

قضايا إسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

السنة السابعة - العدد ٢٣ ربىع ٢٠٠٣ - ١٤٢٤

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

تصدر عن:

مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

27 Wallis road Southill, London UB1 3LB

Telfax: 44-208-5745282, E-mail: qahtanee@hotmail.com

مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

- مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتعنى ببلوغ أهدافها من خلال ما يلي:
- * الدعوة للتعددية والتسامح، وإرساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.
 - * اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
 - * ترسیخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكوتية المغلقة.
 - * الاستيعاب النبدي للتراث والمعارف الحديثة.
 - * تمثل روح العصر، والافتتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقاً من: الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها.
 - * تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

قواعد النشر في مجلة قضايا اسلامية معاصرة

- * الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- * ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع.
- * تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية.
- * للمجلة الحق في اعادة نشر المادة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها.

الترجمات: حيدر نجف، وسرمد الطائي

راسلات التحرير: 27 Wallis road Southill, London UB1 3LB
Tel: 44-208-5745282, E-mail: gahtanee@hotmail.com

الطباعة والتوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت: ص.ب 6590/113
هاتف وفاكس: 961-1-856677

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار اميركي
الأفراد ٥٠ دولار اميركي

محتويات العدد

كلمة التحرير

الاستيعاب النقدي للتراث والمعرفة الحديثة ٤ عبدالجبار الرفاعي

حوارات

٩	د. عبد الوهاب المسيري	تحيزات المعرفة
٢٩	د. عبد الكريم سروش	إشكاليات التنمية العلمية
٧١	مصطفى ملكيان	جدل العلم والدين
٩٧	د. أبو يكرب أحمد باقادر	اشكاليات أسلمة العلوم الاجتماعية
١١٥	د. سيد حسين نصر	المعرفة والأمر القدسي

ندوة

د. طه جابر العلواني وآخرون ١٣٠ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية

دراسات

١٩٢	د. عبدالله إبراهيم	نقد التمركزات الثقافية في العالم المعاصر
٢٣٧	د. عبد الكريم سروش	الإسلام والعلوم الاجتماعية
٢٥٥	مصطفى ملكيان	أسلمة الجامعات
٢٧٣	أبو القاسم حاج حمد	المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم

نقد العدد الماضي

٢٨٩ من الخطابات المغفلة إلى التعددية والاختلاف سرمد الطائي

الاستيعاب النقدي للتراث والمعرفة الحديثة

عبدالجبار الرفاعي

اهتمت قضايا اسلامية معاصرة بالمفاهيم الاشكالية في الفكر الاسلامي وخصصت مجموعة ملفات تناولت «فلسفة الفقه، ومقاصد الشريعة، وفلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد، والهرمنيوطيقا والتأويل، وغير ذلك». وهي تطمح ان تواصل مسارها في مقاربة القضايا الخلافية، عبر الانفتاح على مختلف وجهات النظر، وعدم استبعاد أي اتجاه، والتحرر من الرسولية المعرفية، وكل محاولة لإلغاء الآخر ونفيه.

ان الخيار الثقافي الذي تحرص على ترسیخه هذه الدورية، يعمل على الاصغاء الى ايقاع الاصوات بتمامها، ولا يستعجل اصدار احكام جاهزة على آية رؤية، او تصنيف أي مفهوم قبل التعرف عليه، واختبار ادائه، واكتشاف ما ينطوي عليه من معالجة علمية.

غير ان طائفة من قراء المجلة يبدون تحفظهم وعدم ارتياحهم حيال هذا الاسلوب في التعاطي مع الافكار، ذلك ان شيوخ الخطاب التبشيري، وسيادة روح الوصاية في الكثير من اصداراتنا، يجعل المطبوعة التي تعمل على الافلات من التقاليد السائدة،

وكانها تغامر باجترار المستحيل. وبالرغم من ذلك تسعى قضايا اسلامية معاصرة لعميم هذا التقليد الثقافي، وتعتبره خياراً الفكرى الذى يجسد هدفها في إرساء مركبات التعددية الفكرية، والتسامح وقبول الآخر، لأنها تعتقد ان الاجتهد الشامل فيسائر حقول المعارف الاسلامية لن يتحقق من دون الافتتاح على مكاسب العقل البشري، بشتى تجلياته، وتحليلها ونقدتها، ومن ثم استيعابها، فإنه ليس هناك محروم في التفكير، لأن محرمات التفكير تعني تعطيل العقل عن المعرفة، وهو يتنافي مع منطق القرآن الكريم.

وتجيء المساهمات المنشورة في هذا العدد في سياق النهج الذي اختطته قضايا اسلامية معاصرة، بنشر رؤى قد تبدو متقاطعة، ينفي بعضها الآخر، لكنها ليست سوى اجتهادات متنوعة في موضوع واحد، وهي ضرورية لدراسة الموضوع، وتبلور صورته بوضوح.

واسلامية العلوم أحد الموضوعات المحورية في الفكر الاسلامي المعاصر، وقد نادى بها جماعة من الباحثين والمفكرين المسلمين في البلاد العربية وايران وباكستان وماليزيا واندونيسيا وتركيا والولايات المتحدة، وأخذت عدة مؤسسات على عاتقها النهوض بهذه المهمة، وعقدت عشرات الندوات والمؤتمرات والحلقات النقاشية، لدراستها، ويرز تباين حاد بين موقف المناهضين لها ودعاتها، بحيث طفت في بعض الكتابات حالة تشہیرية غير علمية، وأصحي كل واحد يتهم الآخر بما يحلو له، وأسرف بعض الكتاب في اتهام جماعة اسلامية المعرفة، فاعتبروه هم تعبيراً مقتناً للحالة السلفية، وجرودهم من أية أهلية للبحث العلمي، وتعاملوا مع الانتاج الفكرى الوفير والمتنوع في هذا الموضوع من منظور واحد، وحكموا عليه بحملته بالأحكام ذاتها، ولم يميزوا بين مستوياته المختلفة.

وبغية التعرف على موقف علمي يتجاوز الأحكام العاجلة، ويدرس اسلامية المعرفة دراسة اقرب الى الانصاف والموضوعية، خصصنا ملف هذا العدد لنشر عدة مساهمات تعالج هذا الموضوع من ابعاده المختلفة، وتحاول ان تكتشف منطلقاته في

التراث والمعرفة الحديثة، وتبحث في مرجعياته ومداخله المتعددة. ولعل ما يميز تلك المساهمات هو تعبيرها عن اكثرا من موقف حيال اسلامية المعرفة، ففي الوقت الذي يشدد فيه عدّة باحثين على ضرورتها الحضارية والمنهجية، ويعتقدون بأنّها سببنا الوحيد لتوطين وتنمية علوم خاصة بنا، تتناسب مع موروثنا وحيتنا وعقيدتنا، وتتطهّر من الرؤية الوضعيّة للعلوم الغربيّة، ترفض مساهمات أخرى هذا الفهم، وتحسّبه تفسيراً مبسطاً للمعرفة الحديثة، ووسيلة من وسائل التعبئة اليدويولوجية المقتنة بقانع معرفي.

وتتجدد الدعوة إلى اسلامية المعرفة مبررها في ان العلوم الانسانية لا يمكن سلخها عن محياطها الحضاري الذي ولدت في فضاءه الخاص، كما انه ليس بوسعنا نفي تأثير العوامل اليدويولوجية والثقافية والتاريخية والجغرافية في صيورتها وتشكيلها، وبالتالي تصطبغ هذه العلوم بصبغة معينة، تغدو فيها متحيزة وليس محايضة، ذلك انها تتلون بلون المحيط، وما يسوده من رؤية كونية، وفهم وضعى للكون والانسان والحياة. وحسب الدكتور عبدالوهاب المسيري، فإن علمانية العلوم التي ظهرت في القرن السابع عشر عملت على فصل العلوم عن المنظومة القيمية، ونزع القدسية عن كل شيء، وسحب الاشياء من عالم الانسان، ووضعها في عالم الاشياء، ثم انتهت بسحب الانسان من عالم الانسان ووضعه في عالم الاشياء، وبذلك يسود منطق الاشياء. ويحدّر الدكتور حسين نصر من شيوع الطابع العرفي الالاتقدسي في دنيانا، ويدعو إلى الاهتمام بالعلم المقدس، والمزاوجة بين المعرفة والأمر القدسي.

لكن الدعوة إلى ما يسمى بالعلم المقدس يكتنفها الابهام، ولا تخلو من هجاء ونفي لكل ما هو غربي، ويتمدد فيها مدلول المقدس فيستوّب التراث، والتمثّلات المتنوعة للاجتماع الإسلامي، وهو مدلول يستقى مرجعياته من آثار المتصوفة والعرفاء، وشيء من نقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية في الغرب.

اما محاولة تحرير المعرفة من التحيزات والرؤبة الوضعيّة، فإنّها بمقدار توظيفها للاطر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في تفسير تأثير العوامل المادية في المعرفة،

تتورط في تحيز من نوع آخر، عندما تتحول المقولات التراثية النسبية لديها إلى مقولات مطلقة.

ان التعاطي النقدي مع المعرفة الحديثة، والذي طالما اضحي موقفا هجائيا، يتوارى خلفه موقف تمجيلي يغيب فيه النقد ازاء التراث، فلا نعثر على دراسات نقدية جادة للتراث لدى الاسلاميين، بينما تراكم الكتابات في نقد الغرب وهجاء حضارته وقيمته وعلومه، بلا تمييز بين وجوه الغرب «الحضاري، والمعرفي، والتكنسي، والثقافي، والتاريخي، والسياسي، والاستعماري». وربما كانت وحشية الغرب الاستعماري، والتاريخي للامبرالية، في التعامل مع عالمنا، وكذلك ظهور التزعات المادية والعبوية في الاتجاهات الفلسفية والادبية والفنية، هو الذي اسفع على العلوم الحديثة الصورة الاستعمارية، وعدم التفكير بين العلم والوجه الامبرالي العنصري للغرب.

وتظل المعطيات الحديثة في العلوم الانسانية، والعلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، اهم مكاسب العصر، وكل ما انجزه الغرب من تقدم ورفاهية انما هو ثمرة لامتلاكه العلم الحديث، ومثابرته المتواصلة على تتميمه وتطويره. بينما يقع في نفق التخلف من يفتقد العلم، ويبقى على هامش حركة التاريخ، مستهلكا لما ينجزه غيره.

وليس هناك من سبيل للخروج من نفق التخلف إلا بمواكبة اداء العلم، وملائحة الابداع البشري المستمر في كافة حقول المعرفة، والتخلص من حالة الوجل والحسناية في التعاطي مع المعرفة الراهنة، تلك الحالة التي تترسخ كل يوم في مجتمعاتنا، بسبب طائفة من الشعارات التعبوية والسياسية، والتباس مفاهيم «الغرب، والتغريب، والغزو الثقافي، والاختراق الثقافي، والعزوف الفكري، والتبعية الفكرية، وغيرها»، والتندر بالعلوم الانسانية الجديدة، وعدم ادراك اهميتها، ودورها في دراسة المشكلات الاجتماعية، وقدرتها على تفسير الكثير من الظواهر، واكتشاف النسيج المعقد للأزمات، ومعرفة العوامل المولدة لها.

ان ضرورة استيعاب المعرفة الراهنة واحدة من البداهات التي لا جدال فيها، لكن تتحقق ذلك منوط بدراستها دراسة تحليلية نقدية، وهذا النمط من الدراسة يفضي الى استيعاب المعرفة استيعابا نقديا، وهو شرط لازم لبناء ارضية الابداع الذاتي، والمساهمة في انتاج المعرفة.

كما يجب دراسة التراث، والتغول في مداراته، وغربلة مكوناته، والعمل على فهمه وتمثله، من دون الوقوع في أسره، والحد من الانخراط في رؤيته، أي محاولة استيعابه استيعاباً نقدياً، وهذا هو الشرط الثاني للمساهمة في إنتاج المعرفة. أما التعامل مع التراث باسلوب يفتقر إلى نقاده وتفكيك عناصره، فإنه سيقودنا للهروب إلى الماضي، والدخول في متاهات تبعدنا عن العصر، كلما توغلنا في عوالم التراث.

ان غياب الموقف النقدي من التراث، وشيوخ الوفاء التاريخي، وطغيان الحالة التمجيلية عند الجماعات السلفية، لكل ما يمت إلى الماضي، من سلاطين، وصراعات، وفنون، وآداب، وعلوم، و المعارف، ورموز، ورجال، وعدم القدرة على ادراك التشوهات، والعاهرات، والثغرات، والانتكاسات، في الموروث، نجم عنه انسداد الآفاق النقدية، وإحصار الماضي كما هو، وسطوه على الوعي، وإعاقته التفكير، وبالتالي العجز عن مواكبة متغيرات الحياة.

ان الاحتماء بالتراث، واتخاده ملاداً ابدياً، واللجوء إليه في كل واقعة من وقائع الحياة، كفيل بأن يحوّل التراث من ملاده إلى سجن، ومن كهف إلى نفق، أو بئر، يحجب من يحتمي به عن الحياة، ويغيبه عن العالم، ويعنّيه عن المشاركة في صناعة التاريخ.

تحيزات المعرفة وسيادة منطق الاشياء على الانسان

حوار مع:

د. عبدالوهاب المسيري

○ نود في البداية أن تعطونا نبذة عن اهتماماتكم العلمية، فكثير من قرائكم لا يعرفون عنكم إلا الاسم.

□ في البداية كان اهتمامي منصبا على القضايا المعرفية والمصيرية. عملت خيرا في الصهيونية بمركز الدراسات الاستراتيجية من عام ١٩٧٠ إلى عام ١٩٧٥، وكانت مستشارا للويف الدائم بالجامعة العربية لدى هيئة الأمم المتحدة، وفي هذه الآونة بدأت أكتب أساسا في القضية الصهيونية، والقضايا الحضارية العامة. ولدي عدة مؤلفات في هذا الموضوع أولها كتاب «نهاية التاريخ» في عام ١٩٧١ وتلته دراسات أخرى. ولدي دراسات باللغة الإنجليزية، ودراسة في الحضارة الأمريكية الحديثة - «دراسة حالة»، في الصهيونية حاولت في دراستي أن أكتشف أبعاد نظرية، ولم أكتف فقط بالجانب السياسي، ومن أهم كتبني في الموضوع الأيديولوجية الصهيونية: دراسة في حالة في

«حاوره: د. سعيد شبار. استاذ في شعبة الدراسات الاسلامية بكلية الآداب، في جامعة القاضي عياض بالمغرب.

علم اجتماع المعرفة، حيث بدأت أتجه نحو الاتجاه المعرفي، ولي موسوعة بدأت منذ ١٩٧٥، أشتغل في تحريرها واستمرت العملية إلى ١٩٩٥ أي مدة عشرين عاما، حيث انتهيت من إعدادها مؤخرا، إلا أنني اكتشفت أنني لم أنهي منها، وإنما من عدة أعمال أخرى، الواضح أنه كان عندي قلق معرفي، وقد حدثت عندي في هذه الفترة تحولات فكرية معينة، فبدل المذهب، أو الاتجاه، أو الأيديولوجية الماركسية المركبة، كنت أحاول أن أجده تفسيرا للعالم من خلال الأيديولوجية الماركسية الإنسانية «Marxisme humaniste». في الواقع بدأ اتجاهي يتحول في هذه الآونة، وأخذ طابعا إسلامياً دينيا، ثم معرفيا بعد ذلك. ولعل طول المرحلة التي انتهيت فيها من عملي هذا هي تعبير عن قلق، لأنني لم أجده من مؤلفاتي ما يكفي للتفسير، وحينما انتهيت وجدت نفسي قد انتهيت من عدة أعمال، من أهمها كتاب يسمى: التحيز إشكالية معرفية ودعوة للاجتهداد. لرصد التحيزات الكامنة في كل المجالات، وبالذات العلوم الطبيعية. أما بالنسبة للأعمال الأخرى، أو لا: توجد «موسوعة اليهودية والصهيونية (٦/ج) نموذج تصنيفي وتفسيري جديد» فالمعلومات موجودة والحقائق موجودة، لكن تصنيفها وتفسيرها يختلف. وهناك موسوعة من جزأين، ثم المقدمة، لتفكيك الخطاب العلماني، وصدرت لي قصة بعنوان: الأميرة والشاعر وعندي مجموعة أخرى من القصص ... هي جزء من إعادة صياغة الوجدان العربي والإسلامي.

○ كانت لكم تجربة في إطار فكري ماركسي علماني، ثم انتقلتم إلى إطار آخر إسلامي، فكيف تم هذا التحول لديكم، علما بأن الساحة الثقافية الآن تعرف نماذج كثيرة من التحولات الصريحة، تجاوزت مرحلة القلق الفكري، لتتجدد نفسها في رحاب الإسلام، وأن هناك نماذج أخرى كثيرة متعددة لم تمتلك بعد الجرأة الكافية للانتقال والتحول.

□ من المهم أن ندرك أولا أن كثيرا من مثقفي العالم الثالث عندما يتبنون الماركسية أو العلمانية بهذه بداية البحث، يعني أن تبني الماركسية هنا هو تعبير عن

الرفض في الواقع، لكن تعبير عن رفض الواقع، من خلال المنظومات المتاحة. والمنظومة المتاحة التي يجد الإنسان نفسه في النظام التعليمي العربي العالى بإزائها هي المنظومة العلمانية.

فدائماً الشخصيات الساخطة والقلقة تبني الماركسية، ولا يمكنها تبني الرأسمالية، لأن الرأسمالية تقبل بالأمر الواقع، ولا تهدف إلى تغييره، ولا تعلي قيمها، مثل العدل والحق... أما الماركسية، وبالذات الماركسية الإنسانية، فتؤمن بقيمة العدل، تؤمن بقيمة الإنسان، تؤمن بمجموعة من القيم المطلقة. طبعاً كلمة «مطلقة» هذه يتزعج منها الماركسيون، لكن لما نرجع إلى كتابات ماركس نجد هذا التناقض الأساسي في حديثه عن الاغتراب الإنساني، نجد هذا، فالاغتراب لا يتم إلا عن جوهر، فأنت لا تغترب عن المادة المتحركة، بالعكس، اغتراب الإنسان عند ماركس هو أن يترك جوهره الإنساني، ويدوّب فيما هو ليس بإنسان، فمعنى ذلك أن ماركس يؤمن بفكرة الجوهر، وهذه فكرة ميتافيزيقية، كأنها «ثبات». فمن الواضح أن الميتافيزيقيا كامنة في المنظومة الماركسية. ما ساعدنا على تعميق هذا أننا في الولايات المتحدة في السبعينيات كانت المنظومة الماركسية تتراقص، بدأوا ينشرون مثلاً مخطوطات ماركس الشاب، وكتب جارودي الماركسي، وهذه مسألة مهمة بالمناسبة، لأن أكثر المنظرين الماركسيين الذين كنت معجباً بهم روجيه غارودي، والذي كان متميزاً في تطويره لماركس، فكان يهتم بفيخته مثلاً وعلاقته بماركس، بفكرة الإرادة، بمعنى أن غارودي في هذه الفترة كان يبحث عن مطلق داخل المنظومة الماركسية.

مثال آخر يتجلّى في الاهتمام الشديد بالتاريخ، إذ هو في الواقع اهتمام بالمطلقات، لأنه في داخل المنظومة المادية المتحركة يبحث عن نقطة ثبات، بحيث أنا لا نؤمن بالله، ونحاول أن نبحث عن نقطة ثبات داخل العامل الزمني، فنجده في التاريخ، فنقول إن الإنسان كائن تاريخي. وهذا من صلب الميتافيزيقيا.

فعندما كنا في الماركسية الإنسانية كنا لا ندرك هذا، ونتعلق بأهداب التاريخ، باعتبار أنه نقطة الثبات التي يمكن من خلالها توجيه منظومات قيمة ومعرفية، لأنـه

بدون نقطة ثبات لا يمكن أن نتحدث عن العدل، لا يمكن أن نتحدث عن الحقيقة، لا يمكن أن نتحدث عن أي شيء على الإطلاق، فلابد من وجود نقطة ثبات وسكون داخل المنظومة، طبعا في المنظومات العلمانية التي تفقد الجوهر، تصبح نقطة الثبات عندهم إما روبسبيير، أو ستالين، أو ديكارت، أو غيره، أي الدكتاتور الذي يقرر للجميع. أو ملكات الجاذبية الجنسية، تصبح هي نقطة الثبات الوحيدة، بمعنى أن هناك حتمية ميتافيزيقية. وكما يقول علي عزت بيكوفيتش: «الإنسان حيوان ميتافيزيقي» فإن لم نأخذ بالميتافيزيقا النظيفة الواضحة نأخذ بالميتافيزيقا القدرة المتسلخة. نحن كنا لا ندرك هذا، ونبدا في التفسير. كتبت كتاب «الفردوس الأرضي» وهذا الكتاب هو آخر كتبي، وأنا على أتراب المنظومة الماركسية، أحاول أن أحول التاريخ بالفعل إلى ما يشبه ميتافيزيقا إنسانية. يمكن في طريقها الحكم على ما فوق التاريخ، يمكن عن طريقها التمييز بين ما هو عادل وما هو ظالم.. لكن من الطريف في هذا الكتاب أنني أتممته بصفحة، حتى الناشر سألني ما جدواها، ولم أعرف. وقلت في هذه الصفحة أنني لما عدت من الولايات المتحدة، لم أجده والدي لأنه كان قد مات، فذهبت إلى قبره وقرأت على روحه الفاتحة، سأله الناشر، ما جدوى هذا؟.. وكنت كتبت أيضا، أنني لما عدت في المرة الثانية، وجدت زوجتي وأولادي في انتظاري، وذهبنا إلى المنزل، واحتسيت الشاي، وسمعت صوت المؤذن عند الفجر.

فأنا نفسي لم أدر لماذا كتبت هذا، وأنا سمعت صوت المؤذن لكن لم أقم الصلاة، فهذه مسألة مهمة، وكما لو كنت على مستوى وجданني شعرت فيه أنني قد توصلت إلى نهاية المنظومة. وكأديب شعرت أن لها أهمية، لكن لم أدركها من الناحية العقدية. وحينما طلب مني الناشر حذف هذه الصفحة. قلت له لا، وأصررت على نشر الكتاب كما هو. واسمه «الفردوس الأرضي»، وفحواه أن المنظومة العلمانية، وكانت أسميتها أمريكيا، تحاول أن تتحقق «الفردوس في الأرض» لتحقق بذلك حلم الإنسان النهائي. والصفحة المذكورة كانت تسمى - أو تحمل عنوان - «الفردوس في القلب»، بمعنى أن عالم المادة لا يكفي. فهذا أدرك معناه الآن، لكن حينما كتبت كأديب كنت

أشعر أنها هامة، لكن لم أدرك معناها. بعد هذا لزمت بعض الصمت.

كنت أكتب في الصهيونية بعد قلقى المعرفي، ثم أخيراً وجدت أن المنظومة الإسلامية كرؤيا وكمعرفة هي التي تكفيني، كمحاولة لتفسير هذا الواقع، لتفسير - في نهاية الأمر - الظاهرة الإنسانية، فلا يمكن للمنظومة العلمانية أن تفسر ظاهرة الإنسان.

وأهمية كتاب علي عزت بيفوقتش من كونه لا يذكر الله أو الإسلام إلا في الأخير. في الأول يأخذ ظاهرة الإنسان ويقول: فلتنظر في هذا الإنسان. يقول الماديون انه مادة، حسناً. هذه المادة الإنسانية صارت بجوار الحيوانات، اصطادت مثل الحيوانات، جرت مثل الحيوانات، لكن في يوم من الأيام توقف، وبدأ يقدم القرابين. فماذا حدث لهذا الحيوان هل أصيب بالجنون؟ وهو ما يسميه علي عزت بيفوقتش بـ «الدوار الميتافيزيقي» - أصيب بدوار فتوقف، وبدل أن يجري مثل الحيوانات في برنامج طبيعي، وقف وبدأ يقدم نفسه قرباناً، ويرسم وشما أو يعبد صنماً، وهذه كلها أفعال تدل على أنه ليس حيواناً، وأنه في حالة قلق، أصيب بدوار منذ تلك اللحظة، ويسميها علي عزت بيفوقتش «اللحظة الفارقة» أصبح الإنسان إنساناً.

المنظومات المادية كلها تذكر هذه اللحظة الفارقة، ومن هنا مركزية الفكر الدارويني في الفكر العلماني. فالمنظومة العلمانية هي المنظومة الداروينية، ففي المنظومة الداروينية، أن المادة في حركتها الذاتية أنتجت الإنسان، وأن الإنسان إن هو إلا... وأنا أجده جواهر العلمانية هو كلمة «إن هو إلا» لأنه في كل الخطاب العلماني ستجد أن هذا هو المفتاح، يأتي فرويد فيقول: الإنسان كذا كذا.. ولكن إن هو إلا.. ويضع شيئاً (الجنس)، الماركسي يقول: نعم فيه حب وحضارة وكذا، لكن في نهاية الأمر إن هو إلا (اقتصاد)، نتشه كذلك.. في نهاية الأمر، إن هو إلا (إرادة). إلا كذا..

فتجد أن جواهر المنظومة العلمانية إنما ترى ظاهرة الإنسان العظيمة شيئاً مختللاً في المادة. تختلف التسميات، لكن يبقى هذا المطلق العلماني المادي أساساً قائماً للمعرفة الإنسانية، وبالتالي جواهر الفكر العلماني هذا هو اختزال هذه الواقعية.

أنا في بحثي الدائب كنت أحاول البحث عن منظومة معرفية تفسر هذا الشيء

المذهل لدى الإنسان، فاكتشفت، وهذه في الواقع من الطرائف عندي، أن لحظة القلق عندي بدأت حينما ولدت زوجتي ابنتي، وجدت أن التفسير المادي لا يصلح على الإطلاق، وكنت أعتقد أنها تجربة فريدة، لكنني قرأت عن أحد المفكرين الأميركيين وكان ملحداً أن لحظة التحول عنده كانت حينما لاحظ أذن ابنته (يقصد رسماً وشكلها) ورأى أن الصدفة لا تصلح لتفسير هذا الأمر. وأنه قد يكون من الأعقل، والأكثر حكمة، افتراض قوة ما حاكمة، إذ لم يعد النموذج كافياً للتفسير.

○ الفكر العلماني أصبح يشكل بعد التطورات والتحولات الأخيرة، سواء على المستوى الفكري، أو على مستوى الانقلمة السياسية في العالم، والعالم الغربي خصوصاً، تياراً ضاغطاً، يحتفي بفلسفة ليبرالية تسند له وتعزز موقعه، بما تمتلكه من سلطة، ووسائل إعلام، وتقنيات حديثة.. والعالم العربي الإسلامي، بحكم التبعية والارتكان للغرب، مستهدف كذلك بهذه التحولات. وكما سبقت الإشارة فقد أنجزتم عملاً هاماً حول الفكر العلماني، انطلقتم فيه من رؤية معرفية مخالفة لما هو سائد، ومنهجية تفسيرية تصنيفية تعتمد أساليب التحليل بالنماذج، مخالفة أيضاً لما هو متداول بين عموم الباحثين، بل والعلمانيين أنفسهم.. وهذا ما يجعلنا نتساءل عن معنى العلمانية في مشروعكم، عن الأسس والمبادئ التي تقوم عليها، عن تجلياتها ومظاهرها، عن الغاية القصوى منها.. الخ.

□ بخصوص تعريف العلمانية، أنا أشير إشكالية ليس بخصوص الترجمة (Laïque أو Sécularisme) وإنما بخصوص الحقل الدلالي للمصطلح نفسه، فالمصطلح سواء كان بالعربي، أو مترجماً، تظل الإشكالية ملزمة له. أما الحقل الدلالي فمحصور في قضية فصل الدين عن الدولة. بمعنى أن الحقل الدلالي مقصور على الحقل السياسي فحسب، لأن فيه إشكالية كبرى. ماذا يحدث في بقية مجالات

الحياة؟ فالتلفزيون والسينما مثلاً الآن يشير إليهما الإسلاميون على أنها انحلال خلقي، لكن الانحلال الخلقي ليس أداة تحليلية، فهذا وصف أخلاقي. نفس الشيء بالنسبة للعلمانيين. كنت في مناظرة مع الدكتور حليم بركات، فقلت له ماذا تقول عن تأكيل الأسرة؟ قال: هذا انحلال. قلت له، «انحلال»، ليست الكلمة سوسيولوجية، انحلال هذا وصف، وتأكيل وصف، لكن نحن نريد نموذجاً يفسر هذا. واقترحت أنا أن كلمة علمانية بعد أن توسع من معناها الدلالي ستشمل كل المصطلحات الأخرى مثل: التشيو، الاغتراب، التكين «Quantification» الإباحية، وهكذا.. كل هذه القضايا إن وسعاً من الجانب الدلالي تصبح متضمنة، وبالتالي تصلح نموذجاً معرفياً، يمكن عن طريقه تصنيف وقراءة معظم الظواهر، ومن هنا أنا أزعم أن العلمانية ليست فصل الدين عن الدولة. وإنما هي فصل كل القيم، سواء كانت إنسانية، أو أخلاقية، أو دينية عن العالم. والعالم هنا يعني الإنسان، والطبيعة، وكل شيء وأطرح مجموعة من التعريفات المتوازية، أو قل هي قراءة بطريقة مصطلحية أخرى، فأقول: أن العلمانية هي نزع القداسة عن كل شيء، بحيث تصبح كل الأمور متساوية، أي تصبح كل الأمور نسبية، ومن هنا تدخل عبارة مثل النسبة، وكل الأمور نسبية تحت مصطلح العلمانية.

ويمكن أن أطرح القضية بشكل آخر، فأقول: إن العلمانية قد بدأت بسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، حيث يسود منطق الأشياء. ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء، بحيث يسود على الإنسان منطق الأشياء. والعلمانية من هذا المنظور هي سيادة منطق الأشياء.

مسألة مثل وحدة العلوم يمكن أن نبدأ فهمها باعتبارها عملية علمية، لأنها تعني تسييد منطق العلوم الطبيعية على الإنسان. وتأخذ أشكالاً متطرفة أحياناً، في العلوم السلوكية في المدرسة السلوكية، والفكر الماركسي نفسه فكر اقتصاد، قوانين مادية نابعة من علاقات الإنسان بوسائل الإنتاج وما شابه.

على المستوى الديني أزعم أن العلمانية شكل من أشكال الحلولية الكمونية، بمعنى أنه إذا كان الإله خالقاً يحل في مخلوقاته، أي يصبح كامناً فيها، وبالتالي الإله يصبح لا

وجود مستقل له عن مخلوقاته، فتسود الحلولية الكمونية الكاملة، أي وحدة الوجود. ووحدة الوجود هذه تظهر في شكلين، وحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود المادية، لكن أنا أزعم أن الفرق بينهما ليس سوى فارق في التسمية، فوحدة الوجود الروحية تتحدث عن قوة كامنة في الأشياء يسمى بها أصحاب هذا الاتجاه «الآلية»، أما دعاء وحدة الوجود المادية فيسمونها قوانين المادة. والاختلاف هو اختلاف في التسمية، ومن هنا أقول أن سبينوزا كان هذا هو إسهامه الأكبر في تطوير المنظومة العلمانية وإشاعتها، لأنه استخدم كلمة الإله في الحديث عن الطبيعة، وهيجل طبعاً طور هذه، لأنها منظومة حلولية تماماً عند هيجل، ولوالية إلى أقصى درجة، وعلمانية أيضاً، لأنه يمكن أن نتحدث عن المادة مستخددين مصطلحات روحية، وأن نتحدث عن الروح مستخددين مصطلحات مادية روحية، وأن نتحدث عن الروح مستخددين مصطلحات مادية، وبالتالي يمكن إشاعة هذا.

ويمكن أن نستطرد في تعريفات أخرى متوازية للعلمانية، وأعتقد أن أحد إسهاماتي الأساسية هنا هو الربط بين العلمانية والإمبريالية، بمعنى أنه في الحضارة الغربية دائماً ينظرون إلى الإمبريالية كانحراف عن حضارة يونانية.. الخ. وأنا أرى خلاف هذا، لأنه إذا كانت العلمانية نزع القداسة عن كل شيء، فالإمبريالية هي نزع القداسة عن العالم. وتحويل العالم بأسره إلى سوق، فتح أبواب الصين للألافون، نقل السود الإفريقيين إلى أوروبا، إلى أمريكا... وهذه هي الرؤية العلمانية، أن ترى الإنسان كشيء عندما يسود منطق الأشياء. من هنا أنا أجدد أن الفصل الذي تم في العالم الغربي بين العلمانية والإمبريالية هو فصل ليس مقصوداً، ولكنه نتيجة لوجود الإنسان الغربي نفسه في داخل هذه المنظومة، وعدم إدراكه لتضميناتها الفلسفية.

أما نحن في العالم الثالث، والعالم الإسلامي، فنحن ضحايا هذه الهجمة العلمانية والإمبريالية. لابد أن نرى العلاقة بين الواحد والآخر، وتضطرب هذه العلاقة تماماً مع ظهور النظام العالمي الجديد. هذا النظام هو نظام يرى أن العالم لا بد أن يتاح إلى «سوق ممتاز»، إلى ستفاقورة كما يقولون. وهذه هي قمة العلمنة. لأنه لن توجد

خصوصيات قومية، فليس هذا العداء للدين فحسب، وإنما أيضاً للخصوصيات القومية، إذ يمكن للخصوصيات القومية أن تعبّر عن نفسها ببعض الزخارف، الرقص الشعبي.. والإمبريالية هي أداة لعلمنة العالم، وأنا أزعم أن العلمانيةأخذت شكلاً في الغرب، بظهور الدولة القومية العلمانية، بحيث قامت بعلمنة الداخل الغربي ثم جندت الإنسان الغربي العلماني الذي أصبح شرساً، شرهاء، إنساناً مادياً. وقامت بعلمنة العالم من خلال نشر الإمبريالية (وهذا الوجه الثاني). وتمت عملية مقاومة من الشعوب، لكن الذي حدث في السينينيات أن النخب القومية بدأت تتعلم، وهذا اكتشاف للنظام العالمي الجديد. فإذا كانت النخب الحاكمة في العالم الثالث قد تعلمت، فإنها أصبحت حليفة حضارية له معرفياً.

○ وماذا عن التفسير أو التحليل النموذجي لظاهرة العلمانية؟

□ نعم، مسألة أخرى هامة نظرية أطروحتها، وهي، أنه حتى الآن، لم يبلور نموذج العلمانية، فالحديث عن النماذج كان يتم بشكل ستاتيكي جامد، هل هي موجودة أم غير موجودة في الواقع؟ أنا أطرح بدلاً ذلك ما أسميه «المتالية النماذجية»، أي أن النموذج يتحقق عبر حلقات مختلفة في الزمان والمكان. فالمتالية النماذجية العلمانية بدأت بعلمنة الاقتصاد أولاً في العصور الوسطى، ثم انتقلت إلى الدولة في عصر النهضة، وانتقلت بالتدرج من البروتستانتية إلى الكاثوليكية، وفي هذه المرحلة تم فصل الدين عن الدولة في الدول البروتستانتية. لكن كما نرى أن العلمنة بدأت قبل الفصل واستمرت بعده، فتلت علمنة الفلسفة في القرن الثامن عشر، وتمت علمنة العلوم كالعلوم الطبيعية في القرن السابع عشر، وعملية العلمنة في فصل القطاع عن أي منظومة قيمة. ففصل الاقتصاد عن الأخلاق مثلًا، ففصل السياسة والدولة عن الأخلاق والقيم الدينية، ففصل العلم عن القيم الدينية والأخلاقية، وتبقى الفلسفة العقلانية المادية هي نهاية في حد ذاتها. والوجودان في الأدب الروماني أو المشاعر نهاية في حد ذاتها، الاقتصاد نهاية في حد ذاته، الدولة نهاية في حد ذاتها، العقل نهاية في حد ذاته، يعني

يصبح كل شيء مرجعاً في حد ذاته.

فيصبح الإنسان مرجع ذاته، وتظهر الأنانية، ويبداً التفكك، تفكك الأسرة تماماً، وبالتالي.. أنا أرى أن سنة ١٩٦٥ كانت عاماً صارخاً في تاريخ العلمانية، لأنه في هذه المرحلة ظهرت حركة «الهبيين».. و«الحب».. إلخ. واكتملت حلقات النموذج المتتالية في الزمان والمكان، وقارب الاكتمال، وبدأت المشاكل تظهر في الحمل غير الشرعي، الهروب من المنزل والأسرة، عدد الآباء الذين هربوا كذا مليون، التوجه الشديد نحو اللذة، تأكل أخلاقيات العمل، تراجع أي فكر جهادي، حتى الجهاد من أجل العنصر.. إلخ، وكل هذا تراكم.. وأنا أزعم أنه قد حان الوقت لكتابة تاريخ العلمانية، وكان من المستحيل كتابته قبل الآن.

○ بالنسبة للمجتمع الغربي فقد كان مرشحاً لإنباتات العلمانية، وكل التحولات التي عرفها كانت تدفع في هذا الاتجاه، بل لعل ماضيه التاريخي الفكري والفلسفي والسياسي أحضن أصولاً وجذوراً لهذا الفكر.

□ المجتمع الغربي كان مرشحاً لأن ينبع العلمانية، فأنا عادة أفرق في أدبيات العلمانية بين إشكالية الأفول، وأشكال الانتشار، لأن العلمانية ظاهرة عالمية، لكن أصولها ظهرت في المجتمع الغربي، لعدة أسباب. وأعتقد أن شكل الوثنية اليونانية الرومانية نفسه ساعد إلى حد كبير على ذلك، لأنها كانت وثنية حلولية بدنية، بينما الوثنيات السامية، بالرغم من أنها وثنيات، إلا أنها ظهرت فيها أفكار مغايرة. فآشور مثلاً كان إله الآلهة، وزيوس كان الإله صاحب العدل، وفكرة الحق كانت ترتبط به، هكذا.. حتى الوثنية الجاهلية من الواضح أنه كان عندهم فكرة الإله الكامل المفارق، لكن رغم ذلك كان معه آلهة تشاركه، بمعنى تساعده، ولكن كانت المنظومة تتوجه نحو التوحيد، وكانت توجد فرق تقترب إلى التوحيد في الجزيرة العربية.

في الوثنية الغربية اليونانية، الرومانية، ظلت الآلهة لصيقة بالمادة. وهذا يفسر أيضاً الإشكالية الكبرى في الفلسفة اليونانية، أنها ظلت تأرجح بين ما أسميه وحدة الوجود

المادية عند طاليس، ووحدة الوجود الروحية عند فيثاغورس، وكلاهما واحدي، لا يرى أي قوة مفارقة. وانه يوجد بعد واحد في العالم. هو بعد روحي كامل عند فيثاغورس، أو بعد مادي كامل عند طاليس.

إلا أنه في لحظة أفلاطون وأرسطو أرى أنه حصل نوع من التوتر، بين أفلاطون وأرسطو، فيه تلاقي كبير داخل الفلسفة. أرسطو في محاولاته يرى أن هذه الكتلة المادية المتداخلة تحصل فيها فراغات، أي أنه في نقطة ما متجاوزة لهذا الكون. نجد مثلا رؤيته «للمحرك الأول» (Primo Mobilla)، أحيانا هو جزء من المادة، وأحيانا أخرى مفارق لها، يعني أن المنظومة الأرسطية فيها احتمال، وأفلاطون نفس الشيء... لكن ما حدث أنه بعد هذاأغلقت المسألة، ظهرت الرومانسية التي هي وحدة الوجود المادية، والأفلاطونية المحدثة التي هي وحدة الوجود الروحية، وما عرف في عصر النهضة بعد ذلك هو هذه المنظومات المادية والروحية المغلقة.

في العصور الوسطى المسيحية، أنا أعتقد أن الأثر الإسلامي بدأ يتغلغل في العالم مع انتشار الإسلام. وبالتالي أوروبا في العصور الوسطى مارست إحساسا دينيا حقيقيا، وهذا يظهر حتى في الفنون، وهذه مسألة تستحق رؤية، أي أن الفنون اليونانية الرومانية التجسديّة، ففنون العصور الوسطى تجريدية، صورة العذراء تجد أنها متأثرة بالرسوم البيزنطية، ذات التشكيل السامي، الذي ينحو نحو التوحيد، بمعنى أنها تهرب من التجسيد، حتى داخل الكنيسة البيزنطية، ظهرت حركة تحطيم الأيقين.. وعندما تذهب إلى متحف اللوفر تجد أنه مع بدايات عصر النهضة، بدأت صورة العذراء تتجسد، بدأت تظهر لها أطراف وأعضاء. وتستمر هذه العملية التشيهية إلى أن تنتهي إلى مارلين مونرو، بمعنى أن المنظومة المادية تتشيئ. ونعود مرة أخرى إلى تجسيدات الحضارة اليونانية الرومانية، وينظر إلى العصور الوسطى على أنها عصور الظلمة، فهو سماها عصور الظلام، لكي يهمشها، حتى يعيد الاستمرارية الوثنية في القديم.

○ بخصوص التجربة العلمانية العربية نجدها تتخذ مرجعية ثابتة، هي مرحلة الصراع بين العلم والدين في الفكر الغربي في العصور الوسطى،

وما تلاها من فصل بين السلطتين الدينية والسياسية وما نتج عن ذلك من علوم و المعارف، تحاول تنزيل ذلك أو تقريره بشكل أو بآخر على الواقع العربي والإسلامي. فهل هذا قصور في النظر لدى ممثلي هذا الاتجاه، بخصوص العلمنانية كرؤى كونية كليانية، أم هناك في تقديركم اعتبارات أخرى تحكم مسار هذه التجربة ومن يمثلها؟

□ أنا متفق معك، فالسؤال كان يحوي الإجابة، فالخطاب العلماني هو خطاب متهافت إلى أقصى درجة، بمعنى أنه ينقل المصطلحات ويترجمها، دون إجراء كثير من التقديرات الفلسفية، إلى جانب أنه ليس له قراءة مستقلة، بمعنى أن هذه هي رؤية الإنسان الغربي للتاريخ العلمانية، وهو ينقلها، فالإنسان الغربي لا يرى أية علاقة، وإنما يرى هذه باعتبارها انحرافات، إلى جانب هذا أنا أفتقد البعد الفلسفـي تماماً في الفكر العلماني العربي، انظر مثلاً إلى كتابات مراد وهبة، فقد ورد ذكر مدرسة فرانكفورت في نصف سطر، ومدرسة فرانكفورت أنا أعتقد أنها أهم اتجاه فلسفـي الآن في الغرب ورث المنظومة الماركسية. وقد نقداً جيداً للغاية للمجتمعات الغربية، التي يسمـيها المجتمعات الرأسمالية، لكنه بعد قليل تكتشف أنه تقدم ب النقد للفكر الغربي فيما بعد عصر النهضة. الدكتور مراد وهبة ذكر مدرسة فرانكفورت في نصف سطر، لأنه لا يزال يتعامل مع العلمانية من منظور فولتير. فولتير كتب عنه عشر صفحـات، وكتب عن كاظـط عدة صفحـات، لكنه حتى كاظـط لم يدرك كثيراً من الإشكاليات الكامنة في فلسـفته بين الذات والموضوع، فهو خطاب سطحي إلى أقصى درجة، مما يجعل الحوار صعبـاً للغاية، لأنني أعتقد أن الكثـيرين منهم، لو أدرـكوا التضمينات الفلسفـية التي يحملـها هذا الفكر، قد يتراجـعون عنه أو قد يعدلـونه، وقد ينفتحـون على الحوار معـنا بشكل أكبر.

○ ننتقل إلى محور آخر يتعلق بإشكاليات التحيـز في الفكر الغربي، وقد كان هذا أيضاً أحد أعمالـكم التي عـرفـتمـ عليها، وقرأـنا بخصوصـها بعضـ

المقالات إلا أننا نطمئن ولو في هذه العجالات إلى صورة شبه متكاملة عن هذا العمل.

□ هذه الإشكالية واجهتها منذ أن بدأت دراستي، سواء في الأدب الإنجليزي، أو في الصهيونية، أو غيرها، أنا أذكر رسالتني في الدكتوراه في الولايات المتحدة كانت حول الشاعر الإنجليزي (ولتس وورث) والشاعر الأمريكي (وول ويتر) وهذا يسمونه شاعر الديموقراطية، وسميته أنا شاعر الديموقراطية الشمولية، بمعنى أنها ليست ديموقراطية بين أفراد، كل فرد فيهم حر ومسؤول، وإنما هي ديموقراطية تشارك فيها ذرات تحرك، وليس هذا هو المفهوم الكامن وراء الميديا، فأجهزة الإعلام الآن ترى أن الإنسان هو مجموعة من العناصر وال حاجات الجسدية التي يمكن إشباعها عن طريق إشارات معينة أو ما شابه، فمفهوم الإنسان عند وول ويتر وجدت أنه لا يؤدي إلى الديموقراطية على الإطلاق، ووجدت نفسي أنحت مصطلحات جديدة كلما اتصلت بأساتذتي، لذلك كانت مناقشتني للدكتوراه مناقشة عاصفة للغاية، وأضطررتها في نهاية الأمر أن يوافقوا عليها بعد تعطيلي لمدة عام، وشعروا أنه لابد من منحني شهادة الدكتوراه، إلا أنهم أرادوا أن يسجلوا احتجاجاً عليها. ووقعوا على الشهادة، ولم يهنتوني، ولم يصافحوني، بل تركوا المنصة دون أن ينظروا إلي.. وسأكتب إن شاء الله عن هذا.

حوارنا مع الصهيونية مثلاً يواجه بأشياء، مثل الشعبية، الدولة، الوحدة.. إلخ، وهنا تكون فقدنا المعركة، لأننا نتحدث عن شعب كلي ذي وحدة يهودية، وأصبحنا صهيونيين شيئاً أم شيئاً، فكانه داخل هذه المنظومة يوجد تحيز، تحيز مصطلحي، فالمسألة كانت حادة بالنسبة لي، لأنني أعمل في الأدب الأمريكي، وفي الصهيونية، وهي أشياء أجنبية، وأنا عندي رؤىي الأجنبية، ورؤىي الإسلامية، وبالتالي بدأت منذ ١٩٨٠ أستدعي بعض الأصدقاء، وهيات كلّاً منهم للبحث في التحيزات التي في تخصصه، واستمرت المسألة عشر سنوات، إلى أن انتهينا إلى ٦٠ بحثاً في التحيز من السينما إلى الطب، والإحصائيات والتاريخ، والتربية، وفي كل مجالات المعرفة تقريباً..

وقد صدر في مجلدين كبيرين. ومن أهم الأمثلة التي أضرتها على التحيز، مقال الدكتور طه، أستاذ مشهور في جامعة الملك سعود، أنجز دراسة اسمها «صياغات فلسفية وراء القوانين الطبيعية» ويصرّب مثلاً بسيطاً: تنظر في المجهر الخاص، الذي يرىك حركة الذرة، فلا تجد لها أي نمط، وهذا هو موقف العلم الحديث من حركة الذرة، أنه لا يوجد لها نمط. وبالتالي يقولون - في الغرب - إن «عالم الذرة عالم فوضى» الدكتور طه يقول: إن الرؤية طبعاً علمية، أي أنه لا يوجد نمط، لكن الصياغة للقانون، انه عالم فوضى. فهذه صياغة ليست محايضة، لأن كلمة فوضى تعني أن النظام احتفى، وأنه عالم الصدفة، أي أنه يعود إلى فكرة الخلق العلمانية وأن الأمور ظهرت بالصدفة، بينما هو يقول: أنه لا يمكن أن تصدر مثل هذا الحكم إلا إذا رصدت حركة الذرات في الماضي والحاضر والمستقبل، وكان عندك مجهر قوي يمكن أن يسجل هذا ويحلله.. إلخ، لكن مثل هذه الأدوات غير موجودة، ومن المستحيل أن توجد في المستقبل، لسبب بسيط، وهو أن حركة الذرات في الماضي لم ترصدّها بعد، ولن ترصدّها بعد ذلك. مما يعني أن الصياغة الإيمانية التي أقرّها وهي «أن عقل الإنسان محدود» وهي صياغة علمية، وأكثر حياديّة من الصياغة الأخرى، التي تدعى العلمية والتقنية وغير ذلك.

أنا لا أقول إن «عقل الإنسان محدود» هي رؤية محايضة تماماً. لكن أرى أنها أقرب إلى الحياد من الأخرى. قس على هذا دراسات عديدة عن المعمار مثل، المتزل العربي القديم، وكيف تم التخلّي عنه. وبدلًا نبني منازل من النوع المغربي على إيقاع المدن وسرعتها. فلماذا لجأنا إلى مدن مبنية على السيارات.. كان ممكناً أن تطور المدن، بحيث يصبح فيها سيارات، يكون الإنسان فيها أساساً يسير على قدميه، مدن مبنية على المواصلات العامة، فلماذا أصررنا على السيارات الخاصة فهم دائماً حينما تواجههم برأية جديدة للمدينة يقولون: هل تودون أن تركب الجمل؟ وأنا طبعاً الجمل أحبه كثيراً، ولدي قصص كتبتها عن الجمل، وكتبتها لهذا السبب أيضاً فأنا فوجئت في يوم من الأيام، لأنني كنت في طريقي لأشتري لابتوب دباً، ووجدت أن

الدب هو رمز الإمبريالية العالمية، فقررت أن لا أشتري لها دبا، ولما لم يكن الجمل موجودا طلبت من أحد أصدقائي أن يصنع لي جملا متحركا، حتى يمكن أن أروي لأنبائي بعض القصص عن الجمل، ويتحرك هذا معنا أثناء القصة، وبالفعل كتبت تراثا كاملا من القصص حوالي ٦٠ قصة أو ٧٠ قصة صدرت منه واحدة العام الماضي، محاولة أن أبني وابتني ينشأن وهم على علاقة بشيء تراثي.

فكم ترى أن إشكالية التحiz إشكالية متغلغلة، وأرجو من الله سبحانه وتعالى أنه بعد ان صدر هذا الكتاب أن يصاب الجميع بالحساسية تجاهه، وهذا لا يعني الرفض، بل هذا يعني التقبل الوعي، فإن رأيت شيئا في الغرب، ليس فيه تحيزات غربية وأنه مناسب أتقبله. أضرب مثلا بالكرسي، لا يوجد أي سبب لكوننا جالسين على الكراسي، إلا لأن الحضارة الغربية أتجهت، لم توقف عن النقل من الغرب، قد يكون فعلا الجلوس على الكرسي أحسن من الجلوس على الأرض، قد يكون. لكن لابد أن تدرس القضية. والشوكة، والسكن، وغيرها.. فهل الأكل بهما هو أحسن الطرق وأفضلها... فتحن أمامنا فرصة لتأسيس حضارة.

لأننا لم نؤسس بعد بنياتنا التحتية، فلا بد من فتح باب الاجتهاد بالنسبة للمنظومة الدينية، وفتح باب الاجتهاد أيضا بالنسبة للمنظومة العلمانية الغربية. وعنوان الكتاب كان هكذا، إشكاليات التحiz: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد.

والنظام الدولي الجديد حينما يسمع كلمة التحiz يصاب بالأرق الشديد، في النظام الدولي الجديد حينما المصلحة الاقتصادية هي الشيء الوحيد المحايد، لأننا كلنا نبحث عنها، وعن المتعة، والمنفعة. لكن هذا ليس محايضا، لأنه يمكن للإنسان أن يكون عنده رؤية مختلفة، أن تكون عنده الكراهة مثلا، فهنا اختيار خلقي، لكنه يقدم على أنه شيء إنساني طبيعي محايده يريد الجميع. ومن هنا، وأنت تتحدث عن التحiz فإنك تهدم رؤية النظام العالمي الجديد، لأن التحiz يعني أيضا أن كل إنسان له رؤيته، أي كل إنسان له خصوصيته، وإذا كانت المنفعة الاقتصادية الشيء الأهم بالنسبة للإنسان الغربي، فهو حر في اختياراته، قد تكون لي اخيارات أخرى، وإنجازات

آخرى، وبالتالي حينما يتحدث أحد الزعماء العرب على أن العالم العربي يمكن أن يكون مثل سنغافورة، فهذا يدل على أنه اختار، لأن سنغافورة بلد بلا تاريخ، بلا قيم، بلا رموز، هي عبارة عن مدينة صغيرة فيها «سوبرماركتيات» (أسواق ممتازة) وبورصات، ويمكن أن تختفي من على وجه الأرض غداً، ولا يشعر أحد بهذا، بينما العالم هذا الشيء العظيم يتحول بكل مثالبه ومحاسنه إلى سنغافورة، فهذه دعوة إلى الاختفاء وفقدان الذات والهوية.

○ ننتقل إلى مجال آخر متعلق بالعمل الإسلامي والحركات الإسلامية، فبدون شك تلاحظون الانتشار الواسع للحركة الإسلامية عبر العالم، والاستجابة الكبيرة لها من مختلف الفئات، وحضورها الكثيف في مجالات متعددة. مما يدل فعلاً على صحة وحقيقة ضمير، هذا بغض النظر عن بعض الخلافات، والخصوصيات المحلية.. فما هو تفسيركم وتقييمكم لهذه الاستجابة وهذا الانتشار ؟

□ أنا أعتبر أن ما يسمى بالصحوة الإسلامية، هو امتداد أو تعبير جديد عن حالة القلق التي عاشهها الإنسان العربي منذ دخول الاستعمار، الذي أدى إلى هذا الانقطاع المعرفي، والاقتصادي، والإنساني مع التراث، بحيث الإنسان لا يمكن أن يعيش بلا تراث، الإنسان العربي يجد نفسه مدعواً لتقدير التراث الغربي، لكن هذا مستحيل، لأنه لا يمكنك أن تصبح «الآخر». أنت يمكن أن تصبح أنت، ومحاولة أن تصبح الآخر محاولة محكوم عليها بالفشل، لأنك إن حاولت أن تصبح الآخر ستكون باستمرار من الدرجة الثانية، ولا يمكن أن تكون من الدرجة الأولى، إلا أن تكون «أنت»، وحالة القلق هذه موجودة منذ البداية، رد الفعل عند محمد عبده، وعند كل الحركات الوطنية بدل أن تتحدث عن الإسلام، وعنعروبة، أو ما شابهه، تتحدث عن أن تصبح قطعة من أوروبا، وهكذا... تزايدت هذه المسألة في الثلاثينيات، عندما بدأت الأزمة في الغرب. هذه الأزمة التي عبرت عن نفسها في الحرب العالمية الثانية، وكلما تزايد

الأزمة في الغرب كلما تزايدت حالة القلق عندنا، وأخذت هذه التزعة الاستقلالية، وحركة الإصلاح والتغيير، شكلاً أكثر جذرية.

فالصحوة الإسلامية هي قمة هذا التحدي، ومن هنا فنحن نرفض المنظومة الغربية في أبعادها المعرفية، والأخلاقية، وإن كان هذا لا يمنعنا من التعلم من الغرب، كما نتعلم من الهند، والصين، وغيره.. فالإنسان لا يعيش منفرداً في هذا العالم، ولم يعش منفرداً في العالم فقط، يعني أن المعرفة كانت باستمرار معرفة اندماجية، بمعنى أن الحضارات تتفاعل، ومشكلة الحضارة الغربية الحديثة، أنها حضارة افتقدت البعد الإنساني، والأخلاقي، الذي نسميه البعد الروحي، باعتبار أن الروح من منظور إسلامي هي ما يميز الإنسان كإنسان، لكن من المنظور القومي العلماني هم أيضاً يتحدثون مثلاً عن البعد الأخلاقي، وهكذا، لكن نحن نتحدث عن نفس الشيء تقريباً، إلا أن هذه المنظومة لا تلائمنا بسبب نقاط القصور فيها، وتصورنا، آنفاً يمكن أن تؤسس حداثة جديدة من خلال اكتشاف ذاتنا مرة أخرى، ومن خلال توليد بعض الأبعاد الأخلاقية والدينية التي يمكنها أن تتعايش مع هذه الحداثة.

أما الحداثة الغربية فنحن نرى أنها أدت إلى مشاكل عديدة، بدأ الإنسان الغربي نفسه يكتشفها، وظهور «ما بعد» الحداثة هو تعبير عن أزمة الحداثة، وأنها في إحدى محاولاتي لفك شفرة الخطاب الغربي أقول كلمة «ما بعد» دائماً تعني (Anti) (= ضد)، فما بعد التاريخ تعني ضد التاريخ، (Post) = Anti-moderne (Anti-moderne) .. ولأن الإنسان الغربي لا يجوز أن يقول «ضد الحداثة» فهو يقول «ما بعد الحداثة». كما أن التفكيكية يسمونها ما بعد البنوية.

وطبعاً التفكيكية هي ضد البنوية، ضد مفهوم البنية تماماً، وهكذا، فكما ترى هناك أزمة في الغرب، تعبير عن نفسها بأشكال عديدة في العالم بأسره، لا هوت التحرر في أمريكا اللاتينية، صحوة دينية، في الولايات المتحدة الأمريكية بعث مسيحي.. الخ.

وتأخذ الصحوة الإسلامية هنا شكل تتوسيع لحركة قلق مستمرة، تزايدت مع السنتين، وظهور الحركات القومية العربية، والحركات القومية في نهاية الأمر

حركات ترفض التبعية الحضارية، وتحاول أن تنهل من معين الأخلاق الإسلامية، دون أن ترجع عن هذه المنظومة وتستند إلى الإسلام، لكن كما ترى الرقعة مشتركة إلى أقصى درجة، فيبدو أنه تطور منطقي، ويكاد يكون عضوياً أن يخرج من كل هذه الصحوة الإسلامية، لأنها محاولة لأخذ التراث بكل أبعاده الأخلاقية والروحية.

○ هناك دراسات وقراءات كثيرة لـ «ظاهرة الصحوة» من قبل مفكرين علمانيين وقوميين ويساريين وغيرهم، يرجعون ظهور الصحوة الإسلامية إلى الثورة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الضاغطة، وروجوا من نفس المنطلق «الإسلام السياسي» كمصطلح بديل يحمل أهدافاً كامنة تختزل حركة الصحوة في الاستيلاء على السلطة والرغبة في الزعامة. ويرفض هذا الاتجاه أن تكون الصحوة مبنية على أسس معرفية، على قناعات ذاتية، على قلق كما تفضلتم، فكيف تنظرون إلى هذا «النموذج التفسيري» حسب تعبيركم؟

□ بصراحة، وأنا أكون عندي بعض الشيء، هذا استمرار للمنظومة الماركسية، أن كل الأمور اقتصادية، وأن الإنسان في نهاية الأمر كائن اقتصادي، فإذا كانت المسألة مسألة اقتصادية، فلماذا تأخذ شكل صحوة إسلامية؟ لم لا تأخذ شكل تعفن، أو انحلال، أو زيادة في المواتير والutherford.. لو كانت المسألة مادية بهذا الشكل؟ لكن واضح أن المسألة في نوع العنصر الاقتصادي. ولا يمكن إنكار الدوافع الاقتصادية، والاجتماعية، وغيرها وإلا سقطنا في تفاهة الماديين، إلا أنه قد قمن لها النظام الإسلامي تقنياً، وأحياناً بصرامة قد تذهل الإنسان المادي. الفارق الأساسي يكمن في أنها تقول إنه لا بد من التقين لهذا، ولكن لا يمكن رد الإنسان بكليته إلى هذا. فالاقتصاد، نعم. والجنس، نعم. لكن الإنسان ليس بكله اقتصادي فحسب، ولا جنسي فحسب، وإنما هناك نقطة من روح الله، وهذا ما يميزه عن الحيوان العادي، وبالتالي هذا ينعكس على النموذج التفسيري. إذا أردت أن أفسر سلوك الإنسان لا يمكن أن أفسره في إطار اقتصادي، أو جنسي فحسب، فالنموذج

التفسيري المركب الحقيقي يأخذ هذه الأبعاد، لكن المنظومة المادية الواقع في أسارها الكثiron من الشرق والغرب لا ترضى إلا بالأحادية السبيبة.

وهذا التحيز للأحادية السبيبة تعبر عن المادية الصارمة. وفي نهاية الأمر فيه إغفال قضية المعنى، التي أصبحت جزءاً أساسياً من الخطاب الاجتماعي السوسيولوجي، في الغرب يتحدثون عن (Sociologie of meaning)، وكتابات فيبر وغيره تزخر بهذا، وكتاب آخرين كثرين، لكنهم لا يزالون ينظرون في إطار دور كايم، أو كست كوننط وماركس.

وانتهى العالم والتاريخ، وانتهى الأمر. بينما مثلاً في علم الاجتماع الألماني، نجد الكثير عن الاغتراب.. لماذا تحدث ماركس عن الاغتراب، هل تحدث عنه باعتباره عنصراً اقتصادياً وحسب؟ وإذا كان اقتصادياً، فإنه قد استلب، قد حدث اغتراب، لكن الواضح أن المسائل تدهورت، لأنه على المستوى الاقتصادي الإنسان السوفياتي تحسن مستوى المادي، لكن باللجوء إلى المناهج المادية التافهة ذات البعد الواحد. كما لا يمكن تفسير أي ظاهرة إنسانية بنفس المناهج، وبالتالي نلجم إلى بعد المعنوي الروحي، ونجد أن حالة الاغتراب هذه، حالة أن الإنسان مثلاً يجد أن الأسرة في الحداثة تتفكك، وأنه أصبح بلا مأوى، بالمعنى النفسي الحقيقي، أصبح يتيمماً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وحيث أن الإنسان فيه رغبة في التجاوز، ونحن نتحدث لغة ثورية فهو لا يخنع، وبالتالي لا يفهم ذلك، ويتمرد ليس باسم المادة وحسب. أليس هذا هو التفكير وراء اتفاقية أوسلو، أن الفلسطينيين في غزة وأريحا سمعط لهم بعض الأموال، وتنتهي القضية تماماً؟ أليست هذه هي المنظومة الكامنة وراء النظام العالمي الجديد؟ يجب على الإخوة وبالذات المسلمين، أن يدركون التضمينات الرجعية الكامنة وراء هذا المنطق. ان المنطق المادي الأحادي يؤدي إلى السقوط في أيدي السلطة العالمية.

○ طبعاً، بالنسبة لأطروحة «الإسلام السياسي» تخضع بدورها لنفس المنطق والتفسير، والنظرية الأحادية.

□ نعم، القول «بالإسلام السياسي» وأن هدف الحركات الإسلامية الاستيلاء على الحكم، فهذا مثل كل الحركات السياسية في العالم. فليس الغرض من قيام هذه الحركات نزهة خلوية، أو اكتساب ثواب الآخرة فحسب، لأن جوهر فكرهم أنهم يحاولون تغيير المجتمع، وبعضاً يرى أن حركة تغيير المجتمع هي الاستيلاء على السلطة، قد تتفق معهم أو تختلف لكن لا يمكن تصنيفهم على أنهم طائز غريب وشاذ، لأن هذه هي طبيعة اللعبة السياسية. وأنا شخصياً أختلف معهم في أشياء كثيرة، لكن لا بد من دراستهم، هم يقومون بتجنيد الجماهير، في إطار خطاب إسلامي، خطاب إسلامي يعده بالعدل لا بالاستهلاك. يعده المجتمع فيه قيم أخلاقية ثابتة، ولا يعده مثلاً بفتاة جميلة في سيارة.. فيقدم له صورة مختلفة. فأرى أن هذا برنامج أكثر واقعية من الدعوات التي تملأ التلفزيونات العربية، والتي تسبب الإحباط الشديد للجميع. الوعود التي يراها الإنسان في الإعلان التلفزيوني في العالم العربي ستوريناً موارد التهلكة، حينما أشاهد التلفزيونات العربية، طبعاً هناك فتيات جميلات، وسلعة استهلاكية جميلة، وسيارات جميلة، وهكذا، فإن لم أكن في وعيي، سترداد درجة حراري، وأصدق هذه الأكاذيب، وسأحاول الحصول عليها، فانتهي في نهاية الأمر إلى أن أسقط في انهيار عصبي، وأتحول إلى مجرم، لأنه لا توجد موارد لتمويل هذا في العالم العربي إلا لفترة قليلة جداً جداً، أي أن مثل هذه الإعلانات، ومثل هذا البرنامج الاستهلاكي العلماني هو دعوة للاستقطاب الطبقي، وهو دعوة إلى الإرهاب، لأن الإعلام الذي لا ينفذ جوهره إرهاب. لأنك تدعوا الناس إلى مستوى استهلاكي معين، وأنت تعلم مسبقاً أنه لا يمكن لها أن تحصل على هذا المستوى، أليست هذه دعوة إلى الإرهاب؟

العلوم الحديثة في العالم الإسلامي واشكاليات التنمية العلمية

حوار مع:

د. عبد الكريم سروش

○ لنتحدث عن العلاقة بين التنمية والعلم كموضوع أخذ اليوم موقعه المهم في مشهدنا الثقافي، ومن الواضح أن التنمية ذات ارتباط عميق جداً بالعلوم الحديثة غربية المنشأ، كما أن العلوم هذه تستند إلى أسس أولية معرفية في مجال الفلسفة والميتافيزيقيا، كما تتأثر بالنظم المتناسبة الاجتماعية بدءاً بالاقتصاد وانتهاء بالثقافة والسياسة والمجتمع بمعناه الخاص. ونلاحظ أن هذه العلوم دخلت إلى إيران منذ فترة، وتتمثل أحدي اشكاليات التنمية في البلاد بأن تلك العلوم لم تكتسب هوية اجتماعية، خاصة حقل العلوم الإنسانية. وفي ضوء هذا فإن سؤالنا الأول يتمحور حول هذا الموضوع وهل أن للعلوم هوية اجتماعية؟ ونريد بذلك هذه العلوم الحديثة، وإذا كان لها هوية اجتماعية فهل تمتلك يا ترى هوية تاريخية كذلك؟

□ أرجو بمبادرةك إلى طرح اشكاليات التنمية بشكل جاد، وقد أشرت في حديثكم إلى نقطتين مهمتين أحداهما أن للتنمية علاقة وثيقة بالعلم حيث اعتقاد

بذلك بشكل عميق، كما اتصور ان التنمية الاقتصادية - الثقافية ومن كل الجوانب تتوحد في مصيرها مع التنمية العلمية بنحو تكون كل منها مرآة للأخرى. و اذا لاحظتم العلم و تقدمه والحرفيات العلمية وذلك التنافس والتعاون الموجود داخل الوسط العلمي فإن بالإمكان ان تدركوا التنمية في مجالات المجتمع والبلاد الأخرى ايضاً وبالعكس.

حين نفترض بالمعنى العلمي وفي العالم المعاصر وجود مجتمع متقدم لم تتقدم فيه العلوم الحديثة وتزدهر فإن ذلك يعد لوناً من المزاح. ولذلك فإن محاولة تحقيق التنمية بالمعنى الدقيق للكلمة هو بالضبط سعي وراء التقدم العلمي.

والنقطة الأخرى التي اشرتم اليها هي ان منشأ العلوم الحديثة ومقرها هو الغرب، وهذا صحيح تماماً ويضاف اليه ان اهل الشرق وخاصة المسلمين ومنهم الايرانيون كان لهم اسهام مهم في التقدم العلمي وقد أفاد الغرب من تلك العلوم التي اخذها المسلمون من اليونان وقاموا بتطويرها، لكن ايّاً من ذلك لا ينفي حقيقة وجود فارق شاسع بين الرؤية الكونية القديمة والحديثة، بنحو لا يمكن القول ببساطة بأن العلم الحديث يمثل تواصلاً للإرث العلمي القديم، حيث ثمة تحول اساسي وجوهري الى درجة كبيرة طال رؤية الإنسان للطبيعة والحياة وقد انبثقت العلوم الحديثة عن ذلك، وكان غرب المعمورة هو المكان الذي شهد ذلك التحول في الرؤية العامة الأمر الذي يعني ان الغرب هو الذي مثل الموطن الاكثر ملاءمة لظهور العلم الحديث وتكامله.

ونصل الآن الى السؤال الذي طرحتمه وهو: هل تمتلك العلوم هوية اجتماعية وتاريخية ام لا؟ وتنسم معالجة هذا الموضوع بالسعة ولكنني لو اجبت على السؤال بطريقة الاجابات القصيرة فإن الاجابة ستكون بنعم لكلا السؤالين.

ويقصد بالهوية الاجتماعية والتاريخية للعلم ان له هوية واحدة تتسع تدريجياً وأن ثمة تواصلاً بين مراحله السابقة والآتية حيث لا يصح القول بأن ما هو صحيح فهو علمي يمتلك موقعاً في العلم، وأن الخطأ لا يمتلك صفة علمية وينبغي ان يلقى به بعيداً، وإنما يقوم العلم على التنافس وتضاؤل جهود العلماء.

وفي ضوء هذا لا يمكن ان نعد ايّاً من العلوم فرعاً بلغ كماله النهائي، والاهم من ذلك هو ان الهوية الاجتماعية للعلم تجعله مرتبطاً بشكل وثيق مع سائر المؤسسات وانماط الهوية الاجتماعية.

والمفهوم الآخر الذي اقدمه للهوية الاجتماعية والتاريخية للعلم هو انه خلال معالجة العلم وهويته ينبغي ان لا يقتصر على ملاحظة المعطيات المعرفية التي يفرزها العلم بل لا بد من النظر ايضاً الى العوامل الطبيعية التي انتجته.

وهذه الرؤية جديدة الى حد ما، اذ وحتى الفترة التي كانت تسود فيها الوضعية في الفكر العلمي، كان العلماء يعدون العلم لوناً من النشاط الفكري النظري، ويدرسون الافكار كذلك من زاوية معطياتها المعرفية، ليحددوها بهذا المنهج خطأها وصوابها. ولكن حين جاء الدور الى دراسة العوامل فإن جوانب العلم الاجتماعية والتاريخية اخذت بالبروز وراحت تلaci اهتماماً، وما يستقطب الاهتمام اليوم ويمكن القول بأنه الإنجاز الموفق الذي تم في فلسفة العلم، هوأخذ كلا الجانين بنظر الاعتبار أي ملاحظة زاوية المعطى العلمي وجانب العوامل ايضاً مما يعني ان ذلك يستوعب المنشآء الفكري المعرفي للعلوم الى جانب نطاقها الاجتماعي والتاريخي، ثم ولأجل استيعاب اكثـر دقة ل Maherية العلم يتم الربط بينهما في اطار موحد.

○ تضمن حديثكم اشارة الى علوم المسلمين، وان الغرب افاد بشكل وافر من علومهم وتراث اليونان. لكن يبدو ان العلوم التي عرفت لدى المسلمين لم تكن تمتلك هوية اجتماعية وتاريخية بل تكاملت وتقدمت بفضل اشخاص محددين. هل تتفقون معنا في ذلك ام ترون انها امتلكت تلك الهوية وتراجعت بعد ذلك لعوامل خاصة؟

□ اشعر ان مرادكم من هوية العلم الاجتماعية، هو صيغة العلم جماعياً وعاماً - وأرجو أن تتباهني اذا لم تكن تقصد ذلك - وما ينتموه هو صحيح حيث لم تكن العلوم في بلاد الإسلام وفي سائر المجتمعات السابقة التي كانت تمر بالطور الزراعي والاقطاعي بشكل عام، هموماً جماعية عامة بل لم تكن سوى شريحة محدودة من

الناس تبدي الاهتمام بالقضايا الفكرية والعلمية. أما أولئك الكبار الذين كانوا بالمعنى الدقيق للكلمة يمارسون التفكير والبحث العلمي الحقيقي لا كمقلدين أو متعلمين فكانوا أقل من ذلك أيضاً.

في مقابل ذلك حين نلقي نظرة على العالم الحديث نلاحظ أن التعليم تحول إلى امر عام وجماعي، وأصبح من جملة الآمال والهموم المعاصرة أن تكون قادرین على تعلم كل شيء وأن نتحقق بذلك، وصرنا نعتقد بضرورة ازدياد حصيلتنا العلمية باضطراد، مما لم يكن مهماً بهذه الدرجة في الماضي.

غير أنني كنت أقصد من هوية العلم الاجتماعية هو أن العلم - أيًا كان - إنما يقوم بالمجتمع العلمي وهو ليس امراً سوى العلماء وانشطتهم التي تمثل في نظر التنافس العلمي وتظافر الجهود وطرح الاستئلة والسعى لتوفير اجابات لها والجدل والنقد العلمي.

وتكوّن مجموع هذه الأمور هوية العلم، الذي لن يكون في ضوء هذا المعنى أفكاراً تستقر في ذهن الفرد بمعزل عن المجتمع، بل يظهر العلم في الوقت الذي تواصل جهود العلماء ليؤسسوا كياناً محدداً بشكل كامل وبطريقة اجتماعية وتاريخية وهو في تعامله مع الكيانات والدوائر الأخرى يؤثر فيها ويتأثر بها.

وإذا لاحظنا العلم في إطاره الزمني ستتجلى هويته التاريخية أيضاً وذلك لما يظهر عند كل مقطع تاريخي نأخذه بعين الاعتبار.

○ إن ذلك هو ذات ما تقدمه فلسفة العلم من تعريف للهوية الاجتماعية، ولكن في نطاق آخر يمكن معالجة العلاقة بين البنية العلمية والدوائر الاجتماعية بشكل واسع. والعلم من هذه الزاوية يتميز بدرجة كبيرة من التنااسب مع الدوائر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... الخ، وهو في جدل دائم معها، ولذلك فإن العلوم الحديثة تكاملت مع دوائر خاصة بينما نجد أن هذه العلوم كما تقرر معرفتنا بتاريخنا الثقافي لا تتناسب مع الدوائر والمؤسسات التقليدية لدينا، وحين تقد علينا الآن فإنها لا

تحصل على اطار مناسب يحتضنها، فكيف تتحقق حينئذ علاقتها الجدلية بطابع التأثير والتاثير مع البنى والمؤسسات الأخرى؟

□ لقد ادركت ما تقصدونه، وهذا يعود الى ماهية العلوم، فماهية العلوم الشرقية التي تواصلت في تاريخنا كانت بنحو تعجز عن التأثير المباشر على البنى الاجتماعية الأخرى والتفاعل معها، مع ان العلوم الحديثة تمثل الحياة نفسها وهي تنبثق من ذات الاشكاليات الحياتية وهي وبالتالي مؤثرة فيها، لكن العلوم التي كانت لدينا في الماضي من الأدب الى الفلك وحتى الطبيعتيات الفلسفية التي هي بمعنى من المعاني تقترب من علم الطبيعة الحديث، هذه العلوم لم تكن لتفرز معطيات عملية وادوات تعين على تسخير الطبيعة مباشرة.

وتباين هذه العلوم في جانبها هذا مع العلوم الحديثة بشكل ما هو يفسر التحول والانقلاب الواسع الذي طال العالم.

لقد تجلت الطبيعة للعلماء المعاصرين بشكل جديد كما قال غاليليو بأن الإله دون هذه الطبيعة بلغة الرياضيات ولا يمكن لغير العارف بها ان يطالع كتاب الطبيعة. ويمكن القول بأن الباحث والإنسان المعاصر اكتشف طبيعة اخرى كتبت بلغة ثانية، فعمد الى اتقان اللغة تلك واستطاع قراءة الطبيعة وحقق المكاسب التي نراها. وكان إنسان الماضي يرى هذه الطبيعة لكنها كانت تتجلى له بلغة اخرى ... بلغة الميتافيزيقيا فكان يقرأ بها الطبيعة، لذلك فإنه لاحظ اهدافاً وغايات ومعطيات اخرى.

نعم ان الطبيعة هي واحدة حاول كلا الطرفين ان يكتشفاها واتسم جهود كليهما بالواقعية، لكن الفرق انها تجلت لكل طرف بطريقة خاصة.

والتحول الذي طال الرؤية الى الكون هو الذي ادى الى ظهور العلم الحديث، وقد تجسدت العقلانية الغربية بالمضمون ذاته فتحققت نتائج عملية وحياتية ندر كها جمیعاً.

○ على هذا فإن سؤالنا السابق يظل مطروحاً بقوة، فكما اشرتم ان لكل علم مبدئين احدهما الظروف الاجتماعية والآخر هو الطرف المعرفي.

والاشكالية الاساسية هي ان مرحلتنا التاريخية لم تكن تمتلك ذينيك المبدئين بنحو يمكنهما استيعاب العلوم الحديثة وتطويرها. الا تتصورون ان ذلك الظرف قد تواصل حتى اليوم وهو يعمل على اعاقة ازدهار العلوم الحديثة لدينا؟

□ اجل انتي اتفق مع هذه الفكرة تماماً، أي ان الظروف المعاشرة التي اسميناها بالعوامل والظروف المعرفية التي اشرنا اليها بالمعطيات او المبررات المعرفية، هي امور تلعب دوراً مؤثراً في ظهور أي نوع من العلوم قديمها وحديثها.

والعوامل والمعطيات التي لعبت في الماضي دوراً في تسلیط الضوء على قسم من العلوم وترويجها، وتغليب قسم آخر، لا زالت بنحو آخر موجودة معنا الامر الذي يبرر لنا القول انه وبعد ٨٠ .٧٠ عاماً كنا فيها نستورد العلوم الحديثة فإن هذا الغرس الفتى لم يتجرد بعد في ارضنا واذا لم يتواصل رفده وسقيه من الخارج فإنه سرعان ما سيموت. وبتعبير اكثربساطة فإن العقل والروح الحديثين لم يرسخا فيينا بالدرجة الكافية ولذلك فإننا لم ندخل حتى الآن مرحلة الانتاج العلمي ولا زلنا نقلد ونتبع في الغلب.

وفي العلوم الطبيعية التجريبية لا يزال الوضع كما هو، حيث نجد ان جامعاتنا لم تأخذ موقعها المناسب في المجتمع ولا يزال العلم يعد سلعة كمالية ثانوية، ويعد العالم المتخصص بمثابة إنسان يعيش الى حد ما في عزلة عن الحياة ويمتلك شخصية شاذة، واعتقد ان ذلك ملاحظ بشكل اوضح في دائرة العلوم الإنسانية، حيث نجد ان المجتمع - خاصة مجتمعنا الديني - يبدي اعجابه في الغالب بالعلوم التجريبية، وهكذا فإن العلم الحديث لم يكتسب لدينا هويته الاجتماعية فلم ترسخ هي بنفسها كما لم تكتسب ذلك بفضل بنية او دائرة اخرى الامر الذي ادى الى ان يواجه تقدمها مشاكل متعددة.

وعوامل ذلك ومعطياته هي نفسها التي سادت في الماضي أي ذات البنية الاجتماعية وبنية السلطة والفهم الذي نحمله عن المعرفة، اضافة الى المبادئ القبلية الميتافيزيقية والمعرفية [الابستمولوجية] التي راجت بيننا والقيمة التي كنا نوليها لنمط

خاص من الحياة، اذ عملت على ان تبقى جملة من العلوم غريبة في اوساطنا. ونلاحظ احياناً ان التجارب الروحية العرفانية واكتشاف اسرار الميتافيزيقيا تأخذ قسطاً وافراً من تقديرنا واهتمامنا بينما لا يبقى لأسرار الطبيعة سوى الاستهانة بها والتقليل من اهميتها، وهو ما كان له تأثير شديد على تطور العلوم المشار اليها بنحو كان العالم الذي يحاول ممارسة البحث والاكتشاف العلمي يخفي في قلبه مشاعر الخجل والتقليل من اهمية عمله هذا.

وحتى في قibiliاتنا الميتافيزيقية وفلسفة العلم كنا نحدد شرف العلم وقيمه على ضوء قيمة موضوع العلم وكلما كان الموضوع اشرف اولينا العلم قيمة اكبر. ولم يكن من الغنوي ابداً وصف ابن سينا لعلم الالهيات (بالمعنى الاخص) او الميتافيزيقيا بقوله «أفضل علم بأفضل معلوم» وحين يسود هذا النوع من التقسيم للعلوم بطابعه القيمي فإن العلم الذي موضوعه هو التربة الأرضية لن يحصل الا على موقع متواضع جداً حيث ان التراب بالمقارنة مع الملائكة مثلاً يمتلك مكانة وضيعة.

اعتقد ارسطو في تصنيفه للعلوم بأن العلم هو امر كلي بالاساس ولا يمكن بناؤه من خلال الجزئيات، ولذلك يتم احتقار علم التاريخ والجغرافيا وامثالهما، ونجد ان الفن يعد علماً حقيراً في تصنيف افلاطون للعلوم، وتشكل هذه كلها اموراً اشبه بالمبادئ لفلسفة العلم لدى المسلمين مما اثر في تحديد لون اهتمامهم بالعلوم ودراستها.

ولا تزال هذه التقييمات موجودة بيننا الامر الذي ادى الى احتقار علوم الطبيعة والاهم من ذلك في هذا المجال هو ان إعمار الدنيا والحياة لأجل الحياة ذاتها لم يكن ضمن هموم إنسان الأمس كما لم يكن ذلك الإنسان يمنع شأن تطوير العالم قيمة مهمة، وحينئذ فمن الطبيعي ان يتم اهمال العلم الذي يدور في ذلك الاطار ويخدم تلك الغايات، ويبقى الاهم لدى علمائنا هو معرفة النفس وكشف الحقائق وغبة اليقين على الظن، وهذه من النقاط التي اعتقاد ان علينا ان نعني بها كثيراً.

امتلك إنسان الحداثة قناعة بالظن واكتفى به ... وما هو شيء الذي اخفق هذا الإنسان في انجازه بواسطة الظن الذي اقنع به ياترى؟! اما إنسان الأمس فلم يكن ليترتضى الا اليقين حيث اعتقد أن اوج العقلانية وذروتها هو بلوغ اليقين وتحصيله،

وفي ضوء التعريفات التي كانوا يطروهنها لم يكن بوسع هذا اليقين الا انتاج الفلسفة حيث لم يكن ليتوفر، سوى في حالات نادرة، فيسائر العلوم الاخرى سواء في التاريخ او الطبيعيات وغيرها، مما ادى الى كسد سوق هذه العلوم لديهم.

ولذلك فإن من الموضوعات الاساسية في علم اجتماع المعرفة والابستمولوجيا هو معالجة الاتجاه الفكري الذي يفضل اليقين على الظن ويعطيه الأولوية عليه ويقصر السمة اليقينية على علم خاص فيسلبها من باقي العلوم، اضافة الى لون التفكير ونمط الحياة الذي يلقن الإنسان كيف يحصل على اليقين بشكل اسرع، وموضوعات اخرى نظير حجم التأثير الذي يتركه كل من الظن واليقين في الحياة.

وقد عصفت التغيرات بمكانة اليقين بعد النهضة الأوروبية، وكما ذكرت آنفًا فإن غاليليو اكتشف طبيعة دونت بلغة رياضية وكان من اهم افكاره ان ذلك اليقين الذي لهث وراءه السابقون انما يوجد في الرياضيات دون الميتافيزيقيا.

وفي ضوء هذا فإننا شهدنا تحولاً ونقلة كاملة... انتقالاً لليقين من نطاق الميتافيزيقيا الى الرياضيات، وحيث ان الطبيعة قد دونت بلغة الرياضيات فإن ذلك اليقين المطلوب يمكن الحصول عليه في نطاق علوم الطبيعة ايضاً. وبالطبع كشفت التحولات اللاحقة ذلك غير أن المهم هو ان الاكتفاء بالظن يمثل احدى الرؤى الإنسانية الحديثة، وطالعنا في هذا المجال واحدة من مقولات برترند راسل الأساسية التي يقرر فيها ان على الإنسان اليوم ان يتعلم كيف يعيش ويحيا بالظن، بينما كان من اهم المبادئ المعرفية للإنسان الأمس هو رفض الاكتفاء بمستويات المعرفة الاوطن اليقين!.

ان هذا التحول الذي عصف بالمعرفة الإنسانية هو تحول جوهري، حيث ان نمط المعيشة البسيط الذي كان للإنسان الأمس شجعه على فكرة ان تحصيل اليقين هوامر يسير ومقدور، بينما تدلل الحياة المعقّدة اليوم والإنجازات العلمية التي كشفت النقاب عن تضاعيف الطبيعة المتنوعة وبناها، على ان تحصيل اليقين ليس ميسوراً بالتحو الذي كان يظنه القدماء. وأنوه هنا الى ان المقصود بذلك هو اليقين العلمي لا يقين الجهل وانماط الجهل المركب التي تتوفر دوماً.

○ مع الأخذ بنظر الاعتبار ان القرون الأخيرة تمتلك اطارها الفلسفية والمتافيزيقي الخاصة، اضافة الى ملاحظة ان على علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة وبخاصة التنمية التي راحت تعد فرعا من العلوم الاجتماعية والعلوم الحديثة، ان تقدم معالجات لما يواجهنا من مشاكل، وايضا مع ملاحظة النقطة التي اشرتم اليها من عدم توفر المبادئ المعرفية والاجتماعية لتلك العلوم في بلادنا او بتعبير آخر عدم امتلاكها لهوية معرفية واجتماعية... ما هو الدور المطلوب منا في مسار التنمية، وفي السياق ذاته ماهي سبل الحل التي يمكن تخمينها؟.

□ السؤال معقد جداً وعلينا تحديد اساس الموضوع في البداية، وهو أن ندرك عدم امكانية اخذ العلوم الحديثة من منتصف الطريق، لأن هذا الغرس يعجز عن النمو في التربية التي تمثل بمبادئنا القبلية في مجال المعرفة والطبيعة والحياة، الامر الذي يعني ضرورة تعديل تلك التربية بما يتناسب وذلك الغرس لكي يؤتي اكله وليس ذلك سوى الرؤى الجديدة التي ينبغي ان يحملها الناس ازاء العلم، أي اكتساب العقلانية الحديثة والرؤية او المكانة الجديدة التي منحها للعلوم، وهو ما يظهر في اطار خلافات واسعة ويرتبط بجوانب متعددة كظروف الحياة والسلطة والحكم والسياسة وامثالها.

علينا ان ندرك بالدرجة الاولى وجود تناسب بين العلوم الحديثة ولون محدد من المبادئ القبلية يؤدي الفصل بينهما الى موت العلوم تلك. وفيما بعد من الضروري ان نلاحظ ان تقبل تلك المبادئ اجتماعياً ليس بالامر السهل الذي يمكن تحقيقه عبر التعليم مثلاً بل يحتاج ذلك الى تأسيس لون من العلاقة والربط بين المبادئ تلك وحياة الإنسان.

والمشكلة تبدأ من هذه النقطة حيث علينا ان نستأنف تحليلات تاريخ الغرب لنحدد كيف تشكلت الظروف الفكرية الحديثة في الغرب وكيف استطاع علماء تلك البلاد تأسيس العلم الحديث. وكما تعلمون لا توجد نظرية واحدة في هذا المجال بل طرحت وجهات نظر متعددة غير ان معظمها يحمل طابعاً توصيفياً اكثر منه تعليلياً

وتفسيرياً، حيث أنها تناولت الاجابة على اسئلة نظير: ماذا حدث، ما الذي تفوق وعلى ماذا، وقلما وجدت من يتناول السؤال بلماذا بشكل جاد وعمق وذلك لأنه يمثل حدثاً لا نظير له في التاريخ الإنساني وهذا النوع من الأحداث يستعصي دوماً على التعليل ولا يجد طيباً بشكل كامل للجهد التحليلي.

نلاحظ في هذا المجال أن جوانب متعددة بقيت في عداد المجهولات التاريخية مثل العامل في زوال الاتجاه الارسطي واحتلال الافلاطونية لموقعه، وفي انتقال اليقين من الميتافيزيقيا إلى الرياضيات، وفي اقبال البشر على العلوم العملية أكثر من اهتمامهم بالفروع النظرية المحضرية، والسبب في اهمال الانتصار على الخصم في المجادلة والاهمام بالتغلب على الطبيعة كما يقول بيكون، وفي تفوق الاستقراء على القياس على حد تعبير البعض ... وثمة طبعاً محاولات لعلم الاجتماع، سواء في الإطار الماركسي أو خارجه، لتقديم شبه تحليل وتفسير في هذا المجال غير انه اكده في الغالب على التحول الذي طال نمط المعيشة، وهم يعدون العلاقة بين العلم والبرجوازية وثيقة وراسخة، بيد ان هذا التحليل شبيه بقضية الدجاجة والبيضة القديمة حيث لا يعلم الإنسان بشكل دقيق ايها تقدم على الآخر ومثل علة ايجاده.

كان هنالك اعتقاد بأن بعض الحرفيات السياسية في بلاد الغرب تعبر عن احدى الشروط الضرورية في التقدم العلمي، تلك الحرفيات التي ناضل من اجلها فولتير وكثيرون غيره، لكننا اليوم نلاحظ جدلاً حول ذلك اذ ينوه البعض الى الاتحاد السوفيتي السابق كمثال يدل على العكس لأنه وبرغم غياب الحرفيات الليبرالية فيه حقاً معدلاً عالياً للتنمية العلمية الى حد ما، ولذلك ثمة جدل حول اعتبار الانظمة التوتاليارية (كالاتحاد السوفيتي) عائقاً للتقدم العلمي.

ورغم كل هذه المناقشات والشكوك، ثمة امر لا يقبل الشك هو ان مجتمعـاً علمياً وجـد وظـهر - ايـا كان السـبـب - واكتـسب العـلـماء مـنزلـة اـجـتمـاعـية، ولوـلا هـذـان الـأـمـرـان لـمـا ظـهـرـ التـطـورـ العـلـمـيـ بالـمـفـهـومـ المـعـاصـرـ.

حين نلاحظ الماضي نجد في المجتمع الإسلامي مثلاً ان الفقيه كان له مثل تلك المكانة الاجتماعية ولذلك فقد ازدهر علم الفقه واعتقد الفقهاء انهم يلعبون دوراً مهماً

في المجتمع، غير انه ظهرت موضوعات فيما بعد كان على الفيزياء او الكيمياء ان تتولى معالجتها، وهكذا اكتسب المختصون في هذا المجال مكانة مهمة في المجتمع وبالتالي راحت تلك العلوم تحتل مكانتها لتكامل وتنقدم.

وكان ينبغي لذلك ان يحدث ايضاً في بلداننا بنحو وآخر فلو توفرت لدينا ادارة علمية تعتقد بامكانية حل المشاكل الاجتماعية بواسطة العلم دون الاهواء والنزوات او المناهج التغيرية الاخرى، فحينئذ كان يمكن ان يحتل العلماء مكانة خاصة وسيرون انفسهم في موقع المسؤولية ازاء معالجة مشاكل المجتمع وسيتأثرون ايجابياً بذلك المشاكل ذاتها، وبالتالي سيظهر تفاعل طبيعي وسليم بين العلماء والمجتمع وحينئذ وحسب يمكن ان يوجد ثمة امل في ان تصبح علومنا علوماً بالمعنى الحقيقي ويتم تأسيس تنميتنا ايضاً في هذا الاطار. لذلك فإني اتولى تقسيم اهم هذه الموضوعات في اطار الادارة العلمية للبلاد والمكانة التي تمنح للعلماء.

○ افهم من فحوى حديثكم انكم تولون اهمية كبيرة للادارة السياسية في هذا المجال وتعتقدون انها هي التي تمهد للادارة العلمية. ومع ملاحظة انكم اشرتم في موطن آخر الى ان المؤسسة السياسية تنبثق من النظام الاجتماعي، فهل ترون ان السلطة السياسية مؤهلة لإكساب المجتمع تلك الخصوصية بشكل كامل. ومع ملاحظة ما بينتموه فيما يرتبط بعدم الانسجام بين العلوم الحديثة والطبيعة الثقافية والاجتماعية التي نحملها، هل تتصورون ان في وسع الادارة السياسية ايجاد حل لعدم الانسجام الحاصل، واذا عجزت عن ذلك فهل للاوساط العلمية ان تطرح معالجة جادة ازاء هذه الاشكالية؟.

□ كما بینت آنفاً فإن الادارة السياسية تلعب دوراً مهماً للغاية، واذا صمدت على اعتماد المنهج العلمي في الادارة فإن الوضع سيختلف الى حد كبير. وأوافق تماماً على ان السلطة السياسية انما تناسب طبيعة المجتمع الذي تظهر فيه ولكن لا اعتقاد انك تفهم

ذلك بنحو لا تكون فيه السلطة السياسية في موقع القيادة أي أنها لا تبادر إلى تطوير المجتمع.

اعتقد أن دفع المجتمع نحو الوضع الذي يخضع فيه لإدارة علمية سيترك أثراً على اوضاع الجامعات ويكسب التعليم شكلاً آخر ليمثل العلماء مكانة مهمة وبالتالي فإن البحث العلمي سيتخلص من شكله التقليدي.

يمكنك الآن أن تلاحظ على من تطلق كلمة الباحث في مجتمعنا؟ ندرك جميعاً بشكل أكيد أن العلم والتنمية يقومان على البحث لكن ما الذي يصنعه الباحث لدينا؟ انه في الواقع شخص يستعيض صياغة مسائله من الخارج كما يعد لها تلك الاجوبة التي قدمها الأجانب، ولذلك فإنها عاجزة عن معالجة مشاكلنا فالباحث لدينا يقلد الأجانب في شكل مسائله وفي منهج حلها أيضاً.

لقد أعد الغرب مائدة البحث العلمي وفق مقاسات لا يمكن معها للباحث ان يوجد مادة لعمله خارج نطاقها. والبحث الكذائي الذي يتم في مختبراتنا هو جزء من الخارطة الواسعة لجغرافيا البحث العالمية، وهذا اللون من البحوث كما هو واضح يظل فاقداً للصلة بكلفة اشكالها ببنية مجتمعنا ولا يتواصل معها، وبالتالي فإن الطالب الذي درس في فرنسا البيولوجيا الكيميائية، يعمد حين عودته لبلاده الى ملاحظة مسائل ذلك العلم الذي درسه هناك، ويتحقق نتائج يهتم بها الآخرون وهي تتولى حل ما يواجههم من مشاكل علمية احياناً ولعلها مؤهلة للطرح في مؤتمراتهم العلمية. لكن علومنا تبقى مستوردة أي ظاهرة تابعة الى الغير رغم انها تم بين ظهرانيتنا.

أعد الأجانب برامج عمل وأكملوا لنا انجاز جملة من المهام الا ان مكاسبها تعود لهم. واذا ادركت الادارة السياسية هذا الموضوع جيداً، أي استواعبت من جهة اشكاليات البحث والعلم وطبيعة العلاقة التي تربط بين العلماء في العالم بنحو واسع جداً وشمولي لترى كيف احتجز علماؤنا في قيد الآخرين، ومن جهة اخرى حين تعتقد السلطة السياسية ان العلم هو السبيل الوحيد لمعالجة مشاكل المجتمع وتعامل مع العلماء من زاوية كونهم علماء دون ان تضع عشرات القيود والشروط لمن هم المكانة اللاحقة... اذا تحقق ذلك فإن العلم سيكتسب موقعه الائق به في المجتمع.

كما اشرنا سابقاً فإن العلم في بلادنا اليوم هو بمثابة السلعة يعرضه المتعلمون للبيع وهم يطمحون إلى بلوغ مرتبة العلماء ليتم شراؤهم بسعر أعلى وحسب، لكن هذا هو الذي تفرضه طبيعة نظامنا الحياتي، وإذا لم تعالج ادارتنا السياسية ذلك فسيستمر هذا الوضع.

اذا بادرت الادارة السياسية الى ممارسة التوعية ازاء هذه الأزمة فلن تكون جامعاتنا بعدئذ مكاناً للترفة يقضى فيها الشباب نتيجة للبطالة اربعة اعوام لأجل اخفاء بطالتهم فيدرسون هذا الفرع وذلك دون طائل ... لكن الجامعة في تعريفها الجديد ليست بمكان يدرس فيه المرء لتحصيل اللذة الشخصية او اكتساب فضيلة العلم، بل عليها كسائر مؤسسات المجتمع ان تضطلع بمهنتها الخاصة في اطار تنسيق مع المؤسسات الأخرى، ولا احاول ان القى مسؤولية ذلك كله على الادارة السياسية بيد أني احب التأكيد على اهمية الدور الذي تلعبه.

