمسك بها الإنسان بالنسبة للوسائل والغايات وأشكال السلوك المفضلة باعتبار أنها تنظم العلاقات الإنسانية، وتوجه المشاعر والتفكير والمواقف والتصرف والاختيارات والطموح والآمال، وتحدد هوية الإنسان ومعنى وجوده... بهذا تشكل القيم مقاييس توجه سلوكنا في الحياة اليومية فنعتمدها في إصدار الأحكام والمقارنات والاختيار بين بدائل في تحديد المناهج والوسائل والغايات»^(٨).

ولا يغفل الدكتور محمد عابد الجابري عن التعقيد في وضع حد لمفهوم القيم، خصوصاً حينما نصلها بموضوع الأخلاق الذي يعد بدوره جدّ معقد، فالقيم تشكل جوهر الأخلاق من منظور الجابري، ويقول في محاولة منه لوضع تعريف للمفهوم: «إن نظام القيم ليس مجرد خصال حميدة أو غير حميدة، يتصف بها الفرد فتكون خلقاً له، بل هو بالدرجة الأولى معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق»^(٩).

ويشير الدكتور محمد الكتاني إلى تعريف لمفهوم القيم بعد أن وقف مع تناقضاتها مطوّلاً، ويعتبرها «الوصف الذي يكتسبه الباعث على إنجاز فعل من الأفعال، بحيث يسد حاجات الإنسان الضرورية أو الكمالية، أو من حيث يطلب كوسيلة لتحقيق غاية أخرى، أو من حيث يعد تحقيقه مطلوباً لذاته»^(١٠)، ويضيف الكتاني مفصلاً «فهناك إذن المنفعة، وهناك

(٨) الموسوعة العربية لعلم الاجتماع، من تأليف: نخبة من علماء العرب في علم الاجتماع، الدار العربية للكتاب، سنة ٢٠١٠، ص ٦٦٠.

(٩) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي.. دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠١، ص ٥٦.

(١٠) محمد الكتاني، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، الطبعة الثانية، سنة ٢٠١١، الرابطة المحمدية للعلماء، ص ١٥.

اللذة والمتعة، وهناك الرضا النفسي وراحة الضمير. وأسمى القيم ما يعد منها مرغوباً فيه لذاته لا لأمر آخر»^(١١).

ومن كبار فلاسفة الأخلاق، الذين أسهموا في التأسيس لنظرة جديدة لموضوع القيم وفلسفة الأخلاق، نجد الدكتور طه عبد الرحمن في أواخر كتبه يعرف القيم^(١٢) بقوله: «اعلم أن القيمة هي معنى خفي يجده الإنسان في قلبه ولا يدركه بحسه، لكن، مع وجود هذا الخفاء، يبقى هذا المعنى هو الذي يهديه في حياته ويرقى بإنسانيته؛ أو بصيغة أوجز، إن القيم هي عبارة عن معانٍ فطرية هادية وسامية»^(١٣).

كما أن للأستاذ محمد الطلابي تعريفاً طريفاً للقيم، حاول استحضار العناصر التي تشكل القيم وكذا وظائفها، فالقيم في رأيه هي «مجموعة من العقائد الدينية أو الفلسفية المفضلة عند شعب ما أو حضارة ما، وعندما تصبح قيماً مفضلة فإنها تتحول إلى أسلوب للحياة، تحدد لنا تصورنا للكون والطبيعة وللتاريخ وتصورنا للوجود، بل تحدد لنا حتى أذواقنا ومظاهرنا وسلوكنا العام. وبالتالي فالقيم حينما تتحول إلى مرجعية عليا تصبح نمط حياة»^(١٤).

فالقيم إذن هي «حزمة من الضوابط والمعاني الدينية والفلسفية المتسمة بالحسن والثبات، والباعثة على حسن الاستقامة في التفكير والسلوك، فهي عماد توازن الفرد والمجتمع».

- ٢ -

ظروف وسياق نشأة القيم

أ- ظروف وسياق النشأة

كان مبحث القيم بمضامينه ومعانيه حاضراً في السابق داخل التراث الإسلامي وفي العلاقات الاجتماعية، وموجهاً لكل الأنماط والتعبيرات الثقافية، فكانت أسس الأخلاق ومنطلقات الشريعة

(١١) السابق.

(١٢) مع أنه سبق للفيلسوف أن خص جامعة القاضي عياض بدرس افتتاحي لأحد المواسم الجامعية خصصه للحديث عن القيم نقدًا وتقويماً، نشرت على شكل دراسة بعنوان: تعددية القيم، ما مداها وما حدودها؟ سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الثالث، أكتوبر ٢٠٠١، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش.

(١٣) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ص ٢٠٩.

(١٤) الموقع الإلكتروني للأستاذ الطلابي، وهو تعريف له دارج في مختلف دراساته المتداولة، وخصوصاً بمجلة الفرقان المغربية التي يشغل رئيساً لهيئته تحريرها.

ومبادئ الدين حاکمة وضابطة لسلوك الأفراد والجماعات، ومنظمة للعلاقات، وبذلك المعنى اعتبرت القيم الدينية مرجعية لازمة في التفكير والعمل حتى وإن لم تتخذ مسمى القيم أو المنظومة القيمية بحسب الاصطلاحات المعاصرة، فحقيقة القيم بتجلياتها المعاصرة نجد لها حضوراً قوياً في تراثنا مع تسجيل غياب مفهوم القيم بمدلوله المعاصر وذات الحمولة الثقافية والرمزية^(١٥) الذي سيظهر كمفهوم مع السياق الغربي، ومنه سينتشر ويتسع مجال استعماله وتداوله.

فسياق نشأة مفهوم القيم وظهوره في مجال العلوم الإنسانية أتى وفق صيرورة اجتماعية وفكرية عاشها المجتمع الأوروبي برمته يقتضي التوقف معها والإشارة إليها، فتداخلت التحولات الثقافية والمعرفية بحدوث السياسة والاجتماع الذي عرف تحولات جذرية؛ وكانت القيم في صلب هاته التحولات، بحيث يمكن اعتبار جل التحولات الطارئة على العقل والبيئة الأوروبية هو تغيراً أولاً في طبيعة النظام القيمي الذي كان ينظم المجتمع والإنسان الأوروبي ويشكل تصوره للوجود برمته، فحدث نوع من القطيعة مع نظام قيمي كانت له سمات يحضر فيها المقدس بشكل من الأشكال، ليستبدل بنظام قيمي منفصل تماماً عن البعد الغيبي والمتجاوز للطبيعة.

إن السياقات الكبرى التي نتحدث عنها التي قادها رواد فلسفة التنوير هي التي أنتجت لنا مرحلة الحداثة، وهي عصر القطائع الكبرى في تاريخ الفكر والعقل الغربي الحديث الذي أعيد صياغته على أسس جديدة، أقصت البعد الغائي وانفصلت عن الروح الدينية ليحل محلها التفكير العقلاني والنزعة العلمية والتجريبية فيما بعد، والتي سنتنظر إلى المجتمع الإنساني وفق مقاييس العقل وحده والتفكير العلمي المتلحف بدعوى الموضوعية، الشعار الجديد، والذي احتلت فيه التقنية موقعاً مركزياً في الاجتماع الإنساني، وهو الذي شخصه آلان تورين بكثير من الدقة، حيث اعتبر «خصوصية الفكر الغربي في لحظة تطابقه القصوى مع الحداثة تتمثل في كونه أراد أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلنة إلى الفكرة الأكثر رحابة لمجتمع عقلاني، حيث لا يقود فيه العقل النشاط العلمي والتقني فقط، بل يحكم فيه الناس أيضاً بقدر ما يدير فيه الأشياء (...) لقد تخيل هذا التصور المجتمع أحياناً بمثابة نظام، هندسة معمارية قائمة على الحساب. وأحياناً جعل من العقل أداة في خدمة مصلحة ومتعة الأفراد. وأخيراً، فقد استخدمه بمثابة سلاح نقدي ضد كل السلطات، وذلك من أجل تحرير (طبيعة إنسانية) كانت قد سحقها السلطة الدينية»^(١٦).

فالعقل وحده سيستأثر بتنظيم حياة الفرد والجماعة ولا سلطة على الإنسان والمجتمع

(١٥) لأنه كان حاضراً كما سلف في المعاجم وذكره ابن خلدون في مقدمته في شؤون التجارة والمعاملات.

(١٦) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: عبد السلام طويل، مراجعة: محمد سيلا، إفريقيا الشرق، سنة ٢٠٠٦، ص ١٦.

لغير العقل، فالمجتمع الإنساني سيتحرر - في تصور هذا المنظور - من أي مؤثرات خارجية في تنظيم علاقات أفرادهِ وتوجيههم أخلاقياً أو فكرياً، وسيترك للمجتمع أن ينظم ذاته بذاته، «إن فكرة كون المجتمع هو ينبوع القيم، وأن الخير هو ما ينفع المجتمع، والشر هو ما يخل بتكاملية وبفعاليته، فكرة أساسية في الأيديولوجية الكلاسيكية للحدثة».

وهكذا ألهمت الفلسفة العقل حين «وضعت على كاهله مسؤولية إنتاج المعنى وإنتاج القيم وإنتاج معنى الحياة، وهذا ما لا يستطيع العقل أن يؤسسه»^(١٧).

إن هذا السياق الذي برز فيه نجم الحدثة الغربية وفق معطيات المجتمع الغربي والتحويلات التي عرفها هذا الأخير، سيكون له التأثير في مسارات الفكر والواقع الاجتماعي والإنساني، والذي سيجعل مبحث القيم يطفوا إلى السطح كأهم المباحث التي ستهتم بها مختلف حقول المعرفة الإنسانية، حيث سيجعل هذا الفكر أحد أهم أسسه كما سلف مع آلان تورين، وكما عبر عنه الفيلسوف طه عبد الرحمن بمقولتيه، في كتابه الذي خصّصه لنقد العقل الأخلاقي الغربي «لا أخلاق في العلم» و«لا غيب في العقل»^(١٨)، وهما بمثابة متلازمين تصوغان إحدى أهم خلاصات تلك المرحلة التي ستعجل بظهور مبحث القيم.

ب- انتشار المفهوم ومجالات تداوله من الاقتصاد والتجارة إلى العلوم والمعارف والتدبير الاجتماعي والسياسي

تعددت القيم وتنوعت مقارباتها بحسب المجال المعرفي والحقل الذي يتم مقاربتة ضمنه ومن خلاله، ونجدها على النحو التالي «القيم الاقتصادية، والحقوقية (التي تتجسد في الحق بصورة عامة، وهي القواعد القائمة والمسلم بها في مختلف المجتمعات لتنظيم ومراقبة علاقات الناس فيما بينهم)، والقيم الخلقية والمعنوية على الصعيدين الشخصي والاجتماعي، والقيم السياسية التي ترتبط بالخير العام الديني وبأنماط تحقيقه، والقيم الثقافية وهي جميع القيم التي على صعيد الثقافة تعطي قيمة للبشر، وهي تستند إلى أن تكون الحياة الإنسانية من وجهات النظر المختلفة الأدبية، والعلمية، والتقنية والفنية، والقيم الدينية التي ترتبط بالمدلول الكلي وأسمى الأهداف المعطاة للوجود وبممارسة أسمى الملكات الروحية وفي صلة شخصية مع الألوهية»^(١٩).

ولقد برز مفهوم القيمة أول الأمر في مجال الاقتصاد التي تعني فيه «الموقع النسبي

(١٧) نقد الحدثة، ص ٢١.

(١٨) انظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق.

(١٩) محمد بلقيش، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم.. تأصيل الصلة، منشورات المعارف، ط ١ سنة ٢٠٠٧، ص ٥٧.

لسلعة ما على سلم الأفضليات، وكلما ارتفع موقع القيمة زادت أهميتها»^(٢٠)؛ لينتشر بعد ذلك إلى مختلف المجالات المعرفية والعلوم الأخرى مع تردد في القبول به.

ويشير الجابري إلى انتقال مفهوم القيم من مجال الاقتصاد والتجارة إلى غيرها من قضايا الاجتماع والأخلاق في المجال التداولي الغربي، بقوله: «نستطيع أن ندعي أن لفظ قيم لا علاقة له بالمثل الأخلاقية والاجتماعية، ما دامت قيم الأشياء مستقلة عن إرادة الأفراد ومساواتهم وبالتالي ثابتة أو شبه ثابتة، ومع ذلك فهذه النقلة بالمعنى التجاري الاقتصادي للفظ القيم إلى المعنى الأخلاقي لا يبدو أنها تمت داخل المجال التداولي العربي، بل ربما نقلت هذا النقلة من خلال الترجمة من اللغات الأجنبية التي تم فيها بالفعل بمعنى القيم معناها الاقتصادي إلى المعنى الأخلاقي فأصبحت مترادف الفضائل قبل أن تحل محلها»^(٢١).

هاته الصيرورة التي عرفها مفهوم القيمة، والانتشار الذي عرفه منذ ظهوره في العلوم الاجتماعية في مستهل القرن العشرين، كان محدودًا وظل «دون تأثير يذكر إلى غاية الثلاثينيات. لكن الوضع أخذ يتطور مع مطلع الخمسينيات حيث ظهر تيار ينادي بالفتح من جديد على موضوع القيم لدراستها وتحليل مقدماتها الأخلاقية، وما يترتب عنها من استنتاجات ونتائج»^(٢٢).

هكذا انتقل مفهوم القيمة من مجال الاقتصاد باعتباره الحقل الأول الذي برز توظيف المفهوم ضمنه، إلى مجال الأنثروبولوجيا «على أثر التطورات التي شهدتها الإناسة، خاصة في البلدان الأنجلو أمريكية ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين، واهتمامًا أكثر فأكثر بالمجتمعات المتحضرة، أخذ الإناسيون يوظفون مفهوم «القيمة» أو ما يقاربه من معانٍ وأفكار، غير أن الملاحظ هنا هو (تأثير النماذج الثقافية) والتركيز على ثقافة بعينها، والتوجه نحو مواضيع مخصوصة»^(٢٣).

ويستمر بلفقيه في رصد هذا التعاطي المعرفي مع القيمة في كل المجالات المعرفية قبولاً ورفضاً، إلى أن استقر الطابع المركزي للقيم في مختلف المجالات المعرفية؛ ولأن المجال الاجتماعي أكثر المجالات تأثراً بالقيمة فإنه حدث ثم النظر إلى كل هاته القيم السابقة ضمن نظام القيم الاجتماعية والمؤثرة في الفعل الاجتماعي، ولم ينظر إلى المجال الاجتماعي

(٢٠) السابق، ص ٦٥.

(٢١) محمد عباد الجابري، العقل الأخلاقي العربي.. دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص ٥٤-٥٥.

(٢٢) السابق، ص ٦٤ - ٦٥.

(٢٣) السابق، ص ٥٧.

باعتباره متأثر بالقيم، «حينما نربط القيمة بالعلوم الاجتماعية نجد الباحثين يتحدثون عن القيم الاجتماعية؛ وهم يعنون به «الصفات التي يفضلها أو يرغب فيها الناس في ثقافة معينة وتتخذ صفة العمومية بالنسبة لجميع الأفراد، كما تصبح من موجّهات السلوك أو تعتبر أهدافاً له». و«بالمعنى الأضيق، يقصد في بعض الأحيان بالقيم الاجتماعية، القيم الأخلاقية، والثقافية، والدينية التي تيسر الاندماج الاجتماعي وتنمي روابط التعاون. وبهذا المعنى يكون العدل، وحب البشر والإيثار على النفس والذمّة... إلخ، قيماً اجتماعية».

وهكذا، «لا تبدو القيم الاجتماعية كقيم موضوعية، بل كقيم ذاتية عامة، أو لنقل كقيم ذاتية مشتركة. وباختصار فإن القيمة تتحرك بتحريك السياق الذي تظهر فيه»^(٢٤).

ويقف الدكتور محمد بلفقيه مع التحليل السابق بخصوص القيم الاجتماعية، الذي يقول به كل من فيبر و تالكوت بارسونز، ويعتبر ذلك مثيراً لإشكالات «تتجسد في ثنائيات: هدف الفعل وغايته، نسبية القيم وإطلاقيتها الحكم القيمي والموقف من القيمة. فعلى الأولى -يقول بلفقيه- يتم التمييز اليوم، كما فعل بياجى، بين (القيمة الغائية) و(القيمة العائد). وعلى الثنائية الثانية والثالثة تقرر الفصل بين ما هو معياري (الحكم القيمي)، -يجب الاحتراز من تسلسله الى التحليل العلمي-؛ وما هو منهجى (الموقف من القيمة) يأخذ بعين الاعتبار من جهة القيم السائدة في زمن الفعل المدروس بغية تفسيره، ومن جهة ثانية موقف الباحث من القسم السائد في زمانه»^(٢٥).

وما عبر عنه سالفاً، فإنه يمكن القول بأن القيم في البحث السوسيولوجي ماثلة منذ النشأة لهذا العلم، فهو بكل «فروعه يهتم بالقضايا القيمية، وقد تصدى الكثيرون من الكتاب الكلاسيكيين ومن أبرزهم إميل دوركايم وماكس فيبر لمناقشة دور القيم في البحث الاجتماعي بشيء من التفصيل».

وقد جرى نقاش طويل عن مدى حيادية الباحث الاجتماعي في مقارنته لقضايا القيم من داخل المجتمع وموضوعيته «ويمكن القول عن هذه المناقشات المعرفية عن دور القيم في العلوم الاجتماعية يمكن أن تمس البحث السوسيولوجي على ثلاث مراحل. المراحل الأولى: عند اتخاذ قرار دراسة موضوع معين كالدين أو الجنسية المثلية، حيث تثار قضايا الدلالة القيمية. المرحلة الثانية: عند التنفيذ الفعلي للدراسة، حيث تثار قضايا التحيز، والحياد القيمي، والموضوعية. وأخيراً المرحلة الثالثة: في تأثيرات نظريات أو بحوث معينة

(٢٤) السابق، ص ٥٧.

(٢٥) السابق، ص ٥٨.

على المجتمع، حيث تثار قضية «الآثار القيمية». ونلاحظ في الواقع أن غالبية علماء الاجتماع مقتنعون بأن مثل هذه التقسيمات الحادة لا يمكن إجراؤها بسهولة ويقرون بأن القضايا القيمية المختلف تتداخل مع بعضها بعضاً»^(٢٦).

وهناك في موازاة هذا الرأي الذي يقول بعدم الإمكان من تجرد الإنسان من تحيزاته، نجد الوضعية الفلسفية التي تقول بضرورة تحرر العلوم - كل العلوم - بما فيها الاجتماعية من التحيزات القيمية والميولات الذاتية؛ وواقع الأمر كما أكدته الموسوعة سابقاً أن مقارنة قضايا القيم في المجتمع وقياسها لا يمكن أن يكون في معزل عن تأثره بالأخلاق والقيم وشؤون السياسة والمجتمع، بل إن أحد رواد السوسيولوجيا الكلاسيكية، وهو ماكس فيبر، اعتبر نظام القيم الدينية وما يخلقه من حوافز للفرد تدفعه للعمل والفعالية، وهو ما شكل ثروة رمزية استند عليها قيام وتشكل النظام الرأسمالي؛ ولم يكن فيبر وحده الذي استند إلى نظام القيم في تفسير الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، بل هناك الكثير من العلماء والمفكرين من مختلف الحقول المعرفية لم تغفل عن البعد القيمي في تفسير العديد من الظواهر أو استشراف حلول لأزمات اجتماعية حادة بفعل التغيرات التي دخلتها الحضارة الإنسانية نتيجة سيطرة النموذج الغربي باعتباره الأنموذج الأقوى، فالسائد هو الأقوى وليس الأصلح، وخلف القوة - الأقوى - نظام من القيم ومرتكزات يستند عليها، وكذلك خلف الأصلح نظام ومرتكزات توجهه، وذلك ما يحتاج رصدًا يبحث في الكامن الأنموذجين الحضاريين.

- ٣ -

أسس القيم والعولمة وجدل الخصوصية والكوني

الأسس الناعمة للقيم بين الفكر الغربي والمنظور الإسلامي

١ - أسس القيم في الفكر الغربي

أ - في تناقضات الغرب بين الخطاب والممارسة

سبق أن وقفنا بتأمل مع تعريف القيم وسياقات نشأة المفهوم وانتشاره في مختلف الحقول المعرفية؛ سياق النشأة الخاصة بالمجتمع والفكر الغربي، ثم انتقله إلى مختلف الأحواض الحضارية لتستوعبه كل التشكيلات الثقافية، فمنها ما تم استيعاب المفهوم بشكله وروحه، وهناك من كان له مسافة نقدية في التفاعل مع مفهوم القيم والنقاش الدائر

(٢٦) موسوعة علم الاجتماع، جون سكوت جوردون مارشال، ترجمة: جماعية، مراجعة وتقديم: محمد الجوهري، المركز العربي للترجمة، الطبعة الثانية ٢٠١١، ج ٢، ص ٥٦١.

بشأنها خصوصاً في سياقنا الذي يتسم بكثير من التعقيد، فهو واقع شبيه باللغم الذي قد ينفجر في كل لحظة، ويبقى البعد القيمي أشد النقاط حساسية في الاحتكاك بين مختلف المنظومات والأنساق الفكرية والتعبيرات السياسية والثقافية، وهو كذلك لأن له صلة بالبعد الرمزي والمعنوي.

ولكم هي عيفة الصراعات التي تعرفها البشرية حول الرمز والمقدس، ولكم من حروب تلبست لبوس الرمز والدين والقيم، ولكم من خراب عم بلدانا في القرن الماضي تحت غطاء نشر قيم المدنية والتحديث، في حين كان عمقه الاستيلاء على الثروات والخيرات وإحداث مزيد من الشرخ داخل كيان تلك البلدان لديمومة السيطرة عليها وتأييد التخلف بها، وكل ذلك في تناقض صارخ مع قيم المدنية وفي تعبير واضح عن حقد متراكم عمّ قروناً تتداخل الأسباب الدينية والتاريخية والسياسية التي تنتجه أو تغذيه.

ولكم من تلك الحروب ذاتها لا زالت تفتك بجسم دول باسم الديمقراطية والحريات، بينما تقف ذات الدول والأمم حائلاً أمام انعطافات تاريخية نحو قيم الديمقراطية والحرية والمساواة والكرامة الإنسانية، لدى شعوب عمرت الميادين شهوراً ووقفت صامدة شيوفاً ونساءً وأطفالاً أمام الرصاص ودكتاتورية الكثير من النظم السياسية المحمية من طرف الغرب الرسمي، ومختلف تلك المطالب في جوهرها منظومة قيم تعتبر موجهة لعقل وفلسفة الأنوار التي نشأت وتبلورت في السياق الغربي، هذا الأخير الذي يقدم نفسه نبي العصر في التبشير بقيم لا تتجاوز حبر أوراق الخطب السياسية والتوجيه الإعلامي، بينما الواقع السياسي والاجتماعي يعكس تناقضاً جلياً بين الخطاب والممارسة في أجراً الكثير من القيم وتمثلها حقيقةً وواقعاً.

وغير بعيد عن الواقع السياسي والاجتماعي يمكن البحث والتأمل في الأسس التي تتشكل على منوالها القيم في الفكر الغربي، وفق صيرورة تطور هذا الفكر عبر مراحل حتى نبحت عن تفسير لهذا التناقض الواضح، أو ما يعبر عنه آخرون بالأزمة التي تطال البعد الفكري كذلك، فالتناقض الذي يتجلى في الممارسة سيكون له خلفية معرفية هي التي تؤسس لهذا التناقض، فسلامة النتائج من سلامة المقدمات.

ب- مرتكزات منظومة القيم في الفكر الغربي

سبق أن وقفنا مع الأنوار وطبيعة الرؤى التي تشكّلت حينذاك، فهي «قد شيدت رؤية جديدة للعالم وللإنسان وللمجتمع - عقلانية وفردانية وكونية»^(٢٧)، وذلك على أنقاض

(٢٧) محمد الشيخ، القيم الدينية والقيم العقلانية، مجلة التفاهم، عدد ٣٤، خريف ٢٠١١، ص ٨٦.

الرؤية التقليدية؛ وهاته الرؤية بلا شك ستكون حاکمة لما بعدها وموجهة لها وستكون القيم من ضمن ذلك، وقد تم النقد بإسهاب للعقل الغربي والمرتکزات التي يقوم عليها، ونأتي على توصيف أحد الباحثين لطبيعة هاته المرتکزات كما ذكرها محمد بلفقيه هي:

أولاً: «أن مركز الكون محايث له غير منفصل عنه، وأن علله التفسيرية كافية للوصول إلى الحقيقة دون الحاجة إلى مصادر أخرى».

ثانياً: «أن الإنسان هو سيد الكون، والمخول المطلق بالتصرف في إمكانات الطبيعة وفي بقية الموجودات [...] لكنه أرقاها في سلسلة التطور، وأعقدها في مستوى التركيب المادي، ومن ثم فهو أقدر على التحكم والسيطرة».

ثالثاً: «أن العقل هو أداة الإنسان الوحيدة لإدراك محيطه والكشف عن مجاهيل الطبيعة بما فيها كيانه الإنساني [...]». وإذا ما تعذرت معرفة بعض جوانب الطبيعة والإنسان، على الرغم من توافر الشروط المادية لمعرفتها، فإنه يتم إخراجها من دائرة الوجود أو على الأقل من دائرة الحضور في الوعي الإنساني».

رابعاً: «أن تاريخ الإنسان تقدمي ووحيد الاتجاه^(٢٨)، ولا غاية له غير أطراد التقدم وتحقيق التكاثر على صعيد الإنتاج المادي والعملية، حتى تنبسط سيطرة الإنسان على مختلف المساحات».

خامساً: «أن المجتمع الغربي هو الحلقة الأكثر تطوراً في أنماط المجتمع البشري، وأن هذا التطور يستوعب جوانب الحياة كافة [...] والعقلانية والعلمانية هما السمتان الغالبتان على منظومة القيم التي تسير [...] النظم ومؤسساتها الفرعية».

سادساً: «أن الطريق إلى الحداثة هو الطريق إلى الغرب [...] وذلك يعني أن تتجرد المجتمعات الطامحة إلى التحديث من ميراثها القيمي وتصوراتها الثقافية والدينية

(٢٨) وهذا المنطق هو الذي أنتج لنا مقولات مثل نهاية التاريخ، حيث اعتبر فوكوياما أن النظام الرأسمالي بعد انهيار المعسكر الاشتراكي هو نهاية التطور، ليأتي هنتغتون لينقض هذا الرأي بالقول بصدام الحضارات، وهو القول يفترض تعدداً في الرؤى الحضارية، وكذلك لما انكشف عملياً وجود نظم حضارية يسع دمجها في النظام العالمي الجديد حينذاك، فافترض الصدام كخيار نهائي بين الحضارات، وحقيقة فإن منطق الصراع هذا يعكس الكامن في الفكر الغربي الذي يرفض المشترك عملياً وإن قبله رموزه على مستوى الخطاب، وذلك عبارة عن تسلسل لمجموعة من التعبيرات التي أقل ما يقال عنها: إنها تستبطن عنصرية مقبنة، ومنها المركزية الأوروبية التي تنظر إلى الغرب كونه المركز في صناعة التاريخ الإنساني وما دونه مجرد هوامش، فالتاريخ من صناعة الرجل الأبيض، والقول بحضارة الرجل الأبيض ومقولات التمدين في القرن الذي مضى.

والأخلاقية»^(٢٩).

ويشير الفيلسوف طه عبدالرحمن لأصول النمط المعرفي الحديث بقوله «لقد قام النمط المعرفي الحديث منذ نشأته في مطلع القرن السابع عشر على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين.

أما الأصل الأول، فيمكن أن نصوغه كما يلي: «لا أخلاق في العلم»؛ مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد أو جماعة أن يضع ببيان نظريته بحسب شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ما عدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة.

وأما الأصل الثاني، فيمكن أن نصوغه كما يلي: «لا غيب في العقل»؛ مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد أو جماعة أن يركب من العلاقات وقيم من البيانات ما شاء ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في البنات لا تفيد تحقيقات التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها»^(٣٠).

إن أصول التفكير السابقة التي ستزع الإنسان والمجتمع عن أي تفكير يمكن أن يمنح الإنسان نوعاً من الثبات والتجاوز للحيز الذي رسمه عقل الحداثة في حدود الطبيعة إلى ما هو أبعد بحيث يكون للفعل الإنسان بعداً غائباً وتحكمه بواعث تركز على احترام الإنسان وعدم هدر كرامته، ستؤدي بفعل التطور منتصف القرن الماضي إلى بروز مدارس جديدة تعتبر ردة فعل على نتائج الحداثة التي جعلت من أسس قيماً العقلانية والحرية والفردانية والديمقراطية والمساواة.

لكنها كانت ردة فعل متطرفة، فبقدر ما نزعنا نحو الاهتمام بالفرد من خلال تفكيك الوحدات التي استندت عليها الحداثة والأنساق والنظم والمرجعيات التي برزت في عصر الثورة الصناعية، فدخلنا عصر ما بعد الحداثة مع ما سمي مجتمع ما بعد الصناعة وهو عملياً مرحلة ثانية من الثورة الصناعية، والذي يسيطر فيه منطق السوق وتتحكم في أوصاله الشركات وتزداد كل الوحدات الاجتماعية تفككاً لصالح الفرد الذي يصبح أعزل في سياق

(٢٩) عز الدين عبد المولى ١٩٩٦، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، ص ١٣١-١٣٢. انظر: محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم.. تأصيل الصلة، ص ١٠٥.

كما نشير إلى أن مهمة النقدهاته والكشف عن مرتكزات المخيال الغربي قد سلكها مفكرون كبار وكان نقدهم متميزاً ومفيداً، يمكن أن نتحدث عن عبدالوهاب المسيري في طليعتهم، والفيلسوف طه عبدالرحمن، وجارودي، وآخرون.

(٣٠) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٩٢.

ثورة معلوماتية هائلة ستجعل الإنسان يسبح في عالم لا شاطئ له دون منقذ أو حامي من تغول الشركات أو الدولة، أو النظام المعلوماتي ذاته.

وقد عبّر المسيري عن هذا المجتمع بكونه مجتمع يعرف سيولة شاملة ولا مكان فيه للقيم الغائية التي تنظم العلاقات الاجتماعية في مختلف تعبيراتها، وهنا في هذا السياق الذي انطلق بعد منتصف القرن الثاني وانعكس في الأدب والفن والفلسفة في رؤية تشاؤمية تنذر بنوع من الأسى الذي يكنّ الإنسان، ستبرز ظاهرة العولمة في نهايات القرن والتي ستصطحب معها أزمات حادة أخرى متعددة؛ وهنا صارت المجتمعات التي يشكل الدين عمودها الفقري بين المطرقة والسندان، بين أن تجدد في منظورها الفكري والقيمي وبين أن تتفاعل في ترشيد هاته الأزمات المتلاحقة التي سيكون أثرها على كل الإنسانية.

٢- أسس القيم في المنظور الإسلامي

أ- الدين والقيم

قبل حديثنا عن الإسلام وكيف يؤسس للنظام القيمي نحن بحاجة إلى التوقف قليلاً مع مفهوم الدين وصلته بالقيم، وبعيداً عن طبيعة النقاش الذي طرحناه في السابق عن كون الحداثة داخل المجتمعات الغربية أحدثت نوعاً من القطاعات مع كل الموروث الذي كان يشكل عائقاً للتحول، بحيث كان الدين العنصر المحوري والخضم الأساسي لفكر التنوير، الذي على أنقاضه انبثقت أوروبا وتأسست العلوم الإنسانية والاجتماعية التي برز في حضانها مفهوم القيمة؛ فبعيداً عن هذا التمثيل للدين فإن الواقع الإنساني يثبت أن الدين مصاحب للإنسان منذ الأزل وسيظل رفيقاً له، فالإنسان مفطور على التطلع الدائم للغيبات، فهي الحامي له من كل المخاطر وهي الضابط والموجه والتي لا يمكن للقيم أن تنشأ بعيدة عنها.

وقد رأينا كيف أن الفكر المعاصر بأوروبا الذي حاول أن يحدث نوع من القطيعة مع الدين، وكانت المقولة الشهيرة للثورة الفرنسية: «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس» تعكس هذا النموذج، لم يستطع مجازاة ذلك، بحيث حدثت أزمات نتيجة انفصال كل من العلم والمعرفة والفن والأدب وكل مناسبات الاجتماع الإنساني عن الأخلاق والقيم الغائية والدين، وسيطرة النزعة المادية والاستهلاكية، فأدت تلك الأزمة في المعنى إلى إعادة إحياء التفكير الديني أو ما سماه أحدهم «الهجرة إلى الله».

إن للدين تأثير واضح في الواقع الإنساني، وإن حدث خلط في المسألة في التاريخ الأوروبي وبرز ما يسمى بعلمنة الدين أو أنستته فيفقد بذلك أبعاده القدسية وسماته

المطلقة والثابتة التي تصلح لأن توجه الفعل الإنساني وتضبط تحركاته من خلال منظومة قيم تتسم بسمات خاصة.

ويكون الإنسان بحاجة للبعد الديني في التأسيس للقيم المرجعية لاعتبارات أهمها ضرورة اتسامها بسمات «الضرورة والشمول، وبالتالي أن ترجع إلى أصول فوق طبيعة العقل الإنساني، أصول ميتافيزيقية أو دينية. مصدرها إما الوحي الإلهي وإما العقل المثالي أو المعياري، لأن القيم في نظرنا كما في نظر العديد من الفلاسفة لا يمكن استنباطها من الوقائع السلوكية للإنسان، أي من الطبيعة البشرية المكونة من المشاعر والدوافع المتناقضة، بين ما هو مادي وما هو روحي، فهذه الوقائع تعكس دائماً تأرجحاً بين الخير والشر، وتعد مجرد تجربة ذاتية، أي خاصة لا تكتسي صفة الموضوعية. بينما مصدر القيم يجب أن يكون عاماً وشاملاً لمبادئ الحياة الإنسانية»^(٣١).

ب- القيم من منظور إسلامي

يتسم الإسلام عن غيره من الأديان في كونه الدين الخاتم والذي يحتوي على كتاب مقدس له من السمات التي تفتقد في باقي الأديان التي طالها الكثير من الشوائب في تاريخها، فصارت تعبيراً عن رؤية إنسانية للدين أو دين من وضع الإنسان على مر التاريخ أكثر منها أدياناً سماوية، لما أصبحت عليه في قرون مضت بحيث اختل تصورهما للوجود وكذا لعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بالخالق والمجتمع؛ فالتاريخ الإسلامي لم يشهد مثل ذلك النمط من الاعتقاد في الدين.

ولم يتعرض الدين الإسلامي لذلك التحريف فحافظ على نقاء العقيدة وصفاء أصول الشريعة ولم يتعرض للأنسنة كما حدث للمسيحية أو اليهودية، فبقي التمييز بين مستويات الدين المطلق الثابت وتطبيقات التدين السلوكي المتغير والنسبي، وبذلك «الإسلام هو عقيدة تتعلق بالإيمان، وشريعة تتعلق بالسلوك، ونظام يتناول جميع شعب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأسرية والتربوية والإعلامية.. إلخ»^(٣٢).

وبذلك حق للإسلام أن يكون «رسالة رحمة للعالمين»^(٣٣)، «فالإسلام بمنظومة القيم التي يحملها للناس كافة رسالة حضارية متكاملة. وهو منهج واضح كالشمس في رابعة

(٣١) الدكتور محمد الكتاني، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الثانية ٢٠١١، ص ١٦.

(٣٢) محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم.. تأصيل الصلة، ص ٢٨٩.

(٣٣) يمكن النظر لتفصيلات بديعة لخصائص عالمية الإسلام في المرجع السابق نفس الصفحة.

النهار، يبنى المجتمع على أواصر الإخاء، فلا مكان فيه لصراع الأجناس أو صراع الأديان أو صراع الطبقات أو صراع المذاهب. فالناس كلهم إخوة تجمعهم العبودية لله والبنوة لآدم»^(٣٤).

وفي الحديث عن أسس القيم في المنظومة الإسلامية لا يمكن الاستغناء عما قدمه محمد بلفقيه الذي وضع اعتباراً مهماً نتوقف معه قليلاً ثم نقدّم بعض الأسس الأخرى.

فهو يميز بين قيم العبادة وقيم العادة؛ فقيم العبادة هي «مقاصد كلية، أو قل هي المقومات المعنوية التي تشكل القاعدة الصلبة التي ينطلق منها الكائن الاجتماعي (...)» نحو المواقف الإيجابية على اختلاف مظاهرها وتنوعها. وبتعبير آخر هي مبادئ لها صفة الحكم بحيث إنها تضبط الوجود الإنساني والاجتماعي لما يجب الالتزام به، تنظيمًا وممارسةً؛ وتوجه فعل الإنسان وحركة المجتمع نحو أهداف وغايات يسعى الوجود الاجتماعي إلى تحقيقها على مراد الخالق؛ علمًا بأنه ليس في تاريخ الإنسان مجتمع واحد قال للفرد أو للمجتمع: افعل ما شئت»^(٣٥).

والعبادة بهذا المعنى متسعة لتشمل كل جوانب الحياة، وهي كما جاء في القرآن الكريم ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فهي الغاية من خلق الخلائق وإيجادها، ولذلك «العبادة فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيمًا لله أولاً، وتحصيلًا لمنفعته ثانياً (...)»، وبهذا المعنى تصبح العبادة الوحدة المركزية في كل حركات الإنسان. وهي في معناها الواسع كل ما ورد فيه أمر أو جاء فيه نهي. ولو نظرت إلى الأوامر والنواهي وجدتها تستوعب كل نشاطات الحياة من قمة الشهادة أن لا إله إلا الله إلى إمطة الأذى من الطريق»^(٣٦).

فقيم العبادة هي صفات ماثورة في مضامين الأخلاق وعليها تنبني قواعد السلوك الفردي والجماعي، وكل الشريعة يتأسس على قواعد الأخلاق قبل أن يكون قوانين ملزمة، وإذا كانت الشريعة تنقسم إلى ثلاث، الاعتقاد والأحكام وقواعد السلوك التي تهذب النفس وتصلحها وتحث الإنسان على الفضائل وتجنب الرذائل، فإن «القيم التي شرعها الله للإنسان تمثل النظام الذي يضمن لوجوده تماسكه وإنسانيته، تمامًا كما أن النظام الذي بني الكون عليه هو الذي يحفظ تماسكه وصلاحه، ولهذا قرن الله هذين الأمرين: النظام الكوني وقيم العبادة، في عبارة واحدة ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾»^(٣٧) فالأمر

(٣٤) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٣٥) السابق، ص ٣٣٧.

(٣٦) السابق، ص ٢٣٨.

(٣٧) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

يشملها معاً»^(٣٨).

ومصدر هاته القيم هو الوحي، فلا يمكن لقيم تتسم بالضرورة والشمول ومواءمة الفطرة الإنسانية أن تكون موضع تجربة أو حس أو تغير أو تبدل، فهي ثابتة مطلقة «فقيم العبادة وسنن المجتمع ونواميس الكون أمور متلازمة».

وتعد قيم العبادة عند بلفقيه مؤسسة بينما قيم العادة إمضائية متعلقة بالتنزيل، أو التصريف في واقع الناس، وذلك لصلتها بالواقع.

وإلى جانب ما قدمه الدكتور بلفقيه، فإن مجال النظر في القيم يبقى متسعاً لكل باحث ومفتوح على كل الأنظار، وفي ذلك يمكن الاستفادة من أطروحات مثل بلفقيه وآخرين، ويمكن الحديث عن مجموعة من الأسس التي يبنى عليها المنظور الإسلامي في التأسيس للقيم، ونحددها على الشكل التالي:

١ - الوحي الإلهي: الاستناد إلى الوحي الإلهي وإلى الغيب في وضع أسس للقيم واعتبار قوتها، وهذا على النقيض من الأنموذج الغربي الذي فصل وضع القيم عن المنظور الغيبي ومنه تأسست معارف منفصلة عن البعد الغائي لما وراء الوجود الذي يتسم به كل دين سماوي؛ فالوحي له حضور أساسي في تشكيل النظم القيمي الضابط لمختلف العلاقات الاجتماعية، فالقيم «المرجعية كما نتصورها لا بد أن تكتسي صفة الشمول والضرورة، وبالتالي أن ترجع إلى أصول فوق طبيعة العقل الإنساني، أصول ميتافيزيقية أو دينية»^(٣٩).

إن البعد الغيبي لا يلغي باقي الرؤى وخصوصاً القائمة على العقل، بل ينظمها لتكون أكثر غنى للإنسان والمجتمع، فيجعل النظر يتسع لعوالم متعددة، وتكون القيم تتأسس لتحقيق صالح الإنسان في الدارين، في العاجل والآجل، عاجل الدنيا وآجل الآخرة، وهذا المنظور الغيبي الذي يربط الإنسان دائماً بجزء أخروي يشكل حافزاً أساسياً لفعالية الإنسان.

ومن مصادر الوحي الإلهي عندنا القرآن الكريم والسنة النبوية، فهما محكمان في توجيه التأسيس لأي نظام قيمي، والمعيار الذي من خلاله نقيس صلاح من فساد أي منظومة معينة.

٢ - التوحيد: فمعلوم أن جوهر الرسالة الإسلامية قائم على مبدأ باعتباره أصل

(٣٨) السابق، ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٣٩) محمد الكتاني، منظومة القيم المرجعية في الاسلام، الرابطة المحمدية للعلماء، ط ٣، سنة ٢٠١١، ص ١٦.

الاعتقاد الصحيح بدين الإسلام وعليه تتفرع كل الجوانب الأخرى، فهو ضابط ومعيار أساسي لقبول الأعمال من رفضها، وامتداداته تتعدى الجانب العقائدي الذي أثرى فكرنا الإسلامي حيث أصبح سفسطة وجدال متعلق بذات الله وصفاته أكثر منه أثر في الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يمتد إليه، فتكون دلالاته على الوحدة ونفي ما دون الخالق رباً على الناس، في كل المستويات والمجالات، ألاعقادي منها أو السياسي أو الاجتماعي فتتحقق قيمة الحرية في أعلى صورها.

٣- الوسطية والاعتدال: وهذا سينفي عن القيم الإسلامية التطرف الذي وقعت فيه باقي الرؤى وخصوصاً المنظور الغربي الحديث، الذي تطرف في العقلانية فأله العقل والأخذ بالمنهج التجريبي، فجعل من الإنسان ظاهرة مثل سائر الظواهر التي تدرس بمعايير لا تعنى بالإنسان باعتباره كائناً مكرماً وظاهرة مركبة يصعب الإحاطة بها بالمنهج المادية الخالية من النفحات الروحية التي تعد أساس التركيبة الإنسانية، وقد قال الله سبحانه وتعالى في توصيفه للأمة المحمدية ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٤٠)، فمن خلال الوسطية تتحقق الشهادة على الناس أحد سمات الاستخلاف الرشيد.

٤- التكريم الإلهي للإنسان (مبدأ الاستخلاف): فكرامة الإنسان الخليفة مركزية في نظام القيم الإسلامية، وذلك يعود بالأساس للتكريم الإلهي للإنسان الذي جعله مناط الاستخلاف، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٤١).

٥- مبدأ الزوجية: وهو مبدأ ينتظم على أساسه الوجود وكل الخلائق، وبذلك نلغي النظرة الحدية التي تطبع الواقع المعاصر وكذا الفلسفات والمذاهب المنحرفة، فكما هو مبدأ يعكس حقيقة الإنسان فإنه يعكس حقيقة الكون.

ومن خلال المبادئ السابقة -وهي مبادئ تقريبية فقط- يمكن أن نستخلص مجموعة من القيم الناطمة للوجود والعلاقات الاجتماعية كما يراها الإسلام، ويمكن البحث كذلك عن شجرة قيم إسلامية يتمايز بعضها عن بعض من أوجه متعددة، كما يمكن التمييز فيها بين الأصول من القيم من الفروع، أو الكليات من الجزئيات، لكن رغم كل ذلك يمكن أن نصنف قيماً مركزية أساسية نذكرها بإجمال:

(٤٠) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٤١) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

- أ - المساواة.
 ب - العدل والعدالة.
 ج - الرحمة.
 د - الكرامة^(٤٢).

فهااته القيم - إلى جانب أخرى - مركزية في المنظومة الإسلامية تستحق التفصيل والدراسة، كما أنها تتسم بالثبات وتتقاسم معانيها ومبانيها مع كل الثقافات والأمم، فهي قيم كونية بهذا المعنى ولا تخص أمة دون أخرى، وفي تشكيل أهم قسماها أو إغنائها يعتبر القرآن الكريم مصدراً أساسياً في استنباطها.

- ٤ -

العولمة والقيم وجدلية الكوني والخصوصي

أ - ماهية العولمة

كثر الحديث في العقدین السابقين عن ظاهرة العولمة بين مبشر بها، ومندمج مع خطابها، وآخر مناهض لها ورافض، ونكون بحاجة لمعرفة، ولذلك نجد في الموسوعة العربية لعلم الاجتماع، ضمن مفردة (العولمة) باعتبارها تدل على «علاقة العالم بنفسه، ووحدة المعمورة واتصال أجزائها وتعاضدها لتشكيل كلاً واحداً، وهي بالمعنى العملي والنفعي حركة اقتصادية ضخمة وواسعة الانتشار ذات منزع ليبرالي جديد تزعم تسوية دنيا البشر وتعديلها وإضفاء الوحدة عليها وذلك بواسطة العمليات التالية:

أولاً: على الصعيد التقني والمعلوماتي: تحويل العالم إلى شبكة اتصال واحدة، دقيقة ومتينة وفائقة السرعة، تصنع وقتاً جديداً لم يسبق أن عرفته البشرية، وهو وقت التزامن (السنكرونية) المحسوب بحساب (النانوثانية) (nanoseconde).

ثانياً: على الصعيد الفكري والسياسي: تحويل العالم إلى فضاء عمومي منسجم تكاد

(٤٢) انظر بتفصيل: رضوان السيد، نظام القيم في القرآن والتجربة الثقافية الإسلامية في زمانين، ص: ١٤٨، وهي مقالة يطبق فيها الرؤية إلى العالم التي اعتمدها في استخلاص أربعة قيم القرآن الكريم اعتبرها مدار النظام القيمي، وبالنظر إلى القرآن الكريم باعتباره المصدر فإنه يبقى مفتوحاً للاجتهاد أكثر في سبيل استخلاص منظومة قيم تشكل إطاراً مرجعياً لتوجيه فكر الإنسان وسلوكه، انظر مجلة الإحياء العددان ٣٤-٣٥. وكذا الدكتور محمد الكتاني، مرجعية القيم الإسلامية، حيث يفصل القول في التأسيس لمجموعة قيم بعضها موجود هنا، وتعد كتابات الدكتور محمد عبد الله الدراز التي تعتبر تأسيسية في المجال موجهة وحاكمة للكثير من القضايا القيمة التي أثارها الدكتور الكتاني في مؤلفه القيم.

تغيب منه الحدود الحقوقية والسياسية على الرغم مما يباعد بين البلدان والأمم من دساتير وأعراف وقيم محلية.

ثالثاً: على الصعيد الاقتصادي وهو الصعيد الأهم: تحويل العالم إلى سوق ليبرالية ضخمة وواسعة إنتاجاً وتبادلاً واستهلاكاً^(٤٣).

