



الكلمة

أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

- ◆ ملف العدد:
فلسفة التاريخ..
خبرات ومنهجيات
- ◆ ندوات:
نحو ثقافة الحوار
بين الأديان

- ◆ مفهوم الاعتدال والوسطية في الفكر الإسلامي المعاصر
- ◆ حركة الحسين.. قراءة تحليلية في الاتجاهات
الأدبية
- ◆ أركون ناقدًا للاستشراق
- ◆ الحوار مع الآخر.. شروطه ومعوقاته التعصب
نموذجًا
- ◆ الديمقراطية والمواطنة وإيقا الحوار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

د. محمد فتحي عثمان
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)
د. عبدالهادي الفضلي
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)
د. طه جابر العلواني
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)

المراسلات

LEBANON - P.O. Box: 113 / 5789

Hamra - Beirut 2070 1103

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

http: //www. kalema. net

Email: kalema@kalema. net

لبنان - ص. ب. ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب. ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

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

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ❑ ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- ❑ أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- ❑ تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- ❑ لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- ❑ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- ❑ تعذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الضوئية 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

مفهوم الاعتدال والوسطية في الفكر الإسلامي المعاصر / محمد محفوظ ٥

دراسات وأبحاث

حركة الحسين.. قراءة تحليلية في الاتجاهات الأدبية / زكي الميلاد ٢٢

أركون ناقدًا للاستشراق / الدكتور رمزي بن حليلة ٣٩

الحوار مع الآخر.. شروطه ومعوقاته التعصب نموذجًا / نزار سعاد ٥٤

ملف العدد: فلسفة التاريخ.. خبرات ومنهجيات

مدخل وتقديم / إعداد وتقديم: الدكتور العربي ميلود ٦٨

الوعي التاريخي في الثقافة العربية الإسلامية.. بحث في المسار والنشأة / الدكتور حمادي

السايب ٧٢

الغيرية المقهورة أو التاريخ الآخر من منظور فالتر بنيامين / الدكتور بلعاليه دومه ميلود... ٨٨

إيستيمولوجيا التاريخ ومدرسة الحوليات / الدكتور أحمد عطار ٩٩

العقل العامل في التاريخ البعد الميتافيزيقي والمنطقي لفلسفة التاريخ عند هيجل / الدكتور

قسول ثابت ١١٤

تاريخ الأفكار.. فوكو ودولوز، الإيستيمي وصورة الفكر / الدكتور حموم لخضر ... ١٢٧

التاريخ الأسطوري.. من الكهانة إلى الاستشراق / الدكتور العربي ميلود ١٤٩

رأى ونقاش

الديمقراطية والمواطنة وإتيقا الحوار / الدكتورة نوره عابد ١٥٧

ندوات

مؤتمر دولي: نحو ثقافة الحوار بين الأديان / محمد تهامي دكير ١٧٥

إصدارات حديثة / إعداد: محمد دكير ١٩٧

تتأكد باستمرار حاجة أيّ مجتمع وأمة إلى دراسة التجارب الفكرية والثقافية التي مرّت بها؛ لأن الكثير من الدروس والعبر موجودة في هذه التجارب، كما أن هذه التجارب تحتضن عناصر القوة في كل تجربة، وعناصر الضعف التي أثمرت سلباً في مآلات هذه التجربة أو تلك.

إن دراسة تجارب الأمة الفكرية والثقافية، تزيد من وعي وخبرة الأمة من خلال التجارب التي مرّت بها هي أو الأمم الأخرى.

لذلك فإن الملف الأساسي في هذا العدد هو فلسفة التاريخ خبرات ومنهجيات. وهو ملف يناقش أهمية دراسة التجارب، وما هي الفوائد الكبرى التي تحصل عليها الأمة من خلال هذه الدراسة، ووعي ميكانيزماتها وآليات عملها، والحوامل الاجتماعية التي قامت بها.

إضافة إلى الأبحاث والدراسات الأخرى التي توزعت في أبواب المجلة الثابتة. فالكلمة الأولى التي كتبها السيد مدير التحرير بعنوان: «مفهوم الاعتدال والوسطية في الفكر الاسلامي المعاصر». والأستاذ رئيس التحرير كتب عن: «حركة الحسين.. قراءة تحليلية في الاتجاهات الأدبية».

ويشارك الأستاذ رمزي بن حليلة بدراسة بعنوان: «أركون ناقدًا للاستشراق». إضافة إلى الدراسات والأبحاث الأخرى التي يحفل بها هذا العدد.. نرجو من العلي القدير أن نكون قد وفّقنا في تقديم إضافة نوعية على صعيد المعرفة والثقافة في المحيط الاجتماعي. والله الموفق..





مفهوم الاعتدال والوسطية

في الفكر الإسلامي المعاصر

محمد محفوظ

□ الطريق إلى الوسطية

على المستوى الفعلي والواقعي كل الآحاد والمجموعات، تدّعي أنها وسطية ومعتدلة، وأن غيرها هو المغالي والمتطرف. وكل هذه الأطراف تحاول تظهير بعض مقولاتها التي تثبت من وجهة نظرها أنها وسطية ومعتدلة. ولو أخذنا جميع هذه المقولات على محمل الصدق والجديّة، لا يوجد طرف في العالم الإسلامي متطرفاً أو مغالياً أو خارجاً عن جادة الاعتدال والوسطية.

وهذا الادّعاء المتبادل هو الذي يقودنا للوقوف قليلاً لتحرير مقولة الوسطية من جميع هذه الادّعاءات، والعمل على بيان المعايير الحقيقية والجوهرية التي تجعل هذا الطرف أو ذاك وسطياً أو متطرفاً.

والوسطية التي نقصدها في هذا السياق، ليست الفضيلة بين رذيلتين أو اللون الرمادي الذي لا يحدد موقعه وموقفه من جراء تحولات وتطورات واقعه، وإنما هو ذلك الإنسان الفرد أو المجموع الذي لا يمارس الغلو والتعصب النظري والعملي. وحتى تتضح هذه الرؤية بشكل تفصيلي فإن معايير الوسطية هي النقاط التالية:

١- احترام الإنسان وجودًا ورأيًا وحقوقًا؛ فالله سبحانه وتعالى خلقنا مختلفين ومتنوعين، وكل محاولة بشرية لقسر الناس على رأي واحد أو قناعة واحدة، هو سلوك متطرف، حتى لو ادعى هذا الإنسان أنه وسطيًا. والوسطية في جوهرها هي احترام حقيقي وعميق للإنسان -مطلق الإنسان- في وجوده وآرائه وقناعاته وأفكاره والتزاماته وحقوقه المادية والمعنوية.

وكل تعدد على هذا الإنسان في أي دائرة من الدوائر المذكورة أعلاه، هي ممارسة عدوانية، تطرفية، تخرج ممارستها من ربة الاعتدال والوسطية.

وهذا لا يعني تذيب عناصر التباين والاختلاف بين الناس، وإنما يعني ضبط نزعات الفرد لكيلا يتحول هذا الاختلاف لمبرر للتعدي على الإنسان المختلف. فلا يصح أن يعلن بعض الناس -صبح مساء- أنهم وسطيون، ولكنهم على مستوى قناعاتهم وأفكارهم ومقولاتهم هم يمارسون النبذ والإقصاء والتعدي المعنوي على حقوق المختلف. فثمة مسافة قيمية وأخلاقية ينبغي أن تبقى قائمة بين حق الاختلاف المكفول للجميع، وبين انتهاك حرمة المختلف ماديًا ومعنويًا. وكل إنسان أو مجموعة بصرف النظر عن مذهبها ودينها وأيديولوجيتها تجعل من حق الاختلاف قاعدة لتبرير انتهاك حق المختلف، هي مجموعة متطرفة وليست ملتزمة بضوابط ومقتضيات الوسطية. فالوسطية لا تساوي أن يتحدث الإنسان كثيرًا عن فضائل الوسطية والاعتدال، ولا تساوي أن يدعي هذا الادعاء في مقولاته وخطبه، وإن المعيار الحقيقي للوسطية هو مدى احترام هذا الإنسان أو تلك المجموعة للإنسان -كل الإنسان- في وجوده وأفكاره وحقوقه المادية والمعنوية. وعليه كل النزعات النبذية والإقصائية والقذحية للآخرين، هي مستوى من مستويات التطرف والغلو.

من هنا فإن كل من يريد أن يقبض على قيمة الوسطية، فعليه أن ينقي ثقافته من كل عناصر الكره والبغض للآخر المختلف، ويتعامل مع الموافق له والمخالف له على حد سواء فيما يتعلق بحقوقه وعناصر الاحترام المختلفة.

فالله سبحانه وتعالى جعل من قتل النفس الواحدة قتلاً لجميع الناس. لذلك ثمة إصرار قيمى - إسلامى على ضرورة احترام الإنسان بصرف النظر عن أصوله وأفكاره. إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾^(١).

فالأفراد والجماعات الذين يحولون الاختلاف الديني أو المذهبي أو القومي، إلى مبرر للإهانة أو للقتل أو للاغتيال المعنوي، هم جماعات متطرفة وبعيدة كل البعد عن الاعتدال والوسطية؛ لأن معيار الوسطية هو احترام وصيانة الإنسان بصرف النظر عن دينه ومذهبه وقوميته في وجوده وقناعاته وحقوقه.

٢- تبني خيار اللاعنف، والابتعاد -على المستويات الثقافية والاجتماعية- عن كل أشكال ممارسة القوة ضد المختلف. فحقيقة الوسطية مضادة -في وجودها وآفاقها- لحقيقة العنف وممارسة القسر والقهر ضد المختلف.

وكل جماعة بشرية تتبنى خيار العنف وتبرر أو تشجع على قتل المختلف، هي جماعة غير وسطية. وبمقدار ما تبتعد الجماعات عن العنف المادي والمعنوي، بالقدر ذاته تقترب هذا الجماعات من قيمة الوسطية. فلا وسطية مع تبني خيار العنف، ولا اعتدال لدى أي جماعة تمارس الإكراه والقهر والقسر لتبني مقولاتها أو خياراتها.

فجماعات العنف مهما كانت أيديولوجيتها، هي جماعات غير وسطية. ومن يتحدث عن الوسطية وهو يمارس القتل والتفجير أو يؤسس لثقافة ممارسة العنف، هي أيضاً جماعات غير وسطية، حتى لو تحدثت في كل بياناتها عن فضائل الوسطية والاعتدال. فالوسطية رؤية وموقف ولا تحالف بينهما.

٣- رفض إطلاق أحكام التكفير والزندقة والتضليل والانحراف العقدي على المختلف. لأن إطلاق أحكام التكفير على المختلفين، تقود إلى نبذ المختلف وطرده اجتماعياً، وانتهاك حقوقه، والتعدي على خصوصياته، وقد تصل في بعض الأحيان إلى قتله.

فالاختلاف يكون بين متساويين، وليس بين من هو قابض على الحق والحقيقة، وبين الكافر بهما والمنشق عنها.. والمجموعات البشرية التي تتساهل في إطلاق أحكام التكفير والزندقة على الآخرين، هي جماعات مغالية ومتطرفة؛ لأنه لا يحق لأي إنسان أن يطلق أحكام التكفير على الآخرين لكونهم مختلفين معه في القناعات والأفكار والتصورات.

وكلنا يعلم أنه على المستوى التاريخي وبالذات في زمن الفتن والصراعات المذهبية، تم استخدام مقولة الكفر والتكفير وسيلة من وسائل الصراع ورفع الغطاء الديني عن الآخر، وتحريض المختلفين معه إلى قتله والتعدي على حقوقه. وعليه فإن كل من يستخدم مقولات الدين وأحكامه الجزائية في صراعه الفكري أو السياسي مع الآخرين هو متطرف وبعيد عن خيار الاعتدال والوسطية.

والجدير في اللحظة الراهنة على هذا الصعيد، هو شيوع الجماعات والأفراد الذين

يطلقون أحكام التكفير والتبديع والزندقة على المختلفين معهم، مما أسس إلى مناخ سياسي واجتماعي لممارسة العنف الديني بكل صورته وأشكاله. ولا ريب أن شيوع هذا التوجه الخطير على أمن واستقرار المجتمعات العربية والإسلامية سيساهم في مضاعفة الخطر على جميع الأطراف والأطياف الموجودة في الأمتين العربية والإسلامية.

لأن هذه الجماعات التكفيرية تتوسل في حسم كل خلافاتها -سواء كانت حقيرة أو عظيمة- بالعنف والقتل والتفجير؛ لأنها تطلق أحكاماً كاسحة على الآخرين ضمن رؤية نمطية ضيقة، مما يسوغ لها استخدام المفخخات وقتل الأبرياء وذبح الناس. وكأن هذه الجماعات هي وحدها العارفة بأحكام الدين وتشريعاته، والمخولة بتنفيذ أحكامه. والذي يثير الاستهجان والخوف في أن هو أن الذي يطلق فتاوى التكفير والذبح والقتل أناس -وفق المعايير الشرعية الإسلامية- لا حظوظ علمية لهم، تؤهلهم ممارسة الإفتاء وإعطاء وبيان الأحكام الشرعية.

فتجد بعض المفتين قبل شهور قليلة كان يمارس الانحراف والرديلة بكل صورته، إلا إنه -وفي برهة زمنية وجيزة بفعل تدينه- ينتقل إلى ممارسة الإفتاء واستباحه الدماء والأعراض؛ لذلك آن الأوان للأمة الإسلامية جمعاء لرفع الصوت عالياً ضد كل عمليات القتل والتفجير وسفك الدماء التي تجري باسم الإسلام والشريعة الإسلامية.

لأن استشرء جرثومة العنف والإرهاب باسم الدين في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، سيدخل جميع هذه المجتمعات في أتون العنف الذي يقود مجتمعاتنا إلى الانهيار من الداخل، ويورطها في حروب عبثية لا تبقي ولا تذر.

□ كيف نعزز خطاب الاعتدال في الوطن

ثمة ضرورات ومؤشرات عديدة، تدفعنا إلى الاعتقاد بأن المنطقة والظروف الحساسة التي تمر بها، وطبيعة التحديات والمشاكل التي تواجهنا، كل هذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذه المنطقة بحاجة إلى مبادرات نوعية من أهلها، تستهدف فضح الإرهابيين ورفع الغطاء الديني عنهم، وبناء حقائق وخطاب إسلامي جديد قوامه الاعتدال والوسطية واحترام المكاسب الإنسانية والحضارية. وخطاب الاعتدال، لا يمكن تعزيزه، وتعميق موجباته في الفضاء الاجتماعي، دون الحرية. فطريق الاعتدال الحقيقي، هو في توسيع دائرة الحرية والحريات. فهي الوسيلة الحضارية الكبرى لتجذير مفهوم الاعتدال في الوسط الاجتماعي والوطني.

وكل الممارسات الخاصة والعامة، المناقضة لمفهوم الحرية، هي ممارسات مناقضة لمفهوم

تعزيز الاعتدال في الفضاء الاجتماعي. فالعلاقة عميقة بين مفهومي الاعتدال والحرية. فالحرية بطبعها إذا توفرت في البيئة الاجتماعية، فإنها تدفع الناس إلى المزيد من الوسطية والاعتدال. كما أن الاعتدال سيكرس الممارسة السليمة لقيم ومتطلبات الحرية. والمجتمع الذي يبحث عن الحرية، لا يمكن تحقيقها، بتبني خطاب الغلو والتطرف والتعصب؛ لأن هذا الخطاب يباعد على المستوى النفسي والعملي بين المجتمع والحرية. والمؤسسة السياسية التي تبحث عن الاعتدال، بوسائل القهر والعنف، فإنها لن تحقق إلا المزيد من الغلظة والشدة والعنف.

لهذا فإننا نستطيع القول: إن الطريق الحيوي لتعزيز خطاب الاعتدال في الوطن، هو توسيع دائرة الحرية والحريات، والمزيد من الإجراءات والمبادرات التي تصون حقوق الإنسان وتحول دون امتهان كرامته.

ومشكلات الحرية بكل مستوياتها لا تعالج بإفنائها أو تقليص مساحتها، وإنما بحمايتها، وتعزيز مقتضياتها بالقانون. وبهذا نصل إلى معادلة واضحة لعملية تفكيك جذور خطاب وحقائق التطرف والتعصب، وبناء حقائق التسامح والاعتدال. وهي (الحرية - الاعتدال - سيادة القانون).

فهذه هي العناصر الجوهرية لصياغة الفضاء الاجتماعي، بعيداً عن كل أشكال الغلو والتعصب ونزعات الفوضى والخروج على النظام.

فالحرية هي طريق الاعتدال، ولا حماية لها إلا بسيادة القانون الذي يمارس دور الحماية والردع في أن.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن المنطقة تعيش اليوم مرحلة النتائج والتداعيات الخطيرة لخطاب ديني متطرف، وإلغائي، ويعمل على طمس معالم الاعتدال والتعايش السلمي في المنطقة.

لذلك فإن الحاجة ماسة اليوم، لبلورة استراتيجية وطنية وإسلامية جديدة، تبني قيم الاعتدال والتسامح وحقوق الإنسان، وتتكيف مع مقتضيات العصر، بحيث تتحول القيم الدينية إلى قيم دافعة إلى البناء والتنمية والتعايش.

ويعاني المجال الإسلامي في هذه اللحظة التاريخية الحساسة الكثير من عناصر التوتر المذهبي والتطرف الديني. بحيث أصبحنا نعاني في الكثير من البلدان والمناطق من ظاهرة التوتر المذهبي أو القومي أو العرقي أو السياسي المفتوح على احتمالات خطيرة تهدد

الجميع في حاضره ومستقبله. لهذا ومن أجل وقف الانحدار إلى الصراعات والتوترات المذهبية والداخلية، نحن بحاجة إلى مبادرات وطنية وقومية وإسلامية تحول دون المزيد من الانحدار على هذا الصعيد وتعمل عبر وسائل ومنهجيات مختلفة من أجل إشاعة وتعميم ثقافة الاعتدال ومنهج العمل والفكر الوسطي بدون غلو أو تنطع. ونحن نعتقد أن المؤسسات الدينية والثقافية والإعلامية، تتحمل مسؤولية عظيمة في هذا السياق، وتمتلك القدرة الفعلية للمساهمة في توجيه الرأي العام باتجاه هذه القضايا والمتطلبات، التي تضبط نزعات التطرف والتوتر الداخلي في العديد من البلدان العربية والإسلامية.

وفي هذا السياق نقدم مجموعة من التصورات والمقترحات التي تساهم -في تقديرنا- في تعزيز خطاب وواقع الاعتدال في الوطن والأمة في مختلف المجالات والحقول:

١- نشعر بأهمية أن تقود المؤسسات الثقافية والإعلامية حملة إعلامية لتعزيز خيار الاعتدال والوسطية في الوطن والأمة، لتعريف أبناء الوطن بأسس وآفاق الاعتدال والوسطية. وكلنا ثقة أن تبني حملة ثقافية وإعلامية مدروسة وموضوعية من قبل المؤسسات الوطنية والإسلامية لتعزيز خيار الاعتدال ونبذ ثقافة الكراهية والتطرف سيؤتي ثماره، وسينعكس بشكل إيجابي على حاضر ومستقبل الوطن والأمة في العديد من الميادين والحقول.

٢- تأسيس منتدى وطني للاعتدال والوسطية، ومهمة هذا المنتدى عقد الندوات والمحاضرات، والتعريف بالكتب والإصدارات التي تسجّم وخطاب الاعتدال، والعمل الثقافي الذي يتجه إلى معالجة الإشكاليات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تحول دون بروز خيار الاعتدال والوسطية بشكل مؤسسي في الوطن والأمة.

٣- الدعوة إلى تأسيس ميثاق إعلامي ينبذ العنف، ويمنع بث كل المواد الإعلامية التي تحضّ وتحتّ على الكراهية بكل أشكالها، وتدعو إلى التسامح واحترام حقوق الإنسان والاعتدال والوسطية. وإنا اليوم نعتقد -وبشكل عميق أهمية- أن يسعى الإعلام الحر لإنتاج صيغ احتضان ورعاية لكل الناشط والمبادرات والتوجهات التي تعتبر معتدلة، وتدعو إلى التعايش ونبذ الكراهية والعنف.

وإن حاجة أمتنا اليوم إلى خطاب الاعتدال، ليس حاجة ترفية، بل من الحاجات الضرورية التي تساهم في حفظ وصيانة المكتسبات الحضارية، وتوفير البيئة الملائمة لمواجهة الكثير من التحديات والصعوبات التي تستهدف أمتنا في حاضرها ومستقبلها.

ويحدونا الأمل باتجاه أن تتبنى المؤسسات الثقافية والإعلامية الوطنية هذه المسألة،

وتقود الحملة الإعلامية والتثقيفية لتأكيد خيار الاعتدال والوسطية في الوطن والأمة.

والاعتدال الذي نقصده، لا يعني بأي حال من الأحوال التخلي عن ثوابت الدين والوطن، وإنما يعني قراءة هذه الثوابت بعيداً عن الغلو والتطرف.

وبالتالي فالمطلوب على هذا الصعيد، هو تظهير قيم الاعتدال والوسطية، ونسج العلاقات الإيجابية بين مختلف الأمم والشعوب والثقافات والحضارات. وهذا التظهير ليس خاصاً بحقل دون آخر، وإنما جميع حقول المجتمع ودوائره المتعددة، معنية بشكل أساسي بتظهير قيم الاعتدال والوسطية في المجتمع السعودي.

ولا يكفي في هذا السياق أن نعلن الخطاب المتطرف والمغالي والمتشدد، وإنما ينبغي أن يسند مشروع تفكيك وفضح الخطاب المتطرف، بصياغة خطاب معتدل، وسطي، متوازن، ويبني حقائقه ووقائعه في الساحتين الثقافية والاجتماعية.

فالمطلوب اليوم على الصعيد الوطني، وفي ظل هذه الظروف الحساسة والتحديات الصعبة، العمل على صياغة خطاب وطني وسطي يفكك نزعات التطرف والغلو، كما يبني حقائق الاعتدال والتسامح في الفضاء الاجتماعي.

□ كيف نعزز حقائق الاعتدال في الوسط الاجتماعي؟

تنهنا تجارب الشعوب والمجتمعات الإنسانية، أن العنف والتشدد الديني والإنساني من أخطر العيوب والآفات التي تصيب بعض المجتمعات، فتحول هذه العيوب هذه المجتمعات إلى الإصابات بأزمات متلاحقة، تزيد من إخراج هذه المجتمعات من حيز التأثير الإيجابي في الحياة والحضارة الحديثة. فالتشدد يراكم السلبيات القيمية والسلوكية، وإن التشدد ليس من علامات القوة الذاتية والاجتماعية؛ لذلك ثمة حقيقة راسخة تطلقها كل التجارب الإنسانية التي مرت بطور التشدد والغلو الديني والاجتماعي، حيث إن هذا الغلو يدخل عموم المجتمع في مواجهة داخلية مع نفسه. فالتشدد يحول معركة الأيديولوجية والسلوكية إلى معاداة أبناء مجتمعه، ويحارب كل الصور الإيجابية في بيئته الاجتماعية والإنسانية؛ لذلك فإن محاربة التشدد والتطرف من الأولويات، حتى يتخلص المجتمع المصاب بداء التشدد والتطرف من هذا الاغوجاج القيمي والسلوكي.. لهذا فإن تجارب الحياة السياسية والسلوكية، تثبت أن الغلو والتشدد من أهم العيوب التي تصاحب بعض المجتمعات التي تتمسك برؤيتها الأيديولوجية وعقيدتها الذاتية. وعليه فإن تمسك أي مجتمع بعقيدته يزيد قوة وقدرة على تدليل كل عقبات حياته، ولكن حينما يصاب هذا

المجتمع بالتشدد والغلو الديني فإن هذا التشدد يصبح من أهم العيوب التي تهدد استقرار المجتمع.

لهذا ثمة ضرورة وطنية واجتماعية لتعزيز خطاب وحقائق الاعتدال، بوصفه هو الذي يخرج هذا المجتمع من أتون التدهور الأخلاقي والسلوكي.

والسؤال الجوهرى الذي يتبادر في هذا السياق: كيف نعزز حقائق وخطاب الاعتدال للخروج من مأزق التطرف والتشدد الدينى والسلوكى؟

نجيب عن هذا السؤال من خلال النقاط التالية:

١ - حماية حق الاختلاف: لا ريب أن بداية الاعوجاج تتبلور حينما لا يتعامل الإنسان مع الاختلاف الإنسانى بطريقة صحيحة وسوية؛ لأن الاختلاف الإنسانى حالة طبيعية وقد يكون من لوازم الحياة الإنسانية، ورفض هذا الاختلاف هو الذي يقود هذا الإنسان المصاب بالغلو والتشدد إلى العمل على كسر الاختلاف والضغط بكل الوسائل التي لديه لتذويب دائرة الاختلاف الإنسانى، والعمل على أن يكون كل المجتمع على رأي واحد وقناعة فكرية وثقافية واحدة؛ لهذا فإن ترذيل الاختلاف الإنسانى، هو الذي يقود إلى التعامل معه بوصفه من العيوب التي ينبغي أن تعالج.. لهذا فإن التعامل القاسى مع الاختلافات الإنسانية من الظواهر السيئة، التي تؤسس عبر متوالياتها المتنوعة إلى حالة التشدد الدينى والاجتماعى. وهذا السلوك لن يتم التخلي عنه إلا بحماية حق الاختلاف، وهو من الحقوق الأصيلة في حياة الإنسان.

٢ - التعامل الإيجابى مع حقيقة التعددية الاجتماعية: من الطبيعى القول: إن كل المجتمعات متنوعة ومتعددة، والوقوف ضد هذه الحقيقة يؤدي إلى مشاكل وأزمات عديدة في المجتمع، ودائماً الوقوف ضد حقائق التعددية يؤدي إلى شيوع ظاهرة الغلو والتشدد؛ لذلك فإن محاربة الغلو والتشدد الدينى، وتعزيز حقائق الاعتدال، لن يكون إلا باحترام كل التعدديات الموجودة في المجتمع، فلا اعتدال إلا بالقبول بالتعددية، ومن يبحث عن الاعتدال مع محاربة التعددية فإنه سيصاب بالمزيد من الغلو والتشدد؛ لذلك من الضروري تربية أبناء المجتمع عبر التعليم ووسائل الثقافة المتنوعة على القبول بحقيقة التعددية والتعامل معه بدون خصومة أو عداوة، حتى يتعزز خطاب الاعتدال في المجتمع. فالاعتدال هو نتاج طبيعى لظاهرة القبول بالتعددية الموجودة في المجتمع؛ لذلك فإنه لا يمكن تعزيز حقائق الاعتدال في ظل محاربة حقائق التعددية، فلا اعتدال دون القبول بالتعددية، وإنما المجتمعات المعتدلة هي تلك المجتمعات التي تزخر بالتنوع والتعددية وتحميها بكل الوسائل القانونية.

أما محاربة التعددية فإنها تفضي إلى شيوع فكر التطرف والعُلو؛ لذلك فإن التعامل الإيجابي مع حقائق التعددية في المجتمع هو الذي يؤدي إلى تعزيز خطاب وحقائق الاعتدال في المجتمع والوطن.

٣- صيانة الانفتاح والتواصل في الدائرة الاجتماعية: على المستوى العملي والتطبيقي هناك تلازم بين ظاهرة الانغلاق والتشدد الديني والاجتماعي. بمعنى أن من يعيش حالة الانغلاق فإن انغلاقه هو في أحد أسبابه وليد حالة التشدد والعُلو، والتشدد وبيئته الاجتماعية هما اللذان يصنعان المناخ الداعم لخيار الانطواء والانغلاق.

وعليه فإن الانفتاح والتواصل مع الآخرين من الصفات الأساسية التي تؤدي إلى الاعتدال، فلا اعتدال إلا بالتواصل والانفتاح؛ لهذا فإن تشجيع خيار الانفتاح هو الوجه الآخر للاعتدال.. لأن الانطواء كقيمة وسلوك على الضد من خيار الاعتدال. لذلك فإن المطلوب دائماً هو كسر حالة الانطواء ودفع الأمور باتجاه الانفتاح من أجل تعزيز حقائق الاعتدال في الوسط الاجتماعي.

□ مفهوم الاعتدال السياسي

في زمن الفتن والاصطفافات الطائفية والهوياتية، تتضاءل فرص الاعتدال السياسي، وتزداد أشكال التشدد الديني والسياسي. ولعل بنظرة واحدة للعالم العربي اليوم نكتشف أن من ضحايا الظروف الراهنة في المنطقة، هو تراجع الاعتدال السياسي، وبروز كل أشكال التطرف والتشدد، بحيث أصبح المعتدل في موقع الضعف والاهتراء، وأصبح التشدد هو عنوان اللحظة الراهنة على كل المستويات. وهذا بطبيعة الحال يزيد من الاحتقانات والتوترات، ويعلي من شأن كل العصبية. وكل هذا ينعكس مزيداً من غياب الاعتدال وبروز كل أشكال التشدد والتطرف، بحيث يصبح الخطاب المعتدل غير مقنع لأحد، وكل طرف -بصرف النظر عن طبيعته وجوهره- يبرز جوانب التشدد لديه. وبنظرة واحدة وعميقة في المشهد السياسي العراقي، نشعر أن الجميع يزداد اشتعالاً وتشدداً. ولعل من مآزق المشهد السياسي العراقي اليوم، هو بروز كل نزعات التشدد وضمحلل كل أشكال وعقليات الاعتدال السياسي لدى الجميع. ومن يبحث عن الشعبية والتأييد الاجتماعي لأفكاره ومشروعاته يجد أن لا طريق أمامه للحصول على كل هذا، إلا التشدد والبعد عن الاعتدال السياسي.

فالجميع بدأ يشعر أن الاعتدال يضيع مشروعه، ويفقده الحضور الاجتماعي المؤيد له. وهذا الكلام ينطبق على كل المساحات العربية دون فرق جوهري كبير بين كل المساحات

العربية. ولا ريب أن ضعف الاعتدال وبروز التشدد الديني والسياسي، ليس هو الطريق الذي يحافظ على المكاسب العربية، بل إننا نعتقد وبعمق أن التخلي عن نهج الاعتدال السياسي والتمسك بمعاله وضروراته، يساهم في انسداد الأفق السياسي على المستوى البعيد. صحيح أن التشدد يزيد من فرص الالتفاف الاجتماعي، ولكنه لا يغير معادلات الواقع، ولا يوفر فرص ومناخ التحول التاريخي الذي تنشده ظروف الواقع السياسي في أكثر من موقع ومساحة سياسية واجتماعية. وتعلمنا تجارب العديد من الشعوب والحياة السياسية لهذه الشعوب، أن الاعتدال السياسي الذي لا يحظى بشعبية وازنة اليوم، إلا أنه أفضل الخيارات على كل الصعد والمستويات؛ فالتشدد الديني والسياسي يضع الكثير من الفرص والمكاسب، ويزيد من الاختناقات التي تبقى بلا محاولة واقعية لمعالجة الأمور.

ومن يعتقد أن التشدد هو الخيار المناسب للعرب لعودة هيبتهم وعنفوانهم، هو يرتكب خطيئة سياسية وتاريخية بحق العرب ومصالحهم الحيوية؛ فالتشدد لا يبني واقعاً للقوة النوعية، وإنما يضع القوة القائمة، دون أن يتمكن من خلق قوة بديلة. ومن يعتقد بأن التشدد سيحافظ على مصالحه ومكاسبه، هو يرتكب بحق نفسه وأمة خطيئة تاريخية كبرى. فالتشدد يضع المصالح ولا يحافظ عليها، ويفاقم من المشكلات ولا يعالجها، ويزيد من فرص التوترات على كل صعيد ومستوى. وسيبقى الخيار التاريخي لكل الدول العربية والإسلامية، هو الاعتدال السياسي، الذي يراكم القوة على المستويين الاجتماعي والسياسي، ويعالج كل المشكلات بوسائل سلمية وقادرة على اجتثاثها من الجذور. ويبدو -على هذا الصعيد- أن الممارسة السياسية والاجتماعية حينما تستند إلى الرغبة دون المعطيات والحقائق، هي التي تؤسس لخيارات التشدد على كل المستويات، بينما الاعتدال يستند إلى الممارسة التي تستند إلى المعطيات والحقائق؛ فالإنسان يتحرك وفق معطياته وحقائق واقعه، لذلك هو يتحرك وفق إمكاناته وقراءته الدقيقة لواقعه وواقع مجتمعه. أما الذي يتحرك برغباته، فهو يتحرك دون النظر إلى إمكاناته ومدى الاستعداد لدى هذه الإمكانيات لهذا الخيار أو ذاك. ومن يتحرك برغباته سيصدم بحقائق واقعه. هذا الاصطدام الذي يزيد من ضعفه النوعي. وعليه فإن ركيزة الاعتدال السياسي الواقعي، هو أن الإنسان يتحرك بإمكاناته وليس برغباته. وتعلمنا الحياة أن الحركة بالرغبة تزيد من فرص الأزمات بدل علاجها، وتؤدي إلى الإرباكات على كل الصعد والمستويات؛ لذلك يبقى المطلوب لدى الدول أو الجماعات أو الأفراد هو الاعتدال السياسي، الذي ينطلق من إمكاناته، ويعمل حينما ينطلق أن يراكم عناصر القوة لديه دون تبديدها. وفي تقديرنا أن العودة إلى الاعتدال السياسي، هو الخطوة الضرورية لمعالجة الكثير من المشاكل في العالم العربي المعاصر. وكل هذا يدفعنا إلى القول: إن

الالتزام بالاعتدال السياسي، هو الخيار الأنسب، لمعالجة مشاكل الراهن، وبناء القوة النوعية للذات. ومن يبحث عن خيار دون ذلك، فإنه سيفاقم من أزمات الذات دون وجود القدرة الفعلية لمعالجة المشاكل والأزمات.

وجماع القول: إننا في العالم العربي دولاً وشعوباً، بحاجة إلى التمسك بالاعتدال السياسي دون التهور وتبني خيار التشدد الذي يفاقم من أزمات العالم العربي. وإنه مهما كانت الصعوبات، سيبقى الخيار الذي لا بديل عنه، هو خيار الاعتدال السياسي والديني.

□ محددات الاعتدال

يبدو لي أن المشهد الثقافي في أي مجتمع، لا يمكن أن يتطور، ويراكم من خبراته، ويزيد من فعالياته ومناشطه المتعددة، بدون تحديد دقيق للمصطلحات المستخدمة؛ وذلك لأن الكثير من المفردات والمصطلحات المتداولة، لا يتم التعامل معها بوصفها ذات مضمون موحد ومشترك، مما يؤدي إلى الكثير من الالتباس والتعمية المعرفية والاجتماعية.

فحينما نتحدث عن الديمقراطية مثلاً، فإننا نتحدث عن هذا المفهوم دون أن نحدد مضمونه. وكل الأطراف والأطراف تستخدم هذا المفهوم وغيره، وكل طرف يحمل معنى ومضموناً مختلفاً ومغايراً عن هذا المصطلح أو المفهوم؛ لذلك فإننا نعتقد أن حجر الزاوية في تنشيط وتفعيل الحياة الثقافية والمعرفية في أي مجتمع، هو في العمل وبذل الجهد العلمي والمعرفي لتحديد المعنى الدقيق لكل المفاهيم المتداولة والمصطلحات السائدة.

ولعل من أهم هذه المفاهيم، التي يتم تداولها بكثرة هذه الأيام، هو مفهوم الاعتدال.. وكل طرف أو كاتب ينادي بالاعتدال، ويعتبره طوق النجاة من العديد من الفتن والمشاكل، ولكن ما معنى الاعتدال وما هي محدداته، فإن القليل من الجهود التي تبذل لبلورة مضمون هذا المفهوم.

فالاعتدال ليس مفهوماً شكلياً، حتى نعتبره النقطة الوسطى بين رذيلتين، وإنما هو من المفاهيم الفكرية والسياسية العميقة، التي تتجاوز المعنى المتداول للوسطية.

وذلك لأن جميع المجتمعات الإنسانية قاطبة، تعتقد وبشكل عميق، أن القيم والمبادئ التي تحملها، هي القيم والمبادئ الإنسانية - الطبيعية، والتي تقف بشكل دقيق بين رذيلتين.. فكل المجتمعات ترفض الغلو والتنطع في الدين والتطرف في الالتزام بمقتضيات القيم.

كما أنه في المقابل، كل المجتمعات على الصعيد النظري، ترفض الانسلاخ من الثوابت والتفلت من القيم الذاتية العليا.

فكل المجتمعات بصرف النظر عن دينها وأيديولوجيتها، تنظر إلى ذاتها، بوصفها هي التجسيد العملي لمفهوم الاعتدال والوسطية.

وكل هذه المجتمعات على الصعيد العملي، تختلف مع بعضها على مستوى التزام هذه المجتمعات بمقتضيات الاعتدال ومتطلبات الوسطية. وبهذا يتحول هذا المفهوم إلى مفهوم سائل غير محدد المعالم. فالإنسان ينظر إلى ذاته بوصفه معتدلاً، والآخر ينظر إليه بوصفه متنطعاً وبعيداً عن مقتضيات ومحددات هذا المفهوم والعكس.

لهذا فإننا من الضروري أن نعمل على بيان وتوضيح محددات الاعتدال؛ وذلك لأن هذا المفهوم ليس أيديولوجياً أو عقيدةً متكاملة، وإنما هو رؤية معرفية وثقافية وسياسية، تحدد معنى ومضمون هذا المفهوم؛ لذلك فإن السؤال الملح في هذا السياق هو: ما هي محددات مفهوم الاعتدال؟ بصرف النظر عن الأيديولوجية التي تقف خلف هذا المفهوم. لأن كل أيديولوجية تدّعي لنفسها أنها الوحيدة القابضة على حقيقة الاعتدال ومعناه الحقيقي والعميق؛ لهذا كله فإننا نعتبر أن محددات الاعتدال هي النقاط التالية:

١- القبول بحقيقة التعددية والتنوع في الاجتماع الإنساني: لعل من أهم المحددات التي تحدد بدقه معنى الاعتدال، وحدوده المعرفية والاجتماعية والسياسية، هو مدى القبول والانسجام مع حقيقة التعددية الموجودة في المجتمعات الإنسانية بكل مستوياتها ودوائرها. لا يمكن أن يكون الإنسان معتدلاً، وهو يرفض هذه الحقيقة، أو لا يلتزم بمقتضياتها ولوازمها، فكل الناس يدعون لأنفسهم أنهم هم الوحيدون الذين على الجادة، وهم الوحيدون المتمسكون بأهداب الفضائل كلها، ولكن ما الدليل العملي على هذا الادّعاء؟ لا شيء.

إننا نعتقد أن المعنى الدقيق والمعرفي للاعتدال، ليس هو الذي يفسر هذه القيمة بوصفها القيمة الخيرة التي تقف في الوسط بين رذيلتين وهما الغلو والتشدد من جهة، ومن جهة أخرى الانسلاخ والاستلاب القيمي والمعرفي. فالاعتدال يعني: الموقف المعرفي الأخلاقي، الذي يعترف بحقيقة التعدد، ويتعامل مع قيمة التنوع بوصفها من القيم الخالدة، التي لا يمكن محاربتها أو العمل على استئصالها.

وكل إنسان يجارب هذه القيمة والحقيقة هو إنسان غير معتدل، حتى وإن ادّعى ذلك. المعتدل حقاً هو الذي يتعامل بعقلية حضارية ورؤية متسامحة مع حقيقة التعدد بكل مستوياتها.

وإننا نعتقد بأن القبول بهذه الحقيقة الإنسانية الخالدة، هو من أهم محددات مفهوم

الاعتدال.

وعليه فإن كل فرد أو مجتمع يحترم هذه الحقيقة، ويتعامل معها بعقلية حضارية، هو إنسان ومجتمع معتدل بصرف النظر عن دينه أو أيديولوجيته. وعلى هذا المقياس قد يكون المعتدل مسلمًا وقد لا يكون. فالعبرة -في تقديرنا- هو في مدى التزام الإنسان فردًا وجماعة بالقبول بحقيقة التعددية والالتزام بكل لوازمها ومقتضياتها.

٢- احترام الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية: هل يمكن أن يكون الإنسان معتدلاً، وهو ينتهك حقوق الإنسان، ويتعدى على مقدساتهم وخصوصياتهم ولوازمهم الإنسانية. إننا نعتقد أنه لا يمكن للإنسان أن يصبح معتدلاً، دون احترام الإنسان بصرف النظر عن دينه وعقيدته وصيانة حقوقه الأساسية. فالاختلاف في الدين والعقيدة لا يشرع للإنسان مهما علا شأنه، أن ينتهك حقوق المختلف معه أو يتعدى على خصوصياته. بل إن هذا الاختلاف يلزم الإنسان أخلاقياً ودينياً، إلى المبالغة في احترام الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية.

«فالناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»، ولا يجوز بأي نحو من الأنحاء التعدي على حقوقه أو عدم احترام آدميته وإنسانيته.

وعليه فإن كل المشروعات الأيديولوجية والفكرية، التي تسوغ لنفسها التعدي على حقوق المختلفين معها، هي مشروعات متطرفة حتى وإن ادّعت الاعتدال. فالعبرة دائماً بالسلوك العملي ومستوى الالتزام الفعلي باحترام الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية.

ولا يمكن صيانة حقوق الإنسان دون وجود رؤية متكاملة لهذه الحقوق، وكيفية حمايتها وصيانتها، وتوفير إرادة مجتمعية متكاملة، لتحويل تلك الرؤية إلى واقع حي على صعد الحياة المختلفة. فالمجتمع المعتدل والوسطي هو الذي يحترم ويصون حقوق الإنسان، ويعمل عبر مؤسساته المختلفة الرسمية والأهلية، لتوفير كل الأسباب والشروط المفضية للإعلاء من شأن الإنسان وجوداً وحقوقاً.

٣- الانفتاح والتواصل مع الثقافات الإنسانية: لعل الجذر الثقافي والمعرفي لمفهوم الاعتدال، هو نسبية الثقافة والحقيقة. وأنه لا يوجد إنسان على وجه هذه البسيطة، يمتلك كل الحقيقة، وإنما هو يمتلك بعضها، والبقية موزعة على بقية الخلق. ونسبية الحقيقة والثقافة ينبغي ألا تقود إلى الانكفاء والتقوقع، والشعور الوهمي بالامتلاء، وإنما من الضروري أن تقود إلى الانفتاح والتواصل مع الآخرين. فلكون الحقيقة موزعة بين البشر فلا مناص من

الانفتاح والتواصل مع الآخرين؛ لأن هذا التواصل والانفتاح هو التعبير الطبيعي للاستفادة من معارف الآخرين وثقافتهم.

وعليه فإن الاعتدال الثقافي والسياسي والاجتماعي لا يساوي الانعزال والانكفاء والاستغناء عن الآخرين، وإنما هو يعني التفاعل مع الآخرين، والانفتاح على ثقافتهم والتواصل مع معارفهم.

فالانكفاء على الذات ليس من مقتضيات الاعتدال والوسطية. كما أن تضخيم الذات والنظر إليها بفوقية وندرجية ليس من لوازم الوسطية. إن الاعتدال - كمفهوم معرفي وثقافي - يفتح الباب واسعاً للانفتاح والتفاعل الخلاق مع كل الثقافات الإنسانية.

ولا سيادة حقيقية لمفهوم الاعتدال في أي مجتمع من المجتمعات دون هذه المحددات، فهي جوهر هذا المفهوم ومضمونه الحقيقي، ومن دونها تكون كل الوقائع انحباس على الذات لا مبرر له، أو هروب من تحديات الحاضر إلى كهف الماضي والأجداد التاريخية.

فجوهر الاعتدال في المجتمع والثقافة والسياسة هو القبول بحقيقة التعددية، والتفاعل الإيجابي مع مقتضياتها ومتطلباتها، واحترام الإنسان بوصفه إنساناً، بصرف النظر عن منبته الديني أو عرقه أو قوميته.

فالإنسان محترم لذاته؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(٢) ومقتضى التكريم الرباني، هو صيانة وحماية حقوقه الخاصة والعامة.

وهكذا يتحول مفهوم الاعتدال من مفهوم شكلي - تبريري إلى مفهوم حضاري، لا يلغي التدافع بين الناس، ولا التنافس بين المجتمعات، وإنما يوفر الأرضية الضرورية والمناخ المؤاتي لانطلاق المجتمع بكل أطرافه وتعبيراته، لاجتراف فرادته، وبناء تجربته المفتوحة والمتفاعلة مع المنجز الحضاري والثقافي الإنساني.

□ التعددية والاحترام المتبادل

ليس سرّاً من الأسرار حين القول: إن مجتمعنا - كبقية المجتمعات الإنسانية - يحتوي تعدديات وتنوعات عديدة، وإن هذه التعدديات - إذا أحسن التعامل معها - تتحول إلى مصدر إثراء وحيوية لمجتمعنا ووطننا، وإن وجود هذه الحقيقة في أي مجتمع إنساني ليس عيباً يجب إخفاؤه، أو خطأً ينبغي تصحيحه، وإنما هو جزء طبيعي من حياة المجتمعات

(٢) سورة الإسراء، آية ٧٠.

الإنسانية، بل هو أحد نواميس الوجود الإنساني. فالأصل في المجتمعات الإنسانية أنها مجتمعات متعددة ومتنوعة. وإن شقاء المجتمعات لا ينبع من وجود هذه الحقيقة، وإنما من العجز عن صياغة أنظمة اجتماعية وثقافية وسياسية وقانونية، قادرة على إدارة هذه الحقيقة دون افتتات وتعسف. وعليه، فإن أي محاولة لطمس هذه الحقيقة، أو التعدي عليها، هو إضرار باستقرار المجتمع، وإدخال الجميع في أتون المباحكات والسجلات التي تضر بالأمن الاجتماعي والسياسي.

وقبولنا بحقيقة التعددية لا يعني أن المطلوب هو أن تتطابق وجهات النظر والرؤية في كل شيء. فمن حق أي طرف ديني أو مذهبي أو قومي أن يختلف في رؤيته عن الطرف الآخر، ولكنه الاختلاف الذي لا يقود إلى الإساءة أو التعدي على الخصوصيات والرموز. من هنا فإننا ندعو جميع تعبيرات المجتمع وأطيافه المختلفة للعمل على صياغة ميثاق وطني متكامل، يقر بحقيقة التنوع والتعددية، ويثبت مبدأ الاحترام المتبادل على مستوى الوجود والرأي والرموز. فليس مطلوباً منا جميعاً، من مختلف مواقعنا الدينية أو المذهبية أو الفكرية، أن نتحد نظرنا إلى كل القضايا والأمور، أو تتطابق وجهات نظرنا في كل أحداث التاريخ أو شخوصه. ولكن المطلوب منا جميعاً هو أن نحترم قناعات بعضنا بعضاً، وألاً نسمح لأنفسنا بأن نمارس الإساءة لقناعات أو أفكار الأطراف الأخرى.

إننا نرفض نهج السبّ والشتيمة وإطلاق الأحكام القيميّة الجاهزة. وإننا نعترف باختلافنا الفكري أو تعددنا الديني أو المذهبي، ولكن هذا الاعتراف يلزمنا صيانة حق الإنسان الآخر في الاعتقاد والانتها. فالتعددية - بكل مستوياتها - لا يمكن أن تدار على نحو إيجابي، إلا بمبدأ الاحترام المتبادل. بمعنى أن من حق أي إنسان أن يعترف بقناعاته الذاتية، ولكن ينبغي ألا يقوده هذا الاعتزاز إلى الإساءة إلى الآخرين. فبمقدار اعتزازه بذاته وقناعاتها ينبغي - بالقدر ذاته - أن يحترم قناعات المختلف واعتزازاته.

وبهذه الكيفية نخرج طبيعية العلاقة بين المختلفين من دائرة السجال والالتهام وسوء الظن والبحث عن المثالب والقراءات النمطية، إلى دائرة العلاقة الإنسانية والموضوعية، القائمة على الاعتراف بحق الجميع بالاختلاف وضرورات الاحترام المتبادل بكل صورته وأشكاله.

وفي سياق العمل على ضبط حقيقة التعددية بكل مستوياتها بمبدأ الاحترام المتبادل، أود التطرق إلى النقاط التالية:

١ - إن كل الناس على وجه هذه البسيطة يعيشون انتهاات متعددة، وإن العنصر

الحيوي الذي يؤدي إلى تكامل هذه الانتهات بدل تناقضها أو تضادها، هو الاحترام المتبادل.

فكل الناس ينتمون إلى عوائل وعشائر وقوميات وأديان ومذاهب، وبإمكان كل هذه الدوائر - في حياة الأفراد والجماعات - أن تكون متكاملة ولا تناقض بينها. والبوابة الحقيقية لهذا هو الالتزام بمقتضيات الاحترام المتبادل، بحيث يحترم كل واحد منا دين الآخر أو مذهبه، كما يحترم عائلته أو عشيرته أو قبيلته. واعتزاز الناس بدوائر انتمائهم لا يعني الإساءة إلى انتهات الآخرين بكل دوائرها ومستوياتها. فالتناقض بين هذه الانتهات ليس تناقضاً ذاتياً وإنما عرضياً. بمعنى حين تغيب قيمة الاحترام المتبادل تنمو الوقائع والمناخات المضادة لتكامل دوائر الانتماء. أما إذا ساد الاحترام المتبادل فإن تكامل هذه الدوائر يضحى طبيعياً ومثمرًا.

فالاعتزاز بالدين أو العائلة أو أية دائرة من دوائر الانتماء الطبيعية في حياة الإنسان، ليس جريمة، ما دام لا يؤدي إلى رفض المشترك أو تجاوز مقتضيات الاحترام المتبادل.

فالعرب جميعاً اليوم ينتمون إلى أوطان متعددة، وبيئات اجتماعية مختلفة، وتجمعات إقليمية متنوعة، إلا أنهم جميعاً يعتزون بعروبتهم وبكل عناصرهم المشتركة.

ولا يرى المواطن العربي سواء في المشرق أو المغرب، أي تناقض بين اعتزازه بوطنه ومنطقته، وبين اعتزازه بعروبته وقوميته.

وما يصح على المواطن العربي على الصعيد القومي، يصح عليه في مختلف دوائر الانتماء...

٢- نعيش جميعاً - ولا اعتبارات عديدة - لحظة تاريخية حساسة، يمكن أن نطلق عليها لحظة انفجار الهويات الفرعية في حياة الناس والمجتمعات. وهذه اللحظة إذا لم يتم التعامل معها بحكمة وعقلية تسوية فإنها تنذر بالكثير من المخاطر والتحديات.

لذلك فإن تعزيز خيار الاحترام المتبادل، بين مختلف الانتهات والتعدديات، سيساهم في ضبط تداعيات ومتواليات انفجار الهويات الفرعية. بمعنى أن غياب الاحترام المتبادل، أو التعامل مع هويات الناس والمجتمعات الفرعية بعقلية الإقصاء والاستفزاز والتحقير، سيؤدي إلى المزيد من التشظي والتوترات الاجتماعية والسياسية والأمنية، ولا يمكن وقف هذا الانحدار إلا بتعزيز خيار الاحترام المتبادل بكل حقائقه ومقتضياته ومتطلباته.

فليس مطلوباً على الصعيد الاجتماعي والوطني، أن ينحسب الناس في هوياتهم

الفرعية؛ لأن هذه الانحباس والتوتر المترتب عليه يقود إلى المزيد من الأزمات. لذلك فإن المطلوب هو التعامل بوعي وحضارية مع هويات الناس الفرعية، بحيث تتوفر لجميع المواطنين الألفية المناسبة والأطر القادرة لاستيعابهم وإزالة الالتباسات والهواجس، حتى لا يتم التعامل مع هذه الهويات بوصفها أطر نهائية لا يمكن التحرر منها.

٣- إن مقولة الاحترام المتبادل تتضمن الموقف الإيجابي من الآخر المختلف والمغاير والكلمة الطيبة وعدم الاكتفاء بأدنى الفهم، فيما يتعلق والرؤية ومعرفة الآخر وسن القوانين الناظمة للعلاقة بين مختلف التعدديات. فنحن حينما نتحدث عن الاحترام المتبادل لا نتحدث فقط عن الجوانب الأخلاقية، وإنما نحن نتحدث عن كل مقتضيات الاحترام المتبادل سواء على صعيد السلوك الشخصي أو الرؤية الثقافية والاجتماعية والالتزام السياسي والحماية القانونية. إننا نتحدث عن ضرورة حماية حقيقة التعددية بكل مستوياتها في مجتمعنا من خلال بوابة الاحترام المتبادل.

وجماع القول: إننا نعتقد أنه لكيلا تتحول هذه الحقيقة المجتمعية إلى مصدر للتوتر والأزمات، نحن بحاجة إلى تعزيز خيار الاحترام المتبادل، حتى نتمكن من صيانة تنوعنا والمحافظة على استقرارنا الاجتماعي والسياسي.



حركة الحسين..

قراءة تحليلية في الاتجاهات الأدبية

زكي الميلاد

- ١ -

حركة الحسين.. وتعدّد منظورات الرؤية

تعدّدت منظورات الرؤية تجاه حركة الإمام الحسين عليه السلام واستشهاده في كربلاء سنة ٦١ هجرية، وتنوّعت هذه المنظورات قديماً وحديثاً، حالها كحال الأحداث الكبرى في التاريخ الإنساني، وذلك لعوامل وأسباب عدة، بعضها يتعلق بطبيعة الحدث وتعقيداته، وبعضها يتعلق بطريقة النظر وتنقيباته، وبعضها يتعلق بتأثيرات ومؤثرات أخرى ظرفية ومقامية.

ونلمس هذا التعدد في منظورات الرؤية تجاه قضية الحسين من تعدد التوصيفات المشكّلة، لكون أن هذه القضية من نمط القضايا التي لا تحتل التوصيفات الأحادية، كانت وما زالت على هذا الحال قديماً وحديثاً، وذلك لتعدد وجوهها، وتنوع صورها، وتقلب مشاهدتها، وتجدد مآلاتها.

وفي هذا النطاق حضرت العديد من التوصيفات التي شاعت بين الكتّاب والباحثين أدباء ومؤرخين، وعرفت حتى بين الجمهور العريض من الناس، وحافظت هذه التوصيفات على تواترها في المجال التداولي، و حضرت

في كثير من المؤلفات والدراسات التاريخية والدينية والأدبية والثقافية وغيرها. من هذه التوصيفات المعروفة والمتداولة: الحادثة، الواقعة، المقتل، المصراع، الفاجعة، الكارثة، المأساة، المحنة، الملحمة، النهضة، الثورة، المعركة، وغيرها من توصيفات أخرى تتصل بهذه الأنساق.

ومن الواضح أن هذه التوصيفات أو أكثرها، ليست من نمط التوصيفات العادية أو العابرة، ولا من نمط التوصيفات الهشة أو الضحلة، وإنما هي من نمط التوصيفات الجادة والمهمة التي تثير الدهشة، وتلفت الانتباه، فكل واحدة منها لها إيجاباتها وإشاراتها، ويصدق عليها صفة العلامة الدالة لسانياً وفكرياً.

وعند النظر في هذه التوصيفات فحسباً وتأملاً، يمكن الكشف عن ثلاثة اتجاهات أدبية، تعددت منظوراتها وتفاوتت في طريقة النظر لقضية الحسين عليه السلام، وهذه الاتجاهات الأدبية الثلاثة هي:

الاتجاه الأول: ويمكن وصفه بالأدب التاريخي السردى الذي غلبت توصيفات معينة من قبيل: الحادثة والواقعة والمقتل والمصراع، وظهر في نمطين من الكتابات هما: كتب التاريخ العام، وكتب ما بات يعرف بالمقاتل.

الاتجاه الثاني: ويمكن وصفه بالأدب العاطفي أو الوجداني، الذي غلبت توصيفات معينة من قبيل: الفاجعة والمأساة والكارثة، وباقي التوصيفات الأخرى التي تنتمي لهذا النسق.

الاتجاه الثالث: ويمكن وصفه بالأدب النهضوي، الذي غلب كذلك توصيفات معينة من قبيل: النهضة والثورة والملحمة، وباقي التوصيفات الأخرى التي تنتمي لهذا النسق.

هذه هي الاتجاهات الأدبية الثلاثة التي سوف نحاول دراستها بطريقة تحليلية، بقصد الكشف عن طبيعة منظوراتها، وما بينها من فروقات متباينة.

- ٢ -

الاتجاه الأول: الأدب التاريخي السردى

من الملاحظ أن المدونات التاريخية القديمة والمعروفة عند المسلمين، التي اعتمدت منهج السرد وطريقة الحوليات في تدوين الحوادث التاريخية، قد تطابقت تقريباً على استعمال

تسمية المقتل لكل من حصلت له الوفاة عن طريق القتل على اختلاف مناسبة الحادثة، سواء حصل القتل في حرب أو معركة أو مقاتلة أو اغتيال أو ما شابه ذلك.

وفي هذا النطاق جرى الحديث عن مقتل عمر في أحداث سنة ٢٣ هجرية، ومقتل عثمان في أحداث سنة ٣٥ هجرية، ومقتل حجر بن عدي في أحداث سنة ٥١ هجرية، وحينما وصلوا إلى حادثة كربلاء تحدّثوا عنها بالمنهج نفسه وبالطريقة ذاتها، مختارين تسمية المقتل، ومتحدّثين عن الحادثة بتسمية مقتل الحسين.

نجد هذا التطابق في اختيار تسمية مقتل الحسين حاصلاً في أشهر المدونات التاريخية، من هذه المدونات وبحسب تعاقبها الزمني، كتاب (تاريخ اليعقوبي) للمؤرخ أحمد بن أبي يعقوب المعروف باليعقوبي (ت ٢٩٢هـ / ٨٩٧م)، كتاب (تاريخ الأمم والملوك) المعروف بتاريخ الطبري للمؤرخ محمد بن جرير الطبري (٢٤٤ - ٣١٠هـ / ٨٣٩ - ٩٢٣م)، كتاب (الكامل في التاريخ) للمؤرخ علي بن أبي الكرم الشيباني المعروف بابن الأثير (٥٥٥ - ٦٣٠هـ / ١١٦٠ - ١٢٣٢م)، وكتاب (البداية والنهاية) للمؤرخ الدمشقي إسماعيل بن كثير (٧٧٠ - ٧٧٤هـ)، وكتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) المعروف بتاريخ ابن خلدون للمؤرخ عبدالرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦م)، وهكذا في باقي المدونات التاريخية الأخرى.

حصل هذا التطابق في هذه المدونات على تسمية المقتل، لعلاقة هذه التسمية على ما يبدو بأدب الكتابة التاريخية، ولكون أن هذه المدونات قد استقت من بعضها، وجاءت تقريباً متشبهة بعضها ببعض، ودلّ على ذلك ما أفصح عنه ابن الأثير الذي اتخذ من تاريخ الطبري مرجعاً، وناظرًا له بصفته الكتاب المعولّ عليه عند الكافة، ومنه حصل الابتداء، وحسب قوله: «إني قد جمعت في كتابي هذا ما لم يجتمع في كتاب واحد، ومن تأمله علم صحة ذلك، فابتدأت بالتاريخ الكبير الذي صنّفه الإمام أبو جعفر الطبري، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه، والمرجوع عند الاختلاف إليه، فأخذت ما فيه من جميع تراجمه لم أخلّ بترجمة واحدة منها... فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة، فطالعتها وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبري ما ليس فيه، ووضعت كل شيء منها موضعه... على أني لم أنقل إلا من التواريخ المذكورة، والكتب المشهورة، ممّن يُعلم بصدقهم فيما نقلوه، وصحة ما دونوه»^(١).

(١) ابن الأثير علي بن أبي الكرم الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبدالله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٦-٧.

الأمر الذي يعني أن استعمال كلمة «مقتل» في الحديث عن واقعة كربلاء واستشهاد الإمام الحسين عليه السلام لم يكن إلاّ اتباعاً لاستعمال هذه الكلمة من قبل في الموارد التي حصلت فيها حوادث القتل، فليست لهذه الكلمة من خصوصية في هذا الشأن، أي إنها لم تتعلق بهذه الواقعة، ولا تحمل شيئاً من رموزها وإشارات ودلالاتها، وجاءت بقصد التوصيف الذي لا يستبطن موقفاً، باعتبارها الكلمة التي جرت العادة على استعمالها سابقاً وتالياً في جميع الموارد التي حصلت فيها حوادث القتل.

لكن الذي لفت انتباهنا بشدة لكلمة المقتل ليست المدونات التاريخية المذكورة، وإنما نمط آخر من الكتابة التاريخية السردية تمثّل في كتابات حملت في عناوينها كلمة المقتل، وبعد أن توالى هذه الكتابات وتراكمت عرفت بكتب المقاتل وأدب المقاتل، لكونها تمثّل نسقاً في الكتابة التاريخية.

والأقرب أن هذا النمط من الأدب، تولّد من تلك المدونات التاريخية التي أخذ منها الصفة والطبيعة، أخذ منها الصفة ونعني بها صفة المقتل التي جرى استعمالها في تلك المدونات في جميع الموارد التي حصلت فيها حوادث القتل، وأخذ منها الطبيعة ونعني بها تدوين الحدث التاريخي بطريقة الحكاية السردية.

هذه هي جهة الاشتراك بين هذين النمطين من الكتابة التاريخية، لكنها يفترقان من جهة العلاقة بين العام والخاص، فالمدونات التاريخية يصدق عليها صفة العام لكونها تعني بتدوين عامة الحوادث التاريخية، بينما يصدق على أدب المقاتل صفة الخاص لكونها تعني بتدوين الحوادث التاريخية في نطاق خاص، يتحدد هذا النطاق تارة بحادثة حصلت فيها مقاتل كحادثة كربلاء، وتارة بأشخاص تعرضوا للقتل كالحسين عليه السلام.

وأكثر ما عرف به هذا النمط من الأدب «أدب المقاتل» هو الكتابات التي تحدثت عن مقتل الحسين، وكاد ينحصر بها شهرة، وذلك لتفوقها من ناحية الكم، وتواليها من ناحية الزمن، فقد عرفت بعض الكتابات التي تحدثت عن مقتل عثمان وحملت هذه التسمية في عناوينها، كما عرفت كتابات أخرى تحدثت عن مقتل حجر بن عدي وحملت هذه التسمية كذلك في عناوينها إلى جانب آخرين، لكن الكتابات التي تحدثت عن مقتل الحسين فاقتها شهرة واطراداً.

وعناية بهذا الجانب، وثق الباحث الإيراني الشيخ محمد سررودي مجموع المؤلفات المصنفة حول مقتل الحسين، القديمة والحديثة، المنشورة وغير المنشورة، ووجد أن هناك أربعة وثلاثين كتاباً غير منشور حملت في عناوينها تسمية المقتل، ابتدأها بكتاب (مقتل

الحسين) لمؤلفه الأصعب بن نباته المتوفى سنة ٦٤ هجرية وقيل بعد المائة، ويعد أول كتاب حول مقتل الحسين، ومن أسبق كتب المقاتل، واختتمها بكتاب (مقتل الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب في كربلاء) لمؤلفه محمود بن عثمان بن علي الحنفي الرومي المعروف باللامعي (٨٧٨ - ٩٣٨هـ).

أما المؤلفات المنشورة فقد وثق الشيخ سردودي ثمانية كتب حملت في عناوينها تسمية القتل والمقتل، ابتدأها بكتاب (تسمية من قُتل مع الحسين) لمؤلفه الفضيل بن الزبير بن عمر بن درهم الكوفي الأسدي (١٢٢ - ١٤٨هـ)، واختتمها بكتاب (عبرت المعطفين في مقتل الحسين) لمؤلفه محمد باقر المحمودي، الصادر في طبعته الثانية سنة ١٤١٧هـ^(٢).

وحين توقّف الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٤ - ١٤٢١هـ / ١٩٣٦ - ٢٠٠١م) عند كتب مقتل الحسين مقوّمًا لها، رأى أن أكثر هذه الكتب أجدر بأن تكون مرجعًا في شأن الثورة الحسينية من كتب التاريخ العام، وذلك من جهتين في نظره، هما:

الجهة الأولى: كون أن كتب المقتل جاءت متخصصّة بحكاية وقائع الثورة الحسينية؛ ولذا فهي أحفل من كتب التاريخ العام التي تعطي غالبًا أهمية متساوية لكل ما ترويه من أحداث.

الجهة الثانية: أن هذه الكتب وضعت من رجال ينظرون إلى الثورة الحسينية بعاطفة الحب والتقدير، واعتمدوا على مصادر لها صلة حميمة بالثورة، بينما رواة التاريخ العام كانوا غالبًا على اتصال وثيق بالسلطان، أو أنهم يؤيدون وضعًا سياسيًا يتعارض مع مضمون الثورة.

ومن جهة النقد، يرى الشيخ شمس الدين أن ثمة ما أخذ على كثير من كتب المقتل فيما يتصل بتدوين الأحداث، فإن الحماس والحب قد يدفعان في بعض الحالات إلى تدوين أخبار معينة دون أن تنال حظّها من التحقيق، وربما يكون بعض هذه الأخبار مجرد استنتاجات وآراء شخصية، إلى جانب التعبير عن الموقف بعبارات عاطفية، وأكثر ما وجدت هذه الظاهرة في كتب المتأخرين من مؤلفي المقتل^(٣).

مع هذه المآخذ النقدية، إلا أن الشيخ شمس الدين يرى في هذا النمط من الكتب أهمية

(٢) محمد سردودي، السيرة الحسينية المصادر والمراجع دراسة في المستندات التاريخية، ترجمة: علي الورد، مجلة نصوص معاصرة، بيروت، السنة الثانية، العدد الثامن، خريف ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، ص ١٢٧.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، أنصار الحسين دراسة عن شهداء ثورة الحسين، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٦م، ص ٢٩-٣١.

وقيمة، وأنها تصلح في نظره لأن تكون موضوعاً لدراسة علمية واسعة وعميقة، تشتمل على دراسة تاريخ نشوء هذا النوع من كتابة التاريخ وتطوره، ومعرفة منهجه ومحتوياته، والأسلوب الذي كتب به، وعلاقته بلغة الكتابة في المجالات الأخرى، باعتباره يحتوي على مادة غنية وغزيرة ومتنوعة، ظلّت ممتدة في جميع العصور الإسلامية، وبقيت منتشرة في جميع الأوساط والمجتمعات منذ القرن الهجري الأول إلى عصرنا الراهن في نهاية القرن الرابع عشر الهجري^(٤).

- ٣ -

الاتجاه الثاني: الأدب الوجداني

عرف هذا الاتجاه بالأدب الوجداني لأنه غلبَ التوصيفات الوجدانية والعاطفية في طريقة تكوين المعرفة بقضية الإمام الحسين عليه السلام، وهو اتجاه قديم يرجع إلى القرون الهجرية الأولى، وبقي حاضراً وممتداً إلى هذه الأزمنة الحديثة، وشهد تراكمًا كبيراً على مستوى الأدبيات شعراً ونثراً، وما زال محافظاً على وجوده، ثابتاً في موقفه.

يحبس لهذا الاتجاه أنه فجر في ساحة المسلمين أقوى عاطفة حصلت تجاه الحسين وقضيته، وبرع كثيراً في هذا الجانب، ومثّل أعظم نجاحاته، وتفوّق على باقي الاتجاهات الأخرى في إبراز هذا الجانب العاطفي الحزين الذي جعل قضية الحسين ليست فقط دافئة بل ملتتهبة في القلوب، وبصورة لا تنطفئ لا مع توالي الأيام، ولا مع تقادم الزمان، ولا مع تعاقب الأجيال.

ومن هذه الجهة، فقد أظهر هذا الاتجاه وفاء واضحاً تجاه الحسين وقضيته، ومن سلك هذا الدرب شعر براحة ضمير في إظهار قسط من الوفاء كان متحفزاً إليه وشغوفاً به، أمام قضية تستحق أعلى درجات التفاني والوفاء، قضية مثل فيها الوفاء عنواناً كبيراً، فالحسين كان وياً لقيمته ولبادئ رسالة جده المصطفى صلى الله عليه وآله وضرب وأصحابه مثلاً سامياً في التضحية والوفاء.

وكان طبيعياً انبثاق هذا الاتجاه، وتلوّنه بهذا الطابع العاطفي الطاعني، والثبات عليه والبقاء ممتداً مع الزمن، فهذا الطابع لم يأت من فراغ، ولم يتشكّل بدافع الرغبة، ولا بفعل الميول الذاتية، وإنما حصل بتأثير حادثة هزّت الضمير الإنساني، وآلمت الوجدان، وأوجعت القلوب، وفجّرت أنهاراً من الدموع ظلّت سيّالة ولم تجف، إنها حادثة كربلاء وما أدراك ما

(٤) محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص ٣٣.