ولدي على صعيد آخر عتاب لأولئك العلماء الذين لا يبدون الحرص المطلوب على علمهم ويبعدونه بشمن بخس احياناً، واولئك الطلبة الذين لا يحرصون على تحقيق النجاحات العلمية المطلوبة في اكتساب خبرات جيدة في مجالاتهم، كما لا يدافعون عن علمهم بالشكل اللازم. ان العلم في بلادنا مظلوم اليوم وبدلاً عن اخذه لزمام المبادرة والهجوم ينشغل بالدفاع عن نفسه من موقع ضعيف ليحفظ وجوده الهزيل بنحو ما وهو ما يدعو الى الاسف.

نلاحظ ان هذا الوضع يتتأكد في نطاق العلوم الإنسانية التي تعرضت لدينا الى هجومين عنيفين احدهما باسم الدين والآخر باسم الفلسفة، حيث انبرى جماعة باسم الدين للهجوم على العلوم هذه على اساس انها كفريات اتجها الكفار ونحو ذلك. كما ان الفلاسفة قالوا بالتصريح او التعریض بأن ما تكون العلوم الإنسانية في صدد طرحه، قد طرحته وتطرحه الفلسفة (الأرسطية . الإسلامية) بشكل افضل، والمسائل التي تعجز عن حلها تلك العلوم، يمكن لهذه الفلسفة ان تتولى معالجتها كلياً.

ادت مواقف هذين الاتجاهين المتصارعين الى اصابة الباحثين والعلماء في مجال الإنسانيات بالرعب الى درجة صاروا يخشون حتى الاعلان عن وجودهم واعتقد أن

الخاسر الأكبر في ذلك هو المجتمع.

من المؤسف ان الرؤية الاجتماعية لدينا لا تمثل تربة صالحة للعلم الحديث، فتفاوتنا بطابعها الصوفي مشحونة بالأدوات والمعطيات التي تقلل من شأن العلم وتحقره، لذلك فإن أساتذة جامعتنا عليهم اليوم أن يدركون طبيعة العقل الذي يحمله طلبتهم ويلاحظوا أن الطالب حين يتصلح كتاباً في الأخلاق أو الفلسفة فسيجد فيه ما ينفره من العلم والعقل في مفهومهما الحديث، ولذلك ورغم الحدود التي نعتقد أنها تقيد العلم في الحقيقة فإن مستويات الدفاع عن العلم ليست جميعها بغیر ذات جدوى. وعلى هذا الأساس فإننا لا نرى خلف كل تلك الطعون والهجمات على الغرب والتغريب سوى الحرب مع العقل والعلم التي تلبت بأشكال تبدو مقبولة، ولن تكون حصيلة ذلك غير أن نؤمن ونفتقد بجملة من النصوص الشعرية والأوهام لتناول ادارة البلاد ثانية بطريقة غير علمية.

○ عبر التحليل الذي طرحته ضاعفت من مسؤولية العلماء وطلابتهم بدور قلما يولونه الاهتمام، مع ملاحظة ذلك اذا عدنا الى موضوعنا فإننا سنواجه مشكلة في نطاق الوسط العلمي الذي يستورد العلوم الحديثة، حيث يتلقى كل عالم تعليمه في إطار مذهب معين او يتاثر بجانب خاص منه او انه يطلع على بعض الكتابات التي تجعله يعتقد اتجاهها او نزعة ما، وبالتالي فإننا نواجه حالة غياب للوحدة العلمية، وفي مساحة ضيقة جداً كعلم التنمية مثلاً نشاهد تشتتاً علمياً كبيراً، كيف نعالج ذلك في تصوركم؟

□ اعتقد ان هذه ليست مشكلة معقدة، وذلك لأننا نعيش في عالم لا تخضع فيه حركة توالي الاتجاهات العلمية والفلسفية المختلفة الى مشيئتنا، اضافة الى انه لا يمكننا ان لا نتفاعل مع العالم، كما ليس في وسعنا الجلوس للمرأبة والرصد لتحديد الافضل من الاتجاهات والمذاهب لتخاذل القرار بشأن رفضه او تبنيه، فالتنوع في الآراء امر لا بد منه.

اننا نطوي مرحلة من الاختبار وقد يحصل خلالها الخطأ ويبدو انه لا مفر من ذلك، واذا توفر فضاء مفتوح في اوساطنا العلمية فأعتقد ان ذلك التنوع في الرؤى سيكون مفيداً جداً اذ انه ليس بالامر الصار في نفسه بل الخطر يكمن في تأدية ذلك الى التشتت ولكن لو تمت الحيلولة دون ذلك فستتحقق منه مكاسب مهمة، وطبعاً شريطة ان لا تتم الحيلولة تلك بوضع قوانين وتعليمات رسمية لذلك او عبر تشكيل لجنة تقييم ... بل ان يحمل العلماء مسؤولية ذلك في فضاء علمي وفكري حر ومفتوح، ونجد ان الغرب هو مسقط رأس تلك المذاهب المختلفة غير انه لا يمكن القول بأن ذلك قد أحق بالغرب الاضرار وكبده الخسائر.

بيد ان ثمة حقيقة اساسية جديرة بالاهتمام، وهي ان السلطة احياناً تتخذ موقفاً معيناً ازاء مجموعة من الافكار الامر الذي يربك المسار الفكري بدرجة ما، واذا تخلت السلطة عن هكذا مواقف ولم توظف اساليبها ونفوذها في دعم فكرة وقمع اخرى ... حينئذ لن نخسر شيئاً بل سنحقق مكاسب كبيرة.

ولعل هناك من يقول بأننا كبلدان نامية لا نمتلك وقتاً كثيراً للاختبار لنتظير نتيجته ونقرر على ضوئها. غير اني اعلق على ذلك بالمثل الشهير «ليس لدى الوقت الكافي للاستعجال» حيث ان العجلة تتطلب دوماً قدرأً اكبر من الوقت، فإذا تم اخذ الاحتياطات اللازمة والقدر الكافي من الوعي فأتصور اننا لن نخسر شيئاً لا سيما في مجال العلوم الإنسانية لأن موضوعاتها معقدة الى درجة لا يمكن معالجتها الا عبر هذا الجدل بين الاتجاهات المتنوعة.

اعتقد أن دخول هذه الاتجاهات الى بلداننا لا انه ليس بمضر وحسب وإنما يحول دون استهلاكنا في نمط واحد من الثقافة الغربية، وفي مجال علم الاجتماع مثلاً تطالعنا مذاهب المانيا وفرنسا التي تولي المنهج التجربى اهمية اقل، وفي مقابل ذلك نواجه الاتجاهات السائدة في امريكا والبلدان الانجلوساكسونية التي نلاحظ انها تولي اهتماماً اكبر للتجربة. فإذا حاولنا حينئذ ان نصدر فتوى مسبقة تفضل بعضها على الآخر فلن يكون ذلك في صالحنا بل من الافضل ان نترك لها الفرصة الى حد ما للتنافس فيما بينها عندنا هنا لنتولى بعد ذلك ملاحظة نتائجها.

وأؤكد على أننا لن نخسر شيئاً شريطة توفر الحريات الفكرية والاجواء المفتوحة اضافة الى ان على الحكومة ان تلزم نفسها بالحياد وعدم الانحياز الى أي اتجاه فكري وان لا تتخذ موقفاً خاصاً في هذا المجال.

○ اذا شئنا الآن الخوض في حديث معرفي صرف، نلاحظ ان المسائل التي تشكل بنية العلم ويصاغ العلم الحديث حولها، وفدت علينا من الغرب وهي حين تتدافع باتجاهاتها وتنوعها وتتقاطع فان اضرارا كبيرة ستلحقنا نتيجة لاستمرار ذلك الوضع على اساس انها ليست بالمسائل المحلية، كما ان العلم لم يكتسب شكله وبنيته في ضوء المسائل المحلية واذا شئنا تحقيق ذلك في بلداننا فإن ذلك يتطلب ان يتتوفر العلماء على خبرة عميقة بثقافة الأنا المحلية. وب مجرد القاء نظرة على المطبوعات التي تبدي وجهات نظر تخصصية ندرك انه قلما يوجد متخصص يحمل خبرة في ثقافتنا العلمية والسياسية والاقتصادية وكذلك في مجال الاجتماع والفلسفة والتاريخ، ونلاحظ بشكل عام ان كلا من علمائنا قد استوعب مذهب او اتجاه من العلوم الغربية وهو انما يطرح مسائل ذلك الاتجاه ومناهجه والسبل التي يقترحها للعلاج، وبالتالي فإنه يدخل في جدل وشغب مع اقرانه من اتباع الاتجاهات والذراعات الاخرى. هذه قضية اجتماعية اكتسبت هويتها في بلداننا لتحول الى عائق اساسي جداً. ماذا تقترحون فيما يرتبط بذلك؟ وكيف لنا ان نختصر المسافة لنظرف - كاحتلال - بأفضل الطرق ونخوض في جدل اوفر فائدة.

○ الاقتراح هو ذاته الذي طرحتموه، وقد واجهنا نفس المشكلة في ثقافة الأمس حين انتقلت الفلسفة من اليونان الى البلاد الإسلامية. حيث دخل التيار الديني لفترات طويلة في حرب مع الفلاسفة وكان اعتراضهم الجوهرى هو ان مسائل الفلسفة ليست اسلامية سواء كانت الفلسفة حقاً أم باطلأ، وبالطبع فإن الفلسفة اصرروا على اثبات ان اقوالهم ليست في تضاد مع الدين، غير أن التيار الديني كان يقول بأن الفلسفة ليست

اجابة مناسبة لما نواجهه من مشاكل بمعزل عن كونها ضد الدين او كونها لا تتصادم معه.

ولهذا جاء من يقول بعد عشرة قرون من دخول الفلسفة الى العالم الإسلامي ان بطل التوفيق بين الحكمة والشريعة هو صدر المتألهين، أي انه وحد بينهما. وينطوي ذلك على الاذعان بأنهما كانا منهجين مستقلين عن بعضهما غير أن كون صدر المتألهين قد نجح في ذلك او أخفق امر خاضع للنقاش، لكنني قصدت تصوير الموضوع فقط للتدليل على انه وفي ذلك العصر كان التيار الديني يشعر بأن الفلاسفة شريحة نخبوية تحمل هموماً عقلية خاصة.

وفيما يرتبط بالعلم الحديث فقد واجهنا حالة مشابهة تماماً، أي ان ابناء المجتمع واولئك الذين يتوفرون على معرفة كافية بمشاكل البلاد، اخذوا يتصورون ان النخبة التي تحمل العلوم الحديثة تمتلك هموماً خاصة بمعزل عن المجتمع الذي له مشاكله الخاصة وغايتها التي يتحرك نحوها.

لو أردنا ان نلبي عشرة قرون اخرى كي تتحقق عملية توفيق مشابهة بين الشريعة والعلم فإننا لن نضرر من ذلك وحسب وانما سنفترض أي انه لن يبقى دين او مجتمع، وفي ضوء هذا فإن من الصواب حقاً والجدير بالاهتمام القول بأن على علمائنا ان لا يكونوا مقلدين في طرح مسائلهم ولا يسوغ لنا منهم عن الاحاطة بالنظريات الجديدة لأن العلم هو علم وحين يكتشف الإنسان حقيقة فلا يمكن لأحد ان يوجه اليه اللوم، بيد أنه ليس من الصحيح ان تكون مقلدين في طرح القضايا ومعالجتها.

وكما ورد في حديثكم فإن مما تتطلب معالجة ازمات بلداننا هو التوفير على معرفة جيدة بتاريخ شعوبنا وفلكلورها، اضافة الى تحسس معاناتها والتخلص بالارادة القوية والاقبال على مشاركة الناس والافتتاح عليهم الى جانب الحذر من تسبيس الاشياء. ان واحدة من نقاط ضعفنا الحقيقية ان اخصائينا في الإنسانيات حاولوا ممارسة نمط من الاصلاح الاجتماعي فقد للجذر والاساس في ديارنا، ولم يروا ان من المهم استيعاب ثقافة المجتمع الدينية وتاريخه، وبالتالي فإن افكارهم ظلت بتراء [تعاني القطيعة] دون جدوى.

ويكمن النجاح الذي حققه جلال آل احمد وعلي شريعتي في هذه الحقيقة، حيث ضاعف آل احمد خبرته بالتراث وحاول في اواخر حياته ان يتعرف اكثر على التراث الديني ليدرك طبيعة المجال الذي يشغلة التيار الديني ودور رجل الدين في المجتمع، وكانت هذه جوانب مهمة في شخصيته، كما ان شريعتي كان اعمق من آل احمد في ذلك واكثر خبرة، ولم يكن سر توفيقهم سوى هذا.

○ يمكن طرح هذا السؤال من زاوية اخرى، ذلك ان المشكلة هذه تبرز بشكل اكبر في حقل الإنسانيات اكثر منها في دائرة العلوم الطبيعية، على اساس ان العلوم الإنسانية تهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية وهي امور اعتبارية توافقية. ولذلك فهل يمكن اقتباس القضية التي يتولى قوم طرحها وصياغتها - مع المنهج الذي يعتمد معالجتها - وعدها بعد ذلك من قضايا القوم الذين اقتبسوها، في حين ان هؤلاء يطرحون الظواهر الاجتماعية بشكل آخر. وإذا لم تعالج هذه الفجوة فهل في وسع العلوم الحديثة ان تكتسب هوية في بلداننا؟.

□ الفت نظركم الى انه لا يمكن عد العلوم الإنسانية والاجتماعية، اعتبارية بشكل مطلق، وبأي مفهوم ياترى نعد تلك العلوم اعتبارية؟

اوافقك على انها تنطوي على جوانب اعتبارية لكن اسماع هذه الصفة عليها بشكل شمولي يظل خاصعاً للنقاش، وانما العلوم الإنسانية هي التي تتولى دراسة اعتبارات وتوافقات الناس بشكل علمي، أي ان موضوع تلك العلوم هو القضايا الاعتبارية لا انها هي اعتبارية في نفسها، بالضبط كما ان وظيفة اللغوي هي دراسة اللغة التي هي امر اعتباري (وبعبارة ادق فإن دلالة الالفاظ على معانيها امر اعتباري) لكن علم اللغوي ليس اعتبارياً بل هو يدرس اعتبارات الناس، وكون السفور قبيحاً في مجتمع ما فهذا امر اعتباري، لكن اعتبار السفور قبيحاً هنا او اعتباره حسناً في مجتمع آخر ورغم انه اعتباري في نفسه، لا ينفي ان ما يترب عليه من آثار هو شؤون حقيقة لا اعتبارية وهي تظهر في الخارج كحقائق.

ولذلك فعلى الطالب الذي يدرس علم الاجتماع او الاشتروبولوجيا في الغرب ان يدقق لتحديد المواطن التي يتداخل فيها ذلك العلم بالقيم والاعتبارات الخاصة بذلك المجتمع ليبادر الى التفكير بينهما، مع ان ذلك عمل معقد وصعب، اضافة الى ان عليه التنبه الى ان اعتبارات جماعة معينة لا تعبر عن دائرة الاعتباريات الخاصة بالجماعات والاقوام الاخرى، اذ يخضع ذلك لعوامل متعددة نظير الصلة العميقه لتلك العملية بالتراث والفلكلور. ولك الآن ملاحظة موضوع التنمية في بلدنا، اذ ان ثمة اعتقادا سائدا بيننا ينم اللهايث وراء الدين، ولذلك اساس ديني راح يكرسه التصوف، وهو ما يلاحظ في سائر المجتمعات الدينية.

فإذا تم اغفال هذه الحقيقة وجهلنا انه حتى اولئك الذين يلهثون وراء المال والرفاه والغنى فإنهم يعتقدون بقبح ذلك ويلومون انفسهم حين يختلون مع ضمائرهم، نعم اذا تجاهلنا ذلك فإن خطة التنمية ستفشل، واذا تم تجاهل هذه الحقيقة الى جانب امور اخرى كمفاهيم التوكيل والقناعة والأجل المحتوم ... الخ مما هو موجود في ثقافاتنا الشعبية والدينية، وثمة موارد منها تعرضت في شكلها ومضمونها الى التشويه بواسطة اساليب التقليد الصوفية، ولم نحددها ونكتشف جذورها العميقه او نتجاهل ذلك وربما ننكره، فإن الخطط التنموية ستواجه الفشل. وهذه هي ذات القضايا الاعتبارية التي ينشأ عنها اثر في الخارج وعالم الحقيقة، الامر الذي يتطلب منا اهتماماً جاداً.

○ تمثل ميتافيزيقيا العلوم الحديثة العنصر المهم وأحد الشروط الاساسية لظهور العلوم تلك، فهل تتصورون ان ثقافتنا تتضمن ذلك العنصر؟ وثمة علوم توجد بيننا بشكل تأسيسي كالعرفان والعلوم الدينية بمعناها الواسع والفروع الفلسفية، ومتلك هذه أيضا اساسها الميتافيزيقي الخاص الذي قامت عليه. هل من الممكن ان تعمل هذه العلوم على تضييقدائرة التي تتحرك فيها العلوم الحديثة لدينا، ومع ملاحظة ما أشرتم اليه في حوار سابق من امكانية ان نعد أرضية ثقافية للعلم الحديث، فهل

بوسعنا اجراء تعديلات على الاساس الميتافيزيقي الذي يتتوفر لدينا هنا لاجل تنمية العلم الحديث؟ والا فكيف لنا معالجة ذلك؟

□ طرح هذا السؤال منذ فترة في الغرب، ومن الاعمال المهمة التي صدرت في هذا المجال ما كتبه آرثر بيرث تحت عنوان «الأسس الميتافيزيقية للعلوم الحديثة» وقد وفقت لترجمته الى الفارسية كما حاولت في المقدمة الواسعة التي كتبتها للترجمة ان أمارس ازاءه عملية تحديد فأضيف الموضوعات التي ظهرت بعد تأليف الكتاب في فلسفة العلم.

والموضوع الاساسي لكتاب بيرث هو تلك الميتافيزيقيا او المبادئ المابعد طبيعية للعلم الحديث وهو يقول كفليسوف بالمعنى العام للكلمة: حين عزمت على تدريس الافكار الفلسفية الحديثة التي ظهرت في اوربا وتحديد جذورها، وجدت انه ليس أمامي سوى العودة الى آراء نيوتن الذي قدم للفلسفة الحديثة منهجاً جديداً وأرشد الحكماء الى سبيل جديد.

ويسعى بيرث الى اكتشاف الأساس الميتافيزيقي المهيمن على الفكر العلمي لنيوتن، وهو ينتهي الى حيث انتهى بعد ذلك آرثر كاستلر في كتابه «المشي اثناء النوم».

ويعتقد كلاهما ان العلماء كانوا في حالة من الغفلة والسبات ومثل اولئك الذين يمشون في نومهم راحوا يتحررون في المجالات العلمية دون ان يعوا بشكل كامل طبيعة ما يفعلونه، حيث كانوا يمارسون عملهم بأعين غير مفتوحة، واذا سئلوا عن المبادئ التي يعملون في ضوئها لم يكن بوسعهم غالباً ان يبينوها بنحو مدون على شكل محاولات مصاغة تعرض للآخرين او تطرح في كتاباتهم.

كانت الافكار قواعد ومقدمات راسخة في اذهانهم وهم يوظفونها في عملهم البحثي بشكل غير واع. وقصارى ما هنالك ان على الفيلسوف ان يلاحظ تلك الآراء العلمية ليستخرج مبادئها الميتافيزيقية عبر المقارنة والتحليل المفاهيمي الدقيق، رغم عدم انتباهم هم انفسهم لذلك. ويعتقد بيرث مثلاً ان الوضعية التي ظهرت بشكل مستقل بعد نيوتن بقرنين ونصف القرن وعرفت باسمها الخاص كمذهب محدد في

دائرة العلم والمعرفة، كانت منذ البداية موجودة في اعمال نيوتن البحثية حيث كان يفكر بطريقة وضعية و تستند جهوده على مبادئ الاتجاه الوضعي.

وهو يعتقد كذلك ان الأسس اللاهوتية كانت تلعب دوراً في بلورة آرائه أيضاً، أي ان تصورات نيوتن حول الطبيعة وخاصة تلك التي تتعلق بالله سبحانه، أعانته على تطوير افكاره الفلسفية والعلمية. والى جانب كل ذلك فإن العلم الحديث مدین له في التقدم الذي تحقق والى حد كبير الى الرياضيات كذلك أي تلك الادوات الاستثنائية في اهميتها والتي اتيح توظيفها لنيوتن و غاليليو وأتباعهما.

اشرت في موطن آخر الى ان غاليليو اكتشف طبيعة جديدة في النظام الكوني، وهي مدونة بلغة رياضية وقد عاد اليقين بذلك من نطاق الطبيعيات والمتافيزيقيا القديمة الى الرياضيات الحديثة. وما كان علماء الأمس يبحثون عنه في الميتافيزيقيا اصبحت الطبيعة الرياضية موطنًا للعثور عليه واقتصر العلماء بضرورة البحث عن القضايا اليقينية في الرياضيات. وهذا في حد ذاته منهج وهو مبدأ ميتافيزيقي أيضًا، أي ان الرياضيات اخذت موقعها بين علماء الفروع التجريبية كأداة فاعلة جداً ومهيمنة من جهة، كما ان ذلك راح يستند الى فكرة ميتافيزيقية تقرر أن اليقين يظهر في الرياضيات وان كتاب الطبيعة قد تم تدوينه بلغة رياضية.

ولهذا فقد كانوا يوظفون الرياضيات مع اطمئنان كامل بأنها تعينهم في اكتشاف اسرار الطبيعة، وفي السياق ذاته نجد ان مقارنة ذلك بموضع الحركة بلغ في التعبير، حيث كانت هذه المسألة تعد رياضية بالكامل لدى غاليليو وأتباعه، وذلك لأن كافة جوانب الموضوع خاضعة لأدلة البحث الرياضي فهي تنطوي على بعد الزمن ولها مسافة وشكل مستقيم او منحنٍ.

غير أن الشيء الغائب في رؤية الفلسفه المشائين لهذه المسألة هو موضوع التحليل الكمي، حيث لا نجد هناك سوى حديثهم القائم على مقولات القوة والفعل ومفاهيم الغاية ومبدأ الحركة ومنتهاها والانتقال من القوة الى الفعل ونحوها، الى الحد الذي نجد أنفسنا اليوم حين نطالع كتب الفلسفه التي تركها ابن سينا او أسفار صدر المتألهين

ونخوض فيما يرتبط بالقوة والفعل، عاجزين في الحقيقة عن ادراك كيف تمت تلك النقلة والاجتياز من هذا المتنطق الفلسفى الى ذلك المتنطق الرياضي وأى صعوبة اكتفت تلك العملية وأى أمر عظيم وخطير كان .

ولذلك فإنه يبدو من المعقول جداً ما يقال حول عمل غاليليو من وجود طفرة هائلة في ذلك او انه استطاع العبور من فوق خندق او حفرة واسعة جداً. ومن المهم للغاية ماقاله أمثال كوايريه بأن ثمة رؤية جديدة الى الطبيعة ظهرت آنذاك لا نعرف كيف ظهرت، أي اننا لانستطيع تحديد ما الذي حدث بالضبط وجعل الإنسان يلتفت الى الخلف ليلاحظ هذا العالم من جهة اخرى .

وواجهتني هذه القضية حين كنت اراجع في كتاب الاسفار لصدر المتألهين موضوع الحرفة الجوهرية، وكذلك حين كنت اطالع البحوث التي تتعلق بالقوة والفعل وأفكار الفلسفه في هذا الاطار، كنت احدث نفسي وأقارن لأجد الفارق الشاسع بين النقطة التي أنا فيها والنقطة التي يتحرك منها علماء الفيزياء منذ القرن السادس عشر حتى اليوم، ولاحظت حجم الصعوبة التي تطلبها ذلك الانتقال. انه ذات الشيء الذي ذكره كاتب روائي تحت عنوان جريمة غاليليو أي انه قضى على الميتافيزيقيا القديمة ونمط الرؤية السابق بشكل لم يترك لها أملأ في البقاء او العودة ثانية.

اجدنى راغباً هنا في الحديث عن كوايريه وهو من مشاهير مؤرخي العلم في عصرنا وهو من اصل روسي يقيم في فرنسا ولبث لفترات في امريكا باحثاً واستاذأً كما ان آراءه تنطوي على قيمة وأهمية كبيرة لدى مؤرخي العلم من الجيل الذي تلاه . يقول كوايريه الذي يكن احتراماً كبيراً لبيرث: ان التحول الاستثنائي الذي عصف بالفكرة البشرية وذلك المبدأ الميتافيزيقي الذي اعتنقه العلماء الجدد، يتمثل في ادراك لانهائية الكون وهذا موضوع مهم حقاً، اذ اننا اليوم ومهما حاولنا نعجز عن استعادة تصور القدماء حول العالم ذي السقوف المتناهية، لأننا نشأنا في بيئه اخرى وتغذت عقولنا بروافد مختلفة ولذلك فهي تتحقق حتى في تقمص تلك الشخصية التي عاشت قبل عدة قرون.

لقد كان العالم لدى القدماء في الحقيقة محدوداً بأسقف معينة حيث لم تكن الأبعاد اللامتناهية معقولة أبداً، حتى انهم راحوا يبرهنون على التناهي ويفترضون ان ثمة مكاناً ومستوى لا توجد وراءه جهة حتى لو توهمناها في خيالنا. ويعتقد كوايريه ان التحول الذي عصف بهذه الفكرة يمثل اعظم النقلات التي شهدتها العقل الإنساني، ومن المعروف ان برونو تعرض الى تجريع الكنيسة وتم اعدامه لأجل معارضته للرأي القائل بمحدودية العالم.

لا اجد بأساساً في ان نبتدئ النقطة الاخرى بالتساؤل حول السر الذي يكمن في ان منهج ابن خلدون مثلاً لم يستقطب اتباعاً كثريين في دائرة العلوم الاجتماعية؟ ولماذا لم ينتشر فكره بين اهل الشرق ولم يتحول كما ينبغي الى اتجاه ومذهب بذاته؟ ولماذا لم نكن نحن الذين اكتشفناه في البداية وكان هذا من نصيب الآخر منذ القرن التاسع عشر فما بعد حيث ترجموا كتابه ومارسوا تحليل افكاره، حتى وجدنا بعض علمائنا وكتابنا مثل طه حسين قد سافر الى فرنسا وتعلم هناك وأعد رسالته للدكتوراه حول ابن خلدون لتنشر بعد ذلك في مصر بالعربية، وهكذا وجدنا أنفسنا ونحن مواطنو ابن خلدون وابناء دينه، نتعرف اليه تدريجياً عبر هذه الطريقة وصرنا نحاول بنحو آخر ملاحقة همومه وإتمام عمله.

وانما اقول(بنحو وآخر) لأننا لم نلاحق افكاره بشكل جاد وبالمستوى الكافي، فنحن في ايران لا زلتنا نعاني من عدم وجود عمل ايراني جاد حول ابن خلدون سوى بعض ترجمات ومجموعة من المقالات دون ان يتتوفر عمل واسع وتفصيلي. عد البعض ابن خلدون مفكراً حديثاً ولعل هذا التعبير ليس موضوعياً مائة بالمائة، وقد طرح توماس كون سؤالاً رائعاً وهو فيلسوف علم يمتلك آراء كثيرة تستحق الاهتمام، فقال: لو سئلت هل ان كوبيرنيكوس ينتمي الى العصر القديم او الحديث؟ فسأل جيب بأنه لا ينتمي الى أي منهما بل ينتمي الى منعطف واقع بينهما. ولذلك فإن جملة من العلماء ينتمون الى ذلك المنعطف، فهم من جهة ينتمون الى القديم ومن اخرى الى الجديد ومن ثلاثة ليس لهم انتماء الى أي منهما.

والحقيقة ان ابن خلدون على هذه الشاكلة حيث أنه ينتمي الى منعطف، ولو شئنا الحديث بلغة العصر فإنه كان يحاول ان يخرج علم التاريخ من نطاق الأساطير والصور السماوية والمعجزات ليحوله الى علم قانوني وخاصص لمنهج، ولذلك فإنه عمد الى طرح ما اكتشفه، ولعل هذا من اهم انجازاته، وتقرير أن التاريخ بحاجة الى علم آخر مستقل عنه ثم بادر بنفسه الى تأسيس ذلك العلم وتقديمه الى المؤرخين.

أي انه ذكر حقيقتين مهمتين للغاية احدهما عدم استقلالية علم التاريخ واستناده الى علوم اخرى والثانية ان اهم علم يحتاجه المؤرخ هو علم العمران، الذي قام هو بإبداعه. ومع قطع النظر عن الاهمال الذي تعرض له فإن ثمة كثريين اعتبروا علم العمران الخلدوني محاذياً وملائقاً لعلم الاجتماع الحديث وفي ضوء ذلك يعد ابن خلدون عالم اجتماع.

ولكن دعني اتساءل عن السبب في الاهمال الذي تعرض له، وبالطبع فإن العصر العثماني شهد ظهور مؤرخين اهتموا في حدود معينة باعمال ابن خلدون لكن ايّاً منهم لم يحظ بالشهرة والأهمية التي اكتسبها منهجه ابن خلدون اليوم.

قبل ان اجيب على هذا التساؤل، يحسن الاشارة الى ان المؤرخين قبل ابن خلدون اعتقادوا بأن التاريخ علم مستقل ليس في حاجة الى الاستعانة بعلم آخر او أنه على الاقل إنما يحتاج الى علم من قبيل الميتافيزيقيا. لكن ابن خلدون رفض ذلك وحدد العلم الذي يحتاجه التاريخ وهو علم العمران الذي يعده جزءاً من الحكمـة لكنه ليس من الميتافيزيقيا في شيء.

وقد كان ذلك تحولاً مهماً إذ أن كل شيء يعد في الميتافيزيقيا ممكناً ومحتملاً باستثناء المحالات العقلية بالطبع، فلو نقل ان طائراً شوهد في السماء وهو ذو اثني عشر منقاراً وعشرة الآف مخلب، فيقال بأن هذا ليس محالاً في نفسه ولا مبرر للمؤرخ في رد هذا الخبر طالما ان روايته ثقates معروفة بالصدق، وذلك يبرر للمؤرخ ان ينقل الخبر بمجرد الاطمئنان الى رواته وأن يعتبره جزءاً من التاريخ، وقد نقل ابن خلدون نماذج من ذلك كمؤشر للتساهل الذي يبيده المؤرخون في ذلك.

أدرك ابن خلدون ان نطاق الامكان في الميتافيزيقيا اوسع من ان يمكن تأسيس علم في ضوئه، وقد قرر بأن التاريخ لا يهتم بدائرة الامكان الذاتي للحدث بل يتناول نطاق وقوعه أي ان ثمة اشياء ممكنة في نفسها الا انها لا تقع، ولذلك فلا بد من دراسة ظروف الحدث التي تلابسه. وقد تم مثل ذلك بالضبط فيما يرتبط بالعلوم الاجنبية مما هو مهم للغاية.

ان احد المبادئ العلمية المهمة جداً اليوم يقرر ان الميتافيزيقيا وهي تتحرك في دائرة الممكنتات الذاتية فقط، لن يمكنها توفير إطار مناسب للعلم سواء أكان التاريخ ام غيره حيث ان نطاق الممكنت اوسع بكثير من دائرة الحقائق التي يتحرك فيها العلم، ولم يخط علماونا السابقون نحو هذا الاتجاه في مجال الطبيعيات، كما ان ابن خلدون الذي بادر الى ذلك في العلوم الإنسانية لم ينجح هو أو اتباعه في المواصلة، ذلك انه لم يخرج مندائرة المغلقة لعالمه.

يعبر الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار عن هذه الحالة بالحاجز المعرفي الذي لم يكن في وسع علماء ذلك العصر تجاوزه بسهولة، وبالطبع فإن ذلك لا يبيح لنا القاء اللائمة على احد بل نحن نعاني جميعاً من حصار يضر به لون المعرفة السائد في زمننا، وانما يتضمن لنا ان ندرك ما جرى في التاريخ عند انهيار تلك الحاجز وعندما تناحر الفرصة للنظر الى الوراء.

كان ابن خلدون يعاني من العائق المعرفي الذي يتمثل في انه ظل يتحرك في افق افكار ارسطو، وكان يلاحظ النظام الاجتماعي بعنوانه كائناً طبيعياً، ولو شئت التعبير عن الموضوع كما أفهمه فإن العلم الحديث ظهر على اساس ظرف ومبدأ استمولوجي وميتافيزيقي ينفي كون الطبيعة كائناً طبيعياً كما ينفي ذلك عن النظام الاجتماعي، بينما كان السابقون يحملون رؤية معاكسة الأمر الذي اقترن بتعابير عديدة، ونريد بالطبيعي ملاحظة الاشياء والظواهر تتحرك نحو غایاتها، وبالتالي التعبير الفلسفي فإن السائد في الكون هو الحركة الطبيعية مقابل القسر المخالف للطبع والذي

يتسم بالندرة واللادوام كما تقرر الرؤية السابقة.^(١)

يختلف مفهوم القانون في العلم الحديث عنه في العلم القديم، حيث يعني في الاخير اكتشاف خاصية طبيعية بينما يراد به في الاول الكشف عن فعل قسري، وثمة تباين واسع بين المفهومين كما هو واضح.

كان العلماء السابقون مثلاً يعتقدون في اطار تلك الميتافيزيقيا ان الشمس تدور حول الارض الثابتة، بينما يقرر العلم الحديث ان الارض هي التي تدور حول الشمس الثابتة. ولا ينبغي ان نخدع بشكل هاتين الفضيئتين ونتصور انهما يقعان في مستوى واحد. وذلك لأنه حتى لو اردنا القول في ذلك الاطار الميتافيزيقي بأن الشمس هي الثابتة وتدور حولها سائر الافلاك، فإن ذلك سيحمل مفاهيم عن الحركة والسكنون تباين عما يقصد اليوم من هاتين المفردتين.

فحركة الارض مثلاً حول الشمس كانت عند السابقين حركة طبيعية كما ان سكون الشمس هو سكون طبيعي (بالمعنى الذي اشرنا اليه توأ) بينما تعد الحركة والسكنون اليوم فعالين قسريين لا طبيعين، وهذا هو لون الرؤية الذي يمهد للكشف عن القوانين الجديدة وتوظيف الرياضيات في ذلك، ويعين على تسخير الطبيعة.

وقد خطأ ابن خلدون خطوة واسعة وراح يجرد المجتمع عن كونه موجوداً طبيعياً، ولنا ان نفهم في ضوء هذا التحول الذي تم على يديه السر وراء عدم رواج مذهبة، اذ ان علم الاجتماع الجديد بدورة لم يستخدم ذلك المفهوم إلا متأخراً، ويمثل الاتجاه النفسي في علم الاجتماع نسخة اخرى من تلك الرؤية التي ترى المجتمع كائناً طبيعياً، وكان انجاز أمثال دور كهائهم أنهم نجحوا في ملاحظة المجتمع ككائن غير طبيعي

(١) يستخدم سروش هنا الاقسام التي طرحتها الفلسفة الكلاسيكية للفاعل حيث قسموه الى فاعل بالطبع وبالقسر وبالقصد وبالجبر وبالتسخير والتجلب والمنابع والرضا.

والمراد بالفاعل الطبيعي ذلك الفاعل الذي لا علم له بفعله ولكن فعله يلائم طبيعة، ومن الفاعل بالقسر، الذي لا علم له بفعله ايضاً لكن الفعل يكون على غير طبيعة.

ينظر مثلاً: السبزواري، الحكيم المتأله (المولى هادي)، شرح المنظومة. قسم الحكمـة، تحقيق مسعود طالبي، طهران، نشر ناب، ط ١٩٩٢، ص ٤٠٥ فما بعد (المحرر).

وترسيخ ذلك، مما لم يكن من سبقهم قد ادر كوه.

اذن فقد كان ابن خلدون يسعى الى تمهيد السبيل لعلم الاجتماع الاطباعي وهو من جهة اخرى عانى من حصار النمط المعرفي الذي كان لا يزال يرى المجتمع طبيعاً. ولذلك فإن تحقيق تلك الخطوة كان صعباً للغاية له وللآخرين أيضاً.

انتي اهدف الى استخلاص حصيلة من جملة ذلك، وهي ان اعتبار المجتمع والطبيعة خاضعين لقوانين خاصة، منوط بأن لا نلاحظهما كموجودين طبيعين، وهذا الطابع القانوني مغاير لمفهوم الميتافيزيقي. وذلك واضح في علم الاجتماع حيث نجد مثل المغفور له الشيخ مرتضى مطهرى يسعى الى ملاحقة غرائز المجتمع الذاتية لأنه يتعمى الى النخبة التي ظلت تعيش الحصار المعرفي السابق ولم تتجاوز ذلك العالم الطبيعي الى العالم الاطباعي، وتشي مؤلفاتهم العلمية انهم لم يستوعبوا بعد المبادئ التي جاءت بها ميتافيزيقا العلم الحديث.

اعتقد ان التكنولوجيا هي وليدة الرؤية التي تلاحظ العالم كفاعل لاطباعي، او على الاقل تسجم مع الرؤية هذه الى حد بعيد. وفي التاريخ لا يمكن الى حد كبير اصدار فتوى صارمة لتحديد العلة والمعلول بشكل دقيق، أي تحديد علاقة من جهة واحدة بين شيئين، ومن الافضل استخدام تعثير الانسجام بين الشيئين كوصف اكثر دقة.

فالتكنولوجيا في مفهومها الحديث لا تتلاءم بالقدر الكافي مع الرؤية الطبيعية للعالم لأن هذه الرؤية لا تتيح ان نمارس ازاء الكون اقصى من عملية التفسير كما عبر ماركس في تفاته الذكية التي قرر فيها أن العلماء حتى الآن انما فسروا ظواهر العالم، لكن الحديث حول تغييره يظل قابلاً للتأمل الى درجة كبيرة، حيث ان العالم الذي يعد طبيعياً يتطلب تفسيراً ويدعو العقل الى امتلاك خارطة صحيحة للطبيعة وهو اقصى ما يتطلبه، أي أن الشخص العالم هو الذي ترسّم في عقله صورة الواقع الخارجي أي أنه يصبح الواقع ذاته ولذلك فإن فلاسفتنا قالوا ان احدى غايات الفلسفة هي صيرورة الإنسان عالماً (فتح اللام) عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

لكن هذا المبدأ تغير بنحو كامل في العصر الحديث، وعلى ذلك فإن تكنولوجيا

العالم السابق كانت طبيعة أي أنه كان دون تكنولوجيا، لكن العالم غير الطبيعي أي ملاحظة الطبيعة كما كانته تجسد أمراً غير طبيعي هو الذي يلائم بالكامل جهود التقنية الإنسانية.

حينما يقال بأن ماهية العلم هي التكنولوجيا فإنني لا انكر ذلك ولكن اعتقد انه ينبغي البدء من النقطة التي تحدد ان ماهية الفكر الحديث هي عدم اعتبار العالم طبيعياً، وهذا بدوره يتلاءم بنحو تام مع التكنولوجيا، لأن التكنولوجيا أيضاً هي شيء صناعي يدار من خلال أواصر قسرية لا طبيعية.

والى جانب هذا يمكن الحديث ايضاً عن جانب لاغائية الطبيعة الذي هو من لوازם لاطبيعية الطبيعة، حيث راج في الماضي اعتقاد بوجود غاية للطبيعة، مما يعكس ان الاهتمام بالبعد الغائي كان اكثر من الاهتمام بالبعد الفاعلي، بينما نجد الامر معكوساً في العلم الحديث، وقد ظهرت القوانين العلمية في النطاق هذا.

والنقطة الاخرى التي يجدر ذكرها كذلك، هي ان لدى اليونان اصطلاحين يشيران الى العقل احدهما (intellect) والآخر (Ratio). والثاني يعني عندهم الاشياء الجزئية، بينما يكمن في الاول طابع كلي وشمولي، أي أن اليونانيين لاحظوا للعقل وجهين وميزوا بينهما، يعني الاول بالتجزئة والتحليل وهو الذي عبروا عنه بمفردة (Ratio) والآخر يتمس برؤيه شمولية ونزعه الى الكليات وهو يعني بالتركيب.

وفي ميتافيزيقيا الماضي لم يكن العقل التحليلي الذي يعني بالجزئيات يحظى بالاهتمام الكافي على العكس من العقل الكلي الشمولي الذي نشط بنحو اكبر. بينما نرى اليوم نقىض ذلك، والفلسفة التحليلية المعاصرة من ابرز تجليات العقل التحليلي كما ان ذلك يتجلى في ما نشاهده اليوم من اهتمام تاريخي بالعلوم وإعراض عن الميتافيزيقيا التي تحاول تحصيل ادراك كلي بالعالم.

حاول البعض التمسك بالاتجاه المولع بالكليات خاصة في العلوم الإنسانية حيث حذروا العلماء من النزعة المفرطة في التحليل ودعوا الى ضرورة الاهتمام بالعوامل المختلفة برؤيه شمولية، لكن الحقيقة هي ان الرؤيه الشمولية لا تتنافى مع العقل

التحليلي، أي ان التحليل صادق هنالك ايضاً.

ومن المهم الانتباه الى ان العلوم التي تستهدف تسرير الطبيعة كالتكنولوجيا لا تجد لها مكاناً كافياً لتطورها وتقدمها في دائرة العقل التركيبية الكلية الذي يدرس موضوعاً كلّياً من حيث اوصافه الكلية نظير: ما هو الإنسان وما هي الحضارة وما هو الغرب وما هو الوجود؟

وحقيقة ذلك ان العقل التحليلي ليس في وسعه ابتلاع كل تلك الاسئلة الشاملة مرة واحدة. وينبغي ان لا يتصور ان العقل التحليلي يهتم بالموضوعات الجزئية وانما يعني انه يعتمد منهج التجزئة والتحليل، ولا يعني ذلك ان المهم بالنسبة اليه هو حجم الاشياء واشكالها... الخ وانما يراد بذلك ان هذا العقل يقوم بمضغ التساؤلات التي تطرح قطعة قطعة.

وثمة كلمة مهمة للغاية للإنجليزي هوبز وهي تعكس بشكل كامل كيف كان العقل التحليلي يعمل احياناً بمستوى عال من الوعي. يقول هوبز: ان موضوعات الميتافيزيقيا لقمة لا ينبغي ان تمضغ بل لا بد من ابتلاعها مرة واحدة. ويعكس هذا بنحو دقيق طبيعة المأثر بين العقل التحليلي والتركيبي.

يضيف هوبز: ان العقل الحديث يحرص على ان يمضغ الاشياء ويجزئها، فيتذوق طعم اجزائها ليحدد بعد ذلك أي تتبعها أم لا. هذا أولاً وثانياً لا ينبغي ان يتم مضغ الميتافيزيقيا بل يلزم ان تتبع دون تحليل. وفي الواقع فإن هوبز كان يريد ان يشير الى ان منهج البحث كان على هذه الشاكلة في السابق واننا اليوم لا نبرر لأنفسنا استساغة تلك اللقب الكبيرة. وهذا العقل التحليلي هو نفسه الذي جرى على لسان ديكارت حين قال: بادر الى تجزئة الاشياء وتحليلها ليكون النجاح حليفك.

اهدف من جميع ذلك الى استخلاص النتيجة التالية: ان هذا التحول في الرؤية الى العقل هو أمر مهم جداً أي انتقلنا من نمط خاص للعقلانية الى نمط آخر. ولا تعني مواجهة الطابع الاسطوري تخلص العالم من الخرافات وحسب، بل تخلصه من العقل ذي التزعة الكلية الشمولية (intellect) الذي يضيق صدره بممارسة التحليل.

○ مع ملاحظة الجوانب التي تناولتموها يتضح في مستوى المبادئ المعرفية والعلقانية، ان العلوم القديمة والعلوم الحديثة نمطان معرفيان مقاطعان ويمثل كل منهما عائقاً يقيد حركة الآخر. نلاحظ الآن ان ثقافتنا المعرفية تلازم هويتنا التاريخية والاجتماعية الراسخة، وهي جزء من البقعة التاريخية التي كانت موطننا للفكر العالمي القديم، كما ان الثقافة الشعبية من هذا الجانب هي جزء من ثقافة الماضي ... كيف لنا أن نؤسس جسراً يصل بين العلوم الحديثة والنطاق الثقافي والعلقاني الخاص بنا؟ لا سيما وان الوسط العلمي لدينا يغفل عن هذه الحقيقة ويؤكد في تفسيره للضعف الذي يعاني منه العلم في هذه البلاد، على الجهاز الإداري للمؤسسة العلمية والجامعات وعلى الميزانية المالية ونحو ذلك، وهم قلما يتحدثون عن هذه المعوقات المعرفية الكبيرة أو لعلهم لا يتطرقون إليها أبداً. اذا كنتم توافقون على طرح السؤال فما هو المنهج في تحويل العلوم الحديثة الى معارف محلية؟.

□ طبقاً للتعبير الذي استخدمته سابقاً فإن ثمة مجموعة من العوامل والمعطيات تواجهنا في هذه الدائرة. والجهاز الإداري في الجامعات والميزانية والمعونات التي يمكن ان تقدمها الوزارات ونحو ذلك، لعلها تكون من عوامل تنمية العلم او تراجع مسار تقدمه، والمعطيات تعود الى الشوؤن المماهوية. وكما اشرتم انتم كذلك، فإن اخفاقنا في تكريس الميتافيزيقيا الحديثة للعلم في بلداناً، سيقلل من فرص التنمية العلمية. وكانت العلوم الدينية هي التي تحظى بالمكانة الرفيعة في المجتمع، بينما الفلسفة التي تمتاز بطابع عقلي اكثر لم تكن تحظى بالاحترام تقريباً بل كان الكثيرون يعارضونها رغم امتلاكها للكثير من الانصار، ولذلك فإن الحكماء وفي سياق الفعل المضاد للمعارضة اخذوا في تقديم فلسفة تم إكسابها صبغة اسلامية، الى الجمهور ومن الطبيعي انهم انفسهم قد تأثروا بالدين، ولكن القضايا النقية ظلت غائبة، وهي العلوم الحديثة وميتافيزيقياه التي تغيب حتى اليوم لدى العامة،

اما بين النخبة والخواص فلعلها كذلك لم ترج بمفهومها المعاصر. لكن علينا الانتباه الى الفرق بين النمط الواعي من الرؤية الميتافيزيقية للعلم الحديث، والنمط المستبطن غير الواعي، حيث ان النمط الاول نادر جداً سوى بين اصحاب الاختصاص في فلسفة العلم والابستمولوجيا والقلة من العلماء ذوي الرؤية النظرية الدقيقة، والا فإن الآخرين وبعضهم من علماء الطراز الاول، يجهلون هذه القضايا ولا يمتلكون اجوبة تتمتع بالبناء النظري السليم. لكن ذلك ليس بالأمر المهم كما ان تحول العلم الى وعي جماعي عام لا يتطلب ان يكون كافة العلماء واعين بالمبادئ المعرفية، بل ان الامر المهم هو ان ترسخ هذه الروح في عقولهم وتلهم ممارستهم العلمية.

ان المعرفة النظرية لا تقدم معطيات عملية مباشرة، لكنها تمثل في الواقع الحصن الام لسائر العلوم وقد تكون اساس العلم الحديث في اطار المعرفة النظرية التي ظلت مجهولة حتى لدى بعض المتعلمين في مجتمعنا كاولئك الذين تلقوا التعليم في مدراسنا التقليدية كالمعاهد الدينية، ولذلك نلاحظ ان بعضهم حين يطالع كتاباً حديثاً فهو يعجز عن التواصل مع روح الفكر الذي يعرضه، فتتحرك مواقف الرد والقبول لديه نحو موضوعات لا تجسد روح ذلك الفكر، فهو يأخذ انتظاماً شكلياً حول نظريات دارون ودور كهaim وفرويد ويقنع بهذا القدر. وذلك لأن ثمة عالمين ومرحلتين مختلفتين تتحاوران لكنه حوار لا ينطوي على محصلة او جدوبي.

والسؤال الآن في الحل المقترن. الحقيقة ان تحديد آلية الحل هو اطار عملي يتطلب ان نعد نظريات حول المجتمع والعلم وتنميته وتاريخه ... الخ ليكشف لنا السبب حول ما آلت اليه الحال هنا، وما آلت اليه هناك، ويوضح العلاقة بين الاثنين.

انتا طبقاً لاصطلاح الحكماء بمثابة الفاعل العلمي أي الذي يسبق فعله بالعلم ويعمل على اساس وعيه، وانماط الوعي الماضية كانت تتجسد بنوع من الفلسفة والعرفان والشعر والخطابة والمعرفة الدينية، ولذلك فإن العالم الذي شيدوه يتناسب مع انماط الوعي تلك، ويمكن ان يفسر التاريخ البشري بأسره على ضوء انماط المعرفة البشرية.

فتشة مفاهيم ومحددات خاصة اذا امتلكها المرء حول الإنسان والمجتمع والعلم فإنه سيقيم حكومة استبدادية، وثمة نمط آخر من تلك المفاهيم والمحددات يفرز حكومة غير مستبدة، واذا اطلقنا حرية الوعي في البلاد فلن تظل هناك فرصة لظهور سلطة الاستبداد كما ان عكس ذلك صحيح.

وعلى هذا الأساس فإن التحول لن يطال بلادنا وسائر شؤوننا الاجتماعية اذا لم نمتلك وعيًّا من نوع آخر، انتي او كد على انه لا يمكن قصر ملاحظاتنا على العوامل فقط بل لا بد من الاهتمام بالمعطيات المعرفية ايضاً، فلا يمكن لأي شخص ان يتحرك لأداء عمل معين اذا لم يكن هناك توجيه يتلقاه من عقله.

ولكن من أي نقطة علينا ان نبدأ؟ ان هذا سؤال معقد للغاية.

يعتقد بعض الفلاسفة الجدد بلومن من الحظ او الفرصة التاريخية لكنه لم يكن كذلك لآخرين، او انهم قالوا بأن ذلك يعود الى نمط علاقات البشر وموتهم، أي ان بعض الأمم والاعراق تربطهم بجملة من الاشياء أو اصول خاصة كما ان اشياء أخرى تليق بهم وتناسب معهم، لكن امة او قوماً آخرين لا تربطهم بتلك الاشياء هكذا آصرة كما لا تليق بهم او تناسب معهم هكذا امور.

ولذلك قال بعض الفلاسفة المعاصرین ان العلم لا يليق اساساً بشعوب العالم الثالث، التي يتنافى طبعها الوجودي مع العلم بمفهومه الحديث، ونلاحظ هذه التعبيرات لدى بعض مواطنينا من مقلدي ذلك الاتجاه. لكنكم تلاحظون ان هذه الافكار تنشأ عن الایمان بالاحتمالية التاريخية، وهي لا تتيح لنا سوى البقاء متفرجين على العالم والتاريخ وتفسير ما يحدث وحسب.

ويبرهن هذا الاتجاه على زعمه بإخفاق التنمية العلمية في بلداننا بعد مائة عام من دخول العلم إليها، وفي وضوء ذلك فإنه لا بد من استيراد العقلانية الغربية بحذافيرها، لكن ذلك ايضاً يطرح محفوفاً بالاستداركات والشروط المتعددة ليعود أخيراً الى لون من الاحتمالية، ويبقى الرهان الاخير الذي يطرحوه هو أن يحالينا الحظ لدخول التاريخ الغربي.

وبين هذه الحواجز المعقدة كال التاريخ والمتافيزيقيا و مقوله الحظ والأوامر المزاجية ... كيف لنا تجاوز ذلك والعثور على سبل اخرى مما هو معقد وصعب . لكنني شخصياً لا اعتقاد بتلك الحتمية او الطالع الحسن .

اعتقد ان الغرب قد طوى تلك المرحلة بشكل عفوی غير واع ، ولعلنا نواجه الصعوبة هذه لأننا نريد طيها بنحو واع ومحظط له فيتملكنا شعور بأن علينا ان نطوي الطريق بأقصى سرعة وننلتف في حالة التخلف . وقد أخذ البعض في تطمئن انفسهم بأن الغرب سائر نحو الزوال ليتحول التطور التقني ذاته الى فخ يقع فيه ، و حينئذ لنا ان نتقدم ونلتحق بالغرب !!

ان ثمة تساؤلاً يمتلك موقع الأولوية . فهل بنا رغبة في العلوم الحديثة ام لا ، وهل نرتضيها ام نرفضها ؟ وأعني بالارتضاء ذلك الذي ينشأ عن الارادة الحرة ، لأن البعض من ذوي التزعة الحتمية زعموا ان ارتضائنا هذا ينشأ من القسر والإكراه اذ حتى لو زهدنا في العلم الحديث فإنه لن يدعنا وشأننا .

ان اتجاه ما بعد الحداثة ينفي حيادية العلم ، لكنهم يريدون بذلك كافة العلوم لا الحديثة منها فقط ، فالدين والفلسفة هي غير محاباة في تصورهم بل يعدونها منحازة أكثر من الفروع الأخرى .

و اذا وصفنا العلم بالانحياز وأنه يتحيز الى الاقواء واصحاب الثروة او انه ينحاز الى اتجاه سياسي او ميتافيزيقي معين ، فإن ذلك يعني انه لا يمكن تأسيس علم دون رؤية ميتافيزيقة خاصة ، ولا يمكن ان نستخرج منه امكانية تأسيس علم محايده ، ولذلك فإن تلك الطريقة في التفكير ليست في صالح احد سوى اولئك الذين يتسبّبون بأية ذريعة لرفض ما لا يروق لهم .

○ افهم من اجبتك ان ذلك يتطلب من علمائنا التوفّر على حقيقة جديدة بشكل اكبر ، وهي ان يلاحظوا باهتمام الأساس الميتافيزيقي لعلومهم وخاصة في حقل الإنسانيات مما سيكون له تبعات كبيرة في خلاف ذلك

وهذا قسم من المعطيات المعرفية وتبقى اقسامه الاخرى مثل الربط بين العلم والمبادئ المعرفية للاستبداد... الخ. غير ان السؤال هو أولاً: كيف يتم الربط بين العلوم الحديثة والقيم التي تعبّر عن مجموعة من الدوافع وتمثل مقرراً للقيادة خارج دائرة العلم توجهه نحو ضوابط العمل . وثانياً انت نلاحظ عدم توفر مبادئ قيمية للعلوم الحديثة في ثقافتنا، كما اعتقاد أن الثقافة التي تشكلت في تاريخنا هي لون من ثقافة العرفان والتتصوف التي تركت اثرها حتى على فلاسفتنا وفقهائنا ومتكلميها. في ضوء ذلك هل يتيح هذا اللون العرفاني من الثقافة فرصة لتنمية العلوم الحديثة؟

□ فيما يرتبط بالمبادئ القيمية فإنها ليست ضرورية لعملية الاكتشاف لكن العالم بحاجة إليها في المستوى العملي. أما غرفة القيادة التي اشرتم إليها فهي تصدر نوعين من الأوامر أو أن ثمة مصدرين للتوجيه.

تصدر النظريات الميتافيزيقية وذلك المفهوم الذي يحمله الباحث عن الكون والإنسان، توجيهات في نطاق الممارسة العلمية، وهي التي تحدد الأوصىر التي يلاحظها والأشياء التي يمكن اخضاعها للبحث أي أن الميتافيزيقيا التي نؤمن بها هي التي تحدد القضايا التي تعالجها، وعلى سبيل المثال فعلينا لا نتعذر في علم الفلك القديم على مسألة تستهدف تحديد كتلة الاجرام السماوية، بل ان ذلك ظهر في فيزياء كبلر على اساس المعطيات المعرفية التي وفرتها له ميتافيزيقيا علمه.

وفي ضوء ذلك فإن مقولاتك الميتافيزيقية هي التي تحدد لك الاسئلة، ولذلك فإن التساؤل حول العلاقة بين النفس والبدن إنما يطرح حين يتم اثبات وجود طرف في العلاقة هذه، وفي الميتافيزيقيا التي لا تعتقد بوجود النفس لن يظل ثمة مبرر لطرح السؤال هذا.

وبعد هذه المرحلة ستتدخل القيم في المستوى العملي، فتبزّ قيم يمكن ان تكون اخلاقية ودينية وسياسية ... هناك كلمة معبرة لماركس تقرر ان العلماء في كل عصر

انما يطرحون الاسئلة التي في وسعهم الاجابة عنها أي تلك التي تتناسب مع المستوى المعرفي لعصرهم، فالمكаниات الفعلية تتدخل الى جانب القيم في صياغة مسائل العلم.

كما نلاحظ حتى اليوم ان العرفان الصوفي يشيع بيننا الى حد كبير، ونجد ان قصائد حافظ الشيرازي تستقطب الكثيرين رغم اتسامها بالتعقيد والغموض، الأمر الذي يعني اننا نحن اليرانيون بعيدون عن لغة العلم الصریحة، ويمكن القول بان الوان وعينا (التي تعكس في لغتنا) من ذلك النمط الذي لا يتبلور بشكل واضح.

نجد في محاضرة لأحد الجامعيين انه يذكر قول حافظ الشيرازي « ان وجودنا لغز يحافظ ... وحل هذا اللغز سحر وأسطورة » ويقول انه يفضله على مائة كتاب في علم الاجتماع الحديث. ويعبر هذا بنحو بلیغ عن حقيقة ما يحری في اوساطنا العلمية، ويدلل على مدى اعجابنا باللغاز والسحر والاساطير ويبدو انه لا يرود لنا كثيراً اسلوب التجزئة والتحليل العقلي. لا زلنا نعيش في عصر حافظ الشيرازي بشكل عام ولذلك فإن لوازم ذلك وتبعاته هي موجودة معنا.

○ تحدثتم عن العرفان ولغته المبهمة المجملة كأحد العناصر الثقافية التي تشكل عائقاً من معوقات التنمية في البلاد. وإذا أرجو منكم المزيد من الإيضاح حول ذلك، اتساءل: هل تتوفر أرضية ملائمة للتنمية العلمية في بنية الفكر العرفاني وطبياته العميقة بالشكل الذي تمت صياغته في ثقافتنا، أي الموضوعات التي يبدي فيها العرفان وجهات نظره مثل الكون والتاريخ والإنسان وربما علم الاجتماع أيضاً؟

□ ان اللغة غير مستقلة بذاتها بل هي تابعة لعقل المتحدث بها، ولذلك فحين نقول ان لغة العرفان مبهمة ومجملة فإننا نقصد الاشارة بها الى العقل الذي يخلقها، والادهان التي ترتضيها ايضاً وتستخدمها لتنطبع بها وتستلهم منها معطيات روحية. يتحرك كل من المتكلم والمستمع والقارئ جمیعاً في نطاق واحد هنا، حيث

تقاطع نزعة الابهام والاجمال مع طبيعة اللغة العلمية بالكامل، ولدي ان استنتاج ان العقل الذي نمتلكه اليوم اقرب الى العقل العرفاني منه الى العقل العلمي. ولا ادعوا بذلك الى التخلص عن ذلك العقل وتلك اللغة وذمها بل اشير الى حقيقة راهنة تمثل بغلبة تلك اللغة على اللغة العلمية. حيث يلزمتنا ان نتعرف بشكل جيد الى الظروف التي نحيا فيها لنصحح في ضوء ذلك ما نتوقعه ونتظره من ذواتنا ونكون صورة افضل عن ذلك.

وإذا كنا نعتزم القيام بمشروع تغييري اصلاحي فيجب ان نحدد النقطة التي نبتدئ منها والمحاور العميقية التي ينبغي ان تخضع للتعديل والتغيير. ليست لغة العرفان لوحدها التي تتسم بالابهام والاجمال بل ان كل لغة تظهر في اجواء يحكمها الاستبداد تضطر الى اكتساب تلك الصبغة، لأن طرح الحقائق لا سيما ذات العلاقة بعلم الإنسان والموضوعات السياسية في اجواء الاستبداد، يضطر ان يلتجأ الى اسلوب التعریض والغموض وقد تم تلقيننا الطريقة المعتبرة للغاية «عليك بإخفاء ذهبك وذهبك ومذهبك» وأحد الاساليب المستخدمة لذلك هو طرح الافكار في صياغات لا يدركها سوى الخواص وهو اسلوب بالغ التأثير والأهمية، وحتى لو شاع مراده فإن لقائه الدافع عن نفسه وإنكار ذلك.

تستمد اللغة الواضحة صراحتها من موضوعها أولاً ومن اجوائها التي تتحرك فيها ثانياً، ولذلك فإن جملة من الموضوعات هي بطبيعتها لا يمكن ان تقدم في لغة تمتلك القدر الكافي من الوضوح.

وقد تناول (ستيس) الذي ترك أعمالاً في الفلسفة والعرفان، هذا الموضوع بشكل واسع وجيد معتبراً أن النص العرفاني بطبيعته هو نص إشكالي، أي أن الموضوعات هي بطبيعتها تجعل المتكلم يعاني من تضاد وتناقض وايهام فيما يقول، وهناك اشارة لدى الشاعر مولوي حول هذه الحقيقة.

اضافة الى الاجواء التي يظهر فيها النص حين تكون بعض مضامينه بنحو قد يعرض صاحبه الى الخطر.

لكن العلم لا يمكن أبداً أن يتكامل في أجواء كهذه ، فأولاً نلاحظ ان موضوع النص العلمي لا يتنافى مع الوضوح أبداً وخاصة حين اكتشف الإنسان ان الطبيعة مدونة بلغة رياضية الامر الذي منح لغة العلم مزيداً من الوضوح . وثانياً نجد ان الفضاء الذي يتم فيه انتاج النص العلمي اذا كان محاطاً بالاستبداد والظروف التي تجعل من بعض المعطيات العلمية متقطعة مع مصالح ورغبات عدد من السلطات ، فإن الافكار ستتحسر نحو الظلام ولا تتاح لها الفرصة للظهور .

وعلى اية حال فإن نمط اللغة الذي يشيع في المجتمع ، سواء في مستوياته العامة او الخاصة ، يعبر من جهة عن طبيعة النمط الفكري السائد فيه ، ويكشف من جهة اخرى عن نوع السلطة التي تحكمه . وإذا اخذنا من ذلك معياراً لمراجعة التاريخ فسيمكننا ببساطة ادراك ان أجواءنا الثقافية لم تكن مشجعة على تكامل العلوم وتقديمهما ، او على الاقل انها لم تكن كذلك بالنسبة للعلوم كافة ، وخير دليل على ذلك تراثنا الادبي واللغة التي لا زلنا نستخدمها حتى اليوم .

وهذا ما يتعلق بالجانب اللغوي ، اما بعد الفكرى للعرفان فثمة جوانب متعددة فيه تستحق المعالجة . وحين نقول الرؤية العرفانية فمن الافضل ان نستخدم تعبير القراءة الصوفية للدين ، وذلك لأن الفكر الدينى هو الذي كان رائجاً في المجتمع الذي آمن ابناءه بالإسلام ، غاية ما في الامر أن ما في ايدينا هو المعرفة الدينية كما كررت وقلت دائمًا ودافعت عن هذه الفكرة ، أي ان ما هو موجود في المجتمع يمثل نمطاً من فهم الدين ، وقد راج في مجتمعنا ذلك الفهم الصوفي للدين رغم المعارضه الشديدة التي واجهها من قبل قطاع من الفقهاء والمفكرين ، حيث احتفظ بنفوذه وشيوعه في المجتمع .

وبالطبع فإن ثمة مستويات لتلك القراءة الصوفية . وقد حرصت الحركة الوهابية بين اهل السنة على اقصاء الفكر الصوفي من الاطار الدينى ، بالدرجة الاولى . ولكن هل نجحت في تحديد الجذر الاساسي للمشكلة؟ وهل استطاعت تقديم البديل المناسب؟

يظل ذلك موضوعاً آخر لكنني اعتقد انه ينبغي عدھا حركة أخفقت في تحقيق اهدافها بشكل عام، غير اننا حين نراجع كتب محمد بن عبد الوهاب ونلاحظ مؤاخذاته الاساسية التي سجلها، نجد انه حاول اقصاء الفكر الصوفي وظاهرة الاولاء والاقطاب، لكنه لم يكن قد استوعب بالشكل الكافي القراءة ذات الطابع العقلي للدين، فأخفق في طرح البديل المناسب وطرح قراءة للدين لا تنس بالمرونة.

وكيفما كان فإن القراءة الصوفية كما اعتقد تمثلت في اتجاه قوي وشائع للغاية بين المسلمين، وكان هذا النمط المعرفي يستقطب الاعجاب ولذلك فإن السر في تكريمنا واحترامنا الدائم للأعلام نظير حافظ الشيرازي وأبي حامد الغزالي والأهمية التي نالتها افكارهم، يمكن في ان نزعاتهم كانت منسجمة مع الفهم الذي نحمله عن الدين، بل لا بد من القول بأن هؤلاء هم الذين بلوروا فهمنا الديني وحددوا لنا المنهج في ذلك. على هنا ان اصرح بوجهة نظرى ... ان القراءة الصوفية للدين (او العرفانية ان شئنا استخدام تعبير يحظى بقدر اكبر من الاحترام) اذا اكتسبت طابعاً عاماً وتغللت في المجتمع، فإنها ستكون ذات مفعول مخدر يؤدي الى الشلل والعقم أي أنه لا يمكن ان ينشئ منها سياسة او اقتصاد او علم او كرامة. اذ ان الناس وبدلاً عن ان يحملوا هموم هذا العالم، سينقطعون الى هموم العالم الآخر وينشغلون بلون من الافكار ذات الطابع الخيالي ويلقون حبل الحياة على غاربها، ويعتبرون المكاسب التي حققها الآخر شأنأً دنيوياً يسخرون منه.

اما الفهم العرفاني الذي يعبر عن باطن الشريعة ومضمونها وغایاتها وأسرارها، فإنه فهم سام وایجابي للغاية، ولذلك فإنه لا ينبغي ولا يمكن ان يصبح العرفان حالة عامة بل يجب ان يظل في دائرة الخواص المؤهلين له. غير اننا نجد في المستويات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية ان ثمة ظروفاً اكتفت وضعنا الثقافي ادت الى ظهور المعطيات السلبية للتصرف وحسب دون معطياته الايجابية، وفي ضوء ذلك فإننا عشنا في اجواء لم تأخذ فيها أي شيء على محمل الجد.

أن أي نظرية او اتجاه لا يأخذ الحياة في هذا العالم على محمل الجد ويؤكّد

بشكل عميق على ان الدنيا منزل مؤقت ينبغي تجاوزه وهو ليس في حاجة الى ان توفر على التخطيط له وحمل همومه بشكل جاد... يمثل رؤية لا يمكن لها ان تتحمل مسؤولية بناء اقتصاد او سياسة او تحقيق التنمية العلمية، بل ان الحياة أيضاً ربما عدت قيادةً وسجناً في ضوء هذا.

وفي اطار الفكر الصوفي الذي راج لدinya فإن هذه الدنيا لا تستحق بذل الجهد في دراسة الكون واكتشافه، حيث توجد في هذا العالم معارف سامية وأسرار تبعث على الحيرة الى الدرجة التي لا يمكن لمن يتتوفر على ملاحمتها والانشغال بها ان يهتم بالدنيا ومعارفها.

ومن أفضل التعبير حول ذلك قول الشاعر مولوي «هذا العلم بأسره هو حظيرة حيوانات» أو يقال بأن علم الطب عبارة عن قوارير مملوءة بإدرار المرضى وفضلاتهم والقيام بمزجها و...، وهكذا كانت رؤيتهم الى علوم الطبيعة. وكان الإنسان في هذا العالم مسافراً او سجيناً عليه ان يبذل أقصى جهده للخلاص من سجنه ولذلك فإن الموت وحتى الموت غير العادي الذي يتم قبل اوانه، هو أمر مطلوب ومستحسن.

فثقافةنا الصوفية كانت تذهب بعيداً بعض الاحيان لترى في الغضب والشهوة منافاة للإنسانية، رغم انه يوجد قسم من كبار العرفاء والمتصوفة الذين عارضوا ذلك، غير أن الطريق الذي انتهجه التصوف كان لا بد ان ينتهي تلقائياً الى القول بوجوب التخلص من كل ما يربط المرء بهذا العالم... الزوجة والولد والمال والمنزل وغيرها، فالتفكير الذي يرى الإنسان مسافراً سجيناً يحمل بالدرجة الاولى هم الهروب من السجن، يحرّم الافادة من هذا العالم (السجن) والتمتع به.

يلقن التصوف الإنسان بأن التمتع بهذا العالم سيؤدي الى خسارة في الجوانب الأخرى، ومع انه لم يتم تحريم اللذة المشروعة الا ان ثمة تأكيداً على تبعاتها التي ستتجسد في خسارة تلحق الجوانب الأخرى حتى لو لم يكن هنالك ما يعد إثماً او ذنبًا.

على اساس ذلك فإن جوابي على تساؤلكم هو أولاً: ان نحتفظ بالتفسير العرفاني للأسرار العرفانية في نطاق الخواص. وفي الوقت ذاته علينا ان لا نتضايق من الاعتراف بحقيقة ان الفهم الصوفي للدين الذي اعبر عنه بالفهم الخاضع اوالخضوعي، يروج بيننا بقوة، ومهما يكن السبب في ذلك فإن تبعاته واضحة لدينا وهي تمثل في ان ذلك النمط من الوعي لا يتتيح الفرصة لظهور العلم او ظهور لغة صريحة كما أنه لا يسمح أبداً للأمة بأن تفكك بشكل جاد بإعمار الدنيا وتأسيس حكومة مدبرة وانتهاج سياسة علمية واقتصاد علمي.

وليس ثمة منافاة بين ذلك وبين الجشع والحرص الذي نلاحظه لدى شريحة من ابناء المجتمع، وذلك لوجود فارق كبير بين الجشع والتدبیر والتخطيط.

○ لقد ذكرتكم ان احد العوامل التي ادت الى ظهور لغة الابهام والاجمال والاعراض عن الدنيا، هو الاستبداد الى جانب القراءة الصوفية للدين. والسؤال الذي يطرح هنا هو أنه مع ملاحظة تأكيديكم على ان تلك الافكار هي التي تحدد السلوك والاعمال، لكنكم تذکرون هنا ان الافكار ظهرت نتيجة لعوامل خارجية وهو ما يوحى بالتعارض بين الافكار التي طرحتها. في الحقيقة نجد ان مرجعيتنا الفكرية وتلك البنى العميقية في رؤيتنا الميتافيزيقية هي التي غدت الاستبداد الذي يمثل احد معوقات التنمية العلمية وتعقيم الوعي وفاعلية العقل وتحول دون التخصص العلمي لأنه يقف في وجه الاسلوب الدكتاتوري في صناعة القرار. ونلاحظ ان القراءة الصوفية للدين هي احدى القنوات المعرفية التي رفدت الاستبداد وغذته، حيث تؤدي تلك القراءة الخضوعية الى منع ممارسة النقد والاعتراض والمساءلة لمؤسسة السلطة او الانتاج والتوزيع. والامة التي تهمل السلطة وتتجاهلها هي لقمة سائفة لا ولئك الذين سيتعلونها مرة واحدة. وعلى اية حال فإذا شئنا دراسة الموضوع في اطار تلك البنى

الجذرية من المعرفة فسيقودنا ذلك الى علم الكلام علامة على الفكر العرفاني. ان الفكر الكلامي الشيعي والسنوي معاً والاستبداد تمثل جمياً نوافذ متداخلة في ذلك الاطار، اذ ان الصورة التي يفرزها التصوف الى جانب التبعات التي تترتب دون قصد على ما يفرزه علم الكلام من مفاهيم للتاريخ والإنسان والبني الاجتماعية، تمتلك قابلية على خلق الاستبداد. حيث يبدو ان مفهوم الإنسان المكلف والعبد ونزعه الإعراض عن الدنيا. وغير ذلك ادى الى تقييد يدي الإنسان ولسانه وتم سلبه مسؤولية البناء والعمل، ولذلك فإنه لن يتحمل مسؤولية تأسيس وتنمية العلوم التي يحتاجها في ذلك. ونتساءل الآن: هل ثمة علاقة لتلك الالوان من الفهم الديني على مر التاريخ مع العوامل الخارجية، ام ان هناك معطيات وقابليات ذاتية وداخلية أيضاً، لأنني اتصور واحتمل ان العوامل الخارجية لا يمكن ان تؤثر في ذلك الى حد كبير اذا لم يكن ثمة قابلية ذاتية. اننا في الحقيقة بحاجة الى تحديد تلك المناشئ.

□ ان الامر هو كما ذكرت. انتي اتفق بالكامل مع القول بأن نمط الوعي هو الذي يحدد سائر شؤون حياتنا. ولذلك فإن اعتبار الثقافة والعلم تابعين للحكومة والسلطة هو تشويه للحقيقة بل ان عكس ذلك هو الصواب.

أي أن نمط الوعي بالذات والكون والإله وبحقوقنا وبموقعنا في هذا العالم ونحو ذلك، يفرز لوناً محدداً من السلطة والسياسة والاقتصاد والعلاقات الإنسانية، ولنمط آخر من الوعي ان يفرز نوعاً آخر من تلك النماذج.

فمصدر التأثير هو نمط الوعي كما ان موضوع التأثير هو تلك النماذج او الشؤون الخارجية، غاية ما هنالك ان موضوع التأثير المنفعل هذا سيدخل بعد ذلك نطاق الفاعلية فيصبح الى جانب كونه متأثراً بنمط الوعي، مؤثراً في البنية الفكرية ذاتها وفي الاجيال التالية كذلك.

لذلك لا يمكننا القول بأن الاستبداد هو الذي ادى الى ازمة العلم في بلادنا. لا على

اساس ان هذا الرأي خاطئ بل لأنه يبدو سطحياً يلاحظ ظاهر الموضوع حيث ينبغي ان نقرر العكس فثمة معطيات معرفية سابقة كانت تكرس الاستبداد وكان بين هذين الطرفين لون من التناصب وهما يتفاعلان بشكل متبادل في ضوء ذلك. وهذا يتتطابق تماماً مع التفسير الذي قدمه (اريك فروم) لاستبداد هتلر في كتابه (الهروب من الحرية).

لذلك فإن اقتصادنا واخلاقنا وسياساتنا... كلها نشأت عن انطباعاتنا وافكارنا الاولية، وهكذا فإن التغيير لن يكون بالامر السهل جداً ولا يسوغ لنا تصور امكانية ان نصدر فتاوى ونظريات اخرى لتغيير العقل واللغة ولكنني كما ذكرت سابقاً لا أؤمن بالاحتمالية التاريخية.

بل من المهم جداً تحديد هذا الموضوع بدقة، فنكتشف المقدمات والمبادئ المعرفية التي ادت الى ذلك الوضع، ثم لنتعرف على ألوان علاقات التأثير، وطبعاً فإن الاخير عملية معقدة للغاية تتطلب دقة اكبر في التحليل، لتحديد بوضوح كيف يؤدي المفهوم الخاص الذي نحمله عن الإنسان او الإله الى ظهور تلك البنى الاجتماعية الخاصة، الامر الذي سيقدم لنا العون في تحديد الخطوة التالية.

وذلك بالطبع شريطة ان نحدد بدقة ما الذي نريده وما هي الاشياء التي نرفضها فنرى مثلاً طبيعة موقفنا من التنمية بمفهومها المعاصر، وبعد ذلك يلزم ان يتم اخضاع تاريخنا الى تحليل دقيق. وبالطبع فإن قضية تبدو هنا مما لا شك فيه وهي انه ليس في وسعنا غرس وتجذير سائر الاتجاهات الفكرية في ارضنا ولن يتحقق ذلك أبداً.

جدل العلم والدين

حوار مع:

مصطفى ملكيان

○ عند مراجعة مسار العلوم في الحضارة الإسلامية، نجد ان المسلمين ابتداء من خواتيم القرن الثاني الهجري وحتى القرن الخامس، حققوا ازدهارا باهرا في شتى فروع العلوم التي تسمى اليوم علوما تجريبية، بشقيها الإنساني والطبيعي، لاسيما العلوم الطبيعية، كالكيمياء، والرياضيات، والطب، وفي غيرها من ميادين المعرفة، والإنتاج الفكري. بيد أن هذا العصر الذهبي لم يدم طويلا، اذ اعقبه انحطاط وضمور علمي مني به المسلمين الى اليوم. ما هي بتصديركم اسباب هذا الضمور؟

□ يمكن القول ان ثلاثة عوامل تدخلت في واقعنا الفكري - الثقافي، وافضت الى جمود حركة التطور العلمي في عالمنا الإسلامي، وتوقف ازدهار العلوم التجريبية، سواء كانت انسانية او طبيعية، حتى اتنامنذ القرن السادس فصاعدا لم نعدم التطور فقط، بل يبدو اتناعدمنا حتى المراوحة والتوقف، واعتبرانا نوع من التدهور والانحطاط. أما العوامل الثلاثة فهي:

١- غياب الرغبة في تغيير العالم الخارجي

تتقدم العلوم التجريبية عموما في مجتمعات تسودها ارادة تغيير العالم الخارجي، فنحن بوصفنا مواطنين مجتمع من المجتمعات اذا قررنا تغيير العالم الخارجي، كي نخضعه لارادتنا وطموحاتنا، وجب ان نبحث عن علوم تسبع علينا القدرات الازمة لتغيير العالم الخارجي. واذا صنفنا العلوم من حيث مناهجها الى: عقلية فلسفية (الرياضيات، والمنطق، ومختلف فروع الفلسفة)، وتجريبية (انسانية، وطبيعية)، وتاريخية (كعلم التاريخ، والجغرافيا، واللغة)، وعلوم شهودية (كالعرفان، وبعض شعب علم النفس) ودينية تعبدية نقلية، لأنفسنا ان العلوم التجريبية فقط لها القدرة على تغيير العالم الخارجي. انها علوم تمنحتنا امكانية التحكم النسبي بالمستقبل عن طريق تفسير الظواهر المشهودة، وتخمين الظواهر غير المشهودة، وبالتالي فهي تخولنا تغيير ملامع العالم الخارجي.

وإذا لم يعتزم فرد أو مجتمع تغيير العالم الخارجي، فلن يركن طبعا الى العلوم التجريبية، وحتى لو رکن اليها فلمجرد اشاع الفضول العلمي والنظري، و مجرد الفضول العلمي والنظري لا يكفي طبعا لازدهار العلوم التجريبية.

واول ما افتقده المجتمع الاسلامي برأيي هو هذه الرغبة في تغيير العالم الخارجي. ان المجتمعات التقليدية، كالمجتمع الاسلامي، أو المسيحي، أو اليهودي، وحتى المجتمعات التقليدية الشرقية، كالمجتمعات الهندوسية والبوذية، تشتراك كلها في تشديدها على تغيير العالم الداخلية اكثر من اهتمامها بتغيير العالم الخارجي.

كل انسان حينما يواجه عالمه الخارجي، يجد فيه العديد من الامور والأشياء التي لا يرغب فيها، بينما لا يجد فيه الكثير من الامور التي يود لو كانت متوفرة. وحينما ارى ما لا ارغب فيه، ولا ارى ما ارغب فيه، سيكون حالي طريقان: اما ان اغير داخلي حتى اخلق لنفسي ما اريده، ولا الفيه في العالم الخارجي. واما ان افني ما لا ارغب فيه واراه امامي في العالم الخارجي. كل الثقافات والحضارات التقليدية فضلت الطريق الاول في الغالب، أي تغيير الباطن، وهي بهذا المعنى رواية التزعة. وهذا المنحى صيف

بشكل صريح في المدرسة الرواقية التي نادت علانية بضرورة تغيير عوالمنا الداخلية، والاعراض عن تغيير الواقع الموضوعي.

○ هل تعزى هذه النظرة في المجتمعات التقليدية إلى النصوص الدينية، ونمط التفكير الديني، أم ان النصوص الدينية غير مسؤولة عن هذا الانهكما في عوالم الداخل، إنما الثقافات ذاتها اقتضت هذا التوجه؟

□ اعتقاد أن الأديان ذاتها هي السبب، وهي المسؤولة عن هذا المنحى. وارى ان كل الأديان صبت جل طاقاتها التغييرية على العوالم الداخلية، وخاطبت اتباعها ان غيروا انفسكم، ولم تطالبهم بان يغيروا العالم دوما وفق مطلباتهم واراداتهم. البعض طبعا قد يشكل على هذا الرأي، لكنني احال ان الأديان - سواء الشرقية منها، كالبوذية، والهندوسية والطاوية، أو الغربية، كاليهودية، والمسيحية والاسلام - تشتراك في تركيزها جل اهتمامها على ان نغير انفسنا دون العالم الخارجي.

○ يستشف من كلامكم أن تلك العقود الخمسة والعشرين المزدهرة علميا في مسار الحضارة الاسلامية، كانت استثناء؟

□ أجل، لقد كانت بثمن العدول عن الاحكام والتعاليم الدينية. وانا اعتقاد ان التطور في الكثير من المجالات، فضلا عن العلوم التجريبية، كان في الحضارة الاسلامية بثمن العدول عن الاحكام والتعاليم الدينية. اسوق مثلا جد بسيط، اذا اردنا استعراض مفاخر الحضارة الاسلامية، فلاشك ان الشعراء سيترعون على رأس القائمة، لكنني اعتقاد وكما صرحت بذلك في مناسبة سابقة، أن ازدهار الشعر كان على حساب احكام الاسلام وتعاليمه. فالاحكام الاسلامية، إن لم تكن سلبية المنحى تجاه الشعراء، فهي لا توحى بنظرية ايجابية. المثال الثاني اسوقه من رموزنا الذين نفخر بهم في حقل الفلسفة، كالفارابي وابن سينا واخراهم، ومن تباھي اليوم بهم وبنجزهم الفكري، بينما لم يكن الدين برأيي يوافق الفلسفة ويشجع عليها، وقد تأتت مكتسباتنا الفلسفية

بعد ان دفعنا لها الثمن، عدواً عن تعاليم الدين وتوصياته. يشير الامام علي (ع) في نهج البلاغة الى ان التعمق في الامور احد اربع ركائز ينهض عليها الفكر. والتعمق بالمعنى المعاصر هو التطلع والتحري العقلاني في مفاهيم الدين. وهذا المنحى لا يقتصر عليه ديننا الاسلامي. فقد جاء في كتاب المسيحيين المقدس ايضاً ما لا يرثى
وايثنا؟! أي لا علاقة بين الدين والانساق الفلسفية في التفكير.

في كل الاحوال، اريد القول ان العديد من وجوه تناقضنا تحققت بثمن العدول عن تعاليم الدين والاعراض عنها. وانا طبعاً لا احكم على هذا العدول حكماً قيمياً، ولا اقول هل كان حسناً أم قبيحاً. بعبارة ابسط، اذا اردنا نحن المسلمين ان نكون كمسلمان الفارسي، لما ازدهر الشعر في ثقافتنا الاسلامية، ولا الفلسفة، ولا بعض الفنون، كالعمارة وغيرها. لقد اتجهنا صوب العلوم التجريبية بتأثير من الثقافة اليونانية القديمة، ثم اعرضنا عنها. أما سبب هذا النكوص فمعالجه في العاملين الثاني والثالث.

٢- عدم رعاية الخلفاء والسلطانين للفلاسفة وعلماء الطبيعة

العامل الثاني الذي لا يقل اهمية عن الاول، هو ان مراكز القوى في العالم الاسلامي اخذت في الازدياد والتعدد شيئاً فشيئاً، ما احدث خروقاً في مظلتها الشرعية في اذهان الناس. في زمن ما، كان العالم الاسلامي يخضع برمه لحكومة واحدة، وكلما ازداد عدد الحكومات التي توزعت العالم الاسلامي ومقرها، تزاحت على اذهان الناس استفهامات حول شرعية هذه الحكومات، ولماذا تكون هذه الحكومة شرعية دون تلك؟ لماذا تخضع اصفهان لحكم البوهيميين، ولا تخضع لسلطان السامانيين مثلاً؟ واحال ان اشكالية الطابع الشرعي كلما تفاقمت في اذهان الناس، تضاعفت حاجة السلطات الى التمظهر بالطابع الاسلامي، ولأجل هذا كان على كل بلاط ان يستقطب رجالات، بعضهم من علماء الدين المطلوب منهم اضفاء الشرعية على السلطة. ولهذا لا نجد العلماء التجربيين محظيين في بلاطات الحكام، لأنهم لا يستطيعون تقديم خدمات بهذا الاتجاه. كانت ثمة حاجة الى عدد من الفقهاء يوفرون الغطاء الديني

للسلطة، ويشرعنون طاعة الناس لها. لهذا سادت تدريجياً العلوم الدينية بالمعنى الأخص، أي علوم الفقه، والاصول، وشرح الحديث، وتفسير القرآن، التي كان يوسعها خل لبوس الشرعية على الحكومات، التي دعمت هؤلاء العلماء واحتضنهم، وحينما كان يصل الدور لعلماء الكلام مثلاً، فقد كانت الحكومات ترحب بهم على مضض، أما حينما يأتي الدور للفلسفة، فيبدي رجال السلطة نفوراً بينا من أن يجمعوا حولهم فلاسفة، وتتفاقم القطيعة بدرجة أكبر مع علماء الطبيعة. اعتقد أن هذه حالة على جانب كبير من الأهمية وفرت متاخماً ساعد مساعدة ملحوظة على تفوق العلوم النقلية قياساً بالعقلية والتجريبية.

٣- شيوخ المنهج الرومانطيقي والعرفاني

أما العامل الثالث، فلا يقل أهمية هو الآخر عن العاملين السابقين، وهو ان العالم الإسلامي بعد هجمات المغول وتيمور، سادته روح اليأس والهزيمة، التي تغلغلت في وجدان معظم أبناء المجتمع، فترسخ في أذهانهم ان منازلة القضاء والقدر غير ممكنة، وما من جهود او طاقات بمقدورها تغيير الحال وتحسينه. يمكن اطلاق التساؤم (Pessimism) على هذه الروح، أو ربما امكن تسميتها اليأس بدل التساؤم، فاليأس يختلف عن التساؤم، وحينما تستغرق هذه الروح مجتمعاً من المجتمعات، تدفع أبناءه اما الى الرومانطية أو الى المنهج العرفاني. وفي هذين المنحجين تنسب كل شؤون هذا العالم الى ارادات علية، وترجع كل الامور الى عوالم اخرى.

وهذه الروح متصادة بنحو سافر مع العلوم التجريبية، فمن خصائص العلوم التجريبية، على حد تعبير جون فراستيه، ايلاء عالم الواقع اهمية قصوى، وهذا ما لا يتجانس مع المنهج العرفاني أو الرومانطيقي.

أيا كان، حصل مثل هذا في العالم الإسلامي، فانحصرت البحوث والدراسات التجريبية الى الظل. وهذه ظاهرة تصدق حتى في ايامنا الراهنة، فاصحاب المنهج الرومانطيقي أو العرفاني لا يتظرون اطلاقاً في العلوم التجريبية الدقيقة، الطبيعية منها والانسانية.

هذه ثلاثة عوامل احال ان لها تأثيراتها في التراجع المعرفي الذي منينا به، ومع ذلك فقد تكون لها استثناءات، وقد ترد عليها مؤاخذات، بل ربما لم تعصدها التحريرات التاريخية.

○ ولكن ما الذي دعا المسلمين للعدول، حسب تعبيركم، عن تعاليم الدين، فاستطاعوا خلق ذلك التيار؟ ربما استطعنا استثناء عقد او عقدين او خمسة عقود من الزمن، ولكن هل يتاح ان يتخد المفکرون والعلماء مساراً يستمر عدة قرون تمثل حالة استثناء داخل تاريخ لا يتجاوز الاربعة عشر قرناً؟ هل يمكن اعتبار ذلك الطور استثناء للقاعدة؟ يبدو أن القضية بحاجة الى توسيع اكثر تماسكاً.

كما ان اطروحتكم حول العلاقة بين الفقهاء والبلاطات جديرة بالتقدير هي الاخرى. واود التوقف عند هذه المسألة من منظار آخر: ما السبب الذي جعل التفكير الفقهي يحظى عند المسلمين بهذه المرتبة السامية، التي فاقت ما احرزه التفكير الفلسفى والعرفانى من مكانة. هل يمكن القول ان هذا المنهج مركوز منذ البداية في صميم التفكير الاسلامي، وان الاسلام يساعد بطبيعته على نمو العلوم الفقهية وازدهارها؟

□ حول الشعبة الاولى من السؤال، كيف يمكن استثناء قرنين ونصف من تاريخ عمره اربعة عشر قرناً، اقول ان هذا ليس مستحيلاً، فلكل حادثة عمرها الذي قد يطول خمسين عاماً، وقد يمتد لمئتين وخمسين عاماً.

اما الشعبة الثانية من السؤال، فربما امكن توزيعها الى سؤالين: الاول نناقش فيه اسباب تطور الفقه بهذا المستوى الكبير، والثاني نرصد من خلاله علل تراجع العلوم التجريبية بخاصة من بين العلوم غير الفقهية، الى هذا الحد.

اما تطور الفقه، فالعوامل التي اتينا على ذكرها كان لها دور مميز في ذلك. وأما أنه هل يوجد في صميم الاسلام والتعاليم الاسلامية ما يرفع الفقه الى هذه المكانة؟

فالجواب نعم. اليهودية والاسلام اغزر الاديان بالشرائع، وقد اولت نصوصهما المقدسة اهمية كبيرة للممارسات والاعمال الظاهرة أو الجوارحية، بينما لا نلاحظ نظير هذه العناية في النصوص المقدسة للمسيحية أو البوذية، بل ان البوذية لا تتضمن شريعة على الاطلاق، وكذا الحال بالنسبة للطاوية. ونظراً لتأكيدات الاسلام على الممارسات الجوارحية يباح القول ان تطور الفقه وليد التعاليم الاسلامية ذاتها الى حد كبير - اذا كان مرادنا من الاسلام نصوصه المقدسة ..

نقطة اخرى نشير اليها، هي ان نمو العلوم غير الدينية، أي العلوم غير النقلية، لم يكن في مستوى واحد، فإذا كانت العلوم غير الدينية مهملة مجففة، فلماذا تتفاوت درجات ازدهارها الى هذا الحد؟ مثلاً لماذا تطورت الفلسفة اكثر من العلوم التجريبية؟ من الاسباب الاساسية لهذا ما أكده فلاسفة العلم: أن العلوم التجريبية تتفاوت بسمة رئيسة عن العلوم الفلسفية، فالضابطة الاصلية في العلوم الفلسفية هي اجلس وفك sit and think، أما في العلوم التجريبية فسر وانظر see and go. متى ما جلست وفكرت، فقد دخلتم حيز الفلسفة، شعرتم بذلك ام لم تشعروا، ومتى سرتم ونظرتم، فقد التحقتم بدائرة العلوم التجريبية. ولهذا فالعلوم التجريبية تتطلب امكانات وتكليف مادية ضخمة لا تحتاجها العلوم الفلسفية. واليوم ايضاً يكلف انشاء كلية طبيعية اكثر مما يحتاجه تأسيس كلية فلسفية. والفلسفة تزدهر في البلدان الفقيرة اكثر من ازدهار العلوم التجريبية. وفي العالم الاسلامي بعد هجوم المغول الذي نسف القسم الاكبر من القدرات المادية للمسلمين، لم تكن الارضية ممهدة مادياً لتقديم العلوم التجريبية. من اجل ان يضع ابن سينا كتاب الشفاء، لم يكن بحاجة لاكثر من قوت يسد رمقه، اما لتدوين فصل واحد من القانون فكان عليه السير في ربوع الطبيعة، ودراسة طبائع النباتات، وتأثيراتها عبر تقطيرها، و... الخ. هذا سبب ينبغي وضعه الى جانب سبب آخر مر بنا ذكره، وهو ان العلوم التجريبية تزدهر حينما نريد تطوير العالم الخارجي وتغييره.

○ لم يكن المسلمين في مستوى الغربيين بعد عصر النهضة من حيث انتاج الافكار والعلوم وابداعها. حتى في مضمون الفقه الذي قلنا انه بز سائر العلوم تطورا وازدهارا، لم نشهد فقهاء بمبان ومرتكزات مختلفة، وبالتالي لم تظهر مدارس فقهية متنوعة. وعلى صعيد الفلسفة لم يكن لدينا في احسن التقديرات اكثر من ثلاثة مذاهب فلسفية، يمكن اختزالها في النهاية الى مدرستين. والفلسفة الصدرائית اليوم بالرغم من كل الهوامش والحواشي التي حفت بها لا تزال تراوح مكانها، ولم تصبح بعد اربععمة عام من ظهورها، بنسق فلسي جديدا. ما الذي ادى الى هذا الجمود والسبات حتى في الفقه، مع ان الغرب بعد عصر النهضة جرب تعددًا وتتنوعاً مذهلاً في شتى فروع العلم والمعرفة؟

□ ذكرتم عصر النهضة اكثر من مرة في سؤالكم، واظن ان هذا هو مفتاح الاجابة. اذا قارنا الغرب قبل عصر النهضة والحداثة بالعالم الاسلامي، نجد اننا لم نكن نعاني نوافض فاحشة قياسا الى الغربيين، وانما كان هناك تقارب وتوافق في الحركة العلمية، ولم تظهر الفروق الهائلة الا اذا عملنا مقارنة بين الغرب والعالم الاسلامي بعد عصر النهضة والتحديث. فما هو سبب هذه الفروق؟ عقبتان اساسيتان طوال تلك الحقبة دون تقدمنا، كما حالتا دون تقدم الغربيين في العصور المظلمة. انهما عقبتان عرقلتا مسيرنا ومسيرهم بنفس الدرجة، وجعلتنا واياهم على مستوى واحد من التقدم. وقد زالت هاتان العقبتان في العالم الغربي بعد عصر النهضة، واسرتعت ابواب لنتطور العلوم والفلسفة هناك.

العقبة الاولى التي شهدتها العصور الوسطى، ويبعدوا عنها لا تزال قائمة في العالم الاسلامي، هي ان التفكير ينبغي ان يتموضع دائما داخل اطار معين، هو اما الدين الاول (وأقصد بالدين الاول النصوص الدينية المقدسة)، واما الدين الثاني (واعني به مجموعة الشرح والتفسير والآراء، التي استقطها العلماء طوال التاريخ على النصوص الدينية المقدسة)، بل وحتى الدين الثالث احيانا (وهو الدين كما يتبدى في الواقع

الخارجي على المستوى العملي). ومن البداهي ان التفكير لن يتائق ويزدهر في هذه الظروف، فالناتجات الفكرية حينما لا نسمح لها ان تختفي حدودا معينة، تكون في الواقع قد حكمنا على الحركة الفكرية بالطبع، فالتفكير اشبه بالنهر الذي لا يمكن الفصل بين نتاجاته وحركته، وبالتالي لا يصح ان نقول للانسان كن حرا على الاطلاق في حركتك الفكرية، لكن نتاجاتك الفكرية يجب ان تجتاز غرباً معيناً، أو تعدل وتُشَدِّب في منعطف معين.

تذكرة الاساطير الاوروبية غولا له سرير يلقى عليه من تقع يده عليهم. فاذا كانوا اقصر من السرير، سحبهم من رؤوسهم وارجلهم بالقوة، الى ان يطيل اجسادهم فيكونوا مناسبين للسرير، واذا كانوا اطول من السرير قطع اجزاء من رؤوسهم وارجلهم، حتى يكونوا بقياس السرير. مثل هذا السرير موجود فعلا في عالمنا الاسلامي اليوم، وهو عقبة دون تفتح العلوم. يقال ان كلامنا غدا فلسفيا على يد الامام الغزالى، او الفخر الرازى، او نصير الدين الطوسي. واعتقد ان الكلام اذا غدا فلسفيا، والفلسفة اذا اضحت كلامية، فلن يزدهر اي منهما، فالكلام الفلسفى لا يترقى احتراما للفلسفة التي يتقييد بها، وبالتالي سيعجز عن مواكبة معطيات النصوص الدينية. والفلسفة الكلامية لا تتألق، لأنها يجب ان تأخذ تعاليم الدين بنظر الاعتبار، وتتقيد بها. في نطاق الحداثة تم الفصل بين الفلسفة والشیلوجیا (والشیلوجیا هنا مجموعة العلوم الدينية، بما فيها الكلام والفقه والأخلاق، وحتى العلوم الممهدة لهذه العلوم الثلاثة)، ومن بعد ذلك ركزت الشیلوجیا على التطابق مع النصوص الدينية، وانصرفت الفلسفة الى العناية بالمعالجات العقلية للامور، وبهذا ازدهر كلاهما.

