

نماء دورية

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والأنفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكّمات الشريعة، قوي الانتماء إليها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والأدب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تُمثّل إلى جانب رصيدها الشرعي: أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. عبد الرزاق بلعقروز
أستاذ الفلسفة بجامعة محمد لين دباغين
سطيف ٢ (الجزائر)

مدير التحرير: د. هشام المكي
أستاذ التواصل بجامعة سيدي محمد بن عبد الله،
فاس (المغرب)

هيئة التحرير:

د. عبد الله السفياني
أستاذ التربية المساعد بجامعة المجمعة (السعودية)

د. ياسر بابطين
أستاذ البلاغة والنقد المشارك بجامعة الملك
عبد العزيز (السعودية)

أ. أحمد سالم
باحث في الدراسات الإسلامية، ومدير البحوث
والدراسات بمركز نماء (مصر)

أ. محمد توفيق
ماجستير الفلسفة والفكر الإسلامي جامعة
القاهرة وباحث بمركز نماء (مصر)

د. الحسان شهيد
دكتورة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة (المغرب)



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
٥٢٢ ص. (مجلة دورية محكمة: العددان ٧٠٦). ١٤ × ٢٤ سم
١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.
ISBN: 978-614-431-704-4

تصميم وإخراج: م. بيان هاشم

 behance.net/bayan_hashem

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المحكمه (*)

د. الطاهر سعود
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع بجامعة
محمد لين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. الطيب بوعزة
أستاذ التعليم العالي - تخصص فلسفة (المغرب)

د. عبد الحليم مهور باشة
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع والفلسفة
بجامعة محمد لين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. عبد الرحمن عزي
أستاذ الإعلام والاتصال بكلية الاتصال
بجامعة الشارقة بالإمارات (الجزائر)

د. فريدة زمردة
أستاذ التعليم العالي - تخصص تفسير وعلوم
قرآن (المغرب)

أ.د. محمد محمد أبو موسى
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة الأزهر
وعضو هيئة كبار العلماء بمصر (مصر)

البروفيسور محمد فاضل
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

د. هاني الجبير
دكتوراه في الفقه وأصوله وقاض بالمحكمة
العامة بمكة المكرمة (السعودية)

د. هبة رؤوف عزت
مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد
والعلوم السياسية بجامعة القاهرة (مصر)

البروفيسور وائل حلاق
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولومبيا
بالولايات المتحدة الأمريكية (كندا)

(*) مرتبة أنفائيا.

د. أبو بكر باقادر
أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا السابق
بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

د. إدريس نغش
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

د. بدران مسعود بن الحسن
أستاذ مقارنة الأديان بجامعة حمد بن خليفة
بقطر (الجزائر)

أ.د. بشار عواد معروف
أستاذ التاريخ السابق بجامعة المستنصرية (العراق)

أ.د. حاتم بن عارف العوني
أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (السعودية)

أ.د. حسن عبد اللطيف الشافعي
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم
ورئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مصر)

أ.د. حمو النقاري
أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس (المغرب)

د. خالد المزيني
أستاذ الفقه بجامعة الملك فهد للبترول
والمعادن (السعودية)

د. خالد حاجي
أستاذ اللغة الإنجليزية ورئيس مجلس إدارة
المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة (المغرب)

أ.د. رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة
هارفارد (لبنان)

د. صالح بن طاهر مشوش
أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة
الإسلامية العالمية بماليزيا (الجزائر)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٦	افتتاحية العدد
١٢	الدراسات الحرة
١٣	محمد أمين بن جيلالي استشكال التغريب في نقد محمد أركون للخطاب الديني
٤٥	إسماعيل العبودي العقول الثلاثة بين المتقدمين والمتأخرين ومعضلة التكامل
٦٥	عثمان عابد أمكور العنف المزدوج قراءة في الجذور المؤسسة للعنف
٨٩	مصطفى الفقي ترجمة دراسة: رهبانية أمّتي الجهاد: نقاش عن الزهد، والجنس، والحرب في صدر الإسلام
١٢٧	البشير العوني النحو والبلاغة من مور التكامل المعرفي في خدمة النص الأدبي
١٤٧	محمد البشير رازقي الممارسة الفقهية وتصادد أهمية ملكية الأرض في البلاد التونسية وفي مصر خلال القرن السادس عشر
١٧٧	خالد شبّات الدولة المفترضة رواسب الثنائية السلطوية في مخاض تشكل الدولة في الثقافة الإسلامية
٢١٢	ملف العدد
٢١٣	عبد المالك بومنجل إبداع المفهوم وصناعة المصطلح في تجربة طه عبد الرحمن
٢٤١	توفيق بن ولهة مشكلة المفهوم في تاريخ العلوم جورج كانغيلام أنموذجاً
٢٦٩	مصطفى المريط تحيز المفاهيم: من النقد المفهومي إلى أفق البناء الحضاري
٢٩٥	وصال العش عزديني مفهوم الإستطيقا وإشكالياته في فلسفة الصّورة عند هوسرل
٣١٥	عماد الدين عشموي جهود عبد الوهاب المسيري في بناء فقه التحيز
٣٤٩	سفيان البطل الفلسفة والمفهوم بين توسط المعنى والمعرفة في الديانة المسيحية
٣٧٥	بلال شيبوب مفهوم العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين
٤٠٠	ترجمات
٤٠١	ترجمة: عبد العزيز ربح العلاقة بين الأخلاق القانون والديمقراطية
٤١٩	ترجمة: محمد جديدي أي أخلاق للزمن الحاضر؟
٤٣٣	ترجمة: محمد جديدي الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط وديوي
٤٦٠	مراجعات
٤٦١	مرابطين سامية المفاهيم الفلسفية بين التدليل والتأويل
٤٧٣	عبد الرزاق بلعقروز التخمينية التكاملية والموضوعية المتحيزة
٤٩٥	كوسة نور الدين مفهوم الثقافة في البحوث الأنثروبولوجية
٥١٠	حوار العدد
٥١١	حوار مع الأستاذ الدكتور: وائل حلاق



افتتاحية العدد

٦

نحو وعي مُتجدّد بالمسألة المفهومية

بقلم رئيس التحرير د. عبد الرزاق بلعقروز

”وَكُنْ وصيّ نفسك، و لا تجعل الرّجال أوصياءك؛ و اعقل
أمرك، وتيقّظ من سنّتك، فإنّك مسؤول عن عمرك“

... الحارث بن أسد المحاسبي

”إنّ تكرار الكلمة لا يعني تكرار المفهوم، لذلك يجب إعادة
التركيب الذي يكون المفهوم متضمنا فيه“

... جورج كانغيلام



المفاهيم، لأن المفاهيم هي روح المعرفة، وروح الحياة على حد سواء، وبيان هذا الأمر أنَّ المفهوم لا ينحصر في الاستنباط النظري للأفكار، بل هو موصول بنموذج الحياة العملية التي مبنها الاختيار الإرادي، ولو أننا صَنَّفنا منزلة المفهوم ضمن أبواب العلوم، لقلنا إنه «النَّسيج الضام» الذي يتخلَّل العلوم بِرُمَّتها، النَّظَريَّة منها والعملية. ولذا فحري بنا أن نخوض بحر المفهوم، مستشكرين لمسائله، وفاحصين لقوانين تَشَكُّله، ومستنبطين للكيفية المنهجية التي نتحرَّر بها من وصايا الآخرين على مفاهيمنا، وأن نمارس فعل التَّعَقُّل الأصيل، بما هو تحصيل القدرة على التَّمييز: التَّمييز بين الإبداعي والتقليدي، والتَّمييز بين المتشابهات و المتشاكلات، والتَّمييز بين المفاهيم المقصودة والمفاهيم المرصودة.

إن البدء في هذه الافتتاحية بالعبارة الأولى، لهُوَ قَصْدٌ في المعرفة والعمل على حد سواء، فما يتعطلُّ العقل عن إبداعه، والسُّلوك عن انطلاقه، إلَّا عندما يجعل الإنسان لغيره وصاية على عقله، يُفَكِّر مكانه، ويرسم له طريق التَّدبير، بينما الأصوب هو كَسْر هذه الدائرة والاعتداد بالذَّات في الاستشكال والفحص، والتيقُّظ من حال الغفلة الفكرية، وهذا هو المعنى الذي يجعل الفكر يتأمَّل الأشياء بمعزل عن النُّصوص المَقْصُوصة السَّائدة أو الآراء المفروضة ليس بقوة البرهان، وإنما بقوة التَّقليد والعجز عن الانطلاق والحركة، ومن المعلوم أنه لا فرق بين إنسان يقلّد وبهيمة تنقاد.

وليس في المعرفة باب شهد معاندة وقلِّقا وتيَّها، مثل ما شهد باب

معاني هذه الألفاظ إلى المعجم الحداثي الذي يَعتَبِرُ بالإنسان وليس بالإله، وَيَعتَبِرُ بالعقل و ليس بالغيب، وَيَعتَبِرُ بالحياة الأولى وليس بالحياة الثانية، وقبل هذا، يَعتَبِرُ بالنُّظام اللغوي المرتبط بالسياقات الثقافية الغربية، وليس النُّظام اللغوي الذي ينتمي إليه. ومعلوم أنه لا عمران في العلوم من غير انتماء معرفي وجريان على عادات اللغة في التعبير و التبليغ.

إنَّ الوعي المعاصر لن يستخرج دفائن المفاهيم، إلا بالبحث الحصيف والاستشكال والمقارنة بين نظامه اللغوي، والأنظمة اللغوية السائدة، لأن المفهوم ليس هو المدرك العقلي المجرد، والذي يريد أن يتعالى على الألفاظ، إنما هو المُدرك العقلي الذي يستنبطه القارئ من اللَّفظ، ومقتضى هذا أنه لا انفكاك للمفهوم عن اللَّفظ والالْفَظ، ولا انفكاك للمفاهيم أو للأفكار أو للمقولات^(١) عن ذخيرتها اللُّغوية؛ ونماذجها المعرفية في إدراك الوجود. وإذا كان هذا هكذا، فإنَّ المطلوب

وإذ تقرَّر هذا، فمن الواجب أن نقصر عليه، ونصرف السَّعي إلى مقصودنا، وهو الإبانة عن اعتبارية المفهوم في فكرنا الحالي، وتأتي هذه الاعتبارية من أن مسألة المفهوم كما تصدَّى لها النَّص التراثي الإسلامي، كانت منحصرة ضمن مباحث اللُّغويات والمنطقيات؛ ولم تلامس المفردات التَّأسيسية أو الرؤية إلى العالم؛ فهي إلى الجزئيات أقرب منها إلى الكليات؛ فقد كان العقل حينذاك يعاند الاصطلاحات اليونانية، ويُحِلُّ محلَّها اصطلاحات مأصولة، تجد ذخيرتها اللغوية والإجرائية في النَّص القرآني بما هو النَّص المؤسس للثقافة الإسلامية. فسادت آليات التَّقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالأمثلة الفقهية والألفاظ العامية، وآليات تفقيه المنطق، أو دمج علم الفقه بعلم المنطق استصلاحا واستكمالا واستعمالا.

إلا أن مسألة المفاهيم، تعدَّت هذا الحد الجزئي كما هو ظاهر في الثقافة الإسلامية الموروثة، وباتت تلامس المفاهيم الكبرى المؤسَّسة للثقافة الإسلامية، فدخل مفهوم الدين ومفهوم العلم ومفهوم الإنسان ومفهوم الأسرة ومفهوم الثقافة ومفهوم الحكمة ومفهوم التَّوحيد في قلق والتباس، بسبب الاستناد في فهم

(١) يقول آلان باديو: « نَحْنُ نُسمِّي وحدات الخطاب الإيديولوجي أفكارا، ووحدات الخطاب العلمي مفاهيم، ووحدات الخطاب الفلسفي مقولات ». أوردها التريكي، فتحي، في مساهمته «نشوء المفهوم والفكرة والمقولة وسيورتها في مختلف التشكيلات الخطابية»، في كتاب: عبد السلام المسدي و آخرون، تأسيس القضية الاصطلاحية، تونس، بيت الحكمة، ١٩٨٩، ص ١٠٩.

مرجعيات معرفية متباينة. ولابد من القول بأنه فضلا عن مقالات الملف المخصصة لسؤال المفاهيم؛ فإن هذا العدد ضمّ أيضا نصوصا ذات أهمية قصوى؛ بخاصة في سياق ما يمر به الفكر من مسائل تثير الاهتمام، وأمرها يستلزم أن نفكر فيها، وندخل في حوارية مع الغير لأجل المصاححة والتصاوب حول إشكالاتها. فكان بحث «استشكال التّغريب في نقد محمد أركون للخطاب الديني»، واقفا على وقوع محمد أركون في جدل بين المتلقي الإسلامي و المتلقي الغربي من حيث قيمة مقاربتة لسؤال الدين، بينما يرى الباحث أن هذا الاعتقاد قد حجب الأدوات المعرفية التي توّسل بها أركون في استيعابه للموروث والحديث. وجاء البحث الثاني حاملا عنوان «العقول الثلاثة بين المتقدمين والمتأخرين ومعضلة التّكامل»، حيث عرض الجدل بين العقل الفقهي والعقل الفلسفي والعقل الصّوفي؛ في صيغته التاريخية وفي صيغته المعاصرة؛ مقترحا النّموذج المقاصدي لإحقاق التّكامل بين مراتب هذه العقول. أما البحث الموسوم «بالعنف المزدوج قراءة في الجذور المؤسّسة للعنف» فقد سعى إلى تفكيك أصل العنف، الذي هو، برأى الباحث،

هو إعمال منهجية جديدة في تفكيك المفاهيم ورسم معالم المفهمة الإبداعية.

إن هذا العدد الجديد والمزدوج ٧/٦ من مجلة نماء لعلوم الوحي والدّراسات الإنسانية» يبتغي وصل الأبحاث وتوجيه العقول نحو المسألة المفهومية في مجالات العلوم الإنسانية والشّرعية، كي نرتقي من رتبة النّقل للمفاهيم من الموروث أو من الحديث، إلى رتبة المكابدة المفهومية، والمكابدة بما هي التحام عقلي وروحي، وبما هي جهاد علمي هي النّور الأضوأ لتحرير الفعل هو الآخر من الاضطراب والرّتابة والارتكاس؛ والأخذ به إلى المبدأة والمبادرة والإنجاز. وهذا معنى قولنا من قبل إن للمفاهيم جزءا نظريا وآخر عمليا.

لا ندّعي أننا أخطنا بكل جوانب وأبعاد المسألة المفهومية، وإنما نبتغي لفت اهتمامات الفكر إلى قيمة المفهوم من حيث مرّكباته اللّغوية وأأسسه الميتافيزيقية، فالمفاهيم ليست إجراءات محايدة لا أثر للتحيّز فيها؛ إنّما تندمج في صميم خيارات الباحث والمفكر، وتتفاعل جدليا مع النّموذج المعرفي المبني على التحيّز والاختزال والاختيار رأسا.

وهذا ما سعى ملف هذا العدد المزدوج ٧/٦ إلى استشكاله وفحصه من

والدراسات الإنسانية»، فقد افتتحت ببحث عنوانه «إبداع المفهوم وصناعة المصطلح في تجربة طه عبد الرحمن»، رام كاتبه رسم منهج الخروج من ضيق الاتباع والتَّهويل إلى رحابة التأثيل والإبداع. تلاه البحث الموسوم بـ «مشكلة المفهوم في تاريخ العلوم: جورج كانغيلام أمودجا»، وقد أبان عن وحدة المصدر في المفهوم، وأن الاختلاف آت من اختلاف موضوعات العلوم، كما نبَّهنا إلى أن تكرار الكلمة لا يعني تكرار المفهوم، وأن المطلوب هو إعادة التَّركيب دوماً. وتعرض بحث «تحيّز المفاهيم: من النِّقد المفهومي إلى أفق البناء الحضاري» إلى نموذج مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي؛ ورصد آليات بن نبي في تحريره لمفهوم الثقافة من أسلوب الهدم ووصله بأسلوب البناء. أما بحث «مفهوم الإستطيقا وإشكالياته في فلسفة الصورة عند إدmond هوسرل»، فقد راهن على توفر ملامح جمالية عند هوسرل، لم تعرف نفس الاهتمام الذي حظيت به قضايا العلوم والمنطق عنده، لهذا فالبحث في غرضه يرمي إلى إظهار الإستطيقا عند هوسرل. وتعرض بحث «جهود عبد الوهاب المسيري في بناء فقه التحيُّز» إلى مساءلة مفهوم التَّقَدُّم والكشف عن عدائه

آت من طريق الدَّولة الحديثة وعنف السيادة في السياق الحداثي، وآت أيضاً من تأويل المقدَّس في السياق التراثي، منتهياً إلى أن التَّسامح والتَّحرُّر من عقلية الأحادية هي الأفق للقطع مع العنف المستشري في هذه السياقات السائلة. أما البحث الموسوم بـ «النحو والبلاغة: من صور التكامل المعرفي في خدمة النص الأدبي» فقد وجد في النموذج التكاملي بينهما في التاريخ فوائد جمة، مما جعل الباحث يصطلح عليه بـ «التَّكامل التَّأسيسي».

وتعرض بحث «الممارسة الفقهية وتساعد أهمية ملكية الأرض في البلاد التونسية وفي مصر خلال القرن السادس عشر»، إلى محورية المنظومة الفقهية وإلى دورها في توجيه الحياة الاجتماعية ورسم رهاناتها، مطبقاً هذا المنظور على ملكية الأرض، وقوانين التَّشريع وعلاقة الظروف التاريخية بالجغرافيا والمجتمع.

أما بحث «الدولة المفترضة»، فقد ذهب إلى أنَّ الدولة لم تتحقَّق في الثقافة الإسلامية، ليس بسبب الرؤية الدينية الإسلامية، وإنَّما بسبب السُّلطان التسلطي باسم ما هو روحي.

أما أبحاث ملف العدد «التجديد في المفاهيم من منظور علوم الوحي

وفي الأخير، لا بدّ من الإقرار بأن مجلّة نماء، ما تزال تواصل إنارة الدروب المعرفية والمنهجية والقيمية للإنسان الباحث؛ عن النور الأضوأ؛ الذي يُشرق، كي يُحرّر الذّات من التّقليد ويُسكنها دوماً في العنوان الإنساني الرّافع والحافز: الاجتهاد في العقل والجهاد في الإرادة. وتسعد المجلة دوماً، بتلقي المساهمات العلمية الرصينة التي تعكس البناء الفكري التكاملي والتركيبى بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، وتسعد بتلقي الدراسات الحرة والترجمات الجديدة في حقول المعرفة الإنسانية والشرعية.

ولا يسعنا في الأخير إلا تقديم الشكر إلى كل الفريق المرباط من أجل أن يواصل العقل المسلم الإشراق بنوره من شمس هذه المجلّة التي باتت محل اهتمام وتواصل، من مدير المركز الأستاذ ياسر المطرفي إلى مدير التحرير الأستاذ هشام المكي، فإلى كل هيئة التحرير والهيئة العلمية الاستشارية، وإلى العاملين في الإخراج الفني والتحريرى للمجلة، كل الشكر على أداء هذه الواجبات الأثيق بإنسان العُمران الحضاري الذي يصنع التاريخ بهذا الفكر القويم و السلوك الرّشيد.

للإنسان. وسارت بقيّة الأبحاث في خط التفكير في المفهوم استشكالا واستدلالات؛ وهي بحث «الفلسفة والمفهوم بين توسط المعنى والمعرفة في الديانة المسيحية»، وبحث «مفهوم العلة عند الفلاسفة والأصوليين والمتكلمين»، وبحث «التّخصّصية التّكاملية والموضوعية المتحيّزة: كيف نعمل بهذين المفهومين في سياق المراكز البحثية»، ثم بحث «مفهوم الثقافة في البحوث الإنثربولوجية: قراءة في سياقات النّشأة ومسارات التّداول».

وتضمن العدد المزدوج أيضاً: قراءة في كتاب «روح التفلسف لحمو النقاري»، وترجمات ثلاث هي تواليا: «العلاقة بين الأخلاق والقانون: فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التّداولية الترنسندنالية»، لكارل أوتو آبل»، ترجمها د. عبد العزيز رّجّح؛ والأخرى «أيّ أخلاق للزّمن الحاضر: قراءة زيغمونت باومان»، ل: بيير أنطوان شاردل؛ و«الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية» لريتشارد رورتي، ترجم النصين: أ.د محمد جديدي.

كما تضمّن العدد حوار جديداً مع البروفسور وائل حلاق، حول منهجه في النّظر الفكري، وضمفيرة مفاهيمه، وأبعاد مشروعية الإستمولوجية والأخلاقية.



الدراسات الحرة



دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

استشكال التغريب في نقد مُحَمَّد أركون لِلخطاب الديني(*)

مُحاوَلَة لِفكِّ الإلتباس حول فكر أركون، أو أركون اللا توجه

**The Problem of Westernization In the criticism
Mohammed Arkoun of the religious discourse:
An attempt to unravel ambiguity about Arkoun's
thought, Or Arkoun Non-oriented**

مُحَمَّد أمين بن جيلالي

Mohammed Amine Bendjilali

أكاديمي جزائري، وباحث في الفلسفة السياسية المعاصرة.
أستاذ العلوم السياسية، بجامعة بومرداس [الجزائر].
البريد الإلكتروني:

(amine.bendjilali@yahoo.fr).

(*) طرحي للمسألة بصيغة الاستشكال مُرتبط بطبيعة التغريب في حد ذاته؛ فهو (التغريب) قبل كل شيء عملية (process)، كما هو معروف كلمة الاستشكال تُحيل دلالتها إلى التعقيد على المستوى العملي. على الضد من ذلك يستخدم مُحَمَّد أركون مصطلح الأَشْكَالَة (problematisation)، للدلالة على نزع البدهة (evidence) عن التراث، ووضعه على محك النقد والتساؤل من جديد. [للمزيد انظر: مُحَمَّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم مالح، بيروت، دار الساقي، (ط. 1)، (1999م)، (ص 22)].

[مُلْخَصٌ تَنْفِيزِي]

أثارت قضية التغريب أسئلةً جذريةً في الواقع المعاصر على جميع أصدته المتعدّدة، والجانب الفكري للتغريب طرّح نفسه بإلحاح لدى العديد من المفكرين العرب، نظرًا لمُحاكاتهم للغرب في مناهجه، أو مُجاراته إبستيمولوجيًا قصد حلّ مشكلةٍ، رُبّما ترتبط بمُحلّيةٍ أو إقليميةٍ أو عالمية الفكر، كما حدث للفكر العربي الإسلامي، لم نجد أحسن من نموذج مُحمّد أركون في مهارته الفكرية العالية من خلال تعامله باقتدارٍ مع النصوص الفلسفية والدينية الغربية من جهة، والعربية الإسلامية على صعيد آخر. لكن هذا الاقتدار الفكري فَقَدَ قيمته الإبستيمولوجية بأعْيُن المُتلقي لفكر أركون، نظرًا لالتباس الحاصل في عملية التلقي ذاتها، وخاصة بشأن مشكلة نقد الخطاب الديني عند أركون. وعليه، حُمِلَ أركون مسؤولية فكرية مزدوجة في فهم هذا الخطاب، سواءً من الجمهور الغربي أو المُتلقي الإسلامي؛ الأوّل اعتبر أركون مُتحيّرًا للثقافة العربية الإسلامية وتراثها التقليدي، والثاني تلقّاه على أنّه مُروّجٌ للثقافة الغربية العلمانية ومُنجزها الحداثي. بين الجبهتين نقف موقف الملتزم فكريًا لإثبات أنّ قضية التغريب لم تتلبّس فكر أركون الذي كان تأثّره بالبنى الفكرية الغربية تأثّرًا وظيفيًا [«وظيفة الفكر ليس الفرض وإنّما الفهم والاستيعاب»^(*)، على حدّ تعبير أركون]، خارج دائرة التغريب الفكري.