لقد كانت بذور العولمة بارزة مع ظهور تكتلات سياسية دولية ومنظمات ذات طابع كوني لها اهتمام بشؤون الاقتصاد والسياسة والرياضة والبيئة وغيرها من الحركات سواء كانت منظمة ومنضوية تحت لواء هيئة أو مؤسسة من قبيل العصب والمنظمات أو غير خاضعة لتنظيم ولكنها حركة عفوية تنسج ترابطاتها ودينامياتها فكرة أو موقف مشترك، «وتذهب نظرية العولمة المعاصرة إلى أن العولمة تتضمن عمليتين متناقضتين تقوم إحدهما على تحقيق التجانس والتناغم بين دول العالم، على حين تؤدي الأخرى إلى دعم التنوع والتباين بين دول العالم. أي إنه يوجد تفاعل معقد بين المحلية والكونية، وإن هناك حركات قوية للمقاومة ضد عمليات العولمة»^(٤٤).

إضافة إلى جانب التناقض بين الخصوصية والكونية تسجل الموسوعة بعض الأسئلة «فكيف نميز -على سبيل المثال- بين العولمة والأنماط الحديثة للإمبريالية؟ كما توجد أيضاً مشكلات في تجديد العلاقة بين العولمة الاقتصادية والثقافية، وبين العولمة والتحديث»^(٤٥).

فالعولمة بفعل أداة الإعلام تقوم بدمج كل الأبعاد الخاصة بالإنسان في بعد واحد أو تلغيها، فيصبح العالم بدون حدود وبلا خصوصيات أو تمايزات، عالم تتعرض كل فروقه إلى الدمج القسري في النظام العالمي المتحكم فيه، نظام سمته الرعب والقهر... تلك هي العولمة. وعنف العولمة أشد وأخطر من باقي أنماط العنف الذي قد يتجلى في سلوك النزعات الفردية والتكتلات الصغيرة التي تعد مجرد رد فعل ولا تحمل العنف في تركيبها ولا يمكن أن تشكل بديلاً، وإنما حماية لذاتها من الذوبان والانصهار.

ب- الكوني والخصوصي وجدل العولمة والقيم

نادراً ما تجد أحداً يميز بين الجانب الكوني المتعلق بخطاب حقوق الإنسان والحريات الذي انبثق عن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، والعولمة باعتبارها نظاماً اقتصادياً وثقافياً، فالكلي -أي الكونية- بحسب بورديار «هي كلية حقوق الإنسان والحريات والثقافة

(٤٣) الموسوعة العربية لعلم الاجتماع، ص ٥٤٦.

(٤٤) موسوعة علم الاجتماع، ص ٤٨٤.

(٤٥) السابق، ص ٤٨٤ - ٤٨٥.

والديمقراطية»، بينما العولمة «هي عولمة التقنية والسوق والسياحة والإعلام»^(٤٦).
ويضيف بورديار فيما يشبه الرثاء والحسرة على النمط الذي دخلته الثقافة الغربية بإرادتها، بعد أسفه على اضمحلال قيم الحداثة ومشروعها الثقافي: «كل ثقافة تصبح كلية تفقد خصوصيتها وتموت. هكذا حصل للثقافات التي دمرناها حين استوعبناها بالقوة، ولكن هذا ما سيحصل كذلك لثقافتنا في توقعها إلى الكونية. الفرق هو أن باقي الثقافات ماتت بفعل خصوصيتها، وهو موت جميل، بينما نحن نموت لانعدام أية خصوصية، وبسبب قضائنا على كل قيمنا، وهو «موت سيء»^(٤٧).

و حين الحديث عن البعد الكوني في القيم، فإن ذلك يطن أبعادًا سياسية وفكرية لا تخفى في تصديرها لباقي المجتمعات التي تعرف مع الغرب تمايزًا في الرؤى والخلفيات، فالكوني فيه عوار ولا يمكن القبول به من منطلق القيم الدينية، فهو في شق يعتبر أحد أوجه التطرف الذي انزاح إليه المجتمع المدني الغربي في الدفاع عنه رغم شذوذه، وهو ما يزيده تناقضًا الاستعانة بآليات العولمة وازدواجية الخطاب، فيبرز أن القيم التي تسود هي قيم القوي وليست القيم الصالحة للمجتمع الإنساني.

□ خاتمة

إن مبحث القيم في العصر الحالي بحاجة لمزيد من النظر والتمحيص بغية تعرية أسس كل النظم القيمية بغاية تشذيبها وتقويمها، وتبقى ضمن كل ذلك القيم الإسلامية المنبعثة من القرآن والمرتكزة على منظومة مفاهيمية واضحة قادرة على استيعاب ومواكبة المتغيرات، هي المنتظر منها إقامة نوع التشذيب المنتظر، فالأثر السلبي سيعم الجميع وكذلك شأن الأثر الإيجابي لإنقاذ الاجتماع الإنساني الحالي من أي طفرة سلبية قد يتعرض لها إذا بقي منفصلًا عن قيم ثابتة.

(٤٦) ما القيم، جون بودريار، مقالة: العولمة مدمرة للكلية الكونية، أعمال ندوة دولية، ص ٥١.
(٤٧) السابق.

اللغة والهوية والعولمة..

معركة المفاهيم

الدكتور جيلالي بوبكر*

تقديم

ارتبط العالم العربي مشرقه ومغربيه في العصر الحديث سياسياً واقتصادياً وعسكرياً بالاستعمار الأوروبي بمختلف أشكاله، فكان الكعكة التي تقاسمتها الدول الغربية، وحاول الغرب الأوروبي بأساليب شتى ووسائل مختلفة تغريب الشعوب المستعمرة فكرياً وثقافياً ودينياً ولغوياً، مستغلاً في ذلك التخلف الذي تعانيه الشعوب آنذاك في البلاد العربية، في مقابل حداثة غربية ذات قيم راقية ومبهرة، ومنتجات فكرية وعلمية وتكنولوجية صناعية براقية. فاستسلم العرب والمسلمون في بلادهم بسبب ضعفهم وتخلفهم للمحتل ولقوته العلمية والتكنولوجية والعسكرية بمقاومة حيناً ومن غير مقاومة في أحيان أخرى.

لقد باءت بالفشل كل محاولات الاستعمار في مختلف بقاع البلاد العربية طمس هويتنا العربية الإسلامية، من خلال ضرب مقومياتها الأساسية اللغة العربية والإسلام، ومنذ أوائل القرن التاسع عشر حتى الآن والجدل قائم بين الهوية العربية الإسلامية وأحد مكوناتها اللغة العربية والعولمة اللغوية والثقافية،

* كاتب من الجزائر.

خاصة بعد صدمة التخلف وفشل كافة مشاريع ومحاولات النهضة، جدل بين عولمة مهيمنة متسلطة تقودها أمركة متصهينة، لا تعترف بالحوار الندي والتنوع الثقافي واللغوي وغيره، همها الانتشار على حساب ثقافات وحضارات ولغات أخرى تدفعها للانصهار في فضائها متجاهلة سنة الاختلاف بين بني البشر وفي الجغرافيا والتاريخ عمومًا، وبين هوية عربية إسلامية وما تملكه من خصوصية ومقومها الأساسي اللغة العربية، عولمة شرسة لا تعترف إلا بالأقوياء ولا مكان فيها للضعفاء، عولمة تختير بين خصوصية وانعزال وقبوع وتوقع أو كونية وانفتاح واندماج وذوبان وأحلى الخيارين مرّ.

إنّ جدل العولمة واللغة في عالمنا العربي والإسلامي الراهن يعبر عنه وقوف اللغة العربية باعتبارها مقومًا أساسيًا في الهوية العربية الإسلامية، وبها تملكه من خصوصية ثقافية ودينية وتاريخية، في وجه مطالب العولمة وأهدافها وتحدي ما حققته العولمة وتحقيقه في الواقع والحياة، فهي لم تقف عند الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية بل تعدت ذلك إلى ممارسة الهيمنة الثقافية واللغوية، فهي تفرض لغة كونية في التعليم والإعلام والإدارة والاقتصاد وسائر قطاعات الحياة من دون اعتبار للتعدد والتنوع في الألسن.

إنّ جدل العولمة والهوية اللغوية والثقافية في فكرنا وفي عالمنا العربي والإسلامي المعاصر بين طرفين، طرف العولمة ومسعاها الهيمنة والتسلط والانتشار والاحتكار مستغلة قوّة العلم والتكنولوجيا وقوّة المال والعسكر، وتحكمها فلسفة طابعها شمولي وتديرها أيديولوجيا طابعها كوني تعبر عن هوية لغوية وثقافية غربية وتفرض لغة كونية وثقافة كونية في مقابل هوية عربية إسلامية ذات مقومات ثقافية وتاريخية لها خصوصية ذاتية نفسيًا وأخلاقيًا واجتماعيًا وثقافيًا ودينيًا، تسعى في سياق الجدل القائم بينها وبين العولمة إلى تحقيق مشاركة إيجابية في الحراك الحضاري والثقافي الكوني الراهن على سبيل الندية، وتستهدف التوازن والانسجام الفعّال والإيجابي مع التحولات الراهنة والتحديات التي تفرضها العولمة وما أكثرها.

إنّ حاجة الفكر العربي المعاصر إلى تأصيل نظري علمي دقيق وفلسفي عميق حول اللغة العربية والهوية العربية الإسلامية في ظل تحديات العولمة يمثل بحق منطلقًا مهمًا ومدخلًا أساسيًا لدراسة وفهم وتفسير ظاهرة الجدل بين اللغة العربية مع الهوية العربية الإسلامية وتحديات العولمة، لأنّ غياب تصور دقيق وعميق للعلاقة بين لغتنا وواقع العولمة، وانعدام نظرة فاحصة تتمّ عن بحث دقيق وعميق وجريء حول جدل اللغة العربية ومعها هويتنا العربية الإسلامية والعولمة بهيمتها على الحياة عامة وبشقيها اللغوي والثقافي

عمومًا، يزيل كل استراتيجية بناءً لتجاوز الجدل نحو انسجام بناءً ومفيد، ويلغي كل أمل في الانخراط الإيجابي في الحاضر، ويقضي على أية مشاركة فعّالة وإيجابية في التاريخ الكوني، ولا يسمح بإنجاز نهضة جادة وحقيقية.

نتعرض بالتحديد والضبط والتعريف لثلاثة مفاهيم رئيسية وجوهرية في الدراسة، هي اللغة والهوية والعولمة، ولثلاثة مفاهيم أخرى مهمة منبثقة عن المفاهيم الثلاثة الرئيسية، وهي الهوية اللغوية والهوية الثقافية والعولمة اللغوية والعولمة الثقافية.

١ - اللغة

أ- المعنى اللغوي

جاء في لسان العرب لابن منظور في تحديد الاشتقاق اللغوي لكلمة «اللغة» ما يلي:

«اللغة من لغا في القول يلغى، وبعضهم يقول: يلغو، ولغي يلغى لغة ولغا يلغو لغوا: تكلم. وفي الحديث: من قال يوم الجمعة والإمام يخطب لصاحبه: صه؛ فقد لغا، أي تكلم... واللغة: اللسن، وحدّها أنّها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، وهي فُعلة من لغوت أي تكلمت، أصلها لُغوة والجمع لغات ولغون»^(١).

لفظ اللغة يرادفه لفظ الحديث أو التحدث، ويرادفه الكلام أو التكلم.

ب- المعنى الاصطلاحي

لا يوجد تعريف واحد لدى علماء اللغة للغة متفق عليه، بل تعددت التعاريف وتباينت، نذكر بعضها:

- تعريف ابن جني للغة: «أصوات يُعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^(٢).
- عرّفها آخر: «وسيلة صوتية يستخدمها الإنسان للتعبير عما لديه من أحاسيس أو أفكار، وهذه الوسيلة تمكنه من التفاهم مع الآخرين»^(٣).

(١) ابن منظور، أبو الفتوح محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، لبنان: دار صادر، بدون طبعة، بدون سنة، الجزء الخامس عشر، ص ٢٥١ و ٢٥٢.

(٢) ابن جني، أبو الفتوح عثمان، الخصائص، تحقيق عبد الحكيم محمد، المكتبة الوقفية، بدون طبعة، بدون سنة، الجزء الأول، ص ٤٤.

(٣) سويد عبد الله ومصطفى عبد الله، اللغة العربية، طرابلس، ليبيا: دار الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٢، ص ٧٨.

- عرّف القدماء اللغة بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، ولم يتجاوز المحدثون هذا التعريف، لكن عند ربط اللغة ليس بوظيفتها بل بالإنسان ككل، «فاللغة هي الإنسان، وهي الوطن والأهل، واللغة هي نتيجة التفكير.. هي ما يميّز الإنسان عن الحيوان، وهي ثمرة العقل، والعقل كالكهرباء يُعرف تأثيره ولا تُرى حقيقته»^(٤).

- وتُعرّف اللغة عند علماء النفس اللغوي بأنها «مجموعة إشارات تصلح للتعبير عن حالات الشعور، أي عن حالات الإنسان الفكرية والعاطفية والإرادية»^(٥).

اللغة في ربطها بوظائفها أو في ربطها بالإنسان فهي أداة تفكير وتعبير وتواصل وتفاهم على المستوى الفردي أو المستوى الاجتماعي الأُمّي والإنساني عامة، وعلى الصعيد الثقافي والحضاري اللغة هي الإنسان والحياة الإنسانية وخارج اللغة لا تتجسد ولا تتحقق الإنسانية بأبعادها المختلفة.

٢- الهوية

أ- المعنى اللغوي

لفظ «هوية» مشتق من الضمير الغائب «هو» الذي تحوّل إلى اسم «هوية»، وترادف كلمة هوية في اللغة العربية عدة ألفاظ نذكر منها:

- الذاتية ليس بمعنى تدخل الذات في الموضوع في مقابل الموضوعية، بل تعني العناصر والمكونات الثابتة التي تحدّد وجود الشيء، بهذه العناصر يوجد الشيء ومن غيرها ينعدم ويزول.

- حقيقة الشيء وجوهره.

- ماهية الشيء.

- الذات الفردي والذات الجماعية.

- تعريف الشيء وحدّه.

ويُعرّف «حسن حنفي»^(٦) الهوية انطلاقاً من اللفظة واشتقاقها اللغوي وما يعادها في

(٤) سعيد أحمد بيومي، أم اللغات.. دراسة في خصائص اللغة العربية والنهوض بها، القاهرة، مصر: مكتبة الآداب، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢، ص ١٠٢.

(٥) أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، دار إفريقيا الشرق، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ص ٤٣.

(٦) مفكر مصري معاصر له مشروع فكري معروف «بالتراث والتجديد».

الحرف اللاتيني ويربطها بالأنأ وبمعناها لدى الفلاسفة قائلًا:

«الهوية من الضمير «هو» يتحول إلى اسم. ومعناه أن يكون الشخص هو هو. هو اسم إشارة يحيل إلى الآخر، وليس إلى الأنأ. وهو ما يعادل الحرف اللاتيني Id. ومنها اشتق أيضاً لفظ Identity. أما لفظ الإنية فهو يعادل الحرف اللاتيني Ipse ومنها اشتق Ipseity. وبالتالي تمنع كل أنانية وخصوصية لأن الهوية تثبت الآخر قبل أن تثبت الأنأ. لا تشتق الهوية من ضمير المتكلم المفرد «الأنأ» إلا بمعنى الأنانية في مقابل الغيرية. أما لفظ «الإنية» فإنه مشتق من «إن» حرف توكيد ونصب. ومعناه أن يتأكد وجود الشيء وماهيته من خلال التعريف.

ويماثل لفظ «الهوية» لفظ «الماهية» عند الفلاسفة أي جوهر الشيء وحقيقته. الهوية تماثل بين الأنأ والهو في حين أن الماهية تماثل بين الشيء ونفسه. وهو أيضاً لفظ مشتق من أداة الاستفهام «ما»، وضمير الغائب المؤنث «هي». يستعمل في التعريف في حين أن لفظ «الهوية» يُستعمل في الوجود. أما لفظ «جوهر» فهو صورة فنية من المعادن الثمينة ويعني اللب والحقيقة أغلى ما في الشيء»^(٧).

ب- المعنى الاصطلاحي

لا يوجد تعريف متفق عليه لدى الفلاسفة والمفكرين وعلماء السياسة والاجتماع وغيرهم للهوية، بل توجد تعاريف مختلفة باختلاف مجالات المعرفة الإنسانية والاجتماعية، معناها يتغير من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر، من علم النفس إلى المنطق إلى علم الاجتماع إلى علم السياسة إلى غير ذلك من التخصصات الواسعة أو الضيقة التي تتناول موضوع الهوية بالبحث والدراسة.

- في المنطق الأرسطي الهوية أو الذاتية قانون يحكم الفكر والتفكير ويجنبه الوقوع في الخطأ والتناقض خلال عملياته الاستدلالية، مؤداه ومفاده أن الشيء هو هو ثابت لا يتبدل ولا يتحول من هو إلى ليس هو، فلا يكون الشيء هو وليس هو في الوقت نفسه، إماً الشيء هو أو لا هو.

- في علم النفس ترتبط الهوية بالشخصية التي تتحدد بجانبين أساسيين، جانب يتميز بالكثرة والتغير ويخص مكونات الشخصية البيولوجية والنفسية والاجتماعية وكل ما هو

(٧) حسن حنفي، مقال عنوانه: الهوية واللغة في الوطن، رابطته في موقع التجديد العربي:

<http://www.arabrenewal.info/201011-06->

قابل للزيادة والنقصان وقابل للتغير والاندثار، وجانب يتميز بالوحدة والثبات ويخص الأنا أو الذات الواحدة الثابتة التي تبقى هي هي لا تتغير ولا تزول، فالذات أو الأنا تمثل هوية الشخص وذاتيته. ففي الشخصية تجتمع الوحدة مع الكثرة والتغير مع الثبات من غير تناقض، بمعنى أنا أو ذات واحدة ثابتة تعيش التغير والكثرة في الأحوال والصفات.

- في الفلسفة تعني الهوية الماهية أي جوهر الشيء وحقيقته، ومنه جاء التعريف المنطقي في الفلسفة القديمة للحدود بالماهية لا بالعرض وبالحد التام لا بالحد الناقص وبالجنس القريب والفاصلة النوعية.

ويختلف معنى الهوية من فلسفة إلى أخرى ومن فيلسوف إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى، يختلف باختلاف الأنساق الفلسفية والفكرية والأيدولوجية ويكون تابعاً للسياقات التاريخية التي عرفها الفكر عند الإنسان وعرفت حياته.

- في علم الاجتماع ترتبط الهوية بالمجتمع وتحدد به وهي ظاهرة اجتماعية تحدد ماهية المجتمع من حيث هو تركيبة بشرية مكوناتها كثيرة متداخلة ومتشابكة، تركيبة متطورة باستمرار، فيها الثابت وفيها المتحول، وهوية المجتمع وهوية الفرد جزء منه تتحدد بالعناصر الاجتماعية الثابتة في المجتمع والتي لا يوجد المجتمع من دونها، وهي عناصر اجتماعية بحثية وسياسية واقتصادية وثقافية ودينية وتربوية وغيرها، فالجانب الثابت الدائم الواحد الذي لا يتغير بتغير الأوضاع والظروف في الفرد وفي المجتمع وفي الطبيعة ومن دونه لا يقوم مجتمع ما وينهار بانحيار هذا الجانب هو هوية هذا المجتمع، مثل الإسلام في المجتمع الإسلامي، واللغة العربية في المجتمع العربي، واليهودية في المجتمع اليهودي واللغة الهندية في المجتمع الهندي، ويختلف المقوم الذي يحدد هوية المجتمع من مجتمع إلى آخر دينياً كان أو عرقياً أو طائفيّاً أو غيره.

- في السياسة والأيدولوجيا يختلف مفهوم الهوية من اتجاه إلى آخر وما أكثر الاتجاهات السياسية والأيدولوجية، وبالتالي تتعدد وتنوع الهويات بحسب مقوماتها التي هي مقومات الأمة، فتتعدد الهويات وتباين بتعدد وتباين اللغات والثقافات والجغرافيا والتاريخ والأديان والأعراق والأوطان ووحدة الماضي والمصير المشترك وغيره، قد تتحدد الهوية بمقوم واحد وقد تتحدد بأكثر من مقوم، فالأمة الإسلامية هويتها تقوم على الدين الإسلامي وداخل الأمة الإسلامية توجد هويات كثيرة مثل الهوية السنية والهوية الشيعية والهوية الكردية والهوية التركمانية والهوية الأمازيغية وغيرها، ففي الغرب تتحدد الهوية بالوطن واللغة فعرفت أوروبا الهوية الفرنسية والهوية الإنجليزية والهوية الإسبانية والهوية الألمانية وغيرها.

يتضح مما سبق بالنسبة لمفهوم الهوية اصطلاحاً لا يمكن حصره في جانب ما كما لاحظنا تناولها من طرف الفلاسفة وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكن المتفق عليه أن الهوية تعبر عن حقيقة الشيء وماهيته سواء على المستوى فكري والمنطقي قانون الذاتية أو على المستوى الفلسفي ماهية الشيء وحقيقته أو على المستوى الفردي والشخصي وحدة الأنا والشعور وثباته أو على مستوى المجتمع الأنا الجمعي أو على مستوى الأيديولوجيات المقوم الذي تنق فيه الأيديولوجيا وتؤسس عليه هويتها مثل اللغة والعرق والدين والأرض وغيرها.

٣- العولمة

أ- الاشتقاق اللغوي

- لا نجد تعريفاً دقيقاً ونهائياً في قواميس ومعاجم اللغة العربية لكلمة عولمة، بل ارتبط اللفظ بالفعل وليس بمصدر اسمي، «العولمة لغة لفظ مشتق من الفعل عولم على وزن فوعل، أو أنه مشتق من الصيغة الصرفية فوعلة، التي تدل على تحول الشيء إلى صورة أخرى، كما أنه مصطلح يصعب فيه الارتكان إلى المدلولات اللغوية، فهو مفهوم شمولي يذهب عميقاً في الاتجاهات المختلفة لتوصيف حركة التغير المتواصلة»^(٨).

- في الكثير من الكتابات نجد لفظ عولمة يشير إلى لفظ Globalization المشتق من لفظ «كوكب» في اللغة الإنجليزية لذلك تُترجم كلمة عولمة إلى كوكبة أو كوكبية أو كونية. ويشير لفظ عولمة إلى Mondialisation من لفظ Monde بالفرنسية أي العالم. وتمثل العولمة أو الكوكبة أو الكونية أبرز تحول تأثر به عصرنا وتميّز.

- يتضح مما سبق أن لفظ عولمة في اللغة العربية جاء من فعل عولم على وزن فوعل بمعنى حوّل الشيء إلى صورة غير الصورة التي كان عليها، وقد يكون لفظ عولمة مشتقاً من الصيغة الصرفية فوعلة، كما يشير اللفظ إلى اللفظ اللاتيني في الإنجليزية بمعنى الكوكبة وفي الفرنسية بمعنى العالمية من العالم.

ب- المعنى الاصطلاحي

- لا يوجد تعريف واحد متفق عليه من قبل المفكرين والباحثين والأكاديميين للعولمة كحركة إنسانية وكظاهرة تمثل أبرز وأهم تحول تميّز به عصرنا وأكبر تحدّي يواجه الأمم والشعوب والدول في العالم الضعيف والمتخلف. وارتبط مفهوم العولمة في الفكر عامة وفي

(٨) الزبادي محمد فتح الله، العولمة وآثارها على العالم الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، قطر، سنة ٢٠٠٣، الدورة الرابعة عشر، ص ٢.

الحياة المعاصرة برمتها بالتطور العلمي والتكنولوجي الهائل الذي ميّز العصرين الحديث والراهن.

- تعددت واختلفت تعاريف العولمة بتعدد واختلاف الاتجاهات الفكرية والأيدولوجية والسياسية والفلسفية، وتباينت بحسب مواقف هذه الاتجاهات وبحسب مواقف المثقفين منها، بين مواقف مؤيدة بإطلاق أو جزئياً وأخرى مناهضة بإطلاق أو جزئياً، لكن المتفق عليه هو أنّ العولمة حركة ومسعى إنساني عام يستهدف «تعميم نمط حضاري وأيدولوجي وثقافي واقتصادي وسياسي واحد على كافة شعوب العالم»^(٩).

- ويُعرّفها آخر «العولمة جعل الشيء أيّاً كان هذا الشيء عالمياً، أو إكسابه صفة العالمية، وهو المعنى الذي أجازه مجمع اللغة العربية بالقاهرة»^(١٠).

- ويُعرّفها المفكر الفرنسي المسلم «روجيه غارودي» بإيلي: «هي نظام يُمكن الأقوياء من فرض الديكتاتوريات اللاإنسانية التي تسمح بافتراس المستضعفين بذريعة التبادل الحر وحرية السوق»^(١١).

- لقد كرّست العولمة التصنيف الثنائي للبلدان والشعوب في العالم المعروف بالمركز والأطراف، المركز هو قائد العولمة ومديرها والفعال في تحريكها وتوجيهها، والأطراف وهي الشعوب والبلدان المنفعلة والمتأثرة بالعولمة سلباً أو إيجاباً، وسيطرت العولمة بزيادة درجة التواصل والارتباط المتبادل بين الأفراد والشعوب والأمم نتيجة تطور وسائل التواصل الاجتماعية والشبكة العنكبوتية والمعلوماتية، ومن خلال تطور نشاطات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج وانتقال السلع والأشخاص والمعلومات.

- ويُعرّف العولمة «ريمون طحان» في كتابه «اللغة العربية وتحديات العصر» بإيلي: «اصطبغ عالم الأرض بصبغة واحدة شاملة لجميع أقوامها وكل من يعيش فيها وتوحيد أنشطتها الاقتصادية والاجتماعية الفكرية من غير اعتبار لاختلاف الأديان والثقافات والجنسيات والأعراف»^(١٢).

(٩) جيلالي بوبكر، العولمة مظاهرها وتداعياتها، نقد وتقييم، إربد، الأردن: عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١١، ص ٥.

(١٠) بكار عبد الكريم، العولمة.. طبيعتها، وسائلها، تحدياتها، دار الإعلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠، ص ١١.

(١١) نقلاً عن بن سهو محمد، العولمة، عمان، الأردن: دار البيارق، بدون طبعة، سنة ١٩٩٨، ص ١٤.

(١٢) ريمون طحان، اللغة العربية وتحديات العصر، بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني، بدون طبعة، وبدون

- بما أنّ العولمة اتجاه شامل يعمل على فرض نمط حياة واحد وأوحد على كافة شعوب العالم من غير استثناء وفي هذا نفي لستي الخصوصية والاختلاف في الكون؛ لذا يُعرّفها أحد الباحثين: «نظام عالمي جديد يقوم على العقل الإلكتروني والثورة المعلوماتية، على المعلومات والإبداع التقني غير المحدود، دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيّم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم»^(١٣).

- في سياق التعدد والتباين في تحديد مفهوم العولمة وبيان قيمتها نظراً لطبيعتها المركبة، وبعدها وقفنا على بعض المفاهيم والمواقف تصفها وتحدد طبيعتها، يمكننا استنتاج ما يلي: «بأنّها توجه ثقافي وسياسي واقتصادي واجتماعي وإعلامي وعسكري، يستمد مفاهيمه ومبادئه ومقولاته من الفكر الليبرالي الغربي ومن الثقافة الحديثة والمعاصرة السائدة في الغرب الأوروبي وفي الولايات المتحدة الأمريكية، التوجه القائم على الديمقراطية واقتصاد السوق، والمتضمن جملة الآليات والإجراءات والتدابير والنظم العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية والإعلامية وغيرها، وسائر أشكال المعاملات والعلاقات وأنماط السلوك والعيش والحياة عامة، كل هذا يشكل منظومة واحدة تتجاوز حدود الجهوية الضيقة، وحدود الدولة الوطنية والقومية، والحدود الإقليمية وسائر الحدود الجغرافية والسياسية المتعارف عليها... فهي تبحث عن الاتحاد وتبني التشابه والتماثل بين البشر لتعميم النموذج أو النمط الأمريكي الواحد في الحياة وتمثله المنظومة الواحدة، من منطلق سياسة عالمية تربط كل بلدان العالم في كوكبة واحدة خاضعة لنظام واحد يسيطر عليه المركز وتقوده الولايات المتحدة الأمريكية»^(١٤).

٤ - الهوية اللغوية

يتركب مصطلح «الهوية اللغوية» من لفظتين مرتبطتين على سبيل الإضافة والاقتران لضرورة وعلاقة وظيفية بين طرفي المركب، وظيفه لا تتحقق في غياب أحد الطرفين، طرف اللغة وطرف الهوية.

ولما كانت اللغة هي كل نظام من الإشارات والرموز يمكن أن تكون وسيلة للتعبير

سنة، ص ٣٧.

(١٣) سليمان نايف، الجامع في اللغة العربية، عمان، الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، بدون طبعة، سنة ١٩٩٦، ص ٤١.

(١٤) جيلالي بوبكر، العولمة مظاهرها وتداعياتها.. نقد وتقييم، إربد، الأردن: عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١١، ص ١٦.

والتواصل، واللغة خاصة إنسانية لما فيها من جوانب عاقلة ونفسية واجتماعية وحضارية، فاللغة لها هويتها تتحدد بخصوصيتها الرمزية والدلالية والنسقية، وتعدد اللغات وتباين على أساس هوية اللغة ذاتها وذاتيتها التي تتميز بها وتتحدد مكانتها بين أقرانها من اللغات، واللغة كهوية رمزية نسقية خاصة ترتبط بالهوية في معناها العام على سبيل التأثير والتشكيل والتمثيل.

ولما كانت اللغة أداة تفكير وتعبير وتخاطب وتواصل وتفاهم بين أفراد بني البشر باعتبارها خاصة إنسانية، تعبر عن أي حراك تاريخي ثقافي أو حضاري وتخزن منتجاته في الذاكرة الفردية الجماعية، وهي وسيلة نقل التراث والثقافة والحضارة من جيل إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى وبين الأمم والشعوب، فهي تشكل أحياناً المقوم الوحيد الجوهرية والأساسي وفي أحيان أخرى تمثل أحد المقومات الجوهرية والأساسية التي قامت عليها العديد من القوميات والأمم مثل اللغات الأوروبية واللغة العربية واللغة الهندية وغيرها.

اللغة الواحدة بنسقتها الرمزية والعلمي والمنطقي والدلالي، وبأبعادها العقلية والنفسية والاجتماعية والثقافية والحضارية والدينية وغيرها، وفي سياقها التاريخي توحد الشعور بالانتماء المزدوج إلى اللغة وإلى كل من يحملها ويتكلم بها بعد تشكّل هذا الشعور وتقويته، الشعور بالانتماء إلى اللغة وإلى الجماعة البشرية التي تتحدث بها، هذه الوحدة وما تنطوي عليه من ترابط وتماسك تقوم في الذهن أولاً كفكر ونظر ثم تتحول إلى ممارسة وواقع وعمل، هكذا تشكلت الهويات اللغوية البشرية في عالمنا الحديث في أوروبا الغربية وفي غيرها، مثل الهوية الألمانية والهوية الإنجليزية والهوية الإسبانية والهوية الهندية والهوية العربية... إلخ. وكل هوية من هذه الهويات قامت على لغة ما.

ولما كانت الهوية هي كل ما يتميز بالوحدة والثبات والدوام لا يتعدد ولا يتغير ولا يزول في الكائن البشري على المستوى الفردي والاجتماعي وفي غيره من الكائنات على اختلاف أنواعها مادية كانت أو فكرية أو روحية، فالهوية تعبر عن حقيقة الكائن وماهيته، وفي غياب الهوية غياب للحقيقة غموض الماهية على مستوى الأفكار والأشياء والأشخاص، ومن هنا تقوم أهمية الهوية لدينا وحاجتنا الملحة إلى اكتشافها في الموضوع أي موضوع، مثلما هو الحال في تحديد هويات الأفراد وهويات الشعوب وهويات الطوائف وهويات الأعراق وغيرها.

عندما تتقابل اللغة مع الهوية بوصف كل منهما مفهوماً وظاهرة إنسانية، تأخذ اللغة على صعيد المفهوم مستويين، مستوى الهوية اللغوية ومستوى الهوية الثقافية، أي اعتبار

اللغة كنسق رمزي لفظي ودلالي وكم منظومة لسانية قائمة بذاتها لها هويتها وذاتيتها تمثل انتماءً قائماً بذاته مستقلاً عن غيره له خصوصيته يرتبط ويتمسك به أهله ويعتزون ويفخرون. ومستوى اللغة كنسق في سياق ثقافي وحضاري وتاريخي ما يمثل هوية ذاتية مندمجة في هوية ثقافية وتاريخية أكبر وأعم سواء كانت هذه الأخيرة من إنتاج الهوية اللغوية كمقوم أساسي أو من غيرها، وفي الحالين معاً تعبر اللغة عن هوية، أي هويتها الذاتية وعن غيرها ثقافياً وحضارياً وتاريخياً.

وترتبط الهوية باللغة ارتباطاً وثيقاً، ارتباط العلة بالمعلول، وعلى سبيل التأثير والتشكيل والتمثيل، فالواحدة منهما تؤثر في الأخرى وتُشكّلها وتمثلها، فالهوية حالة في اللغة لأن كل لغة لها هويتها الخاصة بها، وتعبر اللغة عن الهوية كما تعبر الهوية عن اللغة، وقد تكون اللغة إحدى المقومات الأساسية أو غير أساسية في بناء الهوية، وتنتج اللغة الهوية وتحافظ عليها وتنقلها من جيل إلى آخر ومن وقت إلى آخر، وتقوم الهوية بتنشيط اللغة وتحريكها وتحافظ عليها وتؤمن وجودها من الاندثار، وتتأثر اللغة بالهوية إذ تقوى بقوتها وتضعف بضعفها وتنصهر بانصهارها وتندثر باندثارها، وانطلاقاً من العلاقة الوثيقة بين الظاهرتين الإنسانييتين الهوية واللغة يتحدد مدلول الهوية اللغوية باعتبارها أحد المفاهيم الرئيسية في الفكر المعاصر. ويقول حسن حنفي محددًا العلاقة بين الهوية واللغة في الوطن: «الهوية واللغة موضوعان مرتبطان يتفاعلان في السلوك الفردي والاجتماعي داخل الأوطان، يؤثر كل منهما على الآخر، قوةً وضعفًا، إذا قويت الهوية قويت اللغة. وإذا ضعفت الهوية ضعفت اللغة. اللغة تعبير عن الهوية طبقاً للقول المشهور (تحدث حتى أراك). وقد تحدث الله في الوحي حتى تُعرف ذاته العلية. وكلمة (لوغوس) في المسيحية كما هو الحال في إنجيل يوحنا تعني الكلمة والهوية والوجود في آن واحد»^(١٥).

استناداً إلى مدلول الهوية وإلى مدلول اللغة وبالإضافة والاقتران والتركيب بين المدلولين قام مصطلح «الهوية اللغوية» المركب من لفظتين لفظ الهوية ولفظ اللغة، ويعني المصطلح كل ما تتميز به لغة ما من خصائص ورموز وإشارات ودلالات وعلاقات فكرية ومنطقية ونفسية واجتماعية خاصة بها تميزها عن غيرها من اللغات الأخرى، وتمثل لسان جماعة بشرية ما قد تتميز بها الجماعة عن غيرها من الجماعات البشرية الأخرى. والهوية اللغوية بهذا المعنى تظهر بمظهرين مظهر ذاتي تعبر به عن كيانها اللغوي ووجودها وحقيقة

(١٥) حسن حنفي، مقال بعنوان: الهوية والثقافة في الوطن، الرابط:

هذا الوجود بين اللغات ومظهر آخر موضوعي تعبر به عن القوم الذي ينطق بها ويعبر بها عن أغراضه وعن هويته الثقافية والتاريخية والدينية وغيرها. فاللغة العربية علوم ونسق من الألفاظ والاشتقاقات والأساليب والعلاقات والروابط المنطقية والسيكولوجية والقواعد لها أصلها وتاريخها ودورها ومكانتها، علوم اللغة ونسقتها يُعبران عن هوية اللغة العربية، ويحملان ثراث وثقافة وتاريخ وتطلعات الجماعة البشرية في الحاضر والماضي، فهي ذات هوية مزدوجة هوية لغوية ذاتية وهوية اجتماعية وإنسانية.

٥- الهوية الثقافية

يتركب مصطلح «الهوية الثقافية» من لفظتين مرتبطتين على سبيل الإضافة والاقتران لضرورة وعلاقة وظيفية بين طرفي المركب، وظيفه لا تتحقق في غياب أحد الطرفين، طرف الهوية وطرف الثقافة مثلما هو حال مصطلح «الهوية اللغوية».

لضبط مفهوم «الهوية الثقافية» نحتاج إلى تعريف الثقافة وإلى مراجعة تعريف «الهوية».

بالنسبة للثقافة لغوياً فهي لفظة جذرها في اللغة العربية ثلاثي الأحرف «ث، ق، ف»، ويرد الجذر بصورتين ومعنيين، الصورة الأولى «ثَقَفَ» الشيء بمعنى صادفه وأدركه وظفر به وأخذه. والصورة الثانية «ثقف» بمعنى صار حاذقاً فطناً كيّساً.

نقول ثَقَفَ الكلام يعني حذقه وفهمه بسرعة وَثَقَّفَ الرمح يعني قوّمه وسوّاه، وَثَقَّفَ الولد يعني هذّبه وعَلَّمه، وثاقفه مثاقفة: غالبه فغلبه في الحذق.

«ويبين ابن منظور في «لسان العرب» أن معنى ثَقَّفَ: جدّد وسوّى، ويربط بين التثقيف والحذق وسرعة التعليم. ويعرف المعجم الوسيط الثقافة بأتمها «العلوم والمعارف والفنون التي يطلب فيها الحذق»^(١٦).

ترادف كلمة ثقافة في اللغة العربية في المعنى عدة مفردات منها الظفر بالشيء وإدراكه وأخذه، والفطنة وشدة الذكاء والحذق والحذاقة والكيّاسة، والتسوية والتقويم، التأديب والتهذيب والتربية وغيرها.

وكلمة ثقافة تشير إلى لفظة culture في اللغتين الإنجليزية والفرنسية وإلى كلمة cultural في اللاتينية التي تترجم إلى العربية على أتمها الثقافة والتهذيب والحراثة وقد

تأخذ معنى الحضارة، «هذه الكلمة جذرها cult ومعناها: العبادة والتدين، ومن مشتقاتها cultivation ومعناها: حراثة، تعهد، تهذيب، رعاية، و cultural ومعناها ثقافي مستولد، ونلاحظ أن معناها في الإنكليزية لا يخرج عن معناها في العربية غير أنه يضيف مصداقاً آخر من مصاديقها وهو حراثة الأرض، ورعاية الزرع، والاستنبات والتوليد، لكنه بشكل ما يربط مفهوم الثقافة بالدين والعبادة، فهما من جذر واحد، فالدين كان المنبع الأول إن لم نقل الوحيد للثقافة قديماً. وأظن أنه حتى الآن لا يزال المنبع الأساسي والمركز الأهم للثقافة»^(١٧).

تناول مفهوم الثقافة العديد من المفكرين والعلماء، فتعددت تعاريف الثقافة بتعدد اتجاهاتهم وأرائهم، منهم «تيلور» الذي يعتبرها الكل المركب من المعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والآداب والأعراف والعادات وغيرها، يكتسبها الفرد باعتباره أحد أفراد المجتمع. و«مالك بن نبي» الذي يحددها بالصفات الخلقية وسائر القيم الاجتماعية التي يتأثر بها الفرد طيلة حياته منذ ولادته حتى وفاته وتربط سلوكه وحياته عامة بأسلوب الوسط الذي ولد فيه.

وتُعرّف الثقافة في المعجم الفلسفي «لجميل صليبا بما يلي: «والثقافة بالمعنى الخاص هي تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل وتثقيف البدن، ومنها الثقافة الرياضية والثقافة الأدبية أو الفلسفية. والثقافة بالمعنى العام هي ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق وحس انتقادي وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدت إلى إكسابه هذه الصفات... ومن شرط الثقافة بهذا المعنى أن تؤدي إلى الملائمة بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين المجتمع وبينه وبين القيم الروحية والإنسانية وإذا دلّ لفظ الثقافة على معنى الحضارة civilisation كما في اللغة الألمانية، كان له وجهان: وجه ذاتي وهو ثقافة العقل، ووجه موضوعي وهو... طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه ويتداولونه اجتماعياً لا بيولوجياً... والأولى إطلاق هذا اللفظ على مظاهر التقدم العقلي وحده. تقول بهذا المعنى: الثقافة اليونانية، والثقافة العربية، والثقافة اللاتينية والثقافة المدرسية (الكلاسيكية)، والثقافة الحديثة. وتقول أيضاً امتزاج الثقافات، والنشاط الثقافي، والعلاقات الثقافية، والتخلف الثقافي الخ...»^(١٨).

(١٧) الثقافة بين اللغة والاصطلاح: <http://www.startimes.com/f.aspx?t=30872875>

(١٨) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني، بدون طبعة، سنة ١٩٨٢، الجزء الأول، ص ٣٧٨ - ٣٧٩.

يتضح مما سبق أن الثقافة تمثل سائر المعتقدات والعلوم والمعارف والفنون والآداب والقانون والأعراف والعادات والصفات الخلقية والقيم الاجتماعية وغيرها التي تؤثر في تكوين الفرد وفي حياته منذ الولادة حتى الوفاة باعتباره عضواً في المجتمع. والثقافة ذات طبيعة مركبة جداً، تتعدد وتتباين بتعدد وتباين الشعوب والأمم، تتطور وتتجدد بتطور وتجدد ظروف الحياة، وتنتشر وتنتقل من جيل إلى جيل ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى ومن جماعة بشرية إلى أخرى بواسطة اللغة وبغيرها كالتجارة والأسفار والغزو والاستعمار وغيره، وهي تقوى وتضعف وتتخلف، وترتبط الثقافة بالحضارة وتعبر عنها وعن مكانتها وقيمتها في التاريخ وبين الحضارات، كما تحدد الثقافة الهوية القومية أو اللغوية أو الدينية أو الطائفية أو العرقية أو الوطنية وغيرها للجماعة البشرية صاحبة الثقافة المعنية.

تقوم علاقة الثقافة بالهوية على طبيعة ودور كل منهما في حياة الإنسان وعلى التأثير المتبادل بينهما، والهوية تدل وتعبر عن ماهية وحقيقة الكائن إنساناً كان أو غيره، فرداً كان أو جماعة، وتحدد المكونات والخصائص التي تميزه عن غيره، ولا توجد في غيره ولا يوجد من دونها، والكائن المقصود هنا الثقافات والهويات الثقافية، وهي متعددة بتعدد المقومات التي تقوم عليها الهويات مثل الدين واللغة والعرق والتاريخ والماضي والمصير المشترك وغيره، والثقافة بحكم تركيبها قد تحتوي العناصر المذكورة جميعاً وغيرها في انسجام وتآلف وتوحيد، وداخل الكل المركب المنسجم يوجد من العناصر ما هو جوهري وأساسي ورئيسي وما هو فرعي ومكمل وإضافي، فالهوية العربية الإسلامية تشكل من اللغة العربية والإسلام كمقومين أساسيين وما سواهما من العناصر فهو فرعي ومكمل.

إذا كانت الهوية تدل على الماهية والثقافة تدل على ماهية الإنسان فكرياً وثقافياً وحضارياً فإن الهوية تدل على الثقافة وتعبر عن مكوناتها وعناصرها ومتضمنة في الثقافة فلكل ثقافة هوية وثقافة من غير هوية عدم ولا وجود لها، وبمقدار تعدد وتباين الثقافات تتعدد الهويات وتتباين، بما أن هوية الثقافة هي الثابت من الخصائص والمكونات لا المتحول في الثقافة المميز لها عن غيرها من الثقافات الأخرى، ومن جهة أخرى تتصل الثقافة بالهوية اتصالاً عالياً، اتصال المعلول بالعلة، فالثقافة علة وجود الهوية، لأن الثقافة تصنع الهوية، ولولا الثقافة ما ظهرت الهويات الثقافية أصلاً، ففي مسعى الهوية الثقافية نجد الثقافة أسبق من الهوية، والهوية لدى بني البشر في كل المستويات تتضمن دوماً الثقافة والعناصر الثقافية وتعبر عنها وعن التعدد الفكري والتباين الثقافي، والثقافة تنتج الهوية وتصبغها بخصائصها ومميزاتها وتتطور الهوية بتطور الثقافة أي تتأثر الهوية بالثقافة أي الهوية الثقافية سلباً وإيجاباً، تضعف وتقوى وتلاشى بضعف أو قوة وتلاشي الثقافة، فالهوية الثقافية العربية في عز

قوّتها بفعل التقدم الذي حقّقه الغرب حديثاً ومعاصراً أما الهوية الثقافية العربية الإسلامية في حالة ضعف وتخلف وانحطاط، الكثير من الهويات الثقافية التي قامت واندثرت مثل الهوية الثقافية المصرية الفرعونية القديمة والهوية الثقافية الزرادشتية، وغيرها.

- نستنتج من مدلول الثقافة، ومن مدلول الهوية، ومن العلاقة بين الهوية والثقافة هذه العلاقة التي أنتجت مصطلح «الهوية الثقافية» على سبيل الاقتران الوظيفي في الزمان والمكان، وفي إطار التحولات التي عرفها تاريخ الإنسانية منذ القديم حتى الآن، مصطلح «الهوية الثقافية» الذي يعني سائر الخصائص والمميزات والمكونات الفكرية والاجتماعية والتاريخية التي تنفرد بها ثقافة ما، تمتلكها جماعة بشرية ما، تتميز بها هذه الثقافة عن غيرها من الثقافات الأخرى، وتحدد ماهية الجماعة البشرية وتميّزها عن غيرها من الجماعات البشرية الأخرى، هوية طائفية كانت مثل طوائف لبنان المعاصر، أو هوية دينية مثل الأمة الإسلامية والأمة المسيحية والأمة اليهودية والأمة البوذية في الهند وغيرها، أو هوية لغوية مثل أمم أوروبا الغربية الحديثة والمعاصرة، أو هوية عرقية مثل الهويات التي تعرفها بعض بلدان إفريقيا كأوغندا وغيرها، أو هوية وطنية تقوم على الوطنية كمبدأ وفكر ووجدان وسلوك، وعلى تساوي المواطنين داخل الوطن والدولة في الحقوق والواجبات، وهو المسعى الذي تنشده الدول المعاصرة.

٦- العولمة اللغوية

يتركب مصطلح «العولمة اللغوية» من لفظتين مرتبطتين على سبيل الإضافة والاقتران لضرورة وعلاقة وظيفية في الزمان والمكان، وفي إطار التحولات التي عرفتها حياة الإنسان منذ القديم حتى الآن بين طرفي المفهوم المركب، وظيفة لا تتحقق في غياب أحد الطرفين، طرف العولمة وطرف اللغة.

