



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

♦ ترجمات:

صراع الجهل:
قراءة نقدية لنظرية
صامويل هانتنغتون
« صراع الحضارات »

♦ ندوات:

سماحة الإسلام
وفتنة التكفير

♦ جدليات الجماعة والأمة.. في المجال الإسلامي الشيعي
الحديث والمعاصر

♦ الإسلام وجدلية الإيمان والحرية والمسؤولية

♦ الفارابي ومنهجه في التقريب بين المنطق والنحو

♦ البعد التربوي والتعليمي في فكر ابن حزم الأندلسي

♦ جدل الإنساني والتقنية

♦ الحقيقة وطرق التفكير في الفكر الغربي الحديث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدَى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

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

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 ١١٣/٥٧٨٩

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التوزيع

ص. ب 113 / 6590 - بيروت 2140 1103

هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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



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

■ جدليات الجماعة والأمة.. في المجال الإسلامي الشيعي الحديث والمعاصر / زكي الميلاد... ٥

دراسات وأبحاث

■ الإسلام وجدلية الإيمان والحرية والمسؤولية / محمد محفوظ ٢٥

■ الفارابي ومنهجه في التقريب بين المنطق والنحو / الدكتور جمال حمود ٤١

■ البعد التربوي والتعليمي في فكر ابن حزم الأندلسي.. مقارنة تحليلية أولية / حفيظ العلوي ... ٥٢

■ جدل الإنساني والتقنية / توفيق بن وهبة ٦٨

■ مسارات الفعل الاحتجاجي.. صياغات التقعيد الاجتماعي للممارسة الاحتجاجية /

عبد الرحيم العطري..... ٧٨

■ الخطاب الإعلامي.. السلطة والعدالة / الدكتور الناصر عمارة ٩٦

■ الحقيقة وطرق التفكير في الفكر الغربي الحديث / نادية بوذراع ١٠٤

■ الدلالة الفيومينولوجية للمنهج / الدكتور عبدالقادر بودومة ١٢٣

رأي ونقاش

■ عن العنف والاستبداد.. مقارنة نقدية للمفاهيم والدلالات في ظل تحولات الحراك العربي /

حسن علوض..... ١٣٨

ترجمات

■ صراع الجهل.. قراءة نقدية لنظرية صامويل هانتنغتون «صراع الحضارات» / إدوارد سعيد،

ترجمة وتعليق: حسين منصور الشيخ..... ١٥٦

كتب - مراجعة ونقد

■ الإسلام في الألفية الثالثة.. ديانة في صعود / الدكتور محمد الناصري ١٦٧

ندوات

■ مؤتمر: سماحة الإسلام وفتنة التكفير / محمد تهامي ذكير ١٧٧

■ إصدارات حديثة / إعداد: محمد دكير ١٩٢

هذا العدد

كل الوقائع والحقائق الثقافية والمعرفية تثبت، بشكل لا لبس فيه، أن لا حياة حقيقية للفكر إلا بالجدل والمفارقة المتبادلة، وأن لا حياة حقيقية للثقافة إلا بالمشاقفة وإثارة السؤال والبحث عن مشروع إجابات عن كل الأسئلة. وإن هذه الإجابات، مهما كان عمقها وحيويتها، لا تشكل إجابات نهائية وأخيرة. وإنما هي إجابات قابلة للتطور والتجدد. في مثل هذا المناخ وبهذه العقلية النقدية يتطور الفكر وتتقدم الثقافة. وإن الخطر الحقيقي والجوهري الذي يواجه الفكر والثقافة هو خطر الجمود واليباس المعرفي؛ لأن هذا الجمود ومتوالياته النفسية والثقافية والاجتماعية هو الذي يُعطل إمكانية الإنسان عن الفعل والإبداع.

ومجلتنا ومنذ انطلاقتها وهي تعتنى بالموضوعات والدراسات التي تُقدم بضاعة فكرية نوعية، وتثير أسئلة جوهرية في عالم المعرفة والفكر، لأننا نعتقد أن هذا هو سر التقدم والتميز في عالم الإعلام الثقافي، ودونه تعيش الثقافة حالة من الرتابة واليباس، التي تعطل فعالية العقل وديناميات الفكر المبدع. وهذا العدد يأتي في سياق اهتمامنا بإثارة الأسئلة الحيوية، ومناقشة الموضوعات الهامة التي تشغل بال أهل العلم والفكر والثقافة. فالكلمة الأولى، التي كتبها السيد رئيس التحرير، تناقش مسألة فكرية غير محسومة، وتبحث عن معالجات فكرية جادة وجاءت بعنوان: «جدليات الجماعة والأمة في المجال الإسلامي الشيعي الحديث والمعاصر». وجاءت دراسة السيد مدير التحرير لتظهر العلاقة الجدلية - الحيوية بين الإيمان والحرية والمسؤولية، وكانت بعنوان: «الإسلام وجدلية الإيمان والحرية والمسؤولية».

ويشاركنا في هذا العدد مجموعة من الكتاب والمفكرين الذين أغنوا عددنا بالعديد من الدراسات والأبحاث الهامة والجادة في آن.. فالأستاذ حفيظ العلوي بدراسة بعنوان: «البعد التربوي والتعليمي في فكر بين حزم الأندلسي»، والاستاذ توفيق بن وله بدراسة بعنوان: «جدلية الإنساني والتقنية»، والأستاذة نادية بوذراع بدراسة بعنوان: «الحقيقة وطرق التفكير في الفكر الغربي الحديث»، وغيرها من الأبحاث والدراسات التي توزعت على أبواب المجلة الثابتة. ونسأل الله التوفيق والسداد.



جذليات الجماعة والأمة..

في المجال الإسلامي الشيعي الحديث والمعاصر

زكي الميلاد*

- ١ -

الأطروحة.. الرؤية والصورة

الأطروحة التي أحاول أن أقرر لها في هذه المطالعة، تتحدّد على النحو الآتي: أن المسلمين الشيعة يتقدّمون كلّما اتّجهوا نحو فكرة الأمة، ويتراجعون كلّما اتّجهوا نحو فكرة الجماعة، والاتّجاه نحو فكرة الأمة يأتي تعبيراً عن حالة من النهوض والتقدم، والاتّجاه نحو فكرة الجماعة يأتي تعبيراً عن حالة من التراجع والانكماش.

في الاتّجاه نحو فكرة الأمة تبرز وتتجلّى ملامح الشعور بالثقة، والرغبة في الانفتاح والتواصل، والإحساس بالمصير والمستقبل المشترك، والحاجة إلى تحطّي كل مظاهر وأشكال التجزئة والانقسام، والتعالّي على رواسب وحساسيات الماضي والتاريخ.

بينما في الاتّجاه نحو فكرة الجماعة تبرز وتتجلّى ملامح الشعور بالخشية والخوف، والرغبة في حماية الذات، والإحساس بحفظ الهوية وتماسك الكيان،

* البريد الإلكتروني: almilad@almilad.org

والابتلاء بنزعات القطيعة والانغلاق، وتأکید ما يعزز كل أشكال وصور التمايز. وحسب هذه الأطروحة، إن الاتجاه نحو فكرة الأمة هو الذي يُعزز تماسك الجماعة ويحفظ كيائها، بينما الاتجاه نحو فكرة الجماعة قد يتسبب في إرباك تماسك الجماعة، وخلخلة كيائها.

وتعليل ذلك، أن الاتجاه نحو فكرة الأمة يجعل الجماعة تنظر إلى ذاتها من خلال الفضاء الواسع، فضاء الأمة الممتد على مدى جغرافيتها الطبيعية والسكانية، من طنجة في الغرب إلى جاكارتا في الشرق، وبالشكل الذي يفتح عليها هامشاً واسعاً من الحركة، ويفك عنها حالة الحصار أو حالة الشعور بالحصار.

في حين أن الاتجاه نحو فكرة الجماعة يضع الجماعة أمام الأفق الضيق، ويجعل نظرها يتركز إلى داخلها، بطريقة تثار معها الحساسيات والانقسامات الحادة، وقد تُثير معها حتى النزاعات التي تظهر عادة في وضعيات الانغلاق والانكماش، بسبب الاحتكاكات التي تحصل نتيجة الهوامش الضيقة.

وما تريد هذه الأطروحة تأكيده أن الاتجاه نحو فكرة الأمة - كان وما زال - يمثل اتجاهاً قائماً ومؤثراً في المجال الإسلامي الشيعي، وممتداً من الأزمنة الوسيطة إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وهو الاتجاه الذي عرف بنزعة الإصلاحية والتجديدية، وبدعوته إلى الانفتاح والتواصل بين المسلمين كافة مذاهب ومجتمعات، سعيًا وتحقيقاً لمفهوم الأمة الجامعة، وتمثلاً وتجلياً لمفهوم الأمة الواحدة، التي تظل وتحمي مجتمعات المسلمين كافة، على امتداد جغرافياتهم الطبيعية والسكانية، وعلى اختلاف وتنوع لغاتهم وألسنتهم، أعراقهم وقومياتهم، مذاهبهم ومدارسهم.

وقد عبّر هذا الاتجاه عن نفسه، ليس من خلال أفكار ومواقف عادية وعابرة، أو مجتزأة ومبتورة، تكون قابلة للنسيان والاندثار، ومُعَرَّضة للتلاشي والاضمحلال مع مرور الوقت، وتعاقب الأيام، أو تكون قابلة للجدل والنقاش في صدقيتها وجديتها، وإنما من خلال خطوات لها صفة التأسيس والتقعيد في مجال العلوم والمعارف، ومن خلال مبادرات لها صفة الحركة والنهوض، ومن خلال أشخاص وأعلام لهم صفة التأثير والاعتبار في تاريخ تطور حركة الإصلاح والتجديد في المجال العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

- ٢ -

جدلية الجماعة والأمة في المجال الإسلامي العام

ظهرت جدلية الجماعة والأمة وعرفت في ساحة المسلمين مع تشكّل وتكوّن ما

عرف بالفرق والجماعات الفكرية والاجتماعية، وتعزّزت هذه الجدلية وترسّخت مع بقاء وثبات هذه الفرق والجماعات التي ترتد في أصولها الفكرية والتاريخية إلى عصور الإسلام الأولى، وذلك بعد انقسام المسلمين إلى فرق وجماعات، تبلورت وتحدّدت في مذاهب فقهية وكلامية، وجد فيها المسلمون في عصورهم الحديثة أنها من تجليات ظاهرة التنوع والتعدد في ساحة الإسلام والمسلمين.

وخلال التاريخ الفكري للمسلمين ظهرت الكثير من الفرق والجماعات، الصغيرة والكبيرة، وقد وصلت حسب كتاب (جامع الفرق والمذاهب الإسلامية) إلى ما يزيد على مائتين فرقة وجماعة^(١).

واللافت في الأمر أن ما من فرقة وجماعة ظهرت إلّا وانقسمت على نفسها انقسامات عدة، لعوامل وأسباب ترجع تارة إلى الأشخاص، وتارة إلى الآراء والأفكار، وتارة إلى اختلاف الأمكنة والبيئات والمدن، وتارة إلى الصراعات والنزاعات الفكرية والسياسية، وبقي هذا الحال قائماً ومستمراً لقرون عدة.

ومع أن الكثير من هذه الفرق والجماعات قد تلاشت واضمحلت، والكثير منها نسيت وطُمست، ولم يعد لها ذكر وذاكرة منذ قرون عدة، إلّا أن هذه الظاهرة كشفت عن مدى شدة وسعة الانقسام الفكري الحاصل بين المسلمين.

ومن أكثر ما يلفت النظر إلى هذه الظاهرة أنها حصلت في العصور القريبة من تاريخ الإسلام، وذلك بسبب الاختلافات والصراعات والفتن المبكرة والعنيفة التي ظهرت في ساحة المسلمين آنذاك.

ومن أشد ما لفت الانتباه إلى ظاهرة الانقسام بين الجماعات في ساحة المسلمين، وتقديم فكرة الجماعة وتغليبها على فكرة الأمة، هو حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، هذا الحديث المختلف والمتنازع عليه سنداً ومتناً، يُعدُّ من أكثر الأحاديث التي ضربت وأضرّت فكرة الأمة وأطاحت بها، وكأن الإسلام جاء لتكوين جماعة أو فرقة تكون هي الفرقة الناجية، ولم يأت لتكوين أمة تكون أمة جامعة لكل المسلمين.

وكان من نتائج هذا الحديث المثير للجدل أن ترتّب عليه نشوء أدب خاص بات يُعنى بالبحث عن الفرق وتعدادها في ساحة المسلمين، والكشف عمّا بين هذه الفرق من فروقات، صغيرة أو كبيرة، ظاهرة أو باطنة، حادثة أو أصيلة.

(١) انظر: عبد الأمير مهنا وعلي خريس، جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م.

ومن أشهر المؤلفات التي وصلتنا في نطاق هذا الأدب، ثلاثة مؤلفات تتجلى من عناوينها، وهي: كتاب (الفرق بين الفرق) لعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م)، وكتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦هـ / ٩٩٤-١٠٦٣م)، وكتاب (الملل والنحل) لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨هـ).

ومن شدة العناية بهذا النمط من الأدب حاول الشهرستاني أن يضع قانوناً يُبنى عليه -حسب قوله- في تعداد الفرق الإسلامية، وأشار إلى هذا القانون في المقدمة الثانية من المقدمات الخمس التي افتتح بها كتابه، وحملت هذه المقدمة عنوان (في تعيين قانون يُبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية).

وعن هذا القانون والحاجة إليه يقول الشهرستاني: «اعلم أن لأصحاب المقالات طرقاتاً في تعديد الفرق الإسلامية، لا على قانون مستند إلى أصل ونص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود. فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق. ومن المعلوم الذي لا مرأى فيه، أن ليس كل من تميّز عن غيره بمقالة ما، في مسألة ما، عدّ صاحب مقالة. وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلاً معدوداً في عداد أصحاب المقالات، فلا بد إذن من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة، ويُعدّ صاحبه صاحب مقالة. وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتَّفَق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر، وأصل مستمر، فاجتهدت على ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير حتى حصرتها في أربع قواعد، هي الأصول الكبار»^(٢).

وإذا كانت هناك حاجة فعلية لمثل هذا القانون، نتيجة توسع الانشغال والاهتمام بدراسة وتعداد الفرق الإسلامية، بسبب تزايد وتشعب هذه الفرق، فإن الحاجة الأكثر أهمية وأولوية كانت لوضع قانون يحفظ للأمة وحدتها وتماسكها، ويتخذ من مفهوم الأمة الجامعة أساساً ومرتكزاً ونهجاً يكون ثابتاً وراسخاً، لا يجوز تخطيه، أو الخروج عليه، أو الانتقاص منه.

وكان من السهولة الالتفات لهذا القانون، وإدراك الحاجة إليه، في ظل ما كانت تشهده الأمة من انقسامات على نفسها، وتحولها إلى فرق وجماعات متباعدة ومتخاصمة، ومنشغلة بالكشف عن الفروقات فيما بينها، لتحقيق الغلبة والانتصار، وكسب الفوز بالفرقة الناجية،

(٢) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م، ص ٩-١٠.

كل ذلك بدل الانشغال بالكشف عن الجوامع والمشاركات بين هذه الفرق والجماعات، لتحقيق الغلبة والانتصار لمفهوم الأمة الجامعة، والأمة الناجية بدل الفرقة الناجية.

كما كان من الممكن الالتفات لهذا القانون أيضاً، حين العودة إلى النص القرآني الذي لفت الانتباه بشدة لفكرة الأمة، وكرّر استعمال هذه التسمية بصيغة المفرد أكثر من خمسين مرة، في خمس وعشرين سورة مكية ومدنية، من سورة البقرة إلى سورة الأحقاف.

ومن أكثر ما يلفت الانتباه في استعمال تسمية الأمة في النص القرآني، أمران هما:

الأمر الأول: أن النص القرآني في جميع آياته، من أول القرآن إلى نهايته، لم يستعمل تسمية الجماعة قط.

الأمر الثاني: أن النص القرآني استعمل تسمية الأمة في مكان استعمال تسمية الجماعة، وأعطى الجماعة تسمية الأمة، وهذه كانت واحدة من معاني استعمال كلمة أمة في النص القرآني.

ومن الآيات التي دلّت على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُم وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْتُقُونَ﴾^(٤).

ولا شك في أن هذه الإشارة بالغة المعنى، من جهة حقلها الدلالي، في إعطاء كلمة الأمة سمة التفضيل من جهة، وسمة الترجيح على كلمة الجماعة من جهة أخرى.

وهذا التفضيل والترجيح بهذا الظهور البياني، لا يمكن النظر له بعيداً عن مقصد القرآن الكلي في بناء وتكوين الأمة الوسط، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٥).

وبناء وتكوين الأمة الخيرية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾^(٦).

وبناء وتكوين الأمة الواحدة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾^(٧)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾^(٨).

(٣) سورة الأعراف، آية: ١٦٤.

(٤) سورة القصص، آية: ٢٣.

(٥) سورة البقرة، آية: ١٤٣.

(٦) سورة آل عمران، آية: ١١٠.

(٧) سورة الأنبياء، آية: ٩٢.

(٨) سورة المؤمنون، آية: ٥٢.

الأمر الذي يعني أن القرآن الكريم جاء لبناء وتكوين أمة، وليس لبناء وتكوين جماعة، وهذا ما كان ينبغي الالتفات والتنبيه إليه، وتحويله إلى مقصد ثابت على مستوى النظر، وإلى نهج واضح على مستوى العمل.

وفي المحصلة، إن الإقرار والاعتراف بوجود الفرق والجماعات في ساحة المسلمين، لا ينبغي أن يغلب فكرة الجماعة على فكرة الأمة، والانتصار لفكرة الجماعة على حساب فكرة الأمة، ولا التنبُّه لفكرة الجماعة، والتغافل عن فكرة الأمة، بسبب تأثير التاريخ الطويل من الانقسام والنزاع بين هذه الفرق والجماعات.

- ٣ -

جدلية الجماعة والأمة في المجال الشيعي

إن جدلية الجماعة والأمة هي أكثر وضوحاً في المجال الإسلامي الشيعي، وذلك نظراً لطبيعة التاريخ الذي عاصره المسلمون الشيعة، وحكم مسيرتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية لفترات طويلة، وامتد تأثيره حتى في طريقة النظر لأنفسهم، وبشكل يدفع بهم إلى الالتفات دائماً لفكرة الجماعة التي كانت مهددة في وجودها، وفي أمنها وسلامتها، وحفظ كيانها.

والملاحظ بصورة عامة، أن المسلمين الشيعة غالباً ما كانوا يوضعون في الموقف الذي يجعلهم ينظرون لأنفسهم في إطار فكرة الجماعة، لا في إطار فكرة الأمة، ويدفعون إلى هذا الموقف دفعاً، برغبتهم أو دون رغبتهم، بإرادتهم أو دون إرادتهم، وذلك بحكم مواقفهم الفكرية والسياسية المغايرة، التي جعلتهم غالباً في خط المواجهة والمعارضة، وخارج مؤسسة الحكم.

كما أن النظرة العامة التي تشكّلت حول المسلمين الشيعة قديماً وحديثاً، كانت تضعهم خارج نطاق فكرة الأمة، وذلك من خلال التشكيك في عقيدتهم وإيمانهم، وتصويرهم كما لو أنهم فرقة منشقة عن كيان الأمة، وتصنيفهم في دائرة أهل الأهواء والبدع، وهناك من حكم عليهم بالضلال، والخروج عن سبيل المؤمنين، واتهامهم بالأعمال الشريكة، والتعامل معهم وفق قاعدة هجر المبتدع، القاعدة التي اتخذت من القطيعة والتباعد أصلاً وأساساً.

هذه هي الصورة النمطية التي ظلّت متوارثة عن المسلمين الشيعة، لكنها الصورة التي لا تستند إلى علم ودراية، وتكشف كيف أن المسلمين ظلوا يجهلون بعضهم بعضاً، ولا يسعون لرفع هذا الجهل، مع أنهم يحفظون ويكررون ما روي عن الإمام علي عليه السلام قوله:

«الناس أعداء ما جهلوا»، وروي عنه أيضاً قوله: «الجهل فساد كل أمر»، و«الجهل أصل كل شر»^(٩).

وفي تأكيد هذه الحالة ونقده لها، يقول الدكتور أحمد كمال أبو المجد: «لا يكاد أكثر المثقفين غير المتخصصين من أهل السنة، يعرفون عن الشيعة إلا أنهم طائفة أسرفت في التشيع لعل بن أبي طالب، 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»^(١٠).

وحين توقف أمام هذه الحالة، الكاتب المصري فهمي هويدي كاشفاً لها، ومستغرباً منها، كتب يقول 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 يتنسب إلى العلم والسلف في دولة عربية شقيقة، يصنف عقائد الشيعة ليس فقط باعتبارها خروجاً عن الإسلام، ولكن بحسبانها شيئاً أدنى من عقائد أهل الكتاب والصابئة والمجوس والوثنيين!»^(١١).

أمام هذه الصورة النمطية المتوارثة والمشوهة، وجد المسلمون الشيعة أنفسهم دائماً في موقف الدفاع عن الذات، ونفي التُّهم والتشكيكات، والعمل على تصحيح الصورة، والمطالبة بحقوقهم في البقاء والوجود، وجميع هذه المواقف والحالات تندرج وتتأطر في نطاق فكرة الجماعة، وبشكل يجعل فكرة الجماعة هي الفكرة الغالبة في ساحة المسلمين الشيعة، بإرادتهم أو من دون إرادتهم.

ومن جانب آخر، إن هذه الصورة النمطية المشوهة كانت وما زالت تمثل موقفاً فكرياً وسلوكياً طارداً للمسلمين الشيعة من دائرة فكرة الأمة، بمعنى أن الموقف الفكري والسلوكي الموجه والممارس مع المسلمين الشيعة، لم يكن يُقرِّبهم من فكرة الأمة، ويشجّعهم ويستوعبهم من هذه الجهة، من خلال الاعتراف لهم بوجودهم، وبحقوقهم في الاجتهاد والاختلاف الفكري، والتعايش والتفاهم معهم على قاعدة مبدأ التعدد والتنوع ضمن دائرة الإسلام.

(٩) محمد الريشهري، ميزان الحكمة، قم: دار الحديث، ١٤٢٢هـ، ج ٢، ص ٦٠٨-٦١٥.

(١٠) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ٢٧٠.

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

- ٤ -

التقية.. وجدلية الجماعة والأمة

يُعدُّ مفهوم التقية أحد أكثر المفاهيم التي أثارت جدلاً وسجالاً في تاريخ تطور العلاقات الفكرية والاجتماعية بين المسلمين السنة والشيعة، وأحد أكثر المفاهيم أيضاً التي وضعت المسلمين الشيعة في دائرة الالتباس وسوء الفهم، وطالما تم توظيف هذا المفهوم لتوجيه الاتهام للمسلمين الشيعة، والتشهير بهم، والتشنيع عليهم، وتصويرهم على غير حقيقتهم، كما لو أنهم جماعة يتعمدون الغموض والكتمان على طريقة الجماعات السرية والباطنية، أو كما لو أنهم جماعة غير قابلة على الفهم، أو من الصعب فهمهم على حقيقتهم، وكل هذه تصورات وتوظيفات لا أساس لها من الصحة، في نظر عموم المسلمين الشيعة.

وحقيقة الأمر أن التقية تتصل من جهة بفكرة الجماعة، وتتصل من جهة أخرى بفكرة الأمة، تتصل بفكرة الجماعة، من جهة أن التقية هي سلوك يتبعه جميع العقلاء بما هم عقلاء من أهل جميع المذاهب والديانات قديماً وحديثاً، والعقلاء يلجؤون لهذا السلوك عند الاضطرار الشديد، وفي حالة الظروف الخاصة والقاهرة، لغرض الدفاع عن الذات، والحفاظ على الحياة، والحق في البقاء، وتجنباً للخطر والضرر الذي لا يحتمل، وهذا ما تقرره جميع الشرائع والديانات، ويقول به جميع العقلاء والحكماء، وبموجب قانون الحقوق فإن حق الحياة مقدم على جميع الحقوق الأخرى.

وتأكيداً لهذا المعنى يقول الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (١٢٩٥-١٣٧٣هـ/ ١٨٧٦-١٩٥٤م): «من الأمور التي يشنع بها بعض الناس على الشيعة ويزدري عليهم بها، قولهم بالتقية جهلاً منهم بمعناها وبموقعها وحقيقة مغزاها، ولو تثبتوا في الأمر، وترثوا في الحكم، وصبروا لعرفوا أن التقية التي تقول بها الشيعة لا تختص بهم ولم ينفردوا بها، بل هو أمر ضرورة العقول، وعليه جبلة الطباع وغرائز البشر، وشريعة الإسلام في أسس أحكامها وجوهريات مشروعاتها تماشي العقل والعلم جنباً إلى جنب، وكتفاً إلى كتف، رائدها العلم، وقائدها العقل، ولا تنفك عنهما قيد شعرة، ومن ضرورة العقول، وغرائز النفوس، أن كل إنسان مجبول على الدفاع عن نفسه، والمحافظة على حياته، وهي أعز الأشياء عليه، وأحبها إليه، نعم قد يهون بذلها في سبيل الشرف وحفظ الكرامة وصيانة الحق ومهانة الباطل، أما في غير أمثال هذه المقاصد الشريفة، والغايات المقدسة، فالتغريب بها، وإلقاؤها في مظان الهلكة، ومواطن الخطر، سفه وحمافة لا يرتضيه عقل ولا شرع، وقد أجازت شريعة الإسلام المقدسة للمسلم، في مواطن الخوف على نفسه أو عرضه، إخفاء الحق، والعمل به سراً»^(١٢).

(١٢) محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٦م، ص ١٥٨.

وحين توقف الدكتور أحمد كمال أبو المجد أمام هذه الرأي أظهر توافقاً معه، واستشهداً به، وحسب قوله: «والتقية في معناها العام أن يضمر المسلم غير ما يعلن دفاعاً عن نفسه، واتقاء لخطر لا يقدر على دفعه، إذ قد أجازت شريعة الإسلام المقدسة للمسلم في مواطن الخوف على نفسه أو عرضه إخفاء الحق والعمل به سرّاً، ريثما تنتصر دولة الحق وتغلب على الباطل، كما أشار إليه جل شأنه ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾، وقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾.

والحق أن هذا المسلك الدفاعي في مواجهة الخطر الداهم ليس ممّا ينفرد به الشيعة، ولكنهم لجؤوا إليه لما تعرضوا له منذ بداية الحكم الأموي من اضطهاد وتضييق وأذى، وقد لخص ذلك العلامة محمد الحسين آل كاشف الغطاء بقوله: «والتعير بالتقية ليس على الشيعة، بل على من سلبهم موهبة الحرية، وألجأهم إلى العمل بالتقية. كما أنه من التجني، أن يصور مسلك الشيعة في عمومهم، بأنه مسلك يعتمد التقية، ويركن إليها»^(١٣).

وفي سياق هذا الرأي توافقاً وتطابقاً، ما ذهب إليه فهمي هويدي بقوله: «مسألة التقية بمعنى التعامل بظاهر مختلف عن الباطن، ليست بدعة شيعية كما يظن كثيرون، ولكنه سلوك له أصل في الإسلام، والكلمة مشتقة من العبارة القرآنية ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾، أي إذا كان ذلك ضرورياً لتوقي ضرر لا يحتمل... نعم هناك ضوابط وشروط للتقية فصل فيها الفقهاء، لا مجال للخصوص فيها هنا، لكن النقطة التي تعيننا أن المبدأ تقرّه تعاليم الإسلام، وليس مقصوراً على الشيعة وحدهم»^(١٤).

وتتصل التقية بفكرة الأمة، من جهة أن التقية تعني تقديم ما هو عام على ما هو خاص، وجعل ما هو عام راجحاً على ما هو خاص، في الموارد التي تقتضي تقديم العام على الخاص، وترجيح العام على الخاص، وذلك بعدم التجاهر وإشهار بعض الطقوس والسلوكيات الخاصة في المجال العام، بقصد أن يظهر المسلمون بمظهر التفاهم والتوافق والتآلف.

والفرق بين المعنى الأول الذي تتصل فيه التقية بفكرة الجماعة، وهذا المعنى الذي تتصل فيه التقية بفكرة الأمة، أن المعنى الأول يأتي بدافع الاضطراب، ومع حصول الضرر الراجح، بينما المعنى الثاني يأتي بدافع الاختيار، ومع حصول النفع الراجح.

(١٣) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، مصدر سابق، ص ٢٨١.

(١٤) فهمي هويدي، أزمة الوعي الديني، مصدر سابق، ص ٢٨٨.

وفي نطاق هذا المعنى، بربط التقية بفكرة الأمة، يمكن الإشارة إلى الأقوال الآتية:

القول الأول: وأشار إليه السيد هبة الدين الشهرستاني (١٣٠١-١٣٨٦هـ/ ١٨٨٤م) عند حديثه عن الغرض من التقية، بقوله: إن التقية جاءت لغرض «صيانة النفس والنفس والمحافظة على الوداد والأخوة مع سائر إخوانهم المسلمين، لئلا تنشق عصا الطاعة، ولكيلا يحس الكفار بوجود اختلاف ما في الجامعة الإسلامية، فيوسعوا الخلاف بين الأمة المحمدية»^(١٥).

القول الثاني: وأشار إليه الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣هـ/ ١٩٠٤م) الذي يرى أن حكمة التقية عند المسلمين الإمامية، جاءت «دفعاً للضرر عنهم، وحقناً لدمائهم، واستصلاحاً لحال المسلمين، وجمعاً لكلمتهم، ولما لشعثهم»^(١٦).

القول الثالث: وأشار إليه الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٤-١٤٢١هـ/ ١٩٣٦-٢٠٠١م)، الذي يرى أن تشريع التقية يهدف إلى تحقيق أمرين، أحدهما «حفظ حالة التجانس والتلاحم في المجتمع الإسلامي بين جميع الفئات المذهبية وغيرها، وعدم التسبب -نتيجة للموقف المذهبي- في حدوث نزاعات وتوترات مذهبية - طائفية، سياسية واجتماعية»^(١٧).

القول الرابع: وأشار إليه السيد محمد حسين فضل الله (١٣٥٤-١٤٣١هـ/ ١٩٣٥-٢٠١٠م)، الذي يرى أن التقية تأتي في «الحالة التي قد تفرض فيها المصلحة الإسلامية العليا، تتجاوز بعض الشروط الخاصة لبعض الأحكام الشرعية، بحيث تتقدم الأهمية الكبرى للواقع الإسلامي الذي يراد حمايته، على كل هذه المفردات الشرعية»^(١٨).

القول الخامس: وأشار إليه الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، الذي يرى أن «التقية في الإسلام تدور إذا تعارضت المصالح الخاصة لمذهب ما، مع المصالح الإسلامية، وجب تقديم المصالح الإسلامية بالتنسيق مع سائر المسلمين»^(١٩).

الإشارة إلى هذه الأقوال كان بقصد تأكيد تعاضدها، وكيف أنها تُمثّل اتّجهاً ومساراً

(١٥) زكي الميلاد، خطاب الوحدة الإسلامية.. مساهمات الفكر الإصلاحي الشيعي، بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٦م، ص ١١٨.

(١٦) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٤م، ص ١٣٠.

(١٧) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م، ص ٢٢١.

(١٨) زكي الميلاد، خطاب الوحدة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١١٨.

(١٩) التوحيد، طهران، مجلة فكرية، السنة العاشرة، العدد ٥٥، أكتوبر - نوفمبر ١٩٩١م، ص ٩٩.

قائماً ومتجلياً، خاصة وأن هذه الأقوال تتصل بأزمة متفرقة، وتنتمي إلى أمكنة متعددة هي العراق ولبنان وإيران، وصدرت عن أشخاص لهم وزنهم واعتبارهم الفكري والإصلاحي. وما يؤكد الحاجة للإشارة إلى هذه الأقوال، كون أن المعنى المتحصل منها، والمتصل بربط الثقة بفكرة الأمة، هو من المعاني الغائبة عن الإدراك عند نخب المسلمين السنة، فضلاً عن جمهورهم، ولا يلتفت إليه عادة، ولم أجد اقتراباً منه، وإشارة إليه في الكتابات التي رجعت إليها، مع تطرق هذه الكتابات ومناقشتها لفكرة الثقة عند المسلمين الإمامية.

- ٥ -

جمال الدين الأفغاني.. والعبور من الجماعة إلى الأمة

من المحطات التاريخية المهمة التي لا بد من التوقف عندها، ودراستها والنظر فيها عند البحث عن جدليات الجماعة والأمة في المجال الإسلامي الشيعي، المحطة التي ظهر فيها السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٤هـ / ١٨٣٨-١٨٩٧م)، ومثل فيها نموذجاً قل نظيره في العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمة.

وفي عصره كان الأفغاني أحد أكثر الرجال دفاعاً عن الأمة والأمة الجامعة، بل وأحد أكثر الرجال تمثلاً لفكرة الأمة الجامعة، التي اتخذ منها ساحة لحركته ونشاطه، حتى عرفت حركته الإصلاحية الرائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي بحركة الجامعة الإسلامية، ومدرسة الجامعة الإسلامية، وهو المفهوم الذي أثار بشدة حفيظة الغربيين المستعمرين، لأنهم وجدوا فيه دعوة الشعوب الإسلامية للتكتل والاتحاد في مواجهتهم، ومقاومة نفوذهم واستعمارهم، وهذا ما كان يخيفهم ويثير حساسيتهم.

والمدهش في الأفغاني أنه استطاع أن يبعث روحاً في الأمة على اختلاف تنوعها وتعدد مذاهبها والمذهبي والقومي واللغوي، وعلى امتداد مساحتها المكانية والجغرافية، روحاً دفع بها الأمة نحو اليقظة والنهوض، وعرف عصره بعصر النهضة والإصلاح.

واعترف له المؤرخون والباحثون، عرباً ومسلمين ومستشرقين، بهذا الدور النهضوي والإصلاحي الرائد والكبير، وهم الذين تعمّدوا المبالغة في الأوصاف التي أطلقوها عليه، بين من وصفه بموقف الشرق مثل عبد الرحمن الراعي في كتابه (جمال الدين الأفغاني باحث الشرق)، ومن وصفه بحكيم الشرق مثل قدري قلعي في كتابه (جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق)، وبين من وصفه بباحث النهضة الفكرية في الشرق مثل محمد سلام مذكور في كتابه (جمال الدين الأفغاني باحث النهضة الفكرية في الشرق).

واعتبره مالك بن نبي (١٣٢٣-١٣٩٣هـ / ١٩٠٥-١٩٧٣م)، بأنه باحث الحركة

الإصلاحية ورائدها، وبطلها الأسطوري في العصر الحديث^(٢٠)، ووصفه المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب (١٨٩٥-١٩٧١م)، بالرائد الكبير للنهضة الإسلامية الحديثة في القرن التاسع عشر^(٢١).

هذا الدور الإصلاحي الكبير الذي نهض به الأفغاني مثل أحد صور إسهامات المجال الإسلامي الشيعي في الدفاع عن الأمة والأمة الجامعة، والانحياز لهذه الفكرة، والتمسك بها، بوصفها تمثل خياراً ونهجاً وسبيلاً لا بد من الالتزام به، على طريق بناء مستقبلنا الإسلامي الحضاري المشترك.

ومن جانب آخر، كشف هذا الدور الإصلاحي الكبير عن مدى حضور فكرة الأمة في المجال الإسلامي الشيعي، الفكرة التي ولدت رجلاً إصلاحياً مثل الأفغاني، وجد أن دوره لا ينبغي أن ينحصر ويتضيق في نطاق الجماعة، بل يجب أن يتسع ويمتد إلى نطاق الأمة التي كانت مهددة في كيائها الجامع، ومعرضة لمخاطر التجزئة والتقسيم، أمام صعود القوة الأوروبية الطامحة والطامعة للهيمنة والسيطرة، على المناطق العربية والإسلامية الغنية بالثروات الطبيعية.

كما كشف هذا الدور أيضاً عن إحدى الخبرات التاريخية المهمة المتصلة بالمجال الإسلامي الشيعي، والتي تجلّت فيها فكرة الأمة والأمة الجامعة بأعلى درجاتها تميزاً وتفوقاً، وعدت من الخبرات النموذجية التي نادراً ما يجود بها التاريخ الإنساني، فقد مثل الأفغاني في عصره روح الأمة والأمة الجامعة، وكان مشعاً بهذه الروح المتوهجة في شخصيته ومواقفه وأفكاره، ومؤثراً بهذه الروح على غيره، وعلى من حوله، وظل محافظاً على هذا الوهج إلى نهاية مشوار حياته.

ولا أدل على ذلك من الوصف الذي أطلقه عليه مالك بن نبي، حين وصفه بأنه يمثل ضمير العالم الإسلامي، ومذكراً بكلام الكاتب الجزائري علي الهمامي، الذي قال عن الأفغاني: «لسوف تذكر البلاد الإسلامية جميعاً اسم جمال الدين، كما تذكر بلاد اليونان اسم هوميروس بين الخالدين من أبنائها»^(٢٢).

وستظل الحاجة قائمة ومستمرة لتذكر هذه الخبرة التاريخية للأفغاني، من أجل إحياء فكرة الأمة الجامعة، وتجديد الصلة بهذه الفكرة في المجال الشيعي خاصة، وفي المجال

(٢٠) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ٥٢.

(٢١) هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص ٣٣.

(٢٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص ٥٢.

الإسلامي عامة، وأيضاً لأجل تسهيل وتشجيع إمكانية العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمة.

وتتأكد هذه الحاجة اليوم، في ظل ما يحصل من انقسامات خطيرة تباعد بين المسلمين مذاهب ومجتمعات، وتعرض ساحتهم إلى التمزق والتنازع والتطاحن، وتشيع بينهم الكراهية والقطيعة والانغلاق، وبعدها أخذت تعصف بينهم رياح الفتن المذهبية البغيضة، ووصل الحال بالبعض إلى الرغبة في القتل، عن طريق التفجيرات العمياء، التي ضربت في الأسواق والمدارس والمساجد والكنائس وغيرها، ولسان حال العقلاء يقول: إننا بحاجة إلى أفغاني جديد، يعيد ربط المسلمين بأمتهم الجامعة.

- ٦ -

فكرة التقريب بين المذاهب.. والعبور من الجماعة إلى الأمة

ما بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، ظهر في ساحة المسلمين مفهومان أساسيان لهما علاقة بمجال وحدة المسلمين، وهما مفهوم الجامعة الإسلامية الذي كان المفهوم الأبرز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومفهوم التقريب بين المذاهب الذي كان المفهوم الأبرز في النصف الأول من القرن العشرين.

فكرة التقريب من الناحية التاريخية هي فكرة التي حلت مكان فكرة الجامعة الإسلامية في مجال العلاقة بين المسلمين، وذلك بعد تلاشي دولة الخلافة العثمانية، وغياب السيد جمال الدين الأفغاني الذي ارتبطت به فكرة الجامعة الإسلامية، وكان المحرك لها، والمتمثل لروحها، بمعنى أن التقريب هي الفكرة التي اكتسبت أوسع شهرة بعد فكرة الجامعة الإسلامية، ومن جانب آخر فإن فكرة التقريب جاءت امتداداً لفكرة الجامعة الإسلامية، واستمراراً للنهج الفكري والإصلاحي الذي عبرت عنه فكرة الجامعة الإسلامية.

وكما ارتبطت فكرة الجامعة الإسلامية بالأفغاني، ارتبطت فكرة التقريب بين المذاهب بالشيخ محمد تقي القمي (١٩١٠-١٩٩٠م)، الذي عمل على تأسيس أول جماعة للتقريب في العصر الحديث، ظهرت في النصف الثاني من أربعينات القرن العشرين في القاهرة.

وتكفي في هذا الشأن شهادة شيخ الأزهر في عصره الشيخ محمود شلتوت (١٣١٠-١٣٨٣هـ / ١٨٩٣-١٩٦٣م)، الذي رافق تجربة دار التقريب منذ انطلاقتها، وكان أحد المؤسسين لها، ومن الوجوه البارزة فيها، فحين تحدث عن قصة هذه التجربة، ونشأتها الأولى كتب يقول: «كنت أود لو كتب قصة التقريب أحد غير أخي الإمام المصلح محمد تقي القمي، ليستطيع أن يتحدث عن ذلك العالم المجاهد الذي لا يتحدث عن نفسه، ولا

عَمَّا لاقاه في سبيل دعوته، وهو أول من دعا إلى هذه الدعوة، وهاجر من أجلها إلى هذا البلد، بلد الأزهر الشريف، فعاش معها وإلى جوارها منذ غرسها بذرة مرجوة على بركة الله، وظل يتعهدا السقي والرعاية بما آتاه الله من عبقرية وإخلاص، وعلم غزير، وشخصية قوية، وصبر على الغير، وثبات على صروف الدهر، حتى رآها شجرة سامقة الأصول باسقة الفروع تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، ويستظل بظلها أئمة وعلماء ومفكرون في هذا البلد وفي غيره»^(٢٣).

وانخرط في هذه التجربة وساندها وعاضدها جمع من المع رجال الدين المصلحين الشيعة في العراق ولبنان وإيران، الذين صدرت منهم مواقف ورسائل داعمة ومؤيدة، ونشروا كتابات مهمة في هذا الشأن، وتابعوا نشاطات هذه التجربة بتفاعل واهتمام، وكان في طليعة هؤلاء المرجع الديني السيد حسين البروجردي (١٢٩٢-١٣٨٠هـ / ١٨٧٥-١٩٦١م) في إيران، والشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء في العراق، والسيد عبد الحسين شرف الدين (١٢٩٠-١٣٧٧هـ / ١٨٧٣-١٩٥٧م) في لبنان.

وهؤلاء الثلاثة تحديداً، هم الذين خصهم الشيخ شلتوت بالذكر من جهة المساندة والمشاركة، وحسب قوله: لعلّي «كنت أستطيع أن أتحدث عن صور لكثيرين ممن وهبوا أنفسهم لهذه الدعوة الإسلامية، ووقفوا عليها جهودهم، وآمنوا بالتقريب سبيلاً إلى دعم قوة المسلمين، وإبراز محاسن الإسلام، وغير هؤلاء كثيرون ممن سبقونا إلى لقاء الله من أئمة الفكر في شتى البلاد الإسلامية الذين انضموا إلى التقريب، وبذلوا جهودهم لنشر مبادئه، وساجلناهم علماً بعلم، ورأياً برأي، وتبادلنا وإياهم كثيراً من الرسائل والمشروعات والمقترحات، وفي مقدمتهم المغفور له الإمام الأكبر الحاج آقا حسين البروجردي أحسن الله في الجنة مثواه، والمغفور لهما الإمامان الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، والسيد عبدالحسين شرف الدين الموسوي رضي الله عنهما.

لقد تلقى أولئك الأعلام دعوة التقريب في أول نشأتها، ففتحوها لها قلوبهم وعقولهم، وأصفوها أكرم جهودهم، حتى ذهبوا إلى ربهم راضين مرضيين، وأن لهم تاريخاً يذكر، وفضلاً يجب أن يسجل ويؤثر، وغير هؤلاء كثير، ولسنا بصدد العد والإحصاء»^(٢٤).

والملاحظ بصورة عامة، أن المسلمين الشيعة هم الذين بادروا وحرکوا فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وكانوا الرواد في هذا الطريق، وقدموا نتاجاً فكرياً ثرياً ولا معاً يصلح أن يؤرخ له من هذه الجهة، نتاجاً مثل رصيдаً مهماً في تدعيم الموقف والمسلک

(٢٣) حسان عبد الله حسان متولي، كشاف مجلة رسالة الإسلام، بيروت: الدار الإسلامية، ٢٠٠٥م، ص ١٤.

(٢٤) حسان عبد الله حسان متولي، المصدر نفسه، ص ١٦.

الإصلاحي عند الشيعة خاصة، وعند المسلمين عامة.

وعند النظر في تفسير هذا الموقف من جهة المقاصد والغايات، يمكن القول: إنه يتحدّد في أمرين متلازمين، الأمر الأول يتصل بتصحيح الصورة النمطية المتوارثة والمشوهة عن المسلمين الشيعة، والأمر الثاني يتصل بالرغبة في العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمة، والالتحام بالأمة والاندماج معها، وذلك من خلال تعزيز المعرفة والتعارف بين أتباع المذاهب الإسلامية، وإحياء قيم الأخي والتفاهم والتآلف، وتوثيق روابط الأخوة الإسلامية، وتعزيز القواسم المشتركة والتوافقات العامة، ونبذ كل أشكال التعصب والتباعد والتفرق.

والشاهد في هذا الأمر، أن فكرة الأمة والارتباط بهذه الفكرة مثّلت دافعاً أساسياً عند المسلمين الشيعة نحو تبني وتحريك فكرة التقريب في ساحة المسلمين، الفكرة التي بقت وما زالت قائمة مع ما يحيط بها من تحديات وإشكاليات وتشكيكات، ظهرت وصاحبت هذه الفكرة منذ انبعاثها، لكنها صمدت وبقت وستظل باقية، مستندة في بقائها وثباتها على أصول الإسلام العامة، وروح الأخوة الإسلامية، وفكرة الأمة الجامعة، والمستقبل المشترك.

أما الذين حاربوا هذه الفكرة، ووقفوا ضدها فقد صنفهم الشيخ شلتوت إلى أصناف، وحسب قوله: «حارب هذه الفكرة ضيقوا الأفق، كما حاربها صنف آخر من ذوي الأغراض الخاصة السيئة، ولا تخلوا أية أمة من هذا الصنف من الناس، حاربها الذين يجدون في التفرّق ضامناً لبقائهم وعيشتهم، وحاربها ذوو النفوس المريضة، وأصحاب الأهواء والنزعات الخاصة، هؤلاء وأولئك ممن يؤجرون أقلامهم لسياسات مفرقة لها أساليبها المباشرة وغير المباشرة في مقاومة أية حركة إصلاحية، والوقوف في سبيل كل عمل يضمن شمل المسلمين، ويجمع كلمتهم. كانوا يهاجمون الفكرة كل على طريقته، ويسمون الجوّ بقدر استطاعتهم، بغية القضاء على تلك الدعوة الواضحة المبادئ والأركان، القائمة على العلم والدراسة والبحث، الداعية إلى فتح المجال أمام الدليل من أي أفق طلع»^(٢٥).

- ٧ -

قضية فلسطين.. والعبور من الجماعة إلى الأمة

في العقود الثلاثة الأخيرة، وتحديداً منذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران مطلع ثمانينات القرن العشرين، حصل تطور مهم وكبير في شكل علاقة المسلمين الشيعة بقضية فلسطين، لعله التطور الأهم في تاريخ علاقة المسلمين الشيعة بهذه القضية في العصر

(٢٥) حسان عبد الله حسان متولي، المصدر نفسه، ص ١٧.

الحديث، فقد ظهر هؤلاء في الموقف المساند والمناصر والداعم بشدة للقضية الفلسطينية، وبصورة لفت وأثار انتباه الجميع، ووضع هذا الموقف في دائرة الضوء والاهتمام.

كما ظهر هؤلاء أيضاً، في الموقف الذي يضعهم ضمن ما عرف بتيار المقاومة والممانعة المساند بشدة للقضية الفلسطينية، والرافض بشدة للمشروع الإسرائيلي في فلسطين والمنطقة العربية والإسلامية عامة، وهذا ما يعرفه الفلسطينيون قبل غيرهم بوصفهم الصديق، وما يعرفه الإسرائيليون أيضاً بوصفهم العدو، الذين يعتبرون إيران وحزب الله يمثلون لهم أكبر وأخطر تهديد لوجود كيانهم المحتل ومستقبله.

وما حصل لإسرائيل في لبنان مثل لهم أكبر شعور بالهزيمة، وقلب صورتها، صورة الدولة القوية، وصورة جيشها الذي لا يقهر، وهذا من أكثر ما تحشاه إسرائيل التي لا تتحمل الشعور بالهزيمة، الشعور الذي سيكون من الصعب عليها محوه أو نسيانه إلى زمن غير قصير، فهي لا تريد أن تسجل في تاريخها، ويعرف عنها الأجيال القادمة، أنها تعرضت لهزيمة من العرب، ومن جماعة صغيرة وليس من دولة قوية، وخطر ذلك أنه يضع إسرائيل أمام بداية مسار التقهقر.

إلى جانب أن إسرائيل لا تحتمل اهتزاز صورة الدولة القوية في رؤيتها إلى ذاتها، ورؤية العالم لها، وهي التي ظلت تقدم نفسها إلى شعبها، وإلى العالم الغربي بوصفها الدولة القوية التي هزمت جيوش العرب مجتمعة في جميع حروبها، وهكذا بالنسبة لصورة جيشها الذي عززت فيه روح الجيش الذي لا يقهر، لكونها الكيان الذي اعتمد على الجيش في قيامه، بخلاف ما كان سائداً من أن الجيش لا يقوم إلا بعد قيام الدولة.

وقد برهن المسلمون الشيعة بهذه المواقف الساندة، وبهذه الانتصارات العظيمة، أنهم يقفون مع الأمة صفاً واحداً للدفاع عن قضية المسلمين الأولى قضية فلسطين، ومواجهة العدو المشترك للمسلمين كافة العدو الإسرائيلي، وكانوا فعلاً بحاجة إلى هذه المواقف والانتصارات التي تضعهم في قلب الأمة، وتجعل منهم جزءاً أصيلاً وفاعلاً في نسيج الأمة الواحدة والجامعة.

- ٨ -

الشيخ شمس الدين.. وتغليب فكرة الأمة

يعد الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٤-١٤٢١هـ / ١٩٣٦-٢٠٠١م)، أحد أكثر رجال الدين الشيعة المعاصرين تأكيداً على فكرة الأمة والأمة الواحدة، الفكرة التي ظلت حاضرة في أحاديثه ومحاضراته، وفي كتاباته ودراساته الفكرية والفقهية، ومثلت له

مبدأً ثابتاً، وإطاراً مرجعياً يستند إليه، وينطلق منه، ويحتكم إليه، ويفاضل به.

ومن شدة عنايته وقناعته بفكرة الأمة، ابتكر الشيخ شمس الدين نظرية تتصل بمجال الفقه السياسي الإسلامي، أطلق عليها نظرية (ولاية الأمة على نفسها)، وهي النظرية التي تحمس لها، وتمسك بها، ودافع عنها، ورأى في هذه النظرية كشفاً فقهياً، وأنه أول من توصل إليها، وتحدث عنها، وحسب قوله: «لقد وفقنا الله تعالى لكشف فقهه في هذا المجال، لا نعرف في حدود اطلاعنا، من سبقنا إليه من الفقهاء، والحمد لله والشكر له على كل نعمة ظاهرة وباطنة، إن نظريتنا الفقهية السياسية لمشروع الدولة، تقوم على نظرية ولاية الأمة على نفسها»^(٢٦).

كما يعد الشيخ شمس الدين أيضاً أحد أكثر رجال الدين الشيعة المعاصرين، تنبهاً وتأكيداً على ضرورة انتقال المسلمين الشيعة من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمة، ومن العمل في إطار الجماعة إلى العمل في إطار الأمة، وكان شديد الوعي والإدراك بهذه القضية، التي ظل يدفع بها، ويُنَبِّه عليها، ويعمل من أجلها.

هذا الوعي والإدراك نشأ وتعزز عند الشيخ شمس الدين، بحكم موقعه في رئاسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، الذي أتاح له من جهة تكوين المعرفة بواقع وأحوال المسلمين الشيعة في مناطقهم ومجتمعاتهم العربية والإسلامية، كما أتاح له من جهة أخرى إمكانية التواصل مع شريحة كبيرة من المسلمين السنة رجال دين ومفكرين وسياسيين وشخصيات عامة.

إلى جانب أن طبيعة المجتمع اللبناني، والحياة اللبنانية بصورة عامة، أسهمت في نشأة وتعزيز هذا الوعي والإدراك عند الشيخ شمس الدين، فالمجتمع اللبناني المنقسم في داخله إلى طوائف وجماعات وكيانات لها طبيعة مذهبية، وما تولدت منه من حساسيات واحتكاكات، ونزاعات وحروب، الوضع الذي ظل يلفت الانتباه دائماً إلى ضرورة الانتقال من هذا الانقسام الطائفي، والخروج من دائرة الطائفة والجماعة، إلى دائرة الأمة والكيان الجامع.

يضاف إلى ذلك، أن الثقافة المنفتحة عند الشيخ شمس الدين، وتجربته الفكرية والثقافية التي اتسمت بالانفتاح والتواصل مع النخب الفكرية والدينية الشيعية والسنية وحتى المسيحية، أسهمت كذلك في تكوّن ذلك الوعي والإدراك.

وفي نطاق هذا المنحى، بادر الشيخ شمس الدين إلى طرح العديد من الرؤى

(٢٦) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص ٣٥١.

والأفكار التي تدفع باتجاه التحول والعبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمة، ومن هذه الرؤى والأفكار اعتباره أن قضية وحدة الأمة هي من المقدسات، وليست من السياسات، أي إنها بمنزلة التكاليف الشرعية مثل الصلاة والصوم والزكاة، وعلى هذا الأساس فنحن مكلفون -حسب رأيه- بوحدة الأمة^(٢٧).

ويتصل بهذا الموقف الفقهي نقده لما أسماه بالسياسات التي دمّرت شعور المسلم العادي بأنه جزء من أمة، ورسّخت فيه الشعور الذي يصور له بأنه جزء من طائفة، أو جزء من مذهب، وهذا خلاف المسلمات الفقهية السياسية -حسب قوله- في وحدة دار الإسلام، ووحدة أمة الإسلام^(٢٨).

ولتصحيح هذا الشعور عند الإنسان المسلم العادي، اقترح الشيخ شمس الدين إدراج مادة الأمة الإسلامية بوصفها مادة أساسية في جميع مراحل التعليم من الابتدائية إلى الجامعة، لتكوين ذهنية المسلم بطريقة واعية في ارتباطه بالأمة الإسلامية^(٢٩).

وإدراكاً منه بطبيعة التعقيدات التي تحيط بهذه القضية، اقترح سنة ١٩٨٧م إنشاء مركز دراسات للوحدة الإسلامية، يتخصص في دراسة قضايا الوحدة الإسلامية بعمق ومسؤولية وواقعية، وبعيداً عما أسماه روح المحاباة، أو الخوف، أو الانخداع بالحلم السحري^(٣٠).

وحينما توجه في دراساته وأبحاثه نحو الفقه، لم يهمل الشيخ شمس الدين هذه القضية، فقد دعا سنة ١٩٩٠م لوضع باب فقهي خاص بوحدة الأمة، يبحث عن حدود وحدة الأمة وإطارها، والعلاقة بين وحدة الأمة والتنوع القومي واللغوي في المجتمعات الإسلامية، وما مدى إلزامية هذه الوحدة على المستوى الحقوقي والقانوني الإسلامي العام^(٣١).

وفي هذا النطاق كذلك، أكد الشيخ شمس الدين على مبدأ الأخوة الإسلامية في أن يكون دليلاً للفقيه عند بحث واستنباط أحكام العلاقات بين المسلمين جماعات وأفراداً، فهذا المبدأ حسب تقديره ثابت بالنسبة لجميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وانتقد من جهة أخرى الفتاوى التي لا تلاحظ مبدأ علاقة الأمة التفاعلية، وعلاقة المجتمع التفاعلية

(٢٧) محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري، مجلة الكلمة، بيروت، السنة الأولى، العدد الخامس، خريف ١٩٩٤م - ١٤١٥هـ، ص ١٢٤.

(٢٨) محمد مهدي شمس الدين، دراسات ومواقف في الدين والسياسة والمجتمع، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م، ج ٣، ص ٢٥٥.

(٢٩) محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٣٠) محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٣١) محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري، مجلة الكلمة، مصدر سابق، ص ١٢٥.

بين أفرادها، فتعطي حقوقاً، وتشرع أوضاعاً للأفراد، بمعزل عن مدى تأثير ذلك في وحدة ومصالح الأمة^(٣٢).

إلى جانب ذلك حاول الشيخ شمس الدين أن يضع ميثاقاً إسلامياً لقضايا الوحدة والتقريب، وأراد من هذا الميثاق أن يكون مشروع رؤية تنهض بها هيئة إسلامية تُعنى بهذه القضايا، وحمل هذا الميثاق عنوان (صياغة أولية لميثاق تأسيسي لهيئة قضايا الوحدة والتقريب)، وحدد الأساس الأول في هذا الميثاق بقوله: «إن المسلمين اتفقوا على أمر جامع يوحدهم في دائرة الإسلام، وعلى هذا الأساس يتشكل منهم جميعاً كيان الأمة، ويتنزع من هذا الواقع مفهوم الأمة الإسلامية، الذي ثبت له في الشرع أحكام شرعية وضعية وتكليفية. إن الثوابت الكبرى في الإسلام التي أجمع المسلمون على الإتيان بها، والالتزام بها هي أساس الإسلام، إذ إن المسلم هو من آمن والتزم بها، وأن من أنكرها أو أنكر بعضها ليس مسلماً، وهذه مواضع وفاق بين المسلمين، وبهذا يتبين أن الواقع التنظيمي للأمة هو الوحدة».

وحينما بحث في موضوع الجهاد من ناحية فقهية استدلالية، توصل الشيخ شمس الدين -حسب قوله- إلى أن «الجهاد هو تشريع للأمة وليس للأفراد، ولكن العقلية الفردية التي حكمت على الفقهاء أن يروا في خطابات الجهاد ما سموه الخطاب الكفائي، أي حكم الأفراد. ولقد توصلت إلى رأي مفاده أن خطابات الجهاد ليست واجبات كفائية بل هي واجبات عينية، ولكن ليس على الأفراد وإنما على الأمة»^(٣٣).

وفي هذا السياق جاء كتابه (جهاد الأمة)، والذي تقصّد فيه الشيخ شمس الدين أن يبرز فكرة الأمة في عنوانه، وليؤكد علاقة الجهاد بفكرة الأمة، وقد سمعته في أكثر من مناسبة يتحدث باهتمام عن هذا الكتاب، وأنه يتضمن ابتكارات جديدة، محوراً ربط الجهاد بفكرة الأمة.

ويتصل بهذا المحنى أيضاً دعوته إلى ما أطلق عليه مصالحة الأمة مع نفسها، لتكون في مستوى مواجهة المشروع الصهيوني، وانسجاماً وتوافقاً مع هذا المسلك في مصالحة الأمة مع نفسها، جاء تأكيد الشيخ شمس الدين على ضرورة اندماج المسلمين الشيعة في أوطانهم، الضرورة التي أكدها وباهتمام في كتابه (الوصايا)، بقوله: «أوصي أبنائي وإخواني الشيعة الإمامية في كل وطن من أوطانهم، وفي كل مجتمع من مجتمعاتهم، أن يدمجوا أنفسهم في أوقامهم، وفي مجتمعاتهم، وفي أوطانهم، وألا يميزوا أنفسهم بأي تمييز خاص، وألا يخترعوا

(٣٢) عبد الجبار الرفاعي، إعداد وحوار: مقاصد الشريعة، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ٢٦ - ٢٧.

(٣٣) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م، ص ٨٨.

لأنفسهم مشروعاً خاصاً يميزهم عن غيرهم»^(٣٤).

هذه الرؤى والأفكار والمواقف أكسبت الشيخ شمس الدين وخطابه الفكري تميزاً، خاصة من جهة الانفتاح والتواصل مع فكرة الأمة، الفكرة التي حاول الانتصار لها، وتغليبها على فكرة الجماعة.

هذه بعض المحطات المهمة والمؤثرة والمتعاقبة زمنياً، والتي تكشف عن أن الاتجاه نحو فكرة الأمة كان حاضراً وممتداً ومؤثراً في ساحة الفكر الإسلامي الشيعي، وجاء هذا الكشف بقصد تأكيد الأطروحة التي تقدم فكرة الأمة على فكرة الجماعة، واعتبار أن فكرة الأمة هي الخيار والاختيار الصائب الذي يضمن للمسلمين الشيعة تقدمهم في المجالين الخاص والعام، ويفتح لهم أفق الأمة الواسع، ويخرجهم من أفق الجماعة الضيق، وأن لا خشية على أنفسهم من هذه الجهة، بل الخشية حين يتراجعون عن هذا الخيار، وينظرون لأنفسهم من منظور الجماعة، وبعيداً عن منظور الأمة.

(٣٤) محمد مهدي شمس الدين. الوصايا، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٢م، ص ٢٧.



الإسلام

وجدلية الإيمان والحرية والمسؤولية

محمد محفوظ

□ مفتتح

ثمة مفاهيم ومصطلحات ثرية من الناحية الفلسفية والمعرفية والسياسية، إذ إن البحث في مضمونها وآفاقها، يوصل الباحث إلى تخوم علوم ومعارف وتخصصات علمية عديدة.. ولعل من هذه المفاهيم الثرية والغنية بحمولتها الفلسفية والمعرفية والسياسية مفاهيم الحرية والعدالة والمسؤولية، فهي من المفاهيم التي تُشكّل حجر الأساس في منظومة الكثير من القيم والمبادئ الفرعية.

ولا يمكن أن نبحت أي مبحث فلسفي أو معرفي أو سياسي، دون الاقتراب من مضامين هذه المفاهيم. بل هناك العديد من النظريات والمذاهب الوضعية التي تشكّل واكتمل بناؤها المعرفي على قاعدة هذه المفاهيم، وإن بعض التباين أو الاختلاف بين هذه النظريات والمذاهب الوضعية يعود إلى التباين والاختلاف في طبيعة العلاقة بين مفهوم الحرية ومفهوم العدالة؛ فالحرية في بعدها الفردي تعني أن يعيش الإنسان الفرد حرّاً، أي دون قيد أو شرط يحدُّ أو يعوق حريته، أما إذا نظرنا إلى الحرية بمعنى مجموع الحريات السياسية

والاقتصادية والثقافية فنحن هنا بحاجة إلى تدابير أخلاقية ومؤسسية لحفظ حقوق الناس الذين يُشكّلون مجتمعاً واحداً، وهذا لا يتحقق دون العدالة. فالحرية كقيمة متداخلة في أبعادها وآفاقها مع العدالة كقيمة وممارسة، ولا يمكن على مستوى الواقع الخارجي من تحقيق أحدهما دون الآخر، فالحرية هي حجر الأساس لمفهوم العدالة، إذ لا عدالة دون حرية، كما أن العدالة هي التي تغني مضمون الحرية في أبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إذ لا حرية حقيقية في أي تجربة إنسانية دون عدالة. كما أنه لا حرية حقيقية ولا عدالة ناجزة دون مسؤولية ذاتية.

وحتى تتضح صورة العلاقة بين الحرية والعدالة نقرب من المفاهيم والمعاني المتداولة لمفهوم الحرية؛ إذ ذكرت تعريفات عديدة للحرية وأوصلها (آيزايا برلين) في كتابه (حدود الحرية) إلى مئتي تعريف، إلا أن الجامع المشترك بين أغلب هذه التعريفات هو إزالة المعوقات من طريق اختيار الإنسان، وهو يقول في تعريفه لها: «إنني أعد الحرية فقدان الموانع من طريق تحقق آمال الإنسان وتمنياته»، ويرى في موضع آخر من الكتاب أنها تعني عدم تدخل الآخرين في أنشطة الفرد وأعماله. فالحرية وفق (آيزايا برلين) هي جزء من الذات البشرية، أي إن طبيعة الإنسان تنزع نحو الحرية، لأنها جوهر الإنسان، وهو (أي الإنسان) موجود ساع نحوها، وهذا معناه أنها من لوازم إنسانيته. وحرية الأفراد بطبيعة الحال ليست مطلقة، لأننا لو أطلقنا حرية الأفراد فإن مجموع هذه الحريات ستتعارض وتتناقض مما يحول دون أن يعيش أحد مع أحد، أي إننا لا نستطيع أن نؤسس مجتمع، والمجتمعات الإنسانية لا تتأسس إلا على قاعدة التفكيك بين الحريات الفردية ومصالح الآخرين؛ إذ إن المجموع الإنساني يحتاج إلى صيانة وضمان حرياته الفردية، ولكن على نحو لا تضر بمصالح الآخرين النوعية، والمظلة التي تستظل بها مصالح الآخرين النوعية هي قيمة العدالة. وطبقاً لرؤية (جون ستيورات مل) فإن العدالة تتطلب تنعم الأفراد بالحد الأقل من الحرية، ومن هنا يجب في بعض الأحيان -ولو عن طريق الإجبار - منع صيرورة حرية بعض الأفراد مخلّة بالحريات للآخرين. ويتحدث (آيزايا برلين) في كتابه الأنف الذكر عن هذه الحقيقة بقوله: «تقلب الحرية السلبية أحياناً إلى القول بتساوي حرية الشاة والذئب، فإذا لم تتدخل القوة القاهرة فإن الذئب سوف تقوم بافتراس الأغنام، ومع ذلك لا يجوز أن يصنف هذا مانعاً للحرية. نعم، إن الحرية اللا محدودة للرأسماليين تُفضي إلى إفناء حرية العمال، والحرية اللا محدودة لأصحاب المصانع، أو الآباء والأمهات، تؤدي إلى استخدام الأولاد في العمل في مناجم الفحم الحجري. لا شك في أنه ينبغي حماية الضعفاء أمام الأقوياء والحد من حرية الأقوياء على هذا الشكل، ففي كل حالة يتحقق فيها القدر الكافي من الحرية الإيجابية لا بد من الإنقاص من الحرية السلبية، أي إنه يجب أن يكون هناك نوع من التعادل بين هذين

الأمرين حتى لا يجري أي تحريف للأصول المبرهنة»، فللإنسان كامل الحرية في قناعاته وأفكاره واختياراته، ولكن ليس له الحق في التعدي على قناعات الآخرين واختياراتهم، وإذا كانت اختياراته تضر بالآخرين فإنه، ومن منطلق العلاقة الحميمة بين الحرية والعدالة، يمنع من اختياره الضار إلى المجتمع لصيانة قيمة العدالة. فالعلاقة جدُّ دقيقة بين الحرية والعدالة، وعليه لا يصح باسم المجتمع امتهان كرامة الإنسان الفرد أو التعدي على حريته، كما أنه لا يصح باسم حرية الإنسان التعدي على حريات الآخرين، فالحرية قيمة إنسانية كبرى ولا تُحدَّ إلا بقيمة إنسانية كبرى مثلها وهي العدالة.

من هنا لا يصح ولا يجوز لأي إنسان أن يجبر الآخرين على القبول بعقيدة معينة أو فكرة محددة، فمن حق الإنسان (أي إنسان) حق التفكير والتأمل، ولا يمكن لأي أحد أن يفرض رأيه أو عقيدته عليه، فالإنسان كامل الحق في الاختيار، وهو الوحيد الذي يتحمل مسؤولية اختياره، فالله سبحانه وتعالى وهبنا حق الاختيار في ظل المسؤولية، فلنا حق الاختيار وفق الإرادة الربانية، وعلينا أن نتحمل كامل المسؤولية في الدنيا والآخرة لا اختيارنا. والله سبحانه وتعالى لم يمنح أحد سلطة اتخاذ القرارات والتدابير نيابة عن أحد، فللإنسان كامل الحق والحرية في الاعتقاد والاختيار، ولكن ممارسة هذه الحرية تكون في نطاق العدالة والمسؤولية؛ لهذا هو وحده الذي يتحمل مسؤولية اختياره وعمله، وبهذا نخرج الإنسان من دائرة القوانين الجبرية ندخله في دائرة الحرية والمسؤولية، فهو حر ومسؤول في آن واحد.

وفي تقديرنا، إن المجتمعات التي تتمكن من صياغة العلاقة على نحو دقيق بين الحرية والعدالة، هي المجتمعات التي تنعم بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية والاستقرار السياسي. أما المجتمعات التي لا تتمكن لأسباب ذاتية أو موضوعية من صياغة العلاقة بين الحرية والعدالة على نحو إيجابي، فهي مجتمعات ستعاني من صعوبات كبرى في استقرارها وأمنها الاجتماعي والعام.

فعلى قاعدة الحرية بكل حولتها القيمية وآفاقها الإنسانية يتحقق الإيمان العميق. بمعنى أن الإنسان كلما ازداد عبودية لله تعالى بوصفه القوة المطلقة والفادرة على كل شيء، تحرر هذا الإنسان من عبودية العباد، وانعتق من كل الأغلال والإكراهات، لأنه اتصل وتعلق قلبياً وسلوكياً بقدرة لا متناهية، تمده، ويستمد منها القوة للتحرر المعنوي والمادي من كل الأغلال والقيود.

فالإيمان الحقيقي لا يُبنى إلا على قاعدة الحرية والقدرة على الاختيار، وبالتالي فإن الإنسان وحده هو الذي يتحمل مسؤولية خياراته وقراراته؛ فالعلاقة بين قيم الإيمان

والحرية والمسؤولية وفق الرؤية الإسلامية علاقة عميقة ومتداخلة، ولا يمكن التفكيك بينهما، فالحرية هي التي تعيد للإنسان إنسانيته، وهي التي تقوده إلى الإيمان بالخالق سبحانه وتعالى؛ لكون الإيمان وتشريعاته منسجمة وفطرة التكوين المركوزة في الإنسان، وبالتالي فإن هذا الإنسان الذي يصنع حريته ويمارس اختياره هو وحده من يتحمل مسؤولية اختياره.

والمسؤولية هنا مسؤولية ذاتية، بمعنى أن الإنسان الذي يتحرر من كل الضغوط والأغلال، ويمارس حريته بوعي، ويقرر خياراته بقصد، هو وحده من يتحمل كل المسؤوليات المتعلقة بخياراته وقراراته. وفي هذا السياق قد تكون قيمة العدالة هي الوجه الآخر لقيمة المسؤولية، أي لكوننا مسؤولين عن اختياراتنا فאלله سبحانه وتعالى سيحاسبنا على ضوء هذه الاختيارات الحرة، وهذا هو عين العدالة. بمعنى أن الإنسان لا يحاسب إلا على أعماله الذاتية، التي اتخذها بحرية تامة، ودون إكراهات وضغوطات.

لذلك نستطيع القول: إنه كلما تعمق الوعي السليم بمعاني الحرية الإنسانية تقدمنا إلى الأمام في هذا المسار الصعب والتاريخي. لذلك نجد أن القرآن الحكيم يدعو الإنسان المسلم إلى رفض القوى التي تحول دون رؤية الحق والحقيقة. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(١). وقال تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(٢).

فالإنسان المسلم مطالب قرآنياً بالتحرر من كل أنواع التسلط، حتى يتسنى له اكتشاف الحقيقة، وتحديد المواقف، وتشكيل القناعات استناداً على الفكر الحر.

والتاريخ الإنساني في مسيرته الطويلة، هو عبارة في أحد وجوهه، عن تاريخ الكفاح الإنساني للانعقاد من كل الموانع والعقبات التي تحول دون الحرية والكرامة. فالحرية ليست ضد الأخلاق، وإنما هي صنوها وهي أس الأخلاق الاجتماعية، وهي مع القوانين والضوابط المنسجمة وفطرة الإنسان ووجدانه، وهي شرط تحقيق المجتمع التاريخي ومحرك الفعل الحضاري، وهي أساس استقلال المجتمع كونه سيداً على نفسه ومصائره المتعددة.

وحتى التعرف إلى الدين والدعوة إليه، تعتمد على حرية الاختيار المتجسدة في السبيل الموصل إلى الدين القائم على نفي الإكراه وعلى الاقتناع والدفع بالتي هي أحسن بعيداً عن التشنج والقهر والفسر وكل أشكال الإكراه. قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (١٧٠).

(٢) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية (١٠٤).

وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣﴾.

والإيمان بالله سبحانه وتعالى يتأسس على قاعدة حرية الاختيار ومسؤولية الإنسان عن فعله وكسبه، بحيث تكون ممارساته قائمة على اختياراته. قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ، وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ، وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^(٤). وهذا السلوك والمنحى الذي لا يناقض العدالة في الدنيا والآخرة، ولا يفارق الحرية في مستوياتها المتعددة في المجتمع، هو الذي يجعل الإنسان فاعلاً، مختاراً، حراً، مسؤولاً عن اختياراته وأفعاله.

والحرية في الاختيار لا تعني -بأي حال من الأحوال- عدم تحمل المسؤولية، والهروب من آثار اختياراته وقناعاته. قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (٢٩) إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (٣٠) وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا لَقِ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾^(٥). فالإنسان ينبغي أن ينطلق في تحديد اختياراته من موقع التفكير والتأمل العميق، وذلك لأنه المسؤول الوحيد عن اختياراته. فإذا كانت سيئة أدت به إلى المزيد من الخضوع للأهواء والشهوات، وهذا هو طريق جهنم. وإذا كانت حسنة كان فيها نجاته في الدارين. فالحرية لا تعني إطلاق أهواء الإنسان وغرائزه، وجعلها دون ضوابط أخلاقية وقانونية. فإن الغرائز المنفلتة من كل الضوابط لا تسمى حرية، وإنما تحلاً وافئساً على القانون والمنظومة الأخلاقية الإنسانية. فالحرية ليست تحقيق اللذة، وإنما تحقيق الحقوق والواجبات في كل الدوائر والمجالات والمساحات.

وبداية الحرية في المنظور الإسلامي هي نفس الإنسان، فينبغي لها أن تتحرر من كل القيود والأغلال والأهواء والنوازع التي تحول دون حريته وانعتاقه الحقيقي. فالحرية قبل أن تكون سلوكاً سياسياً واجتماعياً وثقافياً، هي قدرة نفسية تتخلص من كل الأغلال والقيود، ومن النزعات المخالفة لقيمة الحرية.

وهذا يعني «أن الله أعطى للإنسان خلقه وزوده بالوسائل اللازمة التي تكفل له استمرار الحياة. وهو قادر على أن يسلب ذلك منه في كل لحظة.. ومنحه، في نطاق ذلك، الإرادة الحرة التي يستطيع من خلالها أن يمارس حريته في سلوك الطريق الذي يحلو له بعيداً عن كل ضغط تكويني. فإذا اختار الشر كان الشر فعله، من خلال الأدوات التي منحها الله له... فليس الشر مخلوقاً لله بنحو المباشرة، وليس مراداً له بنحو الرضا. ولكنه فعل الإنسان، من خلال إرادة الله

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (٢٥٦).