الكلمات المفتاحية: الغرب، التغريب، الدين، الخطاب الديني، الإسلام، الإسلاميات التطبيقية، مُحمّد أركون.

(*) ورد هذا التوصيف على لسان مُحمّد أركون في الحوار الذي أجرأه معه الصحفي تركي الدخيل على قناة الجزيرة، في الجزء الأوّل من برنامج (إضاءات)، يوم الجمعة (02 ديسمبر 2011). انظر الرابط:

[Abstract]

The issue of Westernization has raised radical questions in contemporary reality at all its various levels, and the intellectual aspect of Westernization. He put himself with urgency to many Arab thinkers, because of its To emulate them of the West in its approach, or his career epistemological In order to solve a problem, Perhaps, are linked Local, regional or global thought, As happened to Arab-Islamic thought; We did not find a better model than Muhammad Arkoun in his high intellectual skill Through his ability to deal with the Western philosophical and religious texts on the one hand, And Arab Islamic on another level. But this intellectual capacity, It lost its epistemological value With the eyes of the receiver of Arkoun's thought, Because for the ambiguity in the receiving process itself, Especially on the problem of criticism of religious discourse at Arkoun. Therefore, Arkoun has a dual intellectual responsibility to understand this discourse, Whether from the Western public and from the Islamic receiver. The first considered Arkoun biased to the Arab-Islamic culture and its traditional heritage, And the second received it as a promoter of Western secular culture and modernist achievement. Between the two fronts; We stand intellectually committed to proving that the issue of Westernization Arkon's thought was not worn Which was influenced Functionally affected by western intellectual structures. ["The function of thought is not the imposition but understanding and assimilation," In the Arkoun expression]. Outside the circle Intellectual Westernization.

Keywords: West, Westernization, Religion, Religious Discourse, Islam, Applied Islamology, Mohammed Arkoun.

مَذْخَلُ اسْتِشْكَالِي حَوْلَ فِكْرِ أَرْكُون

أوسطية الإسلامية). هذه الثنائية الجيو- حضارية والفكرية أفرزت قراءات عديدة حول الاجتهاد الأركوني، حيث حاولت أن تُنمط هُوية الفكر الأركوني بإدراجه في خانة التغريب الفكري [أقصدُ بهذا المصطلح الانسياق الكليّ نحو الأنساق الغربية للفكر، دون تفحُّصٍ وغربلةٍ للأفكار، وانتقاء الأصلح منها للفهم والتأويل الموضوعي]. ومن أبرز هذه القراءات نجد المنظورات الإسلامية للتغريب^(٣)، خاصّة وأنّ التكوين الأكاديمي لأركون يحمل بصمةً غربيّةً ناجزةً في دراساته حول الفكر العربي-الإسلامي.

يبدو من ذلك أنّ التناقض الداخلي في فكر أركون يظهر في اشتغاله على نقد التغريب في حدّ ذاته، في الآن نفسه يُوظف أدوات منهجية ذات أساس إبستمولوجي غربي في مشروعه النقدي هذا. إذن، وفقًا

ارتكزت المنظومة الفكرية^(١) لمُحمّد أركون على أدوات نقديةٍ محورها وضعُ قضايا الحضارة (المسيحية، اليهودية، الإسلام) ومقولات الحداثة (العقل، الذات، العلمانية) على مَحَكِّ النقد^(٢) بُغية التدقيق والتخريج الموضوعي، ويبرز هذا جليًّا خلال دعوة أركون الصريحة إلى ضرورة تبني فضاء ثقافي مُتعدّد وواحد، يحتوي مختلف الأديان والمعتقدات ويستوعبها. يُحدّد هذا الانتماء بالإطار المتوسطي الذي يجمع بين الضفتين (الأوروبية الغربية والمغاربية الشرق-

(١) إنّ مفهوم المنظومة الفكرية (système pensée) يُمكن من إدراك العلاقات الكامنة واستخراج المقدمات الضمنية التي تُوجّه الفكر توجيهاً حتمياً، وهو يُمارس علوماً مختلفة في الظاهر. [انظر: مُحمّد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوّا، بيروت - باريس، منشورات عويدات، (ط. ٣)، (١٩٨٥م)، (ص/ ٢٠)].

وكان أركون يقصد بها أيضًا الإبيستيمي (l'epistémé)، يقول هاشم صالح: «بالطبع؛ فإنّ مسلمات الأرثوذكسية أو ما يُسمّى أركون بالمنظومة الفكرية الإسلامية (الإبيستيمي) [...]». [انظر مقدمة المصدر: مُحمّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت- الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي- المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (١٩٩٦م)، (ص/ ٨)].

(٢) يُعتبر النقد مستوى من مستويات المشروع الفكري لأركون، فهو شرطٌ جوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفيًا، على هذا الأساس يبدأ أركون مشروعه بنقد الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي معًا. وهذا النقد يتضمّن نقد (مشروع التنوير العربي)، [للمزيد انظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط. ٣)، (٢٠٠٨م)، (ص/ ١١، ١١٢)].

(٣) في نظري تُضاف الواو لصفة «الإسلامي»، للتعبير عن الأحقية الكبرى للممارسات الأيدولوجية والدينية الإسلامية الموجهة ضدّ الأنساق الغربية المتحيّزة. مثلاً: إقصاء الأفكار الغربية من المجال التداولي الإسلامي.

حتى إنّ الكثير من الباحثين الغربيين في العلوم السياسية يستخدمون كلمة إسلام أو إسلامي كيفما اتَّفَق، وبدون أيّ مراجعة أو تفحُّص نقدي لمعرفة مدى مشروعية هذا الاستخدام؛ لذلك يرى أركون أنّ هذا الإسلام الذي يتحدّث عنه الأصوليون ومؤرّخوهم من المستشرقين الغربيين ليس إلّا أيديولوجيًا، وينبغي التفريق بينه وبين الإسلام الحقيقي أو التاريخي. [انظر: مُحمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، (ط. ١)، (١٩٩٨م)، (ص/ ٨)].

هو الخروج من منطق حرب لا متكافئة جذرياً بين مجتمعات خاضعة لعمليات تراجع تاريخي وتخلف، ومجتمعات تُملي خياراتها الفلسفية والسياسية على المسار المستقبلي للوجود البشري^(٤). وهذا دليل واضح على وجود عالمين: أحدهما غربي والآخر إسلامي، مُتصارعين فكرياً حول افتراض مَظَيَّةٍ قِيَمِيَّةٍ، وأيضاً السعي إلى فرضها من خلال خطاب ديني يكون هو المهيمن بخلفياته التراثية وامتداداته الحداثية، وفقاً لثنائية الفرض والرفض، تتحرك المنظومة الفكرية الغربية تجاه العالم الإسلامي في تسويق نموذجها العلماني، وتواجه هذه الحركة بالاعتناق أو الانعتاق من هذا النموذج، من طرف المنظومة الفكرية العربية-الإسلامية. يَقَعُ بين حَدَيِ الثنائية السابقة الاجتهاد الأركوني في محاولته تخريج منطق حياد إبستيمي، لا يؤمن بالتوجه الديني، ولكن يدعو إلى العمل التاريخي و«التحرري السوسيولوجي»^(٥)، والتفكير «فيما لم

لهذه الحالة، يملك مُفكّرنا جغرافية فكرية مُتناقضة ووَعرَة التضاريس، يصعب الإمساك بمثالبها ومطبّاتها، أو مرتكزاتها وسماتها الإيجابية، ممّا يضعنا أمام فكرٍ مُلتبسٍ لا يُمكن اختراقه بالفهم، إلّا إذا كانت لنا دراية شاملة ومُتخصّصة بفكر أركون، من حيث تشكّلاته البيئية وبناءاته الفكرية الداخلية.

من هنا، نحاول إماطة اللثام عن الالتباس الموجود في فكر أركون، وتفحص المناطق المكنونة المُفارقة (بالمعنى البرادوكسي، Paradoxe) عند استلهاه من الأطر المعرفية الغربية واعتمادها كركيزة توجيهية ودليل منهجي، حينما يُوقع السياقات العربية والإسلامية كموضوع لدراسة الخطاب الديني؟ من هذا المنطلق، نجد أنفسنا أمام «علم للإسلاميات التطبيقية» الذي يحوّز منهجاً وموضوعاً خاصاً؛ كيف يمكن فهم البنيات الغربية عند أركون -والتي يُفترض أنّها تغريبية- داخل هذا العلم الذي ينطوي على أدوات ومناهج غربية، وفي الآن نفسه، تُطبّق هذه الأدوات في محاولة لتفكيك البيئة العربية والإسلامية التي تعكس إشكالات على مستوى الخطاب الديني تحديداً؟

كان القصد من مؤلّف أركون: «من مانهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر»

(٤) مُحمّد أركون، جوزيف مايبلا، من مانهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (٢٠٠٨م)، (ص / ٦).

(٥) ورد هذا المصطلح، في المصدر: مُحمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت- الدار البيضاء، مركز الإلغاء القومي- المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (١٩٩٦م)، (ص / ٥٢).

ومصطلحاته ومتابعًا لتياراته ومذاهبه خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي، حيث نجد نصوصه غنيّةً بالإحالات إلى الكتب والأجهزة المفاهيمية والمصطلحية للعلوم الإنسانية والاجتماعية وتياراتها العلمية المختلفة. وفي الوقت نفسه عمِل أركون على إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها على الدراسات الإسلامية، ومقاربة العقل الإسلامي من خلالها؛ أي إنّه يصل الفكر الإسلامي بالطفرات المعرفية والنقدية الغربية^(٩). لا شك في أنّ مصدر هذه الازدواجية الفكرية هو ما تلقّاه أركون من بيئته التي تجمع بين أنماط ثقافية وحضارية مختلفة، هذا ما جعل أركون عديم التقيد بمنحى ميتودولوجي واحد، بل تشبّع بمشارب عديدة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها.

(١) وَمَقْصَاتُ وَإِضَاءَاتُ مِنْ سِيرَةِ أَرْكُون تُنِيرُ حِسَّهُ النَّقْدِي:

مُحَمَّدُ أَرْكُون (٠١ فيفري ١٩٢٨ - ١٤ سبتمبر ٢٠١٠)، مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري راحل، كثيرًا ما نجد أنّه عمَدَ إلى الإحالة والكشف عن السيرة

يُفَكِّرُ فِيهِ بَعْدُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ»^(٦)، وَفَقًا لِلْحَقِيقَةِ الْمَوْضُوعِيَةِ التَّارِيخِيَةِ لِلدِّينِ وَلِلخَطَابِ الدِّينِيِّ. لَكِنْ مَا الَّذِي يَقْصِدُهُ أَرْكُونُ بِالْغَرْبِ؟ هَلْ هُوَ الْجُغْرَافِيَا أَمْ الْفِكْرُ؟

يَتَجَلَّى التَّفَكُّيرُ الْعَمِيقُ لِأَرْكُونُ حِينَمَا فَصَّلَ وَمَيَّزَ بَيْنَ مِصْطَلَحِي أَرْوْبَا وَالْغَرْبِ^(٧). وَهَذَا يَنْدَرِجُ ضَمْنَ إِلْحَاحِهِ الدَّائِمِ عَلَى زَحْزَحَةٍ وَتَجَاوُزِ الْأَجْهَظَةِ الْمَفْهُومِيَةِ وَالْمَقْضُولَاتِ الْقَطْعِيَّةِ وَالتَّحْدِيدَاتِ الرَّاسِخَةِ الْمَوْرُوثَةِ عَنِ الْمَاضِي، سِوَاءُ أَكَانَ هَذَا الْمَاضِي يَنْتَمِي إِلَى جِهَةِ التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ، أَمْ إِلَى جِهَةِ التَّرَاثِ الْأَرْوْبِيِّ-الْغَرْبِيِّ^(٨).

وَعَلَيْهِ، يَبْدُو أَنَّ أَرْكُونُ كَانَ مُطَّلَعًا عَلَى الْفِكْرِ النَّقْدِيِّ الْغَرْبِيِّ وَمُتَحَكِّمًا فِي مَفَاهِيمِهِ

(٦) أَلَحَّ أَرْكُونُ عَلَى اسْتِعْمَالِ مِصْطَلَحٍ «مَا لَمْ يُفَكِّرْ فِيهِ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ»، لِسَبَبَيْنِ يَذْكُرُهُمَا: (١) إِمَّا لِأَنَّ الْفِكْرَ الْإِسْلَامِيَّ تَنْحَصِرُ مَرَحِلَتُهُ الْإِبْدَاعِيَّةُ كُلُّهَا فِي الْأَطْرَافِ الْفِكْرِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِالْقُرُونِ الْوَسْطَى (أَي: الْمَنْظُومَةُ الْمَعْرِفِيَّةُ الْخَاصَّةُ بِهَذِهِ الْفَتْرَةِ). (٢) وَإِمَّا بِسَبَبِ مَا سَيَطْرُقُ عَلَيْهِ مِنْ ضُغُوطٍ أَيْدِيُولُوجِيَّةٍ فِي صُورَةِ أَرْثُودُوكْسِيَّاتٍ دِينِيَّةٍ. [انْظُرْ مَقْدَمَةَ التَّرْجُمَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِكِتَابِ: مُحَمَّدُ أَرْكُونُ، تَارِيخِيَّةُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ الْإِسْلَامِيِّ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، (ص/ ٩)]. أَيْضًا يُرْجَعُ أَرْكُونُ مَا لَا يَمَكُنُ التَّفَكُّيرُ فِيهِ إِلَى مَا تَمَنَّعَهُ السُّلْطَانَةُ الدِّينِيَّةُ أَوْ السُّلْطَانَةُ السِّيَاسِيَّةُ (الدَّوْلَةُ الْقَائِمَةُ)، أَوْ الرَّأْيَ الْعَامَّ، إِذَا مَا أَجْمَعَ عَلَى عَقَائِدٍ وَقِيمٍ قَدَّسَهَا وَجَعَلَهَا أَسَاسًا مُؤَسَّسًا لِكَيُونَتِهِ وَمَصِيرِهِ وَأَصَالَتِهِ. [انْظُرْ: مُحَمَّدُ أَرْكُونُ، الْفِكْرُ الْأَصُولِيُّ وَاسْتِحَالَةُ التَّأْصِيلِ: نَحْوُ تَارِيخِ آخِرِ لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، (ص/ ١٠)].

(٧) مُحَمَّدُ أَرْكُونُ، الْإِسْلَامُ، أَرْوْبَا، الْغَرْبُ: رَهَانَاتُ الْمَعْنَى وَإِرَادَاتِ الْهَيْمَنَةِ، تَرْجُمَةٌ وَإِسْهَامُ هَاشِمٍ صَالِحٍ، بَيْرُوتَ، دَارُ السَّاقِي، (ط. ٢)، (٢٠٠١م)، (ص/ ٦).

(٨) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، (ص/ ٩).

(٩) مُصْطَفَى كَيْحَل، الْأَنْسَنَةُ وَالتَّوَابِلُ فِي فِكْرِ مُحَمَّدِ أَرْكُونُ، أَطْرُوحَةُ دَكْنُورَاهُ، قِسْمُ الْفَلَسَفَةِ، كَلِيَّةُ الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ، جَامِعَةُ قَسَنْطِينِيَّةِ، الْسَّنَةِ الْجَامِعِيَّةِ: (٢٠٠٧-٢٠٠٨)، (ص/ ٥).

هناك من يُولي أهمية كبيرة للتفاصيل الدقيقة ويُخصّص لذلك كُتُبًا (غادامير مثلاً)، لكن هناك من يقتصر فقط على المنعطفات الحاسمة من حياته، والتي يمكن أن تُحدث تحولًا أساسيًا في سيرته العلمية. أركون من النوع الثاني، على اعتبار أساسي وهو استثنائيته المنهجية في انتقاء ما يتناسب مع مُنجزاته العلمية من خلال سيرته الذاتية، ما يُحدّد عنده «الرؤية vision، والمنهج methode والمفهوم concept»^(١٢). حاول أركون أن يُبرز رؤيته للعالم الغربي عبر الاحتكاك بالنمط الغربي، وتحديدًا غُربته بفرنسا، وأيضًا رؤيته للعالم الإسلامي، بمعايشته لمجتمعات عربية إسلامية كالجزائر وبلدان المغرب العربي، وفَقًا لمنهج يقوم على حركة الارتداد إلى الماضي لتأسيس الحاضر، والتطلع لمستقبل مستنير، مُستخدمًا مصطلحات خاصة بكلّ سياقٍ، ومستقاةً من الجهاز المفاهيمي الذي تزخرُ به العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. ينساقُ هذا التحليل في محاولةٍ لتأكيد

الذاتية من خلال خطاب السيرة العلمية، إلى درجة أنّه يصعبُ الفصل بينهما، نادرًا ما يتحدّث أركون عن السيرة الذاتية، إلّا مقالةً واحدةً يُشير إليها من منظور أنثروبولوجي، هي: «مع مولود معمري في تَوْريرت مَيْمُون من الثقافة الشفهية إلى الثقافة العالمة» والتي وردت في كتابه *Humanisme et islam. Combats et propositions*^(١٠) عام (٢٠٠٥)^(١١).

لا شكّ في أنّ مصدر هذه الازدواجية الفكرية هو ما تلقاه أركون من بيئته التي تجمع بين أنماط ثقافية وحضارية مختلفة، هذا ما جعل أركون عديم التقيّد بمنحنى ميتودولوجي واحد، بل تشبّع بمشارب عديدة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها.

هذا يُزيحُ إلى أهمية الخيط الناظم الموجود بين المُفكّر وبيئته التي نشأ فيها، على اختلاف العديد من المفكرين والفلاسفة في طريقة عرض سِيرهم الذاتية،

(١٢) هذه المقومات الفكرية، نجدها مستخدمةً بشكل أساسي لدى

(Sheldon S. Wolin)، (١٩٢٢-٢٠١٥)، في مؤلفه:

- Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision Continuity and Innovation in Western Political Thought*, United Kingdom, Princeton University Press, 2004, 761 p.

(١٠) انظر عنوان الكتاب كاملاً:

- Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam. Combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005. 315 P.

(١١) مصطفى كيحل، المرجع السابق، (ص/ ١٥).

ووعي أركون لهذا الشرط واستثماره لكل إمكانات المعرفة الممكنة هما اللذان يفصلان بينه وبين الخطاب الإسلامي. فصلاً يصل إلى حدّ التميّز الكامل^(١٣).

قَصَدَ التوضيح، يصوغُ لنا أركون شخصية عبد الرحمن بن خلدون كمثال؛ والذي يعتبره بأنّه مولود في أوساط أرستقراطية عربية في مرحلة تعلّمه، حيث وَجَدَ أمامه مكتبة عربية غنيّة جدّاً، بسبب الجوّ الثقافي العربي المزدهر والمُحيط به (تونس، فاس، القاهرة، قرطبة). «أما أنا -يقول أركون- فَقَدْ نَشَأْتُ فِي الْجَزَائِرِ إِبَّانَ الْأَرْبَعِينَاتِ وَالْخَمْسِينَاتِ، وَلَمْ أَحَظْ بِمِثْلِ تِلْكَ الْمَكْتَبَةِ، لَقَدْ دَرَسْتُ فِي ثَانَوِيَّةٍ فَرَنَسِيَّةٍ عِلْمَانِيَّةٍ أَثْنَاءَ الْجُمْهُورِيَّةِ الْفَرَنَسِيَّةِ الثَّالِثَةِ، وَكُنْتُ بَعِيدًا عَنِ كُلِّ مَكْتَبَةٍ عَرَبِيَّةٍ، لَقَدْ اخْتَلَفَ الْأَمْرُ، كَانَ عَلَيَّ أَنْ أَقَاتِلَ وَحْدِي»^(١٤). يعكس هذا الوضع التعليمي المأزوم، الذي عاشه أركون سرعةً بديهته ورغبته الجامعة في الإمام بالتراث العربي الإسلامي، رغم أنّ البيئة الثقافية والعلمية في الجزائر لم تُوفّر له المادّة الكافية

تضافر سياقين مختلفين في تشكيل أدوات الفكر لدى أركون، هنا تنتفي إمكانية وصف فكر أركون بالتحيز إلى الغرب المسيحي والتواطؤ ضدّ العرب المسلمين.

ينساقُ هذا التحليل في محاولةٍ لتأكيد تضافر سياقين مختلفين في تشكيل أدوات الفكر لدى أركون، هنا تنتفي إمكانية وصف فكر أركون بالتحيز إلى الغرب المسيحي والتواطؤ ضدّ العرب المسلمين.



نحن إذًا، كما يقول نصر حامد أبو زيد، أمام باحثٍ يعي أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة: أوّلًا، شرط الوجود الاجتماعي للمفكّر، الذي هو في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر «من مجتمعات الكتاب»، وهي إشارة للثقافة الأوروبية التي تُمثّل مرجعيةً فكريةً عند أركون. هذا الوجود الاجتماعي حدّد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي، وللإسلام كدين، في سياقٍ أوسع هو السياق الذي يُطلق عليه مجتمعات الكتاب. ثانيًا، شرط إبستيمي متمثلاً في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكّر في عصره.

(١٣) نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، (ص/ ١١٠).

(١٤) رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠١٠م)، (ص/ ١٦٨).

أَيُّ التُّرُوحِ عَنِ الْوَطَنِ»^(١٦). ينطلق هذا التعريف من البُعد المادي للتغريب؛ إذ يُركّز على الغربة بالمعنى الحسي، أي مراعاة مسألة القُرب أو البعد الجغرافي المرتبط بالأرض الأم والبلد الأصل، كمركز لجذب إحساس المغترب بالبُعد، وتعزيز الشعور بالانتماء للوطن بالنسبة للقريب.

من هنا، لا تقتصر التعاريف القاموسية على إبراز الجانب الحسي للتغريب، والذي يتجلى في النفي والإبعاد القسري عن الوطن والأهل، بل ثمة جانبٌ معنويٌ للتغريب يَفُوقُ الجانب السابق في الخُطورة^(١٧)، وهو التغريب على مستوى الفكر والقيم. وهو ما وسمته في مقدمة هذه الورقة البحثية بالتغريب الفكري.

وعليه، يُطلق التغريب، في الاصطلاح الثقافي والفكري المعاصر، غالباً على حالات التعلُّق والانبهار والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربية والأخذ بالقيم والنُظم

لدراسة الذهنية العربية الإسلامية. لكنّ مُفكرنا لم يتسلَّل إليه اليأس الفكري، بل استطاع أن يُمارس التفكير على الخطاب الديني ضمنَ جبهات فكرية (الجبهة الإسلامية والجبهة الغربية).

(٢) تَفْكِيكُ الْخُطَابِ الدِّينِيِّ عِنْدَ أَرْكَونَ مِنْ مَنْظُورٍ مَرْجِعِيَّةٍ غَرْبِيَّةٍ وَلَيْسَ احْتِفَاءً بِالْمَشْرُوعِ التَّغْرِيبِيِّ:

لِزَامًا عَلَيْنَا وللضرورة المنهجية، وقبل معالجة منظور أركون للخطاب الديني^(١٥)، لا بدَّ من معرفة ما التغريب؟ لقد ورد في لسان العرب لابن منظور الإفريقي، أَنَّ التَّغْرِيبَ يَعْنِي: «النَّفْيُ عَنِ الْبَلَدِ، [...] وَالْإِغْتِرَابُ إِفْتِعَالٌ مِنَ الْغُرْبَةِ، [...]»