تباينت تعاريف العولمة وتعددت بتباين وتعدد اتجاهات ومواقف المفكرين والباحثين حول طبيعتها وقيمتها، الاتجاهات والمواقف التي انقسمت بين مؤيدة ومعارضة، «بين من يعتبرها حقيقة ثابتة وحتمية تاريخية مثل أية حتمية طبيعية بشرية، اشترطتها التحولات الحضارية الجارية وحاجتها إلى تعميم استعمالها لدى كل شعوب العالم، لما لها من دور أساسي في تحقيق التقارب والترابط بين الشعوب والأمم، وهو أمر طبيعي وحتمي لا مفر منه، وبالتالي فهي ضرورة حضارية ومكسب إنساني لا بديل عنه، وبين من يعدّها أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التي تعكس بجلاء اتجاه النزعة المركزية الأوروبية الحديثة، الهدف منها الالتفاف على العالم ومن حول كافة شعوبه وجهاته، لتسليط النفوذ الغربي

عليه ونهب خيراته وثرواته، وإحكام الطوق عليه واستغلاله طبيعياً وسياسياً واقتصادياً وبشرياً، وهذا من منطلق الشعور بالعظمة والاستعلاء والاستكبار، والرغبة في التسلط والتعسف، وفرض إرادة القوي وهيمنته، والعنصر الأبيض أفضل من غيره وهو أحق بالمدينة والتحضر، وغيره كتب عليه التوحش والتخلف وخدمة الأبيض الذي يستعبده إلى أقصى درجة وبدون مشفقة»^(١٩).

وبغض النظر عن إيجابيات العولمة كما ينعتها مريدوها ومديروها وعن سلبياتها كما يصفها معارضوها والمعانون من آثارها، فإن العولمة تمثل توجه المركز الأيديولوجي والثقافي والسياسي والاقتصادي والعسكري المفروض على كافة شعوب العالم في الأطراف، وتعميمه ليشمل الإنسان حيثما كان على وجه الأرض لعيش بنمط عيش واحد وبثقافة واحدة وبنظام اقتصادي وسياسي واحد، تأكيداً لظاهرة التماثل والتشابه بين بني البشر وفي مجالات الطبيعة والتاريخ والجغرافيا، ومن غير اعتبار لسنة الاختلاف ولآلية الحوار وقيمة التسامح بين الناس.

ارتبطت العولمة كتوجه ثقافي وسياسي واقتصادي وعسكري في عصرنا من حيث تكوينها وتطورها بالتحويلات التي شهدتها العصر الحديث وعصرنا الراهن، واستمدت مقولاتها من الفكر الليبرالي الغربي، ومن الديمقراطية والحرية في الحياة السياسية، ومن مبادئ ونظم اقتصاد السوق، ومن التطور الصناعي خاصة في مجالات الإعلام والاتصال والإشهار وازدهار الصناعة في جميع ميادين الحياة وخاصة الميادين الاقتصادية، ومن سائر أشكال العلاقات والمعاملات وأنماط السلوك والعيش والحياة عامة، مؤكدة على مراعاة ظاهرة التشابه بين بني الإنسان لتعميم النمط أو النموذج الأمريكي الواحد على شعوب العالم وعلى بلدانها وأنظمتها، من منطلق انتهاز سياسة عالمية واحدة تظم كل بلدان العالم في كوكبة واحدة خاضعة لنظام واحد يسيطر عليه المركز وتقوده الولايات المتحدة الأمريكية.

أما عن اللغة في علاقتها بالعولمة باعتبارها نسقاً رمزياً دلاليّاً وفكريّاً ونفسياً واجتماعياً يختص به الإنسان ويتميز عن غيره من الكائنات، يتميز النسق اللغوي بالتعدد والتباين، له أهميته القصوى في حياة الإنسان وفي تحديدها وإنتاجها وتوجيهها، يؤثر في العولمة ويتأثر بها في حدود الزمان والمكان وفي سياق التحويلات التاريخية الجارية التي

(١٩) جيلالي بوبكر، العولمة، مظاهرها وتداعياتها.. نقد وتقييم، إربد، الأردن: عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١١، ص ٢.

تشهدها حياة الإنسان التي تتجدد وتتطور باستمرار، فاللغة بصفة عامة هي التي تكشف عن حقيقة العولمة بمختلف أبعادها وآثارها وتداعياتها، وتعبّر العولمة عن نفسها باللغة كأداة تعبير وتواصل وتخطب تؤدي إلى التفاهم أو الاختلاف، باللغة بكافة أنواعها ومستوياتها تنتشر العولمة وتنصهر لغات الأطراف في لغات العولمة، باللغة تنتقل توجهات وقيم وأفكار وثقافة العولمة من جهة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر عبر وسائل تواصل شتى وبلغات متعددة ومختلفة تركز التمكن لثقافة العولمة واقتصاد العولمة وسياسة العولمة ولأيديولوجينا العولمة، وهو الدور الذي تقوم به بعض اللغات في العالم وفي مقدمتها اللغة الإنجليزية باعتبارها لغة المركز، ويسعى المركز لفرضها على العالم أجمع من منطلق كونها لغة التواصل العلمي والإنتاج الصناعي والمجال التكنولوجي ولغة الحياة الاقتصادية عامة في العالم المعاصر.

وتتأثر اللغة بالعولمة إيجاباً وسلباً، كما يتأثر أصحاب اللغة سلباً وإيجاباً نتيجة تأثر لغتهم بالعولمة، بالنسبة للتأثير الإيجابي للعولمة في اللغة يتحقق مع لغات العولمة في المركز وليس مع لغات الأطراف، لغات العولمة وبفعل العولمة تنتشر وتعم وتنتقل عبر الشعوب، كما تتطور وتزدهر بازدهار الحياة الثقافية وبانتعاش الاقتصاد وتسويق منتجاته عبر بقاع المعمورة، وتتطور الحياة السياسية والاجتماعية، وتتطور وسائل التواصل والإعلام والإشهار والمعلوماتية وشبكة الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي وفعل التقدم العلمي والتكنولوجي، وأكثر اللغات تطوراً وتعبيراً عن العصر وما يتميز به وما يمتلكه من منتجات في مختلف جوانب الحياة اللغة الإنجليزية، وفي المقابل تعيش لغات الشعوب في الأطراف الحصار والعزلة والضعف والتردي والفشل في مسيرة الركب الحضاري والعجز عن التكيف مع العولمة.

ومثال عن التأثير السلبي للعولمة على اللغة ما حدث للغة العربية نتيجة تأثرها بالعولمة، فأثار العولمة في اللغة العربية خطيرة وجسيمة، من أخطرها الثنائية أو الثلاثية اللغوية في التعليم في جميع أطواره وفي التكوين بكافة مجالاته، وسيطرة اللغات الأجنبية في المدارس والجامعات سبب اختلالاً كبيراً في البناء الاجتماعي ناهيك عن التأثير السلبي في التكوين العقلي والنفسي للناشئة، فهو يؤدي في أغلب الحالات إلى نشأة جيلين إن لم تكن أجيال من أبناء الوطن الواحد، ولكل جيل انتماءه اللغوي والثقافي الخاص به، فتتعدد الانتماءات واللغوية والثقافية، وتهتز الروح الوطنية، وتحتل الهوية، وتتمزق وحدة الأمة، وهو أحد أهداف العولمة الرامية إلى التنميط اللغوي والثقافي الذي لا يعير أدنى

اهتمام لسنن الكون في الاختلاف والتنوع العرقي واللغوي والديني والثقافي وغيره، وفي نظر الكثير من المفكرين أنّ التعليم والتكوين في أي مجتمع بغير لغة المجتمع يؤدي إلى مشكلات عديدة تزيد في تخلف المجتمع لغوياً وحضارياً، منها إعاقة نمو ملكة الإبداع، والتبعية الفكرية، وذوبان الذات التاريخية والثقافية والحضارية في غيرها، وجود اللغة الأم وتحجرها، فتعجز عن مواكبة التطورات الحاصلة في الواقع والعصر، وصعوبة فهم الأحاسيس والمشاعر والتعبير عن الانفعالات، وتدني وضعف مستوى التعليم في جميع أطواره في الابتدائي والمتوسط والثانوي وفي التعليم العالي، صعوبة التحدث باللغة الفصحى مثل حال اللغة العربية في واقعنا، وارتباط اللغات الأجنبية بالتطور العلمي والتكنولوجي مثل اللغة الإنجليزية وعجز اللغة الأم في تحقيق ما حققت اللغات الأخرى أدى إلى الخط من شأنها والطعن في قيمتها وفي بنية الهوية، وينتهي ذلك بضعف الانتماء للهوية لدى الفرد والجماعة.

والحقيقة أنّ الأمر فيه مغالطة، فاللغة ليست هي المسؤولة عن النجاح والتفوق، ليس بين اللغة والتقدم الحضاري علاقة علّية، فألمانيا وفرنسا والصين وغيرها تدرّس بلغتها الأم لا بالإنجليزية، وهي بلدان متقدمة في مصاف الدول الكبرى، فالتقدم الحضاري له شروطه الكثيرة الذاتية والموضوعية ومنها اللغة لا اللغة وحدها، واللغة العربية كانت في يوم ما لغة حضارة وهي لغة وحي كرمها القرآن وهي لغة كونية في التعبد لدى المسلمين عبر مختلف بقاع المعمورة، ومن أضرار العولمة على اللغة العربية استعمال ما يسمى «بالعربية» التي تظهر في استخدام شبكات التواصل الاجتماعي واستخدام حروف لاتينية في كتابة كلمات عربية، نتيجة عقدة الشعور بالضعف والنقص نحو اللغة العربية أمام اللغات الأخرى، إنّ تعدد اللغات في المجتمع تنجر عنه مساوئ كثيرة منها انتشار اللغات الأجنبية على حساب اللغة الأم، ويؤثر ذلك سلباً في الهوية الوطنية والثقافية وعلى وحدة الأمة وتماسكها، وتتخلف اللغة الأم عن مسايرة التقدم العلمي والتكنولوجي وعن مواكبة الركب الحضاري؛ لأن اللغات الأخرى تمنع اللغة الأم من المشاركة الإيجابية في البناء الثقافي والحضاري والانخراط في العصر لتحريك التاريخ، كما يُسهّل استخدام اللغات العامية واللهجات ويُكرّس الانقسام بين الشعوب والأمم على أساس تعدد اللغات واللهجات، ويتج عن هذا الإخفاق والفشل في أية محاولة للنهوض من التخلف والانحطاط وهو حالنا الراهن ووضعنا الحالي.

وإذا كانت هناك عولمة سياسية تتجسد في فرض نظام سياسي واحد على سائر دول

العالم هو النظام الديمقراطي كما يريده مركز العولمة، وهناك عولمة اقتصادية تتمثل في اقتصاد السوق والتحكم في اقتصاد العالم عن طريق الشركات الاقتصادية الكبرى المتعددة الجنسيات والمؤسسات المالية والبنكية العالمية التي هي بيد مركز العولمة الذي يفرض في العالم نظاماً اقتصادياً واحداً هو الاقتصاد الرأسمالي كما تريده العولمة، فإن العولمة أخذت طابعاً لغوياً وثقافياً، وإذا كانت العولمة هي هيمنة على اقتصاد وسياسة وثقافة شعوب العالم وتنميطها بنمط واحد، فهيمنة العولمة جاءت كذلك لغوية، عولمة لغوية تسعى إلى فرض هيمنة اللغة الإنجليزية على جميع لغات الشعوب قيل عنها: «استطاعت الدول الناطقة بالإنجليزية الفاعلة في العولمة أن تحقق هيمنة هذه اللغة على سائر اللغات بحكم إسهامها الشامل الفاعل في العولمة، فنتج من هذه الهيمنة ما اصطلح عليه بالعولمة اللغوية»^(٢٠).

فالعولمة اللغوية تعني أن يكون للعالم أجمع لغة واحدة للتواصل والتخاطب وللتعامل في جميع مجالات الحياة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وتربوياً وإدارياً وإعلامياً، وهي اللغة الإنجليزية التي ذاع صيتها وازداد انتشارها وتضاعف استعمالها مع النفوذ الأمريكي الإعلامي والاقتصادي، وهذا يتعارض مع توجهات بعض الأمم في العالم التي تعتبر نفسها ضاربة في الماضي عراقية وأصالة لغوياً وثقافياً، مثل الألمان والفرنسيين والصينيين وغيرهم، يقول «روبرت جاكسون» وهو أستاذ العلوم السياسية بجامعة كولومبيا ببريطانيا: «ورغم أن اللغة الأمريكية الإنجليزية تختلف في بعض قواعدها عن اللغة الإنجليزية الأنجلوسكسونية إلا أن المصلحة المشتركة دفعت الولايات المتحدة وبريطانيا إلى وضع خطة استراتيجية مشتركة لتوسيع نشر الإنجليزية في العالم بغرض زيادة تفوقها الحضاري في كل المجالات»^(٢١).

تعددت مظاهر العولمة اللغوية وتداعياتها وأثرت في لغات الشعوب وثقافتها وهوياتها، وانقسم المفكرون والباحثون في العالم اتجاهها بين مؤيد ومعارض، وهو الحال نفسه تجاه العولمة بشكل عام باعتبار العولمة اللغوية شكلاً من أشكالها حيث يرى المؤيدون أن العولمة اللغوية الإنجليزية أفضل وسيلة للتواصل والتقارب والترابط بين شعوب العالم علمياً وتكنولوجياً وإعلامياً وثقافياً وسياسياً واقتصادياً وعسكرياً لكون اللغة الإنجليزية لغة العلوم والتقنيات والبحث العلمي ولغة المؤسسات الأهمية الرسمية المختلفة، ويرى

(٢٠) أحمد شيخ عبد السلام، مقدمة في علم اللغة التطبيقي، ماليزيا: مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، الطبعة الثانية، سنة ٢٠٠٦، ص ١٤٢.

(٢١) روبرت جاكسون، الإمبريالية اللغوية، ترجمة: فاضل حبتكر، الرياض، المملكة السعودية: مكتبة العبيكان، الطبعة العربية الأولى، سنة ٢٠٠٣، ص ٢٣٥.

المعارضون بأن العولمة اللغوية مظهر من مظاهر الاستعمار، وشكل من أشكال التبعية، وصورة من صور الهيمنة الأمريكية على شعوب العالم تقصي لغات الشوب وتطمس ثقافتها وهوياتها، وتفرض الأحادية، وتعطل سنن الكون في التعدد والاختلاف والتواصل والتعارف، هو ما أكد عليه القرآن الكريم في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (٢٢).

٧- العولمة الثقافية

صارت العولمة في الفكر الغربي الحديث من الضروريات والبديهيات المطلوبة، فهي كما يقول جيرار ليكلارك: «إنَّ العولمة أمر يختلف عن الأمر البسيط والمحض. العولمة كتابة عن ولادة كرة أرضية واحدة هي من الآن وصاعداً ملك الناس أجمعين: إنها ليست ملكية أية حضارة كبرى ولا سيطرة لأي منها عليها، لكرة أرضية لا مركز عليها أما التغريب وخلافاً لذلك فيعني انقسام العالم إلى مركز مسيطر وإلى طرف خاضع للسيطرة، إنه اسم آخر للإمبريالية والاستعمار» (٢٣). وارتبط تعميم الحداثة ونقل التكنولوجيا وتسويقها وخارج الولايات المتحدة الأمريكية بجملة من المبادئ، منها نقل التكنولوجيا وتسويقها لمختلف شعوب العالم، واعتماد أسلوب الحوار من خلال حوار الأديان والثقافات، والحرص على حماية حقوق الإنسان، والمحافظة على البيئة، والحد من التسليح النووي وغيره، فالعقلانية التي قام عليها الفكر الليبرالي الحداثي والمبادئ التي تمثلتها القوى الكبرى أخذت طابع العولمة وصفة الكونية من خلال حرص القوى المهيمنة على نشر ثقافة العولمة الفكرية والفلسفية والتي تُمثل في جوهرها النموذج الثقافي الفكري والفلسفي الغربي الأمريكي بجميع خصوصياته، النموذج الذي ارتضاه الغرب لنفسه وفرضه على غيره -من خلال عولمة المناهج التربوية- عن طريق العولمة التي تجلّت فيه تربوياً وثقافياً وفكرياً وفلسفياً.

كان للوضع الثقافي في جو العولمة أثره البارز على ثقافات الشعوب في الأطراف، التي تعرّضت وحدثها للتصدع والتشقق، وطرحت لديها إشكالية العولمة والخصوصية الثقافية، وإشكالية العولمة والوحدة الثقافية والفكرية والدينية، وإشكالية العولمة وتاريخ

(٢٢) قرآن كريم، سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢٣) جرار ليكلارك، العولمة الثقافية، ترجمة: جورج كتورة، بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٤، ص ٣٣٣.

الثقافة وماضيها وحاضرها ومستقبلها، مما يعني أن العولمة نابعة من الشعور بالعظمة وصادرة عن إرادة الهيمنة، يقول محمد عابد الجابري: «العولمة GLOBALISATION إرادة الهيمنة، وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصي. أما العالمية UNIVERSALITE- UNIVERSALISME، فهي طموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي: العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو كوني عالمي.

نشدان العالمية في المجال الثقافي، كما في غيره من المجالات، طموح مشروع، ورغبة في الأخذ والعطاء، في التعارف والحوار والتلاقح. إنها طريق الأنا للتعامل مع الآخر بوصفه أنا ثانية طريقها إلى جعل الإيثار يحل محل الأثرة، أما العولمة فهي طموح بل إرادة لاختراق الآخر وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من العالم، العالمية إغناء للهوية الثقافية، أما العولمة فهي اختراق لها وتمييع. والاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة يريد إلغاء الصراع الأيديولوجي والحلول محله.. الصراع الأيديولوجي صراع حول تأويل الحاضر وتفسير الماضي والتشريع للمستقبل، أما الاختراق الثقافي فيستهدف الأداة التي يتم بها ذلك التأويل والتفسير والتشريع: يستهدف العقل والنفس ووسيلتهما في التعامل مع العالم: الإدراك»^(٢٤).

وكان لإشكالية الخصوصية الثقافية والعولمة وقعها الكبير على الثقافة والفكر والمعتقدات الدينية في العالم أجمع، وفي العالم العربي والإسلامي الحديث والمعاصر بصفة خاصة، خاصة وهو العالم الأكثر استهدافاً من قبل العولمة لأسباب تاريخية وعقدية وجيوسياسية واستراتيجية، وإذا كان المركز والعولمة قد حرصاً على تفتيت العالم العربي والإسلامي سياسياً هدرًا للطاقة وضرباً للوحدة وقضاء على التكتل والتجمع إلى سني وغير سني، إلى بربري وغير بربري، إلى عربي ومسلم إلى غيرها من الثنائيات والثلاثيات وأكبر منها تكريساً للصراعات الطائفية والمذهبية والنزاعات العرقية والجهوية وغيرها، فإنهما حرصاً على ذلك من قبل ومن خلال المدخل والمقدمة إلى ذلك، أي الانطلاق من تفتيت العرب والمسلمين ثقافياً وعقائدياً وتراثياً وتاريخياً؛ لأن الشعوب العربية والإسلامية مازال التراث فيها حياً، يحركها في وجه عواصف العولمة ورياح ثقافتها التي تستهدف إقلاع ثقافات الشعوب من الجذور، وإعادة تشكيلها وفق ما تتطلبه ثقافة العولمة وسائر مصالح المركز، والصراعات السياسية في بلدان العالم العربي والإسلامي بين أنظمة الحكم والمعارضة بمختلف انتماءاتها هي في منطلقاتها وفي جوهرها صراعات

(٢٤) محمد عابد الجابري، العرب والعولمة، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨، ص ٣٠١.

ثقافية وفكرية وأيديولوجية تحرص العولمة على خلقها وإذكائها لإيجاد التفرقة والقضاء على الوحدة الثقافية والفكرية والعقدية، والمركز يعي جيداً دور الوحدة الثقافية في تجميع القوة والنهوض بالتنمية والتطور والازدهار، هو الوضع الذي عرفته الدولة الإسلامية في أيام عزها الديني والثقافي والحضاري عمومًا، وكان للوحدة الدينية وللرابطة الثقافية الأثر الأقوى في تحقيق تلك القوة والعزة، لهذا كان من حرص العولمة أن تجعل من الثقافة والفكر في العالم العربي والإسلامي الحديث والمعاصر تيارات فكرية متصارعة، واتجاهات داخل التيارات متباينة، ومدارس فلسفية مختلفة تستمد شرعيتها من الموروث والوافد، التيار الإسلامي والتيار الليبرالي والتيار الاشتراكي والشيوعي، وكل تيار من هذه التيارات منقسم على نفسه، فالتيار الإسلامي فيه الاتجاه السلفي الأصولي المحافظ والاتجاه السلفي المعتدل والاتجاه السلفي الجهادي التكفيري وغيره، بل نجد كل اتجاه هو الآخر منقسم على نفسه في مواقف تحددها آراء الأفراد والفئات، أما التيار الليبرالي القومي نجد فيه الاتجاه الليبرالي التغريبي والليبرالية التوفيقية وهكذا مع التيارات القومية الاشتراكية والتيارات الشيوعية، وصار كل تيار يقترح في الآخر ويطنع في مبادئه وأفكاره، هذا يكفر ذاك وهذا يخون الآخر.

إنّ أصول ومصادر وتجليات الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة التي تسهر العولمة بكل ما أوتيت من قوة على ترويجها ارتبطت كلها بحركة الإصلاح الديني والفكري والسياسي والتربوي، وبالثورة على القديم في الفكر واللاهوت والسياسة وغيرها، وبالتقدم العلمي والتكنولوجي وبالثورة الصناعية، مما أدى إلى ظهور فلسفة جديدة وقيم ثقافية جديدة أفرزها الوعي التاريخي في الغرب الأوروبي الحديث، أهم ما تميّزت به هذه الثقافة والفلسفة هو ارتكازها على عدد من القيم، وهي قيم مستمدة من الطبيعة البشرية ومما يعطي الأولوية القصوى للجانب الحياتي في الدنيا من اعتبار للقيم الأخلاقية والدينية، مثل الاعتماد على العقل والعقلانية ونبد كل ما لا يقبله العقل، واتخاذ الحرية والتحرر سبيلًا في الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإبعاد كل ما يعيق ويقيد أو يمنع سير الإنسان نحو التقدم والازدهار في شتى المجالات.

هذا ما تقوم عليه النظرية الليبرالية وفلسفتها الاقتصادية والسياسية، الحرية والتعددية والتداول على السلطة، وإبعاد الدولة والتوجيه مهما كان مصدره من التأثير في الحياة الاقتصادية، وارتكاز الاقتصاد على الحرية والملكية الفردية وعلى قوانين السوق الحرة، ومن قيم الثقافة الغربية الحديثة التوجّه العلمي والإيمان بالعلم الذي حل محل كل فكر وكل حقل معرفي عرفه الإنسان، توجّه أقصى كل صنوف التجليات الثقافية الكلاسيكية من فلسفات

وديانات وآداب وأخلاق وفنون علوم وغيرها إلا ما يخدم المسار العلمي والعقلاني الحر القائم في الوعي التاريخي والحضاري في الغرب الأوروبي الحديث، المسار العلمي في الثقافة الغربية وانفصاله عن سائر المسارات غير العلمية جعله يقطع أشواطاً رائدة في دراسة الطبيعة والطاقة والإنسان، ومعرفة العلاقات الثابتة بين الظواهر واكتشاف القوانين التي تتحكم في تلك العلاقات، التقدم العلمي وحاجة الإنسان إلى التأثير في الطبيعة والسيطرة عليها وتسخير ظواهرها وتحويل الطاقة من صورة نافعة إلى صورة غير نافعة كل هذا فجر الثورة الصناعية والتطور التقني الذي أصبح ميزة من ميزات العصر وأبرز تحول أثر في حياة الإنسان اليومية وبصفة مباشرة من خلال الإنتاج الصناعي للاستهلاك اليومي، ومن خلال تحول حياة الإنسان من اعتمادها على وسائل وأساليب وتقنيات بدائية إلى وسائل وتقنيات متطورة جداً يستعملها في سائر أعماله وفي مختلف مجالات الحياة. ما تحقق بعد الاعتماد على العقلانية وعلى الحرية وعلى العلم والتكنولوجيا صار التوجه الحديث للغرب الأوروبي عقلاني علمي حر، ولما أقصى هذا التوجه كل ما هو غير علمي ومقدس أخلاقياً كان أو دينياً أو غيره، واهتم فقط بما هو طبيعي موضوعي وبشري، وبما هو دنيوي لا ديني ترسخ الطابع العلماني في الثقافة الغربية، وأصبحت ذات قيم استوحاها الإنسان من وعيه التاريخي الحضاري الحداثي والتحديثي في مضمونه وفي المرحلة التاريخية بتحولاتها وتطوراتها المختلفة.

إن الخصوصية الثقافية في الغرب الأوروبي الحديث التي ارتبطت بقيم الحداثة والتحديث والليبرالية من عقلانية وحرية وتعددية وعلمنة وتقانة وعلمانية وغيرها، والتي تطورت واتسعت مجالات استعمالها، صارت تمثل النموذج الثقافي في المركز ومساره الذي يجب أن يُتخذى به في الأطراف، تضطلع بالمهمة عدة جهات مهمة بالعولمة ومؤيدة لها في المركز وفي الأطراف عن طريق ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ثقافة العولمة أي تعميم ثقافة المركز لتشمل ثقافات الأطراف وتحتويها دونما اعتبار للتنوع الثقافي والفكري والديني.

وعولمة الثقافة أي تحويل ثقافات الأطراف من خصوصياتها الضيقة ونقلها إلى سعة ورحابة العالمية والانفتاح على ثقافة المركز والاندماج معها في جو من الانسجام والتوافق، وفي الحالين معاً سواء عولمة الثقافة أو ثقافة العولمة فإن النتيجة واحدة ومحسومة، هي أن ثقافات الأطراف الأجزاء تُصبح محتواة في ثقافة المركز الكل، ليس على سبيل التفاعل الثقافي الندي وإنما على سبيل إعادة تشكيل ثقافة المركز لثقافات الأطراف حسب ما تقتضيه الحاجات والمصالح المختلفة للمركز، ودون مراعاة حاجات ومصالح الأطراف، ولما كانت الثقافة الغربية ذات طابع علماني فهي لا تتقيد بالمفاهيم غير العلمانية كالدينية والأخلاقية بل تبدي لها العداء، «ومن الغريب أن عداء الثقافة العلمانية الغربية المادية الحديثة ينصب أساساً على

الثقافة الإسلامية، بل إن القادة الغربيين السياسيين وقادة الثقافة والفلسفة والفكر يُصوبون سهامهم نحو الثقافة الإسلامية ويتخذون منها العدو الرئيسي لثقافتهم العلمانية المادية، وكثير من آراء بعض هؤلاء القادة مثل الرئيس نكسون وفوكوياما وهنتنجتون وغيرهم، وصراع الحضارات وحوار الحضارات تتجلى فيها هذه الأفكار المعادية للفكر الإسلامي»^(٢٥).

إنّ جو ثقافة العولمة وعولمة الثقافة حريص كل الحرص على صهر ثقافات الأطراف في ثقافة المركز، وكان له تأثير ملموس في هذه الثقافات وفي أهلها، فأصبح للثقافة الغربية مروّجون في الأطراف، مما أدّى إلى الاختلاف بين دعاة العولمة ومعارضيهما، وكثيراً ما تحوّل الاختلاف إلى نزاعات وصراعات مسلحة، والحقيقة أنّ الكثير من النزاعات والصراعات الدموية وغير الدموية هي نتيجة صراع بين أنظمة سياسية وثقافية دخيلة ليبرالية وغيرها من جهة وتيارات وتنظيمات محلية ذات انتماءات ثقافية ودينية وتاريخية موروثة، وكثيراً ما لعبت العولمة الثقافية والسياسية دوراً في تمزيق وحدة الهوية ووحدة الخطاب الديني ووحدة الخطاب القومي ووحدة الخطاب الوطني السياسي، و«من نماذج هذا التمزق والهوية المفقودة حال الجزائر، التي لم يستقر فيها الخطاب السياسي على مفهوم واضح يحدد خصوصيات المجتمع الجزائري، وبالتالي انتماءاته السياسية، يوظف هذا الخطاب مفاهيم غير قارّة لتحديد هوية الجزائر مثل مفهوم الأمة الجزائرية حيناً، وأحياناً أخرى مفهوم الأمة العربية، ثم مفهوم الأمة الإسلامية بكل ما يحمله هذا الأخير من تنوع وشمولية، وأخيراً دخل مفهوم المتوسطية»^(٢٦).

تحرص العولمة على نشر ثقافة التفسخ والانحلال الأخلاقي، وثقافة الشهوة والمتعة، وإذاعة أنشطة الترفيه واللهو واللعب والتسلية التي فيها مضيعة للوقت وهدر للجهد من دون فائدة تُذكر، ثقافة تزرع الفساد والتعفن والمسخ الفكري الذي لا يأخذ في الاهتمام سوى الجانب الحيواني الشهواني في الإنسان، يعامله بطريقة آلية في الفكر والممارسة بأتمتة صماء وب عقلانية مفرطة وبحرية مشبوهة وبعلمانية غير متوازنة، ويسحب منه كل ما من شأنه أن يوفر له التوازن والتوافق بين ماديته وروحانيته من قيمٍ عليا دينية وأخلاقية وإنسانية، وتحرص وسائل الإعلام والاتصال على غرس قيم العولمة الثقافية في الأطراف من خلال ما تبثه من أنشطة وبرامج تطبق فيها مناهج تربوية وتعليمية باسم التجديد والتطور في حقل التربية والتعليم والتكوين، تستهدف من ورائها تربية وتكوين الأجيال على قيم النموذج

(٢٥) محمد الجوهري حمد الجوهري، العولمة والثقافة الإسلامية، القاهرة، مصر: دار الأمين، بدون طبعة، سنة ٢٠٠٥، ص ١١٦.

(٢٦) عبد الباسط عبد المعطي، العولمة والتحوّلات المجتمعية، بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص ٢١٣.

الثقافي الغربي والأمريكي.

وهو مطلب وطموح المنظمات العالمية الفكرية والثقافية والعلمية مثل منظمة اليونسكو، وهي منظمات تعمل تحت إشراف وتوجيه المركز، وتشرف على وسائل الإعلام والاتصال التي تسعى للنيل من ثقافات الأطراف ومن خصوصياتها، خاصة ممن يُعارض العولمة الثقافية ويتمسك بعناصر هويته الثقافية جهات من المركز حريصة على تغليب نموذج ثقافة العولمة في التربية والتعليم والتكوين والتثقيف والمثاقفة والترفيه والتسلية وغيرها. ونجد أن «باسم المثاقفة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصة في الثقافة المركزية مع أن اللفظ سلبي ACCULTURATION، ويعني القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز.

وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندية بين الثقافات فتبرز مفاهيم التفاعل الثقافي، التداخل الحضاري، حوار الحضارات، التبادل الثقافي، وهي مفاهيم تنتهي إلى أن ثقافة المركز هي الثقافة النمطية ممثلة في الثقافة العالمية والتي على كل ثقافة احتذاؤها، ويُستغل ضعف شعوب الأطراف فيتم تغيير النظم والمناهج التربوية، وتطوير الكتب المدرسية وغيرها في مؤسسات التربية والتعليم والتكوين عامة، مثل ما يحصل في جامع الأزهر بمصر وفي غيره استجابة لتحولات العصر وتماشياً مع التطورات الحاصلة في التربية والتعليم في بلدان المركز، واستجابة لآليات العولمة ومداخلها المتعددة مثل حاجة شعوب العالم إلى التسامح وإلى حوار والحضارات وإلى حوار الثقافات والأديان وتعايشها، الاستجابة وتمثل ما يترتب عنها كفيل بإفراز تداعيات خطيرة من شأنها أن تطمس الخصوصية الثقافية والسادة الوطنية والمعتقدات الدينية، وتؤيد وتؤيد الاحتلال والظلم الذي تتلقاه الشعوب العربية والإسلامية وغيرها في مختلف أقطار العالم وتنتهي أسطورة التعددية التي طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها وليم جيمس في «عالم متعدد» لصالح عالم أحادي الطرف. ثقافة تبدع وثقافات تستهلك، ثقافة تصدر وثقافات تنقل... والوطن هو الضحية، ميدان لصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح، وتضع الخصوصية لصالح الصراعات المحلية والدولية، ويصمت الحوار الوطني، ويشق صف الوطن. فالمعركة إذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسنة النية أكاديمية علمية بل تمس حياة الأوطان ومصير الشعوب»^(٢٧).

(٢٧) حسن حنفي، حصار الزمن.. إشكالات الحاضر، بيروت، لبنان: الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٧، ص ٤٩٤-٤٩٧.

استنتاج

بعدما وقفنا بالضبط والتحديد اللغوي والاصطلاحي على المفاهيم الثلاثة الرئيسية: اللغة والهوية والعولمة، وعلى المفاهيم الفرعية المنبثقة عنها إضافة واقتراً، وهي الهوية اللغوية والهوية الثقافية والعولمة اللغوية والعولمة الثقافية، وبعد الوقوف على الجدل القائم بين هذه المفاهيم في صورة معركة فكرية وفلسفية يستهدف كل طرف فيها إثبات الذات وفرض الوجود، من خلال علاقات شتى حصرتها في أربع رئيسية تقتضيها طبيعة الجدل في معركة المفاهيم وهي: الاختلاف والترابط والتعارض والتداخل.

١ - الاختلاف: تختلف المفاهيم عن بعضها البعض كما يلي:

- اللغة: في اللغة تعني التحدث والتكلم والتلفظ والنطق، أما في الاصطلاح فهي نسق ونظام من الرموز والإشارات تُستعمل للتواصل، ويقترن هذا النظام بالفكر والوجدان والاجتماع والحضارة في الإنسان. اللغة خاصية إنسانية.

- الهوية: في اللغة تعني حقيقة وماهية وجوهر الموضوع، وفي الاصطلاح تعني الثابت والدائم في الموضوع من خصائص ومكونات وعناصر، والمميز له عن غيره، الموجود به الموضوع والمنعدم من دونه.

- العوالم: الكلمة في اللغة تعني جعل الشيء عالمياً، ومنه جاء تعريفها الاصطلاحي: تعميم نموذج حضاري واحد على جميع شعوب العالم، وتنميط العالم بنمط واحد فكري وثقافي واقتصادي وسياسي واجتماعي، النمطية لها سلبياتها وإيجابياتها.

- الهوية اللغوية: الثابت والدائم في لغة ما، يميزها عن غيرها، به توجد اللغة وبدونه تغيب، ويتمسك به أصحابها ويعتزون ويفخرون. اللغة العربية لها ما يميزها عن غيرها من اللغات الأخرى، مثل الحروف والألفاظ والاشتقاقات وعلومها... إلخ.

- الهوية الثقافية: الثابت والدائم في ثقافة ما تملكها جماعة بشرية ما به تتمسك وتتميز عن غيرها. مثال الهوية الثقافية الإسلامية، الفكر الإسلامي تاريخه وجذوره، سلوك المسلم ونمط حياته، البيئة الإسلامية وما يميزها عن غيرها فكرياً وسلوكياً وروافد هذا الفكر وهذا السلوك.

- العوالم اللغوية: هي أن يكون للعالم أجمع لغة واحدة للتواصل والتخاطب وللتعامل في جميع مجالات الحياة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وتربوياً وإدارياً وإعلامياً. ولغة

العولمة في عصرنا هي اللغة الإنجليزية لغة بلدان المركز وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

- العولمة الثقافية: هي أن يكون للعالم أجمع ثقافة واحدة هي ثقافة المركز والثقافات التي تتوافق معها في سائر أنحاء العالم. وثقافة المركز هي الثقافة السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية وفي الغرب الأوروبي، وأهم ما تتميز به هذه الثقافة المادية والبراغماتية والعلمانية والاستهلاكية والعلمية والتكنولوجية وغيرها.

٢- الترابط: ترابط المفاهيم المذكورة فيما بينها في عدة نقاط أهمها:

- اللغة تعبر عن نفسها وعن الهوية بشقيها اللغوية والثقافية.
- اللغة تعبر عن العولمة بشقيها اللغوية والثقافية وهو الدور المنوط باللغة الإنجليزية في العولمة المعاصرة.

- اللغة تنتج الهوية جزئياً أو كلياً.

- الهوية قد تكون لغوية وقد تكون ثقافية وقد تكون هما معاً.

- العولمة لها هويتها ولها لغتها.

- هوية العولمة تتحدد بما هو لغوي وبما هو ثقافي.

- لا تقوم العولمة من غير هوية ومن غير لغة.

- لا تقوم اللغة من غير هوية.

- لا تقوم الهوية من غير لغة.

٣- التعارض: تتعارض المفاهيم المذكورة في عدة نقاط أهمها ما يلي:

- الهوية واللغة تعترضان على العولمة لكون العولمة لغوية كانت أو ثقافية تقصي اللغة والهوية، وتعطل التعدد والاختلاف في الهويات والألسن وبذلك فهي تعطل سنن الكون.

- تعترض العولمة على اللغة والهوية لكونهما يفرضان الخصوصية التي تمنع انصهارهما وانتشار العولمة.

- الهوية لغوية كانت أو ثقافية قد تنتهي إلى الانغلاق والتفوق أمام انفتاح العولمة، ولا تسمح لأصحابها بالمشاركة في تحريك التاريخ وتحقيق البناء الحضاري.

- الثنائية أو الثلاثية اللغوية كثيرًا ما تضر بتماسك المجتمع وتضر بهويته التاريخية والثقافية، فينتهي الأمر إلى الذوبان.

٤- التداخل: تتداخل المفاهيم المذكورة بعضها مع بعض في عدة نقاط أهمها:

- الهوية تلازم اللغة والعولمة بصورة دائمة، للغة هوية وللعولمة هوية ولا قيام لإحدهما من غير هوية.

- اللغة تدل وتعبر عن الهوية والعولمة، كما تعبر عن نفسها، ولا تقوم أية هوية وأية عولمة من دون لغة، طبعًا لغة واحدة أو أكثر.

- العولمة حقيقة ثابتة وتحدّ قائم في الواقع تتعاطى معه اللغة والهوية مدًا وجزرًا إيجابًا وسلبًا.

خلاصة

جدل المفاهيم أو معركة المفاهيم الثلاثة وما انبثق عنها من مفاهيم أخرى لها دورها في النسيج المفاهيمي والثقافي في ظل العولمة، تتحدد طبيعته ويتحدد دوره وتأثيره السلبي أو الإيجابي بحسب تدخل الإنسان بجميع أبعاده من غير استثناء، فالأمر يتوقف بالدرجة الأولى على تفكير الإنسان وإرادته واختياراته وأخلاقه في إنتاج مواقف من اللغة والعولمة والهوية.

المعنى الفينومينولوجي للتاريخ..

قراءة في التأسيس الفلسفي للتاريخ عند هوسرل

الدكتور فواسمي مراد*

قبل الخوض في أمور التاريخ ومعناه، تجدر الإشارة إلى أن هوسرل فيلسوف العقل والعقلانية المحضة في الفكر الأوروبي، واهتمامه بالتاريخ والتكوين التاريخي، سواء الإيغولوجي أو الكلي، مثارة للاستغراب، ولكن الظروف التي مرّ بها العصر الحديث والأحداث التي عايشها هو نفسه تدفع إلى القبول بأهمية المنعطف الذي أجراه في الاشتغال على نصوصه الفلسفية، إذ يمثل ظهور التاريخ في المرحلة الأخيرة من فكره إشكالية ذات أهمية كبرى، فالأزمة تشكّل تهديداً لمصير أوروبا قاطبة ولا بدّ لها من خلاص.

وهنا يحوّل هوسرل فلسفته النظرية الخاصة لصالح إنقاذ التاريخ بحيث يرى في الإيغولوجي الكليّ أو الشمولي بما هو الخلاص الأوحد، وفي الفلسفة الترانساندانتالية المعنى الأخير للإنسانية، وهو في ذلك يعتمد على ما يسميه بتحقيق «النهضة»^(١) (Renouveau) بعد ما أحدثته الحرب العالمية^(٢) من

* باحث وأستاذ محاضر بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر.

(1) Voir: Husserl (E): Sur le renouveau (cinq article), traduit et présenté par: Laurent Joumier, J. Vrin, Paris, 2005, P23.

(٢) يصرّح النيو-كانطي هاينريش ريكارت (Heinrich Rickert) إلى أي مدى وقف هوسرل أمام

خراب ودمار إنساني شامل.

ولهذا لا بدّ من تجديد النظام العام لمجمل الحقل الثقافي الأوروبي فـ«الحرب التي خربت أوروبا والثقافة الأوروبية منذ عام ١٩١٤، والتي اختارت منذ ١٩١٨، بدلاً من وسائل الإجبار العسكري، طرقاً أكثر تهذيباً منها نفاق الروح والبؤس الاقتصادي»^(٣)، الأمر الذي أدّى إلى فقدان الإيمان بقدرات العقل على الوصول إلى الخير والجمال، أي إلى القيم الأصلية المتنامية المؤدية إلى السعادة التي يتم استقاؤها من الأسلاف الأوروبيين من أجل نقلها إلى الأمم الأخرى، كاليابانيين^(٤) مثلاً^(٥).

يشعر الفينومينولوجي إذن بمسؤوليته في ضرورة الحديث عن التاريخ^(٦) من خلال التفكير في الذات إذ لا بد له من تدشين المهمة المفاجئة لتأسيس عصر جديد، على غرار سقراط، أفلاطون وديكارت، وهو بهذا يتناول الأنا الترانساندانتالي، في صورته الأوروبية، ومصيره المنحط، عن نهضته الضرورية التي تحقق لا محال فلسفته في التاريخ بحثاً عن المعنى الذي هو المطلوب الوحيد لاستقرار الأمر.

فقد كانت روح التاريخ أمراً ينبني على أن هذه الروح مريضة، مصابة في جوهرها، ومن هنا كان ولوجه بناء على الرغبة العلمية والفلسفية في تحصيل الوعي بالضرورة ومن ثمة بالبحث عن حل الخروج منها من خلال فتوحات العقلانية الساكنة محايثة في التاريخ نفسه، بما هي المعنى التاريخي.

الأحداث المؤلمة للحرب وإلى أي مدى يشعر بنفسه قريباً من الفلسفة المثالية، منذ عدد من السنين مضت بحيث يقول هوسرل هو نفسه: «إننا نشترك في معركتنا ضد عدوّ واحد مشترك، التّزعة الطبيعية (Le naturalisme)» في رسالة بتاريخ ٢٠ نوفمبر ١٩١٥، «إننا نخدم، كلّ على طريقتهن الآلهة ذاتها» إذ يقاسم المثاليين الألمان تجاربهم القاسية التي طالت كل معاصريه أثناء سنوات محنة الحرب وتوابعها مباشرة، إذ يتصرّف، وبصورة طبيعية يبدي انتماؤه الروحي إلى فكرة العقل التي أظهرته وحده جديراً بإحياء وتغذية مقاومة جنون تساق الحرب العمياء. Kelkel (A. L), Avant propos, In: Husserl (E): philosophie première II, in: Husserl (E): philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction: Arion L. Kelkel, 2ème édition, P. U. F, Coll: Epiméthée, Paris, 1990, P XI

(3) Husserl (E): Sur le renouveau, ibid. P 23.

(٤) يشير هوسرل في هذا المقام إلى اليابانيين تحديداً لأنه تقدّم بالمقال الأول من المحاضرات الموسومة بـ«حول التّهضة» إلى مجلة The Kaizo من عام ١٩٢٣، كراسة ٣.

(5) Husserl (E): Sur le renouveau, ibid. P 23.

(٦) يمكن القول أنه منذ (١٩٣٠) قد بدأ هوسرل في ربط فهمه الفلسفي الخاص بفهم التاريخ، وبدقة أكثر، بتاريخ الروح الأوروبية في ٧ مايو (١٩٣٥)، حيث ألقى الجمعية الثقافية، بـ: فيينا محاضرة «الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية»، متبوعة في نوفمبر (١٩٣٥) بجملة من المحاضرات في «الحلقة الفلسفية ببراغ للأبحاث حول الفهم البشري».

- ١ -

المعنى الفينومينولوجي للتاريخ

يدخل الأنا والتاريخ في العلاقة التبادلية بحيث يتقوّم الأنا التاريخ كلّهُ، ولكن بما هو الذي يشملهُ ويتجاوزه في مشروع لا نهائي، ما يؤديّ إلى إعادة وصف فكرة الإنسان، إذ لم يعد الإنسان هو تلك التسمية التي تطلق على أنا سيكولوجي وعالمي، وإنما هو ماهية العقل الغائي: وجود ثقافي وتاريخي، بحيث يتطلّب فهم الذاتية الترانساندانتالية، بما هي «تاريخية» (Historicité)، تجاؤز الإلحاد المنهجي لكتاب «الأفكار» باتجاه نحو تصوّر جديد للعلاقة ما بين الإنسان الحر^(٧) والإله^(٨)، بحيث يتعلّق ردّ الاعتبار لفكرة الإنسان بما هو كائن ثقافي وتاريخي.

وهنا يبقى هوسرل وفياً للتحديد الميتافيزيقي للإنسان في معناه ك: كائن عقلائي، والسبب يرتبط، في هذه اللحظة، بصورة حميمية بالتاريخية، إذ لم يبق الإنسان تسمية واقعية عالمية أو طبيعية، وإنما هو مضايّف لمشروع غائي بمهمة لا نهائية، في الواقع، فالأمر يتعلق بإنسان فلسفي، لأن فكرة الفلسفة، أي مشروع العلم الكلّي، هو بالنسبة لهوسرل، غاية التاريخ.

فالتاريخ، بالنسبة له، هو دائماً تاريخ الفلسفة، كما لو أنه الحال نفسه بالنسبة لهيغل،

(٧) فيما يتعلّق بقراءة تحويل الإنسان إلى صورة المسيح في علاقتهما بالإله: صورة المسيح، الإنسان الحر بامتياز: Voir: Greisch (J): Le Buisson ardent et les lumières de la raison (L'invention de la philosophie de la religion), T II, les approches phénoménologiques et analytiques, Les 50-éditions du CERF, Paris, 2002, PP 45

(٨) ليس الهدف من هذه الإشارة التعرّيج على مبحث الإلهية الفينومينولوجية مثلما يراها هوسرل، ولكن في الوقت نفسه يمكن الاعتبار بأنّ اللّانهائي الفينومينولوجي قد يتطابق مع الإله أحياناً ومع الإنسانية الكلية أحياناً وهذا عبر مختلف مؤلفاته، خصوصاً كتاب «الأزمة» منها، فـ«الإله بما هو حامل اللوغوس المطلق»، لا يوجد، ما يعني بأنّه ليس بلانهائي راهن، وإنّما بما هو فكرة مرتبطة بزمان لا نهائي هو أفق التّاريخ، أصله وغايته، فليس الإله بشيء آخر سوى العقل المطلق القادم إلى ذاته نفسها في سيرورة لا نهائية والتّاريخ نفسه يمكن اعتباره بما هو «سيرورة التحقق الذاتي = للإلهية» كما يقول هوسرل في مخطوط سنوات الثلاثينات، وفي نهاية المطاف، فإن هذه الفكرة [الإله] مطابقة لفكرة الإنسانية الكاملة، الإنسانية العقلانية كلية، ذلك أن هوسرل لا يحاول التّبين بأنّه يوجد عقل في التّاريخ، وإنّما على العكس فإنّه يثبت بأنّ العقل والحقيقة يقتضيان في ذاتهما التّاريخ. Voir: Husserl (E): Annexe III, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, in: La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par: Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976, P 370

ولكن بلا نهاية للتاريخ ومن دون باروزيا (Parousie) المطلق في علم مطلق، وهذا لأن المقاربة التي يتقدم بها هوسرل، في الواقع، أكثر كانطية من كونها هيغيلية، بالرغم من وجود بعض التشابهات في المصطلح، مثلاً في الانتصار الذي يقوم به هوسرل للاكتفاء الذاتي للروح في «محاضرة فيينا»⁽⁹⁾، فالفكرة التي تحكم التاريخ، فكرة المعرفة المتطابقة مع العالم، هي في الأصل «فكرة بالمعنى الكانطي»، أي مثال ناظم ومؤشر المهمة اللانهائية.