اما عندنا فلم تقدم لا الفلسفة ولا الشیلوجیا، لأن الفلسفة قيدت الشیلوجیا، والشیلوجیا كبتت الفلسفة. ولم يكن لنا في القرون الاخيرة لا علم كلام بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا فلسفة بالمعنى الحقيقي للفلسفة. لا يمكن ان يقال ان الفلسفة مزدهرة حقا، الا اذا ظهر شخص كالقطب الرواندي تهديه تأملاته الى عدم وجود الله، او محمد بن زكريا الرازى الذي اعتقد ان الاشياء الازلية خمسة، وان النبوة لا يمكن

المنافحة عنها منطقياً، والمعجزة غير ممكنته. لكن الظروف لم تكن على هذه الشاكلة في العالم الإسلامي. وما لم يخرج العالم الإسلامي من عصوره الوسطي، التي ما زال يتخطب فيها إلى الآن، سيبقى الواقع على هذا المنوال. لا الفلسفة تتطور، ولا العلوم الدينية. ولهذا نرى فقهاً غير متكثر أو غير متتنوع كما أشرتُ.

أما العقبة الثانية فتمثل في أن الحداثة والنهضة الغربية عبرت في جانب منها عن عودة إلى عهود اليونان والرومان القديمة، والثقافة الهيلينية السالفة. وقد كانت تلك الثقافة ذات تركيز خارجي يجعلها مختلفة جداً عن ثقافة القرون الوسطى. لم تكن ثقافة يقال فيها إن «معرفة النفس انفع المعارف» وهذه من التعاليم الإسلامية، ويفيدوا لي أنها على درجة مميزة من الصواب. لقد شدد عظماء ديننا كالآباء علي (ع)، وعظماء المسيحية كالقديس أوغسطين، والقديس توما الأكويني، أنه مالم تعرف نفسك فلن تنفعك معرفة الأشياء الأخرى، وإذا عرفت نفسك فلن يضرك شيء آخر تعرف عليه. على أن أحداً لم يول هذه الأفكار أهمية تذكر في عصر النهضة والتحديث. إذ حينما حصلت العودة إلى الثقافة اليونانية - الرومانية، وحلت الرؤية الأفاقية محل الرؤية الانفعالية تبعاً لذلك، كان من الطبيعي أن يحلق طائر العلوم إلى الأعلى.

اعتقد أن هذين الملمحين على جانب كبير جداً من الأهمية:
الأول: أن الغربيين يهتمون بالخارج أكثر من الداخل.

والثاني: إنهم تحلوا بشجاعة المعرفة وطرح الأسئلة. هذا في حين أن أعمق فلاسفة القرون الوسطى انسانية ورقية، لا يبدون أي هشاشة أو تسامح قبلة البدع والأفكار الملحدة، بل يعاقبون أصحابها بلا تردد. القديس أوغسطين مثلاً، وهو من المعروفين بصوفيتهم وروحانيتهم، يبدي في كتبه: الاعترافات، ومدينة الله، وحول التثليث، ... الخ، أعنف ردود الفعل وأشدتها حيال من يحاول التحدث بما يخالف النص المقدس. ولا جدال في أن العلوم تتقوض في مثل هذا المناخ.

○ أشرت إلى أن الإطار المحدد والقواعد الصارمة تقبل التفكير فتمنع ارتقاءه.
يثار هنا إشكال فحواد، إن للدين حسب فهمنا حجيته، لا في جميع حقوق

المعرفة، بل في ما تطرق اليه من المعارف على الاقل، كمعرفة العالم، والانسان، والانبياء، والشؤون الحقوقية، والاخلاقية. وهذه الحجية لا تسمح طبعاً لأي فكرة مهما كانت بالنمو والازدهار. قد تسمح لها ان تنبثق وتنبت، ولكن لا تسمح لها بالنمو والتعرّع والاثمار. أفلأ يمكن ان نحترم هذه الحجية الدينية، وننطلق في مسار غير المسار الذي تحرك فيه الغربيون، وينتهي بنا طبعاً الى تاليف الفكر وازدهاره، وتکافث عمليات الانتاج العملي والمعرفي؟ فالغربيون لم يضعوا حدوداً حسب تعبير كانط للجرأة المعرفية، اما الاسلام فلا يسمح لنا بذلك. وهذا المنع، نظراً لعلم الانسان الاسلامي، لا يعزى الى غلق باب التطور الفكري بوجه الفرد والمجتمع، بل على العكس، يراد منه فتح الباب امام ازدهار الهوية الانسانية والتغيير الانساني.

□ انوه هنا الى جملة نقاط؛ ذكرت ان الاسلام قد لا يسمح بانبعاث بعض الافكار، او لا يسمح بتصاعدتها وازدهارها. اقول ان هذا المنهج لا يختص بالاسلام فقط، اذ كانت الامور على نفس هذه الشاكلة في المسيحية ايضاً. المسيحيون بدورهم آمنوا بنمط معين من السعادة لابد للانسان منها، ووجدوها تتعارض مع العديد من انساق التفكير والنظر. كان البابا في الحروب الصليبية يقول: ان من واجبنا اخذ الناس الى الجنة مكبلين بالاغلال شاءوا أم ابوا.

اما حول صلب الفكرة التي اثرتموها، فأرى من الضروري تفكيك حيثيتين اثنتين عن بعضهما، فهذه قضية لها حيثية واقعية factual، وآخرى قيمة evaluative، أي ان النقاش يدور تارة بشأن هل يحق للدين مطالبة الناس بالسير باتجاه محدد، وتقنين قناعاتهم وعواطفهم وارادتهم بقولـبـ جاهزة أم لا؟ هل هذه من صلاحيات الدين أم لا؟ وهل هي من حسناته أم من سيئاته؟ هذه اشكاليات ينتظمها النسق القيمي للمسألة، وهو ما لا يهمـناـ الخوضـ فيهـ حالياًـ. انما نركز علىـ الحـيـثـيـةـ الـوـاقـعـيـةـ الـتـيـ نـنـاقـشـ فـيـهاـ اـشـكـالـيـةـ فـحـواـهـاـ؛ـ اـذـ ماـ صـنـعـ الدـيـنـ ذـلـكــ بـعـيـداـ عـنـ حـسـنـهـ أوـ قـبـحـهــ فـلـابـدـ انـ يـسـتـعـدـ

لتبعاته الطبيعية، ومنها مثلاً ضمور الفلسفة، وتدهور أحوالها. المسألة أن هذه السعادة التي تنشدونها لها آثارها ونتائجها، ومنها أن الناس لن يتفلسفوا، ولن يسوقوا دوحة الفلسفة، فتصير إلى الجفاف لا محالة. جاء في الانجيل: ان دخول الجنة بأعين مغلقة خير من دخول الجحيم بعيون مفتوحة، وإذا قادتكم اعينكم إلى الخطيئة فاقرؤوها. المهم بالنسبة للانجيل دخول الجنة وعدم دخول النار، ولا بد لذلك من فواتير. قد يقول قائل، الأفضل أن يدخل الناس الجنة حتى لو لم يتفلسفوا، فهذا ارجح من أن يتفلسفوا ويكون مصيرهم إلى الجحيم. اعتقد أن هذا الكلام بلا اشكال في حد ذاته، ولا يعد وصمة عار، ولا بد من البرهنة عليه طبعاً. ولكن إذا عملنا وفقه فيجب أن نترقب انحسار الفلسفة في مجتمعاتنا، لأن الناس بحسب هذه التعاليم سيدخلون الجنة، ويعدمون تطور الفنون والأداب والعلوم في مجتمعاتهم. وبالتالي لا اشكال في أن يطلق الدين مثل هذه الارشادات والتعاليم، ولكن ينبغي تقبل التبعات والأثار.

○ في راهن مجتمعاتنا، يبدو أن مؤسستي الحوزة والجامعة هما المعنيتان برفع راية الفكر في المجتمع، فمنها تتوقع الابداع والتجدد، وتأسيس المعرف والعلوم. لكن باستثناء حالات قليلة، لا يصلنا منها غير اعمال لا تعد انتاجاً فكريّاً بحال من الاحوال. فالحوزويون منشدون للتراث والافكار التقليدية، يعيدون انتاجها وطرحها. ومعظم الجامعيين يعيدون انتاج الافكار الغربية، ويبثونها في اوساط المجتمع. لا نريد اطلاق حكم قيمي في هذا المقام، إنما نقول ما لم يبدع جامعيونا افكارهم بأنفسهم، وما لم يكفووا عن استلهام النتاجات الغربية، وطالما ظل الحوزويون عاكفين على التراث يعيدونه ويصلقونه، لن تلبّي أي من هاتين المؤسستين حاجاتنا الحقيقية الراهنة، ولا نستطيع التفاؤل بأن تسير مجتمعاتنا صوب التحديث والتأسيس لافكار وحضارة جديدة. ما هو رأيك؟

□ اافقكم الرأي إننا طالما تعبدنا بالماضي، وقلدنا الغرب، فلن نقدر على صنع

حضارة أو ثقافة اصيلة، فالحضارة، وخصوصا الثقافة، تظهر حينما لا تكون نتاجاتنا مشابهة لنتاجات المجتمعات الأخرى، إنما تكون لنا حركاتنا ومساراتنا المشابهة لمساراتهم. ومن ممهدات صناعة التحضر والثقافة، أن تكون للمواطنين عموما، وللنخبة خصوصا، حياتهم الاصيلة، وابرز عناصر الحياة الاصيلة هي الحالة النقدية، فما لم يكن الانسان نادرا لن تكون له حياته الاصيلة. والحالة النقدية مختلفة الانفاس في طوامير تقليد السلف، ومحاكاة الغربيين.

هنا يثار هذا السؤال: هل الاقتباس من الغرب، الذي اشرتم اليه، عملية غير محذحة؟ ربما كانت اجابتي على الضد مما يقال عادة، فانا اعتقد ان الثقافة والحضارة الاصيلة حينما توشك على البروز، تسبقها فترة استلهام لمنجزات الثقافات والحضارات الأخرى. وقد تستمر هذه المرحلة آمدا طويلا، وتعد من وجهة نظر الراصد الخارجي تقليدا او اقتباسا، على ان الاقتباس بهذا المعنى ليس ممارسة مذمومة على الاطلاق. ولا ضرب مثلا بسيطا: الذي يدرس في مرحلة الدكتوراه، يقضى كل فترات دراسته السابقة منذ طور الابتدائية في التعلم والأخذ عن اساتذته، ولا تكون لديه رؤاه الاجتهادية الا في مرحلة الدكتوراه، فيبدو صاحب مواقف علمية خاصة قد يختلف بشأنها احيانا مع اساتذته. لكنه اذا اراد منذ فترة الدراسة الابتدائية القول لمعلمه انتي لا اافق على كتابة الالف بهذه الطريقة، او كتابة الباء بتلك الصورة، فسيجد طفلا غبيا في الدراسة والتلقى العلمي. اذن، التفكير المستقل يأتي بعد التعلم لا قبله. ولو لا انشاء بيت الحكمة في زمن المؤمنون، وترجمة الاعمال السريانية، والعبرية، والآرامية، واليونانية، طيلة قرنين ونصف، لما تشكلت الثقافة والحضارة التي شهدتها العالم الاسلامي اصلا. كانت هذه مقدمة لابد منها للخلوص الى ان هذا الاقتباس وسيلة لا مفر منها للوصول الى الهدف المتمثل بالتفكير النبدي. تعرضت لهذا الجانب لأن وسطنا الجامعي اليوم يواجه نقودا متطرفة، تشجب فيه تكراره لاقوال الغربيين. ولا بد من ملاحظة اننا حيال ثقافة جد ثرة لا نعلم منها شيئا، وينبغي أن نتعرف على ما توصلت اليه من نتائج طوال اشواط متکاثفة.

اذا كان هذا هو الاقباس، فلا اجد حرجا من نعته بأنه ممارسة مستحسنة، انما غير المستحسن ان يواصل الفرد أو المجتمع هذا الاقباس الى ابد الدهر.

○ ولكن ربما الجمع بين العمليتين في صورة متوازية، اي تكون لنا آراءنا النقدية الاصلية، الى جانب تعرفنا واقتباسنا من تراثنا، ومن الثقافة الغربية.

□ هذا صحيح، فلا تعارض بين العمليتين، ومن المتاح ممارسة التعلم والنقد بموازاة بعضهما، غير ان القضية تكمن في ان الراصد الخارجي لشخص او مجتمع يمارس التلقي والنقد في آن واحد، يتبعه الى التلقي اكثر من النقد، بينما نتبه نحن الى العملية النقدية اكثر. التلقي يلفت الانتباه اكثر. ونقطة ثانية هي ان هذه الحالة موجودة بالفعل في جامعاتنا بمقدار معين، فجامعيونا اليوم لا يقتصرن على التلقي وحده. والحق ان بينهم من يخوضون في النقد ويدعون، لكن الراصد الخارجي قد يتصور انهم يتلقون ويفتسبون وحسب، والسبب أن حجم اقتباساتهم اكبر من ابداعاتهم بكثير.

○ يستشعر ان المستشرقين الدينيين نسفوا المرتكزات الفكرية، ولم يؤسسوا مرتكزات جديدة تقوم مقام تلك التي تعرضت للنقد والتخييب. ورجال الدين لم يقتحموا هذه الغمرات بالشكل المطلوب. فكيف تنظر لجهود المستشرقين الدينيين وعلماء الدين في مجال انتاج الافكار وتوزيعها واستهلاكها؟

□ يبدو لي ان علماء الدين أو الروحانيين فقدوا منذ أمد طويل غلبانهم الذاتي، وقدراتهم التفكيرية وابداعهم العلمي، وهذا لا يختص بوضعنا الراهن بعد الثورة، فمنذ فترة طويلة وحوزة العلوم الشيعية تعاني هذه الآفة على كافة المستويات: الفقه، اصول الفقه، علم الكلام، الاخلاق، الفلسفة، العرفان... الخ.

وللتوضيل، اذا اردنا رصد ابداعات العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، كابرز

الوجوه العلمائية الدينية المعاصرة، فلن نتجاوز الاشارة الى ابداعين او ثلاثة. وثمة طبعا نقاشات طويلة عريضة تقول: هل هي من ابداعاته بالمعنى الدقيق للكلمة أم لا. قال البعض مثلا إن نظرية الادراكات الحقيقة والاعتبارية من ابتكاراته. حتى لو سلمنا بذلك، فلن يكفي هذا الابداع الواحد لتاريخ يمتد الى عدة قرون.

وهذا ما يصدق على المستنيرين الدينيين ايضا، ولكن بدرجة اقل، أي اننا لا نشاهد شيئا ابدعه المستنير الديني ذاته، وقد نلاحظ بعض الاشارات المترفرقة هنا وهناك، الا ان هذا النزد اليسير لا يسمن ولا يغني من جوع، ولا يرقى الى تأسيس المدارس والتيارات والنظريات الفكرية.

كان هذا على مستوى الابداع،اما على مستوى توزيع الافكار، فلا اشك في أن كمية نقل الافكار والآراء من قبل المستنيرين الى مخاطبي المجتمع طوال المئة عام الماضية، اكبر بكثير مما قام به رجال الدين. والحق اننا لو راجعنا الكتب التي ظهرت في ايران، على مدى المئة عام السابقة، لألفينا ان كل الآراء القشيبة جرت على لسان المستنيرين، وإن في مقام النقل. لم نسمع ابدا برجل دين سرد فكرة جديدة، أو نقلها واساعها في المجتمع. كلما تأملت في الموضوع اكثر، وجدت ان كل الاشياء الجديدة جرت على ألسنة واقلام المستنيرين، سواء منهم الدينيون أو غير الدينيين. وطبعا لأجل ان تكون لرجال الدين ردود افعالهم قبالة طروحات المستنيرين الجديدة – لاسيما ردود الفعل النقدية الدفاعية – اضطروا ان يستخدموا ذات المفردات والمصطلحات، ويتطرقو للذات الموضعية، لذلك قد نجد هذه المفردات والمصطلحات في كتاباتهم ايضا. بيد ان النقاش: من الذي افشي واطلق هذه الافكار لاول مرة؟ انا كلما ازمعت تناول هذه الموضوعة تذكرت عبارة ليتشه في «هكذا تكلم زرادشت» تقول: «الصيادون اكبر التابعين» فالصياد يعتزم صيد غزاله مثلا، فاذا مالت الغزاله ذات اليمين تبعها ذات اليمين، واذا انحدرت في واد انحدر معها، والتنتيجه انه يتبع خطواتها ومسارها، ويتحول هو في الواقع الى صيد تصيده الغزاله. ورجال الدين يحاولون صيد المستنيرين الدينيين، لذلك يصبحون إن عاجلا وإن

آجلاً تابعين لهم، مرددين لنداءاتهم. وهذا ما حصل ويحصل على ارض الواقع، اذ تحول رجال الدين تدريجيا الى رفع شعارات الرؤية الكونية، والايديولوجيا، والحرية،والعدالة، وحقوق الانسان، وما الى ذلك من المفاهيم التي استعملها المستنيرون اول مرة. مفردات «الرؤبة الكونية» والايديولوجيا» ظهرت في كتابات رجال الدين عند المرحوم مطهري لاول مرة، لكنه كان في ذلك شديد التأثر بعلي شريعتي، فمطهري لم يستخدم هذه التعبير قبل شريعتي. عليكم بمؤلفاتهما لترووا ما أقول.

الملمح الآخر الذي اشرتم اليه في سؤالكم يتصل بظاهرة الهدم الفكري، واود الاشارة في اطاره الى نقطتين:

الاولى: أن ثمة وظيفتين تقعان على عاتق المفكر دائمًا، الاولى ابطال الباطل، والثانية احقاق الحق. احدى هاتين الوظيفتين ذات طابع سلبي، والثانية ذات صبغة ايجابية.

والسؤال هو: اذا كان بوسع احد المفكرين ان يشير بكفاءة الى اخطاء الآخرين، لكنه لم يكن قادرا على احلال صواب محل تلك الاطاء، هل يجب ان يقلع عن الممارسة الاولى؟ اتصور انه لا مانع من القيام بها. اذا كان باستطاعتي النهوض بالهمتين، ولم ابادر مع ذلك الا لواحدة منها، فعملي هذا لا يصمد للنقد اخلاقيا. اما اذا لم اتحل بالقدرة الا على الممارسة الاولى، وخضت فيها، وتطرقت لهفوات الآخرين وكبواتهم، فلا يبدو انني افترفت ذنبًا او اخذت عليه. عرف الفخر الرازى في الحوزات العلمية باسم المشككين، لانه كان يشكك في كل الاراء والافكار، ويفضح مواطن الخلل فيها، لكنه لم يكن قادرًا على تأسيس فكرة يراها صائبة. فما الاشكال في هذه الطريقة؟ ان تقليل بساطتين الافكار وتشذيبها ممارسة ايجابية بحد ذاتها. واحوال ان مجرد فضح تهافت المعتقدات النابعة من الترجسية، والعصبية، والتصورات المسبقة، والحدية والجمود، والتزوات الخرافية، يعد مأثرة علمية كبيرة. وعليه حتى الهدم اذا كان هدم كيان باطل فهو ممارسة ايجابية.

الثانية: ينبغي ان لا نركز النقاش على اشكالية الهدم والبناء اساسا، فننعت الهدم بالسلبية، والبناء بالايجابية. يجب ان ننظر ما الذي تم هدمه وما الذي تم بناؤه. اذا كان الاول هدم باطل فهو مستحسن، وان كان الثاني تأسيس باطل فهو مذموم. عموماً توجد ثلاث مغالطات رئيسة فيما يتصل بقضايا المستيرين الدينيين ورجال الدين:

احداهما: ما ألمعنا اليه من اشكالية الهدم والبناء.

الثانية: اننا نقيد الفكر بالزمن، بينما الفكر ظاهرة ليست تزامنية، وقد ذكرت في مناسبات عديدة ان الكثريين على امتداد تاريخ الثقافة الانسانية، وفي تاريخ الثقافة الاسلامية، هلكوا لأنهم وافقوا الافكار أو عارضوها لمجرد انها قديمة، أو لمحض انها حدثية غير مسبوقة.

الثالثة: هي ربط الفكر بالمكان، والحال ان الافكار فوق المكان والاطنان. ليسوا قلائل او لئلاك التائرون في وهم أن الفكرة يجب دحضها أو استمراؤها، بحسب موطنها شرقاً أو غرباً. والصواب هو أن نرخص للفكرة الحق سواء كانت شرقية أو غربية. ليس الفكر شرقياً أو غربياً، ولا حديثاً أو قديماً، الفكر اما صادق أو كاذب، إما مطابق للواقع أو منحرف عنه.

○ وماذا عن فاعلية وعملانية الفكر أو لا فاعليته ولا عملانيته؟

□ حينما يجب أن تقبل الفكرة بسبب عملانيتها وفاعليتها، أو ترفض بسبب لا عملانيتها، يتوجب طبعاً العناية بهذا المعيار. على ان هذه الحالة لا تجد سبيلاً لها في العلوم النظرية، انما تقتربن دائمًا بالعلوم العملية ضمن النطاق الذي سماه القدماء «الحكمة العملية». وهذه قضية لا تخضع بدورها للزمن. فقد تكون الفكرة حداثة لكنها غير مجدهلة ولا عملانية، وبالعكس قد تنتهي قبل ألف سنة، وتحتفظ مع ذلك بفاعليتها وجدواها الى هذا اليوم.

○ هل من المتاح تكوين «علم ديني»؟ وما سيكون معنى «العلم الديني» في هذه الحالة؟

□ ما أرومته من مفردة «العلم» هنا، هو الفرع العلمي^(١)، بمعنى كافة القضايا المستحصلة بأحد المنهاج الاربعة؛ التجربسي، والعقللي، والشهودي العرفاني، والتاريخي، حول موضوع محدد. وبهذا فإن كل العلوم التجريبية، سواء كانت طبيعية، كالفيزياء والكيمياء، أو انسانية، كعلم النفس والاجتماع، وكذلك جميع فروع الرياضيات والمنطق والفلسفة، والعلوم العرفانية أيضاً، مضافاً إلى العلوم التاريخية، تعد كلها مصاديق لمفردة «العلم». والعلم بهذا المعنى الواسع، هو حصيلة استخدام مجموعة القوى الادراكية، التي يتمتع بها كل افراد البشر بلا استثناء، وبدرجات متفاوتة طبعاً. أما المراد بـ«العلم الديني» فقد يكون أحد ثلاثة مفاهيم:

- ١ - تارة هو العلم الذي يتم في اطاره اكتشاف مجموعة التعاليم الدينية والمذهبية حول موضوع معين، واستنباطها وتنظيمها وشرحها، وربما الدفاع عنها. ومن امثلة ذلك يشار الى علم الكلام، والاخلاق الاسلامية، والفقه الاسلامي، كثلاثة من العلوم الدينية.
- ٢ - وتارة يكونقصد من «العلم الديني» العلم الذي يبحث فيه بمناهج تجريبية أو عقلية أو تاريخية حول الاديان عموماً، أو حول اديان معينة. وفي هذا السياق يتضمن اعتبار علم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وانثروبولوجيا الدين، وفلسفة الدين، وتاريخ الاديان، وعلم الاديان المقارن^(٢)، علوماً دينية، أي انها علوم تدرس ظاهرة الدين، وتسلط عليها الاصوات من زوايا مختلفة، وبمناهج متنوعة.

اذا كان المراد من عبارة «العلم الديني» أحد هذين المعنين، وجب القول إن العلم الديني ليس ممكناً وحسب، بل هو موحد، ومحيد جداً.

٣ - ولكن احياناً يقصد بالعلم الديني مفهوم ثالث، وأغلبظن ان ما ترمون إليه من العلم الديني في سؤالكم، هو هذا المعنى الثالث. الجانحون إلى هذا المعنى، ينادون بالاستعاضة عن شتى ضروب العلم والمعرفة التي ابتدعها البشر بواسطة المنهاج الاربعة، التجريبية والعقلية والشهودية والتاريخية، بما في ذلك الفيزياء مثلاً، والكيمياء،

والأحياء، وعلم النبات، وعلم الحيوان، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد (العلوم التجريبية). والرياضيات، والمنطق، والفلسفة (العلوم العقلية). والعرفان (العلوم الشهودية والعرفانية). واللغة والتاريخ والجغرافيا التاريخية (العلوم التاريخية). والأخلاق، والحقوق، وعلم الجمال، والفنون والأداب، والاستعاضة عن كل ذلك بعلوم ومعارف تستنبط من النصوص الدينية والمذهبية، وتحل محل تلك العلوم والمعارف غير الدينية^(٣).

والمراد بـ«العلم الديني» هنا «تدين العلم» أو العلم الذي يصيرونه دينياً. ان انصار هذا المنهج، يتخون بطبيعة الحال تدین جميع العلوم والمعارف، واسلمتها على مستوى العالم الاسلامي. وربما كان جل اهتمامهم منصبًا على تدین العلوم التجريبية واسلمتها، وخصوصاً العلوم التجريبية الانسانية، كعلم النفس والاجتماع والاقتصاد. وكما اوضحت مراراً على نحو الكتابة والمشافهة، أحوال ان ايجاد علم ديني بالمعنى الثالث، عملية غير ممكنة. والسر في ذلك هو ما يلي:

أولاً: نلاحظ عياناً في نصوصها الدينية والمذهبية (كما في النصوص المقدسة لدى عامة الاديان والمذاهب) غياب المواد الخام الازمة لتكوين هذه العلوم الدينية. ان معرفة جد اجمالية وبسيطة، حتى بوحد من آلاف الفروع العلمية والمعرفية، تدعوا أي انسان منصف للاعتراف بشحّة بل انعدام المواد الخام الضرورية لتأسيس علم ديني.

ثانياً: حتى لو افترضنا المحال، وقلنا ان هذه المواد الخام مبئوثة في ثنایا النصوص المقدسة، فسيقى هناك السؤال القائل: من هم الذين يمكن ان يتبعوا من العلم الديني الذي نصوغه اعتماداً على تلك المواد الخام؟ فالعلم الذي يرتكن الى القرآن واحاديث المعصومين الشيعة، لن يكون له اعتبار وحجية في انتظار غير المسلمين، بل حتى في انتظار المسلمين غير الشيعة. وربما قيل اننا اذا انشأنا فيزياء اسلامية، او علم نفس اسلامياً، فلن نرسّي دعائمه على أساس القرآن والروايات، بل نصوغه اعتماداً على المناهج التجريبية المستساغة في الفيزياء وعلم النفس، وباقى العلوم غير الدينية، وبهذا سوف يكون مقبولاً لدى كافة الملتقيين، على اختلاف اديانهم ومذاهبهم. وفي مثل

هذه الحالة ينبغي التنبه الى ان الفيزياء الاسلامية، أو علم النفس الاسلامي، لن يكون ذات طابع اسلامي على مستوى «اصدار الاحكام» وانما ستقتصر اسلاميته على مستوى «جمع المعلومات»، وغنى عن القول ان مستوى «جمع المعلومات» لا يتحلى بأهمية تذكر، ولا يضفي على العلم حجية أو قداسة.

ثم ماذا سيكون موقفنا اذا أدى استخدام المنهج التجريبي الى مباركة الفيزياء، أو علم النفس غير الديني، ودحض الفيزياء أو علم النفس الديني؟ هل ينبغي في هذه الحال تخطئة المنهج التجريبي أم معطيات الدين؟ وكيف يكون ذلك؟ وبأية حجج؟
نعم، يمكن استلهم بعض العبارات في النصوص الدينية والمذهبية، لتكوين نظرية حول موضوع ما وتطويرها، ثم السعي بواسطة الاسلوب المتبوع والمقبول في العلم الذي تنتهي نظريتنا إليه، لتكون نظرية مستمرة مستساغة في عرف أهل ذلك العلم.
بتعبير آخر يمكن الاستعانة بالنصوص المقدسة كمنطلق أولي لاستلهم النظريات العلمية. هذا أمر ممكن، فضلاً عن انه حصل فعلًا في احيان عدة طوال تاريخ العلوم البشرية، بيد انه لا يؤدي الى علم ديني، انما ينبع فيه من النصوص الدينية على مستوى اكتشاف وجامع النظريات فقط. وجلبي ان النظرية التي تتكون بهذا الاسلوب، لابد لها على مستوى اصدار الاحكام ان تتوكأ على المعايير والموازين المنهجية العلمية المرسومة في العلم الذي تنتهي إليه، ولن تكون معقولة مقبولة الا اذا خرجت مرفوعة الرأس من مختبرات تلك المعايير والموازين.

يعنين التنبه هنا الى ان بعض الذين نادوا في بلادنا بتدين العلوم واسلمتها، وذبوا عن هذه الاطروحة، لا تتعذر افكارهم ومحصلاتها ما المحت إليه قبل قليل، أي انهم يصلون في نهاية المطاف الى انه لا اشكال في استلهم النصوص المقدسة اثناء عملية التنظير. واقول لهم: وهل اشكل أحد على مثل هذا الاستلهم؟ انكم أحرار في مقام الكشف وجمع المعلومات، ان تغترفوا من كل المصادر، وتقتبسوا من كل المراجع، والمهم ان تستطعوا في مقام التسويف والحكم اقناع الآخرين بنظرياتكم، والبرهنة عليها، وهذه عملية غير ميسورة الا بتوسل المناهج المقبولة لدى علماء العلم المنظور.

وهذا ليس تديين علوم أو أسلمتها، إنما هو إيمان بنسخ من التعددية^(٤) في مقام اكتشاف النظريات العلمية وجمعها. ومن الطريف جداً بالنسبة لي أن أرى الذين يجهدون بتديين العلوم وأسلمتها، لتكريس نوع من الاحتكارية^(٥) في مجال العلوم، ويسعون من خلال اطلاق علوم دينية واسلامية، الى اقصاء العلوم غير الدينية، بوصفها علوماً ناقصة ومعيبة وضارة، من الطريف ان أرى هؤلاء يشيرون ضرباً من التعددية، حتى لو كانوا يرومون عبر هذه التعددية الى أداء حق الدين، والانتصار له من مغتصبي حقوقه بزعمهم.

○ هل انشاء «علم ديني» خطوة محبذة؟ إذا كانت كذلك، فما هي مكاسب

هذه العملية؟ وهل الدين ذاته دعا إلى العلم الديني أو أوصى به؟

□ العلم الديني بالمعنىين الأول والثاني، المذكورين في جواب السؤال الأول، محبذ ومستحسن بكل تأكيد، أما بالمعنى الثالث الذي ترمون إليه، فهو غير ممكن أساساً حتى يكون محذداً أو غير محذداً. واعتقد ان العلم الديني بهذا المعنى غير محذد بحال من الاحوال، والدين ذاته لم يدع الى مثل هذا العلم ولم يوص به. أجل، نلاحظ في النصوص المقدسة حثاً على طلب العلم. غير ان العلم الذي شجعت عليه النصوص الدينية، والعلم الذي ينادي به دعابة العلم الديني لا يشتراكان الا في اللفظ، والاشتراك اللغطي مضلل، ومن عوامل الالبس دائماً.

○ ما هي التغيرات والهفوات التي تتهم بها العلوم غير الدينية، من عقلية وتجريبية وتاريخية، ويفترض ان تخلو منها العلوم الدينية؟ أو ما هي السمات والكمالات التي يزدان بها العلم الديني، وتقتصر عنها العلوم غير الدينية؟

□ بوصفني ممن يرون العلم الديني مفهوماً بلا مصداق، لا استطيع الاجابة عن سؤالكم هذا. اعتقاد ان العلم الديني غير موجود أساساً، حتى نقارن بينه وبين العلوم غير

الدينية، ونتحدث عن كمالات هذا ونواقص ذاك.

نعم، يمكن السؤال: هل في العلوم غير الدينية ثغرات وعيوب أم لا؟ حينئذ يمكن القول ان مفهوم «تطور العلوم» بحد ذاته يشير تلوياً، بل تصريحاً، الى ان العلوم كلها، لا تخلو في أي حقبة طوال مسارها التاريخي وتطوراتها المستمرة، من ثغرات ونواقص، والاً لما كان لتطور العلم من معنى. بيد ان هذا النقص ليس ماهورياً جوهرياً، انما يعني فقط ان العلوم لم تبلغ عاليتها، وربما لن تبلغها في أي وقت لاحق.

العلم ذاته لا تشوّبه عيوب ونواقص جوهريّة قاتلة. انما يكمن العيب والنقص الجوهري، أو بعبارة أفضل؛ يتجسد الخطأ الفكري العظيم في التزعة العلموية^(٣)، التي تعني تجاهل حدود العلم ومدياته الطبيعية، وجعله رؤية كونية، ونظرية حياتية، وايديولوجيا شاملة. فالخبير العلمي الحق إذ يرصد قابليات العلم وكفاءاته، لا ينسى ثغراته وقيوده. وبذلك يحدد مكانة العلم ومتزنته، ويتفهم ان العلم عاطل عن أي نفي أو اثبات خارج نطاق ت恂مه الطبيعية. أما الذي لا يعرف حقيقة العلم، فقد يجره الى خارج حدوده، ويراه مفتاح حل كل المعضلات، وعلاج كل المشاكل، ويصنع منه ايديولوجيا (علمية) ليضحي بنفسه عند قدمي هذا الصنم الذي نحثه بيديه. العلوم غير الدينية، عقلية كانت أم تجريبية أم تاريخية، لم تخلق للانسان العصري مشكلة أو معضلة، وهي من هذه الزاوية معصومة بريئة. أما العلة الام لمعضلات الانسان المعاصر ومتاعبه فهي العلموية، أي استخلاص نظرية شمولية من العلم، والإيمان بايديولوجيا علمية. من هذا المنظار راح الانسان العصري ضحية وثيته. وهل الوثنية الا عدم التفطن الى قصور الموجود القاصر؟!

○ كيف يتسمى الدفاع عن مزاعم «العلم الديني» حيال غير المؤمنين بدينتنا

أو غير المؤمنين بآئي دين؟

□ لو اتيح للعلم الديني ان يتأسس وينهض، لما كان أمامه للدفاع عن طروحاته حيال من لا يعتقدون ديننا أو دينا آخر، سوى التسلح بالمناهج التجريبية والعقلية

والتاريخية. وعموماً فإن كل حالات الهجوم والمنافحة في ميادين العلم والفكر والثقافة، تبني على أساس قبليات ومقبولات مشتركة بين الجانبين، سواء كانت هذه القبليات والآوليات ذات صلة بالمناهج، او بالقيم، او بالامور الواقعية^(٧). فإذا كان هجومك على مستندًا الى قبيلية تؤمن بها انت فقط دوني، وإن كانت دفاعاتي حيالك قائمة على اوليات ومقبولات مسبقة اؤمن بها انا فقط، لما كان الهجوم حقيقياً ولا الدفاع مجدياً.

○ إذا تعارض العلم الديني مع علوم غير دينية، فما هو الموقف المطلوب؟

ولماذا؟

□ انها ذات الاشكالية التي اثرتها في اجابتي عن السؤال الأول. ويتوارد القول تارة أخرى انه اذا كان العلم الديني ممكناً، فلا محيسع عند تعارضه مع العلوم غير الدينية، من الركون الى العلوم غير الدينية، لأنها تتوكأ على مناهج تجريبية وعقلية وتاريخية، وإذا لم نجتمع اليها، نكن في الواقع قد شططنا على المناهج التجريبية والعقلية والتاريخية، وحكمنا بتهافتها. اذا ان رفض النتائج غير متاح الا بتخطئة العملية التي تمضت عن تلك النتائج. وتخطئتنا المناهج التجريبية والعقلية والتاريخية لا يسفر الا عن دحض حجية الدين والنصوص المقدسة الدينية والمذهبية، لأن حجية هذه النصوص وقيمتها لم تتأت الا باثبات صدق سلسلة من القضايا عن طريق استخدام المناهج التجريبية والعقلية والتاريخية. وأود التأكيد في هذا السياق على ان الذين لا يفتتون يكيلون الكبوس والهفوات للمناهج التجريبية والعقلية والتاريخية، انما يقطعون الغصن الذي يجلسون عليه. فمكانة الدين وحجيته لا تقوم لها قائمة الا بتلكم المناهج.

○ هل العلم الديني ثابت؟ أم انه يقبل التغيير والتحول؟ وإذا كان متحولاً

فما هي آليات تحوله وتطوراته؟ وهل هذه التحولات تقدمية بناءة دائمًا؟

أم قد تتبدي رجعية نكوصية في بعض الاحيان؟

□ ان كان ثمة علم ديني، فلا مندوحة من ان يكون متغيراً متحولاً عبر الزمان،
وذلك:

أولاً: يرتكز العلم الديني على فهم النصوص المقدسة الدينية والمذهبية، وهذا
الفهم متتطور غير ثابت بطبيعته، لذلك يتطرق التحول والتغيير الى العلم الديني، تبعاً
لتطورات فهم النصوص الدينية.

ثانياً: المشكلات النظرية والعملية التي يواجهها الانسان غير ثابتة، وتتغير باستمرار،
وهذا من شأنه ادخال تغييرات متتابعة على العلم الديني، الذي يراد له معالجة هذه
المشكلات. ولو كان بالامكان ان نتوفر على صورة اوضح للعلم الديني، ربما استطعنا
التأشير الى وجوه أخرى للتحول والتغيير فيه، ولكن نقول عجالة ان العلم الديني لو
تحقق، لكان له هذان الوجهان من وجوه التطور على الاقل.

ولم يقم دليل على أن التحول لا بد ان يكون تكاملاً تقدمياً على الدوام. وبذا لا
يستبعد ان يسير العلم الديني في طريق التكامل والتقدم احياناً، ويتباطط في دهاليز
الندهور والتراجع احياناً أخرى.

○ هل تقتصر مصادر العلم الديني على النصوص المقدسة الدينية
والذهبية؟ أم ثمة مصادر أخرى ينتهي منها؟ ما هي هذه المصادر؟

□ مبدئياً، ينبغي ان يقتصر العلم الديني على النصوص المقدسة كمصادر يستقى
منها، فلو كانت هناك مصادر أخرى، لعدمنا المسوغ لتسميتها «علمًا دينياً»، وكانت هذه
التسمية ترجيحاً بلا مرجح. والمقصود بالمصادر هنا، مصادر اكتشاف الحلول،
واستلهام المراهم للمشكلات والقضايا، والأإن اكتشاف المشكلات ذاته، وتشخيص
الاساليب الصحيحة لفهم النصوص الدينية، وكلا هذين الأمرين متقدمان على مراجعة
النصوص المقدسة، لهما مصادر أخرى خارج نطاق النص الديني.

○ هل أنتم على معرفة بالجهود والمشاريع الرامية الى تكوين علم ديني؟ إذا
كان الرد ايجابياً، كيف تقيمون هذه الجهود، وما هو نصيبها من النجاح؟

□ شهدت العديد من البلدان الاسلامية، كايران والعربية السعودية ومالزيا واندونيسيا وباكستان، مساعي لايجاد وصياغة علم ديني. كما نشط لفيف من العلماء والمفكرين المسلمين، في بريطانيا وكندا وامريكا، في هذا المضمار. ولكن ربما كان النشاط الأبرز هو ما قامت به كوكبة من الباحثين المسلمين – ولا تزال – بعد إقامة الملتقى العالمي الأول للتربية والتعليم الاسلامي في مكة المكرمة عام ١٩٧٧. وفي حدود اطلاقي، أقام هؤلاء الباحثون ثلاثة مؤتمرات دولية أخرى، احدها في اسلام آباد عام ١٩٨٠ حول مشروع المقررات الدراسية، والثاني في دكا سنة ١٩٨١ بشأن تغيير الكتب المدرسية. والثالث سنة ١٩٨٢ في جاكارتا حول مناهج التدريس واساليبه. وقد ظهر حصاد هؤلاء النفر لأسملة العلوم في سلسلة من الكتب والرسائل، أخذت طريقها الى الطبع والصدور. وهذه عناوين بعضها:

«ازمة في التربية والتعليم لدى المسلمين» بقلم الدكتور السيد سجاد حسين والدكتور السيد علي اشرف، «اهداف ومقاصد التربية والتعليم الاسلامي» للأستاذ السيد محمد التقيب العطاس، «المواد الدراسية واعداد المعلمين» للأستاذ محمد حميد الافندي والاستاذ بنى احمد بلوك، «العلوم الاجتماعية والطبيعية» للأستاذ اسماعيل راجي الفاروقى والدكتور عبد الله عمر ناصيف، «التربية والتعليم والمجتمع في العالم الاسلامي» للدكتور وصي الله خان، «الفلسفة والآداب والفنون الجميلة» اعداد الدكتور السيد حسين نصر، «مراجعة للتربية والتعليم الاسلامي في عالم متجدد» للدكتور السيد علي اشرف، «مفهوم الجامعة الاسلامية» للدكتور بلغرامي والدكتور السيد علي اشرف، «الآفاق الجديدة في التربية والتعليم الاسلامي» للدكتور علي اشرف، «مدخل الى علم الاجتماع الاسلامي» للدكتور الياس بايونس والدكتور فريد احمد، «أسس الاقتصاد الاسلامي» للدكتور عبد المنان، «علم الاجتماع الاسلامي» للدكتور الياس بايونس، «رؤيه اسلامية لمبادئ النقد الادبي» بقلم الدكتور السيد علي اشرف، «فلسفة العلم والتعليم في الاسلام» للدكتور السيد حسين نصر، و«المفهوم الاسلامي للتاريخ» للدكتور تعريف الخالدي.

اعتقد بشكل عام ان أيّاً من الجهود التي بذلت في كل احياء العالم، بما في ذلك العالم الاسلامي، لتدين العلوم والمعارف، لا تتطوّر على رأي متذكر، أو فكرة عميقّة، أو رؤية تصمد للنقد.

○ هل يدل عدم التوفيق الذي اقترن به بعض الجهود الرامية لتدين العلم، على تعذر نشوء علم ديني؟

□ عدم التوفيق الذي مُنيت به بعض الجهود التي توخت تدین العلوم والمعارف البشرية أو أسلمتها، لا يدل بحد ذاته على تعذر تأسیس علم دیني واسلامی، فمجرد عدم حدوث الشيء لا يدل على عدم امكان حدوثه، الا اذا انطوى مفهوم الشيء ذاته على تناقض بين اجزائه. وفيما يتعلق بالعلم الدينی، اذا لم يكن مفهوم العلم الدينی ذاته مفهوماً متناقضاً الاجزاء^(٨)، فلا يتضمن ان نستنبط من فشل المساعي السالفة التي رنت الى تدین العلوم واسلمتها، تعذر نجاحها في المستقبل.

ولا يفوتي في الخاتمة التذكير بأنّي وفي عدة مواطن، منها دراسة بعنوان «تأملات في امكانية وضرورة اسلامة الجامعات» دافعت عن افشاء الروح المعنوية في مشاريع التربية والتعليم (وفي الجامعات) ايضاً بدل تدین العلوم واسلمتها.

الهوامش

- | | |
|---------------------------|------------------|
| (1) Discipline | (5) Exclusivism. |
| (2) Comparative Religion. | (6) Scientism. |
| (3) Secular. | (7) Facts. |
| (4) Pluralism. | (8) Paradoxical. |

اشكاليات أسلمة العلوم الاجتماعية

حوار مع:

د. أبوبكر أحمد باقادر

○ هناك دعوات في عالمنا والعالم الثالث عموماً لتأسيس علوم محلية، تنطلق من البيئة الخاصة. فقد ظهرت الدعوة إلى ما يسمى علوم انسانية عالم ثالثية، وظهرت دعوة إلى علوم انسانية عربية، وظهرت دعوة أخيرة إلى ما عرف بأسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتوجّت هذه الدعوات قبل أكثر من ربع قرن بطرح الاستاذ الدكتور اسماعيل راجي الفاروقى رؤيته المنهجية إلى ما اصطلح عليه بأسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة، وقد كان لاسهامات الدكتور عبدالحميد ابوسليمان، والدكتور طه جابر العلواني، وأخرين، دور متميز في اشارة الكثير من الرؤى النظرية، والادوات المنهجية، فيما عرف باسلامية المعرفة، فظهرت محاولات لتأسيس علم اجتماع اسلامي، وعلم نفس اسلامي، وعلم اقتصاد اسلامي، وعلم تربية اسلامية. كذلك كان للشهيد السيد محمد باقر الصدر جهد هام في هذا المضمار، خصوصاً في الجزء الثاني من كتابه اقتصادنا، اذ عمل على ما عبر عنه باكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي، وتمييزه هناك بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي، وكيف ان مهمة العلم هي مهمة تفسيرية، بينما مهمة المذهب مهمة تغييرية ومعيارية.

فهل يجد الدكتور باقدار ان هذه الدعوات دعوات علمية، ذات منطلقات موضوعية، وبتعبير آخر انها دعوات يمكن تصنيفها بانها ذات منحى ابستمولوجي في دراسة العلم، او انها دعوات ايديولوجية، تعكس الحالة التعبوية التي ظهرت في عالمنا بشكل عام لمناهضة الغرب، ورفض كل ما هو غربي. وبالتالي هذا الموقف الذي يدعو الى القطيعة مع الغرب انعكس ايضا على العلوم، وحاول البعض الدعوة الى تأسيس ما سمي بعلوم محلية أو علوم اسلامية؟

□ اشكركم على هذا اللقاء، ويطيب لي ان انتهز هذه الفرصة لأشيد بريادة مجلة قضايا اسلامية معاصرة، التي تطل علينا في كل فصل من فصول العام، حاملة الينا افكارا وطروحات، بعضها عاصف، وبعضها جيد، وبعضها نكاد نعرفه ونتعايش معه. بالنسبة للمحور الذي طلبت الحديث عنه، الأمر فيه اشكالات، وفيه جوانب عديدة ينبغي توضيحيها وتجليتها، حتى تصبح لدينا آلية لاعادة النظر في هذه الدعوات، لأن بعضها في الواقع الأمر تلفيقية.

بداية، ما المقصود بالعلوم الاجتماعية؟ لأن قدرًا كبيراً من العلوم الاجتماعية هو منهجية فنية، وهذه المناهج الفنية ليست مثار الأخذ والرد على المستوى النظري، رغم ان لها اهمية في التصور النظري، لأنها جاءت من رحم الفلسفة، وبالذات من رحم الابستمولوجيا في الفلسفة، لكن اشاعتتها واعتمادها يقودنا إلى التساؤل: الى أي مدى تبلغنا من مقاربة المادة المدروسة بشكل جيد، سواء على المستوى المنهاجي، أو المستوى التنظيري، لكي تقترب بهذا من العلوم الطبيعية؟

على ان فلسفة العلوم الاجتماعية، أو مراقبتها من حيث المنهج، ينبغي ان نلاحظها بوصفها مادة تتجاوز حدود الثقافات والاقاليم. هذا ما أود توضيحه، فاستخدام ادوات المسح الاجتماعية، أو الدراسات الكمية، أو الدراسات الكيفية، وطرائق واساليب التحليل، ينبغي ان تكون متاحة للجميع، وهي ليست موضع جدل، واذا كانت موضع جدل فهو لتحسينها، وليس لرفضها اساسا. وعادة ما يكون الحديث عن الموضوعية،

والنزاهة العلمية، والشفافية، والصدق، والثبات، وحسن الاداء، من حيث اتقان هذه التقنيات. فالوصف ينبغي ان يكون دقيقا، والملاحظة ينبغي ان تكون دقيقة. اذن هذا المجال ليس هو مجال النقاش، وانما مجال النقاش هو ما يعرف بالمدارس النظرية، والمدارس النظرية في الغرب، قبل ان تأتي الى منطقتنا، فإن اغلب الخصومات القائمة بينها تنتهي اما لصالح حسم ايديولوجي، يتراشق مثلا في فترة من الفترات اصحاب المدرسة الماركسيه او الصراعية مع اصحاب المدرسة الوظيفية، انطلاقا من رؤى ايديولوجية، يكون المحور فيها هذا الوصف؛ من زاوية من، ولمصلحة من، بل ان عمل ماركس معظمه كان نقدا لل الفكر الليبرالي وللرأسمالية من هذا المنظور، وبهذا يكون هناك متسع لأن يكون للمسلمين منظورهم الايديولوجي، الذي يقيّمون فيه هذا النتاج، ولكن ينبغي ان يكون على مستوى التحدى من حيث النظر بصورة مجردة، وبصورة تأخذ الضوابط العلمية مأخذ الجد.

وهناك عنصر آخر هو دراسات ما يعرف بعلم اجتماع العلم، او علم اجتماع الثقافة، لكن علم اجتماع العلم على وجه الخصوص يؤكّد انه لابد ان نفرق تفريقا جازما بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، أو ما يسمى بعلوم الروح، ذلك ان العلوم الطبيعية ينحو اصحابها الى ان تكون علوما ناموسية، يعني الوصول فيها الى قوانين تأخذ شكل صيغة رياضية، او تأخذ شكل مسلمات، وكل من يعملون في حقلها تسودهم مدرسة واحدة. وربما ما قدمه توماس كون يعبر عن هذا، في «هوية الثورات العلمية». وهو ان الذين يستغلون بالعلوم الطبيعية لا يمكن ان يستغلوا تحت اكثـر من مدرسة، وكل يعتـضـم بمدرسة تدعـي لنفسـها القدرة على الاجابة عن كل الاسئـلة، فـتنـشـأـ بعد ذلك ما اسمـاه بالحالـات الشـاذـةـ، التي اذا توـسـعـتـ وكـثـرـتـ فإـنـهاـ ربـماـ تـأتـيـ بـتصـورـ علمـيـ آخرـ، يـشكـلـ ثـورـةـ عـلـمـيـةـ، ولـكـنـ تـلـكـ الثـورـةـ بـالـضـرـورـةـ تـشـكـلـ ماـ يـسـمـىـ بـالـقـطـيعـةـ المـنهـجـيـةـ.

اما بالنسبة للعلوم الاجتماعية فان الجدل بشأنها كبير: هل هي على شاكلة العلوم الطبيعية، وبالذات علم الفيزياء، لأنه العلم الأدق، والعلم الأم في العلوم الطبيعية؟ الرواد

منهم رأوا ذلك، وكانوا يحلمون أنه سيأتي يوم، ستحدث فيه عن سلوك الرجال، في كل مكان، مع اختلاف الأشكال، بنفس المعايير الرياضية، أو بنفس القواعد التي توصلوا إليها، وهذا كان وجهة نظر ماركس، ودور كهايم، ووجهة نظر كثير من المفكرين.

لكن ماكس فيبر والمدرسة الالمانية يقولون: لا، ان طريقة واسلوب التعامل مع العلوم الإنسانية يختلف عنه في العلوم الطبيعية، فالعلوم الاجتماعية تقوم على التأويل والتفسير والتوضيح، وليس على الوصول الى قانون. وفي هذا الاطار ايضا وجد علماء العلم، ومنهم هادسون من جامعة فنکانسون، ان هناك امررين مهمين:

الاول: ان شبكات التواصل في العلوم الطبيعية تتجاوز الاشتراطات، وتتجاوز الاهتمامات والخلفيات السياسية، أو المحلية، أو الاجتماعية، ليس بالضرورة ان يكون فيها مشترك، لأن المشترك هو فقط ما يدرسون.

الثاني: ان هناك فاصلا بين المدروس والدارس، أو مادة البحث والباحث بشكل واضح، فلا يتفاعل مثلا الذي يدرس الحيوانات والطيور، فيجد نفسه جزءا منها، ولا دارس الفيزياء أو الكيمياء. نعم هناك مسافة واضحة، ولذلك فهي تتخطى الثقافات.

بينما وجد ان الأمر في العلوم الاجتماعية ليس كذلك، العلوم الاجتماعية تمثل الى ان تكون داخلة في اطر ثقافية. قد يتكلمون عن نفس الظواهر، لكن ليس بنفس التحاليل، وليس بنفس التراكم التاريخي. بالإضافة الى التفاعل مع المادة العلمية، طبعا ليس هناك تحديد سلفا من هو الباحث، ولذلك اذا قلنا ان هناك علوما اجتماعية اقليمية فالتحديد ليس هو من يقوم بهذه الدراسات. وهنا الباب يفتح لاشكاليات كثيرة.

انا ادعى ان من كبار علماء الانثربولوجيا والمجتمع الاسلاميين في العالم من هم خارج الاطار الاسلامي، ولكن اهتماماتهم ودراساتهم تدور حول هذه المنطقة الثقافية، ويسعون في تحسين ادواتهم بالنظر اليها من داخلها. ماكس فيبر يقول: انه لفهم مجتمع ما ينبغي ان نستخدم فهم الاهالي، ويسمى علم اجتماعه بعلم الاجتماع

الفعلى، ويسمى المدرس الفاعل الاجتماعي. ويقول: ان الباحث قد لا يستطيع ان يتجرد، ولكن اهم وسائل تجربة موضوعاته هو انه يسعى الى السؤال الملحق وال دائم: لماذا يتصرف هؤلاء الناس بهذه الصورة؟ فهم قد يتصرفون في ظاهرة واحدة، وربما بشروط واحدة، ولها معان ودلائل مختلفة.

وبذلك فإن سلسلة من اعتبارهم علماء اجتماع للمنطقة الاسلامية قد تستغرب ان قلت لك: ان عددهم من الغربيين يفوق ما هو موجود من المسلمين. انا اعتبر جاك فيرب، وروبير مونتاي، وغيرهم... قائمة طويلة من الدارسين والباحثين الانثربولوجيين، وليسوا مستشرقين بالمعنى التقليدي، لكن هؤلاء حياتهم، واهتمامهم، وما يقومون به من جهد، في الواقع الامر دراسة العالم الاسلامي، ومشاكله، وتصوراته. طبعا يتميز هؤلاء في ان لديهم التدريب والقدرة بأن يكونوا على مسافة، وهنا تثار قضيائنا عديدة؟ هل بالامكان ان يكون علماء لمنطقة ما من داخلها؟! المسألة مسألة صرامة علمية وتدريبية، لأنه ينبغي له ان يسعى لفهم ما يقوم به الناس، وان لا يأخذ شيئا بوصفه معطى سلفا.

○ في ضوء التمييز الذي تفضلتم به، في العلوم الطبيعية توجد دائما مسافة بين الدرس والموضوع المدرس، بينما بالنسبة للظواهر الاجتماعية والانسانية عموما يحصل شكل من اشكال التماهي بين الدرس والموضوع المدرس، او على الاقل حالة من حالات التفاعل، وبالتالي فالنتائج التي ينتهي اليها لا تكون نتائج موضوعية، باعتبار عدم وجود هذه المسافة. وهذا يقودنا إلى ان ادراك الباحثين الانثربولوجيين الغربيين، او حتى المستشرقين، للظواهر السائدة في الحياة الاسلامية مثلا، او الحياة الشرقية عموما، ليس ادراكا علميا موضوعيا، ذلك ان الباحث الغربي غير قادر على تمثل هذه الحالات واستيعابها وادراكتها، خصوصا تلك الابعاد التي تمثل رموزا ومثلا وابعادا تشي بعوالم ميتافيزيقية؟

□ الامر فيه متسع، فما يدعوه هو العكس، انهم لديهم التدريب، ولديهم المعرفة

التي اكتسبوها من سؤالهم للاهالي، حتى ينتهي مشروعهم الى ما يسمى بالمعرفة المحلية. ان المعرفة الحقيقة في العلوم الاجتماعية هي التي يقول بها الاهالي والسكان البسطاء. لكن قبل ذلك فإن مقوله فير بالحاجاد الموضوعي، هو نفسه يقول بأنها صعبة. وحتى اختيار الموضوع ليس محاباً، لأن اختيار الباحث لمادة، عادة ما يكون لاسباب كثيرة، منها سيرة وذاتية الباحث.

لكن ما يقصد بالحاجاد هو انه حينما يبدأ الدارس فان عليه ان يتلزم بما اعلن الالتزام به من الناحية المنهجية، حتى ان تيرنر يقول: ان فير نجح في هذا في كل دراسته، الا حينما اتى الى الاسلام فإنه لم ينجح، وغلبت عليه الآراء الاستشرافية الشائعة في ذلك الحين. اما من جاءوا بعد ذلك فانهم ابتدأوا من غيلز وكليفر كيتيس، سعوا الى محاولة لفهم الكيفية التي يفسر بها ابناء تلك الثقافة لسلوكهم وتصرفاتهم في علم الاجتماع. وهذا مهم جداً، لأن كثيراً من الرموز والدلائل الدينية والتاريخية والجغرافية التي تستبطنها الحضارة الاسلامية لا بد من الوقوف عليها ودراستها.

طبعاً ابناء الثقافة الاسلامية يمكن ان يكون الوصول الى ذلك اسهل عليهم، اذا ما دربوا بشكل علمي دقيق. اما ما ذكره الزملاء بما فيهم الدكتور اسماعيل الفاروقى (رحمه الله)، فأنا اعتقد انه توقف عند مرحلة الصراع الايديولوجي، وهي ان كانت حسنة - وهي لم تمارس للاسف - فانها قد تكون جيدة على مستوى المواجهة وال النقد الاجتماعي، ولعل ما فعله في هذا المضمون علي الوردي، ومالك بن نبي، وعلى شريعتي، وسيد عويس في مصر، ما عملوه على مستوى التناول المحلي، هو الذي يمثل شمعة في النفق الطويل، لأنهم لم يدخلوا في نقاش برفض نظريات المدارس الاجتماعية، وانما قالوا لدينا قضايا، ونرحب في التعامل معها بطريقة اخرى.

نعم هناك ما يمكن ان نسميه انتربولوجية الاسلام، او انتربولوجية العالم العربي، ولكن هذه الانتربولوجية لما تجد صدراً ومدتها في بلداناً بعد.

اما مسألة التأصيل التي تقوم على اقصاء وقطيعة معرفية مع العلوم الاجتماعية السائدة في الغرب، او التي تأخذ كل شيء من الغرب وتعيده، اما الاولى فهي لا فائدة

منها، لأنها لا تقدم علمًا للمنطقة، ولعل موقف السيد احمد خضر في مجلة البيان، والذي يرى انه ينبغي ان يكون هناك بون شاسع بين الاسلام وبين العلوم الاجتماعية، وان علماء الاجتماع لا فائدة فيهم، ان هذه القطيعة لا تتم في العالم الاسلامي، لأن في العلوم الاجتماعية كما قلت توجد ادوات واساليب ووسائل تساعد في دراسة مجتمعاتنا، وايضا توجد مدارس عديدة في علوم الاجتماع. فإذا ان يختار من هذه المدارس العديدة، او ان يستنفد جهده للخروج بنظرية تلائم المنطقة العربية، وهذا ما يفعله كبار الانثربولوجيين، يعني هم في الغالب يستبطئون ويعدون دراسة وفهم الاشياء الموجودة محليا، ويسعون الى تنظيرها والوصول بها الى مفاهيم تجريبية عامة، يصيرون في ذلك ويخطئون.

اما على مستوى الذين يقومون باستعادة بعض المفاهيم والنظريات الغربية، ويريدون ان يلمعوا، كما هو الحال في السياسة، او في الاقتصاد، او الاجتماع، فهذا عمل تلفيقى، محكوم عليه سلفا بالفشل ، مثلا يأتي احد، ويأخذ كتابا في علم الجريمة، او دراسات عن الجريمة في الولايات المتحدة، وان كانت احدث الدراسات. لأن البيئة الاجتماعية والسياق الاجتماعي للجريمة في الولايات المتحدة غيرها في الدول العربية، ربما في اميركا نفسها تختلف من منطقة الى اخرى. وهي تختلف عن اوروبا، المشترك بينهم هو الكيفية التي يمكن ان نقارنها بها، أو نتحدث عنها، يعني انتقال الرواية.

○ ان العلوم الانسانية متحيزة، وهي تخضع لتحيزات وقبليات وموافق العلماء الدارسين والباحثين انفسهم، وبذلك فان العلوم الانسانية والاجتماعية التي نشأت في الغرب هي علوم اصطبغت بالرؤى الوضعية، وهذه الرؤى عادة ما تستبعد الوحي، وتستبعد الغيب برمتها، وبالتالي بهذه العلوم ليست صالحة لمجتمعاتنا. ولكن في نفس الوقت عندما نراجع هذه العلوم نجدها بأدواتها، ومنهجها، ولغتها، هي بالاساس علوم نشأت في الغرب، ونحن اذا اردنا ان ننشئ ما يسمى علم اجتماع اسلامي،

أو اثربولوجيا اسلامية مثلا، اما ان نستخدم ادوات هذا العلم، ومصطلحاته ولغته، واساليب البحث السائدة فيه، وبالتالي لم ننتج شيئاً جديداً، او ان نستبعد كل هذا، وعندئذ لن يكون هذا علم اثربولوجيا، أو علم اجتماع، بعد ان فرغناه من مضمونه، فاصبح علما آخر. اليست هذه العملية تنطوي على تناقض داخلي، بمعنى اننا عندما نريد ان نستخدم علم الاجتماع، او علم النفس، او أي علم انساني آخر، ومن أجل اسلامته، نعمل على تجريبه من مناهجه وادواته، ولغته ومصطلحاته، ومقولاته، فلم يعد هذا العلم هو العلم نفسه، وانما يصبح شيئاً آخر؟!

□ انا اشكرك على هذه الملاحظة، لانها تصيب كبد الحقيقة، ولكن دعني احاول صياغتها بصورة اخرى: العلوم الاجتماعية اذا جئنا بها كمشاريع جاهزة، فانها عادة لا تاسب الموقع الذي تستزرع فيه من جديد، وقد وجد كثير من الدارسين انه حينما يطبق ما توصل اليه من نتائج ميدانية، وهي نتائج كثيرة الحركة، وتتغير دائما، حينما يطبقون دراسة وقعت في نيويورك على جدة مثلا، فتفسيراتها وتأويلاتها لا تكون واحدة، فان فرضها على هذه المنطقة لا يؤدي الى النتائج ذاتها، والادلة والشواهد على ذلك كثيرة.

والادعاء بأن ما تم من دراسات لا يمكن الاستفادة منها ادى الى الاقصاء، اذا اردت ان تقضي غيرك، ولا تريده ان تستخدم مناهجه، فعليك ان تطور مناهج وادوات ونظريات، حتى تقدم ما يقنع الناس جميعا، لان ما تدرسه وتقرأه عن نيويورك يبدو لك مقنعا، اذا كنت تعرف القراءة والكتابة، ولك المام بالعلوم الاجتماعية، وليست المسألة جمع آيات او احاديث، وكأن الناس تسير بهذا، لأننا في العلوم الاجتماعية نظر الى الافعال كما يقولها الناس، وليس هي معايير معلقة في الهواء. تبقى قضية أخرى، وهي كيف يمكننا ان نستفيد مما هو قائم، وهو ما تعوده آباءنا في دراستهم للعلوم الاصلية، في: اللغة العربية، والتفسير، والفقه، والأخلاق، وغيرها،

فانهم وجدوا ان عند الاقوام الماضية ادواتهم، فاعادوا النظر فيها، بالنقد، وسعوا لأن يجرروا بعضها، بما يتافق مع البيئة المحلية التي يعيشون فيها، فنجحوا في بعضها، وفشلوا في بعض آخر. حتى انك تجد على سبيل المثال ان المراحل الفقهية تختلف، يعني في مراحل معينة يكون رأي فقهى جميلا جدا، ولكنه لا يستطيع ان يخترق. الامام الشافعى في كتابه «الرسالة» التي تعتبر من مصادر اصول الفقه، كان يرى الأدلة في الكتاب والسنة والاجماع والاجماع يقتضى القياس، لكن لم يقبل رأيه هذا، لأن هناك مدرستين ونظريتين متشددين: اصحاب العقل، واصحاب النقل، وحله في التوفيق بينهما لم ينجح. وبعد عدة قرون جاء الشاطئي بالدعوة الى مقاصد الشريعة، فهو في الواقع قفزة على التراكم المعرفي الموجود، انطلاقا من ضروريات التنظير والحياة. وهذا يصدق في كثير من القضايا، يعني ينبغي ان تكون هناك ممارسة للعلوم الاجتماعية فعلا، وتنطلق في الغالب من الاحتياك والنظر مع الانظمة المعرفية المحيطة، سواء في داخل التراث أو خارجه.

مما يؤسف له ان الكثير من النظريات والمفاهيم التي تولت دراسة مجتمعاتنا لم نقم بها، بل نحول فيها على غيرنا، ومدارسنا تعتمد على الجاهز، وليس على توظيف رأس المال الحقيقي، فالعلوم الاجتماعية في العالم العربي مطالبة ان تكون علوما اجتماعية متطرفة، كما هو الحال في البلدان الغربية، ولا مانع عندها، بل الواجب ان يكون لها تنظيرها الخاص. احالني اقول ان المجتمع الهندي، وهو مجتمع مغاير للمجتمعات الأخرى، لديه وسائله، وادواته النظرية، والمنهجية، لدراسة ما يجري في الهند.

○ هل المقصود بالتنظير الخاص ان مناهج التحليل والدراسة في العلوم الاجتماعية الحديثة نقصيها ونستبعدها برمتها، او ان المقصود بالتنظير الخاص ان هذه المناهج يمكن ان نتعاطى معها باعتبارها مناهج علمية، ثم نقوم بدراساتها وغربلتها، وتطبيق نماذج منتقاة منها في حقل خاص،

تلك النماذج التي نعتقد انها تتناسب مع بنية مجتمعاتنا، بعد ان نجري عليها عمليات اختبار، وتشذيب، أو تبيئة؟

□ المقصود بالتنظير هو الوصول الى افتراض تعليمي، يفسر جماع هذا السلوك المتأثر المقصود في الحياة اليومية. اعطيك مثلا، هناك كثير من الدارسين يقولون: اذا اردنا ان نفهم علاقات القوة، والعلاقات بشكل عام، داخل المجتمعات الآسيوية، ومنها المجتمعات العربية، فاننا ينبغي ان ننحو نحو ما يسمى البطريركية، والمقصود بالبطريركية ان السلطة الرمزية والفعالية تتمرّكز بيد الذكر الاقبر، وهم يقدمون تعليلات لذلك، ولماذا تكون الحال بهذه الطريقة، بعضهم يقول: ان هذه المجتمعات تعتمد على الاودية الفيوضية، فهي تحتاج الى سلطة الحاكم، الذي لديه المال والقدرة على شق الترع وصيانتها، وغير ذلك. وهذا لا يأتي لكل فرد. وهناك من يقول: ان هذا النظام يقدم جوائزه، فالمرأة ينبغي ان تحترم هذا النظام، لأنها ستصبح زوجة البطريرك الكبير. سعاد جورج تقول: ان المرأة العربية تقبل البطريركية، لأنها تريد ان تتجمّل، وتريد ان تتوالصل، فلا تريد ان تخرج عن النسق حتى لا تعاقب، فهي مسألة استعداد اكثراً منها مسألة قناعات. البعض يشرح البطريركية بوصفها وسيلة من وسائل التراكم.

لابد ان نختبر هذه الدراسات، وفعلاً اختبرت كثيرة من هذه الدراسات، وحينما لم يكن بالامكان تفسير ما يجد انطلاقاً منها ابتدأت تشكل ما يسمى عند توماس كون بالنموذج. اعطيك مثلا، توجد مدرسة فرنسية بريطانية تعتقد ان المجتمعات البدوية كلها مجتمعات انقسامية. طلاب هذه المدرسة حاولوا ان يطبقوا ان هذه المجتمعات سياسياً لا يمكن ان يشكلوا دولة، ولهذا فمفهوم المواطنة ليس قائماً فيها، وان مسألة العضوية في المجتمع تقوم على القرابة، والقرابة عنصر حاسم اصيل، وان هذه المجتمعات اذا بلغت حجماً معيناً فانها تنقسم مرة اخرى، ولا تعمل تحالفات الا اذا كان هناك عدو خارجي، وتعتمد على العنف والسلب والنهب. اذا اردنا ان نأخذ هذه التفسيرات، ونطبقها على هذه الظواهر، فإذا لم تفسر لنا تفسيراً يوافق التفسير الذي

يعطيه الاهالي لهذا السلوك، فهذا يعني اننا بحاجة الى ادوات تحليلية نظرية اخرى. للاسف الشديد فان بعض الباحثين الذين درسوا في الجامعات الغربية هم الذين يمتلكون هذه الادوات للعمل عليها، اما اصحاب الآراء الذين ذكرتهم، فانهم باستثناء الدكتور الفاروقى ليسوا خبراء في المناهج الغربية، وهم من المتخصصين بالدراسات اللاهوتية، وليسوا من دارسي العلوم الاجتماعية، اما السيد محمد باقر الصدر وغيره، في الواقع هم يعانون من امررين، اما ان فهمهم للعلوم الاجتماعية ليس فهما للعلوم الاجتماعية الحديثة، ولانهم ينقصهم الفهم الاكاديمي، او انهم جزءاً من خيراً رأوا ان هذه العلوم ذات اهمية، وهم اصحاب رؤية، فظنوا انها استخدمت في تأسيس مفاهيمها من منطلقات غير اسلامية، فينبغى التخلص منها.

كما ان كثيراً من الدارسين العرب الآخرين فأغلبهم أصبحوا مستهلكين، كما هو الحال في الاستهلاك في كل انماط معيشتنا، استهلاك على الجاهز، فهو حافظ ويكرر، بدون رؤية نقدية. مع ان الكثير من الباحثين يعملون امجادهم على حساب منطقنا، وما فيها من غنى وتنوع. واعتقد ان سبب ذلك امران:

اولاً: ان الملكة العلمية غير متوفرة لدى الكثير منا، بحيث يكون جريئاً، ويسعى لتجريد الحالة التي يدرسها لتصبح اطاراً نظرياً.

ثانياً: مدى حرية الباحث للوصول الى ذلك.

ولكن عندما يتوفّر هذان الامرانت: الحرية، والملكة العلمية، تحتاج الى الامر الثالث، وهو مسألة التراكم. العلوم تحتاج الى فكرة الرالي، يعني ان يعطي كل واحد قصب السبق الى الآخر، وهكذا.

○ في العلوم الاجتماعية لازال المنحى في غالبيه وصفياً، لذلك نجد هناك نوعاً من ايجاد وخلق ادوات نظرية تساعدننا في دراسة ظواهر اجتماعية مختلفة، يتسلح بها الباحث اذا كان متفرساً، بحيث يستطيع ان يدرس في فضاءات ومجتمعات مختلفة، ثم يبدأ بحل هذه العينات الاجتماعية، وان تكون لديه القدرة والامكانية ان يقارن مع حالات اخرى، وهذا تكمن

أهمية العلوم الاجتماعية.

اما في المنطقة العربية فينظرون الى العلوم الاجتماعية، وكأنما هي جزء من الثقافة الغربية، التي جاءت الى المنطقة بفعل الهيمنة الغربية. تاريخياً هذا صحيح، فالغرب عندما نهض من سريره، ظهر في البداية بشكل حملات تبشيرية، ضمن رحالة اوائل، كانوا يمارسون شكلًا من اشكال الانثربولوجيا، فيجمعون المعلومات، والمعطيات، ويتعلمون اللغات، وهذه المهام كانت احياناً مرتبطة بالجيش الذي سيسبقهم. وهذه الصورة التاريخية بقيت مزروعة في الذاكرة الجماعية العربية الى اليوم.

لقد حصلت مجموعة ثورات علمية كبيرة في الغرب، بحيث ان العلوم الاجتماعية في الغرب يمكن ان نقول انها احدثت ثورة الخروج من مركزيتها. سابقاً كانت خطيئة التطور هي الصفة الغالبة، اما اليوم فما عادت هناك خطية التطور، الغرب ليس بالضرورة هو الذي يكون نقطة الوصول في هذا الوقت، لكن ردود الفعل سلبية في منطقتنا العربية ازاء العلوم الاجتماعية، وخاصة الانثربولوجيا، وبينما الانثربولوجيا اليوم تعاني من هجوم شديد، من المؤسسات الرسمية الغربية، فانهم يعتبرون الانثربولوجيين هم اكثر المتعاطفين مع الشعوب التي يدرسونها. وكان القضية اصبحت بالعكس تماماً، وان الانثربولوجيين اصبحوا اليوم مصابين بما يسمى تعاطف الرهينة مع الخاطف.

المؤسف اننا لا نوакب هذه الموقف، ولا نرصد خارطة العلوم الاجتماعية وتحولاتها في الغرب، ويبدو ان دعوات تصليل العلوم تقوم على ما يشبه القطعية مع المعرفة الغربية، باعتبارها معرفة ملوثة بمنهج وضعية، وهذا يعني التضحية بمكاسب هائلة انجزها العقل والتجربة البشرية.

□ نحن عندنا تجربتان مهمتان في العصر الحديث، التجربة الصينية، والتجربة السوفيتية، وما خرجنا به من التجربة الصينية والتجربة السوفيتية، انه يمكن ان يحصل

قطع مع العلوم الاجتماعية وتراكمها، الذي حصل هو تدمير التراث بالبحث الاجتماعي، إن كان في روسيا قبل السوفيتية، أو في الصين قبل الماوية. الذي كان موجوداً دمروه، وكانوا غير قادرين على انتاج ما يسمى علوم اجتماعية ماركسية أو اشتراكية أو شيوعية.

الذي حصل في الغرب أنه حتى الأشد عداء للمنهج ماركس، قالوا: ان هناك قضايا معينة يمكن الاستفادة منها في البحث الاجتماعي كأدوات، فهل نحن بحاجة ان نعيد هذه التجربة بشموليتها، ونقول: انسنا بحاجة الى ان يكون هناك قطع مع العلوم الاجتماعية الغربية؟ انا لا اعتقد بذلك.

كما ان الغرب اصبح موجوداً في كل مكان. المشايخ الموجودون في ايران او العراق، او السعودية، يركبون السيارة، ويستخدمون الميكروفون ، فالادوات المادية التي تنتج في الغرب اصبحت ضرورية لاعادة انتاج الثقافات الأخرى.

اقول مرة اخرى، ان الغرب في السنوات الاخيرة بدأ يعني ان تدمير الثقافات الاخرى مصر ومدخل بالبشرية، بل نرى ان الغرب الآن يحدث نوعاً من النقد الذاتي لتراثه التاريخي، يعني على مستوى الباحثين في العلوم الاجتماعية، وجدوا ان هذا لا ينبغي ان يحصل، وانه لا يمكن تجاوز الثقافات الأخرى.

اذن لابد ان نفرق اساساً ما بين علم اجتماع عربي، وعلم اجتماع العالم العربي، او قضايا العالم العربي. وهذا يقودنا الى السؤال مباشرة: من هو الدارس؟ الدارس هو المهتم بهذه المنطقة، وينبغي ان تتوافق لديه ثلاثة عناصر:

الاول: الدهشة، فان الدهشة هي التي تقود الى المراقبة المنظمة، كثير من الباحثين تجده في وسط ظاهرة حيوية لا تلفت وجهة نظره.

الثاني: الدهشة تعني توليد الاسئلة، وكلما ارتفعت الاسئلة ارتقى التنظير. ما ان تولد الدهشة الا وتحتاج الى الصياغة، وهي تبلور على شكل اسئلة، وكلما تعمقت الاسئلة تطور العلم وتكامله.

الثالث: الانتقال من المحدود الى الامتداهي، وهي ما تسمى الفلسفة. احدهم درس

مسألة الواسطة في المجتمع الاردني، ودرس في كل الفئات الاجتماعية، سواء كانت فئات اثنية، او طبقات، او عشائر، عندما انتهى من هذا بدأ ينظر الى لعبة القوى. ونظر الى مصدر الواسطة باعتبارها ميدانا للتنافس. وآخر درس العلاقة بين الإثنية والقومية، وكيف يمكنك ان تستخدم التراث الشفاهي لتأسيس اساطير مكتوبة، لتعزز سلطة بناء قبلي على بناء غير قبلي.

ان مستوى الدهشة للاسف الشديد غائب عن مجتمعاتنا، نحن لا نندهش من أي شيء. انا اعطيك مثلا، كم منا يندهش حينما يذهب الى شارع من شوارع مدننا هنا في الحجاز، ويرى مكدونالد، ثم بعد ذلك يرى دخول امرأة سعودية محجبة مع اطفالها وتأكل هناك؟ هذا المنظر يصبح مكان تصوير، لو كان الماكدونالد امام حديقة لو كسمبورغ. مسألة العولمة، كيف تنتقل مؤسسات ماكدونالد؟ احدهم نظر وسمها مكتنلة الثقافة والمجتمع.

○ بتعبير التأويليين تتحول كل الاشياء الى نصوص قابلة للدراسة.

□ انا عملت في فصل من كتابي من المحل الى المول، يعني من محل البقالة الصغير كيف تحولنا الى السوبر ماركت، ثم اิبرو ماركت، ثم الى المتاجر، ثم المول، وهو السوق المغطى الكبير، الذي يضم اسماء الشركات العالمية. هذه التحولات التي تقع في مدننا كل يوم. أي باحث غربي يمر تدهشه، ومن ثم اصبحوا يسألون: المجتمع الى اين هو ماض؟! في الغرب الدهشة متوفرة.

○ لو طرح سؤال سياسي في مجتمعنا، فإن العلاقات السياسية بدأت تعمل، وببدأت تعيد صياغة علاقات القرابة، وبالتالي تضعها كشبكة لها. مع استمرار هذه السلطة السياسية بدأت اطراف معينة من هذه الشبكة تعقد اهمية على الاطراف، وشيئا فشيئا وجدنا ما يسمى بالنسيج العشائري، الذي يشكل ارضية واسعة، ولكن ضمن هذا النسيج العشائري يوجد شيء آخر اسمه البيت. نحن الى الان مثلا لم يجر عندها تحليل مفهوم

البيت، حتى عند علي الوردي لم يجر تحليل اجتماعي للبيت بالمعنى العراقي، الذي هو اقل من العشيرة، وواكِبُر من الاسرة. هذه البيوتات، عندها درجة من الاستمرارية، والانتماء، والتضامن، والتعاطف، فيما بينها، وعندها وظائف سياسية، واجتماعية، وروحية. هذه القضية درست في المرة الاولى من قبل مؤرخين في اوروبا، قالوا: لماذا عندما بدأ المسيحية تقلص زواج الاقارب، بدأ قسم من البيوت تضعف، فظهر مصطلح البيوت houses، هناك مثل بروديل وجان لوغو بدأوا يدرسون مفهوم البيت، الى ان جاء شتروس، وقال: ان هذا يفيد الانثربولوجيين اليوم، فتناول موضوع البيت، وببدأ يدرس المجتمعات التي لم يدرسها من قبل في جنوب شرق آسيا، مع ان اختصاصه في الامازون، بدأ هناك باكتشاف مجتمعات ببنيان بيوت، لم ينتبه لها حتى الانثربولوجيون الذين كانوا يعملون في اندونيسيا. فمثلاً الآن في المجتمع العراقي الى حد ما مفهوم البيت يمكن ان يكون اداة تحليلية، واداة عمل، واداة مقاربة ايضاً.

□ نعود الى الركائز التي ذكرناها، فنقول: اننا لم تتكون عندنا علوم اجتماعية ولكن المسألة هي شيء يلفت نظرك في الحياة الاجتماعية، في كل الحياة الاجتماعية توجد اشياء تلفت النظر بالتصوّص، والمفسرون، لاشك انهم توصلوا الى قضايا كثيرة، ولكن في الحياة المعيشية، لماذا تسير الامور بهذه الصورة؟ هذا ما يحتاج الى فضول معرفي، ولكن هذا الفضول لا بد ان تبعه آلية عملية، تحول هذا الفضول الى شيء متماسك منطقي قابل للتواصل مع الآخرين، بمعنى انه يحتاج الى تفسير، بعد ذلك يحتاج الى تعديل، احياناً يغرينا ان نقرأ لطيب، او انسان عادي من الغربيين، تلفت نظره ظواهر لا ننتبه اليها في حياتنا، بحيث تستغرب منه، وكيف انها غابت عنا ولم تغب عنه، فالتراث المعرفي جعل هذه ادوات خطيرة تكشف المستور.

العلوم الاجتماعية خطورتها ليس في انها نقدية فقط، وانما هي تمارس حفريات معرفية، فتحترق الطبقات الفوقية وتنزل الى الداخل. انا اعطيك مثالاً واحداً، غيتس

يصل الى سوق مدينة مغربية، وهي موضوع مشروعه، ويدخل السوق، وبالتردد على السوق يكتشف ان هذا عالم قائم بذاته، وان هناك اسواقا وليس سوقا واحدا. ان السوق يعني الذين يأتون الى السوق باشكال كثيرة، ان الذين يعيشون داخل السوق اصناف كثيرة، ليس بحسب الحرف التي يعملون بها، وانما من الناحية التنظيمية. ان للسوق ايكولوجيا بيئية عجيبة جدا، من شكل العلاقات والارتباطات، ووسائل السلطة. بعضها يفرضها القانون، وبعضها تفرضه الاعراف، او القوة والشकيمة. ان السوق يقوم على التنظيمات، تنظيمات مهنية، او روحية، او اجتماعية، فيها تكافل وموازنات بين الناس، وان كثيرا من اللعبة السياسية يجري داخل السوق. تمويل احزاب الاستقلال لعلال الفاسي، والتي كانت تمر من تحت اعين الفرنسيين، لكنها تأخذ مصطلحات صوفية، وهي احزاب سياسية، كانت تمولها الاسواق الى ان حصلت المغرب على الاستقلال.

اذن عندما نبدأ بازالة القشرة سنجد العورات. درس مسألة التواصل في داخل السوق، وما هي التعبير المستخدمة، سنرى فيها عالما آخر، تكتشف فيه العورات. ما اريد ان اصل اليه، انه للأسف الشديد بالرغم من المناداة بتأصيل العلوم الاجتماعية، لم تجر الدعوة الى ان تتأسس لدينا دهشة، وان تتأسس لدينا وسائل وادوات التقنية التي تلبي احتياجات هذه الدهشة، وانما قفزنا الى المعطى النهائي والآخر، وهو التنظير!

اما مسألة تقديم بديل عن العلوم الاجتماعية الغربية، فينبغي ان نتساءل اولا: هل نحتاج الى البديل؟ ربما، لأن في الغرب المدارس بديلة لبعضها البعض، وان استشهادنا للمستقبل وتميما لما قاله رايت، ان دخول المسلمين الى الولايات المتحدة الاميركية سيفضي بالعلوم الاجتماعية الى درجات جديدة وخطيرة، لأن دخول اليهود الى الولايات المتحدة ادى الى تطوير وحيوية العلوم الاجتماعية، بسبب ادخال مقاهيم وابعاد جديدة فيها.انا اتفق مع رايت، ان المسلمين سيسهمون في تطوير العلوم الاجتماعية، ولكن هل سيسهمون في المناطق التي فيها تراث

علمي، ام انهم ايضاً سيتمكنون من ايجاد تراث علمي في مناطقهم؟ ان كان الامر يتعلق في مناطقهم وبلدانهم فينبغي ان تكون مسألتنا الدهشة والمنهج العلمي بما الذين نطالب بهما. نعم كنا نتمنى من محمد باقر الصدر، واسماعيل الفاروقى ان يطالعوا بفتح الباب امام كل انواع الاسئلة المحيزة، لماذا.. لماذا.. لماذا؟ فان هذه الاسئلة هي التي ادت الى نشوء العلوم الاجتماعية لدى الرواد. السؤال الذي حير دور كهابط التقطه واحده من تونسي. ان المجتمع الاوروبى أخذ بالتغيير من مجتمع تراحمي الى مجتمع تعاقدي، فما هي التبعات؟ انطلقوا من هذه الاسئلة ليروا خروج الناس باعداد كبيرة من الريف واستقرارهم في المدينة، ودخول الناس الى مهن جديدة غير متعارفة سابقاً. كل هذا ستكون له تبعات على القيم والاخلاق، والتعامل اليومي في الحياة، وعلى مفهوم الدنيا.

اذن لا بد ان نسأل: ان هذا التحول سيؤدي الى اين؟! في نفس الفترة التي كان ينبع بها دور كهابط تقسيم العمل قام شيخ دمشقى من عائلة القاسمي ليحصى المهن الموجودة في دمشق، وعمل عملاً ميدانياً ضخماً، نُشر في باريس، واعيد نشره في سوريا، في «معجم الصناعات الشامية». لكن ذلك الرجل لم يتمكن من الوصول الى أي تجريد، فلم ي عمل على المادة الخام التي اتجهها، لأنه لم تكن لديه اسئلة اندھاشية. وكان يريد ان يكون تسجيلاً تكميلياً. مادة علمية اولية بشكل بيانات، لكنها لم تثر اهتمامه، فهو جمع التراب مع الاحجار الكريمة والذهب والفضة، ووضعها جميعاً في سلة واحدة. لاشك اننا نشكره على جمعها، لكنه لم يتمكن، لا من التصنيف، ولا من التاريخ، ولا من اكتشاف العلاقات. وهذه تحتاج الى ادوات، وتحتاج الى دهشة.

○ اذن انتم مع اتجاه تأصيل العلوم الاجتماعية، ولكن تعتقدون ان الجماعة

حاولوا ان يحرقوا المراحل، وتخطوا الى نتائج نهائية بشكل عاجل؟

□ اذا اردت ان تحسن الظن بي فهذه اجابة صحيحة! اما اذا اردت ان تسيء الظن بي فانا اوضح لك الطرف الآخر، للأسف الشديد معظم اصحاب التأصيل، بما فيهم من

ذكرت، يعتقدون ان هذه ستكون وسائل للدفاع عن الاسلام، وعلاجا للمشاكل. نحن نحسن الظن معهم، ولكنها ليست كذلك! العلوم بطبيعتها هي علوم نقد وفضح للواقع، وقد يكون هذا الفضح احيانا اقسى ما نرحب في سماعه، فلهذا العلوم الاجتماعية كانت تخوض صراعا دائما مع الانظمة اليمينية، يعني الانظمة التي ترغب في ان يكون الامر والظام مستبا. العلوم الاجتماعية ليست علوما لاصلاح المجتمع، وانما هي علوم لدراسة المجتمع. لاشك ان اصلاح المجتمع امر هام وضروري، ولكن لا يتأنى من هذه العلوم، فهذه علوم تفسيرية تدرس الواقع.

الاخوان الذين تحدثوا عن التأصيل احسنوا الظن بالعلوم بالمعنى الدرويشي، فكانوا يظنون انه اذا تشكلت علوم تأصيل اسلامي، فيستطيعون حل مشكلات العالم الاسلامي. ومن الواضح ان هذا خلط بالخدمة الاجتماعية وبرامج الخدمة الاجتماعية التي تسعى انطلاقا من الواقع الاجتماعي الى تحسين الحياة واصلاح المجتمع، لكن هذه برامج اجتماعية وليس علوما اجتماعية، فليتهم قالوا: تأصيل البرامج الاجتماعية، لكنوا وفقوا ايما توفيق في التسمية.

ملف العدد القادم

التباسات المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر

المعرفة والأمر القدسي وضرورة العلم المقدس

حوار مع:

د. سيد حسين نصر

○ (المعرفة والأمر القدسي، وضرورة العلم المقدس)، عنوان لكتاب أو لفصل من كتاب لكم. وطال ما يجيء لفظ (المقدس) في نتاجاتكم، وفي تصوري ان مقصودكم من الاصطلاح مقاربة الحالة الراهنة في العالم اليوم، من هيمنة نزعة لتجريد الحياة من الأبعاد والجوانب القدسية، وإن فمن الواضح لدينا انكم لا تقصدون بالأمر المقدس، المعنى المتداول في الثقافة الميتافيزيقية الكلاسيكية، وهذا هو السبب في تركيزكم على استخدام مصطلح الأمر القدسي. في تقديركم، ما هو المعنى الذي يمثل جسر الارتباط بين (السنة)^(١) والأمر القدسي؟

□ اسمحوا لي أولاً أن أبين الوجه في كثرة استعمالي للاصطلاح المومأ إليه، مع التي لا أنهني إستخدامي بكثرة مصطلحات ومقولات أخرى. غير أنني أعتقد أن للفظ

(١) تستخدم السنة عادة في اللغة الفارسية بمعنى التراث، واحياناً تستخدم بمعنى الناموس الاجتماعي أو الكوني، ولما كان استخدام الدكتور (نصر) لها بمعنى مختلف، آثرنا الإبقاء عليها، لأن جزءاً منها من البحث لفظي، ولابد من الإبقاء على لفظ (السنة) لكي تكون للبحث موضوعيته (المحرر).

(المقدس) ومرادفاته في اللغات المعروفة (اللاتينية Sacra والفرنسية Sacre والألمانية Heilige) تأثيرا عميقا إلى الآن في نفوس الناطقين بهذه اللغات. إنها اصطلاحات حية حقا.. ولـ(رودلف أوتو) وهو من كبار الفلاسفة الدينيين كتاب معروف، تحت عنوان: (الفكرة المقدسة)، له رواج واسع في الانجليزية وسائر اللغات. الواقع ان الكثير من المتكلمين في الغرب يلوذون بحصن (الأمر القدسي) للدفاع عن الدين.

وغير تجربتي في التدريس، وإلقاء المحاضرات في الغرب، وقبل ذلك خلال مدة دراستي في الغرب، توصلت إلى إدراك الأهمية التي تحظى بها هذه المقوله في آداب اللغة الانجليزية. على سبيل المثال نحن في لغتنا لا نكث الحديث عن القدسية والقداسة، بل نستعمل هذه المقولات أحياناً، وقد نستبدلها بغيرها في أحيانٍ أخرى، ولا نشعر بذلك زوراً الاقتصار عليها. ولكن في الانجليزية، وغيرها من اللغات الأوروبية، تعطى هذه الاصطلاحات أهمية قصوى، حسب تصوري، ويكثر من استعمالها. لست الوحيد الذي يستخدم هذا الاصطلاح، وإن كنت اعترف بأنني جعلتها احدى اصطلاحاتي الأساسية في البحث والدراسة.

والآن أعود إلى سؤالك؛ ما هو الأمر القدسي؟ الأمر القدسي واقعية إلهية، تظهر تجلياتها في شؤون هذا العالم. وعليه؛ ثمة أمور مقدسة ومن ثم، وبتعبير أدق؛ في النهاية يوجد الأمر القدسي. وجدير بالذكر أن العقيدة الإسلامية تعتبر (القدس) اسمًا من أسماء الله، وهو مرادف لـ (Die Heilige) بالألمانية. الله مقدس، ومن ثم هناك أمور مقدسة في هذا العالم. نحن نسمى اورشليم بيت المقدس أو القدس، وفي العربية والفارسية نطلق لفظ (القديس) على الـ (Saint) المسيحي. مضافاًً إننا نستفيد من هذا المصطلح في الفارسية في الاستخدامات الشعرية. خذ مثلاً قول حافظ الشيرازي:

يا طير عالم قدسي هيهات وصف الفراق

ومهما يكن من أمر، فإن لفظ القدس، والألفاظ المشتقة منه، والمرتبطة به، لها حضور مشهود في الأدب الصوفي والديني. مع ذلك فإن درجة استخدامها في اللغة الفارسية لا ترقى إلى اللغة الانجليزية، على أنني استخدم مصطلح (المقدس) فيما يليق بالحضور الإلهية، وبالمعنى الوارد في القرآن (القدوس)، وكذلك في وصف الأمور

المرتبطة بالإله، والتي مصدرها منه، وإن كانت عرضية بحد ذاتها، كما هو الحال مع (طير عالم القدس) أو ما نعبر عنه اليوم - فارسيا - بالأمر المقدس.

وأشعر في اللحظة الراهنة من التاريخ الغربي، أنه سيكون للفظ «المقدس» أثر حاسم في استهانة الناس معنويًا، وعمرفة مدى وعيهم للشجون المعنوية للحياة.

ولقد راج مصطلح (المعنوية) بشكل واسع، وثمة أهمية ملموسة لمصطلح (الروح) وقد يتم الخلط بينها وبين النفس، ويجري استخدام الروح في معان عديدة ومتباينة، فقدتها معناها الأول لدى الكثير من الناس. بخلاف مصطلح (المقدس) الذي ظل محافظاً على معناه الأصلي، بمنأى عن التغيير ولا حاجة للتذكرة بأن هذا المصطلح قد تتم استعارته في بعض الأحيان، كما لو قال شخص آخر: «هذا الموضوع بالنسبة لي مقدس»، أو «إن زيارة الصديق الفلاتي تعد وظيفة مقدسة عندي»، هذه وغيرها استخدامات لغوية على سبيل الاستعارة.

ولكن الأسلوب الذي استعمل به الكلمة، هو معناها الميتافيزيقي، الذي يراد منه تارة ذات الباري، التي لا يطرأ عليها تغير، وهي الواقعية الإلهية الصرف، ويراد منه تارة أخرى التجليات القدسية المعبرة عن تلك الواقعية الصرف، والمتجلية، في آن، في بعض الأمور الدنيوية، التي تمثل ظواهر مشهودة لتلك الحقيقة الواقعية.

اما فيما يرتبط بسؤالك عن العلاقة بين السنة والأمر المقدس، فلا يسعني إلا الإذعان بوجود علاقة وثيقة عميقية، السنن دائما تكون مقدسة، فمن ناحية التعريف؛ لا توجد سنة أو جدها الإنسان. بالطبع تستخدم (السنة) اليوم في الانجليزية بمعناها الدارج أي الرسم والعادة، تصور انك تذهب كل صيف إلى فرنسا لقضاء العطلة الصيفية، فتقول بعد مرور خمس سنوات على هذا المنوال: «ان الذهاب إلى فرنسا سنة لي» ولاشك ان المقصود من (السنة) هنا هو: العادة، والرسم، والتقليد. بينما المعنى المقصود منها في استعمالاتي للمصطلح، وفي استعمالات غيري، وكumaraswami، وفرتيوف شون، وغيرهم من الاسماء اللامعة، فهو السنة بمعنى المقدس.

ومع كل ذلك، فإن ثمة تفاوتا بين مفهومي السنة والمقدس، وذلك أن السنة تستبطن معنى الأخذ بالمقدس، واستعماله، وتحويله إلى أمر مشهود ملموس، عبر

قنوات ووسائل معينة، بينما المقدس هو ذلك الأمر الواقعي الذي يقوم بعملية التحويل تلك. وعليه، فإن هذين الأمرين متمايزان عن بعض في الواقع، على نحو ان السنة تعارض الحداثة والتجديد (بالمفهوم الذي نستخدم الاصطلاحين فيه) بينما الأمر القدسي لا يقتصر على معارضة الأمور الدينوية، بالمفهوم الأقدم للكلمة، بل يعارض أيضا ظاهرة العرفنة، ونبذ التقديس، والتي باتت من معالم حياتنا.

ولو لم تكتسب ديانانا هذا الطابع العرفي اللاتقديسي، لما كان من اللازم أن نستفيد بهذا القدر من مقوله القدسية التي أشرتم لها. والوجه في أنها في اللغة الفارسية لا نميل إلى الإكثار من استخدام لفظ القدس، إن هذا التقى في ترااثنا التقليدي لم يتم بعد تجريد كل الأمور عنه. ولكن حيث نعيش الآن في عالم نبذ القدسية، أي دنيا العرف في الغرب، سيكون من الضروري إعادة تعريف مقوله الأمر القدسي، ولأسباب معنوية يتعمّن علينا ان نلتصق بأمر قدسي. هذا ضمن الإقرار بوجوب العثور على الوحي في مناسك مقدسة لأديان مختلفة؛ في رسوم وتقالييد معنوية، وفي رسوم داخلية، في التزييلات الالهية، من قبيل القرآن الكريم، المقدس لدى المسلمين، بقدر ما شمائل المسيح مقدسة لدى المسيحيين، وبقدر تقديس صورة بودا لدى أتباعه.