(١٥) يعرف أركون الخطاب الديني؛ أوَّلًا: الخطاب «نقصد هنا بكلمة خطاب كل تشكيلة للمعنى»، وَفَقًا لـ الإكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة، ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يديها كل ناطق أو مؤلف في كلامه الفكري والتأملي يمثل عضوًا منخرطًا في التاريخ، الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها. أي: البحث في المبادئ المعرفية التي توجه بنية الخطابات وتشكيلاتها، والسبب العميق الذي ثبت معناها ويقره= المنوجه الدلالات. [انظر: محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٨٢)]. ثم يحدد أركون الخصائص التي تطبع الخطاب الديني، في التالي: بنية العلاقات بين الأشخاص داخل النص الواحد، التركيبة المجازية للخطاب الديني، البنية الأسطورية للزمان والمكان في القرآن مثلاً أو في الخطابات الدينية الأخرى، المنظور الأخروي للقيم المعنوية أو السيمانتية. [انظر: محمّد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، (ط. ٢)، (١٩٩٥م)، (ص/ ٨٧)].

(١٦) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب، هاشم محمد الشاذلي، القاهرة، دار المعارف، (ط. ١)، المجلد الخامس، (الجزء ٤٦)، من غ- ل (٣٢٠٣-٤٢١٨)، مادة (غ ر ب)، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، (ص/ ٣٢٣٥، ٣٢٣٦).

(١٧) فريد محمد أمعشوش، التغريب... مفهومًا وواقعًا، مجلة الوعي الإسلامي، (العدد ٥٥٣)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (أغسطس ٢٠١١).

[انظر الرابط: www.alwaei.com/site/index.php?cID=487]

بعد التأمل في السؤال يتبادر إلى الذهن، العودة مباشرة إلى نمط ارتسام صورة الاستشراق والإسلاميات الكلاسيكية عند أركون، فيرى أركون أنه ينبغي علينا القول بأن الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام^(١٩). ويؤكد على ذلك بقوله: «إنَّ الإسلاميات الكلاسيكية هي خطابٌ غربيٌّ حَوْلَ الإسلام. ذَلِكَ أَنَّ كَلِمَةَ (وَمُصْطَلَحَ) الإسلاميات Islamologie -أي الخطاب الذي يَهْدَفُ إِلَى الْعَقْلَانِيَّةِ فِي دِرَاسَةِ الإسلام- هِيَ فِي الْوَاقِعِ مِنْ اخْتِرَاعٍ غَرْبِيٍّ. يَكْتَفِي الْمُسْلِمُونَ -فيما يخصُّهم بالحديث- عَنِ الإسلام، مِثْلَمَا يَفْعَلُ الْمَسِيحِيُّونَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَسِيحِيَّةِ. إِنَّ الْعِلْمَ الْمَدْعُو هَكَذَا، لَمْ يَحْظَ فِي السَّابِقِ بِأَيِّ تَأْمُلٍ مَنَهْجِيٍّ. مِنْ أَجْلِ أَنْ نَعْرِفَ فَرَضِيَّاتِهِ وَتَقْسِيمَاتِهِ وَأَفَاقَهُ، فَإِنَّهُ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ نَتَوَجَّهَ إِلَى أَعْمَالِ أَوْلَئِكَ الَّذِينَ كَانَ يُسَمِّيهِمْ ج. ه. بوسكيه بـ(كلاسيكيي الإسلاميات)»^(٢٠). يقول أركون: «إِنَّ عِلْمًا كَهَذَا يُشْكَلُ مِنْذُ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ مُمَارَسَةً مَعْرِفِيَّةً مُلْتَزِمَةً وَغَيْرَ مُلْتَزِمَةً فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ. أَقْصَدُ بِاللِّتَزَامِ هُنَا الْإِلْتِزَامَ الْإِسْتِيمُولُوجِيَّ. إِنَّهَا مُلْتَزِمَةٌ

وأساليب الحياة الغربية، بحيث يُصبح الفرد أو الجماعة أو المجتمع المسلم الذي له هذا الموقف أو الاتجاه غريبًا في ميوله وعواطفه وعاداته وأساليب حياته وذوقه العام وتوجهاته في الحياة، ينظر إلى الثقافة الغربية وما تشتمل عليه من قيم ونظم ونظريات وأساليب حياة نظرة إعجاب وإكبار، ويرى في الأخذ بها الطريقة المثلى لتقدم جماعته أو أمته الإسلامية، هذا المعنى قريب من دلالة الفعل غَرَّبَ، «to westernize» في الإنجليزية، إذ يُعرَّفُ معجم «أوكسفورد، oxford» هذا الفعل على النحو الآتي:

«To Make an eastern country, person, etc more like one in the west, esp in ways of living and thinking, institutions, etc».

أي جعل الشرق تابعًا للغرب في الثقافة وأساليب العيش وطرق التفكير، وفي الفرنسية، يعني التغريب الشيء نفسه^(١٨). لكن، تبعًا لما تقدّم، هل يمكن اعتبار الميثودولوجيات الغربية التي وجهت فكر أركون في تحليله للخطاب الديني، هي عملية تغريب لطريقة تفكيره للنصوص أم هي تجديد للفهم والتأويل لنفس هذه النصوص؟

(١٩) مُحَمَّد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، بيروت، دار الساقي- سلسلة بحوث اجتماعية (٤)، (ط. ٣)، (١٩٩٦م)، (ص/ ٣٧).

(٢٠) -----، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٥١).

مسيحيًا دارسًا للإسلام كتراث ديني، أو عربيًا إسلاميًا قارئًا للمسيحية كخطاب ديني. لأنَّ الآخر يبني خطاباته على الخلفية الفلسفية والمعرفية التي تشكلت لديه في فترة زمنية محدَّدة، تعبّر عن ثقافة معينة. لذا، تتوقَّع العديد من التعاريف القاموسية الغربية لمصطلح الخطاب على حُمولة فكرية قويَّة من حيث الدلالة الإيتيمولوجية والفلسفية والمعرفية. فإذا كنَّا بصدد الحديث عن أركون الذي ينتمي إلى المرجعية الغربية، وتحديدًا المدرسة الفرنسية، فسنستندُ إلى التحديدات القاموسية الفرنسية قصد الإشارة إلى مفهوم الخطاب الذي تعامل معه أركون وشَجَرَهُ فيما بعد إلى أنماطٍ مُتعدِّدةٍ للخطاب.

ورد تعريف «الخطاب، discours» في الموسوعة الفلسفية لأندريه لالاند، فُصِّد به: «عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومُتتابة. بنحو خاص، تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات مُتسلسلة»^(٢٢). ترتيبيًا على هذا التحديد القاموسي، نصلُ إلى أبرز السمات العامة التي تُميِّز الخطاب داخل محور الثقافة الغربية؛ أولًا، أنَّه تاريخيٌّ، بالمعنى

بمعنى أنَّ المُستشرقين يَنتمونَ إلى ثقافتهم الخاصةِ عندما يُراقبونَ الإسلامَ، ثُمَّ يَتحدَّثونَ عنه انطلاقًا من فَرَضِيَّاتٍ مُسبَّقةٍ ومُسلَّماتٍ فلسفيةٍ ولاهوتيةٍ وأيديولوجيةٍ خاصَّةٍ بِهذهِ الثقافةِ، [...] إنَّ التزامَهُم الإِبستيمولوجي هو نَفْسُهُ التَّزامُ كُلِّ باحثٍ آخرٍ غيرِ مُختصٍّ بالإِسْتِشْراقِ حتَّى عندما يَدُرُسُ المُجْتَمَعاتِ الأوروبيةِ أو الغَربيةِ. ولكنَّهُم غَيْرُ مُلتزمينَ إِبستيمولوجيًّا في ذَاتِ الوَقْتِ: بِمعنى أنَّ المُستشرقينَ لا يُبَالونَ إطلاقًا بِمَصرِ المُسلمينَ والمُجْتَمعاتِ الإسلاميَّةِ عندما يَدُرُسُونِ الإسلامَ أو يَكْتُبُونَ عنه. [...] فعلى كاهلِ المُسلمينَ أَنفُسَهُم تَقَعُ مهمَّةُ التَّجديدِ وَزَحْزَحَةِ الحُدُودِ التَّقْلِيدِيَّةِ لِفِكْرِهِم وَمَعْرِفَتِهِم»^(٢١).

إذن، يدعو أركون من خلال هذا التصريح إلى ضرورة الانفتاح على خطاب الثقافة الغربية حول الإسلام، حتَّى يستطيع الباحث أن يُؤسِّس قاعدة معرفية رصينة للحوار مع الآخر الأوروبي في مسألة الدين وتشكيل الخطاب الديني القائم على العقلانية والفهم الدقيق. ولا يمكن لذلك أن يُلَامَسِ الواقعُ إلَّا من خلال مراعاة مفهوم النسبية الثقافية لدى الدارس الذي يقوم بمهمَّة القراءة للتراث الديني، سواءً كان غربيًا

(٢٢) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، المجلد الأول (A-G)، بيروت-باريس، منشورات عويدات، (ط. ٢)، (٢٠٠١م)، (ص / ٢٨٧).

(٢١) -----، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، المصدر السابق، (ص / ٣٧، ٣٨).

وتقليل فجوة الخلاف بين الإسلام والغرب، وتغيير صورة الثقافات الإسلامية التي خَلَقَهَا الغرب والتي لم تتغيّر منذ القرون الوسطى، مُستفيدًا من تجارب ومُنجزات ميشيل فوكو وبير بورديو وفرانسوا فوريه وغيرهم^(٢٤)، من الذين أحدثوا ثورةً إبيستيمولوجيةً ومنهجيةً في الفكر الحديث^(٢٥)، اختراق اللا مُفكّر فيه والمُسْتَحِيلُ التّفكير فيه من

تمكّن أركون من ترتيب قراءة موضوعية تاريخية نسقية للفكر الغربي في خطابه حول الدين، ما يعكس تأثره البالغ بالبنىات الغربية في تحليلاته، في نفس الوقت كان حذرًا منهجيًا من السقوط في فخّ التغريبية الفكرية.



الذي يكون مُحدّدًا ومُحوّرًا بواسطة قوى بسيكو-سوسولوجية تَصِفُ أو تَعكِسُ العصر. ثانيًا، أنّه نسقيّ خاضع لقواعد إستراتيجية (وليس لغوية فقط) مقبولةً عمليًا وبراجماتيًا داخل الأمة المُفسّرة. ثالثًا، أنّه موضوعيٌّ، فلا يوجد خطابٌ من غير موضوع، كما لا يوجد تحليلٌ للخطاب دون إعادة بناء لظروف إنتاج وفهم الخطابات^(٢٦). انطلاقًا من ذلك، تمكّن أركون من ترتيب قراءة موضوعية تاريخية نسقية للفكر الغربي في خطابه حول الدين، ما يعكس تأثره البالغ بالبنىات الغربية في تحليلاته، في نفس الوقت كان حذرًا منهجيًا من السقوط في فخّ التغريبية الفكرية.

(٣) تَحْلِيلُ الْبُنْيَاتِ الْغَرْبِيَّةِ فِي فِكْرِ أَرْكُونِ وَتَأْثِيرِهَا الْوُظَيْفِي فِي قِرَاءَاتِهِ لِلنُّصُوصِ الدِّينِيَّةِ:

كَانَ الْهَمُّ الْأَسَاسِي لِأَرْكُونِ هُوَ سَوَالُ الْفَهْمِ الْعِلْمِيِّ لِلوَاقِعِ الْتَارِيخِيِّ الْمُتَنَوِّعِ لِلْمَجْتَمَعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ، الَّذِي يَهْدَفُ مِنْ خِلَالِهِ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ تَشْكِيلِ صُورَةٍ عَقْلَانِيَّةٍ وَوَاقِعِيَّةٍ عَنْ تَرَاثِ الْأُمَّةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ،

(٢٤) في المقابل: لا ننسى أنّ أركون اختار أن يبحث حول شخصيات عربية إسلامية؛ في أطروحاته عن الدكتوراه بالفرنسية، بجامعة السوربون، والموسومة بـ (L'humanisme arabe au IX^eme Siècle) والتي أصبحت كتابًا فيما بعد، ترجمه هاشم صالح إلى اللغة العربية بـ «نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي»-والتي حاول أركون ضمّنها، ومن خلال تحليله لكتب مسكويه والتوحيدي، أن يُثبت أنّ انتشار النزعة الإنسانية مُرتبط بازدهار النزعة العقلانية. [للمزيد انظر المصدر: مُحمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، المصدر السابق، (ص/ ١٤)].

(٢٥) سيّار الجميل، مُحمّد أركون: مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية، جريدة الزمان، (العدد ١٦٦٩)، (٢٢ نوفمبر ٢٠٠٣). [انظر الرابط: <http://www.ibn-rushd.org/>]. [htm.٢٢,١١,٠٣-arabic/Azzaman]

(٢٦) الطاوس أغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة، (٢٠١٠-٢٠١١م)، (ص/ ٦٨).

تُحتمل ضرورات الصراع غير المتكافئ، أم أنه حقيقي استراتيجي؟^(٢٧)

يَعُود سبب هذا الإرباك إلى أَنَّ أركان خاصّ الصراع على جبهتين اثنتين وليس على جبهة واحدة فقط؛ جبهة الغرب والمتقنين الغربيين (أو لنقلُ الجمهور العام الغربي)، وجبهة الإسلام والمتقنين العرب. من لا يعرفُ فكرَ أركون عن كتب يتوهّم أنه يُغيّرُ مَوَاقِعَهُ الأساسية. فإذا تحدّث أمام الأوروبيين لأمهم لأنهم لا يكلّفون أنفسهم عناءَ البحثِ والتروّي قبل إطلاق الأحكام السلبيّة على التراث الإسلامي والثقافة العربية. فيتوهّم بعضهم عندئذٍ أنه أصولي يدافع عن دينه وتراثه بأيّ شكل. وإذا تحدّث أمام الجمهور الإسلامي أو العربي لأمه بشدّةٍ لأنّه مُصرٌّ على مَوَاقِعِهِ التقليديّة فيما يخصّ فهمه لتراثه. فيتوهّم بعضهم بأنّه مُعادٍ للعروبة والإسلام. مسألة العلمنة مثلاً، عندما يتحدّث أركون عنها أمام الجمهور الغربي (فرنسياً كان أم غير فرنسي) ينتقدُ التطرّف الذي لحقَ بها أثناء المرحلة الوضعية في القرن التاسع عشر وحتى هذا القرن. ويدعو إلى إعادة التفكير فيها

خلال الخطاب النقدي^(٢٨)، أيضاً مُجابهةً أركون للفكر الإسلامي الكلاسيكي القائم على الفيلولوجيا الوصفية، عبر أدوات التفكير والحفر المعرفي والتأويل، وكلّ ذلك كان من أجل تأسيس فهمٍ جديدٍ ومغايرٍ للتراث الديني.

من أجل ذلك، يُنتقد أركون عادةً من قبل المحافظين والأصوليين الذين يتهمونه بأنّه يذهب بعيداً (أو أكثر ممّا يجب) في تحليل الظاهرة الإسلامية، في تعريتها من الداخل وتفكيك المواقف التقليدية. وهذا شيءٌ مفهومٌ ومُتوقّع. ولكن منذُ بضع سنواتٍ، وتحديدًا منذ مقابله الشهيرة في جريدة «اللوموند»، «le monde» عن قضية سَلْمَانِ رُشْدِي، راحت تظهر انتقاداتٌ جديدةٌ من الطرف الآخر، أي من الطرف الحديث والعلماني. وتوجّس البعض خيفةً: هل غيرَ محمد أركون مَوَاقِعَهُ فجأةً؟ وما سبب هذا التغيير؟ وهل هو تكتيكيٌّ

(٢٦) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع السابق، (ص/ ١١٦). *اللا مُفَكَّرُ فِيهِ* (impensé): كلُّ ما لم يُفَكَّرْ فِيهِ بَعْدَ المُسْتَحِيلِ التَّفَكُّيرِ فِيهِ: مَا هُوَ مُسْتَحِيلُ التَّفَكُّيرِ فِيهِ فِي فِتْرَةٍ مُعَيَّنَةٍ. [انظر: مُحمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ١٠).] *إِنَّ الـلّا مُفَكَّرُ فِيهِ لَيْسَ إِلَّا تَرَاكُمًا لِلْمُسْتَحِيلِ التَّفَكُّيرِ فِيهِ فِي عِدَّةٍ مَرَاجِلَ مُتَعَاقِبَةٍ مِنَ التَّارِيخِ* (l'impensable)، وَذَلِكَ لِأَسْبَابٍ دِينِيَّةٍ أَوْ إِجْتِمَاعِيَّةٍ أَوْ سِيَاسِيَّةٍ أَوْ غَيْرِهَا.

[انظر: مُحمّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر السابق، (ص/ ١٨).]

(٢٧) مُحمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (ص/ ٣١٣، ٣١٢).

أو تجديدها لكي تُلبّي الحاجات الروحية والمستجدة للمجتمع الفرنسي أو الأوروبي بشكل عام. فماذا يفهم المثقف العربي من ذلك؟ يفهم أنّ أركون ضدّ العلمنة^(٢٨). ولكنّه عندما يتحدث عن العلمنة بالنسبة للعالم الإسلامي أو العربي، فإنّ لهجته تشدّد وتحتدّ وتُشبه لهجة مفكّرٍ عصر التنوير والقرن التاسع عشر. لماذا؟ لأنّ العرب أو المسلمين لم يشهدوا بعدّ العلمنة الأولى، التي أثبتت فعاليتها الإيجابية في حلّ المشاكل المذهبية والطائفية للمجتمعات الأوروبية. يعود إذن هذا الالتباس عند أركون إلى مسألة التفاوت التاريخي بين العرب والغرب^(٢٩).

وعليه، نلاحظ أنّ الاختلاف في طبيعة الثقافة والسيكولوجيا و«سوسيولوجيا الفشل»^(٣٠)، كما يُسمّيها أركون،

(٢٨) المصدر نفسه، (ص/ ٣١٢، ٣١٣).

(٢٩) المصدر نفسه، (ص/ ٣١٤).

(٣٠) بحث- أركون في أسباب تراجع النزعة الإنسانية من ساحة الفكر العربي، والتأسيس لما يسمّيه سوسيولوجيا الفشل، لمعرفة لماذا مثلاً نجح ابن رشد في الغرب وفشل عند العرب، ومن ثمّ نجحت العقلانية هناك وفشلت هنا، أملاً منه في بعث الموقف العقلاني ونزعة الأنسنة في الفكر الإسلامي المعاصر. [انظر: مصطفى كحل، المرجع السابق، (ص/ ٣٧٥)]. وقد يتساءل القارئ: ولكنّ ماذا حلّ محلّ النزعة الإنسانية والعقلانية بعد إختفائها؟ والجواب أنّه حلّت محلّها الأوثودوكسية الضيقة والجامدة التي لا تزال تُسيطر علينا منذ عصر الإنحطاط وحتى اليوم. وهي التي تُغذي الحركات الأصولية السائدة حالياً. فهذه الحركات لا علاقة لها بالموقف الإنساني أو بالنزعة الإنسانية للفكر الكلاسيكي. [انظر: محمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، المصدر السابق، (ص/ ١٤، ١٥)].

والتخلف التاريخي والتباعد في نسبة التطور والإقلاع الحضاري بين الغرب والعرب، هو السبب الرئيسي في صعوبة تلقّي الاجتهاد الأركوني حول فهم الخطاب الديني، وبالتالي قلب أدواره ومواقفه الفكرية، فهناك من ينعته من التيار الإسلامي بالزائد عن الدين ضدّ العلمانية، وهناك من يُصنّفه من الأوروبيين في خانة المحاربين للتطرّف العلماني الذي يُجّد العقل والحادثة. هذا اللبس يستلزم منّا الدراية الشاملة والعميقة بالأدوات المنهجية التي استعان بها أركون من العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية.

هذه الأدوات ستكفل الانفتاح للخطاب الديني، ولا يصبح هذا الخطاب عند توظيفها (الأدوات)، على حدّ تعبير أركون، «عبارة عن تيولوجيا قائمة على التّبجيل الدّفاعي لأمة مُنغلقة على قناعاتها وقيّنياتها وفقط»^(٣١)، بل يصبح ضرباً من القراءة التي يتوسّل بها الباحث لتفكيك الأبعاد التيولوجية القابعة خلف الأبنية اللغوية للخطاب الديني، بغية فهمها

(٣١) محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق،

(ص/ ٣٨).

في البنية التفكيكية والأركيولوجية: الحفر والتفكيك:

تبرز أهمية التفكيك في نظر أركون، من خلال ممارسته على مفهوم الدوغمائية^(٣٣) ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بتراثه هو بالذات. هذه الممارسة بدورها تجعل الفكر العربي-الإسلامي يفتح على العقلانية الحديثة بشكل فعلي ودائم وناجح. لكن، ما المنهجية التفكيكية التي يدعو إليها ويطبّقها أركون من أجل استكشاف شتى مستويات التراث وزخّرة إشكالياته الأساسية عن مسارها التقليدي المألوف؟ يمكن النظر إلى تاريخ التراث -أي تراث- على أنّه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، متراتبة فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية. ولا يمكن أن نتوصّل إلى الطبقات العميقة -القرون التأسيسية الأولى مثلاً- إلا باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعاً في الزمن إلى الوراء. إنّ مؤرّخ الفكر بالمعنى الحديث للكلمة (أركيولوجي الفكر حسب فوكو) هو ذلك الذي يستطيع

موضوعياً كما هي في حقيقتها، لا كما رسّختها الدوائر الرسمية المخلقة في اللا شعور الديني للمسلمين، واحتكرت من خلالها حقّ التفسير والكشف عن الحقائق الدينية^(٣٢).

بمعنى آخر، من خلال هذه الحزمة والعلبة من الأدوات المنهجية لا يُصبح إنتاج المعنى في الخطاب الديني عند أركون رهيناً بإملاءات قوى ومصالح وتوازنات السلطة الزمنية (السياسية)؛ لذلك كان هدف أركون من توظيفها هو تعرية ترسّبات المعنى في إرادة الهيمنة لدى السلطة، وبالتالي ترسيخ لانهاية المعنى في المخيال الاجتماعي والنفسي للمسلم المعاصر، ممّا يُمكنه من توطين فهم صحيح ودقيق للنص الديني، خاصّة القرآن. هذا كلّهُ يُبرز أهمية الاجتهاد الأركوني في استلهاام البناءات الغربية، لا تقليدها بصفة مطلقة.

(٣٢) عبد اللطيف البدادي، الإسلاميات التطبيقية والخطاب الديني: حريات تأويلية في الخطاب الديني عند محمد أركون، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (ص/ ١٣)، انظر الرابط:

www.mominoun.com/pdf/2014-12/547e952597d771665654113.pdf

(٣٣) المَقْصُودُ بِالسِّيَاحِ الدُّوْغِمَاتِيّ: الْعَقْلِيَّةُ الْأَرْتُوذُكْسِيَّةُ الْمَسْجُوتَةُ دَاخِلَ نِظَامِ عَقَائِدِي مُغْلَقٍ لَا يَتَنَاقَشُ وَلَا يُمَسُّ. [انظر المصدر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٤٢)].