غير أن هوسرل، في الوقت نفسه، يقوم على غرار هيغل بـ«سحب» التاريخ إلى الطرف الذي يحتوي الطرف المعقول، بحيث ينبغي على التكوين التاريخي أن يكون متوجاً للفكر، وهذا ما يفترض فيه أن يتوقف التاريخ عن كونه مجرد تساقول للـ«حدثيات» (Facticités) التاريخية التي يتم تقوّمها في الصيرورة التاريخية الحقيقية بتهيئة معنى الإنسان، من خلال البنية القبلية للمعنى بحيث «تتجلى إشكالية أصلية، تتعلق بشمولية التاريخ وبالمعنى الكلّي، الذي، يمنحه وحدته»، وفقاً للتحديد الواضح الذي يعطيه أوجين فينك (E. Fink)، «الحياة التقويمية للذاتية الترانساندانتالية هي نفسها تاريخية» وتوسيع جديد للذاتية يتم بلوغه من طرف الرّد: إنها تتحوّل إلى عقل فاعل⁽¹⁰⁾.

ومن خلال تحصيل الوجود الإنساني المحض بما هو معنى متقوّم، في الرّد الفينومينولوجي، فإنه لا يمكن للذات (Sujet) تحصيل التاريخ بصورة مختلفة عن حيوية التحفيز المحتجب، بخلاف حال هيغل، أين تسمح شمولية «اللحظات» للوعي بتحصيل امتلائه العيني وتبيح التعقل للتاريخ.

يأخذ التاريخ دلالة ضرورة ماهوية من حيث هي ضرورة ترسّب، تقوّم وأمثلة المعنى أي أمثلة التاريخ، يعني صورته الماهوية القائمة على الوصف الذي يهدف إلى بلوغ الشيء نفسه من حيث هو معنى عبر فعل الحدس الذي تمارسه الذات، ذلك أنه في الحدس يعلن التاريخ نفسه عن ذاته بذاته: فالتاريخ نفسه هو الذي يفكر أزمة التاريخ بما هي أزمة العقل وإمكانية حلّها الممكنة فينومينولوجياً⁽¹¹⁾.

يمكن تحصيل المحتوى الروحي للتاريخ بما هو المحتوى الروحي كطبقة مترسّبة في الكوجيتو وفي الوقت نفسه بما هو هيئة مثالية له [الكوجيتو] وإمكانية تفكير الطابع

(9) Op. cit. P 380.

(10) Kelkel (L) et Schérer (R): Husserl, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie, 1er édition, Coll: Philosophie, P. U. F, Paris, 1964, P 73.

(11) Derrida (J): Introduction, in: Husserl (E): L'Origine de la géométrie, Coll Essais philosophiques, 1er édition, P. U. F, Paris, 1962, P 17.

القسري لهذا التاريخ وفعاليته، ومن جهة أخرى الغلق الوجودي الذي يمكن تحصيله منه بما هو مضاعفة في ميدان الموضوعيات المحدودة بمبدأ غلقها، وعن طريق استئناف حقل البحث في السيكلوجيا الاستبطانية بما هي مكان استبطان التاريخ الثقافي، وفي الأخير، الغلق البنيوي الذي يمكن الاقتراب منه، أي التاريخ، بما هو مطالبة (إنجازات معنى الأنا (Ego) على تاريخه المثالي) لتصدق بما هي ضرورة وكلية، بما هي انكشاف لأفق المهام الكلية اللانهائية والمفتوحة دائماً^(١٢)، «على ذاتية العالم كموضوع، التي هي في الوقت نفسه ذاتية واعية بالعالم» لأجل حل مفارقة الذات الإنسانية من حيث هي ذات متأملة وموضوع تأمل في الآن معاً (...) باسم قصيدة ما بعد الإيبوخي، في إطار عالم الحياة الترانساندانتالية.

إن عالم الحياة^(١٣) (Lebenswelt) هو العالم الذي يسلم به كل علم أكان نظرياً أم عملياً، بما هو تشكّل غائي، بحيث يوجد «من نفسه»، سلفاً على الدوام (toujours-déjà) وهو دائم البقاء، كما أن كل ما انبثق وينبثق عن الإنسانية على المستوى الفردي أو الجماعي جزء منه، إنه عالم يعيش فيه الكلّ بما فيهم العلماء الذين تنتمي «أعمالهم النظرية» إليه بحيث يمكنهم استخدامه، وهو بالضبط «في الأساس»، إنه ليس بمحتوى وإنما يعطي إليهم متقدماً في كل مرة ومع ذلك فهو ملك للأنا، كلي الوجود، دائماً في حركة ارتباط مستمرة كما يشكّل ميدان كل المشاريع، الأهداف، الآفاق الغائية وآفاق الأعمال ذات المستويات العليا^(١٤).

يؤيد التكوين الترانساندانتالي ردّ التاريخ، من حيث يبقى كل ما ينضوي تحت مقولة الروح الموضوعي وعالم الثقافة مكبوتاً في دائرة العالمية-الدنيا (Intra-monaneité) بحيث إنه لا بدّ من النزول إلى غاية طبقة قبل-ثقافية وقبل-تاريخية للمعيش لأجل كشف المعنى

(12) Guirao (J. M): Postface, in: Husserl: La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Aubier Montagne, Paris, 1977, P 123.

(١٣) يرى غادامير (Gadamer) في «الحقيقة والمنهج» بأنّ عالم الحياة ليس سوى تسمية أخرى لما كان يسمّيه هوسرل سابقاً بـ«الذاتية» وأسبق بـ«الوعي»، والمقصود عموماً بهذا جملة الإنجازات التي تمارسها الذاتية الترانساندانتالية، غير أنه يريد أن يدقّق النظر أكثر والولوج أكثر إلى ما وراء الوجود الفعلي للوعي الذي يعطي المعنى، إنه بتحديد آخر عالم الذاتية الذي يختلف عن العالم الموضوعي العلمي، ومن هنا فالموقف الفينومينولوجي مختلف في ماهيته تماماً عن الموقف الطبيعي لأنه يتقدّم عليه أنطولوجياً، وفي الوقت نفسه هو مفهوم تاريخي، لا يشير إلى كون موجود أو «عالم موجود»، (...) بل هو الكلّ الذي نعيش فيه بوصفنا كائنات تاريخية. انظر: غادامير (هـ.ج): الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ليبيا: ار أويّا، ط ١، ٢٠٠٧، ص ص ٣٤٥، ٣٤٦.

(14) Voir: Husserl (E): appendice XVII, P 511, in: La crise des sciences, op. cit.

الأصلي في الذات، وهنا يتجه هوسرل في كتاب «التأملات» نحو وحدة التاريخ بين الموضوع والذات «فهناك تجارب مطابقة لما يحدث فيها [في عالم الثقافة والناس ومع أشكالها الثقافية] تكون ممكنة بالنسبة لي (...) أي بإمكانني أن أحقق هذه التجارب وأجعلها تجري في أسلوب تأليني ما»^(١٥).

وبما أن ردّ تاريخ الأحداث يعمل على التخلّص مما كان حاضراً منذ الأصل تحت صورة مثال العلم العقلاني الكليّ فإن البحث في التاريخ كفيل بأن يعمل على تنمية موهبة تأسيس علم عقلاني أصلي يؤخذ على أنه «شرط أقصى لإمكانية التطور الثقافي للإنسانية وبلوغها لإنسانية عقلانية حقيقية»^(١٦)، وذلك بموجب أنه لا يمكن للعلم الذي تنجزه القصديّة العقلانية القصوى أن يتحقّق سوى بشرط اعتماده من طرف إرادة التبرير الذاتي المطلق والمسؤولية الذاتية، ومنه يسمح العلم الكليّ للفلسفة، الذي يكتسب دلالة حاسمة لأجل تاريخ الإنسانية، لهذه الذات بأن تتمكن من الوصول إلى التحكّم الكامل في ذاتها، إنّها رعاية «فكرة الفلسفة المطلقة» التي ترعى التاريخ الإنساني على سبيل الإطلاق.

وعلى هذا الأساس لم يعد من المفاجئ تصوّر لقاء الفلسفة مع التاريخ، ذلك أنهما يجتمعان من خلال ابتغاء الوحدة التي تتحقّق من خلال «تاريخ الفلسفة» (Histoire de la philosophie)، بحيث كانت هذه المهمة أكثر تركيزاً، في مرحلة «الفيينومينولوجيا التكوينية» (Phénoménologie génétique).

وهذا مقارنة مع الوصفية منها، حيث تم التركيز على قراءة التاريخ الفلسفي، إذ اقتحم هوسرل فضاء أسئلة التاريخ من خلال اكتشاف البعد الزماني للذاتية المحضة بصورة أكثر انفتاحاً مقارنة مع ما تقدم به الكوجيتو الديكارتي المنغلق على نفسه، إذ تمّ الكشف عن نوع من التكوين الذاتي في الأنا أفكر الهوسرلي.

وبهذا تمّ اقتحام التاريخ بصورة عنيفة، ما يجعل الذاتية الفردية المتقوّمة في الزمانية تظهر في صورة تاريخ الزمانية البينذاتية التي ستعمل «الفلسفة الأولى» على اكتشاف وظيفتها الحاسمة^(١٧).

(١٥) هوسرل، تأملات ديكارتية (المدخل إلى الظاهريات)، مصر: دار المعارف، (ب ط)، ١٩٧٠، § ٣٧، ص ١٩٥.

(16) Husserl (E): Philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction: Arion L. Kelkel, 2ème édition, P. U. F, Coll: Epiméthée, Paris, 1990, leçon 30, P20.

(17) Op. cit. leçon 53, PP 534249-.

وبالتالي فإذا كانت البينذاتية هي أفق الذاتية الخالصة، فإن التاريخ يسجل نفسه من حيث هو أفق المعقولة (Intelligibilité) التي ينبغي تحصيل الوعي فيها، ومن ثمة الاعتماد عليها بما هي مؤسسة التاريخ البينذاتي في مشهد تحصيل الوعي بالذات، يعني أنه لا بد من تأسيس أرضية جديرة بحمل الحاضر ووعيه والسير به نحو المستقبل كما كان الأمر بالنسبة للماضي الإغريقي^(١٨)، لإغريق القرن السابع والسادس قبل الميلاد.

بموجب أن التاريخ لم يعد بعيد المنال تحصيله ووعيه والوعي بإجرائه على مستوى الذات والموضوع معاً، وهي المهمة التي يتفرد بها هوسرل في تاريخ الفلسفة كلها مقارنة مع غيره من الفلاسفة، وهذا باسم التاريخية (Historicité)، بحيث لا تهم الأحداث الموضوعية للتاريخ، الواقعية الساذجة بمعنى ما، مادام أنه تم التخلص منها وردّها^(١٩) ولم يعد تاريخ الفلسفة جملة المعارف الخارجية وإنما هو كفاح سلسلة من الأجيال^(٢٠) إلى الأبد وصار الاهتمام بالمعنى والغاية التي يتحرك على يدها بحيث تحصل نوع من العلاقة بينها وبين الذات، فالموضوعية التاريخية لا تقدم المعنى إلا في حديثه (Facticité)، بما هو حكم مسبق من جهة.

ومن جهة أخرى بما هو تقليد^(٢١) في مقابل الفلسفة الترانساندانتالية التي تؤدي مهمتها على وجه كامل، إنها تنقل الفكرة نفسها، والغاية عينها، وهي بهذا تعتبر تحصيلاً للوعي بالذات عبر الطريق التاريخي بحثاً عن البدايات الأصلية لأجل بلوغ الفهم الذاتي بصورة جذرية.

ولأجل تحقيق هذه المهمة فقد ركّز هوسرل على العودة إلى «الفلسفة الأولى» التي هي

(١٨) يقول نيتشه «أن تخيل مثلاً إغريقياً يتأمل هذا النوع من الثقافة، فإنه سيدرك أنه يبدو لرجال الحداثة بأن كلمات «مثقّف» و«ثقافة تاريخية» شيء واحد وبأنه ليس بينهما من اختلاف سوى تعدد الكلمات، وإن تنبّه لإعمال فكره، بالنظر إلى أحد ما مثقف وتنقصه ثقافة تاريخية بصورة كلية، فإننا نعتقد بأن هناك سوء فهم، نهز رؤوسنا لأجله. هذا الشعب الصغير الذي ينتمي إلى ماضٍ غير بعيد عنا - يمكنني أن أتكلّم عن الإغريق - قد عرف كيف يستمر بضراوة، في فترته بأكثر قوة، بمعنى لا تاريخي. فلو تمكّن رجل راهني، وبفعل العصا السحرية، من العودة إلى عصره، فإنه من المحتمل أن يجد الإغريق «أمين» في حين يستوحي السر الذي تحتفظ به الثقافة الحديثة»
Voir: Nietzsche (F): Seconde considération intempestive, 106-traduction d'Henri Albert, édition Flammarion, Paris, 1988, PP 105

(19) Voir: Husserl (E): La philosophie comme science rigoureuse, traduit de l'allemand et présenté par: Marc B. De Launey, 1ère édition, P. U. F, Paris, 1989.

(20) Op. cit. § 73, P 302.

(٢١) إنّ الانطلاق من التقليد يؤدي إلى حجب الحقائق والاستعجال في تبني البدايات باسم القطعية رغم تعارضها معها.

الوحيدة في تأمل تاريخ الفلسفة، بحيث ركّز على النظر إلى الوظيفة العظمى التي تضطلع بها [الفلسفة الأولى] في تاريخ الإنسانية، والتي مهمتها الارتقاء إلى تحصيل الوعي بالذات كلياً، وإلى عقلانية قصوى بفضلها تكون على برّ الإنسانية الحقيقية، وبهذا فالفلسفة الكلية هي «الأساس العقلاني والمبدأ وشرط إمكانية جمع حقيقي»، إنها، أي الفلسفة، «تحتوي في ذاتها على دلالة ممتدة إلى كثافة محضة» ومن هنا بالتحديد، وبالتضاييف مع ذلك، دلالة خاصة بالإنسانية كلية، وبكل إنسانية معقولة من دون أن يكون لهذه الدلالة «معنى الحدث التاريخي البسيط وإنما معنى الماهية الضرورية المرتبطة بضرورة بالعلم والثقافة»⁽²²⁾.

يتحقّق التاريخ بما هو معنى (Sens) «مترسّب» (Sédimenté): يتجه نحو ماهية التاريخ، لا مجرد الفحص الإمبريقي لسيرورة أحداث لا تقدّم أي ضرب من المعقول، فلو كان التاريخ ملتحمًا بفهمه فلأن التوجه إليه لا يتمّ سوى عبر المعنى الأبدي، إذ إن فهم التاريخ هو تحصيل «حركة الالتحام الحية والتضمّن المشترك لتشكيل المعنى وترسبات المعاني الأصلية»⁽²³⁾ وهو ما يتّين في «أصل الهندسة» بوضوح.

يقوم هوسرل في «أصل الهندسة» بتقديم نموذج عام للتاريخ بما هو صورة ماهوية نموذجية لكلّ تاريخ على العموم، كما أنه لا بدّ من تحصيل الوعي بعمومية هذا النمط منه [التاريخ] حتى يكون المبتدئ على وعي بمهمة التاريخ الموكولة إلى الفينومينولوجيا⁽²⁴⁾، إذ يفهم العقل من حيث هو وسم «الأفكار والمثل المطلقة»، «الأبدية» «فوق الزمانية»، التي تكتسب صلاحية «لا مشروطة»، فعندما يصبح الإنسان مشكلاً «ميتافيزيقياً» وفلسفياً بصورة نوعية، يصير محلّ سؤال بما هو كائن عاقل، وحينما يكون تاريخه محلّ سؤال فالأمر يتعلّق بـ«المعنى»، بالعقل في التاريخ...⁽²⁵⁾، أو بصورة أخرى معنى العقل بما هو «صيرورة عقلانية» و«قدوم العقل إلى ذاته-نفسها»، ففي «الفلسفة بما هي تحصيل الوعي بالإنسانية، لأجل تحقيق ذاتها من خلال درجات التطوّر، تقتضي، بما هي وظيفتها الخاصة، أن يتطوّر تحصيل الوعي بالتدرّج.. «فالعقل نفسه يتحدّث عن «العقل (La ratio) في حركته المستمرة لإيضاح ذاته-نفسها» ومن هنا يكون التاريخ ممكناً كت تحقيق للعقل بما معرفة الغاية تأتي على تحريك قرار تحصيل الوعي عقلانياً، لتفعيل المعاني المغمورة، عبر تاريخية إجرائية.

(22) Husserl (E): Philosophie première II, op. cit. leçon 30, P 31.

(23) Kelkel (L) et Schérer (R): Husserl, op. cit. P 73.

(24) Derrida (J): Introduction, op. cit. P 8.

(25) Husserl (E): La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par: Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976, § 3, P 14.

تخضع تاريخية الموضوعات المثالية، أي أصولها وتقاليدها، لقواعد غريبة لا هي بقواعد التساوق الحدسي للتاريخ الإمبريقي ولا بقواعد التساوق المثالي واللاتاريخي، كما يقول دريدا، بحيث يكون على ميلاد العلم وصورته أن يكونا موضوع بلوغ من قبل الحدس التاريخي الذي يكتسب طابعاً خاصاً تكون فيه إعادة التفعيل القصدية للمعنى التاريخي إجراءً فينومينولوجياً، لا إمكان لحصول هذا المعنى من دونه، فتاريخية العلم عموماً تعتبر شرطاً قبلياً ينبغي عليها أن توجهنا نحو إعادة تأصيل التاريخ الكلي في بعدها الأوسع، وبصيغة أخرى فإن «إمكان شيء ما بما هو تاريخ للعلم يفترض إعادة قراءة وتنبها لـ«معنى» التاريخ عموماً: معناه الفينومينولوجي يختلف في نهاية الأمر عن معناه الغائي»⁽²⁶⁾.

يستلهم صاحب الفينومينولوجيا مسألة البحث عن الإمكانات القبلية للتاريخ والتكوين الأصلي لحقيقة فعل الميلاد من كانط، بحيث يقوم بعملية تحييد (Neutralisation) المحتوى التاريخي الحدسي، أي بالطابع الإمبريقي للتاريخ بما هو حياة خارجية، يعني أنها حياة عرضية، بالنسبة إلى معنى غائية العقل، واهية بالنسبة لمعنى الماهية.

ومن ثمة فإن الاهتمام باللاماهية إعلان واضح عن استقالة العقل وتقاوده عن تأدية مهامه، الأمر الذي يعني أن اللوغوس التاريخي في جوهره لوغوس عقلي، ولهذا فقد لزم أن تكون الفينومينولوجيا بما هي فلسفة استحضاراً للكلية والعقلانية التي يشعر الفيلسوف فيها بأنه «خادم الإنسانية» (Fonctionnaire de l'humanité)، وهي المهمة التي تعمل [الفينومينولوجيا] باسمها على تجنيد نفسها للاحتفال بفكرة الفلسفة، لأنها هي الأصل والغاية، تنشيطاً لعملية التوضيح النابعة من العقل بكيفية دائمة الأمر الذي يسهل من فهم معنى الإنسانية بعمق أكبر في اتجاه نحو الكمال مقارنة مع ما يمكن أن تحصله من راهنها المتأزم.

إن رؤية التاريخ، هذه، جديرة بعدم الاكتفاء بمجرد الحدث التاريخي الجاهز، في العصر الحديث، الذي يسلط نفوذه ويمارسه باسم العلم والتقنية على الإنسانية قاطبة، وهو الأمر الذي يجعل من هوسرل طموحاً في تقديم فهم عقلائي لهذه السيرة بما «هي امتلاء غائي للمعنى التاريخي للإنسانية ذاتها، فهي مسيرة فلسفية حتمية إن كانت الإنسانية تريد الوصول والتحكم في مصيرها»⁽²⁷⁾.

(26) Voir: Derrida (J): Introduction, op. cit. P 5.

(27) Kelkel (A. L), Avant propos, In: Husserl (E): philosophie première II, in: Husserl (E): philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction: Arion L. Kelkel, 2ème édition, P. U. F, Coll: Epiméthée, Paris, 1990, PP XVII, XXVIII.

يقترن مصير أوروبا بمصير الفلسفة أي بروح الفلسفة ذلك أنه توجد استمرارية حضارية روحية بين الحضارة اليونانية القديمة التي «ترسم بدايتها في مرحلة الشروق، أي صورة الإضاءة الأولى من خلال التصوّر العارف الأوّل «للكائن» كعالم وكعالم للكائن، ثم بعد ذلك في اتجاه ذاتي للنظر، الاكتشاف المتضايّف أي اكتشاف الإنسان^(٢٨) كذات للعالم، ولكنه كذات داخل الإنسانية يتعلّق في عقله بكلية الوجود وبذاته^(٢٩)، وأوروبا المستقبلية التي يأمل هوسرل في الوصول إليها مع العلم بأن أوروبا الروحية في جوهرها هي الحياة الداخلية بما هي مهمة العقل اللانهائية، إذ يولد العلم الأوروبي من الأفكار التي أنتجتها روح الفلسفة، كما أن معنى الأزمة يتمّ تتبّعه من خلال درب التأمل الارتدادي عبر عودة الفلسفة إلى تاريخ الفلسفة إذ سيتمّ تحديد الفينومينولوجيا بما هي تطهير (Catharsis) للإنسان المريض^(٣٠).

يكمن الاختلاف ما بين النزعة الترانساندانتالية، ناشدة الحقيقة التاريخية الأصلية، والنزعة الموضوعية في الاختلاف ما بين توجهي فكرة الفلسفة والمعرفة العالمية الخاصة أو المشتركة التي تجعل من الإنسان سهل خداعه بحيث تنتج دراما ضياع المهمة الغائية، وهذا الضياع مسؤول عنه بالتحديد «غاليليه، هذا الذي حجب الفكرة بكشفه عن تجسيد الطبيعة رياضياً، وهو في هذا لم يبق عليها بما هي طبيعة وإنما حوّلها إلى معادلات وصياغات نظرية^(٣١)»، لتتصدى له الفينومينولوجيا الترانساندانتالية بإعادة الاعتبار للرؤية التاريخية

(٢٨) يأتي البحث في سؤال الإنسان بعدما كان قد عرف غيابه التام في مراحل الفينومينولوجيا الأولى، إذ كان متضايّفاً مع غياب الإله الذي كان مقصي منها لنفس أسباب إقصاء الإنسان، فقد كان الرّد الترانساندانتالي متعلّقاً بشمولية علوم الواقع وهو ما يعني بأن الأنا العالمي والإله بما هو موضوع للدين خاضعين للإيبوخي، علمًا أن الوجود المطلق هو الوعي الترانساندانتالي نفسه بحيث تبيّن دلالة الرّد الترانساندانتالي نسبة كل الكائنات بالنظر إلى الوعي المطلق. à: Husserl, *Dès mathématiques*. Voir: Dastur (F): Husserl, *Dès mathématiques*, P. U. F, Paris, 1999, P 105.

(٢٩) هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، ترجمة: المصدّق إسماعيل، بيروت: نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٣٩٠.

(30) Voir: Ricœur (P): Husserl et le sens de l'histoire, In: *A L'école de la phénoménologie*, librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1986, P33.

(٣١) تكتسب هذه الفكرة قيمة بالنسبة لغائية التاريخ من حيث إن تجاوز الغموض وهو الذي يمكن من تحقيق الغاية من التاريخ، بإدراك الحقيقة الأصلية لأوروبا العلمية التي تعطي الأولوية والسبق للعقل وتحقّقه، أي الميتافيزيقا، لا لحدث إمبريقي، في مقابل فلسفة الوهم العلمي الماثلة في النزعة الوضعية، ومن هنا كانت مهمة هوسرل في توجيه صراع الدراما التاريخية في سبيل المعنى، في إطار المهمة الإنسانية نفسها، ما بين المقصد اللافعلي والأثر الفعلي، وبهذا يقترّب هوسرل من تأملات فلسفة ياسبرس (Jaspers)، حول التباين ما بين فتوحات الوجود المطلق وضيق نطاق الوجود الذي يكرّسه العلم الموضوعي.

التي تحصل الوعي المكلف بإعادة الاعتبار للتاريخ بحمله غاية الفلسفة، وبهذا تكون النزعة التاريخية، الترانساندانتالية، فلسفة قدوم المعنى.

- ٢ -

البدء المطلق.. وأسئلة تاريخ^(٣٢) الفلسفة

يبدو من أن قراءة هوسرل لتاريخ الفلسفة لا تكتفي بمجرد عرض تاريخ نقدي للأفكار يمثل الوضع الفلسفي له [التاريخ]، وإنما تركّز هذه القراءة جهودها على تأسيس البدء المطلق في إطار إجراء استئناف تأمل التاريخ الفلسفي بالتخلص من مفترض الأحكام السابقة، وكأنه يسعى في كل مرة إلى نسخ آثار تاريخ هذه الافتراضات لأجل تحديد بدء جديد من دون ضمانات ورواسب، إن كانت منطقية أو ميتافيزيقية أو حتى تاريخية^(٣٣)

وفي هذا إشارة إلى مدى إشكالية التأملات التاريخية التي ترسم أصول تجربة الفلسفة بما هي مهمة الخلاص من الأحكام المسبقة، من حيث يعقد الفيلسوف العزم على التخلص منها في إطار غائي يحكم التاريخية على أساس أنها البنية المثالية لتكوين المعنى الفلسفي، وهذا يعني أن آن تجلي لحظة البدء هو نفسه أن التفكير الفلسفي فينومينولوجياً وفق مهمة تاريخية أصلية وحقيقية، وليست مجرد تكرار المواقف التاريخية الطبيعية واستذكارها الساذج.

وهنا يتجلى الفارق ما بين حدثية الحدث وتجلي المعنى في التاريخ، أو بالأحرى ضرورة البدء بالمعنى من حيث هو أسبق ما يمكن استباقه من الوحدات التي تشكّل الحضارة ومنجزاتها التي تضطلع الغائية التاريخية بها، بحيث يكون فيها جوهر الفلسفة موقفاً لا تاريخياً، أثناء لحظة النظر، يحمل في ذروته صورة المعقولية اللامتناهية القصوى للعلم^(٣٤).

تستمدّ صورة المعقولية من الجهد الذي يبذله هوسرل لتحصيل الوعي، بحيث يقوم هو نفسه، أي هوسرل، باستلهامه عبر الغوص المتعمق في تاريخ الفلسفة، بما هي «فلسفة أولى» يقدمها في جزأين ليس البحث فيها بحثاً يجعل المشتغل عليه مجرد مؤرخ لأفكار وآراء

(٣٢) تفهم الفلسفة بما هي معنى الإنسان الأوروبية هذا بما أنها أو مدرسة أو عملاً مؤرخ وإثماً فكرة (Idée) بالمعنى الكانطي للكلمة: إنها مهمة (Une tâche)، فكرة الفلسفة، ها هي ذي فلسفة التاريخ، ولهذا ففلسفة التاريخ، في نهاية المطاف، هي تاريخ الفلسفة. Voir: Ricoeur (P): Husserl et le sens de l'histoire, op. cit. P32

(33) Husserl (E): Philosophie première II, op. cit. leçon 32, PP 5253-.

(34) Husserl (E): Philosophie première I (Histoire critique des idées), Traduction: Arion L. Kelkel, 2ème édition, P. U. F, Coll: Epiméthée, Paris, 1990. leçon 1, P 7.

أصحاب النظريات، مثلما يصدق الأمر على مؤرّخ الفلسفة الذي يسبح في جملة النظريات والمعارف وتاريخها، عما هو في جوهرها أو خارجاً عنه، وإنما هدفها قول المحجوب من الأفكار المطموسة عبر تاريخ الإنسانية الأوروبية.

تتمثل مهمة الفينومينولوجيا من ناحية قراءة تاريخ الفلسفة في وعي الموقف الراهن لمختلف المدارس الفلسفية باسم عامل «تحصيل الوعي الجذري»⁽³⁵⁾ وبالتالي فإن دلالة هذا الموقف تأتي بأقل الصراعات الإبيستيمولوجية التي لا تلازم التطوّرات الداخلية لهذه المدارس الفلسفية إلا في انفصال ما بين النشاط النظري والعمل للعلم عبر تقدّمه ونجاحه ومعناه بالنسبة للحياة، وإمكان أن يكون مرتبطاً بشموليته للعالم.

هذا ما يسمح لهوسرل بأن يدّعي لنفسه مهمة الارتقاء بالفلسفة إلى مرتبة «الفلسفة الأولى» مثلما تقدّم بها «أرسطو»، الأمر الذي يعني بها أنه لا بد من إعادة الاعتبار لمباحث الميتافيزيقا بما هي بحث محض في المعنى وفي المعنى الإنساني بالتحديد، هذا المفهوم الذي يتضمنّ تحديداً التساؤل عن مكانة الإنسان، أي لإقامة الذاتية⁽³⁶⁾ بما هي علم جديد، عبر تاريخ الفلسفة وفكّ الصراع القائم في تاريخ الفلسفة عموماً ما بين مختلف أنساقها⁽³⁷⁾.

من هنا يقوم هوسرل بتبرير تبنيّه لمفهوم «الفلسفة الأولى»، الذي خصّص له دروس ١٩٢٣-١٩٢٤، الموسومة بـ «الفلسفة الأولى» بما هي إبداع أرسطي، يتناوله من خلال نقطة الانطلاق في التأمّلات الأولى، وها هو ذا هوسرل يتساءل: الفلسفة الأولى، ما الذي ينبغي فهمه حرفياً من هذه العبارة؟

(35) Husserl (E): Logique formelle et logique transcendante, Traduction de: Suzanne Bachelard, 2ème édition, P. U. F, Coll: Epiméthée, Paris, 1965. P 8.

(36) إنّ البحث الفلسفي الفينومينولوجي وباسم الذاتية يمنح للخيال وتنوّعاته موقعاً متميّزاً في عملية الإدراك والبحث والتفكير؛ إذ يمتلك تصوراً متميّزاً عن مفهوم العلم في العلوم ذات الموضوع الإنساني. انظر: الزاهي (ف): النص والجسد والتأويل، المغرب: إفريقيا الشرق، (ب ط)، ٢٠٠٣، ص ١٧، فالمشكل الهوسرلي في التاريخ يمكن تحديده كما يلي: إنّ ظاهرة التاريخ (Phénomène de l'histoire) ظاهرة وحيدة، نادرة وفريدة ولكن مع ذلك فمن الممكن قراءتها بما هي حاملة لمعنى ما، باستخلاص الـ «حدوس الماهوية» وتحصيلها إلى جانب الـ «تنوّعات الخيالية»، يعني أن يكون الأساس في ذلك عملية الوصف الفينومينولوجي لظاهرة التاريخ بما هي ظاهرة ترانساندانتالية، ولكن الأمر لا يتوقّف عند هذا الحد بل يمتدّ إلى غاية قدرة الفينومينولوجيا على دراسة الأصول بما هي جزء من التاريخ [...] مع أن التاريخ نفسه يتموضع في علاقة بمجموعة كاملة من الأصول. انظر: هيوسلفرمان (ج): نصيات (بين الهرمينوطيقا والتفكيكية)، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ٣١٥.

(37) Husserl (E): philosophie première I, leçon3, op. cit. P 3.

إنها فلسفة من بين الفلسفات عموماً تؤسس في كليتها وشموليتها الفلسفة الوحيدة، هي بالتحديد الأولى فيما بين كل فلسفة، فالعلوم كلها لا تتبنى أي نظام وفقاً لتركيبات مختارة بعشوائية واعتباطية، بل على العكس تحتوي في ذاتها على النظام ومبادئه، فما يمكن تسميته بـ«فلسفة أولى» هو تلك الفلسفة التي هي فلسفة أولى، من حيث المبدأ، على كل فلسفة أو علم أو ما شابه ذلك وهذا بفضل العقل الجوهرى والأصلي، فهي الأولى في القيمة والمقام بما أنها تحتوي في ذاتها مقام الفلسفة ومحارباها، في حين أن غيرها من الفلسفات، التي تدعى بـ«الفلسفات الثانية»، لا تقوم سوى بتمثيل الأوليات الضرورية لدهاليز المحراب⁽³⁸⁾.

رغم وجود العديد من الفلسفات التي يمكن القول فيها والخوض إلا أنه لا وجود إلا لفلسفة واحدة أصيلة وأصلية، هي هذه الفلسفة الأولى، بحيث يكون فيها نشاط العلوم متجهاً نحو غاية التوحد فيها والاجتماع بها، أي بما هي غاية في ذاتها، إذ تتحقق بما هي الوحدة النهائية المؤسسة في التساوق العقلاني لمختلف الفعاليات القصدية من حيث إنها تربط الوحدة بالنظام، فكل علم يقوم على تقديم لا نهائيات متعددة من إنتاجات الروح تسمى بالحقائق (Vérités)، بينما حقائق العلم الكلي ليست مفككة، أو بالأحرى لا تريد الفلسفة الأولى تضارباً في الآراء والأفكار وتناقضاً في المواقف، وإنما تريد إنتاجاً موحداً يبتغي الغاية الوحيدة نفسها⁽³⁹⁾.

تقع الإنتاجات الفردية كلها في كنف الفكرة الغائية، لنظام أعلى، الأمر الذي يجعلها تحت حماية الفكرة الغائية العليا للعلم ذاته، فبقدر ما يبدو أنه تحقيق يفرض قاعدته، بقدر ما تأخذ كل الحقائق الفردية صورة نسقية تسير بصورة غائية فالحقائق الفردية تنتظم وفقاً لقرارات ثابتة تدخل في أنساق الحقيقة بصورة غائية دنيا وعليا: إنها تتوحد مثلاً لتشكّل استنباطات، براهين، نظريات، وفي نسق العلم، في أعلى مرتبه، تنتمي إلى كلية ووحدة تصوورية، تسم النظرية وتميزها، إنها نظرية كلية تتسع كلية وترتقي إلى صور عليا في العلم الملتمزم بتقدم لانهائي⁽⁴⁰⁾.

ينبغي، في هذه الحال، أن يصدق على الفلسفة تحديد معين، وهذا على قدر ما يمكن أن نفهم بما هي علم كلي، لا بد وأن يكون لديها بدء نظري (Commencement théorique)، في علاقتها بكل هذه الإنتاجات المرتبطة بالحقيقة وكل هذه الحقائق الناتجة.

وهذا تحيل تسمية «الفلسفة الأولى» إلى مبحث علمي يمنح الصلاحية لهذه التسمية

(38) Voir: op. cit. P 4.

(39) Voir: op. cit. P 5.

(40) Ibid.

المرتبطة بفهم أن فكرة الفلسفة الغائية (Philosophie téléologique) العليا تطالب بعلم خاص بالبدء أو بميدان خاص بالبدايات، لا علاقة له إلا بها، متوقف على إشكالية البدء الخاصة، سواء من جهة تهية الروح، أو من جهة الصياغة الدقيقة للمشكلات وفي الأخير من جهة الحلول العلمية لهذه المشكلات^(٤١).

تتقدّم، إذن، هذه الفلسفة، من حيث ضرورتها الجوهرية، سائر العلوم الفلسفية الأخرى وبحيث عليها أن تتحمّل تأسيسها الذاتي المتعلّق بما هو منهجي ونظري، الأمر الذي يسمح لبدءها بأن يكون، في الوقت نفسه، بدءاً لكل فلسفة عموماً، طالما أن الأمر متعلّق بالذات المتفلسفة، أي مدشّن الفلسفة بالمعنى الأصلي، تلك التي تقوم على تنشيط الفلسفة الأولى بما هي بحث في الأول، في البدايات الأولية والتكوينات الأصلية، وبما هي اهتمام بالتاريخ الأصلي وانهايم به، يعني بما هي، بالدرجة الأولى، فلسفة للبدء وفي البدء بحثاً عن البداية.

وفي حال ما لم تبلغ هذه المهمة نهاية جيدة في بحثها الأصلي، فلن يكون هناك فيلسوفاً بادئاً بالمعنى الذي تمّ تحديده، مادام أنه لا يوجد فلسفة أولى-عينها على أهبة التحقق الفعلي، والعكس بالعكس، سيكون فلاسفة بادئين بمجرد تحقق هذه المهمة، بمعنى مختلف عن كلمة «البادئ» (Commençant)، فالمبتدئون بالمعنى المشترك، هم المتمرّنون (Apprentis) الذين يعيدون إنتاج الحقائق المدركة مسبقاً (Préconçue) في فكرها البديهي المطلق^(٤٢).

ليس هذا النمط متوفراً في أي من الفلسفات السابقة، عبر تاريخ الفلسفة كما سيكون من العبث الاعتقاد في وجود مثل هذا النمط في الماضي حيث لم الباحث البادئ، نفسه، موجوداً، وإنما يتحقق ذلك من خلال تأسيس علم حقيقي بالحقيقة البدئية، البدايهة لعقلانية لا بد منها، لا مفرّ من تحقيقها في الرّاهن لأجل تخطّي مرحلة الأزمة.

وبما أنّ الأمر كذلك فإنه لا يتعلّق بإحياء ميراث تاريخي قديم ولا حتى بمجرد تسهيل تبليغ المعلومات إلى عقول مجموعة من الطلبة في المعاهد أو الجامعات، وباختصار فإنّه من المستحيل، يقول هوسرل، «عليّ أن أقبل بفلسفة أيّا كانت من الماضي مهما كانت فلسفة نهائية، أي مهما كانت تعبيراً عن صورة العلم الأكثر صرامة مثلما هو مطلوب الآن بإطلاق من أجل الفلسفة»^(٤٣).

(41) Ibid.

(42) Op. cit. P 6.

(43) Ibid.

فبما أن مسألة الاستمرارية ترتبط، جوهرياً، بالبدء، فإنه من دون بدء علمي صارم، لا وجود أبداً لاستمرارية علمية صارمة، ووحدها الفلسفة الأولى جديرة بعطاء ميلاد الفلسفة الصارمة، بعامة، لفلسفة خالدة (Philosophie perennis)، من دون شك في صورة فلسفة ذات صيرورة بحيث إن هذه الصيرورة هي انتهاء أولي ولا متناهي لماهية كل علم في صورة ماهوية للصلاحية، كما أن اختراق الفينومينولوجيا الترانساندانتالية الجديدة، بما هي فلسفة قدوم، يعتبر اختراقاً لـ «الفلسفة الأولى» الحقيقية والأصلية في صورة مقارنة أولية غير مكتملة⁽⁴⁴⁾

وبهذا يمكن التوصل إلى أن فكرة الفلسفة قد أخذت في الاتساع بعض الشيء لأجل أن تحقق المعنى الجوهرى والعلم الكلي، أي لأجل أن تحتضن أفق كل نظرية في الحياة العقلانية بما هي نظرية كلية للعقل النظري، القيمي والعمل.

ومن هنا فإن الأمر يتعلّق بإصلاح شامل وجذري لكل العلوم، والخروج من لحظة البؤس العميق الذي تعيشه أوروبا الحالية، ف«الوضع الثقافي عموماً يملأ الروح بالإحساس المتمثل في عدم الاكتفاء العميق»⁽⁴⁵⁾، ولن يتمّ هذا الخروج إلا بتأمل الحياة العقلية للدائرة القصديّة، أي بالتأمل المعمّق في منابع الدّفع والتحفيز، وفي البنية الروحانية في مجموع النشاطات الروحية الجامدة، ما يحيل إلى ضرورة تأمل التاريخ نفسه، بما هو مسرح انبساط هذه النشاطات، الذي يعمل على إنارة وتنوير هذه الظلمات الراهنة و«يجعل الزّمان الحاضر معقولاً»⁽⁴⁶⁾.

يدعو هذا العمل، وعلى سبيل الاستذكار، تأمل آراء كبار الفلاسفة المحدثين، والمقصود بالذكر في هذا المقام ديكارت الذي تُعدّ تأملاته الفلسفية الأولى بدءاً جديداً مطلقاً في تاريخ الفلسفة بحيث إنها تتقوّم المسعى الموجه حتى الآن بنوع من الجذرية تعمل على الكشف عن بدء للفلسفة، ضروري بصورة مطلقة، الذي عثرت عليه [تأملات ديكارت] في مجرّة الذات المطلقة والمحضة كلية⁽⁴⁷⁾.

لقد وجّهت تأملات ديكارت عصر الحداثة لإصلاح «كل فلسفة وتحويلها إلى فلسفة ترانساندانتالية»، الأمر الذي يسمح بوسمها بما هي الفلسفة الأعمّ، إذ يرى فيها هوسرل نقطة بدء تحديد عصر الحداثة، مع الديكارتية، بنقد الفلسفة الحديثة بناء على التنقيب في

(44) Op. cit. P 7.

(45) Op. cit. P 8.

(46) Op. cit. P 9.

(47) Op. cit. P 10.

أسسها من حيث هي تجربة يخوضها الفيلسوف بحثاً عن المعنى من خلال القيام باستدراك أول يتكوّن من طرفين اثنين: طرف شرطه الأدنى ومعناه أن كيفية تعالي الذات بما هي العودة إلى العالم المعيش، العالم اليومي، لا تغني عن «ملكوت الذات»، وطرف شرطه الأقصى نمط الكلّي المشتق من الماهية، بوصفه قمة المعنى بالنسبة لكل موجود ممكن^(٤٨).

هذا ما يؤدّي إلى ضرورة القول بأن تحديد الميتافيزيقا الحديثة في كليتها تحمل معنى التاريخ انطلاقاً من جمعها ما بين ديكارتية مهمتها تأسيس العلم على ذاتية خالصة^(٤٩)، ورسم تاريخية الحداثة كونها مبتغى نهائي تتحقق فيه معقولية الفلسفة في أهميتها الروحية والميتافيزيقية فـ«أن تحمل الفلسفة العقل الباطن على فهم إمكاناته الخاصة وأن نبسط للنظر إمكان الميتافيزيقا فذلك إمكان حقيقي، وهذا هو الدرب الوحيد لإطلاق عمل عظيم يرتبط بتحقيق الميتافيزيقا، يعني الفلسفة الكلية»^(٥٠).

لا شكّ في أن الفلسفة الديكارتية تعتبر جزء من تاريخ الفلسفة الحقيقية ولا شكّ أنه لا بد من فهم الرّاهن الذي يتطلّب مطابقة الممارسة الفلسفية مع مطالب هذا الرّاهن، ففي الواقع وانطلاقاً من بداياتها الأصلية كان ديكارت هو الذي يقدم ضرب الرّاهن الفلسفي المتّجه إلى «إحداث البدء عينه»، فما أمكن فهم التاريخ من دون الذاتية، أصلاً، التي هي إجراء استعادة شاملة لمنجزاتها.

ذلك أن استقصاء البنية الديكارتية، يسمح باستئناف السؤال التاريخي، لكونها ثرية بالإمكانات النظرية التي يقوم هوسرل بتجديدها وممارستها لدى قراءته لتاريخ الفلسفة عموماً، وهذا رغم أن الديكارتية ذات امتدادين، اثنين، فمع أنها تقدّم مبادئ الذاتية للفينومينولوجيا ومبرراتها الترانساندانتالية من جهة، إلّا أنها من جهة أخرى تفهم المنظومة الفلسفية فهمًا غاليلاً، إذ قامت بترييض الفلسفة، وهو ما يدعو إلى اعتبارها [الديكارتية] منطلق الحداثة وبدئها، بل واعتبارها ظاهرة تاريخية، لا بد من قراءتها فينومينولوجياً، بما أنها تتميز بحمل التعارضات: تأسيس الذاتية وجانب عقلنة الفلسفة رياضياً^(٥١).

يفكر «تاريخ الأفكار النقدي»، [أي الجزء الأول] من «الفلسفة الأولى»، وضعية الفيلسوف البادئ بما هي تاريخية كلية، يحاول من خلالها القول بأن فكرة الفلسفة الأولى

(٤٨) انظر: إنقرّو (ف)، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، دار الجنوب، (ب ب)، (ب ط)، ٢٠٠٠، ص ١٦٤-١٦٥.

(49) Op. cit. leçon 26, P 263.

(50) Husserl (E): La crise des sciences, op. cit. § 6, PP 2021-.

(51) Ibid. § 16, P 85.

تعمل على توجيه تاريخ الفلسفة بما هو فكرة غائية محاثة (Téléologie immanente)، رغم أن الأنساق الفلسفية السابقة لا تحقق هذه الغائية «في صورة علم حقيقي بالعقلانية اللازمة»⁽⁵²⁾ بل وقد فشلت في تحقيق هذه المهمة ولكن، في الوقت نفسه فإن، المهمة المنوطة بالفينومينولوجي لم تنته لأنه مرتبط بهذا التاريخ نفسه، وفي هذا تكمن مسؤوليته في البحث عن معنى هذا التاريخ الفلسفي بحيث يمكنه أن يقدم للفلسفة أسساً ويؤمن مصداقيتها العلمية النهائية.

تعتبر هذه المهمة التاريخية دفعا سلبياً بالنسبة للعلم وتاريخ الفلسفة، لأنها تهدم كل قيم المعرفة والعلم الساذجين ولكن بصورة أخرى تعتبر بدء جديداً، على الإطلاق، وعلماً من نوع جديد كلياً، يبدو أن ضروريان⁽⁵³⁾.

وبالتالي فالوعي بالموقف الجذري بعدم صلاحية كل قيم المعرفة والعلم التراثيين هو الذي يؤسس «الموقف المطلق»، إذ يكون فيه الفيلسوف ملزماً على اتخاذ قرار جذري يجعل منه بالتحديد فيلسوفاً بادتاً، بالمعنى الأصلي ومن هنا ليس لهذا الفيلسوف حق القبول، لدى اكتشافه لنفسه في هذا الموقف المطلق، بأي كان، من باب تحصيله للوعي الذي لا يمكن تجنبه من الحاجة إلى استيمولوجية⁽⁵⁴⁾.

ومن هذا الباب يمكن فهم «الفكرة الغائية» التي يكتسبها التاريخ بما هي مهمة تبين وتوضيح إمكانية تحقيق هذا العلم نفسه، علم البدء، فلا يمكن الشك في مهمة البادئ (Commencant) مهما كان حذق العلم الوضعي في نبش الماضي وسبره بصدد موقف رجل العلم من خلال إحيائه للبداهة والصلاحية العقلين وهذا لأجل تأسيس معرفة تاريخية بداهية خالصة، فالتجربة القطعية هي التي تمتلك القدرة على عطاء أساس الفلسفة من حيث هو أساس قطعي لأجل ألا يُسمَح لهذه التجربة من أن تنتج طبيعياً عن سذاجة خبرة المعارف الوضعية.

وعلى هذا فإن بدء «الفينومينولوجيا الترانساندانتالية» هو الذي لا يدرك بما هو متوج مباشر للتأمل حول التكوين الفعلي للموقف التاريخي، ولكن سيكون بحث البدء القطعي لفيلسوف متأمل في بدئه الخاص⁽⁵⁵⁾.

(52) Husserl (E): philosophie première I, op. cit. PP 6 - 7.

(53) Husserl (E): philosophie première II, op. cit. P 29.

(54) Op. cit. PP 19 - 30.