(٤) القرآن الكريم، سورة البلد، الآية (٨-١٠).

(٥) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٤٧.

التي تربط بين السبب والمسبب، فتقتضي أن يوجد المسبب وهو الفعل إذا تعلقت إرادة الفاعل المختار به، مع توفر الشروط الأخرى لوجوده. وبذلك كانت علاقة الله بالأشياء من خلال خلقه للقوانين التي تنتجها، ومن جملتها إرادة الإنسان واختياره، فلا جبر للإنسان لأن الخيط الأول في المسألة مربوط بيده وهو حرية الإرادة، ولا تفويض له، لأن الخيط الثاني، وهو وسائل القدرة بيد الله، فهو القادر أن يقيها حيث شاء، وأن يزيلها حيث يريد^(٦).

فحجر الأساس في الحرية أنها لا تنجز إلا على أساس قوانين الحوار والاختيار لدى الفرد والجماعة. والحرية وفق هذا المنظور هي مفتاح التقدم، وطريق تعبئة الطاقات والإمكانات ومشاركتها جميعاً في البناء والعمران.

والمحيط الذي يحارب الحوار هو محيط مستبد وقمعي، حتى لو رفع راية الحرية. لأنه لا يمكننا أن نتصور حرية بلا حوار. فهو قرين الحرية، ووسيلتها في تعميم القيم ونشر القناعات والمبادئ. و«عملية الحوار تتنافر بطبيعتها مع الإجابات الجامدة، والمسلمات المتحجرة، والأنساق المطلقة، وهيراركية العارفين، وكهنوت الآباء المقدسين، فإن هذه العملية تنفي نقائصها التي تكبح حركتها، وتقاوم ما يحد من قدرتها بما تؤسسه من وعي ضدي، يرفض صفات الإطلاق والتسليم والتقليد، الخنوع والإذعان، وكل ألوان التسلط والإرهاب»^(٧).

وفي المقابل نستطيع القول: إنه «بقدر غياب الحرية في المجتمع يغيب الحوار، وتسود لغة الصوت الواحد التي هي المقدمة الطبيعية للغة الإرهاب. وإذا كان الإرهاب إلغاءً لوجود الآخر، ونفياً لحضور العقل، أو فعل اختيار المعرفة، فإنه يبدأ من حيث ينقطع الحوار، ومن حيث تشيع مخدرات التسليم والتصديق، ومسكنات الإذعان والاستسلام، ومبررات بطريكية الفكر أو مطريكية الثقافة. إن الإرهاب يتولد من رفض لغة الحوار وشروطه، أي تسلطية الصوت الواحد، من الإيمان بأن ما تقوله وحدك هو الحق، وأن الحق ملك خاص لك، ومن التسليم بأن فرداً ما، فكرياً ما، زعيماً ما، يمتلك ما يجعل منه الأعلى ويهبط بالآخرين إلى الدرك الأدنى، كأننا إزاء مجلى النبي الملهم، أو الصورة البشرية للحقيقة الكلية»^(٨).

□ الحرية وحق الاختلاف

لا يمكن مقارنة مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر بمعزل عن مفهوم الاختلاف، وحق الإنسان الطبيعي في هذا الاختلاف. وأساس حق الاختلاف في المنظور

(٦) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية (٢٩-٣١).

(٧) جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، ص ٢٦٦، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.

(٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الإسلامي، هو أن البشر بنسبتهم وقصورهم لا يمكنهم أن يدركوا كل حقائق التشريع ومقاصده البعيدة، وإنما هم يجتهدون ويستفرون جهدهم في سبيل الإدراك والفهم. وعلى قاعدة الاجتهاد بضوابطه الشرعية والعلمية يتأسس الاختلاف في فهم الأحكام والحقائق الشرعية، ويبقى هذا الحق مكفولاً للجميع.

«فالاختلاف مظهر طبيعي في الاجتماع الإنساني، وهو الوجه الآخر والنتيجة الحتمية لواقع التعدد. أعني أن التعدد لا بد من أن يستدعي الاختلاف ويقتضيه. فالاختلاف من هذه الزاوية، قبل أن يكون حقاً، هو أمر واقع ومظهر طبيعي من ظاهر الحياة البشرية والاجتماع البشري، وكما تتجلى هذه الظاهرة الطبيعية بين الأفراد تتجلى بين الجماعات أيضاً. لذلك فلا مجال لإنكار ظاهرة الاختلاف بما هي وجود متحقق سواء من حيث الوجود المادي للإنسان أو من حيث الفكر والسلوك وأنماط الاستجابة»^(٩).

ووفق هذا المنظور لا يشكل الاختلاف نقصاً أو عيباً بشرياً يحول دون إنجاز المفاهيم والتطلعات الكبرى للإنسان عبر التاريخ. وإنما هو حق أصيل من حقوق الإنسان، ويجد منبعه الرئيس من قيمة الحرية والقدرة على الاختيار. حيث إن «الحرية أساس، والسلطة قيد ولكنها ضرورة اجتماع. ولكي تقوم السلطة دون الإخلال بأساس الحرية لا بد من أن تكون قيود السلطة مشتقة من قواعد الحرية. حيث لا يجوز تقييد الأخيرة إلا بقواعدها وليس بإرادة خارجة عنها. وبهذا التحديد تغدو شرعية السلطة ثمرة لاختيار البشر الحر في تعيينها. وإذ ذاك يغدو الاختلاف (حقاً) مصوناً بشرعية السلطة نفسها، وبغية تنفي السلطة شرعيتها أي تنفي ذاتها»^(١٠).

والإيمان الديني لا يمكنه التخلي تماماً عن أي تعاون مع الأفكار والمبادئ العقلية، ففهم القضايا والمفاهيم الدينية، وإيصالها رسالتها إلى الإنسان والعالم بطريقة مقنعة ومفهومة لكل الناس، يستدعي التوسل بوسائل عقلية والتواصل المباشر مع كل القضايا العقلية؛ لهذا لا يوجد على المستوى الواقعي مفكر ديني سواء كان مسلماً أو مسيحياً يرفض العقل على نحو الإطلاق، فشخصيات مثل وترتوليان وبيتر دامين، ولوثر، وباسكال التي تعد من ألد أعداء العقلانية، لم ترفض العلاقة بين الإيمان والعقل رفضاً أساسياً وحاسماً، وإنما اتخذت نمطاً معيناً من العقلانية، وفي المقابل في أنصار النص الديني لم يهدفوا عزل العقل عن مساحات الدين نهائياً.

«ومن المهم القول: إن للعقل استخدامات مختلفة، وفيما يتصل بعلاقته بالدين يمكن

(٩) مجلة المنطلق، العدد ١١٥، ربيع - صيف ١٩٩٦م/ ١٤١٧هـ، ص ١٣.

(١٠) مجلة المنطلق، المصدر السابق، ص ١٧.

تصور ستة أدوار ومواقف متباينة له، وهي:

- ١- دور العقل في مقام فهم معاني القضايا والعبارات الدينية.
- ٢- دوره في مقام استنباط القضايا الدينية من النصوص المقدسة.
- ٣- دوره في مقام التنسيق والملائمة بين العقل والدين.
- ٤- دوره في مقام تعليم القضايا الدينية.
- ٥- دوره في مقام الدفاع عن القضايا الدينية.
- ٦- دوره في مقام إثبات القضايا الدينية وتسويغها^(١١).

فدائماً الإنسان المؤمن وانطلاقاً من فلسفة الحياة وفق منظوره الإيماني، يرغب ويطمح أن تكون حياته بأطوارها المتعددة منسجمة وإيمانه وغير متطابقة مع حياة غير المتدين أو المؤمن، وهذا لن يتأتى على الصعيد الواقعي دون الحرية التي توفر للإيمان فلسفة شاملة للحياة، وتخلق لديه الإرادة الإنسانية المستديمة لتحويل مفردات وحقائق إيمانه إلى واقع معيش.. و«إن غسل التعميد بالنسبة إلى المسيحي، وذكر الشهادتين بالنسبة للمسلم، بداية طريقهم إلى طلب الحقيقة، فهذه الممارسات تعني وضع الأقدام في الطريق والشرع بالخطوات الأولى، ولا تفيد الوصول إلى الغاية»^(١٢).

فثمة أصرة لا انفصام لها بين الإيمان والعقل، بمعنى آخر بعث الله للبشر حجتين: إحداهما حجة ظاهرة والثانية حجة باطنة، وبالتالي فالعقل والرسول كلاهما من سنخ واحد، ويصبان في سياق واحد، والعلاقة بين العقل والوحي كالعلاقة بين العين والنظارات، وليست من قبيل علاقات التضاد.

لهذا فإن المطلوب باستمرار أن يعرض الإيمان الديني للإنسان (الفرد) دوماً على النقد والعقل النقدي، والغاية من هذا النقد هي تنقية الإيمان، ورفع الحجب، والوصول إلى الطبقات العميقة من التجربة والإيمان الدينيين، وهذا يعني على المستوى الواقعي والمعرفي أن هناك قابلية للإيمان على التحول والتطور من خلال التجارب الروحية والمعرفية والإنسانية، فالعقل بكل تجلياته يساهم مساهمة فعلية في صناعة الإيمان، أو لم يُبعث الأنبياء العظام لتذكير العقل وإحياء مكتسباته الإنسانية «ويثيروا لهم دفائن العقول»؛ لهذا كان الأنبياء جميعاً يدعون الناس إلى الإيمان، ويستخدمون في دعوتهم كل البراهين والحكم البيّنة. ومن الجلي أن الشيء إذا لم يكن معقولاً يقبل البرهنة فلن يقبل الدعوة العقلية. وتأسيساً على هذه الرؤية

(١١) محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص ٢٤.

(١٢) مصطفى ملكيان، التدين العقلاني، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ص ٧-٨.

فإن للمعارف العصرية والعقلية الراهنة مدخلية أساسية في تكوين الإيمان، أي إن «الركائز الفكرية لكل إنسان، والتي بواسطتها تُفهم فكرة الله وتُفسر، أو يتضح معنى الرسول ودورة النبوة، تستمد من العلوم والمعارف المتوفرة في كل عصر.. هذه العلوم والمعارف، أي المعارف الموجودة للعالم، سواء كانت معارف فلسفية أم تجريبية، هي الأدوات الوحيدة التي تجعل تصورات الإنسان وتصديقاته حول الله والرسول ممكنة، وأسس الفكر الديني لدى الإنسان لا ترتوي إلا من هذا المنهل»^(١٣). وهذا لا ينفي قدرة الإنسان من خلال فطرته المركزة أن يتعرف إلى الخالق سبحانه من خلال إزالة أستار الغفلة والحجب المختلفة عن قلب وفطرة الإنسان السوي. وانطلاقاً من معنى الإيمان المفتوح على كل التجارب الذاتية والمعرفية فإن هذا الإيمان يتمحور حول حرية الإنسان؛ لأن الإيمان - كما اتضح أعلاه - هو عمل اختياري يقوم به الإنسان بفضل إرادته وحرية.

فالإيمان هو وليد اختيار الإنسان الحر دون إكراه أو تعسف من أحد، ولهذا فإن اختيارات الإنسان وخياراته في مختلف المجالات هو وحده الذي يتحمل مسؤوليتها. وبهذا يتشكل الثالوث الذهبي في الوجود الإنساني (الإيمان - الحرية - المسؤولية)، فأنت حر في عقائدك ومعتقداتك وخياراتك، وبمقدار حريتك أنت مسؤول عنها، وتتحمل وحدك مسؤولية اختيارك.

وحتى تتضح العلاقة الجدلية بين هذه الحقائق (الإيمان - الحرية - المسؤولية) نحاول أن نوضح النقاط التالية:

- ١ - معنى الإنسان الحر، وطبيعة علاقته بمفهوم الحرية.
- ٢ - معنى الفردية، وطبيعة علاقتها بالإيمان والمسؤولية.
- ٣ - الحرية والفكر الآخر.

□ في معنى الإنسان الحر

كل البشر الأسوياء يعشقون الحرية، ويأملونها، ويطمحون إليها. وكلهم أيضاً يرفضون الرق والعبودية وجعل الأغلال على حياتهم وعقولهم، ويأنفون من كل المحاولات التي تسعى للتضييق على حرية الإنسان أو تقييدها؛ وذلك لأن الحرية والقدرة على الحركة والاختيار منسجمة وفطرة الإنسان، وكل الحقائق والممارسات المضادة لذلك هي محل نبذ ورفض من قبل الإنسان؛ لأنها مخالفة لفطرته ومفارقة لطبيعته الإنسانية السوية.

(١٣) محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٣٣.

فالحرية بالنسبة إلى الإنسان هي جزء من طبيعته وفطرته؛ لذلك فإن جميع البشر الأسوياء، بصرف النظر عن أديانهم وقومياتهم وأيدلوجياتهم ومناطقهم، ينشدون الحرية ويتطلعون إليها على المستويين الفردي والجماعي.

والحرية في هذا السياق، سواء في بعدها النظري أو بعدها التطبيقي، ليست مشروعاً ناجزاً، وإنما هي من المشروعات المفتوحة على كل المبادرات والإبداعات الإنسانية. ومن يتعامل مع الحرية في مستوياتها الإنسانية والسياسية والاجتماعية بوصفها حالة مكتملة أو ناجزة، فإنه لن يتمكن من تعميمها في واقعه الاجتماعي والعام، فهي دائماً بحاجة إلى الإرادة الإنسانية المستديمة التي تعمل وتكافح من أجل تعزيز حقائقها في الفضاء الاجتماعي. وبمقدار ما تتوافر الإرادة الإنسانية الجمعية بالقدر ذاته ينعم الإنسان فرداً وجماعة ببركات وخيرات الحرية.

لهذا فإن الحرية دائماً وفي كل التجارب الإنسانية والتاريخية، ليست ادعاءً يُدعى، أو لقلقة لسان، وإنما هي رؤية وممارسة تتجه دوماً صوب إنسانية الإنسان، وإزالة كل الركام الذي يحول دون ممارسة الإنسان لحيته وإنسانيته.

وإن التجربة الدينية والفكرية لأغلب المصلحين والعلماء والجماعات الإصلاحية، تنطلق من قناعة مركزية ومحورية وهي: أن العامل أو المكون الذي يكون هو مصدر القوة لدى أمة من الأمم في زمن حضاري ما، قد يكون لعوامل تاريخية متعلقة بالفهم والركام التاريخي هو عامل تراجع وانحطاط وتحلف.

لهذا فإن إحياء قيم الإسلام وإزالة الركام التاريخي مرهون بحرية الإنسان وفاعليته الحضارية التي لا يمكن أن تتجز على الصعيد الواقعي دون أفق الحرية والإصلاح. من هنا فإنه لا حرية دون أحرار، ولا ديمقراطية دون ديمقراطيين.

وإن كل حرية بلا أحرار حرية شكلية، وأن كل ديمقراطية دون ديمقراطيين هي شكلية وفوقية أيضاً.

□ الفردية والحرية أية علاقة

ثمة سؤال عميق ومركزي يُثار باستمرار في الدائرتين العربية والإسلامية، مفاده: لماذا لم تتمكن كشعوب وتجارب ثقافية وسياسية عديدة، من بناء مؤسسات عامة مستقرة، بحيث تنتقل مسؤولية إدارتها وتسييرها من جيل لآخر، بحيث ينطلق الجيل الجديد في إدارة هذه المؤسسة من نقطة النهاية التي وصل إليها الجيل السابق؟

وهل عدم قدرتنا على بناء العمل المؤسسي وطغيان الأعمال الشخصية والفردية، وقدرة بعض الذوات الشخصية على التهام المؤسسة وتوظيفها بما يخدم مصالحه وأغراضه الخاصة والشخصية، هو بفعل عوامل ثقافية أو بسبب طبيعة التربية والتنشئة الاجتماعية، أم هناك أسباب أخرى تحول دون قدرتنا على بناء عمل مؤسسي مستقر وثابت؟ ولماذا تمكنت الشعوب الغربية من بناء مؤسسات مستقرة في كل حقول الحياة، بحيث انتقلت من طور حضاري إلى طور آخر أكثر تميزاً وحيوية وحضارة؟.

في تقديرنا، أن الإجابة العميقة والدقيقة حول أسباب عدم قدرتنا على بناء مؤسسات مستقرة في فضائنا الثقافي والاجتماعي والسياسي، تتجاوز مصالح الأفراد الضيقة، وتعمل من أجل المصالح العامة والموضوعية، هو أحد المداخل الضرورية لاكتشاف طبيعة الخلل الذي تعانيه مجتمعاتنا على أكثر من صعيد ومستوى.

فالتجربة الغربية الحديثة استطاعت أن تتخلص من حروبها الدينية والقومية، وتبني لنفسها نظاماً استيعابياً لكل تنوعها وقومياتها، بحيث تحولت شعوب الدول الغربية من شعوب متخاصمة ومتحاربة بعضها مع بعض، إلى شعوب متعاونة بعضها مع بعض، ومتنافسة في طريق البناء والتقدم والعمران.

ونحن لا زلنا كشعوب عربية وإسلامية، نرزح تحت نير خلافاتنا ونزاعاتنا الدينية والمذهبية والقومية، ولا يلوح في الأفق أية قدرة حضارية لدينا لتجاوز هذه المحنة وحروبها بكل تداعياتها الكارثية ومازقها الراهنة والمستقبلية، كما أن التجربة الغربية تمكنت من صياغة رؤيتها الحضارية للسياسة وإدارة الدول وفق نسق حضاري - ديمقراطي، تجاوزت من خلاله نزعات الاحتكار والهيمنة والغطرسة واختزال الدولة في شخص الإمبراطور، فانتقلت - بفعل عوامل عديدة - من دولة الإمبراطور إلى دولة المؤسسات، ومن نظرية الحق الإلهي الذي كانت تحتكره الكنيسة إلى نظرية العقد الاجتماعي، التي تسمح وتطالب الشعب والمجتمع بممارسة دوره في اختيار حكامه وشكل نظامه السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

بينما لا زلنا نحن لم نتجاوز خلافاتنا التاريخية، ولا زلنا أسرى حروب وأحقاد آبائنا وأجدادنا.

لماذا استطاعت الشعوب الغربية أن تُغيّر وضعها الحضاري وتنتقل إلى مرحلة أخرى، بحيث أضحت اليوم هي رائدة التقدم والتطور في أغلب مجالات الحياة؟

ولماذا لم نتمكن نحن أن نتجاوز عيوبنا ومازقنا، ولماذا لا زلنا أسرى تخلفنا وتقهقرنا الحضاري؟

يبدولي أن أحد الأسباب العميقة لهذه المفارقة الحضارية هو التالي:

أن الشعوب الغربية استطاعت عبر ثقافتها وتقاليدها الاجتماعية وأنظمتها السياسية أن تعيد الاعتبار للفرد/ المواطن في الشعوب الغربية، بعد أن ألغته الكنيسة بفعل نظامها الشمولي وكرهها للحرية ومزاولة الأفراد لمسؤولياتهم العامة.

ولقد أجاد الأستاذ (لويس دومون) في رصد حركة التطور الفكري والأيديولوجي تجاه مفهوم الفردانية في التجربة الغربية في كتابه الموسوم بـ(مقالات في الفردانية - منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة) والذي قامت المنظمة العربية للترجمة بترجمته وطباعته. فالتحول الحضاري في التجربة الغربية بدأ انطلاقته مع بداية التحول الأيديولوجي باتجاه الرؤية والموقف من الفرد والفردانية كمفهوم ودور وموقع.

فالفردية التي مورست على نحو إيجابي في التجربة الغربية، بعيداً عن الأثرة والأنانية والتفُّلت من الأنظمة والقوانين، هي التي قادت التجربة الغربية إلى اجتراف فرادتها، وبناء مؤسساتها السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية على أسس صلبة، بحيث ضمنت لهذه الشعوب الاستقرار السياسي مع حيوية اجتماعية ودينامية علمية، تراكمت فيه الخبرة والتجربة والعطاء، فأنتجت مؤسسات ذات جذور عميقة في مجتمعاتها، وحريصة على مصالحه الكبرى والاستراتيجية. فالفردية ليست نكراناً للذات، أو إعداماً لطموحاتها وآمالها القريبة والبعيدة، وإنما هي حضور دائم وحيوية مستديمة وطموحات لا حدود لها، مع قانون شفاف وواضح، ويساوي بين الجميع، ولا يُجْأى أحداً.

فالطموحات الفردية قادت إلى الاكتشاف والإنجاز والابتكار والاختراع والجد والاجتهاد في البناء وال عمران.

والقانون العادل ضمن حقوق الجميع، ومنع التعديات، وحال دون الطغيان والاستئثار، فكانت النتيجة: التقدم العلمي والاقتصادي والتكنولوجي، والاستقرار السياسي والمدني وتداول مؤسسي للسلطة والقوة بين مختلف مكونات النخب في التجربة الغربية.

فالفردية وفق المفهوم الحضاري هي أحد العوامل الأساسية التي قادت الغرب للتطور وصناعة المنجزات الحضارية الرائدة.

من هنا فإننا نعتقد أن الطريق إلى بناء مؤسسات مستقرة في فضائنا وتجربتنا، يتطلب العمل على إعادة الاعتبار لمفهوم الفردية في بيئتنا الثقافية والاجتماعية؛ لأن قمع الأفراد وقتل طموحاتهم وتطلعاتهم لا يفضي إلى بناء مؤسسات، بل يؤدي إلى سديم بشري، ليس قادراً على فعل شيء ذي بال على الصعيد الحضاري والمؤسسي.

ونكران الذات كقيمة لا تؤسس لحيوية مستديمة ودينامية قادرة على اجتراح فرادتها التاريخية. وإنما هي قادرة على تكرار تجارب الآخرين دون روحها وحيويتها، واستنساخ خطوات الآخرين ومبادراتهم دون ظرفها الاجتماعي والتاريخي، ودون الكتلة التاريخية التي تقف وراءها وتمدها بأمصال الحياة والحيوية والإنجاز.

فالعلاقة جدُّ ضرورية وحيوية بين إعادة الاعتبار إلى الفردية وممارستها على نحو إيجابي وحضاري والعمل المؤسسي. فالمؤسسات لا تُبنى على أنقاض الأفراد، بل تبنى على حضورهم وشهودهم وفعاليتهم الذاتية.

وحينما تغيب الفردية يبقى السديم البشري، ولا يمكن للسديم البشري أن يبنى مؤسسة، أو يشيد تجربة متميزة.

والفردانية الحديثة في التجارب الحضارية المعاصرة، هي عنصر الحيوية والفعالية فيها، كما أنها منصة الانطلاق للإبداع والابتكار والتميز.

وحينما ندعو إلى ضرورة إعادة الاعتبار إلى مفهوم الفردية، فإننا ندرك أهمية أن تمارس هذه الفردية على نحو إيجابي بعيداً عن الأنانية والانحباس في المصالح الضيقة.

والممارسة الإيجابية تستند إلى قيمة المسؤولية الذاتية والعمل الصالح، وأن الله سبحانه وتعالى لن يُثبِّنا على عمل غيرنا، وإنما على عملنا، وإن الحساب الأخروي سيُطال أعمالنا وأدوارنا بعيداً عن أي اعتبار آخر. فإذا أردنا الفلاح الدنيوي والأخروي، ينبغي علينا كأحاد أن نقوم بدورنا في هذه الحياة، ونتحمل مسؤولية وجودنا. هذا في البيئة والخلفية الفلسفية والثقافية لممارسة الفردية على نحو إيجابي.

فتعالوا جميعاً إذا أردنا النجاح، واجتراح تجربتنا الذاتية، وبناء مؤسسات تتجاوز حدود ومصالح الأشخاص الضيقة، أو التي تدور مدار هؤلاء الأشخاص، أن نعيد الاعتبار للفرد في مجتمعنا، ونعامل معه بوصفه هو حجر الأساس في كل مشروع.

وحدها الفردية الإيجابية هي التي تهبي الأرضية والمناخ لصناعة الفعل المؤسسي المتميز والمستقر في فضائنا السياسي والاجتماعي والثقافي.

□ الحرية والفكر الآخر

من الطبيعي القول: إن كل إنسان يحمل فكراً وثقافة فهو سيعتز بهما، ويدافع عنهما، بصرف النظر عن قناعة الآخرين بهذا الفكر أو هذه الثقافة؛ فالإنسان بطبعه نزاع إلى الاعتزاز بفكره وثقافته والتقاليد والأعراف المترتبة عليها.

وهذا الاعتزاز هو الذي يقوده للعمل على تعميم هذا الفكر، وتوسيع دائرة المؤمنين بالثقافة التي يحملها.

والبشر جميعاً يشتركون في هذه الحقيقة. فالإنسان بصرف النظر عن دينه أو معتقده أو بيئته الثقافية والحضارية، يعتز بأفكاره ويدافع عنها ويوضح بركاتها، ويسوق حسناتها. وفي سياق اعتزاز الإنسان بفكره يعمل عبر وسائل عديدة إلى تعميمه، ودعوة الآخرين إلى تبني الأفكار ذاتها.

وهذه الطبيعة ليست محصورة في إنسان دون آخر، أو بيئة ثقافية دون أخرى، فالإنسان بطبعه يريد ويتمنى ويتطلع أن يحمل كل الناس الأفكار التي يحملها، ويتبنى كل البشر الثقافة التي يتبناها. وعلى الصعيد الواقعي والإنساني تتزاحم هذه الإرادات، وتتناقض هذه الدعوات، فكل إنسان وأمة يعمل على تعميم ثقافته ونمطه الحضاري، مما يولد الصدام والمواجهة، وإن تعددت أساليب الصدام والمواجهة، تبعاً لطبيعة الثقافة وبيئتها الاجتماعية والحضارية وأولوياتها.

وبفعل هذا الصدام سيعمل بعض الأطراف، للاستفادة من القوة لفرض رأيه أو تعزيز منطقته وثقافته، وبالقوة ذاتها يمنع الطرف الآخر من بيان وتوضيح رأيه وثقافته.

وهذه الممارسة الإقصائية تأخذ أشكالاً عديدة ومسوغات متنوعة، فتارة يتم الحديث عن أنه لا ديمقراطية لأعداء الديمقراطية. فباسم الديمقراطية تُقضي الآخرين، ونقمع أفكارهم، ونمنعهم من ممارسة حقوقهم العامة، لكونهم في نظرنا من أعداء وخصوم الديمقراطية.

وتارة باسم مجابهة الباطل والضلال تتم عمليات الحرب الفكرية ومشروعات الإقصاء والتهميش. فنحن نحارب الفكر الفلاني لكونه في نظرنا من الباطل الذي يجب محاربته، وهكذا يتم قمع فكر الآخر، تحت عناوين ويافطات، لا تمت بصله إلى المعرفة والثقافة والفكر.

فلا يمكن الدفاع عن الحق بالباطل، ومن يلجأ للدفاع عن حقه وفكره بأساليب ووسائل باطلة هو يشوه فكره، ويجرمه من حيويته وفعاليته.

فالجدال بغير التي هي أحسن لا يُفضي إلا إلى المزيد من الجحود والبعد عن الفكر الذي تدافع عنه بوسائل لا تنسجم وطبيعة الفكر الذي تحمل. فالإنسان الذي لا يمتلك الثقافة والعلم الواسع، فإنه يدافع عن قناعاته بطريقة تضر بها حاضراً ومستقبلاً، فالأفكار لا تُقمع، والقناعات لا تُصادر، مهما كانت قناعتنا بها، ومن يقمع فكر الآخرين لأي اعتبار

كان، فإنه يحوله إلى فكر مظلوم ومضطهد، سيتعاطف معه الناس وسيدافعون عنه بوسائلهم المتاحة.

لهذا فإننا نعتقد أننا نُعطي للفكرة الخطأ قوتها حينما نمنعها من حريتها، ونمارس بحقها عمليات القمع والحضر والمنع.

فالأفكار لا تمنع وتقمع، وإنما تناقش بالأساليب العلمية والموضوعية، ويتم الحوار معها بعيداً عن نزعة الإلغاء والمنع.

«أعطي الحرية للباطل تُحجّمه، وأعطي الحرية للضلال تُحاصره؛ لأن الباطل عندما يتحرك في ساحة من الساحات، فإن هناك أكثر من فكر يواجهه، ويمنعه من أن يفرض نفسه على المشاعر الحميمة للناس، فيكون مجرد فكر، قد يقبله الآخرون وقد لا يقبلونه، ولكن إذا اضطهدته، ومنعت الناس من أن يقرؤوه، ولا حقت الذين يلتزمونه بشكل أو بآخر، فإن معنى ذلك أن الباطل سوف يأخذ معنى الشهادة، وسيكون (الفكر الشهيد) الذي لا يحمل أية قداسة للشهادة؛ لأن الناس يتعاطفون مع المضطهدين سواء مع الفكر المضطهد، أو مع الحب المضطهد، أو مع العاطفة المضطهدة.

إنني أتصور أن الإنسان الذي يملك قوة الانتفاء لفكره، هو إنسان لا يخاف من الفكر الآخر؛ لأن الذين يخافون من الفكر الآخر هم الذين لا يثقون بأفكارهم، وهم الذين لا يستطيعون أن يدافعوا عنها؛ لذلك، لينطلق كل إنسان ليدافع عن فكره في مواجهة الفكر الآخر، ولن تكون النتيجة سلبية لصاحب الفكر في هذا المجال»^(١٤).

ودائماً الفكر الضعيف هو الذي يحتاج إلى ممارسة الظلم والعسف تجاه الفكر المقابل. أما الفكر القوي فهو لا يخاف من الحرية والحوار، ونصاعته ومتانته، لا تبرز إلا في ظل الحرية التي تناقش فيه الأفكار بحرية، وتتجاوز فيه الثقافات بدون تعسف وافتئات.

فالفكر القوي يصل إلى كل الساحات من خلال غناه وثرائه، لا من خلال وسائل المنع والقمع والحضر، والفكر الضعيف هو وحده الذي يحتاج إلى القمع والقوة لفرض قناعاته على الآخرين؛ لهذا كله فإننا نرى أن التعامل مع الفكر الآخر ينبغي أن ينطلق من أساس الحرية، وحقه في التعبير عن نفسه وقناعاته في ظل القانون، وأن عمليات المنع والحضر هي مضادة للحرية الفكرية وطبيعة الاشتغال الثقافي والعقلي.

فللفكر الآخر حقه الطبيعي في التعريف بنفسه، وبيان متبنياته، وللآخرين حق النقد

(١٤) السيد محمد حسين فضل الله، كتاب الندوة الجزء الرابع، بيروت: دار الملاك، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ١٥٩.

والمنافشة والتقويم والتفكيك.

فالقيم الحاكمة بين الأفكار وأهلها هي قيم الحرية والاحترام والنقد والتمحيص. أما المنع والقمع والحظر فإنها ممارسات تमित الحياة الفكرية والثقافية، وتؤدي إلى غرس بذور أمراض خطيرة ومزمنة في حياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية.

ومن الضروري في هذا الإطار أن نتجاوز حالة الرهاب التي قد تصيبنا أو تصيب بعض مكوناتنا من الفكر الآخر ووسائطه الثقافية المختلفة. فالرهاب من الفكر الآخر لا ينتج إلا منطق المنع والإقصاء وإطلاق الحروب على الفكر الآخر، أما الحرية والانفتاح والتواصل، مع الفكر الآخر، فهو يُغني الساحة، ويُهدب الأفكار ويطورها، ويحول دون عسكرة الحياة الثقافية والعلمية.

فالفكر الآخر لا يُخاف منه، وإنما ينبغي الحوار معه، والانفتاح على قضاياها، والتواصل مع مبانيه ومرتكزاته، حتى نتمكن من استيعابه والحوار دون تطرفه واندفاعه نحو الدهاليز المظلمة، التي تحول من فكر إلى حقائق بشرية، تمارس التشدد والتطرف على قاعدة أن أفكارها لم يُسمح لها بالوجود بالوسائل السلمية والحضارية.

فلكيلا ينزلق المجتمع صوب التطرف نحن أحوج ما نكون إلى قيمة الانفتاح والحوار مع الفكر الآخر بعيداً عن الرهاب ونزعات الإقصاء والنبذ.

وجماع القول: حين التأمل في النصوص التأسيسية للإسلام نجد أنها تعتمد بشكل أساسي على قيمة الحرية، وتعتبرها هي القيمة الأساسية التي تمنح تصرفات الإنسان معناها الحقيقي والجوهري. فلا عبرة لتصرفات الإنسان التي يقوم بها تحت الإكراه، كما أنه لا عبرة لأي ممارسة يقوم بها الإنسان دون حرية واختيار.

فالتصور الإسلامي للإنسان قائم على حريته وقدرته على الاختيار ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(١٥).

الفارابي

ومنهجه في التقريب بين المنطق والنحو

الدكتور جمال حمود*

□ المقدمة

لقد حظيت العلاقة بين النحو العربي والمنطق الأرسطي، باهتمام بالغ لدى الفلاسفة والمناطق وعلماء اللغة والنحو المسلمين أمداً طويلاً. وقد تناول الفارابي تلك العلاقة في العديد من مؤلفاته الهامة، يأتي في مقدمتها كتابه الهام المسمى «الحروف»، وقد تناول في هذا المؤلف جملة من المسائل الهامة تقع على الحدود المشتركة بين الفلسفة واللغة، بين المنطق والنحو.

وإذا نظرنا في الحدود المشتركة بين النحو العربي وبين المنطق الأرسطي، فإننا نجد أن نظرية المقولات الأرسطية هي النظرية الأكثر تناولاً بالدرس، سواء أكان عند المناطق أو عند علماء النحو، ومرد هذا إلى أن المقولات الأرسطية -كما يرى الفارابي- ليست سوى المعقولات المفردة المعبر عنها بألفاظ مفردة^(١).

* أستاذ محاضر، رئيس قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة - الجزائر. البريد الإلكتروني: hamouddjamel@yahoo.fr

(١) الفارابي: شرح الفارابي لكتاب أرسطو في العبارة، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط ١، ١٩٦٠، ص ٢٠.

ولأن الفلسفة ليست تنظر في شيء آخر غير المقولات أولاً^(٢).

ولأن علاقة الفلسفة باللغة كانت ولا تزال تُشكّل موضع اهتمام الكثير من الفلاسفة، لدرجة أن اتجاهات فلسفية معاصرة بأكملها قامت على أساس البحث في علاقة الفلسفة باللغة، منها على سبيل الذكر لا الحصر الفلسفة التحليلية، والفلسفة اللغوية وفلسفة التأويل... وغيرها. وعليه فقد أردنا أن نتناول بالدراسة موضوع علاقة النحو العربي بالمنطق الأرسطي عند كبير المناطقة المسلمين أبي نصر الفارابي، هدفنا من ذلك إبراز ملامح النظرة الفارابية لعلاقة النحو بالمنطق، وهذا من خلال إثارتنا لجملة من المسائل رأيناها أساسية في إبراز تلك النظرة، هذه المسائل هي:

- النحو العربي بين اللحن وقلق عبارة أرسطو.
- منهجية الفارابي في إزالة قلق عبارة أرسطو.
- التقريب بين المنطق والنحو.
- اللغة الفلسفية واللغة العلمية.

أولاً: النحو العربي بين اللحن وقلق عبارة أرسطو

إذا نظرنا في أصل اللغة العربية فإننا نجد مصدرها يتشكّل من رافدين أساسيين هما: اللفظة العربية الجاهلية واللفظة الإسلامية التي جاء بها القرآن. أما المصدر الأول فقد غلب عليه طابع الحياة الجاهلية وعقلية العرب الأوائل. أما المصدر الثاني أي القرآن، فقد أعطى القرآن مضامين جديدة للألفاظ الجديدة وأضفى عليها طابع المعاني الروحية والماورائية إلى جانب الطابع العملي^(٣).

هذان المصدران حدّدا مسار اللغة العربية وطبائعها وبنيتها وخصوصيتها، كما حدّدا مكانتها ضمن المنظومة الثقافية في المجتمع العربي الإسلامي. غير أن اللغة العربية وعلم النحو تحديداً تعرّضا إلى جملة من المشاكل كانت تتهددهما، نذكر اثنين من هذه المشاكل لما لهما من ارتباط وثيق ببعضهما، هما اللحن في الكلام، وقلق عبارة أرسطو.

١. اللحن

لكلمة لحن في اللغة العربية عدة معانٍ، يهمننا من بينها القائل: إنها «الخطأ في الإعراب واللغة»^(٤). إن موقف العرب من ظاهرة اللحن يكتسي أهمية بالغة بالأهمية بالنسبة للموضوع الذي نحن بصددده، ذلك أنه يكشف عن مدى المكانة التي كانت تحظى بها اللغة العربية في

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣) جيران جيهامي: الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، ص ٢٩.

(٤) ابن منظور: لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط ١، ج ١٣، ص ٣٨١.

المجتمع العربي الإسلامي، فالكثير من المراجع التاريخية تشير إلى أن العرب كانوا ينظرون إلى ظاهرة اللحن في اللغة على أنها من بين الخطايا التي يجب تجنبها، من ذلك ما ورد في كتاب «أخبار النحويين» من أن رجلاً كان إلى جنب ابن عمر، فلحن في القول فأرسل إليه: «إما أن تنحى عنا وإما أن نتنحى عنك»^(٥). بل لقد عد اللحن من الآثام التي يتوجب تركها، فقد كان بعض الناس يستغفرون إذا هم لحنوا في أقوالهم^(٦).

وقدّم لنا ابن خلدون صورة واضحة عن اعتقاد المسلمين الراسخ في ضرورة أن يتلازم السلوك اللغوي مع العقيدة الدينية حين قال: «والدين إنما يستفاد من الشريعة وهي بلسان العرب لما أن النبي ﷺ عربي، فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها، فلما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت كلها في جميع ممالكها، لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام»^(٧).

ومن هنا يتبين أن اللغة العربية لم تكن بنظر متكلميها مجرد أداة تواصل مثلها مثل باقي اللغات، فقد أكسبها القرآن نوعاً من القداسة بين أهلها. حيث إن لغة استطاعت أن تستوعب جميع معاني القرآن لا يعقل في عرف أهلها أن تعجز عن تسديد العقول نحو الصواب، ومن ثم والحال هذه أن يتصور المواطن العربي منطقاً آخر غير اللغة العربية. وربما يكون ما قصده ابن السكيت حينما ألف كتابه «إصلاح المنطق» الذي عالج فيه داء اللحن والخطأ في الكلام^(٨).

ومن ناحية أخرى لا يخفى على أحد درجة التطابق الكبيرة بين طريقة النحو وطريقة العلوم الشرعية في بعض الوجوه. إذا نجد مثلاً أن علم النحو يستند -وعلى غرار العلوم الشرعية- إلى القرآن والسنن النبوية، وإذا مهّد النحو الطريقة لفهم القرآن والحديث ركني الشريعة، فإنه يصبح العلم الأصلي من العلوم الشرعية^(٩).

ومما سبق نفهم لماذا عندما حرّم بعض الفقهاء الاشتغال بالمنطق، لم يُقرّقوا في علة ذلك بين الغلط في العبارة وبين الخروج عن عبارات الكتاب والسنة، وهذا ما ذهب إليه السيوطي

(٥) عبد الواحد بن عمر: أخبار النحويين، تح: مجدي فتحي السيد، طنطا: دار الصحابة للتراث، ط ١، ج ١، ص ٣٠.

(٦) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٧٩.

(٧) ابن السكيت: إصلاح المنطق، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف، ط ٤، ١٩٤٩، ص ١٢.

(٨) جيرهارد أندرس: المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي، مجلة تاريخ العلوم العربية، مجلد ١، عدد ٢، ص ١٠٩.

(٩) القنوجي: أبجد العلوم، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨، ج ٢، ص ٥٤٥.

مثلاً في كتابه «القول المشرق في الاشتغال بالمنطق»، حيث أرجع علة تحريمه المنطق قائلاً: «لأن قواعد التعبير بعبارة المنطق كثيرة الغلط وخارجة عن عبارة الكتاب والسنة واللسان العربي».

٢. قلق عبارة أرسطو

إن قلق عبارة أرسطو اصطلاح ظهر مع الفيلسوف ابن رشد^(١٠)، غير أن كثيراً من الفلاسفة المسلمين قبله لا قوا مشقة كبيرة في فهم عبارات أرسطو، من ذلك ما عبّر عنه الكندي بقوله: «... لكن الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها صعبة المسالك»^(١١). كما عانى أيضاً الشيخ الرئيس ابن سينا حين قال: «أما بعد، فإن أصدقائي سألوني أن أملي عليهم حدود الأشياء يطالبونني بتحديددها فاستعفيت من ذلك علماً بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواء كان تحديداً أو رسماً...»^(١٢).

ولم يكن الفارابي بمنأى عن هذا القلق اللغوي، إذ يروي ابن خلكان أن الفارابي قرأ كتاب النفس لأرسطو مائتي مرة، ونقل عنه أنه كان يقول: قرأت السماع الطبيعي لأرسطو طاليس أربعين مرة، وأرى أي محتاج إلى معاودة قراءته^(١٣).

كما عانى ابن رشد من هذا القلق في عبارة أرسطو حين ذهب إلى القول في شرحه لكتاب أرسطو في «السفسطة»: «إنه معتاصٍ جداً... من جهة الترجمة»^(١٤).

كما أن أتباع الأسلوب اللفظي وفاء للمعنى، جعل المترجمين وأوائل الشراح يواجهون مشكلة المصطلح الفلسفي بذاته. إذ نقلوها كما هي نقلاً كلياً لافتقارهم إلى المرادفات في مرحلة أولى. فنجد إسحق مثلاً يستعمل لفظ «قاطيغوريا»، وباري أرمنياس، وأنالوطيقا، وسلجسموس...^(١٥).

وكانت للترجمة الحرفية آثار سلبية أخرى نذكر منها: الإخلال بمبدأ التفاوت بين المعجم اليوناني والمجتمع العربي، إذ ليس كل لفظ يوناني يقابله بالضرورة لفظ عربي، والاختلال بمبدأ التباين بين طرق التركيب في العربية وطرق التركيب في اليونانية^(١٦).

(١٠) طه عبد الرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، أعمال ندوة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨١، ص ١٩٣.

(١١) عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ط ١، ١٩٩٧، ص ٢١٠.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٩.

(١٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨، ج ٥، ص ١٥٤.

(١٤) ابن رشد: كتاب الجدل والمغالطة، تحقيق جبرار جيهامي، ص ٧٢٩.

(١٥) جبرار جيهامي: الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، ص ٢٧.

(١٦) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٦، ص ٩٦.

من ذلك إقحام لفظة «هو» في الجملة العربية من أجل مقابلة الرابطة في القضية الثلاثية عند أرسطو، كما نجد هذا القلق اللغوي ماثلاً في مستويين هما:

١- على المستوى الصرفي: ويظهر هذا القلق في هذا المستوى بسبب نقل بعض الصيغ الصرفية اليونانية إلى اللغة العربية بصيغتها الأصلية مثل: «ليس في موضوع»، «يقال في موضوع»، «يقال على موضوع»، وهذه العبارات وضعت أصلاً للتفرقة على التوالي بين «الجوهر» وبين «العرض» سواء كان عامّاً أو شخصاً، وبين العام سواء كان جوهرّاً أو عرضاً^(١٧). كما يتجلى القلق اللغوي في هذا المستوى في إقحام بعض المفردات التي لا تخضع لقواعد الصرف العربي مثل: «المتى» و «المعا» وغيرهما.

٢- على المستوى النحوي: ويظهر القلق في هذا المستوى من ناحيتين:

الأولى: من ناحية إدخال بعض الألفاظ الغريبة عن الجملة في اللغة العربية مثل: «هل يوجد»، «الموجود في»، «الموجود ل»... إلخ.

الثانية: من ناحية استعمال بعض الأمثلة اليونانية لتوضيح بعض المسائل المنطقية مثل: «الماء في الإناء» للدلالة على معنى من معاني مقولة: «له»، و «المدي له حنطة» ليعني به أرسطو أن المدي فيه حنطة^(١٨).

وغيرها من الأمثلة التي أدّى استعمالها إلى إحداث اضطراب في الإدراك المباشر للنص. وهذا لمخالفتها لواقع العرب وعاداتهم في استعمال الأمثلة^(١٩).

وقد اعتبرت هذه الأساليب الجديدة في الكلام نوعاً من التهويل، وهذا ما أشار إليه أبو حيان التوحّيدي مخاطباً أهل المنطق على لسان السيرافي، بقوله: «وغايتكم أن تهوّلوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا الهلية والأينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيلية والصورية والأيسية والليسية والنفسية»^(٢٠).

ثانياً: منهج الفارابي في التقريب بين المنطق والنحو

إن النظرة الشاملة لموقف الفارابي من الصلة بين النحو العربي والمنطق الأرسطي تقتضي منا الرجوع إلى تلك المناظرة الشهيرة التي جرت في العام ٣٢٦ الهجري بين أبي بشر متى بن يونس المنطقي وأبي سعيد السيرافي النحوي، وقد شكّلت هذه المناظرة نموذجاً هاماً

(١٧) ابن رشد: كتاب المقولات، تحقيق جيرار جيهامي، ص ٩.

(١٨) أرسطو: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج ١، ص ٧٥.

(١٩) طه عبد الرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، ص ص ١٩٤، ١٩٣.

(٢٠) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، ص ٣٢٤.

كيفية الطرح الفلسفي واللغوي للعلاقة بين النحو العربي والمنطق الأرسطي في الفلسفة العربية الإسلامية، ومن ثم فقد وقع عليها اختيارنا بالنسبة لموضوع هذه المطالعة، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار النقاط الهامة التالية:

- * لقد جرت المناظرة في بغداد وفي عصر الفارابي.
- * لقد أخذ الفارابي المنطق وعلوم الحكمة عن أبي بشر^(٢١).
- * لقد أخذ اللغة العربية ونحوها عن ابن السراج، وهذا الأخير هو أستاذ السيرافي^(٢٢). ويروي ابن أبي أصيبعة أن الفارابي كان يجتمع بابن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق^(٢٣).
- وقد كان لهذه الصلات التي ربطت الفارابي بكل من أبي بشر وابن السراج دور حاسم في توجيه منهجه في مقاربة إشكالية الصلة بين النحو العربي والمنطق الأرسطي. فقد ركّز لقاء الفارابي بابن السراج الصلة بين علوم النحو واللغة من جهة وعلوم المنطق والفلسفة من جهة، وكان صلة الوصل بين الفارابي والتراث النحو واللغوي العربي، من جهة أخرى.
- كما أن الأسئلة النحوية والمنطقية التي دارت في مناظرة السيرافي وأبي بشر قد انعكست في أحد أهم مؤلفات الفارابي، ألا وهو كتابه «الحروف»، حيث أجاب فيه عن الأسئلة التي أثارها السيرافي والآراء التي دافع عنها في مناظرته مع أبي بشر^(٢٤).
- ومن جهة أخرى فإن لكتاب «الحروف» أهمية أخرى تتمثل في أن الفارابي تناول جملة من المسائل النحوية والمنطقية، والتي أفرزتها حركة الترجمة. وسنركز في هذا الصدد على مسألتين تتعلقان بمنهج الفارابي في إزالة قلق عبارة أرسطو أولاً، وبيان الصلة بين النحو المنطق ثانياً.

١. منهج الفارابي في إزالة قلق عبارة أرسطو

لقد احتل الفارابي مكانة مرموقة ضمن شراح أرسطو المسلمين، حيث ذكره القفطي بالقول: «شرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرّها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي... ولا سبيل إلى فهم معاني قاطيغورياس وكيف هي الأوائل لجميع العلوم إلّا منه»^(٢٥).

- (٢١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٥، ص ١٥٤.
- (٢٢) لفارابي: كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، مقدمة المحقق، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٠، ص ٤٩.
- (٢٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص ١٤٧.
- (٢٤) الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، مقدمة المحقق، ص ٤٩.
- (٢٥) القفطي جمال الدين: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٨٢-١٨٣.

لقد استخدم الفارابي طريقة في الشرح، زواج فيها بين الالتزام الحرفي بالنص الأرسطي من جهة حيث نجده يبدأ الفقرة بكلمة: «قال»، «قال أرسطو»، وبين ما سمي بالشرح المتوسط الذي سيستخدمه ابن رشد فيما بعد، وميزة هذا النوع الأخير من الشرح أن الشارح لا يتقيد بالنص الحرفي لما يشرحه، ونجد عدة شواهد على هذا المنهج عند الفارابي، حيث يشير إلى أرسطو مستخدماً كلمات: «يعني»، «يقصد» وغيرهما، والتي أراد من خلال استخدامها أن يتحرر إلى حد ما عن عبارة أرسطو^(٢٦).

زيادة على ما سبق وحرصاً على تبسيط وتقريب المعاني الأرسطية، نجد الفارابي يحث على استخدام الأمثلة المشهورة في اللسان العربي، حيث يقول: «... ويتحرى أن تكون العبارة عنها في أكثر ذلك بالفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي...»^(٢٧). وفي هذا السياق نجده يستخدم مثلاً أسماء أعلام عربية مثل زيد وعمر في مقابل أسماء أعلام يونانية مثل سقراط وأفلاطون وغيرها، كما يستبدل أسماء المدن اليونانية مثل «لوقين» بـ «البيت»، كما يستشهد بالآيات القرآنية ويستخدم بعض المفاهيم الإسلامية مثل الصلاة والركوع والسجود وغيرها^(٢٨).

وكان غرض الفارابي من كل هذا هو أن يمكن المتكلم باللسان العربي من أن يفهم أغراض أرسطو، إذا يُرجع الفارابي غموض أغراض أرسطو إلى واقع استخدامه للأمثلة مشهورة عند اليونان غريبة عند العرب، حيث يقول: «فإن أرسطوطاليس لما أثبت تلك الأشياء في كتبه، جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه (ويواصل الفارابي قائلاً لذلك) صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بيّنة ولا مفهومة عند زماننا»^(٢٩).

ويرد الفارابي رفض بعض العرب للمنطق إلى هذا القلق اللغوي الناتج عن إبقاء المترجمين الأوائل على الأمثلة المشهورة في اللسان اليوناني وغير المتداولة في اللسان العربي، حيث يقول: «حتى ظن أناس كثير من أهل هذا الزمان بكتبه في المنطق أنها لا جدوى لها وكادت تطرح»^(٣٠).

وهنا نلاحظ أن هذه الفكرة بالغة الأهمية إذ تُبيّن منهج الفارابي في النظر إلى مسألة رفض المنطق، حيث ينظر إليها نظرة لغوية، على خلاف نظرة بعض الفقهاء مثلاً، ومن ثم فهو يعالجها بما يتوافق مع تلك النظرة. ومن جهة ثانية من الواضح أن هذه الوجهة من

(٢٦) انظر الفارابي، شرح الفارابي لكتاب أرسطو في العبارة، ص ١٠٧-١٤٧-١٤٩.

(٢٧) الفارابي: المنطق عند الفارابي، تحقيق: جزار جيهامي ورفيق العجم، ج ٢، ص ٤٥-٥٥، ١٣٣-١٣٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٨-٦٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٨-٦٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

النظر تنسجم تماماً مع مبدأ الفارابي في أنه لا تعارض بين الفلسفة والشرعية.

وينقلنا الفارابي إلى فكرة أخرى ذات أهمية بالغة ليس فقط في المنطق الصوري القديم، ولكن في المنطق الصوري الحديث على حد سواء، حيث يفصل بين قوانين أرسطو القياسية وبين الأمثلة الشارحة لتلك القوانين، يقول الفارابي: «... فإنه ليس اقتفاء أرسطوطاليس في شرح ما كتبه من القوانين أن تستعمل عبارته وأمثله بأعيانها حتى يكون اقتفاؤنا إياه على حساب الظاهر من فعله، فإن ذلك من فعل من هو غبي، بل اقتفاؤه هو أن يحتذى حذوه على حسب مقصوده... كما أنه ليس الاقتداء به أن نجعل العبارة عنها لأهل لساننا بالفاظ اليونانيين... لكن الاقتداء به إيضاح ما في كتبه لأهل كل لسان بالفاظهم المعتادة»^(٣١).

لقد كانت هذه التفرقة من الأفكار الهامة في المنطق الصوري الحديث، فها هو المنطقي البولندي لوكازيفتش مثلاً ينتقد خلط أرسطو بين الأقيسة باعتبارها قوانين منطقية والأمثلة اللغوية المعبرة عنها، حيث يرى لوكازيفتش أن الأقيسة الأرسطية المصاغة في حدود لغوية، ما هي إلا تطبيقات للقوانين المنطقية، وهي في حد ذاتها لا تنتمي إلى المنطق، وأن الأقيسة باعتبارها قوانين منطقية لا بد أن تُصاغ في متغيرات^(٣٢).

٢. التقريب بين المنطق والنحو

سبقت الإشارة إلى أن كتاب «الحروف» تضمن إجابات عن القضايا التي طرحت في المناظرة، وفيما يلي نذكر بعضاً منها لنرى كيف كان موقف الفارابي منها:

* عَرَفَ أبو بشر المنطق بأنه «آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه».

* ادَّعى أبو بشر أن المنطقي لا حاجة له إلى الإحاطة باللغة والنحو.

* قال السيرافي: «إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها... فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً»^(٣٣).

عالج الفارابي هذه القضايا من زاوية أخرى، تقوم على إعادة طرحها طرحاً فلسفياً لغوياً جديداً يقوم على أساس بيان أن هناك اختلافاً بين المفكر فيه «المعقولات» والمعبّر به «الألفاظ».

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(32) Lukasiewicz, J: La Syllogistique d'Aristote, dans la Perspective de la Logique Formelle Moderne, Présentation et Traduction Française de F, C, Zaslowski, Armand Colin, 1972, pp 45-46.

(٣٣) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، بيروت: المجمع الثقافي، ط ١، ١٩٩٩، ج ١، ص ١١٠.

ويبعد الفارابي كل إمكانية للتعارض والتصادم بين النحو والمنطق، إذ يُحدّد لكل منهما مجال عمله، ويعقد مقارنة بديعة بين العلمين، حيث يقول: «... فكما أن علم النحو يقوم اللسان عند الأمة التي جعل النحو للسانها، كذلك علم المنطق يقوم العقل حتى لا يعقل إلا الصواب... فنسبة علم النحو إلى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات... وكما أن النحو عيار اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار للعقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»^(٣٤).

وإذا كان النحو والمنطق يتمايزان بموضوعهما، فإنهما يتمايزان أيضاً من جهة ترتيبهما للحروف بحسب الأنفع لكل منهما، حيث يقول: «وكذلك كثير مما سنعه في الحروف يرتبه كثير من النحويين لا في الحروف لكن إما في الاسم وإما في الكلم (أي الأفعال). ونحن إنما نرتب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها»^(٣٥).

فنحن نجد الفارابي يبحث مثلاً في ألفاظ هي في اصطلاح النحويين من الأسماء، مثل الجوهر والذات والشيء^(٣٦). ومن المهم أن نلاحظ هنا أن اختلاف ترتيب الحروف بين النحو والمنطق عند الفارابي لا يفهم منه أنه اختلاف في طبيعة الحروف ذاتها، وإلا كان معنى ذلك القول بأن لكل من النحو والمنطق اصطلاحاته الخاصة، ومن ثم لكل منهما لغته الخاصة، فهذه النتيجة يرفضها الفارابي بشدة كما سنرى لاحقاً.

وامتداداً لتفرقة الفارابي بين المنطق الأرسطي كمجموعة قوانين والأمثلة التي استخدمها أرسطو لشرح أغراضه، فإننا نجد الفارابي يذهب في التفرقة بعيداً، حيث يميّز بين النحو والمنطق من جهة الخصوصية والشمول، إذ يرى أن النحو وجد لكي يعطي قوانين خاصة بألفاظ أمة ما، في حين يعطي المنطق قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم جميعاً^(٣٧).

ومن هنا فإن الفارابي يريد أن يقول: إن هناك مستويين من النحو، النحو الخاص بكل أمة وهو نتاج عادات تلك الأمة في الكلام، والنحو العام أي المنطق فهو نتاج أفعال القوة الناطقة التي هي واحدة لدى جميع الإنسانية.

هذا التحليل الذي لا تقتصر أهميته في أنه يحدّد العلاقة بين المنطق والنحو بوضوح

(٣٤) الفارابي: المنطق عند الفارابي، ج ١، ص ٥٥-٥٦.

(٣٥) الفارابي: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار الشرق، ط ٣، ٢٠٠٨، ص ٤٥-٤٦.

(٣٦) الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين ومحسن مهدي، القاهرة: دار ومكتبة بليون، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ٦٢.

(٣٧) الفارابي: كتاب الحروف، ص ١٤٦.

فحسب، ولكن أهميته تتجاوز ذلك بكثير، إذ فتح الفارابي بهذا التحليل آفاقاً جديدة وواسعة للأبحاث اللغوية والمنطقية والتي نجدها اليوم مجسدة في المفاهيم المتداولة في الفلسفة المعاصرة، منها: اللغة المنطقية، اللغة العلمية، اللغة العالمية وغيرها من المفاهيم.

٣. اللغة الفلسفية واللغة العامية

انقسم فلاسفة هذا العصر إزاء مسألة العلاقة بين الفلسفة واللغة اتجاهاً متباينين، اتجاهاً رأى أصحابه أن اللغة العادية قاصرة عن التعبير بدقة عن قضايا الفلسفة، لذلك وجب استبدالها بلغة اصطناعية اتخذت تسميات عديدة عند فلاسفة كثيرين، مثل «المدونة الرمزية» عند فريج، «اللغة الكاملة منطقياً» عند رسل، «اللغة المنطقية» عند فتغنشتاين... وغيرها.

أما الاتجاه الثاني فقد رأى أصحابه أن اللغة العادية صالحة للتعبير عن قضايا الفلسفة، وقد مثل هذا الاتجاه أحسن تمثيل فتغنشتاين في فلسفته المتأخرة. وقد تناول الفارابي هذه المسألة من عدة جهات، نقتصر على واحدة منها هي نظريته في علاقة اللفظ الفلسفي باللفظ العامي.

لقد رفض الفارابي في كتاب الحروف أن يكون اللفظ الفلسفي قد ولد من عدم، ويرى أنه جاء امتداداً للغة الأعراب التي يسميها «اللغة العامية»، حيث اعتبرها أصل اللغة. لذا نجده يذهب إلى أنه من «الأفضل أن تؤخذ لغات الأمة من سكان البراري منهم»^(٣٨). ويؤكد هذه الفكرة في كتاب العبارة، حيث يرى أن الألفاظ الفلسفية هي امتداد لما هو موجود في اللغة العامية إذ يقول: «... ومتى استعمل في العلوم أمور مشهورة لها أسماء مشهورة، فإنه ينبغي لأهل العلوم وسائر أهل الصنائع أن يتركوا أسماءهم في صنائعهم على ما هي عليه عند الجمهور...»^(٣٩).

ومعنى هذا أن الفارابي يقول بإمكانية أن يستخدم اللفظ الواحد مشتركاً بين أكثر من صناعة واحدة، فقد سبق أن رأينا أن النحو والمنطق يستخدمان كثيراً من الحروف مشتركة بينهما، لكن بترتيب، أي بدلالات مختلفة.

ومن هنا فإن الفارابي يرفض فكرة أن تكون لغة الفلسفة لغة خاصة في مقابل اللغة العامية أو لغة الجمهور، ويرفض أن تخترع لغة وضعية ضمن اللغة الطبيعية أو إلى جانبها، لكنه يقول بتطوير اللغة العامية لتستوعب الوافد عليها^(٤٠). ومن ثم يُفند ما أشيع عن

(٣٨) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٤٦.

(٣٩) الفارابي: شرح كتاب أرسطو في العبارة، ص ١٤٣-١٤٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

المشتغلين بالفلسفة والمنطق من المسلمين من أنهم أرادوا «إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها»^(٤١).

لكن واستناداً إلى معيار الفارابي في الأنفع للصناعة، فإنه يقر بضرورة أن يستخدم أصحاب الصناعات الألفاظ وفق المعاني التي تخدم صناعتهم، ولا يعد هذا بنظره إحداثاً للغة أخرى في اللغة العربية، ولا خروجاً عن الواجب، بل ونجده يرد التهمة التي وجهها السيرافي لأهل المنطق من أنهم يُهَوِّلون باستخدام ألفاظ غير مألوفة، حيث يرد عليه بالقول: إن علماء النحو هم بدورهم يستخدمون الألفاظ بمعاني غير تلك التي عند الجمهور، حيث يقول: «وكذلك نحويُّ العرب متى خاطبوا بالرفع والنصب والخفض لم يلتبس منهم أن يوقعوا هذه الأسماء على المعاني التي يوقعها عليه من ليس بنحوي. ولا إذا أوقع النحوي هذه الألفاظ على غير المعاني التي يوقعها عليه الجمهور كان ذلك خطأً من النحوي ولا خروجاً عن الواجب، وكذلك في سائر الصنائع»^(٤٢).

□ خاتمة

في ختام هذه الدراسة نقول: إن دراسة الفارابي لمسألة العلاقة بين المنطق والنحو في ارتباطها بالمنظرة الشهيرة، وبمشروع إزالة قلق عبارة أرسطو انتهى إلى نتائج تفوق الأهداف التي قامت من أجلها. ففضلاً عن أن شروحاته في المنطق صارت لا غنى عنها لكل راغب في فهم المنطق الأرسطي، فإن الفارابي أعاد طرح الإشكالية اللغوية في الفلسفة طرحاً جديداً، اختلف به عن طرح أستاذه بشر حيث لم يقدم المنطق على أنه بديل للنحو، ولكنه مكمل له. كما شخص مكنن القلق النحوي في العبارات المنطقية، وقدم حلولاً له. ومن ثم يكون أغلب العرب على إلفة له. وهذه مهمة جادة حاول الفارابي من ورائها إرساء قواعد المنطق في ثقافة جعلت من المنطق نحوها الخاص.

(٤١) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٢٢.

(٤٢) الفارابي: المنطق عند الفارابي، ج ١، ص ٦٤.

البعد التربوي والتعليمي في فكر ابن حزم الأندلسي

مقاربة تحليلية أولية

حفيظ العلوي*

- ١ -

يعتبر ابن حزم الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦) رائداً من رواد التربية والتعليم في عصره؛ بل إن أطروحاته في التلقين ومراتب العلوم وخصال العالم والمتعلم؛ والقول بجدية البحث العلمي وحداثته، كل ذلك يمكن أن نعه ثورة جذرية في مجال الديدانتيك. فلماذا يطلب العلم؟ وما العلوم التي يجب على المتعلم المبتدئ تعلمها؟ وما هي قواعد وآداب الجلوس لطلب علم ما؟ ثم أخيراً ما هي الشروط التي يجب توافرها في كل بحث علمي جديد؟

لقد عايش ابن حزم ثلاث محطات تاريخية سياسية مهمة: المحطة الأولى تبتدئ من موت الحاكم المستنصر بالله سنة ٣٦٦هـ وتولية ابنه هشام الثاني، وتنتهي باستبداد المنصور بن أبي عامر بالسلطة. المحطة الثانية تبتدئ بموت المنصور بن أبي عامر سنة ٣٩٢هـ وتنتهي بسقوط الدولة العامرية بالأندلس سنة (٣٩٩هـ / ١٠٠٩م). أما المحطة الثالثة فتبتدئ بسقوط الدولة الأموية

* باحث في الآداب، مسلك الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، البريد الإلكتروني: elalaoui01@hotmail.fr

وقيام الفتنة البربرية (من سنة ٣٩٩هـ إلى ٤٢٢هـ / ١٠٣٠م) ونشوء دويلات ملوك الطوائف^(١)، وما أعقب ذلك من رجاءات عنيفة هزّت كيان الأندلس العربية الإسلامية.

إن عصر ابن حزم اتّسم بقوة الملك على عهد الحاكم المستنصر بالله والمنصور بن أبي عامر وابنه عبد الملك المظفر، وبالاضطراب والفوضى والفتن زمن حكم عبدالرحمن الملقب بشنجل^(٢)، وبانقسام الدولة الإسلامية إلى دويلات متعددة ومتنافرة في عهد ملوك

(١) للتوسع أكثر في هذه المرحلة يمكن الرجوع إلى: علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٠، ج ٤، ص ٧. ابن حيان القرطبي، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق محمود علي مكي، مصر: منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، دون تاريخ النشر ودون طبعة. أبو العباس أحمد بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أي العيش بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ج ٣، المقرري، بيروت: دار صادر، ط ١٩٩٧. ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، حققه وعلق عليه: شوقي ضيف، مصر: دار المعارف، ط ٣، ١٩٨٣. لسان الدين ابن الخطيب، تاريخ إسبانيا الإسلامية أو كتاب أعمال الأعمال في من بويغ قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، تحقيق وتعليق: إ. ليفي بروفنسال، بيروت: دار المكشوف، ط ٢، ١٩٥٦. ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح الأنس في ملح أهل الأندلس، دراسة وتحقيق: محمد علي شوابكة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٣. ابن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد، مراجعة طه حسين، بيروت - لبنان: دار العلم للجميع، طبعة ١٩٥٥. عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ٣، ١٩٦٧. قاسم الحسيني، الشعر الأندلسي في القرن التاسع الهجري موضوعاته وخصائصه، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء المغرب، والدار العالمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٧. عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني (دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي)، القاهرة: منشورات الخانجي، ط ٤، ١٩٩٧. حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس، منشورات مكتبة الأسرة، ط ٢٠٠٤. إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، بيروت: دار الثقافة، ط ١٩٧١. عبدالكريم التواتي، مأساة انهيار الوجود العربي بالأندلس، الدار البيضاء: مكتبة الرشد، ط ١، ١٩٦٧. أحمد بن عبود، التاريخ السياسي والاجتماعي لأشبيلية في عهد دول الطوائف، بيروت: دار النهضة العربية، ط ١٩٧٢. إبراهيم بيضون، الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة، بيروت: دار النهضة العربية، ط ٣، ١٩٨٦. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات (الأندلس)، مصر: دار المعارف، ط ٢٠٠٩. عبدالقادر قلاطي، الدولة الإسلامية في الأندلس من الميلاد إلى السقوط، دار وحي القلم، ط ١، ٢٠١٠. انخل جنثالث بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، القاهرة، ط ١، ١٩٥٥. رينهاردت دوزي، ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام، ترجمة: كامل كيلاني، القاهرة، ط ١، ١٩٣٣. أغناطيوس كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، منتخبات، ترجمه عن الروسية: ك.ع. فاسيليفا، ومحمد المعصراني، موسكو: دار النشر علم، ط ١٩٦٥، ط ١٩٦٥.

(٢) «شنجل اسم غلب عليه من قبل أمه عبدة بنت شنجة الملك النصراني النافاري تذكر أنها لاسم أبيها. من المسلم به تاريخياً أن أمه أهديت للمنصور بن أبي عامر في إحدى غزواته للممالك المسيحية، فكانت تدعوه في صغره بشنجل، وكان أشبه بجده شانجة Sancho»، ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب، في

الطوائف، مما سهل مأمورية الدولة المسيحية في الشمال في الانقضاض على دولة الإسلام بالأندلس.

لقد تباينت مواقف القدماء بين معارض لابن حزم كالمؤرخ ابن حيان الذي تحامل عليه واتهمه بالغلط، وجردّه من صفة العالم النزيه، واتهمه بخمول النسب^(٣)؛ وكذلك فعل مثله القاضي أبو بكر بن العربي الذي ذمّه ومذهبه الظاهري^(٤)، وبين مؤيد له، إذ يقر تلميذه الحميدي بسعة ثقافة أستاذه وريادته وإعجابه الشديد به^(٥)، أما عبد الواحد المراكشي فركز على تفرّده بالدعوة إلى المذهب الظاهري بالأندلس^(٦)، وركز القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد على سعة علمه ومعرفته بالبلاغة والسير والأخبار^(٧)، ورأى فيه شمس الدين الذهبي من الذكاء والزهّد والورع ما لم يتوفّر لأحد غيره بالأندلس^(٨)، وذهب ابن خاقان إلى أن ابن حزم تفرّد بالقياس، وأنه تجرّد للعلم وطلبه^(٩).

إن آراء القدماء ركّزت بالدرجة الأولى على التعريف ببعض الجوانب المميزة لشخصية ابن حزم، وعلى شمولية ثقافته وتنوعها، وقدرته الفائقة على إفحام خصومه سواء المسلمين منهم أو اليهود والنصارى، ومشاركته الفعلية العملية في مختلف الفنون، والمثابرة في تحصيل العلوم.

أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج.س. كولان، وإ. ليقي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٩٨٣، ج ٣، ق ١، ص ٢٨. وقد تلقب عبد الرحمن هذا «بالناصر ثم بالمأمون فكان يدعي بالحاجب الأعلى المأمون ناصر الدولة»، ابن عذارى، نفسه، ص ٢٨. «ناصر الدين» تسمية لا تليق إلا بالخلفاء، وفي هذا الصدد يقول ابن عذارى المراكشي: «فأنكر الناس على عبد الرحمن وخليفته تسميته بهذا الاسم الخلافي وهو معرّى من علائق النجابة في الدولة، وكرهوا للخليفة السماح به واعتدوا ذلك من حامله جهلاً وجراً، وذمّوا مع ذلك عجلة عبد الرحمن في سرعة ارتقائه إلى أعلى هذه المنزلة». نفسه، ج ٣، ق ١، ص ٤٢. و«المعروف أن الخلافة كانت، حتى ذلك الحين، عرفاً مسلماً به للقرشيين»، محمد سهيل طقوش، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٣٧٦.

(٣) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق ١، ج ١، ص (١٣٦-١٣٧).

(٤) العواصم من القواسم، تحقيق: عمار طالبي، دار التراث، ط ١، ١٩٩٧، ص (٢٢٥-٢٥٣).

(٥) جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، ص (٣٠٨-٣٠٩).

(٦) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن الفتح إلى آخر عصر الموحدين مع ما يتصل بتاريخ هذه الفترة من أخبار الشعراء وأعيان الكتاب، ضبطه وصححه وعلق حواشيه وأنشأ مقدمته: العريان محمد سعيد، والعلمي محمد العربي، الدار البيضاء: دار الكتاب، ط ٧، ١٩٧٨، ص (٧٦-٧٧).

(٧) ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس، اعتنى به ووضع فهارسه: الهواري صلاح الدين، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠٣، ج ١، ص ٣٣٣.

(٨) الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، وضع حواشيه: الشيخ زكريا عميرات، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٨، ج ٣، ص ٢٢٧.

(٩) مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، ق ٢، ص (٢٧٩-٢٨٠).

أما المحدثون من العرب فأغلبهم يرى في ابن حزم نموذجاً للمثقف الأندلسي الموسوعي المتعدد نواحي النبوغ^(١٠)، والممهد لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب^(١١)، والذي حفلت حياته بمجموعة من الأنشطة العلمية التي كان نتيجتها التأليف في مختلف الفنون والآداب^(١٢).

وقد اعتبره المستعربون قامة إنسانية شامخة ومتميزة على أكثر من مستوى، فهو الذي جعل المعاشية ممكنة بين العشق والتدين؛ هذه المعاشية التي كانت مستحيلة عند المسيحي الذي لا تسمح عقيدته للاستسلام لعدوثة الجسد^(١٣)، وبالرغم مما تعرّضت له مؤلفاته من إحراق وإهمال وتهميش فقد قاومت عوادي الزمن^(١٤)، ثم إن فكره استطاع أن يحرره من كل تبعية للمشرق العربي^(١٥).

من خلال مجموع الآراء حول القيمة العلمية لابن حزم الأندلسي عند قدماء العرب والمعاصرين منهم نستشف أنه علم من أعلام الفكر العربي الإسلامي، مؤلف في مختلف العلوم وجامع كبير للمصنفات، وفقه محدث، ومجادل جريء، وصاحب مذهب اختص به في الأندلس - المذهب الظاهري - يعارض التقليد معارضة شديدة، ويدعو إلى الاجتهاد والاستقلال في الفكر.

- ٢ -

لو استعرضنا مجمل ما قيل حول ابن حزم لما وسعنا هذا المقال، وما يهمننا من فكره هو الجانب التربوي بالأساس. نجد «تنظير» ابن حزم لأفكاره التربوية في أربع رسائل من مجموع ما خلفه لنا من تراث متميز جاوز، كما نخبرنا بذلك ابنه رافع الفضل بن علي، الأربعمائة مجلد تشتمل على ما يقرب من ثمانين ألف ورقة^(١٦). هذه الرسائل هي «رسالة

(١٠) أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط ١٩٥٣، ج ٣، ص ٥٣.

(١١) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، دار الثقافة، ط ٢٠٠٩، ص ١٢.

(١٢) محمد رضوان الداية، تاريخ النقد الأدبي بالأندلس، مؤسسة الرسالة، ط ١٩٩٣، ص ٣٠٨.

(١٣) أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام في إسبانيا، ترجمة: سليمان العطار، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٨٣.

(١٤) سانتشيث البرنس، ابن حزم قمة إسبانية، ضمن «دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة»، ترجمة: الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، ط ١٩٩٣، ص ١٢٩.

(١٥) هنري بيريس، الشعر الأندلسي في عصر ملوك الطوائف، ملاحه العامة وموضوعاته الرئيسية وقيمه التوثيقية، ترجمة: الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، ط ١٩٨٨، ص ٥٤.

(١٦) الصلة، م ٢، ج ٧، تر ٨٩٥، ص ٣٣٣. عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ٧٢. ياقوت الحموي، معجم الأدباء إلى معرفة إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ص ٤٨٠.

التلخيص لوجوه التخليص»^(١٧)، و«رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل»^(١٨)، و«رسالة مراتب العلوم»^(١٩)، و«رسالة التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية»^(٢٠).