ترتيباً على السابق، تظهر إرادة المعرفة في مقابل إرادة الهيمنة^(٣٧) التي تحدّثنا عنها من قبل، وفقاً للإرادة الأولى (إرادة المعرفة)، يصبو أركون إلى تحرير الذهنية العربية-الإسلامية، سواء كانت فرداً أو جماعةً أو طائفةً أو مذهباً، من الانغلاق في الفكر والثقافة والدين. لا يتم ذلك حسب أركون إلا بتبني منظومة التأويل للتحرّر من حرفة النص.

في البنية التَّأويلية: التَّأويل مُضاماً للأساس الفيلولوجي:

يقول أركون: «إنَّ الرِّبَطَ بَيْنَ مُخْتَلَفِ أَنْوَاعِ الْمَنْهَجِيَّاتِ التَّحْلِيلِيَّةِ، يَقْتَضِي أَنْ نُنَبِّقَ التَّحْلِيلَ الْأَلْسَنِي، وَالتَّحْلِيلَ السِّمِّيَّ الدَّلَالِي، وَالتَّحْلِيلَ التَّارِيخِي، وَالتَّحْلِيلَ الاجْتِمَاعِي أَوْ السُّوسْيُولُوجِي، وَالتَّحْلِيلَ الْأَنْثُرُوبُولُوجِي، وَالتَّحْلِيلَ الْفَلَسَفِي. وَعَلَى هَذَا النَّحْوِ نُحَرِّرُ الْمَجَالَ أَوْ نُفَسِّحُ الْمَجَالَ لِوِلَادَةِ فِكْرٍ تَأْوِيلِي جَدِيدٍ لِلظَّاهِرَةِ الدِّينِيَّةِ، وَلَكِنْ دُونَ أَنْ نَعْرِضَ أَبَدًا عَنِ الظَّوَاهِرِ

التَّوَصَّلُ إِلَى تِلْكَ الْعُصُورِ الْغَابِرَةِ الْمَطْمُورَةِ بِالرُّكَامِ عَنْ طَرِيقِ الْحَفْرِ وَالتَّعْرِيةِ [...] يعني التفكيك أيضاً تعرية آليات الفكر الذي وَلَدَ النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة والتركيبية الخيالية والأنظمة الإيمانية والمعرفية. وكل ذلك من أجل نزع البداهة عنها وتبيان منشئها وتاريخيتها، وبالتالي نسبتها^(٣٤). لقد تأثّر أركون بديدا في طريقة تحليل النصوص خاصّة في نقده لمركزية العقل العربي-الإسلامي. عند إزاحته للمعنى السامي وليس رفضه في الخطاب اللاهوتي والميتافيزيقي وحتّى التشريعي (أصول الفقه)^(٣٥). من هنا، يذهب أركون إلى أنّ تفكيك العقل الإسلامي مثلاً، هو إرادة بلوغ أنواع وأنماط العقلنة التي يختص بها كلّ مذهبٍ من المذاهب الإسلامية، أو مرتبة العقلنة عند كلّ مُشْتَغِلٍ على مسائل الدين، وذلك تجنّباً للموقف الأرثوذكسي من جهة، ووضع الدين ضمن القراءة التاريخية وفي إطاره الاجتماعي^(٣٦).

(٣٤) مُحمَّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر السابق، (ص/ ٩، ١٠).

(٣٥) رون هالبر، المرجع السابق، (ص/ ٢٣٠).

(٣٧) هذه الثنائية المتقابلة أفرد لها نصر حامد أبو زيد كتاباً أساسياً. [انظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط. ١)، (١٩٩٥)، (ص/ ٢٨٧)].

(٣٦) هذا التعبير ورد على لسان مُحمَّد أركون في الحوار الذي أجراه الصحفي تركي الدخيل معه، على قناة الجزيرة في الجزء الأول من برنامج إضاءات، المرجع السابق.

في النظم الألسنيّة: تجديد للأطر العقلية والثقافية:

اتَّبَعَ أركون التحليل الألسني الحديث (أو السيميائي الدلالي بشكل عام) الذي يُحرِّر المراء من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها، فلا يستطيع أن يُقيم مسافةً بينه وبينها لتحليلها موضوعياً «لأنَّ هذه النصوص -يقول أركون- كانت قد شكَّلت حَسَاسِيَّتَنَا مُنْذُ الصِّغَرِ. لَقَدْ أَصْبَحْنَا سُجَنَاءَ لَهَا وَلِأَسَالِيِبِهَا فِي التَّحَسُّسِ وَالْإِدْرَاكِ دُونَ أَنْ نَذْرِي. إِنَّ التَّحْلِيلَ السِّيمِيَّائِي يُسَاعِدُنَا عَلَى إِقَامَةِ هَذِهِ الْمَسَافَةِ، وَيَجْعَلُنَا نَرَاهَا كَمَا هِيَ عَلَيْهِ: أَيُّ فِي حَقِيقَتِهَا الْمَادِّيَّةِ وَالنَّصِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ»^(٤٠). ويلعب مفهوم الاستعارة داخل الخطاب الديني عند أركون دوراً محورياً في النسق السيميائي، حيث يتجلى هذا الدور والوظيفة في منح القارئ القدرة الفائقة على تجاهل طبيعة النص الديني نفسه، إلى درجة عدم اعتبار الهوية للنص إن كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية^(٤١).

(٤٠) مُحمَّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر السابق، (ص/ ٣٢، ٣٣).

(٤١) هذه الفكرة وردت خلال الحوار الذي أجراه الصحفي تركي الذخيل مع مُحمَّد أركون على قناة الجزيرة في الجزء الأول من برنامج (إضاءات)، المرجع السابق.

الأخرى المشكَّلة للوَّاقِعِ التَّارِيخِي-الاجتماعي الكُلِّي»^(٣٨). تُوحِي هذه القراءة الأركونية بنظرةٍ مُوسَّعةٍ للإسلام باعتباره ديناً، وثقافةً، وفكراً، وتاريخاً، هذا ما يجعل الدارس والباحث يَفْتَفِي أثرَ منهجيةٍ علميةٍ (العلوم الإنسانية والاجتماعية) صارمةٍ وقراءةٍ تأويليةٍ للدين في الآن نفسه، وأبلغُ مثالٍ يسوقه لنا أركون في هذا المنحى هو درجة تغلغل الدراسات اللسانية في فهم النص القرآني^(٣٩)، فيمكن أن يُقدِّم هذا النوع من الدراسات -حسب مُفكرنا- الذي يتركز على علم الدلالة والسيميولوجيا، فهماً عصرياً للخطاب الديني، يتمشى ومستجدات الفرد المسلم على جميع الأصعدة الحياتية.

(٣٨) مُحمَّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (ط. ٢)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٧٠).

(٣٩) يقول أركون: «لَقَدْ شَرَعْتُ فِي تَطْبِيقِ إِشْكَالِيَّاتٍ وَمُتَاجِجِ السَّنَاتِ وَالسِّيمِيَّاتِ لِتَحْلِيلِ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ مُنْذُ أَوَّلِ السَّعِيَّاتِ مِنَ الْقَرْنِ الْمَاضِي. وَنَشَرْتُ عَامَ (١٩٧٠م) الْبَحْثَ الْأَوَّلَ بِعُنْوَانٍ (كَيْفَ نَقَرُ الْقُرْآنَ) [...]، (وَقَرَاءَاتُ فِي الْقُرْآنِ) الَّذِي صَدَرَتْ طَبْعَتُهُ الثَّانِيَّةُ فِي ثَوْتَسْ عَامَ (١٩٩١م)، [...] شَرَحْتُ فِي مُقَدِّمَةِ الطَّبْعَةِ الثَّانِيَةِ كَيْفَ يَجِبُ عَلَى الْقَارِئِ أَنْ يَتَذَرَّبَ [...] عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْبُنْيَةِ اللَّغَوِيَّةِ وَالسِّيمِيَّاتِ لِلنُّصُوصِ، وَالتَّعْرِيفَاتِ وَالتَّأْوِيلَاتِ الْلاهَوْتِيَّةِ الْعَقَائِدِيَّةِ، وَأَنَّ التَّحْلِيلَ اللَّغَوِيَّ وَالسِّيمِيَّائِي سَابِقٌ مُنْهَجِيًّا وَإِبِسْتِيْمُولُوجِيًّا عَلَى التَّحْلِيلِ وَالتَّأْوِيلِ الْلاهَوْتِيَّيْنِ». [انظر: المصدر نفسه، (ص/ ٥)].

ففي الجانب التاريخي استند أركون على خلفيات وحقول معرفية، متمثلة في مدرسة الحوليات الفرنسية، وأركيولوجيا ميشال فوكو، التي يميّز فيها فوكو بين تاريخ الأفكار المُكتَفِي بسرد جملة من الآراء المنفصلة عن سياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي، وتاريخ الأنساق الفكرية الذي يحاول فيه مؤرّخ الأنساق الربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والأدباء والفنانين في إنتاجهم وكتاباتهم، وتكوين مجموعة علمية توجّهية تنظيرية تُسمّى إستممية العصر، والذي شكّل مركز اهتمام أركون في دراساته للعقل الإسلامي. وتتجلى أهميّة التحليل السوسولوجي للخطاب الديني من منظور أركون، في قدرته على تقويض بعض التمثّلات التي فرضتها المؤسسة الأرثوذكسية الدوغمائية على المسلمين، وبالتالي دعا أركون إلى تحليل الدين كغيره من الظواهر الاجتماعية الأخرى، مستعيناً بسوسولوجيا بورديو ومفاهيمها حول الرأسمال الرّمزي، السلطة الرّمزية، العنف الرّمزي، إلخ. وأخيراً اعتماد التحليل الأنثروبولوجي لاكتشاف المكونات الثقافية المهمّشة من قِبَل المؤسسة الرسمية كالتراث الشفهي وتراث الأقلية المعارضة (المعتزلة والشيعة) والاستماع لصوت القوى المغلوبة

لقد كان هدف أركون من القراءة الألسنية هو إضفاء طابع تاريخاني متطور على الظاهرة الدينية، ومحايثاً للتطوّرات والتحوّلات التي تمسّ أبنية المجتمعات الإسلامية وأنساقها الذهنية والثقافية. الأمر الذي يعني أنّ مشروع أركون الفكري في حاجة إلى تأسيس قراءة جديدة، تُمكّن من تفكيك هذه الأبنية والأنساق، لمعرفة طرائق تكوين العقل الإسلامي وطرائق اشتغاله، ولمعرفة ثوابته ومتغيّراته، وهو ما ستضطلع به القراءة التاريخية الأنثروبولوجية والسوسولوجية^(٤٢).

فِي النُّظْمِ التَّارِيخِيَّةِ وَالسُّوسِيُولُوجِيَّةِ وَالْأَنْثُرُوبُولُوجِيَّةِ: إِشَارَةٌ لِأَهْمِيَّةِ السِّيَاقِ فِي الْفَهْمِ:

يلتقي تصوّر أركون حول الخيال والمخيال في الحضارة العربية-الإسلامية بأحدث النظريات في مجال عِلْمِي الاجتماع والأنثروبولوجيا. فمن المعروف أنّ بير بورديو يُولي أهميّة قصوى للعامل الرّمزي في تحريك التاريخ. وكذلك الأمر فيما يخصّ جورج بالاندييه وكاسترياديس وجورج دوبي وغيرهم كثيرين^(٤٣).

(٤٢) عبد اللطيف البدادي، المرجع السابق، (ص/ ١١).

(٤٣) مُحمّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر السابق، (ص/ ٢٤٣).

الناحية اللغوية والفيلولوجية، وربطها بالقراءات المستندة إلى الدراسات الإنسانية والاجتماعية. على هذا الأساس انطلق من نقد الإسلاميات الكلاسيكية التي افتقرت، في نظره، إلى التمهيص الإبستمولوجي.

(٤) القُصُورُ المَنهَجيُّ للإسلاميات الكلاسيكية في منظور أركون: دليل على الجياد الأركوني:

من المفارقات التي وقعت فيها الدراسات والمقاربات الاستشراقية الغربية، كونها تُعاني فقرًا إبستمولوجيًا من جهة، ومن أخرى يُطبّقون الاستنتاجات الكسولة والعجلى على الإسلام^(٤٥). «فَهِيَ تَتَحَدَّثُ عَنِ الْإِسْلَامِ بِشَكْلِ مُمِلٍّ ومكرر عَنْ نَفْسِ الشَّيْءِ، أَيِ عَنِ الْإِسْلَامِ الْأَقْنُومِيِّ الْمَسْؤُولِ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ يَحْصُلُ فِي الْمُجْتَمَعَاتِ الَّتِي انْتَشَرَ فِيهَا هَذَا الدِّينِ. إِنَّهَا تَتَحَدَّثُ عَنِ الْإِسْلَامِ بِالْحَرْفِ الْكَبِيرِ ISLAM لَا بِالْحَرْفِ الصَّغِيرِ islam لِكَيْ تَقُولَ بَأَنَّهُ عَامِلٌ فَوْقَ طَبِيعِيٍّ أَوْ خَارِقٌ لِلطَّبِيعَةِ يُؤَثِّرُ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَتَأَثَّرُ بِأَيِّ شَيْءٍ»^(٤٦).

(٤٥) الحاج دُواق، «العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي»، مجلة العلوم الاجتماعية، (العدد ٢٢)، (جوان ٢٠١٦)، جامعة سطيف ٢، (ص/ ١٥٦). انظر الرابط المباشر للمقال: www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/4/22/22/1159

(٤٦) مُحمَّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٢٩٨).

عبر التاريخ. هذا البعد سيُمكن الباحث في الفكر الديني من إدراك الأبعاد والمظاهر الطقوسية التي تُمارس بها المجتمعات الإسلامية شعائرها الدينية، وتُجسّد من خلالها فهمها الخاص للظاهرة الدينية^(٤٤).

هذا البعد سيُمكن الباحث في الفكر الديني من إدراك الأبعاد والمظاهر الطقوسية التي تُمارس بها المجتمعات الإسلامية شعائرها الدينية، وتُجسّد من خلالها فهمها الخاص للظاهرة الدينية.



إنَّ استفادة أركون من المناهج الغربية في قراءة الخطاب الديني والحفر في العقل الإسلامي، هو إضافة منهجية يُمكن التعويل عليها للخروج من التزمّت المقصّدي وأحاديّة النظر للقرآن، أكيد أنَّ هناك ثوابت و يقينيات في النص الديني لا يُمكن زَحْزَحَتُهَا، لكن أركون لم يقصد تطبيق هذه المناهج على المبادئ الكونية للقرآن في حدّ ذاته، ولكن قصّد بمنهج المستعارة من الغرب، التفسير والرؤى المختلفة حول النص القرآني من

(٤٤) عبد اللطيف البدادي، المرجع السابق، (ص/ ١١، ١٢).

فِي الْوَاقِعِ) دَوْرًا إِيْجَابِيًّا لَا يُسْتَهَانُ بِهِ فِي
اِنْدِلَاجِ مَا يَدْعُوهُ الْعَرَبُ بِالنَّهْضَةِ^(٤٧).

إذن، يُوضَع أَرْكُونُ نَقْدِهِ لِلِاسْتِشْرَاقِ
عَلَى الصَّعِيدِ الْإِسْتِمُولَوِجِيِّ، فَيَعْتَبَرُ أَنَّ
المشكلة الحقيقية تكمن في الكشف عن
المسلمات الضمنية والخفية للاستشراق. أي
ارتباطه بما يمكن أن ندعوه «بالتشكيكية
الثقافية للعصر الكلاسيكي في الغرب». فما هي
المآخذ التي يأخذها أركون
على علم الإسلاميات الكلاسيكية؟ يُلَاحَظُ
منذ البداية «بأنَّ الإسلاميات الكلاسيكية
تَحَصَّرُ مَهْمَّتَهَا فِي دِرَاسَةِ الْإِسْلَامِ مِنْ خِلَالِ
كُتَابَاتِ كِبَارِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُفَكِّرِينَ الْإِسْلَامِيِّينَ
الْكَلَّاسِيكِيِّينَ الرَّاسِخِينَ أَوْ الْمُكْرَسِينَ.
كَالشَّافِعِيِّ وَابْنِ حَنْبَلٍ وَمَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ
وَجَعْفَرَ الصَّادِقَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ إِبَاضٍ،
إِلْخَ، ثُمَّ نَصُوصِ كِبَارِ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالفلاسفة
والمعتزلة، إلخ». هذا بالإضافة إلى النص
التأسيسي الأكبر أي القرآن الكريم ذاته.
فليس مُؤَكَّدٌ أَنَّ كُلَّ الْمُسْلِمِينَ يَعْرِفُونَهُ
عَنْ كُتُبٍ، وَكَذَلِكَ نَصُوصُ الْحَدِيثِ
والتفسير القرآنية العديدة، وَكُتُبُ الْأَخْبَارِ

فِي تَقْدِيرِي أَنَّ أَرْكُونَ انْتَقَدَ رُؤْيَا
الغرب للإسلام حينما شرع في تحليله لما
توصلت إليه الإسلاميات الكلاسيكية من
نظرة جامدة وستاتيكية، واستنتج أَنَّ هذه
الدراسات نزعت الصفة الأنطولوجية عن
الإسلام وفصلته عن البيئة التي نزل
من أجلها لمعالجة مشاكلها الأخلاقية
والاجتماعية، وذلك بالرغم من الإنجازات
الإيجابية لهذا النوع من الدراسات.

لقد استُخدِمَ مصطلح الإسلاميات
الكلاسيكية بدلاً من الاستشراق، نجد
هناك نصَّانِ أساسيان لأركون (أي نصَّين
منهجين ونظريين) يتحدَّثُ فيهما عن
هذا المصطلح. الأوَّلُ هو مقدِّمته للطبعة
الثالثة من كتاب [مقالات في الفكر
الإسلامي]، عام ١٩٨٤، والثاني هو الفصل
الأوَّل من كتابه الشهير [نحو نقد العقل
الإسلامي]، طبعة أولى عام ١٩٨٤، يُضَافُ
إليهما نصُّ ثالث مهم وهو: «خطابات
إسلامية، خطابات استشراقية، وفكر
علمي». يقول في النص الأوَّل مُعَرِّفًا هَذَا
المصطلح «إِنَّ الْإِسْلَامِيَّاتِ الْكَلَّاسِيكِيَّةَ هِيَ
مُجْمَلُ الْمَعْرِفَةِ الْغَرْبِيَّةِ الْمُتَجَمِّعَةِ عَنْ
الْإِسْلَامِ مُنْذُ أَوَائِلِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ
وَحَتَّى الْخَمْسِينَاتِ مِنْ هَذَا الْقَرْنِ.
وَقَدْ لَعِبَتْ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ (أَيِ الْإِسْتِشْرَاقُ

(٤٧) هاشم صالح، مدخل إلى فكر محمد أركون: نحو أركولوجيا
للفكر الإسلامي، منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات
مطبقة على دراسة الإسلام، مجلة نزوى، العدد السادس والثمانون،
(١ يونيو ١٩٩٥). انظر الرابط:
www.nizwa.com/مدخل-إلى-فكر-محمد-أركون-نحو-أركولوجيا

والخاصّة، ولكن مع تبنيها ينبغي تعديلها بعض الشيء لكي لا تبدو مُقحمة بشكلٍ تعسّفي على التراث الإسلامي ولكي تتلاءم مع حالة الإسلام وتُصبح قابلةً للانطباق عليه، وهذا يفرض على الفكر الإسلامي الحالي -وبالتالي العربي- الالتزام بالضرورة التالية للتمييز بين إكراهات النضال الأيديولوجي-السياسي من جهة، وبين ضرورة تمثّل وهضم المكتسبات العلمية للغرب من جهة أخرى، ولكن نلاحظ في الحالة الراهنة للأشياء وضمن موازين القوى السائدة أنّ تمييزاً كهذا يبدو صعب المنال، هذا إذا لم يكن مستحيلاً، فالضرورة الأيديولوجية تتغلّب هنا على الضرورة الإستمولوجية (أو المعرفية) لهذا السبب يقول أركون: «رُبّما كانت المراجعة النقدية المطلوبة للتراث الإسلامي سوف تظلّ -ولفترة طويلة- حكرًا على بعض الباحثين والأفراد المعزولين من مسلمين أو غير مسلمين، أقصد بهؤلاء الأفراد أولئك الباحثين الذين يقبلون بأنّ يعتنقوا، بشكلٍ كليّ، مبادئ المنهجية العلمية وفكرة البحث المتضامن عن المعنى واستخلاصها من خلال كلّ التجارب الثقافية للإنسان، وليس من خلال تجربة واحدة فقط»، بمعنى أنّه ينبغي أن نُقارن بين تجربة الإسلام وتجربة الأديان الأخرى

والتاريخ. ويضاف إلى هذا المأخذ أنّ الإسلام الوحيد الذي يهْمُ «المُستشرق» أو «عالم الإسلاميات الكلاسيكي» هو في الواقع الإسلامي الرسمي المرتبط بالدولة والسلطة واللغة الفصحى والثقافة العالمية (أي ثقافة الخاصّة أو النخبة). بل وأنّ الباحثين العرب أو المسلمين الذين يُتاح لهم أن يُصبحوا أساتذة في جامعات أوروبا وأمريكا ويمارسون علم الإسلاميات يتبعون المستشرقين من هذه الناحية. فهم أيضًا لا يهتمّون إلّا بالإسلام الرسمي المذكور آنفًا^(٤٨).

نلاحظ أنّ المعرفة الاستشرافية كانت مُرتبطة أشدّ الارتباط بالتوجهات الأيديولوجية السائدة في الأنظمة الكلية للغرب، سواء كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية؛ لذلك اتّجه أركون إلى تبني الموقف النقدي الشامل في ردّه على منهجية الاستشراق التقليدي.

لكن أركون من خلال قراءته النقدية للتراث الإسلامي الكليّ، يتبنّى الموقف «النقدي» و«الكليّ»، ويقصد أركون منه تبني كل وسائل التفحص والدراسة العلمية التي طبّقها الغرب على ذاته ولا يزال يطبّقها من أجل تجاوز أزماته

(٤٨) المرجع نفسه.

من مسيحية ويهودية وبوذية^(٤٩)، إلخ لكي نُوسّع عقولنا قليلاً^(٥٠).

بناءً على التحليل السابق، نعتبر الدراسة المقارنة جزءاً مهماً ومؤسساً للدراسة التاريخية في المراجعة النقدية للخطاب الديني عند أركون، معنى هذا أن الغرب ديانة (السماوية والوضعية) وثقافة وحضارة هو ركن جوهري لتأسيس المنظومة التأويلية للنصوص الدينية الإسلامية، خاصة في ظل الاختلاف والتشاكل الحضاري الذي يُميز العالم المعاصر. فالإسلاميات التطبيقية هي منصّة جديدة لفهم القرآن في ظلّ تعقيدات العصر.

(٥) الإسلاميات التطبيقية أو المُطبَّقة islamologie applique: بديلاً منهجياً وتحليلياً إبستمولوجياً:

يرتدُّ مصطلح الإسلاميات التطبيقية، من الناحية الإيتيمولوجية، إلى حقل الأنثروبولوجيا الغربية. لقد اشتقَّ أركون

الشقَّ الثاني (التطبيقية) من عالم الأنثروبولوجيا روجيه باستيد، حيث ينقل لنا عنه تصريحه: «بأنه علينا أن نبتدئ تحديد موضع الأنثروبولوجيا التطبيقية بين النموذج الديكارتي والنموذج الماركسي»^(٥١). توضح هذه الإشارة لأركون ضرورة الجمع بين النظري والتطبيقي في دراسة قضايا المجتمعات العربية والإسلامية.

