

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

العدد 45-46 / ثناء وربيع 2011-1432

صاحب الامتياز ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

مدير التحرير

محمد حسين الرفاعي

سكرتيرة التحرير

انتزال الجبوري

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

www.rifae.com – info@rifae.com

هاتف: 009647901978875 – 0096170619679

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

- 1- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.
- 2- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
- 3- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.
- 4- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.
- 5- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واستبعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.
- 6- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.
- 7- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.
- 8- تطهير الدين من الكراهية والاكراهات.
- 9- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.
- 10- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.
- 11- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر، وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.
- 12- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.
- 13- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان، وتجفيف منابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.
- 14- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.
- 15- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.
- 16- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار امريكي، الأفراد 50 دولار امريكي.

محتويات العدد

كلمة التحرير

- 4 د. عبد الجبار الرفاعي الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني

حوارات

- 17 د. محمد أركون نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية

دراسات

- 47 د. عبد الله إبراهيم اشكالية التراث - الحداثة في الفكر العربي
- 86 محمد مجتهد شبستري الحداثة والمعرفة الدينية
- 104 د. وجيه قانصو الفاعليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص الديني
- 150 د. موريس غودوليه هل يمكن الاستغناء عن العلوم الاجتماعية
- 182 د. عبد الغني باره فلسفة الحداثة واجتياز الحدود
- 212 روجي كايوا الانسان بين المقدس والدنيوي
- 228 د. اسماعيل مهنانة الإلهي، المقدس والدين في فكر هيدغر
- 245 د. طلال أسد نحو تأصيل لمفهوم "طقوس"
- 275 عبد العزيز ركح رهانات العلمنة عند محمد أركون

نقد العدد الماضي

- 290 إبراهيم العبادي شقاء الوعي المسلم في عالم يتضاءل

مجلة قضايا إسلامية معاصرة

والإشكاليات الراهنة للتفكير الديني

د. عبد الجبار الرفاعي

صدرت قضايا إسلامية معاصرة مطلع سنة 1997 خارج العراق، تعبيراً عن أحلام وتطلعات بتجديد وإجتهاد وإعادة بناء وتحديث للتفكير الديني، بما يواكب متطلبات العصر ووتيرة التغيير المتسارعة في عالمنا، بعد ان لبثت تلك الأحلام عقداً من السنين يتداولها في حلقات نقاشية نخبة من الدارسين العراقيين في الحوزة العلمية في قم، وسبقتها سنة 1994 مجلة نصف سنوية بإسم "قضايا إسلامية"، توقفت بعد ثلاث سنين، فكان توقفها إيذاناً بانطلاق قضايا إسلامية معاصرة، بموازاة مجموعة سلاسل كتب، طبع منها مثلاً كتاب تقريباً.

أدركت هذه المطبوعة ان مهمتها تتلخص في الانتقال من القول الى الفعل، والكف عن الإستغراق في الكلام، وترديد الشعارات، من دون أية مبادرة جادة لتحريك ما هو ساكن، فتمحورت جهودها حول الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني، والآفاق المعاصرة والمستقبلية للإجتهاد الشامل في مختلف حقول المعرفة الدينية، بنشر كتابات الباحثين والمفكرين المتخصصين في ذلك، سواء كانت باللغة العربية، أو عبر ترجمتها من لغات أخرى. وقد رفضت استثناء عالم الإسلام من توظيف مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة وتحليل الظواهر الدينية والاجتماعية؛

فاقتحمت حقلاً يحذر بعض المهتمين بالدراسات الإسلامية من التعاطي معه، فيما ينظر إليه آخرون بإرتياب وخشية، وحرصت على المراجعات النقدية والحوارات والنقاشات لمختلف المقولات والمفاهيم والرؤى المتداولة في المعرفة الدينية، ولم تتحيز لباحث أو مفكر وتدعو لمقولاته، وعادة ما أردفت نشر أية رؤية خلافية بما ينقدها ويدلل على رفضها، ذلك انها تنشد الإستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة، وتحسب ان المصالحة مع التاريخ والجغرافيا يكفلها وعي الماضي والحاضر والمحيط الذي نعيش في فضائه.

خطاب هذه المجلة تخصصي منذ عددها الأول، مضافا الى ان الدعاية لها والإعلان عنها ضئيلة، مما منعها من التواصل مع طيف واسع من القراء، وكأنها أضحت محدودة التداول؛ مما ضيق مجال توزيعها وحضورها، والتعرف عليها، والكتابة عنها، حتى الإحالات المرجعية في البحوث والمؤلفات والإطروحات الجامعية اليها، لا تتناسب مع ما تضمه صفحاتها من دراسات ومساهمات وآراء متنوعة.

يتساءل جماعة من المهتمين بقضايا إسلامية معاصرة عن كيفية تحريرها ومكتبتها وعدد المحررين العاملين فيها، وميزانيتها السنوية وحجم نفقاتها ومنابع دعمها وتمويلها، وما تمتلكه من إمكانات ووسائل تتيح لها التواصل مع أبرز المتخصصين في المعرفة الدينية واستكتابهم وإثراء ملفاتها بدراساتهم، ومبلغ المكافآت المدفوعة لما ينشر فيها، فيما يبدي آخرون دهشتهم من سقف الحرية الواسع في موضوعاتها، واتساعها لإستيعاب مختلف المواقف التحديثية والمحافظة، مما تضيق به الدوريات الإسلامية الأخرى، وقدرتها على تخطي "الطائفية الثقافية" والإنتفاع على مختلف الأقسام، في عصر يطغى فيه الإستقطاب الطائفي ويتعاضم الصراع المذهبي، بنحو يتورط ليبراليون وإسلاميون بالدفاع عن "الوهابية السياسية"

منخرطين في نضالات طائفية، تدافع عن أسوأ نموذج سياسي وديني، يصادر الحريات والحقوق.

تود هذه الدورية ان تبوح لقرائها، بأنها فضلا عن إفتقارها إلى مكتب ومبنى، فإنها لا تتوافر لديها ميزانية، أو ممتلكات وأوقاف خاصة بها، ومساهمات الكتاب فيها تطوعية، ولا تتم عملية التحرير فيها في مكان واحد؛ فتحريرها وطباعتها وتوزيعها تجري في أكثر من بلد، وفريق تحريرها يتألف من "عائلة"، تتولى فيها الأم سكرتارية التحرير منذ العدد الأول، فيما يتولى الابن الإخراج والتنظيم، ويشرف الأب على التواصل مع الكتاب، وإقتراح محاور وموضوعات كل عدد، وإدارة عملية التحرير، وإجراء الندوات والحوارات، غير ان ذلك لم يمنعها من الإستمرار لمدة خمسة عشر عاما، بالنهج الذي اختطته، وبكفاءة فكرية عرفها بها المتابعون لها.

لا تزعم قضايا إسلامية معاصرة انها حققت أحلامها وما يترقبه قراؤها، ولا تدعي انها أحدثت تحولات نوعية في التفكير الديني. انها تعلم ان تغيير عالمنا لم يعد محكوماً بالأساليب والوسائل الموروثة، بل تجاوزت المجتمعات النمط الذي ظل فيه التاريخ تصوغه الايديولوجيات والأفكار والدعوات والمفكرون والأبطال، بعد انزياح عالمنا لصالح العالم الافتراضي، وسطوة تكنولوجيا المعلومات على كل ما يتصل بتدبير الشأن الديني، وإعادة تشكيل الإجتماع البشري في سياق مختلف. وما تفاجئنا به هندسة الجينات من معطيات ونتائج، ربما تتخلخل فيها الشفرات الوراثية للنوع الإنساني، فضلا عن غيره من الأحياء. انها ترسم صورة بديلة لنموذج من بني آدم، قد تبعد بالتدرج عن الخصائص المألوفة لدينا، حسبما أنبئنا إكتشاف الخارطة الجينية، والقدرة على التحكم بالـ "DNA"، وما سيفضي اليه من تنميط للنوع البشري. ولا تبدو الوتيرة المتسارعة للتحويلات المناخية، وما ينجم عنها من كوارث طبيعية غير متوقعة، أقل أثراً في تفكيك بنية المجتمعات وتحولاتها. اما المشكلة الديمغرافية واختناق بلادنا بتكاثر عشوائى للسكان، والعجز عن توفير الحد المناسب للعيش

الكريم لهم، فإنه يضعنا في مأزق مصيري، تعطل معه المجتمعات وتهشم مرتكزاتها وعناصر بقائها وديمومتها. كل ذلك يعيد ترتيب العناصر الفاعلة في بناء المجتمعات، ويخضع العوامل الأساسية التقليدية في حركة المجتمع الى تسلسل مغاير، تضحل أو تختفي معه بعض العوامل المؤثرة، بينما يتعاظم تأثير عوامل ثانوية أو جديدة، وتتنظم الأولويات في نسق بديل، بعد المتغيرات النوعية الجديدة، وما تفرضه من آثار وحقائق غير معروفة.

يتفق جماعة من المتابعين لهذه الدورية، من باحثين ودارسين ومهتمين بدراسة الاجتماع الإسلامي وما يسوده من ظواهر دينية وثقافية، انها تغلبت على التفكير داخل إطار المفاهيم والآراء الموروثة، واشتقت لنفسها نهجاً لا يتطابق مع ما هو متعارف في الأدبيات الإسلامية المتداولة، اخترقت مجالات لا مفكر فيها، وأحياناً ممنوع التفكير فيها. تغلب على نمط الكتابة فيها إستفهامات تتناسل منها إستفهامات فرعية، خرجت من الدوائر القارة الساكنة في التفكير الديني، وحاولت ان تتخلص من الجزمية، وتصوغ رؤيا تقدمها للنقد والنقاش، من دون أن تبشر بها، أو تدعو الى قبولها والاعتقاد بها وتبنيها.

التقليد الذي أرسنه قضايا إسلامية معاصرة عملت على محاكاته بعض الدوريات الإسلامية، فأضحت ال "معاصرة" عنوانا توشحت به أكثر من مجلة فصلية صدرت فيما بعد، ولاحقت تلك المجالات الإشكاليات ذاتها، وانفتحت على نصوص ظلت منفية تحذر بعض المطبوعات من التعاطي معها.

الحضور الأبدي للدين والمقدس:

يتمحور اهتمام هذه الدورية على دراسة الدين والمقدس، بإعتبار الدين أصيلاً في حياة الانسان، وحيثما وجد الدين تجسد في السلوك الشخصي بشعائر وطقوس وممارسات تستلهم مفاهيمه، وتجلب تمثلاته المتنوعة في الاجتماع البشري.

ولا يستغني الإنسان عن المقدس؛ فتجليات المقدس تتنوع بتنوع المجتمعات والأديان. يتغلغل المقدس في مجالات الحياة المختلفة، ويظل أثره على الدوام ليس هامشياً أو زائفاً، وربما حاسماً في مراحل ومنعطفات هامة في التاريخ، وترتبط عضوياً إلى حد كبير بتحولات المقدس وتوظيفه عمليات التغيير الاجتماعي، في بعض المجتمعات. يورغن هابرماس يحيل ما حدث في الغرب إلى الدين، بل إنه ينفي ماسوى الدين من عوامل، إذ يكتب: "المسيحية، ولاشئ ما عدا ذلك، المؤسسة النهائية للحرية، والضمير، وحقوق الإنسان، والديمقراطية. إلى يومنا هذا، نحن ليس لدينا خيارات أخرى، نواصل تغذية أنفسنا من هذا المصدر. كل شيء آخر ثرثرة ما بعد الحداثة".

حضور المقدس وتمثلاته وتعبيراته وتجلياته وآثاره المتعددة في الحياة ظاهرة انثروبولوجية، لا تنفك عن الاجتماع البشري، تحدّثنا عنها المكتشفات الأثرية منذ فجر التاريخ، في حضارات وادي الرافدين، والنيل، والصين، والهند، وفارس، وأثينا، وروما، والمايا، والأزتيك... وغيرها. وواكبت تلك الظاهرة تاريخ الانسان، وظلت على الدوام تمتد عمودياً وأفقياً في كافة المجتمعات، واستعصت على أية محاولة لطمسها، مهما كانت ضراوتها وقسوتها. وأخفقت دعوات ووسائل اجتثاثها، بالرغم من استخدامها لأساليب التصفية الجسدية والقتل العشوائي والإبادة الجماعية، كما حدث في الاتحاد السوفيتي السابق، ودول أوروبا الشرقية، خاصة ألبانيا التي فرض عليها أنور خوجة الإلحاد لعشرات السنين، والصين الشعبية في عهد الثورة الثقافية وقيادتها المعروفة بعصاة الأربعة، الذين كان من أبرزهم زوجة ماوتسي تونغ.

ان المقدس مستمر متواصل أبدي، غير انه ليس ساكناً أو قاراً أو ثابتاً، بل هو متحرك ومتغير. انه موجود دائماً، لكن أشكاله وأنماطه شديدة التنوع. وعادة ما يتعرض المقدس للتلاعب من قبل البشر، ويجري توظيفه في المعارك، ويستخدم

كقناع وذريعة في الصراع الاجتماعي، ويخضع لمختلف أنواع التفسير والتأويل والقراءات المنبثقة عن الفضاء البشري الحاضن له.

تحديث المؤسسة الدينية:

لما كان المقدس يرتبط عضواً بالمؤسسة الدينية، إذن ينعكس كافة ما يتعرض له من توظيفات واستخدامات عليها، بنحو مباشر أو غير مباشر، وتظهر أصداء ذلك في التحول والتغيير في داخل المؤسسة.

والاسلام كأديان لا ينفك عن الزمان والمكان والاجتماع البشري الذي يعتنقه، المؤسسة الدينية هي نمط من التمثيلات الاجتماعية للدين، وهي ظاهرة ملازمة لحضور الدين واستمراره في الحياة البشرية، محكومة بسوسيولوجيا الجماعة ومصائرها ومطامحها، ولا تنفك عن شبكات المصالح المعلنة والمضمرة في المجتمع. وليس بوسعنا افتراض ان الاسلام ينفرد عن غيره من الأديان، بأنه عابر للتاريخ، ولا يخضع لصيرورات الاجتماع وتحولاته، حين يتجسد في الحياة الفردية والاجتماعية.

المؤسسة الدينية تمثل الذروة الروحية العليا في المجتمع، مضافاً الى ادارتها وتديرها للشأن الديني، ومهمتها هذه تتيح لها مديونية طوعية بلا حدود لأتباعها، وهي ما اصطلح عليها مارسيل غوشيه "مديونية المعنى"، مما يمنحها فرصاً وامكانيات وامتيازات ومكاسب لا تظفر بها أية مؤسسة سياسية، أو اقتصادية، أو ثقافية، أو اجتماعية، أو غيرها.

للمؤسسة الدينية مهمات خطيرة، خاصة في المجتمعات التقليدية، ولا يحدث تحوّل في مثل هذه المجتمعات ما لم يحدث تحول في المؤسسة الدينية، ولا يمكن تحديث المؤسسة الدينية ما لم يتم تحديث تلك المجتمعات، بمعنى ان هناك تأثيراً

متبادلاً بين طرفي المعادلة، لا ينفك أحدهما عن الآخر، انهما قطبان في معادلة واحدة. في مجتمع أمي، فقير، متخلف، تنفشي فيه الأمراض، لا يمكن تحديث المؤسسة الدينية، ذلك ان هذه المؤسسة تابعة من المجتمع، هي مرآة له، ترسم صورته فيها، مثلما المجتمع مرآة لها، ترسم صورتها فيه. الطلاب الذين تلقوا تعليماً أساسياً جاداً ومتميزاً في الابتدائية والمتوسطة والاعدادية، عندما ينخرطون في التعليم الديني بعد التخرج من الثانوية العامة، هم أكثر استعداداً على فهم واستيعاب وتمثيل ودمج معارفهم التراثية التي يدرسونها في المدارس الدينية بمعارف العصر، ووصل الماضي بالحاضر، والاصغاء لايقاع العصر ورهاناته واستفهاماته، بينما يعجز المنخرطون في التعليم الديني من الطلاب الذين لم يشملهم التعليم الأساسي قبل التعليم الديني، أو أخفقوا ورسبوا، أو تلقوا تعليماً أساسياً فاشلاً، من ان يجسروا العلاقة بين معارفهم الدينية والعصر الذي يعيشون فيه.

كما ان التنمية الشاملة تتطلب مسارات مشتركة، تشمل الثقافي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، و... الخ، فانه لا يمكن تحديث المؤسسة الدينية بلا تحديث تربوي، وتعليمي، وثقافي، واقتصادي، واجتماعي، وسياسي شامل. في مجتمع بدوي متخلف، يسوده نمط مغلق، تنبثق منه مؤسسة دينية سلفية تقرأ النص قراءة حرفية ساذجة، وتنتج مفاهيم مبسطة سطحية تعطيئية، تمسخ الأبعاد الانسانية للدين، وتستبعد الميراث الرمزي والمعنوي والروحي والعقلي للدين، مثلما هي الحركة الوهابية التي مازالت تمنع المرأة من قيادة السيارة في القرن الحادي والعشرين.

الأنساق الثقافية التاريخية الراسخة تعمل على تحديد طبيعة فهم النص الديني وتفسيره، فإذا كانت تلك الأنساق مدنية متحضرة، يسودها التنوع والاختلاف الايجابي، يهيمن فيها اتجاه تأويلي للنصوص، يتجاوز مداليلها الظاهرية، ويغوص في رؤياها الرمزية الاشارية، كذلك تنتج نمطاً متسامحاً انسانياً للدين، كما نلاحظ في بيئة الأندلس، التي أنتجت تصوف محيي الدين بن عربي، وعقلانية ابن رشد، وفي

بيئات آسيا الوسطى وبلاد فارس وتركيا التي ظهر فيها الفارابي، وابن سينا، والبيروني، وأبو زكريا الرازي، والقاضي عبد الجبار الهمداني، وجلال الدين الرومي، وصدر الدين الشيرازي... وغيرهم.

تدلل المؤشرات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية على ان المجتمع التركي اليوم من أكثر المجتمعات المسلمة تحديثاً، لذلك توالد فيه نموذج تدين متميز، يراكم المكاسب والمنجزات باستمرار، ولايكف عن التواصل مع محيطه الإقليمي بفاعلية وثقة، ويصغي باهتمام لمتطلبات العصر، ويستجيب للمتغيرات المتنوعة.

التفكير الديني كأى حقل من حقول التفكير ليس ساكناً، الخبراء في تاريخ ومقارنة الأديان، يعرفون جيداً كيف بدأ التفكير الديني لدى المجتمعات الأولى، وكيف تحول وتطور بمرور الزمان. التطور والتجديد سنة اجتماعية، من لا يتجدد يموت.

التفكير الديني في مختلف مجالاته، تأثر بما يجري من تحولات في بنية المجتمعات وثقافاتهما، وأنماط عيشها. فلسفة العلم تدلل على الترابط في المعارف والعلوم الانسانية، وتكشف عن ان المخترعات والمكتشفات في العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، تؤثر في العلوم الانسانية، وتحدث تحولات مفصلية ومنعطفات فيها، وهكذا تؤثر النظريات الفلسفية الجديدة على العلوم الطبيعية وغيرها. المعرفة البشرية شبكة ذات نسيج مركب متشابك متحد، والتفكير الديني أحد عناصرها. وافترض ان كل شيء يتغير ويتحول فيما التفكير الديني متخشب، تكذبه فلسفة العلم.

ما تشهده المؤسسة الدينية من تطورات، وتحولات، عادة ماتكون بطيئة، ذلك ان ديناميكية التغيير فيها تستبطنها بنية تحتية عميقة، وتمر من خلال أنساق تاريخية كثيفة، لاتسمح بالعبور من مرحلة الى اخرى بسهولة. لايجري التغيير فيها بنحو دفعي

آني كيفي، مثلما في الانقلابات والثورات، وانما يتم التغيير فيها بنحو تراكمي تدريجي بطيء.

تحديث التفكير الديني يعني تحديث المؤسسة الدينية. لتحديث التفكير الديني رافدان يستقي منهما:

الرافد الأول: هو دراسة وفهم واستيعاب الموروث الديني، واستكشاف مداراته ومدياته وآفاقه المتنوعة، والاهتمام بالميراث العقلي في المنطق والفلسفة وعلم الكلام، والميراث الرمزي والإشاري والروحي في التصوف والعرفان، والتحرر من المواقف التبسيطية الساذجة في التعاطي مع التراث، والنظر اليه باعتباره كماً من النصوص التي يجب استظهارها وحفظها وتكرارها، وتوقف التفكير عند تنظيمها وترتيبها وتصنيفها، بلا تدبر وتحليل وتأويل.

الرافد الثاني: هو الاطلاع على العلوم الانسانية الحديثة، ودراستها، خاصة فلسفة العلم، وعلم النفس، والاجتماع، والانثروبولوجيا، والقانون والحقوق، والعلوم السياسية، والألسنيات، وعلم الدلالة، والهرمنيوطيقا، وتوظيفها كأدوات في التحليل، ومفاهيم اجرائية في قراءة النص الديني، وتفسير الظواهر الدينية في المجتمع، واكتشاف ومعرفة أنماط التجارب والخبرات الدينية الشخصية.

تحديث التفكير الديني يتطلب دراسة مسارات الدين عبر التاريخ والجغرافيا والاجتماع البشري، واكتشاف طبائع التدين وأشكاله في مختلف المجتمعات، والاهتمام بمقارنة الأديان ونصوصها المقدسة، وأنماط مؤسساتها الدينية.

المنطق الذاتي للتحديث:

ترتد حركة تحديث التفكير الديني الى مطلع القرن التاسع عشر، مع رفاة رافع الطهطاوي، الذي أوفده الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر مرشداً دينياً لأول بعثة

طلابية مصرية الى باريس، غير ان الطهطاوي كان أبرز المبعوثين الذين اكتشفوا التنوير الاوروبي، ومنجزات العقل الحديث، والتنظيمات الجديدة في الغرب، ودون ذلك في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز". ثم عكف بعد عودته مباشرة على انشاء مؤسسة للترجمة، وحاول اصلاح النظام التقليدي للتربية والتعليم.

ولم تتوقف محاولات تحديث التفكير الديني، واصلاح النظام التعليمي منذ ذلك التاريخ؛ بل ان بعض تلك المحاولات أجهضت في وقت مبكر، أو تخبطت وارتبكت وانهارت، لأنها لم تدرك رهانات عصرها بدقة، أو لم تتعمق في دراسة التراث واكتشاف ما تراكم من طبقاته، أو قفزت على الماضي، واستخفت بالتراث فتجاهلته وأهملته. وظلت مساعي تحديث التفكير الديني خارج المؤسسة الدينية لاتلقى استجابة مناسبة داخل هذه المؤسسة، ولم تحدث تحولاً أو تطوراً في نمط التفكير السائد، خلافاً لجهود ومساعي المجددين من الفقهاء وعلماء الدين، الذين اكتشفوا المنطق الداخلي للموروث، واستلهموا روح العصر، فاستدركوا ما يمكنهم استدراكه، واستأنفوا تركيب وبناء المعارف الاسلامية، في ضوء متطلبات المسلم المعاصر وهمومه. ولافتقر المؤسسة الدينية على الدوام الى محاولات وجهود جريئة وجادة في تحديث التفكير الديني، وعادة مايكمل فيها اللاحق ماسبقه.

في مراجعة عاجلة لحركات الاصلاح الديني الفاعلة والمؤثرة في تاريخ الأديان، والتي امتدت وترسخت عبر الزمان، نجد الحركات المشتقة من المؤسسة الدينية والمتولدة منها خاصة، كحركة الاصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر من داخل الكنيسة، هي ما أحدث منعطفاً وتحولاً هاماً في تقاليد ونظام المؤسسة الدينية، ويظل على الدوام صوتها مسموعاً ومؤثراً في المؤسسة. تحديث المسجد لا يتحقق إلا حين ينبثق من داخل المسجد، وتحديث الحوزة العلمية لا يتم إلا عندما ينطلق من الحوزة، لكيلا يفتقر التحديث للمشروعية، وتبعاً لذلك يتوافر له حامل إجتماعي. بينما لا تجد الدعوات والكتابات في الإصلاح من خارج المؤسسة الدينية حاملاً

اجتماعياً، يعتنقها ويتبناها ويتفاعل معها، في داخل المؤسسة، ويستخدم الامكانيات التي يتيحها له انتماؤه للمؤسسة الدينية، كالمنابر والشعائر والمواكب ودور العبادة في التثقيف على المفاهيم والرؤى والأفكار التي تدعو إليها.

المؤسسة الدينية بالغة الحساسية حيال النماذج المستعارة من بيئات أخرى، تحرص على حماية نسقها الثقافي الخاص، وأية محاولة للتحديث تتوكل على استنساخ تجربة الاصلاح في جغرافيا دينية مختلفة تقاوم وتجهض، وحتى لو عمد دعائها على توطئتها، متغلبين على التحديات والعوائق، فإنها تولد نماذج ممسوخة، مشوهة، هجينة، مغتربة عن الفضاء الخاص بالمؤسسة. التحديث في المؤسسة الدينية لايجد نموذجه في محاكاة الغير، وانما يستند الى المنطق الذاتي، والسياقات التاريخية والدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية لهذه المؤسسة.

ان تعثر واخفاق محاولات تحديث التفكير الديني خارج اطار المؤسسة الدينية، وعجز منجز معرفي غني وواسع عن اختراق هذه المؤسسة، والترسب في البنية الذهنية العميقة للدارسين، يرتد الى ان ذلك المنجز قدمه مفكرون وأكاديميون وباحثون ومثقفون من خارج المؤسسة، بمعنى انهم يفتقرون الى المشروعية التي لاتمنحها المؤسسة لأي فرد من خارجها، وهذه المشروعية تكتسب عبر المكوث سنوات طويلة فيها للدراسة والتدريس والبحث والتبليغ والارشاد والدعوة. وأشير هنا الى محاولات تحديث للتفكير الديني، نهض بها مفكرون وباحثون من ذوي التأهيل الأكاديمي الجاد، والتكوين اللغوي المتنوع، مضافاً الى خبرتهم الواسعة بالعلوم الحديثة، ومعرفتهم بالتراث، وتمحور جهودهم وانتاجهم الفكري على كل مايتصل بالدين وتعبيراته الشخصية والاجتماعية.

تعززت ممانعة المؤسسة الدينية بمرور الأيام حيال مساعي تحديث التفكير الديني من خارجها، وأضحى من يتعاطاها من الطلاب والدارسين في المؤسسة الدينية مورداً للارتباب في أفكاره وسلوكه. ولم تجد لها مسارب في وعي الناس

وتفكيرهم، فضلاً عن اخفاقها في التأثير على الحركات الاجتماعية والسياسية؛ بينما نجد نمط التحديث الذاتي يتوغل في التفكير الديني في الحركات السياسية والاجتماعية، وفي وعي النخب والجماهير، ويسري في التعليم الديني العالي في الجامعات.

عندما تنطلق فكرة التحديث من داخل المؤسسة، ومن خلال الأسماء المكرسة فيها، يناهضها البعض، غير انها تصمد وتنمو وتتجذر في خاتمة المطاف، لأنها لا تفتقر للمشروعية، كما هي الفكرة الآتية من خارج أسوارها. ولا أعني بالمشروعية هنا المفهوم الميتافيزيقي أو الفقهي؛ بل أعني المفهوم السوسيولوجي والانثروبولوجي، أي ان خطيباً على منبر بوسعه تعبئة وتحريض المستمعين واعتناقهم لآرائه مهما كانت، تبعاً لما يمنحه المقام الذي يصدر عنه حديثه من مكانة وقيمة ومشروعية؛ فيما لا يمتلك المفكر والباحث والمثقف خارج المؤسسة الدينية ما يمنح أراءه هذه القيمة الرمزية.

عوائق التحديث:

تواجه عملية التحديث تشويهاً من السطحيين، ممن يتحدثون عن نموذج كاريكاتوري للدين والمقدس والموروث، من دون ان يتعمقوا في دراسة الدين والمقدس والتراث، ويستكشفوا مسالكه ودروبه المتشعبة.

دعوات هؤلاء تكبح التحديث، ذلك انهم يحسبون ان الهتافات والشعارات والعناوين الصاخبة، هي السبيل لانخراط المجتمع في تفكير مغاير، ولم يدركوا ان عملية التغيير الاجتماعي والتحويلات في التفكير هي عملية بالغة الصعوبة، تترد الى شبكة معقدة من العوامل والمؤثرات المتشابكة.

ما يعيق التحديث هم الذين يجرحون الضمير الديني للآخر، فيتهمونه ويهجون مقدساته بعبارات قاسية، بنحو يفضي الى خشية الناس على معتقداتهم، التي هي ممتلكاتهم الرمزية والروحية الثمينة، كذلك من يختزلون الدين في بعد واحد هم أبرز من يقفون ضد التحديث، عبر التشديد على ان الاسلام يساوي المدونة الفقهية فحسب؛ هؤلاء يقدمون قراءة أحادية للدين، تستبعد نظامه الرمزي والمعنوي والروحي والجمالي والفني والقيمي والأخلاقي، وتشدد على مضمونه الدنيوي، بل تسعى لقلب كل ماهو ديني الى دنيوي، وماهو دنيوي الى ديني، فإن الدين ذا البعد الواحد الذي تنادي به الجماعات السلفية، فرغ الدين من محتواه الميتافيزيقي، وأهدر معظم مضامينه الروحية والمعنوية والانسانية.

من يؤمن بالأثر الاستثنائي للدين في الحياة البشرية وأبدية الدين وتجلياته وتمثلاته وتعبيراته على مر التاريخ، ويستوعب معارف ذلك الدين، ويمتلك رؤية شاملة للمنجزات العلمية والمعرفية الراهنة، يمكنه المساهمة بصياغة رؤية علمية لتحديث التفكير الديني؛ فيما لا ينبغي لمن لا يعتقد بذلك، ويحسب ان الدين والشأن الديني هما منبع كل تخلف وانحطاط، أن ينصب نفسه متحدثاً باسم تحديث التفكير الديني، ذلك ان هؤلاء لايفقهون رسالة الدين في الحياة، ويعمل موقفهم على استفزاز المجتمع وتوجهه من أية دعوة للتحديث.

نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية

ما الذي يحيل إليه المفهوم؟

(1)

حوار مع:

د. محمد أركون

رحل محمد أركون عن عالمنا مساء يوم الثلاثاء 2010/9/15، وكانت مجلة قضايا اسلامية معاصرة قد أجرت حواراً موسعاً معه على ثلاث حلقات، الأولى في قطر - الدوحة، فندق شيراتون يوم 2007/1/25 لمدة ساعة واحدة، والثانية في باريس في مدرسة العلوم الاجتماعية يوم الأربعاء 2007/10/3 لمدة ثلاث ساعات، والثالثة في باريس في نفس المحل أيضاً يوم الثلاثاء 2007/10/16 لمدة ساعتين، وبعد تدوينه من أشرطة ضبط الصوت جرى تحريره. وتنشر المجلة القسم الأول منه في هذا العدد؛ فيما تنشر القسم الآخر فيما يليه من أعداد. ونظراً لمضي عدة أشهر بين الحلقة الأولى للحوار والحلقتين اللاحقتين؛ يلاحظ القارئ تكراراً لبعض الأسئلة والأجوبة بعبارات متنوعة فيه؛ ذلك ان قضايا اسلامية معاصرة حافظت على صيغة الحوار كما هي، ولم تتدخل في إعادة تدوينه، أو تحريره بأسلوب يخرج من نمطه الشفاهي.

○ كيف يقدم الدكتور محمد أركون نفسه لقراء مجلة قضايا

اسلامية معاصرة؟

□ المنطلق طبعاً، أين ولدت، وأين نشأت كطفل. ولدت في منطقة في الجزائر تُسمى كاييلي، منطقة قبائل، منطقة يعيش فيها الناس خارج السلطة السياسية، حتى فرنسا التي كانت في الجزائر ما كان لديها وجود عندنا، ليس هناك فرنسي في منطقة جبلية، جبال مرتفعة عالية تصل الى 4000 متر. ولدت في قرية ارتفاعها 1200 متر عن مستوى سطح البحر، كنا في منطقة لا يدخلها أحد، المنطقة أمازيغية ولغتها أمازيغية، واللغة الأمازيغية ليست لها حروف هجاء، لغة ليست مدونة، شفاهية كلها، اذن نشأت وكأني في الجاهلية، في جزيرة العرب.

○ في بيئة أمية ثقافياً.

□ لأسميها أمية، هناك ثقافة حقيقية تبلغ عن طريق الذاكرة، ذاكرتي النساء، والرجال، تختلف وتتلاقى الذاكرتان. عندما ينشأ الانسان في بيئة منغلقة جغرافياً لا يوليها اهتماماً أحد من الذين يحتلون البلد، ونحن في شمال أفريقيا احتلنا الفينيقيون، ثم الرومان، ثم العرب، ثم الأتراك، ثم الفرنسيون، هؤلاء كلهم تتابعوا، ولكنهم يستقرون في أماكن يمكنهم ان يستقروا فيها، أن يحتلوها لهم لفائدتهم، بينما يهملون السكان أهل البلد. وهذا يعني اني اقتنيت منذ صغري نوعاً من الثقافة، همشت في جميع المجتمعات، وليس فقط في الجزائر. وهذه ظاهرة انثروبولوجية، فأنا امتلك منذ صغري مستويين من الثقافة البشرية، مستويين من اللغة، اللغة الشفاهية، والمكتوبة. ففي الشفاهية لا يمكنك أن تستفيد من المستوى المكتوب في استعمال اللغة، عند ذلك تكون لك شروط تقيّد العقل، وتكوين العقل. اذا لم تسنح لك الفرصة أن تنتقل الى لغة مكتوبة، لها تراث مكتوب، ولها أهل يبلغون الثقافة المكتوبة عن طريق التعليم والتدريس، يقتضي ان تتعلم الحروف الهجائية، وكيف

تكتب. أمي لا تقرأ ولا تكتب، أبي خرج من المنطقة من أجل أن يعمل، ذهب الى منطقة وهران غرب الجزائر بالقرب من المغرب، وهناك اضطر الى تعلم العربية، ولكن العربية الشفاهية وليست المكتوبة.

○ هل كان اقتصاد منطقتكم رعويا أم زراعيا؟

□ اقتصاد زراعي، يزرعون مناطق ضيقة جدا، قمحا، أوشعيرا، وأشجار فواكه.

○ هل هو اقتصاد مغلق أم يرتبط بتبادل وتداول مع مناطق أخرى؟

□ هو اقتصاد مغلق، وليس فيه تبادل، هذا مهم جدا، ولكن عندما بلغت السادسة افتتحت مدرسة فرنسية في قريتنا، فذهبت الى هذه المدرسة، وبدأت أتعلم الفرنسية في عمر ست سنوات. هذا مهم أيضا، يعني أنا وحدي في عائلتي انتقلت من الشفاهية الى المكتوب، وأي مكتوب، وأي مدرسة؟ المدرسة الفرنسية هي مدرسة تختلف عن سائر المدارس، حتى في اوربا، فانه منذ سنة 1880 هناك قانون فرنسي شرعته الجمهورية الثالثة، ينص على ان التدريس أو الذهاب الى المدرسة الابتدائية: اجباري على كل مواطن، ومجاني، وعلماني. في هذه الشروط الثلاثة نكتشف ثورة ثقافية وفكرية، لماذا؟ مجانا، الدولة هي التي تدفع والتلميذ لا يدفع شيئا، كل شيء مجاني. انا كل حياتي الدراسية مجانية، اذ كنت من عائلة معدمة تماما، ما كان يمكن ان أحلم بأي مدرسة، لو لم تكن هذه الفرصة الاستثنائية في الجبل، بتأسيس المدرسة في القرية، بينما القرى الأخرى لم تتوافر فيها مثل هذه المدرسة. وهذه بركة من الله، لماذا اختاروا قريتي ولم يختاروا قرية أخرى مجاورة؟ لأدري، على كل حال هذا ما حدث، وبقيت طبعاً عند عائلتي الى أن أتممت الابتدائية، وبعدها بقيت في قريتي، وذهبت الى مدرسة أخرى في قرية غير قريتنا وهي مدرسة ثانوية، تبعد عن قريتنا أربعة كيلومترات، كنت أذهب اليها ماشيا على قدمي، ولم يكن آنذاك سيارة أو أي وسيلة نقل حديثة.

○ هل كنت منتعلا أم حافيا؟

□ حافيا.

○ وملايسك هل كانت افرنجية أم بلدية تقليدية؟

□ كل شيء بلدي، ما كان عندنا فرنسي، لم تكن لدينا محكمة ولا بوليس، نحن ننظم لنفوسنا، من خلال الأعراف والتقاليد والضوابط المتعارفة لدينا وكل شيء، ليس هناك لصوص، كما لم نعرف الاعلام ولم نسمع به، كل شيء مبني على النيف، وهو ما يدل على الشرف أو العرض، والعرض في الجاهلية العربية يدل على النيف. النيف يعني الأنف، الأنف كناية عن العرض، والعرض مجموعة من النواميس، تحفظها عن امك، لأن أباك يعمل وبعيد، والذاكرة تنتقل عبر الأم. أمي ربتني، لأن أبي كان غائبا، فقط يأتي لزيارتنا من شهر الى ثلاثة شهور، يبقى عندنا اسبوع، ثم يذهب ليكتسب معاشه.

○ هكذا جرت صياغة ذاكرتك؟

□ تعلمت عن هذا الطريق، ماتعلمت عن كتب، وأتذكر عندما كنت أستمع لمعلمي في الابتدائية ثم لأستاذي في الثانوية يتكلم، وأنا أصحح ما كان يقوله لنا، عما أجرّبه في حياتي، في عائلتي، وفي قريتي، وفي لغتي، أقول ليس هكذا، الأمر غير مانقوله.

○ ما هو نمط التدين السائد، هل هو تدين شفاهي بسيط عفوي؟

□ لا يوجد تدين مكتوب، التدين في قريتنا غير مدون، عفوي، بسيط، والقيم فطرية. كان نمط التدين بسيطا جدا، يعني تقرأ الفاتحة، تقرأها بلهجة أمازيغية، ولا تعرف معنى حرف واحد ولا كلمة واحدة. تقول ألفاظاً غير مفهومة ألبتة. أتذكر

امي بعدما تعلمت العربية في المدرسة وأسمعتها لا أفهم شيئاً.

○ ألا تعتقد ان هذا النص الغير مفهوم أيضا فيه اىحاء، يتحول

بالتالي الى متخيل ورمزي؟

□ التدين يكون فقط على مستوى المخيال، وليس على مستوى العقل، لأنه اذا لم تكن هناك كتابة، حيث أفكر بأي كلمة، يمكنني ان استعملها، أو أعبر عن شيء، عند ذاك كل شيء يكون عفويا، عن طريق الألفاظ التي ترسخ في ذهنك، ترسخ خيالات، صور، تراها هكذا في ذهنك. اللفظ عندما تحلله، لا يحيل الشيء الى ماهو عليه. انا جربت هذا عن طريق الثقافة الشفاهية، تربي العقل على طريقة واقعية، تدمج بين أشياء عفوية، دون ان تتلقاها عن طريق التعليم والتحليل. هذه أول انطلاقة، وبعد أن فرغت من الدراسة الثانوية، انتقلت للدراسة في جامعة الجزائر.

○ هل كانت لغة التعليم فرنسية؟

□ نعم، فرنسية، أما العربية فقد تعلمتها في منطقة وهران، حيث كان لدى أبي متجر متواضع هناك. تعلمت العربية باللهجة الدارجة، وعن طريق الاحتكاك بالناس.

○ باعتبار لغتك الام الأمازيغية، بأي عمر تعلمت العربية؟

□ لغتي الأم مع أمي وأبي وأخواتي والناس في القرية هي الأمازيغية، اذ لا يمكننا في القرية التكلم مع احد بالعربية، أما الفرنسية فبدأت تنتشر بسبب وجود المدرسة، لكن الكلام المتداول بيننا بالأمازيغية. وقد تعلمت العربية بعمر إحدى عشرة سنة.

○ بماذا تخصصت في الجامعة؟

□ تخصصت في دراسة اللغة العربية، آداب العربية، وتسمى يومذاك شهادة اللغة والأدب العربي، الأدب ليس الفكر. الفكر انتقلت اليه باختياري أنا.

○ عندما تخرجت من جامعة الجزائر أين واصلت دراساتك العليا؟

□ تخرجت بدرجة اجازة، الاجازة هي البكالوريوس أو الليسانس في اللغة والآداب العربية. وبدأت أدرس اللغة العربية في مدرسة ثانوية بالقرب من الجزائر العاصمة، بعمر عشرين سنة، كان تلاميذي قريبين من عمري، فكنت أتعامل معهم كزملاء شباب. كان عندي هاجس معرفة ماهية الدين، وكان هاجسا مبكرا، فعندما شرعت أتعلم قضايا التاريخ، تاريخ الجزائر، تاريخ المغرب، تاريخ العرب، وعندما تسمع عن تاريخ العرب لا بد ان تسمع عن تاريخ الاسلام؛ هذا الاسلام الذي كنت اسمع عنه من الاستاذ لا يوجد في المجتمع، في مجتمعنا ليس له وجود. نعم كان لدينا جامع في قريتنا، لكن لا يذهب اليه أحد، ربما تجد واحدا أو اثنين يترددان عليه.

○ ألم تكن فيه صلاة جمعة؟

□ ليس فيه صلاة جمعة.

○ والنساء هل كن محجبات؟

□ كلا، لم يكن محجبات.

○ وهل كانت حياة الرجال والنساء مختلطة؟

□ نعم مختلطة، النساء والرجال يعملون معا في الحقول. مجتمع أصيل في

ثقافته، بعيد عن الاستعمار، مجتمع حي، لم يتصل بأحد، لا الرومان، ولا الأتراك، ولا غيرهم، بل انهم حتى بداية الخمسينات لم يروا سائحا.

○ هل لازلت تتواصل مع هذا المجتمع؟

□ بعد الاستقلال حدث تغير جذري، المدرسة ليست علمانية، وانما هي مدرسة ايديولوجية، والخطاب فيها وطني قومي. في المدرسة العلمانية، المدرس لا ينحاز الى حزب سياسي، كما لا ينحاز الى دين، عدم الانحياز الى الايديولوجيا، أياً كانت، والدين يتضمن نوعاً من الايديولوجيا، فلا يدرس الدين البتة، الأمن وجهة نظر المؤرخ، من قبيل: متى ظهر الاسلام؟ كيف ظهر الاسلام؟ من هم المقاتلون في المعارك الاولى وهكذا؟ ولكن لا يتكلمون عن العقيدة، الأ بيان ان المسلمين المفروض عليهم ان يقوموا بخمس صلوات.

○ هل أكملت الدراسات العليا في جامعة الجزائر؟

□ أكملت الفترة الاولى في جامعة الجزائر، ثم انتقلت الى باريس سنة 1956.

○ ومنذ ذلك الحين توطنت في باريس؟

□ نعم، مضى أكثر من خمسين سنة في هذه المدينة.

○ هل مازلت على صلة بالجزائر أم انقطعت عنها؟

□ طبعاً، نتواصل باستمرار، لكن في سنة 1956، كنا في حرب، ماكان سهلاً عليّ أن أعود الى البلد. عدت مرة وأوقفني البوليس، ولم يسمح لي، فاضطرت للعودة الى فرنسا، في فرنسا لابد ان تشارك في أنشطة وفعاليات مع الطلبة الجزائريين، هذه صفحة اخرى، ولكنها اثرت على تكويني، أي الخطاب القومي،

وجميع ماجرى من جدالات ونقاشات بين فرنسا والجزائر والمناضلين.

○ كان في تلك الفترة بعض الطلبة الوافدين من العالم الثالث، مثل فرانز فانون، وعلي شريعتي، وحسن حنفي، وغيرهم، ممن انخرطوا في مواقف نضالية مناهضة للاستعمار، فهل كنت على علاقة معهم؟

□ نعم، كنت على تواصل معهم، كان عندنا مركز للطلبة، كنا نمثل آنذاك تجمعا لطلبة شمال أفريقيا، المغرب، الجزائر، تونس، حتى موريتانيا، كانوا يأتون حتى من أفريقيا الجنوبية، السنغال، ومالي، ويلتحقون بنا، لأننا نحمل نفس الشعارات، والآمال، والكفاح، والأهداف، المناهضة للاستعمار. هذه صفحة تستحق التحليل والدراسة.

○ اذن انت انخرطت فترة من حياتك في العمل الثوري والايديولوجي المناضل.

□ طبعاً، وفي تلك الفترة تعلمت أهمية الخطاب الايديولوجي، تمييزاً عن الخطاب العلمي، تعلمته في الحياة اليومية عن تجربة، وليس عبر تعاريف نظيرية في الكتب. وهذه تجربة بالغة الأهمية، من هنا اهتديت الى مفهوم وممارسة مأسميه ((الاسلاميات التطبيقية)).

بعد الاستقلال بدأ الجزائريون يتساءلون عن أصالتهم وهويتهم ولغتهم، والخطابات التي كانوا يستعملونها كلها مجردة عن التاريخ، مجردة عن المعطى السوسيولوجي، مثلاً اللغة الأمازيغية كأنها غير موجودة في البلد كله، منفية، ليس لها وجود، فقط اللغة العربية، هي رسمية، كل مواطن ينبغي ان يصبح عربياً، لا بد ان ينحدر أجداده من حضرموت واليمن. هكذا حال الأكراد مثلاً، في سوريا، أو تركيا، أو العراق، عندما أتكلم مع كردي، أتفهم معاناته، ذلك ان ظروفه الحياتية

تحاكي ظروفه، لدينا تجربة مشتركة تماما، نتفاهم بأول كلمة ننتطق بها، الوضع هو الوضع. هذا وضع انثروبولوجي، لذلك الح على دراسة الوضع الانثروبولوجي، فان هذا الوضع لا يزال ماثلا في مجتمعاتنا، لأن جيلي والجيل التابع لجيلي، حتى الاجيال الأخيرة، عندهم هذه التجربة، ويكتشفون الواقع، والبعد الشاسع.

○ هل يصنف الدكتور محمد اركون نفسه باعتباره مؤرخ أديان، أو مفكراً دينياً، أو فيلسوفاً، أو لاهوتياً، أو فقيهاً، هل هو مارتن لوتر الاسلام، مثلما يصفه البعض، أم ماذا؟

□ ابدا أنا لأدعي أنني لوتر، ولا أنا في حاجة الى لوتر، لماذا؟ لأن الدين الاسلامي كدين لا يحتاج الى ما كانت تحتاج اليه المسيحية الكاثوليكية، لوتر دعا من داخل الكنيسة الكاثوليكية الى حرية المساهمة في قراءة الكتب الدينية، وان لا ينتظروا كلام البابا ينزل على المؤمنين كما ينزل الوحي على الأنبياء، هذا مادعا اليه.

الاسلام لا يحتاج الى ذلك، لأن في الاسلام حقا لكل مسلم أن يساهم في قراءة القرآن، وفي تفسير القرآن، بشرط ان يتسلح بالعلوم التي يعتمد عليها جميع المفسرين، ولا يأتي من دون علم، ويقول انا أترجم هذه الآية أو أفهمها على هذه الطريقة، بالرغم من انه لا يمكنه مثلا ان يدخل في نقاش علمي، في التحليل النحوي، أو الدلالي، أو السمنطقي للخطاب الديني.

○ ألم يؤسس الشافعي لاحتكار المعرفة الدينية في كتابه ((الرسالة))، فكيف يتاح لكل مسلم ان يفسر النص أو يستند الى فهمه الخاص؟

□ الشافعي هو الأول الذي وضع أسس السياج الدوغماتي، طبعاً هو الذي فتح

هذا الطريق الذي لم يزل يضيق، ويختنق فيه الفكر الاسلامي، بنحو لا يمكنه ان يخرج من المآزق العقائدية التي انتهى اليها. هذا العمل المبني على التأصيل، علم التأصيل للعقائد في اللاهوت، والتأصيل للشريعة في اصول الفقه، وهذا التأصيل تكرر في القرون الوسطى.

هذه فكرة بسيطة نطلق منها، كل ما ذكره ونحيل اليه من المصادر في الفكر الاسلامي راجع الى زمن معين، من القرن الأول - الثاني الهجري الى القرن الثالث عشر، كله موجود في هذه الفترة، بعد القرن الثالث عشر الميلادي ما أتى احد بجديد، بل أكثر من ذلك، المسلمون خرجوا من مصادر ثمينة جدا، من حيث انشاء التفكير والمناظرات داخل المذاهب، الذي أنتج في تلك الفترة التي نصفها أو مانسبها بالفكر الاسلامي الكلاسيكي، ومعناه ان تلك المدة أصبحت المرجعية لجميع المسلمين، ليس فقط للشيعا من هنا والسنة من هناك، كلهم محتاجون الى تلك المصادر، لأن تلك الفترة امتازت بتعدد المذاهب، وتعدد المذاهب يعني من حيث ممارسة الفكر تعدد المواقف، وحرية الرأي لكل عالم من العلماء، مهما كان مذهبه وانتماؤه الى هذه الفرقة أو تلك، فإن له فرصة وحقا أن يتدخل ويساعد في النقاش في مجالس العلم التي كانت تنعقد في بغدادنا الحبيبة، التي فتك فيها صدام، والذين من قبله، في زمن كان العراق وسائر بلداننا العربية من العراق الى الجزائر، تحت سيطرة السلطان العثماني. ان طول فترة السلطنة العثمانية تعني ان الفكر المعبر عنه بالعربية فشل، تفاقروا، بدأ الناس كلهم ينفصلون عن تلك المصادر التي ذكرت. هذه ظاهرة تاريخية، المآزق التاريخية التي نتخط امامها الآن ومنذ القرن التاسع عشر أتت من تلك الفترة، وبدأت السياجات الدوغماتية تنغلق، وتغلق للناس جميع النوافذ والأبواب حتى لا يتنفسوا.

○ لو استطعنا ان ننظم الحوار بشكل متسلسل ربما يكون أفضل،

أتمنى ان لا ندخل النتائج قبل المقدمات، أمل ان نتحرك في محطات،

المحطة الاولى تلخص تجربتك الفكرية، المحطة الثانية تلخص مقولاتك المحورية ومفاهيمك المركزية وأدواتك الاجرائية، والمحطة الثالثة النتائج المتوخاة مما تطمح اليه، من قبيل دراستك لسورة التوبة، التي تعد القراء بها كثيرا في كتاباتك، ثم بعض الملاحظات النقدية، التي يمكن ان نتحاور فيها ايضا.

نبدأ بايجاز سريع عن تجربتك الفكرية ونشاطك.

□ التجربة الفكرية تنطلق من قرية صغيرة ومتواضعة جدا، معلقة في أعلى الجبل في الجزائر (جبل جرجرة)، 1200 متر. ينبغي ان نتصور كيف تكون حياة الناس اللذين يسكنون الجبال، ولا يتنقلون في المنطقة الأ على ظهر الحمار أو البغل. لا يمكنهم ان يمتلكوا حتى حصانا، لأنه غال كثيرا عليهم، هناك بعض العائلات لا يمكنها ان تصل الى تلك الدرجة في الخمسينات، هناك اناس لا يمكنهم ان يشتروا ابسط سيارة في ذلك الوقت. والعلاقات مع سائر المناطق في الجزائر كانت صعبة.

هذه الصورة الأولى، ويجب ان تكون اكثر دقة وتفصيلا، لأن لها أبعادا كثيرة وتأثيرات عديدة. طفل ينشأ بهذه القرية ويتكلم بلغة لم تكتب، شفاهية، ولم تعتمد على أبجدية، حتى الآن لم تدون بعد، ولم تعتمد على أي نوع من الكتابة، لهجة من اللهجات العديدة التي تفرعت من لغة تسمى هكذا (أمازيغية)، نحن نقول هكذا ولاندرى، بينما الاسم الذي شاع تداوله في المنطقة كلها واللغة والثقافة هو اسم بربري. (باربارو) باليونانية ثم اللاتينية، يعني ناس يبربرون، يتكلمون كلاما غير مفهوم، هذا هو المعنى. أطلق عليهم هذا الاسم، واستمر الى اليوم، استعاره ابن خلدون في مقدمته، وفي كتابه ((العبر في تاريخ العرب والعجم والبربر)). وهذه المنطقة كمنطقة جغرافية وتاريخية وثقافية تنطلق من حدود ليبيا ومصر الى المغرب،

ومن البحر المتوسط الى النيجر، قارة كاملة، شمال افريقيا بالمعنى الجغرافي، الذي أطلق عليه بعد ذلك ((المغرب))، انها تسمية عربية، تمحي جميع التاريخ الذي كان للمجتمع والمنطقة، تاريخ طويل قبل ان يدخل العرب والاسلام في هذه القارة.

○ ربما تشي التسمية بالخلاص من مركزية مشرقية، فالمغرب

مقابل المشرق العربي.

□ لانقول المشرق والمغرب، ولكن اختلطت الامور عندما يقال الشرق الأوسط. المستشرقون والاوربيون يدمجون شمال افريقيا بما يسمى الشرق الأوسط، وبذلك يُمحي كل شيء، يُمحي التاريخ، تُمحي الاثروبولوجيا، يُمحي النظام السوسيولوجي، تمحي الذاكرة، الذاكرة الجماعية، كم عدد الذاكرات الجماعية في هذه القارة، كل شيء يمحي، العرب يمحون، الأمازيغ يمحون، الرومان يمحون، الأتراك يمحون، الفرنسيون يمحون، والدول بعد الاستقلال تمحي، بأكثر جذرية تستأصل كل شيء. هناك شيء واحد يبقى، مصدر واحد يبقى، هو اللغة العربية والاسلام. ماذا نفهم عندما نقول اننا ننتمي الى اللغة العربية والاسلام؟ ماهو التاريخ؟ الاسلام واللغة العربية والثقافة الناطقة بالعربية في جميع هذه المنطقة، منذ دخل الاسلام والعربية، هذا سؤال تاريخي. من الذي اعتنق الاسلام في البداية؟ كيف انتشر الاسلام؟ ماهو الخطاب الاسلامي الذي سمعه اهل البلد لأول مرة؟ عمن تلقوا القرآن وجميع ما يرتبط به من معارف؟ هذه تساؤلات لا بد من تحليلها. اتكلم انا وعائلتي كلها، امي وابي واخواني واخواتي، والقرية كلها، لاتتكلم الا هذه اللهجة، هي لهجة، لايمكن ان نسميها لغة، فليس لها كتب، وليس لها مصادر مكتوبة تحافظ على التراث، انما يمكن فقط ان تسأل جدك أو جدتك حتى تسمع عنه بعض الجمل، عما كان قبل خمسين سنة أو ستين سنة، الذاكرة لاترجع الى ما قبل ذلك، يمكن ان نقول ان هذه المناطق ليس لها تاريخ مدون.

○ بمعنى ان غياب التدوين وسيادة الشفاهية لم يتح لها ان تراكم تجربتها وتدونها وتحفظها، وانما تبددت ذاكرتها، واندثر ميراثها، وانطمست ثقافتها.

□ هذا التاريخ الشفاهي أبقى بعض الحكايات الشعبية، و... الخ، لكن الآن محال ان تكتبه، ذلك ان هذه الذاكرة كلها ماتت ومحيت. ما وقع في هذه البلدان بعد الخمسينات استأصل كل ما يتعلق بالذاكرة والثقافة واللغات، استئصالاً بشعاً مما كان في التاريخ كله منذ بدايته. هذه قضية مؤلمة، هذا الانهيار، انهيار المجتمع كله، المجتمع القاطن في شمال افريقيا إنهار بين عشية وضحاها. هذه المهمة توصف بكل غطرسة ايديولوجية، بمهمة البناء للأمة الجزائرية، للأمة التونسية، للأمة الليبية. يا أخي من أين جاء هذا، ما معنى هذه الأمة؟ أين هي الدولة التي تعني ببناء الأمة؟

اننا نشارك المعنى الذي لا ينطق به الصوت ولا اللغة، هذه لغة اخرى. السيميولوجيا تفتح لي نافذة، لذلك أحاول أن أتأمل معنى تلقى الوحي والنطق به امام الناس، وعندما أقرأ المصحف، أبحث عن وجه النبي، عن يديه، عن جسمه، وعن صوته يعلو أو ينخفض، يضحك أو يبكي، حركاته، ايماءاته، لحن كلماته، اريد ذلك. الكتاب الصامت ينطقه الناس وهو صامت، لا يدفع عنه احد، الوحيد الذي يمكن ان يدفع عنه هو الذي كتبه، وفكر في تركيب الجمل واختيار الألفاظ في كتابته.

هذه النقطة مهمة لمقاربة جديدة لما أسميه الظاهرة القرآنية، الظاهرة يعني هناك شيء ظهر أمامنا، يفجئنا، يدهشنا، نستغربه، نثير عددا وفيرا من الأسئلة المتواصلة، ولا يمكننا البتة ان نأتي بجواب الى أي سؤال من هذه الاسئلة، لأن الوثائق التي تمكنا من الاجابة غير موجودة، ولن نجدها.

○ هل مصطلح الظاهرة الذي تستعمله في أكثر من مورد هو

مصطلح سوسيولوجي، أو انثروبولوجي، أو لاهوتي، أو ثقافي، أو فلسفي، أو نصنفه على علوم القرآن بالمعنى الكلاسيكي؟

□ إنه يعتمد على المنهاج الفينومينولوجي، الظاهرة بمعنى (الفينومن) باللغة اليونانية، يعني شيء يظهر امامك، وما كنت تنتظره، ولا رأيت في حياتك، مفاجئاً، مدهشاً، غير منتظر، مرعباً، يبعث قلقاً في قلبك.

○ يعني كأنه صاعقة أو عاصفة أو إعصار.

□ نعم.

○ استخدم مالك بن نبي مصطلح (الظاهرة القرآنية) في تسمية أبرز كتاب له ألفه بالفرنسية، ثم ترجمه عبد الصبور شاهين الى العربية، مدلول الظاهرة القرآنية عند بن نبي يغاير المفهوم الذي تشير اليه.

□ نعم، لأنه لم يتسلح بجميع الأدوات والمناهج، التي انا أستعملها في التفسير هذا كمنهاج كامل، منهاج يدعو الى التلفيق بين مناهج متعددة وليس منهاجاً أحادياً.

○ هل تعني التوليفة التوفيق بين عدة مناهج متنوعة ومختلفة؟

□ التلفيق كما يقول الفقهاء بين أشياء مختلفة، والظاهرة تنطلق من الاندهاش والاعجاب، العجيب يبقى عجبياً، مهما تبحث عنه سيبقى عجبياً ، لأنك لن تصل الى الأجوبة التي تبحث عنها، تحس ان هناك قضايا أساسية فرضت على الأجيال المتواصلة نوعاً من التفسير والفهم لهذه الظاهرة، ولا تزال تضيق وتغلق، وتغلق على المفسر الأشياء العديدة التي كان يمكن ان تحس بها في بالك، عندما تتصل أو ترى لأول مرة هذه الظاهرة.

كل هذا يعنيه مفهوم الظاهرة، والظاهرة الإسلامية كذلك. لكن تتميز الظاهرة الإسلامية عن الظاهرة القرآنية، لأن الظاهرة القرآنية لاتزال تفجئنا، ولاتزال تثير في ذهننا اسئلة مهمة أساسية، لايمكننا ان نجيب عنها لسبب تاريخي، باعتبار ان الذين يشهدون على ذلك، على ماوقع، على ما قيل، والمصادر التي تصف لنا بعض الأشياء مما أدركه الناس في وقتها، هذا غير موجود، وان كان المسلمون يقولون: توجد سيرة ابن هشام، والطبري، وكل شيء متوفر، غير ان هذا كله جاء بعد قرن أو قرنين أو ثلاثة أو أربعة قرون، بعد انبثاق الظاهرة، وكل هؤلاء الذين نطقوا وكتبوا انما يفرغون على شاشة مخيالية الى الوراء، ما يتدلجج في صدورهم.

هناك فكرة بسيطة حاولت أبلغها للطلبة بجامعة السوربون، عندما بلغت السنة السادسة من العمر، كان من صدفة التاريخ، ما كان احد يحلم ان تنشأ مدرسة ابتدائية في هذه القرية التي ولدت فيها، أنشئت هذه المدرسة في عام 1881، في وقت كانت فرنسا تخطو الخطوات الاولى لانشاء مدرسة علمانية لأبنائها بفرنسا. كانت نقطة انطلاق لفرنسا نفسها، وأنا اصطفاني الله على الآخرين في الجزائر عندما انتسبت لهذه المدرسة. لانسمع ثقافة عربية في القرية، لاعلاقة لنا بالدولة، محصورون في الجبل، الناس أميون، لاتوجد سياسة، المعلم الأول الذي عين في هذه المدرسة أصبح وليا مرابطا يذكرونه الناس في القرية، لأنه اعتنى بالناس هناك ورباهم تربية الأب. التعليم بالفرنسية، في المنطقة كلها ليست هناك عربية، الأ الذين خرجوا الى وهران، بالمناطق التي يتكلم فيها الناس بالعربية. هذا في أوائل الاربعينات، كانت هذه فرصة لأبناء القرية كلها، وأبناء القرى المجاورة، كان التعليم جمهوريا، مجانيا، واجباريا، القيم الأساسية للمدرسة الجمهورية، ولذلك اقول هذه صدفة تاريخية وليس اختيارا. اذن المدرسة الخصوصية الثقافية لأهل المنطقة عامة والتعليم بالفرنسية، لأن الجزائر جزء من فرنسا في ذلك الوقت، الى جانب مجموعة هويات مركبة ومتنافسة، ونوع من التدافع، ومن كان يتكلم العربية فهي دارجة، نلاحظ تداخل الهويات. هذا هو محمد اركون. اللغة الأمازيغية لايعتني بها أحد، يحتقرها

الناطقون بالضاد، كذلك يحتقرها الفرنسيون، ليست لغة ثقافة، ولا لغة علمية. قضينا في المدرسة ست سنوات دراسة ابتدائية، وكنا نمشي للمتوسطة الى مدينة وهران، أبي كان يعمل ويكتسب معاشه فيها، ذلك ان الجيل لا يعطي شيئاً، كان المهاجرون داخل البلد، وأنا اعتبر هذه التجربة ثمينة، وأتمنى لجميع الناس ان يمروا على الجيل، لأنك تدرك معنى الأعلى، حين ينشأ الانسان طفلاً في اطار الثقافة الشفاهية فقط، بعد ذلك عندما ينطلق في اطار ثقافة مكتوبة وعالمة، عند ذاك يندهش ويتعلم أشياء ما، لا يمكن ان يدركها ابدا اذا كان نشأ منذ البداية في اطار ثقافة مكتوبة. هذا هو محمد اركون، لأنه يعرف ذلك، لا ينسى أبداً ان هناك أعراقاً، لا يزالون يعانون من الاحتقار، الانعزال، التهميش، ومحو الذات. ولذلك انا كمؤرخ ابحث عن الاصوات التي اسكتت في زمنها أو الأقليات.

○ تبحث عن المهمشين والمعذبين في الأرض.

□ المهمشون، المعذبون في الأرض، المستضعفون، المهملون.

○ دائماً تهرب من الأعالي، من القصور السلطانية الى العالم السفلي.

□ أبحث عن الحرية، أسعى الى انصاف كافة الذاكرات الجماعية المتساكنة في المجتمع، وانتم عراقيون تفهمون ذلك. في جميع البلدان ليس هناك بلد لا توجد فيه أقليات مهمشة.

○ اعتقد أن ستة أو سبعة بلدان في العالم هي متجانسة، من حيث

المكونات اللغوية والقومية والاثنية، عدا ذلك العالم كله متنوع ومتعدد

اثنيا وثقافيا.

□ ما اخترت ان أنشأ في هذه البيئة وهذه الظروف التاريخية، الآخرون

لا يقبلونك، يعاملونك بتعصب. المتوسطة كانت في وهران، فيها عرب وفرنسيون أكثر في ذلك الوقت، في أوائل الخمسينات كان النظام استعماريًا، وهناك تمايز بين الطبقات وعنصرية... الخ. هذا كوطني، مع اني تعلمت الفرنسية، تكونت باللغة الفرنسية، وأكتب بالفرنسية، وبسبب الحرارة في القلب فأنا بالفرنسية أفضل من أبناء الفرنسيين في الجزائر، وكان بعضهم يلحون علي حتى أكتب لهم ليأخذوا علامات.

وهذا ما نلاحظه عند اليهود، فان سر نجاح اليهود في جميع الميادين، هو انهم عاشوا في الذل والقمع تحت المسيحية وغيرها.

هذا تاريخ البشر، وهذا سر البشر، فانه فطر على العنف، العنف بين الناس في جميع المجتمعات، مهما بلغت من ثقافة وتثقيف ومدنية، العنف لا يزال قائما، ترى المجتمع الفرنسي اليوم على جميع المستويات لم يتخلص من العنف، وفرنسا بلد عنده ثقافة وتجارب متنوعة وعريقة.

دخلت كلية الآداب في الجزائر سنة 1952-1953، وبدأت أتعلم اللغة العربية الفصحى، كنت تعلمت الدارجة في الشارع، وهكذا انتقلت من لغتي الأمازيغية الى اللغة الفرنسية، ثم الى اللغة العربية، والتوترات التي نتجت من هذا التحول والانتقال والاجتهاد في تعلم هذه اللغة جعلتني اهتم بالبحث العلمي في تاريخ الاسلام، وتاريخ اللغة العربية، وتاريخ الفكر العربي، انطلقت من هنا، بمعنى اني انطلقت بأسئلة منبعثة من حياتي الواقعية، وليس من الكتب، لأنها اسئلة أحملها في ذهني، بمروري في هذه الطرق المختلفة، وبالضغوط من طرف المجتمع العربي أو الناطق بالعربية، كلنا جزائريون، ولكن هناك من ينطق بهذه اللغة، أنا أتعلم لغتهم، وهم لا يتعلمون لغتي ابدأ، عندما كنت في وهران قلما أجد أحداً يتكلم بالأمازيغية.

○ هذه حالة عامة تقريبا، الجماعات السائدة لاتتكلم لغة الجماعات

التي هيمنت عليها؟

□ نعم حالة عامة، لكن كنا نتمنى خاصة بعد الاستقلال ان تفتح على لغتنا وثقافتنا الدولة المستقلة، بعد معاناة طويلة من النظام الاستعماري، أن يعترفوا بجميع التراث الجزائري. الجزائريون أناس ساهموا في حرب التحرير، لماذا لا يسمحون لنا بتعليم هذه اللغة، هذا متعلق بالوضع الجبلي، وأهل الجبل ساهموا في المعارضة والكفاح السياسي. هذا هو تاريخي، ولذلك أهتم أولاً بالتاريخ، لأنه يمكننا ان نفهم ماهي القوة الكامنة التي لاندرکها، ليس هناك تاريخ يفكك هذه القوة العاملة التحتانية، حتى يشرح للجميع ان المجتمع مبني على العنف، كل مجتمع مبني على العنف الديني، حتى المجتمعات الحديثة. هذا مااستخرجته من التجربة، ومن الدروب التي مررت عليها، ومنهاجي يصدر عن هذه التجربة. طبعا اضيف اليه كل ماتعلمته من الكتب، لكن دائما لا أنسى حين أبحث عن أي تفسير لظاهرة تاريخية، لوقائع تاريخية، أن أقارن ذلك بما يعيشه الناس الذين اعرفهم، الذين أدرسهم، الذين استمع اليهم، وأتلقى منهم. ماذا يقولون الآن، عندما أعود الى الجزائر، الى قريتي، والى المنطقة التي ولدت فيها، لايزالون يقولون أشياء كما كانوا يقولون، كأن خمسين سنة من الاستقلال لم تمر، من حيث الاحتكاك بين الجماعات المتصارعة في المجتمع، من أجل الايديولوجيا. لذلك فضلت ان أتخصص في تاريخ اللغة والثقافة العربية والاسلام، لأنه الى الآن ليس فقط في شمال أفريقيا، لكن في جميع البلدان الاسلامية والبلدان العربية بصفة خاصة، العرب الذين ينطقون باللغة العربية يمكنهم ان يقرأوا الكتب والتاريخ، ولم يستخرجوا للآن العبر الكامنة في الكتب، لأنهم لم يكتسبوا الآلات التحليلية للأسس القديمة، ليقرأوها قراءة غير خطية وسردية.

هذا ايضا مادفعني الى الابداع في المناهج، وفي المفاهيم. وهذا العمل كله مبني على التفكيك، فلسفة التفكيك ظهرت لأول مرة في فرنسا، في آثار جاك دريدا، وكريستيان، وهو أحد الأساتذة الذي أنشأ علم السيمياء، وهو علم يجدد النظر للنصوص، وكيفية تفكيك المعاني الكامنة في النصوص، التي لايمكنك ان تدركها

وتستثمرها في كتابتك للتاريخ، الأ إذا نجحت في العملية الأولى، التي هي مدخل للبحث، وهي عملية تفكيك النص، أي نص، من القرآن إلى المقالة المكتوبة في الأهرام اليوم، أو في أي جريدة.

هذا هو المنهاج، وهذه هي مراحل التكوين والابداع لهذا المنهاج، ولهذا المعجم الكامل الذي بنيته. والناس عندما يقولون: لانفهم مايقول محمد اركون، ذلك لأنني لا أكرر، ولا أتحدث بمعجم الطبري، أو معجم الطهطاوي، أو معجم طه حسين، لا يعنيني ذلك.

○ انت تقارب مسائل لاهوتية ودينية، وتعالج موضوعات الشريعة، ومختلف مسائل الدين، وبالذات الدين الاسلامي، ولكنك لاتستخدم المصطلحات والألفاظ المتداولة بين المتكلمين والمفسرين والفقهاء في الغالب، فبدلاً من أن تستخدم مثلاً كلمات: كافر، مسلم، مؤمن، فاسق، مرتد، زنديق، تستخدم مصطلح الفاعل الاجتماعي. وبدلاً من ان تستخدم كلمة قرآن كريم تستخدم عبارة المدونة الرسمية المغلقة أو الظاهرة القرآنية. بدلاً من ان تقول الاسلام تقول الحدث الاسلامي. وبدلاً من أن تستعمل المجتمع الاسلامي تذكر مجتمع المدينة... الخ.

انت تتجنب كل المعجم اللاهوتي، والمعجم الفقهي التاريخي، والمعجم

الثقافي المتداول بين المسلمين، لماذا؟

□ لا أتجنبه، هذا غير صحيح، الحقيقة هي التالية: حينما أقول الكافر والمؤمن اتبنى الخطاب القرآني كما هو، وهذا التصنيف لجماعات في المجتمع العربي، كما جاء في القرآن، هو تصنيف جدالي، وليس تصنيفاً سوسولوجياً أو أنثروبولوجياً. الكافر مفهوم لاهوتي، يصنف المتساكنين في المجتمع تصنيفاً لاهوتياً، هذا كافر

لا يؤمن بالله، هذا مؤمن يؤمن بالله، من هذا التصنيف تستنبط شريعة، تستنبط قانونا، تشرع هذا التصنيف، الذي يغلغ الأبوأب لاكتشاف مفهوم المواطنة وفضاء المواطنة. المسيحية كانت تفعل نفس الشيء، تقول اليهود أعداء الله، قتلوا الله، واليهود يفعلون نفس الشيء. كل دين يبني نظاما ويصنف المجتمع بمقولات لا تحترم الواقع الاجتماعي لتلك الفرق والعناصر المتساكنة. المشركون تسمية جدالية، تنفي جذريا جميع ما يكون عليه النظام الوثني في المجتمع، والدين له مناسكه وعقائده، له جميع ما يتكون منه دين من الأديان.

○ هل تستخدم هذا المعجم الجديد كأدوات اجرائية في البحث، أو انك

تدعو الى التخلي عن المعجم التقليدي أو المعجم القديم؟

□ نعم، هي أدوات اجرائية في البحث. يجب ان ننظر في المعجم التقليدي نظرة تفكيكية نقدية، لنفهم المعايير التي يتطلبها هذا التصنيف، كمقدمات لأي معرفة وأي تشريع. هذا هو معنى الخروج من السياجات، لأنها كثيرة ولا تزال تتجدد. صدام حسين أانا بسياج أقوى بكثير مما بناه اللاهوتيون، وضع الناس كلهم في قيود، ولذلك أقول السياجات، لأننا نجدها في النظام الحدائثي، وفي النظام الديمقراطي، لأن معناها هو هذا المنهاج، ومعناها هذه الممارسة للمعاجم، كل المعاجم: لاهوتي، فلسفي، فقهي، تاريخي، سوسيولوجي، انثروبولوجي، كلهم في وقت من الأوقات يتورطون في التفسيرات والتأويلات الايديولوجية والميثولوجية، أتحذر من جميع المعاجم. معجم محمد أركون يمكن أن يقرأه كل أحد، ويشاطرنه باحث على المعجم الذي ربما يلاحظني فيه أخطأ أو أتورط في تعميم مفهوم، لأنني لم أقرأ ما كان يجب علي أن أقرأه، لم أعمد على مصدر من المصادر التي لها أهمية في بناء هذا المفهوم، ولكن هذا بحث علمي اذا ناقشني أحد فيه، وبرهن لي عدم صواب أي موقف أو رأي، فاني أصحح، أمحي، اذا أدركت ان هناك شيئا لم انتبه اليه وهو موجود فيجب علي أن أصححه. المنهاج العلمي نزيه، هو نوع من التزهة الفكري،

كما يتزهد الصوفي في نقد نفسه وانطباعاته، نفس الاجتهاد، لأن هذا في باب ممارسة القوة الذهنية، الذاكرة، المخيلة، المخيال، الذاكرة الجماعية، والوجدان، الوجدان موجود يؤكد في ممارسة العقل التحليلي، يجب ان نتحذر عن الوجدان، انا انسان كسائر البشر، متأثر، أبكي، لا أتحمّل الضغط، وكذا وكذا. هذا التعريف لما نسميه العقل، العقل لا يعمل أبدا بمعزل عن النظام العصبي، وهو دائما موجود عند كل انسان.

○ **العقل في مفهومك غير العقل في مفهوم الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وملا صدرا، وغير مفهوم العقل عند المتكلمين، أو العرفاء والمتصوفة.**

□ هذه نقطة مهمة جدا، أتذكر ندوة عقدها رئيس مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت خير الدين حسيب عن التراث العربي، وقدمت ورقة عن التراث، ومما قلته في هذه الورقة: ان التراث العربي كله، وجميع ما كتب وألف فيه، يدخل في اطار مايسمى الذهنية الثقافية والفكرية الخاصة بفترة من فترات التاريخ، وهي مانسميها الفترة المتوسطة، الفضاء الذهني المتوسطي، بمعنى ان جميع المفاهيم والمناهج والبنىات والمواقف الأستمولوجية المعتمدة في هذه الفترة التاريخية من تاريخ العقل والذهن البشري، كل ذلك اصبح ينتمي الى فترة من التاريخ ألغتها الحداثة، والحداثة لها مراحلها، والمرحلة التي نعيشها الآن في الحداثة تلغي على الأقل مرحلتين سابقتين ومهمتين في تاريخ الحداثة، منذ القرن السادس عشر الى يومنا هذا، ولذلك أتكلم عن الحداثة الكلاسيكية الداخلة في التاريخ، كما يدخل في التاريخ جميع ما أنتج في مرحلة متوسطة، هذا ايضا مهم. عندما طرحت هذا في القاهرة، هاجمني جميع الحاضرين، كيف تقول هذا الكلام، تنكر الفكر العربي، ومأتاه للأنا. ما وجدنا من يساهم في تبليغ وشرح هذه المواقف، وهي منفصلة ومختلفة عن الاطار الذي تعمل فيه حتى الآن مانسميه علوم الانسان في الغرب، لأن

هذه العلوم لم تعتن بالأوضاع الخاصة وبالأزمة الخاصة بالمسيرة التاريخية للغة العربية والفكر العربي. هذا همي، ولذلك انا مجبر ان أتخلى عن الاصطلاحات التي يمكنني ان أجدها وأستثمرها، لأنها لاتساعدني، لأن المسيرة التاريخية للفكر العربي تختلف اختلافا جذريا عن المسيرة التاريخية للفكر الاوروبي، تلك المسيرة ابتدأت بالانتاج من القرن السابع الى القرن الثالث عشر، والابداع في جميع الميادين، ونوع من الحرية في البحوث والنقاش، ثم في القرن الثالث عشر بدأ كل شيء يخبو، يبرد، يتقهقر، ومازال يخبو ويجمد الى يومنا هذا، والآن غرقنا في بحر الجهل، جهل مؤسسي يأتينا من المؤسسات بقوة.

○ ظهرت في الغرب مدارس متعددة في العلوم الانسانية، من هم

أبرز الاساتذة الذين ترسمت مناهجهم، وما المدارس الأهم التي تستقي

منها؟

□ درست في الجزائر في كلية الآداب، ثم انتقلت الى باريس، الأساتذة الذين أثروا فيّ ليسوا استاذا معينا، ولكنني نهلت من مدرسة الحوليات. انطلقت هذه المدرسة عام 1930 مع شخصيتين هما: فرنان بروديل، وزميله، وكتابتهم للتاريخ مدهشة، اعتنقتها وتبنيتها من البداية، ولم تزل هذه الكتابة تتغير وتتجدد وتبدع وتوسع آفاقها واشكالياتها حتى هذه اللحظة، كل يوم تصدر كتب، لم يتسع لي الوقت لقراءتها، انني شغوف بقراءة الكتب، لأنها تعلمك أشياءً لذيذة فكريا، ومحركة. الكتاب الأخير الذي صدر عن الوزير مازارا، هذا الرجل كان ايطالي الأصل، وجميع المؤرخين صوروه كأجنبي على فرنسا، ماكان يعرف روح الثقافة الفرنسية، قدموا سطورا متسعة في هذا، لمجرد انه كان من أصل ايطالي، وسيطر في زمن على الحكومة الفرنسية. فتح هذا الكتاب لأول مرة الملفات وقرأها. في فرنسا حيث المدارس التاريخية ازدهرت منذ القرن التاسع عشر، وتفتحت على المناهج وعلى كل شيء، وبالرغم من ذلك لايزال يتشبث هذا النوع من كتابة التاريخ، بما

أسميه ميثيا، ولا يمكنني ان أقول الاسطورة، المعرفة الاسطورية في العربي ذات حمولة سلبية، اذ مفهوم الاسطورة ورد في القرآن في سياق جدالي (انما هي أساطير الاولين). كيف أترجم المعرفة الميثية بهذه الترجمة الفاسدة المغرقة المضلة النافية للفكر العلمي، كيف يمكنني ان أقرأه، اذا قلت القصصي اكثر ايفاء للقيم التي تحملها المعرفة الميثية، وتقدمها للمخيال الاجتماعي فتبنيه بها، ولكن القصصي كيف يفهمه المسلمون.

○ ألا يمكن توظيف معطيات اصول الفقه في فهم ومعالجة النص،

خاصة مباحث الالفاظ في اصول الفقه؟

□ لا، كل لغات البشر يجب ان تخضع لمنهاج التحليل الفيولوجي، كل لغة لها تاريخ، القاموس الفرنسي يجدد كل عام، يتبعون مدلولاته كل عام، ما طراً من جديد على استعمال لفظ من الالفاظ، ومتابعة اعضاء الأكاديمية الفرنسية، تضاف كلمات جديدة، في بعض الاحيان كلمات تخلق في ضواحي باريس، نتيجة الحاجة، حتى الشباب، نتيجة الاختلاط الثقافي، يوجدون كلمات، والأكاديميون والناس والثقافة الحية تأخذها وتدخلها في القاموس الرسمي، وسنويا عندنا عشرات الكلمات تدخل في القاموس.

○ أرجو أن تقدم للقراء إجازا عن المقولات، أو المصطلحات

الأساسية التي تتداولها، فمعجمك فيه مصطلحات مفتاحية، ومصطلحات فرعية اخرى، المصطلحات المفتاحية أساسية وتتردد كثيرا، انا كقارئ للدكتور محمد أركون تعرفت لديه على مصطلح اللامفكر فيه، وأستطعت ان أميز بين اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه والمحرم التفكير فيه، والممكن التفكير فيه. اتمنى ان تبين المقصود

بالسياجات الدوغماتية المغلقة، ولماذا هي سياجات وليست سياجا واحدا، وهل المعاجم التراثية كالمعجم الكلامي، المعجم الفقهي، المعجم الاصولي، المعجم الفلسفي، المعجم الصوفي، هذه المعاجم ايضا هي جزء من هذه السياجات؟

□ نبدأ بما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه، في لغة من اللغات، في فترة من فترات تطور كل لغة، ثم في لغة ولغة اخرى، بالنسبة لما يمكن التفكير فيه، في اللغة العربية اليوم أضيق بكثير مما يمكن التفكير فيه مما في اللغة الفرنسية، أو في اللغة الأنجليزية، وبين الانجليزية والفرنسية، هناك ما يمكن التفكير فيه باللغة الفرنسية ويصعب أو لا يمكن التفكير فيه في اللغة الانجليزية. مرة أقيت محاضرة وذكرت (ايجو موند)، المقصود به (الهيمنة)، يعني تمركز القوة في يد واحدة، احتكار وتمركز القوى السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية، كل شي تحكمه بيدك، وتقول هذه (ايجو موند)، في الولايات المتحدة لا يأتي في بالهم، لأنهم يصورون أنفسهم انهم متحررون ومحررون للعالم كله، ولا يخطر ببالهم أبدا انهم يمارسون القوة الكامنة ويفرغونها على العالم، هذا ما لا يمكن التفكير فيه، اذ لا يخطر ببالهم ذلك، لانهم تربوا في لغة تحمل الايديولوجيا الديمقراطية الليبرالية، ولا يمكنهم ان يتصوروا ان توجد هذه الظاهرة التي نسميها (ايجو موند) في الولايات المتحدة، ويفرضونها على العالم كله.

○ هل يعني ذلك ان قضية اللامفكر فيه مرتبطة بالفضاء الدلالي

اللغوي، أو بالتحليل المعرفي الاستمولوجي؟

□ التحليل اللغوي يمثل مرحلة اولى، والاطار اللغوي الذي يكون مفتوحا أو يكون ضيقا ويتضيق على الناطقين بأي لغة من اللغات.

○ من أين يأتي التضييق، يعني البسط أو القبض، هل نعثر على مرجعيته في اللاهوت، أو اللغة، أو الثقافة، أو نمط النظام السياسي، أو غير ذلك؟

□ مثلا اللغة العربية، بعدما تكونت المنظومة اللاهوتية، لبناء العقيدة الإسلامية، هذه المنظومة تفرض في اللغة معجما خاصا، وهذا المعجم يلحن في المدرسة، يلحن في اللغة اليومية التي تتداول بها، ونسمعها من لسان أمتنا وأبنائنا وشيوخنا ومعلمنا. اذن تتأثر وتصبح تنطق بهذا المعجم بعفوية، اذا لم ينبهك أحد على ان هذا المعجم من بناء بعض المنظرين للعقيدة الإسلامية، وهذا المنظر كالأشعري يقف موقفه الخاص، ليميز عن موقف المعتزلة، أو عن موقف الحنابلة. اذا نشأت في المعجم الأشعري، يصعب عليك ان تفكر وتفتح ذهنك وعقلك للمعجم الشيعي مثلا، الذي يختلف عن معجم الأشعري. هذا من حيث اللغة، ومن حيث بنية المنظومات المعرفية، التي نجدتها في مذهب من المذاهب، لأن كل مذهب يحرص على أن يميز اطاره التفكير والتحليلي والتأويلي عن المذهب المنافس له.

○ اذن مشروعية التفكير وعدم التفكير مشروعية لاهوتية.

□ ليس لاهوتية فقط، ذكرت اللاهوت، ومابالك بمعجم الفارابي، ومعجم الأشعري، اذا نشأت بمعجم الفارابي وقرأت مقالات الاسلاميين للأشعري، ماذا يحدث في عقلك، الأمر ليس سهلا.

○ بالرغم من أن معجم الفارابي أوسع من معجم الأشعري، لكنه أيضا يستقي أحيانا من معجم لاهوتي، بناء على ان الفلسفة الإسلامية، تعبر في روحها عن موقف ميتافيزيقي لاهوتي.

□ عقل الفارابي عقل فلسفي، والعقل الفلسفي في حرب متواصلة مع العقل

اللاهوتي.

○ لكنه أيضا كان يتلون برؤية لاهوتية، لان هناك سقفا محددًا لا يمكن ان يتجاوزه تفكيره، وان كان ما لا يمكن التفكير فيه لدى المتكلمين يمكن التفكير في الكثير منه لدى الفلاسفة المسلمين.

□ ما يمكن التفكير فيه في نطاق العقل الفلسفي يومذاك وحتى اليوم لا يمكن التفكير فيه في نطاق العقل اللاهوتي، لأن العقل اللاهوتي يعمل داخل المسلمات العقائدية، والعقل الفلسفي يسمع عن المسلمات ويضعها موضع البحث و التساؤل، اما العقل اللاهوتي فكلام الله يجب علينا ان نفهمه فقط، وستان ما بين العقلين، وستان بين ما يمكن التفكير فيه في العقل الفلسفي، وما يسمع بالتفكير فيه أو لا يسمع بالتفكير فيه في العقل اللاهوتي.

هذا من حيث تاريخ الأفكار وتاريخ الأطر المعرفية، و الإطار الأبيستمولوجي. اما ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه في نظام من الأنظمة السياسية، فهو مثلا اذا عشت في زمن الخليفة القادر، صاحب العقيدة القادرية التي نشرها في مساجد بغداد في زمنه، وجاء فيها : ان من قال بخلق القرآن فدمه حلال...، كان مفهوم خلق القرآن ممكن التفكير فيه، وكل الناس يتكلمون وكل الناس يتناقشون، وفيه ما يقال ويفهم ويجري تأويله وتفسيره، واذا بالامور تتغير، وبالاطر الاجتماعية للمعرفة تتغير، لأن الأطر الاجتماعية هي التي تمكنك من توسيع ما يمكن التفكير فيه، أو التضييق لما يمكن التفكير فيه. اذن هناك عامل اجتماعي، وهناك عامل سياسي، وعامل اقتصادي، وعامل ثقافي... الخ. لو كتبنا تاريخا للفكر العربي، على أساس هذا التقسيم، هذه الاستراتيجية، لظهار في كل مرحلة ما يمكن التفكير فيه، فسكتشف ما لا يمكن التفكير فيه، في عهد القادر، وفي عهد المأمون، وفي عهد سليمان القانوني، وفي عهد جمال عبد الناصر، وفي عهد صدام حسين.

عندما يتسع فضاء ما يمكن التفكير فيه يتقلص فضاء ما لا يمكن التفكير فيه، والعكس كذلك. ونفس الجدلية نجدها بين المفهومين، ما فكر فيه في تاريخ اللغة، أي لغة من اللغات أو فكر معين، وما لم يفكر فيه بعد في لغة من اللغات أو فكر، ما معنى ذلك؟ معنى ذلك ان نرجع الى مفهوم خلق القرآن، فكر فيه في مدة، ثم توقف هذا التفكير بعد العقيدة القادرية، وأصبح الفكر الاسلامي لا يمس هذه القضية، وبقيت مجمدة كما كانت قبل هذا التحريم، في ذكر هذا الموقف التنظيري والبحث عن هذه القضية، فاندرجت هذه القضية في ما لم يتابع التفكير فيه، وبالنسبة للمسلمين بعد القرن الثالث عشر أصبحت مما لم يفكر فيه بعد، لاضافة ما يجب ان يضاف الى هذا التفكير، متابعة للمزيد من المعرفة في علم اللغة، في التاريخ، في جميع العلوم التي تمكننا من البحث والتحقيق للتفكير في هذا المفهوم، وبالنسبة للمسلمين المعاصرين، عندما نقول خلق القرآن، يقولون: نعوذ بالله، لا يسمعون ولا يبحثون، نعوذ بالله، اسكت، لا تزيد كلمة، فأصبح ما كان قد فكر فيه، لا يضاف اليه، ولم يفكر فيه، للمزيد من البحث في القضية، لأن القضية مفتوحة. مثال آخر أكثر أهمية، جميع ما حدث في تاريخ الفكر الأوروبي بعد القرن الخامس والسادس عشر، وهو قرن انبعاث تفكير جديد، تفكير النهضة الأوروبية، تفكير التفتح على الثقافة اليونانية والرومانية القديمة، مع نظامها الوثني الذي كان ينعش ويغذي الفكر والثقافة والحياة الاجتماعية، مع انه وثني، فالمعاصرون (مونتاني، وغابليه وشكسبير) كل هؤلاء أحسوا بارتياح النفس، بانبساط القلب، كما يقول الصوفيون، وتفتح الذهن، باكتشاف ما ألف وأنتج وأبدع في الآداب والفنون في عهد الرومان واليونان مع وجود الوثنية، فاكتشفوا أبعادا لهذه الوثنية، ما كانوا يدركونها ويحلمون بها، عندما فرضت اللاهوتية الكاثوليكية، ان لا يعتنوا وينظروا الى تلك الفترة من فترات التاريخ في الفكر والثقافة، في فضاء البحر المتوسط. ليس فقط عند اليونان والرومان، وانما اتسع الفضاء للفكر في عهد النهضة الأوروبية، بسبب هذا الاكتشاف، فأحس الفكر بحرية لم يتمتع بها من قبل، لأنه كان يمارس الفكر في النطاق الدوغماتي

للاهوت الكاثوليكي. كان الفكر الاسلامي مختنفا في اللامفكر فيه في القرن السادس عشر، وهو قرن سليمان القانوني، قرن ازدهار الدولة العثمانية، والقوة السياسية والعسكرية للامبراطورية في ذلك الوقت، ومع تلك القوة والازدهار الثقافي والمعماري...الخ، من حيث الحياة الفكرية والتفتح على ما اكتشفه الاوربيون في ذلك الوقت، وكانوا يتحمسون لما يكتشفونه وما يبدعون على أساس ما اكتشفوه، لكن المسلمين لم يعتنوا بهذه النقطة، فبقيت هذه الصفحة التاريخية الخلاقة المبدعة مما لم يفكر فيه، لا في اللغة العربية، ولا في اللغة الفارسية، ولا في اللغة التركية، ولا في أي لغة من اللغات المتداولة في المملكة الاسلامية، أو في دار الاسلام كما يقول الفقهاء. هذا معنى ما لم يفكر فيه بعد. انظر أين نحن الآن من التعرف على الاكتشافات والابداعات المتتابة من القرن السادس عشر الى يومنا هذا في جميع العلوم، وبالخصوص في علوم الانسان والمجتمع، التي تعني وتمس جميع ما يعيننا نحن كمسلمين، اذ ليس بوسعنا أن ندرس الدين، ولا نتعرف على الأديان، ولا يمكننا ان نطور الفكر الديني، الا اذا اعتنينا بهذه العلوم. غير اننا قررنا ان هذه العلوم انتجها الغرب للغرب فقط، ولا تعيننا، لأننا نحن المسلمين، عندنا معجمنا، عندنا اطرننا للمعرفة، حيث هي ليست الاطر الكلاسيكية للفكر الاسلامي، بل هي الأطر الضيقة التي فرضت على الجميع في جميع المجتمعات الاسلامية، في العهد الصفوي، والعهد العثماني، والعهد المغولي، في دار الاسلام كلها. وبقينا بمعزل عن فكر يتجدد، فكر يفتح فرصا وآفاقا جديدة، للمزيد من التفكير فيه، بقينا نبتعد، ننفضل عن هذه المسيرة الكبيرة التي نسميها مسيرة الحداثة، ولذلك أقول: ان الفكر الاسلامي المعاصر يثقلون عليه هذه الفترة الطويلة جدا من الاهمال للمساهمة في التفكير، فيما وجب علينا ان نعنتي به، ورفضنا ان نعنتي به، ولذلك انظر ما حدث فيما يتعلق في الاعتماد على اللغة العربية والفارسية وحتى التركية، فطوروا شيئا ما، ولكن ليس بالمستوى المطلوب، الآن الذي نراه في اللغات الاوربية هو تطور وثراء واسع بالنسبة لجميع الفكر الخاص بعلوم الانسان والمجتمع، التي تعنتي بالوضع البشري.