حادثة كربلاء.

الحادثة التي حار الباحثون والمؤرخون قديماً وحديثاً في وصفها وفي طريقة الحديث عنها، فحين أشار إليها العالم المصري جلال الدين السيوطي (٨٤٩ - ٩١١هـ / ١٤٤٥ - ١٥٠٥م) قال عنها: «لا يحتمل القلب ذكرها»^(٥)، ورأى فيها صاحب الفخري محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي (٦٦٠ - ٧٠٩هـ / ١٢٦٢ - ١٣٠٩هـ) بأنها من أشهر الطامات، وقال عنها: «هذه قضية لا أحب بسط القول فيها استعظماً لها واستفظاعاً، فإنها قضية لم يجر في الإسلام أعظم فحشاً منها»^(٦).

واعتبرها الأديب المصري خالد محمد خالد (١٣٣٩ - ١٤١٦هـ / ١٩٢٠ - ١٩٩٦م) بأنها الفاجعة التي تذيب الصخر وتصهر الحديد^(٧)، وعدّها الدكتور علي سامي النشار (١٩١٧ - ١٩٨٠م) بأنها أكبر حادث في تاريخ الإسلام السياسي والروحي^(٨).

وهكذا تتعدد الانطباعات وتنوع قديماً وحديثاً وبين الفرق كافة، كاشفة عن الطابع العاطفي ومغلبة له في توصيف حادثة كربلاء، بما يؤكد واقعية هذا الاتجاه الذي حاول أن يكون معبراً صادقاً وشفافاً عن حادثة وصفت بالفاجعة والظامة والمحنة والمأساة وغيرها من أوصاف تحمل أشد معاني الوجد والالم والحزن.

وقد توالى في هذا النطاق الكثير من المؤلفات، وظلّت تتواتر بلا توقف، وسجّلت تراكمًا بقي ممتداً من الأزمنة القديمة إلى الأزمنة الحديثة، ويعدُّ كتاب (مثير الأحران) للشيخ جعفر بن محمد بن جعفر الحلي المعروف بابن نما (٥٦٧ - ٦٤٥هـ) من أقدم المؤلفات المعبرة عن هذا الأدب، وفي الأزمنة الحديثة يحضر كتاب (نفس المهوم في مصيبة سيدنا الحسين المظلوم) للشيخ عباس القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩هـ).

أما وجه الملاحظة التي تسجّل على هذا الأدب، فيمكن تحديدها في أمرين هما:

الأمر الأول: الاستغراق الكلي في البعد العاطفي، والاكتفاء بهذا البعد الأحادي في النظر لقضية الحسين، وعدم الالتفات إلى الأبعاد الأخرى على أهميتها، فلا جدال في أن حادثة كربلاء هي مناسبة عاطفية، لكنها لا تنحصر في هذا البعد ولا تتضيق عليه، وليست

(٥) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م، ص ٢٣٥.

(٦) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٣٢٦.

(٧) خالد محمد خالد، أبناء الرسول في كربلاء، القاهرة: دار المقطم، ٢٠٠٤م، ص ١٦٧.

(٨) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط ٩، بلا تاريخ، ج ٢، ص ٤٧.

هي مناسبة للحزن والبكاء والحداد فحسب، تتحدد في أيام معدودة تنتهي بانتهائها، وسرعان ما يرتفع الحزن والحداد، وترجع الأمور إلى حالها لا تغيير فيها ولا تبادل، وكأن شيئاً لم يكن.

وحقيقة الحال أن هذه مناسبة تصدق عليها المقولة البليغة مبنى ومعنى أنها مناسبة العبرة والعبرة، في دلالة على ارتباط العاطفة والعقل في هذه المناسبة، فالعبرة -بفتح العين- تدل على جانب العاطفة، والعبرة -بكسر العين- تدل على جانب العقل.

ثانياً: بتأثير البعد العاطفي الطاعني حصل تساهل وتعمد أحياناً في نقل وذكر حوادث ووقائع غير ثابتة، لتعظيم الجانب المأساوي والمفجع والحزين في حادثة كربلاء، بقصد استدراج عاطفة الناس، ودفعهم للبكاء، ورفع منسوب حزنهم، وهي الحالات التي من دونها لا تكتمل صورة عاشوراء في نظر من ينتسبون لهذا الأدب.

هذه القضية أثارت حفيظة المحققين علماء وباحثين ومؤرخين، الذين أظهروا نقدًا ولومًا وتوبيخًا لأولئك الذين نقلوا أو اخترعوا مثل تلك الحوادث والوقائع، واصفين لها بالكاذب، ومعتبرين أنها تشوّه السيرة الحسينية وتسيء إليها، وتجعلها موضع شك وريب، وتثير حولها الشبهات والظنون، بالشكل الذي قد يبديد التأثير المعنوي والعاطفي والوجداني لحادثة كربلاء.

وتأكيداً لهذا الموقف النقدي، يمكن الإشارة إلى رأيين مهمين من جملة آراء كثيرة ومتوالية في هذا الشأن، هذان الرأيان هما:

الرأي الأول: ذكره المحدث الشيخ عباس القمي عن كتاب (الأربعين الحسينية) للميرزا محمد بن محمد تقي القمي (١٢٧٦ - ١٣٤١هـ) قوله: «وأضحى جماعة من ذاكري المصائب لا يتورعون عن اختراع وقائع مبكية، وكثر اختراع الأقوال منهم، واعتبروا أنفسهم يشملهم الحديث «من أبكى فله الجنة»، وشاع هذا الكلام الكاذب مع الأيام حتى صار يظهر في مؤلفات جديدة، وإذا حاول محدث أمين مطلع منع هذه الأكاذيب، نسبوها إلى كتاب مطبوع أو كلام مسموع، أو تمسكوا بقاعدة التسامح في أدلة السنن، وتوسّلوا منقولات ضعيفة توجب اللوم والتوبيخ من الملل الأخرى، كجملة من الوقائع المعروفة التي ضبطت في الكتب الجديدة، في حين أنه لا عين ولا أثر لهذه الوقائع عند أهل العلم والحديث»^(٩).

الرأي الثاني: ذكره السيد محسن الأمين (١٢٨٤ - ١٣٧١هـ / ١٨٦٧ - ١٩٥٢م)

(٩) فوزي آل سيف، من قضايا النهضة الحسينية أسئلة وحوارات، القطف: أطراف للنشر، ٢٠١٤م، ص ٢٢.

في مقدمة كتابه (المجالس السنوية) الصادر سنة ١٩٢٣م، وحسب قوله: «ولكن كثيراً من الذاكرين لمصاب أهل البيت عليهم السلام قد اختلقوا أحاديث في المصائب وغيرها، لم يذكرها مؤرخ ولا مؤلف، ومسحوا بعض الأحاديث الصحيحة، وزادوا ونقصوا فيها لما يروونه من تأثيرها في نفوس المستمعين الجاهلين بصحة الأخبار وسقمها، حتى حفظت على الألسن، وأودعت في الجاميع، واشتهرت بين الناس ولا رادع، وهي من الأكاذيب التي تغضبهم وتفتح باب القدرح للقادح، فإنهم لا يرضون بالكذب الذي لا يرضي الله ورسوله»^(١٠).

هذه لمحة سريعة عن صورة ما سميته بالأدب الوجداني، ما له وما عليه.

- ٤ -

الاتجاه الثالث: الأدب النهضوي

حاول هذا الاتجاه أن يتمايز عن الاتجاه السابق الموصوف عنده بالاتجاه التقليدي، وأن يتفاضل عليه منهجياً ومعرفياً، ساعياً لتكوين خطاب يتخطى الجانب العاطفي يفهمه ولا يتضيق به، خطاب يستند إلى معرفة بالفلسفة العامة للقضية الحسينية من جهة ضبط وتشخيص المقاصد والغايات القريبة والبعيدة.

وإذا كان الغالب على الاتجاه السابق هم الخطباء وأهل المنبر، فإن الغالب على هذا الاتجاه هم المفكرون وأهل النظر الذين حاولوا العبور بواقعة كربلاء من الماضي إلى الحاضر، والانتقال بها من جانب الضعف والانكسار إلى جانب القوة والإقدام، وربطها بفلسفة تبعث في الأمة روح النهضة والإصلاح، وتكون كربلاء مصدر إلهام لأحرار العالم وهم يتطلعون لقيم الحرية والعدل والكرامة.

ويمكن الكشف عن هذا الاتجاه الموصوف بالأدب النهضوي، من خلال ثلاثة نماذج بارزة تنتمي إلى ثلاث بيئات عربية وإسلامية هي العراق ولبنان وإيران، وارتبطت بأشخاص لهم منزلتهم الفكرية والإصلاحية، وجاء اختيارهم من جهة تعدد المفاهيم التي فضّلوها وحاولوا إبرازها وتأكيدا ولفت الانتباه إليها، وتحددت في ثلاثة مفاهيم هي: (النهضة والثورة والملحمة)، وبهذه المفاهيم بنيةً وتكويناً عُرف هذا الاتجاه بالأدب النهضوي، وبها تمايز من الاتجاهين السابقين.

وهذه النماذج الثلاثة نعني بهم:

١- العالم العراقي السيد هبة الدين الشهرستاني (١٣٠١ - ١٣٨٦هـ / ١٨٨٤ -

(١٠) محمد القاسم الحسيني النجفي، ثورة التنزيه، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦م، ص ١٣.

١٩٦٧م) الذي أبرز مفهوم النهضة في كتابه (نهضة الحسين).

٢- العالم اللبناني الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي أبرز مفهوم الثورة في كتابه (ثورة الحسين.. ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية).

٣- العالم الإيراني الشيخ مرتضى المطهري (١٣٤٠ - ١٤٠٠هـ / ١٩١٩ - ١٩٧٩م) الذي أبرز مفهوم الملحمة في كتابه (الملحمة الحسينية).

النموذج الأول: مفهوم النهضة

لعل كتاب (نهضة الحسين) من أسبق التأليفات الحديثة التي أبرزت مفهوم النهضة في الحديث عن قضية الحسين، ويصلح هذا الكتاب أن يؤرخ له من جهة اقتران قضية الحسين بمفهوم النهضة، المفهوم الذي كان مهمًّا الاقتراب منه وادماجه في الخطاب الحسيني، وتأكّدت أهمية هذه الخطوة أنها جاءت من عالم له تاريخ حافل في الإصلاح الديني هو السيد هبة الدين الشهرستاني.

اختار السيد الشهرستاني كلمة النهضة في عنوان كتابه المذكور، وترددت في متن الكتاب وتواترت تسميات مركبة مثل: النهضة الحسينية، وحسين النهضة، والحسين الناهض، لكنه لم يتوقف عند كلمة النهضة بوصفها مفهومًا حديثًا بحاجة إلى تحليل معرفي، وهي المهمة التي تندرج في إطار بناء المفاهيم.

من جانب آخر، لم يشرح السيد الشهرستاني لماذا اختار مفهوم النهضة، وأعطاه صفة الأفضلية على باقي المفاهيم الأخرى المتداولة في هذا الشأن، خاصة وأنه بصدد التعامل مع مفهوم حديث لم يكن مألوفًا كثيرًا في أدب الخطاب الحسيني.

ولا نعلم على وجه الدقة إن كان هو أول من استعمل هذا المفهوم في الحديث عن قضية الحسين، أم أن هناك من سبقه إليه، ولعله كان الأقدر آنذاك في الكشف عن هذا الأمر إما على سبيل الظن أو على سبيل اليقين. عدم التفات السيد الشهرستاني لهذا الأمر فوّت عليه إمكانية أن يكون مؤرخًا لعلاقة مفهوم النهضة بالقضية الحسينية.

لكن الذي نعرفه من سيرة السيد الشهرستاني أنه كان قريبًا من مفهوم النهضة، ومن النسق الفكري الحديث الذي جاء منه هذا المفهوم، فقد تفتح على هذا النسق وتواصل معه منذ وقت مبكر، واصطبغت به شخصيته الدينية والفكرية، وأصبح مضرب مثل للذين سلكوا هذا الدرب من بعده.

وقد أبرز هذا الجانب عالم الاجتماع العراقي الدكتور علي الوردي (١٩١٣-١٩٩٥م)

وميزه في شخصية السيد الشهرستاني، قائلًا عنه: أنه في أوائل القرن العشرين كان «من أكثر الناس ولعًا بالمطبوعات المصرية، بحيث صار مرجعًا لها عند الراغبين فيها من شبان الملائية ومتجديهم، وقد اتخذ له حلقة دراسية في جامع الطوسي كان يدرس فيها بعض مبادئ العلوم الحديثة التي استمدها من المجلات والكتب المصرية... ولهذا رأيناه في جميع كتبه ومقالاته يحاول أن يبرهن للقراء أن الدين الإسلامي قد سبق العلوم الحديثة بنظرياته، وأن تلك العلوم لم تأت بما يناقض الإسلام أبدًا»^(١١).

ويذكر للسيد الشهرستاني أنه خطأ خطوة مهمة في تدعيم مفهوم النهضة وعلاقته بالأدب الحسيني، متحدثًا عن قضية الحسين بوصفها نهضة، داعيًا للنظر إليها والتعامل معها بهذا الأفق النهضوي البعيد والواسع، وليس بوصفها حادثة أو واقعة أو مصيبة حصلت في التاريخ، وعُدَّت من حوادث الماضي، ولا يجري تذكرها إلا بقصد إظهار الحزن لا غير.

وفي هذا الإطار كشف السيد الشهرستاني عن منهجه، الذي تحدد في أمرين هما:

الأمر الأول: له علاقة بالجمهور العام، والحاجة لبيان حقيقة الحركة الحسينية ومزاياها وآثارها، وقد ألمح السيد الشهرستاني إلى ذلك بقوله: «فقد حدا بي إلى تأليف كتابي هذا، غفلة الجمهور عن تاريخ الحركة الحسينية وأسرارها ومزايا آثارها»^(١٢).

الأمر الثاني: له علاقة بالصفوة الخاصة وبالذات قراء المآتم الحسيني، الذين أراد السيد الشهرستاني أن يقدم لهم عملاً جمع فيه حسب قوله: المحاكمات التاريخية، والنظريات الاجتماعية، والمرويات الموثقة.

أما لماذا اختار السيد الشهرستاني مفهوم النهضة في دراسة وتحليل حركة الحسين عليه السلام، فيمكن الكشف عن ذلك في ثلاثة عناصر مترابطة، هي:

أولاً: يرى السيد الشهرستاني أن ما قام به الإمام الحسين في حقيقته وحكمته يمثل نهضة، والنهضة بحسب تعريفه هي: قيام جماعة أو فرد بما يقتضيه نظام الشرع أو المصلحة العامة، وشاهده على ذلك الحركة التي قام بها الحسين عليه السلام.

ثانياً: حاول السيد الشهرستاني ربط نهضة الحسين بنهضات التاريخ الإنساني، فحقيقة النهضة في نظره أنها سيّالة في الأشخاص والأمم، وفي الأزمنة والأمكنة، لكن بتبدل أشكال، واختلاف غايات ومظاهر، وما تاريخ البشر سوى نهضات أفراد وجماعات

(١١) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، قم: مكتبة الصدر، ٢٠٠٤م، ج ٣، ص ١٣.

(١٢) هبة الدين الشهرستاني، نهضة الحسين، النجف: دار الإحياء للكتب الإسلامية، ١٩٥٨م، ص ١٣.

وحركات أقوام لغايات كبرى، ولم تزل ولا تزال في الأمم نهضات أئمة الهدى تجاه أئمة الجور، كنهضة الحسين وغيرها.

ثالثاً: اعتبر السيد الشهرستاني أن نهضة الحسين تمثل المثل الأعلى بين أخواتها في التاريخ، لربط هذه النهضات بنهضة الحسين، وحسب قوله: «لا عجب أن عدت نهضة الحسين ﷺ المثل الأعلى بين أخواتها في التاريخ، وحازت شهرة وأهمية عظيمتين، فإن الناهض بها الحسين رمز الحق ومثال الفضيلة، وشأن الحق أن يستمر، وشأن الفضيلة أن تستهر»^(١٣).

وتأكيداً لهذا الموقف، يرى الشهرستاني أن «نهضة الحسين من بين النهضات قد استحققت من النفوس إعجاباً أكثر، لا لمجرد ما فيها من مظاهر الفضائل، وإقدام معارضيه على الرذائل، بل لأن الحسين ﷺ في إنكاره على يزيد كان يمثل شعور شعب حي، ويجهر بما تضمه أمة مكتوفة اليد، مكمومة الفم، مرهقة بتأثير أمراء ظالمين، فقام الحسين ﷺ مقامهم في إثبات مرامهم، وفدى بكل غالٍ ورخيص لديه، باذلاً في سبيل تحقيق أمنيته وأمهته من الجهود ما لا يطيقه غيره، فكانت نهضته المظهر الأتم للحق، حينما كان عمل معارضيه المظهر الأتم للقوة فقط من غير ما حق أو شبهة حق»^(١٤).

ومن جانب آخر، عد الشهرستاني نهضة الحسين ينبوعاً لحركات اجتماعية، وحسب قوله: «عدت نهضة الحسين ﷺ ينبوع حركات اجتماعية باقية الذكر والخبر في ممالك الإسلام، خففت ويلات المسلمين بتخفيف غلواء المعتدين، فأى خير كهذا ينبوع السيال والمثال السائر في بطون الأجيال»^(١٥).

النموذج الثاني: مفهوم الثورة

في التأليفات الحديثة يعد مفهوم الثورة من أكثر المفاهيم تطبيقاً وتفضيلاً في توصيف حركة الإمام الحسين ﷺ ومنذ أن عرف هذا المفهوم أصبح متفوقاً على باقي المفاهيم الأخرى القريبة منه والبعيدة، وبقي محافظاً على هذه المنزلة المتفوقة، ولم يتراجع أو يتقهقر.

ولا نعلم على وجه التحديد متى بدأ استعمال هذا المفهوم، وليس هناك على ما يبدو من أرخ له في هذا السياق، لكن الأكيد أن شهرته حصلت في الأزمنة الحديثة، وارتبطت من ناحية الانتساب بالاتجاه الموصوف بالأدب النهضوي.

(١٣) هبة الدين الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٤) هبة الدين الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ٦-٧.

(١٥) هبة الدين الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ١٩.

وفي هذا السياق يأتي كتاب الشيخ محمد مهدي شمس الدين الموسوم بـ(ثورة الحسين.. ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية)، ومع أنه قد لا يكون أول كتاب ولا حتى من أوائل التأليفات التي وصفت حركة الحسين بالثورة في عناوينها، إلا أنه يعد من التأليفات المبكرة، إذ يرجع تاريخه إلى بدايات ستينات القرن العشرين.

مع ذلك فإن هذا الكتاب يصلح أن يكون نموذجًا لمقاربة مفهوم الثورة توصيفًا لحركة الحسين وتطبيقًا عليها، وذلك للاعتبارات الآتية:

أولاً: مع أن هذا الكتاب يعدّ من بواكير تأليفات الشيخ شمس الدين، ويأتي في المرتبة الثالثة في سلسلة مؤلفاته بعد كتابيه (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) الصادر سنة ١٩٥٥ م، و(دراسات في نهج البلاغة) الصادر سنة ١٩٥٦ م، إلا أنه في انطباع بعض يعدّ من أفضل التأليفات في موضوعه.

وقد أشار الشيخ شمس الدين لمثل هذا الانطباع في مقدمة الطبعة الرابعة الصادرة سنة ١٩٧٧ م، ملمحًا به على لسان ما سمعه من الآخرين، فحين وجد ما لقيه الكتاب في طبعاته الثلاث من لقاء كريم حسب وصفه، رأى أن «السر في ذلك ما قاله عن هذا الكتاب كثير من العلماء والمثقفين الذين نحترم علمهم وحيدتهم، أنه أفضل ما كتب عن ثورة الحسين على الإطلاق»^(١٦).

وتدعيماً لهذا الانطباع، يرى الشيخ شمس الدين أن كتابه قد «عالج ثورة الحسين من زوايا جديدة، وكشف عن أبعاد جديدة، وأعماق بكر فيها، جعلتها من خلال التفسير الذي قدمه هذا الكتاب، ذات مضمون يتسق مع التطلعات التي يحملها الإنسان المعاصر إلى مجتمع تسوده العدالة، وتحكم علاقاته الروح الإنسانية وكرامة الإنسان»^(١٧).

ثانياً: مثل هذا الكتاب (ثورة الحسين) حلقة متصلة بحلقات أخرى، جاءت في سياق مشروع دراسة وتحليل وتنقية السيرة الحسينية، فبعد هذا العمل جاء كتاب (أنصار الحسين دراسة عن شهداء ثورة الحسين.. الرجال والدلالات) الصادر سنة ١٩٧٥ م، ومثل الحلقة الثانية في بنية المشروع، ثم جاءت الحلقة الثالثة متمثلة في كتاب (ثورة الحسين في الوجدان الشعبي) الذي تعيّر عنوانه في الطبعة الثالثة الصادرة سنة ١٩٩٦ م وعرف بعنوان (واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي)، وكان يفترض أن يتمم المشروع بحلقة رابعة بعنوان (قصة

(١٦) محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، قم: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ص ١١.

(١٧) محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص ١٤.

الثورة)، لكنها الحلقة التي لم ترَ النور.

توالي هذه الحلقات جعل منها تذكّر بعضها، وتلفت الانتباه دائماً إلى أول عمل افتتح بها، ونعني به كتاب (ثورة الحسين) الذي تأكّدت قيمته وتعاضمت منزلته بالحلقات الأخرى التي اتصلت به، وجاءت من بعده، فلم يكن مجرد عمل منقطع أو مبتور، بل مثل عملاً اكتسب صفة الامتداد والتراكم، متخطياً كثيراً من التأليفات الأخرى التي لا امتداد لها ولا تراكم.

ثالثاً: اختار الشيخ شمس الدين مفهوم الثورة في كتابه المذكور، وكان ملتفتاً بشدة لهذا المفهوم، وقاصداً له، ومتبصراً به، وداعياً لإحيائه وإحياء التاريخ المتصل به في الأمة، ومطالباً بتوجيه الاهتمام نحو دراسة الثورات في التاريخ الإسلامي، وناظراً لكتابه في هذا السياق، معتبراً ثورة الحسين الثورة الأولى، وواصفاً لها بأنها أم الثورات في تاريخ الإسلام.

وتأكيداً لهذا المنحى يرى الشيخ شمس الدين «أن ثورة الحسين من بين جميع الثورات في تاريخ الإسلام الحافل بالثورات، هي الثورة الوحيدة التي لا تزال ذكرها حيّة غضة في حاضر المسلمين كما كانت كذلك في ماضيهم، وهي الوحيدة من بين الثورات، التي دخلت في أعماق الوجدان الشعبي فأغنته واغنتت به، أغنته بشعاراتها وأفكارها وأخلاقياتها وأهدافها النبيلة، واغنتت بتطلعاته ومطامحه عبر العصور، وما ذلك إلا لأنها أم الثورات في تاريخ الإسلام»^(١٨).

وحين التفت الشيخ شمس الدين لناحية المنهج رابطاً له بمفهوم الثورة، رأى أن هناك قصوراً في منهجين متبعين في دراسة حركة الحسين، ويعني بهما منهج السرد التاريخي المحض الذي يركّز على عنصر المأساة، والثاني المنهج الجمالي التاريخي الذي يسلط الضوء على الفضائل والردائل الشخصية لأطراف الصراع.

هذان المنهجان - في تصور الشيخ شمس الدين - «يفشلان في تحقيق هدف معاصر له أهمية بالغة في تحقيق التكامل الحضاري والوعي السياسي لدى الإنسان المسلم بوجه خاص، حيث إن الباحث لا يستطيع وفقاً لهذا أو ذاك أن يفهم ويقدم الثورة الحسينية إلى الإنسان الحديث على ضوء المعطيات المعاصرة في المسألة الاجتماعية، ولا يستطيع أن يكتشف عناصر الديمومة والاستمرار في الثورة، هذه العناصر التي تجعل من الثورة شيئاً ذا صلة بالحاضر الحي، قادراً على إغناء الحاضر، وتزويده بعناصر من الفكر والرؤية تجعل النضال

(١٨) محمد مهدي شمس الدين، واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي، قم: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٥م، ص ١٥.

في حقل المسألة الاجتماعية يجمع إلى جانب الحداثة، الأصالة الضرورية للحفاظ على سلامة الشخصية الإنسانية من التشويه أو الذوبان في غمرة المتغيرات المتسارعة لحضارة مادية غير إنسانية، هي الحضارة المادية الحديثة»^(١٩).

هذه الاعتبارات يصلح كتاب (ثورة الحسين) أن يكون نموذجاً تطبيقياً لمقاربة مفهوم الثورة توصيفاً لحركة الإمام الحسين عليه السلام.

النموذج الثالث: مفهوم الملحمة

تفرد الشيخ مرتضى المطهري في لفت الانتباه لمفهوم الملحمة، توصيفاً مفضلاً لحركة الإمام الحسين عليه السلام مبرزاً لهذا المفهوم في عنوان كتابه الكبير والمثير للجدل (الملحمة الحسينية) الواقع في ثلاثة أجزاء، متحمساً لهذا المفهوم، ومضيفاً به مفهوماً جديداً يلتقي مع نسق المفاهيم الحديثة التي تميز بها الأدب النهضوي.

اختار الشيخ المطهري هذا المفهوم وكان قاصداً له لا لفرادته وإنما لصدقيته، وكونه معبراً - في نظره - عن حقيقة الحركة الحسينية، وملتفتاً فيه إلى جانب المفهوم بناءً وتكويناً، ومنطلقاً من منظور يرى فيه أن ثورة الحسين هي ذات حقائق متعددة، وقد تفاوتت حولها التحليلات والانطباعات على طول التاريخ.

ومن بين هذه التحليلات والانطباعات المتعددة والمتفاوتة، فضل الشيخ المطهري مفهوم الملحمة، ويقصد به الحماسة التي تعني الشدة والصلابة، ويمكن استخدامها بمعنى الشجاعة والحمية.

ولمزيد من الفرز والتحديد يرى المطهري أن أهل الأدب يقسمون المنظومات الشعرية إلى أنواع مختلفة، منها: المنظومة الغزلية، والمنظومة الرثائية، والمنظومة المدحية، ومنها المنظومة الحماسية التي تفوح برائحة الغيرة والشجاعة والحمية والرجولة، وكما يصدق هذا التقسيم على الشعر يصدق كذلك على النثر.

انطلاقاً من هذا المعنى تساءل الشيخ المطهري: هل يمكن اعتبار واقعة الحسين عليه السلام واقعية حماسية؟ وهل يمكن تسمية الحسين بالشخصية الحماسية؟

لا شك - عند الشيخ المطهري - أن شخصية الحسين هي شخصية ملحمة وحماسية، ويرى أن مفتاح شخصية الحسين يبرز ويتبلور في الحس الملحمي والحس الحماسي، ولن نجد في العالم كله شخصية ملحمة مثل شخصية الحسين، ولن نجد ملحمة حماسية مثل

(١٩) محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين...، مصدر سابق، ص ١٤.

ملحمة الحسين، سواء على صعيد درجة القوة والطاقة الكامنة، أو من جهة العلو والسمو الإنسانيين، ولذا فهي ملحمة الإنسانية، والحسين هو نشيد الإنسانية وليس له نظير^(٢٠).

وقد استند الشيخ المطهري في هذا الموقف، إلى حس نقدي كان حاضرًا ومؤثرًا في هذا الاختيار، فالحسين - في نظر المطهري - كان بطلاً وليس رجلاً مسكيناً، وحين نرثي الحسين إنما نرثي بطلاً، وإلا فإن رثاء رجل مسكين مستكين مظلوم لا حيلة له ولا يد، أمر لا يحتاج إلى بكاء، ولا معنى لبكاء الأمة عليه، داعياً لحذف الشعارات التي توحى بالذل والمسكنة، وتتباين مع روح المقاومة الحسينية مثل شعارات: يا مظلوم، ويا غريب، ويا يتيم. وفي نصّ دالّ على هذا المعنى، قال المطهري: «ابكوا البطل، وأقيموا مجالس الرثاء والعزاء للبطل، حتى تولدوا إحساساً بالبطولة والشجاعة في أنفسكم، واجلسوا في رثاء البطل عسى أن تنعكس ظلال روح البطل على أرواحكم، وتزداد غيرتكم تجاه الحق والحقيقة، وتندروا أنفسكم للعدالة، وتصبحوا من المقاتلين ضد الظلم والظالمين، وتصبحوا أحراراً وتقدرُوا معنى الحرية، اجلسوا في رثاء البطل حتى تعرفوا معنى عزة النفس، وما معنى الشرف والإنسانية! حتى تعرفوا ما معنى الكرامة!»^(٢١).

وحين التفت الشيخ المطهري إلى الجانب المأساوي في واقعة كربلاء ناقداً له، رأى أن التركيز على هذا الجانب كان دافعاً لاختلاق الأكاذيب، وحسب قوله: إن «الرغبة اللامسؤولة لرؤية واقعة كربلاء، وبشكلها المأساوي من طرف الناس، كانت هي الدافع لاختلاق الأكاذيب. ولذلك فإن أغلب التزوير والكذب الذي أدخل في مواعظ التعزية، كان سببه الرغبة في الخروج من سياق الوعظ والتحليق في خيال الفاجعة، وبعبارة أخرى: فمن أجل شد الناس إلى صورة الفاجعة التاريخية وتصويرها المأساوي، ودفع الناس إلى البكاء والنحيب ليس إلا، كان الواعظ على الدوام مضطراً للتزوير والاختلاق»^(٢٢).

لكن المطهري عاد ووازن رأيه تجاه الجانب المأساوي، قابلاً به في إطار رؤية شاملة وجامعة، فقد وجد أن واقعة الإمام الحسين عليه السلام جاءت لتعبر - حسب وصفه - عن عرض مسرحي حماسي ونهضوي ومأساوي ووعظي، لذا رأى عدم جواز نفي الجانب المأساوي، ولا حتى جانب المظلومية، وشرح ذلك بقوله: «نحن بدورنا لا يجوز أن ننفي الجوانب التي ركز عليها البعض أحياناً، كالجانب المأساوي والحزين، أو عرضهم لجانب المظلومية في الحركة الحسينية، لكننا نقول: إن كل ذلك صحيح شرط أن ينظر إليه في سياق الشمولية

(٢٠) مرتضى المطهري، الملحمة الحسينية، قم: طليعة النور، ١٤٣٠هـ، ج ١، ص ٨٩-٩٤-١١٥.

(٢١) مرتضى المطهري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٠.

(٢٢) مرتضى المطهري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦.

والجامعية، التي تطبع حركة النهضة الحسينية ككل، مما يجعلها حركة توحيدية كاملة، جامعة لكل الدرجات والمراتب»^(٢٣).

لكنني وجدت الشيخ المطهري قد وقع في نوع من الإرباك له علاقة بجانب المفهوم، فبعد أن فضّل اختيار مفهوم الملحمة في توصيف حركة الحسين عليه السلام حاسماً هذا الاختيار ومدافعاً عنه، إلا أنه رجح في مكان آخر تفضيل تسمية أخرى تتسم بالعمومية وتفتقر إلى قوة المعنى، هي تسمية الحادثة، وبالصيغة الثنائية المركبة حادثة كربلاء.

واللافت في اختيار هذه التسمية، أنها جاءت في سياق البحث عن المفهوم، وبطريقة مقارنة مع كلمتي نهضة وثورة، وحسب قول المطهري: «إنني عندما أستخدم تعبير حادثة وليس نهضة أو ثورة، فإنما لاعتقادي بأن هاتين الكلمتين لا تعبران تماماً عن عظمة هذه القضية، ولما كنت لم أعر على كلمة مناسبة تبين هذه العظمة، لذلك ارتأيت استخدام هذا التعبير الكلي، وأقول حادثة كربلاء ولا أقول ثورة لأنها أكثر من ثورة، ولا أقول نهضة لأنها أكثر من نهضة»^(٢٤).

ويتأكد هذا النوع من الإرباك المفهومي عند المطهري، عند معرفة أن تسمية النهضة تكررت كثيراً وتواترت في كتابه، قاصداً بها توصيف حادثة كربلاء، كما أنها وردت في عنوان كتاب آخر له موسوم بـ(حقيقة النهضة الحسينية).

هذه لمحة مركزة عن أبرز الاتجاهات الأدبية التي اعتنت بدراسة وتحليل حركة الإمام الحسين عليه السلام.

(٢٣) مرتضى المطهري، المصدر نفسه، ج٣، ص ٣١٨.

(٢٤) مرتضى المطهري، المصدر نفسه، ج١، ص ٢٢٠.

أركان ناقد الاستشراق

الدكتور رمزي بن حليلة*

□ مقدمة

تعددت الآراء وتباينت المواقف تجاه حركة الاستشراق منذ تاريخ نشأتها إلى حدود استقرارها، فذهب فريق إلى الاحتفاء بها والعمل على الاستفادة من ثمراتها ومنجزاتها، بتوظيف مكاسبها ومخرجاتها في دراساته وأبحاثه، سعيًا منه إلى تجديد النظر في القضايا والإشكاليات المتصلة بواقع المحضن الفكري والثقافي المنتسب إليه.

وجنح فريق ثانٍ إلى الإمعان الدقيق في مقاصد هذه الحركة وغاياتها، ابتغاء تعقلها والتوقف على حدودها، بتوضيح ثغراتها ومنزلقاتها.

وبين هذه النزعة وتلك، نقول: إنَّ تحقُّق أيِّ مشروع نقديّ يدعي الموضوعية التامة حول ظاهرة الاستشراق، يبدو مطلبًا عزيز المنال في ضوء المتطلبات التي يجب توفرها لتحقيق هذا الهدف، فهو مسعى يستوجب بدءًا حسن التمكّن العلمي والمعرفي للذات الدارسة، وإلمامها بمختلف الآليات المنتجة لهذا الجهد الفكريّ بدءًا بمقتضيات التأصيل والتبويب، ووصولًا إلى

* باحث في الحضارة العربية - تونس.

مرحلة التفريع والتدقيق.

زد على ذلك ضرورة التخلّص من البعد الحنيني عند دراسة الأشياء، والتمسك بالمنهج الإستمولوجي أداة لتحصيل المعارف لأنّه يُمثّل بحق قاطرة مُساعدة في نُظم التحليل والتفكيك وإعادة البناء.

وإذا ما تمّ تحصيل هذه الشروط وتوفّرت عند الذات الدّارسة، أمكنها حينئذٍ أن تهتدي إلى تحديد الطرائق البحثية التي توخّتها هذه الدراسات وفهم مخرجاتها ومقاصدها، وبيان الفصل والوصل بين ما قالوه عن إرثنا الفكري والثقافي، وما قلناه وفهمناه نحن منه. فبين جهد مبذول للمستشرقين وتقويم وتقييم له من ناقديه يتفاوت دقّة ووضوحًا، عمقًا وإحكامًا، نقول: إنّ الباحث لا يجب أن يجحد الإضافات التي قدّمتها الدراسات الاستشراقية، ويجب أيضًا أن يتوقّف عند الدرس النقدي لها. فالمعلوم أنّ الدراسات الاستشراقية تميّزت بتنوّعها الكمي والنوعي، فمنها الدراسات الوصفية الاستكشافية لبعض الظواهر، ومنها أيضًا الدراسات العلمية المتخصصة في مجال أو حقل علمي ومعرفي مخصوص، وغيرها كثير.

ولقد حققت فعلاً إسهامًا حقيقيًا في تجديد طرائق النظر والبحث في قضاياها، فبين جانب إيجابيٍّ تمثّل خاصة في الإضافة النوعية في طرائق النظر والدّراسة، وتحقيق جانب من الطرافة الفكرية في مستوى النتائج والمخرجات، وبين جانب آخر نقيض يتسم بالسلبية نتيجة الثغرات التي وقعت فيها هذه الدراسات الاستشراقية، إمّا لسوء فهم أو محاولة إساءة الفهم لغايات وأغراض معينة.

وبين هذا وذاك تنزّلت تقريبًا كلّ المحاولات التي اهتمّت بالفكر الاستشراقي، فكيف تحدّدت التجربة النقدية لمحمد أركون للدراسات الاستشراقية؟ وما هي دوافعها؟ وأين تجلّت مواضعها؟ وما هي الإضافات التي استحدثتها؟ وما هي النقائص التي تضمّنتها؟ كلّ هذه الأسئلة نحاول الإجابة عنها ضمن مبحثين جامعين: خصّصنا أولهما لدراسة منطلقات العملية النقدية ومواضعها في فكر محمد أركون، وخصّصنا ثانيهما لموضوعة هذه التجربة ببيان ملامح الإضافة والطرافة فيها، وكذلك تحديد أوجه قصورها ومحدوديتها.

□ أولاً: تجربة أركون النقدية.. منطلقاتها ومواضعها

إنّ مقارنة إشكالية الاستشراق وما يرتبط بها من قضايا، مطمح يضيق عنده المجال، ولا يتسع إلّا لدراسة مستفيضة تعالج أسس ومقومات ومواضيع وخصائص الخطاب الاستشراقي.

فالهدف المراد الذي نروم بلوغه هو مجرد توضيح بعض جوانب متصلة بكيفيات التناول والطرح كما واجهه النقد العربي الحديث عامة، وكما تمثله محمد أركون خاصة^(١)، وتفسير مجمل الإضاءات والنتائج التي توصل إليها.

إن فهم التجربة النقدية التي قدمها أركون تستوجب منا النظر في مطلبين: يُعنى الأول بتحديد موقف أركون من الدراسات الاستشراقية أي بيان رفضه أم قبوله لها. ويختص الثاني برصد مواطن العملية النقدية ومواقعها، وإلى أي حد يُمكن اعتبارها بحق مظهرًا من مظاهر التجاوز في الدراسات النقدية المهتمة بهذا المشغل.

١ - أركون والاستشراق: جدلية الرفض والقبول

لم تخل العديد من الدراسات قبل أركون وبعده، من مباحث اتّصلت بظاهرة الاستشراق من جوانب وجهات مختلفة، إلا أنّ ذلك كاد ينحصر في نظرنا ضمن محورين رئيسيين هما: فضل الاستشراق على الثقافة العربية من جهة، ونقد الاستشراق وبيان وقصوره عن فهم الفكر والثقافة والحضارة العربية من جهة أخرى.

أمّا مبحث الفضل فمتأتّ من كون الاستشراق مثل رافدًا مهمًّا لتطوير الثقافة العربية، وأسهم في إعادة تنشيط الفكر العربي - الإسلامي بفضل اكتشاف بعض النصوص ذات الأهمية الكبرى، أو تطوير مجالات بحثية أساسية مثل اللّهجات^(٢)...

وأمّا مبحث النقد فمتأتّ من كون الاستشراق نشأ في تربة غربية، ألجأت إليه دوافع وغايات مخصوصة، وتعدّدت الاعتراضات وفق الهواجس المنشأة لها. فكان «البعض يهاجم الاستشراق كمقدمة للتشديد على فضائل هذه الثقافة الأهلية أو تلك... والبعض الآخر ينتقد الاستشراق في سياق الدفاع ضدّ الهجمات التي تطال هذا المعتقد السياسي أو ذلك... ولدينا فريق ينتقد الاستشراق بسبب تزييفه لطبيعة الإسلام»^(٣).

في هذا الإطار التمايزي يمكن أن ننزل فكر أركون حول تصنيف التيارات الاستشراقية التي يستثني منها «الخطابات الاستشراقية التي أنتجت قبل مرحلة الاستقلال؛ لأنّها لم تعد

(١) المصدر المعتمد في هذا البحث هو: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، و الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ١٩٩٦. انظر تحديداً: الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي»، ص ص. (٤٣-٦٤).

(٢) محمد أركون، مصدر سابق، ص ٤١.

(٣) انظر: إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة: صبحي حديدي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٦ م.

لها إلا أهمية تاريخية لمن يريد أن يحدّد مثلاً نظام الفكر الذي تنتمي إليه»^(٤).

ولاختيارنا نقد الخطاب الاستشراقي ما يبرّره، كما أنّ لاختيارنا أركاناً نموذجاً مبرّرات وأسباب أهمّها:

١- الشائع أنّ الكثير من المسلمين والمفكرين يرون أركاناً منخرطاً ضمن تيار الاستشراق، بالرغم من الفروق الواضحة التي تميّزه عن المستشرقين ونبرتهم وأساليبهم.

٢- اعتقاد البعض أنّ ردّ فعل أركاناً ضدّ مناهج الاستشراق الكلاسيكي وأساليب عمله، هو شيء مختلف تماماً عن الردّ الشائع للعرب المسلمين تجاه الاستشراق الذين كرّسوا جهداً كبيراً لتعقب «أخطاء الاستشراق» وتناشوا نواقص الخطابات الإسلامية.

لقد كان لمقاربة أركان المتصلة بالخطاب الاستشراقي، دور رئيس في تحويل وجهة الدرس النقدي لإقرارها المعلن بتراجع أهمية الدراسات الاستشراقية، وهذا التراجع يرجعه إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

السبب الأول: إهمال المستشرقين إلى المتطلّبات الرئيسية التي يتنظرها جموع المسلمين، خاصة مع استمرار التقابل بين الخطاب والحقيقة المعيشة داخل المجتمعات العربية والإسلامية، فالاستشراق أراد تشكيل مجال معرفي متمحور حول الكتابات المقدّسة، وامتنع عن استثمار وتحليل واقع المجتمعات المفترض أن يكرّس جهوده لدراساتها.

السبب الثاني: رفض المستشرقين استفادة المجتمعات العربية والإسلامية من إيجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة، المطبّقة على المجتمعات الغربية من قبل العديد من الباحثين والفلاسفة، وهذا السلوك تترتب عنه نتيجتان: الأولى: الإمعان في احتقار مواقف المسلمين لأنّ المستشرقين يعتقدون أنّهم يقارعون المسلّمات والفرضيات باليقين العلمي. والثانية: استمرار تجاهل المستشرقين للمكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع وعدم الثقة بها.

السبب الثالث: يتمثّل في رفض إجراء مناقشة إبستيمولوجية متّصلة بالمنهج والممارسة العلميّة، ضمن منظور نظريّة المعرفة التي ستسهم بشكل فعّال في وضع حدّ للتصورات والقناعات الأيديولوجية.

إنّ هذه الدوافع مجتمعة، تقودنا لإبداء ملاحظتين:

أولاهما: إنّ الخطاب الاستشراقي -الذي ينتقده أركان- يقيم مسافة بين موضوع

(٤) محمد أركون، مصدر سابق.

الدراسة والدراسة. وهذا الحاجز من شأنه ألاّ يحقّق المعرفة المرجوة والنتائج المأمول الوصول إليها. فكأنّ هذه الدراسات، هي دراسات بعيدة عن المجتمعات الإسلامية ولا تمتّ إلى الواقع بصلة. بل يراها أركون قراءة ظاهرية لبعض القضايا التي اكتشفها الاستشراق. لذلك يظلّ السؤال قائماً: هل باستطاعة هذه الدراسات وفق هذا المنهج وهذه الرؤية أن تحقّق المعرفة العلميّة الدقيقة للظواهر المدروسة؟

ثانيهما: إنّ في رفض المستشرقين الانفتاح على المكتسبات العلميّة المستحدثة لا يحقّق نتائج ملموسة؛ لأنّ تحقيق المعرفة المتكاملة وصياغتها مرتين - كما يرى أركون - بالانفتاح على مفاهيم علميّة، وطرائق مستحدثة متّصلة بعلوم الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، وهذا من شأنه أن يسقط الترسّبات الأيديولوجية التي رافقت تشكّل الظواهر الثقافية والحضارية.

٢- مواضع النقد

لئن حدّدت دوافع نقد الخطاب الاستشراقي وانتظمت، فإنّها تبقى في حاجة إلى الانتقال من البعد النظري إلى البعد العملي، ذلك أنّ المنهج العلمي في مختلف تراكيبه وسياقاته وأغراضه وغاياته يبدو في حاجة ماسّة للتساوق والتكامل بين هذين الجانبين، فأبى سبيل ركب أركون ليدلّل على صحّة نقده؟

لقد حظي البحث التطبيقي بمكانة محترمة في قراءة أركون، وكان تعويله على دراستين استشراقيتين مدخلاً مهمّاً للدلالة على صحّة المطاعن التي عرضها هما:

الدراسة الأولى: لبرنارد لويس^(٥) حول «الدولة والفرد في المجتمع الإسلامي»، كانت مهمّة للكشف عن هذه المحدوديّة، والقصور الذي رافق مضامين الخطاب الاستشراقي في الانفتاح على مناهج جديدة، ولقد أفرزت قراءة أركون لهذا العمل الاهتمام إلى نقيصتين:

الأولى: محافظة لويس على تقمّص هيئة المراقب الخارجي، أي إنّه يقف مجرد شاهد لوقائع وأحداث اجتماعية وتاريخية من ناحية. ويُججم عن الدخول في عمق الظاهرة والوضع المدروسين ومقاسمة أصحابه أوجه إكراهاته وإرهاصاته من ناحية أخرى.

الثانية: اكتفاء لويس بالنقل الخطّي «البارد» لاعتقادات المسلمين وممارساتهم.

إنّ هذا النوع من البحوث، وهذه المناهج المعتمدة تعطلّ إنتاج المعرفة واكتشاف

(٥) انتقد إدوارد سعيد كثيراً برنارد لويس، ولمزيد من التوسّع راجع كتابه: الاستشراق، المعرفة، السلطة الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت - لبنان: مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٤.

الحقائق؛ لأنها تبقى المحافظة على أطر معينة ينبغي تجاوزها ومن أهمها:

أولاً: الاستمرار في تبني «الطريقة السكونية» وعدم الخوض في المسائل المثيرة للجدل أو المفعمة بالحساسية، وهذا ضرب من ترسيخ القناعات القائمة على مبادئ شمولية وكلية مثالية.

ثانياً: الاستمرار في ترسيخ مفاهيم ثابتة لا تتغير مثل مفهوم الكفاءات المؤهلة لتأويل هذا القانون... وغيرها. وهذا ضرب من ترسيخ اللامفكر فيه وتثبيته، وهذا ما يتعارض مع غائية تحصيل المعرفة دون معوقات أو الإحجام عن ملامسة وتحسس مواضيع معينة باسم «القداسة».

إن هذه الأطر وغيرها، تقود ضرورة إلى تجميد الفكر البشري وسجنه في نوع من الفلسفة الماهياتية والتولوجيا الدوغمائية على حدّ عبارة أركون. ولهذا الأسباب مجتمعة يقوى الرفض الأركوني لهذه الأنماط والتشكلات التي تتعقب خطوات هذه المقاربات؛ لأنّ معالجة مثل هذه المسائل المتصلة بالفرد والدولة وغيرها من المسائل في المجتمع الإسلامي تستوجب شرطين أساسيين هما:

الأول: ضرورة تفكيك التصوّرات العقلية التي اعتبرت عبر التاريخ مفاهيم اعتقادية لا يمكن النيل منها؛ لأنّ هذه الصيغة كفيّلة بتحقيق التجاوز المطلوب لأسلوب التاريخ التقليدي، وكفيّلة أيضاً بفتح الأبواب لتطبيق مكتسبات الفكر المعاصر ومناهجه في المجال العربي الإسلامي. إنّ هذه الرؤية التفكيكية للتصوّرات القديمة المترسبة تاريخياً والتي خلفها الماضي مطلب ضروري نحو إعادة التفكير من جديد في بعض المفاهيم ذات الصلة بالسيادة العليا التبريرية وبالسلطات السياسية في كلّ مجتمع إنساني.

الثاني: أنّ مشكلة الفرد والدولة في المجتمع الإسلامي لا يمكن معالجتها إلاّ في إطار جدلية قوى الأقليات والأغلبية في كلّ فضاء اجتماعي - سياسي^(٦).

الدراسة الثانية: هي عبارة عن مجموعة من البحوث أنجزها بعض المستشرقين وقد وضعت تحت عنوان جامع «حياة النبي محمد»^(٧) ولعلّ أهمّ نقاط الالتقاء بين هذه الدراسات هي التمسك بالمنهجية نفسها القائمة على البحث عن المصادر الأصول وضبط سلسلة الناقلين (الإسناد) واختزال الحقيقة التاريخية في مجرد جرد للوقائع والتسلسل الزمني الدقيق لتتوصل أخيراً إلى التمييز بين ثلاث طبقات من التراث: الأولى، تحتوي على مادة

(٦) راجع، محمد أركون، مصدر سابق.

(٧) المرجع السابق، ص ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

تاريخية جديرة بالتصديق. والثانية، مليئة بالأساطير المتنوعة. والثالثة، ذات اتجاه سياسي وعقائدي.

ولعلّ المشكل الذي يظلّ قائماً - ووقع تغييره في هذه الدراسات - كيف يمكن الجمع بين الحقيقة التاريخية التي تكتب، والكلية التاريخية المعيشة من قبل الذوات الاجتماعية؟ إنّ هذه الأمثلة من الدراسات مجتمعة تدلّ على جملة من الحقائق والاستنتاجات:

أولاً: إنّ النقد الاستشراقي لم يفعل إلاّ أن زاد من خطورة المنهجية الإيانية الشكلية عند المسلمين وتفاقمها سوءاً ضمن الاتجاه الأكثر فيلولوجية وتاريخية. ورغم هذا لا ينفي أركون أهمية تتبّع الأحداث من حيث التسلسل التاريخي لأنّه يكشف عن عملية تطورها ويحدّد السياقات التي انبثقت بها سلسلة الأحاديث النبوية، وتحديد الطريقة التي مارست بها دورها وسلطتها التشريعية.

ثانياً: إنّ المنهجية الفيلولوجية^(٨) تبعثر الظواهر المتحرّكة والمعقّدة وتجعلها جامدة وساكنة، ذلك أنّ الفيلولوجيا أو علم النصوص القديمة يُعنى بدراسة النصوص اللغوية دراسة تاريخية مقارنة لتحصيل جانب من الفهم والاستعانة به في دراسة الفروع الأخرى التي يبحث عنها علم اللّغة.

ومن المفيد القول في هذا المقام: إنّ ثمة تداخل في الضبط المصطلحي والدلالي لكلّ من الفيلولوجيا وعلم اللّغة؛ ذلك أنّ المجال المعرفي للفيلولوجيا مختصّ أولاً في فكّ الرموز القديمة والانشغال بالآثار، ومهتمّ ثانياً بتحقيق النصوص والمخطوطات بغية نشرها. في حين أنّ علم اللّغة نعني به أساساً دراسة النصوص والمخطوطات من خلال الجوانب اللغوية.

ورغم هذا التمييز يجب الإقرار بالترابط الوثيق بين الباحثين حيث لا يُمكن لعلم اللّغة أن يستغني عن الفيلولوجيا لأنّ مصادر علم اللّغة هي أساساً النصوص اللغوية، وكذا الحال بالنسبة لعلم الفيلولوجيا الذي لا يُمكنه أيضاً الاستغناء عن مُنجزات علم اللّغة لأنّه مُعتمده الرئيس وعُدته التي يتوسّل بها في دراسة النصوص وتحليلها.

إنّ ما رآه أركون أنّ من أهمّ مرتكزات هذا التحليل (فقه اللّغة) التركيز على أحاديّة

(٨) انظر:

Philologie: 1 étude d'une langue ou d'une famille de langues, fondés sur l'analyse critique des textes, 2, établissement ou étude critique de textes par la comparaison des manuscrits ou des éditions par l'histoire. Le Petit Larousse, 2007, p.814.

معنى النصّ وأصله الإيمولوجي، وهذا المنحى يجعل للنصّ معنى واحداً. ويرى أركون أنّ هذا المنهج يمارس ضغطاً مزدوجاً، فهو يرفض الأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحرّيفات والتصورات الخياليّة التي يتصوّرُها المخيال الجمعي، والتي تضعف من المضامين الحقيقيّة لكل وجود اجتماعي وآليات إنتاجه للمعنى والحقيقة من جهة.

كما أنّ هذا المنهج ينتقي الوقائع التي يمكن السيطرة عليها وتحديد زمني صحيح لها، وبذلك فهي لا تشكّل حقيقة تاريخية عقلانية لأنّها مقطوعة عن الحقيقة المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين، من جهة أخرى.

ثالثاً: إن الممارسة العلميّة الاستشراقية مالت إلى تغييب المراجعة النقدية التي لا بدّ منها من أجل تحليل الخطابات التي تمحورت حول الظاهرة الإسلاميّة منذ بداياتها، وبذلك عزّزت مكانة الخطاب الإسلامي الذي رسّخ طيلة قرون عديدة مسائل يقبل التفكير فيها وأخرى لا يقبل التفكير فيها.

□ ثانيًا: النقد الأركوني للاستشراق بين الأهليّة والقصور

نسعى في هذا المبحث الثاني إلى توضيح وجهين متقابلين في عمليّة النقد التي خصّصها أركون لبعض الدراسات الاستشراقية، فعرضنا في المطلب الأوّل الوجه الإيجابي لعمليّة المراجعة التي قام بها للفكر الاستشراقي في مستويها النظري والتطبيقي، وبينّا في المطلب الثاني ملامح القصور والمحدوديّة في هذه القراءة النقدية.

١ - في أهليّة البدائل والحلول التي يقترحها أركون

لا يخفى على الباحث أنّ التيارات والدراسات الاستشراقية ولدت منظومة فكرية تتلاقى أحياناً وتتنافر أحياناً أخرى، وهذه الوضعية مرتبهة بالحيثيات المنتجة لها، والطرائق الناظمة لها على مستوى كميّات التناول، وعلى مستوى الآليات والمناهج المعتمدة للنظر في المشاغل وتدارسها.

إنّ هذا الخطاب يظلّ محافظاً على هذه الخصلة وهذا الميسم ما دامت دراسة الظواهر والقضايا محافظة على المثلث العلائقي المرتكز على الباحث الناظر في ثقافة الآخر من جهة، ونوع الثقافة المدروسة من جهة ثانية، وتدخّل العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من جهة ثالثة.

إنّ تداخل هذه العوامل وتشابكها الواحد مع الآخر يسهم في تحديد نوع الخطاب وتوجيهه، وفي هذا السياق العام تنتزل المقترحات والحلول التي استساغها أركون والسؤال

المطروح: هل إن هذه البدائل تمثل مشروع إعادة صياغة للخطاب الاستشراقي، أم مشروعاً بديلاً ينفي الأول ويؤسس لآخر جديد ومستحدث؟

إنّ اللّافت للنظر أنّ أركون لا يدحض الفكر الاستشراقي، ولا يدعو إلى تجاوزه، بالرغم من الإقرار الضمني لدى بعض الباحثين^(٩) بموقعه التراجعي حين يقارن مع العلوم الإنسانية الأخرى. ولكن الموقف الأركوني يؤصّل لاستمرارية الخطاب الاستشراقي، مع الدعوة الملحة لمراجعتها حتى يستوفي درجة العلميّة والموضوعية.

وإنّ هذه المراجعة لا بدّ أن تأخذ بعين الاعتبار بعض التوصيات، منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي:

الجانب النظري: يقوم هذا الجانب على جملة من المقومّات أهمّها:

أولاً: إنّ الاهتمام الأساسي والأوّل ينبغي أن يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكّل بنيته المشتركة، وهنا يلزم التمييز بين مرحلة النقل الشفهي وبين تلك المرحلة التالية التي تشكّلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كلّ واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرّت وعاشت حتى هذا اليوم، وإنّ التمييز بين المرحلة الشفاهية والمرحلة الكتابيّة^(١٠) يتجاوب مع التحليل الأنثروبولوجي الذي يحلّل التنافس بين العقل الشفهي والعقل الكتابي^(١١).

ثانياً: ضرورة التمييز بين المنهج النقدي الجذري الذي يتجاوز كلّ الخصوصيات الثقافية، والملغي لكلّ الترسّبات الأيديولوجية، وبين المنهج الفيلولوجي التاريخي الذي يثير الشكوك الكثيرة إزاء التراث الذي وصلنا ويحطّ من قيمته العلميّة، وهذا من شأنه أن يعرقل المسعى الطموح والإيجابي لإعادة التفكير بنموذج العمل التاريخي الباحث في الثقافة العربية والإسلامية

الجانب العملي: يقوم هذا الجانب أيضاً على جملة من المقومّات أهمّها:

أولاً: ضرورة إعادة قراءة التاريخ عن طريق التوسّل بالتحليل الأنثروبولوجي الذي يقوّي ويوسّع نتائج التقصي التاريخي والدراسة التاريخية، لأنّ المعروف «أنّ الأنثروبولوجيا تشكّل منهجاً يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب، وذلك بهدف تقديم فهم

(٩) إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(١٠) لمزيد التوسع بشكل عام راجع: والتر أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة: حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٨٦ / ١٩٩٤.

(١١) راجع: محمد أركون، مرجع سابق، ص ٢٠.

متكامل ومتربط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري في الماضي والحاضر، ومن ثمّ يكون لديها القدرة على استقراء أنماط الحياة المستقبلية»^(١٢).

واللافت أنّ أركون يتغاضى عن التباين بين المدارس الأنثروبولوجية والتنويعات أو التفريعات المتعلقة بالمعرفة الدينية، الاجتماعية... ليركّز على الفاعلية الإجرائية لهذا المنهج أكثر من البحث عن الإجرائية الماهيائية أو الاصطلاحية، إنّ البحث عن الغائية النفعية لهذا المنهج هي التي توجّه فكر أركون أكثر من أيّ شيء آخر.

ثانياً: لا بدّ من التوجّه نحو العقل والتعويل عليه لتقصي مسارات كلّ أنماط المجتمعات المعروفة حتى لحظتنا الراهنة، واستثمار تجاربها واكتشافاتها وأخذ العبرة من إخفاقاتها، وهذا التقصي يقترن بحركتين:

١- إعادة دمج كلّ الجهاز المفهومي والتاريخيّات المجتزأة في تاريخية واحدة، ومن ثمّ نحدّد لها وظائفها الأيديولوجية الأولى وقصورها الفلسفي وأخطائها الكبيرة.

٢- مرتبطة بسابقتها، تتعلّق بمشروع تفكيك التراث لتحقيق وتحصيل فهم أفضل للماضي من ناحية، وإرساء قواعد صلبة وأسس متينة لمنهج فكري وممارسة تاريخية أكثر التصاقاً وتعايشاً مع الواقع الحقيقي من ناحية أخرى.

إنّ اقتران هاتين الحركتين -التخليّ عن الوظيفة الأيديولوجية والتمسك بمشروع تفكيك التراث- من شأنه أن يحرّر الفكر الباحث في الثقافة الإسلامية ويدفعه إلى إعادة إنتاج نفسه متمسكاً في الآن ذاته بمنهجية التعقلن والعقلنة حسب عبارة أركون، وتطبيقها على كافة الحقول والمعارف المرتبطة بالمجال العربي -الإسلامي.

إنّ هذه المقومات ضمن الجانب العملي تشكّل مجتمعة لبنات الفكر العلمي الذي ينشده أركون، وتشكّل أيضاً موقفاً منفتحاً تجاه المعرفة والممارسة، إنّ هذا التوجّه لا يعني أنّ الفكر أو المعرفة ينبغي أن تلتزم بمقتضيات الممارسة دائماً إمّا لتوجيهها وإرشادها، وإمّا للاستفادة بها، إنّ تحصيل المعرفة بمثابة الجهد الديناميكي المستقلّ عن كلّ غاية أو منفعة فورية^(١٣).

إنّ هذه اللبّات تشكّل أسساً لاستراتيجية مستحدثة، منسّقة ومنفتحة كما قال أركون لإعادة استكشاف ودراسة الفكر والثقافة العربية -الإسلامية بعدما أعلنت المناهج

(١٢) انظر: حسين فهم، قصّة الأنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٩٨ / ١٩٨٦، ص ١٨-١٩.

(١٣) المرجع السابق.

السابقة إفلاسها، فلا المقاربة الفلولوجية، ولا المقاربة التاريخية، ولا المقاربة التمجيدية... ولا غيرها استطاعت التملّص من الفرضيات الأيديولوجية والمغالطات وتحصيل المعرفة العلمية الدقيقة.

إنّ أركون لا يسقط الخطاب الاستشراقي ويستبدله بخطاب آخر أو يتخلّى عنه، وإنّما يحاول توجيهه توجيهاً مستحدثاً ويرسم له الطرائق، ويجدّد له الآليات اللازمة بغية تحقيق العلمية والدقة المعرفية، بعدما عجزت الخطابات الاستشراقية القديمة على بلوغ هذه الغايات، لذلك كانت عبارة عن مبادرات فوضوية مبعثرة ومعزولة تتسم بالتركرارية، ومحمّلة بأغراض ونوايا غير علمية^(١٤).

لقد آن الأوان لأنّ يجدّد الخطاب الاستشراقي نفسه، ومن هنا يكون لزاماً عليه أن ينخرط في هذه الاستراتيجية المستحدثة والمتغيرة والمنفتحة على الفكر العلمي الجديد، حتى يتحرّر من رواسب الحدود الاستيمائية والأبستيمولوجية المسجون فيها منذ عقود.

٢- في طرافة التجربة النقدية ومحدوديتها

لسنا نجحد الجهود التي قدّمها أركون في قراءته للفكر الاستشراقي، ولسنا نخفي أيضاً احترازنا إزاء البدائل والحلول الناهضة بمشروع تحديتي للفكر الاستشراقي وفق استراتيجية معينة، كئنا قد أبنّا مقوماتها وأسسها فيما تقدّم من بحثنا. وهذا الاحتراز متأتّ من بعض العوائق التي يمكن أن تعيق هذا الترقّي المعرفي في طرح المسائل والظواهر المدروسة، ويمكن أن يحملها البعض محمل الجدّ، ويمكن أن يحملها البعض الآخر محمل التخمينات والفرضيات من أجل الثرثرة والاجترار.

لسنا نودّ تقنين هذه الاعتراضات وتعميمها بشكل يتلبّس فيه مقتضى الواجب النقدي مع مقتضى التعقيب على الآراء، إنّ المهّم من كلّ هذا الانخراط في ثقافة محاورة الآخر، وتطرح وجهات النظر مع مراعاة خاصية الثمين أو إبراز الحدود.

فنقول أولاً، إنّ الدعوة الملحة للانفتاح على المنهج الأثروبولوجي كما نادى بذلك أركون تشكّلت كردّة فعل على المنهج الفلولوجي وقصوره عن تحصيل المعرفة المرجوة. والحقيقة أنّ هذه الدعوة لم تكن دعوة ريادية نادى بها أركون قبل غيره بل ثمة من سبقه من بعض المفكرين العرب.

كما طالب بها بعض المستشرقين فكتاب يوهان فايان FABIAN «الزمن والآخر:

(١٤) محمد أركون، مصدر سابق. ص ٢٦٢.

كيف تصنع الأنثروبولوجيا موضوعها» - ١٩٨٣ - يعدّ عملاً فريداً من نوعه وبالغ الأهمية في آن معاً، إنَّ جهد فايان الجدّي لإعادة توجيه انتباه الأنثروبولوجيا نحو التناقضات الواقعة في الزمن والسلطة، والتطوّر الأثنوغرافي، وموضوعه المؤسّس هو جهد مرموق أيضاً^(١٥).

كما تنبّه مكسيم رودنسون إلى أنّ المهّدّ بالزوال هو سيطرة الفيلولوجيا وليس نهاية الاستشراق؛ لأنّ الزيادة الكبيرة في المعلومات، بالإضافة إلى أدوات البحث وتقدّم طرق الدراسة، أصبحت تمكّن الباحث من تجاوز المرحلة الفيلولوجية لذلك أصبح الربط بين العلوم الاجتماعية والدراسات الناطرة في الثقافة والفكر الإسلاميين حاجة لا مفرّ منها الآن ومطلباً مشروعاً^(١٦).

ولكن السؤال الذي يظلّ قائماً: هل باستطاعة هذه الطرائق المستحدثة والتوسّل بالمنهج الأنثروبولوجي أن يحقّق المعرفة العلمية المتقدمة للأيديولوجيا؟ وإن سلّمنا بعلمية المنهج الأنثروبولوجي هل نحن بحاجة إلى مناهج لإعادة قراءة التراث أم استحداث حلول ومخارج لمواكبة الحدّاتة؟

ثانياً: إنّ الدعوة إلى إنشاء مخيال جماعي، وبلورة منهج مستحدث يقوم على استراتيجية معيّنة تجعل من تحقيق المعرفة هدفاً رئيساً لها، مطمح مشروع ولكن التساؤلات الجوهرية: من هو الدارس؟ ومن هو الآخر المدروس؟ وما هي كيفية الدراسة؟ وما هي الغاية من الدراسة؟.

إنّ العلاقة بين الثقافات هي علاقة غير متكافئة وتقوم على الممايزة والتناقضات، وهذه مسائل يصعب تجاوزها أو إخفاؤها. إنّ الذي يحرك هواجس الممارسة الاجتماعية وتمثّلاتها هي النزعة إلى التفاخر الفوقي الذي يتنامى بصفة ملحوظة، ورغبة الشعوب الممتلكة للقوّة والإرادة في اختراق الآخر لأغراض سياسية واقتصادية.

ونقول أخيراً: إنّ بناء استراتيجية المعرفة الكلية والكونية القائمة على إفراغ الديانات من بعض فروقاتها التمييزيّة المتصلة بعوامل الغريب والعجيب والأسطورة والخرافة والشخصيات الفوق إنسانية والمتعالية... والتي تمثّل حقيقة أسس مقوماتها، وسرّ تميّزها واستمراريتها، إنّ هذا الإفراغ يبدو في اعتقادنا مطلباً يصعب تحقّقه لأسباب متعدّدة من بينها: أوّلاً: هناك ثوابت ودعائم مركزية متّصلة بالبعد العقائدي والشعائري والإيماني... تميّز

(١٥) إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص ٤٠.

(١٦) شاخت، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس، إحسان صدقي العمدة، محمد زهير السمهوري، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، ص. ٩٢-٩٣، سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٣٣ / ١٩٩٠، ص ٩٢-٩٣.

كلّ ديانة عن نظيرتها، رغم سعي البعض إلى ردم الفجوة بين هذه الديانات، والمناداة بضرورة الحوار والتقارب بين الأديان والحضارات، ولكنّ هذا المطلب يبقى في مستوى التنظير ولم يلامس مرحلة التطبيق رغم المحاولات المتعثّرة والبطيئة لبعض الداعمين لهذا المنحى^(١٧).

ثانياً: إنّ تجاوز الدين لتحقيق المصالحة بين الشعوب سعي محفوف بالهزات؛ لأنّ مفهوم العصبية والعرق ما زال رائجاً، ولأنّ الدين يكتسب بعداً عقائدياً ووجدانياً وثقافياً مترسّخاً تاريخياً في الضمير الجمعي الإنساني وإن أخذ تشكيلات متعدّدة ومتنوّعة طيلة مساره التاريخي «أزلية الدين متجذّرة في أزلية ما هو مقدّس في الوجدان الإنساني، من الصعب حسب الدلائل إلّا أن نلاحظ السهولة التي يحوّل بها - أولئك الذين يتخلّون عن القيم والمعتقدات المقدّسة - بعض القيم الأخرى من سياسية واقتصادية وعملية، من مجرد قيم لها أهمّيتها الاختبارية أو النفعيّة إلى قيم ليست أقلّ قدسيّة من التي هجرها، حتى وإن لم تدخل في صلب الآلهة أو الأرواح فوق الطبيعية»^(١٨).

إنّ هذه الملاحظات المقتضية تتماشى مع ما أثبتته الفكر البشري في مجال تحصيل المعرفة، والحقيقة، أنّه سعي متواصل دون هوادة أو استكانة رغم المعوّقات والمخاطر الحافة بهذه المهمة المتأصلة في الضمير البشري، والمرحلة تاريخياً في فضاءات ثقافية وحضارية متعدّدة. وهذه الديمومة تتجدّد باستمرار تماشياً مع المستجدات والطرائق البحثية المتجدّدة.