إن جميع هذه الأمور تكتسب قدسيتها من كونها تجليلات لذلك الأمر القدسي المطلق. الأمر القدسي، مذهب خلاق، وحي، ومقوله معنوية.

لقد سعيت للحديث حول إحياء ادراكنا المعنوي للطبيعة، وكان «المقدس» احدى المصطلحات الرئيسية التي لابد من استعمالها. فلو ان شخصا غريبا كان يكن للشجرة احتراما وتقديرا، ويقدسها على نحو ما يفعل الرجل من سكان أمريكا الأصليين، لكان من الصعب عليه ان يقطع شجرة في غابة (لأن هذه القدسية ستولد في نفسه هيبة على ما يقرر ذلك أوتو). ولو كان المسيحي ينظر الى الشجرة نظره الى الصليب، لاختلف منهج تعاطيه مع الطبيعة. ولانس أن هنا «في أمريكا» يحرص ما ينفي عن نصف الشعب الأمريكي على الحضور في الكنائس أيام الأحد، على خلاف الأوروبيين الذين لا يبدون حماسا لأداء الشعائر والطقوس الدينية، خاصة في العقود الأخيرة.

ان السبب في تدمير الطبيعة بواسطة الانسان الحديث، دون ان يلقى جراءه على ذلك، يعود الى تعاطيه معها على أنها مجرد مصدر لمواد خام يجب استثماره، فإذا ما أكمل استثماره ألقاه كورقة مستهلكة في سلة المهملات.

والخلاصة انه لكي ننهج في تغيير سلوكتنا مع الطبيعة، لابد من أن نعيد لها مفهوم الأمر المقدس. انظروا الى البحوث التي يقدمها علماء مؤمنون بالله، وبحياة الإنسان، وتتمحور جميعاً على مبدأ الحياة المقدسة، وضرورة احترامها. بالطبع، لا قيمة علمية لهذا المنهج في التفكير، وليس هو سوى حالة احساسية عاطفية. ولم يعد هناك معنى لمقوله الأمر القدسي في نطاق العلم الحديث. نعم، سيقى لها أثر على صعيد الثقافة العامة للمجتمع. حتى اينشتاين يقول انه حينما يتأمل في الكون يتباين نوع من الشعور بالقدسية، مع انه يعترف ان هذا الأمر القدسي لا يعدو كونه حالة شعورية.

رغم ذلك، فإن الأمر القدسي ليس ناجماً دائماً في رأينا عن مشاعر وأحاسيس، بل هو جزء من الواقعية فإن التعبير عن الواقع في معناه الميتافيزيقي يعد تعبيراً عن أمر قدسي. ولأجل ذلك، أفت كتاب (ضرورة العلم القدسي). ومن الواضح ان عنوان الكتاب مثير للجدل والنقاش كثيراً. وقد تعمدت الأخذ بهذا العنوان، لأن العلم الحديث توسع في الغرب، وراحـت كلـمة العـلم تـلقـى كلـ يوم تـعرـيفـاً جـديـداً، وأـكـثـر ضـيقـاً، بـحيـث انـ لـفـظـ (Science) فـيـ الانـجـليـزـية يـعطـيـ الـيـومـ معـنىـ أـضـيقـ مـنـ (Science) بالـفـرنـسـيةـ، أوـ (Wissenschaft) بالـأـلـمـانـيـةـ. عـلـى سـيـلـ المـثـالـ هـنـاكـ فـيـ جـامـعـةـ السـورـبـونـ قـسـمـ يـطـلـقـ عـلـيـهـ اـسـمـ (Sciences Marale's)، فـيـ حـالـ اـنـ عـبـارـةـ (Moral Sciences) فـيـ الانـجـليـزـيةـ لـاـ تـعـطـيـ المعـنىـ ذاتـهـ. كـمـاـ انـ لـفـظـ الـعـلـمـ رـاحـ يـطـلـقـ وـيـرـادـ مـنـ خـصـوصـ الـعـلـمـ الـرـياـضـيـ، وـالـطـبـيـعـيـ، وـعـلـومـ الـكمـيـاتـ وـالـمـقـادـيرـ.

وفي ضوء ذلك، ستبدو فكرة العلم القدسي متهاونـةـ فيـ أـذـهـانـ منـ يـتسـائـلـونـ عـنـ كـيـفـيـةـ التـوـفـرـ عـلـىـ عـلـمـ ذـيـ طـابـ مـقـدـسـ، وـلـكـنـ هـذـاـ هـوـ بـالـضـيـطـ ماـ يـحـتـاجـ إـلـيـهـ الـغـربـ الـيـوـمـ. لـقـدـ بـاتـ مـنـ الـصـرـوـرـيـ الـيـوـمـ أـنـ يـجـرـيـ التـأـكـيدـ عـلـىـ وـجـودـ الـعـلـمـ الـقـدـسـيـ، إـذـ الـعـلـمـ لـاـ يـقـتـصـرـ عـلـىـ الـدـرـاسـةـ الـلـادـيـنـيـةـ لـلـطـبـيـعـةـ.

وبـوـسـعـ الإـنـسـانـ أـنـ يـنـظـرـ لـلـطـبـيـعـةـ بـدـقـةـ، وـبـعـقـلـيـةـ مـنـطـقـيـةـ، وـيـعـتـبرـهـاـ فـيـ الـوقـتـ ذاتـهـ،

ومن زاوية أخرى أمراً قدسياً. ولذلك أن تتصور كم لاقى كتابي من اعترافات من قبل الأوساط العلمية، والمحافل ذات التزعة العقلانية.

○ هذا هو السبب في خلافك مع (أ Otto) واصرارك على ان القدسية

والعقلانية يمكن ان يلتقيا معا تحت عنوان (المعرفة والأمر القدسي)!

□ نعم، مصافا الى أني وددت أن أجيب على تساؤلات أوتو وأضرابه، وأواجه المزاعم العقلانية. وهذا الموضوع يقودنا الى نقطة ذكرتها؛ إذ يوجد في الغرب الكثير من المتكلمين المسيحيين، ممن ليست لديهم رغبة جادة في الوقوف بوجه تيار العقلانية، فيعمدون الى التفكير بقضايا الدين والإلهيات خارج نطاق العقل، وهو ما لا ينبغي اللجوء إليه.

ان الفكر الانساني بشكله المعروف يجب عليه المثول بتواضع امام هيبة الأمر القدسي، حيث يقول الشاعر جلال الدين الرومي: «بع العقل واشتهر فن الحيرة». وهو هنا يتحدث عن العقل الجزئي، الذي هو حكم لا عقل. وليس ذلك بمعنى أن المعرفة لا تترشح من الأمر القدسي. العقل هو نور الأمر القدسي، واسراره منه على وجودنا الباطن. العقل هو الذي يشرق على الذهن، وينير الحكمة.

هذا الموضوع يستوعب كل مبحث المعرفة الكلاسيكية، والتي تعرضت في مكان آخر بالتفصيل لبيانها، وبيان العلاقة بين الحكمة والعقل. ان الاختلاف بين العقل الكلي والعقل الجزئي يمثل أحد المحاور الرئيسية لديوان (المثنوي)، هذا الأثر الصوفي الخالد، الذي يتناول موضوع المعرفة في اطار الأمر القدسي، باسلوب شيق وعميق.

○ قرأت في كتابكم (المعرفة والأمر القدسي) عبارة تقول فيها: «ان تنوع

الأمر القدسي ذريعة للكشف عن حالاته المتعددة» ماذا تعني بذلك؟

□ منذ القرن الثامن عشر تشتبث الكثير من فلاسفة العقلانية والعلمانية، وكذلك اللاأدريون والإلهيون في أوروبا باستدلال حاصله: ان الدين لو كان حقيقة واحدة، فلماذا وجدت اليهودية، وال المسيحية، والاسلام، وسائر الديانات والرسالات المختلفة؟

وقد استنجدوا من ذلك ان تعدد الأديان دليل على بطلانها جميعاً. وتبني هذا النحو من الاستدلال كارل ماركس، وعده أحد أهم أدله على بطلان الدين.

غير أن هذا الاستدلال ينطوي على مغالطة، ذلك أنه لا يميز بين الذات القدسية المطلقة، وبين تجلياتها المتنوعة في عالم الأديان. وقد أفضى عدم التمييز هذا إلى القول بالنسبة، وإنكار الذات المطلقة، وعدم الایمان بوجود أمر قدسي.

وعلى أي حال، فإن سؤالك مهم جداً، وأنا واثق انتا سنعود للبحث عنه في فرصة أخرى.

ان خلاصة فلسفة الأديان المقارنة التي وسع البحث فيها أمثالى، من الكتاب الكلاسيكين، وعمل عليها غنون، وكوماراسومي، وشون، هو التأكيد على ان تنوع التمثلات والمظاهر القدسية في الأديان المختلفة لا يلغى البعد والطابع القدسي فيها، بقدر ما يؤكّد على ثراء وغنى الأمر القدسي؛ المصدر لهذه التمثلات والمظاهر، ويثبت قدرة الإبداع اللامتاهي لدى المبدأ الإلهي لجميع الصور والمظاهر القدسية، وتلك حكاية أخرى نتركها ليوم آخر.

○ فيما يرتبط بالتضاد أو التناقض بين الحداثة والتراث، ما هي المعطيات التي يمكن للميتافيزيقيا الكلاسيكية تقديمها للحداثة؟

□ الحداثة، كفلسفة، تقف في الخندق المقابل للميتافيزيقيا الكلاسيكية. وقبل كل شيء، لابد من التذكير بأن التراث بمعناه الأدق أمر مفيد، ذلك ان الحقيقة، حقيقة! وبينها بيان للواقعية، إذ الحقيقة الواقعية يتلقيان في خاتمة المطاف، لأنهما شيء واحد. واعتقد ان جميع مقومات الميتافيزيقيا الكلاسيكية، لها معطيات كبيرة، غير ان بعض هذه المقومات تحظى بأهمية متميزة في عصرنا الحاضر.

وفي البدء، ثمة حاجة الى القيام بعملية نقد جاد وعمق للحداثة والتجربة الحادثوية برمتها، وقد سعى الكثير من الغربيين الى ممارسة عملية النقد هذه، منذ صدور كتاب (أفول الغرب) لاشينغلر. ففي غضون الخمسين عاماً الماضية، عمد فلاسفة وعلماء اجتماع، وحتى شعراء نظير (تي. أس. أليوت)، لتسجيل ملاحظات

نقدية على الحداثة والحضارة الغربية الحديثة، وقاموا بدراسة تجارب قرون عديدة، ليستنتجووا أن تجربة الحداثة رغم معطياتها الكثيرة، جلبت معها مشاكل عويصة للإنسانية، التي وجدت نفسها اليوم وجهاً لوجه في قباله معضلات وفجائع لا يمكن تلافي آثارها السيئة. ما من شك ولا ريب في ذلك. كما لا يلزمنا أن تكون أنياء لكي ندرك أن الميتافيزيقيا الكلاسيكية وفرت، على الأقل، أساساً ومبادئ تتبع لنا القيام بعملية النقد المشار إليها، وفيما يلي بيان لذلك:

١- ان الميتافيزيقيا الكلاسيكية تضع في متناول أيدينا رؤىً تشكل خلاصة تجربة إنسانية تمتد لآلاف السنين؛ تبين لنا طبيعة نظرية الإنسان إلى الحياة، والمعارف التي اكتسبها عباقرة الإنسانية عبر فترات زمنية طويلة، والطرق والأساليب التي تمكناها بواسطتها من ممارسة أنشطتهم الحياتية، وتأسيس الارتباط مع الإنسان الآخر، ومع البيئة التي تحيط بهم. والتراث هو الوحيد الكفيل بتوفير هذا السبيل الآمن لأداء هذا النقد.

٢- ان الرؤية الكونية الميتافيزيقية، يمكنها أيضاً تقديم نموذج بدليل للنموذج السائد في الغرب منذ قرون، ذلك النموذج الذي يبذل الكثيرون جهدهم اليوم للتخلص منه، وابداع نموذج آخر يحل محله، لأن النموذج القديم لم يعد صالحًا لمواكبة الوضع الجديد، وهو الآن في حال تفكك وانهيار. في هذا السياق، يعطف الكثير من الناس في الغرب اهتمامهم نحو التعاليم القديمة، رغم ان الكثير من هؤلاء ليسوا في الواقع لا كلاسيكين ولا اصوليين، لكنهم يقومون بمحاولة تجميع مبادئ وتعاليم متباينة من هنا وهناك، لكي يؤلفوا منها انموذجاً جديداً؛ في مسعى لن يكتب له النجاح أبداً.

واعتقد ان النموذج الوحيد المؤهل لأن يصبح بدليلاً للنموذج الراهن هو اعتماد فلسفة تراثية، وخلق نموذج يعود بنا إلى فلسفة ماضوية، وإن كان ظاهر هذا النموذج شيئاً آخر مختلفاً تماماً؛ سيعين عليك الانهماك في مباحث العلوم الاجتماعية الحديثة، والعلوم المستحدثة، وازمة البيئة، وآلاف المسائل الأخرى، ولكن المبادئ والأسس العامة ستكون واحدة. وأتصور ان هذين المضمارين، هما الأهم في واقعنا الراهن.

وهناك قضايا كثيرة أخرى، مطروحة على طاولة البحث؛ خذ مثلاً؛ القضايا ذات

الصلة بأزمة الدراسات في مجال علم النفس، فبعد أن منيت مدرسة (فرويد) بهزيمة، وفشلـت لأدريات (يونغ)، ثمة الآن مساع عاجلة يبذلها علماء النفس لإيجاد مذهب في علم النفس، قادر على تفادي المطبات والعوائق التي تواجه المذاهب الجديدة في علم النفس. وقد تجلـى ذلك في عزوف الناس عن عيادات أطباء النفس الأكاديميين، والاتجاه نحو العلاج بالوسائل والأساليب الصوفية، والبوذية، والهندوسية.

ويقودنا ذلك إلى الاقتناع بأن التراث قادر وحده على تقديم علم نفس كامل وشامل؛ نحن الآن في حاجة ماسة إليه.

وهذا الأمر ينطبق أيضاً، على مضمـار العلوم الطبيعية التي كـتبـت حولها الكثير، فإن الميتافيزيقيا الكلاسيكـة - وحـدهـا - قـادـرةـ أـيـضاـ عـلـىـ عـرـضـ فـلـسـفـةـ مـادـيـةـ أـصـيلـةـ، يـتـاحـ لـنـاـ فـيـ ضـوـئـهـ حـلـّـ المـشاـكـلـ الـتـيـ تـسـبـبـ الـعـلـمـ الـحـدـيـثـ وـازـمـةـ الـبـيـثـةـ فـيـ إـثـارـتـهـاـ. الـكـثـيرـونـ الـيـوـمـ بـصـدـ الاستـفـادـةـ مـنـ الـهـنـدـسـةـ فـيـ الـعـثـورـ عـلـىـ حلـولـ لـمـشـاكـلـ الـبـيـثـةـ، وـازـمـةـ الـمـوـارـدـ الـطـبـيـعـةـ.

انا اعتبر هذه المحاولات محاولات صورية، يـدـ إنـ ماـ نـحـتـاجـهـ الآـنـ هوـ تـغـيـرـ نـظـرـنـاـ للـطـبـيـعـةـ، وـفـهـمـنـاـ لـمـسـؤـولـيـتـاـ حـيـالـهـاـ. وـلـكـنـ مـنـ أـيـنـ لـنـاـ انـ نـأـتـيـ بـهـذـهـ النـظـرـةـ أوـ الرـؤـيـةـ الـجـديـدـةـ؟ فـكـثـيرـ مـنـ النـاسـ غـيرـ مـسـتـعـدـينـ لـتـكـوـينـ هـذـهـ الرـؤـيـةـ اـسـتـنـادـاـ إـلـىـ الـأـفـكـارـ الـمـعـقـدـاتـ السـائـدـةـ فـيـ الغـرـبـ. لـذـلـكـ نـرـىـ بـعـضـ يـتـجـهـوـنـ فـيـ ذـلـكـ إـلـىـ السـكـانـ الـأـصـلـيـنـ فـيـ اـمـرـيـكاـ اوـ اـسـتـرـالـياـ، مـنـظـلـقـينـ فـيـ ذـلـكـ مـنـ قـدـرـةـ اوـلـئـكـ السـكـانـ عـلـىـ التـكـيـفـ مـعـ الـطـبـيـعـةـ، وـتـوـافـقـ مـعـهـاـ، عـلـىـ نـحـوـ يـدـعـوـ إـلـىـ الـدـهـشـةـ. وـهـنـاكـ آـخـرـونـ تـشـبـهـوـاـ بـالـتـرـاثـ وـالـتـقـافـاتـ الـتـقـليـدـيـةـ، وـهـذـاـ هوـ بـالـضـيـطـ ماـ نـرـيـدـ الـحـدـيـثـ عـنـهـ.

أربعون عاماً وانا أحـاـوـلـ بـعـثـ رـوحـ جـديـدـةـ فـيـ جـسـدـ الـفـلـسـفـةـ الـطـبـيـعـةـ الـتـقـليـدـيـةـ، وـفـيـ تـقـدـيرـيـ انـهـ السـيـلـ الـوـحـيدـ لـنـجـدـةـ الغـرـبـ، وـاعـانـتـهـمـ عـلـىـ اـسـتـعادـةـ الـحـيـاةـ لـفـلـسـفـتـهـمـ حـوـلـ الـطـبـيـعـةـ، لـكـيـ لـاـ نـدـمـرـ أـنـفـسـنـاـ، وـلـاـ الـعـالـمـ الـذـيـ نـعـيـشـ فـيـهـ. وـهـذـهـ قـضـيـةـ مـلـحـةـ لـلـغاـيـةـ، ذـلـكـ أـنـ الفـرـصـةـ أـمـامـنـاـ قـلـيـلـةـ.

○ ما هو الأسلوب الذي بواسطته تتمكن الميتافيزيقيا الكلاسيكية من السيطرة على ظاهرة الانفجار التقني؟

□ التقنية الحديثة هي في الواقع نتاج رؤية خاصة للطبيعة والانسان. هذه المسائل تغير بعها لتغير نظرتنا بشأن الأمور التي تسهم في تشكيل اوضاع الطبيعة والانسان، والأمور التي تجعل العقائد الكلاسيكية حول الإنسان والطبيعة تبدو وكأنها امور مقدسة.

حينما يتكون لدينا وعي عن الماهية الحقيقية للطبيعة، وندرك ان الطبيعة واقع موجود، له محتوى مقدس، وهي في تواصل دائم معنا، مع وجودنا الباطني، ومع حقائق ذاتنا، آنذاك سنعرف قيمة الطبيعة، ولا نتعاطى معها كدمية. ليس بمقدورنا أن ندمر الطبيعة، وبنقي في الوقت ذاته على أنفسنا سالمين. حينما تتغير زاوية الرؤية، ويحصل تغير في فهمنا وادراكنا للطبيعة، حينئذ ستتوطد علاقتنا بها، ومن ثم تقلب معادلة هيمنة التقنية على الطبيعة، ولن يكون بوسعنا بعد ذلك مماشاة التعريف الذي قدمه عصر النهضة للإنسان، كمعيار لكل الأشياء، وكموجود له الحق في فرض هيمنته على الطبيعة، وتدميرها إن شاء.

يتquin علينا حينها العودة إلى اتجاهات لها جذور متوجلة في عمق التراث الكلاسيكي، من قبيل ما يطلق عليه في التراث الصيني بنظرية الانسان الكوني، القائمة على اساس رؤية ونظم خاص لعلاقة الانسان بالكون. ولهذه الرؤية الكونية الصينية رؤى مماثلة في الديانتين الاسلامية والهندوسية. ولقد تعرضت لهذه البحوث في مناسبات أخرى بشكل تفصيلي.

ان العودة للتمسك برؤية تقليدية للإنسان والطبيعة، من شأنها ان تفضي إلى السيطرة على أزمة التقنية. أما الآن فنحن لا نهتم بالسيطرة على التقنية وضبط إيقاعاتها المتتسارعة، إلا إذا واجهت حياتنا على الكره الأرضية خطراً محدقاً. على سبيل المثال، ان القانون لا يتبع للناس تجاوز سرعة ١٠٠ كم في الساعة فيأغلب الطرق، وذلك لخطورة هذا الأمر، وكذلك لا يجيز صناعة سيارات تفوق سرعتها ٣٠٠ كم في الساعة، وذلك أن الغالب في الناس أنهم لا يرغبون في دخول سباق سيارات، ومع ذلك فإن هذه الضوابط ليست كافية. ومازال نهج تعاطينا مع الأمور يعكس رغبة عارمة في توظيف التقنية في استدرار الأرباح، وكسب المزيد من الغلبة والاقتدار، وذلك

ضمن قناعتنا أن ذلك سيزيد من معدلات الرفاه والسعادة والعمر المديد. هذا الأسلوب في النظر إلى الأمور يعكس وجود نزعة خيالية فيها، وفي هذا المضمار تكون في وضع تتدخل فيه بالتركيب البنوي للطبيعة.

ان نقد التقنية في مستواها الظاهري أمر جيد ومطلوب، بيد ان النقد الجاد ينبغي أن ينصب على جذور المشكلة، وعليينا أن نعيد النظر في نحو تعاملنا مع الطبيعة، ونسأل أنفسنا مرة أخرى: من نحن، وما هي الطبيعة؟ وعندما يحصل تبدل على هذا الصعيد، أتصور ان بقية المسائل ستحل تباعا.

○ يوسعني أن أتفهم امكانية القيام بهذه المهمة على المستوى الفردي ولكن كيف يتاتي ذلك على المستوى العام؛ إنها عملية شاقة في عالم اليوم..

□ نعم، لاشك! ولني كلمتان بهذا الشأن:

الأولى: الاحتكام إلى مثل صيني معروف يقول: مسافة الألف ميل تبدأ بخطوة! علينا ان نتحرك بمستوى طاقاتنا، ولا يسوغ لنا ترك الحركة، بذرية عدم القدرة على تغيير كل الأوضاع، وان العالم في وضع متازم، ولا سبيل إلى حل المشاكل والمعضلات. يكفينا حتى تغيير ذهنية واحدة، لأن احدا لا يستطيع ان يتkenن بحجم آثار ذلك التغيير، وماذا سينجم عنه على المستوى البعيد. أحدhem اجري عملية حسابية في هذا السياق، فقال: لو استطعنا ان نغير ذهن فلان من الناس في قضية معينة، وقام هو بدوره بهذا الأمر في اليوم التالي، تجاه شخص آخر، واستمرت العملية على هذا المنوال، سيشهد العالم تعاطيا مختلفا مع الطبيعة، خلال بضعة عقود من الزمن.

نعم، الأوضاع صعبة! وانا أتفق معك في هذه النقطة، ولكني اعتقد أن من واجب من يدركون المشكلة الراهنة ان يسخروا أفلامهم وأستثمهم خدمة لهذه القضية. هذارأيي، أما أن هذا العمل سيؤتي ثماره أم لا، فالله - وحده - العالم بذلك. أظن أنه سيكون مؤثرا، أنا مازلت متفائلة، رغم أنني ألمح الخطر محدقا، وربما لن يوقظ الناس من غفلتهم سوى وقوع فاجعة كبيرة.

○ ما نوع الفاجعة؟ كارثة نووية مثلاً؟

□ ليس بالضرورة، أعني بالفاجعة الكبرى حدثاً مهيباً، أشدَّ مما حصل في (بوبيال) بالهند، ما أدى إلى ذهابآلاف الضحايا، دون أن يكتثر الغرب بالقضية؛ حادثة تضطر العالم إلى الاهتمام بها؛ كما لو وقعت فاجعة في الغرب وأسفرت عن آلاف الضحايا. تعلمون أن الاحصائيات الأولية المعلنة عن حادثة تشنوبيل كانت ثلاثة أشخاص فقط، ومن ثم أعلن أن العدد ارتفع إلى (٣٨) شخصاً. ولكنني قرأت في صحيفة أمس أن ما يقارب المليون شخص فقدوا أرواحهم جراء تداعيات الحادث على طول المدة. ولكن لما كانت هذه الوفيات تحصل بشكل تدريجي، فإنها لم توقع ارتكاكاً أو خللاً واضحاً في برامج حياتنا اليومية.

للأسف نحن بحاجة إلى ناقوس خطر يوقف الناس في هذا الزمن؛ في وقت ينهمك الجميع بالحديث عن التنمية الاقتصادية، والعلمة، ويكتمون على حقائق الأمور. لا توجد دولة مهمة تتصدى للقيام بعمل جاد لمعالجة معضلة ارتفاع درجة حرارة الكره الأرضية، أو نصوب المصادر الطبيعية، وانفرض بعض الأنواع... أمر لا يمكن تصوره إطلاقاً؛ في هذه الساعة التي أحدثك بها تفرض عدة أنواع من الكائنات الحية على وجه الأرض. ولا يوجد في هذا المضمار من يكلف نفسه الحديث عن عملية الانتحار الجماعي هذه، ولن يتغير هذا المنحى العام مالم تقع كارثة صناعية أو بيئية كبيرة، ولا أعني القنبلة النووية، فذلك بحث آخر. إذ المدافع عن الحادثة سيبرر ذلك بالقول: «هذه الفاجعة نجمت عن الحرب، وبمقدور الإنسانية ان تتجنب الحرب، وتعيش سلاماً»

لأول مرة في التاريخ؛ يكون السلام - على النحو الذي يتصور اليوم - أخطر بكثير من الحرب. لعل ما أقوله يبدو عجياً للوهلة الأولى. ولكن خذ بعين الاعتبار أن حرباً لو وقعت وأدت إلى مقتل زهاء مليون شخص، فإن بقية الناس سيتخذونها عبرة ويبقون أحياء لأمد طويل، بينما نحن اليوم نستخدم محطات نووية تتبع عنها اشعاعات غير محسوبة النتائج والآثار، ونواصل تدمير الطبيعة بشكل يومي، دون اكتتراث منا لخطورة الوضع، في حال نتأثر لحادث صغير، يؤدي إلى وفاة شخصين أو ثلاثة في اليابان، ومن

ثم نعود لمواصلة مهامنا السابقة!

في ضوء ذلك، لا أخفى عدم تفاؤلي من امكانية تحقيق التحول اللازم تدريجيا، عبر الخطابة والكتابة فقط. أنا أواصل هذا العمل منذ حوالي أربعين عاما، و كنت حينها كمن يصرخ في واد، ولكن اليوم، ثمة أناس كثيرون يرددون صدى كلماتي، ويتحدثون عن الوضع الرئيسي للأرض.

في سنة ١٩٦٦ أقيمت سلسلة محاضرات في جامعة (شيكاغو) تحت عنوان: «المواجهة بين الإنسان والطبيعة»، وقد صدرت على شكل كتاب يحمل عنوان (الإنسان والطبيعة). في هذا الكتاب تنبأت بأزمة البيئة وتداعياتها، ونوهت بأن السبب الرئيس لهذه المشكلة سبب روحي ومعنوي. وقد تعرضت حينها لموجة انتقادات لاذعة، خاصة من قبل الفلاسفة والمتكلمين المسيحيين في إنجلترا؛ قالوا: «من يكون هذا الرجل الشرقي أوسطي، ليعلّي علينا ماذا ينبغي ان نصنع؟!»

أما اليوم وبعد مرور جيل، أصبح هم كل متكلم مسيحي جاد ان يتناول موضوع البيئة ومخاطرها المستقبلية، في المدارس والكنائس والكاثدرائيات، وتدرجياً أخذت الأجيال المتعاقبة تعاطي مع هذه القضية باهتمام أكبر. ولكن هذا التوجه لن يكون كافياً كبديل لهذا المجتمع الصناعي العملاق، القائم على مبدأي الثروة والقوة، ويواصل ابتلاء الموارد الطبيعية بشكل منظم ومستمر.

مع ذلك، اعتقد أنه لو تبدلت هذه الأجواء تدريجيا، وحصلت هزة تنهي البشرية إلى الخطر المحدق بها، فيمكن ان تكون هناك كوة أمل. وبخلاف ذلك سنواجه ظاهرة الموت الجماعي البطيء. شاهدي على ذلك ما يجري الآن على صعيد البحار والمحيطات. تعلمون ان الجزر المرجانية في استراليا، والتي تعد من أجمل الجزر المرجانية في العالم، هي الآن في حال موت وبوار، وقد سجل جاك كوستو البحار الفرنسي الشهير إفادات كثيرة في هذا الصدد. وحرص الرجل كثيراً على إقاع سكان الكورة الأرضية بأن المحيطات ليست بآمن عن الخطر أيضا. إننا سادرون في قتل الحياة في البر والبحر على السواء.

○ مadam يتعاطى الناس الكوكاولا، والمكدونالد، وسراويل الجينز، لن يرجى منهم الانتباه الى هذا الخطر، حتى لو نظرنا الى الهند، او دول الشرق الأوسط، حيث يحرص الناس على تقليد الغرب بكل شيء....

□ ما تقوله صحيح، وأنا لا أخالفك في ذلك، هذه كلها تيارات لها استمراريتها، وتمثل جانباً من اتجاه سلبي، وكما قلت، أنا لست بمتفائل، ولكن يوجد ثمة اتجاه آخر نحو تعميق الوعي بمشكلة البيئة، خاصة في البلدان التي تحمل القسط الأكبر من مسؤولية تدمير الكره الأرضية. والطريف أن التيار الوعي لأزمة البيئة ظهر أول ما ظهر في الولايات المتحدة، ومن ثم في أوروبا؛ حيث توجد أحزاب الخضر، والتي انضم إليها الكثير من الشيوعيين السابقين. فقبل ثلاثين سنة لم يكن هناك من يتحدث في أوروبا عن البيئة، عدا الدول الاسكندنافية. والأمر كذلك بالنسبة للولايات المتحدة، التي تعتبر البلد الأكثر تدميراً للبيئة في العالم، فقد ظهرت فيها مؤخراً تيارات تدعو لحماية البيئة، وإن كانت تفتقر حتى اليوم من الناحية السياسية الى حزب أخضر، على غرار ما نشاهد اليوم في أوروبا بوفرة.

○ لماذا؟ هل السبب كثرة وجود طاهري الدين؟

□ كلا! بل بسبب ما نعبر عنه في المثل الفارسي بقولنا: إن من لدغته الأفعى يداوى بسمها! ذلك ان تدمير الطبيعة هنا، في أمريكا، يجري على نطاق واسع، وكانت الطبيعة أكثر أمناً في القرن الماضي، حين كان الناس أكثر وعيًا لأهميتها، وأشدّ تألمًا لتدميرها، والت Fermط بروعتها وجمالها. فقبل بضعة قرون أتلف الأوروبيون معظم غاباتهم الكثيفة، وعلى مدى الف عام قاموا بقطع اشجار الكثير من الغابات، بينما لو مررت اليوم بغابة في أمريكا وقصدتها بعد مدة ستجد أنها قد زالت من الوجود. ونفس الشيء يقال بالنسبة للأنهار القديمة التي داهمتها الجفاف في غضون سنوات. وقد بدأت نهضة حماية البيئة في أمريكا أواخر الستينات من القرن العشرين. ومن بين المنظمات المدافعة عن البيئة في أمريكا حركة الهبيسين، إلا أنها كانت تعاني من التفكك، بحيث لم تستطع مواصلة مهامها. وكان لهذه المنظمة نشاط سياسي عام، إلا أنها منيت

بالفشل، ولم ينفع من الفشل سوى الجناح الذي كان يهتم بحماية البيئة، حيث أخذ يزداد قوة يوماً بعد يوم. وما نراه اليوم من دعم الأميركيان لسكان سومطرة، وتشجيعهم على عدم تناول الكوكاكولا، أو عدم تلوث أنهارهم، لا يعود لمصلحة السومطريين، والحرص عليهم، بل بسبب ما يمكن ان يطال الأميركيين من تبعات في المستقبل.

إن الوضع فيما يسمى اليوم بالعالم الثالث أسوأ بكثير، من هذه الناحية، مما هو عليه في العالم الصناعي، وذلك ان بلدان العالم الثالث عاكفة على استيراد ما يفضل عن موائد العالم المتقدم، وهذا ما يزيد من وخامة الموقف.

على أي حال، ان أية حادثة تقع في العالم الثالث لن تهز مشاعر الغرب. والذي ينبغي ان يقع لتحقيق هذا الهدف هو حادث شبيه بحادث (بوبال)، على أن يقع لا في الهند بل في مقاطعة أميركية نظير ديترويت، وذلك لكي يحصل المرجو، من انتبه الغرب، واعادة النظر في تصوراتهم القديمة في مجال البيئة، وعدم الاستمرار بتشريع اللوائح والقوانين فقط بداع اقتصادي محض.

نعم، ان حدثاً عظيماً سوف يكون بمقدوره ان يوقد سكان الكورة الأرضية من غفلتهم، ويتحقق التغير المنشود. ذلك ان حصول فاجعة في الهند، او أي مكان آخر (عدا أوروبا و أمريكا) لن يهز مشاعر المجتمع الغربي.

إن سكان الكورة الأرضية يزدادون باطراد، وكل شهر يضاف الى نفوس الكورة الأرضية، ملايين من الناس، وسوف لا تشكل الوفيات الناجمة عن التلوث البيئي سوى قطرة من بحر، إزاء تلك الزيادة المطردة، وبالتالي لن يشعر أحد بتلك الخسائر والضحايا، إلا إذا وقعت مثل تلك الحادثة في مكان ما من العالم الغربي على وجه الخصوص. عندها سيستيقظ الغربيون من غفلتهم، ولعل ذلك يسهم في إلغاء الشعار المدمر، الذي ما فتئت الحضارة والمدنية المعاصرة تدعوه إليه وتغذّي السير نحوه.

منهجية القرآن المعرفية وأسامة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية

ندوة عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة بتاريخ ١٣/١١/١٩٩٢م، لمناقشة بحث الأستاذ محمد أبوالقاسم حاج حمد «منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية». وقد شارك فيها:

- ١- أ. محمد أبوالقاسم حاج حمد
- ٢- د. طه جابر العلواني
- ٣- الشيخ محمد الغزالى
- ٤- د. أحمد فؤاد باشا
- ٥- د. عبدالوهاب المسيري
- ٦- د. محمد عمارة
- ٧- د. علي جمعة
- ٨- د. جمال الدين عطية
- ٩- د. منى أبو الفضل
- ١٠- د. ممدوح فهمي
- ١١- د. محمد حسن بريش
- ١٢- د. محمد بريمة
- ١٣- أ. عمر عبید حستة
- ١٤- د. أحمد صدقي الدجاني
- ١٥- د. حامد الموصلي
- ١٦- د. سيف عبد الفتاح
- ١٧- د. اكرم ضياء العمري

□ د. طه جابر العلواني

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبیین وعلى آلہ وصحبہ ومن تبعہ واتیع هدیہ الی یوم الدین.. وبعد انها لفرصة طيبة مبارکة هذه التي

نلتقي فيها هذا اليوم للتداول والمناقشات، في بحث يعتبر ذا علاقة بأهم موضوع نهتم به دينا ومعرفة وهو القرآن العظيم، وعلاقة الموضوع بموضوع القرآن الكريم علاقة من نوع متميز، فالباحث حاول صاحبه أن يوضح بان القرآن العظيم يستعمل على منهجية معرفية متكاملة، وان هذه منهجية المعرفية تسجم تمام الانسجام، بل تهيمن على منهجية العلوم الطبيعية، وتستطيع ان تقودها وتعطيها نهاياتها الفلسفية التي تجعل منها منهجية موصولة للايمان، من أجل ان يوضح هذه المقوله ويفيد هذه الداعوى، سلك مسالك مختلفة، فخاص في غمار كثير من القضايا الفلسفية المعقدة، وكذلك اضطر او استدرجه البحث - ولا بد من ذلك - لأن يقوم بتناول آيات كثيرة من الكتاب العزيز، ومحاولة الاستدلال بها على موضوعه أو مقولته بطريقة - لا شك - تخالف المعهود لدى المفسرين وتعتبر قراءة وفهمها جديدا لمعظم الآيات والفواصل التي استشهد البحث بها.. وهذه المقوله لو استطعنا اثباتها، لا بهذا البحث وحده، لكن بهذا البحث وبكل ما يمكن ان يجمع عليه من بحوث ودراسات لاشك في انها ستشكل منعطفا معرفيا شديدا لأهمية في هذه الفترة، من هنا يستمد هذا البحث أهمية خاصة، وقد كنت أتمنى ان يتاح لفريقيين من العلماء كافيين لقراءة البحث ومناقشته.. فريق من المهتمين بفلسفة العلوم الطبيعية، وفريق من أولئك الذين اتصلوا بالقرآن الكريم اتصالا معرفيا لكي تكون المناقشة أغنى وأثرى، وتكون أقدر على تسديد البحث والباحث والوصول الى النتائج التي نتمناها كلنا.

البحث في جملته محاولة جادة، صاحبها بذل فيها وقتا طويلا، وصرف جهدا كبيرا، ولكن يبقى كل انسان يؤخذ منه ويترك، الا رسول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم.. والبحث بين أيديكم، وأملي كبير ان يكون الحاضرون جميعا قد اطلعوا على البحث أو على أهم جوانبه، وسوف نتيح الفرصة للباحث نفسه ليخلص لنا قضية بحثه والمحاور الأساسية أو المفاصيل الأساسية لهذا البحث وقضيته، ثم نفتح باب المناقشة ان شاء الله.. وشكراً.

□ أ. محمد أبو القاسم حاج حمد

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. أعود بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم.. اللهم انطقتنا بالحق، واجعلنا من الذين يحملون أمانتك.

بداية أشكر المعهد العالمي للفكر الإسلامي.. أما عن البحث فهو بين أيديكم.. بالنسبة لي هو منهج متكامل، وبالنسبة لكم بالضرورة هو فرضيات للمناقشة، وقضية البحث حين انطلقت.. انطلقت من بحوث سابقة حول ازمة الانسان المعاصر. هذه الأزمة مطروحة على فكر منهجي وضعبي، ومطروحة على فكر مستمد من الغيب ومطروحة على الانسان، وأنا أحاول ان أضع هذا توضيحاً لمداخل أساسية، أعتقد انه حين الاحاطة بها، يمكن فهم العلاقة بين الباحث وبين موضوع بحثه، فقد بدأت عندي الاشكالية في هذا البحث، وفي كافة الاعمال البحثية الأخرى هي العلاقة بين مطلق الغيب وجبرية القانون الطبيعي، ومدى انعكاسهما على الوجود الانساني، وأعتقد ان سائر الفلسفات تتضمن هذه الاشكالية الأساسية، فهل يستلب الغيب الانسان، بمعنى الاستلاب الكامل والله القادر والمحيط المطلق بحيث تكون النتيجة مصادرة المكان والزمان والانسان. أي الحركة والوجود، أم هل تستلب جبرية الطبيعة الانسان بحيث تكون النتيجة جدل الانسان المقيد الى جدل الطبيعة دون بعد الغيب، وأيضاً دون خيار الانسان من ناحية أخرى؟.. وهذا هو التطور النهائي والحتمي لجملة الأفكار الوضعية بشكلها العقلاني، وبشكلها المنطقي الوضعي التحليلي المعاصر.. ان يتخذ الانسان جدلاً ذاتياً بأفق مثالي من عند ذاته، خارج الاستلاب الغيبي بمعنى اللاهوتي، ولا أقصد بمعنى النص القرآني، وأرجو ان يكون التمييز واضحاً حينما استخدم كلمة غيب، لا بالمعنى اللاهوتي فاني أقصد النص القرآني المتعالى، انما أقصد الفهم البشري للنص القرآني، او ما أسميه في كثير من الكتابات «الوضعية الدينية» لأميز بين النص الالهي المطلق وبين نسبية الفشل في التناول، ويتوهم البعض انه بالامكان حل هذه الاشكالية عبر منطق توفيقي انتقائي كالقول بان الله سبحانه وتعالى مطلق القدرة ومطلق الاحاطة، ومع ذلك فالانسان حر ومسئول عن أفعاله، وتأتي تخريجات توفيقية.. والتخريجات التوفيقية أيضاً موجودة أمام جبرية الطبيعة في الفكر الوضعي، ففي الفكر الوضعي نجد

أيضا انتقائيات ومحاولات تفتيت جبرية الطبيعة مع الانطلاق منها. كما هو الأمر في الغيب المطلق محاولة تفتيت نوع من الحرية في العلاقة، وتكون النتيجة في كل المحاولات التوفيقية الانتقائية - ولها درجات عالية من الذكاء وقدرات مخيلة للإنسانية - ان النمط التوفيقى اما ان يأتي وضعيًا.. اذا كان مستبعداً للغيب، ومتفاولاً مع الإنسان والطبيعة فقط، ولكن دون ان ينتهي بالضرورة للالحاد وللمادية الجدلية، فأجادر المدارس الوضعية التحليلية المنطقية، لا تستبعد قضايا الميتافيزيقا ولا تستبعد قضايا الغيبيات.. ولكن تستبعدها من زاوية امكانيات اخضاعها لقياسات الفهم العلمي، أي تعتبرها ظواهر ليست مدعومة ولكنها خارج نطاق البحث ومقاييسه، وهذا هو بعد العلماني الآخر الذي يؤدي بالضرورة الى فلسفة الحادى مادية مستهلكة للعقل الانساني.. وحضارة الغرب ووضعيته وعلمانيته في حاجة الى اطار، ليست في اطار النفي الالحادي.

وهناك النموذج الآخر اللاهوتي الديني الذي يستبعد بعد الطبيعى، باعتبار ان بعد الطبيعى مركب على سنن الله في الكون، مفهوم سنن الله في الكون، لهما فهمان، اما انها سنن مستقلة بذاتها، أي مودع فيها قوة الحركة، واما انها سنن بمنطق الاستلاب الغيبى، وهذا فارق كبير في فهم السنة الكونية وماذا تعنى، اذن فمنطلقتنا في البحث هو البحث في الانسان ضمن الوجود الكوني وحركته في اطار المطلق الغيبى والجبرية الطبيعية، بهدف فهم وتوضيح العلاقة بينهما، كيف نستورد مبادئ ضابطة ومنهجية علاقة الانسان بالمطلق الغيبى والجبرية الطبيعية؟ هذه المبادئ حين نستوردها تشكل الاطار المنهجي المعرفي لفلسفة الوجود، اذن نحن من البداية لم نكن نبحث في الانسان بعده الواحى، أي بعده اللاهوتي الغيبى المستلاب، أو بعده الجبri الطبيعى المستلاب، أو بعده الجدلية الذاتي، الذي ينتهي الى فلسفة اللعب، فإذا لم نجد التركيب الذي يربط ما بين الغيب والانسان والطبيعة، فستكون النتيجة الأخرى هي الانقسام القائل بمفهوم استحالة الربط، فالانسان بالمنطق كما قلنا بالضرورة انسان وبعد الواحى أي جدل الانسان الذاتي كما تعبّر عنه الوجودية المعاصرة، أو كما عبرت عنه التوجهات الصوفية التي أفرغت جدل الانسان بالمنطق اللاهوتي، الذي تشكّله

التجهات الصوفية التي اعتمدت عرفانية خاصة كشكل من أشكال الوجودية الدينية، وكلاهما (الوجودية الوضعية، والوجودية الصوفية) ذاتيان.. (جدل الذات) وهذا الجدل الذاتي لا ينتهي الى ربط الذات الانسانية بأي امتداد موضوعي لها، لا في الغيب عند الوضعيين ولا في الطبيعة عند الصوفيين، فالوجودية الذاتية الوضعية اذا تطورت وإذا حاولت ان تكون موضوعية، اتجهت الى الطبيعة كاتساع موضوعي لها (تسع الطبيعة والطبيعة تسعها) تنتهي الى المادية الجدلية بالضرورة، وانا اعتبر ان الحالة الخاتمية النهائية للفلسفات الوضعية اذا لم تنته الى المادية الجدلية تكون انتقائية او متناقضة مع ذاتها، لأن المنهج بدفعة واحدة لا يمكن ان يتفرع بالرغم من محاولات تفتیت هدف الجبرية المادية.

كذلك الصوفية مشكلتها الفكرية العرفانية الكبرى هي انها اذا حاولت ان تعمل امتدادا موضوعيا خارج جدل الذات تنتهي الى الحلول أو الى الاتحاد ليس لديها مهرب، فجدل الذات الصوفي لا بد ان يفرغ المطلق الالهي بالاتحاد ليشكل الامتداد الموضوعي، وجدل الذات الوضعي ليس لديه من مهرب الا ان يشكل الامتداد في جدل الطبيعة ليكون موضوعيا.. وبذلك نكون قد رجعنا الى الدائرة المغلقة من جديد!! وهكذا تضيع معالم الوحدة المنهجية التي تربط في التحليل والتركيب ما بين الغيب والانسان والطبيعة، ولا يصلح الانسان قادرًا على اكتشاف خطة له (سواء عند جلال الدين الرومي أو الحجاج أو شمس الدين التبريزى)، اذن كيف نصل الى الرابطة المنهجية (وليس التأمل الذاتي، أو القائم على جدل الذات أمام الفكر المبدع ذاتيا).. وان كان الابداع الذاتي أقبله في اللوحة.. أو في النغمة الموسيقية أو في التركيبة السيمفونية.. فهو ابداع ذاتي استطيع ان استثنه وأتمثله ولكن لا أطبقه كمنهج) في ظل هذه الجبريات؟ .. لقد بحثت من منطلق الايمان بالغيب، حيث نجد ٩٨٪ من البشرية مؤمنة بالغيب، حتى العلمانية.. بشكل التزوع الانساني المتعدد حول الذات الإنسانية في الغرب أيضًا هناك ايمان بالغيب، وقضية الالحاد قضية استثنائية في عقل الانسان وليس قضية جوهرية محورية، فهي قضية انجلز بأكثر مما هي قضية ماركس، فكثير من الأخوة الماركسيين يعتبون على التوجهات الماركسيّة لأنّها بقضية الطبيعة عند

انجلز وحالتها بالضرورة الجدلية الى الانسان.. وهذا نلمسه في اعمال مدرسة فرانكفورت المعاصرة، وهي اعمال جديرة بالاعتبار بالنسبة لنا في نقدنا للعقل الانساني الاحادي.

ولكن غير منطلق الایمان العام الذي يربطني بأبناء جنسي من البشرية.. انا عندي المنطلق الخاص الأدق.. منطلق الایمان بالقرآن.. وانا أعتبره مرجعية كونية، وانا لا أعتبره مرجعية كونية لأن أحد الوعاظ قال ان القرآن يشمل كل شيء، اردت ان اعرف كيف؟ كيف يشكل كل شيء؟ دون ان اطعن في مطلقيات الذات الالهية المحرمة بان ما يصدر عن المطلق هو مطلق في ذاته، ولكنني أريد ان أعرف أين تكمن هذه الاطلاقية؟ وكيف أتعامل معها؟ مشكلتي لدى القرآن ان اكتشف حيزاً ممثلاً بين مطلق طبيعة ومطلق غيب، لا أريد ان يكون الحيز بينهما فارغاً.. اذا كان الحيز فارغاً لن يكون هناك تواصل، لابد ان اكتشف زمانية ومكانية تماماً ما بين مطلق الغيب ومطلق الطبيعة، اذا ما اكتشفت الزمانية والمكانية الرابطة يكون الغيب جرياً والطبيعة الجبرية، وأحاول ان اؤلف بينهما بمنطق جدل الذات الانسانية وأقول: نعم ان الله خلق الانسان، وأعطي له القدرات، كيف أعطيه القدرات؟ وهذا المنطق لا يستقى من المنهج، هذا المنطق ابداع علمي. نريد ان نملاً الخبر الذي يربط بين الجبريتين.. كيف يتم الاملاء، خاصة وان كل جبرية تعود الى مطلقها اذا لم يكن بينها الاتصال الزمانى والمكانى الممتنع؟

انتهيت - عبر مرجعية القرآن الكونية - الى نظرية العلاقة في حال الاتصال الزمانى والمكانى - حالة الديمومة الزمانية القائمة - الى منهجمية الخلق ومنهجية التشيوء الوظيفي وهنا النقطة الأساسية في المنهج .. أولاً: حين انطلق من فلسفة العلوم الطبيعية، نجدنا تعطيني الجدليات والصيغورة في حركة الزمان والمكان، فالتطور من تراكمات كمية للمواد الى تحولات كيفية، أستطيع من خلالها ان أضع أطراً المراحل التكوين وتشيء الأمور، ولكن بجدلية وصيغورة لا أكتشف نتائجهما الا في حال بلورة الظاهرة، وحين آتى الى منهجمية الخلق، الصادرة عن مطلق أجدها تفرغ نفسها في منهجمية التشيوء، بمعنى ان الغيب المطلق يفرغ هذا المطلق في تشيوء.. ففي آيات

الاطلاق «انما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» فهنا تشييء، وهناك أمر يشار اليه دائماً بالكلمة الالهية، وهناك ارادة توسيط مطلق الأمر هو التشيه المادي فهناك تنازل من مطلق الى تشييء، ولكن لدى ما هو أخطر مما لم تكشفه فلسفة العلوم الطبيعية، وهو تحول المتشيئ الى مطلق، واذا استخدمت تعبير تحول المتشيئ الى مطلق، أكون قد وضعت الدلاللة اللفظية في مأزق، كيف المتشيئ يتتحول الى مطلق؟ معناه انه تحول الى الله! اما حلّ فيه الاله او اتحد بحلوله فيه! فضبطة الدلاللة بنقطة التلاشي.. كيف؟ .. ربطت ما بين مفهوم سورة «الرعد» لفلسفة العلوم الطبيعية، ومفهوم سورة فاطر لفلسفة العلوم الطبيعية، بایجاد قانونين متعاكسين، بمعنى اننا نجد القانون الأول الذي تقوم عليه فلسفة العلوم الطبيعية في سورة الرعد يعتمد على عنصرين (ماء وتراب)، ولكن التركيب خلقي لا متناهي «وفي الأرض قطع متباورات وجحات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون» فالمركب الجدللي الثنائي في هذه الآية، لا يستخدم بالمنطق الجدللي الميكانيكي، ولا بمنطق الجدللي المادي، كل وحدة تركيبية ترى تشمل في داخلها مكونات عناصر جدلية متفاعلة.. اتخاذهما الله وحدتين، دمج بينهما، لأن الاشارة الى القطع المتباورات تعني ذات البنية التكوينية الواحدة، والا فليس هناك لزوم لكلمة متباورات والاشارة الى ماء واحد تعني الاشارة الى الابداع القرآني في احتواء العقل حين يقول «واحد.. فالماء واحد». وهل هناك ماءان اثنان؟ لا «يسقى بماء واحد» ليؤكّد على الخصائص الثابتة في مقابل خاصية ثابتة أخرى، فيوجد التفاعل ليس بمنطق الميكانيكية الساذجة، وإنما بمنطق الجدل المتعدد العناصر في كل من الوحدتين.. وما النتيجة؟ جحات وأعناب.. زرع.. نخيل صنوان وغير صنوان، ونفضل بعضها على بعض في الأكل.. اذن الناتج لا نهائي.. لا يستقيم في فلسفة العلوم الطبيعية مع الناتج المحدد بحكم محددات التركيب، هذا القانون انتهينا منه، ولكن سورة فاطر تعاكس قانون سورة الرعد «وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائع شرابه وهذا ملح أجاج» سأحكم على «فاطر» بفلسفة العلوم الطبيعية في «الرعد» هذا ملح أجاج هذا فرات، الناتج من العذب والفرات يخضع لخصائص

العذب والفرات، والناتج من الملح الأجاج يخضع لخصائص الملح الأجاج.. فالله يعطينا قانون عكس «ومن كل تأكلون لحما طريا» أكد على «الطراوة» هنا كما أكد على «واحد» «ماء واحد» وأكده على شيء ينافق الطراوة من ذات التركيب، وهذا هو المبدأ الأخطر «حلية تلبسونها». تماماً كوضع الاسنان في هذه الكتلة اللحمية وهي طرية وصلبة، وعندما أطبق فلسفة العلوم الطبيعية بموجب سورة الرعد أصل إلى قانون يتجاوز التركيب، وكذلك حين أطبق قانون سورة فاطر، فسورة فاطر تركيب مختلف وناتج واحد، سورة الرعد تركيب (ماء وتراب).. تركيب متعدد وهذا ما أسميه نقطة التلاشي في تركيب الصيرورة الطبيعية، بمعنى تحول المتشيء إلى مطلق، لا يستخدم كلمة مطلق حتى لا تتدخل مع كلمة المطلق الالهي، وإنما استخدم «نقطة التلاشي»، إذن لدينا تركيب طبيعي محدد ينتهي إلى نقطة التلاشي كانه صعود من الروايا الأربع المحددة إلى نقطة التلاشي.. إلى الغيب.. ولدينا تنزل من الغيب - منهجة الخلق - وهو قوله تعالى «انما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» وهذه تسمى لدى البعض بالغيب والشهادة) ربنا سبحانه وتعالي ربط بمفهوم «يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يرجع اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ذلك عالم الغيب والشهادة» هنا استخدم الله سبحانه بين الغيب (العز) المطلق، والشهادة (رحمة).. كما ربط بين العالمين ومواصفاتها، لذلك دائمًا نجد آيات الخلق «الرحمة» «في ستة أيام ثم استوى على العرش» يتخد صفة الرحمن في الاحتياط الكونية، ومن هنا بدأت تتحدد بدايات المنهج في بحث الصيرورة التي تملأ الزمانية المكانية بين الجبريتين المطلقتين (الغيب والواقع.. هذه الصيرورة المتحولة داخل ممتنع)، بدأنا بالبحث في أشكالها.. والأشكال متعددة من منطلق البحث في الانسان.. فهناك شكل التدخل الالهي المباشر.. «شق البحر» يضرب موسى عليه السلام بعصاه فتبجيس المياه، وهناك شكل تدخل عيني حين يشير الله الى سيدنا محمد صلى الله عليه وآلـه وسلم بأنه أرسل ثلاثة آلاف من الملائكة مردفين.. البعض قال انه رأى الملائكة .. لا علينا.. ولكن الأمر الصادر الى الملائكة ان تضرب فوق الاعناق وان تضرب منهم كل بنان.. وفيما نعرف ان الأمر حين يصدر الى البشر يقول «فضرب الرقاب» «حتى إذا أثخنتموهـم فشداـوا الوثـاق..» أما

الأمر الصادر إلى الملائكة «ضرب عنق وبنان» ونحن نفهم في حدود التواضع البشري في العلم أن هذه المواقع المشار إليها في مجال تأثير الملائكة هو مجال عصبي (الأعناق) وفيما نعرف أنه لم يثبت لنا أن الملائكة قد شوهدوا بالعين، فحتى التدخل في إطار الإسلام كان تدخلاً غبياً علينا به.. أما التدخل في التجربة اليهودية كان تدخلاً مباشراً.. فلابد أذن أن نفهم أشكال تدخل الغيب «عالم الغيب والشهادة» كيف يتواصلان؟ ومن خلال فهمنا لهذا التواصل نحدد الضوابط في تفكيرنا المنهجي.

لهذا - أيها الأخوة الكرام - هذه مداخل أساسية يتسع بعدها البحث في الكتاب الذي بين أيديكم وتطويرة، مع وضعكم في جو هذه الملاحظات الأساسية.. إن هذه الدراسة تأخذ بمنطق مطلق القرآن حتى ضمن منهجيتها - منهجية الخلق والتثنية - والتنازل النسبي على المستوى التاريخي.. بمعنى أنها أفهم التراث ليس كمطلق مقابل للقرآن.. وإنما على أنه تلقي بشري ولكن التلقي البشري أفهم ضوابطه الفكرية والثقافية والحضارية.. أي مكونات الطور العقلي، في أي طور عقلي تم تشكيل التراث؟ لدى طور عقلي احيائي.. الطور العقلي الذي يفهم ظواهر الوجود فيما يقوم على النفوس الذاتية للشمس.. للقمر.. للظواهر.. كيف تعبدها إبراهيم عليه السلام؟ وهذه الظواهر نسميها Animism Stage في تركيب العقل فالكون يأخذ صورة العشرة.. والنفوس الذاتية قائمة، ثم تدخل البشرية طوراً آخر حين تكتشف علاقة الظواهر ببعضها.. الشمس ليست مستقلة والقمر ليس مستقلًا.. وهناك علاقة بين الشمس والقمر.. وعلاقة بين الليل والنهار.. هذه ثنائية الترابط أكثر تطوراً في مرحلة تكوين العقل الإنساني، ثم تأتي المرحلة الثالثة وهي افراغ الثنائية في تفاعل موحد، في وحدة كونية عضوية، هذه الأطوار الثلاثة تمر بها الإنسانية من بدايتها في كل المجتمعات البشرية.. من اليابان إلى غابات الأمازون، وأنا دائمًا (توقف بسيط وتعقيبات غير مفوهة).. أتخاذ - هنا ما استفادته من علم الاجتماع والأنثروبولوجي ومجموعة العلوم الإنسانية التاريخية - العقل البشري في بداية تكون المعالجات الأولى التي نجدها سواءً كانت في الحضارة الفرعونية أو الحضارات الآشورية... الخ في تفكيرهم ما النمط العقلي في فهم الوجود؟ نجد مبدأ النمط العقلي إحيائياً أي الذي يضفي الظاهرة الإنسانية الحية على

الظاهرة الطبيعية أي الكون المتناثر، ولدينا في مجتمعاتنا البشرية الآن في إفريقيا وآسيا وبعض المناطق.. نستطيع أن ندرس التمثيلات الاحيائية للوجود.. فالطور الأول موجود الآن وممكن أن نجري عليه تجارب، ثم يتطور العقل البشري إلى مرحلته الثانية بحيث يربط بين هذه الظواهر، وهنا تحل الثانية بديلاً عن التجزئة والنفوس الذاتية القائمة، الثانية تربط بين الشمس والقمر.. تربط بين الذكر والأنثى وتكتشف العلاقات وتنظيمها.. فالعلاقة أصلاً في الكون موجودة منذ الخلق.. ولكن القضية هنا قضية الطور العقلي في طريقة الاكتشاف.

ثم يأتي الطور الثالث الأكثر نضجاً بحيث يضع نظاماً منهجياً لكل الحركة - حركة الظواهر - ويعطيها بعدها عضوياً م وجوداً، لذلك حينما نأتي للطور الاحيائي نجد قوله «لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون» ممكناً ان نفهم ان الشمس تأتي ثم القمر.. هذه سهلة ولكن «وكل في فلك يسبحون» هذه صعبة بعض الشيء، فيستوعب من هذه الآية ما هو ضمن التشكيل العقلي الاحيائي.. أما الطور الثاني في تبادل التأثير بين الشمس والقمر يمكن يستوعب هذه الآية ان كليهما الشمس والقمر محكمان بضابط الهي، ولكن مفهوم وحدة عضوية لسباحة الثنائيات في بعضها غير مفهوم، فيعطي فهماً متطرراً للآلية ولكن دون النسق الثنائي، وحين يأتي النسق التوحيدى ليقضى على الثنائية الميكانيكية للعلاقة بين الثنائيات ويعطيها معنى الوحدة المنهجية الجدلية فهذا هو الطور الثالث، وهذه هي الأطوار التي يمر بها تطور العقل البشري.. أين يقع التفسير الاسلامي من هذه الأطوار؟.. التفسير الاسلامي لم يتجاوز طور الثنائيات أي هو مركب ضمن مرحلة تطور العقل البشري الثنائي وكذلك التراث المسيحي والتراث اليهودي والأكثر تخلفاً لأنه مركب على العقلية الاحيائية وبذلك أفسد المسيحية إلى حدود كبيرة، وأصبح النقد الذي وجده «برون باور» والآخرون في الحضارة الغربية للاهوت المسيحي هو في الحقيقة نقد متتطور للعقلية الاحيائية اليهودية التي عبدت العجل ذلك الرمز للظاهرة المبعثرة.. فالقضية أكثر من ذلك، اذن انا آخذ التراث ضمن الظرفية التي ابدع فيها، اذن حين أقول علاقتي بالتراث نسبة.. لا أقصد على الاطلاق التطاول على العلماء والفقهاء

والصالحين.. لا.. فهذا الجانب الأخلاقي مستبعد، إنما هو وضع الانتاج ضمن الظرفية التاريخية بالطور العقلي بمكوناته، فهناك فرق بين المطلق وما بين الطرف التاريخي - وليس التاريخي - المكون لمعرفية محددة، كيف ولدت هذه الأفكار.. بمعنى .. يقول شخص ان الامام مالكا قد قال ... كذا وكذا.. هذه ليست قضيتي.. وإنما قضيتي هي من أي مكون عقلي صدر عن الامام مالك هذا؟ لابد من الحفر في شخصية تكوين المعرفة، هذا منهج متكمال عرضته بشكل موجز، ولكن اذا أردتم متسعًا في النقاش أو في الضوابط في تطوير الأفكار فانا مستعد، لذلك هذا المبدأ أرجو أن يؤخذ به في التعامل مع هذه الدراسة ان هذا يقوم على تاريخانية الأفكار ورد الأفكار الى مصدر انتاجها.

الشيء الثاني: أنا أفصل فصلاً كاملاً بين التطبيق الرسولي والتطبيق التراثي، أي إنني أعتبر التراث يبدأ من «أبو بكر» ومن بعده.. أما ما قبله أعتبره تطبيقاً رسولياً متماثلاً مع النص القرآني. وإن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم - ضمن دراسة محددة كتبتها - ذكرت ما مفهوم ختم النبوة؟ لماذا ارتبطت بالبيت الحرام؟ ولماذا لم يتنزل الرسول في الأرض المقدسة؟ والفارق المفهومي في القرآن بين الموضعين؟ لماذا كان الكتاب المهيمن على كل الكتب متزلاً في أرض محرمة؟ هذه الشخصيات شرحتها لأوضاع كيف انه لا يمكن ادخال فعل الرسول ضمن التراث.. لا.. فالتراث مرحلة ما بعد الرسول، وتنطبق عليه هنا النسبة.. نسبة التلقى ضمن الظرف التاريخي.. لذلك هناك بعض الأخوة يقولون هل أنت أفضل من فلان..؟ ليست هذه القضية.

الناحية الثالثة: ما بين منهجية الخلق ومنهجية التشيوء نجد قضية الفرق بين الله والانسان في تشكيل المادة (المادة العضوية) فالانسان باستخدامة للمادة استخدام موضع نسبي، والله استخدامه اطلاق، هذا ينعكس على استخدام الله للنص العربي واستخدام العرب لذات النص من زاوية المدلولات المعرفية.. هذه القضية أيضاً لها منهج متكمال.. فهناك فرق بين الاستخدام الالهي الذي يرتقي بالنص الى حدود المصطلح بمعنى اللغة، والفرق بين الاستخدام الانساني لذات اللغة ضمن منطق الكلام، وأفضل ما قاله العرب

تطبيقاً ان أطلقوا على الفلسفة علم الكلام وليس علم اللغة في ذاته. المبدأ الرابع: ان منظوري للعلوم الطبيعية وفلسفاتها بمنطلق من الاستيعاب والتجاوز وليس من منطلق النفس، أي اني أوظف كافة فلسفات العلوم الطبيعية ضمن منهجية الشيوه الوظيفي حتى أفرغ عن الجدلية وعن الصيرورة نزوعها الlaguistic ضمن الفلسفات الوضعية.

من خلال هذا الفهم حاولت ان أوجد طريقة تدقيق للمعرفيات التاريخية في الخطاب الالهي، فدرست الخطاب الالهي تطبيقاً على مرحلة آدم، ثم درست الخطاب الالهي تطبيقاً على مرحلة احیائیة (بني اسرائيل) ثم درست الخطاب الالهي تطبيقاً على مرحلة أكثر تطوراً وهي عالمية الأميين، وهي التي حينما طرح الله المنطق الايلاحی « يولج » ففي ذلك استحوذ على الفراغ الزمانی والمکانی الذي أبحث عنه، ثم كيفية مخاطبة الله للمعرفة المتجاوزة للمعرفة البشرية بالمنهج المعرفي.. خطاب الهدى ودين الحق.. ضمن عالمية متّسعة، ثم الرابط بين العالمية والمنهجية، كلاهما صنوان.. وأرجو من الله ان اكون قد استعنت به.. وأشكركم مجدداً.

□ أ. عمر عبيد حسنة

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحقيقة انه لم تتع لي فرصة كافية للقراءة في هذا البحث الدقيق في التعبير والاستنتاج، الا اني كنت قد بدأت القراءة وتسجيل بعض الملاحظات التي لم اصطحبها معى لعدم معرفتي ان هذا البحث سيناقش هنا.. لكنني يمكن ان اثير بعض التساؤلات امام الباحث، فالاطوار التي عرضت لها الورقة.. أظن انها خضعت للفكر الوضعي في تصور العقل.. فما موقع النبوة ونحن نعلم ان الانسان لم يترك و شأنه ابتداء من آدم وانتهاء بخاتم الانبياء محمد عليه الصلاة والسلام؟ فابتداء من تلقي آدم كلمات من الله وتعليمه الأسماء وما الى ذلك، وانتهاء بختم النبوة أعتقد ان الاطوار بحثت بعيداً عن استصحاب النبوة او رحلة النبوة وما اعطي الانسان في ذلك.. أما الاصطفاء الذي آتت على ذكره الورقة بمعنى حصر الرسالة في أقوام بعينها.. ففي تقديرى ان الاصطفاء كان متناسباً مع العصر، لكن الحقائق التي طرحت عن الله

والكون والانسان والحياتية واحدة، وان اختلفت الشرائع بين نبي وآخر.

القول - فيما ورد بالورقة - بان الأمية هي مقابل لأهل الكتاب، وانها انما اطلقت على العرب.. قول محل نظر وفيه شيء من الاستقراء الناقص لعدم الاحاطة بما ورد في السنة المبينة للقرآن الكريم حيث ورد ان «**وَفِيهِمْ أُمَيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٌّ**» وحينما سُئل الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن تفسيره لكلمة «أميون» قال انهم هم الذين يقرأون التوراة قراءة ظاهرية، ولا يتذرون معناها، وما ورد فيها فسموا «أميون» أما عن قضية المس واللمس التي أوردتها المؤلف عندما قال ان اللمس في القرآن غير المس و قوله تعالى: «**لَا يَمْسِهِ إِلَّا الْمَطْهُرُونَ**» انتهى بها الى حالة معينة وهي ان المس للأمور المعنوية، وليس للأمور المادية لذلك قال «**أَوْ لَا مُسْتَمِنُ النِّسَاءُ**» بينما قال «**لَا يَمْسِهِ إِلَّا الْمَطْهُرُونَ . . .**» وانا أنظر الى القضية من وجهين، الأول ان هذا ليس مسلما به وان المس - كما ذهب بعض المفسرين - انما هو لروح المحفوظ.. «وفي كتاب مكتنون. لا يمسه الا المطهرون» وقد استعمل القرآن أيضا المس بمعنى اللمس قال تعالى: «**فَإِنْ طَلَقْهَا مِنْ قَبْلِ إِنْ يَتَمَسَّكُ**..» فإذا اعتبرنا ان الطلاق وقع قبل الاتصال الذي هو الفعل المادي - كما هو معلوم - تكون له أحكام شرعية رتبتها الآية وبينتها الأحاديث، فإذا ذهب الأخ المؤلف يقول ان المس هنا يعني الخطبة والرغبة في الزواج فأقول بأنه لا يمكن ان يرد الطلاق على ما لا يملكه الرجل، لأن الرغبة في الزواج لا تعني ان المرأة أصبحت قبل العقد محلا للرجل حتى يوقع عليها الطلاق.

الحقيقة.. أريد ان اطلب من الأخ المؤلف بعض المعايير المتفق عليها والتي لا بد من الاحتكام اليها.. ما الموقف من السنة المبينة حينما مختلف في تحديد مصطلح من المصطلحات مثل مصطلح «المس» ومصطلح «الأمي» «**وَمِنْهُمْ أُمَيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ**» .. «**الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَمَيِّنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتٍ**»؟ خاصة وأنه لا يعتبر اللغة أو معهود العرب في الخطاب مصدررا لتحديد المعنى المراد، وقد أنزل الله القرآن بلسان عربي مبين، وأبسط من هذا انه انما يفهم القرآن الكريم عندما لا يوجد عندنا بيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم من خلال معهود العرب في الخطاب، لانه لا يمكن ان يخاطب الناس بخطاب لا يدركون أبعاده، وعلى هذا فكيف يمكن ان

يُخاطب الناس بما لم يدركوا؟

أيضاً في قوله تعالى: «إِن الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» نجد أنَّ الكلمة كتاب تعني «فرضًا محدودًا بوقت» مثل «كتب عليكم الصيام» ولكن الأخ المؤلف حاول الربط بين قضية الصلاة بالظواهر الكونية.. وهذا ما لا تتفق معه.. الحقيقة أنتي لم أصطحب ملاحظاتي.. وإن كنت قد أشرت إلى بعضها بطريقة سريعة، وان شاء الله سأوفي المؤلف بمخالفاتي .. وشكرا.

□ د. محمد بريش

بسم الله الرحمن الرحيم.. الملاحظة الأولى هي أن الاستاذ الكريم فرق بين التطبيق الرسولي والتطبيق التراثي، وحجته في ذلك ان التطبيق الرسولي مماثل للرسالة ومماثل للقرآن الكريم، والتطبيق التراثي يبدأ من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.. لكن هناك تراكمات معرفية صهرت وصيغت بجهد من أئمة المسلمين والسلف الصالح يصعب هدمها بدون تقديم حجج دامغة وبراهين ثابتة على عدم صلاحيتها، فإذا أطلقتنا العنان على اعتبار ان التراث بدأ من أبي بكر رضي الله عنه بهذه الكيفية على أساس انه كله قابل للمراجعة والنقد، فهل يعني ذلك أننا ننفض أيدينا من عمل الصحابة ومن حجية الاجماع وحجية القياس ومن عديد من الأشياء التي تعتبر عصرًا من عصور الفقه، يمكن ان نعمل فيها النقد لكن على أساس لأن نهدمها من القواعد، لكن على ان نساهم في دفع حركة المعرفة وحركة الاصلاح التي نتوخاها ونشددها.

نقطة أخرى وهي ان الأخ الكريم يقول على انه يضع الانتاج المعرفي والتراثي ضمن وضعيته التاريخية، وان ذلك ليس تطاولاً على الفقهاء ولا على الأئمة وهذا شيء صائب فعلاً ولا نظن ان احداً يقول بغير ذلك، لكن أنت قلت على انكم ت يريدون - حين تضعونا في هذه القوالب - البحث عن حفرية المعرفة.. فهل - اذا أخذنا الكلمة بهذا المدلول - نضع لها ضوابط شرعية لابد ان نبت فيها، او ان نسير على منهج ميشيل فوكو ونطلق العنوان لكل حفرية من الحفريات؟ وشكرا

□ د. محمد بريمة

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحقيقة ان هذه الورقة التي وزعت على الباحثة.. ولم اطلع عليها.. لذلك لدى بعض السؤالات أثيرت من خلال عرض الأستاذ أبو القاسم.. السؤال الأول: لماذا المقابلة الصارخة بين عالم الغيب والطبيعة؟.. الثاني: كنت أود أن أرى دور السمع والبصر والأفئدة في القضية المعرفية.. لأنها من صميم أطروحتات القرآن فيما يتعلق بالمعرفة البشرية وقدرتهم على استخلاص الآيات من الظواهر الطبيعية، ودور الشهوات في حجب القلب عن هذه الرؤى.. وأنا لا أعتقد أن هذا يمكن ان يؤطر في اطار الظرف التاريخي، وإنما في اطار (اقتوا الله ويعلمكم الله) .. فربما لو كان الناس على تقوى من الله سبحانه وتعالى لما كان للظرف التاريخي دور كبير في معرفة هذه الأشياء أو الحقائق الطبيعية، ولدينا أمثلة (قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل ان يرتد إليك طرفك) فسلیمان علیم من العلم، وتتجاوز الظرف الطبيعي، وأعتقد ان هذا مهم اذا كنا نريد - حقيقة - الوصول الى الایمان بالله.. فأنا أفهم ان الطرح أصلاً مقصود به فلسفة تمكيناً من معرفة الله سبحانه وتعالى على بصيرة، وأعتقد ان هذه الفلسفة تتجاوز مفهوم السمع والبصر والرؤى ودور الشهوات التي جعل الله تعالى فيها ابتلاء (زین للناس حب الشهوات من النساء والبنين..) ويقول: (بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) فأين دور الكسب البشري أيضاً في حجمه عن رؤية هذه الأشياء؟ أنا أعتقد ان هذا مهم جداً ولم أجده في أطروحتات أو ما ذكره المحدث.

هناك سؤال آخر وهو ما الضابط التاريخي للتتطور من مرحلة الى أخرى؟ .. وهل نحن الآن في المرحلة الأخيرة من مراحل الرؤية الكلية؟ ومن وصل اليها؟.. هل الوضعيون أم المسلمين؟ أم مازلنا في المرحلة الثانية؟ ومن هو المؤهل حقيقة للوصول الى مرحلة الرؤية الكلية الكونية؟.. كذلك بالنسبة لفصل المحدث بين التراث التاريخي وسنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - هل يعني هذا منعنا من الاستفادة من سنة الرسول ومن منهجية التعامل ومن ثم الفهم النسبي لأفعال الرسول؟.. حقيقة لم أدر ما الغرض من الفصل بين التراث الذي يبدأ من أبي بكر، والله سبحانه وتعالى

يقول: «ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله».. «وما آتاكم الرسول فخذوه..» يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن أصحابه «بأيهم اقتديتم اهتديت..» وهكذا فكأن هناك من الرسول - صلى الله عليه وسلم - ما هو ملزم لنا باتباع السلف الصالح، وان لم يكن ملزما .. فعلى الأقل - وباتباع الظن الراجح - انهم كانوا على الحق، لذلك أعتقد انأخذنا من السلف الصالح يكون أكثر رجحانًا من الظن الراجح بأخذنا مما هو لائق، ولذلك فأنا اعطي قدرًا وافياً من الظن الراجح والاعتماد على فعل الصحابة كفعل تقريري للرسول - صلى الله عليه وسلم ... وشكراً جزيلاً.

□ د. علي جمعة

بسم الله الرحمن الرحيم. سأحاول أن أكون رفيقاً رقيقاً.. الحقيقة هناك فارق جوهرى يبدو بين الاستاذ أبو القاسم وبين الحاضرين في النسق المعرفي والمنطق، وهذا - كما يقول د. طه - ان اتيان سيادتك بهذه الورقة سيكون مثل الهدى الذي وعده سليمان بالعذاب الأليم.. فهذه الورقة في ظني ليست كافية اطلاقاً ولا يمكن فهمها إلا بعد عمل ورقة سابقة عنها، حتى نرى اذا ما كانت ستناقشها أو لا نناقشها.. وهناك مسائل أساسية، عندما قرأت الورقة تعلمت كثيراً مِمَّا دخل علماء الأصول كثيراً من مباحث علم الكلام وعلم اللغة في مادة الأصول واعتبروه منها؟ فقد تكلموا عن الوضع وعن نقل اللغة وعن واضح اللغة، وتكلموا عن الاشتقاد، والمجاز، والحقيقة، والاشراك، والترادف، ودلالات الألفاظ، أخذوها من المنطق العربي وليس الأرسطي، لأن ارسطو لم يتكلم عن دلالات الألفاظ في منطقه، وهذه كانت من الاضافات الاسلامية للمنطق انه يتكلم عن دلالات الألفاظ.. الى آخره، تكلموا عن حروف المعاني، وعن أشياء كثيرة ووجدت انه لابد من تحديد موقفك من هذه القضايا أولاً قبل الخوض بهذه الطريقة حول هذا المنهج، ومن غير هذه المسائل يصبح هذا المنهج عرفانياً ذوقياً مختصاً بأبي القاسم، وأعتقد ان اقامة الدليل ممكنة على المعقولات لا على الوجdanيات، وهكذا قالوا «ان الدليل لا يقام على الوجدانيات». فأنت تشعر وتذوق

وتفهم هذا، ولكن الدليل عليه، الدليل يحتاج الى تبني أفكار أساسية مبدئية في مثل هذه الأشياء التي أثارها الأصوليون وما اتفقوا عليها.. فتتبني أنت رأياً معيناً ثم انطلق منه، فلا بد لهذه الورقة من ورقة سابقة عليها تبين موقفك من اللغة، ومن نقلها، ومن دلالات الألفاظ، ومن حجية المصادر الشرعية و... الخ. وهناك خلاف يمنع المناقشة وهو الاختلاف في النسق والمنطلق.

القضية الثانية التي أريد أن أشير إليها هي أن كل الفلسفات التي على وجه الأرض منذ بدء الخليقة إلى الآن، كان المحك فيها هو العلاقة بين القديم والحديث، ما هذه العلاقة؟.. أين كان الله قبل الخلق؟.. هل كان خالقاً قبله؟ أين هو الآن؟ هل هو في مكان؟.. وهكذا كل ما قيل في الفلسفة من أدلة إلى آخره إنما كان تسليطاً للضوء على العلاقة بين القديم وال الحديث، ومن شدة اختلاف النسق والمنطق تعبير عن هذا بالغيب والتسيوء والأشياء وكذا حتى تتعب أذهاننا وتتجهد نفوسنا يا أبا القاسم... القضية بين الخالق والمخلوق.. قالوا هناك فارق بين المخلوق والخالق وانتهوا.. لكن الغيب والتسيوء والتملوء والامتداد والطبيعة والكونية ومعنا رجل هنا سأله «هل تفهم شيئاً؟» قال «إن شاء الله!!» هذا أسلوب متعب.. ولكن على كل حال لو ان هذا الأسلوب تغير إلى أبسط من هذا لاستطعنا ان نتفاعل معه أكثر من هذا أيضاً.. لقد وقفت عند كلمة «الاحيائية» و«التاريخية» وحاولت ان أرجع للقواميس والمعاجم المتخصصة حتى أعرف ما تقصد «بالتاريخانية» وما الفرق بين «التاريخانية» و«التاريخية»... الخ.

هذه الملاحظات الثلاث هي ما أردت ان القيها.. وهي ان هناك فرقاً بيني وبينك يمنع النقاش.. وان الورقة تحتاج الى تغيير في الأسلوب، كما انها تحتاج الى مقدمة تحدد منطلقات والا فأنت تلتحق بنا في السماء حتى تغيب عنا ولا نراك.. وانا عندما أقرأ في الكتب أحاول ان أستفيد لا ان أتشتت هذا الشتات ولا ان أخرج من بعدها كما دخلت من قبلها. ثم يقال ان هذه منهجية.. منهجية لماذا؟ أنا أدرس علم الكلام وأدرس

علم الأصول، وكلما قرأت أو أقرأ أو درست استفدت معلومة جديدة واتضحت الفكرة في ذهني وهنا لم تتضح في الفكره في ذهني .. وشكرا.

□ د. طه جابر العلواني

شكرا للدكتور علي جمعة المخالف في النسق والمنطلق، ويدركني بحيرته في بعض المصطلحات التي استخدمها أبي القاسم، والتي بعد ان سمعناها منه اضطررنا ان نطلب منه شرح هذه المصطلحات، فأعاد توضيحا موجودا ضمن الورقة، لكن الشيخ علياً قصد ان يذكرنا بمن جاء الى المسجد يحاول ان يطلب من المسلمين الدعاء لوالدته المريضة فدعا الناس عليها بدلا من أن يدعوا لها، لانه استعمل الفاظا «تعانة» و«متعبية» فقد قال «رحم الله امرءا دعا لعجوز - بغرط شاس وبرتاس». فما كان من الناس الا ان دعوا عليها!!! فإذا كانت مشكلتك مع أبي القاسم هي هذه فقط فلعلكما تصفيان الأمر بينكم ان شاء الله.

□ د. عبدالوهاب المسيري

بالفعل قراءة الورقة أجهدتني كثيرا، وشرح المصطلحات غير موجود في الورقة، وأعتقد ان الامور كانت ستتصبح أكثر سلاسة بالنسبة لي، ويمكن ربما يكون تعليقي أكثر دقة ويليق بمستوى هذا البحث، لأنني بعد ان بدأت في فهمه، وجدت أنني أمام عمل في غاية الأهمية، وفي غاية الخطورة بمعنى أنني أعتقد ان هذا فتح لباب الاجتهداد في القرن العشرين، وهذه مشكلة كبيرة سأتوجه لها الآن.. وأنا متفق مع صديقنا د. علي جمعة ان البحث لا يحتاج بحثا قبله ولكنne يتطلب اعادة كتابة، لانه يبدو ان النموذج تبلور بعد ان انتهى من الكتابة، لذلك عرضه اليوم، وأعتقد ان به تسلسلا منطقيا واضحا للغاية.. فحتى الآن لم أكن قد فهمت شيئا.. وكنت سأعرض رؤيتي لما أسميه «الاستومولوجيا السنية» وتحدثت عن التغرة بين الحال والمحلوق ففوجئت به يحاورني بطريقة مفهومه لدى فقال ليست ثغرة وإنما تفاعل.. فأحسست على الفور ان هناك صلة ما بيني وبينه لم تظهر في هذه الورقة وإنما ظهرت تماما أثناء

عرضه، لذلك يسعدني ان أقول ان معظم ما قلته يا أبا القاسم انا متفق معه تماما.. بما في ذلك كل ما هو مجنون داخل هذا العرض.. وستجد اننا على نفس الموجة ونتعامل مع نفس الأطروحات نفس المقولات، لأن هناك مشكلة طريفة هنا.. وأضطررت مثلًا بنفسي.. فأنا لا أعرف الخلفية الثقافية للأخ أبي القاسم، فنحن تعلمنا في الغرب.. وهناك اشكاليات تطرح داخل العلم الغربي الآن ليس لها أي صدى في العالم النامي، لي صديق اسمه (د. سعد البازعي) قرأ عن التفكيكية، وهو سعودي يتعامل مع اشكاليات في اللغة جوهرية للغایة واشكاليات في الفلسفة جوهرية للغایة، ويجد انه هو وحده المشغول بها، وهناك مشكلة أخلاقية تواجهه وتواجهني أنا أيضًا حينما أريد ان أكتب عن الاباحية الغربية.. هل أكتب عن الاباحية الغربية فأفتح عيون الناس على أشرار لم يسمعوا بها من قبل، ولم يحلموا بها، كي أنبههم فابدأ في الكتابة عن هذا الموضوع؟ عندي ملف عن الاباحية الغربية وأفتحه وأقول ماذا أفعل الآن؟ لأنني كنت قد بدأت مع بعض الطلبة.. فوجدت أنني أعلمهم الشر.. هذا على المستوى البدائي، لكن على المستوى الفلسفى عندما نتعامل مع الفلسفة التفكيكية تجد أنها تطرح اشكاليات مجنونة بالفعل، لكنها الآن جوهر الفكر اللغوي والفلسفي في العالم الغربي، ونحن نعرف من بلاهة مجتمعاتنا انه بعد خمسة أعوام سينقلون هذا وقد سمعت من أستاذنا محمد عمارة ان أحد كبار المفكرين المصريين يتحدث عما بعد الحداثة، وكيف انها المرحلة التي يجب ان نتحرك نحوها بسرعة!! لا يعلمون ان ما بعد الحداثة هو اعلان الافلاس الكلي؟ اعلان ان العالم لا مركز له، ولا قيمة، ولا معنى، ولا يوجد هامش ولا وسط، ولا يوجد انسان، ولا الله، أي ان المنظومة المعرفية الغربية وصلت الى وعيها بنفسها، فهي صيحة ألم لا أكثر ولا أقل، لكن الى هذا الحد وصلت بهم البلاهة.. الواقع ان البلاهة بدأت بهشام شرани في دار السقى قال «لقد وصلوا الى ما بعد الحداثة» ولم نصل نحن بعد الى الحداثة!! لم أصدق نفسي حينما قرأت هذا في المجلة، فهل نصل الى هذه الدرجة، هذا هو حال عالمنا العربي وهذا هو حال صديقي سعد البازعي، الذي درس التفكيكية، والعدمية الغربية وعليه ان يكتب ليحدّر ولكنه في نفس الوقت يخشى ان يفجر مقولات تحليلية تؤدي الى شكل من أشكال العنف.

أنا أعتقد أن أبا القاسم حاول ان يستوعب هذه المقولات، وهذه الأطروحت الغربية والتي هي اشكاليات فلسفية كبرى سنواجهها شئنا أم أبيتنا داخل منظومة معرفية اسلامية، فالإنجاز الأساسي لهذا البحث ليس التفسيرات القرآنية التي أتى بها - وأنا لست في مجال من يمكن له أن يحكم - وإنما أنا قرأت تفسير السورة التي ورد بها يأجوج ومأجوج وسعدت بها للغاية لكنني مع الأسف ثقافي الدينية محدودة الى أقصى درجة وبالتالي لست في مجال ان أحكم، وان وجدت ان هذا به جدة وطراوة ومقدرة على توليد المعنى وما شابه، وأنرك هذا لمن هم أكثر مني ثقافة وعلما. لكن ما يهمني في البحث هنا هو المقولات التحليلية ذاتها والأسئلة التي طرحت.. فمثلا، آثار قضية في غاية الأهمية استفردت. على، لكن هذه مشكلة فلسفية أساسية، فالنص القرآني هو مكتوب باللغة العربية.. حقيقة، ولكنه مرسل من الله - سبحانه - وأي شخص يعرف علم اللغة يعرف انه لابد ان استخدام الله للغة مختلف عن استخدامنا العادي.. فهذه مسألة لا تحتاج الى عبقرية فلسفية، ولا تحتاج الى دراسة لغوية وهذه اولا مشكلة فلسفية كبرى، فهل اللغة قادرة على توصيل المعنى؟ فالفلسفة الوضعية تقول «ان المعنى لابد ان يكون في جملة» بينما ترفض هذا لأن الجملة غير موجودة وان وجدت فلها أكثر من معنى، وان عاجلاً أو آجلاً ستبني العقل العربي الأبله هذه المقوله، ويبدأ يتعامل مع اللغة بهذا المعنى، ونحن نعرف الفووضى الأخلاقية التي نجمت عن ذلك في الغرب، والفووضى المتناهية التي ستضرانا ان لم ننتبه.. والحقيقة هذا الدكتور ينبهنا الى فلسفة اللغة، وان النص المقدس لابد ان يكون مختلفاً عن النص الزمني أو العلماني، وان النص المقدس له مقدرة على توليد المعنى.

انا أعتقد ان هذا البحث به تركيبة، هذه التركيبة بها مقولات وأسئلة، وهناك ثمرة بالتأكيد وهي تطبيقه الشخصي، هذه الثمرة لا تهمني .. فان أصحاب فله أجران... الخ، ولكن يهمني هذه التركيبة.. كيف نحدد موقفنا من التراث؟ هذا التراث هل هو مطلق.. أم نسيبي؟ هذه مسألة من الضروري الاتفاق عليها والأكثر من هذا، انه قال بعملية تدريب، وهي أساسية لأي فكر متميز، قال ان المرحلة النبوية مختلفة عن بقية المراحل، ويمكن ان يضيف آخر ان مرحلة الخلفاء الراشدين مختلفة عما بعدها الى

ان نصل الى علماء مثلنا.. في الواقع انتي أزعم انهم ليسوا مثلكم فنحن لدينا علم أكثر.. فالآن محصول المعلومات البشرية زاد بدرجة كبيرة جداً.. فأنا عندي كمبيوتر، والامام الشافعي لم يكن لديه كمبيوتر، فعملية استرجاع حديث أو مجموعة من الأحاديث يمكن ان تتم في ثوان، ومثلاً أنا أواجه مشكلة في التراث وهي ان الذي يحفظ جيداً هو الذي يتفوق، لأنَّ ثم يكن هناك أدوات الا الحفظ، الآن تحرر العقل البشري من الحفظ الذي يقوم به الكمبيوتر الآن، وأهمية ما قدمه د. أبو القاسم انه حدد درجات الاطلاق والنسبة في النصوص.. فالمطلق المطلق هو القرآن، وهناك المعاني التي استخلصها الرسول، وحتى في التراث.. ولا أعتقد ان أحداً ساوي بين الحديث والقرآن فهذا مستحيل، فالحديث لا يتمتع بالاطلاق الذي يتمتع به القرآن، وبعد هذا تأتي المستويات المختلفة الى ان نصل الى ان عدد التفاسير في العالم حوالي ربع مليون.. فهل نخضع لكل هذا.. هذا جنون.. واذا رفضناه مطلقاً فهذا جنون آخر؛ لأنَّ الانسان الذي يرفض تراهه يصبح عارياً من الداخل.. ويضطر الى ان يستورد من الخارج.. أيضاً تعريف أبي القاسم للمعرفة، مسألة في غاية الأهمية، وأنا أرى ان الجهد الإسلامي المبذول لابد ان يبدأ بتعريف واضح وصارم وقد يكون متطرفاً بعض الشيء.

الحقيقة لدى نقاط كثيرة ولكنني سأكتفي بنقطتين.. أعتقد ان هناك مشكلة في البحث وجدها عبر كل جلساتنا.. هل الرؤية هنا رؤية من الداخل للخارج أم من الخارج للداخل؟.. هل هذه الورقة موجهة لانسان علماني مسلم.. علماني مؤمن.. ما قبل المسلم.. شبه المسلم؟.. هناك درجات كثيرة فقد يكون انسان مسلماً لكنه - معرفي - ملحداً أو مادياً .. هل هي موجهة لهؤلاء، أم لانسان مسلم ومؤمن تماماً وقد يسعى نحو المعرفة؟ هذه مسألة أساسية لذلك نجد انه أثناء عرضه المتميز هذا يتكلم عن ان نقطة البدء «الله» ومرة أخرى قال «الانسان» والحقيقة انتي عادة اقترح في استراتيجية اتيجياتي ان تكون نقطة البدء «الانسان» ثم تصل الى «الله» على عكس التراث الذي يبدأ دائماً من «الله» وينزل للإنسان وهذا كان مفهوماً من الناحية التراثية، لأنَّ التراث كان يعيش في حضارة ليس بها كمبيوتر أو فيديو أو اذاعات.. كان هناك اتفاق على قيم حضارية معينة وهناك اتفاق على مطلقات معينة؛ لذلك من الممكن البدء

مباشرة من «الله» أما الآن فأنت تخاطب جمهوراً يشرب الكوكاكولاً وأكل الهايمبورجر ويشاهد الفيديو ويتعرض للماديات الغربية.. فهل تريد أن تقول له البدء من «الله»؟ إذا بدأت من «الله» ستفقد ما لديك وستتنهي.. لابد من البدء بعملية تفكيرك للعلوم الطبيعية الغربية وللفلسفات الغربية.. أي تبدأ من «الإنسان» ثم تنطق إلى «الله».

وانا عندي مشكلة في مسألة المرحلة النهائية الخاصة بالوحدة العضوية الكونية النهائية، لأنني أعتقد ان المشكلة الكبرى للعلمانية انها تقع في اشكالية نهاية التاريخ.. كل ما هو علماني لابد ان ينتهي بالفردوس الأرضي أو بنهاية التاريخ، والميزة الكبرى للنسق اليماني انه ثانوي.. وهذه كانت مشكلة فلسفية.. فأنا آمنت بالاسلام ولماذا لا يدخل الانسان في المسيحية أو البوذية.. طالمنا ان المشكلة هي ان يؤمن الشخص بإله؟.. اكتشفت ان المسألة تتعلق بفكرة التوحيد.. وان الله المتجاوز تماماً للمادة يضمن حرية الانسان، يضمن النسق المفتوح الى ما لا نهاية.. بينما ان «حلَّ الله هنا تبدأ عمليات التشيوه الغيبي.. يتقابلان وهذه كانت مسألة في غاية الاعجاز عندما قدمتها.. واكتفي بهذا .. وشكراً.

□ د. أحمد فؤاد باشا

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله وبعد.. عندما يطلب مني ان أسأهم بأي جهد متواضع في مثل هذه الاعمال القيمة، فدائماً أحاول ان أذاكرها جيداً وأستعين ببعض المراجع والقواميس والأشياء التي توثق ما نقول.. وأول ما يهمني دائماً في مناقشة مثل هذه القضايا الفكرية هي قضية المصطلحات.. وما من ندوة عقدت، الا و كان هذا الموضوع له تأثير غير طيب على المؤلفين، لأنني فعلاً ألاحظ ان هناك اسرافاً في استخدام المصطلحات، وأحياناً المؤلف تأخذ هذه الجملة ويوضع مصطلحات من عنده، وهذه أمور خطيرة جداً عندما تردد ان جهداً كبيراً يبذل الآن من أجل التنوير، وإذا كان التنوير رسالة وهدفاً، فانا أعتقد ان التبسيط والوضوح وتكامل المعنى مواصفات أساسية جداً عند طرح أي مصطلح، خاصة اذا كانت بعض المصطلحات بينها وبين المصطلحات المطروحة بالفعل في الفكر الغربي اشتباهاً، فعندما

أجد نفس اللفظ - كالمعرفة أو الاستمولوجيا - لابد ان أوضح الفرق بين مفهومي عند طرح هذا المصطلح وبين ما هو شائع عن هذا المصطلح في الفكر السائد عموما، مما يسهم في وضوح الرؤية.

أما عن المؤلف.. فقد استخدم مصطلحا أساسيا قام عليه جزء كبير من البحث وهو مصطلح «القطيعة المعرفية» وهذا المصطلح ليس مصطلحا مستحدثا، ولكنه مصطلح معروف في الفلسفة الغربية وألّف عنه «روبير لافرانشير» و«فالشلار» وكان من المفروض ان يوضع القارئ في مقارنة - على الأقل - بين مفهوم هذا المصطلح في هذه الفلسفات التي استقرت في أذهان أصحابها، وبين مفهومي القطيعة المعرفية، أو حتى الاشارة الى المراجع التي تعرضت لهذا، خاصة وان البحث تناول موضوع «القطيعة المعرفية» وأحيانا سماها «القطيعة العجمية»، وأحيانا ينتقل في مكان آخر ويسمىها القطيعة العلمية ثم القطيعة المعرفية القرآنية.. ثم انسحب المصطلح أو وظف كي يخدم فكرة اسلامية نريد ان نظر لها، فكان لابد من توضيح هذه الفروض، خاصة وان مفهوم القطيعة المعرفية أساسا قائما على الفصل بين مرحلتين، هو مرتبط أساسا بتاريخ العلوم، ومرتبط بين مرحلتين في التاريخ العلمي، مرحلة أطلقوا عليها المرحلة الأيديولوجية القائمة على الأوهام والمرحلة الحديثة القائمة على العلم الحقيقي أو مرحلة الاعلام والعلم، فعندما ينسحب هذا المفهوم على القطيعة المعرفية القرآنية فسنجد ان هناك خطورة، فهل اعتبر ان القرآن الكريم كتاب او كمصدر للمعرفة، أحدث قطيعة بين ما كان وبين ما سيستجد؟ هذا الأمر يحتاج الى توضيح.

أيضا يحتاج أحيانا ان أعود لبعض النصوص؛ لأن بعض الفقرات وجدت فيها صعوبة كبيرة في فهمها، وأظن ان الفيلسوف المحترف هو الذي يستطيع ان يدخل في هذه المشكلات، ويخرج منها دون ان يشعر بالعناء الذي ألم به.. كما لاحظت ان المؤلف تستبدل به بعض الأفكار فيلجاً في الحاشية الى نقول كثيرة جدا.. فقد اقتبس حوالي خمس أو ست صفحات، لدرجة ان الانسان يحتاج الى ان يعلق على الحاشية، مع ان المفروض ان الحاشية للايضاح، وأضرب مثلا بالمراجع رقم (١٠).

تحدد ايضا عن الطور الثالث، ولماذا بالذات هذا التقسيم لنمو المعرفة ولنمو

العقل البشري؟ هناك تقسيمات كثيرة.. هناك مثلاً تقسيم مشهور لـ «جان بياجيه» لنمو المعرفة العلمية من دراسته لسيكولوجية الطفل.. وقد استند المؤلف في بعض الأدلة إلى رؤية التراكم المعرفي الذي يؤدي إلى التطور الكيفي، وليس في جميع الأحوال يؤدي التراكم المعرفي إلى التطور الكيفي، هذه جزئية هامة في تطور العلم ولكنها ليست وحدها هي التي تؤدي إلى تطور العلوم.