(55) Kelkel (A. L): Avant propos, op. cit. PP 1930-. P XXXI.

ينبغي على استدراك تاريخ الفلسفة في تأسيس الفينومينولوجيا نفسها أن يكون مختلفاً عن مجرد تروّ (Préméditation)، وهو ما سيختره هوسرل في كتاب «الأزمة» بما هو منفذ تأسيس بدء الفلسفة الأولى على صرح غائية تاريخ الفلسفة مادامت الفلسفة نفسها تتقوّم فضاء وأفق الإيضاح المتدرّج لفكرة العلم الكليّ بالتوضيح أنها هي التي تطالب وتبرّر في الآن معاً، الصرح الفينومينولوجي وطموحه في تشييد بدء العلم المطلق، ومن هنا سيكون على «الفينومينولوجيا الترانساندانتالية» تحقيق، بجهودها من أجل البدء القطعي، المهمة التي عُيّنت لها من قبل تاريخ الفكر الفلسفي والعقلاني منذ أن بدأت تعي ذاتها منذ الفكر الإغريقي^(٥٦).

وبهذا تعتبر كل فلسفة جديدة محاولة جديدة لتشييد الفلسفة، يكون مؤسسها مقتنعاً بأن الفلسفات السابقة لم تكن سوى محاولات خافقة، جزئياً على الأقل، مع وجود العديد من المكتسبات، التي ترافق هذه الإخفاقات، على الأقل فيما يتعلق بفكرة الفلسفة المقصودة إن لم يكن بخصوص الإنجازات الناقصة التي نجحت فيها.

وبهذا تبدو «الفلسفة الأولى» في جزئها، التاريخي: الموسوم ببلاغة «التاريخ النقدي للأفكار» والماهوي: «نظرية الرّد الفينومينولوجي» لفكرة الفلسفة، تتجلى بما هي تاريخ اللحظات النموذجية للحظات النقدية لتطوّر الفكر الفلسفي منذ أفلاطون حتى كانط بالمرور على ديكارت، لوك، بركلي وهيوم، أي بحيث يتجلى كل شيء كـ «صور نموذجية» للوعي الفلسفي وأناه من خلال تكوين العقلانية النوعية التي تحدّد هذا الوعي^(٥٧).

يعتبر الجمع ما بين تراثي الفلسفة؛ القديم الذي يحملها بما هي نظرية الماهية، والحديث الذي أولى اهتماماته بمسألة الذاتية^(٥٨)، هو أساس مهمة تاريخ الفلسفة التي تتعهد بها

(٥٦) يقدّم جيرار غرانيل رؤية تختلف عن المنظور الهوسرلي بحيث يمكن التخلّي عن التشبث بفكرة اختلاف الإنسانية الإغريقية عن كل إنسانية أخرى، والتراجع عن قرار الكينونة وحالة الوعي، ولكن مع ذلك يمكن الاستمرار في نقل التراث الأوروبي إلى الإنسانيات «الأخرى» بواسطة القوة ذاتها التي يتميز بها العلم والتقنية والثقافة، أي بواسطة القوة التي يتميز بها «نمط الكينونة» الأوربي، وبما أن العقل الحديث يرتكز على قاعدة ميتافيزيقية تحتية. انظر: جيرار غرانيل، هوسرل، نفسه.

(57) Husserl (E): philosophie première I et II, op. cit.

(٥٨) يقترب هوسرل من هيغل حينما يتناول الحديث عن الروح (Geist) في صورة الفيلسوف المثالي «وحدھا الروح خالدة»، إضافة إلى أن كل معنى التاريخ الأوروبي محمول في «الذاتية الترانساندانتالية»، وهو ما يسمى بـ «العودة إلى الإيغو» (Le retour à l'Ego)، أو «حياة وعي»، «عملية وعي»، التي عملها الأول هو «محيطي الحيوي»، فوجه المقاربة هذا يتمثل في أن الروح تحضر في التاريخ من حيث إنّها تستحضره في الآن معاً، وهذا الصدد انظر: Hegel (G. W. F): La raison dans l'histoire, (Introduction à la philosophie de l'histoire), traduction nouvelle, introduction et notes: Kostas papaioannou, Union Générale d'éditions, Paris, 1965, Chapitre II, PP 70 - 176.

«الفينومينولوجيا الترانساندانتالية»، بما أن هدف قراءة التاريخ الفلسفي جمع الشمل الذي تفرّق مع الزمان، أي لوحدة روح تاريخ الفلسفة بما يتضمّن من غائية قائمة على موقف الحداثة ودعامتها «الديكارتية» الأصلية ذلك التراث المستعاد يعبر عن ذاته من خلال توليد حركية العقل من داخل البنية التأملية للعقل الحديث، وإنشاء معنى التاريخية انطلاقاً من «ماهية» الدافع الترانساندانتالي الذي يتحكم في مسار الميتافيزيقا الحديثة ويحدد شروط كل ميتافيزيقا ممكنة^(٥٩).

ينكشف المعنى التاريخي باستكشاف تاريخ الفلسفة من الداخل، بحيث تبلغ سيادة العقل النقدي على تاريخه الخاص في شكل إحداث المطابقة ما بين نقد الذاتية وبتحديد النقد الفلسفي شرحاً ذاتياً لصورة الوعي الترانساندانتالي الذي هو بيان لمأهيته.

بهذا يسحب تاريخ الفلسفة نموذجيته من التاريخ الذي ليس تجميعاً وإنما هو البيان التقدّمي للعقل الكامن، وفي هذا العقل تتبيّن السمة المزدوجة للتاريخ التي هي الدوام والتطور، كما يقدّمه هوسرل، فتاريخ الفلسفة لن يكون تاريخ أحداث وإنما يعبر عن ماهية التاريخ عينه، أيضاً، وليس ذلك سوى تعارضاً ظاهرياً، فردّ التاريخ إلى الفلسفات يمنع تاريخ الفلسفة من الاستقلال إذ هوسرل لا يحلم بأن يكون مجرد مؤرّخ (Historien) لها [الفلسفة]، بل مشتغلاً بالمعنى الخفي للتاريخ الحديث.

غير أن القول بأن «العقل الكامن» (La raison latente) يبلغ مبلغ «العقل البديهي» عبر تحصيل الوعي بالذاتية المتقوّمة، هو القول نفسه بوجود غاية (Finalité)، غائية (Téléologie) للعقل، ومن دون هذه الغائية لا يمكن فهم التاريخ، الذي ينقصه الاكتمال، الذي يجد معه حرية التفكير نفسها فيه محتواة من قبل ضرورة محاثة، تنكشف كقطعية (Apodicticité)^(٦٠).

- ٣ -

تاريخ الإنسانية.. حياة في / ب-الجمع

يترسب المعنى الأصلي في التاريخ، فضاء تحقيق المعنى وفقدانه في الآن معاً، فالمعنى حينما لا يتحقق ثانية في حاضر حي (Présent-vivant)، أو حينما لا يعيد التحقق إلا بصورة عفوية فإنه يُعادُ حجه بترسبات ويختفي تحتها وبذلك تتشكّل الأحكام المسبقة،

(٥٩) انظر انغزو (ف)، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص ١٤٤.

(60) Kelkel (L) Schérer (R): Husserl, op. cit. P 75.

كما أن للحكم المسبق دائماً دلالة تاريخية: «إنه متعلق بالأجيال السابقة قبل أن يكون متعلقاً بالأجيال الجديدة»^(٦١)، وهو ما يجعل معنى التاريخ مُتَقَوِّماً، لا فقط حينما يتأسس أصلياً من قبل فينومينولوجي بدئي، وإنما أيضاً في كل مرة يتم قصده فيها بالتطابق مع هذا المعنى للأصل في العديد من أفعال وعي الذات.

يتحقق التاريخ بما هو حقل بينذاتي بالتعاون ما بين الأحياء والأموات، كيف ذلك؟

إن كل شيء يجري كما لو كان الأحياء شركاء للموتى ومشاركين معهم، وهذا باستحضار، الفيلسوف لجملة المفكرين المختصين الذين هم «أسلافه، أي آباؤه بالروح»^(٦٢)، وهذا الموقف الهوسرلي أقرب إلى موقف نيتشه في إعطائه، للموتى، حق المشاركة في التاريخ «دعوا الموتى يقتحمون حياة الأحياء»^(٦٣)، وهو ما يمكن فهمه من خلال عملية بعث الأحياء للموتى وإحيائهم لهم.

الأمر الذي يتضمّن تنشيط معنى إنجازاتهم، إنه نبش للمقبورين، وعدم تركهم يموتون بسلام حتى يحيا الأحياء أنفسهم بسلام، بحيث يتجلى التاريخ بما هو حالة من الحميمية المبحوث عنها في حياة الموتى، أي وببساطة تأسيس كيفية البحث في حاضر حيّ ما كانوا يحْيُونَه في حياتهم وما فكّروا فيه عبر شكل من أشكال الاشتراك الترانساندانتالي^(٦٤)، الأمر الذي يتضمّن تحويل كلّ الموضوعات الفلسفية إلى موضوعات مثالية.

الموضوعات المثالية التي هي أصلاً منتوجات «عليا» للعقل تضمن وحدها إمكانية التاريخية أو ما يمكن تسميته بـ«إمكانية الوعي بالتاريخ البينذاتي»، بحيث لا تنتمي هذه الموضوعات المثالية إلى إيدوس الأنا العيني^(٦٥)، إذ ومع نهاية التأمل الديكارتي الثالث تبدأ

(61) Ricœur (P): Husserl et le sens de l'histoire, op. cit. P 35.

(62) Husserl (E): La crise des sciences, op. cit. § 15, P38.

(63) Nietzsche (F): Seconde considération intempestive, traduction d'Henri Albert, édition Flammarion, Paris, 1988, P 94.

(64) Voir Husserl (E): Sur l'intersubjectivité I, Traduction, Introduction, Postface et Index par: Natalie Depraz, Coll: Epiméthée, P. U. F, Paris, 2001.

Husserl (E): Sur l'intersubjectivité II, Traduction, Introduction, Postface et Index par: Natalie Depraz, Coll: Epiméthée, P. U. F, Paris, 2001. et voir aussi: Annexe III (Conférence de vienne), op. cit.

(65) Husserl (E): Méditations cartésiennes (Introduction à la phénoménologie), traduit par: Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1996, § 37, P66.

عملية رسم معالم الأبحاث المتعلقة بنظرية الإنسان، الجمع الإنساني والثقافة^(٦٦).

يوجد في الإنسانية الأوروبية فساد يأتي على معارضة أصالة هذا الجمع (Communauté) الذي هو المقام الأسمى للعقلانية، أي صيرورة العقل نفسه بما هو فكرة لانهائية، في الوقت نفسه الذي تبحث، فيه، الصيرورة الروحية، في مجملها، في توجيهها إليها [إلى الفكرة اللانهائية] عن تجاوز ذاتها والتي هي مكان الانبثاق بما هي انكشاف لغائية العقل الذي يتم العثور عليه في معجزة اليونان، التي هي موطن ميلاد أوروبا، بما هي تجمع ثقافي، بالإضافة إلى كون رجالها لا يشتغلون في انفراد الواحد عن الآخر، وإنما بعضهم مع بعض، «في جمع مترابط باسم العمل المشترك ما بين الأشخاص، يهدفون إلى النظر (Theoria) ولا شيء غيره، ومع اتساع دائرة المشاركين فيه [النظر] وتوالي أجيال الباحثين، تتبنى الإرادة تنميته وتطويره بما هو مهمة لا متناهية ومشتركة للجميع»^(٦٧).

إن دوام وكلية غائية العقل هذه أو هذا العقل بمعناه الأصلي بواسطة الخصوصية الملحوظة للفلسفة، والعلوم المنتظمة فيها لأجل التطور، بالنظر إلى زمانية أخرى مختلفة عن الإنتاجات الثقافية الأخرى وبواسطة الأبدية الخاصة بمشروع كل نشاط مثالي بما أنه: «ما يولده النشاط العلمي ليس واقعياً وإنما مثالياً وبصورة أفضل، فإن ما يولد بهذه الطريقة بقيمته وحقيقته يصبح فجأة، مادة إبداع لأفكار ذات مستوى أعلى ومن وجهة نظرية، فإن كل درجة يتم الوصول إليها تصبح حداً محض نسبي، مجال عبوري باتجاه أهداف جديدة دائماً، ودرجة أرفع، وفقاً لسيروية تابعة للانهائي، هذه الأهداف تتقوم مهمة لانهائية تثير الجهد التأملي للوعي، إذ يختص العلم بفكرة لانهائية المهام، يكون فيها جزء محدود مُنجز في كل لحظة ويشكل في الآن معاً شيئاً من المقدمات التي تسمح بتشخيص أفق لانهائي من المهام، هذه الأخيرة مجملة، تشكل وحدة مهمة لانهائية»^(٦٨).

إن فكرة تحقيق المهمة اللانهائية للعلم مدعاة إلى تحمّل مسؤولية كل حياة جمّعية ومن هنا لكل ثقافة على العموم، وهذه الوظيفة ماثلة لتلك التي يتحمّلها النوس (Noûs) في الروح الفردية في مواجهة أجزاء الروح الأخرى، إذ لا يكتمل تطوّر الإنسانية بما هي سيروية من الحضارات بمجرد وصفه تطوّراً للفرد وإنما بما هو أيضاً تطوّر ثقافي لـ«الإنسان بالمعنى الأعظم»^(٦٩).

(66) Op. cit § 29, P 54.

(67) Husserl (E): Annexe III, ibid. PP 359360-.

(68) Op. cit. PP 4143-.

(69) Husserl (E): Philosophie première I, op. cit. P 20.

ذلك ما أدّى إلى اعتبار معرفة الفرد الإنساني في حياته بما هو عضو في جمع فلسفي يؤدّي وظيفة في وحدته الجمعية وحياته المجتمعية، لا تكون فيها فكرة العقل فكرة فردية وإنها فكرة اجتماعية ينبغي بواسطتها الحكم على رأي معياري بقدر الإنسانية الحية في أمكنة اجتماعية كالصور التاريخية والتراثية للحياة الاجتماعية، كالدولة^(٧٠).

يسمّى ذلك بعملية نقل تجربة فرد إلى آخر في جمع مُأسّس (Communauté instituée)، إذ تشمل الثقافة والتاريخية الطبقة الكاملة للإنتاجات الثقافية، التي تمثل الفلسفة نفسها^(٧١)، وهذا النوع الجديد من الثقافة يتضمّن تقوّم نوعاً جديداً من الجمع (Communauté): جمعاً فو-وطني (Supranationale)، مجتمع منفتح على كل الناس من دون تمييز، يتقوّم إنسانية جديدة (Menschentum)^(٧٢) هي في الواقع الإنسانية الحقيقية، بما أن وحدتها تتجلى باسم الصورة اللانهائية للعلم.

من خلال تمييز هوسرل لمستويات عدّة من التاريخية (Historicité)، يمكن إدراجها

(٧٠) لقد دعت الضرورة السياسية، والواقع السياسي المتأزم بالتحدّد، هوسرل لأن يحلّ مشكلة أصل الدولة، ومعرفة مدى طبيعيتها من ثقافتها، أو بالأحرى: هل تنعطي مع توحد الشعب بما هو روح الشعب (Volkgeist) مثلما يقول هيغل، أو هي نتيجة لسيرورة الإرادة بما هي جمع؟ رغم بعض التردّد في كون الدولة هي الصورة الحقيقية للشعب والأمة أحياناً وأحياناً أخرى هي مجتمع اصطناعي قائم على تقوّم إرادة نوعية، فإن هوسرل يرى فيها، على عكس هيغل، ظاهرة سلبية تماماً، بل واقع قاس رغم ضرورته، وهذا موقف الرومانسيين، كما أن هناك نوعاً من المجاورة ما بين فكرته ونظرية فيخته (Fichte) عن الدولة، فالدولة ضرورية لاجتناب صراع الغايات السائد من بين الأفراد داخل الجمع الإنساني، ولوضع نهاية لحرب المصالح الخاصة، ولكن، في الوقت نفسه، ليست الدولة غاية في ذاتها، فهي سلبية بأكثر درجة، وسلبيتها هذه تكمن في ما تحدّثه من اضطرابات في الاتصال الثقافي ما بين المونادات والسماح لها بمواصلته تحقيق غايتها الخاصة المتمثلة في الاتصال الترانساندنتالي، ولهذا تقتضي الدولة أداة القانون (Loi)، بحيث إنه لا فاصل بين الظاهرتين [ظاهرة القانون وظاهرة الدولة]، إذ لا يوجد قانون بالمعنى الصارم إلا في الدولة، وهو بذلك يحمل معنى القسرية والإجبار للتقييد والمنع فقط وليس معنى الإذن والسماح أو الحق كما يتعلق الأمر بتأمين سلطة الدولة التي تحتاج إليها لضمان نظام دائم في المجتمع، أم عن الكيفية التي يمكن أن تكون بها الدولة فاعلة في الحياة الاجتماعية، وإثراء التاريخ بالتالي، هي كونها تساهم في اكتمال الحركة الغائية الكلية للفينومينولوجيا، فتكون الدولة، لا فاهمة القانون والسلطة على سبيل الإجبار والقسرية بل على سبيل الحق والإذن والتسامح بالمعنى نفسه الذي يؤمّن تطبيق الواجبات وفرض النظام، لتكون بذلك هي نفسها غاية في حدّ ذاتها وتحقق غاية التطوّر الإنساني.

Voir: Dastur (F): Dés mathématiques à l'histoire, op. cit. PP 116, 117

(71) Husserl (E): Sur le renouveau, op. cit.

(٧٢) تميز اللغة الألمانية Menschheit، الإنسانية بمعنى مجموعة الناس Menschentum، الإنسانية بمعنى ما يميّز ماهية الإنسان. يستعمل هوسرل المفهوم الأوّل في صيغة الجمع ليتكلّم عن منظومات ثقافية نهائية، ويستخدم الثاني في صيغة المفرد ليعني به الإنسانية بالمعنى اللانهائي التي هي الإنسانية العلمية والفلسفية.

في هذا التصوّر، تكون التاريخية بالمعنى الأعم للكلمة متقوِّمة لماهية الوجود الإنساني بما هو وجود تراثي وثقافي، بحيث تتناول في، هذا، المستوى الأوّل الأنماط الإمبريقية للإنسانيات، المجتمعات الوطنية والنهائية.

بينما المستوى الثاني فإنها تتناول مستوى الإنسانية الأوروبية، أو مستوى الثقافة العلمية والفلسفية، التي ترتبط بإنسانية فو-وطنية موحّدة، في حين أن المستوى الثالث ينبغي أن يُتقوّم من قبل تحوّل الفلسفة إلى فينومينولوجيا، ما يعني بأن الإنسانية تصبح في هذا المستوى واعية بتاريخيتها الخاصة وتكون جديرة بالارتقاء عن النزعة الطبيعية والنزعة الموضوعية^(٧٣).

يرتكز التأمل الهوسرلي في تبليغ رسالة الإنسانية على جملة من الظواهر التي من بينها الجمع أو ما يمكن تسميته بالتجمّع، والدولة، علماً أنها ليست ظاهرات إمبريقية، في فهمه لها، وإنما تخضع لتأمّلات فينومينولوجية وإيضاح ترانساندانتالي^(٧٤).

والأمر نفسه، ففكرة المجتمع الإنساني مؤسسة على تجربة مختلف الذوات ليست المعزولة بل هي في تواصل مستمر، ففي داخل الدائرة الأنوية، بما أنه في تجربة الاستدكار يمكن للذات أن تحاور ذاتها وكأنها ذات أخرى، تبدأ بذور التشكل الجمعي منذ اللحظة الأنوية، تدخل الذات في جمع ماثل للجمع الذي تشكّله مع آخرين، في إطار البينذاتية^(٧٥)، وهذا بوساطة اللّغة، من تجربة التطابق التي تسمح بتصعيد الأنوية بما هي ظاهرة اجتماعية أولية، فهناك تواصل أولي، بناء على تقوّم علاقة الأنا (Moi) بالأنات (Toi)، وتلك بينذاتية مؤسسة على نافذة الانفتاح على عالم خارجي، ذلك أنه، في موناك الآخر، يتم تقوّم ضرب وجود متبادل للذوات أحدها مع الآخر، ومقاسمة للحياة، التي هي قاعدة كل اجتماعية (Socialité)^(٧٦).

(73) Voir: Husserl (E): Appendice XXVI au § 71, in: La crise des sciences européennes, op. cit. PP 556 - 557.

(٧٤) يكفي هنا أن يخصص كارل شومان (Karl Schuhman)، مؤلف «كرونیکا هوسرل» (Husserl-chronik)، كتاباً في حواري مائتي صفحة للفلسفة الهوسرلية عن الدولة، إذ لم يعد من الممكن اليوم النظر إلى هوسرل بما هو فيلسوف لا سياسي، كما أصبح حاله بعد نشر كتاب «الأزمة»، بحيث أصبح مستحيلاً النظر إليه بما هو مفكر لا تاريخي (Anhistorique). تحيل هذه الفكرة إلى أن الفينومينولوجيا بإمكانها الخوض في مجمل الموضوعات في تعدّديتها واختلافها، الأمر الذي يجعل منها منهجاً في فهم الحياة، عموماً، وظواهرها.

(75) Husserl (E): Philosophie première II, op. cit. Leçon 53, b, PP 239 - 249.

(76) Husserl (E): La crise des sciences, op. cit. § 47, PP 183 - 187.

فبالرغم من أن هوسرل يرفض كل استعارة عضوية لوصف واقع المجتمع، ذلك أنه لا وجود، في المجتمع، لانصهار الذوات في جسد أو روح واحدة، فإن ما كان ليعرف عنها أقل من أنه «لا يوجد تماثل بسيط أو صورة بسيطة في فعل الكلام مثلاً عن روح المجتمع»، بل إن «روح» المجتمع هي محرّك القرارات والأفعال المشتركة لمجموعة ما، بحيث تسود تجربة فو-فردية (Supra-individuelle)، بما هي وعي جمعي يولد من تحديد هدف مشترك وتقوم لإرادة مشتركة^(٧٧) مستمدان من السلطة الروحية للفلسفة.

تمارس الفلسفة فعلاً روحياً فهي، إلى الجانب الأكثر أهمية للموقف النظري الذي يتّخذه الإنسان الفيلسوف، الكلية النموذجية لمواقفه النقدية، قراره في عدم قبول من دون نقاش أي موقف أولي بحيث يطرح كل سؤال لصالح الحقيقي في ذاته، في صالح المثالية (Idéalité)، فإرادة إخضاع نسق التجربة لمعايير مثالية، بالنظر إلى معايير الحقيقة اللامشروطة، تثير تحويلاً عميقاً لكل ممارسة وبالتالي لحياة الثقافة كلّها، فلم تعد التجربة الساذجة للحياة اليومية والتقليد هي التي تتطلب ضبطاً لها، وإنما الحقيقة الموضوعية، إذ تصبح الحقيقة المثالية قيمة مطلقة تولّد تغييراً للبراكسيس بمعنى كلي، بفضل حركات التشكيل الثقافي وبتأثير مستمر تمارسه الثقافة على تربية الأطفال^(٧٨).

كل مجتمع يتشكل من أجل متابعة وتحقيق غاية ما مهما كانت، نهائية أو لا نهائية، لأن تطوير الثقافة وحياة التاريخ لا يمكن أن تكون إلا في هذا الإطار الجمعي، حيث تكون العادات، الأخلاق، الدين، بما هي معايير تقوم على توجيه الإرادة والفاعلية الفردية، الأمر الذي يعني ضرورة ضبط السلوك الفردي بطابع أخلاقي، وهو سرّ تحقق المجتمعات التي تهدف إلى بقائها الدائم والرّاسخ، في مقابل مجتمعات مؤقتة البقاء ومهدّد كيائها بالزوال لأنها لم تركز على أسس ذات أفق ضارب في اللانهاية العقلية، فرغم «أنه يظهر تنافر ما بين الذوات، إلا أنه يحدث اتفاق إمّا ضمناً، أو صراحة، من خلال تبادل النقاش والنقد (...) إذ يتمّ ذلك بحيث يكون في وعي كلّ شخص وفي الوعي الجمعي، الذي ينشأ عن علاقة الأشخاص ويشملهم، يكتسب العالم الواحد صلاحية دائمة ويحافظ عليها باستمرار (...) العالم من حيث هو أفق الأشياء الموجودة، بين جميع الناس»^(٧٩).

لا يوجد، في الوقت نفسه، فارق، في المعنى وفي الوظيفة، ما بين مجتمع (Société)

(77) Voir: Dastur (F): Dès mathématiques à l'histoire, op. cit. PP 113 - 114.

(78) Husserl (E), op. cit. § 9, P 53.

(79) Op. cit. § 47, P 186.

وتجمع (Communauté)، وهو حال طوني (Tönnies)، مؤلف كتاب «الجمع والمجتمع»^(٨٠)؛ ذلك أن معنى الشعب أو الأمة يتأسس على هذين المفهومين، ولا سيما الأمة الأوروبية التي هي، بالنسبة لهوسرل، وحدة تاريخية من ثقافة ولغة، ولكن أيضًا وحدة إثنية، تجمع للدم، يمكن تسميتها أمة (Nation) بالمعنى الأكثر تماسكًا للمفهوم، من حيث هي ملتقى أولئك الذين ولدوا من نفس الأجداد، ما يتضمن أن معنى الأمة يشترك ما بين الطبيعة في جزء منه (الدم والأجداد) والتاريخ في الجزء الثاني (الثقافة والمشاركة الحضارية)، من دون أية دلالة إلى المعنى السياسي له [الأمة]^(٨١).

فبما أن الفينومينولوجيا فلسفة، منذ بدئها، أنوية، أي اعتراف بالأنا، فإنه لا بد من عطاء فرصة للشخص حتى يتطور الجمع به وبتطوره، لأنه يسهم في تأسيس الدينامية الغائية البنائية، حتى في بعدها الإيتيقي، أو ما يمكن تسميته بـ«المحبة» بما هي الصورة السامية للحياة المونادية، إنها «بالمعنى الحقيقي أحد المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا، وهذا ليس على مستوى الفردية المجردة وإنما هو مشكل كلي»^(٨٢).

المقصود، بذلك، عملية التكامل في تداخل المونادات فالمحب لا يحيا بجانب الآخر ومعه بل فيه، الأمر الذي يعني بأن ما يبدأ بالميل إلى تأسيس الفرد فهو كذلك لا لأجل أن ينتهي إلى نوع من الأنانية الطبيعية وإنما لأجل أن تتنامى نزعة المحبة هذه، وتبحث عما يكملها في الآخر لتعطف نحوه، نحو الفناء فيه، ليكون الجمع بذلك مقامًا من مقامات الفناء في أكمل صورته.

لكون «غريزة المحبة» هذه ظاهرة انفعالية أصلية وهي أساس الرتبة السفلى للاجتماعية (Socialité)، وهو ما يُعثرُ عليه في التحديد الهيجلي للشوق (Désir) بما هو شوق الشوق، ثم بأنه يوجد مسبقًا في انجذاب المحبة «العلاقة بالآخر بما هو آخر وبانجذابه المتضايقات»^(٨٣).

وبهذا يندفع الأشخاص إلى تحقيق جمع أصلي تمثل الدولة الأصلية القائمة على هذه

(٨٠) إن عمل فيرديناند توني (١٨٥٥-١٩٣٦) أحد الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع في ألمانيا، «الجمع والمجتمع» (Gemeinschaft und Gesellschaft) قد ظهر عام ١٨٨٧، وعرف حتى ١٩٣٥ ثمانية طبعات متتالية، وقد أثر بعمق في كل الفكر السياسي والاجتماعي المعاصر. بالنسبة لتوني، فالتجمع، الذي يخضع للرباط الاجتماعي، يحاول التحول إلى مجتمع، المؤسس على التعاقدات ويوجب على الانشغالات العقلانية.

(81) Husserl (E): Annexe III, op. cit. PP 370 - 371.

(٨٢) مخطوط استشهد به ك. شومان، نفسه، ص ٧٨، في: داستور (ف): من الرياضة إلى التاريخ.

(83) Voir: Husserl (E): Husserliana XIV, P174 et XV, P593, in: Dastur (F): Dès athématiques à l'histoire, op. cit. P 118.

القيمة الأخلاقية، فالمحبة وإذا كانت تقصد وجود الآخر فليس هذا الآخر سوى الأنا المثالي في الموقف اللانهائي، المهمة اللانهائية، علماً أن المحبة والعقلانية لا تتعارضان أبداً بناء على معرفة الهوية الحقيقية للأنا الذي لا يتعامل إلّا مع من يشاركونه أفعاله التعقلية وغاياته الحضارية.

وبهذا يكون الجمع الحاصل حينذاك جمع للعارفين بما هو جمع للمحبة والمعرفة، إذ يتأسس على عقلانية واسعة الأفق، أو بالأحرى على عقل عملي يستمدّ كيانه من عقل نظري، وهو الأمر الذي يشترك فيه، هوسرل، مع كانط، بحيث يجعل من «العقل خادماً للإرادة»⁽⁸⁴⁾.

بناء على مسألة فهم المسؤولية الجمعية لجملة من الذات التي تتصرّف بحرية، وفقاً لشعار التنوير، بموجب تعاليم العقل، فتحترم المعايير التي تمّ وضعها من قبلها⁽⁸⁵⁾، وذلك قوام حياة الإيتيقا الاجتماعية، بالمعنى الممتلئ، بما هي صورة عملية للحياة الفلسفية⁽⁸⁶⁾، والمجتمع الدولة إحدى واجهات تحقّق البينذاتية في أفضل صورها بما هما تجمّعان قائمان على المحبة والعقلانية، على اعتبار أن «الجمهورية» (République) فضاء لإمكانية حياة جمع أصلي عقلائي حقيقي لتحقّق الإيتيقا في صورة فو-فردية وفو-وطنية، مثلما هو عليه الأمر المنطقي⁽⁸⁷⁾.

ولكن ليس مبتغى الفينومينولوجيا تأسيس دولة أو مجتمع سياسي أيّاً كان وجه تحقّقه وإنّما تقوم رؤيتها على تأسيس إنسانية عارفة وعلمية مؤسّسة على العقلانية، بما أن الثقافة هي بؤرة التقاء أفراد مجتمع يتفّقون في اهتماماتهم وانهماماتهم، فالثقافة هي منتج يحمل علاقة حياة جماعية سلمية ومنسجمة للكائنات الإنسانية.

وبهذا تكون فينومينولوجيا الجمع تحقّقاً للتعالي التاريخي عن الواقع العالمي؛ ذلك لأنها هي نفسها تتقوم «الواقع الترانساندنتالي» بما هي فوق الدولة وفوق المجتمع وفوق كلّ ما هو إمبريقي، ومن هنا لا يبدو بأن لديها أي اعتراض عن أنواع الجمع شريطة أن يخدم، هذا الأخير أيّاً كان، الغاية التاريخية واللاهائية التي تقوم الفينومينولوجيا بتقومها من حيث هي وحي بالطبيعة الحقيقية لغاية الحياة الجماعية الضرورية في تشكيل صورة الإنسانية

(84) Husserl (E): Philosophie première II, op. cit.

(85) Dastur (F): Dés mathématiques à l'histoire, op. cit. P 119.

(86) Husserl (E): Philosophie première I, op. cit. P 21.

(87) Husserl (E): Philosophie première I, op. cit. P 22.

الأوروبية قاطبة^(٨٨).

وعليه ليس السياسي هو الذي يقود الإنسانية في مهمتها اللانهاية نحو خلاصها، غايتها، وإنما جمع الفلاسفة والعلماء هم الموكولة إليهم هذه المهمة، ففهم، وحدهم، الذين يخدمون هذه الإنسانية بشرف ومسؤولية، وهنا يختلف هوسرل عن أفلاطون، الذي يرى بأن الفيلسوف رجل سياسة وسلطة، إذ إن الفيلسوف مربّي وموجه وقائد روحي، لا سياسي، كما يمكن أن يكون كلّ فرد مربّب لنفسه وتلميذها في الآن معاً، فخدمة الإنسانية في هذه الحالة لا تعني بأن الخدمة يؤدّون وظيفة خارجة عنهم وإنما يؤدّون مهمة العقلانية الكلية لأنهم يمثلونها بالدرجة الأولى على مثال الصورة السقراطية التي يتعامل فيها سقراط مع محاوريه، قناعة منهم بالدفع الذاتي لإيقاظ الاستعداد العقلاني لدى الآخرين^(٨٩).

ذلك انطلاقاً من الإيمان بالنظرية التي يصوغها هو [هوسرل] حول في الاستواء^(٩٠) (la théorie de la normalité)، بما هي نظرية في ضوابط السلوك ومعايير العقلانية إذ تسلم بإمكانية اعتبار كلّ فرد فيلسوفاً وفينومينولوجياً، بما أن الفينومينولوجي الأوّل يسعى إلى أن يضمّ في الصّف نفسه، كلّ أنواع الحياة الجمعية باسم العقلانية المؤسّسة فينومينولوجياً، في مصافّ الأفق الشامل لغائية عقلانية، وهو ما يجعل «فكرة الجمع» الاجتماعية مألوفة لدى هوسرل^(٩١)، من أجل تحقيق الانعتاق الإيتيقي^(٩٢).

من خلال هذه التأمّلات الهوسرلية يمكن التوصل إلى أن هوسرل نفسه قد كان يسعى إلى استعادة نموذج الإغريق المتعلّق بـ«الإنسان ذي المهام اللانهاية»^(٩٣) (L'homme aux tâches infinies)، ذلك أن فكرة الفلسفة يتمّ حملها من قبل أفراد متميّزين، حطّموا المعنى المصنّم لـ«الإنسان ذي المهام النهائية» مشكّلين بذلك «جمعاً محض داخلي»، هو جمع

(88) Voir: Husserl (E): Annexe III, P 371.

(89) Ibid.

(٩٠) فيما يتعلّق بهذه التّظرية، يمكن اعتبار كلّ أنواع شذوذ الحياة الاجتماعية: الطفل، الشيخ، المريض، المجنون، البدائي وحتى الحيوان، بما هي حالات سوية بالقوة [بإمكان]، ولاسيما حالة البدائيين: إنهم بشر ومن الممكن فهمهم والدخول في تطابق معهم، كما يصرّح هوسرل لـ: ليفي بريل (Lévy-Bruhl) في رسالة مؤرّخة بـ: ١١ مارس ١٩٣٥، لأن ثقافتهم [البدائيين] منبسطة في الطريق المؤدّي إلى التحقق الذاتي للإنسانية، وهنا يكون هوسرل أكثر انفتاحاً مما كان عليه، في رؤيته «عن البيّناتية».

(٩١) شومان (ك)، هوسرل ستاتزفلوزوفي، ألبر، فرايبورغ، مانشن، ١٩٨٨، نفسه، ص ١٩٨-١٩٩، في داستور: من الرياضة إلى التاريخ.

(٩٢) انظر: نفسه، ص ١٩٨-١٩٩، داستور (ف): من الرياضة إلى التاريخ، ص ١٢٣.

(93) Ricœur (P): Husserl et le sens de l'histoire, op. cit. P32.

متفلسف، بامتياز، ينشر تعاليم التنوير ويحوّل معنى الحضارة على نحو إيجابي، إنها الوظيفة الفلسفية مفهومة بما هي تأمل حرّ، كلي ولا نهائي في حركة جمعية وتجمّعية تجلياتها في المجتمع الواع والأمة العقلانيين.

- ٤ -

فلسفة التاريخ.. غائية^(٩٤) التاريخ

كيف يمكن التعرّف على الغائية التاريخية؟ ومن هو المكلف ببحث غائية التاريخ، هل هو المؤرّخ أو الفيلسوف؟ وبصورة أخرى هل من مهام المؤرّخ المحترف وصلحياته أن يتقدّم بمشروع قراءة التاريخ الغربي بعامة، وخصوصاً بما هو نوع من قدوم الفلسفة؟

يمكن الإطلاق تسمية «الغائية الحلقية» على التاريخ الذي يقوم هوسرل بتأسيسه، فالتاريخ غائي لا بقدر ما هو موجه نحو سلسلة أحداث بل بقدر قدوم المعنى الترانساندانتالي، وتكمن حلقية (Circularité) التاريخ في معناه المنبسط فيه، بما أن الذات مجبرة على الأخذ به وتنشيطه، كما أن استئناف المعنى هو جزء من حدث تأسيسه الأصلي.

وبما أن التاريخ غائي فإنه حلقي، ذلك أن الرؤية الغائية التي تبتغي التاريخ وتنتهي به هي التي تدفع هذه الحلقية، بموجب ضرورة استئناف الماضي الثقافي الذي يعتبر ضمناً لمستقبل حاضر لا عقلائي، كلّ أزمات^(٩٥).

لقد ابتدأ هوسرل العمل على الحلقية، بما هي مهمة العقلانية، وقد وضح برناجها، وقضيتها، بحيث وجب عليه إعادة تفعيل الماضي المستذكر، فيصبح الماضي، بالنسبة للفيلسوف، مستقبلياً أيضاً، بحيث تكون أية رغبة أخرى عدا الكشف عن الغائية المحايثة، سداجة وعبثاً ودرباً من دروب اللامعقول.

هذه الغائية هي التي تمكّن من تأسيس علاج الإنسانية الأوروبية، ذلك أنه طالما لهذه الإنسانية غاية محايثة فثمة ضمان مسيرة التاريخ لأجل تنوير ذاتها والوصول إلى مبتغاها

(٩٤) إنّ المقصود بالتفسير الغائي عموماً أنه «تفسير يكون فيه النظام بما هو نظام عاملاً في إنتاجه، نظام مفروض من ذاته، (...) وصف لنسق وقانون هذا النسق بحيث إن حدثاً يحصل في هذا النسق، لأن الظروف التي أنتجت هي الشروط المطلوبة لإنتاج هذه الغاية وللتوصل إليها»، أو كما يقول تشارلز تايلور: «إن شروط ظهور حدث هو أن تتحقق حالة للأشياء بحيث تجلب الغاية موضع الطلب، أو بحيث يصبح هذا الحدث مطلباً لهذه الغاية». انظر: ريكور (بول)، الذات عنها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٩٣.

(95) Voir: Gérard (V): La Krisis, Husserl, ellipses, Coll philo-cœuvres, Paris, 1999, P 15.

فليس من حلّ سوى الدخول في وحدة غائية التاريخ^(٩٦) بما هي ممكن الإنسان لأجل الوصول إلى فهم ذاته، فمسار التأصيل الذي يؤكّد عليه هوسرل «لا يعني بأن هناك خطيّة [تاريخيّة]، بل التاريخ حلقة^(٩٧) ودلالة الحلقة، إحالة على التكرار والإعادة»^(٩٨)، وصورة التكرار هذه تتجلى في العقلانية التي تندفع «باكتشافها المتجدّد دائماً لنسبتها القاصرة (...)

لأجل انتزاع العقلانية الحقيقية»^(٩٩).

بصورة أخرى فإن غائية التاريخ تسعى وبدرجة كبرى إلى تحصيل إنسانية الإنسان من منظور عقلائي، فبفهم حركة التاريخ بما هو تاريخ الروح، يصل الوعي إلى معناه الخاص، وكما أن التأمل يعطي «الدليل القصدي» لقراءة التاريخ، يمكن القول بأن التاريخ يعطي «الدليل الزمني» لأجل معرفة العقل اللانهائي، في الوعي، إذ يصارع العقل لأجل أنسنة الإنسان، وببساطة فإن إعمال الفكر هو الوجه الآخر لوحدة المهمة، وقدوم المعنى.

على خلاف «محاضرة فيينا» التي لا تحتوي سوى بعض الإشارات الخاصة بهذه

(٩٦) يتّجه جيرار غرانيل إلى أن موقف هوسرل العقلاني قائم على المركزية العرقية على نحو ماكر بفكرة أوروبا، بحيث يستخدم مفهوم أرسطو عن «الكائن الكامل» إلى درجة أن «الإنوس»، باستحضار الشعب ما، هو إلا شعب كينونة «أوروبا» جغرافية و«التيلوس» الذي يمنح لباسه للتاريخ غير الطبيعي للكائن، الإنسان كتاريخ لـ «العالم» الذي بالمقارنة معه فإن كل الإنسانيات القديمة والحالية ليست سوى حاملات لقدرة (...) لكن بدون هذا القرار التاريخي فإن هذا الكائن هو حيوان مسلوب من طرف اللوغوس وليس كائناً حياً يمسك باللوغوس، أي كائن يتميز بالقدرة على الثورة عليه، كما تطوّقه وتؤسسه القوى اللاطبيعية على نحو مطلق لكائن إنساني على نحو مطلق. انظر: جيرار غرانيل، هوسرل، مجلة مدارات فلسفية، العدد ٤، المغرب.

(٩٧) يرى ميرلوبونتي بأن هناك مقارنة ما بين تصوّر هوسرل الغائي للتاريخ ورؤية بروس (Proust) للرواية، إذ تنغلق الدائرة لدى دراسة اللوغوس والتاريخ الفينومينولوجي مثلما يغلق بروس الدائرة عندما يصل إلى اللحظة التي يقرر فيها الراوي أن يكتب، وهكذا تكون نهاية الفلسفة هي قصة بدايتها، إذ تبدأ من الحاضر الأوروبي لترجع إلى الماضي الإغريقي لأجل تأسيس مستقبل ينطلق من وعي أزمة الحاضر على دعائم الماضي، تلکم هي الدائرة الفينومينولوجية. انظر: ميرلوبونتي (م): المرئي واللامرئي، ترجمة وتقدير: عبد العزيز العيادي، ص ٢٧٧. كما أنّه جدير بالذكر أن من أكبر فلاسفة الغرب «نيتشه» الذي يتصوّر العالم في حلقة دائرية وعود أبدي، هو عود على بدء حيث كون نقطة ابتدائه نفسها هي نقطة الانتهاء وهذا من خلال استعارة خاتم الخطوبة الذي يتحدّث عنه عمله «هكذا تكلم زرادشت» إضافة إلى إشارات عن الفكرة نفسها في «العلم المرح». Ains parait Zarathoustra, Voir: Nietzsche (F. W): Ains parait Zarathoustra, et: Gai savoir, in: (Euvres, traduit de l'allemand par: Daniel Halévy et Robert Dreyfus, traduction révisée par: Jaques le rider, éditions: Robert Laffont, Paris

(٩٨) هيو سلفرمان (ج)، نصيات، نفسه، ص ٨٥، وانظر أيضًا: هيدغر (م)، أصل العمل الفني، ترجمة: أبو العيد دودو، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠١.

(99) Husserl (E): La crise des sciences, § 73, op. cit. PP 302, 303.

المشكلة، في بدايتها فقط، فإن بعض فقرات «الأزمة» تقود، بصورة جلية إلى المعنى الغائي للتاريخ الذي يتجلى بما هو مهمة فلسفية، فمن الواضح بأنه توقع فلسفي يسمح بفهم التاريخ بوصفه مرحلة قدوم (Avènement) للمعنى، عبر الكشف عنّ هو المكلف بكشف هذا المعنى نفسه، بحيث تختلف مهمة المؤرخ عن مهمة فيلسوف الحاضر، فالأول وإذا كان يتناول الأحداث في «سطحيتها» بالحفاظ عليها في صيغتها المعلوماتية بأمانة علمية.

فإنّ الثاني هو الذي يكرّس نفسه للحقيقة التي تخدم الوعي بالراهن، الحاضر الحي، التي هي رسالة الفيلسوف كما يعترف هوسرل صراحة، ومهمة التاريخ في أصالتها، «إننا نعيش كفلاسفة يتمون لهذا الحاضر (...) ولا يمكننا التخلي عن الإيمان بإمكانية الفلسفة بما هي مهمة، أي بإمكانية معرفة شاملة، إنها مهمة الفيلسوف الجدّي»⁽¹⁰⁰⁾ ورسالته التي أوكلها لنفسه، إنها الفلسفة لا حقل آخر، والفيلسوف هو «خادم الإنسانية» إذ تتمثل مسؤوليته الخاصة في أنه يحمل رسالة شخصية داخلية في الآن معاً بالنسبة للمسؤولية تجاه الوجود الحقيقي الذي لا يعتبر وجوداً إلا بالنظر إلى غاية ما، بحيث لا يتحقق معناها إلا إذا تحقق هذا الوجود نفسه المشروط بوجود فلاسفة وليس مؤرخين⁽¹⁰¹⁾.

بهذا يسمح هوسرل أن تخوض الفلسفة مهمة بحث الذات التي هي من صلب التاريخ لأنّه [التاريخ] لم يكن جديراً بتأسيس ذاته بالأصالة من خلال تحصيل هذا الذي وحدها الفلسفة قادرة عليه، فمدى اللانهاية والشمولية ليسا في يد أحد سوى الفيلسوف بدءاً من ذاته نفسها، بما أن الإرادة اللانهاية المقصودة في عمق كل الفلاسفة، تقيم في الوحدة المختبئة لداخليتهم القصدية، التي يتقوم التاريخ بها.

هكذا يرتبط اسم هوسرل بإعادة تأسيس تكوين غاية اللوغوس من خلال مقصد الفلسفة الذي يسمح مخططه بتأسيس نظرية التاريخ، تلك النظرية التي لا بدّ من فهمها بما هي طبقة مؤسّسة لعقلانية العلم تسوّغ، منذئذٍ، استساغة المفهومين المتعارضين لـ: العالم المحيط (Umwelt) وعالم الحياة (Lebensumwelt)، بحيث يحيل مفهوم العالم المحيط إلى انفعالية ثانوية (بما هي نسق إحالة موحد للجسد والروح)، بينما يحيل مفهوم عالم الحياة إلى انفعالية أصلية وفي إطار هذه الإحالة على الانفعالية الأصلية، تكون الذات في حضرة عالم مختلف عن العالم المدرك، أي في مواجهة تنظيم مبنين على أنماط تحديد يمكن معرفتها فينومولوجيا بواسطة الذوات (Sujets)، أو بالأحرى بمواجهة الكشف عن عالم يحيل إلى أنماط تجارب

(100) Op. cit. § 7, PP 23, 24.

(101) Op. cit. P 23.

تفسرها الفينومينولوجيا، هكذا «يتكوّن المعنى الانفعالي في عملية الإنتاج»^(١٠٢).

يحيل مفهوم العالم المحيط إلى أفق ثقافي، في كليته، مترسّب بطبقاته التي تسمح بتفكير الذات مقارنة مع العالم المقصود، إذ ينعطي هذا العالم بمعنى قبلي في وجوده الصامت، إنه موجود هنا والآن دائماً بدلالات لا نهائية للأصل الثقافي، وعلى هذا فإنه لا بدّ من العودة إلى البينذاتية والتاريخ.

وفي إثبات تناسب ما بين الذات (Sujet) والإنسانية، بما التأكيد على أن مفهوم العالم المحيط يوافق امتياز (لا مُدرَك) في ساحة الروح، والذي سيحصل توجيه تيمة البينذاتية بما هي ضمان لكلية بنى الكوجيتو، فلو أن تيمة السذاجة توجّه نحو الكوجيتو كتيمة العقل، ولو أن الكوجيتو يوجّه نحو تيمة البينذاتية وبالتبادل، فإن التمتين تكونا متضايفتين مع تيمة التاريخ الذي يكشفه التاريخ في نفسه وبواسطتها بما هي جملة من الطبقات المترسّبة للصوّر الثقافية والتي يسمح، الكوجيتو، بإعادة تنشيطها الممكنة دائماً.