لم يكن ابن حزم أول من دعا إلى إعادة صياغة نموذج تربوي هادف لتصنيف العلوم وتمييز الصالح منها والطالح، لكنه كان صريحاً كل الصراحة في الوقوف ضد علوم لا بحسنها ينتفع وبشرها يستضر، وبمنطقه الجدلي الصارم «لعب دوراً هاماً في تطوير الفكر الأندلسي، وزعزعة المسلمات الأساسية للثقافة السائدة، والرسمية في الوقت ذاته»^(٢١)، فهو القائل «إن السالفين قبلنا كانت لهم علوم يواظبون على تعليمها ويورثونها الماضي منهم الآتي. ثم إن من تلك العلوم ما بقي وبقيت الحاجة إليه، ومنها ما درس رسمه، ودثرت أعلامه، وانبت جملة فلم يبق إلا اسمه. فمن ذلك علم السحر، وعلم الطلسمات، فإن بقاياها ظاهرة لا تئح، وقد طمس معرفة علمها»^(٢٢)، بسبب الموقف الديني الصريح منها، إذ كانت أسسها «تتناهى والمعتقدات الدينية (...) أو على الأقل تصدر عن تصور للكون ولعلاقة النفس بالجسد، مخالف لذلك الذي يقول به الدين»^(٢٣).

إن تعلم العلم لا يقصد لذاته، إنما لمعرفة الخالق جل جلاله، ذلك «أن أجل العلوم ما قربك من خالقك تعالى، وما أعانك على الوصول إلى رضاه»^(٢٤)، وما أقر بصدق نبوة خير المرسلين سيدنا محمد ﷺ، وصحة القرآن الكريم^(٢٥). ومن طلب العلم لغير الله تعالى رام حب الدنيا من الرئاسة والمال و«ترك الاشتغال بما يصلحه في دينه، وبما يروح به عن نفسه

(١٧) تحقيق إحسان عباس، رسائل ابن حزم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٨٧، ج ٣.

(١٨) تحقيق إحسان عباس، رسائل ابن حزم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٠، ج ١.

(١٩) تحقيق إحسان عباس، رسائل ابن حزم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ج ٤.

(٢٠) نفسه.

(٢١) م. جذور، ع ١٦، مارس، ٢٠٠٤، مقال: ابن حزم ومنهج الجدل والمناظرة، بركات محمد الرحوتي، ص ٣٣٨.

(٢٢) رسالة مراتب العلوم، ص (٦١-٦٢).

(٢٣) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٢٨٢.

(٢٤) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ص ٣٤٤.

(٢٥) نفسه، ص ٧٤.

من البطالة»^(٢٦).

وجاهل العلوم «متسكع أعمى»^(٢٧)، وهو أيضاً من اكتفى بتعلم علم واحد، لأن ذلك يُعرّضه للاستخفاف من طرف العلماء والأقران، «ومن اقتصر على علم واحد لم يطالع غيره، أو شك أن يكون ضحكة، وكان ما خفي عليه من علمه الذي اقتصر عليه أكثر مما أدرك من تعلق العلوم بعضها ببعض»^(٢٨).

ولا يعتقد معتقد أنه بمكنته أن يتحكم ويعرف معرفة يقينية وعميقة كل العلوم، «ومن طلب الاحتواء على كل علم أو شك أن يتقطع وينحسر، ولا يحصل على شيء، وكان كالمحضر إلى غير غاية، إذ العمر يقصر عن ذلك»^(٢٩).

فما البديل الذي يقترحه ابن حزم في هذا الصدد؟ يجيبنا «ولياخذ من كل بنصيب ومقدار ذلك معرفته بأعراض ذلك العلم فقط، ثم يأخذ مما به ضرورة إلى ما لا بد له منه (...) ثم يعتمد العلم الذي يسبق فيه بطبعه، وبقلبه وبحيلته، فيستكثر منه ما أمكنه، فربما كان ذلك منه في علمين أو ثلاثة أو أكثر، على قدر ذكاء فهمه، وقوة طبعه، وحضور خاطره، وإكبابه على الطلب، وكل ذلك بتيسير الله تعالى»^(٣٠). وهذا لا يتحقق بيسر، إنها بثلاث عناصر أساسية هي: الكد، والمثابرة، وصرف المال في اقتناء الكتب^(٣١).

لكن كيف يتوصّل طالب العلم إلى اكتساب العلوم؟ هناك ثلاث طرائق بيداغوجية في نظر ابن حزم، تؤدي بالطالب إلى تشييد الخلفية النظرية والتجريبية الملائمة لتعلم علم ما، وهي بالتدرج: السماع والقراءة والكتاب، «وباليقين يدري كل ذي لب سليم أنه لا يتوصل إلى العلوم إلّا بطلب، ولا يكون الطلب إلّا بسماع وقراءة وكتاب، لا بد من هذه الثلاثة خصال، وإلّا فلا سبيل دونها إلى شيء من العلوم البتة»^(٣٢)، وهذه الطرق/ الخصال يمكن أن نطلق عليها مصطلحين تكرر في الأدبيات التربوية الحديثة

(٢٦) رسالة التلخيص لوجه التلخيص، ص ١٧٠.

(٢٧) رسالة التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص ٩٤.

(٢٨) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ص ٧٧. وقد أنشد ابن حزم أبياتاً له يتحدث فيها عن طلب العلم، يقول:

من ظل يبغي فروع علم بدءاً ولم يدر منه أصلاً
فكلما ازداد فيه سعياً زاد لعمري بذلك جهلاً

ديوان ابن حزم الأندلسي، تحقيق: عبد العزيز إبراهيم، بيروت: دار صادر، ط ١، ٢٠١٠، ص ١١٥.

(٢٩) نفسه، ص (٧٧-٧٨).

(٣٠) نفسه، ٧٨.

(٣١) نفسه، ٧٧.

(٣٢) نفسه، ص ٦٥.

هما: المهارة والكفاية.

ونعتقد أن ابن حزم، وإن لم يكن واعياً كل الوعي بهذين المصطلحين، فإنه على الأقل لأمسهما بتشديده على أن وسم السماع والقراءة والكتاب بلفظة «الخصال». وكما يتبين من قول ابن حزم السابق فإن شرط التعلم هو ما أسماه «الطلب» أي ترجمة الرغبة (السماع) إلى فعل / إنجاز سلوكي تعليمي (القراءة)؛ بمعنى آخر قابلية كل طالب علم إتقان وتحويل مهارة (السماع)^(٣٣) إلى كفاية^(٣٤) / إنتاج قرائي يمكننا من الحكم عليه - الطالب - وتقويم إنتاجاته.

وهذا دفع حسان محمد حسان إلى القول: «وطبعاً وضع السماع له أهميته ليس فقط بحكم أن الطفل يسمع قبل أن يقرأ، بل أيضاً لأن الثقافة الإسلامية تعتمد في جانب كبير منها على السماع والتواتر»^(٣٥).

ويستتبع ذلك كفاية ما أسماه ابن حزم (الكتاب)، وهي الانتقال إلى فعل أكبر وهو مصاحبة الطالب للكتاب للتزود منه واتخاذ رفيقاً يؤنس وحشته، ويزيل كل عثرة أو فشل دراسي قد يحول دونه وتلقي صنوف العلم؛ بل إن هذه الكفاية الأخيرة تترجم، حقيقة، درجة تحكم الطالب وتمثله الأقصى للمهارات والكفاية / الكفايات، ومؤشر دال على التمايز بين طالب وآخر. فالكاتب «كالدواء القوي (...) إذا تناولها ذو العقل الذكي والفهم القوي لم يعدم أين تقلب وكيف تصرف منها نفعاً جليلاً وهدياً منيراً وبياناً لائحاً ونجحاً في كل علم تناولوه وخيراً في دينه ودينائه، وإذا أخذها ذو العقل السخيف أبطلته، أو ذو الفهم الكليل بلدته وحيرته»^(٣٦).

- ٣ -

لقد قدّم ابن حزم الأندلسي ترتيباً سلمياً لمهارات وكفايات التعلم والأساليب

(٣٣) يعرف عبد الكريم غريب المهارة Habilete بالقول: «مجموعة محصورة ضمن كفايات معينة، تحين من خلال سلوكيات ناجعة، وتنتج عموماً، عن حالة من التعلم، وهي عادة ما تهيأ من خلال استعدادات وراثية»، ببداغوجية الكفايات، منشورات عالم التربية، ع ٥، ٢٠٠٤، ص ٧١.

(٣٤) الكفاية Compétence «بنيات مندمجة يبنها المتعلم بواسطة تفاعله وجهده، فتمكنه من توظيف تعلماته كي يقوم بالمهام التي تتطلبها وضعايات / مشاكل مطروحة عليه»، م. علوم التربية، ع ٢٥، مقال: المقاربة بالكفايات وبيداغوجية الإدماج أي علاقة؟ أحمد أوزي، ص ١١.

(٣٥) حسان محمد حسان، ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي، مصر: دار الفكر العربي، ط ١٩٦٤، ص ١٢٠.

(٣٦) رسالة التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص ١٠١.

المعرفية الكفيلة بذلك، بدءاً من تعلم الخط في مرحلة مبكرة، حدّدها في سن الخامسة من عمر الطفل، واشترط لذلك شرطين اثنين هما:

أ- فهم وتفاعل الطفل مع محيطه.

ب- ردود أفعاله وسلوكاته.

وفي غياب التفاعل وردود الفعل الإيجابية نحو ما يحيط به يتعذر اكتساب تعلم الخط. يقول: «فالواجب على من ساس صغار ولدانه وغيرهم أن يبدأ منذ اشتدادهم وفهمهم ما يخاطبون به، وقوتهم على رجوع الجواب - وذلك يكون في خمس سنين أو نحوها من مولد الصبي -، فيسلمهم إلى مؤدب في تعليم الخط وتأليف الكلمات من الحروف»^(٣٧). فالطفل في هذه المرحلة العمرية «يولد قليل المعرفة بذاته وبمحيطه وبالعالم الخارجي، لكنه كلما كبر وامتد به الزمن واتسع المكان وتنوع الحدث كلما تعلم وزادت معارفه ومعلوماته التي تؤثر في حياته إيجاباً أو سلباً أو معاً نتيجة ملكاته المعرفية»^(٣٨).

وهذا بالذات ما أكد عليه، لاحقاً، جان بياجه الذي توصل إلى النتيجة نفسها التي سبقه إليها ابن حزم بقرون، ومفادها أن «لدى الأطفال نفس القدرة على التكيف مع البيئة بعد اكتشافها واستطلاعها»^(٣٩).

كما اشترط ابن حزم على المدرس أن يجهد نفسه على تدريب الصبي و«ترويضه» إنجاز/ كتابة الخط بطريقة سليمة متقنة، قابل للقراءة بسهولة «والحد الأدنى الذي لا ينبغي أن يقتصر المعلم على أقل منه أن يكون الخط قائم الحروف بيّناً صحيح التأليف الذي هو الهجاء، فإن الخط إن لم يكن هكذا لم يقرأ إلاّ بتعب شديد»^(٤٠).

ومعنى ذلك أن شرط الكفاية التربوية كما حددها Xavier Roegiers هي «العلاقة الواقعية بين شخصين مختلفين يتطلعان إلى نفس الحقيقة المستترة وراء الكلمات»^(٤١) من أجل

(٣٧) نفسه، ص ٦٥. تعلم ابن حزم الخط والقرآن الكريم على يد الجوارى اللاتي كن في قصر أبيه، يقول: «هن علمني القرآن ورويني كثيراً من الأشعار ودريني في الخط»، أبو محمد، علي بن سعيد بن حزم بن غالب، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق إحسان عباس، تونس: دار المعارف، ط ٢٠٠١، ص ١٥٥.

(٣٨) م. علوم التربية، ع. ٤٩، أكتوبر ٢٠١١، مقال: الاشتغال المدرسي على تنمية الطفل (من أجل اندماج اجتماعي منذ الصغر)، عبد العزيز قريش، ص ٥٨.

(٣٩) م. الدراسات النفسية والتربوية، ع. ٣، ١٩٨٣، مقال: مجابهة بين بياجه وشومسكي، ترجمة أحمد أوزي، ص ٧١.

(٤٠) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ص ٦٥.

(٤١) Roegiers Xavier, Une pédagogie de l'intégration. Compétences et intégration des acquis dans l'enseignement, 2édition 2001, p133.

تأسيس فعل بيداغوجي تكاملي في مرحلة تعليمية محددة^(٤٢).

وأما المرحلة الثانية التي تأتي بعد الخط هي مرحلة القراءة «إذا درب الغلام في ذلك - الخط - درس وقرأ»^(٤٣)، ومعنى ذلك انتقال الطفل المتعلم إلى مرحلة جديدة هي الاستيعاب «ويحصل الاستيعاب عندما يخضع الفرد المواضيع والأشياء لخصوصية البنيات الذهنية التي يتوفر عليها»^(٤٤).

وبعد تمهير المتعلم في قراءة الكتب المتنوعة عليه بحفظ القرآن الكريم، فالقوة الحافظة «خزانة مدركات»^(٤٥) تتم من خلالها عملية استحضار المعلومات المخزنة. والاستحضار Evocation يعني «تمثيل ذهني لما تم إدراكه؛ ويتجسد في جعل موضوع التعلم متواجداً في الذهن»^(٤٦)، وهذه المهارة الأخيرة منافع عظيمة؛ أولاها التدرّب على قراءة القرآن وغيره، وثانيهما تمرين اللسان على فعل القراءة/ التلاوة^(٤٧)، وثالثها التعليم للمعرفة، ومعناه «أن تكون -المعرفة- وظيفية، موجهة وهادفة، وليست معرفة للحشو والتحفيظ والتخزين وتعليب الذاكرة والفكر والوجدان، إنه إذن تعليم للتعليم المستديم»^(٤٨).

ونرتقي بعد ذلك سلم المعرفة بتعلم المتعلم علمي النحو واللغة؛ إذ القراءة مرتبطة أشد الارتباط بمعرفة قواعد النحو الأساسية، «فإن جهل -الطالب- هذا العلم عسر عليه

(42) Abdelkrim Gherib, Compétences et Pédagogie d'intégration, Édition Alam Attarbia, 1 édition 2010, p27.

(٤٣) رسالة التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص ٦٥.

(٤٤) سلسلة التكوين التربوي، ع. ٦، ط ١٩٩٩، ص ٩٦.

(٤٥) محمد الأوراعي، اكتساب اللغة في الفكر العربي القديم، الرباط: دار الكلام، ط ١٩٩٠، ص ٥٧.

(٤٦) دومنيك شالفان، طرق وأدوات التدريس والتكوين، ترجمة وتعريب: عبد الكريم غريب، منشورات عالم التربية، ط ١، ٢٠١١، ص ١٨٢.

(٤٧) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ص ٦٦.

(٤٨) مصطفى محسن، مدرسة المستقبل رهان الإصلاح التربوي في عالم متغير، منشورات الزمن، ط ٢٠٠٩، ص ٥٢. انظر للتوسع أكثر:

- مصطفى محسن، أسئلة التحديث في الخطاب التربوي بالمغرب: الأصول والامتدادات، الدار البيضاء

- بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ص (٢٠-٥٠).

- مصطفى محسن، في المسألة التربوية، نحو منظور سوسيولوجي مفتوح، الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، الطبعة الثانية: الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ٧٣.

- مصطفى محسن، المعرفة المؤسسة، مساهمة في التحليل السوسيولوجي للخطاب الفلسفي المدرسي في المغرب، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ٨٥.

علم ما يقرأ من العلم»^(٤٩)، وعسر عليه فهم واستيعاب كلام الله تعالى^(٥٠).

ولا يدعون ابن حزم إلى التعمق الكبير في هذا العلم لأننا لن نجني من ذلك منفعة كبرى، بل يشغلنا عن الأهم/ الأوكد^(٥١). أما اللغة عنده فهي «المستعمل الكثير التصرف»^(٥٢)، وكلما كانت أوسع يكون لكل معنى في العالم اسم مختص به لكان أبلغ للفهم وأجلى للشك وأقرب للبيان^(٥٣).

ويقترح ابن حزم على طالب العلم مجموعة من الكتب كوسائل ديداكتيكية مساعدة في تحصيل العلوم، وإتقانها. والوسيلة التعليمية/ التعليمية «تساعد المتعلم على ترسيخ المعلومات في ذاكرته، وربطها في مخيلته بأشكال وألوان وأصوات وغيرها فتبقى عالقة بالذهن سهلة عند محاولة استرجاعها»^(٥٤).

بعد أن يُتقن الصبي/ طالب العلم النحو واللغة عليه تعلم «علم الشعر» في حدود معينة، لأن الإكثار منه بدوره كسب غير محمود، ولأنه يخلط فيه صاحبه الحق والفضائل بالباطل^(٥٥). ثم ينتقل الطالب إلى معرفة علم العدد/ الحساب الذي عن طريقه يحكم الضرب والقسمة والجمع والطرح والمساحة، وهو علم «مفيد جداً يقف بالمرء على حقيقة تناهي جرم العالم وعلى آثار صنعة الباري في العالم»^(٥٦).

والعلم الرابع الذي يُوصي به ابن حزم طالبي العلم هو علم الفلك به يتوصل إلى «معرفة نسبة الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك ودورانها ومراكزها وأبعادها»^(٥٧)، ويأتي في المرتبة الخامسة في مشروع ابن حزم التربوي علم المنطق، يعرف به المرء، عن طريق البرهان، الحقائق اليقينية ويميزها عن الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب^(٥٨).

ويقع علم الطبيعيات في المرتبة السادسة من السلم التربوي المقترح من طرف ابن

(٤٩) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ص ٦٦.

(٥٠) رسالة التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ٩٥.

(٥١) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ص ٦٦.

(٥٢) نفسه، ص ٦٦.

(٥٣) رسالة مراتب العلوم، ص ٦٧.

(٥٤) محمد الدريج، تحليل العملية التعليمية، الرباط: منشورات الدراسات النفسية والتربوية، ١٩٨٨،

ص ٨١.

(٥٥) رسالة مراتب العلوم، ص ٦٩.

(٥٦) نفسه، ص ٦٩.

(٥٧) نفسه، ص ٦٩.

(٥٨) نفسه، ص ٧٢.

حزم، يليه علم التاريخ الحديث والقديم، وهو علم «سهل جداً ومنشط ومنتزه ولذة»^(٥٩)، ثم الفلسفة^(٦٠)، وعلم مقارنة الأديان^(٦١)، ثم أخيراً في المرتبة الحادية عشرة علم الشريعة «فإن اشتغل مغفل عن علم الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر وظلم نفسه؛ إذ أثر الأدنى والأقل منفعة على الأعلى والأعظم منفعة»^(٦٢)؛ وعلم الشريعة يندرج تحته أربعة أنواع من العلوم وهي:

- ١- علم القرآن، معرفة قراءته/ قراءاته، ومعانيه.
- ٢- علم الحديث، معرفة متونه ورواته.
- ٣- علم السنة، معرفة أحكام القرآن وأحكام الحديث وما أجمع المسلمون عليه وما اختلفوا فيه، ومعرفة وجوه الدلالة، وما صح منها وما لا يصح.
- ٤- علم الكلام، معرفة مقالات علماء الكلام، وحججهم وما يصح منها وما لا يصح.

وبهذا يكون ابن حزم قد تجاوز النظرة التقليدية في التعلم التي تعتمد على الحفظ والاستظهار فحسب إلى اعتبار «التعلم لا يقتصر على المادة التعليمية، لكن يخضع للائحة من الكفايات التي على المتعلم بلوغها في مرحلة تعليمية ما»^(٦٣). والتي بموجبها -كما يؤكد ذلك علم النفس المعرفي- بمستطاعه أن يذكر مجموعة من المعارف والمهارات ذات صلة وأساسية لحل مشكل معقد أو طائفة من المشاكل^(٦٤).

ولتوضيح مشروعه التربوي الهادف، ونوع التعلّمات المقترحة، وكذا الوسائل/ الكتب التي يقررها ابن حزم لكل مرحلة دراسية نسوق الجدول المفسر التالي^(٦٥):

(٥٩) نفسه، ص ٧٢.

(٦٠) نفسه، ص ٧٣.

(٦١) لم يصرح ابن حزم بهذا الاسم «علم مقارنة الأديان»، لكن منطوق كلامه يبين أنه بصدد المقارنة بين الديانة الإسلامية والديانتين المسيحية واليهودية.

(٦٢) رسالة مراتب العلوم، ص ٧٥.

(63) Abderrahim Harouchi, La Pédagogie des Compétences, Édition Le Fennec, Casablanca 2000, p31.

(64) Abderrahim Harouchi, Pour un enseignement efficace, L'approche par compétences, Édition Le Fennec, Casablanca 2010, p97.

(٦٥) استفدنا في تصميم هذا الجدول من مجهودات إحسان عباس في تقديمه لرسالة مراتب العلوم، ص (٢٧-٢٩).

مراحل التعلم	المستوى المستهدف	نوع التعليمات	الكتب المقترحة
المرحلة الأولى (الصبي ذو الخمس سنوات)	التمهر في الخط وتلاوة القرآن الكريم	الخط + القراءة	القرآن الكريم
المرحلة الثانية	امتلاك الطالب رصيداً وافياً في: علم النحو - علم اللغة - وعلم الشعر.	إتقان إعراب الكلمات والجمل، إتقان المستعمل الكثير الدوران، نظم شعر الحكمة والخبر، تجنب شعر الغزل، والتصعلك، وذكر الحروب وأشعار التغرب، والهجاء. الشعر المباح المكروه مثل: المدح والثناء،	<ul style="list-style-type: none"> - الواضح للزبيدي أو الموجز لابن سراج، - شعر حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة، وصالح بن عبد القدوس، - الغريب المصنف لأبي عبيد، ويختصر العين للزبيدي، ولتعمق أكثر: «خلق الإنسان»، و«الفرق» لثابت، والمذكر والمؤنث لابن الأنباري، والمدود والمقصود لأبي علي الفاي، والنبات لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري.
المرحلة الثالثة	كتب إقليدس، والجسطي.	علم العدد	<ul style="list-style-type: none"> الضرب والقسمة والجمع والطرح والتسمية، المساحة الأثرطايقي (طبيعة العدد)، - دوران الكواكب، الكسوف، أوقات الليل، - المد والجزر.

الكاتب المقترحة	نوع التعليمات	المستوى المستهدف	مراحل التعلم
الحدود وعلم الأجناس والأنواع، والقضايا، وعوارض الجو، الحيوان، والنبات، والمعادن، والتشريح.	المنطق والعلوم الطبيعية		المرحلة الرابعة
أخبار الأمم السالفة والخالفة، وقراءة التواريخ القديمة والحدیثة وأصحها تاریخ الملّة الإسلامية، يتلوه تاريخ بني إسرائيل، يتلوه تاريخ الروم، يتلوه تاريخ الفرس.	علم الأخبار والأنساب		المرحلة الخامسة
	القضايا الفكرية من قبيل: - هل العالم محدث أو لم يزل؟ - هل النبوة ممكنة أو واجبة أو ممتنعة؟		المرحلة السادسة
علم القرآن الكريم، علم الحديث، علم الفقه، علم الكلام.	علم الشريعة		المرحلة السابعة

- ٤ -

لقد رسم ابن حزم من خلال ما سبق برنامجاً تربوياً واضح المعالم ينطلق من تعلم الخط كمرحلة أولى وينتهي بتعلم الشريعة الإسلامية وإتقانها. وهو بذلك يجعل عملية الاكتساب متدرجة من السهولة إلى الصعوبة، ومن البسيط إلى المعقد؛ بحيث لا يمكن لأي متعلم الخوض في شؤون الشريعة ما لم يكن متسلحاً بمجموعة من المهارات والكفايات التي تمكنه من تفسير وتأويل القرآن والحديث النبوي الشريف.

والملاحظة التي تستوقفنا ونحن نتمعن في هذه المراحل التعليمية/ التدريسية هي أن ابن حزم لم يُحدّد بدقة عمر المتلقي مصحوباً بمراحل التعلم الستة الأخيرة، مما يفتح الباب مشرعاً أمام عدة أسئلة من قبيل: هل هذه المراحل متداخلة فيما بينها؟ أم هل توجد قطعة بينها؟

يقدم ابن حزم مجموعة من النصائح والوصايا لكل طالب علم، منها التخلق بأخلاق العلماء، ومصاحبتهم، والتأدب بأدبهم، وتوقيرهم، وتعظيمهم، وأن يتجنب بعض الرذائل التي لا تليق بطالب العلم كالحسد والاعتزاز بما بلغه من مراتب العلم، يقول ابن حزم: «ونحن نوصي طالب العلم بالألّا يذم ما جهل منها -العلوم- فهو دليل على نقصه وقوله بغير معرفة، وألّا يعجب بما علم فطمس فضيلته، ويستحق المقت من الواهب له ما وهب، وألّا يحسد من فوقه حسداً يؤديه إلى تنقيصه، فهذه رذيلتان. وأما إن حسده ولم يتقصه، وكان ذلك رغبة في الوصول إلى ما وصل إليه محسوده فحسن، وهو رغبة في الخير. وألّا يحقر من دونه فقد كان في مثل حاله قبل أن يعلم»^(٦٦).

وينهي طالب العلم عن كتمان ما تعلمه، واحتقار أقرانه أو من هم دونه في مراتب العلم، ويوصيه بعدم التكلم في علم قبل أن يُتقنه ويتحقق منه، ويحكم صنعه، وألّا تكون غايته في ذلك عرض الدنيا لا غير^(٦٧)، كما أكد ضرورة مصاحبة الكتب والإنفاق في سبيل الحصول عليها، والاستكثار منها، لأنها «نعم الخازنة له -العلم- إذا طلب، ولولا الكتب لضاعت العلوم ولم تُوجد»^(٦٨).

وقد وضع ابن حزم قواعد صارمة لأدب الجلوس للعلم، حددها في التالي:

- حضور مجلس العلم من أجل الاستزادة، وحصول الثواب والأجر.
- الابتعاد عن البحث عن عثرات مدرس العلم.
- الالتزام بالسكوت، وقلة الفضول أثناء الإنصات للدرس.

(٦٦) رسالة مراتب العلوم، ص ٨١.

(٦٧) نفسه، ص ٨١.

(٦٨) نفسه، ص ٧٧.

- على المتعلم أن يسأل عما لا يدري، لا عما يدري.
- على المتعلم معارضة جواب المدرس / العالم بما ينقضه نقضاً بيّناً.
- وعليه الابتعاد عن مراجعة كلام المدرس مراجعة متكبر^(٦٩).

وقد نبّه ابن حزم إلى ضرورة حسن التواصل بين العالم وطالب العلم، بتنشيط وتوجيه الممارسة الديدانكتيكية التي يكون فيها العالم في موقع الباث هو عصب العملية التعليمية / التعلمية ومدارها، يقول: «فإن الحظ لمن أثر العلم وعرف فضله، أن يسهله جهده، ويقربه بقدر طاعته، ويخفّضه ما أمكنه. بل لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طرق المارة، ويدعو إليه في الشوارع السابلة، وينادي عليه في مجامع السيارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطالبه، ويجري الأجور لمقتنيه، ويعظم الأفعال عليه للباحثين عنه، ويني مراتب أهله، صابراً في ذلك على المشقة والأذى»^(٧٠).

والبحث العلمي الرصين، عند ابن حزم، لا بد أن تتوفر فيه شروط الجدية، والإبداع، والابتكار، والتحديث، والبعد عن التقليد الأعمى، لأن «التقليد مذموم»^(٧١)، ولأن كل من لم يقرأ الإنتاج السابقة عليه ويتمثلها خير تمثل هو شبيه أو قريب النسبة من البهائم^(٧٢).

سبعة أنواع / شروط حددها ابن حزم لكل بحث جديد لها ما يقابلها من أضداد، يوضحها الجدول التالي:^(٧٣)

أضدادها	مراتب الشرف في التأليف
أخذ تأليف الغير وإعادة على وجهه،	شيء لم يسبق إليه - الباحث - فيستخرجه،
التقديم والتأخير دون تحسين رتبة،	شيء ناقص فيتممه،
تبديل الألفاظ دوت الإتيان بالأبسط منها،	شيء مخطئ فيصححه،
حذف ما يحتاج إليه،	شيء مستغلق فيشرحه،
الإتيان بما لا يحتاج إليه	شيء طويل فيختصره دون أن يحذف منه شيئاً،
نقض صواب خطأ،	شيء مفترق فيجمعه،
الإقرار بما لا فائدة فيه.	شيء منشور فيرتبه.

(٦٩) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ص (٤١١-٤١٢).

(٧٠) رسالة التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص ١٠١.

(٧١) نفسه، ص ٩٥.

(٧٢) نفسه، ص ٩٦.

(٧٣) ينظر حديث ابن حزم عن جدية البحث العلمي: رسالة التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية (١٠٣-١٠٤).

إننا نعتقد أن ابن حزم من أوائل من نبهوا إلى ما أضحى يعرف اليوم بقضية التناص ^(٧٤)intertextualité، أو ما عرف قديماً بالسرقات أو الانتحال، والنحل؛ فهو يصر على الجودة والسبق في تناول الموضوع العلمي، والتأليف فيما يفيد البشرية والابتعاد عن استنساخ ونسخ أقوال وبحوث العلماء السابقين، لأن ذلك يعيق التطور العلمي ويضر به، ويوقف مساره، وبالتالي يغيب التمايز والتفاضل بين جيد التأليف من فاسده.

— ٥ —

لقد أسقط ابن حزم تجاربه الذاتية، وهو ينظر لطرق وأدوات وأساليب تكوين طالب العلم، ونستشف من رسائله عمق التناول وجديته وموسوعيته، واستشرافه آفاق جديدة في ميدان البحث العلمي تنبذ كل تقليد أعمى، وتدعو إلى الاجتهاد، ثم الاجتهاد، وتطوير ملكات المتعلمين باستمرار من خلال إثارة الدافعية لديهم نحو المزيد من التعلم، وتقويم مسار التعلم بدمج الطابع الحركي / الخط بالطابع الفكري / الحفظ، والوجداني / القراءة. لقد قدم لنا ابن حزم «نظرية تربوية» جدُّ متكاملة، أسسها واضحة المعالم، متكاملة العناصر؛ ربط فيها بين النمو الجسمي للمتعلم والنمو العقلي الإدراكي، اللذين يمكنانه في آخر مشواره التعليمي من النجاح في دنياه والفوز بآخرته.

(٧٤) جوليا كريستيفا هي أول من أبدع وبلور مصطلح التناص Intertextualité في النقد الغربي الحديث، ينظر:

Julia Kristeva, Le langage ,cet inconnu, édition Point/seuil ,Paris , 1981.

Julia Kristeva, La révolution du langage poétique, Collection Tel quel ,Édition du Seuil, Paris, 1974

Palimpsestes, La littérature au second degré, Collection Poétique, aux éditions du seuil, Paris, 1982. Gérard Genette

جدل الإنساني والتقنية

توفيق بن ولهة*

- ١ -

في معنى الإنساني

قد يكون الحديث اليوم عن «الإنساني» Humanité في الخطاب المعاصر أكثر حضوراً وتداولاً من الحديث عن «الإنسان» L'homme في حد ذاته، مع أن هذه الاستعمالات المستقلة لهذه اللفظة ليست منسجمة على الإطلاق، وذلك لاختلاف حقول المعرفة التي يصاغ فيها هذا المفهوم، سواء في السياسة، الاقتصاد، الأخلاق، البيولوجيا... وما يهمنا في هذه المطالعة هو الإنساني في بعده البيولوجي.

فمهما حاولت مختلف التعاريف تجاوز طبيعة الإنسان البيولوجية، من خلال نعتة بالفكر أو الصنع أو حتى التكلم^(١)، إلا أنها لم تستطع نزع تلك

* قسم الفلسفة، جامعة سطيف ٢ - الجزائر. البريد الإلكتروني: toufik34200@gmail.com
(١) يعرف الإنسان بكثير من الصفات، على أنه إنسان صانع، إنسان عالم - مفكر، إنسان متكلم، إنسان اقتصادي... (انظر: أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج ١، ترجمة: خليل أحمد خليل، لبنان: منشورات عويدات، ط ١، ٢٠٠١، ص ٥٦٣).

الصبغة الطبيعية التي هي عبارة عن مجموعة من المزايا يشترك فيها جميع الناس، ومنها الحياة الحيوانية^(٢)، التي لا يفصلها عنه سوى الجنس النوعي، أما باقي المقولات بحسب كليات أرسطو فهي مشتركة، فمن غير المعقول أو المنطقي إذاً أن نتكلم عن الإنسان بعيداً عن حياته الجسدية أو عن حيوانه، بما أنه كائن حي قبل كل نشاط يقوم به، فلم يكن الإنسان الغابر إذاً إنساناً بالمعنى المعاصر، إنه ينتمي إلى ما قبل تاريخ الإنسان، إنه يستبق بالفن والشعر والتاريخ والعلم والتقنية ظهور إنسان ينبغي تجده، ينبغي خلقه باطراد، وهو يعلن بثقافته أن الصناعي ينبذ الطبيعة^(٣)، ومع هذا يبقى الإنساني ثاوي فيه مهما تغيرت درجات تطوره.

وقد يكون هذا ما أثار حنق الفيلسوف الفرنسي جورج كانغلام G.Canguilhem على علم النفس عندما تغاضى عن هذا الجانب، وفصله بين نوعين من أنواع الدراسة: (علم النفس التجريبي) الذي يهتم جزء كبير منه بدراسة السلوك الحيواني، أما القسم الثاني والذي يضم (علم النفس العيادي) ويركز في دراسته على ما يصدر على الإنسان من سلوكيات، باعتباره كائن ثرثار أو كتوم، كائن اجتماعي أو غير اجتماعي، ويتساءل هنا كانغلام: «وهل يمكن عندئذ أن نتحدث بصورة دقيقة عن نظرية عامة في السلوك طالما لم نحل مسألة معرفة ما إذا كان ثمة طبيعة أو تواصل بين اللغة البشرية واللغة الحيوانية، وبين المجتمع البشري والمجتمع الحيواني؟»^(٤).

تلك الأسئلة التي قد تتخفى عنا في كثير من الأحيان، هي التي ستشكل الخط الفاصل بين الحيوان والإنسان، سواء في سلوكه أو لغته أو علاقاته، تجعلنا بمقتضاها نطلق على تجمع ما على أنه مجتمع حيواني، وتجمع آخر على أنه مجتمع إنساني.

كما أن استحضار مصطلح «إنساني» أمام التقنية لا يتعلق باختيار مفاهيمي متأثر بعصر دون آخر، وإنما يمس هذا الأمر حقيقة كنه الإنسان، الذي لم يبق ذلك الكائن المفكر فقط، أو كما نعتة «ديكارت» R.Descartes بأنه ذلك الكائن الذي يفكر ويتذهن ويشك ويدرك.

إن معظم هذه التعاريف الكلاسيكية لمفهوم الإنسان قد صارت غير مناسبة لفهم أنفسنا، ومن ثمة توجب علينا البحث عن تعاريف جديدة أكثر إيفاءً بخصائص الظاهرة الإنسانية، خاصة بعد ولوج العلوم التي تدرس الإنسان مرحلة العلمية.

(٢) أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج ١، مرجع سابق، ص ٥٧٠.

(٣) جان ماري أوزياس، الفلسفة والتقنيات، ترجمة: عادل العوا، لبنان: منشورات عويدات، ١٩٨٣، ص ١٣.

(4) G. Canguilhem: Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Librairie Philosophique j. Vrin, Paris, 6 édition augmentée, 1994, p 367.

ومن هنا يأتي استعمالنا لمصطلح الإنساني مُضمراً لا دُعاء منهجي يلمح إلى أن الفلسفة لم تستطع أن تفي به إلى حد الآن، فمن مفارقات شؤون الفلسفة أنها كثيراً ما تعد بتطبيق الأحكام المسبقة، وتقسم بأن تهجر الدوغماتيات وتحرر من التقليد، لتخلص إلى الحقيقة المحضة في ضرورتها الصارمة وكونيتها التامة ويقينها الذي ينتفي معه كل شك، ولكنها سرعان ما تباغتتنا بعودة المطعون فيه والتوكيد على استقامته والانتصار إليه، وكأن تلك الحالة مجرد تقنية استيعاب، تستمد سلطتها من الموروث الفكري لتحصر الإنسان في إطار الذات المفكرة، وجلياً أن تلك العملية تمس جهة ما من وجود الإنسان، لا طبيعته ومظهره، بما أنه كائن يؤدي وظائفه الحيوية، ويتوقف عن الوجود إذا توقفت هذه الوظائف.

بالرغم من أن الإنسان أكثر الكائنات حداثة، إلا أنه كذلك كائن تركت صيرورته المولودة له في بنيته النهائية، علامات مسيرته الفيزيولوجية، لأن الإنسان بالنسبة إلى نفسه هو مجموع وراثته العضوية، وبمجرد أن ينظر إلى ذاته فإنه بإمكانه أن يعيد بناء جزء مهم من طريق العودة إلى أصوله، فهو تكرر لنسخ وجدت منذ الأزل، أي تلخيص مختصر لسلالته الحيوانية.

لذلك نلح هنا بأن الكائن الإنساني لم يعرف بعد، فهو لا يتحدد فقط من خلال التاريخ ولا من خلال ما أنجز من أعمال سواء كانت مادية أو معنوية، بل إن ما نريد الإشارة إليه هنا يكون قد يشاطرنا فيه جون جاك روسو J.J.Rousseau في نص بارز من التقديم الذي افتتح به مؤلفه «خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر» إذ يقول فيه: «أكثر المعارف الإنسانية نفعاً وأقلها تقدماً من بينها جميعاً إنما ما بدا لي على أنه المعرفة بالإنسان»^(٥)، فالإنساني نسخة مكررة من نموذج وجد منذ الأزل، وما تحتاجه منا إلا أن نعرفها من جديد.

وهنا تشد انتباهنا كلمة تكرر، والتي تأخذ معنى جديد كلياً في الدراسات الحديثة للإنساني، لأنه طالما ظلت فكرة سلاله حيوانية تدريجية يتوجها الإنسان تلازم شعور ولا شعور الطبيعيين والفلاسفة، فإن الحيوانية بصفة عامة هي التي كانت تمربنا على الإنسانية، بالمعنى الحقيقي للكلمة^(٦).

وهذا لا يعني انتقاصاً من قيمته السامية التي صيرها لنفسه، وإنما هي إشارة مخصصة إلى ذلك الجانب الذي تُريد تغييره، أو المسكوت عنه في حديثنا عن الإنسان، رغم حضوره الفعلي في حياتنا اليومية، وقد يعود هذا التفريق بين الجانبين إلى عشرين قرناً من الزمان،

(٥) جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٥١.

(٦) G. Canguilhem: Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Op-cit, p116.

فحسب «لوك فيري L.Ferry» كان هناك تقابل حاد بين العالم المعقول والعالم المحسوس، بين جمال الأفكار والمثل وقبح الغرائز، بين الفكر والمادة، بين النفس والجسد.

ولهذا كان لزاماً علينا القيام بمحاكمة لرد الاعتبار^(٧)، فولادة الإنسان وكيونته بيولوجية قبل أي فكرة يكوّنها، فالجسد قبل العقل، لأنه لا يمكن أن نستطيع تغيير وظيفة أي عضو من أعضاء الجسد، لكن نستطيع تغيير طريقة التفكير، فليس من الممكن أن نعيش دون طبيعتنا التي تذكرنا دائماً بأن هناك شيئاً بيولوجياً يحرّكنا، هذا الجانب الذي نهتم به فقط عندما نمرض أو بالأحرى عندما يتعطل عن أداء وظيفته، فالإنساني حاضر في الإنسان على عدة أوجه، والذي يريد تغيب هذا المعنى فهو يمارس الهروب من حقيقته، متشبهاً بالمصطنع أو ما ندعوه بالتقنية، فما حقيقة التقنية؟ وما علاقتها بتغيب هذا الحضور؟

- ٢ -

في معنى التقنية

قبل الحديث عن تلك العلاقة الشائنة التي نريد أن ننسجها بين الإنساني والتقنية، علينا أولاً أن نُجري نوعاً من التدقيق في حفريات مصطلح التقنية، لنطلع على أصول هذه العلاقة، والتي تمكّننا من ضبط تمشيها وفق نظرة كرونولوجية، تسهل علينا فيما بعد فهم علاقتها بالإنساني.

يرجع مصطلح التقنية في الأصل إلى الفعل اليوناني techné، ومصدره الفعل القديم teuchô والذي نجده مستعملاً لدى شعراء اليونان القدامى ومن بينهم هوميروس Homère الذي استعمله كمرادف للفعل «صنع» fabriquer أو «أنتج» produire، وقد استعمل كذلك ولو بشكل نادر كلمة teuchos بمعنى وسيلة أو أداة outill، فالتقنية عند هوميروس هي أقرب إلى القول بأنها امتداد للفعل، وليست الوسيلة المادية التي أنجز بها أو أنجزها^(٨)، ومشتقها tuktos بمعنى «مبني بشكل جيد»، «جيد الصنع» أو بمعنى «عمل متقن»، أما كلمة tekton ومعناها في الأصل نجّار أو حِرْفِي، فقد عني بها هوميروس الحرفيين والعمال بشكل عام، وفي وقت لاحق أصبحت مرادفة للصانع le maitre، وtechné تحيل كذلك إلى «الإنتاج» أو «المواد المصنعة»، ثم عممت على كل فعل منتج حتى وإن لم يكن مادياً، وهذا لأن الأمر مرتبط بالفعل المنفذ أو «الفعل الفعال» le faire efficace^(٩)، واستعمل

(٧) لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، المغرب: أفريقيا الشرق، ط ٢٠٠٢، ص ١٤١.

(8) C. Castoriadis: Les carrefours du labyrinthe v1, édition du Seuil, Paris, 1978, pp 222-223.

(9) Ibid: p223.

هذا المصطلح بعد ذلك من طرف أفلاطون Platon الذي جعله مرادفاً تقريباً للمعرفة أو الفن، فالتقنية أصبحت عنده لا تعني فعل الصانع فقط، بل تعني كذلك أيضاً الفن والفنون الجميلة، لأن التقنية جزء من فعل الإنتاج، إنها صناعة أو إنتاج شعري بالمعنى الأسمى للكلمة Poietique والذي يحوي لمسة معرفية، وذلك ما قصده أفلاطون حينما فرّق بين التجربة بمعرفة والتجربة دون معرفة، كالتفريق في قيمة الأغذية بين الطبيب والطاهي^(١١).

أما أرسطو Aristote فقد أسس مفهوم التقنية techné اعتماداً على فعل الخلق pioiésis والصنع، أي إيجاد وسيلة أو أداة تمكن الفرد من حل مشكلة ما بوسيلة ملموسة، وهو مأخوذ من الفعل poiêô الذي لديه مدلولان: يصنع ويخلق، وقد استعمل هوميروس الكلمة بمدلولها الأول «يصنع، يبني، ينتج» وهو مرادف لكلمة teuchô، أما مدلول كلمة الخلق créer فقد بدأ استعماله في المرحلة الكلاسيكية الأخيرة، وكان ذلك مع أفلاطون الذي أعطى المفهوم الكامل لمصطلح pioiésis ويقصد به نقل الشيء من العدم إلى الوجود^(١٢).

فالتقنية في الفكر اليوناني كانت تعني تجميع عناصر من المواد الموجودة وإعطائها شكل جديد يمكن استغلاله، وقد ذكر هوميروس في الإلياذة بأن زيوس Zeus ليكون عاصفة يجمع أجزاءها الموجودة، وبذلك تكون الآلهة هي المالكة الأصلية لطبيعة التقنية^(١٣).

لكن أرسطو فيما بعد في كتابه «اليتافيزيقا» أعاد ربط كلمة techné بالكلمة اليونانية hexis-poiètikè والتي تعني الخلق الإبداعي، فهي شبيهة بمعنى البراكسيس praxis ولكن تختلف عنها في أنها عبارة عن عمل يعطي نتيجة ergon^(١٤)، وبإمكان هذا المنتج أن يستقل عن النشاط أو العمل الذي أفرزه، فهو بذلك يركز على النتيجة الحاصلة دون الاهتمام بالأسباب أو النشاط الذي أفرزها.

ولو جئنا إلى العصر الحديث فإننا نجد بأن مصطلح التقنية technique قد اتخذ منحى مغاير تماماً من حيث المفهوم لما قصده اليونان، فديكارت Descartes يعتبر التقنية امتداد للمعرفة الموضوعية، وهي التي تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة، لأنها تمثل النشاط الفعلي المؤثر، الذي يحدد للإنسان مكانته في هذا الوجود، لذا يجب التركيز عليها وتدريسها «عوضاً عن هذه الفلسفة النظرية التي تدرس بالمدارس... فإذا عرفنا من خلالها

(١٠) انظر: أفلاطون، محاورة جورجياس، ترجمة: عن الفرنسية محمد حسن ظاظا، مراجعة: علي سامي الشّار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ص ٥٤-٥٥.

(11) C. Castoriadis: Les carrefours du labyrinthe v1, Op. cit, p 224.

(12) Homère: Iliade, tradition par E.Barest, Lavigne libraire, paris, 1843, pp34-38.

(13) Aristote: Métaphysique, tradition J.Tricot, Librairie Philosophique j.Vrin, Paris, 1974, Θ,2,1046 b5-8.

ما للنار، والماء، والهواء، والكواكب والسموات، وكل الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، لا تقل تمييزاً عن مختلف الحرف والصناعات، استطعنا أن نستخدمها بالكيفية نفسها في كل الأعمال التي ثلاثمنا، وأن نجعل بذلك أنفسنا أسياداً للطبيعة ومتملكين لها»^(١٤).

وهذا يعني أن نموذج المعرفة، بما في ذلك معرفة الطبيعة، انتقل من السماء إلى الأرض، وذلك من خلال الاهتمام بالحياة اليومية للإنسان وانشغاله الآني، وتأكيد سيطرته على الوسط الطبيعي الذي يتعامل معه مباشرة، أي من معرفة نموذج الصناعة كما عند اليونان، ومعرفة الصانع وأسباب الصناعة كما عند ابن رشد، إلى معرفة التقنية البشرية والأهداف التي تحققها، لأن المعرفة بهذا المعنى عند ديكارت تصبح عملية -تقنية- أكثر منها نظرية، والمفهوم نفسه تقريباً نجده عند الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون F.Bacon في كتابه «الأورغانون الجديد»، فالأعمال والاكتشافات الهامة التي حدثت منذ بداية النهضة، وشارك فيها الاثنان -ديكارت وبيكون- تُبينُ سطوة التقنية، فهي بمثابة العصا التي تُطَوِّع شراسة الطبيعة وتعتنُّها، وهي التي جعلت من الإنسان سيداً لها^(١٥).

ومع هذا فإن ألكسندر كويريه A. Koyré عندما يجري مقارنة بين ديكارت وبيكون حول مفهومهما للتقنية، يرى بأنهما يختلفان من حيث إن الأول يجعل النظرية أو العلم ينفذ إلى داخل الفعل، ويعمل على تحويل الذكاء النظري إلى تطبيق فعلي، أي إمكانية دمج التقنية كتطبيق والفيزياء كتظهير، وتجد هذه الإمكانية تعبيراً وضماناً لها في هذه الظاهرة المتمثلة في أن الفعل الذي به يفكك الذكاء آلة ويعيد تركيبها، والذي يمكنه فهم تفاصيلها ومعرفة هيكلها ووظيفتها ومختلف دواليبها، متماثل تمام التماثل مع الفعل الذي به يفكك معادلة رياضية، ويفهم هيكلها وعناصرها، أما بكون فإنه يكتفي بمنح الفكر شرف ترتيب ما تنتجه اليد من تقنية، والعمل على تسجيله^(١٦)، وهذا ينسجم مع طبيعة مذهبه الذي يعلي من دور التجربة ويضع من دور العقل.

فإذا ما وصلنا إلى المرحلة المعاصرة، كان علينا تتبع نمو هذا المصطلح وفق ما تقتضيه منا هذه المعالجة، لأن التقنية يمكن أن يتغير مفهومها في هذا العصر حسب الزاوية التي ننظر من خلالها للموضوع الذي تتضمنه ويتجه إليه تأمل الفلاسفة وتحليلاتهم لها، فهناك

(١٤) روني ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨، ص ص ٣٤٠-٣٤١.

(15) F. Bacon: Novum organum (1620), traduire par E. Burnouf classique, Paris, p 01.

(16) A. Koyré: Etudes d'histoire de la pensée philosophique, Edition Gallimard, Paris, 1971, p346.

تكنوفوبيا Technophobie اليوم في معالجة مسألة التقنية من طرف الفلاسفة، ومن بين هؤلاء هيدغر M. Heidegger وماركيوز H. Marcuse وروراً بهابرماس J. Habermas^(١٧).

ولا نجد فقط هنا آراء الفلاسفة، فيمكن أن تنفذ آراء المشتغلين في الحقل التقني كذلك، من مهندسين وصناع وحرفيين وفنانين... فأراء كل هؤلاء قد تُعطي بعداً آخرًا للتقنية.

وسنقتصر هنا على الإشارة إلى تلك الدراسات التي وضعت التقنية في مقابل الإنساني كجسد له وظائفه، ومن بين هذه الدراسات تلك الدراسة المتميزة التي قدّمها ألفريد إسبيناس A. Espinas، حيث ربط بينها وبين فعل الاستطاعة، أو العمل التطبيقي للإنسان^(١٨)، فقد اعتبر التقنية استمرار وإضفاء خارج العضو، وقد استخدمها الإنسان لإطالة أطرافه، دون أن يخطر في باله البتة تقريباً أن يلاحظ بنيتها، ولا أن يبحث كيف تتكيف أجزاؤها المختلفة مع هدفها تكييفاً جيداً تماماً، ولهذا اعتبر إسبيناس التقنية بمثابة إضفاء للأطراف من أجل إطالتها، بل إضفاء المفاصل التي تربط الأطراف بعضها ببعض مع الجذع، وتتيح لفاعلها تحقيق حركات محدودة دون حركات أخرى.

أما الفيلسوف الألماني أرنست كاب E. Kaap فيعتبر أهم من تناول مسألة التقنية حسب جورج كانغلام، والذي طرحها لأول مرة سنة ١٨٧٧ في كتابه «فلسفة التقنية» Philosophie der technik^(١٩)، من زاوية اهتمامه بالآلات والأسلحة بوصفها مجرد أنواع مختلفة من الكيانات العضوية، وبذلك تكون التقنية امتداد لنشاط العضوية^(٢٠)، ومن هنا كان وصفه للسكة الحديدية باعتبارها مجرد تجسيد للنظام الدائري الذي تُشكّله العضوية، سواء الأوعية الدموية أو الأمعاء.. والتلغراف باعتباره مجرد امتداد للجهاز العصبي^(٢١)، فلا اختلاف بين التقنية والعضوية إلا في طبيعة التكوين.

ولو عدنا إلى أهم فيلسوف ارتبط اسمه بالتقنية في الفلسفة المعاصرة ألا وهو هيدغر فإننا نجده قد طرحها من وجهة نظر وجودية، حيث أعطى بعداً آخر للكلمة اليونانية

(17) S.Auroux, Y.Well: Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie; Hachette édition; édition revue et augmentée, Paris, 1991, p 47.

(18) G.Canguilhem: La connaissance de la vie, Librairie Philosophique j.Vrin, Paris, 10ème édition, 1992, pp 122-123.

(19) Ibid. p123.

(20) E.Kaap: Principes D'une Philosophie De La Technique, traduire par G.Chamayou , Librairie Philosophique j.Vrin, Paris, 2007, p22.

(٢١) محمد مجدي الجزيري، الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٠٢، ص ٢٤٣.

techné، فهي لا تعني عنده أي عمل مقدم أو حتى الطريقة التي يقدم بها، ولا تكمن كذلك في استخدام الموارد أو الوسائل، وإنما هي طريقة للكشف أو الانكشاف dévoilement^(٢٢).

فما علاقة ماهية التقنية بالانكشاف؟ يجيب هيدغر «إنها تلتقي معه في كل شيء، لأن كل إنتاج يجد أساسه في الانكشاف... في مجال الانكشاف تدخل الغايات والوسائل والأداتية أيضاً»^(٢٣).

وهذا يعتبر البعد الأساسي للتقنية، فإذا دققنا بهدوء، سؤالنا، وطرحناه وفق صيغة تكون أقرب إلى ملامسة الماهية أكثر من تركيزها على المظهر، فنقول: ما هي بالضبط هذه التقنية المفهومة كوسيلة؟ عندئذ سنصل إلى الانكشاف، الذي يجعل المتخفي يظهر عياناً، ويكون ذلك من خلال تحريض الطبيعة على استخراج طاقتها الكامنة.

وهكذا فالتقنية هي إنتاج بمعنى انكشاف لا إنتاج بمعنى الصنع، ولا يمكن أن تكون التقنية وسيلة فحسب عند هيدغر، بل هي نمط من الانكشاف، إذا اعتبرناها كذلك، سينفتح لنا بالنسبة لماهية التقنية مجال مخالف تماماً، أي مجال الحقيقة، ولو أن ماهيتها ستبقى متخفية عنا لأنها لم تكتمل بعد.

رغم هذا فإن المحاولة التي خضناها من أجل البحث عن مفهوم التقنية عند الفلاسفة، جعلتنا ندرك أن المفهوم الذي يتخذه موضوع التقنية يتحدد بحسب الزاوية التي نقف فيها والطريقة التي ننظر بها إليها، وقد نتجنب جمع الكثير من الأوصاف والمفاهيم للتقنية، إن نحن وقفنا وسط هذه الزوايا، دون أن تكون لنا خلفية توجه حكمنا عليها.

فتبدو لنا التقنية من ذلك بأنها ذات خصائص معينة، نُسخّرُ بها وسائل منظمة، نُؤثّرُ بها في البيئة المادية والاجتماعية، ونعمل من خلالها على أنسنة الطبيعة، لتكون أكثر ملائمة للعيش، سواء بتطويعها أو تغييرها، بما أن صورتها البدائية قد تفشل في أداء مهمتها، وذلك ما يجعلنا نكتشف ما حجب علينا، فالتقنية كفعل أو كوسيلة لم تكن لتوجد إلا من خلال علاقتها بالإنساني «بما أن مكانته في مثل هذا الكوسموس Cosmos مكانة مركزية، فهو يحتل قمة هرم تراتب الأحياء، باعتبار أن عقله، مرآة النظام، هو الذي يُمكنه من تأمل الكل، إنه يعرف العالم ويعرف في الوقت ذاته كيف أن كل شيء في العالم له علاقة به»^(٢٤).

(22) M. Heidegger: Essais et Cohérences, Paris, Gallimard, 1958, pp19-20.

(٢٣) مارتن هيدغر، ماهية التقنية، ترجمة: محمد سبيلا، الموقع الإلكتروني:

05/02/12 <http://www.mohamed-sabila.com/nossos2.html>

(٢٤) جورج كانغلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة: محمد بن ساسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، ص ٧٦.

وهذه العلاقة التي تربط الإنسان بالتقنية كانت المنفذ الذي جعل الفيلسوف الفرنسي جورج كانغلام يعالج هذه المشكلة، فهو يعتبرها تواصل واستمرار للوظيفة المعيارية Fonction Normative للحياة، فمثلاً الإنسان ابتكر المكتبة للأرشفة وتخزين المعلومات، كامتداد واستمرار لوظيفة الذاكرة الدماغية ذات القدرة المحدودة على التخزين^(٢٥).

ولعل هذا ما جعلها تسيطر على الكثير من النشاط الإنساني، الوضع الذي جعل الإنسان يعيش خارج الطبيعي، أي خارج الحتميات التي تحكم ظواهر الطبيعة، مما جعلها تكشف الغامض في قلب الكائن البشري، وتعمل على شل قدرته على التحرر من الآلية التي هيمنت بشكل مطلق على عالمه، ولعل هذا يقرأ عند الكثير من الفلاسفة الذين تناولوا هذه المشكلة، لكن الشيء الذي جعلهم يختلفون في تحديد طبيعة التقنية هو اختلاف الزوايا التي ينظرون من خلالها إليها.

وبما أن التقنية تشمل مجموعة المفاهيم السابقة، فهي تبقى مخصصة لإحداث بعض النتائج المتبعة النافعة^(٢٦)، لأنها تشمل كل طريقة نافعة تحدث أثراً يمكن معاينته، أما عن مصدرها يضيف لالاند: «والتقنية تتناقلها الأجيال بالتعليم الفردي، بالدربة أو التجربة، وهي تشمل كل المناهج المنظمة التي تركز على معرفة عملية مطابقة، وهذا يؤكد أن التقنية منبعها الممارسة والتدريب، بالتناقل الشفوي لأسرار المهنة ولكل المهارات اليدوية»^(٢٧).

وهذا التدريب يكون متزامناً مع وعي ومعرفة مبرورة، وهذا التعريف يتعارض مع الممارسات البسيطة أو العادات التي تستتب تلقائياً، وقبل أي تحليل.

والتقنية قد تشمل جملة المبادئ أو الوسائل التي تعين على إنجاز شيء أو تحقيق غاية، وتقوم على أسس علمية مضبوطة، وهذا قد يقرّبنا من مفهوم التقنية عند فلاسفة الإسلام فهي تضم العلم والصناعة أو الفن، حيث جعلوا من الفقه والمنطق والنحو علوم صناعية، فابن سينا يصف العلم الطبيعي بالصناعة النظرية^(٢٨).

أما التهانوي فيقول عنها: إنها «في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة، مما يتوقّف حصولها بالمزاولة... وفي عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية الفعل فيكون المقصود منه العلم، سواء حصل بمزاولة العمل أم لا، كعلم الفقه

(25) F. Dagognet: Philosophie biologique. Paris, P.U.F, 1962, p 60.

(٢٦) أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٢٨.

(٢٧) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٨) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة. مصر، المؤسسة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، ص ٥٣.

والمنطق والنحو»^(٢٩).

وقد يكون هذا التعريف أقرب إلى المعنى الذي قصده «ديدي جوليا» D.Julia في معجمها حيث تقول فيه: إن التقنية تضم كل صناعة، وقد تكون هذه الصناعة يدوية من طرف حرفيين، أو صناعة آلية تستعمل فيها الماكينة^(٣٠)، وبذلك أصبحت التقنية شيئاً فشيئاً تتعلق بالموضوع المنتج أو المصنوع وابتعدت عن معناها الأول الذي كان مرتبطاً بالفعل في حد ذاته techné.

لقد أصبح يُنظر للتقنية ككيان خاص منفصل عن الفعل الإنساني، لأنها كانت لنفسها ماهية، وستبقى تُؤدّي عملها حتى وإن توقّف الفعل، ومع هذا فإن تلك الماهية متخفية عنا ما دامت تغير من مظهرها كل مرة، وقد تغلّغت في كل مناحي الحياة الإنسانية، وأصبحنا عندما نتكلّم عن التقنية معناه أننا نتحدّث عن قواعد السلوك البشري، القائم على معرفة علمية للوقائع الأخلاقية والاجتماعية، والحقيقة أن الفكرة المقصودة هنا متعلقة بـ«الفن العقلاني» أو «فن أخلاقي عقلاني»^(٣١)، فكل تقدّم تقني يأتي نفعه بدراسات جديدة تحاول تقديم مساهمتها الحاسمة في إضفاء الطابع النسبي على كل قانون أخلاقي.

ولعلنا نجد في أصل هذه النسبوية تساؤلات مشروعة حول الحدود التي يجب أن تتوقّف فيها التقنية أمام خصوصية الإنساني، وكذا مدى مشروعية تلك الدعاوات التي تلح على عدم وضع حدود دوغمائية أمام فتوحات التقنية، رغم أن هذه الفكرة التي تدعو التقنية إلى التدخل في خصوصية الإنساني خاصة في الطب ليست بالجديدة، بل تعود إلى العصور الغابرة، عصور بداية ممارسة فن الاستطباب.

ولكن التدخل المفرط لوسائل التقنية في الطب الحديث جعل المشكلة تعود إلى الواجهة من زاوية أخلاقية، فالتراتب الذي ستحصل عليه الوسيلة التقنية المستعملة في البحث عن الشفاء هو المعنى الذي سيسود تناول المشكلات الطبية المعاصرة، والتي تغيب معها طبيعة الإنساني في الإنسان، فالطب تأثر بمنطق العلوم التجريبية سواء الفيزياء أو الكيمياء، مستعملاً الكثير من مصطلحاتها كالحتمية، جعله ذلك ينفي الذاتية عن المرض بما أنه معاناة، آلام، حيث يحتاج الطب لأن يكون إنساني لا تقني.

(٢٩) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(30) D.Julia: Dictionnaire de la philosophie, Imprimerie Herissey, Paris, 1980, p294.

(٣١) أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٢٨-١٤٢٩.

مسارات الفعل الاحتجاجي

صياغات التععيد الاجتماعي للممارسة الاحتجاجية

عبد الرحيم العطري*

لكل حركة احتجاجية تاريخ معين، بدء وامتداد، مسار من البناء والتحول يحسم تاريخها وحضورها في المشهد العام، لهذا يمكن الحديث عن مسار بيولوجي للحركات الاحتجاجية تُدشّنه ممارسات تلقائية عفوية، وتُحرّكه قبلاً دوافع وحاجات ملحة، وتليه تعبئة وعمل عفوي، فأخر منظم ومؤثر في مستويات متقدمة من الفعل والحضور. فالفعل الاحتجاجي وبالرغم من ظهوره بشكل عفوي، فإن هناك درجة معينة من التنظيم تحكمه وتؤطره داخل الحقول التي ينتمي إليها.

هناك من يميز بين مرحلتين من الحياة البيولوجية لأي ممارسة احتجاجية: الأولى تلقائية تتضاءل فيها إمكانات التنظيم ووضوح الأهداف والأدوار بمقدار كافٍ، ومرحلة ثانية من التنظيم وتحديد الممارسات والأهداف وبلوغها أيضاً. وعلى طول المرحلتين معاً، تتألق وتخبو معايير وقيم وسلوكات وصيغ رمزية ومادية، وتتواصل العديد من الفعاليات المعبرة عن حياة الحركة الاحتجاجية، وهذا كله يستوجب التساؤل عن مختلف هذه المسارات التي تتخذها الحركات الاحتجاجية في الأنساق المجتمعية.

* أستاذ باحث في علم الاجتماع، كلية الآداب الرباط - المغرب.

إن شروط إنتاج الحركات الاجتماعية تظل مفتوحة في الغالب على عوامل الإقصاء والتهميش وإخفاقات التنمية، فالتوسع شرائح الفئات التي تعيش تحت عتبة الفقر أو تظل مهددة به، فضلاً عن سيادة واقع من لا تكافؤ الفرص وعدم احترام الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية واللغوية، كلها مؤلدات مركزية للنفس الاحتجاجي الذي يتطور إلى مستوى الحركة الاجتماعية، التي تتخذ أكثر من صيغة وواجهة للتعبير عن مطالبها وحساسيتها.

وهذه الشروط جميعها يمكن التعبير عنها بمفهوم «الحرمان النسبي»^(١) كما يقترحه تيد روبرت غير، فالحرمان برأيه مسؤول بشكل مباشر عن كل أشكال العنف والاحتجاج والاختلال التي تلوح في حقول النسق، فالحرمان النسبي يُشير إلى «إدراك الأطراف الفاعلة في النسق للتناقض بين توقعاتهم وقدراتهم المتعلقة بظروف الحياة التي يعتقد البشر أن لهم حقاً فيها»^(٢)، فعندما يتبلور هذا الإدراك، نكون حينئذٍ أمام حرمان نسبي محفز بالضرورة للعنف والاحتجاج والتمرد.

والفعل الاحتجاجي، ومهما بدا بسيطاً أو محدوداً في أثره، لا يولد من فراغ، وإنما هو نتاج خالص لعامل أو عوامل متعددة تضافرت على صنعه وتصريفه وفق صيغة من الصيغ. إلا أن هذا العامل المحفز أو العوامل المتضافرة، لن تكون إلا من رحم الحرمان والأزمة والاختلال. فالعطب مسؤول بدرجة عالية عن بروز الاحتقان والتوتر المجتمعي، الذي نقرؤه في تفاصيل الحركات الاحتجاجية بصورة أوضح.

فماذا عن نقطة الصفر في مسار الحركات الاحتجاجية؟ كيف تولد هذه الحركات وكيف تستمر في الزمان والمكان؟ وما أقوى اللحظات في عمرها الافتراضي؟ ولماذا تتطور بعض الحركات وتدوم أطول، وبالمقابل سرعان ما تحبو حركات أخرى؟ وما محدّدات الفشل أو النجاح بالنسبة لكل حركة؟ وما الذي ينتج فعلاً هذه الحركات في المجتمع ويجعل منها واقعاً مألوفاً في بعض الأنساق دون غيرها؟

إنها نماذج فقط لتساؤلات من هذه الدراسة، والتي تتوزّع على مبحثين، أولهما يُفكّك الأسباب العميقة لانباء الفعل الاحتجاجي، وثانيهما يُفكّر في عمره الافتراضي ومساره الحركي، من العفوي إلى المنظم، فالصانع فعلاً لممكنات التغيير والتجاوز في حالات النجاح التام، أو على الأقل المخلخل لقواعد اللعبة، ولو بشكل جزئي، في حالات الإخفاق والتعثر.

(١) «تاريخياً يعود استخدام مفهوم «الحرمان النسبي» إلى أربعينيات القرن الماضي، وذلك للدلالة على مشاعر الفرد الذي يفتقر إلى مركز ما أو إلى ظروف يعتقد أنه يجب أن تتوفر له، وتحدّد المعايير المتعلقة بما يجب أن يكون لديه بالنسبة لما يمتلكه شخص ما أو جماعة أخرى».

انظر: تيد روبرت غير، لماذا يتمرد البشر؟، مركز الخليج للأبحاث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٢١٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٠.

□ المبحث الأول: نتاج الأزمة وشرط التوازنات

هناك ما يكفي دوماً من الأسباب العميقة التي تُؤسّس لظهور الواقعة الاجتماعية، فليس هناك فعل بالصدفة في قارة الدرس السوسيولوجي، فالأفعال أو ردود الأفعال هي بالضرورة إجابات موضوعية لحاجات ووضعية سابقة، فكل واقعة اجتماعية، ومهما اتَّجهت نحو التوازن أو الاختلال، إلّا وكانت نتاجاً خالصاً لشروط معينة تفرزها وتعصد انبعاثها المحتمل في سياق التفاعلات والصراعات الاجتماعية التي تتميز بها حقول المجتمع.

وعليه فالاحتجاج الاجتماعي لن يكون إلّا محصلة نهائية لشروط وظروف قائمة سابقة عليه أو متساوقة معه، فالأفراد يحتجون أساساً لصياغة أوضاع جديدة، وتجاوز القائم منها، بشكل يعكس الحرمان النسبي أو المطلق، هناك المثير والاستجابة أو الحرمان والعدوان كما تقترح بعض المدارس في علم النفس، هناك أوضاع وممارسات مفتوحة على الحرمان تُثير الحق وتقود نحو التوتر والاختلال، وهناك استجابة تترأى في شكل عنف واحتجاج وخروج على القائم بغية تقويضه وإعادة بنائه من جديد، وذلك بالمستوى الذي يُتيح الحد المناسب من المشاركة في اقتسام الخيرات وصناعة القرار.

لقد انتهى كل من ريمون بودون Raymond Boudon وفرانسوا بوريكو François Bourricot إلى التأكيد على أن الحركات الاجتماعية ذات النفس الاحتجاجي تتشكّل في الفترات التي تعاني فيها المجتمعات من أزمة^(٣). ففي ظل الأزمة والاختلال تنامي إمكانيات التوتر والاحتقان، المحفزة غالباً لمؤشرات الاحتجاج، الذي ينتهي بالانتظام في حركة اجتماعية يكون لها الدور البين في تسريع وتيرة التغيير، «فهذه الحركات تُسهّم بشكل أو بآخر في عملية التغيير وتجاوز الأزمة»^(٤)، فالحركات الاجتماعية لا تفهم دوماً على أنها مؤشّر لاتساع هوامش الحرية والديمقراطية، بل تدل على نوع الإفلاس المجتمعي والأزمة التي تنذر باختلال ميزان القوى وتنامي مؤشرات الاحتقان.

كما لا ينبغي النظر إلى الحركات الاحتجاجية على أنها حالات معزولة عن سياقها المجتمعي العام، بل تتوجب قراءتها في علاقة دالة مع المعطيات الكلية لمجموع النسق الذي أفرزها قبلاً، «فتمردات الفلاحين مثلاً ليست مجرد ردود أفعال ناجمة عن تراكم مشاكل محلية، بقدر ما هي حركات محلية ناجمة عن اضطراب المجتمع برمته»^(٥).

(٣) مجموعة من الباحثين، الحركات الاجتماعية في العالم العربي، القاهرة: مركز البحوث العربية والأفريقية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ٣٠٢.

(٤) مجموعة من الباحثين، الحركات الاجتماعية في العالم العربي، المرجع نفسه، ص ٣٠٣.

(٥) Rambaud Placide, Sociologie rurale, Mouton Editeur, paris. 1976.p.286.

وهذا يعني، فيما يعنيه، أن الفعل الاحتجاجي متصل بالضرورة بكافة عناصر النسق، بما فيها تلك التي تبدو جانبية للغاية، وأنه أيضاً، وهذا هو المهم، بنيوي في تركيبه وامتداده.

يؤكد سمير أمين أن «معظم الحركات الاجتماعية تندلع في مواجهة حكم قاسٍ أو إفقار عام»^(٦)، ففي ظل شروط سوسيوسياسية تتضاءل فيها فرص العدالة الاجتماعية، وتتفشى فيها بالمقابل مظاهر التفقر والتهميش، يغدو اندلاع الحركات الاحتجاجية أمراً عادياً، خصوصاً تلك الحركات ذات المطالب السوسيواقتصادية أو السياسية بالدرجة الأولى، ولهذا يفهم كثيراً كيف أن دول الجنوب تنتشر بها انتفاضات وثورات من أجل الخبز بعكس دول الشمال التي تندلع فيها حركات المحافظة على البيئة والمطالبة بحقوق المثليين مثلاً.

وفي هذا الصدد يقول إيريك هوبز باوم Erik Hobsbawm: إن الحركات الاجتماعية ليست «وقائع لا يمكن التكهن بها أو أحداثاً منبئة الصلة بما قبلها وبعدها وحولها»^(٧)، إنها برأيه تمثل «احتجاجاً عنيفاً على القمع والفقر»^(٨).

وباعتبارها كذلك «إنها كعنف خاص ليست معطى خارج الزمان والمكان، أو لحظة من التوتر المنفصل عن محددات بروزه وتحققه، إنها ظاهرة لها منطلقاتها وأبعادها»^(٩)، فاستقراء ما يعتمل داخل النسق من وقائع وتفاعلات كفيل بتخمين المآلات الاحتجاجية، لأنه من رحم هذه الوقائع تتأسس وتتقوى ممارسات ومعايير أخرى قد تكون منوثة بالمرّة للمكرس قبلاً.

ومع ذلك ففرضية الأزمة الاجتماعية لا يمكن أن تكون دائماً سبباً مباشراً في تحريك مؤشرات الاحتجاج، وإنما توجد عوامل أخرى قد لا تتصل بالمرّة بالملمح السوسيواقتصادي المتعلق بالفاقة والاحتياج، ففي كثير من الدول حيث الرفاه الاجتماعي والحد المطلوب من العدالة الاجتماعية، نلاحظ أن الحركات الاحتجاجية ما تنفك تتنامى وتعبر عن مطالبها بكثير من الصيغ والوسائل، ودون أن يكون الهاجس السوسيواقتصادي دافعاً لها، وهو ما يعني أن الاحتجاج هو نتاج للأزمة المحلية فقط، ودون التنصيص على أن هذه الأزمة مخترلة بالضرورة في الفقر حصرياً، فهو نتاج خالص لأزمة واختلال محليين، لهما فائق الاتصال

(٦) مجموعة من الباحثين، الحركات الاجتماعية في العالم العربي، مرجع سابق، ص ٣٠٥.

(٧) إيريك هوبز باوم، عصر الثورة.. أوروبا ١٧٨٩-١٨٤٨، ترجمة: فايز الصباغ، تقدي: مصطفى حمارة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٩٩.

(٨) إيريك هوبز باوم، عصر الثورة.. أوروبا ١٧٨٩-١٨٤٨، المرجع نفسه، ص ٩٩.

(٩) محمد مالكي، العنف في العلاقات الدولية: قراءة في تاريخ المفهوم ودلالاته المعاصرة، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، العدد ٦٧، أبريل ١٩٩٠، ص ٦.

بمعطيات النسق لا غير. «فكل التنظيمات والهيئات التي تبدو في حالة احتجاج ونضال لسبب من الأسباب تكون بدورها في وضعية أزمة»^(١٠).

لكن ما الذي تعنيه الأزمة المنتجة للاحتجاج؟ وما المفهوم الذي تنطوي عليه في سياق الاختلال وتعارض المصالح؟

لقد «ارتبط مفهوم الأزمة في الفكر المعاصر بالتحويلات والثورات الكبرى التي قادت العالم نحو المجتمع الصناعي»^(١١).

لهذا بات هذا المفهوم لصيقاً بالتوتر والاختلال، ودالاً على اللاسوي والمرضي بشكل أكبر، فالأزمة تُشير إلى حالة من العسر والاختناق التي تنتجها جملة من شروط الفائق والراهن، وهي حالة متقدمة من «الاختلال المؤقت في النظام تتولد عنه في سياق التطور والتحول إمكانات تعيد صياغة نظام للعلاقات ضمن زمانية مفتوحة على التحول المتواصل»^(١٢).

فعندما تعتري النسق أزمة عامة أو جزئية، تنشأ من اختلال بنيوي عميق، وتتعارض مصالح الفاعلين الاجتماعيين، يلح حينئذٍ كل طرف على تحصين مصالحه وتقوية رساميله الرمزية والمادية، وفي سياق هذا السعي الحثيث إلى الحفاظ على الحال أو الجنوح إلى صياغة المآل، يبدو النسق مكوناً من حقول من الصراع والتنافس حول اقتسام الخيرات. ومن هنا يبدأ كل طرف في استثمار ما يحوزه من وسائل وتقنيات وممارسات لتوجيه نهايات اللعبة نحو ما تقتضيه مصالحه الأولية، ليتواصل الصراع الاجتماعي بصيغ سلمية أو دموية، وذلك بالنظر إلى حدة الاحتقان ومدى التعارض بين المصالح.