النقطة الهامة أيضاً.. إن الباحث أجهد نفسه كثيراً لكي يملأ الفراغ بين المطلق الغيبي وبين الطبيعة، وأعتقد أن هذه ليست مهمة باحث عينه، ولكنها مهمة العلم ذاته، لأن العلم - في حقيقة الأمر - إذا درستاه ككائن ينمو ويتطور سنجده يسعى إلى سد هذه الفجوة، وهذه أيضاً حكمة الله سبحانه وتعالى الذي دعانا إلى استقراء آياته في الكون، لكي تثبت إيماننا ولكي تدل دائماً على أنه الحق، فعالم الشهادة ليس هو فقط العلم الذي نراه بأعيننا، ولكنه ينقسم إلى ثلاثة عوالم.. عالم الأشياء العادلة، وعالم المتناهيات في الصغر والتي لا يمكن أن نراها بأعيننا وعالم المتناهيات في البعد، التي لا يمكن أن نراها، ولكننا نحاول أن نستدل عليها.. فالضوء إذا كان نرى منه بعض التردادات فهناك ضوء لا يرى ولكنه موجود في عالم الشهادة.. نستخدمه ونوظفه.. والعلم أيضاً يكلمنا عن الثقوب السوداء التي لا نراها ولا تبعث لنا بضوء، ولكنها رؤية وجدت في العلم، فقد أصبح العلم الآن يبحث ما كان يسمى في الفلسفة بالميافيزيقاً العلمية والتي هي جزء يتعامل مع ما يمكن أن نسميه غيباً في عالم الشهادة، وأعتقد أن استمرار هذا التطور كفيل بأن يملأ الفجوة التي لا يدركها البعض بين الحق المطلق أو الغيب المطلق.. والعلم على سبيل المثال بدأ يتطور من البحث الوصفي للقوانين الطبيعية إلى البحث عن الوحدة بين القوانين الطبيعية، إلى أن يبحث الآن فيما يسمى بنظرية «كل شيء» يحاول أن يضع مفهوماً علمياً على أساس قوانين علمية لمطلق التوحيد في الكون الطبيعي، وهذا بدوره تنسق مع ما دعا إليه القرآن الكريم.

في ص ٣٠...٣١... أعطيت أولوية للغيب على التوحيد.. لكنني أعتقد أن العكس هو الصحيح، لأنه في تصوري هذا يشكل عائقاً نحو المعرفة العلمية، لأنه إذا بدأت بالتوحيد - بالتوحيد الإسلامي بالذات - سنجد أنه في حد ذاته منطلق لنمو المعرفة،

ومشكلة الحتمية - التي ربطت الاسباب بالأسباب - في استنادها للتعيم، تستند الى أكبر عدد ممكن من الجزئيات، لأنه يستحيل على أي باحث ان يلم بجميع الظواهر التي توجد في الكون لكي يخلق منها قانونا عاما، وبهذا تبقى دائما قضية النسبية في القانون العلمي التي رفضتها تماما، لأنه اذا كانت هناك بعض القوانين في عالم المرئيات.. احتمالاتها مائة في المائة، فهناك قوانين في عالم المتناهيات في الصغر، وعالم المتناهيات في الكبير قائمة على الاحتمال أصلا، لأننا لا ندرك مسبباتها الحقيقة، وهذا يعتبر قصوراً في امكانية العلم، ولكن عليه ان يقطع مزيدا من التقدم في هذا المجال للوصول الى السبب الحقيقي، فهي عيب فينا وليس عيبا في الظواهر الطبيعية الموجودة، ومن هنا فمبدأ الحتمية عاجز عن تفسير اضطراب الظواهر الطبيعية، وتعيم القوانين الطبيعية، أما مبدأ التوحيد الاسلامي الذي انطلق منه في ان الله سبحانه هو الذي يسير كل القوانين الطبيعية بمشيئته ورادته، وهذا أيضا يعطيني مبررا لاستمرارية التقدم العلمي، ويبيّني لي مخزوننا أفسر به القضايا الغبية، وقضايا الاعجاز عندما يشاء الله ان يوقف قانونا طبيعيا.. فهذا في قانون الاسلام يعني الاعجاز كما حدث في نار ابراهيم، وكما سيحدث يوم القيمة عندما تعطل القوانين التي نفهمها، فهذا اذن باقتراب الساعة.

عنوان المؤلف «فلسفة العلوم الطبيعية ومحاولة ايجاد نهايات اسلامية أو نهايات قرآنية للقوانين الطبيعية». بالطبع الفلسفات الأخرى وضع هذه الفلسفات من وجهة نظرها، وهذا يلزمنا، فنحاول ان نتجاوز القانون العلمي أو توظيفه الى ما هو أسمى، فهذا شيء وارد، وهو لب الدعوة الى أسلمة العلوم الطبيعية، لكن الاستشهاد حقيقة بكثير من الأمثلة - في تصوري - كان غير موفق؛ لأن الرابط مثلا بين جسم الأبل وبين الجبال وتسطيع الأرض انما هي رؤية ذاتية بحتة ولا نستطيع ان نواجه بها أي منهج يقوم على مسلمات وله ترتيب معين، كذلك ما قيل عن صلاة الفجر مثلا بانطلاق الخيط الأبيض من الخيط الأسود، والكلام عن صلاة المغرب من انها ثلاث ركعات لوجود الشفق بألوانه الثلاث.. وماذا اذن عن الظهر كأربع ركعات؟ وماذا عن العشاء؟.. اذن هي رؤية خاصة لا تلزم بها أحدا، وان كنا ندعو لكل من له رؤية خاصة أو

تجليات بينه وبين الله سبحانه أن يفتح الله عليه بالكثير والكثير.. ولكن عندما نتعامل مع العقل البشري فالمسألة تختلف، خاصة وان العلم -بالذات يتعامل معه المسلمين وغير المسلمين.

اسمحوا لي ان اقرأ ص ١٠ .. جاء ذكر الفاظ جدلية العلاقة بين الغيب والانسان والطبيعة... «ولنشرح هذا نقول بان العلوم الطبيعية تعتمد على قوانين التشيوء التي تحكم في التحولات الاحيائية أو الفيزيائية، بحيث يختلف الناتج باختلاف المركبات كما شرح في المقدمة، ويكتسب كل ناتج له خصائص مركباته الأولية». هذا ليس في جميع الاحوال.. فليس في جميع الاحوال يكتسب الناتج خصائص مكوناته الأولية، فإذا كان الهيدروجين يشتعل والاكسجين يساعد على الاشتعال فلماذا يطفأ.. «اذا خلطت اللون الأبيض مع الأسود مع الأحمر لا ينبع عن الا مركب لثلاثة ألوان» حقيقة هذه العبارة جملة غير مفيدة علميا.. فما اللون الأبيض، والأسود؟ هذا الكلام في تصوري غير مفيد، فاللون الأبيض خليط من مجموعة الألوان ولا يوجد بذاته.. أيضا في ص ٨٥ «بل ان توجيه الخطاب الالهي للثقلين معا مبتدئ بتقديم الجن على الانسان، انما يحمل في طياته الكثير من الدلالات المستقبلية على مستوى تطور العلوم الطبيعية التي تستطيع فيه العلوم الطبيعية التعرف على العلاقة الجدلية في التكوين بحيث تتشكل كفوة لا مرئية». عن ماذا لا مرئية؟ هذه نقطة خطيرة جدا.. «لا تصبح في وقتها ثمة اشكال في مقاربة مفهوم الخلق الالهي لسائر الكائنات غير المرئية». فأنت تحاول ان تسد الفجوة بنفسك بين المطلق الغيبي وبين الطبيعة، فتحاول ان تدرج في عملية الخلق الى ان تصبح هذه العملية عادلة!! ولهذا تنتهي في النهاية «وهو تطور لم تبلغه العلوم الطبيعية البشرية بعد، ولكنها ستتطور نحوه وذلك حين تتطور علوم الاحياء والفيزياء، ويربط فيما بينها للبحث في ظاهرة التكوين التي هي النفس، فعلوم النفس الآن مازالت في مراحلها الأولى» وهذا أنت تحاول ان تخلص الى عملية التكوين الفعلي للنفس من التكوين المادي الموجود حاليا، وهي محاولة ارتقائية، وأنا ارى ان هذا نوع من الضرورية، ليست ضرورية مادية ولكن ضرورية أفكار، وهنا أحارو ان أولد لا شيئاً من شيء في ذهني، وأضع صورة مثالية لعملية تطور للأفكار، لأن

الأساس قائم على المنهجية الخاصة بوضع قانون الفكر، ويبدو أن هذا هو آخر ما انتهيت إليه، وهو أنه من الممكن أن نصل كذلك في كل هذه الأشياء المعنويات.. النفس .. الروح .. الخ.. ومن هنا تصبح القضية في منتهى الخطورة دون استيعاب لجوانبها وجل اشكالياتها، والحقيقة في كل صفحة من الكتاب بعض الأشياء التي يجب الرجوع إليها، وأعتقد أن طرحه بهذه الصورة يجب التفكير فيه ألف مرة.. وهناك مثل صيني يقول «إذا كان هناك اثنان يقولان إنك بلا رأس فتحسّس رأسك» والحقيقة أن تخصصي في العلوم الطبية، والمفروض أن أجد شيئاً في الكتاب أفهمه ولكني أرهقت حقيقتي، وشجعني بعض الزملاء على أن أقول رأيي، أرجو أن يتقبل هذا بسعة صدر، ونستفيد جميراً والجدوى من هذا اللقاء ان تعم الفائدة لوجه الله ورسوله.

وشكراً

□ د. منى أبو الفضل

في صورة معايشة هذا النمط الفكري للأستاذ أبو القاسم من عدة سنوات حينما اكتشفت هذا النسق الفكري في «العالمية الثانية» بمحض الصدفة، ولا أدرى هل تعرفون هذا الكتاب؟ ومن حيث المعايشة السابقة لنوعية نسق المعرفة أو النسق الفكري.. ومن حيث خطورة الموضوع وجودي على ثغرة من ثغرات هذا الطريق من مشروع الفكر الغربي.. كل هذه عوامل تجعلني أحاول أن أسمهم ولو بشيء بسيط أو بتعليق بسيط في هذا المجال وأرجو أن يكون هناك مجال أكثر اتساعاً لمزيد من الحوار.. كما أعتقد أن مثل هذا العمل يحتاج إلى حوار ممتد ومتصل ومعاودة للقراءة مرة وثانية.. ولا أحب أن أسمع وجهة نظر مثل د. أحمد فؤاد باشا.. وأعتقد أننا نحتاج إلى متخصصين في الطبيعة، وبداية حوار أو تكوين مناخ عام لفلسفة العلوم الطبيعية لدى المسلمين، وطبعاً نحتاج إلى قاعدة من المعلومات والمعرفة المتخصصة التي تمكّن من الحكم على تصوراتنا كمفكرين أو فلاسفة.. والهدف من مثل هذا الحوار أن نحاول المزيد من الضبط لعمل في غاية الخطورة يرتبط بقضية القطعية المعرفية.. فنحن الآن نتعامل على مستوى أن هناك عقلاً حضارياً إسلامياً غائباً عن الساحة

الحضارية المعرفية المعاصرة، وفكرة المنطق الحضاري الاسلامي مصادره موجودة وقائمة وكان هناك وجود حضاري معرفي اسلامي في فترة ما، ولكن اليوم نحن موجودون بدونوعي حضاري معرفي اسلامي.. وهذه مرحلة خطيرة.

أحب ان أشير الى أهمية مدخل عالمية الخطاب، وأسائل.. من نخاطب؟ هل نخاطب أنفسنا كمسلمين؟ خاصة وأننا مهددون.. بل العالم مهدد بحكم غياب الخطاب المعرفي الاسلامي المعاصر، وبحكم الاختراق التكنولوجي والعلمي لعقل البشر في عالم اليوم.. ونحن شئنا أم أبينا معرضون لهذه التيارات السائدة.. فأين نحن من هذه التيارات؟ خاصة وان القفز الى مستوى معرفي جديد لن يتم ب مجرد عمليات التوليد أو البناء أو التراكم الموجود في تراثنا على مدى زمني معين، فالقفزة الفكرية تخضع لقوانين لها بعد ابتكاري وبعد رياضي، وعلى سبيل المثال فهذا الكتاب الذي أمامنا يقتضي مقدمة معينة، وهي ان نحدد موقفنا مما قدمه السلف الصالح والعلماء في الماضي في مجال علوم اللغة والأصول، ولا بد ان ندرك هذا جيدا لكي نحدد موقفنا منها ثم نبني عليها، لا بأس وهذا ما أقصده بالمدخل التطوري التراكمي، والاشكالية هنا.. أننا طالما نحن مستمرون في عملية البناء على الجزئيات ليس بالضرورة أبدا ان نصل الى الكليات التي ينبغي ان تكون عليها اليوم في موقع التحدى المعرفي المعاصر، وهذا هو أحد المستويات التي يمكن على أساسها ان نفهم معنى «القطيعة المعرفية» وما أقصده في هذا الاطار هو البحث عن التركيبة الفكرية المعرفية الجديدة، ولا نريد بالضرورة ان نلتزم بما جاء في تراثنا العلمي المعرفي حرفيًا، بل القضية هي كيف نستطيع ان نميز بين مصادر الاسلام الذي نمتلكها كورثة للأديان السماوية.. وبين فكرة القطيعة المعرفية التي علينا ان نتحققها حتى نستطيع ان نحقق الانطلاق الذي يمكننا من عملية اعادة الصياغة وتقديم النسق المعرفي، الذي يستطيع ان يستوعب البشرية او العالم في الوقت المعاصر.. وهنا أحب ان أؤكد على أهمية ما قاله د. أحمد فؤاد في هذا المجال وكذلك على أهمية المفاهيم المهمة بحكم استخدامها التاريخي، فمهم جدا ان نتعامل معها فكريًا ومن هنا نجد ان مفهوم القطيعة المعرفية له دلالات محددة لم تصطحب معها - على حد تعبير عمر عبيد حسنة - النبوة، فكيف لنا ان نتعامل مع

المصطلح ومع المفاهيم التي نستخدمها، وهي مفاهيم يمكن ان تكون جسورةً مع الآخر لأنها مفاهيم مشتركة، وهذا هو التحدى الذي يفرضه علينا النسق الجديد.

□ د. طه جابر العلواني

لقد فهمنا ما تقصدينه من القطيعة المعرفية.. ولكننا نريد تعليقك.

□ د. مني أبو الفضل

تعليقى على مفهوم القطيعة المعرفية هو انه من الضروري إعادة توظيف وشرح المصطلحات والتعامل معها من منظور قرآنى، وأهدف من وراء هذا الى اسقاطه على قضية أخرى موجودة في فهم العقل ومراحل التطور العقلى.. ونتساءل بعدها لماذا أخذنا هذا ولم نأخذ بذلك؟ وأنا يحضرني الآن ان بلورة الاطوار الثلاثة في مراحل التطور البشرية قد ارتبطت بـ«أويسكولد» مُنظر الفكر الوضعي في المدرسة الفرنسية في القرن التاسع عشر.. وأقول مرة أخرى انه من الممكن إعادة طرح المفاهيم المستخدمة اليوم في الفكر العالمي بعد عملية هضم واستيعاب ومناقشة ولاقاء أبعاد أخرى أو تنقيتها من أبعاد معينة، ولا نأخذها كمسلمات بل كجزء من العملية الفكرية الجديدة التي سندخل إليها في هذه الفترة بالذات.. أما عن فكرة التركيبة التي أشار إليها د. عبدالوهاب المسيري.. التحدى المعرفي الذي أمامنا هو كيف نوجد المنهجية والضوابط المنهجية؟ وتلك مسؤولية على أصحاب الفكر الإسلامي المعاصر، فعليهم ألا يكتفوا بالحديث التعبدى الإيمانى اليقينى للإسلام الذى يقدم الحلول للعالم.. بل عليهم يقع عبء طرح النسق المعرفي القرآنى كاسهام حضاري للمسلم المعاصر، وأهمية هذا الطرح مرتبطة بضرورات عملية ولها نتائج عملية وواقعية، وأركز هنا على أهمية العمل الجمعي في هذا المجال.

□ د. أحمد صدقى الدجاجى

أستهل حديثي بanzi ازاء عروس غالية مهرها هائل، وهي تحتاج الى ان نبذل

جهدا.. وجهداً كبيرا، حتى يحصل المرء على ما يريد، ومن هنا فأننا من الذين يرون أن هذا العمل يستحق المناقشة مرحلة مرحلة، بل ويستحق منا هذا الجهد.. طريقي في طرح ملاحظاتي لقراءاتي الأولى المتأنية، والقراءة الثانية السريعة.. أقول هذا لأنني أعتقد أنني سوف أقرأه ثلاثة ورابعة، فهو من نوع الكتب التي تغري حقيقة بالمعاودة، طريقي في هذه المرة أن أبدأ بشكل عام ثم أتناول النقاط بالتفصيل.

حين أنظر أولاً إلى العمل أجده يستحق تحية حارة حتى في شكله الحالي، مع كل الملاحظات التي قدمت وكثير منها يؤخذ بعين الاعتبار، وينبغي أن يعاد طرحه في ضوئها، وأنا مع الذين يتساءلون ما دامت هناك تفسيرات عبر العصور في كتاب الله. أليس من حقنا أن نقرأ كتاب الله متفاعلاً مع زماننا ومع حقائق واقعنا؟.. فكلما قرأ المرء الأعمال السابقة يختلي بها ويزهو، ولكنه يبحث أيضاً عن الجديد الذي يمثل هذا التفاعل المتصل، وهو تفاعل أراده الله سبحانه وتعالى.. فمن حيث المبدأ أنا مع هذا الجهد في قراءة كتاب الله وفي الموضوع نفسه «منهجية المعرفة» وكلما نظرت لبيان العمل وجدته منطقياً.. فالدخل حدد أموراً كثيرة.. والفصل الأول «خصائص القرآن المنهجية والمعرفية»ولي فيه وقفة، ثم تطبيقات هذه المنهجية، ثم نصل إلى الندوة في مضمون الجمع القرآني بين القراءتين، فنحسن اذن أمام برنامج مترباط على هذا الصعيد.. ولكن.. ما الهدف؟ الهدف يظهر في جملة محددة هي «الوصول إلى القراءة التي تربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيوه الوظيفي من الغايات الوجودية الكائنة بمبادئها في الوجود الكوني وحركتها، وهي قوانين الحق التي خلق الله بها الخلق والتي تمنع الرؤية لكل العيون» نقف عند هذه الكلمة.. هل هذا الهدف وارد في عصرنا؟ أقول بملء الفم.. نعم فالعلم متأثر بحضارة الغرب، وحضارة الغرب تمر بالمرحلة التي يسمونها ما بعد «الحداثة» وكان عندي مؤخراً زائر من الولايات المتحدة ومهماً كتاب ملخصه ان الكمبيوتر والعلم والحاسب اتقن كل شيء، ومع ذلك عند التطبيق هناك خلل ما يحدث، ولذلك فالكتاب يدور على فكرة الفوضى، اذن فالقضية في عالمها مطروحة، ونحن بحاجة إلى ما اسماه بعضاً مثل «ابو القاسم» - وأنا أجتهدت أيضاً وطرحـت هذه التسمية - بـ«الرؤـية المؤمنـة» وهذا قفزـنا من الرؤـية - وهو أمر بالـغ الأهمـية -

إلى المنهج المعرفي المؤمن، وهي نقطة مهمة للغاية، إننا بحاجة إلى هذه الرؤية المؤمنة كالمنهج العلمي المعرفي في كل العلوم، وهو الشعار الذي يندرج تحت أسلمة العلوم.. إذن العمل على هذا الصعيد مهم للغاية.. ولقد وقفت أمام التعامل مع القرآن الكريم، وهنا أṣدِي تحية لمؤلف الكتاب، وأنا فرح بهذه المحاولات الجارية حالياً في أكثر من مكان، وأنا فرح أيضاً للحوار، ولا أعطي رأياً نهائياً، الذي دار حول فكرة «الكتاب»، حول كيف يستخدم الله سبحانه هذا اللفظ العربي وكيف نستخدمه نحن، فالموضوع في حد ذاته في حاجة إلى مزيد من الجهد، وطريقة أخي أبو القاسم سواء في المنهج المثالي أو في النظر للآيات تستحق التقدير، وأنا مع رجل يعيش مع القرآن الكريم حقيقة، ويقرأ المرء الآيات التي أوردها، فيرى رؤية جديدة طيبة، ولعله يغනينا على هذا الصعيد بأنه فعلاً عاش مع القرآن الكريم، وأنا تابعت اجتهاداً آخر صدر مؤخراً، وهو اجتهاد المهندس محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة».

الواقع أنه من النتائج التي توصل إليها أخي أبو القاسم هي: عدم الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.. وأنا أرتاح لهذه النتائج التي تنظر إلى الإنسان باعتباره جزءاً من الكون، ومع ذلك فالتساؤل الأساسي الذي يشغلني منذ فترة هو: هل العقل البشري الذي أعطاه الله للإنسان اختلف منذ بداية الخليقة؟ هل تم نموه بين رحلتين للإنسان.. رحلة تمتد على مدى أجل الإنسان كفرد، ورحلة على مدى البشرية ككل؟ في معالجتي هنا بدا لي الحديث عن البشرية ككل وهذا تأتي قضية «أوجست كونست» والتركيب الثلاثي، وأصدقك القول أجد في نفسي شيئاً حول هذه الفكرة، وأنا أتابع القراءات والمذاهب الفلسفية التي صدرت، .. وربما دراستي التاريخية وتأثيري بمؤرخين يرون التاريخ يمر في دوائر، وإن فكرة التقدم هذه، هي فكرة سماها عندما ناقش كتاب ماهية التقدم إلى أفكار وجودية تحت الإنسان بهذه الصورة، وابراهيم الذي جاء الاستشهاد به وصل إلى هذه الأمور في مدار حياته بنفسها، فالإنسان في حياته يرتبط بشيء والشخص وال فكرة، ويمضي بهذا التطور، والمسألة تحتاج إلى وقفة طويلة.. وأنا أحب أن أسمع من أخي لأن هذا له علاقة

بسؤالي التالي: ونحن نكتب هذا.. نكتبه لمن؟ أجيب وأقول إننا نكتبه لأمة الاسلام وللعالم، فالعالم لديه ثقافاته المتأثرة بثقافة الغرب، وكثيرون من أبناء أمة الاسلام تأثروا بثقافة الغرب، وأخي أبو القاسم وهو يكتب ونجد في خلفية رأسه عصارة ثقافات الغرب على هذا الصعيد، وهو لذلك قد ناقش الماديه وتطرق الى الهيجيلية وكان في الخلفية علم الاجتماع الديكارتي.. الخ وهذا مبرر، واذا أردنا ان نخوض غمار الحوار مع العالم فأنا لست من المدرسة التي تقول «يسقط هذا».. وكلنا مررنا بجهد كبير لنجاول - أول الأمر - ان نتواءم مع أنفسنا أولاً ومع ثقافتنا، ثانياً ان يقول أخوه لنا «اننا مضطرون لاستخدام مصطلحات الغرب»... الخ، لكن هذا يتضمن الى ان نستخدم النظرة النقدية لبعض الأفكار الأساسية، ومنها فكرة «التطور» وهذا يقودني الى تعبير البدائية في حديث أبي القاسم عن المراحل الثلاث.. «التصور الاحيائي البدائي» وأصدقكم القول.. قط لم أطمئن لهذا المصطلح، فأتمنى استنارة في هذا الموضوع والنظرة هذه حتى في الغرب الآن محل اعادة نظر، فالمجتمعات التي كانت توصف بالبدائية وبعد مرور علم الانسان الحديث بمدارسه، تغير تلك النظرة خاصة وان هذه المجتمعات تواءمت مع بيئتها، وطبعي ان يحدث فيها انحراف.. ولكن لهذا الانحراف أسبابه، وأتمنى ان أستفيد من أخي ليساعدني على الحسم في هذه الفكرة الرئيسية المتعلقة بتطور البشرية، لذلك أستشعر بالحاجة لمزيد من الشرح القراءة ربما مع أخي أبو القاسم، لأفهم أكثر المراحل الثلاث، والتصور الاحيائي البدائي، والتفكير الكوني، ولأفهم موضوع خصوصية الأنبياء.. بني اسرائيل والأقوام ثم عالمية الاسناد، علماً باني مطمئن للخط الأساسي فيها لكن الحاجة ماسة لمزيد من الشرح.

ضمن هذا كله.. فالكتاب في نظري - كما تفضل بعض الأخوة - في حاجة الى شرح عدد من المصطلحات المستخدمة شرقاً أو في «عالم المشينة المباركة» «عالم الارادة المقدسة» «عالم الأمر المترنّه» وكيف نفصل بين «التصور الاحيائي والبدائي» «الثنائي التقاري»، «التصور الكوني».. يقيناً عند أخي أبي القاسم البنيان قائم في ذهنه حين كتبه استخدام الايجاز الشديد، ونحن بحاجة الى تفصيل على هذا الصعيد،

كذلك فكرة الخلق والتشيء، استخدام مصطلح «التشيء».. طبعاً أخي أبو القاسم استخدم عدداً من المصطلحات تشير تساولاً.. «التشيء» «التاريخانية» وكما قال بعض أخوتي بعضنا حنبل في استخدام اللسان العربي، يا ترى كلمة «التاريخانية» ماذا تفرق عن التاريخانية؟ أخي أبي القاسم يتعامل مع قطاع واسع من المصطلحات يستخدمها، والمفید ان نستنير من هذه النقطة، كذلك «الاحيائية الأنئيمية»، أما موضوع مصطلح «المعرفة» ومصطلح «العلم»، وهنا آتي بفكرة قيمة.. فكلنا يعني من الصدع المعرفي، وأجدادنا استخدموا مصطلحات ثلاثة عشر قرنا متصلة - د. علي جمعة أشار الى هذا - والصدع حدث في القرن الثالث عشر للهجرة فانفصلنا عنها، وكلنا يعني من ذلك حقيقة، فهل من المفید عند الكتابة ان نقىم جسراً؟ أنا أرى ان هذا ضروري في كل العلوم ومنها هذا الجهد الطيب، أما النتائج التي يتوصل اليها الكتاب في النهاية تستحق النظر في الحقيقة، والمصطلحات التي يقف عندها الكتاب، مصطلحات مهمة «الأمية المعرفية»... الخ.. والحوار سيكشف حجاباً اثراً حجاباً اثراً حجاباً عن ذلك الوجه الجميل للعروض السودانية فيزداد تواؤماً وحفظاً الله أخي وشكراً.

□ د. ممدوح فهمي

بسم الله الرحمن الرحيم.. لقد قرأت جزءاً من المقدمة، وكانت لغة الكتاب عقبة في استيعابه، وصرفتني عنه، ولكن شيئاً ما جذبني لأعاود القراءة، ولأخترق الحاجز لبعض الصفحات الأولى.. إلى أن وجدت جزءاً في ص ٦٧ يتكلم فيه عن الناسخ والمنسوخ.. فبدأت أنتبه وأخذت البحث بجدية وقرأت حقيقة ثلاثة أرباعه، وحرست على أن آتي اليوم رغم أن محصولي من الملحوظات قليل، لأنني أشعر أن هذا البحث مهم جداً وجريء في اجتهاداته، وجريء في تعامله مع القرآن، ولقد فهمت أن دعوته الأساسية تقول «أنه قد آن أوان القراءتين» وهي دعوة جاءت في وقتها تماماً.. والكتاب بصورته الحالية يخاطب الصفة من الإسلاميين المهمومين بتجسيد الحضارة الإسلامية، وهو - كما شعرت - يقول أن الآوان قد جاء لنضع أساس نهضة معرفية أو

حضارية، ومن هنا فلابد ان ننظر الى القرآن على انه قاعدة هذه الحضارة فهو كتاب شريعة ومعاملات، وكتاب تاريخ وقصص، وكتاب مواعظ أخلاقية، وكتاب في فلسفة التكوين وعلاقة الانسان بالله وبالكون والمصير والبداية وكتاب للجدل والفكر السياسي والاداري.. والجديد في البحث الذي أمامنا.. انه ينظر الى القرآن على انه كتاب في علم المعرفة أو كتاب في تكوين العقل، وفي كيفية النظر في الكون وقراءاته.

كما ان لي تحفظا على فكرة الجمع بين القراءتين خاصة وان المؤلف يتحدث عن الغيب والواقع.. و كنت افضل ان لا يسمى الغيب غيبا، وإنما يسميه صراحة «الله» خاصة عندما يتكلم عن القرآن والكون، وكلاهما من خلق الله، فالكون به سنن خلقها الله، والقرآن فيه جزء كذلك وأرى ان القرآن ليس معادلا للكون - كما يقول المؤلف - وإنما مهمين عليه.. بمعنى ان بالقرآن الأمر الالهي لأنه كتاب شامل، وهذا الأمر الالهي مفارق لكل السبيبة الداخلية في منطق الكون والتي تحاول العلوم الطبيعية والانسانية ادراكيها، هذه الهيمنة أو المفارقة أو هذه المسافة، لابد وأنها جوهر الايمان، .. والآية الثانية سورة البقرة (ذلك الكتاب لا ريب فيه) تضع دائما سقف التصادم بين العقل البشري وبين أي آية من آيات القرآن.. حيث يحل التصادم بالخصوص أو الايمان.. ومن هنا كانت الهيمنة عملية ضرورية.

فكرة الناسخ والمنسوخ - وأنا لست عالما بالدين - كانت تورقني، ولقد سعدت جدا حينما قرأت في هذا البحث ان القرآن ليس فيه كلمة واحدة منسوخة، كما سعدت جدا بفكرة الآيات وترتيبها، كما لاقت فكرة «السبعة أحرف» هو في نفسي، وإن كنت أطمع في ان يقدم البحث لها تأصيلا، فتحن لا يجب ان تكون مشغولين باقامة صلة وجسر بالعالم - والتي هي فكرة عالمية الخطاب - بل علينا ان نقيم صلة وجسرا مع ثلاثة عشر قرنا مضت برب خلالها فكر جديد بالحوار معه والاجتهاد انطلاقا منه.

لاحظت ان «أبو القاسم» مشغول بارضاء العقلية الغربية وذلك باستخدام الألفاظ الصعبة، ثم يعود فينسى فيخاطب المسلمين والعرب.. كما لفت نظري هجومه على الصوفية، ومع ذلك بالكتاب «صوفية» كثيرة.. وأنا أدعوه لا يترك هذه الصوفية لأنها

منهج هام للعلم، لأن العلم ليس كله عقلانية، وبخصوص عملية الفصل التي ورد ذكرها في ص ٨١. أنا لا أرى فصلاً بين العلوم الطبيعية والاجتماعية بل هي متصلة وإن كانت في حدود، كما أنتي أرى أن الغرب يسعى لكشف السنن الكونية فهو لا يبحث عن وهم، وإنما عن جزء من الحقيقة.. ونحن لدينا الحقيقة المهمة وهي الإيمان بالله.. وهذا ما يفتقده الغرب.

وأتساءل ما الأسماء التي تعلمها آدم، فما زلت احتاج دليلاً من ان الأسماء تدخل ضمن شرعة الزواج ولا تخرج في أصولها عن زوج وزوجة وابن وابنة.. وأنا مع المؤلف من ان الأسماء لم تتصف بالشمولية ولكنها تختلف ما جاء به المؤلف أيضاً.. وهذا الموضوع يحتاج الى بحث.. كما لمست رأي البحث الجريء في ان لم يؤمر إبراهيم بذبح ابنه وإنما أخذ إبراهيم بصورة الرؤيا على اعتبار ان رؤية الانبياء حقيقة.. فكون الله لم يأمر إبراهيم.. فهذا رأي جريء.

لي ملحوظتان في المصطلح.. أعتقد ان استخدام كلمة «التفاعل» أدق من الكلمة «التعاطي».. كما أبدى اعجابي بالاستخدام الجديد للمصطلحات.

□ د. محمد عمارة

بودي ان أتحدث بكلمات قليلة، ولكنها كلمات صريحة، والذي أريد ان أقوله ان بيني وبين أبو القاسم دا شدیداً وقطيعة فكرية شديدة، وأعتقد ان هذه القطيعة الفكرية لا تفسد هذا الود الذي بيني وبينه.

كان حظي مع هذا البحث سيئاً، لأنني كنت مسافراً إلى الأرض المقدسة التي يسميها أبو القاسم الأرضي المحرمة، واثرت إلا اصطحب معي هذا البحث وأنا ذاهب إلى الأرضي المقدسة، وعندما عدت شُغلت بندوة للمعهد وأوراق كثيرة، لكن الحمد لله وقت أن أقرأ جزءاً من هذا البحث وهو الذي سألقي بعض الملاحظات حوله.. فهذا البحث بناء محكم، كنسق في التاريخ وتقديم تصور، وهو نسق في منهجية القرآن المعرفية، وبالتالي كنت أتمنى أن يخضع لمناقشات أكثر من هذه الجلسة، وكانت أتمنى أن يكون هناك وزن في الحضور والمحاورين للوئنين من التخصصات،

أي أصحاب الفكر المنهجي والمعرفي، ومن لهم عمق في الفكر القرآني والبعد الفكري الديني، لانه في مثل هذه الأمور نحتاج الى نوع من الضبط والمسؤولية، وهذا ما يجعلني أفهم.. ان شخصا مثل الشيخ الغزالى عندما قرأ البحث استفز الى درجة الغضب، وهو كما نعلم امام الاجتهداد في هذا العصر، والحقيقة أنا أقرأ كلام أبي القاسم في ضوء معرفتي بمنطلقاته والاطار الذي يفكر فيه وينطلق منه.. وكثيرون من تكلموا مثل أ. عمر عبيد، أو د. فؤاد باشا وجدوا أنفسهم أمام تفسيرات آيات القرآن الكريم في غاية من العجب، وفي غاية من الغرابة.. وأنا أسميه تفسيرات باطنية عرفانية، وأتساءل لماذا انطلق أبو القاسم الى هذه التفسيرات؟ أجيب أيضاً بأن أبو القاسم له موقف انكار للسنة النبوية، ومن ينكر السنة النبوية سيجد أمامه أشياء في الشعائر والعبادات والأحكام الإسلامية لن يستطيع أن يفسرها الا بالسنة، فإذا كان هو منكرا لهذه السنة، ولا يرى مصدرية الا في القرآن الكريم فقط، فهنا يدفع دفعاً على أن يفسر القرآن تفسيرات غريبة، مثلما قال إن الفجر ركعتان، لأن النور والظلمة أو الضياء والظلمةاثنان.. اذن الفجر ركعتان!! والشفق به ثلاثة ألوان اذن المغرب ثلاث ركعات.. والعشاء لا أعرف كيف فسرها.. وقياساً عليها كان الظهر والعصر كذلك أربع ركعات.. اذن هذا الموقف من البيان النبوبي كما يسميه يدفعه دفعاً الى هذه التفسيرات.

أبو القاسم أيضاً له كتاب عن العالمية الثانية، وهناك جهود أخرى عن العالمية الثانية منها كتب محمد محمود طه في السودان، وأذكر أني سألت أبو القاسم مرة وكنا في مالطا.. هل تبني فكر محمود محمد طه؟ قال: «أنا أختلفت معه في أشياء» ومع ذلك فأنا أعتقد أن بحث أبي القاسم لا يمكن أن يناقش مناقشة جادة وحقيقة ومسئولة الا اذا قرئ مع كتاب أبي القاسم عن العالمية الثانية ومع كتب محمد محمود طه؛ لأن هذه مدرسة يجب أن تقوم بتقييمها بایجابيتها وسلبياتها.. وبالمناسبة فأنا لم أكن مع الاخوة السودانيين عندما أعدموا محمد محمود.. فعلماؤنا يقولون ان المرتد يستتاب مدى الحياة فيما بالنا بمن لم يرتد؟ وليس من مهمات العلماء قتل أصحاب الاجتهداد الشاذة.. نعود مرة أخرى لأبي القاسم الذي يتحدث عن ان الرسالات السماوية من آدم حتى محمد كانت في اطار الاصطفاء ولم تكن الرسالة عالمية، وهذا ما جعل الشيخ

الغزالى يتكلم ويقول ان عالمية الرسالة جاءت في مكة وفي الآيات المكية، وليس في الآيات المدنية فقط، كما يقول انتا وبعد أربعة عشر قرنا تقف أمام ارهاسات العالمية، وان العالمية التي كان يمثلها ظهور الاسلام كانت عالمية الأميين غير الكتابين، ومن هنا كان لابد ان أقول أن يبني وبين هذا الفكر قطبيعة فكرية ومعرفية، لأن هذا الدين الذي نتدبر به مسئولة، ولا بد ان تكون صريحة عندما نتحدث مع الود الشديد الذي يبني وبين أخي أبي القاسم.

أما موضوع الثلاث مراحل التي هي العقلية والثانية... الخ والتي تحدث فيها الكثير من الاخوة.. أقول ان هذا تأثر بالوضعية الغربية التي تقول بطفولة العقل البشري ثم الميتافيزيقا ثم الوضعية، وأظن ان أ. عمر قال مادا نصنع مع آدم في مرحلة فكره ونبوته ورسالته؟ هل كانت تمثل مرحلة طفولة أو مرحلة احياء؟ لقد قرأت في القاموس الفلسفى الذى صدر عن مجمع اللغة العربية وكانت المادة للأسف الشديد هو الدكتور ابراهيم مذكور الذى تكلم عن التوحيد وقال ان المراحل الأولى لم تعرف التوحيد!! وان التوحيد ظهر عندما نصح العقل البشري !! هذه هي الوضعية الغربية التي دخلت في قاموس وضعه شخص درعمي (خريج من كلية دار العلوم) وهو أستاذ عظيم ورئيس مجمع اللغة العربية.. ورغم أننى أزعم انه كانت هناك قبائل بدائية وكان هناك شرك ووثنية عرفتها البشرية الا ان ذلك كان انحرافا عن التوحيد، فالبشرية لم تبدأ بالوثنية كما تعلمنا الوضعية الغربية، وإنما بدأت بالتوحيد ثم انحرفت، وعندما نتحدث عن البدائية لا نقول ان كل البشر كانوا بهذا الشكل أو كانوا وثنين، وعندما يتكلم الكتاب في ص ٣٣ نجدة يقول ان الخطاب الالهي ابتداء من آدم وانتهاء الى محمد (من والى) كان خطابا حصريا يقوم على الاكتفاء، ويتجه الى دوائر بشرية معينة، وان خطاب محمد حول الخطاب الى ذرية ابراهيم واسمااعيل وانتهاء بمحمد خاتم النبئين، ولقد كان بودي ان اعرف في كلام أبي القاسم شيئا عن ان محمد لم يكن فقط خاتم النبئين، وإنما خاتم المرسلين، فهذه قضية هامة عند الكلام عن العالمية وعن محمد طه والرسالة الثانية بل وتشير علامات استفهام، وتحتاج الى شيء من التوضيح خاصة وان الخطاب الاصطفائي أو التخصيصي لم يكن تخصيصا عربيا، لأن الرسالة عالمية وأن

بدأت من مكة.. وطبيعي أن يكون العرب أول المستجبيين.. ولكن السؤال هل الدعوة كانت للعرب فقط؟ هذا الكلام نرفضه.. وللأسف نجد لفكرة أبي القاسم هذا انتشاراً في بعض البلاد الإسلامية.. والعقيد القذافي يردد هذا الكلام أيضاً.. والمدهش أن أباً القاسم يستبعد أيضاً الوسطية كمنهج إسلامي، ويرى أن الوسط مجرد امتداد جغرافي!! كما أنه يتحدث عن «عروج الرسول الأخير» تعبيراً عن وفاة الرسول.. وهذا تعبير - بالنسبة لي - غير مفهوم.. وفي ص ٣٨ يقول «ختمية ظهور دين على المشركين والمرتدين عن دينهم من أهل الكتاب وعلى الكتابيين من اليهود والنصارى، ولم يتم ذلك في النطاق التاريخي للمرحلة الأمية التي حددت خصائصها سورة «الجمعة» وأوقفتها على الأميين العرب» المؤلف هنا يتكلم عن المرحلة التي لحق فيها الأميون بهؤلاء الذين آمنوا، وأنا أريد أن أقول أنه ليس كل الأميين لحقوا بالذين آمنوا، فظل البعض مجوسياً.. بل كثير من أهل الكتاب ظلوا على دياناتهم، ولم يلتحقوا بهذه المرحلة.

أيضاً حديثه في ص ٣٩ عن الخطاب المتدرج يحتاج إلى فهم أو تفسير، وهناك عبارة شديدة الوضوح في ص ٤٠ يقول فيها «فالخطاب موجه إلى مرحلة عالمية تالية نعيش أرهاصاتها الآن، وبعد مضي أربعة عشر قرناً قمريًا من عالمية الأميين» فهو يرى أن هناك عالميتين، الأولى عالمية الأمية وهذه التي كان بها اضطراء وانحصار، ونحن الآن على أبواب العالمية الثانية والتي أفرد لها كتاباً.. ويعود ويفرق بين الإسلام وبين الهدى ودين الحق، وإن الهدى ودين الحق هو دين العالمية الثانية، وإن التعبير هنا بالمضمون وليس باسم الإسلام وفي ص ٥٩ نجد جزءاً من التفسير - وأنا مصر على تسميته بالتفسير الباطني - يتكلم أن السبع المثاني هي السموات السبع!! كيف إذن آتى الله محمداً «السموات السبع والقرآن العظيم؟» لم نفهم.. ولو نآخر من التفسير الذي أشرت إليه يدور حول موضوع الشفق والتفسيرات التي جاءت في ص ٦٠، ٦١ حول عدد الركعات، وتفسير آخر في ص ٦٢ يعقد المقارنة ليس فقط في الموضوع الذي أشار إليه د. أحمد فؤاد الذي هو موضوع الجمل والفراغ والجبال وتسطيع الأرض - وهذهألوان من التفاسير شديدة الغرابة - بل هو تفسير صوفي باطني، فتحن نقرأ لأن

عربي حيث نجد أشياء ذات خيال بديع ولكن لا علاقة لها بهذا الدين، ومعروف ان هناك نسقا باطنيا عرفانيا بل وغموضيا.. ونحن نعرف كيف بدأت الغموضية ونشأت في الديانة الشعبية الاسرائيلية، والافلاطونية الحديثة، والمذاهب الفارسية وكيف أفسدت المسيحية، وكيف حاولت أن تفسد الاسلام.. ونظريه وحدة الوجود الى آخر هذه النظريات الغموضية المهروفة.. مؤلفنا في ص ٦٢ أيضا يقدم تفسيرا من هذه التفسيرات حين يقول: «حين يماثل الله في قوانين الطبيعة الكونية ما بين السماء ذات الرجع أي التي تُقذف بالماء والأرض ذات الصدع التي تمتصه في رحمها تهيئة للاتبات في غاية محددة.. انبات كل ذي زوج بهيج، يمثل الله بين هذا وبين الماء الدافق من صلب الرجل ليختلط بماء الزوجة من التراب فإذاً المولود ذكراً أو أنثى كل زوج بهيج بشرعية التزاوج الأخلاقية» وأنا أسأله ما العلاقة بين السماء التي تمطر والأرض التي تتقبل هذا المطر، وبين مني الرجل وما زوجة؟ تماماً مثل موضوع الجمل وارتفاع الجمل وارتفاع السماء وموضوع سلام الجمل وموضوع الرجال.. وفي ص ٦٣ يتكلم عن مقابلة بين بعض المصطلحات القرآنية، ويصل منها الى تفسير مادي حتى في عملية الخلق، العبارة تقول «فالشمس تقابل القمر والقمر مثني الشمس، والنهار يقابل الليل والسماء تقابل الأرض، وهذه مقابلات كونية طبيعية ثانية، ولكنها متفاعلة ببعضها كتفاعل السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع» ويقول أيضا «وفي اطار هذا التفاعل بين السماء والأرض يأتي عنصر الحركة الكونية الفلكية المؤدية الى قوة التفعيل الثنائي الكوني، وهنا يتولد ما يرقى على المادة المحسوسة في ظاهرات الطبيعة أي النفس التي حيرت العلماء، فالكون المرئي يلد نتاجاً غير مرئي عبر التفعيل الكوني الثنائي»، وأنا أقول اذا لم تكن هذه هي الداروينية والتولد الذاتي، فماذا تكون؟ حين يتولد غير المرئي عن الكون المرئي.. تولد النفس التي حيرت العلماء من المقابلة بين هذا الكون «الشمس، القمر، السماء، الأرض».. ويقول «فالنفس نتاج تفعيل كوني جدلية لظاهرات الطبيعة الكونية المقابلة، فهي مركب ثالث ولذلك، وهذا أخطر مبدأ معرفي، تملك هذه النفس قابلية الاختيار؛ لأنها مركبة على أساس الانقسام الكوني وتفاعلاته الجدلية فهي - أي النفس - قابلة لأن تنقسم بين فجورها وتقوتها» هذا

لون أيضاً من التفسير الذي يدفع إليه الأستاذ أبو القاسم من هذا المنطلق العرفاني. أقول أن مثل هذا الفكر نحن مطالبون بان نحاوره وان نقبل ايجابياته وان ننبه على ان القضية لابد ان تخضع في التقويم لناس متخصصين، لأن كثيراً من استخدام المصطلحات - كما أشار د. علي - لا علاقة لها بالمصطلح العربي، ثم ان فكرة التجاوز لتراث هذه الأمة حيث نجد المؤلف لديه تجاوز للسنة وللتراث انطلاقاً من المبدأ «كلما دخلت أمة لعنت أختها» وتلك ما تسمى بالحداثة وبعد فترة تظهر فكرة ما بعد الحداثة.. وبذلك نعمل نوعاً من الانقطاع مع فكرنا وتراثنا.. وحقيقة لا أكتتمكم.. فنحن أمة في حالة قتال وفرض عليها القتال من قبل الغرب، وأمضى أسلحة لهذه الأمة هي تراثها وحضارتها، والتراكم المعرفي الموجود في تراثنا.. وأحياناً أسئلة لمصلحة من ينزع سلاح الأمة وهي في حالة قتال؟

النقطة الأخيرة التي أريد أن أختتم بها.. هي أنني لا مانع لدى من أن يجتهد أبو القاسم وغيره ما شاء له الاجتهاد، ولكن هذا المعهد الذي نحن في رحابه ومرتبون برسالته في أسلامة المعرفة يواجه الكثير من التحديات والمأزمرات والأكاذيب، ومثل هذا الفكر اذا ارتبط بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي فأعتقد ان الكثيرين الذين يحرضون على علاقتهم بالمعهد يجبرون ويدفعون دفعاً الى قطعية معه.. ورغم انني سعيد بأن يكون المعهد العالمي اطاراً للحوار مع كل الأفكار ولكن سعدت أكثر عندما كتب الشيخ الغزالى كتابه عن السنة النبوية وكتبه في اطار مشروعات المعهد، وأن الرجل كان شجاعاً فلم يشأ أن يحمل المعهد العالمي - في الطبعة الأولى للكتاب - السهام التي ستوجه إليه نتيجة نشر هذا الكتاب وقال «بل أتحمل أنا هذه المسئولية».. ورغم ان الشيخ الغزالى استخدم منهج المحدثين والفقهاء بدقة شديدة.. «وأنا كتبت دراسة عن الغزالى وعارفه الفكرية ونشرتها في سلسلة وطبعت الآن في كتاب» إلا أن أحد منكري السنة (وهو د. أحمد حجازي المفصل من الأزهر) أراد ان يفتح بكلمة للغزالى في ترويج هذا الفكر المنكر للسنة.. من هنا أريد أن أقول ان هناك سهاماً كثيرة توجه للمعهد أو لغير المعهد أو لفكر التجديد وترى أن تشوّه الصورة بشكل كامل.. وأذكر أنني سعدت كثيراً حينما أوردت في كتابي مأثوراً ولم أقل انه حديث لأن

سنه لم يصح، وإذا بالاخوة في واشنطن يرفضون القول المأثور، وقالوا نحن لا نصدر مأثورا غير صحيح.. رغم انه صحيح المضمون والمعنى لكنه لم يصح سندنا.. أقول هذا الكلام بصرامة شديدة لحيي لأبي القاسم ولحرصي على المعهد ورسالته وغيرتي على ديني الذي هو سلامنا الوحيد والأمضى في هذه المرحلة التي نعيش فيها.. وأخيراً أقول مرحبا بهذا الفكر نحاوره، وأتمنى أن تكون هناك ندوة للحوار الآخر فيها الشيخ الغزالي والدكتور القرضاوي والدكتور العوّا والدكتور سيد دسوقي.. لأن كلام هذا البحث خطير ولا بد أن ينافش مع كتاب «العالمية الثانية» وكتب محمد محمود طه، لنعرف مدى العلاقة مع هذه المدرسة التي لها توجهات نريد ان نتحاور معها.

□ د. طه جابر العلواني

شكرا للأستاذ الدكتور محمد عمارة وبارك الله فيه على غيرته على البحث والباحث والمؤسسة، وأود هنا أن أذكر أن الشيخ الغزالى بعث لنا بورقة مكتوبة سنقر لها - إن شاء الله - بعد الفراغ من تعليقات الحضور، وفي الوقت نفسه أود أن أؤكّد للدكتور محمد عمارة - حفظه الله - أنه حينما استكتبناه معالم المنهج الإسلامي عقدت ندوتان لمناقشة معالم المنهج، وتجدون معالم المنهج وحده بعد تطويره بعد الندوتين، ومناقشات الأخوة الذين شاركوا في هاتين الندوتين في نسخة أخرى.. والمعهد وهو يشق طريقه في عملية تغيير يعرف حجمها، لا يحاول أن يحاكي أحداً أو فكراً وإنما يحاول أن يصل إلى الفكر الصحيح، وهو يعتقد أن الفكر الصحيح يمكن أن يأخذه من كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ويعتقد جازماً بأن كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) قادران على مدننا بالفكر والمنهج والشرعية التي تحتاج.. بشرط حسن الفهم وحسن التلقي وصحة الوثائق، وهذا ما نحاول أن نسعى إليه، وأقول أن هذا الكتاب - نتيجة الحرص ومدى الاهتمام بقضية القرآن الكريم، وإن ما ورد فيه له علاقة بكتاب الله جل شأنه لا بشيء آخر - دفعتنا غيرتنا لأن نطبع من مسودته حوالي ٢٠٠ نسخة وزعّت فيسائر أنحاء الأرض على كل من عرفنا من المتخصصين الذين لديهم اهتمام، وجاءتنا بعض الردود المكتوبة، ونتظر ان نعقد ندوات في أماكن

مختلفة والتي لا نستطيع أن نحضر الناس منها في موقع واحد، لجتماع بعد ذلك حصيلة هذا النقاش وهذه الندوات.. فتتم مناقشة قضایاها الأساسية، ومدى تأثيرها على الموضوع، والموضوع أهميته بالنسبة لنا أنه يحاول أن يقدم منهجية معرفية مستقاة من القرآن العظيم، وهذه المنهجية رغم ان محاولات أبي القاسم للتمثيل لها أو اسقاطها على نماذج وأمثلة ولم يحالفه التوفيق في معظمها، أو أنه حين قدم تفسيراته هذه، غالب عليه ما يغلب على الآدمي دائمًا من الفهم الخاص لأدنى ملابسة الذي قد نسميه ذاتياً أو ذوقياً أو نسميه تأملياً أو شيئاً من هذه، فذكر أمثلته ليعزز بها النظرية، وأنا عندى فصل دقيق وكامل بين الفكرة الأساسية التي حاول الكتاب أن يقدمها.. وهي فكرة أن القرآن الكريم يحوي منهجية معرفية وهذه الفكرة فكرة أساسية نحن حررها على بلورتها وتقديمها وننظر إليها على أنها وجه من وجوه اعجاز القرآن تتحدى الدنيا بها في عصر العلم والمعرفة والمنهجية، أما نماذجها أو أمثلتها وكيفية الاستدلال عليها فهي التي سوف يبلورها النقاش - إن شاء الله - واسهامات العلماء متعدد التخصصات، لكي تأتي الأمثلة والنماذج والتطبيقات مناسبة، وفيما يتعلق بي فأنا أعرف نفسي طالب علم، ولدي اهتمام وعلاقة بالتراث، بالتفسير والفقه وأصوله.. وأخذت على أبي القاسم كثيراً من هذا!

بالسبة لكتاب العالمية الثانية اطلعت عليه وطلبت من أبي القاسم أن يعيد النظر في كثير من قضایاه، لاعداده لطبعه قد نتبناها بعد تجريدها مما لوحظ عليها، وبعد وضعها بالشكل الذي يرضيه منهجنا، ولتقبله في هذا المجال، ولكني في حدود معرفتي القاصرة المحدودة لم أجده أي صلة لا من قريب ولا من بعيد بين عالمية محمود طه وبين ما يدعوه إليه أبو القاسم وما ورد في عالميته، وأستطيع أن أقدم من خلال معرفتي المحدودة وقراءتي للعالمية ولهذا البحث.. أن الصلة منبأة تماماً بين أطروحات أبي القاسم ومحمد محمود طه، ولكني لا أدرى إذا كان أ.د. محمد عمارة يعرف ما لا أعرف أو أطلع على ما لم أطلع عليه.. هذا وأترك الإجابة عنه للأخو أبي القاسم نفسه، لكن في حدود علمي ومعرفتي لدى ثقة تامة من خلال قراءتي للعالمية، أو دراستي لها ومناقشتي لكثير من قضایاها مع أبي القاسم إنها منفصلة تماماً عن تلك الأطروحة التي طرحتها

الرجل الآخر، وان كنت أؤيد وجهة نظر أخي د. محمد عمارة أنه بغض النظر عن أطروحة الرجل الآخر نحن لا نرى الردة الا مفهوماً مركباً يشكل التعبير جزءاً منه وليس الكل من ذلك المفهوم، فالردة عندنا رفض كامل للإسلام، خروج على الأمة وجماعة المسلمين، والتعبير بعد ذلك بازدراء واحتقار مقدسات الإسلام أو انكار معلوم من الدين بالضرورة أو شيء من هذا، أما مجرد التعبير عن رأي، هذا لا نعتبره بمجرده كافياً - سواء كان كتابة أو قولاً - لادانة انسان والحكم عليه بالموت، ولنا في دراسة هذا الموضوع شأن نعرفه في هذا الأمر.

بقي أن أؤكد أن هذا المنهج الذي انتهجناه - بحمد الله - نعتبره منهجاً سليماً، وما عقدت هذه الجلسة إلا لنتسمع لمثل هذا، وأنا شاكر ومقدر جداً للدكتور محمد عمارة هذه الصراحة التي تحتاجها، فمع صداقته ومع مودته التي أعرفها وأشهد بها للأخ أبي القاسم.. لم يمنعه هذا والأمر أمر دين - كما قال - أن يقول رأيه بكل صراحة ووضوح بل جاوز موضوع التعبير عن رأيه إلى الانطباعات أو خلفيات تلك القراءة.. هذا الأمر نحن نفتقر إليه، نحن في حالة إلى أن تكون صريحة مع أنفسنا وان لا نسمع بالمجاملات - بأي شكل من الأشكال - أن تتدخل في عمليات تكوين الفكر والرأي، فكما يقال «إن هذا دين فانتظروا مني تأخذون دينكم» فأنا شاكر ومقدر، وأعتبر د. عمارة في هذا قد نموذجاً في التعبير عن الرأي وفي مناقشة آراء الآخرين. ولاأشك ان هذا سيقع موقع الحسن من الأخ أبي القاسم والآن قبل أن انتقل إلى د. جمال عطيه أود أن أقرأ رسالة الشيخ الغزالى في الموضوع أو تعقيبه.

□ قراءة رسالة الشيخ الغزالى

«تعقيباً على ورقة أ. محمد أبو القاسم.. يرى البعض أن إسلامية المعرفة تعني انتقلاً في مناهج البحث ومواضيع العلوم ومسيرة الحضارة، وهذا رأي يحتاج إلى رأي واستثناء، فإن العقل الإنساني قاسم مشترك بين الشرق والغرب، والفطرة الإنسانية السليمة هي الأساس الذي نريد أن نبني عليه ونعلي البناء، لقد قدنا الحضارة ألف عام ثم فقدنا خصائص القيادة فقام غيرنا بوظيفتنا، فأحسن وأساء، وخلط عملاً صالحًا

وآخر سيناء، علينا حين نستأنف رسالتنا أن نحق الحق ونبطل الباطل، فما كان حسناً أبقيناه وزدنا فيه، وما كان سيناً استبعدها وحثنا بأفضل منه، ومن هذا المنطلق أقول: إن إسلامية المعرفة ليست حكماً بالموت على العلوم الحديثة التي قامت على مناهج التجربة والاستقراء واستغفاء العقل المجرد فهذا مستحيل، إنها قد تكون حكماً بالموت على أوهام حسبت حقائق، أو على أهواء الحق بالعلم وليس منه، ولا يعترض ذلك عاقل، ستظل الجغرافيا تصف البر والبحر والجو، ومعها في هذا الوصف علم طبقات الأرض وعلم الفلك، وسيظل علم النفس يصف الغرائز والانفعالات والمشاء العقلية.. من ذاكرة وانتباه وخيال... الخ، فإذا تدخلت الأسلامة، فلنكي تمنع الشروود في الوصف واستخلاص أحكام خاطئة، أي أنها تعترض ما وصل إليه فرويد من تصور للعقل الباطن، ومن اطلاق العنان للرغبات المكمبة دون اهتمام بضوابط الدين والخلق وستظل علوم الأحياء تعمل في مجالها، تصف آيات الله في كونه، وتبرز صفاته وأسماءه الحسنى.. حتى إذا بلغت تهويمات دارون في اصل الأنواع وتنازع البقاء والنشوء والارتقاء.. تدخلت بسلطة العلم لا بأثر الغيبيات وحدها كي ترد إليه وعيه، وتحفظ الناس من خلقه.. وهكذا، وستبقى علوم الحساب والجبر والهندسة كما هي.

أما التاريخ فلا بد من تدخل الأسلامة لمنع الافتراءات التي أوقعها الغرب بتاريخنا، فقد تجاهل بحقه غريب عشرة قرون من أخطر وأندر حلقات التاريخ العالمي، فإذا تحدث عن حقيقة ما رأى أصلها إلى اليونان والروماني ونفي بحسب أن يكون للعرب أي فضل على الإنسانية، وهذه نزعة صلبية منكورة تشد أزرها الصهيونية التي تزعم الآن أن الاسرائيليين هم بناة الأهرام.. إن الإسلام دين الفطرة وقد تألفت تعاليمه في حياتنا عندما كانت فطرتنا سليمة واشتغل العقل الإسلامي بالبحث المجزي في العلوم الإنسانية والكونية على نحو معجب، كما ان علوم الدين استبحرت وفي مقدمتها الفقه بشعبه المختلفة، ويستحيل للفقه الروماني قدر اذا قيس بالفقه الإسلامي، وازدهرت الآداب في عصورنا الأولى، ثم نمنا نومة أكللت الأخضر واليابس من حياتنا، ونحن الآن نريد الذود عن وجودنا المادي والأدبي والعودة الى رسالتنا الإسلامية التي نهضت بنا أولاً، وستنهض بنا ثانية، والممحور الذي ندور عليه هو تصحيح الفكر والتزام الوعي

فيما قال الوحي فيه كلمته، والتجدد والاجتهد في شؤون الدنيا التي نحن أعلم بشؤونها، ولا حرج علينا أن نستفيد من تجارب غيرنا على أن تكون أيقاظاً ولا نخدع أو نغش أو نصرف عن رسالتنا، وقد قرأت كتاب «منهجية القرآن المعرفية.. أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية» للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، وذكرت وأنا أقرأ كتاباً آخر في موضوعه هو قصة الایمان بين الفلسفة والعلم والقرآن للشيخ نديم الجسر، وبين الكتابين بون بعيد، وإن تشابهت الموضوعات حيناً، فالأستاذ محمد أبو القاسم له أسلوب في الفكر عميق البحث يعلو ويعلو حتى يغيب عن عينيك أحياناً، ولذلك فلن يستفيد من كتابه إلا متخصصون كبار، والمؤلف يعز القرآن الكريم اعزازاً كبيراً، ويرى بحق أنه أساس فذ لأسلامة العلوم الطبيعية والانسانية، وليس فيما من يخالفه في حدود المعاني التي شرحتها وإن كنت أولد الابتعاد عن مصادمات لا تساوي مؤنة الاستغلال بها مثل قصة يأجوج ومأجوج، قصة الفداء العظيم لاسماعيل بن خليل الله ابراهيم، والبحث القيم لن يخدهشه حذف هذه القضايا والله ولي التوفيق.»

□ د. جمال الدين عطية

بسم الله الرحمن الرحيم.. والحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله .. الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لننهدي لو لا ان هدانا الله.. في الحقيقة كانت أولى ملاحظاتي تتعلق بما انتهى اليه حديث د. عمارة وما تناوله حديث د. طه، واذا كان كلام د. طه قد ذهب بمعظم الداعي الى ملاحظتي الأولى، فلا بأس من أن أذكر بأننا في المعهد بحاجة الى وضع ضوابط لمثل هذه البحوث، والا لو ترك الأمر مفتوحاً على مصراعيه لما كان لدينا مانع من ان نجتمع ونناقش أطروحة أركون وأطروحة حسن حنفي وغيرهم من يكتبون انطلاقاً من تفسير معين للقرآن الكريم، فأنا أظن ان الأولى قبل ان ندخل في مثل هذه النظريات والمناهج ان نضع منهاجاً للدخول فيها حتى يضبط الطريقة التي تناول بها بحث مثل هذه الأمور، كما أني - من ناحية أخرى - أحذر من ان خروج مثل هذه البحوث سيفتح النور الأخضر لمن يتناولون فكرة اسلامية المعرفة بالهجوم، وكلمة عابرة في كتاب اسلامية المعرفة كانت موضوعاً لمقال كبير لـ السيد

ياسين، فإذا كنا نسمح بممثل هذه البحوث ان تحمل اسم المعهد فأننا أخشى ان يكون في هذا مادة كبيرة ودسمة لفرج فودة وفؤاد زكريا وغيرهما من يتربصون بأفكار المعهد ولن يجدوا أدسم من هذه الوجبة في تناول المعهد وأفكاره، وأقتصر على هذا مما كنت أعددته للملاحظة الأولى.

أخونا أبو القاسم صديق، ولأنه صديق فبحثه هذا أزعجني كثيراً وأتعبني كثيراً، وقرأته أكثر من مرة، وأنوقي وقفات قليلة دون الدخول في كل ما استوقفني عند قراءتي له، واقسم هذه الوقفات الى أربع وقفات.. الوقفة الأولى تتعلق بالشكل. شكل البحث وبنيته، فالأستاذ أبو القاسم أشار الى ان هناك ملحاقة لدلالات المصطلحات وأشار الى هذا الملحق أثناء البحث في عدة أماكن، وكان الأولى ان يكون هذا الملحق الذي فيه دلالة للمصطلحات التي سيستخدمها في بداية البحث، حتى نفهم البحث أثناء سيرنا وتقدمنا فيه، أما ان نصل الى الملحق بعد ان تكون قد أجهذنا أنفسنا في محاولة فهم البحث ونجد المفتاح في آخر البحث فليس هذا في تصوري بالطريقة المثلثي في هذا المجال.

الملاحظة الثانية هي وجود عدد من الصفحات مكرر في البحث، ولعل هذا خطأ في الطباعة أو سهو من الباحث.. لا أدرى، هناك على كل حال في ص ٦٨ تكرار، وهناك ص ١٣٠، ١٢٩ تكرار لصفحتي ١١٦، ١١٧، ص ٦٨ كذلك مكررة.

الملاحظة الثالثة من ص ٤٢: ٣٦ فيها مقدمة طويلة عن دوائر الخطاب العالمي، وأظن انه لا داعي لها في هذا السياق، الا اذا أخذنا في الاعتبار اعترافات د. عمارة حينئذ يكون هناك داع لها، ولكن من وجهة نظر الأستاذ أبو القاسم أما في سياق البحث، ولمن يتناول الموضوع دون معرفة بهذه الخلفيات فليست ضرورية بالمرة للوصول الى القول بعالمية الكتاب، فهذه بدھية كتب فيها الكثيرون، ويعرفها ملايين المسلمين وليس بحاجة الى هذه المقدمة.

الفصل الثاني بأكمله.. أي من ص ٧٩: ١٣٥ - في تصوري - لا يحوي جديداً لا على المستوى الكلي المنهجي ولا على المستوى التطبيقي في فروع العلم، ولذلك

أقترح اما ابراز ما فيه من جديد ان كان قد غاب عنى واما الاستغناء عنه بأكمله.

في ص ٤٩ وحتى ص ٥٣ في الهاشم التي جاء بها الأستاذ ابو القاسم في نهاية الفصول «الفارق بين بناء المفاهيم بشكل متاثر عام وبناء المفاهيم ضمن أطر منهجية» .. هذا الهاشم الكبير من أربع صفحات أظن أنه أهم من أن يبقى في الهاشم وينبغي ان يجد مكانه في البحث.. هذا من ناحية الشكل وبنية البحث، ولا أريد ان أكرر ما قاله الزملاء من ناحية مصطلحات الأستاذ أبي القاسم.. خاصة وانه قد تجاوز ما يقال عن الكعبة والاغراب والتصدق والحدائق الى ابداع مصطلحات بكمالها واستخدامها، وفي بعض الأحيان لم يكن هناك داع بالمرة الى هذه المصطلحات الجديدة، وكان بالامكان تبسيط الأمر بالمصطلحات المتداولة المعروفة التي تؤدي نفس المفهوم، وبالتالي التي تسهل مناقشة البحث.. ولو قمنا في البحث بعملية التبسيط هذه أخشى أن نكتشف ان الأفكار التي في البحث أفكار مفهومة وعادية لدرجة ان نجد ان البحث لم يقدم اضافة في الموضوع، ونكون بصدده التحدي الرئيسي.. وهو ايجاد مضمون لهذه الأفكار البسيطة، المعروفة والمتداولة، من ان الله هو الخالق، وانه وضع للكون قوانين وانه خلق الانسان وكله بتکاليف.. وغير ذلك من المبادئ والاشارات التي تعرض لها البحث.

البحث يمكن ان نسميه محاولة أو مشروع ا لنظرية عامة للكون، وأنا أفضل هذا من تسميته الحالية «منهجية القرآن المعرفية» لأننا من أيام كنا نحاول تعريف أو وضع مفهوم لكلمة منهج ومنهجية، ولا أظن ان هذا البحث يعطي أيها من هذه المفاهيم، فلا هو يتحدث عن المنهج كطريقة في الحياة، ولا كمنهج للبحث، ولا كمنهج للفكر، ولكنه محاولة لوضع نظرية عامة للكون وأظن ان هذا يكون أقرب لبيان موضوع البحث، وعملية التنظير هذه، ووضع نظرية ليست أمرا جديدا، وليس بدعة، ولنا في تراثنا الكثير من محاولات التنظير، والتصور بأن البحث جاء بجديد في مجرد فكرة التنظير فيه تجاوز للتراث وما فيه من محاولات، قد تكون طريقة أو مضمون التنظير

ونتيجته، أو مساعيره لمكتشفات العلوم المعاصرة فيها جديده.. ولكن فكرة التنظير نفسها كما ورد في أكثر من موقع في المقدمة وفي البحث نفسه ليست جديدة، وحبداً لو اتجه الأستاذ أبو القاسم - عند إعادة النظر في البحث - إلى أن يتعمق في جذور التنظير في هذا الموضوع بالذات في تراثنا وان يربط ما انتهى إليه بما سبق إليه الأولون.. يحضرني مثلاً كلمة الشاطبي حينما يقول «إن تكون عبد الله اختياراً كما أنت عبد له اضطراراً» في محاولة للربط بين القوانين التكليفية التي وجهها الله سبحانه للبشر حاملي الرسالة وأصحاب حرية الاختيار وبين القوانين التي تحكم في الكون بما فيها الإنسان نفسه في جسمه ونظامه.

بخصوص ما أورده الأستاذ أبو القاسم في شأن يأجوج وأرجوج والأمين والنسيخ وابراهيم وغير ذلك، ليس من المسلمات في علوم الشريعة مما يجعل ايرادها في منظومة يراد بها التنظير أمراً محظوراً كمن يبني على شفا جرف هار فيسقط البناء كله بالتشكيك في هذه المقدمات غير المسلمة.. الأمر الآخر أنه إلى جانب مستوى التنظير بالصعود من الجزئي إلى الكلي، هناك مستوى آخر للتنظيم قد يكون أنساب لموضوع هذا البحث، وهو سد ثغرات لتكوين صورة كاملة، سواء كان سد هذه الثغرات بنصوص من القرآن أو بحقائق من العلم، ونصل بسد هذه الثغرات إلى تكوين صورة متكاملة لفلسفة العلوم أو النظرية الكونية التي نريد بناءها، ثم هناك جانب آخر في موضوع التنظير، وهو الفرق بين التنظير الذي يضعه الفلسفه.. وهذا البحث من هذا النوع، والتنظير الذي يضعه العلماء، علماء الطبيعة والفلك والذرة وغير ذلك، وأنا أظن أن التنظير الذي يضعه العلماء أولى بالثقة في عصرنا هذا من التنظير الذي يضعه الفلسفه والذي يصطدم في بعض جزئياته كما أشار إلى ذلك د. أحمد فؤاد باشا من التنظير الذي يضعه الفلسفه كما قلت، وأخيراً في هذا المجال فالبناء الفكري للنظرية يجب أن يكون مبنياً على المنطق لا على الرموز والتفسيرات الرمزية والأدبية وغير ذلك، لأن هذا مما يعتبر مناطق ضعف في النظرية، والرمزية وغيرها ليست إلا مذهبًا بين عدة مذاهب لا يمكن تبنيها في هذا المجال.

وأخيراً أصل إلى بعض الجزئيات التي لي عليها ملاحظات، فموضوع التفرقة بين

العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، قال بها بعض علماء الاجتماع في صدد صعوبة تطبيق القوانين على النفس الإنسانية والعلاقات الاجتماعية، لأسباب كثيرة أوردها، وذلك في مواجهة محاولة لبعض العلماء الآخرين في مجازاة العلوم الطبيعية في وضع قوانين ضابطة للنفس وللعلوم الإنسانية شأن العلوم الطبيعية، هذا الإطار الذي جرى فيه مناقشة التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وسواء أخذنا بهذه التفرقة أم لم نأخذ بها فلا يصح أن تصرفنا عن حقيقة أخرى واضحة في القرآن الكريم وهي أن هناك قوانين وستنا تحكم النفس الإنسانية وتحكم المجتمع وتحكم التاريخ، رغم كل ما يقال من تعقيبات ناتجة عن حرية الارادة الإنسانية وعدم امكان التنبؤ بالتصيرات والنتائج المترتبة عليها.. هذه الصعوبة قائمة ولكنها لا تمنع من ان هناك ستنا يضعها الله سبحانه في هذا المجال كما وضع ستنا للكون الطبيعي المادي.

أظن الزملاء أغنوني عن الكلام في موضوع التصور الاحيائي البدائي والتفسير الثنائي التفاضلي وغير ذلك وموضوع العالمية كذلك، أما تناول الأستاذ أبو القاسم بالمقارنات أو المقاربات أنا أوافقه على نقد هذا الاتجاه اذا كان المقصود منه محاولة جذب الاسلام الى مذهب من المذاهب لاجراء المقارنة معه، ولكن هذا لا ينفي وجود مقارنات صحيحة ومفيدة، والمنهج المقارن لا يمكن ان يستغني عنه او ان تلفظه على اساس الاستعمال السبيئ من بعض الكتاب.. كذلك الاشارات التي أشار اليها في عدم قدرة البدائيات التجديدية لمحمد عبده والطهطاوي في ص ٦٤، فأنا أظن أنه من الظلم لهؤلاء ان نحكم عليهم خارج الإطار الرزمي الذي كتبوا فيه ما كتبوا ولا بد أن نعطيهم حقهم في المحاولة، والا سيأتي بعد أبي القاسم من يشير الى محاولته ويقول عنها كذلك ما قاله هو عنمن تقدمه.

موضوع اعادة الترتيب بعد نزول «المتووضع» - هذه من ألفاظ الأستاذ أبو القاسم - بالنسبة للقرآن الكريم في ص ٦٧، هذا جميل في أنه للقرآن معان عامة لا تقف عند حد سبب التزول المباشر، وهذا ما عبر عنه السلف من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكنه أورد هذا في سياق لتأييد فكرته في عدم وجود نص، وأظن أنه لا يؤتى به هذا كدليل في هذا الموضوع. أكتفي بهذه الملاحظات وأدعو صديقي

الأستاذ أبو القاسم لأن يعيد النظر في بحثه في ضوء هذه الندوة، ونرحب بهذا البحث في صورته الجديدة للمناقشة مرة أخرى، وشكرا.

□ قراءة لرسالة د. أكرم ضياء الدين

شكراً للدكتور جمال والآن أود قبل أن اعطي الكلمة للأخ الدكتور سيف أن أتلو رسالة تعليقاً على البحث من الدكتور أكرم ضياء العمري وهو رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.. يقول: «بخصوص كتاب منهجية القرآن الكريم.. المعرفة الكونية، فإنه يتذرع أصلاً، لأن المؤلف رفض الالتزام بمدلولات الألفاظ وقت التنزيل، وهذا معناه رفض مناهج التفسير بالجملة، وكذلك مناهج أصول الفقه والأخذ بمنهج الباطن والإشارة والرمز.. والكاتب له اطلاع على مناهج البحث ومع ذلك فهو يهاجم منهج المقارنات الذي يعتبر في العلوم الاجتماعية مثل التجربة في العلوم الطبيعية ولا زال معمولاً به في أحدث المناهج، ولا يرفض العقل منهج المقارنات ولا المقارنات اذا حدث دون تعسف، لأن الإسلام كله سيبدل عندما يرفض العقل الاسترشاد لأقوال العلماء في تفسير القرآن، وخاصة الصحابة والتابعين وكبار الشرح في العصور اللاحقة، وليس من الانصاف أن نتهم أفهم الصحابة والتابعين ونرميهم بالخلل في فهم دلالات الألفاظ كما في ص ٧٠، وإذا ألغينا ذلك، فإن كل مسلم يمكن أن يقرأ القرآن وفق مزاجه وثقافته، ويحمل آياته من الرموز والاشارة حسبما يشتهي، ويتهمي الأمر إلى الغاء النص نفسه، اذا لا يمكن اعماله ما دامت ألفاظه لا تحمل مدلولات محددة واضحة، والدليل اذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، وهل يعقل ان نلغي جهود مئات العلماء في فهم القرآن لنقرر ابتداءً أن السبع المثنى هي السموات السبع؟ وان الآية ١٠١ من التحليل هل مرادها الرد على منكر الترتيب وليس النسخ؟ أو القول بأن المراد بالأمين الآية ٢٨ من سورة الجمعة هل هم غير الكتابيين وليس غير الكتابيين لما يؤدي إلى الاقرار بأن الأمية هنا هي أمية الدين وليس الكتابة وهو رأي المستشرقين؟ وماذا يعني التعبير بعروج الرسول الأخير بدل التصریح بوفاته (صلی الله علیہ وسلم) الا أن يرى دوام حياته؟ وكثير من الأفكار

الأساسية للكتاب ظهرت في القرون الأولى للهجرة، لكن العقل الجمعي كان ضدّها، فاعتبرت شاذة مخالفة لاجماع العلماء مثل قضية «وليس في القرآن ناسخ ولا منسوخ في ص ٦٦ من الكتاب» ويدل رفض المؤلف لتزيل القرآن على سبعة أحرف كما في ص ٦٩ هي رفضه للسنة الصحيحة، اذ لا خلاف على صحة الحديث في هذا التزيل والحديث في صحيح البخاري وصحيح مسلم وآخرين، وتمت استنباطات والتفاتات جميلة متعلقة بالمنهج العلمي والاستدلالات لهما من القرآن، ولو جمعت هذه المسائل في بحث واحد من أربعين صفحة فإنها ستقدم معطى طريفا منها ما ورد في ص ٧٩ من الفصل الثاني.. خاتما تقبلوا تحياتي.

□ د. سيف عبدالفتاح

بسم الله الرحمن الرحيم.. (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) في حقيقة الأمر كما سبقني أساتذة كرام، ان هذا البحث كفيل باجهاد من يقرأه وكفيل باستفزاز من يقرأه على حد سواء. في الواقع الأمر ان الكلمة ميزان اذا خرجت من فمك ولاسيما من قلمك فهي اما حجة لك او عليك. ومن القلم لأنها أبقى أكثر ديمومة، ومن هنا يكون ضرورة أن نتناصح، والتناصح في هذا المقام فريضة، والورقة مليئة بالأسرار والسرفارات، وعلى حد تعبير د. المسيري ان الأمر يحتاج الى فك الشفرة، وفك الشفرة قد يكون من صاحب الورقة ذاتها أو عن طريق وسيط، ولعلي سأتحدث عن خبرة قراءتي لهذه الورقة، ولن أتحدث عن الورقة ذاتها، لأنها قد تكون مفيدة في هذا المقام، لعلي وجدت الوسيط في مقدمة هذه الورقة التي كتبها د. طه، حينما دبع مدخل لهذه الورقة، فظنت أنني في يوم من الأيام سأحاور د. طه في هذا الأمر حتى يفهمني ذلك، ولكن حينما قال د. طه الآن انه قدم المقدمة قبل أن ينضج العمل فقدت الوسيط.

لغة الورقة شديدة الرمزية، وهي في هذا تتحدث عن المنهجية وصفات المنهجية كما تعلمنا ثلاثة: الوضوح والضبط والتنظيم وأمورها تتعلق بشق في التنظير وشق في التطبيق وسأتحدث عن الشقين لأننا نعمل في بحث عن العلاقات الدولية في الإسلام ونعمل على وجه الخصوص، في مجموعة ما اصطلح على تسميتها بمجموعة الأصول،

أي أنها تهتم بالقرآن كمصدر وكمنهج للمعرفة.. حقيقة الأمر بعد أن قرأت الورقة لم أعرف كيف أستفيد منها في هذا المقام.. أيضاً لعلي أقول هنا إن الأستاذ أبو القاسم صاحب ومضات، والومضة تأخذ الأ بصار ولكنها تتركك بعد ذلك تتخطى في ظلمة، فان أصبحت بالعجز أتتك الومضة تلو الومضة، تظنها نوراً ولكنها لا تلبث أن تزول، وبناء نسق منهجي للقرآن، أو التعامل بالقرآن عملية ترتيب بأمررين.. الأول هو أن نعرف كيف نتعامل مع القرآن ثم بعد ذلك التعامل بالقرآن بما يفيدهنا في تأسيس منهجية يمكن بعد ذلك ان ندرس بها موضوعات وظواهرنا المختلفة، والتعامل مع القرآن له منهج أظن انه قد قفز في هذه الورقة بلا مبرر وبلا مناقشة، ومناقشة هذا المنهج - ان كان سيوضح منهج آخر - أمر مهم جداً، ولا يجوز في هذا السياق حينما نتحدث عن بناء منهجية ذاتية، الا ان نتحدث عن منهجية التعامل مع القرآن سواء في علم الأصول او في غيرها التي قد ترسخت بشكل من الأشكال، فان كانت خطأ فلننقل انها خطأ، ولكن القضية لا تحتاج الى هذا القفز او الى مجموعة من التفسيرات العرفانية وشديدة الرمزية.. لأن الرمزية ضد الوضوح، والرمزية ضد الضبط لأنها في عقل أصحابها، والرمزية ضد التنظيم؛ لأنها تؤدي بذلك الملتقي الى حالة من حالات الفوضى في معرفة ماذا يستخدم بالضبط وماذا لا يستخدم، واللغة فلسفية شديدة التجريد، والقرآن أتي كتاب هداية، هل نريد بهذه اللغة أن نقطع صلتنا بالقرآن حتى نتحدث عنه بتلك الكلمات شديدة الغموض والتجريد، والقرآن أتي ليهدى باليه الذي هي أقوم ويعرفه ذلك الفلاح الأمي الذي لا يعرف الكتابة؟ حينما كنت في مرة مسافراً الى بلدنا، وكنت أتكلم عن الدكتاتورية، فلم يترك هذا المفهوم في رأس أحد معنى أو مدلولاً، وحينما تحدثت في مرة عن الفرعونية السياسية وجدت ذلك الفلاح البسيط يعرف من هو فرعون موسى، ويعرف قصته واستبداده.. نحن اذن أمام أمررين، اجهاد ذهني أو استفزاز عقلي، وفي حقيقة الأمر أحمد الله لأن هناك من تناصح بحدة وبشدة، وهذا مطلوب، ولكن في خبرتي في قراءة هذه الورقة قد اتهمت نفسي بعدم الفهم والجهل، وكتبت على هامش هذه الورقة من الصفحة الثانية في البحث: «لا أفهم» ولكنني بعد لحظات أضفت كلمة: «ربما سأفهم» ثم بعد عشر صفحات كتبت: «أني لا أفهم» حتى حين

وصلت الى المصطلحات فانني لم أفهم واذا كانت «لا أدري» نصف العلم «فلا أفهم» هنا تكون أكثر من نصفه أو تكاد تكون العلم كله على ما يقوله الفقهاء .. وشكرا.

□ د. حامد الموصلي

لم أقرأ الا حوالي ٢٠ أو ٣٠ صفحة من البحث، وبالتالي ما يمكن أن أقوله مجرد انطباعات.. أعتقد ان توجه البحث يقول اننا نتجه من الدفاع عن النفس الى اعادة بناء النفس، وهذا في رأيي صفحة جديدة او مرحلة جديدة من مراحل الفكر الاسلامي فحن نبحث عن كيفية بناء أنفسنا، وكيفية وضع أساس لمشروع حضاري اسلامي، وفي رأيي أننا يجب ان نعيش هذا المناخ وان نضبط أنفسنا على هذه الموجة، فكفانا دفاعا عن النفس، وكفى حوارا مع الآخر الغربي، وكفى اهتماما به ولنضع أساس بناء ذات بالمعنى الحضاري.

نقطة أخرى او انطباع آخر، هو أن معنى الاسلام صالح لكل مكان معناها ان من حق كل جيل أن يخوض تجربته الخاصة انطلاقا من رؤية الاسلام وعلاقتنا بالسلف الصالح يجب أن تكون علاقة استرشاد، أكثر منها علاقة اعجاب وابهار، ومن حقنا أن يكون لنا تجربتنا الخاصة، ومن حقنا أن نشعر كما لو كان القرآن يتنزل علينا هنا والآن، وان نشعر بهذه الحالة من حالات الجدة، كما لو كنا نستقبل كل آية لأول مرة والآن.. لأن مراجعتنا لما قاله من سبقونا تمكنا من التفرقة بين أمرين - اذا أخذنا كتاب نهج البلاغة - نفرق بين ما قاله عن الكون وبين ما قاله في الحكمـة، وما قاله عن الكون وعن عالم المحسوسات مرتبط بطار زمانه أو مكانه، ولكن ما قاله في الحكمـة أعتقد انه يجب أن يعامل معاملة أخرى، فإذا شئنا أن نتعامل مع تراثنا بشيء من النسبة يجب ان نفرق بين أمرين، بين ما هو بطبيعته أسير للرؤى العلمية في هذا الوقت وبين ما هو حكمـة وادراك روحي أو إيماني بكل ما اجتهد فيه السابقون.

النقطة الثالثة.. في اعتقادي الشخصي انه عندما نزل الاسلام وقتما نزل كان سابقا لكل المعايير لهذا الزمان، وكان سابقا لقدرات العقل في هذا الزمان، والتتجربة التي قدمت والتي استمرت حتى نهاية الخلفاء الراشدين كانت تجربة سابقة لكل زمانها

وهذا معناه.. انها كانت نوراً وستظل نوراً حتى الآن.. والبحث يشير الى ان وظيفة الاسلام هي العلاجية التي تبدأ من الان عندما تنضج قدرات العالم في التعامل مع الكون هذا الافتتاح، وعندما يكون مطلوباً أن تكون هناك نظرية الى الكون تستطيع ان تعامل مع هذه القدرات العقلية في التعامل مع مقدرات الكون، ومن حسنتات الكتاب أنه يجعلنا ننظر الى المستقبل أكثر من الماضي، واننا يجب ان نؤمن ان للإسلام دوراً في المستقبل، ويصعب علينا ان نتوحد مع هذا الكون الفسيح اذا لم نؤمن بالله.

□ د. طه جابر العلواني

لعل الأخ أبو القاسم جمع كل ما سمع وأرجو ان يكون قد قام بتسجيل الاشكالات أو الاستشكالات التي وردت لكي يستطيع الرد عليها مصنفة ولعل في بعض تعليقاته أو اجاباته ما يجعل الأخوة الذين لاحظوا قادرين على اعادة القراءة مع هذه التوضيحات بشكل قد يجعل د. سيف يتجاوز سأفهم.. لا أفهم.. الى أفهم.

□ د. أبو القاسم حاج حمد

لنبدأ من حيث يفترض البعض بالرد على التعليقات.. فهنا ليس مجال للرد.. وإنما مجال للحوار.. وسأبدأ بأهم موضوع إلى نفسي وهو كيفية رؤيتي لآيات وألفاظ القرآن، فان سلبي الناس كل شيء كالوضوح، والقدرة على وضع بدايات المنهج فالشيء الوحيد الذي لا أسمح بسلبه هو علاقتي بالقرآن.

نأخذ كلمة «مس» و«لمس» التي اعترض بعض الأخوة على استخدامي لها.. وأفسر الأمر بما قاله ابن حزم (انه لقرآن كريم في كتاب مكون لا يمسه الا المطهرون) «وأقول انكم تأخذون تفسير القرآن بالجزئيات - الآيات المجزئة - وتهملون السياق - كما انتقدت لي الحق ان أنقد - وأسائل كيف يبدأ السياق؟ .. يبدأ بـ «فلا أقسم بموقع النجوم» وليس «فلا أقسم بالنجوم» فهنا قسم بموقع والموقف يحدد العلاقة «فلا أقسم بموقع النجوم. وانه لقسم لو تعلمون عظيم. انه لقرآن كريم».. وأتساءل مرة أخرى ما العلاقة بين تحديد موقع وبين عظمة القرآن؟ خاصة وأن كلمة كريم تعني تجدد

العطاء فإذا كان فلان الفهيم العلامة قد نجح في تفسير القرآن في ذلك الوقت.. إلا أنها لا يجب أن نحبس معاني القرآن حتى لا يصبح قرآنًا عقيماً عاجزاً عن العطاء.. والذين يقولون بعدم تجدد المعرفة القرآنية، إنما يصفون القرآن بالعقم وليس بالكرم، وحين قال الله انه لقرآن كريم أكدتها في كتاب مكون، والمكون لا قيمة له ان لم يتكشف، فإذا كان الإنسان أعمى لا يرى شجراً أو نهراً أمامه، فالشجر والنهر لا وجود له في الواقع الموضوعي للأعمى، فقيمة المكون تعرف بالتكشف.. وحينما نأتي للفظة «لا يمسه» و«لا يلمسه». نجد القرآن يقول «ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلم يمسه بأيديهم...» نجد أنه أعطى صورة المباشرة الكاملة (كتاب.. قرطاس.. لمس) وحين يتحدث عن العلاقة بين الرجل والمرأة، وافتراض الطهارة «لامست النساء فلم تجدهن ماء» فعرف لماذا طلب الماء.. لأن الاستخدام هنا باللمس وليس بالمس .. وسوف آتي إلى المس ووزنه الفقهي.. ثم قالوا ان هذا الكتاب المكون هو في اللوح المحفوظ.. وهذا كلام جيد، ولكن قطع الله دابر هذا اللسان بآية «تنزيل من رب العالمين» فالله لم يحفظه معلقاً، «انه لقرآن كريم» (في كتاب مكون) «لا يمسه الا المطهرون» (تنزيل من رب العالمين) لقد نزلناه لك، ولم يعد هناك.. وهذا القرآن مركب على مستوى الحرف، وأنا أتعامل معه على مستوى الحرف، هاجموا كل شيء فيما كتبته عن المنهجية ولكن لا تهاجموا تعاملني مع القرآن على مستوى الحرف قبل المفردة، وأنا بهذا ما أتحدى به من الصباح إلى المساء، وأتجاوز عن كل ما قيل من أن المنهجية خطأ، وأن هذه نقطة ضعيفة.. وأن تلك نقطة قوية.. أو نركب هذا على هذا.. كل هذا مباح ولكنني هنا لا أساوم.

لماذا جاءت قضية « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ».. الفقه هنا يطبقها في حال « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن » أي تم العقد وكتب الكتاب وأخذتها إلى البيت، ولكنك غيرت رأيك ولم تلمسها ثم طلقتها وأعطيتها نصف الفريضة، أنا أنسف هذه القاعدة الفقهية، وأقول إنك حينما تأخذها إلى دارك فقد لامستها.. لأنك بمجرد أن أتيت إلى داري وخطبت ابنتي، وفرضت لها فريضة، ولم تأخذها إلى البيت، وإنما أخذتها فقط إلى السينما وبعد أسبوع

حدثت مشادة بينكما ولم تعد لك رغبة فيها، أين ذهبت كرامة العائلة؟ عليه أن يدفع نصف الفريضة.. هذا ليس مزحا، فإذا كان الفقيه فلان قال بذات الرأي فالقرآن المضبوط على مستوى الحرف لا يترك لهذا الفقيه أن يتصرف بمس هنا بوصفها اللوح المحفوظ أن يأتي ويتصرف في مادة الفقه لحط من كرامة بنات المؤمنين، وهذا قول لا أتعسف فيه.

ولنأت إلى «مس» كنموذج في التعامل مع القرآن حين يقول تعالى: (... ولم يمسني بشر) من قال إن لم يمسني تعني لم يلمسني؟ بينما «لم أك بعيا» هي التي تعني لم يلمسني.. أما لم يمسني تأتي من قولها «أني ندرت لك ما في بطني محرا لك» أي لا يصاب بشهوات البشر ليقتصر قربانا عليك، فكانت مريم فاقدة القدرة على الاستهاء الجنسي، ولذلك استخدمت الكلمة «أني يكون لي ولد ولم يمسني بشر» ثم استخدمت القضية العضوية «لم أك بعيا»، ثم نطبقها على يحيى.. حين دعا زكريا الله دعاء خفيا وأنا مستعد أن أفسر لمدة ساعتين لماذا كان الدعاء خفيا ولم يكن علينا، قال لقد بلغ الشيب مني.. وقال «يرثي ويرث من آل يعقوب».. يريد غلاما «وأجعله ربي رضيا» لماذا؟ لأن زكريا آخر أنبياءبني إسرائيل لا يحق له أن يكون له امتداد من ظهره.

هذه معانٍ أكبر من أن يتناولها فقيه جالس على لسان العرب، .. فأنا أتسامح في كل شيء.. ومستعد أن أقول أن منهجي كله خطأ.. ولكنني على استعداد لأن أناقش لمدة أسبوع كامل استخدامي للقرآن، وكذلك إذا انتقلنا لكلمات «الأميون» و«السنة النبوية» «مناقب الرسول» «الأسماء التي تعلمها آدم» ولكن ما الفارق بين أحمد وما الفارق بين المسيح ويعيسى، وما الفارق بين يحيى وزكريا، وحين يخاطبنا القرآن «إن هي إلا أسماء سميت بها أنتم وآباءكم ما أنزل الله بها من سلطان» فما معنى الاسم بالدلالة الوظيفية اللغوية لاستخدام القرآن؟ وحين ندرك ذلك سندرك الأسماء التي تعلمها آدم، فالاسم ما يحمل خصيصة معناه وليس مجرد التعريف «محمد» تعريف، عيسى تعريف، ولكن أحمد اسم، ولذلك المسيح قال: «رسول يأتي من بعدي اسمه أحمد» وحينما يبشر بعيسى قال اسمه «المسيح» وعندما يبشر بـ يحيى «اسمـه يحيى» لم

نجعل له من قبل سمياء، ثم يعاتب الله المشركين «.. أسماء سميتوها أنتم وآباءكم ما أنزل الله بها من سلطان» فما معنى كلمة سلطان المصرفة للاسم في لغة القرآن وليس في لغة العرب، فالعرب حتى الآن لم يكتشفوا معنى الاسم في هذه الحضارة ١٩٩٢، فما بالك من ان تطلب من شخص ان يكتشفها من ١٤٠٠ سنة؟ .. والتفسير الوارد لدى كل المفسرين سواء، كانوا آباءنا، فنقول من سفر التكوين وسفر التسمية في التوراة (جبل الله تراباً ونفح فيه، جعله الروح.. آدم يستيقظ الى أنسى.. قطع منه الضلع الأيسر والأيمن.. ثم ركب له أنسى، ثم نادى البرية كلها.. بهائم.. الخ فنظروا ماذا يدعوه، كلما دعا آدم أصبح اسمها) أنا لا أحكم فقهاء المسلمين، أنا أحكم الفكر التوراتي الخرافي، المستمد من الوحي البابلي، وأنا أنتقد تفسيراً يمتد الى القرن الأربعين قبل الميلاد، وجاء من نقله وقال ان هذا تفسير الاسلام!! اذن معرفتي تتبع من مرحلة تمت الى ما قبل حامورابي! فهل هنا من بينكم من يريد أن يدافع عن هذه المرحلة الخرافية وهي مرحلة ما قبل حامورابي؟! أما كلمة «الأميون» فأنا لا أوفق على الرأي الذي يدعي أنها تعني «الذين لا يعرفون القراءة..» والا أصبح هذا الكتاب الذي أمامكم لا قيمة له.. فأنا لا أتعامل مع الألفاظ وإنما أتعامل مع دلالات اللغة، وربنا سبحانه وتعالى حينما خاطب الرسول قال: «قل للذين أوتوا الكتاب والأمين أسلمتم..» فالمقابلة هنا بين من أوتوا الكتاب والأمين، أي من لديهم كتاب ومن ليس لديهم الكتاب، وحين عاتب الله اليهود قال «ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمناني وإن هم إلا يظنون فوبيل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله» وهنا نجد ان الأمي يكتب .. هكذا قال الله وليس ابن كثير.. وعندما يأتي ابن كثير ويقول ان المعنى غير ما وقع لي في ثقافي، فأنا أتشكى من ابن كثير من الله فلا تقطعوا عليّ الطريق.. والقضية واضحة تماماً في استخدام القرآن لكلمة «أميin» فاستخدامي لمفردات اللغة ليس عبثاً، ومن هنا فأنا لن أسامح.

كذلك ينبه الله في سورة الجمعة «هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم» ويأتي فيما بعد ويقول «وآخرين منهم لما يلحقوا..» فلننقل ان بعض الأميين الذين بقوا على أمييthem سيلتحقون بعد وفاة الرسول، ولكن حين توفي الرسول كانت الجزيرة كلها قد

آمنت، وكل من فيها من أمي قد آمن، فمن ذلك الأمي الذي سيلحق من بعده؟ الأمية تعني كل الشعوب غير الكتابية، تعني مصر وتعني فارس والصين والهند، تعني كل الحضارات المتوسطة، غير الأمي هو الكتابي، أما أن هذا المعنى ينطبق على الرسول من مفهوم ان غير الأمي هو غير كتابي، هل يعني ذلك ان الرسول كان يكتب؟ لا.. (وما كنت تتلو قبلي من كتاب ولا تخطه بيمينك) هذا نص على ان الرسول لا يكتب، ولا علاقة له بهذا النص، اذا مضيت في التفسير لتحديد مصطلح «الأمي» ستجد أنكم تدرسون لأولادنا المعلقات، أين كانوا يعلقونها؟ رغم انه لم يكن موجودا خط عربي، بل نزل مع القرآن، وجبريل فتح مدرسة لتعليم الخط في حراء، ولكن اذا نظرنا الى تطوير اللغة الاسلامية والابجدية العربية في حضارة الجنوب.. وأبجدية الأنبياء.. وتسجيلات تجارة الشتاء والصيف والكتابات التي كانت تدون.. ثم عدا ذلك يأتي من يقول ان امة الأميين تعني أنهم لا يقرأون ولا يكتبون ولا يحسبون؟! أقول له هات مصدرك لأرجعيه.. خاصة وأنني وصلتني نسخة من رسالة الرسول الى المقوقس ووجدت ان الخط كان قد تطور، وهناك صحائف كثيرة.. فالامة لم تكن أمية بمعنى انها غير كاتبة؟ .. لا بل كانت أمية بمعنى انها غير كتابية.