بهذا فإنّ التوصل إلى أن التمعّن التاريخي الأوّل، عن طريق الارتداد، يساهم في تحقيق وضوح الوضعية الواقعية الراهنة وفي الإحاطة بها وبمحتتها ويقوم على التذكير بأن الفيلسوف هو وريث الماضي من حيث إن هدفه متعلّق بتحصيل هذا الماضي واستلهاهم مختلف الأفكار والمناهج لحلّ أزمت الرّاهن من خلال الولوج خلسة إلى المعنى الداخلي الذي يكشف الغائية المحايثة والخلفية القصديّة، في الآن معاً، «التي وحدها تشكّل وحدة التاريخ»^(١٠٣) مثلما كانت تسير نحوه الفلسفات الماضية من دون وعي منها^(١٠٤).

إنه التأسيس النهائي بما هو غاية (Telos) كلّ فلسفة تبتغي الوضوح التام والمطلق، بما هو غاية التاريخ أيضاً وهي ما يسعى الفيلسوف لا المؤرّخ في القبض عليه، وهي «حقيقة الاعتبار الغائي التي لا يمكن تنفيذها وإنما تتأسس من خلف التاريخ نفسه عبر بداهة رؤية نقدية شاملة، فيما وراء حقائق الفلسفة وآرائها الشائعة وهو ما لا يمكن للمؤرّخ القيام به»^(١٠٥).

يعتبر كتاب «الأزمة» مرحلة في التأمل التاريخي تفتح فيها الفلسفة على التاريخ نفسه أو بالأحرى هو الذي يفتحها ليّجّه نحو المركز بدلاً من بقائه في مناطق جهوية،

(102) Husserl (E): L'origine de la géométrie, tr: Derrida L'Origine de la géométrie, 1er édition, Coll Essais philosophiques, P. U. F, Paris, 1962, P 191.

(103) Husserl (E): La crise des sciences, op. cit § 15, P 84.

(104) Op. cit. § 7, P 24.

(105) Op. cit. § 15, PP 84, 85.

فينومينولوجيا الأزمة هي فينومينولوجيا التاريخ بامتياز وهو الفهم الذي يتقدم به هوسرل في صورة جديدة تختلف عن التكوين الذاتي المتعلق بتشكّل المعنى في المستويات التقويمية الذاتية فقط، بما هي جملة من سيوررات الوعي، بحيث تعتبر عملية تحصيل الوعي بالأزمة تأكيداً لغائية العقل درباً شرعياً جديداً للمثالية الترانساندانتالية، كما أن منظورية صيرورة الفلسفة الغربية كلّها تهدف إلى تحديد الإيدوس الأوروبي ذي المهام اللانهائية وسرد مغامرات وحادثات الخافز الترانساندانتالي، المستتر في كل مرة، باسم الحركة التي تكشفه، وكل هذا يفتح على الاستذكار (Rétrospection) الإجمالي بما هو رصيد لم يبرره، وبصورة سابقة، أي نقد للعقل التاريخي^(١٠٦).

تتمثّل غاية التاريخ الفينومينولوجي في نزع طابع الثقة الغلاب على الفلسفات عامة وهو الأمر الذي يعكس بصورة ما «نقد العقل» عموماً والتاريخي، فينومينولوجياً، خصوصاً، فالقراءة الغائية للتاريخ تهتم بإثارة انتباه الإغفال الدوغمائي الذي لم يدرك معه الفلاسفة من أرسطو إلى هيغل ثم إلى برانشفيغ (Brunschvicg) من الماضي سوى الإحساس المتعب لفكرهم، بحيث كان عليهم أن يكونوا على وعي بأن تناول التاريخ، بما هو علم إمبريقي، لا يغير في الأمر شيئاً، وأن الفينومينولوجيا وحدها هي التي تمكّنت من ربطه بماهيته، كما أنه، وفي طابعه اللامادي، يتحمّل مختلف أنواع التنوعات المخيالية والحدوس الماهوية^(١٠٧).

إنّ إنجاز هذه المهمة يجعل من الفلسفة والعلم حركة تاريخية يستمدّ العقل معناه منها وبالتالي يعمل «مفهوم الإنسان على تأهيل مفهوم العقل تاريخياً، في الوقت الذي يجعل فيه العقل من الإنسان صاحب معنى»^(١٠٨)، وبهذا يتأسّس فهم الغائية التاريخية، على الاتفاق حول ميراث وحمل هذه الغائية، لكي يكون التأمل الغائي هو العلاج الممكن للإنسانية أوروبية تتخبّط في ويلات الأزمة، أي إنه من خلال الارتكاز على الوحدة الغائية للتاريخ يصبح الإنسان جديراً بتمييز المهمة التاريخية التي بإمكانه أن يجعل منها مهمته.

يستتبع ذلك إنتاج إنسانية جديدة تتمتع بمقولات جديدة هي: مواجهة خطر التاريخ الإمبريقي، صيرورة العقل في مسيرة تحقّقه، مسؤولية الإرادة، المهمة اللانهائية والغائية المنفتحة بما هي أفق التاريخ وتصوّر جديد يقوم بالإشراف على المعنى الإنساني

(106) Derrida (J): Introduction, Op. cit. P 8.

(107) Voir: Derrida (J): Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, 1ère édition, Coll: Epiméthée, P. U. F, Pris, 1990, PP 247-258.

(108) Ricœur (P): Husserl et le sens de l'histoire, op. cit. P 39.

المستجد، بحيث يفهم الإنسان لا بما هو «أنا إنسان» يؤخذ في معناه الواقعي المستخلص من الحياة العالمية بدروب السرد التاريخي والاستقراء السوسيولوجي، وإنما هو إنسان المرحلة الجديدة، مرحلة ما بعد الإيخوي وإجراء إعدام العالم^(١٠٩)، الذي تصفه «محاضرة فينا» بـ«ذي المهام اللانهائية»، بحيث يؤول إلى الفلسفة مهمة «أنسنة الإنسان»، وإماطة المعنى التقني الذي كرّسته الأزمة الحديثة، أي العمل على ترسيخ تقاليد المعنى الإنساني الأصيل النابع من الصورة الأولية للإنسانية، بموجب أن العقل وحده ما يمكنه جعل الإنسان «سعيداً»^(١١٠).

وهذا التحديد، للإنسانية الجديدة، مستمد من معالم النهوض ضد استصغار مهمة العقل، وعدم السماح له بالتوجه نحو امتلائه، أي حرمانه من التحقيق الذاتي لإمكاناته التي هي في الأساس ميتافيزيقية ولكنها الوحيدة التي تحقق إمكان بلوغ الاكتمال^(١١١) (Entéléchie) المتجلي في الإنسانية الكلية الكاملة التي «تعني الإنسانية ماهيتها أن نكون أناساً في أشكال مترابطة عبر الأجيال والعلاقات الاجتماعية، فإذا ما كان الإنسان كائنًا عاقلًا، فإنه لا يكون إلا إذا كانت إنسانيته كلها عاقلة»^(١١٢)، الأمر الذي يميزها عن مختلف الأنماط الأنثروبولوجية التي يحيا وفقاً لها كل من الصين والهند^(١١٣) اللتين لا تحملان الفكرة

(109) Voir: Husserl (E): Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques I (Introduction générale a la phénoménologie pur), traduction de: Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, §§ 33, 49, 53.

(110) Voir: Ricœur (P): Husserl et le sens de l'histoire, op. cit. P 38.

(١١١) الاكتمال أو الكمال الأول هو ما يتضمن بلوغ شيء ما في غايته الداخلية الكامنة فيه، وبالتالي بلوغ امتلائه، ومن هنا يفهم هوسرل كل من العلم والفلسفة بما هما غاية تحملها الإنسانية الأوروبية في ذاتها تتحقق بما هي كذلك في إجراء انبثاقها وحده، في انكشاف العقل الكلي الذي يسكن هذه الإنسانية.

Husserl (E): La crise des sciences, op. cit. § 6, P21.

(112) Husserl (E): La crise des sciences, op. cit. § 6, P 21.

(١١٣) يتساءل هوسرل عن إمكانية تمييز التشكل الروحي لأوروبا بتمييزها عن الشعوب الشرقية على الخصوص: «أنا لا أتصور أوروبا جغرافياً وكأنها على الخريطة، كما لو أنه من الممكن تحديد ميدان الإنسانية التي تحيا مجتمعة في إقليم، بما هي إنسانية أوروبية. بالمعنى الروحي، من البين أن الدومنيين الإنجليز (Les dominions anglais)، الولايات المتحدة (Etats-Unis)... إلخ تنتمي إلى أوروبا، ولكن ليس الإسكيمو أو الهنود ذوي المعارض المتنقلة، ولا حتى الغجر (Les tziganes) المستسكين دائماً في أوروبا. من الجلي بأن الأمر، باسم أوروبا، يتعلّق بوحدة حياة، نشاط، إبداع روحي، مع كل الأهداف، الاهتمامات، الانشغالات والمشاق، مع التشكلات الغائية، المؤسسات والتنظيمات، وفي هذه المنظومة يتصرّف الناس الفرديون في حوض مختلف المجتمعات وفقاً لمستوى مختلف، العائلات القبائل (Les tribus) الأمم، كلها متحدة داخلياً بصورة روحية و، كما أسلفت، في وحدة الصورة الروحية الوحيدة». هذا ما يبيّن إلى أي مدى هي ممتدة مركزية هوسرل، الأوروبية، بالنظر إلى كون الإسكيمو، الهنود والغجر

المطلقة، أي تجلّي العقل لذاته في صورة فلسفة كلية ترتقي في معرفة بدهية قطعية مستمرة تضع معاييرها النظرية والمنهجية^(١١٤).

بل ولهما حتى «تأويلات للعالم تنشأ تاريخياً (...) فلكلّ شعب وقوم عالمه الذي يكون كل شيء منسجم فيه بالنسبة له، إما بصورة أسطوري-سحرية أو أوروبّي-عقلية (...)، لكل شعب «منطقه» ومن ثمة قبلته الخاصة»^(١١٥)، أي وفقاً لكون هذه الشعوب تمتلك تصوّراً تاريخياً محدوداً ونسبياً، بينما الكمال والمطلق لأوروبا، فهو عودة الإنسان إلى نفسه مستجيباً إلى جوهر العقل النظري وتحقيق المعقولة فيه، لذا فليس المقام التاريخي للفلسفة قراءة لتاريخ الفلسفة ولغائته فقط، وإنما هو تحويل للتاريخية إلى مقتضى داخلي للفيلسوف هو في الآن معاً تساوق بين إمكان الميتافيزيقا كشرط لفهم إمكان العقل وتحصيل معنى الفلسفة بالكلية واستكمال للتاريخ ضمن جوهر الإنسانية^(١١٦).

يرتبط خلاص أوروبا بإنجاز، تكرار وإعادة الإيبوخي بما هو تحوّل نحو تشغيل التنوّع الماهوي في فاعليته ونزوعه نحو التأمل الذي يتحدّد بما هو منهج فتح فكرة أوروبا (Europe): وهذا يتحصّل، بالتتابع، في زمن أوّل تحضير تمييز بين المعنى الجغرافي والمعنى الروحي لأوروبا، وفي زمن ثان تحضير الفرق بين الشرق والغرب، وفي زمن ثالث انبثاق قيمة الإحساس الحسي كدليل قصدي للإجراء، وفي زمن أخير انبثاق قيمة معجزة الإغريق وفتح ما هو قائم في ماهيته باسم التمييز ما بين العلمي وقبل-العلمي؛ هذه اللحظات الأربعة تجد تبريرها في الفلسفة التي تسمح بتهيئتها في حركة نقدية وتأسيسية في الآن معاً: «بالانتشار تحت صورة البحث والفعل التربوي»^(١١٧) اللذين يشكّلان أوروبا روحياً.

الأمر الذي يعني بأنّ الصورة الروحية لأوروبا، ليست شيئاً ما، وليست أحداً ما، ولا حتى عدداً من الناس بل هي فعل (Action): فعل الإظهار (Montrer)، إنه «التشكّل الروحي لأوروبا»، فعل الـ«البيان» (C'est montrer...)، التشكيل الروحي لأوروبا ذو قوام وكثافة في فعل وحركات الإظهار، في الإيضاح، وما يتمّ إظهاره هو الفكرة الفلسفية أو أيضاً الغائية المحايثة لتاريخ أوروبا، وبهذا يتّجه التاريخ نحو غاية ما، نحو مستقبل ما،

وغيرهم، كلهم يقدمون على إقصاء الإنسانية المفكّرة، وهو ما يعني بأنّ سؤال المصير يحصل على إجابته، لدى هوسرل، انطلاقاً من مبدأ العقلانية والفكر العقلاني لا مبدأ الموقع المكاني والتحديد الجغرافي.

Husserl (E): Annexe III, op. cit. P 352.

(114) Voir: Husserl (E): Annexe III, et voir aussi: La crise des sciences, op. cit. § 6, P 21.

(115) Husserl (E): L'origine de la géométrie, in: La crise des sciences, op. cit. PP 421 - 422.

(116) Husserl (E): La crise des sciences, op. cit. P 20 - 21.

(117) Guirao (J. M): Postface, op. cit. PP 120 - 122.

وهذا المستقبل يكون بالنسبة للناس المنسجمين في التاريخ بما هو حاضرهم^(١١٨).

الفكرة الفلسفية، هذه هي، التي تكون فكرة بالنسبة للجميع، هي الفلسفة نفسها: هي «الظاهرة-البدئية» (Le proto-phénomène) للثقافة، الذي ينبغي الإنصات إليها جيداً لأنها لا تُفهم إلا بما هي معنى الإنسان الأوروبي، هي فكرة (Idée) بالمعنى الكانطي^(١١٩) للكلمة: إنها مهمة (Une tâche)، فكرة الفلسفة، ها هي ذي فلسفة التاريخ، التي تتحقق أيضاً بما هي تاريخ الفلسفة^(١٢٠).

إنّ التدليل على الفلسفة بما هي فكرة، يعني رأساً تحديد المعلمين المحوريين للشمولية (Totalité) واللانهاية (Infinité) وهو ما يسميه هوسرل غاية أو نهاية مقصودة متمثلة في غاية العلم الكلي بالوجود وبما أنها تقصد اكتمال العلم بكل ما هو كائن ففكرة الفلسفة، من هذا المنظور، هي «صورة قيمية يكون محلها في اللانهائي»، ولكن كل تحقق تاريخي للفلسفة أفق يتعدّر بلوغه، وتاريخ الفكرة هو الذي يعبر عن لانهائيتها، تقدّمها بلانهاية، إذ إن إنسان ما قبل الفلسفة وخارجها يتمتع بتاريخية (Historicité)، ولكنّها تاريخية ذات مهام نهائية، مغلقة، بلا أفق، على أساس الرؤى قصيرة المدى، التي حدّدها التراث أو التقليد^(١٢١).

الأمر الذي يجعل من الأفق مشكلاً، ذلك أنه لا بد من أن يحقق تأويل الأفق صورته العلمية لأجل بلوغ قبلية العالم التاريخي في شموليتها بصورة راسخة وحقيقية وهو ما لن يكون إلا بتحصيل «مقدرة» الذات على الانعكاس، على توجيه النظر إلى الأفق وعلى النفاذ إليه وتأويله^(١٢٢).

وتأويل الأفق هذا هو الذي يسمح لتصور الغائية، في التوجّه نحو اللانهائي، بأن يحمل معنى قدوم المعنى (Avènement du sens)، إذ يتجلّى في صورة التطوّر باتجاه قطب أبدي من النمطية الاجتماعية نحو فكرة الإنسان، الإنسان الكامل، المتحرّر من تدجين

(118) Husserl (E): Annexe III, op. cit.

(١١٩) لقد تطوّرت الفينومينولوجيا إلى فلسفة العقل الديناميكي (Une philosophie de la raison dynamique) بناء على توظيف الثنائية الكانطية: العقل والفهم، بحيث إن متابعتها في حقل فلسفة التاريخ تتم عبر ما حدّده كانط مسبقاً، إذ هناك تفاوت بين الفهم (L'entendement) بما هو مشروعية الظواهر القابلة للتحقق الفعلي والعقل بما هو اقتضاء الشمولية غير القابلة للتحقق الفعلي، بالجمع بين المشروط في اللا مشروط؛ وهي مطالبة، تحضر في كل الأفكار الترانساندانتالية.

(120) Voir ; Derrida (J): Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, op. cit. PP 231 - 241.

(121) Ricœur (P): Husserl et le sens de l'histoire, op. cit. P 32.

(122) Husserl (E): L'origine de la géométrie, tr: Derrida (J), op. cit. P 208.

الشعوب (Zoologie des peuples) لأن الأساس كامن في توقُّع التوجُّه القصدي لتمييز تسلسل المعنى الأرفع في تاريخ أوروبا.

كما يترادف كلٌّ من فلسفة التاريخ والغائية، إذ يريد هوسرل «إعطاء كل الاهتمام لفكرة الإنسانية الأوروبية بما تحقِّق ذاتي للعقل الفلسفي، بتأملات من منظور فلسفة التاريخ أو أيضاً بالمعنى الغائي»، ذلك أنه لأوروبا والإنسان الأوروبي «معنى غائي»، «فكرة»، وهذه «الفكرة» هي الفلسفة نفسها بما هي شمولية الأفق والمنظور اللانهائي للعلوم إذ ترتبط بداية الجزء الأول من «الأزمة» بالفلسفة عبر وساطة الـ«معنى الغائي» بحيث «يحاول هذا الجزء تأسيس الضرورة الحتمية لقلب الفلسفة إلى فينومينولوجيا ترانساندانتالية على درب تحصيل الوعي بالغائية التاريخية التي يتم تطبيقها على أصول الموقف النقدي»^(١٢٣).

إذا كان التاريخ مجرّد التحاق ثانوي بالفلسفة فقد أصبح الآن درباً ممتازاً للولوج تخوض فيه، هذه الأخيرة، بما هو أحد إشكالياتها، فبعدما لم صار، التاريخ، يُفهم باسم الفكرة، التي تتحقق فيه، فإن حركته هي ما أصبح، بالنسبة للفيلسوف، مُلهماً أصلياً للتيات الترانساندانتالية، فوحدها أوروبا ذات «غائية محايثة» (Téléologie immanente)، ذات «معنى» (Sens)، إذ ليست مكاناً جغرافياً، وإنما رابطاً روحياً، وهو مقصد (Visée) «حياة فعل وإبداع، ذات طابع روحي».

والرقي الذي يتمتع به مفهوم الروح لم يعد منظوياً إلى جانب الطبيعة، وإنما مُحَفَظاً به إلى جانب الوعي التقويمي (La conscience constitutive) وفقاً لكون رابطة الإنسان ليست مجرّد نمط سوسيولوجي وإنما «معنى غائي»^(١٢٤).

لا ينفصل، إذن، بحث الغائية عن مشروع التاريخ بما هو لحظة فهم الذات بوصفها من يساهم في هذا التاريخ، إننا نأخذ في التحرر، يقول هوسرل، من الوحدة التي تسيطر من خلال كل المواقف التاريخية للأهداف، من خلال تعارض وتضامن تحولاتها، بفضل نقد مستديم لا يأخذ سوى بمساق التاريخ في مجمله (...) فإننا نأخذ أخيراً في إدراك المهمة التاريخية التي يمكننا وحدنا التعرف عليها بما هي ملكنا الشخصي، بحيث لا يكون النظر من خارج الحدث: كما لو كانت الصيرورة الزمانية، التي نصير فيها نحن أنفسنا، مجرّد صيرورة سببية خارجية، وإنما يولد النظر من الداخل، نحن (...) [الـ] كائنات في صيرورة وفقاً للروح التاريخي، فوفقاً لذلك فقط تكون لنا مهمة خاصة بنا^(١٢٥).

(123) Voir: Ricœur (P): Husserl et le sens de l'histoire, op. cit. P 30.

(124) Op. cit. P 31.

(125) Husserl (E): La crise des sciences, op. cit. § 73, P 302.

وبما أن التاريخ هو تاريخ أوروبا فإن المعنى الذي تُعنى بتحقيقه هو أيضاً معنى هذا التاريخ، إنه معناها، وهذا النوع من إيضاح التاريخ... ليس سوى تحصيلاً أصلياً للوعي، من قبل الفيلسوف، بالمعنى الحقيقي، لما يريده من نفسه، منحدرًا من الإرادة، وبما هي إرادة أسلافه الروحيين^(١٢٦).

فالخطوط العريضة والأساسية لفكرة الفلسفة لا تُقرأ إلاّ حول التاريخ، فليس التاريخ موارد وهمية، بناء على المهمة اللانهائية للعقل التي تتضمن تاريخاً، أي تحقيقاً تقديمياً، وهكذا تكون عودة التاريخ ملهماً ممتازاً لمعنى فو-تاريخي (Supra-historique)، كما يتأسس أفق المستقبل على اكتشاف الأصل والتأسيس البدئي بصورة نهائية بحيث يمكن معرفة الذات، وهذا استفادة من ديكارت قائد المعركة ضد الأحكام المسبقة، التي تحمل معاني الزيف والمواربة لا الأصالة وقطعية البداهة، الأمر الذي يحيل، ضرورة، إلى إلزام الالتزام بتجديد خوض هذه المعركة حتى يتم الحصول على المعنى «المطمور» (Enfuit) لأجل استحضاره ويكون، بالتالي، حاضراً، ويتم تعقّل الوحدة الغائية للتاريخ، فمسألة فهم الذات لا تتحقق إلاّ إذا تحقّق فهم الأجداد وسوابق الأجيال التي يتم تأسيسها بما هي لحظات راهنة، إنه ما يطلق عليه تسمية «تحصيل الوعي بالذات» (Prise de conscience) (Selbstbesinnung) (de soi)^(١٢٧).

إذا كان مفهوم القطعية يأخذ دلالة منطقية فإنه مرادفه هو الاكتمال، الذي يأخذ دلالة تاريخية، إذ يكون فيه العقل قطب التاريخ الغائي اللانهائي واستحضاراً لـ«الإنسان الذي يحقق أقصى فهم للذات من جهة مسؤوليته عن وجوده الخاص» بما هو تحيّل للحقيقة القطعية وحمل الوجود إلى رتبة العقل القطعي، العقل الذي يجعل من الوجود ملكاً له^(١٢٨) من خلال حياة الإنسان الفاعلة، إن هذا العقل هو الذي يصنع إنسانيته، ومن هنا فإن القطعية هي معنى قسرية (Contrainte) المهمة الشاملة^(١٢٩)، بما هي غائية علمية.

هكذا فإن أزمة أوروبا أزمة علمية بالدرجة الأولى ولكن يمكن حلّها إذ تصبح قابلة للفهم على بفهم خلفية «غائية التاريخ الأوروبي» عبر كشف الحجاب عنها في الصورة

(126) Ricœur (P), op. cit. P 33.

(127) Op. cit. bid. P 34.

(١٢٨) لا شك أن هذه الفكرة تصرّح بمدى ديكارتية هوسرل بما هي دعوة؛ لأن يكون الإنسان سيد الطبيعة والأشياء باستخدام العقل، إنها لغة «مقال في المنهج» إذ يركّز ديكارت بوضوح تام على قيمة العقل وقيمة سواده للأشياء.

(129) Op. cit. P 40.

الفلسفية، شرط فهم أوروبا في النواة المركزية لماهيتها، ذلك أن إدراك الأزمة يتطلب بلورة «مفهوم أوروبا بما هي الغائية التاريخية لأهداف العقل اللامتناهية»، أو بالأحرى كيف ينبثق العالم الأوروبي عن أفكار العقل، يعني عن روح الفلسفة، لينكشف بأن الأزمة في جوهرها ما هي إلا ذلك الفشل للعقلانية التي اتخذت طابع الخارجية والسطحية، أي «النزعة الموضوعية والنزعة الطبيعية»^(١٣٠).

(130) Voir: Husserl (E): Annexe III, op. cit. PP 382 - 383.



المجتمع المدني في تونس.. والتحول الديمقراطي

فتحي الحاج إبراهيم*

بعد مرور ما يناهز الأربع سنوات على انطلاق ثورات الربيع العربي، وما بشرت به من آمال ووعود على مستوى الإصلاح لا سيما السياسي، تشهد جل بلدان الربيع العربي حروباً وصراعات داخلية عنيفة، تنبئ بخرابها وإعادة إلى طور ما قبل التحديث.

في ظل هذا الوضع المتأزم الذي لا تبدو بوادر انفراجه بائنة، والذي يزداد تعقيداً يوماً بعد يوم، يبدو المشهد السياسي في تونس مختلفاً وأن أمل التحول الديمقراطي لا يزال قائماً رغم ما يحفّ به من مخاطر وإنزلاقات. كان تعاطي القوى السياسية والاجتماعية التونسية مع أزمته مختلفاً عما حدث في الأقطار العربية الأخرى.

ففي ظل التجاذبات والاحتقان السياسي أجمعت جل القوى على الخيار الديمقراطي التوافقي الذي مكّنها من انتخاب مجلس تأسيسي في ٢٣ أكتوبر ٢٠١١ جامعاً لجل الأحزاب السياسية والتيارات الأيديولوجية، تلتها

* باحث من تونس، أستاذ مساعد، معهد دراسات العالم الإسلامي، جامعة زايد. البريد الإلكتروني: fathi.brahim@zu.ac.ae

انتخابات تشريعية في ٢٦ أكتوبر ٢٠١٤ أفرزت أول مجلس لنواب الشعب عاكساً لتنوع المشهد السياسي، ثم جاءت الانتخابات الرئاسية في ٢١ ديسمبر من السنة نفسها متوجة لمسار التحول الديمقراطي الذي استغرق أربع سنوات رغم المخاوف التي لازالت تحفّه.

يهدف هذا البحث إلى فهم وسبر عوامل هذا الاستثناء والنجاح النسبي الذي أحرزته التجربة في تونس، من خلال استجلاء عوامل نشأة ومراحل تطور المجتمع المدني الذي يعتبر من أهم تجليات نشأة وتطور الوعي السياسي في المجتمعات الحديثة؟

في الندوة الفكرية التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في سنة ١٩٩٢ حول المجتمع المدني في الوطن العربي^(١) طرحت العديد من الإشكاليات التي تحيط بهذا المفهوم من خلال ثلاث أسئلة رئيسية:

الأول حول المفهوم ذاته، نشأته وتطوره وإمكانية استعارته وتنزيله على واقع المجتمعات العربية، وحول التجارب العربية السابقة التي تمثلت في مؤسسة الأوقاف والجمعيات الحرفية والمهنية ووجود الزوايا والربط والتكايا إن كانت تمثل شكلاً من أشكال المجتمع المدني أم هي عبارة عن «مجتمع أهلي» يختلف في حمولته الوجدانية والمعرفية عن الأول.

لا شك أن الحذر مرغوب عندما نتعاطى مع مفاهيم نشأت في سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة، كما نوه العديد من الكتاب من بينهم سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل^(٢)، ولكن لا بد من إدراك بعدها الكوني^(٣) وأنه يمكن انتزاعها من سياقاتها الأصلية وتنزيلها على واقع اجتماعي مغاير لا سيما المجتمع العربي الذي تبنى العديد من المفاهيم والقيم الحديثة منذ القرن التاسع وتشكّل بمقتضاها ولا يزال يسعى إلى تحقيقها ومن ضمنها مفهوم المجتمع المدني.

أما السؤال الثاني فقد تعلق بحدود المفهوم: هل المفهوم يقتصر على التنظيمات

(١) مجموعة من الباحثين، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ١١-١٢.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة (مراجعة منهجية)، في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. وقد أشار إلى هذا الإشكال المنهجي والمفاهيمي في كتاب المجتمع المدن وأبعاده الفكرية، سلسلة حوارات القرن الجديد، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣.

(٣) الحبيب الجناحاني، سيف عبد الفتاح إسماعيل، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، سلسلة حوارات القرن الجديد، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣.

والتجمعات المتنوعة التي تهدف إلى احتواء الفاعلية الاجتماعية وتنظيم عمل الفاعلين (كما يرى البعض)، أم أنه يتوسع ليشمل الأحزاب السياسية وتنظيماتها (كما يرى البعض الآخر)؟

فيما يتعلق بدراستنا نعتبر أنّ الأحزاب السياسية هي من ضمن قوى المجتمع المدني التي لعبت دوراً هاماً في نشأة المجال السياسي في الأقطار العربية، وفي تنظيم وتأطير الممارسة السياسية، لا سيما التي شكلت المعارضة في مرحلة الاستعمار وساهمت في نشأة الدولة الوطنية الحديثة.

أما السؤال الثالث فهو نظري معرفي وعملي: هل المجتمع المدني في تركيبته وبنيته العميقة، مجتمع واحد في الوطن العربي أم أنه مختلف ومغاير باختلاف التشكيلات الاجتماعية والسياسية لكل قطر؟ لا شك أنه هناك العديد من القواسم المشتركة بين كل أقطار العربي لا سيما الذي يشكل الذاكرة والمخيال الاجتماعي المشترك، لكنه حري بنا أن نميز بينها أو أقلها بين ثلاث مجموعات منها تشكلت وتطورت مجتمعاتها وثقافتها بنسق مختلف، وهي مجتمع أقطار مجلس التعاون الخليجي، وأقطار المغرب العربي وبقية أقطار الشرق الأوسط، ومن ضمن أقطار المغرب العربي تميزت تونس بجملتها من الخصائص أهمها تجانس مجتمعاتها وتمدنه بنسبة أعلى^(٤).

في سياق الحديث عن نشأة المجتمع المدني في المجتمعات الغربية، يميّز يورغن هابرماس بين المجال العام والمجال السياسي والمجتمع المدني، ويعتبر هذا الأخير آخر مراحل تطور المجال العام، وأحد أهم محددات المجال السياسي. ففي كتابه «الفضاء العام» (L'espace public)^(٥) تناول دراسة المراحل التاريخية والطبقات الدلالية لمفهوم المجال العام وكيف تحوّل تدريجياً إلى مجال سياسي من خلال نشأة الدولة الحديثة من جهة والمجتمع المدني من جهة أخرى.

انطلق هابرماس أولاً في عرض الدلالات اللغوية والاصطلاحية المختلفة للفظ العام، فقال: إن هذا اللفظ يفيد كل ما هو متاح ويمكن ولوجه، وفي هذا السياق يقصد به المباني العامة التي تحتوي مؤسسات الدولة التي تعرف بالسلطة العامة والتي أوكلت لها مسؤولية الاهتمام بالمصلحة العامة، مصلحة كل المواطنين.

(٤) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، ١٩٩٨، ص ١٥.

(5) Jürgen Habermas, L'espace public Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, 17e édition, Payot, Paris, 1990.

يتقاطع مصطلح المجال العام مع مصطلح الرأي العام، لذلك يمكن تعريف الفضاء العام بالفضاء الذي يتم فيه التعبير عن الرأي العام لا سيما المعارض للسلطة. ومن أهم خصائص الفضاء العام، بقطع النظر عن ارتباط نشأته بالسوق وبنشأة الطبقة البورجوازية، أنه فضاء حر، يتكون ويكتسب فاعليته من خلال عملية الحوار التي ترسخت وأخذت طابعاً سياسياً مع ظهور الدولة الحديثة من ناحية، وظهور المجتمع المدني من ناحية أخرى، كمجال مستقل عن الدولة وكطرف مناهض لسلطتها^(٦). إذا يعتبر المجتمع المدني محدداً أساسياً للمجال السياسي، ومن أهم خصائصه أنه مناهض لسلطة الدولة.

في دراسة حول المجتمع المدني بيّن عزمي بشاره^(٧) أن المجتمع المدني هو وليد صيرورة فكرية وتاريخية تهدف إلى تحقيق المواطنة لأفرادها والديمقراطية لمجتمعاتها عبر مجموعة من التمهصلات والتمايزات في العلاقة بين الفرد والجماعة، أو بين المجتمع والدولة. ولا يمكن لمفهوم المجتمع المدني أن يكتسب معناه لا سيما في الدول العربية إذا جرد من معناه السياسي وأخرج من سياق المعركة من أجل الديمقراطية. ولا يمكن لكل المؤسسات والجمعيات والاتحادات التي تعتبر من مكونات المجتمع المدني أن يكون لها معنى إذا لم تنشأ خارج نطاق الدولة والاقتصاد، وإذا أفرغت من بعدها السياسي ومن قدرتها النقدية. فإذا ما وقع هذا فإنه يعتبر عملية إجهاض لكل معاني المجتمع ومكتسباته التاريخية^(٨).

وفي السياق ذاته يقول حليم بركات: «إن مشاركة الشعب في تسير شؤونه وشؤون المجتمع مشاركة ناشطة وحرّة هي المقياس الحقيقي لمدى حضور المجتمع المدني وتقدمه»^(٩).

في دراسة حول محدّدات الفكر السياسي العربي وتحليلاته اعتمد محمد عابد الجابري^(١٠) إطاراً مفاهيمياً متكوّناً من ثلاثة مفاهيم: مفهوم اللا شعور السياسي الذي حاول من خلاله إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه

(٦) المصدر السابق، ص ١٤-١٦.

(٧) عزمي بشاره، المجتمع المدني دراسة نقدية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة السادسة، ٢٠١٢.

(٨) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٩) حليم بركات، الهوية أزمة الحداثة والوعي التقليدي، بيروت: رياض الرايس للكتاب والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ١٤٠.

(١٠) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (٣)، العقل السياسي العربي محدّداته وتحليلاته، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠. لم يتبنّ الجابري هذه المفاهيم التي برزت في مجتمعات مختلفة بشكل مطلق وإنما حاول تبنيها للمجتمع العربي. عبد الإله بلقزيز في كتابه تكوين المجال السياسي الإسلامي لم يناقش المفهوم واعتبره من المسلمات.

والمعاصر. والمفهوم الثاني هو مفهوم المخيال الاجتماعي، كمنظومة من البدايات والمعايير والقيم والرموز، يمثل المرجعية للعقل السياسي كممارسة وأيديولوجيا، أما المفهوم الثالث فهو مفهوم المجال السياسي.

تلك هي المحدّدات التي اعتمدها الجابري لدراسة الفكر أو الوعي السياسي العربي. محدّدات مستمّدة من التاريخ الإسلامي القديم وأخرى من التاريخ الأوروبي الحديث. ولعلّ أهمّ هذه المحدّدات -دون الانتقاص من أهمية المحددين الأولين- هو مفهوم المجال السياسي باعتبار أن المجتمعات الحديثة ونظمها السياسية تشكلت على حسب هذا المفهوم ومعانيه الجديدة التي أكسبها للمجتمع والدولة، وأن أهمّ إفرزاته وتجلياته هو نشأة المجتمع المدني.

ومن خلال ما تقدّم يجب وضع بعض المحدّدات المنهجية الخاصة ببحثنا حول نشأة المجتمع المدني في تونس والتي تتعلق بأبعاد هذا المفهوم ومضامينه اعتماداً على تقسيم مراحل التاريخيّة إلى مرحلتين أساسيتين: الأولى امتدت منذ نشأة الدولة الإسلامية الأولى في عهد النبي محمد عليه الصلاة والسلام إلى حين استعمار الدول الأوروبية للعالم العربي، أما الثانية فهي المرحلة الحديثة التي بدأت منذ القرن التاسع عشر وتمتد إلى يومنا هذا.

بالنسبة للمرحلة الأولى سنعرض باختصار بعض العوامل والتجارب التاريخية (vécu) التي تمثل الذاكرة أو المخيال الجماعي الذي شكل الوعي والمجال السياسي، والتي تشترك في بعضها الأقطار العربية حسب دراسة محمد عابد الجابري لمحدّدات الفكر السياسي العربي، وبعضها الآخر متعلق بتونس تحديداً. مثلت هذه العوامل رافداً مساعداً على تلقي القيم والمفاهيم الحديثة.

أما المرحلة الحديثة فسنتناول عوامل نشأة المجتمع المدني بتونس من خلال نشأة الجمعيات والصحافة والأحزاب السياسية كمحدّدات جديدة للمجال السياسي، ومن ثم للمجتمع المدني كمجال مستقل ومناهض للدولة منذ قيام الإصلاحات على أثر التحديات التي فرضها صعود الحضارة الغربية على كل الأصعدة، إلى حين قيام ثورات الربيع العربي باعتبار أن المجتمع المدني لا يزال في طور التشكل.

□ العوامل التاريخية لتشكيل الاجتماع التونسي

هناك العديد من العوامل المباشرة التي سنتناولها لاحقاً وغير المباشرة التي ساهمت في تشكّل الوعي السياسي في تونس، ومن ضمنها الروافد الاجتماعية التي ساهمت في تشكّل

نمط الاجتماع التونسي بصيغة مختلفة عن باقي المجتمعات العربية، وعمّقت لدى التونسي إحساسه بالانتماء الوطني ثم المغاربي ثم العربي ثم الإسلامي.

لقد تعاقبت على تونس العديد من الحضارات بسبب موقعها الجغرافي وثرواتها الطبيعية جعلتها دائمة الانفتاح على العالم وعلى أوروبا، وجعلت المجتمع التونسي في تشكّل وإعادة تشكّل مستمرة. فبالإضافة إلى العنصرين الفينيقي والأمازيغي اللذين بقيا راسخين في الذاكرة الجماعية التونسية تمثل الحقبة الإسلامية المرحلة الأهم في تشكّل نسق ودينامكية الاجتماع التونسي وفي تكوين العديد من خصوصياته.

فمنذ قرون الإسلام الأولى درجت تونس على البحث عن استقلاليتها السياسية^(١١) عن المركز دون التخلي عن انتماؤها القيمي والرمزي للأمة فكانت من أولى الدول التي استقلّت عن السلطة المركزية، وذلك منذ قيام الدولة الأغلبية (١٨٤ - ٢٩٦هـ) في القيروان لمواجهة الخطر الفاطمي السياسي والمذهبي^(١٢) الذي آل إليه حكم القيروان.

تأكدت هذه الاستقلالية مع تأسيس أول دولة إسلامية غير عربية على يد المعز بن باديس الصنهاجي البربري الأصل (٤٢٢ - ٤٥٤هـ / ١٠٠٨ م - ١٠٦٢ م) الذي استقل عن السلطة الفاطمية المتمركزة بمصر وعن السلطة العباسية ببغداد، وجعل من تونس مركزاً حضارياً كبقية بلدان العالم الإسلامي^(١٣).

مثل هذا الحدث نقطة تحول كبرى في تاريخ تونس لما كان لها من تأثير هام على تركيبة المجتمع التونسي. فبأمر من الخليفة الفاطمي المستنصر بالله (٤٢٧ - ٤٨٧هـ / ١٠٣٦ - ١٠٩٤م)، وعقاباً للحاكم المعز بن باديس (الصنهاجي) الذي خلع طاعة الفاطميين والولاء للعباسيين زحفت قبائل بني هلال وبني سليم على تونس ودمرت المعالم الحضارية التي احتوتها المدن التونسية ولا سيما مدينة القيروان، وقطعت المد الحضاري التراكمي الذي كانت عليه تونس، والأثر الأهم هو تعريب المجتمع التونسي على نطاق واسع. انتقل مركز الحكم من مدينة القيروان إلى مدينة تونس التي أصبحت عاصمة دولة وحاضرة ملك بفضل الازدهار الذي شهدته زمن الحكم الحفصي ١٣٧٧ - ١٤٨٨ م^(١٤).

(١١) كونتن سكرن فقد خصص كتاباً لدراسة الأحداث التاريخية التي ساهمت في تشكّل الوعي السياسي في أوروبا، لا سيما حركة الاستقلال السياسي لبعض المدن الإيطالية عن السلطة المركزية.

(١٢) نقولا زيادة، إفريقياات.. دراسات في المغرب العربي والسودان الغربي، لندن: رياض الريس للكتاب، ١٩٩١، ص ١٧٧.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(14) Mahmoud Abdel Moula, L'université zaytounienne et la société tunisienne, Tunis, 1971, p. 33.

بعد هذا التاريخ شهدت تونس العديد من الاضطرابات أدت إلى سقوط الحكم الحفصي وانطوائها تحت حكم الأتراك منذ سنة ١٥٧٤ م. مثل دخول العنصر التركي نقطة تحول أخرى في تاريخ تونس لما كان له من انعكاسات اجتماعية وسياسية، أهمها انضمام العنصر التركي إلى التركيبة العرقية للمجتمع، وتغيير نمط الحكم الذي أدى إلى ظهور بواذر الرفض والمعارضة في صفوف التونسيين الأصليين.

بالإضافة إلى هذه الأحداث السياسية كان للعامل الاقتصادي والتجاري خصوصاً دوراً كبيراً في تشكّل الاجتماع التونسي المدني. لقد ساهمت الموانئ التي تواجدت بتونس بفضل موقعها المتوسطي في ازدهار التجارة وفي توسيع دائرة انفتاحها على العالم الخارجي، لا سيما البلدان الأوروبية واستقبال العديد من الجاليات الأجنبية التي كانت تقيم خارج أسوار الحاضرة.

وزاد في هذا الانفتاح ازدياد عدد سكان المدينة المحاطة بالأسوار الذين اضطروا إلى الخروج والاستقرار بضواحيها، كضاحية باب الجزيرة وباب السويقة وباب البحر، أقاموا فيها أسواقاً جديدة ومراكز لصناعة السفن و«الفنادق» المخصصة للتجار الأوروبيين^(١٥).

أما العامل التاريخي الثاني الذي زاد في انفتاح المجتمع التونسي على المجتمعات الأخرى هو دخول أعداد كبيرة من مسلمي الأندلس (المورسكيين) واليهود إلى تونس ابتداء من النصف الأول من القرن الثاني عشر تزامناً مع سقوط بلنسيا.

لا شك في أن هذه الأحداث كانت في حينها مربكة للاستقرار السياسي والانسجام الاجتماعي في تونس، ولكنها جعلت المجتمع التونسي في حالة تشكّل مستمر استطاع من خلالها أن يستبطن ويتقبل حقيقته المتنوعة والمتعددة، وأكسبته تجربة في الانفتاح وتقبل الآخر دون خوف.

مثل هذا التنوع عامل إثراء ثقافي واقتصادي بفضل تنوع العلوم والخبرات والثروات التي جلبها المهاجرون معهم^(١٦). فقد استقرت نسبة لا بأس بها من الوافدين بمدينة تونس تمكّنوا من السيطرة على العديد من الأنشطة الثقافية والاقتصادية بفضل انخراطهم في المجموعات الحرفية، وتوليتهم المناصب الهامة في الدولة، وتقلدهم مهام التدريس في الزيتونة.

كل هذه العوامل بالإضافة إلى إشعاع جامع الزيتونة الذي كان منارة علم جعلت من

(١٥) نقولا زيادة، ص ١٨٦.

(16) Paul Sebag, Tunis, Histoire d'une ville, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 157

تونس مدينة عالمية^(١٧) (cosmopolite)، وجعل نسبة الحضر في المجتمع التونسي التي كانت ما بين ١٥ و ١٦٪ تفوق نسب بلدان المغرب العربي التي لم تتجاوز ٧ أو ٨٪^(١٨).

كل هذه العوامل التاريخية والاجتماعية جعلت المجتمع التونسي أكثر انفتاحاً على الحداثة الأوروبية وقيمها الجديدة، ومهدت لنشأة المجتمع المدني في تونس ووعيه السياسي الحديث بنسق أسرع مما كان عليه الحال في الأقطار العربية الأخرى.

□ بؤادر نشأة المجتمع المدني في تونس

تشترك تونس مع باقي الأقطار العربية الأخرى في بعض العوامل والتجارب التاريخية التي ساهمت في تشكّل الذاكرة السياسية الجماعية، ولعل أهمّها تجربة مجتمع المدينة ومرحلة الخلافة الراشدة التي انتهت بالصراع على السلطة، وأدت إلى انقسامات مذهبية وعرقية ظلت محددة للمجال السياسي في العالم العربي والإسلامي إلى يومنا هذا.

وما حركات الانفصال عن السلطة المركزية التي لاحت بؤادها منذ الخلافة الأموية، وتكرّست وترسخت طيلة فترة ضعف الحكم العثماني، إلّا نتيجة لهذا الصراع الذي لم يستغل كدافع للتأسيس للمجال السياسي في العالم العربي. لازمت إشكالية الخلافة الفكر الإسلامي لقرون عدة دون أن تفرز وعياً سياسياً مؤدياً إلى تصور جديد للسلطة وممارستها، بل اكتفت بالتأكيد المطرد على شروطها الأخلاقية، لا سيما في الفكر السني الذي اكتفى بشرط العدالة في اختيار الحاكم.

ومن المؤكد أن الصراعات على السلطة في ظل تقهقر الظروف الاقتصادية والاجتماعية ساهمت كثيراً في خلق المناخ الملائم لتبني الأفكار والتنظيمات السياسية الحديثة الوافدة. من ثم يمكننا اعتبار نشأة الوعي السياسي الإسلامي والعربي كمؤسس للمجال العام السياسي -رغم تجربة الإسلام الأولى- ظاهرة حديثة تزامنت مع نشأة الحركة الإصلاحية التي جعلت من الإصلاح السياسي جزءاً أساسياً وضرورياً من مشروعها الإصلاحي.

كان لقيام الثورتين الفرنسية والأمريكية، وما بشرتا به من قيم جديدة نصّت عليها وثيقة حقوق الإنسان والمواطن، تأثيراً هاماً في نشأة الوعي السياسي، ثم في نشأة المجتمع المدني في الأقطار العربية. وما ساهم في تقبّل المجتمعات العربية لهذه الأفكار والقيم السياسية الجديدة حالة التهميش التي كانت تعيشها مقارنة بغيرها من الجاليات الأجنبية

(١٧) المصدر السابق، ص ١٦٥.

(18) Daniel Rivet, Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation, Paris, Hachette, 2002, p. 140.

الوافدة التي تحققت لها هذه الحقوق المدنية داخل وخارج مواطنهم^(١٩).

وما حركات الإصلاح التي انطلقت منذ بداية القرن ١٩ في جل أقطار العالم العربي والإسلامي، إلا تتويج لهذا الوعي السياسي الجديد الناشئ الذي تجلّى تدريجياً في انتفاضات الاحتجاج التي انطلقت في تونس منذ أن تمّ التوقيع في يوم ٨ أوت ١٨٣٠ على معاهدة تنصّ على التخلي عن تجارة السفن التي كانت مصدراً اقتصادياً هاماً، وإلغاء رقّ المسيحيين والتخلي عن سياسة الاحتكار التي كانت تمارسها السلطة التونسية لحماية مداخيل الدولة^(٢٠).

زادت هذه المعاهدة في تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للشعب التونسي، وأجبرت الباي على فرض ضرائب إضافية على شعبه (الضريبة الشخصية) سنة ١٨٥٦، أدّت بدورها إلى انتفاضة شعبية عارمة مهّدت إلى إعلان عهد الأمان سنة ١٨٥٧، ثم إلى إعلان الدستور لاحقاً يوم ١٠ سبتمبر ١٨٦١.

جاءت قيم الثورات الجديدة لتحل منظومة سياسية واجتماعية جديدة محل المنظومة السياسية والاجتماعية التقليدية، التي فقدت تدريجياً مقوماتها وشرعيتها بفعل التنوع والتعدد الذي أصبحت عليه المجتمعات العربية عموماً والمجتمع التونسي خصوصاً من جهة، ومن جهة أخرى لم يعد بإمكانها أن تظل قائمة على تغيب الفرد لصالح الجماعة والأمة التي فقدت شروط قيامها وعلى نظام الراعي والرعية التي باتت رافضة أن تكون قطيعاً، ورافضة الطاعة اللامشرطة لولي الأمر من أجل اتقاء الفتنة.