في هذا الإطار يلجأ الفاعل الاجتماعي الأقل امتلاكاً للرساميل الرمزية والمادية، والمبعد قليلاً أو كثيراً من دوائر صياغة اللعب وصنع القرار، يلجأ إلى التعبير عن مطالبه

(10) Pierre Cours Salies Et Autres, Les mobilisations collectives: une controverse sociologique, PUF.2003.p.5.

(11) Abdessalam Cheddadi, Penser la crise, Revue Signes du présent, n 5.1989.pp.13-17. dans:

- كمال عبد اللطيف، في حدود الخطاب السياسي القومي: من الأزمة إلى إعادة البناء، كتاب جماعي بعنوان: «في الثقافة والفلسفة: دراسات مهداة للأستاذ أحمد السطاتي»، تنسيق: سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٧٤، الطبعة الأولى، الرباط، ١٩٩٧، ص ٢١.

(١٢) كمال عبد اللطيف، في حدود الخطاب السياسي القومي: من الأزمة إلى إعادة البناء، كتاب جماعي بعنوان: «في الثقافة والفلسفة: دراسات مهداة للأستاذ أحمد السطاتي». المرجع نفسه، ص ٢٢.

الملحة، عبر سلم احتجاجي يتخذ منحى تصاعدياً في الغالب. في حين ينطلق الفاعل الأقوى المالك بالضرورة لإمكانات العنف المشروع والمتحكم بالتالي في موازين القوى، ينطلق في الرد على مناوئيه ومنافسيه، بما يتوافر لديه من أجهزة أيديولوجية وقمعية.

إن الأمر وفقاً لهذا التفسير يبدو كما استراتيجية العنف والعنف المضاد، «فهو عند القوي وسيلة لتثبيت واقع عدم التكافؤ وتشريع المقتضيات الضامنة لاستمراريته، وهو لدى الضعيف واحدة من الوسائل الكفيلة باسترداد مكانته وصيانة قيمه»^(١٣).

وهكذا ففي سياق الفعل ورد الفعل، تتطور الصيغ الاحتجاجية وتتقوى إمكانات التغيير أو التكريس تبعاً لمآلات التنافس والصراع بين هذين الفاعلين.

إن مناخ الأزمة والاختلال يساهم بشكل واضح في ميلاد الحركات الاحتجاجية، ويساهم أيضاً في تقوية مؤشرات الصراع والتنافس بين الفاعلين الاجتماعيين، لأن الأزمة تُعبّر عن نوع من الاختناق البنيوي الذي لا تستمر معه التبادلات الاجتماعية بشكل عام، مثلما يعبر الاختلال عن حالة من اللاتوازن في شأن الاستفادة من خيرات النسق، «فساد الحكم يؤدي إلى سوء توزيع الثروة، وبالتالي تزايد فاحش في الفوارق بين الطبقات الاجتماعية، الأمر الذي يؤدي إلى صراع طبقي نتيجة عجز النخب الحاكمة عن إقامة عدالة اجتماعية»^(١٤)، وهذا الاختناق واللاتوازن معاً يؤديان إلى احتقان مجتمعي، يجد ترجمته الصريحة في أشكال الاحتجاج الاجتماعي التي تلوح في أكثر من مناسبة، وعلى أكثر من صعيد، في دلالة قصوى على أن الصراع فاقت حرارته حدود المحتمل.

وبالطبع فالهدف المركزي لأي فعل احتجاجي يظل هو تغيير القائم من الأوضاع، فالاحتجاج ممارسة تنشُد التغيير قبلاً وبعداً، من أجل صياغة واقع آخر وسن تقعيد جديد للإفادة من مصالح النسق وخيراته، إنها ممارسة منهجسة بالتغيير «الذي تحاول من خلاله الذات أن تتبدل في خاصية أو مجموعة من خصائصها»^(١٥).

ولهذا تجنح إلى التعبير عن مطالبها بوسائل تتوزع على أفعال موعلة في السلمية أو أخرى مدمنة للعنف المثير. وهذا التأرجح بين الاحتجاج بالعنف أو اللاعنف يبدو طبيعياً

(١٣) احمد مالكي، العنف في العلاقات الدولية: قراءة في تاريخ المفهوم ودلالاته المعاصرة، مرجع سابق، ص ٦.

(١٤) هـ. دكميجان، الأصولية في الوطن العربي، ترجمة: عبد الوارد سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ص ٢٤. ورد في: محمد ضريف، الحركة الإسلامية: النشأة والتطور، الرباط: منشورات الزمن، الكتاب رقم ٣، الطبعة الأولى، يونيو ١٩٩٩، ص ٢٧.

(15) André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, paris, 2eme édition, 1992.p.138.

في دينامية الممارسة الاحتجاجية، ما دام مفهوم التغيير الأكثر التصاقاً بها منظوياً في مدلوله على الاضطراب والتجديد والتحويل والتبدل والانتقال...، فظهور بؤاد الاحتجاج يعبر عن الميل نحو التغيير ولو بدرجات دنيا، ويعبر أيضاً عن اختلال ما في النسق العام، الشيء الذي يُؤدّي إلى شحذ معطيات الصراع والتنافس بين الفاعلين الاجتماعيين، أملاً في التغيير والتجاوز، أو من أجل تحصين المواقع وإعادة إنتاج الأوضاع نفسها بالنسبة لمن يملكون وسائل الإنتاج والإكراه.

ومهما يكن من أمر، وسواء تعلق الأمر بانهجاس بالتجاوز وتحصين المصالح أو ارتكان إلى عناصر التكريس وإعادة الإنتاج، فإن التغيير واقع لا محالة، باعتباره فعلاً طبيعياً في مسارات الأنساق وتحولاتها، وهو ما يعني أن الأزمة والاختلال يقودان إلى الاحتجاج ويساهمان بطريقة أو بأخرى في تغيير خارطة اللعب، ولو بشكل نسبي، فالتفسير البنيوي ينطبق بقوة على الحركات الاحتجاجية، وذلك بالنظر إلى أن كل حركة احتجاجية، ومهما بدت بسيطة وهامشية، إلا وكان لها بالغ الأثر على مجموع النسق الذي تنشأ وتلوح فيه.

إن الفعل الاحتجاجي بهذا المعنى يسعى إلى تدبير صراعات النسق وفق خطاطات أخرى مغايرة، عبر إبداع حلول ممكنة تؤمن شرط التوازنات الضروري لاستمرار الشريط الحضاري للمجتمع. فالثورة مثلاً كفعل احتجاجي هي «ظاهرة اجتماعية تتحدد في حل التناقض الاجتماعي الذي يسود في مجتمع معين، في مرحلة تاريخية معينة، لصالح الأطراف الشعبية الصاعدة ضد القوى المسيطرة والمهيمنة المحافظة»^(١٦).

هناك إذن مطلب غير معلن في عمق كل حركة احتجاجية، إنه مطلب التوازن، فالحركة الاحتجاجية قد تكون من أجل المطالبة بخفض الأسعار أو المحافظة على البيئة أو تكريس الحقوق السياسية أو غير ذلك من المطالب التي تشتغل عليها، لكنها في العمق ترمي إلى محو علامات اللاتوازن الذي يترأى في هدر هذه المطالب.

فاللاتوازن في المصالح والحاجات هو الذي يخلق نوعاً من التوتر والفوضى الجزئية أو العامة في حقول النسق، وهو الذي ينتج في النهاية ثنائية الاستفادة والحرمان، مما يُقوّي من إمكانات المسألة والبحث عن أجدى السبل لإعادة التوازن وشرعنة الواقع، وهذا ما يجعل من مطلب التوازن مطلباً ملازماً لكل الحركات الاحتجاجية، وبعداً رئيساً من أبعادها العميقة. لهذا لا يتوجّب فهم هذه الحركات على أنها ممارسات فوضوية، وإن بدت كذلك، لأن محركها الأصلي يهفو إلى تكريس التوازن المجتمعي، وتجاوز حالات التفاوت والاختلال.

(١٦) أحمد شرف، الانتفاضة الفلسطينية: مفهومها وطبيعتها، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، العدد ٨٧، دجنبر ١٩٩١، ص ٦.

لكن كيف يتم تدبير هذا الانتقال من التوازن إلى اللاتوازن؟ وكيف تولد الحركة الاحتجاجية وتتطور في ظل رهاناتها ومحفزاتها؟ وكيف يتطور السلوك الاحتجاجي في نسق ما؟ وهل ثمة خطاطة عامة تنسحب على كل الحركات الاحتجاجية؟ أم أن عامل الخصوصية والمحلية يظل فيصلاً بينها؟

«إن الحركات الاحتجاجية والإضرابات ليست إلا تقنية للمطالبة، يهفو من خلالها منظموها إلى تحقيق مقاصد معينة، وهي تعد مؤشراً هاماً لاكتشاف العلاقات المهزوزة بين الفاعلين الاجتماعيين، وبالضبط بين المستفيدين من خيارات المجتمع والمحرومين منها»^(١٧).

وهذا التوصيف الصدامي للحركة الاحتجاجية يدفع إلى الاعتقاد في انضباطها لمقرب الصراع أكثر من أي مقرب آخر، «فتاريخ كل المجتمعات التي وجدت حتى الآن هو تاريخ النضالات الطبقيّة، الرجل الحر والعبد، النبيل ورجل العامة، السيد والقن، رئيس الطائفة المهنية والعامل المياوم، وبعبارة واحدة المضطهد والمضطهد»^(١٨).

ثمة صراع مستمر بين من يفيد من خيارات النسق ومن لا يفيد منها، إنها «يقفان في تعارض دائم، آخذين في نزاع مستمر، مرة خفياً ومرة مكشوفاً، نزاع ينتهي في كل مرة بإعادة بناء ثورية للمجتمع»^(١٩).

إن الأمر أشبه ما يكون بصراع تاريخي لا تزيده الأوضاع والأجيال إلا اضطراباً وتجزؤاً في مشهد العلاقات القائمة بالفعل وبالقوة بين من يملكون ومن لا يملكون. ويجب أن نتنبه في كل حين إلى منحنيات هذا الصراع ومعطياته، لقراءة حدوده ومساراته، عبر مسألة الأشكال الاحتجاجية وموضعها في سياقاتها الخاصة والعامة.

ومنه نقول: إن اللاتوازن الاجتماعي ينشأ بسبب انبناء أوضاع غير عادلة تتعارض فيها المصالح، أو بالأحرى تنتهك فيها مصالح البعض، وهو ما يقود إلى بروز مضطهدين ومضطهدين، أي مالكين لوسائل الإنتاج والإكراه، وغير مالكين أصلاً لهذه الوسائل، والنتيجة تعارض في الرؤى والمواقف واختلال بنيوي مأزوم، يجعل كل طرف يشحذ

(١٧) عبد الرحيم العطري، سوسيولوجيا الشباب المغربي: جدل الإدماج والتهميش، الرباط: طوب بريس، ٢٠٠٤، ص ٥٠٤.

(١٨) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، بيان الحزب الشيوعي ١٨٤٨، في: ج. تيمونز روبرتس وأيمي هايت، من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي، ترجمة: سمر الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر، الجزء الأول، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٠٩، الطبعة الأولى، نونبر ٢٠٠٤، ص ٤٦.

(١٩) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، بيان الحزب الشيوعي ١٨٤٨، في: ج. تيمونز روبرتس وأيمي هايت، من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي، المرجع نفسه، ص ٤٦.

إمكانيته وقواه لتدبير الصراع وتحصين الموقع. وهنا بالضبط يبدأ الاحتجاج من أجل إعادة توزيع منافع النسق وتجاوز حالات العسر والاضطهاد واللاتوازن.

وإذا جاز أن نستعير من محمد عابد الجابري نقده لصدام الحضارات وإلحاحه على توصيفه بصراع المصالح، كصدام أشبه ما يكون بالصراع الطبقي على المستوى العالمي^(٢٠)، أمكن القول: إن الاحتجاج هو تعبير بالغ عن صراع المصالح وتعارضها في ظل شروط تاريخية مجتمعية معينة. وإذا كان صراع المصالح هذا بمثابة «علاقة عدوانية في الغالب، فإنه ليس من الحتم وقوع الصدام والانفجار، لأنه من الممكن جداً إقرار التوازنات الضرورية التي من شأنها أن تخفف من تناقض المصالح»^(٢١)، فالتوازن هو المطلوب الخفي والمعلن في آن لكل ممارسة احتجاجية.

فالفعل الاحتجاجي سواء كان مرتهناً إلى خيارات العنف أو اللاعنّف، فإنه يبدو عنيفاً في تصورات وإجراءاته ومطالباته، لكنه في عمقه يظل سلمياً إلى أقصى الحدود، «هناك إذاً جدلية حادة بين منزعين جاحمين: بين النزوع إلى التعبير عن السياسة والمصالح بالعنف المادي والرمزي، وبين النزوع إلى ترجمتها في مشروع سلميّ يُشدّد على فكرة توازن المصالح»^(٢٢)، فالاحتجاج ومهما كان منخرطاً في أتون اللاتوازن والفوضى العارمة، فإن مبعثه الرئيس هو التوازن الاجتماعي، فالثورة مثلاً «يكون هدفها شيئاً آخر غير ذاتها»^(٢٣)، لأن الاحتجاج يصير غير ذي معنى في حالة انتفاء مولداته ومسبباته.

لكن الفعل الاحتجاجي لا يمكنه دائماً وبالضرورة، أن يقود إلى تحقيق أهدافه المعلنة والخفية، إنه يُربك قواعد اللعب، يطرح وضعيات جديدة ويساهم في تسريع مسارات التغيير، لكنه ليس من الحتمي أن يجني الثمار التي يهفو إليها. فالفاعل الأقوى في النسق لا يسلم بسهولة، بل يبدي معارضة واضحة تجاه أي مطالب تعمل على تحجيم أداء وفعالية مصالحه، فالثورة مثلاً «لا تحل تماماً و كلياً المشاكل والقضايا التي تواجهها، بل تصنع الإنسان في موقع يستطيع منه أن يختار كيف يمكن له أو يجب عليه حلها»^(٢٤)، فالإخفاق محتمل الحدوث كما النجاح في كل تجربة احتجاجية، لأنه ليس من السهل إعادة التوازن

(٢٠) محمد عابد الجابري، بدلاً من صدام الحضارات.. توازن المصالح، كتاب جماعي بعنوان: «في الثقافة والفلسفة: دراسات مهداة للأستاذ أحمد السطّاتي»، مرجع سابق، ص ١٧.

(٢١) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص ١٩.

(٢٢) عبد الإله بلقزيز، العنف والديموقراطية، الرباط: منشورات الزمن، الكتاب رقم ٢، الطبعة الأولى، يونيو ١٩٩٩. ص ١٠.

(٢٣) جان كاردونيل، الإيمان والثورة، ترجمة: أيوب المرباط، مجلة اختلاف، العددان الثالث والرابع، السنة الأولى، دجنبر مارس ١٩٩٢، ص ٣٥.

(٢٤) نديم البيطار، التجربة الثورية بين المثال والواقع، الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة ثقافتنا القومية، رقم ٢، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ٢٣.

وتجاوز العطب بطريقة آلية.

فالحركة الاحتجاجية تولد وتتطور في ظل رهانات ومحفزات شديدة التركيب والتعقيد، وهذا ما يجعل منها بالتبعية ظاهرة بنيوية منضبطة بالدرجة الأولى إلى محيطها الذي أفرزها وأنتج مسلكياتها ومعاييرها، وهو ما يزيد من صعوبة نحت خطاطة عامة تنسحب على كل الحركات الاحتجاجية. فلكل حركة خصوصيتها ومحليتها التي تمتح منها، ولعل هذه المواصفات كلها، والتي تتوزع على التركيب البنيوي والفردة التمييزية هي التي تجعل الحسم في الإخفاق أو النجاح نسبياً في سيرورة الفعل الاحتجاجي.

إن الانتفاضات والتمردات وكثير من ألوان الاحتجاج الاجتماعي لا يمكن تفسيرها بعامل واحد، وإنما ترد إلى «مجموعة من العوامل التي تعد بمثابة اختلالات وتناقضات كامنة في المجتمع، تؤدي إلى انفجار أعمال العنف الظاهري، وتعتبر هذه التناقضات والاختلالات عن نوع من العنف الكامن»^(٢٥)، وهذا ما يؤكد الملمح البنيوي للممارسة الاحتجاجية.

لقد بدا جلياً من خلال تفاصيل هذا المبحث أن مسارات الفعل الاحتجاجي محكومة في الغالب بعنصري الأزمة والاختلال وشرط التوازنات العامة للنسق، ذلك أن الاحتجاج يظل في مختلف أشكاله وتصريفاته ممارسة غير عادية تنشأ في ظروف غير عادية بالمرّة، ينتجها واقع من العسر والعطب، لتلوح كرد فعل عنيف أو لا عنيف ضداً في فعل آخر سابق عليها، قد يكون بدوره موعلاً في العنف أو تعارض المصالح، وبالطبع فالمطمح الرئيس لهذه الممارسة لا ينأى في الغالب عن شرط التوازنات التي تضمن للنسق خصوصيته وتحدد استمراريته.

□ المبحث الثاني: سيرورة الفعل الاحتجاجي

إذا كان الفعل الاحتجاجي بهذا المستوى من التعقيد والتركيب، فكيف يتأتى لنا فك شفراته؟ وكيف يمكن تتبع خطواته التصعيدية؟ وهل بالمقدور التحكم في سيرورته في ظل النسق الذي ينشأ فيه؟ وماذا، بالضبط، بعد الأزمة وشرط التوازنات؟

لقد تم التأكيد سلفاً على أن تاريخ الأنساق المجتمعية هو تاريخ من الصراعات والتنافسات، التي تترجم في شكل تمردات وانتفاضات وثورات، إنه تاريخ مستمر من السيطرة والهيمنة والتحرر والرفض. «فتاريخ الكون لم يكن إلا سلسلة من تمرد الأبناء على الآباء والمظلومين على الظالمين والفقراء على الأغنياء والصغار على الكبار والمُسودين على السادة»^(٢٦).

(٢٥) حسنين توفيق إبراهيم، كيف نفهم ما حدث في الجزائر، مجلة البقطة العربية، السنة الخامسة، العدد الخامس، ماي ١٩٨٩، ص ٢٩-٣٠.

(٢٦) فاروق القاضي، آفاق التمرد: قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١.

فالفعل الاحتجاجي باصم باستمرار لمسارات الحياة الإنسانية، إنه الثابت والمتغير في آن، عبر أجيال وأوضاع مستمرة ومنتتهية، نكاد نعاينه في مختلف الأنماط والاتجاهات، فهو من مكونات المبنى المحتمل للفاعلية الاجتماعية ومن مُحددات معناها العميق.

إن الحضورية المستمرة للفعل الاحتجاجي تجعل منه سيرورة اجتماعية لها قانونها الخاص، أو على الأقل خطواتها وقواعدها التي تنضبط إليها وتعمل بمضامينها، وهذه السيرورة المميزة للاحتجاج تفترض من جهة أخرى وجود قنوات وخطوات عملية لتصريف ما تنادي به الحركة الاحتجاجية، وذلك في صورة «دورة كاملة من شكل إلى شكل آخر جديد كما يوضح ألبير كامي»^(٢٧) بالنسبة لسيرورة الثورة. فالفعل الاحتجاجي بحاجة دوماً إلى أسلوب ومسار خاصين، مثلما يحتاج إلى أسس موضوعية تضمن له مزيداً من شرعية الانوجاد والاستمرار.

فما يجعل من الحركة الاحتجاجية ممارسة نوعية، بمقدورها الانتقال إلى مستوى الحركة الاجتماعية المستمرة في الزمان، والمحدثه فعلاً لتغيرات عميقة في بنية النسق، ما يجعل هذا الأمر ممكناً وإلى حد بعيد، عنصران مترابطان وهما «الأيديولوجية التماسكية التي تُحدد الأهداف والمرامي القريبة والبعيدة، ثم التنظيم المترابط الذي يضم أطراف الحركة ويُحدد مسؤوليات الأعضاء فيها ودرجات انتمائهم وأساليب عملهم»^(٢٨)، فالسند الأيديولوجي النظري مضافاً إليه الأفق التنظيمي الصلب يمهدان لتشكّل الحركة الاجتماعية ويضمنان لها إمكانات النجاح والتغيير.

وكل ممارسة احتجاجية بحاجة إلى أرضية انطلاق تضم الأدبيات المؤطرة للاشتغال ومسوغات الفعل ودلالاته، كما أنها بحاجة أيضاً إلى الأدوات الضرورية للفعل والمبادرة والمناورة، ما دام الأمر مفتوحاً على الصراع والتنافس، فلا يمكن تصور حركة احتجاجية مهما بدت بسيطة وعشوائية دون سند فكري محفز لها وداعم لها، ولو كان هذا السند على درجة من الهشاشة والمحدودية في الفعل والتأثير، فثمة أفكار يتم التقاطها على وجه السرعة، هي التي تُقوّي من استعدادات الخروج على ما هو قائم من الأوضاع، والفكري يلعب دوراً بارزاً، ولو بشكل خفي، في تثوير سؤال الرفض والاحتجاج.

من جهة ثانية فهذه الممارسة الاحتجاجية تستوجب توافر مجموعة من الأدوات الكفيلة بالتعبير عن اتجاهاتها وأهدافها ومطالبها، لا بد من آليات اشتغال وتفاعل مع معطيات النسق في اتجاه السلب أو الإيجاب، من أجل إعلان الحضور وتأكيد الانتماء

(٢٧) فاروق القاضي، المرجع نفسه، ص ١٤٠.

(٢٨) إريك هوبزباوم، عصر الثورة.. أوروبا ١٧٨٩-١٨٤٨، مرجع سابق، ص ٣٧.

إلى سجل الاحتجاج. فالأداة ليست مُجرّد وسيلة للممارسة، بل هي علامة مميزة للفاعل الاجتماعي، ومُحدّدة لهوية المشترك، وطبيعة الحقل القادم منه، بل إنها من أجدى المداخل لقراءة الفعل الاحتجاجي وتحمين حاله ومآله.

لهذا تعتمد الكثير من الحركات الاحتجاجية إلى إيلاء فائق العناية لأدوات الاشتغال بدلاً من السند الفكري، على اعتبار أن هذه الأدوات هي التي تُحدّد ملامح الاحتجاج، وهي التي تعمل على تسويقه بشكل جيد، خصوصاً وأن الاحتجاج في البدء والختام ليس إلا محاولة لتسويق موقف مضاد بهدف التغيير أو الدفع بالتغيير. فالمحتجون عندما ينزلون إلى الشارع مثلاً منددين ومستنكرين ومطالبين بحق ما، فهم لا يريدون فقط إسماع صوتهم إلى من يفترض أنه المسؤول عن ضياع حقهم، وإنما يرغبون أيضاً في كسب التأييد الجماعي وتوسيع شبكات الاهتمام والتعاطف من حولهم، ولهذا تلزم درجة معينة من التسويق والتعريف بالقضية.

من هنا يتضح بجلاء أن سيرورة أي ممارسة احتجاجية تعرف مراحل متعددة تقود نهاية إلى الفعل ورد الفعل اللذين يتجهان رأساً إلى العنف أو اللاعنّف تبعاً لمولدات الاحتجاج وشروط صناعته وتديره داخل النسق، ففي حالة الاحتجاج بالعنف، تماماً كما هو الأمر بالنسبة للعنف السياسي، يقول تيد روبرت غير: إن هذا النوع من الاحتجاج «يمر بمراحل ثلاث وهي: توليد السخط، وتسييس السخط، وإخراج السخط إلى حيّز الوجود، دون وجود علاقة زمنية بالضرورة بين المراحل الثلاث»^(٢٩). فالاحتجاج ينشأ من عدم الرضا على القائم من الأوضاع، لهذا يتحيّن الفرص للتعبير عن ذاته والإعراب عن مطالبه، لتأتي مرحلة أخرى من تنظيم الاحتجاج وتأطيره بالسند الفكري والأدوات المنهجية، ليتم الإعلان عنه أخيراً بصيغ وأشكال شتى.

وهكذا ففي مرحلة تسييس الرفض والسخط «تتفاوت أحجام وأشكال العنف بتفاوت توازن الدعم المؤسسي بين الأنظمة ومنظمات المحتجين التي تحدّد بخصائص بنيوية، مثل: النطاق والتماسك، وبقدرة المنظمات على أن تقدم لأعضائها فرصاً للقيم وإشباعاً للحاجات ومدى وجود وسائل للإعراب عن الاحتجاج». هناك إذا ما يكفي من الخطوات والأساليب القيمة بثمير الاحتجاج وتطويره نحو ما تقتضيه أهدافه ومطالبه القصوى.

ومنه نقول: إن الممارسة الاحتجاجية في غالبيتها تظل مسبوقة بمرحلة الإنتاج والتحفيز، وتستكمل نضوجها مع مرحلة التعبئة والوعي، لترسم لنفسها طريق التعبير

(٢٩) تيد روبرت غير، لماذا يتمرد البشر؟، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

وإعلان الحضور والمواجهة أو التجذير أو الانمحاء والكمون في حالات الإخفاق، إنها أقوى اللحظات في تفاصيل المشهد الاحتجاجي، وهي اللحظات التي نقترح تفصيلها أكثر في هذا المستوى من النقاش:

- مرحلة الإنتاج: في هذه المرحلة تكون بؤادر الاحتجاج في لحظة كمون، تنتظر ما يُمهّد لولادتها وانطلاق شراراتها، وتُعدُّ هذه المرحلة أكثر تأثيراً وحسماً في سيرورة الفعل الاحتجاجي وتحديد مداه وأفق الممارسات. فالأزمة والاختلال وما إلى ذلك من عوامل اللاتوازن تكون مؤثرة في صناعة النُفس الاحتجاجي وتصعيد مؤثراته، وهكذا تتضافر هذه العوامل كلها في جعل النسق أو بعض من حقوله مهيباً لاحتضان الفعل الاحتجاجي، وبذلك تتم عملية الإنتاج الأولي للاحتجاج. ويمكن اكتشاف ملامح هذه المرحلة مثلاً في الحقل العمالي من خلال تدهور معدلات الرضا الوظيفي، وسيادة أجواء التذمر والحنق، وبروز حالات الاحتقان وتراجع مردودية الإنتاج.

- مرحلة التعبئة: بعد استكمال شروط الولادة، تنطلق عملية التعبئة والتوعية بحدود القضية المحتج بشأنها، وذلك وفق أساليب متنوعة يحكمها جدل الحفاء والتجلي، تبعاً لنوعية القضية وعلاقتها بمصالح مالكي وسائل الإنتاج والإكراه، ففي هذا المستوى من التطور الاحتجاجي يتبلور حدّ معين من الوعي الجمعي بالقضية/ السبب، ويتنامى الانشغال بها، ويبدأ تسويقها بين المعنيين بها بصفة خاصة، من أجل تعبئة كافة الموارد والإمكانات، قصد حشد مزيد من التأييد والأتباع، الذين من دونهم لا يستقيم الاحتجاج، فالتعبئة في هذا المستوى تستوجب السند الإيديولوجي وتحديد آليات الاشتغال، بما يفيد بأن عنصري التنظيم والفكر الموجه، يتحددان نظرياً وإجراءياً على طول خط التعبئة.

- مرحلة التعبير: وهي المرحلة التي يُعلن فيه الاحتجاج عن نفسه بصيغ شتى، كالتظاهر في الشارع أو الكتابة فوق الجدران أو إصدار البيانات وتنظيم الوقفات... المهم أنه في هذا المرحلة يتحوّل الاحتجاج إلى مرحلة المواجهة الصريحة مع المتنازع معهم، إذ لا يجد المحتجون حرجاً في التعبير عن مطالبهم والإعلان عن توجهاتهم واختياراتهم التي قد تتعارض مطلقاً مع المحتج عليهم. كما أن التعبير الاحتجاجي تتحكم فيه قبلاً مسارات الإنتاج والتعبئة، فهي التي تُحدّد طبيعته وانتماءاته الممكنة لسجل العنف أو اللاعنف، وخلال هذه المرحلة الحاسمة في سيرورة الفعل الاحتجاجي، يحتدم الصراع بين الفاعلين، وتتواتر التبادلات الرمزية والمادية بينهم، ممهدة بذلك لمرحلة لاحقة من الردود.

- مرحلة الردود: هنا ينطلق مسار من الفعل ورد الفعل، فكل طرف يرد على الآخر بما أوتي من رساميل رمزية ومادية، فإذا كان المحتجون يعبرون عن مطالبهم النابعة أصلاً من موقف رافض للقائم من الأوضاع، فإن الطرف الآخر لا يدّخر جهداً في الرد على التعبيرات

الاحتجاجية، وبذلك يتوزع هذا الرد المحتمل على جملة من الممارسات التي تتوسل بالعنف أو اللاعنف، أو تجنح مباشرة إلى تبخيس الصراع واحتوائه سواء بالاستجابة للمطالب أو تجاهلها كلياً، وبالطبع فمسلسل الردود لا يقف بالضرورة عند خطواته الأولى، وإنما يستمر إلى حين استنفاد احتمالاته القصوى، فالمحتجون يردون على كل رد ووجهوا به، والمحتج عليهم يفعلون الأمر ذاته، إنه تاريخ من الصراع والعنف والعنف المضاد.

- مرحلة التجذير: بعد سلسلة من الأفعال وردود الأفعال، أي بعد استنفاد صيغ المواجهة والصراع بين الفاعلين الاجتماعيين يدخل الفعل الاحتجاجي إلى مرحلة التجذير، والذي يكون بمعنيين، الأول منهما يفيد التحول إلى حركة اجتماعية فاعلة ومؤثرة في صناعة التغيير، وثانيهما يدل على الكمون والانمحاء النسبي من مسارات النسق بسبب الإخفاق المؤقت. فمعنى التجذر الإيجابي ينسحب على الأفعال الاحتجاجية التي تتمكن من تعزيز بناها الفوقية والتحتية وبلوغ أقصى درجات التنظيم والتماسك الفكري والهيكلية، في حين يشير معنى التجذر السلبي إلى حالات التراجع والتفتت الذي يحيق بالمشروع الاحتجاجي، فتتوارى من واجهة النسق إلى الخلف في صيغة كمون وانمحاء مؤقت، على اعتبار أن الصراع ملازم لكل الحقول.

إن هذه المراحل التي تبصم هذه السيرة تدل على أن الاحتجاج يولد ويتطور خطاباً وممارسةً بشكل متدرج مروراً بلحظات من الفعل ورد الفعل وانتهاءً باحتمالات النجاح أو الإخفاق، لكن ما الذي يجعل ذات الفعل يتعثر عند منتصف الطريق؟ ما الذي يبخس الصراع ويحكم عليه بالانمحاء التام أو المؤقت؟ وبالمقابل ما الذي يبعد احتمالات الإخفاق عن المشروع الاحتجاجي؟ وما حدود الفشل أو النجاح في سيرة الممارسة الاحتجاجية؟

إن الحرمان الذي يجعل منه مالكو وسائل الإنتاج والإكراه واقعاً يلتفح به تحديداً من لا يملكون، يقود هؤلاء إلى التعبير عن انتظاراتهم ومطالبهم الملحة، وإلى ممارسة الاحتجاج أي الرد على العنف الرسمي بعنف مضاد. وكلما تعارضت المصالح أكثر وتعالى صيغ الاضطهاد والغبن تولد مناخ يقوي من إمكانات الاحتقان والتوتر، فالتمرد مثلاً «لا يمكن تصوره بمعزل عن السلطة التي يتمرد عليها والتي تعمل دوماً على قهره»^(٣٠)، فلا يمكن النظر موضوعياً إلى الحركة الاحتجاجية بعيداً عن مناخات وشروط إنتاجها، فالسياق كفيل دائماً بإنتاج المعنى، والسياق المنتج للاحتجاج يقود حتماً نحو ترجيح إحدى كفتي الإخفاق أو النجاح.

(٣٠) رونالد أرونسون، كامبي وسارتر، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، الطبعة الأولى، عدد ٣٣٤، دجنبر ٢٠٠٦، ص ١٥٦.

إن أي سلوك مهما بدا سويًا أو مرضيًا إلا وكان نتاجاً موضوعيًا للسياق الذي ينشأ فيه، والاحتجاج كممارسة تنطوي على العنف بدرجة ما تنغرس وتتقن بفعل النظام الاجتماعي^(٣١)، الذي تولد فيه، وهذا الارتباط العضوي هو الذي يفسر حال ومآل الخطاب أو الممارسة، فالواقع أو المستقبل الاحتجاجي يحسم قبلاً عبر جينات البدء والامتداد، ففي ظل هذه التربة الأولية تتحدد معالم السيرة والصيرورة معاً.

كلما كانت معطيات النسق ماثلة إلى مزيد من الضبط والتحكم في التفاصيل، كانت فرص استمرار الاحتجاج ونجاحه محصورة جداً، ففي حالة الأنظمة الكليانية يصير من المتعذر أو على الأقل من النادر جداً إنجاح الممارسة الاحتجاجية والذهاب بها بعيداً إلى غاية تحقيق الأهداف، فالاحتجاج ممنوع بقوة القهر والقمع، وما على الذين لا يملكون إلا انتظار لحظات التراخي والضعف التي تطرأ على مشاريع الضبط لإعلان الرفض وممارسته.

كما أنه في ظل الأنساق التي تشتغل فيها جيداً آليات التطبيع والإدماج والتهميش، يكون الفشل أو التوقف في منتصف الطريق، من نصيب الحركات الاحتجاجية، ففي ظل هذه الأنساق يواجه كل خروج محتمل عن معايير الجماعة وقواعدها بصيغ الاحتواء والتطبيع، التي تنتهي بإدماج المحتجين وتبخيس الصراع معهم، وتحويل مجراه نحو ما لا يتعارض ضدياً مع مصالح النسق، كما أن هذه الأنساق لا تجد حرجاً في اللجوء إلى تقنيات الفرملة والتهميش في حالات إخفاق عمليات التدجين والاحتواء، فالإقصاء والتهميش تكون له كامل الجدوائية في الانتهاء من شغب عارض أو عنف مضاد ناتج بالضرورة عن عنف سابق عليه.

يبدو من خلال ما سلف ذكره أن مالكي وسائل الإنتاج والإكراه يتعاملون مع السلوك الاحتجاجي بالارتهاق دائماً إلى أجهزتهم القمعية أو الأيديولوجية، وبالطبع فنوعية الاحتجاج ودرجته هي التي تحسم الاختيار وتبرر حتمية طلب خدمات الأجهزة القمعية أو الأيديولوجية. فإذا كان الاحتجاج بسيطاً في المنشأ والمقصد والوسيلة، كان اللجوء إلى آليات التطبيع والاحتواء مناسباً، خصوصاً وأن أي نسق، ومهما كانت مرجعيته يحاول دائماً الاقتصاد في طلب خدمات أجهزة عنفه. أما إذا كان الاحتجاج فوق حدود المتوقع ومن الممكن أن يهدد مصالح من يملكون بشكل نسبي أو كلي، فإن استثمار العنف المشروع وغير المشروع يكون المنهج الأقرب بالنسبة لأسياد النسق، في سبيل تحصين وحماية مصالحهم ورساميلهم المادية والرمزية.

إلا أنه لا ينبغي بالمرّة ردّ الفشل أو النجاح بطريقة قطعية إلى من يتوجّه إليهم

(٣١) رونالد أرونسون، كامبي وسارتر، المرجع نفسه، ص ١٧٥.

الاحتجاج، فآل الفعل الاحتجاجي مسؤولون بدورهم عن بلوغ الأهداف أو الإخفاق في الوصول إليها، فصلاية الموقف الاحتجاجي وسنده الأيديولوجي وقدرته على التنظيم والاستمرار، كلها عوامل تجعل منه ممارسة نوعية من الممكن أن تتحول إلى حركة اجتماعية منظمة ومؤثرة في مسارات التحول. ذلك أن التنظيم الفعال يمنح للاحتجاج مسافة زمنية مديدة نسبياً يتمكن على إثرها المحتجون من إسماع صوتهم، وتأكيد حضورهم في حقل الصراع والتنافس، كما أن السند الفكري يساهم في توضيح الرؤية والمرجعية، وينتقل بالتالي بالحركة الاحتجاجية من الفعل بالصدفة أو بالخطأ إلى الفعل القصدي والاحترافي، وهو ما يُمهّد لتطورها وتفاعلها مع معطيات النسق، في اتجاه التغيير والتجاوز طبعاً.

وبالمقابل، كلما كان الفعل الاحتجاجي مفتقداً لمقومات التنظيم والتماسك ومبتعداً عن مبدأ وضوح الأهداف والإطارات المرجعية، كان التوقف في مستهل الطريق أو منتصفه أفقاً محتملاً له، مما يعني أن الإخفاق الاحتجاجي ليس بالضرورة مسألة موضوعية مرتبطة بمدى قوة أسياذ النسق وخبراتهم في الاحتواء أو التهميش، ولكنه مسألة ذاتية أيضاً، تتصل بمعطيات القوة أو القصور التي يحوزها الفعل الاحتجاجي. ثمة حضور بارز لعنصرين مفتوحين على الذاتي والموضوعي في الآن ذاته، وهما العنصران اللذان يشغلان وفق آلية الازدواجية أو آلية الفردية، بمعنى أنها قد يجتمعان معا في حسم الحال والمآل الاحتجاجي أو أنها يشغلان بطريقة فردية بعيداً عن جدل التأثير والتأثر لحسم إمكانات النجاح أو الإخفاق.

لكن ما الذي يجعل من هذه الحركة أو غيرها مستقطبة لمزيد من التأييد الجماهيري؟ وما الذي يجعل الأخرى نخبوية بامتياز؟ فأى الحركات الاحتجاجية تملك درجة عليا من الإقناع والحشد الجماهيري؟ وأيها أكثر تهيؤاً للانمحاء والتراخي؟

هنا يقترح علينا علم النفس الاجتماعي أكثر من جواب لفهم الظاهرة، فأمام تنامي الاحتجاجات ذات البعد الجماهيري، قفزت إلى واجهة النقاش المعرفي وداخل أكثر من مطبخ علمي، أسئلة الانتقال من الاحتجاج بالمفرد على الاحتجاج بصيغة الجمع، وفي شكل انتفاضات وتمردات قد تنتهي بثورات تقطع مع الفائت كلياً. وعلى درب هذا التساؤل المعرفي ستظهر مقاربات فرويد وتارد وغوستاف لوبون من خلال كتابه الموسوم بسيكولوجية الجماهير، هذا بالإضافة إلى جان بودريار الذي نحت مفهوم الأغلبية الصامتة، وبول أدلمان الذي أنتج إنسان الجماهير، وسيرج موسكوفشي الذي انتهى إلى عصر الجماهير.

لقد كانت أكثر الأسئلة التهاباً في ظل هذه المشاريع والمقاربات الفكرية، متصلة بالسلوك الجماهيري، وعلاقة الأفراد والجماعات بالقادة والظروف التي تصنع الواقعة

الجماهيرية، والشروط التي تحدّد انبائها ومآلها، ولهذا بدت انشغالات هذه المباحث العلمية الجديدة أكثر أهمية ليس فقط بالنسبة للمحتجين الذين يرون أنفسهم وسلوكياتهم في مرآتها، ولكن بدرجة أكبر بالنسبة لمسير حقوق المجتمع، الذين باتوا في حاجة ماسة إلى التحكم في اندلاق الحركات الجماهيرية، خصوصاً مع شيوع الاحتجاج وسهولة انطلاق شراراته حتى من قلب التجمعات التأييدية والرياضية والاحتفائية.

يقول غوستاف لوبون: إن معدلات الانفعال عالية لدى الجمهير، لأنها تكون «مرتته في تعاطيها مع النسق ومستجداته إلى كل المحرضات التي تعكس تقلباتها المستمرة، ذلك أن دوافع القوة والهيمنة هي التي تحدّد مساراتها بعيداً عن القصدية»^(٣٢). فحتى الفرد لا يكاد يبين أثناء المد الجماهيري، ثمة عملية محو تحقيق بإرادته، ليجد نفسه منساقاً مع ما ينحته الفعل الجماهيري من ممارسات واتجاهات. فالتأثير في الجمهير لا يكون إلا بتوافر شرط «التأثير على عواطفها اللاواعية»^(٣٣).

وبالطبع فمن يقود الحركة الجماهيرية يتوجّب عليه استثمار هذه المعطيات باحترافية بالغة، فالحركات الجماهيرية مستعدة قبلاً للخضوع لقائد قادر على صناعة المعتقد وتنظيم الفعل وأجرائه واقعياً، فعن طريق «التأكيد والتكرار والعدوى والهيبة الشخصية»^(٣٤)، يتمكن القائد المفترض من التحكم في الجمهور، لكن هل بمقدور الآخر الذي تتوجّه إليه احتجاجات الجمهير أو خروجها العفوي، أن يتحكم في مساراتها؟ وهل يمكنه فعلاً تحجيم حركتها وتوجيهها نحو أهداف الشرعة التكريس؟

إن الحركات الاحتجاجية الجماهيرية تندلع غالباً في لحظات الاختلال والأزمة العالية التوتر، ففي اللحظة التي تتعارض فيها بشكل خانق مصالح المحافظة والتكريس مع رهانات التغيير والتجاوز، ولا تصير عمليات الاحتواء أو التطبيع أو حتى التهميش مفيدة في شيء، حينئذ يكون كل تجمع جماهيري قابلاً للممارسة الاحتجاج، ولو كان التجمع من أجل الاحتفاء، تماماً كما هو الأمر بالنسبة لجمهير كرة القدم.

والواقع أن الأنساق التي تختزن في حقولها مؤشرات الأزمة، نجدها تستشعر الخطر دائماً من التجمعات الجماهيرية، ولهذا تهرع إلى تطويقها واستعراض عضلاتها الأمنية في وجهها، هذا في أحسن الأحوال، إن لم تكن قد منعت انوجادها ولم ترخص لها منذ البدء.

إن الجمهير المحتجة لا تتحرك في الغالب وفق خطة معدة سلفاً، وحتى إن وجدت

(٣٢) غوستاف لوبون، سيكولوجية الجمهير، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٧٦.

هذه الخطوة، فإنه لا يتم الانضباط إليها كلية، إنها تتحرك منهجسة بالتجاوز والانتهاز من شروط اللحظة الراهنة، أملاً في صياغة غد مختلف. وعلى طول هذا التحرك، تطفو إلى السطح كل الخبرات المكبوتة بفعل القمع والتهميش، والتي كانت تتحين الفرص للتعبير عن ذاتيتها، لينطلق مسلسل من العنف المضاد بدءاً من ترديد الشعارات «المهذبة» إلى الأخرى النابية فالتخريب وإضرار النار والنهب، وذلك تبعاً لمولدات الاحتجاج وظروف تطوره وأشكال مواجهته من طرف مدبري الحقول المجتمعية.

فالحركة الاحتجاجية ذات البعد الجماهيري تُمهّد للثورة في حالة النجاح، إنها نقطة البدء في تنفيذ المشروع الثوري، وبغض النظر عن معطيات الفشل والتحجيم الذاتي أو الموضوعي، فإنها تظل من أبلغ من المؤشرات الدالة على الاختلال والأزمة العارمة التي تعترى تفاصيل النسق. كما أنه بمقدورها أن تتحوّل إلى حركة اجتماعية مستمرة في حالات أخرى من نجاعة التوجيه والاحتواء.

إن ما تم تحصيله في هذا المقام من نقاش حول سيورة الفعل الاحتجاجي في ظل الأزمة وشرط التوازن، وكذا عبر تتبع أقوى لحظاته، ليقود مباشرة إلى طرح سؤال الانتقال من الاحتجاج العفوي إلى الحركة الاجتماعية المستمرة والمؤثرة، فلماذا يتعثر الانتقال إلى هذا المستوى من الفعل في عدد من التجارب الاحتجاجية؟ ولماذا يكون الانتقال مشوهاً ومعطوباً في ظل تجارب أخرى؟

ربما تنتهي بنا مرافقة وملاحظة الربيع العربي إلى تخمين الجواب المحتمل، فإعمال النظر في الاحتجاج العربي من الأمس إلى اليوم، قد يفيد في مقارنة سؤال الأفق المغلق أو المعطوب.

الخطاب الإعلامي..

السلطة والعدالة

الدكتور الناصر عمارة*

□ مدخل

إن «السلطة» مفهومٌ يتمُّ تصوُّره، في سياقات أيديولوجية مختلفة، بوصفه طفرة اجتماعية مَرَضِيَّة عندما يُنظر إليها كونه وسيلة للإخضاع والهيمنة باستعمال القوة المشروعة لها. بينما تنظر السلطة إلى طبيعة وجودها بوصفها إفرازاً طبيعياً لحركة التنظيم الاجتماعي، ومنه فإنه وجودٌ «عادل» بالمعنى الأخلاقي والمعنى القانوني، وكل الممارسات الصادرة عن السلطة هي تعبيرات طبيعية عن تجلّي النظام الاجتماعي وحركية بنياته.

وعليه ظهر الجدل في فكرة نشوء السلطة مع تبلور مفهوم الدولة بشكله الحديث، فقد لاحظ برتراند راسل أنه «ومنذ القرن الخامس عشر وحتى اليوم استمرت سلطة الدولة على الفرد تزايد، كنتيجة لاختراع ملح البارود في الدرجة الأولى.

وكما قدّس معظم رجال القانون، في أزمنة الفوضى الأولى، فكذلك كان ينمو هنالك ميل لتقديس الحرية في فترة تزايد سلطة الدولة. لقد كان

* أستاذ وباحث، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم - الجزائر.

للقرين الثامن عشر والتاسع عشر حظ لا بأس به من النجاح في زيادة سلطة الدولة إلى الحد الضروري لحفظ النظام، وترك مقدار كبير من الحرية»^(١).

مما يعني إخضاع مفهوم السلطة لمساءلة عقلانية تُحدّد شكل وجوده بالقياس إلى جدارة فكرة السلطة في أن تؤسس منظومة اجتماعية عادلة.

إن عقلنة مفهوم السلطة لا يعني تبرير الخضوع الأعمى، بل يعني تحويل منظورها الأيديولوجي إلى منظور عقلاني وعملي، لأنه «بالتأكيد أن السلطة تكون في البدء من نصيب بعض الأشخاص، لكن سلطة الأشخاص لا تجد علّتها في الخضوع والتخلي عن العقل، إنما في الاعتراف والمعرفة - معرفة أن الآخر متفوق في إطلاق الحكم - وبعد النظر، ولهذا فإن حكمه يكون سبّاقاً ومتقدماً، ذلك يعني أن له الأولوية قبل الحكم الشخصي، فهي إذن تقوم على الاعتراف، ومن هذه الناحية فهي عمل من أعمال العقل الذي يعرف حدوده فيثق بإدراك الآخر وفطنته. إن السلطة لا علاقة مباشرة لها بالطاعة، إنما بالمعرفة»^(٢)، ولذلك يجب أن توضع فكرة السلطة في سياقها العقلاني والمعرفي حتى يتم فهم ارتباطها ببنيات المجتمع من جهة واستخدامها للقوة (الطبيعية والقانونية) من جهة أخرى.

ومن خلال ما تقدّم فإن السؤال حول شرعية السلطة (السياسية) في الدولة الحديثة يتخذ أشكالاً أيديولوجية متعددة تتقاطع في محور تحقيق العدالة كمحكّ لكل سلطة تريد شرعنة وجودها عقلياً وسياسياً^(٣).

ولكن البحث في الأصل يقود إلى «أن السلطة لا تنشئ الخضوع، بل إن الهدف الاجتماعي الذي تمثله السلطة هو الذي يدعم هذا الخضوع ويؤيده، والسلطة، وإن كانت تجد بذرتها في القوة باعتبارها امتداداً للقوة الطبيعية الجسدية والعقلية التي تسمح بإخضاع الغير لصاحب هذه القوة فإنها بذلك تقوم على القهر، غير أنه ثبت أنها لا تكون إلا إذا قامت على الرضا»^(٤).

(١) برتراند راسل، «السلطة والفرد»، تعريب: شاهر الحمود، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٦١، ص ٤٩٦.

(2) Gadamer, Hans George, « Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique » ; trad. Pierre Fruchon et autres, Seuil, 1996, P : 300.

(٣) ينظر في هذا الإطار الحوار الشهير بين ميشال فوكو ونعوم شومسكي حول «العدالة ضد السلطة» من خلال المقاربات الفلسفية التي أفرزها هذا الحوار حول التحولات الأساسية لهذين المفهومين بالنسبة لنمو المجتمع المعاصر. ينظر:

- Michel Foucault et Noam Chomsky, «De la nature humaine: justice contre pouvoir», L'Herne, coll. « Les Cahiers de l'Herne », Paris, 2007.

(٤) حسن الحسن، «الدولة الحديثة، إعلام واستعلام»، بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٦.

فالسُّلطة تشتمل على مبدأ الاعتراف الضمني بالقوة والتفوق السياسي وفق منظور عقلائي وهو ما ندعوه بالرضا الذي يكون مصدر شرعيتها ويضمن حريتها في التصرف في مواجهة الآخرين. وعندما يتم فهم مبدأ اشتغال السُّلطة وفق هذه الأسس العقلانية، فإن مناقشة الإشكاليات المرتبطة بها (الشرعية، العدالة، القانون، العنف...) تتجه إلى حلّ العضلات الاجتماعية في منظور عملي وواقعي.

إذا كانت السُّلطة (السياسية) تستند إلى القانون - بوصفه عقداً واتفاقاً مع المجتمع - لتستمد منه شرعيتها، فإنها تواجه مشكلة العدالة التي تنخر جوهر السُّلطة أخلاقياً وعقلائياً، حينما يُنظر إلى الإخضاع للأوامر على أنها قمع وظلم واستعمال غير معقول للقوة. ويقوم الإعلام - بوصفه ناطقاً باسم الرأي العام والجمهور - بتوجيه هذا النقد إلى السُّلطة، غير أننا سنعالج علاقة السُّلطة بالإعلام من خلال فكرة العدالة نفسها، أي بالبحث عن قيمة العدالة في ادّعاء الخطاب الإعلامي بلا عدالة السُّلطة وقهرها وتعسفها اللاعقلاني واللاقانوني.

إن العلاقة بين الإعلام والسُّلطة علاقة مشحونة بقيم غير ثابتة، بحيث يمكن رؤية وجود أحدهما من خلال منظور الآخر بوصفه وجوداً أيديولوجياً، وهذا ما يقود إلى حالات الصراع والجدل واستخدام أدوات الضغط للتطويع (سنّ السُّلطة للقوانين والعقوبات التي تحاصر العمل الإعلامي) واستخدام أدوات الضغط (التحقيقات السياسية والاقتصادية...).

إذا كانت الدراسات النقدية في مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية قد خصصت جانباً كبيراً من البحث لدراسة السُّلطة وممارستها التعسفية ضد الإعلام، فإن الزاوية الأخرى للنقد - الخطاب الإعلامي - تبقى بعيدة عن المجهر النقدي - النظري بفضل الحصانة الأيديولوجية التي توفرها القدرات الاتصالية والإمكانات الإعلامية وهي الزاوية المحتمية في الأزواج الإعلامية (التضليل / الصدق)، (التعتيم / التحقيق)، (التلاعب / المصادقية)... بالإضافة إلى الآليات الإعلامية المرنة كسبر الآراء، قياس الرأي العام، الصورة الصحفية...

هل يمكن أن نعتبر مقولات الخطاب الإعلامي حول «رقابة السُّلطة وقمعها»، «حرية الصحافة»، «حرية التعبير»...، رسائل أيديولوجية تعبّر عن الإفلاس القيمي للخطاب الإعلامي^(٥)، أم أنها تعبير عن لا عدالة السُّلطة وتحليلات تعسفها؟

أليست هذه الأشكال هي محاولات تجاوز إخفاق الخطاب الإعلامي في تجديد

(٥) المقصود بالخطاب الإعلامي مجموعة الأطروحات الكبرى التي تشترك فيها جميع وسائل الإعلام وتدفع بها إلى واجهة الصراع السياسي والأيديولوجي، ومنه يستقل بخصائصه الخطائية كأى خطاب آخر معرفي، سياسي، ديني...

نفسه، وتحقيق أبعاده التي يفترض أنها تبرر مشروعية وجوده؟ وهل فقد الخطاب الإعلامي مصادر الإقناع وكسب ثقة المتلقي، فاخترع صراعاً وهمياً دونكيشوتياً بينه وبين السلطة؟ وشكل سلطة موازية واحتمى خلف مفهوم العدالة ليبر سلوكة السلطوي بوصفه مصدرراً للأوامر وإخضاع الجمهور بأشكال مختلفة عن السلطة السياسية؟

□ تجليات العدالة في علاقة السلطة بالخطاب الإعلامي

لقد دفعت تحديات البقاء والمنافسة الإعلامية بالخطاب الإعلامي إلى إنتاج آليات للمقاومة من بينها اللعب^(٦) كنشاط استعاري للانفلات من قبضة السلطة السياسية وسلطة القوانين والتشريعات التي تحد من العمل الإعلامي (كقوانين عقوبات القذف في التشريعات الدولية) أو للتلميح لمعارضة سياسية تختبئ وراء التحقيقات الاقتصادية (كقضايا الفساد وغيرها..). والسجلات الثقافية والفكرية التي تقوّض الأطروحات السياسية الكبرى للسلطة. لذلك تتكرر العبارة الشهيرة «الكرة في مرمى السلطة»، أو يضع هذا الخطاب نفسه في مقام السلطة عندما يسمي نفسه باسم «السلطة الرابعة» في محاولة الحصول على مكان في الخريطة السياسية والاجتماعية والاقتراب من مصادر القرار وبؤر الريع والثروة.

ومنه تكون الأيديولوجيا التي توجه الخطاب الإعلامي، هي تلك التي تحاول تمويل وجوده معنوياً من خلال تحويل الرأي العام^(٧) إلى مناصرين في نشاط اللعب مع الأشكال المختلفة للسلطة، متخذة من جمهور وسائل الإعلام درعاً بشرياً معنوياً للتصدي لضربات السلطة السياسية. وعندها تتحول هذه الأيديولوجيا إلى سلطة داخلية لا يمكن الإفلات من هيمنتها، لأنها فعلٌ محايثٌ immanent لشكل الوجود للخطاب الإعلامي وجوهرٌ في بنيته وتكوينه، لأن الملاحظ لطرق نشوء وتكوين وسائل الإعلام في العالم يرى بوضوح، من خلال ظهورها المفاجئ، أن معظم هذه الوسائل هي وليدة لحظة أيديولوجية - بالمعنى السلبي للكلمة - إما كردة فعل سياسية على قرارات ما، أو مرافقة لظروف اجتماعية واقتصادية بغرض انتهاز

(٦) اللعب بمعناه الفلسفي أي نشاط لغوي في تمثيل المعاني.

(٧) من المهم الإشارة هنا إلى كتاب هابرماس «الميدان العام» الذي هو دراسة للدعاية والإعلام كوسيلة فعالة من وسائل هيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية بحيث تسهم في تكون رأي عام يوازي أهدافها على الدوام ولا تسمح لهذا الرأي بأن يتعارض مع برنامجها العام في السيطرة، ومنه يكون تعبير «الرأي العام» من الموضوعات الغامضة التي يحدد لها هابرماس أبعاداً جديدة في اللغة بين جمهور الرأي ورأي الجمهور ومدى شرعية هذا الرأي أو مصداقية الجمهور الذي يكونه ويقدمه على أنه ذات فعال.

انظر في هذا المجال:

- (Jürgen Habermas, « l'Espace public : archéologie de la publicité comme constitutive de la société bourgeoise » ; traduit par Marc B. de Launa., Payot ; Paris, 1978.)

فرص التحول السياسي للسلطة وما تقدمه من تسهيل واسترضاء للخصوم السياسيين بغرض صناعة شرعية مبدئية، أو للضغط الإعلامي بهدف اقتسام الحصص الانتخابية أو الربعية.

وعليه تتحول الرقابة على هذا الخطاب إلى فعل مشاغب يحاول العبث بالنظام الدفاعي للأيديولوجية المحتمية داخل أسوار وسائل الإعلام والتي توصف أهمها بأنها ثقيلة (كالتلفزيون)^(٨). مما جعل الخطاب الإعلامي يستغل مسألة الرقابة والتقييد في صناعة خيال بطولي وشعبي منتج للتعبئة الجماهيرية من جهة، ومنتج لأوراق الضغط لدى الهيئات الدولية لحقوق الإنسان وحماية الصحفيين.

□ الخطاب الإعلامي وبنيات السلطة المضادة

إن أهم البنيات المشكّلة للسلطة المضادة في الخطاب الإعلامي هي تلك التي تدخل في صميم تكوين القوة التي يستمد منها هذا الخطاب قدرته على المناورة والتفاوض مع السلطة السياسية، والكشف عن هذه البنيات إنما يقود بالأساس إلى الكشف عن حقيقة العدالة في الحوار والجدل الدائر بين السلطة السياسية في الدولة الحديثة والخطاب الإعلامي، ومن بين هذه البنيات:

أ- البنية الحكائية المخيالية من خلال تصوير الصحافة تصويراً بطولياً مقدساً وهذا يدخل في صميم الصناعة الإعلامية، إذ وضمن مخياله الإعلامي يجعل من الصحفي بطلاً فوق العادة، مجرداً إياه من خصائصه الشخصية والمهنية^(٩)، وواسماً إياه بعبارات «جنود الخفاء»، «مهنة المتاعب»، «مهنة الموت»، «صحافيون شهداء»... وبذلك تستمد أيديولوجيا الخطاب الإعلامي شرعيتها من تاريخ الصحفيين بوصفهم شهداء، وهو ما جعلهم يتحولون عن طابع عملهم الحقيقي ليصبح عملاً بطولياً بلا حدود كفضاء مفتوح ومقدس، حيث تعتبر الحوادث والعقوبات التي يتعرضون لها أثناء أداء مهامهم -في أدبيات هذا الخطاب- أشكالاً من القهر والقمع والتعسف، بينما هي في مهن أخرى -كالطب مثلاً- أخطاء مهنية لها درجاتها وعقوباتها وأطرها القانونية والأخلاقية.

(٨) إنه مما يزيد الخطاب الإعلامي عتامة على أيديولوجيته هو احتماؤه وراء أسوار وسائل الإعلام التي تشكل حصانة سياسية واجتماعية لما يقوله هذا الخطاب، ليس لقوة الطرح في عرضها للأفكار والقضايا، ولكن لما تمارسه من تهديد إعلامي بفضل قدراتها على التضليل والدعاية والتعبئة، إضافة إلى الحصانة القانونية من خلال المادة ١٩ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في «الحق في التماس المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين من خلال أي من وسائط الإعلام».

(٩) جاء في رسالة الأمين العام للأمم المتحدة سنة ٢٠٠٥ بمناسبة اليوم العالمي لحرية الصحافة، العبارات التالية: «يعمل الصحفيون دوماً في الخطوط الأمامية لرصد الأحداث التاريخية وتحليلها يمنحونها شكلاً، ويقدمون لنا مادة حية عن حياتنا، وأدواتهم الكلمات والصور وعقيدتهم حرية التعبير، وتمدنا جهودهم جميعاً بالقوة، أفراداً ومجتمعات على حد سواء».

ب- البنية الدونكيشوتية التوهمية من خلال توهم الصراع وصناعة السلطات المعادية، وهذا يدخل في صميم الوظيفة التاريخية للإعلام المبدئية كتسيير للدعاية الحربية وإيهام العدو والتضليل، ومنه يكون الإعلام قائداً لمعركة توهمية وخلفه جمهور الرأي العام لمصارعة طواحين القيم السياسية التي تتقلب على محاور المصالح والبرامج الأيديولوجية الخرافية.

ج- البنية اللعبة من خلال التمثيل اللعبي لأشكال الصراع مع السلطة ومنه القدرة على إعادة بناء قواعد لعبة الصراع بما يخدم مصالح الإعلام التي تنبني أساساً - وخلافاً للإعلام الغربي - على قاعدة البقاء وتجنب المسح السلطوي لوجود وسائل الإعلام أو تقزيم دورها.

د- البنية التقديسية الأسطورية في تصوير المهام والوظائف الإعلامية في تنمية الوعي السياسي والاجتماعي ونقل المعلومة... تصويراً يقفز على الوقائع والأحداث ويعطي للحقائق هوامش غير حقيقية بما يسمح بالمناورة والتحرك والانقلاب على الحقائق المنقولة نفسها.

وتجتمع هذه البنيات في رسم ملامح أيديولوجية مكثفة تقوم بتصوير السلطة الرقابية بصورة المستبد الذي يجانب الصواب دائماً ويخطئ العقل كثيراً، «وعلى هذا النحو، فإن الاعتراف بالسلطة مرتبط دائماً بفكرة أن ما تقوله السلطة ليس تعسفاً لا عقلانياً، إنها يمكن أن يعترف من حيث المبدأ ويفهم. وجوهر السلطة، التي يطالب بها المرء والمسؤول والمختص على هذا الفهم بالتحديد، والأحكام التي يطلقونها تكون في الواقع مشروعة من خلال الشخص نفسه، وتنفيذها يتطلب تحيزاً للشخص الذي يطلقها»⁽¹⁰⁾.

وعليه فإن النشاط الرقابي الممارس على الصحافة هو امتداد لرقابة الأب على أبنائه والأستاذ على طلبته والمدير على عماله.. أي أنها بنية أصيلة في المجتمع وليست ظاهرة مَرَضِيَّة تستوجب الدفاع والمعارضة وافترض الصراع.

إن الكثافة الأيديولوجية التي تفصل بين السلطة الخارجية، التي يعتبرها الخطاب الإعلامي طرفاً في الصراع، والسلطة الداخلية التي تهيمن على اللغة والرمز والصورة.. في هذا الخطاب، هذه الكثافة تحجب وتغطي الحقيقة الإعلامية، إنها تمارس التعتيم على مصادرها وتطالب بحرية الكشف عن مصادر الظواهر والأحداث التي تتخذها مادة لها.

إن مفهوم الحرية كما قدمه الخطاب الأنواري (عصر الأنوار الأوروبي)، قد خضع لمراجعة نقدية شاملة - خصوصاً مع مدرسة فرنكفورت والتأويلية المعاصرة - وكشفت هذه المراجعة عن جوهر السلطة وحقيقتها وارتباطها بمعنى الحرية، إذ «ليس الخط من شأن السلطة برمتها هو الحكم المسبق الذي رسّخه عصر التنوير الأوروبي، بل إنه أدى كذلك

(10) Gadamer, « Vérité et Méthode », op.cit, PP : 102 - 105.

إلى تشويه مفهوم السلطة نفسه، فعلى أساس المفهوم التنويري للعقل والحرية تحوّل مفهوم السلطة إلى النقيض المطلق للحرية والعقل، أي إلى الطاعة العمياء، وهذا هو المعنى الذي نعرفه من خلال لغة النقد المتداولة الموجهة ضد الدكتاتوريات الحديثة^(١١).

وعليه فإن اعتبار السلطة طرفاً في الصراع ضد الحرية الصحافية هو اعتبار وهمي لا يخدم الحقيقة التي يطالب بها الرأي العام، بل يدفع بالخطاب الإعلامي إلى التآكل والاتجاه نحو العدمية.

وبناء على ذلك، فإن الإعلام ما يزال يتغذى على حياة السلطة نفسها ويعيش على المادة الإخبارية التي تولدها التفاعلات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للسلطة، وبذلك فإن الضعف والوهن الاستراتيجي لبنية السلطة يتسرب عبر المادة الإعلامية إلى الخطاب الإعلامي ويتلون بلون الأخبار والتحقيقات والصور الصحفية و يقزّم الأبعاد الحقيقية للحقائق الإعلامية، مما يؤكد أنه لا حياة لهذا الخطاب خارج السلطة، حيث يصبح الصراع معها جزءاً من تغذيته واستمراره واستمالة الرأي العام.

□ نهاية الدولة الفاضلة

قد يقول معترض: إن إعادة الاعتبار للسلطة، بهذا المعنى، هو تكريس للقمع والاستبداد الناتج عن هيمنة القانون والتعسف في استخدامه وتبرير ذلك عقلاً^(١٢). وأن الصراع السلطوي الإعلامي هو صراع حقيقي في مرحلة التأسيس للدولة الفاضلة. ولكن

(11) Gadamer, op.cit, P : 105.

(١٢) لقد وضع بول ريكور في كتابه «العادل، العدالة وفشلها» تصور مسألة الاختلال العقلاني (الاختراق والتجاوز) الذي يتأسس عليه القانون المعاصر والمنظومة السياسية عموماً، والذي أدى إلى تفاقم الجريمة والتفكك الاجتماعي والفقر الروحي للنظام الاجتماعي المعاصر، وهذا بناء قاعدة عقاب المجرم على تصور عقلائي مغلق، كثيف قانونياً لكنه فارغ روحياً وظالم واقعياً، وهنا سيكون فشل العدالة (كممارسة) نتيجة لفشل العقلانية (كتجريد).

وهنا يعمل ريكور على تصحيح التصور العقلاني للعدالة الموروث عن المنطق الديالكتيكي الهيجلي والمنطق الترنسندنتالي الكانطي اللذين يعتمدان على «منطق البشر في التعادل والتساوي بين العقاب والخطأ أو المخالفة وهو قانون يسميه ريكور بـ: «قانون البشر البربري»، والذي يختلف عن منطق الإله الذي هو منطق زيادة excès وفيض surabondance، ففي منطق البشر خطيئة، قانون وموت، وفي منطق الإله، منطق الزيادة والفيض، عذر، عفو وحياة.. أما السؤال عن إمكانية العيش، اليوم، وفق منطق الزيادة والفيض - يقول ريكور - فإنه يمكننا إعطاؤه علامات محسوسة».

Paul Ricœur, « Le juste, la justice et son échec » ; Editions de L'Herne, Paris, 2005.

(تُراجع في هذا الصدد أيضاً مقال ريكور: «منطق التعادل ومنطق الفيض، Equivalence et surabondance : les deux logiques»، في مجلة Esprit، عدد خاص بفلسفة بول ريكور، عدد ٣٢٣، مارس - أبريل، باريس، ٢٠٠٦، ص ص ١٦٣-١٦٩).

هل هذا الحكم عادلٌ حتى لكأنها يصبح مرادفاً للفظ السلطة؟؟ وعلى هذا فالافتراض مبنيٌّ على التوسل بما يفرزه الخطاب الإعلامي ضمن الفضاء الإيديولوجي للدعاية والتضليل.. ويكون الاعتراض على اعتبارنا للإفلاس القيمي للخطاب الإعلامي أمراً ممكناً، ويكون من جهة أن هذا الخطاب لا يملك قيمة خاصة به بل إنه قناة فقط لحمل القيم التي ينتجها رأي الجمهور والمجتمع والسلطة.. لكن ذلك لا يثبت لأوجه هي:

أن الخط السياسي الإعلامي يتحول إلى معيار قيمي خاضع للرهانات والتحديات السياسية والصراعات الإيديولوجية مع السلطة. والانفصال التدريجي الظاهر بين الخطاب الإعلامي والرأي العام، يجعل من القيم - التي يفترض أن يكون هذا الخطاب حاملاً لها - قيمةً مستقلة وثابتة في بنياته الأساسية وملازمة لتوجهاته الإيديولوجية.

إن دور الضحية الذي يلعبه الإعلام يبرهن على أن الخطاب الإعلامي لا يعكس ولا يعبر عن قاعدته الجماهيرية التي تشكل روافده المادية (الإشهار) وروافده المعنوية (رأي عام معبأ)، وإلا كيف يدعي هذا الخطاب وقوعه تحت القهر والقمع والرقابة...؟ ومعه الرأي العام الذي يستمد منه رأسماله الخطابي؟

وبرفع هذه الاعتراضات ودحضها فإننا نكون أمام نهاية الدولة الفاضلة كتصور طوباوي يؤطر مفهوم العدالة في علاقة السلطة السياسية بمختلف التجليات الاجتماعية والخطابات المختلفة التي يفرزها.

إن الهدف من هذا التحليل هو فتح النقد المعرفي لعلاقة السلطة بالخطاب الإعلامي على زواياه المختلفة للخروج من الرؤية الدفاعية لمختلف الخطابات الإيديولوجية التي تخفي تحتها الإمكانيات والحلول التي بإمكانها تعرية الحقائق وكشف المستورات والاقتراب من الواقع وتلمس شروحه وتصدعائه الثاوية في مقولاته وخطاباته، منطلق تشرذمه ومبررات وحدته... وكل رؤية من زاوية واحدة هي قفزٌ فوق كل ذلك كله أو هي حالة من حالات اللامعالة.

الحقيقة وطرق التفكير

في الفكر الغربي الحديث

نادية بودراع*

□ مقدمة إشكالية

يكاد يتراوح القول في الدراسات المابعد حداثة Post-modernité بين الاعتقاد بزوال وفناء القيم والمبادئ لوصولها مرحلة لم يعد يجدي الأخذ بها، وبين ضرورة مبادئها بهدف استبدالها بأخرى تبتعد عن فكرة الثبات وترتبط بالتغير، وهذا لإعادة بعثها كل مرة بما يتناسب والوضع الراهن، فكان الانطلاق من فكرة الاكتمال والتعالى هو السبب الذي أدّى إلى إيجاد مسافات بين الذات sujet والموضوع objet وبين الموضوعات بعضها ببعض، فأتسعت الهوة بين الدال signifié والمدلول signifiant وتلك هي الثغرات والفجوات التي يؤدي تجاهلها إلى انهيار مملكة القيمة، بمجرد محاولة التّطابق معها ومقاربتها حدّاً تتعيّن فيه الحدود التي تدعي امتلاك الحقيقة واستيعاب المدلول بما هو فيض لا ينضب واتّساع لا يكتمل ومباعدة يظل فيها المدلول مؤجلاً. ورغم الهوة التي تقيمها الدراسات المابعد حداثة مع الدراسات الحداثيّة modernité إلّا أنّ مشروع التّجاوز لم يستقم إلّا بالانطلاق من الرّكيزة الأولى التي قامت

* أستاذة بقسم اللغة العربيّة وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة سطيف ٢ - الجزائر.

عليها اللسانيات linguistiques إذ أكدت على التّمحور حول اللغة langue دون اللّجوء إلى العوامل الخارجية التي ارتبطت بالمناهج السيّاقية، وكانت الاعتبارية بين الدّالّ signifié والمدلول signifiant أحد أهمّ العلاقات التي تأسّست عليها اللسانيات مع فردناند دي سوسير f. desaussure، سبب الرّيبة والشكّ doute في مصداقية العلاقة التي تربط بينهما، وهو ما أوجد طرقاً جديدة تتعدّى النظرة السّطحية مع علم اللغة إلى البحث في عالم المعنى le sens بما هو مجموعة إمكانيات يصعب حصرها ويتعذر التّحكم في أطرافها لاختلافها وتباينها.

وهذا ما قالت به الدّراسات التّأويلية hermeneutique إذ اعتبرت أن النّص texte le يخضع للفهم الدّاني في حين يباعد التّفكير أو الفهم الموضوعي، فيكون البحث عن المعنى، بوصفه صورة للحقيقة أهمّ عامل ساعد على التجاوز الذي طال المناهج فامتنع معه الوصول إلى مقاربة تتحدّد بها معالم الحقيقة la vérité، فالتدرج الذي سار على إثره التّفكير تنوّع وتعدّد بتعدّد الطرق التي يؤدي اتّباعها إلى مقاربة أبعاد الحقيقة، وهذا ما أكّدته الآراء التي حيكت حول الحقيقة، من اعتبارها كل ارتباط بوضوح وتجلّ كما أقرّه العقل المنطقي logique، إلى التّحجب والتّستر وضرورة الكشف الذي قالت به الدّراسات القبليّة apriori مع اليونانيين وكذلك مع مفاهيم الحقيقة كما أوردها هايدغر M. Heideiger.

والرّغبة في مقاربة أبعاد الحقيقة تمحورت حول التّفكير الإنساني الذي هو مركز تعود إليه أسباب الوعي بالوجود، كان نتيجة العجز الذي أكّد عليه الاعتقاد الغيبي والماورائي meta-physique الذي ارتبطت على أيامه الحقيقة بالوهم والخرافة، وكل المفاهيم التي تبتعد عن العقل الذي يتصل بالإدراك البشري وفي المقابل تتعلّق بالقوى الغيبية. والقول بتدرج الفكر على هذا المنوال قد صاحب العالم الغربي دون غيره لارتباطه بأهم المنعرجات التي وجهت التّفكير البشري من طور السّذاجة إلى اليقين، ثم خرق هذا الأخير للبحث عن الأبعاد المحتملة والممكنة وكذا الغائبة والمؤجلة. وهذا ما صاحب تجاوز العقل بما هو صورة للوعي وإرادة الكشف عن مناطق الخفية والمهمشة، التي أحال إليها اللاّشعور من خلال انفتاحه على العوالم المجهولة والمهمشة في الإنسان، هذا الكائن الذي سبق وأكّد ريادته ديكارت R. Descartes بقوله: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فكانت الدّات المفكرة طريق الوصول إلى الحقيقة من خلال اقتدائها بنظام العقل المنطقي، الذي هو عبارة عن مجموعة قواعد ونظم تجمع الأسباب فتؤدي إلى نتائج مضبوطة حقاً، ولهذا ارتبط التّفكير العلمي بالعقل لاستناده إلى المحسوس والملموس وكذا العمليات العقلية التي تتخذ من العيّنة ركيزة بهدف الوصول إلى الحقيقة.

ومنه كان التّفكير مقسماً حسب التّعاقب الزّمني إلى تفكير مرتبط بالعصور القديمة

وقد سمي بالتفكير الكلاسيكي أو التقليدي classique، والتفكير الذي ارتبط بعصر النهضة وهو ما اصطلح على تسميته بالتفكير الحدائي^(١) modernité، وبعدها يتجاوز الإنسان هذه المراحل إلى التفكير الما بعد حدائي^(٢) pot-modernité وهو التفكير الذي يحاول ضرب المراكز التي انبنى عليها الفكر سابقاً.