ولكنّ هذه الصيرورة لا تمنعنا من «الإثبات» بأنّ معرفة الآخر واستكشافه تتضمّن معاني ودلالات متعدّدة ومتغيّرة؛ لأنّها إنجاز تداخل في نظمه فواعل ثلاثة لا بدّ أن تراعى كلّها وتأخذ بعين الاعتبار: أوّلها، منشئ المعرفة، والسياق الذي أنتجت فيه. ثانيها، اعتبار المعرفة بكونها اجتهاداً فكرياً وعقلياً تحرّكه هواجس متعدّدة من أجل تأصيل غايات وأهداف معينة. وثالثها، القارئ المتقبّل للمعرفة باعتباره ذاتاً له كفاءاته في التأويل والفهم والتفسير...

والسؤال الملحّ: هل إنّ هذه الاستراتيجية الجديدة التي استحدثها أركان للخطاب الاستشراقي، ليجدّد نفسه قادرة على تحقيق المعرفة المأمولة وقادرة على أن تستوفي الحقيقة الكلية للطواهر الثقافية المدروسة وإقصاء تدخّل الأيديولوجيا؟

(١٧) لمزيد التوسع راجع بشكل عام: أليكس جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة: خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢١٥ / ١٩٩٦.

(١٨) راجع: روبرت نيسبت، علم الاجتماع، ترجمة: جريس خوري، لبنان: منشورات دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٢٤١.

□ الخاتمة

إنّ الدرس النقديّ الذي خصّه محمد أركون للدراسات الاستشراقية حرّكته نزعتان رئيسيتان: أولاهما غلبت عليها الاحتفائية بأثر الاستشراق ودوره الرئيس في تطوير الخطاب الفكري في الثقافة العربية، وثانيهما متجذرة في أدبيات السّجال النقدي من أجل بيان النّقائص، وتوجيه النظر إلى طرائق جديدة في طرق الدراسة، والمعالجة للتوصّل إلى مخرجات لها من الفاعلية الإجرائية والمعرفة الشيء الكثير.

ونحن نعتقد أنّ هذا الدرس الأركوني لم يكن مقالة إلغاء وتهميش ودحض للخطاب الاستشراقي، بقدر ما كانت دعوةً غاية منها تنبيه الفاعلين والمهتمين بهذا المجال إلى إعادة النظر في الطرائق والمناهج المعتمدة في دراساتهم، فالرفض الأركوني للاستشراق كان منطلقه منهجيّ بالأساس وهو ما أنتج تبعاً قُصوراً معرفياً وعلمياً في النتائج التي تمّ التوصل إليها اعتماداً على المنهج الفيلولوجي.

إنّ الرأي عند أركون هو إعطاء الأولوية المطلقة للمنهج الأنثروبولوجي باعتباره ضماناً رئيسيةً لتحصيل معارف أكثر متانة وطرافة علمية، والابتعاد عن تلك النزعة الفيلولوجية التي سقطت فيها معظم الدراسات الاستشراقية والتي أفرزت بدورها آراء ومعارف تنحو نحو الدغمائية والانغلاقية.

إنّ التوسّل بالدرس الأنثروبولوجي وجعله العُدّة الرئيسية في مباشرة القضايا والإشكاليات، هو الغائية التي يبتغي أركون تحقيقها حتى تكون النتائج المستخلصة ذات جدوى علمية ومعرفية.

إنّ الفاعلية الإجرائية للدراسات الاستشراقية في واقعنا اليوم تستوجب لزماً الاستفادة المطلقة من المناهج المستحدثة لتطوير مخرجاتها ومحصلاتها، بما يحقق الإضافة النوعية في مضامينها، وينعكس إيجاباً على مضاعفة غاياتها النفعية بما يخدم الفكر ويطور نُظم اشتغاله.

إنّ هذا المقصد الذي نحا إليه أركون يبقى محموداً على علاّته، ولكنّ الرّجل تغافل صراحة عن الاختلافات الجوهرية التي تتميز بها المدارس الأنثروبولوجية فيما بينها. زد على ذلك أنّ اعتمال منهج واحد في عمليّات الدرس والنظر نراه بتواضع غير كفيل لتحصيل معرفة تدعي الموضوعية في نتائجها، فكلّما تعدّدت مداخل النظر كلّما اقتربنا من تحصيل جهة نظر أكثر شمولية وإحاطة بالموضوع المدروس.

إنّ ما نراه نحن عن صواب أنّ الدرس الاستشراقي لئن لم تكن بداياته منظّمة لخدمة أهداف معيّنة، بل كانت ثمرة جهود فردية قام بها البعض شغفاً وحبّاً لاكتشاف الشرق وحضاراته، إلاّ أنّه سرعان ما وُجّهت أهدافه وغاياته بُغية إحكام السيطرة وبسط النفوذ الفكري والسياسي والاقتصادي، تزامناً مع امتداد النفوذ الاستعماري، ومحاولة الدول المستعمرة بسط سيطرتها على المستعمرات في الشرق واستغلال ثرواتها.

ومع هذا لا يجب أن نجحد أثر حركة الاستشراق في طرق النظر والدراسة في فكرنا العربيّ اليوم، فقد مكّنت الدّارس العربيّ من آليّات اعتدّها لإعادة قراءة تراثه الفكري وتعلّقه بما يُعزّز ثقافة الانتماء إليه، رغم بعض النزاعات الدّويّة التي تملّكت البعض وهي مردودة على أصحابها.

إنّ الوعي الجمعي بضرورة استثمار المحصّلات الإيجابيّة من أيّ جهد فكري مهما كان مأتاه، مع توفر الاقتدار على التمييز بين الغثّ والسمين نراه مدخلاً لإعادة بناء وهيكلية مقدّراتنا الثقافيّة والفكريّة، ولعلنا بهذا نضع اللبنة الأولى للرؤية الاستراتيجية الحداثويّة، وهي رؤية لا تُهمّس الماضي أو تُقصيه، وإنّما تُخلّصه من طابعه الدّوغمائي ومتعلّقاته، وتكون صمّام الأمان ضدّ كلّ الظواهر المستحدثة في واقعنا اليوم، والتي باتت خطراً يُهدّد انتظامنا المجتمعيّ فكراً ووجوداً ويُقوّض أيضاً سلمنا الأهليّ.

الحوار مع الآخر.. شروطه ومعوقاته

التعصب نموذجًا

نزارى سعاد*

□ مقدمة

الإنسان وحب البقاء معركة حياة أو موت تحدّ فرض عليه الكفاح منذ أن وُجد على الأرض، وقد تمكن الإنسان باجتهاده العقلي والجسدي من تسخير الطبيعة لخدمته، فلم تتوقف طموحاته عند هذا الحد؛ لأن غريزة حب التملك والسيطرة والاستغلال قد تتغلب على الفطرة الإنسانية السليمة.

من هنا كانت نقطة الانعطاف في رحلة شقاء جديدة، عندما دخل الإنسان في شبكة علاقات اجتماعية الغرض منها تأمين احتياجاته، ودرء الأخطار التي يتعرض لها؛ لأن علاقة الإنسان بمجتمعه هي علاقة ديناميكية يملؤها التفاعل، ونتج عن هذا الاحتكاك أن دخل في صراع مع أخيه الإنسان.

فالملتبغ لتاريخ العلاقات الإنسانية يجدها مليئة بالتوترات والصدمات العنيفة سببها الجهل وسوء الفهم، وقد أفرزت عداوات وأحقادًا، تغلب فيها حوار القوة بدلًا من حوار العقل، ولغة الدم والتجريح على الإصغاء، هذا

* تحضر دكتوراه تخصص علم اجتماع، جامعة ٠٨ ماي ١٩٤٥، قالمة - الجزائر، البريد الإلكتروني: snezzari@ymail.com

لا يعني أن تاريخ العلاقات الإنسانية كله أسود، بل ساد العالم فترات من السلم والإخاء نتيجة للتقارب الإيجابي بين الشعوب.

لكن أكثر ما كان يتحكم في تصرفات وسلوكيات الإنسان مرة نحو الخير ومرة نحو الشر، هو الإنسان نفسه وما أنتجه من أفكار باسم العلم والمعرفة، التي يرى فيها المفكر الألماني هابرماس أنها تتشكل تبعًا للمصالح التي تبلورت من أجلها، وبسببها عرفت البشرية سلسلة من الصراعات الداخلية والخارجية لا زالت لحد الآن تؤرق العالم، نتيجة لأفكار هدامة ومفاهيم ملغومة بالأيديولوجيات والحسابات السياسية والاقتصادية وكذلك الدينية... إلخ. لهذا فقد أصبحت إشكالية العلاقة مع الآخر، محورًا أساسيًا في أبحاث ودراسات العلماء والباحثين في الشأنين الحضاري والديني، محاولين الكشف عن طبيعة هذه العلاقة.

وفي ظل المتغيرات العالمية الجديدة بعد سقوط المرجعيات الفكرية القديمة، وحدوث خلل في ميزان القوى العالمية، أدت هذه التحولات إلى رواج الكثير من المفاهيم والأطروحات منها: أطروحة نهاية التاريخ، والعولمة، وصدام الحضارات، وحوار الحضارات، وتعارف الحضارات... إلخ.

إلا أن أطروحة حوار الحضارات قد أخذت الحيز الأكبر من اهتمام الكثير من الباحثين على الصعيدين الدولي والعربي، غير أن الغرب السباق إلى طرح فكرة حوار الحضارات، استند في أول الأمر إلى الهدف الديني، حيث تم التركيز على الحوار المسيحي - الإسلامي، ثم ظهر في المجالين السياسي والاقتصادي في صيغة الحوار الأوروبي - العربي، وحوار الشمال جنوب.

لكن المصطلح الأكثر تداولًا على صعيد السجال الفكري العالمي والعربي، هو حوار الحضارات، حيث تميزت الساحة الفكرية بالعديد من النشاطات من مؤتمرات وندوات وكتابات صحفية، في دلالة على أهمية هذا الطرح وضرورته في الوقت الراهن، خاصة وأن والعالم يعيش حالة من الغليان في ظل تعدد أزماته ومشكلاته، وتأكدت هذه القضية إثر الظروف التي أعقبت نهاية الحرب الباردة وصدور أطروحة صدام الحضارات.

وبالرجوع إلى التراث الإسلامي نجد أن فكرة الحوار وُجدت قبل وجود الإنسان، وكشف عن ذلك القرآن الكريم في حوار المولى عز وجل مع إبليس الرجيم، عندما خلق آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ، قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ، قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾^(١).

(١) سورة ص، الآيات: ٧٥-٧٧.

وفي ظل هذه الظروف المساوية التي عرفتھا البشرية، فرض الحوار نفسه كضرورة ملحة لحل النزاعات المستمرة، فالكل مدعو إلى سماع بعضهم بعضاً، ليعرف كل طرف ما عند الآخر، إذا أرادوا البقاء في عالم يسوده السلم والأمان، والانتصار لروح الإنسانية والتسامح بدلاً من العصبية التي لا تؤدي إلاً للفرقة ونشر روح العداة والكراهية، ومن ثم إلى تدمير القيم الإنسانية، وسلب الأمن والاستقرار في المجتمع.

لكن الملاحظ على المستوى الدولي والعربي أن أزمة الحوار تعد شائكة ومتشابكة، وما تعانيه المجتمعات من اضطرابات في هذه الفترة بالذات للدليل واضح على عمق الأزمة، حيث نفتقد لثقافة الحوار على كل المستويات، والملفت للنظر والانزعاج أننا نفتقد لثقافة الحوار على مستوى أفراد النخبة.

التعصب الذي كان وما زال داءً ومرصاً، إنه الخطر الداهم، ومن هنا تأتي أهمية الكشف عن هذا الورم الخبيث من أجل استئصاله وحماية جسد المجتمعات من آثاره المدمرة، وقد أصبح ظاهرة متفشية الأمر الذي أدى إلى ظهور صراعات مختلفة بين الناس، فازدادت الأحقاد واتسعت الفجوة بينهم، وكانت مصدرًا لتعاسة البشر وحاجزا للتفاهم والتقارب.

وما يعرفه العالم اليوم من حروب وصراعات تكاد تفتك بحياة الإنسانية جمعاء، للدليل واضح على أن التعصب أصبح يشكّل خطراً، ما يستدعي منا كباحثين أن نركز جهودنا لدراسته، ومحاولين بذلك معرفة العوامل التي أدت إلى نشي هذه الظاهرة الخطيرة.

انطلاقاً من المعطيات المذكورة تطرح التساؤلات الآتية:

- هل يمكن أن يتحقق الحوار في ظل الاختلافات الجوهرية بين الأنا والآخر؟
- ما هي معوقات الحوار مع الآخر؟
- كيف يؤثر التعصب في تحديد طبيعة العلاقة مع الآخر؟
- كيف نعيد لثقافة الحوار بعدها الحضاري والإنساني؟

□ الحوار مع الآخر.. أهميته وشروطه

إن الاختلاف بين البشر مسلّمة ينطلق منها الإنسان عند التعامل مع الآخرين، فالتباين والاختلاف والتعدد سنة إلهية، لكن الاختلاف ليس بالضرورة أن يكون نزاعاً أو صراعاً، وإنما هو لتبادل المنافع والخبرات والرأي والفكر، إن الحوار يكتسب أهميته البالغة من كون الوجود الاجتماعي الإنساني لا يتحقق إلا بوجود الآخر المختلف، ومن أن الإنسان لا يحقق ذاته الإنسانية ولا ينتج المعرفة، إلا بوجود الآخر والتفاعل معه.

تكمن أيضًا أهمية الحوار في تبادل وجهات النظر بين المتحاورين كي يعرف كل محاور وجهة نظر الآخر، من أجل معرفة الحق والحقيقة أو نشر الوعي بين البشر في شتى المجالات. ورغم أهمية الحوار مع الآخر، يجب أن نعيد إحياء بُعدٍ غائب عن ثقافتنا ومعاملتنا هو بعد الحوار الداخلي بين أبناء أمتنا، إن إهمالنا هذا لجانب من ثقافتنا هو مظهر من مظاهر الإهمال التي تلف علاقتنا كلها بموروثنا الحضاري والأخلاقي، يقول محمد عمارة: «إذا كنا نريد حل مشكلاتنا والخروج بالأمة الإسلامية من النفق المظلم، فإنه لا سبيل إلى تحقيق هذا الأمل إلا بالحوار الذي نتفاعل به مع واقع الحياة، أخذًا وعطاءً».

أهداف الحوار مع الآخر

ثمة حقيقة أساسية ينبغي أن ننطلق منها لتحديد أهداف الحوار، وهي أن الحوار وسيلة موصلة للحقيقة التي تحمل في طياتها وظيفة ذات أبعاد ودلالات سامية، والحوار بهذا الأسلوب يتطلب من المحاور التسلح بالمعرفة، والإثبات بالحجة، لإيصال وتبليغ الحقيقة لمن يجاوره، ويكون هذا عن طريق النقد البناء، فالنقد يساعد على طرح رؤى وأفكار وصيغ وتساؤلات تفعل الحوار، وتدفع الجميع نحو المزيد من التدبر والتفكير، واستخدام الأدوات المعرفية قبل دحض المقولات ورد الحجج وكشف الانحرافات^(٢).

لقد آن الأوان للفكر الإسلامي المعاصر ودعاته أن يدع الانغلاق على الذات، ويخرج من قوقعته، ويجوض الحوار مع كل الأطراف المخالفة، بل حتى المعادية والحاقدة فلعل الحوار العلمي الهادئ الهادف يجعل المتردد يقتنع، والخائف يطمئن، والمتوتر يهدأ، حتى الحاقد والمعادي، قد يخفف من حقه وعدوانه^(٣).

وللحوار شروط ومبادئ ينبغي مراعاتها لإدامته وتعميم فوائده على جميع أطرافه، بما يحقق السلم والعدل والمساواة والتفاهم بينهم، وتتمثل هذه الشروط في:

١- يقوم الحوار على أساس التوازن في المصالح، فالجميع يجب أن يدرك أن الحوار مع الآخر ينطلق من مجموعة مصالح متوازنة وأنه غير خاضع لأي لون من ألوان الذل والضعف، فهذه المصالح المتوازنة هي التي تخلق مناخًا من التفاهم المشترك

٢- يتحقق الحوار حين تتكافأ أطرافه، ودون هذا التكافؤ لا يكون الحوار ناجحًا، أو

(٢) مريم آيت أحمد، جدلية الحوار قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر، ص ٤٣.

(٣) محمد شهيات، الإسلام والغرب بين إشكاليات الصراع الثقافي وأفاق الحوار المنشود مقارنة تحليلية نقدية، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الإسلامية، جامعة محمد الخامس، الرباط أكادال، المغرب، ٢٠٠٧، ص ص ٧٦-٧٨.

لا يكون إطلافاً.

٣- الاقتناع بأن الحوار هو البديل الأمثل لمواجهة التعصب بكل أشكاله والصدام والصراع.

٤- ينبغي قبول الآخر بكل ما يحمله من خصوصية حضارية وثقافية، والتحاور معه والبحث عن منهجه وفهمه^(٤).

في هذا الشأن ينبّه بعض الباحثين إلى أن معرفة شروط الحوار، هي بمثابة الأساس الذي تقوم عليه ثقافة الحوار، فتحديد هذه الشروط يدفع بالحوار إلى الأمام ويلبسه ثوب الأمان، ويحقق الأهداف المتوخاة من ثقافة الحوار^(٥).

و حين انخرط الدكتور محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإيرانية السابق في حوار الحضارات، اقترح شروطاً مهمة للحوار الحضاري وذلك ردّاً على أطروحة صدام الحضارات، من هذه الشروط:

١- أن نصت للآخر كما نتحدث إليه بالضبط، فالإنصات فضيلة علينا أن نتحلّى بها، وفي سبيل ذلك لا بد أن يبادر الإنسان إلى امتلاك لون خاص من الأخلاق وتهذيب النفس والرياضة العقلية.

٢- إحداث تغيير جذري في الأخلاق السياسية، فالتواضع والالتزام بالعهود والمساهمة الفاعلة من أهم المتطلبات الأخلاقية لتحقيق الحوار في مجال السياسة والعلاقات الدولية.

٣- لا يتحقق الحوار إلا في ظروف تتدخل في تكوينها عناصر نفسية وفلسفية وأخلاقية خاصة، ومن هنا نحتاج إلى أحكام وقناعات عامة مسبقة، لا يمكن تحقيق الحوار في مضمونه الدقيق دونها أبداً.

٤- التكافؤ في الاستحقاق، رغم أن التسامح ضروري لتحقيق المراحل الأولية للحوار، إلا أن علينا إدراك أن ثمة بنى شاسعة بين ما دعت إليه مرحلة الحداثة من صبر وتحمل سلبين، والتكافل أو التعاون الإيجابي الذي تدعو إليه ديانات الشرق وفلسفاته.

٥- ظلت الإنسانية تسعى على مر العصور إلى تحقيق السلام، فالإنسان يتجنب في حد ذاته مستويات الصراع والصدام، ويميل نحو السلام القائم على العدل، وتوفير

(٤) شروط الحوار المثمر بين الثقافات والحضارات، أعمال الملتقى الدولي، الجزء الأول، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر، المنعقد في: ٢٤-٢٦ مارس ٢٠٠٣ بالجزائر، ص ٤١٣.

(٥) روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، ٢٠٠٧، ص ١٠٧.

الاحترام المتبادل الذي يديه كل طرف حيال الآخر هو أساس الحوار الذي يبدأ حين يتم إلغاء ممارسة الهيمنة^(٦).

يضيف الدكتور محمد خاتمي نحن المسلمين بكل ألوان الطيف الثقافية المتعددة في دائرة الحضارة الإسلامية، لا بد لنا أن يفهم بعضنا بعضاً بصورة جيدة، كي ننأى عن التفرق والتشتت في حوارنا مع الآخر، نحن بحاجة إلى أن نعرف العالم كما هو، وان نتزود بمعطياته المدنية بأصح صورة، ونحن بحاجة إلى خيار واع مدروس كي نبتعد عن الأضرار والآثار السلبية للتقلبات العالمية السريعة، وهذا لا يتيسر إلاّ بفهم صحيح وحوار، وبمنهجية الحوار بين الثقافات والحضارات^(٧).

ويرى الباحث الجزائري عمار جيدل أن الشرط الأساسي للحوار الحضاري، هو مبدأ الحرية الذي يعتبر مطلباً لجميع أطراف الحوار، حيث لا يتم اختيار الحوار كمسلك حضاري إلاّ لمن أحس بحريته وعائشه وعاش بها، كما لا يمكن الحديث عن الحوار مع من لا يقدر في نفسه هذه القيمة (الحرية) الإنسانية السامية، ومن ثم لا يمكنه مباشرة الحوار الفاعل المؤثر في صياغة مشروع الحاضر والمستقبل^(٨).

وللحوار الحضاري الناجح شروط أخرى، قد حددها بعض الباحثين في بعض النقاط التالية:

١- تحديد المصطلحات بدقة: فلا بد للحوار الحضاري الذي يرجى منه تحقيق أهدافه، من مصطلحات واضحة ومسلمة بين المتحاورين، ليكون الحوار منصباً على أمور محددة ومتفق عليها، وهذا من أهم خطوات البحث العلمي والحوار الحضاري.

٢- البدء بنقاط الاتفاق: فعلى المتحاورين من أهل الحضارات المختلفة، أن يفتتحو نقاشهم بالبداهيات والمسلمات، فالحديث على هذا النحو من شأنه يثري الحوار، ويجعل بداياته هادئة، وهذا في حد ذاته مؤشر إيجابي على احتمالات نجاح الحوار.

٣- الاعتراف بالآخر واحترامه: لنجاح الحوار الحضاري، اعتراف كل المتحاورين بالآخر واحترامه كذلك، أما إذا كان أحد الطرفين لا يعترف بالآخر أصلاً ولا يحترمه فلا جدوى من الحوار، وهو حينئذٍ ضرب من السخرية والإهانة.

(٦) محمد خاتمي، كيف نواصل مشروع حوار الحضارات؟، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ٢٠٠٢م، ص ص ٩-١٠.

(٧) عمار جيدل، كيف نواصل مشروع حوار الحضارات، المرجع نفسه، الجزء الأول، ص ١٤٣.

(٨) عبد الله التطاوي، الحوار الثقافي مشروع التواصل والانتفاء، القاهرة - مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ص ٢٥-٢٦.

٤- معرفة الآخر بواقعية وتجرد: إن معرفة الآخر دون تهوين منه ولا تهويل له هي نصف الطريق إلى نتيجة إيجابية كانت أم سلبية، ثم إن لغة الحوار قد تختلف من حالة لأخرى ومن حين لآخر، فالحوار مع القوي المعاند غيره مع الضعيف المسلم، والحوار مع المثقف والعالم غيره مع الجاهل المكابر، ولكل منهم أسلوبه ولغته ولهجته وخطابه.

٥- توثيق المعلومات بالأدلة الواضحة الساطعة: لذا يجب أن يعزى لمناقشة الأفكار إلى مصادرها، وأن يولي الاستشهاد والاقتباس ما يستحقان من عناية، وأن يستعين بذكر الإحصائيات التي تخدم رأيه والمراجع التي اعتمد عليها في الموضوع محل البحث^(٩).

من هنا كان من الضروري عند أي حوار مع الآخر التأكد والتثبت من صحة أية مقولة تطرح للنقاش والحوار، لقد ساعدنا وبحكم اطلاعنا على بعض أدبيات هذا الموضوع (الحوار بصورة عامة والحوار الحضاري بصورة خاصة)، اتضح لنا من نتائج بعض الدراسات، أن ثقافة الحوار مع الآخر مهما كانت صفتها أو طبيعتها، تكاد تكون غائبة أو مغيبة إلى حد ما على المستوى المؤسسي، بدءاً من الأسرة الخلية الأولى لتكوين المجتمع.

وهذا رغم ما تزخر به الثقافة الإسلامية من قيم ومبادئ تدعو كلها للحوار والتسامح من أجل التعايش، لذلك نحن أمام استشكال مهم، وهو: كيف نعيد لثقافة الحوار بعدها الحضاري؟

□ كيف نعيد لثقافة الحوار بعدها الحضاري

يعتبر الحوار من أهم مميزات الثقافة العربية، التي كانت بعيدة كل البعد عن التعصب والانغلاق، فهي تتميز بدرجة انفتاح على الآخر واحترام الرأي المضاد، وحين نحتكم إلى التاريخ عبر رواياته وأخباره وشواهده، يزداد الأمر وضوحاً إزاء عدة معالم نقرأ منها: أنها ثقافة حوارية من الطراز الجيد تقبل التعددية، تنطلق من الاختلاف وتنتهي إلى التسامح والتفاهم مع الآخر.

أنها ثقافة إنسانية بدأت من الإنسان، وانتهت إليه فلم تعرف الانشغال بالأجناس، أو مولد العلماء قدر انشغالها بثقافتهم، ونشأة الفكر لديهم، ودليل هذا ما تمتع به علماء العصر العباسي مثلاً ومبدعوه من جمع رائع بين موروث البادية العربية في صفائها وبين ضجيج حضارة العباسيين وصخبها الحضاري موزعاً بين عناصر عربية ومشاركات فارسية ويونانية

(٩) معن محمود عثمان ضمرة، الحوار في القرآن الكريم، أطروحة لاستكمال درجة الماجستير في أصول الدين بكلية الدراسات العليا جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٥، ص ص ١٧٢-١٧٧.

وهندية وغيرها، لينتهي الأمر لصالح البعد الإنساني في ثقافتنا، لأنها ثقافة الحوار مع الآخر^(١٠). يمكن أن نعيد لثقافة الحوار دورها الحضاري في بناء وتنمية المجتمعات الإنسانية، انطلاقاً من ثقافتنا العربية الإسلامية التي هي في الأساس ثقافة حوار وتعايش مع الآخر، وذلك من خلال تفعيل دور المؤسسات التي تعتبر البنى الأساسية في بناء وتكوين أي مجتمع، من هذه المؤسسات:

١- العائلة وثقافة الحوار: يولد الفرد وينمو ويتربى في ثقافة وتربويًا في أحضان الأسرة التي يفترض أن تعلمه أسلوب الحياة النزيهة والشريفة مادياً ومعنوياً وسلوكياً، حيث يتفاعل مع مجموعة من الأوامر والنواهي التي تضمن له سلامة الانتساب إلى عائلته وإلى وطنه وإلى مجتمعه الكبير أي الإنسانية، فيتعلم الاحترام والحوار والتسامح، وفق قانون أخلاقي، يحترم من خلاله الآخرين ويتواصل معهم، والذين هم أيضاً مطالبون باحترامه كذات بشرية تتمتع بحقوق وعليها واجبات.

لكن الملاحظ على الأسرة العربية أنها تتميز بثقافة حوارية هرمية تقوم على أساس العمر كما تقوم على أساس الجنس، توجب عليهم الطاعة شبه المطلقة، ويتم التواصل تقليدياً بين الكبار والصغار ليس أفقياً بل عمودياً، فيتخذ من فوق إلى تحت طابع الأوامر والتبليغ وتوجيه التعليمات والتخويف والتهديد والتوبيخ والشم وتوليد الشعور بالذنب والقلق، ويقترن هذا التواصل من فوق إلى تحت بالعقاب والحرمان والغضب والصفع والإخضاع، فهذا الواقع التربوي لا يؤهل الأسرة بأن تصنع طفلاً قادراً على التفكير الحر، وعلى الحوار مع الآخر واحترامه. وحتى تستطيع العائلة مساندة الأحداث والمشاركة في بناء مجتمع إنساني متزن ونزيه، وتكوين جيل صالح لنفسه ولعائلته ولوطنه ولأبناء جنسه لا بد وأن تؤسس لنفسها ثقافة سليمة تقوم على الاحترام وحماية الفرد وحته على الجد والجدية والتعاون والمحبة والتسامح والحوار والتربية الحسنة، وتحضيرهم للمشاركة في القضايا الإنسانية الكبيرة في إطار ثقافة الحوار والتفاهم.

٢- المدرسة وثقافة الحوار: المطلوب من المدرسة أو المنظومة التربوية ككل، أن تعمل على زرع وتأسيس وتدعيم ثقافة الحوار بين الأفراد، وذلك بتبني برامج ومناهج تعليمية وتربوية نزيهة هدفها تكوين رجال الغد قادرين على التفكير والتحليل والمساءلة وفق أسس معرفية وموضوعية خالية من الأيديولوجيات المزيفة والصراعات الإثنية الضيقة، التي أصابت المنظومة التربوية والتعليمية.

(١٠) مسعود حايفي، حوار الأديان بين الواقع والحلم.. الحوار الإسلامي المسيحي تاريخه واقعه معوقاته وأفاقه، دمشق، سوريا: دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعة، ٢٠١٢، ص - ص ٢٥٤ - ٢٥١.

٣- المؤسسات الدينية وثقافة الحوار: تقوم المؤسسات الدينية بدور مهم في تأسيس ثقافة الحوار بين الناس، فالمؤكد أن الديانات السماوية التوحيدية جاءت لتخرج الإنسان من الظلمات إلى النور وتحرره من كل أنواع الظلم والاستبداد والعبودية والشر، لم تكن في يوم من الأيام لتناقض بعضها بعضاً أو ليتصارع بعضها مع بعض، ولا يمكن الحديث عن التقارب إلا إذا استطاع المتدينون تجاوز الخلافات والاختلافات الأيديولوجية الدينية التي لا تمت إلى هذه الديانات بأي صلة، فهي من وحي وإبداع المتطرفين الذين انحرفوا عن الفعل الديني السليم وأكسبوه قيماً وأوصافاً متطرفة تكفيرية والتي تعتبر الآخر المختلف ديناً وعقيدة عدواً وكافراً.

٤- النشاط الثقافي والفني وثقافة الحوار: يتميز النشاط الثقافي بدور ريادي وأساسي في نشر وتدعيم ثقافة الحوار والتقارب بين الشعوب، وذلك وفق منهجين اثنتين:

المنهجية الأولى: تتمثل في النشاط الثقافي والفني والجمالي داخل الوطن والموجه للمواطنين أجمعين باختلاف شرائحهم الاجتماعية، حيث تسعى الهيئات والجمعيات والمؤسسات المشرفة على هذا النشاط لاختيار وبرمجة الأعمال الفنية والإبداعية والأنشطة الثقافية ذات المضامين الغنية والزاهرة بالقيم الأخلاقية والإنسانية الداعية إلى الخير وإلى المحبة وإلى الحوار، وتفادي الأعمال الفنية التي تحمل بين طياتها ما قد يجيي أو يثير النعرات الإثنية والعرقية والعصبية والعنصرية.

المنهجية الثانية: تتمثل في التبادل الثقافي بين الدول وبين الشعوب بتنظيم التظاهرات الثقافية والفنية ذات الطابع الدولي، فيتم التفاعل الثقافي الذي هو شكل من أشكال الحوار من أجل التقارب والتعاون ثقافياً وفنياً وجمالياً، ومن هذا المنطلق يصبح التفاعل بين الإنسان والآخر مقبولاً ومطلباً فكرياً.

هـ- وسائل الاتصال والإعلام وثقافة الحوار: لا يمكن لأحد أن ينكر دور وسائل الإعلام والاتصال في نشر وتدعيم ثقافة الحوار داخل الوطن الواحد وبين أبنائه أو بين الأوطان المختلفة وأبنائها المختلفين، وقد تعدّ هذه الوسائل من أنجح وأقوى الوسائل المادية والمعنوية في التقارب بين الشعوب، وخاصة مع ما تعرفه اليوم من تطورات وثورات علمية وتكنولوجية هائلة، فلم تعد تحدّها حدود مكانية أو زمانية، فالخبر أو المعلومة تسافر في زمن قياسي من شعب إلى شعب آخر.

٦- المنظمات الوطنية والدولية وثقافة الحوار: إن عددًا من المنظمات والهيئات السياسية والثقافية والعلمية، تأسست أصلاً من أجل نشر وتدعيم ثقافة السلم والسلام في العالم، والعمل من أجل فضّ النزاعات والحروب القائمة هنا وهناك بين الدول، ومساندة

الشعوب في تقرير مصيرها والحصول على الاستقلال، كما ظلت تسعى جاهدة إلى دعوة الشعوب إلى التآخي والاحترام والتقارب والتعايش السلمي

لقد أحست هذه المنظمات بأن الحوار والتحاور أصبح ضرورة ملحة، في خضم هذا العالم الذي انتشر فيه الظلم والاستبداد والاستعباد وديكتاتوريات الأنظمة السياسية التي زرعت الرعب والعنف والإرهاب بين الشعوب^(١١).

□ التعصب وإشكالية الحوار مع الآخر

سنحاول أن نسلط الضوء على التعصب باعتباره ظاهرة بحثية أصبحت تشكل خطرًا على البشرية بتعدد أنماطه وأشكاله، فهي تعد ظاهرة قديمة متجددة، حيث يعتبر ابن خلدون أول باحث شخّص الظاهرة وعلاقتها بالسلطة، وهذا ما سنعرفه لاحقًا.

تحليل وتحديد مفهوم التعصب

حظي مفهوم التعصب باهتمام الكثير من العلماء والباحثين في ميادين متعددة: كالفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس وعلم النفس الاجتماعي، فاعتبروه ظاهرة بشرية خالصة تنتمي إلى مجال العلاقة بين إنسان وإنسان، ويمكن أن يعالج بمناهج وأساليب متعددة، تبعًا للزاوية التي نتأمله منها، ففي استطاعة علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ والعلوم البيولوجية أن تسلط الضوء على ظاهرة التعصب، فمن منظور علماء النفس الاجتماعي يعرف كل من كرتش وكرتشفيلد التعصب: أنه هو تلك المعتقدات والاتجاهات المتعلقة ببعض المساوي التي يوجهها فرد أو جماعة ضد أقلية عنصرية أو قومية^(١٢).

تشير الكثير من الدراسات والبحوث في مجال علم النفس الاجتماعي إلى أن ظروف البيئة وعملية التنشئة الاجتماعية، تلعب دورًا هامًا وبارزًا في تكوين التعصب، وليس كما يتصور البعض من أنه غريزة طبيعية، فالإنسان لم يخلق متعصبًا ولكنه اكتسب هذه الخصائص من البيئة التي قامت بتنشئته وتطبيعته اجتماعيًا.

فقد أشارت بعض الدراسات إلى ارتباط أساليب التنشئة الاجتماعية الخاطئة ببعض أشكال التعصب لدى الأبناء، ويرجع علماء الاجتماع التعصب إلى المجتمع وظروفه وتقاليد

(١١) محمد سعيدي، حوار الشعوب في ظل التعايش الديني والحضاري والثقافي، مجلة الفكر المتوسطي، الصادرة عن مخبر حوار الحضارات والديانات في الحوض المتوسط، العدد الأول، ٢٠١٢، ص ٢٣-

(١٢) عبد الحافظ سلامة، علم النفس الاجتماعي، اليازوردي، الأردن، ٢٠٠٧، ص ٨٢.

وقيمه الاجتماعية وعاداته الجامدة التي لا تتلاءم مع متطلبات العصر وحاجات الإنسان المعاصر، بينما يرى علماء الاقتصاد أن أسباب التعصب تكمن في الظروف المادية والاقتصادية.

ومنه يتضح أن أسباب التعصب متشابكة ومتداخلة، وتعمل كل هذه الأسباب بدرجات متفاوتة، قد يزداد أثرها على شخص ويقل أثرها على شخص آخر، وهذه العوامل هي كالآتي:

- ١- عوامل اجتماعية واقتصادية: تتعدد العوامل الاجتماعية والاقتصادية المسببة للتعصب، وسيتم التركيز على بعض هذه العوامل التي قد يكون لها ارتباط قوي وفعال، منها:
 - الإحباط الناجم عن العوامل الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية.
 - الصراع الاجتماعي القائم بين الجماعات الاجتماعية من جانب، وبين الفرد والمجتمع من جانب آخر.
 - العوامل الخارجية التي يتعرض لها الفرد كالضغوط وعوامل الصراع والإحباط، وأيضاً الظروف الاجتماعية كالحرمان والتغير الاجتماعي، تلعب دوراً في اللجوء إلى التعصب، ومن ثم فإن التعصب ينجم عن التفاعل بين الدوافع اللاشعورية للفرد وبين الظروف الاجتماعية المحيطة به.

٢- عوامل معرفية: توصلت بعض الدراسات إلى تأثير الفروق الفردية في القدرات المعرفية والأنماط المعرفية، في القابلية العامة للتعصب، ويبدو أن انخفاض المستوى التعليمي يمكن أن يجعل الفرد أكثر قابلية للتعصب، ويمكن أن نفسر ذلك بأن التعليم قد يجعل الفرد أكثر قدرة على التفكير الناقد، ومن ثم أقل ميلاً إلى التعميمات المفرطة التي غالباً ما تقود إلى التعصب. كما أن أثر التعليم لا يقتصر فقط على مجرد تقديم المعلومات أو التعارف، ولكنه يتيح أيضاً للفرد فرصاً للتفاعل مع أفراد من جماعات مختلفة أو ذوي خلفيات متنوعة، ومن خلال هذه المعلومات والخبرات، فإن الفرد قد يعيد تقييم اتجاهاته ومعتقداته، ومن هنا تأكيد المهتمين على ضرورة تهيئة فرص التعليم للجميع^(١٣).

٣- عوامل أسرية: تعتبر الأسرة من أهم المؤسسات التربوية والاجتماعية التي مازالت تحتفظ بدورها الحيوي في عملية التعليم والتعلم، رغم التغيرات المتلاحقة التي طرأت عليها والتي لم تقلل من شأنها ودورها الفعال في وظيفتها، وللأسرة وظيفة اجتماعية هامة في حياة أبنائها تنعكس آثارها في حياتهم المستقبلية والحاضرة، وهي النافذة التي من خلالها يرى الطفل العالم الخارجي وينطلق منها إليه.

(١٣) هاني الجزار، في أسباب التعصب نحو رؤية تكاملية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٦، ص ص ٨٥-١٠٤.

وعليه فإن التعصب تحدده المعايير والقيم الاجتماعية التي يتعلمها الأطفال من والديهم ومعلميهم وسائر مؤسسات وعوامل التنشئة الاجتماعية، ويفسر رواد نظريات التعلم الاجتماعي نشأة التعصب على أنه سلوك مكتسب من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وأن الطفل من خلال الأسرة يكتسب مثل ذلك التعصب ويستجيب طبقاً له حتى يشعر بأنه مقبول من الآخرين.

حيث أشارت نتائج العديد من الدراسات إلى وجود ارتباط بين اتجاهات الآباء العنصرية والعرقية وتلك الاتجاهات نفسها لدى الأبناء، وأن الأبوين ينقلان تلك الاتجاهات إلى الأبناء بشكل غير مباشر من خلال المحاكاة أو التقليد، فالتعصب عند الطفل ليس موروثاً ولكنه مرتبط بشكل كبير بالأسرة التي يعيش فيها، وأن الإنسان لم يخلق متعصباً ولم يخلق متحاملاً، ولكنه اكتسب ذلك السلوك من خلال عملية التطبيع الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية في البيئة التي يعيش فيها^(١٤).

٤ - عوامل مدرسية: تأتي المدرسة بعد الأسرة من حيث الأهمية في التربية والتنشئة، فالطفل في المراحل الدراسية المختلفة، يتأثر في الغالب بالجو الاجتماعي الذي يعيشه في المدرسة، لذا فإنها تعد عاملاً عظيم الأثر في تكوين الفرد العلمي والتربوي السليم، فالمدرسة لها أثرها الفعال في سلوك الأطفال وتوجهاتهم في المستقبل، كما أنه ومن خلالها نستطيع أن نكتشف عوارض الانحراف مبكراً لدى الأطفال مما يهيئ الفرصة المبكرة لعلاجها قبل استفحالها، وهذا فإن المدرسة تكون أول حقل تجريبي للطفل يمارس فيه سلوكه بعيداً عن رقابة أسرته وأقربائه».

تسهم العوامل المدرسية بشكل كبير في كثير من المشكلات السلوكية كالإدمان والتطرف، وتسهم بشكل فعال في تعليم التعصب^(١٥)، وقد يكون ذلك بأشكال مختلفة، على سبيل المثال المناهج الدراسية التي تشوّه الحقائق والتي تنطوي على اتجاهات صريحة نحو الجماعات المختلفة يمكن أن تساعد على خلق التعصب.

وهناك جملة من الوظائف يمكن أن تقوم بها المدرسة والنظام التعليمي بشكل عام كإجراءات وقائية وعلاجية فاعلة لظاهرة التعصب هي على النحو الآتي:

* مساعدة الطفل في تنمية مفهوم ذات إيجابي يقوم على فهمه لتفردّه وقيمه الذاتية.

(١٤) سعد عبد الرحمن، مشكلة التعصب والتحامل، عالم الفكر، العدد ١، المجلد ١، الكويت، ١٩٧٠، ص ١١١-١١٢.

(١٥) حامد زهران، علم النفس الاجتماعي، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٧، ص ١٧٩.

- * أن نمّي في الطفل قبول وتقدير الاختلافات في الأفراد والثقافات.
- * تعليم الطفل ضرورة أن تقوم أحكامه بشأن الأفراد والجماعات على المعلومات الدقيقة وليس وفقاً لمجموعة من القوالب النمطية.
- * مضاعفة فرص التعلّم لكل الطلاب، بعبارة أخرى ضمان تعليم عالٍ المستوى للجميع.
- * مساعدة الطفل في تنمية الفهم والاتجاهات بما يسمح له أن يتعايش بشكل طيب في عالم متعدّد العرقيات والثقافات.

٥- عوامل ثقافية: إن تأثير العوامل الثقافية في تكريس التعصب لا يقل عن العوامل السابقة، فالكثير من الأيديولوجيات العنصرية لا تستند إلى أسانيد علمية، وقد بدأت هذه الظاهرة تتسع في الانتشار مع زيادة الفقر الروحي، وافتقاد الأمن الثقافي، وطغيان المادة، والتقدم العلمي الرهيب، وزيادة حجم المعلومات، وأمام كل ذلك وجد الشباب نفسه محاصراً بعالم أفقده كثيراً من جوانبه الإنسانية، ودفّع به إلى عالم العنف بمختلف أشكاله وصوره.

وقد ينغمس الأبناء أو الشباب في برائن التطرف والتعصب أو الانحراف عندما يحاولون مسابقة تلك المتغيرات الثقافية والاجتماعية، وهو ما يسمى بالتعصب والتطرف الفكري أو الثقافي، وهناك الكثير من مقومات البيئة الخارجية تساعد وتسهم في استمرار التحامل والتعصب، ومن هذه المقومات وسائل الاتصال والتواصل المنتشرة والمتداولة كوسائل الإعلام المرئية والمسموعة والأمثال الشعبية المتداولة والفكاهات وغيرها^(١٦).

٦- عوامل عرقية: العرق (Race)، مصطلح بيولوجي، وهو عبارة عن جماعة من البشر تقوم بينهم روابط على عوامل أخرى غير العوامل الوراثية. ويطلق هذا المصطلح على نعت معين لشعب من الشعوب مثل العرق الإنكليزي أو العرق اليهودي أو العرق الفرنسي وهكذا، إذ يشير إلى اللغة المشتركة والدين والإقامة بين بعضهم بعضاً ويكرّسون الاختلافات عن الشعوب الأخرى، بهدف تأسيس عرق منفصل، وذلك عندما تفصل الحواجز التي استمرت لآلاف من السنين إحدى الجماعات عن الجماعات الأخرى. وقد سيطرت دراسات العرق لفترة طويلة على الأنثروبولوجيين، إلا أن كثير منهم كفّوا عن تصنيف الشعوب على أساس عرقي^(١٧).

(١٦) حامد جميل عطية، تأثير التعصب على تماسك البناء الاجتماعي، دراسة ميدانية للحالة العراقية، دراسة مقدمة إلى معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية للحصول على دكتوراه في العلوم الاجتماعية، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٧٦.

(١٧) حسين صخر الحاج، نظرة إلى مفهوم العرق عرق أم أثنية، مجلة تحولات، لبنان، العدد ١٥، ٢٠٠٦،

□ الخاتمة

لقد تعددت الطروحات فيما إذا كان الحوار مع الآخر ضرورة تفرضها الظروف الراهنة، أم هو خيار بالإمكان الاستغناء عنه، وهذا ما تؤكد حلقته النقاش والحوار ضمن ما يعقد من ندوات وملتقيات وطنية ودولية، وهذا دليل واضح على أهمية الموضوع وحساسيته.

وبما أن الغرب دائماً السباق إلى طرح الأفكار ونحن لا نملك إلا ردة الفعل، فردة الفعل هذه تتمثل في عرض بعض الآراء والأفكار لباحثين في هذا الموضوع، ومن بين الطروحات البارزة، ما قدمه الباحث السعودي زكي الميلاد من تصور للحوار مع الآخر، فهو يعتبره ضرورة، لكي يفهم بعضنا بعضاً، ونتعرف على وجهات نظر كل طرف من خلال منهجية سليمة للحوار، والمنهجية التي نريدها تظهر في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(١٨).

وليست مهمة الحوار إلغاء نقاط الاختلاف حتى نصل إلى اتفاق، وأن نؤسس للاختلاف على أسس علمية محكمة، ونجردها من العصبية وتحريرها من التزيف السياسي والتاريخي، فأبي تقارب من خلال الحوار، لن يتحقق دون تدارس مسائل الخلاف، والبحث عن منشئها، وكذلك ضرورة أن يخرج الحوار من إشكاليات الماضي ورواسبه والنظر إلى مصلحة الأمة في هذا التقارب، ويذهب زكي الميلاد إلى أبعد من ذلك إلى طرح رؤية جديدة لفكرة الحوار في صيغة نظرية جديدة عرفت بـ(نظرية التعارف)، حيث يرى أنه دون التعارف لا يمكن أن يحقق الحوار التقدم والتطور الذي نسعى إلى تحقيقه.

ويؤيده في هذا الرأي الدكتور هشام نشابة، في الدعوة إلى الحوار مع الآخر، مبرراً ذلك، أن البشرية لم تعد تتحمل حروباً عالمية، فأكد أن حضارة الإسلام في جوهرها حضارة حوار لا حضارة صراع.

والدعوة للحوار البناء الموضوعي هو لتحقيق التآلف والتكامل بين الحضارات، فلكل حضارة أو مجتمع خصوصية، وبفضل الثقافة والاحتكاك، تستفيد البشرية من منجزات الآخر، والأخذ بما هو إيجابي ومفيد لمجتمعنا مع مراعاة الخصوصية الثقافية، الدينية، والحضارية للمجتمعات العربية.



مدخل وتقديم

إعداد وتقديم: الدكتور العربي ميلود*

لفظ التاريخ مشتق من الكلمة اللاتينية Historia الدالة في معناها على مجموع الأحداث الحاسمة التي وقعت فعلاً في الزمن الماضي، والتي تتحدد بمعرفة علّتها، وحقيقتها والأهم آثارها على الإنسانية، أما في المنظور الاجتماعي فيعدّ التاريخ مجرد ظواهر اجتماعية متعاقبة متطورة يتعذر مساره بعدمية الكيان المجتمعي وديناميكيته وفاعليته، فهو كما يرى ابن خلدون في مقدمته: خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس.. وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع.

إذا كان هذا حال الدراسة الاجتماعية التي تتعرض للوقائع التاريخية الماضية من أجل منحها تفسيراً سوسيولوجياً، فإن فلسفة التاريخ تهتم بالمعطى الاجتماعي والفكري لكل تشكّل حضاري بغية تفسيرها وتحليلها، وجعلها أرضية لاستشراف المستقبل. فالمساءلة حيال الزمن المنقضي والزمن

* أستاذ محاضر بقسم الفلسفة جامعة مستغانم، عضو مخبر الأنساق، البنيات، النماذج والممارسات في جامعة وهران، الجزائر، البريد الإلكتروني:

miloudlarbi2003@yahoo.fr

المتحرك الحاضر ليس إلا محاولة لنبش ما وراء هذين البعدين من إمكانات، والتطلع إلى ما سيحدث من مستجدات.

فوجه المساءلة حيال المستقبل يتهاهى ضمن إشكاليات الحاضر ومعطياته، ولكن يتعذر بلوغه إلا مع استيعاب دقيق للمعطيات الماضية، وهذا بالفعل ما سعت إلى تكريسها فلسفات التاريخ الكلاسيكية والمعاصرة، وهو ما سيحدد الإطار العام لفكرة التقدم التي بتنا ننشدها في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

لذا يأتي هذا الملف لي طرح مجموعة نظريات فلسفية تاريخية مختلفة جاءت نتيجة تجارب اجتماعية متعددة، سعت جميعها لأن تحقق بناء الإنسان الحضاري الذي يعايش الماضي والمستقبل في الحاضر، فكيف يمكن أن نستقرئ هذه التجارب، وأن نتكئ عليها لتحقيق نهضتنا المنشودة؟.

المقاربة الأولى في هذا الملف هي للدكتور حمادي السايح من جامعة مستغانم الجزائر، والتي خصصها لمسألة الوعي التاريخي في الثقافة العربية الإسلامية، وقد حاول تتبع مسار الشعور التاريخي لدى العرب ما قبل التاريخ، مروراً بالعصر الجاهلي منذ أن بدأت تتبلور -نوعاً ما- فكرة القمص التاريخي المبني على المشافهة والطابع الأسطوري، وصولاً إلى لحظة ظهور الإسلام الذي حقق طفرة نوعية في مجال تشكّل حس تاريخي إسلامي.

المقاربة الثانية في هذا الملف هي للأستاذ بلعالي دومة ميلود من جامعة الشلف بالجزائر، وقد تعرض لأحد أهم فلاسفة التاريخ الألمان المعاصرين فالتر بنيامين، الذي يعتبره الباحث فيلسوفاً وفناناً وناقداً أدبياً، فضلاً عن كونه مناضلاً واثراً متمرداً على ذاته وعصره، بل على تاريخ مجتمعه بأسره، إنه مفكر أدار ظهره لزمانية عصره حتى يتمكن من فهم وتفسير حقيقة معاصرته، فهماً وتفسيراً يتجاوز بهما حالة انسداد تاريخ عصره وما آل إليه من «بربرية جديدة».

جوهر المفارقة كون هذا الفيلسوف دعا للتفكير في التاريخ بطريقة مضادة للتاريخ، بمعنى أنه سعى، باسم عقلانية نقدية، إلى وضع العقل التاريخي، الأوروبي تحديداً، أمام تناقضاته الخاصة حتى يتمكن من إدراك الخطر الكامن في ذاته، وهو خطر «الخدعة التاريخية» التي ستقوده حتماً إلى تحطيم ذاته بذاته، أو كما نقول: تخريب بيته يديه.

المقاربة الثالثة للملف هي للأستاذ عطار أحمد من جامعة تلمسان بالجزائر، تعرض لمدرسة الحوليات الفرنسية التي تعتبر حلقة مهمة من حلقات الثورة الإبتيمولوجية الحديثة للكتابة التاريخية، ومع الكم القليل من البحوث حول هذه المدرسة تحتاج الساحة الثقافية

والعلمية العربية للكثير من الاطلاع على مثل هذه المدارس التاريخية، خاصة وأن التاريخ في العالم العربي ما يزال تتجاذبه الأيديولوجيا، ولم يتخلص من الأساطير السياسية التي تسجنه، كما أن التاريخ من بين أهم الميادين الدغمائية المسيجة في الساحة المعرفية، فالهدف إذاً تحريره من الأيديولوجيا والتصور العامي الساذج، أو كما سماه ابن خلدون: النقل الأعمى؛ الذي ما يزال عائقاً إبستيمولوجياً يمنع النهوض بالتاريخ كعلم.

المقاربة الرابعة لهذا الملف، هي للأستاذ قسول ثابت من جامعة بلعباس بالجزائر، الذي تعرض لأحد أهم فلاسفة التاريخ وهو هيغل الذي ارتقى بالتاريخ إلى مستوى الروح المطلقة، ففهم التطور التاريخي - حسب هيغل - هو فهم لحركة الفكر أو العقل الذي لا يكتسب قيمة إلا عندما تجسده الدولة، لهذا قال: إن التاريخ يتجسد في الدولة، وإن الدولة هي نابليون.

المقاربة الخامسة في هذا الملف، هي للأستاذ حموم لخضر من جامعة مستغانم بالجزائر، تعرض لتاريخ الأفكار لدى كل من الفيلسوفين الفرنسيين ميشال فوكو وجيل دولوز باعتبارهما ينتميان لتيار فلسفة الاختلاف، سيبين الباحث أوجه التشابه ونقاط التلاقي في نقدهما لتاريخ الفكر الكلاسيكي، سواء من حيث مرجعيتها الفكرية وروافدها الفلسفية والمناهج التي اتبعاها في ذلك، خاصة فيما يخص مفهومي الإبستيمي وصورة الفكرة.

هذه النقاط التي يمكن تلخيصها في نهلهما من فلسفة نيتشه والثورات المعرفية واللغوية والتاريخية خاصة مع مدرسة الحوليات وبروديل، والإبستيمولوجية المعاصرة، كذلك نظرتهم الجديدة للفلسفة التي تفتتح على المجالات المستجدة في ساحة الفكر، أي اللافلسفي، والهامشي والمختلف. وارتباط النسق الفلسفي لديهما بالأحداث لا بالماهيات.

هذا بالإضافة إلى منهجهما الفلسفي الذي يزاوج بين الجينولوجيا النيتشوية، والنقد الكانطي (شروط الإمكان) سواء من خلال الأركيولوجيا، وذلك لتجاوز الانسداد الذي حصل لكليهما؛ (المأزق البنيوي الذي انتهت إليه كل من الأركيولوجيا لدى فوكو والتجريبية المتعالية لدى دولوز). ليؤكد أن تاريخ الأفكار والمعارف لا يخضع فقط للقانون العام للتقدم البشري، كما أن الوعي البشري أو العقل الإنساني ليس هو المتحكم في قوانين تاريخه بمعنى من المعاني.

المقاربة السادسة في هذا الملف، هي للأستاذ العربي ميلود من جامعة مستغانم، والتي حاول فيها أن يطرح دور الأسطورة - وخصوصاً السياسية منها - في بعث تاريخ جديد

وتحديد مصير الشعوب عن طريق مجموعة من الصور الأسطورية الماضية، التي يسعى صانعوها وطارحوها إلى فرض منطقهم وبسط سيطرتهم على عقول البشر. ومن لم ينقد خلف هذه الصور الخرافية فهو متخلف أو معتوه ذهنيًا، وبالتالي فالأسطورة المعاصرة تبعث تاريخًا جديدًا بأهداف مغايرة عما طرحته الأساطير القديمة.

الوعي التاريخي في الثقافة العربية الإسلامية.. بحث في المسار والنشأة

الدكتور حمادي السايح*

إن تقدم الشعوب مرهون بلا شك باكتشاف شعورها التاريخي، فهو الذي يضعها في سياق الزمن، ويجعلها بلا ريب في مسار التاريخ، وفي أي مرحلة من التاريخ تعيش، فالشعور التاريخي هو شرط للوعي التاريخي الذي يؤهلها لإدراك مكانتها من الإعراب في العالم ورسالتها في الكون، فكيف تبلورت هذه الفكرة «الوعي التاريخي» في الثقافة العربية الإسلامية؟

□ عرب ما قبل التاريخ والفكر التاريخي

حين نفتش في الحقبة الجاهلية العربية عن صورة علمية أو شبه علمية للتاريخ لن نجد لها أي أثر على الإطلاق، أو لنقل: «لن نظفر بشيء»^(١)، فلا حس ولا فكر تاريخيين يمكنهما إعطاء الكتابة التاريخية دلالتها الخاصة، أي لا وجود لأي وعي بأهمية الماضي كماضٍ أولاً، وثانياً كماضٍ يساهم في بناء الحاضر واستشراف المستقبل.

* أستاذ بجامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، البريد الإلكتروني:

sayehham@yahoo.fr

(١) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، منشورات إفريقيا، ط ٢، ١٩٨٠، ص ١١.

أ- الوعي التاريخي:

يعبر الوعي التاريخي عن اكتساب جماعة لمرجعية دينية أو شبه دينية تؤهلها لأن تعطي «تفسيراً للحياة أو مغزى للوجود في إطار زمني متسلسل يرتبط فيه الماضي بالمستقبل، وبذلك تصبح بدايات الأشياء ونهاياتها لها معنى في الحس الإنساني»^(٢).

هذا العامل الأول، أما الثاني فيتمثل في «التشكل الاجتماعي أو التنظيم السياسي المتماسك الذي يعطي هذه الجماعة وعياً خاصاً بذاتها الحضارية ورسالتها الإنسانية، مهما يكن أمر هذه الرسالة. فمثل هذا الوعي هو الذي ينشئ في ضمير هذه الجماعة الحس التاريخي بالماضي ومغزاه بالنسبة للمستقبل»^(٣).

وعليه يظهر أن الوعي التاريخي كي يتحقق لا بد من وجود فلسفة ما للحياة «دينية تفسر مغزاهَا أو سياسية تبرز حركتها»^(٤).

والحاصل أن ما يساعد على ترسيخ هذا الحس في الفترة الجاهلية لا وجود له، ففيها يتعلق بتصورات عرب الجاهلية الدينية فقد كانت قبلية، لكل قبيلة صنمها الخاص، ومثل هذا التصور الديني المحدود الذي لا يقدم أية فكرة عن الزمان ولا عن الوجود الإنساني ومصيره ولا عن الكون ومآله، لا يمكن أن يسعف على تصور تاريخي واعٍ بأي حال من الأحوال.

أما عن تصوراتهم السياسية فإننا لا نعثر لديهم على مفهوم للدولة كمؤسسات وظيفتها حماية الفرد، وتكوينه تكويناً يدرك من خلاله هويته والرسالة التي وجد من أجلها في إطار يتم فيه الولاء بالدرجة الأولى للدولة، لا للقبيلة أو زعيمها كما كان موجوداً لديهم. فما عُرِف عن جزيرة العرب ليس أكثر من جماعات بدوية كانت «دائمة التنقل والترحّل بين واحاتها، تفتقر إلى التنظيم السياسي الواسع، الأمر الذي أدّى إلى محدودية الأفق الفكري وإلى انعدام عملية التواصل للخبرات القديمة في المجتمعات البدوية، وبالتالي إلى عدم تولد رغبة لوضع مؤلفات تاريخية بالمعنى اللفظي للكلمة»^(٥).

وبغياب الإطار السياسي غاب الوعي التاريخي، الذي يعبر في مجمله باختصار عن الأبعاد الثلاثة: (ماضي، حاضر، مستقبل)، فالماضي هو نتيجة تدوين الحاضر النابع

(٢) عفت محمد الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، بيروت: دار العودة، ص ١٥٩-١٦٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٥) محمد أحمد ترحيني، المؤرخون والتأريخ عند العرب، دار الكتب العلمية، ص ١١.

عن وعي تام للمستقبل، وكأن «الإنسان يحاول عن طريق التسجيل أن يخلد ذكره ليقرأه اللاحقون من بعده»^(٦).

ب- الحقبة الجاهلية والفكر التاريخي

لا يمكن الحديث عن فكر تاريخي ما لم تتوفر ملكة النقد كشرط جوهري وأساسي، يعني ذلك أن السمة المعبرة عن وجود فكر تاريخي مرتبطة أساساً «بتوفر ملكة نقدية لدى المؤرخ»^(٧)، وعلى ذلك «فجميع الكتابات التي لا تمثل موقفاً نقدياً لا نتوقع أن نجد فيها فكراً تاريخياً»^(٨).

مثل هذا الشرط لا نعره على أصل له في تصور أي عربي من الجاهلية، ولا عجب في ذلك، بما أن الحس التاريخي هو الآخر كان غائباً، فمن غير المعقول أن يتشكل أي فكر تاريخي من دون حس تاريخي، وإذا ما الذي احتوته الحقبة الجاهلية؟

لقد تضمنت مادة محتواها الأول: «بعضه قصصي ديني وثني أو يهودي أو مسيحي نقله الأخبار والرهبان معهم، أو أخبار من التاريخ الفارسي كالذي جلس يرويهِ الحارث بن كلدة لقريش منافسة منه للنبي ﷺ في القرآن، وما يحكى من أخبار الأولين»^(٩). حيث كانت هذه الوقائع «موضوع سمر العرب في جاهليتهم وإسلامهم، قيل لجابر بن سمرة وهو من أصحاب رسول الله ﷺ: ما كنتم تتحدثون به إذا خلوتم في مجالسكم؟ قال: كنا نتناشد الشعر ونتحدث بأخبار جاهليتنا»^(١٠).

وأما النوع الآخر فهو عبارة عن روايات تحمل اسم (الأيام) الذي يعتبرها روزنتال (١٩١٤-٢٠٠٣م) «أنها ترجع في أصلها إلى الأدب أكثر مما ترجع إلى التاريخ، وتضم ذكريات التاريخ البدوي للقبائل»^(١١).

□ الأيام

يوميات تروي فيها القبيلة حروبها وانتصاراتها على القبائل الأخرى، مستخدمة في

(٦) مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوره عند اليونان، عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٣١، سبتمبر ٢٠٠٢، ص ٧.

(٧) المرجع نفسه، ص ٨.

(٨) المرجع نفسه، ص ٨.

(٩) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج ١، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٥٤.

(١٠) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار هنا، ج ١، دار المعارف، ص ١٨٢.

(١١) شاكر مصطفى، مرجع سابق، ص ٥٤.

ذلك الشعر أو النثر الذي تتخلله الأشعار، غير أن «الصلة لم تكن واحدة دومًا بين الشعر والنثر، فأحيانًا يكون النثر شرحًا للقصيدة، وأحيانًا يكون الشعر مرتجلًا على لسان أحد أبطال الخبر دون أن تربطه صلة بالخبر المنثور»^(١٢).

على كل يبقى «الشعر في كلتا الحالتين هو الذي يحافظ على تناقل الخبر وانتشاره، فلما نُسيت هذه الأشعار نُسيت الروايات القديمة، وابتكرت أشعار جديدة للتنويه بمآثر القبيلة من أفعال مجيدة»^(١٣). وكانت تروى بالدرجة الأولى في «المجالس القبلية المسائية، وتعدّ ملكًا مشتركًا للعائلة أو القبيلة، وكان بعض الأفراد مثل رواة الشعر ومشايخ القبيلة الرواة الأساسيين لها»^(١٤)، بالإضافة إلى من لهم القدرة على القص والتأثير في النفوس.

فمثلًا من بين القصص التي تعبر عن ذلك، قصة (يوم الفجار الأول) الذي قيل عن أسبابه الكثير، فمن بين ما قيل أن سببه يرجع إلى «أن فتية من قريش قعدوا إلى امرأة من بني عامر، وهي وضيفة عليها برقع، فقالوا لها: أسفري لننظر إلى وجهك، فلم تفعل؛ فقام غلام منهم، فشق ذيل درعها إلى ظهرها ولم تشعر، فلما قامت انكشفت دبرها فضحكوا، وقالوا: مَنَعَتِنَا النظر إلى وجهك فقد نظرنا إلى دبرك، فصاحت المرأة: يا بني عامر فُضِحت، فأناها الناس واشتجروا حتى كاد يكون قتال، ثم رأوا أن الأمر يسير فاصطلحوا»^(١٥).

أهم مميزات قصص الأيام

١ - الطابع الشفوي

فهي روايات يتم تداولها «شفهياً وبصورة نثرية، ولكن الشعر يلعب دورًا أساسيًا فيها، يتخلل القصة أو يرد في نهايتها حسب دور الشاعر إذا شارك في الحوادث أو لم يشارك فيها»^(١٦)، فهو الوسيلة التي تعطي للرواية «حيوية وتأثيرًا»^(١٧). وكان يدور جلها حول «غزواتهم ومعاركهم وحول أنسابهم، وهي تتصل بالتنظيم الاجتماعي وبالآراء والمثل الاجتماعية، وفي طليعتها المروءة أو مجموعة الفضائل البدوية وفكرة النسب أو شرف الأصل وفكرة الحسب أو نبل الأعمال والمآثر، إذ يلزم الأفراد أن يعرفوا آباءهم

(١٢) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، مرجع سابق، ص ١٢-١٣.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٥٤.

(١٤) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت: دار المشرق، ص ١٩.

(١٥) إبراهيم شمس الدين، مجموع أيام العرب في الجاهلية والإسلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٧١.

(١٦) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص ١٦.

(١٧) المرجع نفسه، ص ١٦.

والمآثر التي قاموا بها»^(١٨).

باختصار تعتبر أيام العرب من حيث أسلوبها القصصي وبيانها الفني، ناهيك عمّا تبرزه لنا من العلاقات التي كانت قائمة بين قبائل العرب نفسها، وبين العرب وغيرهم من الأمم الأخرى، كالفرس والروم، «مرآة صافية لأحوال العرب وعاداتهم وشأنهم في الحرب والسلم والاجتماع والفرقة والفداء والأسر»^(١٩)، بالإضافة إلى ما تتضمنه من بعض القيم الأخلاقية «كالدفاع عن الحريم، والوفاء بالعهد، والانتصار للعشيرة، وحماية الجار والصبر في القتال»^(٢٠).

وعلى كل ومهما قيل يبقى التاريخ تدويناً وتسجيلاً منذ أن عرف الإنسان الكتابة «فراح يسجل أحداث حاضره وأخباره، ليقراها في المستقبل أناس لا يعرفهم»^(٢١).

٢- الارتباك في التوقيت

من بين المعاني التي حددها السخاوي (ت: ٩٠٢هـ) للتاريخ أنه في اللغة هو «الإعلام بالوقت، يقال: أرخت الكتاب وورّخته أي بينت وقت كتابته»^(٢٢)، وفي معنى آخر هو «فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عمّا كان في العالم»^(٢٣).

وعلى الشاكلة نفسها يسير الكافيجي (ت: ٨٧٩هـ) حيث ينظر إلى التاريخ على أنه «بحث عن الزمان وأحواله وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته»^(٢٤). فهو إذاً ليس إخباراً ببحثاً، بل هو تعيين الوقت لحادث من الحوادث، كما ورد في لسان العرب. من دون أن ننسى البيروني (٣٦٣-٤٤٠هـ) الذي يعتبره مدة معلومة.

هي جملة المعاني التي غابت تماماً عن الفكرة التاريخية العربية الجاهلية، حيث جاءت مرتبكة، أي إنها لم تأخذ الزمن بعين الاعتبار على ما سنرى لاحقاً.

٣- الطابع الأسطوري

عبارة عن قصص طغى عليها الطابع الإنشائي والللا واقعي مما جعلها «ضئيلة القيمة

(١٨) المرجع نفسه، ص ١٦.

(١٩) إبراهيم شمس الدين، مجموع أيام العرب في الجاهلية والإسلام، مرجع سابق، ص ٤.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٤.

(٢١) مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوره عند اليونان، عالم الفكر، مرجع سابق، ص ٧.

(٢٢) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، بيروت: دار العربي، ١٩٧٩، ص ٦.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٧.

(٢٤) الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، تحقيق: صالح أحمد العلي، بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣، ص ٥٤٩.

خالية من الفكرة التاريخية»^(٢٥). فمن القراءة الأولية وليست التمعنية تجعلنا نعتبرها ضرباً من ضروب الخيال الذي لا يتيح لنا أية فرصة بأن نضعها موضع شك من حيث الصدق والكذب، ولكن نجزم، لأنها أسطورة حقيقية، تختفي معها كل دلالة تاريخية لأية قصة. وتعجز عن «الإشارة إلى وجود أي شعور تاريخي»^(٢٦)، وحتى المصادر التي تناولت ذلك لا يزال النقاش يدور حول مدى دقتها.

يقول جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ): «وقال ابن دريد: أجاز لي عمي عن أبيه، عن ابن الكلبي، عن أبيه، قال: حدثني عبادة بن حصين الهمداني قال: كانت مراد تعبد نسراً، يأتيها كل عام، فيضربون له خباء ويقرعون بين فتياتهم، فأيتهن أصابتها القرعة أخرجوها إلى النسرة، فأدخلوها الخباء معه، فيمزقها ويأكلها، ويؤتى بخمر فيشربه، ثم يخبرهم بما يصنعون في عامهم ويطير، ثم يأتيهم في عام قابل، فيصنعون به مثل ذلك»^(٢٧).

أيضاً قصة عوج بن عناق «الذي كان يحتجز السحاب فيشرب منه، ويتناول الحوت من قرار البحر، فيشويه بعين الشمس ثم يأكله»^(٢٨).

انطلاقاً من المميزات السابقة «لم تشكل القصص هذه أحداثاً متتالية تدفع بالعملين في حقل التأريخ، إلى الاعتقاد بأن الشعور التاريخي كان قد تقدّم قبل الإسلام، وبالتالي لم تتجه وجهة تاريخية لتصبح في عداد الآداب التاريخية»^(٢٩).