○ هل يعود ضيق الفضاء اللغوي في اللغات الإسلامية كالعربية
والفارسية والتركية وغيرها لأسباب لاهوتية، أو ايديولوجية، أو
اجتماعية، أو سياسية، أو ثقافية، أو اقتصادية؟

□ يمكن ان نقول ان ذلك يعود الى الأسباب اللاهوتية وغيرها، لأن هذه الفترة التي أشير اليها، والمسلمون والعرب يسمونها بفترة الانحطاط، هم أنفسهم يقرون بأن هناك انحطاطا، انحطاطا بالنسبة الى ماضى، وانحطاطا بالنسبة الى ما كان يجري في اوربا بقربنا، ونحن جيران في فضاء البحر المتوسط، واليوم كم ضيعنا من وقت وفرص في هذه الفترة القصيرة، فأتتنا فرص لا يمكن الآن أن نلاحقها لأسباب عديدة، لأن الجهل طغى، الجهل انتشر وارتسخ في أذهان الناس، بل في عقل كل فرد، لأن التكوين الايديولوجي، وتقييد اللغة بالخطاب الايديولوجي يجمد التفكير، وهذا ما حدث، ونحن نبتعد، والرعب داخلنا، يلاحقنا، انا اعجب من نفسي عندما أجد أن الرعب دائما في قلبي.

○ ماهي منابع الرعب لديك؟

□ جذوره التضامن بالمجتمع الذي نشأت فيه، الحاجة الى التضامن التاريخي، تضامن تاريخي بالمجتمعات العربية والإسلامية، لأنني نشأت في هذه الدار، ولأزال انتمي اليها، عندي عائلة، عندي أخوة، وعندي قبيلة.

○ اتخشى الانشقاق، بالرغم من أن كل مفكر ناقد هو أحد عناوين

الضجة في عصره؟

□ لأخشاه، أتألم منه، لأنه يمنع من التواصل، الحياة دون التواصل مع المجتمع عذاب. انا لأتحمل ذلك، أحب التواصل، اذا لم يتواصل البشر في المجتمع، فان هذا المجتمع ميت، ويكون معرضا لكل فساد، وعذاب نفسي، وانقباض القلب والنفس،

وهذا ما حدث. اذن المفكر فيه واللامفكر فيه هذان الزوجان من المصطلحات
 يمشان كزوجين ويتفاعلان في المجتمع، انهما مفهومان اجتماعيان سوسولوجيان
 وسياسيان، وفي نفس الوقت فكريان، لهما أبعاد، الناس يظنون هذه مفاهيم فلسفية
 مجردة، لاعلاقة لها بالواقع، لكن الصحيح ان لها علاقة بحياتنا اليومية، اذ هي
 مرتبطة بالرعب، مرتبطة بصدام حسين، وما فرضه على الجميع، نعم ليس فقط صدام
 حسين، وانما بما يماثله ويشبهه.

يتبع في العدد التالي.

إشكالية التراث - الحداثة في الفكر العربي

نموذج: محمد عابد الجابري

د. عبد الله إبراهيم*

تتضمن كل معرفة وجهاً يتخطى فيها الشروط النبوية المجتمعية التاريخية الخاصة التي انتجتها، أي ما يعود إلى المعرفة البشرية بشكل عام، كما تتضمن كل معرفة بشرية وجهاً لا يتخطى فيها الشروط النبوية المجتمعية الخاصة، أو المرحلة التاريخية التي انتجت خلالها. وفي هذا المعنى، ليس التجريد نتاجاً فكرياً نظرياً وذهنياً بحتاً، بل فيه مضمون تاريخي، أي مضمون المعطيات التي جعلت ظهوره ممكناً وضرورياً.

ولكن، على الرغم من كل المعالجة الأكاديمية التي تميز بين الوجهين، إلا أنهما في الحقيقة يشكلان وجهاً واحداً لا يمكن تجزئته بأي شكل من الأشكال. فما هو المنهج الذي يعتمد المفكرون والباحثون العرب لحل التعارض بين الانطلاق من بدهة انتقال المعرفة الينا من الغرب وبين استحالة التمييز بين الوجهين المشار إليهما؟

التصور المنهجي الأول:

يقتصر استخدام المعرفة في هذا التصور على هوية البنى المجتمعية التاريخية التي انتجتها. كما تتم إدانة المعرفة الغربية، ويرتفع الصوت بضرورة إنتاج معرفتنا الخاصة.

* - عبدالله إبراهيم، العلاقة مع الغرب (الموضوع، الإشكالية، المنهج)، المركز الثقافي العربي، ط 1،

على العكس تماماً مما هو شائع ومتداول ومتعارف عليه في الفكر العربي، لا يختص هذا التصور المنهجي بأصحاب المواقف «السلفية» الداعين إلى استعادة النموذج التراثي العربي والإسلامي كما كان قبل عصر الإنحطاط، بل يختص أيضاً بأصحاب المواقف «العصرانية» الذين يدعون إلى تبني النموذج الغربي بوصفه نموذجاً للعصر كله.

ونذهب أبعد من ذلك إلى القول بأن هاجس الاختلاف بين المعرفتين موجود وحاضر في أذهان من يتبنون النموذج الغربي ويدعون علناً إليه أكثر بكثير مما هو موجود وحاضر في أذهان من يعلنون كل يوم بأن المعرفة الآتية إلينا غريبة عنا ولا تصلح لنا. ففي الحقيقة، عند من يحكم بأن المعرفة الآتية إلينا غريبة عنا، يتحول اختلاف معرفتنا عن معرفة الغرب بداهة غير مطروحة على الفهم والمعالجة. وأما من يحكم بأن معرفتنا هي نفسها معرفة الغرب، فإن الاختلاف والخصوصية يشكلان هاجسه النظري الأساسي، وهو لا يملك هاجساً نظرياً سواه. والدليل على ما نقوله، إننا إذا فتشنا في الفكر العربي عن المفاهيم المنتجة تحت وطأة هاجس الاختلاف بين المعرفتين فلن نجد لها إلا عند المفكرين والباحثين العرب الذين يتبنون النموذج الغربي بالكامل. والمفاهيم التي نقصدها ونشير إليها هي التالية:

«المجتمع المدني»، «المجتمع التقليدي»، «المجتمع الحديث»، «المجتمع الأهلي»، «الانتماءات التقليدية والحديثة»، «نمط الإنتاج الآسيوي»، «نمط الإنتاج الكولونيالي»، «رأسمالية الاطراف»... الخ. وكما نعرف، لقد أنتج هذه المفاهيم مفكرون قوميون وليبراليون وماركسيون غربيون.

وفي هذا السياق، عرضنا في دراسة حول مفهوم «التنمية البشرية المستدامة» الذي أنتجه، ويعيد انتاجه، المفكرون العرب «الليبراليون الغربيون»، كيف يحكم إنتاج المفهوم هاجس اختلاف معرفتنا عن معرفة الغرب. ومما أوردناه بهذا الصدد:

«إنها ظاهرة عامة منذ الخمسينيات من هذا القرن وحتى الوقت الحاضر. ففي كل مرة، عند اكتشاف قضية نظرية جديدة في مفهوم التنمية، يظهر فجأة ما يقدم على انه مفهوم جديد يقوم على فلسفة جديدة ومقاربة جديدة. وفي كل مرة، يرافق هذا الظهور المفاجئ ضجة إعلامية وحملة مركزة في وسائل الإعلام. لتذكر سوية مفهوم التنمية البشرية عند ظهوره فهو أحدث الضجة الإعلامية نفسها التي يحدثها مفهوم التنمية البشرية المستدامة حالياً. وتوقع بعد عدد من السنوات ان يظهر مفهوم آخر يقدم على انه المفهوم الجديد والفلسفة الجديدة. فما معنى هذه الظاهرة؟ وما مغزاها العلمي؟ إننا نرى فيها المغزى الآتي: يقع المفكرون والباحثون العرب الليبراليون الغربيون تحت وطأة مفارقة منهجية لافتة للنظر وهم لا يدرون بالتأكيد المفارقة التي يقعون تحت وطأتها. فمن جهة أولى، يرون في الليبرالية خياراً كونياً يتخطى الشروط البنيوية المجتمعية التاريخية الخاصة؛ ومن جهة ثانية، يرون في الليبرالية خياراً يقتصر على هوية البنى المجتمعية الرأسمالية الغربية التي أنتجته. وفي إطار هذه المفارقة اللافتة للنظر، يكتسب الكلام على المفهوم الجديد والفلسفة الجديدة معناه ومبرر وجوده. فالمفكرون والباحثون العرب يعيشون دون ان يدروا هاجس التفتيش عن المفاهيم الجديدة التي تصلح لبلداننا العربية والبلدان الشبيهة بها. وفي كل مرة يخلط الخبراء والمستشارون بين فكريتي «المفهوم الجديد» و«القضية النظرية الجديدة» نكون في حضور خبراء ومستشارين يتوهمون انهم توصلوا إلى الجديد الذي يحل مشكلة الجمع بين كونية الليبرالية وخصوصية هذه البلدان».

التصور المنهجي الثاني:

في هذا التصور، يتخطى استخدام المعرفة هوية البنى المجتمعية التاريخية التي أنتجتها، كما يتم تبني النموذج الغربي المعاصر، الذي فرض نفسه كنموذج عالمي، ويُنظر إلى المعرفة الآتية إلينا من الغرب على انها معرفتنا.

وبخلاف ما هو شائع ومتداول ومتعارف عليه في الفكر العربي، لا يختص هذا التصور المنهجي بأصحاب المواقف «العصرانية والتحديثية» الداعين إلى تبني النموذج الغربي بوصفه نموذجاً للعصر كله، بل يختص أيضاً بأصحاب «المواقف السلفية» الذين يدعون إلى استعادة النموذج التراثي العربي والإسلامي.

ونذهب أبعد من ذلك إلى القول بأن التماثل والتطابق بين المعرفتين موجود وحاضر في أذهان من يعتبرونها معرفتهم. فمن يتبنى المعرفة الغربية تتحول بدهاة عنده غير مطروحة على الفهم والمعالجة. وأما من يحكم بأنها معرفة غريبة عنه فهي تشكل هاجسه النظري الأساسي، ولا يملك هاجساً نظرياً سواه. وإذا كان أصحاب المواقف «العصرانية» من ليبراليين وماركسيين وقوميين يرون مشكلة تواجه المعرفة الآتية لنا من الغرب، ما يدفعهم إلى إنتاج المفاهيم التي أشرنا إليها قبل قليل، فإن أصحاب المواقف «السلفية» ليسوا في حاجة إلى إنتاج أي مفاهيم تعيش تحت وطأة الاختلاف بين المعرفتين.

ولقد بينا في دراسة أجريناها حول مسألة الحداثة والتحديث كيف ينظر المفكرون والباحثون الإسلاميون إلى معرفة الغرب على أنها معرفتنا: «الضواحي حيث الشوارع العريضة والأسواق المجددة تحت أضواء «النيون» وخلف الواجهات الأنيقة الزجاجية التي أبرزت البضائع المستوردة من عواصم الدول الكبرى... طراز الثقافة والمثقفين العرب على النمط الغربي، الجامعات المحليّة المجددة على النمط الغربي، المدارس الخاصة، ومدارس الإرساليات، مجموعات المثقفين والسياسيين الذين درسوا على الكتب المترجمة، انتشار وسائل الإعلام ذات النمط الفرنسي، الفن والأدب المتغريبان شكلاً ومضموناً، الفئات المهنية العليا كالأطباء والمهندسين والتقنيين، المرأة العربية المجددة في لباسها ومظهرها. إلى ما يسمى «بالموضة» أي أصبح مصمم الأزياء وماشط الشعر في باريس ولندن مثلاً يقرران للمرأة المجددة في بلادنا كيف تلبس كل فصل من فصول السنة وكيف تسرح شعرها وكم تعري من

جسدها وكم تشدد على إبراز تلافيف جسمها»¹.

وفي النتيجة، يمثل التصوران المنهجان السابقان، على الرغم من حدة المواجهة الدائرة بينهما، تصوراً منهجياً واحداً. ما يُتيح لنا توجيه الملاحظات النقدية نفسها.

الملاحظة الأولى: يغيب عن التصورين معاً وعي التمييز بين الوجهين في كل معرفة. ففي التصور المنهجي الأول، يغيب الوجه الذي ينتمي إلى المعرفة البشرية بشكل عام، وفي التصور المنهجي الثاني تمارس معرفة الغرب دون وعي الإشكاليات الخاصة التي تحويها، التي تعود إلى هوية البنى المجتمعية الرأسمالية الغربية التي أنتجتها.

ولا تقف مفاعيل غياب وعي التمييز بين الوجهين عند حدود عدد من الأبحاث، بل إن حيزاً كبيراً جداً من النقاش الدائر بين المفكرين والباحثين العرب يقع أسيراً لنظرة ترى الخيارات المنهجية المتاحة على الوجه التالي: الافتراض المفهومي من الغرب أو العودة إلى الأصول المأثورة. في الحالتين، تتحدد إمكانية أو استحالة استخدام أي مفهوم على أساس هوية البنى المجتمعية التي أنتجته (بالسلب كان هذا بالتحديد أو بالإيجاب).

الملاحظة الثانية: في التصورين معاً، يرتفع حاجز كبير جداً في وجه التعرف على المعرفة الآتية إلينا من الغرب. فما معنى التعرف على هذه المعرفة وفهمها في العمق؟ معناه الإقتراب قدر الإمكان من تمييز مستحيل بين وجهيها. وعند هذه النقطة، لمجرد اعتبار المعرفة الآتية إلينا غريبة عنّا، لا نكون اقتربنا خطوة واحدة من الوجه الذي ينتمي فيها إلى المعرفة البشرية بشكل عام. وكذلك في حال الانطلاق من بداهة أنها معرفتنا بقدر ما هي معرفة الغرب، فلا نكون اقتربنا أيضاً خطوة واحدة من الوجه الذي ينتمي فيها إلى البنى المجتمعية التاريخية التي أنتجتها. وفي الحالتين، تخرج معرفة الغرب من دائرة الفهم عندنا، ولو بدا أن العكس صحيح.

الملاحظة الثالثة: في التصورين معاً، يرتفع حاجز كبير جداً في وجه التعرف على واقعا العربي نفسه. فعلى العكس تماماً مما يؤكد المفكرون العرب أصحاب التصور المنهجي الأول، ما يرد إلينا من الغرب موجود وحاضر في كل تفصيل من تفصيلات واقعا المجتمعي اليومي المحسوس (نمط المعيشة، التعليم، الإنتاج، النقابة، الحزب،... الخ). وكذلك، بخلاف ما يزعم أصحاب التصور المنهجي الثاني، لو فتشنا قليلاً في ظواهر حياتنا المجتمعية العربية الحديثة لظهر جلياً اختلاف بنيوي معين بينها وبين الظواهر المجتمعية الحديثة في الغرب، ولكانت تغيرت نظرنا إلى القطاع الحديث عندنا، ولأصبح في إمكاننا الإكتشاف انه ليس القطاع الغربي الحديث نفسه.

وقد أتيج لنا في دراسة حول الثنائية المجتمعية والبحث الميداني الاستقصائي في علم الاجتماع ان نبيّن طبيعة الحاجز الكبير الذي تنصبه إشكالية التراث - الحداثة في وجه التعرف على واقعا المجتمعي الملموس.

وإذا كانت الملاحظات السابقة ترسم الحواجز والعقبات المعرفية التي تقف في وجه الفهم، فلماذا لا يعيها المفكرون والباحثون العرب؟ ولماذا يستمرون، منذ قرنين من الزمان، في تبني التصور المنهجي نفسه؟ ولماذا لا يرون الوقائع الملموسة غير المتطابقة مع تصوراتهم المنهجية ومع افتراضاتهم النظرية؟

تطرح هذه الأسئلة مسألة القاعدة والشواذ في الفكر، وكيفية استيعاب الفكر للوقائع الشاذة عنه. وفي هذا المجال، يقول كارل بوبر: «يستحيل على فرضية أو نظرية ان تتطابق مع جميع الوقائع التي تقع ضمن صلاحياتها». في معنى انه على صعيد الملموس توجد على الدوام وقائع غير متطابقة مع النظرية. ويقول أيضاً: «الشواذ الذي يربك النظرية إن لم تتسع لاستيعابه». وبهذا الكلام يشرط بوبر إرباك الشواذ للنظرية بعدم قدرتها على استيعابه وليس لمجرد وجوده.

كيف تتسع النظرية فتستوعب الشواذ؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي التمييز بين

نوعين من الوقائع الشاذة:

* عندما يكون الشواذ محكوماً بشروطه الخاصة تقوم النظرية بتبيان هذه الشروط فيصبح الشواذ والحالة هذه جزءاً من النظرية نفسها ولو بدا ان العكس هو الصحيح.

* عندما ينخرط الشواذ ضمن النظرية، أي عندما تكون شروط الشواذ هي نفسها شروط النظرية، فلا بد للمشكلة من ان تطرح بالحاح شديد في اتجاه التغيير في النظرية ذاتها.

ولقد وردت في تاريخ العلوم حالات عدة من النوع الثاني، ولكن، يبقى ان الشرط الضروري للحديث عن الشواذ هو وعي شذوذه، فإذا حصل هذا الوعي سيأتي التغيير النظري بالضرورة.

أما عدم التمييز بين نوعي الوقائع الشاذة فيحمل مخاطر جعل العلم علماً واعياً للشواذ على الدوام. فيصبح الشواذ والحالة هذه العنصر الأولى في الإطاحة بالمعارف العلمية. ولو كانت القضية بهذه السهولة، لكانت معرفة البشر خطت خطوات إضافية كثيرة. وحتى بالنسبة لكارل بوبر، فهو يطلب إمعان النظر في الشواذ. وفي هذا الطلب، ضرورة تجنب رسم معادلة ذهنية معينة (نظرية، شواذ، أزمة، تغيير نظري) تستثير السؤال التالي: هل هناك ما يشبه الهيئة العلمية العليا لتحكم على الوقائع وتصنفها بين مؤيدة للنظرية وشاذة عنها!!

وفي جميع الأحوال، وبالنسبة لغالبية الاتجاهات الفكرية، لا يتركز التطور العلمي على مفهوم القاعدة والشواذ. وقد حصلت النقلات العلمية في التاريخ عندما كان التفكير العقلي العلمي يتوصل إلى الخصائص الأساسية بين مجموع خصائص المادة وإيجاد العلاقة بينها. وعلى سبيل المثال، الأمر الصعب للوصول إلى القوانين الفيزيائية تحدد تاريخياً بإيجاد الخصائص التي لها علاقة بالموضوع. وهكذا، ففي

القانون الأساسي للدينامية: القوة = الثقل × الإندفاع، كانت الصعوبة تكمن أولاً في التفكير بالإندفاع (قبل غاليله كان التفكير يتم بالسرعة فلم يحصل تقدم في هذا المجال). ثم فيما بعد في التوصل إلى مفهوم الثقل وهو يختلف عن مفهوم الوزن. وفي القانون الأساسي المتعلق بالغازات، الحرارة المطلقة الثابتة = الضغط × الحجم، كانت الصعوبة تكمن في التوصل إلى مفهوم الضغط، وكذلك الوصول إلى فكرة قياس الحرارة ابتداء من درجة الصفر المطلق.

إننا نورد هذه الأمثلة لنؤكد بأن التطور العلمي والاكتشافات التي أحدثت تغييرات هامة في المعارف البشرية لم تنشأ أساساً عن الاشتغال على وقائع شاذة بالقياس إلى القواعد المرعية.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للعلوم الدقيقة، فالمسألة في العلوم الإنسانية أعقد من ذلك بكثير، وقبل الكلام على الشواذ ينبغي طرح إشكالية وعيه كشواذ. فنحن نتعلم قواعد اللغة في الوقت نفسه الذي نتعلم حصر الحالات الشاذة عنها. وبهذا المعنى، يأتي استخدام تعبير «لكل قاعدة شواذ» ليشير إلى قاعدة أخرى مفترضة تشمل الأصل إضافة إلى الشذوذ عنه. وعلى هذا الأساس، يكون الشواذ ضمن القاعدة وهو ليس شواذاً يستدعي تغيير القاعدة. إنه الشواذ الذي يؤكدها. والنتيجة التي يؤدي إليها هذا المثل لا تتحدد بقبول الشواذ لقصر الحيلة في معرفة أصوله ونشأته في أوضاع العلوم الراهنة، بل لكونه جزءاً من القاعدة، ولو لم يرد في نصها الأصلي.

في هذا الضوء، وكما لا يواجه الفكر الوقائع الشاذة التي تفرض التغيير فيه عاجلاً أو آجلاً، فهو يعمل على تحويل الشواذ جزءاً من القاعدة. فكيف ينجح أصحاب التصورين المنهجيين السابقين، منذ قرنين من الزمن، في تحويل الوقائع الشاذة التي يواجههم الملموس المجتمعي العربي بها جزءاً لا يتجزأ من افتراضاتهم النظرية المتعلقة بالموضوع؟ وكيف ينجحون في تجنب وعي الشواذ؟

المقارنة:

تحت هذا العنوان، ما نشير إليه هو المقارنة التي تُمارَس دون ان يعي الفكر، بالضرورة، انه يمارس مقارنة معينة. وفي هذا السياق، يمكن للمقارنة ان تكون دافعة للفهم، كما يمكن لها ان تشكل عقبة في وجهه. وما نعرضه هنا هو المقارنة حين تكون عقبة معرفية في الفكر العربي.

من ناحية أخرى، إذا كنا نأخذ على عاتقنا مهمة البحث في المنطق والمواقف والعادات الذهنية، فإننا، في هذا الإطار، نطلق من فرضية رئيسة تضع الغالبية الساحقة من الكتابات بالعربية في سلة منهجية واحدة، وذلك على الرغم مما يبدو بينها، للوهلة الأولى، من تناقض ومواجهة ظاهرية.

ونبدأ بتقديم معنى المقارنة كالتالي: «تكون المقارنة بين وجهين اثنين، أحدهما مقارنة الشيء بما يوافقه، فتكون حقيقة هذه المقارنة هي المطابقة بين الشئيين، والثاني مقارنة الشيء بما يخالفه، فتكون حقيقة هذه المقارنة هي المعارضة بين الشئيين». وحسب هذا التعريف الشائع، تقوم المقارنة على بداهة المعرفة بالشئيين اللذين تتم المقارنة بينهما. ولكن، في حال كانت المعرفة بالشئيين معاً، أو المعرفة بأحدهما، تمثل إشكالية ولا تمثل بداهة، فلا بد من ان تتحول المقارنة إشكالية بدورها. فهل تمثل المقارنة بداهة؟ أم تمثل إشكالية؟

في الحقيقة، إذا كانت المشكلة الابستمولوجية التقليدية بصدد استقلال موضوع الدراسة وخارجيته بالنسبة للذات العارفة لا تستوقف الباحث في العلوم الدقيقة قبل المضي في بحثه، إلا ان الامر يختلف أشد الاختلاف عند دراسة الإنسان والمجتمع. ففي بحثها البشر والمجتمعات لا يمكن للعلوم الإنسانية ان تقدّر الظاهر في الوقائع بل وكذلك الباطن ومعناه بالنسبة لمن تدرسه من الناس. ففي البحوث الإنسانية ينبغي التمييز بين الداخل والخارج في ما يأتي الإنسان من أفعال. والسلوك الخارجي الظاهر

يعتبر محصلة للتفاعلات الباطنة. وعند هذه النقطة، لمجرد وعي التمييز بين السمات الظاهرة للعيان في الملموس، وبين المضمون البنيوي المميز، تكون المقارنة انتقلت إلى عالم الإشكاليات النظرية، ويكون علينا، تالياً، التمييز بين نوعين فيها:

* المقارنة القائمة على تشابه واختلاف السمات الظاهرة للعيان في الملموس. ومن البديهي ان يقع هذا النمط من المقارنة خارج الكشف عن المضمون البنيوي المميز لأن التشابه الخارجي يمكن ان يعكس اختلافاً في هذا المضمون، كما التباين الخارجي قد يعكس تماثلاً بنيوياً بالرغم من كل الظواهر. وعلى سبيل المثال، إذا وجدنا ظواهر مجتمعية مشتركة بين المجتمعات فلا يعني ذلك، بالضرورة، ان مضمونها البنيوي متطابق في كل الحالات. وكذلك، إذا وجدنا ظواهر مجتمعية تختلف ممارستها بين المجتمعات، فلا يعني ذلك بالضرورة، ان مضمونها البنيوي متعارض في كل الحالات.

* المقارنة كعملية معرفية واعية تقوم على الإحاطة مسبقاً بالمضامين البنيوية المميزة للمواضيع الخاضعة للمقارنة. وفي أساس هذا النوع من المقارنة يوجد بناء نظري يسمح بالعمل على أشكال مجتمعية مختلفة. وعلى هذا الأساس، تكون المقارنة على الدوام مقارنة بين مضامين بنيوية مميزة. وكل مقارنة بين السمات الظاهرة للعيان في الملموس تنطلق من تحديد مسبق للمضامين البنيوية المميزة.

وهكذا لا يمكن عن طريق المقارنة تحديد المضمون البنيوي المميز لواحد من المواضيع الخاضعة للمقارنة. وفي هذا الضوء، كيف يمارس الفكر العربي المقارنة، في موضوع العلاقة مع الغرب؟

لا معنى للكلام على الحدائثة في المطلق، ولا يمكن للحكم بوجود حدائثة معينة، أو عدم وجودها، أن يصدر إلا بالإرتكاز على وحدة قياس نظرية يؤدي استخدامها إلى جعل الكلام على الحدائثة مبرراً ومفهوماً وواقعياً. فما هي وحدة القياس النظرية

هذه؟ إنها نقطة توازن مفترضة ترسم الحدود النظرية الفاصلة بين الحداثة وغيرها. وفي هذه الحالة فقط تكتسب الحداثة المبرر النظري لوجودها.

الحداثة — وحدة القياس النظرية

إنها المعادلة المنطقية الأولى التي يتضمنها الكلام على ظاهرة الحداثة. وتقوم عليها معادلة منطقية ثانية هي التالية: تنتمي الحداثة على الدوام إلى المقارنة كعملية معرفية. وهي لا تملك وجوداً معرفياً خارج المقارنة. وبمجرد الكلام على الحداثة يكون في هذا الكلام، بالضرورة، مقارنة معينة ولا يكون فيه إلا المقارنة.

وبالإرتكاز إلى المعادلة المنطقية الثانية ثمة أسئلة ينبغي طرحها تتناول الآتي:
هل يمكن لتشابه السمات الظاهرة للعيان في الملموس، أو إختلافها، ان يدلنا على تشابه، أو إختلاف المضامين البنيوية المميزة للحداثة؟ هل يقع الكشف عن المضمون البنيوي المميز للحداثة العربية داخل المقارنة أم يقع خارجها؟ هل يمكن عن طريق المقارنة تحديد المضمون البنيوي المميز للحداثة العربية؟ أم ان المقارنة تقوم على تحديد مسبق لهذا المضمون البنيوي المميز؟ ماذا عن نمط المقارنة الذي لا ينطلق في التحديد المسبق للمضمون البنيوي المميز للظاهر الخاضعة للمقارنة؟ ماذا عن الحداثة العربية في هذا النمط من المقارنة؟ ألا يكون تحديد الحداثة في هذه الحالة أسيراً لتشابه السمات الظاهرة للعيان في الملموس؟ ألا يكون تحديد الحداثة، بالتالي، أسيراً للاستدلال الذي ينسخ المضمون البنيوي المميز لواحد من المواضيع المطروحة على المقارنة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة لا بد من وعي الفارق النظري بين نوعي المقارنة. وفي هذا الضوء، عندما تضاف صفة العربية إلى الحداثة فتصبح «الحداثة العربية» ينبغي ان يتضمن الكلام عليها تمييزاً بنيوياً لها. وعلى هذا الأساس، تفترض معالجة الحداثة العربية الكشف عن مضمونها البنيوي وسماتها البنيوية المميزة لها. ولا تهم النتيجة

التي تتوصل المقارنة إليها في ما بعد؛ فقد تصل إلى حد إعلان التماثل بين الحداثة العربية والحداثة الغربية. وإنما الأكثر أهمية أن تكون تلك النتيجة مندرجة في سياق مقارنة تقوم على تحديد مسبق لمضمون الحداثة العربية النبوي المميز لها. فهل هذا هو واقع الكتابات بالعربية حول الحداثة والتحديث؟

تبرز في الكتابات العربية ظاهرة لافتة للنظر:

* لا يمكن عن طريق المقارنة تحديد المضمون النبوي المميز للحداثة العربية.

* يتم عن طريق المقارنة تحديد المضمون النبوي المميز للحداثة العربية.

كيف يجدر بنا فهم تلك المفارقة؟ وفي أي إطار نضعها؟

تخلط الكتابات بالعربية بين نوعي المقارنة، فتنتقل من مقارنةٍ تحفظُ لما تقارنُ استقلالاً (النمط الثاني في المقارنة) إلى الاستدلال الذي ينسخ النموذج - المرجع، أي الذي ينسخ المضمون النبوي المميز للحداثة الغربية. ولا يقف الخلط بين نمطي المقارنة، وما ينتج عنه من استدلال ينسخ النموذج - المرجع، عند حدود كتابات معينة، بل يشكل قاسماً منهجياً مشتركاً بين الاتجاهات الفكرية العربية كافة. فكلها تنطلق من بدهة اعتبار الحداثة العربية على أنها الحداثة الغربية ذاتها، وكلها تعتمد المقارنة سبيلاً لتحديد المضمون النبوي المميز للحداثة العربية.

وتتعدد النماذج التي تقع أسيرة للمواقف والعادات الذهنية المشار إليها. وفيما يلي نعرض لنموذجين منها، الأول يختص بالاتجاه القومي، والثاني يختص بالاتجاه الإسلامي:

النموذج الأول من الكتابة بالعربية:²

* ينطلق الكاتب من ملاحظة ظاهرة جديدة تعرفها المجتمعات المختلفة في

عصرنا الراهن الحديث: «... شعوب العالم كانت ومازالت تختلف في الكثير من الخصائص الرئيسية، مثل الثقافة والتاريخ والنظام السياسي. ولكن، ومع هذا، يوجد تشابه بين المجتمعات المختلفة، وإن مجالات التشابه ارتفعت من حيث العدد وتقاربت من حيث الشكل كثيراً خلال الحقبة الأخيرة، ولنقل الأربعين أو الخمسين سنة الأخيرة. مما قاد عدداً من المهتمين بدراسة التغير الاجتماعي في ضوء مفاهيم مدرسة التحديث، إلى تبني المبدأ القائل بأن المجتمعات في حركة تحديثها تطور أنظمة ومؤسسات وانساقاً متشابهة، وإن درجة التشابه هذه أو التقارب تزداد قوة بمرور الزمن».

* يشير الكاتب إلى نموذج للتحديث يصلح للمناطق والمجتمعات كافة، ويأخذ هذا النموذج الشكل التالي: «يمر المجتمع العربي في الوقت الحاضر بمرحلة تغير اجتماعي على نطاق واسع: دخلت أجزاء من المجتمع العربي في مرحلة التحديث خلال حقبة تاريخية مختلفة - أدت برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية العربية في كل حالة إلى نتائج أهمها تحديث المجتمع وخصوصاً في مظهره المادي - انتشار التعليم على نطاق واسع - انتشار التحضر ونمو المدن - انتشار الأسرة النووية وتراجع مكانة الأسرة كوحدة إنتاجية - استخدام واسع لمنتجات التكنولوجيا - نشر الوعي الصحي والخدمات الصحية - بناء الطرق - مد خطوط الهاتف والاهتمام بوسائل الإتصال الجماهيرية - انتشار الطاقة الكهربائية - يؤدي قطع مسافة مناسبة على التحديث المادي إلى تغير في الجوانب التي لها علاقة بالثقافة من قيم ومعايير وأنماط تفكير - يحمل المستقبل في طياته الكثير من التغير في اتجاه المجتمع المدني، فالمجتمع المدني يعتبر مظهراً رئيساً من مظاهر تطور المجتمع الحديث، والمجتمع العربي لن يشكل استثناء عن القاعدة».

* يواجه الكاتب واقع استمرار الإنتماءات المجتمعية التقليدية في ميادين متعددة فيقول: «... الثقافات الشرقية مثلاً - ومن بينها الثقافة العربية - تجعل من

الأسرة حجر الزاوية في التركيب الاجتماعي، وإن قيم الثقافة العربية تحرص على تقوية الأسرة والحفاظ على تماسك أفرادها وتؤكد على أهمية دور الأطفال وتبارك تكاثرهم، وتخص كبار السن بمكانة مرموقة وبدور مهم في الأسرة. لذلك، ليس من الضروري أن تحدث في الأسرة العربية التغيرات نفسها التي حدثت في الأسرة الغربية».

«... الحراك الاجتماعي في نسق الأدوار والمراكز سريع في الكثير من أجزاء الوطن العربي، ولكن سرعته لا ترجع إلى تلك المتغيرات المستقلة المعروفة في تجارب سابقة كالتصنيع أو التعليم، بقدر ما ترجع إلى متغيرات ذات صفة محلية كالانتماء إلى جماعات النفوذ مدنية كانت أم عسكرية».

«... يعكس شكل المشاركة السياسية ما يجري في نطاق الأسرة الكبيرة أو القبيلة، حيث يتجه القرار من أعلى إلى أسفل، وحيث لا يسمح بالرأي المخالف إلا في حدود ضيقة، لأن القيم الثقافية التي تتحكم في عملية اتخاذ القرار، هي من النوع الذي يبارك التأييد ويحث على التضامن».

«لا يزال المجتمع العربي المعاصر يحتفظ مع تاريخه وتراثه بعلاقات قوية، متينة».

* لا يجد الكاتب حلاً نظرياً لواقع استمرار الانتماءات المجتمعية التقليدية سوى الثنائية النظرية: تجاور القديم والحديث.

«... انتشار الأسرة النووية كوحدة سكنية حضرية، واستمرار أهمية الأسرة الممتدة...».

«... توجد أنظمة اجتماعية خاصة بكل نشاط أو قطاع أو مجال. وهي أنظمة تجمع بين الخصائص الحديثة والقديمة. وينعكس هذا المزيج في مجال القيم

والاتجاهات. ثم يترجم في شكل أنماط سلوكية تجمع ما بين صفات لها جذور في الثقافة العربية، وأخرى تشابه تلك التي تسود في المجتمعات المدنية».

«... الجمع بين القديم والحديث في الأنظمة الاجتماعية الرئيسية...».

«... اشتراك عناصر التراث مع عناصر العقلانية لتكوين العقل ونمط التفكير».

وهكذا، لا نعتقد أننا في حاجة إلى التوقف أكثر من ذلك عند استعارة أفكار هذا النموذج من الكتابة بالعربية، فلقد ظهرت المرتكزات المنهجية التي نرمي إلى تظهير صورتها بجلاء ووضوح.

- الخلط بين تحديث المجتمع العربي وظواهر الحياة المجتمعية العربية الحديثة.

- اختزال تحديث المجتمع العربي إلى ظواهر الحياة العربية الحديثة.

- الخلط بين نوعي المقارنة واعتماد المقارنة القائمة على تشابه السمات الظاهرة للعيان في الملموس طريقاً لإصدار الحكم بأن مضمون الحداثة العربية هو نفسه مضمون الحداثة الغربية.

- الاستدلال الذي ينسخ نموذج الحداثة الغربية.

- اعتماد الثنائية حلاً نظرياً لكل الإشكالات المنهجية التي يمكن أن تنشأ.

النموذج الثاني من الكتابة بالعربية³:

ما جعل اختيارنا يقع على هذا النموذج هو إعلانه الصريح عن انتمائه إلى وجهة نظر إسلامية في رؤية الحداثة والتحديث.

* ينطلق الكاتب من تقديم منهجه على انه يختلف جذرياً عن مناهج الغرب في

تحليل المجتمعات العربية الإسلامية.

«قد يعتبر البعض، ممن تأثروا بالمناهج الغربية في البحث، ان اتخاذ المعيار العقيدى - الفكري - الحضاري مدخلاً منهجياً في فهم المجتمعات العربية الإسلامية جنوحاً عن العملية، لأن مفهوم العملية في عرفهم مقصور على هذا المنهج أو ذاك من المناهج الغربية في البحث. ولكن إذا تأكدت صحة الموضوعة القائلة إن النموذج المجتمعي العربي الإسلامي يختلف اختلافاً بيناً وجوهرياً عن نماذج المجتمعات التي عرفتها أوروبا فهذا يجعل، منذ البداية، عملية تطبيق مناهج الغرب على تحليل المجتمعات العربية الإسلامية منهجاً غير علمي، وانحرافاً عن سواء السبيل».

* تقوم نظرة الكاتب في هذا النموذج على بداهة وجود مجتمع عربي حديث تشكل من السيطرة الفرنجية الاستعمارية فأخذ بالحدثة الغربية وغلب عليه نمطها في مسكنه، ومسلكه، ونهج حياته، ومدارسه، وتفكيره، ومفاهيمه فكان امتداداً للنمط الخارجي ضمن شروط التبعية له.

* يشدد الكاتب، في رؤية الواقع المجتمعي العربي، على وجود مجتمعين، مختلفين جذرياً: «إن رؤية الواقع الاجتماعي في بلادنا على أساس وجود مجتمعين، لا مجتمع واحد، تصطدم مع أغلبية الدراسات التي تناولت بالتحليل طبيعة المجتمعات العربية الإسلامية فانطلقت من رؤيتها مجتمعاً واحداً لا مجتمعين، وطبقت مقاييس المجتمع المحدث على الوضع ككل. وبهذا تجاهلت المجتمع الأصلي واعتبرته منقرضاً غير موجود. فإذا كان من الصحيح ان المجتمع المحدث حكم البلاد، فهذا لا يعني ان المغلوب على أمره اصبح غير موجود. وبهذا تكون رؤية المجتمعين متطابقة مع الواقع الفعلي المعطى في بلادنا، كما تكون رؤية المجتمع الواحد فقط لا تنطبق على ذلك الواقع».

على هذا النحو، يحدد النموذج الثاني من الكتابة بالعربية المجتمع العربي الحديث... وما يهمنا هنا هو النظرة التي يملكها. إنها النظرة المنهجية نفسها والركائز المنهجية ذاتها التي وجدناها ماثلة في النموذج الأول من الكتابة بالعربية، والتي تقوم على بدهة اعتبار الحداثة العربية هي الحداثة الغربية ذاتها.

وفي هذا السياق المنهجي القائم على الخلط بين نوعي المقارنة، تنوجد الكتابة بالعربية أمام احتمالين:

الاحتمال الأول: اعتبار مضمون الحداثة العربية هو مضمون الحداثة الغربية نفسه، والسبب في ذلك ان الأشكال المجتمعية التنظيمية واحدة في الحالتين.

الاحتمال الثاني: إذا كانت الأشكال التنظيمية واحدة فينبغي التفتيش عن الدرجة المتدنية لفاعلية الحداثة العربية في الانتماءات المجتمعية التقليدية فتصبح تلك الانتماءات وقنواتها المجتمعية خارج الحداثة العربية وضد منطقتها.

على هذا الأساس يهيمن مفهوم «العقبة في وجه مسيرة التحديث» ويحل محل مفهوم «العامل المحدد للتحديث»، ولا يبقى للفكر العربي من هموم التفسير سوى الكشف عن العقبات التي تقف في وجه اكتمال عملية التحديث. ويتم تحديد هذه العقبات عن طريق المقارنة بين العوامل التي أنتجت حداثة غربية فاعلة ومكتملة وناجزة وبين العوامل التي تحمل الهوية المجتمعية نفسها في المجتمعات العربية. فإذا كان التصنيع على سبيل المثال يأتي في رأس العوامل المنتجة للفاعلية التي تتمتع بها الحداثة الغربية، فإن ضعف الصناعة المحلية وتأخرها يصبحان عقبة في وجه التحديث الفاعل. وهكذا، يحل في الكتابة بالعربية الفهم الخاص بالواقع المجتمعي الغربي محل ما يفترض ان يشكل فهماً خاصاً بالواقع المجتمعي العربي.

القياس على نموذج محدد سلفاً:

يبدأ المضمون الايديولوجي للمؤسسة المجتمعية الغربية، كما اللغة الايديولوجية الخاصة بها، بالتشديد على عالمية المؤسسات المجتمعية، أي شمول الحياة المؤسسية العالم كله، ليعمل في ما بعد على تقديم الشكل التنظيمي المؤسسي الغربي على انه شكل تنظيمي مؤسسي عالمي. وهكذا، تحل عالمية التنظيم المؤسسي الغربي محل عالمية المؤسسات المجتمعية. فيحصل الخلط النظري والمنهجي بين قواعد مؤسسية خاصة (التنظيم المؤسسي الغربي) وبين المعايير المجتمعية العامة (الحياة المؤسسية وشمولها العالم بأسره). فتكتسب المؤسسة المجتمعية الغربية، والحال هذه، محتوى يقطع مع التاريخ ويتخطى القدرة والمبادرة البشرية.

وهكذا ينطلق المفكرون والباحثون العرب وفي أذهانهم صورة وحيدة ممكنة للشكل التنظيمي المؤسسي هي بالتحديد صورة التنظيم كما انتجت تاريخياً في الغرب. وعلى أساس وحدانية هذا التصور يتم تفرغ المؤسسة المجتمعية من بناها الأصلية فتتحول شكلاً تنظيمياً يمكن ان يوجد في كل المجتمعات. وهم يقررون، من ناحية ثانية، دون ان يستوقفهم الأمر، عدم وجود التنظيم المؤسسي في مجتمعاتنا. فالمؤسسة المجتمعية العربية، بالنسبة لهم، موجودة ولكن تنظيمها غائب، في حين لا بد وان يؤدي التفلت من أسر اللغة الايديولوجية للمؤسسة الغربية إلى تلمس نمط آخر من التنظيم المؤسسي في مجتمعاتنا العربية، أي بنية تنظيمية مؤسسية خاصة تتطلب الدراسة والفهم. ومن هذه الزاوية، نفهم وجود الأفكار الآتية في الكتب بالعربية:

«إن دور الدولة يتمثل في العمل على إدخال التنظيم إلى المؤسسات العربية في الأوساط المجتمعية المختلفة».

«إذا لم تسع المؤسسة إلى التنظيم، فإن التنظيم يسعى إلى المؤسسة».

«التنظيم المؤسسي ظاهرة من ظواهر عالمنا المعاصر».

«إن القيود قائمة وشعوب البلدان العربية محرومة من حقها في تنظيم المؤسسات إما عمداً وإما إهمالاً».

«إن الهدف من تنظيم المؤسسات هو عقلنة الإنتاج أي وضعه في إطار سيطرة الإنسان العربي ووعيه وإرادته وتخطيطه».

ما هو المنطق في رؤية الأمور الذي يحكم هذا النمط من الأفكار الشائعة ويوجهه؟

* عندما يتحدد الهدف بإدخال التنظيم إلى المؤسسة المجتمعية فيعني ذلك ان المؤسسة التي يفترض تنظيمها غير منظمة في الأصل.

* عندما يعتبر التنظيم المؤسسي بين ظواهر العالم المعاصر، فيعني ذلك عدم وجوده من قبل.

* عندما تكون الشعوب العربية محرومة من حق تنظيم المؤسسات المجتمعية، فيعني ذلك افتقادها التنظيم المؤسسي وعدم حضوره في المؤسسات.

* عندما يكون الهدف من تنظيم المؤسسة المجتمعية العربية عقلنة الإنتاج، لا يعود الأمر يختص بتغيير وجه تنظيمي مؤسسي محدد وإنما تغيير بنية المؤسسة ككل.

يتضح من هذه الأفكار الشائعة انها تقع في منزلق ايديولوجي يتوهم إدخال التنظيم إلى مؤسسة مجتمعية عربية غير منظمة بالأصل، أو نقل بنية تنظيمية مؤسسية إليها، أو نقل بنية مؤسسية بكاملها.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى وجه آخر من أوجه الوقوع في أسر اللحظة الابدولوجية المؤسسية الغربية. ويتمثل هذا الوجه في سيادة مفهوم الحداثة والتحديث. فكيف يبدو ذلك عند المفكرين العرب؟

ثمة كتابات بالعربية توكل إلى نفسها أمر التفتيش عن مؤشرات مجتمعية ملموسة توحى بالتماثل والتشابه بين المجتمعات في عالمنا المعاصر الحديث. ففتش، وهي ليست في حاجة إلى التفتيش طويلاً، وتجد مظاهر حداثة مجتمعية مشتركة في كل الأمكنة والمجتمعات المعاصرة. إنها تجد على سبيل المثال انتشاراً للتحضر ونمواً مفرطاً للمدن وتوسعاً في التعليم وامتداداً لشكل الأسرة النووية أو النووية واستخداماً أكبر للتقنيات الحديثة، كما انها تجد المدرسة أينما كان والمصنع والمصرف والمؤسسات التجارية... الخ.

كذلك الأمر، ثمة كتابات بالعربية توكل إلى نفسها أمر التفتيش عن مؤشرات مجتمعية ملموسة توحى بالاختلاف والتباين بين المجتمعات في عالمنا المعاصر الحديث. ففتش، وهي أيضاً ليست في حاجة إلى التفتيش طويلاً، وتجد ظواهر مجتمعية متباينة في كل الأمكنة والمجتمعات المعاصرة.

في الحالتين، إذن، ينتهي البحث عن سمات التشابه والاختلاف إلى إيجادها. والسبب في ذلك بسيط جداً ويتمثل في حضور السمات المجتمعية الملموسة كافة في الوقت نفسه. والملموس المجتمعي، من هذا المنظار، يتمثل في تعدد الروابط وتشابك العلاقات المحسوسة إلى درجة يصعب حصرها.

أما ردة الفعل النظرية والمنهجية الوحيدة الممكنة والمتاحة في مواجهة تلك الكتابات فهي الطلب منها، ببساطة شديدة، تغيير موضوع كتابتها واستبدال مهمات نهجها بمهمات بحث أخرى. والسجال، في حال تقديم مثل هذا الطلب، لا يكون جدياً ولا مجدداً على الإطلاق، فبين حقوق الكتابة ان تختار موضوعها وان ترسم

حدود قضاياها، كما بين حقوقنا ان نساجلها في الموضوع الذي اختارته وداخل الحدود التي تكون رسمتها لقضايا هذا الموضوع.

ولكن، في المقابل، حين تحل قضية «تحديث المجتمعات العربية» محل «مظاهر الحياة المجتمعية العربية الحديثة وظواهرها» يتغير موضوع الكتابة ويختلف عن نمط الموضوعات الأولى وترسم حدود مختلفة لقضايا موضوع آخر. وفي هذه الحالة، يأخذ موضوع الكتابة وجهة رسم خط «الانتظام البنيوي» أو خط الفهم الواحد الذي يحيط بتنوع الظواهر المجتمعية وتناقضها في الملموس.

ينتقل موضوع البحث إذاً من استخراج مظاهر الحياة المجتمعية الحديثة إلى التغير المجتمعي ومسيرته ومنحاه ووجهته وألياته الدينامية المنتجة للمظاهر المجتمعية الحديثة. وعند هذه النقطة، تتجسم في الكتابات بالعربية مخاطر اختزال «تحديث المجتمع العربي» إلى «ظواهر الحياة المجتمعية العربية»، حيث يؤدي الخلط النظري والمنهجي بين «أشكال الحياة الحديثة» من جهة وبين «تحديث المجتمع» من جهة أخرى إلى إتاحة المجال أمام المضمون التاريخي والبنيوي لنمط التحديث الغربي كي يقدم نفسه على صورة نموذج عالمي بديهي للتحديث خارج الشروط التاريخية والأليات الدينامية التي أنتجته، فتغيب الحاجة، بالتالي، إلى تحليل مظاهر الحياة المجتمعية الغربية الحديثة في مسارها التاريخي الأصلي ويتحول التحديث الغربي إلى مقولة عامة لا تاريخ لها وتنفصل ظاهرة الحداثة عن تاريخ تكونها وتنسلخ عنه وتتجمد في صورة بسيطة بديهية، كما يغيب المسار التاريخي الخاص بالمجتمعات العربية حيث ينبغي البحث في مظاهر الحياة المجتمعية العربية الحديثة.

على هذا الأساس، يبدأ المحتوى الايديولوجي لمفهوم الحداثة والتحديث، كما اللغة الايديولوجية الخاصة به، بالتشديد على عالمية أشكال الحياة المجتمعية الحديثة أي شمول مظاهر الحياة الحديثة العالم بأكمله. ليعمل في ما بعد، عن طريق

عزل لحظة مظاهر الحياة المجتمعية الحديثة، على تقديم مسيرة معينة لتحديث معين على انها نموذج عالمي بديهي للتحديث.

وهكذا، تتقاطع مفاهيم التحديث والتقدم والتطور والنمو وتشارك في ممارسة وظيفة حجب تقديم نموذج التحديث الغربي نفسه على انه نموذج عالمي، وبديهي، وضعي، موضوعي، عقلاني.

ولقد بينا في دراسة أجريتها حول الجامعة والبحث العلمي في البلدان العربية كيف يقع النموذج الدراسي العربي، أسيراً للخطاب الأيديولوجي الغربي. وما توصلنا إليه هو الآتي:

«يقوم النموذج الدراسي العربي وينهض على دمج نظري واضح بين فكرة التعليم العالمي وفكرة الجامعة. وتُعتبر الفكرتان وكأنهما فكرة واحدة. ويعبر هذا الدمج النظري عن طغيان الأيديولوجيا على النظر وعن الوقوع في أسر اللحظة الأيديولوجية الخاصة بالتعليم العالي في الغرب. كيف؟ ولماذا؟

تطلق اللغة الأيديولوجية الخاصة بالتعليم العالي في الغرب من عالمية التعليم العالي، أي شموله العالم بأسره، لتعمل في ما بعد على تقديم الشكل التنظيمي المؤسسي الجامعي الغربي على انه شكل عالمي، وعند هذه النقطة، تحلّ عالمية الشكل التنظيمي المؤسسي الجامعي الغربي محل عالمية التعليم العالي نفسه، ويحصل الدمج النظري بين شكل تنظيمي مؤسسي خاص هو الجامعة الغربية وبين المعايير المجتمعية العامة أي التعليم العالي وشموله العالم بأسره.

ويقع النموذج الدراسي العربي في الفخ الأيديولوجي المنسوب له. فهو ينطلق، من ناحية أولى، وفي ذهنه صوره وحيدة ممكنة للشكل التنظيمي المؤسسي الجامعي هي بالتحديد صورة الجامعة كما انتجت تاريخياً في الغرب، وعلى أساس وحدانية هذا التصور، يتم تفرغ الجامعة الغربية من بناها المجتمعية الأصلية فتتحول شكلاً

وتنظيماً يمكن ان يوجد في كل المجتمعات، وهو يقرر، من ناحية ثانية، دون ان يستوقفه الأمر، غياب العلاقة بين الجامعة والمجتمع وافتقاد الجامعة لوظيفة الخدمة المجتمعية، في حين لا بد ان يؤدي التفلت من أسر اللغة الايديولوجية الخاصة بالتعليم العالي في الغرب إلى تلمس نمط آخر من العلاقة بين الجامعة والمجتمع في مجتمعاتنا العربية ونمط آخر من وظيفة الخدمة المجتمعية للجامعة في بلداننا العربية. من هذه الزاوية، نفهم وجود أفكار من نوع: «انفصام كامل بين الجامعة والمجتمع»، «انعزال الجامعة عن محيطها»، «جامعاتنا كأبراج عاجية»، «جامعات فاقدة لقدرتها على تلبية حاجات المجتمع»...الخ.

إن القضية ليست شكلية على الإطلاق، فعلى أساسها تتحدد الوجهة التي تسلكها الجامعات في مجتمعاتنا العربية. والشرط الضروري للنجاح في مشروع الجامعة العربي هو التفلت من أسر الخطاب الايديولوجي الخاص بالتعليم العالي في الغرب، وضرورة النظر إلى الجامعة في البلدان العربية على الوجه التالي: الدولة، الجامعة، الحزب، النقابة، الجمعية، النادي...الخ كلها تنظيمات وأشكال مجتمعية حديثة العهد نسبياً في مجتمعاتنا والمجتمعات الشبيهة به. وكلها تعاني في انخراطها المجتمعي، وهي تنجح أو تفشل، على درجات متفاوتة في هذا الانخراط. وما يحدد نجاحها أو فشلها هو مدى وعيها، من ناحية اولى، حقيقة كونها تنتمي في الأصل، كأشكال مؤسسية وتنظيمات مجتمعية خاصة، إلى مجتمع آخر غير مجتمعاتنا المحلية. ومدى قدرتها، من ناحية ثانية، على استنباط أساليب عمل ومادة عمل وأهداف عمل متكيفة مع وضع مجتمعي لا تزال العائلة أو الطائفة أو المنطقة...الخ تشكل عناوين انتماءاته وقيمه المجتمعية الرئيسة».

كما بيّنا في دراسة ثانية أجريناها حول الحرب والتهجير في لبنان، كيف تقع النظرة الدراسية المحلية الشائعة أسيرة للقياس على نموذج محدد سلفاً.

إشكالية التراث — الحداثة في فكر محمد عابد الجابري

هل تحضر إشكالية التراث — الحداثة عند جميع المفكرين والباحثين العرب؟ وهل ينجح أحدهم في التفلت منها؟

لا يقتصر نظام المواقف والعادات الذهنية على نموذج واحد من نماذج الكتابة العربية. ففي تنوع الأفكار واختلاف صورها وأشكالها، توجه إشكالية التراث — الحداثة الأبحاث والدراسات في الميادين والقطاعات المعرفية كافة. وحتى الوقت الحاضر، لم يتم وعي الإشكالية بوصفها العقبة المعرفية الرئيسية في الفكر العربي. ولا يوجد بحث واحد، أو دراسة واحدة، أو مقالة، أو كتاب بالعربية يتفقت من هذه الإشكالية ويتحرر منها ويكشف النقاب عن حقيقتها ويلقي الأضواء العلمية عليها. وما هو موجود في الكتابة العربية بالفعل، دعوات قليلة ونادرة إلى تجنب الانزلاق نحو هذه الثنائية أو تلك. فقد يقف أحد الباحثين، أو الدارسين، أو المفكرين العرب موقفاً نقدياً في ثنائية الشورى — الديمقراطية على سبيل المثال، أو من ثنائية العلمانية — الدين، أو من ثنائية التاريخي — اللاتاريخي... الخ. ولكن هذا الموقف النقدي لا يحول دون أن يتبنى الباحث، أو الدارس، أو المفكر العربي نفسه، وفي موقفه النقدي عينه، القسمة الثنائية بين تراث وحداثة على سبيل المثال، أو بين فكر تاريخي وفكر تقليدي، أو بين مثقف فكر تاريخي وإيديولوجي فكر تقليدي... الخ. ونكتشف في نهاية الأمر أن هذا الباحث، أو الدارس، أو المفكر وقف موقفاً نقدياً من ثنائية في ذاتها، ولم يقف موقفاً نقدياً من منطلق القسمة الثنائية بوصفه العقبة المعرفية الرئيسية في الفكر العربي.

وفي المقابل، يوجد مفكر عربي واحد أعلن عن تقديمه الجديد في إشكالية التراث — الحداثة. وهذا المفكر العربي هو محمد عابد الجابري. فكان لزاماً علينا تفحص الصورة الذهنية التي يرسمها.⁴

حضور الإشكالية عند الجابري:

يقدم الجابري تشخيصاً للواقع المجتمعي العربي الملموس تطفئ فيه الفكرة الشائعة عن ازدواجية المجتمعية. وكما هي الحال عند غيره من المفكرين العرب، لا تقف هذه الفكرة عند حدود ملاحظة التفاوت البنيوي في الملموس، بل ترفع هذا التفاوت إلى مرتبة النموذج - المثال (Ideal Type) لتكشف بواسطته عن تركيب مجتمعاتنا العربية وطبيعة هذا التركيب.

«إلى جانب البنيات الحديثة المنقولة إلينا من الغرب، والمغروسة غرساً في قطاعات معينة من حياتنا، بقيت هناك بنايات قديمة موروثية من ماضينا تحتفظ بوجودها، وأحياناً بكامل قوتها وصلابتها، في قطاعات أخرى أو داخل القطاع الواحد مما أصبح يطلق عليه، في بعض البلدان العربية على الأقل، اسم «القطاع التقليدي». النتيجة أن أصبحت مجتمعاتنا، ولربما كل أقطار العالم الثالث، تعاني من ازدواجية صميمية على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، إزدواجية تتمثل لوجود قطاعين، أو نمطين في الحياة الفكرية والمادية، أولهما «عصري» مستنسخ عن النموذج الغربي ومرتبطة به ارتباطاً تبعية، وثانيهما «تقليدي» أو «أصلي» أو «أصيل» هو استمرار للنموذج التراثي في صورته المتأخرة المتحجرة المتفوقة.. نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان، ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا».

بهذا التشخيص، يدخل الجابري مباشرة في صميم إشكالية التراث - الحداثة. ويبقى علينا انتظار الموقف الذي يتخذه بين المواقف الممكنة التي تُفضي الإشكالية، بالضرورة، إليها. فإما تبني النموذج الغربي، وإما تبني نموذج التراث، وإما محاولة التوفيق بينهما.

ولكن الجابري يقف موقفاً لافتاً في معارضة فكرة الاختيار بين النماذج إذ يقول:

«إننا نجد أنفسنا أمام ضرورة إعادة النظر في الطرح السائد لقضية الأصالة والمعاصرة والذي يحدد المسألة على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي وبين التراث. والواقع أن هذا الطرح إذا كان يقدم وصفاً تخطيطياً عاماً للاتجاهات التي يمكن رصدها بسهولة في الفكر العربي الحديث المعاصر إزاء هذا المشكل، فإنه – أي هذا الطرح – لا يعبر عن مضمون الإشكالية، مضمونها التاريخي، ولا عن أبعادها الحضارية».

ومع هذا الموقف، تغيرت قراءتنا وأخذنا نفتش في ما كتبه الجابري عن المعنى والمغزى في اجتماع ثلاثة أمور. فمن جهة أولى، حضور إشكالية التراث – الحداثة عنده، ومن جهة ثانية لا يعني هذا الحضور أكثر من الاختيار بين ثلاثة مواقف «عصرانية غربية»، أو «سلفية تراثية»، أو «إنتقائية توفيقية»، ومن جهة ثالثة رفضه لفكرة الاختيار بين المواقف في ذاتها. فما معنى اجتماع هذه الأمور الثلاثة دفعة واحدة عند الجابري؟ وكيف يُوقَّعُ بينها؟ وهل يمكن ذلك؟.

ولم نفتش طويلاً، فقد توصلنا إلى هذا المعنى والمغزى بعدما توقفنا عند عدد من المحطات.

حضور الإيديولوجيا عند الجابري:

منذ قرنين من الزمان، ما يجري داخل إشكالية التراث – الحداثة أن الدعوة إلى تبني النموذج الغربي أو نموذج التراث كانت تصطدم على الدوام بمدى تعبيرها عن أصول مجتمعية تملك حدوداً واضحة. وعلى الدوام، كانت الدعوة إلى تبني أحد النموذجين، أو التوفيق بينهما، تواجه مشكلة أساسية تتمثل في تحديد طبيعة

الانتماءات المجتمعية التي تقوم الدعوة عليها، في وضع مجتمعي عربي يقع خارج الصورة الكلاسيكية للمجتمع العام المتجانس، حيث يشارك المواطنون فيه وقد عُروا أو تَعَرَّوا من جماعاتهم وروابطهم الأهلية، وحيث تملك الأصول المجتمعية معالم واضحة يمكن أن يقوم عليها تبني هذا النموذج أو ذاك.

ويلاحظ الجابري هذه المشكلة حين يقول: «وواضح أن الأمر لا يتعلق بثلاثة مواقف تفصل بينها حدود واضحة، بل بثلاثة أصناف من المواقف يضم كل صنف منها اتجاهات متعددة تتلون، في الغالب، بلون الايديولوجيات السائدة. وهكذا، نجد، بين دعاة المعاصرة، من يحملون إيديولوجيا ذات مضامين ليبرالية وآخرين يبشرون بإيديولوجيا اشتراكية، تطويرية إصلاحية، أو ماركسية لينينية، كما نجد عندهم صاحب النزعة القطرية الضيقة، وداعية القومية العربية... أما التوفيقيون فهم أكثر تشعباً: فمنهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي ذو الميول السلفية، ومنهم الماركسي الأممي، والماركسي العربي، والقومي الليبرالي، والاشتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني ذو الميول السلفية، والعلماني العروبي ذو الميول الليبرالية، أو الماركسية، إلى غير ذلك من التركيبات «المزججة» التي يمكن صياغتها من الألقاب المنتشرة في الساحة السياسية والفكرية العربية».

وينتهي الجابري إلى أن «تعدد المحددات واختلافها وتشابكها وتوالدها بالصورة التي أبرزناها من قبل قد عملت على تحويل الساحة الفكرية والإيديولوجية في الوطن العربي إلى حزم من الاتجاهات والتيارات تقاطع، تلتقي وتنفرد، ليس على مستوى واحد بل على مستويات مختلفة، مما يجعل من عملية تصنيفها على أساس ما يكون هناك من علاقة انعكاس أو ارتباط بينها وبين الواقع الاجتماعي الطبقي، عملية اختزالية بالضرورة: اختزال الفكر واختزال الواقع معاً».

ما ينبغي الاعتراف به للجابري أنه، على خلاف المفكرين العرب الآخرين، نجح في ملاحظة المشكلة في إشكالية التراث - الحداثة. فهل ينجح في تشخيصها؟ إن أي

تشخيص لها، مهما كان أو كانت وجهته، سينتهي سريعاً إلى استبدال إشكالية التراث- الحدائث بإشكالية الأحادية البنيوية المجتمعية العربية. وشرط هذا الاستبدال التخلي عن النظرة إلى تجرد الأحادية في صورة جوهر سابق على الوجود وطرح التساؤل حول طبيعة المجتمع العربي العام وحقيقة الانتماءات المجتمعية فيه. فهل يملك الجابري ما يتيح له ذلك؟

عند هذه النقطة، لا تعد المعرفة عند أي كان ترتبط بالحركة الذهنية أو المنطق وحده. بل تكون المعرفة تاريخية أيضاً تأخذ في الاعتبار الغايات المتضمنة في موضوعها. ويبدو أن التاريخ المعرفي الخاص للجابري لا يتيح له أكثر من الشرح الذي يقدمه لمعنى الأحادية البنيوية العربية. وينتمي هذا الشرح إلى نظرة يتملكها هاجس التأكيد على العقبات التي تنتصب في وجه الوحدة البديهية المفترضة للأحادية البنيوية المجتمعية العربية. ويبدو ذلك جلياً في أقواله الآتية: «وإذا أضفنا إلى ذلك كله طبيعة المجتمع العربي نفسه، الذي يقوم على الكثرة والتعدد على الصعيدين الديني والإثني، أدر كنا بأي وضع إشكالي ومعقد ستجد النهضة العربية نفسها فيه منذ انطلاقتها».

«فكان انبعاث الوعي الطائفي مقروناً بقيام الوعي النهضوي ونتيجة من نتائجه، مما زاد مشكل النهضة في الوطن العربي تعقيداً على تعقيد».

«لنصف أخيراً، وليس آخراً، مظهراً آخر من مظاهر التعقيد في مشكل النهضة العربية. ونعني بذلك انقسام الوطن العربي، أمس واليوم، إلى أقطار منفصل بعضها عن البعض الآخر... والنتيجة من هذا التعدد في الكيانات السياسية العربية، ليس فقط تكريس، وترسيخ الدولة القطرية، النقيض العملي لجانب أساسي من حلم النهضة العربية، الوحدة، بل أيضاً تكريس وترسيخ التفاوت بين الأقطار العربية على سلم التحديث بكل أبعاده ومحتوياته، مما كان نتيجته ليس اختلاف شروط النهضة وأحلامها ومشاكلها، قليلاً أو كثيراً، من قطر عربي إلى آخر، بل أيضاً، وهذا أكثر

وقعاً على مسيرة النهضة العربية في العصر الحاضر، تبادل الأخذ والعطاء بين الأقطار العربية الأكثر تطوراً والأقطار العربية الأكثر تخلفاً، مما يفتح المجال لتوريد وتصدير الإيديولوجيات المحافظة داخل الوطن العربي وبالتالي قيام انتكاسات على صعيد الوعي والفكر، كما على صعيد الصراع الإيديولوجي والعمل السياسي».

وفي النتيجة، تجتمع الأمور الثلاثة التالية وتتقاطع عند الجابري: ملاحظة المشكلة في إشكالية التراث - الحداثة، السعي إلى حلها، عدم امتلاك أي تشخيص فيها. فكيف يتعامل الجابري مع وضع معرفي مستحيل على هذا النحو؟ إنه يلجأ إلى الاحتمال المنطقي الوحيد المُتاح أمامه: إلغاء المشكلة في الأصل. فكيف تُلغى مشكلة يستحيل إلغاؤها؟ إنه ببساطة شديدة، يلغي الفكر الذي يلاحظها ويشخصها، ويلغي الواقع الذي أنتجها، ويلغي أخيراً موضوعها ومادتها، ومعطياتها. فكيف يحصل ذلك عنده؟.

إلغاء الفكر عند الجابري:

يطلق الجابري الحكم المبرم التالي على إشكالية التراث - الحداثة:

«إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر هي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو مائة بالمائة».

ثم يشرع في شرح الحثيات التي دفعته إلى إطلاق هذا الحكم المبرم فيقول: «إن القضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن «الواقع» مسافات على سلم التجريد يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين. هنا يكون الاستقلال النسبي للفكر أقرب إلى هذا المستوى، وهي حالات ما أسميه هنا «بالإشكالية النظرية»».

وإذا كنا نتفهم تماماً الوضع المعرفي المستحيل الذي يوجد الجابري فيه، فما

يستحيل علينا تفهمه أو قبوله هو الربط الذي يقيمه بين سلم التجريد وبين الابتعاد أو الاقتراب من الواقع. وعلى نقيض ذلك تماماً، نحن نعتبر انه كلما ارتفع الفكر وقضاياه النظرية في سلم التجريد العلمي كلما كان الواقع الملموس في التجريد أقرب إلى العلم. ويبدو أن الجابري يرى الأمور في علاقة التجريد بالواقع الملموس وكأنها تسير في اتجاه واحد من الواقع إلى التجريد.

كذلك، تُعلّمنا بديهيات العلم أنه بعد الارتفاع في سلم التجريد توجد عودة دائمة لا مفر منها إلى الواقع الملموس من جديد. ومع هذه العودة فقط يكون الفكر مبتعداً أو مقرباً من الواقع. أي أن السؤال المطروح في الحالتين هو حول طبيعة وجود الفكر في الواقع، هل هو وجود مبتعد عن الواقع؟ أو مقرب من الواقع؟. وهو ليس ابتعاداً أو اقتراباً كما يحصل في الحياة اليومية العادية المحسوسة. ولقد غابت عن الجابري عودة التجريد إلى الواقع من جديد، فتوهم أن الفكر يبتعد عن الواقع، ولا ندرى إلى أين؟

كما يُطرح السؤال حول طبيعة الحكم الذي يطلقه الجابري بأن المنطق الرياضي والفلسفي بعيد عن الواقع الملموس. فماذا لو قارنا بين نظرتين في مفهوم البنية على سبيل المثال. فهل مفهوم البنية عند علماء الألسنية الذين يرون فيه جملة رموز ومعادلات منطقية ورياضية أقل ارتباطاً بالواقع منه عند المدرسة الوظيفية التي ترى فيه صورة وصفية للكل في علاقته بالأجزاء؟

يبدو أن فكرة «الربط بين الفكر والواقع» هي المسؤولة عند الجابري عن الربط الذي يقيمه بين سلم التجريد وبين الابتعاد أو الإقتراب من الواقع. فهل يوجد واقع من جهة، وقضايا نظرية من جهة أخرى كي يتم الربط بينهما؟ أم ينبغي استبدال فكرة الربط بين الفكر والواقع بفكرة المستويات في التجريد؟ حيث يواجه الباحث في مستوى التجريد الأول وقائع وظواهر ملموسة عدة، وباتجاهات متضاربة. وأما في مستوى التجريد الثاني، فإن الباحث يواجه نظاماً نظرياً يتطلب خطوة أخرى غير

الملاحظة المباشرة ويفترض ترجمة الوقائع الملاحظة على مستوى آخر، أي على تجريد آخر يتجاوز حدود تصنيف الوقائع المجتمعية الملموسة وتنظيمها.

وفي جميع الأحوال، ألا يملك الفلاح في قريته والأجير في مصنعه تجريداً للوقائع الملموسة؟ وهل الفلاح الأمي يقترب من الواقع الملموس أكثر من الفلاح المتعلم؟ وهل الجابري نفسه في كتاباته الاستمولوجية المنطقية والرياضية أكثر ابتعاداً عن الواقع من المفكرين العرب الذين يقتربون بتجريدهم من الوعي المباشر للملموس؟

إلغاء الواقع عند الجابري:

يطلق الجابري الحكم المبرم التالي على إشكالية التراث - الحداثة: «لنلاحظ أن الأمر يتعلق، في الحقيقة، لا بتصنيف على مستوى واحد، بل بتصنيف على مستويات ثلاثة: هناك المستوى الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج القطرية/ القومية. وعلى الرغم من تداخل هذه المستويات وتشابكها في الساحة الفكرية العربية، وأحياناً كثيرة في فكر الفرد العربي الواحد، فإنه من الضروري، على الأقل من الناحية المنهجية، الفصل بينها بصورة تجعل كل واحد منها ميداناً لنوع خاص من الاختيارات والإشكاليات. وهكذا، فإذا كان واضحاً أن المستوى الثاني الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية هو ميدان الاختيارات الإيديولوجية، أي الاختيارات التي تعبر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية - الطبقيّة، فإن المستوى الثالث، الذي يتحدد بالزوج القطرية/ القومية، هو ميدان القرار السياسي «العربي» باعتبار أنه يطرح قضية الدولة في الوطن العربي... أما المستوى الأول، الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة وهو موضوع بحثنا، فهو في نظرنا لا ينتمي إلى ميدان الاختيارات الإيديولوجية ولا إلى ميدان القرار السياسي، بل هو ينتمي إلى

ميدان آخر هو ميدان الإشكالية النظرية... والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، وبالبحاح، هو إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر إشكالية الأصالة والمعاصرة كما تُطرح في الفكر العربي المعاصر فما الذي يؤسسها؟ إنه نوع آخر من السؤال - الجواب، ذلك لأنه إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر هذه الإشكالية فليس هناك من واقع آخر يمكن ربطها به غير «الواقع الثقافي والفكري» ذاته. لنقل إذاً بكل وضوح: إن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث المعاصر إشكالية فكرية ثقافية محضة بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري العربي الراهن في مكوناته وتناقضاته».

ها هو الجابري، في سعيه إلى حل مشكلة يستحيل عليه حلها لأنه لا يملك أي تشخيص فيها، يستخدم من جديد البدايات العلمية في غير وجهتها الصحيحة. والمقصود هذه المرة فكرة «المستوى» و«المستويات». ففكرة «المستوى» في العلم لا تعني «ميداناً» على الإطلاق، كما لا تعني واقعاً أو وقائع. والمستوى الثقافي لا يعني الواقع الثقافي والفكري أو ميدان الإشكاليات النظرية. كذلك، لا يعني المستوى السياسي ميدان القرار السياسي والاختيارات السياسية. وأيضاً المستوى الأيديولوجي.

ونمضي شوطاً أبعد إلى الأمام لنقول إن الموضوع أو الميدان يبقى واحداً في المستوى الثقافي أو السياسي أو الأيديولوجي. كما تبقى الخيارات واحدة. وما يختلف بينها بالفعل هو متطلبات الفهم والتفسير ونمط المقاربات.

إلغاء المشكلة عند الجابري:

قد يكون هذا الإلغاء أكثر صعوبة من إلغاء الفكر أو إلغاء الواقع، ولا ينفع مع استخدام البدايات العلمية في غير وجهتها الصحيحة. فكيف يلغي الجابري الأصول

المجتمعية في الفكر؟ وكيف يضع جانباً مدى تعبير الفكر - على نحو ما - عن الأصول المجتمعية؟ إنه يمرر الإلغاء عن طريق افتعال مشكلة أكبر تصرف الأنظار عن فعل الإلغاء نفسه. كيف؟

يعمد الجابري إلى الدمج والمطابقة بين فكرة الأصول المجتمعية وبين فكرة الطبقة والصراع الطبقي. فالأصول المجتمعية تتمثل عنده في الأصول الطبقيّة، والطبقة هي الشكل المجتمعي الوحيد للأصول المجتمعية. وبما أن فكرة الطبقة والصراع الطبقي تلفت الأنظار إليها وتستدعي على الدوام عند المفكرين العرب ردود فعل سلبية كونها تنتمي إلى الصورة الكلاسيكية للمجتمع العام المتجانس حيث المواطنين قد عرّوا أو تعرّوا من جماعاتهم الأهلية، ومن مناطقهم وطوائفهم وعائلاتهم... الخ، فإن إلغاء الأصول المجتمعية يمر دون الانتباه إليها. ففي هذه الحالة، يتحول رفض المفكرين العرب للطبقة والصراع الطبقي رفضاً لوجود الأصول المجتمعية في الفكر وقبولاً ضمنياً بإلغاء هذه الأصول ما دامت مقتصرة على فكرة الطبقة والصراع الطبقي. وفي هذا السياق، يؤكد الجابري أن «العلاقة بين الصراع الطبقي وإشكالية الأصالة والمعاصرة ليست علاقة سببية بصورة من الصور، وبالتالي، فالمصالح الطبقيّة، سواء منها المتضامنة أو المتصارعة لا تفسر هذه الإشكالية».

كما يؤكد أيضاً أن «الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر إشكالية الأصالة أو المعاصرة كما تطرح في الفكر العربي الحديث المعاصر».

وما يلفت النظر، أن الجابري يتبنى الدمج بين فكرتي «الأصول المجتمعية» و«الطبقة والصراع الطبقي»، في الوقت نفسه يقف موقفاً معارضاً «لتمجيد أفعاله الفكرية في قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية امتحان لمدى اجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي الملموس... إننا نرفض هذا المنهج الأسقاطي. إسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين على معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله، والتأكد بالتالي من مدى تطابق معطياته الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم. نرفض

هذا المنهج الإسقاطي ليس من موقع إيديولوجي معاد أو مشكك، بل نرفضه باسم الإطار المرجعي المنهجي لتلك المفاهيم نفسها: الديالكتيك».

اللعبة الإيديولوجية عند الجابري:

يقيم الجابري المواجهة والتعارض والتباين والتناقض بين فكرتي الاختيار والإجبار، فيقول: «كثيراً ما تطرح إشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي... وبين التراث... ومن أجل تجنب الانزلاق مع مثل هذه الطروحات المغرية، ومن أجل تحليل أعمق لمضمون وأبعاد الإشكالية التي نحن بصددنا، نقترح الانطلاق من وضع الطرح السائد موضع السؤال، فنقول: هل يتعلق الأمر فعلاً بالاختيار؟... أعتقد أنه يجب الاعتراف باننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه، لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي... هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإذا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا فنحن بالأحرى لم نختر ما تبقى لدينا وفينا من النموذج التراثي، وأعني الموروث من ماضينا: لم نختره لأنه إرث، والإنسان لا يختار إرثه كما لا يختار ماضيه وإنما يجره معه جراً... وإذن فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار بين أحد النموذجين ولا مشكل أن نوفق بينهما. بل إن المشكل الذي نعاني منه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، لا بل المشكلة الحقيقية هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية: نحن نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فبنينا مخططاتنا التنموية على أساس تنمية هذا الواقع المزدوج... ولكننا في الوقت نفسه، نرفض هذه الازدواجية على صعيد آخر: صعيد الحياة الروحية والفكرية. فريق يدعو إلى التمسك بقيمتنا التراثية وحدها، وفريق آخر يدعو إلى تبني القيم الفكرية

العصرية، وفريق ثالث يلتبس وجهاً أو وجوهاً للتوفيق؛ الشيء الذي يعني محاولة التخفيف من وقع هذه الازدواجية على الوعي ليس إلا».

هذه هي المشكلة الوهمية البديلة كما يراها ويشخصها الجابري. وهي لا تصمد، في مضمونها ودعوتها الإيديولوجية، أمام أول محاولة من محاولات تفحصها وتفكيكها. فما يلاحظه الجابري بالفعل في المجتمعات العربية هو المعادلة الذهنية الآتية:

الواقع العربي الملموس (إجبار بالنموذجين) - الفكر العربي (إختيار بين النموذجين). وما يدعو إليه المعادلة الذهنية الآتية:

الواقع العربي الملموس (إجبار بالنموذجين) - الفكر العربي (إجبار بالنموذجين). فما هو المضمون الإيديولوجي في المعادلتين الذهنتين؟ وما هي طبيعة اللعبة الإيديولوجية في الانتقال من المعادلة الذهنية الأولى إلى الثانية؟.

في الحقيقة، وحسب المعنى في التراث الذي يقدمه لنا الجابري نفسه، يخرج النموذج التراثي من دائرة الاختيار أو الإجبار، فهو تراثنا العربي وجزء منا وليس مطروحاً لدينا قبوله أو رفضه أو الإجبار أو الاختيار فيه. ويقول الجابري بهذا الصدد: «إن الاستعمار في البلاد العربية عموماً، لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الإسلامية ولا طمس معالمها، لأنها لم تكن مجرد بقايا أو آثار لبنيات ثقافية قديمة شعبية بل كانت، ولا تزال، ثقافة «عالمية» حية، لغة وأدباً ودينياً وفكراً، متغلغلة في العقل والشعور، في الفكر والسلوك. أكثر من ذلك كانت، ولا تزال، ثقافة الماضي الممجد، الحاضر دوماً في الذاكرة مع كل مشاعر الاعتزاز والحنين، المتخذ كملجأ وحمى ضد أي تهديد خارجي. هذا وذاك، في الحقيقة، هو ما يجعل منهما في وعينا، نحن العرب، «تراثاً» وليس مجرد إرث، باعتبار أن الإرث هو ما يرثه الابن عن أبيه بعد أن يموت هذا الأخير، فهو عنوان على اختفاء الأب وحلول الابن محله.

أما التراث فهو ما يبقى حاضراً في الخلف من السلف، وبالتالي فهو عنوان على حضور السلف في الخلف. ومن هنا خصوصية وضع (Statut) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث: إن الثقافة القومية، العربية الإسلامية، التي طرحت نفسها في الأمس القريب، كبديل للثقافة الاستعمارية والتي تطرح نفسها اليوم كبديل، أو على الأقل كمنافس وشريك، لثقافة العصر، ثقافة الغرب أساساً، ليست مجرد نقوش أو بقايا أطلال أو مجرد رموز وعادات ورقصات وأغان وأعراف، ليست بقايا ثقافة الماضي، بل هي «تمام» هذه الثقافة وكليتها: إنها العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنها في آن واحد: المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتها الوجدانية».

ومع هذه الحقيقة، التي لا تخفى عن الجابري، تظهر المعادلتان الذهنيان الحقيقيتان عنده:

الواقع العربي الملموس (إجبار بالنموذج الغربي) - الفكر العربي (إختيار النموذج الغربي)

وفي الانتقال من المعادلة الذهنية الأولى إلى الثانية، تكون الأضواء قد سلطت على المعنى الحقيقي لفكرة الاختيار والإجبار. فالمشكلة عند الجابري تتمثل في انقسام الفكر العربي الى معسكرين فكريين، واحد يختار النموذج الغربي ويرفض النموذج التراثي، والآخر يختار النموذج التراثي ويرفض النموذج الغربي. وما يدعو الجابري إليه هو الوحدة الفدرالية بين المعسكرين الفكريين، وأن يحافظ كل واحد منهما على أسلحته الفكرية الخاصة به.

ولكن لماذا يقبل الجابري بمعسكرين فكريين عربيين داخل الوحدة الفدرالية الفكرية العربية الواحدة؟ إنه قبول «تكتيكي» فقط، ففي رأيه، ما إن توجد العقلانية الغربية إلى جنب التراث، فسرعان ما ستقضي بسرعة على غير العقلانية فيه. وتجربة

أوروبا ماثلة في ذهنه: «وواضح أننا هنا لسنا بصدد دراسة أسباب النهضة وظروفها، ولا بصدد التأريخ لمسيرتها الطويلة المريرة الملتوية... لقد أردنا من هذا وذاك فقط، إبراز الكيفية التي تعاملت بها مع الماضي: لقد انطلقت من الانتظام في تراث، هو تراثنا الماضي أو ما نعتقد أنه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة وراكدة بل لتكئ عليه في علمية التجاوز النهضوية تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما في الوقت نفسه، والانشداد بالتالي إلى المستقبل في توازن واتزان ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية».

وتذهب الاستراتيجية الفكرية عند الجابري إلى أبعد من ذلك بكثير، فبعد أن تهيمن العقلانية في الفكر العربي تعود إلى الواقع العربي من جديد لتقضي على «ما يُستهلك من رساميل ويُصْرَف على القطاعات الاقتصادية التقليدية باسم التراث». وفي هذه الحال، يكون النموذج الغربي في الفكر والواقع معاً.

هكذا، يتبنى الجابري النموذج الغربي بالكامل. وأكثر من ذلك، إنه يقع، بين المفكرين العرب الآخرين، في أعلى درجات سلم تبني هذا النموذج على مختلف مستويات الحياة الفكرية والمادية والعمرانية والاجتماعية والاقتصادية والادارية والثقافية وحتى «التراثية».

وفي الختام، إذا كان الجابري، كما رأينا، لا يتجاوز إشكالية التراث - الحداثة، ولا يتقدم أو يتأخر فيها، فإن النقاش الذي يتعرض له من قبل المفكرين العرب الآخرين لا يخرج بدوره من أسر هذه الإشكالية. فالدكتور طه عبد الرحمن يتبنى في كتابه «المنهج وتجديد التراث» النموذج التراثي ويواجه الجابري من هذا الموقع. ومنذ الصفحات الأولى في الكتاب، يعلن الكاتب تبنيه للتراث ورفضه للنموذج الغربي ويرى انه «إذا كان لا بد، للنهوض بممارسة التراث، في أن نقتبس منهجية مخصوصة، فالأولى أن نقتبس المنهجية التي أنتجتها هذه الممارسة في أيقظ

عصورها مع فتح الباب لتنتقيحها بحسب الحاجة، بدل أن نقتبس غيرها، لأن أسباب الاتصال مع تراثنا متوافرة، بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره. «... لكن هذه الفئة أبت إلا أن تبقى على التوسل والتشبث بالعقلانية المنقولة، مبدأً ومنهجاً، ناسيةً واجبتها في القيام بنقد شافٍ لها قبل الدخول في تقطيع التراث بواسطتها، بدعوة أن بعضه أوفى بأغراض الاختيار العقلاني. والحق أن هذه الفئة، لو نهضت بواجبها في الاعتراض على هذه العقلانية، لتبينت أن لها من الصفات السلبية، كفحص التجريد ونقص التوجيه، ما يجعلها غير كافية، بل محتاجة إلى المزيد من التغيير والتطويع والتنقيح. حتى تصير أقدر على الظفر بحقيقة المعرفة التراثية الإسلامية؛ غير أن إصرار هؤلاء الدارسين على التمسك بالعقلانية المجردة وغير الموجهة التي ورثوها عن الغير، فوت عليهم إدراك خصوصية المعرفة التراثية».

وأما جورج طرابيشي في كتابه «نقد نقد العقل العربي» فيحاسب الجابري على مدى معرفته بالمفاهيم كما هي منتجة في الغرب. «الابستمية الجابرية تتكرر إذن لدينامية الابستمية الفوكوية وتتنكر أيضاً لوحدويتها... فعلى العكس من الابستمية الفوكوية المتسامحة التي تقيم علاقة مساواة ديموقراطية بين أنواع المعارف في عصر بعينه، فإن الابستمية الجابرية المستحجرة تقيم علاقة تراتب هرمي وبالتالي تفاضلي في درجة المعقولية». «ولكن هنا يثور للحال السؤال: أين اطلع ناقد العقل العربي على هذا النص الذي يستقي منه في الواقع - لا من فوكو كما صرح - حده للنظام المعرفي بأنه «في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية»؟ هل اطلع عليه لدى ليفي - ستراوس مباشرة كما يُفترض به كباحث علمي، أم وقع عليه مثلما وقع على غيره من التعريفات لدى بول فوكيه، واضع المعجم المدرسي من المفردات الفلسفية الذي وجدنا ناقد العقل العربي في الجزء الأول من «نقد نقد العقل العربي» هذا يغرف منه على سعة - وبكتكم - مفاهيمه الإجرائية الأساسية».

«لقد وجدنا ناقد العقل العربي يستعير باعترافه، مفهوم النظام المعرفي

(الابستمية) من فوكو، ووجدناه يستعير، بغير اعترافه، مفهوم البنية اللاشعورية من ليفي - ستراوس». «فبعد الابستمية الفوكوية، والبنية اللاشعورية لليفستراوية، والنساية القصدية الهريوية، يزدرع ناقد العقل العربي في الجسم النظري لمفهوم «النظام المعرفي» عضواً جديداً، مقتطعاً هذه المرة من مضمار علم النفس التكويني، هو «اللاشعور المعرفي» المعزو القول به إلى عالم النفس السويسري جان بياجيه».

وما غاب عن المُفَكِّرَيْن العربيين، في نقاشهما للجابري، هو نظرتة الخاصة نفسها. ولم يكن في إمكانهما بالطبع الكشف عنها لأن النقاش معه يجري داخل نفسها. ولم يكن في إمكانهما بالطبع الكشف عنها لأن النقاش معه يجري داخل إشكالية التراث - الحدائنة. ويقوم كل نقاش داخل الإشكالية، بالضرورة، على احتمالين منطقيين يفضيان إلى احتجاب أية نظرة خاصة عن النقاش:

- * حين يجري النقاش داخل النموذج الواحد، الغربي أو التراثي، فهو يأخذ طابع المنافسة على ارتفاع درجات سلم تبني هذا النموذج. وفي هذه الحالة، لا بد من أن يدور النقاش حول مدى المعرفة بالمفاهيم كما هي مُنتَجَة في النموذج.
- * حين يجري النقاش بين النموذجين، فهو يأخذ طابع المواجهة الخارجية بينهما.

الهوامش:

- 1- منير شفيق: مجتمعان تحت سقف واحد - مجلة المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - عدد 21-1980 - ص: 100.
- 2- د. مصطفى التير - مسيرة تحديث المجتمع الليبي - معهد الإنماء العربي - بيروت - 1992.
- 3- منير شفيق: مجتمعان تحت سقف واحد - مرجع مذكور - ص: 102.
- 4- محمد عابد الجابري - ((إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟)) مركز دراسات الوحدة العربية - 1987 - ص: 29.

الحدائفة والمعرفة الدينفة*

محمد مجتهد شبستري

الحدائفة فى الفضائفن المسفحى والاسلامى

حظفت قضية الحدائفة فى العقود الأخرفة باهتمام متمفز فى العالم الاسلامى. التحولات السفسفة والاجتماعفة والثقاففة والاقتصادفة الحدفثة فى العالم الاسلامى، والطف كانت نتاج العصر الحدفث، بلورف مسألة كلامفة مفادها: ما هف علاقة هذه الظواهر الحدفثة بالوطف الاسلامى؟ هذا السؤال قبل ان فكون سؤالاً فقهما، أو حقوقفا هو سؤال كلامى وفرجع لعلاقة الحدائفة بالوطف.