إنّه لا يمكن، في الواقع، إنكار أن «الاستشراق» (المقصود هنا الإسلاميات الكلاسيكية) كان قد أسهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي-الإسلامي. إلّا أن إسهامات المستشرقين ظلت لفترة طويلة منظوراً إليها سلبياً من قبل الجمهور العربي-الإسلامي [...] ينبغي أن تنتهي فعلاً مرحلة النقد المحض الأيديولوجي، المُوجّه ضدّ البحث والتنقيب «الاستشراقي»، كما أنّه من الملائم استئصال التطرّفات الخطيرة للتيار المعارض بشكل مستمر لما يسمّيه العرب «بالغزو الفكري» للغرب^(٥٢). في نظري، لن تكون تلك العملية (الإنهاء والاستئصال) إلّا من خلال الإسلاميات

(٤٩) يُخصَّص أركون في هذا الاتجاه كتاباً كاملاً: مُحمَّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، (ط. ١)، (٢٠١١م)، (ص/ ٤٣٤).

(٥٠) هاشم صالح، مدخل إلى فكر مُحمَّد أركون: نحو أركيولوجيا للفكر الإسلامي، المرجع السابق.

(٥١) مُحمَّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٥٤).

(٥٢) المصدر نفسه، (ص/ ٥٤).

القُطْبُ الذي يدْعُوهُ العَرَبُ «بِالتُّرَاثِ» [...]، ثُمَّ قُطِبَ الحَدَاثَةُ^(٥٣). وعليه يرسم أركون في نصّه: «نحو إسلاميات تطبيقية؟» الخطوط العريضة لمشروعه الفكري كلّهُ: أوَّلًا، يُقصد بالتطبيقية، أنّ هذا المشروع ليس نظريًا، بمعنى أنّ عام الإسلاميات ينطلق هنا، من المسائل الحارقة التي يطرحها المسلمون على أنفسهم أو التي يعانون منها في حياتهم اليومية، لكن فهم الحاضر يتطلَّب مِنَّا فهم الماضي؛ أي فهم المضمون الموضوعي للنصوص الإسلامية الكبرى وأولها القرآن. ثانيًا، دَحَضَ كُلِّ مَن: افتراض أنّ العقل يتمنَّع بأساس أنطولوجي يتجاوز كلّ تاريخيّة، وتجاوز هيمنة نظام الفكر القروسطي، الخلط بين ما هو أسطوري وما هو تاريخي وعدم القدرة على التمييز بينهما، ثمّ التصنيف الدوغمائي للقيم الأخلاقية والدينية. ثالثًا، التعامل مع الإسلام باعتباره ظاهرة دينية أنثربولوجية لا يخلو منها أيُّ مجتمع بشري، بالتمايز عن الموقف الإسلامي الشائع من بقية الأديان، وجعله موقفًا مقارنًا. رابعًا، دراسة الإسلام كظاهرة دينية معقّدة

التطبيقية كمنهجية جديدة برزت مع أركون في ستينيات القرن العشرين. بهذا المعنى يُصبح هذا الحقل الجديد مُكمِّلًا، وفي الآن نفسه، بديلًا للمعرفة الاستشراقية الغربية الكلاسيكية على المستوى المنهجي والإبستمولوجي.

في نظري، لن تكون تلك العملية (الإنهاء والاستئصال) إلّا من خلال الإسلاميات التطبيقية كمنهجية جديدة برزت مع أركون في ستينيات القرن العشرين.



ترتيبًا على ما سبق، يرى أركون أنّ قراءة التراث الإسلامي ينبغي أن تتمّ بمنهجية الإسلاميات التطبيقية، والتي كان «هَدَفُهَا النِّهَائِي هُوَ خَلْقُ الظُّرُوفِ الْمَلَأَمَةِ لِمُمَارَسَةِ فِكْرِ إِسْلَامِي مُحَرَّرٍ مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ tabous العَتِيقَةِ، وَالْمَيْثُوثُولُوجِيَّاتِ الْبَالِيَةِ، وَمُحَرَّرًا مِنَ الْأَيْدِيُولُوجِيَّاتِ النَّاشِئَةِ حَدِيثًا، فَإِنَّنَّا سَوْفَ نَنْطَلِقُ مِنَ الْمَشَاكِلِ الْحَاضِرَةِ، وَمِنَ الْأُسْلُوبِ الذي عُولِجَتْ بِهِ هَذِهِ الْمَشَاكِلِ فِي الْمُجْتَمَعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ. نُحَدِّدُ، بِذَلِكَ، نَوْعَيْنِ أَوْ قُطْبَيْنِ مِنَ الْاهْتِمَامَاتِ الَّتِي تَتَمَوَّضَعُ حَوْلَهَا مَسَائِلُ عَمَلِيَّةِ [...]

(٥٣) المصدر نفسه، (ص / ٥٨).

(٦) أَرْكُونُ وَالْعَلَاَقَةُ بَيْنَ الثَّقَافَةِ الْغَرْبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ: تَغَاطٍ مُوْضُوعِيٍّ مَعَ الْحَدَائِقِ الْغَرْبِيَّةِ:

في حديثه عن راهن الثقافة المتوسطية يُؤكِّد أركون بأنَّ الإسلام فكرًا وحضارةً مُبعدٌ، ومُهمَّشٌ، أو مَحْبُوسٌ إمَّا في شرقٍ غريبٍ أو رومانسيٍّ، وإمَّا في صحراء غريبة، حَبَسَتْهُ الْعَقْلَانِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ وَالْحَضَارَةُ الْمَادِّيَّةُ لِلْبُرْجُوزِيِّينَ الْمُحْتَلِّينَ. ولا ريبَ أنَّ المسيحية، في الغرب نفسه، عرفت ضغوطًا مُشابهةً على الصعيد الثقافي والفكري والسياسي منذ الثورة الفرنسية الكبرى وانتصار الرأسمالية^(٥٥). يقول أركون: «إِنَّ التَّمُودَجَ الثَّقَافِيَّ وَأَطْرَ الْمَعْقُولِيَّةِ الَّتِي فَرَضَهَا الْغَرْبُ مُنْذُ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ، أَفْضَتْ إِلَى تَهْمِيشِ كَبِيرٍ لِلثَّقَافَاتِ الْخَاصَّةِ بِالْمَجَالِ الْعَرَبِيِّ الْمُسْلِمِ (الغرب والشرق الْمُسْلِمَانِ اللَّذَانِ يَتَضَمَّنَانِ ثَقَافَاتِ الشَّرْقِ الْأَدْنَى وَالْمَغْرِبِ الْقَدِيمِ) حَتَّى انْصَرَفَ حَقُّ الْأَوَّلِيَّةِ الْيَوْمَ إِلَى جُهْدِ تَصْحِيحِ الْمَنْظُورَاتِ التَّارِيخِيَّةِ وَالِدِينِيَّةِ وَالْفَلَسَفِيَّةِ»^(٥٦). ويقول أركون في موضع آخر: «إِنَّ الْحَدَائِقَ الَّتِي نَعْتَمِدُ عَلَيْهَا كَأَطَارٍ لِلْفِكْرِ وَالتَّحْلِيلِ، تُثِيرُ

من خلال علاقتها بالعوامل التالية: النفسية والتاريخية، والاجتماعية والاقتصادية، باستخدام أدوات التحليل النفسي، وعلم الاجتماع، والتاريخ. وليس فقط بالمنهجية الفيلولوجية الْمُعْتَمَدَةُ عِنْدَ الْمُشْتَرِقِينَ^(٥٤). ضمن هذا المنظور قام أركون بإعادة قراءة القرآن الكريم وبعض النصوص الإسلامية الكلاسيكية الكبرى.

ذهب أركون نحو تأسيس رؤية نقدية تستهدف كلاً من التراث والحداثة، الأوَّل رَغَزَ فِيهِ عَلَى خَلْخَلَةٍ وَزَحْزَحَةٍ يَقِينَاتِهِ وَثَوَابَتِهِ الَّتِي جَعَلَتْ مِنْ فَهْمِ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ حَبِيسًا لِلْمَسَلَمَاتِ وَالْأَحْكَامِ الْمُسَبِّقَةِ الْمُلْتَصِقَةِ بِوَأَقْعِ التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ الْعَرَبِيِّ وَمَاضِيهِ الْعَمِيقِ وَالْعَرِيقِ، عَلَى الضَّدِّ مِنْ ذَلِكَ حَاولَ أَرْكُونُ مُقَارَبَةَ الْحَدَاثَةِ مِنْ زَاوِيَةِ النَّظَرِ إِلَى الْقَضَايَا الَّتِي أَفْرَزَتْهَا كَالْعِلْمَانِيَّةِ وَالْعِلْمَنَةِ، وَذَلِكَ بِنَظَرَةٍ مُوْضُوعِيَّةٍ مُتَأَثِّرَةٍ، وَلَكِنْ غَيْرِ مُتَحَيِّزَةٍ لِلْقَوَالِبِ الْفَلَسَفِيَّةِ وَالْأَيْدِيُولُوجِيَّةِ وَالْمَعْرِفِيَّةِ الَّتِي أَفْرَزَهَا عَصْرُ التَّنْوِيرِ.

(٥٥) مُحَمَّدُ أَرْكُونُ، نافذة على الإسلام، ترجمة صِيَّاح الْجِهَنِّمِ، بيروت، دار عطية للنشر، (ط. ١)، (١٩٩٦م)، (ص/ ٢٢٧).

(٥٦) المصدر نفسه، (ص/ ٢٢٩).

(٥٤) هاشم صالح، مدخل إلى فكر محمد أركون: نحو أركيولوجيا للفكر الإسلامي، منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات مطبقة على دراسة الإسلام، المرجع السابق.

أنواع التكنولوجيات والتجهيزات المادية وتظل محافظةً ذهنيًا وفكريًا هذا من جهة، ومن جهة أخرى نستمر في استخدام مصطلح «إسلام» من أجل السهولة اللغوية والعملية على الرغم من كل الاعتراضات التي يثيرها استخدام هذا المصطلح بطريقةٍ مُشوَّشة أو تبجيلية أو أسطورية-أيديولوجية وهذا يبيِّن بشكل أكثر وضوحًا -حسب أركون- عدم صلاحية استخدام هذا المصطلح للدلالة على التحوُّلات التاريخية والممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية ليس فقط القديمة جدًا وإنما أيضًا المُستعارة من الغرب الاشتراكي الشيوعي حتَّى سنوات السبعينيات من القرن الماضي^(٥٨).

لا يتحدَّث أركون عن الإسلام كدين سماوي في الفقرات السابقة، لكنَّه ينادي بضرورة الالتفات إليه كفكر وحضارة. لأنَّ الدين عند أركون -مهما كانت جنسيَّته- كخطاب يُنتج لنا أنماطًا فكرية وحضارية. لقد فرض الغرب على هذه الأنماط حصارًا إقصائيًا، كما فُرض من قَبْل على المسيحية في أوروبا بعد نهاية

بَحْد ذاتها العَدِيد من الأَسِئَلَة التي مَا زَالَتْ دُونِ إِجَابَةٍ، فَكَيْفَ نَعْتَمِدُهَا كَمَرَجِعٍ أَعْلَى نَحْتَكِمُ إِلَيْهِ؟ لِذَلِكَ فَإِنَّ نَقْدَ الْعَقْلِ الْإِسْلَامِيِّ يُتِيحُ، فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ، نَقْدَ الْعَقْلِ الْمَدْعُو بِالْحَدِيثِ»^(٥٧).

لذلك يَتَجَه أركون -عن قصد- إلى استخدام كلمة «المُعاصر» بدلًا من «الحديث» لكي يبيِّن بأنَّ كل معاصر ليس حديثًا بالضرورة في حين أنَّ كلَّ حديث هو معاصر لنا بالضرورة. في الواقع أنَّ الفكر السائد في العالم العربي أو الإسلامي عن الدين ليس حديثًا وإنَّ كان معاصرًا لنا. وإذن فهناك فرق بين الحداثة والمعاصرة الزمنية. وكثيرًا ما يعاصرنا تقليديون لا علاقة لهم بالحداثة. ينبغي العلم بأنَّ هناك هُوءَةً سحيقةً تفصل بين الفكر السائد في السياقات الإسلامية المعاصرة، وبين الحداثة الفكرية والكونية أو العالمية. فهو عمومًا تقليديٌّ جدًّا ويعود في قسمٍ كبيرٍ منه إلى العصور الوسطى. وهنا يُنبَّه أركون إلى المسألة التالية، وهي أنَّ الحداثة الفكرية ينبغي تفريقها عن التحديث التكنولوجي أو المادي. فالبلدان العربية أو الإسلامية الغنيَّة تستورد أحدث

(٥٨) مُحَمَّد أركون، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، (٢٠١١م)، (ص/ ١٠٥).

(٥٧) رون هالين، المرجع السابق، (ص/ ٢٣٠).

الإبيستامي^(٦٠) لمفكرنا، ارتأينا التنقيب عمّا قيلَ عنه حول مسألة زُبْقِيَّتِهِ الفكرية، وخلفيته المزدوجة في اجتهاده الذي تمحور حول نقل النص التأسيسي الأول (القرآن) من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دون أن يَعِيشَ غَرْبَةً فكريَّةً (الانبهار بالفكر الغربي) ودون أن يتحيَّز إلى المُعطى العربي الإسلامي، هذه فقرة تؤكِّد ذلك:

«وتبيَّن على الفور أنَّ فكرَ أركون له خصوصيَّته، وأنَّ قراءته تحتاج إلى دقة خاصة وإلى إلمام بالتراث العربي الإسلامي في مصادره الأصلية وإلى الإلمام بالفرنسية وبمناهج البحث في العلوم الإنسانية بها، ثم إلى معرفة دقيقة بفكر أركون وأسلوبه وبمشروعه كلّهُ

العصور الوسطى. على هذا الأساس كان موقف أركون من الثقافة الغربية هو الإصلاح الفكري وعدم الاعتماد على الحداثة كبرادغم مُطلق في تفسير وتحليل ظواهر العالم، خاصَّةً الظاهرة الدينية لأنَّها تسير نحو التحديث الذي يخدم فقط المجتمعات الغربية. في المقابل لا يمكن الاعتداد بأطروحة «الإسلام الأقنومي»^(٥٩) لأنَّها محافظةٌ فكريًّا ولا تتماشى مع المستجدَّات الراهنة والقضايا الساخنة للفرد المسلم كالإرهاب والتطرُّف والعنف، إلخ.

في سبيل فهم اللا توجه الأيديولوجي لمحمَّد أركون، بمعنى الموقف

(٥٩) يعود أصل كلمة أقنومي إلى أقنوم (hypostasis)، وتعني: «طبيعة حالة الوجود وليس مجرد إمكانية تحقيق الوجود»، هذه الحالة هي الواحدة؛ لأنَّ المفهوم استخدم كتعبير ميثافيزيقي لاهوتي للتمييز في الله ثلاثة أقانيم موحدة في جوهرها.

(nature in the state of existence and not merely the possibility of achieving existence).

انظر:

- Alexander Mikhailovsky «The Anthropology of Hypostasis On the Question of the Genealogy of the Subject», in: *International Journal of Orthodox Theology*, 2:3 (2011).P149-150.

على هذا الأساس يظهر عند أركون معنى الإسلام الأقنومي؛ في نظره أنَّ الباحث الغربي يعتقد أنَّ الإسلام هو المسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات الإسلامية أو العربية. وهكذا يحتمل عاملاً واحداً (هو الدين) مسؤولية كل شيء، هذا في حين أنَّ هناك عوامل أخرى مؤثرة اجتماعية سياسية واقتصادية.

[انظر: مُحمَّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٢٩٨).]

(٦٠) يُفرَّق أركون عادةً بين القطيعة الإبيستمولوجية (مصطلح مشهور في الفكر الحديث) والقطيعة الإبيستيمائية. فالأولى أقلُّ عمومًا واتساعًا، وهي قد تعني حصول قطيعة فكرية محدودة على مستوى علم الفيزياء مثلاً دون أن يعني ذلك حصول القطيعة على المستويات المعرفية الأخرى من فلسفية وسياسية وغيرها. وهذا ما حصل عندما قلب أنشتاين رأساً على عقب الفيزياء التقليدية واكتشف النظرية النسبية عام (١٩٠٥م)، في حين أنَّ الثورة المعرفية والفلسفية الموازية (من نقد أدبي وتاريخ وعلم الاجتماع... إلخ) لم تحصل إلَّا بعد (١٩٥٠م). أما القطيعة الإبيستيمائية فتشمل عادةً عدة مستويات معرفية دفعة واحدة وفي فترة زمنية واحدة. وهذه هي القطيعة التي تحدث عنها ميشال فوكو في كتابه الشهير الكلمات والأشياء عندما بنى نظريته كلها على مفهوم الإبيستيمي (= أي نظام الفكر السائد في زمن معين ومكان محدد): هاشم صالح في تعليقه عن المسافة النقدية التي أشار إليها أركون بين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية= مُحمَّد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٢٤٦، ٢٤٥).

خاتمة

يرتدي أركون موقفًا إبستمولوجيًا محوره؛ الحرية الفكرية الفاعلة في ساحات النقاش المعرفي حول القضايا العربية الإسلامية المعاصرة، وهذه الصفة (الحرية الفكرية) لصيقة بمن يملك «عقلًا منبثقًا حديثًا»^(٦٢)، كما يسمّيه أركون، من هذا المنطلق استفاد مفكرنا من الاستشراق، لكن في الآن نفسه انتقد هذا المشروع، حيث جعل الإسلاميات الكلاسيكية ضمن التحليل الإبستمولوجي ليس فقط لإعادة النظر في مسلماتها وفرضياتها التي تملك إطارًا منهجيًا غريبًا محضًا، لكن لبعثها من جديد قصد تطوير رؤية تداولية للفكر العربي-الإسلامي (الإسلاميات المطبقة)، والدليل على ذلك أنّ مشروع نقد العقل الإسلامي كانت لبنته الأساسية هي نقد تطرّف الحداثة والعلمانية في العقل الغربي.

بتداخلاته وتراكيبه وأنساقه، ثم بمفرداته ومصطلحاته على وجه الخصوص. فهو يتبنّى مصطلحات أوروبية جديدة آتية من حقول البحث في التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم اللاهوت وعلم الأديان المقارن وعلم تاريخ الأديان وعلم اجتماع الأديان... إلخ، وآتية من لغات أوروبية تأتي في مقدمتها اللغة الألمانية واللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية، وهو يطوّع ذلك كلّه ليسلك في مشروع عن الفكر والفكر الديني وتاريخه. ثم هو يخلق مفردات ومصطلحات جديدة وينحتها على طريقته، وهي لا يمكن أن تُفهم، ناهيك عن أن تُترجم، إلّا بقراءة فكره كاملاً للتأكيد عليها في سياقاتها الصحيحة، وقد يحتاج الأمر في فهمها إلى لقاءات وحوارات مباشرة معه. ثم يبقى بعد ذلك وضعها في سياق وأسلوب عربي رصين واضح يُبرز قيمتها ويؤكد على معانيها»^(٦١).

هذه حجة دامغة على أنّ أركون اختار منحى خاصًا بفكره يملك مفاهيم متفردة، ورؤية جديدة، بالرغم من الاستناد إلى مرجعيات مختلفة في الثقافة والزمن وجغرافية المعرفة. ما يجعله أيقونة للفكر المستقل والحر، لا يُمَوِّع في دائرة التغريب الفكري.

(٦٢) يذكر أركون خصائص ومميزات العقل المنبثق في القواعد التالية: «التضريح بالمواقف المعرفية وطرحها للمناقشة، يخرض على الشمولية بجميع ما تُوفّر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول موضوعات معالجه، يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلًا من الدّفاع عن طريقة واحدة في التأويل، إدراك استحالة التّأويل في النظرية والتّأويل والحكم، رفض المنظور الوحيد وممارسة الفكر المعقد والذهاب نحو تجريب الفكر الافتراضي».

[انظر: محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأويل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ١٤، ١٥)].

(٦١) محمّد أركون، الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، ترجمة وتقديم محمود عزب، بيروت، دار الطليعة، (ط. ١)، (٢٠١٠)، (ص/ ١٥).

على مستويين؛ من ناحية الإصلاح والتغيير والتجديد في رؤية الفكر والثقافة العربيين والإسلاميين ومحاولة قراءة الخطاب الديني بمناهج غريبة، لكن على مستوى آخر، يدعو أركون إلى التعامل مع هذه المناهج بحذر؛ لأنها تحتاج عملياً إلى تدقيق وتحقيق قبل تكييفها وتبيئتها مع السياقات الإسلامية العربية، وليس النظر إلى النص القرآني من خلال هذه المناهج الغربية، جاهزةً. هذا الحذر المنهجي عند أركون هو سبيل أساسي لحديثنا عن فكر أركوني متحرر من الحكم المسبق الذي يدور حول فرضية التغريب الفكري.

إنَّ نقد الخطاب الديني في فكر مُحَمَّد أركون بعيد كل البعد عن سياق التغريب الفكري؛ لأنَّ مفكرنا اكتشف أنَّ «مشكلة القداسة والتعالى على الإنسان والمجتمع والتاريخ»^(٦٤)

على هذا الأساس وُصف أركون على أنَّه «ناقدٌ مُزدوج» بامتياز، حيث يتموقع هذا النقد المزدوج كما يمارسه أركون ضدَّ التيارين معاً، وليس بينهما، وكما يرفض مبدأ القطيعة التاريخية الإبيستيمائية، يرفض أيضاً الهوية المغلقة ودواعي العقلانية من الداخل، مؤسساً لعلاقة نقدية، ورؤية تفكيكية للعقل الغربي والعقل الإسلامي معاً، وهو ما نلمسه بوضوح في نقده للسياج الدوغمائي الذي يحكم الثقافة الإسلامية من جهة، والاستشراق والعلمانية والمركزية الغربية من جهة أخرى^(٦٥).

لكن المسألة الأساسية التي ينبغي أن نقف عندها بدقّة وحذرٍ باعتبارنا متتبّعين للفكر الأركوني، وحتى لا يُصنّف أركون مستقبلاً في خانة التغريب الفكري، بالرغم من أنَّ فكره مُتعدّد عن التصنيف- هي أنَّ مفكرنا كانت غايته القصوى من استلهاً المناهج الغربية، منذ بداية تأسيسه لمشروعه الفكري، الذي حمل بُعداً إبيستيمياً دقيقاً جداً،

(٦٤) يقترح أركون للتحرر من هذه المشكلة ضرورة ارتباط الباحثين في الفكر الإسلامي والدارسين للمجتمعات الإسلامية، بما يُسمّيه العقل الاستطلاعي أو المستقبلي (la raison émergente)، يقول أركون: «وأقصدُ به العقل الجديد الذي يطمحُ إلى التعرّف على ما مُنِعَ التفكيرُ فيه وأبعدَ عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف لكي تبقى مشروعية أنواع السلطة وقداسة أنواع الحاكمية مؤثّرة في المخيال الديني والسياسي تأثيراً ميثولوجياً، تقديسياً، تأليهياً، مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية».

[انظر: مُحَمَّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ المصدر السابق، (ص/ ٨).]

(٦٥) رشيد بوطيب، أطروحات الراحل مُحَمَّد أركون الإصلاحية: الناقد المزدوج، مراجعة لؤي مدهون، (٢٠ أكتوبر ٢٠١٠).
انظر الرابط:

<https://ar.qantara.de/content/trwht-lrhl-mhmd-rkwn-lslhy-lnqd-lmzdwj>

المصادر والمراجع الأساسية

* أولاً، المصادر:

- أركون، مُحَمَّد، الفكر العربي، ترجمة عادل العوّا، بيروت-باريس، منشورات عويدات، (ط. ٣)، (١٩٨٥م).

- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، (ط. ٢)، (١٩٩٥م).

- مُحَمَّد، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، بيروت، دار الساقى-سلسلة بحوث اجتماعية (٤)، (ط. ٣)، (١٩٩٦).

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت-الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي-المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (١٩٩٦).

- الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت-الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي-المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (١٩٩٦).

- نافذة على الإسلام، ترجمة صيَّاح الجهيّم، بيروت، دار عطية للنشر، (ط. ١)، (١٩٩٦).

أخذت مساحة كبيرة من التفكير على مستوى البحث والتدبير على مستوى تأثيرها في الواقع، فتحرر كلا السياقين الغربي والإسلامي منها عبر مفهوم الأنسنة، ففي السياق الغربي سادت نزعة الأنسنة متأثرةً بالجو العام لما قبل عصر الحداثة، وفي السياق الإسلامي، بدأ مشروع إثبات وجود مذهب إنساني في العصر الكلاسيكي الإسلامي.

هذا الحذر المنهجي عند أركون هو سبيل أساسي لحدّثنا عن فكر أركوني متحرّر من الحكم المسبق الذي يدور حول فرضية التغريب الفكري.



وحاول أركون في الأخير الاستفادة من كلا التجربتين الغربية والإسلامية في الحفر داخل اللا مفكر فيه والمسكوت عنه في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. إذن، مشروع أركون الفكري هو نافذة معرفية لتوطّن النقد الغربي وظيفيًّا، والسؤال والتنقيب من خلاله داخل النصوص الإسلامية؛ لتوليد المعنى لا تغريب هوية المعنى وسحقها في الخطاب الديني.

- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (١٩٩٨).
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (١٩٩٩).
- رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، (ط. ٢)، (٢٠٠١م).
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (ط. ٢)، (٢٠٠٥).
- جوزيف مايل، من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (٢٠٠٨).
- الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، ترجمة وتقديم محمود عزب، بيروت، دار الطليعة، (ط. ١)، (٢٠١٠).
- تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، (٢٠١١).
- نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (٢٠١١).
- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د. ن).
- Mohammed Arkoun, Humanisme et islam. Combats et propositions, Paris, Vrin, 2005. 315 P.
- * ثانيًا، المراجع:**
- أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط. ١)، (١٩٩٥).
- الخطاب والتأويل، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط. ٣)، (٢٠٠٨).
- أغضابنة، الطاوس، «الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه

التطبيقية): وقفة نقدية»، جريدة الزمان، (العدد ١٦٦٩)، (٢٢ نوفمبر ٢٠٠٣).

- الحوار الذي أجره الصحفي تركي الدخيل مع المفكر الجزائري محمد أركون، على قناة الجزيرة، في الجزء الأول من برنامج «إضاءات»، يوم الجمعة (٠٢ ديسمبر ٢٠١١).

- دؤاق، الحاج، «العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي»، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد: ٢٢، جوان ٢٠١٦، جامعة سطيف ٢.

- صالح، هاشم، «مدخل الى فكر محمد أركون: نحو أركيولوجيا للفكر الإسلامي، منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات مطبقة على دراسة الإسلام»، مجلة نزوى، العدد السادس والثمانون، تاريخ ١ يونيو ١٩٩٥).

- كيجل، مصطفى، «الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون»، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، السنة الجامعية: (٢٠٠٧-٢٠٠٨).

- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، المجلد الأول (A-G)، بيروت-باريس، منشورات عويدات، (ط. ٢)، (٢٠٠١).

الفكري»، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة، (٢٠١٠-٢٠١١).

- أمعشوشو، فريد محمد، «التغريب.. مفهومًا وواقعًا»، مجلة الوعي الإسلامي، (العدد ٥٥٣)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (أغسطس ٢٠١١).

- البدادي، عبد اللطيف، «الإسلاميات التطبيقية والخطاب الديني: حفریات تأويلية في الخطاب الديني عند محمد أركون»، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب، هاشم محمد الشاذلي، القاهرة، دار المعارف، (ط. ١)، المجلد الخامس، الجزء ٤٦، من غ - ل (٣٢٠٣-٤٢١٨)، مادة (غ رب)، (١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

- بو طيب، رشيد، «أطروحات الراحل محمد أركون الإصلاحية: الناقد المزدوج»، مراجعة لؤي مدهون، (٢٠ أكتوبر ٢٠١٠).

- الجميل، سيّار، «محمد أركون: مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات

Question of the Genealogy of the Subject», in: **International Journal of Orthodox Theology**, 2:3 (2011).

-S.Wolin,Sheldon,**PoliticsandVision Continuity and Innovation in Western Political Thought**, United Kingdom, Princeton University Press, 2004.

- هاليفر، رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠٠١).

- Mikhailovsky, Alexander, «The Anthropology of Hypostasis On the



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studie

العقول الثلاثة

بين المتقدمين والمتأخرين

ومعضلة التكامل

إسماعيل العبودي

ismailalaboudi@gmail.com

[مُلَخَّصٌ تَنْفِيزِي]

يُناقش البحث تقسيم العقول الثلاثة المشهورة في التاريخ الإسلامي، وأعاد الحياة إليها محمد عابد الجابري في الوقت المعاصر، ونقده طه عبد الرحمن بمنهجية التقسيم وسلم التقييم، فالجابري آمن بانفصال العقول وتفضيلها، وطه آمن بالتكامل، وإن في طياته تفضيلاً لعقل معين. قارن بين منهجية الجابري وعبد الرحمن في ضوء تقسيمات العلماء المتقدمين، وبالذات ابن تيمية وابن خلدون، فقد ناقشا هذه العقول مع الاختلاف في وضوح التقسيم وأولوياته وحسبهم العملي، وكلاهما آمن بالتكامل بين هذه العقول من دون أن يفضلوا بين العقول. من خلال هذا النقاش يتضح موضوعية المتقدمين في التقسيم ونظرة التكامل. اقترح البحث حل مشكلة التكامل من خلال مقاصد الشريعة والتسبيب العملي، الذي بدوره يحتاج إلى دراسة اجتماعية أنثروبولوجية لاستنتاج طريقة استخدام العلماء للتسبيب العملي ضمن واقعهم.

[Abstract]

The aim of this article is providing a comparison between the contemporary thinkers with old scholars pertaining to three concept of minds. The contemporary are Mohammed Aljabery and Taha Abdurrahman. The old scholars are Ibn Taimiyyah and Ibn Khaldun. The investigation goes to their concerned of integration between these minds. Al jabery is not a believer of integration; he prefers philosopher mind. On the other hand, Abdurrahman believes on integration, and he criticize Aljabery of his preference. Abdurrahman ends for preferring one concept of mind. The old scholar are more conscious and realistic to the differences between these concept of minds and the road to integration. The most problematic issue has been arise is the clash between Fiqh and Tasawuf, Ibn Taimiyyah and Ibn Khaldun have given thoughts on this clash. However, the proposal of these article is to combine between their solutions and improve it. The improvement is via Islamic objectives and practical reasoning. Furthermore, such a solution need anthropological and sociological studies of the use of practical reasoning by scholar within their context, to extract their experience and utilize it based on the reality.

مقدمة

أما من المتقدمين فقد وقع الاختيار على شيخ الإسلام ابن تيمية وابن خلدون، بحكم أنهما أكثر من ناقش هذه العقول وبالذات ابن تيمية، فقد ناقش هذه العقول باستفاضة، وهذا الحكم بحسب اطلاع الباحث، وبحكم موسوعية هذين العالمين والاعتراف بمرجعيتهم العلمية مبرراً للاعتماد عليهما في تقسيم العقول، وسيكون التركيز في البحث على رؤية للتكامل بين هذه العقول، من خلال النقاش لهذه النماذج الأربعة المعاصرين والمتقدمين، ثم يليه تكامل مقترح، وهو نتيجة لنقاش هذه النماذج وتكميل للنقص فيها.

برهانية الجابري

أول من أثار العقول الثلاثة عند المعاصرين هو الجابري في رباعيته المشهورة، وليس هو من اكتشفها، بل هي مبثوثة في الجدل العلمي والفلسفي العربي القديم، وله السبق في إبرازها بقوة ودراستها بشكل مفصل. لكل كاتب وباحث تسميات خاصة لهذه التقسيمات، وهذه التسميات ليست بريئة، بل تحمل في طياتها مغزى يرمي إليه الباحث، فالجابري يسميها البرهاني والبياني والعرفاني، ويفضلها بالترتيب البرهاني،

العقول الثلاثة تختصر جزءاً كبيراً من الصراع العلمي للمسلمين الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة، فكلٌ يدعي أفضليته وقربه من الشريعة الإسلامية أو الواقعية والعقلانية، وهذا يشمل أيضاً العالم المعاصر، من خلال طرح العلمانيين في العالم الإسلامي المعاصر، وطرح الإسلاميين بأطيافهما. ولحسن الحظ فقد زاد الاهتمام بهذه العقول تنظيراً وتقسيمًا، بل وأثارت نقاشاً كثيراً؛ ولذا فقد تحدد وازداد وضوح الأفكار ونقاط الالتقاء ونقاط الافتراق، مع الأخذ بعين الاعتبار أن المعاصرين قد لا يمثلون أسلافهم كمال التمثيل، لكنه يفيدنا في النقاش وتحديد مواطن الاختلاف، وأيضاً إمكانيات الالتقاء وأساليبها.

وقع الاختيار من المعاصرين على أبرز مفكرين ناقشوا هذه العقول وبيّنا رؤيتهما فيها، من خلال رد الواحد على الآخر، وهو ما يزيد من وضوح المنطلقات وأوجه التباين، لكن للأسف إن الطرح الموجود يمثل إلى حد كبير عقلي الفلاسفة والمتصوفة، وليس هناك من ناقش هذه العقول من وجهة نظر الفقهاء، وهذا ما سيحاول هذا البحث تقديمه، هذان المعاصران هما: محمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن.

الأعرابي في الصحراء، عالم الاحتمال: المطر والقيافة والرمال وآثار الأقدام عليها^(٤).

توصيف الجابري للعقل البياني يطرح إشكالاً بإمكانية الحكم على مجتمعات وحضارات أخرى من خلال لغتها وبيئتها، وأيضاً انتقائية الصفات المؤثرة في بيئة الأعرابي؛ بمعنى أن هذه الأحكام على الأعرابي التي حكم -نتيجة لها- على العقل البياني؛ تحتاج حصراً وإثباتاً لتأثيرها فيه. أخيراً تحمل هذه النظرة رؤية اجتماعية جبرية للإنسان، فلم يختر العلماء هذه الأدوات المعرفية ولا طرق الاستنباط، بل تأثروا ببيئة الأعرابي ولغته.

أما العقل العرفاني فأرجعه الجابري إلى عقل خارج عن الإسلام، انتقل إلى الإسلام من خلال مصر وسورية وفلسطين والعراق^(٥)، ويرجعه إلى هرمس وفكره الغنوصي^(٦). العقل العرفاني عبارة عن «الرؤية السحرية للعالم هي المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف وللعرفان كنظرية»^(٧). «النظرية العرفانية، يختلف

ويقصد به الفلسفي، وبالذات الإرث الأرسطي، والبياني ويقصد به النحو والفقه والبلاغة والكلام^(١)، والعرفاني ويقصد به المتصوفة بكل درجاتهم والشيعة^(٢). ووضع -بناءً على هذا التقسيم- تقسيمًا جغرافيًا للعالم الإسلامي، فالمغرب والأندلس يمثلها البرهاني: ابن رشد، وابن حزم، والشاطبي، والمشرق: البياني ممثلًا بالشافعي، وأقصى المشرق العرفاني ممثلًا بابن سينا.

يعيب الجابري على العقل البياني «أنهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقًا للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى، هي عالم (الأعرابي)، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حكمًا»^(٣). وأهم معالم هذه المرجعية الطبيعية والفكرية هي التجويز، بمعنى عدم حتمية ارتباط السبب بالنتيجة، كما هو عالم

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٦).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٢٥٣).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٢٥٢).

(٧) المرجع السابق، (ص/ ٣٧٩).

(١) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٤)، (ص/ ١٣).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٥١).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٨).

بقوله: «وبما أن (البرهان) يُعتبر منهجُه أقوم منهج، بل المنهج الوحيد الموصل إلى (العلم)، ويعتبر الرؤية التي يقدمها عن العالم أمتن وأكمل من أية رؤية أخرى»^(١١).

هذه العقول الثلاثة -بناءً على تصنيف الجابري، وكما يقول- كانت تعمل بإبداع من فترة التدوين إلى حدوث الأزمة، التي هي لحظة الغزالي حينما أدخل المنطق في أصول الفقه، ودمج التصوف في الفقه هنا -كما يقول الجابري- بدأ «يجتز ما يستهلك»^(١٢). الغزالي حينما بدأ عملية التداخل التليقي تفككت هذه البناءات الثلاثة إلى قطع^(١٣).

يضع الجابري ثقافة المغرب البرهانية ممثلة بابن حزم وابن رشد وابن خلدون والشاطبي، وثقافة المشرق البيانية والعرفانية، ويرى أن هذه المدرسة المغربية بنّت البيان على البرهان^(١٤)؛ ولذا سيكون البرهان حاكمًا على البيان، ويرى «أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي، يتوقف، ليس

صياغاتها، تركز رؤية سحرية للعالم صميمة»^(٨). التقسيم النظري بالمسطرة مريح بالبناء، لكنه يفشل بوصف ما هو حقيقي وواقعي، تأثر التصوف بالهرمسية يشبه كثيرًا ادعاءات المستشرقين بتبسيطها الشديد ودعاواها الكبيرة غير المدلل عليها، التصوف المبكر جدًا الذي مصدره مفهوم الزهد المرغّب فيه بالقرآن والسنة لم يتأثر بهرمس، وطبعًا سيكون لهرمس تأثير في التصوف المتأخر، نعم هناك تصوف أو هرمسية رفضها العلماء، مثل وحدة الوجود، والاتحاد، والتفسير الباطني، ورفضها علماء التصوف، ومن أبرزهم الغزالي. الثقافة الإسلامية ليست خالصة من أي تأثيرات بيئية، وفي المقابل ليس مصدرها أجنبيًا خالصًا.

أما العقل البرهاني عند الجابري فيعود رأسًا إلى أرسطو وحده، «البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها»^(٩). ويؤكد الجابري «تعاملنا مع المنطق الأرسطي بوصفه منهجًا، وليس بوصفه منطقًا صوريًا»^(١٠). ويجعل البرهان

(١١) المرجع السابق، (ص/ ٤١٦).

(١٢) المرجع السابق، (ص/ ٥٠٧).

(١٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٠٩).

(١٤) المرجع السابق، (ص/ ٥٤٩، ٥٢٧، ٥٤٨، ٥٤٧).

(٨) المرجع السابق، (ص/ ٣٧٩).

(٩) المرجع السابق، (ص/ ٣٤٨).

(١٠) المرجع السابق، (ص/ ٤١٣).

حدث بدعم من الأخلاق البروتستانتية كما يقول فيبر^(١٦) بالبناء على التجربة التاريخية العملية، حدة العقلانية قد تؤدي إلى كوارث اجتماعية وسياسية، كما حصل في التجربة النازية؛ فلا بد من تكامل العقول الثلاثة لتسير حياة الإنسان بأقل ما يمكن من كوارث، وبأكثر إنجاز وفلاح.

انتقد طه عبد الرحمن الجابري في تقسيمه هذا، وقال: إن الجابري وقع في خطأين: تجزئ التراث، وأيضاً وقع في مشكلة تفضيل العقول، ثم أثبت طه أن التراث متكامل، وشرح فكرته في خطأ الجابري في التجزئة من خلال الشاطبي وابن رشد، أما بالنسبة للشاطبي فأثبت إدخال الشاطبي الأخلاق في عمله الأصولي^(١٧)، يقصد طه بالأخلاق هنا التصوف، ويريد أن يقول: إن انفصالات الجابري غير صحيحة، فهذا الشاطبي -الذي يدّعي الجابري أنه برهاني- قد أدخل العرفان في البرهان، بل ولا يسلم طه ببرهانية عمل الشاطبي، بل يقول ببيانته^(١٨)، وهذا

فقط، على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون^(١٩).

**يضع الجابري ثقافة المغرب
البرهانية ممثلة بابن حزم وابن رشد
وابن خلدون والشاطبي، وثقافة
المشرق البيانية والعرفانية، ويرى
أن هذه المدرسة المغربية بنت
البيان على البرهان.**

هناك قضايا كثيرة تحتاج إلى نقاش في حله للمشكلة التي يواجهها العالم الإسلامي، وهي بحسب قول الجابري «البرهان»، وأيضاً في ادعائه ببرهانية هؤلاء العلماء كما يفهمها هو، لكن التحديث الذي ينشده من خلال البرهان لم يتطور إليه الغرب، الذي يريد للحاق به، إلا بعد أن تجاوز برهان أرسطو، ومع الثورة العلمية، بل التطور العلمي والتكنولوجي الرأسمالي

(١٦) فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقداد وجورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، (١٩٩٠م).

(١٧) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، (ص/ ٩٧).

(١٨) المرجع السابق، (ص/ ٩٧).

(١٩) المرجع السابق، (ص/ ٥٢٥).

وهذا ما يطرحه طه عبد الرحمن في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل).

طه عبد الرحمن وتكاملية العقول

في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل) ناقش طه عبد الرحمن تكاملية العقول، لكنه قلب سلم الجابري، وأعاد تسمية العقول، فطه يسمي ما يسميه الجابري بالعقل البرهاني: العقل المجرد، والعقل البياني: بالعقل المسدد، والعقل العرفاني: بالعقل المؤيد، أيّد طه في عمله العقل المؤيد على بقية العقول، وقال: إنه في طياته يشمل العقل المجرد والمسدد، وهذه دعوى تحتاج إلى إثبات، وافترض يحتاج إلى تدليل.

العقل المجرد -بمفهوم طه- هو العقل الذي يستقل بالنظر عن العمل، وهو يختص بالذات بالهيات الفلاسفة الإسلاميين، تكلم طه عن حدود هذا العقل ومشكلة افتقاره إلى العمل؛ ولذا فيجب تكميل العقل المجرد بالعمل الشرعي^(١٩).

والدخول في العمل الشرعي هو العقل المسدد (النوع الثاني من العقول عند

بناءً على مصطلحات الجابري، يسمي طه هذا بالتداخل الداخلي، أي بين علمين داخل المجال التداولي الإسلامي.

أما بالنسبة للنوع الثاني من التداخل فهو التداخل الخارجي؛ أي التداخل بين علم من العلوم الإسلامية وآخر من خارج العلوم الإسلامية، ويضرب بابن رشد مثلاً لهذا التداخل، يقول طه: إن ابن رشد أدخل علم الكلام في إلهياته من جهتين: آليات استشكالية، وآليات استدلالية، وأطال في إثبات الآليات الاستدلالية الرشدية وتداخلها البنيوي بالأدلة الكلامية، كل هذا ليثبت طه خطأ الجابري في دعواه الانفصالية بين هذه العقول، أما نموذج طه في التكامل بين هذه العقول -بدل انفصالات الجابري- فسأعرضها في المبحث القادم.

نخلص من انفصالات الجابري أنها واقعياً لم تحدث في التراث، كما أثبتته طه في أمثلته على الشاطبي وابن رشد، وكما أقرّ بها الجابري في اللحظة الغزالية، وأيضاً عملياً ليست حلاً لمعضلة ومشكلة العالم العربي، وتحديث الفكر العربي والإسلامي، وكما أوضح ماكس فيبر عن دور البروتستانتية في الرأسمالية، وتطورها، من خلال الحث على العمل؛ ولذا نحتاج رؤية ننحو منحى التكامل لا الانفصال،

(١٩) المرجع السابق، (ص / ٥٣).

خلال مقدمتين: الأولى هي الصفة التجريبية للعقل المؤيد^(٢٦)، والمقدمة الثانية هي الكمالية للعقل المؤيد^(٢٧)، ومقصده بالكمالية «أن العقل المؤيد يشكل خطوة بعيدة في تكميل الحقيقة العقلية عند الإنسان»^(٢٨). وبها يتجاوز آفات التظاهر والتقليد والتجريد والتسييس^(٢٩). والعقل المؤيد -كما يقول طه- «هو أغنى وأشرف مواضع المعرفة الممكنة، والتي هي الصفات والأفعال والذوات»^(٣٠). ثم بدأ بالرد على كل اعتراض على العقل المؤيد من جوانب كثيرة، وأخذ منه النقاش في العقل المؤيد أكثر من نصف الكتاب.

ثم بدأ يوضح احتواء العقل المؤيد على العقل المسدد والمجرد، فقال: «إن العقل المسدد يحتوي العقل المجرد، مع إقامته له على العمل، وإن العقل المؤيد -الذي هو عقل أهل الذوق- يحتوي العقل المسدد، مع إقامته له على التجربة الحية، لزمنا القول بأن العقل

طه)، فالعقل المسدد عنده هو «الفعل المسدد الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع»^(٣٠). وهذا العقل يشمل عنده الفقهاء والسلفية، «والعقل المسدد هو العقل المجرد، وقد دخله العمل الشرعي»^(٣١). وتكلم طه عن الآفات التي تدخل على الممارسة الفقهية والسلفية، أما بالنسبة للممارسة الفقهية فدخلها آفتا التظاهر^(٣٢) والتقليد^(٣٣)، أما الآفات العلمية للممارسة السلفية فهي التجريد، وهو بمعنى حصر النظر العقلي في الوصول إلى التصورات والأفكار الشرعية والعمل بها^(٣٤)، والآفة الأخرى التسييس.

أما العقل الثالث الذي يرتضيه طه فهو العقل المؤيد، وهو «التصوف»^(٣٥)، يتكلم طه عن كمالات العقل المؤيد من

(٢٠) المرجع السابق، (ص/ ٥٨).

(٢١) المرجع السابق، (ص/ ٦٧).

(٢٢) المرجع السابق، (ص/ ٧٩).

(٢٣) المرجع السابق، (ص/ ٨٣).

(٢٤) وبلغ طه يقول: «التجريد هو أفراد الفعل العقلي بالقدرة على التأمل في النصوص، على اعتبار أن قيمة هذه النصوص تنحصر في التصورات والأفكار التي تُنال بهذا التأمل، وأن العمل بهذه التصورات يكفي لربط الصلة بأصحاب هذه النصوص، وللعمل بها على طريقتهم، وإيجاد الحلول المناسبة للمشاكل القائمة». [المرجع السابق، (ص/ ٩٨)].

(٢٥) المرجع السابق، (ص/ ١١٩).

(٢٦) المرجع السابق، (ص/ ١٢١).

(٢٧) المرجع السابق، (ص/ ١٤٦).

(٢٨) المرجع السابق، (ص/ ١٤٦).

(٢٩) المرجع السابق، (ص/ ١٤٦).

(٣٠) المرجع السابق، (ص/ ١٢٩).

المؤيد يحتوي العقل المجرد، باحتواء العقل المسدد له»^(٣١). سنركز قليلاً على هذا الادعاء، ونقول: إن دعوى احتواء العقل المؤيد على المسدد ليست على إطلاقها، بل هي مشروطة بحدوده، فإذا تجاوز العقل المؤيد حدود العقل المسدد خرج منه وافتقد النموذج للتكامل.