□ الأنساب

لكن المادة التاريخية المنقولة عن العرب قبل الإسلام لا تقتصر فقط على قصص الأيام، بل هناك جانب آخر تضمنته ولقي عناية من طرف المؤرخين المسلمين، وهو ما يعرف بالأنساب.

تمثل «سلاسل أسماء تدعو لها الحاجة الاجتماعية القبلية للتعارف والتمايز»^(٣٠)، وذلك أن العرب بحكم طبيعتها «تعيش قبائل، وتعد القبائل وحدة كوحدة الأسرة، وتمحى فيها شخصية الفرد، فالمحمدة يأتيها الفرد محمداً للقبيلة، والعار يرتكبه الفرد عاراً للقبيلة،

(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٢٦) عفت محمد الشقاوي، أدب التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص ١٤٩.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ١٤٨.

(٢٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، بيروت - لبنان: مكتبة خياط، ص ١٨٥.

(٢٩) محمد أحمد ترحيني، المؤرخون والتأريخ عند العرب، مرجع سابق، ص ١٢.

(٣٠) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، مرجع سابق، ص ٥٥.

والشاعر يشعر للقبيلة، وكذا الخطيب، وهكذا ملكت القبيلة أنفسهم وتفكيرهم. فلما جاء الإسلام أراد أن يُجِلَّ الأخوة الدينية محل الرابطة القبلية، ووجدت الرابطة الدينية فعلاً وكانت قوية، ولكن لم تمح العصبية القبلية»^(٣١).

كل ذلك كان بسبب أن تظل القبيلة نقية بعيدة عن الشوائب، وأيضاً للتفاخر والتباهي أمام القبائل الأخرى، وكان ذلك يتم عن «طريق الرواية وعن طريق الأشعار، فالشعراء أخذوا مفاخر قبائلهم ونظموها في قصائدهم، وفخروا بها على خصومهم وضمّنها نقائضهم»^(٣٢). فيها هو جرير (٣٣-١٣٣هـ) يفخر على الفرزدق (٣٨-١١٠هـ) بفرعه من تميم، ويرد عليه الفرزدق ببنته من تميم، فمثلاً من فخر الفرزدق وهجاؤه لجرير ما يلي:

إن الذي سمك السماء بنى لنا بيتاً دعائمه أعز وأطول
إني ارتفعت عليك كل ثنية وعلوت فوق بني كليب من علٍ

وحتى هذه القصص لم تختلف في شكلها عن الأيام، لما احتوته من «صبغة خرافية وأسطورية»^(٣٣)، ولما اتسمت به كذلك من عدم الأخذ بعين الاعتبار عملية التدوين.

لذلك نجد أن هذا الفرع من تراث عرب ما قبل الإسلام «لم يسهم كثيراً في إيجاد الأدب التاريخي»^(٣٤)، الذي يحمل تصوراً واقعياً في ضوء وعي بالزمن التاريخي، رغم المكانة التي سيتمتع بها هذا الفرع من التاريخ بعد الإسلام.

ومن هذا التقديم الموجز ننتهي إلى القول: إن ما نقل إلينا من «ثقافة العرب قبل الإسلام مما يمكن أن يرتبط بالمادة التاريخية في نمطها المعروفين: الأيام والأنساب، لا يدل على وعي واضح بفكرة التاريخ»^(٣٥).

كل هذا عن عرب الشمال، ويبقى الآن أن نتكلم عن آثار عرب الجنوب علّها تقدم لنا صورة من صور الحس التاريخي عندهم.

عرب الجنوب

حين نتكلم عن اليمن «وهي مركز حضارة عريقة حفظت لنا آثارها النقوش المعينية والسبئية والحميرية، ضرب من ضروب الروايات التاريخية المدونة، إلا أن جميع ما وصلنا

(٣١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط ٧، ج ٢، ص ٣٤٦.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٢٤١.

(٣٣) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، مرجع سابق، ص ١٣.

(٣٤) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٣٥) عفت محمد الشراوي، أدب التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص ١٥٣.

يحمل طابع الرواية الشفوية، ويشتمل على قليل من أسماء ملوك قداماء، وقصص يشوبها الغموض والمبالغة عن ماضي موغل في القدم، وأخبار أدق من ذلك وعتها الذاكرة من أحداث القرن الأخير السابق للإسلام، لكنها أيضًا أخبار يلحقها الاضطراب. في أثناء القرن الأول الهجري نسج الخيال حول هذه الروايات المنقولة شفويًا طائفة من الأخبار الأسطورية، زعموا أنها تاريخ قديم لبلاد العرب، ونسبها إلى وهب بن منبه (ت ١١٠هـ) وعبيد بن شرية (ت ٦٧ أو ٧٠هـ)، ويمدنا كتاب هذين الرجلين الإخباريين ببرهان ساطع^(٣٦) على أنها كانا «يطلقان لخيالهما العنان في تصوير الوقائع، ويلونان الحوادث التاريخية بأطياف خيالية قد تخرج بها إلى حد الخيال، كما يدخلان في تاريخها الكثير من الحوادث التي لا أصل لها، ولذلك يصدق عليها اسم القصص التاريخي أكثر من أي نعت آخر»^(٣٧).

مما سبق يمكن القول: سواء تم الحديث عن قصص الأيام أو الأنساب اللذين يعتبران المصدرين الأساسيين للمادة التاريخية في شمال الجزيرة العربية، أو آثار الجنوبيين، فإننا نستخلص افتقارها للقيمة التاريخية بالمعنى العلمي نظرًا لما احتوته من انحياز وعصبية، يضاف إلى ذلك امتزاجها بالأساطير والخرافات، كما أشير سابقًا.

فالفترة الجاهلية العربية تكون قد تركت لنا تراثًا «لم ينزل إلى درجة القصص فنقرؤه على أنه وليد الخيال واختراع الوهم، ولم يرتفع إلى درجة التاريخ فتفحص وقائعه، وتمتحن أحداثه، وتضبط رواياته، بل كان مزيجًا من هذا وذاك، مزج فيه الواقع بالخيال والحقائق بالأوهام، ويروي صاحبه خبرًا صحيحًا ويمزجه بأخبار مخترعة، ويرويها كلها على أنها وقائع ثابتة وأحداث صادقة، فهو يرويها كما يروي التاريخ، ولكن لا يدقق فيها كما يدقق المؤرخ»^(٣٨).

لأن فن التاريخ حسب ابن خلدون «في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديهما دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»^(٣٩).

وقد أطلق على هؤلاء الرواة الذين لا يفحصون ولا يدققون ولا يتمحصون اسم

(٣٦) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وآخرون، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩، ص ١٤٤.

(٣٧) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٣٨) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٥٦.

(٣٩) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، موفم للنشر، ١٩٩١، ج ١، ص ٢٣.

(الأخباريين) بفتح الألف وسكون الخاء وفتح الباء وفي آخرها الراء، رواة الحكايات والقصص والنوادر على ما يقول السمعاني (٥٠٦-٥٦٢هـ) في كتابه (الأنساب)، وهو اسم «أقل في الدلالة من اسم مؤرخ»^(٤٠)، لأن المؤرخ يشعر برواية الحق فقط، أما الأخباري فإنه «يشعر بالحق والخيال معاً»^(٤١).

والداعي إلى ذلك «السمر اللذيذ، وأكثر ما يعجب فيه الغريب الظريف، فإذا رأى الأخباريون في الوقائع الثابتة ما يغدّي هذه العاطفة قالوه، وإذا لم يجده اخترعوه، وقد يكون أساس الحادثة صحيحاً ولكنه ليس يستخرج أقصى العجب فيكملوه من خيالهم، ويزيدوا فيه من أوهامهم، ويصقلوه بالأسلوب اللطيف حتى يخرج الخبر كله كأنه واقعة صحيحة»^(٤٢).

وقد اشتهر هذا الوصف جماعة من أشهرهم: الهيثم بن عدي (ت ٢٠٦هـ) الكوفي ذو الأصل العربي، له كتب كثيرة في الأنساب والمثالب والتاريخ والأدب، فقد نادى الكثير من الخلفاء العباسيين، وكان يجاريهم بسبب حبسه له مرة من طرفهم. فقد نادى المنصور والمهدي والهادي والرشيد، وكان «يتحفهم بالأخبار الطريفة المصطنعة غالباً؛ سأل المهدي يوماً: ويحك! إن الناس يجربون عن الأعراب شحاً ولؤماً، وكرماً وسماحاً، وقد اختلفوا في ذلك، فقال الهيثم: خرجت من عند أهلي.. ومعني ناقة أركبها فنَدت، فجعلت أتبعها حتى أمسيت، فأدركتها ونظرت فإذا خيمة أعرابي فأتيتها؛ ثم وصف المرأة بمتهى البخل والشح، والرجل بمتهى الكرم والسماحة. ثم قال: إنه مضى لسبيله وأمسى عليه المساء فنزل خيمة أخرى، وحدثت عمّاً جرى له، فإذا المرأة سمحة كريمة والرجل شحيح لئيم، فتبسّم، فسأله الرجل: ممّ تبسّم؟ فحكى له قصته في الخيمة الأولى، فقال الرجل: إن هذه التي عندي هي أخت ذلك الرجل، وتلك التي عنده أختي»^(٤٣). وبذلك يكون قد لُقّق الحكاية وصقلها ليبين «أن في بعض العرب كرمًا وسماحة، وفي بعضهم لؤماً وشحاً»^(٤٤)، ليدلّل بذلك على معايب كل قبيلة من قبائل العرب.

من بين المحدثين الذين هاجموا هجومًا عنيفًا يحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ) الذي

(٤٠) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٥٦.

(٤١) المرجع نفسه، ص ٣٥٦.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ٣٥٦.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٣٥٧.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٣٥٧.

يعتبره «ليس بثقة، وكان يكذب»^(٤٥). حتى جاريته - جارية الهيثم - لم تنسه وَرَوَتْ عنه فقالت: «كان مولاي يقوم عامة الليل يصلي، فإذا أصبح جلس يكذب»^(٤٦). حتى أبو نواس (١٤٥-١٩٩هـ) قال فيه:

«له لسان يُزجّيه بجوهره كأنه لم يزل يغدو على قَتَبٍ»^(٤٧)
 هذا المعنى يكون الخبر هو السمة البارزة في ثقافة عرب ما قبل الإسلام.

□ الخبر

لقد عُرف الخبر عند العرب منذ العصور الجاهلية حيث «أخذ شكل الحكاية التي تصف حادثة واحدة معينة وصفاً شاملاً بدون اعتبار الزمن وتسلسله واستتبعاته»^(٤٨). وقد بيّن روزنتال خصائص الكتابة الخبرية في النقاط التالية:

أ- غياب التآلف والسبك

فالأخبار المروية من هذه الجهة لا تتيح لنا توثيق «الصلة السببية بن حادثين أو أكثر»^(٤٩)، هذا يعني أن نقل الأخبار لم يكن يشير إلى بداية حصولها، وكذا مختلف الأسباب التي أدت إلى حدوثها ولا الوقوف عند غايتها. بالمختصر، هي أخبار مهلهلة متناثرة لا وجود لأي تسلسل أو ربط منطقي بين مقدمات الواقعة الواحدة وتناجها بين واقعة وأخرى.

ب- الإثارة العاطفية

ومن جهة ثانية نجدها قد احتفظت «منذ عهد سلفها القديم بخصائص القصة القصيرة المروية بشكل حسي، وبتفضيل الوقائع المثيرة الملونة على الحقائق الرزينة»^(٥٠)، فهي أخبار لم يتم سبرها بمعيار الحكمة وتحكيم النظر والبصيرة على ما يقول ابن خلدون، بل

(٤٥) المرجع نفسه، ص ٣٥٧.

(٤٦) المرجع نفسه، ص ٣٥٨.

(٤٧) المرجع نفسه، ص ٣٥٨.

(٤٨) فتحي التريكي، الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني، الثقافة، مجلة تصدرها وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر، عدد ٩٨، مارس / أبريل ١٩٨٧، ص ١٦٣.

(٤٩) فرانس روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلي، بغداد: مكتبة المنبئي، ١٩٦٣، ص ٩٦.

(٥٠) المرجع نفسه، ص ٩٦-٩٧.

تقاس بمدى تأثيرها في الآخرين. فالبناء إذاً عاطفي والغرض عاطفي، فهي بذلك تخلو من أية فكرة تاريخية.

ج- التعبير الفني

أما آخر صفة اتّسمت بها الكتابة الخبرية فتتمثل في أنها «نعمة لا تخلو من شوائب باعتبارها استمراراً لقصص الأيام، وصورة من صور التعبير الفني احتاج إلى الاستشهاد بالشعر، إذ يندر أن نرى كتاب تاريخ خالياً تماماً من الاقتباسات الشعرية»^(٥١).

ولعل هذه الصورة الأخيرة تمثل علامة الاتصال بين الشكل الخبري ومادته بالأصل الجاهلي المتمثل في الصورة الأدبية الشفوية لقصص الأيام، بمعنى «أن الخبر شكلاً وموضوعاً من خلال صفاته الثلاث مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأدب الجاهلي عامة وبالقصة العربية المروية المتصلة بالأيام خاصة»^(٥٢).

على كل تكون الصورة الأصلية للتاريخ العربي هي الخبر الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن التاريخ.

□ من الخبر إلى التاريخ

تعدّ كلمات (تاريخ) و(تأريخ) و(التواريخ) عند العرب المسلمين، أقل ما يقال: إنها لا تزال مثار جدل، لا من حيث مصدرها ولا من حيث معناها، هل هي من ابتكار عربي أم اقتبست من علم الحديث أم جاءت من الأمم المجاورة؟

لا توجد إجابة واحدة، فقد عزاه البعض لتقويم فارسي معروف بـ«ماه روز بمعنى يوم الشهر، فعرّبوها وقالوا: مؤرخ، وجعلوا المصدر منها التاريخ، وهو اشتقاق بعيد لا يظهر فيه تقارب بين اللفظين العربي والفارسي»^(٥٣).

ويعتبرها أبو منصور الجوالقي (٤٦٦ / ٥٤٠ هـ) كلمة معربة وتعني «التوقيت، ومصدرها سرياني بمعنى الشهر»^(٥٤). لكن الأصمعي (١٢١-٢١٦ هـ) يؤكد على أصلتها العربية حيث يقول: «إن بني تميم يقولون: ورَّخت الكتاب توريجاً، وقيس تقول:

(٥١) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(٥٢) فتحي التريكي، العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب، الفكر العربي المعاصر، عدد ٨٨ / ٨٩، مايو/ جوان ١٩٩١، بيروت- باريس: مركز الإنماء القومي، ص ٢٨.

(٥٣) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص ٥.

(٥٤) محمد عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، مرجع سابق، ١٦١.

أرّخته تأريخًا»^(٥٥).

هذه الفكرة نفسها نجدها عند المستشرق الألماني روزنتال الذي يذهب ويغلب «احتمال الأصل السامي، حيث ترجع إلى اللغة العربية الجنوبية»^(٥٦)، والتي تعني القمر أو الشهر، على الرغم من أن الكلمة «لا تظهر في العصر الجاهلي، ولم تذكر في القرآن ولا في الأحاديث النبوية»^(٥٧).

من هنا كان التاريخ هو: «التوقيت بالقمر، أو بتعبير آخر الإشارة إلى الشهر واللييلة من الشهر عن طريق القمر. ثم انتقل المعنى للدلالة على اللييلة والشهر في الوثائق، ثم اكتسبت الكلمة معنى الكتابة التاريخية، وقد رسخت بهذا المضمون.. ويظهر أنها أخذت دلالتها هذه من كتب التاريخ الأولى التي كانت تحتوي تحديداً زمنياً»^(٥٨).

ومن ثمة يصبح مفهوم الزمان «عنصرًا رئيسيًا وجوهريًا في مضمون التاريخ العربي»^(٥٩)، أكان ذلك في القرون الأولى أم في ذروة نضج الكتابة التاريخية. فالبيروني مثلاً حين يعرف التاريخ يجعل من عنصر الزمن مفتاحاً له بما أنه مدة معلومة. لكن، هل لهذا التحول من فائدة؟

إنه بلا شك يعبر عن نضج عقل عربي تاريخي تجلّى في العناصر الآتية:

أ- فالانتقال من كلمة خبر إلى استعمال مصطلح التاريخ يعني «تحوّل الفكر من الانفصال إلى الاستمرار، أي من زمان متقطع إلى زمان صقيل ممتد يستدعي البحث عن المرجع والسبب عن المصدر والمصير»^(٦٠).

ب- كلمة خبر أصبحت تعني المادة التاريخية للفكر التاريخي الذي هو في باطنه حسب ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) «نظر وتحقيق وتعليل الكائنات ومباديا دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق»^(٦١).

ج- التأريخ وحقله وموضوعاته ومنهجه، بل وفلسفته، لم تكن له من صلة بعصر

(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٦١.

(٥٦) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٥٧) المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٥٨) ليلى الصباغ، دراسة في منهجية البحث التاريخي، مطبعة خالد بن الوليد، ١٩٧٩-١٩٨٠، ص ٢٩.

(٥٩) المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٦٠) فتحي التريكي، الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني، مجلة الثقافة، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٦١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٣.

ما قبل الإسلام كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقاً، إنما الكتابة التاريخية في صورتها العلمية أخذت في «التشكُّل والتكوُّن من خلال معطيات التجربة التاريخية الإسلامية الجديدة التي انطلقت كدعوة دينية ورسالة، وتمثَّلت بمشروع سياسي كبير تجسَّد في دولة - خلافة، وفي فتوحات وتنظيمات استمدت عناصرها من القرآن الكريم والسنة وعناصر التفاعل الثقافي مع حضارات العالم القديم»^(٦٢).

وبذلك تكون نشأة التدوين التاريخي عند العرب متعددة الأوجه نقتصر على ذكر البعض منها بحسب ما أورده شاکر مصطفى.

١ - تاريخية الإسلام

ظهور الإسلام قد جاء بنظرات جديدة إلى الماضي من خلال القرآن الذي يؤكد على «أمثلة التاريخ الغابر وعظاته، وذكر حوادث الأمم والشعوب السالفة للتأكيد على العبر الدينية والخلقية التي تنطوي عليها»^(٦٣). فالمادة القصصية الواردة في القرآن عن الأمم والقبائل والأنبياء قد شكَّلت وعياً جديداً في المخيال العربي وفي الوقت نفسه، كانت بمثابة الحافز الذي أدَّى بالعلماء المسلمين إلى البحث والتنقيب بغية تفكيك رموزها وتوضيح إشاراتها، الأمر الذي احتاج إلى بحث تاريخي.

ويصبح إذاً «التفسير كوجه يعبر عن تطور ثقافي من العوامل التي دعت إلى التدوين التاريخي»^(٦٤). مما يؤدي إلى القول: إن الاهتمام بالمادة التاريخية جاء مرتبطاً بالقرآن ومنشطاً لها على ما يقول روزنتال.

يضاف إلى ذلك أن «القرآن لم ينزل دفعة واحدة، أثناء إشراقة مباغته، بل نزل تباعاً وبالتدرج. وتغيَّرت بعض الأحكام، إما إلى تعميم وتشديد وإما إلى تخصيص وتوسعة، الأمر الذي ألزم معرفة السابق من اللاحق»^(٦٥).

٢ - التاريخ وصلته بعلم الحديث

لما كانت أقوال الرسول ﷺ وأعماله موصى بها، فقد أصبحت مدعاة للعناية بها، مما أدَّى فيها بعد إلى ظهور ما يسمى (بالمغازي والسير)، التي كانت في شكلها الأول جزءاً

(٦٢) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ، لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص ٤٦.

(٦٣) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص ١٧.

(٦٤) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، مرجع سابق، ص ١٩.

(٦٥) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٢، ص ٨٠.

من الحديث، أي إنها كانت تروى في صورة أحداث كما يروى الحديث، وبذلك جاءت مختلطة به.

ولكن لما رتبت الأحاديث النبوية وبُوت، حصل العمل نفسه في القسم المتعلق بحياة النبي ﷺ حيث جمعت في أبواب مستقلة، ومن ثمة انفصلت عن الحديث مشكلةً بذلك باباً اشتهر (بالمغازي والسير)، وألّفت فيها الكتب الخاصة. يبقى فقط أن نشير إلى أن المسلمين لم يهتموا بالحديث لأغراض عملية، ولكن أيضاً «ليفسروا بها القرآن ويستنبطوا منها أحكام الدين»^(٦٦).

٣- التدوين التاريخي ودور الفعاليات الثقافية

لقد أفضى تراث الحقبة الجاهلية بما تحويه من تراث أدبي ولغوي، إلى أن تصبح رواية الشعر والأدب والدراسات اللغوية، أخباراً تاريخية وجزءاً من المادة التاريخية التي أسهمت في نشأة التدوين التاريخي. فظهر من بين «كبار اللغويين، إخباريون من أمثال أبي عبيدة الذي كتب في الفاخر والمثالب والأخبار من خلال رواية الشعر والأدب»^(٦٧).

٤- الفتوحات الإسلامية

إن لتوسّع الدولة عن طريق الفتوحات، وتكوين إمبراطورية وعدم امتلاك تراث عربي قادر على حل المشكلات السياسية الاجتماعية والاقتصادية التي كانت مطروحة آنذاك، «أثر قوي على الدراسات التاريخية»^(٦٨).

روى المسعودي (ت ٣٤٦ هـ) عن الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان «أنه كان بعد أن يفرغ من عمله، يستمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها والعجم وملوكها، وسياستها لرعيتهما، وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة»^(٦٩).

يعني ذلك أن البحث التاريخي ارتبط بأغراض عملية، الأمر يذكّرنا بما ذهب إليه ابن مسكويه (ت ٤٢٠ هـ) في كتابه (تجارب الأمم) الذي يقصد به، أن ما جرى للأمم من قبل الملوك والناس، إنما هو عبرة ودرس وإرشاد لمن يشاء.

يقول ابن مسكويه: «وكان شرطنا في أول الكتاب ألا نثبت من الأخبار إلا ما فيه

(٦٦) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، مرجع سابق، ص ١٥.

(٦٧) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٦٨) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص ١٦.

(٦٩) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، مرجع سابق، ص ١٥-١٦.

تدبير نافع في المستقبل، أو حيلة تمت في حرب أو غيرها، ليكون معتبراً وأدباً لمن يستأنف من الأمر مثله.. ولأجل ذلك تركنا ذكر أكثر مغازي الرسول ﷺ لأنها كلها توفيق الله ونصره وخذلانه أعداءه ولا تجربة في هذا ولا تستفاد منه حيلة ولا تدبير بشري»^(٧٠).

وبذلك يكون التاريخ عبارة عن سجل من الاستشهادات والحلول التي توصل إليها السلف الصالح، والتي تثير السبيل أمام الخلف في تنظيم شؤونه المختلفة.

فمن أين يأتي التدبير النافع للمستقبل؟ يستبعد ابن مسكويه كل تفسير ديني لحوادث التاريخ، أو ما يمكن أن نطلق عليه إرادة الله فهو يذهب إلى إعطاء الأولوية للجانب الاقتصادي ويعتبره «العامل المؤثر في السياسة، بل في العمران كله»^(٧١)، فمن هذا التفسير المادي تستخلص عبر التاريخ وترسم معالمه ولعل هذا ما جعل محمود إسماعيل، يجعل من ابن مسكويه أول مؤرخ إسلامي يفتن لما سماه التفسير المادي للتاريخ.

٥- وضع التقويم الهجري

من بين المعالم التي أعطت للفكرة التاريخية حيويتها وساهمت في إنشائها، وضع التقويم الهجري من طرف عمر بن الخطاب، ومنذ ذلك الوقت «أصبح توقيت الحوادث أو تأريخها العمود الفقري للدراسات التاريخية»^(٧٢) العربية الإسلامية، حيث تصبح الحوادث مترابطة بزمن تاريخي متسلسل وممتد، مما «أعطى للتدوين دقة في تحديد زمن الواقعة، فمنع ذلك اختلاط الأحداث بين عصر وعصر ومكان وآخر»^(٧٣).

في الختام نخلص إلى الآتي:

أولاً: أن العلاقة بين الوعي التاريخي ومن ثم التاريخ، علاقة قطعية، بشهادة باحثين ودارسين في حقل التاريخ، على رأس هؤلاء المستشرق الأنجليزي هاملتون جب الذي نجده يؤكد نفي العلاقة والإقرار «بالهوة الواسعة التي لم تلقَ بعد لها تفسيراً، بين الروايات الشعبية الأسطورية التي وردتنا عن بلاد العرب قبل الإسلام، وبين التواريخ العلمية الدقيقة نسبياً التي تظهر في القرن الثاني الهجري»^(٧٤).

(٧٠) تجارب الأمم، نقلاً عن كتاب: بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٧١) محمود إسماعيل، إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل، عالم الفكر، مجلد ٢٩، أبريل/يونيو، ص ٤٩.

(٧٢) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص ١٩.

(٧٣) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٧٤) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، مرجع سابق، ١٤٣.

من دون أن ننسى عبد العزيز الدوري، الذي هو أيضًا يقطع الشك باليقين ويسير في اتجاه جب نفسه، حيث يرى أن تراث عرب الجاهلية المتضمن للقصص الأيامي والأنسابي ونقوش الجنوبيين لا أهمية له في نشأة التدوين التاريخي عند العرب، رغم استمرار وجوده حتى العصور التي بدأت فيها الكتابة التاريخية في صورتها العلمية.

ثانيًا: علم التاريخ عند العرب لا صلة له بتراث ما قبل الإسلام، إنما يكون «جزءًا من التطور الثقافي العام، وصلته بعلم الحديث وبالأدب بصورة خاصة وثيقة وتستحق اهتمامًا خاصًا، ثم إن ظهور الإسلام وتكوين الإمبراطورية، والتصادم بين الآراء والتيارات الحضارية، وتطور الأمة وخبراتها كل هذه حيوية لفهم التطورات الأولى للكتابة التاريخية»^(٧٥)، كما تبين من خلال التحليل السابق.

(٧٥) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص ١٧.

الغيرية المقهورة أو التاريخ الآخر

من منظور فالتر بنيامين

الدكتور بلعاليه دومه ميلود*

□ أولاً: المفارقة البنيامينية

ليس من باب الغرابة أن نستعيض عن المقدمة العادية بالحديث عن «المقدمة - المفارقة»، عندما يتعلّق الأمر بجانب من جوانب فكر هذا الفيلسوف اللغز، خاصة في مجال دقيق وخطير مثل مجال التاريخ؛ إذ في هذا المجال تحديداً يتم اختبار مضمون المفارقات ومدى قيمتها بالقياس إلى صاحبها أولاً وإلى متلقيها ثانياً.

ذلك أن المفارقة الفلسفية لمفكر ما إذا ما جرّدت من سياقها التاريخي، صارت مجرد لعبة شكلية تصلح للتسلية الذهنية أكثر مما تصلح لجدية النظر الثاقبة. من هذا القبيل هي مفارقة ولتر بنيامين الفلسفية، ومحصلة ذلك أنه فيلسوف وفنان وناقد أدبي، فضلاً عن كونه مناضلاً وثائراً متمرداً على ذاته وعصره، بل على تاريخ مجتمعه بأسره. إنه مفكر أدار ظهره لزمانية عصره حتى يتمكن من فهم وتفسير حقيقة معاصرتة، فهماً وتفسيراً يتجاوز بهما حالة انسداد

*جامعة الشلف، الجزائر.

تاريخ عصره وما آل إليه من «بربرية جديدة».

جوهر المفارقة كون هذا الفيلسوف دعا للتفكير في التاريخ بطريقة مضادة للتاريخ، بمعنى أنه سعى، باسم عقلانية نقدية، إلى وضع العقل التاريخي، الأوروبي تحديداً، أمام تناقضاته الخاصة حتى يتمكن من إدراك الخطر الكامن في ذاته، وهو خطر «الخدعة التاريخية» التي ستقوده حتماً إلى تخطيم ذاته بذاته، أو كما نقول: تحريب بيته بيديه.

لعل الانتباه إلى هذه المفارقة الكبرى، هو الذي يمحنا على أن نتجاوز مباشرة المقدمة لتتساءل فيما إذا كانت هذه المفارقة شكلاً جديداً للتعبير عن خيبة أمل فلسفية في العثور عن تصور ما للتاريخ وفق طروحات فلسفة التاريخ المعهودة، أم أن الأمر متعذر بالكلية ما لم نتمكن من الارتقاء إلى تصور للتاريخ في اتجاه مضاد لفلسفة التاريخ ذاتها؟

يبدو أن مشروع الإجابة عن هذه الإشكالية سيظل حبيس هذه المفارقة ما لم نحدد منذ البداية نمط التاريخ الذي يستهدفه تفكير بنيامين الفلسفي، إذ يبدو أن هناك تاريخ يفكر فيه (ويفكر به أو بواسطته أيضاً)، وهناك تاريخ يفكر ضده.

إن التاريخ الأول لا يعدو أن يكون تاريخه الخاص، أي ذلك التاريخ الذي يفكر فيه انطلاقاً من «وضعية محددة» وأفق ما، أو بلغة غدامير، التاريخ «كموقف تأويلي» (Situation herméneutique)، بينما التاريخ الثاني هو التاريخ الذي تحددت معالمه النظرية الأساسية منذ عصر الحداثة الأوروبية وتحديداً مع عصر الأنوار، والذي جسده التاريخ الألماني خلال القرن التاسع عشر، سواء في صورتها المثالية الهيغلية أو في صورتها المادية الوضعية.

طبيعي إذا بالنسبة لفيلسوف مادي ناثر، مثل ولتر بنيامين، يشتغل على هدى «النظرية النقدية» لمدرسة فرانكفورت الألمانية، أن يتجه تفكيره في التاريخ بالمعنى الأول، بينما يتجه ضد التاريخ بالمعنى الثاني.

على هذا الأساس يمكن أن نحلل تصور التاريخ عند بنيامين على ضوء التمييز بين لحظتين أساسيتين: لحظة الهدم ولحظة البناء.

□ ثانياً: بنيامين ولحظة الهدم التاريخي

تبعاً للفصل الذي يحدثه بنيامين بين نمطي التاريخ سالفني الذكر، وبالنظر لالتزامه الفكري والسياسي أيضاً بخط المدرسة الفرانكفورتية ذات النزوع النقدي الماركسي، يعلن منذ البداية أن مهمة النقد الحقيقي للتاريخ هي مهمة موكولة حصرياً إلى «المؤرخ المادي»، أي المؤرخ الماركسي الذي يحلل وقائع التاريخ على ضوء فكرة «الصراع الطبقي»، استناداً

إلى مقولة ماركس الشهيرة: «إن تاريخ كل المجتمعات هو تاريخ للصراع الطبقي». وعليه فإن من أولويات مهمة المؤرخ المادي هي هدم مسلمات غريمه المؤرخ التاريخاني، وعلى رأس هذه المسلمات مسلمة: «التقدم» (Progrès).

إن فكرة التقدم كما هيمنت على جميع صور التاريخانية هي، بنظر فيلسوفنا، فكرة غير أصيلة بتاتاً؛ إذ هي مجرد تعبير مخادع تبنته فلسفة التاريخ البرجوازية من أجل تمديد عمر «المنتصر»، وتأييد إرادة الهيمنة للطبقة الحاكمة ضد «الآخر المهزوم أو المغلوب على أمره».

لذلك يعلن بنيامين في الأطروحة السابعة حول مفهوم التاريخ أنه من واجب المؤرخ المادي أن «يمسح التاريخ من جديد وضد التيار»⁽¹⁾، وما التيار المستهدف هنا إلا تيار التاريخانية الألمانية كاستهداف مباشر، ومن ثم استهداف النزعة التقدمية المباطنة للحدثة الأوروبية استهدافاً غير مباشر. أي باختصار، هي دعوة إلى ضرورة هدم التصور التاريخاني للتاريخ هدماً فلسفياً سيأخذ لاحقاً صياغته البراديجمية في شكل «تأويلية استيطيقية»، أو إذا ما استعرنا عبارة الباحث ستيفان موزاس (S. Mosès): نقول يأخذ صورة «براديجم إستيطيقي للتاريخ»⁽²⁾.

غير أن هذه التأويلية الإستيطيقية، في كل الأحوال، لا تشتغل بمنأى عن الهاجس النقدي السياسي الذي يظل يسفر عن وجهه عبر كل صور التعبير الفلسفية النقدية، سواء الفنية منها أو الإيطيقية، بل حتى في الصورة التيولوجية التي يمكن أن تنتهي إليها هذه التأويلية (صورة الخلاص اليهودي)، حتى وإن أخذت صورة التيولوجيا السالبة (Théologie négative)، على اعتبار أن بنيامين سيوظف مفهوم الخلاص كمعادل لمفهوم الثورة بمعناها السياسي، أي باعتباره فعلاً ممكناً لتغيير وجهة التاريخ لصالح الطبقة المقهورة.

٢- ١. خطاب التقدم كهاجس للنقد السياسي

في «رسالة موجهة إلى ماكس هوركهaimer بتاريخ فبراير ١٩٤٠، يصرح فيها بنيامين بأن الوضعية العالمية، ويقصد بها وضعية الحرب العالمية، هي التي أملت عليه كتابة نصه أطروحات حول مفهوم التاريخ»⁽³⁾، وهو النص الذي انتهت إليه عصارة أفكاره النقدية

(1) Sur le concept de l'Histoire, dans Œuvres III, paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 430.

(2) S. Mosès, L'Ange de l'Histoire, paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1992, pp. 124-125.

(3) W. Benjamin, Gesammelte Schriften, I. 3., p. 1225 s.

حول فكرة التقدم، الأمر الذي يكشف عن مدى تأثير الثقل السياسي الذي تنطوي عليه هذه الفكرة، ومن ثم مدى شعور بنيامين، كمعاصر لحرب مدمرة أولاً وكناقد مادي ثانياً، بالتشاؤم وفي الوقت ذاته برغبة ملحة في سحق هذه الفكرة سحقاً أبدياً، والقدرة تالياً على شق طريق الأمل نحو تاريخ جديد، وتقدم مختلف وهذا ما يؤكد قوله: «باسم أولئك الآخرين الذين يعيشون بلا أمل نسعى لجلب الأمل»⁽⁴⁾.

أول ما يبرز الهاجس السياسي في عملية الهدم التاريخي هذه، يبرز على مستوى نقد فكرة «التقدم» على ضوء فكرة «الكارثة»، وهو نقد وجد تعبيره الصارخ أولاً في كتاب «الممرات» حيث يقول: «يجب تأسيس مفهوم التقدم على مفهوم الكارثة، ذلك أن القول بأن الأشياء تستمر على وتيرة واحدة، فتلك هي الكارثة»⁽⁵⁾.

وبالحدة نفسها يسجل بنيامين في إحدى ملاحظاته التمهيديّة لأطروحاته حول مفهوم التاريخ ما يلي: «الكارثة هي التقدم والتقدم هو الكارثة، إن الكارثة هي متصل التاريخ»⁽⁶⁾.

غير أن بنيامين يستعيد في الأطروحة التاسعة «حول مفهوم التاريخ» فكرة التقدم الملازمة للكارثة من خلال قراءة تأويلية للوحة «الملاك الجديد» (Angélus Novus) للرسام الألماني السويسري بول كلي (Paul Klee) والتي اشتهرت أيضاً «بملاك التاريخ» (L'Ange de l'Histoire)، وهي لوحة كما يقول بنيامين ما نصه: «يبدو فيها هذا الملاك على أهبة الابتعاد عن شيء ما يصوب نظره نحوه، واسع العينين، فاتحاً فاه، منشور الجناح، على منواله صورة ملاك التاريخ الذي يدير وجهه صوب الماضي، فحيث تترأى لنا سلسلة من الحوادث، لا يرى هو سوى كارثة واحدة ووحيدة، كومة من أطلال وأطلال تسابق خطواته. يحاول جاهداً التوقف لبعض الوقت عساه يوقظ الموتى ويلمّ الشتات، لكن إعصاراً من الجنة يهب فيحول بينه وبين إغلاق جناحيه ساحباً إياه بقوة نحو المستقبل الذي يدير له ظهره، في حين أن ركام الأطلال يتصاعد أمامه حتى السماء، إن هذا الإعصار هو ما نسميه الكارثة»⁽⁷⁾.

لا شك أن مثل هذا التماهي بين مفهومي التقدم والكارثة له دلالاته التاريخية والسياسية الكبرى، وذلك بالنظر لكون الماضي، من وجهة نظر المهزومين، ليس إلا سلسلة

(4) Paul-Laurent Assoun, l'école de Francfort, PUF, 1990, p. 104.

(5) W. Benjamin, Livre des passages, Editions du Cerf, 1989, p.491.

(6) W. Benjamin, Gesammelte Schriften, I. 3., p. 1244.

(7) Sur le concept de l'Histoire, op.cit, p. 434.

من الكوارث المتتالية التي تسببت في إحداثها الطبقات الحاكمة عبر كل العصور بدافع من الأنانية وحب التملك، وشواهد التاريخ على ذلك كثيرة: تمرد العبيد، حرب الفلاحين، جوان ١٨٤٨، انتفاضة جانفي البرلينية ١٩١٩... وهي شواهد كثيرًا ما ترد ضمن كتابات بنيامين المتفرقة، وهي لا تعكس جبروت الماضي الذي انقضى فقط، بل لا تزال تشهد على راهنتها، إنها في نظر بنيامين، كما يقول في «الأطروحة السادسة»: شواهد حية على هذا «العدو الذي لا يزال إلى الساعة يهيمن»^(٨).

لكن ما هي الأسباب البعيدة التي تحول بيننا وبين فهمنا لحقيقة هذه الكوارث والإخفاقات المتتالية؟ هل علينا أن نلجأ إلى إيمان أعمى بقدرية التاريخ ومنطق الأمر الواقع؟ أم أن هذه القدرية هي حيلة التاريخ من أجل التقدم المستمر للبشرية؟ ألم يقل ماركس ذات مرة: «إن التاريخ يتقدم من الجانب السيئ للأشياء»؟ والمفارقة الكبرى، عند بنيامين، أن كل هذه الكوارث تحدث في صلب التقدم التقني والعلمي الذي نمجده اليوم؟!

إن محاولة فك خيوط هذه المفارقات تقتضي حسب بنيامين، وعياً تاريخياً «استثنائياً»، نابغاً من حالة الطوارئ التي لا تزال تتخبط فيها الطبقة المقهورة، أي ضرورة الوعي بأن الوضع الكارثي للتاريخ كوضع استثنائي هو ما يشكل القاعدة وليس الاستثناء، ولعل هذا ما يظهر بوضوح في الأطروحة الثامنة إذ يقول: «إن تاريخ المقهورين يعلمنا بأن حالة الطوارئ التي نعيشها هي القاعدة، يجب علينا أن نبلغ تصورًا للتاريخ يأخذ في الحسبان هذه الوضعية، وذلك حتى تتمكن من اكتشاف مهمتنا وهي أن نظهر للعيان حالة الطوارئ الحقيقية، وبهذا نكون قد حافظنا على موقفنا المتناسك في الصراع ضد الفاشية»^(٩).

غير أن إبراز حالة الطوارئ هذه تقتضي بدورها قلبًا كاملاً للأدوار على خشبة مسرح التاريخ، حيث يوكل الدور الرئيسي فيها إلى شخص المؤرخ المادي القادر على إعادة تأويل التاريخ من وجهة نظر المهزومين، وهذا بعد فضح كل نزعة تاريخية ترندي قناع التقدم باسم مقولات الضرورة العلية والتحليل الموضوعي للوقائع التاريخية، والحياد الأيديولوجي بشأن أحكام التاريخ.

ولعل هذا ما يجعلنا مباشرة إلى الحديث عن الموقف الفلسفي في لحظة الهدم التاريخي لفكرة التقدم عند بنيامين، أو ما يسميه هو ذاته «بالموقف المادي».

(8) Ibidem (thèse VI).

(9) Ibid, thèse VIII.

٢-٢. مفارقة التقدم/ الكارثة والموقف المادي

ينظر بنيامين إلى النزعة المادية ضمن سياق تاريخي فلسفي خاص هو سياق «النظرية النقدية»، ومن ثم إلى الماركسية في صورتها «الفرانكفورتية» تحديداً، وعلى هذا الأساس يفهم الموقف المادي عند بنيامين باعتباره «الملازم الموضوعي للجهد النقدي»⁽¹⁰⁾.

ولهذا التحديد التاريخي أهميته القصوى بالنظر إلى نظرية فلسفية للتاريخ تجعل من المادية التاريخية أساسها المنهجي في تقويض البناء الفلسفي للتاريخ حتى في صورته الماركسية الشائعة، أي كفلسفة تتساق هي الأخرى، وبشكل ما، وراء دعوى التقدم التاريخي.

الأمر الذي يؤكد أكثر على الوعي النقدي الثوري لدى أنصار النظرية النقدية، ومن ثم لدى بنيامين ذاته على كل أشكال الوعي التاريخي الزائف، وعلى رأسها «التاريخانية الألمانية» التي تستمد وجودها من فكرة التقدم كما أشاعتها فلسفة الأنوار. وعليه فإن الماركسية التي يركز عليها النقد الفرانكفورتى، ومن ثم النقد البنياميني أيضاً، هي الإطار الذي يسمح بالتفكير، في حركة التاريخ من وجهة نظر المصالح التاريخية للبروليتاريا،⁽¹¹⁾ خاصة في حقبة تاريخية بدا فيها التاريخ بلا معنى أو وجهة، اللهم إلا معنى ووجهة الكارثة.

إن الدعوة إلى إعادة تأويل التاريخ من وجهة نظر المهزومين هي دعوة لفلسفة تاريخ جديدة تجذب منابع ولادتها، فضلاً عن الرومانسية الألمانية، ضمن تراكم عجيب لمرجعيتين فكريتين شديدي الاختلاف: الماركسية (Marxisme) والخلاص اليهودي (Messianisme juif).

لكن هو تراكم وليس تركيباً، لأن بنيامين ذاته يدعو للتخلص من «التركيب النسقي» المنظور إليه لدى تيار النظرية النقدية عموماً، كأحد أعراض المرض المزمنة للعقل المهيمن⁽¹²⁾، الذي تصوره التاريخانية على أنه «العقل التاريخي بامتياز».

ولذلك يدعو بنيامين للإطاحة النهائية بهذا العقل، لا لاستبداله باللاعقل، وإنما بتفجير منطقته الداخلي أو «البرادغيم» الذي يحكمه من الداخل، ومن ثم استبداله ببرادغيم عقلائي آخر من شأنه أن يعيد الأمل في مستقبل تاريخي أفضل؛ إذ بالنسبة لبنيامين أن «نهاية الإيمان بوجود معنى للتاريخ لا يؤدي بالضرورة إلى هدم فكرة الرجاء، بل على العكس من

(10) Paul-Laurent Assoun, l'école de Francfort, PUF, 1990, p. 38.

(11) Ibid., p. 83.

(12) Ibid., p. 109.

ذلك، لا يمكن لفكرة الرجاء أن تتشكل كفقولة تاريخية إلا على أنقاض العقل التاريخي تحديداً»⁽¹³⁾.

يرتكز تفجير براديجم العقل التاريخي عند بنيامين على الإطاحة بمفهوم التقدم من خلال مفهوم أعم يرتد إليه في النهاية وهو مفهوم الزمن، حيث يكتب ما نصه: «إن فكرة تقدم النوع الإنساني عبر التاريخ لا تنفصل عن فكرة الحركة ضمن زمن متجانس وفارغ، إن نقد هذه الفكرة يصلح كأساس لنقد فكرة التقدم بصورة عامة»⁽¹⁴⁾، ذلك أن زمن التقدم هذا يجد ولادته الأصلية في الزمن الكرونولوجي، المتصل والمتجانس، الذي أشاعته فيزياء نيوتن، وهو ضرب من الزمن الفارغ، تم إسقاطه على مجال التاريخ من قبل المؤرخ التاريخاني، حيث يتم ملء هذا الزمن الفارغ بجملة من الحوادث المتتالية، باسم سببية مزعومة، حتى يأخذ من ثم صورة زمن تاريخي معقول وذو معنى.

من هنا تأتي خدعة التقدم التاريخي كخدعة فلسفية للتاريخ تسلتت خلصة، وفي غفلة من الوعي المادي التاريخي، إلى الواجهة معتلية بذلك ركح مسرح التاريخ. وصار من واجب المؤرخ الحقيقي أن يعيد تشييد مادية تاريخية قادرة من صميم ذاتها على سحق فكرة التقدم»⁽¹⁵⁾.

ولا يكون ذلك إلا بقدره المؤرخ المادي على إحداث انقطاع في المجري الجنوني نحو مستقبل مجهول حتى يتسنى له إخضاع الوقائع التاريخية لضرب من التحليل النقدي مؤسس على إعادة التأويل، بعبارة أخرى، على المؤرخ المادي أن يوقف التدفق الفارغ للزمن، مستخدماً العناصر المعزولة بواسطة هذا الانقطاع بغية تحليلها واستخلاص الدروس منها، وبذلك تحتفي كل ضروب القدرية التاريخية التي أسست لها تاريخانية القرن التاسع عشر، سواء في ثوبها الوضعاني باسم انسياقها الأعمى وراء موضوعية مضللة، أو في ثوبها الهيجلي المثالي باسم إيمانها الأعمى في تقدم مستمر للروح كوعي بالحرية.

بناء على هذا الأساس يشرع بنيامين في بناء تصور للتاريخ ينسجم مع مفهوم مختلف للزمن التاريخي، وذلك انطلاقاً من براديجم مغاير لبراديجم العقل التاريخاني ألا وهو براديجم النقد الإستطقي، أي على الهرمينوطيقا تحديداً.

(13) S . Mosès, L'Ange de l'Histoire, paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1992, p.24

(14) Ibid., p.439.

(15) Cf. Michael Lowy, « Progrès et catastrophe. La conception de l'histoire de Walter Benjamin », dans : HISTOREIN, volume 4 (2003-4), p. 202.

□ ثالثاً: بنيامين ولحظة البناء التاريخي

واضح مما سبق أن الهاجس النقدي الذي يحرك اهتمام بنيامين التاريخي هو هاجس التحرر من أسر النظرة التقدمية للتاريخ كما أشاعتها التاريخانية، تلك النظرة التي «تتهجج بطريقة جمع الوقائع بغية ملء الزمن المتجانس والفارغ»⁽¹⁶⁾، ومن ثم تجريد التاريخ من مضمونه الملموس، أي التاريخ كصراع تتكرر صورته مع كل حاضر أو كل وضعية جديدة.

ولذلك على المؤرخ المادي أن يعيد بناء هذه الصورة في كل حين وأن، قاطعاً الطريق أمام كل شكل من أشكال التعاطف مع «المنتصرين». غير أن بنيامين يعي أن مهمة إعادة بناء التاريخ هذه لا يمكن أن تفي بها المادية التاريخية وحدها ما لم تلجأ إلى الشولوجيا في صيغتها الخلاصية اليهودية، وذلك حتى يتمكن من تخلص المادية التاريخية ذاتها من طابع الآلية التي قد توقعها هي الأخرى في شرك التقدمية الفارغة.

إن مهمة بناء التاريخ من جديد بهذا المعنى تقتضي تدخلاً ثورياً على مستوى التصور المادي التاريخي، وذلك بإقحام فكرة الخلاص اليهودي كفكرة هي عند بنيامين تشكّل لحظة ثورية بامتياز. ولعل هذا ما أفصح عنه منذ كتاباته الأولى، خاصة في كتابه «حياة الطلبة» عام 1915 من خلال قوله: «سنهتتم، على غرار اليبوتوبيين السابقين، بالتاريخ انطلاقاً من وضعية محددة قادرة على اختزاله ضمن نقطة بؤرية حيث لا تفرض عناصر الوضعية النهائية نفسها باسم تقدمية فارغة، وإنما باسم إبداعات وأفكار، بالرغم من خطورتها وسخريتها، ملتصقة بصورة عميقة بلحمة كل حاضر (...) إن هذه الوضعية (...) لا يمكن إدراكها إلا في بنيتها الميتافيزيقية، كمملكة خلاص أو كفكرة ثورة شبيهة بثورة ٨٩»⁽¹⁷⁾.

وبهذا المعنى سيأخذ تصور التاريخ عند بنيامين طابعاً تأويلياً، يمكن اختزاله في فكري «التحيين» (L'actualisation) والفداء أو الخلاص (La Rédemption). فبعد أن حدد مهمة المؤرخ المادي كمهمة هدم للتاريخ التقدمي من حيث هو تاريخ مبني على تصور للتدفق الزمني الفارغ، يسعى من جانب آخر إلى إنقاذ المفهوم الأصيل للتقدم من حيث هو تقدم يحصل على مستوى الوعي التاريخي كوعي ثوري، يعكس زمانية خاصة هي زمانية الخلاص، فكيف يمكن للفكر التاريخي أن يستعيد مثل هذه الزمانية في ظل تصور مادي للتاريخ؟

(16) Sur le concept de l'Histoire, op.cit, pp. 427-428.

(17) W. Benjamin, Vie des étudiants, 1915, dans Mythe et violence, Lettres nouvelles, 1971, p.37.

يسمى بنيامين الإجراء الذي ينتهجه المؤرخ المادي والذي يسمح بإنقاذ «الماضي المقهور» من عالم النسيان، بعملية «البناء» التاريخي، حيث يتم إعداد حلقة ربط جديدة بين الحاضر والماضي. في ظل هذه الرؤية للتاريخ تكتسي الحوادث الماضية في كل حلقة ربط جديدة معنى جديدًا، فالبناء التاريخي هو ضرب من التحيين، أو إعادة تأويل الماضي على ضوء وضعية حالية، إنها كما يقول بنيامين: «الالتقاط المنظاري للماضي بواسطة الحاضر»⁽¹⁸⁾ . «Le passé télescopé par le présent» .

بهذا المعنى لا يمكن للمؤرخ أن يتحدث عن «تاريخ موضوعي»، أو عن حقيقة تاريخية مطلقة، طالما أن كل عملية تحيين جديدة تظهر التاريخ من زاوية خاصة ومختلفة، وهو الأمر الذي يسمح لنا بالقول: إن التاريخ، حسب بنيامين، ليس هو نهاية المطاف إلا ضربًا من التأويل، أي مجرد واقعة لغوية، تمامًا مثل ما هو الحال بالنسبة لتاريخية الإستيطيقا، حيث نجد كل جيل يستملك الأعمال الفنية بطريقته الخاصة ومن زاوية مختلفة عن الأجيال السابقة، فالإستيطيقا بهذا المعنى تمنح لبنيامين، كما يقول ستيفان موزاس: «نموذجًا لتاريخية خاصة، غير محكومة بمبدأ السببية، ومؤسّسة على فكرة انخراط كل عمل فني ضمن منطقة زمانية مستقلة، مولدة بذلك حاضرًا الخاص وماضيها الخاص، ومن ثم مستقبلها الخاص»⁽¹⁹⁾.

في ظل هذا البراديعم التأويلي الإستيطيقي، يمكن لفكرة التقدم أن تستعيد كرامتها الفلسفية، أي استرداد أصالتها كمفهوم أخطئ استعماله في سياق غير سياقه الإنساني، ونقصد بذلك سياق التاريخانية.

إن التقدم في صيغته البنيامينية هو ذلك الضرب من «التقدم الذي لا يجد مثواه في اتصالية العملية الزمانية، وإنما في انقطاعاتها حيث نستشعر مع كل لحظة انبثاق شيء جديد كما لو أن صبحًا جديدًا بدأ يتنفس»⁽²⁰⁾. مفاد هذا الكلام باختصار أن بإمكان الفن أن يتأسس كبراديعم جديد لفلسفة التاريخ على أنقاض براديعم العقل التاريخاني، ومن ثم كإطار لوعي تقدمي خارج مجال الزمانية الكرونولوجية الفارغة التي تجعلنا أسرى للعود الأبدي للمشهد المتكرر والمائل دائمًا. فبفضل الرؤية المنظرارية للحاضر والماضي التي تعمل على التأليف بين وقائع تبدو ظاهريًا متناقضة ومتنافرة، يتم إبداع منظورات جديدة تسمح بتكوين نظرة جديدة على الوقائع، هذه النظرة لا يبلغها إلا من يملك القدرة على قراءة

(18) W. Benjamin, Livre des passages, op.cit, p.492.

(19) S. Mosès, L'Ange de l'Histoire, op.cit, pp.124-125.

(20) W. Benjamin, Livre des passages, op.cit, p.492.

وتأويل نص التاريخ بالقياس إلى وضعيته الخاصة.

هنا بالذات يلجأ بنيامين إلى الثيولوجيا عبر توظيف فكرة الخلاص اليهودي كفكرة نموذجية حتى يستكمل تصوره البديل للتاريخ، حيث يصرح في ملاحظاته التمهيدية لأطروحاته أن المخلص يحدث انقطاعاً في التاريخ، وأنه لا يتدخل عند نهاية تطور ما⁽²¹⁾ مسبباً بذلك حالة «توقف» أو «تعطل» لحظي للتدفق الزمني المتصل. إنه توقف عن الانشغال باليومي المبتذل وانتزاع الحاضر من رتبة الزمن الفارغ، ومن ثم رفعه إلى مستوى الزمن التاريخي الحقيقي هو ما يسميه بنيامين ذاته بالزمن الخلاصي (Temps messianique) حيث يختصر فيه تاريخ الإنسانية بالكامل.

مثل هذا الزمن هو الذي يجد تعبيره النموذجي في المفهوم الذي أبدعه بنيامين وهو مفهوم «الحاضر الاستثنائي» (L' à-présent) في الأطروحة السادسة عشر حول مفهوم التاريخ، يصف بنيامين هذا الضرب من مفهوم الحاضر قائلاً: «لا يمكن للمؤرخ المادي أن يتنكر لمفهوم للحاضر، لا يفهم كمجرد عبور، وإنما كتوقف وتعطل للزمن (...) إنه يظل يمتلك جميع قواه، وقادر بما فيه الكفاية على تفجير متصل للتاريخ»⁽²²⁾.

فلكي يتم تفجير هذا المتصل التاريخي الفارغ يكفي أن نستدرجه نحو لحظة التوقف، أي لحظة انقطاع التدفق حتى يتسنى لنا إيجاد فرصة للخلاص من التاريخ المفروض علينا كأمر واقع، وذلك بواسطة النظرة الثاقبة التي على المؤرخ أن يمتلكها بشأن الحاضر، وبقدرته على التشكيك المستمر في مدى صلاحية التأويلات التقليدية والمعيارية للتاريخ، باعتبارها دائماً تأويلات الطبقة السائدة أو المنتصرة.

فالمؤرخ المادي بهذا المعنى هو بمثابة الملاك المخلص لتاريخ المقهورين من سطوة المنتصرين على هذه الأرض، وذلك بالتأسيس لحاضر يكون بمثابة «الآن» الذي تنبثق منه صور خاطفة للزمن الخلاصي. وهو زمن، تكون فيه كل لحظة من الماضي بمثابة لحظة خلاص أخيرة، كما لو أن يوم القيامة قد حدث أو يمكن أن يحدث في كل حين، وأن يعيد إنتاج نفسه بشكل جديد دائماً بواسطة القراءة التأويلية للنصوص.

ففي هذا المفهوم بالذات، أي مفهوم «الزمن الخلاصي»، يجد بنيامين أساس تصوره البنائي للتاريخ كتاريخ مغاير، يشهد على ذلك قوله في نهاية الأطروحة الأخيرة حول مفهوم التاريخ ما نصه: «كل ثانية كانت بمثابة الباب الضيق الذي يمكن أن يلج

(21) W. Benjamin, Gesammelte Schriften, I. 3., p. 1243.

(22) Sur le concept de l'Histoire, op.cit (thèse XVI).

منه المسيح المخلص»⁽²³⁾.

المؤرخ المادي بإمكانه أن يرى هذا المسيح وهو يلج من الباب الضيق للاستذكار الجماعي ويقظة الوعي التاريخي، وعلى هذا النحو يُحدث انقطاعاً في مجرى الزمن المتجانس والفارغ. في الواقع، إن هذا الباب الضيق لا يفتح إلا بفضل اشتعال المؤرخ على اللغة، أي على التأويل المتجدد باستمرار للنص الذي يتشكل في التاريخ وبالتاريخ.

بقي أن نقول في آخر المطاف، بأنه بفضل عملية التأويل هذه فقط، التي يمكن أن تطرأ مع كل لحظة وأن تعيد معها تقييم كل لحظات التاريخ، قد تحظى فكرة التقدم التاريخي بثقة «ملاك التاريخ».

(23) Ibidem (thèse XVIII).

إبستمولوجيا التاريخ ومدرسة الحوليات

الدكتور أحمد عطار*

□ تمهيد

يتوخى هذا البحث عرضاً تعليمياً لماهية مدرسة الحوليات والإبستمولوجيا التاريخية، مع تحليل لأهم المحطات التي مرت بها، والتيارات التي شكّلتها والأعلام المؤسسين لها، منذ تأسيسها العلمي سنة ١٩٠٠ إلى اليوم. عرض عملنا أهم القضايا التي طرحتها بما في ذلك تصورها للتاريخ والكتابة التاريخية ومهمة المؤرخ (الإسطوغرافيا) (L'historigraphie)^(١).

مع عرض موجز للانتقادات الموجهة إليها، والتركيز على الانتفاع بالمكتسبات المنهجية لمدرسة التاريخ الجديد، «فمعروف أن الدراسات التاريخية في فرنسا مرت بثورتين منهجيتين: الأولى بعد هزيمة ١٨٧٠ حيث تأسست

* مخبر الفينومينولوجيا - جامعة تلمسان، الجزائر.

(١) الإسطوغرافيا: تعرفها المدرسة الألمانية للتاريخ على أنها: علم كتابة التاريخ (علم التأريخ)، وبمعنى آخر: دراسة منهجية تطور الكتابة التاريخية، ويعرفها العروبي: على أنها مجموعة ما قيل وكتب حول موضوع معين، وتسمى أحياناً أدبيات الموضوع، انظر: عبد الله العروبي، مفهوم التاريخ، بيروت - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٥، ص ٩٧.

سنة ١٨٧٦م المجلة التاريخية، أما الثورة الثانية فقد قام بها لوسين فيفر ومارك بلوك^(٢)، فكانت ثورة تتسم بانفتاح التاريخ على العلوم الاجتماعية التي كان لها الدور البارز في ظهور ما يسمى مدرسة الحوليات.

ويمكن تحديد هذه العلوم في المعارف التالية: الجغرافيا بالدرجة الأولى ثم علم الاقتصاد والديمقراطية وعلم الاجتماع، والمبادرة الأبرز^(٣) لهذا التلاقح كانت مع الفيلسوف الفرنسي هنري بير^(٤) (Henri Berr) (١٨٦٢-١٩٥٤م) الذي أظهره في مجلة التركيب التاريخي^(٥) التي بقيت لمدة طويلة خارج الجامعة مما حتم في الأخير تحويل اسمها وإدخالها إلى حيز المجالات الأكاديمية الجامعية، لكنها لم تغير في منهجها القاضي بفتح المعرفة التاريخية على كل علوم الإنسان.

أصبحت المجلة تحمل اسم مجلة الحوليات، لكن قبل الاطلاع على فحوى هذه المجلة علينا أولاً طرح سؤال: ما هي مدرسة الحوليات، وما هي الكتابة التاريخية الجديدة التي أبدعتها؟

□ أولاً: مدرسة الحوليات.. مشهدان في التطور

لا يمكن التعمق في فهم ظاهرة الحوليات دون عرض مشهدين أساسيين هما مجلة الحوليات سليلة مجلة التركيب، ولقاءات أسابيع التركيب وسنعرضهما بالترتيب:

(٢) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٥، ص ١٨٧.

(٣) ينظر: ف. برودل، تكويني كمؤرخ، مجلة أمل، ترجمة: محمد حبيدة، العدد الثاني / السنة الثانية / ١٩٩٢، ص ١١٧.

(٤) ولد الفيلسوف الفرنسي «هنري بير» (Henri Fernand Berr) في ٣١ جانفي ١٨٦٣ وتوفي في ١٩ نوفمبر ١٩٥٤ بباريس، أسس مجلة (مجلة التركيب التاريخي) (La Revue de synthèse) سنة ١٩٠٠، وتم تغيير اسمها بداية من ١٩٣١ إلى مجلة التركيب والتي ما تزال تصدر الى اليوم، وكان هدفه من المجالات هو فتح التاريخ على التخصصات الأخرى. وأشهر كتبه وهو أطروحته: مستقبل الفلسفة: خطاطة لتركيب المعارف المؤسسة على التاريخ سنة ١٨٩٨. تنبيه: يجب الحذر من الخلط بين الفيلسوف الفرنسي هنري بير والمؤرخ البلجيكي هنري بيرن Henri Pirenne (١٨٦٢-١٩٣٥).

(٥) مجلة التركيب أو التوليف (La Revue de synthèse) هي دورية أسسها هنري بير سنة ١٩٠٠ واليوم يديرها إريك بريون (Éric Brian) بباريس، وبداية من سنة ١٩٢٤ سيجدد روحها مارك بلوك (Marc Bloch) وهنري لوفيفر (Febvre) تحت اسم الحوليات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية سنة (Annales d'histoire économique et sociale). انظر موقعها: <http://www.revue-de-synthese.eu>.

أ- من مجلة التركيب ١٩٠٠ إلى الحوليات ١٩٢٩

الحديث عن الحوليات يتطلب العودة إلى تجربة سبقتها وكانت لها الأثر على تبلورها، إنها الفلسفة الوضعية الفرنسية وجدليتها مع منهجية الكتابة التاريخية في ألمانيا، الأمر الذي نتج عنه ظهور المجلة الألمانية سنة ١٨٧٦ م، وهذا الميراث سيبقى في مدينة ستراسبورغ (على الحدود الفرنسية الألمانية) بعد استرجاع الفرنسيين لها، فتهيأت بها أرضية خصبة لميلاد مجلة الحوليات سنة ١٩٢٩، من طرف مارك بلوك ولوسين فيفر (L.FEBVRE-M.BLOCH) اللذين التقيا في جامعة ستراسبورغ سنة ١٩١٩ ولم يفرقهما إلا إعدام مارك بلوك من طرف الألمان سنة ١٩٤٤.

من المنظور الإبستيمولوجي لا يمكن اعتبار مدرسة الحوليات امتداداً لتقاليد الكتابة التاريخية الكلاسيكية، بل بالعكس هي ترنو إلى إحداث القطيعة مع التاريخ الكلاسيكي الحدتي (événementielle) الذي هيمنت عليه الفلسفة الوضعية، فالتقاليد المعرفية في فرنسا مع مطلع القرن التاسع عشر اتسمت بتغلغل الوضعية في أروقة الجامعات كجامعة السوربون، وتمسك المؤرخون بمفهوم التاريخ المتمحور على الوثيقة التاريخية بمفهومه الضيق، ومع التركيز على التاريخ السياسي والعسكري القصير المدى.

ففي الماضي لم يكن هناك أي قيمة للكثير من الوثائق كسجل الولادات أو الوفيات لكن مع التاريخ الجديد ستتحوّل إلى قيمة تاريخية هامة كالوثيقة الجبائية والتحقيق الشفوي من خلال الأنثروبولوجيا التاريخية، كما يحتل علم الآثار الصدارة في كونه مصدر الوثيقة بمعناها الواسع في محاولة تحطّي صمت الوثائق وشحها.

سيتجه التاريخ الجديد^(٦) لهذه المدرسة إلى ميادين كانت تعد أقل أهمية هي:

(٦) التاريخ الجديد: هو تيار أستوغرافي يقصد به كل مدرسة الحوليات، لكن البعض يربطه خاصة بالجيل الثالث من مدرسة الحوليات، الذي ظهر مع بداية ١٩٧٠ في أعمال مجلة التركيب ومجلة الحوليات، وأشهر مثليه في فرنسا: بيار نورة وجاك لوغوف (Jacques Le Goff/ Pierre Nora)، وفي بريطانيا ارتبطت بمجلة الماضي والحاضر (Past and Present)، إن التاريخ الجديد اهتم بتاريخ العقليات (histoire des mentalités) واهدف منه بناء تاريخ حلقي للعقليات (sérielle) الذي يعني التمثلات الجماعية وبنيات عقليات المجتمعات، مما جعل التاريخ الجديد يرتكز على الأنثروبولوجيا التاريخية ودراسة الحياة اليومية، ونذكر على سبيل المثال: أعمال ميشال دوسارتو (Michel de Certeau) والتاريخ المفهومي لبول فاين (Paul Veyne)، ولورولا ديري (Emmanuel Le Roy Ladurie) في عمله: المناخ، تاريخ المطر والصحو، ومن بين الانتقادات الموجهة للتاريخ الجديد أنه أضاع خط التاريخ الكلي الذي أسس له الجيل الأول لمدرسة الحوليات والسقوط في التاريخ الجزئي (micro-histoire). للتوسع انظر: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

التاريخ اللساني والمعيش اليومي والديمغرافي والمتخيل، تاريخ المناخ، تاريخ الفن وتاريخ الذهنيات^(٧)، ونقصد بهذا الأخير تاريخ الأفكار^(٨) والمعارف والعقل، إضافة الى التاريخ الثقافي والديني (الأنثروبولوجي).

ميزة أخرى ستفرضها حالة التغير في جامعة ستراسبورغ هي: الانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية^(٩)، فلأول مرة سيتصاعد أهمية اطلاع المؤرخ على الأركيولوجيا التي ستُضحى أكثر من علم مساعد، بل إلى علم موجه يمكنه تصديق أو تكذيب الفرضيات التاريخية، وعلوم أخرى مساعدة ستفرض نفسها في ساحة التاريخ كعلوم اللغات والفيلولوجيا، مما أجبر الكثيرين على تعلم اللغات القديمة وحتى البائدة، والاستناد إلى الأنثروبولوجيا التاريخية، مما حتم تعدد التخصصات La Pluridisciplinarité، يقول لوسين فيفر: «سيساهم في كتابة التاريخ اللغوي والأديب والجغرافي والقانوني والطبيب وعالم الأرض وعالم الأجناس والخبير بمنطق العلوم، إلخ. كل واحد يشارك بعقليته الخاصة وبمنهجه المتميز، ولا يطلب منه أن يتخلى عما يميزه...»^(١٠).

«لكن هذا التوجه نحو تعدد التخصصات لم يكن ممكناً في بداية عمل مدرسة الحوليات، لانغلاق الفضاء الجامعي الفرنسي عن مثل تلك التوجهات، لذلك كانت البداية بولوج عالم الاقتصاد والأسعار والمشاكل النقدية، مواضيع ستمكنهم من الحصول حتى على دعم مالي من طرف مدير بنك بلدان أوروبا الوسطى، ومدير البنك الوطني السويسري»^(١١).

منذ انطلاق مجلة «التركيب التاريخي»^(١٢) سنة ١٩٠٠ على يد هنري بيير، ولمدة تزيد عن أربعين سنة حاولت التأسيس لنمط جديد للكتابة التاريخية ولغاية سنة ١٩٣١ عندما قام طاقم التحرير بتغيير اسمها إلى «مجلة التركيب»، بهدف توسيع أفقها وفتح المجال لتشخيص أشمل للظواهر الاجتماعية.

(٧) ف. برودل، تكويني كمؤرخ، مجلة أمل، ترجمة محمد حبيدة، العدد الثاني / السنة الثانية / ١٩٩٢، ص ١١٨.

(٨) يجدر بنا الإشارة هنا إلى مجهود الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو الذي أبدع في عمله: «تاريخ الجنون». (9) André Burguière, L'école des annales, Une histoire intellectuelle – Odile Jacob, Paris, 2006, p 26.

(١٠) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص ١٨٧.

(11) André Burguière, L'école des annales, Une histoire intellectuelle – op.cit., p 27.

(١٢) محمد حبيدة، مدرسة الحوليات مفاهيم التحليل البروديلي، مجلة أمل، العدد الثالث، السنة الأولى ١٩٩٣م، ص ٧٩.

وبعد هذه المحطة تم الانتقال إلى عنوان ثالث شكّل طورًا جديدًا من أطوار تحول روح الفكر التاريخي الجديد^(١٣)، فحملت المجلة اسم «الحوليات»، وأخذنا نلمس توجهًا قويًا نحو العمل الميداني الجماعي خاصة، وتحولًا واضحًا من التاريخ الجغرافي والديمغرافي إلى التاريخ الأنثروبولوجي كالبحت في رموز الجسد والموت^(١٤)، والعقلية وتاريخ الطب والأمراض.