□ أولاً: التفكير الماورائي (Pensée Meta-physique)

إنّ الإنسان البدائي ارتبط منذ عهده الأوّل بالتفكير الأسطوري myth والغيبى، ومبعث هذا هو التهميش الذي طال العقل الإنساني، فكانت الخرافة هي أنجع الأجوبة التي يمكن أن تملأ الفراغ الذي يعم ذهن الإنسان فيشكل الفجوة بينه وبين محيطه، ومن هذا المنطلق «في وسع المخيلة إفراز هذيان كثير حين هي ليست تحت سلطة العقل والمنطق»^(٣)، فكان الوهم في التفكير أسبق من العقل ومرحلة أولى يتكئ عليها التفكير في تفسير الكون حوله، وابتكار العلاقة التي تجمعهم بمحيطه.

وهذا ما يفسّر تعلق الإنسان دائماً بشيء غائب أو مؤجل، يشعر معه أنّه مرتبط بقوة أعلى وأعظم منه، يخافها فيرتدع ويطيعها فتؤمنه من مخاوفه وتلك هي مبررات الوجود الغيبى والتفكير الماورائي عند الإنسان، وعلى هذا الأساس كثيراً ما تنسج الأساطير حول

(١) الحداثة: «رأت الحداثة أنّ مثل هذا المشروع لا يتم ما لم يقطع الإنسان صلته بالماضي ويتم باللحظة الزّاهنة العابرة، أي بالتجربة الإنسانية كما هي في لحظتها الآنية، وهكذا احتفت الحداثة بالصّيرورة المستمرة المشكّلة أبداً وغير المستقرة على كل حال، لكنّها أيضاً كانت تسعى في المقابل إلى إرساء الثّوابت القارة التي تحكم الإنسان وتحكم تجربته كما تحكم الصّيرورة الثقافية فتفسّر المتغيّرات العابرة وتمنح مشروعية تبريرية عقلانية لحالة الفوضى التي تتسم بها التجربة الآنية، ومن هنا جاء التّقابل الضّدي بين الثّابت والمتحوّل كإمكانية تفسير التّناقض الواضح بين اللّحظة العابرة والقانون الثّابت الذي يتحكّم بها ويمنحها نظاماً مستقراً أبدياً» نقلاً عن: ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، ط: ٣، ٢٠٠٢، ص ٢٢٥.

(٢) ما بعد الحداثة: «جاءت ما بعد الحداثة لتقلب مقولات الحداثة وفرضياتها تماماً، ليس هنالك ثمة ثابت يحكم المتحوّل وليس ثمة عقل يفسر تفسيراً غير متحيّز أوجه النشاط الثقافي البشري، كما لا وجود لثقافة عالية نخبوية وأخرى دنيوية جماهيرية، بل كل ما هنالك هو تشكيل مستمر لا يمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة على أنموذج متعال، وإنما يقبل التفسير فقط من داخله مما يجعل التفسير نفسه محكوماً بأشكال مادته الخاصة وليس نتيجة ثوابت لا تتحوّل أو تبدّل» ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص ٢٢٦، وإن اختلف التفسير في كل من الحداثة وما بعد الحداثة إلا أن الأصل في المصطلح أنّه يحوي كل المفاهيم التي لا تقبل التحديد كما تتجاوز كل المفاهيم التقليدية.

(٣) بيار غريمال: الميثولوجيا اليونانية، ترجمة: زغيب هنري، بيروت / باريس: منشورات العويدات، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٠٨.

أصل الكون ووضعه، فتكون المرجع référence الذي ينبغي العودة إليه من أجل الحصول على الحقيقة la vérité التي يحتويها هذا العالم الخرافي الذي لا يخضع لقوانين معينة كما يتعذر العودة فيها إلى مرجع غير المعتقد أو الأساطير التي تتعالى بطبيعتها عن التفسير، ببعدها عن الإدراك البشري. غير أنها تجمع بين القوى الخارقة التي تتعالى على القدرة البشرية فتتخذ منها ركيزة لتفسير الكون، في «الأساطير غالباً تدخل فيها قوى وكائنات أقوى وأرفع من البشر تدخل في نطاق الدين فتبدو عندها نظاماً شبه متماسك لتفسير الكون»^(٤)، إذ تكون المخيلة البشرية هي مصدر التصور الذي يسير على إثره الكون، فيقوم الوهم بالموازاة مع العقل بنسج الأساطير التي تتلاءم ومعتقداً معيناً، أو مساهراً للروح البشرية، وهذا ما يسد الفراغ الذي يشعر به إزاء العالم، ولا بد أن التفكير الغيبي لم يكن حكرًا على أمة بعينها لأنّه ارتبط منذ الأزل بكل المجتمعات البشرية على اختلافها لارتباطها بالتفسير الروحي ومحاولة إيجاد علاقة تجمع بين الإنسان بوصفه جسداً والروح التي لا يستقيم لها وجود دونها.

وتلك هي الأسباب التي أوجدت تفكيراً غيبياً ماورائياً، وأولى الفلسفات التي تمحورت حول هذا الاعتقاد هي البدايات الأولى للفلسفة philosophie والتي ارتبطت بكل من أرسطو Aristote وأفلاطون Platon، وقد دارت حول البحث في أصل الوجود الإنساني.

ولهذا ارتبطت الفلسفة في بدايتها بالبحث في الحيز الغيبي والماورائي للكون، وتجلي هذا البحث في العالم المثالي الذي وضع معالمه أفلاطون Platon عندما أكد الزيف الذي يلحق الواقع، والتشويه الذي تم على مستوى الأخلاق morale والفضيلة vertu أو الحقيقة بوصفها منتهى كل بحث فلسفي، فحدثت المباعدة بين الواقع والعالم المتعالي وانتسبت الحقيقة لهذا الأخير.

فتمحور البحث الوجودي حول الماورائيات meta-physique في «تعتبر الماورائيات والأنطولوجيا انطلاقاً من أرسطو بمثابة الفلسفة الأولى وذلك بقدر ما تبحث في أسس وفي أصول الوجود بما هو وجود، أما مدى موضوعاتها فهي: الوجود نفسه (أنطولوجيا)، الوجود الإلهي (فلسفة لاهوتية، النفس (علم النفس) وعلاقة الموجودات بالكل (كوسمولوجيا)»^(٥).

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

(٥) بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: الفلسفة أطلس - dtv، ترجمة: جورج كتورة، بيروت - لبنان: المكتبة الشارقة، ط ١، ١٩٩١، ص ١٣.

هذا عن التفكير الفلسفي في اليونان وقبل الميلاد، وعلى هامش هذه الحضارة لا يبرأ التفكير من المعتقد الماورائي والغيبى وخاصة في الحضارات التي اتكأت على المعتقد والديانة، فيتخلل الاعتقاد عندهم سيطرة الآلهة ووهم التفسير الخرافي.

إذ كان التفكير الديني عندهم باعثاً على التفكير الأسطوري الذي ظل يؤكّد كل طرف منهم على الآخر «تعود بدايات الفلسفة في الهند إلى الفيدا (العلوم) التي لا يمكن أن تُحدّد بدقة ظهورها من الناحية الزمنية، فالأجزاء الأقدم يمكن أن تعود إلى حوالي ١٥٠٠ سنة قبل المسيح في هذه الأسفار من الكتابات نجد جمعاً بين العالم الديني والعلم الأسطوري السائد في العصور السحيقة، وهي كتابات وضعت لتكون العدة الثقافية في يد الكاهن»^(٦).

فكانت الديانة religion عندهم باعثاً على التفكير الأسطوري ومسوّغة لاستحضار الآلهة، والسيطرة التي تولاها رجال الدين، في غير مكان، ورغم الإشارات التي أحال عليها استحداث اللوغوس^(٧) عند أرسطو Aristote بها هو إشارة للعقل إلا أن استخدامه كان بعيداً عن القدرات الإنسانية، فالتفكير السائد كان متمركزاً حول هذا العالم الغيبى الذي يكون التعلق به أمراً طبيعياً ما دام الإنسان يستشعر بداخله النقص ومردّه غموض العالم الذي يعيش فيه، إذ يخضع لإرادة غريبة تنأى بطبيعتها عن كل حضور حسي أو مادي مصدره الواقع.

ولعل التفكير الأسطوري والخرافي بما يفتحه من إمكانات قادراً على استيعاب واحتواء الأسئلة التي يطرحها حول نفسه والكون، وذلك هو سبب التهميش الذي طال الإنسان في بداية عهده بالعالم، إذ كان يعجز عن استيعاب واقعه إلا من خلال الاستعانة بالعالم الماورائي، فمهمة الإنسان هي التساؤل حول هذا الواقع وتترك الإجابة لتلك الأفكار الغريبة التي تطرحها الاعتقادات faiths الخرافية، ف«تطال المسائل الفلسفية كل إنسان، إن التفلسف من المهمات الأولية التي تقع على عاتق كل إنسان مسؤول، والفلسفة هي بالتالي عمل تنويري بالمعنى الشهير الذي وضعه كانط، التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي، والقصور هو عجز الإنسان عن أن يكون لنفسه عقلاً دون أن يستعين بسواه»^(٨).

(٦) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٧) اللوغوس logos: «أحد المفردات المعقدة متشعبة الدلالات والإيحاءات وتعود إلى الموروث الإغريقي فلسفة ولغة، بل إن اللفظ الإغريقي واللفظ العربي للمفردة يكاد يتوحد في كلمة لغة، وقد شاعت حديثاً مع تركيز جاك دريدا على ربطها بالتمركز» نقلاً عن: ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص ٢١٨.

(٨) بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: الفلسفة أطلس - dtv، ترجمة: جورج كتورة، ص

ولهذا تحورت بدايات التفكير أو الفلسفة حول محاولة استدراك العجز الذي يستشعره الإنسان والفجوة التي تفصله عن واقعه، فيلجأ إلى التساؤل، وليس مطلقاً هو ارتباط الفلسفة بالعقل كما يعتقد البعض ولكنها تبحث عن إجابات، من منطلق الخرق الذي تم على مستوى العالم الواقعي وعدم الاقتناع بصيرورة الكون، دون البحث عن تفسيرات لهذه الظواهر، ولعل التفكير بهذه الطريقة ظل سائداً حتى قرون مديدة في العالم الغربي.

وأبرز الصور التي تجلى من خلالها هذا التفكير هي فترة القرون الوسطى أو العصور الظلامية التي كانت المسيحية فيها سبب التمرکز حول العالم الماورائي أو الميتافيزيقي الذي تفسره الآلهة، وقد عبّر عن ذلك آباء الكنيسة، إذ المتفحص لهذه المرحلة التي امتدت خمسة عشر قرناً في تاريخ العالم الغربي، يجد أنها أكبر شاهد على التفكير بمقتضى العالم الغيبي، وما الأساطير التي حملها التاريخ سوى دليل على سداجة الفكر الغربي، وتمحوره حول القصص التي تحاول تفسير الكون والظواهر التي تبقى بانفصالها عن الذات البشرية مصدر العديد من التساؤلات التي تحتاج مخيلة بارعة في التصوير. يحاول الإنسان الجمع فيها بين الكون والقوى الغيبية التي تمثلها الآلهة، وهذا من خلال رسم الأساطير «فقد كانت الأسطورة فيما قبل حكاية ولم تكن حلاً لإشكال، إنها كانت تروي مجموعة الأعمال المنظمة التي كان يقوم بها الملك أو الإله، تلك الأعمال التي كانت الطقوس تحاول تشخيصها، فكأنها تعطي الأسطورة حلاً لسؤال ما يوضع، ولكن عند اليونان، حيث ازدهرت في المدينة أشكال جديدة للتنظيم السياسي، لم يتبق من التنظيم السابق إلا بقايا فقدت كل دلالة ومعنى، وعندما استقل النظام الطبيعي والحوادث الجوية (من أمطار ورياح وعواصف وصواعق) عن الوظيفة الملكية، فإنه لم يعد يفهم عن طريق ما تحكيه الأسطورة كما كان فيما قبل، بل أصبح يعرض نفسه في صيغة أسئلة، أصبح الجدل حولها مفتوحاً، وهاته الأسئلة (نشأة النظام الكوني وتفسير الظواهر الجوية) هي التي أصبحت تشكل في صياغتها الجديدة مادة التفكير الفلسفي في بدايته^(٩).

فكانت الأسطورة myth هي المفسر الوحيد للظواهر الكونية المتغيرة، والسبب الذي إليه يعزى الاطمئنان الذي كان يعيشه الإنسان في ضوء قوى الطبيعة القادرة على سحق الإنسان والتغلب عليه، فكان الوهم هو أولى الصور التي قاربت الحقيقة vérité la فحاولت القضاء بانتمائها إلى عالم الغيب بما هو عالم متعالٍ عن الإدراك البشري وكذا امتداد أبعاده بطريقة تشعر الإنسان بالقوة نتيجة تعلقه بقوة أكبر من الكون كله.

(٩) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة الحديثة.. نصوص مختارة، الدار البيضاء: إفريقيا شرق ٢٠٠٠، ط ٢، ٢٠١٠، ص ٢٥.

ورغم هذا الانجاز الذي أحدثه التعلّق بالعالم الغيبي، إلا أنّ العقل *raison* بما هو صفة لا تنفك عن الذات البشرية، لم يستسغ كثيراً من هذه الأساطير، لأنّها لم تستوعب كل مخاوف الإنسان ولم تجب على كل أسئلته التي يملئها التّغير الدائم في نظام الكون، ولعلّ هذا الفراغ الذي توسّط الأساطير ومظاهر الكون هو ما أرجأ الأسئلة وفق التّفكير الفلسفي، وأزاح التّمرّكز حول العالم الغيبي والماورائي لعدم اقتناع الإنسان بهذه التّفسيرات التي أصبح يرفضها العقل ولا يستسيغها أسباباً يسير وفقها الكون والطبيعة.

ورغم عدم جدوى الأساطير في تفسير الكون، إلا أنّ الأسئلة التي كان يؤجّل البحث عنها تظل مرتبطة بالعالم الماورائي، ومن هذا المنطلق لم يبرح التّفكير القديم عالم الميتافيزيقا على امتداد الحضارات واختلافها، وفي كل الحالات كان البحث في هذا العالم متجهاً إلى كشف أبعاد الحقيقة والتي كانت أداتها الفلسفة على اختلاف الأسئلة التي طرحتها والأجوبة التي تعلّقت بعالم الميتافيزيقا.

إلا أنّ هناك بعض الآراء التي تتحدّث عن تفكير بدائي وقبلي، أي متعلّق بالمرحلة السابقة للفلسفة، وهي المرحلة التي ارتبطت بالخطاب، بما هو إشارة على الوجود الأوّل، ففي البدء كانت الكلمة «في اليونان وفي أعقاب الحرب اليونانية الفارسية ظهرت حالة من الرخاء المتصاعد، كما برزت حاجة كبرى إلى تحصيل العلوم، وفي الوقت نفسه وبسبب من شكل الدولة الآخذ بالديمقراطية تنامت لدى المواطنين الإرادة على اكتساب ملكة التخاطب بشكل منمق»^(١٠)، فترتبط الحقيقة بالكلام *parole* أو الخطاب *discours*، وهذا التّفكير ارتبط بالنّظرة إلى العالم الواقعي، الذي طرح في ذاته الدّهشة والاعتراب لدى الإنسان الأوّل، وكان التّعود على هذه الصّور باعثاً على التّفكير الفلسفي الذي لا يقيم مع العالم نظرة سطحية، ولكن متسائلة غير مرتاحة، بهذا النّظام الذي يعجز عن تفسيره إذا اكتفى بمعطيات العالم المحسوس، فبين الطريقة الأولى في البحث عن الحقيقة والثانية فجوة يفسرها البحث عن الظاهر وأسباب هذا التّجلي والظهور للحقيقة في الواقع.

وفي كل حالات التّفكير هو ينشد الوصول إلى حقيقة مطلقة ترتاح إليها فتحرّر من الشّعور بالاعتراب والخوف من الذي تحمله الظواهر الكونية لقوتها وتجاوزها لحدود القدرة البشرية، وقد أشار أرسطو *Aristote* إلى هذه الفكرة من خلال محاولة إعطاء تفسير للحركة الدائمة التي تصحب الكون.

وقد وظّف القدرة الإلهية «ثمة صفة أخرى لا بد أن تبرز، طالما أن العالم، في غيره الدائم، بحاجة إلى الحركة، وبما أن الدافع إلى الحركة لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية، فلا بد

(١٠) بيتركونزمان، فرانز-بيتربوركارد، فرانز فيدمان: الفلسفة أطلس DTV، ص ٣٥.

من وجوب وجود محرك أول يكون هو ذاته غير متحرك، هذا المحرك الذي لا يتحرك هو الله بالمعنى الأرسطي، بشكل عام تتطابق العلاقة الحركية بين الله والعالم مع العلة الغائية لكل العلل^(١١).

ولعل القول عند أرسطو Aristote يتفق مع أفلاطون Platon، إذ يتمحور الكلام عندهما حول وجود قوى ماورائية غيبية، غير أن أفلاطون Platon يرى انفصلاً تاماً بين العالم المثالي الذي يحوي الحقيقة المطلقة والواقع المشوّه الذي يخضع للتفسير فيه إلى المحاكاة التي يقارب من خلالها عالم الحقائق. بينما الأمر عند أرسطو يختلف، إذ يتحدث عن اتصال بين الواقع بوصفه ظواهر متحركة والذات الإلهية التي تتميز بالثبات كما بين أرسطو Aristote ذلك من قبل، فالتفسير عنده يربط الحركة في الكون بالغاية التي توافق الغاية الإلهية، فلا شيء يصعب تفسيره إذا كان لكل شيء علة معينة، هذه العلة تعطي لكل شيء حيزه في الوجود. فدار الفكر الأرسطي Aristote في بدايته، وانطلاقاً من تبعيته للفكر الأفلاطوني Platon حول ربط العالم الواقعي بالعالم الغيبي والماورائي، إلى حين تحوله إلى مناقشة اللوغوس logos بما هو الصورة التي عبرت عن العقل raison في بداية توسّطه بين الذات الإنسانية والظواهر الطبيعية، وهو السبب الذي ربط اللوغوس logos بالمنطق logique الذي يحمل في أحد أبعاده تفسير الظواهر الحسية «إن اللوغوس هو العقل الكلي الذي يسري بوصفه نفساً في المادة الخالية من الصفات، وهو بذلك يؤثر في تطورها، إننا نجد بذور اللوغوس في الموجودات جميعها، وهذه البذور هي التي تؤدي إلى تطور الموجودات تبعاً لنظام الموضوع»^(١٢).

فكان اللوغوس logos في بدايته النفس التي تسري في الكائنات فتوجّه تطوّرها وتحوّها ويفسر نظامها، وفي كل الحالات كان تصوّر اللوغوس logos لا يبتعد عن عالم الميتافيزيقا، إذ هذه النفس soul ورغم انفصالها عن الأساطير، فهي ترافق الاعتقاد بوجود قوة غير مرئية تتحكّم في تسيير الكون، فتبتعد عن كل إدراك وهذا ما يؤكّد تمحور الفكر القديم حول العالم الماورائي بما هو الوسيلة الوحيدة التي يتكئ عليها الفكر في طور سذاجته، وعلى العموم كان المركز الذي دارت حوله الحضارات القديمة هي جملة الاعتقادات والأساطير، وكذا الخرافات التي حاولت أن تفسّر العالم والكون.

فكان الوهم أسبق من العقل raison في الظهور، وحتى مع ظهور العقل ظلّ الوهم هو الذي يشغل الفراغ الذي يعجز عن تفسيره العقل، ويتعذر معه الوصول إلى حقيقة la vérité معينة، فظل على اختلاف العصور الفراغ الذي شوّش على الإنسان اتزاناً ووقوفه

(١١) بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: الفلسفة أطلس - dtv، ترجمة: جورج كتورة، ص ٤٩.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٥٥.

عند حدود معينة للحقيقة la vérité، ورغم هذا فالتمركز الذي أصبح مع عصر النهضة في العالم الغربي هو الاعتقاد بوجود حقيقة مطلقة مصدرها العلم والعقل، فقامت الفلسفة المثالية في مقابل فلسفة المثل^(١٣)، التي قال بها أفلاطون Platon فاستبدل الإنسان عالماً بعالم آخر في سبيل إدراك أبعاد الحقيقة، بوصفها الهدف الذي يصبو الإنسان إلى بلوغه والالتحام به لتحقيق التوازن مع عالمه الواقعي réalité.

□ ثانياً: التفكير الحداثي (Pensée modernité)

في الفترة التي عرفت بعصر النهضة، زال فيها التفكير الظلامي والماورائي الذي سيطر على العالم الغربي قرابة خمسة عشر قرناً، امتنع فيه الإنسان عن مراوحة مكانه كونه يؤمن بالأساطير myths التي يسير بمقتضاها الكون، فالإنسان آمن يقيناً بقدرة الآلهة والأساطير التي كبّلت عقله فألزمته مكانه دون أن يبرحه وفي اعتقاده أن التحرر يعني حدوث الكارثة، ولهذا تصدّر عصر النهضة آباء الكنيسة pères l de eglise أحد أهم الأطراف التي ساعدت على انتشار الأوهام والخرافات التي سيطرت مدة من الزمن.

فكانت الحداثة modernité دعوة للانفصال عن الماضي الذي كان سبب التخلف والتبعية التي عاشها الأولون، فكان المركز الذي ركزت على ضربه الحداثة modernité هي التفكير الماورائي أو الديني، الذي كان يُسيّر الإنسان بمقتضى الخوف من اللعنة والرغبة في الرضا عن طريق الطاعة، إلى التمحور حول الذات الإنسانية، بوصفها مركز الكون، عن طريق تبني المقولات المثالية «كذلك الخير الأسمى، إنه ينتشر في كل الأمكنة، يبعث اللطف في كل الأشياء ويجلبها إليه، وهو إذ يفعل ذلك لا يجذبها إليه كرها بل يستميلها إليه بالحب الذي يشيعه فيها مثلاً يشيع الدفء الحرارة من النور، يجذب هذا الحب كل الموضوعات إليه جذبا يجعلها في شوق فينقاد إلى الخير الأسمى طوعاً، ولعل النور هو ذاته الحاسة الإلهية العلوية لحياة الروح»^(١٤).

فتكون الأخلاق morale الخيرة أو المثالية التي ترتبط بالإنسان هي باعث النور الذي خلّص البشرية من ظلامها، وهو ما مهّد لميلاد مصطلح الإنسانية إذ يمثل استعادة الإنسان الذي كان في العصور السابقة مهمشاً عبداً للآلهة والأساطير، فيتجلى التميز في هذه المرحلة من خلال اعتبارها «الحداثة في واقع الأمر لم تصل بعد إلى نهاية مسيرتها، ولن

(١٣) فلسفة المثل: «يقوم مضمون نظرية أفلاطون في المثل على فرضية وجود عالم ماهيات لا مادية أزلي ولا يخضع للتغير، عالم المثل من اليونانية (eidos; idéa)، والمثل بالمعنى الأفلاطوني هي نماذج للواقع، تبعاً لهذا تشكل الأشياء في العالم المرن» نقلاً عن أطلس الفلسفة أطلس - DTV، ص ٣٩.

(١٤) سالم يفوت: إبستمولوجيا العلم الحديث، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ٣٤.

تكون نهاية لهذه المسيرة، الحداثة هي انقلاب أيديولوجي وفكري وجوهري، حدث عندما اعتبر المجتمع نفسه مسؤولاً عن مصيره، عندما أعلن الإنسان أنه صانع تاريخه علماً أن جميع الأيديولوجيات القديمة السابقة على الحداثة في الشرق وفي الغرب قد قامت على مبدأ آخر ألا وهو ثمة قوى ميتا اجتماعية (فوق اجتماعية) تحكم مصير المجتمع كما تحكم الكون^(١٥).

فاعتبر الإنسان homme l صانعاً للتاريخ histoire متحرراً من الإرادة الماورائية التي سبق وتحكمت في مصيره وأملت عليه الأوامر، فانقلب التفكير من التقيض إلى التقيض، أي من التعلق بعالم آخر إلى التمرکز حول الذات sujet التي تقررت من خلال سيادة العقل raison وتحكمه في أبعاد الحقيقة كما قرر ذلك فلاسفة العقل raison.

ولعل ارتباط الحداثة modernité بطريقة التفكير pensée هو الأمر الذي جعلها لا تنحصر في اتجاه دون آخر، ولكن شملت كل المجالات على اختلافها «ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس رائع عالمياً انطلاقاً من الغرب»^(١٦).

والتخلص من الرّكيزة الماورائية mita-physique أدى إلى استبدالها بمركز آخر تجلّى من خلال العقل raison بوصفه الصّورة الجديدة للوُغوس logos الذي أصبح مرتبطاً بالمنطق الصّوري formale logique الذي انتهت إليه مراحل البحث عند أرسطو Aristote، وهذا ما جعل من الحداثة modernité رغم نبذها للقديم تتراوح في بعض مواطنها.

إذ تعيد استثمار مبادئ المنطق الصّوري logique formal الذي جاء به أرسطو، فكانت الحداثة modernité رغم ادّعائها الانفصال عن الماضي استعادة لهذا الماضي، فالعقل raison وفق المنطق logique يسير وفق نظام système ومنهج معين فـ«يتعيّن بالنسبة لديكارت، أن ينظر إلى البناء المعرفي المؤكد واليقيني والتأكد منه من زاوية المنهج، فالمعرفة القائمة على الأحكام المسبقة وعلى التقاليد المنحدرة من التراث أصبحت محل تشكّ؛ لأن أسسها النهائية لا تحظى بأي يقين مطلق عند تعريضها لأي تشكّ ممكن، إنّ ديكارت يعثر

(١٥) سمير أمين: الحداثة كإنقلاب جوهري، ضمن كتاب: محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة وانتقاداتها (٢)، - نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي - العدد ١٢، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٧١.

(١٦) جان بودريار: الحداثة أنسكلوبيديا أو نيفرساليس، ترجمة: محمد سيلا، ضمن كتاب: محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة وانتقاداتها (١)، نقد الحداثة من منظور غربي، العدد ١١، الدار البيضاء: دار توبقال، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٧.

على أساس نموذج هذا النوع من اليقين في بداهة الكوجيتو في (أنا أفكر) الذي هو واقعة حقيقية كلما رددتها على نفسي وحتى عندما أعرضها للشك، وحتى عندما افترض أن روحاً رفيعة وعبقريّة تحاول خداعي عندما أكون في حالة يقين كامل بها بداهة الكوجيتو^(١٧).

فكانت الذات المفكرة هي المرجع référence الذي يعتمد عليه الإنسان من أجل الوصول إلى اليقين الذي يقابل مفهوم الحقيقة vérité la، والطريقة التي اعتمدها العقل raison والتي تجلّت من خلال المنطق logique، إذ جعلت من النتائج التي يصل إليها الإنسان أكثر وثوقاً كونها تنطلق من التجربة الحسيّة، ولعل الواقع بالنسبة للإنسان أكثر الأمور معقولة لأنّه مرئي مدرك، وهذا ما يجعله أكثر موضوعية وقابلية للتصديق.

فكان العقل raison هو معيار الخطأ والصواب وإليه فقط يلتجئ الإنسان في الحكم والتفريق بين الأعمال، وهو ما أدّى إلى استبدال مثالية بأخرى، فمدينة أفلاطون Platon تحتوي على الحقائق المطلقة والأفكار الصّافية في حين يحتوي الواقع في نظره على التشويه والتزييف الذي يؤكّد عليه ارتباط الأحداث في الواقع بكلّ النّقائص ومعالم العجز، وهذه أدوات التفريق بين الأعمال في الأخلاق morale وقوامه انتساب كل الأعمال المثالية إلى عالم الماوراء والميتافيزيقا meta-Physique.

أما العقل المنطقي فيحتوي بداخله حدّين تتجلّى من خلالهما الأخلاق morale في الإنسان، فيتعلّق الإنسان من خلالها بكلّ ما يحقّق له ولغيره الخير، ذلك أنّ العقل raison ينفي الرّغبة والهوى ويجعل القيمة الخلقية مدى التّدرج في سلم المثالية، ولذلك لا تختلف الأخلاق morale في عصر النهضة عن الأخلاق القديمة كونها تجاوز الرّغبة والهوى وتتمركز حول الفضيلة بوصفها منتهى القيم المثالية لدى الإنسان وصورة للتّحرر من القيم التي تتعلّق بالرّغبة ولا تنطلق من العقل، هذا المركز الذي تدور حوله معايير العدل وتنعدم فيه معالم المصلحة، كما صوّرت النظريات العقلية في عصر النهضة.

هذا، ولعل ارتباط الحداثة بالفلسفة العقلية أدّى إلى إيجاد العلم التجريبي بوصفه الطريقة التي تنطلق من العالم الحسيّ والمادي في سبيل الحصول على أطراف الحقيقة vérité la، ولهذا بات ينظر للعالم على أساس أنّه مجموعة قواعد وقوانين عليها يستقيم الكون وتحدّد أبعاده، «لقد بات العالم منظوراً إليه كعلاقات رياضية، وكجملة من الظواهر الموضوعية التي تنظمها علل وأسباب عقلية وتحدّد حتميات فيزيائية لا دخل فيها لقوى متعالية»^(١٨).

(١٧) جون غروندين: مدخل إلى غدامير، ضمن كتاب: محمد سيلا وعبدالسلام بنعبد العالي: الحداثة وانتقاداتها (في نقد الحداثة من منظور غربي)، ص ٢٣.

(١٨) محمد الشيكرو: هايدغر وسؤال الحداثة، المغرب: إفريقيا شرق، ص ١٤.

وقد نبغ عديد من العلماء في مرحلة التأسيس هذه، من بينهم، يمكن اعتبار نيقولا كوبرنيك (١٤٧٣-١٥٤٣) رمز التحول في العصور الحديثة، ففي كتابه (في الحركات السماوية revolutionibus orbium coelestium) قام بإبدال صورة العالم القديمة، الصورة المتوارثة عن بطليموس والتي تجعل الأرض محور الكون، بصورة أخرى تجعل الشمس مركزاً وحول هذا المركز تدور الأرض^(١٩).

فكانت هذه الملاحظة هي ما دحض الأفكار الخرافية حول الأرض والشمس، وتراجع دور الأساطير والآلهة في تحديد مسار الشمس والأرض، على عكس ما كان يؤمن به الإنسان في القرون الوسطى، وما أكد التفكير الذي ينطلق من الميتافيزيقا meta-physique في تفسير الكون وظواهره.

وفي مجال الرياضيات، كان «غاليليو غاليلي» (١٥٦٤-١٦٤٢)، فقد نال شهرته بنظريته عن الحركة والسقوط وبانحيازه إلى نظرية كوبرنيك، وبالنسبة إليه يتحدد جوهر الحقيقة عبر علاقات عددية، وحده الذي يتمكن من قراءة العلامات الرياضية والذي يتمكن من تحويلها إلى قوانين هو الذي يتوصل إلى معرفة موضوعية^(٢٠).

وهذا ما أكد على الانفصال بين الحقيقة vérité والعالم الماورائي meta-physique التي كان يعتقد سابقاً أنها موطن الحقيقة وكل أنواع الاحتمال بينما يحمل الواقع الزيف والتقص والعجز، وأنه لا مجال لرسم علاقة صحيحة، أما الجديد في هذا الرأي هو أن الحقيقة موضوعية تدركها القدرة على التحكم في الأعداد الرياضية، والحقيقة تحصيل مجموعة أعداد حسابية دقيقة ونهائية.

أما هدف العلم بالنسبة إلى «فرنسيس بيكون» f. bacon (١٥٦١-١٦٢٦) هو السيطرة على الطبيعة خدمةً للمجتمع، إن العلم بالنسبة إلى بيكون يعني القوة، من هنا رأى بيكون أن من واجبه تقديم عرض منهجي لأسس كل العلوم ولرؤيته لها، أما تصنيف العلوم فيتبع تقسيم القدرات الإنسانية تبعاً لما يلي: الذاكرة (memoria) وموضوعها التاريخ والخيال (phantasia) وموضوعه الشعر، العقل (ratio) وموضوعه الفلسفة^(٢١).

ولعل الهدف الذي يصبو إليه العلم من خلال هذه الآراء حول الكون والطبيعة هو إيجاد نظام systeme معين، وفقه يمكن للإنسان أن يفهم ما يحدث في الكون من تغير دون إرجاع الأسباب إلى العالم الماورائي meta-physique، فكان المنهج أهم خطوات التفكير

(١٩) بيتر كونزلمان، فرانز - بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: أطلس - dtv، ترجمة: جورج كتورة، ص ٩٥.

(٢٠) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(٢١) بيتر كونزلمان، فرانز - بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، ص ٩٥.

العلمي، لأنّ العلم يؤمن بنظام معيّن، «ولهذا نبهنا إلى ضرورة البحث في هذه الأشياء حسب المنهج، وليس المنهج فيها سوى مراعاة مستمرة للنظام القائم في الشيء ذاته أو ذلك الذي نبتكره ببراعتنا، فمثلاً لو أننا طالعنا صيغة ما مكتوبة في رموز مجهولة لنا، فلا شك في أننا لن نجد فيها أي نظام، وبالرغم من ذلك، علينا أن نتخيل فيها نظاماً»^(٢٢).

فقام التّكامل بين العلم والعقل على أساس وجود نظام يقتضيه السير من أجل الوصول إلى نتيجة بعينها، فكان الطريق إلى الحقيقة في عصر النهضة منظوراً إليه من خلال طريقين اثنين هما العقلانية والتّجريبية، فأما العقلانية «فيزعم أبرز ممثلي هذا التيار أن بإمكانهم معرفة بناء الحقيقة انطلاقاً من مبادئ الفكر المجردة، إن انتظام العالم بشكل منطقي يتيح لهم معرفته بشكل استنباطي، نموذج ذلك نجده في الرياضيات حيث يمكن الوصول إلى النتائج انطلاقاً من مسلمات قليلة ولكنها أكيدة، فالحقيقة تقوم على جوهرين (ديكارت) أو جوهر واحد (سبينوزا) أو على عدة جواهر (ليبنتز)»^(٢٣).

والوجه الآخر للحقيقة في هذه الفترة هو التّجريبية «من فرانسيس بيكون f.bacon عبر هوبس hobbes، لوك بيركلي berkeley وصولاً إلى هيوم hume، تجعل هذه المدرسة أسس المعرفة قائمة على الإدراك (الحسي) ما هو حقيقي لا يقال إلّا على بعض الموضوعات والظواهر التي يُمكن تنظيمها بالاستخدام الصحيح للعقل واستخلاص النتائج منها بطريقة استقرائية»^(٢٤).

ولكن رغم الصّور التي ظهرت للحدّثة في بدايتها والتي يمكن إجمالها في العقل والعلم والحرية وحتى الإنسانية، فالمشروع يحمل في أحد أبعاده عدم التّقيّد بصور محدّدة، وهذا الهدف الذي سعت إلى تحقيقه مرّده إلى زوال الفترة اللاهوتية، وسبب ذلك هو تركزها حول عالم بعينه إليه يرد اليقين بوجود الحقيقة la vérité.

فتعلّقت هذه المقولات بالحدّثة modernité إلى حين، والسّبب في ذلك هو التّعريف الذي لزم مفهومها، وهو كونها مشروعاً لما يكتمل، بعكس التّطابق الذي يقرّه العلم والعقل حول مفهوم الحقيقة والذي يجعلها ثابتة وأكيدة، وهنا تكمن المفارقة، فاعتبرت الحدّثة «مفهوم عائم، لا يقبل التحديد، ولا ينصاع للاختزال لأنه يشير إلى صيرورة، ويدل على تحوّل دائم، كما أن مفهوم الحدّثة ليس مقترناً بحقل معرفي بعينه، إنه كما يقول جان

(٢٢) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، الدار البيضاء: إفريقيا شرق ٢٠٠٠، ط ٢، ٢٠١٠، ص ١٦٢.

(٢٣) بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، ص ١٠٣.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

بودريار في مقالة له (بالموسوعة الجامعة): ليس مفهوماً تاريخياً ولا مفهوماً سوسيولوجياً أو سيكولوجياً، إن الحداثة هي، بالأولى نمط حضاري مخصوص يتنافى ونمط التقليد أيًا كان وحيثما وجد، الحداثة هي نمط خاص في مقابل كل صنوف التقليد وضروب الثقافة الإرثية التي تتمسك بنقطة زمانية أصلية وتتشبث بمرجعية متعالية وأصل مقدس»^(٢٥).

ولهذا يحمل التفكير الحداثي *pensée modernité* في أحد أبعاده القول بالانفصال عن كل ثبات أو تحديد من شأنه أن يحكم بالتراجع أو التخلف على مفاهيمها.

فيحمل مفهوم الحداثة *modernité* في ذاته إمكانية الارتداد على مقولاتها، ورغم هذا ظلّ العقل المنطقي والعلم التجريبي الصّور التي تجلّت من خلالها الحداثة *modernité* إلى حين التّجاوز الذي خرق مبادئها من طرف التيارات المابعد حداثيّة *post-modernité*، وقد تجلّى هذا التّجاوز من خلال تصحيح مسارها عن طريق الطّعن في صحّة العقل المنطقي، سبيلاً من أجل بلوغ الحقيقة *la vérité*، وما بعد الحداثة *post-modernité* بعملها هذا قد طالت بالتّجاوز الفكر الأرسطي بوصفه معلّم البشرية والصّانع لطريقة التفكير التي تعاقبت عليها كل الحضارات بتنوّعها واختلافها، فتجلّى التفكير الحداثي *pensée modernité* من خلال التّمرّكز حول الذات الإنسانية بوصفها ذاتاً مفكرة عاقلة بإمكانها إدراك الحقيقة *vérité*.

لأنّ الحقيقة *la vérité* ليست متعالية بل تحصيل حاصل المعادلات الرّياضية والمناهج العقلية التي تقوم على مبادئ العقل *raison*، ولكن الأمر اختلف فيما بعد، إذ أصبحت القيم الإنسانية التي نادى بها عصر النهضة معايير غير صالحة في سياسة المجتمع، ومنه بدأ القول بمبدأ التّجاوز *dépassement* والبعديّة أو ما يسمى بحديث النّهائيات *discours le fins des ultimes*.

وأولى المقولات التي قضت بنهايتها كانت الإنسانية *hummanité* «إن الحديث عن الأخوة والمساواة والجمال والكرامة يدفع المواطن إلى العنف»^(٢٦)، وأصبحت بدورها مقولات الحداثة ماضياً لا ينبغي الوقوف عنده، لأن ضرورة الاستمرار تستدعي التّجاوز الذي من شأنه تجديد الأفكار والموضوعات والمقولات، «أما دعوة زولا إلى الإنسانية وحققها في السعادة فهي تنتمي إلى ماضٍ منبوذ»^(٢٧)، فأصبحت الحداثة *modernité* بصورتها

(٢٥) محمد الشيكري: هايدغر وسؤال الحداثة، ص ١١.

(٢٦) راسل جاكوبي: نهاية البوتويا.. السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة: فاروق عبد القادر، عالم المعرفة (٢٦٩)، الكويت: مطابع الوطن، مايو ٢٠٠١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ٥٠.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

الأولى أفكاراً مغلقةً وجامدةً، ولم يُعدَّ يجدي الأخذ بها، حتى مفهوم الحقيقة *la vérité* أصبح يختلف عن الصورة التي قال بها العقل *raison* والعلم *science* من قبل، فأصبحت تنأى عن هذه التصورات.

□ ثالثاً: التفكير التَّجاوُزي (*Pensée dépassé*)

إنَّ التيارات المابعد حداثة *post-modernité* قد بدأت في الظهور نتيجة النَّقص الذي أصبح يعترى المقولات ويقضي بعدم جدواها، إذ أصبح العقل *raison* يعجز عن تفسير بعض الأسئلة وصار العلم *science* محدوداً وقاصراً عن استيعاب حدود الكون، ووصل التاريخ *histoire* إلى الاكتمال، وهذا ما أشار إليه فوكوياما، وتجلَّت ما بعد الحداثة في النَّقد *critique* من خلال أولى النظريات التي حاولت الوصول إلى المعنى *le sens* أو المدلول *signifiant* الذي لم يعد يقبل العلاقة الاعباطية والعشوائية القائمة على التفسير التي كانت تؤمن به النظرية البنيوية^(٢٨) *structualism* وتتبناه سبيلاً في مقاربة الدلالة، التي أصبحت من فرط عشوائيتها متشابهة في كل حالاتها.

ففي حين قضت الحداثة *modernité* على التفكير الماورائي تجاوزت ما بعد الحداثة *post-modernité* هذا التفكير إلى غيره «فإن البادئة (ما بعد) *post* تشير إلى التجاوز والبعديّة، أي إن مرحلة ستنبتق من قلب المرحلة السابقة، وحتى تستقيم اتجاهاً له شرعية الوجود عليها أن تُلغى بظهورها ما كان سبباً في ميلادها، جرياً على سنن الطبيعة، وما دام أن هناك مرحلة سابقة للحداثة (ما قبل الحداثة) فمن المنطقي أن تكون مرحلة تالية للحداثة (ما بعد الحداثة) والتي بدورها سيتم تجاوزها»^(٢٩).

فظلَّ التفكير عبر مراحلهِ المختلفة ينقض بعضهُ الآخر، وتستبدل فيها المراكز إلى الحكيم بتجاوز فكرة المركز، كونها السبب الذي يؤدي اعتماده إلى الانغلاق والتَّحجُّر وكذا التَّخلف والعودة دائماً إلى المركز الذي يزعم حيازته على الحقيقة المطلقة والنَّهائية.

(٢٨) النظرية البنيوية: «نمط من التفكير حول الظواهر الإنسانية ينطلق من فرضية أساسية وهي انتظام الظواهر في بنى كامنة وانحكام الدلالة بالعلاقات القائمة ضمن تلك البنى أو ما بين البنية والأخرى، وكان من الطبيعي أن يتم تبني ذلك النمط في التفكير ضمن الإطار الأكبر لأحد طرائق التفكير النقديّة القائمة أو من تراوج إحدى تلك الطرائق مع الأخرى، فتبلور بنيوية شكلانية وبنيوية نفسانية وأخرى واقعية ماركسية تكوينية أو توليدية» نقلاً عن كتاب: ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص ٣٨٦.

(٢٩) عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥، ص ٢٧.

وكانت الاتجاهات المابعد حداثة postmodernité بديلاً عن النظرة السطحية التي كانت تُسيّر قانون الطبيعة، إذ «سادت عصر النهضة لحظة معرفية كان ينظر فيها للأشياء على أنها تكتب نثراً أو تحمل نثراً أو أنها هي والنثر شيء واحد، فالعالم نثر، أشياءه كلمات ونظام أشياءه خطاب، وكل خطاب في الأشياء ليس خطاباً بخصوص الأشياء بل هو خطاب على خطاب الأشياء، الأشياء تحمل في ذاتها وعلى سطحها دلالتها والعلم مضطر إلى أن يكون قراءة لتلك الدلالة، أي للأشياء ككلمات، وهي قراءة تقوم على كشف روابط التشابه الثاوية خلف الأشياء أي كشف شتى ألوان التوافق المؤدية إلى ارتباط الأشياء، وألوان التنافس المؤدية إلى تنافرها، ألوان التماثل المؤدية إلى تقاربها وأخيراً ألوان التعاطف المؤدية إلى تجاذبها وتحابها»^(٣٠).

فالتحديد الذي تم على مستوى الحقيقة أدى إلى تسطيحها وتبسيطها ومن ثمة تأكد العقل raison من عدم جدوى الأخذ بها، ومنطلق الدراسات المابعد حداثة post-modernité هو الشك doute الذي أصبح من ميزة العقل الذي أدى به إلى الاختلاف عن منطق، ويكون الانفصال عن المركز centre هو ما ميّز الاتجاهات التجاوزية، «هذه الحالة البينية هي حالة طويلة الأمد؛ إذ إنها لا تحسم بتحويل إرادي للمؤسسات وللمنظومات القانونية بل عبر تحولات ثقافية بعيدة المدى، وانتقال منظومة ثقافية تقليدية إلى الحداثة هو في الغالب انتقال عسير مليء بالصدمات الكوسمولوجية، والجراح البيولوجية أو الحدوش السيكولوجية للإنسان، وكذا التمزقات العقدية لأنه يمر عبر (قناة النار) أي عبر مطهر العقل الحديث والنقد الحديث»^(٣١).

ويدخل التجاوز dépassement في إطار الكارثة، إذ يكون التحول بعدها ضرورة لا بد منها، إذ تنفجر كل النظريات المختلفة علمية وعقلية وإنسانية وتكشف عن زيفها ومفارقتها لأهدافها، ولعلّ كسر الثنائية من خلال تشيئتها أدى إلى زوال الثنائية القديمة التي كانت تؤمن بوجود حدّين متعارضين ومتناقضين، وهذه كانت أولى الصّربات التي وجهت للمنطق الصّوري logique formal فقضت على طريقة التفكير السابقة.

وتجلّت ما بعد الحداثة «باعتبارها معرفة متجاوزة، فالمعرفة الحقة هي المعرفة العملية الاختبارية لا النظرية التأمليّة؛ إذ إن الممارسة تحوز الأولوية القيمية والإبستمولوجية على النظرية، وهذه المعرفة العلمية – التقنية لا تكتفي بالخط من قيمة الأنماط المعرفية الأخرى، بل تطل الفضاء الثقافي كله، وتتحوّل إلى ثقافة وأيديولوجيا بل إلى ميتافيزيقا أيضاً، يصبح

(٣٠) سالم يفوت: إبستمولوجيا العلم الحديث، ص ٧٦.

(٣١) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢١.

العلم - التقني ثقافة تحل محل الثقافة التقليدية وتكيفها بالتدريج، مؤطرة المجتمع العصري، مزودة إياه بمشاعر الهوية والانتفاء وبمعرفة وأخلاق، كما يتخذ العلم التقني مصدراً للشريعة السياسية أي نواة لأيدولوجيا سياسية، والديمقراطية كتكنولوجيا سياسية هي في أحد أوجهها تعبير عن هذا النوع الجديد، الدنيوي، من المشروعات القائمة على العلم كتقنية، بل إن هذا المركب المعرفي الجديد ينتزع بالتدريج صورة ميتافيزيقا أي تبشيراً بالأمل ووعداً بالخلاص، ومصدراً واهباً للمعنى»^(٣٢).

وتلك هي المفارقة التي وقعت فيها ما بعد الحداثة post-modernité، فدعوها للتخلص من مركزية العقل raison والعلم science أوقعتها ثانية في هاجس البحث عن المعنى sens بعيداً عن مبدأ اليقين أو المطلق، والسبب في ذلك هو تأكيدها على الانفصال الذي يكون بين الحقيقة والواقع réalité أو عالم الحس، وهدفها من ذلك الحكم بتعقيد الحقيقة وعدم وضوحها وتجليها الذي ارتبطت به أيام منطق العقل، لأنها ليست بالسهولة التي يعتقدونها أصحاب النظريات العقلية والعلمية، فانفصلت الحقيقة عن كل فكر يقيني أو وثوقي، «فما بعد الحداثة هي أسلوب في الفكر يُبدي ارتياباً بالأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل والهوية والموضوعية، والتقدم والانعقاد الكوني، والأطر الأحادية والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير»^(٣٣).

والهدف من التفكير المابعد حداثي pensée post-modernité يتجلى من خلال محاولة كسر الأفانيم الفكرية والأصول التي تعمل على إعاقة التفكير بحيث تُحدد له طريقاً وحيداً ومنهجاً بعينه ينبغي المشي على أثره، في حين هذه الطريقة عدت في الدراسات التجاوزية دليلاً على أحادية النظرة وقصر يعتري الذات فيمنع من إدراكها لأبعاد الحقيقة المختلفة والمتعددة، وكذلك الأبعاد الحقيّة التي أشارت إليها الدراسات فيما بعد. ولعل أهم صفة قضت بهذا التجاوز الذي فرضته على باقي مراحلها السابقة هو ارتباطها بكل ما هو متغير وغير ثابت، وكذلك الابتعاد عن فكرة المركزية «أما ما بعد الحداثة فهي أسلوب في الثقافة يعكس شيئاً من هذا التغير التاريخي، وذلك في فن بلا عمق، ولا مركز ولا أساس، فن استنباطي متأمل لذاته، ولعوب، واشتقاقي وانتقائي، وتعددي، يميع الحدود بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية»^(٣٤).

وكسر المراكز الذي دعت إليه الدراسات التجاوزية أدت إلى الاهتمام بالهامش

(٣٢) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٩.

(٣٣) تيري إيجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: نادر ديب، سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٧.

(٣٤) تيري إيجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ص ٨.

marge أو المستبعد من الكلام أو بعبارة أخرى الغائب الذي ينعكس من خلال أصداء وظلال المقولات، وهذا ما جعل من الصّمت ذا دلالة رغم تهميشه من طرف الدّراسات البنيوية structuralism لا بتعباده عن الظهور والتّجليّ ومجانبته لكل الطرق القبلية في إدراك الحقيقة la vérité، فيكمن المركز centre حسب هذه الدّراسات في كل مغيب يقابله مفهوم الصّمت، «إن جماليات الصمت تهدف إلى الكشف عمّا هو مُغيب ومطموس، في النص المسموح بتداوله، وعمّا هو موجود في التاريخ، من خلال نصوصه العديدة حيث يمارس حوله صمت وتصميم لئلا تنكشف طوباوية السلطة، وغيبيتها المفتعلة، وتمثيليتها الشعبوية، وتهدف أيضاً إلى استنطاق ما تم الصمت حوله، وتصميمته، وليكتب تاريخه الحقيقي، تاريخ الناس في تعددية روافده»^(٣٥).

فبتباعد الحقيقة vérité عن المركز le centre لترتبط بالخفيّ والمستبعد والغائب، ولعل تهميش المركز هنا نابع من الفشل والإخفاق الذي جعله يصطدم بالواقع، فيعكس التّقصير والعجز، فإذا كانت بداية التّفكير عند الإنسان ارتبطت بالخطاب discours والكلام parole، فالدراسات هنا تنبذ هذه الفكرة عندما تركز على الصّمت والسّكوت وتحمّله معاني معينة «فالصمت ليس عدماً كلامياً، إنما هو عدم صوتي إنه كلام يمارس (واجباته) في العمق، وربما يُبيئ نفسه لما يعبر عن حقيقته الساطعة وحضوره المهيّب لاحقاً، ويعلن عن وجوده بما هو أبلغ من الكلام نفسه، إنه لا يمتنع عن الوجود كموجود معاش، ويشعر به، بقدر ما يمتنع عن الإفصاح عن مبتغاه، بإخفاء الصمت إذا ليس انسحاباً من الوجود، بقدر ما يعني احتجاجاً من نوع ما، رفضاً له، محاربة لوجوده بطريقته»^(٣٦).

ومن هذا المنطلق ترتبط الحقيقة بأبعاد لا حدود لها، فيمنح المحتمل والممكن الحق في التّجليّ والظهور، ولعل الالتفات إلى الصّمت silence بما هو هامش الكلام la marge de parole، أولى الأهداف التي سعت التّيارات المابعد حداثة post-modernité إلى ولوج عالمها والكشف عن جمالية تجليّ المعنى sens بداخلها.

فهي تمارس التّضليل والتّمويه من خلال إظهار دالها الذي يبقى صورة مزيفة عن الأصل في المعنى، والإشارة إلى الصّمت ليست قولاً جديداً، إذ تحدّث القدماء في البلاغة عن الصّمت بما هو حامل للمعنى بداخله بالطريقة التي يتعدّر فيها الكلام عن بلوغ هذا المستوى من الإيضاح الذي تحاول بلوغه الصّور والمحسنات بمجازاتها وتشبيهاتها التي تحاول ضبط حدود المعنى عن طريق مقارنته.

(٣٥) إبراهيم محمود: جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، دمشق: مركز الإنماء الحضاري، ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٢.

(٣٦) إبراهيم محمود: جماليات الصّمت في أصل المخفي والمكبوت، ص ٣٧.

والفجوة التي يتركها الصّمت في الكلام parole هو بدوره حامل لإمكانية التناقض مع المعنى sens ونفيه وكذا إمكانية الاتفاق معه ومسايرته، فتأجل العثور على الحقيقة vérité في الدّراسات المابعد حديثة post-modernité بحصر إمكانات هذا البياض الذي يتوسّط الخطاب، ومنه تصبح الحقيقة vérité مختلفة ومتناقضة ومتعدّدة ومؤجلة إلى حين إدراك أبعاد هذا الفراغ.

ومن هذا المنطلق تنفصل الحقيقة vérité عن كل تركزز سبق وأن ارتبطت به التيارات القبلية، والقول بهذه الطرق في التّفكير لم يبقَ حكرًا على العقل الغربي بل طال العقل العربي، وتسرّبت إليه هذه الطرق كما تسربت قبله منجزات التطور العلمي والتكنولوجيا فيما بعد، وصارت المشاريع العربية كغيرها من المشاريع تضع القيم والمبادئ والمقدّسات للمناقشة والتحليل، والبحث في طرق المعالجة هذه يطول بقدر اتّساع البحوث التي حاولت نقل التّفكير الحداثي pensée modernité والبعدي إلى الدّول العربية، واستثمار هذه الأفكار من أجل الكشف عن نقاط الضّعف في حضارتنا، والوصول من خلالها إلى رصد بعض الثّغرات التي حالت دون الوصول إلى التّائج التي لطالما انتظرها المبادئ المثالية والأخلاق التي ينادي بها الدّعاة والمبشرون.

الدلالة الفينومينولوجية للمنهج

الدكتور عبد القادر بودومة*

□ مدخل

يتمتع الحديث عن الفينومينولوجيا ما لم يتم إحالة خطابها على سؤال المنهج، إذ يظهر هذا الأخير قدرتها على التمكن من تأسيس حلمها الموعود، في أن تصير علماً صارماً. لكن إقامة هذا العلم لا يستقيم إلا إذا قمنا باكتشاف التعدد والاختلاف الموسومة بهما الفينومينولوجيا نفسها، لكونها يسهمان في تفعيل سؤالنا حول إمكانية إحداث مطابقة جوهرية بين المنهج وموضوعه.

لقد شقّت الفينومينولوجيا طريقها نحو التأسيس لهذا العلم في الفترة نفسها التي توفي فيها نيتشه Nietzsche أي في سنة ١٩٠٠، السنة التي ظهر فيها ولأول مرة المشروع الفينومينولوجي إلى الوجود مع إتمام هوسرل عمله الفاتحة: *œuvre perçue* «البحوث المنطقية» العمل الذي أعلن من خلاله عن ميلاد الفينومينولوجيا باعتبارها علماً كلياً «*mathesis universalis*»، أي الفلسفة التي تحدث تطابقاً مع مضمون علمها.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة، شعبة الفلسفة، قسم العلوم الإنسانية جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان - الجزائر، البريد الإلكتروني: elkaderboudouma@yahoo.fr

من هذا المنطق يمكنني السير في الاتجاه الذي يؤكد من خلاله جون لوك ماريون J. L. Marion بأن بدء هوسرل هو منتهى نيتشه. فعمل الأول يقترب بكثير من الأطروحات التي انتهت إليه عدمية نيتشه، إن ما منحتة الفلسفة «النيتشوية» لهوسرل لا يمكننا أبداً حصره. مثال ذلك: «قولها بعدم وجود فلسفة محضة، فالتراث الفلسفي ومنذ بدئه الإغريقي كان ولا يزال مليئاً بالتضايقات»^(١).

إذ تأخذ الفينومولوجيا على عاتقها الدور نفسه الذي سبق، وأن مثله الفلسفة الأولى، فبعد «أن أتم نيتشه وأنجز كل إمكانات الميتافيزيقا التقليدية، تجد الفينومولوجيا ذاتها أمام أساسات نظرية مغايرة تبشر ببدء جديد»^(٢).

ذلك لأن كل فينومولوجيا بقول جاك دريدا J. Derrida: «إنها هي سير دائم نحو نقطة البدء، فالفينومولوجيا تقليد عريق، عرف ميلاده بصورة سابقة، أي قبل التأسيس النسقي المنجز من طرف هوسرل، وتحديداً منذ إ. كانط E-Kant إذ كانت لحظتها تدل على ما للشيء من احترام (تحديد، ظهور الشيء) باسم الشيء نفسه، إن ظهور الشيء يمثل ما هو ظاهر وأن مفهوم الظهور apparaitre هو في آن معاً بسيط، وملغز»^(٣).

هنا تكمن ضرورة تحقيق نوع من التبسيط من خلال الابتعاد عن الافتراضات والأطروحات المغرقة في التنظير، حيث سبق وأن أشار هوسرل بأن الفينومولوجيا «سلوكاً إيجابياً» geste positif. أي السلوك الذي يعلم جيداً كيف يتحدى ويتصر على كل الأحكام المسبقة، قصد التمكن من الرجوع إلى الظاهرة عينها، والتي لا تدل على أنها مجرد حقيقة الشيء، وإنما تعني بالإضافة إلى ذلك حقيقة الشيء بما يظهر عنه. قال فاينستاي phainesthai: «تعني الظهور في بريقه ولمعانه في مرئية الشيء، فعندما أصف أي ظاهرة فإنني لا أقوم لحظتها بوصف الشيء نفسه أي ظهوره، وإنما ظهوره بالنسبة إليّ بما هو يظهر لي، هنا تبدو صعوبة تكمن في إمكان فصل حقيقة الشيء عن ظهور الشيء ذاته»^(٤). إن الشيء يظهر لنا وعليه فهو الشيء ظاهر.

(1) Marion J. L: Réduction et donation essai sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie Paris PUF 1989, p 06.

(2) Marion J. L: ibid p 07.

(3) Derrida (J) Sur parole Paris Seuil 1996 p68

(٤) جاك دريدا: إيمان ومعرفة منبعها الدين في حدود العقل وحده ضمن عمل جماعي: الدين في عالمنا تحت إشراف جيانى فاتيمو. ترجمة: محمد الهلالي وحسن العمراني، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال، ٢٠٠٤، ص ١٤-١٥.

- Heidegger M Etre et temps traduit de l'Allemand par Vézin(F) Pari, Gallimard passage 07 p52.

وتقوم الفينومينولوجيا وعبر الإرجاع^(٥) la réduction بوصف هذه الطبقة من الظهور، أي ليس الشيء المدرك، وإنما الوجود المدرك للشيء، قال فينستاي عيار الظاهرة التي تظهر في الضوء، هكذا بالذات يظهر الشيء، لكن هذا لا يعنى أبدا القول: إن الفينومينولوجيا تمنح الامتياز المطلق للرؤية، ذلك لأنه بإمكاننا يقول دريدا: «عمل الشيء نفسه مع اللمس والسمع».

إذ باسم احترام ما يظهر مما يظهر نجد هوسرل يحترم في الوقت ذاته المعطيات اللامرئية، السمعية واللمسية للتجربة الحسية.

لهذا رأينا أن الفينومينولوجيا تحمل قدرة هائلة على إيجاد مواضيعها ولا تأبه بمجيئها نحوها، فهي دائماً تجد لنفسها مصادر إضافية تنمي وتغذي من خلالها الأسئلة التي نود التوجه إليها، فالفينومينولوجيا لم تقص ولم تكن أبداً ندأً عنيداً لشكل معين من الميتافيزيقا، ولا للميتافيزيقا عموماً^(٦).

نحن نعلم أن هوسرل -وفي سعيه لإقامة مشروعه في أن تغدو الفينومينولوجيا العلم الكلي- كان يضع عمله باستمرار موضع النقد الجذري، وهذا ما كان منه عندما أقام نقداً ضد مبدئه الذي طالما أصر على نجاعته الإجرائية وخاصة داخل منهج القصديّة، المبدأ الذي أقر ضرورة العودة إلى الأشياء نفسها، القانون الحدسي المجسد للانعطاء المطلق في ذاته، أي في حضوره.

ثمة أعمال يعترف من خلالها هوسرل عجز هذا المبدأ عن قدرته في الخوض في بعض القضايا سواء أعلق الأمر بالزمان أو بالآخر... إلخ. ومن هذا المنطق سنجد هوسرل يتحامي على منهجه الأول المتمثل في: منهج القصديّة، منعطفاً نحو منهج الرد، ما جعلنا نركز انتباهنا بالبحث والدراسة على أحد أهم القضايا للمشروع الفينومينولوجي التي لا تزال مؤجلة الحسم.

□ سؤال المنهج

يطرح سؤال المنهج بصورة واضحة وبحدة داخل الفينومينولوجيا أكثر من أي فلسفة أخرى، ولا يعكس السؤال نوع من التورط الفينومينولوجي في مأزق لا منفذ منه، وإنما هو

(٥) من الخطأ النظر إلى الإرجاع باعتباره مجرد إجراء أو تقنية يتوغل داخل الظواهر منجزاً فهمها لها، ذلك لأنه لو حصل وجعلنا منه كذلك فإنه ستتدخل لحظتها أهميته، ويصير لا طائل من اللجوء إليه.

. 49 Derrida J : sur parole ibid. p

(6) J. L. Marion: La science toujours recherche et toujours manquante, in La métaphysique son histoire, sa critique, ses enjeux, sous la direction. J. Marc Marbonne , et Luc Langlois, Paris, J, Varin , 1999.

سؤال تجد فيه هاجسها المحقق لبقائها الدائم، لكونه يرجئ باستمرار التعجيل بزوالها، وفي آن معاً يؤخر دائماً تحقيقها وإنجازها النهائي. لأن في تحقيقها سقوط كما يشير بول ريكور P. Ricoeur في الـ «ism» أي في الـ «دوغمائية» المذهبية. فهي مشروع الـ «لا مشروع»، برنامج لا يعرف اكتمالاً، خلاف الأنساق المعرفية السابقة، والتي كانت في مجملها تُعجل بزوالها بإحداثها انغلاقاً لأفقتها.

إن الفينومينولوجيا لا يمكنها: «أن تعرف تأسيسها المطلق والنهائي إلا من خلال ذلك الذي يمجدها، لم لا»⁽⁷⁾. إذ عندما نتحدث عن إمكان وجود منهج يتطابق مع الفينومينولوجيا فإننا لا نقصد أبداً المنهج مثلما حدّته النظريات العلمية، والفلسفات الكلاسيكية، والتي رأت في المنهج مجرد أورغانون المعرفة، يتناول بالبحث والدراسة مواضيع خارجة وبعيدة عنه.

فالأمر لدى هوسرل يحدث بكيفية مخالفة جذرياً، بحيث يسير في اتجاه التنقيب والحفر عن منهج محض يتماثل مع الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. طبعاً حلم التأسيس لعلم كلي هو حلم هوسرل أولاً، وهو بالإضافة إلى ذلك حلم الفينومينولوجيا ككل ثانياً. إذ نجد كل الفينومينولوجيات تحاول التثبيت بهذا الموضوع في أن تصوير الفينومينولوجيا بديلاً عن نظرية المعرفة الكلاسيكية، وأن تغدو في ذاتها الفلسفة عينها.

لهذا نجد هوسرل يحرص دائماً على التذكير بضرورة طرح أسئلة الفينومينولوجيا في أوج يقظتنا، وانتباهنا لسؤال استئناف البدء، وذلك بدعوى التأسيس لبدء جديد. فهو سرل ينفي أن يكون للفلسفة بدؤها المطلق، إذ ومنذ الوهلة الأولى حدث تصدع عندما حاولت النظريات العلمية والفلسفية، إحداث تفريقاً بين ما لا يفرق التفريق بين العلم والفلسفة، إذ تم تعيينهما ومنذ اللحظة الإغريقية بأنهما شيئاً واحداً.

تجعل دراستنا من سؤال المنهج المنطلق الحقيقي لإنجاز طموح معاودة تتم مع ربط الفلسفة والعلم، لأننا رأينا بأنه سؤال يطرح وبصورة متكررة وعنيفة في كل الفينومينولوجيات، ولا نرى في جذريته نوعاً من التورط في مأزق انسداد الأفق. بل رأينا فيه (أي سؤال المنهج) منفذاً نحو الجعل منه كما يقول بول ريكور: «مصدر المغذي، والذي يبقى على استمرارية الفينومينولوجية إلى ما لا نهاية»⁽⁸⁾.

فالفينومينولوجيا كما يؤكد مؤسسها هوسرل لم تكن مذهباً فلسفياً، بل هي رؤية يختلط

(7). Ricœur P: A l'école de la phénoménologie, Paris J. vrin, 1986, p 141.

(8) Voir Bégout (B) L'héritier hérétique Ricœur et la phénoménologie P. Ricœur: in revue Esprit Dossier sur Ricœur, 1997.

فيها المنهج بالموقف في رؤيتهما إلى العالم بصورة أخص، وهي رؤية جديدة تماماً، لهذا كانت تتواجد على الدوام حيث العتبة، الفينومينولوجيا هي قبل كل شيء منهج، وموقف للفكر، موقف للفكر خاص بالفلسفة حاول هوسرل جاهداً تدمير الرؤية الموروثة عن الأفلاطونية حول المنهج والتي تم توريثها للديكارتية، وتظهر بصورة واضحة لدى هيغل Hegel وحتى هايدغر Heidegger، إذ حاول الكل جعل من سؤال المنهج مجرد تأسيس لرؤية أنطولوجية أي رؤية تتردد بين سؤال الكائن، وسؤال الكينونة.

إلا أن فينومينولوجية هوسرل تعلن عن نفسها باعتبارها فلسفة دون مطلق، لهذا يطلق عليها اسم: «الفينومينولوجيا المحايدة». لأن هوسرل يرفض كل أرثوذكسية، وهو بذلك يسير قدماً بالتفاعل مع المشروع النيتشوي، إذ كليهما رفضاً أن تكون فلسفتهم وثناً فكرياً، تفرض على ورثتها نمطاً معيناً من التفكير، عبر التزامهم بمنهج معطى سلفاً.

لهذا نجد هوسرل يرتبط بفكر الأساس Fondement اللحظة التي لم يحصل لها الإنجاز بعد، أي بقيت فكرة مرجأة التحقيق. فسؤال الأساس يقيم حركة تحذير متقدم لسؤال الأصل نفسه. ولقد حاول هوسرل البحث عنه في بداية الأمر داخل الأعمال المرتبطة بالرياضيات والمنطق، حينما كان يتابع دراسته لدى أسماء رياضية، ومنطقية بارزة، والتي كان لها الأثر البالغ في توجهات هوسرل الفكرية. إذ نجد مثلاً: العالم الرياضي فيرستراس Weierstrass الذي كان له الإسهام الجليل في إقامة النظرية الحديثة للدوال، وطور بالإضافة إلى ذلك نظرية الحساب اللانهائي، وكان أول من اقترح إمكانية الجمع بين التحليل analyse والحساب calcul، واكتشف أن التحليل هو العلم المؤسس فقط على مفهوم العدد، لكن من الضروري إنجاز تحليل خاص لمفهوم العدد نفسه⁽⁹⁾.

واهتم هوسرل بعد ذلك بأعمال أستاذه وصديقه فرانز برانتانو، منجزاً أعمالاً حول: «مفهوم العدد والتحليلات السيكلوجية»، وفي مدخل هذا العمل نجد هوسرل يذكر أهمية الرياضيات على الفلسفة، فالرياضيات حسب هوسرل: «تدخل في اتصال مع الفلسفة قصد التمكن من إيضاح مفاهيمه الخاصة»⁽¹⁰⁾.

مع برنتانو سيكتشف الطريق المؤدي إلى الفينومينولوجيا الترسندتالية حيث أمده بالمفاهيم المؤسسة لها، والتي على رأسها: مفهوم «القصدية»، مفهوم «الحدس المحض».

وبقي مشدوداً إلى أعمال برنتانو فيما يتعلق بالسيكلوجية الوصفية، ثم أخذ هوسرل أسس مشروعه عن ماينونغ Meinong، أبرز تلامذة برنتانو، إذ كانت كتاباته الأولى مجرد

(9) F. Dastur, Husserl de mathématique à l'histoire. Op. cit. p25.

(10) Husserl (E): philosophie de l'arithmétique. Op. cit. p164

صدي لأعمال هذا الأخير، أما نظريته حول الموضوع فكانت بمثابة النظرية الوحيدة التي أعجب بها هوسرل إلى درجة أنها مكنته من إحداث تغيير جذري في وجهة النظر التي كانت حقائقها الجوانية غير متناقضة فيما بينها. فالمربع الدائري غير ممكن لاستحالة الجمع بين المربعة والدائرية. إلا أن المتعذر علينا تفكيره لا يمكن التفكير في وجوده، وما لا يمكن أن يوجد لا يمكننا التفكير فيه. وكل ما هو قابل للمعرفة في ذاته ووجوده فيما يخص مضمونه هو وجود محدد، ففي الوجود في ذاته تتناسب الحقائق في ذاتها، وهذه الحقائق تتناسب بدورها مع منظوماتها الثابتة⁽¹¹⁾.

وفي «البحوث المنطقية» وبالأخص النصوص المكرسة لسؤال التجريد، باعتباره المنهج الأكثر استعمالاً من قبل هوسرل، إنه ذلك الذي يفكر في اللاشيء rien قصد وضع القيمة الحقة للبداية، التفكير حول العدم الملازم لبعض الدلالات، فعندما نقول: الدائرة المربعة، نجد هنا دلالة، لكنها دلالة دون مضمون، ولا يمكن إلا أن تكون مختزلة إلى مجرد قصد فارغ intention vide محروم من امتلاء الحدس، ذلك لأن الدلالات الجزئية partielle لا يمكن أن تعرف وجودها في الحدس⁽¹²⁾.

□ من سؤال المنهج إلى ابتكار المنهج

إن أصالة الرهان الفينومولوجي يكمن في مدى قدرته على ابتكار منهج جديد منهج مستحدث كل الاستحداث، مغاير تماماً عن المنهج القائم في العلوم الطبيعية، وهذه الدعوة هي تنبيه من طرف هوسرل إلى أن الفلسفة وإلى غاية فترته لا تزال أسيرة عدم التفريق بين منهج العلم، وبين منهج الفلسفة، إذ منذ القرن السابع عشر كان الفلاسفة يصرون على ضرورة أخذ الفلسفة بمنهج العلوم الطبيعية، كي تتمكن من إيجاد طريقها نحو الخلاص المطلق. فكان على الفلسفة كما يقول هوسرل: «السير على خطى العلوم الدقيقة فيما تتمكن بعد ذلك من صياغة هذه العلوم بمنهج جديد كل الجدة، وجذري الذي يمكنها من إخضاع جميع العلوم بمنهج جديد كل الجدة، وجذري الذي يمكنها من إخضاع جميع العلوم إليها، عودة مجد الفلسفة لن يكون إلا من خلال ابتكار المنهج الجديد، منهج جديد بالقوة، يعارض المنهج الطبيعي»⁽¹³⁾.

ما حقيقة «المنهج» الذي سعت الفينومولوجيا، وتحديدًا فينومولوجيا هوسرل إلى تحقيقه قصد التمكن من التأسيس لعلم كلي محض؟ طبعاً لقد عمل هوسرل على إتمام

(11) Husserl (E): recherches logiques tome II, livre I, p105.

(12) Husserl (E): recherches logique ibid.

(13) Husserl (E): l'idée de la phénoménologie op cit, p 48,49.

الفينومولوجيا باعتبارها المنهج عينه، أي منهج إيسيتيمولوجي يصف الكيفية التي من خلالها تنبثق المفاهيم، والمقولات المنطقية، وتأخذ دلالتها الأساسية.

لكن ما العلاقة التي يمكن رصدتها بين أحكامنا وبين تجاربنا الإدراكية؟ إن الأحكام المنطقية وتجربة الوصف (الإدراك) تحمل لدى هوسرل مرادفها ضمن الصياغة المنهجية، التي يطلق عليها قصد الكشف عن الكيفية التي من خلالها يحصل إنتاج الحقائق الجوهرية. إن فينومولوجيا هوسرل هي: «بالأساس معاودة منهجية للأصول نحو أصول المعرفة»⁽¹⁴⁾. الإسهام الجوهرية لهذا النوع من الفينومولوجيا يكمن تحديداً في محاولته الكشف المنهجي عن الكيفية التي تجعل المعنى يبرز ويظهر، وكيف ينبثق في وعينا بالعالم.

إن فينومولوجيا المنهج تمنحنا فرصة الكشف عن المعنى في صلب تجربتنا المعيشة، إنها (رأي التجربة) بمثابة تجلي الوعي المحض، فالتجربة البشرية ليست ماهية لـ «شفافية-ذاتية» auto-transparente أو لأننا محض cogito pur، وإنما تمتد نحو شيء ما في العالم.

إن فينومولوجيا المنهج تسمح للوعي فهم اهتماماته الخاصة، والتفكير في ذاته، ومنه اكتشاف الأفق المتواري، أو المهمل لقصدية، بالإضافة إلى ذلك تجعلنا الفينومولوجيا نمتلك القدرة على الإحاطة بكلية معنى قصدية موضوع ما، الذي قد يكون مقدما كـ «كنه» entité مجرد، ومعزول، منفصل عن أفقه القصدية.

من هذا المنطلق تعلمنا الفينومولوجيا: «أن الوعي هو في آن معاً مرتبط كلية بموضوع تجربته، وعلى الرغم من كونه حراً في أن يتصل بهذا الموضوع أو ذاك لأجل إنجاز انعطاف نحو الذات نفسها، ولأجل التركيز على مقاصد القصدية، ومنها ينبثق الموضوع باعتباره مالكا للمعنى»⁽¹⁵⁾.

تمنح لنا فينومولوجيا المنهج بالإضافة إلى كل هذا: «إمكان الكشف عن معنى تجربتنا المعيشة، فهي تظهر الوعي في أن يكون دائماً قصدية، وذلك في اتصاله بمواضيع خارج عنه، وبإمكاننا القول: إن وحدها فينومولوجيا المنهج قادرة على جعلنا واعين بوجودنا في هذا العالم»⁽¹⁶⁾.