أن قضية الحدائفة والوطف فى مطلع القرن المنصرم كانت احدى أهم القضافا الكلامفة فى العالم الكاثولفكى. والقضافا الطف طرحت وقتئذ لا زالت قائمة بنفس الحفوفة. لغرض المقارنة انخب (تفرل) من بفن الحدائفن الكاثولفك، و(محمد اقبال) من العالم الاسلامى، لتبفن أهم القضافا الطف تناولها تفرل ومقارنتها بفكر اقبال.

كلاهما طرعا افكارهما فى العقود الأولى من القرن العشرين. وكانا فردان ان فكتشفا العلاقة بفن الوطف الثابف من جهة، والحفا البشرفة والمعرفة بما ففها الإلهفاف المتغفرفة من جهة اخرى. كفف فمكن الالتزام بثبات الوطف فى الحفا المتقلبة والمتحولة؟ كما سوف نرى كلا المفكرفن حاولا ان فحلا هذه الاشكالفة من خلال الاهتمام بالفرفة الدينفة، وصفاغة الإلهفاف على ضوء هذه الفرفة.

آراء تيرل

التصور المتداول في الإلهيات خلال قرون متمادية، هو أن الانسان من خلال الارتباط بالوحي يتلقى مجموعة من التعليمات والمعارف لا غير. ما أضافه تيرل هو ان الانسان بمجموعه، بما فيه إدراكه يتأثر من خلال ارتباطه بالوحي. و ثم عرّف تيرل الوحي بـ(تماس روح الله مع الانسان)، وهذا التماس يتجلى ويفسر من خلال التجربة الدينية للفرد المؤمن. هذه التجربة، حقيقة لا تؤثر على ادراك الانسان وحسب، بل تسخر حتى ارادة الفرد وأحاسيسه وقلبه.

وقد أكد على أن الوحي لا يفهم الا من خلال التجربة الدينية للفرد المؤمن. فإذا كان الوحي لا يتجلى ولا يفهم الا من خلال التجربة الدينية، اذاً في التجربة الدينية يتحد الغيب مع الطبيعة، والرب يحضر في الطبيعة وان كان غيباً. وعلى هذا لا معنى لتصنيف الأشياء الى مقدس وغير مقدس. وكذلك يجب رصد حضور الوحي في التحولات الأساسية التي تظهر في حياة الانسان الدنيوية، لا في ازدياد معلوماته.

يقول تيرل بأن هذه التجربة الروحية التي يفهم الوحي من خلالها (تماس روح الله بالبشر)، وان كانت تمثل أساس نبوة الأنبياء، ولكنها موجودة أيضا في جميع المؤمنين، وتمثل أساس ايمانهم. فللمؤمنين ايضا تجربة من التماس مع (الروح الإلهية). وعلى هذا يكون الوحي مستمرا بلا انقطاع. وان كان ما قاله الأنبياء تحت عنوان الوحي، هو المعيار والمحك لتقييم ما يقوله الآخرون في تفسير تجاربهم الدينية.

يوضح تيرل بأن الالهيات هي (التفسير المستمر للتجربة الدينية)، وبما أن هذا التفسير يتأثر في كل عصر بالعوامل التاريخية للفهم ويتحدد بحدودها، فتغير الإلهيات وتتحول بتحول الزمن.

وبذلك يسعى لحل معضلة كبيرة في اللاهوت المسيحي، تلخص في الجواب على تساؤل: انه على الرغم من التحولات التي حدثت في الأحكام اللاهوتية القطعية، والتحولات التي حدثت في الحياة الجديدة، كيف يتسنى للكنيسة ان تدعي بأنها تستطيع ان تحافظ على أصالة الوحي؟

من خلال توظيف مفهوم التجربة، استطاع هذا اللاهوتي الجواب على هذا التساؤل، وهي قضية نالت أكبر اهتمام في القرون الأخيرة.

غير ان طائفة من اللاهوتيين تنقض تفسيره، وتستفهم بما يرتبط بحقل الادراك في التجربة الدينية، فهل بوسع الادراك ان يحيط بكنهه الباري وان كان بنحو ناقص؟ ام أن الادراك لا يتناول إلا تأثير الباري على الانسان فقط، ولا يتوصل لما يخص كنهه الباري. وذهب بعض اللاهوتيين الى ان رأي تيرل يفضي الى الافتقار لادراك أي شيء فيما يتعلق بالباري من خلال تلك التجربة. وكل ما تتوصل له هو معلومات حول تداعيات تماس روح الرب مع الانسان، وبالتالي تؤول هذه التجربة الى اللادرية.¹

كما اعترضوا على جعل تجربة البشر معيار فهم ونقد لطف الرب، بينما لطف الله هو الذي يجب ان يكون معيار فهم ونقد جميع أبعاد وجود الانسان. إيرادهم الآخر عليه، هو انه من خلال الاعتقاد بوجود البحث عن تأثيرات الوحي على حياة البشر الدنيوية لا على تطور معلوماته، اسقط الحياة الأخروية من قيمتها واعتبارها.

قدم محمد اقبال في العالم الاسلامي طروحات قريبة جدا من افكار تيرل ومؤيديه. اعتقد اقبال بأن أساس المعرفة الدينية هي (التجربة الدينية). المعرفة الدينية تفسير التجربة الدينية، وبراهين معرفة الباري ليست سوى صياغات فلسفية لكليات التجربة الدينية. يرى اقبال بأن الايمان ليس اعتقادا حماسيا بمجموعة عبارات وحسب، بل الايمان هو اطمئنان حيّ يحصل نتيجة تجربة خاصة. فالتجربة الدينية

للفرد المسلم هي عبارة عن (حدوث الصفات الالهية في الانسان). الأهم ان اقبال يعتبر النبوة ذاتها أيضا شكلا من أشكال الوعي الباطني والتجربة الدينية. إذ يكتب: (النبوة شكل من اشكال الوعي الباطني، تميل فيها تجربة الاتحاد مع الحقيقة الى الخروج عن اطارها. والنبى بسبب الانبعاث الذي يحصل له بسبب هذه التجربة يرسم الخطوط الجديدة للحياة). كما يشدد على أن الوحي قُدّم في القرآن على انه خاصية من خصائص الحياة، ففي بعض مراحل حياة البشر كان للوحي الحاكمية المطلقة، لكن بعد ظهور العقل النقدي في حياة البشر، يجب على هذا العقل ان يدرس وينقد الوحي ايضا. اما التجربة الدينية فسوف تستمر في حياة البشر بلا انقطاع.

بينما يعني ختم النبوة في الاسلام، انتهاء عصر تعالي الوحي على النقد، لا انقطاع الوحي نفسه. وقد اعتبر القرآن، اضافة للتجربة الدينية، التاريخ والطبيعة أيضا من مصادر المعرفة البشرية. وينبغي ان يواءم الانسان بين هذه المصادر الثلاثة للمعرفة. اهتمام اقبال بالتجربة بلغ حدا اعتبر بأن دعوة القرآن للتدبر والتفكير هي دعوة لمنهج التجربة والاستقراء.

ويبدو ان اقبال من خلال تفسيره الوحي ب(التجربة الدينية للانسان)، يحاول ان يقلص الفجوة بين عالم الغيب وعالم الطبيعة. من هنا ذهب الى ارتباط الديني بالديني، فكل ما هو دنيوي بلحاظ كونه من الباري تعالي فهو مقدس. وكأنه يحاول ان يستنتج من هذه المقدمات بأن المجتمع المسلم يجب ان يلائم بين مقولتي الثابت والمتغير في حياته. وان كان هذا المجتمع يجب ان يتمتع بأصول ثابتة أبدية، ولكن اذا فهمنا الأبدية بمعنى عدم قبول أي تغيير، سيفضي الأمر الى ايقاف ما هو الحركة من ذاتياته.

ومعياره في تقييم دور الوحي في حياة الانسان يستند الى الثقافة والحضارة التي يصنعها، لا المعلومات التي يضيفها.

يبدو ان اقبال يوظف خلفياته الفلسفية والمعرفية في قراءة الدين، والتي تبني على (التجربة الدينية)، يوظفها للوصول الى طريقة مرضية لتقبل التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الى جانب الالتزام بثبات الوحي.

هذه المحاولة تشبه ما قام به تيرل للالتزام بثبات الوحي المسيحي، الى جانب تقبل التغيير في الحتميات التاريخية واللاهوتية. تأثر كلا المفكرين بالعالم الحديث، وحاولا ان يتنازلا عن الأبحاث النظرية والمجردة واعتبرا (الوحي)، (تجربة خاصة). لأنهما كانا يتصوران بأن الجمع بين مقولتي الثابت والمتغير لا تتم الا بهذه الطريقة.

المناقشات التي أوردوها على تيرل في العالم المسيحي، نفسها أوردتها المسلمون على اقبال. ذلك انه من خلال تفسيره الوحي بالتجربة البشرية فصل الوحي عن عالم الغيب، وحوّل اللاهوت الى علم بشري، وبطرحه للعقل النقدي في مواجهة الوحي خدش في سطوة ونفوذ وهيمنة الوحي، ومن خلال اهتمامه بالفائق بالثقافة والحضارة قلل من شأن العالم الآخر.

لسنا هنا في صدد الحكم على آراء أي طرف منهما. ولكن يجدر أن أشير الى ملاحظة، وهي ان الأمور التي طرحها ومؤيديهما في العالمين المسيحي والاسلامي، وتعرضا للاعتراض والرد في حينها، عمليا خلال الثمانية عقود الماضية، تُلقيت الى حد ما بالقبول.

هذا القبول يمكن رصدته بشكل خاص في بعض المواقف اللاهوتية، أو التحولات الخارجية الاجتماعية والسياسية.

نتائج وتبعات الآراء الحديثة

أشير الى ثلاثة تحولات في العالم المسيحي حدثت نتيجة هذه الآراء:

1- اقرّ الفاتيكان الثاني بأن الايمان بالوحي ليس مجموعة من المعلومات وحسب، بل تجربة تحتضن كل ابعاد وجود الانسان.

2- حاول (كارل رايز) اللاهوتي الكاثوليكي الشهير، ان يضيق المسافة بين الغيب والطبيعة البشرية من خلال نظريته المعروفة بالالهيات المتعالية او المتسامية.²

3- تبذل الكنيسة الكاثوليكية اليوم جهدا مضاعفا لإعادة صياغة لاهوت، على صلة بمصالح الانسان الدنيوية، وصياغة معنى جديد لهذه الحياة.

أما في العالم الاسلامي فقد حدثت تحولات كبيرة، أشير الى ثلاثة منها:

1- برز بشدة في العقود الأخيرة البعد السياسي والاجتماعي للاسلام بين المسلمين؛ فالحركات السياسية ذات الدوافع الاسلامية اليوم، تنطلق من فكرة انه لا يمكن التفكيك بين الايمان الاسلامي، ولوازمه وتوابعه على حياة الفرد المسلم في هذه الدنيا؛ وينبغي ان تتجلى الآثار الدنيوية للاسلام. يمكننا بوضوح مشاهدة نزوع التدين الى الدنيوية والعرفية في العالم الاسلامي.

2- احدى هذه التحولات هي الاجتهاد المنسجم مع الظروف الزمانية والمكانية في القضايا الفقهية، واصدار فتاوى كثيرة غير مسبوقة. هذه الفتاوى صدرت استجابة لتحولات العالم الحديث. وهي محاولة كما أشار اقبال للجمع بين الثابت والمتغير.

3. ظهور علم الكلام الجديد بين المسلمين، والذي ما زال في مراحلها الاولى. النظريات التي قدمت في هذا المجال وان كانت ما زالت لم تحظ بالقبول العام، ولكنها تنطلق من مبدأ عدم امكان تغاضي اللاهوت عن العلم والفلسفة. روح الكلام الجديد الاسلامي الذي يتكون تدريجيا، هو الاهتمام الفائق بـ(التجربة الدينية)، وبناء اللاهوت وفقها.

تجليات الحدائفة فف الثقافة والحياة الاجتماعية فف بلادنا

ان مرادي من الحدائفة هو العقلانية فف جميع مناحي الحياة. وفارق هذه العقلانية عن العقلانيات الماضية فف كونها لا تحتاج لتبرير وجودها معرفيا الى ما هو خارجا عن المعرفة. أكتفي بهذه الاشارة فف خصوص أهم ميزة للحدائفة، وأتجاوز هذا البحث الفلسفي المعقد.

الأمر الآخر هو ان عقلنة النظام السياسي اليوم تعد جزءاً من الحدائفة، فللحدائفة اليوم أبعاد مختلفة، وتشمل مختلف مناحي الحياة. أحد وجوها المهمة هو عقلنة النظام السياسي. الأنظمة السياسية القديمة لم تكن عقلانية بل مورثة من الماضي، وتكمن اسباب وملابسات مختلفة وراء تكونها. لكن فف عصر الحدائفة طرح السؤال التالي: كيف يمكن بناء النظام السياسي وفقا للعقلانية؟

أريد هنا أن أدرس قضية ارتباط الدين بالحدائفة فف بلادنا من هذا الجانب. واطرح هذا المثال للنقاش؛ لأن اهم اشكالية فف ايران المعاصرة فف خصوص العلاقة بين الحدائفة والدين هي هذه القضية. المفاهيم والموضوعات المرتبطة بهذه القضية المهمة طرحت فف عصر الحدائفة. قضايا من قبيل تدوين الدستور لتنظيم حياة الشعب، او تصويت الشعب عليه، العقد الاجتماعي، الاهتمام بحقوق الافراد فف الدستور، حرية الفكر والتعبير، حرية عقد الاجتماعات والتحزب، كلها طرحت فف العصر الحديث. كذلك قضايا من قبيل انه لا يوجد من يمتلك الحقيقة النهائية فف السياسة، وأي قانون، أو خطوة تتخذ يمكن نقدها، فسح المجال لاتخاذ قرارات مختلفة فف المستقبل، أصل التسامح، أصل تحديد وظائف الدولة للحفاظ على خصوصية الأفراد، وعدم دمج هوية الدولة بهوية الافراد. وكذلك سن حقوق اساسية اجتماعية، بمثابة متمم للحقوق الاساسية السياسية. بمعنى ان تمتع الأفراد بحد أدنى من الرفاه المادي وغير ذلك أصبحت من لوازم هذا الفكر الحديث. كل هذه

المفاهيم طرحت في عصر الحدائفة، ودخلت في دساتير الدول التي اقرت بالحدائفة. هذه المفاهيم والموضوعات جاءت نتيجة الخروج من تلك البنى الاجتماعية التي كانت تعتبر وضعا طبيعيا غير قابل للتغيير، ولا بد ان تبقى كما كانت عليه. الأساس الفلسفي لكل هذه الاصول والمفاهيم، هو الأصل العقلاني المهم، القاضي بأن الأصل والهدف في النظام السياسي هو ضمان العدالة.

العدالة بصفقتها أصل فلسفي - أخلاقي طرحت في الفكر البشري، وأقر بأن يبني النظام السياسي على العدالة، وجميع القضايا التي ذكرت تنشق عنها. العدالة هي أساس الحياة السياسية والاجتماعية، وبواسطتها يجب ان تمهد الآليات اللازمة لتمتع البشر بحقوقهم الانسانية الأساسية. وهي وحدها تستطيع ان تحدد الحريات السياسية والاجتماعية. بعد المخاض الذي خاضته الليبرالية والاشتراكية في القرن العشرين، واتضح ثغرات كل منهما، توصل المفكرون بأن الجمع بين عناصر قوة هاتين المدرستين الفكريتين وتجنب عناصر ضعفهما وتحقيق العدالة؛ يتجلى في (حقوق الانسان) التي تشمل على الحقوق السياسية الأساسية والاجتماعية للأفراد.

الالتزام بحقوق الانسان في صيغته الأخيرة، جاء كحصيلة تلاقح الأفكار السياسية المختلفة التي تكونت عند الأخلاقيين من مفكري الفلسفة السياسية؛ كأفضل فلسفة سياسية مطروحة. هذه أمثلة أوردتها كي يتبين كيف ان أحد أهم مفاصل الحدائفة في حياة الانسان المعاصر؛ هو بناء النظام السياسي على العدالة الناتجة عن العقلانية.

دور مفاهيم الحدائفة في حياتنا السياسية المعاصرة

علاقة هذا الأمر بالدين والحدائفة في بلادنا، جاء نتيجة ورود قسم كبير من هذه المفاهيم في الدستور، بحيث حصل شكل من اشكال التلفيق والجمع بينها. اريد هنا ان ابين هذا التلفيق الذي يمثل اشكالية في الأمر.

هناك فصول في دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية من قبيل: حقوق الشعب، حق حاكمية الشعب والقوى المنبثقة عنه. اصول متعددة تقضي بالفصل بين السلطات وفلسفتها، تعديل القوى السياسية والاجتماعية بعضها ببعض. وكذلك صرح بحقوق وحریات من قبيل حرية الصحافة، الاحزاب، التجمعات، التعبير، و... الخ.

المهم ليس هو مدى الالتزام بهذه القوانين خلال العقدين الماضيين. بل هو الاشكالية التي تكوّنت على صعيد الفكر، فهذا الدستور على الرغم من اشتماله على المفاهيم المنبثقة من الحداثة حاز على تأييد علماء الدين. وفي ذلك دلالة معرفية بالغة الأهمية، من حيث تعاطي الدين مع الحداثة، فقد حظي هذا الدستور بتوقيع ديني وهو أمر لا سابق له.

(الشعب) مفهوم حديث ورد في دستورنا، وكذلك حقوق الشعب، وحق حاكمية الشعب. لا نرى هذه التعابير في النصوص الدينية. ربما يتصور البعض ان جذور هذه المفاهيم موجودة في النصوص الدينية. لا توجد جذور لهذه المفاهيم في النصوص الدينية، لأنها مفاهيم حديثة ولم تكن متداولة اصلا. كل ما هنالك هو عدم الافصاح عن شكل محدد ودائمي للسلطة السياسية في النصوص الدينية، فالطريق كان مفتوحا كي يستعير المسلمون هذه المفاهيم ويدخلونها في حياتهم السياسية والاجتماعية. ولا يرون مانعا في ذلك. كما ان النصوص الدينية أمرت بالعدالة كأصل اخلاقي، ولكن تركت تعريفه للمسلمين انفسهم. عدة آيات تأمر بإقامة العدل، لكن لم يأت في القرآن أي تعريف فلسفي أو عقلائي للعدل. ويمكن لمسلمي كل عصر، ان يعرفوا العدالة حسب متطلبات عصرهم. لقد حدثت هذه التطورات في الحركة الدستورية في ايران، ولكن لم تحظ أبدا بالتوقيع الديني، الذي حصلت عليه عقيب الثورة.

الجدور التاريخفة للمجدل بين التراث والحدائفة

تمخض خلال المجدل الفكري، الذي صاحب الحركة الدستورية الايرانية في مطلع القرن العشرين تياران أساسيان، تزعم احدهما الشيخ محمد حسين النائيني، والآخر الشيخ فضل الله النوري. هذا المخاض كان نفس مخاض المجمع بين الدين والحدائفة. كتاب (تنبيه الامة) جاء للإجابة على هذه الأسئلة وفتح الطريق أمام الحدائفة، أي حاول النائيني فتح الطريق أمام المفاهيم العصرية في اطار الفكر الديني، بينما كان موقف الشيخ فضل الله النوري هو غلق الباب امامها. استعر المجدل في ذلك العصر من دون جدوى، ولم يتبلور موقف مناسب من قبل الشعب والمرجعية الدينية، بحيث يصبح حلا رسميا. غير ان ذلك تحقق نظريا في اطار الجمهورية الاسلامية. أود أن أشير الى ان كلامي هنا هو عن النظريات، ولا علاقة لي بما تحقق على الارض. كل ما ذكرته جاء في تدوين دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية. طبعا لم يكن الدستور مستوعبا للحدائفة، لذلك لا نعر على الافكار السياسية للحدائفة التي تتمثل بالعلمانية في الدستور. لم يفكك الدستور المؤسسة الدينية عن الحكومية، تجد الدين حاضرا في الشائين الفردي والاجتماعي. وعلى الأقل كي يتضح ان السياسات العامة، التي تتخذ في البلد لم تكن مخالفة للدين الاسلامي، نصّب قائداً دينياً كي يمنع التجاوز على المرتكزات الاسلامية.

فالدستور الايراني ليس مستلهما بنحو تام من الحدائفة، ولكنه منبثق من افكار ورؤى حديفة. وان كان لفظ التجديد اصبح مبتذلا في ايران. بينما لو رجعنا الى جذر المسألة، نرى ان المراد منه التحول الذي حدث في الفكر البشري خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة، وخلق عصرا جديدا للانسان. في الغالب في بلادنا كان اذا لبس شخص بدلة على الطراز الغربي يقولون عنه بأنه حدائفي، بينما ليس هذا هو

المراد من الحداثة والحداثوي. التجديد أو الحداثة هو شكل من أشكال الانقلاب في الفكر والرؤية الكونية ونمط الحياة، الذي نلخصه بالحياة العقلانية.

كما أشرت ليس لدينا في نصوصنا الدينية مصطلحات من قبيل: الشعب، حق حاكمية الشعب، حقوق الشعب، حرية الأحزاب والاجتماعات. البنية السياسية في عصر النبي والخلافة، مختلفة عن هذه البنية السياسية والاجتماعية. حدث جدل في هذا الخصوص، وتمت الاجابة عليه، وتم التلفيق بين هذه القضايا.

ما حدث في الدستور ليس دخول مجموعة مفاهيم ومصطلحات فحسب، بل الأمر أكبر من ذلك فالشعب نفسه صوتَ لهذا الدستور بصفته منجزاً دينياً. وهذه ظاهرة بالغة الأهمية، حدثت خلال هذا الجدل والتلفيق. التصويت للدستور كان تصويتاً وسلوكاً دينياً في آن واحد. وهذه قفزة كبيرة ومهمة في مجتمعنا. طبعاً كانت جذور هذه الظاهرة في الشعارات التي صاحبت الثورة الإسلامية. أهم شعارات الثورة: استقلال، حرية، جمهورية إسلامية.

هذا الشعار كان منبثقاً من أعماق الناس. والمقصود من الحرية هي الحرية السياسية والاجتماعية، لا الحرية الفلسفية الباطنية في مجال الجبر والاختيار. كذلك شعار الاستقلال يستبطن المصالح القومية، وهي من مكاسب الحداثة. والاستقلال يرتبط بالعلاقات الدولية، وعلاقة المجتمع الإيراني بغيره من المجتمعات يفسر من خلال المصالح القومية، وهو مفهوم من مفاهيم الحداثة.

على أي حال جرت الأمور، وصوتَ الشعب بمحض ارادتهم للدستور.

الدين والحداثة والتغيرات التي أعقبت انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية

تبعاً للأحداث التي أعقبت الثورة طرحت نظريتان في الساحة الفكرية، كل منهما تسعى لبيان علاقة الدين والحداثة في إطار النظام السياسي. أحد التيارين يرى

بأن المراد من المصطلحات الحديثة التي وردت في الدستور ليس ما جاء في الفلسفة السياسية الحديثة. فالحرريات السياسية والاجتماعية، كذلك حقوق الشعب، وحقه في السلطة، جميعها تفسر بشكل لا تبني على حقوق الانسان؛ والسبب ان اصحاب هذا الفكر يعتقدون بأن الاسلام يمتلك نظاما سياسيا واقتصاديا وحقوقيا ثابتا وخالدا، ويجب على المسلمين الالتزام به وتطبيقه في كل عصر ومصر، وهو نفس النظام الذي كان قائما في عهد النبي (ص). لم يكن في ذلك النظام السياسي مصطلحات من قبيل الحرية السياسية والاجتماعية وحقوق الانسان والعدالة بالمعنى الفلسفي والأصل المعياري الفلسفي³ بالمعنى الحديث. فبما انه لم تكن هذه المصطلحات معروفة في ذلك النظام لا يجوز ان تفهم بهذا المعنى.

اصحاب هذا المنحى يقولون: صحيح يجب ان يضمن دستور المسلمين نظاما سياسيا واجتماعيا عادلا، ولكن العدل ليس أمرا فلسفيا أو عقليا، بل يجب ان يستنبط معناه وتعريفه من الكتاب والسنة، أو بعبارة أخرى النظام السياسي العادل، هو ما كان في عصر النبوة، فكل ما كان في ذلك العصر هو العدل، ويبقى عدلا الى الأبد، لأن أحد أبعاد رسالة النبي هو بناء نظام سياسي عادل، وارشاد الناس اليه لكي يعيشوا في كنفه الى الأبد. يكتب الشيخ مرتضى المطهري «حسبما ورد في كتابه: أسس الاقتصاد الاسلامي»، ان هناك نمطين من التفكير:

1- نمط يتكفل بتعريف العدل من خلال التأملات العقلانية بصفتنا بشرا، ثم نطالع الفقه كي نرى ما يوافق منها العدل وما يخالفه. ما يوافق العدل نأخذ به، وما يخالفه نضعه جانبا. لاستحالة ان يأمرنا الباري بما يخالف العدل.

2- النمط الآخر من التفكير، لا يبحث عن معنى العدل، بل يراجع الفقه وكل ما يجد فيه يعتبره عدلا. هنا يأتي تعريف العدل متأخرا، اي كل ما نعره عليه في الفقه هو عدل.

بعد بيان هذين النمطين من التفكير يميل هو للنمط الأول. اذن أصحاب النمط الثاني يريدون ان يقولوا بأن النظام الذي كان قائما في عصر النبي يبقى عادلا الى الأبد. انا هنا فقط في صدد بيانهما، واطرك نقدهما الى فرصة اخرى.

النمط الثاني من التفكير ينكر التغيير والتحول في الفكر البشري، والانظمة السياسية والاجتماعية. لا يبالي بالعلوم الاجتماعية، والانسانية، والتاريخ، و... الخ، ولا يعتبرها من مصادر المعرفة البشرية. شكل خاص من التفكير التجريدي الفلسفي يحكم هؤلاء، ويمكننا تحليله في دراسة منهجهم المعرفي. الانسان الذي يتحدث عنه هؤلاء، انسان فلسفي يعيش في الفضاء، لا انسان منصهر بالمجتمع والتاريخ. الفلسفة السياسية تتحدث عن الانسان الذي يعيش في المجتمع والتاريخ، بينما وفق هذا المنحى الفكري ينظر الى الانسان باعتباره كائنا متعاليا على المجتمع والتاريخ. ليس هناك اهتمام بدراسة معطيات العلوم الانسانية، كعلم الاجتماع والتاريخ، اثر طبيعة النظام المعرفي السائد لدينا. وبالتالي يرفض هذا التفكير الحداثه ومنجزاتها، فلا الحرية السياسية، ولا الاجتماعية، ولا حقوق الشعب، ولا حق المواطنين في السلطة، وفقا لما جاء في رؤى الحداثه، جميعها مرفوضة عندهم. السياسات العامة التي تطبق في بلادنا يدعى بأنها بشكل من الأشكال تعود للنصوص الدينية، في محاولة لقطع الصلة تماما بالحداثه وثمارها. فمثلا التنمية الاقتصادية، هل نعتبرها أمرا حادثا، ولم يكن معروفا للانسان، ولكن بعد ما ظهر في ظروف معينة أقرب به الناس والتزموا به، ام ان مبادئها كامنه في النصوص الدينية، غير أننا لم ننتبه اليها لحد الآن؟ يذهب البعض الى ان كل ما يرتبط بالشأن العام في مجتمعنا تكمن مرتكزاته في النصوص. وهذا الموقف لا يقتصر على المسلمين، بل يتبناه أتباع سائر الأديان أيضا، ففي المسيحية مثلا كان عندما تحدث تحولات جديدة في حياة أتباع المسيحية، يحاول بعض مفسري النصوص الدينية ان يجدوا اشارات على تلك التحولات في تلك النصوص. لكن هذه الطريقة لم تنجح منهجيا وواجهت معارضا واسعة، اذ يرى المناهضون بأن توسعة أفق الانتظار من الدين، بنحو ينتظر منه ان يحتوي على

كل مستجدات الحياة، يحمل الدين عبئا ليس من أهدافه ولا واجباته، ويبعد النصوص الدينية عن رسالتها الحقيقية.

غير ان ما يجري في حياتنا يختلف عن هذا المدعى، أي تنظم اولاً الاستراتيجيات والبرامج العامة في الاقتصاد، والثقافة، والعلاقات الدولية، وغيرها، ثم يراجعها عدد من الفقهاء، كي يؤيدوا بأنها ليست مخالفة للشريعة. ففي مقام التنظير يقولون انها نابعة من الشريعة، ولكن في العمل يكتفون بأن لا تكون مخالفة للشريعة.

التحولات التي حدثت خلال عقدين من الزمن بعد الثورة ساعدت على تبلور النظرية الثانية..

يقدم أصحاب الرأي الأول مفهوماً بديلاً، يتلخص في قولهم: صحيح ان الكتاب والسنة أمراً بالعدل، لكن تحديد معنى العدل خاصة فيما يرتبط بالنظام السياسي أنيط بالإنسان نفسه، وينبغي ان يستتج المسلمون تعريفاً للعدل من خلال مناقشات فلسفية عقلانية. هناك مناقشات ونظريات متعددة حول المراد من العدل، ويجب ان نتوصل لتعريف محدد في هذا الخصوص. تبنى هذا الموقف جماعة من الفلاسفة السياسيين الأخلاقيين، من هنا اقترحوا التعريف التالي للعدالة: ضمان الحقوق الأساسية السياسية والاجتماعية. وان اعتبار العدالة أساس النظام السياسي مفهوم حديث لم يكن موجوداً في عصر النبوة، ففكر البشر يتغير في المراحل المختلفة، ولم يكن آنذاك هذا الموضوع مطروحاً. وعلى هذا لا معنى للسؤال عن ان النظام السياسي آنذاك، هل كان مبنيًا على العدل أم لا؟

التصور السائد وقتئذ يرتبط بالبيعة والطاعة، وهو مرتكز على الهيمنة. الأوضاع السياسية والاجتماعية مختلفة، والقيادة عادة قيادة كاريزمائية.⁴ الاستفهامات الراهنة ليست متداولة في ذلك العصر، ولم ينحت مصطلح النظام السياسي والدستور بعد، ولم يدركوا مقولة بناء النظام السياسي على أساس العدل، كي تتساءل نحن اليوم: هل

تعريفهم للعدالة ما زال مقبولاً في زماننا ام لا؟ العلاقة كانت علاقة الحاكم بالمحكوم، ومعنى العدالة هو ان الحاكم يتعامل بعدل مع رعيته، وهي غير ما تطالب به الفلسفات السياسية الحديثة. القضية اليوم هي كيف نبني النظام السياسي كي يكون عادلاً؟ العدل هنا صفة النظام والمؤسسة الدينية، وهل أن هذا النظام عادل أو لا؟

وهذا ما طرح للتصويت في دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية، وأشير له في نص الدستور بحقوق الشعب وسلطتهم، وحرية الأحزاب وغير ذلك. هذا التيار يفهم جميع المصطلحات في الدستور كما جاءت بها الحداثة، اما الفتاوى والأحكام الفقهية التي تصدر في مجال الحياة الاجتماعية فمعياري قبولها العدالة الفلسفية. وكل ما لا ينسجم مع العدل يجب ان يعدل. هذا ما تبناه الشيخ المطهري.

السياسات العامة للبلاد يجب ان تقيّم وفق العدل وتنسجم معه وتحققه في المجتمع. بوسعنا مناقشة ذلك، غير انا نرجئ النقاش لمناسبة أخرى.

المضمون المعرفي للموضوع وعلاقته بالسياقات السياسية والاجتماعية

معظم الثغرات في الموقفين تعود للنظام المعرفي، فتبعاً للموقف الثاني كيف يمكننا تأسيس أخلاق دينية؟ من يتعاطى الأبحاث الفلسفية يعرف جيداً ان السؤال عن ماهية الأخلاق الدينية (معرفياً وفلسفياً) مازال قائماً. حينما يقال بأن القرآن الكريم أمر بالعدل، ويجب ان ننطلق من مبدأ العدل لتأسيس النظام في المجتمع، فإنه من وجهة نظر فلسفة الأخلاق، نسبة القيم الأخلاقية لله أمر مشكل. ما زال لم يتضح في مجتمعنا بعد، ما هي الأخلاق الدينية، وما هي الأخلاق العلمانية، وما الفرق بينهما؟

في ضوء الموقف الثاني ينسب الأمر بالعدل الى النصوص الدينية، وكذلك

ضرورة الالتزام بالأخلاق والذي يمثل العدل قطب الرحى فيها، بيد ان هذا الموقف متهاافت فلسفيا، ذلك ان التلفيق بين الحدائفة والدين لما يزل ملتبساً، ولم تتضح أبعاده الفلسفية والعلمية والمعرفية.

وقد شدد بعض المفكرين العلمانيين على ان الأخلاق الدينية أمر مستحيل، ليس في تعريف العدل وحسب، بل حتى للالتزام بالعدل لابد ان نتوكأ على الفردية والاستقلال الكامل للانسان، بمعنى ان الانسان نفسه يصوغ الاصول الأخلاقية التي يجب ان يلتزم بها، ولو أسس الانسان أصوله الأخلاقية، تتحقق العلمانية على صعيد الحياة السياسية والاجتماعية.

الموقف الثاني ينشد تلفيق الحدائفة مع الدين، من أجل حضور الدين في المجتمع، لكن دون ان يتحول الى عقبة في طريق التقدم.

كما يُمنى الموقف الأول بثغرة معرفية، وهي معيار تحديد اسلامية السياسات المختلفة من عدم اسلاميتها. كان الفقهاء فيما مضى يفتون في الشأن الخاص، لكن اذا أراد الفقيه ان يحدد الشأن العام ومشروعية ما يجري فيه، من الضروري ان تحدد آليات هذه العملية.

ما زالت نقاشات هامة حول القضايا السياسية قائمة بين الكاثوليك والبروتستانت، وبالرغم من انهم قبلوا الحدائفة، وقاموا بالتلفيق بين قضايا الحدائفة واللاهوت، نرى حزبا كالحزب الديمقراطي المسيحي في ألمانيا أو بلد آخر يعارض بعض سياسات الدولة، ويحتج بأنها تعارض الديانة المسيحية. خلافا لما يتصور البعض في بلدنا بأن الغرب فصل بين الدين والسياسة، الى درجة ان لا تتكلم المؤسسات الدينية في القضايا السياسية من منطلق ديني.

بل التمييز هو بين المتصدين لهذين الشأنين، واتخاذ المواقف في الشأن العام من منطلق ديني أمر شائع جدا. هناك ايضا هذه الاشكالية مطروحة بأن البابا أو رجل

الدين كيف يتوصل الى ان قضية ما تتعارض مع المسيحية أو لا تتعارض معها؟ في بعض الموارد القضية واضحة جدا، كما لو أرادت الدولة تشريع قانون السماح بالإجهاض، بوسع البابا ان يقول بأن هذا معارض لتعاليم المسيحية، لكن علاقة بعض القضايا بالمسيحية معقدة، حينما يتكلم فيها رجل الدين، يسأل عن كيفية تحديد هذه العلاقة وآلياتها.

نمط العلاقة بين الدين والحداثة في اطار الموقفين

مما لا شك فيه ان لهذا الموضوع مداخل متنوعة، غير اني قاربتة فكريا في ضوء اهتمامي باللاهوت والفلسفة وتاريخ الأديان.

تجدد الاشارة الى ان أتباع الموقف الأول انزاحت هيمنتهم، وولد موقف آخر في مواجهتهم، لذلك لا يمكن الادعاء اليوم بأن طرفا واحدا فقط يفهم الكتاب والسنة، وتفسيرهم فقط حجة وما سواه مرفوض. الحدث المهم الذي تحقق في المجتمع هو انه لا أحد بعد يستطيع ان يتكلم من منطلق (فقط ولا غير). قبل الثورة لم يكن الوضع كذلك، وانما الموقف الأول كان يمتلك هيمنة نظرية مطلقة.

العوامل التي أنتجت التغيير

اولها: شيوع الدراسات الهرمنيوطيقية خلال العقدين الماضيين: قضايا من قبيل، ماذا يعني فهم النصوص وتفسيرها؟ كيف نفهم نصا ما سواء كان دينيا أو غير ديني؟

نتيجة النقاشات التي دارت في الساحة الفكرية، حدث وعي لدى تلامذة الجامعات والمدارس الدينية، وتقبل بأنه يمكن ان تفسر النصوص من زوايا مختلفة، وليس للنص تفسير واحد لا غير. هذا الوعي بين الجيل الشاب منع من تبلور هيمنة نظرية مطلقة، بحيث يصور للمستمع والقارئ بأنه لا يوجد سوى تفسير واحد وفهم واحد للنص الديني.

الأمر الآخر: تحولات ملموسة حدثت في المجتمع، أشير الى احدها، وهو انه نرى جليا بأن كل ما نفذ من سياسات عامة في البلد كانت سياسات جرى التخطيط لها بعقلانية، ربما تصيب أو تعطي، فما نتج في اطار الحكم هو التفكيك بين حقول السياسات العقلانية، والاجتماعية، والدينية. ومن هذا المنطق تحقق انفتاح في الوعي العام. المهم هو ان لا تكون هيمنة مطلقة على الوعي والفكر بل تكون نسبية.

اتمنى ان تسمح الأوضاع السياسية لهذا الجدل الفكري العميق الذي كان لا بد منه، ان يستمر في طريقه، لأننا على أي حال نعيش في هذا العصر، ولسنا أبناء قبل خمسة قرون، وعلينا ان نجد سبيلا يقودنا الى كيفية الجمع بين مقتضيات حياتنا العصرية مع رؤيتنا القديمة للعالم، وهذا مطلب أساسي في مرحلتنا الراهنة.

لا توجد رؤية كاملة مبرأة من أي نقص. انا شخصيا اعتقد بأن الرؤية والعقيدة اللازمة لحياة الشعب، هي العقيدة الدينية المنسجمة مع الحياة الحديثة. ينبغي ادراك مثل هذه الرؤية، ومن الضروري ان يفسح الساسة وأرباب السلطة الطريق لهذا الجدل، وهذا بالضبط ما تحتاجه اجيالنا القادمة.

الهوامش:

- 1- Agnostizismus
- 2- Transcendental
- 3- Normativ
- 4- Charisma

الفاعليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص الديني

د. وجيه قانصو*

كان علم التفسير التقليدي في الإسلام، منهمكاً في وضع القواعد "الصحيحة" لفهم النص والكشف عن معناه، وهو انشغال تجاهل عملية الفهم والقراءة، ونزع إلى التقليل من أهميتها في تحصيل معنى النص الديني. كما أنه استند إلى جملة تطابقات لغرض تعميم الخطاب الديني وإطلاق معانيه المستنبطة لكل زمان ومكان.

إنشغال التفسير التقليدي بوضع القواعد "الصحيحة" للكشف عن معنى النص الديني، أدى به إلى غياب الوعي بعملية الفهم والقراءة، وإلى تغييب العديد من عناصرها، وأهمها دور المفسر أو القارئ في عملية الفهم، والأفق الثقافي والتاريخي لعملية التفسير. فالتفسير "الممدوح" يتطلب تحييد الذات المفسرة، ويتجاهلها من حيث هي كينونة تنتمي إلى سياق تاريخي وأفق ثقافي خاصين ومحملة بأسئلة وهواجس ورهانات ذاتية. ليكون التفسير بذلك عملية آلية يتحكم فيها مآثور السلف، وتضبط إيقاعها قواعد اللغة العربية اللا-زمنية، لتصبح عملية الفهم عملية متعالية على التاريخ، ويصبح المعنى الديني لازماً منطقياً وضرورياً لقواعد مقررة تفترض معنى "موضوعياً" أو "واقعياً" واحداً للنص، يجهد المفسر أو المؤول أو المجتهد في الكشف عنه. فلا يعود المعنى الديني نتاجاً للتفاعل بين النص والمفسر، الذي يستدعي بطبيعته تعدداً وتنوعاً، بل يقتصر دور المفسر على تلبس دور ذي قواعد مُقررة مُسبقاً ومُجمع عليها، لا مكان في داخلها للشخصي أو الذاتي أو الزمني

*- باحث وأستاذ جامعي لبناني.

أو النسبي، بل هو دور نوعي يستدعي فهماً نوعياً (غير شخصي) ومعنى نوعياً للنص، يتكرر كلما تكررت ممارسة الدور وتكرر تطبيق القواعد المناطة به.

رغم اعتراف الفقهاء والمفسرين بتعدد المعاني المفسرة للنص أو المستنبطة منه، فإن هذا التعدد ليس نابعاً عندهم من قابلية النص الديني في توليد معانٍ متعددة، أو من صلاحية التفسير في إنتاج تعدد دلالي، بل من العجز البشري عن الوصول إلى المعنى الواقعي أو الموضوعي، ومن تفاوت قرائح المفسرين العلمية وقدراتهم الذهنية في تلبس الدور المقرر للتفسير في إصابة الواقع. أي أن تعدد المعاني المستنبطة أو المفهومة من النص الواحد، ليس بسبب أن النص يحتملها ويُسوِّغها، أو أن التفسير المعتمد وفق قواعد محددة يقتضيها، بل هو نابع من مسببات خارجة عن دلالة النص وقواعد التفسير، تعيق انجلاء معنى النص الواقعي وتُحدثُ تشويشاً على انكشافه. فالتفسير "الصحيح" يفترض، مع مراعاة كامل شروطه، حصول المعنى نفسه، الذي هو معنى موضوعي وواقعي بنظر المفسرين، كلما تكررت عملية التفسير. فالمعنى الواقعي هو بمثابة مدلول ذاتي للنص، ولازم منطقي لقواعد التفسير "الصحيحة"، ولا يمكن للشخص غير المعصوم استيفاء كامل شروطه أو يملك أهلية الكشف عنه.

ولعل هذا يفسر دعوة الشيعة إلى ضرورة وجود الإمام "المعصوم"، أي الإنسان الكامل، لإرشاد الناس إلى المعنى الواقعي للنص، ويفسر أيضاً اشتراط مصنفات التفسير السنية بالالتزام والتقييد بالتفسير المأثور عن السلف، الذي هو أيضاً تفسير معصوم، حرصاً من الجميع على البقاء في منطقة الفهم المعصوم للنص، والمكوث داخل مجال معناه الواقعي. ويفسر أيضاً، وبحكم ضرورة وجود مرجع معصوم في تحديد معنى النص تُحالُ إليه باقي التفاسير وتقاس عليه، حرص المفسرين على نفي وجود تناقض في تفسير السلف (المعصوم)، وإرجاع بعض الاختلافات إلى تعيين مصاديق المعنى لا تعيين المعنى نفسه. يقول السيوطي: "والخلاف بين السلف في

التفسير قليل وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد¹. فالمعنى الموضوعي أو الواقعي للنص، يستدعي نموذجاً معصوماً تقاس عليه التفاسير، هو تفسير الإمام "المعصوم" عند الشيعة، وتفسير السلف "المعصوم" عند السنة.

تنصيب التفسير المعصوم، نموذجاً تحال إليه باقي التفاسير، لا يلغي المفسر فحسب بل يلغي عملية التفسير نفسها، لتتحول من نشاط ذهني وتفاعل نفسي مع النص، أو من فعل استكشاف وغوص في أعماقه، إلى مسعى للتطابق مع نموذج جاهز وأفق تفكير مقرر مسبقاً، يتمثل بإرث السلف عند السنة، وإرث الأئمة "المعصومين" عند الشيعة الإمامية. فلا يعود النص بذلك مرجع نفسه في تقرير معناه، ولا يعود للمفسر أي دور علمي أو فني أو جمالي، ولا يعود التفسير بحثاً عن المعنى داخل النص بل يصبح بحثاً عنه من خارجه وهو مأثور السلف أو الأئمة. الأمر الذي يُعرض بيانية النص للخدش، بحكم أن لفظه لم يعد يملك بذاته قوة توليد معناه في ذهن متلقيه. فالمعنى ليس ما يقترحه النص بل ما تقرره المرجعية "المعصومة"، صاحبة الصلاحية الحصرية في بيان دلالاته.

جرّصُ التراث التفسيري على التقييد بالتفسير بالمأثور، أدى إلى جمود عملية التفسير عند أفق التلقي الأول للنص الذي هو أفق المتلقين الأوائل في فهمهم للنص، وإلى إيقاف سيرورة النشاط التفسيري اللاحق، وتحويله إلى فعل نقل أمين ومراقب للمعنى، وليس تجربة قراءة جديدة أو فعل إنتاج أو تفاعل دائم بين النص ومتلقيه.

من هنا، فإن التفكير في عملية تفسير النص، أو تأويله، أو فهمه، يعني الوعي بها من حيث هي صيرورة، وتفاعل بين مكونات أساسية لا تتحقق عملية الفهم أو التفسير إلا بها. وإذا كان هدف التفسير هو الكشف عن المعنى، وهدف الفهم هو الوعي بالمعنى أو مقصد مخترن في النص، فإن تحقق هذا المعنى وخروجه إلى العلن لا يكونان إلا بعملية تفاعل خاصة بين ذات قارئة والنص الديني، وهي عملية يمكن

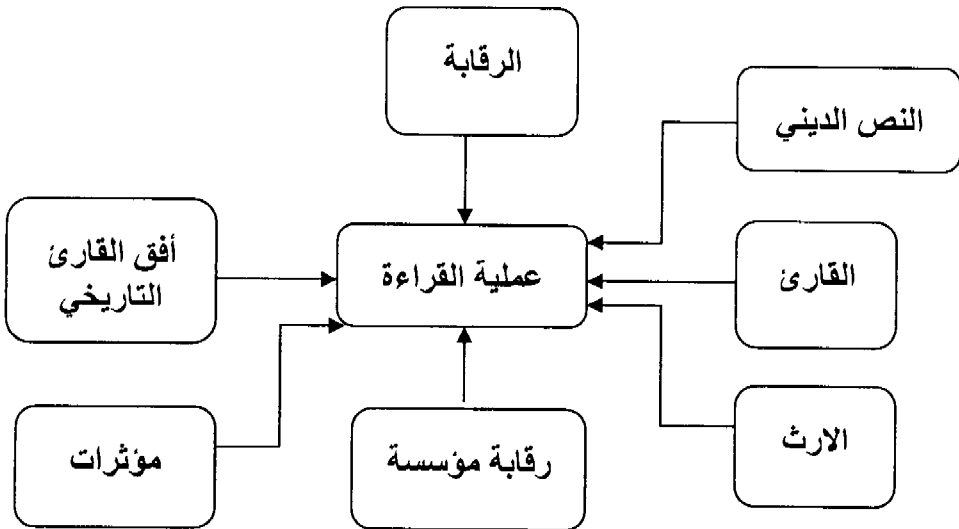
تسميتها بقراءة النص. وهي عملية تتسم بالتناغم والتوافق بين الطرفين (القارئ والنص) حيناً، وبالتوتر والتجاذب والصراع بينهما حيناً آخر. ويكون الفهم والمعنى والمدلول والمفهوم المتحصل، ثماراً ونتائج لتلك العملية. فالقراءة توصيف لفعل خاص صدر عن ذات واعية أثناء احتكاكها بالنص، يمارس فيها الطرفان تأثيراً وتوجيهاً وتحكماً وإملاء متبادلاً بينها، أي صراع حضور بحكم تباين الكينونتين: الذات والنص، القادمتين من أزمنة متباعدة، وآفاق متباينة وسياقات متعارضة، ينزع كل منهما إلى قلع الآخر من عالمه وإذابته وصهره في فضاءه الخاص، لتنتهي العملية بتسوية تتأسس عليها نقاط الاشتراك والالتقاء بين الطرفين، تمكن تسميتها بالمعنى أو المفهوم².

فكما أن المعنى الموجود في ذهن المتكلم لا يتجسد إلا بتعبير أو خطاب لفظي يحمله وينقله، فإن الخطاب أو اللفظ لا يُظهر معناه بنفسه، بل يتطلب مُستمعاً ينتقل في ذهنه من اللفظ المُتلقى إلى معنى مُصَوَّر. فالنص لا يحقق مقصده بمجرد صدوره أو كتابته، بل بفعل تلقى له، ينتج عنه تحقق معانٍ ودلالات في ذهن المتلقي أو القارئ. ما يعني حاجته إلى قارئ يظهر معناه ويحققه ويستخرجه وينتزع من ثنايا الألفاظ، ولو كان ذلك المعنى ظاهراً وبيّناً.

بذلك يصبح القارئ وسيلة النص وهدفه في آن. فهو وسيلة النص لإظهار معناه، وهو هدفه لإيصال المعنى إليه وزرعه في ذهنه؛ فالتكلم الذي صدر عنه القول والمؤلف صاحب النص، كما يقول سارتر، لا يمكنهما إظهار معنى القول أو النص بأنفسهما، بحكم أن "القراءة الحقيقية مستحيلة بالنسبة للكاتب (أو المتكلم) نفسه، لأن قراءته ستكون مجردة من كل توقع ومن كل انتظار ومن كل تخمين ومن خيبة الانتظار"³. أي أن الكاتب أو المتكلم لا يستطيع وحده أن يكشف نصه أو قوله الخاص، لأن تلقي النص أو القول من طرف آخر، هو القارئ يجعله جزءاً من عملية تحقق النص الموضوعي، وأساسياً في إخراج موضوعه (النص) الجمالي والقصدي

إلى حيز الوجود الملموس. ولعل هذا ينسجم مع مذهب الظاهراتيين على اختلاف توجهاتهم، الذين استطاعوا أن يبينوا أن الموضوعات، أشياء العالم والأعمال الأدبية وكل أشكال الثقافة والموضوعات الجمالية، تعتمد اعتمادا كلياً في تحققها ووجودها الملموس على الذات "الواعية". فإذا كانت هذه الموضوعات مستقلة عن الذات في البدء أو الأصل، فإنها في غياب الذات الفاعلة سوف تظل مجرد موضوعات "ممكنة"، وتبقى موضوعات مطروحة ومغفلة، موجودة ومجهولة الوجود⁴.

وكما أن معنى النص لا يتحقق إلا بوجود ذات قارئة، فإن الأمر نفسه ينطبق على الفرد القارئ، الذي لا يمكنه التلبس بصفة "القارئ" والقيام بوظيفة "القراءة"، إلا بكلام يسمعه أو نص يقرأه. ليصير النص أيضاً شرط وجود القارئ، وموضوع اشتغاله، ومع فقدانه يصبح كالقضية السالبة بانتفاء موضوعها. بل يمكن القول أن طبيعة النص أو القول، تستدعي أيضاً نمطاً معيناً من القراءة، وصنفناً خاصاً من القراء. فالنص شرط وجود القارئ ومحدد لطبيعة نشاطه في آن.



الشكل رقم واحد: عملية تلقي النص الديني

لو راجعنا الشكل رقم واحد، سيتبين لنا العناصر الموضوعية لأية قراءة، التي لا بد من استحضارها في أية عملية تفسير حاضرة ومعاصرة للنص. العناصر، كما هو مبين في الشكل هي: حضور النص، فاعلية القارئ من حيث هي ذات واعية وغير واعية، التفاعل بين النص والقارئ، حضور المتكلم أو مؤلف النص، الأفق الاجتماعي والثقافي لعملية القراءة، الرقابة على عملية القراءة، الإرث التفسيري، الفهم واللغة. وهي عناصر سنتعرض لها تباعاً في هذا البحث.

فاعلية النص الديني في القراءة

رأى البعض أن تفسير النص الديني في الزمن الحاضر، وكل الأزمنة بعد وفاة النبي، يفرض علاقة غير متكافئة بين النص والمفسر، إذ إننا نتلقى النص الديني في زماننا نصاً مكتوباً، لا يمكنه التكلم أو الإفصاح عن مراده إلا من خلال قراءة تنا له وتفسيره. وهو ما يضع النص في موقع الصامت الذي لا يمكنه تصويب خطأ المفسر والحد من تلاعباته، ويضع المتلقي المعاصر له في موقع الفاعل الذي يملك قدرة استعمال النص وتوظيفه والتلاعب به⁵. ولعل هذا ما نلمسه بوضوح في الاستعمالات الفوضوية المعاصرة للنص القرآني، لغرض شرعنة موقف سياسي أو تعبئة النفوس وتحريك الحساسيات العامة.

صمت النص لا يعني غيابه في عملية التفسير والفهم، فالمعنى المحصل من النص ليس نتاجاً يختص بالمفسر وحده، بل هو ثمرة لمؤثرات النص وتوجيهاته وتحكماته. ولعل هذا يظهر الفارق بين استعمال النص وقراءته. فالاستعمال يعني "قهر" النص و"عجنه" حتى يتلاءم مع مقاصد المستعمل الخاصة دون مساءلة مقاصد النص العميقة والبحث عنها، ولا حتى مساءلة مقاصد صاحب النص، ويكون الذي يتعامل مع النص بهذه الكيفية، بحسب أمبرتو إيكو، "قارئاً سيئاً"، لأنه "يهمه كل شيء عدا طبيعة النص الذي هو بصدده قراءته"⁶. في حين أن التفسير أو الفهم، من

حيث هو وظيفة ونشاط، يستدعي حضور النص في كل مراحل الفهم الذي يبدأ بالتلقي الأولي، مروراً بعملية الفهم أو التأويل، وانتهاءً ببناء المعنى؛ فالنص يفرض النص نفسه في كل هذه المراحل، ويلزمُ القارئ بالخضوع لنظمه الداخلي وقصده العميق، ويثير في المتلقي إحياءاته بطريقة منظّمة وموجّهة ومقصودة. فإذا كان المفسر هو فاعل الفهم والناشط الأول في تشخيص المعنى، فإن تدخل المفسر ليس بمعزل عن توجيه وسيطرة ضمنية من النص نفسه، إذ إن تحديد المدلول يتأسس على تحديدات "الدال"، وتعيين المحمول يُلتمس في الحامل الذي يحمله.

ويمكننا تلمس تأثير التوزيع المكثف للوحدات الكلامية داخل القرآن التي تملك هوية لغوية ودلالية خاصة بها من دون أن تستقل وتنفصل عن بناء القرآن الأوسع، كالأية والحديث والسورة وانتهاءً بالبناء الشامل الذي يصفه القرآن بـ "المحكم" و"الحكيم" و"العليم"، كل ذلك يجعل من القرآن مجموعة من العلامات المُشَفَّرَة والمُبَيَّنَة تكون إمكانية القبض على معناه متوقفة على دراسة العلاقات القائمة بين العناصر اللغوية والدلالية للنص، ويجعل النص هو "المشهد" الذي لا يمكن أن نحكم عليه من خلال خبراتنا التي اكتسبناها من خارج النص، ولكن من خلال نظامه الداخلي. فهناك أسس مادية داخل النص تثير بكيفية منظّمة وموجّهة إحياءات المعنى التي يُحصِّلها المفسر أو المؤول، تفرض عليه أن يجد أصلاً للمعنى الذي يختاره في بنية النص وتركيبه اللفظي.

فالنص القرآني لا يقدم نفسه إلى القارئ نصاً سهلاً ومريحاً، ولا يكتفي بعرض حقائقه ببراءة أمام المتلقي، بل نجده يراقبه ويشدد عليه في قراءته له، ويأمره ويرشده في طريقة فهمه له. ما يعني أن النص القرآني يكاد يحدد بكيفية مسبقة سيرورات تلقيه الممكنة ويراقب كل واحدة منها بفضل قدرات التأثير التي تحركها بنياته الداخلية، ويتحكم في كل مراحل القراءة، ويضبط التداخلات والتفاعلات الممكنة فيها. لتكون قراءة النص وتفسيره "موجودة وحاضرة بين شقوق النص وشروخه"⁷،

ليس كمحتويات محددة مسبقاً، بل كسيرورة تمتلك بنية محددة وثابتة يمكن الإمساك بها بغض النظر عن تلوينات محتوياتها.

التحدي الذي أطلقه القرآن بالإتيان من مثله، سواء أكان في نظمه الداخلي أو الإيقاع الأدبي والجمالي الخاص به الذي لا يندرج ضمن الأنواع الأدبية المتداولة، عطّل مفاعيل الخبرات التي يتسلح بها المفسر أو القارئ في عملية فهمه للنص، وأرغمه على الاستسلام له، ليأخذ النص بيده ويقود خطاه ويضبط مسيرته ويضعه في حالة التلقي المفاجئ وغير المتوقع، ويصبح النص هو الموجّه والقارئ هو الموجّه، هو المفسّر والقارئ هو المفسّر. هذا لا يعني بالضرورة أن النص القرآني يُلقّن المفسّر ما ينبغي عليه تفسيره، بل يعني أن النص القرآني "يفرض على القارئ بروتوكول قراءة معيّنًا عليه أن يخضع له إذا أراد أن يقيم مع النص علاقة صحيحة ويبنى معناه بالكيفية اللائقة"⁸.

فالقرآن ينشئ لعبته الدلالية الخاصة التي تمتع على الاستعمال وتستهلك القارئ في كل تجربة احتكاك به. فتجده يعرض نفسه بين حدي الظهور والخفاء (الباطن)، والوضوح (المحكم) والالتباس (المتشابه)، في طريقة لاستثارة قدرات القارئ وإمكاناته في الكشف عن نظامه الخاص ومقصده العميق من دون أن يتمكن من الوصول إلى المعنى النهائي له. بل يدعوه عقب كل تجربة اكتشاف إلى إعادة النظر والتفكير "ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير" (الملك:4). أي إن للنص، بحسب تسمية إيزر، "استراتيجيات نصية"، هي جملة إجراءات يفرضها على متلقيه، يراقب النص من خلالها عملية بناء معناه، ويتحكم بالتفاعل الحاصل بينه وبين القارئ، وينظم شروط التواصل ويضبط عمليات الفهم⁹. هذا ما يجعل النص بالنسبة للمفسر حقيقة حتمية، تفرض نفسها عليه في فهم معناه، على نحو ما تفرض الأشياء والمناظر وجودها على المُدرِك لها¹⁰.

بل يمكن القول، إن النص القرآني لا يكفي بممارسة تأثيره على المفسر في

سياق فهمه لنصوصه، بل نجده يخاطب منطقة الشعور والخيال فيه، ويعمل على الاستيلاء على عواطفه ويولد فيه بهجة أو متعة ويثير ارتعاشاته ويسلب إعجابه. وهي جميعها تأثيرات نابعة من قسامات النص وتراكيبه وبنيته الكلية¹¹.

وقد ترجمت علوم التأويل الحديثة الحذر من مصادرة النص وضرورة الإلتفات إلى خصوصيته شبه المستقلة، بموقفين بارزين، أولهما لبول ريكور، الذي قال بوجود قصدية خاصة بالنص المكتوب لا تتطابق بالضرورة مع قصدية المتكلم الذي صدر عنه، ولا تتطابق أيضاً مع القصدية الذاتية لدى المفسر، بل "تتطابق مع ما يريده النص". فما يريده النص بحسب ريكور، "هو أن يلقي بنا داخل معناه"¹²، وأن يجعلنا نأخذ الاتجاه نفسه الذي يضيئه النص ويفتح نحوه. ثانيهما لمارتن هيدغر، الذي طالب بالإنصات والإصغاء للنص وعدم فرض مقولات القارئ الذاتية على النص. فمهمة القارئ بالنسبة لهيدغر، هي أن يترك النص يكشف عن نفسه، وأن ينصت له ويصغي له ويحاوره. فالتأويل ليس شيئاً نوجده بل شيئاً ندعه ينوجد، بأن نفتح أنفسنا على النص، ونخضع أنفسنا لكيونته الملعزة التي لا تنضب، ومتيحين له أن يستنطقنا. ولا يكون الدور في عملية الفهم والإدراك سوى الإنصات والخشوع السليبي أمام الظواهر التي تكشف لها عن نفسها بنفسها¹³.

بذلك فإن القراءة المنتجة لا تحصل إلا حين تلغي الذات القارئة ذاتيتها، وحين يعلق القارئ أو يضع بين هلالين كل تجاربه السابقة الخارجة عن نطاق تجربته الحالية بالنص، ليتوجه التفكير إلى النص وحده وينحصر فيه، ويستبعد كل ما يخالط هذا الإدراك، من أحاسيس ومشاعر وعواطف، من رغبات وتمنيات ومخاوف، من ميول وتفضيلات ومواقف، وحين يتم تقشير ما تلاصق على النص وتحجر من الفرضيات والنظريات، ليصبح بالإمكان العودة إلى النص ذاته، بدل الاكتفاء بما نمتلكه عنه بكيفية مسبقة من تعريفات وتحديدات، ورؤيته بحد ذاته ومعانيته على حقيقته. فكما أن النص لا يمتلك وجوده الدلالي بشكل مستقل عن الذوات التي

تدرّكه، فإن خصائص النص ومواقفاته، تؤثر في الذات التي تستوعبه وتؤلفها في حد ذاتها وتجعل الوعي يتخذ شكلاً معيناً. فأفعال الفهم والإدراك لا تكتفي بإنتاج الموضوع المدرك بل تنتج في الوقت نفسه فاعل الإدراك¹⁴.

لم تكن فكرة حضور النص واستقلاله عن إسقاطات القراءة وضرورة الإنصات له، غائبة عن ممارسات التفسير والتأويل في فضاء الفكر الإسلامي، إلا أن ذلك دفع إلى التشديد على أداء المفسّر ووضع شروط قاسية عليه والتوصية بكبت ميوله وتفضيلاته أثناء قراءة النص، الأمر الذي أدى إلى تغييب فاعلية القارئ والمفسر في عملية التفسير، وأدخل أكثر التراث التفسيري، مع غياب الذات القارئة القادرة على كشف الجديد أو الحاضر أو المفاجئ في النص، في دائرة التكرار والرتابة.

فاعلية المفسّر

يمكن القول إن تنبيه المفسرين إلى تجنب إبداء الرأي، وتجنب الأهواء وال ميول الشخصية في التفسير، وسلامة عقيدة ومسلك المفسّر، يدل بشكل ضمني على إدراكهم لخطورة دور المفسّر في عملية التفسير. كما نجد في إدانة القرآن للذين "يحرفون الكلام عن مواضعه" (النساء: 46)، حذراً قرآنياً من تفرّد القارئ بالنص وإمكانية التلاعب بدلالاته وتوجيهه وجهات غير مقصودة. كذلك استفاد من الآية: "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله" (آل عمران: 7)، تنبيهاً قرآنياً من قدرات القارئ، السيء النية، في التلاعب بالنص، وعدم قدرة النص مع غياب قائله من حماية نفسه من هذا التلاعب أو "الاستعمال".

تبدى فاعلية القارئ من فكرة أن النص لا يتكلم إلا من خلال القارئ، بل يتكلم ويفصح عن نفسه داخل القارئ وليس خارجه، الأمر الذي يحوله إلى موضوع من موضوعات الوعي عند القارئ، بوصفه ذاتاً مدركة تتوجه إلى موضوعات إدراكها وتقصدها. هذا يجعل من النص، مثل باقي موضوعات الإدراك والوعي،

أشياء يفترضها أو يقصدها الوعي، ولا تعود موجودة إلا بفعل الوعي الذي يحملها، أو يفكر فيها، أو يشير إليها، أو يقصدها، أو يعنيها، أو يشعر بها.

من هنا فإن معنى النص، في بدايات تكونه الأولى هو فعل من أفعال الذات المتلقية له ومن عطائها ووضعها. وتحقيق المعنى يرتبط بالضرورة بخبرة المتلقي وطريقته في فهم العمل وتأويله، لأن كل قارئ سوف يستمد من محتويات تجربته السابقة، ويجعل المعنى يأخذ صيغاً مختلفة ومتعددة بحسب تنوع خبراته. فالنص غير مستقل بذاته، وليس له وجود كامل بدون مشاركة الذات. وإذا كان باستطاعة النص أن يوجد بكيفية مستقلة عن الذات المدركة، فإن معناه ودلالاته في حاجة إلى تدخل الذات ومشاركتها حتى يخرج إلى الوجود ويكتسب تحقيقاً ملموساً.

ورغم إقرارنا بوجود علاقات دلالية ممتدة مثل الشبكة بين مجموع عناصر النص التكوينية، فإن المؤول هو الذي يبني هذه الشبكة ويقترح تشكيلتها الدلالية، وهو الذي يختار أبعاد مقاربه والنقاط التي يتوجه على ضوءها وسلّم إحالاته الخاص. ما يجعل النص آخر الأمر خاضعاً لدور القارئ الفعال في سيرورة إنتاج الدلالة. فلا يمكن لأحد أن يقرر بشأن قصد النص الأصلي والحقيقي والجوهري، ما دام قصد النص موضوعاً تبنيه فاعلية القارئ التأويلية نفسها. وفي كل مرة نتحدث عن قصد النص، فإننا في الحقيقة لا نتحدث عن قصد النص باعتباره كذلك، بل باعتباره نتاجاً للقارئ¹⁵.

المدار في فهم النص هو التعرف إلى دلالاته، أي تحصيل المعنى الكامن فيه، سواء أكان معنى قائماً في نفس المتكلم الذي صدر عنه النص، أو معنى مُنتجاً يتحصل بالفهم لا يشترط تطابقه مع المعنى الذي عناه المتكلم. فالدلالة فعل يختص بالسامع أو القارئ للنص وليس النص نفسه. لهذا نجد بعض علماء القرآن يربطون بين دلالة اللفظ وفهم السامع أو القارئ له. ففي التنقيح للقرافي: "دلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزئه أو لازمه"¹⁶، ويقول الفتوحى:

"والحمل: اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده"¹⁷. ما يشير إلى أن مدلول النص هو ثمرة الجهد الذي يبذله المفسر أو القارئ في التعرف إلى مراد المتكلم، لا بمعنى اعتباره ارتباطه بذات المفسر، بل ارتباطه بالآليات والمقاربات التي ينتهجها في اعتماد أو اختيار معنى من المعاني المحتملة في النص.

من هنا فإن القراءة في شطر منها، خلقُ القارئ لما يقرأه، أي إبرازه إلى عالم الوجود بإخراجه في صورة من الصور بناء على ما يدركه منه حين يفهم مواطن أبحاثه. فالقارئ، يكشف ويخلق في آن واحد: إنه يكشف عن مقومات النص ويخلق أو يبدع موضوعه الجمالي انطلاقاً منها وعلى أساسها. ولو افترضنا أو سلمنا بأن هذه الموضوعات مستقلة عن الذات في البدء أو الأصل، فإنها في غياب الذات الفاعلة سوف تظل مجرد موضوعات ممكنة، تظل موضوعات مطروحة ومغفلة، موجودة ومجهولة الوجود.

هذا يفسر تأكيد سارتر على قيام القراءة بالدرجة الأولى على مبدأ "الحرية" الذي يضمن استقلالية القارئ الذاتية وسلطة النص، ما يجعل القراءة حرية صرف، وقدرة خلاقة، وفاعلية غير مشروطة، وكلما كان القارئ يشارك في تحقيق وإظهار أدبية النص وجماليته، بفاعلية أكبر و"بحرية" أوسع، كلما بدا له هذا العمل أكثر ثراءً وعمقاً. وكلما تفهقت مشاركة القارئ وتقيدت كلما ظهر النص باهتاً ومسطحاً. يقول سارتر: "تغدو القراءة فاعلية للتعاون الحر والخلاق بين القارئ والنص، حيث يستطيع كل واحد منهما أن يمارس حرته الكاملة ويسمح في الوقت نفسه بتحقيق حرية الآخر"¹⁸.

ويمكن تلمس فاعلية قارئ النص الديني من القرآن نفسه، حيث نجد أن القرآن لا يُلقى معناه بنحو مستقل عن تلقي المستمع أو القارئ له، بل يعول على التفاعل الذي يحدثه النص في المستمع لحظة تلقيه له، ليكون معنى النص حصيلة هذا التفاعل وأثر من آثاره. ففي الآية: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى

السمع وهو شهيد" (ق:37)، حيث تشير إلى أن معاني وغير (ذكرى) القصص والوقائع التي أوردتها الآيات قبل هذه الآية، لا تتحصل إلا بعد أن يستحضر متلقي هذه الآيات، قراءة أو سماعاً، كامل أجهزة وعيه الحسية (السمع) والعقلية (القلب) وكان حاضراً (شهيد) حضور وعي وتفكير وعلم بما يُلقى إليه، وما يحمله من انعكاسات على حياته وواقعه. وقد ورد أن الفرق بين الشهيد والحاضر، هو أن الشهيد عالم بما يحضر أمامه في حين أن الحاضر يقتصر على الحضور الفيزيائي من دون اشتراط العلم بالمحضور¹⁹. ما يعني أن كلمة "شهيد" في الآية، إشارة إلى اشتراط وجود فاعلية خاصة في المتلقي لإدراك واستخراج دلالات النص ومغازيه وليس مجرد التلقي السلبي الذي ينطبق على الحضور لا الشهادة.

مشكلة التفسير والاجتهاد الديني، أنه يقر ضمناً بدور القارئ في فهم النص وإمكانية الكشف عن معناه، كقولهم في تعريف الاجتهاد بأنه "بذل المجتهد وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي"، وتعريف الزركشي للتفسير بأنه "علم يفهم به كتاب الله"، وهي تعريفات تحيل إلى نشاط المجتهد أو المفسر الذهني في التعرف إلى مراد النص. إلا أن هذا الاعتراف لم يحفزهم على إطلاق إمكانات القارئ، بل دفع التراث التفسيري إلى تقليص دور المفسر كشخص، وتضييق هامش حرته في الفهم والبحث، ليصبح التفسير عملية جماعية يكون دور الفرد فيها نقل توجهاتها وترجمة أرائها أثناء ممارسة التفسير والاجتهاد، ليصبح المعنى معنى "نوياً" يصل إليه نوع المفسرين لا أشخاصهم.

القراءة: فعل مشاركة بين النص والقارئ

تبين لنا مما سبق، أن النص يضع القارئ ويفترضه وينزع إلى مراقبته والتحكم به، والقارئ يلقي على النص همومه وعبء وجوده في العالم ويتزع إلى استعمال النص وحمي معانيه واستعمال دلالاته. حيث تولد من هذا التجاذب والتضاد الحاصل

بين الطرفين، ومن رغبة كل منهما في جذب الآخر إلى عالمه ورميه فيه، ما نسميه بعملية الفهم، التي هي أقرب إلى سيرورة وحركة حدوث وسلسلة تحقيقات، منها إلى تحقق دفعي واحد، تحصل أثناء عملية إملاء وممانعة متبادلة بين القارئ والمقروء. فالنص يملئ سياقاته وبنائه ومرجعياته ومؤثراته، ويعطل أي نزعة من القارئ في تملكه وإقفاله، ويعلن انفتاحه على أي قارئ آخر، وقدرته على التظاهر والتجلي بأكثر من قراءة. والقارئ يعمل على إيجاد حيزه ومجال فاعليته الخاص ويبحث عما يشبعه ويرضيه، فيلتف على ما يملئ عليه النص ويجهد في إعادة إنتاجه وتشكيله ليلبي رغبته، وينهمك في إنتاج المعنى غير المعطى في النص، من خلال بناء دلالي يبنه بنفسه على ضوء تجربته الخاصة.

من هذا الإملاء وهذه الممانعة، تصبح القراءة في صيرورتها العميقة عملية مشاركة خلافة وحررة من الطرفين، واعترافاً متبادلاً بينهما، تأخذ حالة إصغاء من القارئ وانحناء واستجابة من النص، ويصير المعنى المنتج ثمرة تسوية بين حريتين ومقصدتين. أي تنتقل القراءة من صدمة التضاد الأولى، والتجاذب الإكراهي بين الطرفين، إلى علاقة شعورية وعملية انصهار من كل طرف داخل الآخر، لتنتج العملية آخر الأمر النص والقارئ معاً.

اعتبار القراءة فعل مشاركة حررة بين القارئ والنص، دفع كبار الباحثين في علوم التأويل والنقد الأدبي، إلى الاعتراف بفاعلية كل منهما في عملية الفهم، وأن المعنى لا يكون إلا ثمرة تفاعل بينهما. فنجد إنغاردن مثلاً، يميز بين القطب الفني للنص، والقطب الجمالي له، حيث إن الأول يتعلق ببنية النص الأصلية كما هو موجود بكيفية مستقلة عن الذات المدركة، ليصبح أشبه بالموضوعات الخارجية التي يتم الكشف عنها لا بناؤها، أما الثاني فيحققه القارئ ويتم بناؤه من طرف الذات²⁰.

كذلك، فقد رأى سارتر، أن المجهود المشترك بين المؤلف والقارئ هو الذي يُظهر الموضوع الملموس المختص بالنص والموضوع المتخيل الذي هو نتاج الفكر

ومن مختصات القارئ. فالقراءة، كما يفهمها سارتر، لا تقوم فقط على أساسية النص، بل على أساسية الذات القارئة أيضاً. فهذه الأخيرة لا تستكشف النص في مكوناته المادية الملموسة فحسب، بل وتخلق. بمعنى الإبداع والإنتاج وليس بمعنى الكشف. موضوعه الجمالي أيضاً. وهي تبده لأن النص لا يقوله أبداً ولا يحدده بأي حال من الأحوال. يقول سارتر: "تبدو القراءة، بالفعل، تركيباً بين الإدراك والخلق. فهي تفترض في الوقت نفسه أساسية الذات وأساسية الموضوع"²¹.

الحاجة المزدوجة إلى الذات القارئة وبنية النص، تجعل من القراءة "عملية تركيبية للإدراك والخلق"، أي أنها تجعل منها تركيباً بين فاعليات الإدراك التي تدرك الموضوعات بصفاتها موجودة ومتحققة بمعزل عن القارئ، وفاعليات التخيل أو الإبداع التي هي حيز القارئ في الإبداع والابتكار. لتكون القراءة نتيجة لذلك، عملية مؤلفة من شطرين: الأول هو إدراك الإنتاج الفني، أو اكتشافه وفي هذا الاكتشاف يكون النص بالنسبة للقارئ شيئاً حتمياً ويفرض نفسه عليه، أما الثاني فهو خلق القارئ لما يقرأه، وإبرازه إلى الوجود وإخراجه في صورة من الصور بناء على ما يدركه منه. فالقارئ، يكشف ويخلق في آن واحد: إنه يكشف عن مقومات النص وبناءه الأصلية، ويخلق أو يبدع موضوعه الجمالي انطلاقاً منها وعلى أساسها.²²

كلام سارتر هذا، يفسر فكرته حول وجود فراغ في النص على القارئ أن يملأه. وهو مفهوم يقترب إلى حد كبير من مفاهيم إنغاردن حول "الفجوات" و"الفراغات" و"نقاط اللاتحديد" التي ينطوي عليها النص والتي يجب على القارئ إكمالها. فكلاهما يقولان إن النص يشير إلى "موضوع جمالي" غائب وغير محدد، ويتوقف تحقيقه وتجسيده على تدخل فاعليات الإدراك والتخيل التي تمارسها الذات الواعية أثناء القراءة.

ويرى يابوس أيضاً، أن حياة النص لا تنجم عن وجوده في حد ذاته، بل عن التفاعل الذي يتم بينه وبين الإنسانية، وتاريخ النص ليس سوى علاقة التداخل بين

الإنتاج والتلقي. فلا يمكن أبداً تصور حياة العمل الأدبي عبر التاريخ دون علاقاته بالمتلقين، ودون مساهمتهم الفعالة التي تمنحه باستمرار، وهي تحاول فهمه وتأويله، أبعاداً وإضاءات جديدة دائماً، ويمكنها حتى أن تبعد أعمالاً جديدة تماماً انطلاقاً من تلقيها له²³. أما إيزر فيرى أن النص "لا يشكل أو يصوغ معناه بنفسه"، بل هو بحاجة إلى ذات تتصوره أو تتمثله، ومن ثم فهو حتماً "نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ"²⁴. فالمعنى عبارة عن حدث أو تجربة معيشة، لأنه ينجم عن تأثير معيش يمارسه النص على القارئ، وبناء دلالي يفرضه القارئ على النص، وليس مجرد فكرة يتم استخراجها من النص. فالمعنى المحصّل، لا يمكن اختزاله بوصفه معنى يدلي به النص ولا نتاجاً ذهنياً أو اجتهادياً للقارئ، بل هو ثمرة التفاعل والتداخل القائم بين النص والقارئ أثناء سيرورة القراءة.

بين التضاد المتبادل، والانصهار بين كينونتي النص والقارئ (المفسر أو المؤول)، تحصل عملية القراءة وتشكل، وتشق طريقها إلى الوجود. فلا يعود المعنى تجلياً لما يقوله النص، وتغدو عملية القراءة في صميمها وجوهرها عملية تفاعل وتداخل بين النص والقارئ، وحضوراً نصياً لا يمكن تغييبه ومصادرته إلا حين تتحول القراءة إلى استعمال أو استهلاك، وفاعلية قارئ لا يمكن اختزالها أو التقليل منها، كما كان التراث التفسيري يحرص على ترسيخه، لأن دور القارئ لا يقتصر على إنتاج المعنى بل يشمل إنتاج النص نفسه، من خلال قدرته على إعادة هيكلته وبنينته وصياغة الفرضيات حوله. لتصبح القراءة، بالإضافة إلى كونها فعل إنتاج المعنى، فعل إنتاج وتأليف النص أيضاً.

التوجهات المعاصرة حول تفاعل القارئ والنص، ليست مستثناة من عملية قراءة النص الديني الإسلامي. إلا أن التراث التفسيري نزع إلى إلغاء دور القارئ، وإلغاء فاعلية النص الديني أيضاً من خلال سجنه داخل معانٍ قررها السلف له أو تضييق سبل الوصول إلى معانيه عبر وضع مناهج عاجزة عن تجاوز المعنى المتبادر أو

الغوص بما هو أعمق من سطح القول. اقتصر التراث التفسيري على تعداد شروط التفسير "الصحيح"، وهي شروط لا بد من توفرها مسبقاً في كل عملية تفسير، ولم يول - ولا يمكنه أن يفعل ذلك - أية عناية بعملية التفسير نفسها والنظر في سيرورات تحقق الفهم وتولد المعنى. وما كان لمنظومة التفسير تلك أن تقوم بهذه النقلة، طالما أنها محكومة بوجه إمكانية الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص، الذي هو مراد الله، المستقل عن القارئ والنص معاً، حيث إن النص بمثابة مستودع لذلك المعنى ووعاء له والقارئ متلقٍ سلبي وآلي له. فقواعد التفسير تعنى فقط باستخراج معنى النص المتقرر في علم الله قبل نشوء النص وقبل مجيء المستمع أو القارئ إلى الوجود، من خلال وضع سلسلة العلل الكفيلة بالكشف عن ذلك المعنى. وهي قواعد ما كانت لتفسح بالمجال في نشوء الوعي بعملية الفهم أو القول بأصالتها وفعاليتها في تقرير المعنى الديني، بحكم أن هذه القواعد محكومة لأفق تفكير يضع المعنى ضمن نظام الضرورة الضابط لجميع مظاهر الوجود. هذا يعني أن تسليط الضوء على عملية الفهم والتعرف إلى عناصرها المتعددة، ليس مجرد انتقال من قواعد تفسير إلى قواعد أخرى، بل هو انزياح إلى أفق تفكير آخر مخالف للأفق التي تأسست عليه مبادئ التفسير وتم في داخله بناء خبرات فهم النص الديني، يتمثل بالتحول عن اعتبار القارئ مجرد "مكلف" مدفوع للتعرف إلى تكليفه، أو مجرد رقبٍ مُلزمٌ بالتصرف وفق ما تقتضيه "رقيته"، إلى اعتباره كائناً حراً صانعاً لوجوده ومصيره، يعرض النص الديني نفسه عليه، باعتباره تجربة وحي مكتملة الفصول والأجزاء وحاوية لخبرات وعبير وأحاديث، تلقي على عاتقنا مهمة التعقل والتدبر وأخذ العبرة واستخلاص "الذكرى" منها.

قصد الله وقراءة النص

ثمة فاعل إضافي لا بد من استحضاره في عملية التلقي الحاصلة بين النص والقارئ، ألا وهو قائل الكلام أو صاحب النص ومؤلفه. فالنص آخر الأمر ليس

سوى وسيط بين ما يقصده المتكلم أو المؤلف وبين المستمع أو القارئ. حيث إن المتكلم لا يقصد اللفظ لذاته بل يقصده من حيث هو حامل وطريق عقلائي لإيصال مراده (المعنى، القصد، التأثير) إلى المستمع أو القارئ، ومتى ما تحقق المعنى في ذهن المستمع واستقر، فإن اللفظ يتلاشى ويختفى ويبقى ما فهم وما تم تصوره في ذهن المستمع أو القارئ. فعملية الاتصال هي إيصال للمعنى إلى ذهن المتكلم بواسطة رسالة لفظية أو مكتوبة، التي تقوم بمهمة نقل المعنى إلى ذهن المستمع أو القارئ. ومتى تحقق ذلك فإن دور الرسالة ينتهي ويبقى المعنى الذي هو المقصود الأصلي لعملية التواصل.

ويتميز القرآن بحضور قائله الدائم والمستمر، ليس بصفته متحدثاً عن موضوع من خارجه، بل لأنه مَرَكزُ الكلام أو الحديث فيه، الذي يحيل كل الحقائق والوقائع إليه، ليكون الله محور الكلام، وأساسه وغايته النهائية. ورغم عدم حضور الله بصفته متكلماً أمام متلقي النص، فإن حضوره في النص قوي ومكثف، بحيث لا يعود للنص القرآني أية خصوصية مستقلة قبال الله أو إلى جانبه. فالقرآن لم يفصل بين حدث الكلام والمتكلم، وحدث الخطاب وصاحبه، بل ظل حضور المتكلم في النص مستمراً، إلى ما بعد حدث الكلام ولحظة الاتصال الأولى بين المتكلم والمستمع، بحيث يكاد حضور المتكلم يحجب النص نفسه ويدفعه إلى الخلف ويلقي عليه ظلال العتمة أمام الذات الإلهية المتعالية التي تجمع أجزاء الكون وأحداثه في سياق ولغة موحدة، تهدف آخر الأمر إلى توحد النص بالله واعتبار الكلام والمتكلم واحداً.

ولهذا كان هدف التفسير، الذي يمثل وجهة معاكسة لوجهة الاتصال بين المتكلم والمستمع أو المؤلف والقارئ، هو الوصول عبر الكلام أو النص إلى ذهن المؤلف والمتكلم للتعرف على ما يريده وما يعنيه من كلامه. حيث اقتصر البعض على ظهور اللفظ واعتبره محور مراد الله من النص، وتوسع البعض الآخر في عملية

الفهم، وعمل على الكشف عن مقاصد الله الكلية وتجربة الوحي العامة في النص، وهي مرتبة معنى المعنى أو التأويل. إلا أن كلا الاتجاهين، قد انطلقا من مطابقتين: الأولى هي المطابقة بين قصد النص وقصد مؤلفه، والثانية هي التطابق بين المعنى المحصل في ذهن القارئ أو المستمع وما يريد الله ويقصده. وهذان التطابقان هما الكفيلان بتحقيق الفهم الموضوعي للنص، وبالتالي إمكانية الكشف الموضوعي عن المعنى الذي أراده الله والنفاد إلى هذه المقاصد وتحديدها بكل موضوعية. بيد أن التطابقين المزعومين، سرعان ما ينفكان ويتضاءلان، لأسباب تتعلق بعضها بطبيعة النص الذي نتلقاه ويتعلق البعض الآخر بطبيعة الفهم نفسها. حيث سيتبين لنا فيما يلي أنها تطابقات وهمية عاشت عليها وما تزال، علوم تفسير وفهم النص الديني.

1- التطابق بين قصد النص وقصد الله (أو النبي)

ذكرنا سابقاً أن النص الذي بين أيدينا، يغير في شكله وظروف تلقيه، النص القرآني الذي تلقاه الأولون. الأمر الذي يغير من مرتكزات الظهور الأصلي، ويستدعي البحث عن ظهور آخر، يتعلق بزمن التلقي الراهن لا زمن الصدور. فالنص الذي يتلقاه المتلقي في زماننا ليس كالذي تم تلقيه شفاهة ومجزأً كما كان يحصل في لحظات التلقي الأولى، بل هو نص مدون وتلقاه كاملاً، ومدعماً في ثبوته بسلطة الإجماع. وإذا أضفنا إلى النص القرآني مدونات الحديث، ومحصلات الإجماع، فإن النصوص المدونة لا تعود متطابقة في مقاصدها مع صاحب الكلام الأول، لأنها وصلت إلينا بفعل تدخلات وممارسات حذف وانتقاء وترتيب وضغط اجتماعي وترجيحات فردية، أدت جميعها إلى جعل المنظومة النصية، في شكلها وهيئتها وطبيعتها، ثمرة تراحم وتدافع سياسي واجتماعي لاحق لزمن الصدور الأول للنص، ولا يملك قوة اليقين والجزم، بالمطابقة بينه وبين ما صدر عن النبي أو ما تلقاه من وحي. فمعضلة التطابق الأولى، هي عدم وجود قدرة حسم كافية لتثبيت التطابق بين المنظومات النصية المدونة، في هيئتها وترتيبها وتصنيفها ولفظها بل في مضمونها من

جهة، وبين القول النبوي أو القرآني زمن النبي من جهة أخرى. وغاية ما استطاعت المنظومة الفقهية تأكيده، هو جواز أو وجوب العمل بهذه المنظومة، لا تأكيد المطابقة، لأغراض تتعلق بالخوف من انسداد الطريق المعرفي للعلم بمراد الله.

إذا فرضنا التطابق بين ما دون لاحقاً وما صدر عن النبي أو ما بلغه من وحي، فإن مجرد صدور الكلام وتدوينه، يجعل للنص الديني وجوداً خاصاً ومستقلاً (بالمعنى الأنطولوجي) عن قائله وعن القارئ الذي يقرأه. فما إن يُكتب النص حتى يستقل بفعل الكتابة عن كل العناصر النفسانية التي تولد عنها، ويصبح حاملاً لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت. ولا سيما أن النص المدون لم يحمل معه كامل عناصر التواصل التي كانت حاصلة أثناء حدث التكلم. فالذي ينقل كامل مراد المتكلم ليس قوله اللفظي فحسب، بل واقعة الكلام المشتملة على اللفظ وظرف الكلام وظرف الاستماع وسياق التواصل بين المتكلم والمستمع. ومع فقدان أكثر عناصر واقعة الكلام، فإن المطابقة بين ما يقوله النص وما يدل عليه من جهة، وما قصده المتكلم من جهة أخرى تصبح منتفية. لتصبح القراءة وعملية التفسير والفهم "بعيدة ومنفصلة عن المؤلف وعن حالته الذهنية وعن نواياه وعن مقاصده وميوله غير المعلنة"²⁵، وليصبح النص قادراً على إثارة المعنى المفهوم بكيفية مستقلة تماماً عن مقاصد المؤلف الأصلية.

فما إن تتم كتابة الوحي بعد النبي، حتى يأخذ النص استقلاله وسيادته الخاصة ويذهب في طريقه الخاص، ولا يعود بالإمكان إقامة حوار مع النبي وسؤاله عما تعنيه بعض الآيات، وبالتالي لا يعود بإمكان النبي "حراسة النص الديني ضد أي سوء فهم أو استيعاب، لأنه لم يعد بالإمكان سؤاله عنه"²⁶. ففعل الكتابة أو التدوين، يفصل النص عن أصله وموجده لدخول عناصر إضافية عليه، ويجعل النص الجديد ينخرط في علاقات تفسيرية جديدة، بحيث تصبح الإحالة إلى القارئ الأصلي تماماً كما الإحالة إلى المعنى الذي يقصده مصدر النص، ليست لإقاعدة تأويلية وتاريخية

بدائية جداً. ويصبح ما نسميه مراد الله وقصده من النص، "مكاناً فارغاً يمتلئ وفق ظروف الفهم"²⁷، بحسب تعبير غادامار. أي معنى يقبل التغير والتبدل كلما تغيرت ظروف التلقي ومقاربات ومسبقات القراءة. لذلك لم يعد بالإمكان مطابقة فهم النص مع مراد الله (أو النبي)، ولم يعد ممكناً سوى محاولة فهم ما يقوله النص في حد ذاته، فالمقاصد الممكنة الكشف عنها أو التعرف إليها هي مقاصد الخطاب والنص وليست مقاصد قائله. فالممارسة الفعلية هي البحث عن "قصد النص" باعتباره منبعاً للدلالة والمعنى، ولن يكون بإمكاننا أبداً أن نختزل قصد النص نفسه إلى "قصد قائله" الذي يسبق النص، لأنه أصبح من الصعب تحديده وتأكيدده.

ولعل اعتماد الفقهاء والمفسرين على المعنى الظاهري للنص، رغم ظنية مطابقتها لمراد ومقصد قائله، مؤشر واضح على انفصال النص عن صاحبه، واستقلال مدلوله عن مراد مقصد قائله. وبالتالي لا يعود المعنى الذي حصله المتلقون الأولون، وفهموه أنه مراد الله، يستنفد معنى النص وينحصر به، إذ كلما انتقل النص من سياق ثقافي أو تاريخي إلى آخر، فإن إمكانية توليد معان جديدة تصبح واردة. فبمجرد صدور الكلام عن قائله وتحوله إلى كيان مادي مدون ومستقل عن قائله، فإن مدلوله أيضاً ينفصل عن مراد قائله، ويصبح بإمكانه توليد معان ودلالات لم يتوقعها أو يقصدها صاحبها. ولعله لهذا السبب اكتفى الفقهاء والمفسرون بالتركيز على المعنى الظاهري الذي يولده اللفظ، رغم عدم اليقين بمطابقته لمراد قائله، لأن اليقين بالمعنى الأصلي للنص أصبح بنظر الكثير من الفقهاء ممتنعاً، وكان لا بد من اعتماد الظن بمعنى النص منعاً للقول بانسداد طرق الوصول كافة إلى مراد الله. فالوصول إلى المعنى الأصلي، كما يقول غادامار، "سيظل ينقصها دوماً جزء من الإيقاعات المتموجة في النص الأصلي"، فلا يجوز "مقارنة ما يريد نص ما أن يقوله، بوجهة نظر نهائية يتمسك بها بعناد، إذ لا يوجد أي منهج يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النص"²⁸.