ونلمس ذلك في عناوين الكتب والمقالات التي صدرت سنوات الستينات والسبعينات نعرض هنا أمثلة منها:

- * تاريخ الولادات غير الشرعية في إنجلترا.
 - * طرق الدفن في شمال فرنسا خلال القرن ١٩.
 - * الأطباء بفرنسا خلال القرن ١٩، ج. ليونار، ١٩٧٦.
 - * القضاة والسحرة بفرنسا خلال القرن ١٨، R.Mandrou.
 - * وضعيات الجماع في الريف الفرنسي من ق ١٦ / ق ١٩، فلاندران، ١٩٧٥.
 - * الناس والطاعون بفرنسا وبلدان البحر الأبيض المتوسط، ج. بيرابن، ١٩٧٥.
- إن التحولات في المجلة يعتبرها لوسين فيفر «ضرورية؛ لأن كل شيء يتغير حولها: الناس والكلمات والأشياء»^(١٥)، وفي صدد هذا التحول من مجلة التركيب إلى مجلة الحوليات يقول فرنان برودل: «لقد اتسعت الهوة بين الحوليات ومجلة التركيب، فبالنسبة لهنري بيير المجتمع يشمل الاقتصاد، أما الحوليات فقد عملت على إضاءة مظهر من حياة الناس، ظل في ظلام زمنًا طويلًا، والذي نادى الماركسية من أجل الانتباه إليه»^(١٦).

لكن هذا لا يعني تناقضًا بين الأجيال بقدر ما يعتبر إثراء متزايدًا، فحلّم هنري بيير كان في «الجمع بين التاريخ الفردي والجماعي، بين علم النفس التاريخي وتاريخ العقلية،

(١٣) في كتاب التاريخ الجديد: (Jacques Le Goff la Nouvelle Histoire, page 40) يقسم مراحل تطور مدرسة الحوليات إلى أربع مراحل أو أجيال هي: الجيل الأول: يمثل لوسين فيفر ومارك بلوك، الجيل الثاني: يمثل فرنان برودل وآخرون (Pierre Goubert / Ernest Labrousse)، الجيل الثالث: سنوات الخمسينات والستينات Jacques Le Goff / Pierre Nora, oublier Philippe Ariès / Michel Bernard Lepetit .. الرابع:

(14) André Burguière, L'école des annales, Une histoire intellectuelle – op.cit., pp 201.202.

(15) Febvre Lucien, Combats pour l'histoire, FACE AU VENT Manifeste des Annales Nouvelles, Paris, Armand Colin, 1992, p63.

(١٦) ف. بروديل، تكويني كمؤرخ، مجلة أمل، ترجمة محمد حبيدة، العدد الثاني / السنة الثانية / ١٩٩٢، ص

جمعهما في مقاربة شاملة وهو نفس الطرح الذي وسّعه لوسين فيفر^(١٧).

ب- أسابيع التركيب

أسابيع التركيب هي سلسلة ملتقيات نشطها أعضاء المجلة خاصة مديرها لوسين فيفر، وفتحت نقاشات على جميع التخصصات كبسيكولوجيا التاريخ^(١٨)، و«التاريخ الاقتصادي والاجتماعي»، والتاريخ غير المتمحور على الذات الأوروبية المركزية، وتاريخ البنى وتاريخ الأمد الطويل، وتاريخ الهامشيين، وتاريخ الجسد والجنس وخاصة تاريخ الذهنيات^(١٩).

احتدم النقاش حول إبستيمولوجيا التاريخ، وكان لهذه اللقاءات الفكرية الأثر البارز في تحديد المعالم الفكرية لمدرسة التاريخ الجديد، فنقاشات الفيلسوف ليون برانشفيك (Léon Brunschwig)، والسوسيولوجي الاقتصادي سيموند (François Simiand) والمؤرخان الشابان لوسين فيفر ومارك بلوك والمؤرخ الاقتصادي هنري هوسير (Henri Hausser)، وعالم الاجتماع موريس هالفاكس (Maurice Halbwachs)، كانت لحواراتهم البداية الجديدة لتاريخ تحترقه العلوم الاجتماعية، وتعيد تشكيله من جديد وتخلصه نوعاً ما من شرك الأيديولوجيا.

ويمكن تفصيل تلاحق التاريخ مع العلوم الاجتماعية على النحو التالي:

١- علم الاقتصاد: في سنوات صعود مدرسة التاريخ الجديد، كانت الماركسية تعيش أزهى أيامها فكان لآرائها الاقتصادية الأثر البارز لتشكل التحليل التاريخي الجديد، خاصة الاستفادة من المفاهيم الأساسية في الاقتصاد (المادية التاريخية)، ونذكر على سبيل المثال كتاب: «حركة الأسعار والمداخيل في فرنسا خلال القرن الثامن عشر» للمؤرخ الاقتصادي لإرنستلابروس (Ernest Labrousse)، وكتاب: «فلاحو لانغدوك» لإيمانويل لوروا لادوري (Emmanuel Le Roy Ladurie)، ومقالات الاقتصادي سيمياند (F. SIMIAND) في مجلة التركيب «LA REVUE DE SYNTHESE» سنة ١٩٠٠.

يجب الإشارة كذلك إلى أن التأثير الماركسي على أعمال التاريخ الجديد على فرنان

(17) André Burguière , L'école des annales, Une histoire intellectuelle - .op.cit., p 86.

(18) Ibid. p 71.

(١٩) جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، لبنان: مركز دراسات الوحدة، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٣٨.

برودل مثلاً، سايره تأثير شديد للتحليل البنيوي^(٢٠) في تحليل الظاهرة التاريخية.

٢- علم الاجتماع: يشهد لابن خلدون ربط التاريخ بعلم العمران البشري، العلم الأقرب لما يسمى اليوم بعلم الاجتماع، إلا أن التاريخ الجديد عرف كيف يطور هذا التزاوج بين التاريخ وعلم الاجتماع، عقد قران بلوره أميل دوركهايم (Emile Durkheim) وموريس هالفاكس، ويعتقد المفكر المغربي عبد الله العروي أن فكرة التاريخ الكلي أو مفهوم الشمولية «مستوحى من عند الأنثروبولوجيين وبخاصة من عند الباحث الفرنسي مارسيل موس الذي تكلم على الفعل الاجتماعي الشمولي... وأن المجتمع وحدة عضوية، فلا يمكن تجزئته إلى قطع مستقلة تدرس كل واحدة منها على حدة، في قلب كل جزئية وظيفية يجب البحث عن مفعول الظاهرة الشمولية»^(٢١).

٣- الجغرافيا: ظهر كتاب لوسين فيفر «الأرض والتطور البشري.. مقدمة جغرافية للتاريخ» الصادر عام ١٩٢٢، ليفتح التاريخ (الزمن) على الجغرافيا (المكان)، وأهمية التأثير الجغرافي على الإنسان، ولو أنه توجه قديم ذكره ابن خلدون إلا أن الجديد هو الاستفادة من ثورة علم الجغرافيا، ويمكن ذكر عناوين أخرى مثل^(٢٢):

* إشبيلية والمحيط الأطلسي: ١٥٠٤-١٦٥٠.

* Séville et l'atlantique ١٥٠٤-١٦٥٠ لـ Chaune P 1956.

* البرتغال والمحيط الأطلسي في القرن ١٧.

* étude 1670-Le Portugal et l'atlantique au 17 siècle 1570
.économique. F. Mauro 1960

□ ثانياً: المنظرين الأساسيين لمدرسة الحوليات

مثل أي مدرسة فإن تعريفها يرتبط بشخصيات محورية شكّلتها، ولا يمكن بأي حال

(٢٠) البنيوية: اشتق لفظ البنيوية من البنية إذ تقول: كل ظاهرة تشكّل بنية، ولدراسة هذه البنية يجب علينا أن نحللها أو نفككها إلى عناصرها المولفة منها، دون أن ننظر إلى أية عوامل خارجية عنها، كما أن البنيوية: أداة للتحليل، تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنتظم. اهتمت بجميع نواحي المعرفة الإنسانية، وإن كانت قد اشتهرت في مجال علم اللغة. نقلاً عن: محمد الحرز، جريدة الوطن السعودية، ١٣ مايو ٢٠٠٤م العدد (١٣٢٢) السنة الرابعة.

(٢١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص ١٨٩.

(٢٢) محمد حبيدة، مدرسة الحوليات مفاهيم التحليل البروديلي، مجلة أمل، العدد الثالث، السنة الأولى ١٩٩٣م، ص ٧٩.

الحديث عن مدرسة الحوليات دون ذكر أشهر أعمدتها لوسين فيفر، ومارك بلوك، فمن تكون هاتان الشخصيتان؟ وما وجه إسهاماتهما في هذه المدرسة؟

١- مارك بلوك (١٨٨٦ - ١٩٤٤)

ولد في مدينة ليون جنوب فرنسا، من عائلة يهودية، تدرّج بتميّز في المؤسسات التعليمية، عرف عنه إجادته للكثير من اللغات، ليصبح أستاذًا للتاريخ في جامعة ستراسبورغ، حيث ناقش سنة ١٩٢٠م أطروحة دكتوراه بعنوان: «الطوايع البريدية بباريس في العصور الوسطى: الملوك والأقنان»، ويعتبر هذا العمل وما بعده بداية لاستفادة التاريخ من اللسانيات و«التاريخ الجدائلي»^(٢٣)، اعتلى كرسي التاريخ والاقتصاد بجامعة السوربون سنة ١٩٣٦، بعد فشل محاولاته للالتحاق بالكوليج دو فرانس.

أسس بلوك رفقة زميله فيفر مجلة الحوليات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية سنة ١٩٢٩م، وإضافة إلى شهرته كمؤرخ كان أحد المقاومين للغزو النازي في فرنسا الأمر الذي عرّضه للإعدام رمياً بالرصاص سنة ١٩٤٤.

أهم كتبه: «دفاع عن التاريخ أو مهنة المؤرخ» الصادر سنة ١٩٤١م، وهو مجموعة مقالات منهجية يمتد تاريخ صدورهما بين ١٩٠٦ إلى ١٩٥٢، والذي لم يتممه بسبب وفاته أثناء الحرب العالمية الثانية، وله كتاب «المجتمع الاقطاعي» الصادر سنة ١٩٣٦، والذي قارب فيه بين الأثنوجرافيا والاقتصاد والسوسيولوجيا.

في مشواره العلمي صارح بلوك وفيفر لنيل الاعتراف بمدرسة الحوليات «وإدخال الروح العلمية لعمل المؤرخ، ولم تكن مهمة التغيير ممكنة إلا داخل إطار المؤسسات الجامعية، المسألة التي سموها المعركة، لذلك كانت لهم رغبة ملحة للدخول إلى الكوليج دو فرانس أو جامعة السوربون، فباريس كانت الفضاء العلمي لكل فرنسا ولم تعد جامعة ستراسبورغ كافية لطموحاتهم»^(٢٤).

٢- لوسين فيفر (١٨٧٨ - ١٩٥٦م)

رغم المعلومات الشحيحة عن طفولته، إلا أنه عرف عنه حب الأدب والجغرافيا

(٢٣) التاريخ الجدائلي: يقصد به التاريخ المعتمد على المنحنيات الديمغرافية، منحنيات الأسعار، منحنيات المناخ. وأراد فرنان بروديل استبدال التاريخ الكمي بالتاريخ الجدائلي ليبعد قليلاً عن المعنى الدقيق للتاريخ الاقتصادي. انظر: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص ١٦٨.

(24) André Burguière, L'école des annales, Une histoire intellectuelle – op.cit., p 57.

التي برع فيها، واستطاع أن يناقش سنة ١٩١١م أطروحته التي حملت عنوان: «فيلب الثاني والفرانش كونتي»^(٢٥)، كما أظهر في شبابه إلمامًا منقطع النظير بالتاريخ الزراعي والتاريخ الجماعي للعقليات، وظهر له في أحد أجزاء الموسوعة الضخمة التي أشرف عليها هنري بيير «تطور البشرية» تحليلًا لتطورات البنيات الزراعية بالمناطق القروية الفرنسية من القرن ١١ إلى القرن ١٨.

دخول فيفر إلى الكوليج دو فرانس^(٢٦) بمثابة انتصار لمدرسة الحوليات ومجلتها بعد طول تهميش وازدراء، «وهي التي زعزعة وجه التاريخ في فرنسا، بجرأتها المنهجية والمفاهيمية»^(٢٧)، كما أضحى كتابه: «معارك من أجل التاريخ» الصادر سنة ١٩٥٢م مصدرًا لفهم مدرسة الحوليات.

لا يمكن بأي حال من الأحوال فهم علاقة مارك بلوك ولوسين فيفر، إلا عبر التمعن في فترة الخمسة وعشرين سنة التي قضاها الصديقين في العمل معًا لإخراج مجلة الحوليات، وهي الفترة التي تمتد من لقائهما في ستراسبورغ سنة ١٩١٩ وصولًا إلى مقتل بلوك سنة ١٩٤٤م، كما تظهر في الإهداء الذي كتبه فيفر في كتابه: «مهنة المؤرخ» والمنشور عام ١٩٤٩م، يقول بغبطة: «طالما ناضلنا بانسجام من أجل تاريخ أكثر إنسانية»^(٢٨)، ولا يعني توافقهما تطابق فكرهما أو مواقفهم السياسية وطموحاتها العلمية، بل كانت تفرّقهما الكثير من المواقف^(٢٩).

٣- فيرناند برودل (١٩٠٢-١٩٨٥)

فيرناند برودل هو تلميذ ومساعد لوسين فيفر، من مواليد سنة ١٩٠٢ ببلدة على الحدود الألمانية، بعد دراسته الجامعية سافر إلى الجزائر، اشتغل أستاذًا للتاريخ بقسنطينة^(٣٠)، وهناك اكتشف لأول مرة روعة البحر الأبيض المتوسط، ظل مشدودًا إليه في يومياته

(25) André Burguière, Dictionnaire des sciences historiques, Paris, PUF, 1986, p. 279-280.

(٢٦) كلية فرنسا (Collège de France) هي مؤسسة علمية للتعليم والبحث في باريس، تم فتحها سنة ١٥٣٠ من طرف الملك فرانسوا الأول، سمّيت في البداية بالكلية الملكية ثم كلية اللغات الثلاث، ثم الكلية الوطنية، ثم الكلية الإمبراطورية، ولم تحمل اسم الكوليج دو فرانس إلا سنة ١٨٧٠.

(27) André Burguière, L'école des annales, Une histoire intellectuelle - .op.cit, p 19.

(٢٨) ف. بروديل، تكويني كمؤرخ، مجلة أمل، ترجمة: محمد حبيدة، العدد الثاني، السنة الثانية ١٩٩٢، ص ١٢٥.

(29) André Burguière, L'école des annales, Une histoire intellectuelle - Odile Jacob, Paris, 2006, pp 71-72

(٣٠) ف. بروديل، تكويني كمؤرخ، مجلة أمل، مصدر سابق، ص ١٠٩.

الجزائرية، أسر من طرف الألمان على خطّ ماجينيو عام ١٩٤٠م، وفي سنوات السجن الخمسة أعوام بألمانيا أنجز أطروحة الدكتوراه، رغم الظروف القاهرة التي عايشها بسبب سجنائه النازيين، وبعد تحريره كان قد أكمل الأطروحة الضخمة حول البحر المتوسط، والتي ناقشها في السربون سنة ١٩٤٧م وطبعها سنة ١٩٤٩.

كانت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بداية جديدة للأستوغرافيا الغربية عامة والفرنسية خاصة، والفضل يعود إلى ظهور كتابات فيرنان برودل، الذي ميّزها بخصيتين أساسيتين هما: أولاً: انفتاح التاريخ على العلوم الإنسانية، ثانياً: التركيز على التاريخ الاقتصادي خاصة ثم التاريخ الاجتماعي ثم تأتي أهمية الجغرافيا^(٣١) والديموغرافيا، علماً أن هذا التوجه يصطبغ بالدراسة البنوية، واعتبار التاريخ يتشكل من بنيات متداخلة وسط سياق مكون نستطيع فهمه بشكل أكثر موضوعية وشمولية ووضوح من التصورات الكلاسيكية للتاريخ.

يظهر الكتاب العمدة لفيرناند برودل: «البحر المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني» الصادر سنة ١٩٤٩م، الذي أنجزه تحت إشراف لوسين فيفر، لمدة عشرين سنة وناقشها كأطروحة سنة ١٩٤٧م، وتجاوزت عدد صفحاتها الألف وثلاثمائة صفحة مع الخرائط والصور.

مع برودل ستتضح مفاهيم مدرسة التاريخ الجديد الفرنسية حيث «استعار الفكرة الماركسية التي تميّز ثلاثة مستويات في كل كيان اجتماعي، وقال: إن البني التحتية، أي البيئة، هي من اختصاص الجغرافيين والاقتصاديين، فيما أن البنية الفوقية، أي كل ما يتعلق بالروحيات والذهنيات والنفسيات، من اختصاص علوم المنطق واللغة والعقل والنفس، أما البنية التي تعني التنظيم القانوني والترتيب السياسي والسلوك، فهي من اختصاص المؤرخين التقليديين وكذلك الفقهاء والاجتماعيين والأنثروبولوجيين.... والمؤرخ هو الواصل المنظم المنسق المؤلف بين إنجازات هؤلاء جميعاً، ومن هنا جاءت أهمية مفهوم تعدد المستويات في كل ظاهرة تاريخية وكذلك تعدد الزمنيات، أي سرعة أو بطء تغيير هذا السطح أو ذلك»^(٣٢).

لذلك صنّف برودل ثلاث أزمنة هي:

١ - الزمن الطويل الامد: ويعني به تاريخ بطيء التحول طويل الأمد يتركز على

(31) Febvre Lucien, Combats pour l'histoire, Paris, Armand Colin, 1992, p63.

(٣٢) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص ١٨٨.

الجغرافيا ومحيط الإنسان، يرصد تفاعل الإنسان مع مجاله الجغرافي ويمتد لقرون، وبعبارة أخرى هو «التاريخ الضخم البنيوي المتطور ببطء على مسار المدة الطويلة»^(٣٣).

ويعتبره برودل المركز الذي يحوم حوله التاريخ الدوري والتاريخ السريع، ولا يمكن فهمه دون العودة إلى مفهوم البنية التي يعني بها: مجموع العناصر الجغرافية والاقتصادية المكونة والمحركة للجماعات البشرية، وتتميز هذه البنية بالثبات والتغير البطيء جداً، وقد تكون حتمية تبقى جاثمة على صدور أجيال من الناس، مثال: الحتمية التي تفرضها موانع جغرافية على الشعوب، ومحددات وراثية جينية، أو أنماط إنتاج زراعي معينة تظل تفرض نفسها لقرون، «وعلى سبيل المثال التاريخ الاقتصادي وبالأخص تاريخ جداول الأسعار»^(٣٤).

ومثال ثانٍ: بقاء الإنسان سجين مناخات وغطاء نباتي، الذي يرسم ثباتاً حضارياً طويلاً، ويتسم فيه التاريخ بال تكرار والنمطية، فتظهر فيه المسالك والطرق والمدن والأسواق والموانئ التي قلما تتغير، والديموغرافية والمواسم الزراعية وحركة الرياح والتنقلات المنتظمة والمعدة للرعاة والحيوانات التي تتميز بوتيرة بطيئة التطور لدرجة الثبات.

٢- الزمن الدوري المتوسط: هو زمن أسرع من الأول وأقل قصرًا، يقصد فيه بكلمة دوري بأنه مكون من حلقات يمر بها الاقتصاد من صعود وهبوط وتذبذبات السوق بين ارتفاع الأسعار وانخفاضها، ازدهار التجارة وكساد الأسواق.

كما ينظر فيه برودل لعامل ثروة الأمم على فترات خمسين سنة أو أقل بقليل، ويمكن جعل ارتفاع وهبوط الأسعار محطات هامة لرسمه، فيتراجع السرد التاريخي الكلاسيكي لصالح الأرقام والمنحنيات البيانية والجداول التكرارية، ويظهر هاهنا جلياً علم الاقتصاد ودوره في الكتابة التاريخية الدورية.

٣- الزمن القصير السريع الحديثي: ويقصد به التاريخ التقليدي المعروف عنه السرعة والتغير السياسي والعسكري خاصة، وهو تاريخ مثقل بالصراعات الأيديولوجية التي تجرف في الكثير من الأحيان المؤرخين، فلسرعت وتقلبه يخدمهم^(٣٥) ويجرهم إلى تتبع أحداث

(٣٣) فرناند بروديل، حركة الرأسمالية، ترجمة: محمد البكري ومحمد بولعش، البيضاء: منشورات عيون، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٨.

(٣٤) جاك لوغوف، التاريخ الجديد، مقال: ميشيل فوفيل، التاريخ والأمد الطويل، ص ١٤٩.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٤٣.

درامية سريعة وصراعات الأفراد، ويحجب عنهم الأسباب الحقيقية والخلفيات بعيدة الأمد التي رسمت مشهد الزمن الحداثي. ولو أن حلم فرنان بوديل هو تلاقح الأزمنة الثلاث الطويل (البنية) والمتوسط (الظرفيات) والقصير (الحدث)، أي يتلاقى التاريخ الاقتصادي والتاريخ الاجتماعي وتاريخ الذهنيات، وهي أزمنة متفاوتة السرعة^(٣٦).

أراد بروديل تحجيم التاريخ السياسي لصالح مكانة أوسع للتاريخ الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي، فرغم أن عنوان أطروحته في الدكتوراه: «البحر المتوسط في النصف الثاني من القرن السادس عشر، في عهد فيليب الثاني» فإنه لم يهتم كثيراً لفيلب الثاني بقدر اهتمامه بالبحر المتوسط كساحة وفضاء للقاءات كثيرة.

إن مشروع بروديل يشابه إلى حد ما مشروع إميل دوركهايم بسعيه لفهم الظاهرة الإنسانية في كليتها وثباتها لبلوغ قدرة أوسع وأشمل وأعمق لتحليلها بطريقة كمية، ولعل أبرز خطوة عملية قام بها لتأكيد هذا الهدف هو: تأسيس دار علوم الإنسان سنة ١٩٦٨ م.

إن ثورة بروديل والتاريخ الجديد هي محاربتة «الزمن القصير لينظر إلى التاريخ من خلال الأمد الطويل، فهو لم يعد يهتم بالسلالات وبعصر الشخصيات، إنما يتناول الظواهر الاجتماعية والذهنية منذ فترات انبلاجها»^(٣٧).

رابعاً: النقد الموجّه لمدرسة الحوليات

لا يمكن بأي حال من الأحوال التقليل من شأن الثورة المعرفية التي أحدثتها مارك بلوك ولوسين فيفر ومن بعدهما فرنان بروديل، لكن هذا لا يعني أنها لم يجلبا عليهما نقداً من حيث تخليهما عن الكثير من الأطر التي صنعت التاريخ التقليدي كالوثيقة^(٣٨) على سبيل المثال، أو المجالات الغربية التي فتحت التاريخ الجديد كتاريخ الجنون والوسواس وغيرهما من القضايا التي طرحها التحليل النفسي.

لكن المؤرخ جاك لوغوف أبرز أعضاء مدرسة الحوليات دافع عنها بشدة في مقدمة كتابه «التاريخ الجديد» ويعتقد أنها لا تعاني من أزمة إلا الأزمة التي تمر بها كل العلوم

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٣٨) لقد وسع التاريخ الجديد أفق الوثيقة التاريخية، عكس التاريخ الكلاسيكي الذي جعل من المكتوب المصدر الرئيسي إن لم نقل الوحيد، فالتاريخ الجديد عاد إلى الشفهي والآثار وغيرها من المصادر، ينظر: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص ٨٢.

الاجتماعية والإنسانية في عصرنا^(٣٩).

لقد عدد المفكر المغربي عبد الله العروي هذه المثالب، حيث رصد مآزق الحوليات بقوله: «السبب الأول والأهم هو إخفاق التناهج [تكامل أساليب البحث]، قد يتحول عالم الطبيعيات إلى مؤرخ، ولكن في حقله وميدانه دون أن ينجم عمله هذا أي تفاهم عملي مع المؤرخ المحترف»^(٤٠).

إن هناك عودة إلى التاريخ الحديث الكلاسيكي حتى عند المتمين لتوجه المدرسة الحولية، وذلك بالعودة إلى موضوعات الدولة والأمة والتاريخ السياسي والعسكري بجزئياته الدقيقة، فلم يعد مجدياً اليوم التمسك الحرفي بمنهج بروديل القاضي بتقريب التخصصات التي صارت تأخذ منحى أكثر دقة وتعمقاً وتفصيلاً لا تسمح للمؤرخ أن يلتمس بها أو على الأقل يمسحها بطريقة ولو سطحية لتباعدها وكثافة المعارف اليوم.

أمر أخير هو ربط المدرسة بسياقاتها السياسية، فلا يمكن اعتبارها معرفة صرفة لا تشوبها شائبة أيديولوجية، ذلك أن «الرياح الجمهورية كانت تهبُّ على المؤرخين منذ بداية العشرية الأولى للجمهورية الثالثة، وكانت مهمتها إعادة الحماس الوطني والروح الجمهورية القومية ومحو آثار هزائم فرنسا»^(٤١).

□ خلاصة

إن الثورة الإبستمولوجية الكبيرة التي قامت بها مدرسة الحوليات، مكنتها من التطرق إلى مواضيع جديدة في التاريخ، «كالاهتمام بظواهر التغذية والجنس ومواقف الإنسان من الجسد ومن الموت والأمراض»^(٤٢)، وتاريخ الضرائب والأسواق وتاريخ السحر والشعوذة، وتاريخ الذهنيات الذي هو جزء من التاريخ الاجتماعي، و«إذا انتقلنا إلى تاريخ الذهنيات التي تنشط في مجال المواقف والسلوكيات أو ما يسميه البعض باللاوعي الجمعي مثل فيلب أرياس، فإن الزمن الطويل يفرض نفسه بلا منازع»^(٤٣).

فنحن هنا أمام تعاقب بُنى شبه ثابتة تحكم سلوكيات مجتمعات بأكملها لمدة طويلة، تحدد فيها أنماط السلوك، والمرور من مرحلة إلى أخرى يكون عبر أطر طويلة من التاريخ

(٣٩) جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص ٤٩.

(٤٠) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص ١٩٣.

(41) André Burguière, L'école des annales, Une histoire intellectuelle – op.cit., p 47.

(٤٢) جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص ٢٢٨.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ١٦٠.

تتخللها تحولات غير محسوسة كالحركات البطيئة للذهنيات الاجتماعية.

إن أهم ما قدمه التاريخ البروديلي -نسبة لبروديل- هو التأكيد على التكرار والدورات (الثبات)، فاعتنى كثيراً بالزمن الطويل كالجغرافيا وعلاقتها بالبنى الاجتماعية داخل الحقب الطويلة، كربط الجفاف بالأسعار، لقد كان القحط والجوع أكبر مهدد للإنسان إضافة إلى الأوبئة الكبرى كالطاعون، التي أثرت في حركة الشعوب وهجراتها، لأن التاريخ الحقيقي هو تاريخ الشعوب وليس الملوك والعظماء، فعلى التاريخ العناية بالحياة العامة اليومية «ولم يكن تاريخ الحياة اليومية بالنسبة إلى مؤسسي الحوليات سوى مدخل لتناول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي»^(٤٤)، وليس الحدث التاريخي المفرد.

الملاحظ في مثل هذا النوع من التواريخ الاهتمام بالنمطية والتكرار، ولا يعتبر ذلك التركيز اعتبارياً بل الهدف منه إيجاد القوانين من خلال دراسة التكرار في التاريخ؛ لأن التكرار مسألة تؤسس للقوانين، يقول جاك لوغوف أحد أعضاء المدرسة: «إن استقرار هذا الإطار هو الذي يصبغ أنشطته بطابع الرتابة والتكرار، إذ يمارس الناس على مر السنين النشاط نفسه، فهم يزرعون بالطريقة نفسها وفي الحقول نفسها التي لم تتغير ملامحها، يموت الأفراد وتنفرض العائلات، ولكن تظل المجموعة التي تتكون من البيوت في القرية والضيعة المقسمة تحتضن سكاناً جددًا تفرض عليهم نمط عيش مطابق تمامًا لنمط عيش السلف»^(٤٥).

إن أهم الدروس التي نتعلمها من إبستيمولوجيا الكتابة التاريخية عند مدرسة الحوليات، هي ضرورة انفتاح التاريخ على العلوم الاجتماعية، فلا يمكن للمؤرخ اليوم التغاضي عن نتائج العلوم الأخرى، ولا يتصور أنه يستطيع العيش بمعزل عنها؛ لذلك قال فرنان بروديل: «لكي ينجح علم التاريخ ينبغي أن يتعاون مع العلوم الإنسانية الأخرى، ولكي تنجح العلوم الإنسانية الأخرى ينبغي أن تأخذ البعد التاريخي بعين الاعتبار، فلا توجد مشكلة فردية أو جماعية إلا ولها بعد تاريخي»^(٤٦).

بل إنه يحتاج إليها فيما يسمى التاريخ الكلي والكمي الذي يحمل في طياته علم الاجتماع والاقتصاد والديمقراطية... إلخ، وأمام هذه الثورة الإبستيمولوجيا المعاصرة يحتاج الباحث المهتم بالتاريخ في العالمين العربي والإسلامي إلى أن يفتح على مدرسة التاريخ الجديد للاستفادة من فتوحاتها، والتخلص من الأسطورة التي قتلت في بلداننا

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٣.

(٤٥) المرجع نفسه، ص ١٩٨.

(٤٦) هاشم صالح، الشأه والبدايات الأولى من هو بروديل؟ <http://www.alawan.org/article7895.html>

المفهوم العلمي للتاريخ، وجعلت تقديسنا لأسلافنا أهم من الحقيقة التاريخية، فما نزال نتكلم عن البطولات والشخصيات الفذة، وهي في الحقيقة لا تعدو أن تكون شخصيات بشرية لها أخطاءؤها وأطماعها وضعفها البشري، فكيف سنتعلم ونعتبر من التاريخ إذا كنا لا نرى فيه إلا الإيجابي ونتعامل معه بالعواطف لا التمهيص والنقد الخلدوني، لذلك كان التاريخ الجديد يهتم بالمغيبين والهامشيين من خلال دراسته المتروك من المصادر، والمغيب من الفئات الاجتماعية: تاريخ المجانين، تاريخ الرعاة، وتاريخ اللصوص^(٤٧).

وفي الأخير وعلى سبيل الاستشهاد بتأثيرات مدرسة الحوليات على المنطقة العربية يذكر المترجم محمد الطاهر المنصوري في تقديمه لكتاب «التاريخ الجديد» نماذج من الكتاب العرب المتأثرين بمدرسة الحوليات فيشير إلى: عبد الحي شعبان، صاحب كتاب «التاريخ الإسلامي في تفسير جديد»، وصالح أحمد العلي، وهشام جعيط صاحب كتاب «الفتنة.. جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، ومن الجزائر يذكر: مجلة إنسانيات، وفاطمة الزهراء قشي، وكمال فيلاي^(٤٨).

(٤٧) جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص ١٢.

(٤٨) من مقدمة كتاب: جاك لوغوف، إشراف على مجموعة من الباحثين، التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

العقل العامل في التاريخ

البعدي الميتافيزيقي والمنطقي لفلسفة التاريخ عند هيغل

الدكتور قسول ثابت*

□ مدخل

ما نعلمه جميعاً أن فلسفة هيغل كانت فلسفة نسقيه، ومن ثم لا يمكن لنا أن نفهم فلسفته السياسية إلا إذا تطرقنا إلى فلسفة التاريخ عنده، ولا يمكن أيضاً أن نفهم فلسفته في التاريخ إلا إذا تطرقنا إلى الميتافيزيقيا والمنطق عنده، ذلك أن هذه الثنائية الميتافيزيقيا والمنطق مرتبطة بعضها ببعض، فالأولى تمثل الموضوع، والثانية تمثل المنهج.

وميتافيزيقيا هيغل تقوم وفق مقولة: «كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي»، فهذه العبارة هي مصدر كبير من مصادر الخلط في فهم فلسفة هيغل، ومغزاها الحقيقي يكمن في أن «المعقول متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل معقول».

«ولقد ذكر هيغل هذه العبارة لأول مرة في كتابه فلسفة العقل، وهو يناقش وظيفة الفلسفة أو وضعها، على حدّ تعبيره في دراسة المجتمع البشري وتنظيماته السياسية، لا سيما الدولة، يقول: ما دامت الفلسفة هي ارتياد المعقول

* جامعة سيدي بلعباس، الجزائر.

والكشف عنه، فإنها لهذا السبب تدرس العالم الواقعي الفعلي، أعني أنها دراسة الحاضر، فليس مهمتها أن تشيد عالماً في الماوراء عالماً مزعوماً^(١).

أما بخصوص التاريخ وعلاقته بالميتافيزيقيا، فنحن نعلم أن التاريخ يتألف من الزمان، والمكان والفرد، وهذه الثلاثية في نظر هيغل ليست مستقلة: فالزمان مثلاً ليس عبارة عن وحدات زمانية، بل هو كل مطلق، والمكان لا يعبر عن تعدد مجتمعات؛ لأن هذا قد يؤدي إلى فقدان معنى التاريخ عند هيغل، أما الفردية فإنها عبارة عن شخصيات تاريخية أثرت في مجتمعاتها، فهي شخصيات محرّكة ووسائل لخدمة التاريخ، بل «وسائل أو ذرائع لقوة أعظم وأعمق هي الروح التي تسري في هذا الوجود المطلق لتسوس الكون وتجعل مسار التاريخ معقولاً، وإن بدت أحداثه فوضى عابثة غير هادفة»^(٢).

وبالتالي فلا مجال للصدفة في التاريخ عند هيغل، أضف إلى ذلك أن وقائع التاريخ مرتبطة بعقل كلية، بعيدة عن العزل الجزئية، والأشياء الجزئية هي مجرد أسباب ظاهرية، فالنتيجة إذاً، هي اتحاد المطلق بالروح يشكّل لنا المعقول الكلي.

لكن اعترض طريقنا سؤال وهو: كيف يمكن الكشف عن سر الروح كما تجري في مجريات وقائع التاريخ، وأي منطق يفصح عن باطن الأحداث؟

إنه ليس منطق أرسطو القائم عن قوانين الفكر وأخصها الذاتية وعدم التناقض، فذلك منطق يعبر عن ستاتيكية العقل^(٣)، ومن ثم فهو قاصر عن كشف ديناميكية الوجود وحركة التاريخ، إن قوانين الفكر مرحلة أولية تشكّل جانباً واحداً للعقل بينما يتسع الجدل ليمثل تعدد جوانبه، إن التناقض أعمق من الذاتية وأعمق تعبيراً عن حركة الوجود، فمثلاً تبدو الحياة والموت متعارضين، لكن الحياة بما هي حياة تحمل في طياتها جرثومة الموت، ومن ثم فإن معنى الحياة يتضمن معنى الموت^(٤).

ولكي نوضح أكثر إليكم المثال التالي: في مجال العلوم الإنسانية وتحديدًا علم النفس، فإن الإنسان أحياناً من شدة الفرح يعبر عن ذلك بالدموع. إذاً كما لاحظنا فكل مظاهر الوجود تعبر عن التناقض، وهذا ما يعرف بمنطق الجدل أو الديالكتيك عند هيغل.

(١) إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيغلية، طرابلس - لبنان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٩.

(٢) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط ٣، ١٩٩٤، المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٣) ستاتيكية العقل: سكونية العقل.

(٤) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، المرجع السابق، ص ٢٠٧.

هذا من ناحية، و«من ناحية أخرى، أن الوجود هو ذلك الكل المطلق الذي يشمل كل شيء، ولكننا لو تعمنا قليلاً، لوجدنا أن هذا الوجود ليس شيئاً معيناً أو موجوداً، وبالتالي فهو لا موجود؛ لأن الوجود عبّر لنا عن اللاوجود، عندئذٍ فإن الإنسان موجود لكن الوجود يجمل في طبياته فكرة اللاوجود»^(٥).

نصل إلى أن الإنسان لا موجود، إذاً فهو موجود، من حيث إن الوجود هو ذلك المطلق، ولا موجود من حيث إن هذا المطلق ليس معين. وعصارة ما يمكن استخراجه من الميتافيزيقيا والمنطق الهيجليين أنهما يعتبران أساسيين، لا يمكن الاستغناء عنهما لفهم بقية المشوار في فلسفة التاريخ عند هيجل.

وهما يقوداننا لمبدأين: «أولها أن التاريخ ظاهرة أحداث ووقائع تاريخية، تبدو وكأنها تسير وفق عشوائية، إلا أن التاريخ في واقع الأمر له مظهره الباطني، وهو تلك الروح التي تقود مسار التاريخ، بعقلانية وحكمة، وحقيقة الروح لا تكمن في دراسة الجزئيات في ذلك الكل المطلق، فالجزئيات ليست سوى وسائل لتحقيق الروح. ثانيًا، أن المنطق التاريخي يسير وفق صراع الأضداد، إذاً الديالكتيك هو الذي يحرك التاريخ، ويعبر عن تعاقب أحداثه»^(٦).

وسناقش في العنصر الموالي كيف أدخل هيجل الجدل في جميع مشواره الفلسفي، وجعله مبدأ كل فكرة.

□ أولاً: الجدل التاريخي ومنطق الصراع

إننا كثيراً ما نفهم الديالكتيك بسطحية كبيرة، أي على أنه الجدل أو المتناقضات، ولكن في الواقع هو أعمق من ذلك، بل هو جوهر مهم في فلسفة هيجل وفي تفسيره للتاريخ. وهذه الكلمة أي الديالكتيك كمنهج فلسفي، يبدأ بالفكرة ثم يتولد عنها نقيض الفكرة، لينتج المركب للنقيض، وهذا الديالكتيك قد اقتبس عن الثالث المسيحي: (فكرة الأب، الابن، الروح القدس)، وبالتالي نلتمس أن فلسفة هيجل لا تفصل عن الدين، حيث بدّل هيجل كلمة «العناية الإلهية»^(٧) «بالعناية الروحية».

(٥) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

(٦) أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(٧) تشير نظرية العناية الإلهية إلى أن التاريخ في نظر هيجل هو مسرحية ألفها الله ويمثلها الإنسان، أي إن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية بل هي التي شكلتها على نحو ما هي عليه، تنكر هذه النظرية القول بالمصادفة لأنها لا تعني إلا الفوضى أو العبث. أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص ١٤٨.

«فالجدل لا يعني أن الأشياء في حالة انسجام وتصالح وتناغم، بل هي في حالة صراع قائمة، فلا يمكن أن نجد موضوعاً واحداً يخلو من التناقض، فكل الظواهر تحمل في ذاتها ودخلها العناصر التي تؤدي إلى ضدها»^(٨).

مركب النقيض يحمل في طياته نقائص تتولد عنها فكرة مناقضة، ثم بعد ذلك يظهر نقيض آخر، ثم مركب النقيض حتى يتم الوصول إلى الحقيقة، وبالتالي فهذه المتناقضات هي التي ستتحرك التاريخ، حيث يقول هيجل: «إن تحقق العقل في التاريخ كالبدرة التي تبدأ بوعي بسيط ثم تتحقق عبر مسار التاريخ لتكتمل في النهاية»^(٩).

ونهاية التاريخ عند هيجل ليست زمانية، وإنما هي باكتمال تحقق الحرية، الدولة، الليبرالية... «ومن هنا نجد أن الديالكتيك الهيجلي قائم على فكرة الأضداد، أي الانتقال من الفكرة إلى ضدها، أي نفيها ثم نفي نفيها من جديد، وهذا إن دل فإنه يدل ويؤكد على أهمية الواقع بالنسبة لهيجل الذي يوصل إلى ما هو عقلي، ولا عجب في ذلك أن طوباويته بناها على ما هو واقعي للوصول إلى ما هو متعال»^(١٠).

وقد أكد هيجل أن التناقض وهو أساس لكل حياة وكل حركة، فكل مظاهر الوجود تقوم على التناقض، مثلاً معنى الحياة يتضمن معنى الموت كما سبق وأن أشرنا؛ لأن الحياة بما هي حياة تحمل في طياتها حتمية الموت.

«في ضوء ما تقدم فإن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة، وكل عمل من أعمال الفكر ينطوي على جانبين متناقضين، جانب سلبي وآخر إيجابي، وهما في حالة صراع من أجل المواءمة بين النقااض وتقديم ما هو أفضل. وهكذا يستمر التناقض لأنه القوة الدافعة للتطور، فالمشكلات لا تحل أبداً بأي معنى مطلق، ولكن يجري حلها بمعنى نسبي، وتبدأ المناقشة مرة أخرى، حول نقطة جديدة تأخذ في الاعتبار كل ما سبق أن الحرية تسير على وفق هذا المنطلق إلى الأمام في دائرة حلزونية ترتفع إلى الأعلى دائماً، دون أن تفلح في بلوغ الذروة الأخيرة»^(١١).

(٨) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٠٦.

(9) les grandes notions philosophiques 3-la justice, le droid, seuil, France, p32. -Denis Collin,

(١٠) الرياشي جميل، رؤية النسق الهيجلي من خلال ظاهريات الروح، العرب والفكر العالمي، العددان ١٥ - ١٦، ١٩٩١، ص ١٥٤.

(١١) هاشم يحيى الملاح، المرجع السابق، ص ٣٢٧.

لكن تجدر بنا الإشارة إلى أن الديالكتيك التاريخي بمراحله عند هيجل، ليس مجرد تكرار يترك العالم في حالته السكونية، بل إن فكرة المركب، أو إن صح القول مرحلة المركب في كل مرة هي خطوة من خطوات التقدم التاريخي، أي إننا نفهم من هذا أن هيجل يرى أن الصيرورة التاريخية تسير وفق مبدأ التناقض. أو بصيغة أخرى «اعتبر هيجل أن العالم في تطور دائم وتغير ديناميكي مستمر، وهذا التطور يشكل أمراً طبيعياً وضرورياً لعدم الوقوع في الجمود أو الفناء»^(١٢).

«أما منطق الصراع الهيجلي في التاريخ الكوني للإنسانية، فيمثله بقيام المدينة بفعل وردود فعل النزاعات الحضارية، فينشأ عصر سلطة لا يلبث أن يقوم على أنقاض عصر فوضى وإباحية هي نقيض له، أو رد فعل معاكس، ثم من اتحادهما تنشأ مرحلة متقدمة من الدستورية»^(١٣).

ولا يسعنا القول ختاماً لهذا العنصر سوى أن هيجل كان بارعاً في استخدام الجدل في التاريخ استخداماً مجدياً فعلاً، حيث إن عملية الجدل المكونة من الموضوع، ونقيضه وحلها في إطار مركب الموضوع، عملت على إلقاء الضوء في مسار التاريخ الإنساني.

والفلسفة الديالكتيكية عند هيجل هي التي تؤدي إلى تحرر الفرد من سلطة الحس، وتحرر المجتمع من سيطرة الواقع الذي يعوق حركة التاريخ. «فالواقع الحقيقي للمجتمع هو الواقع الديالكتيكي، وهو الواقع الذي يقتضي تجسيده حمل الواقع الظرفي كي يتمشى مع ديالكتيكية التاريخ التي هي الوعي بالحرية»^(١٤).

أي إن تاريخ العالم يكمن في الوعي بالحرية والدولة هي الحرية. إذاً «لقد طبق هيجل المنهج الجدلي على التاريخ، ذلك لأن فلسفة التاريخ أخذت أهمية بالغة بالنسبة له، حيث جمع بين الفلسفة وديالكتيكيتهما وبين التاريخ داخل نسق فلسفي متكامل، فهو يكشف عن مفهوم التاريخ باعتباره مسار العقل الإنساني»^(١٥).

(١٢) مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٣، ٢٠٠٧م، ص ٢٢٤.

(١٣) علي حسين الجابري، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، عمان - الأردن: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ١٨٨.

(١٤) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٧٩.

(١٥) عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص ١٠٧.

□ ثانيًا: وحدة العقل والطبيعة عند هيجل

«إن الحديث عن الجدلية يجعلنا نبحث عن طبيعة هذا المفهوم، الذي سيحاول به هيجل الربط بين العقل والواقع دون إقصاء أي منهما»^(١٦)، ففلسفة هيجل تتأسس باختصار شديد على أساس أن «كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي»، أي إن هيجل لا يرجح العقل على الطبيعة، أو الطبيعة على العقل، حيث لا يمكن للعقل الكلي أن يوجد ما لم تكن هناك طبيعة، والعكس صحيح، «بعد هذا التشتت، يرجع المفهوم ثانية إلى ذاته في الفكرة، فالذات والموضوع هما الأنا للذات توحد بينهما»^(١٧).

ويعتبر هيجل أن فهم العالم ميسور أي ممكن، فالعقل يكمن في مواطن الأشياء، ومهما يكن من اختلاف المظهر الخارجي، أي كل شيء موجود في الطبيعة عندما يتحقق، فهو عقل يتحقق، فالظاهرة هي فقط تجل للعقل، إذ يرى هيجل أن الإنسان يستطيع أن يدرك أشياء لم ترد إليه.

«اعتبر هيجل العقل نوعان: العقل العملي والعقل المجرد، أما العقل العملي فهو مسؤول ومكلف بإدراك الأعمال اليومية التي تدور حولنا، والعقل المجرد فهو مسؤول عما هو مجرد كالمجردات الكمية، وبهذا التصور يعارض هيجل الحسيين ويعارض الميتافيزيقيين، فهو يختص بما هو مجرد عن العالم الحسي كالكم مثلاً. أما الوجود عند هيجل فهو وجودان، وجود حسي مقابل الوجود الاعتباري أي الميتافيزيقي، أما المسلمة الأساسية عنده هي العقل المجرد الوجودي»^(١٨).

كما يرى هيجل أن العقل الإنساني ليس بمعزل عن الطبيعة، ذلك أن الطبيعة تشكل مجموعة الشروط الطبيعية للحياة البشرية، ولهذا فالطبيعة هي أساس التاريخ، لأن الإنسان كائن يعيش في الطبيعة، فهو إذاً يؤثر فيها ويتأثر بها.

وقد أشار هيجل إلى أن الطبيعة هي وجهة النظر الأولى التي يستطيع منها الإنسان أن يظفر بحريته داخل ذاته، وينبغي ألا تقف العقبات الطبيعية حائلاً في وجه هذا التحرر، إن الطبيعة في مقابل الروح هي كتلة كمية، ويلزم ألا يكون لها من القوة ما

(16) Petite Encyclopédie politique, édition du seuil, Paris 1969, p93.

(١٧) إميل برييهيه، تاريخ الفلسفة القرن التاسع عشر (١٨٠٠-١٨٥٠)، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت - لبنان: دار الطبيعة للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٥، ج ٦، ص ٢١٤.

(18) Henri Gouhier, Hegel leçons sur la philosophie de l'histoire, Trad. J.Gibelin, 3ème édition remanie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1963, P46.

يجعلها قادرة على كل شيء^(١٩).

فوظيفة الفلسفة إذًا، هي فهم الحاضر؛ لأن الحاضر هو العقل، ومن هذه المقولة تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح وعالم الطبيعة. «حيث يرى أن الطبيعة نفسها وجه من أوجه تطور الفكرة أو الله، تسعى الروح إلى أن تظهر فيه ظهورًا خارجيًا، أي إن الروح تخرج على نفسها، أو تخرج نفسها إخراجًا في أحد أوجه الفكرة المتطورة... وهذا الوجه هو نفسه الطبيعة، فالطبيعة هي أحد أوجه الفكرة التي تظهر الروح نفسها فيه، أو تبدو الروح في صورته، وترجع أهمية هذه النقطة إلى أنها تعني شيئًا أراد هيجل أن يؤكده، وهو أن العالم الطبيعي هو العالم الذي يصير فيه كل شيء خارج كل شيء آخر، غير أن الطبيعة لا تكتفي بأن تسعى لكي تبدو في الخارج وأن تظهر في صورة خارجية، إذ إنها تهتم أيضًا في الوقت نفسه بالاشتباك في عملية مضادة وهي عملية الانطواء في الباطن أو المحافظة على البقاء في الداخل، أي عملية التحول إلى عقل أو الصيرورة في شكل عقل»^(٢٠).

الوجود عند هيجل مطلق وبعيد عن التجزؤ، أي إنه لا ينقسم إلى وحدات، فالكل عند هيجل لا ينقسم ولا يتجزأ، بل هو المطلق، إذًا الذات والموضوع عبارة عن وحدة مطلقة. والذات تدخل في إطار العقل، أما الموضوع فيدخل في إطار الواقع، إذًا هذا صنع لنا مقولة تعبر عن المنطق الهيجلي، وهي - كما قلنا - أن «كل ما هو معقول واقعي، وكل ما هو واقعي معقول»، إذًا الفكر والوجود شيء واحد يدخل في إطار المنطق.

«لهذا يقول هيجل: إن التحقق هو اتحاد الماهية والوجود، وقد أصبح الآن مباشرًا، أو هو وحدة الداخلي والخارجي... ومعنى ذلك أن التحقق بالفعل أو الواقعي يفني ما يحقق طبيعته تمامًا أو ما يتفق وجوده مع فكرته الشاملة. ولهذا فإن الجسم المريض والدولة الفاسدة رغم أنها موجودات في العالم الخارجي، لكنها ليست متحققة بالفعل أو واقعية بالمعنى الهيجلي للكلمة؛ لأنها لا تتفق مع الفكرة الفعلية للجسم أو الدولة»^(٢١).

وخلاصة قولنا هي: أن هيجل يرى أن كلاً من الذات والموضوع، أي العقل والطبيعة لا يمكن أن يستقلًا أو ينفصلاً عن بعضهما، فلا العقل ولا العالم الخارجيان قائمان في ذاتهما، فكل «ما يسعى إليه التاريخ عند هيجل هو تقديم خلفية زمنية مكانية كديكور مسرحي،

(١٩) هاشم يحيى الملاح، المرجع السابق، ص ٣٢٤.

(٢٠) إسمايل زروخي، هيجل السلطة والدولة دراسات في الفلسفة السياسية، الجزائر: دار الفجر للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠١، ص ٢٨.

(٢١) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، المرجع السابق، ص ٢٠٦.

تنعكس على ضوءه كل صور الأفكار المجردة بحيث تتجسم أمام البصر»^(٢٢).

ومن هنا نصل في الأخير إلى أن هيجل أقحم الذات والموضوع في نظام جدلي، فالجدل الهيجلي ينتقل من الخارج إلى الداخل، من ما هو ظاهر إلى ما هو باطن، وبهذا فهو تقدم مطرد للمعرفة، كونه يعبر عن الحركة الباطنية للصيرورة الشاملة، فهو صورة لديالكتيك الأشياء، وفي كل مرحلة ينبثق التناقض من صميم الأشياء من أجل التصاعد وصولاً إلى وحدة تحقق في الواقع؛ لذا فالجدل هو قانون تطور الوجود والفكر.

□ ثالثاً: ماهية الروح أو العقل

إنَّ الروح عند هيجل هو المطلق، وقد أصبح وعياً وعقلاً في الوقت ذاته، فالروح تمثل حقيقة العقل، وتدرك ذاتها بذاتها، «وإنَّ البحث عمّا هو مطلق، لا يملك الإمكانية للوصول إليه من خلال تعريفات وتأمّلات خارجية، بل إننا سنترك المطلق حتى يتحدث ويترجم نفسه ويعرف نفسه بنفسه»^(٢٣).

فغاية العقل ليست إلا الوصول إلى الغاية النهائية وهي المطلق، وهذا يتجلى من خلال كشف نفسه وتجليه في العالم، «فالعقل عنده هو الفكر الجدلي لأن المهمة الأساسية للتاريخ تتمثل في البحث عن العقل، هذا العقل الذي يتعين عليه أن يحكم العالم»^(٢٤).

وقد «اعتقد هيجل أن التاريخ الكلي للعالم ليس مسرّحاً للصدفة العمياء، بل إنَّ الفكرة -العقل أو الروح- تتحكم في مساره، باعتباره تاريخ الإنسان وتطوره، والدراسة الفلسفية للتاريخ هي دراسة التاريخ من خلال الفكر، أما دور الفيلسوف فيتجلى في تفسيره للأحداث، فالتاريخ هو التجلي الذاتي التدريجي للفكرة في الزمان، وهو ما يسمى لدى اللاهوتيين بالتدبير الإلهي، وعند اليونانيين -وخصوصاً أناكساغوراس- بالنوس^(٢٥) الذي

(٢٢) إسحاق زروخي، هيجل السلطة والدولة دراسات في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ٣٧.
(23) Hegel, S.jankelivitch, Science de la logique -Logique de l'essence-, tome 3, Paris, Aubain, 04/04/1969, p23.

(٢٤) أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغين هابرماس الأخلاق والتواصل، بيروت - لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ص ٢٩.

(٢٥) النوس: يعني الفهم بصفة عامة أو العقل، أو ما ندعوه الآن القوانين التي تكمن وراء حركة الظواهر المختلفة. (هاشم يحيى الملاح، المرجع السابق، ص ص: ٣١٩ - ٣١٨).

يحكم العالم وعند هيراقليطس باللوغوس»^{(٢٦) (٢٧)}.

ويرى هيجل أن «طبيعة العقل أو الروح عكس طبيعة المادة، فإذا كانت ماهية المادة هي الثقل، فإن ماهية الروح هي الحرية»^(٢٨)، هذه الظاهرة الطبيعية المادية نجد فيها ماهية (الثقل، الشكل، الجاذبية...) لكنّ عندما نقول العقل فإنّ ماهيته الحرية، أي بتحقيق الوعي، فانطلاقاً من هذا نفهم أن التاريخ وسيلة للعقل لتحقيق الحرية، فنجد أن الروح لا توجد إلاّ بواسطة الحرية.

□ رابعاً: أساليب تحقيق العقل أو الروح في التاريخ

إنّ هيجل يرفض فكرة «التاريخ يعيد نفسه»؛ لأنّ الأحداث التاريخية هي استمرار لا يتوقف، «فتاريخ العالم هو مسار تكافح به الروح لكي تصل وبعيها بذاتها، أي لتكون حرة؛ لأنّ التقدم في نظر هيجل لا يكون إلاّ من خلال الوعي بالحرية، فيكون المسار التاريخي بذلك في حركة بدون أن يدرك الإنسان ذلك، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية، وهي تستمر في ذلك إلى أن يتحقق الروح المطلق»^(٢٩).

وأول حضارة - عند هيجل - هي الحضارات الشرقية القديمة (الصينية، الهندية، البابلية، الفرعونية)، وإن كانت الشعوب الأخرى البدائية لا تدخل في إطار التاريخ لأنه ليس لها وعي بالتاريخ، على العكس من الشعوب الشرقية القديمة، فقد بدأ الوعي يتحقق عندها لكنها لم تعش الحرية بوعي، وإنما عاشتها انطلاقاً من الأهواء والميولات، لكنها تمثل البدرة الأولى.

أما المرحلة الثانية، فهي الوعي بالحرية عند اليونان والرومان، حيث هناك طبقات حرة وأخرى غير حرة، فحتى كبار الفلاسفة اليونان أقرّوا بفكرة الرق، ففي هذه الحضارات انقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة الأحرار وطبقة العبيد، أي بدأ تحقق نوع من الحرية، «إذا الحرية لا ترتبط بوعي الإنسان بذاته عند اليونان والرومان، لذلك جعلوا طبقة

(٢٦) اللوغس: هو في فلسفة هيراقليطس، قانون الكينونة وهو الضرورة الكلية، وعند أفلاطون الله من حيث إنه مصدر الأفكار، وهو عند الرواقين المصير والعقل، وعند الأفلاطونيين المحدثين أحد مظاهر الألوهية، وفي مذهب هيجل الفلسفي هو المفهوم والعقل والروح المطلقة. (ديديه جوليا، قاموس الفلسفة، المرجع السابق، ص ٤٥٩).

(٢٧) علي حسين الجابري، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، عمان - الأردن: دار المجدلأوي للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ص ١٨٣.

(28) Petite Encyclopédie politique, p95.

(29) Charles Raytor, Hegel, Cambridge University, Press, 1975, p382.

الأسبياد والعبيد، لكن هيجل يرى أنه حتى العبيد أحرار، والعقل يتجلى في جزئيات المادة -الأحداث- هذه الأحداث هي تجليات الروح في تحقيق حرياتنا، للتوضيح أكثر كيف يتحرك الروح؟»^(٣٠). إليكم المثال التالي: خذ أنبوب ماء مرمي، افتح الحنفية، فيتحرك الأنبوب بصورة عشوائية، لكن في الحقيقة الماء هو الذي يتحرك، فهذه الحركة ليست هي الحقيقة بل هي تجلي حقيقة أخرى، وقس هذا المثال على ما قلناه.

يرى هيجل أن الأفراد متساوون «فحدث صراع بين اثنين، فخلق نقيض، فبدأ الصراع بين الفكرة ونقيضها، في النهاية ينتهي إلى العبد والسيد أي الإنسان المتغلب هو السيد، السيد كان يشعر بأنه حر، والعبد ليس حرًا، يبدأ التناقض بين الفكرة ونقيضها، فيصبح العبد يخدم سيده في جميع الأعمال، وفي النهاية العبد يعي ذاته لأنه يعرف كل شيء، والسيد ضاع منه كل شيء، فيتحقق النقيض، فيصبح العبد سيدًا والسيد عبدًا»^(٣١).

ومن ثمَّ فالحرية هنا ليس على المستوى المادي وإنما في الوعي، هنا شعوب الشرق لم تع هذه الفكرة، أن العبد حر لأن الحرية هي وعي وبالتالي هذه الشعوب عرفت الحرية ولم تعشها.

والمرحلة الأخيرة هي مرحلة النمو الجرمانى، إذ يرى هيجل أن الأمم الجرمانية عرفت الحرية وعاشتها أي «هي وحدها التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي لهذه الحقيقة، ألا وهي أن الإنسان حر بما هو إنسان، وأن حرية الروح هي الطبيعة الخاصة الجوهرية بكل إنسان بما هو إنسان، ولكن النظم السياسية لم تخضع لهذا المبدأ في أول الأمر وطوال العصور الوسطى الأولى، إنما بدأت الفترات الحاسمة من أجل إيجاد هذا الوعي بالحرية لأول مرة بعد ذلك في عصر الاصطلاح الدينى، وهذا يعد بمثابة الثورة الجرمانية في مقابل الثورة الفرنسية»^(٣٢).

ومن هنا كانت السمة الأولى لفلسفة التاريخ عند هيجل هي أن تجعل من التاريخ عرضًا للروح، فالروح من البداية تحصل على إمكانات كثيرة تقتضيها في مراحل التاريخ، المختلفة مكتسبة معرفة بما هي عليه في ذاتها»^(٣٣).

إذًا لقد كان هيجل يرى «أن التاريخ يقوم على إظهار العقل عاملاً، بصورة متصاعدة

(٣٠) فاروق سعد، المرجع السابق، ص ١٠٨.

(٣١) الرياشي جميل، المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٣٢) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة السابقة، ص ٥٧٤ - ٥٧٥.

في الأحداث، التي ليس فيها أي حادث عارض، ولا حتى ضائع، كل شيء مسترجع ومدموج في حياة فكر. وإذا كان منطق هيجل تاريخياً فيما هو مخصص لإدراك حياة الفكر، مقابل ذلك فإن تاريخه هو تاريخ للعقل. هذا الموقف اتجاه التاريخ يفسر أيضاً التي تصدم أحياناً، والتي تلقى بها هيجل بعض أحداث عصره، ونظرًا لأن التاريخ الكوني هو كما يجب هيجل غالباً أن يؤكد، المحكمة العليا فإن الفيلسوف يكتفي بالبحث عن سبب الأحداث، كل الواقع عقلائي»^(٣٤).

وفي نهاية هذا العنصر يجدر القول: إن العقل أصبح أساس كل شيء وكل حركة، وجاءت هذه فيما بعد، هناك أصبح الإنسان يتخذ رأسه أساساً، أي اتخذ الفكر والعقل الأساس، وحاول أن يصوغ الواقع على صورة العقل، لقد كان ذلك مشرقاً رائعاً للشمس هناك ساد انفعال نبيل، وشاعت حماسة عقلية هذه الدنيا بأسرها، وكأن الإنسان لم يبلغ إلا آنذاك مرتبة التوفيق الفعلي بين ما هو إلهي وما هو دنيوي»^(٣٥).

□ خامساً: التاريخ الشامل - الدولة المعقلنة - عند هيجل

لقد أعطى هيجل الدولة حقها الوافي في فلسفة التاريخ، وجعلها الهدف الذي عنده ينتهي صراع الأضداد في منطق الديالكتيكي، لذا فمن الأجدر أن نوضح باختصار أهم ما جادت به قريحة هيجل بخصوص أهمية الدولة في حركة التاريخ.

يرى هيجل أن الدولة هي المؤسسة التي تتحقق فيها الحرية الأخلاقية نتيجة لاتحاد الدوافع الجزئية للأفراد كالرغبات والمصالح الخاصة، مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما في الآخر إشباعه وتحقيقه الفعلي، ويذهب إلى أن المصالح الخاصة للأفراد هي أقل أهمية من المصالح العامة للدولة، بل إنها ذات طابع سلبي وأقرب إلى الثورات، وذلك لأن القانون والأخلاق الموضوعية والحكومة هي وحدها الحقيقة الإيجابية التي تكتمل بها الحرية.

كما أنه «ما يعد مجرد غريزة وانفعال أعمى يتحول إلى عقل وإدارة في التاريخ، وهذان بدورهما - أعني العقل والإدارة - يؤديان إلى القانون والدولة أو ينهضان بالقانون والدولة»^(٣٦).

(٣٤) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، بيروت - لبنان: الدار العالمية للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ٣٨٧.

(٣٥) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة السابقة، ص ٥٧٤ - ٥٧٥.

(٣٦) إساعيل زروخي، مرجع سابق، ص ٢٩.

يرى هيجل أن تحقيق دولة في ظل النظام والقانون يحقق صيرورة التاريخ، والدولة عند هيجل هي النموذج العام الذي تتجلى فيه الروح المطلق، لأن كل الأفراد يعيشون داخل الدولة، هذه الأمم هي الحرة لأنها عرفت أن الإنسان حر بما هو إنسان، سواء كان فيلسوفاً، موظفاً، عاملاً، حاكماً، لأن له وعي يحققه في إطاره.

والحرية هي أن يتحقق وعي بالذات «والوعي بالذات لا يكون في ذاته ولذاته إلا حين يكون، ومن حيث يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر بالذات، أي من حيث هو ملاقٍ منه عرفاناً بكونه كذلك»^(٣٧).

الحرية تؤلف ماهية الروح، يقنعنا هيجل أن أفعال الناس تصدر من الدوافع والرغبات الشخصية لأفعال جزئية، وهو ما ينظر إليه هيجل نظرة احتقار ويسميه بالجانب الذاتي، ويرى أنه لو كانت هذه الرغبات الشخصية تتوافق مع النظم العامة لبُنيت الدولة بناء قوياً، أي الفرد يحقق رغباته دون المساس بالقواعد العامة، وهذه الذاتية هي جزئيات في إطار الكل الذي يتحقق من خلاله الروح، إذاً «فالحرية هي قانون السياسة، وهي طريق مفتوحة للتغيير، والتاريخ هو نمو الحرية وتطورها، وتكون الدولة أو ينبغي أن تكون حرية منظمة»^(٣٨) بمثابة الحرية في صورتها الواقعية أي هي الفكرة الإلهية المتجسدة على الأرض، وكل نشاط بشري أو عمل فكري، إنما يتحقق من خلال الدولة وأنظمتها وبالتالي فهي الشكل النهائي الذي عنده تشكل موضوع التاريخ.

«فالصورة إذ تبرز إلى الخارج لا تصبح بالنسبة إلى الوعي شيئاً عداها، لأن هذه الصورة بالتحديد هي كونه الخلاص لذاته، إذ يرقى لناظره إلى مرتبة الحقيقة أو الموضوعية»^(٣٩).

الدولة في النهاية إذا حدث فيها انسجام معناه أنها وصلت إلى أوج قوتها، فتصبح قائمة، والأفراد يعيشون داخلها ويحققون حريتهم (انسجام بين متطلبات الفرد والدولة)، فتقوم بطبيعتها العادية، لكن حتى تتحقق هذه الدولة ستعيش في صراع.

ختاماً نجمل القول: كما قال هيجل: «دهاء الحكمة» التي تظهر موضوعية التاريخ هي التي تسمح لفلسفة التاريخ أن تصل أو تتوصل إلى الفلسفة السياسية والعكس صحيح، على أن الفلسفة السياسية تذوب في تفسير دولة كاملة التطور أي في منتهى التطور.

(٣٧) هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة: مصطفى صفوان، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١، ص ١٥٦.

(٣٨) ول ديوارنت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، بيروت: مكتبة المعارف، ط ٢، ١٩٧٢، ص ٣٨١.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٦٦.

إذا كان هناك شيء صحيح في فلسفة هيغل للتاريخ، فإنها هو أن ارتقاء المدنية الإنسانية أثناء التاريخ ما زال يحصل بصورة الحرب بين الأضداد أولاً ثم التصالح بينهما بعده، إلا أن هيغل مزج هذه الفكرة الصحيحة بأفكار خاطئة كثيرة حتى أقام بناء نظرية لا تقوم أكثر أعمدها إلا في الفضاء.

إذاً إن فهم التطور التاريخي حسب هيغل، هو فهم لحركة الفكر أو العقل الذي لا يكتسب قيمة إلا عندما تجسده الدولة، لهذا قال بأن التاريخ يتجسد في الدولة، وأن الدولة هي نابليون.

لا شك بأن النظرة المثالية للتاريخ وتطور الحضارات عند هيغل، تكمن أساساً في تصور الكون أو بدقه أكثر في تحديد العلاقة بين الفكر والوجود، أسبقية الفكر على الوجود منطقياً. يرى هيغل أن الفكر هو الشرط الأساسي وهو المبدأ الأول للكون، وهو الماهية الخالصة للعالم الواقعي، ومن ثم فلا بد أن نبدأ من الفكر الخالص لنسير منه إلى الطبيعة، وأن التغيير ينطلق من العقل نحو المادة، في حين هناك رؤية أخرى تتجسد في التفسير المادي للتاريخ رائدها كارل ماركس مفادها أن التغيير ينطلق من المادة نحو العقل أو الفكر، ما يعني أن ماركس يرفض هذه النظرة المثالية ويرى أن الطبيعة والواقع المادي هما الأساس الأول وهما الشرط الأساسي أو البناء التحتي، لوجود الفكر والحياة الروحية أي البناء الفوقي للمجتمع بخلاف مثالية هيغل.

تاريخ الأفكار..

فوكوود ولوز، الإيستيمي وصورة الفكر

الدكتور حموم لخضر*

□ مقدمة

الفلسفة المعاصرة وخاصة فلسفة الاختلاف تعمل من أجل نقد الأفلاطونية وتجاوز الميتافيزيقا التي أقامتها للتمييز بين عالم المثل وعالم الظاهر، وبين العقل ولا معقوله، وكذلك تسعى إلى تجاوز الفلسفة الذاتية، فلسفة الوعي والتمثل الذي يدمج الاختلاف في مبدأ الهوية والتشابه.

وباعتبار أن ميشال فوكو وجيل دولوز يتبعان لتيار فلسفة الاختلاف، فسنرى أهم النقاط التي يلتقيان فيها في سعيهما إلى نقد الفلسفة الحديثة ومنطق التمثل. سواء من حيث مرجعيتها الفكرية وروافدها الفلسفية، ومفهومها الجديد للفلسفة والنسق الفلسفي، والتطرق كذلك للمناهج التي يدخلان بها على الفلسفة من أجل تجديدها، أو من حيث استثمارهما لفلسفة كانط، خاصة اهتمامه بمسألة الحاضر وشروط الإمكان لديه.

كل ذلك من خلال جهودهما في سبيل نقد وتجاوز الذاتية الديكارتية

* شعبة الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم، الجزائر.

وما تفترضه من مسلمات (الوعي، اليقين، الحضور)، نحو فصل المعرفة عن اليقين والتطابق والتماثل، وإخراج المعنى من عالم التمثل والحضور إلى آفاق الاختلاف والغياب، الغيرية والآخر.