فهي (أي الفينومولوجيا) لا تكتفي بمساءلة الأشياء فقط، لكونها ليست مجرد أسئلة

(14) Husserl (E): philosophie première (1923-1924) tome 1. critique des idées traduit par Arion Kelkel Paris PUF1990voir l'introduction

(15) Bégout (B) Husserl in introduction a la phénoménologie dirigé par Cabestan (P) Paris Ellipses 2003 p 14.

(16) Levinas (E), de la phénoménologie à l'éthique, in revue Esprit, dossier sur Levinas n° p 122,123.

موجهة لمعرفة الشيء، وإنما هي أسئلة عن الكيفية التي يظهر من خلالها الشيء المتماثل أمامنا، بحث حول الـ«الكيف» comment خاص بتخيل الشيء والكشف عنه.

نجد هنا نموذجين أساسيين وبفضلهما يحصل اكتمال لظهور ما يعطى إلينا: ظهور العالم، وظهور الحياة. ففيما يخص الأول فإن مجاله براني exteriorité محض، الخارج عن الذات le hors-de-soi وهو كل ما نراه، وما يمكننا رؤيته.

انطلاقاً من هذه الرؤية سيتم ترسيخ الاختلاف في المبدأ بين ما يظهر في العالم بما هو ظهور للعالم عينه. أما فيما يخص ظهور الحياة فإنه يتعارض وظهور العالم. فإذا كان كل ما ينكشف هو براني، فإن الخط الفاصل الأول لظهور الحياة يكمن في أنها لا تظهر إلا لذاتها، فهي الظهور عينه، إنها الظهور بالذات auto-révélation، كشف ذاتي. وهذا الأخير يبرز أمرين مهمين: الحياة ليست تقدماً لا واعياً، ذلك لأنها وحدها القادرة على إتمام العمل الأصلي للظهور، ومن جهة أخرى فإن الذي ينكشف في هذا العمل الكشف الذي يكتمل داخل الحياة هو طبعاً الحياة^(١٧).

لقد تعيّن المنهج إذاً مشكلاً قائماً بذاته داخل الفينومولوجيا الترسندنالية الهوسرلية من الجهة التي تبينّت فيها الفلسفة إمكاناً للتفكير يتوسط معنى المنهج الذي تداول عليها التفلسف عموماً. فالمنهج الفينومولوجي: «هو حركة النظر في إقباله على الأصول وقواعده، لأن تدبير معنى المنهج في الفينومولوجيا أمر يخص الشأن الفلسفي عينه، وليس يخص انتظاماته الخارجية بالنسبة إلى موضوعات سابقة للنظر، وقائمة بذاتها، لقد صار إذاً المنهج هو الفلسفة عينها»^(١٨).

يطرح سؤال المنهج في الفينومينولوجيا فكرة البدء المتجدد أو البدء الجديد، إذ لا تُعير انتباهاً للمناهج المعتادة المطبقة داخل العلوم الوضعية سواء ما ارتبط منها بالعلوم الطبيعية، أو بعلوم الفكر، بل نجدها تقيم ضدها نقداً جذرياً، بقدر ما تحاول التأسيس لمنهج محض، ولما كان الأمر كذلك رأينا أنه سيبقى سؤالاً مؤجلاً ومرجاً الإجابة بصورة دائمة.

لقد انتهت الفينومينولوجيا الترسندنالية - وهذا ما يؤكده مصنف ١٩١٣ الذي يعتبر بمثابة بيان للمنهج داخل الفينومينولوجيا - : «إلى موقف أساسي يكمن في الجمع بين نظرية الماهية، والرؤية الطبيعية للعالم»^(١٩)، إلا أن هوسرل ستعرضه بعض المشكلات الأساسية،

(17) Michel H, de la phénoménologie tome 1, Paris, Puf, 2003, p43

(١٨) فتحي إنقزو: هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، تونس: دار الجنوب، ٢٠٠٦، ص ٣٣.

(19) Husserl, idées directrices livre 1, voir considérations préliminaire de méthode de 63 à 75, p 209 à 241.

أهمها: عدم وجود إحدائية ثابتة للمنهج. وهذه الصعوبة صادرة أصلاً عن صعوبة البدء في الفلسفة من حيث هي معرفة غير طبيعية، إذ لا يمكن الحديث عن تأسيس نهائي للمنهج داخل المنظومة الفينومينولوجية، إلا إذا تم التحديد والحسم في فكرة بدء الفلسفة، لهذا ارتبطت أسئلتنا بالكشف عن حقيقة العلاقة الموجودة بينهما، أي بالكيفية التي من خلالها يرتبط سؤال المنهج باعتباره من أبرز المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا بـ«بدء الفلسفة».

طبعاً الصعوبة هنا خاصة بالفلسفة لا غير، ذلك لأن المنهج في العلوم هو نتاج محصلة تعود وتراكم نتيجة التجربة التلقائية، «إن الاعتبارات المنهجية في الفينومينولوجيا الترساندنتالية تُفضي إلى الصعوبة الناجمة عن مسألة المنهج في الفلسفة عموماً، من حيث هي معرفة يتعين عليها استكشاف حقول النظر الخاصة بها، وتجهيزها مفاهيمياً، أي التشريع لموضوعاتها تشريعاً أصلياً وأساسياً»^(٢٠).

فالفلسفة بحاجة إلى مقالة في المنهج وقواعده، إن فينومينولوجيا هوسرل بها أنها تريد أن تكون منظومة تأسيسية وأساسية للفكر تجدد نفسها مخترقة من قبل جملة من التفاوتات، ليس من السهل ضبطها ما دامت تتخلل إيقاع الفكر نفسه، بين إقباله اللامتناهي على التجربة بشغف أصيل، وتعلقه الحميمي بالأصول وبالمنابع، وبين حاجته لميتافيزيقا تقيم التنسيق والانتظام.

فالفينومينولوجيا هي ابتداء لميتافيزيقا محضة تخلصت من كل الرواسب الفكرية السالفة، التي أضرت بالفلسفة، إنه السير الدؤوب نحو التأسيس لميتافيزيقا كعلم محض، «فكانت على سبيل المثال لم يتمكن من تحقيق هذا الحلم لكونه بقي يلازم أرضية العلوم التجريبية والعقلية»^(٢١).

يتبين لنا أن مفهوم المنهج ينمو بصورة محايثة مع مضمون العلم، بتعيين الفينومينولوجيا علماً بالظواهر، لا يقصد هنا من معنى الظاهرة ما هو مألوف، ومتداول الاستعمال في المعارف الموجودة، لذا فالعلم الفلسفي بالظاهرة غير علم النفس.

هنا يُبرز هوسرل فصلاً جذرياً بين الفينومينولوجيا والسيكولوجيا، فصل بمثابة المبرر الأول الذي يؤكد هوسرل في عمله الأفكار الأساسية، حيث نجده يدحض الآراء التي تحاول إلحاق فينومينولوجيا البحوث المنطقية بالسيكولوجية التجريبية باعتبارها تختص بالوصف المحايث للمعيش النفسي، أي بالتجربة الجوانية، من حيث إن علم النفس هو علم صادر عن التجربة، ومضمونه الوقائع النفسية، لن تكون الظواهر السيكولوجية إلا

(٢٠) فتحي إنقزو، المرجع السابق الذكر، ص ٣٣.

(21) Husserl (E): philosophie première tome 1, op cit p. 164

وقائع فعلية محاثة للوجود الحقيقي لذوات واقعية وفعلية هي أخرى تنتمي كلها إلى عالم من حيث هو جملة الوقائع الموجودة.

ومن هذا المنطلق بإمكاننا القول: إن المنهج يتعين محتواه النظري تعييناً مزدوجاً:

١- يقوم بتحويل العلم من الوقائع إلى الماهيات، وبتوجيه الفكر جهة العمومية الماهوية، وذلك هو معنى القرار المنهجي الأساسي.

٢- النظر إلى الظواهر في الفينومولوجيا الترسندتالية على أنها غير واقعية من حيث نوع وجودها^(٢٢).

إن فينومولوجيتنا يقول هوسرل: «لا ينبغي أن تكون نظرية الماهوية لظواهر العالم الواقعية، يمسهما الرد الفينومينولوجي»^(٢٣). يمكننا التأكيد إذاً أن المنهج في الفينومولوجيا يرجع تحديداً إلى ممارستين متميزتين حيث يكون فيه الوصف معيناً منذ الوهلة الأولى، فمن جهة تعتبر الفينومولوجيا العلم الماهوي eidétique الذي يضم شأنه شأن غيره كل علم ماهوي بواسطة الرد الماهوي. «وهي من جهة أخرى العلم الماهوي للوعي المحض تسعى من هذا المنطق إلى إقامة الرد الفينومينولوجي، الرد المضاعف الذي يؤدي بالضرورة إلى نوع من التعديل للتجربة الأصلية التي نحملها يومياً عن العالم، وعن ذواتنا، وأيضاً كارتداد جذري للموقف الطبيعي»^(٢٤).

ولقد أكد جلّ الفينومولوجين من تلامذة هوسرل أن هذا الأخير لم يحاول وضع مخططاً نهائياً لتأسيس نظرية علمية محضة، أو إقامة مذهب فلسفي مغلق، بإمكانه مضاهاة المناهج القائمة في مختلف العلوم التجريبية، ولربما حتى العلوم المحضة، لهذا لن يكون معنى الفينومولوجيا إلا مؤجلاً قصد بلوغ الثبات على الأرض الموعودة التي وعد بها هوسرل الإنسانية، والتمثلة في أرض الفينومولوجيا الترسندتالية، وهذا ما يبرزه تحديداً في عمله الأزمة Krisis.

لن تكون الفينومولوجيا في نظر هوسرل مادة من مواد العلم، أو من مواد الفلسفة، وإنما هي العلم عينه، والفلسفة عينها، إنها العلم الصارم المؤسس من قبل رؤية جديدة لمفهوم المنهج، حيث نجده لا يحمل دلالة الحرية التي تأخذ بها العلوم الوضعية، وإنما يحمل معنا استعارياً، فهو الطريق الذي حينها نشقه نبدأ في السير قدماً نحو الأفق اللانهائي.

(22) Seron D introduction à la méthode de la phénoménologie Bruxelles Boeck université 2001 p45

(23) Husserl (E): I dées directrices, op cit p 87.

(24) Seron D introduction à la méthode op cit p. 39

بالإضافة إلى كونه طريقاً غير معطى لنا سلفاً، وإنما يجب شقه والسير عليه، لهذا سيأخذ معنى المنهج داخل المشروع الفينومينولوجي دلالة التعدد والإخلاف، لقد تمكنت الفينومينولوجيا حسب ليفيناس Levinas من توحيد الفلاسفة، لا بالكيفية نفسها التي قد نجد فيها الكانطيون متحدون داخل الكانطية، ولا بالكيفية نفسها التي قد نجد فيها السبينوزيون متحدون في السبينوزية.

إن الفينومينولوجين لا توحدهم الاهتمامات نفسها، فالقضايا التي شغلت ذهن هوسرل المؤسس، ليست نفسها المتواجدة لدى تلامذته. فحتى وإن تعلقوا بهوسرل فليس من موقع الجعل منه عقيدة دوغمائية، وإنما لإنجاز أسئلة جذرية حول فكره، قصد تجاوز لحظة الفلسفة.

ولا يعنى التجاوز هنا وضع حد فاصل أو نهائي لفكرة ما، وإنما هو بمثابة مواصلة هدف الاكتمال والتحقيق: «إن الفينومينولوجيين لا يدعون أبداً انتهاءهم أو ولاءهم المطلق لفكر المؤسس. ولأن الفينومينولوجيا نفسها وفي جوهرها ترفض مثل هذا الادعاء. إن الفينومينولوجيا منهج بارز وصارم، وجوهرها مفتوح حيث نجدها تتفتح على اهتمامات لا محددة داخل حقول معرفية مختلفة، وتطبيقاتها المنهجية بإمكانها أن تشمل العديد من المعارف⁽²⁵⁾ فالفينومينولوجيا المؤسسة من طرف هوسرل نشأت وصبغت، وصارت بعد ذلك ترسندنتالية محضة، وبين هذا وذاك حاولت وضع حدٍّ لمعنى المنهج في معناه المعتاد والمعمول به داخل العلوم الوضعية، خاصة العلوم التجريبية.

عرفت الفينومينولوجيا ميلادها: «باعتبارها كشفاً لكيفية جديدة للتفلسف الذي يقطع من جهة وبصورة جذرية مع الرؤية الطبيعية للعالم منذ أفلاطون إلى غاية ديكرات. ومن جهة أخرى رفضت النظريات التي على الرغم عمقها المتفاوت، إلا أنها -مثلاً- ينهنا هوسرل - سقطت في مأزق الانغلاق، وهذا شأن العلوم الطبيعية»⁽²⁶⁾. والعلوم المحضة ممثلة في الرياضيات المتورطة في السيكلولوجية التجريبية.

فالفينومينولوجيا من هذا المنطق لا تمنح لنا مذهب، وإنما تحملنا إلى ما يمكننا نعتة حسب «جون توسان دوزانتي» Desanti بـ«التجربة L'expérience» الدالة على السير، سير دائم لا يعرف له قرار، ولا نهاية. أي إنه سير منفتح على أفق اللانهايي horizon Infini،

(25) Levinas (E), technique de la phénoménologie, in en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, J, Vrin 1946.

(26) Depraz N, Husserl, in gradus philosophique sous la direction de Paris, Flammarion 1996, voir aussi Husserl: la philosophie comme science rigoureuse, traduit de l'Allemand par Paris, PUF, 199.

يبحث باستمرار عن المعنى، وعن المعرفة المحضنة. ذلك لأن الفينومينولوجيا هي بمثابة تحليل دقيق وصارم بقدر ما هي إمكان مُحَدَّد من شبكات المعنى في تواصلها واختلافها، فالمعنى يجد نفسه دائماً مفتوحاً مقيماً بداخل موضع دال.

سيرتبط عمل الفينومينولوجي إذاً بإنجاز وأداء هذه الوضعية التي هي إلزام المعنى من جهة، وفرار المعنى من جهة أخرى. ففي اللحظة التي نحقق فيها معنى ما، ترغمنا الفينومينولوجيا على الفرار من الفينومينولوجيا ذاتها ذهاباً وإياباً، حركة مستمرة لا تعرف لها نهاية محددة.

هذا ما جعلنا نؤكد عدم إمكان تحديد المنهج باعتباره المحدد لطبيعة الموضوع، والسائر نحو غاية معينة، إنها -يقول دوزانتى- بعيدة كل البعد عن مذهبية، إنها تمارس فوق الركام Tas⁽²⁷⁾.

ليست الفينومينولوجيا بناءً للظواهر في الشيء ذاته، وإنما هي كما يشير ليفيناس: «رد الأشياء في ذاتها إلى أقق ظهورها، وجعل الظاهرة نفسها تظهر، وراء ماهية الظهور كان الظاهر يستر نماذجه، دون أن يسلمها طواعية لأول رؤية، هذا ما يتبقى عندما تكف عن جعل القصيدة نظرية، إذ الشرط الجوهري لكل رؤية فينومينولوجية مرتبط كلية بحضور الحياة الترسندنتالية بالذات، أي للحاضر الحي، والدال بالإضافة إلى ذلك على القرب بما يمثل موضوع الحدس»⁽²⁸⁾.

لا تمتلك الفينومينولوجيا إذاً رؤية نهائية عن المنهج، فهي لا تعتقد بوجود منهج معطى بصورة سابقة عنها، ولن يكون لها أبداً منهجاً. إذ لو سلمنا بوجود ذلك، فإننا سنتورط في الانغلاقية المذهبية، وهذا ربما ما جعل هوسرل وإلى غاية آخر أيام حياته يؤكد أن كل ما قدّمه من أعمال داخل المشروع الفينومينولوجي لم تكن سوى البداية. من هذا المنطلق صار سؤالنا المركزي يتحرك وفق هذه الاستنتاجات، لقد تعينت الفينومينولوجيا ومنذ الوهلة الأولى باعتبارها عين المنهج الفينومينولوجي تتطابق والمنهج.

فإذا كنا ننكر على الفينومينولوجيا امتلاكها لمنهج متعين، فإن هذا الأمر لا يجعلنا نمتنع عن إيضاح عناصر تطبيقاتها المكرسة من قبل مؤسس الفينومينولوجيا نفسه، ذلك لأن المنهج عند هوسرل يعتمد كلية «على العناية بموضوعات المعرفة، بل يركز أساساً على وصفها للصورة التي تمنعها بها ك«مقاصد» intentions محضنة. وبدورنا نعتقد أن البدء

(27) J. T. Desanti: la phénoménologie sur le + Tas propos recueillis par Vincent Gérard , dossier sur la phénoménologie in magazine littéraire n° 403, Novembre 2001, p 39.

(28) Levinas (E): dieu qui vient à la penser, Paris, J. vrin 1996, p 140.

في التفكير في إقامة المنهج عرف ظهوره بشكل واضح مباشرة بعد إنجازه لعمل ١٩٠٧ الموسوم بـ «فكرة الفينومينولوجيا».

يبرز المنهج في الفينومينولوجيا في بداية الأمر باعتباره وصفاً ذاتياً تجريبياً إذ ومنذ الوهلة الأولى تحدّد كنداً للطبيعية Naturalisme وللمعرفة الطبيعية، فهو ينجز وصفاً للموقف الطبيعي لما يظهر مباشرة في العالم، ولما كان هذا الوصف للعالم من حيث الدلالة هو وصف لتجربة الأنا، محققة من طرفه، فهو إذاً وصفاً ذاتياً تجريبياً.

لكن ما نكشفه بعد هذا الوصف أن هوسرل لم يرتح له بعد أن عرفه بهيمنة شبه كلية في البحوث المنطقية، نظراً لقربه طبعاً من أستاذه فرانز برانتانو، إلا أن الوصف لم يكن كافياً لتحقيق الوثب، والقيام بتجاوز التخمينات، والافتراضات وإنما كان عليه امتلاك ممارسة نقدية صارمة للمعرفة.

فالأمر لم يتوقّف عند حدود وصف الظواهر، والبحث عن إمكان تفسيرها وحسب، وإنما صار من الضروري السعي لأجل فهم عمق صلاحية المعرفة. إن إسقاط الضوء على المعيشات المعرفية تدرك في ذاتها ضمن بنيات جوهرية، وهذا ما يطلق عليه اسم: «فهم فعل المعرفة».

هنا تبرز قوة الإرجاع الفينومينولوجي الذي نعتقد بأنه يمثل المحطة الثانية المهمة للسير نحو إتمام الفينومينولوجيا الترسندنتالية، بعد أن أثبت الوصف المنجز داخل منهج القصديّة عجزه بحيث صار من المتعذر عليه فهم المعيش من وجهة نظر السيكلولوجية في علاقته بدواخلنا، مثلما يحدث في التجربة الجوانية والمرتبطة أساساً بمواضيع اعتقادنا.

فالإرجاع الفينومينولوجي لن يعرف انطلاقته إلا عندما يقوم بفهم هذه الاعتقادات، لكنه إذا كان يقدم المعيش بصفة لا مدركة، ولا مفهومة، فإن السؤال الذي يطرح كما يشير إلى ذلك فرانسوا لافين J. F. Lavigne هو إمكانية معرفة من هنا فصاعداً عمّا نحن بصدد البحث عنه تحديداً، قصد التمكن من معرفته⁽²⁹⁾.

لقد حول هوسرل مجهوده نحو البرهنة على أن المعرفة السيكلولوجية العادية تباشر عمل المفاهيم والماهيات لأجل نظام آخر غير متواجد في الطبيعة، وأنها تمتلك حدسياً هذه الماهيات المحددة كحقل بحث جديد. غير أن الأمر لا يتعلق نهائياً بتحديد حدس الماهية، وذلك بوضعها موضع البداهة وبالكيفية نفسها حيث يحدث لها الاكتمال، فبعيداً عن الاهتمام بالحدس الماهية يظهر المنهج في الفينومينولوجيا باعتباره تحليلاً لما هو قصدي، غير

(29) Lavigne (J. F), la méthode de la phénoménologie, in de la phénoménologie Tome I, Michel Henry, Paris, PUF, 2003, p168

مكتفياً بتحليل المعطيات المتماثلة أمام الإدراك بصورة مباشرة، معتمداً على معرفة أساسية: «كل وعي هو قصد لشيء ما، قصد يصير أكثر مما هو عليه، أي دائماً في تألق باحث عن أفق جديد، ها هنا يظهر المنهج داخل الفينومينولوجيا في أوج اتساعه مبرزاً طموحه في أن يغدو كل موضوعية متقومة تلائم نموذج ماهيتها»⁽³⁰⁾.

□ اللحظة الثالثة

وهذا ما جعلنا منه بمثابة اللحظة الثالثة التي تجعل من الفينومينولوجيا الترشدنتالية موضعاً للممارسات والتطبيقات على المواضيع التي حدث نسيانها من قبل الفلسفات الكلاسيكية. تحديداً من طرف العلوم الوضعية مثل مشكلة عالم الحياة والجسد، والآخر..

إن كل حياة الوعي مهيمن عليها من قبل قبلي مؤسس كلياً ومن خلاله يكون الفحص عن المهام الأولى الموكلة إلى الفينومينولوجيا الترشدنتالية. إذ كل وجود موضوعي وكل حقيقة تجد أساسها بداخل ذاتوية ترشدنتالية محضة، أو ما يطلق عليه هوسرل اسم البينذاتية intersubjectivité حقيقة مرتبطة بالذاتية عينها. لحظتها ستظهر الفينومينولوجيا كإيضاح لكل ممكن من الوجود. ومن خلال هذه الرؤية يكون هوسرل قد أنجز حركة انتقال جذرية سارت بالفينومينولوجيا إلى أن تصير اسماً للمنهج، أي الفلسفة العلمية.

فإذا أنجزنا فهماً سليماً عنها فإنه بإمكاننا لحظتها القول بأنها المفهوم عينه للمنهج، غالباً ما ارتبط طموح الفلسفة بدراسة الوجود (étant)، فهي تعمل ذلك ليس من موقع الرغبة في اكتساح المواقع، وامتلاك الحق والحقيقة بادّعاءها القدرة المطلقة على الخوض في جميع المعارف دون استثناء، «الفلسفة منذ أرسطو تحدّدت وتعيّنت أي كان لها موضوعها الخاص من الناحية الصورية، إنها علم الوجود. فالمهمة الأساسية للفلسفة صارت مرتبطة بمدى قدرتها على التأسيس للفلسفة بما هي كذلك (أي فلسفة) وفقط. عندها تصير معرفة قبلية بالكائن أي تؤسس يقينيتها، إنها مهمة لا تنفصل إطلاقاً عن المهمة التقومية» constitutive⁽³¹⁾.

طبعاً لم نؤكد إمكان إحداث تقارب بين منهج الفلسفة، وباقي المناهج الوضعية التجريبية، ذلك لأنه (أي منهج الفلسفة) يمتنع عن أن يكون قريباً من منهج الفحص والكشف الخاص بالعلوم الطبيعية، ولا حتى بالعلوم الرياضية المشتغلة على منهج البرهنة. فالأمر لا يتعلق بالنسبة إلى هوسرل: «بجعل الفلسفة علمية، من خلال أخذها بنموذج

(30) Michel H, de la phénoménologie, op cit p180

(31) Seron D introduction à la méthode op cit p. 32

العلوم التي سبق وأن حصل لها التأسيس (بالمعنى الذي يتحدث عنه المشروع الكانطي من خلال الثورة الكوبرنيكية)، وإنما فضلاً عن ذلك العمل على فهم الفلسفة التي تؤسس انطلاقاً من ذاتها فكرة العلم⁽³²⁾، دون أية استعانة بأي حقل أو مجال معرفي آخر.

هذا ما يمكننا أن نطلق عليه اسم الفلسفة الكلية أو الفلسفة الأولى. هنا بالذات تكمن أهمية أعمال هوسرل، فالمنهج الذي عمل على تأسيسه لا يقيم أسسه ومبادئه إلا من داخل الفلسفة عينها، ولقد تمكّن هوسرل من تقديم رؤية مغايرة لمفهوم المنهج عندما جعل منه عين الفلسفة، أي المتطابق مع الفلسفة. موجداً داخل هذا المنهج الكلي مناهج مختلفة: منهج القصديّة، منهج الإرجاع، منهج الإيبوخية ومنهج التقوم.

لهذا رأينا أن فينومينولوجيا المنهج هي ميتا-منهج *méta-méthode* أي المنهج في تعدده. المنهج الذي يسمو بالمفاهيم الفلسفية إلى المعرفة القبلية الأصلية وإلى المعرفة الجوهرية، فإذا كانت الفلسفة تطمح إلى أن تكون علماً للكائن بما هو كذلك، ألن يكون لهذا النزوع في الاتجاه بداية نحو الخصوصية؟

إن هذا السؤال مرتبط في الواقع بإمكانية إقامة معرفة فلسفية أصيلة ممكنة، أي التحديد القبلي الكلي لكل كائن. إن السؤال الذي حرك وفعل الفينومينولوجيا وجعلها تظهر ككيفية لاستيعابها أولاً، وكتوجه نحو تنويع مشروع الأصل الذي لا يزال قيد التردد بين التحقق والالتحاق المؤسس من طرف هوسرل⁽³³⁾.

لم يكن هوسرل في تصورنا إلا الفيلسوف الذي -وبعد ديكارت وكانط- منح لنا فرصة إمكان إتمام تطور العقل في الاتجاه نحو فلسفة ترفض أحكامها الدوغمائية، لهذا لا تكتفي الفينومينولوجيا بمهمة التطوير من منهجها واكتشاف أنواع المعرفة الجديدة المناسبة بدورها لنوع جديد من المواضيع، وإنما تسعى جاهدة لأجل خلق الوضوح الكامل، كي تتمكّن من تحديد معنى وقيمة المنهج الذي يسمح لها بالوقوف قبالة الانتقادات الصارمة، والجدادة.

هنا يكمن امتحانها الذي يمكنها من الثبات والسير نحو الأرض التي وعد بها هوسرل: «التأسيس لفينومينولوجيا ترسندنتالية محضة، وهذه الأخيرة -كما يشير هوسرل- لا يتم إقامتها بصورة مباشرة بالجعل منها مذهباً فينومينولوجياً للماهية، وإنما محاولة القيام بالبحث ما إن كانت الفينومينولوجيا وهي تأخذ بالتجربة أن تكون مذهباً ممكناً»⁽³⁴⁾.

(32) Husserl (H), *Idee de la phénoménologie* op cit p 51.

(33) Seron introduction à la méthode ...op cit p. 105

(34) Husserl (E): *problème fondamentaux de la phénoménologie* traduit de l'Allemand par: J-English, Paris, PUF, 1991, p 86.



عن العنف والاستبداد

مقاربة نقدية للمفاهيم والدلالات في ظل تحولات الحراك العربي

حسن علوض*

□ تمهيد: عن ظاهرتي العنف والاستبداد: الخلفية وسياق الاهتمام

يقول الطبيب المفكر الفرنسي غوستاف لوبون: «إن ما يجمع الثورات هو الاستياء، فإذا عمّ وتراكم فإنه يتحول إلى حركة تتحوّل إلى وثبة وبالتالي ثورة»، ويقول عبد الرحمن الكواكبي صاحب (طبائع الاستبداد): «خلق الله الإنسان حرّاً، قائدته العقل.. فكفر.. وأبى إلا أن يكون عبداً، قائدته الجهل!!». ويقول عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر: «الأمم قد تتسامح بالتفريط في مصالحها، ولكنها لن تتسامح أبداً بجرح شرفها وكبريائها». وفي «مقدمة» ابن خلدون الشهيرة، فصول متعددة عن الاستبداد وسقوط الزعيم حين انفراده بالمجد، منها الفصل الثالث عشر: «في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم» ويقول: «إن طبيعة الملك الترف فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم... والترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشرّ والسفسفة وعوائدها»⁽¹⁾.

* مستشار في التوجيه التربوي، باحث في قضايا التربية، الرباط - المغرب.

(1) http://www.arabworldbooks.com/arabic/alaeldin_alaraji_arab_revolution.ht

(تاريخ التصفح ٢٣ - ١٢ - ٢٠١١).

تعيش جل مجتمعات العالم العربي، وفي الشروط الراهنة تحديداً، تحت وطأة إيقاع متواتر لـ«حراك اجتماعي»، مما تم نعته بثورات الربيع العربي، ثورات لم تقف عند حد زعزعة أركان بعض الأنظمة السياسية القائمة في العالم العربي، بل أسقطت بعض رؤوسها من حراس استبدادها العتاة (تونس، مصر، ليبيا...). وقد اتسمت هذه النظم السياسية العربية باحتكار السلطة، وغياب الديمقراطية السياسية، وسيادة النزعة البوليسية انطلاقاً من شرعيتين أساسيتين: شرعية وراثية، وأخرى انقلابية، تغلفت بأطر تاريخية أسرية أو أيديولوجية. وقد تشارك كلا النموذجين -الوراثي والانقلابي- في احتكار الدولة للثروات الوطنية، حيث زاوجت النخب الحاكمة بين احتكار السلطة، والهيمنة الاقتصادية.

إن تحالف السلطة مع رأس المال المتلاحم والفساد الإداري، أضاف شروخاً جديدةً بين السلطات الحاكمة، وبين مكوناتها الاجتماعية، وما نتج عن ذلك من سيادة العنف في الحياة السياسية. وترابطت سمات وخصائص النظم السياسية العربية المتسمة بالاستبداد السياسي، مع سيادة أحزاب سياسية، تسلحت بأيديولوجيات شمولية معتمدة الروح الانقلابية، وقد صادرت هذه الأنظمة المستبدة جميع حقوق المواطن الفرد، واحتكرت مصادر القوة، بمزاوجة السياسة والاقتصاد، وبين النفوذ السياسي، والربح المالي، واستسهلت بناء الولاء السياسي للنظام على أساس علاقات وشائجية، وأيسرها علاقات الولاء بقرابة الدم أو العشائرية أو الجهوية (التي قد تتقاطع مع المذهبية والطائفية). ونتيجة لفقدانها الشرعية التي تُسوِّغ بقاءها، وتضمن طاعة الناس لها، غالباً ما ركنت هذه الأنظمة الشمولية، اللاديمقراطية إلى استخدام العصا والجزرة، أحدهما أو كلاهما، ووضع الفرد المواطن بين الخوف والرجاء، الخوف من تسلط وبطش السلطان، والرجاء في مكرماته وأعطياته. فالشعوب عند الحاكم الطاغية حالها حال قطعان الماشية، تطعم إن أحسنت وأطاعت، وتضرب ظهورها إن أساءت وعصت، وما هي إلا بطون ثملأ أو ظهور تُجلد، وهي بذلك لا تعقل، ولا يجب أن تعقل. لكن هذه النظرة كُسرَت من قبل الشعوب العربية ونقضت مقولة: «إنه بالخبز تحيا الشعوب» التي تكاد تكون من المسلّم الذي لا جدال فيه، وأثبتت أن الشعوب الحية لا تحيا بالخبز وحده ولا تحكم بالخوف، ولا تساق كالقطعان، وإن سكنت واستكانت حتى حين.

إن الواقع الراهن الذي أفرز الثورات العربية، له علاقة بالعنف البشع الذي تمارسه الأنظمة الاستبدادية (المتخفي والمؤسسي المنظم)، فرغبة الدول التي تريد إرساء قواعد جديدة وتحتاج في ذلك إلى شيء من القوة، تعلل ذلك بأنها مرحلة ضرورية، ستبزع فيما بعد بأشكال من الديمقراطية، لكن في كثير من الأحيان يتواصل ذلك بشكل استبدادي، ويصبح سمة من سمات الحكم. فيتم التشديق بالديمقراطية وحقوق الإنسان مع عدم التواني في خرقها.

إن العلاقة بين العنف وحقوق الإنسان - التي تبرز مظهراتها جلية في واقعنا العربي - علاقة متعددة الأشكال والأبعاد والآثار والنتائج: هي متعددة الأشكال لأنها تمس علاقة الأفراد داخل المجتمع، وعلاقة المجموعات، وعلاقة السلطة بالمجتمع، وعلاقة العناصر المكونة للمجتمع الدولي بعضها ببعض، وهي متعددة الأبعاد لأنها تشمل كل أبعاد الحياة الإنسانية، اقتصادية كانت، أو اجتماعية أو قانونية أو ثقافية. وهي متعددة الآثار والنتائج، لأنها تعيد طرح موقع الدولة في المجتمع. ونظراً لتساع مجال الموضوع وصعوبة الإلمام الشامل به، فإننا نتجه في هذا البحث، صوب التفكير في جوانب محددة من مظهراته، في الثقافة، السياسة، والفكر السياسي العربي المعاصر. وسنقتصر على ثلاثة مستويات: وهي العنف الدولة، وعنف الجماعات الخارجة عن القانون أو ما يسمى بالإرهاب، والعنف في المستوى الدولي، وكلها أشكال من العنف تنتهك فيها حقوق الإنسان، علماً أن العنف كظاهرة يمكن أن ينظر إليه في مستويات مختلفة ومن زوايا متعددة.

□ مشكلة المفهوم: تعدد الدلالات وسياق التداول

تعد مشكلة التعريف بالمفاهيم وتحديداتها من المشاكل الأساسية، في التحليل السياسي، بل والتحليل الاجتماعي بصفة عامة، إذ تعدد وتتداخل التعريفات للمفهوم الواحد، الأمر الذي يخلق قدراً من الاضطراب عند استعمال مثل هذه المفاهيم. ويرجع عدم الاتفاق حول تعريف المفاهيم في العلوم الاجتماعية وتحديداتها إلى عدة اعتبارات منها: «أن الظواهر السياسية والاجتماعية، بصفة عامة ظواهر مركبة متعددة المتغيرات، ومن ثم فالمفاهيم الدالة عليها، تتسم بالعمومية والتعقيد وتعدد الأبعاد. كما أن المفاهيم تعتبر نتاجاً لخبرة اجتماعية مشتركة. ولما كانت خبرات الأفراد والجماعات تختلف من حيث الزمان والمكان، فإن ذلك يعكس في حد ذاته تفضيلات، وانحيازات وثيقة الصلة بخبرة الجماعة»^(٢).

إن تناول مفهوم العنف بالتعريف يصاحبه العديد من الصعوبات المرتبطة باختلاف الرؤى، والمنطلقات الفكرية والأيدولوجية لكل باحث حول هذا المفهوم. فقد أسهب الباحثون في تحديد مفهوم العنف، كل من زوايته الخاصة، حيث يُعرّفه جميل صليبا في معجمه الفلسفي بكونه «فعلاً مضاداً للرفق، ومرادفاً للشدة والقسوة»^(٣).

في حين يرى بول فولكي في قاموسه التربوي «أن العنف هو اللجوء غير المشروع إلى

(٢) توفيق إبراهيم حسنين: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٧)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ١٩.

(٣) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الجزء الثاني، ص ١١٢.

القوة، سواء للدفاع عن حقوق الفرد، أو عن حقوق الغير»^(٤).

أما أندري لالاند فقد ركّز في معجمه الفلسفي، على تحديد مفهوم العنف في أحد جزئياته الهامة، على أنه عبارة عن «فعل أو عن كلمة عنيفة»^(٥).

أما قاموس «أوكسفورد»، فيعرف العنف بـ«أنه ممارسة للقوة لإنزال الضرر بالأشخاص أو الممتلكات، وكل فعل أو معاملة تتصف بهذا تعتبر عنفاً، وكذلك المعاملة التي تميل إلى إحداث ضرر جسماني، أو تدخل في الحرية الشخصية»^(٦).

إن الاستخدام القاموسي لمفهوم «العنف» قد لا يقدم تعريفات تلم بالنطاق الواسع للاستخدامات الحديثة للمفهوم، الذي أصبح يشير إلى أبعاد مختلفة، تتراوح بين الهجوم المباشر، والهجوم النفسي، كما قد يشير إلى الأشكال الظاهرية المكشوفة، كالحروب، ومظاهر الشغب، والثورة، والتمرّد، والأشكال الخفية، كتلك التي تمارسها الدولة والنظم السياسية المختلفة، للحد من ممارسة المواطنين لحياتهم، والتمتع بالحقوق التي خولتها القوانين والمواثيق الدولية في مجال حقوق الإنسان. هذا العنف الهيكلي هو عنف خفي لأنه كامن في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمعات.

وهكذا فتحديدات العنف تعددت واختلفت، إلّا أن الجميع يقرّ أنه سلوك لا عقلاني، مؤذٍ، غير متسامح، بل هو كل «مبادرة تتدخل بصورة خطيرة في حرية الآخر وتحاول أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقدير، وتنتهي خصوصاً بتحويل الآخر إلى وسيلة أو أداة من مشروع يمتصه، من دون أن يعامل كعضو حر وكفء»^(٧).

وترمي ممارسة العنف إلى تحقيق أهداف معينة، تختلف حسب رغبات الأفراد والجماعات، وبالتالي من السهل إصدار أحكام قيمة حول شرعيته من عدمه، لأن ما يكون غير شرعي بالنسبة إلى ضحاياه، قد يكون شرعياً بالنسبة لممارسيه. ويرجع هذا إلى اختلاف الجماعات والجهات، من حيث أطرها المرجعية، وقيمها الثقافية، واختلاف الدوافع والأهداف الكامنة وراء ممارسة العنف.

(٤) عبدالله أشهبون: العنف المدرسي: (المظاهر، العوامل، بعض وسائل العلاج)، مجلة فكر ونقد، عدد ٥٦، السنة السادسة، ٢٠٠٤، الرباط - المغرب، ص ٨٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٦.

(6) RICHARD M. Wilson: the oxford dictionary of English proverbs, 3th edition, Oxford university press, 1970, p22

(٧) عبد التليبي: الحق كإقصاء للعنف، مجلة عالم الفكر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٤، المجلد ٣١، أبريل، يونيو ٢٠٠٣، ص ٧٥.

إن العنف، كان ولا يزال، حقيقة أساسية من حقائق المجتمع الإنساني، بل هو مكون للوجود البشري. وإذا كانت أشكال العنف تختلف من عصر لآخر، ومن مجتمع لآخر، إلا أنها كانت في جوهرها واحدة، فالعنف والإرهاب والاستعباد كانت من نصيب الإنسان في كل المجتمعات، ويتأكد لنا - في الواقع الحالي - أن العنف يرافق الحق، وأن القوة هي التي توجد «الحق»، وأن الأقوى على صواب دائم، فلا يجب أن نعتبر «العنف» الممارس من طرف الدولة، أو قوة عظمى، أفعالاً عنيفة لأنها قانونية، مبررة بقوانين موضوعة من طرف السلطة نفسها، والتي تعتبره ممارسة معقنة، لا تكون غاية في ذاتها، وإنما تبرّر بكونها مجرد أداة لتحقيق المجتمع المدني، وبالتالي أضحت «القوة» وسيلة لخرق حقوق الإنسان، والحد من الحريات، في هذا الزمن العولمي، الذي أصبح فيه الحق بيد الأقوى اقتصادياً وسياسياً، وبالتالي أصبحنا أمام «منزلق عطل فكري أو أيديولوجي... لا يخدم في نهاية المطاف - سواء في مقاصده أو نتائجه ووظائفه، وسواء بوعي منه أو دونه - إلا أيديولوجيا الفكر الأوحده والقوة الواحدة والمسار التاريخي الواحد والمآل الأوحده المغلق المحتوم... أي أيديولوجيا الإلغاء والمحاصرة والإبادة والقتل المادي والمعنوي للآخر.

وذلك في أبشع صور هذه الممارسات، وأبعدها عن قيم الإنسانية، والتعاون، والحوار، واحترام الديمقراطية وحقوق وكرامة الإنسان... من مثل ما تنادي به ثقافة النظام الكوني الجديد في شعاراتها الأكثر ديماغوجية ودعائية، إذ تعتمد هذه القيم على صعيد النظر والقول، وتضربها في الصميم على مستوى الممارسة الفعلية، فتعتمد في سياساتها اتّجاه «الآخر» غير الغربي بالذات إلى أسلوب الكيل بمكيالين، وإلى التنكيل بالضعفاء، وإلى التنكر لكل المبادئ والمواثيق التي تقوم عليها الشرعية الدولية، والتي أصبحت الآن «جائرة» بفعل صيغتها العولمية المؤمركة»^(٨).

□ عنف الدولة - السلطة: أوليات للفهم والتشخيص

اقترن العنف دائماً بالسلطة، وتداخل معها، رغم إقرار معظم الفلاسفة السياسيين بضرورة الفصل بين المفهومين، فاختلاطهما هو الأمر المألوف، رغم أن مفهومي السلطة والعنف يحتلان فضاءات متباينة «بالنسبة للسلطة يأخذ العنف ثلاثة مظاهر: فهو أولاً تهديد استيهامي دائم، يلزمها حتى خلال هدوء لحظاتها الأكثر صفاء، فهي تمارسه دائماً تحت تهديد العنف حتى لو كانت أكثر ثباتاً وتمكُّناً. وهكذا يقيم العنف، منذ البداية، داخل السلطة على شكل تهديد غير واضح، يسكنها بصورة خيالية كتهديد متعدد الأشكال، وككابوس مميت، وإن لم يتطابق مع أي شيء في الواقع.

(٨) مصطفى محسن: التربية وتحولات عصر العولمة: مداخل للنقد والاستشراف، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٨.

ويمثل العنف، ثانياً، هذا القصور الذي يجب على السلطة أن تتعايش معه، وأن تتصارع ضده لأنه انحلال تدريجي، وانهيار محتوم، بحيث تكون الأسباب داخلية بالأساس، وفي هذا الإطار، كتب كل من أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو صفحات عديدة حول الأعراض المرضية للأنظمة السياسية، وحول ميلها الذي لا يقاوم نحو الانحطاط، إذ السياسة مثل الحياة، عبارة عن صراع ضد الفساد والفوضى.

وأخيراً، يأخذ العنف بالنسبة للسلطة صورة التهديد الخارجي: كالحروب والثورات، وحالات فقدان السيادة، وكل حوادث التاريخ التي بإمكانها أن تُقوّضها. وهكذا تجد السلطة نفسها أمام الرهان التالي: الرد على أنواع، العنف، مع الاحتفاظ لنفسها بوضعية التعالي على كل هذه الأنواع، بغية عدم الدخول بتاتا في منافستها، لأن من شأن هذه المنافسة، أن تُعرّي السلطة، وتُظهر أن الحق الذي تستند عليه هو حق الأقوى^(٩).

إن العنف والسلطة منفصلان ومترابطان في الآن نفسه، فالعنف يقترن بالسلطة، إذ يشغل مكانة داخلها، وداخل السياسة، وإنه ضروري لإنقاذ السلطة «فرغم أن السلطة مختلفة عن العنف، وملاحقة عبر تمديده المميت، فهي ملزمة، في بعض الظروف، باللجوء إلى استخدام العنف، ضدًا على ماهيتها، بحيث يمكن، هنا، استحضار جرعات ماكيافيلي الدقيقة، وكذا تأكيد ماكس فيبر على احتكار الدولة العنف المشروع. ورغم أن السلطة لا تستخدم، في الحقيقة، العنف، وإنما القوة القائمة بدقة على الحق، فإننا تجسّد نفسها، في بعض الظروف مرغمة على الانخراط في استعمال تلك القوة، وعلى تجاوز ذلك الحق، بعبارة أخرى، تجد نفسها مضطرة لاستخدام العنف»^(١٠).

إن هذا الاضطرار للجوء إلى العنف من طرف السلطة، رغم أنه شطط في استعمال غير قانوني للقوة، يتم تبريره بأنه أمر ضروري، لإنقاذها والحفاظ على كيانها، وجعلها في مركز التعالي على كل ما يقف في وجهها، وضد مشروعيتها «إن دور الدولة الرئيسي يقوم على منع القيام بأعمال العنف من قبل الأفراد، أو في أقل تقدير ضبط هذا العنف والاستئثار به لاستخدامه، فالحق الأعلى للسلطة يقوم على توجيه العدوانية الجماعية. ومعيار الدولة السيدة في قانوننا الدولي، هو سلطتها في كل حين في إطلاق جماع العنف المنظم، وفي مهاجمته من تشاء وحين تشاء»^(١١).

(٩) روبر رديكر: من السلطة إلى العنف: أقول السياسة، ترجمة: فؤاد مخوخ، مجلة فكر ونقد، عدد ٥٦، السنة السادسة، ٢٠٠٤، الرباط - المغرب، ص ١٠٠.

(١٠) المرجع السابق ص ١٠٠.

(١١) غاستون بوتول: عنف الإنسان أو العدوانية الجماعية لفواستو انطونيني، ترجمة: نخلة فريفر، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩، ص ٨ - ٩.

تُؤسَّس السلطة للعنف وتُنظَّمه في هياكلها، خدمة للصالح العام وصيانة لحقوق الأفراد داخل نسق لا تعارض فيه بين الحق والقوة، ما دام الحق هو غاية القوة، حيث تكشف الفلسفة عن مفارقة صارخة تهز عمل السياسي من جذوره تتمثل في المعادلة الصعبة التالية: «الأذى الذي تسببه الأنظمة الحاكمة للشعوب لا يتغذى إلا من العقلانية الصارمة التي تعتمد عليها هذه الأنظمة في حكم شعوبها، وكلما ازدادت درجة العقلانية، ازدادت درجة الأذى الذي يعاني منه المحكومون».

هذا ما التقطته العين النقدية لبول ريكور في كتابه «الحقيقة والتاريخ» من مسرح الأحداث السياسية العالمية في زمانه. فهناك اغتراب ناتج عن السياسي، لكونه حقلاً تجدد فيه السلطة كامل حريتها لتفعل ما تشاء بالخلق، وحتى عندما نتحدث عن حرية ممارسة السلطة وغياب أجهزة المراقبة والمحاسبة، وضعف محصنات الديمقراطية، وانعدام المؤسسات التي تسهر على حماية العقد الاجتماعي، فإننا نتحدث عن الشر والظلم والأذى التي يسببها السياسي للمجتمع.

إذن كل دولة تحتاج من جهة رأسها إلى عقل يركز النظام ويسرع عجلة التنمية، ولكن هذا العقل نفسه يتحوّل إلى معتقل، وقوة تأديب وعقاب، وبالتالي تخسر الدولة ما حققته من أرباح، وتفوت فيما كانت قد أحرزته من تقدم. إن مشكل الدولة مزدوج ومعقد، فهي أكثر عقلانية من الفرد وأكثر انفعالية وتأثر منه، تحتاج إلى القوة ولكن الإفراط فيها يحولها إلى أداة قهر وتسلط وتحتاج إلى اللين والمرونة، ولكن الاكتفاء بها قد يحولها إلى جهاز ضعيف وسلطة من ورق.

كما أن مشكل الديمقراطية يتمثل في قدرة الشعب على مراقبة الدولة، ولكن مشكل المراقبة هو نفسه غير قابل للتحديد والضبط. إذاً ما هي الشرائع من الشعب التي لها مشروعية مراقبة أداء الدولة هل هم السياسيون المعارضون المتعطشون للاستيلاء على الحكم أم المثقفون الذين يخفون ضعفهم من خلال توهّم الإبداع ويستترزون من موائد الحكام؟ هل هم نشطاء منظمات حقوق الإنسان والكهنة الجدد للمجتمع المدني.

إن الجمع بين الحق والقوة يُمثّل مشكل بالنسبة لأي دولة، وآية ذلك أن الحق دون قوة تصونه هو ضائع، والقوة دون حق يراقبها هي سلطان غشوم. على هذا النحو، يبرز مع نشأة الدولة بعض من العنف المشروع، ويبدو أن الوجود السياسي للإنسان يسهر عليه عنف مشروع، هو عنف الدولة، ودون ذلك، لا يكون المواطن مواطناً له حقوق ضمن دولة تعرف على أنها جسم سياسي وجهاز حقوقي يُنظّم العلاقات بين الأفراد ويبني علاقات حسن جوار مع الدول الأخرى.

بيد أن عنف الدولة لا يكون مشروعاً، إلا إذا اتخذ طابعاً جزائياً، وحرص على ترسيخ العدل والإنصاف في تطبيق القوانين. ولا يكون ذلك ممكناً، إلا إذا منعت الدولة

التجاء الأفراد والمجموعات والطوائف إلى العنف المنفرد لحل النزعات التي تحدث بينهم، وتحتكر ذلك لنفسها، وتُعيد توزيعه في شكل قوانين وهيئات تضمن السلم الاجتماعي^(١٢).

وتحت شعار القانون والشرعية، تمارس الدولة العنف، إذ تعتبره وسيلة شرعية لتحقيق أهداف شرعية^(١٣)، وتبرره بأنه أداة لتحقيق المجتمع المدني، ولا يكون عنفاً حينما يعبر عن الحق، هذا المجتمع الذي يقوم على واجب الطاعة والاحترام للقانون. لأن البديل لذلك، هو الفوضى وانعدام النظام.

وبحكم أن الدولة هي رمز السلطة، فهي تؤسس العنف وتنظمه في هياكلها، حيث أصبحنا نعيش ذلك العنف الذي اعتبرته الفلسفة دوماً موازياً للفوضى والأمن، ليطمطمح في أثواب أخرى. إن العنف كأداة سياسية لا يمارس من أجل الحفاظ على الإنسان ككائن يسعى لخلق علاقات إنسانية، تساهم في بناء مجتمع مدني تسوده المصلحة المشتركة، بل هو أداة لإخضاع الأفراد، ومراقبتهم، ومعاقبتهم وزجرهم، «لقد أنشأ العنف تواطؤاً غريباً بين الجلاد، والضحية، الجلاد يمارس شتى ضروب العنف تحت ستار القانونية والشرعية، ومن يتعرّض للعنف وقد امتصت منه طاقة الرفض لديه، انتهى به الأمر إلى الاستسلام له (العنف) والرضا به. تقبل الضحية اغترابها وترغب في طاعة السلطة التي لا تقوم إلا على الإكراه»^(١٤).

إن معيار المشروعية هو اتفاق الممارسات التي تقوم بها السلطة مع الإطار الدستوري القانوني السائد في المجتمع. فالفعل يصبح مشروعاً، عندما يستند إلى نص دستوري أو قانوني، ويوصف بعدم المشروعية، عندما لا يكون كذلك. ومن منطلق احتمالات التناقض بين شرعية العنف للدولة ومشروعيته تتبلور الإشكالية في السؤال المزدوج التالي: متى يصبح عنف الدولة شرعياً؟ وما هي معايير شرعيته؟

بداية يجب التأكيد أنه لا يوجد اتفاق بخصوص شرعية/ مشروعية عنف الدولة لعدة اعتبارات، منها: أن النظم والقوى التي تمارس العنف، تتجه إلى تبريره باعتبارات قيمة أخلاقية، وأن عنفها ذلك مشروع ومقبول، لأنه أداة للحق. ويبرر النظام السياسي

(١٢) زهير الخويلدي: العنف ضعف... واللاعنف قوة، مقال بجريدة العرب، لندن، ١٤/٦/٢٠٠٧.

(١٣) يجب التفرقة هنا بين مفهوم الشرعية (légitimité) الذي يدور حول فكرة الطاعة السياسية، أي حول الأسس التي عليها يتقبل أفراد المجتمع النظام السياسي ويخضعون له طواعية، ومفهوم المشروعية (légalité)، بمعنى خضوع نشاط السلطات الإدارية ونشاط المواطنين للقانون الوضعي. (المزيد من التأصيل للمفهومين انظر: كمال زكي أبو العيد: مبدأ الشرعية في الدول الاشتراكية (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، ١٩٧٥، ص ١١٧).

(١٤) جان لوك: رسالة في التسامح (١٦٦٢)، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص ٧٠-٧١.

ممارسته لهذا العنف، استناداً إلى دعاوي المحافظة على الأمن والنظام والقانون، وحماية النظام الاجتماعي من اعتداءات قوى وعناصر غير حريصة على المصلحة العامة، أو متواطئة مع قوى أجنبية هدفها إشاعة الفوضى وعدم الاستقرار، بل تطرح كثير من الأنظمة التي تمارس العنف ضد مواطنيها شعارات مزيفة ورنانة مثل محاربة الإرهاب، ومشروعية منطق الدفاع عن ثوابت الدولة ومُقدّساتها، ضد الأفكار والجماعات المتطرفة.

لقد وضع الإنسان القوانين لضمان حسن سير النظام، كما وضعت الدولة كرمزية للسلطة، وآلية من آليات ممارسة العنف، باعتبار أنه لا جدوى من قوانين أو مؤسسات لا تكون لها القوة التي تضمن فاعليتها، والرغبة في طاعتها والامتثال لها، لكن القانون الذي ترعاه الدولة لم يوقف مد العنف والبطش، والاعتداء والقتل، ولم تستطع القوة كعنف مشروع جعل الناس يعتبرون ويمتنعون عن القيام بالعنف اللا مشروع.

من هذه المنطلقات العامة، فإن سلطة الدولة هي السلطة التي لا راد لقرارها، وهي التي تجمع بين السلطة المادية للإرغام، والسلطة المعنوية لتحديد الواجب والمسؤولية. لكن من الذي يضمن أن كل الدول ستلتزم باستعمال الحد الأدنى من العنف المشروع؟ ألا يمكن أن يتحوّل العنف الذي يتخذ طابعاً جزائياً عندما تستأثر الدولة بقوة الردع لنفسها وتتولى مهمة العقاب بشكل مباشر وقاسٍ إلى عنف غير مشروع؟ ثم ألا يولد ذلك التوجّه الخاطئ ردود أفعال عنيفة من قبل المجتمع، وتنتشر ثقافة الحقد والضعينة، والردود الأفعال غير المحسوبة؟ ألا تتحوّل هذه الدولة نفسها نتيجة استعمالها للعنف غير المشروع إلى دولة قاسية مستبدة؟

□ علاقة العنف بالتسلط والاستبداد: مداخل نقدية للتفكير والتساؤل

إن العنف الرسمي الممارس من طرف الدولة، يطرح إشكالية هامة تتعلق بطبيعة الدولة ووظيفتها. فالدولة بحكم طبيعتها تحتكر حق الاستخدام الشرعي للقوة، فهاكس فير يرى أن تروتسكي كان على صواب في قوله يوماً: «إن جميع الدول قائمة على القوة»^(١٥)، وبالتالي، فإن درجة من العنف ترتبط بوجود الدولة واستمرارها، وقيامها بوظائفها.

وهنا يُثار التساؤل حول طبيعة وحدود العنف الممارس من طرف الدولة كسلطة، وذلك في إطار أداء الدولة لوظائفها، كحفظ الأمن العام والنظام، وحول طبيعة العنف الذي يعتبر نوعاً من التعسف والتسلط في استخدام السلطة من جانب آخر؟

يجب التأكيد هنا، أن هناك خيطاً رفيعاً يفصل بين المستويين بالنسبة للعنف. فإذا كان من الممكن إجراء مثل هذا التمييز في الدول الديمقراطية المستقرة ذات المؤسسات

(١٥) عالم الفكر، مرجع سابق، ص ٧٥.

والاختصاصات، حيث الدستور في الدولة ومؤسساتها، ويضمن توافر مبدأ تداول السلطة، واستقلال القضاء، وحرية الصحافة، ونزاهة الانتخابات...

والدولة بهذا المعنى لا تستطيع أن ترتكب العنف إلا وهي خارجة عن القانون، لا في إطار القانون، فإنه من الصعوبة بمكان التمييز بين المستويين لممارسة العنف في معظم دول العالم الثالث ومن بينها الدول العربية، في ظل ظروف سياسية تتسم بشيوع ظاهرة التفرد والاستبداد بالسلطة، وسيادة نظم الحزب الواحد، وتقييد الحريات والحقوق، حيث إن الدولة لا تستند إلى الدستور والاختصاص، بل تستند إلى القوة المادية، وبالتالي فهي دولة غير قانونية بالمعنى الحديث، العنف فيها وارد والطغيان وارد والعنف المضاد وارد.

كما أن تزايد حدة العنف السياسي بين أجنحة النخب الحاكمة نفسها، أو بينها وبين المعارضة، فضلاً عن حدوث انقسامات حادة داخل نخب المعارضة، وعدم احترام آلية الانتخابات، وتصاعد مظاهر الاحتجاجات والاضطرابات الناجمة عن اتباع سياسات اقتصادية تقشفية، تدرج النظم الحاكمة على مقابقتها غالباً بالعنف، وعدم الاعتراف بالتنافسية السياسية، كآلية من آليات ضمان الاستقرار السياسي، والذي ينصرف بالأساس إلى قدرة النظم الحاكمة على تجاوز الأزمات دون استخدام العنف، ودون حدوث توترات شديدة، تُعطل فرص الحوار والتنافس السلمي.

كما أن غياب التداول الحقيقي للسلطة، وعدم التأكيد عليه ساهم في تسلط هذه الأنظمة الحاكمة، «فهذه الأنظمة ليست نُخباً سياسية، تُعبّر عن تيارات سياسية، وبالتالي يمكن أن تصل للسلطة أو تتركها، حسب شعبية تيارها السياسي. لأن الأنظمة العربية الآن، هي مؤسسات حاكمة، فهي الحكومة والحاكم، والدولة والحزب والحاكم، وهي أيضاً الجيش والأمن، معنى ذلك أن الأنظمة ليست بأية حال من الأحوال جماعة سياسية، يمكن أن تُبايعها الجماهير، أو تُبايع غيرها، ولكنها أنظمة مندمجة تماماً في المؤسسة، بدرجة تجعل تغيير النظام وكأنه تغيير للدولة نفسها»^(١٦).

إن ما يميز عنف الدولة عن الحكم، والمقدرة، والقوة، والسلطة هو سمته كأداة، قد تتخذ أشكالاً وأثواباً مختلفة، يجب البحث عنها ليس في الأماكن المعتادة، بمناسبة تعسفات رجال الأمن، أو كما يسميها ألتوسير بالأجهزة القمعية كالجيش والبوليس والدرك وحراس السجون، لكنها تكمن في المنظومات القانونية والاجتماعية والتربوية والثقافية «أو ما ندعوه باليد اليسرى للدولة (la main gauche de l'état)، وتشمل مجموعة من المؤسسات التي تتكفل بإنتاج الرموز، وبثها في الجسد الاجتماعي بطرق شتى كالمدسة والمسجد والملاعب

(١٦) د. رفيق حبيب: التغيير: الصراع والضرورة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩، ص ٣٣.

والسوق والمحكمة^(١٧). مؤسسات وُظِّفت لمراقبة الأفراد، وتأطيرهم في بوتقة نفوذ الدولة، عبر تخطيط البرامج السياسية والاجتماعية والثقافية، في مسائل تتعلق بالولاء للدولة، وللقائد الرمزي، أي إعادة إنتاج الأيديولوجيا الرسمية حول شرعية الحكم.

لقد تناولت هذه الأنظمة في الدول الاستبدادية، في الاستئثار بممارسة العنف في ظل غياب مرجعية قانونية مؤسسة للمعاقبة، فأصبحت قاصرة على حماية حقوق مواطنيها (رعاياها)، وتحوّلت إلى جهاز قمع وإرهاب، واضطهاد وحرمان من الحقوق الأساسية، وأتقنت ممارسة تكنولوجيا الإرهاب. كما أن التسلُّط المقيت للأجهزة الأمنية، وتدخلها السافر في جميع نواحي الحياة، كان وما يزال، سبباً من أسباب مشكلة عدم الاستقرار في غالبية الدول العربية. فبدلاً من أن تمثل تلك الأجهزة عاملاً للاستقرار أصبحت عائقاً له، نتيجةً لتضخمها وتغوُّلها على كافة قطاعات المجتمع، وتركيز جهودها على حماية أمن الأنظمة الحاكمة، على حساب حماية أمن الأوطان، وذلك في سياق غلبة الطابع القمعي لأنظمة الحكم. إن هذه الاختلالات والتناقضات في بنية هذه الأنظمة الحاكمة، هي مؤشر حقيقي على تآكل شرعيتها، وضعف فاعليتها، لذلك لا عجب إن مثلت الممارسات الأمنية الوحشية القشة التي قصمت ظهر أنظمة الحكم الاستبدادية التي تهاوت كأوراق الخريف في ربيع الثورات العربي.

□ إرهاب الدول والجماعات المتطرفة: نحو رؤية جدلية للعلاقة بين القطبين

إن ما يُميّز الواقع الحالي إقليمياً ودولياً، هو انتشار العنف الظاهر والمستتر بسبب اختلال في التوازن بين حقوق الشعوب، مثلما يوجد اختلال في التوازن بين الأفراد والجماعات في صلب المجتمع الواحد، والدولة الواحدة، فإذا كان العنف هو أحد حقائق العصر الذي نعيشه، وهو في الوقت نفسه أحد العناصر المكوّنة لجريمة الإرهاب الدولي، فعلى المستوى الدولي أصبح الإرهاب عنصراً فعّالاً في عملية اتّخاذ القرار السياسي، كما أصبح أسلوباً تستخدمه الدول في إكراه خصومها على الانصياع لما تفرضه أحد وسائل الصراع السياسي على المستوى الداخلي، فهو في نظر البعض وسيلة مبررة ومقبولة للردّ على القهر ورد الظلم.

لكن ما هو الإرهاب؟ أولاً، وإذا شئنا فهم العلاقة بين المواقف والتوجهات المختلفة بشأن نعت الإرهاب كشكل من أشكال العنف، فلا بد للدارس من دراسة منهجية شمولية تحليلية منضبطة لهذا المفهوم، يمكن بها الوصول إلى رؤية واضحة في هذا الأمر.

بالنسبة لبول دوموشيل: لكي يتأتى لنا فهمه جيداً سيكون من الأفيد أن نطبق على

(١٧) بن أحمد حوكا: عدالة الملك: في الأسس الفلسفية والقانونية لممارسة العنف المشروع، مجلة وجهة نظر، عدد مزدوج، ٢٠١٠، الرباط، ص ٥.

مفهوم الإرهاب تلك المقولة الشهيرة لكلوزوفيتش بصدد الحرب، عندما قال: «الحرب هي امتداد للسياسة بوسائل أخرى». وإذا لم تكن هذه المقولة صالحة لتعريف الإرهاب، فإنها على الأقل يمكن أن تُقدّم مقارنة أولية عنه... فهو من جهة لاعقلاني، لأن حسب العديد من الخبراء لا يكون فعلاً على مستوى سياسي. وهو من جهة أخرى لاعقلاني كذلك، لأن العنف الشديد الذي يتميز به، يجعل الفعل الإرهابي منفصلاً عما يدّعيه من أهداف سياسية فيغدو مجرد عنف خالص»^(١٨).

فالعنف والإرهاب خطان متناغمان من حيث المقاصد والأهداف، وصورتان لعملة واحدة، لا يمكن فهم أحدهما بمعزل عن الآخر، لكن شريطة عدم الخلط بينهما، «فالعنف وسيلة لتحقيق أهداف معينة، أما الإرهاب فهو صورة مبالغ فيها. وقد يكون الإرهاب فكرياً تدعّمه قوة مادية للسيطرة على الموقف.

وباختصار فإن الإرهاب صورة خاصة لا يمكن فهمه إلا من خلال فهم العنف بصفة عامة، ولكن لا يجب أن نخلط بينهما»^(١٩). فمفهوم الإرهاب أصبح مفهوماً محورياً في تراث دراسات العنف «يتميز الإرهاب من الناحية المفهومية عن العنف بأنه عنف منظم، يحدث عندما تميل جماعة أو تنظيم إلى استخدام العنف كوسيلة لتحقيق أهداف سياسية»^(٢٠).

والإنسان العنيف - في أية حال من الأحوال - أخف في ممارسته من الإرهابي، فكل إرهابي عنيف، ولكن ليس كل عنيف إرهابياً، فضلاً أن من يرتكب عملاً إرهابياً لا يقصد العنف مع أشخاص بذواتهم فحسب بل يعني الأذى للآخرين أو الأبرياء. «إن الإرهابي وثيق الصلة بالسياسة، ولا يُميز بين كل من الاستراتيجية والتكتيك من ناحية، والمبادئ من ناحية أخرى، وهو بذلك يعتبر أن السياسة مسألة مبدأ، ويكون له استعداد لأن يتنازل عن حياته الخاصة تحقيقاً لتضحية عليا، وهو عادة صغير السن ينحدر غالباً من أسر تنتمي إلى الطبقة الوسطى، وهو يؤدّي واجباته باعتبارها مهمة أساسية»^(٢١).

ولو نحن اعتبرنا الإرهاب واحداً من الاضطرابات النفسية التي تلحق الضرر

(١٨) محمد الهلالي وعزيز لزرقي: العنف، سلسلة دفاتر فلسفية، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩، ص ص ٧١ - ٧٢.

(١٩) محمد أحمد بيومي: ظاهرة التطرف (الأسباب والعلاج)، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢، ص ١٠١.

(٢٠) أحمد زايد وآخرون: العنف في الحياة اليومية في المجتمع المصري، القاهرة: أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ٢٠٠٢، المجلد الأول، ص ١١.

(٢١) فؤاد عاطف: العنف والدولة، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد التاسع والعشرون، العدد الأول، القاهرة، ١٩٩٢، ص ص: ٨٤ - ٨٥.

بالمجتمع الإنساني وتُهدد أمنه، فإن لهذا الاعتبار قواعده العلمية وليس سياسية، بمعنى أن وضع تشخيص الإرهاب لا بد له من أن يستند إلى مؤشرات موضوعية تدعم هذا التشخيص.

أما أن تقوم جهة ما (السلطة أو دولة ما أو جماعة ما) بوضع التشخيص وفق معايير مصلحتها، فإن ذلك مرفوض من الوجهة الاختصاصية. وعليه فإن هنالك ضرورة لإيجاد معايير موضوعية لتشخيص حالات الإرهاب. وأولى شروط هذه المعايير، هو أن تكون عالمية. بمعنى قابليتها للتطبيق على الجميع (أي على الإسكندر والقرصان معاً^(٢٢)).

بهذا نكون قد وصلنا إلى ضرورة المناقشة العلمية الهادئة لمفهوم الإرهاب. وهي مناقشة تستبعد محاولات توظيف التفوق السيكولوجي للدول القوية، ومن يمثلها من باحثين وعلماء. وفي هذه المناقشة يمكننا تقسيم أنماط الصراع إلى صدامية مباشرة وهي الحروب، وإلى صدامية متخفية وهي الضربات المقسطة والمفاجئة التي تدرج في قائمة الإرهاب. والتفاوض الذي يعني إقرار الأطراف بعجزها عن حل صراعها بالقوة، أو على الأقل إقرارها بفداحة الثمن الذي تتطلبه القوة لحل الصراع.

هنا لا بد لنا من التفريق بين الإرهاب التابع للجريمة، وبين الإرهاب المنطلق من مثاليات مُحدّدة، والذي يأتي كردّة فعل على كارثة معنوية تُصيب شعوباً بأكملها، ويتوجّه مباشرة إلى المعتدي المتسبب بهذه الكارثة فإن هذا الإرهاب يندرج في قائمة الحقوق، وفي مقدمتها حق مقاومة الاحتلال. «إن ما يحصل في مجتمعات عربية وإسلامية، ونامية كثيرة... هو، في منظور القوى المتنفذة على المستوى الدولي، مَسْعيات نبيلة وجهود محمودة لمحاربة الإرهاب والتطرف والعنف والتخلف... وترسيخ أصيل لقيم ومقومات للاستقرار، والديمقراطية، والسلم والتنمية والحدّات... بينما تظل هذه الممارسات، في منظور وأفهام قوى محلية وإقليمية ودولية مناقضة، استراتيجيات قصدية مدبرة لقتل الآخر، ومصادرة، مع سبق الإصرار، للكثير من حرياته وعناصر كرامته وحقوقه المشروعة في التعدّد والتنوّع والاختلاف في العرق واللون والمعتقد كما في المواقف والثقافة والسلوك.

لذا فإن كل «أشكال مقاومة» هذه الخطط المدمرة، تغدو، في إطار هذا الفهم، مشروعة وشرعية على أكثر من صعيد، وبعبارة عمّا توصم به من قبل القوى المناوئة من أوصاف

(٢٢) قصة يرويه القديس أوغسطين وهي لقرصان وقع في أسر الإسكندر الكبير، الذي سأله: «كيف يجرؤ على إزعاج البحر؟»، كيف تجرؤ على إزعاج العالم بأسره؟ فأجاب القرصان: «لأنني أفعل ذلك بسفينة صغيرة فحسب، أدعى لصاً، وأنت، الذي يفعل ذلك بأسطول ضخم، تدعى إمبراطوراً». (انظر: ناعوم تشومسكي: قراصنة وأباطرة، الإرهاب الدولي في العالم الحقيقي، ترجمة: قسم الترجمة في دار حوران، الطبعة العربية الأولى، دمشق: دار حوران للدراسات والطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦، ص ٥).

الإرهاب أو التطرف أو العنف أو الاحتراب... أو غير ذلك من النعوت والتسميات. ممّا زجّ بخطاب «الثقافة السياسية الكونية الجديدة» في متاهات معتمة من الأدلجة والتضليل الإعلامي وغموض وتضارب الأقوال والمصالح والمرجعيات...، وممّا لم يُفلح، في الآن ذاته، سوى في إنتاج وإعادة إنتاج تدبيج الخطب والوثائق والشعارات والتوصيات التي هي أشبه بـ«حروب ثقافية» منها بأدوات ووسائل مادية ورمزية لتحقيق «السلام المفقود/ الضائع أو المضيع» على أرض الواقع المعيش. فضلت الهيمنة، في هذا الشرط الإنساني الكوني المأزوم، لعملة أصناف متعددة من أفانين الجور والبطش والتسلط والإقصاء والتنكيل بضعاف الشعوب والمجتمعات ووأد الكثير من مقومات احترام وتقبل وصيانة الاختلاف والتعدّد والتنوّع البشري المبدع الخلاق...»^(٢٣).

أنه من غير العادل أن يسمح لطرف بالتسبب بكارثة معنوية للطرف الآخر، فيترك المعتدي دون عقاب. ويتّهم الضحايا المدافعون عن جماعاتهم ومثالياتهم بالإرهاب. خصوصاً وأن الكارثة المعنوية أكثر تسبباً بالأذى من تلك المادية. فالكارثة المعنوية تتخطى حدود الأفراد وتجعلهم يحسون بلا جدوى الحياة، بما يجعلهم جاهزون للموت دون تردد. ومثل هذه الجهوزية ضارة بالحضارة الإنسانية سواء ترجمت بالإرهاب أم لم تُترجم. فهذه الجهوزية هي عار على هذه الحضارة، ودليل على اختلال معايير وقواعدها.

فإذا ما أخذنا تلك الجزئية المُسمّاة إرهاباً، فإننا نجد أن الطرف المعتدي يعتبرها وسيلة للحصول على ما يعتبره حقاً، في حين يعتبرها الطرف المتضرر إرهاباً. وهذه سُنة الصراع الإنساني منذ بدء الخليقة وحتى اليوم.

إن الحضارة الإنسانية المعاصرة تمكنت من تقنين مسألة استخدام القوة عن طريق وضع القوانين الضابطة لهذا الاستخدام (تحييد المدنيين والحد من الضحايا البشرية، ومنع قصف المؤسسات الإنسانية والمحايدة وتوابعها، تحريم الإبادة، بالإضافة إلى القوانين التي تحاكم مجرمي الحروب... إلخ). ويمكن القول بأن هذه الضوابط تمكّنت من الحد من الاستخدامات المباشرة للقوة، إلا أنها دفعت بالأقوياء لاختراع وسائل جديدة لممارسة قوتهم بالطرق غير المباشرة، وعن طريق الحروب الصغيرة والمقسطة والرمزية وغيرها من حيل استخدام القوة بالواسطة. حتى أمكن القول بأن كل هذه الصراعات هي إرهاب يقف وراءه الأقوياء عن طريق مرتزقة يخدمون مصالح هؤلاء الأقوياء^(٢٤).

(٢٣) مصطفى محسن: في «ثقافة السلام»: نحو منظور سوسيولوجي تربوي للنقد والاستشراف (مقال غير منشور مع إذن بالإشارة إليه)، ص ص: ٤ - ٥.

(٢٤) www.arabpsynet.com (تاريخ تصفح الموقع: ٤ يناير ٢٠١٢).

لقد أصبح العنف في مطلع الألفية الثالثة، وبفعل هذه العوامل والشروط كلها جزءاً منا، وبعداً من أبعادنا، لم يعد دليلاً على همجية السلوك الإنساني أو تخلف المعرفة الإنسانية، بل أصبح إبداعياً، يتطلب درجة عالية من الابتكار المدمر، كما يستلزم درجة متقدمة من التفكير العقلاني، «فالعنف، يظهر وكأنه البعد المحبذ الذي يتغيّر من خلاله شكل التاريخ، فهو الإيقاع الذي يتعدل به زمن البشر والبنية التي تتقوّم بها أشكال الوعي، فالتاريخ برمته مسرح لتفجر قوة العنف، وأي بحث عن اللاعنف والسلم والتعايش يظهر وكأنه وعي مقلوب بالتاريخ وسوء نية؛ لأن الوعي بالتاريخ والوعي التاريخي والتاريخية كلها تؤكد حقيقة العنف الساطعة في صيرورة الأحداث الغابرة والسالفة والحاضرة والمتوقعة. فمعارضة الحكم الجائر، ومقارعة الاستبداد، ومقاومة المحتل والتصدي للغازي، كلها حركات احتجاجية، وأفعال رافضة لشرعنة العنف الثوري.

صحيح أن حركة التاريخ خاضعة لصراع الأضداد، ولعبة التناقضات، وأن ولادة الأحداث ولادة صعبة تنبجس عبر الهدم والتحطيم، وأن التاريخ يصنعه الأموات أكثر من الأحياء، وصحيح أيضاً أن الوعي شقي ومنزعج من ذاته على الدوام، والحقيقة مأساوية ومزعجة، وأن المعرفة الموضوعية هي فكرة باردة وقاسية وخالية من كل روح وحياة، وأن الدفاع عن الدول والأمم لا يكون بالكلام، وأن النبي المنتصر هو النبي المسلح.