هذا لا يعني أن مراد الله أو قصده يضمحل ويتبدد بمجرد صدور الكلام عنه أو تدوين كلامه في مصحف جامع، بل يعني أن هنالك قصدين مستقلين وحاضرين ومتداخلين أثناء عملية القراءة، هما قصد النص وقصد الله، لا يمكن تغليب أحدهما على الآخر أو حصر مرجعية المعنى بأحدهما ولا يمكن التطابق بينهما. وكان بول ريكور قد نبه إلى مغالطتين في تداول النصوص: "إحدهما المغالطة القصدية *intentional fallacy* التي تشبث بقصد المؤلف معياراً لأي تأويل سليم للنص، وثانيهما مغالطة النص المطلق: أي مغالطة أقنمة النص وتجسيده بوصفه كياناً لا مؤلف له"²⁹. فإذا كانت المغالطة القصدية تبالغ في الاستقلال الذاتي للنص، فإن المغالطة المعاكسة تغفل أن النص يظل خطاباً ينقله شخص ما، ويقوله شخص لآخر عن شيء ما. ومن المستحيل إلغاء هذه الخاصية الرئيسية للخطاب، أي خاصية وجود متكلم قاصد للكلام، وإلا أدى ذلك بنا إلى "اختزال النصوص إلى أشياء طبيعية، أي إلى أمور لم يصنعها الإنسان، بل نجدها كالحصى ماثرة على الرمال"³⁰. بهذا المعنى، ورغم تعذر استحضار مؤلف النص للاستفسار منه، فإن المؤلف يبقى دائماً بعداً من أبعاد النص، ويظل معنى المؤلف النظير الجدلي لمعنى النص اللفظي، حيث لا يمكن تفسير أي واحد منهما إلا من خلال الآخر³¹.

من هنا، يبقى لمعنى النص الديني مظهران: المعنى الذي يريد الله أو النبي نقله إلينا، والمعنى الذي ينقله الخطاب الديني فعلاً. وهذان المظهران ليسا سوى تعبير عن الجدل بين المعنى الذي يودعه الله في كلامه، والمعنى الذي يفيض من النص نفسه كلما حصلت حالة احتكاك بينه وبين القارئ أو المستمع³². وهذا يشبه تفرقة هيرش بين المعنى الذي أراده المؤلف (القصد) والمعنى الكامن في النص³³ الذي يقوم بالتكلم بعد غياب المتكلم الحسي أو من ينوب عنه، بحيث يمكن الوصول إلى قصد المؤلف من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعنيها النص.

2- التطابق بين الفهم ومراد الله (أو النبي)

كذلك لا تمكن المطابقة بين ما يُحصَله القارئ أو المفسِّر من معنى وما يقصده الله في القرآن أو النبي في الحديث المروي عنه. إذ إن هذه المطابقة مرتكزة على وهم المباشرة في علاقة المفسِّر بمبلغ الوحي، وهم المباشرة في علاقة الله أو النبي (مبلغ الوحي) بجمهور القراء الذين يقرأون كلامه مدوناً. إذ إن فهم النص المدون، مع غياب الاتصال المباشر بمصدر النص، لا يتوجه نحو قصد الله أو النبي بقدر ما يتجه صوب العوالم والمرجعيات التي يفتحها النص الديني ويتيحها بنحو مستقل عن قصد قائله. ولهذا فإن قصد الله أو النبي بعيد عن متناول أيدينا، وليس بوسعنا سوى تخمينه، إذ إن المعنى يتولد في فضاء دلالي للنص يضعنا أمام احتمالات للمعنى ما علينا سوى اختيار أو ترجيح أو تفضيل أحدها³⁴. فالمسافة تبقى قائمة بين الرغبة في الكشف عن مراد الله، وبين البناءات والاختيارات والترجيحات التي يقوم بها المفسِّر أو القارئ داخل النص، حيث تكون إمكانية العبور من الجانب الموضوعي للفظ النص إلى الجانب الذاتي الذي يُعبّر عن قصد الله أمراً لا يمكن توفره أو الظفر به.

بذلك تنتفي المطابقة بين إنتاج النص وفهم النص، فما فهم يبقى غير ما قصد. ولهذا بالتحديد سعى المفسرون، بعد أن أنكروا إمكان اليقين بفهم مراد النص أي مراد الله، إلى البحث عن المعنى الذي يرضاه الله ويقبله، أي البحث في عملية الفهم المُسوَّغة والمشروعة، وليس البحث في المعنى المُسوَّغ، ليصبح التفسير بذلك بحثاً في عملية الكشف وليس في المكشوف، وتكون مشروعيته مستندة إلى مشروعية آلياته، وليس المطابقة بين المعنى المحصل ومراد النص الواقعي.

الفصل بين ما فهم من النص وما قصد منه، يعني أن الانتقال في عملية الفهم من اللفظ إلى المعنى، ليس بالأساس عملية توسيط النص لغرض الوصول إلى ما أراده

الله، بل هي عملية باحثة عن المعاني المحتملة والممكنة التي يقدمها النص عن مراد المتكلم، إذ إن القراءة وعملية التفسير والفهم كما يقول غادامار، هي "جد بعيدة ومنفصلة عن المؤلف وعن حالته الذهنية وعن نواياه وعن مقاصده وميوله غير المعلنة"³⁵، ويكون المعنى المفهوم هو ما يثيره النص الديني بنفسه في ذهن المتلقي بكيفية مستقلة عن مقاصد الله أو النبي الأصلية.

الافق الاجتماعي والثقافي للقراءة

ينزع التراث الديني وبعض الاتجاهات المعاصرة في تفسير النص الديني في الإسلام، إلى التعامل مع التفسير من حيث هو تفاعل حصري بين المفسر والنص بمعزل عن الفضاءات الثقافية والاجتماعية والتاريخية المحيطة بالتفسير، والتي لا يمكن النظر إليها باعتبارها ظرفاً خارجياً لحدث التفسير والفهم، بل هي عناصر موجهة له ومُتَحَكِّمَةٌ به ومؤثرة عليه. ومهما ادعت أية قراءة استقلاليتها، فإنها لا تكون منتجة إلا داخل نظام اجتماعي ووفق استراتيجيات ثقافية، تُوجِّه جميعها المفسرين أو القراء، وتحدد لهم مراجعهم وتمنحهم افتراضاتهم المسبقة.

فالقراءة تحصل داخل المجتمع لا داخل النص فقط، كما أن دلالات النص ليست كامنة في ذاته، بل تتشكل بالنسبة إلى مفسر أو قارئ معين في مجتمع معين وفي عصر معين، وتنبثق في اللحظة التي تُمارَس فيها القراءة. فلا وجود لقارئ مجرد أو قراءة لاتاريخية، بل إن كل قارئ فعلي يمتلك طبيعة اجتماعية، وكل قراءة تحصل في لحظة تاريخية محددة محكومة بنسق مميز من التصورات أو المفهومات، يدور من حولها النشاط التأويلي وتمنحه صورته الخاصة وتنتقي له أساليبه وأدواته وإجراءاته، وتبرر طابعه.

لذلك، مهما عُرف عن النص باستقلاليتها، فإنه يتشكل وينبني في فضاء ثقافي يصير جزءاً من البنية الاجتماعية. فلا يمكن إنتاج النص إلا ضمن فضاء ثقافي ولا

يمكن فهمه أو تأويله إلا من خلال مجموعة من القيم والمقولات التي تركزها مجموعة ثقافية معينة. فالنص عبارة عن مجموعة النصوص المعترف بشرعيتها داخل ثقافة محددة، تشكل جزءاً من نظام الثقافة، وهو بطبيعة الحال جزء من نظام أكبر هو البنية الاجتماعية التي تترك آثارها على الإنتاج الثقافي وعلى إنتاج النص معاً. فالثقافة ليست خزاناً من المعلومات ولكنها عبارة عن آليات تشتغل بواسطة الرمز وآليات معرفية، لمد النصوص بالنماذج الشكلية. فهي نظام سيميائي قبل أن تكون مجموعة من المعلومات والمعارف، ووظيفة الثقافة هي إعادة توزيع النصوص ودمجها في نظام أوسع هو النظام السوسيو ثقافي. فنحن نعبر عن هوياتنا الاجتماعية من خلال ما نقوم به من أعمال وما نعبر عنه من كلام³⁶.

لذلك لا بد في فهم النص من الرجوع إلى السنن اللغوية والاجتماعية المشتركة التي تنظم الأدوار في المجتمع وتعبّر عن حاجاته ومتطلباته. فلا يستطيع أحد فهم المرسل من دون معرفة الشيفرات الاجتماعية والنصية المناسبة. بل إن ممارستك للنص تفترض انتماءك إلى جماعة التفسير العلمية التي تتطلب الانتماء إلى نسق اجتماعي، ومؤسسة محددة، يمكن تمييزها عن باقي المؤسسات الاجتماعية. حيث يتم اختيارك وإدماجك مع مبادئ معيارية مخصوصة، ويجعلك موضوعاً لمراقبة اجتماعية. يقول توماس كون: "إن الحجج والإثباتات ومسائل البحث أمور لا يمكن فصلها عن اللعبة الاجتماعية التي هي جزء منها"³⁷. فيكون المعنى المحصل من النص ليس ثمرة رغبة الأفراد وقرائحهم فحسب، بل هو نتاج مران على دور اجتماعي يسبق دخولنا الحياة المهنية ونتاج ضبط مستمر (دوزنة) لأبناء المؤسسة العلمية بواسطة أنفسهم³⁸. وهذا ما يجعل جماهير القراء الغربية ثقافياً واجتماعياً وتاريخياً عن بيئة النص وخلفيته عاجزة عن "أن تغلغل في العمل الأدبي بنفس السهولة التي تمنحها الألفة للمجموعة الاجتماعية الأصلية"³⁹.

سلطة ورقابة مؤسسة التفسير

إذا كان الفضاء الاجتماعي والمتخيل الثقافي بمثابة شيفرة لا بد منها لفهم النص الديني وفك الكثير من رموزه وإحالاته، فإن عملية التفسير نفسها تخضع لرقابة منظمة من خارج النص، تفرض عليها الالتزام بمجموعة قواعد ومعايير لسانية وجمالية وأخلاقية، مُعترف بها ومصادق عليها في المجتمع، تتمكن من خلالها، هيئات اجتماعية وثقافية تمثل إيديولوجيا دينية سائدة، من تحديد كيفية القراءة وصياغة شيفرات القراءة، ومن مراقبة سير العملية التأويلية ووضع المائز بين النشاط السوي وغير السوي، الممدوح والمذموم.

هذا يجعل من عملية فهم النص الديني وتفسيره، نشاطاً اجتماعياً أكثر مما هو جهد فردي، بمعنى وجود منظمة اجتماعية تراقب نشاط التفسير، وتفرض على المفسر الانتماء لجماعة التفسير والتماهي مع مبادئها وقواعدها. أي هي عملية مراقبة ومسيطر عليها، تجعل معنى النص نتاجاً لإلزامات اجتماعية وإكراهات وممارسات وضغوطات سلطوية وثمره سياسة "الحقيقة" الخاصة بإيديولوجية المجتمع المهيمنة في داخله أو داخل جماعات تضامنية خاصة. فالانتماء إلى مؤسسة التفسير يعني أن تنتمي إلى نسق اجتماعي، أو مؤسسة اجتماعية محددة، يتم من خلالها إدماج القارئ أو المفسر مع مبادئ معيارية مخصوصة، تجعله موضوع مراقبة اجتماعية ونتاج مران على دور اجتماعي، تجعل نتاج المفسر ملائماً لانتظارات الزمرة وتوقعاتها، وليس ثمرة لجهد الأفراد وحدهم. هذا يتجلى بوضوح في التزام المفسرين بنفس القواعد والمعايير، التي لا تكتسب قوتها من صلاحيتها العلمية أو فاعليتها المنهجية، بل تكتسبها من كونها قواعد ومعايير مشروعة، استمدتها من تفسير "السلف"، واعتمدها مؤسسة التفسير معياراً للتفسير "الصحيح" أو المذموم".

فهناك دائماً في المؤسسة الاجتماعية "جماعة معينة" تمتلك فهماً مناسباً عن الحقيقة وعن الواقع. هذه الجماعة هي مجموع "الخبراء" أو "المختصين". يقول أمبرتو إيكو: "إن الفكر أو الرأي الذي يحدد الواقع يجب إذن أن يرجع إلى جماعة من الخبراء، وهذه الجماعة يجب أن تكون مبنية ومتخلقة بحيث تأخذ المبادئ فوق الفردية بالحسبان"⁴⁰. هذه الجماعة تحولت في فضاء الفكر الديني: إلى "هيئة متعالية" تضمن اشتراك جميع الذوات في التقيد بفهم معين عن الحقيقة، وإلى "هيئة عليا" تراقب التأويلات المختلفة، التي يجب أن تحظى بموافقتها لكي تكون مقبولة ومناسبة.

طبعاً، نحن لا نتكلم هنا عن جماعة ذات تكوين مادي مباشر يشبه تكوين السلطة السياسية، فالسلطة والمرجعيات المعرفية هي عبارة عن إطار علائقي ما، في توزيع المعرفة وإنتاجها، يُنتج في داخله جسماً تراتبياً وهيكلية خاصة به، وقيم نوع علاقة أو تفاهم مع السلطة السياسية، تخوله مراقبة سير النشاط المعرفي في حقل من الحقول، ويكون الانتماء إليه والتقيد بقواعده شرطين لأي نشاط علمي أو بحثي. وهي أطر لم تثبت من حاضر مقطوع عن الماضي، بل نتاج تراكم تاريخي للتجارب، وبناء تدريجي لم يخل من الهدم وإعادة البناء والتكميل والتصحيح، ليولد آخر الأمر مجالاً علمياً منظماً لحقل من الحقول، لا يكتفي بتوفير مناهج وقواعد للتفكير، بل يضع أنظمة اعتراف ومراقبة ومحاكمة لأي نشاط أو ممارسة علميتين.

لذلك، وكما أن صياغة الخطاب تمر عبر المؤسسة المعرفية أو "الانتظام المعرفي" الذي يحدد حقل الموضوعات وميدانها وجملة المناهج المطبقة والقضايا الصادرة الموظفة ولعبة القواعد والتعريفات والاصطلاحات والآليات، فإن على أي قراءة للنص، أن تلتزم أيضاً تلك الانتظامات المختلفة، لتوليد المعنى والفهم.

ويشير جون غايل في كتابه "الإنجيل كنص أدبي"، إلى أن التقليد الديني، الذي هو بمثابة وعي منظم ومنضبط للوعي والسلوك الدينيين، يسبق حتى تشكل النصوص

الدينية، ويكون محددًا لها ومراقبًا لسيرورة تشكلها وعملية تفسيرها. يقول غايل: "في الفهم المشهور فإن الإنجيل هو مصدر الدين لكن حقائق التاريخ تقول العكس: الدين هو الذي خلق النصوص وليس العكس. كان هنالك دين لإسرائيل قبل أن يكون هنالك كتابات مقدسة. كان هنالك كنيسة قبل أن يكون هنالك نصوص مسيحية مقدسة. صحيح أن هنالك من تأمل الإنجيل ثم أسس ملته الخاصة على هذا الأساس، ولكن هذا لم يحدث في الفراغ. فهكذا أفراد قد تفاعلوا وعملوا داخل تقليد. فالإنجيل ليس العنصر المكون الوحيد في تأسيس الجسم الديني. وكما أن الدين يخلق النصوص فإن الدين يفسر النصوص، وهي وظيفة كل جسم ديني في توسيط الإنجيل وتداوله بين أفراد. فالإنجيل ليس مفسراً بذاته، إنها عملية معقدة تستخلص من كتابات اليهودية والمسيحية القديمتين. ولكي يفعل هذا التفسير فعلة، فعلى الإنجيل أن يُنتقى ويختار من مواده ويتم تفسيره بعناية. هكذا انتقاء وتفسير يتطلب جهازاً مسبقاً من الاعتقاد الديني لكي ننظر إليه بعيون دينية. فما نراه بعيوننا الدينية عندما ننظر في الإنجيل هو ما نتوقع أن نراه: المؤلف والمعتاد. وهذا ليس الأقل من المعجزات المصاحبة لهذا الكتاب الالافت"⁴¹.

تصوير غايل، (الذي يُشبه أيضاً حركة الوعي الإسلامي في سيرورة تداوله فهمه للنص الديني)، يؤكد على ضرورة وجود وعي ديني منضبط وقادر على تسيير شؤون الجماعة الدينية وتوليد معارف دينية وفهم معين للنصوص، وهو وعي يسبق تشكل النصوص الدينية بصيغتها النهائية والمغلقة، أي عدم إمكان الزيادة أو النقيصة فيها. ويسبق حتى تفسير وفهم النصوص الدينية، وهما لا يحصلان بشكل عفوي، بل هما نتاج عملية معقدة من الانتقاء والحذف والترجيح تقوم به جهة مخولة بإدارة الشأن الديني. ما يدل على وجود جماعة منظمة للوعي الديني منذ رحيل المؤسس، لا تكتفي بالتحكم بصيرورة الفهم الديني، بل تشفع ذلك بمراقبة تشكل نصوصه ووثائقه.

عملية الفهم والتراث التفسيري

يعد التراث التفسيري بمثابة النص الثانوي الذي يعيد في صورة شرح أو تعليق ما أقره النص الديني الأصلي من معطيات ثابتة ويترجم محتوياته الدلالية، إلا أنه في اللحظة التي يعيد فيها النص الثانوي ما قاله النص الأصلي، فإنه يعبر عن الذي لم يقله قط إلى درجة أنه لا يكرر النص الأصلي وإنما يستحضر ما لم يقله ويبدو غريباً عن طبيعته وخارجاً عن نطاقه⁴². فالنصوص الثانوية، هي كتابة عن الكتابة، ووظيفتها تجلية الجوانب الأكثر بروزاً في النص والأكثر إثارة أو التباساً، وتوضيح المعاني التي يرى المفسر أنها ذات قيمة كبيرة مع إمكانية كبيرة بتعريضها للتشويه والإعاقة. كما أن التفسير يساعد على بناء نصوص جديدة إلى ما لا نهاية، ومهمة نص التفسير أن يقول ما كان قد قيل بصوت خفي في النص الأصلي، ليكون التفسير بذلك شكلاً من أشكال إنتاج النص وإعادة دمجه ضمن منظومة سيميائية جديدة وبنية دلالية مغايرة للنص الأول⁴³.

فقواعد التفسير المهيمنة، هي نتاج تاريخ سوسيو - ثقافي، يشكل ويُقوِّب قراءتنا من بُعدين اثنين، بعد معاصر نشهده ونعيشه ونساهم في بنائه، وبعد آخر موروث عن الماضي. إذ "ثمة تاريخ مؤسس ومؤسّر لم نشهده بالتأكيد ولم نعاصره، ولا بد من بنائه والبحث عنه في مختلف لحظات التاريخ الثقافي الإسلامي، للتعرف إلى العوامل التي تتحكم في قراءتنا للنص"⁴⁴. لذلك نجد أن كل قراءة حالية تؤثر عليها القراءات السابقة عليها، وهناك مكتبة تفاسير، لا تقتصر على مجرد مجموعة من نصوص التفسير والتأويل، بل هي أيضاً نسق أو نظام كامل من طرائق الفهم والتقييم، تغذي القارئ المعاصر وتوجه فهمه وقراءاته للنص، فلا وجود لأية قراءة معزولة، فكل قراءة، كما يقول مانفريد ناومن، "هي قراءة مقارنة، هي وضع الفهم في علاقة مع فهم وتفسير آخر، وكما يوجد تحاور وتناص بين النصوص، فهناك أيضاً تحاور وتناص في ممارسة القراءة نفسها"⁴⁵.

وقد أنتج المسلمون عدداً لا يحصى من التفاسير وعلوم القرآن وعلوم السنة ونصوص أئمة المذاهب، وهي نصوص نسجت حول النصوص الدينية الأصلية، وتكاد تكون بديلة عنها، بحكم أن أية قراءة للنص الأصلي أو مسعى لتحصيل معنى له لا بد أن يمر عبر التفاسير والشروحات والتعليقات. فنحن لم نعد، في معرض قراءة النص الديني، نقرأه مستقلاً ووحده، بل عبر تفاسير وكتب استنباط وشروحات عديدة، تُبَيِّنُ ما خفي علينا من معانٍ وترشدنا إلى أصول فهمه وتفسيره، إلا أن مقولاتها الخاصة تفرض نفسها علينا بالمقابل وتسجن النص الأصلي داخل جدران مسبقاتها وتحكماتها الاستدلالية، الأمر الذي يعيق عملية التلقي المباشر بين القارئ والنص، ويحجب التفاعل المباشر والإيحاء الخالص الذي يتدفق من النص باتجاه القارئ، ويعطل قدرة القارئ على التوضع داخل النص، ويشوش عليه التقبل الشفاف والمباشر لما يبثه النص في وعيه وما يمكن أن يفتح عليه من عوالم وآفاق وجود.

فالتفسير المأثور لا يكتفي بترشيد القارئ والمفسر بل يملئ عليه ويأمره وينذره من عواقب الانزياح عن التفسير "الممدوح" أو "المستقيم"، الأمر الذي يضيق حيز التفسير الجديد، ويعطل الفاعلية الحرة والخلاقة، المفترض أن تكون حاضرة في كل حالة تلقى للنص الديني، تماثل التلقي الأول له حين صدوره، حيث كانت فاعلية النص وحيويته وقوة تأثيره متحققة عبر حواريته المباشرة مع كل الذين خاطبهم، مؤمنين ومشركين، مسلمين وكتابيين، وعبر المساحة الحرة التي تركت للمتلقين الأوائل في تحسس إيحاءات النص وتمثل معانيه.

ويمكن القول أن التراث التفسيري، الذي بدأ في فترة ما، مجرد مقترحات علمية خالصة في فهم النص الديني وتفسيره، تحول مع الوقت إلى أرثودوكسيات⁴⁶ ومنظومات رسمية، أخذت تتعالى بحقائقها وتفرض نفسها على القارئ المعاصر، وتضغط عليه للالتزام بمباحثاتها ومحدوراتها المعرفية، مستعينة بجهاز رقابة متغلغل

داخل المكون الثقافي للمجتمع، وبشيء من التحالف أو التفاهم مع سلطات المراقبة والعقاب الرسمية. فلم تعد منظومة التفسير المتشكلة تقدم نفسها بوصفها خياراً معرفياً خالصاً، بل تطرح نفسها منظومة إستقامة كاملة تضبط بشكل صارم إيقاع التفسير، وتميز بين الممدوح منه والمذموم، بحيث يصعب بل يستحيل التفكيك بينها وبين النص المفسّر. فالمفسّر وقواعد التفسير ومبادئه والمفسّر هي عناصر مجتمعة ومتلاحمة داخل نسق موحد يفرض التزام مبادئ وقواعد محددة.

وقد رأى محمد أركون أن التراث التفسيري الذي وصل إلينا "هو عبارة عن خلق جماعي شارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه باستمرار"⁴⁷. أي أن التراث الديني ليس فقط ما جاء به النبي، أو النصوص التأسيسية الأولى والأولية، بل هو أيضاً نصوص ثانوية نسجت وما زالت تنسج حول النص. فإذا كان الوحي قد أغلق نهائياً بموت النبي، فإننا نجد أن تفسيره وشرحه وترجمته التي تشكلت لاحقاً، أصبحت جزءاً من المنظومة الشعائرية والأخلاقية والقانونية داخل الدين، بحيث يصعب التمييز بين ما جاء به النبي وما تشكل من تراث مدون وتفسيري بعد وفاته. ولا يمكن هنا إعتبار التراث التفسيري جهداً فردياً، أو مجرد حالات إبداع علمية منفصلة عن التفاعلات الاجتماعية والضغط السياسية بعد النبي، بل هو ناتج عن عملية تاريخية بطيئة من الانتقاءات والحذف ونشر بعض الأسماء والمؤلفات والمدارس والأفكار دون غيرها طبقاً للأغراض المستهدفة، وحصيلة عمل جماعي لا فردي، ساهمت في تشكيله وبلورته أجيال متتالية من الفقهاء ورجال الدين الكبار ومؤسسي المذاهب والأئمة المجتهدين، لتصبح نتاجات هؤلاء، بعد أن يتم تشذيبها لتصبح متشابهة أو منسجمة فيما بينها، وفعل التكرار وإعادة الإنتاج السكولاستيكية لها، تصبح بمثابة لازمة للنص الأصلي لا تنفك عنه، بحكم أنها تمثل الضابط الضروري في التحكم بحركة توليد المعنى من كل نص مقدس، والمعيار في صحة وخطأ أي تفسير له.

وهذا ما حول التراث التفسيري والتأويلي للنص إلى منظومات منغلقة على نفسها، ترفض طرح أي سؤال حذري على ذاتها، وعاجزة عن تغيير آلياتها عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك. بل نجدها تمارس مع المغاير لها أو المستجد، ما يسميه أركون، بوظيفة الهضم والتمثل، بأن "تعيد تأويل الوقائع المنحرفة أو المضادة للتشكيلة المعرفية لكي تصبح مطابقة لمبادئها الأساسية. كما أنها تمارس دورها عن طريق التقليل والتضييق، أي عن طريق تجنب كل شيء أو كل منبه أو حافز يزعزع تماسك النظرية ويشكك بها، وحذف ما عداها من ساحة الإسلام لتكون الممثل الوحيد للإسلام الصحيح، ثم عن طريق عقلنة ما هو غير عقلاني. فيصبح الحاضر بذلك محتقراً باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي، لغرض تأمين انتظام المؤمنين وانصهارهم داخل مجموعة محددة تخلع على مقولاتها صفة الصحة المطلقة"⁴⁸.

مع صيرورة التراث التفسيري جزءاً مقوماً لخط الاستقامة، الذي أضيف بتقادم الزمن إلى سلطة السلف، أصبح إلى جانب سلطة اللفظ، أصلين حصريين للمعرفة الدينية، تقاس عليهما سائر المعارف وتستمد سائر النشاطات الذهنية مسوغاتها ومشروعيتها. فتم بذلك ترسيخ منظومة إستقامة، ليس فقط في السلوك بل في المعرفة والفهم أيضاً، يُمكن التراث التفسيري الممدوح، والقائم على قواعد وضوابط ممدوحة، من الضغط على القراءات المؤمنة، لينتهي الأمر بالخلط بين المدونات التفسيرية ومضمون القرآن، ويتولد اعتقاد ساذج بوجود تطابق تام بين التفسير ومعنى النص القرآني ودلالته.

أفق النص وأفق القارئ

هنالك نوع من غرابة مزدوجة في الفهم المعاصر للنصوص القرآنية، بسبب أن النص جاء من مسافة بعيدة ما يجعله غريباً على القارئ بسبب لغته ومنطقه الداخلي وجذوره الممتدة من سياق تاريخي بعيد. كما أن القارئ يجد نفسه في سياق

مختلف عن النص بسبب ان شروط حياته وتوجهه ومسلكه الذهني تختلف جميعها عن زمن القراء الأوائل. أي نحن أمام التقاء بين أفقين مختلفين متباعدين، أفق القارئ المنتمي إلى الزمن الحاضر، وأفق النص، الذي تشكل ودون وأحيط بفضاء تفسيري في فترة تأسيسية خاصة لكنه يضغط عبر المؤسسات الراعية له بالإبقاء على راهنية المنظومة النصية، سواء أكانت في النصوص الأصلية أو النصوص التفسيرية الحافة بها والمرافقة لها.

فكل تأويل، كما يقول غادامار، "مرتبط بوضعية ما، وتُشكله وتُحدده المعايير النسبية تاريخياً في ثقافة محددة". والمؤول لا يمكنه أبداً أن يضع ذاته جانباً وهو يحاول فهم النص وتأويله، وهذه الاستحالة هي بالضبط ما يجعل المعنى نتاجاً لمشاركة المؤول وتدخله الخاص في عملية الفهم. كذلك فإن الماضي يشارك الحاضر في معنى النص، ما يجعله - أي الماضي - معاصراً دائماً للحاضر. وهذا لا يعني العودة إلى الحياة الماضية أو تكرار شيء مضى، إذ لا يمكن الوصول إلى المعنى الأصلي للنص، لأن عملية الفهم أو التفسير، "سيظل ينقصها دوماً جزءاً من الإيقاعات المتموجة في النص الأصلي"، ولا "تجوز مقارنة ما يريد نص ما أن يقوله، بوجهة نظر نهائية يُتمسك بها بعناد"⁴⁹، بحكم عدم وجود منهج يضمن لنا الوصول إلى حقيقة النص.

بهذا تكون القراءة قائمة على التفاعل بين النص والمؤول، ويتحقق فيها انصهار أو اندماج بين أفق الحاضر (أفق المؤول) وأفق الماضي (أفق النص). إذ إن أفكارنا الخاصة تلعب دوراً حاسماً، في إحياء معنى النص، وهي ليست مجرد موقف خاص نرضه على النص، بل هي خلفية تساعدنا على استيعاب حقيقي لمضمون النص. فالتفاعل الممكن بين تجربتي الخاصة وتجربة النص هو الذي يوصلنا "إلى شيء مشترك بيننا". ليصبح الفهم، في سياق التجاذب بين الأفقين، عبارة عن تسوية بينهما، حيث يثير المؤول، حركة مستمرة من النقاش تؤدي في نهاية المطاف إلى تسوية،

بحكم أن التأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول ولا عن الأفق الماضي للنص، بل ينجم عن انصهارهما أو اندماجهما⁵⁰.

وإذا كان من الصعب إلغاء دور المفسر ذاتاً وكيونة قائمة في التاريخ، فإنه من غير الممكن توقع هذه الذات خارج التاريخ، بل هي موجودة دائماً داخل التاريخ تعيشه وتعاينها، يقول غادامار: "فلا ينبغي أن نتناول التاريخ من الخارج أو من الأعلى في إحالة موضوعية مصطنعة، فالتاريخ شيء نعاين دائماً من الداخل بما هو كذلك، من حيث إننا نقف فيه... وتجربة التاريخ تنطوي دائماً على تجربة أن المرء لا يستطيع أن ينتزع نفسه من هذا التاريخ لأنه تاريخه الخاص"⁵¹. لهذا اعتبر غادامار أن فكرة المعنى الموضوعي المستقل عن القارئ، في عملية القراءة الفعلية، هي فكرة ساذجة، لأنها لا تُعير أدنى اهتمام للأفق الخاص بالمفسر أو المؤول، بل تعتقد أن من الواجب، أن نضع جانباً كامل مجموع مفاهيمنا الخاصة وأفكارنا المسبقة. فهذا المسعي، كما يقول غادامار، "ليس إلا مجرد وهم ساذج بالنسبة لكل قارئ مفكر"، فالسعي إلى تجنب مفاهيمنا الخاصة في التفسير، بالنسبة لغادامار، هو أمر مستحيل. فأن نفسر، يعني "أن نستخدم مفاهيمنا المسبقة الخاصة"⁵². فكل تأويل يؤلف حواراً بين الماضي والحاضر، حيث يحصل حدث الفهم عندما ينصهر أفق المعاني والاقترحات التاريخية الخاصة بنا مع الأفق الذي تموضع ضمنه النص الديني. ولهذا لا يمكننا أن ننظر إلى أي معنى من المعاني التاريخية المكتشفة باعتباره المعنى الحقيقي والنهائي للنص، بل ننظر إليه باعتباره نتاج التفاعل بين تجربتنا الحاضرة وتجربة النص، أو نتاج انصهار الآفاق المشروط تاريخياً. حيث في كل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً انطلاقاً من الأفق الراهن لحاضرنا، وفهمنا للماضي وللحاضر أيضاً هو نتاج التفاعل والحوار بين اللحظتين الزميتين، وهما يتعدلان باستمرار⁵³.

المشاركة التاريخية لوعي المتلقي، واستحالة تجرده من أفقه الراهن خلال استيعابه لأفق الماضي، تفندان مقولة المعنى الموضوعي المطابق للنص، أو المعاني

اللازمية أو التي تتكشف كلية وبكيفية مباشرة أيا كان العصر الذي يُتلقى فيه النص، وأيا كان المتلقي، بل يدحض إمكانية الفهم الدفعي للنص أو إمكانية حصوله مرة واحدة فقط. إذ إن ذلك كله يعني تملص المفسر من وضعيته التاريخية الخاصة وتموقعه في كل الوضعيات التاريخية الممكنة، وهو ما يبدو أقرب إلى المثالية منه إلى الواقع. فالفهم يعني دائماً اندماج هذه الآفاق التي يُدعى أنها مستقلة عن بعضها البعض، ويتحقق بسيرورة تراكمية ومتنامية لفهم النص في التاريخ. فلا يعود معنى النص شيئاً ينتمي إلى الماضي المطلق يمكننا استخلاصه كما هو دون عناء، وبموضوعية خالصة مستقلة عن وضعيتنا التاريخية الراهنة.

التباين بين أفقي النص والقارئ، وعدم إمكانية تجاوز أحدهما أو العبور من أحدهما إلى الآخر، يظهر ثلاث مغالطات وقع فيها التفسير التقليدي، وبعض الهرمنيوطيقين الجدد، في فهم النص الديني، هذه المغالطات هي: مغالطة التفسير الموضوعي، ومغالطة إعادة بناء القصد الأصلي للنص، ومغالطة بناء تجربة المتلقي الأصلي. وستعرض لكل من هذه المغالطات فيما يلي.

1- مغالطة التفسير الموضوعي

وهو التفسير الذي يطالب المفسر - مهما كانت الهوة التاريخية التي تفصل بينه وبين النص - أن يتعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً. إنه يطالب المفسر أولاً أن يساوي نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف ومقصده من خلال النص.

وقد كان التفسير التقليدي يعتقد بوجود معنى موضوعي أو واقعي للنص، وما على القارئ إلا الكشف عنه. وهو اتجاه لا يرى أي دور أو حضور لعناصر الفهم الأخرى التي ذكرناها. ولا يعترف بتاريخية التلقي أو الفهم، فتكرار منهج التفسير الصحيح يستدعي تكرار المعنى الصحيح، لأن المعنى فرع النظام الدلالي للفظ النص

فقط، وهو نظام لا زمنية أو نسبية فيه ولا اعتبار أو دور لأي عامل من خارج لفظ النص. بل لا يقيم هذا المبنى دوراً للفارق بين النص الشفاهي والنص الكتابي، وينشئ مطابقة، هي بالتأكيد واهمة، بين جميع المتلقين، وكل حالات التلقي، وجميع عمليات الفهم. فالمعنى الموضوعي للنص يمكن الكشف عنه بمجرد مراعاة مقدمات الفهم أو التفسير العلمية، التي هي مقدمات عابرة للأزمنة ومتعالية على أي متغير مكاني أو بيئي.

يظهر الخلل في هذا الاتجاه بعد التعرف إلى دور المتغيرات الحاصلة في عملية التلقي بين التلقي الأول للنص والتلقي اللاحق أو المعاصر له. وهي متغيرات تززع كل أركان الظهور اللفظي التي كان المتلقون الأوائل يحصلونها ويدركونها، وتجعل من الدلالة حالة مضطربة ومتزلزلة مع كل تجربة مواجهة جديدة مع النص.

2- مغالطة بناء القصد الأصلي للنص

وهي دعوة أطلقها شلايرماخر الذي كان يعيب على الهرمينوطيقا التقليدية توقفها عند المعنى النصي وعدم انتقالها منه إلى التجربة الكلية التي كان المؤلف يحياها. وتتجلى هذه الدعوة أيضاً في العودة القوية لمفاهيم "التغلغل العاطفي" و"التعرف النفسي" و"التوحد بروح الكاتب" في خطاب دلثاي⁵⁴. فالقراءة، وفق هؤلاء، حوار بين المؤول والمؤلف، ومهمة الهرمينوطيقا الأساسية، هي فهم المؤلف وليس فهم النص، أو الأخرى فهم النص باعتباره تعبيراً عن تجربة المؤلف الحية وعن فهمه للعالم واللغة والأشكال الأدبية.

ما يريده الفهم، في نظر دلثاي، هو: "تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتاج أو الأثر الإبداعي"⁵⁵، إذ إن الغاية القصوى للهرمينوطيقا هي "الفهم الجيد للمؤلف أكثر مما فهم نفسه". وهذا يتطلب، بنظر دلثاي تخلي المؤول عن تجربته الخاصة لكي يعيش مجدداً تجربة

الآخر. كذلك يذهب شلاير ماخر بعيداً في هذا الاتجاه، ليقول إن المؤول عندما يضع نفسه على قدم المساواة مع المؤلف، فإنه يستطيع أيضاً "أن يفهم العمل الأدبي بكيفية أفضل" من فهم المؤلف له⁵⁶، بل يستطيع أيضاً "أن يفهم المؤلف بكيفية أفضل من فهم هذا الأخير لذاته"، وذلك لسبب بسيط، هو أن القارئ قادرٌ على إدراك أشياء كثيرة كان المؤلف غير واعي بها.

هذا الاتجاه ينطلق من التطابق بين مقصد المؤلف والنص، وبالتالي إمكانية النفاذ إلى هذه المقاصد وتحديدها بكل موضوعية. وهي مقاربة تُقضي تجربة المؤول وراهنه، لصالح تجربة الكاتب الذاتية وعملية الإبداع المولدة للنص واللتين أصبحتا هدف الممارسة الهرمينوطيقية المعاصرة ومدارها.

ورغم حذر الفقهاء والمفسرين من القول بتطابق إستنباطاتهم وتفسيراتهم مع مراد الله وقصده، إلا أنهم ظلوا يؤكدون على إمكانية الوصول إلى مراد الله، ويعتبرونه هدف الاجتهاد والتفسير. وما التقصير في ذلك سوى النقص في القرائح العلمية والقدرات البشرية لذلك. من دون إدراك منهم أن صعوبة المسألة لا تكمن في العجز عنها، بل في استحالتها موضوعياً من خلال النص وحده. وهذا، كما ذكرنا سابقاً، يفسر لجوء الشيعة إلى قول الإمام "المعصوم" ولجوء أهل السنة إلى قول السلف الناقل لأقوال النبي، في معرفة قصد النص الواقعي. إلا أن ذلك لا يعود نابغاً من إمكانية بناء تجربة تأويلية قائمة على النص للعبور بها إلى القصد الأصلي له، بل هو نابع من مصدر لا تفسيري أو لانصي، هو الوحي أو الإلهام أو قدرة اتصال خارقة للنبي أو الإمام في الكشف عن مراد الله مباشرة من دون توسط النص في ذلك.

وهذا ما دفع البعض إلى البحث عن طريق مولد لليقين بمراد الله، بديلاً من طرق الفقه والتفسير التي لا تنتج سوى الظن. فعمل الشاطبي على تأسيس مقاصد كلية متيقن أنها مرادة لله، واتجهت الصوفية إلى سلوك المعاينة والاتصال المباشر بالله بديلاً من الفهم اللفظي للنص. إلا أن هذه مسالك خرجت عن حياض النص وأخذت

تبحث لنفسها عن معان يقينية من خارجه لا من داخله، في إقرار منهم باستحالة حصول ذلك بطريق النص فقط.

فكرة إعادة بناء تجربة "المؤلف" من النص، أو التعرف إلى المراد من نص الوحي لحظة صدوره من خلال تجربة الاحتكاك بالنص وحده، تصبح بحكم المستحيلة، بعد انقضاء تجربة التلقي الأولى للنص، وتغير كامل معطيات التلقي وعناصرها في الأزمنة اللاحقة بعد النبي، وغياب أكثر معطيات صدور النص التاريخية، بحيث لم يبق أمامنا سوى النص الديني، الذي لا يمكن العبور منه إلا إليه.

3- مغالطة العودة إلى المتلقي الأصلي

وهو اتجاه يقول بإمكان إعادة بناء تجربة المتلقي الأصلي، ويتجلى في تعابير دلثاي عن "تحويل الذات إلى الغير" و "مشاركة الآخر في تجربته" و "أن نعيش من جديد ما عاشه". فمهمة الهرمينوطيقا لدى دلثاي، لا تُعنى بإعاد بناء تجربة النص (الدلالات النصية المستقلة عن الظواهر النفسية التي ولدتها) ولا بإعادة بناء تجربة الحياة بمفهومها العام والمشارك، بل تهدف إلى إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها المتلقي الأول (الآخر) وعانى من وقع تأثيراتها. ويتمثل هذا الاتجاه أيضاً في دعوة أركون إلى إعادة بناء تجربة التلقي الأولى كما ذكرنا سابقاً، والتي تتحصل بعد إزالة الحجب الأيديولوجية والموانع التاريخية والإكراهات الاجتماعية التي نسجت حول النص بعد النبي. وقد دعا أركون إلى قراءة القرآن "قراءة تزامنية مضادة للقراءة الإسقاطية التي استمرت قرونًا وقرونًا في الفكر الإسلامي حتى الآن. والمقصود بالقراءة التزامنية استعادة لحظات التلقي الأصلية حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة.. إنها قراءة العجيب المدهش كما كان يتلقاه العربي المعاصر لتكوين النص.. هذه القراءة تحتاج لكي تتحقق إلى ضرورة اختراق التراكمات الدلالية والسيمائية التي أنتجتها القراءات التراثية، وكذلك القراءات

المعاصرة ذات الطابع المدرسي. أي أنها تحتاج إلى عمليات مرهقة من النفي والاختراق حتى يصل الباحث إلى اكتشاف آليات اللغة الدينية وطرائق اشتغالها⁵⁷.

إلا أن غياب أكثر عوامل ومعطيات التلقي الأولى، بل ندرتها في الكثر من الحالات، في سياقاتها النفسية والأنثروبولوجية واللغوية، بل ندرة أكثرها، يجعل إعادة بناء تجربة التلقي الأولى أمراً مستحيلاً، سواء أكانت في التلقي أو الفهم. لذلك، مهما استند التلقي المعاصر للنص، إلى وثائق التلقي الأولى التاريخية، فإنه ليس سوى واقعة تلقى جديدة تحصل في الحاضر ولا يمكن مطابقتها أو حتى مماثلتها مع تجربة التلقي الأولى.

الفهم واللغة

تشكل اللغة بقواعدها ومبادئها مجالا غير نصي يتحكم في عملية الفهم وتوليد المعنى. فاللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره، ولها وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة. ولكن المؤلف - من جانب آخر - يعدل من معطيات اللغة تعديلاً ما. إنه لا يغير اللغة بكاملها، وإلا صار الفهم مستحيلاً، إنه يعدل بعض معطياتها التعبيرية، ويحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة. يقول شلايرماخر: "إنني أفهم المؤلف بقدر توظيفه للغة، فهو من جانب يقدم في استعماله للغة أشياء جديدة، ويحتفظ من جانب آخر ببعض خصائص اللغة التي يكررها وينقلها⁵⁸."

ففي أي نص هنالك جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وسهولة الفهم تعتمد على مدى احترام الباحث قواعد اللغة وبقائه ضمن إطارها المألوف والمستعمل. وبالتالي على قدرة المتلقي على فك رموز المرسله. فما يريد المتكلم أو الكاتب إيصاله إلى الآخرين ينقله عن طريق وضعه

في كلمات ويقوم المتلقي بفك رموز المرسل كاشفاً عن هدف المرسل ومحللاً كلماته إلى أفكار.

وكما تمارس اللغة قهرها على المؤلف أو المتكلم، بحكم أنها تنطوي على علاقة استلاب قاهرة وعلى إخضاع وتوجيه معممين. فإنها تمارس قهرها على القارئ أيضاً، الذي يحتاج إلى الرجوع للغة في فهم النص والعبارة التي تقررها قواعد مقررة سلفاً. هذا يعني أن اللغة تسبق الكلام وتسبق الفهم، وتجعل التعبير والفهم خارجها أمرين مستحيلين. فلا مجال لفهم الكلام أو النص خارج اللغة، التي هي عبارة عن قواعد مخصوصة في فهم التعبير أو القول. بيد أن هذه القواعد، تبطل فاعليتها عندما يبدأ التلاعب على اللغة، وعندما يتولد نص ذو خصوصية داخلية وذاتية، تتجلى من خلالها خصوصية المتكلم، أي تتولد فضاءات تعبير حرة لا يمكن للغة السيطرة عليها أو التحكم بها، يحتاج معها القارئ أيضاً إلى فضاء حرية وإبداع في الفهم تتناغم وتتناسق مع فضاء التعبير النصي الجديد، الذي هو لغة جديدة ونظام تعبير جديد.

تظهر معضلة الفهم، عندما يظن التفسير التقليدي للنص الديني، أن اللغة هي بمثابة جسر عبور المعنى إلى اللفظ، وجسر عبور اللفظ إلى المعنى، وبالتالي فإن العمليتين يمكن أن تتطابقا لو روعيت فيها قواعد التعبير اللغوي ومنطلقات اللسان العربي في الصياغة والفهم. بحيث يمكن للفهم أن يصل إلى المعنى الأصلي المقصود في اللفظ، ويمكن للمتكلم أن يوصل اللفظ المعبر عنه بالمطابقة على مراده. وهذه من أهم مغالطات التفسير والتأويل، التي استند إليها التفسير التقليدي، ولم يتحرر من تبعاتها التفسير المعاصر، وبعض اتجاهات الهرمنيوطيقا الحديثة أمثال اتجاه شلايرماخر.

الفارق في كلتا العمليتين، عملية التعبير وعملية الفهم، أن الذات في التعبير هي المتكلم أو المؤلف، في حين أن الذات في الفهم هي القارئ والمفسر، ومع اختلاف الذاتين فمن المؤكد أن كل عملية تختلف عن الثانية ليس فقط في حجم المعطيات

بل في طبيعة العملية نفسها. فالذات المتكلمة تصل إلى مرحلة لا تعود تنقيد بأصول اللغة فقط بل تخلق لنفسها فضاءً لغوياً وحدثاً خاصاً من حرية الصياغة والتعبير، تجعل اللغة عاجزة عن الكشف عن المعنى المقصود، لأنه يتحرك في فضاء فوق اللغة. هذا يفرض على الفهم أيضاً أن لا يكتفي باللغة في كشف مقاصد النص، بل عليه بناء النظام البياني الجديد الذي أنشأه النص، إلا أنه بناء يبقى في دائرة الافتراض والتخمين ولا يملك قوة الإدعاء بالمطابقة مع نظام التعبير الجديد، وغاية ما يدعيه الفهم هو أنه يقترب أكثر فأكثر من مراد النص من دون التأكيد على الوصول إليه.

ويمكن القول أن اللغة تبقى الشيفرة الأساس بين المتكلم والمستمع، سواء أكان المستمع ضمناً أو مفترضاً من المتكلم أو أي شخص آخر. وهذا يمنع النص أن يقول أي شيء، ويصد النزعة التفكيكية المتطرفة التي انطلقت من مقولتي "تفكك المعنى" و"المعنى المرجأ" للخلوص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو "لا معناه" أو هو "فراغه" من المعنى⁵⁹، وأن المعنى "النهائي" و"الأصلي" مرجأ دائماً وإلى ما لا نهاية، وما دام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعال، فإن كل القراءات والتأويلات، وفق هذه النزعة، تكون مشروعة ومناسبة للنص، أو كلها غير مناسبة، لأنه لا يوجد هذا التأويل أو هذا المعنى المشروع الذي نحكم من خلاله على التأويلات الأخرى⁶⁰.

فاللغة تشرط الفهم، لبقاء جسر الاتصال قائماً، ولمنع حالة فراغ المعنى، إلا أنها لا تحسم المعنى وجدله، لأن المعاني المترافقة مع النص، ليست معاني ملازمة ملازمة الضرورة للفظ، بل هي معان محتملة وممكنة، لا تتحقق أرجحية بينها إلا في صيرورة الفهم وأثناءها.

من هنا فإن قواعد اللغة لا تكفي في الكشف عن مراد اللفظ، بل لا بد من التعرف إلى لغة النص. فهناك لغة مقررة قبل الكلام أو الكتابة وهنالك لغة يستخلصها القارئ بعد حصول الكلام أو الكتابة، ولا يمكن الاستغناء عن كلتي

اللغتين في فهم النص. ولعل هذا من أهم نقاط الخلل في التفسير التقليدي، الذي اكتفى بمبادئ اللغة العربية مرجعاً ومحدداً لمعنى اللفظ القرآني، وحاول تصوير المعنى كشيء يأتي مرغماً مع اللفظ ويأتي مطابقاً للقصد الأصلي منه، من دون أن تنافسه معان عدة عليه. في حين أن وَصَفَ القرآن نفسه "قرآناً عجباً"، وتحدي المعاصرين له "بأن يأتوا بسورة من مثله"، وأنهم لن يستطيعوا أن يفعلوا ذلك، يدلان على أن القرآن أحدث نظام تعبير خاص به، ونظماً داخلياً وقواعد ارتباط ضمنية، أي أحدث لغة خاصة به، لا تلغي لغة القوم، بل تنشئ شيفرتها الخاصة ونظام تركيبها الذاتي، تفرض على المفسر البدء بالتعرف إليها قبل الشروع في الكشف عن معاني النص.

خاتمة

استحضرننا في هذا البحث العناصر الحاضرة والفاعلة في عملية فهم النص، والتي كانت أكثرها مغيباً في التراث التفسيري للنص الديني في الإسلام. وكشفنا عن بناءات متزعزعة استند إليها تفسير النص، تقوم على جملة تطابقات وهمية بين: زمن التلقي الأول والتلقي المعاصر، أو قصد النص المدون ومراد الله، أو فهم النص ومراد الله. وتراهن على مهام شبه مستحلية للاجتهاد الفقهي والتفسير: كالعودة إلى زمن التلقي الأصلي للنص، والكشف عن معنى النص الموضوعي، وإعادة بناء قصد النص الأصلي حين صدوره. كل ذلك يوحى بنزعة الواقع التفسيري إلى مصادرة زمن التلقي الراهن للنص، وكبت مستجداته، وإلغاء أصالته في توليد تجربة تأويل جديدة للنص، تقوم على شروط تلقي جديدة، وفضاءات تفكير مختلفة.

وإذا كان غرض هذا البحث هو استحضار العناصر الثابتة التي لا بد منها في كل عملية تفسير، فإن الشيء الذي يلح علينا، هو إعادة الاعتبار للحاضر، وتأكيد حضوره الأصيل في عملية فهم النص. وهذا لا يكون إلا بالنظر في متغيرات التلقي الحاصلة

بين زمن التلقي الأول، الذي تمت نمذجته وإطلاق مرجعيته لكل الأزمنة اللاحقة، والتلقي الراهن للنص، ليكون بالإمكان بناء فضاء علائقي ومسار تفاعلي جديدين مع النص، يُحرزان لنا تحررين: تحرراً للقارئ من إكراهات المعنى وإلزامات المداولة التي اعتمدها السلف في تلقي النص الديني، وتحرراً للنص الديني من دلالات مقررة مسبقاً تفرض عليه ما يجب قوله وتحجب عنه ما يمكن أن يقوله.

الهوامش:

- 1- السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 175.
- 2- غادامر، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيديولوجيا، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 3، 1988، ص. 11.
- 3- Jean-Paul Sartre, What is Literature, Harvard College, USA, 1988, p. 50
- 4- Ibid.
- 5- راجع: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل، ص. 93-100.
- 6- أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص. 181-190.
- 7- التعبير لايزر. راجع: W. Iser, The Act of Reading, pp. 5-9. Also See: Terry Eagleton, Literary Theory, Minesota Press, USA, 2008, pp.78.
- 8- جاك لينهاردت، مدخل لسوسولوجيا القراءة، ترجمة أحمد المدني، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 13، 1981، ص. 153.
- 9- راجع: وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل، ص. 84. راجع أيضا: Anna Teresa, Logos of Phenomenology, Springer, Netherlands, 2006, pp. 94-98
- 10- راجع: عبد الكريم الشرفي، من نظريات التأويل إلى آليات القراءة، ص. 193-202.
- 11- المصدر نفسه.
- 12- بول ريكور، النص والتأويل، ص. 50.

- 13- Richard Palmer, *Hermeneutics*, N.W. University Press, Evanston, pp. 140.
- 14- أحمد بو حسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث، كلية الآداب بالرباط، الدار البيضاء، 1993، ص. 24.
- 15- راجع: شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص. 82-86.
- 16- شهاب الدين القرافي، تنقيح الفصول في علم الأصول، في أقسام الدلالة.
- 17- محمد النجار الفتوحى، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، مصر، ج. 1، ص. 97.
- 18- Jean-Paul Sartre, *What is Literature*, p. 50
- 19- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، 1412 هـ قم، ص. 292.
- 20- دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص. 145-146.
- 21- Jean-Paul Sartre, *What is Literature*, p. 56.
- 22- Ibid.
- 23- راجع: Jaus Hans Robert, *The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding*, From the Book of: Machor J., Goldstein P. , Routland, New York, 2001, pp. 7-12.
- Also see : Ormond Rush, *An Appropriation of Hans Robert Jauss*, Potificia University, Italy, 1996, pp.16.
- 24- W. Iser, *Act of Reading*, p. 31.
- 25- هانس جورج غادامر، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 3، 1988، ص. 26.
- 26- William Egger, *How to Read the New Testament*, Hendrikus Publication, USA, pp. 25.
- 27- هانس جورج غادامر، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص. 26.
- 28- غادامر، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص. 22
- 29- بول ريكور، نظرية التأويل، ص.
- 30- المصدر نفسه.
- 31- المصدر نفسه.

- 32- راجع فكرة الهوية والإسناد في كتاب: بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 33-38.
- 33- Hirsh, E.D.JR, Validity in Interpretation, Yale University press, 1969. PP. 1 – 10
- 34- يقول هيرش قولاً مقنعاً: «إن فعل الفهم في البداية تخمين لطيف (أو مغلوط) ولا توجد مناهج لتكوين التخمينات، ولا قواعد لتوليد البصائر. إذ تبدأ الفاعلية المنهجية للتأويل حين تباشر باختبار ونقد تخميناتنا» المصادقية في التأويل، مطبعة جامعة ييل، 1967، 203.
- 35- غادامر، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص 36.
- 36- راجع: حسن خمري، نظرية النص، ص. 251-256، راجع أيضاً: Jean Marie Goulemot, Figures du Lire, Rivages, Paris, 1985, pp.91. Also See: Chapman Rosemary, Henry Poulaille and Proletarian Literature, Amsterda, Altanta GA., 1992, pp. 59-60. Also See: Rogers M., Towards a Phenomenological Sociology of Literature, New York State Press, Albany, 1991, pp. 91, 129.
- 37- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمة، دار الحدائق، 1986، راجع مقدمة الكتاب، ص. 5-29. راجع أيضاً: ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ص. 149-160.
- 38- ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع المعرفة، ص. 1-82.
- 39- Robert Escarpit, sociologie de la littérature, p. 106.
- 40- Umberto Eco, The Limits of Interpretation, Midland Book, USA, 1990, p222.
- راجع أيضاً: وحيد بن بوغزير، حدود التأويل، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2008.
- 41- John Gabel, The Bible as Literature, Oxford University Press, New York, 1996, pp. 303.
- 42- نظرية النص، ص. 301-319
- 43- المصدر نفسه.
- 44- Jean Marie Goulemot, figures du lire, De la lecture comme production de sens, in pratiques de lecture. op. cit., p. 95.

- 45- مانفريد ناومن، المؤلف والمرسل إليه والقارئ، مجلة اللغة والادب، عدد 2، 1993، ص 165.
- 46- آثرت استعمال الكلمة بصيغتها الأجنبية، وهي مركبة من كلمة Ortho اليونانية وهي بمعنى المستقيم أو الصحيح، وكلمة Dox وهي بمعنى الرأي أو تعاليم أو أفكار. وقد أصبحت الكلمة بمثابة تعبير عن التزام عقيدة دينية قديمة وفق ما تحدده وتراه هيئة مشرفة ذات سلطة. ثم صار للكلمة استعمال أوسع من ذلك، لتدل على التطابق مع عقيدة متبعة أو سلوك سائد، وتأخذ معنى Conventional أي المعتقد أو الرأي أو الموقف السائد. راجع: Britanica.com, WorldIQ.com , Merriam.com. (Word: Orthodox)
- 47- محمد أركون، الفكر الإسلامي: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص. 81-85.
- 48- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996، ص. 61-83.
- 49- هانس غادامر، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص. 22.
- 50- عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل، ص. 37-50.
- 51- غادامر، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايديولوجيا، ص 11. Thiselton A. The Two Horizons, Paternoster, Grand Rapids MI, 1980, pp. 304-310
- 52- المصدر نفسه.
- 53- المصدر نفسه.
- 54- Dilthey, On the Special Character of the Human Sciences, in Verstehen, p. 11
- 55- من فلسفات التأويل، ص. 32-36.
- 56- دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص. 132-135.
- 57- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص. 187-200.
- 58- Shleirmacher, P. E. Outline of the 1814 lectures. in New Literary History, trans. By Han Wajcik and Roland Hass. PP. 13.
- 59- Umberto, The Limits of Interpretation, p.23.
- 60- Ibid. , pp. 222.

الدين والعلوم الاجتماعية

هل يمكن الاستغناء عن العلوم الاجتماعية؟*

د. موريس غودوليه

الجواب كلا بطبيعة الحال. لأننا لا نتجه الى فيزياء الذرة أو بيولوجيا الجزيئات أو حتى العلوم العصبية، لو اردنا فهم الواقع الاجتماعي للاسلام بما فيه من اختلافات وتناقضات بين السنة والشيعه تلقي بظلالها عليه منذ قرون. وبدون العلوم الاجتماعية لا يمكننا معرفة الواقع التاريخي المتفرد للصين في أن تكون الدولة مجسدة بشخص إمبراطور تفرّد بالعرش على مدى اكثر من الفي عام ابتداءً من 221 قبل الميلاد حتى سنة 1911، سواء أكان هذا الامبراطور ينحدر من سلالة صينية أو من عائلة المانشو Mandchoue .

ينبغي إذن فهم ماهية مواضيع العلوم الاجتماعية وأهدافها، ولأجل ذلك يجب الانطلاق ابتداءً من حقيقة أساسية راسخة علمياً ألا وهي أن الناس «لم يتكروا العيش في مجتمع ابتكاراً» ذاك لأنهم جنس اجتماعي بطبيعته، والطبيعة تعني هنا حقيقة تطوره الطبيعي. بيد أن البشر وعلى خلاف الأنواع الاجتماعية الأخرى، لا يعيشون في مجتمع فقط، فهم يوجدون المجتمعات كي يحيون فيها وذلك بالتحديد

*- ترجمة: خضير عباس ماضي.

ما يميزهم عن انواع الثدييات البدائية الاخرى التي تنحدر، هي و الانسان على السواء، من السلف ذاته. إذ يشترك الانسان بـ 98٪ من تركيبته الجينية مع الشمبانزي والبونبو. وقد توصلت هذه الأخيرة وبطرق شتى الى التكيف مع مصادر العيش القابلة للاستغلال في نظم بيئية متنوعة، وبالتالي صار بإمكانها تطوير « ثقافات مادية متنوعة » وإن لم يتم لحد الآن إثبات أنها تمكنت من تغيير سلوكياتها بتأثير من تلك النظم أو أنها غيرت طرق معيشتها في مجتمعها أي أنها أحدثت يوماً تغييراً في علاقاتها الاجتماعية. وهذا بالتحديد ما كان للبشرية القدرة على الاتيان به. ففي مناسبات كثيرة عرف البشر- وكان حتمياً لهم أن يعرفوا- (تحويل - تغيير) طرق وجودهم المادي (علاقاتهم بالطبيعة)، والاجتماعي (تنظيم حياتهم في مجموعة)، تلك الطرق التي توارثوها بمرور القرون أو الآلاف من السنين. وهذا التغيير في طرق الوجود المادي بابتداع طرق اخرى لا يعني « اختراع الحياة في مجتمع»، أو «تأسيس» المجتمع كما يحب الفلاسفة الاعتقاد بذلك، بل هو ايجاد تاريخ مختلف لمجموعة بشرية، هو المستقبل المختلف، وهو بكلمة واحدة التاريخ. لهذا السبب تطورت البشرية وكان لها هذا التطور بأشكال تاريخية شتى تتابعت دون وجود أية نهاية غائية يتوجب بلوغها، وغالباً دون امكانية العودة الى حالة سابقة.

إن كان هنالك اليوم ما يبرر تصنيف ما تقدم ذكره ضمن «الحقيقي»، أي في نطاق ما يمكن التحقق منه وبالتالي يكون غير قابل للرفض، فهناك بالمقابل عدد من النظريات أعدها في الغرب مفكرون مشهورون، تبدو أنها تنتمي الى عالم الخيال أكثر من انتماءها لحقل الفرضيات العلمية. وقد دمغت تلك النظريات بهذا الوصف بسبب فكرة العقد، الذي قرر ابرامه يوماً اسلافنا القدماء فيما بينهم على أثر مجموعة من الاحداث، التي جعلتهم يتعرفون على فوائد العيش في مجتمع. ومن ثم وبمرور الزمن تجدد هذا العقد من جيل الى آخر حتى أيامنا هذه. وبالنسبة لهؤلاء المفكرين، فعديدة ومتنوعة هي الأسباب التي أدت لإبرام عقد كهذا، وقد طرأ على تلك الأسباب من التغيير الشيء الكثير على مر القرون. ففي القرن الثامن عشر حيث كان

يُحتَفَى بانتصار العقل وبأنوار فلاسفة عصر الأنوار، ذهب الأمر الى أبعد من تقديم طريقة جديدة في وصف اللبّات الاولى للمجتمع. إذ كان يصار الى شرعنة التحول أي تحطيم النظم السياسية التي قامت في أوروبا في العهد الاقطاعي بل و التجراً - كما هو الحال مع روسو Rousseau. على وضع سيادة الشعب نداءً لسيادة الملك. ومع فرويد، في بداية القرن العشرين، لم تعد تلك الاسباب المؤدية لابرام هذا العقد هي ذاتها. إذ يرى فرويد أن اسلافنا القدماء لم يكونوا يحييون في مجتمعات كما هو الحال عليه الآن، بل كانوا يعيشون على شكل مجموعات يسيطر عليها ذكر مستبد يمتلك جميع اناث المجموعة، وكان يُرهبُ أبناءه. ومن هنا جاء القرار لدى هؤلاء باغتيال ابيهم، وبالتالي اشباع رغباتهم الجنسية المكبوتة. بيد أن الجناة، مرتكبي هذه الجريمة، تنبهوا الى أن كل واحد منهم سيلاقي غداً المصير ذاته، وسيتم اغتياله من قبل ابناءه المنافسين له. وعندها اختاروا التخلي عن النساء العائدة لهم واستبدالها بأخوات وبنات رجال ينتمون الى مجموعات اخرى كانوا فهموا، هم كذلك، فائدة مثل هذا التبادل.

ومرة اخرى وبمساعدة العقل وحساباته ستقتلع الانسانية نفسها من حيوانيتها البدائية، وتهب نفسها لطريقة جديدة في الوجود، فالحياة في مجتمع لم تكن معروفة للبشرية، ذلك النوع الحيواني الذي لم يكن قد عرف سابقاً، وهو في حضن الطبيعة، العيش في مجتمع. ولو استعنا بمصطلحات ليفي ستراوس، تكون البشرية قد مرت من حكم الطبيعة الى حكم الثقافة وذلك في أعقاب ثورة اكتشاف التفكير الرمزي والتنظيم، الذي تزامن مع تحريم الزنا بالمحارم والتعرف على صلات القرابة. وتلك هي نسخة مشدبة عن الفكرة الشعبية القائلة بأن العائلة هي اساس المجتمع، إذ يجعل ستراوس من تبادل النساء بين الرجال وللرجال، هو الأساس في روابط القرابة. فهو يعتقد كذلك بإمكانية التأكيد على أن الحياة الاجتماعية برمتها تقوم على انواع شتى من التبادل، تبادل في النساء، في الممتلكات، في الأفكار والكلمات، تزامناً مع تأسيس صلات القرابة والعلاقات الاقتصادية والعالم الثقافي.

أشرنا¹ الى أن هذه الرؤية، التي تُرجعُ جميع أوجه الحياة في مجتمع الى مختلف أشكال التبادل، كانت وبساطة شديدة قد تجاهلت حقيقة اساسية حاضرة في جميع المجتمعات والتي يتم على اساسها، دون انكار اهمية التبادل في الحياة الاجتماعية، تعيين حدود تلك المجتمعات وفعلها الحقيقي في اقامة المجتمع، ألا وهي حقيقة أنه والى جانب ما يباع أو يعطى من الأشياء، هنالك أشياء أخرى لا ينطبق عليها هذا الوصف، فهي لا تباع أو تعطى، بل يتوجب المحافظة عليها بغية نقلها، وتلك هي المعارف والأشياء والاماكن المقدسة للأديان ودرساتير الدول، فكل هذه المسميات تنتمي لفئة ما هو غير قابل للتصرف به بالنسبة لأولئك الذين يرونها ويعيشونها كعنصر أساس لهويتهم الجماعية والفردية. ومثال ذلك مدينة القدس بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين، أو مكة والكعبة بالنسبة للمسلمين سواء أكانوا من السنة أو الشيعة. سنترك إذن لآخرين مهمة الاجابة على مسألة تأسيس الحياة في مجتمع. إذ لم تعد هذه المسألة ذات معنى بالنسبة الينا، في حين أن قضية أصل الانسان ككائن اجتماعي قادر على التأثير في الطبيعة المحيطة به وتغيير سلوكه من اجل تغيير ظروف وجوده، تكتسب عندنا أهمية بالغة وتتطلب على الدوام اكثر من بحث جديد وأجوبة محددة ودقيقة.

ومن هذا الباب نلج الى موضوع وهدف العلوم الاجتماعية. فلأن البشر يغيرون ظروف حياتهم (الاجتماعية والعقلية والمادية)، فهم يوجدون مجتمعاً بغية العيش فيه. وبذلك يكون موضوع العلوم الاجتماعية إذن تحليل وفهم ظروف ظهور واختفاء ومنطق مختلف أساليب تنظيم الحياة في مجتمع، والطرق المتنوعة للتفكير والسلوك والتي تكوّن جذور تنوع الاشكال المعروفة للهوية الفردية والجماعية سواء أكانت تلك المتواجدة معاً في العصر الذي نعيش فيه، تمتزج ببعضها أو تتعارض فيما بينها أو تلك التي ظهرت في حقب تاريخية مختلفة واماكن متعددة وآلت الى الاختفاء في نهاية عدد من القرون أو الأجيال، على شاكلة الاتحاد السوفيتي الذي كان يطمح الى تجسيد انسان المستقبل بينما لم يستمر سوى اقل من قرن واحد من الزمن

(1917-1989).

إن للعلوم الاجتماعية هدفاً مزدوجاً، فهدفها ليس فقط فهم الكيفية التي تسير بها المجتمعات، إذ أن هدفها بالدرجة الثانية تفسير الظروف، التي ظهرت فيها طرق تنظيم الحياة في مجتمع ودامت في الوجود أو تحولت لأنماط اجتماعية أخرى بشتى الطرق، هي جزء من الماضي أو الحاضر وتمتلك البشرية عنها اليوم معلومات هي من الضعف والقلة بمكان لا يتيح لها بناء تصورات وتقديم تفاسير دقيقة مما يجعلها لهذا السبب قابلة للرفض. لكن لإنجاز هذه المهام وارضاء مثل هذا الطموح ينبغي أن تجتمع عدد من الشروط غير المتوفرة غالباً.

ومثال على ذلك إن نظام القرابة في الصين القديمة، كما نعلم اليوم، كان من النوع الدارويدي (dravidien)²، وفيه يتم تبادل النساء والزواج من الأقارب المنحدرين من اصول غريبة عن العائلة. بينما نلاحظ اختفاء ملامح النظام الدارويدي هناك بين القرنين الثالث والخامس بعد الميلاد وتطوره الى نظام مختلف له بعض ملامح الشبه مع النظام اللاتيني القديم، الذي ينتمي الى ما يعرف بالنظام السوداني، لوجود النظام نفسه بين قبائل السودان الحالي. ولجميع هذه الاكتشافات اهميتها رغم بقاءها دون شك مجهولة لا يعرفها ملايين الصينيين الملتزمين بعلاقات القرابة في حياتهم اليومية، وهو جهل ليس له أي تأثير على حياتهم. وعلى العكس، فإن مثل هذه الاكتشافات، بالنسبة للمتخصصين، تلزمهم بالبحث والتعرف على اسباب تحول نظام القرابة الصيني ليحل محله نظام آخر معمول به بشكل واسع لحد الان.³ وحسب علمنا، لم يتم لحد الان تقديم أي تفسير مقنع لمثل هذا التحول. كذلك نحن نعرف اليوم بوجود نظم قرابة من النوع الدارويدي في الامازون، وعند بعض هنود امريكا الشمالية، وفي جنوب الهند وكذلك لدى بعض قبائل صحراء استراليا، الأمر الذي يدعو لطرح تساؤل آخر لم يزل دون اجابة: في أية ظروف تظهر صلات قرابة من هذا الطراز في عصور مختلفة، في مجتمعات مختلفة كالمجتمعات الصينية إذ بان

عصر الممالك المقاتلة حيث وجود الطبقات الاجتماعية ووجود الدولة، أو مجتمعات هنود حوض الامازون، التي لم تشهد وجود تلك الطبقات الاجتماعية بل اقتصر الامر على قبائل مغلقة تدير نفسها بنفسها دون وجود دولة؟ والجواب لم يزل غير معروف. لكن هذا الوجود للنوع ذاته من صلات القرابة في مجتمعات مختلفة عن بعضها اختلافاً كبيراً يسمح بطرح الفرضية القائلة بأن علاقات القرابة تلك مستقلة نسبياً، و يمكن أن تتواجد معاً وتتحول الى علاقات اجتماعية، سياسية- دينية و/أو اقتصادية شديدة التباين.

ومثال آخر، هو نظام روابط القرابة التي تتميز بها عدد من مجتمعات اوربا الغربية كفرنسا و المانيا وبريطانيا أي النظام الذي يعتمد على صلات الرحم، وفيها يُؤخَدُ في الاعتبار الآباء و الأجداد من جهة الأب ومن جهة الأم في تعريف هوية الفرد وموقعه في صلات القرابة. بحيث تخضع نظم القرابة هذه الى مبدأ تحدر النسب أحادي الجانب، أي من جهة الأب أو جهة الأم، في تحديد هوية الفرد ونسبه الاجتماعي. وقد ظهرت صلات الرحم هذه في روما حوالي نهاية الجمهورية تزامناً مع اختفاء المجموعات الكبرى المبنية على صلات قرابة ابوية (les gentes)، التي تميزت بها الطبقات العليا للمجتمع الروماني في القرون الاولى. وقد انتشرت نظم القرابة تلك في العصور الوسطى حيث كانت المجموعات المحلية تُنسبُ الى السكان المنحدرين من اصل يسمى جرمانى، والقرابة فيه مبنية كذلك على صلة الرحم. واستمرت تلك المجموعات في الوجود الى ايامنا هذه منتقلة الى جزء كبير من اوربا الغربية. وقد تمكنت تلك المجموعات من التعايش مع الانظمة السياسية والاقتصادية المختلفة، التي توالى على اوربا منذ نهاية الامبراطورية الرومانية، انظمة اقطاعية ومن ثم رأسمالية وملكية اقطاعية أو مطلقة وما تلاها من ملكية دستورية أو جمهورية. كذلك نعلم اليوم بوجود نظم قرابة الأساس فيها صلات الرحم عند اقوام ال (Inuit) في كندا واقوام ال (Iban) في بورينو أو ال (Garia) في غينيا الجديدة. فهناك نجد انفسنا إزاء المسائل ذاتها فيما يتعلق بالصين والنظم الدارويدية. والسؤال

المطروح هو كيف يمكن تفسير ظهور النوع ذاته من علاقات القرابة في مجتمعات شديدة التباين؛ في حين أن وجوها أخرى لتلك المجتمعات تغيرت بشدة وحتى اختلفت؟ وأخيراً فإن الاشكالية تكمن في فهم ما يحسب وما لا يحسب بالمقابل في مختلف انواع العلاقات الاجتماعية. المهمة شاقة إذن، فهي تطمح الى إمارة اللثام عن الخصائص التي تتمتع بها الصلات الاجتماعية ذاتها في هذه المجتمعات بوجه خاص مع أنها ليست ذات صلة بالأفراد والمجموعات البشرية الموجودة لتلك الروابط ومع ذلك تلتزم بها. بينما، وللسبب عينه، أن بعضاً من هؤلاء الأفراد أو المجموعات يتخلون أحياناً عن الالتزام بها. وإذن لم تكف هذه الخصائص سواء أكانت معروفة أو مجهولة الأساس، عن الوجود والتأثير بالأفراد وبمجتمعاتهم. لقد كانت هذه الخصائص إذن واقعاً موضوعياً، ناتجة عن فعل الافراد، وبهذا الوصف فهي لم تنشأ في اساسها بشكل قصدي منهم أي لكونها نتيجة مقصودة لقرارات اتخذوها.

إننا نفهم أي الأسباب يقف وراء اختلاف ومفارقة نظرة المتخصصين في العلوم الاجتماعية و النتائج التي توصلوا اليها، عن النظرة والأحكام التي يحملها الممثلون الملتزمون بالعلاقات الاجتماعية عن هذه الروابط وأسباب مكانتهم فيها. ففي جميع المجتمعات، يعتمد الافراد والمجموعات المكونة لها على انفسهم وعلى الآخر وخطاب الآخر، الذي يشرعن أو ينكر المكانة التي يحتلها هؤلاء الافراد أو هؤلاء في مجتمعاتهم. فمن المعتاد أن يستعمل هؤلاء أو أولئك حججهم في نظم تمثيلية مفهومة من قبل الجميع وينتمي اليها الكل. ومن البديهي أن تمثيل المكانة الخاصة لأحدهم في المجتمع لا يمكن أن تتم إلا بالرجوع الى المكانات التي يحتلها الآخرون. ففي الهند ما قبل الاستعمار، لم يكن لمكانة وهوية فرد من الـ (Kshatrya) أي معنى دون الرجوع للمكانة التي يحتلها أفراد الـ (Brahmanes) والـ (Vaishia). وحتى في الصين الامبراطورية، بدأ من زمن نظام الامتحانات سنة 165 قبل الميلاد ايام سلالة Han، لم يكن هنالك قيمة أو معنى لمكانة وهوية شخص متعلم دون العودة الى الدولة والامبراطور الذي يمارس سلطاته عليهم

وبواسطتهم على بقية الشعب في الوقت نفسه؛ فهؤلاء هم (المتعلمون - الموظفون) الذين كانوا يشغلون في مجتمعاتهم مكانة متميزة عن مكانة الناس المتعلمين في مجتمعات غربية أو مسلمة، فهم بانضمامهم الى الدولة يكون لديهم على الدوام تقريباً الامكانية. إن كانوا اكتسبوا أو ورثوا الوسائل المادية. امكانية رفض وظائفهم العامة والانسحاب الى اراضيهم ليكرسوا انفسهم لحياة اخرى، كأن يتبعوا طريقة Tao على سبيل المثال.

وهنا بالتحديد، في المقابلة بين التمثيل والأحكام التي يحملها الممثلون عن ذواتهم وعن الآخرين ممن ينظمون في العلاقات الاجتماعية ذاتها لكنهم يشغلون فيها مواقع مختلفة، وبين التمثيل والاحكام، المبنية على التحليل، التي يتوصل اليها المراقبون الخارجيون ممن يمارسون هذا العلم الاجتماعي او ذاك (علم الاجتماع، الانثروبولوجي، التاريخ، الخ)، هنا يتجسد مكان ومصدر افتراق التأويل والصراع الافتراضي بين ممثلين اجتماعيين ومراقبين متخصصين. وهذا الافتراق لا يؤدي الى مجابهة بين من هم على صواب و من هم على خطأ، بين الصحيح والخاطئ. وذلك لكون أن الاحكام التي يحملها الممثلون الاجتماعيون عن الآخرين وعن انفسهم تشكل بالنسبة لهم قيمة اجتماعية تؤدي بهم الى اهتمامات وعلاقات قوية، وتشتمل لهذا السبب على جزء من «الحقيقة الوجودية». غير أن الجميع يعلم بالخبرة أن الافراد والجماعات لا تقول دوماً ما تفعل واقعاً، ولا تفعل على الدوام ما تقول، ونعلم أن هذا الغموض يكون ملازماً لهم دوماً في بناء وإعادة بناء علاقاتهم الاجتماعية. ولهذا السبب تكون «الحقيقة الوجودية» الأنفة الذكر، والتي يدافع عنها الممثلون الاجتماعيون، مبنية على اهمال مجموع أوجه اشتغال وتفاعل مجتمعهم وذلك حين يتركون مجموع تلك الواجهة في منطقة ما لا يتم الحديث عنه ولا التفكير فيه. إن تلك الواجهة تُكوِّنُ جزءاً من الواقع الذي يحيونه لكنها تترك بشكل واع أو غير واع في هامش تفسيراتهم. ويقيناً أن هذا الجزء المهمل في الظل ليس بالضرورة هو نفسه لجميع الافراد والمجموعات المكونة للمجتمع.

وهكذا وأثناء فترة العهد الاغريقي – الروماني القديم وخلال عدد من القرون في أوروبا المسيحية، لم تكن مسألة الغاء الرق مطروحة للنقاش⁴. واقتصر التفكير في هذه المسألة من قبل البعض. الرواقيون مثلاً. على وجوب معاملة العبيد معاملة انسانية لأنهم، هم كذلك، بشر وليسوا مجرد أدوات ناطقة. ومع ذلك، إن استحالة التفكير في الغاء الرق لم يمنع العبيد من محاولة التخلص من عبوديتهم ووضع حد لها وعن طريق العنف احياناً. والشاهد على ذلك ثورة سبارتاكوس التي دامت من سنة 73 لغاية 71 قبل الميلاد والتي قمعها الرومان بوحشية. لكن سبارتاكوس لم يكن يريد الغاء العبودية من المجتمع الروماني بل كان ينوي في حقيقة الامر اقامة مملكة يرهاها اله الشمس ويكون هو سبارتاكوس على رأس الحكم فيها.

إن تسليط الضوء على ما لم يكن قد قيل، وتبيان أسباب الفعل أو عدم الفعل تلك الأسباب المهملة في منطقة الظل و من ثم جمع و تحليل كل تلك الوقائع بهدف الكشف عن الاسباب المؤدية اليها أي ما يعتبر أساسياً بالنسبة للممثلين أنفسهم في تكوين وجودهم الاجتماعي، تلك هي الاهداف والتحديات التي تواجهها العلوم الاجتماعية. وبهذه الطريقة يمكن للتحليلات والنتائج التي تخلص اليها مختلف فروع العلوم الاجتماعية، كل من زاويته، أن تُظهر في أقل تقدير، حدود «الحقيقة الوجودية» التي يؤكدها مختلف ممثلي العلاقات الاجتماعية التي تقوم الفروع العلمية بتحليلها وتوجيه النقد اليها. ومن المؤكد وجود تباينات جمة في مستوى الغموض الناتج في أن الممثلين لم يتمكنوا من معرفة أو إنهم لم يريدوا معرفة عدد من الوقائع. مثلاً لو تساءل أحد افراد ال (Baruya) عن اصل البطاطا الحلوة، التي كانوا يزرعونها في حدائقهم، سيكون الجواب أن اجدادهم كانوا دوماً، و منذ ازمة سحيقة، يزرعون البطاطا الحلوة. في حين ثبت علمياً أن البطاطا الحلوة تم استنباتها في امريكا وأنتجت في غينيا الجديدة ربما في القرن السادس عشر ونقلت بواسطة السفن الاسبانية القادمة من امريكا. بيد أن ال (Baruya) لا يعرفون عن هذه القصة شيئاً. بينما ليس من باب المصادفة أن يكتشف عالم الانثروبولوجيا

فيما بعد أن نبتة القلقاس، نبتة تقليدية من الاقياوسيا وجنوب شرق اسيا، وليس البطاطا الحلوة هي التي يستعملها اقوام الـ (Baruya) في شعائرهم البدائية.

وهناك كذلك غموض سببه أن الناس، حين يقدم لهم تفسير آخر، لا يتمكنون من تصور بعض الوقائع بطريقة اخرى غير الطريقة التي يعتقدونها. ومن قبيل ذلك أن السكان المحليين يتصورون مسألة وجود النفط تحت أرض العربية السعودية و ايران ويتعايشون معها على أنها هبة من الإله، الله بالنسبة للمسلمين، وليس كنتيجة مجردة من كل قصدية أو تدخل إلهي، لظاهرة جيولوجية حدثت في بقاع أخرى، في فنلندا على سبيل المثال، وجاءت بالنتائج المفيدة ذاتها للسكان المحليين، لكن دون أن تفسر أو تعاش بالطريقة ذاتها. وهناك مثال آخر كان إيداناً باندلاع جدل حامي الوطيس بين علماء الانثروبولوجيا في الثمانينيات عندما أعلن قوم من الماوريين⁵، المطالبين بالاستقلال عن بلادهم، بأن شعبهم ينحدر من القبيلة المفقودة من اليهود، و لكون لون بشرتهم البيضاء مماثلاً للون بشرة البيض الذين غزروهم وقاموا بإخضاعهم لسيطرتهم؛ فهم انداد لهم ومتساوون معهم. بعض الانثروبولوجيين اجابوهم بأن كل شيء يكذب ادعاءهم هذا، لغتهم، تقاليدهم ومعطيات الآثار الخ، وهم ليسوا بحاجة الى أن يكونوا بيضاً ولا منحدرين من اليهود كي يطالبوا بالعودة الى أراضيهم والحصول على استقلالهم. لكن علماء آخرين مالوا لمساندة هؤلاء القوم في قضيتهم، مستندين بذلك الى النقد ما بعد الحدائي للعلوم الاجتماعية. إذ يرون أن هؤلاء الماوريين محقون في الاعتقاد بما يقولون عن اصولهم، وها هنا تكمن «حقيقتهم» الوجودية، وكانت تلك بالنسبة اليهم مناسبة ادعاء السلطة و إظهار التفوق والغطرسة الغربية اكثر من الاعتراض بحجج علمية لإسناد ما كان يمثل الحقيقة بالنسبة اليهم. نرى إذن أن الغموض الذي لف مسألة انتاج و اعادة انتاج ظروف وجودنا المادية و الاجتماعية هو بالنسبة لشريحة واسعة نتيجة التمثلات التي يقوم بها الأفراد والمجموعات عن أصل وطبيعة الصلات التي يعتقدونها فيما بينهم ومع الطبيعة المحيطة بهم ويؤثرون فيها مادياً وفكرياً (بواسطة شعائر وممارسات

رمزية من كل نوع). أما بالنسبة للحقائق الوجودية والتي تقدم توضيحاً للممثلين وتصفني معنى ما لنشاطهم فهي تزيد الامر غموضاً بالقدر الذي تفسر وتموه في الوقت ذاته نظم السلطة الموجودة ، في كل المجتمعات، بين الافراد (حسب جنسهم، اعمارهم وانتمائهم الاجتماعي) والمجموعات.

وإذن فمهمة العلوم الاجتماعية مهمة صعبة بشكل مضاعف، لأنه ينبغي لهذه العلوم مواجهة واجتياز منطقتين معتمتين. إذ يتوجب عليها أن تعنى بالغموض الذي يكتنف أو اكتنف (في حالة الحديث عن التاريخ) المجتمع، الذي تقوم بدراسته وتحليله وتفسير مظاهره. وعلاوة على ذلك فهي ملزمة بأن تعي مسألة الغموض الملازم بشكل خاص للمجتمع الذي ينتمي اليه من يتعاطى مع احد العلوم الاجتماعية⁶. فهنا تكمن عقبتان وتحد مزدوج، وحسب علمنا، ليس هنالك حصيلة منجزة اجتازت هاتين العقبتين بخطى ثابتة. لكن المؤكد أن ليس هنالك أي فرع من العلوم الاجتماعية - سواء أكان التاريخ أو الانثروبولوجيا، الحقوق، علم الاجتماع أو الاقتصاد - يكون بمنأى عن مجابهة تلك العقبات.

اشرنا، في الجزء الأول من هذا الكتاب، الى ماهية الشروط التي ينبغي توفرها في باحث العلوم الاجتماعية إن كان يريد ممارسة هذه المهنة ويصيب فيها حظاً من التوفيق بالإتيان بمعرفة جديدة. الشرط الأول هو بطبيعة الحال إنكار ذاته فيما يتعلق بأناه الاجتماعية وأناه الذاتية. والثاني هو السعي في أن يُوجد بداخله أنا مستقلة عن أناه الاجتماعية، أنا معرفية، يتوصل لبنائها، حيث يكتسب ميزة التحكم بأدواته وبممارسته النظرية اثناء تكوّنه العلمي (مفاهيم، فرضيات، عقائد، نظريات، وتحليل، الخ). ومن الضروري بمكان أن تكون هذه الأنا المعرفية ملزمة على الدوام بالعودة التأملية والنقدية لفرضيات اشتغالها ونظرياتها و النتائج التي تتوصل اليها، وأن تعرض هذه النتائج بطريقة تأملية واضحة مصحوبة بالحجج بحيث تكون قابلة للمراجعة وللتحقق منها أو يمكن رفضها من قبل آخرين.

لكن بطبيعة الحال سيكون كل هذا الاكتساب المعرفي بلا طائل، وستغدو العلوم الاجتماعية محض خطابات ايدولوجية بسيل من المفردات ذات الصبغة العلمية إن لم تتوفر لها شرطان آخران يجعلانها ممكنة: الاول هو النتيجة المستقاة من التجربة، ومفاده أن غيرية الآخرين تكون نسبية دوماً وليست مطلقة. والثاني هو امكانية اضافة حقيقة أخرى لحقيقة كل ما اخترعه البشر بغية فهم العالم المحيط بهم ومعرفة مكائهم في هذا العالم من أجل التأثير فيه وفي أنفسهم، وهي حقيقة وجود أناس آخرين يمكنهم فهم هذا العالم وتفسيره دون أن يكونوا مرغمين على المشاركة في أو تطبيق ما لدى الآخرين من افكار واكتشافات. واشكال الفكر تلك يمكن لها أن تكون متنوعة كفكر ماوتسي تونغ، أو الايمان بظهور الامام الغائب لدى المسلمين الشيعة. فإن لم تتوفر هذان الشرطان فذلك يعني لا وجود للعلوم الاجتماعية، و بدونهما تغدو مسألة تقديم تفسيرات قائمة على العقل مهمة مستحيلة. ذلك العقل الذي لا يقودنا سوى الى ما أوجده البشر بأنفسهم أي ما أنتجواهم وأعادوا إنتاجه فيما بينهم وبمساعدة الطبيعة من صلات متنوعة ليس لها أي اصل سوى الفكر والنشاط الانساني، مع الأخذ بنظر الاعتبار لما للاعتقاد بكائنات مُتخيلة (آلهة أرواح بجميع اصنافها، اسلاف أو موتى آخرين). لكن ومن أجل ادراك ذلك، فإن أيًا من العلوم الاجتماعية لا يكون مؤهلاً لوحده لإنجاز هذه المهمة. فكل العلوم ضرورية لتحقيق هذا الغرض، وهي مدعوة للتعاون والتكامل فيما بينها على المستوى النظري، إذ ليس هنالك من عقيدة أو مدرسة فكرية تمتلك جميع المفاتيح، أي جميع المفاهيم والمصطلحات والنظريات الملائمة لتحقيق النجاح في هذا الاتجاه. وللبهنة للمرة الأخيرة على أهمية العلوم الاجتماعية، إرتأينا أن نحلل باختصار حدثاً وقع مؤخراً، يحظى بأهمية عالمية وسيستمر تأثيره لردح طويل من الزمن على تطور هذا العالم، ألا وهو اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر 2001، الذي اصاب برجي نيويورك التوأمين والبنتاغون في واشنطن. فقد وفر هذا الحدث الذريعة للقيام بحربين وغزوتين هما الحرب على نظام طالبان واحتلال افغانستان والذي أتبع

بالحرب على نظام صدام حسين واحتلال العراق. وسوف لا نقوم بتحليل هذين الحداثين من جميع الوجوه، فلننا بقادرين على ذلك. وسنوجه اهتمامنا بالأحرى الى وجهين فقط من تلك الوجوه: هو أن (15) شخصاً من بين (19) من منفيي الاعتداءات، حسب السلطات الامريكية، كانوا سعوديين، وإذن هم من رعايا الدولة الاكثر ارتباطاً بالولايات المتحدة الامريكية في منطقة الشرق الاوسط، وفي العالم الاسلامي عموماً. ولكون أن الارهابيين يستندون في تبرير عملهم على شكل من الاصولية الوهابية، والتي هي بالتحديد العقيدة الدينية لهذه المملكة الحليفة للامريكان⁷.