□ د. طه جابر العلواني

لازال هناك - بدون شك - اختلاف شديد مع الأخ أبي القاسم في بعض نقاط الكتاب الأساسية، وتوضيحاته تعبر عن اجتهاد في قضية اللغة واجتهاد في تحديد المصطلح، للأصوليين منهم بصفة خاصة موقفاً من عملية الاجتهاد في اللغة، ومحاولة تحميل المصطلح معنى آخر، على كل حال.. المعهد باستمرار قضيته الأساسية التي حولها يدندن، هي قضية اعادة تشكيل العقل المسلم، كما عبر أخونا الدكتور عماد الدين خليل في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، وهي محاولة اعادة بناء هذا العقل بشكل يعيد له فاعليته، وتألقه، ونعتبر أن القضية الأساسية، المحورية في رسالتنا هي هذا.. ونعتبر أن كل ما نفعله في مجال خدمة الفكر أو ما أسميناه بالاصلاح الفكري أو الاصلاح المنهجي أو بناء النسق المعرفي كله يستهدف هذا الهدف وحده، كيف نعيد

تشكيل العقل المسلم؟ بحيث نعيد له فاعليته وتألقه، وقدرته على أداء الدور الاستخلافي الذي عهد الله سبحانه وتعالى به الى هذا الانسان المسلم، فالمسلمون لا تعوزهم موارد ولا يعوزهم عدد ولا يعوزهم حب لتراثهم ولا اعجاب حتى بالغير أو استعداد للأخذ عنه، لكن الذي يعوزهم ذلك العقل القادر المتألق المجتهد المعطاء.. ويوم أصحاب العقل المسلم ذلك الغيش.. ويوم اضطراب العقل المسلم فاضطربت رؤيته، واختلت موازينه، واضطربت قراءته لمصادره، حتى قراءته لمصادره نتيجة المرض، والاصابة.. اختلت ولم تعد قراءته لمصادره تشكل نفس ما كانت تشكل عند السلف الصالح «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نصر بها للناس» فالله سبحانه لا شك انه جعل هذا القرآن العظيم مرجعنا الأساسي «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» يُزداد في السنة وينقص، كذب على رسول الله وهو حي، وضعت على لسانه الأحاديث في مختلف العصور، غيرت الأسانيد، والموضوعات اليوم تشكل مجلدات وقد جمع ابن الجوزي موضوعات بثلاثة مجلدات كبار «واللائني المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطى» مجلدان كبيران وغير ذلك من موضوعات.. فعلم الموضوعات يعتبر في حد ذاته علماً من علوم الحديث الملحة به، والمختار التفصي جاء الى أحد المحدثين يرجوه ان يضع له حديثاً يوضح ان رسول الله قد أشار الى انه سيأتي رجل في مثل شكله يحكم أمة محمد وعلى الناس ان يطيعوه ويسمعوا له، وعرض على الرجل عشرة آلاف دينار فقال له الرجل محترف وضع الحديث «أنا مستعد أن أضع لك على لسان صاحبي بخمسة آلاف بدلاً من عشرة على لسان الرسول».. المهم أن الحديث يعتريه ما يعتريه ولكن جاء الجهابذة من العلماء وغربلوا هذه السنة و Mizwa صحيحها من سقيمها وقويتها من ضعيفها، وتركوا لنا تراثاً نفخر به، وما من رجل أو امرأة روى عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حديثاً واحداً الا وضع على طاولة تshireخ ليبين ما اذا كان كاذباً أو صادقاً، أو ضعيفاً.. الخ وعلوم الحديث في الحقيقة علوم نفخر بها.. ولكن رسول الله لم يحاول أن يفسر القرآن العظيم لنفسه كله، ولكنه فسر آيات قلائل لكن الثلاث والعشرين سنة التي قضها الرسول كانت كلها بياناً للقرآن الكريم، بياناً عملياً لآياته،

وليس تفسيرا بالمصطلح التفسيري للتفسير، والا لربما أغنانا الأمر عن أي اجتهد أو أي جهد عقلي في معرفة هذا.

نحن اليوم نواجه هذا السيل المعرفي، نواجه هذا العالم.. نحتاج فيه الى منهجية واضحة في هذه المواجهة.. منهجية تجعل من القرآن العظيم أساس جهادها، منه تنطلق وبه تجاهد وتجعل من سنة رسول الله الهادي والمرشد، وتجعل من تراث هذه الأمة تراثا بشريا يؤخذ منه ويترك، ولكن لا ينبغي أن يؤخذ منه ويترك الا بموازين مقاييس، لا يهمل بعاطفة ولا يقبل بعاطفة، وانما يخضع لمقاييس ونحمد الله ونشكره ان هذه المقاييس ليست عنا بعيدة، وان اهم وأعظم مقاييس يبقى هو القرآن الكريم المهيمن على كل شيء، المقاييس لكل شيء الذي يستطيع أن ينير لنا السبيل في كل هذا، فهو المهيمن على ما سبق، وعلى أي فهم دار حوله أو لحقه، قضيتنا اذن هي قضية تدريب هذا العقل المسلم على ممارسة دوره، سوف نخطئ، سوف نصيب، وسوف نقول باطلا، وسوف نقول خطأ.. وسوف نقول صوابا.. لا ينبغي ان نخطئ شيئا من هذا الا اذا توافر سوء قصد او خروج على جادة، رسمها الله.. أما في اطار نية القصد الحسن والالتزام بكتاب الله وسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فلا ينبغي أن نخشى الخطأ، وما شجعنا الرسول ذلك التشجيع الذي ليس في أمة من الأمم مثله.. «الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران واذا اخطأ فله أجره» الا ليدفعنا لهذا، ليس هناك امة تعرف بالخطأ وتضع أجرا وثوابا على خطأ في اجتهاد.. وقد تختلف القراءات، وقد تختلف بمقتضى ثقافتنا وخلفياتنا في فهم ما نقرأ أو حتى في فهم ما نسمع، وقد يسمع كل منا عبارة فإذا طلب منه تفسير العبارة جاء بتفسير مختلف نتيجة فكره وخلفيته.. ولا ينبغي أن يزعجنا هذا.

قضية أخرى أود أن أنبه إليها وهي ما عرف في تاريخنا وأصولنا بسد الذرائع ولطالما جنت علينا قضية سد الذرائع.. فسد الذرائع منهج أصولي يعرفه الشيخ علي، ويعرفه الكثيرون وهو واحد من الأدلة المختلف عليها، ولكن طالما رفع سيف سد الذرائع في وجوه الكثيرين.. وحال بين العقل المسلم وبين ان يفعل أشياء كثيرة بحججة ان هذا قد يكون ذريعة الى كذا وقد يؤدي الى كذا، ونحن الآن في وضع لم يعد

عندنا ما نخشى عليه غير كتاب الله وسنة رسوله، ولا أظن ان هناك دركاً أسوأ من الدرك الذي نحن فيه ينتظر ان نتردّى له، فنحن في الواقع، ليس هناك درجة أخرى أقل من ذلك.. فعلام نخشى؟ هل نخشى ان ننزل عن مرتبة الخيرية أو الوسطية، أو نحن قادة العالم كما كنا؟ نحن في وضع آخر تماماً، فعملية الحوار العقلي، والعقاب.. والمعاناة التي عانها الأخ سيف، وعانتها وعانياها د. عمارة و د. دجاني وكل منا.. وعانياها د. المسيري يقول هذا الكتاب أزعجني حوالي ستة أسابيع، لكنها معاناة لابد منها، لأنني اذا جاءني هذا الرجل بكتابه هذا وقلت له من النظرة الأولى، ألقه في السلة.. معنى ذلك أنني حرمت هذا العقل من أن يفكر، ومنعه من التفكير، أنا أسمح له أن يفكر ولكن في إطار، يقول ما عنده بكل حرية، ونسمع ما عنده ونسمعه ايضاً ما عندنا بكل قوة، وتبدأ العقول تتفاعل وأنا رغم تأكيد د. عمارة على القطيعة المعرفية بينه وبين أبي القاسم، لكنني سوف أجده في يوم من الأيام أثراً من آثار أبي القاسم في قلم د. عمارة شاء أم ابى.

اذكر انه جاءني من يقول ان هذا المعهد.. حرب على الدين لماذا؟ أنت تتبنون كتابات د. عمارة، وهو يريد أن يهدم الدين من الداخل، فإذا كنت قد استمعت اليه لحرمت المسلمين من فكر جيد هم في حاجة اليه.. واليوم أبو القاسم، قبل هذا كان الشيخ الغزالى.. هناك طاقات كثيرة مختلفة لابد أن نسعى لاكتشافها، لكن فيما يتعلق بنا، نحن حقيقة شديدة الصرامة مع أنفسنا، كذلك عبدالحميد أبو سليمان.. لديه كتاب وهو يعتبر من أهم مؤسسي هذا المعهد ومن الرواد الأوائل فيه، وهو رئيس مجلس أمنائه الحالي وقد كتب كتاباً سماه «أزمة العقل المسلم» هذا الكتاب كتبه منذ خمس سنوات، لم نسمع بطبعاته الا هذا العام، وأظن الذين كتبوا وعدلوا على هذا الكتاب خلال الخمس سنوات ربما يتجاوزون المئات، والمواضيعات التي تناولها أقل خطورة من المواضيعات التي تناولها أبو القاسم بكثير، فبقيت الى ان أضفت والآن قال لي الأخ عمر فيه مطبات كثيرة جداً ولا أبيح لكم أن تعيدوا طباعته قبل ان نعطيكم ملاحظاتنا.. وأنا أعرف أن فيه مطبات، ولكن مطبات بعد خمس سنوات، المهم ان الكلمة التي سوف تسهم في تشكيل العقل المسلم، يجب أن تكون الكلمة مدروسة غير

فردية، نحن في حاجة الى التفكير الجماعي، لا ان يقول أبو القاسم ما عنده أو ان يقول عبد الله أو ان يقول فلان.. وفلان، لم تعد هذه الأمة بتمزقها بوضعها الرديء الذي هي فيه تحتمل الانطباعات والآراء بالطريقة الفردية، لابد أن تكون مدرسة قادرة على ان تنضج الفكرة قبل أن نقدمها الى هذه الأمة، لأننا لا نريد مزيدا من المقالات، نريد فكرا ناضجا تنضجه عقول العلماء.. يعود الى ويستنبط من مصادر هذه الأمة «كتاب الله وسنة رسوله» ليعود الى العقل صائغا قادرا على ان ينمو.. ومن هنا تصبح هذه الجلسات والحوارات ضرورية جدا ومن هنا يصبح كل تأليف وبحث من هذا النوع وعلى هذا المستوى ذا علاقة بالفكرة والمنهج وذا علاقة بالتكوين الثقافي والعلقي للأمة، لابد من مناقشته ضمن هذه الأطر و لابد للكاتب ان يستفيد من كل ملاحظة، ولابد للملاحظين ان يتبادلوا الحوار وان نجتهد في الوصول الى الفكرة السليمة او الأطروحة القوية، لأنه هو اجتهاد في دين الله سبحانه وتعالى، ونحن محاسبون عليه أمام الله جل شأنه وكل كلمة نقولها أو نكتبها هي مسؤولية كبيرة، لا في الدنيا وحدها وإنما في الآخرة.

هذه أول الغيث يا أبا القاسم، وسوف تستدعى لندوات وندوات، وسوف تحاسب حسابا عسيرا، ولكن أرجو ان تقلب بعد ذلك الى أهلك مسرورا، ان شاء الله.. هل تكتفون بهذا.. شكر لكم.. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

نقد التمركزات الثقافية في العالم المعاصر

د. عبدالله إبراهيم*

١- مدخل

دار جدل طويل خلال العقد الأخير حول تفسير التنازعات الكبرى القائمة في العالم، أقصد تلك التنازعات التي توجهها أيدلوجيات كبيرة، وتغذيها رؤى تستند إلى تصورات ثقافية أو دينية، وانتهى الأمر إلى الأخذ بتفسيرين، أولهما صراع الحضارات، وثانيهما صراع الأصوليات، وفي موضوع جدالي مثل هذا ترتب فيه النتائج في ضوء زاوية النظر، ليس المهم الاتفاق الاصطلاحي حول المفاهيم، إنما المهم الانفاق على الحيثيات الموجهة لتلك التنازعات، ومع أن المجتمعات في العصر الحديث قد طورت ما يكفي من أسباب التنازع كالأيديولوجيات المطلقة، والاستبداد، والاستغلال، والمصالح، لكن الأمر الذي يفترحه هذا البحث، هو أن

* مفكر عراقي، مستشار أكاديمي في وزارة الثقافة في قطر.

النماذج الكبرى هي نتاج لمركبات ثقافية وجدت لها باستمرار تسويفا من أطراف النزاع، وبسبب غياب التصورات النقدية التي تجرد تلك المركبات من غلوائها، في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، فقد تصلبت تصوراتها، واصطنعت لها دعامتين عرقية أو دينية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرقة في الذات والدونية والانتقاد في الآخر، ومع أن كثيرا من أطراف العالم قد تدخلت في مصالحها وثقافاتها، وأفكارها، لكن ضعف الفكر النبدي حال دون أن تتلاشى المركبات الكبرى، وقدر تعلق الأمر بالعالم الإسلامي، يجد هذا البحث أنه من المناسب أن يقف على تلك المركبات المتصلة به، فيحاول أن يضعها تحت مجهر التحليل والنقد، لتفصيف شحنة التفاضل المتأصلة فيها، وسنحاول تقديم تحليل ثقافي لظاهرة التمركز الثقافي المهيمنة في العالم الآن.

لا يمكن تجاوز المحددات الثقافية التي تلعب أدوارا حاسمة في تثبيت المعايير التفاصلية بين الشعوب، وكثيرا ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصور بأنه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيئ وتهيمن وتحلل وتحرم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لثبت التمايز في المجال الذي تعبّر عنه، وقد كان هذا شائعا في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكون الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وقد ظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كل الصراعات عبر التاريخ؛ ومن ذلك فقد استخدمت الثقافة في الفكر الغربي الحديث كوسيلة لثبت ضروب من التمايزات بين ما هو غربي وما هو غير ذلك، وبدأت تبني على ذلك سلسلة من التراتبات الثنائية بين ما للغرب وما لسواء . فأهل الطرف الأول من الثنائية، أهل العرب، هم الأصل، وهم أصحاب المكانة الرفيعة، أما أهل الطرف الثاني، خارج مجال العالم الغربي، فهم الشواد التابعون، وأهل المكانة الدنيا . وما كان لأحد أن يفلت من التأثر بهذا التمايز

طوال العصر الحديث في كثير من البلاد التي وقعت تحت السيطرة الغربية . فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين من هم من الجنس الأعلى ومن هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسيير الأفكار المجردة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثربولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظفت في إبراز هذا التمايز .

إن الثقافة وسيلة خطيرة وفعالة لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيات الفكرية التي تصدر عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واحتياز المواقع . وبتوظيف وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق، فالثقافة المعاصرة بوجوهاها الإعلامية والإعلانية والفكرية والعلمية أصبحت عابرة للざارات، فالتمايز على أساس ثقافية، يضع الثقافات التقليدية أمام احتمالين: إما ذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم تتشبع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون - في الوقت نفسه - قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية، وعلى وجه التحديد الغربية، وفي هاتين الحالتين تتعرض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتماء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار الحقائق الكبرى، والدوائر المغلقة، وإنتاج صور متخيلة عن عصور الشفافية الأولى كمعادل موضوعي لحالة الخوف من الثقافات الأخرى . وهكذا تواجه الثقافات الأصلية تحديين في آن واحد: الذوبان أو الجمود . وهو أمر يعطّل من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كأنظمة رمزية تحضن شؤون التفكير والتعبير.

إن الثقافات تتمازج، وتنشأ هويات ثقافية جديدة، وتشكل مجتمعات حقيقة أو متخيلة، ثم تنحل . ومع ذلك فإن الثقافات الأصلية ما زالت هي التي تحدد معالم الثقافات الجديدة، ما انفكَت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم نصل بعد إلى الثقافة العالمية، وانخفاض جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها كما يذهب كثيرون إلى ذلك، فالثقافة هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان، إنها أعمق من ذلك بكثير، فالثقافات

تمازج لكنها لا تتلاشى. يبدو هذا التفسير لأوضاع الثقافات في ظل العولمة كثير التفاؤل. والحق أن تعارض الأساق وأصطدامها يلحق ضررا بالغا بالثقافات الأصلية، وقد يفضي إلى انهيارها.

يصح هذا التصور حين يكون التبادل متكافئا بين الثقافات، لكن ماذا يحصل في حالة غياب التكافؤ؟ ففي المجتمعات التقليدية، لا يمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب، ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب بالنسبة لها، شأنه شأن أي تبادل آخر يُختزل إلى تدفق من جانب الغرب فقط. وهذه الثقافة تتلقى منشطات يومية تصل إليها بشكل مناهج أو مفاهيم أو رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج. وملووم أن كل تلك المنشطات ظهرت تدريجيا في إطار ثقافي - سياسي معين فأصبحت جزءا من أساق ثقافية مشروطة ببعدها التاريخي. فحينما يصار إلى الأخذ بها لمعالجة ظاهرة ما، فهذا يعني إدخالاً لأنساق ثقافية في شبكة من الأساق المختلفة، وهنا لا تقتصر فقط الشروط التي تمنع تلك الأساق فاعليتها، إنما يؤدي ذلك إلى تدمير الأساق الثقافية الأصلية؛ فال الأولى تجرد من محاضنها، والثانية تنهار لأنها تُستبعد وتحل محلها أساق أخرى.

إن الحديث عن التبادل الثقافي غير المتكافئ لا يعتبر موضوعا صعبا إنما يعتبر خطأ، فالأمر إنما هو «استعارة» أساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أساقها الأصلية. ولا يخفى أن لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى تمكّن «الغرب» من بلورة منظومة ثقافية ذات بعد علمي وفلسفي اتصف بكفاءة ظاهرة، منظومة تمركزت حول نفسها، وأنتجت أيدلوجيا محددة حول خصوصيتها العرقية والدينية والفكرية، وهذه الأيدلوجيا اختزلت «الآخر» إلى مكون هامشي ليندرج بمرور الزمن في علاقة تبعية مع الغرب ومنظومته الثقافية، وبال مقابل لم تتطور الثقافة الإسلامية، بتنوعها اللغوية والعرقية القائمة الآن في دول كثيرة، أية منظومة فروض خاصة بها في العصر الحديث، وإنما اخترقتها ثقافة «الآخر» ومزقت نسيجها الداخلي، فلم يكن ثمة تداخل فعال بين الثقافتين، إنما وقع نوع من «التهجين» المنقوص إذ انهار كثير من مكونات تلك الثقافة، واستبدلت بها أساق أخرى. هذا

«التهجين الثقافي المشوه» لم يكن كذلك إلا لأنه لم يستند إلى علاقات متكافئة وسوية، بل كان مجرد «استعارة» من «الآخر»، وظل هذا المبدأ قائماً في أشدّ مناحي الفكر أهمية كالمناهج النقدية والتربوية والمفاهيم والفرضيات، وأفضى ذلك إلى تفريغ الأساق من مضامينها وشحنها بمعانٍ مختلفة. وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسية تعالج على هامش قضايا الفكر الغربي. وبالإجمال كان ذلك «التهجين» قد نشأ في ظل غياب كامل لـ«الحوار المعرفي»، وكلما مضى الزمن تفاقمت الصعاب، فأصبح كل تغيير يحتاج إلى آلة خارجية، بما في ذلك قضية التحديث الاجتماعي والسياسي. وهذا يكشف أن الثقافة الغربية شأنها شأن كل ثقافة في هذه الحالة، لم تحول إلى منشط يغذي الثقافات بالأسئلة الجديدة، إنما أدرجتها في سياق التبعية، ثم الذوبان، واعتصم جانب منها بذاته تحت وهم الخصوصية المطلقة والمقاومة، وفي ظل العولمة سيتفاهم الأمران. لا يخفى أن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تميز الثقافات التقليدية في هذا العصر.

٢- تعريف التمرکز

يمكن تعريف التمرکز بأنه نسق ثقافي محمّل بمعانٍ ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكونت تحت شروط تاريخية معينة، إلا أن ذلك النسق سرعان ما تعاوّل على بعده التاريخي، فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكتُّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متاجنة من التصورات المتصلبة، التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر، ويشمل ذلك الذات المفكرة الوعية لذاتها أو تلك الذات غير الوعية التي تقيم تصوراتها على نوع من المخيال المنتج للصور النمطية لها ولغيرها. ولا يقتصر الأمر في التمرکز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخلالية من الشوائب التاريخية، إنما - وهذا هو الوجه الآخر لكل تمرکز - لا بد

أن يتّأدي عن ذلك تركيب صورة مشوّهة للآخر. وبين الذات الصافية التي تدعى النساء المطلق، والآخر الملتبس بالتشوه الثقافي (=الديني والفكري والعرقي)، ينبع التمرّكز أيديولوجيًا إقصائية استبعادية ضد الآخر، وأيديولوجيًا طهراً مقدسة خاصة بالذات؛ فينقسم الوعي معرفياً على ذاته، لكنه أيديولوجيًا يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد.

استمد مفهوم التمرّكز مكوناته من الدلالة المباشرة لـ Egocentricity التي تفترض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها، وهي متصلة بعالم الطفولة، إذ تتجلى الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل، تجعله يركّز العالم في أنّاه، لأنّ وجده لا يفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقه الذاتي، فيصعب عليه أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، ولا يعطي أي اعتبار للآخرين واهتماماتهم، الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات.

ينبغي التأكيد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاف السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلعات، أو يتم تعوييم صور من الماضي، لغايات خاصة. وقد ذهب «إدوارد سعيد» إلى مضمون هذه الفكرة، حينما أكد أن «ثمة منهجاً لاستخدام الذاكرة بشكل انتقائي من خلال اللالعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطبع بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب يؤدي وظيفة من نوع ما.. ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصلية، بل هي على الأصح، ذاكرة نافعة...» وذلك يعود إلى أن الاهتمام بالذاكرة من أجل ماض مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محمّلة مشحونة، وقد برزت إلى الوجود حديثاً نتيجة التغيرات المربيكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، مجتمعات بشرية ضخمة، واسعة الانتشار، وقوميات متائفسة، ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعها المعاصر، هو تناقص فعالية الأوصاف الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتعلّم الناس الآن إلى هذه الذاكرة

المتجددّة، سيمًا في شكلها الجمعي، ليمنحو أنفسهم هوية متماسكة، وسرداً قومياً، ومكاناً في العالم.»

إن الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانساب إلى ماضٍ عريق كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو لانتزاع شرعية في عالم محتمد بصراع الهويات والتطلعات والأعمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، وهذا التوتر يضخّ رغبات دائمة تزيد استخدام الماضي استخداماً أيدلوجياً بما يضفي على الأنما سمواً ورفة، والآخر خفضاً ودونية. وإعادة قراءة المرويات الإسلامية في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتسلّج فيما بينها عبر الصور الاكراهية التي تشكّلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها إن هو إلا نسيج متشابك من التصورات والمرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. غالباً ما تحمل تلك التصورات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنما هو استنطاق لذاكرة، ونقدّها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كأيدلوجيا حية في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقة، ولن يكون ممكناً وقف ذلك إلا استناداً إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسخ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

٣- نقد التمركزات الثقافية

ولعل أول ما ينبغي الانصراف إليه هو نقد يكشف التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمرّكة حول ذاتها، فالنقد هو الذي يدفع بتلك التناقضات إلى أن تفضح عن مضموناتها؛ لأنّه يتبع بدقة الممارسات الملتوية للمفاهيم التي تكوّنها. ولا تقف مهمّة النقد عند إظهار أخطار التمركز، إنما يهوي الأمر لهوية ثقافية جديدة قائمة على مسار متّحولٍ ومتّجددٍ ومتّشعبٍ الموارد من المنظورات والمكوّنات الثقافية المنتجة أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط التاريخية للذات الثقافية. وبما أنّ هوية التمركز تظهر

مجردة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارة وكوبية في آن واحد، فإن الهوية الثقافية التي تقوم على الاختلاف لا تقر بالثبات ولا الشمول وتحرص على بعدها التاريخي، وفيما تصطنع هوية الثقافة المتمركةزة أصولاً عرقية ودينية وفكرية توافق مضمونها، فإن هوية الاختلاف تتجنب إنتاج أيديولوجيا لها صلة بهذه الركائز؛ فاتصالها بهذه الركائز اتصال تاريخي طبيعي ليس له بعد أيديولوجي متصل بمعنى الهوية.

وأخيراً فيما تقوم هوية الثقافة المتمركةزة بطمسم كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية كما أنتجتها تلك الثقافة واستبعادها، بحيث تجعل الهوية أسيرة شبكة من المفاهيم التي تحميها من المتغيرات التاريخية، فإن هوية الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكونات فاعلة فيها، وهي تمثل جانباً من جدلها الذاتي مع نفسها وغيرها. النقد هو الممارسة التي يمكن اعتبارها دعامة الاختلاف الشرعية. ونقد «المركبة الغربية» و«المركبة الإسلامية» إنما يتصل أساساً بواقع الثقافة العربية الحاضرة، ثقافة المطابقة، وهو نقد اقتضاه بالدرجة الأولى حضور الثقافة الغربية وهيمنتها في معطيات الثقافة العربية، وحضور ثقافة الماضي بسياقاتها الأولى التي نشأت فيها، وهو نقد لا يعني بأي شكل من الأشكال إصدار حكم قيمة بحق ظاهرة ثقافية لها شروطها العامة، وهو نقد لا يدعى تقديم بدائل جاهزة، وليس في مقدوره استبدال معطى بأخر، لأنه نقد لا يقر بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية تحليلية كشفية استنطافية، غايتها توفير سياقات تمكن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية، ومصادراته، واختلالاته للثقافات الأخرى.

تبغى الإشارة أيضاً إلى أن النقد هنا، لا يؤمن بتغليب مرجعية على أخرى، وهو لا يدعي القدرة على الإجهاز فوراً على كتلة ضخمة ومتصلة من الممارسات المتمركةزة على نفسها سواء أكان ذلك على مستوى العلاقات الواقعية أم العلاقات الخطابية. فالنقد أبعد ما يكون عن كل هذا، فلا يصار أبداً بالإجهاز على ظاهرة من خلال إبداء الرغبة في ذلك، فـ«التفكير الرغبي» تفكير انفصالي بطبعه عن موضوعاته، لأنه يكيف نظرياً مسار الواقع للرغبة دون الأخذ بالاعتبار الهوة التي تفصل الرغبة عن موضوعها، إنما يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب

ظاهرة ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها هو نوع من العمل المنهجي الذي يتصل بموضوعه وينفصل عنه في الوقت نفسه، إنه يتصل بالمركيزيات على مستوى اشتغال مفاهيمها وفروضها وقضاياها وإشكالياتها بهدف استكناه طبيعتها الداخلية، وخلق «اللفة» نقدية من التواصل مع ركائزها وآلية عملها، ولكنه انفصل واضح عنها، لأنه يهدف إلى ضبط مصادراتها وإقصاءاتها، وإبراز تناقضاتها الضمنية. بعبارة أخرى، النقد هنا، لا يقبل لنفسه، بوصفه ممارسة واعية، أن يتهرب من الاقتراب الحقيقى إلى الظاهرة التي يدرسها، إنما هو مدفوع للوقوف تفصيلاً على التشكّلات الداخلية لتلك الظاهرة، والارتباطات الخفية بين المفاهيم المكوّنة لظاهرة التمرّكز، ووصف سُحن الغلواء التي تمورُ بها، دون أن يعني ذلك - بأي شكل من الأشكال - انتقال تلك الشُّحون إليه هو. إنه يريد أن يتتجاوز التذلل والولاء، فيدخل موضوعه في سياق نقيدي شامل، دون ادعاء أية حقيقة وأي يقين، كما أنه لا يصدر عن مراجعات تجريدية ثابتة ترتبط بهذه الثقافة أو تلك.

إن هذا النقد ممارسة معرفية واعية تنتمي إلى ذاتها، تتوجّل في تلافيّف الظاهرة، وتضيء الأنوار في العتمة الداخلية لها، لتكشف أمام الأنظار طبيعة الظاهرة، وآلية الممارسات التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدعى النقاء أو في اختزال الآخرين إلى نمط يوافق منظور تلك الذات. والهدف من ذلك، توسيع مديات الوعي فيما يخص طبيعة الفواهر الثقافية القائمة في عالمنا المعاصر، وتحصيّب تشعباته، وإعطاء أهمية للبعد التاريخي للثقافات دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية. إنه، في نهاية المطاف، ممارسة حرة واعية بشرط حريتها، وهو تفكير في موضوع التمرّكز، من أجل إبطال نزعة التمرّكز وتكسير مقوماتها الداخلية، وفصل الواقع المُختلط بعضها، والمُتّجّحة في ظروف تاريخية متصلة بـ«الذات» وـ«الآخر».

هو نقد لا يتقدّم بإيجاد قطعية بين الاثنين، إنما ترتيب العلاقة بينهما على وفق أسس حوارية وتفاعلية وتوابعية؛ بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف الرمزي عن الذات المتمرّكزة وخرافاتها، والآخر المتمرّكز ومصادراته. ولا يمكن أن تكون «معرفة الآخر» معرفة مفيدة إلا إذا تم التفكير فيها نقدياً، والاشتغال بها

بعيداً عن سيطرة مفاهيم الإذعان والولاء والتبعية، وبعيداً أيضاً عن أحاسيس الطهرانية الذاتية وتقديس الأنماط.

أخيراً فإن من الأهداف الأساسية لهذا النقد، تغيير مسار التلقّي، الذي نقصد به الطريق الذي تأخذه الأفكار الأخرى للدخول في وعي الذات، فتشكل ضمنها، وهي حاملة معها دلالاتها، دون أن تخضع لمراجعة، بحيث تحفظ بمحمولاتها وسياقاتها الأصلية، وهو ما يحدث انقساماً شديداً في الذات الثقافية، لأنها لم تُكِّيَّفْ تلك العناصر، بسبب غياب الإطار المنظم والمكِّيَّفْ القادر على إعادة إنتاج تلك العناصر، بما يجعلها مكونات في هذه الذات، وليس جزءاً غيرياً عنها، مهيمناً عليها، وما يحصل أن تلك العناصر، ستمارس أفعالها كأنها ضمن نسقها الثقافي الأصلي، وهذا يقود إلى تعريض مكونات الذات إلى انهيارات داخلية؛ لأن تلك العناصر تُنْضَدْتْ جنباً إلى جنب، ولم ترَكْبْ محمولاتها وفقاً للشروط التاريخية للذات الثقافية.

وظيفة النقد المعرفي هي المساهمة في تغيير مسارات التلقّي، واقتراح كيفيات لأندراج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية؛ فالثقافة الإسلامية أصبحت حقل صدامات لا نهاية بين المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات المستعارة، وذلك سببه، فيما نرى، عدم الاهتمام بمسار تلقّي الأفكار الذي يؤدي إلى أن تحافظ المكونات الغربية على نفسها دون الانصهار في نسق الثقافة الجديد الذي يحتضنها. وهذا الأمر يتصل بموضوع التمرّكز، فالآفكار تمارس أفعالها المتكررة إذا لم تندمج في إطار الثقافة الأخرى على أنها مكونات فاعلة فيها. وبالنظر إلى أن التمرّكز ظاهرة ثقافية، وباعتبار التمايز بين الطبيعي والثقافي، فإن كل خروج على ما هو طبيعي يندرج في مجال الثقافي، وعلى هذا ينبغي استبعاد العامل الطبيعي من شبكة التمرّكز؛ وأن التمرّكز متصل بالمنظور الثقافي للإنسان في رؤيته لذاته ولغيره.

٤- وسائل التمرّكز

أنتجت القرون الوسطى مرويات ثقافية إسلامية تضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثل معياراً يتدخل في رفع قيمة

ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافياً أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسليها مكانها الحقيقة، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباطئ المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسّيخ صور منقوصة لبعضها. وما دامت تلك المرويات توجه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرّحالة والمفكّرين والفقهاء، وكل من يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

لم يكن الأمر خاصاً بتلك المرويات في دار الإسلام وحدها؛ فالقرون الوسطى تميزت بأنها تعنى بشبّاث المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارئة، فالإحساس بالتغيير محدود جداً، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركبة مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية، وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد؛ لأنها قائمة على التنبيط غير المعلل، أو الذي يفتقر إلى تعليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركيائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتغيرة على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتصف عموماً بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها.

كان هذا التصور التقليدي للأخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتم تعميمها وفرضها استناداً إلى السجال، وليس التجربة والمعاينة والاكتشاف المباشر، وقد لا تراعي في كل ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراسخة القائلة بالتفاضل، فالآنا مفعمة بقيم سامية،

والآخر يفتقر إليها، الأنماط فاعل، والآخر منفعل. حينما تصهر معا كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء.

تضارفت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استنادا إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين: فيما يخص الذات أنتج «التمثيل» ذاتاً نقية، وحيوية، ومتعلية، ومتضمنة الصواب المطلقاً، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضلاً مجموعه من المعاني الأخلاقية المنتقة على كل الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج «التمثيل» «آخر» يشوه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية، وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبل النسق الثقافي له، فحمل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رتبت بتدرج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية. وبذلك اصطنع «التمثيل» تميزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متواالية من التعارضات والتراتبيات التي تسهل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثاني، وتخلصه من خموله وضلاله وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق. وباستثناء حالات محدودة خاصة بالعالم الشرقي، وبخاصة الهند والصين، فمن النادر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى لا تقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليس شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغاً رمزاً، فترسخ من تضاعيفها كل المواقف القيمية والثقافية.

هذه الآلية التي وفرت اعتماداً بالذات وتحصيناً وراء أسوارها المنيعة، وإقصاء الآخر وتشويه حاليته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل دار الإسلام، والتمركز نمط من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحيس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته . ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متتحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي

يمكن اعتبارها الموجة لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تعرّض لفك التداخل بين الطواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق.

لقد كان هذا النموذج الفكري مهيمنا في القرون الوسطى، وتغلغل في تصاعيف التصورات العامة، وتحكم في توجيه الأفكار وصوغها، ورَكِد مطموراً، ولكن بفاعلية كبيرة، تحت أكdas الخطابات والتصورات والتخيّلات، فحجّب ولمدة طويلة، كل إمكانية للبحث في أمر تعديتها. وهو أمر يوجب إعادة النظر مجدداً في كثیر مما اعتبر من المسلمات الثقافية في ذلك العصر، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم القيام، وبكيفية جديدة، بطرح القضية المتباينة دائماً، قضية «الأنّ» و«الآخر» ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجددّة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمرکز والتفوّق والأفضلية، عبر نقدّها من أصولها، وفك الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، تشكّلت في ظروف أخرى، وفي ظلّ موجهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة. تمارس الأصول ضغطاً شديداً في تحديد مجال الأفكار، ونمط المواقف، ونوع التصورات. تلك المرويات تمثل ذاكرة يصار إلى استعادتها طبقاً لحاجات متصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والبحث في الصور المتشكلة في المخيال الإسلامي للآخر ليست موضوعاً أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتضاعّد بفعل الظروف المعاصرة، ويتم استخدامها نفسياً لإعادة التوازن، فالماضي يدفع به ليكون جزءاً من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحاً، وقابلًا للاختلاط في كلّ موضوع يستعصي على الحلّ، وهو يحجب النظر عن القضايا الحساسة، ويتسبّب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع.

٥- أصول التمرکز الغربي

يتعدّ، على وجه الدقة، تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما:

«أوروبا» و«الغرب». فهما من تمثيلات تلك الحقبة الطويلة والمتقلبة التي يُصطلح عليها «العصر الوسيط»، الحقبة التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية الثقافية، فاندمجت لتشكل «هوية» الغرب، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم «الغرب»، بأبعاده الدلالية الأولية، وسرعان ما رُكِّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو «أوروبا الغربية».

هذا المفهوم ذو الدلالات المتموجة، لم يمثل أبداً للمعنى الجغرافي الذي يوحى به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية والسياسية والدينية، ومن ثم تَبَّت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها ركائز قارة، تشكّل أساس هويتها، وغذى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو «المركزية الغربية». وتتجلى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول «الغرب»، بناء على إعادة إنتاج مكوّنات تاريخية، توافق رؤيته، معتبراً إياها جذوراً خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقطعاً أواصر الصلة بينها و المحاضن التي احتضنتْ نشأتها، إلى ذلك تقصّد ذلك المفهوم، أن يمارس إقصاء لكلّ ما هو ليس غريباً، دافعاً به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح «الغرب» مركزه، على أن يكون مجالاً يتمدد فيه، وحقلاً يجهّزه بما يحتاج إليه. إن ولادة «العصر الحديث» اقترنـت بالمارسة الغربية في ميادين المعرفة والاكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة برـكائزها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية. ومن الواضح أن صفة «الحديث» التصقت بالمضمون الأيديولوجي الذي أشاعتـه الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، ويترتب ضمن الأفق العام لتصوراتها، فيما يخصـ العالم والإنسان. وأفضى كل ذلك إلى نوع من التمرـكز حول الذات بوصفها المرجعـية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمة، وإحالـة «الآخر» إلى مـكون هامشي، لا ينطـوي على قيمة بـذاته، إلا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بـتصورـات الذات المتمرـكزة حول نفسها.

وـجدـير بالـذكر أنـ الـاتـمامـ الدينـي كان طـوالـ العـصرـ الوـسيـطـ شـكـلـ نوعـاـ منـ الـوـحدـةـ الشـعـورـيةـ، وـقدـ لـعبـ دورـاـ أسـاسـياـ فيـ تـكـوـينـ «ـالـإـمـپـراـطـورـيـاتـ الـدـينـيـةـ»ـ المتـصارـعـةـ،ـ الـتيـ

ركبت لنظائرها صوراً مشوّهة، ومخترلة، لم يُشف من آثارها إلى الآن. ومع أنَّ مهمة المبشّرين النصارى آتت أكملها متأخرة جداً، ذلك أنَّهم انتهوا نحو «سنة ألف إلى تنصير وثيَّي أوروبا». إلا أنَّ انتشار المسيحية في أوروبا بدأ يُعرف منذ القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وهو انتشار بطيء اقتصر في معظمِه على الشريط الجنوبي لأوروبا. ويمكن القول تجويزاً انه شاع أول الأمر، فيما كان يسمى من قبل بـ«أوروبا الرومانية». وفي القرن العاشر أمكن استكمال مشروع تنصير «أوروبا البربرية» التي يمكن اعتبارها، بصورة عامة، سلف «أوروبا الغربية» بالمفهوم الحديث وطبقاً لشروط الجغرافية.

كان التحدي الديني الخارجي قد ذوبَ التعارض الذي كان قائماً في قلب أوروبا، وشدَّ أزرها فظهرت بوصفها قوة طالعة وجديدة، تهدف - من بين ما تهدف إليه - تحقيق مجموعة من الدعاوى ذات الأهداف المزدوجة، وفي طليعتها: القضاء على الوثنية من جهة، ووقف التحدّيات الخارجية من جهة أخرى. ويمكن القول إنَّ أوروبا قد أسفرت، بسبب تلك الأهداف، عن وجهها المسيحي، لإيجاد نوع من توازن القوى، وامتصاص التعارض الداخلي القائم آنذاك. وكلَّ هذا جعل دوفيز يضع استنتاجه الآتي؛ وهو: إنَّ «أوروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية... إنَّ أوروبا هي حامل راية، وجندي المسيح. إنَّ التصور الجغرافي لعصر الحملات الصليبية بسيط، لكنه منطقي: «أورشليم مركز العالم». القدس إذن «سرُّة العالم» والهدف المسيحي في هذه الحقبة يخضع للفرضية الآتية: بما أنَّ «أوروبا بلادَ المسيحيين» فإنَّ «إفريقيا وآسيا يجب تنصيرهما». الأصح كما يؤكّد دوفيز «إعادة تنصيرهما ما دامت هذه الأرضي كانت جزئياً مسيحية في العصر القديم».

يصعب الآن البرهنة على سلامة تلك الفرضية، فهي معرَّضة للطعن من كل جانب. أولاً: لا تلزم النتيجة المطلوبة عن المقدمة الموضوعية (هل يجب تنصير آسيا وأفريقيا لأنَّ أوروبا مسيحية؟). وثانياً: مهما حشدت الأسباب للقول إنَّ آسيا وإفريقيا ينبغي «إعادة تنصيرهما»، فإنَّ الأمر تمَّ حلَّ محض، ذلك أنَّ المسيحية لم تُعرف إلا في نطاق محدود جداً في هاتين القارتين قبل ظهورها في أوروبا. وتحديداً فإنَّ مهد

المسيحية كان الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط. فإذا وضعنا في الاعتبار هذا التعسف المتقصد في الإساءة لتاريخ المسيحية المتحدرة من أصول شرقية، فإن الحوار مع تلك الفروض يصبح ممتنعاً. إنها فروض مركبة على مضامين اقتضتها ودفعتها إلى الأمام فكرة السجال اللاهوتي في القرون الوسطى، ذلك السجال الذي اعتاد أن يختزل كل شيء إلى فروض مستمدّة من المنطق القياسي دون مراعاة لواقع المطابقة بين الموضوع والمحمول. كانت أوروبا تغادر حقبة العصور الوسطى ولم تفلح بعد في إضفاء صفة على شعوبها، لم تظهر كلمة «أوروبي» ولم تندمج الأعراق التي تستوطنها في هوية محددة، إلا الشعور الديني الذي يشكّل بطانة داخلية للتواصل الروحي. وكان هذا الشعور يتنازعه قطباً، كثيراً ما تداخلت وظائفهما وسلطاتهما: البابا والإمبراطور.

دخلت أوروبا العصر الحديث حينما طورت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دُمجت معاً، ووظفت لتكون نسغاً حيّاً يجري في العروق التي جمدتها تناقضات العصور الوسطى. ومن خلالها بدأ الكيان الأوروبي، يظهر مؤثراً في العالم. ويعدّ دوفيز ما يمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها مكوّناً متجانساً ومؤثراً:

- ١- اللغة اللاتينية.
- ٢- الأدب القديم.
- ٣- الانجلجنسيا التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة.
- ٤- طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها.
- ٥- البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر.

إذا نظرنا الآن إلى تلك العوامل، نجد أن فعاليتها تتجه في الأساس إلى إيجاد قاسم مشترك تتمحور حوله الذات الأوروبية. وكما هو واضح فإن الاهتمام انصبَّ على النُّظم الرمزية، وبخاصة الأدب الإغريقي والديانة المسيحية، وإعلاء شأن اللاتينية لأنها الوسيط والحاصل لتلك النُّظم. وسرعان ما اقتضى الحال أن تُضفي القداسة على اللاتينية؛ لأنها لغة الحقيقة الدينية، لغة الإنجيل، لغة اللاهوت، ولغة الكنيسة. ورافق

السوق إلى استلهام الماضي، الاهتمام بالحاضر، سواء في أواسط طبقة المثقفين أو الفئات الحاكمة، ثم المحاولات الأولى للتعرف إلى «الآخر» بواسطة «الرحلات الأولى إلى الشرق». لكنَّ التعبير الحقيقي عن أوروبا تأخر إلى نهاية القرن الخامس عشر، وكشف عن نفسه في ظاهرتين مهمتين، لهما أثر غایة في الأهمية في التاريخ الحديث:

١- الكشوف الجغرافية.

٢- الثورة العلمية والفكريّة.

الكشوفات حسب تودروف هي الحدث الذي دشنَ وأسس هوية الغرب الحديثة، إذ «لا يوجد تاريخ أنساب لتمييز بداية العصر الحديث من عام ١٤٩٢، العام الذي يعبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسي، ونحن جميعاً - الكلام على لسان تودروف - الأحفاد المباشرون لkolombus، بقدر ما لكلمة (بداية) من معنى». فاعتباراً من هذا التاريخ يصبح الغرب يعيش زمناً جديداً «لا يشبه أي زمن آخر». فقد انكمش العالم وصار صغيراً. ارتهنت أوروبا كقوة بلدة الاكتشاف، ووصف «العالم الجديد»، بأنه «أمريكا»، ومنذ أن وطأت قدمها الأميرال الأسباني «أمريكيو فيسبوتشي» «هذه الأرض، أعلنت نسبتها إليه، ألغى وجودها وتاريخها الذاتي، وأعلنت ملكيتها بـ«التسمية»، وأصبحت علاقة هذه الأرض، بكل ما فيها، أشبه بعلاقة النوع بالجنس في الفلسفة القديمة. فمنذ «الاكتشاف» لا تُعرف هذه الأرض إلا بعلم معرف بذاته.

إن التسمية بذاتها تنطوي على ممارسة إقصاء فريد من نوعه. لقد انتسب هذا العالم، منذ اللحظة التي عرفه فيها الغرب إلى الغرب نفسه، وأحمل أصله تماماً. أيكون هذا الإجراء إيذاناً بالتعبير عن استراتيجية التمركز التي سترتب علاقتها بالآخرين، بمقدار ما يندرج الآخرون في نطاق تصوراتها؟. الواقع، أن تلك التسمية الاستسلامية قد عمّدت بالدم، شأنها في ذلك شأن أي اغتصاب، غايتها كما يقول تودروف، الاستحواذ والإخضاع، وذلك باقتراح أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشري». هذا العماد بحد ذاته أول ما عبرت به أوروبا عن وجهها الحديث لتأسيس هويتها. وتراجيديا اكتشاف أمريكا انطوت على هدف متزوج: الإعلان عن الذات الغربية بالقوة، واكتشاف الآخر بالعنف الذي يماثل الاغتصاب، وكأن ثمن الشطر الأول من الهدف، لا بد أن يكون الثاني.

أظهرت الكشوفات لأوروبا عالماً «ثريا و خاماً». وكما ازدوج هدف الاكتشاف، فقد ازدوج هدف الاستثمار، فقد رافق المستكشفين باحثون عن الذهب، وحاملون للإنجيل. الفتنة الأولى غايتها نقل الثروة إلى أوروبا، وغاية الفتنة الثانية بثّ الحيوية الروحية في ذلك «الحملون الوثني». ظهر تبادل غير متكافئ قوامه، كما يقول دوبريه: «ذهبك في مقابل إلهي. أعطوني الدرارهم وإليك المطلق، إنتي أنهب، ولكتنى أهدى للحق». ومعلوم أن الكشوفات تمت تحت غطاء ديني، فكولومبوس يكتب إلى «البابا» أن رحلته ستكون «لمجده الثالوث المقدس ول Mage دين المسيح». وأن ما يفعله هو أمر «جليل ومن شأنه زيادة مجده ونمو الدين المسيحي المقدس» وهدفه «نشر اسم الرب المقدس وإنجيله في أرجاء الكون». وجملة ما ينتظره كولومبوس من ذلك هو «استخدام ما سوف يتم كسبه في رَّدِّ الديار المقدسة إلى الكنيسة المقدسة»، ويخص الكاثوليكين بالخير الوفير، قائلاً: «إنَّ أخيراً الكاثوليكين فقط هم الذين يجب أن يكون لهم موطن قدم هنا، بما أنَّ الهدف الأول للمشروع هو دائمًا نشر الصليب والعقيدة المسيحية». ولكن تحت هذا الغطاء كان يتم استنزاف كامل ونهب لم يسبق له مثل لثروات البلاد المكتشفة، التي لم تثبت أنْ حُولَت إلى مستعمرات.

أفضى الفتح - الاكتشاف إلى شعور جارف بالتفوق والقوة، فالفاتح، سواءً أكان مكتشفاً أم مقاتلاً أم باحثاً عن الذهب أم راهباً وجد نفسه في مواجهة منظومة قيم مغایرة لمنظومة القيم التي يحملها. فكلَّ الأهداف التي عبرت المحيطات من أجل تحقيقها غير مفهومة من أهالي البلاد، كما يظهر ذلك بجلاء في علاقة الشعوب بالفاتحين في كل مكان وصلوا إليه، ومثال ذلك حالة العداء المستحكم التي قوبل بها البرتغالي «دبوكيرك» خلال طوافه المتواصل لحوالي عشر سنوات في سواحل الجزيرة العربية واليمن وعمان ثم الشواطئ الهندية، دون أن ينجح بصورة نهائية في الاستقرار بمكان ما، فكان الأسطول البرتغالي هو المكان المفضل له، يقطع فيه طرق السفن، ويستولي على حمولاتها من القلفل وغيره، فيصادرها ويعتبرها إلى البرتغال في مطلع القرن السادس عشر، وفي الوقت نفسه يبدى في كل لحظة تعليقاً بالقيم المسيحية التي جعلته موجوداً في هذه الأصقاع لنشر الفضيلة وخدمة الكنيسة، منبع

الخير الأبدى التي ينبغي أن تعم سلطتها العالم من أجل تطهيره من ذلك العفن الوشى كما يرى «دليوكيرك». وتبقى المفارقة من التضاد الذى يسبب صدمة بين الأخلاقيات المسيحية المعروفة والعنف المبالغ فيه الذى يمارسه «دليوكيرك» ضد المسلمين حيثما يراهم باسمها، كما يصور ذلك ابنه بالتبني في السجل الخاص والضخم لأعماله الكاملة في البلاد الشرقية.

والحق فإن الاكتشافات الجغرافية وضعت ولأول مرة منظومات القيم في صراع مباشر. وتمحّض ذلك عن انهيار قيم وظهور أخرى، ومن وجهاً نظر الفاتح الغربي، فإنه بقوته وحضارته وأهدافه قد اخترق سكون ذلك العالم الخامل. ولكنه في الوقت نفسه كان يقوّض نظم العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، دون أن يكون معنى بالنتائج التي تترتب على كل ذلك. لقد تم الإجهاز على المقومات الخاصة بتلك الشعوب والجماعات البشرية، وألْحَقَت بنموذج غربي أصبح يغذّي تلك المناطق بالحياة، لأنَّه امتد بنفوذه إلى أعماقها، وسيطر على المفاصل الرئيسية فيها. كان كل شيء يرتبط بأوروبا التي أصبحت مركز العالم، والعالم غير الأوروبي يحيا بها. أما فيما يخص الثورة العلمية والفكريَّة فإن أوروبا خرجت من العصر الوسيط حينما أظهرت الانقلابُ الجنسي إلى الوجود حساً جديداً من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم. وبدأت الرؤى والتصورات الجديدة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحرسَ نفوذ الكنيسة في الأوساط الثقافية عما كان عليه من قبل، وأصبح الاتصال بالماضي اليوناني والروماني محكوماً بعلاقة متحررة من سلطة التقاليد والكنيسة، ثم تفجرت الثورة العلمية التي استبدلت بكثير من المعتقدات أخرى جديدة، وأصبح العالم مجالاً للممارسة العقلية الغربية فـ«البنية الذهنية للأوروبيين لا ترتضي حقاً إلا بمبادئ واضحة وجملة تفضي بسلسلة استنتاجات إلى نتائج تفرض نفسها بجلاء». وفكرة الكونية، الداعية إلى عولمة القيم والثقافات وال العلاقات الاجتماعية، بدأت تتخلّى عن مضمونها الديني الذي أشاعتَه أحلام العصور الوسطى، وحل محله مضمون عقلي وعلمي يهدف إلى السيطرة على العالم. ويرى ديكارت أنَّ البناء العلمي الذي تشيده أوروبا من أجل العالم كافة،

ومنفعة الفلسف لها أهمية كبيرة، لأنها وحدتها «تميزنا من الأقوام المتواحشين والهمجيين».

صار الغرب مصدراً للمدنية الجديدة، فيما وسم العالم الآخر بالتوحش والهمجية، وأصبح القول «بـ«حيوية أوروبا» و«خمول العالم» شائعاً، فأكاديمية علوم باريس» تؤكد في القرن الثامن عشر «أنّ أوروبا هي ما تغيّر وما يتقدّم بـ«معارفنا» و«كلّ أجزاء العالم الأخرى هي في الجمود». ثنائية جديدة تحل محل ثنائيات تناسلت من بعضها قبل ذلك: في العصور الوسطى كان الإيمان يوضع قبلة الكفر، ومن قبل كان الرومان يوضعون مقابل البراءة. وجاء الآن دور ثنائية الحيوية والخمول، والتمدن والتوحش.

يعبر أحد الرحالة في القرن التاسع عشر عن هذه الفكرة بقوله إنه في آسيا لا شيء يتغيّر «آسيا هي الجمود، أوروبا بالعكس، تغيّر دائم» وأصبحت الثقافة ممارسة روحية وعلامة مميزة للمتحضرين، يؤكّد هيغل هذه الفكرة بقوله: «في أوساط المتمدّنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثقافة الروحية، وذلك لأنّ تغييرات الشكل والسلوك وسائر المظاهر الخارجية لا تكون من نتاج الثقافة الروحية إلا لدى المتمدّنين وحدهم». وتحتشد النتاجات الفكرية والأدبية بالثنائيات الصدّية: المدني في تعارض مع الهمجي، الإلهي في تعارض مع الطبيعي، الروحي في تعارض مع الحسي، وهي تستعيد جميعها روح الثنائيات الصدّية المترسبة في المخيال والعقل على حد سواء، والمتأصلة في الثقافة والتصورات العامة.

برزت أوروبا بوصفها مكوّناً ثقافياً، وحيثما شاعت نظمها الفكرية والسياسية والاقتصادية تكون أوروبا. ويبدو وكأنّ الفكرة الرومانية يُعاد إنتاجها مرة ثانية، فقد اختزل العالم حضارياً لكي ينطوي تحت شمول أوروبا. فالفتح والكشف والتبشير والاحتلال كان ينتظم في سياق فكرة واحدة هي: بناء هوية أوروبا. وهذا البناء يلزم الإجهاز على المكوّنات الحضارية القائمة في العالم، وإذا تعذر ذلك فاخترتها إلى أنماط معينة لعلاقات جديدة تهدف إلى وحدة الإنسان والتاريخ، وحسب مونتسكيو، فإن «أوروبا لم تعد سوى أمة مؤلفة من أمم عديدة» ونشر الدين المسيحي يقوّي روابط هذه «الأمة»، فقاموس «تريفو» الصادر في عام ١٧٧١ يقول إن «أوروبا أصغر

قارات العالم، لكن لها على الأجزاء الأخرى مزايا كثيرة، المزية الرئيسة هي: الدين الحقيقي الذي حفظته على النحو الأفضل والذى تنشره بشكل رئيس منذ قرنين في أجزاء الكون الأخرى». وفي الموسوعة التي أشرف عليها «ديدرو» و«المبير» يكتب «جو كور» في نهاية القرن الثامن عشر معرفًا «أوروبا»، بأنها «تفرض نفسها بال المسيحية التي لا تميل أخلاقها الخيرة إلا إلى سعادة البشرية». وقبل ذلك كان «لامارتن» يؤكّد أن «أوروبا هي الجزء الأعظم بالدين المسيحي الذي أصبحت شطّره الأمثل ونوعاً ما مورده». و«الموسوعة» التي أشرنا إليها، والتي اعتبرت أنموذجاً للتنوير العقلي، تعدد فضائل أوروبا، وتحتتمها بـ«المسيحية»، أما الأوروبيون في قاموس «تريفو». فتُتصَدَّد لهم الخصائص الآتية: «الأوروبيون هم شعوب الأرض الأكثر تهدّباً، الأكثر تمدّتاً، والأحسن صنعاً. يبزّون جميع شعوب سائر العالم في العلوم والفنون... في التجارة، في الملاحة، في الحرب، في الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرماً، أكثر نعومة، أكثر اجتماعية، وأكثر إنسانية».

إن فكرة «السمو الأوروبي» وفكرة «امتداديه أوروبا» وشموليتها، وفكرة «أوروبا مركز العالم» ستفرض نفسها في القرن الثامن عشر. بحيث تصبح أوروبا حسب دوفيز «ال وسيط للتقدم الكوني» و«السيد المعطاء» الذي ينبغي على العالم أن يكون «معتمداً عليها سياسياً وتكنولوجياً» ذلك أنّ ما تهدف إليه الحضارة الغربية، كما يذهب تويني هو «جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كل شيء فوق هذه الأرض، وفي البحار والأجواء، التي ستصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربية الحديثة».

تضافرت إذن منذ بداية القرن السادس عشر مقومات ظهور الغرب الحديث المتمرّكز على نفسه، الذي سعى إلى تجاوز تناقضاته، بإعلان ضمني ومن طرف واحد: اعتبار العالم بأجمعه ميداناً للاستثمار الاقتصادي والفكري السياسي. اقتضى هذا الهدف السيطرة على معظم ما كان يعرف بـ«العالم القديم» خارج «القاراء». والكشف عن «عالم جديدة»، وإلهاقها بأوروبا بالقوة، وتجاهل خصوصياتها وقيمها، وإعلان ولادتها طبقاً لطقوس كنسية. ولا غرابة أن يخلع كولومبوس على المدن التي

«اكتشفها» في «العالم الجديد» تسميات مثل: سان سلفادور، وسانتا ماريا، أو اقتداء بملوك البلاط الإسباني وأميراته مثل: إيزابيلا، وفرناندا وجوانا. مستعينا بكل الموروث الديني والزموني لاضفاء أسماء جديدة على كل المناطق التي يمر بها، معلنا أنها من أملاك الكنيسة والملك الإسباني لأنها مُنحت الأسماء الصحيحة المعبرة عنها، وكذلك فعل «دليوكيرك» في الشرق. فـ«إطلاق الأسماء على الأشياء يساوي امتلاكها». وحيثما وصل الغربيون، أعلنوا أن الهدف هو إدراج «العالم الخامل» في سياق التاريخ الإنساني الحيوي. وظهرت رسالة «الرجل الأبيض» مثلث الوجه: الفاتح المسلح، والمبشر الديني، والباحث عن الثروة.

ترتبّت علاقات الأوروبي بغيره في ضوء علاقة جديدة. هي علاقة المتبع بالتّابع. وقد عبر الأدب الروائي رمزاً عن هذه العلاقة الملتبسة على لسان «دانيل ديفو» في روايته «روبنسن كروزو» إذ يقوم «كرزو» الأبيض، بتعليم «فرايدي» الملون: التفكير والفهم والسلوك، ليوفق في خدمته، خدمة الرجل الأبيض. وإذا وضعت تلك العلاقة تحت النظر العقلي لتحليل مكوناتها. نجد أن العلاقة بينهما كمتبع وتتابع تقوم على الركائز الآتية: قيم روحية، قيم فكرية، قيم سلوكية. أي أن الأبيض يلقن الملون: الدين والعقل والأخلاق. إن المتبع يبشر بهذه القيم، كغطاء مخفف لواقعه التبعية ذاتها، أما التابع فيتقاها لا لكي يتحقق بها ذاته، وإنما ليخدم بها سيده، ويكون ماهرا في التعبير عن ولائه وطاعته. الكلمة الأولى التي يتعلّمها التابع من المتبع هي «نعم» بلغة السيد. الطاعة أولاً. إن التبعية تعني تفوق طرف على آخر، وهي تنظم العلاقات بناء على هيكلية خطيرة تحجب معرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها.

٦- أصول التمركز الإسلامي

إن العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية (يقصد بالمرويات كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية، بغض النظر عن الصيغة) وبخاصة الجغرافية والتاريخية والدينية والتخيالية، وكتب الرحلات، طوال القرون الوسطى تبيّن بجلاء أن صورة الآخر مشوشة، ومرتكبة بدرجة كبيرة من التشوييه الذي يحيل على أن المخيال

الإسلامي المعبر رمزاً وتمثيلاً عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صوراً تبخيسية للآخر. فالعالم خارج دار الإسلام - كما قامت تلك المرويات بتثبيته - غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا تخفي التحيزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي مكشوفة واضحة، وكانت صورة الآخر الدونية مثار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرخين والجغرافيين، ولم يجر نقد عميق لها، ولا كشف التحيزات الثقافية الجاهزة للآخر.

كشف صورة الآخر في أعين المسلمين، خلال القرون الوسطى (هناك اختلاف حول الدلالة الزمنية لهذا المفهوم بين المؤرخين بحسب الأمم والثقافات، كما هو معروف) لا يراد منه سوى تفريغ الأوهام المستبدة بنا، والتأكيد على ضرورة النظر إلى الماضي، وصورته في أذهاننا، نظرة تستبعد أية إمكانية لإغفال التدرج التاريخي الطبيعي للأمم، وهو يسهم، كما نرى، في وضع مسافة نقدية تمكّن من كشف انحرافات فهمنا التقليدي في عمل خطير، وهو يريد أن نظل أسرى التطابق مع صور بعينها من الماضي، إنما التفكير في نوع من الاختلاف، وهذا الاختلاف يقتضي النظر للذات والآخر بعيداً عن التحيزات الأيدلوجية الجاهزة. فالمركيزيات تصاغ استناداً إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويات الثقافية (= الدينية والأدبية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والأثربولوجية) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدونية الدائمة، فالمركيز هو نوع من التعلق بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي يتشكّل عبر الزمن، بناء على تردّف متواصل ومتماطل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقىت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة.

يلاحظ أن مصطلح «العالم الإسلامي» قد بدأ يحل محل «دار الإسلام» وهذا يتسبّب في نشأة وضع آخر، وهو التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على «العالم الأخرى»، فمادام قد عُطي هذا العالم بغضّاء ديني، فما الذي يمكن من خلق أغطية مماثلة على العالم الأخرى التي تشتّرك بالعقائد والثقافات واللغات؟ إلى ذلك فالمعنى الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللب المكوّن للمصطلح القديم، فشأن هذا شأن ذاك، لا يمكن أن يُعبّأ بغير الأبعاد الثقافية.

ومadam التفكير في (الأنما) يتم في ضوء سلم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الآخر) المختلف. ولكن هل يمكن أن تكون أكثر دقة لو استخدمنا مصطلح «العالم الإسلامي»؟ الواقع ينبغي التحسب أيضاً عند استخدام هذا المصطلح؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقة من جهة، والتعميم من جهة أخرى. فهو لا يأخذ في الاعتبار ما تمور به هذه المناطق الشاسعة التي استوطنها المسلمون كأغلبية، أو شكلوا في بعضها أقليات ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

كان القدماء قد استخدمو مصطلح «دار الإسلام» كنفيض لـ«دار الحرب». أما «العالم الإسلامي» فاستعماله في الوقت الحاضر يجب بحثاً عن نقىض، وهو أمر أصبح محاطاً بالحذر في عالم تداخلت مصالحه وعلاقاته وأفكاره وشعوبه، وتخالص جزء كبير منه من سجالات القرون الوسطى التي يقوم نمذجتها الفكري على الثنائيات الصدئة، وإن كانت بعض أمشاج الماضي ما زالت حاضرة في صلب التفكير المعاصر، إذ لم تندثر تماماً الحساسيات العقائدية والثقافية بين الشرق والغرب أو الشمال والجنوب على سبيل المثال، ولا بين المجالات المؤمّنة من هذه العقيدة أو تلك، أو هذه الثقافة أو تلك.

ولم يكن المسار التاريخي للإسلام خاصاً بصورة كاملة لفهم مجموعة عرقية، أو حقبة تاريخية، أو منطقة جغرافية كان، ولا يزال متتصفاً بتنوع مميّز بحسب الأعراق والأقاليم، والثقافات . وهذا الوصف لن ينقصه في شيء، إنما يضفي عليه حيوية لأنّه يستجيب للبنية الاجتماعية الخاصة بالمؤمنين به كنسق ثقافي وعقائدي، وتفاعل معها، بما يظهر إسلاماً متنوعاً. لقد بذل جهد كبير للحفاظ على وحدة دار الإسلام خلال القرون الوسطى بوجه التحديات الخارجية والداخلية في محاولة لبلوغ أكبر درجة ممكنة من الوحدة الدينية والثقافية، لكن ذلك لم يتحقق إلا بعد التفكك السياسي الذي لحق بتلك الدار، وخلال ذلك وقع تفاعل واسع المدى بين شعوب تنتمي إلى أرومات وثقافات وتقالييد مختلفة، وبرزت الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى إلى الوجود من خلال عملية التفاعل هذه، بل كادت تكون في النهاية نتيجة لها .

ليس من الحكم الآن النظر إلى واقع (دار الإسلام) كما كان ينظر إليها حينما

كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشرياً وثقافياً لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن دلالة رغبوية كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحديات حقيقة، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعاداً خصبة في كل مكان وصل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكن مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالماً واسعاً يشترك في تصورات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر مما يمثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة. وكان هذا معروفاً عند القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة. نريد من كل هذا التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى مضماراً للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعات أشكالاً، وتنظم في أهداف، لكنها تستعين بالمكانون الثقافي - العقائدي كمنشط في صراعها مع الآخر. مازلنا بعيدين عن تصوّر حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساجلات الحوار. ومادام الأمر قائماً فليس ثمة إمكانية حقيقة للتخلص الآن نهائياً من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـ«دار الإسلام» أو «العالم الإسلامي» أو «الغرب» وحتى «دار الحرب» و«دار الكفر» فالمفاهيم والتسميات تعبّر عن حقيقة ظاهرة أو مضمورة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفريغ دلالاتها القديمة. المفاهيم التي توجّه الأفكار لها سُنن تطور خاصة بها. ولا يراد استخدامها لبعضها موافقة لدلالاتها، إنما نهدف إلى تعديل الدلالات الموروثة فيها.

يشير مصطلح «العالم الإسلامي» إلى ذلك المجال الشعوري الذي تراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي ابنتها الرسالات القرآنية، وعزّزت بهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الاتّمامات العرقية والثقافية والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أن الإسلام لم يضع أية شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في المنظومات الدينية، يتوازيان ويلتقيان ويتمسان دون أن يلغى أيٌ منها الآخر، وهذا الأمر بذاته هو الذي يظهر إلى الوجود إسلاماً متعدد الأبعاد، يتم تلقيه وإنتاجه والتفكير به طبقاً للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكن الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة

ينتظم في نسق واحد شامل، فهو يضم هذه التصورات، ويهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر شائع يفرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم الكثيرة، والمتدينين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة. وهذه الحقيقة دفعت محمد أركون لأن يحتاج على برنارد لويس الذي يستخدم في كتابه مصطلح «العالم الإسلامي». ومؤدي اعتراف أركون يتمثل في أن هذا المصطلح إنما هو مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عدداً كبيراً من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة. وهذه الفئات والمجتمعات شديدة التنوع والابتعاد عن بعضها في الزمان والمكان. إنها من التباعد والاختلاف بحيث إن مفهوم «العالم الإسلامي» يفقد كل فعالية حقيقة، وبالتالي فيصعب استخدامه دونأخذ احتياطات كثيرة.

يصعب من ناحية تاريخية تحديد اللحظة التي بدأ يتداول فيها مصطلح «دار الإسلام» ليس لأن هذا المصطلح غير قادر على الإفصاح عن مضمونه، إنما لأن قيمته الحقيقة تكمن في دلالته الثقافية، فدار الإسلام لم ترتهن أبداً لمعنى جغرافي مباشر. كانت تتمدد وتتحسر على وفق درجة حرارة البعد الثقافي للإسلام كمنظومة ثقافية يوجهها بعد ديني لتفسير العالم. فوحدة دار الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى، وجرى باستمرار تهميش للعوامل العرقية والجغرافية. ولكن هذا لا يقصد منه طمسها، إنما هي انتماء طبيعي، فيما العقيدة انتماء ثقافي. كان الحديث عن دار الحرب قد احتل مكاناً بارزاً في الأدبيات الفقهية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري، وزاد الاهتمام به في القرون اللاحقة، وأسهم في نخبة من الفقهاء، إذ كان العالم حسب المفهوم الإسلامي ينقسم إلى قسمين: دار الإسلام التي تضم المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية التي رضخت للسيادة الإسلامية، ودار الحرب. أما دار الإسلام فتشمل فئة المؤمنين، والفئات التي حالفت المسلمين من أهل الكتاب الذين آثروا البقاء على ديانتهم مقابل دفع الجزية، وجميع الساكنين في دار الإسلام يعتبرون من رعايا الإمام أو الخليفة، ولهم حق الحماية في الداخل وحق الدفاع عنهم في حال اعتداء خارجي. أما دار الحرب فكانت تضم العالم المحيط بدار الإسلام، وتضم جميع الشعوب والأقاليم غير الخاضعة للسيادة الإسلامية. وكانت دار الحرب هي الهدف الذي كان

الشرع يسعى إلى ضمه إليه، ومن واجب كل حاكم مسلم أن يسعى لإخضاع دار الحرب للسيادة الإسلامية عندما تتوافر له القوة الضرورية لذلك، وسكان دار الحرب يعتبرون أنهم لا يزالون على سجيتهم الأولى البدائية، وكانت تنقصهم الكفاءة الشرعية التي توصلهم للدخول في مفاوضات مع المسلمين على قدم المساواة، وعلى مبدأ العدالة بالمثل، لأنهم يعجزون عن الانسجام مع المستوى الخلقي والشرعي لدى المسلمين، وعلى هذا فالمعاهدات معهم لم تكن معترفا بها ضمنا طبقا للشرع الإسلامي.

وقع خلاف بين الفقهاء المسلمين فيما يخص هذا التقسيم للعالم، ومع أن الغالبية قبلته كأمر واقع فإن فئة منهم، ولا سيما فقهاء المذهب الشافعي، افترضوا وجود عالم آخر هو دار الصلح أو دار العهد. وحسب هذا المذهب فإن الإسلام قد اعترف باتفاقا محدودا ومشروطا بالشعوب غير الإسلامية التي تكون قد أبرمت معاهدة أو حلفا مع المسلمين على شروط متفق عليها من قبل الطرفين المتعاقدين على أن يدفعوا الجزية، لكن فقهاء الحنفية لم يقبلوا بهذا، وما اعترفوا أبدا بالصلح، وحجتهم في ذلك أنه متى عقد سكان الإقليم معاهدة سلام، ودفعوا الجزية؛ فإنهم يصبحون بذلك ضمن دار الإسلام، وعلى الإسلام أن يضمن لهم الحماية. إن دار الإسلام من ناحية نظرية هي في حالة حرب مع دار الحرب، لأن الهدف الأخير للإسلام هو العالم بأسره، وإذا أفلح في ذلك، فإن حالة السلم التي يفرضها الإسلام تحل محل كل تدبير سلمي آخر، وتصبح الشعوب غير المسلمة إما جزءا من الدولة الإسلامية، أو خاضعة لسيادتها كأقاليلات دينية معترف بها، أو كوحدات ذات استقلال ذاتي ترتبطها بالدولة الإسلامية معاهدات تنظم العلاقات بينهما.

طبقا لهذا التصور فإن الفكر السياسي الإسلامي أوجد دولة بمقتضى عقد مقدس قائمه على الشريعة، ولا انفصال بين الدولة والمجتمع ولا بين الدولة والدين . وكما يذهب شاخت فإن الشريعة هي نموذج للقانون الديني. وكان الخليفة أو الإمام هو الشخص المسؤول مباشرة عن حماية الشريعة، ومسؤول أيضا ليس فقط عن الحفاظ على حدود دار الإسلام وصيانتها، إنما توسيعها لتهيئة العالم لقبول الشريعة بما يجعل

العالم كله معتقدا للإسلام؛ فالله هو المصدر النهائي للسلطة، والجماعة الإسلامية أمة الله، وممتلكاتها مال الله، بما في ذلك العنائيم، وأعداؤها هم أيضاً أعداء الله.

وقد نظر إلى الشعوب المقيمة خارج دار الإسلام باعتبارها شعوباً ضالة ينبغي أن تمثل للشريعة الإلهية، ويجب أن يبسط الإسلام فيها قيمه الأخلاقية. هناك حرب قائمة بين دار الإسلام ودار الحرب، حرب معلنة أو مضمرة، وهي لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له؛ فالسلام بين الدارين غير ممكن من ناحية شرعية لأنّه مصالحة بين نقاصين: حق وباطل، هدى وضلال، وجود هذه لا يعني أن تصفع الحرب أوازارها دائمًا، فالهدنة مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات، وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد، متى وجدوا ذلك ممكناً وضرورياً. وكان هذا يشمل كل الممالك المتاخمة لدار الإسلام، باستثناء الحبشة التي استثنى من ذلك لأسباب تتصل ب موقفها من الإسلام في مرحلته الأولى. يتضح مما سبق أن النظرة إلى الآخر كانت تقوم على أساس دينية وقيمية، فالدين هو الذي يمنح المعنى للأشياء، وللظواهر وللبشر، لذلك فإن البحث عن ملامح الآخر يفترض العودة، بكيفية ما إلى النص المرجعي الأول، إلى القرآن، الذي يزود النظر ببعض عناصر الإدراك والوعي، ويطعّم المتخيّل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز. ومadam الإسلام يحمل تصوراً للعالم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكثيفاً للكلام الرباني، وتعبيرًا عن تجليات المقدس، فإنه يشكل مصدراً للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة.

لم يستطع المسلمون الحفاظ على هذه الوحدة المتماسكة التي توجهها الشريعة وتنظمها، فسرعان ما تفكّكت أواصر الوحدة السياسية داخل دار الإسلام، وظهرت مراكز سياسية تدّعي احتكار الإسلام الحقيقي، وتصارعت تحت ستار امتلاك الشريعة الحقيقة، وقسّمت دار الإسلام سياسياً، وإن ظلت موحدة عقائدياً، ولهذا فدار الإسلام كانت ذات طابع ثقافي أكثر مما هو سياسي، ومع الزمن تمَّ قبول الجوار كحقيقة لا بد منها، فمادام التنوع قد قبل داخل دار الإسلام، فقد امتد، مع كثير من التحفظ الذي أبداه الفقهاء باعتبارهم منشطين لقيم الشريعة، ليشمل العالم كله، لكن واقع الحال هذا لم يفرض نفسه إلا في وقت متأخر، بعد أن تعددت الكيانات السياسية داخل دار

الإسلام. لم تثبت أبدا حدود جغرافية لدار الإسلام، ولكن ليس هذا ما نريد الإشارة إليه هنا، إنما الأمر الرئيس الواجب إثارته هو عدم إمكانية ظهور دلالة ثقافية لهذا المصطلح في ظروف فتوحات كاسحة، وما إن توقفت إلا وجرى شبه تثبيت عقائدي، هو الذي لعب دورا بالغ الأهمية في ظهور مفهوم دار الإسلام.

ولم تكن الحدود الجغرافية بين الدولة الإسلامية والدول المجاورة لها في يوم ما ثابتة، ولم يجر طوال القرون الوسطى في أي مكان من العالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة معترف بها بصورة كاملة، والقول بحدود خاصة وشرعية فكرة تمضي عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوربية في القرن السابع عشر، وظل الشك يلازم تطبيقها النهائي إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولة لها قوة حقيقة في القرون الوسطى أمر سيادة الدولة المتاخمة لها بعين الجد الكامل، فعنصر القوة، وليس الحق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول، وهذا ينطبق أكثر ما ينطبق على مجموعة الدول التي كانت تتنافس السلطات ضمن دار الإسلام فيما بينها أو مع الدول المتاخمة لها. وهو يفسر لنا جزئيا ظهور مجال فاصل بين دار الإسلام ودار الحرب، مجال فرضه التنازع الدائم، وشكل دارا ثلاثة، هي (دار العهد) أو (دار الصلح). وغني عن البيان تفصيل القول في أن هذه الدار المزدوجة الولاء بين الدارين المذكورتين كانت هشة التكوين، ضبابية الهوية، مختربة دائما من إحدى القوتين المحاذيتين لها، تقوم بدور التخوم الفاصلة، حينما تغيب التخوم الطبيعية المانعة لتقديم هذا أو ذاك، إلى ذلك كانت سهلة الاختراق، فتسيرجها الاجتماعي والثقافي والعقائدي خليط مستعار من هذا وذاك. وهي دار رمزية يتزحزح مكانها بصورة دائمة، لا تعرف الثبات أبدا، وكثيرا ما ينعدم وجودها.

كان التصور الشائع عن الذات والآخر يستمد حيويته من المركبة الدينية، أي تلك البؤرة التي تنبثق منها قيم الحق إلى الأبد. وبالنظر إلى أن التصور يذهب إلى اعتبار أن الله هو مصدرها، وأنه قد حلَّ هنا «دار الإسلام» ولم يحل هناك «دار الحرب» فينبغي إذا الوصول إلى نتيجة واحدة: قيم دار الإسلام هي الحقيقة، وهي الشاملة، وهي المطلقة الصواب. وقيم الآخر مثار استغراب، واستهجان؛ فهي وثنية، محقرة، مدنسة،

يلزم تطهيرها من النجاسة الوثنية. قيم الآخر هي موضوع لحكم القيمة وقليلًا ما استأثرت بوصف موضوعي. في عصر يتصدر فيه الشعور الديني أي شعور آخر، لا مكان للمصالحة والشراكة في القيم والأخلاقيات. ولكي يظل ذلك الشعور حيًّا، متوهجاً، ومتقدًا بالتنازع القيمي لابد من تفريق حاسم قائم على ثانية الحق والباطل بين قيم(نا) وقيم(هم). هذه الثانية تصوغ وعي لاوعي المجموع، وتجعله يبني تخيلاته وموافقه وأحكامه و اختياراته على أساس فكرة التفاضل والتراتب التي تقود إلى الإعلاء من شأن الذات و خفض قيمة الآخر. لقد تم تحطيم الإنسان كذات، وصار التركيز عليه كموضوع للقيم، وأهميته لا تتحدد من كونه بشراً، إنما في اعتقاده ضرباً من القيم دون غيره. سُلم القيم الذي صاغه الإسلام، وتحول إلى جزء مكمل من العقيدة حسب الفهم الشائع لها سيتدخل في تركيب صور مشوّهة و اكرامية للآخر. وبالإجمال فصور الآخر متقصبة، يشمل الانتفاصل بالدرجة الأساس القيم الشائعة لديه، ويمتد ليشمل الإنسان حامل تلك القيم، هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنياً وجسدياً وعقائدياً، فضلًا عن البلادة والجهل والضلال والسفه والبوهيمية، يتراوح الآخر بين تصغير يشوش إنسانيته، كما هو الأمر بالنسبة لأقوام أقصى الشمال حيث يفترض أن تكون بلاد يأجوج وأرجوج، أو تضخيم مقصود كما هو الأمر في حالة الزنوج والصقالبة وكثير من الأقوام الشمالية.

تصف القيم الدينية بالثبات، وكان الفهم الديني للحياة يقوم دائمًا بمراجعة دقة كيلا يخرم الرمن ثبات القيم، فتصاب بالفساد بسبب التحول، بعبارة أخرى فالقيم الدينية تتخطى بعد التاريخي، ولها قدرة الشمول والديمومة والثبات؛ لأنها قيم مكانية ليست زمانية. فهي لاتقر بالتحول، ثابتة، ساكنة، دائمة الصحة، ت يريد للإنسان أن يتكيف معها، فيظل في حالة تصحيح دائم لمساره، لكي يمثل لها، هي المركز المشع الدائم، وهو يدور في فلكها، قريبه وبعده عنها هو الذي يحدد قيمتها. مادامت القيم الدينية هي التي تحدد أهمية الإنسان فمن الطبيعي أن تجرد قواها كاملة لتضمّه إلى عالم الحق. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب ينبغي نشرها، يسود العنف والقسوة كوسائل لذلك أصبحت القيم جوهرًا، وصار الإنسان عرضًا. تُستمد القيم من

طبيعة المجتمع الذي رسمه الإسلام، تلك القيم هي المعيار الوحيد لصواب المسار الذي ينبغي على المرء أن يسلكه، ذلك سيؤدي لا محالة إلى وجود نقىض؛ النقىض يسوغ صيانة القيم من جهة، والعمل على نشرها لعمّ العالم من جهة ثانية، ففي المجتمع النصي القرآني تمثل الثنائيات الضدية دوراً حاسماً في شطر العالم إلى عالمين، ثمة تعارض ثابت و دائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر. ولا يمكن أن يظل الصراع منحمساً في المصحف، واستناداً إلى مركبة كلام الله بوصفه المرجعية الكلية وال شاملة والدائمة لكل شيء، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غراره. المجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصي، كما قرر ذلك علم الكلام ثم الشريعة الإسلامية. في نهاية المطاف، لا بد من انتصار وظفر، فكل من أهل الباطل والشر والكفر يتاكلون؛ لأنهم زاغوا عن الحق والخير والإيمان، والصراع محكوم بالثبات والديومة، وأهل الحق هؤلاء أنيطت بهم مهمة خالدة: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض، إذ ليس ثمة حدود نهائية تحول دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد والأديان والثقافات. فمن المنتظر أن يتعرّض أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمسك بها، ونشرها، وذلك هو الجهاد. فالجهاد إذن وسيلة لجسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدد، وما دام نسق الثنائيات الضدية قائماً في صلب التفكير الديني فالجهاد لن يتوقف. إنه فعل محكم بنظام لاهوتي عام. والحق فإن فعل الجهاد كممارسة تهدف إلى تحويل البشر إلى عقيدة واحدة، سيصطدم مع فرضية انتشار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. ولما كان الصراع يُعبر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائماً في تصاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حرّكة مكوكية خادعة.

لقد أشار جاك بيرك إلى هذا التضاد الذي يحكم هذه الأطراف بالصورة الآتية: المؤمنون يتعارضون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتعارضون حسب أنماط الغيرية. ويقف المؤمنون إزاء الوثنين والمشركين موقف التضاد المنطقي، وتتخفض حدة هذا التناقض إلى تعاكس بسيط.. في حال المنافقين الذين يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة تتحرّك سلوكياتهم المراوحة بين جميع اللايقينيات

والتقسيمات الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكلام، وفي النهاية فهم ينضمون إلى جانب الباطل.. غير أن هنالك خصوصاً آخرين سبق أن لمسهم الحق وبلغوا به، لكنهم يرفضونه ويغفونه. إنهم الكفار، هؤلاء الكفار لا يقدمون أنفسهم إذن كمنافقين، وإنما كتضمين للاعتقاد من ناحية الباطل. العالم طبقاً للتصور العقائدي يحتاج إلى الانقسام أولاً من أجل أن تكون الوحدة هي الهدف المنشود فيما بعد، ومادام الحق ينبع من دار الإسلام فلا بد أن تكون تلك الدار هي المركز، بكل المعاني الثقافية والدينية والجغرافية والأخلاقية. وهذا فيما نرى الدافع وراء مركزية دار الإسلام طوال القرون الوسطى حسب التصورات الإسلامية. من الصحيح أنها تمددت جغرافياً في قلب العالم القديم، ولكن اعتبارها مركز الحق فاق المكون الجغرافي في تثبيت مركزيتها. ظهرت الجغرافيا لتسوغ كل ذلك.

٧- تنازع المركزيّات الثقافية: مجتمعات تقليدية ومجتمعات مدنية

يصعب تخلص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركبة الإسلامية، ممثلة بدار الإسلام، ونظمها القيمي المعياري، هي الموجة الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في عمومها صور رغبوية تتأدىً مكوناتها عن رغبة في تفحيم الأنماط الثقافية الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر. كان هذا التصور كامناً في صلب الحضارات القديمة والواسطة، ولم تتمكن الحضارات الحديثة من التخلص منه بصورة تامة، إذ ما زال فاعلاً في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها؛ ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلص من مؤثرات الماضي، كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوتتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها موقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في زراعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص نزاعات الهويات الثقافية.

ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعلوّمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين المجتمعات القومية والعقائدية، وفكَت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنها بذرت خلافاً

جديداً تمثله مفاهيم التمرّكز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشط مرة أخرى المفاهيم التنافسية - السجالية التي تخرّبت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانوناً ثقافياً، وهو أنّ البطانة الشعورية - العقائدية، وهي تشكيل متنوع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات، تولّف جوهر الرأسمال الرمزي لل المجتمعات المشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركبة تعمل على جذب المجتمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها، وقيمها، وآمالها، وقد تراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للاتباع مجدداً في حالة التحدّيات والتطلعات الحضارية الكبرى . ولا يُستبعد أن تُغذّي بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه.

وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحاً حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها وأخلاقياتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبعق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوشاً، وعلى عتبة تحولات كبيرة إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية. تعيش المجتمعات الإسلامية حالياً ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة. فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتي جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتالي بفعل المؤثر الغربي. وهكذا فقد اصطدمت وتدخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي.

هناك زمان يحملان قيمًا ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشرياً: العالم الإسلامي (=بوصفه منظومة ثقافية) الذي لم تستطع شعوبه أن تنجز فهما

تاريجيا متدرجا ومطوارا للقيم النصية الدينية، بما يمكنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنها لم تتمكن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكن أيضا من أن تتكيف مع الحضارة الحديثة المنشقة أساسا من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية وقيم غربية، وحيثما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه. فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيق له يعني بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنسين والحلال والحرام والطهارة والتکفیر والتحریم، والتأثیم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحدث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقا لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيدیولوجيا استعلانية متعصبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أتجهته تصورات متأخرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقدیسية للأنا وإقصاء للأخر، يحبس الإسلام في فص ذہبی، دون أن يسمح له بالتحرر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنس ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويبحث على التغيير والتجدید. . وهنا سوف يصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تذويبها، وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أتجهته سجالات القرون الوسطى وفروضها وعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختلف وهامشي للإسلام، أتجهته العصور المتأخرة، فهم يقوم على التمايز المذهبی، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتکفیر، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلها عما كان شائعا إبان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها.

ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما تراافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبني نموذج لمجرد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفيان بال حاجات المتکاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالآخر اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتعدد وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدد بتجدداته، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدعى اليقين، ولا يزعم أنه يصل إلى الحقيقة المطلقة، ويفاعل دائماً مع المستجدات الداخلية، ويتناعلم مع حركة التاريخ بشكل عام، ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للأراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتکئ على السجالات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدم نفسه كنموذج مفتوح يُثير بالاقتراحات والعمارات، ويفك نفسه من الأقواس التي تقیده، فلا يدعى أنه يقدم الخلاص، ولا يعد بالنتيجة الكاملة. أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حداثته، والاندماج بعالم يمور بالكتشوفات العلمية والفكيرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكملاً حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطور في معظم مجالات الحياة العملية، وضمن للإنسان حقوقه كفرد وكمواطن وكفاعل اجتماعي، ورسخ سننا قانونية وحقوقية واجتماعية تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعام بالمجتمع والفرد على حد سواء، فإنهم يتحظون حقيقة لا تخفي، وهي: أن النموذج الغربي تولد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمحّض شهدته الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه أشتق من حالة الغرب الخاصة، وتکمن كفاءته في أنه زيدة ذلك الواقع، لأنه متصل به اتصال الجنين بالرحم، وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعيممه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكن ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتکمن الصعوبة في تقليله ومحاکاته، ناهيك عن نقله وتبنيه. وبافتراض إمكانية ذلك، فإنه سيكون في نوع من التعارض مع جملة القيم الموروثة التي أشرنا إليها. والحقيقة فإن التوترات القائمة في العالم

الإسلامي حالياً، يتصل كثير منها بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. في النهاية لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجاً دينياً مستدعاً من الماضي أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر. الواقع يفرض نموذجه الخاص الذي لا يُشترط فيه التقاء مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها. ولكن تُشرط خصوصيته واحتلاقه.

ينطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، على مفارقة لا يمكن تخطيّها بأي شكل من الأشكال. لأنها متصلة بسلسلة من التطلعات الحالمة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة أخرى. وقد أصبح معروفاً أن الحداثة الغربية قد أنجزت كثيراً من وعدها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن النقد يشار الآن حول بعض النتائج التي أفضت إليها الحداثة العقلانية، وليس إلى الشك في كامل منجزها الذي أحدث نقلة لا يمكن إنكارها في البنية الاجتماعية بما في ذلك الفكر وال العلاقات الاجتماعية والتطور التقني وحقوق الإنسان وغير ذلك. لكن القضية المثيرة للاهتمام هي أن المجتمعات الإسلامية لم تقترب بعد من مخاض الحداثة، وما زالت تخبط دونها، ولم تطور مفهوماً خاصاً بحداثتها؛ لأنها لم تراكم معرفة عقلية - نقدية تمكنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة بعد، الحداثة كمشروع لتغيير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار، وما زال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقاً إقطاعياً - أبوياً يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي، والطبقي، والجنساني، والمذهبي. وما زال مفهوم الحرية شديد السلطة في قطاعات واسعة من هذه المجتمعات الذكورية في ثقافتها وعلاقاتها، وفي بعضها يشمل عالم المرأة بأجمعه، والتمايز بين المرأة والرجل يخضع لمفهوم الجنوسة. وما زلنا أبعد ما نكون عن الاقتراب إلى مفهوم المجتمع المدني الذي تنظمه وتضبط إيقاعه وتعبر عنه المؤسسات المستقلة، وما زلنا نهياً للاتمامات العرقية الضيقة المعززة بميل مذهبية أو عشائرية أو مناطقية (=جهوية).

الحداثة الحقيقة تقوم بتفكيك هذه العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل

ضروباً مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشراكة، وليس التمايز والتراب، إنها تجعل الجميع في منطقة مشتركة وعامة، وليس خلف الأسوار العرقية والعقائدية والمذهبية والقبلية والجنسية الضيقة التي تحول دون التواصل والتفاعل. هذا الأمر هو الذي يجعل تلك المجتمعات تحياً ازدواجية عقلية، لأنها تعيش في بعض جوانب حياتها على بعض معطيات الحداثة الغربية، والاستهلاكية منها بوجه خاص، وفي الوقت نفسه تعيش واقعاً في نمط من العلاقات المتصلة بالقرون الوسطى، ونموذجها الفكري. وهذه الازدواجية التي ترتفع في الحياة والفكر والسلوك والعلاقات والقيم إلى مستوى الإشكالية التي لا يمكن حلّها هي التي تجعل خيار التحدث أمراً بالغ الصعوبة والتعقيد؛ لأن الفكر لم يتسع بعد باتجاه محدد ليفضي إلى نتيجة معينة. فالتعارضات الناشئة بين نموذج الحداثة الغربية المستعار من الآخر دون اعتبار للسياقات الثقافية – التاريخية التي نشأ فيها، والنموذج المنبعث من طيّات الماضي التقليدي، وقد جُرد هو الآخر من المحضن الثقافي – التاريخي الذي نشأ فيه، بحيث يعتبر نموذجاً صالحاً لكل زمان ومكان، تلك التعارضات بدأت منذ حوالي قرنين تحول دون ترجيح أي خيار على آخر، بغض النظر عن مدى صلاحية أي من النماذجين.

هناك تقويض دائم للنسيج الاجتماعي والفكري والشعوري أدى خلال هذه المدة الطويلة إلى حيرة عقلية حقيقة إلى درجة لا يستطيع فيها أحد أن يقترح العلاج اللازم، ذلك أن الأثر الذهني الذي تركته الحداثة الغربية، بفعل التجربة الاستعمارية أو بفعل المعرفة المباشرة بالطرق المتاحة الأخرى أنتجت فئة محاكائية اندھشت بمنجز تلك الحداثة، وأدرجت نفسها في رهان التقليد دون أن تأخذ في حسابها الصعوبات الناشئة من نقل التجارب الثقافية والحضارية للأمم الأخرى، وهي تجارب قد تصلح في إثارة الأسئلة، ولكنها لا تصلح للنقل والتطبيق الحرفي، وبال مقابل لم يتم تحديث البنية التقليدية طبقاً لنمط خاص من الحداثة متصل بالظرف التاريخي لهذه المجتمعات. وكما يلاحظ كل معنى بهذا الأمر فإن الفئات المحاكائية، وبخاصة

السياسية منها، هي من مخلفات التجربة الاستعمارية أو ذيولها، وأنا اشدد على أهمية هذا الموضوع لأنني أنظر إلى تلك التجربة كحقبة تاريخية لا ينبغي علينا أن نظل إلى الأبد نرتب عليها أبعاداً أيديولوجية تهييجية، فمعظم الشعوب قد مرت بتجارب مماثلة، والمطلوب هو تحطّي تلك التجربة بصورة حقيقة، وليس الدوران في حلقتها المغلقة باستمرار.

وفي ضوء ثورة الاتصالات وطموحات العولمة والتفكير بعالم موحد الرؤى والأمال فإننا نعود ادراجنا شيئاً أم شيئاً إلى خوض غمار تلك التجربة مرة ثانية بأشكال جديدة قد تكون أشد مرارة هذه المرة. لقد فقدنا الفرصة التي بها كان يمكن أن ننجح في الوصول إلى ما نحتاج إليه فعلاً، والحق فإن الرهان المشوه للتحديث الذي وصفناه قد بعث نسقاً من التفكير المضاد، يقول بالاعتصام بالذات، وتشكيل هوية ثقافية خاصة وثابتة تسعى إلى بعث نموذج مستعار من الماضي، باللحاج من فكرة إننا بذلك النموذج نحقق الصفاء الكامل، ونبعد الخصوصية، وندرأ حالة الذوبان في الآخر. والأمر الملفت للنظر هو تصاعد أهمية هذا التيار في الأوساط الاجتماعية وتأثيره فيها، فإذا عرفنا أن بنية المجتمع التقليدي المهيمنة، هي بنية أبوية - ذكورية من مستوى العائلة إلى مستوى الدولة، وهي تجد انسجاماً عاماً مع هذا الاتجاه، فإن ذلك يفسّر اطراد أهمية ذلك النموذج في كثير من مجالات الحياة.

من الواضح أن هذا التيار وضع نفسه في تعارض لما هو قائم من آثار الغرب، وذلك يعني ضمناً أن المجتمع انشطر شطرين كل منهما يأخذ بمناقضة الآخر والحطّ من شأنه. ومهما أدرنا التفكير في المناخي المتعدد لهذه الإشكالية وقلّبناها على وجوهها فإننا لا نجد سوى التوتر وسوء التفاهم بين التيارين، فكل منهما يصدر عن جملة من المسلمات الأولية التي يعتقد في صحتها المطلقة، وتغلغلت هذه الازدواجية في تضاعيف الممارسات السياسية والثقافية والاجتماعية، وضررت الإنسان في الصميم، فهو يجد نفسه على حافة خيارات، ولم يفلح بعد في إدراج هذين الخيارين في إطار من الحوار والتفاعل ليصل إلى خيار ثالث مختلف عنهم لكنه غير متقطع

معهم، وهذا الخيار هو الذي نصطلح عليه (الاختلاف) بوصفه بدليلاً عن (المطابقة) التي هي امثال سلبي للماضي والآخر معاً.