لنحدد اعتراضنا على طه في ادعائه في نموذج بالتكامل من خلال ثلاث نقاط:

١. ما يحصل للتصوف من بدع في أوقات وأزمان معينة، ويسمى طه «بمرحلة التبرك»، وتتميز هذه المرحلة بعدم وجود «الشيخ المري»، وفي غيابه لا يسع المنتسبين إلى طريقته والمتبركين بها إلا المحافظة على التوجيهات وعدم استحقاق أحد منهم ادعاء القدوة الحية^(٣٢)، «وفي هذه المرحلة بالذات، قد تتعرض الطريقة لمظاهر من التبذع»^(٣٣). وممكن أن يقال هذا الكلام على الممارسة السلفية والفقهية، فحينما تفتقد للمجتهد والعالم تأتيها الآفات المذكورة؛ ولذا فحصر العذر في البدع الصوفية، وعدم الاعتذار للفقهاء والسلفية ليس له محل.

٢. حصره العمل الشرعي في العبادات، بعكس مفهوم العمل الشرعي الفقهي الذي يشمل العبادات والمعاملات، نعم المعاملات لها جانب عبادي، لكنه لا يماثل الجانب العبادي الخالص، والتصوف يركز على العبادات فقط، كما هو واضح في كتابته، بمعنى آخر تركيزه على العمل الباطن بدل الظاهر، وهو ما يتضح أكثر في كتابه (دين الحياء)، حينما يفرق بين الفقه الائتماري والفقه الائتماني، ويجعلهما متقابلين، والأول يمثل الفقهاء^(٣٤)، والثاني يمثل الصوفية، ففي النهاية وقع في خلاف الظاهر والباطن. نعم، الفقهاء يهتمون أكثر بالظاهر في عملهم، لكن الدور المنوط بطه هو حل هذه المشكلة ومحاولة تكامل هذين الجانبين، بدل دعم عمل الباطن في مقابل الظاهر، وهذا ما يجرنا إلى النقطة الثالثة.

٣. وهي تركيز طه على العمل الفردي، وأن المجتمع هو الفرد^(٣٥)، وهذا صحيح في جانب التزكية، لكن الفقه -وحتى الممارسة السلفية- له جوانب اجتماعية

(٣٤) عبد الرحمن، طه، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: أصول النظر الائتماني، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (٢٠١٧)، (ص/ ٨٢).

(٣٥) عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، (ص/ ١٨٠).

(٣١) المرجع السابق، (ص/ ١٦٦).

(٣٢) المرجع السابق، (ص/ ٩٠، ٩١).

(٣٣) المرجع السابق، (ص/ ٩٢).

أصلية، بمعنى أن أصلها اجتماعي مثل القضاء وفروض الكفايات بشكل عام، بل إن طه في كتابه (روح الدين) -الذي هو في أساسه في الفلسفة السياسية- يرى أن حل المشكلة السياسية من الفرد^(٣٦)، على أن السياسة أسها الاجتماع، بل وقال: يكاد يكون اسم المجتمع مجرداً ومثاليًا^(٣٧)، هنا عمّق طه ورسخ من ثنائية (الفرد/المجتمع)، بدل أن يبحث عن آلية للتكامل بينهما.

ولذا فدعوى طه بالتكامل غير متحققة في عمله العلمي، فهو لم يزد على أن دعم التصوف بأدلة ومصطلحات جديدة، ونقد العقول الأخرى في نقدها للتصوف، ولم يشرح كيفية حل النزاع بين

الفقهاء والمتصوفة، بل رسخ من هذا التنازع، وذلك من خلال ثنائيتي (الظاهر/الباطن) و(الفرد/المجتمع)، ووقع فيما وقع فيه الجابري من الفكرانية -كما يقول- أو المذهبية، وتابع الجابري في تفضيله للعقل المغربي، وفي طريقته الخاصة في تفضيل الممارسة الصوفية المغربية ومالكيته^(٣٨)، وعلى شدة تجرّد طه في الكتابة، إلا أنه في هذه النقطة كان واضحاً في تفضيل ممارسة أهل بلده على بقية البلدان. ويُحسب لّطه في عمله -فيما يخص التكامل- أنه افترض وجوب التكامل، مع أنه لم يتمه عملياً، ويتضح إخلال طه عملياً بالتكامل، وقد يكون هذا بسبب ممارسته للتصوف وبعده عن عمل الفقهاء، ولسنا نعني هنا بعمل الفقهاء كتبهم، بل ممارساتهم اليومية، فلن تستطيع فقط أن تحكم عليهم من عبارتهم، بل يجب النزول إلى ممارستهم، وهذا ما يدعو إليه طه، وهو العمل، أو بمعنى آخر: الحكم على العقول بناءً على عملها، وقدرته على الحكم على عمل الفقهاء ليست متحققة؛ لأنه لم يمارسه؛ ولذا لن يستطيع تحقيق التكامل بين ما يسميه بالعقل المؤيد والمسدّد.

نعم، الفقهاء يهتمون أكثر بالظاهر في عملهم، لكن الدور المنوط بطه هو حل هذه المشكلة ومحاولة تكامل هذين الجانبين، بدل دعم عمل الباطن في مقابل الظاهر، وهذا ما يجربنا إلى النقطة الثالثة.

ولذا فدعوى طه بالتكامل غير متحققة في عمله العلمي، فهو لم يزد على أن دعم التصوف بأدلة ومصطلحات جديدة، ونقد العقول الأخرى في نقدها للتصوف، ولم يشرح كيفية حل النزاع بين

عبد الرحمن، طه، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، بيروت، المركز الثقافي العربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (٢٠١٢)، (ص/ ٤٧٧).

(٣٦) عبد الرحمن، طه، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، بيروت، المركز الثقافي العربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (٢٠١٢)، (ص/ ٤٧٧).

(٣٧) عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، (ص/ ١٨٠).

(٣٨) المرجع السابق، (ص/ ١٩٢).

أما العقل الأول فهو العقل العقلي، وسماه في موضع العقل المحض^(٣٩)، «مثل ما ينظر فيه الفلاسفة من عموم المنطق والطبيعي والإلهي»^(٤٠). فالجانب النظري من هذا العقل يختص به الفلاسفة، أما الجانب العملي فهو ما اتفق عليه العقلاء من بني آدم، سواء كان لهم كتاب أم لم يكن^(٤١)، مثل جلب المنافع ودفع المضار، «والصدق والعدل وأداء الأمانة والإحسان إلى الناس بالمال والمنافع، ومثل العلم والعبادة المطلقة، والورع المطلق»^(٤٢). «وهذا القسم إنما عبر أهل العقل باعتقاد حسنه ووجوبه؛ لأن مصلحة دنياهم لا تتم إلا به»^(٤٣).

أما العقل الملي فجانبه النظري هو «ما ينظر به المتكلم، من إثبات الصانع، وإثبات النبوات والشرائع»^(٤٤)، ولذا فهو من عمل المتكلمين، أما الجانب العملي منه فهو «الطاعات المليية، من العبادات

لنجمال النقد لتجربة المعاصرين في تقسيمهم للعقول الثلاثة في نقدين: الأول: الانطلاق من منطلق مذهبي فكراني جغرافي في الحكم على العقول، الثاني: هو ضعف الحس العملي والواقعي في نظرهم من جانبي النظر والعمل، في حكمهم على العقول، ودورها العلمي والعملي في التاريخ القديم والمعاصر، وليتضح مجمل هذين النقيدين لنعطف على تقسيم العلماء السابقين لهذه العقول، وبالمقارنة يتضح المقال، وسيخصص النقاش في ابن تيمية وابن خلدون في تقسيمهما للعقول.

ابن تيمية والعقول الثلاثة

قسم ابن تيمية العقول الثلاثة إلى جانب نظري وجانب عملي، وسمى النظري العلوم والأقوال، وسمى العملي العبادات والمأمورات، وبذا خرج عندنا ستة أصناف، لكل عقل من هذه العقول جانبان، وسمى هذه العقول بالعقلي والملي والشرعي، وكما هو ظاهر فتسمية ابن تيمية هذه العقول باسمها لا يرد عليه النظر التفضيلي أو التحقيري، إنما يغلب عليه النظر الوصفي، ومن خلال النقاش يظهر طبيعة نظر ابن تيمية المتكاملة والمحايدة في النظر لهذه العقول.

(٣٩) شيخ الإسلام، أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، (٢٠٠٠)، (مجلد/٢٠)، (ص/٦٢).

(٤٠) المرجع السابق، (ص/٦٢).

(٤١) المرجع السابق، (ص/٦٦).

(٤٢) المرجع السابق، (ص/٦٨).

(٤٣) المرجع السابق، (ص/٦٨).

(٤٤) المرجع السابق، (ص/٦٢).

أهل شريعة القرآن، وهو الدين الشرعي بما فيه من الملي والعقلي. والذين هادوا والنصارى أهل دين ملي بشريعة التوراة والإنجيل، بما فيه من ملي وعقلي، والصابئون أهل الدين العقلي، بما فيه من ملي أو ملي وشرعيات»^(٤٩).

ثم لما انتهى من توصيف هذه العقول من الجانبين النظري والعملي، بدأ بتنزيل هذه العقول على أصحابها، فقال: «فغالب الفقهاء إنما يتكلمون به في الطاعات الشرعية مع العقلية، وغالب الصوفية إنما يتبعون الطاعات المليية مع العقلية، وغالب المتفلسفة يقفون على الطاعات العقلية»^(٥٠). ثم انتقل ليقارن بين الصوفية والفقهاء بما تميزوا به وما أخفقوا في تلبيته، فقال: «كثُر في المتفكّهة من ينحرف عن طاعات القلب وعباداته، من الإخلاص لله والتوكل عليه والمحبة له والخشية له، ونحو ذلك»^(٥١). ولما أتى للصوفية قال: «وكثُر في المتفكّرة والمتصوفة من ينحرف عن الطاعات الشرعية، فلا يبالون إذا حصل لهم

وسائر المأمور به والتحرّمات، مثل عبادة الله وحده لا شريك له بالإخلاص والتوكل والدعاء والخوف والرجاء، وما يقتزن بذلك من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت»^(٤٥).

أما العقل الثالث فهو العقل الشرعي، وجانبه النظري هو «ما ينظر فيه أهل الكتاب والسنة»^(٤٦)، وفيهم عالمون بظاهر الشرع، مثل أهل الحديث وعموم المؤمنين، وفيهم العالمون والعارفون به^(٤٧). أما الجانب العملي من العبادات الشرعية فهي «خصائص الصلوات الخمس، وخصائص صوم شهر رمضان وحج البيت العتيق، وفرائض الزكوات، وأحكام المعاملات والمناكحات، ومقادير العقوبات»^(٤٨).

بل واستدل ابن تيمية على هذه العقول من القرآن، فقال: «وهذه الأقسام الثلاثة أصولها صحيحة دل عليها قوله: [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا... (الآية)]. فالذين آمنوا هم

(٤٥) المرجع السابق، (ص / ٧٠).

(٤٦) المرجع السابق، (ص / ٦٣).

(٤٧) المرجع السابق، (ص / ٦٣).

(٤٨) المرجع السابق، (ص / ٧٢).

(٤٩) المرجع السابق، (ص / ٦٤).

(٥٠) المرجع السابق، (ص / ٧٢).

(٥١) المرجع السابق، (ص / ٧٢).

العقول، وهذا ما ينقلنا لابن خلدون،
ليضيف لعمل ابن تيمية من ناحية عملية.

**أوجب ابن تيمية التكامل بين هذه
العقول، ولم يفضل بينها، وجعل
لكل واحد منها جانبين: نظري
وعلمي، وهو ما لم يفطن له
المعاصرون.**



ابن خلدون وتقسيم الملكات

قد يكون تقسيم ابن خلدون ليس بوضوح
تقسيم ابن تيمية للعقول، إلا أنه بالإمكان
ملاحظته، وتقسيم العقول عند ابن خلدون
يتسم برؤية علمية عملية، في مقابل تقسيم
ابن تيمية الأقرب إلى النظري. يعتمد وصف
ابن خلدون على الواقع العملي أكثر من
الاعتماد على الوصف المجرد^(٥٤)، ونجد هذا
التقسيم في كلامه عن الملكات، فقد قسمها
إلى ثلاثة أقسام، فبدأ بالملكة الجسمانية
الصناعية، ثم بالعلمية الشرعية المسندة إلى
النبي صلى الله عليه وسلم، ثم بالاتصاف بهذا
العلم، وهو الجانب الأخلاقي من الشريعة.

توحيد القلب وتألهه أن يكون ما أوجبه
الله من الصلوات، وشرعه من أنواع
القراءة والذكر والدعوات، أن يتناولوا
ما حرم الله من المطاعم، وأن يتعبدوا
بالعبادات البدعية من الرهبانية ونحوها،
ويعتاضوا بسماع المكاء والتصديعة عن
سماع القرآن، وأن يقفوا مع الحقيقة
القدرية معرضين عن الأمر والنهي^(٥٢).

وبعد هذه الجولة في كلام ابن تيمية
في العقول، وميزة كل واحد منها، وممثلي
هذه العقول وما ينقصهم عند المسلمين،
ازداد تركيزه على الفقهاء والمتصوفة؛ لكثرة
ما يقع بينهم من الاختلاف، وأعطى
كل ذي حق حقه، قال في موضع آخر:
«والواجب أنه لا بد في كل واحد من النظر
والعمل من أن يوجد فيه العقلي والملي
والشرعي»^(٥٣). أوجب ابن تيمية التكامل
بين هذه العقول، ولم يفضل بينها، وجعل
لكل واحد منها جانبين: نظري وعملي،
وهو ما لم يفطن له المعاصرون، إلا أن
ابن تيمية لم يوضح لنا طريقة التكامل
بين هذه العقول، أو مسار تحقيق هذا
التكامل، وما هو الذي يبدأ به من

(٥٤) انظر محاولة أبي يعرب المرزوقي في شرح العمل والنظر عند ابن
تيمية وابن خلدون والمقارنة بينهما في كتابه: المرزوقي، أبو يعرب، إصلاح
العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن
تيمية وابن خلدون، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٩٦م).

(٥٢) المرجع السابق، (ص/ ٧٣).

(٥٣) شيخ الإسلام، أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق:
محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، (٢٠٠٠)، (مجلد/ ٢)، (ص/ ٦٠).

يريد أن يقول هنا: إن العلم يحمل خطابًا واستدللاً، الذي هو الاستنباط؛ بمعنى أنه هناك إرادة وتفكير في العلم، وليس فقط كباقي الصناعات والملكات، تحتاج للتكرار وأستاذ لترسخ الملكة، فكأنه هنا فرق بين الملكة بمعناها العام والملكة الشرعية بالمعنى الخاص الذي يحتاج إلى استنباط واستدلال، وأيضًا سند علمي.

ويتحدد التفريق بين المفهومين الأولين وتمييزهما بشرحه للعقل الثالث، وهي الملكة بالمعنى الأخلاقي، يقول: «والعلم حاصل عن الاتصاف ضرورة، وهو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف، وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مرارًا غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويגיע العلم الثاني النافع في الآخرة، فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظائر، والمطلوب إنما هو العلم الحالي الناشئ عن العبادة. واعلم أن الكمال عند الشارع في كل ما كلف به إنما هو في هذا»^(٥٨). مقصود

أما العقل الأول فهو بمعنى الصفة الراسخة في النفس، ويشمل كل الصنائع، ومنها العلم، فيقول ابن خلدون: «الملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعى وأتم من نقل الخبر والعلم. فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة بالخبر، وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته»^(٥٩). ويقول في موضع آخر: «الملكات كلها جسمانية، وسواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره»^(٥٦). فحديثه على الملكة هنا شامل، وهنا يتضح مفهوم التكامل وارتباط العقول بعضها ببعض، وسيأتي تمييز العقول الأخرى عن هذا العقل أو الملكة.

ولما تكلم عن ملكة العلم قال: «الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله»^(٥٧).

(٥٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، (٢٠٠٥م)، (المجلد/٢)، (ص/ ٢٨٠).

(٥٦) المرجع السابق، (ص/ ٣٥٠).

(٥٧) المرجع السابق، (ص/ ٣٥٠).

(٥٨) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، (٢٠٠٥م)، (المجلد/٣٢)، (ص/ ٢٨).

بناءً على ما تم نقاشه من تقسيمات ابن تيمية وابن خلدون للعقول الثلاثة، يتضح مدى وقوع المعاصرين في التحيزات، وضعف الموضوعية العلمية في تقسيمهم، وضعف الحس العملي بالواقع، وبُعدهم عن واقع عمل هذه العقول مقارنةً مع غيرها، وأوجه القصور فيها، فمع أن ابن تيمية سلفي فقيه، إلا أنه وصف الفقهاء بضعف اهتمامهم بالأخلاق المليية، وهذا غاية في النزاهة والحياد العلمي حتى مع من يخالفهم. في المبحث القادم سنوضح -أكثر- تجربة نظرية وعملية للتكامل بين هذه العقول في نقاش العلماء المتقدمين، بل وخرج من الفقهاء، وهو درس مقاصد الشريعة.

المقاصد حل لمعضلة التكامل

الفقهاء شعروا أن النظر الفقهي المجرد قد يفتقد صحته؛ لأنه لم يراعِ مقاصد النص الثاوية فيه، ولذا فمن الممكن ادعاء أن جزءاً من المقاصد يتعلق بلحظة تطبيق الأحكام، وليس بتأصيل الأحكام ابتداءً، وحينما يذكر المقاصديون أمثلة شرعية من القرآن والسنة لإثبات الضروريات الخمس والحاجيات والتحسينيات، فهذا من باب الاستدلال؛ ليتمكن الفقيه من

ابن خلدون بالعلم الأول هو العلم الثاني في تصنيفنا، والثاني هو الثالث، ثم عاد وقال: «فقد تبين لك من جميع ما قرناه أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس، ينشأ عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد»^(٥٩).

إذا أردنا أن نجمل ما قاله ابن خلدون في الملكة فهو على ثلاث مستويات: الأول: الذي هو الملكة الجسمانية التي تشمل جميع الصناعات، والثاني: العلم الذي فيه يتصف الإنسان بملكة الاستنباط وبناء الفروع على الأصول ويتصف بهذه الملكة، أما المستوى الأعلى فهو تكرر العمل بالعلم والتكاليف؛ ليتحقق منه علم اضطراري بالتوحيد. ابن خلدون ذكر ما يجب في الملكات ووصف كيف تقع، خاصة في الملكتين الأخيرتين، ومدى ارتباط العلم بالعمل الارتباط الوثيق، في المقابل لم يفترض أن فئة تمتلك هذه الملكة أو تلك، إنما ربطها بوجود السند العلمي والعمل بما علم، ولذا يمكن أن يقال -تكميلاً لوصف ابن تيمية للعقول- بأن أولها الأخلاق العقلية، ثم الشرعية، ثم المليية، والثانية تحتاج للسند العلمي لتبني عليها الأخيرة.

(٥٩) المرجع السابق، (ص/ ٢٨).

بين الأخلاق والقانون والتوازن بينهما محكم؛ لكن في قلبه لتقسيم الأصوليين تفضيلاً للباطن على الظاهر، والتحدي هو التكامل، فطه يطالب بالتكامل، وعملياً يميل إلى الباطن، فالحاجة مُلحة للتكامل بين هذه العقول نظرياً وعملياً، والأصعب فيهما هو الجانب العملي.

وبما أن طه لم يمارس الفقه ويلازم عمل الفقهاء؛ اعتمد أساساً في حكمه على المدونة الفقهية، ولم يتمعن في طريقة وممارسة الفقهاء لعملهم، فطه غفل عن أن عمل الفقهاء ليس فقط معتمداً على المدونة الفقهية، بل هناك ملكة أخلاقية متوارثة، وتربية أخلاقية وصوفية حصلت من تعليمهم، بل ومن بعض أنواع مدوناتهم، مثل أدب العلم، فهي زاخرة بالتوجيهات الأخلاقية والتربوية، وقد يكون هؤلاء الفقهاء صوفية بجانب أنهم فقهاء، ولذا قد يحقق بعض هؤلاء العلماء أعلى درجات التكامل، وهذه الفئة التي تحقق التكامل قد تحسب على المتصوفة أو على الفقهاء، أو بالقدر نفسه يكون العالم فقيهاً متصوفاً، وهذه منزلة رفيعة لا تتحقق إلا لنوادير العلماء.

وفي جانب آخر من النقاش المقاصدي يبرز التركيز على الجانب

القياس عليها في العمل، وإلا لم يكن له فائدة من ذكرها، فمن ذلك مثلاً: أبواب سد الذرائع، والسياسة الشرعية، ومآلات الأفعال، والترجيح بين المصالح.

**فمع أن ابن تيمية سلفي فقيه،
إلا أنه وصف الفقهاء بضعف
اهتمامهم بالأخلاق المالية، وهذا
غاية في النزاهة والحياد العلمي
حتى مع من يخالفهم.**

انتقد طه تقسيم الفقهاء للمقاصد، وتعريفهم لها، وأعاد صياغتها من جديد، وقال: إنها علم للأخلاق الإسلامية، وأهم ما أتى به أنه قلب تقسيم الأصوليين، فجعل التحسيني أولاً، ثم الحاجي، ثم الضروري، وقال عن تقسيم الفقهاء: «لقد كان الترتيب التقليدي يقدم اعتبار الجانب المادي من الحياة على جانبها المعنوي، حتى كادت أن تبدو فيه الشريعة مادية كمادية العقل»^(٦٠). ثم تكلم عن الوسطية الشرعية في مقابل الطرفية الظاهرية والباطنية، وصلة القانون بالأخلاق التي هي المقاصد، وحديثه في الصلة

(٦٠) عبد الرحمن، طه، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأهمودج فكري جديد، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (٢٠١٥م)، (ص/ ٨٥).

الحس العملي في النظرة التكاملية

مر معنا أن الحس العملي مهم جدًا في تشخيص هذه العقول، وأن المتأخرين صَعَفَ حُسنهم العملي في مقابل عمل المتقدمين في تقسيم العقول، وأن الحس العملي مهم جدًا في عملية التكامل بين الفقه والتصوف أو الأخلاق، وأن الأخلاق مرتبطة بالواقع؛ لأنها تطبق حسب ما يحتاج إليه المتلقي؛ سواء كان فردًا أو مجتمعًا، ولذا نحن بأمس الحاجة لحس عملي واقعي قادر على تشخيص الواقع بمعارف شرعية؛ لنستطيع تنزيل المقاصد الشرعية عليه.

بالإمكان أن نخرج من هذا النقاش بأن المقاصد مرتبطة بالتطبيق، أو بمعنى آخر تأتي فعاليتها في لحظة التنزيل الشرعي للأحكام، وأنها هي الجانب الأخلاقي للفقه، ولذا فهي مرتبطة بالحس العملي للعالم سواء كان فقيهًا متصوفًا أو متصوفًا فقيهًا، وأيضًا بتكامل النظرة الاجتماعية والنظرة الفردية.



ولذا قد يكون الحل هو تلمس التجربة العلمية والعملية للعلماء الربانيين الذي استطاعوا الصعود لأعلى درجات

الفردية والاجتماعية، فهذا ابن تيمية يرى أن «إعزاز دين الله، وإعلاء كلمة الله... هو مقصود الشرائع»^(٦١)، وفي هذا يبرز اهتمام ابن تيمية بكيان المجتمع الإسلامي، أما الشاطبي فيقول: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه»^(٦٢). وفي تحديد الشاطبي لمقصد الشريعة العام يتضح اهتمامه بالجانب الفردي التزكوي، وليس الغرض من هذا الكلام وضع الشاطبي في مقابل ابن تيمية، إنما الهدف هو توضيح أن هناك مدرستين، ويجب التكامل بينهما في العمل والعلم الشرعيين.