سنحاول فيما يلي الاجابة بشكل مختصر على اربعة اسئلة هي: ما هو المذهب الوهابي؟ كيف تكونت المملكة العربية السعودية، وهي الدولة التي ظهرت في وقت متأخر جداً وسط الجزيرة العربية قرابة القرن الثامن عشر؟ ما الذي يدفع خمسة عشر من رعايا هذه المملكة للقيام بالجهاد ليس ضد المسلمين المنحرفين الذين تركوا تعاليم النبي بل ضد اليهود والمسيحيين والغرب عموماً؟ وأخيراً كيف يمكن تفسير مكانة العربية السعودية، المتعذر تجاهلها اليوم، في المشهد الدولي وهي التي يتجاوز عدد سكانها (2,4 مليون نسمة عام 2006) بقليل سكان اليمن (22 مليون نسمة)؟

فجأة وفي بداية القرن الحادي والعشرين، احتلت الحركة الوهابية التي كانت مجهولة من قبل قطاع واسع من العالم الغربي، احتلت مكان الصدارة في وسائل الاعلام، لأن البعض في الغرب يتهمها بكونها مهد الارهاب المستند على الاسلام⁸. إن مصطلح «الاسلاميين» يعني اليوم الرؤية الدينية والسياسية لمجموعات و افراد تستند على الاسلام في رفضها للنماذج و لطرق التفكير، وللسلوك المستوحاة من العرب. وتدعو الى العودة الى منابع الاسلام الاولى من اجل تأسيس مجتمعهم ليس بتحديث الاسلام بل بأسلمة العالم الحديث.

فما هو المذهب الوهابي؟ المذهب الوهابي هو جزء من الاسلام السني⁹. وهو نسخة عن المذهب الحنبلي تم اعدادها منتصف القرن الثامن عشر من قبل مصلح ديني هو محمد بن عبد الوهاب، والمذهب الحنبلي هو احد المدارس الفقهية الكبرى في الاسلام اسسها الامام احمد بن حنبل¹⁰ في القرن التاسع بعد الميلاد أي بعد الهجرة النبوية بثلاثة قرون. ويشترك المذهب الوهابي مع المذاهب الاخرى في الكثير من المبادئ الأساسية كمبدأ وحدة الاله المطلقة¹¹. والدعوة الى العودة الى الإسلام الاصلي، اسلام مكة والمدينة واسلام الأقدمين من السلف (Salaḥ). وعلى العكس من تلك المذاهب، يرفض المذهب الوهابي أي تفسير شخصي للقرآن، وأي نوع من الوساطة بين الانسان والله، كالأولياء القديسين أو الصوفية.

لقد ولدت العربية السعودية نتيجة اللقاء والتحالف، الذي قام ابتداءً من عام 1742 بين رجلين هما محمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن سعود. كان الأول رجلاً ذا مقام ديني مرموق في تحالف عشائر تميم، لكنه كان مرفوضاً من قبل عائلته وقبيلته لأنه كان يطرح مسألة إصلاح الإسلام، الأمر الذي كان مرفوضاً من ذوي المقامات الدينية الرفيعة ذلك الوقت. والرجل الثاني ينتمي الى الحلف الكبير لعشائر عنزة وممثل لآل سعود المهيمنين على منطقة الدرعية، احدى مناطق نجد، وسط الجزيرة العربية. فكان للتحالف بين هذين الرجلين نتيجة مزدوجة¹². فهذه الطريقة وجد محمد بن عبد الوهاب اخيراً سند السلطة السياسية الذي كان يفتقر اليه للبدء باصلاح اسلوب حياة، وتفكير مسلمي نجد البدو الرحل في جزء كبير من الصحراء. بيد أنه كان يطمح كذلك أن تمتد اصلاحاته الى جميع بلاد المسلمين، ابتداءً بمسلمي منطقة الحجاز حيث مكة والمدينة، الاماكن المقدسة للاسلام التي كان سكانها يعتقدون اسلاماً أكثر انفتاحاً، وهو اسلام كان عبد الوهاب يرى فيه اسلاماً منحرفاً.

أما بالنسبة لمحمد بن سعود، فقد وجد في هذه العقيدة المتشددة، الشرعية

السياسية الضرورية له كي يخضع لسلطته جميع القبائل المجاورة. وأدعى لنفسه وللمسلمين «الحقيقيين»، الذين انضوا تحت راية الاصلاح التي يرفع لواءها محمد بن عبد الوهاب، حق وواجب القيام بالجهاد¹³ ضد جميع المسلمين من غير الوهابيين والمحسوبين من الان فصاعداً «مرتدين»، وضد المسلمين الشيعة بطبيعة الحال، القاطنين في الجانب الشرقي من الجزيرة العربية. وإذن فإن احداثاً كهذه لا صلة لها بالغرب واليهود والمسيحيين، ولا يهم أوروبا من هذا الامر شيئاً إلا بالقدر الذي تساعد فيه هذه الحركة على اضعاف سلطة الباب العالي للامبراطورية العثمانية في المنطقة. فقد كانت هذه الأخيرة تسيطر على الاماكن المقدسة للاسلام وكان السلطان هو خليفة المسلمين. وابتداءً من عام 1744 اخذ جنين الدولة السعودية بالنمو، فامتدت بين عامي 1803 و1804 لتسيطر على مكة والمدينة. وهكذا استولت عائلة آل سعود على القلب و الرمز الديني للاسلام. فكانت ردة فعل السلطان العثماني عنيفة، إذ كلف محمد علي باشا، البوسني، الذي اصبح حاكماً لمصر، بمواجهة الحركة الوهابية والانتهاه منها و من آل سعود. فسحقت مدينة الدرعية واسر الملك وتم ترحيله الى اسطنبول. وهكذا فان الدولة السعودية الاولى استمرت من عام 1744 الى عام 1818¹⁴. وبعثت هذه الدولة من جديد عام 1824 لتختفي مرة اخرى في عام 1891، لتولد مرة ثانية عام 1902 و تستمر حتى الوقت الحاضر¹⁵. وقد حدثت الكثير من التطورات على الساحة العالمية وفي بلدان العالم الاسلامي خلال هذه الفترة، القرن التاسع عشر. فقد رسخت العديد من الدول الاوربية - بريطانيا العظمى، فرنسا، هولندا، المانيا - التفوق الاقتصادي، العلمي والعسكري للغرب على بقية دول العالم، وذلك بفضل انتشار الرأسمالية الصناعية والإنجازات العلمية والتقنية العملاقة التي اقترنت بها. ففي كل مكان من العالم وجد السكان بمختلف دياناتهم، مسلمون، مسيحيون، بوذيون، تاويون وهندوس وآخرون، وجدوا انفسهم خاضعين لعلاقات تحكمها هيمنة سياسية و عسكرية؛ لكن وكذلك لاستغلال اقتصادي يفرضه النفوذ الأوروبي. فقد وجد الناس انفسهم في الوقت نفسه،

إزاء طرق في التفكير والسلوك وقيم يرفع لواءها الغرب، الذي يدعي تجسيد الحضارة ويرسم طريق التقدم لبقية الانسانية. ففي العام 1877 سمت الملكة فيكتوريا نفسها «امبراطورة الهند»، وفي 1884-1885 كبح الاوربيون لبعض الوقت جماح منافستهم ليتقاسموا القارة الافريقية في مؤتمر برلين. وهكذا تتابع اقتسام العالم من قبل عدد من البلدان الاوربية، وهو التقاسم الذي بدأ مع بداية القرن السادس عشر مع اكتشاف ومن ثم اجتياح القارة الامريكية.

وفي ما يخص البلدان الاسلامية، لقد شهد القرن التاسع عشر انكفاء الامبراطورية العثمانية التي فقدت تدريجياً الاراضي التي كانت تسيطر عليها في أوروبا، اليونان و صربيا (1830)، رومانيا (1859)، بلغاريا (1878)، تزامنا مع فقدان اراضي البلدان المسلمة التي كانت تهيمن عليها في شمال افريقيا، الجزائر (1830)، تونس (1881) اللتين انتقلتا الى السيطرة الفرنسية، مصر (1882)، السودان والصومال (1898) اللذين انتقلا الى السيطرة البريطانية. خلال هذه الفترة، كانت الحرب الاهلية تمزق الدولة السعودية الثانية التي آلت الى الاختفاء في العام (1891) دون ان تشهد حتى ذلك الحين هيمنة هذه القوة الاوربية أو تلك، في وقت تخلصت فيه من السيطرة التركية و الامبراطورية العثمانية. وهنا كان يُطرح سؤالٌ مزدوج بالنسبة لجميع البلدان المرتبطة بعلاقة مع الغرب، سواءً تلك التي كانت خاضعة له بشكل مباشر مثل الهند، أو الجزائر، أو تلك التي بقيت مستقلة كتركيا، واليابان، والصين الا وهو: هل يتوجب عليهم الانخراط في موجة «التحديث»، وإن كان الجواب نعم، فهل يمكنهم التحديث دون «تغريب»¹⁶؟ وهيمن هذا التساؤل ذو الحدين طيلة فترة القرن العشرين، وكان ينتعش ويعاد طرحه في كل مرة تحصل فيها البلدان الخاضعة للغرب على استقلالها الواحدة تلو الاخرى بعد الحرب العالمية الثانية. واستمر طرح هذا السؤال مع بزوغ نجم الصين والهند وبلدان اخرى من الشرق والجنوب.

وقد واجهت العائلة السعودية المعضلة ذاتها حين شرعت ببناء دولتها للمرة الثالثة في بداية القرن العشرين. فقد كرست هذه العائلة نفسها ابتداءً من (1902) الى (1930) لإعادة غزو مدن مكة والمدينة، وبهذا غدت الدولة حامية الاماكن المقدسة للاسلام. ولجأ الملك بغية توسيع وترسيخ حدود المملكة الجديدة الى القدرة القتالية التي كانت لدى «الاخوان» «*Ikhwan*»، وهي مجموعة من قبائل البدو كانت في طور التحول من البداوة والترحال الى طور الاستقرار والاقامة مشبعة بالعقيدة الوهابية. بعد ذلك وعندما شرع الملك بتحديث المملكة وامتنع عن فرض المذهب الوهابي على المسلمين الوافدين من اماكن عدة للحج الى مكة، انتفض الاخوان مستندين الى بعض العلماء (Oulémas) ضد الملك عامي 1929 و 1930. بيد أن الملك سحق انتفاضتهم تلك وبطش بعدة آلاف منهم¹⁷. في هذا الوقت تحديداً فصمت بشكل تام عرى الرابطة التي كانت قائمة بين الوهابيين المتحالفين مع عائلة آل سعود والوهابيين الداعين لغزو العالم الاسلامي دون أن يوضع حد للصراع بينهما حتى يومنا هذا¹⁸.

شرع الملك اعتباراً من عام 1930، وبالرغم من اعتراض بعض العلماء، بالتحديث الجاد والحديث للبنية التحتية لمملكته وأدخل اليها الطيران والراديو الخ. الامر الذي استدعى استقدام عدد متزايد من الاجانب من غير المسلمين الى البلد. فأثارت سياسة التحديث هذه العلماء (Oulémas). وفي العام 1932 اكتشف احد المهندسين البريطانيين البترول في ارض العربية السعودية، ولأسباب عدة قام هذا الأخير بنصح الملك بالتوجه الى شركات امريكية لغرض استغلال البترول. فاستقرت اول شركة من تكساس في العربية السعودية سنة 1939، وبعد ذلك بعدد من السنين، في العام 1945، التقى الملك بالرئيس فرانكلن على متن السفينة USS QUINCY. لقد رسخ ذلك اليوم اسس التحالف الذي استمر لأيامنا هذه بين الولايات المتحدة الامريكية والعربية السعودية، حتى غدت هذه الاخيرة التي تمتلك 25% من احتياطي العالم للبترول الممول الرئيسي للولايات المتحدة بالنفط

وبالمقابل التزمت الولايات المتحدة بحماية المملكة تجاه جيرانها.

في هذه الأثناء، وطيلة النصف الأول من القرن العشرين وقبل ان تبدأ عملية انحلال الامبراطوريات الاستعمارية الاوربية، حدث الكثير من الامور في اوربا والعالم مما كان له التأثير الجم على العالم الاسلامي. فكانت اولاً الحرب العالمية الاولى التي سرّعت بانكفاء الامبراطورية العثمانية واختفاءها فولد بدلاً عنها جمهورية تركيا التي طالبت بعلمنة الدولة و الغاء الخلافة. وتم تحويل العراق وفلسطين الولايتين العثمانيتين الى الانتداب البريطاني، سوريا ولبنان الى الانتداب الفرنسي وكل هذه المجتمعات كانت متعددة الاعراق و الأديان. وقبل ذلك، كانت الثورة البلشفية التي قامت في تشرين الثاني عام 1917، قد وضعت نهاية للامبراطورية الروسية وراحت تبشر بالاشتراكية والاحاد في الجمهوريات المسلمة في آسيا الوسطى. وكانت الشيوعية بالاضافة لذلك ترفض اقتصاد السوق والرأسمالية وتنكر الديمقراطية «البرجوازية» وتتهمها بتسخير الدولة لخدمة الطبقات المالكة. وعلاوة على ذلك، تدعو كل الشعوب المستعمرة لمقارعة الامبريالية الغربية واستعادة استقلالها.

بعد ذلك قامت في اوربا أنظمة دكتاتورية كما في ايطاليا عام 1922 و المانيا عام 1933، وباسم الايديولوجيا الفاشية والنازية تم تحطيم الديمقراطية في هذين البلدين واندلعت حرب عالمية ثانية على اثر قيام المانيا، وباسم حق الاعراق المتفوقة، بفتح الفضاء الحيوي الضروري لازدهارها، فضمت النمسا وتشيكوسلوفاكيا وغزت بولندا بعد ذلك في ايلول 1939. خلال هذه السنين وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت المانيا قد قامت بحملة دعائية ضخمة تجاه الشعوب العربية لتشجيعها في سوريا ولبنان و الاردن ومصر وفي ايران التي كانت تناضل جميعها، على وضع حد للسيطرة الفرنسية والبريطانية على بلدانهم.

وكانت القضية الفلسطينية قد جسدت المعارضة العامة للبلدان العربية والمسلمة،

وهي القضية التي لم تنزل دون حل حتى ايامنا هذه. إن اضطهاد اليهود في المانيا والدول المتحالفة معها، أو في تلك الخاضعة للرايخ الثالث دفع الى الزيادة في موجة الهجرة الاولى نحو فلسطين وتكثيف استعمار ارضها من قبل المجموعات الصهيونية، التي تريد تأسيس دولة يهودية جديدة في ارض اسرائيل؛ فتشكلت عام 1940 «لجنة التعاون بين البلدان العربية» برئاسة المفتي الكبير للقدس المدافع عن العرب الفلسطينيين. وشارك في هذه اللجنة ممثلون من العراق وسوريا والعربية السعودية، وباشرت اللجنة بالاتصال بالمانيا بواسطة تركيا على قاعدة «عدو عدوي يكون صديقي»...

وابتداءً من العام 1945 لم يعد ممكناً بمقدور لندن «اعتراض» المد الهائل من المستعمرين اليهود الناجين من المذبحة النازية، فقررت تمرير قضية فلسطين الى الجمعية العامة للأمم المتحدة والتخلي عن الانتداب عليها. وتبنت الامم المتحدة قراراً في تشرين الثاني 1947 تقترح فيه تقسيم فلسطين الى ثلاثة اجزاء، دولة يهودية وأخرى عربية ومنطقة دولية تضم القدس وبيت لحم. لكن الفلسطينيين والدول العربية رفضوا القرار مباشرة بينما قبله اليهود. وفي أيار 1948، اعلن بن غوريون استقلال اسرائيل الذي اعترفت به الولايات المتحدة الامريكية وروسيا من فوريهما. فاندلعت الحرب مع الدول العربية المجاورة وانتهت بهزيمة هذه الاخيرة عام 1949. وفي عام 1956، تحولت ازمة السويس التي انتصر فيها عسكرياً الانجليز والفرنسيون والاسرائيليون، تحولت بضغط من الولايات المتحدة وروسيا الى انتصار سياسي لعبد الناصر الذي امم القناة فغداً بطلاً في عيون العالم العربي. وفي عام 1973 انتهت حرب اكتوبر Kippour بما يشبه الهزيمة للجيش المصري والسورية التي تقاتل اسرائيل بقيادة انور السادات الذي خلف عبد الناصر في الحكم. وهكذا باننت لجميع الدول العربية حدودها بكونها غير قادرة على الحيلولة دون تكوين وامتداد دولة اسرائيل ومساعدة الفلسطينيين بشكل فاعل على اقامة دولتهم. و تعمقت الازمة العروبية يوم وصل الرئيس السادات في تشرين الثاني 1977 الى

اسرائيل للتفاوض معها، الامر الذي انتهى بتوقيع اتفاقية كامب ديفيد بعد ان وعده الرئيس الامريكى بالمساعدة المالية والحصول على مساندة الولايات المتحدة، فكان لفعله هذا ان كلفه حياته، فاغتيل امام الملا فى السادس من تشرين الاول عام 1981. من قبل مجموعة من الاخوان المسلمين استناداً الى العقيدة التي تلزم كل مسلم بقتل المرتدين¹⁹.

أما الانعطافة الكبيرة للتاريخ المتسارع الخطى كانت في عام 1979 حيث نرى مرة أخرى العربية السعودية، التي أصبحت تحتل مكانة جديدة ومتناقضة في العالم العربي و الاسلامي أو تجاه الغرب. فالعربية السعودية في الحقيقة هي الحليف الاكثر قرباً من الولايات المتحدة الامريكية من عام 1945، وهي بلد ذات اقتصاد ملحق بالاقتصاد العالمي الرأسمالي المعتمد على تقنية الغرب المتطورة. لكنها وفي الوقت عينه تعد تجسيدا للدولة المسلمة التي تقدم نفسها أكثر من أي أحد آخر، على انها المخلصة لتعاليم القرآن وكونها رهنت وجودها بالدفاع عن المذهب الوهابي ونشره (والسعودية على المستوى النظري لم تعرف قانوناً آخر غير القانون السماوي «الشريعة»). هذا في الوقت الذي تبنت فيه سوريا والعراق بعد استقلالهما مباشرة شكلاً من اشكال علمانية الدول بالنسبة للاسلام، وتم استبدال العائلة الهاشمية بسلطة، البعث، الذي يستلهم مبادئه من الاشتراكية بشكل تشوبه الضبابية، مع محاربة وقتل الشيوعيين والاخوان المسلمين، الذين تم استقبالهم بترحاب كبير في العربية السعودية بعد أن لفظتهم مصر والاضطهاد الذي وقع عليهم بعد محاولة اغتيال الرئيس المصري. وعام 1979 هو كذلك عام الثورة الاسلامية في ايران ووصول آية الله الخميني والأحزاب الشيعة الى سدة الحكم، وهي ايضاً سنة اجتياح الاتحاد السوفيتي لأفغانستان، وسنة احتلال متطرفين اسلاميين مكة وبداية انتفاضة السكان الشيعة في المنطقة الشرقية للعربية السعودية. وهكذا شهدت سنة 1979 تغيراً كبيراً في العربية السعودية في العلاقة المبنية على القوة بين الوهابية كمذهب تقليدي حليف للملك والدولة من جهة، و من جهة اخرى الاتجاه الوهابي الجهادي الذي

يدين هو الآخر بفكر محمد بن عبد الوهاب، والذي لم يعد هدفه الأول قتال المسلمين المرتدين بل اليهود والمسيحيين والغرب بصورة عامة، المتهم بسط سيطرته على الشعوب المسلمة واذلالها واستغلالها وفرض قيمه عليها، فرض مذهبه الفردي والمادي وعلى الاخص مبدأ الفصل بين الدين والسياسة الذي يرى فيه المبدأ الذي لا غنى عنه بالنسبة للغرب، لإشتغال المبدأ الديمقراطي.

بينما لم يكن الغرب و الولايات المتحدة في هذه الاثناء، يرون في الاتجاه الاسلامي الجهادي تهديداً لهم. فقد مولت العربية السعودية على نطاق واسع الحرب ضد السوفيات في افغانستان، وكانت الاسلحة تنساب بكرم كبير من الولايات المتحدة؛ فوصل الى افغانستان اثنا عشر الف شابا سعوديا لمقاتلة الروس، والتحق بهم متطوعون ينتمي جر، كبير منهم الى حركات اسلامية اصولية من اماكن عدة من العالم، باكستانيون، شيشان، جزائريون، مصريون وفلبينيون الخ. وقد سهل لقاءهم في معسكرات التدريب وساحات القتال على اسامة بن لادن تأسيس القاعدة. فاصبحت القاعدة هكذا مكونة من شبكة عالمية مرتبطة على الدوام بالنواة العربية من العالم الاسلامي، لكنها مطرودة من اراضي العربية السعودية أو دول مسلمة اخرى. فأصبحت العربية السعودية ذاتها هدفاً لاعتداءات اراهابية قامت بها القاعدة، فوجدت الدولة السعودية نفسها بمواجهة معضلة ذي حدين: فينبغي عليها في وقت واحد، احتواء وارضاء الاسلاميين الاصوليين الذين يتهمونها بالتكسر لمبادئ القرآن وبأنها اصبحت شريكة الكفار وعلى رأسهم الامريكان²⁰. واصبح النقد اكثر حدة اثناء حرب الخليج الثانية، التي اندلعت في اثر اجتياح جيوش صدام حسين للكويت (1990-1991)، عندما سمح الملك بتواجد 500.000 جندي امريكي على اراضيه، أي على ارض الاسلام المقدسة²¹.

واخيراً نصل الى 11 سبتمبر 2001، في ذلك اليوم بعد مرور أكثر من قرنين من الزمن على لقاء رجلين في قلب الجزيرة العربية، كان احدهما بحاجة الى الآخر

من اجل تحقيق مطامحهم الخاصة، قرر خمسة عشر سعودياً كان اغليهم رجالاً متعلمين، قرروا التضحية بحياتهم، و أن يموتوا شهداء باسم الله وباسم رسوله²². وفي التعليمات التي أعطيت لهم وعُثِرَ على نسخة منها في حقايب محمد عطا واثنين آخرين من المجموعة نقرأ:

«إن حلفاء الشيطان هم وحدهم الخائفون، سلوا الله أن يمنّ عليكم بالشهادة بمواجهة العدو. واعلموا أن رياض الجنة تنتظركم بكل ما فيها من جمال، وإن كان الله قد شاء بأن يُقتل احدكم فاهدوا هذا الموت لأجدادكم. اختموا حياتكم بالدعاء قبل تنفيذ المهمة أو احرصوا على ان تكون كلماتكم الاخيرة " لا إله إلا الله محمد رسول الله"²³».

لن نذهب الى ابعد من ذلك. فمنذ تلك الاحداث، كانت الحرب على طالبان في افغانستان²⁴، الحرب واجتياح العراق وانهيار الحكومة العراقية، ازدياد المجاهبات العرقية. الدينية، الحرب في لبنان وتنامي قوة ايران الشيعية التي باتت تطرح نفسها حامية العراق ومنافساً للعربية السعودية²⁵، لم تزد الوضع في الشرق الاوسط إلا تعقيداً ووسعت من الهوة بين الشعوب المسلمة العربية وغير العربية من جهة، والغرب من جهة اخرى²⁶.

فأي نتيجة نخلص اليها من ذلك كله حسب وجهة نظر العلوم الاجتماعية؟ ينبغي، قبل كل شيء الاشارة الى أن تحليل وتفسير سلسلة من الأحداث التاريخية بهذا المستوى من التعقيد، والتحويلات الاجتماعية التي تربطها ببعضها، وإعطاءها معنى، يستلزم اللجوء الى جملة من العلوم الانسانية والاجتماعية. فلا ينبغي فقط معرفة مختلف التيارات الاسلامية بل وتاريخ مختلف مجتمعات الشرق الأوسط وكذلك مجتمعات المغرب وآسيا الوسطى، واندونيسيا، الخ، لكن علاوة على معرفة التنوع الاثني لهذه المجتمعات يتوجب تحليل المصادر التي تهيأت لكل واحد من هذه المجتمعات ليواجه بها تطوره الخاص وأخذة المكانة الخاصة به على صعيد

المنطقة والعالم. إذن، يجب استدعاء التاريخ، الانثروبولوجيا، علم الاجتماع، الاقتصاد، والمختصين بالتيارات الاسلامية، وبطبيعة الحال ينبغي التوسل بما يليه علم النفس والتحليل النفسي من ضوء بالقدر، الذي يعيننا على فهم اعتقاد اناس بوجوب التضحية بحياتهم في سبيل قضية تبدو لهم تستحق تلك التضحية. وبصورة عامة يجب معرفة العرب التقليديين وأشكال لهجات لغاتهم المناطقية المتعددة اضافة الى اللغات الأخرى، بغية الولوج الى أدب ضخم يتعلق ليس فقط بالإسلام بل وكذلك مثلاً بتاريخ ردود الافعال الشعبية والمحلية تجاه التدخل في مسار حياتهم من قبل هذه القوة الاوربية، أو تلك وموقفهم عموماً من التأثير الغربي.

لا يمكن للمعارف المتفرعة من العلوم الطبيعية والعلوم المعرفية اليوم أن تضيف شيئاً الا القليل لكل هذه المعارف. والمدهش في الأمر، وعلى العكس حقيقة أن تحليل حالة العربية السعودية و احداث الحادي عشر من سبتمبر تؤكد لنا الفرضيات التي انطلقنا منها في البدء والمتعلقة بالسيرورة المؤدية لتكون المجتمعات.

كما رأينا، لم يكن لدولة العربية السعودية وجود في بداية القرن الثامن عشر. إذ ولدت من التقاء واتحاد القوة الاجتماعية لرجلين اثنين، أحدهما رجل دين يحركه الطموح بإصلاح الاسلام عن طريق العودة الى النقاء الاولي و التقيد الحرفي بأحاديث النبي، والآخر شيخ قبيلة محلية كان حلمه اخضاع قبائل الجزيرة الاخرى لسلطته؛ فولدت نتيجة لتحالفهما معاً علاقات اجتماعية ذات طبيعة سياسية - دينية اتاحت لهما الانطلاق في فتح القبائل المجاورة وأماكن الاسلام المقدسة وبالتالي ارساء قواعد مجتمع جديد تدريجياً، ودولة تحكمها عائلة هذا الشيخ الذي ارتقى الى ملك وهو لا يعرف قانوناً آخر سوى القانون الديني، الشريعة. إن هذه الاحداث والوقائع تؤكد تأكيداً قاطعاً فرضيتنا القائلة بأن ليس لصلات القرابة ولا العلاقات الاقتصادية القدرة على تحويل مجموعات بشرية الى مجتمع جديد بحدود معروفة إن لم تكن حدوداً معترفاً بها من قبل المجتمعات المجاورة.

ابتداءً، تؤكد إذن على انطلاق سيرورة حدثت مسبقاً مرات عدة، مكتسبة اشكالاً مختلفة في العالم الاسلامي لكنها ظهرت قبل ذلك في تاريخ الانسانية عندما تشكلت إذ بان نهاية العصر الحجري، مجتمعات دولة في مصر ووادي الرافدين والصين وإفريقيا، كذلك في الامريكيتين مع ظهور دول وإمبراطوريات قبكولومبية²⁷. لقد تمكن اتحاد السياسة بالدين من اكتساء اشكال متنوعة منذ أن فوضت السماء امبراطور الصين، الذي جعل من شخصه مقدساً دون أن يأله نفسه اثناء حياته، الى اجتماع السياسة بالدين في شخص الفرعون، الاله الحي بين الناس، أو ملك الانكا، ابن الشمس. لكن محمد هو ليس المسيح، فهو لم يدع الالهية أبداً أو انه ابن الله، بل كان رسوله فقط، خاتم النبيين الذي تلقى الوحي مؤيداً بقول الله وإرادته.

لقد كان على الدولة الوليدة في الجزيرة العربية تدويل القبائل شيئاً فشيئاً وقبلنة الدولة²⁸. ومن هذا تأسس نظام جديد بين العشائر واتحاد القبائل قائماً على أساس درجة حلفها مع «البيت الحاكم» وعلى صلات المصاهرة المعقودة إستراتيجياً مع هذا البيت أو مع اقاربه من قبيلته. إن انشاء صلات القربى هذه لا يفيد مع ذلك بشيء في تكوين الدولة بل يقوي من نفوذ رئيسها. فمن المتفق عليه، أنه بين عام 1744 والقرن الحادي والعشرين ومع تراجع نمط الحياة على الطريقة البدوية طرأ تغير كبير على تطور المدن والعلاقات الاقتصادية وعلى دور القبائل في العربية السعودية وفي البلدان المجاورة، بيد ان القبائل بقيت موجودة وظلت تشكل على الدوام مصدراً للعون والحماية، وغالباً، شرطاً لازماً للأفراد الذين يرومون الحصول على نوع معين من الوظائف وبلوغ مراكز حساسة في الدولة²⁹. اما دور الاقتصاد في ولادة الدولة السعودية في القرن الثامن عشر، فقد كان يبدو في وقته انه لا يلعب أي دور بشكل خاص. فلم تكن الثروة المكتسبة الناتجة عن تربية الماشية والتجارة المناطقية شيئاً يميز العربية السعودية عن مناطق أخرى في الشرق الأوسط. لكن كل شيء تغير مع اكتشاف واستغلال النفط. إذ اصبحت السعودية عاملاً مؤثراً في الاقتصاد الرأسمالي العالمي والمصدر الأكبر للطاقة التي لا غنى عنها لتسيير ماكنة اقتصاد الدول الغربية

والولايات المتحدة الأمريكية منها بوجه خاص. ومنذ عام 1977 شهدت العربية السعودية تحديثاً هائلاً بفضل عوائد البترول الضخمة و مليارات الدولارات المستثمرة في الاسواق المالية بأسعار فائدة عالية وفي قطاعات أخرى من الاقتصاد الغربي. ويعتبر الدخل الفردي لمواطنيها هو الأعلى في العالم ولم يتجاوزه في المنطقة سوى عائدات الدخل الفردي لمواطني قطر والكويت. لكن لم يكن لهذه المنجزات ان تحدث إلا عن طريق الهجرة واستغلال اليد العاملة الاجنبية من اصول باكستانية ومصرية الخ، والتي تشغل اليوم نسبة 70٪ من الوظائف في القطاع العام و90٪ في القطاع الخاص.

نفهم من ذلك إذن، بأنه يمكننا تفسير المكانة الخاصة التي تشغلها والتأثير الذي تمارسه العربية السعودية ليس في الشرق الاوسط فحسب، مسرح الصراع العنيف المرتبط بالقضية الفلسطينية والحروب القائمة في أفغانستان والعراق، بل وكذلك في العالم الاسلامي برمته وأبعد من ذلك.

تتمتع العربية السعودية في الحقيقة، بثلاثة مصادر للتأثير والهيبة تفسر الأهمية التي هي عليها: فهي دولة تنغرس اسس بناءها في مبادئ الشريعة و في تطبيق شكل محافظ، متشدد للاسلام. وتمتلك اقتصاداً متصاعداً النمو يتيح لها، في اصقاع العالم، تمويل المساجد، المدارس الدينية، مؤسسات العمل الخيري والبنوك الاسلامية، المرتبطة بقطاعات ذات مردود عالي الربح من الاقتصاد الرأسمالي العالمي. وأخيراً التأثير الذي لا يتمتع به أي بلد آخر في العالم الاسلامي منه، أو غير الاسلامي، الا وهو الحيازة والسيطرة على مكانين هما الاكثر قداسة في الاسلام، مكة والمدينة³⁰.
فها هنا مصدر لا مثيل له، ذات طبيعة غير مادية بالأساس، حتى وإن كان الحج الى مكة مصدراً مهماً للعوائد المالية للمملكة. وإن كانت حقيقته لا تقتصر على ذلك³¹، فقوة الحج تكمن في قوة الايمان الذي يدفع بمئات الملايين من المؤمنين بالتوجه خمس مرات يومياً صوب الكعبة للاتصال بها، ايماناً بالههم. وهذا الايمان مُتَحِيل في

جوهره، تماماً كما هو الامر مع ايمان قدماء التونغنا الذين يرون برئيسهم، التاوي تونغنا، الانسان - الاله، الانسان المنحدر من السماء عن اكبر اله في مجمع أرباب آلهة بولينيزيا، تانغالوا. وهذا المصدر الراسخ في خيال الشعوب يتمتع بخاصية الثبات وعدم النفاذ أو التلاشي بالسرعة التي يختفي فيها النفط.

إن تحليلنا لأحداث الحادي عشر من سبتمبر بكل ما انطوى عليه من مسلمات مسبقة ونتائج، سيتيح لنا توظيف واختبار الفعالية التحليلية لمختلف الطروحات التي عرضنا لها ودافعنا عنها في كتابنا هذا كالدور المؤسس للعلاقات السياسية - الدينية في المؤسسة الاجتماعية، الدور الثانوي للروابط الاقتصادية وهو الدور المتنامي الأهمية مع ظهور الطبقات الاجتماعية والعائلات المغلقة، التي لا تمارس أي نشاط منتج مباشر لكونها تركز نفسها للشعائر والحرب أو لنشاطات انسانية اخرى تشكل مصدراً للسلطة والهبة؛ الدور الاساس للمتحيل والممارسات الرمزية في توليد العلاقات الاجتماعية وعلى الاخص في انشاء روابط سياسية- دينية و انظمة سلطة ابتدعها اناس من اجل الحكم؛ و اخيراً دور الجنس واستعمالات الجسد في اشتغال انظمة السلطة تلك، كالتعفف الجنسي الذي تفرضه المسيحية، وكان الاسلام وأديان اخرى الدليل الواضح على تلك الممارسة.

ستكون كلماتنا الأخيرة عبارة عن تذكير بالروابط، التي توحد ولادة العلوم الاجتماعية وظهور اشكال جديدة للسلطة أي الانظمة الديمقراطية، الجمهورية او الملكية، التي ولدت في اوربا و امريكا الشمالية التي كانت نتيجة لانقلابات هائلة على المستوى الاجتماعي والفكري حدثت طيلة القرن الثامن عشر وفي نهايته. و بعد قرنين على رحيلهم، نريد التذكير بجرأة وإسهام فلاسفة القرن الذي سمي «عصر الانوار» وإسهامهم في ميدان العلوم الاجتماعية. فقد تجرأ الكثير منهم على صياغة وبرهنة الفكرة القائلة بأن نظم السلطة بوجهيها، التي تمارس والتي يُخضعُ لها، لم يكن مصدرها على مر التاريخ لا الآلهة ولا الطبيعة، بل كانت تولد في كل مرة من

النشاط الانساني، من فكر ومصالح الناس انفسهم إن لم تكن البشرية حتى ذلك الحين قد توصلت تماماً لمعرفة نفسها في منجزها الخاص. البعض منهم قد توصل بهذا الخصوص الى نتائج جذرية أي انها ستصيب بالانقلاب العلاقات السياسية والدينية، تفككها وتجعلها تلعب دوراً جديداً في حياة المجتمعات وفي قيام نظم السلطة³². لقد اقدم اولئك المفكرون على صياغة الفكرة القائلة أن السلطة يمكن أن تكف عن أن تُمارس من قبل الأقلية داخل المجتمعات. كما هو شأنها دوماً. وأنه يمكن بل وينبغي لها أن يتم تقاسمها يوماً من قبل عدد اكبر أو حتى اكبر عدد من الناس³³.

وهكذا من المتناقض ظاهرياً أن تكون العلوم الاجتماعية والمفاهيم والممارسات الاكثر «ديمقراطية» للسلطة ولدت معاً في الغرب منذ ما يقارب قرنين من الزمن فقط. وهو ما يثبت جلياً أن بدون حرية اخذ مسافة فاصلة عن قيم و مبادئ المجتمع، دون ان يعني ذلك الغاءها بل الوعي بالأصل المكون لها وبحدودها، بدون ذلك لن يكون هنالك معرفة علمية ممكنة.

الهوامش:

1. انظر موريس غودوليه، لغز الهبة، دار نشر Fayard، باريس 1996، ص ص 239-277.
2. نسبة الى شعوب الدارويد القاطنة شمال الهند (المترجم)
3. لقد عالجتنا جميع هذه المسائل في كتابنا «تحول صلات القرابة» باريس دار نشر Fayard، 2004 وخصوصاً في الفصول 12، 13، ص ص 554.461.

4. بيتر غارنسي، مفهوم الرق منذ ارسطو حتى سانت اوغستين، باريس، دار نشر Les Belles lettres، 2004، انظر ص. 52، الاستشهاد بالرسالة التي وجهها الداعية (الحواري) Paul الى الكورنثيين «أن يبقى كل واحد على الحال التي كان عليها عندما دعي من قبل الاله». يبرهن الكاتب أن الاسترقاق في العالم الروماني لم يكن يعد تهمة أو ذنباً أو جريمة بالنسبة للسيد المالك، وكان العبد في كل مكان من العالم الروماني يلتزم بالطاعة المطلقة. المصدر نفسه، ص، 53.
5. أقوام من نيوزلندا (المترجم)
6. ذلك هو احد الانتقادات التي وجهها العالم المتخصص بالحضارة الصينية جان فرانسوا بيلتيه الى الفيلسوف وعالم الحضارة الصينية فرانسوا جوليان عندما يقول: «يبدو أن فرانسوا جوليان لم يكن متبهاً لما يخفيه المجتمع الصيني في الماضي وفي مختلف العصور من تاريخه». منشور في: رداً على فرانسوا جوليان، باريس، دار نشر Allia، 2006، ص. 72. استشهادنا بهذه السطور لا يعني باننا ندخل طرفاً في هذا الجدل. فليس لدينا ما يؤهلنا لذلك. والذي يهمنا من هذا النقد هو الاشارة الى الغموض الذي يمكن لمجتمع ما أن يحيط نفسه به. غير أن مصطلح «مجتمع» يدعو دوماً الى القيام بتعليق ما، لأن استخدامنا له يمكن أن يخلق بعض الوهم الذي مفاده أن المجتمع موجود كممثل متميز عن المجموعات والافراد المكونين له، في حين ان هؤلاء هم الممثلون الوحيدون الملتزمون بعلاقات اجتماعية محددة، يساعدون هم في إيجادها. ويجب فرانسوا جوليان نقطة بنقطة على انتقادات جان فرانسوا بيلتيه في (*Chemin faisant, connaitre la Chine, relancer la philosophie*، باريس دار نشر Seuil، 2007، ص. 147. لقد كان النص الذي كتبه أكثر من مجرد رد، فقد كان مناسبة لفرانسوا جوليان أن يؤشر بدقة نهجه النظري ويقيم خطوة خطوة ما كان يعتبره انجازاً.
7. التحليل التالي يستند على التحليل الذي كرسه الانثروبولوجي والباحث في CNRC العراقي الاصل هشام داود، منذ عدة سنين للمذهب الوهابي والشيعي والسني وتطور المجتمع العراقي قبل وبعد نهاية دولة البعث ونظام صدام حسين. ولم يكن ممكناً لنا دون مساعدته الانتباه لخصوصية وتعقيد الواقع المتعلق بالموضوع والوسائل التي يتبعها الممثلون الاجتماعيون والقوى المنتمة لهذا الواقع. فنوجه له الشكر الجزيل.
8. ناتال دولونغ - باس، الاسلام الوهابي، من الانبعاث والاصلاح الى الجهاد العالمي، أو كسفورد، جامعة أو كسفورد، 2004.

9. المذهب السني هو احد الاتجاهات الكبرى في الاسلام ويستند على السنة النبوية، والسنة تعني «التقليد» و«الممارسة». والسنة تعني افعال واحاديث النبي محمد في القرآن وفي التقليد. ويمثل المسلمون السنة، كالمسلمين «الارثودوكس» مقابل المسلمين الشيعة، و98% من مسلمي العالم هم من السنة. والسنة النبوية المنقولة في البدء شفها من قبل اصحاب النبي، تم تدوينها كتابياً في نصوص تقليدية تسمى «الحديث *hadiths*» وهو المصدر الثاني للشرعية *Charriah* بعد القرآن. والشرعية هي مجموع النصوص المقدسة والسيرة التي جمعت عن النبي. انظر بهذا الخصوص: صابرنا مارفن، تاريخ الاسلام، الاسس والعقائد، باريس، دار نشر فلانماريون، 2001.

10. الاتجاهات الفقهية الثلاثة الأخرى في الاسلام هي الاتجاه الحنفي، المالكي والشافعي. المذهب الحنفي اسسه الامام (اللاهوتي) ابو حنيفة المتوفى سنة 767. ويقر هذا الامام بمبدأ الرأي الشخصي للمؤمنين في حل المشاكل الفقهية التي لم يتم النص عليها في المصادر الاسلامية الاولى: القرآن والسنة. المذهب المالكي اسسه الامام مالك بن انس المتوفى سنة 795 في المدينة. والمذهب المالكي يدعو هو الآخر الى الرأي الشخصي (*Ray*) ومبدأ القياس العقلي او المصادر التقليدية. المذهب الشافعي اسسه الامام الشافعي المولود في فلسطين سنة 767 بعد أن درس في بغداد، توفي في القاهرة سنة 820 ويعزى اليه الطرح الاكثر تماسكاً في الفقه الاسلامي.

11. محمد بن عبد الوهاب، في وحدانية الله، باريس، دار نشر القلم 1992.

12. مضايوي الرشيد، تاريخ العربية السعودية، كامبرج، C.U.P، 2002، ص. 17.

13. الجهاد مفردة عربية تعني في الاصل «الجهاد» الذي يبذله المؤمن لمقاومة اهواءه. وقد قنن فقهاء دولة الامويين (القرن السابع والثامن) والعباسيين (القرن الثامن - القرن الثاني عشر) مفهوم الجهاد في سياق انتشار الامبراطورية الاسلامية. فغدا هدف الجهاد منذ ذلك الحين نشر الاسلام وتوسيع رقعة اراضيه أو الدفاع عنه (ضد البيزنطيين، الصليبيين والمنغوليين الخ، وفي وقتنا الحاضر ضد الغربيين بالنسبة للاسلاميين الاصوليين). والجهاد واجب على البالغين من الرجال (ظهر في الوقت الحالي نساء جهاديات في فلسطين والشيشان على وجه الخصوص). ومن يمت من المسلمين اثناء الجهاد يصبح شهيداً موعوداً بالجنة. وعلى العكس مما طرأ على الجهاد من تغيير، فالجهاد في حقيقته ليس أحد «الاركان» الشرعية للاسلام السني أو الشيعي. فمن غير الممكن نظرياً القيام بالجهاد ضد المسلمين، لكن غالباً ما تم خرق هذا المبدأ على مر التاريخ وخصوصاً في

- زمننا الحاضر من قبل حركات اصولية تتهم المسلمين الآخرين بأنهم مارقون عن الدين، مرتدون. انظر بهذا الخصوص إيف نورفال، قاموس الحضارة الاسلامية، باريس، منشورات لاروس، 2001. وجون ال سبوزيتو، الحرب اللامقدسة، ارهاب باسم الاسلام، اكسفورد، 2002، وبالاخص الفصل الثاني. وجان فلوري، الحرب المقدسة، الجهاد والحروب الصليبية، دار نشر Seuil، Coll. Histoire، باريس، 2002.
14. ميشيل كوك، انتشار الدولة السعودية الاولى، منشور في العالم الاسلامي ابتداءً من العصر الكلاسيكي حتى العصر الحديث، منشورات Darwin Press، 1989.
15. فاسلييف الكسي، تاريخ العربية السعودية، لندن، 2002 دار، نشر Saqi bouk.
16. نسبة الى الغرب (المترجم)
17. جون أس حبيب، ابن سعود مقاتل الاسلام: اخوان نجد ودورهم في قيام المملكة السعودية 1910.1930. برل ليدن، 1978، غيدو ستينبرغ، الدين والدولة في العربية السعودية، منشور في *La Pensée*، العدد 335 في 2003، ص ص 7-20.
18. كان يوم 20 تشرين أول عام 1979 الموافق لليوم الاول من القرن الخامس عشر الهجري هو اليوم الذي قامت فيه مجموعة من الاسلاميين الشباب السعوديين يتبعون اتجاهاً وهايماً متشدداً، وكان الكثير منهم ينتمون الى قبائل عتيبة وقحطان اللتين كانتا تمردتا سابقاً عام 1929 بوجه الملك، قاموا بالاستيلاء على الكعبة واخذوا العديد من الحجاج رهائن. وقاموا لمدة اسبوعين تقريباً، بقيادة رجل يدعى جهيمان العتيبي، حليف عبد الله القحطاني الذي قُدم نفسه على انه «المهدي»، «المنقذ»، وقد قتل هذا الأخير في المعركة وتم اعدام 64 فرداً من انصاره.
19. تأسست حركة الاخوان المسلمين حوالي نهاية عام 1930 من قبل حسن البناء، مدرس للدين، وتكرست في بداياتها للعمل الاجتماعي، التعليم والاحسان على نطاق واسع في المدينة كما في الريف. انخرطت في العمل السياسي على اثر المعاهدة الانجليزية المصرية عام 1936 لمساندة العرب الفلسطينيين في وجه الانجليز والمجموعات الصهيونية في فلسطين. وفي عام 1954 قررت حكومة عبد الناصر حل الحركة في اعقاب محاولة اغتيال الرئيس التي قام بها الاخوان المسلمون. وتم توقيف اكثر من الف من اعضائها، وحوكموا عام 1966 وتم اعدام سيد قطب احد ابرز منظري الحركة.

20. وافق الملك على توسيع ميدان عمل «المطوعة *Mutaw'a*» الشرطة الدينية التي تأخذ على عاتقها مراقبة سلوك الناس في الميدان العام، وأنشأ «جمعيات الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» واوكل الى العلماء مهمة الاشراف عليها.
21. تمثل الاحتجاج الشعبي في رفض المفتي الكبير ابن باز اصدار فتوى تجيز قرار الحكومة. اضافة لذلك، ارتفعت لأول مرة اصوات تطالب بالانقلاب على العائلة المالكة.
22. فارهاد خوسروكافار، شهداء الله الجدد، باريس، دار نشر فلاماريون، 2002. وعندما تتحدث القاعدة، شهادات من خلف القضبان، باريس دار نشر غراسيه، 2006.
23. بروس لنكولن، الارهاب المقدس، افكار حول الدين بعد الحادي عشر من سبتمبر، شيكاغو، جامعة شيكاغو، 2003، ص ص. 95-98.
24. روي اوليفيه، افغانستان، اسلام وحدائث سياسية، باريس، دار نشر Seuil، و كابول - واشنطن جيوبوليتيك مابعد الحادي عشر من سبتمبر، باريس، دار نشر Seuil، 2002.
25. بعد مرور شهر على الحادي عشر من سبتمبر 2001، اجتمع الامير عبد الله الذي كان وقتها لم يزل ولياً للعهد، بكبار رجال الدين في العربية السعودية وامرهم بالتزام الحذر في خطبهم وتجنب الطابع التحريضي «وتقييم كل مفردة قبل النطق بها». أنظر غوين اوكرليك «انشقاق و اصلاح في العربية السعودية»، مجلة *La Pensée* العدد 335، ص 30.
26. برنار لويس، مالذي حدث؟ اسلام، الغرب والحداثة، باريس، دار نشر غاليمار، 2002.
27. متعلق بأمريكا وحضارتها قبل مجيء كريستوف كولومبس اليها. (الترجم).
28. هشام داود، «تدويل القبائل وقبلنة الدولة»، مجلة *Esprit*، العدد 272، 2001، ص ص 21-40.
29. في العراق على سبيل المثال، كان غالبية الناس الذين مارسوا السلطة بعد ازالة الملكية واستيلاء البعث على السلطة، كانوا ينحدرون من عشيرة واحدة، البوناصر، من مدينة تكريت نفسها، من الدين نفسه، اسلام سنة، من المنطقة ذاتها، الثلث السني شمال غرب العراق، من الاثنية ذاتها، عرب العراق، فأول رئيس للجمهورية احمد حسن البكر تربطه صلة قرابة بعيدة بصدام حسين، ينتمي شأنه شأن الاخير الى عشيرة البوناصر من تكريت. اضافة الى أن صدام حسين نفسه كان يهيمن هو وثاني ابناءه قصي على مكتب

- شؤون العشائر في الحكومة العراقية. انظر هشام داود، القبائل والسلطة في ارض الاسلام، باريس دار نشر آرماند كولا، 2004، ص ص 237-258.
30. وذلك ما ينقص ايران، الدولة الغنية بالترول ايضاً، ومنازة العالم الشيعي.
31. بيانشي، روبر، ضيوف الله، الحج والسياسة في العالم الاسلامي، اكسفورد، جامع اكسفورد، 2004.
32. مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، جولة في العلمانية، دار نشر غاليمار، باريس، 1998.
33. نتمنى أن لا يلتبس على القاريء ما نفكر به. فنحن لا نتجاهل الجانب المظلم لعصر الانوار الذي جاء بالفرز والتصنيف للانسانية جمعاء ولكل المجتمعات التي صنفها الى مجتمعات متوحشة و اخرى بربرية وغيرها متحضرة ونسب المجد الى اوربيي العالم القديم والجديد وحدهم، مجد كونهم متحضرين وممثلي منهج «التقدم» الوحيد للنوع الانساني بأكمله. إن هذا التجسيد والتمثيل لأنفسهم ولدورهم في التاريخ هو الذي استعمله الغربيون لتبرير - باسم الدور الحضاري - غزو واستغلال شعوب امريكا وآسيا وإفريقيا واقيانوسيا. ولم تزل هذه الصفحة من التاريخ لم تطو بعد، فلم تزل بعض الامم تأخذ كل يوم وزناً متزايداً في العلاقات الدولية ويمكن لها غداً أن تقلص للغرب أو تسلب منه موقعه التسلطي.

فلسفة الحدائة واجتياز الحدود

- في فهم عقلانية التناهي -

د. عبد الغني بارة*

فاتحة القراءة:

إنّ المتتبع لمشاريع العقل الغربي في مسارات تحوّلّه، يدرك بلا مواربة، مدى الردة المفهومية التي صحبت هذا العقل في رحلته، وقد أضحى آخر/ مختلفاً، ميتافيزيقاً كلياً *Métaphysique universelle*، يسعى إلى التحوّل عمّا هو عليه كلّما بلغ الكمال/التمام *L'achèvement*، بما هو خطاب الحقيقة/الحضور/اليقين /الأحادي/ المركزي. فهذا العقل يحمل في لاوعيه مضمّرات الحضارة الإغريقية في نسختها الأسطورية، أو بالأحرى القول ميتافيزيقاه الخاصّة، حيث يرتدّ على ذاته، تأسيساً لعقل غيري يكون بمثابة تجاوز لصيغة الأبدية والثبات. إنّ العقل الغربي، بوساطة نقد النقد، طابع إجرائي، يتسنّى له تجاوز ثنائياته القديمة: العقل / اللأعقل، الشك / اليقين، الداخل / الخارج. وكلّما وُجد هناك نقد/سؤال موجّه للعقل/الحدائة ذاتها شهدنا ميلاد "نص نقد الحدائة" بما هو إعلان عن بداية لحظة "ما بعد الحدائة".

*- أستاذ محاضر، كلية الآداب واللغات، جامعة فرحات عباس - سطيف/ الجزائر.

هذا، والحال أن الحداثة وقد ارتدت على ذاتها معلنة إفلاس مشروعها تكون قد قدمت البديل البعدي وأخرجته من رحمها، أي "خطاب الما بعد" Post، وهي إذ ذاك لا فكالك لها من إستراتيجية قرائية، تسعفها في فعل المراجعة/المعاودة. وليس يجدي آلية إجرائية في مثل هذه الحال إلا التأويل، بما هو فعل فهم مغاير له القدرة على ترهين النصوص ضمن الأفق الحاضر بما هو أفق الزمن التأويلي. إذا كان ذلك كذلك، فإن التأويل يغدو ضرورةً وجوديةً يفرضها الإنسان/الكائن لا بوصفه حضوراً بلغ مرتبة الكمال الوجودي فحسب، بل كونه يبحث، بوساطة التأويل، فعاليةً، عن فتح آفاق جديدة، وارتياح عوالم مهجورة، لإعادة الحياة فيها، وبعث البحث عن الحقيقة/المعنى من جديد، فيتحوّل من ذات عارفة/مفكرة/متعالية بالمفهوم الديكارتي/الكانطي إلى ذات مؤولة، وجودها مرهون بما تحدثه من معارك وحروب/صراعات تأويلية، تصنع بها كينونة الإنسان الجنيالوجي، الذي يعتقد بأن مصيره في التاريخ مرتبط، لا بما يخوضه من مشروع بحث سلمي عن المعنى، وإنما يرى التاريخ من حيث كونه "حلبة صراع"، ليكون وجوده، إذ ذاك، سلسلة لا نهائية من التحولات التأويلية، وتكون الجنيالوجيا تاريخ ذلك المصير⁽¹⁾.

1 - الحداثة الغربية وفكرة تناهي الإنسان:

هذا، ويعد الإنسان/الذات، من منظور هذه المرجعية، فكرة مركزية في التفكير الفلسفي، إن فلاسفة الاختلاف، وفي مقدّمهم فوكو، قالوا بالجنون بوصفه الآخر الذي أزاحه العقل من المركز، أو كينونة النسيان والتناهي *L'être de l'oubli et de la finitude* عند هيدغر، حيث يكون الموت قد أحاط بالحياة وملأها صمّاً صخباً، فلا يملك الإنسان إلا أن يفرّ منه إليه، ومن ثمّ شيوع ما عُرف بـ "موت الإنسان" عند فوكو، أو "موت المؤلف" عند بارت، ليطلع إلينا فوكوياما بمقولة "نهاية الإنسان"، وكأننا نعيش حديث النهايات *Le discours des fins*، بوصفه عقبة أو مازقا *Aporie* في خطاب العقل الغربي لا فكالك له من ولوجه حتّى يبلغ أقصى ممكن فيه، فيلفظ

أنفاسه، ويُبعث من جديد في زيّ مغاير، إنّه الإنسان الأخير Le dernier homme ، الذي تنبأ نيتشه بميلاده وهو يتحدث عن الإنسان الأعلى Surhomme ، الذي غدا اليوم، في إطار تحولات المفهوم، إنساناً إمبراطورياً Homme impérial ، يولد بطريقة مغايرة، فهو يظهر في لحظة معينة من تاريخ حضارة ما، لما تكفّ هذه الأخيرة عن إبداع قيمها وتأسيس نموذجها الحضاري، أو بالأحرى القول هو نمط من شيخوخة أنطولوجية لأمة أو ثقافة بلا أفق، فيتحوّل إلى إنسان الحرب، يفقد كلّ صلة بالعالم أو الكون بما هو مقام ضيافة للعيش فيه مع الآخر⁽²⁾.

سؤال الإنسان، وفق هذا المنحى هو في الحقيقة، محاولة لفهم تاريخ الهُو نفسه l'histoire du Même بما هو تاريخ للذات وللآخر في آن، ذلك الإنسان/ الغريب الذي يسكن كلّ واحد منّا، والذي يأبى أن يكون غير ذاته، التي يتزّيا فيها مجموعة ذوات متباينة، يفاجئنا كلّ حين وقد ارتدى لبوساً مغايراً يزيدنا حيرة وتساؤلاً، هل هو الإنسان يقتل نفسه كسراً وتجاوزاً لذاته إلى ما هو آخر/ مختلف/ غيري/ منسي/ مطرود/ مضمّر/ لا إنسان، أو هو يستعمل نفسه ضد نفسه، تفكيراً وتقويضاً، للوقوف على آخر هذه الذات بما هو آخر، ومن ثمّ تفكيك لمركزية الذات التي جعلتها العقلانية الغربية داخلاً/ جوهرًا/ متعالية/ مفكّرة/ وعيًا، والانتفات إلى الخارج/ الجسد/ الغريب/ العياني/ المجنون/ المتناهي، أليس لانقأ بنا أن نسأل عنّا نحن أنفسنا كما لو أنّنا أضعناها هناك في هذا الوجود فقداناً ونسياناً، ذلك الإنسان الذي أضحى نسخاً شائهةً مكرورةً، فقد اكتشف أنّه جينوم، أي خريطة وراثية وليس ذاتاً متعالية، وهو في ذلك يسجّل دخوله إلى العصر الجديد، عصر الإنسان الإمبراطوري، إذ إنّهُ ليس أطف أمانةً ولا أقوى حجّة على الطابع الإمبراطوري للإنسان الأخير مثل طابعه الوراثي والإيكولوجي: إنّه ليس سوى سلسلة من الكروموزومات نجحت في التجمّع والعمل في أفق متوالية من الأماكن والمساحات التي ليست وطنًا لأحد. لقد أصبح الإنسان فجأةً حمضاً نوويًا يُبحث عنه تحت الأنقاض في البقايا الحيوانية التي تفوح من شوارع الحروب الإمبراطورية. وليس ردّ

الإنسان إلى مجرد حمض نووي سوى الافتراض النهائي بأنه كائن إمبراطوري، في معنى أنه حيوان أرضي ليست صفاته العرقية أو الثقافية أو العقديّة غير أعراض مؤقتة وسطحية على ما يفترض أنه هويته. إنّ العصر الإمبراطوري غير هَوَوِي بلا رجعة»⁽³⁾.

لا نجافي الصواب إذا قلنا، إنّ التفكير في الإنسان، تأويلاً ومساءلةً، ليس أكثر من ردة أو تجاوز يقوم به الإنسان داخل ذاته مغترباً/ مهاجراً بحثاً عن آخره المنفي، مبدئياً تنكّره، معلناً موته، وهو إذ ذاك يسافر إلى أقاصي هذه الذات وبعيدها وصولاً إلى منتهاها ليستنفده، تجسيداً لمبدأ الغريب، بما هو الإنسان العابر الذي لا يرضى بغير الكونية مواطنةً ومقاماً، وكأنّه يتسكّع داخل عالم يفقد فيه نفسه وينساها تحقيقاً للذة الوحشة ومعانقةً لشقائه الأوّل، ولعلّ هذا ما جعل هيدغر يحوّل السؤال من "ما الإنسان" إلى "من الإنسان"، لأنّه يعبر بهذه الصيغة عن الهو الغريب الذي يرتحل فينا دومًا ولا نجد له مستقرًّا، يعبرُ دومًا ولا نراه، «إنّ من؟» التي تخصّنا هي "من" لم تعدّ تستطيع أن تكون قومية ولا ثقافية؛ إنّها مفتوحةٌ سلفًا على تيه "ما بعد إنساني، يقتضيه السؤال "ما هو؟" لكنّه لا يفِي به في كلّ مرّة. إنّ "من" الجديدة هي "من" الإنسان الأخير، ذاك الفرد الإمبراطوري الذي فارق نطاق الدولة/ الأمة لكنّه لم ينجح في اكتشاف "العالم". إنّ مواطنته لنفسه لم تصبح بعدُ مواطنة عالميةً إلّا كمثال أعلى صار ينوء بكلّكله أكثر من أيّ وقت»⁽⁴⁾. فهذا الإنسان الأخير الذي بشر بولادته نيتشه هو أحقر البشر الذي لا يمكنه حتّى أن يحتقر نفسه، فعبارة الإنسان الأخير تعود إلى خريف - شتاء 1872، حيث استخدمه نيتشه في بعض كتاباته التي نشرت بعد موته تحت عنوان: "كتاب الفيلسوف. دراسات نظرية"، فنيّشه لا يتردّد في وصف نفسه بالإنسان الأخير، إذ يقول: «الفيلسوف الأخير، هكذا أسمّي نفسي، وذلك لأنني الإنسان الأخير. لا أحد يكلمني سوى نفسي، وإنّ صوتي ليأتيني مثل صوت كائن يحتضر! (. . .) هلاً أزال أسمعك، يا صوتي؟ أتهمس وأنت تلعن؟ إنّما كان على لعنتك أن تمزّق أحشاء هذا العالم! لكنّه ما يزال حيًّا ولا يحدّق بي من هذه النجوم التي لا ترحم إلّا بما هو أسطع وأبرد، إنّهُ يحيى أحمقَ وأعمى كما لم يكن من قبل،

وما مات إلا كائن واحد، إنه الإنسان. وعلى ذلك! أنا ما زلت أسمعك، يا صوتي المحبوب! ما يزال يموت شخص ما خارج نفسي، إنه الإنسان الأخير، في هذا العالم كله: الزفرة الأخيرة، زفرتك تموت معي، الأسف المؤجّل! أسف! يزفر حولي، آخر البشر المتأسفين. أوديب»⁽⁵⁾.

إن الإنسان الأخير كما بدا في نصّ نيتشه هو نمط جديد من الوجود والإقامة في العالم، إيدانا بحلول مرحلة بعدية صار فيها ما بعد إنسان أو ما بعد ذاتي / ما بعد متعالي / ما بعد حدثي / ما بعد قومي / ما بعد شخصي، أو قل أضحي كائنًا أو موجودًا إمبراطوريًا، يسكن هذا العالم / الوجود لا بوصفه إقليمًا، أو مدينة، أو دولة، أو ملّة. فالإمبراطورية، بما هي كذلك، شكل جديد من العالم، والوجود في العالم رهنًا هو وجود في الإمبراطورية. هي شكل عالمي جديد من السيادة على البشر، فهو جهاز حكم بلا مركز ولا إقليم ولا حدود، إنه نسق يؤبّد الوضع الراهن للقضايا ويتغلغل إلى أعماق اليومي ويقضم فضاء العالم كرهة بعد أخرى ويخلق في كلّ مرّة ملامح العالم الذي يسكنه⁽⁶⁾. هذا، والحال أن هذا النمط من العيش في المدينة الإمبراطورية يفرز حتمًا أنساقًا مضادة، أي تشييد إمبراطورية. مضادة - Contre-empire هي بمثابة ردّة أو مقاومة يقوم بها الإنسان. الآخر دفاعًا عن الإنسان، أو بعبارة كانط السعي إلى إنتاج نوع من الحس المشترك *sens commun*، يتسنى لنا بوساطته التفكير في الآخر وبدلاً عنه والاهتمام به كما لو أنه حاضر معنا، فأن تكون ذاتك هو أن تكون غيرك، أن تكون غيرك هو أن تتغيّر عمّا أنت عليه، هذا التحوّل المستديم، في ظلّ مشروع الحسّ المشترك، يتيح للإنسانية خلق فضاء عمومي يغدو مدخلاً مشروعًا لصياغة فلسفية أسماها كانط "مشروع السلم الدائمة"⁽⁷⁾. هذه المحاولة الكانطية تنزّل في إطار عام، أو قل تجري إلى غاية لا يستقيم دونها الوجود البشري، إنها فن العيش معًا، أو بعبارة هيدغر الوجود. مع *Mit-sein* الذي هو تمام ما يرنو إليه الدازاين، الوجود. في العالم *Dasein*، فلا قيمة للوجود. في - إلا. مع - الآخر. وهو عينه ما عبّر عنه بول ريكور في إطار مشروع "هرمينوطيقا

الذات "l'herméneutique du soi" (8)، بـ"الذات عينها بما هي آخر". وهذا، في الحقيقة، لا يعدو أن يكون سجلاً داخل أنظمة العقل الغربي، الذي هيمن عليه "أنا أفكر" أو "الذات المتعالية"، أو ما يُعرف في تاريخ التفكير الفلسفي بـ"الكوجيطو الديكارتية"، الذي توج مسار العقلانية وأكمل رؤيتها التي لم تخرج عن مفهوم الحضور أو الكمال أو التعالي، فكان أن واصل سؤال الفلسفة الأول: "ما الإنسان؟" أو "ما هو" الإغريقي ليصل إلى صياغته المشهورة "أنا من أكون؟" - "moi, qui suis-je"، والذي امتد إلى غاية هيغل. فكأن العقل الغربي لا يستجيب إلا لمنطقه الداخلي الذي يقضي بجعل الذات المتعالية مركز التفكير، فكان كل مشروع جديد يولد من رحم هذه المركزية ويتخلق في نسقتها، حتى إن دريدا وهو يقوِّض مركزية هذا العقل أقر بصعوبة التحرر من ميتافيزيقا هذه المركزية التي جعلت العقل، بوصفه "أنا أفكر" ينكفي على ذاته وينغلق على أنظمتها المعرفية، ومن ثم إزاحة كل دعاوى الاختلاف والغيرية.

إذاً، فتحوّل صياغة السؤال من "ما" إلى "من" الإنسان بدأت ملامحه بصورة لافتة مع نيتشه الذي يكاد يكون أول من أبصر قبل غيره ما في سؤال "من هو؟" من طرفة خاصة، وذلك بوصفه بديلاً حديثاً جذرياً وخطيراً عن سؤال "ما هو؟" اليوناني الذي ما يزال يتحكّم في ميتافيزيقا الذاتية نفسها إلى حدّ هيغل⁽⁹⁾. ويبدو أن طرفة هذا البديل النيتشوي لا يقتصر على إنتاج كوجيطو-مضاد anti-cogito⁽¹⁰⁾ فحسب، بقدر ما هو اكتشاف خطير أو منزعج حاسم في التفكير الفلسفي، إذ إن إعادة نيتشه السؤال أو بعثه عبر صيغة "من؟" جعله يتواصل مع اللامقول في خطاب ديكارت الفلسفي وما بعده. إن البديل النيتشوي لم يخرج عن الأفق العقلاني الذي رسمته الفلسفة الغربية، إلا بيث الريبة في فروض هذا العقل بحثاً عما سكت عنه في لاوعيه وأزاحه إلى الخارج ورماه بالجنون. إن دور نيتشه الأكبر، إذاً، «بالنظر إلى تقليد الفلسفة الحديثة هو اعتماد سؤال "من هو؟" بوصفه بنيةً جذريةً للأسئلة الفلسفية بعامة، على نحو أدّى بشكل خطير إلى تخطّي أفق الخصومة الحديثة حول الكوجيطو، والانخراط في

مسألة حادة لمن يكون الإنسان، في عصر ليس أقلّ أماراته خطورةً أنّه عصر الإعلان عن موت الإله والتبشير بما فوق الإنسان»⁽¹¹⁾.

وغير بعيد عن هذا المنحى أقام خطاب النّقد الحدائثي رؤيته للعملية الإبداعية، فأثار فكرة "موت المؤلف" مع بارت R. Barthes، الذي يعتقد بأنّ ذهاب المؤلف إلى موته الخاص هو، لا محالة، بمثابة البيان التأسيسي لبداية مشروع الكتابة⁽¹²⁾، أو "موت الإنسان" مع فوكو M. Foucault، الذي بشر من خلال توصيفه الإيستيمولوجي لأنظمة المعرفة في العقل الغربي وتقسيمها إلى مراحل ثلاث؛ النهضة، العصر الكلاسيكي، العصر الحديث، بنهاية مصير الإنسان وسيره نحو مصيره المحتوم وأجله المسمّى ألا وهو الموت، كذات متعالية أو أنا مفكرة/ عارفة لفظها العقل الغربي، بما هو لوغوس، وأغلق عليها في سجن المثالية أو التعالي كرهة وفي سجن الإمبريقية كرهة أخرى. فالإنسان، بلا موارد، والقول لفوكو، اكتشاف حديث ليس إلا⁽¹³⁾. وهو مع هيدغر كائن التناهي أو المحدودية *l'être de la finitude* أو كينونة النسيان *l'être de l'oubli*، ذلك أنّ الإنسان، في صيغته الدازينية/ الميترائية في آن إنّما يقيم في اللّغة بما هي مسكن أو بيت الوجود الذي يقيم فيه، فكينونته تبقى، وفق هذا المنظور، على الدوام، بناءً وإسكناً، وهو مع ذلك فهو يوصف بأنّه كائن بلا مأوى *Être sans abri*، لكونه كائناً قليلاً قُذِفَ به إلى هذا العالم *être-jeté* وإمكانية وجودية لما تتحقّق *pro-jet*، ومن ثمّ يتوجّب عليه تأسيس بيت لوجوده، ولا يكون ذلك إلاّ بالإنصات *l'ouïr* كلّ حين إلى اللّغة باعتبارها المقام والمستقر⁽¹⁴⁾. لا ضير، إذًا، أن يخلع هيدغر هذا التعالي، ويكشف أوهام الميترافيزيقا، جاعلاً الذات الفردية، بوساطة الحوار/ الانفتاح/ المشاركة/ الإنصات، عنصراً فاعلاً في تأسيس العالم، الذي آن له أن يتكلّم بعد طول صمت، وما الكائن إلاّ موجود يسير نحو موته/ زواله/ هلاكه، فهو كائن يجري. من. أجل موته *une course au-devant de la mort*، تاركاً المجال لغيره من الكائنات البديلة التي ينتظرها المصيرُ نفسه. فالدازين، إذًا، بما هو إمكان وجود ذاتي الذي هو أنا لا أكونه

إلا في كينونتي . من . أجل الموت⁽¹⁵⁾ . هذا، والحال أن تفحص الإنسان / الظاهرة لا يتأتى إلا من خلال التحولات الحاصلة في منظومة العقل، من الأدوات إلى الرقمية، حيث تجاوز الإنسان نفسه وأضحى "ما بعد إنسان"، أي أنه مات أو توارى ليخرج من داخله إنساناً آخر لا يعرفه، أو قل هو الغريب / المجنون / المنسي / الأدنى / المهودور / الخارج / الجسد / الأخير الذي أزيح من المركز، فارتضى أن يكون مُرَقَّمًا يحتك بجسده مع الآلة ولا يضيره إذ ذاك أن يفجر نفسه تعبيراً عن كينونته. وكأنه يعلن موته الرمزي، فاسحاً الطريق لإنسان آخر، يكون بمثابة البديل الفجائي الذي يخرج من رحم الموت، وكأنه ديونيزوس / Dionysos / باخوس Bacchus، الذي يعدّ رمزاً لشروء العقل وجنونه بعدما أصابته لعنة الإلهة هيرا Héra زوجة أبيه زوس ZEUS، فديونيزوس رمز الإنسان الملعون / المطارد / الشريد / التائه «ساح في البلدان حاملاً جنونه، ليعلم الناس كيفية الحفاظ على نسغ الحياة La sève de la vie التي ترمز إليها طريقة صنع الخمر. ومنذ بداية تشرده وهو صغير، دخلت آلهة اليونان في حياة مظلمة أو ما يسميه هولدرين Hölderlin بـ"ليل الآلهة". لأن الآلهة أصبحت كائنات عاقلة ومعقولة لا تقبل بالليالي الساهرة، وترفض نسغ الحياة، وبذلك قضت على الاندفاع الحيوي l'élan vital. ديونيزوس الإله الشريد هو النقيض الآخر لكل الآلهة: إنه رمز للجنون والأعقل، رمز للخمر الذي يغيب كل تفكير عقلائي ومعقلن. لهذا السبب هاجر ديونيزوس . كرهًا ثم طوعًا فيما بعد . ليحارب أنظمة العقل، ويحرر الشعوب المستعبدة من الولاء لقيم لا تخدم الحياة. ديونيزوس هو إله غير معترف به من طرف آلهة العقل، لأنه رمز للجنون والتهور، رمز لانحلال القيم السائدة (المثالية)، رمز للاندهاق الحيوي. باختصار إنه رمز للحياة⁽¹⁶⁾. فديونيزوس، هو إنسان العصر الذي يدعو إلى الحضور المشترك، أو "أنا هو آخر" (je est un autre)، إذا استخدمنا عبارة الشاعر ريمبو Rimbaud (A. 17)، وهنا نجد رمز ديونيزوس يحضر مرة أخرى، فقد «ظل الإله "ذي المائة وجه"، إله التقلبات واللعب المأساوي وضياح الذات تغلف مجتمعنا. لم يعد حضور أبولون السماوي الساطع والعقلاني هو السائد،

وإنما صورة أخرى أكثر دنيوية: حيث الظلمة والالتباس لهما مكانهما؛ فمع ديونيزوس، نشهد انبعاث أسطورة الغموض. هكذا علينا فهم دور المغامرة في قلب "الأنا"، ومن ثمّ في صلب الاجتماعي في مجمله؛ هذا الغموض المتأصل في الحداثة المعاصرة هو الذي يميّز أسلوب العصر⁽¹⁸⁾. كما تعدّ أسطورة سيزيف Sisyph رمزاً أيضاً للإنسان الشقي، الذي كان يستمد ولادته الجديدة في كل لحظة تتوسّط زمني البداية والنهاية، صعوداً وهبوطاً، وهو مع ذلك سعيد لأنه يُبعث في كلّ فعل يعتقد كثيرون بأنه عبث لا يُرجى منه شيء، والأمر خلاف ذلك، فالسعادة والعبث ولدان لنفس الأرض كما يقول كامو Camus، ففرح سيزيف الإنساني وسعادته هو رغبته في مواصلة تجربته في رفع الصخرة، فهو يحيا لحظته ولا تهّمه شيخوخته / موته التي سيصير إليها فتمنعه من استعادة تجربة الدحرجة، «الصخرة لا تكفّ عن الانحدار وسيزيف لا يكلّ بحمله ما دام قادراً على تسلّق المكان والزمان باتجاه الأعلى. ثقل الصخرة لم يسحقه ما لم تكن صخرة القبر ورغبته في الأقصى لم تخب ولا شيء مما هو إنساني غريب عنه (...). فعالم سيزيف واحد، إنساني، دون أصنام، مصير سيزيف بين يديه وفعله صانع معنى صامت دون ضجيج وسعادته وحدة مع الأرض ومع السمو في نفس الآن، وحدة حياة وليست وحدة موت (...). ليست السعادة إذن في البحث عن وجود لم نكنه لنكونه بل في تجذير كينونة ما نزال نصيرها في التوحد والالتقاء بما نرغب فيه حتّى وإن كان بسيطاً»⁽¹⁹⁾.

هذا، ومهما يكن من أمر، فدلالة الإنسان داخل منظومة العقلانية الغربية، وإن تزيّنا بأشكال مختلفة، بين الأنا أفكر، أو الذات المتعالية أو العارفة أو العقل الأداتي أو الرقمي، فإنّه بقي وقياً لأصوله الأولى، فهو واحد وإن تعدّد، يحمل في داخله غبطة الإنسان وقصة وجوده في هذا العالم، بين الأسطوري (الميثوس) Mythos واللّوغوس Logos، إنسان الآلهة، الإنسان ممثلاً في بروميثيوس سارق النار رمز المعرفة ومفتاح الحقيقة للإنسانية، فعاقبته الآلهة بأن سلّطت عليه نسرًا ينهش كبده، وكلّما أفرغ من ذلك أعادت له كبده كي ينهشها من جديد، ليكون بذلك

رمزاً لشقاء الإنسان في هذا العالم ولآلام عذاب هذا المطرود المغضوب عليه⁽²⁰⁾. وكذا شخصية هرمس Hermès، الذي يرمز إلى الحقيقة المتعددة اللامنتهية، ذلك الإنسان الذي فشل في أن يكون ذاته، فبقي مشتتاً بين الآلهة والبشر، بين الإنسان والحيوان أو بما هو رمز الشتات والتبليبل الذي حلّ بلسان الإنسان فالتبس عليه الكلام واختلط، وهو كذلك إله اللصوص والأسفار⁽²¹⁾، ومن ثمّ فهو رمز التشرد/ اللصوصية كصفة ارتبطت بالإنسان في عالم الآلهة، وهو عند إمبرتو إيكو U. Eco يرمز إلى الشباب/ الشيخوخة في آن، وفي الأسطورة، يضيف إيكو، نجد إنكار وتعطيل مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع، وتشابك سلاسل العلل عائدة إلى نفسها في شكل حلزوني: "البعء" يسبق "القبل"، وهو الذي لا يعرف حدوداً مكانية، وربما أمكنه أن يتخذ أشكالاً متنوّعة في أماكن مختلفة في الوقت نفسه⁽²²⁾. فهرمس، إذًا، هو رمز للإنسان الواحد/ المتعدّد، الذي يسكن العماء/ الفوضى Chaos تجسيداً لاغترابه في هذا العالم، بما هو عالم الغريب، لذا فليست الهرمية في الأدبيات الغربية إلا عالمًا من الغموض وتعدّد الرموز وكثرة المجازات، لينتهي بنا الأمر ونحن نبحث عن حقائق الأشياء داخل هذه اللّغة/ المجاز/ الرمز إلى متاهة وانثيال لا ينتهي من المعاني.

2 - خطاب التجاوز وميتافيزيقا العقلانية التواصلية:

هذا الإنسان الرمزي هو الوجه الآخر لمركزية العقل الغربي في رحلة التيه التي بدأت مع الفكر الأسطوري، بوصفه مرحلة ما قبل العقل أو التفكير، وكأنّ هذا العقل، وإن ارتدى ثوب اللوغوس أو الأورغانون أو الإمبريقي، فإنّه ما يلبث يلفظ من داخله ذلك الآخر الغريب المجنون المختلف المتعدد، داعيًا بذلك إلى إشاعة الشكّ وبث الريبة في فروضه التي أقام عليها نموذج الواحدية، بما هو عقل كليّ. إنّ العقل، بوساطة هذا المعطى الريبي، يؤسس لفلسفة السؤال ويمارس النقد الجذري، وإنّ بدا متعاليًا. ولعلّ الرّدّة المفهومية التي تبناها مشروع ما بعد الحداثة Post modernité في

هذا العقل أبين دليل على ذلك، فالتفكيك الدريدي، بوصفه فلسفةً خلخلةً للحدائث أو الفكر اليقيني يدعو إلى انتشار الدلالة وتشتتها إلى درجة التباس الحضور بالغياب والخير بالشر والمعنى باللامعنى. ألا تعني كلمة الفارماكون، والقول لدريدا، السمّ / الترياق في آن، فلا هي سمّ زؤام ولا هي ترياق شافٍ، لأنّ كلّ واحد منهما تخلّل في الآخر وانتشر فيه، أو بالأحرى، نقل كلّ واحد العدوى إلى الآخر فأني له التملّص منها⁽²³⁾. وهو حال الأركيولوجيا الفوكوية، بما هي عقلانية جديدة في مشروع نقد العقل الغربي لا يعدو أن يكون تتمّة لمسار فكرة نقد العقل المحض، التي أطلقت شرارتها كانط Kant من قبل، ليعلن عن ميلاد فلسفة عقل نقدي، لا يؤمن بالجاهز / المطلق / اليقيني / القبلي، بل هو موقف من العقل ذاته، هو عقل مرآوي، يضع المسافات والحدود. إنّ كانط، بذلك، يقيم «محكمة للعقل، يكون فيها العقل حاكمًا في شأن العقل، وعليه فإنّ مهمّة نقد العقل محصورة بالعقل نفسه، كي يعرف نفسه ويعقلها بعيدًا عن العقل اللاهوتي المتعالي أو التجريبي، كونه مصدر كلّ معرفة وكلّ معنى وكلّ فعل وكلّ ممارسة إنسانية، فهو الباحث والعارف وباني العلوم والمفكر في الميتافيزيقا»⁽²⁴⁾. لتأتي، تتويجًا إشكاليًا لهذا النّقد، لحظة "ما بعد الحدائث"، إنّها لحظة "نقد النّقد"، لا تأتي: بعد، لكنّها تظلّ مرافقة لما تنقد، فإنّ ما تأتي به هذه اللحظة، وهو ما لم تسجله ساعة التاريخ من قبل أبدًا، فإنّ نقد النّقد لا يحذف موضوعه أبدًا، لا يستوعبه، ولا يهضمه»⁽²⁵⁾.

إذًا، التفكيك، بما هو فعل تأويلي، هو رهان فلسفة "ما بعد الحدائث" وكلّ فكر يتوق إلى كسر النموذج، ويروم الانزياح عن ميتافيزيقا العقل المتعالي / الأداتي، فهو مختلف عن القراءة الكلاسيكية التي ترى بأنّ كينونة النصّ محمولة كلّها في نصّه. التفكيك «يشير إلى أنّ ثمة ما هو مختلف فيما هو ظاهر وليس بظاهر تمامًا. النصّ الأوّل عندما نشرع في تفكيكه يبدو لنا أنّه يرتكب، في انسياقه وانسيابه المتوازن، ثمة انحرافات ما. هناك خروقات وشقوق. والهندسة غير كاملة دائمًا. والإحساس بالمختلف لا بدّ أن يسيطر على من يقرأ النصّ الآخر متشبّثًا باختلافه، وهو في حال

قراءته للنص الأول المباشر»⁽²⁶⁾. هذا، والتفكيك بفتحه لأبواب نقض كل فكر مركزي، يكون قد هيا عوامل رحيله، أو تجاوز نفسه إلى مرحلة "ما بعد التفكيك" علامة صحية في أنطولوجيا العقل الغربي، فمثلما كان هو البديل لمرحلة "ما بعد النبوية" أو "ما بعد الحدائنة"، فإنه سيسلم نفسه، من خلال إجراء كسر النموذج وتجاوز الفكر الجاهزي إلى مرحلة جديدة يصبح فيها تاريخاً. أو بعبارة أخرى، «فإن ما بعد التفكيكية ليس أمراً محتملاً فقط، إنما هو أمر قد كُتب في العقد [أي بزوغ المشروع التفكيكي بوصفه عقداً]. وعلى أية حال، إذا لم يكن للتفكيك فضاؤه الخاص، ولا مكانه الخاص، ولا حد لفعالته، عندئذ لا يمكن أن يكون هناك ما بعد التفكيكية. ومع ذلك فإن كانت التفكيكية تحديداً للحدود، والفضاءات، والتأثيرات، فعندئذ يجب أن تكون هي نفسها محددة، وذات فضاء، ومنطوية على تأثير [..]. والتفكيكية ببلوغها خصوصيتها يمكن أن تبلغ نهايتها. وبلوغها خصوصيتها يمكن أن توتر نفسها، وما دامت التفكيكية تظل منتشرة. مصدرها نفسها، ومعلنة عنها في مكان آخر، ومعيدة إنتاج نفسها. فإنه يمكن أن تستمر، وتواصل إنتاج الإرجاءات والتأثيرات»⁽²⁷⁾.

تري، تأسيساً على ما تم ذكره، هل استطاع التفكيك، إذاً، بفضل ما أودعه من ظنون وشكوك في قلب الفكر المركزي أن يشيد بدوره ميتافيزيقا الإرجاء/ الاختلاف، ويدعو إلى تقديس ما وصفه بـ"اجتياز الحدود" Le passage des frontières سلطة جديدة يجعله من الأفكار/ الأصنام التي يرجى التسليم بصحتها ونجاعة تريكها. وما دام قد نذر نفسه لقراءة الفكر الفلسفي وتقويض الأفكار/ الأوهام التي صحت تاريخ هذا الفكر في الفلسفة الغربية، بحثاً عن نص مختلف داخل النصوص الفلسفية ذات المنحى المتعالي، فإنه بابتداعه مفهوم "الكتابية" Grammatologie، إجراء منهجياً لتقويض "الشفاهية" بوصفها فلسفة حضور وتمركز، يقدم «برنامجاً [مشايحاً للكُتبية] pro-gramme، ولكن الكُتبية gramme تكتب نفسها، والنص نفسه مفكك كونه نصية. إن البرنامج [المشايح للكُتبية] pro-gramme من

خلال تضمين نفسه في حدّ الكتابة- يحمي نفسه من أن يصبح ما بعد الكيّبة -post gramme»⁽²⁸⁾.

ألا يمكن اعتبار "العقل التفكيكي"، باعتباره أرسى دعائم "ميتافيزيقا الاختلاف / الغياب" مقابلاً أو نقيضاً لـ "العقل الأداتي" صاحب "ميتافيزيقا العالي / الحضور"، مرحلة يحسن تجاوزها، بحثاً عن إطار مفهومي جديد يحفظ للمعرفة سمة التحول والارتحال في الصيرورة، تأسيساً لعقلانية جديدة، تصحّح مسار التفكيك الذي يكون، بإشاعته لمفاهيم الفوضى والعدمية، والجنون وإرادة القوة، قد فتح باب توجيه الضربات لمشروعه. وهو ما تجسّد، حقيقةً واقعاً، مع أنصار "مدرسة فرانكفورت"⁽²⁹⁾، أو الكانطيين الجدد، لا سيّما صاحب مفهوم العقل الحوارية / التواصلية Raison Dialogique / Communicationnel يورغن هابرماس Jürgen Habermas، الذي يشترك مع دريدا في نقده للعقل الغربي⁽³⁰⁾. فهو يدعو إلى عقل نقدي Raison Critique يعمل من خلاله على إنقاذ العقل الغربي من ميتافيزيقا العقل الأداتي La raison instrumentale الذي أسسته الحداثة، وكذا ميتافيزيقا اللأعقل déraison، التي أرسى دعائمها فلاسفة التفكيك أو الاختلاف.

هكذا يسعى مشروع هابرماس إلى إعادة تقويم للفكر الغربي في مسيرته؛ إذ ينطلق من داخل الحداثة وخطابها الفلسفي، في محاولة لإنقاذ المشروع الحدائثي الغربي، ولا يكون ذلك إلاّ بفهم جديد للحداثة، يقوم على عقلانية جديدة، هي "عقلانية الفعل التواصلية" Rationalité de l'agir communicationnel، التي تعدّ قراءة جديدة للفلسفة الاجتماعية الغربية. وكان من بين ما وصل إليه في طروحاته أن الحضارة الغربية أقامت جميع مفاهيمها على مركزية العقل الأداتي، الذي سجّن الذات وأحكم الإغلاق عليها، ولمّا حاولت هذه الأخيرة أن تتحرّر لم تجد غير كسر هذا النسق، لكنّها لم تحقّق ما كانت ترنو إليه، ألا وهو سعادتها، بل إنّها تحوّلت، بفعل الرغبة وحبّ التملك والسيطرة، إلى نسق ضدي، ولكنّه مركزي، (أي من

مركزية العقل إلى مركزية الذات)، أوقعها في سجن أخطر، إنه سجن الشك والعدمية. وهي، إذ ارتمت في هذا النسق الجديد، تعبر عن خيبة أملها وطموحها في نتائج العقل الأداتي والعلم، فانتقلت، إذًا، من النقيض إلى النقيض⁽³¹⁾. وما يقترحه هابرماس، أي ما أسماه "العقل التواصلي"، وهو عقل «يرتبط بالحدائة ينتجها وتنتجها، ويستفيد من كل معطيات العقل التقدي، ويتجاوز ارتكاسات العقل الأداتي، ويطرح نفسه بديلاً للممارسات العقلية، الإجرائية منها التي تمحورت حول العقلانية التقنية بنزعتها العلمية الوضعية، والعقلية الخالصة التي تمركزت حول ذاتها في الميتافيزيقا»⁽³²⁾. فهو، أي هابرماس، يريد بمشروعه فتح مجال الحوار مع كل العقول، لا يعطي المركزية للعقل الأداتي الذي أقرته الميتافيزيقا، بل هو نقد يجريه العقل على نفسه فيقوم بتحطيم كل المفاهيم التي أرست الفكر الغربي. وهو بصنيعه هذا يؤكد أن مشاريع التقويض التي بناها نيتشه، وهيدغر، وفوكو، ودريدا لم تحقق مأربها، لأنها لم تقدم البديل، بل اقترحت النقيض، وحتى يتم علاج ذلك، والقول لهابرماس، «تتصور المعرفة بوصفها معرفة يتوسطها التواصل، عندئذ نقيس المعرفة نفسها بملكة يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية ويشاركون في تفاعل، توجههم وفقاً لمطالب مصداقية تستند إلى اعتراف متبادل بين الذات»⁽³³⁾.

فالعقل التواصلي، إذًا، هو نداء العقل لنظيره اللاعقل، هو دعوة إلى حوار الواحد وظله في المرآة، بين الصوت وصداه. «فالتواصلية تستبعد أصلاً كل إمكانية مشاركة مع اللامسيطر عليه، ذلك المنبوذ من مملكة الفهم والتفاهم. ليس هو اللامعقول، بل هو الخارج من كل الثنائيات. فاللامعقول وحتى اللامفكر به إنما يفترض ثمة تواصل مع نقيضه، وإلا لما اكتسب حتى مصطلحه ذاك، وهو كونه لامعقولاً بالنسبة للمعقول. يجعل اللامعقول من ذاته ساحة تحدٍّ أمام المعقول كيما يقتحمه، ويقترض كل يوم مسافة من مسافته، وحجمًا من حجمه. هكذا فاللامعقول النابت ضمن نظام الأنظمة المعرفية للمشروع الغربي، هو معقول بصورة ما، بالنسبة للحدود القصوى التي يتحرك ضمنها ذلك المشروع. إنه يشكل النقيض الموقت للمعرفة الجاهزة حتى

يُتاح لها أن تتجاوز جاهزيتها تلك وتستوعب نداء النقيض لتقبض عليه أو على بعضه، وتستهلكه»⁽³⁴⁾.

ويجد هابرماس هذا العقل التواصلي في فلسفة هيغل صاحب الجدل، فهو حسب الوحيد الذي أقام حواراً بين الذات والآخر من خلال منهج الجدل، إذ تتحوّل الذات إلى موضوع فتحقق حرّيتها، لكن، والقول لها بمراسم، هيغل عندما أغلق النسق معلناً إيقاف الجدل يكون قد أعاد الذات لما كانت عليه (سجن العقل)، وهو ما انتبه إليه ماركس عندما قال مقولته المعروفة، بأن الجدل الهيجلي يمشي على رأسه؛ إذ يرى ماركس «أن الأفراد قادرون على التحوّل إلى كائنات تواصلية بواسطة العمل، ومن ثمّ يتحوّل الإنسان من ماهية إلى ممارسة، ويتحوّل العقل إلى تاريخ»⁽³⁵⁾. تُرى ألا يقع هابرماس في مأزق قهر الذات من جديد، مادام أنّ مشروعه يستند إلى مقولات ماركس. إذ الإنسان، في المشروع الماركسي، وإن بدا صانعاً لتاريخه فهو خاضع للقوى الاقتصادية التي تتحكّم في علاقاته ومصيره. لكن حسب الباحث عبد الله إبراهيم، فإن هابرماس، وإن يجد شرعية نظريته في المشروع الماركسي، فإنه «لا يتصل دوغمائياً بالإرث الماركسي، إنّما وسط المناخ الذي أشاعته جماعة النظريّة النقدية، تمكّن من تطوير منظور نقدي له فاعلية في استدراج كثير من الممارسات الخاطئة، مؤكداً على ضرورة إشاعة مفهوم التواصل أساساً لتفكير عقلي يقوم على نسق الاتصال بديلاً عن نسق الانعزال»⁽³⁶⁾.