إن كل معالجة تحليلية لسؤال الحداثة لا يمكن لها أن تتجاوز هذه القضية، لأن ثقافة المطابقة قد أصبحت مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية، إذ في صوتها تترتب شؤون الفكر. وفي حالة معقدة مثل هذه يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلهما الاقتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ، وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقضى الأمر تلقي تلك الأصول، أصول قد تبعث من طيات الماضي أو تستعار من الآخر، لا فرق كبيراً بين ذلك وهذا. إنها حالة من التوتر التي يحدثها انتماء مزدوج إلى رؤيتين وعالمين وزمنين ومكائن وثقافتين ونسقين من القيم في آن؛ فيما الحداثة الفاعلة إنما هي موقف فكري جديد، ورؤوية فلسفية للنظر إلى الذات والعالم طبقاً لمنظورات مختلفة عن المرجعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المستعارة من الآخر، وغايتها إعادة ترتيب الواقع والفكر طبقاً لحاجات اللحظة التاريخية المتعددة، فالحداثة المنشودة لا تقر بالثبات إنما تتطلع دائماً إلى التجدد، وبذلك تتبع فكراً يتحول باستمرار متخطياً فكرة الهوية القارة واليقين الثابت، وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمية متحولة ومنفتحة، تقر بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقر فيها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكل مضمونها من نسيج متنوع الموارد يقوم على فكرة الحوار والتواصل والتفاعل، ثم تقليل المفاهيم والنظريات والمرجعيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجه والاحتمالات عبر ممارسة نقدية جريئة، فبدون النقد تظل العلاقة مع المؤشرات الأخرى علاقة استبعاد وخوف وقلق وتوتر.

ظهرت العولمة، وكأنها تُسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطاً جديدة لتغيير مساره التقليدي، بحيث يتمركز حول جملة من القيم والرؤى المحددة. إنها ترفع شعار توحيد القيم والتصورات والرؤى والغايات والأهداف بدليلاً عن التمزّق

والتشتّت والفرقة وتقاطع الأساق الثقافية، ولكن العولمة في دعواها هذه إنما تختزل العالم إلى مفهوم . وتختلط حقيقته باعتباره تشكيلاً متنوعاً من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلعات، لأن توحيداً لا يقرّ بالتنوع سيؤدي إلى توّر يفجر نزاعات التعصّب المغلقة، وعودة إلى إحياء الخصوصيات الضيقة التي تتغذّى من مرجعيات عرقية ودينية مغلقة، وذلك يقود إلى الارتماء في سجن الهويات الثابتة. فالتاريخ البشري لعب في تحولاته، فكل رغبة بالتعظيم والشمول قد تفضي إلى التضييق المبالغ فيه، وبازاء العولمة الداعية إلى ضغط المجتمعات في إطار واحد، تنشأ رغبات احتجاجية مضادة ترفض الامتثال لعملية الدمج التي تنزع عن المجتمعات خصوصياتها الثقافية من لغة ودين وبنية اجتماعية ونفسية وأخلاقية، ويقود مسار التنازع إلى تعارض بين القيم ذاتها، إذ من الصعب الاحتكام إلى مبدأ التراتب حينما يكون الأمر متعلقاً بالبطانة الشعورية والثقافية للمجتمعات؛ لأنها نسبية، وتحدد أهميتها من نوع العلاقة التي يقيمها الإنسان الذي يتسمى إليها.

إن العولمة تتجاوز هذه الخصوصيات وتسعى إلى قيم تدعّي أنها عالمية، والقول بعالمية القيم التي تبشر بها العولمة فيه كثير من مجانية الحقيقة، لأن القيم التي تريد العولمة تعليمها إنما هي القيم الغربية التي تبلورت ضمن المحسن الغربي خلال القرون الأخيرة، إنها ذات القيم التي نشرتها المرکزية الغربية وطبعتها بطبعها، وإذا كانت تلك القيم قد تشكّلت في بيئتها الغربية في ظل شروط تاريخية معينة، فإن نزعة التمرّك الغربي عملت على تعليمها لتصبح كونية. وكانت التجربة الاستعمارية قد أسهمت في إشاعة تلك القيم على مستوى العالم، لكن العولمة تجاوزت الأسلوب التقليدي فصاحت جملة من القوانين والضوابط الملزمة التي بها يصبح الأخذ بتلك القيم إجبارياً، ووظفت التقديم الكبير الذي بلغته الاتصالات من أجل إشاعة هذه القيم كمرحلة أولى قبل فرضها قانونياً على العالم . لقد بدأت وسائل الاتصال والإعلام تصوّغ وعي الشعوب صوغًا يرمي إلى تقبّل نسق القيم الغربية . وفي خطوة لاحقة سيصار إلى تشرعّي المعايير الالزمة لتطبيق ذلك، وقد بدأت فعلياً تطبق تشرعّيات ملزمة

تهدف إلى ذلك في بعض المجالات الاقتصادية والسياسية والبحث عن أطر عالمية لذلك، وذلك سيفضي إلى استبعاد كثير من التشكيلات الثقافية والقيم الأصلية التي تبلورت عبر العصور ضمن سياق خاص . على أن الأمر الأكثر أهمية هو أن بعض المجتمعات بدأت تعبّر عن ردة فعلها تجاه ذلك بصوغ مشاريع ثقافية مشتقة من السياق الثقافي الخاص بها، وهي تسعى إلى استلهام صور الماضي كمقاومة رمزية . ففرض قيم غريبة ينتج ردود فعل مضادة، وأحياناً يوقد شرارة التفرّد الأعمى، لأن هيمنة نموذج ثقافي واحد كما تسعى العولمة إلى ذلك لا يؤدي إلى حل المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء، إنما قد يؤدي على العكس إلى ظهور أيديولوجيات تضخّف مفاهيم جديدة حول نقاط الأصل وصفاء الهوية . ثم إن محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لانهائية من التقليد المفعّل الذي تتقاطع فيه التصورات، وهو يتعارض مع القيم الموروثة التي ستُبَعِّث على أنها نظم معنوية تُستثمر لتأجيح التّعصّب العرقي والديني والثقافي . وستؤدي العولمة إلى تراتب جديد أكثر من السابق؛ لأنها تنمّي فكرة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامثلاني، واحتزال الذات إلى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطور، وتفسّر الحراك الاجتماعي بطريقة فوضوية . وكل ذلك يسبّب انهيارات متعاقبة في الأسواق الثقافية الأصلية . تشرط العولمة العالم إلى شطرين، وتعمق بينهما التناقض: عالم تمثّله المجتمعات التقليدية، وتقوم العولمة بوضع التقنيات الحديثة والاتصالات تحت تصرفه، فيقوم من خلالها بإعادة إنتاج الأفكار التقليدية الموروثة دون أن يتمكّن من الانحراف في تحديث نفسه على مستوى إنتاج المعرفة العلمية - العقلية التي يشترطها كل تحديث مهما كانت سياقاته الثقافية، وعالم آخر أنجز رهان الحداثة وهضمها، وتمثّله المجتمعات الحديثة، وفيه تقوم العولمة بتحديث المعرفة وتتجديدها بشكل مطّرد . وثمة فرق كبير بين إعادة إنتاج معرفة تقليدية بوسائل حديثة، وإنتاج معرفة جديدة بوسائل حديثة . فذلك سيفضي إلى أن المجتمعات التقليدية ستتطوي على نفسها، وتشغل بعيث الأفكار الموروثة الخاصة بها والتي حجزتها ضمن نسق اجتماعي - ثقافي شبه مغلق، إنها ستكون بعيدة عن إنتاج

المعرفة المطلوبة من أجل التحديث . وفي الوقت نفسه ستسانف المجتمعات الحديثة تطوير المعرفة من آخر نقطة وصلت إليها.

وبحسب التحليل المعرفي فإن المجتمعات التقليدية سترتمي في أحضان الماضي وتجعله هدفا لها، وتعمل على انتقاء صور خاصة منه تعزّز فيها أوضاعها، فيما سيكون المستقبل هو هدف المجتمعات الحديثة، وحتى تلك الوسائل التقنية التي ستضعها العولمة تحت تصرف الجميع ستستخدم في المجتمعات التقليدية لبعث الفكر التقليدي ونشره كما بدأت تظهر إلى العيان بواحد ذلك، ومن ذلك ان الشكل الديمقراطي والتعدي في الحياة السياسية بدأ يستخدم في إشاعة الأفكار والميول المذهبية والطائفية والعرقية والعشائرية والثقافية الضيقة ونشرها في تعارض واضح مع أهداف الديمقراطية الداعية إلى تأسيس مجتمعات اندماجية، تحترم المؤسسات، وتصبو إلى المجتمع المدني ذي المؤسسات المستقلة . وكما يلاحظ فان شبكة الاتصالات الحديثة قد وضعت تحت تصرف الجميع إمكانية إنشاء منابر تبشر بالانتماءات الطائفية المغلقة التي يسود فيها الرأي المطلق، ونزعـة تكـفير الآخر، وذلك في محاولة لتشكـيل صورة ثابتـة وضيقـة الأفق عن الماضي .

ومن الواضح أن ثورة الاتصالات والمعلومات وقد نزعت نزوعا إعلاميا - وهي الآن أبرز ما تمـضـت عنه العولمة - ستـلـي التـزـوات الفـرـديـة - الرـغـوبـية المتـصلـة بـميـولـ شخصـية ضـيقـة، وانـتمـاءـات خـاصـةـ إلى نوعـ منـ المـاضـيـ، وـمـنـ خـلالـها يـسـهـلـ التـلاـعـبـ بالرأـيـ العـامـ عـبـرـ إـنـتـاجـ أـيـدـلـوـجـياـ عـدـائـيـةـ ضدـ المـعـرـفـةـ الـعـلـمـيـةـ - العـقـلـيـةـ. فـكـلـ ماـ يـتـعـارـضـ معـ النـسـقـ الثـقـافـيـ وـالـجـمـعـيـ التـقـلـيدـيـ سـيـكـونـ مـوـضـوعـاـ لـلـشـبـهـةـ وـالـخـوـفـ وـالـرـفـضـ وـالـاـتـهـامـ. وـبـالـمـقـابـلـ سـتـمـكـنـ العـولـمـةـ الـمـجـمـعـاتـ الـحـدـيـثـةـ مـنـ تـجـاهـلـ آـمـالـ وـتـطـلـعـاتـ المـجـمـعـاتـ التـقـلـيدـيـةـ العـالـقـةـ بـيـنـ مـفـاهـيمـ ضـيقـةـ غـيرـ قـادـرةـ عـلـىـ تـفـسـيرـ لـأـوضـاعـهاـ وـلـأـوضـاعـ المـجـمـعـاتـ الـحـدـيـثـةـ. فـمـجـمـعـاتـ النـخبـةـ قدـ تـخـطـتـ التـارـيخـ بـمـفـهـومـهـ الـقـدـيمـ، وـغـادـرـتـهـ إـلـىـ غـيرـ رـجـعةـ كـمـاـ يـرـىـ «ـفـوـكـوـيـاماـ»ـ فـيـماـ لـمـ تـزـلـ المـجـمـعـاتـ التـقـلـيدـيـةـ عـالـقـةـ فـيـهـ، أـوـ بـمـعـنـىـ أـدـقـ فـيـ فـهـمـ ضـيقـ لـهـ، فـهـمـ ضـيقـ لـلـدـيـنـ وـالـعـرـقـ وـالـتـفـاوـتـ الـطـبـقـيـ،

والعجز عن المشاركة، فيما غادرت المجتمعات الغربية الحديثة كل ذلك فوصلت نهاية التاريخ . لن يعاد تشكيل العالم على نحو جديد كما تعد العولمة بذلك إلا من ناحية زيادة انكفاء المجتمعات التقليدية على نفسها، وإنتاج مؤثراتها لتعزز بها مفهوماً معيناً للهوية، وإعادة بعث الصور الموروثة الانتقاصية عن الآخر، وبالمقابل توسيع سيطرة المجتمعات الحديثة وتجديدها معرفتها. تعمّق العولمة تصورات متناقضة عن النفس والتاريخ والهوية، وتsemهم في ظهور معارف متعارضة، ولن يتحقق رهانها في تخطي الاختلافات وإعادة توحيد المجتمعات الإنسانية .

إن ادعاء العولمة بتشكيل عالم متّحد فيه المفاهيم والقيم والأهداف يتضمن مغالطة، لأنّه في إطار فرضية التقارب التي تقول بها العولمة تكمن سلسلة من ضروب التناقض وعدم الانسجام التي تقوض تلك الفرضية، فالحث على استيراد نماذج غربية من قبل المجتمعات التقليدية يفضح عدم اتساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصلية في تلك المجتمعات، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن تحرير تلك المجتمعات على التكيف مع القيم الغربية، يجدد الآمال بردود فعل خطيرة وغير محسوبة، إلى ذلك فإن التعجيل بتوحيد العالم حسب دعوى العولمة يقود إلى ظهور نزعات التفرد، والتأكيد على وجود نظام واحد جديـد يكون مسؤولاً عن السلطة، يعني فتح الأفق على مزيد من المنازعـة وتفاقـم الصراع، وحين تـسعى العولمة إلى وضع نهاية للتاريخ فإنـها تـمنـحـه فجـأة معـانـي متـعدـدة ومتـناـقـضـةـ، فـعدـمـ توافقـ النـموـذـجـ معـ المجتمعـاتـ التقـليـديةـ لاـ يـنـظـرـ منهـ حلـ المشـكلـاتـ المتـوـطـنةـ فيهاـ، بلـ إنـ مـحاـكاـةـ ذـلـكـ النـموـذـجـ قدـ فـشـلـتـ فيـ جـمـيعـ المجالـاتـ التيـ ظـهـرـتـ فيهاـ المحـاكـاـةـ، وماـ حـصـلـ هوـ تـعمـيقـ مـفـهـومـ المحـاكـاـةـ نفسـهاـ؛ـ فالـنـخبـ الثـقـافـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ وـالـاـقـتصـادـيـةـ مضـتـ فيـ اـقـبـاسـ النـماـذـجـ الغـرـبـيـةـ فيـ أـكـثـرـ منـ مجالـ، حتىـ ولوـ أـبـدـتـ ظـاهـرـيـاـ نوعـاـ منـ الـاستـنـكـارـ، فالـعـولـمـةـ رـاحـتـ تـعمـقـ التـناـقـضـاتـ،ـ وـذـلـكـ قـادـ إـلـىـ نـتـيـجـةـ وـاضـحةـ،ـ وـهـيـ:ـ انـ الـمـجـتمـعـاتـ غـيرـ الغـرـبـيـةـ وـجـدتـ نـفـسـهاـ عـلـىـ الدـوـامـ مـمزـقـةـ وـحـائـرـةـ بـيـنـ منـهـجـ التـكـيفـ وـمـنهـجـ الـابـتكـارــ.ـ فالـعـولـمـةـ فيـ ضـوءـ كـلـ هـذـاـ جـدـدـتـ بنـاءـ فـكـرةـ التـبعـيـةـ فيـ كـثـيرـ مـعـالـاتـ الـحـيـاةــ.ـ النـتـيـجـةـ المـتـرـبـةـ عـلـىـ ذـلـكـ هـيـ

أن مفهوم التبعية الثقافية استند إلى تصور محدد للمحاكاة عمق الروح الامتثالية، فظاهر ازدواج خطير، هو إفراز حالة التمزق التي أشرنا إليها؛ ففيما اعتبر هدف العولمة إنجاز اندماج كلي للعالم، فإن ذلك الهدف ظل مجرد إطار عام لا يقدم حلولاً فعلية، وهذا هو الذي دفع إلى «صحوة الثقافات الطرفية» التي وجدت نفسها تقف في مواجهة هيمنة ثقافة المركز، وكلما ازداد التناقض تعمق الخلاف بحيث ان مفهوم الهوية قد انغلق على نفسه عند بعض الثقافات القائلة بالخصوصية المطلقة والجوهر الثابت، فأعيد في ضوء هذه التحديات تشكيل الخصوصيات الثقافية والعرقية والدينية بما يوافق ضرباً انكفاياً من الأيديولوجيا.

يضاف إلى كل هذا فالبعية أدت إلى تعارض واضح في صلب الإستراتيجيات المستعملة على نشر ثقافة الخاصة من أجل هيمنة النخبة على الآخرين بصورة أفضل، وبذلك تصطagne خصوصية معبرة عن هدف عالمي، وبمقابل هذا يتم استيراد عناصر من الثقافة المهيمنة للتزوّد بوسائل مؤثرة لمجتمعات هي في الأصل غريبة عن تلك الثقافة، واللجوء في الوقت نفسه للهوية وتوظيفها لصالح استراتيجية خاصة بالمنازعات الوطنية والدولية معاً، بحيث دخلت هذه الممارسة في صلب العمل السياسي، وهذا سيكشف أن مفهوم الهوية غير ثابت، ومكوناتها غير مطلقة، فهي متحركة ومتعددة، تتغير على وفق المقتضيات والأحوال وحسب حاجة الفاعلين الاجتماعيين. ولا يخفى أنه خلف هذه التناقضات يكمن صراع عميق بين انساق ثقافية مختلفة، انساق متعددة المعاني تتشكل طبقاً للتطابعات المختلفة، سواءً أكانت تلك التطابعات خاصة بالقائلين بالخصوصية أو بال العالمية .

إن التمتعن العميق في الثقافة الإنسانية لا يظهر وجود ثقافات كونية حقيقة متحركة فقط من قبل ثقافة معينة، حتى ولو كانت تلك الثقافة هي الثقافة الغربية، فكونية القيم، واعتبارها نماذج فوق تاريخية وفوق وجودية إنما هي وهم يماثل أفكار أفلاطون، واعتراض الثقافة الغربية على انساق ثقافية أخرى في العالم لا يتصل أساساً بموضوع عبادة القيم الكونية، إنما هو متصل بالمصالح الغربية التي تبشر بثقافة من طرز خاصة

تخدم أهدافها، وبما أن معانٍ الأنساق الثقافية مختلفة، فمن الطبيعي أن يظهر عدم قبول للثقافة الغربية التي لها حيوياتها الخاصة بها، وعليه ينبغي على الغرب قبل أن يحقق العولمة الموعودة - كما يقول لاتوش - أن يسأل عن : همجية الحضارة الغربية، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين، فهناك أشياء عديدة في الأخلاق والعادات الغربية تبدو شنيعة ووحشية في نظر المجتمعات غير الغربية، وإذا كانت هذه المجتمعات قد سمحت بها أخيراً، فإن ذلك عائد إلى أنه لم يكن لديها خيار آخر، ولم تستطع منع ممارسات شائعة في الغرب مثلاً يستطيع الغرب منع الممارسات التي تبدو للغربيين غير محتملة . إن الشروط التي تبلور العولمة تحت رعايتها تكشف عمق التناقض بين السياقات التاريخية والقيمية الخاصة بالثقافة الغربية المتطرفة حول نفسها، والسيارات التاريخية والقيمية للثقافات التقليدية. والاختيار بين ذوبان محتمل، وانكفاء أكثر احتمالاً بدأ يتشكل في أفق التفكير. وكل اختيار حاسم من هذا النوع تسبقه عملية اصطناع أو بعث تواريخ أو صور رمزية، لتسوية الذوبان أو الانكفاء.

يصلح الماضي أن يكون ذخيرة لا تستند لكل ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة، تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيثة في طياته. وبمواجهة عناد يأخذ طابعاً تاريخياً مصيرياً، ينبغي التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم، مرة أخرى، في تأكيد الحقيقة التي تغيّب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكوناً عاماً ومشتركاً، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وإن التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحداً بالفرد المطلق في الزمان والمكان.

الإسلام والعلوم الاجتماعية

د. عبد الكريم سروش

نتناول في حديثنا هذا العلاقة بين الإسلام والعلوم الإنسانية والاجتماعية او بتعبير اوضح اشكالية أسلامة العلوم. وقد اكتسب هذا الموضوع في بلادنا بعد الثورة اهمية واضحة وتم تكليف المسؤولين في حقل التربية والتعليم وخاصة التعليم العالي بالاهتمام بذلك.

وكما تعلمون فإن قسماً من المفكرين والاساتذة في الحوزة العلمية وجامعات البلاد إضافة الى مسؤولي الدوائر العلمية والثقافية، اولوا اهتماماً لهذا الموضوع وحققوا بعض الانجازات، لكن التساؤل حول ذلك لا يزال قائماً.
فأولاً: ما هو المقصود بأسلمة العلوم.

وثانياً: ما هو المنهج في تحويل هذه الفكرة الى واقع عملي.
ان الفكرة هذه هي أقدم من ذلك ولا تختص ببلادنا او البلاد الإسلامية الأخرى، بل هو تساؤل قديم، طرح منذ وصول الآيديولوجيات، وحتى الآيديولوجيات غير العلمية الى السلطة. كما قدمت ازاءه اجابات متعددة ولا تزال تلك الاسئلة وهذه الاجوبة مطروحة حتى اليوم تتطلب بحثاً وتحليلاً متواصلاً.
اذن يمكننا ان نستخدم تعبير (تدين العلم) بدلاً من أسلنته او أن نستخدم بدلاً من

ذلك تعيرأً أكثر عمومية هو أدلة العلم لنسأل: هل يعد من الممكن تأسيس علم ديني أو آيديولوجي، وهل ثمة وجود لذلك العلم، وما هو المنهج في تحقيق ذلك على فرض امكانه؟.

ونشخص حديثنا هذا لفكرة الأسلامة والأدلة في نطاق العلوم الإسلامية والاجتماعية، وكما تعلمون ان ذلك هو النطاق الذي تتناوله الأسئلة المهمة المطروحة في الوسط الثقافي، وذلك ان الثقافة الإسلامية بل والثقافات غير الدينية ايضاً، قد تغاضت مبكراً عن فكرة أدلة العلوم الطبيعية واهتمت بأدلة العلوم الإنسانية وستتولى هنا ايضاح السر في ذلك.

انطلقت الدعوة لأسلامة المعرفة للمرة الأولى في عصرنا من قبل جملة من مفكري أهل السنة الذين لم يكونوا رجال دين. ورغم ذلك فإن التحديد الدقيق للشخص الرائد في هذا المجال ليس باليسور، وذلك لأن رواد هذه الفكرة كغيرهم ممن نعرف من أصحاب الاتجاهات الأخرى في فلسفة العلم اذ أن كلاً منهم يدعى السبق، وفي حدود علمي فلعل تعبير أسلامة المعرفة (Islamization of Knowledge) طرح لأول مرة من قبل أحد الأساتذة المسلمين في جامعات أمريكا وهو الدكتور اسماعيل الفاروقى. وقبل ذلك عقد في مكة المكرمة عام ١٩٧٧ مؤتمر حول التربية والتعليم في الإسلام ظهر فيه رواد تلك الفكرة. ومن ضمنهم أيضاً البروفسور العطاس الذى يشغل الآن منصب رئيس المؤسسة الدولية للحضارة والفكر الإسلاميين بماليزيا، حيث يقول بأنه هو صاحب تعبير أسلامة المعرفة وأن اسماعيل الفاروقى قد أخذه عنه وهو يدعى بأن ثمة سرقة علمية قد حصلت، بل ان هذه الفكرة تحولت نتيجة لذلك الى فكرة سطحية حين أصبحت في يد أولئك الذين لم يستوعبوا أهميتها بالشكل الكافي وراحوا يترجمونها بطريقة سيئة كما تسرب ذلك الى المستوى العلمي حيث راحت تتجسد بشكل سطحي ساذج.

اذا عدنا الى الوراء قليلاً لنبحث عن جذر لمفهوم العلم الآيديولوجي او الدينى فعلينا ان نسلط الضوء على الفترة التي راح العلم يتعارض فيها مع الدين في اوربا. والقصة معروفة للجميع اذ لا حاجة الى ان نكررها ونذكر بأن الكنيسة إنما كانت

تطلب من امثال غاليلو ان لا تكون العلوم في منافاة مع الفكر المسيحي او التعاليم المسيحية وحسب، ولم تدعهم الى تحويل الفيزياء او الرياضيات والجيو لو جيا الى علوم دينية او مسيحية.

وكما نعلم فإن ذلك الصراع لم ينته لصالح الدين حسبما يبدو، لكن الحقيقة انه كان صراعاً مباركاً حقق المكاسب لكلا طرفيه، فقد دفع العلماء الى بذل جهود اكبر وأفضل ليدركوا بنحو افضل جوهر العلم، ومن جهة اخرى ادى الى ان يستوعب التيار الديني ويحدد دائرة الدين وجوهر الفكر الديني، ليحولوا على الاقل دون نشوب النزاع في المستويات التي لا يكون ذلك فيها ضرورياً.

لكن الصراع استؤنف مرة اخرى خلال عصرنا في روسيا او الاتحاد السوفيتى السابق في ضوء السلطة الآيديولوجية التي ظهرت هناك، حيث طرحت الدعوة السابقة ثانية وتمت مطالبة العلماء بشدة بأن يتولوا تنميةسائر العلوم على اساس الفكر الآيديولوجي او أن يجعلوها على الاقل في وضع لا تتقاطع معه.

وفي كلا الموردين التاريخيين نجد عدداً من الحوادث المؤلمة التي انطوت على درس بلغ للعلماء بال نحو الذي جعل طرح فكرة العلم الديني او الآيديولوجي اليوم امراً لا يتadar معه الى الاذهان ما يعبر عن تقسيم منطقي بل يتداعى إليها بسببه تلك الاحداث المؤلمة الأمر الذي يمنع المعالجة التي تقدم ازاءه طابعاً سطحياً غير منطقي، ولعل فكرة الأدلة او العلم الديني لا تجد اليوم انصاراً بين العلماء والباحثين في الفروع التجريبية بل تعد ترفة مستهلكة من الماضي تجاوزت في يوم ما اختبارها وعجزت عن الحصول على درجة نجاح كافية، كما يعد جهد اولئك الذين يشغلون بطرح هذه الفكرة محاولة غير مبررة لإحيائها، جهلاً بأساسها التاريخي وبأنها تعبر عن تجربة اثبتت إخفاقها ولا أمل لها في الحياة ثانية.

ويتمثل ذلك ما يعمر ضميرنا ووجدانا نتيجة لتلك السوابق التاريخية، غير أننا على كل حال لا نستغني عن بحث ومعالجة منطقية ودقيقة للموضوع تستوعب جوانبه بشكل صحيح، اذ ينبغي ان نعد اولئك الذين حاولوا التوفيق بين العلم والدين او الدين

سعوا إلى الاستدلال على القضايا العلمية بالنص الديني، من رواد فكرة العلم الديني في شكلها الأولى الخام.

ولنا أن نستذكر الملاحظة التي وردت في كتاب (جدل العلم والآيديولوجيا) للمؤرخ المهم أندر وهال بارك حيث يقول بأنه عادة ما يقطع التعارض بين العلم والآيديولوجيا ثلاثة مراحل، أي أنه يتم طي المراحل هذه في كل مسألة واحدة بعد أخرى.

الأولى هي مرحلة التعارض المباشر حين يطرح الموضوع العلمي حيث يتخد اللاهوتيون ورجال الدين أزاءه موقف رفض مباشر يستند إلى أساس ديني.

وبعد ذلك وحين تتكرس قوته ذلك الموضوع العلمي ولا تغدو معارضته أداة لاكتساب الشرف والوجاهة بل يتحول الموضوع هذا بنفسه إلى لون من الفخر والشرف، حينئذ نجد أن موقف رجال الدين يصبح أكثر مرونة، ويأخذون بشكل تدريجي في نفي أن يكون ذلك مما يتقطع والدين أو يتعارض معه.

وبعد فترة من الزمن يذهبون أبعد من ذلك ويدخلون المرحلة الثالثة ليقرروا أن ذلك المعطى العلمي موجود في النصوص الدينية غير أنها كانت غافلين عن ذلك، وهكذا يأخذون في التماس القرائن التي تشير إلى امكانية استنتاج ذلك من النص الديني.

ولا تلاحظ هذه الظاهرة في العالم الإسلامي وحسب، حيث كانت في البدء ملاحظة في بقاع أخرى بل هو سبيل تم طيه من قبل الجميع، وهو يعبر بنحو بلغ عن وحدة التجربة البشرية في هذا المجال، فليس ثمة منهج مبتكر كان يروج بينما حول ذلك ويختص بنا، بل كانت هناك بنحو آخر سبل ومناهج مشابهة في الثقافات المختلفة في نطاق المواجهة بين المعطيات الإنسانية ومعطيات الوحي.

ينبغي ان تدرج المساعي هذه في سياق فكرة تأسيس العلم الديني، والدافع من وراء ذلك واضح جداً، حيث ان الايمان أمر يلابس روح الانسان وحياته وكافة شؤونه، وحين يؤمن المرء بفكرة ما فإنه يكون مستعداً للتضحية بكل ما لديه حتى عقله، اذ ان التضحية بالنفس والمال والمكانة هي درجات متواتعة من التضحية والدرجة الاعظم من ذلك امام المعشوق هو التضحية بالعقل، وهو ما يظهر في اعلى

مستويات الفكر الانساني من بين اكثر الشرائح الاجتماعية وعيّاً بالدين، فهو ليس بالأمر الذي يظهر بين العامة اذ أنهم لا يدركون المعنى الدقيق للعلم ولا المضمون المبرهن عليه من الدين.

بل ان الباحثين وحسب هم الذين يدركون مفهوم العلم بالمستوى البحثي التخصصي ويمتلكون بذلك المستوى ايضاً وعيّاً بالدين، وحين يتعارض هذا التخصص وتلك الجهود البحثية في اطار الايمان، فإن النتيجة التي يتمخض عنها ذلك غالباً هي التضحية بالعقل في سبيل دين العبود وتجاهل دائرة الاختصاص العلمي بشكل مؤقت.

وكما قلت آنفاً فإن هذه هي السبيل التي اعتمدتها وعلى تيرة واحدة، اهل الرأي والاختصاص في دائرة الثقافات المختلفة. اذن فالعلم الديني او الآيديولوجي يستند الى دافع قوي هو الايمان القوي ذاته بفكرة ما وثمة دافع آخر وهو الاعتقاد بامتلاك الحقيقة بأكملها.

فالمسلم الذي يعتقد بحقانية دينه حين يكون متخصصاً في بعض الفروع العلمية ويعتقد بأن المعطيات التي تعرف عليها في دائرة اختصاصه هي من الحقيقة ايضاً بنحو آخر، فإنه سيدرك في ضوء هذه المقدمات بأن هذين النمطين من الحقائق يتمتعان بالانسجام ولا ينبغي ان يكون بينهما تعارض ذاتي واذا وجد فهو تعارض في الشكل يمكن معالجته، وهذا الدافع موجود لدى اتباع سائر الاديان والمذاهب.

ويوجد دافع ثالث وهو ليس عاماً ويظهر حين يعتقد المرء بشمولية مذهبة حيث لا بد أن يستدعي ذلك تأسيس العلم على اساس ذلك المذهب، حيث تعني شمولية المذهب انه جاء بكل ما يحتاجه الانسان، فالنتيجة المنطقية جداً لذلك هي ان العلوم ومنها العلوم الانسانية لا بد ان تكون قابلة لأن تستخرج من المذهب، وعلى الاقل فإن العلوم الانسانية لا بد ان تكون كذلك، حيث ان اتباع المذاهب الدينية والآيديولوجية غالباً ما يعتقدون ان مذهبهم جاء لهدایة الانسان وتنظيم شؤونه، فتفع العلوم التجريبية خارج هذه الدائرة، ولذلك فإبني لن اتحدث حولها هنا.

لأجل ان يتضح الموضوع منطقياً وبنحو كامل اتساءل: بماذا نعرف العلم، وبماذا

نعرف الدين؟ ليمكنا بعد ذلك تحديد طبيعة العلاقة بينهما، ولست في صدد الحديث عن قضية التعارض بينهما بل اركز على اساس امكانية تأسيس العلم الديني او الدييولوجي، او بأي المعانى يكون ممكناً وبأيها يكون محالاً.

يمكن القيام بتعريف العلم على اساس موضوعه او منهجه او غايته، ويمكن هنا ان نوظف جميع هذه المستويات في تحديد أن العلاقة بين العلم والدين هل تقتضي استخراج احدهما من الآخر أم لا.

اسمحوا لي ان اذكر مثلاً ينطوي على السخرية من جهة لكنه يساهم في إيضاح المسألة من جهة اخرى. ففي سفرتي الاخيرة الى ماليزيا كنت اتحدث مع احد علماء الاجتماع هناك حول أسلامة العلوم والعلوم الاجتماعية وفهمت من حديثه انه كان ضمن المشاركون في مؤتمر التربية والتعليم الإسلامي عام ١٩٧٧ في مكة المكرمة، وأن فكرة الأسلامة تشكل هاجساً له، لكنه كان يعارضها ويدرك في سبب ذلك انه طرح سؤالاً في المؤتمر قال فيه: هل لديكم نوع اسلامي من الدرجات الهوائية ام لا؟. وكان من الواضح ان الاجابة بالنفي ولذلك كان لا بد أن نتساءل: اذن هل لدينا نمط اسلامي من قيادة الدرجة؟ ويبدو أن الاجابة هي ذاتها كذلك اذ أن قيادة الدرجة هي عبارة عن حفظ التوازن وتدوير العجلات وليس ثمة فارق بين المسلم وغيره من هذه الناحية.

اذن فلنطرح تساؤلاً ثالثاً حول الهدف من قيادة الدرجة فهل يختلف الهدف الإسلامي عن غيره؟ وقد بدا هنا من تقسيم الوجه ان البعض يعتقدون بإمكانية وجود فارق في ذلك اذ أن قيادة الدرجة تكون لأغراض مختلفة ولأجل الذهاب الى أماكن مختلفة.

فضحى انه ليس ثمة دراجة اسلامية وقيادة اسلامية للدراجة لكن على مستوى الغاية والهدف من اقتناء الدراجة او قيادتها او الاتجار بها... يمكن الحديث - ولا أقول لا بد من الحديث - عن نمط اسلامي وآخر غير إسلامي إذا كانت هذه المقدمات صحيحة بشكل اجمالي.

المحصلة التي اريد استخلاصها من ذلك هي أن لدينا قاعدة تقرر أن الشيء اذا لم يكن له سوى نوع واحد فليس في وسعنا الحديث عن نمط اسلامي منه وآخر غير إسلامي، بخلاف ما لو كان له عدة اشكال وانواع حيث يصبح من المعقول .لا من اللازم . الحديث عن نمط اسلامي منه، والمثال الذي ذكرناه يدلل على القاعدة هذه، اذ وجدنا الدرجة ذات نوع واحد لا يمكن تصنيفه، بينما لاحظنا على مستوى الاهداف والغايات تنوياً يجعل من المعقول الحديث عن الاسلام والأدلة.

ونعود بعد هذا التمهيد الى قولنا بأن العلم يعرف غير موضوعه او غايته او منهجه، ولنا ان نحدد في ضوء ذلك ما يمكن ان يقصد بالعلم الديني او الآيديولوجي . ولكل من هذه المستويات الثلاثة زاويتان وجهتان احدهما من حيث هو في نفسه وواقعه الشبوطي او في نفس الامر حسب التعبير الفلسفى ، والاخرى من حيث واقعه الذي ادركناه نحن او الصورة التي نحملها نحن عنه.

ربما يمتلك العلم مثلاً في نفسه منهجاً ما ولكننا لم نكتشفه وتخيلنا ان له منهجاً آخر لاعتقادنا انه مناسب له، وكذلك بشأن المستويات الاخرى، وعلى هذا فإن لدينا هنا ستة مستويات.

لعل في وسعنا ان ندرك بشكل سريع انه ليس ثمة خلاف كما يبدو في ان أي علم إنما يدور حول موضوع معين، وليس أمر تحديد موضوع العلم من صلاحية أحد بل يرتبط ذلك منطقياً بطبيعة العلم، فعلم الوجود والأنطولوجيا مثلاً له موضوع معين ولهذا الموضوع تعريفه وتحديداته الخاص وكذلك علم النبات والأنثروبولوجيا (علم الانسان) حيث للنبات والانسان تعريفهما الخاص بهما، سواء ادركناه بشكل صحيح ام لا.

فتعرف هذه الاشياء ليس أمراً خاضعاً لعيتنا وذوقنا بل يكون على اساس بنية الموضوع، فالانسان مثلاً ليس له نموذج اسلامي وغير إسلامي، فتلك البنية لها بالتعبير المنطقي اعراض ذاتية أي خواص ذاتية حين ندركها فإننا سنحدد موضوع علم الانسان بشكل متكملاً فلا معنى للقول بأن للانسان تحديداً إسلامياً وغير اسلامي وأن له نمطين من الأعراض والخواص الذاتية، والضابطة التي تقدمت تأتي هنا كذلك حيث اننا اذا لم نمتلك سوى نمط واحد من الماهية او الشيء فلا يمكن الحديث

عندئذ عن نوعين للماهية ولا يمكن الحديث حينها عن الأسلامة او الأدلة. وفي ضوء هذا فإن تعريف العلوم من حيث ما تمتلكه من موضوعات يخضع لخصائص الموضوع الحقيقة وإذا لا توجد أنواع عدة للموضوع وخصائصه، فليس في وسعنا الحديث عن الأسلامة .

وهكذا نستطيع ايجاز ذلك بالقول بأن العلوم بأسرها على مستوى موضوعاتها لا يمكن ان تدخل في نطاق الحديث عن الأسلامة او العلوم الآيديولوجية. وهذا يعني على ما قرره المناطقة بقولهم ان تميز العلوم بتميز الموضوعات واذا تم تغيير موضوع العلم فإنه يصبح علمآ آخر، وحتى اذا أراد أصحاب الآيديولوجيات والأديان تأسيس علوم خاصة لمذاهبهم فعليهم الالتزام بموضوعاتها.

الأمر الذي يعني في هذا المستوى انه ليس هناك انطولوجيا اسلامية او علم اجتماع او فلسفة اسلامية بل وليس هناك ايضاً علم اجتماع مسيحي او ماركسي، وهذا هو المراد بعالمية العلم، ولا يعني ذلك انه لا يوجد اختلاف في وجهات النظر بين علماء الفيزياء مثلاً كما لا يعني ان الفيزياء لا تمتلك بعداً تاريخياً.

اما فيما يرتبط بالمنهج العلمي أي اذا عرفنا العلم على اساس منهجه واعتبرنا تميز العلوم قائماً على تميز مناهجهما، فسنلاحظ اننا سنصل الى النتيجة ذاتها حيث ان منهج العلم كموضوع بالضبط لا يخضع لرغبتنا ولا نمتلك نحن صلاحية تحديده، فلا يسوغ للمرء حين يهدف الى اكتشاف الحقيقة ان يمارس انتقاء المنهج على اساس ما يؤدي اليه من معطيات، وذلك لأن هذا الكون ترتبط فيه المقدمات بالنتائج عبر آلية خاصة وليس ذلك في دائرة مشيستنا، وليس المنهج سوى ما يعبر عن ذلك الترابط الخارج عن صلحياتنا، فهو يكتشف الكيفية التي تؤدي بها المقدمات الى النتائج ولستنا نحن الذين نحدد طبيعة العلاقة بين المقدمات والنتائج، وإنما فستورط في لون صارخ جداً من النسبة ويمتلك حينئذ كل شخص لوناً من الحقيقة خاصاً به وهو يصل اليها من المقدمات التي يشاء وبالطريقة التي تحددها رغبته الشخصية، وحينئذ لن يكون هنالك علم.

وفي ضوء ذلك يبدو أننا لا نمتلك إلا نموذجاً واحداً للمنهج، وحين نلاحظ مثلاً منهج الفلسفة نجد أن الفلسفه والمنطقة يؤكدون بأن المنهج فيها هو البرهان العقلي

دون اسلوب التمثيل او الاستقراء، فالمنهج الفلسفى هو القياس البرهانى الذى يقدم نتائج يقينية خالدة، غير أن هذا البرهان، ليس بالأمر الذى يمكن لأى شخص ان يقدم له معنى خاصاً، ومع انه يمكن للمرء ان يخطئ فى ترتيب مقدماته لكنه يظل واحداً مع ذلك وهذا في الواقع هو الرد الواضح على اولئك الذين يعتقدون بامكانية الدمج والمزاوجة بين العلم والقيم، فلا يسوغ للمرء ان يستنتج المعطيات العلمية على أساس ذوقه وقيمه التي يؤمن بها، وإلا فما هو دور مقدمات البرهان والاستدلال حينئذ.

وفي نطاق الفلسفة ذات المنهج البرهانى العقلى، اذا كان ثمة رفض لهذا المنهج فإنه لا يعني سوى ان هناك اعتقاداً بعدم صحة المنهج هذا وبأن هناك منهجاً آخر هو الصحيح، وحينئذ فليس لدينا نموذج اسلامي وغير اسلامي لمنهج العلم، وعلى المسلمين مثلاً ان يتبعوا البرهان بقدر ما على غيرهم.

وتكتسب المسألة شيئاً من الدقة حين نلاحظ ان فلاسفتنا أكدوا على اهمية موضوع العلم. أي ان اولئك الذين يقدومون تعريفاً للعلم على اساس غايته فإن تعريفهم في الحقيقة يؤول الى موضوع العلم لأن غاية العلم لا استقلال لها عن الموضوع، وهذا ما ينطبق على العلوم التي تتمتع بوحدة في موضوعها.

اما فيما اذا لم يكن للعلم وحدة في موضوعه او أنه لم يكن يمتلك موضوعاً أصلأً فحينئذ ستكتسب الغاية اهمية كبيرة، ونموذج ذلك بين العلوم النظرية هو علم اصول الفقه الذي ثمة جدل شديد حول تحديد موضوعه، وعلى اية حال فإن اغلب الاصوليين قالوا بأنه لا موضوع له بمعنى انه لا يمتلك محوراً واحداً تدور حوله المسائل، بل يوجد لهذا العلم غرض يتمتع بالوحدة والمحورية وهو كونه آلة وأداة للاستنباط الفقهي. فالعلوم التي لا موضوع لها وتحتاج مسائلها حول غاية واحدة وحسب هي علوم آلية أي يتم توظيفها كاداة لتحصيل غايات معينة.

وحين نعود الى مثال الدرجة التي قلنا بأنه يمكن الحديث عن أسلمنتها في مستوى الهدف والغاية، نجد أننا في دائرة العلوم الآلية أي العلوم التي لا موضوع لها بل يتم تتعريفها على اساس الغاية والغرض، تتمكن ايضاً من طرح فكرة العلم الدينى او الآيدىولوجي، دون تملك العلوم التي لها موضوع واحد وغاية تابعة الى ذلك الموضوع.

ولعل في وسعنا ادراج علم الطب في دائرة العلوم الآلية هذه كنموذج للعلم التجربى، حيث نجد ان الطبيب يدرس علوماً مختلفة كعلم الادوية والانسجة والبيولوجيا الكيميائية... وغيرها ليوظفها جمیعاً في تشخيص المرض وعلاجه، فعلم الطب لا يمتلك موضوعاً واحداً لكن له غایة واحدة.

اننا حين نجد علمًا ليس له موضوع واحد بل ثمة غایة تجمع بين قضايا متعددة وتمثل الدائرة التي يعالجها العالم، فإننا في الحقيقة نقرر انه ليس هنالك علم بل نواجه عدة علوم تتظافر لتحقيق غرض واحد، غير ان لكل منها موضوعه الخاص ولهذا فلا يمكن الحديث عن نموذج اسلامي منها وآخر غير اسلامي.

فالمعنى بوجود علم لا موضوع له هو أننا نجد عدة علوم تشكل علم الطب (الذي لا موضوع واحد له) وهي علم الانسجة وعلم الفسلجة... الخ غير أن لكل منها موضوعاً محدداً فموضوع علم الحشرات هو الحشرة وليس هنالك حشرة اسلامية واخرى غير اسلامية، وكذلك وظائف اعضاء الجسم التي لا يمكن تصنيفها الى اسلامية وغيرها.

نعم يمكن ان نمتلك علم طب اسلامي بمعنى ان الطبيب يوظف خبرته العلمية لأجل معالجة شخص مسلم، حيث يستند ذلك هنا الى غایة العلم كما يوجد نمط اسلامي لقيادة الدراجة حين يكون ذلك مثلاً لأجل قضاء حاجة مشروعة لانسان ما، فالعلم يكون اسلامياً بهذا المعنى.

وبالطبع يمكن ان يقال ان هذا المعنى للاسلامية لم يستند على عنصر ذاتي ومقوم للعلم، أي ان توظيف علم الطب في تحسين وضع البلاد الإسلامية لا يكفي بشكل حقيقي لأن نعتبر هذا العلم اسلامياً، بل يمكن القول فحسب ان ذلك هو نمط اسلامي في توظيف علم الطب او قيادة الدراجة، لكن دائرة التوظيف والاستثمار تبقى خارجة عن نطاق عناصر العلم الذاتية التي يتم تعريفه على أساسها.

والمحصلة التي اتوخى تقديمها في ضوء ذلك هي أن العلم اذا أخذناه في نفسه وواقعه، سواء لاحظناه على مستوى موضوعه او غایته او منهجه وهو طبعاً لا يخرج عن الجهات الثلاثة هذه، فإنه يكون بمعزل تمام ومستقل بذاته عن الاتجاهات

والأيديولوجيات ولا يمكن وصفه بالنعوت الآيديولوجية او الإسلامية ولا يقوم ذلك على اي وجه معقول.

غير أن القضية لا تنتهي هنا لأن ما قلناه يلاحظ العلم في مستوى واقعه وفي نفسه، او بتعبير اكثراً بساطة اذا لاحظنا العلم بالرؤبة التي لا يخفى عليها شيء وتنكشف لها سائر التعريف والموضوعات ولا يتطرق اليها الخطأ كالعلم الالهي. لكن ماذا لو لا حظنا العلم في المستوى الاوتواء ومن حيث الادراك البشري المحدود كموجود تاريخي لا يتجلّى له الحقائق دوماً كما هي عليه في الواقع، بل تكتنف علمه اخطاء كثيرة وهو يتحرك نحو الحقائق بشكل تدريجي بواسطة الظن والتخمين والتأنويل؟ اذ اننا موجودات تاريخية وتتسم علومنا ومعارفنا بالتاريخية كذلك.

ولكي تتضح الفكرة بشكل أفضل لنقدم تعريفاً بنحو آخر للعلم غير التعريف الذي طرحته آنفاً وفق رؤية المناطقة على مستوى الموضوع او المنهج او الغاية. نجد في التعريف الآخر أن العلوم وعلى مر تاريخها لم تتكون بالطريقة التي طرحتها المناطقة حيث تصوروا في اذهانهم الفيزياء او الفلسفة ودرسوها ببنيتها فلاحظوا ان لها موضوعاً محدداً ومنهجاً وغاية.

لكن الحقيقة انه لم يكن يفكر أي شخص ابداً، في حدود معلوماتنا حول التاريخ البشري، في وضع علم الفيزياء على اساس التعريف او المنهج او الغرض المحدد لها، فالعلوم لم تتشكل بهذه الطريقة وإنما حاول المناطقة بعد أن ظهرت اكتشاف موضوعها ومنهجها.

شيئاً بالشعر او اللغة فلم يحصل ابداً أن جاء شخص او جماعة وقرروا وضع اللغة الفارسية فطرحوا موالدها وقواعدها، بل ظهرت اللغة بين قوم فارس ثم امتلكت تدريجياً قواعدها وأفعالها القياسية والسماعية وظهر فيها المجاز والحقيقة، وكذلك الشعر والنشر، كلها امور تكونت في اطار تحول تاريخي، وكما يقول هايك فإن هذه الامور من جملة النتائج غير المقصودة للفعل الانساني والمنتظمات التي لم يتم التخطيط المسبق لها، الامر الذي يقوم بدور بالغ الاهمية في حياة المجتمع. ان عملية تشكيل العلوم وتكوينها من جملة هذه الامور التي لم يسبقها تدبير أو

تخطيط بل ظهرت تلقائياً، حيث كانت هنالك اسئلة مشتتة ولم يدر في خلد أحد من أولئك الذين طرحوها في البداية ان سؤاله ينتمي الى علم الطبيعيات او الالهيات او الرياضيات ... بل كانت الاسئلة تطرح بشكل تلقائي، وقد ظهرت العلوم تدريجياً من تصنيف عادي لهذه الاسئلة حين راحت تمتلك تلقائياً نقطة محورية او موضوعاً تجتمع حوله ويضفي عليها طابع الوحدة.

وهكذا جتنا نحن بعد عشرة او عشرين قرناً ولاحظنا بالتدرج اننا نواجه مجموعات من الاسئلة تمتلك موضوعاً وغاية، وهذا بالضبط ما يقوله أيضاً فيلسوف العلم ومؤرخه توماس كوهين.

واذا امتلكنا هكذا تصور حول التكون التاريخي للعلوم فإن التساؤل حول أسلمة المعرفة او أدراجتها سيطرح بشكل آخر، حيث لا نلحظ العلوم في ضوء ذلك على اساس موضوعها او منهاجها او غایتها بل نلحظها مكونة من قسمين أي تلك الاسئلة والاجوبة التي قدمت لها في اطار لون العلاقة القائمة بين هذين القسمين كوحدة تاريخية متواصلة.

حينئذ سيكون نطاق تساؤلنا الاساسي هو هذين القسمين، فهل يمكن تصنيف الاسئلة الى آيديولوجية وغيرها، وهل يمكن تصنيف الاجابات التي تقدم لها الى ذلك؟ ومن الواضح ان الاجابة هي بالنفي.

هنالك كتاب مهم للغاية لأحد فلاسفة فرنسا المعاصرین الذي توفي قبل بضعة أعوام وعنوانه «روح فلسفة القرون الوسطى»، ونلاحظ في هذا الكتاب المهم والجاد ان احدى المسائل الأساسية التي طرحتها هو التساؤل حول وجود فلسفة مسيحية، ولاجل ان يكتسب ذلك دقة وتماسكاً اكبر طرحه بنحو آخر وتساءل: لو لم يكن هنالك نصارى فهل كانت الفلسفة قد اتخذت مساراً آخر أم لا؟ أي انه في الواقع نقل الموضوع من دائرة التحليل المنطقي الى نطاق المعالجة التاريخية.

ولا يقتصر ذلك على الفلسفة بالطبع بل يمكن طرحه ازاء سائر العلوم بل وسائر الاديان والاتجاهات. وكل اجابة تقدمها لهذا السؤال ستحدد في مستوى معين ما هو التصور الذي امتلكناه حول تاريخية هذه العلوم ولون التأثير الذي تركه الدين او

الآيديولوجيا في تكون العلم

وحيث توصلنا آنفًا إلى عدم وجود علاقة منطقية بين الآيديولوجيا والعلم، فإننا نتساءل الآن حول العلاقة التاريخية بينهما خلال المسار التكويني لهذه العلوم. ويجب فيلسوف العلم جيلسون على ذلك بما مفاده انه لو لا الدين المسيحي واللاهوت وتلك الجهود الجادة التي بذلها علماء اللاهوت لتقديم تحليل عقلاني لعقيدتهم والدفاع عنها بنحو عقلاني، لكان للفلسفة تاريخ آخر ووجهة مغايرة ومضمون مختلف.

ولا تتنافي وجهة النظر هذه مع ما قلته سابقاً حول استقلال الفلسفة عن الدين وعدم امكان وجود فلسفة اسلامية ومسيحية بالمعنى المنطقي، وذلك لأن احدى الرؤيتين تلاحظ نطاق التكوين التاريخي بينما تلاحظ الأخرى مستوى البنية المنطقية التي تقتضي استقلالية العلم كما بناء، لكن نجد على مستوى التكوين التاريخي للعلم ان المسيحي يطرح لوناً من الاسئلة يتاسب مع طبيعة العقائد التأوية في عقله، بينما يقدم المسلم لوناً آخر يتاسب مع الاسئلة والاشكاليات التي يألفها.

وهكذا يمكن القول انه وفي مرحلة صياغة المسألة العلمية اذا كان المرء مشغولاً بجانب خاص يؤثر على طبيعة التساؤلات التي يطرحها، فإن العلم الذي يظهر كمحصلة لذلك سيختلف عما ينتجه قوم آخرون لهم أسئلتهم الأخرى.

ويمكن ان نلاحظ بدلاً من الاسئلة تلك الاشكاليات التي تعالجها العلوم الآلية، فإذا كانت لدينا إشكالية معينة وكان لاولئك الذين يعيشون في بريطانيا او الهند اشكاليات من لون آخر، فمن الطبيعي ان نبدع علوماً آلية مغايرة لأجل معالجة اشكالياتنا.

اذن فيمكن ان تختلف العلوم على مستوى طبيعة الاسئلة المطروحة فيها وتصنف الى دينية وغيرها، ولكن علينا الآن ان نترى لنرى ونحدد مدى هذا الاستنتاج، اذ اننا جعلنا كل شيء هنا منوطاً بالاسئلة العلمية غير أن ذلك ليس ب صحيح، فالعلم يشتمل على الاجابات العلمية أيضاً وهي على أي حال مستقلة عن التصنيف الآيديولوجي او الديني باعتبارها تفسيراً للفرضيات.

ونعود هنا ثانية الى المعيار السابق ونقول بأن السؤال ليس له سوى اجابة واحدة ولا

يمكن ان تكون له عشرة اجوبة. فيمكن ان اتساءل أنا حول كروية الارض ويكون طرحي لهذا السؤال على اساس اهتمامي بمنزعات خاصة لا تهم الآخر الذي لا يطرح هكذا سؤال، فيمكن ان تتعدد الاسئلة وتختلف لكن الاجابة على ذلك السؤال تظل واحدة ولا يمكن الحديث عن اجابة اسلامية وأخرى غير اسلامية، وهكذا فإن قسم الاجوبة في العلوم مستقل عن الاتجاهات الدينية والفكرية، مع ان قسم الاسئلة يمكنه ان يكون متأثراً بها.

ومن جهة اخرى فإننا بحاجة الى منهج في اعداد الاجوبة، وقد تحدثنا آنفأ عن ذلك وتوصلنا الى ان المنهج أمر يستقل بالكامل عن الدين او الآيديولوجيا، اذن لا يمكن الحديث عن الأسلامة والأدلة في مستوى الاجابات العلمية والمناهج التي تعتمد في ذلك وإنما يمكن هذا في مستوى الاسئلة المطروحة في العلم.

ويمثل هذا تعبيراً آخر عن القول بأن العلوم في نطاق تقسيم الفرضيات والبُلْت فيها مستقلة ومحايدة، لكنها في نطاق التكوين يمكن ان تتأثر بالاتجاهات الفكرية والدينية كما في مستوى اسئلتها.

لا بأس هنا باستعراض نماذج من جهود الآخرين ووجهات نظرهم، ولعرف أولاً كتاب Islam and Science (الإسلام والعلم) لعالم الفيزياء الباكستاني كادلو، وهو عمل نقدي حول مشروع أسلامة العلوم، جدير بالمراجعة من قبل الباحثين في هذا المجال لأن المؤلف خبير وفيزيائي رغم تواضع مستوى خبرته بالإسلام حيث انه لا يدعي ذلك أيضاً.

وهو يبني استياء شديداً ازاء بعض التيارات التي تدعوا الى أسلامة المعرفة في الباكستان وقد وضع كتابه لأجل تسلیط الضوء على طبيعة الأنشطة والجهود التي تمت هناك وتسجيل ما تكون لديه من ملاحظات نقدية حول ذلك.

منذ عام ١٩٧٧ وبعد الانقلاب الذي أوصل ضياء الحق الى السلطة، طرحت مشاريع مختلفة كاسلامة المجتمع والعلوم وأسلامة كل شيء، وفي ضوء المعلومات التي جاءت في هذا الكتاب فإن البلاد شهدت حركة واسعة للغاية، ونجد أن بعض الأنشطة التي ظهرت هناك لا تخلو من الشبه بجانب من الأنشطة التي شاعت في ايران بعد الثورة،

وهذا ما يعكس وحدة التجربة البشرية.

يورد مؤلف الكتاب أسماء عدّ من علماء الفيزياء الذين نظموا مؤتمراً دولياً واسعاً في باكستان، وتحدثوا فيه عن الاعجاز العلمي في القرآن الكريم، ثم انتقلوا إلى الحديث عن أسلمة الفيزياء والعلوم الأخرى، وكان ضمن المسائل التي طرحت فيما يرتبط بذلك مسألة قياس درجة الحرارة في الجحيم حيث راح البعض يلاحظها كشأن مرتبط بأسامة العلم، إضافة إلى محاولة تحديد التركيب الكيميائي للجحيم.

ثم يذكر أن قسماً من علماء الفيزياء طرحوا ملاحظة مفادها أن الجن خلق من النار وهي نوع من الطاقة ولذلك فعلل في وسعنا اكتشاف طريقة لتوظيف طاقة الجن وتلافي بذلك جانباً من النقص الذي يعانيه قطاع الطاقة.

ولا يمثل ذلك تقريراً خبيرياً مستوّعاً حول أنماط الأسلامة هذه وذلك التزوع المتطرف الساذج في هذا المجال، بل ان المؤلف ذكر ذلك كنماذج فقط، كما ذكر شخصين أحدهما الدكتور حسين نصر وهو إيراني والأخر باكستاني اسمه غراومير سردار وقد قدما مفهوماً خاصاً حول أسلامة العلم، وهو يقول ان ذلك يؤكّد انهما لا يساهمان في دعم التنمية العلمية في العالم الإسلامي.

ثمة جهود للدكتور حسين نصر في هذا المجال وهو يعمل منذ سنين حول الموضوع حيث طرح آراء خاصة، ووجهة نظر الدكتور نصر التي يشتراك فيها مع آخرين ولها أنصار في إيران كذلك، هي ان العلوم الغربية ذات منشأ علماني ولا يمكن بأي شكل من الأشكال ان تسجم مع الإسلام، وينطوي هذا الرأي على جانب معقول وآخر لا يمكن قبوله يتمثل بالاعتقاد بأن المنشأ العلماني لهذه العلوم يحول دون التوفيق بينهما وبين الإسلام، ولذلك فعلى المسلمين ان يقاطعواها ويتحذّوا منهاجاً آخر. كما يقرر هذا الاتجاه انه ليس من الممكن أبداً أن نظل نحتفظ بالرؤى الكونية العامة للدين والإسلام في ذات الوقت الذي نعتقد فيه الرؤى العلمية الحديثة العلمانية، وكلما قمنا بالتوفيق بينهما فإن جهودنا ستتحقق يوماً ما، ولذلك فمن الأفضل أن نغض النظر عن هكذا محاولة.

ويتمثل ذلك طبعاً محصلة سلبية تماماً تنشأ عن أساس فكري خاطئ للغاية ولها اتباع

وأنصار في بلادنا. لكن محصلة هذا على كل حال أنه لا يوجد ثمة علم إسلامي، ولعل في وسع المرء أن يقول هنا بأن هذا العلم الموجود الآن ليس بإسلامي لأنه علم علمني، غير أن هذا المبرر غير صحيح رغم صحة التبيجة التي يقدمها، أي انه واستناداً إلى أي مبرر كان ليس في وسعنا ان نستخلص من هذه العلوم شيئاً نظير العلم الإسلامي، غاية ما هنالك اننا حين اطلقنا هذا الحكم العام فإن نطاقه سيكون واسعاً للغاية حينئذ.

وهكذا فإن رأي المؤلف كما جاء في الكتاب هو ان سائر الجهود التي بذلت حتى الآن لأسلامة العلوم، إما ان تكون مواقف وآراء متطرفة وغير ناضجة كالحديث عن درجة الحرارة في الجحيم، وإما أنها دون جدوى حيث ظلت كشعارات وحسب.

هذا هو رأي عالم الفيزياء الباكستاني ولا أرغب في تفصيله أكثر، لكن اشير الى أن الدكتور عبد السلام كتب مقدمة حادة للكتاب ذكر فيها أن ما صنعه امثال الدكتور حسين نصر إن لم يكن خيانة فهو يسيء الى العلم والبلدان الإسلامية وذلك عبر تدريسهم للافكار التي تعتبر العلم في ذاته علمانياً يتنافي مع الفكر الديني، الأمر الذي يؤدي الى تنفير المسلمين من العلوم ويخلق عائقاً أمام احتضانهم ايها واستثمارها، في الوقت الذي لا يقدم هذا الاتجاه بدليلاً للعلوم الحديثة.

وبحسب اطلاعي فإنه لم يذكر أي من الباحثين الذين عارضوا العلوم الحديثة، ما هو البديل الذي يطرحه اذا رفض العلوم العلمانية التي يعتقد أنها تتقاطع مع العقيدة الإسلامية، فلم يذكروا من اين نأتي بالبديل او كيفية ابداعه ووفق أي منهج وموضوع وعلى اساس أي تعريف، واولئك الذين يشرون دوماً مشكلة الطابع الغربي للعلم في بلادنا هم ايضاً لم يطرحوا بدليلاً واضحاً.

في الحقيقة ان سائر اتباع الاتجاه هذا يشتكون في رأي يمثل لوناً من الحتمية التاريخية، حيث يؤمنون بأننا ابتلينا بأمر ليس في وسعنا التخلص منه وليس أمامنا إلا الشكوى والصرخ، وتلك اليد التي جاءت بهذا البلاء هي الوحيدة القادرة على تخلصنا منه، وأنه لا يمكننا التدخل في التاريخ او الثقافة.

في عام ١٩٨١ تأسس في امريكا المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والمهمة الرئيسية لهذا المعهد هي أسلامة المعرفة او اسلامية المعرفة، وفي عام ١٩٨٢ نظم مؤتمر واسع

من قبل المعهد في الباكستان شارك فيه العديد من مفكري العالم الإسلامي ومنهم الدكتور اسماعيل الفاروقى الذى اشرت اليه سابقاً.

ونشرت الاوراق المقدمة الى المؤتمر ومن بينها مقالات واسعة حول أسلمة المعرفة منها مقال اساسى للدكتور الفاروقى وآخر لعبد الحميد ابو سليمان وهما اكثر رجال المعهد شهرة اضافة الى آخرين عالجوا الموضوع.

كما جمع ملخص لذلك في كتاب صغير موجود في حوزتي، ولأجل القاء الضوء على جهود هؤلاء المفكرين ذوي الدأب الرسالي في هذا المجال، ارى من الواجب ذكر جانب من الملاحظات التي قدموها.

فما هي الضرورة التي تدعو الىأسلمة العلوم الإنسانية الغربية؟

ورد في الكتاب «أن هذه العلوم، إنما تعكس قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته وتشكل وبالتالي وفقاً لتلك الأسس والغايات الغربية، مختلف الوجوه والنشاطات والمؤسسات الاجتماعية».

وقد ذكر الكاتب هنا اربع مقولات هي قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته، وهي التي كانت محوراً للمعالجات المؤتمر، أي ان هذه العناصر موجودة وكامنة في علوم الغرب وهي التي تجعل منه غربياً ولهذا فإن الدكتور العطاس يدعوا الى تنتقية العلم منها وجعله علمًا لا غربياً، لأن هذه العناصر ستتعكس على النطاق العملي وتؤثر عليه بل تجعله مطابقاً لها.

اذن فالإسلام بناء على هذا التحديد هي تغيير تلك العناصر في العلم الغربي فنطرح كبديل لها المعادل الإسلامي. أي ان علينا زج القيم الإسلامية في مرحلة البناء العلمي، عبر طرح الاستلة العلمية على اساس القيم والاشكاليات الدينية لتنفذ في مسائلنا، وأن تندع الفرضيات على اساس المفاهيم الدينية.

وهذه النقطة أساسية جداً، اذ ان ابتكار الفرضيات يقوم على المفاهيم وطبعاً فإن الاختبار وتوظيف المناهج الفلسفية والتجريبية يأتي في مرحلة لاحقة ليس فيها نمط ديني او فكري وآخر مغایر، بل كل ذلك انما هو على مستوى التكوين والتشكيل والجمع ولا علاقة له بمستوى التقييم واختبار الفرضيات.

اذن يتم توظيف المفاهيم الدينية في تركيب النظريات، وتوظيف القيم الدينية في طرح الأسئلة، وتلحظ الغايات الدينية والمقاصد في توظيف العلوم وتدوينها. وهكذا وطبقاً لما قلته فيما سلف مما يوافق الرأي الذي ورد هنا، فإنه يمكن بناء علم إسلامي، لكن مرحلة التقييم والاختبار فيه هي امر عام لا خصوصية دينية فيه ومناهجه عالمية بال نحو الذي مضى الحديث عنه.

ولكي يتكامل الحديث اعود الى ذلك الكراس الذي ذكر فيه أن الطريق الى أسلمة المعارف يتطلب أن يكون المرء مستوعباً للعلوم او التراث الإسلامي لكي يتأهل الى تنفيذ خطة الأسلامة المذكورة هنا، وينبغي له ثانياً ان يستوعب العلوم الحديثة، وعليه ثالثاً أن يمتلك وعيّاً بمشاكل العالم الإسلامي، وأن يكون رابعاً من اهل الإبداع، وحيثئذ يمكنه بناء علوم اسلامية.

ثمة كتاب للدكتور العطاس بعنوان (الإسلام والعلمانية) يعرب فيه عن اعتقاده من ان الآخرين قد سرقوا جهوده وأفكاره، ويدور حديثه الأساسي هناك حول ان الأسلامة هي عبارة عن صب العلوم في قالب اسلامي. وهي تعابير شاعرية حالمه بال نحو الذي لا تقدم لنا فكرة متماسكة.

لكنه في المستوى التطبيقي يفكك بين الحقيقة وبين تفسير الحقيقة (Fact and Inter Preation of Fact) حيث يوجد لدينا في العلم حقيقة نكتشفها كما يوجد تفسير للحقيقة. وليس ثمة مشكلة في المستوى الثاني حين يأتي دور تفسير الحقائق. ثم يقول اننا نحتاج في ذلك الى توظيف مجموعة من البنى النظرية وعليينا ان نحاول ادخال المقولات الدينية في هذا المجال وإبعاد المقولات الغربية نظير الهومانزم (محورية الإنسان) وازدواجية الحقيقة ونحوها.

ان هذه النصوص ورغم ما تنسم به من اجمال، تعكس بنحو عام الطريقة التي يفكر بها المعنيون بهذا المجال من المفكرين في العالم الإسلامي.

وكل ذلك انما يتعلق بالعلوم البشرية، اما العلوم التي تؤخذ مباشرة من النصوص الدينية كالفقه والأخلاق فإن الموقف ازاءها واضح ويمكن بسهولة وصفها بالإسلامية وغير الإسلامية.

أسلمة الجامعات

رؤى في الإمكان والضرورة

مصطففي ملكيان

(١)

يبدو انه ليس ثمة شك في حقيقتين احدهما ان جامعات العالم كلها تقريباً هي حداثية (Secular) علمانية (Modern) وتؤمن بحرية الفكر (Liberal)، والاخري ان الجامعات بأسرها تعاني من جملة عيوب ونواقص ونقاط ضعف، مما يختلف الخبراء في مجال التربية والتعليم في تحديدها بشدة، الا انهم في مستوى المعالجة واقتراح سبل الحل ، كما يمكن ان يقال، يتوزعون على اتجاهين واسعين.

يسعى الاتجاه الاول الى معالجة المشاكل تلك مع الحفاظ على سمات الحداثة والعلمانية والليبرالية للجامعة، بينما يعتمد الاتجاه الثاني فكراً ان المشاكل تلك تتبع من ذات الخصوصيات المذكورة أى طابع العدائية العلماني الليبرالي وليس بمشاكل طارئة تعرض لذلك الهيكل المؤسساتي، الامر الذي يعني ان معالجتها مع الاحتفاظ بتلك الخصائص هو امر غير ممكن، ولذلك فلا مفر من تأسيس جامعة تقليدية وآيديولوجية^(١)!

نلاحظ في مستوى العالم الإسلامي ان اصحاب الاختصاص الذين هم من انصار التجديد الإسلامي (Modernistic) يتمنون الى الاتجاه الاول، بينما نجد ان اتباع التيار الأصولي (Fundamentalistic) والتيار التقليدي التراثي (Traditionalistic) يتمنون الى الاتجاه الثاني.

ويتفق التياران الاخيران ورغم اختلافهما النظري الواسع في الدوائر الأخرى في ضرورة تأسيس الجامعة الإسلامية التي تمتلك هوية دينية تراثية وآيديولوجية، خاصة منذ انعقاد المؤتمر العالمي الاول للتربية والتعليم الإسلامي في مكة المكرمة عام ١٩٧٧، حيث بدؤوا منذ ذلك الحين بأنشطة شملت المستويين النظري والعملي في هذا المجال^(٢)، وفي بلادنا ايضاً ومنذ انتصار الثورة الإسلامية، اخذت شخصيات وجماعات بالحديث عن ضرورة أسلمة الجامعة.

سنكتفي في هذا المقال بذكر جملة من التأملات في مستوى امكان اسلامة الجامعات وضرورة ذلك، وحيث نعتقد بشكل جاد ان مجرد رفع الشعارات لن يؤدي الى أسلمة جامعاتنا ومؤسساتنا التربوية، كما لن يؤدي الى ذلك العمل الذي لا يقترب بالتخفيط ولا يتم في اطار مشروع متكامل، ولن يؤدي اليه ايضاً الهروب من المواجهة ازاء الاشكاليات العلمية ومناقشتها، في ضوء اعتقادنا هذا نتساءل: ما هي الجامعة الإسلامية وبماذا تختلف بشكل جوهري و حقيقي عن الجامعات غير الإسلامية لاسيما ذلك النموذج الحداثي العلماني الليبرالي؟ ثم هل ان عملية الأسلامة ممكنة اساساً؟ وهل هي ضرورية اخيراً؟.

(٢)

ماذا نقصد بالجامعة الإسلامية؟

يمكن القول ان اهم مقومات وجود المؤسسة الجامعية هي: المبدأ والهدف الذي تأسست لأجله، بـ: العلوم التي تشكل مقرراتها الدراسية، جـ: المقررات الدراسية ، دـ: الأساتذة، هـ: الطلبة، وـ: النظام الاداري والتنفيذي.

على هذا الاساس لعل من الممكن ذكر أوجه التفاوت بين النموذج الإسلامي

والنماذج الأخرى على مستوى سائر هذه المقومات أو بعضها.

وفي الجانب العملي ايضاً نلاحظ ان المختصين الذين يتوفرون على دراسة موضوع أسلامة الجامعات والجامعة الإسلامية، قد حددوا مرادهم من (الجامعة الإسلامية) بهذه الطريقة كذلك، رغم انهم راحوا يؤكدون على الاول والثاني من المقومات التي ذكرناها.

حول المبدأ والهدف الذي يؤخذ بنظر الاعتبار في تأسيس الجامعة الإسلامية، فقد جاء في (الوصيات العامة للمؤتمر العالمي الاول للتربية والتعليم الإسلامي): «ان الهدف من التعليم والتربية الإسلاميين هو صنع الإنسان الصالح الذي يعبد الله بالمفهوم الصحيح للكلمة، ويقيم حياته الروحية والمادية على اساس الشريعة ليسخر هذه الحياة في سبيل دينه.

ان الهدف من التربية والتعليم يجب ان يلاحظ التنمية المتوازنة لشخصية الانسان عبر تربية الروح والعقل والذات العقلانية والعواطف والانفعالات والحواس الجسمية للانسان. وفي ضوء هذا على التربية والتعليم ان توفر سبل تكامل الانسان في جميع ابعاده... سواء في الدائرة الفردية او الجماعية، لتوجيه ذلك نحو تحقيق الصلاح ونيل الكمال. والهدف النهائي للتربية والتعليم الإسلاميين هو التسليم الممحض بالله في مستوى الفرد والمجتمع وبشكل عام في السياق الانساني»^(٣).

يقترب المبدأ والهدف الذي تم تحديده هنا الى حد كبير مما طرحته سائر الاشخاص او الجماعات التي تعمل لأجل تأسيس الجامعة الإسلامية، وهي تعاني ثغرتين كسائر النماذج المطروحة!

الاولى انها قدمت في نص لا تمتلك الفاظه وصياغاته ووضوحاً في المفاهيم اضافة الى ان اية محاولة لتوضيح دلالاتها لن تؤدي سوى الى خرق اجماع اولئك المتفقين. اذ نلاحظ بعض ما ورد من تعابير مثل الانسان الصالح المتقى، عبادة الله (بالمعنى الصحيح للكلمة)، تسخير الحياة الروحية والمادية في سبيل الدين، التكامل المتوازن للشخصية، الروح، العقل، الذات العقلانية، الانفعالات والعواطف، الصلاح، الكمال، التسليم الكامل بالله، ونجد أن هذه التعابير من جملة المفردات التي لا يمكن تحديد

اهداف الجامعة الإسلامية دون ايضاح مفهومها وحين نحاول ان نحدد مفاهيمها فإننا لن نقوم الا بالكشف عن مواطن الاختلاف في وجهات النظر.

ونقطة الضعف الأخرى هي ان الهدف من الجامعة الإسلامية اذا كان شيئاً من هذا القبيل فيتحقق لنا ان نتساءل: ما هو الفرق بين النموذج الإسلامي للجامعة والنموذج اليهودي او المسيحي؟ واعني بذلك ان الصياغات التي لاحظناها لم تكن تتوفّر على خصوصية إسلامية، ويكفي ان نستبدل كلمة (الله) بكلمة (الاب السماوي) او (يهوه) ونكون بذلك قد حددنا الهدف الذي تلحظه الجامعة اليهودية او المسيحية.

وفيما يرتبط بالعلوم والمعارف التي يتم تدريسها في الجامعة الإسلامية فيلزم ان نتبّه الى انه ليس المراد بذلك . كما هو الاحتمال الراجح . ان يتم ضم العلوم والموضوعات الإسلامية الى المناهج الجامعية، حيث ان ذلك ممكن حتى مع المحافظة على النموذج الجامعي الحالي، اضافة الى اننا نلاحظ في العديد من الدول الإسلامية ومنها ايران، وجود عدد من المواد والمقررات الإسلامية التي ادرجت في بعض الفروع كمواد الزامية، الامر الذي يعني ان ذلك متحقق فعلاً.

كما ان هناك احتمالاً قوياً في انهم لم يريدوا بذلك ان يتم توفير فرص اكبر لطلاب الفروع الإسلامية في الجامعات لأجل تقديم البحث والدراسات العليا باعتبار ان هذا يتحقق بمجرد تأسيس (مؤسسة للدراسات الإسلامية) او افتتاح (كلية للشريعة) في سائر جامعاتنا.

بعد هذا الذي تقدم يمكننا الحديث عن أسلمة العلوم والمعارف. واذا لاحظنا العلم بأكثر معانيه عمومية أي مطلق الوعي، يمكن القول بأن في وسعنا تقسيم العلوم التي في متناول يد الانسان الى مجموعتين: الاولى هي العلوم التي يدعى انها تمنع من قبل الله تعالى عبر الوحي الى اشخاص مختارين أي الانبياء وتصل الى بني البشر، وهي في شكلها المدون بقيت ضمن النصوص المقدسة الدينية. والاخري هي العلوم التي اكتسبها الانسان عبر توظيف مختلف قواه الادراكية. واذا اقتصر حديثنا على الدائرة الإسلامية فيمكن القول بأن مجموعة العلوم الاولى تمثل بالقرآن والاحاديث المعتبرة. اما اذا اردنا ان نلاحظ العلم في معنى اصيق أي بمعنى الفرع العلمي (Discipline)

ونقتصر في حديثنا على نطاق الثقافة الإسلامية فلنا أن نقسم العلوم إلى إسلامية وغير إسلامية. والأولى هي التي من شأنها أن تتولى فهم وبيان الكتاب والسنّة والدفاع عنهما، أو التي يحتل فيها الكتاب والسنّة مرجعية معرفية في مقام اثبات رأي ما أو نفيه أو نقضه وابرامه ورده أو القبول به.

وعلى أساس ذلك يقع في نطاق العلوم الإسلامية نظائر تفسير القرآن وشرح الحديث وسيرة الرسول (ص) وعلم الكلام الإسلامي وعلم الأخلاق الإسلامي والفقه وقسم من أصول الفقه^(٤)، بينما ستكون العلوم التي لا تتسم بأي من الوصفين المذكورين غير إسلامية، وعلى هذا فإن علوماً مثل المنطق والرياضيات والطبيعيات التجريبية والعلوم الإنسانية التجريبية (النفس والمجتمع والاقتصاد) والعلوم التاريخية (التاريخ واللغة) هي علوم غير إسلامية^(٥).

ليس من شك في أن الحديث عنأسلمة العلوم لا يراد به أسلمة العلوم الإسلامية (المجموعة الأولى) حيث أن لا معنى لذلك وهو من تحصيل الحاصل، ولهذا فإن جهود أسلمة الجامعات تستهدف أسلمة تلك العلوم غير الإسلامية التي اشرنا لبعضها وأسلمة منهج البحث فيها مما هو عقلي (بالمعنى الأخص)^(٦) أو تجربى أو تاريخي.

وسنواجه الآن سؤالين: ما هو المراد بـأسلمة العلوم وهل ان عملية الأسلامة ممكنة؟ لعل المراد بـأسلمة العلوم هو ان نقوم بعرض القضايا التي تتضمنها العلوم العقلية والتجريبية والتاريخية على القرآن والآحاديث المعتبرة لنقبل منها ما صادق عليه القرآن والآحاديث المعتبرة ونذر ما دونه، وتكون حصيلة ما قبلناه في ضوء ذلك علمًا إسلاميًّا، وإذا كان ذلك هو المقصود بـالإسلامة فعلينا ان نلاحظ:

أولاً: كيف لنا ان نثبت ان من صدر عنه القرآن او الروايات المعتبرة، كان في صدد بيان الحقائق العقلية او التجريبية او التاريخية التي طرحتها العلوم، او اثبات انه قام ببيان ذلك؟ (قضية هرمونيو طيقية).

وثانياً: ان ما نقبله في العملية المذكورة او نرفضه هل يكون عبر مجرد تصديق القرآن والرواية له او تكذيبه اياه، ام ان ذلك يستعين ايضاً بأساليب الاستدلال ومعايير الرفض والقبول المتعارف عليها في تلك العلوم ذاتها لنمارس عملية تبرير معرفي

(Justification) لما نصنع؟ ففي الصورة الاولى تكون قد خرجننا عن قواعد البحث حيث لا يمكن لذلك ان يقنع ايّاً من المختصين في تلك العلوم، بينما يصبح رجوعنا الى الكتاب والسنّة في الصورة الثانية عملاً دون طائل.

ثالثاً: هل يوجد ثمة بدليل لمجموعة القضايا التي سيتم رفضها في العملية تلك؟ ومن اين لنا بذلك البديل؟ ان العلم لا يمكنه ان يتواصل ويستمر دون رأي او نظرية في حوزته ولهذا فإننا نلاحظ في العديد من المواطن وجود نظريات تحافظ على موقع لها في العلم رغم انها لا تتمتع بأساس مبرهن كاف وربما كانت هناك معطيات علمية ثبتت بطلانها، وما ذلك الا لعدم وجود بدليل لها^(٧).

رابعاً: ان هذا الفعل ينطوي على مضمون سلبي يجعل من موقفنا مجرد رد فعل متاثر أي ان هذه العملية لا يمكنها ان تمثل اداة في تكامل العلوم بل يمكنها وحسب ان تدعى انها تحول دون انحراف العلوم وضلالها.

خامساً (وهذه ملاحظة ستتولى ايضاً بشكل اكبر لاحقاً): من هم الذين سيرجحون بهذا العلم الذي خضع لتلك العملية؟.

في احتمال آخر يمكن ان يراد بأسلمة العلوم ان نمارس فعلاً ايجابياً عبر الرجوع الى الكتاب والسنّة أي ان نقوم باعادة بناء وانتاج العلوم فبدلاً من الصفر، فبدلاً عن ممارسة التقويم والتصحیح للعلوم الموجودة في ضوء الكتاب والسنّة والاشغال بالأخذ والاقتباس منها، نتولى في ضوء الاساس ذاته طرح مشروع جديد وتقديم علوم جديدة. والمواد الاولية الخام التي تتطلبها هذه العملية ليست بالقليلة في مطابق الكتاب والسنّة.

افلم يعمد الشيخ الانصاري مثلاً الى تحديد سائر موضوعات البيع والخيارات عبر توظيف عدد من الآيات والاخبار التي استطاع بواسطتها معالجة كافة المسائل ذات العلاقة بهذا الموضوع واعداد كتابه الواسع والمهم (كتاب المكاسب)؟.

وما ينقصنا فقط هو الارادة والعزيمة التي امتلكها الشيخ الانصاري لنسخرج من صميم الكتاب والسنّة علوماً اسلامية في الاقتصاد والاجتماع والنفس بل والاحياء والكيمياء والفيزياء والرياضيات والمنطق ... الخ.

ويلزمنا أيضاً أن نعلق على ذلك بما يلي:

أولاً: ما هو الدليل على أن الكتاب والسنة أخذنا على عاتقهما بيان الحقائق العقلية والتاريخية والتجريبية؟ ويبدو أنه ليس ثمة دليل على هكذا دعوى وإنما يمكن البرهنة على عكسها بالقول بأن ذات الكتاب والسنة لا يزعمان بوجود هكذا حقائق بالمستوى الكافي لتأسيس مئات الفروع العلمية.

كما أن من الواضح عدم معقولية الدعوى التي تفترض أن جميع ما تم اكتسابه بالعلم يحمل السمة الإسلامية بمبرر أن الكتاب والسنة أكدا على أهمية طلب العلم وممارسة التعلق، وذلك لأن هذا الزعم يقوم بالغاءسائر الفروق الرئيسية بين العلوم الإسلامية وغيرها لأن كافة العلوم هي حوصلة استخدام تلك القوى المدركة التي جبأها بالخلق عز وجل.

ولا يمكن للاستشهاد بما صنعه الشيخ الانصاري ان يعالج ايّاً من هذه المشاكل، حيث انه وبقطع النظر عما يمكن تسجيله من ملاحظات على منهجه^(٨)، فإنه لا يمكن ان نقارن بين انجازاته والمشروع الذي نلاحظه هنا، اذ أنه من الممكن ان يتم استنباط احكام البيع وخياراته بل وسائر احكام الفقه من الكتاب والسنة، ولا يمكن في نفس الوقت ان نستنتج اي قضية رياضية او اقتصادية منها، خاصة اذا لاحظنا ان موضوعات الفقه تقع في نطاق العلوم المعيارية (Normative) بينما الموضوعات التي تلحظ في ذلك المشروع هي بأسرها تقع في دائرة العلوم الوصفية (Descriptive).

ثانياً: في تلك العلوم التي تنتج عن العملية المذكورة، كيف لنا تقديم تبرير معرفي والبرهنة على موضوعات العلم وقضاياها؟ فإذا اقتصر منهج البحث والاستدلال على الكتاب والسنة فقط فإن هذه العلوم ستتحول جميعها الى علوم نقليّة مما يعني عدم امكان جعلها بديلاً للعلوم العقلية والتجريبية التاريخية، اذ ان الاخيرة تمتلك مناهج بحث وتقييم عامة لا تتقييد بالدين ولذلك فهي مؤهلة لأن تطالب الجميع بقبول معطياتها، بينما العلوم التي يفرزها ذلك اللون من الأسلامة انما تستند الى دين محدد ولذلك فهي لا تستطيع ان تخاطب سوى اتباع الدين هذا فقط.

أما لو تم اعتماد منهج البحث العقلاني أو التجربة أو التاريخي فعلى حد تعبير هانس

ريشنباخ (Hans Reichenbach) فيلسوف العلم الالماني (١٨٩١ - ١٩٥٣) لن يمكن توظيف الكتاب والسنة إلا في مستوى الفرضية او سياق الاكتشاف دون مستوى البرهنة والتبير المعرفي، ومن الواضح ان المستوى الأول يمكن فيه ان يستفيد منسائر المصادر ولا ينحصر ذلك في الكتاب والسنة، لكن هذا المستوى لن يحول العلم الى علم ديني بل يظل كون العلم دينياً أو عقلياً أو تاريخياً أو تجريرياً بحاجة الى توظيف المرجعية والمصدر المعرفي المعين في المستوى الثاني أي مستوى البرهنة والاثبات.

ثالثاً: لو استطعنا عبر الاستناد الى الكتاب والسنة ان نقدم نسخة اسلامية لسائر العلوم، فماذا ستكون فائدة القوى الإدراكية التي وهبها لنا الله أو الطبيعة؟ خاصة مع الالتفات الى دعوة الكتاب والسنة وتوصياتهما بالتدبر والتفكير والتعقل، إذ كيف سنفسر ذلك حينئذ؟.

رابعاً: تدلل نفس المبادرة الى انتاج نسخة اسلامية من العلوم الموجودة على ان اصحاب المشروع لا يرتكبون العلوم تلك أو قسمًا منها على الاقل، ولذلك من الوارد جداً ان سائر النظريات التي ستبصر في النسخة الإسلامية او قسم منها سيتقاطع مع نظريات العلوم الموجودة، فماذا نصنع حينئذ وبأيها علينا ان نأخذ؟.

وأنما يكون هذا التساؤل اكثر خطورة وجدية حين لا نمتلك رؤية اخصائي في فلسفة العلم او الاتجاه الذرائعي او التوافقى او البراغماتي او العملي او بتعبير جون ديوى، لا نكون في مستوى اختياري تجربى، وإنما نعتقد أن مسألة الصدق والكذب للقضايا والنظريات هي أمر جدي ولا يقبل غض النظر.

وسيجيب على ذلك بالطبع بأن معالجة هذا التعارض تكون بالانحياز الى النسخة الإسلامية على اساس ان معطيات الوحي حقائق مطلقة وحالدة، بينما تظل الحقائق العقلية والتجريبية والتاريخية اموراً لا تتمتع بالطابع القطعي الدائم وتحتاج الى تقييمها على اساس الوحي.

لكن علينا ان نتنبه الى ان قضية كون «حقائق الوحي مطلقة وحالدة» بنفسها اضافة الى مقدمات هذه القضية بأسرها، هي من المعطيات العقلية أي انها ستكون في ضوء الرعم المار حقائق مؤقتة غير قطعية! وحين يمكن التخلص عن سائر أو بعض المعطيات

العقلية، فما هو المانع من رفض القضية التي تؤكد اطلاقية معطيات الوحي وخلودها؟. وحول المقومات الاربعة الاخرى للجامعة الإسلامية فسنكتفي بالحديث عن ثالثها وهو المواد الدراسية، حيث بادر البعض من انصار أسلامة الجامعات والعلوم في العقدين الاخرين وفي مختلف البلاد الإسلامية، الى وضع وتأليف كتب دراسية تضمنت مادة علمية إسلامية تم تدوينها بمراعاة الضوابط والمواصفات الالزامية للمنهج الدراسي وفقاً لادعائهم، وتدلل الملاحظة الدقيقة لهذا النوع من الكتب على ان معظمها اعتمد المنهج الاول من الاحتمالات التي ذكرناها لمفad الأسلامة.

(٣)

ستتولى الآن معالجة الموضوع التالي: هل ان أسلامة الجامعات ممكنة؟ وقد ذكرنا سابقاً اهم مقومات وجود المؤسسة الجامعية، وبالطبع فإن الجامعة الإسلامية هي التي تشكلت سائر مقوماتها هذه على اساس الضوابط الإسلامية، وستواجهنا هنا قضايا نظرية ومشاكل في المستوى العملي تتوقف امكانية تأسيس الجامعة الإسلامية على معالجتها، وحيث ان تلك المعالجة على الاقل متعرضة وصعبة الى حد كبير ان لم نقل مستحيلة، فإن تأسيس النموذج الإسلامي للجامعة هو مستحيل عملياً او تواجهه مصاعب كبيرة على الاقل.

لأجل وضع المقومات الستة للجامعة طبقاً لتعاليم الإسلام وأحكامه، فلا مناص من الاستناد الى الكتاب والسنة في ذلك واستنطاقهما. غير انه، ولو سوء الحظ او حسنة، ينطأ تحديد موقف الكتاب والسنة ويتحدد بمن يتولى استنطاقهما حيث يؤدى ذلك الى ظهور أجوبة متعددة لسؤال واحد وهو ما دعى الى ظهور قراءات متعددة للإسلام. ورغم ان هذه القراءات يمكن تصنيفها الى ثلاثة اتجاهات واسعة (الأصولية، وتيار التجديد، وتيار التقليدي)^(٩) فإنها اكبر من ان تحصى بسهولة وبشكل كامل.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: الى أي القراءات والاتجاهات سنتتجي في تحديدنا للضابط الإسلامية التي نضع على اساسها خصائص النموذج الإسلامي للجامعة؟. ويمكن ان نجيب على ذلك بأن الرجوع الى الكتاب والسنة هو الذي يحدد لنا

الصحيح من تلك القراءات والاتجاهات، غير أنه يلزمنا الالتفات الى ان ذات رجوعنا هذا الى الكتاب والسنة يعبر عن ذات السبب في ظهور القراءات المتعددة للإسلام، وما يكون سبباً للاختلاف ليس بوسعه أن يكون عاملاً في تبديده.

ويمكن أن يقال إننا نلجم في هذا الى تلك الضرورات التي يجمع عليها المسلمين كافة، بيد ان ضرورات الإسلام، ومع قطع النظر عن النقاشات التي يمكن ان تطال تحديد مفاهيمها ومصاديقها على السواء، ليست في مستواها الكمي والتوعي بالنحو الذي يوفر لنا إمكانية تحديد خصائص الجامعة الإسلامية.

ولعل آخر يقول ان من الممكن تشكيل لجنة تتألف من جميع الزعماء الروحيين ورموز الفكر الإسلامي، لتتولى ابداء الرأي حول مختلف الاشكاليات، على ان يكون ما تتفق عليه من رأي ذا طابع الزامي لجميع مسلمي العالم بما في ذلك ما يرتبط بخصائص الجامعة الإسلامية.

غير أنه يجدر القول هنا بأن ذات تأسيس لجنة بهذا المستوى ستكون له مكاسب عديدة أقلها ان الزعامات الإسلامية ستلتقي بعضها وتجلس للمحوار وتبادل وجهات النظر، والآخر هي المسؤول دون تكرر الظاهرة المقيمة التي تمثل بمن يطلعون علينا من آونة لأخرى ليمارسوها، لضيق أفقهم وضعف مستواهم العلمي، رمي الآخرين بالكفر والالحاد حيث يجعلون من انفسهم معياراً لفرز الحق من الباطل وتحديد الإسلامي وغير الإسلامي.

لكن مع كل ذلك نلاحظ في العالم المسيحي أيضاً ان الكاثوليك عمدوا خلال ١٦٧٥ عاماً الى تشكيل ٢١ لجنة عالمية ومع هذا فهم لا زالوا يعانون من عدم حصول اتفاق حول الصابطة في كون الرأي المعين مسيحياً او غير مسيحي، وحول المعيار الدقيق للكفر والآيمان والبدعة والفسق ولا يزال الباب مفتوحاً لديهم للبحث والمعالجة والنقاش والجدال.

ولا أظن ان ثمة فرقاً عميقاً بين العالمين المسيحي والإسلامي وأوضاعهما الفكرية والثقافية ليقول القائل بأن ذلك قياس مع الفارق ومن الممكن جداً حل جميع الخلافات في وجهات النظر من خلال تأسيس لجنة إسلامية عالمية.

ولنفرض الآن ان كافة الاختلافات قد تم حلها وحددت بدقة خصائص الجامعة الإسلامية، فإن التساؤل يبقى أيضاً حول ضرورة ان يلتحق شباب البلدان الإسلامية بذلك النموذج الإسلامي الذي صورناه، ويلتزموا بضوابط هكذا نظام تعليمي وتربوي؟ فهل ذلك لأنهم مسلمون أي ولدوا في بلدان إسلامية لأبوين مسلمين، ام لأن الجامعة الإسلامية تتمتع بقدر أكبر من الحقانية وهي نموذج أكثر عملية؟.

ان البناء على الفرض الاول يمكنه ان يواجه باعتراض الشاب المسلم الذي سيطالب بأن يكون له حق اختيار النظام التربوي والتعليمي الذي يشاء هو بعد أن لم يكن له الخيار في تحديد أبيه او مكان ولادته وزمانها. اذ ما هو الداعي لأن يستبع الفعل غير الاختياري المزيد من الافعال الاخرى غير الاختيارية؟ و اذا اخترنا الفرض الآخر فعلينا حينئذ ان نتولى اثبات أحقيبة الجامعة الإسلامية وكونها عملية اكبر من النماذج الأخرى. ويمكن الاستعانة بما يعبر عنه برتراند راسل بوسائل الردع والترغيب في دفع الشباب الى النظام الإسلامي في التربية والتعليم، ولكن الشأن في أن الوسائل الإقاعدية اذا لم توظف في هذا الاطار فلا يمكن لعمليات الدفع تلك ان تتواصل كما لن يمكن تحقيق مكاسب عبر ذلك وهو الامر الاهم، وذلك لأن الفائدة من التعليم والتربية الدينية انما تتأتى بشكل اساسي حين يختارها المرء عن دراية وقناعة.

وتفتهر هذه الازمة في ذروتها حين نتبه الى اننا في عصر الحداثة (Modernity) او غلبة الحداثة على الاقل، وتنقلنا هذه الحقيقة الى الفقرة اللاحقة.

« علينا ان ندرك اننا دخلنا صراعاً مهماً، صراعاً مع رؤية نقدية غير دينية، ورؤية تحليلية لا تبني حقائق الوعي كقضايا معقولة دون تقييمها في معيار العقل الانساني. أي انها تنكر وجود مصدر آخر للمعرفة الإنسانية غير العقل بشكل قاطع، وتسود هذه القاعدة الديكارتية على جميع الأنشطة التي تعد عملية، ولذلك يلزمها ان تقوم بتنظيم المفاهيم الدينية واثبات جدواها من خلال ممارسة التحليل ازاء شخصية الإنسان والمجتمع وسائر العلوم التي يكتسب الانسان بفضلها المفاهيم». (١٠)

ان هذه المواجهة مع الرؤية النقدية اللادينية التحليلية التي تمثل رؤية انسان الحداثة، هو امر صعب وفي الوقت نفسه تعبير عن مقدمة لا مفر من توفيرها لمن يريد

تأسيس الجامعة الإسلامية حيث تلزمه بالدخول في الحوار والنقاش الجاد مع المفكر الديني غير المسلم والمفكر اللاديني أيضاً بل والمناهض للدين، حواراً يتوخى الحق ويتم في آفاق حرة. وعبر ذلك وحسب يمكن للمفكرين والباحثين المسلمين «ان يدركوا الى أي حد تمثل نظرياتهم وآراؤهم اموراً يمكن ان تتقبل عقلياً ومنطقياً، والمواطن التي لا تزال أبحاثهم تعاني فيها النقص، وطبيعة ما يحتاجونه من جهود الإعداد والتمهيد النقدية الحديثة والأكثر تأثيراً، والمواطن التي لا تقبل أي لون من الوفاق والتعابيش والتراجع».^(١١)

وجميع ذلك انما يعني ان على اصحاب مشروع الجامعة الإسلامية ان لا يستهينوا بالمعارف والدراسات الجامعية والأنشطة البحثية للحداثة واللادينية او الليبرالية، وهننا. كما اعتقد . تبنتى فكرة تأسيس الجامعة الإسلامية بنوع من التناقض الموهوم او الاشكالية، اذ لأجل تأسيس جامعة إسلامية قوية ومجدية لا بد من توفر جامعة غير إسلامية تتمتع بالرصانة وتنطوي على الجدوى.

(٤)

فيما يرتبط بمستوى الضرورة أي الضرورة في تأسيس الجامعة الإسلامية، فلاشك ان جامعاتنا ونظمتنا التربوية في كل العالم تعاني من عيوب وثغرات حقيقة ونواقص متعددة ويكتفى في ذلك ان نطالع بدقة الاعمال المركزة ذات الطابع الانساني لأشخاص نظير ايفان ايليتتش وشيفورد روزاك، لندرك أي صنف من البشر يتم اعدادهم في جامعات الحداثة وانظمتها التعليمية ... او تلك الذين تمثل ابرز صفاتهم في انهم لا يمتلكون أي غاية او هدف نهائي سوى مواجهة ما يطرأ من المشاكل الاقتصادية والتقنية والاجتماعية ليوظفوا علومهم كوسيلة للاستعانة بها في تأمين حاجاتهم العاجلة والآجلة رغم المشكلة تلك.

فالنموذج المعاصر للتربية والتعليم ليس شيئاً سوياً فن الصراع والغلبة في احوال وظروف النزاع والعداوة التي نراها حولنا. وعبر هذا الفن يقومون بانتراع حصتهم من حنجرة الديار التي حولهم ليتولوا صيانتها بالبعض على النواجد، فلا هدف متعالياً آخر

وراء الاستجابة للحاجات والرغبات العاجلة او المؤجلة.