جاءت القيم الحديثة لترسي قِيماً جديدة ونظاماً سياسياً واجتماعياً جديداً مبنياً على قيم وعلى شرعية جديدة مبادئها وضوابطها يتم الاتفاق عليها اجتماعياً وبالإجماع الواسع وينص عليها الدستور. وبالرغم من أن هذا الدستور في نسخته الأولى لم يكن معبراً عن إرادة الشعب التونسي إلا أنه كان بداية قيام معادلة جديدة بين الدولة والمجتمع، بين مجتمع سيعاد تأسيسه على مبدأ المواطنة ودولة سلطتها تشاركية وممثلة لإرادة شعبها.

كانت التجربة الدستورية التونسية رائدة في العالم الإسلامي والعربي رغم سبق مصر في نقل الدستور الفرنسي الذي ترجمه رفاعه الطهطاوي في كتابه «تخليص الإبريز في

(١٩) أحمد جدي، محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. يتحدث الكاتب عن ضعف حضور الثورة الفرنسية في الفكر العربي الحديث رغم أهميتها باستثناء بعض الإشارات، ويقول: «القراءة المتأنية لكتابات خير الدين وبيروم الخامس وقابادو وابن أبي الضياف والمسعودي والجبرتي والطهطاوي والكواكبي ورشيد رضا وغيرهم، تؤكد لنا غياب أو تغيب الثورة الفرنسية في أعمال هؤلاء الإخباريين والمصلحين» ص ٢٣.

تلخيص باريس» تحت عنوان «الشرطة» منذ سنة ١٨٣٤ دون التأكيد على ضرورة تبنيه ومكتفياً بإحاطته ببعض التحذيرات.

وما ميّزها عن غيرها من التجارب كالتجربة الدستورية العثمانية (١٨٧٦) التي كانت سلمية^(٢١) هو أنّ إصدار الدستور جاء نتيجة لسلسلة من الإصلاحات والاحتجاجات الشعبية التي سقطت ضحيتها العديد من أفراد الشعب، مما أعطاهم مشروعية أعمق وأشمل، وساهمت مبكراً في ترسيخ فكرة الوطن والمواطنة لدى الشعب التونسي وضرورة المشاركة في الحكم.

أمّا خير الدين التونسي فقد أولاهها باباً كاملاً في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، وقرنها بفكرة الحرية، واعتبر هاتين الفكرتين أساساً لتحضّر الشعوب الأوروبية. كانت هذه التجربة الدستورية، وما أكّده من حقوق إنسانية وحقوق مدنية وسياسية، بمثابة العقد الاجتماعي الذي أبرم بين المجتمع والدولة، ومؤسسة للمجال السياسي في تونس من خلال التأسيس للدولة المدنية الحديثة وللمجتمع المدني الحديث القائم على حقوق المواطنة.

لقد مثّل الدستور منذ ذلك التاريخ الإطار العام والمرجعية الشرعية الجديدة التي سنتظم وتعطي الوجهة المدنية الحديثة لحركة الإصلاح في تونس. وما ساهم في تأكيد وترسيخ هذه القيم الجديدة بالإضافة إلى الحراك الشعبي الذي كان يشهده الشارع التونسي نشأة الصحافة التي كانت مترامنة مع تبني الدستور التي مثّلت فضاء موازياً للشارع مكن التونسيين من الإعراب عن آرائهم.

كانت جريدة «الرائد التونسي» التي صدرت سنة ١٨٦٠ أول جريدة تونسية احتوت على أخبار رسمية وأخرى شعبية تمّ التخلي عنها مع انتصاب الحماية لأنها كانت تمثل ركن الكتابات النقدية، وأصبح اسمها جريدة «الرائد الرسمي التونسي» إلى يومنا هذا. ثم وقع إصدار في يوم ٢١ أبريل ١٨٦١ مجلة «الجنایات والأحكام العرفية» التي كانت مراعية لحقوق الإنسان ومحاولة توفيقية بين المذهبين المالكي والحنفي من جهة، والتشريع الليبرالي الغربي من جهة أخرى^(٢٢).

لم يدم عهد الأمان طويلاً فقد اضطرت حكومة الباي في سنة ١٨٦٣ إلى رفع الضريبة مجدداً لتسديد القروض مما أدى إلى اندلاع ثورة تونس الشهيرة سنة ١٨٦٤ بقيادة علي بن

(٢١) وجيه كوثراني، التنظيمات العثمانية والدستور.. بواكير الفكر الدستوري نصاً وتطبيقاً ومفهوماً، دراسة مجلة تبين، العدد ٣، شتاء ٢٠١٣، الدوحة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

(٢٢) الهادي التيمومي، تونس ١٩٥٦-١٩٨٧، تونس: دار محمد علي للنشر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص ٢٢.

غذاهم^(٢٣) الذي لُقّب بـ«باي الشعب»، رافعة راية الإصلاح الإداري والقضائي والتي كان شعارها «كفانا مجبي وممالك ودستور»^(٢٤). لم تكن القبائل معارضة للدستور بحدّ ذاته، بل بسبب خرق الباي لما نص عليه الدستور الذي أجبر على الالتزام بالدستور وتعهده باحترامه على أثر حركة الاحتجاج الواسعة التي قامت ضده سنة ١٨٧٥^(٢٥).

ولعل أهم التحولات التي كانت نتيجة هذه الانتفاضات المتكررة هو أن مطالب الإصلاح أصبحت مطلباً شعبياً وطنياً ولم يعد نخبياً، بأيدي النخبة السياسية والعلمية وهذا ما ميّز مبادرة خير الدين الإصلاحية (١٨٧٣-١٨٧٦) التي كانت استجابة لتطلعات الشعب التونسي^(٢٦). إلى حين انتصاب الحماية انخرطت الإصلاحات التي شهدتها تونس في ديناميكية جديدة، ألا وهي تهديدات القوى الأوروبية من ناحية، وتهديدات الشعب من ناحية أخرى.

لقد كانت الانتفاضات التي شهدتها تونس، لا سيما ثورة علي بن غذاهم، محفّزاً لتأسيس المجال العام حسب قول هابر ماس في حق الثورة الفرنسية التي كانت المحفز لبروز حركة تأسيس للمجال العام أو للحياة الاجتماعية من خلال نشأة الحركة الأدبية والفنية النقدية^(٢٧).

مع انتصاب نظام الحماية سنة ١٨٨١ تبلور المنحى السياسي والمدني للمجتمع التونسي، وحلّت ديناميكية اجتماعية وسياسية جديدة، بفعل تغير التركيبة السياسية

(٢٣) عبد العزيز الثعالبي، تونس الشهيدة، ترجمة: سامي الجندي، لبنان: دار القدس، الطبعة الأولى ١٩٧٥، ص ٣١-٣٢

(٢٤) جان غانياج، ثورة علي بن غذاهم ١٨٦٤، الباب الخامس من كتاب أصول الحماية الفرنسية بالبلاد التونسية، ترجمة: نخبة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية، المكتبة التاريخية ٢، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٥.

(٢٥) عبد العزيز الثعالبي، ص ٣٢.

(٢٦) أحمد عبد السلام، مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٧، ص ٧. يورد في هذا الكتاب أن خير الدين التونسي استعان بالعديد من أعلام تونس في القيام بإصلاحاته المشهورة، وأن خطته الإصلاحية اعتمدت على إنشاء الجمعيات واللجان، ومن أهمها جمعية الأوقاف ولجنة إصلاح التعليم. كما أن جريدة «الرائد التونسي» التي تأسست سنة ١٨٦٠ كانت ترافق كل إصلاحات خير الدين بالنقد والتوجيه (ص ٧٣)، بالإضافة إلى أن خير الدين كان مؤمناً بأن الإصلاح يجب أن يكون باقتناع الوالي والرعية بذلك كما ذكر في كتاب أقوم المسالك: «وإني مازلت أقول: إن تونس لا تستقيم بدون تنظيمات، وإنها لا بد لإجرائها من الطريقة المار ذكرها (أي اقتناع الوالي والرعية بجدواها) وإلا فالتنظيمات في تونس بدون ما ذكر كالعنقاء اسم بلا مسمى، فلا تغترن بقول من لا يدرك الحقائق» (ص ٨١).

والاجتماعية نتيجة عملية التحديث التي خاضتها تونس منذ بداية القرن من ناحية، وبفعل التحدي والهيمنة المفروضة التي بلغت ذروتها من ناحية أخرى.

ومن أهم مميزات هذه الديناميكية الجديدة أنّها أصبحت ذات قطبين بعد أن كانت ثلاثية الأقطاب، وهذان القطبان تمثّلا في الدولة المتماهية مع المستعمر (باستثناء فترة حكم المنصف باي) من جهة، والشعب من جهة أخرى الذي تنظّم وتشكّل في جمعيات وجماعات بقيادة نخب تونسية جديدة، تخرّج بعضها من مؤسسات التعليم الحديث والبعض الآخر من المؤسسة الزيتونية التقليدية يحمل فكراً مستنيراً ويؤمّن بضرورة الإصلاح والتحديث.

تكثفت المظاهرات والاحتجاجات منذ انتصاب الحماية وتنظمت منذ نهاية القرن ١٩ في جمعيات وحركات اجتماعية^(٢٨)، أكثر فاعلية وتأثيراً يمكننا حصرها في ثلاث تنظيمات: الجمعيات الطلابية، والجمعيات النقابية والأحزاب السياسية مدعومة كلّها بحركة صحفية مكثفة. ظهرت الجمعيات الطلابية الأولى منذ ١٨٩٦ وتمثلت في الجمعية الخلدونية التي كان لها دوراً ثقافياً وسياسياً واجتماعياً هاماً، ثم تلتها جمعية قدماء المدرسة الصادقية سنة ١٩٠٥.

كان للحركة الطلابية المتمثلة في حركة الشباب التونسي وحركة الطلبة الزيتونيين التي كانت تدافع عن مكتسباتها وتناضل من أجل حقوقها ومن أجل إصلاح التعليم، دور هام في التصدي لقرارات السلطة، فهي التي قامت بقيادة وتأطير حركة التنديد والمعارضة التي بدأت سنة ١٩١٠ التي تلتها أحداث الجلاز سنة ١٩١١ وأحداث الترامواي سنة ١٩١٢ التي أخذت طابعاً وطنياً^(٢٩). منذ هذا التاريخ وإلى يومنا هذا بقيت الحركة الطلابية من أهم مكونات وحركات المجتمع المدني التونسي رغم ما لحق بأفرادها من اضطهاد ومن محاولات الاحتواء التي شهدتها في العشريتين الأخيرتين.

إلى جانب الجمعيات الطلابية برزت في تونس الأحزاب السياسية وكان أولها «الحزب الحر الدستوري التونسي» الذي تأسس على يد عبد العزيز الثعالبي سنة ١٩٢٠، ثم سمي بـ«الحزب الحر الدستوري الجديد» على أثر مؤتمر ١٩٣٤ وتولّى قيادته الحبيب بورقيبة الذي أصبح منذ هذا التاريخ رمز النضال الوطني التونسي.

(٢٨) مختار العياشي، ص ١٨٧. حسب الكاتب، قبل انتصاب الحماية لم تكن توجد بتونس جمعيات ثقافية أو اجتماعية أو خيرية ما عدا المجموعات ذات الصبغة الدينية كالزوايا أو المجموعات الحرفية، من ناحية أخرى كان هناك عدداً لا يحصى من النوادي الخاصة الشبيهة بـ«الصالونات الأدبية» الموجودة في أوروبا، وكانت تدار فيها بعض النقاشات السياسية.

(٢٩) مختار العياشي، ص ٢١.

ورغم تنوّع المشارب الأيديولوجية لمنخرطي هذا الحزب فإن الهدف كان واحداً وهو تحرير تونس وتأسيس الدولة المدنية الحديثة على أساسي الحرية (الديمقراطية) والدستور، كما تشير إلى ذلك تسمية الحزب، وكما جاء في أول اجتماع لتأسيس الحزب في مارس ١٩١٩^(٣٠). كان لهذا الحزب دور هام في اكتمال التأسيس للمجال السياسي في تونس ووضع ضوابطه وترسيخ القيم السياسية الجديدة، من خلال إعادة تفعيل الدستور الذي تمّ التخلي عنه منذ انتصاب الحماية.

وفي الفترة الزمنية نفسها برزت في تونس الحركة النقابية على يد محمد علي الحامي الذي أعلن يوم ٣١ أكتوبر ١٩٢٤ عن بعث «جامعة عموم العملة التونسيين» كأول نقابة تونسية مستقلة عن النقابات الفرنسية. تعتبر الحركة النقابية من أهم مكاسب المجتمع المدني في تونس ومن أهم مكوناته، فهي التي أعطت للمقاومة بعدها الوطني، وعمّمت الإحساس والوعي بحقوق المواطنة لدى جل شرائح الشعب التونسي، وقامت بتوحيد كل النقابات والجمعيات المهنية.

كان إقبال العمال التونسيين ضخماً على هذه المبادرة، فقد تجمّع في مؤتمر الجامعة الأول حوالي ٣٠٠٠ مشارك لإقرار قانونها الأساسي^(٣١). تمثلت مطالب الحركة النقابية في رفض الامتيازات الممنوحة للفرنسيين، أو ما عرف بمنحة الثلث الاستعماري لتشجيع الهجرة والاستقرار بتونس، وكذلك بتوسيع دائرة الموظفين التونسيين في إدارة الدولة وتطبيق مبدأ «نفس الأجر لنفس العمل»^(٣٢). قامت السلطة بحلّ هذه الجامعة وملاحقة قادتها الذين تم سجن البعض منهم ونفي البعض الآخر، وفي ٢٠ يناير ١٩٤٦ تأسّس الاتحاد العام التونسي للشغل بمقر معهد ابن خلدون (الخلدونية) على أثر الاجتماع الذي حضره ممثلون عن ٥٠ نقابة مهنية ومن مختلف الجهات التونسية، وقد ترأّس الاجتماع الشيخ الفاضل ابن عاشور، الذي عمل على توحيد كل النقابات في مؤسسة واحدة أوكلت أمانتها العامة إلى الزعيم فرحات حشاد وأوكلت له الرئاسة الشرفية^(٣٣).

والذي دعم ورافق نشأة وتكوين المجتمع المدني في تونس هو نشأة الصحافة التي كانت لسان حال هذه الجمعيات والأحزاب، والأداة التي كانت تعبر من خلالها عن مطالبها وآرائها، إلى جانب الاحتجاجات والمظاهرات التي كانت تجوب الشوارع. بدأت

(٣٠) عبد العزيز الثعالبي، ص ١٤.

(٣١) سالم الأبيض، ص ١٠٧.

(٣٢) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٣٣) المصدر السابق، ص ١١٣-١١٢.

الحركة الصحافية في تونس مع صدور أول صحيفة رسمية «الرائد التونسي» سنة ١٨٦٠ التي لا تزال تصدر إلى يومنا هذا تحت عنوان الرائد الرسمي التونسي.

أما أول صحيفة غير رسمية فكانت مجلة «الحاضرة» التي صدرت يوم ١٢ أوت ١٨٨٨ واستمرت إلى ١٩١١، وكان من أهم مؤسسيها ومحرريها الشيخ محمد السنوسي وسالم بوحاجب. تكثفت هذه الحركة مع مطلع القرن العشرين فصدرت العديد من الدوريات والصحف غير الرسمية، ومن أهمها صحيفة «التونسي» الناطقة بالفرنسية سنة ١٩٠٧، وتلتها النسخة العربية «الاتحاد الإسلامي» سنة ١٩٠٩ التي أسندت مهمة تحريرها إلى عبد العزيز الثعالبي^(٣٤).

لقد عدّت تونس منذ صدور «الرائد التونسي» سنة ١٨٦٠ إلى سنة ١٩١٣ ما يقارب ٤٨ دورية^(٣٥)، وبقي هذا العدد في ازدياد إلى حين إعلان الاستقلال، حيث بلغ عدد الدوريات العربية ٣٣٨ مقابل ٩٧٥ بالفرنسية^(٣٦). تقلّب حال هذه الدوريات بتقلب الأوضاع السياسية والاجتماعية في تونس، ولم يبقَ منها إلا القليل إلى جانب الصحف الجديدة التي ظهرت بعد الاستقلال.

كانت هذه أهم مراحل نشأة المجتمع المدني في تونس الذي أصبح منذ بداية القرن ٢٠ المحرك الأساسي والمؤطر لحركة الإصلاح والمقاومة التي توجت بإعلان الاستقلال وتأسيس الدولة الوطنية الحديثة. وبهذا الإعلان دخلت تونس طوراً جديداً من تاريخها، تميّز أساساً بتكوين مجتمعها المدني الذي بقي راسخاً وصامداً في ظل التقلبات السياسية التي شهدتها تونس لاحقاً.

في ظلّ التحديات الجديدة التي كانت تنتظر الدولة الفتية تم التغاضي عن الخلافات الأيديولوجية والسياسية، وعملت جل القوى الاجتماعية والسياسية على توحيد الصفوف وراء دولتهم التي أولت مسألة التنمية أهمية كبرى بعد تأسيس المقومات الضرورية للسيادة الوطنية. فكان لا بد لعلاقة المجتمع المدني بالدولة التي كانت إفراراً لإرادته أن تأخذ شكلاً آخر، وأن تتحول من موقع المعارضة إلى موقع الدعم والتكامل، بل الشريك في عملية بناء تونس الجديدة في كنف الدستور الجديد التي وقع تبنيها في غرة يونيو ١٩٥٩ وما نصّ عليه من حقوق وواجبات، وفي إطار ترسيخ القيم والمؤسسات التي اكتسبها المجتمع التونسي طوال ما يزيد على القرن من الزمن.

(٣٤) المصدر السابق، ص ٦١.

(٣٥) مختار العياشي، ص ٥٨.

(٣٦) الهادي التيمومي، ص ٧٨.

هكذا كانت المعادلة بين الدولة والمجتمع المدني في سنوات الاستقلال الأولى، لكن التوجّهات السياسية الداخلية والخارجية التي سلكها بورقيبة لم تحظَ بإجماع القوى السياسية، وأدّت إلى أزمة كان نتيجتها محاولة الانقلاب التي حيكّت ضده في ديسمبر ١٩٦٢. مثل هذا الحدث نقطة تحول كبرى في تاريخ تونس السياسي الحديث، فقد قام بورقيبة -بعد أن تخلص من منافسه الأكبر صالح بن يوسف الذي اغتيل في ١٢ أوت ١٩٦١- بإسداء ضربة للتعديدية الحزبية، وتمكّن من تبرير وتكريس سياسة وسلطة الحزب الواحد. لقد اتخذ جملة من الإجراءات كان من ضمنها سحب تأشيرة الحزب الشيوعي، ومنع جريدة «منبر التقدم» في ١٩٦٣، والقيام بتعديلات في النظام الداخلي للحزب حتى تتطابق هيكله مع الهياكل الإدارية، وأصبحت أولوية الحزب والدولة المركزية وليس الديمقراطية^(٣٧). اتخذ الحزب على أثر مؤتمره الذي انعقد سنة ١٩٦٤ قرارًا اعتبر بموجبه منظمات المجتمع المدني امتدادًا له، وهي الاتحاد العام التونسي للشغل، والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة، والاتحاد القومي للمزارعين، والاتحاد النسائي، والاتحاد العام لطلبة تونس، التي اختصر نشاطها على إعلام منخرطيها بأوامر الحكومة والسهر على تطبيقها^(٣٨).

من جهة أخرى وعلى أثر فشل النموذج التنموي (تجربة التعاضد التي نصت عليها وثيقة الآفاق العشرية ٦٢-٧٢) الذي تمّ التخلي عنه في سبتمبر ١٩٦٩ وإيقاف رائده أحمد بن صالح في ٢٤ مارس ١٩٧٠، دخلت تونس تجربة اقتصادية جديدة بقيادة الهادي نويرة، مكنتها من الخروج من أزمتها وتحقيق شيء من الرخاء شجّع بورقيبة على إعلان رئاسته مدى الحياة سنة ١٩٧٥، وإدخال التعديلات اللازمة على الدستور. كان هذا آخر الإجراءات التي قام بها بورقيبة للقضاء على أمل تونس في التحول الديمقراطي غداة استقلالها، بل كادت تفقد أهم مكتسباتها ألا وهو مجتمعها المدني.

لكن قوى المجتمع المدني المتمثلة أساسًا في الاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد العام لطلبة تونس لم تخضع لسياسة الابتزاز والاستبداد التي كرّسها الحزب الحاكم، ولم تتوان في التعبير عن رفضها، والتصدي لسياسة الدولة اللاديمقراطية من خلال الإضرابات التي كان ينظمها والتي قارب عددها ١٥٠ سنة ١٩٧٢ ووصل عددها إلى ٣٧٢ سنة ١٩٧٦. لكن التحرك الأهم هو الإضراب العام الذي نظّمه الاتحاد العام التونسي للشغل يوم ٢٦

(٣٧) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٣٨) الهادي التيمومي ص ٧٧.

http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=13181#.VSrCLE3Yfiw سالم الأيضي،

الأزمات الاجتماعية والسياسية في تونس، مجلة علوم إنسانية www.uluminsania.net العدد ١٨، السنة الثانية، فبراير ٢٠٠٥.

يناير ١٩٧٨، والذي لاقى تصدياً عنيفاً من الحزب الحاكم أودى بحياة المئات من التونسيين. وفي بداية يناير ١٩٨٤ شهدت تونس انتفاضة شعبية «انتفاضة الخبز» عارمة اعتراضاً على سياسة الدولة الاقتصادية التي ذهب ضحيتها مئات المدنيين.

لم تكن فترة حكم بن علي (١٩٨٧-٢٠١٠) أحسن حالاً من فترة بورقيبة رغم الانفتاح السياسي الذي أبداه في السنة الأولى من حكمه، والذي كان مؤشره التوقيع على وثيقة الميثاق الوطني سنة ١٩٨٨ كقاعدة جديدة للعمل السياسي في تونس. فإذا كان بورقيبة قد استبدّ بالحكم بناء على رمزيته وعلى فكرة معركة التنمية إلى جانب محاولة الانقلاب التي استهدفته؛ فإن بن علي قد اعتمد على فكرة التخويف من الزحف الإسلامي، التي آتت أكلها في مرحلتها الأولى، ومكنته من القضاء على أكبر حزب معارض في تونس وهو حزب النهضة، ومن احتواء جل الأحزاب الأخرى وأهم مكونات المجتمع المدني لا سيما الاتحاد العام التونسي للشغل، بعد أن تمكن من إزاحة الحبيب عاشور الذي جعل منه منظمة عتيدة، واتحاد الطلبة الذي تولى قيادته شباب الحزب الحاكم.

لم يستسلم المجتمع المدني كلية لسياسة الاستبداد التي انتهجها بن علي بل قامت العديد من الاحتجاجات، من أهمها إضراب الجوع المفتوح الذي قام به أفراد من العديد من قوى المجتمع المدني، دفاعاً عن الحرية وعن معاناة المساجين السياسيين في ١٨ أكتوبر ٢٠٠٥، وانتفاضة الحوض المنجمي التي قام بها شباب مدينة قفصة في جوان ٢٠٠٨ احتجاجاً على البطالة.

رغم أنّ ثورة الربيع العربي في تونس لا تمثل امتداداً لنضالات المجتمع المدني، بل جاءت في سياقات عالمية وإقليمية معينة، إلا أنها مثلت فرصة تاريخية لاستكمال المشروع الإصلاحي، والاستحقاقات التي قام من أجلها المجتمع المدني، ألا وهي إرساء مقومات الدولة المدنية الحديثة وأهمها الحرية والديمقراطية. وقد أحسنت قوى المجتمع المدني في تونس إلى حد الآن حسن استغلالها خلافاً لما حصل في البلدان العربية الأخرى، ولا تزال فاعلة وجادة في اتجاه إنجاز التحول الديمقراطي رغم المخاطر المحدقة والانزلاقات التي شابتها.



فلسفة العلامة

رحلة العلامة من الفكرة إلى النسق المعرفي

الدكتور يوسف حطيني

الكتاب: فلسفة العلامة من جون سانت توماس إلى جيل دولوز.

المؤلف: د. رسول محمد رسول.

عدد الصفحات: ٥٨٤ قطع كبير.

الناشر: وزارة الثقافة - بغداد.

الطبعة: الأولى ٢٠١٥ م - ١٤٣٥ هـ.

يهدف كتاب (فلسفة العلامة: من جون سانت توماس إلى جيل دولوز) للدكتور رسول محمد رسول (الكوفة ١٩٥٩) إلى البحث عن المرجعية الفلسفية للعلامة التي تعدّ أسس بناء النظرية السيميائية التي تتجهّد في تحليل العلامات في الآفاق الحسية والمعرفية المختلفة، بما فيها النصوص الأدبية، وهذا ما يجعل الكتاب الصادر عام ٢٠١٥ عن (دار الشؤون الثقافية العامة) في بغداد، كنزاً ثميناً للناقد الأدبي الذي يمكن أن يلتقط العلامات التي تحفل بها النصوص

* كاتب من فلسطين.

الأدبية، ليفيد منها في دعم نظريته برافد سيميائي لا غني عنه في النقد الأدبي الحديث. وبهذا المعنى، فإن الكتاب لا يقدم نظرية سيميائية يمكن تطبيقها بشكل ناجز على النص الأدبي سوى في الفصل الأخير من الكتاب الذي يمثل فلسفة المؤلف في العلامات، بل يبحث في مختلف الرؤى الفلسفية التي أفرزت العلامة، وهذا ما يمكن القارئ من توجيه نظريته نحو آفاق تتصف بالجدّة والعمق والطرافة، ويعطيه كثيرًا من حرية الحركة داخل الحقل السيميائي الواسع المثير؛ لينتقل من رؤى أفرزتها النظرات البدئية نحو العلامة في تاريخها المبكر، إلى رؤى حديثة تحاول أن تجعل من الدرس السيميائي منهجًا ذا نسق معرفي واضح المعالم.

ينحو الكتاب منحى تاريخيًا لتتبع النظرة الفلسفية نحو العلامة، وظهورها، بوصفها مصطلحًا له دلالاته المعرفية، عبر عشرة فصول ترصد تطور المنبت الفلسفي للعلامات، ونزوعها نحو تثبيت ذاتها في حقل علم مستقل، ابتداءً من جون سانت توماس (دون إهمال الإرهاصات التي سبقتها) وصولاً إلى جيل دولوز. وقد أضاف الدكتور رسول فصلين أراهما ضروريين جدًّا، إلى تلكم الفصول العشرة، الفصل الأول الذي يعرف القارئ بالسيميائية عامة، والفصل الأخير الذي يثبت في ذهن القارئ أصل العلامات وأنواعها، في عوالمها المختلفة.

لقد وضع رسول منذ البداية القارئ أمام المصطلح، متبعمًا رؤى أفلاطون وأرسطو اللذين كانت لهما اجتهادات مبكرة في مسائل العلامات، مبيّنًا جهودًا فلسفية أخرى لأفلوطين وأوغسطين ووليام الأوكامي وجون بوانسو وجون توماس، واصلاً إلى جون لوك الذي كان أول من استخدم مصطلح العلامات، حيث عرّف مذهب العلامات بأنّه: «العلم الذي يدرس طبيعة العلامات التي يستعملها العقل لفهم الأشياء وتوصيل المعنى للآخرين»^(١).

وبعد هذا الفصل التمهيدي الأول يبدأ المؤلف رحلة الفصول العشرة، مبتدئًا بجهود الفيلسوف البرتغالي جون سانت توماس (١٥٨٩-١٦٤٤م) الذي يعدّه فجر المعرفة السيميائية الحديثة، مشيرًا إلى جهوده في تصنيف العلامات التي يقسمها توماس إلى علامات طبيعية (Natural sign) وعلامات اجتماعية (Social sign) من حيث إحالاتها، ويقسمها، من حيث مصدرها، إلى علامات داخلية (Interior sign) تدور في عالم الذهن

(١) د. رسول محمد رسول، فلسفة العلامة من جون سانت توماس إلى جيل دولوز، بغداد: وزارة الثقافة، ط١، ٢٠١٥، ص ١١.

والعقل والتفكير، وعلامات خارجية (Exterior sign) تتعلق بما هو خارج الذهن والعقل، على الرغم من ارتباطها بهما كالعلامات الصوتية المنطوقة والمكتوبة، والإيماءات الجسدية.

ويظهر هذا الفصل الذي عقده المؤلف لإضاءة جهود توماس في المجال السيميائي تعريف توماس للعلامة، فهي عنده «ما يمثل شيئاً آخر غير ذاته وفقاً لقدرة إدراكية»، كما يُظهر اجتهاده في تفريع العلامات إلى أربعة فروع أساسية هي:

- العلامة الأساسية أو الصورية الشكلية (Formal sign)، حيث يمثل الإدراك الشكلي نفسه بنفسه وليس بغيره.
- العلامة الأدائية (Instrumental sign)، وهي إحدى العلامات التي تصوّر شيئاً ما آخر غير ذاته، مثل بصمة ثور مطبوعة على الثرى.
- العلامة الطبيعية (Natural sign) التي تصور طبيعة الشيء على نحو مستقل عن أي تعاقد أو عرف، فوجود الدخان يدلّ على وجود النار.
- العلامة العرفية (Customary sign)، كالمناديل الموضوعة على الطاولة تدلّ على تناول وجبة طعام ما.

وإذ ينتقل الباحث إلى استعراض جهود الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) في بناء صرح السيميائية، يشير إلى اعتقاده أنّ «المعرفة البشرية مكتسبة عن طريق الخبرات الحسية التي يجربها الإنسان في حياته اليومية، وأنّ العالم الخارجي للإنسان هو مصدر كلّ معارفنا»^(٢)، وأنّ «كل لفظ (word) من الألفاظ يجب أن يكون مقروناً بدلالة (...) كما أنّ الألفاظ لا بد لها أن تشير إلى معاني وليس إلى أشياء»^(٣)، ذاكراً إشارته إلى أنّ «الكثير من الألفاظ في اللغة ليست ذات دلالة سوى دلالتها»^(٤) مثل أدوات الربط وحروف النفي والجر.

واستناداً إلى اعتقاد لوك أنّ المعرفة هي جملة ما يوجد في ذهن الإنسان من أفكار، دون أن يعني ذلك اقتصار مصدرها على الخارج، يشير المؤلف إلى أنّ العلامات لدى لوك تأتي من مصدرين: «الأول: العالم الخارجي بكل معطياته، والثاني: العالم الذهني أو العقلي للبشر. وهذا يتعلق بمصدر العلامات. أما طبيعتها فهي متأتية من طبيعة هذين العالمين؛ عالم الطبيعة بكل ما فيه من خصائص، وعالم الذهن والعقل، بكل ما فيهما من خصائص

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٥٧.

أيضاً»^(٥).

وإذ يتابع المؤلف تطوافه في عالم السيمياء يصل إلى جهود الألماني جوتفريد لينتزر (١٦٤٦ - ١٧١٦م) الذي لم يستبطن أهمية العلامة بوصفها أساساً لعلم سيميائي مستقل، على الرغم من إشاراتهِ اللامعة في هذا المجال؛ إذ أكد أنه «لا يمكن أن نعد الشيء واضحاً أو تكون لدينا معرفة واضحة به ما لم نمتلك علامة له»، واختلف مع جون لوك حول نظرتهِ للمعرفة؛ فاعتقد «أن أفكارنا موجودة فعلاً في الذهن وجوداً بالقوة، وتخرج إلى حيّز الوجود الفعلي أو تتحقق بالفعل عن طريق ما تثيره الحواس والتجربة. وعلى هذا النحو، كانت المعرفة عنده فطرية من وجهة ومكتسبة من وجهة أخرى: لا مكتسبة وحسب كما ارتأى ذلك لوك»^(٦).

وقد بدت جهود الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩م)، وفقاً لهذا الكتاب، ذات أثر كبير في رؤيته للعلامات، فقد آمن هوبس بأن «العلم هو معرفة التعاقبات، وارتباط واقعة بأخرى»^(٧)، وأن «معرفة العلة هي وظيفة أساسية للعلم»^(٨)، وقد استتبع تلك الرؤية نظرة موائمة للعلامة، فقد أكد أن «العلامة غالباً ما تحدّد بسوابق اللواحق، ولواحق السوابق؛ فمثلاً يمكن أن نعدّ سحابة الغيوم الثقيلة علامة على مطر قادم، ووجود المطر يمكن اعتباره علامة على وجود سحابة ثقيلة»^(٩).

وبالانتقال إلى جهود الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤م) يعيد رسول إليه اشتقاق مصطلح (Semeiotic) من مذهب العلامات الذي أشار إليه جون لوك (Semiotike)، وبعد استعراض نظرة بيرس إلى المنطق الذي يرى العالم واقعاً معقولاً، وإلى الإضافات التي حكمت نظرتهِ إلى الترابطات، ينتقل المؤلف إلى رصد شجرة العلامات لديه، منتهياً ببعض تعريفات توضيحية، منها سبع تعريفات ذات علاقة وثيقة بأنواع العلامات:

- العلامة (Sign): هي ما يدلّ على أي شيء يتعين من جهة الموضوع، ويثير في الذهن فكرة معينة.

- الأيقونة (Icon): هي الإشارة التي تشير إلى موضوعها نتيجة لاشتراكهما معاً في

(٥) المرجع نفسه، ص ٥٧.

(٦) المرجع نفسه، ص ٧١.

(٧) المرجع نفسه، ص ٨٢.

(٨) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٩) المرجع نفسه، ص ٩٣.

خاصية المشابهة، فالتمثال إشارة للشخص، والخريطة إشارة لبقعة من الأرض.

- القرينة (Index): هي الإشارة التي تشير إلى ترابط فيزيقي مع الموضوع، كالدخان إشارة إلى النار، وطاحونة الهواء إشارة إلى اتجاه الريح.

- الرمز (Symbol): هو إشارة يقوم ذهن بتفسيرها بطريقة اصطلاحية.

- الحد (Rheme): هو الإشارة التي تشير إلى صفات عامة، مثل «فان» بالنسبة للإنسان.

- القضية (Dicisign): هي الإشارة التي تشير إلى علاقة بين موضوع ومحمول.

- الحجة (Argument): هي الإشارة التي تشير إلى قاعدة الانتقال من قضية إلى أخرى في الاستدلال.

ويتجلى حضور الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨ م) من خلال إفادته من مفهومي الحدس واللقف، ومن خلال مفهوم التعالق، وأيضاً من خلال ربطه بين العلامة والقصدية؛ إذ يعتقد أن «كل علامة هي علامة شيء ما، ولكن ليس لكل علامة دلالة أو تدليل أو دلّ أو معنى يعبر عنه بالعلامة»^(١٠)، وقد ميّز هوسرل بين ثلاثة أنواع من العلامات، هي الإشارات (فوجود قنوات المريح علامات دالة على وجود سكان أذكيا) والأمارات (فالعلم علامة الوطن) والإباءات (علامات مشكلة كيفما اتفق بمقصد إبائي).

وعندما يستعرض الباحث جهود السويسري فرديناند دي سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣ م)، ينطلق من جهوده اللغوية الألسنية التي يؤكد فيها أن اللغة هي الوجود الذي لا فكك من التفكير من خلاله بالواقع، ورأى أن اللغة «نظام من العلامات التي تعبر عن الأفكار»^(١١)، لذلك فهي جزء من علم السيمياء العام.

ويقدم المؤلف إشارات مهمة ترتبط برؤية سوسير للعلامة وقيمتها، فالعلامة اللغوية علامة خطية تعاقبية بينما العلامة البصرية ليست كذلك، أما قيمتها فمرهونة «بعلاقة العلامة بعلامات أخرى في المنظومة، وليس للعلامة قيمة مطلقة تقع خارج هذا السياق»^(١٢)، قبل أن ينتقل إلى اعتبارية العلامة، ف«هوية العلامة اللغوية إنما تكمن في العلاقة الاعتبارية بين الوجهين الغريبيين عن بعضهما، الدال والمدلول عليه، اللذين لا يرتبطان بدافع ما»^(١٣).

(١٠) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

(١١) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٩٠.

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٩٣.

وإذ ينتقل الكاتب إلى استعراض جهود الألماني مارتن هيدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م) في طرح مفهوم أنطولوجيا العلامة، فإنه يؤسس لمفاهيم فلسفية ينطلق منها ذلك الفيلسوف (بطانة الوجود، الدازين، القيمومة، التوجد، الكينونة) قبل أن يصل إلى نظرية العلامات التي أنشأ في صميمها مفهوم الظاهرة (الفينومان = Phänomen) «بوصفه المتجلي بذات نفسه، والمنكشف في ذات نفسه على أوجه مختلفة بحسب نمط الولوج إليه في كل مرة»^(١٤). وبحسب هيدغر «فإن كل الإشارات والأعراض والرموز إنما لها البنية الأساسية الصورية للتمظهر، مع أنها، أيضاً، مختلفة فيما بينها»^(١٥).

والعلامة عند هيدغر هي علامة ذات كينونة متحققة، فالقمر والشمس والغيوم والألم في الجسد تمتلك في دواخلها محيلات تنبئ عن حالة خاصة بها، فهي رسائل يُراد بها التوجد، فإذا أنبأ هذا المحيل عن ذاته بذاته كان فينومانياً أصلياً، وإذا لم ينكشف فإنه سيلجأ عبر التوجد العلاماتي إلى علامات تعبر عن كينونته ورسالته وطموحه في التوجد والحضور.

ويمكن تعريف العلامة الهيدغرية بأنها أداة إشارية، والإشارة هي الطابع الأداتي للعلامة، وفعل الإشارة -وهي تظهر- يمارس نمطاً من الإحالة. فارتداء اللون الأسود علامة على الحزن، ولكنه قد يكون تضميناً دلاليّاً للموضة، لكنّ هذا الاستخدام أضعف من الناحية العلاماتية. وتعدّ علامات الطريق أدوات علاماتية ضمن جملة المركب الأداتي لوسائل النقل وقواعد المرور، وكثيراً ما تتحول الأداة إلى إشارة، من مثل وجود السيف في المعركة بوصفه أداة، ثم في المتحف بوصفه إشارة إلى الشجاعة والقوة والبسالة.

وحين نصل إلى فلسفة جاك دريدا (١٩٣٩ - ٢٠٠٤م) في نقد العلامة نجد أنفسنا أمام تمهيد فلسفي يرهق القارئ، وهو يسعى إلى بسط رؤية دريدا في التفكيك والاختلاف المرجئ والكتابة المحضة والأثر، ذلك أنّ رؤية هذا الفيلسوف تمثل قطعة معرفية مع تاريخ العلامة، فهو ينطلق من التفكيك (لا التقويض أو الهدم كما يؤكد د. رسول)، فالهدم غير مجدٍ، واقتراح دريدا يتطلّب اللجوء «بدلاً من الهدم إلى فهم كيف يُفصّل لمجموع أن يتشكّل أو ينبني».

ويسجل كتاب فلسفة العلامة اختلاف مفهوم الاعتبار بين دريدا وسوسير، فإذا «كان سوسير قد عدّ العلامة لغوية فقط، وقال باعتبارية العلاقة (Arbitrary) بين الدال والمدلول، ما نشأ عنها، تالياً، القول باعتبارية العلامة، فإن دريدا عاب اقتصار فكرة

(١٤) المرجع نفسه، ٢٢٤.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

الاعتباطية على العلاقة بين الدال والمدلول فقط»^(١٦).

وينتهي الدكتور رسول عرضه وتحليله لجهود دريدا في هذا المجال، ملخصاً أحوال العلامة عنده، مشيراً إلى أن دريدا «ينسف وجود العلامة بوصفه تركزاً ثنائياً مغلقاً على زوجية الدال والمدلول»^(١٧)، أو تركزاً صوتياً مطلقاً، ويعدّ «المدلول مشروعاً مفتوحاً إلى ما لا نهاية»^(١٨) لأنّ العلامة تشتغل على منح المتلقي حرية التعامل مع المدلول، وفقاً لفاعلية الاختلاف المرجعي، ولعبة الآثار. والعلامة هي «بنت للتوقع القادم من دون أيّ سياق محسوم تمضي أو تتحرك في فضائه»^(١٩).

ويتوقف كتاب (فلسفة العلامة...) في استعراض الجذور الفلسفية لفكرة العلامة ولعلم السيميائين عموماً عند سيميائيات الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (١٩٢٥-١٩٩٥) الذي دافع عن المبدعين بوصفهم كينونات مضيئة، وليسوا مجرد موضوعات للتأمل والتفكير، مشيراً إلى أن فلسفة دولوز تقوم على دعامين أساسيتين هما التكرار والاختلاف، دون أن يعني التكرار إعادة الأمر ذاته بالطريقة ذاتها؛ إذ لا يمثل تكرار ظهور الشمس عند دولوز تكراراً حقيقياً، «إنما التكرار الحقيقي هو الاختلاف في ظهور الشمس اليومي المتكرر»^(٢٠). ويفهم دولوز العلامة ضمن بناء يقوم على التكرار والاختلاف، كما يفهمها في ضوء حركة الملاقاة التي تبدو طريقته في التعرف إلى العلامات.

وينتهي الدكتور رسول محمد رسول كتابه بفصل «في أصل العلامات» يجد فيه مصدر العلامات في خمسة عوالم ممكنة، هي العالم الطبيعي والعالم الداخلي، والعالم المصنوع، والعالم المتخيل، والعالم الفلسفي.

فالعالم الخارجي الطبيعي يعدّ منبعاً خصباً للدلالات الاعتباطية والسببية والقصدية، والعالم المصنوع يضجّ بالعلامات المتعارف عليها، والعالم الداخلي مستقبل للدلالات وفق هوياته المتراكبة، والعالم المتخيل هو عالم علاماتي غني ينتجه المبدعون، أمّا العالم الفلسفي فهو يحوي معالجات المتخصصين في مجال العلامات.

يعدّ كتاب (فلسفة العلامة من جون سانت توماس إلى جيل دولوز) وجبة معرفية ثقافية دسمة، أو ربما كانت وجبة عسيرة الهضم، بسبب تغلغلها في المفاهيم الفلسفية التي

(١٦) المرجع نفسه، ص ٢٨١.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٢٩٣.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٢٩٤.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٢٩٥.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٣١٧.

أسست لفكرة العلامة ولعلم السيمياء. على الرغم من أنّ الكاتب بذل جهوداً مضيئة في تتبع نموّها التدريجي؛ ليقدمها للقارئ في أبسط شكل ممكن.

وقد وجدتُ في هذا الكتاب، كوني أعمل في مجال النقد الأدبي، متكات مهمة يمكن أن تعينني في تحليل النص، عبر البحث عن مرجعيات نصيّة، لم يكن الالتفات لها يخطر في ذهني قبل قراءته، وفي هذا إنصاف يستحقه، وإقرار بالفضل لا أجحده.



الهرمنيوطيقا وفهم النص الديني

مقاربة في منهج الفهم

بيروت، ٢١ نيسان/أبريل ٢٠١٥م

محمد تهامي دكير

الهرمنيوطيقا، علم التأويل الكتابي - كما عرّفها القاموس العربي الفرنسي - أو النظرية التأويلية الحديثة في فهم الكتاب المقدس، منهج ظهرت بوادره مع ما يُطلق عليه في تاريخ الفكر الفلسفي والديني الأوروبي الرومانسية الألمانية، حيث يعتبر الفيلسوف شلاير ماخر مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة، والذي وفي إطار بحثه عن نظرية عامة لفهم النص وتأويله دعا إلى ضرورة التمييز بين الجانب الموضوعي في اللغة الذي يشترك فيه الكاتب أو المؤلف مع سائر المتكلمين بلغة معينة وبين الجانب الخاص أو الذاتي للكاتب الذي يُعبر عن نفسيته وميوله الفكرية ورؤيته للكون.

وبالتالي، فإذا كانت اللغة بوجودها الموضوعي تحدد للكاتب طريقة التعبير التي يسلكها في عرض آرائه وأفكاره، فإنه هو كذلك يدخل عليها تعديلات. وعليه فكل نص يتميز بجانبين: موضوعي يتعلق باللغة، وذاتي يرتبط بفكر المؤلف وكيفية تعبيره عن ذاته.

وهنا يأتي المنهج الهرمنيوطيقي ليقدم تأويلات مجازية، الهدف منها الكشف عن مقصود المؤلف في أي نص.

وإذا كانت الهرمنيوطيقا قد انطلقت أساساً للبحث عن قواعد لتفسير نصوص الكتاب المقدس وفهمه وتأويله، فإنها سرعان ما تجاوزت ذلك ليشمل اهتمامها العلوم الإنسانية بشكل عام.

من هنا، وفي إطار الثقاف الحضاري والتفاعل الثقافي بين العالمين الغربي والإسلامي، دعا عدد من الكُتّاب والمفكرين المعاصرين إلى الاستفادة من هذا المنهج لقراءة نصوص الوحي الإسلامي، فيما توجّس البعض الآخر من هذا المنهج خيفة، لخلفياته الفلسفية والدينية والبيئة الحضارية المغايرة التي نشأ وظهر فيها، بالإضافة إلى أهدافه والنتائج التي كشفت عنها تطبيقاته في أوروبا والتي لا تزال محل جدل ونقاش هناك.

من هنا تأتي أهمية هذا المؤتمر الذي نظّمه جامعة المصطفى العالمية (فرع لبنان) بهدف تقويم نظرية الهرمنيوطيقا والكشف عن الموقف العلمي منها، وبحث مدى إمكانية توجيهها وفق المباني المعهودة في الفهم الديني الحوزوي، وكذلك مقارنة النظريات الهرمنيوطيقية مع هذه المباني التقليدية في فهم النص الديني، وهل هناك أوجه تشابه والتقاء بينهما؟

بالإضافة إلى مناقشة الإشكاليات المطروحة من طرف البعض على هذا المنهج.. بهدف الوصول إلى بلورة منهج معاصر في فهم الدين، يتلاءم مع خصوصية الوحي مع الاستفادة من المعطيات المعاصرة والتطور الواقع في مجال المناهج المتعلقة بالعلوم الإنسانية على وجه الخصوص.

شارك في المؤتمر لفيف من الباحثين والأكاديمين والمفكرين من العالمين العربي والإسلامي، حيث قدمت خلال أربع جلسات مجموعة من الأوراق والدراسات.

□ الجلسة الافتتاحية

في الجلسة الافتتاحية ألقى الشيخ الدكتور علي رضا بي نیاز ممثل جامعة المصطفى العالمية في لبنان، كلمة فأشار فيها إلى أهمية قواعد فهم القرآن ومقدماته مثل الاستماع والانصات، وكيف أن الفهم في القرآن لا ينفصل عن الهداية والعمل؛ لذلك لا بد من تحفيز البحث عن مقدمات الفهم وشروطه والآليات المستودعة في القرآن والسنة.

ورغم ما بذله المسلمون في فهم القرآن منذ بداية نزوله إلا أن تطاول الزمن وانقطاع الصلة بالوحي -يقول الشيخ بي نیازي- ترك أثره على عملية فهم القرآن، التي تحولت إلى صيرورة فكرية غير بسيطة حيث اختلف في المنهج المؤتمن عليها، بين من أعلن العجز عن فهم القرآن بحجة أنه كتاب لا يفهمه إلا من خُوطب به، وحصر أدوات فهمه في الموروث

من الأخبار والسنن، بينما رأى آخرون أن الكتاب الذي يُبين كل شيء لا يمكن أن يُتكل في فهمه على غيره، فولدت من هذه الأفكار وأخواتها ما عرف بمنهج التفسير في التراث الإسلامي.. كما أنتج المسلمون أدواتهم المنهجية التي حسبوا أنها تعينهم بل وتكفيهم في أداء واجب التدبر في كتاب ربهم، وبينوا هذه القواعد المنهجية في علوم عدة منها علوم العربية والبلاغة وأصول الفقه.