لكن بالمقابل هناك من اعتبر نموذج العقل التواصلي امتداداً للأداتية التي طبعت العقل الغربي، وما يدعو إليه هابرماس لا يعدو أن يكون عقلاً شمولياً ليبرالياً يخدم مصالح السوق الرأسمالية، ومن ثمّ لا نجني غير مركزية جديدة هي "كوجيتو التواصل"، الذي يبحث عن تأسيس جمهورية للتواصل لا تتجاوز الأفراد العاقلين، أو الحكماء. ليبقى هذا التواصل رهن الآراء التي يتعاطاها هؤلاء فيما بينهم داخل إطار المجتمع الغربي. «فنحن في عصر التواصل، غير أنّ كلّ شخص محترم يتهرّب

وينسل بعيداً ما أن يُقحم في نقاش عابر، أو ندوة، أو مجرد محادثة. ففي كلِّ محادثة تدور، يبدو كما لو أن مصير الفلسفة صار على المحك؛ وكثيرة هي النقاشات الفلسفية، من حيث هي كذلك، لا تتجاوز النقاش حول الجبنة، والشائم المتضمنة، والصدام حول مفاهيمنا للعالم. إن فلسفة التواصل تجهد في البحث عن رأي شمولي ليبرالي لتعتبره توافقاً عاماً، غير أننا لن نعثر وراءه إلا على إدراكات وانفعالات نفاقية للرأسمالي المتجسّد عنه ⁽³⁷⁾. فالعقلانية الغربية، إذًا، تتواصل مع ذاتها من خلال إستراتيجية التواصل لتجديد آليات عملها، وتحقيق كينونتها، «فهي إعادة استكشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية، كما في إنتاجاتها الرئيسية عبر المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة. فالتواصلية ليست في النهاية إلا إستراتيجيات تلك المدارس الفلسفية على طريق تحديد لاستراتيجية العقلانية ذاتها. لأن العقلانية هي جهد التواصلية لتحقيق ذاتها. ولأن تاريخ العقلانية هو تاريخ المشروع الثقافي ذاته لحضارة معينة هي حضارة الغرب. وما المذاهب الفلسفية والإنتاجات الإبداعية، من فلسفية ودينية، وأنظمة السلوك ومعايير الأفعال الفردية والجماعية، إلا محاولات نظامية وتنظيمية لتحقيق أشكال من التواصلية» ⁽³⁸⁾.

ولم يقتصر الأمر على هيمنة خطاب الأكثرية وحسب، بل إن ثقافة التواصل تهدّد حضور الفلسفة على الساحة الفكرية كسلطة لإبداع المفاهيم. «هكذا راحت تواجه الفلسفة، من تجربة إلى أخرى، منافسين وقحين أكثر فأكثر، وشتامين أكثر فأكثر، حتّى أن أفلاطون لم يكن ليتصوّرهم في أشدّ لحظاته هزلاً. وقد بلغ العار مداه أخيراً حينما استحوذت المعلوماتية والتسويق التجاري وفن التصميم والدعاية، وكلّ المعارف الخاصّة بالتواصل، على لفظة المفهوم ذاتها وقالت: هذه من مهمتنا، نحن الخلاّقين، إنّما نحن منتجو المفاهيم! نحن وحدنا أصدقاء المفهوم، نجعله داخل حاسوباتنا. يصبح الإعلام هو الإبداعية، والشركة هي المفهوم...» ⁽³⁹⁾.

من المظنون أن العقل، أداتياً كان أم تواصلياً، بحكم وفائه لأجهزته المفهومية

التي لفظته بقي حبيس أنظمة المعرفة الغربية التي لا تؤمن بغير التناقض أساسًا لبناء صرح ثقافتها، وللمحافظة على صيرورة الأفكار وجعلها، أبدًا، جديدة تنبض بالحياة، إذ ركونها إلى التسليم والدوغمائية قتل لفعالية الحركة وفعل الإبداع. غير أننا نبقي دائمًا بحاجة إلى تأسيس العقل ونقد العقل، ويلزم، من ثمّ، حسب المفكر المغربي طه عبد الرحمن «أن يكون للنقد الفلسفي نهاية يقف عندها ولا يكون له ازدياد بعدها، متى بقي هذا النقد يطلب التمسك بمعيار العقلانية في منهجه؛ وقد تتخذ هذه النهاية المطلوبة صورتين: صورة الدور أو صورة المستقيم»⁽⁴⁰⁾. أما الصورة الأولى، يضيف الباحث، «[...]. ولا نعدو الصواب إن قلنا بأن بعض المتفلسفة العقلانيين لم ينج من آفة التعطيل إلا بالوقوع في آفة الدور، فكانوا كمن استجار من الرمضاء بالنار، ذلك أنهم، في زعمهم نقد كل شيء وتأسيسه على العقل، تركوا نقد العقل لنلا يسقطوا في التعطيل، ولا يغرّك ما ادعوه وما زالوا يدعونه من قيامهم بنقد الأدوات العقلانية التي يستعملونها ببيان مسلماتها وحدودها، لأن هذا نقد للعقل بواسطة العقل وإثبات للعقل بواسطة نقد العقل فيكون نقد العقل متوقفًا على العقل كما يكون العقل متوقفًا على نقد العقل، فها هنا المنقود والناقد يدور أحدهما على الآخر، بينما لا يستقيم النقد على أصول الاعتراض العقلي الصحيح إلا متى سلّم من التوسّل بما يدخل في الشيء المنقود»⁽⁴¹⁾.

وما دامت غاية نقد العقل في المحصلة، هي تصحيح مسار العقل، فإن هذا التصحيح لا فكاك له من الدخول في التأسيس، لأن التأسيس شرط في كمال التصحيح، وهذا التصحيح عملية تقوم وفق أدوات منهجية يُردّ إليها كل ما يُراد تصحيحه، وهذه القواعد بدورها تنكئ على أصول عامة بها تستقيم وتسترشد، لكن لا تملك هذه الأصول، بما هي كذلك، أن تُستمدّ ممّا كانت له أصول وقيم، وإلا لانتفت لها صفة التأسيس، لذلك لا يمكن للعقل أن يكون مؤسسًا لنفسه، وإن أمكنه ذلك لغيره. ولو افترضنا أن العقل يبقى بحاجة إلى أصول يؤسس بها نقده، فإنه سيقع، لا محالة، في الدور أو أن يخرج عن طور العقل، وهو ذاته الخروج الذي

يجعل التأسيس المبتغى تأسيسًا مستقيمًا لا تأسيسًا دوريًا⁽⁴²⁾. أما الصورة الثانية، أي التأسيس المستقيم، بوصفها نهايةً للنقد، فإنه يجب، حسب طه عبد الرحمن، إزالة اللبس الذي وقع فيه الكثيرون، عندما حملوا مفهوم الخروج عن طور العقل على معنى واحد، «بينما قد يحمل على وجوه ثلاثة: أحدهما، مخاصمة العقل: وهي حالة الشيء الذي يتعلّق بالعقل تعلقًا سلبياً بحيث لا يكون منه إلا ما ينافي العقل. والثاني، محايدة العقل: وهي حالة الشيء الذي لا اشتغال له بالعقل، لا سلباً ولا إيجاباً، وإن تناول العقل الإنساني نحو الشجر والحجر، فلا تعلق لهما بالعقل، إلا أن يكون الفيلسوف إحيائياً، فيعتقد بوجود عقل في كلّ أجسام الكون. والثالث، مجاوزة العقل: وهي حالة الشيء الذي له اشتغال بالعقل من حيث إرادة تكميله بطور إدراكي يعلوه فيما لا يصل إليه العقل أو لا يقدر عليه»⁽⁴³⁾. فالخروج المقصود الذي يدّعيه الباحث، إذًا، ليس الخروج إلى مخاصمة العقل، إلى نقيضه، كما رأينا مع أنصار اللاعقل في المشروع الغربي، إذ ما يجلبه هذا الخروج من ضرر أكثر من نفعه، ولا هو، أيضاً خروج إلى إجراء محايدة العقل، لأنه خروج إلى ما يساويه، فيتعدّر، إذ ذاك، التأسيس. إذًا، هو الخروج إلى مجاوزة العقل، لأنه مرحلة في الإدراك تتجاوز طور العقل، فيكون أنفع للعقل من عدمه، وبمثابة وجود/ اختلاف/ نقد يعود إليه العقل كل حين، لا يتعدّاه إلى سواه⁽⁴⁴⁾.

ومهما يكن، فإنّ ترنيمه العقل التواصلي/ التداولي غدت صحيحة مرحلة جديدة في الثقافة الغربية، يسمّيها أهلها هناك في أوروبا بـ"ما فوق الحداثة" عند بالاندييه Sur-modernité، أو الحداثة الارتدادية عند أولريش بك Modernité réflexive، أو الحداثة القصوى أو المفرطة، بل الفائقة، عند نيقول أويبر Hyper-modernité⁽⁴⁵⁾، أو السوبر حداثة Super-modernité⁽⁴⁶⁾ بما هي تجاوز لما عُرف بـ"ما بعد الحداثة Post-modernité. والحداثة الفائقة، والقول لحرب، بوصفها مصطلحًا «تندرج تحته مختلف الموجات والطفرات والتحويلات التقنية والحضارية والاجتماعية والثقافية التي تصوغ الحياة المعاصرة وتشكّل المشهد الكوني: الزمن المتسارع والمكان

المفتوح، الإنسان الرقمي والفاعل الميديائي، الاقتصاد الإلكتروني والعمل الافتراضي، البداوة الجديدة والجنسية المتعددة، الأجهزة المتحكّمة والنصوص الفائقة، انكسار النماذج وتشظي المراكز، انهيار اليقينيات والمقدسات والمطلقات، نظام المخاطر وحالة الطوارئ، لغة التداول والتحول والشراكة»⁽⁴⁷⁾. أمّا السوبر حدث، حسب حسن عجمي، فهي «المذهب الذي يستخدم مفاهيم ومناهج ما بعد الحداثة من أجل الوصول إلى الهدف الأساسي للحداثة ألا وهو المعرفة»⁽⁴⁸⁾. وهذا المشروع، بما هو تجاوز لفكر ما بعد الحداثة، فإنّه يقدّم مفهوم "علم الأفكار" Science des idées بديلاً معرفياً، يناهض الحداثة وما بعد الحداثة. فهو «علم يدرس الأفكار الممكنة وكيفية تطبيقها في ميادين مختلفة كأنّ يُطبّق مبدأ اللامحدّد على المجتمع والتاريخ [...] ويسعى علم الأفكار إلى التوصل إلى معرفة العوالم الممكنة التي قد تشبه عالمنا الواقعي والتي تضمه»⁽⁴⁹⁾. وما دام اهتمامه ينصبّ على العوالم والأفكار الممكنة، فإنّه لا يروم معرفة العالم الواقعي ويلازمه بشكل مباشر كما تفعل الحداثة، كما أنّه «لا يسعى في نقد المعرفة ورفضها كما تفعل ما بعد الحداثة، لأنّ علم الأفكار يهدف إلى الحصول على المعرفة بالعوالم الممكنة؛ فهو يبني تلك المعرفة». أمّا موضوعه، فهو «دراسة المذاهب الفكرية كافة (الفلسفية والعلمية والاجتماعية والأدبية إلخ) شرط أن تكون هذه المذاهب لم تنشأ بعد. فهدفه الأولي هو بناء المذاهب والأفكار الجديدة ومحاولة الدفاع عنها ورؤية فضائلها (ونواقصها إذا أمكن) شرط أن لا يعتبرها المؤلف هي حقاً مذاهبه وأفكاره. بمعنى آخر، علم الأفكار يحاول أن يتوصّل إلى تحديد مجموعة الأفكار والمذاهب الفكرية التي من الممكن أن توجد أو التي يمكن أن يفكر بها فرد ما في عالم ما أو التي من الممكن أن تكون صادقة في عالم ما»⁽⁵⁰⁾.

بيد أنّ اللافت في منهج علم الأفكار، هو أنّه لا يختلف عن فكر الحداثة إلا في ما وسم به نفسه، أي استخدام توصيف مغاير لمشروع فكري هو في الأصل وليد الحداثة وما بعد الحداثة، أليست الحداثة هي البحث عن الممكن، أو هي ذلك

المشروع الذي لم يكتمل أو تلك الرحلة التي أضاعت طريقها، أو السفر الذي لا يدعي الوصول. هذا القلق واللاتحديد هو الذي جعلها تتجاوز نفسها إلى ما بعدها حتى تُبقي على ترنيمة الممكن والمختلف واللامحدد، وستبقى على هذا الحال مرتحلة عبر الأزمنة لا تكاد تقف بمكان حتى تغادره، لأن بقاءها مرهون بهذه الردة. لكن يرى حسن عجمي بأن هناك اختلافًا بين منهج علم الأفكار ومنهج ما بعد الحداثة، فبينما «المنهج التفكيكي يقوم بتفكيك النصوص أي بالكشف عن اللامعقوليات التي تنبني عليها النصوص، منهج علم الأفكار يقوم بتحديد الأفكار التي من الممكن أن توجد أو يُفكر بها، أي يحدّد العوالم الفكرية الممكنة. هذا المنهج ينقسم إلى مناهج مختلفة تتنوع مع تنوع العوالم الممكنة التي يُراد دراستها. تُوجد عوالم ممكنة تتكوّن من الأفكار الممكنة التي لم تفكر بها البشرية، ومن خلال حجبها أو إقصائها حدّدت الأفكار التي سيطرت على فكر البشرية. مثلّ على ذلك أن الظواهر محدّدة فإمّا أنّك إنسان وإمّا أنّك حيوان. هذه الفكرة سيطرت على عقولنا. لكن في المقابل توجد عوالم فكرية حيث الظواهر غير محدّدة بل تقسمنا إلى إنسان وحيوان هو تقسيم اعتباطي»⁽⁵¹⁾.

حاصل هذه المقارنة، أنّه لا تكاد توجد فوارق بين المنهجين إلا في كون إستراتيجية التفكيك مشروع ما بعد حداثي، في حين علم الأفكار ينتمي إلى السوبر حداثة، فاللامعقول الذي يسعى التفكيك إلى رصد داخل مناطق الغياب أو شقوق النصوص وفجواتها إنّما هي تلك النصوص الموات المغيبة التي أزاها خطاب المركز، وعمل التفكيك، إذ ذاك، ليس كشفها أو تجليتها كما يزعم عجمي، بقدر ما هو تأسيس للخطاب المُمكن المختلف المسكوت عنه، لا على أنّه مناوئ أو معادٍ لخطاب الحضور/ المركز/ المقول، وكأنّ الأمر يتعلّق بكشف التناقض أو ما يُعرف بالثنائيات الضدية، وإنّما بوصفه خطابًا له حضور من خلال الغياب، أليس الأصل في الأشياء هو الغياب، كما أنّ هذا الغياب هو ذلك العالم الممكن الذي ينسج فيه الهامش أو اللامعقول خيوط اللاتحديد، التي يريد أن يكشفها علم الأفكار. ربّما

يكون فهمنا للتفكيك هو الذي جنى على أصالة فروضه، فأضحى الواحد منا يرى فيه دعاوى الشكِّ واللايقين والعدمية والفوضى، غير أنه، وبشيء من التمعن، يبدو الأمر مختلفاً، إذ إنَّ دعوته، كما أشرنا سلفاً، إلى تقويض العقل الغربي المتمركز حول ذاته المتعالية، والدعوة إلى التشكيك في الميتافيزيقا التقليدية، كانت محاولةً لإعطاء فرصة لتلك الأفكار الممكنة التي أقصاها أهل زمانها، تلك التي وقفت نداً لفلسفة الحضور/ الحقيقة. لذا فخطاب التفكيك هو، في النهاية، مشروع فلسفي يدعو إلى إعادة تأويل المعرفة تأويلاً لا يتناهى فهمًا، ولا نصوصاً، ولا قراءً مؤولين. كما أنه، أول الأمر وآخره، مشروع فلسفي وُجد تناغمًا مع فكرة الحلقيّة داخل العقل الغربي، ليكتمل الدور المشهدي لأبطال هذا العقل، حيث يشكّل الإلغاز لغة الأحداث، والتناقض سمة الشخصيات، والتشابك الذي يبلغ درجة التعقيد صفة الحوار. «فالحداثة تأتي، وتأتي معها الحداثة البعدية مجاورة للأولى لا لتجاوزها، أو تحجبها، أو تختزلها، بل لتجعلها- قابلة- للنظرة. وكلّ الفارق بين (عهد) الحداثة التنويرية الأولى و(عهد) الحداثة البعدية الراهنة هو تحوّل الأولى من معتقد (Dogme) إلى تأويل. بين. تأويلات أخرى، وخاصة إزاء الحداثة البعدية ذاتها»⁽⁵²⁾.

كما أن منهج علم الأفكار، كما يقدمه عجمي، يستقي آليات بحثه من الفنومولوجيا، فهو يرى بأنه «إذا دفعنا السوبر حداثة أو علم الأفكار إلى أقصاه تصبح مهمتنا أن نضع ما هو صادق بين مزدوجين ونتاجاه، وأن نبحت عمّا من الممكن أن يكون صادقاً رغم كذبه في عالمنا. هذا هو المذهب الفلسفي الذي يدعو إلى بناء النظريات الكاذبة. فتاريخ الفلسفات والعلوم تاريخ النظريات الكاذبة»⁽⁵³⁾. فالفنومولوجيا عُدّت حدثاً بارزاً في مسارات تحوّل العقل الغربي، لما استحدثته من إجراءات منهجية جعلتها تجدد ملامح الرؤية في منهج العلوم الإنسانية، الذي أرهقت كاهله النزعة الرومانسية مع شلاير ماخر ودلثاي، فهي، أي الفنومولوجيا، خصوصاً في نسختها الهوسرلية، تكتشف الأشياء، بوساطة مبدأ التعليق أو الرّدّ/

الاختزال الماهوي أو الوضع بين قوسين أو مبدأ القصدية، وذلك بالرجوع إلى الأشياء ذاتها، خالصةً لم يسسها فكر أو يدركها⁽⁵⁴⁾. لكن بتعويلها على مبدأ التعالي / التسامي وتنصيب الوعي / الحدس بديلاً عن الذات الفردية، وإعطاء الأسبقية لهذه الذات المتعالية في الوجود على أشياء العالم قلل من وجهة فروضها وأبقاها حبيسة الميتافيزيقا التقليدية التي ترى الأشياء / الحقائق ملكاً خالصاً للذات. ولعلّ هذا ما يجعل التوسل بمقولاتها بعيداً عن هذه المعرفة النقدية يُوقع متبنيها في تضارب مع هذا العقل المتناقض.

ومن ثمّ، أضحى لائقاً القول مع علي حرب في إطار مشروع الحدائة الفائقة، إنّ العقل التواصلّي / التداولي هو العملة الرائجة في أسواق الثقافة العالمية، ولا ضير أن يُتخذ آلية قراءة أو إجراء لفحص الخطاب النقدي. فهذا العقل، أي العقل التداولي، «هو تأويلي بقدر ما هو تواصلّي. إنه يستثمر منهج التأويل من حيث تعامله مع المعاني والحقائق، على ما يستفاد من علم اللّغة ونقد النصّ ومن علم التداول بوجه خاصّ. ولذا لا معنى يقوم بذاته بصرف النظر عن بنية علاماته ومنطق إشاراته، ولا معنى يدرك بذاته مرتين في قولين مختلفين، وإنّما المعنى هو ما لا ننفك عن إعادة إنتاجه عبر تداول الكلام وإنتاج الخطاب وتشكيل النص، على سبيل النسخ والاختلاف أو الزحزحة والإحالة أو المجاز والاستعارة. وكلّ مجاز هو عبور نخرج به من عالم لتشكيل عالم آخر يختلف به المعنى عن ذاته بقدر ما تتغيّر العلاقات بين الأشياء أو بين الكلمات والأشياء أو بين الكلمات»⁽⁵⁵⁾. قد يقول قائل، إنّ هذا مجرد بضاعة يقدمها الآخر / الغرب لنا بوصفها موضّة، ولا يسعنا، ونحن لا ننتج المعرفة، إلّا أن نستهلكها دون أدنى وعي بأبجديات هذه المنتجات، بل إنّنا نجد أنفسنا أمام مشاريع أنتجت ضمن مسار فكري متّسق، وقصاري ما نملكه هو القفز على هذه المشاريع وعزلها عن مرجعياتها، فنقع في فخّ التلفيق والإسقاط والتبني الشائه. فقد ظلّ المسار Processus النقدي الغربي «هو الذي يوجّه النقد الأدبي العربي ويفرض عليه في كلّ مرحلة إبدالاته الخاصّة والمتجدّدة، ولما كانت هذه الإبدالات تصل

إلينا متأخرة كُنّا مضطرين إلى ملاحقتها ومواصلة متابعة الإبدالات الجديدة على إيقاع متواتر خارجي عنّا. وتستدعي هذه الملاحقة الاستعجال في الانتقال رغم عدم إنجاز المطلوب إنجازه مع أي إبدال، فنجد أنفسنا في النهاية أمام تراكمات عديدة، لكن محصلتها هزيلة أو تكرارية»⁽⁵⁶⁾. لكن علينا، من منظور العقل التواصلية، أن نتعاطى هذه المعرفة، «ونؤمن بأهمية التفاعل مع الآخر ونعيه جيداً، وندفع كل ما نقول عن المحاكاة تحت أي مبرر لأنه ليس سوى مبررات أي مجموعة من العوائق التي تحول دون معرفتنا بذواتنا، والعمل على الانخراط في العصر بوعي ومسؤولية»⁽⁵⁷⁾.

هذا العقل التداولي، يضيف حرب، ليس نفيًا لما أنجز عقليًا، وإنما هو عقلانية نقدية، بل هو عقلانية «مركبة ومتعددة بقدر ما هي متحركة ومتغيرة، تفيد من علم التداول المعاصر بقدر ما تفيد من منهج التأويل العربي، وتفيد من غنى المفردة بالعربية بقدر ما تفتح على فتوحات العولمة، وتوظف العقلانية التواصلية بقدر ما تستثمر كشوفات فلسفة الاختلاف والمناهج الأثرية والتفكيكية، وتأخذ بلغة التوسط والتسوية، بقدر ما تشتغل بمنطق الخلق والابتكار. هذا ما نحتاج إليه: التمرس بسياسة عقلية تفيد من تعدد المدارس والمناهج والمقاربات، بقدر ما تفتح على التحولات والمتغيرات. إنها عقلانية جديدة مفرداتها: التعدد والتنوع، التواصل والتبادل، التوسط والشراكة، الاختلاط والهجنة، التركيب والتجاوز، الخلق والتحول»⁽⁵⁸⁾. إن العقل التداولي، بوصفه إستراتيجية قرائية وفعالية نقدية، يقوم على أساس المنطق التحويلي، أو القراءة التحويلية، كما يستخدم النقد التفكيكي، إجراءً، من حيث التعامل مع الأصول والثوابت أو المعطيات والأدوات.

هذا المنطق التحويلي هو الذي جعل العقل الغربي يصل إلى تأسيس عقلانية ساخرة، أكثر ميلًا إلى الغموض والتلبس والشك في كل يقين والسخرية من الصرامة الموضوعية وكل ما يمتّ بصلّة إلى الجدّية والوضوح، وهو عقل، أي العقل

الساخِر «يسخر من نفسه أولاً، من قدرته و"قوته". لا يعني ذلك أنه عقل مستهتر لا يعبأ بشيء، أو أنه ميال نحو السهولة واللّهو. إنّه على العكس من ذلك عقل مأساوي، وهو دوماً مأساة ساخرة وسخرية مأساوية. فليست فضيلته أساساً تمييز الصواب من الخطأ، وإنّما أن يبيّن كلّ مرّة، أنّ الثنائيات المعهودة في مجال المنطق والأخلاق ليست بالتمايز والصرامة المزعومة، وأنّ بينها دائماً قيماً تتوسطها. فهو إذن عقل المفارقات، إنّه يضع نفسه "فيما وراء الصواب والخطأ" ولكن أيضاً فيما "وراء الخير والشر"»⁽⁶³⁾. هذا ما يجعل العقل الساخِر، بما هو ردة على الطبيعة الوثوقية/ اليقينية التي قام عليها مشروع العقل الغربي في نسخته الميتافيزيقية، يتجاوز الخطاب الوعظي/ التوجيهي، وإلّا فما قيمة دعواه إلى فتح طرق متشعبة بدلاً عن رسم الطريق، «فهو أكثر ميلاً إلى تعقيد الأمور منه إلى تبسيطها. فهو يؤلّف ويركّب أكثر ممّا يحلّل ويقسّم. لذا فلا يركن إلى المباشرة والبداهة. وهو يفترض دائماً خُبناً وراء إنتاج المعاني، أو على الأصح سوء تفاهم أصلي: إنّه يسلم بأنّ الدلالات نتائج جهد وعراك و"عنف"، وأنّها بنات الليالي المعتمّة، وليست وليدة الصباحات الوضوءة [...] لذلك فإنّ العقل الساخِر يولي كبير الاهتمام للعباب الزائل. فهو إذن ليس عقل معرفة، إنّ سلّمنا بأنّ المعرفة وقوف عند الثابت في المتحوّل، ورصد للثوابت التي تضبط كلّ حركة وتتحكّم في كلّ تغير. ومع ذلك فهو يعلنها حرباً على الأوهام، وهم الحقيقة أولاً وقبل كلّ شيء، وأوهام الخطاء بعد ذلك»⁽⁶⁴⁾.

لكن، ألا يمكن اعتبار هذا العقل التداولي ذي الطبيعة الساخرة/ المتحايلة/ المتشعبة في نسخته الغربية، الوجه الآخر للفكر المركزي الذي لا يستطيع فكاً من دوغمائية فروضه التي أضحت هويته الأبدية، تطارده أينما حلّ، وإنّ تغنى بمقولات معادية له. إنّ هذه الإستراتيجية التي يعمل العقل الغربي وفقها لممارسة النقد/ التفكيك على الدوام على ذاته من الداخل، إنّما هي ضرب من التأويل، بما هو فهم ضمن أفق المساءلة، يجعل هذا العقل يتفادى الوقوع في فخ الذاتية أو الموضوعية المحضّة، وهو بمثابة إقرار منه بسقطاته وشطحاته، فليس غريباً، إذّا، على هذا العقل،

في رحلة شقائه، أن ينشئ مقولةً أو يضع مفهوماً ثم يزيحه مسلطاً عليه من يفوقه تفلّتا ويتجاوزه تفلّبا، وكأنني بهذا العقل يُخرج من داخله عقلاً معادياً يجاريه يُلغي بوجوده حضوره. وبدل أن يرضى الأوّل بهذا الواقع، ويسلم بالطبيعة النّقديّة أو التأويلية التي تميّز عمله، ينبري مناهضاً العقل المنتج الذي أخرجه من صلبه، وهو، إذ ذاك، يعتقد بأنّ هناك إمكاناً للعثور على ذاته في هذا العقل، وبينما هو في غمار هذا المنظور التسلّطي ذي الطابع النرجسي يجد نفسه أسيراً في سجن عقلايته المتعالية تتلقّفه الموضوعية حيناً وتنصيده المشاريع الإيديولوجية والأفكار الطوباوية أحياناً أخرى، أو يتبدّى في شكل ما يُعرف بالمشاريع العدمية، باعتبارها "حادثة بعدية" تصحّح مسار الحادثة التي تبقى، دائماً وأبداً، صوت العقل الباطن وضميره القلق الذي يأبى الصمت ويرفض الظهور. فقوة الحادثة، إذًا، في ارتحالها وعدم القدرة على تعييدها، وفي طابعها الإبداعي/ الهروبي الذي يسكنها، الذي به تتجاوز صفة الجمود/ السكون التي تطاردها، ومعها تصير مشروعاً بعدياً، وجملة بدائل تنزاح بها عن المعهود، وتُظهر بها ثوراتها المتلاحقة، تجريبياً وخلخلةً، إعلاناً عن ميلاد البديل الفجائي، الذي يعدّ تلك اللحظة النقدية الملازمة للحادثة. أو بتعبير آخر، إنّه سؤال الحادثة لنفسها ومراجعتها المستمرة لمقولاتها، باعتبارها مشروعاً/ فهماً/ وجوداً/ تأويلاً لم يكتمل، ورحلةً لما تنطلق، وحياةً لما تنقض، ونصاً يتفجّر، عبر مراودتها، نصوصاً من بعيد الزمان لما تأت، نصاً يتحرّر من دلالاته التي أضحت عقبة تقف حائلاً دون العودة إلى الزمن الأوّل، حيث يوجد الدالّ الذي لما يجد مدلوله فبقي دالاً يتعدّد بفعل التأويل دوالاً، ويتوالد نصوصاً متعددة متداخلة لا تكاد تبين.

الهوامش:

(1) عبد السلام بن عبد العالي، ميتولوجيا الواقع، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، ط 1، 999،

(2) فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، (في تنوير الإنسان الأخير)، المركز الثقافي

العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط 1، 2005

ص ص 8، 9.

(3) المصدر نفسه، ص 46.

(4) المصدر نفسه، ص 43.

(5) يُنظر المصدر نفسه، ص ص 26، 27.

(6) يُنظر: Michael Hardt , Antonio Negri , Empire. Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal Paris, Exils Editeur, 2000, p.16 .

(7) يُنظر: أم الزين بنشيخة .المسكيني، كانط راهناً (أو الإنسان في حدود مجرد العقل)، المركز

الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء،

ط 1 ، 2006 ، ص ص 33 ، 34 .

(8) Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.27 .

(9) فتحي المسكيني، الهوية والزمان (تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن") ، دار الطليعة،

بيروت، ط 1 ، 2001 ، ص 127 .

(10) Paul Ricœur, op. cit., p.27 .

(11) فتحي المسكيني، المصدر السابق، ص 128 .

(12) Paris , IVRoland Barthes, La mort de l'auteur, in: Le bruissement de la langue (Essais critiques . Éditions du Seuil, 1984, p.63)

(13) Michel Foucault, Les mots et les choses (Archéologie des sciences humaines), Paris , Éditions Gallimard, 1966, p.398.

(14) Martin Heidegger, Essais et conférences, traduit de l'allemand par André Préau, Préface par Jean Beaufret, Paris, Éditions Gallimard, 1958, p.175 .

(15) Martin Heidegger, Être et temps, traduit de l'allemand par François Veizin, Paris, Éditions Gallimard, 1986, pp.315 et suite .

- (16) محمد مزوز، أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، مجلة "فكر ونقد"، الرباط/المغرب، 1999، ع 21، ص 3، ص ص 17، 18.
- (17) voir: Gilles Deleuze, Critique et Clinique, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p.42 .
- (18) ميشيل مافيزولي، تأمل العالم (الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية)، ترجمة: فريد الزاهي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 89.
- (19) عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر، تونس، ط 1، 2005، ص 194.
- (20) Voir: Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Paris, Laffont, Jupiter, 1982, 19^{ème} réimpression, 1997, p. 789 .
- (21) Ibid., pp.499, 500 .
- (22) Umberto Eco, Interprétation et histoire, in, Umberto Eco et Al, Interprétation et surinterprétation, Édité par Stefan Collini, Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, P.U.F, 3^{ème} Édition, 2002, pp.26,27 .
- (23) Jacques Derrida, La Dissémination, p.125 , et voir aussi, du même auteur, Apories: Mourir s'attendre aux limites de la vérité, Galilée, 1996, p.36 .
- (24) عمر كوش، ألقمة المفاهيم (تحولات المفهوم في ارتحاله)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 1، 2002، ص 69.
- (25) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، نقد العقل الغربي (الحداثة ما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، بيروت/ لبنان، 1990، ص 330.
- (26) المصدر نفسه، ص 197.
- (27) ج. هيو سلقرمان، نصيات، (بين الهيرمنيوطيقا والتفكيكية)، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط 1، 2002، ص 110.
- (28) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
- (29) هي المدرسة التي عرفت باسم "النظرية النقدية"، وارتبطت أوثق ارتباط بمعهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي، الذي أسسته في سنة 1923، نخبة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد

والنفس والنقد الأدبي والجمالي المنحدرين من أصول يهودية . . . ومن أبرز أعضاء هذه المدرسة: عالم النفس الاجتماعي والكاتب الفيلسوف "إريك فروم" (Erich Fromm) (1900 . 1969) ، والناقد الأدبي الماركسي "والثير بنيامين" (Walter Benjamin) (1892 . 1940) ، والفيلسوف "تيودور فيزغروود أدورنو" (Theodor W. Adorno) (1903 . 1969)، والفيلسوف "هربرت ماركوز" (Herbert Marcuse) (1898 . 1979)، وفيلسوف الاجتماع "ماكس هوركهايمر" (Max Horkheimer) (1895 . 1973) . ويعتد الثلاثي: أدورنو، ماركوز، هوركهايمر أبرز مؤسسي النظرية النقدية الجدلية، وأهم ممثلها من الجيل الأول، بالإضافة إلى أهم ممثلها من الجيل الثاني وأشهرهم، هو المفكر والفيلسوف الاجتماعي يورغن هابرماس (ولد 1929) .

يُنظر: عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (تمهيد وتعقيب نقدي)، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثالثة عشر، 1992 - 1993، ص ص 22، 23. فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت (نشأتها ومغزاها) وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 2، 2004، ص ص 15، 19 .

(30) يلتقي مشروع هابرماس ودريدا في أنهما التزاما منهجية عمل مشابهة انصبت في كشف تناقضات العقل الغربي، ففيما دريدا يدعو إلى تفكيك أنظمة العقل المتمركز حول ذاته وتوجيه الضربات له، يدعو هابرماس إلى تفكيك العقل الأداة. دريدا يرى بأن هذا العقل المتمركز إنما أنتجته الميتافيزيقا الفلسفية والدينية ذات الأصل المتجذر في بنية الفكر الغربي، ويرى هابرماس أن العقل الأداة هو نتاج العقلانية الذاتية التي طورت بنية اجتماعية صناعية، جعلت من العقل أداة يُخضع الإنسان لمفاهيم العقل التي اتخذت شكل علاقات وقوانين وأنساق ثقافية واجتماعية لا تهدف إلا إلى طمس حرية هذا الإنسان. وفيما يدعو دريدا إلى الكتابة أو علم الكتابة تجاوزاً للعقلانية الشفاهية وإرساء لعقلانية جديدة لا تركز فيها، لأنها تجعل من الخطاب فضاءً مشبعاً بالدلالات، يدعو هابرماس إلى عقلانية نقدية تواجه طغيان العقل الأداة، الذي أحال الإنسان إلى سجن التشيؤ (Réification)، حيث يكون مجرد معادلة أو مادة داخل لأنساق النظام الرأسمالي، وهو بذلك يبحث عن تأسيس ثقافة الحوار والتواصل كنموذج بديل يخلص العقل من أدواته ومن لا عقلانيته أيضاً. بيد أن أوجه الاختلاف العميقة بين دريدا وهابرماس فتكمن في أن الأول يستمد رؤيته المثالية من فلسفة نيتشه وهوسرل وهيدغر، فيما تنحدر رؤية الثاني عن أصول المادية الجدلية عند ماركس ولو كاتش. كما أن مشروع دريدا التفكيكي ينصرف إلى نقد العقل الغربي بمعناه الفلسفي الميتافيزيقي، أي Logos، فيما ينصب نقد هابرماس على العقل كإجراء أو آلية بوصفه ملكة تفكير وتحليل مباشرة Raison . وعليه فإن مشروع دريدا التفكيكي يركز على نقد

المقولات والمفاهيم التي أفرزتها الميتافيزيقا الغربية، في محاولة لتقويضها وإثبات هشاشة فروضها، لذا فإنّ نقده خطابي بالدرجة الأولى. أمّا هابرماس فإنّه ناقد اجتماعي أولاً وقبل كلّ شيء، ومن ثمّ فإنّه منشغل بالعلاقات الاجتماعية، والمؤسسات وأنظمة الحياة الحديثة، كالعامل والإنتاج والرأي العام والعنف والثقافة، الأمر الذي يعطي نقده بعداً واقعياً.

يُنظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، (إشكالية التمرکز والتكوّن حول الذات)، المرکز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 1، 1997، ص ص 337، 338.

(31) voir: Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, Tome I, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Éditions Fayard, Paris, 2005, pp.371, 402. et voir aussi: Tome II, Pour une critique de la raison fonctionnaliste, Traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Éditions Fayard, Paris, 2002, pp.9, 124. Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, pp.369, 397, et 266.

(32) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص 356.

(33) المصدر نفسه، ص 359.

(34) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص 205.

(35) محمد مزوز، أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، مجلة "فكر ونقد"، الرباط/ المغرب، ع 21، ص 3، 1999، ص 28.

(36) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص 359.

(37) جيل دولوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي وفريقه، مرکز الإنماء القومي، المرکز الثقافي العربي، بيروت/

الدار البيضاء، 1997، ص 156.

(38) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص 207.

(39) جيل دولوز، فليكس غتاري، المصدر السابق، ص 35.

(40) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1. الفلسفة والترجمة، المرکز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 2، 2000، ص 178.

(41) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1. الفلسفة والترجمة، ص 179.

(42) المصدر نفسه، ص ص 179، 180.

- (43) المصدر نفسه، ص 180 .
- (44) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
- (45) علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة (الإصلاح - الإرهاب - الشراكة)، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط 1، 2005، ص 212 .
- (46) حسن عجمي، السوبر حداثة (علم الأفكار الممكنة)، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت / لبنان، ط 1، 2005، ص 11 .
- (47) علي حرب، المصدر السابق، ص 213 .
- (48) حسن عجمي، المصدر السابق، ص 11، 12 .
- (49) المصدر نفسه، ص 12 .
- (50) حسن عجمي، السوبر حداثة، ص 13، وص ص 227، 228 .
- (51) المصدر نفسه، ص 17 .
- (52) مطاع صفدي، نحو عهد لإيكولوجيا العقل، الغربية الأمريكية "بقية العالم"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت / باريس، ع 88-89، جوان 1991، ص 24 .
- (53) حسن عجمي، السوبر حداثة، ص 22 .
- (54) Jean-François Lyotard, La Phénoménologie, Collection Que sais-je, Presses Universitaires de France, Paris, 8^{ème} édition, 1976, pp.6, 7 et 15 .
- (55) علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، ص 188 .
- (56) سعيد يقطين، النقد الأدبي العربي: مسارات وآفاق، ضمن كتاب: آفاق نقد عربي معاصر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق / سورية، ط 1، 2003، ص ص 29، 30 .
- (57) سعيد يقطين، من النصّ إلى النصّ المترابط، ص 22 .
- (58) علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، ص ص 246، 247 .
- (63) عبد السلام بنعبد العالي، لعقلانية ساخرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء / المغرب، ط 1، 2004، ص ص 7، 8 .
- (64) المصدر نفسه، ص 8 .

الإنسان بين المقدس والديني*

روجي كايوا

علاقات عامة بين المقدس والديني:

يتضمن كل تصور ديني للعالم تمييزاً بين المقدس والديني، يضع في مقابل العالم حيث يتفرغ المؤمن بحرية لانشغالاته، مزاولاً نشاطاً بلا أثر يُذكر على خلاصه، مجالاً تتناوب فيه الخشية والأمل على شلّه، كما لو كان على حافة هاوية، إذ يمكن لأبسط انحراف في أقل حركة أن يؤدي لا محالة إلى ضياعه. الأکید أن مثل هذا التمييز لا يكفي دوماً لتحديد الظاهرة الدينية؛ لكنه على الأقل يزودنا بمحك يسمح بالتعرف عليها باطمئنان أكبر. والحق أنه مهما كان التعريف المقترح للدين، فمن اللافت شموله لهذا التقابل بين المقدس والديني، إن لم يتطابق معه بشكل تام. يتعين على كل واحد منا أن يُسَلِّمَ، ضمن آجال قد تكون طويلة، وعبر وساطات منطقية أو إثباتات مباشرة، بأن المتدين هو أولاً وقبل كل شيء ذلك الإنسان الذي يعتقد بوجود وسطين متكاملين: يمكن أن يتصرف في أحدهما بلا قلق أو ارتجاف، بحيث أن عمله هذا لا يستثمر إلا الجانب السطحي من شخصه، والآخر حيث شعور بالتبعية الحميمة يمنع، يحتوي، ويوجّه مجموع اندفاعاته، فيجد نفسه مُحاطاً بصعوبات لا حصر لها. هذان العالمان، المقدس والديني، لا يتحددان بدقة إلا من خلال بعضهما البعض. إنهما يتنافیان و يفترض أحدهما الآخر.

Roger Caillois: L'homme et le sacré. Édition Gallimard, 1950, pages

21-40.

*- ترجمة: حسن العمراني.

ومن العبث محاولة اختزال تعارضهما وردّه إلى أي شيء آخر، فهو يظهر حقا كمعطى مباشر للوعي، بوسعنا وصفه، وتفكيك عناصره، وصياغة نظريته. إلا أنه ليس في مقدور اللغة المجردة تحديد ميزته الخاصة، تماما مثلما يتعذر عليها إبراز الميزة التي تتعلق بإحساس معين. على هذا النحو يظهر المقدس كمقولة تندرج ضمن الحساسية. ولا شك أن هذه هي المقولة التي يستند إليها الموقف الديني، وهي التي تمنحه طابعه المخصوص، وتفرض على المؤمن شعورا خاصا بالاحترام، يُعطي لإيمانه مناعة ضد روح الفحص والتمحيص، يجعله في منأى عن النقاش، ويضعه خارج العقل وفيما وراءه. « إنها الفكرة الأم في الدين، كما كتب هـ. هوبرت (H. Hubert)، فالأساطير والمعتقدات تنهض بتحليل مضامينها، وتستخدم الطقوس خاصياتها، وتُشتق منها الأخلاق، ويُجسدها الكهنوت، وترسخها المعابد والآثار الدينية غارسة جذورها في الأرض. إن الدين هو إدارة وتدبير للمقدس». لن نعثر على تحديد أكثر قوة من هذا لبيان كيف تنعش تجربة المقدس مجموع تجليات الحياة الدينية المختلفة، التي تظهر كحاصل لعلاقات الإنسان بالمقدس، فالاعتقادات تقوم بعرضها وتوفير الضمان لها، أما الطقوس فهي بمثابة الوسائل التي تُؤمّنُها عمليا.

خصائص أساسية للمقدس:

ينتمي المقدس بوصفه خاصية ثابتة أو عبارة إلى بعض الأشياء (أدوات العبادة)، وبعض الكائنات (الملك، الكاهن)، وبعض الأمكنة (المعبد، الكنيسة، الديار المقدسة)، وبعض الأزمنة (يوم الأحد، عيد الفحص، أعياد الميلاد، الخ...). ما من شيء إلا ويكون بوسعه أن يصير مأوى له، فيكتسب في أعين الكل، أفرادا أو مجموعات، حظوة لا نظير لها. وبالمثل ليس ثمة من شيء يمكن أن لا يجد نفسه مُجَرِّداً منه. إنه خاصية لا تتوفر عليها الأشياء من ذاتها؛ بل نعمة غريبة تُضاف إليها. «إن العصفور الذي يطير، كما شرح ذلك أحد هنود «داكوتا»¹ (Dakota) لـ "ميس فليتشر"

(Miss Fletcher)، يتوقف لبناء عشه. والإنسان الذي يسير يتوقف حيث يشاء. كذلك الشأن بالنسبة للألوهية: فالشمس مكان توقفت فيه، تماما مثلما استقرت في الأشجار والحيوانات. لذا فنحن نُصَلِّي لها لأننا نبلغ الموضع الذي توقف فيه المقدس لنحصل منه، على هذا النحو، على الرعاية والمباركة».

إن الكائن أو الموضوع المقدس قد لا يتغير البتة في مظهره، وقد لا يتحول بصورة جذرية. انطلاقا من هذه اللحظة، تتعرض طريقة تصرفنا معه لتحول مواز؛ إذ يغدو من المتعذر التعامل معه بكيفية حرة. فهو يُؤَلِّد في النفس مشاعر الرهبة والإجلال، ويقدم نفسه بوصفه «ممنوعا». وعليه يصير الاقتراب منه محفوفا بالمخاطر، بحيث يصيب كل متهور عقاب آلي ود. * تماما كما تحرق النار اليد التي تلمسها: فالمقدس يكاد يكون دوما هو «هذا الذي يحمل معه الموت المحتوم لكل من يقترب منه».

كذلك يتعين على الدنيوي، الذي من مصلحته الخاصة، الاحتراز من إلفة مُهْلِكَة لا تقل خطورة عن عدوى المقدس الناتجة عن سرعته ومفاعيله. ذلك أن القوة المخبوءة في الإنسان أو الشيء المقدس توجد باستمرار في حالة تأهب للانتشار في الخارج، والانفلات كسائل من السوائل، والانطلاق في تفرغ الشحنات كتيار كهربائي. أليس من اللازم كذلك صيانة المقدس من أي ضرر صادر عن الدنيوي. إذ يمس هذا الضرر كيانه، ويفقده خصائصه المميزة له، فيُفرغه على التو من الفضيلة القوية والعبارة التي كانت في حوزته. لذا يتم الحرص بقوة على جعل المكان المقدس بمنأى عن أي شيء ينتمي إلى العالم الدنيوي. وحده الكاهن يقتحم قُدس الأقداس. في أستراليا، لا يعرف المكان الذي توضع فيه الأشياء المقدسة أو churingas من قبل الجميع، فغير المتدينين ممن ليست لهم دراية بأسرار العبادة، التي تعد هذه الأشياء أدواتها الأساسية، يقعون أبدا الدهر جاهلين بالموضع الدقيق الذي تُخبأ فيه. فهم لا يعرفون مكانها إلا على وجه التقريب. إذ يلفون أنفسهم، متى

دنوا منها ، مجبرين على القيام بدورة كبيرة تلافياً لإمكان اكتشافها بمحض الصدفة. وعند قبائل «الماوري»² (Maoris) يؤدي دخول المرأة إلى ورشة مخصصة لبناء زورق مقدس إلى إبطال كل المزايا المزمع إسنادها له : فيتقرر عدم إبحاره؛ لأن حضور كائن دنيوي يعتبر كافياً لإبعاد البركة الإلهية عنه. إن مرور المرأة من مكان مقدس يقضي على قداسته.

لامراء أن الديني، مقارنة بالمقدس، لا يصطبغ إلا بالصفات السلبية، ويبدو قياساً إليه مُعوزاً ومفتقراً للوجود، تماماً مثلما هو حال العدم أمام الكينونة. لكنه، بحسب العبارة السعيدة لـ ر. هرتز (R.Hertz)، عَدَمُ فَعَالٍ يقوم بتبخيس وإفساد، بل تدمير الامتلاء الذي يتحدد إزاءه. من الملائم إذن أن تضمن حواجز منيعة العزل التام للمقدس عن الديني: إن كل احتكاك بينهما سيكون وبالاً عليهما. «ليس في مقدور هذين النوعين _ يكتب دور كايم _ الاقتراب من بعضهما البعض، والاحتفاظ في نفس الآن بطبيعهما الخاصة». ومن ناحية أخرى، يُعَدُّ كلاهما ضرورياً لتطور الحياة: فالأول هو بمثابة الوسط الذي تنبسط فيه، بينما يجسد الثاني المنبع الغني الذي يَخْلُقُها، يصونها، ويسهر على تجديدها.

المقدس، منبع كل فعالية:

ينتظر المؤمن من المقدس، بالفعل، كل صنوف العون والنجاح. فالاحترام الذي يُكَنِّه له خميرته الرعب والثقة في نفس الوقت. ويعزو الآفات التي تهدده، ويكون ضحيتها، والخيرات التي تهفو نفسه إليها أو التي يستحقها، إلى بعض المبادئ التي يجتهد في تليينها أو إخضاعها وجعلها تحت طوعه. وكائنة ما كانت الكيفية التي يتخيل بها هذا الأصل الأسنى للنعمة أو للابتلاءات، سواء كان إلهاً كونياً واسع القدرة، كما هو الشأن بالنسبة للديانات التوحيدية، أو آلهة حامية للمدن، أو أرواحاً للموتى، أو قوة منتشرة وغير محددة، تَهَبُّ لكل موضوع الإجداد في أدائه لوظيفته،

فتجعل الزورق سريعاً، والسلاح فتاكاً، والطعام مُغذياً. وسواء تَحَيَّنَّاه متطوراً أو بسيطاً، فإن الدين يقضي بالاعتراف بهذه القوة التي يجب على الإنسان أخذها بعين الاعتبار. فما من وعاء تنبجس فيه إلا وبداهة مقدساً، مُرعياً وثمانياً. وبالمقابل، ينظر إلى المفتقر إليها على أنه عديم الضرر لا محالة، لكنه أيضاً عاجز وغير جذاب. ليس بوسعنا سوى احتقار الدنيوي فيما يتنعم المقدس بموهبة تُقَدِّرُهُ على الإبهار وشد الانتباه إليه. إنه يشكل في ذات الوقت مصدراً لأكبر إغراء، ومنبعاً لأعظم المخاطر؛ فهو مرعب يفترض الحذر، ومرغوب فيه يستدعي في آن الجسارة والإقدام.

وعليه، يمثل المقدس، في صورته الأصلية، أولاً وقبل كل شيء، طاقة خطيرة، عَصِيبة على الفهم، صعبة الاستعمال، عالية الفعالية. ويكمن المشكل الذي يصطدم به كل من قَرَّرَ التوسل بها، في الإمساك بها وحسن توظيفها لجلب مصالحه على الوجه الأكمل، مع الاحتياط من المخاطر الملازمة لقوة يصعب التحكم فيها. ومتى كان الهدف المنشود عظيماً، كان تدخلها ضرورياً، وتشغيلها بالغ الخطورة.

إنها لا تُرَوِّضُ، ولا تقبل الانحلال والتجزيء. تأبى الانقسام وتتسم أنى كانت بالتمام والكمال. فألوهية المسيح تحضر بصورة شاملة في ثنايا كل جزء دقيق من القربان المقدس، كما تملك أصغر قطعة من رفات القديسين سلطة، لا تقل عن تلك التي كان يتوفر عليها رفات سليم. على غير المتدين تحاشي إبداء الرغبة في الاستحواذ على هذه القوة بلا حذر، فالكافر متى لمست يده بيت القربان تصير يابسة وتؤول إلى الانهيار؛ إذ ليس في إمكان جسم غير مهياً تحمُّلُ عملية نقل طاقة كهذه، لذا يتورم الجسم النجس، وتتصلب مفاصله، تنثني وتنكسر، ويتفسخ لحمه، ويموت على الفور جراء ذوبله أو اضطراباته.

من هنا يتم الحرص على عدم المَسِّ بشخص القائد، حينما يجري اعتباره مقدساً. وسنرى كيف يتم التخلص من الملابس التي ارتداها، والأواني التي أكل فيها، وبقايا طعامه، بإحراقها أو دفنها. لا أحد يجزؤ، باستثناء أبنائه الذين يشاركونه

القداسة، على جمع القنبرة أو العمامة التي سقطت من رأس قائد قبيلة «الكناك»³ (Canaque)، فالجميع يخشون المرض أو الموت.

وظائف الشعائر والمنوعات:

إن سريان عدوى المقدس يقوده، من جهة، إلى التدفق الفوري على الديوي والمجازفة بتقويضه، والانتهاة إلى الضياع بلا فائدة تُرجى؛ ومن جهة ثانية، يجد الديوي - الذي هو في حاجة دائمة للمقدس - نفسه مدفوعاً إلى الاستيلاء عليه بشراهة، فَيَهْدُدُ على هذا النحو بإتلافه أو القضاء المبرم على ذاته. من هنا فإن علاقتهما يجب أن تُضبط بصرامة، وهذه على وجه التحديد هي وظيفة الشعائر. بعضها يتمتع بخاصية إيجابية، تتجلى في تحويل طبيعة الديوي أو المقدس، حسب حاجات المجتمع؛ وبعضها الآخر، بخاصية سلبية، تهدف، في مقابل ذلك، إلى الإبقاء على كل منهما داخل كيانه الخاص، مخافة دخولهما في احتكاك غير مباشر يُفضي بصورة تبادلية إلى ضياعهما معاً. تضم الأولى شعائر النذر، التي تُدخل إلى عالم المقدس كائناً أو شيئاً، وشعائر نزع الطابع القدسي، أو التوبة، التي تعيد، بالمقابل، شخصاً أو شيئاً طاهراً أو غير طاهر إلى العالم الديوي. إنها تؤسس وتضمن الذهاب والإياب الضروريين بين هذين المجالين. وبخلاف ذلك، ترفع بينهما المُحَرَّمات حاجزاً لا غنى عنه، ينجح، عبر عزلهما، في إنقاذهما من الكارثة. لقد دأبنا على نعت هذه المحرمات بالاسم البولينيزي تابو (Tabou). «نطلق هذا اللفظ - يكتب دوريكاييم - على مجموعة المنوعات الطقوسية التي تروم الوقاية من الأخطار الناجمة عن انتقال عدوى سحرية، بمنع كل اتصال بين شيء أو صنف من الأشياء، حيث يفترض إقامة مبدأ فوق طبيعي، أو أشياء أخرى ليس لها نفس الخاصية أو لا تتوفر عليها بنفس الدرجة». يظهر التابو كأمر قطعي سالب. ويتمثل نشاطه في المنع لا في التوجيه والإرشاد. وهو غير مُبَرَّر بأي اعتبار ذي طبيعة أخلاقية. ولا يجوز خرقه لسبب واحد وبسيط، يكمن في تجسيده للقانون، وتمييزه بصورة

مطلقة بين الحلال والحرام. والغرض من وضعه هو الحفاظ على كمال العالم المنظم، والإبقاء على موفور الصحة الفيزيائية والأخلاقية للكائن الذي يفرغ الجهد في تأمله. إنه يحفظ هذا من الموت، ويمنع ذلك من التقهقر إلى الحالة السديمية والهيولية، الفاقدة للشكل والعطالة، التي كانت تُجسّدُ حالته الأصلية قبل تدخل الآلهة الخالقة أو الأبطال الأوائل الذين حملوا إليه النظام والقياس، الثبات والانتظام. ففي حالة الإباحة التي وسمت الزمن الأول، لم تكن هناك ممنوعات. وبسببها أسس الأسلاف التنظيم الجيد للكون، وضَمّنوا حسن اشتغاله. كما سطوروا بشكل نهائي مجمل العلاقات بين الكائنات والأشياء، وبين البشر والآلهة. وحددوا أنصبة المقدس والديوي، وعينوا الخطوط الفاصلة بين الحلال والحرام.

إن اللفظ المناقض لـ«تابو» بالبولينية هو «Noa» (حر). ويشير هذا اللفظ إلى كل ما يجوز فعله من دون أن يضع نظام العالم موضوع مساءلة، ومن غير أن يتسبب في الشرور والآفات، وإلى ما لا يتضمن أية عواقب وخيمة لا سبيل إلى صدها. وبالمقابل، فإن الفعل لا يدخل ضمن دائرة «التابو» إلا إذا ترافق إنجازُه بإساءة تؤدي إلى اختلال هذا النظام الكوني، الذي هو في نفس الوقت نظام الطبيعة والمجتمع. ومن شأن أي خرق أو انتهاك أن يُربك النظام برمته، لتصبح الأرض مهددة بعدم طرح غلتها، والماشية بالعقم، والنجوم بالخروج عن مسارها، والمرض والموت بتدمير البلاد. فالمذنب لا يُعرّض شخصه فحسب للخطر، وإنما يطال الاضطراب الذي أحدثه في العالم محيطه أيضا، فينتشر بالتدريج، ويدمر الكون بأسره، ما لم يفقد الشر شيئا من جدته أثناء زحفه، وما لم تُتخذ على الخصوص إجراءات يكون من شأن تطبيقها محاصرته أو محو أثره.

إجمالا، وفي ختام هذا الوصف التمهيدي المختصر، نشير إلى أن المجال الديوي يبرز كمجال للاستعمال المشترك، الذي لا تحتاج فيه الأعمال إلى أي احتياط بحيث تدخل ضمن هامش ضيق متروك في الغالب للإنسان ليُزاوِل فيه نشاطه

بلا قيد أو إكراه. أما عالم المقدس فيبدو، بخلاف ذلك، كعالم محفوظ بالمخاطر أو بالمحظورات: لا يستطيع الفرد الاقتراب منه بدون أن يطلق العنان لقوى لا سلطان له عليها وأمامها يشعر بضعفه وعجزه عن المقاومة. ومع ذلك، تؤكد أنه بغير عونها، يكون محكوماً على كل طموح بالفشل. فهي أصل وسنخ كل نجاح، وقوة، وثروة. لكننا ينبغي أن نخشى، في حال التوسل بها، أن نصبح أول ضحاياها.

نظام العالم:

هذه الوضعية الملتبسة للمقدس تحدد أساساً الكيفية التي يدرك بها من قبل الإنسان، وعليها يجب الاستناد في دراسة المقدس من وجهة نظر ذاتية. بيد أنه يتعين علاوة على ذلك البحث، موضوعياً، عما يُفضي إلى فرض قيود على الفرد تجعله يتصور نفسه مُلزماً باحترامها. وقد مضى معنا أن الغرض من هذه التحريمات هو المساهمة في حفظ النظام الكوني. والواقع أن اللفظ المستعمل للإشارة إلى انتهاكها يشتق في الغالب عبر إضافة جزء سالب إلى اللفظ الذي يدل على القانون الكوني. على هذا النحو يُبرزُ العلاقة الوثيقة بين المفهومين. وفي مقابل اللفظ اللاتيني (fas) نجد اللفظ (nefas)، الذي يتضمن في معناه كل شيء يصيب بالأذى نظام العالم، أو يمس الشرعية الإلهية، فيجد نفسه محرماً من قبلها. أما «التيميس»⁴ (thémis) الإغريقي الذي يُؤمّنُ بالطريقة نفسها تنظيم الكون، فإنه أقل إشارة إلى المفهوم الأخلاقي للعدالة منه إلى الانتظام الضروري لحسن اشتغال الكون بحيث لا تُعدّ قسمته العادلة سوى مظهر أو نتيجة له. لقد وضعت المُحرّمات بفضل القاعدة أو «التيميس»، الذي لا يُؤشّر إلا على عدم توافق السلوك المُحرّم مع الأوامر المقدسة التي تجعل العالم منضبطاً بالقاعدة ومحكوماً بالاستقرار. وبالمثل، نجد أمام اللفظ (rta) الهند - إيراني، اللفظ (an-rta) الذي يشير إلى كل ما يخالف النظام الكوني. فحينما دعت «يامي»⁵ (Yami) أخاها التوأم إلى انتهاك المحارم، رفض هذا الأخير مستنداً إلى الشريعة القديمة: «كيف نرتكب اليوم فعلاً حرصنا دوماً على اجتنابه؟

كيف نقوم بعمل هو في عدا. (an-rta)، ونحن ما فتننا نقول (rta) و [نعتقد به]؟». فحتى الآلهة يحرم عليها اغتصاب مراسيم الشرعية الكونية. عندما جعل «إندرا»⁶ (Indra) نفسه مسؤولاً عن القتل - الضروري مع ذلك - لـ «فرترا» (Vrtra)، الذي يتمتع بصفة «براهمان»⁷ (Brahman)، فإن الانتهاك الذي يتحمل وزره يُجرّده من كامل قوته: يجب عليه الفرار إلى أقاصي الأرض والاختباء داخل قصب في الوقت الذي يكون فيه الكون عرضة للكوارث. لأن «من يسلك وفق تعاليم rta يجد الطريق أمامه سالكا بلا أشواك». في حين أن من يزيغ عن الطريق القويم، ويحيد عن المعيار الأصلي، يتسبب في وقوع شرور غير محسوبة وبعيدة المدى. لقد كان «خشايار»⁸ (Xerxés) الذي ألقى جسرا من البواخر في البوسفور متسببة في هيجان الأمواج وراء هزيمة جيشه التي قادته إلى الكارثة. وفي الصين تنخسف الشمس أو القمر إذا ما تعدى الحاكم أو زوجته حقوقهما.

مخاطر الخلط:

لامدوحة أن النظام الطبيعي امتداد للنظام الاجتماعي ومرآة له. فهما مترابطان؛ وما يُكدر صفو أحدهما يربك بالضرورة الآخر. إن جريمة القدح في الذات الملكية تعادل فعلا مضادا للطبيعة، وتسيء بنفس الطريقة لحسن سير الكون. كذلك، يعتبر كل خلط عملية خطيرة تنزع إلى جلب الفوضى والاضطراب، وتندر بالتشويش على مزايا كان من الواجب الإبقاء عليها منفصلة، إذا ما أردنا الاحتفاظ بفضائلها ومزاياها الخاصة. لذا، فإن معظم الممنوعات المعتمدة في المجتمعات المسماة بدائية هي في المقام الأول ممنوعات تطل آفة الخلط، كلما جرى التسليم بأن الاحتكاك المباشر أو غير المباشر، والحضور المتزامن داخل نفس المكان المغلق، يشكلان مقدما أنماطا من الخلط، تصبح موضوع خشية عندما تميل مثلا، إلى التقريب بين أشياء تبدو بموجب عدوى أو بحكم طبيعتها، منتمية إلى هذا الجنس أو ذاك. وعلى هذا النحو لا ينبغي وضع أدوات الرجل بقرب أدوات المرأة، تماما كما يحرم الاحتفاظ

بمحاصيلها تحت سقف واحد. كذلك يجري التوجس من الخلط بين متعلقات فصول مختلفة. وهكذا نجد الاعتقاد راسخا عند الإسكيمو، بأنه لا يتعين على جلد فيل البحر، وهو حيوان شتوي، أن يلامس جلد الرنة (renne)، وهو حيوان صيفي، كما يمنع حصول أي احتكاك بينهما، حتى لو كان داخل معدة المستهلكين، والمتغيرات كثيرة لا سبيل إلى إحصائها، بوسع كل تعارض طبيعي، على غرار ذلك الذي نرصده في الأجناس أو الفصول، أن يسمح بميلاد قواعد قادرة على حفظ وحدة وسلامة المبادئ التي يُظهر تعارضها. تحدد التعارضات ذات الأصل الاجتماعي، مثلها في ذلك مثل تلك التي تحكم مختلف المجموعات التي تتألف منها القبيلة، الموانع التي تصدّ انتشار أي عدوى قاتلة. ومعلوم أن القبائل الأسترالية تنقسم إلى عشيرتين، هذا الوضع يفرض أن تُبنى منصة الإعدام التي يُعرض فيها جسم الميت حصريا بواسطة مواد خشبية تنتمي إلى عشيرته. وبالمقابل يستوجب اصطلياد حيوان قادم من عشيرة معينة، التوسل بأسلحة تنتمي مادتها الخشبية إلى العشيرة الأخرى؛ ذلك لأن الفكر الديني لا يعتبر الخلط عملية كيميائية ذات نتائج محددة، مادية بصورة خالصة. إنه يرتبط بماهية الأجسام ذاتها. يربكها، يفسدها، ويُسرّب الدنس إلى داخلها، أي أنه يجسد بؤرة لانتشار العدوى، يجب تقويضها في الحال، بالتخلص منها أو عزلها. لا يخفى أن مزايا الأشياء مُعدية: يجري تبادلها، قلبها، والتوليف بينها؛ بل يتسبب بعضها لبعض في التلف، كلما سمح قربها المفرط بالتفاعل فيما بينها. فيلبي نظام العالم نفسه في وضعية المعتدى عليه. لذا يتطلب حفظه نظريا منع كل خلط قمين بتعريضه للخطر أو عدم إنجازه، عندما تملئ الضرورة سلك هذه المناورة الدقيقة، إلا حينما تُتخذ الاحتياطات اللازمة للتخفيف من مفاعيله.

طبيعة القربان:

من ناحية أخرى، يرغب الفرد في إنجاز مشاريعه، أو اكتساب الفضائل التي

تتيح له النجاح، واتفاء الشرور المحدقة به، أو العقاب المناسب لخطئه. إن المجتمع برمته - مدينة كان أو قبيلة - يجد نفسه أمام الحالة ذاتها: عندما يُحارب، يسعى إلى النصر ويخشى الهزيمة، وحينما ينعم بالازدهار، يأمل دوامه ويعمل على الحفاظ عليه، وبالمقابل ينشغل بتجنب الإفلاس الذي قد يلوح له مقدمه في الأفق القريب. نَعَم كثيرة تلك التي يتطلع الفرد أو الدولة إلى الحصول عليها من الآلهة، والقوى الشخصية وغير الشخصية التي يُفترض أن نظام العالم يخضع لها. ولا يتخيل السائل إذن، من أجل حَمَلها على تلبية مطالبه، شيئا أفضل من المبادرة إلى منحها هبة، وقربانا، أي عبر نذره لشيء - بإدخاله إلى مجال المقدس - وهذا الشيء يوجد في حوزته، أو كان يملك حرية استعماله فتخلى عن حقه في ذلك. وهكذا فإن القوى المقدسة التي لا تستطيع رفض هذه الهدية الربوية تصبح مدينة، ومغلولة اليد بموجب ما تلقته، ولكي لا تبقى أسيرة هذا الدَّين يتوجب عليها الاستجابة ومنح ما هو مطلوب منها: امتياز مادي، فضيلة، أو خفض عقوبة. وعلى هذا النحو يستعيد العالم نظامه وعافيته. بفضل القربان صار المؤمن دائنا، ينتظر من القوى التي يقدها أن توفي ما عليها من دَين عبر تحقيق آماله و أمانيه. وبهذا الصنيع، تُقدِّم له المقابل الذي يُحتمه كل عمل أحادي الجانب، وتعيد التوازن الذي اختل لفائدة سخاء غير منزه عن الغرض.

زهد وَهَبَة:

هذا هو المبدأ الذي ينضبط به الزهد والهبة في نفس الآن، ومبدأ كل فعل من خلاله نَحْرَمُ أنفسنا تلقائيا من لذة أو خير ما. والواقع أن الزهد هو عينه الطريق الموصلة إلى القوة؛ يظل الفرد بإرادته دون مستوى إمكاناته الشرعية أو المادية، متلافيا الأفعال التي تبيحها له القوانين أو القوى، فيبقى بذلك على هامش يزداد اتساعا بين ما يستطيع فعله، كحق أو كواقع، والأشياء التي يكتفي ويقنع بها: وهكذا يجد، في العالم الأسطوري، أن كل ما زهد فيه قد تحول إلى رصيد في حسابه،

يضمن له هامشا مماثلا من الإمكانيات الخارقة. لقد اكتسب في الممنوع و المَحْرَمَ عالما ماورائيا يختص به وحده، ويوافق على وجه التحقيق و التدقيق ما يوجد دون إمكانياته التي تخلى عنها في الممكن والمباح. غير أن هذا التبادل يُشكل في العمق أكثر الاستثمارات فائدة، لأنه يظفر في المقدس بنظير ما احتقره في الدنيوي. علاوة على أن الزاهد الذي يرفع من قدراته كلما خَفَضَ من منسوب مُتَعِه، يتعد عن البشر، ويقترّب من الآلهة التي يغدو بسرعة منافسا لها. الآن يختل التوازن لمصلحته؛ وتخشى هي من ضرورة أداء فاتورة كل هذا الزهد، فتهرع على الفور إلى الإيقاع به في شباك جميع الإغواءات الممكنة، بُغية تجريده من قوة قادرة على أن توازي قوتها. والملاحظ أن هذه التيمة تحضر بوفرة في كثير من الميثولوجيات.

و بالمثل، تكشف الأضحية الموهوبة، التي تُبادُ من حيث هي قربان، تقييدا نفضه على أنفسنا طمعا في الظفرِ بسخاء ما. ونظير هذا يحصل عندما نوقع على أنفسنا عذابا يكون بمثابة الدفع المُقَدَّم للحصول على بهجة نتضرع إليها. كذلك يفعل هنود «البطون الكبيرة»، إذ يُنكَلون بأنفسهم ليلة حملاتهم العسكرية، فيما يستحم «الهوباس»⁹ (Hupas) في أنهار صاقعة أملا في أن تُكَلَّلَ مشاريعهم بالنجاح؛ وفي إحدى قبائل غينيا الجديدة يُحارب عقم النساء بإحداث قطع في الجزء العلوي من أفخاذهن؛ أما في قبائل «الأروناتا» (Arunta) و«الفرامونغا»¹⁰ (Warramunga) فإن الرجال والنساء يتوسلون بعصي ملتهبة يجرحون بها أذرعهم، بغرض أن يصبحوا ماهرين في إشعال النار؛ وتجدر الإشارة في الأخير إلى أن العادة جارية باعتماد الختان وعملية شرم القضيب من الأسفل (subincision) بغية تأهيل الفرد للزواج، وتنمية طاقته التناسلية، ومنحه قوة توالدية أو ببساطة تحصين أعضائه التناسلية من المخاطر الغريبة التي تنطوي عليها العلاقة الزوجية. هكذا، في كل مرة، وعلى شكل ألم مخصوص يجري دفع ثمن الامتياز الذي نروم تحصيله. وبالموازاة مع ذلك، يتم التحرر من شر نخشى حدوثه، عبر تَخَلُّينا بطيب خاطر عن خير من الخيرات. فقد ألقى «بوليقراطوس» (Polycrate) خاتمته في البحر تجنبا لسوء الطالع الذي يخاف من

أن تجلبه له سعادته المفرطة. كما أن موت قريب يحمل في ذاته تهديدا للحياة كل واحد من أقربائه؛ إذ يمكن لدنس الموت أن يصيبهم بدورهم ويقضي على حياتهم. وغالبا ما يتفادون الموت ببتير بعض أعضائهم، عادة بقطع الأصبع: وبهذا يَهْبُون الجزء حفاظا على الكل.

لعبة البواكير:

الظاهر أن نذر البواكير يستند إلى نفس الآلية السيكلولوجية، غير أنه، هذه المرة، يتم التخلي عن الجزء لا من أجل الحفاظ على الكل، وإنما من أجل اكتسابه والحصول عليه. والحق أن ما من بداية إلا وتطرح مشكلا دقيقا. ومن الجلي إخلالها بتوازن ما، وإدخالها لعنصر جديد ينبغي إدماجه داخل نظام العالم بأقل إزعاج ممكن. لذا فإن الحد الأول من كل سلسلة يجري اعتباره خطيرا. فلا أحد يجروء على استخدامه لأجل استعمال عادي. إنه حق إلهي: يُنذَر لمجرد كونه الأول، ولأنه يَدشَن انتظاما جديدا للأشياء، وبوصفه سببا في حصول تَغْيَر ما. وحين تنضج الغلَّة، يتوجب إذن تحريرها قبل عرضها للاستهلاك.

كذلك تُخصَّص للآلهة البواكير وأجمل فواكه البساتين، وبواكير وكبريات خضر المُبَقَّلَات. كما يقع على الأفراد المتمتعين بقداسة خاصة امتصاص القوة الرهيبة الموجودة في كل جديد. وعلى هذا النحو، يُبادر الملك أو الكاهن، في قبائل الزولو، إلى تذوق المنتجات الجديدة؛ ثم يمنح قطعة منها لكل واحد من مساعديه الذين يحق لهم بعد ذلك التوفر عليها كما يحلو لهم طيلة السنة. ومعلوم أن اليهود لا يَجنون لأنفسهم ثمار الأشجار التي غرسوها إلا ابتداء من العام الخامس. إذ يعتبرون ثمار السنوات الثلاث الأولى غير طاهرة، فيما ينذرون لله تلك التي تُقطف في السنة الرابعة. كذلك يتم نذر أول مواليد الحيوانات المنزلية: والإنسان نفسه لا يفلت من هذه القاعدة؛ فهو ملزم في معظم الأحيان بأداء شعيرة التضحية، كما فعل

إبراهيم مع ابنه إسماعيل، أو على الأقل أن يكرس للشعيرة الإلهية ولده الأول. يعتبر هذا الأخير نصيب الآلهة؛ فعبر النذر يُكفَّر عن الخلل الذي أصاب العالم بسبب مجيئه إليه. وهو في ذات الوقت يفدي إخوته، ويضمن لهم وجودا حرا، دنيويا، يسمح لهم بالانتساب لآبائهم دون أي تحفظ.

ما من تغير في الحالة إلا ويتضمن بنفس الكيفية قربان بواكير مُوجَّه نحو امتصاص الخطر: قبل الزواج، تمنح الفتاة البكر للنهر أو للإله البكاراة الرمزية لعذريتها. وعند الشعوب التي تُفَضُّ فيها بكاراة المرأة قبل الزواج بوقت طويل، تبتعد الزوجة الجديدة أثناء عرسها عن كل علاقة جنسية مع أي شخص آخر غير زوجها، حتى تحفظ هذا الأخير من الخطر الذي يمثله حُضن امرأة متزوجة، أي ذلك الكائن الذي يفتح وضعاً اجتماعياً جديداً ونمط وجود لا يقل عنها جدة.

تنطوي حيازة منزل حديث التشييد على مخاطر مماثلة. وعادة ما تُحرَّر رقصه مُقَدِّمي القرايين أرض المسكن. وأحيانا يقوم الساحر بإخراج نَفْس مَنْ سيدخل المنزل الجديد، ويضعها في مكان آمن. بعد ذلك يعيدها إلى صاحبها عندما يجتاز الحد المرعب، غير المنتهك لحد الآن، الذي ترسمه عتبة المسكن الجديد. نعرف حق المعرفة الحكاية المشهورة التي يشارك بحسبها الشيطان في بناء كنيسة أو قنطرة مقابل استحواذه على نفس أول المنخرطين في عملية البناء. لا سبيل إلى إحصاء الأمثلة التي تتعدد إلى ما لا نهاية، وهي تُجمع على إبراز الخطر المرتبط بكل بداية مطلقة، وضرورة تقديم نذر جزئي بواسطته يجري تضمين نظام الأشياء العنصر الذي يدخله.

دراسة المقدس:

مع ذلك، لا يمكن للأمر أن يتعلق أبدا إلا بما ينبغي الأخذ به في غياب لما هو أفضل. فالشفاء من أي جرح يترك وراءه أثرا لا محالة. واستعادة النظام بعد الإخلال

به لا تعيد له استقراره الأصلي، ولا بكارته الأولى. فالحياة لا تستمر إلا بفضل التمزقات التي يتعرض لها السكون، وعبر تجديد متواصل ومُنهك للجسم، المضطر من أجل الاستمرار إلى استيعاب دائم لمواد جديدة. ليس في مقدور طقوس التكفير عن الذنب، والطرْد الاحتفالي لكل مظاهر الرّجس، ومختلف الممارسات التطهيرية والتنظيفية التي ترمي إلى إصلاح نظام العالم المُتعرض دوماً للهجمات، أن تعيد لفضيلة براءتها الأولى، كما أن العافية المستعادة والحذرة لن تكون أبداً هي الصحة المظفرة اللامبالية التي لم يعرف المرض بَعْدُ طريقه إليها. فمن المستحيل «إعادة وضع الحَبّة الموجودة تحت القشرة في قلب السنبل»، كما أنه من المتعذر «تَمَكُّن البرعم الثقيل والضلع الشاب من خرق القشرة وإعادة الانتشار بها».

لا مناص من إنقاذ الطبيعة والمجتمع من شيخوخة لا مفر منها ستؤدي إلى خرابهما معاً ما لم نتخذ الاحتياطات الضرورية التي من شأنها تشيبيهما وإعادة خلقهما بصورة دورية. يفتح هذا الإلزام فصلاً جديداً في دراسة المقدس، فلن يكفي عرض كيفية اشتغال نظام العالم، وإبراز ما إذا كانت قوى المقدس خَيْرَة أم شريرة، بحسب مساهمتهما في تماسكه أو في تسريع وثيرة تفسخه وانحلاله؛ بل تجب، إضافة إلى ذلك، الإشارة إلى الطريقة التي يعمل بها الإنسان من أجل الحفاظ عليه والمجهودات التي يبذلها بغرض تجديده، متى لاحظ تفككه وقرب انهياره. إلا أنه قبل البحث عن السبل الكفيلة بتمكين المجتمع من أداء هذه المهمة المزدوجة، وقبل الشروع في الحديث عن رسم خطاطة إجمالية خاصة بسوسولوجيا المقدس، ربما يكون علينا استخراج بعض الثوابت في الموقف الذي يتبناه الإنسان إزاءه، من خلال تَمَثُّله للقوى العجيبة التي يرضخ لها، والتي يحترس منها ويسعى في آن واحد إلى السيطرة عليها. من دون شك، وعلى اعتبار أن كل فرد يُعَدُّ عضواً في مجتمع، فإن دلالة المقدس لا تأخذ دلالتها الحقيقية إلا على مستوى هذا الأخير؛ بيد أنه يُبهر أيضاً النفس الفردية ويقيم بداخلها. فهي تشعر بقيمة المقدس بدون وسيط فتكيف مباشرة مع حاجياته.

الهوامش:

- 1- داكونا: شعب هندي يقطن أمريكا اللاتينية. (المترجم).
- 2- الماوري: سكان بولينيزيون يعيشون منذ قرون عديدة في نيوزيلندا. (المترجم).
- 3- الكناك: جماعة عرقية تعيش في إحدى جزر كاليدونيا الجديدة. (المترجم).
- 4- التيميس: يشير في الأسطورة اليونانية إلى إلهة العدالة والقانون (المترجم).
- 5- يامي: تزعم المثلوجيا الهندية أنها وشقيقها التوام ياما أول مخلوقين بشريين. وفي بعض التراثيل الهندية المقدسة نجد أن يامي أغرته بأن يعيش معها عيش الأزواج ابتغاء إنشاء الجنس البشري. ويظهر ياما في بعض الأساطير المتأخرة ديانا يحاكم الموتى فيدخل الأبرار إلى الجنة ويلقي بالأشرار إلى النار. (المترجم).
- 6- إندرا: إله فيدي (نسبة إلى أحد الكتب الهندوسية الدينية)، وهو يُقدم كسيد مطلق للأمطار والفصول (المترجم).
- 7- براهمان: يدل هذا اللفظ في الديانة الهندوسية على الروح الكونية التي تحرك العالم وتحكم استقراره وبه يبلغ المتأمل الاعتناق من دورة الحياة والموت. ويراهما مجرد تجسيد له. كما يُستعمل للدلالة على أحد أفراد طبقة الكهنوت العليا عند الهندوس (المترجم).
- 8- خشايار: خشايار الأول (خشايار شاه بالفارسية) ملك فارسي، رغم كونه أصغر إخوته تم اختياره خلفا لوالده داريوش الأول، حكم بين 485 و 465 ق. م، وهو الملك الرابع في سلالة الأخمينيين ببلاد فارس. حاول غزو اليونان وفشل بعد تعرض جيشه لخسارة كبرى في العدد، وتأخر في التحرك، رغم فوزه في الأخير في معركة ترموبيل (المترجم).
- 9- الهوباس: جماعة صغيرة ومنعزلة تعيش قرب نهر الترينيتي شمال شرق كاليفورنيا. يسود عند أفرادها الاعتقاد بأنهم نبعوا من الأرض التي يسكنونها. (المترجم).
- 10- الأرونتا والفرامونغا: قبائل توجد في أستراليا الوسطى، وتتألف من السكان الأصليين لهذه المنطقة. (المترجم).

الإلهي، المقدس والدين في فكر هيدغر

د. إسماعيل مهانة*

لقد دأبت الأدبيات الفلسفية على تصنيف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (M. Heidegger, 1889-1976) في خانة "الوجودية الملحدة"؛ فيما على الفكر المتبصر أن يتجنب كل نزعة تصنيفية تحاكم المفكرين، كتلك التي تضع نيتشه وهيدغر في خانة الإلحاد السافر والعدمية، أو تجعل هيدغر فيلسوفا وجوديا؛ وفكره، كما سنكتشف، لا يمت بصلة إلى الوجودية التي هي فلسفة سارتر وألبير كامي A. Camus، إن مثل هذه التصنيفات المتسارعة لا تنم إلا عن جهل مطبق، وهي تصنيفات صحفية تجاوزتها الآن كل الأدبيات الهيدغرية، إن موقف هيدغر من المقدس والإله ومسألة الإيمان مرتبطة أشد الارتباط بفكره حول الوجود وتاريخه، لقد كان المقدس مصدر قوة وإلهام للإنسان القديم، أما نحن معشر المحدثين فليس بإمكاننا فهم ماهية المقدس بعد اختزاله في الشعائر والطقوس التي هي ذكرى المقدس؛ وتعبير عن انسحاب الآلهة من العالم، وليس عن حضورها: "لقد وصلنا متأخرين كثيرا عن الآلهة ومبكرًا عن الوجود، إن الإنسان قصيدة بدأها الوجود."¹؛ يقول لنا فيلسوف الغابة السوداء.

يبقى صحيح أن هيدغر يسعى إلى تجاوز تفكير الألوهية كما فكّرتها الميتافيزيقا الغربية لحد الآن، لكنه لا ينكر بتاتا الألوهية باعتبارها أفقا لخلاص الإنسان، إن ما ينكره على الإله الأفلاطوني - المسيحي هو كونه إلهًا أخلاقيًا: "إن مفهوم الإله باعتباره قيمة هو الموت الحقيقي للإله"²، أي أنه وجد لغاية عملية هي التشريع للقيم الإنسانية

*- أستاذ الفلسفة الغربية بجامعة قسنطينة، الجزائر.

وبالتالي يبقى وجوده مشروطاً، وهذا حط من ماهية الإله: "إن إعلان الإله" بوصفه القيمة الأكثر سمواً هو حطّ من ماهية الإله"³، لقد كان هدف هيدغر دوماً هو فتح دروب الوجود الأخرى التي أُلغيت لحساب التأويل الأفلاطوني الأحادي لحقيقة الوجود، إن نسيان الوجود يعني كذلك نسيان الاختلاف الانطولوجي، فالمقدس سواء ما تمّ تفكيره داخل براديجم الميتافيزيقا أو ما لم يفكر بعد، ينتمي إلى حقيقة الوجود، ولنتأمل ما لم يفكر بعد في الرسالة إلى جان بوفريه (Jean Beaufret): "... ليس إلا بناء على حقيقة الوجود يمكن تفكير ماهية المقدس، وليس إلا بناء على ماهية المقدس يمكن أن نفكر ماهية الألوهية وليس إلا في ضوء ماهية الألوهية يمكن ربما تفكير وقول ما يجب أن تعنيه كلمة إله"⁴.

والحق أن البحث عن الإله قد ظلّ شوقاً خفياً يحرك فكر هيدغر ولم يبرحه عبر كل مراحلها، فقد بقي التكوين اللاهوتي المبكر في جامعة فرايبورغ يمارس عليه تأثيراً حاسماً، وباتفاق كل شراحه؛ فإن مفهومه "للتزمّن الأصيل" تشكّل في ضوء التجربة المسيحية البدائية للزمن، وأغلب الظن أن هيدغر قد كابد أزمة روحية مريضة تجلّت هائلتها العليا في "الوجود والزمان" 1927: إن الدازاين Dasein، أي الوجود الإنساني المتعيّن، ليس إلا هذا التدفق الزماني الممتد بين الولادة والموت، ولهذا فهو دائماً في عجلة من أمره، مستبقاً موته الخاص، ومستسلماً إلى الثرثرة والفضول التي تحوله إلى موت عام يعني الجميع ولا يعني أحد بعينه، إن المسيحية البدائية وحدها فهمت تناهي الدازاين في هذا التدفق المريع، وهي جاءت بالضبط كأمل ورجاء (خلاص) في وقف هذا التدفق عن طريق الالتزام الأخلاقي، والإيمان الإسكاتولوجي (الآخرة). بدأ هيدغر سنة 1918 متابعة دروس كارل ياسبرز في تأويل المسيحية تأويلاً أنطولوجياً، وقدم قراءته حول دروس ياسبرز، ففي رسالة كتبها ياسبرز إلى هيدغر بتاريخ 1 أوت 1921 يقول له: "... لا أحد من الفلاسفة الشباب يهمني رأيه مثلما يهمني رأيكم سيدي"⁵، لقد انطلق هيدغر من تجربة الإيمان المسيحي كما كابدها وكما تأولها ياسبرز لتنمية كل مفاهيمه الانطولوجية

الأساسية، ويخبرنا غادامير أنه: "في سنة 1920 انقضى هيدغر على مفهوم ياسبرز عن الطاقة الشريرة وجعله أكثر جذرية في الوقت ذاته"⁶، فقد قادته تعليقاته حول كتاب ياسبرز "سيكولوجيا رؤية العالم" إلى تبلور أطروحة "العالم" بوصفه معطى نسبيا يتشكل داخل تجربة المعيش كما طرحته فينومينولوجيا هوسرل، ويمكن القول أن مسيحية هيدغر تقوم خلفية لا شعورية وراء عناصر تكوينية كثيرة: "كانت هناك عناصر تكوينية ذات أثر فاعل، فكان ثمة التأثير الذي استمدته من كتابات مارتن لوتر في شبابه، وكانت هناك محاكاته المأخوذة بفكر أوغسطين، لاسيما استغراقه في الإيمان الأخرى الأساسي لدى القديس بولس، فقاده هذا كله إلى أن يرى الميتافيزيقا نوعا من سوء الفهم للزمانية والتاريخية الأصليتين اللتين يجربهما الإيمان المسيحي"⁷. ثمة إذن في هذه المرحلة من تكوينه، أي بداية العشرينيات، حضور متساوق لرافدين كبيرين: الفينومينولوجيا الهوسرلية، والتجربة المسيحية، لقد قدم محاضراته حول أرسطو سنة 1921 تحت تأثير الفينومينولوجيا، كما قادته المسيحية إلى محاضراته حول اعترافات أوغسطين سنة 1922، وفي إثر محاولته إعادة بناء العلاقة التاريخية بين اليونان والمسيحية، تعمق إيمانه بالفكرة التي تقول أن المسيحية هي الحقيقة المكتملة للفلسفة اليونانية، وأن براديجم المسيحية كان استكمالا لما عجزت الفلسفة اليونانية عن تفكيره مع أفلاطون وأرسطو، وقد كانت هذه الإشكالية حافزا لمحاضرة "فينومينولوجيا الدين" سنة 1923 وقد لاحظ المسكيني بحق: "أن هيدغر لم يسعَ ضمن درس فينومينولوجيا الدين لاستكشاف "البراديجم التاريخي للمسيحية" إلا من أجل أن يحرر الفينومينولوجيا نفسها منه"⁸.

يُعدُّ أوغسطين أول من كشف عن البنية الزمانية للنفس عبر مفهومه ل"تمدد النفس"، فالنفس تتمدد نحو المستقبل تخيلا، ونسمي ذلك إرادة أو رغبة، وتتمدد نحو الماضي بالتذكُّر، ونحو الحاضر بالانتباه ونسمي ذلك إدراكا، وحده مثل هذا التمدد من شأنه أن يحفظ النفس من الفناء الذي يجره عليها دفع الزمانية الأصلية الذي ينساب في غير رجعة، ورغم ما يعزى إلى الذاكرة عند أفلاطون من حفظ

للحقيقة من النسيان، فإن مثل هذا الكشف لم يكن في حيازة الفلسفة اليونانية، ذلك أن التجربة الدينية لليونان لم تكن يوماً محل تفكير فلسفي، بل أن هيدغر يجرؤ على القول أنه: "ليس لآلهة الإغريق أية علاقة بالدين"⁹، لقد كانت آلهة اليونان كائنات أسطورية وفلسفية، لا تلزم الإنسان أي إلزام، ولهذا لم يفكر المقدس تفكيراً فلسفياً، وهو ما فكره أوغسطين ولكن في حدوده التاريخية، فقد بقي فكره محكوماً بخلفية لاهوتية تمنعه من الذهاب إلى استجلاء كل أبعاد اللوغوس الهيراقليطي في النفس: "إن هذا اللوغوس المطلق كان في اللاهوت القروسطي ذاتية خلاقة غير متناهية: يظل الوجه المعقول للعلامة مداراً ناحية الكلمة والوجه الإلهيين"¹⁰، والكلام لدريدا.

ليست حدود أوغسطين إذن ناجمة فقط عن اتخاذ النفس بنية للزمان، وإنما عن كونه لا يملك استبصاراً أصلياً لطبيعة وجود النفس ذاتها، وذلك أمر لن يصبح في الإمكان إبصاره إلا في أفق الانطولوجيا الحديثة، ورغم ما تزعمه هذه الانطولوجيا من تجاوز للأحكام الدينية، فإن البنية التيولوجية لا تزال تخترق نسق الفلسفة الحديثة قاطبة، ورغم ما يقره هيدغر أنه: "قد حلّ سلطان الوعي والعقل محل سلطة الإله البائدة ومحل نفوذ التعليم الكنسي"¹¹، إلا أنه يعود إلى القول أن المسيحية كانت دوماً مشكلة الفكر الحديث: "إن الفكر الحديث يبدو من حيث خصائصه الأساسية أشدّ إبهاماً وصعوبة بالنسبة لنا، ذلك أن مؤلفات وأعمال المفكرين الحديثين لا تخلو من تعقيد وتقاليد، وهي تغوص دائماً في جدل يتعلق بالمسيحية"¹²، وبلغت أركيولوجية نقول أن مفهوم الذاتية الترنسندنالية والكوجيتو الديكارتي الذي تتأسس عليه كل الفلسفة الحديثة، جاء نتيجة المزاجية بين "النفس" الأوغسطينية و"اللوغوس" اليوناني، وهو ما يعزز النظرية الهيدغرية التي تقول أن المسيحية كانت الاكتمال التاريخي للميتافيزيقا اليونانية، وأنه ينبغي تفسير وجود النفس، أي اللوغوس في أفق ترمّز الدازاين، حتى يتم تجاوز الميتافيزيقا والمسيحية معاً.