ولكن علينا أن نحترز من كل هذا الكلام الآن، فالوضعية غير الوضعية والمقام غير المقام؛ لأن العنف ليس في كل الأحوال القرار الأصح والوجهة الاستراتيجية التي ينبغي أن تنخرط فيها جماعة دائماً وأبداً وفي كل المواقف، بل يمكن أن يكون علامة يأس، وفشل وضعف، وتعبير عن انسداد الآفاق، ويكشف عن وجود مشكلة في تحديد العلاقة الأنسب بيننا وبين الآخر، وهو يحتوي على نوع من الجنون المؤقت، يسعى للتخلص من كل أشكال الرقابة، وينتهي إلى تدمير الذات والاستسلام إلى الانتحار^(٢٥).

وتحريراً لأنفسنا - كما يقول ناعوم تشومسكي - من نظام التعبئة العقائدية، فإننا سنستعمل مصطلح «الإرهاب» للدلالة على التهديد بالعنف أو استعماله للتخويف أو الإكراه (عموماً لأهداف سياسية)، سواء منه إرهاب الجملة الخاص بالأباطرة، أو إرهاب التجزئة الخاص بالصوص^(٢٦).

فمند القرن الماضي حل «الإرهاب الدولي محل حقوق الإنسان»، وهي مسألة أثارت الاهتمام والنقاش - وما زالت - خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر، حيث إن ثمة اليوم إرهاباً

(٢٥) www.dahsha.com (تاريخ تصفح الموقع: ٤ يناير ٢٠١٢).

(٢٦) ناعوم تشومسكي: مرجع سابق، ص ٦.

دلالياً يتم استعماله بقوة في وسائل الإعلام، فدخلنا مرحلة عولمة العنف، حيث نهاية الأخلاق، وخرق القوانين الدولية المنظمة لعلاقات الشعوب فيما بينها، «فأصبح الخوف، من ثم، وسيلة للتدبير السياسي على المستوى الوطني كما على المستوى الدولي. والولايات المتحدة تقدم لنا في هذا المضمار نموذجاً للفعل السياسي الدولي بالغ الحساسية، ومن ثم ذا خطورة معينة، بحيث إننا دخلنا، خلال الحرب الحضارية الأولى أي بعد الاستقلال والصدمة الثانية، مرحلة أعتى وأسوأ، أي مرحلة ما بعد الفاشية. وهذا يعني أن قوة كبرى كالولايات المتحدة الأمريكية تستخدم وسائل فاشية بحيث إن الحق والقانون والعدالة لم يعد لها مكان في الممارسة»^(٢٧).

إن الغرب الرأسمالي (بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية)، يرفع شعار الديمقراطية ويعمل على فرضها على العالم بقوة السلاح، ومن خلال استخدامه لجميع وسائل الإرهاب التي عرفت البشرية كسلاح أيديولوجي لتشويه الاستراتيجيات الوطنية للشعوب المستضعفة، واعتمد في ذلك على «الخطاب الاستعماري التقليدي السابق للقوى الغربية العظمى، مثل الدفاع عن حقوق الأقليات، وتمدُّن الشعوب المتخلفة، وإدخال الحضارة إلى أدغال إفريقيا البائسة، وإخراجها من القرون الوسطى والبدائية إلى الحضارة والتمدن، ونعرف المصير الذي دخلته هذه الشعوب بعد المد الاستعماري في ذلك الوقت، والنتائج الوخيمة التي لا تزال تجرُّها خلفها بسبب الإرث الاستعماري المظلم الذي كبل حركة سيرها.

أما الفارق بين العهد الاستعماري القديم والعهد الجديد، فهو في غياب تنافس القوى الكبرى على بقية العالم، واعتراف أوروبي وروسي بالهيمنة الأمريكية، كل من زاوية مصالحه السياسية والاستراتيجية الخاصة، وحضور نوع من الترابط المتقدم بسبب العولمة السياسية قبل الاقتصادية، وجنوح هذه العولمة نحو «عولمة عسكرية» تقودها الولايات المتحدة الأمريكية، وتحول مفهوم القانون الدولي إلى «قانون أمريكي»، واختفاء دور الأمم المتحدة بشكل أكبر، وبعد هذا كله ومعه، ظهور منظومات فكرية عنصرية جديدة تحاول إقناع الغرب بوجود «صدام بين الحضارات» و«نهاية التاريخ»، التي تتضمَّن في طياتها القول بنهاية تاريخ الشعوب غير الغربية، وانتصار النموذج التاريخي الغربي والرأسمالية الليبرالية المتوحشة.

إن الأهداف المعلنة هي مكافحة الإرهاب، ولكن الهدف غير المعلن هو استئصال كل من يقف في طريق الهيمنة الأمريكية وزعامتها المطلقة على العالم، وما يضر بمصالحها ويُشكِّل خطراً عليها حاضراً أو مستقبلاً، أي إن الهدف الأخير هو «إرغام الآخرين» على

(٢٧) المهدي المنجرة: الإهانة في عهد الميغامبريالية، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤، ص ١٤.

دخول «بيت الطاعة الأمريكي» بتعبير المفكر واللساني الأمريكي (ناعوم تشومسكي)»^(٢٨). لقد كان حدثاً تراجيدياً بالنسبة للولايات المتحدة دخول «الإسلام الأصولي» الذي يتميز بالكراهية العنيفة لكل ما هو غير إسلامي، لممارسة الإرهاب المسلح على يد مجموعات تزعم أنها تدافع عن «دار الإسلام». وبالتالي أصبحنا أمام مواجهة لرعب ضد رعب، وعنّف ضد عنّف مضاد، سواء داخل العالم الإسلامي أو في مناطق أخرى متعددة من العالم. «عندما تكون الوضعية، محتكرة من طرف القوة العالمية، عندما يتعلق الأمر بهذه الكثافة الهائلة لكل الوظائف من خلال الآليات التكنولوجية والفكر الأحادي، هل ثمة خيار آخر ما عدا هذا التحويل الإرهابي للوضعية؟

إن النسق هو ذاته الذي خلق الشروط الموضوعية لهذا الردّ العنيف. فباحتكاره لجميع الامتيازات، يرغم الآخر على تغيير قواعد اللعبة. والقواعد الجديدة متوحشة، لأن الرهان ذاته متوحش... إنه رعب ضد رعب، وليس هناك أية مرجعية أيديولوجية وراء كل ذلك. لقد أصبحنا من الآن فصاعداً بعيدين عن الأيديولوجيا وعن السياسة. لا تأخذ الطاقة المزودة للرعب بعين الاعتبار كونها لا تخضع لاية أيديولوجيا، ولا لأية قضية، بما في ذلك قضية الإسلام. فليس المستهدف هو تغيير العالم، بل المستهدف (مثل ما كان عليه الأمر بالنسبة للمهرطقة في زمانهم) هو إغراقه بالتطرف عبر التضحية، في الوقت الذي يسعى النسق نحو زرع هذا التطرف باستعمال القوة»^(٢٩).

□ خاتمة

إن المصدر الأساسي للعنف والإرهاب في تاريخ البشرية كان محاولة التسلط، والتي جاءت في أشكال مختلفة ومظاهر متعدّدة سواء تسلط الفرد على الآخر والفتك به استجابة لانفعالاته من الغضب أو الخوف وحتى لمجرّد المتعة، وكذلك تسلط جماعة على جماعة أخرى، أو طبقة على طبقة، ويرتبط العنف بعنف آخر مضاد، «فهو عند القوي وسيلة لتثبيت واقع عدم التكافؤ وتشريع المقتضيات الضامنة لاستمراريته، وهو لدى الضعيف واحدة من الوسائل الكفيلة باسترداد مكانته و صيانة قيمه»^(٣٠).

إن فكرة نبذ العنف والتسلط فكرة غير قابلة للتحقيق في ظل ظروفنا المعاصرة بكل

(٢٨) www.alasr.ws (تاريخ التصفح: ٢٨ دجنبر ٢٠١١).

(٢٩) محمد الهاللي وعزيز لزرقي: مرجع سابق، ص: ٦٣ - ٦٤.

(٣٠) أحمد مالكي: العنف في العلاقات الدولية: قراءة في تاريخ المفهوم ودلالاته المعاصرة، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، العدد ٦٧، أبريل ١٩٩٠، ص: ٦.

جوانبها المعقدة، لكنها غير مستحيلة، شرط أن يصبح الإنسان حيواناً عاقلاً بحق، ويرتفع فوق نزواته ومصالحه ومنافعه وأهدافه المادية، وفقاً للنظام والقانون لأنه الضمان الوحيد لحياة سياسية سليمة.

وقد كشفت التجربة التاريخية في كل مكان من عالمنا المعاصر أن القانون هو النواة الأعمق لوحدة المجتمع والدولة، وأن الدول التي انهارت، هي إما دول غاب عنها القانون، أو غُيِّب، وإما دول فقدت وحدة القانون. ولما كان القانون روح الشعب فإنه قوام الدولة وجوهرها وماهيتها، بفقدانه تكف الدولة عن كونها دولة وتتحول إلى مجرد سلطة طاغية غريبة عن الشعب ومعادية له. فإن خضوع الإنسان للنظام والقانون بدلاً من خضوعه لرجل مثله، هو تعبير مبكر عن حقيقة أن الإنسان حين يلتزم القانون ويُطيعه ويعمل بمقتضاه إنما يعمل بمقتضى عقله وضميره.. والتعارض بين سيادة القانون وسيادة الحاكم، هو تعبير مباشر عن التعارض بين حقيقة الدولة المادية الموضوعية وشكلها السياسي، وبين الديمقراطية وسائر أنظمة الحكم الأخرى، ولا سيما أنظمة الاستبداد.

كما أن استمرار الزعم بوجود إرهاب أشرار مذموم ووجود إرهاب أخيار محمود، سيؤدي إلى تقويض أسس وقواعد القانون الدولي المعاصر، ويجعل منطق الغاب هو الناظم للعلاقات الدولية، أي هيمنة الفوضى والعنف والقوة والإرهاب، وليس مبادئ الحق والعدل وحقوق الإنسان واحترام حق الدول والشعوب في تقرير مصيرها.

لذا فقد أمسى ضرورياً في مثل هذه الشروط مجتمعة، أن تتجه كل جهود وإرادات المجتمع الدولي، وفي إطار من الاعتماد المتبادل، إلى بلورة رؤية سياسية وثقافية مستقبلية متكاملة، ولو ضمن حدود معينة. وذلك بحثاً عن أنسب الشروط والمقومات المواتية لبناء «مشروع عالمية ديمقراطية عادلة»، في ظل «كونية مؤنسة». على أن تستثمر كل المجتمعات والشعوب في إطار هذا الوضع الإنساني المنشود، تلك العناصر الإيجابية المشرقة في تراثها ومخزونها الثقافي والقيمي، وخاصة ما يعزز من ذلك قيم وأخلاقيات وممارسات التعاون التكامل والتسامح، وتقبل الآخر المختلف ونبد الصراع والتطرف والعنف والانغلاق... وإنضاج قيم ومبادئ الانفتاح والتعايش والحوار الندي الإيجابي المنتج بين الثقافات والحضارات في مجمل سياقاتها وشرطياتها السوسيو تاريخية المختلفة... كما تؤكد على ذلك قيم ثقافتنا العربية الإسلامية^(٣١).

(٣١) مصطفى محسن: ثقافة السلام، مرجع سابق، ص: ٢٠ - ٢١.



صراع الجبل*

قراءة نقدية لنظرية صامويل هانتنغتون «صراع الحضارات»

** إدوارد سعيد

*** ترجمة وتعليق: حسين منصور الشيخ

* شعارات، مثل: (الإسلام والغرب)، تضلل وتربك العقل الذي يحاول أن يدرك ويتفهم ما يراه من واقع غير مستقر.

* نظرية «صراع الحضارات» هي نظرية لتبرير الاعتزاز بالذات أكثر منها أن تكون فهمًا نقديًا لتداخل العلاقات في عصرنا الحاضر.

مقالة صامويل هانتنغتون (Samuel Huntington): «صراع الحضارات» التي نُشرت في عدد مجلة الشؤون الخارجية (Foreign Affairs) صيف ١٩٩٣

* نشرت في مجلة الأمة (The Nation)، عدد ٢٢ أكتوبر ٢٠٠١م. مجلة الأمة تعد أقدم مجلة أسبوعية أمريكية لا تزال تواصل الصدور، وهي مجلة سياسية ثقافية يسارية، صدر العدد الأول منها في ٦ يوليو ١٨٦٥ في مدينة نيويورك.

** إدوارد سعيد (١٩٣٥ - ٢٠٠٣): أستاذ اللغة الإنجليزية والأدب المقارن بجامعة كولومبيا. يعدّ كتابه «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء» المنشور ١٩٧٨ من أبرز ما كتب في نقد ظاهرة الاستشراق التي ظهرت بدءًا من القرن الثامن عشر واستمرت إلى أواسط القرن العشرين. كما يعدّ إدوارد سعيد من أبرز ناقدَي السياسات الغربية، والأمريكية منها على وجه الخصوص.

*** كاتب من السعودية.

سرعان ما جذبت إليها قدرًا كبيرًا من الاهتمام وردود الأفعال. ونظرًا لأن الغرض من المقالة كان تزويد الأمريكيين بأطروحة تأسيسية لـ «مرحلة جديدة» في السياسة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة، بدت عبارات وحجج هانتنغتون مقنعة إلى حد كبير، وجريئة، وواعدة أيضًا. وقد كان واضحًا جدًا أن عينه، في طرحه لفكرة المقالة، كانت على منافسيه من الطبقة السياسية من صنّاع ومنظرين، أمثال فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) وما حواه كتابه «نهاية التاريخ» من أفكار، فضلًا عن أولئك الحشد من المحتفلين بظهور فكرة العولمة، والقبائلية أو العشائرية (Tribalism)^(١)، وفلسفة تبديد الدولة (The Dissipation of the State)^(٢). ويبدو أن هانتنغتون ومعه مؤيدوه قد فهموا جوانب محدّدة فقط حول هذه الفترة الجديدة. وكان في مقالته تلك على وشك أن يعلن عن «الاتجاه المصيري والأكثر مركزية» ممّا «يمكن أن يكون من المرجح هو السياسة العالمية في السنوات المقبلة».

من محدّدات نظرية «صراع الحضارات»

ولا يتردّد هانتنغتون في التصريح بأن: «مما تفرضه نظرية (صراع الحضارات) أن منشأ الصراع في هذا العالم الجديد لن يكون أيديولوجيًا أو اقتصاديًا في المقام الأول، وإنما سيكون الجانب الثقافي هو العامل الرئيس لانقسامات ونزاعات كبيرة بين مختلف المجتمعات البشرية. وهذا لا يعني [من ناحية أخرى] أقول نفوذ الدول القومية، بل ستبقى جهات فاعلة وذات نفوذ بارز على مستوى الشؤون العالمية، ولكن النزاعات الرئيسة في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات من مختلف الحضارات. ولذلك سيكون صراع الحضارات هو المهيمن على السياسة العالمية، وإن خطوط التماس بين الحضارات ستكون هي خطوط النزاعات مستقبلًا».

(١) القبائلية/ العشائرية تعني امتلاك هوية ثقافية أو عرقية قومية تفرض على الإنسان أن يتميّز عن مغايريه من المجموعات الأخرى بناءً على انتائهم القبلي أو العشائري. وهو شرط مسبق لأعضاء أي قبيلة يمتلك أعضاؤها ذلك الشعور القوي بالانتماء لمجتمعهم القبلي ووفائهم له.

(٢) ما يُراد هنا من فكرة (تبديد الدولة) هو الحدّ من سلطات الدولة في أي مجتمع لصالح مؤسسات المجتمع المدني، وهي قريبة نوعًا ما من فلسفة اللاسلطوية (Anarchism)، وهي فلسفة كان من أوائل من نادى بها المفكر البريطاني وليام غودوين (William Godwin) (١٧٥٦ - ١٨٣٦م)، وهي فلسفة تتهم الدولة باللاأخلاقية، وتعارض السلطة في تسيير العلاقات الإنسانية. كما تدعو إلى تراجع مركزية الدولة، وتُعَلّي من شأن الإدارة الاجتماعية القائمة على مركزية الفرد. ويرجع مفهومها المعاصر إلى التطوّرات التي طرأت على الإنتاج السلعي البسيط في العقد الرابع من القرن التاسع عشر الميلادي، وبخاصة في إيطاليا وإسبانيا وفرنسا؛ حيث أصيب الرأسماليون الصغار بالسخط وخيبة الأمل لإفلاس مشروعاتهم الصغيرة والمتوسطة وعجزها عن مواجهة الاحتكارات الزاحفة وتركز رؤوس الأموال لدى طبقة محدّدة تساعدها أنظمة الدولة على تضخم ثرواتها على حساب بقية أفراد المجتمع. ويدعو أنصار فلسفة اللاسلطوية إلى مجتمعات مبنية على أساس جمعيات تطوعية غير هرمية، ولا يتشكّلون ضمن نظام ومؤسسات الدولة. انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة، النسخة العربية، مادي: (وليام غودوين) و(اللاسلطوية).

ويسوق هانتنغتون، في صفحات تالية، أكثر من دليل يعتمد فيه على فكرة غامضة هي ما يسميها «الهوية الحضارية» و«التفاعلات بين سبع أو ثماني حضارات كبرى» تتصارع فيما بينها، نال الصراع بين الحضارتين الإسلامية والغربية نصيب الأسد من بينها جميعاً. وفي هذا النوع من الصراع الفكري، يعتمد هانتنغتون بشكل كبير على مقالة نشرت للمستشرق المخضرم برنارد لويس سنة ١٩٩٠، وهي مقالة ذات انتماء أيديولوجي واضح للعيان من خلال عنوانها: «جذور غضب المسلم». وفي كلتا المقالتين، هناك تجسيد لكيانات ضخمة سُميت دون أي نوع من التروّي «الغرب» و«الإسلام»، كما لو أن المسائل بالغة التعقيد، مثل الهوية والثقافة، مجسّدة في عالم الرسوم المتحركة، يدخل فيه (باباي) و(بلوتو) (Popeye and Bluto)^(٣) في عراك مستمر بلا هوادة، يكون لأحدهما في نهاية المطاف اليد العليا على خصمه في حلقات الملائكة الفاضلة. مع الجزم بعدم إيلاء المفكرين هانتنغتون ولويس أهمية لفحص الديناميات الداخلية لكل حضارة، مدّة زمنيّة طويلة، أو لفحص تلكم الصراعات الكبرى بين معظم الثقافات الحديثة بناءً على تعريف أو تفسير كل ثقافة. إنه تنفير مقصود قائم على قدر كبير من الغوغائية والجهل الفاضح من أجل الحديث عن الدين والحضارة بهذه العمومية الكبيرة. وهو أمر لا يمكن قبوله، ذلك أن الغرب يظل هو الغرب، والإسلام هو الإسلام، ولكل منهما محدّداته.

التأكيد على تفوق الحضارة الغربية

إنّ التحدي الذي يواجه صانعي السياسات الغربية، كما يشير هانتنغتون، هو التأكد من ديمومة الغرب قوة متقدّمة وقادرة على مواجهة القوى الأخرى، والإسلام على وجه الخصوص. ولكن المشكلة هنا أن فرضية هانتنغتون التي يعرض فيها وجهة نظره، ويقدمها نظرة شاملة لجميع الارتباطات الدولية المعلنة ومعها تلكم الولاءات الخفية غير المعلنة، بأنها هي النظرية الصحيحة، ويصور المسألة كما لو أن الآخرين ينطلقون بحثاً عن إجابات كان قد وجدها هو، وأنها لديه بالفعل.

ما هو مؤكّد أن هانتنغتون شخصية أيديولوجية يريد أن يصور «الحضارات» و«الهويات» على غير ما هي عليه: إنه يتحدث عن كيانات تناوبت عليها العديد من التيارات والتيارات المضادة. كانت تبعث، من خلال تعدديتها، الحياة في مجتمعاتها البشرية. وهي لم تستوعب على مدى قرون من تاريخها الحروب الدينية والإمبريالية الغازية وحسب، وإنما كان ذلكم التنوع سبيلاً من سبل التبادل والتلاقح وتقاسم المجتمع فكرياً وحضارياً. ولكنه يتجاهل كل هذا التاريخ الناصع ويجعله بصورة أقل وضوحاً، ليكون الاندفاع أكثر نحو تسليط الضوء على الحروب، مشدوداً بسخافة وضيق أفق في التحليل في دعواه بأن «صراع

(٣) شخصيتان كرتونيتان أمريكيتان.

الحضارات» هو الواقع وحسب. وتأكيداً على أيديولوجيته، أنه عندما نشر كتابه بالعنوان نفسه عام ١٩٩٦، كان كل ما فعله هانتنتغتون هو محاولته رفع مستوى الدقة قليلاً فيما ساقه من الحجج والأدلة وإضافة العديد من الهوامش؛ ومع ذلك، فإن كل ما فعله أربك به نفسه وأثبت أنه كاتب أحمق ومفكر لا يمتلك الأناقة فيما يكتب.

لقد ظلت فكرة (الغرب مقابل البقية) النموذج الأساس الذي لا يُمسّ، إذ تعدّ تعبيراً آخر يقابل نموذج الحرب الباردة، فهي استمرار لها على نحو من الخبث والدهاء غير المصرّح بهما، في الأعم الأغلب. وبخاصة مع أي سجل بعد أحداث ١١ سبتمبر الرهيبة. لقد حول الهجوم الانتحاري -الذي كان بدافع مَرَضِي، وأدّى إلى جريمة بشعة ذهب ضحيتها مجموعة كبيرة من الأبرياء من قبل مجموعة صغيرة متشدّدة وخطرة- نظرية هانتنتغتون إلى حقيقة مثبتة. فبدلاً من رؤية الأمور على ما هي عليه -بحيث لا تستتج الأفكار الكبيرة (وأنا هنا أستعمل الكلمة تجاوزاً في التعبير)^(٤) من خلال سلوك عصابة صغيرة من المتعصبين المختلين عقلياً نفذوا عملهم لأغراض إجرامية-، يقوم نخبة من قادة العمل السياسي الدولي بدءاً من رئيسة الوزراء الباكستانية السابقة بينظير بوتو^(٥) وليس انتهاءً برئيس الوزراء الإيطالي سيلفيو برلسكوني الذي بدا وكأنه يقدّم عظة عن المعاناة التي لحقت بالعالم الغربي بسبب الإسلام، حيث استعمل الأخير أفكار هانتنتغتون حول التفوّق الغربي للتشديد بها، وكيف أن «الغرب» لديهم (موزارت) و(مايكل أنجلو) فيما لا يملك الآخرون أولئك النماذج من المبدعين (قدّم برلسكوني بعد ذلك اعتذاراً فاتراً لا يوازي حجم الإهانة التي وجهها لـ«الإسلام»)^(٦).

التعاطي الغربي مع الشأن الإسلامي

وما يلفت الانتباه أننا لا نرى نظيراً لمعاملة أسامة بن لادن وأتباعه من المسلمين، التي هي باعتراف الجميع أقل ضرراً في قدرتها التخريبية، مع ما يقوم به الآخرون من الطوائف

- (٤) يشير إدوارد سعيد إلى أنه في وصفه لنظرية هانتنتغتون بالأفكار الكبيرة فيه نوع من التهكم والاستهزاء.
- (٥) انتمت بينظير بوتو إلى حزب الشعب الباكستاني. وهو الحزب ذو الميول الشيوعية في بدايات تأسيسه، لكن لما رأت بوتو أن الظروف قد تغيرت، وأن النموذج الليبرالي الغربي هو الأدعى للقبول لدى أمريكا والغرب، وكانت قد أدركت حقيقة أن الوصول إلى السلطة في باكستان والاستمرار فيها يتوقف على رضا أمريكا، حوّلت عندئذ قبلة الحزب، وغيّرت اتجاهه من الشيوعية إلى الليبرالية الغربية. وكان قد صدر لها تصريحات متكررة ضدّ الإسلام السياسي، والتوجّه المتشدّد في الإسلام.
- (٦) كان برلسكوني قد قارن في تصريحات له بعد حادث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ بين الإرهاب الإسلامي والحركة المضادة للعملة، قائلاً: إن الأول حاول استفزاز العالم الغربي لدفعه إلى ردة فعل عنيفة، بينما سعى الآخر لدفع العالم الغربي للشعور بالذنب بسبب سياساته الاقتصادية. وقد أثارت هذه التصريحات غضباً واسعاً في العواصم العربية والإسلامية، ما دفعه أن يصرّح بتاريخ ٢٨ / ٩ / ٢٠٠١ أمام مجلس الشيوخ الإيطالي عن أسفه لسوء ترجمة تصريحاته وما ترتب على ذلك من إهانة لمشاعر العرب والمسلمين.

الأخرى، من قبيل: فرع الداوودية (Branch Davidians)^(٧) أو تلاميذ القس جيم جونز (Rev. Jim Jones) في غيانا^(٨) أو حركة أوم شنريكيو اليابانية (Aum Shinrikyo)^(٩). وما يؤسف عليه أن الإيكونومست (The Economist) المجلة البريطانية الرصينة لم تقاوم في تغطيتها للأحداث، في عددها الصادر في ٢٢-٢٨ سبتمبر، فكرة التعميم تلك، إذ بالغت في إشادتها بملاحظات هانتنغتون القاسية والشمولية مع ما فيها من حياد عن الجادة في تناولها للإسلام. وشاركتها في ذلك مجلة «اليوم» (Today) الأمريكية، في إشادة غير موفقة بما ذكره: «هانتنغتون من إشارة إلى أن (في العالم نحوًا من مليار مسلم مقتنعين بتفوق ثقافتهم)، وهي الحال التي تدعوه للقلق من دونية قوتهم تلك»، وهي نتيجة تدعو للتساؤل: هل استفادها هانتنغتون من خلال دراسة ١٠٠ عينة من الإندونيسيين - مثلاً، أو ٢٠٠ من المغاربة، أو ٥٠٠ مصري أو خمسين من البوسنيين؟ ولو فعل، فأى نوع من العينات كانت تلك؟

إثارة العاطفة لدى المتلقي الغربي

وما يلاحظ أيضًا في هذا السياق، تطعيم العديد من افتتاحيات الصحف والمجلات الغربية (الأمريكية والأوروبية) بمفردات جديدة بين الفينة والأخرى، من قبيل: العملاقة (Gigantism) أو نهاية العالم (Apocalypse)^(١٠). وغالبًا ما تُصاغ وتُظهر تلك الاستعمالات

(٧) فرع الداوودية: هي مجموعة دينية نشأت عام ١٩٥٥ منشقة عن فرقة الداوودية (Davidian Seventh Day Adventists). وهي حركة إصلاحية بدأت امتدادًا لكنيسة السبتيين (اليوم السابع) في ثلاثينات القرن العشرين. ولديهم معتقدات لاهوتية مشتركة مع المسيحية اليهودية. منذ إنشائها عام ١٩٣٠، كما أنها تعتقد في نفسها بأنها تعيش في وقت نبوءات الكتاب المقدس التي تتحدث عن الحكم الإلهي النهائي، وأنهم قادمون لتبهدد الظهور الثاني للمسيح الذي يترقبونه. وقد اشتهر «فرع الداوودية» بحصاره لمدينة واكو بولاية تكساس الأمريكية عام ١٩٩٣ الذي استمر ٥١ يومًا، وقد أسفرت محاصرة المجموعة من قبل مكتب التحقيقات الفيدرالي (FBI) والحرس الوطني في تكساس عن مقتل زعيم الفرع، ديفيد كوريش، فضلًا عن أكثر من ٨٠ فردًا من أتباعه.

(٨) القس جيمس (جيم) وارن جونز (١٩٣١ - ١٩٧٨) كان مؤسس وزعيم معبد الشعوب، اشتهر بعملية الانتحار الجماعي في ١٨ نوفمبر ١٩٧٨ التي راح ضحيتها ما يزيد عن ٩٠٠ عضو من المعبد في جونز تاون، غويانا. قتل من بينهم أكثر من ٢٠٠ طفل جراء التسمم بمادة السيانيد، بالإضافة إلى قتل خمسة أشخاص آخرين بالقرب من مدرج هبوط للطائرات.

(٩) نشأت طائفة أوم شنريكيو على يد شوكو أساهارا. وكانت بدايتها في عام ١٩٨٤، حيث أنشأ أساهارا ساحة لليوغا في منطقة شيبويا بطوكيو، تطورت بعد ذلك لتكون من أعنف الطوائف في تاريخ اليابان. عرفت بحادثة السالين التي وقعت في ٢٠ مارس ١٩٩٥، إذ قام مجموعة من أعضائها بنشر غاز السالين السام في هجوم مخطط على خمسة قطارات أنفاق، مما تسبب ب وفاة ١٢ وإصابة ٥٤ آخرين بإصابات خطيرة، والتأثير على أكثر من ٩٨٠ شخصًا في هذه الحادثة.

(١٠) أبوكاليس: تعني باليونانية: رفع الغطاء عن المعرفة، وهي عبارة تعني عملية رفع الحُجُب وإبراز المعرفة الخفية للذين تم اختيارهم من قبل القوّة الغيبية، حيث يمثلون الوسيلة لنشر تلك المعرفة إلى بقية الناس.

والتعبيرات الجديدة بطريقة غير واضحة. وهو أمر مقصود، ذلك أن الهدف منها استثارة سخط القارئ الغربي تجاه الآخر. وبجانب ذلك، يدفع هذا النوع من الإثارات القارئ في اتجاه ما تريده تلك الوسائل الإعلامية أن يفعل أكثر مما تريده أن يعي ما يقرأ.

إنهم يستعملون منهج تشرشل بطريقة غير ملائمة من خلال تنصيب أنفسهم المدافعين عن الحضارة الغربية، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، وأنهم يحاربون أعداء هذه الحضارة ومعهم أولئك اللصوص والمدمرين. كل ذلك مع اهتمام لا يكاد يُذكر بالأحداث التاريخية الشائكة التي هي أعمق وأبعد غورًا في دلائلها. وقد تسرب هذا النمط في التعامل من إقليم إلى آخر في عملية تجاوزت الحدود التي أريد لها أن تفصل بيننا وكأننا نعيش في خيمات عسكرية مقسمة ومعزولة.

تأسيس النظرية انطلاقًا من تعميم المسائل الفردية

إن إطلاق شعارات غير واضحة المعالم، مثل: (الإسلام والغرب)، مشكلة تساهم في تضليل وتشويش العقل الذي يحاول أن يدرك واقعًا مضطربًا لا يتصرف فيه [هؤلاء] بصورة حضارية، بل وينحدرون سريعًا نحو الهاوية في تعاملاتهم البينية تلك. وما أتذكره في هذا السياق، مقاطعة أحد المستمعين لمحاضرة كنت قد ألقيتها في إحدى الجامعات في الضفة الغربية عام ١٩٩٤، حيث انتصب مهاجمًا أفكاري واصمًا إياها بـ «الغربية» في مقابل ما يعتنقه من فكر إسلامي متشدد، إذ توجه إليّ متسائلًا: «لماذا ترتدي بذلة وربطة عنق؟»، حيث كان ذلك أول ما يتبادر إلى ذهنه من انحراف نحو الفكر الغربي، ليضيف بعدها: «إن ذلك من تأثير الحضارة الغربية أيضًا». ولكنه جلس بعدها مبتسمًا والحرص بادٍ على وجهه.

لقد استرجعت بذاكرتي هذه الحادثة عندما بدأت معلومات إرهابي ١١ سبتمبر (أيلول) تأتي حينها: كيف أتقن أولئك الإرهابيون كل التفاصيل الفنية المطلوبة لإلحاق شرم القاتل على مركز التجارة العالمي ومبنى البنتاغون إضافة إلى اختطاف الطائرة التابعة للخطوط الجوية الأمريكية؟، أين يمكن للمرء حينها أن يرسم الخط الفاصل بين التكنولوجيا «الغربية»، كما يصرح برلسكوني، وبين عجز «الإسلام» أن يكون جزءًا من «الحادثة»؟

وكان من المفترض ألا يتم الحكم من خلال حادثة محدّدة بحيث تتخذ وسيلة لإطلاق شعارات وتعميمات ومحدّدات ثقافية صارمة، فهذه وسيلة عقيمة في صياغة أية نظرية، لدرجة أنه في لحظة ما يغلب عليها التسرع الناتج عن خلفيّة فكرية مهتّدة لهم نسج عبارات غامضة، فتلتقي هذه الطرق جميعًا في صياغة نوع من الخداع يبرّر تلكم الحواجز المحصّنة ليس بين «الغرب» و«الإسلام»

وهي ما تقابل ما يعرف في الفكر الإسلامي بظاهرة الوحي الإلهي. ولكنها تعني -في دلائلها المعاصرة- كشف الغطاء عن المصير النهائي، أو نهاية العالم بصورة عامة.

وحسب، وإنما بين الماضي والحاضر أيضاً، بينا وبين الآخرين، وذلك لنظّل صامتين لا نحرك ساكناً عن مفاهيم مهمّة حول الهوية والجنسية اللتين يدور حولهما خلاف ونقاش لا يتهيان.

إن اتّخاذ قرار من جانب واحد لرسم خطوط في الرمال غير واضحة المعالم، ومعها حملات عنيفة، فتصوّر المسألة بأننا نقابل ما انطوت عليه نفوسهم الشريّة تجاه ما نملك من نيات حسنة، وأن الغرض من هذه الحملات هو استئصال الإرهاب وكذلك، كما في مفردات بول وولفويتز (Paul Wolfowitz)^(١١) العدمية، إنهاء بقية الشعوب تماماً. إن ذلك كله لا يجعل من اليسير أبداً أن نرى تلکم الكيانات المفترضة؛ بل وأكثر من ذلك، إنها تتحدث كيف أن تلك التصريحات العدائية وما يستتبعها من تعبئة جماعية للمشاعر أيسر من دراسة ومعينة وفرز ما نتعامل معه في الواقع، الذي هو ترابط بين عدد لا يحصى من أطياف الحياة، في «حياتنا» كما هي الحال في «حياتهم».

تشويه الإسلام من قبل أبنائه

في سلسلة رائعة من مقالات ثلاث نُشرت في الفترة ما بين شهري يناير ومارس من العام ١٩٩٩ في مجلة الفجر (Dawn) الباكستانية، التي تعد من المجلات الأسبوعية الرصينة، كتب الراحل «إقبال أحمد»^(١٢) موجهاً مقالاته تلك إلى الجمهور المسلم، ومحلاً فيها ما وصفه بجذور اليمين الديني، ومنتقداً ما وصفه بتشويه الإسلام من قبل أنماط الحكم المطلق والشمولي الذي يمارسه الطغاة وأعوانهم من الطبقة الدينية المتعصّبة، حيث يتركز اهتمام هاتين الطبقتين على قضايا السلوك الشخصي وما يعرف بقوانين الأحوال الشخصية، وهو ما يساهم في «تجريد النظام الإسلامي من قوانين العقوبات، ومن روحه الإنسانية، وما يحمله من جماليات، وإجابات لأسئلة فكرية مهمّة، ومعها ما يعززه في اتجاه الإخلاص الروحي لدى الإنسان».

ومن ناحية أخرى، يشير أحمد إلى أن ما يُثار حول الإسلام «ينطوي على تأكيدات مطلقة، وتصوير عام لا يؤخذ فيه السياق الخاص الذي وضع فيه، ويتم التركيز على جانب واحد من جوانب الدين، وتجاهل تامّ لجوانب أخرى. وهي ظاهرة أينما وقعت، فإنها تشوه الدين، وتحط من قيمة التقاليد، وتحرف العملية السياسية عن مسار تقدّمها».

(١١) عمل وولفويتز في وزارتي الدفاع والخارجية. ويعد أحد المنظرين الأساسيين للسياسة الخارجية الأميركية القائمة على أن لدى الولايات المتحدة مهمة جليّة تقضي بنشر الديمقراطية والحريات في العالم على الطريقة الأمريكية، وبخاصّة ما يتعلّق منها بمنطقة الشرق الأوسط، حيث كان مسؤولاً عن هذه المنطقة في وزارة الخارجية.

(١٢) إقبال أحمد (١٩٣٣ أو ٣٤ - ١٩٩٩): كاتب باكستاني في العلوم السياسية، صحفي، وناشط في مجال مناهضة الحروب. انتقد بشدّة استراتيجية الولايات المتحدة الأميركية في منطقة الشرق الأوسط. كما أنه كان مناهضاً لما سبّاها «لعنة التوأمة» بين القومية والتعصّب الديني في بعض البلدان، وبخاصّة في باكستان.

وتمثيلاً لذلك النوع من الخداع، يشرع أحمد في عرض مثال حيٍّ وشائك في تعددية استعماله في بيئته الإسلامية، وهو مصطلح (الجهاد)، إذ يُقتصر على معنى محدّد ومقصود له ارتباطه بتلكم الحرب العشوائية ضدّ ما تحدده هذه الحرب من أعداء مفترضين، إذ من المستحيل «أن يُميّز في الإسلام: الدين عن المجتمع، أو الثقافة، أو التاريخ أو السياسة كتجربة عاشها وخبرها المسلمون على مدى عصور من الزمن». ثم يستنتج، إقبال أحمد، أنّ الإسلاميين المحدثين «مهتمّون بالوصول إلى السلطة أكثر من حفاظهم على جوهر الدين وروحه؛ وإلى تحريك الجمهور من أجل دوافع سياسية أكثر من تركيزهم على تقاسم السلطة وتخفيف معاناة المواطنين وتحقيق تطلعاتهم. وما يؤسف عليه أن أجندتهم السياسية لا تزال محدودة الأفق وذات تطلّعات وطموحات محدودة». وما يجعل الأمر أكثر سوءاً وجود تشوهات مشابهة وتعصّب في العالمين «اليهودي» و«المسيحي» على مستوى الخطاب العام.

التناقض الغربي في التعامل مع الحضارات المغايرة

لقد كان لكونراد^(١٣)، الشخصية الأكثر حضوراً لدى القراء في أواخر القرن التاسع عشر، فضل وسبق في بيان تلكم الفروق بين لندن المدينة الأوروبية المتحضرة وما يفصل الحديث حوله في روايته «قلب الظلام»^(١٤)، حيث تنهار جميع تلكم القيم الحضارية المدعاة بصورة سريعة. فمع كل ما بلغته الحضارة الأوروبية في لحظات متقدمة تراها تقع على الفور في ممارسات أكثر همجية دون تهينة أو مرحلة انتقالية. ومع استعراضه، في روايته «العميل السري»^(١٥) (١٩٠٧)، للانحدار الأخلاقي لدى الإرهابي، يبيّن كونراد أن تحديد مفهوم

(١٣) جوزيف كونراد (Joseph Conrad): أديب إنجليزي، بولندي الأصل. ولد فيما يعرف اليوم بأوكرانيا البولندية عام ١٨٥٧. انتقل مع والديه إلى بولندا، وبعدما توفيا، انتقل إلى فرنسا عام ١٨٧٤، حيث عمل بالملاحة، ثم انتقل بعدها إلى إنجلترا، واستمرّ في عمله بالبحر. توفي عام ١٩٢٤ بنبوة قلبية، وترك ١٣ رواية و٢٨ قصة قصيرة. من أشهر رواياته: «قلب الظلام» و«العميل السري» و«النصر» و«تحت عين غريبة» و«اللورد جيم».

(١٤) تقع أحداث رواية «قلب الظلام» على ضفتي نهر الكونغو بأفريقيا التي كانت مسرحاً للنهب الإمبريالي آنذاك، حيث يسرد الأحداث فيها الشاب «مارلو» الذي قرر أن يذهب إلى أفريقيا للعمل على متن زورق يتبع لشركة تدر المال الوفير، وكان يحمل في مخيلته صورة مشرقة تطابق ما يراه في أوروبا. وحين وطأ بقدميه أرض المستعمرة، اكتشف زيف القوة التي تقصف أناساً شبه عرا يسكنون أكواخاً قلماً تقيهم قسوة الحياة اليومية، ويعاملون بتمييز عرقي واضح في غياب كامل لأي مبادئ أساسية للإنسانية. وهي المفارقة التي يشير إليها إدوارد سعيد بين معاملة الإنسان الأوروبي في مدينة متحضرة مثل لندن يراعى فيها ما يعرف بحقوق الإنسان، فيما تغيب هذه الحقوق تماماً أمام ناظري بطل القصة فيما يشاهده من معاملة عنصرية وحشية للإنسان الأفريقي.

(١٥) «العميل السري» واحدة من الروايات السياسية التي كتبها كونراد. يتناول فيها بشكل عام مفاهيم: الفوضوية، والتجسس، والإرهاب. حيث فوضوية الجماعات الثورية التي ظهرت قبل العديد من

الإرهاب لا يزال غامضًا، وهي مسألة عاجلتها أيضًا رواية «سياسات العلوم البحتة»^(١٦) (وهو ما يمكن تطبيقه أيضًا على مفهومي «الإسلام» أو «الغرب»).

ولأن هناك علاقات مترابطة بأكثر مما يود أن يراها معظمنا بين حضارات هي في ظاهرها متحاربة، يعرض كل من فرويد ونيتشه كيف أن حركة التنقل والتبادل الحضاري تبقى محافظًا عليها بالرغم من ضبط نقاط الالتقاء بين تلك الحضارات. وهي حال من الصعب تحليل وفهم علاقاتها نظرًا لتداخل تعقيداتها. وفي المقابل، تتدفق العديد من الأفكار التي نحملها ونتعامل مع مفاهيمها بغموض وريبة، حيث تقدم بصورة غير مناسبة في الأعم الأغلب، وتستقبل على شكل توجيهات عملية لمعالجة حالات راهنة. وهو ما يجعل مفردات الصراع تحمل نوعًا من السطحية في التعامل، والاطمئنان الذي تصاحبه ثقة لدى كل طرف، مع يقينيات تامة، فتظهر شعارات من قبيل: (الحملة المقدسة، والخير ضد الشر، والحرية ضد الخوف، وغيرها).

وهي حال تنسجم وما ادّعاه هانتنتون من معارضة مزعومة بين الإسلام والغرب، وترجمة لمفردات الخطاب الرسمي في الأيام الأولى بعد هجمات ١١ سبتمبر. منذ تلك اللحظة، كان هناك تصعيد ملحوظ في ذلك الخطاب، من أجل الوصول إلى تحقيق وتيرة ثابتة من خطاب الكراهية وما يلحقه من إجراءات في الاتجاه نفسه، مضافًا إليها تقارير عن جهود تبذل لإنفاذ قانون موجه ضد العرب والمسلمين والهنود في جميع أنحاء البلاد، ليبقى الأمر على هذه الوتيرة.

الحضور الإسلامي المتصاعد في العالم الغربي

إن أحد الأسباب الأخرى لاستمرار هذه الظاهرة هو الحضور المتزايد للمسلمين في جميع أنحاء أوروبا والولايات المتحدة. فعندما نُفكر اليوم في عدد سكان فرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، وإسبانيا، وبريطانيا، وأمريكا، وحتى السويد، يجب الاعتراف بأن الإسلام لم يعد على

الانتفاضات الاجتماعية في القرن العشرين. كما أنها تعالج مفهوم الاستغلال، وخاصة فيما يتعلق بعلاقة فيرلوك (Verloc) مع شقيق زوجته ستيفي (Stevie). وبسبب تناول الرواية لموضوع الإرهاب، كانت «العمل السري» واحدة من الأعمال الأدبية الثلاثة الأكثر تناوُلًا في وسائل الإعلام الأمريكية في الأسبوعين الأولين بعد حادثة ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

(١٦) الرواية عمل رائد ومثير للجدل، صدرت عام ١٩٦٨، وضعت معيارًا جديدًا لدراسة واقعية تقارن فيها بين مكانة العلم وبين السياسة والمجتمع الأمريكيين. كما ساهمت في عزل (الأسطورة) عن (العلوم البحتة) وفرزهما عن بعضهما. وفي الرواية، كشف دانيال س. غرينبرغ (Daniel S. Greenberg) عن تفاصيل العمليات السياسية التي تركز على التمويل الحكومي للعلوم في الفترة الزمنية الممتدة من أربعينات وحتى سبعينات القرن العشرين.

هامش الهوية الغربية، وإنما غدا جزءاً لا يتجزأ منها. ولكن هذا الحضور الإسلامي الواسع دائماً ما يُستدعى فيه ذلكم الشعور بالتهديد للهوية الأوروبية، التي تستبطن في ذاكرتها تلكم الفتوحات العربية الإسلامية الواسعة، التي بدأت في القرن السابع الميلادي والتي، كما كتب المؤرخ البلجيكي الشهير هنري بيرين (Henri Pirenne)^(١٧) في كتابه التاريخي المتميز «محمد وشارلمان» (Mohammed and Charlemagne) (١٩٣٩)^(١٨)، حطمت في لحظة واحدة تلكم الوحدة المتوسطة القديمة، ودمرت التوليفة التاريخية بين المسيحية والرومانية وأدت إلى صعود حضارة جديدة هيمنت عليها القوى الشمالية (ألمانيا وفرنسا الكارولنجية) التي كانت مهمتها، كما يظهر من حديثه، هو استئناف الدفاع عن «الغرب» ضد أعدائه تاريخياً وثقافياً. وما أهمل بيرين الحديث عنه، للأسف، هو أن إنشاء هذا الخط الجديد من حماية الغرب وجه الأنظار إلى تلكم القيم الإنسانية، ومبادئ العلوم، والفلسفة، وعلم الاجتماع وعلم التاريخ في الإسلام، الذي كان بالفعل [أي الإسلام] وسيطاً بين عالم شارلمان^(١٩) والعصور الكلاسيكية القديمة. كان الإسلام متغلغلاً في العمق الأوروبي من البدء، وهو أمر يقره دانتي (Dante)، العدو الأكبر لـ [لنبي] محمد ﷺ، الذي كان عليه أن يعترف بذلك عندما وضع النبي في قلب «جحيمه»^(٢٠).

(١٧) مؤرخ بلجيكي، وبخاصة لإقليم والوني في بلجيكا في القرون الوسطى. وهو الإقليم الذي كان يسكنه مجتمع وقومية بلجيكية تتحدث الفرنسية. كتب تاريخ بلجيكا في كتاب مكون من أجزاء متعددة باللغة الفرنسية. وكان يعدّ بطلا قومياً. وقد برز داعياً للمقاومة اللاعنفة تجاه الألمان الذين احتلوا بلجيكا في الحرب العالمية الأولى. لدى بيرين مساهمات ثلاث في التاريخ الأوروبي: ما يعرف باسم أطروحة بيرين (The Pirenne Thesis) بشأن أصول العصور الوسطى في تشكيل الدولة التي كانت ردة فعل على التحولات في التجارة؛ والعرض المميز لتاريخ بلجيكا في القرون الوسطى، ولنموذجه في الحديث عن تطوّر المدينة في القرون الوسطى.

(١٨) من المؤلفات الكلاسيكية المهمة التي قدّمت نظرة جديدة حول كيفية تقدّم وتأثير الإسلام على أوروبا بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية وانعاقها منها ودخولها (أوروبا) في مرحلة مغايرة في العصور الوسطى. (١٩) هو شارلمان بالفرنسية، وكارل الكبير بالألمانية (٧٤٢ - ٨١٤): هو ملك الفرنجة وحاكم إمبراطوريتها بين عامي ٧٦٨ و ٨٠٠، وإمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة بين عامي ٨٠٠ و ٨١٤. هو الابن الأكبر للملك بيبين الثالث من سلالة الكارولنجيين، حيث يعد والده (بيبين) مؤسس حكم أسرة الكارولنجيين، في حين يعدّ الابن (شارلمان) أعظم ملوك الأسرة، وأول إمبراطور روماني مقدّس.

(٢٠) الجحيم: هو الجزء الأول من القصيدة الملحمية «الكوميديا الإلهية» التي ألفها دانتي أليغييري في القرن الرابع عشر. وقد قسّم دانتي جحيمه تلك إلى عدّة خنادق، منها الخندق التاسع: «خندق المنشقين» يقبع فيه كل من استسلم للشيطان فمزق جماعته في الدنيا، حيث يلقون في الآخرة الحساب والتمزيق على يد شياطين مسلحة بالسيوف. وعلى رأس القاطنين في هذا الخندق من جحيم دانتي هو النبي محمد ﷺ والإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. حيث يعرض دانتي الرسول منشقاً عن المسيحية، كما يلقي بلائمة الانشقاق بين السنة والشيعة في الإسلام على الإمام علي.

التعدديات الدينية والقواسم المشتركة

وبجانب ذلك، هناك استمرارية الإرث التوحيدي نفسه من خلال الانتماء إلى الأديان الإبراهيمية، كما أطلق عليها في تسمية مناسبة لويس ماسينيون. بدءاً من اليهودية والمسيحية، حيث كل منهما ملتزمة خلافةً الأخرى حسب تقدم إحداها على الأخرى؛ وحسب المسلمين، فإن الإسلام امتداد لهما، وبه يكتمل ويُختتم خط النبوة. وما يؤسف عليه، أنه لا يوجد حتى الآن تاريخ محايد يُميط اللثام عن حقيقة ذلك الصراع متعدد الجوانب بين أتباع هذه الأديان الثلاثة، التي لا يوجد بين أي منها تجانس أو تألف [في الواقع] بأية وسيلة من الوسائل بحيث تكون في معسكر يوحدها فيه محبتها لله تعالى الذي يجمعهم. وفي مقابل البعد الديني، تشهد فلسطين تصادماً دموياً يقدم نموذجاً خصباً في صورته المدنية لما يمكن أن يمثل تناقضاً مأساوياً بين هذه الأديان. ولذلك ليس من المستغرب، أن يتحدث المسلمون والمسيحيون بسهولة عن الحروب المقدسة والهجمات الجهادية فيما بينهم، متجاوزين ذلك الحضور اليهودي في حالة غير مبالية. إن مثل هذه الأجندة، كما يقول إقبال أحمد، تحمل في طياتها «حالات من الاطمئنان العالية لكل من الرجال والنساء الذين تقطعت بهم السبل في منتصف المخاض، بين مآزق التشبث بما تمليه عليهم التقاليد وبين تبني الحداثة».

ولكننا جميعاً نخوض غمار ذلك الصراع المحتدم، الغربيين والمسلمين وغيرهم على حدٍّ سواء. وما دام ذلك الصراع جزءاً من المحيط الكبير للتاريخ، تظل محاولة القضاء عليه أو تقسيمه من خلال حواجز مصطنعة أمراً غير مجدٍ. فهناك لحظات تاريخية متوترة، من الأفضل إعادة نمط التعاطي معها على أنها نتيجة صراعات بين مجتمعات قوية وأخرى ضعيفة، وأنها سياسة مدنية بين العقل والجهل، ومبادئ عالمية تتصارع فيها العدالة مع الظلم، بدلاً من تسوّل أفكار غامضة وواسعة قد تعطي لحظة من الارتياح النفسي مع قليل من المعرفة والتحليل المستنيرين. إن نظرية «صراع الحضارات» هي وسيلة للتحايل تماثلها أطروحة ويلز في روايته «حرب العوالم» (The War of the Worlds) ^(٢١). وهي نظرية لتبرير الاعتزاز بالذات أكثر منها أن تكون فهماً نقدياً لتداخل العلاقات في عصرنا الحاضر.

(٢١) رواية من الخيال العلمي كتبها (ه. ج. ويلز: H. G. Wells) بين العامين ١٨٩٥ و ١٨٩٧، حيث يعد أول من سرد رواية مغامرات دون أن يذكر اسم بطل القصة (وكذلك اسم أخيه). تقع أحداث الرواية في ساري ولندن التي تعبران عن الأرض التي يتم غزوها من قبل المريخ. وهي واحدة من أقدم القصص التي تعرض بالتفصيل للصراع بين البشر والتنافس خارج كوكب الأرض.



الإسلام في الألفية الثالثة

ديانة في صعود

الدكتور محمد الناصري*

الكتاب: الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود.

المؤلف: مراد هوفمان^(١).

ترجمة: عادل المعلم، يس إبراهيم.

الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

كان باكورة أعماله: «الإسلام كبديل»، ثم كتاب: «الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود»، ثم كتاب: «رحلة إلى مكة»، يركز في العديد من كتبه ومقالاته على مكانة الإسلام في الغرب، وكان من الموقعين على: «الكلمة المشتركة بيننا وبينكم»، وهي رسالة مفتوحة من قبل العلماء المسلمين إلى الزعماء المسيحيين، تدعو إلى السلام والتفهم، عقب اعتداءات نيويورك وواشنطن.

* دكتوراه في الفكر الإسلامي وحوار الأديان والحضارات، المغرب.

(١) ازداد هوفمان سنة ١٩٣١م، في إشفنبورغ، بلدة كبيرة في شمال غرب بافاريا بألمانيا، له العديد من الكتب التي تتناول مستقبل الإسلام في إطار الحضارة الغربية وأوروبا، وكان كاثوليكي المولد، واعتنق الإسلام سنة ١٩٨٠م. عمل خبيراً في مجال الدفاع النووي في وزارة الخارجية الألمانية. وكان إسلامه موضع نقاش بسبب منصبه الرفيع في الحكومة الألمانية، وعمل كمدير لقسم المعلومات في حلف الناتو ثم سفيراً لألمانيا في الجزائر ثم سفيراً في المغرب خلال الفترة الممتدة ما بين ١٩٩٠م، و١٩٩٤م.

- ١ -

لا مبالغة في القول بأن البشرية اليوم تواجه مأزقها، تشهد على ذلك العضلات المتفاقمة، والإخفاقات المتلاحقة، والانهيارات المفاجئة التي تعجُّ بها الساحة الإنسانية.

والأزمة هي عالمية بقدر ما هي شاملة، إذ تضرب في غير مكان، وعلى غير صعيد من صعد العمل الحضاري والنشاط البشري، ليصبح من تكرار القول الكلام على المأزق الوجودي الراهن كما تشير إليه عناوين المؤلفات والمقالات التي تتناول الوضع البشري، مثل الصدمة، الرعب، النهاية، السقوط، الانحلال، العدمية، ومن اللافت للنظر أن أكثر المؤلفات الفكرية والفلسفية التي صدرت في فرنسا (عام ٢٠٠٥) قد جرى إدراجها تحت عنوان: العالم في أزمة^(٢).

الشعور بالأزمة والتنبيه على خطورتها ذلك ما سبق وأن عبر عنه المؤتمر العالمي للأديان المنعقد بشيكاغو عام ١٩٩٣م في بيانه الختامي إذ جاء في ديباجته:

«علما اليوم في محنة وكرب بلغا من الإلحاح مبلغاً عظيماً يدفعنا إلى سبر غورهما وعوارضهما بسبب عمق هذا الألم المستشري، السلام يفوتنا، والكوكب يتعرّض للدمار، الجيران يعيشون في خوف، هناك غربة بين النساء والرجال، والأطفال يموتون، إنه أمر بغيض!...»^(٣).

عمق الأزمة وتعدد مظاهرها أدّى «إلى طرح أخطر سؤال نعرفه في العصر الحديث: الإنسانية إلى أين؟».

بعبارة أدق: هل هي سائرة نحو الفناء أو نحو البقاء؟... نحو الشقاء أو نحو الهناء؟... نحو عنصرية متشددة أو نحو عالمية متحررة؟... نحو صدام بربري أو نحو حوار حضاري؟ نحو سحق حقوق الإنسان أو نحو الحفاظ على هذه الحقوق؟... نحو تكنولوجيا غاشمة أو تكنولوجيا واعية؟ هل ستسود المعرفة على القوة والمال أم تسود القوة على ما عداها من فعاليات؟^(٤).

ورغم تعدد صيحات الإنذار وكثرة صفارات التحذير، التي يشترك في إطلاقها

(٢) علي حرب، مسألة الحرية.. مساحة اللعبة وازدواج الكينونة، عالم الفكر، م٣٣، ع٤، يناير - مارس ٢٠٠٥م، هامش رقم ١، ص١٩.

(٣) هانز كينغ، نحو أخلاق عالمية، إعلان عالمي صادر عام ١٩٩٣م، مسقط: مجلة التسامح، ع٧، السنة الثانية، ١٤٢٥هـ، م٢٠٠٤، ص٥٨ وما بعدها.

(٤) حسن السعيد، حضارة الأزمة ماذا قبل الانهيار؟، بيروت: دار الهادي، ط الأولى، م٢٠٠٥، ص٥.

رجال الدين والفكر والسياسة والعسكريون وأهل الاقتصاد ورجال الأعمال والصناعة والقانونيون والإعلاميون والمعنون بالبيئة^(٥)، فالبشرية مازالت تعاني من ترديها الأخلاقي، والأزمة في استفحال وتفاقم مستمرين.

إجمالاً «إن هتافات كثيرة من هنا ومن هناك، تنبعث من القلوب الحائرة وترتفع من الحناجر المتعبة... تهتف بمنقذ وتلتف إلى «مخلص» وتتصور لهذا المخلص سمات وملامح معينة تطلبها فيه... وهذه السمات والملامح المعينة لا تنطبق على أحد إلا على الدين الإسلامي»^(٦).

-٢-

في هذين السياقين، سياق الكشف عن خطورة المأزق الوجودي الذي يعيشه عالمنا

(٥) كان الفيلسوف الألماني «أزولد شبنكلر» من أوائل من أطلق صيحات الإنذار تلك بشكل جدي منذ ألف كتابه الشهير: «تدهور الغرب»، أما «ألدوس هيكلي» صاحب كتاب الوسائل والغايات، فقد أخرج عام ١٩٥٩م، كتابه: «العودة إلى عالم جديد جريء»، وقال فيه: «الإنسان في عصرنا لم يعد يستهلك الأشياء، بل هي التي تستهلكه».. ويذكر كيف أن الإنسان أصبح عبداً لعمله، فأنحدرت قيمته الإنسانية، وعاش في أجواء القلق الذي يدعوه «هيجلي» بـ«شقاء الضمير». وهناك كتب كثيرة عالجت هذا الموضوع، من أبرزها رواية «الأماكن المسمومة»، لـ«وليم سارويان»، و«الغزو المجهول»، لـ«ميشيل رونالد»، و«أوروبا بعد المطر»، لـ«آلان بوزنس»، ولعل الفرنسي «إلكسيس كاريل» من أصرح وأصلح من عالج الموضوع، بعمق وصدق، ولا سيما في كتابه الفذ «الإنسان.. ذلك المجهول»، الذي ترداد قيمته الأخلاقية والعلمية كلما ازدادت البشرية مكابدة وتلظياً بويلات تسلط الحضارة المادية الصناعية على الوجود... يقول كاريل: «إن الحضارة المعاصرة لا تلائم الإنسان كإنسان... وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة... إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقياً وعقلياً. إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة ذروة النمو والتقدم، هي الآخذة في الضعف، والتي ستكون عودتها إلى الهمجية والوحشية أسرع من سواها...». ومن أشهر السياسيين الذين عبروا عن خطورة الأزمة التي تعيشها الحضارة المعاصرة، ذكر الرئيس الفرنسي: شارل ديغول، حيث يقول: «إن مجتمعاتنا الأوروبية فقدت شيئاً ثميناً جداً تحت وطأة تقدمها الضخم، ألا وهو «الإنسانية» وأعني بها: القيم الروحية البشرية العليا، فقد قطعت حضارتنا تلك الصلة المعنوية التي تربط البشر بعضهم ببعض، لقد جف شعورنا، وتجمدت قيمنا الأخلاقية وانحلت».

وأما نيكسون فلا يتحرج عن أن يعلن في أول خطاب رسمي له بعد انتخابه رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية: «إننا نجد أنفسنا أثرياء في البضائع، لكن ممزقين في الروح؛ ونصل بدقة رائعة إلى القمر، وأما على الأرض فتتخبط في متاهات ومتاعب كبيرة». انظر: عمر بهاء الدين الأميري، الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة في ضوء الفقه الحضاري، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص ١٧-١٩.

(٦) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، القاهرة: دار الشروق، طبعة ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ص ٧٧.

المعاصر، وسياق التأكيد على أحقية الإسلام للانتصاب كأحد الخيارات المتاحة أمام البشرية لإنقاذ مستقبلها، يأتي كتاب: «الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود» لمؤلفه السفير الألماني مراد هوفمان.

وفي الكتاب - كما يبدو من عنوانه - نلاحظ بُعداً مستقبلياً، يمثل شهادة حية على قدرة الإسلام في فرض تعاليمه وقيمه كأحد الخيارات الحضارية المساعدة على تجاوز أزمات العالم الراهنة العميقة الجذور والمتعددة المظاهر والخطيرة العواقب.

وواضح أن البعد المستقبلي عند هوفمان ليس وليد هذا الكتاب، وإنما هو قناعة تبلورت عند هوفمان منذ كتابه: «الإسلام كبديل»^(٧)، والذي يقول في مقدمته: «كان الإسلام إبان الصراع بين العالم الغربي والشيوعية، يستطيع أن يعد نفسه الطريق الثالثة المباشرة لهما، أي أنه الخيار الحر المستقل عن كليهما لفهم العالم والتعامل معه عقائدياً، أما اليوم فإن الإسلام يطرح نفسه بديلاً لكلا النظامين، وذلك لتوفير الحياة على أفضل وجه وتذليل مشكلاتها المستفحلة، خاصة بعد أن عاد العالم من جديد مصطرع كتلتين اثنتين»^(٨).

ويمضي هوفمان قائلاً: «إن الإسلام لا يطرح نفسه بديلاً (خياراً) للمجتمعات الغربية بعد الصناعية، إنه بالفعل هو البديل الوحيد»^(٩).

وقد حاول هوفمان في هذا كتاب «الإسلام كبديل» جاهداً تقديم الأدلة العملية على قدرة الإسلام في الانتصاب حلاً للأزمة العالمية الراهنة. وكتاب: «الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود»، مرافعة جديدة منه لتحقيق الغرض نفسه، وذلك من خلال محاولته الإجابة عن أسئلة من قبيل:

هل سيستمر انتشار الإسلام في الغرب كما حدث في الثلث الأخير من القرن العشرين؟ هل سيتم هذا بالوسائل السلمية؟ ما النتائج المرتقبة في حالة نجاح العالم الإسلامي في أن ينهض من جديد وبالتالي يكتسب قوة جاذبة في الغرب؟ هل يمكن أن يصبح هذا الدين، وهو نظري وعقائدي بالفعل ديناً يسود العالم؟ هل يصبح الإسلام في هذه الحالة العلاج والشفاء الذي سينقذ الغرب من نفسه؟ وهل سيصبح الغرب قادراً على الاعتراف بالإسلام كدواء يصلح لشفائه، دواء يساعد الغرب على تخطي أزمته وإنقاذ حضارته؟.

شكلت هذه الأسئلة خلفية الكتاب، والتي جاءت فصوله عبارة عن إجابات عنها.

(٧) مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ترجمة: محمد غريب، قسم الترجمة، بيروت: مؤسسة بافاريا، ط الأولى، ١٩٩٣ م.

(٨) نفسه، ص ١٩-٢٠.

(٩) نفسه، ص ٢٠.

والكتاب في شكله العام يضم مقدمة وخمسة عشر فصلاً.

افتتح هوفمان كتابه بشعار الطبيب «فريدريش ديرنمات»، مفاده: «إنني لا أستطيع إلا أن أقر -بصفتي طبيباً- أن الإنسانية غارقة في أزمة رهيبية». تدليلاً من هوفمان على عمق الأزمة التي يعيشها إنسان الحضارة المعاصرة، أزمة تعم العالمين الغربي والشرقي على حد سواء.

وقد رصد هوفمان مظاهر هذه الأزمة في الفصلين الأولين من كتابه، وهم على التوالي: «مفتون الغرب المحير» و«الشرق: المثير للتساؤل»، فأورد أرقاماً وصوراً لمظاهر الخلل في كلا العالمين. (ص: ١٩-٨٠).

وعقد الفصل الثالث للغوص في تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب ومواجهتهما؛ العلاقة التي توجهها في نظر هوفمان العقلية التي نتجت عن الحروب الصليبية، وبالتالي فالعلاقة بين الغرب والإسلام على فترات التاريخ المشترك بينهما لم تكن علاقة إيجابية، وهذا ما يفسر عنوان هذا الفصل: «سنوات طويلة من الغضب». (ص: ٨١-١٠٢).

أما الفصل الرابع، المعنون بـ: «وسائل الإعلام تحت المراقبة»، فقد خصصه هوفمان لإبراز دور وسائل الإعلام الغربية في تأزيم العلاقة بين العالمين الغربي والإسلامي. ملخصاً ذلك بترديد مقولة جوته: «لا يسعني إلا أن أتذكر هؤلاء المعارضين الذين إذا ما أرادوا شيئاً بأحد، فإنهم يُشوّهونه أولاً، ثم يُحوّلونه إلى وحش تجب محاربته».

وتتحمل وسائل الإعلام -في رأي هوفمان- القدر الأكبر من المسؤولية، ليس فقط في أن يكون الإسلام أكثر الديانات المرفوضة والمستنكرة، بل أيضاً أن يظل كذلك. ويقول هوفمان -بلغة الوثائق، وهو كذلك، بحكم وظيفته السابقة لإدارة المعلومات التابعة لحلف الناتو، والتي شغلها في الفترة ما بين (١٩٧٨م / ١٩٨٣م)، والتي مكّنته من امتلاك نظرة واقعية للإمكانات المختلفة في المجال الإعلامي وما تستطيع أن تقوم به وسائل الإعلام- يقول: «وما لا يدع مجالاً للشك أن عدم التسامح المستمر إزاء كل ما هو إسلامي وبالتالي الإبقاء على كل ما هو سلمي في الذاكرة الجمعية تجاه الإسلام، ما هو إلا عمل من أعمال وسائل الإعلام». (ص: ١٠٥).

وقد أورد هوفمان نماذج عن وسائل إعلامية مكتوبة ومسموعة تنخرط في تشويه صورة الإسلام ووصفه بأنه دين إرهاب وعنف، وترسخ هذه الصورة المشوهة في أذهان الناس بل يزيدونها سوءاً. (ص: ١٠٧-١١٧).

جاءت بقية فصول الكتاب لرد مجموعة الاتهامات التي ينسبها الغرب إلى الإسلام،

وتتعلق هذه الاتهامات في مجملها بالقضايا التالية:

- موقف الإسلام من حقوق الإنسان.
- موقف الإسلام من حقوق المرأة.
- موقف الإسلام من الديمقراطية.
- موقف الإسلام من المساواة.
- موقف الإسلام من حقوق الأقليات غير المسلمة.

ويعتبر هوفمان أن التعامل الإيجابي مع هذه القضايا شرط أساس يضعه الغرب لتطبيع العلاقات مع الإسلام. وقد حاول هوفمان الرد على الاتهامات الغربية المرتبطة بالقضايا السالفة الذكر، مؤسساً مرافعته، على أرضية معرفية رصينة، مؤكداً أنه لا صحة لما يقال عن عدم قدرة المسلمين على الوفاء بحقوق الإنسان. فالإسلام لم يكتف بمعرفة الحقوق التقليدية للإنسان منذ أكثر من ١٤٠٠ سنة، ولكنه مارسها ورسخها أكثر مما فعلت موثيق الغرب. (ص: ١٢٦).

أما بخصوص موقف الإسلام من الديمقراطية فهو هوفمان يؤكد أن الإسلام في حد ذاته لا يُعادي الديمقراطية، بل على النقيض يتضمّن لبنات أساسية لتوطيد أركان ديمقراطية إسلامية، ما على المسلمين إلا العمل على تحقيقها. ولذلك يبدو اتهام المسلمين والإسلام بالعداء الديمقراطي في نظره ضرباً من ضروب العنصرية. معتبراً أنه من الخطأ الفادح أن يتوصّل المحللون للتاريخ السياسي للإسلام، وليس للإسلام وقواعده، إلى نتيجة مفادها: أن المسلم فيما يخص ممارسة الديمقراطية موصوم بعدم ممارستها بحكم ميلاده. (ص: ١٥٧-١٥٨).

وإذا كان الإسلام مع حقوق الإنسان ولا يعادي الديمقراطية، فمن باب تحصيل حاصل -عند هوفمان- ضمانه حقوق المرأة وتكريمه إياها بالشكل والقدر الذي يحفظ حقوقها الإنسانية ويصون كرامتها الآدمية، عكس ما يدّعي المغرضون. لقد اتّسمت صورة المرأة في الإسلام بالإيجابية، لأن القرآن لم يلصق بحواء صفة الغواية، مما كان له عظيم الأثر نفسياً في إضفاء الإيجابية على المرأة كما أن القرآن لا يذكر أنه عاقب حواء على غوايتها لأدم، فالقرآن يصف الذنب الذي ارتكبه كل من آدم وحواء على أنه فعل مشترك أدّى بأن ينزل كلاهما من الجنة إلى الأرض. كما أن القرآن لا يتضمّن ما يُشير إلى أن آدم خُلِق قبل حواء، وأن الأخير خُلِق من ضلع من ضلوعه. وتختلف هذه الصورة تماماً عن الموروث اليهودي المسيحي، والذي يحمل المرأة ذنباً شتّى، ممّا أدّى إلى أن تدان المرأة حتى تكاد تتساوى مع الشيطان في الفكر المسيحي بدءاً ببولس الرسول -حرق الساحرات أعظم الأدلة- وحتى

أول العصر الحديث. (ص: ١٧٢-١٧٩).

وإمعاناً في التأكيد على عظم المكانة المتميزة التي تتمتع بها المرأة في الإسلام، انبرى هوفمان لتوضيح موقف الإسلام من مجموعة من الأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة يتجه النقد الغربي إليها، من قبيل: تعدد الزوجات، وضع المرأة في الزواج، النصوص الشرعية الخاصة بزي المرأة، حجاب المرأة، والفصل بين الجنسين، سلطة الرجل في طلاق زوجته من طرف واحد، انتقاص حق المرأة في الإرث والشهادة. مؤكداً هوفمان أنها قضايا ليست ذات تأثير ولا ظلم فيها للمرأة ولا تنقص من كرامتها الإنسانية، إذا ما أحسن فهمها الفهم الصحيح. ومن ثم فإن الإسلام ليس ديناً معادياً للمرأة، وأنه لا يمكن بأي حال أن نتهم القانون الإسلامي بأنه ظالم لأنه يقترب، بل يتطابق مع الطبيعة البشرية دون تسطيح لمفهوم الطبيعة. (ص: ١٩١).

وبالنفس ذاته أكد هوفمان أن الإسلام دين المساواة، ودين الاعتراف بالتعدد والاختلاف، واحترام الأقليات، وأن أحكامه وتشريعاته تمثل النقيض للشوفونية والعنصرية. (ص: ١٩٣-٢٧٠).

على طول صفحات الكتاب يُبدي هوفمان حماسة في الدفاع عن الإسلام وأحكامه، ويجهد نفسه في رد كل الاتهامات العالقة بها، مُتسلحاً بالتجربة الفريدة للعهد النبوي والراشد. إلا أن هذه الحماسة سرعان ما تحفت عندما يتعلق الأمر بمسلمي هذا العصر، محملاً إياهم فرص تقبل الإسلام. وما يلبث يُكرّر طلبه للمسلمين بالغرب، بضرورة التجديد والاجتهاد حتى يتمكنوا من إعطاء الدليل حقاً وصدقاً على صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان وإنسان. يقول هوفمان: «فأنا لا أريد أن أسكت عن الاتهام الموجه مني إلى المسلمين. فعلى المسلمين أولاً أن يقوموا باللاحق بما فاتهم من عملية التنوير والإصلاح الإسلامية، فبدون ذلك تقل فرص الإسلام؛ إذ يظهر على أنه حضارة مُتخلفة غير مُتطورة». (ص: ٢٦٩).

ليختم فصول كتابه بالتعليق على المخاوف الغربية، متى أصبح المسلمون في الغرب أغلبية؟. مشيراً إلى الحماية التي يكفلها الإسلام للأقليات، وإثبات أو وضع الأقليات في الإسلام، وما تتمتع به هذه الأقليات من حماية وحقوق، ليُبين بالفعل أن الإسلام أكثر النظم التي عرفها العالم إلى يومنا هذا ليبرالية.

وقد عرّج هوفمان على الوضع الذي تعيشه الأقليات المسلمة بالغرب، المتسم بالتضييق والتهميش. ليتساءل فمن يجب أن يخشى الآخر إذن؟. (ص: ٣٣٧).

-٣-

لقد حاول هوفمان في كتابه القيم والممتع، الدال على عمق معرفته بالدين الإسلامي، التدليل على قدرة الإسلام للانتصاب كأحد الخيارات والحلول الناجعة لأزمة العالم المعاصر. وهي محاولة تنضاف إلى مجموعة أصوات غربية تعتبر الإسلام المنقذ للإنسانية من هوة التوحش المادي الذي يعيشه. وفي هذا الصدد يقول العالم الإسباني فلاسبازا: «إن جميع اكتشافات الغرب العجيبة، ليست جديرة بكفكفة دمة واحدة، ولا خلق ابتسامة واحدة، وليس أجدر من أمم الشرق المحفوظة بالثقافة العربية - الإسلامية، والقائمة على إذاعتها بوضع حد نهائي لتدهور الغرب المشؤوم الذي تجرّ الإنسانية إلى هوة التوحش والتسلط المادي الاقتصادي»^(١٠).

وإلى الاستنتاج نفسه ذهب «جيم موران»، عضو لجنة الشؤون الخارجية في الكونغرس الأمريكي حيث قال عام ١٩٩٦ م: «أعتقد أن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن الإسلام وقرن الثقافة الإسلامية وستكون هناك فرصة لإحلال مزيد من السلام والرفاهية في كل بقاع العالم»^(١١). أما «مرماديوك باكتول» فيقول: «إن المسلمين يمكنهم أن ينشروا حضارتهم في العالم الآن بنفس السرعة التي نشروها بها سابقاً بشرط أن يرجعوا إلى الأخلاق التي كانوا كانوا عليها، حين قاموا بدورهم الأول؛ لأن هذا العالم الخاوي لا يستطيع الصمود أمام حضارتهم»^(١٢).