□ أولاً: في المرجعية الفلسفية

عمل فوكو ودولوز على تجاوز الفلسفة الذاتية ومنطق التمثل لديها، كما وصلنا مع هيغل، فعصرنا «كله سواء من خلال المنطق أو من خلال الإستيمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أو من خلال نيتشه، عصر يحاول أن يفلت من هيغل»^(١)، ذلك أن الحقيقة مكتملة مع هيغل، سواء على محور الذات أو الوعي أو التاريخ من منظور النسق الفلسفي التقليدي.

فحسب فوكو، إن الذات الديكارتية ذات شاملة معيارية، فهي تطرد من ذاتها كل ما ليس معقولاً، كما أن الفردية أصبحت خاضعة للشمولية والكلية، وعليه طالما أن الذات لدى ديكارت «شاملة وغير تاريخية، لأن ديكارت هو كل الناس، في أي مكان وأي زمان، علينا أن نُنمّي أشكالاً من الذاتية برفض نموذج الفردية الذي فرض علينا طوال قرون عدة»^(٢).

لقد كانت الفلسفة تحاول «أسطورة - أسطورة - العلاقة بين الذات والعالم، عبر إضفاء خاصية اللامتناهي على أحد الطرفين أو كليهما، وهو ما كانت تفعله تارة المثالية، وتارة أخرى التجريبية»^(٣)، أي ما فعله عصر الأنوار ليس سوى تأكيداً لسلطة المتناهي، بل نُقله «من حامل إلهي وفوقي إلى حامل إنساني ومحايث، فليس المهم من يحمل الخطاب، إن كان المثل الأفلاطوني، أو الإله القروسطي، أو إنسانية التنوير»^(٤)، فالامتناهي ظل هو هو، من المثل الأفلاطوني إلى الذات الإلهية في القرون الوسطى، إلى الذات الديكارتية وإنسان عصر الأنوار، وصولاً إلى المطلق الهيجلي

يستثمر في ذلك فوكو ودولوز ما جرى من ثورات معرفية وتاريخية مهمة معاصرة

(١) ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سيلا، بيروت: دار التنوير، ط ١، ١٩٨٤، ص ٤٦.
 (٢) ميشال فوكو، حول نسبية الأخلاق لمحة عن العمل الجاري، مقابلة مع هيوبرت دريفوس وبول رينيو، ضمن ميشال فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج أبي صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ص ١٩٣.
 (٣) مطاع صفدي، مغامرة الاختلاف والحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي، العدد ٤٦، ١٩٨٧، ص ٧.
 (٤) مطاع صفدي، خطاب التناهي، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي، العدد ٦٠-٦١، ١٩٨٦، ص ٨.

لهما، نذكر منها: الثورة اللغوية خاصة مع دي سوسير وما تبعها من تطبيقاتها في النبوية، وكذلك الثورة الإيستيمولوجية، خاصة مع باشلار ومفهوم القطيعة الإيستيمولوجية، والتحليل النفسي مع فرويد، والثورة التاريخية خاصة مع مدرسة الحوليات وبروديل، والجينيالوجيا لدى نيتشه.

هذه الجهود والثورات كلها تدرج في سياق نقد الذاتية ومنطق التمثل، لقد حاول كل هؤلاء أن يبينوا أن «المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنالية، وإنما تتولد في اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية، كما أن الذات ليست فاعلاً وإنما حصيلة مفاعيل»⁽⁵⁾.

لكل ذلك لم تعد الذات كوحدة مؤسسة للوعي والمعرفة واليقين، بل انفتحت على ما كانت تقصيه من ذاتها، على الطبقة الاجتماعية مع ماركس، والرغبة واللاشعور مع فرويد ولاكان، وعلى اللغة مع سوسير، وانفتحت على الجسد مع نيتشه.

لقد سعى الفكر الفلسفي ابتداء من نيتشه إلى نقد التمثيل والحضور واليقين المعرفي من خلال فهم جديد للغة وللمعنى، لا يستمد من الحضور، ولا من اليقين، بل اتسع مجاله إلى اللاوعي، وأصبح ينتج فيه، حيث «يقرأ نيتشه الميتافيزيقا، بما هي طريقة في التفكير والاستدلال، كخطاب يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة؛ وهذه الوحدة تجذب دعائمها في منطق الهوية والتطابق، وهو منطق متمركز حول مفهوم الذات ومشتقاته من المفاهيم، كالعقل والماهية والحقيقة، خطاب موجه ضد الاختلاف والضرورة والرغبة»⁽⁶⁾.

فنيته كان يدرك أن إحراجه الجديد للفكر الفلسفي، وتناوله غير المعهود لمقولات ومفاهيم الميتافيزيقا لن يفهم في عصره، بل في المستقبل (الحقبة المعاصرة)، ذلك أن فلسفة الاختلاف المعاصرة ارتادت حقولاً لم تكن معهودة في إطار الحقل الفلسفي التقليدي، من هنا خروجها عن العقل والوعي الرسمي، وطرقها لأبواب وحقول ظلت إلى عهد قريب بمنأى عن التناول الفكري والاشتغال الفلسفي، وخارج عالم الميتافيزيقا.

بل «إن البحث عن إمكانات جديدة للفكر الفلسفي قد دشنه نيتشه، ويجب أن يتابع اليوم بالموازاة مع التجديد الحاصل في الفنون الأخرى مثل المسرح والسينما»⁽⁷⁾. ويقول

(5) عبدالسلام بنعبد العالي، التراث والاختلاف هايدغر ضد هيغل، بيروت - لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط 1، ص 112.

(6) محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ط 1، 2006. ص 192.

(7) Gilles Deleuze: Différence et Répétition. Ed. P.U.F, 11 éditions, Paris, 2003, P.04.

فوكو: «أما ببساطة نيتشوي أحاول قدر الإمكان أن أعمل على عدة نقاط بالاعتماد على نصوص نيتشه، وكذلك أطروحات مضادة له، ومع ذلك تبقى نيتشوية»⁽⁸⁾.

يضيف فوكو: «إن نيتشه وبتاي وبلانشو مثلوا بالنسبة لي أساليب للخروج من الفلسفة»⁽⁹⁾، ويقول دولوز: «لقد اشتغلت طويلاً في تاريخ الفلسفة وقرأت حول هذا المفكر وذاك، لكنني خرجت من تاريخ الفلسفة بفضل اشتغالي بمفكرين اعترضوا على هذا التصور التقليدي لتاريخ الفلسفة، وأخيراً أخرجني نيتشه الذي قرأته متأخراً من كل هذا»⁽¹⁰⁾.

نيتشه أخرج دولوز من قبضة تاريخ الفلسفة، بل تاريخ الميتافيزيقا الذي يسجن الفكر والحياة بواسطة قيم ومثل متعالية، يخترعها، ثم ما يلبث أن يفرضها كقانون، كنسق ومذهب يتعارض مع الحياة وقواها الحية النابضة، فالجينالوجيا النيتشوية مكنت دولوز من الخروج عن الإطار المغلق لتاريخ الفلسفة في خمسينات القرن الماضي، والذي «لم يكن يخرج عن الهاءات الثلاثة للفلسفة الفينومولوجيا: هيغل، هوسرل، هايدغر»⁽¹¹⁾.

لذا يبدو تأثير نيتشه وكذلك باطاي وبشارل واضحاً على فوكو ودولوز سواء من خلال منهجها الفلسفي أو جهازها المفاهيمي، وكذلك من خلال المواضيع والميادين التي تطرقا لها. لقد كان نيتشه هو من أنار الدرب لدولوز ولغيره من فلاسفة الاختلاف، لقد شقّ طرقاً لم تسلك من قبل للنشاط الفلسفي، وقدم بذلك أساليب تعبير فلسفية جديدة، لا تكتسب بالفلسفة ومباحثها التقليدية، بل تفتتح على الشعر والآداب وبقية الفنون الأخرى كالمرح، والسينما فيما بعد، هذا يجسد التعدد والاختلاف الذي تنشده الفلسفة المعاصرة، لكي تستعيد الفلسفة حيويّتها التي كادت أن تفقدتها بفعل استحواذ الإعلام التسويق التجاري وأشكال التفكير الأخرى على المفهوم.

وانطلاقاً من هذا لم تعد الحقيقة، كما يرى علي حرب وليدة مفاهيم المطابقة والوحدة، الحتمية والبداهة، والمطلق واليقين، بل في علاقة العقل بلا معقوله والمعنى باللامعنى، لقد

(8) Michel Foucault: le retour de la moral, interview; in Les Nouvelles lettres , 28/06/-05/07/ 1984.

(9) ميشال فوكو، حوار، فوكو مخترق حدود الفلسفة، ترجمة: محمد ميلاد، مجلة العرب والفكر العالمي، باريس - بيروت: مركز الانماء القومي، العدد التاسع، 1990، ص 160.

(10) Gilles Deleuze: Pourparlers.1972-1990, éditions de Minuit, Paris, 2003, P.15.

(11) Isabelle Ginoux: Friedrich Nietzsche, in Aux Sources de la Pensée de Gilles Deleuze. éditions Sils Maria asbl .Mons .Belgique. Éditions Vrin, Paris. France .2005.P.122.

فقدت الحقيقة أمنها المعرفي واليقيني، وأصبحت تفهم كما يلخص ذلك على حرب لا من خلال مفهومات الجوهر والتطابق والوثوق والإثبات، إنما من خلال مفهومات مغايرة مثل الإنتاج والتوليد والإجراء والمفاضلة والسلطة والممارسة، وحتى اللعب، وحتى مع الإيستيمولوجيا والرياضيات الأكسيومية، لم تعد الحقيقة مرتبطة بالتحتمية والبداهة، بل تعود إلى اللانظام والاحتمال، الصدفة، الافتراض والاختلاف^(١٢).

□ ثانيًا: في تجديد الفلسفة

لم يبحث جيل فوكو ودولوز في الفلسفة عن معنى الجوهر والماهية، الذات والحرية والوجود، بل تتبعا بالحفر والتنقيب والتفكيك نمط تشكّل العقلانيات حتى أكثرها إيغالا في التجريد، ولم يعد مجال بحثهما هو الماورثيات والمقولات والمواضيع الميتافيزيقية، بل ستربح الفلسفة معها خاصة وتيار الاختلاف عامة مكانها المعهود لتنزّل إلى السجون والمستشفيات وساحات المحاكم، وقاعات العرض السينمائي ودور المسرح ومعارض الرسم، ومصحات التحليل النفسي.

لم تعد الفلسفة رؤية موحدة للوجود، تُنظر له ولمجالات المعرفة والأخلاق والسياسة، يقول فوكو عن المعنى الجديد للفلسفة: «لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حيث كان على نصّ فلسفي، أو نظري ما أن يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت، ومعنى الحياة الحسية، ويقول لك: هل الله موجود أم لا؟، وما تكونه الحرية، لقد تكوّن لدينا انطباع بأنه لم يعد من الممكن ترويج مثل هذه الفلسفة، والتي قد تكون في حالة تشتت إن لم تكن قد تبخرت فعلاً، وبأنّ ثمة عملاً نظرياً يغلب عليه بشكل أو بآخر طابع التعدد، وهكذا فالنظرية والنشاط الفلسفي يظهران في ميادين الأسطورة أو في ميدان تاريخ الديانات أو ميدان التاريخ عامة... وفي هذا النوع من تعدد العمل النظري، إنما تكتمل في النهاية، فلسفة لم تجد بعد مفكرها الوحيد وخطابها الموحد»^(١٣).

أي إن الفلسفة لم تعد ذلك النشاط الذي يتبلور في نسق أو مدرسة أو مذهب، بل هي حصيلة نشاطات مختلفة تتناول مباحث الوجود من خلال ميادين متنوعة وانطلاقاً من رؤى متعددة ومختلفة، حيث في النهاية لا تنصهر في نسق واحد ولا في مدرسة وحيدة، فالثورات الفكرية والمعرفية التي تطرقنا إليها سابقاً، جعلت من فلسفة الاختلاف نقطة

(١٢) راجع في هذا المضمار كتب: حرب علي، نقد النص، نقد الحقيقة.

(١٣) ميشال فوكو، تشخيص الحاضر، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا، ضمن دفاتر فلسفية، التفكير الفلسفي، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال، ط ١، ١٩٩١م، ص ص ٨٠-٨١.

التقاء أبرز التوجهات الفكرية المعاصرة، واستثمرتها من أجل تخلص الفكر من التناول الموسوعي والشامل لموضوعاته، وبالتالي فتحه على الحاضر، والمتعدد والمختلف.

«إذا ما كان ثمة على وجه الاحتمال نشاط فلسفي اليوم، وجدت فلسفة لا تكون مجرد نوع من النشاط النظري الداخلي للرياضيات أو اللسانيات، أو الأثنولوجيا أو الاقتصاد السياسي، إذا كان ثمة فلسفة مستقلة، متحررة من كل هذه الميادين، أمكننا تعريفها على النحو التالي: بأنها نشاط تشخيصي، حيث يشخص المرء الحاضر معناه أن يقول ما هو الحاضر، أن يقول فيما يختلف حاضرنا اختلافاً جذرياً عن كل ما عداه، أي عن ماضينا، ولا ربما كانت هذه المهمة الموكلة للفلسفة الآن»^(١٤).

لن يتأتى ذلك - حسب فلسفة الاختلاف - إلا بفتح النشاط الفلسفي بصفة عامة على ميادين ظلت بعيدة عن الاستكناه الفلسفي، بل فتح الفلسفة على اللافلسفي، على الحياة وممارساتها.

الفلسفة كنشاط تشخيصي، معناه تشخيص الحاضر والكشف عن مساراته، من خلال مساءلة الفكر الفلسفي، وتشثيت أنساقه وفتحه على أسئلة جديدة، ومناطق كانت مردولة ومرفوضة، عمل الفكر الفلسفي هو أشكلة كل ما هو مألوف وبديهي، ذلك أنه «ليس عمل الفكر أن يدين الشر الذي قد يسكن كل ما هو موجود، بل أن يستشعر الخطر الذي يكمن في كل ما هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ موضع إشكال، تفاؤل الفكر، إذا أردنا أن نستعمل هذه الكلمة، هو أن يعرف أنه لا وجود للعصر الذهبي»^(١٥).

إننا إزاء كوجيتو جديد، حيث الذات تفكر حيثما لا توجد وتوجد فيما هي لا تفكر، إنه سؤال جديد حسب فوكو: «كيف يمكن للإنسان أن يفكر بما لا يفكر فيه؟... كيف لهذا الإنسان الذي يستطيع بسهولة وصفه بأن لديه فكراً، وأنه ربما هو الوحيد الذي يمتلكه، أن يكون علاقة أساسية لا تمحى مع اللامفكر فيه»^(١٦).

هو سؤال الفلسفة المعاصرة التي لا تسعى إلى سجن الفكر والوجود في قوالب جاهزة وماهيات متعالية وجواهر صافية من شوائب المحسوس واللامعقول والأوهام والجنون والمهمش، بل لتفصل بين الوعي وما يقبع في اللامفكر فيه، أي تلك المنطقة المستبعدة من

(١٤) المرجع السابق، ص ٨١.

(١٥) ميشال فوكو، حول نسبية الأخلاق، ضمن ميشال فوكو، مسيرة فلسفية، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

(١٦) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص ص ٢٦٧-٢٦٩.

مجال التفكير وميدان العقل، أي ما تقصيه الذات من أمرها وهي تفكر، وهي كذلك تدعي التنوير والتقدم والحرية، إنه سؤال كينونة الإنسان المعاصر الذي لم يشفَ من جرحه الغائر بسبب مآسي الحرب العالمية.

حيث لم يكن الممكن اليوم حسب دولوز، أن نكتب نصًا فلسفيًا أو نارس الفلسفة كما كان الأمر في السابق، فصد «فكرة المنهج الفلسفية، يطرح بروسست فكرة الإرغام والصدفة، فالحقيقة هي نتاج لقاء مع شيء ما يرغمننا على التفكير، والبحث عما هو حقيقي، فصدفة اللقاءات، وضغط الإرغامات هما موضوعا بروسست الهامين، والعلامة هي ما يشكل موضوع اللقاء، وما يمارس علينا ذلك العنف. كذلك فإن صدفة اللقاء هي ما يضمن ضرورة ما يتم التفكير به»⁽¹⁷⁾.

فكل شيء منتظم ضمن العلامات وأنظمتها التي تظهر من خلال أشخاص، مواد، أو مواضيع، حيث لا يمكننا أن نكتشف أية حقيقة، ولا نستطيع تعلم أي شيء، ما لم نفك رموز هذه العلامات والعمل على تأويلها. إن الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة لا يفعل ذلك إلا مرغماً ومجبراً. ولا يبحث عنها إلا من خلال لقاء ما، وارتباطها بعلامة ما.

فما يسعى إليه هو تأويل، فك رموز، ترجمة، ومن ثمّ العثور على معنى العلامة، كما يفعل الغيور، تحت ضغط أكاذيب المحبوب، فهناك دائماً عنف علامة يُرغمننا على البحث، ويجرمننا من الاستقرار، ذلك لأن الحقيقة ليست قائمة بالتوافق، ولا بالإرادة الحسنة، لكنها تفضح نفسها عبر علامات لا إرادية.

بل لا يكفي - حسب دولوز - أن تكون الفلسفة تشخيص أعراض وعلامات فقط حسب ما يرى نيتشه، بل إن العلامات نفسها تحيل على أنماط حياة وإمكانات وجود، فالحياة متدفقة ونابضة. ففي عمله حول رواية بروسست «البحث عن الزمن الضائع» يولي دولوز أهمية للعلامة عوضاً عن الكلمة، فالنص مليء بالكلمات وما يغيب هو العلامات، لذا يجب البحث عنها بغية تأويلها وتفسيرها.

فالعلامات هي أكثر مرونة من الكلمات وهي ما يُمكن من فتح النص على آفاق جديدة تظل الكلمات تعجز عن بلوغها، بل ينبغي التعلم من العلامات، لأنها هي مدار الإبداع، حيث «لا يستطيع الإنسان أن يكون نجاراً ما لم يكون له إحساس اتجاه علامات الخشب، ولا يستطيع أن يكون طبيباً ما لم يكن يملك إحساساً بعلامات المرض، إن الموهبة

(17) Gilles Deleuze: Proust et Les Signes, Ed. Quadrige- P.U.F, 3è me éditions, Paris, 2006.,

استعداد أولي تجاه العلامات»^(١٨).

فهذه الأعمال تقتضي وجود موهبة لممارستها، لكن أن تكون نجارًا مبدعًا أو طبيبًا ماهرًا يجب أن تتقن تلقّي العلامات ومن ثمة تأويلها، فالإبداع هو حالة يشترك فيها كل حسب اختصاصه سواء كان المرء كاتبًا أو فنانًا أو طبيبًا أو نجارًا... إلخ، هذه الحالة تتعلق بحسن تلقّي العلامة وفك رموزها، فالأمر يتعلّق بالتعلّم وليس بالذاكرة.

كما يرى دولوز أن الفلسفة هي فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم؛ «الفلسفة هي إبداع المفاهيم، لم تعد الفلسفة معرفة المبادئ الأولى، ذلك التعريف الإغريقي الأرسطي، الذي لم تزحزحه أعتى ثورات العقل وانعطافاته الكبرى، حتى كانط لم يبارح هذه الترسّمة... هذا التعريف، الذي يزعزع كذلك من مواصفات كل تعريف منطقيًا، ينقل الفلسفة من طوبائية البحث عن الحقيقة إلى حيز أدوات البحث، إذ إن المفاهيم لم تكن مفردات للحقيقة، بقدر ما تصير أدوات أو مفاتيح تتعامل مع أجواء الحقيقة»^(١٩).

ولكن المفاهيم ليست جاهزة كالثمار في انتظار الفيلسوف أن يقطفها بل ينبغي ابتكارها ونحتها نحتًا، حيث تحمل في النهاية توقيع مبدعيها كجواهر أرسطو، وكوجيتو ديكار، ومونادا ليبنتز، وشرط كانط، وديمومة برغسون.

كما أن الفلسفة ليست تأملًا ولا تفكيرًا ولا تواصلًا، ذلك أن التأملات هي الأشياء ذاتها من حيث النظر إليها في إطار إبداعاتها الخاصة، ليس التأمل والتفكير والتواصل ميادين معرفية، وإنما هي آلات لتشكيل كليات داخل الميادين حيث إن الكليات لا تفسر أي شيء، بل هي في حاجة للتفسير.

لقد كان للفلسفة دائمًا منافسون منذ السفسطائيين، أما في العصر الحديث التقت بعلم الإنسان وعلى الأخص السوسولوجيا والإيستيمولوجيا واللسانيات والتحليل النفسي، لكن ذلك راجع إلى الفلسفة التي أهملت نشاط إبداع المفاهيم وانحصر عملها في الكليات.

والتفكير ليس شأنًا خاصًا بالفلسفة فقط، وليس لميادين كالرياضيات والفيزياء انتظار الفلسفة لتفكر عنها، وتفكيرهم في ميادينه الخاصة لا ينتهي بالضرورة بالتفلسف.

(18) Ibid., P.10

(١٩) جيل دولوز وفليكس غيتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧، ص ٥.

الفلسفة هي إبداع المفهوم الذي يتميز بأنه فريد وخالص، كما أن المفاهيم ليست معزولة ولا توجد بشكل فوضوي بل يجب أن تدع داخل حدس خاص بها أو حقل أو مستوى أو مسطح لا يختلط بها، لكنه يأوي بذورها والأشخاص الذين يحرثونها.

إنه مسطح المحايثة، ليس هو مفهوماً ولا مفهوماً كلياً يجمع المفاهيم الأخرى، بل المفاهيم أحداث، ومسطح المحايثة هو أفق هذه الأحداث، أفق مطلق لا نسبي، دون مساحة ولا حجم معرض دائماً للتقطيع، لكن المفاهيم هي التي تبني هذا المسطح قطعة قطعة ولبنة ولبنة، وتشغله دون أن ينقسم هذا المسطح أو أن تنمحي وحدته، كما أن مسطح المحايثة يؤمن الاتصال بين المفاهيم وفق ترابطات تتزايد باضطراد، إن مسطح المحايثة هو صورة الفكر ومادة الكون، ذلك أن مسطح المحايثة ليس مفهوماً فكرياً أو مفكراً به، بل هو ما يشكل طريقة معينة في الفكر التي تحددها إبداعية المفاهيم فوق سطحه تجاه قضايا معينة وفي عصر معين.

فالفلسفة تقيم مسطحاً للمحايثة يعمل عن طريق الحركات اللامتناهية والتي ترسم لها المفاهيم الإحداثيات المكثفة، ويقوم المسطح باعتباره مقطعاً من الكاوس السديم بالاستعانة بالمفاهيم، السديم باعتباره مجال السرعات اللامتناهية وليس غياب التحديدات، إنه استبدال الجينيولوجيا بالجيولوجيا أي التكوين بالتنضيد والمراكمة، «إنه استبدال الجينيولوجيا بالجيولوجيا أي التكوين بالتنضيد والمراكمة، أو يمكن القول: إن «دولوز أعطانا ميثافيزيقا للسديم»⁽²⁰⁾.

□ ثالثاً: في المنهج

١ - فوكو.. الإيبستيمي، الأركيولوجيا - الجينيولوجيا كمنهج تاريخ جديد

يلتفت فوكو إلى الممارسات الخطابية كمحور جديد من محاور التفكير الفلسفي، لقد أصبح الخطاب موضوعاً من موضوعات البحث تنتج حوله معارف تتعلق به لا بسواه، أي أصبح إجراء من إجراءات الحقيقة، وهنا يبرز تأثير البحوث اللغوية واللسانية المعاصرة على فوكو، فالخطاب هو «مجموعة من المنطوقات (Enoncés) بوصفها تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية، قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، بل هو عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي نستطيع تحديد شروط وجودها»⁽²¹⁾.

(20) Mireille Buydens, L'images, Deleuze, Foucault, Lyotard, éditions Vrin, Paris, 1997.P53.

(21) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي،

وعليه فالمنطوق هو الوحدة الأساسية في الخطاب هو ذرة الخطاب، ويتميز عن القضية المنطقية والجملة والفعل اللساني، لأنه شرط سابق عنها، وعلية يعمد فوكو إلى التنقيب (الأركيولوجيا) عن شروط ظهوره وانتظامه كمعطى تاريخي؛ لأن المنطوق لا يحلل انطلاقاً من قواعد، بل في إطار نسق عام للمنطوقات، ما يسميه فوكو بالتشكيلة التاريخية، وهي ليست قواعد خارج الخطاب، ولا تستنبط من قوانين الفكر أو النشاط الذهني للذات المفكرة، وإنما تتحدد بميادين تجريبية ووظائف خاصة بها.

يلخصها فوكو في ما يسميه القبلي التاريخي، الذي يتكون من نسق الموضوعات والمنطوقات والمفاهيم والاستراتيجيات، فهي عناصر متفرقة ومتشابكة ومتداخلة (مؤسسات، تقنيات، تنظيمات)، بينها علاقات خاصة وثابتة تشكلها الممارسة الخطابية، كإجراء يُمكن من بناء الموضوعات التي يتكلم عنها وعبرها، وصياغة المنطوقات التي يؤسس من خلالها ووظائف متعددة لذوات ممكنة، وتشكيل المفاهيم التي يوزعها عبر مواقع مختلفة ويؤسس بينها علاقات ثابتة.

واختيار النظريات أو تأسيس استراتيجيات يسمح -على أثرها- بإنشاء روابط بين الخطابات المتعددة بينها وبين الممارسات غير الخطابية، كالمؤسسات والتنظيمات والرغبات والممارسات اليومية، فالقبلي التاريخي هو هذه الأنساق (الموضوعات، المنطوقات، المفاهيم، الاستراتيجيات) كقواعد تشكل وتنظم وتؤسس الخطاب كممارسة تقطعها جملة من العلاقات مع الممارسات الخطابية وغير الخطابية الأخرى، أي «إبراز شروط انبثاق المنطوقات، وقانون تواجدتها مع منطوقات أخرى، والشكل النوعي لنمط وجودها، والمبادئ التي تستمر وفقها في البقاء وتتغير وتندثر»^(٢٢).

الأركيولوجيا هي التي تُعنى بالوصف الخطابي للمنطوقات، وإبراز تشكل المفاهيم وتكون الموضوعات والاستراتيجيات التي ترافقها، فهي من خلال القبلي التاريخي الذي يتشكل من هذه الوظائف، لا تبحث عن الأصل ولا تحفر للعثور على الجواهر والماهية، بل فيما قبل التاريخ الذي سمح بنشوء المعارف وتكون المؤسسات، أي ما سمح للمنطوقات بالظهور والعمل.

وتتميز الأركيولوجيا عن فلسفة التاريخ، فهي ليست روح العصر ولا وجهه، «فلا تتحرى البحث عن التجانس والتزامن، ولا تعمل على تجميد سيولة الزمن وحركيته،

١٩٨٦، ص ١١١.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٦٨.

وتعويضها بالوحدات الرتيبة والأشكال الثابتة، إنما ما تريد رسمه هو حركة التعاقب وأنماطه والصيغ المختلفة التي يتخذها، والمستويات المختلفة للتحوّل»^(٢٣).

فالأركيولوجيا لا تعطي أهمية للاتصال والاستمرار كما يفعل التاريخ التقليدي، بل تحاول تحديد منظومة التحولات التي هي قوانين التغير والانفصال، فهي ممارسة تاريخية تكشف عن أنماط تكون الخطابات وتعاقبها وتشابكها، وهوة الاختلاف التي تفصل بينها. لقد كان التاريخ التقليدي دائماً يسعى إلى إبراز الاتصالات، حيث قام بأداء أدوار كبيرة في الثقافة الغربية، فكان «ذاكرة، أسطورة، وعياً نقدياً للحاضر، واستشفاف المصير الإنساني، واستباقاً للآتي ووعداً بالعودة»^(٢٤).

من هنا يؤكد فوكو أن تاريخ الأفكار والمعارف لا يخضع فقط للقانون العام للتقدم البشري، كما أن الوعي البشري أو العقل الإنساني ليس هو المتحكم في قوانين تاريخه بمعنى من المعاني، بل لقانون الإبيستيمي (L'épistémè)، أي «مجملة العلاقات التي تربط في وقت معين بين الممارسات الخطابية التي تفسح مجالاً لأشكال إبستيمولوجية وعلوم، وعند الاقتضاء لأنظمة معقدة... الإبيستيمية ليست نوعاً من المعرفة أو نمطاً من العقلانية يُعبر باختراقه العلوم الأكثر تنوعاً عن الوحدة المطلقة لموضوع ما، لعقل ما أو لعصر ما، إنها مجمل العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم في وقت معين، عندما نحللها على مستوى الانتظامات الخطابية»^(٢٥).

فهو ليس نظرة للعالم أو نظرية في الوجود، وليس أيضاً صورة تاريخية تمنح للمعارف معاييرها وبديهاها الخاصة، أو بنية فكرية تتحكم في جملة التصورات التي ينسجها الأفراد حول وجودهم، إنه لا يستند إلى فلسفة الذات ولا إلى فلسفة التاريخ التي تتحكم في تواصل التاريخ وغائته، ولا يبحث في الأصل ولا في البدايات.

لذا زاوج فوكو بين الأركيولوجيا والجينالوجيا؛ خاصة في كتبه المتأخرة، لأن استعمال التاريخ جينالوجيا يعني «استعمالاً ضد أفلاطون، عندئذ سيتحرر التاريخ من التاريخ الذي يتعالى عليه»^(٢٦)، ليهتم بالأحداث وندرتهما، وبالمواقع التي لا يُنتظر أن يحدث فيها، فالجينالوجيا «تستخف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل بما هو فائض في

(٢٣) المرجع السابق. ص ١٠١.

(٢٤) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

(٢٥) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص ١٧٦.

(٢٦) ميشال فوكو، الجينالوجيا والتاريخ في جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٨٨م، ص ٦٩.

النمو الميتافيزيقي»^(٢٧).

كما أنها تتخلى عن البحث في الأصل، وتتخلى عن البحث في الماهيات والجواهر، بل تقف متأنية عند البدايات بكل تفاصيلها، أي عند النسب والانحدار والمصدر، لأن «البحث عن المصدر لا يُؤسس، إنه يربك ما ندرکه ثابتاً، أو يجزئ ما نراه موحدًا ويجعلنا ندرك المطابق لذاته غير متجانس... إن القوى المتحكمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لصدف الصراع»^(٢٨)، فالتاريخية التي تتحكم فينا حسب فوكو هي تاريخية عرجاء، «تاريخية حربية، لا لغوية، والعلاقة علاقة سلطة لا علاقة معنى»^(٢٩).

فمن خلال منهج الأركيولوجيا - الجينولوجيا كما يرى مطاع صفدي، سيغدو التاريخ مع فوكو ذا بعدين جهويين، فهو من حيث جينولوجيا لا يُهمَل عامل الزمن، بل يلتقيه عبر فعالية ونمط التكوين للممارسات الخطابية وغير الخطابية، وهو من حيث كونه أركيولوجيا يكتشف الطبقة الحفرية التي تقوم عليها هذه الممارسات الخطابية وغير الخطابية، لقد حول فوكو تاريخ الأفكار من رصد الوحدات الثابتة وتجزير مقولي الوعي والاتصالية، إلى معول يهدم مفاهيم الهوية والتطابق والجوهر، ويكرس الاختلاف والانفصال على أنقاض المقومات الأنثروبولوجية والميتافيزيقية لنظريات المعرفة^(٣٠).

وعليه سنين كذلك مع دولوز أوجه التشابه ونقاط التلاقي مع فوكو في نقدهما لتاريخ الفكر الكلاسيكي، والمناهج التي اتبعاها في ذلك، خاصة فيما يخص مفهومي الإبستيمي وصورة الفكرة.

٢- دولوز: نقد صورة الفكر.. التجريبية المتعالية والجدومور

إن البقاء ضمن دائرة الفلسفة الديكارتية والهيغيلية، هو ما كان يرفضه دولوز، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، لأنه كان يرى فيه تقوقعاً داخل تاريخ الفلسفة، حيث إن الفلسفة كانت تكتفي بمدخل إلى ديكارت وكانط وهيغل وهوسرل وهيذر، لقد شكل تاريخ الفلسفة سلطة داخل الفلسفة والفكر عامة، حيث ما كان يُمكن التفكير دون قراءة هؤلاء

(٢٧) المرجع السابق، ص ٥١.

(٢٨) المرجع السابق، ص ص ٥٣-٥٩.

(٢٩) ميشال فوكو، الحقيقة والسلطة، حوار مع فونتاننا، في نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، بيروت: دار

التنوير، ط ١، ١٩٨٤، ص ٧٠.

(٣٠) مطاع صفدي، الحدائث البعدية، مقدمة لترجمة كتاب: ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق،

ص ص ١١-١٣.

الفلاسفة «فتاريخ الفلسفة كان يمارس دوراً قمعياً في الفلسفة، بل إنه الأوديب الفلسفي، حيث لم يكن ليجرؤ أحد على التكلم باسمه الخاص ما دام لم يقرأ هذا أو ذاك»⁽³¹⁾.

لذلك، بدأ دولوز أعماله بتاريخ الفلسفة، لما كان هذا الأخير يفرض نفسه، وحيث لم يكن دولوز يتوفر بعد على الوسائل والإمكانات التي تخلصه من قبضة هذا التاريخ، وبالتالي الكتابة لحسابه الخاص؛ أي وضع فلسفة خاصة به، فهناك «فرق أن تكتب في تاريخ الفلسفة وأن تكتب في الفلسفة»⁽³²⁾.

فتاريخ الفلسفة يفرض عليك أن تنطلق من الأسماء الكبيرة واللامعة فيه، وأن تعود إليها، وألا تتجاوز المناطق التي حددها لك للاشتغال الفلسفي، حتى يكون فكرك منسجماً مع ما يهتم به هذا التاريخ؛ كالأنساق الفلسفية الكبرى والمقولات الميتافيزيقية، المذاهب والأيدولوجيات... إلخ.

أما أن تكتب في الفلسفة؛ يعني هذا -حسب دولوز- أن تكون مُبدعاً، لا يعني هذا إبداع الأفكار الصحيحة، بل الأفكار الجديدة، حيث «لا ينبغي أن نبحث عمّا إذا كانت فكرة ما صحيحة أو خاطئة، بل ينبغي البحث عن الأفكار المختلفة والجديدة، كشيء يمر بين الاثنين لا يكون في الأولى ولا في الثانية»⁽³³⁾.

حتى وإن كان دولوز قد بدأ أعماله في تاريخ الفلسفة، فهو لم يشتغل على المفكرين والفلاسفة الذين أُعتبروا في ذلك الوقت أقطاباً في تاريخ الفلسفة، كأفلاطون وديكارت وكانط وهيغل، بل كان يهتم بمفكرين وفنانين وأدباء كانوا مغمورين ومُهمشين، كانوا يبدوون للغير أنهم يشكلون جزءاً من تاريخ الفلسفة، ولكنهم ينفلتون منه جزئياً أو كلياً أمثال: سبينوزا وهيوم وبرغسون وبركلي، نيتشه، مارسيل بروسست.

ومع ذلك كانت هذه الأعمال المنتمية إلى تاريخ الفلسفة والتي قدمها دولوز عن هؤلاء المفكرين والأدباء والفنانين، لا تنفصل عن فكره الخاص ولا عن اهتمامه، المنصب في تلك الفترة على نقد صورة الفكر (Image de la Pensée) التي كانت سائدة في ذلك الوقت، والتي كانت تقصي كل ما هو مختلف، ولا تسمح بتفكير الاختلاف، حيث يقول دولوز عن اهتمامه واشتغاله هؤلاء المفكرين، «لقد ألفت كتباً كانت بمثابة بلورة لفكري الخاص، كان

(31) Gilles Deleuze: Pourparlers. op.cit, P.14.

(32) Gilles Deleuze: Deux Régimes de Fous .Textes et Entretiens 1975-1995.éditions préparée par David Lapoujade . Éditions Minuit. Paris 2003. P 280.

(33) Gilles Deleuze. Claire Parnet: Dialogues, éditions Flammarion, Paris ,1977, P.16.

اهتمامي مركّزًا على إبراز ممارستهم للفكر بوصفه مُعارضًا لصورة الفكر التقليدية»^(٣٤).

ويضيف دولوز: «يهمني هيوم وبرجسون وبروست كثيرًا، لأن لديهم عناصر عميقة لصورة جديدة في التفكير، وهناك شيء عجيب في الطريقة التي يقولون لنا بها: لا يدل تفكيركم على ما تعتقدونه»^(٣٥)، لكن هذا الاهتمام بنقد صورة الفكر سيظهر بشكل أكثر وضوحًا مع بداية تأليفه لكتب خاصة به، مثل: الاختلاف والتكرار ومنطق المعنى.

مفهوم صورة الفكر ظهر لدى دولوز منذ كتابه نيتشه والفلسفة، حيث إنه لا يقصد به طريقة معينة في التفكير، بل هو ما يفترض الفكر وهو ما يسبق التفكير، فنحن «نعيش على صورة معينة للفكر، حيث تكون لدينا قبل أن نفكر فكرة مبهمة عمّا يعنيه التفكير، عن وسائله وأهدافه»^(٣٦).

صورة الفكر هي نظام من الإحداثيات والاتجاهات، أي التوجه في الفكر، مثل الافتراض في الفلسفة، هذا الافتراض ليس فهمًا لا فلسفيًا، بل «هو فهمٌ قبل فلسفي، إن صورة الفكر هي التي توجه خلق المفاهيم فهي تشبه الصرخة في حين أن المفاهيم غناء»^(٣٧). كما أن صور الفكر لا تتعارض فيما بينها «لكن تعين اتجاهات وممرات، ذلك أن الفكر ذو خاصية طوبولوجية»^(٣٨).

هو مفهوم ظل منذ البداية يُؤطر مسار دولوز الفكري، حيث يقول دولوز: «أعتقد أن الأهم كان بالنسبة لي هو البحث عن صورة للفكر، وذلك ما حاولت تحليله في الاختلاف والتكرار ثم في بروسست والعلامات»^(٣٩)، ويضيف: «أعتقد أن ما كان يهمني على أي حال، هو وصف ممارسة الفكر عند كاتب ما؛ من حيث تعارضها مع صورته التقليدية التي وضعتها الفلسفة في الفكر وشيئتها لإخضاعه ومنعه من الاشتغال»^(٤٠).

ويميّز دولوز مفهوم صورة الفكر عن المنهج، وعن النسق والمذهب، لأن صورة

(34) Ibid, P.22-23.

(35) Gilles Deleuze: L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974 (Édition et préparée par David Lapoujade) Paris : Éditions de Minuit, 2002, P.193.

(36) Ibid, P. 193

(37) Gilles Deleuze: Pourparlers, Op.cit, P.203.

(38) Clet Martin –Jean: La Philosophie de Gilles Deleuze .éditions petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005, P.203

(39) Gilles Deleuze: Deux Régimes de Fous, Op.cit, P. 339.

(40) Gilles Deleuze: Dialogues, Op.cit, P: 22.

الفكر نفسها تخضع لصيرورة واحدة تشمل المفاهيم وبقية عناصره الفلسفية، «لقد كانت هناك صورة للفكر عبر التاريخ، وقد تغيرت كثيرًا، فصورة الفكر ليست بمثابة المنهج، بل هي أعمق من ذلك، هي التي تفترض نسقًا من الإحداثيات والحركات والتوجهات التي تمثل ما يعنيه التفكير... صورة الفكر هي بمثابة صورة خفية له، حيث ينبغي له أن يعمل عبر تطوره وتفرعه وتحولاته على إبداع المفاهيم الجديدة، لا تخضع لضرورة خارجية، بل للصيرورة التي تدرج فيها كل مسائل الفكر»⁽⁴¹⁾.

مسطح المحايثة هو مدار الفلسفة الجديدة التي عمل دولوز على إرسائها، تلك الفلسفة الجديدة تخط مسارًا ومنهجًا جديدًا، سماه دولوز التجريبية المتعالية وفلسفة الجذمور، وهما:

أ- التجريبية المتعالية

يُمكن مفهوم التجريبية المتعالية حسب دولوز من تجاوز التعارض بين المثالي والواقعي، المجرد والتجريبي، الذي كانت تقيمه صورة الفكر التقليدية، فالتجريبية المتعالية تتجاوز التجربة المباشرة لتصل إلى اللامتناهي في التجربة، أي المتعالي فيها، ذلك ما يعنيه دولوز بمسطح المحايثة، الذي لا يقبل كل ما هو مفارق، متعالٍ، متراتب.

فدولوز يُرجع الفضل إلى برغسون، الذي انتبه إلى أن الميتافيزيقا ظلت تؤسس للوجود من خلال التشابه والتمثيل وتراتبية الوجود، حيث تراعي الاختلافات في الدرجة دون الاختلافات في الطبيعة، إذ يجب «تجاوز التجربة نحو شروطها، لكن هذه الشروط ليست عامة ولا مجردة، ليست أوسع من المشروط، إنها شروط التجربة الواقعية»⁽⁴²⁾.

ويضيف دولوز عن التجريبية المتعالية أنها تتعارض مع «فلسفة الذات والموضوع، التجريبية المتعالية تحوي عنصرًا وحشيًا وقويًا، ليس الإحساس بوصفها تجريبية بسيطة، بل الانتقال من إحساس أول إلى التالي، بل صيرورة وافترضية»⁽⁴³⁾.

لكن ذلك لا يعنى تجاوز التجربة نحو المفاهيم، لأن المفاهيم ستبقينا ضمن حدود الشروط الممكنة كما هي عند كانط، بل التجربة الواقعية بكل خصوصياتها وتمفصلاتها التي تتعلق هذه الخصوصيات وفقًا للاختلافات في الطبيعة، وتكون بذلك التجريبية المتعالية «قادرة على طرح المشكلات، وعلى تجاوز التجربة في اتجاه شروطها الملموسة، وفي تلاقيها،

(41) Gilles Deleuze: Pourparlers, Op.cit, P.P:202-205.

(42) Gilles Deleuze: Le Bergsonisme ;Ed. Quadrige- P.U.F, 2004, P.17.

(43) Gilles Deleuze: L'immanence: une vie. In revue Rue Descartes, Ed. P.U.F. 1ere édition, Paris, 1998. P.03.

وفي تقاطعها مع الواقع الذي تقوم به، وعلى ربط الشرط بالمشروط، بحيث لا تعود هناك أي مسافة»^(٤٤).

أي البحث عن الخطوط المتباعدة والاختلافات في الطبيعة التي تقبع فيما وراء «منعطف التجربة حسب التعبير البرغسون، ثم العثور مجدداً على نقطة التقاء هذه الخطوط. فبرغسون - حسب دولوز - هو الذي يدعو إلى فتح الفلسفة على اللاإنساني، فتجاوز الشرط الإنساني، هو معنى الفلسفة، لأن شرطنا يحكم علينا بأن نحيا بين التجارب غير المحددة جيداً. فالتجريبية المتعالية «هي تجريبية لأنها ملتصقة دائماً بالمحاثة، ومتعالية لأنها وعلى الرغم من محايتها، تفتح على اللامتناهي، على السديم... إن التجريبية المتعالية في تحديد دولوز هي إعادة النظر في تاريخية المفهمة، أي في الإطار الذي يتم فيه نحت البناء المفاهيمي، بناء يؤسس لمنطق جديد هو منطق الاختلاف»^(٤٥).

التجربة المتعالية هي شرط التجربة الواقعية التي تعمل على ربط الفيلسوف بالراهن، حتى لا تبقى المفاهيم الفلسفية مخلوقات من طبيعة فضائية. ذلك أن الفلسفة يجب أن تكون راهنة، حيث لا تبقى في مستوى البحث عن الحقائق وتحليلها، وألا تبقى مرتبطة بالقضايا والمقولات الميتافيزيقية، بل يجب ممارسة الفلسفة، كتشخيص للحاضر، كما يرى ذلك فوكو: «ما هي وضعيتنا الراهنة؟ وما هو المجال الحالي للتجارب الممكنة»^(٤٦).

الفلسفة كممارسة تعكس جلياً نمط الصيرورة والارتحال والتفكير بنمط آخر، حتى تتجاوز الفلسفة المهمة الكلاسيكية التي وسمتها منذ قرون، تلك المهمة المتعلقة بالبحث عن القيم الشمولية والبنيات الصورية، والذات المؤسسة المفكرة، فالتجربة المتعالية كمنهج جديد لدى دولوز «تقوم باكتشاف المتعدد، وتسمح بممارسة الفكر كإبداع للمفاهيم»^(٤٧)، من خلال صياغة الإشكاليات الآنية للحدث، قصد الكشف عن معناه وقيمه، بل وتفرده الفلسفي.

لذا سيزاوج دولوز كذلك في منهجه هذا (التجريبية المتعالية) بمنهج جديد هو الجذمور خاصة بعد لقائه بفليكس غوتاري، كما فعل فوكو مع الأركيولوجيا والجنينولوجيا؛ إنها ميزة النسق الفلسفي المفتوح والمتجدد دوماً.

(44) Gilles Deleuze: Le Bergsonisme Op.cit, P.23.

(٤٥) عمر مهيب، من النسق إلى الذات قراءات في الفكر الغربي المعاصر، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠١، ص ص ١٨٢-١٨٦.

(٤٦) ميشال فوكو، كانط والثورة، ترجمة: يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد ١٣، ١٩٨٩، ص ٧١.

(47) Gilles Deleuze: Deux Régimes de Fous, Op. cit ,P. 339.

ب- الجذمور

لقد ظل الفكر الفلسفي الكلاسيكي يفترض وجود وحدة أصلية وينطلق منها، إذ تصير هذه الأخيرة ثنائية يظل العالم يرزح تحت قسمتها الأولية، وبالتالي يظل يفترق المتعدد الحقيقي الذي يشكل الفكر والوجود معاً.

إن الفكر الكلاسيكي - حسب دولوز - لم يفهم قط المتعدد، بل ظل ينطلق من «وحدة رئيسية قوية ومفترضة ليصل إلى الاثنين وفق منهج ميتافيزيقي»^(٤٨).

ذلك أن مفهوم الوحدة في الفكر التقليدي لا يظهر دائماً إلا في ظل وجود التعددية، من خلال الاستيلاء الدال على السلطة، وتأسيس علاقات أحادية المعنى ومزدوجة العناصر، فالواحد يظل ينقسم حسب قانون المنطق الثنائي للتمييز داخل الذات، أما الجذمور فهو ليس رؤية مؤسّسة وموحدة للعالم والأشياء، بل هو ما يعمل على تحرير الفكر من الواحد والأساس، وفتحه على الاختلاف والمغايرة والتعدد، ذلك «إنه لمن الغريب أن يكون كاتب مثل مارسيل بروسست، الذي يظهر كمتقف خالص، هو الذي يقول بوضوح تام: تعاملوا مع كتيبي مثل النظرات المصوبة إلى الخارج فإذا لم تساعدكم استعملوا نظرات أخرى، إن عليكم أن تجدوا بأنفسكم أجهزةكم التي هي بالقوة أجهزة معركة، النظرية لا تعمم وإنما تتعدد ولقد تعددت»^(٤٩).

إن فكر الجذمور لدى دولوز هو ضد كل نموذج بنائي أو تكويني، أو نموذج تمثيلي كما هو الحال مع منطق الشجرة - الجذر، الذي يدور حول نفسه وفق مراحل متتالية، ففكر الشجرة - الجذر يتلخص في منطق الاستشفاف والتوالد، سواء تعلق الأمر باللسانيات أو التحليل النفسي، فموضوعه هو اللاشعور المعروف وفق رموز مشفرة وموزع على محور توليدي وداخل بنية عميقة.

أما منطق الجذمور فهو خريطة وليس ورقاً شفافاً، لذا «يتعين رسم الخريطة وليس تقليد الرسم»^(٥٠)، فالخريطة تعمل على تجريب الواقع وتشيده عكس الورق الشفاف الذي يعيد إنتاج اللاشعور المنغلق على ذاته، إن الخريطة تمكّن من إزالة الحواجز وخلق الروابط

(48)- Ibid. P .11.

(٤٩) جيل دولوز، في: المثقفون والسلطة : حوار بين جيل دولوز وميشال فوكو، ترجمة: عبد الجليل بن محمد الأزدي في : جيل دولوز، الفوضوي المتوج وتكرار الاختلاف، مراکش - المغرب: المطبعة الوراق الوطنية، ط ١، ٢٠٠٩، ص ص ٧٢-٧٣.

(50) Gilles Deleuze .Félix Guattari: Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie 2, éditions de Minuit, Paris, 1980. P.20.

وزيادة التماسك. إنها تعمل مثل الشبكة، لذلك هي تشكل جزءاً من الجذمور، فهي مفتوحة دومًا وقابلة للتواصل على مستوى كل أبعادها، وقابلة للتفكيك والقلب والتحول والتمزق والتكيف مع التركيبات الجديدة، ويستخدمه الفرد والجماعة والتشكيلة الاجتماعية كما يُمكننا رسمها على الحائط وتصورها كعمل فني وبنائها كنشاط سياسي. كما أن الخريطة تشبه الجذمور الذي يتوفر على مداخل متعددة كخطوط الهروب، وممرات التنقل وأماكن للسكن كما هو الحال مع جحر الفأر وممرات النمل.

فالصورة الجذمورية للفكر تتخلى عن مبادئ الصورة التقليدية للفكر مثل مبدأ الهوية والواحد، الكلي والذاتية، والمركز والقسم الثنائية والقطائع الدالة والغائية التاريخية كذلك.

وبالمقابل تؤكد هذه الصورة الجديدة للفكر على التعددية والاختلاف، الانفتاح على الهامشي، على الترحال والسيرورة. الجذمور يعتمد على حركات الترحال وحركات إعادة التموطن النسبية والمتحفزة دومًا والمتشابكة، من خلال البحث عمًا هو ذري وجزئي.

لقد ظل منطق الشجرة - الجذر مهيمًا على ساحة الفكر الغربي طويلاً، من علم النباتات إلى البيولوجيا والفلسفة، فالغرب يرتبط بعلاقة خاصة مع الغابة وقطع الأشجار وتربية الحيوانات وانتقاء سلالاتها.

وفي المقابل هناك منطق آخر، منطق الشرق الذي يرتبط مع السهل والبساتين، مع الواحة والصحراء وليس الغابة والأشجار، إنه فكر البدو والرُّحَل، هو ما يوفر وسطاً ملائماً لفلسفة المحايثة وذلك في مقابل فلسفة التعالي لدى الغرب، «الفلسفة إنشاء وبناء بقدر ما هي تفكير، وهذه الإنشائية تأخذ اليوم شكل امتداد ومحايثة أفقية لقضايا الواقع، امتداد جذموري Rhizomatique يفرض على الفكر أن يعيد النظر في مفاهيمه كل لحظة»^(٥١).

تلك هي الصورة الجديدة للفكر التي سعى دولوز إلى بنائها، هي صورة جذمورية، أي الجذمور في مقابل الشجرة، والجذير في مقابل الجذر، الرؤية الأفقية للفكر عوضاً عن الرؤية العمودية، الاستناد إلى أفق الجغرافيا للتخلص من الرؤية التاريخية التطورية والغائية وأسر الجدل، إنه أفق الترحال والسفر والتهيه عند الحواشي والمهمش والمقصي، صورة جديدة تعمل من خلال التجاور والشبكة والأفقية من أجل تجاوز النظام الهرمي والتراتبى والمتعالي للفكر التقليدي.

(٥١) مصطفى لعريضة، دولوز قارئاً لفوكو، مجلة مدارات فلسفية، العدد ٢، الرباط: الجمعية الفلسفية المغربية، الموقع الإلكتروني للمجلة، يوم ١٥/٠١/٢٠١١. philosophiemaroc.org/madarat_02/

لذا يعتبر مفهوم صورة الفكر لدى دولوز مفهومًا محوريًا، ويمكن القول: إنه يُعادل في ذلك أهمية مفهوم الإيستيمي لدى فوكو، وذلك في البناء الفلسفي لكليهما، مع الاختلاف بينها في أن مفهوم صورة الفكر هو ذو طابع جغرافي طوبولوجي أكثر منه تاريخيًا كما هو الحال مع مفهوم الإيستيمي، ولا يتعلق بمرحلة تاريخية محددة، بل يشمل ما يُسميه دولوز إحداثيات مسطحات وأفق وتوجهات الفكر عامة.

لكنها يستخدمان هذين المفهومين كلٌّ من جهته في معارضة ونقد التاريخ التقليدي للأفكار، الذي يؤكد على العقل والاتصال والغائية وسلطة الذات ويهتم بالأنساق الفلسفية الكبرى والمقولات الميتافيزيقية، المذاهب والأيدولوجيات. ويقصي من دائرته خطاب اللاعقل والمهمش واللاوعي واللاشعور، كذلك يرفضان التاريخ التمثيلي للفكر وطابعه العمودي الذي يميل إلى التعالي الذي يميّزه، وهذا ما جعلهما يبحثان عن آفاق جديدة للفكر؛ عن الامتداد والأفق، في ميادين الجنون والسجن والرغبة والسلطة والأدب والرسم والسينما.

□ رابعًا: استثمار فلسفة كانط في شروط الإمكان..

بين القبلي التاريخي والتجربة المتعالية

في قراءته المميّزة لأعمال ميشال فوكو يبيّن دولوز^(٥٢)، أنه إذا كان كانط قد نقل الثنائية الديكارتية التي تعارض بين الذات والموضوع، أي بين الفكر والامتداد، إلى ثنائية جديدة تقيم التعارض بين ملكتين هما الفهم والحساسية، أي التجربة والعقل، لقد زحزح كانط حسب دولوز الثنائية من الصعيد السيكلوجي إلى الصعيد الإيستيمولوجي^(٥٣)، من خلال البحث عن شروط الإمكان.

فإن فوكو قام بالأهم وهو دفع هذه الثنائية إلى الصعيد الأنطولوجي، من خلال ثنائية تمثل نمط الوجود وهي الرؤية والعبارة، ويقوم دولوز «بقراءة فوكو بوصفه مساهمًا في تشييد صورة جديدة للفكر تنسجم مع ما يجري في بقية الحقول... ويجد دولوز في فوكو وفي مؤلفاته السند الأقوى لما يقوم به»^(٥٤).

(٥٢) جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، لبنان، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٧، ص. ٥٧-٦٨.

(٥٣) علي حرب علي، نقد النص، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٥م، ص ٢٣١.

(٥٤) جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، المغرب، لبنان: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٠م، ص ١٥٦-١٥٧.

إن منهج فوكو حسب دولوز يتمثل في دراسة الجهازيات العينية (Dispositif) التي تتكوّن من المواضيع المرئية والمنطوقات القابلة للصياغة، من خلال التمييز بين آليات الرؤية وآليات التعبير أو منحنيات الرؤية ومنحنيات التعبير (Les Courbes de la Visibilité et Courbes de la Prononciation).

أي إن كل حقيقة تتحدد من خلال توزيعها لبعدين أساسين هما: الرؤية والعبارة، كما أن لكل تشكيلة تاريخية تحديدها ونظامها الخاص بتوزيع المنطوقات والرؤية، أي ما يرى وما يعبر عنه، هذا التحديد هو ما يسمح بإمكان هذه المرئيات والمنطوقات قبلياً، لكن شروط الإمكان، لا ترجع إلى الذهن المستقل عن التجربة كما هو الحال مع كانط، بل شروط ذات بعد تاريخي، «القبلي ذاته تاريخي»^(٥٥).

فالمنطوق وكأنه ما قبلي «يحاول فوكو إعطاءه كياناً (Statut) فلا يظهر على أنه مجرد إعلان عن مقدم الخطاب أو حضوره، بل كشيء يسمح بقياس امتداد الحدث وإمكانياته داخل المعالم الأثرية»^(٥٦).

إن شروط الإمكان لدى فوكو لا تعود إلى الذات المؤسسة، ولا إلى الذات المتعالية، بل إلى شروط خارجية هي شروط تاريخية، فالرؤية والعبارة هما «نظيران لأشكال الحساسية ومقولات الفهم، مع الفرق، أن القبلي الذي كان كانط يسند على طبيعة الإنسان، يصبح مع فوكو تاريخياً»^(٥٧). ليس القبلي متعالياً، بل هو ما يسمح للمنطوقات بالظهور والعمل، والذي يسمح بنشوء المعارف وتكوّن المؤسسات، أي إبراز شروط انبثاق المنطوقات.

لكننا نلاحظ أن ما قام به دولوز مع التجربة الواقعية هو نفس ما قام به فوكو مع القبلي التاريخي، فشروط الإمكان تزحزحت مع دولوز لتصبح بمثابة شروط التجربة الواقعية، ونلاحظ هنا أن لا فرق بين مفهوم القبلي التاريخي لدى فوكو ومفهوم التجربة الواقعية لدى دولوز، أي بين الأنطولوجيا التاريخية والتجربة المتعالية، بل «هذا ما يبرهنه فوكو: مثلاً الطفرة التي تجعل الصورة الكلاسيكية للفكر ممكنة، فبدلاً من تاريخ للأراء - كما هو سائد في التصور التقليدي - يقوم فوكو بدراسة للمعرفة وشروطها، ليست الشروط التي تجعلها ممكنة بشكل عام، بل التي تجعلها واقعية ومتعينة في ذلك الوقت»^(٥٨).

(٥٥) جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراء فوكو، مرجع سابق، ص ٦٨.

(٥٦) محمد علي الكبسي، ميشيل فوكو، دمشق - سوريا: دار الفرق، ط ٢، ٢٠٠٨م، ص ٢١.

(٥٧) جيل دولوز، فن فوكو، ترجمة: الصديق بوعلام، جريدة الأنوال المغربية، تاريخ ٠٢/٠٧/١٩٨٨م،

ص ٠٦.

(58) Gilles Deleuze: L'île déserte et autre texte, Op.cit, P.129.

حسب دولوز نحن طالما لبثنا عند حدود الكلمات والأشياء، فإننا سنتوهم أننا نتكلم عمّا نراه، ونرى ما نتكلم عنه، ونعتقد أن الأمرين مرتبطان، ذلك لأننا نظل عند حدود المستوى التجريبي ولا نتجاوزه، «لكن بمجرد ما نتغلغل في الكلمات والأشياء، نكتشف العبارات والرؤى، فيرتفع الكلام والرؤية إلى مستوى أعلى (مفارق)، و(قبلي)، حتى إن كلاً منهما يبلغ حدّه الخاص به، الذي يفصله عن الآخر، مرئي لا سبيل إليه إلا بالرؤية، ومعبر لا سبيل إليه إلا بالكلام، ومع هذا فإن الحد الخاص الذي يفصل كليهما، يُعد في الوقت ذاته الحد المشترك الذي يجمعهما والذي يتخذ وجهين غير متماثلين: كلام أعمى ورؤية صامتة»^(٥٩).

□ خاتمة

هذه كانت بعض النقاط المشتركة التي أمكننا ملاحظتها في المرجعية الفكرية والمنهج الفلسفي لدى فوكو ودولوز، وكذلك في الجهاز المفاهيمي لكليهما، ذلك أن جهودهما كانت منصبّة من وجهة نظر فلسفة الاختلاف على نقد الفكر الفلسفي الكلاسيكي، الذي يركز على التمثيل وفلسفة الذات، وذلك من أجل تحرير الفكر من المغلق ومن الشمولي والكلي، ومن النموذج والمثال والمتماثل والوحدة والأساس، لينفتح على اللافلسفي، والهامشي والمختلف. فالاختلاف يخلص الفكر الفلسفي من كل انغلاق منهجي ونسقي، من الواحد لصالح المتعدد والفريد، الذري والهامشي... إلخ.

هذه النقاط يمكن تلخيصها في نهلهما من فلسفة نيتشه والثورات المعرفية واللغوية والتاريخية والإبستيمولوجية المعاصرة، كذلك نظرتها الجديدة للفلسفة التي تفتتح على المجالات المستجدة في ساحة الفكر، وذلك دون رؤية موحدة ولا أحكام مسبقة ولا غاية مقصودة، ومهمتها كتشخيص للحاضر، وبالتالي تغير مفهوم النسق الفلسفي، أي لم يعد ذلك المعمار الفلسفي المهيكل والمغلق الذي لا يمكن النظر إلى مباحث الوجود والمعرفة والأخلاق دون الرجوع إلى الأساس الذي بُني عليه والمسلمات التي افترضها، ذلك أن النسق حسب فوكو ودولوز هو مجموعة من المفاهيم في تغيير مستمر نتيجة ارتباطها بالأحداث لا الماهيات، ومن هنا فهي تختلف عن الكليات والمقولات التي تؤدي بالنسق إلى الانغلاق والشمولية كما هو الحال في الفلسفة التقليدية.

هذا بالإضافة إلى منهجها الفلسفي الذي يزاوج بين الجينيالوجيا النيتشوية، والنقد الكانطي (شروط الإمكان) وذلك لتجاوز الانسداد الذي حصل لكليهما، ففوكو تجاوز

(٥٩) جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، مرجع سابق، ص ٧٣.

المأزق البنيوي الذي انتهت إليه الأركيولوجيا، بالاعتماد على الجينيالوجيا، خاصة في أبحاثه المتأخرة حول السلطة الحيوية والاهتمام بالذات (الجنس)، كذلك الأمر مع دولوز الذي فتح لقائه بفليكس الأبواب أمامه للخروج من مباحث الفلسفة المحضنة - التجريبية المتعالية - إلى الآفاق الواسعة، في ميادين الرغبة والأدب والفن عبر فلسفة الجذمور والترحال والتعدد، لكن هذا لا ينفي أنه هناك نقاط اختلاف عديدة بينهما في تناولهما لميادين الرغبة والسلطة.

التاريخ الأسطوري..

من الكهانة إلى الاستشراق

الدكتور العربي ميلود

في سنة ١٥٠٤م هدد كريستوفر كولومبوس الهنود الحمر بأن يأخذ منهم القمر إذا لم يعطوه ما يحتاجه من المؤن، وكان يعلم بموعد خسوف القمر، فلما تحقق الخسوف سارع الهنود لتقديم المؤونة لكولمبوس حتى يعود القمر من جديد.

في هذه الحكاية إشارات رمزية إلى المسافات الكائنة بين المعرفة والجهل، فكلمها اتسعت المسافة بينهما كلما وجدت الأسطورة لها مكاناً واسعاً وحضوراً بارزاً وتأثيراً بالغاً على العقل الإنساني، وكلما ضاقت هذه المسافة تضيق فرص بروز الأساطير.

غير أن ما يشهده عالمنا المعاصر من حروب ودمار واندثار تام لمعنى الإنسان كما أرسته فلسفة الأنوار، أعاد للواقع الآني بعض الأشكال الرمزية التي عايشها إنسان المرحلة الأولى بصيغ وتمثلات جديدة. تتمثل أساساً في استثمار الأساطير القديمة أو صناعة أساطير جديدة يغلب عليها الطابع الأيديولوجي والمصالح الذاتية، وهذه الأساطير السياسية الجديدة أكثر تأثيراً ودماراً للإنسان المعاصر، تهدف أساساً إلى إخضاع الفرد للسلطة السياسية القائمة.

فالأزمات التي شهدناها علماً اليوم وبالأخص الحريين العالميتين، هو ما دفع بارنست كاسيرر إلى التفكير في المحرك الخفي لهذا التاريخ المعاصر، «ففي أثناء الحرب ومن خلال شعوره بالأزمة الروحية الكبرى التي اجتازتها أوروبا، آمن بصحة آراء جورج سوريل التي نشرها مع بداية القرن العشرين ومؤداها أن القوة الدافعة للتاريخ ليست في العقل أو المنطق، وإنما في الأساطير السائدة في المجتمع، فالناس لا يتبعون الحقائق الموضوعية بقدر اتباعهم لأساطير مصدرها البغض والكرهية»^(١).

وقد تأكد كاسيرر من صحة هذه النظرية بعد نهاية الحرب وإبداء الناس إعجابهم بالحكومات الفاشية؛ لذا اهتم بموضوع الأسطورة السياسية الجديدة معتقداً أن العقل وحده غير قادر على فهم الواقع، لذا يتم في حالات عدة توظيف الأسطورة لما لها من سحرية تتفوق على منطق العقل.

لذا فقد اهتم الأنثروبولوجيون بإعادة اكتشاف الوظائف الرمزية المختلفة للأسطورة، والبحث في رمزية وغاية الأساطير المنتجة في المرحلة المعاصرة، واستناداً إلى هذا يدعو كاسيرر إلى ضرورة توسيع دلالات مفهوم الأسطورة لتشمل طرق سيطرة الأنظمة التوتاليتارية على أفراد مجتمعاتها، بل يذهب أبعد من ذلك حد وصف التوتاليتارية بأنها «أسطورة» العصر.

وهذا ما يشير إليه المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه في نقده للعقل السياسي؛ حين يقول: «إنه لا شيء يشبه الساحر إلا السياسي المعاصر... فكلاهما كاهن، الأول: في معبده السحري يتمم بكلمات سحرية قليلة مؤثرة تضمن له تبعية القطيع البدائي واستسلامه، والثاني: - أي السياسي المعاصر - كاهن جديد لأسطورة جديدة، عليه أيضاً أن يحافظ على تئامه السحرية ويحفظها عن ظهر قلب، وأن يحافظ على مكره السياسي الشديد ليضمن نجاح أسطوره السياسية الجديدة لنقل أيديولوجيته السياسية الجديدة؛ فلا شيء يشبه الأيديولوجيا السياسية الجديدة إلا الأساطير السياسية الجديدة، وكأنها وجهان لحقيقة واحدة... لقد كان السحر ديانتنا الأولى والسياسة هي سحرنا الأخير..»^(٢).

غير أن منتج هذه الأساطير لا يرون فيها رجماً بالغيب بقدر ما هي محاولة استشراق المستقبل والسيطرة عليه، لكن المنجمون والكهنة أيضاً كانوا يتوسلون بموجودات غيبية اعتماداً على رسوم ورموز سحرية، أو ممارسات مشروطة تتناسب وقابلية الاستجابة لدى

(١) مجدي الجزيري، الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٢، ص ١٥.

(٢) دوبريه ريجيس، نقد العقل السياسي، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الآداب، ط ١، ١٩٨٦، ص ٨٨.

تلك الموجودات الغيبية مما يتيح للمنجمين قراءة المستقبل واستخلاص مرثياته.

فالتنجيم في المخيال الكلاسيكي كان يمثل منظومة فكرية وسوسولوجية متكاملة يماثل مغزاها الدور الحالي لعلم المستقبليات، فتتصور النتائج من قبل المعتقدين بها كأنها حقائق يقينية مطلقة، ويفرز هذا التصور استجابة سيكولوجية مزدوجة، الأولى: تمثل انعكاساً سلبياً في الحاضر لدى المتلقي النبوءة لعدم تلاؤميتها وقابليته النفسية، والثانية: تحقق تجاوباً معقولاً لدى المتلقي لتوافق النبوءة إيجابياً ومراميها السيكولوجية، وذلك كله عن طريق سحرية اللغة الأسطورية.

وهذا ما يوضحه سيجموند فرويد حين يقول بأنه: «عظيم هو التأثير بالقوة السحرية حقاً للكلمات القادرة تارة على إثارة أعنف العواصف في النفوس الجماعية وطوراً على تهدئتها وتسكينها، إن العقل والحجج لا تستطيع مجابهة بعض الكلمات وبعض الصيغ، ويكفي أن تلفظ هذه الأخيرة بخشوع أمام الجموع حتى تضيء الوجوه بالاحترام والتبجيل وتنحني الجباه، والكثيرون يعتبرونها من جملة القوى الطبيعية، ويعدونها طاقات ما فوق طبيعية، وحسبنا أن نستذكر هنا حرمة الأسماء لدى البدائيين والقوى السحرية التي ترتبط في ذهنهم بالأسماء والكلمات»⁽³⁾.

فالأسطورة لدى فرويد هي كالحلم، فهما نتاج العمليات النفسية اللاشعورية، ففي الأسطورة، كما في الحلم، تجد الأحداث تقع حرة خارج قيود وحدود الزمان والمكان.