لقد بقيت التجربة المسيحية تلقي بأطيافها على فكر هيدغر، في مدونة 1927،

عبر مفاهيم الزمانية الأصلية، العناية، العالم، والوجدان... الخ.. إن "الوجود والزمان" هما ثمرة هذا الحوار بين المنظور الأنطولوجي المنحدر من الميتافيزيقا الغربية والمنظور الوجودي، المهمل في غالب الأحيان من طرف اللاهوت المذهبي، ولكن داخل تجربة الإيمان المعاشة¹³، حتى أن موضوعة العدم في محاضرة "ما هي الميتافيزيقا؟" يعتبرها الكثير من الشراح نوعا من الإزاحة الأنطولوجية لموضوعة الصحراء الإنجيلية، كما أن النداء شبه الديني إلى أصالة الوجود- نحو- الموت هي الصيغة الأكاديمية لمفهوم "روح الجد" في الميتافيزيقا المسيحية، وحتى فيما بعد، بقي يحدوه في ذلك إيمانه الراسخ أن المسيحية جاءت لتكشف عن ماهية الفلسفة اليونانية، وتحقق إمكاناتها القصوى، بل يمكننا الذهاب بعيدا في هذا الدرب كما فعل جان غرايش، أكبر شارحي هيدغر الآن، الذي يفترض أن هناك مشروعا ثاويا في هيدغر الأول مؤداه، أن المسيحية كانت تحويرا تاريخيا أساسيا لكل الدازاين اليوناني حيث تم تأويل التراجمي اليوناني إلى "امتحان" ديني¹⁴، كما يمكن فهمه بسهولة من قصة "أيوب"، وهنا تبدو أطياف كبير كغارد واضحة، فمنذ درس 1931/1930 حول فينومينولوجيا الروح لهيجل، وقف هيدغر على الأصل الأنطو- ثيولوجي للميتافيزيقا الغربية، على نحو مكنه من إعادة تخريج طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا اليونانية واللاهوت المسيحي على نحو أكثر طرافة: فالأمر لا يتعلق بمجرد تأثير لاهوتي مسيحي في بنية الأنطولوجيا اليونانية، بل إن الأنطولوجيا اليونانية نفسها تنطوي على ماهية أنطو- ثيولوجية منذ أول أمرها، وأن ذلك هو الذي جعل ظهور اللاهوت المسيحي ممكنا، أي أن السمة اللاهوتية للأنطولوجيا لم تتأت من كون الميتافيزيقا اليونانية قد تم تمثلها فيما بعد من طرف الكنيسة المسيحية وتحولها من طرفها، لقد أتت قبل ذلك من الكيفية التي تم بها تصور الوجود كوجود.

وقد واصل تنمية فرضيته هذه عبر كل كتابات الثلاثينيات، وخاصة كتاب "نيتشه" (1930-40) وقد توج هذا الشوق الخفي بـ "مذهب أفلاطون حول الحقيقة" 1940، الذي لم يحاول فيه قول شيء حاسم بقدر ما دشّن فيه القول الفلسفي، وفتح

الخطوط العامة لإعادة تفكير أفلاطون في ضوء الحقيقة المسيحية التي ينطوي عليها فكره، وربما نجد عند غادامير الذي أمضى بداية حياته الفلسفية في التمرس على تأويلية أفلاطون، شيئاً من خيوط هذا البحث عن الإله المفقود عند هيدغر، يخبرنا غادامير أن: "العالم لدى أفلاطون (تيمائوس)، يصممه إله فان مهيمن، ومع ذلك، يتحقق هذا العالم من حيث تفصيلاته من طرف آلهة ثانوية تكون مسؤولة عما هو غير منتظم وعرضي في حياتنا الأرضية، إن السماء وحدها هي الكاملة، وأرسطو يحول هذه الأسطورة الأفلاطونية إلى مفاهيم تشكل ماهية الطبيعة: هذه المفاهيم هي، المادة وأصل الحركة، والشكل والغاية والزمان والمكان"¹⁵، إن الإله المسيحي قد تشكل في أفق الفكر الأفلاطوني وتمتد جذوره إلى عمق الميتافيزيقا اليونانية، وقد انكشفت مجمل أبعاده في ميتافيزيقا أرسطو، لقد ظلت أهمية أرسطو في فهم اللاهوت المسيحي تفوق أهمية أوغسطين، ففي موضع آخر يستأنف غادامير القول في المسألة: "ما من شك في أن اهتمام هيدغر القديم، الموثق جيداً، بالرسالة المسيحية الأصيلة كان الحافز على محاولاته مع أرسطو"¹⁶. إن أهمية أرسطو ليست كونه يلقي بسطوته على ليل القرون الوسطى الطويلة وحسب، ويحدد نسق الميتافيزيقا الحديثة، بل كذلك كونه النافذة الكبيرة التي تطل على القرون اليونانية السابقة عليه واللاحقة له، وحلقة الوصل بين اليونان والمسيحية.

يمكن فهم أولى محاضرات هيدغر حول أرسطو سنة 1922، بشكل أفضل في ضوء آخر محاضراته سنة 1966 بعنوان "فيزياء أرسطو"، حيث يعيد تخريج مفهوم الطبيعة باعتباره مفهوماً ميتافيزيقياً، كان اليونان الأوائل يعزون إليه نفس الخصائص والقدرات التي سيعزوها اللاهوت المسيحي إلى الإله: الفيزوس Phisus هو ما ينمو وينتشر بذاته، إنه مصدر كل هذه الحركة التي تطع كل الموجودات، إن الطبيعة علة الحركة في الزمان والمكان لأن الحركة تفهم هنا كنمو أي تتجه نحو غاية قصوى هي الكمال أو الصورة التي هي غير مفارقة للمادة، وإذا كان الكمال أو الصورة هو العلة الغائية التي تتحرك نحوها بقية العلل (علة المادية، الصورية، الفاعلة) على

سبيل الشوق أو الإنيرخيا، فإن ما أوصل مذهب العلل الأرسطي إلى الدور والانسداد، ومعه الفكر اليوناني قاطبة، هو أن كمال الصورة الذي هو علة العلل يشترط مسبقاً علة تتصور هذا الكمال وتدبر على أساس هذا التصور، إن هذه العلة التي لا يسري عليها مبدأ العلة هي التي جعلت فيزياء أرسطو تحتاج إلى عنصر ما بعد-فيزيائي، وتفتح الفكر على الميتافيزيقا واللاهوت، يقول هيدغر: "معلوم أن العلة الأولى هي الله، أي أن مبدأ العلة لا يقوم إلا بوجود الله، والله لا يوجد إلا بقدر ما يصدق مبدأ العلة عليه وها أن فكرنا يدور."¹⁷

رب دور أراد الفكر اللاحق لأرسطو كسره بالتعالى، وخاصة الأفلاطونية المحدثه، فالمسيحية لم تتمثل الفلسفة اليونانية إلا في ضوء الأفلاطونية المحدثه، بل القرون الوسطى بأسرها لم تفهم أفلاطون وأرسطو إلا كما تأولتهما الأفلاطونية المحدثه، وهو ما جعل أفلاطون مفكراً متعالياً، وبالنسبة لهيدغر فإن الفلسفة الحديثه لم تنج البتة من هذا الإرث الثقيل، وليس الذاتية المتعالية إلا استجابة لهذا الإرث؛ يقول لنا غادامير: "أن الأفلاطونية المحدثه، كما نسمي هذا الموروث اليوم، هي أول من جعل أفلاطون مفكراً متعالياً، وكان هذا المفكر أيضاً هو أفلاطون القرن التاسع عشر"¹⁸، وعلى هذا؛ فعلى كل هيرمينوطيقاً مقبله أن تعيد تشكيل تصور جديد لتاريخ الفلسفة الغربية وخاصة في علاقتها المعقدة مع المسيحية والأفلاطونية المحدثه، ثمة ثورة هيرمينوطيقية دشنها هيدغر بمفهومه للبنية الأنطو- تيولوجية للميتافيزيقا الغربية والتي يجب تفكيرها دوماً داخل الاختلاف الأنطولوجي: "تنحدر البنية الأنطو- تيولوجية للميتافيزيقا من انتشار الاختلاف"¹⁹.

تمحي المواجهة بين الأنطولوجيا الميتافيزيقية واللاهوت الوجودي؛ شيئاً فشيئاً أمام مواجهة تاريخية بين مفكري اليونان والميتافيزيقيين المتأخرين، هيجل ونيتشه: لاهوتي موت الإله، ومن هنا تتأتى ضرورة تأويل نيتشه وهيجل وهولدرلين، إن مناظرة هيدغر مع نيتشه تهدف في الأساس إلى قطع شوط مهم مع الميتافيزيقا من

أجل فسح المكان لقدم الآلهة، الآلهة التي كانت تجربة هولدرلين الشعرية كلها تعبيرا عن فرارها، فمن "الفن باعتباره إرادة قوة" (الكتاب الأول في تأويل نيتشه) إلى محاضرة "الفن والمكان" يحاول هيدغر فسح المكان عبر الشعر الذي يسمي المقدس: "فسح المكان، إنه إخلاء المواقع أو الأمكنة حيث للإله أن يظهر، حيث تهرب الآلهة كذلك، حيث الظهور للإلهي الذي طالما تأخر"²⁰، يسمي هيدغر هذا الإله في "المساهمة في الفلسفة" بالإله الأخير، فما هو الإله الأخير وفيما يختلف عن الآلهة الأخرى والإله المسيحي على الخصوص؟

يعرّف هيدغر الإله الأخير بأنه: "الأخر تماما إزاء الآلهة التي قد-كانت، وبخاصة الإله المسيحي."، إن الإله الأخير هو ما يستنفد فضاء المقدس الذي عجز إله المسيحية عن استفادته بسبب الإفراط في عدميته، وهو معنى "موت الإله" لدى نيتشه، إن الإله الأخير ليس إله أخلاقيا لأنه لا يأمر ولا ينهى فهو إله الشعر وليس إله الوحي، ولهذا فهو إله التناهي في مقابل لانهاية الإله المسيحي، الإلهي عند هيدغر هو فضاء طوبولوجي للظهور والإشراق، أو الفرار والعودة كما يقول هولدرلين، يقول بوفريه: "الآلهة عند هيدغر ملائكة بوجهة نظر هولدرلينية."²¹، إن سلسلة البانثوسيات panthéismes التي أنتجتها العصور الحديثة من اسينوزا إلى هيجل إلى موت الألوهية لنيته، يعتبرها هيدغر تخريجات "علمانية" مختلفة للإله المسيحي الأخلاقي في أفق الحدائنة الفلسفية، في حين أن تجاوز ميتافيزيقا الحدائنة يقتضي فتح الفضاء لعالم الآلهة مختلفا، يقول آلان تورين: "إذا كانت الحدائنة تقوم على الفصل بين الماهيات والظواهر وإذا كان الفعل التقني والعملي يختص فقط بالظواهر، كان مجالنا الثقافي والسياسي بالضرورة مجالا لتعدد الآلهة، بما أن وحدة التفسير العقلاني للظواهر تكون منفصلة عن عالم الآلهة الذي لم يعد له من الآن فصاعدا أي وحدة."²²

والحق أنه منذ دروس 1931 حول "فينومولوجيا الدين عند هيجل" تحول

هيدغر جذريا عن "الإلحاد المنهجي" الذي ميّز "الوجود والزمان" وبدأ يأخذ مسألة الألوهية مأخذ الجد إلى أن أخرج مفهوم "الإله الأخير" في "المساهمة في الفلسفة" 1938، وقد بين غادامير الموقف الديني لهيدغر بصورة حاسمة حيث يقول: "أود أن أبين أن فهم هيدغر بوصفه مفكرا ملحدا، إنما هو سوء فهم يستند فقط إلى فهم سطحي".²³ هكذا يبقى فيلسوفنا متعذرا عن كل تصنيف، لقد أراد هيدغر شق طريقه خلف كل الانتماءات والنزعات والعقائد، فوجد نفسه مفتوحا على كل الاتهامات وأشكال التبني، بل أن ثمة من يرى فيه المفكر الذي جمع كل التيارات المناقضة في قبضة واحدة، ففي نص متحامل لكارل لوفيت K. Lowit في يصف هيدغر أنه: "يسوعي (جزويت) بحكم التربية، وقد أضحي بروتستانتيا بالتمرد، مدرسيا دوغمائيا بفعل دراسته؛ وبراغمائيا وجوديا بالتجربة، لاهوتيا بالتقليد؛ ولكنه ملحد كباحث، لقد أنكر تكوينه متنكر في زي مؤرخ، وجودي مثل كبير كغارد؛ ولكنه مع إرادة النسقية الهيجلية، بقدر ما هو جدلي المنهج أصلا في الأفكار، جذري في أسئلته؛ ولكنه متواطئ مع الأشياء اليومية".²⁴

العهد وإقامة الأربعة:

يتفق معظم شراح هيدغر أن سنة 1936 هي سنة التحول الكبير لفكره من الانطولوجيا الأساسية نحو حقيقة الوجود، فهي سنة بداية فكر العهد Ereignis الذي أسفر عنه المنعرج الهيرمينوطيقي، وهو محاولة جذرية في التفكير ما وراء الفكر التصوري واللغة الميتافيزيقية: "العهد Ereignis هي الكلمة الهادية لتفكيري منذ 1936"²⁵، يقول هيدغر، نشير أنه لا يوجد مقابل عربي لكلمة Ereignis ولا حتى في اللغات الأوروبية الأخرى، حرفيا يعني "الحدث" أو "الحدوث"، ولكنه حدث محروم من صفة التكرار لأنه ينتمي إلى تزامن الوجود، فهو إذن حدث خاص ومخصوص Das Eigen، ولذلك هناك من يترجم الكلمة بالحدث الخاص، إنه حدث الالتقاء القدري بين الوجود والزمان في إضاءة الدازاين Dasein، فهو إذن

نوع من "العهد" والتعاهد تم بين الزمان والوجود في انفتاح الدازاين نقطة تقاطعهما وثمره تعاهدهما، وهو ما جعل كلا من "فتحي المسكيني" ومحمد محجوب يقترحان كلمة العهد؛ عربية قرآنية (إن العهد كان مسؤولاً: قرآن كريم)، يقول محجوب: "أن يكون الوجود عهداً إذن: فليس في ذلك أكثر من كونه يعهد بالإنسان إلى الوجود مقاماً له، وبالوجود إلى الإنسان راعياً له"²⁶، فالإنسان في نهاية التحليل يتعين بالقرب من الوجود بوصفه حارساً للوجود من الانطفاء والسقوط في صمت الوجود، فمعنى الرعاية والحراسة هو المقام الذي يكون فيه الإنسان إضاءة لحدث الزمن؛ وبالتالي متلقياً لهبة الوجود، يخبرنا هيدغر أن: "الزمن ليس من صنع الإنسان والإنسان ليس من صنع الزمن، لا يوجد هنا صنع لا يوجد هنا فعل"²⁷، ثمة إذن هبة وتلقي، وتعين وهي معاني العهد، إن العهد هو آخر التخريجات التي يريدها هيدغر أن تتجاوز الميتافيزيقا بتجاوزها الوجود نفسه: "إن تجاوز الميتافيزيقا هو الحدث المستحوذ Ereignis الذي بداخله يتم تجاوز الوجود نفسه"²⁸، يتضمّن العهد إذن؛ الوجود بوصفه هاوية بلا قرار، بلا عزم، الوجود كنسيان وغياب للأساس، وهو ما يعزز ترجمة الـ Ereignis بالعهد على مسار الآية القرآنية المتضمنة لكل معاني العهد: «ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً» (طه 115).

لنعاد التساؤل عن وجود الوجود: أن يوجد الوجود يعني أنه يحضر للإنسان، يحضر في أفق الدازاين Dasein (الوجود الإنساني)، وهنا ليس الدازاين هو من يتقدم نحو الوجود لأن الدازاين مقذوف منذ البدء خارج ذاته، مقذوف بوصفه ليس ذاته، بل أن الوجود يتقدم بموجب حركة التخارج التي من شأن الدازاين، وهي الحركة التي يتحدد بها الدازاين باعتباره "ليس ذلك الموجود.."، إن الوجود ينتشر في هذه الليسية: "الوجود: السماح بالانتشار- في .الحضور.. الانعتاق من المنسحب، الوجود: المنح، ما ينعطي"²⁹، الوجود هو منح الوجود لذاته في أفق الدازاين، وهنا نساءل عن طبيعة الأفق الذي يفتحه انتشار الموجود بالقرب من الدازاين، إن العصور الحديثة بقيت تتصور الأفق في معنى المقولات الكانطية

وخاصة الزمان والمكان، وهي صور قبلية تقوم بهما الذات على منوال ما، في حين أن الأفق مفكر في ضوء العهد يعني أن تزامن الدازاين خارج ذاته يفتح فسحة حرة يتلقى داخلها هبة الوجود: "الأفق هو الفسحة La contrée التي تفتح لحضور الأشياء أمام الأشياء"³⁰، وما يهم هنا هو أن الفسحة التي يفتحها التزمّن تكون حرة رغم أنها محكومة بأبعاد الزمن ومقامات التوقّع والانتظار والنسيان، تستمد الفسحة حرّيتها من كون التزمّن يتخارج من دون هدف أو معنى، وهي الحرية التي تجعل 'الفهم' أو الحضور والإقامة ممكنين: "فسح المكان يعني جلب الحر، المنفتح، المكاني، من أجل إقامة وسكن الإنسان"³¹، إن المكاني هو ما يفتح المكان، وليس المكان سابقا أو متعاليا، فأن يتخارج الدازاين ويتحدد باعتباره "ليس هو.." يعني أن يكون في حالة انتظار بدائية وأصلية، إن التخارج تزمنا هو التوجه مستقبلا بشكل بدئي: "العلاقة بالامتداد الحر هي الانتظار، والوجود. في الانتظار يعني: أن تُترك للنخرط داخل انفتاح الامتداد الحر."³²

يوجد داخل هذه العلاقة وحدها كل ما هو إنساني، أي كل ما ينتمي إلى الدازاين في علاقته بالإلهي، الإنسان هو البعد الإلهي في الدازاين وليس كل الدازاين، لأن الإنسان هو أفق الظهور الوحيد، أي أفق الفسحة: "...فسح المكان: إنه إخلاء المواقع أو الأمكنة حيث للإله أن يظهر، حيث تهرب الآلهة كذلك، حيث الظهور الإلهي الذي طالما تأخر"³³، الفسحة إذن هي ما يفتح من الأرض على السماء بدخول الدازاين إلى قلب الوجود، إن كل ولادة جديدة لدازاين ما؛ هي انفتاح لثقب الإضاءة في الأرض المغلقة للوجود، انفتاح للأرض على السماء، وكل نهاية هي انغلاق للأرض على السماء، وبين الولادة والموت يحمل القانون موتهم الخاص تزمنا: "عندما نقول الأرض.. عندما نقول السماء.. أو عندما نقول القانون أو الإلهيون نفكر سلفا في الثلاثة الآخرين إلا أننا لا نتأمل الوحدة البسيطة للأربعة"³⁴، الموت إذن هو سر كل انفتاح للأرض على السماء، وهو سر إقامة القانون في بعد الإلهي، لأن الموت هو إمكانية ألا تكون هناك إمكانية: "إن الموت من حيث هو

نهاية الدازاين، إنما هو إمكانه الأخص، الخلو- من -العلاقة واليقين، وبما هو كذلك، اللا متعين الذي لا يتجاوز³⁵، الكائنات الأخرى لا تموت بل "تفسد"، فالإنسان وحده يموت لأنه يحمل موته الخاص منذ الولادة، وهو يتخارج تزمناً بهذا الموت- في-حركة، إن التخارج هنا يكون كلاماً أي لغة وتعبير، ولهذا يسقط الإنسان بموجب هذا التعبير المتخارج كل رؤيته للعالم تحت تجربة الموت، إن كل أشكال الثقافة والفن والدين والفكر التي أنتجها الإنسان تنتمي إلى هذا التعبير Ex- pression (أي الضغط المتخارج)، والضغط هو قلق الموت، يقول هيدغر: "الإنسان وحده يموت وذلك بشكل متواصل طالما بقي على الأرض تحت السماء، أمام الإلهيين."³⁶

إذا كانت هناك من إتيقا(فلسفة أخلاق) يمكن ترتيبها حول فكر الوجود؛ في هذا الزمن التقني فيجب أن تنطلق من معنى الإقامة، ورغم ما يميز فكر هيدغر معادة للتنظير، فإن إتيقا الإقامة تتوجه هنا في صباح إيكولوجي جديد يحاول إناطته بالوجود الإنساني: "إن السكن هو بالأحرى دائماً إقامة عند الأشياء، إن السكن كصيانة يحفظ الرباعي في ما يقيم عنده الفانون في الأشياء"³⁷، الصيانة، أو رعاية الوجود هي مهمة "المستقبلين" داخل هذا العهد الرباعي، يبدو أنه فقط وبعد أن تتجاوز البشرية خلافاتها الداخلية، وصراعاتها الضيقة وحروبها التي لا طائل من ورائها، بعد أن تتجاوز بشريات الأرض هوياتها المصطنعة والقاتلة؛ بعدها فقط يأتي المستقبليون لتدارك الخطر الذي يهدد الأرض؛ لأن الخطر سيبلغ درجة لا يستثنى فيها أحد، وهنا يتوجب على الإنسانية توحيد الصف: "صيانة الرباعي، إنقاذ الأرض، استقبال السماء، انتظار الإلهيين، قيادة الفانين، هذه الصيانة الرباعية هي الماهية البسيطة للسكن"³⁸، ربما يبدو هذا الكلام يوتوبيا لغير المستقبلين، لنا نحن "الإنسان الأخير"، لكننا نحن لم نعد أحد.. أنت أخير يا صاح لأنك لا أحد..، إننا إنسان نهاية الميتافيزيقا الذي يفقد كل صبح جديد شيئاً من هويته، إن الدازاين المقذوف عرض الجماهير يفقد وجوده الأصيل، ويغدو وجهاً بلا ملامح، لقد أبدع هيدغر أيما إبداع في وصف ملامح "الإنسان الأخير" في معرض تحليله للروتينية اليومية للإنسان

المعاصر، إنسان الجماهير، الإنسان الأخير، يفقد هويته الثقافية والدينية والإثنية؛ ويتجه رأساً نحو الهجنة، من حيث لا يشعر ومن حيث لا يرغب، لنقرأ عن "آلة الحرب المرتحلة" كما وصفها دولوز، أو عن هجنة إدوارد سعيد، وما نراه اليوم من عودة ارتكاسية نحو الهويات الدينية والإثنية؛ يشهد في العمق على موت هذه الهويات، إننا نتمسك بما نحس أننا نفقده، ولا تبعث إلا الأشياء الميتة، المستقبليون سيتجاوزون كل هذا للإقامة البسيطة في العهد: "ال Ereignis هو أكثر اللا ظاهر لا ظهوراً، أكثر البسيط بساطة، أكثر القريب قرباً والبعيد بعداً الذي نقيم فيه نحن الفانين مدى الحياة"³⁹، يقول فلاّح مسكريش مارتن هيدغر.

يوجد الإنسان مترمّناً؛ وبذا هو يشهد على موته ويفتح بزمّنه فسحة تكون عالمه؛ إن الإنسان الأخير يمنح للفسحة اسماً لكي يبدأ في تشكيل هويته، لتتذكر مع فيكو Vico أن التاريخ يبدأ حينما تبدأ مجموعة من الأفراد في ربط وشائج حميمة مع المكان.. حيث تتشكل خلفية إدراكية للعقل يقيس بموجبها الأشياء ويسميها /ليني ستروس /... يتكلم باشلار في "جماليات المكان": "أنه داخل المنزل يكتسب حساً بالألفة والحميمة والسرية والأمان وهمي أو حقيقي، وما يضيفي عليه من قيمة تخيلية أو مجازية تجعله أكثر أهمية بكثير.. [جماليات المكان]، بينما الفسحة ليست من تسمية أحد: "يبدو أن الفسحة ولكي تكون كذلك يجب ألا تكون من تسمية أحد"⁴⁰، إن التزمّن يفتح المكان داخل عالم الإنسان، المكان إذن في فكر هيدغر، هو بالضبط البعد الرابع من أبعاد الزمان: "الزمن الحقيقي رباعي الأبعاد" يقولها هيدغر بكل طمأنينة: "هكذا، إلى الزمان الحقيقي ينتمي ما اعتدنا على تسميته البعد: la Dimension"⁴¹.

لتتذكر كذلك أن تزمّن الدازاين يكون كلاماً، فالكلام يرتب إقامة الفانون، ولهذا يكون المستقبليون أقل كلاماً: "اللغة هي ما يمكن الانفتاح للمجال؛ حيث الإنسان يسكن بيت العالم المقام في الأرض وتحت السماء"⁴²، سيكون حينها قيمة

حقيقية لكل ما يقوم به الإنسان، لأن الإقامة ستحفظ تحت نداء الشعراء، وكل ما ينمو حول الإنسان يرنو من أجله: "النمو يعني الانفتاح على شساعة السماء، ولكنه كذلك انغراس الجذور في الأعماق الغامضة للأرض... إن كل ما هو حقيقي وأصيل لن يصل إلى النضوج ما لم يصل الإنسان إلى نداء السماء الأكثر سموًا.. وأن يبقى في نفس الوقت تحت حماية الأرض التي تحمل وتنتج"⁴³، إن كل ما يفتح فوق الأرض وتحت السماء يشهد على هذه الإقامة: "ففي الإزهار الذهبي للشجرة تسود الأرض والسماء، الإلهيون والفانون، في إطارهم يتوحد العالم، لم يعد "العالم" كلمة ميتافيزيقية."⁴⁴

يبدو أن هيدغر يبحث في كتاباته المتأخرة عن معنى غير ميتافيزيقي للعالم، معنى يخلو من إرادة القوة التي كانت توجه تاريخ الغرب طيلة خمسة وعشرين قرناً، سيقف المستقبليون مشدوهين أمام عالمهم، دون محاولة تسخيرها، أو السيطرة على الأرض واستنفاذ سرّها، سيقفون في سكينة ويحيون لهذه السكينة: "السكينة: Gelassenheit إننا نتكلم عن الروح المعادلة لحضور الأشياء"⁴⁵، يبدو إنسان الميتافيزيقا مهووسا بالتملك، ولهذا فهو يحس دوماً بقلق الانفصال الذي يربطه بأشياءه، وهذا القلق هو مصدر تنامي حاجاته الزائفة وعبوديته لها، كما رأينا في مقاربتنا لماركس، قلق الحاجة هو مصدر غربة الدازاين، وهي الغربة التي تمنعه من رؤية الأشياء على حقيقتها، ولهذا يعلن هيدغر أنه: "...وحدها مساواة الروح أمام الأشياء والفكر - أي السكينة - تفتحننا على السر الذي يمكننا ألا نسقط أبداً من السماء"⁴⁶، ويواصل رسم المسارات التي يفتحها فكر السكينة أمام الإنسان، وأن يكون الإنسان هو الرهان الأول والأخير للفكر؛ وهذا لا يقدم أي مسوغ للتقهقر نحو النزعات الإنسانية، بل يتوجب الانفتاح على ماهية الفكر بما هو فكر دون إحالته إلى الإنسان، حينها، يقول هيدغر، تستيقظ فينا مساواة الروح: "حينما تستيقظ فينا مساواة الروح أمام الأشياء التي يفتح الفكر على سرها، نستطيع حينها أن نأمل في الوصول إلى درب يأخذنا نحو أرض جديدة، إلى أرضية جديدة، على هذه الأرضية يستطيع

خلق الأعمال الدائمة: التجذّر من جديد.⁴⁷

لقد بدأت فلسفة هيدغر مغرقة في الأكاديمية والصرامة المنهجية، وانتهت إلى الشعرية بل وحتى الصوفية، وعلى مدار ستين عاما من التأمل المتواصل، كابد خلالها كل أشكال الفكر الممكنة، كل الدروب المطروقة والمسدودة، كما يسمّيها؛ وانتهى إلى مشهد غروب قرمزي اللون، متسائلا عن مصدر النور.. وسر الكينونة، ومستسلما لسكينة المشهد، يقول غروندين: "في هذه الأيام نجد أن كل الفلسفة الهيدغرية التي يمثل المنعطف ذروتها تبدو كتأمل في إقامة الفانين الموسومة بالانفتاح على سر الكينونة".⁴⁸

الهوامش:

1-Heidegger, l'Expérience de la Pensée, in Questions III p21

2- _____, Chemins qui ne mènent nulle part, p319

3- _____, Lettre sur l'humanisme, Op. Cit.-, p129.

4- Lettre sur l humanisme; Tr, Jean Beaufret, Aubier , p 135:" ce n'est qu'a partir de la Vérité de l'Etre que se laisse Penser l'Essence du Sacré, ce n'est qu'a partir de l'Essence du Sacré que se laisse Penser l'Essence de la Divinité .ce n'est que dans la Lumière de l'Essence de la Divinité que peut être Penser et dir ce que doit nommer le mot Dieu".

(التسويد من عندنا)وهي عدد المقدسات التي لا يزال هيدغر يحصّيها

5- Martin Heidegger, Correspondances avec Karl Jaspers, Tr. C-N Grimbart, Gallimard, 1996, p 19

6- غادامير، طرق هيدغر،(تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد، بيروت، 2007، ص 48

7- غادامير، طرق هيدغر، م س، ص 223

8- نقد العقل التأويلي، م س، ص 106

9 -Heidegger et E. Finke, Héraclite, Op. Cit. p22

10- دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص 113

11 -Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Op. Cit. p 264

12- هيدغر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 88.

13 -J.P. Raswenberg, La pensée de Martin Heidegger, Privat, Toulouse, 1971. p 38

14 -Jean Greiche, l'arbre de la vie et l'arbre du savoir, pp 66

15- ج. هانز غادامير، بداية الفلسفة، (تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، 2002، ص 108

16- غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 354

17- هيدغر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 34

18- غادامير، بداية الفلسفة، م س، ص ص 76-77

19 -Heidegger, Identité et Déférence , in Question I, Op. Cit. p305

20 -Heidegger, l'Art et l'Espace, in Questions IV, Op. Cit. p 273

21 -J. Beaufret, Entretiens, Op. Cit. p 171

22- آلان تورين، نقد الحداثة (تر: أنور مغيث) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 252

23- غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 343

24 -Karl Lowith, ma Vie en Allemagne avant et après 1933, Hachette, 1988, p 63-64

25- المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص 35

26- محمد محبوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص 63

27 -Heidegger, Questions IV, Op. Cit., p 36

28 -Heidegger, Essais et Conférences, Op. Cit. p 82

29 -Heidegger, Temps et Etre, in Question IV, Op. Cit. p199

30- Heidegger, Sérénité, In Questions III, Op. Cit. p 155

31 -Heidegger, l'Art et l'Espace, In Questions IV, p 272

32 -Sérénité, p 163

33 -l'Art et l'Espace, p 273

- 34-Heidegger, bâtir, Habiter ,Penser, In Essais et Conférences, Op. Cit. p 177
- 35 -Etre et Temps, p 258
- 36-bâtir, Habiter, penser, in, Essais et Conférences, op. Cit. p 178
- 37- Ibid., p 179-
- 38- Ibid., p 183
- 39- مارتن هيدغر، كتابات أساسية (تر. إسماعيل المصدق)، القاهرة، المجلس الأعلى للترجمة، ص 175
- 40 -Heidegger, Sérénité, Op. Cit. p 162
- 41 -Temps et Etre , in Questions IV, p212
- 42- Heidegger, Hebbel, l'Amie de la Maison, In Questions III, Op. Cit. p 64
- 43 -Martin Heidegger, Le Chemin de Compagne, In Questions III, p 12
- 44- Heidegger, Acheminement vers la Parole, (tr. J. Beaufret) Gallimard, 1976, p 26-
- 45 -Sérénité, Op. Cit. p 143
- 46 -Ibid., p 147
- 47 -Ibid., p 181
- 48 -J. Grondin, Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger, P.U.F, 1987, p 112

نحو تأصيل مفهوم "طقوس"*

د . طلال أسد

ربما بإمكان كل مختص في الدراسات الإثنوجرافية تحديد طقس ما إن هو أو هي شاهد أحدها، ويعود ذلك إلى حقيقة أن الطقس عبارة عن نشاط رمزي في مقابل السلوك الغائي والأدواتي الذي نقوم به في الحياة اليومية. ربما كان هناك بعض عدم اليقين أو الاختلاف حول مسائل التفسير، لكن ليس حول تحديد الظاهرة بوصفها كذلك (سكرويسكي 1976). لكن هل كان الحال دائماً بهذه الطريقة؟ ومتى بدأنا نحن (بوصفنا أنثروبولوجيين) نتحدث عن «الطقوس»؟ ولماذا قررنا الحديث عنها بالطريقة التي نتحدث بها الآن؟ في هذا الفصل، سأحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بطريقة تفسيرية على أمل أن يساعد هذا على التعرف على بعض الشروط المفاهيمية المسبقة لتحليلاتنا المعاصرة للدين. ويجب عليّ أن أؤكد هنا على أن اهتمامي الرئيسي هنا ليس نقد النظريات الأنثروبولوجية عن الطقوس، بل وكذلك ليس لتقديم أو لترويج بدائل نظرية لها. إنما ينصب اهتمامي على محاولة اكتشاف ماهية التحولات التاريخية التي يمكن أنها شكلت مفهومنا للطقوس مقبولاً عقلياً.

وسأبدأ بفحص بعض المقولات العامة حول الموضوع يمكننا الوقوف عليها في دوائر المعارف القديمة، لأنها تقدم لنا إشارات للتحولات التي تستحق عناية البحث والدرس. بعدها سأتوسع، بشكل متردد، عن طريق الاعتماد على النقاط التي قد تبرز من هذا الفحص من خلال مناقشة التطورات الوسيطة والحديثة المبكرة. وأخيراً،

سأعلق بشكل مختصر على ما جاء حول الموضوع في الكتابات الأنثروبولوجية المعاصرة. وفي رأيي العام أن تغيرات حصلت في البنى المؤسسية وتغيرات في تنظيمات الذات جعلت مفهوم الطقوس تصنيفاً عاماً. وأؤكد مرة أخرى أن الملاحظات التالية ما هي سوى استكشافات أولية في أرض واسعة الأرجاء وتخوم لا تزال مجهولة. ولقد قصد من هذه الملاحظات أن تكون خطوات أولية في بحث تاريخي في الظروف التي أدت بكلمة «طقس» في معناها المعاصر ظاهرة مرئية لعالم الأنثروبولوجيا الحديث وأن تكون مادة للتنظير عنده.

تعريف متغيرة:

هناك مادة تحت اسم مسمى «طقس» في الطبعة الأولى للموسوعة البريطانية، المنشورة في إنبره عام 1771، وهي مادة تختصره جداً: «عبارة عن كتاب يوجه الطائفة ويوجه الآداب، التي ينبغي أن يتم الالتزام بها في الاحتفال بالأعياد الدينية وعند القيام بالشعائر الدينية في كنيسة ما أو أبرشية أو عند فرقة دينية ونحو ذلك». وفي الطبعة الثالثة (1797) توسعت هذه المادة العلمية لتشمل، بالمشابهة، الإشارة إلى الشعائر الدينية في العالم الكلاسيكي أيضاً:

«طقس» (Ritual) عبارة عن كتاب يوجه الطائفة الدينية ويوجه الطريقة، التي ينبغي أن يلتزم بها في أداء الشعائر الدينية في كنيسة ما أو أبرشية ما أو طائفة ما ونحو ذلك. وكان للوثنيين القدماء طقوسهم الخاصة بها أيضاً، وهي كانت تحتوي على مجموعة من شعائر والمراسم التي ينبغي أن يتم القيام بها في مبنى ما في المدينة، تكرر بوصفها معبداً أو مذبحاً لتقديم الأضاحي أو مكاناً للعبادة، وقسمة بحسب العشائر أو القبائل أو الكنائس أو بشكل عام، في كافة المراسم الدينية. وهناك فقرات عديدة في كتب كاتو De Re Rustica، قد تقدم لنا بعض الأفكار عن طقوس القدماء». ولقد احتوت الطبعة الأولى أيضاً على مادة «شعيرة» (rite): والشعيرة عند

المتدينين تشير إلى طريقة خاصة في أداء الشعائر الدينية، في هذا البلد أو ذاك. ومن ثم، فإنه رغم وجود مصطلحين متميزين عن بعضهما البعض، إلا أنهما يكملان بعضهما البعض. وتكررت المادتان في طبعات تالية حتى الطبعة السابعة (1852). بعدها لم تظهر أي مادة للمصطلحين «طقس» و «شعيرة» على الإطلاق، حتى الطبعة الحادية عشر (1910)، عندها تظهر مادة جديدة كلياً تحت مصطلح «طقس» لأول مرة. والمادة الآن عبارة عن خمسة أعمدة طويلة وهي مقسمة بعد فقرة مقدمة، إلى أقسام ثانوية يحمل كل واحد منها عنواناً ثانوياً: العنصر السحري في «الطقوس» و «تفسير الطقوس» و «تغيرات في «الطقوس» و «تصنيف الطقوس» و «شعائر سلبية». ولقد استكملت هذه المقالة بمسرد ومرجع معتبر، احتوى على إشارات مرجعية لأعمال كلص من تايلور ولانج وفريزير وروبرتسون سميث وهيبورت وماوس وكذلك الإشارة لبعض المواد الإثنوجرافية لسبنسر وجيلن وكذلك كشنج.

يظهر طول مادة طبعة (1910) يشير إلى معلومات أكبر وأكثر تفصيلاً أصبحت معروفة الآن عن مصطلح «طقس» بوصفه ظاهرة ثقافية مقارنة بما كان عليه الحال في القرن الثامن عشر، لكن في الحقيقة ما هو مقدم لنا هنا عبارة عن وصف لشيء جديد كلياً، باهتمامات تفيض عن افتراضات تطورية، والأسئلة المركزية التي شغلت لاحقاً علماء الأنثروبولوجيا غدت واضحة جداً. إذ يقال لنا أن الطقس لا يوجد فقط في المسيحية أو حتى في الأديان السابقة على المسيحية.

والطقس، بوصفه جزءاً محورياً في كل دين، يعتبر الآن نوعاً من السلوك الرتيب المتكرر الذي يرمز ويعبر عن شيء ما وبهذه الطريقة، يرتبط بشكل متباين بالوعي الفردي والتنظيم الاجتماعي. بعبارة أخرى، لم يعد مجرد نص لتنظيم ممارسة ما وإنما هو نوع من الممارسة التي يمكن تفسيرها بوصفها تمثل حادثة أخرى يمكن تعريفها لفظياً، لكنها مع ذلك ضمنية. أما خاصية الرتابة والتكرار في الطقوس فإنها مرتبطة بقوة في مادة طبعة (1910) بوظائف نفسية واجتماعية: «إن الطقس بالنسبة

للدين يشبه العادة بالنسبة للحياة، مبرر وجودها العقلي يشبه مبرر وجود العادة، وهو جعل وظائف ثانوية تحت أمرة قاعدة بدون جهد تسمح بوجود اهتمام مركز لقضايا حيوية ما... وكما هو الحال في أن العمل الأساسي للعادة والتكرار في الدين هو تنظيم النشاطات الضرورية لاستقراره واستمراره كمؤسسة اجتماعية».

لكن الطقس، إن أخذنا في الاعتبار صفته الرمزية الأساسية، غير محدد بالدين. والمفهوم المقدم في طبعة 1910 من الموسوعة البريطانية يسمح باعتبار ذلك الفعل الرمزي جزءاً لا يتجزأ من الحياة الاعتيادية لأنه أساسي لأي نظام من أنظمة التدخل الاجتماعي للأدوار، وهو كذلك أساسي للبناء الاجتماعي ككل: «للحفاظ على العلاقات ما بين الذوات فيما بين أبناء الدين الواحد، فإن استخدام مجموعة أو أكثر من الرموز المتعارف عليها مطلوب بشكل قوي، فعلى سبيل المثال، أي مفردة ذكية للتعبير عن اللقاء أو (طالما كان هذا ربما شيئاً لا يمكن الاستغناء عنه) فإن أي أصوات أو إشارات أو أفعال ونحو ذلك، أصبحت قاعدة أو قانوناً يشير للهدف المشترك للمجتمع الديني، وأخذ المعنى بشكل عام لتحقيق ذلك الهدف في الواقع. وبهذا المعنى، فإن مصطلح «طقس» بوصفه يعني التكرار الشعائري الرتيب الذي أصبح قاعدة، يمكن أيضاً أن يعمم لطقوس أو أعمال متكررة ليست ذات صبغة دينية صرفة».

وهذا التأكيد على الطقس بوصفه سلوكاً رمزياً ليس بالضرورة دينياً هو فهم حديث كلياً، وإن كانت هناك بعض الأفكار الأخرى ليست كذلك. ربما كان أهم الفروق بين مفهوم الطقس المقدم هنا والذي نجده في بعض الكتابات الأنثروبولوجية المتأخرة يتمركز حول حقيقة استخدام نظريات التأويل المطورة أكثر في الكتابات المتأخرة. لكنها جميعاً (الكتابات المتقدمة والمتأخرة) تشترك في فكرة أن الطقس ينبغي أن يفهم بشكل أساسي في ضوء السلوك الدال – وهو نوع من النشاط ينبغي أن يصنف مفصلاً عن السلوك الممارس، أو بشكل فني الفعال. وهذه

الفكرة بالتحديد هي ما افتقدته المادة المبكرة في الموسوعة البريطانية — أو على أي حال لم تكن واضحة جلية. لكن مع ذلك هناك فكرة أخرى، تعد فكرة محورية أو مركزية في المادة التي ظهرت في طبعة عام 1771، والتي أصبحت فكرة هامشية في طبعة عام 1910. وهذه الفكرة هي مفهوم الطقس بوصفه كتاباً مرشداً (دليل).

فمفهوم الطقس بوصفه كتاباً موجهاً للكيفية، التي ينبغي أن تؤدي بها الشعائر أو المناسك، وهي مفهوم أقدم من القرن الثامن عشر. ولقد ظهرت الطقوس منذ بداية القرن التاسع، وإن كان ظهورها محدود فقط في إطار الأديرة (سيجلر 1967). لكن وبحسب قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية، كلمة «طقس» لم تدخل اللغة الإنجليزية حتى منتصف القرن السابع عشر، كمادة تقدم أما معنى نظام محدد موصوف لأداء شعائر دينية ما، أو ككتاب يحتوي على مثل هذه الوصفات المعدة. ومن المهم ملاحظة، أنه في عام 1614 نشرت الكنيسة الكاثوليكية أول نسخة معتمدة من «الطقس الروماني» (كروس 1974، 1189). وبطبيعة الحال، استمر مصطلح «طقس» مستخدماً في دوائر معينة ليشير إلى أو يعني دليل صلوات حتى يومنا هذا. لكن الآن هذه المعنى قد حل محله، في المفردات العادية لمعظم الناس غير المتدينين، المفهوم الجديد لمصطلح «طقس» بوصفه رموزاً مستخدمة. وهكذا أصبح مصطلح «طقس» تقريباً مرادفاً لكلمة شعيرة «rite»، وهذا ربما يساعدنا على تفسير لماذا كانت الطبقات المتأخرة من الموسوعة البريطانية لا تقدم مادتين مختلفتين «rite» و «ritnal» كما كانت تفعل في الطبقات السابقة⁽¹⁾.

والنقلة في استخدام مصطلح «طقس» من ما هو حرفي نص مكتوب (بما في ذلك كتب الأدعية والتعليمات حول كيف ومن ونوعية الأفعال المصاحبة، الخ) إلى كونه سلوكاً ارتبط نفسه بنص ما، هو أمر مرتبط بتغيرات تاريخية أخرى. من بين هذه التغيرات التاريخية وجهة نظر القرن التاسع عشر القائلة بأن الطقس أكثر بدائية من أسطورة — وهي وجهة نظر تعطي بعداً تاريخياً وعلمانياً دقيقاً لوظيفة الاصطلاح

القائل بأن الإيمان الصحيح يجب أن يثمن أكثر من الممارسة الصحيحة⁽²⁾. ولذا فإن المادة المنشورة عام 1910 تؤكد: «هناك حقيقة ثمينة أصر عليها المأسوف عليه دبليو روبرتسون سميث ألا وهي أنه في الدين البدائي، أنه الطقس الذي يولد ويبقى على أسطورة، وليس العكس. بطبيعة الحال التراث المحلي لا يمكن التخلي عنه، فحتى المجتمع الاسترالي، الذي ربما وصل مرحلة وجود رجال دين مختصين. وهو بحاجة على مرشده العظيم Ok Nirabata. . . ووظيفة مثل هذا المرشد، مع ذلك، هي بشكل أساسي توصيل مجرد قواعد لممارسة الأفعال الدينية. وإذا كانت حكمة هذا المرشد تشمل تواريخ مقدمة، ويظهر أنها تشمل ذلك عموماً، لذا علينا توقع ذلك لأن وصف وتمثيل أفعال الأشخاص المتدينين تدخل ضمن دائرة الطقس بوصفها أداة لضبط سحري. وبشكل مشابه، فإن الكتب الدينية للأديان من درجة متوسطة تتوالد مع وصفات تفصيلية بالنسبة للطقس، لكنها غالباً ما تكون خلواً من المعتقد. وحتى في الأديان العليا، حيث الأرثوذكسية تعد مطلباً أساسياً ويبقى على الطقس لمجرد إعطاء معنى رمزي للعقيدة، فإن هناك جموداً ملحوظاً جداً فيما يخص العقيدة هي دون شك لحد كبير بسبب ارتباطه بأشكال طقوسية العديد منها يحمل طابعاً وسيطياً. أما بخصوص التفسير الرمزي للطقس، فإنه عادة لا يرى بوصفه بدائياً، وهو دون شك صحيح أن عصراً غير تأملي نادراً ما يكون واعياً للفروق بين «إشارة منهجية للخارج» و «معنى متجه للداخل» ويفكر عن طريق عيونه.

والتمييز الدلالي بين «إشارة منهجية للخارج» و «معنى متجه للداخل» هو في الحقيقة تمييز قديم ولقد قال به الإصلاحيون المسيحيون عبر الأزمنة⁽³⁾. وبوصفه المتطلب المنطقي السابق (للادعاء أنه تغلغل عن طريق بعض المظاهر الرسمية) للواقع الأساسي ضمنه، فإن هذا التمييز كان مركزياً للخطاب اللاهوتي. لكن ليس فقط للخطاب اللاهوتي، بسبب الادعاء القائل بأن غير النابهين ممن يستخدمون إشارات متجهة نحو الخارج في سلوك رسمي أو كلام رسمي لا يفهمون المعنى الكلي قد أصبح دالاً أو أن التعبير قد عمل كمبدأ هام للتفسير الأنثروبولوجي من

تايلور ومن جاءوا بعده⁽⁴⁾، رغم أن عدداً بسيطاً من الأنثروبولوجيين اليوم يصادقون على الحكم التبخيبي الموجود ضمناً في الجملة الأخيرة من الفقرة المقتبسة أعلاه.

ومادة طبعة عام (1910) تشمل إشارة إلى الخبراء المحليين، الذين يحددون بشكل دقيق إجراءات للكيفية الصحيحة لممارسة الشعائر، لكن هذا الأمر يترك جانباً على أساس أنه أمر متوقع: «وظيفة مثل هذا الخبير، مع ذلك، بشكل أساسي تسليم مجرد قواعد لإقامة الأفعال الدينية». وما يشغل كاتب المادة المتعلقة «بالطقس» الآن هو طبيعتها الرمزية والمعنى الملحق بها وحقيقة أنها ظاهرة كونية. وكان على بعض الأنثروبولوجيين المتأخرين أن يعيدوا هذه المعاني للمحاولات السحرية في التعامل مع البيئة الطبيعية (على سبيل المثال مالينوسكي) أو إلى تأثيرات كفلت استمرارية البناءات الاجتماعية (على سبيل المثال رادكليف براون) وهناك أيضاً من قالوا بأهمية التصنيفات الثقافية التي يتم من خلالها تبادل الوسائل (على سبيل المثال ليتش) أو من خلال تجارب دينية تتسامى على التصنيفات الثقافية والبنى الاجتماعية (على سبيل المثال تيرنر). لكنهم جميعاً يعتبرون الطقس كنوع أساسي من السلوك التمثيلي، وهو موجود في كل ثقافة – عادة بوصفه جزءاً من «سحرها» أو «دينها» – ويمكن تحديد هويته من طرف الإثنوجرافي قبل تحديد معناه أو تأثيره⁽⁵⁾.

وفكرة أن الرموز تحتاج إلى أن تحل شفرتها، بطبيعة الحال، ليست فكرة جديدة، لكنها بحسب ما أظن تلعب دوراً جديداً في إعادة بناء مفهوم «الطقس» الذي قام على الأنثروبولوجيا بدمج اهتمام لاهوتي داخل مهمة فكرية علمانية بحثة – ألا وهي، الاهتمام بتأسيس معاني التمثيل بأكثر قدر من الرسمية حيث التفسيرات المقدمة من طرف الخطابات الأهلية تعتبر غير مناسبة أو غير كاملة من الناحية الإثنوجرافية. بطبيعة الحال في حالة المسيحية، فإن الكنيسة التي تجسد سلطة تفسير معاين التمثيلات النصوية المقدسة، ورغم أن تلك السلطة مورست بأشكال مختلفة بحسب ما إذا كانت الكنيسة أكثر نخبوية أو شعبية. وفي المجتمعات التي تفتقد

فكرة التفسيرات المقررة للكباب المقدس. مع ذلك، فإن مشكلة تفسير «الأفعال الرمزية» مختلفة تماماً. ولا يرتبط الفرق الأكثر أهمية إلى عدم اليقين أكبر في تفسير أو تأويل الرموز في مثل هذه المجتمعات وإنما يرتبط بحقيقة أن الأشياء يجب أولاً أن تترجم بوصفها رمزية قبل أن تصبح مرشحة للتأويل، وفي حالات العمل الميداني، فإنه على الإثنوجرافي أن يحدد ويصنف الرموز⁽⁶⁾، حتى إن اعتمد حسنهما على مساعدة التفسير الأهلي المحلي في تأويلها⁽⁷⁾.

وفي هذا المفهوم الأثنوجرافي للطقس، وهي فكرة تنتمي إلى تقاليد مسيحية قبل حديثة (وبالذات تقاليد أديرة) هو الآن غائب. وهذه الفكرة مرتبطة بتحول بمعنى ما من نص مقدس (نص يتلى ويؤدى) إلى فعل (حقيقة اجتماعية يمكن ملاحظتها وإدراجها) ويمكن وصفها بالشكل التالي. فإذا ما كان هناك طرق معروفة موصوفة لأداء الخدمات المنبرية الصلواتية، عندها بإمكاننا افتراض وجود متطلبية للسيطرة على الأداء الصحيح لهذه الخدمات. لذا فإن الطقس موجه إلى الأداء المناسب لما هو موصوف، شيء يعتمد على المجالات الفكرية والعملية لكنه في نفسه لا يتطلب تحليل المعنى. بعبارة أخرى لا يشمل الأداء المناسب رموزاً ينبغي أن تفسر وإنما تشمل قدرات ينبغي أن تطلب بحسب قواعد تم تكريسها من طرف من هم في السلة: وهذا يعني أنه لا توجد أي معانٍ غامضة، ولكن بدلاً من ذلك تشكيل مهارات فيزيقية ولسانية. وتفترض الشعائر بوصفها أداءات مناسبة سلفاً قواعد وأناساً يمكنهم أن يحللونها ويدرسونها بالمعنى التنظيمي في مقابل المعنى الدلالي.

المفهوم المسيحي الوسيطى للالتزام الأخلاقي:

في العصور الوسطى المبكرة، أصبحت قاعدة القديس بنيدكت قائمة بوصفها البرنامج الوحيد للحكومة المناسبة لمجتمع الدير والتشكيل المسيحي لأعضائه (لونس 1984)، ويرد في جملة مشهورة في مقدمة «للقاعدة»، «نحن نسعى الى فتح

مدرسة لخدمة الرب، نأمل فيها أن لا يوجد شيء قوي أو ظالم عنيف». ورغم أن معظم المسيحيين ممن عاشوا في ظل مجتمع إقطاعي سكنوا في محيط خارج التنظيمات الديرية، فإن التشكيل الملتزم المدرب للذات المسيحية ما كان ممكناً سوى داخل مثل هذه المجتمعات المحلية. فلقد عرفت الحياة المنظمة للكهنه عن طريق مهام مختلفة، من مهام العمل إلى الصلوات، وأهمها كان ترتيب الأناشيد الدينية. ولأن يوم الكاهن قصد منه أن ينظم حول الأداء الرتيب المتكرر للوعظ الديني (نورز 1963، 448-71)، فإن «القاعدة» غالباً ما تكون محددة دقيقة بخصوص محتوى وأوقات العبادات والأناشيد التي سترتل كما هي دقيقة في أمور أخرى. ومن الملفت للنظر أن القاعدة «أو الأداء المناسب للوعظ الديني لا يعتبر فقط جزءاً لا يتجزأ من الحياة الزهيدة أو التقشفية لكنها أيضاً تعتبر واحدة من «أدوات الأعمال الطيبة». فالوعظ الديني ليس نوعاً من الرمزية المفعله التي ينبغي أن تصنف بشكل معزول عن النشاطات المعرفة بوصفها فنية وإنما هي ممارسة من بين ممارسات أخرى أساسية لاكتساب الفضائل المسيحية. بعبارة أخرى، يمكن أن يعزل الوعظ الديني مفاهيمياً فقط، ولأغراض تعليمية، لكن ليس لأغراض عملية، من البرنامج الديرية الشامل.

وبينما يصح أن نقول أن البرنامج الديرية يمكن أن يفهم على أساس صور مميزة كمدرسة لخدمة الرب أو لتعميد ثانٍ - إلا أنها كانت عبارة عن ممارسات نظمت من طرف أمثال هذه الرسومات (الصور). وكانت الرسومات جوهرية لبرنامج معد مفصل وهي جوهرية للغه الوصفات والمواعظ والتفاسير والإيضاح وليس لمعنى الإيماءات الفردية في حد ذاتها⁽⁸⁾. وتهدف كافة الممارسات الموصوفة سلفاً في «القاعدة»، سواء كانت ذات صلة بالطريقة الصحيحة للأكل أو النوم أو العمل أو الصلاة أو ذات صلة بالمواقف الصحيحة للميول الأخلاقية أو الروحية، لتطويع فضائل تكون «لعبادة أو خدمة الرب».

وتعلم الفضائل بحسب البرنامج الديرى الوسيطى (والذى وإن كان يعتمد على «القاعدة»، يشمل نصوصاً أخرى وتقاليد شفاهية أخرى) إنما يتم بشكل أساسى عن طريق التقليد. ويظهر أن فكرة اتباع نموذج قد أصبحت مهمة على وجه الخصوص فى العديد من التنظيمات الدينية، التى انتشرت خلال منتصف العصور الوسطى (بونيم 1980، 1-17)، لكنها ومنذ البداية كانت مركزية فى البرنامج البنديكتى، الذى هدف تطوير الفضائل المسيحية. ولقد أقيمت الفضائل عن طريق تطوير القدرة على التصرف بحسب القدوة من القديسين. وكان اكتساب هذه القدرة عملية نمائية. وكل شيء ينبغي أن يعمل فإنه لا يعمل فقط بشكل مناسب فى ذاته، وإنما يعمل لكي يجعل الذات تقارب إلى حد كبير لنموذج التمييز المعرف سلفاً. وللأشياء الموصوفة سلفاً، بما فى ذلك المواعظ الدينية المنبرية، مكان فى الإطار العام لتدريب الذات المسيحية. وفى هذه المفهوم، يمكن أن لا يوجد فصل راديكالى بين السلوك الخارجى والدافع الداخلى، أو بين الطقوس الاجتماعية والعواطف الفردية أو بين النشاطات التعبيرية وتلك النشاطات الفنية. فعلى سبيل المثال، نسخ المخطوطات، التى شغلت أجيالاً من الرهبان ورجال الدين، كانت تعتبر رسمياً نوعاً من التزهد.

«يعد تنقيح نص من مخطوط غالباً ما حفظ بشكل سيئ (كما يكتب مؤرخ كنسى) خاصة إن كان نصاً طويلاً وكتب بشكل رديء وإعادة إنتاجه بشكل صحيح مهمة، رغم نبلها، صعبة أيضاً، ولذا فإنها أهل للتقدير وكان على الناسخ الوسيطى أن يتألم كثيراً ليخبرنا بهذه الحقيقة: لقد كان الجسد برمته مركزاً على عمل الأصابع وكان يجب ممارسة قدر كبير من الاهتمام المستمر والدقيق».

ولقد وصف الرهبان عمل أو جهد النسخ هذا «مثل الصلاة والصيام، وسيلة لتصحيح عواطف الشخص الجامعة» (لو كريك 1977، 153-54). وبهذا المعنى فإن فن الكتابة الفنية كان يعد، مثله مثل الوعظ الدينى المنبرى، جزءاً من برنامج الدير ومن ثم فإنه فن تعبيرى، مثل خدمة الرب (العبادة)؛ إنه شعيرة كأى فعل من

أفعال الكفارات. وبشكل دقيق عبر مفهوم برنامج الترامي تم ربط «السلوك الخارجي» بـ «الدافع الداخلي». ويمكن رؤية ذلك بشكل واضح في حالة شعيرة طقس الاعتراف الكنيسي، وهي شعيرة محورية في حياة الرهبنة وتطورت من طرف الرهبان في شكل توسع تخطى ما هو مسيحي. لكن الصلة كان يبحث عنها في كل شيء كان البرنامج وصفه سلفاً. ومن الأمثلة الرائعة، وهي من الموضوعات التي كتب عنها أدب الرهبان، كانت الزيادة في «الدموع الراجعة في الجنة» (ألوتريك 1977، 72-73). لأن الندم من الذنوب يجب أن تصحبه الرغبة في الفضيلة والقدرة على البكاء تصبح إشارة لمدى صدق وأصالة ذلك القدم والتقدم الذي تحقق بسبب تلك الرغبة⁽⁹⁾. وفي هذا الاتجاه، يمكن للعواطف التي غالباً ما يعترف بها الأنثروبولوجيون بوصفها أحداثاً داخلية ومحتملة أن تنظم بشكل تقديمي عن طريق أداء مناسب متزايد لسلوك متعارف عليه.

بطبيعة الحال، عرف رهبان العصور الوسطى، كما يعرف كل إنسان، أن إشارات فضيلة خاصة ما يمكن أن تعرض أو تقرأ عندما تفتق تلك الفضيلة. لكن هذا لا يعني أنهم لم يكونوا يعتبرونها سلوكاً خارجياً «بوصفه منفصلاً عن ذات «أساسية». وعلى العكس، فإن وجود النفاق، مثل خداع – الذات، يشير إلى أن عملية التعلم لم تكن كاملة – أو بشكل أكثر تطرفاً، إنها قد فشلت. لكن مع ذلك فإن العكس، الذي لا يظهر علامات الفضيلة حتى عندما يمتلكها الواحد، نفسه مقترحاً كوسيلة لاكتساب أعلى الفضائل كلها: التواضع.

لقد كان مجتمع الدير بعيداً جداً من أن يكون كل حياة العصور الوسطى، لكنني لم أهدف أن أقدم تاريخاً اجتماعياً للعادات. وإنما اهتمامي هو في أن أحاول رسم بعض مفاهيم الملفوظات المناسبة والسلوك المناسب فيما يتعلق بالبنية الأخلاقية للذات، عندما لم يصبح مصطلح «الطقس» بعد تصنيف مستقل لسلوك – متكرر وغير عقلاني وتعبيري. وإذا ما أخذنا هذا في الاعتبار، فإنني أرغب في التحرك

خطوة أبعد من مقولة لينهاردت فيما ورد في الاقتباس الذي افتتحنا به هذا الفصل وأرغب في أن أسأل عن طريق أي ممارسات منظمة تكون بعض الميول الأخلاقية والإمكانات الأخلاقية تم إبداعها أو ضبطها والسيطرة عليها؟.

الذات وتمثلاتها: بعض اهتمام عصر النهضة:

عندما انفصل عرض السلوك «الصحيح» عن تشكيل الذات الفاضلة والفضيلة. لكن في هذه الحالة، فإنه يصبح موضوع نوع آخر من التنظير – يكون عندها تأمل في القوة وليس في الفضيلة. لكن في هذه الحالة فإن الإشارات السلوكية تحتاج أن ترى بوصفها تمثلات يمكن فصلها مفاهيمياً عما تمثله؛ وعندها فقط بإمكانها أن تؤدي إلى قراءات في لعبة القوة، وهي لعبة تكون الذات «الحقيقية» مقنعة عن طريق تمثلاتها وأين هذا النوع من الأفتعة قد تم بشكل جيد.

ومن المحاولات الحديثة المبكرة المثيرة للقيم بالتنظير لدور السلوك التمثيلي في مجال أو حقل القوة ما قام به سيكون في مقالته «في المحاكاة والخداع» بطبيعة الحال، عالم سيكون عالم أكثر مرونة وفردية ليس فقط بالمقارنة مع مجتمع الدير الوسيطى وإنما مع المجتمع خارجه. إنه عالم يشجع على تشظٍ مزدوج – في الأدوار الفردية وفي المجالات الاجتماعية – والتي كان عليها أن تبرز بشكل أكثر وضوحاً في قرون تالية مع تطور المجتمع البرجوازي. ومقالة سيكون مثيرة لأنها تأخذ في اعتبارها كشيء بديهي إمكانية تحليل أفعال التمثيل الفردية. وهي تفعل هذا أولاً بالتمييز بين ثلاث درجات من الأفتعة: السرية والخداع والمحاكاة «لذا فإنها تعتبر: عادة السرية هي معاً عادة سياسية وأخلاقية. وهذا الجزء، وهو جيد، يعطي وجه الإنسان لسانه القدرة على الكلام. أما بالنسبة لاكتشاف الإنسان لذاته، عن طريق هدوءه ضعيف جداً ومخيب للآمال، أما بأي قدر، فإنها في العديد من الأوقات عبارة عن تمييزهم أكثر بعلامة و «Be leceuer» فيه بكلماته». لكن لا يمكن صيانة السرية

بدون شكل من السلوك يحمي الحق من خلال سوء تمثيله «ويتسع ذلك أنه في العديد من الأوقات أنه على السرية بالضرورة، بحيث أن من أراد أن يكون سرياً يجب أن يكون مسرباً للأخبار، بدرجة ما». والآن، بينما الخداع هو الشكل «السليبي» لصياغة، لدرجة ما الادعاء بأن الشخص ليس هو في الحقيقة ما يدعي أنه هو (أي نوع من الباءة الخادعة أو الماكرة)، أما المحاكاة فهي شكل إيجابي من ظهور الفرد بأنه هو ليس ما هو فعلاً (أن يقلد شخصية ما). وكلا الحالتين تقوم على لعب جزء من دراما القوة، لكن النوع الأول ينظر إليه بوصفه شكلاً دفاعياً بينما الثاني شكل هجومي. لذا فإن النص حذر جداً ضد إعادة التصنيف الزائد للمحاكاة على أسس متعلقة: «لكن للدرجة الثالثة، التي فيها المحاكاة وجود مهنة كاذبة، بأنني أبدو أكثر استحقاقاً للوم منه أن أكون سياسياً، باستثناء أن يكون الحال كذلك في بعض الأدوار النادرة جداً (يكون 1597، 24-25). ولقد نظر للسلوك التمثيلي إزاء خصوم وحلفاء محتملين يصادمون الذات. ويعدوا نص ليكون استخدامات ومخاطر هذه التكتيكات ويوازنون طلبات الأخلاق التقليدية مع أخلاق عالم غير محدود. لدرجة أن الحسابات الدقيقة مستحيلة في عالم البلاد الذي كتب من أجل بيكون، فإن الفاعلية السياسية للسلوك المتعارف عليه يتطلب تصميم استراتيجيات هنا، وليس تقليد نماذج أو اتباع قواعد ما. هنا فقط، في التمرين الخفي للقوة الاستراتيجية، التي يصبح فيها السلوك الرمزي ما يمكن أن يسميه الواحد منا اليوم بالأيدولوجي. والتميز الحديث الآخذ في الظهور ضمناً في تعليقات بيكون هو، بطبيعة الحال، التفريق بين العقل والجسد. ولقد استخدم هذا التفريق بشكل واضح جلي في كتاب «تقدم التعلم» لتضيف المعرفة للصلات بين الاثنين: «وكيف يفضح أحدهما الآخر وكيف يؤثر الواحد منهما في الآخر» (بيكون 1973 [1605] 106). ومعرفة العقل مفيدة جداً في تحليل السلوك الاجتماعي. (في القرن الثامن عشر، يصبح من المفيد أيضاً لاستيعاب «شخصية» الموضوع — سواء كان في شكل الرسم أو في شكل كلمات أو في شكل أداء مسرحي — كما تظهر في «اتجاهات أو مواقف» في

تشكيلات جسدية). أما بخصوص معرفة الجسد، فإنها تشمل التأثيرات على العقل بسبب تأثيرات جسدية في الطب وفي «الدين والخرافة»: «يتظاهر الطبيب الذي يعالج العقل في حالات عواطف تتعلق باضطرابات عقلية أو وجود سوداوية، بتقديم وصفات ويقدم أدوية لعلاج أمراض العقل ويؤكد على الغذاء وأنواع أخرى من حماية الجسد عند طائفة الفيتقورطين، وعند هراطقة المانويين، وفي دين محمد، تتعدى كل ذلك. وبنفس الطريقة القوانين في القانون الرسمي الذي يحرم أكل الدم والشحوم ويفرق بين الحيوانات النظيفة وغير النظيفة في اختيار اللحم، وهذه القوانين عديدة وحاسمة. ورغم أن العقيدة نفسها ليست واضحة أو صافية من كل أنواع السحب الرسمية أو الاحتفالية، لكنها مع ذلك تبقى على استخدام الصيام وعلى حرمان الجسد وإذلاله والتنكر له، والقيام بهذه الوسائل بوصفها أشياء حقيقية وليست أشياء «رمزية أو خيالية» (8-107).

يمكننا الآن أن ننظر إلى طقوس والتزامات الرهينة الوسيطة باعتبارها مجازية وتمثيلية وليست حقيقية أو عملية. بطبيعة الحال، نزعة الرهينة الوسيطة، أيضاً، ميزت بين المظهر والمخبر⁽¹⁰⁾ لكنها ربطت «الإشارة الظاهرة» بشكل سرمدى بالفضيلة غير الظاهرة» عن طريق برنامج من الالتزام المسيحي. وتميز ببيكون في المقابل بين الواقعي والرمزي، فالشيء الرمزي على غير غرار الشيء الواقعي، قال أقوالاً معناها الأساسي يجب أن يترجم، ولكن بشكل دقيق لأنها أقوال متعارف عليها، فإنها قد تحتاج أيضاً إلى تصحيح وإعادة صياغة. فبالنسبة للأشياء الرمزية (على عكس الأشياء الواقعية) يمكن أن تكذب، والأكثر جدية، عندما تعوينا فنعتبرها أشياء واقعية. وهكذا، فإن ببيكون هو الأقرب إلى وجهة النظر الأثروبولوجيا الحديثة، التي عبر عنها في جملة من الموسوعة البريطانية الصادرة 1910 وكنتم أقتبسها سابقاً: «بخصوص التفسير الرمزي للطقس، عادة هذا لا يكون بدائياً، وهو دون شك صحيح أن العصر غير التأملية نادراً ما يكون وعياً بالفرق بين «إشارة منطلقة إلى الخارج» و «معنى منطلق للداخل» ويفكر عن طريق عينيه».

وفي هذا العالم الحديث المبكر، الاقتصاد الأخلاقي للذات في دائرة المحكمة كان قد تم بناؤه بشكل مختلف تماماً عن الطرق الموصوفة في برنامج الرهينة الوسيط. ولقد أبدع وأعيد إبداعه عن طريق دراما استغلال القوة، القوة الشخصية والسياسية في الوقت نفسه، واعتمدت الذات الآن على الاحتفاظ بمسافة أخلاقية بين الأشكال والسلوك والأفكار والمشاعر الخاصة⁽¹¹⁾. وصف دراما القوة من طرف مؤرخي عصر البعث مكن عن طريق شخذ التوتر بين الذات الداخلية والشخص الخارجي. لكنها كانت نتاج إعادة التشكيل المفاهيمي الراديكالية أيضاً للسلوك المناسب إلى تمثلات وعلى مهارة في استغلال التمثلات، وانفصل تدريجياً عن فكرة برنامج صارم لتشكيل الذات. ما هو نوع التأثيرات التي في النهاية أحدثتها هذه التغيرات على المفهوم وممارسة الطقوس المسيحية في عالم أصبح أقل مسيحية بشكل متزايد؟ ليس مصادفة، بالمصادفة، أن كان عالم سيكون الذي اكتسبت فيه كلمات Policy و Politic معنىً ميكانيكياً قوياً. وفي مسرحيات أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، كان من المعروف جداً أن الإنسان السياسي هو الذي يمارس الخداع والميكافيلية. وكان المعروف بدرجة أقل هو حقيقة أن مصطلح «ممارسة» (ومشتقاتها) كان لها معنى شرير أيضاً: «أصبحت الكلمة أكثر استخداماً في العصر الإليزابيثي، رغم أنها لم تحصل على شعبية كلمة «سياسات». ولقد استخدم ليكون الكلمة، على سبيل المثال في المقالة الثالثة، «عن وحدة الدين» عندما رفض استخدام القوة ضد الحركات الدينية، «باستثناء أن تكون في حالات وجود فضيحة أو تجديد علني أو في حالة تداخل بين الممارسة والوقوف في وجه الدولة»... والفعل الموازي للجذر يمارس، واستخدم من طرف يكون أيضاً بمعنى شرير: في محاكمة أوفر يوري تحدث عن دوائر «نادراً ما استخدمت سواء من طرف الأمراء أو سفرائهم أو وزراءهم أو من طرف أعمال مشابهة أو من ممارسة ضد أو على الأقل على الأمراء» (أورسيني 1946، 131). فهل من الضروري الإصرار على الخداع والمؤامرة لم تخترع في عصر البعث/النهضة؟ وكل ما تقوله هو أن ممارسات التمثيل

(أو سوء التمثيل) أصبحت الآن موضوع معرفة منظمة في خدمة القوة. وأنا لا أقترح بطبيعة الحال، أن السلوك التمثيلي قد شمل فقط الاستراتيجيات السياسية. ففي عصر النهضة كان القناع، على سبيل المثال، يعتبر تمثيلاً وأخلاقياً تعليمياً في الوقت نفسه. لهذا فإن السير توماس إليوت في «الكتاب الذي اسمه الحاكم» (1531) كتب عن الرقص عموماً. «والآن بسبب عدم وجود وقت فراغ يمكن مقارنته، بما كان موجوداً للترويح وتأمل الفضيلة معاً؛ فإنني أجد أن من بين كل أوقات الفراغ الأمنية الوقت الذي يتدرب فيه الجسد، أي الرقص عندما يكون استخدم أفضل استخدام، بحيث يتم فيه فهم أشكال رائعة (التي أسماها الإغريق الفكرة) الفضائل والصفات النبيلة وبالذات الفضيلة الملائمة المعروفة بالحصافة والحكمة والتي عرفها تولي بأنها المعرفة بالأشياء والتي ينبغي أن تتبع والأشياء التي ينبغي أن تتجنب» (ميجير 1962، 273). مثل هذا المفهوم للرقص الرسمي، الذي عن طريقه صور مهذبة تقدم مجازياً وتهذب مواقف أخلاقية، وهي قريبة من مفهوم أقدم للخطية الدينية المنبرية بوصفها جزءاً من برنامج العبادة الجماعية لتطور الفضائل المسيحية – حتى وإن كانت أعلى فضيلة متصورة هي الحصافة وليس التواضع، وحتى إذا كان تهذيب الفضائل دفع بشكل متزايد إلى هوامش حياة جادة (أوقات الفراغ) أو في الأعظم إلى جزء أو قسم إعدادي لها (التعليم). وليس مصادفة أن هذه الملاحظة وملاحظات أخرى من طرف إليوت عن الرقص الرسمي أن تظهر في كتاب كرس لتعليم الإنسان النبيل (وهي عملية يسميها الفكتوريون «بناء الشخصية»؛ لكن النقطة التي أود إبرازها هنا هي ببساطة أنه عندما يرى السلوك المتعارف عليه على أنه بشكل أساسي تمثيلي وأساساً مستقل عن الذات، فإن الإمكانية تصبح مفتوحة لاستخدامها في لعب القوة. فنقاع عصر النهضة، مع كل اهتمامه بالقوة، كان عبارة عن إظهار محسوب للسلطة الملكية التي يشارك فيها الملك وحاشيته جميعها (كوبر 1984). لكن هذا الاستعراض كان في طبيعة التأكيد على التراث وليس محاكاة⁽¹²⁾. وعلى عكس التمثيلات التي ناقشها بيكون، لا يقدم القناع أكثر من نفسه: وفيه قد يختلف بالقوة لكنها لن تكون آمنة بذلك.

أساسيات خاصة وتمثيلات عامة:

يلاحظ إدوارد برنز في دراسته للدراما في عصر النهضة الإنجليزية (1990) أن «الشخصية» كانت دائماً ذات معنى مزدوج. فهي تعني من ناحية الشهرة وكيف يعرف الشخص ويفهم في العالم، وفي المقابل تعني التشكل العقلي أو الأخلاقي المختص الذي عن طريقها يتقرر وجوده في العالم على أساسها. ويلاحظ «الشخصية» هي: «تملك في الحقيقة تاريخاً غير عادي، من ذلك أن استخدامها في الكتابة الكلاسيكية والوسيطية وفي عصر النهضة مرتبط بقوة بمعنى من اشتقاقها، فالكلمة غالباً مكتوبة بأحرفها الإغريقية الأصلية، ومعناها شروع على أساس استعارة. وفي أصلها الإغريقي، الشخصية هي صورة (حرف أو رمز) سجل على رقيم شمع. ويمكن أيضاً أن تكون موضوع تلك الأختام وتلك الصورة. لذا فإنها تعني إشارة ممكنة القراءة بالمعنى العام جداً – العلاقة التي يعرف بها شيئاً ما على أنه ما هو. وقد تمتد إلى جوانب من الإنسان – علامات في الوجه أو الجسد، على سبيل المثال – لكنها تشير دائماً إلى قراءة الإشارات، سواء تلك الإشارات العمرية أم لا. وتميل الاستعارة إذن للارتداد علينا من أجل إنتاج وتفسير الإشارات في الكتابة والقراءة، وهو تأكيد رده الكتاب اللاتين عن طريق الحفاظ على معنى المصطلح الأصلي».

وفي البلاغة ما بعد الكلاسيكية، أصبحت كلمة «شخصية» تشير إلى استخدام اللغة الموجهة لتمثيل نماذج الشخص أو السخرية. وحتى عصر النهضة بما فيها تلك الحقبة، تطلبت الفصاحة من الخطيب أن يدرس وينتج – بحسب أسلوبه – الإشارات التي تجعل نماذج إنسانية مختلفة ممكنة التعريف في وعبر الخطاب. ويقول برنز «إذا ما رجعنا إلى المعارضة التي قمت بها مبكراً بين الشخصية بوصفها عملية مغربة والشخصية كجوهر أخلاقي فردي – فإن لدينا تعريفاً عريضاً لانتقال في الاستخدام. ويقدم الأول المصطلح كما يفهمه البلاغيون، ويعزل الثاني ذلك المفهوم للإنسان الذي يشير إليه المصطلح الآن.

وتطور من هذا المعنى الثاني للشخصية فكرة الهوية الأساسية، باعتبارها شيئاً فريداً وخاصة لكل فرد، جوهر يفصله عن الأشخاص الآخرين وكذلك يفصله عن الاهتمامات المرئية التي يشاطرونه فيها. وبحسب الفكرة الأخيرة، لا يجب أن تساوي هوية الإنسان الأخلاقية بمظهرها الصوري. ومن النتائج المهمة لذلك التفسيرات اللانهائية للشخصية الأساسية – ومهارة «الحكم على الشخصية» ليصبح الآن ممكناً.

لهذا، في قطعة بعنوان «مقالة عن معرفة صفات الرجال» وعى هنري فيلدينج (1967) قراءه «الأمناء وغير المجربين» الاهتمام بقيمة سلم كيف يقرأ الشخصية الحقيقية للرجال من وجوههم وأسلوب حياتهم: «بينما الجزء المهني والتصميمي من النوع البشري، يستشير فقط امتيازهم المنفصل، فإن الجهد للحفاظ على موقف واحد ثابت نحو الآخرين، يصبح العالم كله حفلة تنكر كبيرة، حيث يظهر أعظم جزء مختفٍ تحت مظاهر وعبادات كاذبة، وقلة جداً فقط تظهر وجوهها، وهم يصيحون، بسبب ذلك، موضع دهشة وتندر البقية..»

لكن مع ذلك مهما كان الاختفاء مخادعاً الذي يلبسه المتنكر، وبغض النظر كم هو أجنبي بالنسبة لقيمه أو درجته أو ظرفه، فإنه إن دقق فيه فإنه من النادر جداً أن يتمكن من أن لا يكشف من طرف مراقب شديد المراقبة، لأن الطبيعة التي لا تستسلم بشكل طوعي للمخادع، فإنها ستسعى لإظهار نفسها في النهاية، وكذلك فإن الكاردينال أو الراهب أو القاضي لا يستطيع أي منهم أن يخبئ أو يخفي السكر أو المقامر أو الفاجر». لقد أمكن النقاء الاجتماعي أمثال فيلدينج أنه من الممكن استغل إلى ما هو أبعد مظهر (فمن يظهرون عند فيلدينج «كمنادج»: الكاردينال والراهب والقاضي، الخ) في ثنايا طبيعتهم الأخلاقية الأساسية بشكل دقيق: لأن «عواطف الرجال تترك عادة علامات كافية على ملامحهم وسماهم».

وفي أواخر القرن الثامن عشر، تميزت «العواطف» عن «انفعالات» بدرجة قوتها وبما يترتب عن أهميتها على العلاقات الاجتماعية. ورغم أنها أصبحت الآن جزءاً من

علم النفس العادي (بشكل ميكانيكي)، إلا أن «العواطف» احتلت مكاناً يمكن مقارنته بالفضائل والذنوب في العصور الوسطية. «تسمى الحركة الداخلية أو الآثار أو التهيج العقلي، عندما ينتقض بدون رغبة انفعال وعندما يبيع رغبة فإن الحركة أو التهيج يدعى عاطفة. فمثلاً الوجه الصبيح قد يثير في شعوراً طيباً: إذا اختفى ذلك الشعور بدون أن يترك أي أثر، فإن ذلك انفعال في اللغة الصحيحة، لكن إذا الشعور، بواسطة تكرار وجهات نظر الشيء، يصبح قوياً بدرجة كافية ليحدث الرغبة، عندها تفقد اسمها كانهفعال وتكتسب اسمها كعاطفة. ويصدق الأمر على كل بقية العواطف. على العكس، الانفعال، العاطفة يمكنها لهذا أن تحدد السلوك — وإن كان فقط بوصفه قوة لا يمكن السيطرة عليها، على عكس الرغبات التي يمكن تعلمها في الرهبة الوسيطة. وبالنسبة للرسامين، فإن هذا التوجه للعواطف (حركات الروح) لتصبح ظاهرة خارجية جعل علم الفراسة أداة مساعدة مهنية قيمة جداً. وبإمكان الرسامين الآن أن لا يتطلعوا فقط أن يرسموا بتفصيل كل نموذج من العواطف بالرجوع إلى الصفات والخصائص المعروفة⁽¹³⁾، لكن أيضاً حتى يتغلغلوا، عن طريق إشارات قابلة لقراءة الطبيعة الأخلاقية الأساسية للأشخاص الذين يرسمونهم.

انفعال في مقابل «طقس» في علم الأنثروبولوجيا:

كيف تم استبدال فكرة تعليم الجسد عن طريق تنمية «الفضائل»، عن طريق وسائل مادية بفكرة بعض المشاعر والأفكار الداخلية التي تسمى «انفعالات» عن أشكال / صياغات / تشكيلات اجتماعية؟ وهناك الصيغة أكثر تواضعاً للسؤال قد تأخذ الشكل التالي: كيف وصل علم الأنثروبولوجيا الحديث إلى التمييز بين «المشاعر» بوصفها خاصة شخصية ولا يمكن وصفها وبين «الطقس» بوصفه أمراً عاماً ويمكن وصفه؟ أما مسألة مقابلة الأمرين فإنه كان الافتراض المسيطر لفترة طويلة في دراسة الطقس في علم الأنثروبولوجيا الحديث، رغم وجود بعض المؤشرات أن الأمور آخذة في التغيير⁽¹⁴⁾.

فصل من عقود أ. أم. هو كارت ويشكل مطول فكرة أن كلاً من الطقس والانفعال متنافر متعارض، وأن الطقس هو بنية فكرية عرضة أن تحطم بالانفعال» (هو كارت 1952، 61). وفي حالته، هذه الفكرة مناسبة جداً للموقف الجيوني اتجاه «الدين الحماسي»، المسيحية العاطفية الخاصة والطبقات التي قد يصعب عليها أن تحكم، في مقابل المسيحية المؤدبة والمنظمة والاحتفالية في الطبقات الدنيا، إن الانفعال يسمح لنفس أن يذهب ويحطم بنية [الطقس]. ولدنا ما يبرر الاعتقاد بأن هذه الحركات الشعبية بإمكانها أن تنتشر في المجتمع وببساطة في الدين برمته»⁽¹⁵⁾. ولقد عبر بعد ذلك بزمن إيفانز برتشارد موضحاً أن الموقف الأرثوذكس البريطاني لعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في ذلك الوقت كان كالتالي: «تنتج الفوضى فقط أن يصنف علماء الأنثروبولوجيا الظواهر الاجتماعية عن قياس الانفعالات التي يفترض أن تكون مصاحبة لها، ولمثل هذه الحالات الانفعالية، إن وجدت على الإطلاق، يجب أن تتغير أو تختلف ليس فقط من فرد لفرد، وإنما أيضاً لنفس الفرد في مناسبات مختلفة بل وعند نقاط مختلفة في نفس الطقس» (إيفانز برتشارد، 1965، 44).

وفي هذا وصياغات أخرى، الفرق واضح بين مصادفة التجربة الفردية والصفة المنظمة للغة. ومفهوم الطقس كلغة تصبح الأشياء الخاصة عن طريقها متاحة علناً لأنها يمكن أن تقدم كحرمة معروفة بشكل كاف. ولنستمع الأنثروبولوجي حديث حول هذا الأمر: «الآن إذا كانت الأهداف من العرض الذي تقدمه هو رسم تفريق فج أدبي بين السلوك الاتصالي «العادي» وبين السلوك «الطقوسي» (قابلين بطبيعة الحال أن النوعين عبارة عن موضوعين متساويين هما عرضة للأعراف الثقافية)، عندها بإمكاننا القول (متناسين مشكلة الكذب والنفاق) أن الأفعال العادية «تعبر» مباشرة عن مواقف ومشاعر (على سبيل المثال البكاء يعني وجود كرب وعوز في مجتمعنا) و يوصل» تلك المعلومة لأشخاص يتفاعلون (على سبيل المثال، الشخص الباكي يرغب في توصيل مشاعر الكرب والعوز للآخرين) لكن السلوك المحول إلى طقس وعرف

وصورة عظيمة، إنما يتم بناؤه لكي يعبر ويوصل وهو قائم. وبهذا المعنى الأعراف ذات الطبيعة النمطية تعمل كقنطرة ثانية وبعيدة، وهي لا ترمز نوايا وإنما ترمز «محاكاة نوايا»... لذا فإن إقامة مسافة هي الجانب الآخر لعملة العرقية، وإيجاد المسافة يفرق أو يفصل الانفعالات الخاصة للممثلين عن التزامهم للأخلاق العامة» (تاميايه 1979، -69_113_124).

هناك، بطبيعة الحال، ذخائر ثقافية يمكن حلها للعب فقط أين يوجد انفصال مفاهيمي بين أساسيات الذات والوسائل التي بإمكان الذات تقديمها لمشاعرها ونواياها واستجاباتها نحو الآخرين. لكن في مثل هذه الحالات التفريق بين نشاط «عادي» ممكن الإيصال (بما في ذلك الكلام) و«طقس» قد يكون أقل زحماً مما نفترض، طالما أن المبدأ المرشد في الحالتين قد يكون الحصافة — بما في الحصافة في إلزام الذات بالأخلاق العامة. لكن مع ذلك فإن المعنى المعطى في الاقتباسات السابقة لكلمة «انفعال يشبه لدرجة ما «أحاسيس» أي مشاعر ليست فقط عفوية وسريعة الزوال ولكنها داخلية أساسية وفريدة لكل شخص على حدة. وفي هذا المنظور، من الصعب فعلاً تصور أن تصبح الأحاسيس موضوعات مفهوم «الطقس» ومن ثم تغير صفتها الفريدة الأساسية وزوالها السريع⁽¹⁶⁾.

ولقد قدم دور كايم في كتابه «أشكال أولية للحياة الدينية» (1915) وصفاً أكثر تعقيداً عن الفصل بين الأحاسيس والرغبات عند الفرد، وفي المقابل، التفريق بين المفاهيم وواجبات «الروح» الجمعية، على الآخر: «صحيح جداً أن العناصر التي تعمل لتشكيل فكرة الروح وتلك التي تدخل في تمثيل الجسد إنما هي من مصدرين مستقلين عن بعضهما البعض أحدهما مصنوع من الصور والانطباعات الآتية من كل أجزاء الكائن الحي والآخر يحتوي على الأفكار والأحاسيس الآتية من المجتمع والمعبرة عنه. لذا فإن النوع الأول ليس مشتقاً من الآخر. ويوجد حقيقة جزء من أنفسنا ليس موضوعاً في تبعية مباشرة للعامل الأقصى: وهذا هو كل من يمثل

المجتمع فينا . . . وعالم التمثلات الذي تمر فيه الحياة الاجتماعية مفروض على طبقة المادية الدنيا، والحتمية التي تحكم هناك هي أكثر ليونة ومطواعية من تلك التي جذورها تقع في تركيبة أنسجتنا وترك مع الفاعل الانطباع المبرر بتجربة عظيمة . . . العاطفة تقع في تركيبة أنسجتنا، وهي التي تشخصه لكنها أيضاً ستعبد. وأحاسيسنا هي بشكل أساسي فردية، لكنها مع ذلك أكثر شخصية كلما تحررنا من حواسنا واستطعنا أن نفكر ونتصرف مع المفاهيم» (271-72).

قدمت رؤية دور كايم عن العلاقة المتعارضة بين الفردي والاجتماعي الذي في داخل كل إنسان أساساً لنظريته عن الطقس. إذ كانت وظيفة الاحتفالات والمهرجانات والطقوس العامة من كافة الأنواع «هي» التي تقدم بشكل دائم مستمر المثاليات العظيمة قليلاً من القوة بحيث تميل العواطف الأنانية والاهتمامات الشخصية اليومية تبعداً عنها» وبالنسبة لدور كايم، كانت التمزيمات داخل البشر لا يمكن ردها إلى شيء محدد لكنها لم تكن مطلقة. وهي يمكن أن تتوسط فقط عن طريق الطقس لأنها أيضاً شخصية / صفة مزدوجة: «تأصل فقط التمثلات الجمعية عندما تتجسد في أشياء مادية، أو أشياء أو ذوات من كل الأنواع - أشكال وحركات وأصوات وكلمات وغيرها - ترمز لها وتفرقها عن غيرها في بعض المظاهر الخارجية. فقط عن طريق التعبير عن مشاعرهم عن طريق ترجمتها إلى إشارات، وعن طريق جعلهم على شكل رموز خارجية، فالوعي الفردي الذي بطبعه، مغلق دون آخر، يمكن أن يشعر أنهم يتواصلون وأنهم في وحدة» (ولف 1960، 335-36).

وموضوع مفهوم دور كان «الإنسان المزدوج» في علم اجتماعه للطقوس كان موضوع تعليقات ودراسات عديدة. لكنني لست على علم بأن هناك أحداً قد أوضح كيف حاول موسى، وهو عادة ما يدمج مع دور كايم، أن يتعد عن هذا المفهوم في مقالة «تقنيات الجسد». فلقد أصر موسى في مقاله على أن «الجسد هو إدارة الإنسان الطبيعية الأولى والأهم. أو بشكل أكثر دقة وتحديداً، دون الحديث عن الأدوات،

فإن أول وأهم شيء طبيعي تقني للإنسان. وفي الوقت نفسه وسيلة تقنية، هو جسده» (1979، 104). وعند الحديث عن «تقنيات الجسد»، فكر موسى في أن يركز الاهتمام على حقيقة أننا إذا أردنا أن نفكر مفاهيمنا في سلوك الإنسان على أساس قدرات التعلم، ربما علينا أن نرى ضرورة دراسة وبحث كيف هذه الأشياء مرتبطة بمعايير ملزمة وممارسة منتظمة: «وعليه آمنت بفكرة الطبيعة الاجتماعية للبيئة السكنية (Habit) هذه لسنوات. فضلاً لاحظ أنني أستخدم الجذر اللاتيني للكلمة habitus، والكلمة تترجم بشكل أفضل من الكلمة (عادة أو تقليد) و «exis» القدرة المكتسبة وقدرة «أرسطو (وكان عالم نفس) .. هذه العادات لا تختلف فقط عن الأفراد وتقليدهم، وإنما تختلف بالذات بين المجتمعات وأنواع التعليم وآداب المجتمع والمواد والتميزات وفيها جميعاً ينبغي أن نرى التقنيات والعمل الجمعي والممارسة الفكرية الفردية بدلاً من مجرد الروح وقواها المتكررة، بالطريقة العادية (1979، 101). يدعونا مفهوم Habitus⁽¹⁷⁾ إلى تحليل الجسد بوصفه تجمع قدرات متجسدة، وليس كوسيط لمعانٍ رمزية. ومن ثم، رغبة موسى في الحديث عن «أولئك الناس الذين لهم إحساس بتكليف كل جهودهم في الحركات المتناسقة فههدف من يمارسون ومن «يعرفون ماذا يريدون» (1979، 108). وهذا الاهتمام بتحديد هوية وتحليل الملكة الجسدية في شيء قادته إلى إشارة إليه بالمصطلح اللاتيني Habilis لأن الكلمة الفرنسية Habile لا تعطي تماماً ما أراد أن يصل إليه. وأظن أن موسى أراد أن يتكلم عن طريقة ممارسة يد موسيقى من البيانو المجرب في تذكر وتؤديه الموسيقى التي تقوم بأدائها، وليس عن كيف أن العقل الذي يعطي اليعطي توجه جسد طبيعي» بمعنى ثقافي.