يقول جاك مارتين في نص حزين ومؤلم: «انني احب شباب هذا العصر واعتز بهم، وكلما اخذت في التفكير بظروفهم ينملكوني احساس غريب مضطرب ومشوش ... ان مستواهم الاخلاقي اجماليًا ليس بأقل مما كان عليه الجيل السابق رغم انهم اكثروا تساملاً كما هو واضح. انهم يمتلكون صدقًا وصراحة يبعثان على الاطمئنان وينشرح لهم الصدر ... ذلك لأنهم جيدون ومنفتحون بشكل حقيقي، ويتمتعون ببعد في النظر وحرية وعفوية، وثمة في اعمالهم الشريفة وحتى غير الاخلاقية نوع من النقاء يشبه براءة الطيور والغزلان. لكنهم في الواقع الامر يمررون بمرحلة انهارت فيها البنى المكتسبة للإرث الاخلاقي والديني حيث لا يزال الانسان مشغولاً بالعبث في ميراثه ... ان شباب هذا العصر يقف على مرتفع العدم».^(١٢)

ان كل هذا صحيح ولكن هل ينتفع عن الاذعان بعيوب ونواقص النموذج الجامعي للحداثة ونظامها في التربية والتعليم، الایمان بضرورة تأسيس الجامعة الإسلامية؟
أجل ولكن شريطة ان تثبت ثلاثة عناصر اخرى. احدها ان يكون هذا النموذج الإسلامي خالياً عن تلك الثغرات، والآخر ان لا يكون مبتدى ب نقاط ضعف اكبر، وثالثاً ان يكون هذا النموذج المتكامل المجرد عن النواقص خاصاً بالمفهوم التربوي والتعليمي في الإسلام دون ان تكون للمفاهيم الاجرى المسيحية او البوذية حصة فيه.

(٥)

ان ما ذكر حتى الآن حمل في اغلبه طابعاً نقدياً سالباً، ولا بد ان يكون القارئ الكريم قد توقع ان يسمع مقابل ذلك حديثاً ايجابياً، ولذلك اقدم فيما يلي جملة من الملاحظات الايجابية بشكل صريح وموجز.

أليس من الممكن او الضروري أسلمة العلوم والمعارف الوصفية والبشرية اذ أنها في هذه المرحلة لا تنطوي على عيوب ونواقص ذاتية لنجاول ان نطرح لها بديلاً. وكل العيوب والاشكاليات انما تتجه الى تيار الغلو العلمي (Sceientism) أي الرؤية المعرفية التي تزعم ان المنهج التجاري هو القناة الوحيدة للمعرفة الإنسانية (كما هو

المفهوم الأرجح)، او تزعم ان ذلك هو المنهج الوحيد الذي يتوفّر لدينا حالياً كفناة تعد مؤهلاً للوثوق بها (كما هو المفهوم الاقل رجحانًا).

وهذا الغلو العلمي هو الاتجاه المعرفي الذي انتهى الى اتجاه مادي على المستوى الانطولوجي ومعرفة الوجود أي بالقول بأن الواقع المادي هو الواقع الوحيد الذي ندركه ونرتضيه. وأدى في مستوى الاستمولوجي وبصرية واحدة الى تدمير البناء الوجودي الضخم للكون وحافظ على طابقه الارضي فقط أي عالم الطبيعة.

والمسؤولية الملقاة على عاتقنا في هذا المجال هي ان نعمل في جامعاتنا على تبنيه الطلبة الى ان ذلك الغلو العلمي المعرفي غير قابل لأن ننجاز له بشكل منطقى، وأن المرور من دائرة ذلك اللون من المغالاة المعرفية الى المادية في فلسفة الوجود هو نقلة تحمل طابعاً سيكولوجياً غير منطقى، كما لا يمكن الانحياز منطقياً الى المادية في فلسفة الوجود.

ب . اضافة الى ما يلزمنا ان نكشف للطلبة ان العلم هو نشاط انساني، وهو على عكس ما يتصور معظم الاشخاص العاديين، ليس نشاطاً محايضاً يستند وحسب على العقل الهدى الحذر والمنطقى الذي يستعين بمجموعة من القواعد ليكون من معطيات خاصة نتائج استقرائية تحول الى نظريات وفرضيات ستخضع آخر الامر الى اختبارات حسية وتجريبية.

وهذه هي الحقيقة بالغة الدقة التي ادركها كبار مؤرخي العلم كشارلز غلليسي^(١٣) وجون. س. غرين^(١٤) وتوماس كون^(١٥)، وباحث في لغة العلم مثل ستيفن تولمن^(١٦) وفلسفه علم نظير مايكل بولني^(١٧) وبرنارد لورنغن^(١٨) وفلسفه ولاهوتيون مثل كارل رونر^(١٩) وبول تيليش^(٢٠)، وفطنوا اليها.^(٢١)

يمارس العلماء انشطتهم عبر مختلف قواهم وليس بواسطة العقل وحسب، وهذه هي الحقيقة التي اذا تم ادراكتها بشكل جيد فإن سطوة العلم وهيبته تتضاءل في اذهاننا وضمائرنا كي لا نكون عيذاً للعلم كممثل للمرجعية الموثوقة في دائرة الحقيقة والمعرفة. ح . حينئذ، ستنتقل العديد من الموضوعات الى خارج حدود البحث العلمي أي ان العلم لن يكون بوسعه الا الصمت ازاءها، وعلى الاقل كما نقرر هيوستن سميث ستكون

القيم الذاتية والقانونية والاهداف والمفاهيم العالمية والوجودية... كل هذه خارج دائرة العلم^(٢٢). وكان اثنain يعترف حتى في المرحلة التي كان للقضايا العلمية موقع بارز في فلسفته، ان تلك القضايا تركت «المسائل الحياتية... على حالها». ^(٢٣)

د . بقطع النظر عن ذلك ينبغي للطلبة ان يدركون ان العقل الاستدلالي (Reason) ليس بالأمر السيئ ابداً شريطة ان لا يتخلّى عن رؤيته الشمولية الجامعة، وليست مشكلة انسان الحداثة في اتباعه لذلك العقل وانما في انه لم يلتزم دوماً بذلك بل انه راح يمارس الكيل بمكيالين ازاءه، أي انه وب مجرد ان يواجه حقيقة يعجز عن تفسيرها في اطاره الفكري والعلقي، فإنه يسارع الى انكارها او تجاهلها بدلاً عن ان يرى في ذلك مؤشراً على وجود خلل في اطاره ذاك.

ه - ينبغي ان يصبح من الواضح لدى الطلبة ان علماء الدين والالهيات اذا لم يكن في وسعهم دوماً ان يدافعوا عن الدين بشكل عقلاني او يقدموا تفسيراً يتم قبوله بشكل منطقي للمفاهيم الاساسية للايمان الديني، فإن فلاسفة العلم ايضاً يعانون من هذا العجز بنفس المستوى من الحيرة وعدم الاتفاق في اطار محاولة الاستيعاب الدقيق لما يطرأ في عملية البحث والاكتشاف العلمي. وليس لأي من ان يتم العلم بأنه غير منطقي او دون جدوى على اساس الصعوبة التي يواجهها في اعداد تفسير دقيق وموسع لبنية العلم النظري، فكيف يسوغ لنا ان نبرر هكذا استنتاج ازاء الدين؟^(٤).

و - يتمثل الامر الذي يجمع بين هذه الملاحظات وتلك التي لم نتطرق اليها، هو أنها في الوقت الذي تعرف بأهمية العلم فإنها تؤكد وتعلن ضعف رؤية العلم للكون وأزمة اتجاه المغالاة في العلم مما يعبر عن اساس الأزمات التي تواجه انسان الحداثة. ز. وأما الجامعة، فإننا في اشد الحاجة اليوم الى جامعة تهتم بالابعاد المعنوية، ويمتلك طلبتها مفهوماً عن عالم الوجود اوسع من عالم الطبيعة، ولا يرون وجودهم منحصراً في دائرة الجسم المادي. طلبة يدركون للعالم ولذواتهم معنى وهدفاً يوفر لهم فرصة ان يمنحوا ما يرونـه في هذه الحياة وما يصنعونـه كذلك، طابعاً موحداً ومنظماً، ليشاهدوا قيم الاخلاق تتجسد ولا يعتبرون أحداً سواهم مسؤولاً عما يواجهونـه في الحياة... وأن لا يحرموا متعة الطمأنينة والسعادة والأمل.

الهوامش

and Teacher Education.

- Professor Isma'il Rogi al-faruqi and Dr Abdullah Omar Nasseef (ed.), social and Natural Sciences.
- Dr Wasiullah Khanced .., Education and society in The muslim world.
- Dr syed Hossein Nasr (ed.), philosophy, literature and fine Arts.
- Dr syed Ali Ashraf (ed.), Muslim Education in the Modern world: a survey

جميع هذه الأعمال نشرت في مجموعة Islamic Education Series ، تحرير د. علي أشرف، جامعة عبد العزيز ودار Hodder & Stoughton للنشر .

- H. H. Bilgrami & S. A. Ashraf, The Concept of an Islamic University.
- S. A. Ashraf, NewHorizons in Moslim Education.

(3) S. A. Ashraf, NewHorizons in Moslim Education, (cambridge: Hodder and Stoughton, 1985) PP. 102-104.

(4) عد البعض علم الفقه بأسره إسلامياً، وأضاف آخرون تلاوة القرآن وحفظه وسيرة الصحابة والتابعين (مما يستتبع تاريخ صدر الإسلام) ولغة العربية (على

(١) للاطلاع على آراء المفكرين الذين قدموا أعمالاً نظرية في العالم المسيحي في مجال تأسيس نموذج ديني للتعليم والتربية، يلاحظ:

- Smith, Houston, The purposes of Higher Education (Newyork: Harper and Brothers, 1995)
- Whitehead, Alfred North, The Aims of Education and other Essay Eclarke, sirfard, Freedom in the Educative society (london, 1948)
- Jeffreys, M.V. C.The Aims of Education (london, 1970)
- Niblett, W. R. (ed) The sciences, the Humanities, and the Technologic Threat (london 1975)
- Maritain Jacques, Education at the crossroads (New Haven, 1944).

(٢) يمكن ملاحظة قسم من الاعمال العلمية لهؤلاء المفكرين الإسلاميين في ما يلي:

- Dr Seyd Sajjad Husain and Dr Seyd Ali Ashraf, Crisisin Muslim Education
- Professor Syed Muhammad al-Naquib al- Attas (ed.) , Aims and obyjectives of islamic Education.
- Professor Muhammad Hamid al-Afendi and Professor Nabi Ahmed Baloch (ed.), curriculum

Effect will not Go Away?" in Journal of the Theory of Social Behaviour, V, 2 (1976).

التي نجد فيها كاتب مقالة «سر البقاء» يقرر أن علماء النفس السلوكيين يعتقدون ان (قانون النتيجة) الذي ابدعه إدوارد لي ثورنديك عالم النفس الامريكي المتخصص في التربية والتعليم (١٨٧٤ - ١٩٤٩) «والذى يفترض ان الافعال التي تتم مكافأتها ستتكرر» ورغم انطواهه على جملة من التوافق غير انه لا بديل له. نقلًا عن:

Smith, Huston, Forgotten Truth, (Harper & Row, 1967), pp.134-6.

(٨) اوردت جملة من الاشكاليات الموجودة في المنهج التقليدي في محل آخر، يلاحظ: مجلة نقد ونظر، السنة الثالثة، العدد الرابع، خريف ١٩٩٧، ملف (فلسفة الفقه).

(٩) للإطلاع على وجوه الاشتراك والتقاطع بين هذه الاتجاهات الرئيسية في الإسلام، تلاحظ مقالتنا «حديث في حجم وطبيعة العلاقة بين الإسلام والليبرالية» في مجلة كييان، السنة التاسعة (آب - تموز) ١٩٩٩، ص ١٣، ١٢.

(١٠) H. Bilgrami and S. A. Ashraf, op. Cit. , p. 49.

(١١) ibid, p 50.

(12) Maritain, Jacques. Education at the crossroads, (New Haven:Yale

الاقل في المستوى الذي يتعلق بالقرآن). ولا يتمتع أي من هذه الآراء بالدقة او الصحة.

(٥) تعمدت ان لا أتحدث هنا عن الفلسفة والعرفان الإسلاميين، وأحيل ذلك الى مناسبة أخرى.

(٦) منذ عصر ابن خلدون فما بعد، اتبع المسلمين ما قرره في هذا المجال حيث عدوا العلوم التي ذكرناها كعلوم اسلامية (علوماً فقهية) وغيرها (علوماً عقلية). ومن الواضح ان الاخيرة يمتلك بعضها منهاجاً عقلياً، وآخر تجريبياً، والثالث تاريخياً، وعلى هذا فالمنهج العقلي له مفهومان، يكون الاول بالمعنى الاعم الذي لاحظه الذي هو أكثر تداولاً اليوم، وقد جعلنا تعبير «بالمعنى الاخص» بين قوسين للتبيه الى استخدامنا المعنى الثاني.

(٧) يراجع كمثال لذلك:

Nature, CLXXIII, 4397 (Feb. 6, 1954), 227.

حيث نجد فيها السير جيمس غري استاذ جامعة كمبردج يبرر بقاء نظرية التكامل الداروينية في علوم الاحياء رغم بعض نقاط ضعفها الواضحة بأن «معظم علماء الاحياء يعتقدون ان ممارسة التفكير على أساس من الفرضيات غير المحتملة أفضل من أن لا تفكّر أصلاً».

ويراجع كذلك: Dennett, D. C. , "Why the law of

- (21) See Gilkey, iongon, Religion and the scientific Future (MUPIROSE, 1981).
- (22) See Smith, Huston, Beyond the post _ Modern Thought, (Illinois: auest Book, 1996), PP. 84_ 90; and his Forgotten truct, (New York, Harper and Row, 1976), PP. 14 _ 17.
- (٢٣) الفقرة ٦٥٢ من رسالته المنطقية الفلسفية.
- (٢٤) يلاحظ:
- shapere, Dudley, philsofical problems of Natural science (New York, The macmillan company, 1967), PP. 1_ 29.
- حيث حاول الكاتب بأسلوب معم وصريح ان يعيد قراءة طيف واسع من الاختلافات ونماذج العبرة والشك لفلسفة العلم في مجال بنية العلم الاساسية.
- ان طبيعة الاسلوب العلمي ذاته، والالفاظ والمفاهيم النظرية (Theoretical Terms) للعلم، وحجم وكيفية اختبار الفرضيات والنظريات العلمية، والجانب اللغوي أو الفلسفى لنظرية او قانون علمي ما... كل هذه تظل كما يبدو في عرف فلاسفة العلم، من الاسرار.
- Universityf press, 1944), p. 86.
- (13) Gillispie, charles C., Gensis and Geology (New York, Harper Torch books, 1959).
- (14) Greene, John C., The Deathof Adam (Ames: Iowa state University press, 1959).
- (15) Cuhn, Thomas, The structure of scientific Revolutions (chicago: Univer sity of chicago press, 1962).
- (16) Toulmin, stephen, Foresight and Understanding (New York, Harper Torch books, 1961).
- (17) Polanyi, Michael, Personal knowledge (New York, harper Toch books, 1964); The Tacit Di men sion (Garden city, N. Y. : Doubleday Anchor, 1966); and science, Faith and society (chicago: University of chicago press, 1964)
- (18) lonergan, Bernard J. F. In sight (london: longmans, 1964).
- (19) Rahner, karl, spirit in the world, tr. Willam Dych (New York, Harder and Herder, 1968)
- (20) Tillich, Paul, uysearch for Absolutes (New York, simon and schuster, 1967).

المبادئ التطبيقية لأسامة

العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية

محمد ابو القاسم حاج حمد*

نتجاوز مرحلة الدراسات التي تناولت بأسامة المعرفة إلى وضع الأسس التطبيقية لصياغة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وفق المنهجية المعرفية القرآنية،

حيث يمكن ان يشرع المتخصصون - كل في مجاله - بتطبيق هذا المنهج عمليا.

لنتوقف في هذا المجال التطبيقي لمناقشة تلك الأفكار العامة التي تفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية التطبيقية، كما لن ننصرف لمناقشة الدعاوى التي تفصل بين الدين والعلم، أو تلك التي توفق بينهما بشكل انتقائي. فدراساتنا التطبيقية تعتمد منهجية معرفية قرآنية لا تقبل بفصل وتجزئة الظواهر الكونية وحركتها، بما فيها الإنسان، فليس لدينا منهجيات مختلفة تعامل بوجه من وجوهها، مع شكل أو ماهيات معينة من الظواهر، ثم تعامل بوجه آخر مع أشكال أخرى.

وعوضا عن مناقشة فرضيات إمكانات واحتمالات هذا الموقف المنهجي المعرفي

* باحث ومثقف من السودان، تزخر كتاباته بمعالجات نظرية مبدعة، لقضايا الاجتماع الإسلامي، والمنهجية المعرفية من منظور قرآنـي.

إننا سنشرع فورا في تطبيقه، لتتضح من خلال التطبيق فاعليته القرآنية العلمية في أسلامة المعرفة موضوعاتها، مؤكدين سلفاً أننا (نستنبط) هذه التطبيقات من قراءتها المنهجية والمعرفية للقرآن بمنطق علمي تحليلي، يستند إلى وحدة الكتاب العضوية، ولا نتوقف في حدود الاستقراء الذي استند إلى موروث العقليتين الإحيائية والثانية المتقابلة، فالقراءة هنا قراءة جديدة، لأن خصائص التركيب القرآني الكوني قابلة لذلك، علماً وعالمية، ودون الأخذ بهذه القراءة لا تتم أسلامة العلوم إلا بوصفها - أي هذه الأسلامة - إضافة عبارات دينية لمفاهيم العلوم أو نفي - ما يراه البعض - متعارضاً في هذه العلوم مع منطق الدين.

في هذا الإطار نضع المبادئ التطبيقية لأسلامة هذه العلوم أو المعرفة الإنسانية، استنباطاً من المنهجية المعرفية القرآنية، وندع للحوارات حولها فسحة الزمن اللاحق بإذن الله، إذ يهمنا الآن الخروج من الدعاوى والمساجلات إلى التطبيق، وقد من الله علينا بكتاب يوازي بالوعي الوجود الكوني وحركته (السبع المثانى والقرآن العظيم).

المبدأ الأول: (منهجية المعرفة الوظيفية) عدم الفصل بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية

يقرر القرآن، تماماً كما تقرر فلسفة العلوم الطبيعية، أن الإنسان بدنًا وحواسً، وكذلك نفسها وعقلًا، هو مولود طبيعي للمجال الكوني، وبالتالي يمكن أن تسحب عليه، وعلى أطرب الإدراكية وسلوكياته النفسية والاجتماعية، كافة القوانين والنظريات المتولدة عن العلوم الطبيعية، ثم تفترق (النهايات) المنهجية المعرفية للقرآن افتراقاً جذرياً عن النهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية الأخرى، فال الأولى، وهي المنهجية المعرفية القرآنية تنتهي بالكون الطبيعي إلى مفهوم (الخلق)، في حين الثانية، وهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية تنتهي إلى مفهوم (التشيُّر). والفارق بين المفهومين أن الخلق أكبر من التشويء، لا من زاوية الإعجاز الإلهي في التركيب المعقد في الخلق والتخليق، بما يتجاوز قدرات الطبيعة الذاتية في التشويء، ولكن من زاوية هيمنة مفهوم (الخلق) على مفهوم (التشيُّر)، ونصف

قوانينه الطبيعية ذاتها علما بأنه قد ركب عليها الوجود.

ولنشرح هذا الفارق نقول بأن العلوم الطبيعية تعتمد على قوانين التشيو، التي تحكم في التحولات الاحيائية، أو الفيزيائية، أو غيرها، بحيث يختلف الناتج باختلاف المركبات، ويكتسب كل ناتج خصائص مركباته الأولية، ولو تطور عنها بشكل نوعي نتيجة التفاعل، فخلط اللون الأبيض مع الأسود لا ينتج عنه في النهاية إلا مركب الثلاثة ألوان، أي لون الشفق.

أما مفهوم الخلق فينتهي إلى غير قوانين التشيو، وينقضها بذات الوقت، إذ يمكن أن تتحدد خصائص المركبات الطبيعية ويختلف الناتج. ويمكن كذلك ان تختلف خصائص المركبات الطبيعية ويتحدد الناتج. وهذا نسق منهجي - ولكن على مستوى نظرية الخلق - لكل قوانين العلوم الطبيعية.

أ - فعلى مستوى اختلاف العناصر المتفاعلة ووحدة الناتج الطبيعي يرشدنا الله بقوله: «وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أحاج ومن كل تأكلون لحمًا طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون» (فاطر/١٢).

ب - وعلى مستوى وحدة العناصر المتفاعلة واختلاف الناتج الطبيعي يرشدنا الله بقوله: «وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد وتفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون» (الرعد/٤).

قانون التشيو الطبيعي لا يحتمل وحدة الخصائص التكوينية الأولية لعناصر متفاعلة، ثم يختلف ناتجها ويتعدد ويتنوع، ففي سورة الرعد ليس سوى (تراب + ماء) = قطع متجاورات - تسقي بماء واحد) والناتج يبلغ حد اللامتناهي. وفي سورة فاطر تختلف الخصائص التكوينية الأولية (ماء عذب فرات - وماء ملح أحاج) ويتعدد الناتج الطبيعي (لحمًا طرياً).

ليس بعد حتى نقول ان قوة التخليق أعظم من مفهوم التشيو الطبيعي، متى أدركتنا بالقرآن ان مظاهر الحياة في تعددتها وتنوعها قد تولدت عن عنصر واحد هو الماء: (أولم

ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفالا يؤمرون» (الأبياء / ٣٠).

وليس بعد حتى نقول ان مفهوم الخلق وليس التشيوط الطبيعي يمضي لتوليد ناتج حي من ميت، وتوليد ناتج ميت من حي: «إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى توفكون» (الأنعام / ٩٥).

ليس لنا ان نقول ذلك الآن في معرض تقرير المبدأ التطبيقي الأول والخاص بعدم الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث تتحدد قواعد المعرفة التطبيقية بين الخلق والتشيوط في الفعل الكوني، ولكنها يفترقان في النهايات المنهجية، فعلينا ان نوضح لطلابنا، وفي مختلف التخصصات، الطبيعية والإنسانية، ان مفهوم الخلق اللامتناهي، والذي يصل إلى مستوى نصف قوانين التشيوط الطبيعي، يتحدد مع نظريات التشيوط في صياغة قوانينها العلمية على مستوى الطبيعة والإنسان، ولكن على مستوى كوني. فنفهم القوانين الطبيعية ومنعكستها الإنسانية والاجتماعية فيما (وظيفيا) تبني عليه أسس المعرفة العلمية المنهجية البشرية، وليس فهما (مطلقا) يمتد بفلسفة العلوم الطبيعية إلى نهاياتها المادية.

المبدأ الثاني: المعرفية الوظيفية وليس النسبية في المنهج القرآني

يميل البعض من المفكرين ضمن قناعته بقوانين ونظريات العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والإنسانية من ناحية، وخشيته من الناحية الأخرى على الإخلال بالمفهوم التوحيدى، إلى ان يطلق على قوانين الطبيعة صفة (النسبية)، حتى لا تأخذ بباب الطلاب وتجنح بهم إلى المادية. غير ان هذا المعنى يقلل من قيمة القانون العلمي الطبيعي وثوابته، ويضعف الانتماء للعلم، في حين ان الله - سبحانه - يعطي القانون الطبيعي كاملا طاقته الوظيفية، وليس النسبية إلا حين يتعالى الإنسان بهذا القانون الوظيفي الطبيعي على مفهوم (الخلق). وقتها توضع الكواكب المنهجية بوجه السلوك المتعالى، وليس بوجه المعرفة والمنهج العلمي الوظيفي، فإذا حاولنا تدمير المنهج العلمي الوظيفي نكون قد انتقصنا بذات الوقت من معرفة الإنسان

لوجوده في إطار الكوني الطبيعي الذي شيأه الله به وله. ونكون قد وضعنا حائلًا بين الإنسان والوجود. فالقول بالمعرفة (النسبية) للعلوم وليس المعرفة (الوظيفية) من شأنه أن يقود إلى إيجاد هوة معرفية ومنهجية بين قدرة الله المطلقة وقانون السبيبة الوظيفي، ف يأتي من ينفي السبيبة مطلقا باسم النسبية، معتقدا أنه يتحقق المعرفة التوحيدية بذلك، فيجعل الأسباب مجرد (قرائن) لا روابط بينها من ذاتها، مستشهادا بالآية: «ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا * ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا» (الفرقان ٤٥-٤٦). فالشمس هنا مجرد دلالة على امتداد الظل وليس علة له. وهذه الآية لا تعارض مع العلم الطبيعي بصفته الوظيفية الكاملة، ولكنها تتعارض مع العلم الطبيعي بصفته النسبية، وذلك حين نحاول التحول بهذه النسبية السبيبة إلى (مطلق) في حين ان المنهجية العلمية المعرفية الوظيفية لا تحول إلى مطلق، لأنها وظيفية، ولا تتدنى في قوانينها ونظرياتها العلمية إلى نسبية، لأنها كاملة القوة، ومن هنا نعطي فلسفة العلوم الطبيعية، وبنعكستها في العلوم الاجتماعية والإنسانية، كافة دلالاتها المنهجية والمعرفية، دون الالتفاف عليها بمنطق النسبيات في إطارها الوظيفي الكوني، ففلسفة العلوم الطبيعية فلسفة وظيفية، يقرها القرآن، ويقر منعكستها الاجتماعية والإنسانية في دائرة الخلق الكوني. وفي إطار هذا المنهج العلمي الوظيفي يكشف القرآن، بمنهجيته المعرفية عن المنشأ والتوكين والغايات، بحيث لا يفهم الإنسان حقائق القرآن نفسه بمعزل عن استخدام هذا المنهج العلمي الوظيفي، ونستثنى الفهم التأملي، وذلك القائم على مبادئ العقل الفطري، وهو فهم يشكل أساس تراثنا.

هنا نلخص المبدأ الأول والثاني في إسلامية المعرفة، وذلك بتجريد فلسفة العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والإنسانية عن نهاياتها المادية والوضعية الانتقائية، ودراستها ضمن منهجيتها الطبيعية الوظيفية، باعتبارها مصدرا لقوانين ونظريات التشيوخ وليس الخلق.

بذلك يتحدد الإطار المعرفي لهذه العلوم قرآنيا، وبقدر ما نشرح للباحثين الفرق بين

النظريتين، ونساعدهم على تطبيقاتها في مجالات المعرفة المختلفة، بقدر ما مضينا خطوات في اسلامة مختلف العلوم، إذ نضع مقابل كل نظرية معتمدة في التشوّف الوظيفي نظرية في الخلق، بحيث يتكامل المنظور المنهجي والمعرفي.

المبدأ الثالث: العلاقة بين منهجية الخلق ومنهجية التشويّف

ان منهجية الخلق، والتي تعكس قدرة الله المطلقة في الوجود، لا تعني فقط تجاوزاً لمنهجية التشويّف الوظيفي، فليس هناك (انفصال) بين المنهجيتين، بما يوحى للبعض بأن الله يحفظ لنفسه - سبحانه - بـ(أسرار منهجية الخلق ليعجز بها الإنسان). فمنهجية الخلق تعني فعل الله في (الإطار الكوني) المهيمن على الإطار (الأرضي)، فالكرة الأرضية (نقطة فلكية) سابحة في كون طبيعي متسع (سبع سموات وسبعين أرضين)، فالظواهر والقوى الكونية المتعددة تمتد بتأثيراتها إلى تفاصيل التشويّف في الكوكب الأرضي وفق جدلية معقدة يستحيل إدراكها مالم تدرك كافة أبعاد هذه الكونية وتتفاصيلها وانعكاساتها في تشكيل ظواهر الأرض لدرجة توليد اللامرئي من المرئي، واللامادي من المادي، إلى مدى ما يصبح فيه الطين بشراً ناطقاً ومدركاً ومريداً، وإلى درجة توليد الحي من الميت والميت من الحي.

ان إدراك هذا التخليق الكوني بالمدى الذي ذكرناه، وعبر تبادل التأثيرات الفلكية عبر الأرض ومحيطها الكوني هو (كبير) في (الصدور) لا تبلغه البشرية ولو عمرت بلايين السنين، وليس لأن الله - سبحانه - لا يريد ذلك، فهو كريم مطلق الكرم، ويحب للإنسان العلم والمعرفة، غير ان الأمر فوق الطاقة الإنسانية: «إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعد بالله إنه هو السميع البصير». لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون «وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء قليلاً ما تذكرون» (غافر/٥٦-٥٨).

فالذين يريدون الوصول إلى معرفة دقائق منهجية الخلق فلا بد لهم من استيعاب الكونية كلها أولاً (لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس

لا يعلمون» (غافر/٥٧). فالناس نتاجات جزئية في هذه الكونية المحيطة التي ركبوا ضمنها، والتطلع للإحاطة بهذه الكونية - التي تصل فيها وضمنها - قدرات التخليل لتوليد الحي من الميت، والإنسان من الماء والطين، هو كبر في الصدور لا يبلغه الإنسان «إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه». إذ كيف يبلغ الإنسان كل مدارات المحيط الكوني، الذي ينفذ إلى خارج أقطار السماوات والأرض، ليستجمع في إدراكه كل قوى التكوين: «يا معاشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان». فبأي آلاء ربكم تكذبان «يرسل عليكم شواطئ من نار ونحاس فلا تتصران». فبأي آلاء ربكم تكذبان» (الرحمن/٣٣-٣٦).

خارج أقطار السماوات والأرض، خارج مدارات المجموعة الشمسية كلها تفجر بنائية الإنسان نفسه، تفجر مركباته التي استمدت أصولها من مكونات كوكبه الأرضي، فالسماء نفسها، وما تحمله من طبقات، تنشق وتتفجر حين يعمد الله - سبحانه - إلى إعادة تركيبها في كونية مغايرة لعصرنا الفضائي الكوكبي الراهن، ذلك «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماءات ويزروا الله الواحد القهار» (إبراهيم/٤٨). ولهذا ربطت الآية في سورة غافر ما بين (كبير) خلق السماوات والأرض و(كبير) في صدور الناس (ما هم ببالغيه)، فلو تجاوزوا أقطار السماوات والأرض، أي تجاوزنا فضاءنا الكوني لانفجرت تركيبتنا المكونة ضمن فضائنا الكوني، تماماً كما تفجر تركيبة السماء فيما يلي من آيات سورة الرحمن: «إِذَا انشقت السماوات فَكانت وردة كالدهان». فبأي آلاء ربكم تكذبان «فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان». فبأي آلاء ربكم تكذبان» (الرحمن/٣٧-٤٠). وهو انفجار كوني سيأتي لاحقاً، حين يعاد التركيب الكوني للحياة الأبدية، فكل ما نسبح فيه الآن من سماوات وأرض، بسفنتنا الفضائية، وما سنسبح فيه غداً، يشكل مجرد (عرض) وليس طولاً حين إعادة التركيب: «وَسَارُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَجْنَةٌ عَرَضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أَعْدَتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران/١٣٣).

لهذا سيأتي وقت تتطور فيه قدرات البشرية على الساحة الفضائية، فتكاد تخترق

مجالها الكوني وصولاً إلى حدود الانفجار التي تتبدى معالمه الفيزيائية الكونية في الشظايا المتفجرة من نار ونحاس، بحيث لا تصمد تركيتنا، وقد تفجرت المواد الأولية نفسها. فالله - سبحانه - لا يرسل علينا (شهباً) من نيازك أو غيرها، ليحول بيننا أو بين تطور البشرية والعلوم الكونية، ولكنه ينذرنا من الانفجار (شواظ) ونحن بصدق تحقيق (كبير في صدورنا) ما نحن بباليه - بحكم التكوين - وليس بحكم (تعجيز) الله لنا، كما يفترض البعض. ولهذا قال الله ﴿يَرْسِلُ عَلَيْكُم﴾ وليس (رسلاً) عليكم، حتى لا يتضمن المعنى إيحاء بالمواجهة الإلهية التي تحول دون تقدم الإنسان في علمه.

بل إن توجيه الخطاب الإلهي للثقلين معاً، مبتدئاً بتقديم الجن على الإنس، إنما يحمل في طياته الكثير من الدلالات المستقبلية على مستوى تطور العلوم الطبيعية، فبالمدى الذي تستطيع فيه العلوم الطبيعية التعرف على العلاقة الجدلية في التكوين، بحيث تتشكل (النفس) كقوة (لامرئية) عن مادة مرئية، لا يصبح وقتها ثمة إشكال في مقاربة مفهوم الخلق الإلهي لسائر الكائنات الغير مرئية، بما فيها (الجن). وهو تطور لم تبلغه العلوم الطبيعية البشرية بعد، ولكنها ستتطور نحوه، وذلك حين تتطور علوم الاحياء والفيزياء، ويربط فيما بينهما، للبحث في ظاهرة (التكوين) للنفس، فعلوم النفس الآن لازالت في مراتها الأولى، وهي مقتصرة على فهم انعكاسات المجال والتاريخ على النفس بأكثر من فهم النفس ذاتها. وهو فهم سيتحقق بإذن الله، ونسأل الله وقتها ألا يستخدم مثل هذا العلم الخطير في غير موقعه وغاياته الإنسانية.

هذا إطار نفهم من خلاله علاقة منهجمية الخلق بمنهجية التشيوّق، فهي علاقة تدامجية وتكاملية، فحيث تكون منهجمية التشيوّق قابلة للتحديد لارتباطها بالعلوم الطبيعية الوظيفية فإن منهجمية الخلق تحتويها وتمضي بها إلى نقطة التلاشي.. نقطة الانفجار.

المبدأ الرابع: منهجمية الخلق والمعرفة الوظيفية للعلوم (الصيورة)

قد شيئاً الله الإنسان كائناً غير منفصل عن المجال الكوني الطبيعي إلا بقوة الروح التي وصفها - سبحانه - بأنها من أمره: ﴿وَيُسَأَلُونَكُمْ عَنِ الرُّوحِ فَلَمْ يَرَوْهُ مَا أُوتِيَمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء/٨٥). وكذلك: ﴿يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾

على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاقنون» (النحل/٢). أما دون ذلك فكله عائد إلى (النفس) التي جعلها الله من نتاج الكون الطبيعي المتفاعل بثنائية جدلية في سورة (الشمس)، وبحكم ثنائية التكوين الكوني الجدلية توفر لها متاحات الاختيار، فألهمها فجورها وتقوها بموجب التكوين الطبيعي والتركيب.

قد تناول الخطاب الإلهي النفس في مواضع عدة في القرآن، فوردت نفس (٦١) مرة، ونفساً (١٤) مرة، ونفسك (١٠) مرات، ونفسه (٤٠) مرة، ونفسها (٢) مرة، ونفسى (١٣) مرة، والنفوس مرة واحدة، ونفسكم مرة واحدة، والأنفس (٦) مرات، وأنفسكم (٤٩) مرة، وأنفسنا (٣) مرات، وأنفسهم (٩١) مرة، وأنفسهن (٤) مرات، فيكون المجموع (٢٩٥) مرة.

لم يذكر الله الروح فقط كمصدر لطاقة الحياة والوجود، ولم يذكر فقط ان سلبها يؤدي إلى الموت، وإنما جعل ذلك قصراً على (النفس) المكونة داخل النطاق الطبيعي الكوني، فالنفس هي التي تموت «وما كان لنفس ان تموت إلا بإذن الله» (آل عمران/١٤٥)، وفي حال الموت النفس هي التي تخرج وليس الروح: «... ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجو أنفسكم» (الأعراف/٩٣). وفي قمة المجاهدة والبيعة الإلهية يشير الله إلى النفوس وليس الأرواح: «إن الله اشتري من المؤمنين أنفسهم وأموالهم» (التوبه/١١١). وحين البعث لا تزوج الأرواح إلى الأبدان، ولكن تزوج النفوس: «وإذا النفوس زوجت» (التكوير/٧) فالنفس هي مستودع الحياة والمشاعر والأحساس والمواقف بما سواها الله خلقاً في إطار التشيوخ الكوني الطبيعي، غير ان الدارج من اللغة ودللات الألفاظ يجعل الروح في موضع النفس، والروح من خارج النسيج الكوني لأنها من أمر الله، وبهيتها الله لمن يريد، لغايات تسمو على مكونات الطبيعة.

صحيح ان الإنسان يدرك - على الصعيد الديني - ان الله قد خلقه من طينة الكون ومائه، ولكنه لم يدرك على الصعيد العلمي والمعرفي بعد ان هذا الخلق من عناصر الطبيعة الكونية يشمله جسداً ونفساً وعقلاً ومشاعر، إذ يظن ان قواه النفسية والإدراكية متعلالية على التكوين المادي الطبيعي، فالمادة في تصور الإنسان ترتبط بأدنى مستويات

التكوين، فلا يعتقد الإنسان أن نفسه وقواه الشعورية والإدراكية هي نتاج للطين والماء، غير أن القرآن يعطي مفهوم (الخلق) وليس (التشيؤ) ضمن الطبيعة هذا المعنى، إذ يشير إلى أن خلق السماوات والأرض أشد تعقيداً من خلق الإنسان بكامل ما لديه من قوى وعي.

فهذا الإنابات الكوني للإنسان يجعل من قواه النفسية والإدراكية موضوعاً لقوانين العلوم الطبيعية الوظيفية، وعبر مناهجها التطبيقية تستدرك مناحيه الإنسانية والاجتماعية، وهكذا لا يمكن الفصل بين قوانين ونظريات العلوم الطبيعية والوظيفية في منهج التشيو عن أطر المعرفة الاجتماعية والإنسانية، فمنهجية الخلق متضمنة لمناهج المعرفة الإنسانية والاجتماعية في وحدتها مع مناهج العلوم الطبيعية الوظيفية، والتي تفتح لنا آفاقاً لمعرفة (علم الإنسان) وثقافاته المقارنة وفق المنظور الكوني لوحدة خصائص الإنسان بحكم وحدة خصائص التركيب.

المبدأ الخامس: التركيب الطبيعي للإنسان في علاقته بالزمن والصيرورة وإنما الأفكار

في المبدأ الثاني أوضحنا التكوين الإنساني في الإطار الطبيعي الكوني، ضمن قوانين التشيو الوظيفي المرتبطة بمنهجية الخلق، وتعود الآن لتوضيح ما يعكسه هذا المبدأ الثاني على مستوى معرفة الإنسان بذاته وبوجوده، وهو أمر يتعلق بكيفية التكوين، فمنهجية الخلق الإلهية المتعالى لم تنشأ أن تجعل خلق الإنسان فجائياً ينطلق من إحداث الكائن الإنساني في المكان، ولو جاء تكوينه من عناصر الطبيعة، دون أن يمتد التكوين في الزمان عبر صيرورة ممتدة تتعكس عليها قوانين التشيو الوظيفي، والفارق بين المعنين أن الخلق المكانى الفجائي يبطل مفهوم التفاعل عبر الحركة الممتدة، في حين أن الخلق المرتبط بقوانين التشيو الوظيفي على مستوى الطبيعة ينقل الطبيعة وقوانينها وحركتها إلى داخل الإنسان باعتبارها ناتجاً متولداً عنها. فتكمن في داخله قدرات الاتصال والتفاعل بالكون الذي تولد فيه بداية من الأحساس الغريزية وتطوراً عبر الصيرورة إلى أرقى إشكال المعرفة العلمية بعد المرور بمرحلة تكوين

البديهيات العقلية منذ فجر الحضارات الإنسانية، وما هذه البديهيات العقلية التي يسميها بعض الفلاسفة (مقولات قبلية) سوى نتاج الصيرورة في التكوين.

في هذا المجال يوضح لنا القرآن أصل الصيرورة في التكوين والتي تعني الزمان والحركة، خلافاً للمفهوم التوراتي السكوني حول خلق الإنسان، وليس بالضرورة أن تكون الصيرورة الزمنية القرآنية مرتبطة بمراحل الارتقاء الداروينية، التي اعتمدت على قوانين التشريع العلمية الطبيعية الوظيفية، دون الالتفات إلى منهج الخلق الإلهي الأكبر للسماء والأرض كما أوضحته الآية (٥٧ من سورة غافر).

يشير الله في سورة الانفطار إلى تعدد مستويات التكوين الإنساني عبر الزمن والصيرورة، فيبدأ بالخلق، ثم الاستواء، ثم الاعتدال، ثم يشير إلى تعدد الصور التي استمدت من أشكال مختلفة، وليس من القردة كما تشير الدراسات التطورية: «يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم * الذي خلقك فسواك فعدلك * في أي صورة ما شاء ركبك» (الانفطار ٦/٨).

في سورة الانفطار أجمل الله صيرورة الخلق الإنساني، وفي آيات أخرى في سور أخرى فضل ما هو مجمل، فالخلق نفسه يبدأ من أصل الحياة في الماء بعد مرحلة سبقت في الصيرورة الكونية حين فتق الله رتق السماء والأرض: «أولم ير الذين كفروا أن السماء والأرض كانتا رتقا ففتقتا هما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلأ يؤمّنون» (الأنبياء /٣٠). والرؤبة التي يجعلها الله حجة على الكافرين ويسائلهم عنها، ليست رؤية شهود عين لواقعة فتق الرتق الكوني بعينها، فتلك واقعة لم يشهدها أحد: «ما أشهدتهم خلق السماء والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخد المضلين عصداً» (الكهف /٥١). غير ان رؤية الفتقة كأصل للتتكوين يستدل عليها برؤية حركة الانفلاق = الفتقة في مجال الحركة الطبيعية، إما بالعين المجردة في التكرار اليومي لأنفلاق الصبح، وإما باللحظة التجريبية لأنفلاق الحب والنوى: «إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومحرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون * فالق الإصلاح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسانا ذلك تقدير العزيز العليم» (الأنعام /٩٦-٩٥).

بالإنفلاق يبدأ عنصر الزمن الكوني ليعطي الصيرورة معناها، فتبدأ الحياة من أصل الماء، خلق، فتسوية، فاعتدال، فتركيز، في متعدد الصور، وتستمر الصيرورة في فعلها ضمن طور الآجال الزمنية المختلفة: «هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون» (الأنعام/٢)، وتأتي الدقة المنهجية في هذه الآية بإشارة الله إلى نوعين من الأجل: أجل (مطلق) وأجل مسمى. والمسمى هو المعرف بشرائطه التكوينية، والذي يرتبط بقوانين التشيوّع الطبيعي، أما الأجل المطلق فيرتبط بهيمنة الخلق على التشيوّع العلمي وقوانينه، فدمج الله بين الاثنين في منهجية واحدة، ليؤكد على إلacticية القدرة الإلهية في الخلق من ناحية جنباً إلى جنب مع مسميات الأجل الزمانية وقوانين التشيوّع.

ثم يفصل الله المجمل فيدخل عنصر الطاقة الحرارية في أصل التكوين الطيني والمائي، والطاقة الحرارية تفاعل يعني الحركة، والحركة تعني الصيرورة الزمانية: «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون * والجان خلقناه من قبل من نار السموات * وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون * فإذا سويته ونفخت فيه من روحِي فَقَعُوا له ساجدين» (الحجر/٢٦-٢٩).

ان من مهمات المنهجية المعرفية القرآنية ألا تتعاطى بعفوية عقلية مع التراث التفسيري الذي يستمد أصوله من الموروث التوراتي الذي يستمد أصوله بدوره من الموروث الأسطوري البابلي، وإلا لاختلطت المعرفية القرآنية بأساطير الأولين الخرافية وأغلقت دونها قدرات الوعي المنهجي، وقد تم ذلك باستناد المفسرين إلى الموروث التوراتي الخرافي إذ تجمع كتب (التفسير) ان الله - سبحانه . من بعد ان خلق السماوات والأرض قبض قبضة من تراب ونفخ فيها فأصبحت (آدم)، ثم خلق له زوجة هي (حواء) من ضلعه، ثم أمر الملائكة بالسجود له ك الخليفة عنه في الأرض، وسجد الملائكة واستكبر إبليس. ثم علم الله آدم كافة الأسماء، وتعني أسماء الشجر وأنواعها، والبهائم، والنجوم، وغيرها، وأمره بعدم الأكل من شجرة معينة، فلما أكل منها بإغواء إبليس له طرد من الجنة.

هذا مختصر مفيد، غير ان هذا التفسير يأتي بالنص ان لم يكن بالحرف في

الإصلاح الأول والثاني والثالث من سفر التكوين في (التوراة)، وسأجتازى بعضاً من النصوص التوراتية التي توضح ذلك: (فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه ذكراً وأنثى خلقهم وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلآ، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها وقال الرب الإله ليس جيداً أن يكون آدم وحده، فاصنع له معيناً نظيره، فأخذ واحدة من أصلاعه وملأ مكانها لحماً وبنى الرب الإله الصلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها وتناولت حواء من ثمرة الشجرة التي في وسط الجنة وأكلت وأعطت رجلها معها أيضاً فأكل، فانتفتحت أعينهما وعلماً انهما عريانان فخاطاً أوراقتين وصنعاً لأنفسهما مآزر فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن.

قد نقول إن العقلية الأيديولوجية العربية لم تصنع هذا التفسير الدارج في كتبنا الآن، وأن الأميين العرب قد قبلوه على علاته كتفسير لآيات القرآن الكريم الخاصة بالخلقة والتكوين، وبالطبع فإن تبني هذا التفسير التوراتي يعني القبول به، وهذا يعني انسجام الذهنية العربية وقتها مع مقولاته، خصوصاً وأن العرب لا يملكون ثقافة (كتابية) تراثية سابقة يقيسون عليها ما جاء به القرآن من مواضيع كونية، ثم إن بعض الآيات القرآنية في شكلها المجتزئ يمكن أن تعطى (انطباعاً) ب الصحة اشارات التوراة التفسيرية للوهلة الأولى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (التين / ٤٠)، مما يعني أن آدم قد خلق من جبلة الماء والطين بشرًا للوهلة الأولى بالأمر الإلهي، ثم تم نفخ الروح فيه، وكذلك ما تشييه معانٍ آية «وعلم آدم الأسماء كلها» بما يعني الارتباط الظرفي في اللحظة بين خلق آدم وتعليمه الأسماء كلها. ومع تحديد هذه الأسماء تفسيريًا بأنها أسماء الشجر والحجر.

إن القرآن إذ يسترجع الماضي التاريخي للبشرية، تكويناً عضوياً وتراثياً روحيًا، فإن هذا الاسترجاع يتخد الطابع النقدي التحليلي خارج الإسقاطات الذهنية، التي أشاعت في هذا التراث البشري الفوضى والتزييف، بما جعل العلم - فيما بعد - خصماً لمقولات

الدين، والمفاهيم الأسطورية والخرافية، التي أسقطت نفسها عليه، دون ارتباط بمنهجية الكلمة الإلهية ومعرفيتها البالغة الدقة. فالترحيف لا ينتهي في حدود مسألة الخلق البشري فقط، وإنما يمتد إلى ميراث النبوات في علاقتها مع الله، فشوهدت فلسفة (القربان) مثلا حين كتب الجميع - انطلاقا من الإرث التوراتي، أن الله قد طلب من إبراهيم ذبح ابنه وقتلته قربانا له، في حين أن الله يشير إلى هذا النوع من طلب القربان البشري كعادة وثنية، حيث يضحي المشركون بأبنائهم في معرض النذر لآلهتهم: «وَجَلُوا اللَّهُ مَمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرَثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا اللَّهُ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا الشَّرُّ كَائِنًا فَمَا كَانَ لِشَرِّ كَائِنِهِمْ فَلَا يَصِلُّ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ اللَّهُ فِيهِ يَصِلُّ إِلَى شَرِّ كَائِنِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» و كذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شر كاؤهم ليروهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون» (الأنعم/١٣٦-١٣٧).

المبدأ السادس: الغائية الكونية المزدوجة

قد درجت الفلسفات اللاهوتية على استلال الطبيعة والإنسان معا، في سعيها لمعرفة توحيدية جاءت مشوهة في النهاية، لأن هذه الفلسفات لم تضع يدها على المفهوم الوظيفي للعلوم الطبيعية، وعلاقتها بالإنسان مجتمعا وسلوكا، بوصف هذا الإنسان جزءا من التكوين الطبيعي، عبر صيرورة ممتدة، وأنها لم تضع يدها كذلك على منهجية الخلق، المستوعبة والمتجاوزة بذات الوقت لقوانين التشريع الوظيفي، ففسرت الغائية في الخلق بمعنى الاستلال، ومضت تبحث عن نقاط ضعف الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم من ناحية التشويه.

إن المنهجية المعرفية القرآنية لا تأخذ بمبدأ الغائية الأحادية الساذجة، ولكنها تأخذ بغائية مزدوجة أساسها الخلق والتسيؤ معا، فالظواهر الكونية المتباينة عبر الصيرورة والتحول، تحكم في ذاتها غاية ترتبط بوجود الإنسان نفسه، وبما أن منهجية الخلق مهيمنة على منهجية التشويه، وعاملة من خلالها، فإن توجهاتها الغائية لا تظهر - كما كان في السابق - بخرق قوانين الطبيعة والإنسان، كشق البحر مثلا - ولكن تظهر من خلال قوانين التشويه نفسها. وما يحكم هذه الغائية المزدوجة هو مقابلة تكوين الخلق بالحق.

ليس على مستوى الحركة والاتجاه فقط (كما في إرادة الله التاريخية وقضائه) ولكن على مستوى المبادئ المستخلصة من تكوين الوجود وحركة ظواهره، فمبدأ الصيرورة مثلاً يمكن أن يفضي - إذا لم يرتبط بمنهجية الخلق بالحق - إلى التطورية المادية، التي تنتهي إلى البقاء للأصلح، ومفاضلة الأعراق، وصراع الطبقات على المستوى الاجتماعي، في حين أن الصيرورة بصفتها العلمية الوظيفية تمنحنا فهماً مختلفاً للوجود، إذ تبدأ هذه الصيرورة بوحدة الخصائص الإنسانية في الخلق، ثم بداية الاستخلاف المضاد للصراع والإفساد وسفك الدماء، وشرعية الزواج، وحرمة الأسماء، وتمضي معنا إلى (السلم). فالوظيف المادي للصيرورة هو الذي أفسدها، ومهمة أسلمة المعرفة إن تعيد توظيف قوانين الصيرورة ضمن اتجاهات الغاية التي يحملها التركيب الكوني في ذاته معرفة وأخلاقاً، فنأخذ بالصيرورة الكونية الغائية بحديها المزدوجين، كمنهج علمي متجاوز للتطورية المادية، كما تأخذ بفلسفة العلوم الوظيفية في بعدها الطبيعي والإنساني، كمنهج علمي يتجاوز فلسفة العلوم الطبيعية الوضعية والمادية.

في هذا الإطار توظف الصيرورة الكونية والعلوم الوظيفية للبحث المعرفي، الإنساني والاجتماعي، في غaiات الوجود، عبر قوانين التكوين وغائيتها المزدوجة، فنكتشف المبادئ والقيم التي تبته في الوجود غائية الخلق، آخذين في الاعتقار أن القرآن هو المعادل بالوعي للوجود وحركته، إذ لا يمكن ضبط مقولات المنهج دون الرجوع إلى القرآن، والقدرة على استكشاف دلالات القضايا في ثيابه. إن بنائه هو الآخر - أي القرآن - بنائية كونية، تتطلب مقولاته النظرة والاكتشاف ضمن وحدة الكتاب المنهجية، تماماً كما تتطلب الظواهر الكونية النظر والاكتشاف ضمن وحدتها العضوية الطبيعية. فالتعامل مع القرآن تدريب عقلي وتربيوي، فالباحث عن المعرفة الكونية يستجيب لهذه المعانة القرآنية، كما يستجيب عالم الطبيعة في مختبره لمعاناة اكتشاف الظواهر (الآيات) وفهم علاقاتها المنهجية.

من هنا ننطلق لنقول أن أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية تختلف عن غيرها، لا من حيث وسائل البحث الميدانية والإحصائية في تكوين المجتمعات والثقافات، ولكن من حيث التعرف على قدرات هذه المجتمعات في اكتشاف غائية وجودها،

ومبادئ الوجود الكوني وحركته، فالمسلم يدرس كافة المجتمعات وفق هذه الحالة وضمن هذا الاتجاه، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية البحثة تكتفي بدراسة الحالات الثقافية والعادات والقاليد وتكون الجماعات ونمط تكونها ووعيها، وهذا كلّه مطلوب، ولكن ما هو هدف البحث؟ هل لمعرفة كيفية تطوير هذه الجماعات للسيطرة والتحكم في نظمها العقلية والسياسية؟ أو حتى معرفة لغة المخاطبة المناسبة معها؟ أم أن الهدف يتوجه إلى منحى آخر؟

ان غاية علم الاجتماع الإسلامي، والذي تمتد وسائله وأدواته لاستخدام كافة الإمكانيات المعرفية، إنما يرتبط بالغاية الكونية، ويدرس وبالتالي مدى تطور المجتمعات البشرية، باتجاه هذه الغائية الكونية، وأساليبها المختلفة، لمقاربتها والوصول إليها، عبر استخدامها لما هو متوفّر لديها من قوانين التشّيؤ الوظيفي، ولو على مستوى بدائي؟ فهنا تدرس (منظومة القيم) لكل المجتمعات، بما فيها منظوماتها الأخلاقية والفكريّة والثقافية، ونظمها السياسية والاجتماعية، وتكون اتجاهاتها وآرائها الفلسفية والتأملية، لندرك مدى مطابقتها لقوانين الوجود التي تتضمّن الكشف عن الغائية وتقود إليها.

من الخطابات المغلقة إلى التعددية والاختلاف ملفات التأويل وإشكاليات القراءة

سرمد الطائي

لو شئنا ان نتخد من حركة الزمن عند الجار الشمالي مقاييساً لتحديد موقعنا من خارطة التاريخ، فهل لنا القول بأننا نعيش اللحظة الكانتية، أو الهيغلية مثلاً؟ أم اننا لا نزال في الاتجاه العام مرتئين بلحظة توما الأكويني الذي عاش هواجس الجمع بين العقل والنقل أو السمع والتوفيق بين العلم بمفهومه البدائي، والدين، والمصالحة بين المعرفة والآيديولوجيا؟ بمعزل عن مدى مشروعية تساؤل كهذا، فإن الإجابة تبدو بالغة التعقيد، وأنا نفسي سأكون قانعاً لو نجحت في تقديم صياغة متماسكة للسؤال وحسب، حيث أخشى ان نكون حتى هذه اللحظة داخل مرحلة العجز عن صياغة الأسئلة! تتضاعف مخاوفي حال ذلك حين اتصور اننا لا زلنا مرتئين بلحظة تحريم التساؤلات تلك باعتبارها لم ترد في كتاب أو سنة ولم تؤثر عن صحابي أو تابع أو إمام. ييدو ان حصر اهتمامنا بالاتجاه العام المنوه إليه، لا يبعث على التفاؤل، كما لم يعد من المجديمواصلة نظم البكائيات أو جلد الذات وندب حظ حضاري عاشر أدخلنا متاهة الزمن وبعثنا في تداعيات تاريخ لا نعلم تحديداً من هو المؤثر فيه بالدرجة الأولى! مما يعني اننا نجهل في الحقيقة على من نلقى باللائمة ومن ذلك الذي يجعله

محوراً لنبينا وعويلنا التاريخي. هكذا فإن عزاء أمثالي هو في الاهتمام باتجاهات خاصة محاصرة، غير أنها تبعث على التفاؤل ولا تزال تبدي تحدياً عنيداً للسياقات العامة التي تبتذلها وتغضطهدها وتعمل على طردها والتعامل معها كـ«جمل أجر» (والتعبير للصديق العزيز علي الديري الذي صادفه في واحدة من لحظات ذلك «التيه في الزمن»).

التفي فصلياً بنموذج متميز (للاتجاهات الخاصة) هو مجلة قضايا إسلامية معاصرة، التي يستهوي بعض القراء فيها، خوضها في مساحات غائبة عن الخطاب الإسلامي المأثور (الاتجاه العام)، وبحثها عن الراهن والجديد، وتهورها أحياناً في قيادة الجدل نحو مستويات لا تزال تنتهي إلى اللامفكر فيه الإسلامي، أو التابو العالماثلي. كما تنفر شريحة أخرى من القراء، بعدم تضمنها لمادة تزود القارئ باليقين أو تأخذ بيده إلى ساحل الأمان، فهي مشروع للقلق العقدي أو الفكرى مهما نفت ذلك، تتحرك أبداً نحو إثارة التساؤل ومحاولة العثور على صياغة أفضل له، وقلما تحرص على توفير إجابات نهائية تنطوي على ملامح «برد اليقين» التي يبحث عنها بعض القراء.

أركون، سروش، الأمين... التعددية الدينية

خصصت قضايا إسلامية معاصرة عددها المزدوج (٢٠-٢١) للقسم الأول من ملفها (التعددية والاختلاف: تجليات التعايش بين الأديان والثقافات) بعد ان انهمرت في الاعداد السابقة بإشكاليات القراءة والتأويل.

ورغم ان حاجة هذا الموضوع الى معالجات مكثفة ليست بالأمر الطارئ او الجديد، بيد ان ثمة اعتبارات متعددة تكسب الأمر مزيداً من الاهمية، اعني بذلك التحولات المتسارعة في عصر المعلوماتية وما تمليه على المجتمعات البشرية من إرساء تقاليد جديدة للعيش المشترك ترتفع الى مستوى الوضع الجديد في قرية كونية، اضافة الى ظهور أزمة العنف الاصولي وتدويلها بعد ١١ أيلول وافتتاح العالم أجمع على احتمالات مجهولة، ناهيك عما يستشعره الجميع من ضرورة ملحة للفهم المتبادل كقاعدة للتعايش بدلاً عن منطق القوة، وعلى حد تعبير الفيلسوف الألماني الراحل جورج غادامير فإن عالم اليوم لم يحقق تقدماً في سبيل الحوار، لكن الحقيقة

القاسية للمستقبل تجبرنا على الحوار الحقيقي الذي يتاح التعرف على الآخر.^(١) يحشد عبد الجبار الرفاعي رئيس تحرير المجلة في عدده هذا نخبة لامعة من المفكرين طارحاً عليهم أسئلة بالغة العجدية لا يزال معظمها ينتمي إلى نطاق (اللامفکر فيه) في الفكر الإسلامي المعاصر، على حد تعبير محمد اركون الذي اجرى معه الباحث المغربي د. سعيد شبار حواراً مثيراً (كما هو الحال مع المجالات التي يخوضها أركون) حمل عنوان (التسامح ومنابع سوء الفهم) وهو حوار لم يقتصر على ما يشي به عنوانه من هموم، بل تضمن هاماً عريضاً من أسئلة تصلح لوصفها بأنها محاكمة نظرية لمشروع اركون الضخم والمثير والرصين في آنٍ واحد. رغم الموقف السليبي للأستاذ سعيد شبار حيال مشروع أركون، مما يلقي بظلاله على طبيعة الأسئلة والمداخلات.

اما الباحث الإيراني مصطفى ملكيان فهو يفتح العدد باشتراك عشرة سمة يحدد من خلالها مواصفات الإيمان العقلاني كنموذج يصلح للحركة في إطار التعايش والحوار الثقافي.

يبادر محمد حسين فضل الله، عبر اجابته على أسئلة المجلة، الى حث (الأمة الإسلامية) على عزل وإقصاء الزعامات الدينية ذات الثقافة الفقهية الضيقة التي لم تنفتح على موسوعية الثقافة الإسلامية ولا تزال تحمل إرث عصور الظلم المغلق وسماته الإلطالية، وتعمل على استهداف محاولات الحوار وحرية الفكر واتجاهات الاجتهد التجديدي النقدي.

ونجد واحداً من الأسماء الإسلامية الأكثر جرأة ووضوحاً في التعبير، وهو محمد حسن الأمين، يؤكّد في حواره مع الرفاعي، على المجال الحيوي لفقهه التعدد والاختلاف، منطلاقاً عن إيمان شديد بنسبة المعرفة وتاريخية الفكر وعدم وجود وصفات اطلالية جاهزة، الامر الذي ينتهي منطقياً الى ضرورة التعايش الموضوعي بين حالات التنوع الحضاري والثقافي.

وفي العدد ترجمة للمقال الرئيسي الذي صاغ فيه عبد الكريم سروش رؤيته للتعددية الدينية مؤطرأً إليها بعنوان ينطوي على قدر من الجرأة يوازي حجم دلالته

(١) يلاحظ، حرب، علي. اوهام النخبة او نقد المثقف. بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٨، ص ١٢٦. نقاً عن مجلة كتابات معاصرة، العدد ٢٦، ص ١٢.

الDRAMATIC (السرارات المستقيمة) في تنويه بأننا لا نمتلك حقيقة سراطاً مستقيماً واحداً! ويحتوي العدد على نموذج من الردود الكثيرة التي اثارتها نظرية سروش في البيئة الايرانية المحافظة، مما يعكس ان جهد عبد الكريم سروش وحماسه يتاسبان طردياً مع ما تثيره ابحاثه من جدل وسخط واسعين. لم يكدر الجدل يهدأ حول القبض والبسط في الشريعة حتى ظهرت السراتات المستقيمة، وقبل ان يستفيق الايرانيون من صدمة الاخيرة طلع عليهم سروش بفكرة «بسط التجربة النبوية» التي تؤكد تاريخية النبوة ذاتها بعد ان تركزت الافكار السابقة على تاريخية الفكر الديني.

يتضمن العدد ندوة موسعة حول التعايش والحوار بين الاديان والثقافات تحدث فيها محمد مجتبه شبيستري وآخرون، ودراسة للمفكر الايراني داريوش شايغان تحت عنوان (هوية بأربعين بعداً) هي جزء من كتابه الصادر حديثاً باللغة الفرنسية تحت العنوان ذاته وهو يحاكي شخصية المهرج arlecchino الشهيرة في المسرح الاطالي والذي يرتدي ملابس تكون من اربعين قطعة بألوان غير متناسقة. والحقيقة ان شايغان عمل جاهداً بفضل خبرته الموسوعية في أديان العالم، على إعادة رسم المشهد الفكري العالمي وتحديد موقع الإيمان بالغيب من ذلك النسيج المعقّد، متسللاً بهمّهم غير خفي وممبوح صوفية وجودية لا تستسلم للتأطير الأرثوذكسي، حول الهوية التي باتت مبرراً لترسيخ العديد من تقاليد الآيديولوجيا الميتة.

يتضمن العدد مقالاً للرئيس الايراني محمد خاتمي حول العقلانية وحوار الاديان، ودراسة للمفكر المغربي طه عبد الرحمن (تعددية القيم)، ومساهمة للباحث الامريكي المسلم محمد لغنهوازن جاءت تحت عنوان (المتكلمون واللاهوت الحديث).

ترجمت المجلة فصلاً من كتاب dialogues in the philosophy of religion الصادر حديثاً للمفكر الامريكي جون هيك وهو ابرز من طرح فكرة التعددية الدينية خلال السنوات الاخيرة في العالم المسيحي، وعالج هيك في هذه المقالة مجموعة من الاسئلة الإشكالية تركزت في عنوان مقاله (هل المسيحية هي الديانة الوحيدة الصحيحة؟).

وكتب الباحث العراقي المقيم في السويد غالب حسن الشابندر مراجعة نقدية للعدد السابق من المجلة تناول فيها عدداً من اشكاليات التأويل والتعامل مع النص

مسجلاً ملاحظات عده على التصور الذي قدمه محمد حسين فضل الله لمنهج التأويل والألسنيات الحديثة.

ما يمكن ان اسجله هنا على عجلة هو ان اهتمام طيف من المسلمين بفكرة التعددية يعبر عن محاولة لتمثل المعطيات الحديثة في العلوم الإنسانية في سياق العمل على تقديم قراءة جديدة او قراءات تعتمد تأويل النص الديني وتفسير المفاهيم والمقولات الدينية للخروج من المأزق الراهن في الخطاب الإسلامي، و zwar حركة اشكالياته التي تنتهي الى قراءات عتيقة لا زالت تعمم خارج نطاقها التاريخي الخاص.

مأزق الأديان والمركزيات: مفاهيم تنوع بعبء التاريخ

يزجننا رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي في العدد ٢٢ الصادر في بيروت، في ملف التعددية والاختلاف، حاشداً نخبة من (ممثلي الاتجاهات الخاصة) وغيرهم، للبحث عن مركبات للتعايش بين الثقافات والأديان، في محاولة تبدو مستحبة للخروج من أسر الخطابات المغلقة والأنساق الجزئية وسياقات الوثوق الحديدي والنصوصية الحرافية في التعامل مع الذات والآخر.

يكتب مصطفى ملكيان، وهو من أبرز المتخصصين في الالهوت المعاصر في ايران، افتتاحية العدد حول معنى الحوار بين الحضارات، وهو لا يواري اسلوبه المعتاد المتمس باعتماد التدقيق المنطقي والسعى إلى تحديد الدلالات ومقاربة المفاهيم التي يستخدمها في معالجتها. ويزخر ملكيان مفهوم الحوار قليلاً ليخرج من حقبة ما بعد الحرب الباردة ويعود إلى بدايات القرن الماضي، ويخلص إلى ان الحوار الحضاري لا يتيسر دون تحديد الإشكالية التي يدور حولها كل نموذج حضاري والآليات التي تجترح لمعالجتها، فيما يبدو حواراً بين إشكاليات حضارية. لا يتوقف الأمر عند ذلك بالطبع بل يلزم الحوار هذا بالتحرر من مجموعة معوقات نظير الترجسية الحضارية وجود أحكام مسبقة والتمسك بالعصبيات وغياب منطق التسامح واعتناق الخرافه.

حاروت المجلة الباحث العراقي د. طه جابر العلواني، مستفهمة عن مركبات التعايش بين الحضارات والأديان، وهو تعبير انحاز له العلواني وووجه انه أفضل من مصطلح التعددية الثقافية أو الحضارية، إذ ينطوي الاخير على إقصاء للنموذج

اللاتعددية! لا أدرى بالضبط ما يقصده الدكتور العلواني بذلك على وجه التحديد مع انه يبدو قفزاً على مفهوم التعايش ذاته، الذي سيتحول كاستراتيجية حضارية، إلى نموذج تعددي في نهاية المطاف ويقصي الأشكال الاتعددية بالتأكيد، كما هو الحال مع التعبير الذي لا يروقه.

وفي إجابات العلواني، خطوات هامة تسم بالجرأة بالنسبة إليه كفقيه يمارس الإفتاء، حيث لا يعتقد بأن من العملي أو المعقول اليوم الحديث عن كتب الضلال وتحريمهها، بل لا بد من التحاور معها بعيداً عن لغة التحرير، كما يرفض استخدام الفتوى كسلاح في دوائر الجدل، والأكثر إثارة انه يمتلك تصوراً فقهياً خاصاً حول حكم الردة كما يبدو، ويقول انه يبحث الموضوع منذ مدة وقد انتهى إلى بعض الآراء النقدية فيه، لكنه لا يقدم تصوراً حول تلك النتائج ويظل يتحدث بطريقة متحفظة نسبياً، بقدر ما كانت أسئلة الحوار تحاول تجاوز درجة الحرارة الخاصة للموضوع والانتقال إلى منطقة أكبر من الصراحة، ولا أدرى هل يتكتم على ذلك خشية من انضمامه إلى مجموعة الحلاج ونصر أبي زيد أم انه يؤجل الموضوع حرضاً على عرض صياغة متکاملة له؟

ثمة حوار آخر في العدد لداريوش شايغان، الذي يؤسس مشروعية التعدد على وجود مساحة هائلة من المشتركات الروحية والنظرية بين الأديان، يأخذ في رصد عدد كبير منها بفضل خبرة واسعة في تاريخ الأديان المقارن، انطلاقاً من الشamanية وهي دين شاع قبل ثلاثين ألف عام في كهوف الإنسان الأول، مروراً بالديانات الآسيوية والإبراهيمية، حتى آخر الم ospفات الدينية والروحية. والأمر الأكثر متعة وإثارةً لحديثه هذا، هو تلك المقارنات الدقيقة المتحررة بين مقولات وطقوس تتسمى إلى دوائر جغرافية ودينية متباعدة للغاية كالشيعة والبودية أو الحنابلة وبعض طوائف الشنتو، يدعم من خلالها فرضيته الشهيرة حول مقوله الهوية، أي القول بأن الهوية نتاج تفاعلات متنوعة لا يمكن لمصدر محدد ان يستأثر بها دون آخر.

حاورت المجلة كذلك المفكر العراقي عبد الله ابراهيم حول مشروعه الهام (المطابقة والاختلاف) الذي أصدر في إطاره أكثر من ثلاثة كتب حتى الآن، آخرها (المركزية الإسلامية) حيث يحاول تحليل خطاب المركزيات الثقافية المتعلقة ويتناول سياق المرويات الشفاهية والسرد التي يجد ان لها صلة عميقة بالأسواق المركزية.

وبقدر أهمية مشروعه وفرادته، فلا زال هنالك مستوى من المعموض يحفل النقطة التي يحاول عبد الله ابراهيم الوصول إليها كما يتراءى لي. لأنني أظل أسئل: كيف أختلف مع الذات وأنا أتطابق مع منطقها بعينه، وكيف أختلف مع الآخر وأنا غارق في أدواته النقدية؟ هل ثمة أمر ثالث سوى الأنـا والآخر كـي أـلـجـأـ إـلـيـهـ فيـ اـخـتـلـافـيـ معـهـمـاـ؟ أمـ أـنـيـ سـأـخـتـلـفـ مـعـهـمـاـ مـنـ خـلـالـهـمـاـ أـيـضـاـ كـيـ أـعـودـ لـأـطـابـقـ ثـانـيـةـ؟ أـلـسـ مـضـطـرـاـ إـلـىـ التـاطـبـقـ مـعـ أـحـدـهـمـاـ وـلـوـ نـسـبـاـ وـعـلـىـ نـحـوـ إـيـجـابـيـ،ـ كـيـ أـمـارـسـ الـاخـتـلـافـ مـعـ الـآـخـرـ؟ـ وبالـتـالـيـ فـهـلـ يـمـكـنـ لـنـاـ خـرـجـ مـنـ الـمـرـكـزـيـاتـ وـالـبـارـادـايـمـاتـ نـهـائـيـاـ،ـ أـمـ اـنـاـ نـخـرـجـ مـنـ خـطـابـ مـرـكـزـيـ لـتـنـسـجـ خـطـابـاـ مـرـكـزـيـاـ آـخـرـ؟ـ أـسـئـلـةـ اـتـمـنـىـ لـهـاـ انـ تـحـظـىـ بـقـسـطـ مـنـ الـاـهـتـمـامـ فـيـ مـشـارـيعـ الدـكـتـورـ عـبـدـ اللهـ اـبـرـاهـيمـ الـقـادـمـةـ الـتـيـ تـرـقـبـهاـ بـشـغـفـ؟ـ

د. عمارة وحكم المرتد: تهرب من (عورات فكرية)

في الحوار الذي أجرته المجلة مع د. محمد عمارة، يبدو الرجل أقل تحرراً بكثير من الدكتور العلواني الذي سبق ذكره، حيث يؤكـدـ عمـارـةـ عـلـىـ وجودـ إـسـرافـ فيـ استـخدـامـ سـلاحـ الفتـوىـ وـأـحـكـامـ الرـدـةـ وـمـحـارـبـةـ كـتـبـ الضـلالـ،ـ لـكـنـهـ يـؤـمـنـ بـمـشـروـعيـتـهـ وـيـتأـولـ لـهـ وـجـوهـاـ لـيـسـ بـالـجـديـدةـ،ـ دـاعـيـاـ وـحـسـبـ إـلـىـ تقـنـيـنـهاـ وـإـيـكـالـ شـأنـهـاـ إـلـىـ أـجـهـزةـ قـضـائـيـةـ عـادـلـةـ،ـ مـؤـكـداـ خـطـورـةـ المـوقـفـ وـوـجـودـ سـمـومـ تـدـسـ فـيـ أـفـكـارـ الـمـسـلـمـينـ وـلـاـ بـدـ مـنـ الـوـقـوفـ فـيـ وـجـهـهـاـ وـوـقـاـيـةـ الـمـؤـمـنـينـ مـنـ أـضـرـارـهـاـ!ـ يـقـولـ فـيـ عـبـارـةـ لـأـتـفـهـمـ دـلـالـاتـهـ:ـ «ـفـالـتـكـفـيرـ لـاـ يـسـارـعـ إـلـيـهـ سـوـىـ الـجـهـلـةـ،ـ أـوـ الـمـتـعـصـبـونـ...ـ وـأـعـرـقـ الـجـامـعـاتـ الـإـسـلـامـيـةـ وـفـيـ مـقـدـمـتهاـ الـأـزـهـرـ الشـرـيفـ،ـ بـرـيـثـةـ مـنـ هـذـهـ الـعـورـةـ الـفـكـرـيـةـ،ـ بـمـاـ تـشـيـعـهـ مـنـ الـفـكـرـ الـوـسـطـيـ الـمـعـبـرـ عـنـ حـقـيـقـةـ الـإـسـلـامـ،ـ وـمـعـ هـذـهـ الـجـامـعـاتـ فـيـ هـذـاـ النـهـجـ أـوـسـعـ الـحـرـكـاتـ الـإـسـلـامـيـةـ اـنـتـشـارـاـ وـتـأـثـرـاـ بـيـنـ جـمـاهـيرـ الـمـسـلـمـينـ».ـ أـحـسـبـ اـنـ حـدـيـثـ الدـكـتـورـ عـمـارـةـ تـضـمـنـ كـالـعـادـةـ،ـ تـبـسيـطاـ مـهـوـلـاـ لـلـقـضـيـةـ خـاصـةـ فـيـ حـدـيـثـهـ عـنـ حـقـيـقـةـ الـإـسـلـامـ وـالـوـسـطـيـةـ،ـ وـرـبـماـ سـاغـ لـيـ فـيـ ضـوءـ حـدـيـثـهـ الـمـتـبـرـئـ مـنـ تـلـكـ الـعـورـةـ الـفـكـرـيـةـ،ـ اـنـ أـتـسـاءـلـ عـنـ الـعـنـاـصـرـ الـمـجـهـوـلـةـ الـتـيـ جـاءـتـ مـنـ كـوـكـبـ بـلـوـتوـ أوـ (ـمـدارـ الـفـلـكـ الـأـطـلسـ)،ـ وـحـكـمـتـ بـاـرـتـدـادـ نـصـرـ أـبـيـ زـيدـ وـهـاشـمـ آـغـاجـريـ وـعـشـراتـ غـيـرـهـمـ،ـ فـيـماـ نـفـذـتـ الـحـكـمـ بـإـعـدـامـ الـمـفـكـرـ الـسـوـدـانـيـ الـمـجـهـوـلـ،ـ مـحـمـودـ مـحـمـودـ طـهـ وـغـيـرـهـ،ـ نـاهـيـكـ عـنـ الـكـبـاتـ الـتـارـيـخـيـةـ الـحـلـاجـيـةـ السـابـقـةـ؟ـ

سألجأ إلى الدكتور عمارة بالتأكيد، كي يتوسط لدى الجامعات المعتدلة والحركات الإسلامية الأوسع تأثيراً بين الجماهير، في المرة القادمة حين يصدر حكم بارتداد أو قتل مفكر أو تنويري قادم، كي نتحاشى بهذه الطريقة أكثر عورات الفكر وضاعة وبربرية.

أخذت ملاحظتي العاجلة حول الدكتور عمارة، بتساؤل: هل يمكن لله عز وجل، ان يطالبني بأن أضع حداً لحركة عضلاتي غير الإرادية أو أوقف حركة الدم في شرائيني؟ كي أتساءل ثانية: أليس ظهور الأفكار على لوح الخاطر، أمراً خارجاً عن إرادتي المحسنة، وهو نتيجة لتفاعل غير واع بين معطيات هائلة لا تنفك تكون لدى، وهو بالتالي على غرار شتى الحركات غير الإرادية عندي؟ ألم يقل متكلمونا قبل ألف عام (ان من القبيح التكليف بما لا يطاق «غير الإرادي»)؟ ألا يعني ذلك ان الله يجل عن أن يطالبني بما لا حول لي ولا قوة فيه، أو يتوعدني بالعذاب الدنيوي والأخروي، إذا أنا لم أعتقد الفكرة الكاذبة أو عجزت عن الإيمان بالمقدمة الفلانية؟ أم ان الموضوع أبعد من أن يكون تكليفاً يعصى أو واجباً يطاع، وهو بمثابة التخلص من عضو فاسد، و«جمل أجرب» منعاً لنفسي دائئ، حتى لو كان ذلك العضو أو هذا الجمل، عاجزاً عن وضع حد لمواقفه غير الإرادية؟ وأخيراً: ألا تعمل أحكام الردة هذه على تحويل الكثير من «أهل الملة» إلى منافقين يكتمون مضطربين، ملاحظاتهم التي تعد خروجاً عن الربقة، بينما جاءت تعاليم الدين كما هو مفترض، كي تحرر الإنسان من النفاق وتدعوه إلى تأسيس موقف عقلاني يتواكب مع قناعاته، ولا يخشى الخروج عن عقائد الآباء والأجداد القراءات الرسمية التي أحكم صياغتها أجيال من بنى البشر أمثاله، إلى جانب حشود من الكهنة وواعظات السلاطين؟ عاب الإسلام على عتاة قريش تمسكهم بموافق الآباء والأجداد، فهل يرتضي لنا كمسلمين، ان نحيل الموقف الفكري إلى (القضاء العادل) لا لشيء سوى انه خالف عقائد الآباء والسلف، ثم لا نرضى بأن يصرخ المخنوق بحكم الارتداد، ويطلق صيغته الأخيرة: «إنها عورة فكرية»؟

لم أكن لوحدي أحمل هذا اللون من الانطباعات، حيث يقول المراسل الثقافي لصحيفة الشرق الأوسط اللندنية في الرياض في حديثه عن حوار آخر أجراه الرفاعي مع الدكتور عمارة، «ودار حوار الرفاعي مع عمارة حول علم الكلام الجديد، إلا ان

إجابات الدكتور محمد عمارة للأسف لم تكن على المستوى المأمول» مثيرةً إلى ملاحظات ذات صلة بهذه التي سجلناها هنا.^(٢)

عود على حديث التعددية

تضمن العدد ندوة هامة حول التعددية الدينية شارك فيها آية الله مجتهد شبستري رائد علم الكلام الجديد في إيران، وآخرون. وهي تمثل مدخلاً استمولاً جيئاً اجتماعياً، لو ساغ التعبير، لموضوع التعددية الدينية، وضمت الندوة اتجاهات متعددة لعلها تمثل نموذجاً مصغرًا لأطراف الجدل الواسع حول الموضوع.

يكتب عالم الاجتماع التونسي د. عبد الوهاب بو حديبة حول «القصد في الغيرية وتجليات التعدد في التجارب العربية الإسلامية» متوجلاً في مقاربة مفهوم الذات والآخر، ومستعرضاً معالجات سارت والوجودية، إلى جانب المساهمات المتعددة التي قدمت منذ الخمسينات للموضوع في شتى الحقول. كما يلقي بو حديبة ضوءاً على مفهوم الآخر في الإسلام والتحولات التي مر بها، ويقدم عدداً من التصورات لموقف الإسلام من الغير أو الآخر.

سجل الباحث العراقي عادل عبد المهدي مجموعة من الاعتراضات على العدد الماضي، مكرراً مواقفه النظرية السابقة من شتى المفاهيم والمقولات التي يفرزها الجدل الفكري في الغرب، وهو يحاول أن يدعم موقفه الناقم على الغرب، وما يكتنفه من مفارقات، بطائفة من النماذج التفسيرية أحسب أنه استلهمها من الخطاب النقدي الغربي وعمل على توظيفها بقدرة جيدة على بناء نسيج نظري، وعلى نحو أجد أن فيه كثيراً من الاندفاع المألف عند المسلمين في (الاتجاهات العامة) المنوه إليها.

ويوصف موجز فإن الأستاذ عادل عبد المهدي ينتهي إلى تلك الشريحة التي تؤمن بوجود خصوصية غربية تفرز ما يعيشه عالم اليوم من أخطاء وتجزئ الظاهرة في بعدها هذا، بينما نجد في قراءة أقل حياداً، ان ما يكتنف التحول الحضاري الغربي اليوم، من

(٢) لاحظ: حوارات في تجديد علم الكلام مع شيعة وسنة، صحيفة الشرق الأوسط (لندن)، ٣٠ آذار

توظيف للقوة بشتى مستوياتها يزخر بالأخطاء، لا يمثل عالمة فارقة في النموذج الغربي، بل هو دور مميز طالما لعبته الحضارات السابقة أيام مجدها، وعملت في سيل تسویغه، على إعادة تأويل ضمیرها الحضاري وإنتاجه بمقاسات ترضي طموحها. وبالتالي فإن اعتماد الخطاب النقدي ليس بحثاً عن هنات غربية خاصة، بقدر ما هو محاولة لتفادي أخطاء الماضي في مسار حضاري جديد، وهي أخطاء غاصلت في أوحالها الحضارات قاطبة.

هذا ما فعله هابر ماس وآلن تورين وجاك دريدا وميشيل فوكو وحتى شبنجلر وسواء من الموسومين بالطرف، مما يعد نسقاً نقدياً يعمل على تقويم التجربة الغربية. لكن الطريف أن باحثينا يستلهمون معطيات النقدية الغربية ويقلبونها رأساً على عقب، لتحرىكها في اتجاه معكوس كثيراً ما يتحول إلى لون من البروباغاندا الهجائية تستبطن ندباً لحظنا الحضاري العاثر!

يتضمن العدد ندوة نظمت في السويد حول تجربة الأعوام السبعة لمجلة قضايا إسلامية معاصرة، شارك فيها عدد من الباحثين: إبراهيم العبادي، غالب حسن الشابندر، والشيخ كمال الساعدي، وجاءت تحت عنوان «مشروع إشكاليات ومقاربات وأسئلة جديدة»، مع ان الندوة تحولت في جانب منها إلى مناقشة الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي، وتناولت العلاقة مع القارئ وأنماطه والآليات التي تتيح تسويق الجدل والبناء وإشاعة الاتجاه النقدي.

أفكار للمناقشة: سروش مرة أخرى

هذا عنوان باب جديد - قديم، استحدثته المجلة لعرض ومناقشة أفكار إشكالية منتقاة، وقد خصصت الباب في عددها هذا الموضوع ينطوي على قدر غير قليل من الحساسية، أشعر برغبة في التوقف عنده قليلاً.

تقع دراسة (الذاتي والعرضي في الأديان) في سياق آخر محطات التحول الفكري عند عبد الكريم سروش، الذي يبدو وكأنه جبل ثلجي غاطس يطفو على السطح بهدوء شديد، ويحدث مع ذلك كل هذه الجلبة والضوضاء. اعني هنا كتابه الأخير (بسط التجربة النبوية).

فلئن كانت نظرية القبض والبسط النظري في الشريعة، تتحدث عن بشرية المعرفة الدينية او الفكر الديني وأنه فكر أرضي تاريخي، فإن (بسط التجربة النبوية) يتناول ما يتصل بالجانب البشري والتاريخي في الدين نفسه والتجربة الدينية ذاتها. وبكلمة أخرى فإن الكتاب هذا يتناول بعد البشرى والتاريخي في الوحي والدين ويعيد قراءته، دون بعد الآخر الالاتارىخي واللطابيعي مع انه يؤمن بالأخير ويصدق به، كما يقول سروش. وفي سياق ذلك يحاول إلقاء الضوء على طبيعة انتقال الميتافيزيقي الى عالم الطبيعة ودخول الالاتارىخي الى نطاق التاريخ، وما يلابس هذه النقلة من التوازنات تطرأ على بنائه وغبار يتراءكم على وجهه، وما مستواجده عناصره الذاتية من حصار تفرضه عليها الأعراض والقشور، وقيود وشخصيات تأسر إطلاقاته.

ينبه سروش الى ان الرسول يقول في تعريف هوبيته النبوية (إنما أنا بشر مثلكم يوحي إلي) فهو هنا يسلط الضوء على إنسانيته وبشريته، ويقدم لنا صورة متوازنة عن ذاته التي تتركب من بعد أرضي وآخر سماوي. غير ان ترايانا عمل جاهداً على ترجيح الكفة السماوية في كيان النبوة وتولي تغيب نصفه البشري عبر جانبه الإلهي النبوى، فأغرق التاريخي بأمواج الإشراقي الدافقة.

ويضيف: هكذا طفت على ترايانا الديني - العرفاني شروح وتفسيرات راحت تنهمل في مقاربة الجانب السماوي (الإلهي) من شخصية النبي، وبفضل نوع مثاث العرفاء والمتصوفة جرى استخراج جواهر نادرة غريبة من بحر العرفان النبوى طيلة ألف عام. بينما غابت الجهود التي من المفترض تخصيصها لاكتشاف الجانب البشري في كيان النبي الأكرم، وهو الذي كان يلبس الخشن ويجلس على الأرض فيغالط الناس ويعيش معهم ويتحرك تحت سقف التاريخ وفي ثقافة عصره، كما يتحدث بلغة قومه ولسانهم ويتولى بمهارة معالجة ما يظهر في بيئته من أزمات، ذلك النبي الذي كان يضع قدميه على الأرض حين يرمي بعينيه السماء. هذا هو بعد المغيب في شخصية الرسول وهو الجانب الذي جرى تجاهله شديد لعلاقته بتلقي الوحي وطبيعة التجربة الدينية وممارسة التشريع، وهو من أبعاد شخصيته التي دخلت بتأثير من الموروث العرفاني الهائل، نطاق اللامفكر فيه من القضايا.

يعتقد سروش بأن من التفاهة ان يرى المرء نفسه بمستوى الأولياء وأن يظن بأن

الأنباء على شاكلته ويفيسيس أفعالهم بأفعاله، اذ ينطوي ذلك بالتأكيد على غطرسة وإهانة. ولكنه يرى ايضاً ان من الخطأ والجهل تقديم تصور ناقص مبترس حول الانبياء يعزوه التوازن، كما لا يمكن افتراضهم طيوراً في فراديس الملوك وقعت في سجن الأرض بنحو يؤدي الى ان نرفض كونهم اشجاراً مورقة متجلدة في بساتين التاريخ الخضراء، لأن تصورات كهذه تعبر ايضاً عن تسويق للجهل والتضليل كما تمثل غمطاً لشأن الانبياء. ويجعل سروش كتابه هذا في سياق علم الكلام الجديد الذي تعامل معه اليوم، حيث راح هذا العلم يدخل العاملين البشري والتاريخي في ابحاثه حول الدين والفكر الديني وسيرة الشخصيات المقدسة، وهو بذلك يفتح بوعي آفاقاً لم تكن متاحة من قبل في الدراسات الدينية، الى جانب انه يحقق توازناً جرى تجاهله بشدة طيلة قرون عديدة. ويطمح سروش ان يمثل كتاب بسط التجربة النبوية خطوة صغيرة في هذا المشروع الكبير.

النقطة التي اود تسجيلها على عجلة هنا ان من المهم للغاية القيام بمقارنة بين (بسط الشريعة) و(بسط النبوى). فبغض النظر عما يتتيحه ذلك من قياس لدرجة التحول الذي يطرأ على الرجل باستمرار، سيبين لنا ذلك كما يbedo ان سروش قد تنازل عن دعوه التي تقيد ان ثمة تبايناً بين الدين والمعرفة الدينية، كما هو مضمن النقطة الرئيسة في نظرية بسط الشريعة، بينما يتبني في (بسط التجربة النبوية) وجود لون من التوحد والاندماج بين الفكر الديني والتجربة النبوية ذاتها.

يقول: «لقد انتهى عصر النبوة او الدور النبوى، غير ان الطريق لا زالت مفتوحة أمام تحولات التجربة النبوية وبسطها وتمكيلها، حيث ان الاقتداء بتلك الشخصية العظيمة يتطلب ان نواصل تجاربه الباطنية والاجتماعية والسياسية، وأن نعمد في سياق الحفاظ على روح الوحي وجوهره، الى الخوض في جدل واسع مع العالمين الخارجي والداخلي بجرأة وعمل تأسيسي إبداعي، فتنتقل من الشروح والحواشي والإنشات والتفرج الى البحث الجاد والإبداع والاكتشاف والفعل. اضافة الى ان علينا ان نألف التعدد ولا تخشاه كي نحترم ونقدر تجارب الآخرين في هذه المجالات المتشعبه».

يضيف قائلاً: «من الضروري ان يتحول الإيمان الى تجربة تستهدف معالجة الأزمات وتفكيك مستويات التعقيد الماثلة في الأفق».

ويصف سروش ذلك في مجمله بأنه «بمثابة وحي جديد ينزل ويتوافر فيه إطار الجدل والتفاعل الذي توفر في عصر النبي (ص) وجعل تجربته الدينية تتلاءم مع حاجات العصر وطبيعة الجمهور، أي انه لا بد للتجربة الدينية المعاصرة ان تنسق مع أداء اللاعبين وذوي الأدوار في العصر الحالي. اذ ان الانسان الجديد لن ينخرط في سياق الفهم الديني ولن يؤمن بالدين، فيما لو لم يجد نفسه طرفاً مشاركاً في التجربة الدينية المعاصرة ولم يشعر انه طرف مخاطب بالدين، ووجد انه يواجه ديناً تعسفاً مهينناً لا مرؤنة فيه».

لقد حاول سروش في نظريته الاولى التأكيد على الفارق بين الدين والمعرفة الدينية، مستهدفاً انتزاع مشروعية النقد والاجتهداد، بتجريد الفكر الديني عن قدماته. ولكن يبدو انه في نظريته الثانية لم يقنع بهذا الفصل بين الفكر والدين، وأدرك ان الدين هو شئىء مستويات الفهم الديني التي يتعامل معها البشر أي الدين في مستوى الظاهر (الفينوميني).

اما الدين بمستواه النوميني (في حد ذاته وكما هو واقعاً) فهو امر لا سبيل للوصول الحسي أو العقلي المؤكّد اليه، وبالتالي فإن الفكر الديني هو الممثل للدين الذي يتحرك على الارض ولد (التجربة الدينية) او (النبوية) التي تتعامل مع الحياة مباشرة.

لكن هذا لا يعني كما يبدو، ان سروش يعيد إلياس الفكر الديني هالة القداسة مجدداً ويعتبره جزءاً من الثوابت الدينية، لأنّه يقدم هذه المرة تفسيراً يفترض وجود جوانب متحولة (عرضية شكلية) في الدين هي أكثر بكثير من جوانبه او عناصره الثابتة.

وطالما كان مضمون الفكر الديني او التجربة الدينية متحولاً فهو اذن مفتوح على الدوام حيال إمكانات الاجتهداد والنسخ، في ضوء الجهود الفكرية التي تستوعب طبيعة المتغيرات في الواقع وتحدد ما يناسبها من تغيير في الدين ذاته! هكذا يتلقى سروش بجرأة مع (التاريخانية) ويحاوّل التأصيل لها من داخل الفكر الديني ذاته.

ان تحديد معطيات ذلك لا يتيسر في هذه العجلة، ونأمل ان تكون لنا وقفة اخرى معه ومع السجالات التي ينتظرها المشهد الايراني، حول هذه الفكرة المثيرة للجدل.

سيظل الطريق مفتوحاً للمقارنة البنائية بين مختلف الجهود الإسلامية التي تبحث عن تأويلات جديدة لتعاليم الدين، من محمد إقبال في تجديد الفكر الديني، إلى السوداني محمود محمد طه في (الرسالة الثانية من الإسلام) ومواطنه أبو القاسم حاج حمد في (العالمية الإسلامية الثانية)، مروراً بجهود محمد أركون في تفكيك الأنساق الوثائقية المغلقة وإعادة بناء القراءة الدينية، وليس انتهاءً بسروش وتيار علم الكلام الجديد في إيران.

كم هو ضروري للباحثين المسلمين المعنيين بشأن التجديد والذين يرافقون شعاراته ويملاون بها الدنيا ضجيجاً منذ عقود، أن يعيروا اهتماماً إلى هذا اللون من الأبحاث، كي يدركوا أن التجديد يظل لوناً من فنطازيا الفكر طالما لم يقترب من المقولات التأسيسية للفكر الديني.

ان أعمال سروش وأركون وأمثالهما تكتسب أهميتها من تركيزها على المقولات التأسيسية، بعيداً عن أي جدل ثانوي خاضع لمصادرات تاريخية كبيرة، تلك المعالجات الثانوية التي تقدم نتائج لا تختلف أبداً عن نظيراتها التقليدية، بمعنى أنها لا يتيح لنا سوى تجديد خيالي مفرغ من مقومات البناء الحقيقي.

بينما تنطلق التأويلات والقراءات الجديدة لتحافظ على الإيمان ولا تستهتر به من جهة، وتعيد بناءه ثانية بمضمون عقلاني متsonق بعيداً عن التناقضات التي يعيشها العقل المسلم اليوم بين راهنه ومقولاته الإيمانية.

أختم هذه الملاحظات العاجلة باقتراح أن تبادر قضايا إسلامية معاصرة إلى إصدار مجلمل ما نشرت حول سروش في كتاب مستقل، ليكون أول ملف شامل كتب باللغة العربية حول الموضوع، لا سيما وأن المنشور لسروش في العالم العربي يظل في معظمها نتاجاً هزيلاً تستحوذ عليه العجمة والغموض، ولا يفي بأهمية أعمال الرجل، وعلى وجه الخصوص تلك الترجمة الرديئة التي قدمتها الدكتورة دلال عباس لكتاب القبض والبسط النظري في الشريعة (صدر عن دار الجديد العام الماضي)، حتى تنبه لهز لها كثيرون منهم مجلة (أوان) البحرينية في عددها الأول الصادر مؤخراً.

الإِسْلَامِيَّةُ الْمُعْرِفَةُ

مجازٌ في كلية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي لغير المسلمين

صيف 1423 هـ / 2002 م

العدد التاسع والعشرون

السنة الثامنة

رئيس التحرير : د. طه جابر العلواني

بحوث ودراسات

سعيد إسماعيل علي

مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها

عبد الغني عبود

طبيعة الخطاب التربوي السائد ومشكلاته

أحمد المهدى عبد الحليم

السمات المنشودة في الخطاب التربوي الإسلامي

محمود قمر

نحو رؤية موضوعية للتربية في التراث الإسلامي: دراسة تحليبية نقدية

رأى وحوار

عبد الحميد أبو سليمان

الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية

عروض مختصرة

مؤتمرات وندوات

أبو الفداء سامي التوني

التعريف بالتراث

أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسى

الكليات لأبي البقاء

الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي

للدراسات:

Islamiat al Ma'rifah Journal

500 Grove Street, 2nd Floor

Herndon, VA 20172-0669, U.S.A.

Tel: (703) 471-1133 ext. 119 / Fax: (703) 471-3922

E-mail: islamiyah@ijit.org / URL: www.ijit.org

الاشتراك السنوي للقراد 30 دولاراً أمريكياً وللمؤسسات 80 دولاراً أمريكياً

لِسْكُلْم لِعَاصِر

في هذا العدد

- التهدية
- د. جمال عطية
- د. عبد المجيد النجار
- د. منهلية التعامل مع التراث التربوي
- د. علي خليل أبو العينين
- د. أحمد فؤاد باشا
- د. فريدة زورو
- وسائل الابناء الصناعية
- المقتصيات المنهجية لتطبيق التربية الإسلامية

العدد (١٠٥) السنة السابعة والعشرون
ربيع ثانى - جمادى الأول - جمادى الآخر ١٤٢٣ هـ
يوليو - أغسطس - سبتمبر ٢٠٠٢ م

للمراسلة / رئيس التحرير : أ. د / جمال عطية

جمهورية مصر العربية - العجيرة - العجوزة - ١٢ شارع مرقص حنا - شقة ١٢

للاستعلام ت : ٠١٥٤٣٣٥٧٠