وسيكون من المفيد جداً أن نتوقف قليلاً عند فيلسوف كبير حي، نقله حوار المتجرّد العميق للحضارات من أغلاق الأرض إلى أعماق السماء... إنه «روجيه غارودي» الذي أصبح اليوم «رجاء الله غارودي»: لقد ظهر كتابه: «حوار الحضارات» في عام ١٩٧٧ م، وكتابه: «كيف تحققت إنسانية الإنسان»، عام ١٩٧٩ م، وكتابه: «نداء إلى الأحياء»، عام ١٩٨٠ م، وقد جعله بمثابة البيان الانتخابي لما رشح نفسه لرئاسة الجمهورية الفرنسية مع ديستان وميثران وشيراك، وقد أعقبه كتاب جعل عنوانه: «ما يزال في الوقت متسع لإنقاذ البشرية»... وقد أكد في بحوثه أن الحضارة المادية المعاصرة شرقية وغربية، أوروبية وأمريكية، لم تنجح في وقف الحروب، وكف الطغيان، وتحرير الشعوب، وإطعام ومعالجة مئات الملايين من الجوع والمرضى والمشردين ومحو الأمية من ربع البشرية... بل إنها لم توفّق في أكثر البلدان الموهلة في التقدم إلى حماية الإنسان من تسلط الإنسان، وصيانة الكرامة

(١٠) انظر: عمر بهاء الدين الأميري، م.س، ص ٢٠.

(١١) نقلاً عن، حسن السعيد، حضارة الأزمة ماذا بعد الانهيار؟، م.س، ص ٢٨٣.

(١٢) نفسه، ص ٢٨٢.

الآدمية، والحفاظ على القيم الدينية والروحية والأخلاقية والجمالية التي تُعطي الحياة معناها الحق، وبهجتها وقدرتها على الإبداع...

لقد بدأ غارودي ماركسيًا ملحدًا، وكان يتبوأ مقام القيادة والزعامة في الحزب الشيوعي الفرنسي... ودعا في محاضرات له في القاهرة وسواها إلى أن تُخصَّب الماركسية فلسفتها بعطاء الأديان عامة، والإسلام بخاصة، وإلا تكون قد حكمت على نفسها بالعقم... وعرضه ذلك إلى مشكلات وأزمات وألّفوا ضده كتبًا منها: «فلسفة الردة»، الذي طبعت ترجمته دار الطليعة في دمشق. ولكنه استمر في بحثه عن الحقيقة ودرسه الإسلام، فانكشف لبصيرته قيمة الباهرة، وقدرته الفذة على تلبية كل التطلعات الإنسانية السوية، ووجد فيه نظامًا محكمًا، شاملاً، عرفانيًا، اجتماعيًا، تربويًا، اقتصاديًا، أخلاقيًا، روحانيًا... جديرًا بإنقاذ الإنسانية من البؤس واليأس والهلاك قبل فوات الأوان... وهكذا قاده قلبه المستنير وعقله البصير إلى اعتناق الإسلام وألّف كتابه الجيد: «وعود الإسلام»، وقد أبدع في نقد الحضارة الغربية إبداع عالم مكابد، كما درس الإسلام بوصفه نظامًا عالميًا اجتماعيًا اقتصاديًا... له قيمة الروحية الهادية. وهو اليوم يدعو دون هوادة إلى إقامة حضارة «الإرث الثالث»، ويقصد به الإسلام الذي يتوسّط بين حضارة الأقوياء (العالم المتقدم) وحضارة الضعفاء (العالم المتخلف) كما يسمونه، ويرى أن حضارة الإسلام هي التي تصلح لإرث الأرض، لأنها تُوطد عقيدة التوحيد، وتُوفّق بين الإيمان والعلم، ولا تقيم حاجزًا ولا وسيطًا بين العبد وربّه وتحفظ كرامة الإنسان وما يحققها من العدل والحرية والشورى...»^(١٣).

إجمالاً، إن هتافات كثيرة من هنا ومن هناك، تنبعث من القلوب الحائرة وترتفع من الحناجر المتعبة... تهتف بمنقذ و«مُخلّص»، وتتصوّر لهذا المخلص سمات وملامح معينة تطلبها فيه... وهذه السمات والملامح المعينة لا تنطبق على أحد إلا على الدين الإسلامي، على حد قول أحد الإصلاحيين المعاصرين.

إلى هذا الحد فإن من يخالفنا في هذا الرأي قليل، بالنظر لما أوردناه من شواهد غربية مطلعة. لكن ما يلبث أن يواجهنا أخطر إشكال يعترض سبيل كل باحث ساع إلى التدليل على أحقية الإسلام للانتصاب كحل وحيد لأزمات العالم، ذلك هو إشكال: الكيف؟. فكيف يصبح للإسلام الدور الريادي في العالم؟ هل لدى المسلمين ما يؤشر على أنه سيكون للإسلام دور في إنقاذ البشرية؟ هل يستقيم ما قلناه من أحقية الإسلام للانتصاب كحل لأزمة العالم وحال المسلمين الأكثر تخلفاً بين شعوب المعمورة؟ هل المعمول في إنقاذ البشرية على «إسلام» الحركات الإسلامية المعاصرة؟ هل جاءت الحركات الإسلامية المعاصرة

(١٣) عمر بهاء الدين الأميري، م.س، ص ٢٠-٢٢.

بحلول جديدة لمشاكل العالم الإسلامي في إطار مقولة «الإسلام هو الحل»؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد شعار تكرر رفعه منذ عصر النهضة؟. الأجوبة مفتوحة على اجتهادات أهل النظر والاجتهاد، والله الموفق.



مؤتمر: سماحة الإسلام وفتنة التكفير

بيروت عقد في ٢ - ٣ تمّوز (يوليو) ٢٠١٣م

محمد تهامي ذكرير

«التكفير اليوم سياسي وليس تكفيراً مذهبياً أو دينياً..
أما الخاسر الأكبر من إثارة الفتن المذهبية وهذه الممارك
المصطنعة مع أعداء وهميين.. فهما الإسلام وفلسطين»
الشيخ د. عبدالله كتمتو - فلسطين

بعد أن تحوّل التكفير إلى جرائم قتل وإبادة جماعية منظمة لكل مخالف في الدين أو المذهب أو الانتماء السياسي، وبعد أن كشفت ظاهرة التكفير الأبعاد السياسية والاستعمارية التي تقف وراءها، وأن الهدف من كل هذا السُّعار التكفيري المنظم عبر وسائل الإعلام والفضائيات، إنما هو التمهيد لإعادة تقسيم الوطن العربي على أساس ديني ومذهبي، كما يبشرنا مشروع الشرق الأوسط الكبير وخطط المستشرق الصهيوني الأمريكي برنارد لويس.

بعد كل هذا، وبعد أن اقترن اسم الإسلام بالإرهاب والوحشية التي تمارسها الجماعات التكفيرية التي تذبج الأطفال والنساء والشيوخ وتقطع رؤوس المخالفين المذهبيين والدينيين والسياسيين، باسم الدعوة إلى الإسلام

والتوحيد ومحاربة البدع وإقامة دولة الخلافة!! بعد هذه الفتن المذهبية والطائفية المتنقلة من بلد الى بلد والتي تكاد تحرق وتأكل كل أخضر ويابس في هذه الأمة.

تداعت ثلة من علماء هذه الأمة، ثلة من اتحاد علماء بلاد الشام، يجمعها إيمانها العميق بوحدة هذه الأمة والمصير المشترك لمكوناتها المذهبية والدينية والسياسية، تداعت هذه الثلة لعقد مؤتمر دولي علمائي في بيروت في ٢٣-٢٤ شعبان ١٤٣٤هـ الموافق الثاني من شهر تموز/ يوليو ٢٠١٣م، تحت شعار: «سماحة الإسلام وفتنة التكفير»، لمناقشة محاور ثلاثة: الإسلام والتعددية المذهبية، التكفير عبر التاريخ، التكفير ومعاناة الأمة في الوقت الراهن.

شارك في فعاليات المؤتمر بالإضافة إلى عدد من السياسيين والكتّاب والصحافيين رئيس اتحاد علماء بلاد الشام الشيخ الدكتور محمد توفيق البوطي ومفتي موسكو البير كارغانوف، ورئيس هيئة إفتاء أهل السنة في العراق الشيخ الدكتور مهدي الصميدعي وممثلون عن الفصائل الفلسطينية.

بالإضافة إلى وفود علمائية من: سوريا، مصر، الأردن، العراق، السعودية، سلطنة عمان، تونس، إندونيسيا، ماليزيا، أفغانستان، ساحل العاج، سيراليون، نيجيريا، لندن، أستراليا، تارستان، سلطنة بروناي، البحرين، تركيا، إيران، ولفيف من علماء الدين في لبنان.

□ الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال المؤتمر بتلاوة آيات من القرآن الكريم، ثم ألقى منسق أعمال المؤتمر الشيخ محمد عمرو (المسؤول الإعلامي في تجمع العلماء المسلمين في لبنان) كلمة أشار فيها في البداية الى الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه رسول الله ﷺ: «إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه»، ثم تساءل: وهل هناك أكبر من هذه البدع التي تحاول حرف الإسلام السمع الذي جاء به النبي محمد ﷺ رحمة للعالمين، وتحويله إلى دين نقمة وسيف ودم وعداوة وبغضاء وأحقاد.. وهل هناك غير العلماء الربانيين للوقوف سداً في وجه هذه الفتنة العمياء الطخياء؟ وعلماء بلاد الشام، هم علماء الرباط إلى يوم القيامة وهم علماء أكناف بيت المقدس حيث الوعد الإلهي... من هنا كان هذا المؤتمر المبارك بعنوان: (سماحة الإسلام وفتنة التكفير).

تحدث بعده رئيس اتحاد علماء بلاد الشام الشيخ الدكتور محمد توفيق البوطي فأكد على أهمية نشر كلمة الحق، ومعرفة الحكم الشرعي لحمل الأمانة، لأن الجهل في الحكم الشرعي أمر خطير، لا سيما لمن يتصدى للعمل في هذا الشأن.

وأضاف: إن الدعوة الإسلامية أمانة في أعناقنا ويجب أن نُؤدّيها كما يجب وهي تدعو إلى الرحمة، وعدم الجهل، ونشر الكلمة الطيبة بالحكمة والموعظة الحسنة.. والاختلاف بين الناس أمر طبيعي، وهو ما حصل عند الصحابة، وفي ذلك حكمة إلهية كي يشحذ أهل العقل والعلم عقولهم في الشرح والتفسير...

كما انتقد التجرؤ على تكفير المسلمين الذي يعمد إليه البعض، وهو أمر لم يكن ليحصل أيام الصحابة والتابعين والسلف الصالح.. وصدور الفتاوى التكفيرية مؤخراً التي تبيح دماء الأمة بسبب الخلاف والإختلاف في المذهب أو الرأي السياسي..، مؤكداً أن هذه الفتاوى لا تستند إلى أي سند شرعي، بل جاءت على خلفيات سياسية.

وفي الأخير حذّر الشيخ البوطي من أن الدعوة إلى مقاتلة المسلم إنما هي دعوة خطيرة ولن ينجو منها مطلقاً، وحسابه أخطر أمام الله.

تحدّث بعده الشيخ حسان عبدالله (رئيس المكتب التنفيذي في اتحاد علماء بلاد الشام) فأشار إلى أن المنظمين لهذا المؤتمر يدركون معنى أن تكون الفتنة حرباً على الإسلام وليس بين المسلمين، هناك ابتلاءات كثيرة تتعرّض لها وحدثنا، ولكن كل هذا كي ندرك معنى الثبات. لكن هل يجب أن تترك الأمور على حالها؟.

وفي الأخير خاطب الشيخ حسان عبدالله المشاركين قائلاً: لقد تداعيتم من كل أصقاع العالم لدرة الفتنة، كما انتقد بعض السنة والشيعة وانخرطهم خلف غرفة عمليات تدير هذه الفتنة، وفصائيات تعمل على نشرها، وفتاوى التكفير ضد الغير وليس ضد الصهباينة.

كما دعا الشيخ حسان المسلمين إلى العودة للإسلام واستعادة الكرامة ولمّ الشمل وتأليف الفرقة وصلاح ذات البين، محذراً العلماء الحاضرين من مخاطر ما يحاك لهذه الأمة من مؤامرات، داعياً إلى التنبّه والعمل على التواصل والتحرك لوضع استراتيجية وإيجاد إعلام فاعل ووحيدوي ينشر قيم الأخي ويشجع على التقارب بين المسلمين كي تتحقق وحدة الدين ووحدة المسلمين وهذا هو الإسلام المحمدي.

بعده تحدّث الشيخ تاج الدين الهلالي (مفتي أستراليا سابقاً) باسم علماء مصر فانتقد بشدة الفتنة العمياء والتي يتولى أمرها بعض العلماء.. مؤكداً «أن الإسلام أسمى من إعلان الحرب على أهل القبور، في حين أنهم يتمولون من سكان القصور»، كما استنكر ما تروج له وسائل الإعلام من فتاوى تكفر المسلمين.

وفي الأخير دعا الشيخ تاج الدين الهلالي الشباب المبرمج والمفخخ بالألّا يكونوا في خدمة مشاريع الغير، وإلى إنشاء جيش فلسطين لتوجيه جميع الطاقات من أجل القدس،

ومشدداً على توحيد الكلمة والصف.

ثم ألقى سماحة الشيخ محمد علي التسخيري (الأمين العام السابق للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية)، ومما قاله: باسم علماء الجمهورية الإسلامية الإيرانية شيعة وسنة أبارك لعلماء بلاد الشام هذا المؤتمر وهذه الفكرة في هذه الظروف، ونحن على اعتاب شهر رمضان الكريم، شهر التكافل والتواصل والوحدة والصفاء والدعاء والفناء في حب الله.

كما شدد على ضرورة تجنب مجتمع الطواغيت، والعمل على تربية الإنسان المسلم على وعي الوحدة والإيمان، والوحدة الإسلامية وتركيزها، مؤكداً أن الدعوة إلى الوحدة لا تنسجم مع التكفير، لأن التكفير ضد الوحدة والحرية في الاجتهاد والتسامح والمحبة، وإن الذين يؤمنون بفكرة التكفير يعرفون ذلك كما قال.

وفي الأخير وجه الشيخ التسخيري انتقاده لمن يحرص الشباب على الجهاد في سورية؛ لأن هذه الفكرة خطيئة كبرى، وسيتحمل هؤلاء المحرضون مسؤولية هذا القتل والتفجير والتدمير الشامل الذي تتعرض له سورية.

الشيخ مهدي بن أحمد الصميدعي (رئيس هيئة إفتاء أهل السنة في العراق) رأى في كلمته أن التكفير دمار في معناه وفي اسمه، معتبراً أن التكفير قد صار لغة يومية شاذة عن الدين. كما تحدث عن الاختلاف مع الجماعات التكفيرية وبعدها عن سماحة الإسلام.

وتحدث الشيخ نعيم قاسم ومما قاله: من فوضى المكفرين ليكونوا رعاة لهذه الأمة يعيشون فيها الفساد ويتدخلون بخلاف أمر الله تعالى، الفتنة المذهبية والتكفيرية وجهان لعملة واحدة.

وأضاف من نصب هؤلاء من أجل أن يحاسبوا الناس ويُميزوا بينهم بإدخال بعضهم إلى الجنة وإدخال الآخرين إلى النار،.. صورتهم لا تنسجم أبداً مع صورة الإسلام، صورة الإسلام هي التي تنعكس على كل مفردات السلوك، أما الصورة الوحشية، وفرض الفهم الإسلامي بالقوة، وقتل المخالفين فهو خارج عن صورة الإسلام والإسلام من هذه الصورة براء. حتى عندما دعا إسلامنا العظيم إلى الجهاد في سبيل الله تعالى، إنما دعانا للدفاع المشروع بالصورة الإنسانية التي تُعطي أرقى معاني المواجهة مع الأعداء، فلا يجhez على الجريح، ولا يلاحق الهارب من المعركة كتعبير عن شرف القتال وشرف المواجهة.

نعم -يقول الشيخ نعيم- هناك مجاهدون في سبيل الله قدّموا في زماننا نموذجاً راقياً رائعاً أذهل البشرية جمعاء، لأنه أعاد إلى الذاكرة تلك التعاليم العظيمة لإسلامنا الحنيف،

عنيت بهم أولئك الذين قاوموا عدو الله إسرائيل، وواجهوا بكل صلابة وصدق، قالوا، لا إله إلا الله، وقاتلوا، وآمنوا برسول الله محمد ﷺ وواجهوا، وإذ بهم يدحرون إسرائيل ويحققون شرف الأمة ونصرها وعزتها وتحرير أرضها.

نعم هذه المواجهة هي التي تُعطي العنوان لأولئك الصادقين الذين يعملون في درب الحق، علينا أن نواجه المشروع التفتيتي لبلاد المسلمين، الذي يحاول أن يبنّي شرقاً أوسط جديد ليهيمن من خلاله على مقدراتنا وعلى أجيالنا، ونحن مسؤولون أن نضع حداً لهذا العمل الإجرامي.

وأضاف: التكفير مشروع عبثي لا أفق له، هو يحقد على كل من حوله، وهو انحراف تربوي واضح، لا يمكن أن نقبل بأن يكون هذا المنهج هو السائد في بلادنا، وهو الذي خربها وعمل فيها الفتن والمشاكل والمصائب التي لا تحصى ولا تُعد... ماذا تقولون عن تفجيرات العراق في الأسواق والمساجد، أليست هذه الأعمال تذكرنا بأعمال إسرائيل في دير ياسين وباقي القرى الفلسطينية قبل أن تُحتل من قبلهم؟ هل تريدون تحقيق الأمن والحقوق والدولة بقتل الناس ونش قبور الصالحين، وأكل القلوب والأكباد، إنكم تُخربون على الناس وعلى مستقبلهم.

وعندنا في لبنان فتنة متنقلة يحاول البعض إثارتها بين حين وآخر، ويحرضون عليها ليل نهار، من أجل أن يحققوا الفوضى، ومن أجل أن يأخذوا بلدنا إلى المجهول. البعض يسلك المسار التكفيري تحت عنوان أداء الدور الذي ينقذ البلد، كيف تنقذون هذا البلد وأنتم تعيشون فيه فساداً وإرهاباً وتحريضاً.

بالله عليكم -يقول الشيخ نعيم قاسم- أية صورة قدمها المجاهدون وما هي الصورة التي قدمها التكفيريون؟ صورة المجاهدين: تحرير وعزة وكرامة ووحدة والتحام وتكبير موحد، وإيمان موحد، وقرآن واحد وموقف واحد في مواجهة التحديات وتربية لأجيال الأمة حتى تكون على طاعة الله وعلى خط الاستقامة.. أما صورتكم أيها التكفيريون فصورة القتل والإجرام والبشاعة والتخريب ونشر الفساد، هل هذه الصورة هي صورة الإسلام؟! لا والله ليست هذه صورة للإسلام.

تحدث كذلك في هذه الجلسة الأمين العام لرابطة الجامعات الإسلامية الدكتور جعفر عبد السلام من مصر، فحذر من مخاطر الفتن المذهبية على واقع الأمة ومستقبلها ودعا إلى نبذها والعمل على تحقيق الوحدة والتقارب بين المسلمين..

أما مفتي سوريا الشيخ الدكتور أحمد بدر الدين حسون فقد خاطب الحضور من العلماء معرباً عن سعادته بهذا اللقاء في لبنان الذي أعادنا إلى الجذور كما قال، مؤكداً «أن

خريطتنا الوطنية رسمتها آية قرآنية وليس سايكس بيكو».

وتساءل: لماذا لا نقرأ التاريخ كي نصوغ المستقبل؟ فقد توقفت الفتوحات عندما أطلت الفتن برأسها وعندما تم اغتيال الخلفاء الراشدين، وعندما تحولت الخلافة إلى ملك في خدمة السياسة...

وفي الأخير دعا كل اتّحادات علماء المسلمين في الدنيا والأزهر ورابطة العالم الإسلامي إلى عقد اجتماع في دمشق وليس في جنيف، «كي تكونوا أنتم من يصلح بين الناس».

ألقى بعده الشيخ عبد الله كتمتو كلمة علماء فلسطين، فأكد في البداية أن «التكفير اليوم سياسي وليس تكفيراً مذهبياً أو دينياً.. التكفير اليوم ليس قراراً فقهياً وإنما سياسي.. أما الخاسر الأكبر من إثارة الفتن المذهبية وهذه المعارك المصطنعة مع أعداء وهميين فهم الإسلام وفلسطين» كما قال.. وأضاف: «في الفتن سوف نخسر عمائنا أكانت سوداء أم بيضاء إذا لم نواجهها..»، ثم طالب في الأخير بعدم الوقوف مع أنصاف الحلول لأنها بداية تقسيم المقسم لمنطقتنا المستهدفة من العدو الصهيوني وحلفائه.

ثم تحدث الشيخ ماهر حمود (إمام مسجد القدس في صيدا) فأشار إلى مجموعة من النقاط يمكن أن تصبح جزءاً من خريطة عمل لمواجهة الواقع السيئ الذي تتخبط فيه الأمة اليوم، ففي نظره أولاً: التكفير ليس جديداً، ولكن الجديد اليوم أن التكفيريين يستعينون بأعداء الأمة. وثانياً: لا مجال لتوحيد الفقه إلا بإرادة الله، لذا علينا قبول بعضنا بعضاً.

أما الكلمة الأخيرة فقد أعطيت لمفتي تارستان الشيخ كامل سميع الله الذي لم يخرج عن سياق جميع الكلمات التي حذرت من الفتن المذهبية، ودعت إلى توحيد جهود الأمة لمواجهة والتحديات الكثيرة التي تواجهها.

□ الجلسة الأولى

لمناقشة المحور الأول: الإسلام وتعددية المذاهب، انطلقت أعمال الجلسة الأولى التي ترأسها الشيخ أكرم بركات (من لبنان) وتحدث فيها في البداية الشيخ جواد الخالصي (العراق) عن: «تعدد المذاهب في ظل وحدة الأمة الإسلامية»، فاعتبر أن هذا اللقاء مهماً ومفصلياً في ظروف الأمة الحالية، وتمنى أن يكون ردّاً حكيماً ودعوة صالحة على اللقاءات التي عقدت لإحداث الفتنة في الأمة، وأن تكون الرسالة من هنا رسالة حب وإخاء ووثام ووحدة صادقة فاعلة لكي نجتمع الأمة على طريق الحق لمواجهة الأخطار المحدقة بها.

الشيخ الدكتور محمد شريف الصواف تحدّث عن: «أسباب ظهور الهوية التكفيرية»،

حيث أشار في البداية إلى أن وحدة الأمة من أهم مقاصد الرسالة الإسلامية، فقد أرسل الله النبي الأمي ﷺ ليؤحد الأمة، وبناء الحضارة الإسلامية العالمية، وقد استطاع الإسلام أن يحقق المعادلة الصعبة التي لا تصلح الحياة إلا بها... وأضاف نستغرب اليوم أشد الاستغراب عندما نرى هذه الظاهرة التكفيرية التي بدأت تفتك في جسد الأمة. الإسلام والقرآن والأحاديث تتحدث عن الوحدة مع بعض الاختلاف...

ثم تساءل الباحث عن سبب ظهور ظاهرة التكفير وانتشارها بحيث أصبحت اليوم تهدد وجود الأمة؟ وأجاب بأن سببها يكمن في ضحالة العلوم الشرعية عند دعاة التكفير.

الشيخ الدكتور حسام الدين فرفور (سوريا) تحدث عن: «الحكم بالإسلام والكفر في ضوء السيرة النبوية»، فأكد أن: «ما يسمى اليوم بالأصولية الدينية تجتاح العالم، والعالم يئن من التدايعات السلبية لانتشار هذه الأصوليات الدينية، وكما تعلمون هذه الأصولية الدينية تتميز باعتقاد الأصولي أنه وحده يملك الحقيقة دون سواه وأنه وحده المؤتمن عليها، وهنا تكمن المشكلة، ومن خالفه فهو كافر مبتدع مشرك إلى النار وبئس المصير...».

وفي الأخير رأى الباحث أننا بحاجة إلى وحدة تجتمع فيها القلوب والأرواح والأهداف والمنطلقات رغم التعدد والتنوع في الرؤى والاجتهادات، وهذه الوحدة هي التي تحقق مصالح الأمة وشعوبها.

الدكتور الشيخ أحمد محمود كريمه (مصر) تحدث عن: «حقيقة التكفير وحكمه». فعرف في البداية ما هو التكفير؟ مؤكداً أن التكفير يُعتبر من الجرائم العظمى المحرمة المجرمة. وقد دعا الشيخ كريمه الأمة إلى التنبه لمخاطر ومضار التكفير، وحث على تجريمه لما ينجم عنه من تداعيات سلبية على الوحدة الاجتماعية للأمة.

كما أشار إلى أيادي التكفير التي بدأت تمتد الآن إلى الأزهر الشريف وتتهمه بفساد العقيدة، وهي تحاول أن تجعل حائطاً بين الأزهر الشريف والناس. كما كشف عن وجود خمس عشرة قناة فضائية ممولة تحاول تشويه الأزهر وتشن أبشع الحملات عليه، داعياً إلى إنقاذه.

الورقة الأخيرة في هذه الجلسة وهذا المحور قدمها الشيخ بلال شعبان (لبنان) تحت عنوان: «الهوية الإسلامية في ضوء القرآن الكريم والسنة المطهرة»، ومما جاء فيها قوله: عندما تبحث عن الروابط التي تجمع الناس فيما بينهم يقول لك الإمام علي: الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.. إن مشروع الإسلام كما يرى الباحث، هو التركيز على جمع الناس والتأليف بينهم من خلال الالتقاء على المشتركات الإنسانية والدينية، وهذا الذي يميز المشروع الإنساني الإسلامي العظيم...

من هنا -يقول الشيخ شعبان- فمشروعنا كمسلمين هو البحث عن نقاط الالتقاء للانطلاق منها... أما المشاريع الأخرى فهدفها هو التشجيع على الاختلاف والاعتدال بين المسلمين، تمهيداً لتقسيم وتجزئة دولهم ونهب ثرواتهم...، إن ديننا العظيم يحض على الالتقاء أما مشروعهم فهو مشروع تفتيت وتشردم.. اليوم البقعة الوحيد الآمنة هو الكيان الصهيوني الغاصب لأننا بدلنا أولوياتنا فأصبحت هويتنا الإسلامية هوية مظهرية، من هو العدو حتى نعاديهِ ومن هو الولي حتى نواليهِ، يفترض أن يكون القرآن هو من يحدده لنا، وليست السياسات المشبوهة.

□ الجلسة الثانية

ولمناقشة المحور الثاني: التكفير عبر التاريخ، عقدت الجلسة الثانية التي ترأسها الشيخ حسان عبدالله (لبنان)، وتحدث فيها في البداية السيد عبد الله نظام (سوريا) عن: «الخوارج وبداية التكفير في التاريخ الإسلامي». في البداية أشار السيد نظام إلى أن حركة الخوارج ظاهرة مقلقة خارجة عن النظام العام في للإسلام، ومثلت جرحاً نازفاً على مدى قرون من حياة الأمة الإسلامية ولا تزال جذورها الفكرية تعمل عملها حتى الساعة، وقد تطفن لذلك الإمام علي عليه السلام عندما قال له بعض أصحابه بعد معركة النهروان: «لقد أبدناهم يا أمير المؤمنين، قال: لا والله، إنهم في أصلاب الرجال»، أي إن الرجال يموتون لكن الأفكار لا تموت، فالفكر يخبو لكنه لا يموت، وكثيراً ما يعاود الفكر المكبوت إعادة إنتاج نفسه كلما سنحت له الفرصة وتوافرت له الظروف.. وفي الأخير دعا السيد نظام إلى العمل من أجل الوحدة الإسلامية ونشر القيم الوحدوية بين المسلمين.

ثم قدّم الشيخ ماهر حمود (لبنان) ورقة بعنوان: «الحكم بالإسلام والكفر في ضوء السيرة النبوية»، فقال: علينا ألا نستغرب من وجود التكفيريين ولكن علينا أن نقوم بدور رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة والفقهاء لأن وجودهم مثل الميزان في الأرض، ونحن لنا تجارب مع بعض هؤلاء (التكفيريين) فمنهم من كان تكفيرياً ويستعجل استعمال السلاح والقتل والاغتيال.. لكن بشيء من الحوار وبشيء من الشدة أحياناً أتينا ببعض هؤلاء إلى الطابق السلمي وبعضهم اليوم يؤدي دوراً هاماً في حقن الدماء في المنطقة التي يتواجدون فيها...

ثم تناول الكلمة بعده الشيخ الدكتور سمير الشاوي (سوريا) عن: «أئمة المذاهب ومواقفهم من التكفير»، فتحدث عن أنواع الكفر، الذي ينقسم في نظره إلى نوعين:

الأول: كفر يُخرج عن الملة، ويُطلق عليه اسم الكفر الاعتقادي أو الحقيقي، وهذا النوع من الكفر يوجب للإنسان الخلود في النار بالنسبة لأحكام الآخرة.

الثاني: كفر لا يُخرج عن الملة ويسمى الكفر العملي أو المجازي، وهذا النوع من الكفر يوجب لصاحبه الوعيد دون الخلود في النار على أنه لا ينقل صاحبه عن ملة الإسلام.. ومن خلال هذا التقسيم انطلق الباحث لينتقد ظاهرة تكفير المسلمين بسبب الاختلافات الاجتهادية، والتداعيات السلبية لهذا التكفير على وحدة الأمة الدينية والاجتماعية التي هي من أهم مقاصد الشريعة.

تحدّث بعده الشيخ محمود عبده (سلطنة عمان) عن: «أسباب وتواصل التكفير»، وممّا جاء في ورقته: إذا كان الله تعالى فطرنا على الإسلام، فإن إطلاق كلمة الكفر على عواهنها شيء دخيل على كيان المؤمنين، غريب عن طبعهم، يرفضه القلب الطاهر والضمير الحي ولا تنسجم معه الفطرة السوية، فكلمة الكفر جرثومة دخيلة على قلب العبد يهاجمها ضميره الذي هو جهازه المناعي، كما تدافع كرات الدم البيضاء عن الجسم. لهذا امتنَّ الله علينا بأن شرح صدورنا للإسلام لأن قلب المسلم يسع المخالف والموافق، أما مريض القلب فإنه ضيق الصدر لا يحتمل الآخر، لأن الشيطان أوهمه أن الآخر يزاحمه في إيمانه فأطلق عليه كلمة الكفر دون أن يتبيّن..

كما تحدّث الباحث بالتفصيل عن مخاطر ظاهرة التكفير ودعا العلماء للتصدي لها والكشف عن الشبهات التي يتشبّث بها دعاة التكفير وأصحاب الفتاوى التكفيرية.

الشيخ محمد هلال (مصر) قدم ورقة تحت عنوان: «مواجهة التفكير بين مسؤولية الأمة ومسؤولية المذاهب». وممّا جاء فيها: كل إنسان مسلم مطالب بالحفاظ على إيمانه من النواقض التي تنقضه وتهدمه ولكن معرفة ما يتربص بإسلام المؤمن وخروجه عن ملة الإسلام سلاح له حدان، حد نافع وحد جرح، أما الحد النافع فيكمن في التعرف إلى ما يقتضي كفر المسلم وردته، أما حده الآخر وهو الحد الخطير فإنه يكمن بالتسرّع في تكفير المسلمين. من هنا يجب أن نتبّث ونحتاط في هذا الأمر كثيراً، ولا نتسرّع في تكفير المسلم؛ لأن تداعيات هذا التكفير خطيرة ومدمرة للمجتمع المسلم كما تلقي بضررها السلبية على الإسلام والدعوة إليه في الوقت الحاضر.

الورقة الأخيرة في هذه الجلسة قدّمها الشيخ علي خازم (لبنان) عن: «وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي ودورها في فتنة التكفير»، وقد أكد الباحث أن ما ينبغي التركيز عليه هو أن العلاقة المبحوث عنها هنا هي علاقة بين واقعين: واقع وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي من جهة، وواقع حالة التكفير من جهة أخرى، فالتكفير حالة نعيشها اليوم وتتكاثر وتتسع وكذلك وسائل الإعلام إلى جانب وسائل التواصل الاجتماعي أدوات موجودة وهي في حالة تكاثر وانتشار. لذلك يجب أن يكون لعلماء الدين موقف يحدّد من

خلاله بروتوكول خاص أو ميثاق خاص للتعاطي بين المؤسسات الإعلامية المرتبطة دينياً تجاه بعضها بعضاً وتجاه العمل الإعلامي...

وفي نظر الباحث هذا الميثاق إذا ما التزمت به وسائل الإعلام فإنه سيساهم في انحسار ظاهرة التكفير والحد من سلبياتها؛ لأن الإعلام هو من ينشر فتاوى التكفير وهو من يعمل على تأجيج الفتن المذهبية عندما يُروّج لأخبار تساهم في هذا التأجيج. وهذا المطلب دعا إليه عدد من رجال التقريب بين المذاهب في أكثر من مؤتمر، وهذه مسؤولية رجال الإعلام والمشرفين عليه الذين يجب أن يعلموا أنهم مشاركون في كل قطرة دم تسقط جراء أي صراع مذهبي أو طائفي.

□ الجلسة الثالثة

لمناقشة المحور الثالث: التكفير ومعاناة الأمة في الوقت الراهن، عقدت الجلسة الثالثة التي ترأسها الشيخ خضر شحرور (سوريا)، وقد تحدّث فيها في البداية الشيخ نعيم قاسم (لبنان) عن: «مسؤولية السلطات السياسية والحركات الإسلامية في مواجهة الفكر الظلامي التكفيري»، ومما جاء في ورقته: أولاً من المهم أن ننطلق من تثبيت المسلمات التي تعتبر من القواعد والأولويات التي تصبح من الأمور الواضحة التي لا نقاش فيها، بحيث ينطلق الجميع منها في أي عملية نقاش أو في أية عملية مواجهة، وهذا الانطلاق من المسلمات يستلزم أمور خمسة:

- ١- أن نؤكد الانسجام مع الإسلام.
- ٢- إيجاد مناخ عام يُبرز سماحة الإسلام.
- ٣- تعزيز مرجعية المراكز الدينية الأساسية كمصدر للحكم الشرعي.
- ٤- الترويج والاعتماد على النموذج الجهادي الإسلامي الإيجابي.
- ٥- العمل الحثيث لإبراز الأولويات الأربعة عند المسلمين: (الوحدة، فلسطين، مواجهة مطامع الاستكبار، الاستقلال).

بعده تحدّث الشيخ تاج الدين الهلالي عن: «معالم التفكير لمواجهة التكفير»، وقد أشار إلى تجربته في هذا المجال قائلاً: فمن واقع تجربتي الدعوية التي ناهزت الخمسين عاماً، ومعاشتي ومواقفتي لمسيرة العمل الوحدوي التقريبي لأكثر من ثلاثين عاماً.. وبعد دراسات مستفيضة لفكر آل البيت عليه السلام ومطالعات فاحصة ثابتة لفكر الحركات الإسلامية بسلفها وخلفها، وما أنتجت من فرق وجماعات على مختلف مشاربها ومذاهبها.. أقول: نعم،

إن التقيد والالتزام في فهم القرآن الكريم بفهم سلفنا الصالح في الأحكام القطعية المتصفة بالدوام والثبوت أمر واجب التطبيق والالتزام، أما المسائل الشرعية الفرعية التي سُوغ فيها الاختلاف فإن مصالح العباد والمستحدثات في حركة حياتهم تستلزم التطور والتجديد.

أما قول البعض بوجوب بقاء الأمة (معتقلة جامدة محصورة) في دائرة فهم السلف الصالح رضوان الله عليهم للكتاب والسنة. فهذا حَجَرٌ على العقول وتجميد للمتغيرات.. ذلك أننا مطالبون بالاتفاق والاجتماع على الأهداف والغايات ولكننا قد نختلف كثيراً مع سلفنا الصالح في الوسائل التي تحقق هذه الأهداف، وهذا من المسلمات البديهية التي يُدركها جميع العقلاء، كما أن المولى تبارك وتعالى قد طالب الأمة وكلّفها بالتآلف بين قلوب أبنائها، والتآخي والتعاون على البر والتقوى، وتبادل المنافع والمصالح بين أبنائها مهما تعددت مذاهبهم وطوائفهم وتياراتهم الفكرية والسياسية.

الشيخ حسن التريكي (من الكويت) قدّم ورقة بعنوان: «علماء الأمة في مواجهة فتنة التكفير: الدور والآليات»، ومما قاله فيها: قبل الحديث حول أسباب التطرف وعلاجه نود أن نؤكد أن الفتنة الطائفية هي أهم وأخطر سلاح بيد أعداء الإسلام، ويتميّز هذا السلاح بأنه رخيص ولا يحتاج إلى تصنيع ولا تدريب ولا نقل، وهو سهل وسريع الاستعمال، فكل ما يحتاج إليه هو ساحة يسيطر عليها الجهل، وهذا العنصر متوفر في بلداننا بشكل كبير بجهود الحكام العملاء الذين عملوا على تجهيل الأمة حتى وصلت مستويات الجهل إلى أعلى المستويات في العالم.

كما يمتاز هذا السلاح بأنه سلاح قذر وخطر، وقذارته وخطورته تكمن في الفكر الجاهل والمتخلف والمتطرف الذي يستعمله. وتقع مسؤولية مواجهة هذا النوع من التطرف الفكري على العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وتقصير العلماء في القيام بدورهم، أو حتى سكوتهم يحملهم المسؤولية الكاملة أمام الله وأمام المجتمع وأمام التاريخ.

تحدّث بعده الشيخ محسن آراكي (الأمين العام لمجمع التقريب بين المذاهب في إيران) عن: «أثر الفكر التكفيري على وحدة الأمة»، ومما قاله: صحيح أننا نواجه فتنة التكفير وهي فتنة خطيرة جداً ولا بد من أن نتكاتف وأن نتضامن في مواجهاتها وعلاجها، ولكن لا بد أن نلتفت إلى نقطة أساسية وهي أن ما نشهده اليوم في أمتنا الإسلامية من الفتن والمؤامرات التي اشتدت على أمتنا هو مخاض لولادة جديدة لهذه الأمة، فلا بد من نهضة لهذه الأمة، لتعود إلى الحياة التي سُلِبَت منها.

وأضاف الشيخ الأراكي: الاختلاف صفة تناقض صفة الإسلام، فالأمة التي تُصاب بمرض النزاع الداخلي وتُصاب بمرض التكفير تكون قد أصيبت بمرض أساسي في

هويتها.. وهذا سيؤثر ليس فقط على مصلحة الأمة وإنما على وحدتها الدينية والاجتماعية.

الدكتور كمال الهلباوي (من مصر) تحدث عن: «المشروع الغربي وصناعة الفكر التكفيري»، ومما جاء في ورقته: المشروع الغربي وصناعة الفكر التكفيري الذي سأحدث عنه ليس بعيداً عن مصر، سأذكر بعض الأشياء التي توضح ما أردت قوله، لقد تركت مصر مجزأة ومقسمة ليس تقسيماً جغرافياً إنما تقسيماً فكرياً وعقدياً.. فهناك غلاة ومتطرفون ولا يمكن أن يشرنا ما يجري بالخير. وأضاف: لا أدري أين يذهب هؤلاء الغلاة بالشعب وبالأفكار وبالشباب، حتى أنه بعض العلماء في الأزهر الشريف ويسووني ذكر ذلك فبعضهم من الغلاة والمتشددین الذين كفروا الناس... ما أوجنا إلى قناة إسلامية تدعو إلى وحدة الأمة وتجمع ولا تفرق، كي يلتئم شمل هذه الأمة.

□ التوصيات

ومع انتهاء أعمال المؤتمر أصدر المشاركون بياناً ختامياً سبقته كلمة للشيخ حسان عبدالله، مما جاء فيها:

إن نهج التكفير هو نهج غريب عن أمتنا ونحن نعتبر أن الخلاف هو خلاف سياسي بين نهجين: نهج يدعو لإسلام مقاوم يسعى لتحرير فلسطين وإزالة الغدة السرطانية، ونهج يريد أن يضيّع الإسلام والمسلمين باقتتال وتناحر فيما بينهم. إخوتي الكرام سأترك المجال للشيخ أحمد الجزائري لتلاوة البيان الختامي فليتفضل.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

يقول تبارك وتعالى: ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ صدق الله العظيم.

برز الإسلام بأصالته وسماحته في أمتنا وخاصة في العقود الأخيرة، حيث انتفح حوله الناس على الرغم من كل محاولات الاستكبار العالمي لإبعاده عن مسرح الحياة، ولكن المؤامرات على الإسلام والمسلمين لم تتوقف، وإذا بالأمة تبلى في عالمنا العربي والإسلامي بجماعات تكفيرية، تتخذ من الإسلام شعاراً، ولكنها تخالف أهدافه وسماحته في سلوكياتها، حيث تلجأ إلى تكفير كل من عداها من المسلمين، وتحل دمها وماله وعرضه، مخالفة بذلك أوليات النطق بالشهادتين، وهي تبث العقائد الزائفة، والإجرام المتنقل، والقتل المتعمد للأبرياء من المسلمين وغيرهم، في أسواقهم وبيوتهم ومساجدهم، وتثير الفتن بين المسلمين خادمة بذلك أعداءهم، إن لم نقل: إنهم يتحركون بتوجيهاتهم.

إنَّ اتِّحاد علماء بلاد الشام، تأكيداً منه على سماحة الإسلام، ورفضاً لفتنة التكفير، وتحذيراً من هذا الانحراف الخطير عن منهج الإسلام، ومن شرور فتنة التكفير ومخاطرها على الأمة الإسلامية خاصة وعلى الإنسانية عامة، فقد عقد هذا المؤتمر العالمي في بيروت وحضره كبار علماء الإسلام من مختلف المذاهب الإسلامية، تحت عنوان: «سماحة الإسلام وفتنة التكفير»، عالج السادة العلماء والمفكرون والمشاركون بأبحاثهم وكلماتهم ومداخلاتهم الموضوع المثار، وخلصوا إلى النتائج التالية:

أولاً: إنَّ الإسلام عقيدة وشرعية مصدرهما كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله وصحبه)، قد اشتمل على كل ما يصلح شأن الإنسان في الدنيا والآخرة، وهو يُقيم بين أبناء المجتمع الإنساني أسلم العلاقات وأرحبها، لا سيما بين أبناء الدين الإسلامي على قاعدة الأخوة، والنصح والدعوة بالتي هي أحسن، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على البر والتقوى.

ثانياً: إنَّ منهج التكفير الذي تعتمده الجماعات التكفيرية هو منهج مخالف لهدي كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ، الذي دعا إلى الإيمان بالخالق عز وجل وإفراده بالألوهية والعبودية من دون إكراه، ورضي من الناس إقرارهم بالشهادتين ليدخلوا في دين الله فيصبح لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم.

ثالثاً: قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، ما يرتب على المسلمين التكاتف والمناصرة، قال رسول الله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتعارفهم وترحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»، بل يحرم مس المسلمين بسوء، فعن رسول الله ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه».

رابعاً: أجمع المسلمون بأنَّ النصوص الشرعية من كتاب وسنة، ليست عندهم في مرتبة واحدة من حيث الدلالة والثبوت، وأنَّ المذاهب الفقهية قد نشأت جرّاء الاختلاف في فهم النص أو درجة ثبوت النص، ولا ينكر أهل العلم الاختلاف، بل صرّح كبار علماء المذاهب قديماً وحديثاً بالاعتراف بالمذاهب الأخرى وصحة العمل وفقها، ولم يُكفّر المسلمون بعضهم بعضاً رغم كل ما جرى بينهم من خلافات أو حتى نزاعات على السلطة والمواقف السياسية.

خامساً: إنَّ أصحاب المنهج التكفيري الذين يتخذون من التكفير سبباً للقضاء على خصومهم ومخالفهم بإباحة دماءهم وقتلهم وطردهم من بلادهم، لا يفعلون ذلك من منطلق ديني أبداً وإنَّما من منطلقات أخرى، ولأهداف مشبوهة، سياسية أو طاغوتية أو إجرامية، وهم بإجرامهم يجرّون على الأمة الويلات والكوارث التي لا يعلم مداها إلا الله

عزَّ وجلَّ، وعلى علماء الأمة في كل الظروف والأحوال مواجهتهم بمنطق العلم الشرعي الذي يُبطل افتراءاتهم ويفضح ضلالهم وجرائمهم أمام المسلمين.

سادساً: لقد نجح هؤلاء التكفيريون في صرف رؤية عامة الناس عن الأعداء الحقيقيين للأمة الإسلامية، من اليهود الصهاينة المغتصبين لأرض فلسطين والقاتلين لشعبها، وحولوا هذا العداء إلى عداءٍ بين أبناء الأمة الواحدة مذهبيّاً وعرقياً وإقليمياً.

سابعاً: إنّ الفضائيات التكفيرية التي لا همَّ لها سوى بث روح العداء والفرقة، ونيش خلافات التاريخ والتحريض على الفتنة والتباغض بين المسلمين، تلعب دوراً خطيراً في تفتيت وحدة الأمة، وإنَّ المتحدثين عبر شاشاتها من محرضين للفتنة لا يقلُّون إجراماً عمَّن يباشرون القتل بأيديهم، بل هم أكثر إجراماً ومسؤولية عن الفتنة وآثارها.

ثامناً: إنّ الجرائم التي ارتكبتها التكفيريون في كل من مصر وسوريا والعراق وباكستان هي وصمة عار، عدا عن كونها جرائم ضد الإنسانية ارتكبت بحق مواطنين مسلمين، ويستحق مرتكبوها المحاكمة باعتبارها جرائم إبادة، لا سيّما جريمة التفجير الانتحاري التي أدّى إلى استشهاد العلامة الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي وحشد من المصلين في المسجد بدمشق، وارتكاب مجزرة قرية حطلة السورية بقتل العلامة السيد إبراهيم السيد وزوجته وابنتيه وعدد من أنصاره، والقتل العمد بالضرب والسحل للشيخ حسن شحاته وعدد من أنصاره في مصر، والتفجيرات المتنقلة في مساجد وأسواق وأزقة العراق.

تاسعاً: يتوجّه المؤتمر بالدعوة إلى أبناء الأمة جمعاء ولا سيّما المتقاتلين أن يعودوا إلى سماحة الإسلام، ويتّقوا الله تعالى في البلاد والعباد ويبحثوا عن حلول لخلافاتهم عبر الحوار والتفاوض، لأنَّ القتال والصراع العسكري لا يستفيد منه إلا أعداء الأمة، لا سيّما إسرائيل وراعيها الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها الذين يناصبون الأمة العداء جهاراً ونهاراً.

عاشراً: يُدين المؤتمر كل تدخل خارجي في شؤون الأمة الإسلامية وخصوصاً التدخل الأمريكي - الأوروبي، ويدعو الدول العربية التي تُمدُّ التكفيريين بالمال والسلاح إلى الكف عن ذلك.

حادي عشر: يُذكرُ المؤتمر الأمة بواجبها الأساس تجاه فلسطين والمقدسات الإسلامية والمسيحية في القدس الشريف، وهو واجب تحريرها من دنس الاحتلال الصهيوني، مع التأكيد على أنّه لا سبيل لتحرير فلسطين إلا بالاستمرار في اعتماد نهج المقاومة بكل أبعادها.

ثاني عشر: يتحمل علماء الأمة ومفكروها ومثقفوها وسياسيوها مسؤولية كبرى في

هذه المرحلة الحساسة من تاريخ أمتنا، بتبيان سماحة الإسلام وعظمته ودوره في إحياء الأمة وإنقاذها وإحياء دورها، وتوعية الأجيال الصاعدة على هذه المعاني، وتعريف الناس إلى مسؤوليتهم الشرعية التي يترتب عليها حساب عسير عند الله تعالى في حال التقصير، وأن التكفير منزلق شيطاني خطير ضد مصلحة الأمة، ولا يمت إلى الإسلام بصلة.

ثالث عشر: يوصي المؤتمر بتجنب تجريح الهيئات والمؤسسات الدينية والأكاديمية وغيرها بوصفها هيئات اعتبارية، وإن يرد على الأخطاء والطروحات الفاسدة بالدليل الشرعي والحجة العلمية والقيم الأخلاقية.

رابع عشر: طُرح في المؤتمر تشكيل هيئة تضم الاتحادات العاملة للوحدة الإسلامية على أن تضم النواة الأولى: مجمع التقريب بين المذاهب وتجمع العلماء المسلمين واتحاد علماء بلاد الشام، وقد أُحيل هذا الاقتراح للمكتب التنفيذي للاتحاد ليعمل على طرحه مع الهيئات الأخرى.

خامس عشر: تقدّم المؤتمر بأبحاثٍ ومقترحات ضُمت إلى أوراق عمل المؤتمر ليُصار إلى إصدارها لاحقاً ضمن كتاب يصدر عن المكتب الإعلامي للاتحاد علماء بلاد الشام.

والحمد لله رب العالمين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



إعداد: محمد دكير

القرآن والتغيير الاجتماعي دراسة تحليلية مقارنة

الكاتب: عبد الرؤوف الشايب.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٣٢٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

حملت الكتب السماوية في طياتها تشريعات جمّة لإصلاح النظام الاجتماعي والدفع به نحو الأمام كما يقول الكاتب، وقد ضم القرآن بين دفتيه عصارة تلك الكتب، وأضاف إليها التشريعات ما أوصلها إلى كمالها وسموّها، بحيث تتمكّن من تحقيق حركة التغيير الفردي والاجتماعي نحو الكمال والرّقي، وتؤسّس للمجتمع والأمة الصالحة. انطلاقاً من هذه الحقيقة يُحاول الكاتب الكشف عن معالم منهج التغيير الاجتماعي في القرآن الكريم مع مقارنته بالمناهج الإنسانية الوضعية الفلسفية والعلمية. كل ذلك من خلال باين ومجموعة من الفصول والمباحث. في الباب الأول وتحت عنوان: ماهية التغيير الاجتماعي ومرئيات العقائد والأديان

يمكن الاستفادة منها من خلال ما ورد في القرآن من إشارات لهذه السُّنن الحاكمة في التغيير. وأخيراً تحدّث في الفصل الثالث عن أهداف الرسالة الإسلامية في بناء الإنسان والمجتمع، وكيف وضع الإسلام منهجاً متكاملًا علميًا وعمليًا يُؤدّي الالتزام به إلى الكمال الفردي والاجتماعي، كما أشار إلى أهمية التقوى وآثارها في عملية التغيير، ودور القصص القرآني والأمثال القرآنية في رسم طريق الوصول إلى هذا التغيير وبيان مآله ونتائجه المستقبلية.

المعرفة والارتباب

المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشة
وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر

الكاتب: د. عبد الرزاق بلعقروز.

الناشر: منتدى المعارف - بيروت.

الصفحات: ٤٤٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٣م.

إن سؤال المعرفة عن الذات بتحقيب نواتجها المعرفية ووسائلها الإدراكية وقيمتها، إضافة - كما يقول المؤلف - إلى الحياة بالمعنى الذي خمنها فيه نيتشه، علامة فارقة على زعزعة يقينيات وثوابت متأصلة في الذاكرة الفلسفية كتخصيص الإنسان بوصف التفكير، وتوجيه هذا الوصف التفكير نحو اكتناه جوهر الحقيقة القصوى، واعتبار هذه الحقيقة جوهرانية منفصلة عن الصيرورة وواحدة ومتعالية.

من هنا تأتي أهمية الإشكالية التي يناقشها هذا الكتاب، وكيف أنها تستجمع في تحليلها الثنائية في مسألة المفاهيم المقارنة.. والبحث أيضاً

له، تحدّث في الفصل الأول عن التغيير الاجتماعي والسلوك البشري المفهوم والماهية وأثره، من خلال التعرف إلى هذه الماهية، ونظرة عدد من الفلاسفة والعلماء لطبيعة التغيير الاجتماعي، مثل أفلاطون وابن خلدون وكارل ماركس، كما تناول في هذا الفصل الأبعاد والآثار الاجتماعية للأفعال. الفصل الثاني خصّصه للحديث عن التغيير الاجتماعي لدى أبرز ثلاث عقائد دينية، وقد تناول فيه مفهوم العقيدة وأهمية الدراسات الدينية المقارنة، كما تحدّث فيه عن عقائد الهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية، من حيث النشأة وآليات التغيير لديها وآثار هذه العقائد على المجتمع وسبل التغيير فيه.

الفصل الثالث خصّصه للحديث عن التغيير الاجتماعي لدى الأديان السماوية اليهودية والمسيحية، وقد تحدّث مفصلاً عن طبيعة المجتمع والروح الاجتماعية والطبقات الاجتماعية، والعلائق بين الناس في المجتمعات التي انتشرت فيها الديانتين اليهودية والمسيحية، وكيف أثر الانحراف العقائدي على الفساد الاجتماعي.

أما الباب الثاني فقد خصّص للحديث عن الإنسان والتغيير الاجتماعي من منطلق قرآني، وفيه تناول في الفصل الأول مسألة التعليم والتهديب باعتبارهما أساسان للتغيير الاجتماعي في الإسلام، وكيف يُساهم صلاح الرؤية والفكر في صلاح الفعل الإنساني، كما استعرض الأسس التي يقوم عليها التغيير في القرآن الكريم، وأهمية التعليم وتركيز النفس الباطنية في إحداث التغيير الاجتماعي.

أما الفصل الثاني فخصّصه للحديث عن دور السُّنن التاريخية والإلهية في التغيير الاجتماعي والسلوكي، والدروس والعبر التي

الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة

الكاتب: د. إسماعيل الشطي.

الناشر: منشورات ضفاف - بيروت.

الصفحات: ٢٣٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

مع صعود نجم الحركات الإسلامية في سماء السياسة، ونجاح بعضها في اكتساح صناديق الانتخابات والوصول إلى مراكز السلطة جزئياً أو بشكل كامل، بعد الحراك العربي الأخير الذي أسقط الدكتاتوريات السياسية الحاكمة منذ عقود؛ بدأت التساؤلات تتكاثر عن تجربة الإسلاميين في السلطة وكيف سيواجهون استحقاقات السلطة، كيف سيتعاملون مع الديمقراطية التي أوصلتهم إلى السلطة، وكيف سيواجهون الإرث الثقيل الذي خلفته الحكومات الاستبدادية، وهل سينجحون في تحقيق ما عجزت عنه هذه الحكومات في مجال التنمية والتطور ومحاربة الفساد، أم سيفشلون أو يفشلون؟ هذه الأسئلة والإجابات عنها شغلت الكتاب والمفكرين والصحفيين في الآونة الأخيرة، فصدرت عدة كتب تناقش هذا الموضوع وتنبأ بما سيكون عليه الواقع العربي بعد استلام الإسلاميين السلطة، من بينها هذا الكتاب.

يتكون هذا الكتاب من مقدمة تحدث فيها باختصار عن موضوع حكم الإسلاميين للدولة المعاصرة، ثم شرع في الفصل الأول في الحديث عن دار الإسلام وكيف ظهر النموذج الإسلامي التاريخي للدولة وطبيعته وأجهزته الإدارية والمالية ونظامه الاقتصادي.

أما الفصل الثاني فخصّصه لمناقشة

في المسوغات التي أدّت بالفكر العربي المعاصر إلى الإعجاب ببعض فلاسفة الغرب (نيتشه)، وتشغيل مفاهيمه بحثاً عن التحرُّر ودروب الدخول إلى دورة حضارية ونهضوية جديدة، وتجديد أنظمة المعرفة التقليدية، أو المواجهة مع أفكاره باعتباره مسؤولاً عن المآلات العدمية التي تطبع الفكر الفلسفي المعاصر ثانياً.

هذه الإشكالية يناقشها المؤلف بالتفصيل من خلال قسمين ومجموعة من الفصول وخاتمة...

القسم الأول وتحت عنوان: المعرفة وقيمتها عند نيتشه، تحدّث المؤلف في الفصل الأول عن مشكلة الحقيقة بما هي مشكلة المعرفة، حيث تناول علاقة الحقيقة والمعرفة: مدخل إلى تاريخ المشكلة، ومنابع المسألة الارتبائية لقيمة المعرفة، وامتداد المثالية الأفلاطونية في اللاهوت المسيحي وأنماط المعقولة الحديثة أو من القوام الديني إلى اليقين العقلائي ومن إرادة الحياة إلى إرادة القوة.

وفي الفصل الثاني تحدّث عن وحدة المعرفة والمصلحة.

القسم الثاني وتحت عنوان: الارتباب من قيمة المعرفة وامتداداته في الفكر الفلسفي المعاصر، تحدّث في الفصل الثالث عن قيمة المعرفة في الفكر الغربي المعاصر بين حدود المنظورية واكتناه المعرفة - السلطة، أما الفصل الرابع فخصّصه للحديث عن قيمة إرادة المعرفة في الفكر العربي المعاصر بين جينالوجيا العقل الإسلامي والارتبائية المعكوسة. وأخيراً تحدّث في الخاتمة عن: من ضيق الارتبائية إلى سعة الطموح الأنطولوجي.

الحراك وهذه الاحتجاجات، التي أخرجت الألوف للتظاهر، وتمكّنت في نهاية المطاف من إسقاط ديكتاتوريات عريقة في تونس ومصر، ديكتاتوريات عشت في الفساد على جميع المستويات ما جعلها آيلة للسقوط.

لكن بعد سقوطها كثرت التنبؤات والتحليلات بمآل ومصير هذه الثورات، هل ستنتج في إقامة ديمقراطيات حقيقية تضمن الحقوق والحريات وتُحقّق التنمية وتمكّن الإنسان العربي من العيش بكرامة والاستفادة من ثرواته وتضع قطار التنمية والتطور على سكة الانطلاق. المسار - كما يقول المؤلف - شاق، والتحديات تتجاوز الجبال ضخامة، والثورات كما تقود إلى الديمقراطية وتدفع بالبلاد إلى الأمام، فقد تقود إلى فوضى شاملة أو حروب شاملة.

في هذا الكتاب مقالات ودراسات تحاول فهم هذه الثورات ومقارنتها بما سبقها من ثورات، ورصد تحديات هذه المرحلة ومعوقات التحول السلمي إلى الديمقراطية، بالإضافة إلى مقترحات قدّمها الكاتب ورأى فيها سبيلاً لتجنب العديد من الأنظمة العربية مواجهات كارثية مع شعوبها.

التحدي الحضاري الغربي

بين الثقافة والتفاعل

الكاتب: د. إبراهيم فضل الله.
الناشر: الدار العاصمية للنشر والتوزيع - بيروت.
الصفحات: ٢٢٤ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٢م.

ينطلق مؤلف هذا الكتاب من إمكانية التفاعل الحضاري من أجل تخفيف الصراعات

القضايا المتعلقة بالدولة المعاصرة من حيث التطور التاريخي والقلب النمطي والتنوع في إطار هذه النمطية.

الفصل الثالث وتحت عنوان: تحديات الدولة الإسلامية في ظل النظام الدولي الحديث، تحدّث المؤلف عن الاختلافات الهيكلية بين دار الإسلام والدولة النمطية المعاصرة، والاختلاف حول مفهوم السيادة، وغياب مفهومي الوطن والمواطنة، وتحديات أسلمة النموذج للدولة الحديثة. كما تحدّث في هذا الفصل عن علاقة الدين بالدولة، وتطبيق الشريعة، وأسلمة اقتصاد الدولة النمطية المعاصرة.

في الفصل الرابع استعرض المؤلف نماذج حديثة لحكم الإسلاميين، مثل النموذج الإيراني، ونموذج حكومة طالبان، والنموذج التركي. وقد تحدّث المؤلف عن مظاهر النجاحات والإخفاقات في هذه التجارب.

وفي الأخير تحدّث في الفصل الخامس والملحق عن النموذج المقترح لحكم الإسلاميين، والإسلاميون المعتدلون في ظل الاستراتيجيات الدولية الجديدة.

ما بعد الثورات العربية

الربيع العربي ومحاض التحول الديمقراطي

الكاتب: د. تركي فيصل الرشيد.
الناشر: بيسان للنشر والتوزيع - بيروت.
الصفحات: ٣١٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣م.

بعد الحراك الاجتماعي - السياسي الذي عرفه العالم العربي وأطلق عليه الإعلام الغربي «الربيع العربي» كثرت التحليلات لأسباب هذا

من وجوه العلاقة بين الشرق والغرب في العصر الحديث، بالإضافة إلى العولمة والأمركة والأنسنة وتعارف الحضارات في التصور الإسلامي.

التدين العقلاني

الكاتب: مصطفى ملكيان.

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف.

الناشر: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد.

الصفحات: ١٧٣ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٢م.

يناقش هذا الكتاب قضية خطيرة ومهمة، وذلك لعلاقتها بما نشاهده اليوم من مظاهر التزُّم والتطرُّف والتشدد والتكفير، الذي تحوَّل إلى ظاهرة إغناء الآخر والاعتداء المادي عليه بغية استئصاله من الوجود، انطلاقاً من اعتقادات منحرفة تدَّعي امتلاك الحقيقة من جهة والدفاع عنها من جهة أخرى. من هنا ينطلق مؤلف هذا الكتاب للحديث عن مواجهة هذا الظواهر السلبية من خلال الدعوة إلى العقلانية أو التدين العقلاني والاهتمام بقيمة الإنسانية، ورسم السمات المطلوبة لهذه العقلانية والإنسانية، التي تجعل الملتزم بها والمتلبَّس بقيمتها يتعايش ويخدم بني جنسه لاعتبارات محض إنسانية بعيداً عن تمايزاته الدينية والمذهبية والعرقية.

لا يتكوَّن الكتاب من أبواب أو فصول وإنما عناوين ثلاثة من خلالها استعرض السمات الخاصة بالعقلانية والإنسانية للتدين، حيث تحدَّث عن فلسفة الحياة، وأهمية طلب الحقيقة دون ادِّعاء احتكارها، والممارسة النقدية ومصارحة الذات، بالإضافة أهمية الثقة بالنفس وتحاشي الوثنية.

القائمة بين الشعوب والأديان والحضارات، تفاعل يقوم على أساس المشتركات بين الحضارات والقيم الإنسانية المشتركة، وهذا التفاعل يصب في صالح الإنسانية جمعاء، وهو من صميم الحضارة الإسلامية.

يتكوَّن الكتاب من فصول ثلاثة، تحدَّث المؤلف في الفصل الأول منها وتحت عنوان: الشرق والغرب في القرون الوسطى، عن الحضارة العربية والإسلامية في الألف الميلادي الأول، والاهتمام الذي حظيت به العلوم كالعربية والعلوم الدينية، وكذلك نشاط الترجمة للكتب الفلسفية والرياضيات والطب والكيمياء وعلم الفلك.. إلخ.

ثم تحدَّث عن الحضارة الغربية وبدايات تشكُّلها والحياة الاجتماعية في العصور الوسطى والحروب الصليبية وكيف انتقل العلم من المشرق إلى الغرب عبر صقلية.. كما تحدَّث عن مراحل تشكُّل الحضارة الغربية الحديثة.

الفصل الثاني تحدَّث فيه المؤلف عن الاستشراق والاستعمار، حيث استعرض البدايات الأولى للاستشراق ودوافعه الدينية والاستعمارية، ونتائج الاستعمار والانتداب. كما تحدَّث عن إقامة الدولة الصهيونية في فلسطين، وكيف انطلق التيار الإسلامي لمواجهة الاستعمار والتغريب والفلسفات والأيديولوجيات الغربية المادية الهدامة.

وأخيراً خصَّص الفصل الثالث للحديث عن التفاعل الحضاري بين الشرق والغرب في المجال الثقافي. تناول فيه قضايا الأخلاق في الحضارة الغربية الحديثة والثقافة الحديثة باعتبارها وسيلة سيطرة، كما تحدَّث عن الأدب العربي وعوامل تجديده، والعولمة باعتبارها وجهاً

إيجاد صيغ لإدارة المشاكل الناجمة عن التعدد الديني والمذهبي والطائفي والإثني في العالمين العربي والإسلامي.

من هنا بدأ الحديث عن المواطنة وضرورة التوعية بحقوق المواطن في إطار الدولة المدنية، وأن حل معضلة الصراع الاجتماعي المتلبس بالديني والمذهبي يكمن في الإيمان بحقوق المواطنة المنصوص عليه في الدساتير، بحيث يُعتبر أي اعتداء على الآخر المواطن أو الذي نتقاسم معه حيّزاً جغرافياً واحداً، جريمة يُعاقب عليها القانون، سواء أكان هذا الاعتداء مادياً أم معنوياً.

في هذا الكتاب يُقدّم المؤلف قراءة جديدة لمفهوم المواطنة من خلال نصوص القرآن والسنة وما رُوي عن الإمام علي عليه السلام.

كل ذلك في إطار قسمين، خصص الأول منهما للحديث عن صراع الحضارات والخوف على الهوية، حيث أشار إلى خطورة العولمة على الهويات المحلية، وما يُثيره ما يسمى الربيع العربي أو الحراك الجماهيري من فتن وحركات تكفيرية، والمحاولات الجارية لصياغة هوية إسلامية للمجتمعات العربية المعاصرة.

أما القسم الثاني فقد خُصّص للحديث عن مفهوم المواطنة وتطبيقاته وتجلياته الواقعية من خلال القرآن والسنة وروايات الإمام علي في هذا المجال.

حيث عرّف المواطنة وعلاقتها بالحرية والعدل والتعاون والديموقراطية، وقدرتها على مواجهة الفتن المذهبية وتحقيق المساواة والتعايش والأمن الاجتماعي.

وممّا خلص إليه المؤلف أن الإسلام يحترم

وتحت عنوان المعنوية جوهر الأديان، تحدّث المؤلف عن عناصر الحداثة وسماتها ومفهوم المعنوية، وكيف أن الإنسان المعنوي يهنأ بحياة أصيلة لا استعارة فيها، وهو يتعلّم من الجميع لكنه لا يُقلّد أحداً، ومفهوم النجاة عنده يتحقق من خلال الرضا الباطني.

وتحت عنوان: تساؤلات حول المعنوية، تحدّث المؤلف عن مفهوم الدين والتدين وحقيقة الدين، ومعنى جوهر الدين، ومشاركات الأديان المعنوية، كما تساءل عن المعنوية وهل هي بديل عن الدين؟

تحدّث كذلك عن هدف التيار المعنوي وأسباب العودة إليه في القرن التاسع عشر، وعلاقة اكتشاف الحقيقة بتفجّر الألم وعقلانية الإيمان... إلخ

المواطنة في فكر الإمام علي عليه السلام قراءة معاصرة

الكاتب: الشيخ محمد عسيران.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٨٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

الحديث عن المواطنة وحقوق المواطن في العالمين العربي والإسلامي اليوم يترافق مع مناقشات مستفيضة لواقع الاستبداد السياسي الذي ينتهك الحقوق والحريات، كما يترافق مع صعود حركات الغلو والتطرّف الديني التي ينطلق أصحابها من مفاهيم إسلامية للسقوط في أشنع أنواع انتهاك حقوق الإنسان المخالف الديني والمذهبي والعرقي، بالإضافة إلى صعوبة

رؤى لتطويرهما من خلال التجربة.
فتحت عنوان: مقدمات التغيير والتطوير، أجاب الباحث عن سؤال: لماذا التربية والتعليم؟ كما تحدّث عن الحاجة إلى المناهضة الأخلاقية، وضرورة استمرار تطوير العملية التعليمية. وتحت عنوان: المقررات الدينية والثقافة الإسلامية، قدّم الباحث رؤيته لتطوير مناهج التربية الدينية والثقافة الإسلامية.

وتحت عنوان: التفكير والتربية الإبداعية تحدّث الباحث عن العقبات أمام الإبداع وأن التربية الإبداعية أفضل استثمار للمستقبل. كما تحدّث عن أهمية اللغة وتقييم اللسان، وفي الأخير قدّم دروساً في فن الحياة وكيف نتأسى بالناجحين والمتفوقين.

الأدب المقارن: مبادئ وتطبيقات

الكاتب: د. علي مجيد البدري.
الناشر: دار الفيحاء للطباعة والنشر - بيروت.
الصفحات: ٢٠٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.
من خلال خمسة فصول يُحاول مؤلف هذا الكتاب التعريف بمبادئ الأدب المقارن ومفاهيمه ومدارسه.

في الفصل الأول حدّد المؤلف مفهوم الأدب المقارن، كما تحدّث عن نشأته ومراحل تطوّره، وميادين الدراسة فيه، واعتماد الترجمة وسيطاً في الدراسات المقارنة.

أما الفصلان الثاني والثالث فخصّصهما للحديث عن الأدب القومي والأدب العام وعلاقته بالأدب المقارن، ومدارس الأدب

التعددية ومحيمها، وأن فكرة حقوق الطوائف فكرة إجرامية لا بد من استبدالها بفكرة حقوق المواطن، وبالتالي يجب أن نتحوّل إلى مواطنين لا أن نبقي قبائل وقبائليتنا تتفاقم، فيكون الولاء للوطن لا للطائفة، ويكون الولاء لله وليس للتعصب.

تحديات التطوير والتغيير

الكاتب: محمد بن أحمد الرشيد.
الناشر: بيسان للنشر والتوزيع - بيروت.
الصفحات: ٢٦٣ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

في هذا الكتاب يعرض الباحث خلاصات لتجربته في مجالات التربية، خلاصات تحوّلت إلى قواعد ونصائح وتعليمات يمكن الاستفادة منها في مجال تطوير التربية والتعليم ومعالجة الكثير من مشاكلها وأزماتها في العالم العربي.. بحيث لو تحوّلت إلى قواعد توجيه وضبط للمجال التربوي لتحقيق التغيير المطلوب ليس فقط في النظام التربوي وإنما في مخرجاته وثماره، أي تغيير سلوك الإنسان والفرد العربي، ولتمكّناً من انتشاله من الأزمات والمشاكل التي يتخبّط فيها، والتي لها جذور عميقة في تربيته وكيفية تلقيه للعلم والمعرفة في بداية حياته، وفي هذه الجذور التربوية تكمن أسباب تخلف إبداع العقل العربي وضعف تفاعله في إنتاج المعرفة.

ليس في الكتاب فصول أو أبواب، وإنما عناوين رئيسة تحدّث من خلالها عن قضايا متعدّدة ومسائل مختلفة، لها علاقة مباشرة إما بأهمية التعليم والتربية أو بأهدافها، أو تقديم

في البحوث التمهيدية تحدّث المؤلف عن أقسام التصويب والتخطئة والقائلين بهما، والاجتهاد في الفقه الإمامي وتأثره بالمتغيرات التاريخية.

الفصل الأول وتحت عنوان: وجود المساحة المفتوحة في التشريع الإسلامي، تحدّث المؤلف عن الأحكام الثابتة والمتغيرة والدليلين العقلي والشرعي، ونماذج من السيرة العملية من سيرة الرسول ﷺ.

الفصل الثاني تحدّث فيه المؤلف عن حدود هذه المساحة ومن خلال مناقشة المباحات والمجهولات أو المستجدات والفرق بين الأحكام الحكومية والأحكام الإلهية الشرعية، وتجدد موضوعات الأحكام وماهيتها.

أما الفصل الثالث فخصّصه لمن سيملاً هذه المساحة المفتوحة في التشريع الإسلامي، حيث تحدّث عن الفقيه أو الحاكم الشرعي ودليل مشروعية اجتهاده ورجوع الناس إليه، وأدلة القائلين بولاية الفقيه العامة، والحكومة الوضعية وأهدافها ومجال الأحكام المفتوحة الذي تملؤه الدولة.

الفصل الرابع تحدّث فيه عن مبادئ التشريع في المساحة المفتوحة في التشريع الإسلامي، وأخيراً استعرض في الفصل الخامس بعض التطبيقات العملية، من خلال السيرة النبوية وأقوال كبار العلماء والمجتهدين في الموضوع مثل الشهيد الصدر والعلامة الطباطبائي، وفتاوى السيد الخميني،.. إلخ وختم باستعراض عدد من الإشكالات والرود عليها.

المقارن مثل المدرسة الفرنسية والأمريكية والسلافية، كما تحدّث عن الدرس الأدبي المقارن في الوطن العربي وبداية التلقي النظري لمناهج الأدب المقارن.

الفصلان الرابع والخامس تحدّث فيهما بالتفصيل عن صلة الأدب المقارن ببعض المستجدات في النقد الأدبي الحديث، مثل علاقته بمفهوم التناص ونظرية التلقي والنقد الثقافي.

كما تحدّث عن أثر نهج البلاغة في شعر ناصر خسرو، وصورة النبي محمد ﷺ في كتاب مثنوي معنوي لجلال الدين الرومي، والشخصية العربية في روايات أمريكا اللاتينية.

المساحة المفتوحة في التشريع الإسلامي

الكاتب: محمد عبد القادر النجار.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٣٦٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

المقصود بالمساحة المفتوحة في الشريعة الإسلامية، المساحة الخاصة بالتشريعات المرتبطة بالمتغيرات والمستجدات في الزمان والمكان، بخلاف الإطار المغلق والذي يتضمّن الأحكام الإلهية الشرعية ذات الطابع الثابت مثل أحكام العبادات وقسم المعاملات ذات الصبغة التأسيسية.

في هذا الكتاب يتحدّث المؤلف عن كيفية ملء هذه المساحة ودور الفقيه المجتهد في إيجاد الأجوبة الشرعية لأسئلة الواقع والعصر، كل ذلك من خلال خمسة فصول وبحوث تمهيدية وخاتمة.

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إِسْلَامِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ

مَجَلَّةُ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْمَحَاصِرِ

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

• دور اللغة في بناء الشخصية الإسلامية

بحوث ودراسات

• السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي
عبد ابن عاشور

• التناسب البياني في السعة التبوية

• التعمد اللغوي في مقاصد الشريعة الإسلامية

• الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقارنة تداولية

قراءات ومراجعات

• واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج.
تأليف: أنور الزعبي

• تصنيف القنون العربية الإسلامية: دراسة
تحليلية نقدية، تأليف: سيد أحمد بخيت علي

• نشوان عبده خالد قائد

• ورسوان جمال الأطرش

• محمد مختار العقيقي

• حمادي الموقت

• يحيى رمضان

• محمد علي الحندي

• إدغام محمد حش

السنة التاسعة عشرة العدد 73 صيف 1434 هـ / 2013 م