قد يقول أحدهم أن موسى كان يحاول أن يعرف علم أنثروبولوجيا العقل العملي – ليس بالمعنى الكافي في إقامة قواعد أخلاقية عامة، وإنما في شكل معرفة عملية مكونة تاريخياً، وهي تفصل قدرات الشخص التعليمية. وبحسب موسى، ما كان ينبغي أن ينظر للجسد البشري ببساطة بوصفه متلقياً سلبياً «الدمعات ثقافية»

وبدرجة أقل بوصفه المصدر النشط «لتعابير طبيعية» «مغطاة بتاريخ وثقافة محلية»⁽¹⁸⁾ كما لو أنها أمر يتعلق بصفة داخلية عبر عنها في إشارة يمكن قراءتها، بحيث أن الأخيرة يمكن أن تستخدم كوسيلة لحل شفرة الأولى. كان يجب أن ينظر إليها بوصفها الوسيلة التنموية للوصول إلى مدى من الأهداف الإنسانية، من أساليب الحركة الفيزيائية (أي على سبيل المثال المشي) عن طريق نماذج كائنات عاطفية (على سبيل المثال رباطة الجأش)، إلى أنواع التجربة الروحية (مثلاً الحالات الصوفية). هذه الطريقة من الكلام يظهر أنها تتجنب الازدواجية الديكارتية للعقل والأشياء وعي العقل⁽¹⁹⁾.

وتحمل الفقرة الأخيرة من مقالة موسى ما ربما كان الادعاء الأكثر جرأة للفهم الأنثروبولوجي للطقس. بدأنا بالإشارة إلى دراسات جارنيت الرائعة لتقنيات الجسد التاوية، فيقول: «أؤمن بدقة أنه في مستقر كل حالاتنا الصوفية هناك تقنيات جسدية لم تدرس بعد، لكنها درست بشكل تام في الصين والهند، حتى في فتراتها المبكرة جداً. وهذه الدراسة الاجتماعية النفسية – البيولوجية ينبغي أن تتم. وأرى أن هناك وسيلة بيولوجية ضرورية لدخول في «اتحاد مع آلة» (1979، 122)، وهكذا فإن الإمكانية مفتوحة للبحث عن الطرق التي تتجسد أشكالاً (بما في ذلك اللغة فيه الاستخدام) وتشكل شرطاً مسبقاً لأنواع مختلفة من التجربة الدينية. والعجز عن الدخول في اتحاد مع آلة يصبح وظيفة الأجساد غير القادرة على التعلم. ويصبح «الوعي مفهوماً تابعاً».

وبغض النظر عن الجذب والإغراء الفكري لعلم ظاهريات الجسد، فإنه يظهر لي أن أسلوب موسى يسير أيضاً بشكل معاكس للافتراض بوجود تجارب جسدية موعلة في البدائية. وهذا يدفعنا للتفكير في مثل هذه التجارب ليس بوصفها نبضات متولدة ذاتية وإنما بوصفها تشكل علاقة متبادلة بين إحساس الجسد وتعلم الجسد. وتناسب موافقه تماماً مع ما تعرفه حتى عن شيء أساسي وعلم شائق مثل الألم

الحسي، إذ يكشف البحث الأنثروبولوجي والنفسي أن استيعاب الألم يختلف كلياً بحسب تقاليد تمرين الجسد — وكذلك بحسب تاريخ الألم في الأجساد والفردية (ملزك وول 1982، يريهي ولودي وبيا 1987). وهكذا، من منظور موسى، تصبح تجربة الجسد لحظة في جسد مجرب (معلم). وكما هو الحال في برامج الرهبة الوسيطة، ينظر إلى الخطاب والإيماءة كجزء من عملية تعلم اجتماعية لتطوير القدرات، وليست بوصفها رموزاً منظمة تقف في عالم موضوعي في مقابل مشاعر وممارسات عرضية تسكن آخر منفصل. لماذا لم تقرأ مقالة «تقنيات الجسد» على هذه الصورة وإنما قرأت عادة على أنها نص تأسيسي لأنثروبولوجيا رمزية؟⁽²⁰⁾ هل كان ذلك بسبب أن «الطقس» كان قوياً في مكانه كفعل رمزي — أي بوصفه شكلاً سلوكياً ظاهراً يتطلب فهماً؟

خاتمة:

ربما على الأقل بعض الفروقات أصبحت الآن أكثر وضوحاً في التفريق بين مفهوم الطقوس كما هو موصوف في برنامج الصلاة المسيحية الجماعية في العصور الوسطى، لتطوير فضائل ولتطوير مفهوم السلوك الرمزي في المجتمعات، حيث الالتزام والجدية لم تعد تعتبر ضرورية لا غنى عنها في تشكيل بني أخلاقية وإنما اعتبرت الأخلاق الرسمية أساسية لتوصيل التزام بالأخلاقيات العامة حقيقة. إذ في سياق الأخير، عند قطعة معينة من السلوك الملاحظ تدعو لوصف ما لما قد يرمز عندما تدعو الملاحظ أن يكتشف ما هو الحق المتخفي عند الفعل الدلالي، بعيداً عن التزام ظاهر، ما يمكن أن دعوه ممثلاً. بشكل واضح، هناك فروق وهوة واسعة وأساسية بين «الطقس» الذي ينظم ممارسات هدفت إلى تطوير كامل للذات المترهنة و«طقس» يقدم قراءة لمؤسسة اجتماعية. قد تفكر في الطرق التي فيها قد يقوي الهامشية المتزايدة للانضباط الديني في المجتمع الرأسمالي المفهوم الأخير. وعلى أي حال، يظهر أن بعض الدوائر المسيحية المعاصرة تعتبر هذا المفهوم الرمزي

للطقس بنوع من القبول. لذا فإن كتاباً حديثاً ألفه عالم لاهوت بعنوان: «من السحر إلى الاستعارة: تصديق للمقدس المسيحي». يعتمد بشكل قوي على البحوث الأنثروبولوجية. والكتاب يصر على أن الطقس المسيحي هو بشكل أساسي ليس غائياً وإنما رمزي: «أي مرافعة ضد قضايا اللاهوتية يجب أن تنتقد أيضاً نتائج علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا التي تدعم معتقداتنا اللاهوتية. وخطوط الاتفاق بين الفهم السلوكي واللاهوتي لعملية الطقس ومعناه قوية بحيث يصعب رفض إحداها دون الآخر...

والطقس وسيط وأداة تواصل واستدامة استعارة جذر ثقافي معين هو النقطة المركزية ويتخلل التيار التحتي لرؤيته للعالم. فعن طريق عملية الطقس، متعارضات الحياة الثنائية المتداخلة السياق في الاستعارة الثقافية و «انحلت» في شكل معنى إيجابي لثقافة العضو الفرد والوحدة الاجتماعية ككل. . فطقس شعب ما هو عبارة عن شفرة لفهم تفسيرهم للحياة. وتعرض المسيحية المقدسة كل صفات الطقس عموماً. فهي معيارية وضرورة للثقافة المسيحية. وهي وسيطة أو أداة عن طريقها الاستعارة المسيحية الجذر لوفاة المسيح وقيامته عبرت وسرعت في ظل تعارضات الحياة الثنائية» (فورجل، 224). فكرة الأسرار الدينية بوصفها تمثلات بلاغية مستوطنة عالم مختلف تماماً عن العالم الذي يعطي معنى الهوجو من لاهوت القديس فيكتور: فهو يقول «الأسرار الدينية معلوم أنها قد تأسست لأسباب ثلاثة: على أساس التواضع وعلى أساس التعليم وعلى أساس التدريب». وبحسب هذا المفهوم الأخير القائل بأن الأسرار الدينية ليست تمثلات لاستعارات ثقافية، وإنما هي أجزاء من البرنامج المسيحي لخلقها في مؤديها. عن طريق ممارسات منظمة مبرمجة و «المظاهر الفعلية والأخلاقية» المناسبة للمسيحيين. وفي المجتمع الحديث، حيث يتبنى المسيحيون مدىً واسعاً من المواقف الأخلاقية ويعيشون حيوات هي بشكل واضح ليست مختلفة عن غير – المسيحيين، وحيث الالتزام والانضباط أصبح نوعاً من التدخل الاستراتيجي والحسابية الإحصائية، وربما من المفهوم أن الطقس ينبغي

أن يصبح مناسبة رمزية. وهكذا، في العالم الأبعد، الذي حاول الأوروبيون في ما بعد - عصر الأنوار أن يخترقوه ويفهموه ويكتب متخصص ذكي في دراسة الإسلام المعاصر، «الطقس بالنسبة للمساهم أو المشارك عبارة عن إعادة أداء عميقة. كما عبر عن ذلك جيرتس، الطقس هو تحقيق ذلك الدين وهو في الوقت نفسه نموذج للعالم ومن أجله. فهل يحتاج المرء أن يكون مسلماً لكي يستولي على جوهر الطقس الإسلامي؟ (ديني 1985، 66). والإجابة على هذا السؤال البلاغي، كما يلاحظ المؤلف، هي لا. وكل ما هو مطلوب محاولة فهمه، مع «تعاطف واحترام وكذلك انفتاح على المصادر» التي «يمثلها ويرمز إليها الطقس الإسلامي». وتدعو الرموز، كما قلت، للتفسير وكذلك حتى كمعيار للتفسير متوسع، بحيث يمكن أن تتضاعف التفسيرات. وفي المقابل، الممارسات المنضبطة لا يمكن أن تختلف كلياً بسهولة، لأن تعلم تطوير قدرات أخلاقية ليست نفس الشيء كتعلم اختراع التمثيلات. ويقودني هذا على المقامرة بسؤال نهائي: هل من الممكن أن يكون تحويل الطقوس من النزاع إلى رمز وتحويلها من ممارسة فضيلة مميزة (أو عواطف مميزة) إلى تمثيل عن طريق ممارسات، قد كانت الشرط المسبق لتحول مفاهيمي أكبر لحياة غير متجانسة (تمثيل وتمثل من طرف آخر) نصاً مقروءاً؟

الهوامش:

- 1- ولماذا يستخدم علماء الأنثروبولوجيا بشكل شائع الكلمات rite و ritual بشكل متبادل بمثال حديث عن الموضوع. أنظر جي إس لافونتين، 1985.
- 2- لقد كان اهتمام روبنسون سميث في تفسير الكتاب المقدس هو الذي اعطى علم الأنثروبولوجيا نظريتها الشاملة للطقس. كما يشير فرانتس ستاينر إلى ذلك (1956).
- 3- أحياناً يفترض خطأ من طرف المختصين في دراسات الشرق الأوسط الحديث أن هذا التمييز هو سمة خاصة للفكر الإسلامي.
- 4- أشير هنا إلى فهم تايلور «للمعنى الحقيقي» للمعتقدات «الخرافية» والممارسات الخرافية بوصفها من الأمور التي بقيت عبر الزمن.

5- في مسح حديث للدراسات الأنثروبولوجية عن الطقس في ماليزيا، يكتب آر. واجنر (1984، 143-55): «إذا كان الطقس في تعريفه العادي، هو ما تدعوه ماري دو جلاس «إشارة محدودة»... إذن فعمل عالم الأنثروبولوجيا هو تفكيكه أو دراسته بشكل دقيق. ولكن ما الذي يحول إلى رموز ولماذا؟ وما هي طبيعة الإشارة والرمز ولماذا تتم صياغته بهذه الطريقة؟ تحمل هذه الأسئلة الدور العلائقي للطقس داخل الثقافة - المدروسة، وما تفعله بوصفها اتصالاً وتنظيماً أو غير ذلك». وبهذه الطريقة تهدف فكرة الطقس إلى توحيد عدد متنوع مختلف من أحداث مشكلة ثقافياً. ولكن لأن الإشارة المحددة والمفصلة أو التفصيلية تعتمد على بعضها البعض في كل حادثة اتصالية، ولأن كل حادثة اتصالية تفترض سلفاً ترتيباً متميزاً للمعنى والشعور والمزاج والفاعلية وستفترض سلفاً أيضاً ذات مشكلة تاريخياً تتكلم وتسمع وتفاعل أشياء وإشارات وفكرة الطقس بوصفها فعلاً رموزاً هي في الوقت نفسه ضيقة وفي الوقت نفسه غير تمييزية.

6- يقول أ. جل، في تحليله لطقس إيذا عند قبائل أوميدا في غينيا الجديدة (1975، 211): «عند إخباري من أوميدا لم أجد أحدهم راغباً لمناقشة معنى رموزهم - فمناقشة رموزهم بوصفها رموزاً «تمثل» شيئاً آخر أو على أنها فكرة وليست أشياء محددة في ذاتها. في الحقيقة وجدت أنه من المستحيل حتى طرح السؤال عن المعنى عند الأوميدا، ونظراً للعجز عن اكتشاف أي مرادف لكلمة أوميدا للكلمة «تعني» أو «تقصد» أو «تقابل» الخ. والأسئلة حول الرموز يفهمها الأوميدون على أنها أسئلة عن الهوية وليست أسئلة عن معنى الرموز؟: ماذا تقصد؟ ليس» ماذا تقصد؟ بالنسبة لجيل، هذه الحالة لست حائلاً أو عائناً للاستمرار في التحليل الرمزي المعتمد على نظرية عاكسة للمعنى، ولأنه قادر على الادعاء أنه يقدم أو يمثل «بنية ملاحظ» مصداقيتها «خارجية» وليست داخلية. لكن أوهام المتحفظة بمنهجية دور المحلل عن طريق وضع صور مرئية في كلمات والمحلل، عن طريق تنظيم هذه الكلمات الوصفية إلى سرد «رمزي» متسق بحيث تمثل أشياء معينة للآخرين؟ للحصول على مناقشة توضيحية لمواجهة مشاكل تأمين تفسيرات رمزية في التحليل النفسي، أنظر د. بي. سينس (1982).

7- محاولات دي سبرير (1975، 112) لتجاوز الفرق الذي أشير إليه بالقول أن الرمزية ينبغي أن تعرف على أساس مصطلحات إدراكية وليست مصطلحات تواصلية: فالرموزية إذن ليست صفة للأشياء والأفعال والتلفظات ولكنها تمثلات مفاهيمية تصفها وتفسرها. والمقاربات النظرية التي قد تنظر في الأشياء أو الأفعال أو التلفظات من أجل الصفات المكونة للرمزية محكوم عليها سلفاً بالفشل. في المقابل، نظرية الرمزية المناسبة ستصف الخصائص التي يجب أن يملكها التمثيل المفاهيمي حتى يكون موضوعاً يمكن أن يقتبس أو يعامل معاملة رمزية».

يستخدم نقاشه العام تفريقاً بين نماذج المعرفة - على سبيل المثال المعرفة «الدلالية» في مقابل المعرفة «الموسوعية» - والتي تستدعي التفریق القديم بين العبارات التحليلية والعبارات التوليفية (مذكورة في كتاب ديليو أو كوين، 1961 [1953]). ويقال لنا أن المعرفة الرمزية تتعلق بالطريقة التي تنتظم فيها «المعرفة الموسوعية»، لذا فإن بعض العبارات (مثلاً حول «التقليد الساخر» سيفسر بمعنى استعاري وآخرون (على سبيل المثال عن التضحية، في شكل استعاري. وينبغي ملاحظة أنه، مثل المنظرين المحدثين الآخرين، انشغال سيربير هو بالمعرفة الافتراضية (معرفة ماذا) وليس بالمعرفة العملية (معرفة كيف) وهذا الانشغال يثير بشكل لا يتغير أسئلة حول سلطة ومصداقية التفسير وسأعود إلى أهمية هذا التمييز ذاته في قراءتي لمقالة موسى «تقنيات الجسد».

8- ينبغي أن لا تشوش تعليقاتي على الصور هنا بآراء إم. كاسون عن الملكية التجارية لحركات الجسد في علاقتها بالكلمات والرموز (1983، 327-45). وأرغب في لفت الاهتمام إلى الصفة الغائية لطبيعة التعلم لتصبح قادراً. والعلاقة المنطقية للتمثلات الذهنية لمفهوم الأداء المدرب (سواء كان فيزيقياً أو لفظياً) تمت مناقشة ذلك في كتاب جي. سيرك (1985).

9- لقد وضعت ظاهرة يمكن مقارنتها من أسبانيا القرن السادس عشر، أنظر ديليو إيه كريستيان، (1982).

10- كما هو الحال في هذه الملاحظة التي قال بها هوجو القديس فيكتور: «عيون المشترك الذي يرى فقط الأشياء المرئية تكبره أو تزدرى تبجيل الأسرار المقدسة للخلاص لأنها ترى في ذلك فقط ما هو جدير بالازدراء بدون أنواع غير مرئية فإنهم لا يتصرفون على الفضيلة غير المرئية داخل محصلة الاستسلام والإذعان» (1951، 156).

11- يلاحظ سي جرين بلات (1980، 163) أن «الخداع والرياء والتظاهر أجزاء مهمة من التعليم تقريباً في أي كتاب يعلم آداب الحكمة [في عصر النهضة أو البعث].

12- إس. وارجيل 1975، 59-60: بخصوص رمزية القناع، يشير أوجيل إلى أن «كان كما هو الحال الآن، للرمز معنى فقط بعد أن يشرح. وتعمل الرموز كتلخيص وتأكيد، فهي تقول لنا فقط ما تعرفه سلفاً، ومن الخطأ افتراض أن الجمهور في عصر النهضة، لا يشبهون الجمهور الحديث، يعرفون دون أن يقال لهم. وحتى شعارات الدولة والمؤسسة التي تظهر كما لو أنها واضحة جداً أو تلك التي اشتقت عن دليل للصور الرمزية، شرحت بتفصيل» (24). عملية الشرح هذه لا تقدم ببساطة معاني موثوقة، فهي تعرف الأشياء بوصفها رموزاً.

13- تحتوي أول طبعة للموسوعة البريطانية (1771) مادة مستقلة تحت مادة (عواطف، في الرسم) وهي تعرف هذه العواطف على أنها تمثلات مرئية. الطبعات التالية تحتوي على صور

تعرض رسوماً لعدد كبير من العواطف بما في ذلك «الإعجاب» و «السخرية والحقد» و «التواضع» و «الرغبة» ونحو ذلك. وهي الآن حرفياً نماذج - جذورها المعجزة تتطابق، بالمصادفة، مع تلك التي للشخصية.

14- على سبيل المثال إس هيلد 1986؛ وارتبط هذا التغيير مع اعتراف متعاضم بأن لغة الانفعالات هي جوهرية في تشكيلها. أنظر آر هاربه 1986.

15- هو كارت 1952؛ ومن المثير أنه في هذه المقالة كان ينبغي على هو كارت أن يذكر الإسلام (الممارسات الصوفية المصرية)، كمثال على انفعال يحطم طقس وإلى الديانة البراهمية على أنها تشكل قمة هرمية تشكيل الطقوس.

16- يمكن مقابلة علم نفس إيفانز برتشارد الأمريقي برأي كولنجوود (1938) بأنه عندما تؤسر المثيرات في الفكر (أي في اللغة)، فإنها تتوقف عن أن تتلاشى وأن تكون خاصة وغير موجهة. ولقد وجدت كتابات كولنجوود إعجاباً عند إيفانز برتشارد بل واقتبسها أحياناً، لذا فإنه ليس من المستغرب أن نجد أنه لا هو ولا أتباعه في أكسفورد انخرطوا في آراء كولنجوود حول الانفعالات والفكر.

17- كان على يورديو (1977) مؤخراً أن يوسع من شعبية كلمة *Habitus*، لكن الغريب أنه لم ينسب لموسى أي فضل في أنه أول من استخدم المفهوم.

18- كل هذه العبارات مأخوذة عن ماري دوجلاس في شرحها الشهير لمقالة موسى والتي نشرت في كتابها دوجلاس 1970.

19- يلاحظ سترابنسكي (1982، 23) أن (ديكارت في مقالته «عواطف وروح» يقدم تمييزاً واضحاً بين ثلاثة أصناف مختلفة من الاستيعاب: «ذاك الذي يرتبط بالأشياء الخارجية عنا» (مادة، 239) و «ذاك الذي يشير إلى جسدنا» (المادة 24) و «ذاك الذي يشير إلى روحنا» (المادة 25. وفي الثاني من هذه الأنواع الثلاثة هو ما يشكل موضوع التأملات الطب نفسية في القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، وهذا موضوع سترابنسكي في تقديم تخطيط تاريخي مذهل.

20- ذكرت بهذه الطريقة، على سبيل المثال، عند بلاكينج 1977 وبولهمس 1978.

رهانات العلمنة عند محمد أركون

عبد العزيز ركح*

إن الحديث عن المفكر والأكاديمي الجزائري الراحل محمد أركون هو من دون شك حديث عن أحد أبرز أعلام الأمة العربية والإسلامية ومجدد من مجدديها القلائل في عصرنا هذا، وبفقدانه فإن نافذة ظلت مفتوحة على الفكرين العربي - الإسلامي والأوروبي - الغربي على حد سواء، سوف تغلق بدون أدنى شك. ولن نكون مبالغين إذا قلنا بأنه ليس هناك مفكر عربي حظي باحترام وتقدير في الأوساط الجامعية الأوروبية مثل ما كان محمد أركون يحظى به، ولم يكن ذلك محض صدفة، فقد تميز بسعة اطلاع كبيرة على التراثين العربي . الإسلامي والأوروبي لم تتسنَ لكثير من أقرانه، كما تميز بحس نقدي حاد لكل ما كان معطى على انه بديهي ومعقول ومقدس. وفوق ذلك بل ونتيجة لذلك، اتسمت أعماله بالقدرة الفائقة التي لا نكاد نجد لها نظيرا عند كثير من المفكرين العرب المعاصرين، على المزوجة بين هذين التراثين من خلال اشتغاله المستمر على تبيئة المفاهيم والمناهج الغربية . مناهج ومفاهيم الانثروبولوجيا، التفكيك، مدرسة الحوليات، علم اجتماع الأديان ومقارنتها، الألسنية .. الخ - والاستعانة بها في فهم ودراسة التراث الإسلامي الذي لم يكن يختلف كثيرا - بحسبه - في شكله وتطوره عن التراث الغربي. رغم ذلك لم يشذ محمد أركون على القاعدة القائلة "لا نبي في قومه"، فقد لاقى كشخص التهميش وعاش غريبا عن وطنه حتى وفاته، ولم تسلم مواقفه وآراؤه حول هذه القضية أو تلك من الخلط واللبس وسوء الفهم، نتيجة للقراءات الاختزالية والمتسرعة التي طالت

*- أستاذ بقسم الفلسفة، جامعة سطيف - الجزائر.

شخصه وكتابه، فهو موصوف في أسوأ الأحوال بالعمالة للغرب صراحة، وفي أحسنها بأنه صاحب مشروع فكري استشراقي خطير هدفه تشويه التراث الإسلامي (1). ولعل من ابرز القضايا التي يساء فيها فهم فكر محمد أركون، قضية العلمنة أو العلمانية التي تناولها في اغلب مؤلفاته (2) وركز على ضرورتها في غير موضع ما، باعتبارها شرطاً أساسياً من شروط إرساء الحداثة في المجتمعات الإسلامية والعربية وإعادة بعث هذه الأخيرة من جديد لتساير ركب الحضارة الغربية والإنسانية عموماً. ونحن إذ نقوم بهذه المحاولة لا نخفي الخوف الذي يملكنا والحرع الذي نجد فيه أنفسنا بل وكل باحث ذواتمنا عربي إسلامي عموماً ونحن نتناول هذه المسألة الشائكة، أعني مسألة العلمانية وذلك لاعتبارات عدة، من بينها أن هذه المسألة لا تزال - على الرغم من أن النقاش فيها لم ينقطع أبداً خلال هذا القرن، بداية من نهضويي مطلع القرن كالطهطاوي والتونسي إلى المفكرين المتأخرين من أمثال صادق جلال العظم وفؤاد زكريا مروورا بلطفي السيد، علي عبد الرازق، فرج فودة وغيرهم كثير. أقول لا تزال من الممنوعات التي يحضر الخوض فيها في المجتمعات الإسلامية لما يحمله مصطلح العلمانية من زخم إيديولوجي ومن أحكام مسبقة تجعل أكثر العقول استنارة تنأى عن تناوله وتتحاشى الخوض في تفاصيله، فضلاً عن عامة الناس من ذوي الباع المتواضع في الفكر والفلسفة، الأمر الذي يجعل أمر تناولها من الجرأة اليوم في منتهىها (3). وليس أدل على هذه الشبهة والريبة التي تحيط بالمفهوم حتى في الأوساط الجامعية، أن مفكراً من حجم محمد عابد الجابري قد طالب " باستبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية." (4) فماذا يقصد بهذا المفهوم عموماً؟ وما موقف أركون منه؟

في مفهوم العلمانية عموماً:

لفظ سيكولاريزم " secularism " الانجليزي مشتق من الكلمة اللاتينية " saeculum " التي تعني العصر أو الجيل، (5). وقد تطور المفهوم في العصور الوسطى

ليعبر عن العالم في مقابل الكنيسة، فأصبح يستعمل للإشارة إلى كل من كانت له حياة زمنية عادية خارج حياة الأديرة الكهنوتية، وذلك في مقابل الحياة الروحية التي تميز رجال الدين والكنيسة. وقد استخدم مصطلح "secular" أول مرة سنة 1648 عقب توقيع صلح وستفاليا الذي أنهى الحروب الدينية في أوروبا وأدى إلى ظهور الدولة - الأمة، غير أن استعماله في هذه الفترة كان استعمالاً قانونياً ومحدوداً جداً، فلم يكن يشير إلا إلى عملية تأميم ممتلكات الكنيسة ووضعها تحت الوصاية القانونية للدولة، غير أنه لم يلبث أن تطور ليأخذ شكل المقولة التحريرية للإنسان من "السيطرة الدينية أولاً ثم الميتافيزيقية ثانياً على عقله ولغته"، (6) بمعنى التقرير بقدرة الإنسان على التحكم والرقى بحياته الشخصية بمعزل عن أي تدخل ديني أو شبه ديني. وحتى هذا الاستعمال المحايد للمصطلح لم يفتأ هو الآخر أن لحقه اختزال تبسيطي ليصبح المقولة التي "تفصل الدين عن الدولة" أي تفصل العقائد الدينية عن الأمور الدنيوية. وأصبح هذا الاستعمال الأخير من أكثر الاستعمالات المعبرة عن المصطلح في الغرب كما في الشرق على حد سواء.

وفي اللغة الفرنسية يستعمل لفظ "laïcité" كلفظ دال على معنى العلمانية، ويقصد بها هنا أيضاً مبدأ للقانون السياسي يتطلع إلى مثل أعلى كوني من تنظيم المدينة. ويشير لفظ اللائكية المشتق من اللفظ اليوناني "laos" إلى وحدة الشعب. ومقتضى مسار العلمنة "laïcisation" هو عتق كلية الفضاء العمومي وتحريره من جميع أشكال السيطرة الممارسة من طرف دين أو إيديولوجيا محددة. وهي بهذا المعنى إذن، الآلية الرامية إلى حماية الفضاء العمومي من الانقسامات الدينية والفئوية بهدف المحافظة على وحدة الجماعة داخل الدولة وإرساء روح اعتراف متبادل وتضامن مشترك بينهم. (7) أما في اللغة العربية فقد شاع استعمال مصطلح العلمنة أو العلمانية كترجمة للكلمة الفرنسية "laïcité"، رغم أن هناك اختلافاً بين اللفظين خاصة عند الفرنسيين الذين يميزون بين العلمنة "laïcité" التي هي موقف محايد إزاء الدين، والعلمانية "laïcisme" التي هي موقف عدائي ورافض لأي شكل من

أشكال الدين، كما وهناك أيضا اختلاف في طريقة نطق اللفظ هل يقال " العلمانية " بفتح العين نسبة إلى العالم أو " العلمانية " أي بكسرها نسبة إلى العلم، والغالب أنها تعجم بالفتحة لا بالكسرة، لان اتيولوجية اللفظ " علمانية " في السياق العربي على الأقل، توحى . كما بين ذلك المفكر العربي جورج طرابيشي . إلى العالم وليس إلى العلم.(8) وسواء كان اللفظ يحيل إلى العلم أو إلى العالم، فانه يعبر عن " السيرورة التي تخرج بها قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية " (9) بمعنى أن العلمانية هي نظرة شاملة إلى العالم تؤكد استقلالية هذا الأخير وإمكانية تطويره في معزل عن الجانب الديني. وكان عالم اللاهوت الأمريكي هارفي كوكس " Harvey Cox " قد عرفها في كتابه " المدينة العلمانية " الصادر سنة 1965 بأنها عملية انتقال المسؤولية من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية كما أنها عملية تاريخية يتحرر فيها المجتمع من القبضة الدينية والرؤية الميتافيزيقية.(10) واختزل مراد وهبة في كتابه " الأصولية والعلمانية " تعاريف العلمانية هذه بقوله: " (هي) التفكير في النسبي بما هونسي وليس بما هو مطلق " .(11)

العلمانية في مشروع أركون الفلسفي:

لا يختلف مشروع أركون الموسوم بـ " نقد العقل الإسلامي " عن مجمل المشاريع العربية التي رامت ولا تزال تحديث المجتمعات العربية والإسلامية منذ المحاولات المحتشمة للرغيل الأول كالتطهطاوي والتونسي إلى المشاريع النسقية المتأخرة التي نجدها مثلا عند محمد عابد الجابري، طيب تيزيني، حسن حنفي وغيرهم، غير أن هذه المشاريع المشتركة في الهدف . تحديث المجتمعات العربية والإسلامية . هي أيضا مشتركة في التشخيص المتشائم لواقع هذه المجتمعات، على اعتبار أنها لا تتوفر على حد أدنى من الظروف والشروط الضرورية المواتية لقيام حداثة حقيقية على غرار تلك التي سادت أوروبا بداية من عصر النهضة إلى اليوم. وكان أركون قد قرر في عدة مناسبات أن السبب في فشل قيام حداثة في العالم

العربي الإسلامي يرجع بالدرجة الأولى إلى تقلص الأطر الاجتماعية للمعرفة، وعليه فمن المستحيل إذن حدوث نهضة حدائية إسلامية ما لم يتم توفير هذه الأطر السياسية والاجتماعية والفكرية التي تشكل المناخ الخصب لترسيخ تقاليد المعرفة العلمية في البلدان الإسلامية. (12) ومن بين أهم هذه الشروط والأطر السياسية والاجتماعية يركز أركون على شرط العلمانية، فهذا الأخير من شأنه أن يسهم في تشكيل الدولة بالمعنى الحديث للدولة. فكيف يتصور أركون العلمانية؟ ولماذا يعتبرها شرطا من شروط الحدائة؟

يرفض أركون بداية الاستعمال الاختزالي للعلمنة والذي يجعلها مقولة تعبر عن "فصل الدين عن الدولة"، فهذا الاستعمال ليس له معنى إلا من الناحية النظرية فقط، لأن مثل هذا التفريق بين الدين والدولة موجود فعليا وعمليا في جميع المجتمعات، ويعود ذلك بطبيعة الحال إلى أن الكيان السياسي الذي هو الدولة كان دائما سواء في الإسلام أو في المسيحية أمرا دنيويا في شكله أوفي تطوره ما يجعله تاريخيا وواقعا بعيدا تماما عن الدين، يستثنى من هذا الواقع الدنيوي للدولة بعض المراحل المحددة والمحدودة التي مرت بها الدولة في تطورها، وهي مراحل تميزت فيها بضعفها الداخلي أو الخارجي ما دفع برجل السياسة إلى الاستعانة بالدين أو برجال الدين للحفاظ على استمرارية الدولة وقوتها أو حرصا على تأمين شرعية لها، وما عدا ذلك لم تكن مسألة ارتباط الدولة بالدين مطروحة أصلا، وعليه يقرر أركون أن "الأطروحة التي تضاد الإسلام بالمسيحية وتقول إن المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية في حين أن الإسلام خلط بينهما منذ البداية هي أطروحة متسعة وسطحية وغير مقبولة" (13). ففي العالم المسيحي لم يتم ربط الإمبراطورية الرومانية (الدولة) بالدين المسيحي بشكل فعلي وبالتالي خلط الدائرتين الروحية والزمنية إلا في القرن الثالث من التقويم الميلادي ولم يكن هذا الارتباط قبل هذا التاريخ قائما ولا مطروحا (14). ومارست بعد ذلك الإمبراطوريات المسيحية الرومانية الجرمانية السلطتين الزمنية والروحية، وهذا ما يجعل من مقولة "ما لقيصر لقيصر وما لله لله" بلا

معنى ولا أهمية. أما في الإسلام فقد ظل للدين في حياة النبي (ص) السلطة والأولوية لأن النبي (ص) كان يؤسس الشرعية والسيادة بحضوره الجسدي، لكن بقيام الدولة الأموية فإن العلاقة بين الدين والمجتمع انعكست تماما بحيث أصبح للسياسة اليد العليا على الدين (15)، وهو ما عبر عنه ابن خلدون في المقدمة بـ "انقلاب الخلافة إلى ملك" (16)، رغم ذلك لم تتوقف هذه الدولة عن استخدام الدين والاستعانة برجاله لتخلع شرعية لطالما فقدتها، على سلطتها. واستمر الوضع على هذا الحال فيما يخص هذه النقطة طيلة فترة الحكم الأموي وحتى الآن، بحيث يقرر أركون أن الدين لا يزال تابعا للسياسة خاضعا لها، حتى في مجتمعاتنا المعاصرة اليوم. وقد كان هذا الفعل سببا في رد فعل حتمي هو لجوء المعارضة السياسية للانظمة القائمة وتخفيها وراء المشروعية الدينية ذاتها التي تقوم عليها الدولة بقصد سحب بساط الشرعية من تحت أقدامها، مثلما حدث للأمويين على يد العباسيين ومثلما تحاول الحركات الإسلامية القيام به اليوم. (17) بالإضافة إلى هذا التحديد، يميز أركون بين نوعين من الفكر العلماني هما الفكر العلماني المنفتح (la laïcité) والفكر العلماني المناضل (le laïcisme militant) هذا الأخير الذي يغالي أنصاره ويتطرفون في المناذاة به والدعوة إليه، وهو ما يجعل مقولة العلمانية تزيغ عن هدفها المحدد، أي كونها وسيلة أو شرطا من شروط تنظيم الحياة في الجماعة، لتأخذ منحى آخر تتحول من خلاله إلى إيديولوجيا وموقف عقائدي ذي نزعة عدائية إزاء الدين، وهي في هذا البعد بالذات لا تختلف كثيرا بل تكاد تتماهى مع التيارات الفلسفية المناهضة لصور الفكر اللاعلمي عموما (مثل الدين، الأسطورة، الرمز الاجتماعي.. الخ) كالعقلانية الوضعية والعلموية. (18) إن هذا النوع الأخير من العلمانية كان قد طبق في تركيا على يد مصطفى كمال أتاتورك وهي تجربة سياسية حققت قفزة نوعية في مجال تحديث المجتمع التركي كما وأنها تحظى باستحسان جماهيري وسياسي كبير في الغرب، إلا أن موقف أركون من هذه التجربة العلمانية الكمالية. التي يصفها بأنها "صورة كاريكاتورية للعلمنة" (19)، هو التحفظ إن لم نقل الرفض، على اعتبار أنها

تجسد هذا النوع الأخير من العلمانية. ففي تقييمه لهذه التجربة يقرّ أركون بالاندفاع اللاواعي الذي كان مصطفى كمال أتاتورك "البطل الحضاري" وكثير من مثقفي عصره المسلمين، الذين أتيحت لهم فرصة الدراسة في الجامعات الأوروبية والاحتكاك عن قرب بالحضارة الغربية ضحية له، إذ أن نظرتة للإسلام وللعلمانية "هي ذات نوعية نمطية مشتركة لدى كل الوعي الساذج للأغلبية العظمى من المثقفين العرب." (20) فقد صدم بواقع حال المجتمع الإسلامي الذي كان يعيش فيه والذي كان "خاضعا لمجموعة من المحرمات الدينية والشعوذية والسحرية؛ كما وكان خاضعا لتفاوتات اجتماعية صارخة ولممارسات سياسية تعسفية غير محتملة سواء كان مصدرها الداخل أو الاستعمار، هذا بالإضافة إلى التأخر الثقافي المريع..". (21) يقابله ولع بالثقافة الغربية عموما والفرنسية على وجه الخصوص "المليئة بالحرريات التي رسخها النظام الجمهوري بعد الثورة، المفعم بالحيوية الاقتصادية والإبداعية الثقافية واتساع النظرة التاريخية وإرادة المعرفة والسيطرة، ثم الرفاهية البادية والنظافة السائدة في الشوارع..". (22)، كل ذلك كان المثقفون المسلمون ومنهم أتاتورك يرونه، الأمر الذي وكّد لديهم ازدياداً ونقمة على واقعهم التاريخي، وتعلّقاً وتطلّعاً في الوقت نفسه نحو الواقع الأوروبي الغربي. ولذلك كان رد فعله أشبه بالاندفاع الناجم عن النقمة والغضب منه إلى التفكير المليّ والنظر البعيد، فلم يكتف أتاتورك بإلغاء السلطنة في المجال السياسي فحسب؛ بل تعدى إلى كامل الفضاء الرمزي للمسلمين من استبدال لأحرف العربية بالأحرف اللاتينية، إلى إحلال القبعة محل الطربوش، فاعتماده للقانون السويسري بدل الشريعة الإسلامية.. الخ. مع العلم أن كثيرا من الأشياء والمفاهيم التي تمّ تغييرها أو استبدالها كانت تنتمي إلى البنية الرمزية للمجتمع وهي البنية التي توجه الأطر القبلية للتعقل والفهم. (23) ويستنتج أركون في الأخير أن ما تعيشه تركيا اليوم من ردود فعل إسلامية وإسلاموية ضد العلمانية وبهدف إعادة بعث الفضاء الرمزي، لدليل صارخ على فشل هذه التجربة. (24) بعد هذا التحديد والتمييز، يقرر أركون أن ما يقصده بالفكر

العلماني هو ذلك الفكر "المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا تجاه كل فعل من أفعال المعرفة وبصفته البحث الأكثر حيادية والأقل تلويها من الناحية الإيديولوجية من اجل احترام حرية الآخر وخياراته [...] هذه هي العلمنة الحقيقية". (25) ويعتبر هذا الفكر بحسب أركون من "إحدى منجزات الحداثة الكبرى ومكتسباتها الأكثر عطاء". (26) ويمكننا أن نجزم بأن ما يعنيه أركون من وراء هذا التحديد لمفهوم العلمانية يتعلق بالدرجة الأولى، بل أكاد أقول فقط، بإرادة المعرفة والتعقل، لذلك كان بالإمكان ترجمة العلمانية عنده بالحرية في الفكر أو بالموضوعية في العلم والمعرفة وانعتاق هذه الأخيرة من أي صورة من صور القهر والهيمنة على التفكير والتوجيه الإيديولوجي والمذهبة الدوغمائية والرقابة السياسية والدينية، وباختصار كل ما من شأنه أن يحول دون الوصول إلى الهدف المسطر مسبقا وهو إرساء معرفة علمية موضوعية حول المجتمعات الإسلامية قصد فهمها فهما جيدا وتشخيص مواطن الضعف فيها ثم إعادة بعثها من جديد. وبهذا المعنى تجد العلمنة بحسب أركون نفسها أمام مسؤوليتين اثنتين: تتمثل الأولى في معرفة كيف يمكن تحقيق معرفة علمية موضوعية تحظى بإجماع وتوافق عامين، وهو ما يفترض تجاوز جميع الانتماءات والخصوصيات الثقافية والتاريخية والدينية في عملية البحث. أما المسؤولية الثانية فتتمثل في إيجاد الصيغة الملائمة لتوصيل المعرفة المتحصل عليها إلى الآخرين دون أن يكون هذا التوصيل مشروطا أو مقيدا بأي شرط. (27) هكذا يفهم أركون العلمنة إذن، أي باعتبارها تجربة "معاشة كتوتر مستمر من اجل الاندماج في العالم الواقعي .. تساعد على نشر ما نعتقد انه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي". (28) وكل فهم للعلمنة وراء هذا الفهم هو مجرد تعبير عن عجز ونقص في تحقيق معرفة علمية وفي طرق توصيلها إلى الآخرين. ولذلك لا تطرح مسألة العلمانية عند أركون طرحا منفصلا كما لو كانت غاية يسعى لتحقيقها لذاتها فحسب، وإنما في إطار بحث واسع ومتشعب هو ذلك الذي أطلق عليه اسم الإسلاميات التطبيقية وهو اسم استوحاه من كتاب روجيه باستيد المعنون "الانترولوجيا التطبيقية".

يضع أركون مفهوم الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية أو ما كان يسمى أيضا بالدراسات الاستشراقية التي كانت قد سادت في القرون الثلاثة الأخيرة في أوروبا عموما وفي فرنسا على وجه الخصوص. والتي تميزت بتلك الكتابات الغزيرة التي قام بها أساتذة جامعيون وإداريون وعسكريون ذوون نزعات استعمارية، والتي يعتقد أركون أن نظرتها لم تكن نظرة من الداخل بل كانت نظرة خارجية تحكمها وتوجهها نزعة عرقية مركزية، هذا فضلا عن التبعية والهيمنة التي تفرضها هذه الدراسات على الشعوب الإسلامية عندما تحاول هذه الأخيرة تناول مشاكلها. إن ما يميز الإسلاميات التطبيقية بحسب أركون هو كونها تعمل على تحقيق هدف مزدوج، فبالإضافة إلى إغناء البحث العلمي وإثرائه كما هو سائد اليوم في المجتمعات المتطورة، تسعى هذه الدراسات إلى التوضع داخل المجتمعات الإسلامية بهدف التعرف على مشاكلها الفعلية القديمة والحديثة ومحاولة معالجتها بالاستعانة بالمسار العلمي والمنهجية الأكاديمية. وليس في الإمكان بلوغ هذا الهدف المسطر إلا بتوفير الشروط اللازمة لذلك والتي تصدرها مقولة العلمانية كما تم تحديدها سابقا. (29) وعليه يؤكد أركون أنه من الخطأ ومن المجازفة اختزال العلاقة بين الدين والعلمنة في مجرد مسألة الفصل القانوني الشكلية بينهما، بل هي مسألة حياتية تتعلق بوجود الإنسان ذاته في جميع تجلياته الاجتماعية، الثقافية، الدينية، السياسية.. الخ.

العلمانية والدين:

تعتبر العلمانية إذا فهمت بهذا المعنى الأخير، أولوية الأولويات بالنسبة لمجتمع إسلامي يعيش حالة من التقهقر العلمي والانحسار الثقافي، لأنها وحدها - دائما بنفس المعنى - قادرة على خلق الإطار الفكري لتجاوز التخلف الذي يتخبط فيه العالم الإسلامي. وفوق ذلك، بل وأهم من ذلك أن العلمانية بهذا المعنى دائما، وعلى خلاف ما يشاع في الغالب - وقد يصدق ما يشاع على مفكرين آخرين نادوا

بالعلمانية المناضلة وليس بالعلمانية المنفتحة - لا تناقض الدين ولا تهدده بقدر ما تحقق له الحماية والاستقلال ضد كل استعمال وضد كل احتكار مهما كانت صورتها. فهي السبيل الذي لا مناص منه لإلغاء المشروعية و" سحب البساط من تحت أقدام الحركات الأصولية، والتمييز بين المستوى الروحي المتعالي للدين وبين المستوى الإيديولوجي السائد حالياً [أين] يحوّل الدين إلى نظام إيديولوجي هدفه الوصول إلى السلطة أو تحقيق المزيد من السلطة". (30) بل أكثر من ذلك أنها تحمي الدين من كل تدنيس خارجي ومن كل تحريف استعماله مثل ذلك الذي يجعل المقدس "يتجسد في كل الأشياء وفي كل المنتجات والأعمال التي تتوسط بين المؤمنين .. وبين الإلهي". (31) والذي من حلقاته " ذات الدلالة البالغة على انحراف المقدس وتشوّهه وتحوله هوانتشار الأدبيات التبجيلية والتعظيمية التي تستطيع أن تجد كل الاكتشافات العلمية الحديثة في القرآن، وكذلك الأمر فيما يخص الادعاء بأن الاشتراكية والديمقراطية وإعلان حقوق الإنسان كانت قد عرفت في زمن النبي وصحابته الأولين". (32) إن دفاع أركون عن الدين عموماً والدين الإسلامي على وجه الخصوص، لا يقل استماتة عن دفاعه عن الشروط الضرورية - ومن بينها العلمانية - لإرساء حداثة إسلامية، والشواهد على ذلك كثيرة ومتعددة بتعدد كتابات أركون ذاتها. ففي معرض حديثه عن تعارض العلمانية مع الدين وعن جدوى التعليم الديني في المدارس يقرر أركون ما نصه: " ليست العلمانية موقفاً معادياً للدين، إنها موقف فلسفي للعقل أمام مشكلة المعرفة، فبحجة الحياد لا يستبعد التعليم [...] كل اهتمام بالأديان [...] [يجب أن لا ننسى] أن الدين معطى من المعطيات الملموسة في التجربة الإنسانية وانه موجود في جميع المجتمعات لذا يجب أن يدرس كدين". (33) بمثل هذه المواقف ظل أركون يعارض النموذج العلماني الفرنسي ويلحّ في مطالبة النظام التعليمي هناك - والذي لا يزال يرفض أي شكل من أشكال التعليم الديني - بضرورة إدراج برامج جديدة لتعليم الدين، باعتبار أن " الظاهرة الدينية تشكل أحد أبعاد الإنسان والمجتمع ولا يجوز بالتالي الاستهانة بها أو الانصراف عن دراستها

بحجة التقدم أو التقدمية." (34) فاتهم من طرف المفكر الفرنسي ألبير ميمي ومن غيره من العلمانيين المتشددين، بأنه يريد تقويض العلمانية وبأنه متواطئ مع كاردينال باريس من اجل إعادة إدخال التعليم الديني في المدارس العامة. (35) بل ولم يجد هذا المفكر التنويري أي حرج في الوقوف إلى جانب الحق في قضية سلمان رشدي وعلق على كتابه "آيات شيطانية" في صحيفة لوموند الفرنسية بقوله: "هذا الكتاب يتصدى لهذا الجانب المقدس وهو جانب أساسي لكل وجود إنساني لأنه يبني المجتمع. لا اعرف مجتمعا قديما أو حديثا. لم يؤسس واقع حياته على شيء آخر غير المقدس." (36) ويضيف "ارفض القبلية السهلة والمختزلة القائلة بأنه يحق للكاتب أن يقول كل شيء ويكتب كل شيء، لقد اقترف سلمان رشدي أكثر من عمل طائش." (37) وهو الموقف الذي كان من نتائجه أن اتهم بالأصولية لأنه لم يدن صراحة "هدر الدم الذي أطلق في كافة أنحاء المعمورة [والذي هو] عمل همجي صدم الغرب أكثر من مضمون كتاب لم يكن يعرفه." (38) وانه "بدل أن يستنكر [...] محاكم التفتيش والدعوة إلى القتل يفضل اتهام العقل التنويري." (39) وكان هذا الاتهام ليبقى معقولا- وإن لم يكن مقبولا- لوانه صدر عن مفكرين غربيين يمكن إدراج موقفهم في أسوء الحالات ضمن تيار العداة الإسلامي المكبوت، لكن أن يتعداه إلى المفكرين العرب والمسلمين (40) فهذا ما يجعل أركون ضحية للعلمانية المناضلة التي ما فتئ ينتقدها، كما سقط قبل ذلك ضحية للاسلامية الأصولية التي اتهمته بالاستشراق وبالمروق عن تعاليم الدين.

خاتمة:

يمكن القول في الأخير أن كل عمل أركون الفكري والتعليمي منذ ما يقارب الخمسين سنة لم يخرج عن هدف كان قد سطره لنفسه منذ البداية إلا هورسم معالم طريق تحديث الفكر العربي الإسلامي وذلك من خلال مشروع سائك ومشعب اصطلاح عليه بـ "نقد العقل الإسلامي". وفي خضم نقده لهذا العقل وتفكيكه لأطر

تشكله وتطوره انطلاقاً من دراساته المعمقة للحقبة والمراحل التاريخية للإسلام الرسمي وغير الرسمي، وبالمقارنة أيضاً بالتطورات التي شهدتها انبثاق الحداثة في أوروبا، توصل أركون إلى أن واقع المجتمعات الإسلامية اليوم لا يسمح بإعادة بعث الحضارة الإسلامية كما تجلت في أوج صورها أي في القرن الرابع الهجري، ما لم يتم توفير بعض الشروط والأطر الضرورية لذلك، وأنه من بين هذه الشروط والأطر مقولة العلمانية التي كانت الأساس المتين الذي قامت عليه الحداثة في أوروبا ومنه وجب الاعتماد عليها أيضاً في بعث الحضارة الإسلامية من جديد. غير أن مفهوم هذه المقولة عند أركون يختلف عن مفهومها عند المفكرين العرب السابقين له، إذ لم تكن تعني عند هؤلاء شيئاً آخر غير " فصل الدين عن الدنيا"، وهو تحديد يراه أركون اختزالاً لمفهوم أعم وأشمل، فالعلمانية عنده هي أولاً موقف من الحياة قبل كل شيء، إنها حرية في التفكير وانعتاق من الأيديولوجيا والدوغمائية، بها يمكن تحقيق معرفة علمية موضوعية عن العالم وعن الإنسان. وهي ثانياً ليست نقيضاً للدين ولا في صراع معه كما يشاع عنها بل يمكن حتى التأكيد على أنها في خدمة الدين من حيث أنها حماية له من استعمال غير مشروع له سواء كان هذا الاستعمال سياسياً، علمياً، تجارياً أو غير ذلك من الاستعمالات غير المشروعة المنتشرة اليوم في واقعنا المعيشي. وبحسب له أنه من أوائل المفكرين الذين غيروا وجهة النظر إزاء العلمانية رغم أنه وصل إلى أقصى حدود الجرأة في الطرح، وإن كان قد دفع ثمن هذه الجرأة غالباً فقد عاش ومات ودفن بعيداً عن وطنه وهو الذي لم يفوت فرصة أتاحت له سواء كتابة أو إلقاء ولم يذكر فيها هذا الوطن. وتجاوز بذلك الخطاب العربي الحدائثي في شكله والتقليدي في مضمونه الذي يكاد يزهو وهو يتحدث ويعلن انتماءه الأعمى لمقولات الديمقراطية والعقلانية والليبرالية - وهي كلها مسميات لمضمون واحد - ويكاد ينتفض خوفاً وغيضاً إذا سمع لفظ العلمانية - التي هي المسمى غير المعلن عنه لنفس المضمون.

الهوامش:

- 1- ينظر على سبيل المثال موقف المفكر المصري المعروف عبد الرحمن بدوي من محمد اركون في كتاب:
- سعيد اللاوندي. عبد الرحمن بدوي. فيلسوف الوجودية الهارب الى الاسلام. (القاهرة. مركز الحضارة العربية. ط 1. 2001). ص 29، ص 51، ص 54 وما يليها.
- 2- تناول أركون هذه القضية بشكل خاص في كتبه التالية:
- الفكر الاسلامي. نقد واجتهاد. ترجمة. هاشم صالح. (الجزائر: لافوميك. المؤسسة الوطنية للكتاب. 1993).
- العلمنة والدين. ترجمة. هاشم صالح. (بيروت: دار الساقى. ط 3. 1996).
- تاريخية الفكر الاسلامي. ترجمة. هاشم صالح. (بيروت. الدار البيضاء: مركز الانماء القومي. المركز الثقافي العربي. ط 2. 1996).
- 3- جورج طرابيشي. هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية. (بيروت: دار الساقى. ط 1. 2006). ص 19.
- 4- محمد عابد الجابري. وجهة نظر. نحواعادة بناء قضايا الفكر العربي. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1. 1992). ص 102.
- 5- حسن حنفي، محمد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط 1. 1990). ص 34.
- 6- سيد محمد نقيب العتاس. مداخلات فلسفية في الاسلام والعلمانية. ترجمة. محمد طاهر الميساوي. (عمان. دار النفاس. ط 1. 2000). ص 43.
- Henri Pena-Ruiz. Laicite: principes et enjeux actuels.(Cités. N° 18. 2004)
7-p 70.
- 8- جورج طرابيشي. مرجع سابق. ص ص 216، 217.
- 9- التعريف لـ "بيتر بارجيه" وهو ماخوذ من كتاب:
- عبد المجيد الشرفي. لبنات. (تونس. دار الجنوب للنشر. 1994). ص 54.
- 10- مراد وهبة. الاصولية والعلمانية. (القاهرة. دار الثقافة. ط 1. 1995). ص 56.

- 11- المصدر نفسه. ص. 81
- 12- فارح مسرحي. الحداثة في فكر محمد اركون. (بيروت. الدار العربية للعلوم. منشورات الاختلاف، ط 1. 2006). ص. 123
- 13- محمد اركون. الفكر الاسلامي. نقد واجتهاد. مصدر سابق. ص ص 54، 55، الاسلام والعلمنة. مرجع سابق. ص. 32
- 14- محمد اركون. من اجل مقارنة نقدية للواقع. (حوار في مجلة المستقبل العربي. العدد 101. 1987) ص. 8
- 15- نفس المصدر. نفس الصفحة.
- 16- عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة. (بيروت. دار الجيل. د.ت.) ص. 223
- 17- محمد اركون. من اجل مقارنة نقدية للواقع. مصدر سابق. ص. 9
- 18- محمد اركون. الفكر الاسلامي. نقد واجتهاد. مصدر سابق. ص. 57
- 19- محمد اركون. تاريخية الفكر الاسلامي. مصدر سابق. ص 278. وايضا: محمد اركون. العلمنة والدين. مصدر سابق. ص. 91
- 20- محمد اركون. الفكر الاسلامي. نقد واجتهاد. مصدر سابق. ص. 64
- 21- نفس المصدر والصفحة.
- 22- نفس المصدر والصفحة.
- 23- نفس المصدر. ص. 65
- 24- نفس المصدر. ص 66. و ص. 272
- 25- ص. 57
- 26- محمد أركون. الإسلام والحداثة. ترجمة هاشم صالح. (التبيين. العدد 2، 3، 1990). ص 200.
- 27- محمد اركون. العلمنة والدين. مصدر سابق. ص ص 10، 11.
- 28- نفس المصدر. ص. 11
- 29- محمد اركون. تاريخية الفكر الاسلامي. مصدر سابق. ص ص 275، 276.
- 30- محمد اركون. قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة هاشم صالح. (بيروت. دار الطليعة. ط 1. 1998). ص. 226
- 31- محمد اركون. الفكر الاسلامي. نقد واجتهاد. مصدر سابق. ص. 60
- 32- نفس المصدر والصفحة.

- 33- نقلا عن: رون هالبير. العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب. ترجمة جمال شحيد. (دمشق. الاهالي للطبع والنشر والتوزيع. ط 1. 2001). ص ص 18، 19.
- 34- محمد ار كون. الفكر الاسلامي. نقد واجتهاد. مصدر سابق. ص. 276.
- 35- رون هالبير. مرجع سابق. ص. 12.
- 36- نفس المصدر. ص. 11.
- 37- نفس المصدر. نفس الصفحة.
- 38- نفس المصدر. ص. 14.
- 39- نفس المصدر. نفس الصفحة.
- 40- كان هذا الاتهام من المفكر التونسي محمد شريف فرجاني.

الدين والحداثة: شقاء الوعي المسلم في عالم يتضائل

إبراهيم العبادي

يجتهد الكثير من المفكرين والمثقفين المسلمين لايجاد مسارب ووعي جديد يتمكن عبره الانسان المسلم من التعامل مع عصره تعاملًا يتجاوز هاجس الحذر المفرط والتوجس الدائم.

فقد كشفت الحقبة المتأخرة من عمر الشعوب الاسلامية عن ارتكاس كبير في عالم الهويات والانغلاق على الذات، بذريعة المحافظة على الخصوصيات، ومواجهة الآخر الضاغظ ثقافيا والزاحف حضاريا، كان انكشاف العام الاسلامي مؤرقا لنخب دينية وقومية جعلها تصوغ خطابا ايدولوجيا مغرقا في شعبيته، يحاكي غرائز الناس، ويحاول بعث همم تعبوية مافتتت تترد أصولية متعاضمة، وسلوكيات تستقي من عالم ميت، ورؤى فقيرة تضيق بالآخر وتواجهه بانفعال متزايد، وعنف بدائي، ارتد ويرتد الى الداخل، ليحول حياة المسلم الى أزمات متتالية، وجحيم لا يطاق، من فرط هيمنة منطق الفهم الأحادي السلفي للنص الديني، وتعاضم مأزق الثنائيات الأزلي بين العلم والدين أو النص والعقل.

تبدو اللحظة الراهنة وكأنها لحظة هروب من العصر على المستوى الفكري والمعرفي، جسدت التعامل مع المنتج المعرفي الغربي بانتقائية شديدة، وبعقدة معروفة مشخصة هي (عقدة الخواجة)، فالمسلم الذي يعيش العولمة بكل زخمها

السياسي والاقتصادي والتقني والثقافي، لا يريد لهذه العولمة ان تقتحم معرفيا وثقافيا أسوار مملكة تصوراته وقراءاته التي دأب عليها واستراح في ظلها ردحا طويلا من الزمن، لا يريد للعولمة ان تقدم له روحها وجوهرها، بل يريد منها ان تقدم منتجاتها محايدة، فيكيف ما يستطيع تكييفه، ويضع الحواجز امام ما يريد منعه، لذلك بدا المسلم عاجزا ومتشظيا ومعانيا، عاجزا عن استبدال أنظمتها السياسية وبنائاته الاجتماعية والاقتصادية العتيقة البالية، وعاجزا عن الانخراط في حوار فعال مع المنتج المعرفي الكوني أو الانساني، وهو في ذات الوقت يعيش حياته محبطا ومقهورا من سلطات متعددة تجثم على صدره، يلخصها عنوان كبير هو المجتمع الأبوي الذكوري، سلطات فوق سلطات، لا يكاد ينفك من واحدة منها حتى تبدى أمامه سلطات جديدة، فيما هو يعاين شعوبا أخرى انجزت تحولاتها الاجتماعية والفكرية، وأسست لنفسها معاشا مزدهرا، فما ماتت روحها الثقافية وما خسرت هويتها الدينية، ولم تتميع شخصيتها القومية، فالهوية متعددة الأبعاد متشابكة الاصول، يساهم في تشكيلها باستمرار تطورات العصر وجذور المنبت وثقافة المكان، لقد انكشف الغطاء عن انساننا فإذا هو يريد ان يتحدث حياته حداثة مادية، دون ان تصحبها حداثة فكرية، يطمح الى العصرية وهو يرفض جوهرها العقلاني وروحها النقدية، فلم تدخل الى عقل الانسان المسلم الحداثة المعرفية ليفكر بمنهجية مفارقة لمنهجيات التعامل المعرفي العتيقة، سواء في تفسيره لنصوصه المقدسة وقضاياها التأصيلية والتأويلية، أو في قراءته لتاريخه وحضوره العميق في تشكيل وعيه وسلوكه ومواقفه من الذات والآخر، القريب والبعيد، أو في تصويره لذاته وهويته وثقافته ومركزه في هذا الكون الفسيح، فهو مهجوس بهاجس الخوف على بنياته القديمة وتراثه المقدس، وهناك من يغذي عنده هذه المخاوف مفكرا بالنيابة عنه، فيحدد له الصحيح والسقيم، الشرعي وغير الشرعي، اعداؤه وحلفاؤه، ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي، وهناك من يمارس وصاية الفكر؛ فيحدد له مسارات الهداية والضلال، الكفر والايمان، خوفا على آخرته دونما حرص على دنياه، هناك من يصرخ به

صباحا مساءً، انه كائن قاصر لا ذات عاقلة له، ولا شخصية مفكرة. كل ذلك سلب من الانسان المسلم ومن مجتمعات المسلمين - الا النادر - القدرة على فهم العالم المحيط بموضوعية وعقلانية، لاتعمم منطق الصراع الديني وحروب الحضارات وصدامات الثقافات، كقدر محتوم لا انفكاك من قدريته.

فيما سبق كان انفتاح المسلم على معارف عصره وتساؤلات أزمته المعرفية مقرونا بكثير من التؤده والتواضع، وكان موقف الاصلاحية الاسلامية ممثلا بفكر رجالاتها، منطلقا من الحاجة الى الاستفادة من الآخر لاصلاح عيوب الذات، بعيدا عن عقد الخوف، ثم جاءت التوفيقية الاسلامية لتراجع خطوات في هذا المضمار تحت ضغط الواقع الاستعماري والحاجة الى التماسك والتوازن في مقابل الآخر المتفوق، ثم مالبت الاحيائية الاسلامية مع فكر أبي الاعلى المودودي، وسيد قطب، وما تفرع لاحقا من تنظيمات على يسار هذا الفكر، ان شيدت فكر المفاصل الجذرية شكلا ومضمونا، لتسود ثقافة القطيعة بدل ثقافة التواصل، وليحل فكر التكفير محل فكر التعارف، وليتغلب منطق الالغاء على منطق الاصغاء والتحاور، ومع عدم توازن الكفة وغياب الندية لم يستقم الحال مع المسلم في ظروف النكوص والتراجع، فعولج ذلك بادعاء ندية الفكر ايدولوجيا دونما حضور للمعرفي والمنجز الحضاري، واستعيض عن التضاؤل بمزيد من التطهيرية والتفوق النفساني والايماي.

ان موقف الاتباعية المطلق سد المنافذ على اشكال الابداع والتطور المعرفي، ووضع القيود النفسية والمعرفية على الاستعارة والأخذ من الآخر، وفي مؤشر على مقدار التدهور الفكري كتب أحد شيوخ السلفية الجديدة واضعا الاسلام في مقابل الحداثة (باعتبارها كفرا محضا) في موقف يستجيب لمواقف الصراع الايدولوجي بين أتباع هذه السلفية المتمددة وبين من يقف على النقيض منها، ليتشكل الفضاء الفكري والمشهد الثقافي على وقع هذا الاستقطاب الحاد، يعاضده انهيار في أوجه

الحياة العامة والتراجع على مستويات متعددة، ولتتحرك الرهانات على مسارات متقاطعة، بين اتجاه ينشد الاستنارة والاستفاقة والاستفادة من علوم الآخر وجهوده، وبين اتجاه يجعل مرجعيته ماضوية، لاعلى مستوى التأسيس فحسب، بل على مستوى الفهم والتمثيل والترميز في السلوك والمعاش، فغاب المعنى المتجدد من حياة الناس وحضر الجمود والفهم الأحادي، وصرنا ندور بين قطبين لاتوفيق بينهما ولاتحاور. انه شقاء الوعي العميق لكل حراك ثقافي مبدع ومجدد في حياتنا. لقد وضع الدين في مقابل حركية الزمان، ووضع المسلم بين خيارين: فأما خيار الدين وأما خيار الحداثة، فلكي تكون متدينا لابد ان ترفض الحداثة، ولكي تبقى حداثيا لابد ان ترفض الدين. هذه الثنائية حاول معالجتها الباحث ادريس هاني وهو يفتتح لملف مجلة قضايا اسلامية معاصرة بكلمته، ممهدا لعدد من مزدوجين، جعلنا من ((رهانات الدين والحداثة)) موضوعهما المركزي. انه ملف حافل بامتياز، احتشد له عدد من المفكرين والباحثين، محاولين استجلاء صورة المشهد المعرفي وهو يحفل باتجاهات متعددة تشي في واقعه بـ (حيرة) الفكر، وصعوبات البيئة، وتخبطات انسانها وهو يسير بلا هدى.

يتساءل ادريس هاني: ان كان ممكنا البحث عن طريق ثالث يتجاوز الموقف الديني الراض للحداثة والموقف الحداثوي الراض للدين، يطالب هاني بثورة فكرية عميقة تبدأ بمساءلة التراث الحديث من الفكر الديني لمواجهة الانسداد المانع من الحديث عن ما يسميه علاقة حيوية وايجابية بين الدين والحداثة في فكرنا الاسلامي، من دون هذه الثورة سيمتنع تحقق مسألتين ضروريتين: الأولى تعذر تحقيق تقدم الانسان في المحيط العربي والاسلامي على قواعد حداثة متصالحة مع ضرب من التفكير الديني، والثانية تعذر تحقيق انسجام وتكامل واستقرار الوعي الديني عندما تتجاذبه استحقاقات التجدد والحداثة، أو وقف الفصام النكد بين ما يسميه داعي الصيرورة وداعي التعاليم (ص 9). يمنحنا ادريس هاني مجموعة من الحقائق الصادمة التي ينبغي على العقل الاسلامي ان يقرأها جيدا:

1- ان الغرب الحدائثي استطاع ان يتطور في تفكيره الديني اكثر من شرقنا الاسلامي الذي يفوقه في التدين الشعوي.

2- المشكلة في العالم الاسلامي ليس في عدم قدرة الدين على الانخراط في تحدي الحداثة؛ بل المشكلة تتجلى في هيمنة النموذج السلفي على التفكير الديني.

3- لا بد من تحرير مفهوم الفطرة من المعنى العقيم الذي فرضه التفكير الديني السلفي، الذي جعله خصيما ومعارضاً لتطور الصناعات العقلية، وأصل نزعة بدائية في التعااطي مع المختلف، ترفض التعددية والتسامح وحق التعبير والحريات العامة.

4- ان الرشد مطلب وتكليف لم يتحقق في مجتمع المتدينين ولا في عقلمهم الا بالقوة، فتحول الدين من رافد لنمو الملكات الروحية والعقلية الى مصدر للأجوبة المتكررة التي انتهت بتسليط العقل المتخلف على المتن الديني نفسه.

في سياق البحث عن جواب للسؤال الذي استهل به البحث يقودنا الباحث في رحلة يتقصى بها الدين والحداثة من منظور سلفية الفكر العربي المعاصر، عبر آراء مفكرين كبار من نقاد الحداثة أو دعائها، أمثال طه عبدالرحمن ومحمد عابد الجابري وعبدالله العروي، متناولا الأول كنموذج للمتابعة، لينتهي الى القول بأن النزعة السلفية في الفكر العربي والاسلامي ستظل في منتهى حماسها عائقا من عوائق التقدم في الفكر الديني وفي فهم الحداثة معا. أي ان باحثنا بدا غير مقتنع بأطاريح ومشاريع فكرية يرى في مضمونها انتماء الى نزعة سلفية كامنة، وبالتالي فهو يريد تحرير الفكر من تلك النزعة، وهي معظلة عميقة لاسبيل الى تجاوزها مادام المفكر نفسه واقعا تحت ضغط أصالة الانتماء الى تراثه، أو عقدة الرفض والتمرد على ذلك التراث، ففي كلا الأمرين ثمة نقد مفتوح للنزعتين ونقد جاهز للتوفيقية ايضا، وجذر المشكلة كامن في العجز عن اجتراف فكر حدائثي ابداعى، لغياب التفلسف وعدم

القدرة على تطوير العلوم الانسانية والدوران في ذات الحلقة المدرسية التي انتهت اليها العلوم الاسلامية التقليدية كعلم اصول الفقه واللغة والتفسير.

ولذلك يبدو حديث ريجيس دوبريه عن الدين الغربي أو ما يسميه القداسة الحديثة لونا من ألوان الخطاب اللغوي الأجنبي (بالمصطلح الأصولي) عن ما يتحدث به حتى المثقف النقدي المسلم، فهذا الدين الغربي له مقدسات ورموز غير تلك التي اعتادت عليها ذهنية المتدينين حيث الخطاب المتعالي الوحياني، وحيث تجارب النبوات ومعاجزها وخطاباتها التبشيرية، فدين دوبريه المادوي هو حقوق الانسان والحريات والأخوة والمساواة واستيعاب الآخر والتسامح والتضامن البيئي، وهي المثل الأعلى التي تمثل هيبة الله وهيمنته، دون أن تندرج في طياتها مفاهيم الايمان والكفر والحرام والجائز والممنوع، انها مقدسات يراد لها ان تتعمق في الوعي الانساني، مستهدفة أنسنة الفكر البشري الى أقصى حد، وبلوغ الانسان مرحلة الرشد المعنوي دون ان يمر بتجارب اللاهوت المعتادة. أحسب ان دوبريه يبشر هو الآخر بدين عقلاني أرضي يستوعب قطيعة المادية مع المقدس الكامن والعميق والمستقر في الضمير الغربي، رغم فارق التظاهرات عن ما يحدث في الشرق من انبعاث شكلاي للدين تشتد معه التعصب والعنف.

وما يتحدث به دوبريه لا يتباعد عنه الدكتور عبدالمجيد الشرفي الذي يؤكد حقيقة مطلقة وهي ان (الدين منتج للمعنى) لكن لا يجوز - برأيه - ان يترك انتاج هذا المعنى لما يسميه التيارات المحافظة واحيانا الظلامية، فانتاج المعنى يخضع لاختيارات بشرية محكومة بالثقافة والسياسة وبالآفاق الذهنية لمنتجها، وهناك تداخل بين البعد الرمزي والبعد الاجتماعي، فتكون وظيفة الباحث هي فك هذا الارتباط، وارجاع كل الظواهر المدروسة الى العوامل التاريخية التي أنتجتها.

الشرفي يضعنا أمام تشريح جديد للخطاب القرآني؛ فهو يقول عنه انه كلام بشري، لأنه مر عبر شخصية الرسول، وتشكل حسب المعرفة التي توفرت للرسول،

مع ان مصدره الوحي أو الالهام الالهي، لكن لابد من الاقرار ببعده البشري الدنيوي التاريخي، ولا يراد بهذا التشريح حسب رأيه تقويض الايمان بهذا النص، وانما إعادة تأويله من جديد للتمييز بين قيمته النسبية وقيمه المطلقة، وهو المعنى الذي أراده لمفهوم ختم النبوة، أي أن لا يبقى الانسان حبيسا للقوى الغيبية، وان يتحمل مسؤوليته كاملة حراً في اختياراته، في أن يؤمن أو أن يكفر، وفي تنظيم حياته الفردية والاجتماعية. لكن أتى للشرفي أن يجد بين النخبة المثقفة فضلا عن العامة من المسلمين من يوافق هذا التشريح؟- الذي لم ينفرد به وله وجود تاريخي في التراث الاسلامي - فهناك خوف هائل من مجرد طرح هذا الكلام، ومن يردده لا يعدو اكثر من نخب صغيرة، لامساحة مؤثرة لأفكارها في الشارع، الذي تسيره المؤسسات الدينية، ويحرسه الجمهور الهائج. فقد ترسخ ان القرآن نص مطلق لامجال لفهمه خارج مافهمه من خوطب به في سنوات تنزيله، وبالتالي فان القواعد الموضوعية لفهم المراد منه، ظلت محروسة بسياج من الحماية المقدسة التي تستعصي على أي اختراق من قبيل الذي يتحدث به الشرفي، وحصر فهم الخطاب الديني بالمختصين من الفقهاء وطلبة العلم الديني تقطع الطريق على أي محاولة للمشاركة في تقديم أي بديل، اذ سرعان ماسيقال ان من يتحدث بهذا ليس من أهل الاختصاص، بل من المتثقفين بالثقافة الغربية، وهؤلاء بطبيعة الحال ممنوعون من الاجتهاد، لأن تكوينهم المعرفي والعلمي تكوين مغاير لمواصفات المجتهد والمفسر، بحسب اشتراطات المؤسسة الدينية؛ بينما يرى الشرفي ان القراءة الجديدة تحتاج الى مقدمات منهجية، منها عدم انكار مايسميه الكشوف المذهلة للعلوم الانسانية وهي العلوم الغائبة لحد الآن في قراءة فقهائنا ومجتهدينا ومفسرينا والمشتغلين بعلوم اللاهوت الاسلامي عموما، لأنهم يرونها غير ضرورية وأجنبية في مصطلحاتهم، والمفارقة ان هذه الدعوات لم تسمع بعد، حتى يطمح الشرفي الى قراءة جديدة. انها صرخات في وادي الفكر لم تتراكم لتحدث أثرا، وهو مايعترف به الشرفي بقوله: ان المسلمين المفكرين الجدد(يعبرون عن تطلعات عميقة في المجتمعات الاسلامية لاتجد دائما

طريقها الى المسلم العادي). في سياق متابعة مآلات مشروع النهضة المخفق في المنطقة العربية، والتي تمثل مركز العالم الاسلامي، يتابع الدكتور رضوان السيد التأزم الحاصل، والذي يجسد اخفاقا فكريا وثقافيا وسياسيا، نتيجة اضطراب المفاهيم والمقولات والأولويات، وتبدل الرؤية لدى تيارات الفكر التي انتقلت من الاصلاحية الى الاحيائية. وهو تبدل عكس في جوهره تبدل مفاهيم أساسية عن التجديد والتحديث ووسائلها وغاياتها. فحيث كان الاصلاحيون يسعون الى الحصول على مشروعية اعتناق الجديد مع البقاء ضمن السياق العام، كما مثله فكر الاصلاحى الشهر خير الدين التونسي 1822-1889 انتقل احيائيو الستينات والسبعينات من القرن الماضي الى التأصيل، ومواجهة ما اعتبروه غربة وغربا واغترابا، أي ان المنهج التواصلى الاستيعابى ترك مكانه لمنهج القطيعة والاستبعاد، فعن طريق استعادة فقه المقاصد الشاطبي حاول اصلاحيون اقناع الجمهور بالتغيير الذي (عنى لهم ادخال الدنيا الحديثة كلها تحت عباءة الاسلام، وازالة الفوارق والفواصل بين الشأين الدينى والدينى في التفكير وفي التدبير)، وهكذا شكل الاصلاحيون رؤية ثقافية عبر الكتابات والممارسات والمراجعات التي أجروها للمصطلحات والمفاهيم والأدوار والمهمات التي أدخلتهم وأدخلت الاسلام في ثوب جديد، بينما مال احيائيون الى نقد الاصلاحيين ووصم جهودهم بأنها تغرب ثقافي، وتمكنوا عبر مشروع نضالي مستجيب لاحتياجات الفئات الاجتماعية من استقطاب جمهور واسع مالبث ان أدخلوا به مجابهات واسعة ضد نموذج الدولة التي قامت على أنقاض الدولة السلطانية السابقة، وادعت انها دولة تحديثية، فإذا هي تكرر اخفاقات متعددة زادت من قناعة احيائيين بشعاراتهم ومن عداوتهم لما سمي بمشروع التحديث، وتشدهم في منهج التأصيل لبلوغ الاحياء الرمزي والعقدي والشعائري القاطع مع الذات الجمعية ومع العالم، ضحية ذلك كانت قضية الحدائنة نفسها، فقد تداول عليها تيارات متعددة كل ينظر لها من زاوية خاصة، ووسط هذا الجدل المحتدم والتجريب المصاحب، خسر جمهور المنطقة عشرات السنين من عمر التحديث الذي ما استقر

على رؤية أو قاعدة تتفق عليها جماعات الأفكار المتخاصمة، سواء المنتمين منهم الى الاسلام أو الداعين الى تجاوزه حضوره المكثف في المجتمع والدولة، وانتهى مصير التفكير النهضوي الى التأزم الشامل ليس أقله انفجار العنف الراهن، وتشظيات المجتمعات، وتحجر الأنظمة، وسلوك اجتماعي طقوسي، وعقلانية غائبة!

رضوان السيد يريد القول بأن عقول الاحيائيين متأزمة ومنفعلة وغير قادرة على التعامل مع حزمة متطلبات يملها واقع الحياة المعاصرة، وان منطقهم الشعبي يصلح لتعبئة القوى في معارك سياسية ومجابهات يومية ذات توجه مطلبية، لكنه لا يبني دولة بمقاسات ومعايير معاصرة، انه يفهم شواغل العقل الاحيائي والظروف التي انتجت فكره، وهو امر جيد لا طلاق حوار معمق — لم تتسع له العقول — بدون ديماغوجية متسلطة للخروج من حالة الانسداد الراهنة.

في سياق البحث عن فهم لما يجري على الساحة العالمية بصدد علاقة الحداثة والعلمانية من جهة وعودة الديني من جهة أخرى، يأخذنا الباحث الفرنسي اوليفيه روا في لعبة الأرقام والحقائق، باحثاً عن تفسير، روا يعتقد ان العلمنة هي التي تنتج الديني، وليس هناك ما يسمى بعودة الديني بل هناك عملية تحول، روا لا يرى حتمية بين تنامي الظهور الديني وتزايد ثقله على الاعلام والسياسة وبين تنامي الممارسة الدينية، فهو في اوربا ليس كذلك، وتزايد الحضور الديني لدى الأقلية المسلمة في الغرب لا يشير الى تزايد الالتزام الديني بقدر ما هو تعبيرات ثقافة وتأكيدات هوية، ان ما يطلق عليه بعودة الديني ما هو الأخداع بصري، وبالتالي فمن الأجدى التحدث عن تحول وليس عودة؛ فما يحصل هو إعادة تشكيل للديني، كون ما يتغير هو العلاقة بين الدين والناس، فعودة الدين في الوسط العام لم تعد تتحقق في شكل حتمية ثقافية، بل بالطريقة التي يعرض بها هذا الدين، سواء في شكله الأصولي البحث، أو في صيغة إعادة تركيب لتقاليد دينية موجودة، ويضرب روا مثالا يقول فيه: ان تطبيق الشريعة لا يحل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، شاهده على ذلك

إيران والسعودية وشمال غرب باكستان. ان الدين ينقلب اليوم على الثقافة المحيطة وينظر اليها ليس بوصفها دنيوية مدنسة فحسب بل ايضا بوصفها كافرة، ينطبق الأمر برأيه على الوعاظ البتوكوتيست الى طالبان والوهابيين، ثمة صعوبة لي - على الاقل - في فهم تحليل الباحثين الفرنسيين ومنهم روا فيما يريدون قوله في الظواهر المختلفة، فلعبة اللغة والمصطلحات تفقد البحث تسلسله المنطقي، ويغدو صعبا ملاحقة المفهوم، ربما كان نقل الأفكار عبر الترجمة يصعب الأمر على القارئ مالم يحسن القراءة باللغة الأصلية. يعيدنا الدكتور عبدالمجيد الشرفي في بحثه الشيق المعنون: (الثالوث الصعب..الاسلام والحداثة والعلمانية) الى القضايا الجوهرية في علاقة الدين بالحداثة، فهو يقول:

1- ان الحداثة خرجت من كونها نمطا حضاريا غربيا الى كونها أفق انتظار البشرية قاطبة.

2- ان الحداثة لم تضح اختيارا بقدر ماهي واقع ينخرط فيه البعض عن وعي، فيطمحون الى تحسينه وتوجيهه، وينساق اليه آخرون مرغمين فيبقون في آخر القافلة، لاهم مستفيدون منها ولاهم باقون على أنماطهم الحضارية التقليدية.

3- لاتدين الحداثة في نشأتها وتطورها للأديان، بل لعلها من بعض النواحي قد ظهرت في مناخ عدائي للدين، فهي في أفضل الحالات محايدة، فلا تدخل الاعتبارات الدينية في اهتمامات العلماء والمهندسين والتكنوقراطيين عموما.

4- ان الانسان هو الانسان عبر الزمان والمكان، وهو في حاجة الى ما يضيء معنى على حياته، بينما يغيب هذا المعنى فيما تنجزه الحداثة وما تبشر به.

لابد اذن وفق هذه الرؤية ان يكون هناك دور ايجابي للدين الحي، كيما يتوافق مع ظروف الحداثة هذه، لكي يوفر معنى وقيما معاصرة في حياة الانسان تروي الروح وتغذي الوجدان، انه البحث عن أخلاقية معاصرة تحضى بمصادقية.

الشرفي يضعنا أمام إشكالية أخرى وهي ان العرب والمسلمين لا يستطيعون رفض العلمانية، بما هي انسحب الرموز الدينية من الثقافة، ومن تنظيم المجتمع بمقتضاها. العلمانية بنظر الشرفي ظاهرة سوسيولوجية حاضرة بدرجات متفاوتة في كل المجتمعات البشرية، وان المجتمعات الاسلامية لا تستطيع تجنب الانخراط فيها، رغم الرفض النظري. لأن القوانين المختلفة فيها هي قوانين وضعية خالصة، أما لانعدامها في المنظومة الفقهية، أو متعلقة فيها بأشكال بدائية بسيطة من المعاملات.

يستدرك الشرفي: في ان العلمانية التي شملت قطاعات واسعة من القوانين والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية، استعصت عليها ثلاثة ميادين، هي: الأسرة والسياسة وعدد من المخالفات أو الجرائم، وبالنسبة للحدود يرى ان التغلب عليها ممكن من خلال القراءة المقاصدية والتاريخية للنص القرآني، للتغلب على الحالة الاطلاقية الناتجة من القراءة الحرفية، أما قوانين الأحوال الشخصية فانها – والكلام للشرفي – تستهدف تبرير نظام الأسرة البطريركي التقليدي تبريرا دينيا، فيما هي تقصد استمرار الامتيازات التي يتمتع بها الرجال على النساء، وبالتالي فان الثورة على هذا النظام وتغييره هو المعيار الأساس لمدى انخراط المسلمين في عصرهم والتخلص من الاستلاب. أما في السياسة فان شرعنة العلاقة بين الحكام والمحكومين على الأساس الديني آلت الى إقامة نظام استبدادي مطلق، قائم على القهر والغلبة، فقدت المشروعية الدينية بدايتها التي كانت ضامنة لحسن سير المؤسسات الاجتماعية، ولم يتبق منها الا أبعادها السلبية المتمثلة في توظيف الدين، بغرض المحافظة على مصالح فتوية. ما الحل اذن لمواجهة ذلك؟ يجيبنا الشرفي بأن العلمانية في نهاية التحليل ليست سوى التعبير عن الحاجة الى قوانين وضعية، مستمدة من الارادة العامة للشعوب، واردة الانسان الحر الفرد، الذي أصبح صاحب حقوق غير قابلة للتفاوض. هذه القضايا برمتها أصبحت تثقل الفكر الاسلامي المعاصر وتطالبه بحلول مرضية، وكان على الفكر الاصلاحى منذ زمن الشيخ محمد عبدة أن يجد أجوبتها، بل ان الشرفي يعتقد ان هذه القضايا مشتركة بين المؤمنين

بالديانات التوحيدية، وان هناك تماثلا في تيارات الفكر أيضا من أصولية واصلاحية وتحريية، وكل تيار يفكر بنفس الأسس وبنفس المعايير داخل هذه الديانات.

نحن أمام عقل مشترك هو العقل الديني من حيث أسس التعاطي مع القضايا المطروحة في قبال العقل العلماني، وصراع التيارات المتدينة مع العلمانية لم يفض في الحالة الاسلامية الى نهاية سليمة، تستريح عندها قواعد المؤسسة والسلوك، لذلك تبقى حالة الانتظار واللاحسم تستنزف ازمنا ثمينة وتهدر طاقات وجهود ودماء، طالما تعذر تحقيق مايسميه الباحث الدكتور عبد الرزاق بلعقروز الامكان الحدائي المتوازن، فطرفا الصراع لم يصلا على مستوى الفكر والنظرية والممارسة الى المشروع الوسطي المشترك، ان كان ثمة وسطية في ذلك، فتباعد الاستقرار والحداثة وترسخت التقليدية واللا امن..

وهذه الصعوبة النظرية في الجمع بين الاسلام والحداثة، رغم أسس توافقية عديدة في المحتوى الأخلاقي من قبيل الكرامة الانسانية والعدالة الاجتماعية، دفعت بعض المفكرين من ذوي النزعة الاسلامية، والتمكن من المعرفة والفلسفة الغربيين الى اجترار أسس حداثة داخلية، تركز على الجانب القيم، وتستهدي بمعنوية الاسلام، لتكون بديلا عن حداثة ذات طابع مادي كما هي حداثة الغرب، نموذج الباحث المغربي الدكتور طه عبد الرحمن هي أبرز هذه المحاولات وأكثرها جدة، لكن الى أي مدى نجح المشروع الطاهائي في استكمال المقومات الضرورية لمشروعه فلسفيا ومعرفيا واجرائيا؟ ذلك ماحاول الإجابة عنه الدكتور عبدالرزاق بلعقروز في سياق نقده لمشروع طه عبد الرحمن في دراسة حملت عنوان (نحو امكان حدائي متوازن).

ومثلما وجدنا الباحث ادريس هاني يوجه نقدا ساخنا لفكر طه عبد الرحمن، فإن محاولة الدكتور بلعقروز تغوص هي الأخرى عميقا في ثنايا نقد مباشر، مقارنة بين بعض الأسس والنماذج التي اعتمدها طه، وأسس مماثلة سبقه اليها الأخلاقي

الألماني ماكس شيلر، وفيلسوف الحداثة المعاصر- الألماني ايضا- يورغن هابرماس، وينتهي بلعقروزالى القول بأن مشروع الحداثة عند طه عبد الرحمن مشروع محدود بحدود المبدأ الأخلاقي الذي توقف عنده، ثم يردف ذلك بالقول: إن هذا هو ما يضاعف مديونيتنا الحضارية بوتائر خطيرة، لأننا قصرنا في تأسيس وتأصيل الوعي الحدائي المتكامل، الذي يتأسس على التنظير والتفعيد المعرفي المحكم.

العبارة الأخيرة لخصت محنة المسلمين مع الحداثة، فالى الآن لم يتأصل الوعي الحدائي المأمول، ولازال الوعي شقيا ومأزوما ومنقسما على نفسه، بل ان تاريخية هذا الوعي تشي بمسار متعرج من الصعوبات والانعطافات الحادة، كما هو حاصل في أكثر من بلد اسلامي، لعل ايران أبرزها، وقد تابع الباحث الدكتور عبد الجبار الرفاعي أزمنة التحديث الإيرانية، منذ أفاقت ايران على نفسها، متخلفة ومهزومة أمام روسيا في بدايات القرن التاسع عشر، ولغاية سقوط الملكية الإيرانية وقيام عهد جمهوري اسلامي بعد ثورة كان التحديث الفاشل والمتغرب أحد بواعثها وأسبابها. انها رحلة مواكبة لمسار التحديث ومحطاته ومراحلها، وتلخيص لأهم اتجاهاته وتياراته، مع قراءات للنص والتراث والمقولات والمفاهيم التي عبر عنها، رموز التحديث وعلاقتهم بالاسلام دين المجتمع الإيراني، ممثلا بمذهبه الامامي الاثني عشري، وهي مقارنة ضرورية لمعاينة تجليات الحداثة ومشاكلها مع النسخة الاسلامية الأخرى، أعني الاسلام الشيعي.

ان تأرخة الدكتور الرفاعي لمسار الحداثة الإيراني يساهم هو الآخر في القاء ضوء على مسار استجابة علماء الشيعة في العراق لمفاهيم حديثة، كالدستور والشورى والحريات والحكم والعلم المدني والمساواة والقانون، نظرا لمقدار التأثير والتأثير الكبيرين بين الحوزة النجفية في العراق، مركز الشيعة العلمي والأدبي وموطن المرجعية الدينية العامة لشيعة العالم، وبين المساحة الجغرافية للانتشار الشيعي ومنها ايران، فقد تأرجحت الاستجابات وردات الفعل، بين متمرس في

مواقفه القديمة التقليدية، وبين المتقبل للفكر الحديث، وبقي الجمهور الشيعي منقسم على نفسه هو الآخر، تبعاً لمواقف نخبته الدينية، ورغم أن مسار التحديث في العراق لم يتمثل مع المسار الإيراني، فقد كان الأخير أوسع مساحة وأعمق حضوراً والأكثر تأثيراً، لكن تجليات الحاضر بعد ما مر العراق بمنعطفاته الدموية الحادة، تشير هي الأخرى إلى مقدار التعثر في وعي الحداثة، في القليل من مساراتها التي وجدت أرضية لها في العقل العراقي ومنها الجانب السياسي الأكثر حضوراً وتميزاً.

في الدراستين الأخريين (المسلمون في ظل العلمانية) للدكتور طارق رمضان، ودراسة الدكتور محسن الجوادى عن (الايمان والعقلانية) نجد عرضاً لمسارين مختلفين، يتكلف الأول بعرض إمكانات العيش في الغرب العلماني بالنسبة للمسلمين، والثاني يعرض مصاديق الايمان كما تتجلى في مدارس الغرب اللاهوتية وفي فكر فلاسفة ولاهوتيين معروفين، وفي كلا الدراستين يكتشف القارئ صورة أخرى من صور الحداثة الغربية التي تضم في طياتها ألوان فكر متعددة وإمكانات ضخمة، لا تصادم الايمان، أو تلغيه، بل تستوعبه، وربما تشجعه، فرقه الوحيد عن ما يحدث في عالمنا الاسلامي، ان الايمان وممارسته تظل شأنًا خاصًا ومسؤولية فردية، حتى لو أخذت طقساً جماعياً، فالدولة في الغرب لا تحارب الدين كما يزعم ولا تعاديه، لكن لا تريد لرسالته ان تكون حاکمة على الدولة وقوانينها ومؤسساتها.