وهنا يمكننا مقارنة التداخل الموجود بين التنجيم والأساطير السياسية المعاصرة، وذلك من خلال جوانب عدة: أهمها أحادية الاتجاه، فكليةا يتخذ المستقبل وجهة رسمية للقراءة والاستقصاء، وهذه الوجهة تنم دوماً عن معضلات مستشراة في الحاضر، أما وجه المغايرة فالتنجيم نتائجه المستقبلية تصور في الحاضر لمتلقيها وكأنها صور متحركة قطعية، وهي في غالبيتها أحكام تنفي التعدد والخيارات.

وهذا بخلاف الأسطورة السياسية التي تصطبغ بصبغة تعددية دوماً في شكل إمكانات تؤسس من الحاضر على ضوء معطيات واقعية، وهي بهذا تلاحم بين المعقول واللامعقول، لذا يرى كاسيرر «أن السياسي الحديث يجمع في نفسه بين مهمتين مختلفتين غير متوافقتين، فعليه أن يتبع السحر والمنطق معاً، فهو كاهن في دين جديد يسوده الغموض ويخلو من أي جانب معقول...، إن هذا الربط الغريب بين المعقول واللامعقول من أهم الملامح المثيرة

(3) فرويد سيغمنوند، علم النفسي الجمعي وتحليل الأنا، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط ١٩٧٩، ص ١٩.

للهشة في أساطيرنا السياسية الحديثة»^(٤).

ولعل هذا الربط ليس وليد الفترة الراهنة بل يعود أساساً إلى التصورات الدينية وكذا إلى بعض التجارب التاريخية، التي يتم دومًا استثمارها في طرح الأساطير السياسية الجديدة. وهذا ما يشبهه كاسيرر بالدور الذي كان يلعبه «السحر والأساطير في المجتمعات البدائية عن المراحل المتقدمة من الحياة السياسية الإنسانية أيضًا، إن الإنسان يلجأ في مواقف اليأس دائمًا إلى سبل يائسة، ولو خذلنا العقل، لن يبقى أمامنا غير اللجوء إلى قوة المعجزات والغيبات»^(٥).

ويمكننا هنا أن نتحدث عن التجربة الإغريقية التي طغى عليها الانحصار في الماضي وتمجيد العظماء ونسب الخوارق إليهم، وإذا تعلق الأمر بالمستقبل فإن اليونانيين يهيمون «إلى استشارة الكهنة الذين كانوا يدعون العلم بالغيب»^(٦).

□ الأديان وقراءة المستقبل: بين الأسطورة والحقيقة

يدعو كاسيرر إلى ضرورة مراجعة نمو الوعي داخل الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الديني؛ لأن الدين لن يزول من الحياة الاجتماعية، وهو دومًا يلعب دورًا متزايدًا في المجتمعات الحديثة بل حتى في ترسيم العلاقات الدولية، وبنية بعض الأنظمة السياسية ذات المرجعية الدينية المحضة.

وها هنا يمكن أن نستحضر تصور كل من اليهودية والمسيحية لنلمح مدى حضور الرؤية الميثولوجية في ثنايا رؤيتهما لحركة التاريخ الإنساني، وانعكاس هذه الرؤى في الواقع السياسي والاجتماعي المعاصر.

١ - اليهودية: اليهودية والفكر التاريخي (عقيدة الاختيار)

فسرت أسفار التوراة لدى اليهود -ولا سيما سفر التكوين- الحوادث التاريخية تفسيرًا يخدم غايات الجنس اليهودي، وهذا ما أفرز عندهم ما يسمى بعقيدة الاختيار (أي فكرة اليهود أنهم شعب الله المختار)، وباقي الأعراق ليسوا سوى أدوات مسخرة لخدمة هذا الشعب في كل الأزمنة على الإطلاق، ما دام أن الرب -باعتقادهم- يتدخل في توجيه

(٤) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مصر: المكتبة العربية، ١٩٧٥، ص ٣٧٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(٦) أحمد الشتاوي، التنبؤ بالغيب قديماً وحديثاً، مصر: دار المعارف، ١٩٥٩، ص ٥٥.

مسار التاريخ لمصلحتهم.

وإذا كانت الديانة اليهودية تصوغ أحداث التاريخ وفق منظورها العقائدي، فإننا تفعل ذلك لتؤكد في المآل أن نهاية التاريخ منوطة بهم وبمعتقدهم، وهذا بمثابة «وعد مقدس»، والإيمان به هو جوهر الفكر التاريخي اليهودي الذي يقتضي تدخل الرب لإنقاذ شعبه المختار وتدمير أعدائه مستقبلاً.

ولعل المجال الحضاري الذي تستند إليه اليهودية هو مجال الدين، وإن كان هذا الأخير عندهم خليط من الأوهام والأساطير التي أضفتها الأهواء على المعنى الأصلي، وهذا لا يزيد هذا الشعب إلا اقتناعاً بأن الإخلاص لهذا الدين له قيمته في التميز الحضاري، وهذا ما أفرز سيكولوجية عنصرية تمقت ما عداها من الحضارات، فلا تحتفظ إلا بذاتها كقمة رأس الهرم، وهذا النمط من التفكير شكل لدى الفلاسفة اللاحقين حساسية مفرطة اتجاهه.

٢- المسيحية

لا شك أن المسيحية كديانة قد أعطت رؤية جديدة حول التاريخ، فكانت رؤية غائية مباشرة، تعتقد امتلاكها زمام الزمن الغائب، وهي تعتبر أن التاريخ يسير وفق مسار خطي له بداية ونهاية، وسياقه العام يتضمن تعلق الإنسان بإثم الخطيئة الأولى في حياته الدنيا، وهي مرحلة تستدعي من الإنسان أن يسعى أثناءها لتحقيق الخلاص، والحياة مرحلة تتوسط قدوم المسيح وحادثة الصلب، ومجيئه الثاني في آخر الزمان «لتحرير البشر من تبعات الخطيئة الأولى، وإقامة المملكة المسيحية - مملكة السماء - على أنقاض الشر»^(٧) في المستقبل.

وعليه فإن التصور المسيحي لتاريخ البشرية قبل المسيح ليس إلا تمهيداً لقدمه، وأن تاريخ البشرية بعده سعي للخلاص وانتظار لقدمه، بهذا المعنى يكون التاريخ بمثابة «كتاب كتب الرب فصوله ويمثله الإنسان»، وليس لهذا الأخير فيه دور إيجابي، فهو ينفذ ما تقتضيه إرادة الرب. وقد مثل هذا الاتجاه على الصعيد الفكري فكرة أن مستقبل هذا العالم منوط بترتيب مسبق وضعته تلك العناية.

واستناداً إلى هذا يرى كاسيرر أن اعتبار هيجل لنابليون بونابارت على أنه لحظة أساسية وحاسمة في ربط الروح أو العقل أو الفكرة بفرد وحيد، يريد أن يختصر النظام السياسي في شخصه، فتجسد التاريخ والوعي في شخص نابليون، يماثل تجسد الرب في

(٧) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣،

المسيح على حسب الاعتقاد المسيحي.

من خلال هاتين الرؤيتين اللتين أضحتا تشكلا جزءاً هاماً من الحياة السياسية المعاصرة خصوصاً بعد الحرب العالمية الأولى، التي يرى كاسيرر «أنها لم تستطع أن تجيء بأي حل حقيقي في أي ميدان، حتى بالنسبة للأمم المنتصرة، وظهرت مشكلات جديدة في كل جانب، فازدادت شدة التوتر في الصراعات الدولية والاجتماعية والإنسانية»^(٨).

نلمح أن اللجوء إلى التصورات الدينية الممتزجة بأسطورة التفوق، يمكن أن تكون الحل في إحداث تأثير بالغ في حياة الجماهير، فالمملكة المسيحية التي تبشرنا بها رؤيتها هي مملكة الإنسان الأبيض، الجنس الوحيد الذي له القدرة وإمكانية أن يقيم حياة متحضرة، وما باقى الأجناس إلا كتلاً لا تتحرك إلا بإرادة الأجناس الراقية، وها هنا تجسدت في القرن العشرين فكرة «تفوق الآريين على الساميين في مرحلة تاريخية معينة، هي مرحلة الهيمنة الاستعمارية الأوروبية، فزعم بعضهم أن العرب يفتقرون إلى الخيال الإبداعي الذي من شأنه توليد الأساطير»^(٩).

وفي المقابل نجد عقيدة تفوق الجنس السامي لدى اليهود في حياتنا السياسية المعاصرة بمثابة الحق الطبيعي، حتى بات يعتقد أنه يمثل الحقيقة المطلقة باعتباره محمولاً في تصور ديني، وملازماً في مخيال الإنسان المعاصر بالهولوكوست.

لذا حذر أرنست كاسيرر من هذه القوة المؤثرة الغربية في الفكر السياسي المعاصر، «وأكثرها إثارة للفرع هو ظهور قوة جديدة هي قوة الفكر الأسطوري، ولقد أصبحت غلبة الفكر الأسطوري على الفكر العقلاني واضحة في بعض المذاهب السياسية الحديثة، وكسب الفكر الأسطوري بعد صراع قصير وعنيف نصراً واضحاً جلياً، فكيف تحقق هذا النصر؟ وكيف نستطيع تحليل الظاهرة الجديدة التي لاحت في أفقنا السياسي، والتي تبدو على نحو ما وكأنها قد قلبت رأساً على عقب كل أفكارنا السالفة عن طابع حياتنا الفكرية والاجتماعية؟»^(١٠).

إن الأنظمة السياسية المعاصرة تسعى إلى فرض طابع للحياة الاجتماعية من خلال مجموعة صور رمزية كامنة في وعي البشر، تستبدل وظيفتها من كونها مجرد كلمات سحرية تواصلية يرتبط توصيفها بالفعل اللاشعوري، إلى أدوات للدمج الاجتماعي، تسعى

(٨) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ٣٦٦.

(٩) محمود عجينة، موسوعة أساطير العرب، ص ٧٧.

(١٠) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ١٠٧.

الأنظمة جاهدة إلى إذكاء مفعولها الأيديولوجي وهذا مع ما تنحو إليه الأساطير السياسية الجديدة، «فهي لا تظهر عشوائياً، إنها ليست ثمرة شيطانية من صنع خيال خصيب، إنها أشياء مصنوعة قد صنعها صناع مهرة ماكرون إلى أبعد حد»^(١١).

هنا يمكن أن نتساءل هل للأسطورة تأثير سحري على عقول الناس، مما يدفع بالأنظمة السياسية المعاصرة للتخلي وتجاوز النظريات والاستراتيجيات الكبرى المعينة على حكم المجتمعات بعقلانية موثوقة، والاستعانة برموز لا معقولة تحل محل النظرية والقانون والعدالة؟.

يرى العالم الفرنسي شتراوس «أن الأسطورة لا نصيب لها من النجاح في إعطاء الإنسان قوة مادية أشد للسيطرة على البيئة، لكنها مع ذلك تعطيه وهم القدرة على فهم الكون والسيطرة عليه»^(١٢).

هذه القدرة الواهمة باتت توظفها الأنظمة الشمولية من خلال وسائل الدعاية والإعلان التي تمارس شكلاً من استلاب العقل، على غرار ما كانت تمارسه الأسطورة على الإنسان البدائي، وهذا ما يشير إليه الألماني ماركيز في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد)، حينما يقول: إنه «ما زالت عناصر التضليل الأسطوري تستخدم إلى اليوم، وتستعمل بصورة منتجة في الدعاية والإعلان والسياسة، فالسحر والخزعبلات يمارسان تأثيرهما على نحو روتيني ويومي في البيت والمخزن والمكتب، وينتشي الناس ويشهدون بالإنجازات العقلانية التي تحجب لا عقلانية النظام»^(١٣).

التطور اللامعقول لوسائل السيطرة الرسمية وهيمنتها، اتخذ استراتيجية عامة لترسيخ هيمنة الدولة وتوحيد الذهنية الاجتماعية، ففي المجتمعات الرأسمالية التي أخذت طابع شمولي، تم تفعيل فكر استسلامي عبر «القابلية الواعية أو اللاواعية على الاندماج أو الخضوع، ملكة الموافقة على الظرف الحاضر بما هو عليه بالفكر أو الواقع، والعيش في تبعية الأنساق المفروضة والإرادات الأجنبية»^(١٤).

لتمارس السلطة القائمة فعل الهيمنة عبر وسائل الإعلام مبررة بشرعية التقنية والعلم،

(١١) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ٣٧٢.

(١٢) ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة: صبحي حديدي، الدار البيضاء: منشورات عيون، ١٩٨٦، ص ١٨.

(١٣) هربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرايشي، بيروت: دار الآداب، ٣، ١٩٨٨ م، ص ٢٠٩.

(١٤) بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد حرب، بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ص ٦٤.

فتطورهما بهذا الشكل مكن السلطة السياسية من أن تدعم هيمنتها على الإنسان والطبيعة على حد سواء، لتنشأ عن ذلك علاقات جديدة في الوجود الاجتماعي، وهكذا فإن العلم والتقنية يضاف إليهما رموز أسطورية متعددة، بعد أن كانا أداتين لخدمة الإنسان يصبحان اليوم عوامل لزيادة السيطرة الرقابية التي باتت تماثل الصور الأسطورية التي مورست على الإنسان البدائي، فالتصورات الأسطورية مع هذا الغطاء الجديد أضحت مسوغاً رئيساً لإبقاء سلطة الفكر الرسمي للدولة على كافة كيانات المجتمع.

وعليه يرى أرنست كاسيرر أن إعادة تصنيع الأساطير السياسية الكبرى تتطلب إحداث تغيير كبير في مهمة اللغة؛ بحيث يصبح للكلمة بُعد سحري يتجاوز بعدها الدلالي، أو بصورة أدق: يصبح للكلمة مهمة قيمة تتجاوز وصف الأشياء والعلاقات بينها، بل تتعدها في سعيها إلى إحداث أثر سحري فيمن يخاطبهم صناع الأسطورة لتضفي شرعية على الأسطورة، فما أن يتم صناع أسطورة الجنس الآري أو يشيروا بأيديهم، حتى يصمت الجميع؛ فصناع الأسطورة الجديدة لا يهدفون إلى إقناعنا، بل إلى إخضاعنا بسلطة الأسطورة، وإذا لم نخضع فنحن عصاة أو معقدون نفسياً.



الديمقراطية والمواطنة وإتيقا الحوار

الدكتورة نوره عابد*

□ مدخل عام

تشهد الدول المعاصرة تحقيق العدالة وإقرار الحقوق من خلال الممارسات الديمقراطية المختلفة، عكس ما كان سائداً في الممارسات السياسية الشمولية القديمة، والتي عرفت الاستبداد وإلغاء الحريات الفردية و الجماعية، فأين يكمن الحق في إطار الممارسة الديمقراطية؟ وما هو النظام الذي يستطيع تحقيق دولة الحق القانون؟ بل وكيف يتم إرساؤه داخل المجتمع التواصلي؟

الديمقراطية - كما هو معلوم - شكل من أشكال الحكم السياسي القائم على التداول السلمي للسلطة، وحكم الأغلبية، و حماية حقوق الأفراد والجماعات (الأقليات)، فهي من ناحية تعبر عن نظام حكم، ومن ناحية أخرى تعبر عن مجتمع حر وقانوني.

وتعود أصول الديمقراطية إلى العهد اليوناني القديم، ولذلك كانت

* باحثة في الفلسفة، وأستاذة مشاركة جامعة سعيدة، الجزائر، البريد الإلكتروني: noraphilo20@gmail.com

الديمقراطية لغة متكونة من لفظين ديموس وتعني الشعب، وكراتوس وتعني الحكم. وعرفت اليونان نوعين من الحكم، حكم ديمقراطي وحكم أوليغارشي، فالنظام الجمهوري يحسب في صالح الديمقراطية التي تقوم على الأغلبية، أما الأرستقراطية فكانت تمثل الأوليغارشية التي تقوم على الأقلية.

ولقد تناول فلاسفة العقد الاجتماعي موضوع الديمقراطية على أساس العقد الاجتماعي، للبحث عن البديل السياسي ومشروع النهوض المبني على التعاقد الحر، ولكل فيلسوف من فلاسفة العقد رؤيته الخاصة، وإن كان التفكير السياسي لهوبز يشكل أساس السياسات الحديثة، ولكن المعبر الحقيقي عن الديمقراطية في العقد الاجتماعي هو جون جاك روسو (Jean jack Rousseau) الذي حدد مراحل تشريع القانون وكيفية ممارسته من خلال كتابه «العقد الاجتماعي».

هذه الممارسة لا تتم إلا بمقتضى القانون الحاصل عن اتفاق أفراد المجتمع، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة طاعة للقانون. ويميز روسو بين الإرادة العامة وإرادة الكل، فهذه الأخيرة تبنى على أساس المصلحة المشتركة والأولى على المصلحة الخاصة. «الفرد لا يمكن أن يحقق مصلحته بمعزل عن الآخرين، وحتى يتم التعاون وجب الاتفاق، والاتفاق ينشأ بموجب القانون الذي يعبر عن العقد الاجتماعي»⁽¹⁾.

ومن المقاربة والتحليل الذي أقامه هابرماس للديمقراطية باعتبارها أساس دولة الحق والقانون، فقد استعار هابرماس مصطلح تقرير المصير من روسو، والذي يعني العلاقة القائمة بين الرأي العام والإرادة العامة التي تعبر عن الحالة الاجتماعية الذي يعيشها، وتستلزم الاعتراف بها من قبل كل واحد، ثم تحول إلى مبدأ إجرائي يمارس من خلال الديمقراطية، بواسطة نشاطات تواصلية تفترض على أشكال الحياة المرتبطة بعلاقات متبادلة تقتضي الاعتراف⁽²⁾.

بينما تقوم الديمقراطية الدستورية على مبدأ المشاركة كحق مضمون دستورياً والكل متساوي، وحسب راولس (John Rawls) «الكل متساوي بالوضعية الأصلية المضمونة دستورياً، لأنه ضمن الوضعية الأصلية تتم كل الاتفاقات المبرمة، والتي تم الوصول إليها

(1) عبد القادر مالفى، الديمقراطية والتواصل استعمال نظري وتطبيقي لمنطق هابرماس، أطروحة دكتوراه، السنة الجامعية 2009-2010م، ص 167.

(2) Jürgen Habermas, l'intégration républicaine, traduit par Ramer Rochlitz, Edition Fayard, Paris 1998, p56.

بإنصاف مع جميع المشاركين»⁽³⁾.

بهذا الإجراء تحافظ الدولة على الصيغة التمثيلية لكل المشاركين السياسيين وبالتساوي، فالسلطة تحدد السياسة الاجتماعية المجسدة في العضو التمثيلي المنتخب، وهو مسؤول أمامهم لأن يشرع القوانين.

وقد عرفت الديمقراطية الدستورية شكلين من الممارسة، الأولى تتماشى مع التصور الليبرالي المحكوم باقتصاد السوق والذي يضمن فيه الاعتراف بحقوق الإنسان والحفاظ على الحريات، والثاني هو التصور الجمهوري الذي يقر بالحريات السياسية التي تحقق السيادة الشعبية، غير أن هابرماس انتقد هذين الشكلين واعتبرهما أشبه بالتصور الأرسطي ما بين الأوليغارشية والديمقراطية، إلا أنه أدخل مفهوم التواصل ودافع عنه، وبيّن كيف أن النخبة تصل إلى السلطة بالممارسة الديمقراطية، والتي تستمد شرعيتها منها، وهذا النمط من الممارسة يؤدي إلى تأسيس نظم شمولية لأنها بإمكانها أن تسد الطريق أمام نشوء مجموعات اجتماعية تحمل تصورات تجديدية⁽⁴⁾.

فعملية التبرير هذه تقتضي المناقشة، وعليه وضع هابرماس أخلاق المناقشة كشرط لنجاح ممارسة الديمقراطية، فما هي إذاً أخلاق المناقشة؟ وهل لأخلاق المناقشة أن تؤسس الممارسة الحققة للديمقراطية؟

إن إتيقا المناقشة هي ثمرة اطلاع هابرماس على فلسفة اللغة الأنجلو-أمريكية (ألوسين وبيرس) واستثمارها لها من جهة، وإعادة صياغة التحول بين ذاتي لنظرية الأخلاق الكانطية من جهة أخرى، وقد أراد بها هابرماس إعادة بناء العقل العملي، فسأها بإتيقا المناقشة، ثم أصبحت نظرية المناقشة هي البحث في شروط صلاحية المعايير، عن طريق مناقشة حجاجية بين ذوات قادرة على العقل والكلام وذات كفاءة لغوية تواصلية.

وتعود هذه الفكرة إلى مرجعيات الفلسفة العملية التي لها أصول ثلاثة «لا تزال المناقشات الراهنة تستمد معينها منها، وهي: الأخلاق الأرسطية، النزعة النفعية، والنظرية الأخلاقية الكانطية. ونظرًا إلى أن الحدائثة تحتاج إلى نموذج أخلاقي ذي خاصية كونية ومعيارية مستقلة خاصة، فقد استبعد هابرماس الأخلاق الأرسطية لأنها ركزت على الخير وجعلت منه موضوع كل الرغبات، لأن كل فنون الإنسان وبحوثه الفكرية وأفعاله وقراراته تصبو إلى خير معين محل رغبته.

(3) Rawls Johnthéorie de la justice, traduit par CatherineAudran, Ed le seuil 1997, p258.

(4) JürgenHabermas, droit et démocratie.

وليس هذا الخير سوى السعادة، كما استبعد هابرماس النزعة النفعية؛ لأنها جعلت المنفعة أساس الأخلاق، مؤكدة أن صلاح الأفعال مشروط بمضاعفة الخيرات واللذات وتجنب الألم وكل أشكال الحرمان.

لكن جعل المنفعة القاعدة الموجهة للسلوك البشري، يرجح كفة الفعل الأداتي الاستراتيجي ويؤدي إلى الصراع على الخيرات؛ لذا ألغى هابرماس المسائل المتعلقة بالحياة السعيدة، التي ركزت عليها الأخلاق الكلاسيكية، كما رفض اللجوء إلى المشاعر أو القرارات اللاعقلانية^(٥).

ولم يبقَ أمام هابرماس سوى النظرية الأخلاقية الكانطية لبناء إتيقا المناقشة، كونها جعلت معرفة شروط صلاحية المعايير مطلبها الرئيسي وأن المسائل العملية قابلة للحقيقة.

إذاً إتيقا المناقشة لها طابع إجرائي هدفه إعطاء قيمة للمتطلبات المعيارية بواسطة المناقشة، فهي لا تهتم فقط بالمضامين بقدر ما تهتم بالمناقشة العملية ذاتها، أن يحل المشاركون نزاعاتهم بالاتفاق. فإتيقا المناقشة إتيقا ديونتولوجية مستوحاة من الأخلاق الكانطية ذات طابع واجباتي، تهتم بالمسألة الأخلاقية المتعلقة بالعدالة فهي لا تحقق إلا بصورة نزيهة وحيادية، تضمن المصلحة المشتركة للكل^(٦).

إذ إنها تعالج الصراعات والنزاعات بين الأفراد والجماعات بالاستناد إلى معايير صالحة يتم على ضوءها تبرير الفعل، فالديمقراطية عند هابرماس هي تعبير عن المصالح العامة للمجتمع ككل.

على هذا الأساس كل مواطن مطالب بالدفاع عن هذه المصالح، وإقناع الآخر بتبني رأيه اعتماداً على منطق التشاور والحوار، في ظل فضاء عمومي ديمقراطي. وما نسميه بالتعددية التأويلية هو فهم للذات نفسها، وإدراكاً للقيم والمصالح الخاصة بالأشخاص، وبفعل التاريخ صارت داخل تقاليد خاصة.

إن هذه التعددية عند الأفراد في الرؤى المتعددة تجعل منها فكراً منفتحاً على البدييات التي لا تعني مبدأ الشموليات، ثم إنه يجب الأخذ بعين الاعتبار طريقة المراعاة لكل مشارك في المناقشة انطلاقاً من رؤيته الخاصة، لإرساء السياق العام المتضمن لمختلف المصالح المعينة، مع استحالة رفض الاستراتيجية الهادفة إلى «تصوير الذاتية»^(٧)، متممة للعلاقات

(٥) جميلة حنفي، من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، ص ٢٠٠.

(٦) يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة، ص ٢٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

مع الذات (الإبستمية أو العملية) والموجودة داخل العلاقات التي تربطنا بالغير. يتوسع هابرماس في شرح هذه الاستراتيجية من خلال ملاحظتين:

الأولى: هناك اختلاف جوهري بين مفهوم الحرية الذاتية والتصور الكانطي للاستقلالية، فالحرية الذاتية يكون الوعي فيها متمحورًا حول موضوع واحد. بينما الاستقلالية نجد فيها الإرادة منضوية في بديهيات تعد مفتاح نجاح الاختيار الخاص ببلوغ الشمولية، مما يسهل لنا النظر إلى جماعة أخلاقية بما هي جماعة شاملة، في حين الحرية الذاتية تضع أمامنا تصورًا لبعض الأفراد يستغلون حريتهم إلى أبعد حد ممكن بخلاف الاستقلالية، وعلى هذا يمكن أن نؤكد أن حرية الفرد لا تكون إلا إذا كانت هناك درجة متساوية يتمتع بها كل الأشخاص.

أما الملاحظة الثانية: إن ما يواجه اختيارات المشاركين في مناقشة عملية، هو الإكراه المتضمن في أسباب يفترض سيرها على الجميع، وليس فيما يعكس حقيقة ما أفضله أو حقيقة ما يفضله غيري، وهذه أسباب يكتشف من خلالها الممارسة الأمثل للجميع للوصول إلى ضبط مشكلة ما؛ إذ ينبغي للمنخرطين في المناقشة أن يبحثوا عن أنماط الأسباب أو البواعث المقبولة عند كل المشاركين، عند إعلانهم عن مواقفهم المختلفة، فإتيقا المناقشة تلي شرطين هما:

الأول: أن كل مشارك حر بحيازته السلطة الإبستمية في صيغة المتكلم والتي تمكنه من اتخاذ موقف معين.

الثاني: هذه السلطة غرضها البحث عن اتفاق عقلائي مدروس، والعمل على اختيار الحلول المقبولة عقليًا.

إذًا فالشرط الأول يبين لنا عن عدم عزل الطرد لحساب الشرط الثاني. بل تثبت هذه الفردانية داخل علاقة متميزة تسعى للوصول إلى إجماع أو توافق، بينما تعكس الرابطة الاجتماعية تسليم الفرد لها رغم التنافس في إيجاد أفضل الحجج للفرد^(٨).

فهذه الديمقراطية تقوم على سماع مختلف الآراء ومناقشتها مع الجهات المختصة، وما نلمسه أيضًا، أن الديمقراطية التشاورية تستند على أخلاق الحوار والمناقشة بين المتحاورين العقلانيين الهادفين إلى تحقيق التوافق حول الشؤون العامة التي تقدم لها إجراءات الالتزام بقيم كونية تفرض على المناقشين منذ البدء ضرورة الالتزام بقيم كونية شاملة.

(٨) يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة، ص ٢٧.

إن إتيقا المناقشة التي تجاوز بها هابرماس أخلاق كانط، تخلق بين المتحاورين تفاهماً متبادلاً حول كونية المصالح، وكذلك حول مشكلة تأسيس النظرية الأخلاقية من خلال مبدأ الكونية، انطلاقاً من افتراضات مسبقة. وفي هذا يقول هابرماس: «فقط تأسيس المبدأ الأخلاقي الذي ليس راجعاً بالمرّة إلى فعل العقل، يمكن أن يبطل الشك في نزعة كلامية عرقية مركزية»⁽⁹⁾.

كما يؤكد هابرماس أن من مهام إتيقا المناقشة ارتكازها على مبدأ الكونية الذي يعرفه بقوله: «ينبغي على كل معيار ذي صلاحية أن يستجيب للشرط الذي بمقتضاه يمكن لكل النتائج والآثار الثانوية التي هي بصورة متوقعة متأنية من واقع كون المعيار تمت ملاحظته على نحو كوني بقصد تلبية مصالح كل واحد من الأشخاص، أن تكون مقبولة من طرف كافة الأشخاص المعنيين»⁽¹⁰⁾.

أصبحت الإتيقا اليوم ضرورة في نمط معيشة الإنسان في هذا العالم، فهي تسمح بوجود الإنسانية للعقل، فسقراط قديماً وجه التعقل الإنساني نحو الطبيعة ونحو النفس، وأنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأجبرها على تنظيم الحياة، فسقراط هو من وجه التعقل الإنساني، وأتى بدراسة حول الاستحقاقات الأخلاقية.. وهو أول من أعطاها مفهوماً عالمياً⁽¹¹⁾.

كذلك السفسطائيون أشاروا إلى العيش المشترك، وتخصصهم في الحوار وفن الإقناع دليل على ذلك، هذا ويبقى سقراط هو الذي أرجع الإنسان إلى نفسه، وبحثه عن كيفية سيادته في هذا العالم بواسطة العقل. فالتفلسف يصبح فكراً واضحاً ينتقل بالإنسان ويسافر به من خلال الكلام الحر، وفي هذا يشير هيجل إلى أن «التفلسف الخالص هو الذي يحمل على الروح المطلق بتدخل في مختلف طرق تقديم هذه الروح»⁽¹²⁾.

فالإتيقا تعني دراسة نظرية الأسس التي تقود الفعل الإنساني في كل سياقاته، أي إن

(9) Jürgen Habermas, de l'éthique de discussion, traduit par Mark Hunyadi, Edition de cerf, paris 1997, p18.

(10) Jürgen Habermas, morale et communication, conscience morale et activité communicationnels, traduit par Christian Bouchain homme, paris Edition Flammarion 1986, p86.87.

(11) Fethitriki.philosopher le Vivre ensemble chaire UNESCO de philosophie, l'or du temps 1988, Tunisie, P29.

(12) Hegel, leçon sur l'histoire de la philosophie, Vrin, Paris 1975, p398.

يكون هناك تحرر من أجل التكلم بلغة أرسطية^(١٣)، كما أن الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي قد تحدثوا عن العيش المشترك وإتيقا الحوار.

هذه الأفكار التي تأخذ جذورها من التقليد اليوناني، ولكنها أفكار قوية كونها تجمع بين الفضاء الأسطوري والفضاء الديني والفضاء المعرفي والفلسفي، الفارابي تصور كيفية العيش السعيد في ظل العيش المشترك، على اعتبار أن السعادة الإنسانية تكمن عند الفارابي في الاكتمال الإنساني واکتمال الروح، «الروح تصل إلى الكمال، أن الكمال يستمر بدون مادة يصبح جوهر معارف وثابتاً إلى الأبد على تلك الحالة»^(١٤).

كما أن التعقل أيضاً عند الفارابي «يعطي للعقل أبعاده الاجتماعية لأنها يستطيع أن يكون أصل ذلك النسيج للعلاقة مع الآخر كمواصفات أساسية لكل ما هو إنساني»^(١٥).

إن التعقل يمنح للإنسان أبعاداً اجتماعية وإنسانية، فالعقلانية هي أساس كل ما هو تسيير جيد للأمر حسب سبينوزا. والتعقل الإنساني يسعى إلى الإقرار بالنوع الإنساني في السعادة. «فالعدالة في المدينة الفاضلة تقوم على العون والمحبة، والمحبة في الاشتقاق، بحيث تستطيع الوضعية العاطفية حسب بن مسكويه أن تكون العشق، الصداقة، الولع والمودة»^(١٦).

يقول ابن مسكويه: «الأنس ضرورة تستوجب تحقيق وضعية الأفراد المتفرقين يؤلفون جماعة متصلة بانسجام، إلى درجة أن يكون بفضل هذا الانسجام يشعرون مثل فرد واحد، أن يكون كل الأعضاء يتنافسون معاً في إنتاج نفس الفعل النافع له.»^(١٧)

إن العيش المشترك داخل الانسجام المترجم، ليس فقط العدالة المرافقة للعقل والحب، ولكن أيضاً تفاهماً مكملاً بين البشر، إنسانية حب التقاسم. هذا الوصف للعيش المشترك، وهذه «المحبة تجذ الترجمة الحقيقية لها عند التوحيدي الذي يسميها المؤانسة، فلو كان العيش المشترك وضعية طبيعية عند الإنسان، فالأنس والمؤانسة هما شكلان إتيقيان (أخلاقيان) والمحبة ليست شرط الأنس، بل أيضاً شرط الاستطاعة على التفكير»^(١٨).

(13) Fethitriki.Ibid, p30.

(١٤) يوسف كرم، الفارابي، أفكار أهل المدينة الفاضلة، بيروت ١٩٨٠، ص ٧.

(15) FethiTriki.Ibid. p.32

(16) FethiTriki.opcit. p.34.

(١٧) تهذيب الأخلاق لابن مسكويه، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، منشورات الجمل، ط ١، ٢٠١١، ص ٤٣.

(١٨) يورغن هبرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ٢٠٠١، ص ٨٦.

□ الحق والمواطنة

ناقش هابرماس فكرة المواطنة، وهذا النقاش لا يختلف عن تفكيره في موضوع الديمقراطية، واعتبرها هي التجسيد الوحيد لمفهوم الديمقراطية، من حيث هي تعبير عن الخيار الجماعي المشترك، ونجد في تحليله للمواطنة أنه اعتمد على فكرة «المواطنة الدستورية» القائمة على إرادة السياسة، وعلى عقلنة العالم المعيش من خلال تبنيها لعقلانية تواصلية وهوية أخلاقية^(١٩).

غير أن مصطلح ومفهوم المواطنة الدستورية لم يكن هابرماس أول من استعمله، بل سبق أن وظّفه الفيلسوف الألماني دولف ستارنبرغر (١٩٠٧-١٩٨٩ م) «بمناسبة الاحتفال بالذكرى الثلاثين للقانون الألماني في ٢٣ مايو ١٩٧٩^(٢٠)، وأراد من وراء استعمال هذا المصطلح الجديد استبدال الانتماء العرقي والجغرافي للشعب الألماني بانتماء وطني آخر يقوم على الشعور بالانتماء العقلاني للمبادئ المتضمنة في المعيار الأسمى للدولة وهو الدستور^(٢١).

استعمل مصطلح (المواطنة الدستورية) من قبل عالم الاجتماع ماريو راينر لسيوس (MARIORAINER LEPSIUS) للإشارة إلى القبول التدريجي في ألمانيا الفدرالية^(٢٢) لنظام سياسي قائم على حق تقرير المصير الديمقراطي، ومنفصل عن فكرة جماعة المصير المشترك.

غير أن الفضل الحقيقي في استعمال هذا المصطلح وتأسيسه يرجع إلى هابرماس، وذلك خلال مشاركته الفعالة في النقاش الذي جرى سنة ١٩٨٦ م بين عدد من المثقفين والمؤرخين في ألمانيا بشأن الطريقة التي يجب التعامل بواسطتها مع ماضي المواطنة الاشتراكية.

ونجد أن المواطنة الدستورية في ألمانيا تبحث عن معالم هويتها في مواجهتها لماضيها، فبالنسبة لهابرماس يجب إعادة بناء الهوية الألمانية لكي تكون ضد التمجيد القومي، وهنا يتضح وفائه لليبرالية الأنوارية الحديثة ومن منطلقات جديدة، فبالنسبة له ليس ثمة علاقة ضرورية بين الوعي القومي والمسلك الديمقراطي في الحكم، حتى ولو كان من الجانب

(١٩) عبد العزيز ربح، ما بعد الدولة - الأمة عند بورغن هابرماس، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠١١، ص ٨٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢٢) كانت ألمانيا تعيش أزمة هوية ليس فقط بالنظر إلى ماضيها الوطني الاشتراكي الذي لا يريد أن يمضي بحسب تعبير أرنست تولته، ولكن أيضاً إلى انقسامها إلى قسمين شرقي وغربي، الأمر الذي عزز عند الشعب الألماني الشعور بفقدان الهوية.

التاريخي، إن العامل القومي يشكل قوة دفع ممهدة للنظام التعاقدى الديمقراطي^(٢٣). غير أن المعيار الأساسي للديمقراطية عند هابرماس ليس انغراسها في الهوية القومية، وإنما بناؤها على أساس التعاقد الحريين الأفراد الذين يُنظّمون حياتهم الجماعية على قواعد تنظيمية إجرائية تضمن العدل فيما بينهم.

وإذا كان هذا النموذج قد ارتبط تاريخياً بشكل الدولة القومية، فإنه اليوم يسير في اتجاه مبدأ المواطنة الدستورية التي تنجم عن فكرة الشراكة الكونية العابرة للحدود السياسية الوطنية، ومنه نجد انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان التي هي مبادئ مؤسسة الدولة الديمقراطية^(٢٤).

وعليه كان غرضه في القول بالمواطنة الدستورية في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة الذي كان سائداً، أي التداخل مع أمة قومية تجمعها قيم جماعية مشتركة.

فبالنسبة لهابرماس المواطنة الدستورية لا تحتاج إلى شروط قومية، وإنما تكون وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة، وإذا كانت الثقافة القومية ضرورية للهوية القومية، فإنها غير ضرورية للمواطنة الدستورية التي تحتاج فقط إلى ثقافة سياسية ليبرالية.

لقد حدد هابرماس المبادئ الرئيسة لتأسيس المواطنة الدستورية على الشكل التالي:

أولاً: ضرورة الفصل بين الدولة والأمة

إن المواطنة الدستورية تعتبر أنه لا يوجد رباط داخلي بين ما يسمى بالقومية والجمهورية، لكن العلاقة تاريخية لم تصبح فقط وظيفة من الناحية السياسية إلا لفترة معينة^(٢٥). والآن قد أصبحت متجاوزة، حيث أصبح الأمر يتعلق بضرورة العمل على فصل الارتباط الذي أرسّته الدولة بين الجماعة التاريخية للانتماء، وبين الجماعة السياسية الديمقراطية، والهدف من هذا كله هو إعادة بناء جديد للتضامن بين المواطنين على مستوى كوني أكثر تجريدًا^(٢٦).

وقد اعتبر هابرماس القومية نتيجة من نتائج عمل القوى الثورية الصناعية الإدارية

(٢٣) عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة - الأمة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص ٨٥.

(24) Habermas l'Etat de droit démocratique: la réunion paradoxale de principes contradictoires Gallimard France 2005.P:167.

(٢٥) عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة - الأمة، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.

والإعلامية، على اعتبار أن المواطنة أصبحت منفصلة عن الأمة، وذلك نتيجة أسباب من بينها أن مبادئ السياسة العالمية التي كانت تنتظم حولها المواطنة، لم تعد حكرًا على أمة معينة دون أخرى، فهنا نجد قد حصل انفصال بين الديمقراطية والقومية.

وما حدث في الثورة الفرنسية هو الجمع بين الدفاع عن حقوق الإنسان والمواطن في الوقت نفسه، إذًا لا يمكن لأية دولة اليوم أن تعيد مثل هذا المشروع بصورة شرعية حسب اعتقاده.

ثانيًا: بديل لتحقيق الاندماج الاجتماعي

ليس الاندماج القومي هو الذي يجعل بالإمكان تحقيق الديمقراطية، بمعنى الاعتماد على العامل العاطفي لتجذير المبادئ الديمقراطية في أذهان المواطنين باعتبارها ثقافة عمومية مشتركة، بل على العكس من ذلك بإرساء آليات تمثيل ومشاركة سياسية مناسبة لظهور ثقافة عمومية ديمقراطية.

وذلك بالنظر إلى الرعايا كمواطنين مدعويين لممارسات تشاورية، بحيث تخلق لدى هؤلاء الإطار الملائم لظهور شعور بالانتماء والمسؤولية المشتركة، ومن ثمة شروط ملائمة لاندماج وطني ناجح^(٢٧)، وبهذا نجد أن هابرماس حاول أن يبيّن أن الوحدة السياسية للجماعة ما، يمكن أن تتضح وتتجلى نتيجة الممارسة الديمقراطية ذاتها، فأمة المدينة التي يدعو إليها هابرماس لا تجد هويتها في الوحدة السياسية للجماعة ما، بل في الممارسة الديمقراطية للمواطنين.

ثالثًا: ما بعد الوطنية

من المعلوم أن الإرساء الفصلي لمبادئ الديمقراطية ودولة القانون، يفترض بالضرورة قاعدة مادية لتطبيق هذه المبادئ في سياقات زمانية ومكانية مميزة بتاريخ وثقافة وتقاليد، غير أن الحقيقة لا تشكل اعتراضًا كبيرًا ضد إمكانية قيام هوية ما بعد الوطنية، مادام التحقيق الكلي للديمقراطية مستحيلًا في الواقع المعيش، فإن هذا الأخير لا يناقض فكرة ارتباط المواطنين فيما وراء انتماءاتهم العاطفية بمبادئ قانونية، وبقيم أخلاقية كونية بإمكانها إرساء بنية فعّالة لهوية سياسية متحررة من التحديدات القبلية والهوية^(٢٨).

وفي اعتقاده دائمًا، يعتبر الاتحاد الأوروبي فضاء ملائمًا لصياغة مثل هذا الانتماء لما بعد

(٢٧) عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة - الأمة، المرجع السابق، ص ٨٨.

(٢٨) يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة، مرجع سابق، ص ٤٥.

الوطنية، فمن جهة بدأت الدول الوطنية الأوروبية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تنزع نحو تطوير شعور الما بعد وطني.

نخلص إذًا لمجمل هذه المبادئ للمواطنة الدستورية، على أنها شكل من أشكال المواطنة القائمة على إرادة المشاركة السياسية، وعلى عقلنة العالم المعيش من خلال تبنيها لعقلانية تواصلية وهوية أخلاقية في أفق نقدي، وبهذا نلاحظ أن هذه المبادئ لا تتم بالإكراه أو بالقوة لكي تكون هناك مواطنة، بل تتم كنتيجة للممارسات التشارورية.

المواطنة هي عبارة عن وضع يترجم في شكل حدود المدينة، وأن المواطنين هم أيضًا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة وفي أوساط ثقافية نوعية. لذا فإنه يتوجب أن نضع في اعتبارنا أن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على هوياتهم.

كما أنه -وفي حالات خاصة- يمكننا أن نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى تتمكن من تلقيحها بالحقوق الثقافية، فهذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم وبمساواة تامة الانتماء لجماعة ثقافية معينة.. تمكنهم من اختيار هويتهم وإرسائها بكل حرية.

هناك اختلاف حول تحديد مفهوم المواطن، إذ تتحدد منزلة المواطنين بواسطة الحقوق الذاتية التي تعطى لهم من طرف الدول، ومن خلال احترامهم لحدود الملكية الخاصة التي يضبطها القانون مع التزام الدولة بحمايتهم وعدم التعدي على ممتلكاتهم الشرعية بطرق غير شرعية. عندئذٍ تكون الحقوق الذاتية هي حقوق سلبية حيث تمنح الدولة هامشًا من الاختيار داخلهم، حيث يكون الأفراد مستقلين عن كل ضغط خارجي^(٢٩).

والحقوق السياسية هنا تسمح للمواطنين بأن يؤكدوا ملكياتهم الخاصة، وأن يكونوا إرادة سياسية وقوة ضغط تحافظ لهم على مصالحهم، وأن يكون لهم من يمثلهم في الانتخابات وفي البرلمان وفي الإدارة.

إن الإيمان بقيم المواطنة هو الحل الذي يجب تقديمه كبديل عن انغلاق العالم السياسي في الدولة الشمولية، وإن التوجه نحو الاندماج والسلم والتعايش والتسامح هي الطريق الشرعي نحو الديمقراطية^(٣٠).

أما في النموذج الجمهوري فنجد أن منزلة المواطنين لا تتحدد وفق الحريات السلبية،

(٢٩) يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣٠) عبد العزيز ركب ما بعد الدولة الأمة، مرجع سابق، ص ٩٠.

وإنما من خلال الحقوق المدنية وخاصة حق المشاركة والتعبير والممارسة العمومية وتحمل المسؤولية في الجماعة السياسية. كما أن المسار السياسي لا يتوقف عند مراقبة المواطنين لنشاط الحكومة، وذلك بممارسة حرياتهم والمحافظة على حقوقهم الخاصة، وإنما يمتد نحو إيجاد أرضية ديمقراطية للتجاذب بين الدولة والمجتمع، والنظر إلى السلطة الحكومية على أنها قدرة أصلية تتأسس عن طريق التواصل بين المؤسسات.

وممارسة القدرة على التحديد الذاتي لدى المواطنين من خلال حماية الدولة لهذه الممارسة عن طريق مأسسة الحرية العامة؛ لذلك لا تستمد الدولة مشروعيتها من حماية الحقوق الذاتية، ومن تمكين المواطن من الدفاع على مصلحته الخاصة، وإنما من ضمان مسار تكوين الرأي والإرادة من طرف المواطنين الأحرار والمتساوين، باعتبار المصلحة المشتركة بينهم.

هكذا يكون المواطن في النموذج الجمهوري أكثر فاعلية في تحقيق المصالح المشتركة من المواطن في النموذج الليبرالي، الذي يظل حريصاً على المصالح الخاصة والفردية، ومؤثراً في حياة اقتصادية خالية من ضجيج السياسة.

غير أن العيب الذي يقع فيه النموذج الليبرالي هو إخضاعه دولة الحق إلى معايير المجتمع الاقتصادي، والحرص على إشباع حاجة المواطنين المنتجين في التمتع بالسعادة الخاصة.

□ مبادئ المنافسة الديمقراطية

إن إتيقا المناقشة تستند إلى مبدأ آخر، إضافة إلى مبدأ الكونية وهو مبدأ المناقشة، يعبر عنه هابرماس بقوله: «لا يمكن لأي معيار أن يدعي الصلاحية، إلا إذا تمكن جميع الأشخاص المعنيين من الاتفاق عليه بوصفهم مشاركين في مناقشة عملية حول صلاحية هذا المعيار»⁽³¹⁾. والنقاش الذي يحدث هو نقاش بين-ذاتي تفاعلي، والمعنيون لا يمكنهم تحقيق الاتفاق إلا إذا احترموا شروط المناقشة الديمقراطية وهي:

- ١- التحلي بالتعقل والنزاهة.
- ٢- قبول التفاهم حول المواضيع من قبل المستمعين.
- ٣- اجتهاد المتكلم (المتحدث) في أن يفهم من قبل المستمعين.

(31) Jürgen Habermas, de l'éthique de discussion. Ibid p87.

- ٤- البحث عن التفاهم والاتفاق.
- ٥- لكل واحد نصيب في النقاش والحق في إثارة أي مسألة والتعبير عن آرائه وأفكاره.
- ٦- اتخاذ المواقف بكل حرية وبمعزل عن أي ضغط أو إكراه.
- ٧- مشاركة أكبر عدد ممكن من الأفراد.
- ٨- الاتفاق القابل للتعديل إذا وجدت الحجة الأفضل^(٣٢).

انطلاقاً من هذه الشروط، يطرح هابرماس تصوره للديمقراطية من خلال نظرية المناقشة، ويربطها بمفاهيم معيارية أكثر واقعية من حيث تحقيقها للحريات الأساسية، فهو يرى أن النموذجين الليبرالي والجمهوري يشتركان في مبادئ، ولكن لكل نموذج تعامله الخاص معها وفق تصوره الخاص، وبكيفية التعامل مع الدستور إما تشريعياً أو امتثالياً.

فالنموذج الجمهوري يطرح الحريات الأساسية وفق مبدأ السيادة الشعبية، أن يكون الشعب هو المشرّع وهو الحاكم (مثلاً الثورة الفرنسية)، والسلطة تستمد شرعيتها من الشعب عن طريق الانتخاب أو الاستفتاء، أما النموذج الليبرالي فيقوم على التزاوج بين الحريات الأساسية والحريات الخاصة.

وهنا الممارسة الديمقراطية تتوقف على مجموعة من القواعد المفروضة، وهنا يضع هابرماس إصبعه على التعارض الموجود بين الخضوع وممارسة الحقوق السياسية. وهنا لا يمكن أن نسمي الديمقراطية بالديمقراطية، بل يجب أن نفسر المفاهيم، فما كان سبباً لهذا التعارض يختفي بمجرد أن نرفع هذا الالتباس بين الشروط والضاغطة وشروط الإمكان^(٣٣).

ومن هنا أيضاً، يوضح هابرماس مدى «إلزامية الدستور مع الديمقراطية وعلاقتها بالحريات الأساسية، والمتضمنة في الحقوق الأساسية، أن الدستور يلتزم بحمايتها، فالحقوق الأساسية الليبرالية والتي تحمي الملكية الفردية (الخاصة) تأخذ قيمة جوهرية عند ممارسة الحقوق السياسية»^(٣٤).

ونظرية المناقشة في الإطار الديمقراطي تحدد الإجراءات وشروط التواصل، التي تساهم في التكوين السياسي للرأي والإرادة، والممارسة الديمقراطية تستند إلى أخلاق المناقشة والتواصل.

(32) Jürgen Habermas, de l'éthique de discussion. Ibid p122.

(٣٣) مالفني عبد القادر، الديمقراطية والتواصل، مرجع سابق، ص ١٦٧.

(34) Jürgen Habermas, de l'éthique de discussion. Ibid p123.

يقدم هابرماس ثلاثة نماذج للديمقراطية:

١- نموذج ضمن التصور الليبرالي: تقوم وظيفة الديمقراطية على برجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية، و«تكون بذلك مجرد إدارة تشكل البنيات الاجتماعية من خلال اقتصاد السوق الذي يكون فيها الأفراد والأشخاص العالم الاجتماعي»^(٣٥).

مصطلح الليبرالية لا يعني الاقتصاد الذي يستند إلى حماية استقلال المجال الخاص للأفراد، وشرعية اقتصاد السوق من جهة، والحريات الفردية من جهة أخرى، بل يعني النموذج الليبرالي أن كل الناس سواسية أمام القانون الذي هو حامي الفرد والحاكم على تصرفاته اليومية عبر احترام الرأي والرأي الآخر، مع احترام جميع حقوق الأفراد دون تمييز عرقي أو عقائدي^(٣٦).

٢- نموذج ضمن التصور الجمهوري: يقوم بتكوين الرأي العام والإدارة عبر مراحل داخل الفضاء العمومي، الذي لا يتوقف على اقتصاد السوق، بل على المناقشة العمومية التي تتم داخل البرلمان. وهي بنية مستقلة موجهة للتفاهم ومحقة للسيادة الشعبية.

ويؤكد هابرماس على أهمية المجتمع الجمهوري باعتباره تشكيل جماعي للرأي العام والإرادة العمومية، غير أنه يختلف مع هذا التصور وهذا التشكيل، في عدم إمكانه أن يكون نابعاً من هوية جماعية مشتركة معتبرة وفق نموذج العرقية، إذ يقترح عوض هذا التصور للجماعة إجراءات عمومية تأخذ بعين الاعتبار الاقتضاء الليبرالي للفرضية. ويتمثل أساس هذه الإجراءات في فكرة تداوتية لمسارات الاتفاق التي تتم بواسطة إجراءات ديمقراطية أو في شبكة تواصلية.

٣- نموذج ضمن التصور للسياسة التداولية: التي تكتسب إمكانية تجريبية، تأخذ في الحساب تعدد وتنوع أشكال التواصل التي من خلالها تتكون إرادة جماعية، لا فقط على التفاهم الأخلاقي، بل المعادلة القبلية في المصالح والضغط القائم على الاختيار العقلاني وفق الحدود النهائية للوسائل المملوكة من قبل الإثبات الأخلاقي والتجانس القضائي^(٣٧).

فرغم الاشتراك القائم بين الليبراليين والجمهوريين إلا أن هابرماس يتجاوزهما

(٣٥) أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، بيروت: دار التنوير، ص ١٩١.
(36) Jürgen Habermas, au de la libéralisme et républicanisme la démocratie délibérative, n1, 2003 France? P58.

(37) Jürgen Habermas: l'intégration républicaine tr.rainer rochlitz.Ed. Fayard.paris 1998. p259 - 265.

بطرح فكرة المداولات (Délibérations) كعملية إجرائية تمكّن من تأسيس ديمقراطية مداولاتية بجعلها تعلقو على التصور الليبرالي والجمهوري.

وتأتي نظرية هابرماس في الديمقراطية التداولية كطريق ثالث لمعقولة العناية السياسية، وتقتضي تفادي أخطاء النموذجين السابقين الليبرالي والجمهوري مع محاولة التوفيق بين استراتيجيتهما المعيارية. فبالنسبة لهابرماس «يكمن امتياز الديمقراطية التداولية في قدرتها على تحقيق المطالب المعيارية الفردانية للمذهب الليبرالي، وكذا المعيارية الجماعية للمذهب الجمهوري»⁽³⁸⁾.

أشكال التداول الديمقراطي

في نظر هابرماس كل ديمقراطية مؤسسة على التداول تدعم ذاتها بمجموعة من أشكال الاتصال، والذي يضمن نزاهتها هو المؤسسة القضائية التي تصبغ الوسيط المحقق للممارسة الديمقراطية، فالحقوق الأساسية هي حقوق سياسية.

وهناك أربع فئات حسب هابرماس، الفئة الأولى الحقوق الأساسية تنشأ مما تملية الحريات الفردية وتكون متساوية لكل فرد، والفئة الثانية تفرض هيكل قانوني خاص، والفئة الثالثة تفرض حماية قضائية، أما الفئة الرابعة تكون الحقوق الأساسية وفق التصور الواقعي، تقدم فرص المشاركة السياسية بالتساوي في عملية التشريع لكل فرد⁽³⁹⁾.

ولا يسمح أبداً بالمجازفة في الأمور الخاصة بالأمن؛ لأن الاستقرار ضروري لنجاح العملية الديمقراطية، وحتى يتسنى التفكير في وضع قوانين تنظم الحياة الشخصية والسياسية، ومنه تنشأ جميع الحقوق الأساسية المستمدة من حقوق الإنسان.

ويؤكد هابرماس على أن المجتمع يمثل فقط مجموعة إنتاجية تقوم على إشباع الحاجات كما تصورها ماركس، بل مجتمع يقوم على المحافظة على القيم الثقافية والأخلاقية بقدر ما يحافظ على الإنتاج، فأفراد المجتمع مهمتهم ليس الإنتاج فقط، بل التفاعل والمشاركة من خلال الديمقراطية داخل العالم المعيش.

وقد حاول هابرماس توضيح الأسس الثقافية للصراعات الاجتماعية التي تؤسس الديمقراطية واعتبرها شرطاً أساسياً لها، فالديمقراطية عندما تحكم المطالب الاجتماعية

(38) عبد العزيز ربح، ما بعد الدولة الأمة، المرجع السابق، ص 150.

(39) Jürgen Habermas: trois versions de la démocratie libérale, traduit par Christian Bouchiddhomme, le débat du mai- aout 2003, n125 p129,131.

للحياة السياسية هذه المطالب بدورها هي محكومة بالتوجهات الثقافية، التي هي «عبارة عن تعبيرات اجتماعية متعارضة ومتكاملة في آن واحد، دون أن ننسى أن هناك صراعاً اجتماعياً مركزياً، ولكن في إطار أهداف ثقافية مشتركة، إنه الشرط الأساسي لتحقيق الديمقراطية والحرية في اختيار الرؤساء، فلا يمكن أن نستغني عنها لكنها لا تمثل الحق الكافي لتحقيق الديمقراطية.

ديالكتيك الحق والممارسة الإتيقية

إن نظرية المناقشة التي تناولها هابرماس تتضمن في طياتها إتيقا المناقشة ونظريتي الحق والسياسة المداولاتية، ولهذا كان له وعي بضرورة إعادة مراجعة إتيقا المناقشة، وإعادة بناء معياري للحق والسياسة المداولاتية.

وهذا ما تجسد بالفعل في مؤلفه «الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير»، وذلك بالتركيز على الحق وكيفية بناء معياري لإجراءات المناقشة الإتيقية ونظرية السياسة.

فمبدأ المناقشة يرتكز على مبدأ أخلاقي، وإتيقا المناقشة المبني على أساس الوسائل التداولية، أما المناقشات القانونية فهابرماس يميز بين المبدأ الديمقراطي والمبدأ الأخلاقي، فالمبدأ الديمقراطي يتعلق بتأسيس شرعي للحق يتمثل مضمونه فيما يلي: «إن القواعد القانونية التي يمكنها وحدها ادعاء الصلاحية المشروعة هي تلك التي يتفق عليها جميع الشركاء القانونيين في مسار تأسيس الحق، وذلك بواسطة مناقشة وضعت في حد ذاتها ضمن أفق قانوني»^(٤٠).

وتعد نظرية الديمقراطية التشارورية توسيعاً لمجال «البراديغم التواصلي»، الذي شرع في التنظير له منذ مطلع الستينيات، «فالبراديغم التشاروري لا يمكن فصله عن منطلقات نظرية الفعل التواصلي التي نظر لها قبل بحث أخلاقيات المناقشة»^(٤١).

فالمبدأ الديمقراطي ينطلق من افتراض أو تكوين حقلين للرأي والإرادة السياسية، وذلك بوضع نسق من الحقوق التي تضمن لكل واحد مشاركة متساوية مع مسار تأسيس الحق. والمبدأ الأخلاقي يمتد إلى كل معايير العقل التي لا تبرر إلا باللجوء إلى مبررات أخلاقية.

بينما المبدأ الديمقراطي لا يتوافق إلا مع المعايير القانونية التي تتكون شيئاً فشيئاً عبر

(40) Jürgen Habermas, droit et démocratie faits et normes, Ibid. p126.

(٤١) محمد المصباحي، فلسفة الحق عند هابرماس، ص ١٧٠.

التطور التاريخي «بالنظر إلى قواعد التفاعل، فالعقوبة التي يمكن تقويمها انطلاقاً من وجهة نظر أخلاقية للمعايير القانونية ذات طابع اصطناعي، إنها تشكل صنفاً من المعايير العملية منتجة بصفة قصدية وتفكيرية ما دامت قابلة للتطبيق على ذاتها»^(٤٢).

بمعنى أن المعايير الأخلاقية ليس مصدرها الدين أو الميتافيزيقا، بل هي نتاج لحوار مؤسس على افتراضات تواصلية مسبقة تضيف عليها صفة الشرعية، ولهذا الطرح والتميز بين المبدأ الأخلاقي والمبدأ الديمقراطي، هابرماس لا يفصل بين الأخلاق والقانون بل يدافع عن تكاملها.

إذ لاحظ هابرماس أنه مع انفجار الأسس الميتافيزيقية المقدسة للنسيج المعرفي انفصلت المسائل القانونية عن المسائل الأخلاقية من الناحية الثقافية والإتيقية، وانفصل من الناحية المؤسساتية الحق الوضعي عن العادات والتقاليد التي لم تعد سوى قيمة اتفاقيات بسيطة^(٤٣).

ورغم العلاقة بين الأخلاق والحق الوضعي، إلا أن الحقوق تتميز عن الأخلاق كون هذه الأخيرة لا تمثل سوى شكل من المعرفة الثقافية على المستوى المؤسساتي، كنسب الحق في الوقت نفسه قوة الإلزام، فلم يعد نظام رمزي بل نظام فعل.

وقد كان اهتمام هابرماس بالعلاقة بين الأخلاق والحق، نتيجة الانتقادات التي وجهت له بخصوص نظرية «أخلاقيات المناقشة»، فمثلاً انتقادات ألبرت فيلمر (A. Wellmer) على سبيل المثال، دفعته إلى إعادة النظر في العلاقة القائمة بين المعايير الأخلاقية والمعايير القانونية. لأن هابرماس ولحدود هذه المرحلة من البحث، كان له خلط نظري بين المعيارين وهذا ما شرع في تجاوزه في الأبحاث اللاحقة^(٤٤).

ففي كتابه «نظرية الفعل التواصلي» أعلن هابرماس أنه «يفكر في العلاقة المعقدة بين الحق والأخلاق والحياة الأخلاقية، كما سيتفحص اتساع مدلول مقولة الحق القانوني»^(٤٥).

(42) Jürgen Habermas, droit et démocratie. Ibid.P127.

(٤٣) جميلة حنفي، بورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولة التواصلية، ص ٢٥٨.

(٤٤) محمد الصباحي، فلسفة الحق عند هابرماس، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(45) Jürgen Habermas, théorie de l'agir communicationnel, tr. bouchind et Kaimar, Rochlitz, Fayard 1987, p10.

□ خاتمة

في الأخير يمكن القول: إن هابرماس يقف موقفاً نقدياً بين النموذجين الليبرالي والجمهوري، ومن ثم وجود نموذجين من الحقوق المادية والحقوق الصورية. فالأولى حقوق ذات طابع جماعي يهتم بالمساواة والعدالة في توزيع الثروات وتكافؤ الفرص، والثاني حقوق فردية تتصف بالاستقلالية. ويخشى هابرماس في النموذج الأول أن تتحول الديمقراطية إلى ديمقراطية الرعاع *démocratie de masse* والسلطة في جهاز الدولة.

أما في النموذج الثاني وهو حياد الدولة الذي يكرس سيطرة الأجهزة المالية والإدارية؛ ولهذا لا بد من إعادة الاعتبار للسياسة من خلال مشاركة المواطنين بشكل فعلي في السياسة وفي الفضاء العمومي. فالديمقراطية التوافقية تقتضي توسيع الفضاء العمومي الذي يصبح فضاء للمناقشة أن تطرح القضايا السياسية ولا يتغلب الجانب الإداري ولا منطق المصلحة الاقتصادية، أي لا يهيمن منطق الجهاز سواء كان اقتصادياً أو بيروقراطياً.. بل يساهم الرأي العام في بعث الاهتمام بالسياسة كي لا تتحول الديمقراطية إلى تقنوقراطية.



مؤتمر دولي: نحو ثقافة الحوار بين الأديان

بيروت، ١٢ - ١٣ أيلول / سبتمبر ٢٠١٧ م

محمد تهامي دكير

«الكراهية والتعصب، يستهدفان أولاً، الجسور والقناطر والمعابر، فهما أول ضحايا الحروب والنزاعات، ومعلوم دورها وأهميتها، في «الوصل» و«التفاعل» بين جهات ومكونات أي مجتمع أو دولة...».

د. عقيل سعيد محفوض

للتعرف إلى أهمية الحوار بشكل عام، ولتعزيز وبناء ثقافة الحوار بين الأديان على وجه الخصوص، في ظل التحديات التي تتخبط فيها الأمة العربية والإسلامية، مع انتشار ظواهر التعصب والعنف ورفض الآخر، ولاستشراف مستقبل الحوار بين الأديان، نظمت جامعة المعارف، بالتنسيق مع الجمعية اللبنانية لتقدم العلوم (LAAS)، مؤتمراً تحت عنوان: «نحو ثقافة الحوار بين الأديان»، وذلك في بيروت/ لبنان، بين ١٢ و ١٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٧ م.

شارك في المؤتمر عدد كبير من رجال الدين والفكر والأكاديميين وأساتذة

جامعات ومُهتمين بالحوار الإسلامي المسيحي، من لبنان والعالمين العربي والإسلامي، وقد توزّعت البحوث والدراسات المقدمة على خمس جلسات ناقشت خمس محاور رئيسة هي:

المحور الأول: تشكّل الثقافة الدينية والتعددية الفكرية.

المحور الثاني: معوّقات الحوار بين الأديان.

المحور الثالث: دور المؤسسات الدينية في ثقافة الحوار.. تجارب عملية.

المحور الرابع: مؤسسات الحوار.

المحور الخامس: مستقبل الحوار.

فيما يلي قراءة في عدد من الأوراق المقدمة في هذا المؤتمر..

□ الجلسة الافتتاحية

في البداية تحدّث رئيس جامعة المعارف الدكتور علي علاء الدين، فأشار إلى تزايد الاهتمام العالمي بقضية الحوار على المستويات الدينية والثقافية والحضارية، والحوار بين الأديان على وجه الخصوص.. وفي هذا الإطار بادرت جامعة المعارف، بالتعاون مع الجمعية اللبنانية لتقدم العلوم إلى الدعوة لعقد المؤتمر الدولي الأول: «نحو ثقافة الحوار بين الأديان»، لأننا -يقول د. علاء الدين-: نعتقد أنّ ما نحتاج إليه هو تأسيس أو بناء ثقافة للحوار، يستطيع من خلالها الإنسان قبول الآخر المختلف دينياً وثقافياً واجتماعياً.

كما أشار إلى أنّ ما يطمح إليه هذا المؤتمر هو البحث في كيفية تشكّل ثقافة الإنسان الدينية التي ينظر من خلالها إلى نفسه، وإلى الآخر من الدين نفسه، وإلى الأديان الأخرى.. لأن سلوك الإنسان -في نظره- هو حصيلة الثقافة التي تربى عليها، وتحولت بعد ذلك إلى قيم ومفاهيم وممارسات. كما تطمح الدعوة إلى ثقافة الحوار أن يُصبح هذا الحوار مفهوماً وممارسةً، أحد المكونات الأساسية لشخصية الإنسان الفكرية ولمارساته المجتمعية.

ثم تحدث بعده رئيس الجمعية اللبنانية لتقدم العلوم البروفسور نعيم عويني، الذي أكد أهمية المؤتمر وسبب اختيار العنوان الذي يؤكد ثقافة الحوار، فكلمة ثقافة تعطي للحوار أطراً أفضل وأهم، وبعداً علمياً ثقافياً بتنا -كما يقول- نحتاج اليوم إليه في بلدنا، كما أن الحوار بين الأديان لا ينفصل عن الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي ينتمي إليها أطرافها، لا بل يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً بها، فيؤثر ويتأثر بها بشكل مباشر.

وفي الأخير أكد الدكتور نعيم عويني أن ثقافة الحوار بين الأديان، تعني الاحترام والإصغاء وقبول الاختلاف، ومن أهم شروطها الانفتاح المتزايد على الآخر والثقة به، وأن

الحوار بين الأديان سيكون أكثر إلحاحًا في المستقبل؛ لأنّ المؤشرات التي نراها تؤشر إلى أنّ هذا العصر سيعيش أزمان متعددة ستؤثر سلبيًا على الحضارات والثقافات كلها، لذا لا بد من تدارك الموضوع بسرعة وإلاّ عدنا للخلافات الدينية والصراعات الفكرية التي قد تجر الجميع إلى الهاوية.

أما الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة في إيران الشيخ محسن الأراكي، فقد تحدث عن أهمية مرجعية العقل، وخصوصًا ما يطلق عليه عقل ما قبل التشريع، لأنّه العقل الذي على أساسه يتم قبول التشريع، القبول المنطقي لحقانية التشريع، وهو العقل الذي على أساسه يمكن أن تثبت به إلهية الإله، ووحدانية الإله، ونبوة النبي..؛ لذا -يقول الشيخ الأراكي- لا بد -إن أردنا أن ندخل في حوار بين الأديان- أن نؤسس لهذا العقل، وأن نحدّد المعالم والأسس التي يقوم عليها هذا العقل السابق للتشريع، أو العقل السابق على الأديان كلها، العقل الذي تقوم على أساسه حقّانية الدين، وتقوم على أساسه منطقيّة الفكر الديني.

وهذه الأسس يمكن أن تكون أساسًا للحوار بين الأديان. وفي الأخير دعا جامعة المعارف لتأسيس قسم خاص للحوار بين الأديان، أو قسم خاص لدراسة الأديان، والمذاهب كلها؛ لأنّ اجتماع الأديان في جامعة واحدة أو في مدرسة واحدة، هو الذي يمهد لهذا الحوار تمهيدًا عمليًا.

ثم ألقى كلمة غبطة بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس الأب بوركريوس جرجي (عميد كلية اللاهوت في جامعة البلمند)، ومما جاء فيها: تسعى كنيستنا إلى فتح باب الحوار على إخوتها المسلمين والمسيحيين، وإلى المبادرة على الدوام لملاقاة الآخر والتعاون معه بمحبة وودّ كبيرين، نحن شعب يؤمن بالسلام، ويتوق إليه، وقد سعى عبر تاريخه إلى تفادي منطقتي الحرب والسلاح، وأدرك أنّ المواجهات العنيفة لا تؤدي سوى إلى الدمار والتشتت والضياع وتعميق جروح الحقد والعداوة، لا إلى بناء الأوطان وصون الكرامات والقيم السامية.

نحن نؤمن بالحوار والعيش الكريم المشترك، ونرفض كلّ ما من شأنه أن يسيء إلى الإسلام السمح، الذي اخترنا وإياه طيب أخوة وسلام عيش.. وفي الأخير أكد أن ثقافة الحوار وحدها قادرة على أن تلدّ خبرات التكامل والإبداع، وما أبعد بيناتنا عن روح الخلق والإبداع! وإنسانيتنا اليوم في مخاض، هي بحاجة إلى صوت مشرقي أصيل، نابع من خبراتنا المتبادلة وعيشنا المشترك، صوت يذكرها بجدوى الحوار والتعايش معًا من أجل التحرر من سطوة السياسات والمصالح الضيقة، وبلوغ ذهنية إنسانية تقوم على الميثاق والمصالحة.