ثم أشار إلى المناهج المعاصرة مثل الهرمنيوطيقا التي اختلف الباحثون في مدى وأهمية الاستفادة منها، داعياً إلى دراسة هذا المنهج وكشف غوامضه ومقارنته بالمناهج التراثية واتخاذ الموقف العلمي منه.

□ الجلسة الأولى

انطلقت أعمال الجلسة الأولى لمناقشة المحور الأول: الهرمنيوطيقا في سياق منهج الفهم، وقد تحدث في البداية الشيخ الدكتور محسن الأراكي (الأمين العام لمجمع التقريب بين المذاهب في إيران) عن «الهرمنيوطيقا والقواعد العامة لفهم النص»، وقد استعرض الباحث سبع ركائز يقوم عليها فهم النص، فالنص في مفهوم الهرمنيوطيقا هو حصيلة امتزاج فضائين على مستوى المعنى، فضاء للنص وفضاء للمفسر، وبما أن الخلفية الفكرية للمفسر لها مدخلية في فهم النص، فلا يمكن الحديث عن الفهم المطابق للواقع في أي تفسير. من هنا تصبح عملية فهم النص لا حدود لها، بحيث يمكن أن نقدم قراءات متعددة لنص واحد كما يقول الباحث الشيخ الأراكي. ويضيف: وعند مواجهة النص الواحد، لا وجود لفهم ثابت غير مطاط، ولا وجود لإدراك نهائي غير قابل للتغيير والتعديل.

وبما أن الهدف ليس الوصول إلى مقصود الكاتب فإن صاحب النص نفسه يصبح قارئاً للنص، وفهمه له يصبح فهماً وتفسيراً إلى جانب بقية التفسيرات.

ومن خلال ذلك، فليس هناك ما يمكن تسميته بالتفسير الصحيح للنص. والخلاصة التي يصل إليها الباحث الشيخ الأراكي، هي أن المنهج الهرمنيوطيقي يتناغم مع نظرية النسبية التفسيرية، وهي بذلك تفسح المجال واسعاً أمام شتى التفسيرات المتطرفة للنص.

من هنا يقترح الباحث البديل المنطقي والسليم لقراءة نصوص الوحي، وهو ما قدمته النظريات الدلالية التي قدمها علم أصول الفقه.

الشيخ محمد زراقط (الأستاذ في جامعة المصطفى العالمية ومدير لجنة التفسير وعلوم القرآن فيها) تحدث عن: «الهرمنيوطيقا.. تأملات في منبتها الغربي: دراسة في المصطلح»،

حيث أشار في البداية إلى المواقف المختلفة من الهرمنيوطيقا عندما طرحت في مجال التداول الفكري الإسلامي، فقد رأى الرافضون لهذا المنهج أنه مقدمة وذريعة لرفض النص الديني عبر تجميع دلالاته، وفسح المجال لتعددية تفسيرية تتطابق مع ما أطلق عليه سابقاً بالتفسير بالرأي.

كما تحدث الباحث زراقاط عن الجذور الغربية للهرمنيوطيقا وتعريفاتها المتعددة، والعناصر المنهجية المعتمدة في مجال فهم النص الديني، مؤكداً أننا بحاجة إلى اتخاذ موقف من بعض مدارس الهرمنيوطيقا، والبحث عن إمكانية الاستفادة من بعض الاكتشافات التي توصل إليها العقل في مجال تعامله مع النص الديني.

الورقة الثالثة في هذه الجلسة قدمها د. الشيخ حسين مختاري (رئيس المركز العالي للدراسات التقريبية - في إيران)، وجاءت تحت عنوان: «تحليل مباني الفهم عند شلاير ماخر»، وقد أشار فيها إلى موقف هذا الفيلسوف من النص، وكيف حاول حل معضلة إيهام النصوص، عبر تقديم بعض القواعد، والاتفات إلى الخصوصيات النفسية للمتكلم. فقد أكد ماخر على أهمية فهم أسلوب الصياغة ومحاوريتها في معرفة الحالة النفسية، وبما أن الأسلوب يتجلى في اللغة وقواعد الكتابة، فسوف يقال - كما يقول الباحث - أن الأسلوب مرآة للهوية الشخصية للمؤلف، لأن الفرد واللغة أمران لا ينفكان، واللغة حاكية عن فكر المؤلف.

كذلك تحدث الباحث عن توسيع مجال الهرمنيوطيقا لدى شلاير ماخر ليتجاوز النصوص المقدسة، وذلك بسبب سوء الفهم، أو لوجود نصوص كثيرة مبهة وغامضة. وبما أن الإدراكات والأحاسيس مشتركة بين البشر فإن ماخر يرى أن هذا الحس المشترك يعتبر عنصراً أساسياً في الهرمنيوطيقا.

أما في المجال الإسلامي فقد أشار الباحث إلى علماء الأصول والتفسير الذين ركّزوا على بحث الفهم العُرفي وظواهر الكلام، ولم يؤمنوا بسوء الفهم في تفسير النصوص الدينية، وإنما هناك فهم مخالف للواقع. ومن خلال القواعد والقوانين المعتمدة يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي، لكن لا يمكن إنكار الخلفيات الذهنية للمفسر عند تفسير النصوص غير المحكمة.

الورقة الرابعة في هذه الجلسة كانت للدكتور جميل حمداوي (باحث في الفكر الإسلامي من المغرب)، ونظراً لتعذر حضوره فقد قرأها نيابة عنه الشيخ لبنان الزين، وقد حملت عنوان: «السيميوطيقا التأويلية عند بول ريكور: في خدمة الكتب المقدسة والنصوص

الأدبية والفلسفية»، وفيها رأى الباحث أن سيميوطيقا بول ريكور الفيلسوف الفرنسي إنما جاءت كرد فعل على لسانيات البنية والعلامة والتفكيك، من أجل الخروج من عالم داخلي مُغلق ومُسيّج بالثوابت البنيوية والثنائيات الضدية، إلى عالم أوسع وأرحب يعتمد على التأويل والذات والمقصدية، واستحضار الغير والقارئ، وهذا يعني أن سيميوطيقا بول ريكور تتجاوز الداخل إلى الخارج، وتتجاوز الدال والمدلول نحو المرجع، وتربط الذات بالمقصدية، وتتأرجح بين الذاتية والموضوعية، وبالتالي فحسب الباحث فقد استطاع بول ريكور أن يعيد الاعتبار لمجموعة من المفاهيم التي تم استبعادها في المقاربات العلمية الصرفة، كالتحليل البنيوي السردي، والسميائيات، والأنثروبولوجيا البنيوية.

□ الجلسة الثانية

ترأسها الشيخ محمد زراقط، وناقشت محور: الهرمنيوطيقا ومنهج الفقه الإسلامي، وقد تحدث فيها من العراق د. عبد الجبار الرفاعي (مدير مركز فلسفة الدين) عن: «الدرس الهرمنيوطيقي بالعربية: الراهن والماضي»، حيث تناول معنى الهرمنيوطيقا ومدلولها، ودور بعض شيوخ الأزهر في تدشين الهرمنيوطيقا لأول مرة في النصف الأول من القرن الماضي. وقد ركز الباحث على جهود الشيخ أمين الخولي في مجال اللغة، ودعوته إلى القراءة التزامينة للقرآن الكريم، كما تناولت الورقة بذور المنحى الهرمنيوطيقي في مدرسة النجف مع السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الذي أشار إلى ذات الفقيه في الاستنباط الفقهي، وأثرها في تحديد مدلول النص ومعناه، وأهم المنابع للذاتية لخصها الشهيد الصدر في:

١- تبرير الواقع.

٢- دمج النص ضمن إطار خاص.

٣- تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه.

٤- اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص.

الدراسة الثانية في هذه الجلسة قدّمها السيد حسين إبراهيم (مدير المؤتمر وأستاذ بجامعة المصطفى العالمية)، وقد تحدث فيها مفصلاً عن تاريخ الهرمنيوطيقا في الغرب، كما تحدث عن منهج أصول الفقه في فهم النص، متسائلاً عن مدى وإمكانية استفادة هذا العلم من الدراسات اللغوية ومن الهرمنيوطيقا في سياق منهج الفهم.

وحاصل البحث -كما يقول الباحث- أن منهج أصول الفقه ليس لديه موقف رافض بالكلية لجذر مصطلح الهرمنيوطيقا وبعض تاريخه، بل هو نفسه يقوم منهجاً للتفسير

وفهم المراد في النص الديني، وإن كان لديه موقفه المنهجي من بعض الآراء الهرمنيوطيقية، التي تضرب المنهج المعهود في التخاطب العرفي بين العقلاء. كما أن علم أصول الفقه يحاول بناء منهج موضوعي معياري في التعامل مع النص الديني، والنسبية في الفهم فيه نسبية ظنية عقلائية رضيها المشرع وقام القطع على اعتبارها، وهي نسبية في الفهم مع وجود واقع وجودي تقاربه نسبية في الفهم هذه.

أما القول بتاريخية النص الديني فلا تقبل على إطلاقها، لأن الوحي وإن كان له تاريخ وفهمه له تاريخ أيضاً لكن القرآن بيان إلهي يعبر عن حقائق فوق التاريخ، هي حقيقة الوحي الإلهي.

السيد علي الموسوي (الأستاذ بجامعة المصطفى العالمية) تحدث عن: «الهرمنيوطيقا وأصول الفقه: قراءة في فكر الشهيد الصدر»، وقد تناول فيها مفردتي (الفهم) و(المراد) بوصفهما محور الاهتمام المشترك بين الهرمنيوطيقا وأصول الفقه، ضمن محاور أربعة هي:

١- مقومات الفهم الهرمنيوطيقي للنص عند غادامر.

٢- أصول الفقه وفهم المراد.

٣- إشكالية الانقطاع.

٤- فلسفة الفقه.

وقراءة الفهم.. حيث طرح في الحوزة العلمية مؤخرًا مصطلح فلسفة الفقه، والغرض منه هو دراسة علمية الفهم الفقهي من الخارج، أي دراسته بوصفه ظاهرة فهم. وأمام هذا التعريف يقول الباحث: نجد ارتباطاً بنحو ما بالهرمنيوطيقا المعالجة لظاهرة الفهم والباحثة عن مكوناته.

□ الجلسة الثالثة

أدارها الشيخ حسن الهادي لمناقشة محور «الهرمنيوطيقا والتأويل»، وقد تحدث فيها في البداية الشيخ شفيق جرادي (رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية) عن: «فلسفة الهرمنيوطيقا وتأويلية النص: تعاند أم تواصل»، حيث تناول بالتفصيل الفرق بين الهرمنيوطيقا والتأويل كمنهج إسلامي، محذراً من الخلط التعسفي بينهما، إذ التأويل نهج تطوري لحلقة التفسير القرآني أو الروائي، وهو أسلوب أو منهج للربط بين ظاهر النص وأفقه المعنائي المشير إلى حقيقة ما. أما مصطلح الهرمنيوطيقا فهو من مولد آخر ولوظيفة أخرى، وبالتالي فالمشابهة بينه وبين التأويل لا تعني أنه هو، بل هو غيره. من هنا يضيف

الباحث: فإن الاختلاف بين الهرمنيوطيقا والتأويل فيه بُعد من أبعاد فلسفة اللغة؛ ولذا الهرمنيوطيقا تعتبر اللغة منبعاً لكل معنى، وبالتالي فإن مقصد النص هو إحالتنا على فهم ما، لا على مفهوم أو وجود وحقيقة وجودية، وهذا ما لا تتبناه المدرسة التأويلية.

إن التأويلية عملية استكشاف وحركة بناء للهوية والانتماء والذات؛ لذلك دعا الباحث إلى تطوير التأويلية الإسلامية من خلال ربطها بعالم الدعاء، لأن الدعاء يمثل مسيرة الروح من بطنان الأرض إلى عنان سماء الملكوت والمعنى، وفيه ربط بين عالمين من الوجود عبر اللغة.

الورقة الثانية في هذه الجلسة قدمها د. محمد الخضراوي (رئيس وحدة بحث القرآن في جامعة الزيتونة - تونس)، وحملت عنوان: «جدلية التفسير والتأويل مدارات الفكر الهرمنيوطيقي المتمرد»، وقد تناول الباحث فيها بالبحث والتحليل نظام البنية القرآنية بلحاظ اشتماله على جملة من الآيات التعبيرية التي تكوّن مجاله الدلالي وتصنع جهازاً للتواصل بينه وبين مختلف المقامات الثقافية، ما يجعل من القرآن محاوراً معرفياً للواقع بكل مستوياته الفكرية والعقدية، كما يؤلف نظام التفسير والتأويل - في نظر الباحث - بوصفه ممارسة تعبيرية، العناصر الجمالية والأسلوبية التي يقوم عليها معيار الأداء، أو البلاغ، بمعنى أنه يؤسس لتأويل التنزيل في ما وراء العبارة الظاهرة، وإن بدت مُغلقة لسانياً ونهائية المعنى.

من هنا يقول الباحث: فإن العمل والتحقيق وبذل الجهد في تأويل التنزيل وفتح مغالق النص من أجل الظفر بالدلالة القرآنية، ليس نهاية الممارسة العلمية، ولا خاتمة لمنظومة المعارف الدينية، وإن هو إلا نقطة جواز وعبور إلى مشاريع دينية ذات أبعاد ثقافية وحضارية لا تنتهى ولا تنضب، لأن القرآن الكريم وإن تمايز بالذاتية، أي الاستقلالية عن شروط الإنتاج البشري، ولكن نصه اللغوي لا يجد دلالاته المشخصة وقابلية الفهم البشري إلا في إطار العالم الطبيعي الذي ينزل فيه ويحيل إليه (الكلمات والأشياء والعلامات الكونية)، من أجل التمثل المادي المباشر للمعاني الغيبية.

الورقة الثالثة قدمها الدكتور حسن ناظم (مدير كرسي اليونسكو في جامعة الكوفة بالعراق)، وجاءت تحت عنوان: «التأويلية الفهم وجوداً»، وقد سلّط فيها الضوء على بعض مشكلات الممارسة التأويلية عبر (الفهم) وكيف أن الفهم تشكّله الأحكام المسبقة، التي توجّه تأويل النصوص، والصراع بين الإيمان، بمعنى واحد فقط للنص (واحدية المعنى)، والإيمان معانٍ متعددة للنص الواحد (تعدد معاني النص). ولقد كانت هذه فحوى المناقشة المحترمة التي دارت بين هيليس ميلر وم. أبرامز كما يقول الباحث.

ومن باطن هذه الممارسة التأويلية -يضيف الباحث- التي تؤمن بالمعنى الواحد الحرفي، ثمة اعتقاد أبداه لوثر نفسه، حين رأى أن الكتاب المقدس (يفسر) نفسه، وهذا يشبه إلى حد ما، وفي حدود ضيقة، ما طرحه السيد محمد حسين الطباطبائي، في تفسيره الميزان، حيث كان يرى أن المعنى كامن في القرآن ونابع منه، وقائم به، ولذلك نحا منحى تفسير القرآن بالقرآن.

إن الفهم بوصفه وجودًا -كما يقول الباحث- هو فهم يحدث بكل ما ينطوي عليه الحدوث من بعد زماني حيني، وفي ضوء ذلك يصبح الشيء الذي ناله الفهم ليس هو المعنى، بل الكائن الإنساني نفسه، وتصبح الممارسة التأويلية محاولة في فهم الذات قبل النص، أو من خلال النص.

□ الجلسة الرابعة

عقدت هذه الجلسة لمناقشة محور الهرمنيوطيقا في سياق النص الديني، وقد تحدث فيها الشيخ الدكتور إبراهيم بدوي عن: «الهرمنيوطيقا وهاجس نزع القداسة عن النص الديني»، وفيها أشار الباحث إلى دعوى نزع القداسة عن القرآن الكريم، التي يراد من خلالها رفض نسبته إلى الله، وادّعاء أنه من صنع البشر، ليسهل التصرف بمعانيه وتقديمها على النحو الذي يرغب فيه البشر.

وقد تحدث الباحث عن المراحل التي مرت بها هذه المحاولة، حيث انطلقت من مرحلة طرح الإشكالات الساذجة التي تتمسك بالظاهر اللغوي لبعض الآيات لإثبات التنافي فيه من دون تدبر فيها، ثم جاءت مرحلة تعميق الإشكالات على يد المستشرقين من خلال تتبع بعض الحقائق التاريخية واللغوية والعلمية لإبراز القصور المزعوم فيه، أما المرحلة الثالثة فجاءت لتثبت تاريخية القرآن وإنسانيته من خلال استخدام المناهج اللغوية في محاكمته، بدعوى أنه ما دام نصًا لغويًا فهو يخضع، كغيره من النصوص لمناهج التفسير، وبما أن الهرمنيوطيقا من أهم مناهج تفسير النصوص، فقد استعملت كأحدث سلاح لإسقاط قداسة القرآن الكريم.

وقد تحدث الباحث عن سليات اعتماد المنهج الهرمنيوطيقي في التعاطي مع القرآن الكريم، ونبه لمخاطر ذلك، مع التأكيد على إمكانية الاستفادة من هذا المنهج في فهم القرآن لكن بشرط الإيمان بقداسته وكونه وحياً منزلاً.

الورقة الثانية في هذه الجلسة قدمها الدكتور بولس الفغالي (باحث ومتخصص في

الكتاب المقدس من لبنان)، بعنوان: «سقوط وقيام: هرمنيوطيقا الكتاب المقدس»، وفيها تناول تطبيق منهج الهرمنيوطيقا على بعض نصوص الكتاب المقدسة (نصوص إرميانية)، حيث يرى أن الله يضع معرفته في القلوب، ثم يسمح أن تكتبها في زمن معين وفي مكان معين، وبما أن البشر كتبوها صارت كلمة بشرية، نُحاول قراءتها وشرحها، ونفهمها في الإطار التي كتبت فيه، لكن إذا تبدل الإطار، فإن المعنى لن يتطور فقط، بل سيغتني، حيث يجعل الكاتب هذا النص الإلهي يغذي المؤمنين في أيامه. وشارح الكتاب المقدس -في نظر الباحث- ليس عالم آثار، بل همّة أن تصبح كلمة الله حاضرة، حية وفاعلة في هذا الآن وفي هذا المكان...

□ البيان الختامي

بعد انتهاء فعاليات المؤتمر، تلا مدير المؤتمر السيد حسين إبراهيم البيان الختامي للمؤتمر، ومما جاء فيه:

إن الدرس الهرمنيوطيقي في الغرب بُنيان متشعب ومُعقد، ومن غير العلمي الحكم عليه بحكم واحد قيمى سلبي أو إيجابي، بل المناسب تحليله إلى رؤى وتيارات وأعلام، إلى مناهج وآليات تعمل داخل تلك الرؤى والفلسفات، ثم البحث بعد ذلك عن حدود المشتركة والتقاطعات، أو التباعدات والتباينات مع مناهج الفهم في العلوم الإسلامية، وطرق فهم النص الديني عند المسلمين.

إن الدرس الهرمنيوطيقي الغربي للكتاب المقدس كان مصاحباً للاهوت عند آباء الكنيسة، ثم صار مغايراً له أو منفصلاً عنه في عصر التنوير ليدرس الكتاب المقدس على أساس الدرس العقلي والنمط التجريبي في القراءة والتفسير، ثم على أساس الدرس التاريخي، فأصبحت قراءته في إنجلترا وألمانيا قراءة تعليمية وشكية.. هذه الأسس العقلية والتاريخية والفنية هي التي عن طريقها تم نزع القداسة عن الكتاب المقدس.

بعد هذا العرض يرى المجتمعون أن مناهج أصول الفقه والتفسير (المعتمد على حجية الظهور) وعلم الكلام الإسلامي، لا تُنافي -من وجه- التعامل مع القرآن على هذه الأسس العقلية أو التاريخية أو الفنية، لكن لا يمكن نقد القرآن من خلال هذه الأسس لأنها لا تسري عليه، فالقرآن له وجود وحياني عيني وليس تفسيراً أو تجربة أو خبرة يمكن أن يتجاوزها القارئ بالفهم.

أما السنة فقداستها ليست كقداسة القرآن، فالسنة الواردة مفترضة القداسة بنحو

القضية الحقيقية، فما كان منها صادرًا عن النبي ﷺ كان مقدسًا وما قطع بكذبه فليس بمقدس.

وبناء على ما تقدم، ليس في رؤية العلوم الإسلامية السابقة خلاف بين المجيء إلى النص لتفسيره بالحب والإيمان وبين مُباشرته بالعقلانية، لأن الدين في هذه الرؤية - خصوصًا عند الشيعة والمعتزلة - لا ينافي العقل، وإذا كان النص عين الوجود والحق فلا غرو في مقارنته بالعقل والحب معًا، وهل الدين إلَّا الحب.



إعداد: محمد دكير

نظرة متجددة في التربية الإسلامية

الكاتب: خسرو باقري.

ترجمة: د. محمد ترمس.

الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التربوية - بيروت.

الصفحات: ٣٠٣ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

هناك علاقة وطيدة بين الرؤية الكلية أو العقائدية للكون والإنسان وبين التربية، سواء تعلق الأمر بالأهداف أو الأساليب؛ فالنظرة الدينية أو الإلهية للإنسان والسبب الحقيقي لوجوده على الأرض، وأساليب تهذيبه وكماله، ومصيره وما ينتظره في العالم الآخر... إلخ، كل ذلك يؤثر في توجهاته التربوية وفي سبل تحقيق هذه التوجهات والمآلات.

وكذلك الأمر بالنسبة للنظرة المادية للكون والإنسان يترتب عليها -بطبيعة الحال- توجهات تخدم هذه الرؤية. من هنا ينطلق هذا الكتاب ليسلط الضوء على مفردات التربية الإسلامية في إطار نظرة مُتجددة، تنطلق من القواعد العامة التي

مطارحات في الفن والجمال

الكاتب: السيد عبد الكريم فضل الله.
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.
الصفحات: ١٨٧ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤م.

من القضايا التي كانت مثار جدل ونقاش في العقود الأخيرة، موقف الإسلام من الفنون، وقد تعددت مواقف الفقهاء والمفكرين تجاه هذا الموضوع بين متشدد ينطلق من الجوانب السلبية لواقع الفنون وخصوصاً في الغرب، ومدى مساهمتها في انحطاط الإنسان الأخلاقي، وبين من يرى الفن وجميع أنواع التعبير عن الجمال، جزء من التحضر والرقى الإنساني، وأن المطلوب هو تصحيح مسار بعض الفنون وليس القضاء عليها.

في هذا الكتاب معالجة شاملة ومتكاملة لمجمل الإشكاليات المحيطة بهذا الموضوع، من خلال باين ومجموعة من الفصول.

ففي الباب الأول وتحت عنوان: الفن قراءة علمية وفقهية، تحدث المؤلف في البداية عن مقدمات تأسيسية أشار فيها إلى مفهوم الفن وعينيات من واقع الفن، وأي فن نريد؟ كما تناول في الفصل الثاني نظرية الفن للفن، جذورها والفكر الذي تبناه ومآل هذه النظرية، وكذلك تحدث عن نظرية الفن للمجتمع.

الفصلان الثالث والرابع خصصهما لنقد نظريات الفن من حيث طبيعته، والحاجة للفن والجمال، مثل التطهير النفسي والمتعة الخالصة. في الفصلين الخامس والسادس تحدث بالتفصيل

وضعها الوحي الإلهي، وتعمل على الاستفادة من المعطيات الواقعية، لتصل في نهاية المطاف إلى بلورة رؤية أو نظرية تربوية إسلامية تنسجم مع تلك القواعد، وفي الوقت نفسه تحقق على أرض الواقع المطلوب من الأهداف التربوية في الدين الإسلامي.

يتكون الكتاب من خمسة فصول ومقدمة. في الفصل الأول وتحت عنوان: صورة الإنسان في القرآن، تحدث الكاتب بالتفصيل عن: الروح والنفس ومفهوم الفطرة، والعقل والقلب، والإرادة والاختيار، وكيف يمكن تحديد ملامح الإنسان انطلاقاً من نظرة تركيبية جامعة لكل هذه المفاهيم والمصطلحات. أما الفصل الثاني فقد خصصه الباحث للحديث عن مفهوم التربية والمراد منها في الإسلام، فيما تحدث عن أهدافها بالتفصيل في الفصل الثالث، ومن الأهداف الغاية للتربية الهداية والرشد والتقوى والقرب، وهذه الأهداف مرتبطة ببعضها ببعض. الفصل الرابع تناول فيه المؤلف المباني والأصول والأساليب. بالنسبة للمباني تحدث المؤلف عن مجموعة من المباني مثل تأثير الظاهر على الباطن، وتأثير الباطن على الظاهر، الظهور التدريجي وتأثير الظروف، تطور القدرة الإنسانية، الكرامة والتفكير والضعف.. إلخ. أما الأساليب التربوية فتحدث عن أساليب: تلقين النفس، وإعطاء البصيرة، ومحاسبة النفس، إعداد الأرضية وبناء القدرة، وأسلوب تزيين الظاهر والكلام.. إلخ. كما استعرض مجموعة من الأصول مثل تحول الباطن، والفضل والعدل والعزة والتعقل.. إلخ.

بالجنسية الاجتماعية التي نعتمد عليها في تناول بعض القضايا والمشكلات والمفاهيم والاتجاهات والمناهج البحثية والنظريات، مما فصله علماء الاجتماع المتخصصون، حتى يتوافر اتساق منشود بين ما يقوله التربويون ويكتبونه عن المدخل الاجتماعي، والتأصيل الاجتماعي.

وهذا ما يحاول هذا الكتاب تسليط الضوء عليه من خلال ثمانية فصول.

حيث تحدث في الفصل الأول وتحت عنوان: علم الاجتماع.. أصلاً للتربية، عن مفهوم ومجال ووظيفة علم الاجتماع، وما هو المجتمع وتعدد زوايا الرؤية لطبيعة المجتمع، وما هو المنظور الإسلامي للمجتمع؟ وما العلاقة بين التربية والمجتمع؟

الفصل الثاني خصصه المؤلف للحديث عن الاتجاه الاجتماعي في التربية: نشأته وتطوره، حيث استعرض العصور التي مر بها في تطوره قديماً وفي العصور الإسلامية وصولاً إلى العصر الحديث وثمار هذا التطور.

الفصلان الثالث والرابع تحدث فيهما المؤلف عن مناهج البحث العلمي في الأصول الاجتماعية للتربية، والتنظير الاجتماعي للتربية، وفيهما تناول قضايا منهجية، ومعنى النظرية الاجتماعية ووظيفتها ونظريات علم الاجتماع وأصدائها في عالم التربية. فيما خصص الفصلين الخامس والسادس للحديث عن البيئة المدرسية والدور القيادي للمعلم، ثم الضبط الاجتماعي ومفهومه والمعايير الاجتماعية.

أما الفصلان الأخيران فقد تناول فيهما موضوع رأس المال الاجتماعي: مفهومه وأهميته الموروثات الشعبية ومنظمات المجتمع المدني. ثم

عن لغة الفن والإمكانيات والاتجاهات، ثم الواقع الفني بين الواقع والمأمول. وأخيراً تحدث في الفصل السابع من هذا الباب عن الفن، دراسة استدلالية وفق المنهج الفقهي.. ناقش فيها الموقف الفقهي من الغناء واللهو والموسيقى... إلخ.

أما الباب الثاني فخصصه للحديث عن الجمال قراءة علمية إسلامية، وقد تناول في فصوله الثمانية مجموعة من القضايا والمواضيع، مثل: علم الجمال والدراسات الجمالية، اصطلاحات فنية وجمالية، الجمال في الفلسفة والأخلاق الإسلامية، الجمال في القرآن والعقيدة، الفطرة والجمال، والجمال بين البلاء والجزاء، الجمال بين السمة والبنية، وأخيراً تحدث عن الجمال في الأعمال العبادية، وخصوصاً في الأدعية.

الأصول الاجتماعية للتربية

الكاتب: د. سعيد إسماعيل علي.

الناشر: دار السلام - القاهرة.

الصفحات: ٤٧٨م القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣م.

تتميز المجتمعات بصفة التعدد والاختلاف والتمايز في البيئة والسياسات الثقافية، والنظام السياسي والاقتصادي، وكذلك في جملة المعتقدات والأفكار الدينية، وهذه السمات المختلفة يطلق عليها علماء الاجتماع اسم الظواهر الاجتماعية.

منه هنا تبرز أهمية تزويد دارس الأصول الاجتماعية للتربية بأبرز المفاهيم والقواعد التي تحدد ما يمكن تسميته -كما يقول المؤلف-

أما الفصلان الرابع والخامس فقد خصصهما الباحث للحديث عن: ستة أعمال رئيسة للتعليم الجديد، ودروس الأطفال في هذا التعليم. فيما تناول في الفصلين الخامس والسادس موضوع تنمية معلمي التعليم الجديد والصف المثالي لهذا التعليم.

وأخيراً سلط الضوء في الفصل الثامن على الثقافة المدرسية للتعليم الجديد، حيث تحدث عن الروح الثقافية لمدارس التعليم الجديد، والسمات المشتركة والسمة الخاصة للثقافة المدرسية لهذا التعليم وروح ومبادئ المدرسة.

التكامل التربوي

الكاتب: الشيخ حسين العايش البراك.
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.
الصفحات: ٥٦١ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥م.

يتناول هذا الكتاب مجموعة من القضايا والمواضيع تتعلق بالأسرة ومشاكل التربية وهموم الشباب، وكيفية معالجة المشاكل التي يتخبط فيها نظام الأسرة اليوم بفعل الغزو الثقافي وتطور وسائل التواصل الاجتماعي، التي جعلت العالم على مستوى الاتصال عبارة عن قرية صغيرة ما يقع في أي مكان فيها يتأثر به الجميع وفي نفس اللحظة. وهذا ما ضاعف العبء على الآباء والأمهات، وحمل المسؤولين التربويين مسؤوليات جسام لمواجهة مخاطر هذا التطور على تربية الجيل القادم على القيم الدينية والمثل المرتبطة بالخصائص الحضارية والاجتماعية للمجتمعات العربية والإسلامية.

تناول الحراك الاجتماعي مثل التغيير الاجتماعي وصراع الأجيال والحراكين المهني والطبقي.

التعليم الجديد في الصين

الكاتب: تشو يونغ شين.

ترجمة: وانغ فو.

الناشر: مؤسسة الفكر العربي - بيروت.
الصفحات: ٢٥٥ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣م.

للصين تجربة متميزة في مجال النهوض على جميع المستويات الصناعية والتنموية، مما جعل الكثير من الدراسات تتناولها بالبحث والدراسة لاستلهاهم عناصر القوة والجدوة فيها، بغية الاقتداء بها. من هنا تبرز أهمية ترجمة هذا الكتاب الذي يسلط الضوء على أساس التنمية والنهضة في كل مجتمع، والقصود به النظام التعليمي.

ينطلق الكتاب من تساؤل عن أهمية المثل التربوية والحاجة إليها اليوم، ثم يبدأ في الفصل الأول بالحديث عن التعليم الجديد في الصين، ما هو وأين هو؟ وما هي روح هذا العلم؟ والمنبع التاريخي لتجربة التعليم الجديد وصولاً إلى الحديث عن الأمل المنشود من تجربة التعليم الجديد.

الفصل الثاني خصصه الباحث للحديث عن القاعدة العلمية والنظرية للتعليم الجديدة، مثل: نظرية الطاقة الكامنة، ونظريات: الشخصية والسمو والانسجام. أما الفصل الثالث فقد تناول فيها أربعة متغيرات للتعليم الجديد، وهي تغيير أسلوب عمل المعلم وحياته، وتغيير حالة التلاميذ، ونمط تطوير المدرسة، وصولاً إلى تغيير أسلوب البحوث العلمية.

التقية

قراءة جديدة في علاج الروايات المتعارضة

الكاتب: الشيخ يوسف علي سبيتي.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٤٠٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

شكلت الروايات المتعارضة للفقهاء الإمامية معضلة كبيرة، وقف الفقهاء والمجتهدون منها مواقف مختلفة عبر التاريخ، وقد برّر عدد من الفقهاء هذا التعارض بالتقية؛ لأن الإمام لم يكن في وضع يسمح له بالإفصاح عن رأيه وخصوصاً في فترات الاضطهاد السياسي الذي تعرض له أئمة أهل البيت وشيعتهم، لذلك لجأ الأئمة - حسب هذا الرأي - إلى الإفتاء أو جواب المخالف المذهبي بما يراه وبمذهبه؛ لأنهم كانوا أعلم زمانهم بأقوال مخالفينهم.. وقد نشأ عن ذلك وجود روايات مختلفة في المسألة الواحدة عن إمام معين، أو عن الأئمة بشكل عام.

لكن بعض المحققين من المعاصرين، لم يقتنعوا بهذا التعليل أو التفسير لهذه الروايات المتعارضة، وكانت لهم آراء ومواقف اختلفت حولها الجدل والنقاش بين مؤيد ومعارض.

هذا الكتاب يقدم قراءة جديدة لعلاج هذه الروايات المتعارضة، تهدف إلى تصحيح المسار الذي سلكه فقهاء الشيعة على مدى قرون، واعتبارهم «التقية» قاعدة للتمييز عند التعارض. كما يكشف أنهم لم يكن لديهم الضابطة الواضحة حول هذا الموضوع، فهم تارة يحملون الحديث على التقية إذا كان موافقاً لرأي كل فقهاء أهل

يتكون الكتاب من أربعة أقسام ومجموعة من الفصول. في القسم الأول وتحت عنوان: الأسرة والتربية، تحدث المؤلف عن الزواج كأساس للبناء الاجتماعي ودوره في إيصال الفرد إلى الكمال، وما هي أسس ومبادئ الحياة الزوجية السعيدة، بالإضافة إلى دور الأسرة في بناء المجتمع الفاضل، كما استعرض مجموعة من الأسس والقواعد في تربية الأبناء.

القسم الثاني خصصه المؤلف للحديث عن التعاليم الإسلامية في تربية الأبناء والجوانب التطبيقية فيها، وخصوصاً مرحلة المراهقة وتأثيرها الاجتماعي والنفسي، وكيفية التعامل مع المراهق، وأثر النقد في بناء شخصيته.

أما القسم الثالث فخصصه لحديث عن الشباب تكامل في البعد الزمني، حيث تناول فيه الجوانب المعنوية في حياة الشباب، وكيف تؤثر الأعمال العبادية والاعتماد على النفس في التكامل والنجاح.

كما تحدث عن الواقع الاجتماعي في حياة الشباب وخصوصاً العلاقة مع الآباء من حيث البر بهما والإحسان إليهما.

ثم بعد ذلك استعرض بعض هموم الشباب والمشاكل التي يتعرضون لها أثناء العام الدراسي وبعده، وكيفية الاستفادة من تجارب الآخرين لدعم تفوق الأبناء في الدراسة.

وأخيراً خصص القسم الرابع للحديث عن التربية الأخلاقية والسلوكية، مسلطاً الضوء على أهمية ودور العبادات والأدعية في التنمية الأخلاقية وتهذيب النفس، ما يؤثر إيجاباً في الاستقامة على القيم الصحيحة، وبالتالي يشكل حصانة للفرد والمجتمع.

ومقدمة، ومدخل بعنوان: التقية... المفهوم والأدلة والأسباب. أما الفصول الخمسة فقد جاءت على النحو التالي: الفصل الأول: شروط التقية، الفصل الثاني: الإمام الباقر عليه السلام والتقية المفترضة، الفصل الثالث: الإمام الصادق عليه السلام والتقية المفترضة، والرابع: الإمام الكاظم عليه السلام والتقية المفترضة، والخامس: تطبيقات الفقهاء للتقية.. وفيه تحدث عن روايات رفض الشهيد الثاني حملها على التقية، وروايات وافق فيها أهل السنة روايات أهل البيت عليهم السلام.

علوم القرآن عند العلامة الطباطبائي

الكاتب: الشيخ عارف هنديجاني فرد.
الناشر: جمعية القرآن الكريم للتوجيه والإرشاد - بيروت.
الصفحات: ٣٣١ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٤ م.

يعتبر كتاب الميزان في تفسير القرآن من التفاسير الجامعة لعلوم القرآن ومناهج التفسير، حيث نجد السيد الطباطبائي قد جمع بين منهج تفسير القرآن بالقرآن مع المنهج الروائي والفلسفي والتاريخي والاجتماعي، وهذا ما جعل المؤلف يَخُصُّه بهذه الدراسة الكاشفة عن علوم القرآن من خلال هذا التفسير، وما حواه من مباحث نظرية تحليلية وفلسفية، ومن درر منهجية وآراء علمية تستحق التوقف عندها والتأمل فيها.

يتكون الكتاب من ثلاثة أبواب ومجموعة من الفصول.

السُّنَّة، وأخرى يحملون الحديث على التقية إذا كان موافقاً لرأي بعض فقهاء أهل السنة، والملفت في كلتا الحالتين أنهم يحملون الحديث على التقية حتى لو كان موافقاً للقرآن الكريم. ومن الناحية التاريخية يلاحظ أن السلطة السياسية لم تفرض مذهباً معيناً على الناس، بل كان الواقع الإسلامي يعجّ بمختلف الآراء والمذاهب ومن بينها المذهب الإمامي، لذلك لم يرى المؤلف وجود حاجة ملحة للتقية المفترضة، أو احتياج الأئمة لها لإبداء رأي في مسألة، هناك عدة آراء حولها في الواقع، خصوصاً إذا لم تكن لها علاقة بالسلطة والسياسة.

وقد عاصر الأئمة فقهاء ومجتهدون كبار أبدوا رأيهم في الكثير من القضايا وخالفوا بعضهم بعضاً مثل: أبي حنيفة، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، وربيعة الرأي، وغيرهم، وكان لكل رأي في القضايا الشرعية، وكان للإمام عليه السلام المعاصر رأيهِ الخاص، فتارة يوافق وأخرى يخالف.

وقد ذكر الكتاب مجموعة من الأحاديث منسوبة للأئمة تؤكد أن التقية التي أمر بها أئمة أهل البيت عليهم السلام شيعتهم وأنصارهم هي «التقية السياسية» و«التقية العقائدية»، حيث كانت الوصية بعدم فتح باب النقاش مع الآخرين حول موضوع الإمامة والولاية لأهل البيت عليهم السلام حتى لا تكون سبباً للإضرار بهم.

والخلاصة التي يتوصل إليها الكاتب بعد تجاوز هذا التعارض، هي أن المسلمين ينهلون من مصدر تشريعي واحد، وإن كان هناك أي اختلاف فهذا منشؤه الاجتهاد.

يتكون الكتاب من خمسة فصول

للثقافات المعاصرة، فالدراسات الثقافية ملتزمة بمعانٍ ثلاثة: أولاً، بمعنى أنها ليست حيادية فيما يتعلق بالاستثناءات والمظالم والأضرار التي تلاحظها. إنها تميل نحو وضع نفسها بجانب من لا توفر لهم البنى الاجتماعية سوى النزول اليسير، بحيث إن «ملتزم» هنا سياسية، نقدية. ثانياً، إنها ملتزمة بمعنى أنها تهدف إلى تعزيز التجارب الثقافية والاحتفاء بها، أي إيصال المتعة بتشكيلة واسعة من الصيغ الثقافية، وذلك بشكل جزئي عبر تحليل هذه الصيغ وتحليل دعائمها الاجتماعية. ثالثاً، وهذا ما يؤشر إلى اختلافها الفعلي عن الأنواع الأخرى من العمل الأكاديمي، إنها تهدف إلى التعامل مع الثقافة كجزء من الحياة اليومية من دون تشيئها. الحقيقة أن الدراسات الثقافية تطمح إلى الانضمام إلى الانغماس في العالم نفسه.

الكتاب يتكون من سبعة أجزاء أو فصول، وهي على النحو التالي:

الجزء الأول: التخصص، وفيه:

التوجه نحو العالمية، الثقافة المنتجة، الأجناس والأنساب، المشكلات.

الجزء الثاني: الزمن، وفيه: الماضي: التاريخ الثقافي/ الذاكرة الثقافية، الحاضر، المستقبل: سياسات ونبوءات.

الجزء الثالث: الفضاء، وفيه: التأمل بالعوالم، الإقليمي والقومي والمحلي.

الجزء الرابع: وسائل الإعلام والمجال العام، وفيه: التلفاز، الموسيقى الشعبية، الإنترنت والثقافة التقنية.

الجزء الخامس: الهوية، وفيه: جدال الهوية، التعددية الثقافية، العرق.

الباب الأول خصصه للحديث عن العلامة الطباطبائي، عصره، حياته وعلمه.. وقد تناول فيه بالتفصيل البيئة العلمية التي نشأ وترعرع فيها السيد الطباطبائي سواء في النجف أو في قم المقدسة، وعلاقته بعلما عصره، كما تحدث عن نسبه وأساتذته ومؤلفاته وصولاً لوفاته.

كما تحدث في آخر هذا الباب عن أسلوب الطباطبائي في تفسير القرآن.

الباب الثاني تحدث فيه عن منهج الطباطبائي في التفسير: خصائصه ومميزاته، والطباطبائي والمناهج التفسيرية، ومنهجه في القبول والرفض، كما تحدث عن التأويل والتفسير عنده، والظاهر والباطن، والمقصود بالراسخين في العلم.

أما الباب الثالث فقد تحدث فيه عن علوم القرآن وأثرها في منهج الطباطبائي، مثل: نزول القرآن والنسخ، والمحكم والمتشابه..

الدراسات الثقافية

مقدمة نقدية

الكاتب: سايمون ديريورنغ.

تعريب: د. ممدوح يوسف عمران.

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.

الصفحات: ٣٨٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

هذا الكتاب ليس تماماً بالمقدمة العادية للدراسات الثقافية، وهي مجال أكاديمي يمكننا تعريفه، من دون تحبط، بأنه التحليل الملتزم

منهما أداة ملائمة تخدم الأسرة والعاملين معها سواء بسواء، كما تخدم الطالب والباحث.

ويتوخى الكتاب في المقام الأول - كما يقول حجازي -: تقديم منظورات عملية تساعد على بناء صحة الأسرة النفسية والحياتية زوجياً ووالدياً على حد سواء. ولهذا فهو يعرض في فصوله المتتابعة طاقم مقومات صحة الأسرة النفسية وعناصر كل منها، وأساليب تنميتها وتعزيزها. يعرض كل فصل الأسس النظرية لموضوعه، ثم يتحول إلى عرض آليات التطبيق الكفيلة بتوفير الأدوات التي تخدم كلاً من الأسرة والعاملين معها، في إنجاز أهداف إنماء الأسرة وتمكينها، وصولاً إلى بناء حسن حالها.

لقد ولّى زمن العيش المستقر حيث الأسرة تنشأ وتعيش ضمن أطر معروفة ومحددة سلفاً، ويتم تناقل أساليب العيش من جيل إلى جيل، كما تحدد الأدوار والعلاقات بشكل مسبق وثابت.

الابتكار في اللغة العربية بين التربية والتعليم والتعلم

الكاتب: د. أنور طاهر رضا.
الناشر: دار غيداء للنشر والتوزيع - عمان.
الصفحات: ٣٧١ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

لم تلقَ اللغة العربية، هذه اللغة التي تعتبر بحق عروس اللغات، العناية الكافية من التربويين، وخاصة فيما يتعلق الأمر بتدريسها تدريجياً فاعلاً يخرج مكامن ابتكارات التلاميذ والطلاب والشعب العربي والناطقين والمتحدثين باللغة العربية إلى الوجود، للتمتع بهذا الجمال

الجز السادس: الجنسية والجنوسة، وفيه: تركة النسوية: الجنوسة اليوم، الثقافة الانمطية الجنسية.

الجزء السابع: القيمة، وفيه: الثقافية العليا والدنيا، طبيعة الثقافة.

الأسرة وصحتها النفسية المقومات - الديناميات - العمليات

الكاتب: د. مصطفى حجازي.
الناشر: المركز الثقافي العربي - بيروت.
الصفحات: ٢٣٦ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥ م.

يشكل هذا العمل في مختلف فصوله أداة معقولة تساعد على بناء صحة الأسرة النفسية واقتدارها. ويقسم إلى قسمين؛ جاءت في سبعة فصول، يعالج أولها كل من ديناميات الحياة الأسرية بمثابة منظومة حية، وتماسكها ومقوماتها الذاتية والموضوعية. أما القسم الثاني فيعرض لكل مقومات الصحة النفسية والاقتدار الحياتي المتمثل بكل من: الذكاء العاطفي، والتفكير الإيجابي، والتحصن ضد ضغوطات الحياة، وكلها تشكل مقومات الصحة النفسية الأسرية. ويختتم العمل بفصل يطرح أسس وأساليب تمكين مختلف الشرائح الأسرية واحتياجات كل منها، ويركز خصوصاً على الأسرة المتصدعة والمطلقات.

ويكمل هذا العمل كتاب الصحة النفسية: منظور تكاملي للنمو في البيت والمدرسة، الذي سبق للمؤلف نشره، بحيث يشكلان معاً مادة معرفية علمية. وهو ما يجعل

حاجة إلى نشاطات وفعاليات ابتكارية لإحياء اللغة العربية لتحل ذروة هرم اللغات العالمية، وخاصة وقد ظهر في الوجود من يريد أن يحيد اللغة العربية من مسارها الفصيح إلى المسار العامي الذي لا يملك من الجمال شيئاً، ويفرق الناس إلى شعوب وملل مختلفة.

الكتاب جاء في تسعة عشر فصلاً من تربوي عشق اللغة العربية ويعمل من أجل ترفيتها إلى قمة لغات العالم قاطبة.

السلس الخلاب الذي تملكه هذه اللغة. ونتيجة لذلك نرى اليوم كثيرين من الشباب ممن لغة أمهاتهم هي اللغة العربية يكتبون على الآلة المبرمجة في مراسلاتهم باللهجات المحلية. ومما يزيد الطين بلّة احتواء هذه المراسلات كلمات أجنبية بحروف عربية. ويردد الإنسان بحزن عميق: هل اللغة العربية فقيرة إلى درجة تحتاج إلى ما لا ينتمي إليها من هذه الكلمات الغريبة؟ يقول المؤلف: إني أشعر أننا اليوم أكثر

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

الإسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- مفاهيم البناء والهدم في الإصلاح الإسلامي المعاصر

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره
- العبادات بين التعليل والتعبد: مقارنة أصولية
- القيم الأخلاقية والعلوم الاجتماعية: نحو إستراتيجية القيم
- الحاكم

إسماعيل الحسني

جميلة تلوت

عبد الرزاق بلعقروز

فؤاد بوعلي

- الإبداعات المغربية باللغات الأجنبية بين سلطة اللغة وسلطة

الهوية: قراءة تراتبية

رأي وحوار

- الجمرات في الحج: درس إبراهيمي في الثقة المطلقة بالله

عبد الحميد أبو سليمان

قراءات ومراجعات

- منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية.
- تأليف: فتحي حسن ملكاوي
- الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا.
- تأليف: زينب العلواني

عبد العزيز بوالشعير

مونية الطراز