أما رئيس جامعة الزيتونة في تونس، الأستاذ الدكتور هشام قريسة، فقد تحدث عن

لزوم التعارف والتعايش لتحقيق مهمة الاستخلاف في الأرض؛ لأن من مقاصد الأديان التواصل بين الناس وإقامة المواثيق الاجتماعية وإرساء نوع من الأمان الديني، لتتمكن هذه الطوائف من التواصل المفضي إلى اختيار الأصلح من النظم الاجتماعية التي تساعد على تحقيق ما سماه ابن خلدون في مقدمته بال عمران البشري. هذا المقصد الأسمى من الخلق، والذي هو التعارف أكدّه القرآن الكريم، في العبارة ذاتها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. كما أكد أن قيام الحياة الإنسانية على ميثاق التعايش السلمي، والتعاقد الاجتماعي، في نظام قانوني يكفل حرية التدين، ويربط واجبات مختلف الأطراف السياسية والجماعات الدينية وكذلك حقوقهم، وتدير شؤونهم سلطة سياسية تنفيذية واحدة، وتتأسس مصالحهم على الانتفاع المشترك والعادل بخيرات البلاد التي يستظلون بوحدتها وتضامنها وأمنها... وعندما لا تجتمع هذه الأمور الثلاثة تحيد الأمة عن سنن الدين، ويكون هذا مؤدياً إلى وقوع الفتن فيها.

أما كلمة شيخ عقل طائفة الموحدين الدروز التي ألقاها الشيخ غسان حلبي، فقد أشار فيها إلى ما أسماه بـ«الشجاعة في ثقافة الحوار»؛ لأن هذه الثقافة - في نظره - تكاد تكون معدومة في المؤسسات التعليمية والدينية والاجتماعية وسواها من المؤسسات والهيئات ذات التأثير في تشكّل ثقافة الإنسان ونظرته إلى الآخر.. في الوقت الذي أضحت مسألة ثقافة الحوار ضرورة ملحة بسبب النزوع إلى ثقافة الصراع والصدام تحت عناوين دينية، وهنا تكمن الأهمية الفائقة - كما يقول - للعمل الجدي المحكم كما يجب أن يكون في موضوع ثقافة الحوار، ولا أقول بين الأديان، بل بين البشر الذين يؤمنون بالثمرات الطيبة للرسالات السماوية؛ لذلك لا بد من تصحيح المفاهيم وتحريرها، في إطار التشجيع على قيم المواطنة والعيش المشترك، ومن الجدية التفكير ببناء الجسور الفكرية بين العاملين المؤمنين بثقافة الحوار في كل المستويات، والشجاعة من بيني الجسور التي يصل بها الآخر.

أما كلمة رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى التي ألقاها الشيخ علي الخطيب فقد احتضنت مجموعة من النقاط أو القواعد الأساسية التي يمكن أن تتأسس على حوار جدي وفاعل، فالأديان السماوية من وجهة نظر إسلامية هي واحدة في مبادئها العامة، وإنما الاختلاف هو في التفاصيل التي اقتضتها الظروف، والحوار هو مبدأ من مبادئ الدين الحنيف، وهو يقتضي الاعتراف بالآخر والقبول به كما هو. والحوار لا يعني الحوار العقائدي للوصول إلى صحة أو بطلان ما يعتقدده الآخر؛ لأن الإسلام يعترف بأهل الكتاب، وهم أهل الديانات السماوية وبخصوصيتهم العقائدية، وحرية ممارستهم الدينية. كما يدعو إلى حسن الجوار والتعايش مع الآخر، وعدم الإكراه الفكري، بل يدعو إلى الإنصاف والعدل

ويرفض الظلم والعدوان.. وبالتالي فإنّ الحروب المسماة زورًا بالحروب الدينية ما هي إلاّ حروب أنظمة ومصالح قيّدت باسم الدين.

وفي الأخير أكدت الكلمة على أننا بحاجة الى مصارحة أهل الأديان بعضهم للبعض الآخر ولنسنا بحاجة إلى حوار الأديان؛ لأنّ الأديان متصالحة مع نفسها، لأنّ الدين عند الله واحد. إنّ الحوار الذي نحن بحاجة إليه -ضيف- هو الحوار الذي عنوانه: ما الأسس التي يجب أن تحكم عيشنا؟ وما القواسم المشتركة والقواعد التي من الممكن أن تتوصل إليها لبنني حضارة الإنسان، وسلام الإنسان، وحرية الإنسان وكرامة الإنسان؟.

تحدث في هذه الجلسة كذلك د. مجدي عاشور ممثلًا المستشار العلمي لمفتي الديار المصرية، فقال: نحن لا نريد حوارًا بين الأديان وإنما نريد حوارًا بين أهل الأديان؛ لأنّ الأديان متواصلة ومتراكمة، من لدن سيدنا آدم إلى سيدنا محمد ﷺ. وعند غياب الحوار بين أهل الأديان، وبين أهل الطوائف جميعًا ينتج لنا ما نحن فيه الآن، وهو إما ظهور الإلحاد وإما ظهور التطرف والإرهاب؛ لذلك دعا إلى تحديد المفاهيم، وإبراز إنسانية الأديان، وأنها تدعو إلى صناعة الحياة وليس إلى صناعة الموت.

ثم توالى الكلمات حيث تحدث الشيخ ماهر حمود عن أهمية الحوار في القرآن الكريم باعتباره النموذج الذي يجب أن يحتذى ويؤخذ به. وأن الحوار مع الآخر يقتضي الاعتراف به وبوجوده، وأن نزل إلى مستواه، وأن نخاطبه بلغته، فهذا شرط رئيس للحوار. أما من يرفض الحوار فإنها يُدين نفسه؛ لأن ذلك يعني أنه ليس على ثقة فيما يحمل من أفكار أو دين أو سلوك.

أما غبطة بطريك أنطاكية وسائر المشرق ورئيس مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك فقد أشار في كلمته التي ألقاها بدل عنه المطران منير خير الله راعي أبرشية البترون، إلى التاريخ الطويل للعيش بين المسيحيين والمسلمين في لبنان، والمنطقة العربية، في ظل قيم الانفتاح والاحترام المتبادل والحوار الصادق، والعيش معًا بأخوة وسلام، مؤكّدًا أن الحوار الإسلامي المسيحي ليس حوارًا بين مثقفين فقط، فهو يهدف أولاً إلى تشجيع العيش المشترك والانفتاح والتعاون. وأن ما تطمح له الكنيسة المارونية عبر الحوار الصادق والفظن والودود هو إرساء ثقافة جديدة بين طرفيه، ثقافة ركنها الحرية والمحبة.

وبعد كلمة ممثل الفاتيكان السفير البابوي في لبنان التي ألقاها المستشار الأول في السفارة البابوية المونسنيور إيفان سانتوس، كانت الكلمة الختامية لراعي المؤتمر، رئيس الجمهورية العماد ميشال عون، وقد ألقاها الدكتور بيار رفول، ومما جاء فيها: لا شك أنّ مؤتمر الكريمة هذا سيحيط بالأسباب والظواهر، ويؤثر إلى العلاج الناجع، وحسنًا فعل

المنظّمون مشكورين، بأن وضعوا عنواناً لهم: البحث عن ثقافة الحوار بين الأديان، بعدما باتت أسوأ الانتهاكات البشرية تُرتكب باسم الدين. فمن المؤسف - في نظره - أن نشعر اليوم بأنّساع موجة الكفر بالدين بين الجيل الجديد، في مقابل اتساع ظاهرة أكثر خطورة وهي العصبية الدينية العمياء، وتكفير الآخر، ومحاولة الغائه، ويحدث ذلك داخل الدين نفسه قبل أن يحدث بين الأديان. نعم، علينا أن نبدأ بالعائلة لنعلّم أولادنا فيها ثقافة الحوار، ونواصل تلقي هذه الثقافة في مؤسساتنا التربوية، وكذلك في رحاب الجامع والكنيسة، من خلال العظات والخطب، وعلينا أيضًا - يضيف - أن نحصّن احترام الآخر والمساواة في قوانيننا، بمعزل عن انتهااء الفرد الديني والثقافي، والفكري والعريقي. وحسنًا فعلت دول عدة حين أصدرت قانونًا يقضي بتجريم فعل ازدراء الأديان، ومكافحة كافة أشكال التمييز، ونبذ خطاب الكراهية.. وإذا كان جوهر الدين هو التواصل مع الله، فكيف يمكن أن نتعلّم هذا التواصل ونعيشه، إذا افتقدنا القدرة على التواصل مع من حولنا بالحوار والكلمة.

□ الجلسة الأولى

انطلقت أعمال المؤتمر بالجلسة الأولى التي ناقشت المحور الأوّل: «تشكّل الثقافة الدينيّة والتعدديّة الفكرية»، وقد ترأسها الوزير الدكتور عدنان السيّد حسين (رئيس الجامعة اللبنانيّة السابق)، وتحدث فيها في البداية الشيخ شفيق جرادي (المدير العام لمعهد المعارف الحكمية للدراسات الدينيّة والفلسفيّة) عن: «تشكّل الثقافة الدينيّة: جدليات في مسيرة الحياة الممتدة». في البداية أشار الباحث إلى أن الحديث حول الثقافة والدين في علاقتها الجدلية التي تشكّل نسيجهما الثقافي، هو مدخل لازم للحديث حول تشكّل ثقافة دينية خاصة، ذلك أن الحديث حول الثقافة يستدعي النظر إلى الأمر من خارج خصوصيتها، لموضعها من جهة، وإتاحة الفرصة للحكم عليها من جهة أخرى.. وهنا لا بدّ - يضيف الباحث - من استعراض الحثيات التي نظر إليها من تعامل مع الدين بوجه عام، باعتباره مظهرًا ثقافيًا، وعليه سمح لنفسه باستخدام منهجيات دراسة الظاهرة الثقافية، لقراءة الدين بما هو دين، بغض النظر عن خصوصية كونه وحياتيًّا أو غير وحياتيًّا، إسلاميًّا أو مسيحيًّا، أو يهوديًّا، أو إلى ما هنالك...

وكمدخل لدراسة إشكالية التشكّل الثقافي للدين، من المفيد - يقول الباحث - أن نقيّم نظرة من اعتقد أن الدين ظاهرة ثقافية، وهي تعكس الجانب المُعلّم للدين من حيث هو منظومة عقيدة وقيم وسلوك، وبالتالي مبنى خاصًا للنظام الاجتماعي، يعبر عن نفسه كونه دينًا. وإلى نظرة الموحدّين الوحيانيين للدين بعامة.

ثم شرع الباحث في بسط الكلام في تشكّل الثقافة الإسلامية حسب وجهتي نظر، أولهما ما أفرزته أدبيات اتجاه «ثقافة الإسلام» على محورية النص؛ مبدأً ومآلاً. واتجاه «الإسلام الفطري» الذي يعتبر وحدة الكينونة والنص في فهم الدين وثقافته محوراً لرؤيته وتأويله. ومن خلال عرض ومناقشة نقدية للعناوين التالية: الثقافة وعلمنة الدين، الثقافة على ضوء المبنى الماضي، التشكلات الدينية - الثقافية للإسلام السياسي الماضي عند سيد قطب، والمسار الرسمي لتشكّل الثقافة الدينية، الإسلامية (الإسلام الفطري).. أكد الباحث أن القراءة الإسلامية تقوم على اعتبار أن الإنسان متمم لبُعد دنيوي، وآخر، هو فوق الطبيعة، أي بُعد إلهي، هذا فضلاً عن الجوانب والأبعاد الأخلاقية - القيمية، والاحتياجات الغريزية والعاطفية والفيزيائية، ثم تلك الأبعاد المسلكية النفعية أو المتسامية.. وأن الوحي هو مصدر مؤثر وفاعل في حياة الإنسان، ومنشئ لقواعد التكامل في كامل جوانبه وأبعاده. بما في ذلك الإضاءة على موقع الناس من محيطهم الطبيعي والاجتماعي.. وحسب هذه القراءة الإسلامية، فالإنسان لا يملك شيئاً، بل هو مستخلف من مالك الملك الذي هو الله سبحانه. وبالتالي فهو مسؤول عن إدارة صلاح العالم وإدارته نحو كمالاته وتنضيج خيراته. بما في ذلك القابليات الذاتية القائمة في الإنسان نفسه، بما فيها: العلم، والقدرة، والإرادة، والحرية، والاختيار، والإبداع...

إلا أن الصورة هنا - يضيف الباحث - ليست على النحو المنجز والفعلي، بل إن القراءة الإسلامية، تعتبر أن ما عند الإنسان هو على نحو الجعل الفطري، الذي يحمل قابليات مهينة للانتقال من مرحلة الإمكان والكمون إلى مرحلة التحقق والظهور، وشرط هذا الانتقال؛ وعيٌ داخلي للذات «معرفة النفس»، ووعي عميق بالآفاق «معرفة العالم»؛ لذا، فإن الثقافة تمثل «البصيرة»، والتزامها الجدّي هو عين «الاستقامة»، ومن دون البصيرة والاستقامة لا يمكننا رسم مسار العلاقة المخلصة مع الله، أو ما بعد الطبيعة؛ لأن هذا المسار هو الذي نسميه «الدين».

بناءً عليه، فالثقافة التي نوذُ البحث عنها هي التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً وعميقاً بالدين، بل هي عينه.. وهكذا يؤمن العقل بالثقافة ومرجعية النص، ما يضيف على الواقع الثقافي نمطاً حياتياً معرفياً خاصاً.

وفي الأخير خلّص الباحث إلى أن التشكّل الفعلي للثقافة الإسلامية، وإن كان يعتمد على النص، والواقع، ومجريات الوقائع والأحداث، وغير ذلك.. إلا أن الدور الفاعل والمحوري يبقى للعقل الذي يلحظ كل ذلك، ومن ضمن ما يلحظه العادات والتقاليد والأعراف. ليقوم بدور المنظم والمظهر لطبيعة الثقافة المعتمدة. وفي كل هذه، يدخل العقل كمفصل حسّاس، سواءً أكان العقل المستطلع، أو العقل المكتشف، أو العقل المبدع. وإذا انصبغت هذه المجالات

بصبغة الدين، فإن العقل -في نظر الباحث- يتقدم كرسول بشري تولد من حضرة الذات الإلهية، ليجمع بين ما هو سواوي، وما هو أرضي في معادلة العيش والثقافة.

«البعد التربوي الاجتماعي في تشكّل الثقافة الدينيّة» هو عنوان الورقة التي قدّمها الدكتور عبد الحكيم الغزّاوي (مدير معهد العلوم الاجتماعيّة - الفرع الثالث في الجامعة اللبنانيّة)، في البداية عرّف الباحث الثقافة ووظائفها وعلاقتها بالتربية، كما تحدّث مفصّلاً عن الثقافة الإسلاميّة وأدوارها وعلاقة الثقافة بالدين، كما تحدّث عن التربية وأهدافها ودورها في إكساب القيم والسلوك وخصائص ومميزات التربية الإسلاميّة، بعد هذا التأسس النظري للثقافة والتربية شرع الباحث -بناء على ذلك- في الحديث عن نظرة الدين الإسلامي حول الوحدة الإنسانية والتعامل مع الآخر، والبعد التربوي الاجتماعي، ودوره في تشكّل الثقافة (الدينيّة) الإسلاميّة والتحديات التي تواجه الثقافة الإسلاميّة.

فإذا كانت الثقافة هي «نسق معرفي مركب، يتضمن المعتقدات والشرائع والآداب والمذاهب والنظم... يكتسبه الإنسان من انتماؤه إلى مجتمع معين، ويحدّد له ما ينبغي أن يكون عليه موقفه واتجاهه وسلوكه، في مواجهة الغير من الأشياء والظواهر والناس، فإن من أهم وظائفها أنها:

توفّر للفرد وسائل إشباع حاجاته النفسية والاجتماعية، كما توفر للأفراد تفسيرات جاهزة لطبيعة الكون وأصل الإنسان ودوره في الكون، وتنمّي في الفرد الشعور بالانتماء والولاء للجماعة التي ينتمي إليها، وكذلك للإقليم الذي ينتمي إليه، والوطن الذي ينتمي إليه، وقد يشتد هذا الشعور بالانتماء عند الأفراد إذا اشتدت عزلتهم، بالإضافة إلى إكساب الفرد اتجاهات السلوك العام باعتباره عضواً في مجتمع قومي يتميز بسمة دينية أو خلقية معينة.

من هنا، فدراسة الثقافة تبرز حقيقة مفادها أن الثقافات تتنوع بتنوع الأمم والجماعات العرقية وسائر التجمعات الأخرى بين الناس.

أما علاقة الثقافة بالتربية، فإنّ التربية -في نظره- هي الوسيلة الأساس التي تحقق بها الثقافة وظائفها وأهدافها، كما أن العملية التربوية نفسها هي أحد العناصر الثقافية، أو هي ذلك الجزء المصقول من ثقافة شعب معين. وإذا كانت الثقافة الإسلاميّة فهي: «نسق معرفي مركب، يتضمن المعتقدات والشرائع والآداب والمذاهب والنظم الإسلاميّة.. فإن من أهم أدوارها أنها تُكسب الشخصية الإسلاميّة المرونة والقُدرة على التكيف مع مُعطيات الحياة، كما أنّها أيضاً تمنحها التوازن؛ لأنّ الشريعة الإسلاميّة هي شريعة متوازنة تجمع بين الحاجات الروحيّة والحاجات الماديّة.. من هنا يمكن النظر إلى العلاقة بين الثقافة والدين من خلال

اعتبار أن الدين يمثل مستوى أول ثقافة كاملة لشعب أو أمة أو حضارة، كما يُعتبر ثقافة -كما يقول الباحث- من واقع كونه يُعبّر عن رؤية للعالم: للطبيعة، والوجود، والإنسان؛ ومن واقع كونه يقدم تصورًا لبناء المجتمع الإنساني على نحو يغطي أحيانًا أدق تفاصيل هذا المجتمع: اقتصاديًا، وسياسيًا، وأخلاقيًا، وأحوالًا شخصية.

كما يمثل الدين في مستوى آخر من العلاقة عاملاً من العوامل الأساسية في تعبئة ثقافة ما، وشحنها بالرموز والمضامين والمطالب، وتشكيل حقلها الخاص داخل الاجتماع المدني. أما التربية الإسلامية فإنها تستمد خصائصها وميزاتها من خصائص الإسلام وميزاته، ومن أهم خصائصها الربانية والشمولية والجمع بين التوازن والوسطية الثبات والمرونة والتدرج والإنسانية والإيجابية... إلخ.

وبخصوص رأي الدين في الوحدة الإنسانية والتعامل مع الآخر، فقد استعرض الكاتب مجموعة من القواعد المستقاة من القرآن الكريم والمتعلقة بالوحدة الإنسانية مثل: الأصل الإنساني الواحد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(١).

القاعدة القرآنية في المعاملة الإنسانية: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٢). القاعدة القرآنية في العدالة الإنسانية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٣). إطعام الأسير قربة لله: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾^(٤). قتال المقاتلين وإكرام المسالمين: قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٥). الإسلام دين العقل الصريح والعلم النافع الصحيح، والإسلام يرفع مصالحي العباد في الدنيا والآخرة.. وأخيرًا تحدث الباحث عن التحديات التي تواجهها الثقافة الإسلامية، والتي حصرها في ضرورة الاجتهاد، لوضع حلول للمشاكل: السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ، التي يطرحها واقع المجتمعات

(١) سورة النساء، آية ١.

(٢) سورة الممتحنة، آية ٨.

(٣) سورة المائدة، آية ٨.

(٤) سورة الإنسان، آية ٨.

(٥) سورة البقرة، آية ١٩٠.

المسلمة المعاصر، وضرورة الجمع بين الأصالة والمعاصرة، للخروج من إشكالية التغريب والتقليد، والموقف الصحيح من الآخر المخالف، والإسهام في تحقيق التقدم الحضاري. ومن الأوراق المقررة في هذه الجلسة كذلك: «صورة الذات في المنظور الديني» للمونسنيور الدكتور بولس الفغالي.

□ الجلسة الثانية

ولمناقشة المحور الثاني: «معوّقات الحوار بين الأديان»، عقدت الجلسة الثانية برئاسة الشيخ أحمد قبلان (المفتي الجعفري الممتاز)، ومن الأوراق المقدمة فيها: «في ثقافة الكراهية وتشويه صورة الدين، الظاهرة الدينية، الحرب، التوحش» للدكتور عقيل محفوظ (رئيس قسم الدراسات في مركز دمشق للأبحاث - سوريا).

في البداية أشار الباحث إلى أن الحديث عن «الظاهرة الدينية»، «الكراهية»، «التوحش»، يعني موضوعاً من ثلاثة حدود أو أبعاد، ومن الواضح أنها مترابطة تاريخياً، كما يجري في مشرقنا الجميل، وخاصة في سورية والعراق، حيث برزت أكثر مظاهر التوحش المرتبطة بالدين أو التي توسلتها في السياسة والحرب.. لكن يجب ألا نُحمّل الظاهرة الدينية وحدها كل هذا الحمل الثقيل، فقد أدت العقائد الكبرى - كما يقول - من غير الأديان، مثل الماركسية والنازية وغيرها، دوراً في إنتاج الكراهية والعنف، وما الحربان العالميتان الأولى والثانية، بكل أهولهما، سوى مثال على ذلك.

ولكن لماذا تمثل الكراهية (الدينية على نحو خاص) «نظام إنتاج» للعنف والتوحش؟ وكيف للفواعل الدينية - السياسية من جماعات ونظم وأحزاب وحتى أفراد، أن تعدّ الكراهية أمراً ملازماً لـ«معناها» وضرورةً لتحفيز «هويتها» و«أناها» في مواجهة ما تعدّه مصدر تهديد، وفي انتهاز ما تعدّه فرصة؟

هذه الأسئلة يُجيب عنها الباحث من خلال مجموعة من العناوين: عالم بدون روح، في العقلية الدوغمائية، الكراهية، المقدّس، الكراهية، الحرب، ثقافة التوحش.

بالنسبة لـ(عالم بدون روح) رأى الباحث أن فواعل الدين تواجه تحديات عميقة، لأنها أصبحت أحد مداخل الصراع والكراهية، فيما أصبحت (أي الصراع والكراهية) أحد مداخلها أيضاً، إذ لا يمكن - بنظر حُرّاس المعنى الديني المُشوّه - أن تكون مؤمناً إن لم تكن كارهاً لإيمان آخر أو إيمان الآخر، ورافضاً له، متبراً منه!

وفي نظره، إذا لم يتمكن «أهل الدين» من تجاوز هذه الفواعل فإنّ من المحتمل أن

تزداد ظاهرة الكراهية بين الجماعات والشعوب والدول، كما بين الأفراد، وحتى على مستوى الإنسان/ الفرد نفسه. ويكون أهل الدين حائلًا قد تحلّفوا عن تحقيق مقتضى الرسالة.

أما بخصوص العقلية الدوغمائية فإنها تميل إلى نظام إدراك وفهم ونظر للعالم، ينطلق صاحبها من ثوابت ورؤية ومرجعيات معينة، ويرى أنه يملك المعرفة والحقيقة المطلقة، ويقيم دينامية تمييز وفصل مع الآخر مُعززة ومحروسة، كما يعني الجماعة المغلقة أيضًا.. وبالتالي يتم التركيز - كما يقول الباحث - على أهمية الخلافات، والتأكيد باستمرار على عدم صحة المحاجات التي تُقرب بينهما.. وبعدها، إنكار ثم احتقار الوقائع التي قد تظهر تناقض العقائد والإيانات.. وبالتالي، الرفض المستمر لمحاولات التوفيق أو التقريب أو المصالحة، واليقين الدائم بامتلاك المعرفة حصريًا... إلخ.

أما بخصوص عنواني الكراهية، المقدّس؛ فإن الباحث يرى أن الكراهية تخرج من عباءة المقدّس، وتحكي السرديات الدينية عن أول كراهية أنتجت عنفًا في العالم، بحادثة قتل «هايل» على يد «قبايل»، ومنذئذٍ وهاجس الإنسان هو ضبط الكراهية، وفق معايير سماوية أو وضعية، ولكن بقدر قليل من النجاح؛ إذ إن ضوابط الكراهية أصبحت هي نفسها حصًا عليها ومصدرًا رئيسًا من مصادرها، ومبررًا أو مسوغًا لها أيضًا... كما تؤسس السرديات الدينية لكراهية مقدّسة أو عنف مقدّس، ومفتاح الجنة هو الولاء من جهة والبراء من جهة أخرى، وجهاد الأنا وجهاد الآخر، جهاد الأنا بمعنى مقاومة النفس الأمّارة بالسوء والشك والكفر، وجهاد الآخر بمعانٍ عديدة منها عدّه موضوعًا للدعوة والهداية أو الهيمنة والسيطرة، أو مواجهته بالقوة وبحدّ السيف.

إن الكراهية والتعصب - كما يقول الباحث - تستهدفان أولاً الجسور والقناطر والمعابر، فهي أول ضحايا الحروب والنزاعات، ومعلوم دورها وأهميتها في «الوصل» و«التفاعل» بين جهات ومكونات أي مجتمع أو دولة، وما يحدث أنها تستهدف قبل ذلك ومعه المدارك والهويات الجمعية والروابط المشتركة.

وتحت عنوان الكراهية، الحرب، تحدث الباحث عن أنماط الكتابة والتعبير في المنطقة اليوم، حيث تظهر كراهية فائقة، لا تنقضي بالموت أو القتل، إنما تصل إلى التمثيل بجثث الضحايا، ما قد يدفع الأفراد أو الجماعات المستهدفة، أن تفعل الشيء نفسه تقريبًا، إن أمكنها ذلك.. وهكذا تتطور «ثقافة الكراهية» إلى «ثقافة التوحش» و«الإبادة»، كما يحدث في المشهد السوري اليوم.

وأخيرًا، أكد الباحث على وجود تلازم غير قابل للانفكاك - حتى اليوم - بين الدين

أو المقدّس وبين الكراهية المفضية إلى العنف والتكفير في تاريخ المنطقة، تلازم يميل إلى علاقة مركبة واستخدام أو توظيف متبادل، تعزّزه بُنى ثقافية واجتماعية واقتصادية متأخرة، وبُنى سياسية تسلطية ثقيلة الوطأة، وبالتالي فمع منطق الفرقة الناجية والعقليات الدوغمائية والكراهية المقدّسة يبدو أنه الوضع سيستمر إلى ما لا نهاية..!!

من الأوراق التي قدمت في هذه الجلسة كذلك، ورقة للشيخ الدكتور أكرم بركات (أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة وأستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية) بعنوان: «صورة الآخر في المنظور الديني»، في البداية أكد الباحث أن الأديان التوحيدية تجتمع في اعتقاد واضح بأن جميع الناس، والكون معهم، خلق الله، وأتمهم جميعاً واقعون تحت إرادته وتديره وربوبيته، وبدل أن يكون ذلك مدعاة لاتحاد إنساني، كانت المفارقة في مشهد «التجويم (أو الغويم والمقصود به الأغيار بالعبرية) من قبل اليهود، والهرطقة من قبل المسيحيين، والتكفير من قبل المسلمين، حتى أضحى شعار الدين التوحيدي في نظر الكثيرين مقسماً، لا موحدًا، لواء حرب، لا عنوان سلام. وأضحى الدين في نظر أولئك معوّفاً من التقارب مع الآخر، بدل أن يكون مقرباً منه تحت خيمة الربّ الواحد. هل مشهد هذه الأديان يعبر عن واقع النظرة الدينيّة الحقّة، أم أنّ هناك التباساً في فهم الدين من قبل المنتسبين إليه، أو استغلالاً له من قبل النفعيين من هذا الانتساب؟

للإجابة عن هذه الإشكاليّة اعتمد الباحث على مبني يتألف من أربعة أركان هي:

الفطرة الإنسانية الصافية التي خلقها الله تعالى في جبلة كل إنسان، في كلّ زمان ومكان، العقل القطعيّ بشقيّه النظري والعملي / النصّ الإسلامي الثابت من قرآن كريم، وحديث معصوم معتبر، والسيرة الموثوقة لرسول الإسلام محمد ﷺ، ومما يُغني الإجابة الاستعانة بسيرة أئمة أهل بيت الرسول ﷺ، بحسب مذهب الشيعة الإمامية، والتي تمثل امتداداً لسيرة الرسول محمد ﷺ، لا سيما مع تنوع الظروف والأدوار التي مرّوا بها في حياتهم.

انطلاقاً من هذا المبني بأركانه الأربعة حاول الباحث مُحدّد صورة الآخر من المنظور الدينيّ الإسلامي.. فناقش وعالج الكثير من القضايا المرتبطة بالنصوص المتعلقة بالموقف من الآخر فهماً وتأويلاً ورفضاً.. ثم شرع في مناقشة قضية الاعتقاد بنظرة الله السلبية تجاه الآخر، وبمصيره المشؤوم عند ربّه؛ لأن ذلك يؤثّر في نظرة المؤمن إلى الآخر والتعامل معه، وذلك من خلال الكشف عن الموقف من مصير الآخر في الآخرة من منطلقين: العقيدة والعمل.

حيث أكد على وجود مواقف مختلفة تجاه هذه المسألة، فحالات غير المعتقد بالحقّ

-يقول الباحث- تدور بين جحودٍ وتقصيرٍ وقطعٍ وقصورٍ. ولكل حالة حُكم خاص بها.. مثلاً في حالة وجود يقين تامّ بما يعتقدُه الكافر حقاً، ممّا يفقده الدافع للبحث عن اعتقادٍ آخر، فهي كسائر حالات اليقين عند الإنسان التي لا يمكن أن يصحح فيها عقاب الإنسان على تبعات عدم إيمانه بعقيدة يتيقن بخلافها، أمّا حالة القصور المعرفي، فهي مشابهة للحالة الثالثة من ناحية حكم العقل القطعيّ بقبح العقاب من الله تعالى، باعتباره نوعاً من الظلم، فمن كان قاصراً عن إدراك الحقيقة، غير مقصّر في السعي للوصول إليها، ولم يعتقد بها بسبب هذا القصور، فكيف يمكن للعادل أن يعاقبه؟! أليس عقابه يشبه عقاب المجنون أو الطفل الصغير على ما يرتكبه من دون وعيه لذلك!؟

وهذا ما أكده عدد من كبار فقهاء الإمامية يقول: «إنّ أكثرهم [أي الكافرين] إلّا ما قلّ ونذر جهّال قاصرون لا مقصّرون، أمّا عوامهم فظاهر، لعدم انقذاح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم، وبطلان سائر المذاهب، نظير عوام المسلمين، فكما أن عوامنا عالمون بصحّة مذهبهم، وبطلان ساير المذاهب من غير انقذاح خلاف في أذهانهم؛ لأجل التلقين والنشوء في محيط الإسلام، كذلك عوامهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة. والقاطع معذور في متابعة قطعه، ولا يكون عاصياً وآثماً، ولا تصحّ عقوبته في متابعته. وأمّا غير عوامهم فالغالب فيهم أنّه، بواسطة التلقينات من أوّل الطفوليّة والنشوء في محيط الكفر، صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافه ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشوئهم، فالعالم اليهوديّ والنصرانيّ كالعالم المسلم، لا يرى حجّة الغير صحيحةً، وصار بطلانها كالضروريّ له، لكون صحّة مذهبه ضروريّة لديه لا يتحمل خلافه..

وبالجملة إنّ الكفار، كجهّال المسلمين، منهم قاصر، وهم الغالب، ومنهم مقصّر، والتكاليف أصولاً وفروعاً مشتركة بين جميع المكلفين، عالمهم وجاهلهم، قاصرهم ومقصّرهم..»، أمّا مصيره باعتبار عمله فإنّ ما يُفهم من النصوص الدينيّة -يقول الباحث- كون العمل الإنسانيّ الكماليّ نوعاً من التجليّ للكلمات الإلهيّة، لذا كان محلّ نظرة رحمة من الله تعالى في النصوص الإسلاميّة.. وبخصوص التعامل مع الكافر أو المخالف، فقد أكد الباحث على وجود منظومة حقوقية وتشريعية في هذا المجال يؤطرها العدل والرحمة واحترام إنسانية وكرامة الإنسان، كما يظهر ذلك جليّاً في قول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في نهج البلاغة: «فَاتَّهَمُوا - أي الناس - صِنْفَانِ: إِمَّا أَحْكَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الخَلْقِ».

كما استعرض الباحث حقوق المخالف/ الكافر، كما ينص عليها الفقه الإسلامي منها: المساواة في الشهادة عليه، ووجوب برّ الكافر أباً وأمّاً، واحترام حقه كجار، والوفاء

بعهده، وجوب أداء الأمانة له، وحماية الكافر المستجير... إلخ. كما تحدث الباحث بالتفصيل عن الأحكام الشرعية المترتبة على تكفير الآخر، حيث ناقش قضية قتاله وجهاده.. وأخيراً، وبعد استعراض الأحكام الشرعية المتعلقة بالكافر الواردة في السنة النبوية، أكد الباحث أن البعض -وبكل أسفٍ- ضيق لباس الحيمة، ونسجها على مقاسه، وطين البعض تلك الجوهرية بما أخفى شعاعها، وأفلت البعض حبات تلك المنظومة من نظامها الجامع، فبدل أن يتم ظهور الدين، ظهر الإلغاء والإقصاء والتكفير.

ومن الأوراق المقدمة في هذه الجلسة أيضاً «الإسلاموفوبيا» للدكتور طلال عتريسي (أستاذ علم الاجتماع والمستشار العلمي والأكاديمي في جامعة المعارف).

□ الجلسة الثالثة

وقد ترأسها المطران منير خير الله راعي أبرشية البترون المارونية، لمناقشة المحور الثالث: «دور المؤسسات الدينية في ثقافة الحوار: تجارب عملية»، وقد تحدث فيها الدكتور عبد الأمير زاهد (أستاذ الدراسات الإسلامية المعاصرة في جامعة الكوفة، وعضو هيئة البحث العلمي في وزارة التعليم العالي في العراق) عن: «الدور الديني لمرجعية النجف المعاصرة في صناعة السلام بين أهل الأديان وبناء الدولة المدنية»، حيث حاول الباحث في هذه الورقة الإجابة عن مجموعة من الأسئلة منها: هل الوظيفة المرجعية لمرجعية النجف ناتجة عن طبيعة التكوين الفكري للنجف الأشرف من حيث التاريخ والجغرافية الحضارية الكاشفة عن نوع القيم وطبيعتها؟ وهل الأساس في مواقفها ووظيفتها السمات المنهجية والمعرفية لمدرسة النجف الدينية، أم الأساس عوامل الصيرورة التاريخية والسوسولوجية لهذه المرجعية؟ مثل التزامها بأسس عملية الاجتهاد وأسس التفكير النقدي، والمنهجية المقارنة في المعرفة الدينية، والاهتمام بالمعاصرة والبرهانية في المنهج التأهيلي، في محاولة للكشف عن الماورائية في صنع القرار، مع الأخذ بالاعتبار عنصري الثبات أو التحول، وتطور المستند المنهجي لذلك التفكير والمستجدات النظرية الناتجة عنه بالأهداف والنظريات الفكرية؟

في البداية تحدث الباحث عن تاريخ النشأة التأسيسية والجغرافية الحضارية للنجف، من زمن البابليين إلى أن اتخذها الشيعة مقراً للمرجعية العلمية والدينية بسبب وجود مرقد الإمام علي بن أبي طالب فيها.. وهكذا نجد أنها بدأت (قبراً) لشخصية عظيمة، ثم صارت مزاراً مقدساً للناس، وقد جرت فيه مراسيم منح الإجازات، ثم صارت مدينة للمعرفة فتنامى في رواقها التدوين والتأليف والتدريس ونقد المعرفة وإنتاجها، وكتبت الأدبيات الأولى للتشيع، ثم امتازت إضافة إلى ما تقدم من مهام بأنها مقر نائب الإمام وهو المرجع

العام للشيععة، ومنها كانت تصدر التوجهات العامة والخاصة لأتباع مذهب الشيعة الإمامية. أما بالنسبة لأسس التفكير العلمي للمرجعية الدينية في النجف، فقد تحدث الباحث عن خاصية الاجتهاد في مرجعية النجف ومقتضياته، فأشار إلى أن الشيعة الإمامية لم يتأثروا بإقبال باب الاجتهاد الذي قامت به السلطة، لأنهم أصرّوا على إبقاء الاجتهاد مرجعية إلى جانب النص لاحتواء مستجدات العصور ومشكلاتها.. ويقتضى الاجتهاد التوصل إلى منهجية برهانية لإنتاج المعرفة، واستخدام هذه المنهجية لتحليل وتوصيف الوقائع والتصرفات وإعطاء حكمها الشرعي؛ لذلك -يقول الباحث- فالنجف لا تتعامل مع الدين بنموذجه التاريخي، وإنما بنموذجه الحركي مع الزمن، ولكن المنضبط بالقوانين الخاصة بتحليل النص وتلمّس المصلحة والمقاصد.

ومن الاجتهادات التي تميّزت بها مدرسة النجف، احتضانها لأتباع الأديان والمذاهب الأخرى، بوصفهم مواطنين عراقيين، والاعتراف الواقعي بوجودهم الفكري والعقائدي في جميع أنحاء العالم، وتجسّد ذلك بمواقف عملية منها:

دعوة المرجعية الدينية للنجف المسيحيين العراقيين إلى عدم مغادرة العراق رغم ظروفهم الصعبة، وإغاثة تجمعاتهم بعد النزوح، أبان أزمة هجوم داعش على سهل نينوى، واستضافتهم في النجف وكربلاء. كما دعت مرجعية النجف على ضرورة إدامة الحوار والتفاهم مع علماء الأديان والمذاهب، وترى ألاّ يقتصر ذلك على وقت الأزمات، بل طالبت بأن يكون حواراً مستمراً في جميع الأوقات.

وقد قدمت مدرسة النجف -يقول الباحث- أنموذجاً لاجتهاد يعالج إشكالية التنوع، وسبل إدارته فكرياً وفلسفياً، وتؤسس على فكرة الإقرار بالتنوع كحقيقة وجودية كونية، ولأنه موجود فلا بد من التعامل معه بوصفه واقعاً، ومقتضى الإقرار بوجوده ربما قبوله على ما هو عليه وتسويغ التحوار معه دينياً، وهذا يفضي إلى تحقّق حوارات متراكمة تؤدي في الغالب إلى تفاهم اجتماعي بمعزل عن الاختلاف العقائدي فينتج عنه «مجتمع متنوع فيه هويات ثقافية ولكنها متصالحة»، وينتج عن هذا الصلح سلام مجتمعي وتماسك اجتماعي، تنمو في ثناياه قيم الحرية والكرامة والابتكار والتقدم والسعي لاكتشاف سبل سعادة الإنسان.

وبخصوص التوصيف العقائدي للآخر الديني والمذهبي في تصور النجف، فإن عقيدة المرجعية الدينية في النجف -كما يقول الباحث- تقوم أساساً على ثلاثة أركان مهمة هي: التوحيد والنبوة والمعاد، وهذه (إجمالاً) محل وفاق عند كل الأديان، وهذه العقيدة تؤسس لمنطقة مشتركة بين أهل الأديان، فضلاً عن أنها تجمع أهل المذاهب الإسلامية على

وعى عقائدي واحد بما يقلل من نزعات الإقصاء والتكفير.

أما اعتقادات المذهب وهي متفرعة عن تلك كتفريع العدل عن التوحيد وتفرع الإمامة عن النبوة، وهذان أصلان في الانتفاء المذهبي لكنهما ليسا معياراً للإيمان وعدمه عند الشيعة؛ لذلك فإن أغلبهم لا يرى من لا يقول بأصل العدل أو الإمامة كافراً، وإنما من آمن بالعدل والإمامة يحقق بذلك لذاته منزلة عالية من القرب يوم القيامة، وبهذا يتأسس أن أهل الأديان مؤمنون بقدر يسمح بالحوار والتفاهم، وأن أهل مذاهب الإسلام مسلمون، مصونة حقوقهم بما يؤسس للتفاهم والبناء. هذا الموقف العقائدي ترسبت عليه مواقف عملية مهمة عبر التاريخ، أشهرها التضامن مع الشعب الفلسطيني حيث طالبت بعد نكبة ١٩٤٨ بدعمه وأفتت مرجعية السيد الحكيم في الستينات بدفع الزكاة والخمس للشعب الفلسطيني ونصرته من دون النظر إلى المذهبية الدينية المختلفة. وفتوى حرمة القتال ضد الأكراد، وضبط ردود أفعال الناس إزاء عملية الإرهاب التي كانت تقوم بإبادة جماعية لأتباع المرجعية. بالدعوة إلى الصبر والحلم وتحريم الاعتداء على من لم يثبت ضده أي عمل عدواني.

وأخيراً - يقول الباحث - كشفت ملحمة الدفاع عن العراق، أن المرجعية الدينية تمارس دوراً أبويّاً لكل العراقيين بمختلف تنوّعاتهم. وأن دورها هو دور المنقذ، حينما تحصل انهيارات وكوارث سياسية واجتماعية. وأنها قادرة على صنع تكاتف وطني لمواجهة النزعات الظلامية ولا يقتصر خطابها على الشيعة، وحرصها على حضارة العراق بكل روافدها الدينية ورموزها وأماكنها المقدسة من دون تحيُّز لدين أو مذهب.

كما تحدث في هذه الجلسة الدكتور محمد علوش (باحث وإعلامي من مصر) عن مؤسسة الأزهر، فيما تحدّث الأب بورفيريروس جرجي (عميد كلية اللاهوت في جامعة البلمند - لبنان) عن مؤسسة الكنيسة.

□ الجلسة الرابعة والخامسة

لمناقشة المحور الرابع: «مؤسسات الحوار»، عقدت الجلسة الرابعة برئاسة المطران كيرلس بسترس (راعي أبرشية بيروت للروم الملكيين الكاثوليك).

ومن الأوراق المقدمة فيها: «دور المؤسسات التعليمية» للأب الدكتور سليم دكّاش (رئيس جامعة القديس يوسف)، و«دور المؤسسات الأهلية والمدنية والشبابية» للبروفسور جورج القرم (أستاذ محاضر في جامعة القديس يوسف وفي الجامعة الأميركية في بيروت).

ولمناقشة المحور الخامس: «مستقبل الحوار» عقدت الجلسة الخامسة برئاسة الشيخ

ماهر حمود، وقد تحدث فيها: د. أحمد عبدالحليم عطية (الأستاذ في جامعة القاهرة) عن: «وعي المشترك الديني والأخلاقي والإنساني والقيمي». في البداية أكد الباحث أن ما يشغل الساحة العربية والإسلامية اليوم هو مستقبل الحوار. فهل هناك مستقبل للحوار؟ بالنسبة للباحث، فإن وعي المشترك الديني والأخلاقي والإنساني والقيمي هو التحقيق لثقافة الحوار، وأن ما يمكن أن نطلق عليه «قانون الروح» أو «دستور المثال الأعلى الكوني» أو ما أسماه الإمام القشيري «نحو القلوب» يمكن أن يؤسس أخلاق المستقبل ويكون تحقيقاً لوعي المشترك وتجييداً للحياة في عالم واحد.

ومن متابعة الجوانب المختلفة لثقافة الحوار، يرى أن هناك ثلاثة أشكال أو صور يمكن أن يتخذها الحوار بين الأديان: أولاً الحوار العقائدي وهو أصعبها، وفي الغالب يكون على المستوي النظري، وثانياً: الحوار بين الأديان الذي تدعو إليه المؤسسات الدينية الرسمية، والذي قد يبدو في الغالب إعلامياً، ويتخذ أحياناً صيغة سياسية. وهناك البحث العلمي في حوار الأديان، الذي يسعى للإجابة عن سؤال: كيف يمكن أن نحيا معاً مع اعتراف واحترام كل منا بعقائد الآخر؟

وبعد تأكيده إمكانية أن تكون فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق والقيم، مدخلاً لبناء أو المساعدة في بناء برنامج يمكن أن يتفق حوله حكماء وسياسيو العالم ومفكروه لمواجهة الدمار المرتقب وتحقيق المواطنة الكونية المرتجاة والعيش سوياً في عالم واحد.. تحدث الباحث بالتفصيل عن مفهوم الدين الكوني عند كانط وعن النظرية العامة للقيمة باعتبارها تحقيقاً للخير الكلي، وتجارب فلسفية في المشترك والعيش معاً. حيث أكد أنه بالإمكان احتفاظ كل منا بعقائده والتوجه إلى ما يُطلق عليه كانط الدين في حدود العقل الذي يسمح لنا بفهم واحد للدين يقبل تعدد الأديان.

أما بخصوص فلسفة الأخلاق والقيم فالأديان السهوية المنزلة إلى الإنسانية في إطار نظرية أو عقيدة التوحيد، جاءت كلها - كما يقول الباحث - لتؤكد حرية الإنسان وكرامته وعزته وقاومت الظلم والعدوان عليه وأعلنت حقوقه كلها، حيث نادى باستقلاله عن الضغوط التي تزهد أنفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والإذلال والمهانة سواء كانت ضغوطاً خارجية أو داخلية تحد من حريته وتفقدته التحكم في مبادراته وتحيطه بالأغلال، وهذا هو مجال القيم.

وإذا كنا على المستوى الأخلاقي - يضيف الباحث - نريد أن نحقق السعادة، فإننا على المستوى الاجتماعي والسياسي؛ نستهدف تأكيد الديمقراطية والسلام والتعاون الدولي واقتسام الكوني والمحبة الكوكبية. وهذا يتضح لنا أن الهدف الأقصى هو إيجاد نظرية أكثر

شمولاً للحضارة الإنسانية لا تكون نظرية القيمة الأخلاقية إلا جزءاً صغيراً منها.

وتحت عنوان «المشترك والغيرية والعيش معاً» تحدث الباحث عن كيفية ترجمة المشترك الديني والأخلاق إلى برنامج فلسفي معاش، يعبر عن إنسانية قوامها حق الاختلاف والاحترام والمحبة.

وبعد الحديث عن الجهود العربية في الحوار الاسلامي المسيحي، أكد الباحث على أخلاق المستقبل باعتبارها مواصلة للمشروع الأخلاقي البشري.. حيث تستشعر البشرية حاجاتها إلى لغة إنسانية جديدة، قادرة على الحوار والتواصل والإقناع والتفاهم، الحوار الذي يؤكد أهمية كل ثقافة وهويتها وإسهامها التاريخي في تطور البشرية، مما يطرح علينا التأكيد على مفهوم الهوية المفتوحة باعتبارها أساس الوعي الجمعي التاريخي المتنوع المفتوح على الغير.

ومن الأوراق المقدمة في هذه الجلسة: «ثقافة الحوار في مواجهة ثقافة الإقصاء» التي قدمها القسيس د. إدكار طرابلسي (ئيس معهد اللاهوت الإنجيلي - لبنان)، في البداية أشار الباحث الى أن المنطقة تعيش ظروفًا صعبة في ظل المؤامرات الغربية؛ لذلك لا بدّ -يقول الباحث- أن نعرف كيف نعيش في مجتمع متنوع ومتنافر ويضمّ أناسًا من خلفيات دينية ومذهبية وحضارية وإثنية وسياسية واقتصادية واجتماعية مختلفة، هل نتقاتل، أو نتنافر، أو نتعايش بالتكاذب، أو نتحاور ونبني حالة تكامل مجتمعي إيجابية وسليمة وصحية؟ وإذ نعترف بوجود حالات مرّضية قاتلة في مجتمعاتنا، وعلى رأسها التعصّب الديني والفرقة والتكفير وغيرها، نبدأ رحلة التفكير في علاج ناجح يشفينا من اللعنات القاتلة.

ومعالجة هذه الظواهر يقترح الباحث العودة إلى التراث الإبراهيمي وكذلك مواقف يسوع المسيح لتتعلم منها كيف نتعايش مع الآخرين ونقبلهم ونرتبط بهم بعهود أخوة وحسن جوار، وكذلك معالجة الخوف من «الآخر»، عبر الحوار وإيجاد جوامع مشتركة، أو عبر بناء جسور الثقة بين الناس، أو كما فعل يسوع الذي مدّ يمين الخدمة إلى الآخر، فهذا الفعل يُقرب المسافات بين المختلفين ويجعلهم إخوة.

فعند يسوع -يقول الباحث- ليس من «غريب» أو «بعيد» أو «آخر» وهو الذي علّم: «أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيك، وصلّوا لأجل الذين يُسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات»^(٦).

أما بخصوص معالجة الوضع اللبناني والشرقيّ، فقد استعرض الباحث مواقف عدد من المفكرين الكبار الذين عاجلوا هذه المسألة مثل: أديب إسحق، وأمين الريحاني، وخليل

سعادة وغيرهم، حيث دعوا إلى تجاوز التعصب، مهما كان موضوعه وشكله، واقتروا مفهوم التضامن كمفهوم أسمى وأسلم من مفهوم التعصب، وكذلك الانفتاح في مجال الرأي والانفتاح الاجتماعي على الآخرين.

لذلك دعا الباحث إلى ضرورة هدم جدران الفصل والتباعد بين المجموعات والمذاهب الدينية، والتخلص من التعصب ضد الآخر لأن هذا مُعيب ومرفوض وخطير.. وأن يكون الشعار قول الرب: «طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يُدعون»^(٧).

ومن أوراق هذه الجلسة كذلك «نحو مشروع (ميثاق) ديني - إنساني - عالمي للحوار وقبول الآخر» للشيخ علي رضا بي نياز (من جامعة المصطفى العالمية في لبنان).

□ التوصيات

وقد انتهت فعاليات المؤتمر بإصدار مجموعة من التوصيات نذكر منها:

أولاً: توصيات عامة

- الانطلاق من إنسانية الإنسان بناءً على قاعدة الاستخلاف في الأرض لإعمارها وفق الهدف التكاملي الاختياري المرسوم لإيجاد أرضية مشتركة للحوار.
- الاستفادة من توك الإنسانية إلى لغة الحوار والتلاقي، لتعزيز ثقافة الحوار وقبول الآخر المختلف مقابل ثقافة الإقصاء أو التفرد.
- تحويل ثقافة الحوار إلى تربية وممارسة اجتماعية، وفق مبدأي الانفتاح والثقة في الحوار مع الآخر.
- دعم مختلف المؤسسات الأهلية والمدنية والتربوية والشبابية والإعلامية الناشطة في مجال الحوار وقبول الآخر.
- التنبه إلى مشاريع الفتن الخارجية التي تعمل على تأجيج ثقافة النزاع والتقاتل والإقصاء.

ثانياً: على مستوى المؤسسات التعليمية (الجامعات والمعاهد الدينية)

- التأسيس لمنظومة قيمية تربوية حاكمة في تكريس ثقافة الحوار.

- التأكيد على الاجتهاد الفكري لتوليد الأنماط المعرفية المساعدة على خلق مناخات الحوار.
- فتح اختصاصات أكاديمية تُعنى بالحوار بين الأديان في كليات العلوم الإنسانية.
- إعادة النظر في المناهج التعليمية التي تُسيء إلى الأديان والمذاهب.

ثالثاً: على المستوى الإعلامي

- توظيف مختلف وسائل الإعلام (المرئية والمسموعة والمقروءة والإلكترونية) من أجل تعزيز سبل الحوار والانفتاح على الآخر.
- توحيد المصطلحات التي تخدم ثقافة التقارب والحوار بين الأديان.
- الاستفادة من تجارب التاريخ، لاستحضار محطات الحوار والتلاقي بين الديانات.



إعداد: محمد دكير

المنطق التطبيقي منهج جديد في توظيف أصول علم المنطق

الكاتب: علي أصغر خندان.

ترجمة: محمد حسن الواسطي، وعبد الرزاق سيادت الجابري.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٣٧٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

إذا كان الهدف من استعمال المنطق هو عصمة الذهن عن الوقوع في الخطأ، فما هو السبب في وقوع المناطقة ومن درس المنطق في الخطأ، في الماضي أجاب البعض عن هذا التساؤل بأن المشكل يكمن في عدم الالتزام بالقواعد المنطقية، لكن مؤلف هذا الكتاب له رأي آخر، حيث يرى أنه لا ينبغي إعفاء كيفية تدوين علم المنطق من مسؤولية الوقوع في الخطأ على الرغم من الاتفاق النظري لدارسي المنطق، والحل في نظره يكمن في إعادة تدوين قواعد علم المنطق بطريقة عملية تطبيقية. وهذا ما قام به المؤلف، حيث أخرج القواعد من حالتها النظرية إلى قواعد تظهر منفعتها في تنظيم عملية التفكير في مجالاته

المختلفة العلمية والعملية.

أما العناوين والمواضيع التي عالجها الكتاب فهي: المنطق والفكر، حيث عرّف المنطق، وتتبع نشأته وتطوره، والفرق بين المنطق الإسلامي والرياضي والمادي والمنطق التطبيقي. كما تحدث المؤلف عن العلم الحسولي والحضوري والفكر العشوائي أو الخيال، والفكر الإبداعي أو الإبداع، واللغة والنطق... إلخ. كما تحدث عن الفكر في نطاق التصورات، والفكر في نطاق التصديقات، والمغالطات.

التفكير الناقد والعوامل المؤثرة في التفكير الناقد، ومهاراته واختبارات التفكير الناقد. وتحت عنوان التفكير الإبداعي، تحدث المؤلف عن حقيقة التفكير الإبداعي وخصائص المفكر المبدع ومراحل التفكير الإبداعي. كما خصّص الفصل الرابع للحديث عن المغالطات المنطقية وأنواعها، وكيفية تجنب الوقوع في المغالطات. فيما تحدث الفصل الخامس عن التحيزات الذهنية وأنواعها.

فن التفكير السليم

البنية المعرفية لفلسفة الوجود في مدرسة الحكمة المتعالية

الكاتب: د. صلاح الفضلي.

الناشر: دار روافد - بيروت.

الصفحات: ١٦٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

ما حفز المؤلف لكتابة هذا الكتاب هو ما لاحظته من الكم الهائل من الأخطاء المنطقية والمنهجية التي يقع فيها عامة الناس في عملية ممارستهم للتفكير، وهي الأخطاء التي تؤدي بدورها إلى أحكام وقناعات وقرارات خاطئة قد يدفع الإنسان بسببها ثمنًا باهضًا.

لذلك جاء هذا الكتاب لعرض رؤية كيفية عمل العقل وتحديد المؤثرات التي تدفع الإنسان إلى التفكير بطريقة معينة دون أخرى.

يحتضن الكتاب خمسة فصول، الفصل الأول وتحت عنوان: أنواع التفكير، عرّف المؤلف التفكير وأنواعه ونظامه ومعوّقات التفكير السليم، أما في الفصل الثاني وتحت عنوان: التفكير الناقد، فقد تحدّث عن طبيعة

الكاتب: د. حسين صفى الدين.

الناشر: دار المعارف الحكيمة - بيروت.

الصفحات: ٢٦٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

تبرز أهمية المعقولات الثانية في الفلسفة في كونها تُشكّل المعاني الكلية التي لا تستطيع أن تستغني عنها أي فلسفة في الدنيا، كما أننا -يقول المؤلف- إذا فقدنا هذه المعقولات فلن يكون بالإمكان الوقوف على معاني عامة تنسحب على أرجاء الوجود، وبالتالي لن نتوقّر على فلسفة بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة.

من هنا ينطلق الكاتب لي طرح مجموعة من الأسئلة المهمة مثل: كيف يُمكن أن نكتشف حقيقة مساعدة معاني ذهنية محضة، لا مصداق لها في الخارج، ولم تؤخذ منه؟ وهل هذه المعاني تتصل بالخارج بطريقة من الطرق؟ وإذا كانت ذهنية محضة، فكيف يمكننا الاعتماد عليها في معرفة عالم الواقع وكشفه؟

والمضامين، لكنها في نهاية المطاف قد تصب في تناول الإشكالية الكبرى التي يُعاني منها الإنسان العربي اليوم. هذه الإشكالية التي تحوّلت إلى نوع من المعاناة المرضية التي تحتاج إلى تشخيص دقيق لعلاجها، ونقصد بها داء التقليد والخضوع والخنوع للواقع وللتقاليد، والارتباط المرضي بالماضي والآباء، الذي يمنع من الإبداع والتجديد والتقدم، هذا الداء الذي له علاقة مباشرة بالاستبداد، أو هو أحد الآثار السلبية له، حيث نجد الإنسان في ظل الاستبداد السياسي أبعد عن الحرية الإنسانية وأقرب إلى العبودية التي تُحطّم جميع الاستعدادات لديه، ما يجعله قابلاً للعيش والتكيف مع جميع المظاهر المهينة لكرامته ولوجوده، والأخطر في ظاهرة الاستبداد أن المناهج التعليمية والتربوية في ظل الاستبداد تعمل لتعميق هذه الحالة وترسيخها في نفوس الناشئة بجعلها جزءاً من الفطرة والجِبلة، ما يجعل عملية العلاج صعبة وتتطلب جهوداً كبيرة ووقتاً أطول.

هذه الظاهرة يتناولها المؤلف في عدد من عناوين هذا الكتاب، مثل: الطفل عندما يخرج إلى الدنيا، وفي فقه الاستبداد، والقابلية للاستبداد، وكن حراً تكن إنساناً... إلخ. وإلى جانب ذلك تناول الكاتب بالبحث والمعالجة قضايا أخرى لا تقل أهمية مثل: الخطر الحقيقي الذي يهدد مصر، ولماذا عقت مصر من الزعامات، ملاحظات حول المنظومة الثقافية.

وكذلك هناك دراسة نقدية لواقع التعليم مثل: الجامعات العربية في محكمة العدل التربوي، ولا عزاء في التعليم، وبحثاً عن ربيع التعليم العربي... إلخ. وقضايا وعناوين أخرى متعددة.

وقد جاءت الإجابة عن هذه الأسئلة بتبيين المعرفة من الناحية الوجودية، مع استعراض لتاريخ المعقولات الثانية في الفلسفة الإسلامية وتأمل فلسفي واسع مع صدر المتألمين وأتباع الحكمة المتعالية، لتبيين وجود هذه المفاهيم في عملية تصحّح منشأ انتزاعها وتحقق وجودها. يتكوّن الكتاب من ستة فصول، في الفصل الأول وتحت عنوان: حقيقة العلم والعالم والمعلوم، تحدّث المؤلف عن مفهوم العلم وماهيته والنظريات المختلفة حول حقيقة العلم، وعلاقة فاعل المعرفة مع المعلوم بالذات. أما الفصل الثاني فقد تناول فيه تحت عنوان: تحقّق الإدراكات عند الحكماء المسلمين، الإدراكات الجزئية عندهم، والنظريات المختلفة حول الإدراك الكلي ونظرية التعالي عند صدر الدين الشيرازي.

الفصلان الثالث والرابع خصّصهما المؤلف للحديث عن تاريخ المعقولات الثانية، تعريفها وخصائصها، والتحليل الوجودي للمعقولات الثانية. أما الفصلان الخامس والسادس فقد تحدّث فيهما عن كيفية انتزاع المعقولات الثانية وحكايتها في الخارج، وأهم مصاديق المعقولات الثانية وآثارها..

القابلية للاستبداد

الكاتب: د. سعيد إسماعيل علي.

الناشر: عالم الكتب - القاهرة.

الصفحات: ٢٧٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

رغم أنّ المواضيع التي يتناولها هذا الكتاب متعددة على مستوى العناوين

أما الفصلان الثالث والرابع فقد خصّصهما للحديث عن النظام التربوي الأسري والجنوسبي الأسس والفرضيات، قضايا المساواة والفوارق بين الرجل والمرأة، والتمايز الجنوسبي في المواقع والأدوار والحقوق... إلخ، وموقع الأسرة في العملية التربوية... إلخ، والنظام التربوي المتمركز حول الأسرة والجنوسة: الضرورات والأهداف.

وأخيرًا، تناول في الفصل الخامس نطاق النظام التربوي التمايز، من حيث محتوى المنهاج الدراسي، والضوابط والأنظمة السائد في المدرسة، والنموذج التواصل بين البيت والمدرسة..

المعنى المحوري وأثره في توجيه النص القرآني

الكاتب: حيدر شناوة الزيدي.
الناشر: دار المعارف الحكيمة - بيروت.
الصفحات: ٤١٦ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

شكّل القرآن الكريم محور الحياة الفكرية والثقافية للمسلمين؛ لذلك جهدوا منذ البداية على جمع اللغة، وتدوين مفرداتها لفهم النص المقدّس والتواصل معه، بُغية الوصول إلى دلالاته المعنوية، خصوصًا وأن هذا الكتاب المقدّس يقوم على عمدة أساسية هي اللغة. من هنا ظهرت الحاجة إلى المعجمات التي تضم مفردات اللغة العربية مع معانيها.

في هذا الكتاب يُحاول المؤلف إبراز المنهجية المعتمدة للوصول إلى هذه الغاية التي من أجلها صُنعت هذه المعاجم، من خلال تقديم

الأسرة والجنوسة في النظام التربوي الرسمي

الكاتب: محمد رضا زيبائي نجاد.
ترجمة: حسين صافي.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.
الصفحات: ٣٢٧ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

رغم الاهتمام الذي حظيت به الأسرة في الاهتمام الفكري لدى كبار الفلاسفة القدامى من المسلمين وغيرهم، إلا أن التغيّرات المعاصرة والتطور الحضاري جعل الأسرة أمام تحديات لم تعرفها من قبل، تحديات تستدعي إعادة النظر في النظام التربوي والحقوق المتعلق بالأسرة ودور كل من الرجل والمرأة فيها، وكيفية تحقيق أهداف هذه المؤسسة الاجتماعية المهمة، انطلاقًا وانسجامًا مع الرؤية العقائدية والتشريعية الإسلامية وسط تحديات العولمة الثقافية والحضارية.

وهذا ما يُحاول هذا الكتاب تسليط الضوء عليه، من خلال تناول موضوع إصلاح النظام التربوي الرسمي في جانبه المعني بالأسرة والجنوسة.

يتكوّن الكتاب من خمسة فصول، الفصلان الأول والثاني تناول فيهما المؤلف قضايا عامة مثل: التربية والتعليم وفلسفتها والمناهج الدراسية، والجنس والجنوسة، والهوية الجنوسية... إلخ. والأديان النظرية والتحوّلات الموضوعية في النظام التربوي الرسمي، والتحوّلات التعليمية للفتيات في الغرب وإيران.

المآسي والكوارث التي تمس الإنسان وحقوقه الأساسية، وقد اعتمد رجال القانون الذين عملوا على تطوير هذه القواعد وإيجادها، على ما ورد في الأديان من تعاليم أخلاقية وحقوقية تحمي كيان الإنسان وكرامته وحقوقه الإنسانية الأساسية.

في هذا الكتاب يقوم المؤلف بإعادة النظر في قواعد الحرب في الإسلام، ومحاولة تطبيق القديم منها على الوقائع المستجدة للبحث في مضامين هذه القواعد، ومدى إمكان التوفيق بينهما وبين المستجدات التي طرأت على وسائل الحرب وآلاتها. كما أن الظروف التي يعيشها العالم الإسلامي تستدعي استحضار هذه القواعد وتفعيلها على أرض الواقع.

يتكوّن الكتاب من تمهيد وثلاثة أبواب وعدة فصول. في التمهيد تحدّث المؤلف عن النزاعات ووسائل حلّها. أما في الباب الأول وتحت عنوان: وسائل الإسلام في التعامل مع النزاعات المسلحة، فقد خصّص الفصل الأول منه للحديث عن قواعد شن الحرب، فيما خصّص الفصل الثاني لعرض قواعد السلوك الإنساني في الحرب.

الباب الثاني وتحت عنوان: وسائل القانون الدولي في التعامل مع النزاعات المسلحة وطرق علاجها، تحدّث المؤلف في الفصل الأول منه عن قواعد شن الحرب، وفي الفصل الثاني عن قواعد السلوك الإنساني في النزاعات المسلحة. أما في الباب الثالث وتحت عنوان: عقد المقارنة وإمكانية التفاعل، فقد تحدّث في الفصلين الأول والثاني: من القانون الدولي إلى الإسلام، ومن الإسلام إلى القانون الدولي للنزاعات المسلحة.

تطبيقات عملية مع تنوع المادة والأمثلة التي شملت مواضيع عقائدية وفقهية وأخلاقية.

يتكوّن الكتاب من تمهيد وبابين وعدة فصول، في التمهيد تحدّث الكاتب عن العنوان ومفرداته والمقصود من المعنى المحوري. أما في الباب الأول الذي خصّصه للحديث عن المعنى المحوري: النشأة والعلاقات، فقد ناقش في الفصل الأول منه فكرة المعنى المحوري بين التراث والمعاصرة. أما الفصل الثاني فقد بحث فيه المعنى المحوري وعلاقته بالاشتقاق الصغير والكبير والأكبر والكُبار. فيما خصّص الفصل الثالث للحديث عن المعنى المحوري وعلاقته بأبحاث قرآنية من خلال تناول المفهوم والمصداق، وقاعدة الجر والانطباق والمحكم والمتشابه، والمعنى المحوري وعلاقة الظاهر بباطنه.

أما الباب الثاني فقد خصّصه للحديث عن المعنى المحوري في جانبه التطبيقي من خلال استعراض مجموعة من الكلمات الواردة في القرآن الكريم.

قواعد الحرب الأصيلة والمستجدة في الإسلام

الكاتب: د. محمد طي.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٣٥٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧م.

دفعت الحروب الكثيرة وما نجم عنها من ويلات ومآسٍ، البشرية إلى تطوير مجموعة من القواعد القانونية من أجل تخفيف هذه

علي بن أبي طالب ولياً للأمة بقوله: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه».

في الفصل الأول تحدّث المؤلّف عن أهمية القرآن الكريم من خلال القرآن نفسه، ومن خلال روايات أهل البيت النبوي، وكيف أن الاستبداد السياسي حال دون وجود تفسير صحيح للقرآن. أما الفصل الثاني فقد خصّصه للحديث عن مفهوم الدولة والسلطة وضرورة وجود نظام سياسي يحكم ويدير شؤون الناس. في الفصل الثالث تناول المؤلّف أنواع ونماذج السلطات: المستبدة، الشورية، والأنظمة الإلهية.

أما في الفصلين الرابع والخامس فقد استعرض نماذج من حكم الأنبياء، مثل نوح وذي القرنين وداود وسليمان ويوسف عليهم السلام. وما هي معالم النظام السياسي الإسلامي؟، وما هي أسسه ومزايه وأهدافه؟، وهل هناك إمكانية لتطبيق على أرض الواقع؟.

النظام السياسي الإسلامي قراءة في بعض تجارب الأنبياء

الكاتب: الشيخ عبد الله إبراهيم الصالح.
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.
الصفحات: ج ١ - ٣٧١ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

هذا الكتاب هو محاولة للعودة إلى القرآن الكريم، لاستنباط النظرية السياسية منه، من خلال قراءة تدبّرية في قصص الأنبياء الواردة في القرآن الكريم، وخصوصاً بعض تجارب الأنبياء في الحكم وقيادة الناس، وكيف حكموا وقادوا أقوامهم نحو أهداف الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض، أي إقامة مجتمع الإيمان والعدل والكمال الروحي والأخلاقي.
يتكوّن الكتاب من خمسة فصول ومدخل، خصّص المؤلّف المدخل للحديث عن الولاية الإلهية من خلال عرضه لحادثة غدیر خم التي نصّب فيها رسول الإسلام صلى الله عليه وآله الإمام

97

24th year
Fall 2017 Ad/ 1439 Hg



Published by:
Al-Kalemah
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamic Thoughts, Current Issues and civilization Revival

سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س»	«لبنان ٢٠٠٠ ل.ل»
«مصر ٧ جنيهات»	«الأردن دينار ونصف»
«السعودية ١٥ ريالاً»	«الكويت دينار ونصف»
«الإمارات العربية ١٥ درهماً»	«البحرين دينار ونصف»
«قطر ١٥ ريالاً»	«عمان ريال ونصف»
«اليمن ١٧٥ ريالاً»	«العراق دينار ونصف»
«ليبيا دينار ونصف»	«السودان ٧٥ ديناراً»
«المغرب ٢٢ درهماً»	«تونس دينار ونصف»
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«هولندا ١٠ فلورن»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«أمريكا ٥ دولارات»	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.»

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net