بالإمكان أن نخرج من هذا النقاش بأن المقاصد مرتبطة بالتطبيق، أو بمعنى آخر تأتي فعاليتها في لحظة التنزيل الشرعي للأحكام، وأنها هي الجانب الأخلاقي للفقه، ولذا فهي مرتبطة بالحس العملي للعالم سواء كان فقيهًا متصوفًا أو متصوفًا فقيهًا، وأيضًا بتكامل النظرة الاجتماعية والنظرة الفردية.

(٦١) شيخ الإسلام، أحمد ابن تيمية، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، تحقيق: علي العمران ومحمد عزيز شمس، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، (١٤٢٥)، (مجلد ٢)، (ص/ ٣٥٠).

(٦٢) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، (المجلد ٢)، (ص/ ٤٦٩).

العلماء، وكيف تمت الاستجابة لها من قبلهم، ولذا نحتاج إلى معرفة أوضاع المجتمعات أخلاقياً؛ ليتسنى لنا ضبط منهجية هؤلاء العلماء في التسبيب العملي، ومن خلال التجارب العملية والعلمية للعلماء الربانيين في مجتمعاتهم، بإمكاننا وضع خريطة عملية وعلمية للمفتين والقضاة الشرعيين لتطبيق الشريعة الإسلامية.

وبالإمكان هنا استخدام نظرية ابن خلدون في الملكات، وبناء الجانب الأخلاقي على الوراثة العلمية الشرعية، وبها تُفحص الملكة الأخلاقية بناءً على فحص الملكة الاستدلالية وطرق بنائها، واستخدامها للأخلاق في الاستدلال الشرعي بكل أنواعه العقدي والفقهية والصوفي.

وبدراسة نتائج التكامل العلمي عند العلماء في مجتمعاتهم، يتسنى للباحث تحديد مدى تكاملية الخطاب الشرعي في منطقة معينة، واستجابته لتحدياتها الفردية والاجتماعية، وكيفية مواجهة التحديات التي تواجه تلك المنطقة، ونتيجة لهذا نحصل على معايير حقيقية، بالإمكان البناء عليها

التخلق والتكامل، واستنطاق هذه التجربة لوضعها في إطار علمي بالإمكان استحضاره ومعايشته، وتيسير حصول الملكة فيه.

وقد نحتاج لتأسيس علم تنزيل الشريعة، ونعمل مثلما عمل الشافعي في أصول الفقه، بتدوين ما كان يعمل به السلف والعلماء في استدلالاتهم النظرية. نحن الآن في حاجة لمُدَّ عمل الشافعي ليشمل الاستدلال العملي مع الاستدلال النظري الذي شيده، وهذا العمل ليس هو من عفو الخاطر، بل مبنوث في كلام العلماء وكتبهم، في الفتاوى وأدبها، وأدب القضاء، ويمكن القول: إنها كل ما يحتق بالفقه من علوم مساعدة، مع تجاربهم العملية في الاستدلال والتنزيل.

هنا بالإمكان تخفيف الشكلية الفقهية، والحصول على تكاملية في هذه العقول، وقد يصح أن يقال: إنه هنا يقع جزء أصيل من عمل الفلسفة الإسلامية في الجمع بين هذه الثنائيات.

في الحاجة للدراسات الاجتماعية الأنثروبولوجية

لتنم هذه الدراسة العلمية للعلماء المسلمين، من المهم دراسة أوضاع المجتمعات التي عاش فيها

التكامل بين هذه العقول عند المتأخرين، وضعف حسهم العلمي والعملي في مقاربتهم، وقد يكون هذا بسبب عدم ممارستهم التكاملية، وبعدهم عن واحد أو أكثر من هذه العقول، ولذا ظهر هذا التحيز وضعف التكامل.

وبناء على هذه النتيجة -من ضعف الحس العملي عند المتأخرين- أظهر البحث نموذج المقاصد الشرعية كمحاولة من المتقدمين في التكامل، وتم إبراز طريقة عمل الفقهاء وممارستهم اليومية لعملهم، وليس فقط الاعتماد على مدونتهم الفقهية، واقترح البحث إنتاج علم تنزيل الشريعة ليدعم أصول الفقه في عمليتهم الاستدلالية، من خلال دراسة عمل الفقهاء المتكاملين في رؤيتهم والعلوم الفقهية المساندة، وهذا ما يحتاج إلى علم اجتماع وأنثروبولوجي إسلامي يسند هذه الآلة الاستدلالية العملية.

في المستقبل؛ لزيادة التكاملية في التنزيل الشرعي، في زمن تَموج فيه أزمات وتحديات، في المجتمعات الإسلامية، وفي العالم بشكل عام.

الخاتمة

قدم هذا البحث مقارنة بين العقول الثلاثة ممثلة في الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة، من خلال رؤية المتقدمين والمتأخرين لها، وكان مقصد البحث هو محاولة صياغة نموذج تكاملي بين هذه العقول، واستثمار محاولات التكامل السابقة، فكان هدف البحث مقارنة بين تقسيم المتقدمين والمتأخرين للعقول، وفي نماذجهم للتكامل بين هذه العقول؛ للخروج منه برؤية تكاملية للعقول.

من خلال البحث تبين مذهبية وتحيز تقسيمات المتأخرين للعقول، مقارنة مع تقسيم المتقدمين الذين تم اختيارهم، وبناء على هذا ضعف نماذج

العنف المزدوج

قراءة في الجذور المؤسسة للعنف

عثمان عابد أمكور

باحث بمركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني

[ملخص البحث]

يروم هذا البحث تفكيك مفهوم العنف، انطلاقاً من عملية الحفر المنهجي في مختلف جذوره، سواءً كانت راجعة للمنظومة الحداثيّة والمعتمدة على الدولة الحديثة، أو مصادره التاريخية القائمة على أرضية المقدس، ولقد انطلق هذا البحث بموجب فرضية تدّعي أن جذور العنف مزدوجة تعود لمنظومة المقدس المؤولة من جهة، ومن جهة أخرى فهي كذلك تعود لأرضية الحداثة والدولة الحديثة، بل يرى البحث كذلك أن اصطدام الحداثة بالأوطان قبل الحداثيّة التي تعيش في شروخ التراث أسهم في تكوين عنف مزدوج قائم على أعطاب الحداثة وأعطاب تأويل القداسة، وهو ما أدى إلى ظهور الطائفية والجماعات الوظيفية الطائفية التي تتبنى أطروحة العنف المزدوج، وسعى كذلك البحث في ختامه إلى تقديم بعض المقترحات التي يمكن أن تخفف من وطأة العنف المستشري في هذه الأزمنة السائلة، وقام البحث في بناء أطروحته على المنهج التحليلي والمنهج الحفري مستعيناً بالمقاربات المعاصرة والحديثة في الموضوع.

كلمات المفتاح: العنف، الطائفية، الجماعات الوظيفية، الجماعات الطائفية الوظيفية، الدولة الحديثة، الهيمنة، الخوف، الحرب، الحداثة، المقدس، الجهاد، القتال.

[تمهيد]

يعد سؤال العنف من الأسئلة المحورية في النقاشات الفكرية المعاصرة؛ لما يحمله من أهمية وراهنية يفرضها على أرض الواقع، فبفعل تفشي ظواهر العنف في المجتمعات المعاصرة السائلة، وانتشار علامات الخوف داخل مسامه وظهور حركات وجماعات تتبنى أنموذج العنف وتعطي له غطاء ديني قياسي يضاعف من خطورته ويعقد من تجلياته ويصعب أمر محاربته، فهذه الورقة هي محاولة بحثية تروم تفكيك مفهوم العنف الثاوي من جهة في منظومة الحداثة والدولة الحديثة ومن جهة أخرى مفهوم العنف الثاوي في النصوص الدينية المؤولة بشكل يجعل من الدين محرّكاً من محركات العنف المهمة التي لا يمكن إنكارها، فما هو عنف الحداثة؟ وأين يتجلى هذا العنف؟ وما علاقة الخوف بالحداثة؟ أليس الخوف نمطاً من أنماط العنف؟ ما علاقة الدولة الحديثة بالعنف؟ وما المقصود حالة الحرب التي تكلم عنها هوبز؟ هل لا تزال الدولة هي المؤسسة التي تحتكر العنف؟ هل للعنف جذور في المقدس؟ هل الحداثة وظفت المقدس من أجل تدعيم عنفها أم أن المقدس هو من وظف الحداثة في صورتها المعطوبة من أجل تقوية عنفه؟ كل هذه الأسئلة سنحاول أن نسبر أغوارها انطلاقاً من هذا البحث العلمي.

الفصل الأول عنف الحداثة والدولة الحديثة

أولاً: الحداثة وصناعة العدو:

على امتداد العقود الماضية الأخيرة، وقع هناك تطور ملحوظ على الصعيد الفكري؛ حيث أمسى النقاش الفكري الفلسفي في المجال التداولي الغربي يعرف تسكين مجموعة من المفاهيم داخله؛ وذلك لما تحمله من أهمية وقدرة تفسيرية، ومن بين هذه المفاهيم نجد سؤال العنف حاضرًا بشكل قوي؛ لما يحمله هذا المفهوم من أهمية وما يعكسه في الواقع الراهن، حيث إن عدد أعمال العنف والإرهاب اتسعت حتى شملت كل المستويات المحلية والإقليمية والعالمية، فالبشرية اليوم تواجه بشكل كبير ظاهرة العنف، وجذور هذه الظاهرة بدأت في البروز منذ وعى الإنسان بكيئوته وبأبعادها الميتافيزيقية، حيث بدأ الإنسان البدائي في البحث عن طرق تتيح له صناعة بعض الأسئلة البسيطة التي يتوسل بها من أجل الدفاع عن نفسه وليفتك بالآخرين كذلك سعيًا نحو البقاء.

والمتمأمل في التاريخ يدرك أن ثناياه غاصّة بأشكال الصراع والنزاعات والمواجهات التي تختزن داخلها مظاهر العنف، إلا أن العنف المعاصر الحديث يمكن اعتباره عنفًا متضخمًا باعتباره عنفًا يتوسل بأدوات الحداثة والدولة الحديثة والسلطة والإعلام (...) من أجل أن يتمدد وينتشر ويتغذى.

إلا أن هذا العنف ما كان له لينمو أو يتطور دون أن يعتمد على عملية صناعة العدو باعتبارها عملية تصنع حجابًا تبريريًا يُمرر عملية إنتاج العنف، فالمشهد السياسي المعاصر مثلاً غاصّ بنماذج كثيرة تعكس لنا تلازمة صناعة العدو في تحرير العنف، وهو أمر يشمل كل هذه المنظومة المعاصرة سواء كانت ديمقراطية أو غير ديمقراطية، حيث يلاحظ جورج كينان وهو مبتكر فكرة الاحتواء containment وهو يقول «دعونيؤكد لكم أنه ليس هناك ما هو أكثر تركزًا على الذات من ديمقراطية ما في حالة حرب! فهي تميل في هذه الحال إلى أن تنسب إلى قضيتها قيمة مثالية تشوه رؤيتها للأشياء. ويصبح عدوها تجسيدًا للشر، فيما يكون معسكرها مركز الفضائل كلها»⁽¹⁾. وربما

(1) George Kennan, Russia and The west under lenin and Stalin, 1961.

قاطع طريق وبربري وقاتل وأعمى وأكد أنه أسُ العنف والإرهاب^(٤)، غير أن التمييز بعد ذلك يكون ثقافيًا ويتجلى في النظريات العنصرية الأوروبية المختلفة^(٥)؛ حيث يعيش الغربيون الماديون في مجتمع فرדاني ومادي لا تكون نتيجة توسعه سوى إعلان حرب بين الروح والمادة^(٦) بين الجميع ضد الجميع أو بتعبير توكفيل Tocqueville في كتاب حول الجزائر De l'Algérie: «برابرة في وجه برابرة، سيتميز الأتراك عنا دائمًا بكونهم برابرة مسلمين»، يجب أن يُنظر للآخر باعتباره حاملًا لتهديد محتمل، «إنهم يأتون حتى بين ذراعيكم ليذبوا أبناءكم وزوجاتكم» هذه بعض كلمات النشيد الوطني الفرنسي وواضح أنها تحمل دلالات حربية عنيفة خالصة^(٧) ترجع جذورها للعنف الشاوي في عصر الثورات والمؤسس لفكرة الحداثة القائمة على إقصاء الآخر.

يقول دوركهايم Durkheim: «حين يعاني المجتمع، يشعر بالحاجة لأن يجد أحدًا يمكنه أن يعزو إليه ألمه، ويستطيع أن

يمكن تذكر حماسة بريطانيا في حرب المالوين، أو الجنود الأمريكيين حينما كانوا ذاهبين إلى أفغانستان والعراق، وفي بعض الأحيان يقدم الآخر/العدو هوية الجماعة بشكل زائف^(٨). ويقول في هذا الصدد ثيودور هرتزل Theodor Herzl: «أعتقد أن الأمة هي مجموعة تاريخية من البشر تستمر بسبب وجود عدو مشترك، فالشعب اليهودي ليس بحاجة لمعرفة نفسه؛ إذ المعادون لها يتولون ذلك»^(٩).

فالعدو هنا هو ذلك الآخر المختلف عنا والمغاير لطبيعة ومنظومة سلوكنا، غير أن فكرة الآخر راسخة في الموروث اللغوي لكل اللغات وغالبًا ما كان الغرض منها هو ممارسة عنف رمزي يسعى إلى تكريس الحط من قدر الآخر. فالبرابرة عند الإغريق هم الذين لا يتكلمون اللغة الإغريقية ويعبرون بأصوات لا يفهمونها هم، والبوييلاخايا هم جماعة «عد إلى بلادك»، غرباء أجنب مثلها مثل جماعة «على غانا أن ترحل» الذين طردوا من نيجيريا عام (١٩٨٠)، ومنه يمكن ملاحظة أن الآخر دائمًا مرفوض ومنبوذ لا مكان له حتى بين مفردات اللغة؛ فهو

(٤) نفس المصدر، (ص / ٣٧).

(٥) نفس المصدر، (ص / ٣٩).

(٦) نفس المصدر، (ص / ٣٩).

(٧) نفس المصدر، (ص / ٤٣).

(٨) بيار كونيستا، صناعة العدو، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (ص / ٣٦).

(٩) نفس المصدر، (ص / ٣٦).

الحدثاء كانت تحرير العقل وإخضاع الطبيعة، والسيطرة والهيمنة.

إلا أن هذه النبوءة لم تتحقق والحدثاء لم تستطع الحد من الخوف الذي يغذي العنف، بل أدت أدوات الحدثاء إلى تفكيك كل شبكات التضامن ومهارات مواجهة المخاوف والمخاطر كافة بما في ذلك الحد من العنف، وبعد تأميم الخوف في ظل النظم الاشتراكية التي وعدت بتأميم خدمات التوظيف والصحة والأمن والسلامة والاستقلال، انتقلت الحدثاء السائلة إلى خصخصة الخوف ليصبح الأمن مهمة الفرد، ظهرت الحدثاء الرأسمالية لتقدم لنا الأبواب الآمنة والسيارات المصفحة والأسوار العالية وكاميرات المراقبة، ومن لا يملك تكلفة كل ذلك كان لزاماً عليه أن يتعلم كيف يجب أن يدافع عن نفسه بطرق أقل تعقيداً ولكن أكثر وحشية^(٩) من أجل مواجهة العنف حتى وإن كان بتزسيخ العنف في أنطولوجية الإنسان المعاصر.

ولا ينفك إدراك الخوف عن فهم العنف الناتج عن الشر؛ فالخوف الذي

ينتقم لخبية أمله» وفي دراسة حديثة نسبياً جاء بها دومينيك مويسي Dominique Moisi، وهي عبارة عن أثر جغرافيا الانفعالات السياسية باعتبارها تجسيدا لثقافة الخوف التي تجتاح الغرب ونموذجه المعرفي مع ازدهار سوق القلق^(٨)، هذه المجتمعات التي من المفترض أن تكون أكثر المجتمعات أمنا في تاريخ البشرية، هي في الحقيقة لا تجسد سوى أبشع صورة لفقدان الأمن واستشراء العنف.

هذا الخوف السائل حسب تعبير زيجمونت باومن هو انتكاسة لمشروع الحدثاء الغربي؛ حيث إن الحدثاء في صورتها الغربية زعمت على امتلاكها القدرة لاستئصال الخوف والعنف من العالم، وإخضاعه لإرادة بشرية خالصة «موت الإله عند نيتشه» وإخضاعه لأرضية عقلانية خالصة «إزالة السحر على العلم عند فيبير» وسعى لإزالة الخوف من العدوان والعنف البشري، هذا السعي كان ركيزته أن الإنسان شرير بطبعه لا يبحث سوى عن مصلحته الخاصة، يسكن داخله ذئب شرير يتحين اللحظة المناسبة من أجل الانقضاض على غيره. إن نبوءة

(٩) مقدمة هبة رؤوف عزت لكتاب الخوف السائل لزيجمونت باومن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ص/ ١١).

(٨) نفس المصدر، (ص/ ٣٦).

المال الاجتماعي⁽¹⁰⁾. وفي ظل هذا الخوف السائل الذي يغمر كل شيء ويستبيح كل شيء بدعوى الأمن أو الذات أو الفردانية لا يسع الإنسان أن يلجأ إلى حالة إنكار لما يعيشه بل يراه رأي العين من عنف كي يمكنه مواصلة الحياة، فكيف يمكننا أن نعيش كل هذا الكم من العنف والشر دون اللجوء لآلية الإنكار باعتبارها وسيلة دفاعية تبرئ مسؤوليتنا عنه⁽¹¹⁾.

وفي ظل هذا الخوف السائل الذي يغمر كل شيء ويستبيح كل شيء بدعوى الأمن أو الذات أو الفردانية لا يسع الإنسان أن يلجأ إلى حالة إنكار لما يعيشه بل يراه رأي العين من عنف كي يمكنه مواصلة الحياة، فكيف يمكننا أن نعيش كل هذا الكم من العنف والشر دون اللجوء لآلية الإنكار باعتبارها وسيلة دفاعية تبرئ مسؤوليتنا عنه.

لقد نبهتنا مبكرًا حنة آرندت عن ما أسمته «تفاهة الشر» وهي لا تتحدث في

يمكن أن نواجهه في هذا العالم اليوم ليس ناتجًا عن فزع من شر محتمل غير مقصود استنادًا لتصور أن الخير أصيل في الإنسان، بل هو خوف يتأسس على وعي متزايد بتنامي الوحش في هذا العالم واعتيادية الشر فيه، ويزيد هذا الخوف من هذا العالم من احتمالية قبولنا للشر والعنف، والتطبيع معه ما دام الإنسان الفرد يجد ضالته من الحماية والأمن ولو كان ذلك بمقابل باهظ وهو دماء الآخرين ومصائرهم الأليمة. ولا شك أن الوصول إلى هذه المرحلة من الخوف التي تدفع الإنسان المعاصر في البحث عن الخلاص الفردي حتى ولو هلك الآخرون يعكس حالة من الخوف خلقتها مسافة شعورية لا تعكس هوة أخلاقية فحسب ولكن كذلك وجود تحولات هيكلية أيضًا تمس إنسانية الإنسان المعاصر وتفسيرها بأنانية الإنسان فقط فيه كثير من التبسيط؛ إذ يرى فرانسيس فوكوياما أن تلك الفجوة نتجت عن تحولات تاريخية، من عقلانية حجت المشاعر الإنسانية إلى صعود اقتصادي للرأسمالية يغري ببسط الهيمنة، إلى تحولات ديموغرافية أثمرتها حياة المدينة الحديثة و ما أدى إلى تهاوي البنية الاجتماعية وشبكات التضامن وتآكل رأس

(10) Francis Fukuyama, The Great Disruption Human Nature and The Reconstitution of Social Order.

(11) حول إنكار الجرائم الإنسانية والحيل النفسية التي يلجأ إليها الأفراد لتجاهل ما يجري من انتهاك للحقوق والحريات يمكن الرجوع.

إلى ما يشبه العادة، فإننا سنحيا حياة تشبه الإنسانية^(١٣) وهو ما يدفعنا لطرح جملة من التساؤلات عن مفهوم الشرعية، خاصة وأن الدولة الحديثة اليوم انسحبت من المهام التي استمدت منها الدولة شرعيتها، ثمة حاجة ملحة إذن إلى شرعية بديلة لمؤسسة الدولة تتناغم مع فلسفة روح القانون كما يسميها مونتسكيو تجنب جسم الحادثة ودولتها السقوط في إكراهات العنف وهيمته بحجة احتكاره والاستحواذ عليه.

ثانيًا: الدولة الحديثة وسؤال العنف:

إن مفهوم الدولة المؤلف لدى علماء السياسة لا يمكن أن يعزل بسهولة عن التطورات القومية والتنظيمات التي استحدثت في أوروبا خلال الفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، فأفكار المفكرين الرئيسيين لتلك المرحلة مثل ميكافيلي Machiavelli و بودان Bodin وهوبز Hobbes وهيغل، وإن كان يرى نزيه أيوبي أن تأثير هيغل كان أكبر وأشد في مفهوم الدولة باعتباره

ذلك سوى عن تفاهة العنف، لا لكون العنف تافها بحد ذاته ولكن لكون من ارتكبوا المجازر هم أشخاص بسطاء حجبهم آلات الحادثة كالبيروقراطية مثلاً من رؤية بشاعة الجرائم المرتكبة في حق الإنسانية، ورأت حنة آرندت أن العنف في جوهره نابع من الخوف^(١٤)، بل قد أضيف وأقول أن أبشع صور العنف هي تلك التي تتجلى في الخوف، فالخوف عنف يمزق جوانية الإنسان ووجدانيته، أو بتعبير آخر إن عنف الخوف لا يقل وطأة عن باقي تجليات العنف إن لم يكن هو المحرك الأول له. غير أن الحديث عن العنف يدفعنا للحديث عن الأمن باعتباره تجسيداً للسلامة والحماية من التهديدات التي تمس الفرد وممتلكاته، ومن الصعب في ظل هذا الرعب الذي يسكن كل التفاصيل أن نبحث عن السعادة أو نحظى بالسلام.

يرى باومن إن الحرية من دون أمان لا تقل بشاعة من الأمان من دون حرية، ومع تحول التجمعات السكنية إلى ما يشبه الثكنات العسكرية، والحياة الاجتماعية إلى ما يشبه الحرب، والحرب

(١٣) مقدمة هبة رؤوف عزت لكتاب الخوف السائل لزيجمونت باومان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ص/ ٢٠).

(١٤) راجع حنة آرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، (ط. ٢)، دار الساقي، (٢٠١٥).

ولكن يتبعها^(١٦)، فحتى الدولة المتمدنة عندما يغادر المسافر سكناه فهو لا يغادر إلا بعد أن يتأكد من أنه أغلق الباب بالقفل لأنه يعلم جيدًا أن هناك حربًا دائمة بين السارق والمسروق.

يتساءل فوكو ما هي إذن هذه الحرب، الحرب التي يصفها هوبز قبل وعند بداية تكون الدولة؟ هل هي حرب القوي ضد الضعيف؟ أم العنيف ضد الخجول؟ أو الكبير ضد الصغير؟ أو المتوحش ضد الراعي المسلم؟ الحرب عند هوبز هي حرب الكل ضد الكل، هي حرب متساوية وُلدت من المساواة وتدور في فلك هذه المساواة؛ الحرب هي الأثر المباشر للاختلاف أو في كل الأحوال الاختلاف الغير متكافئ^(١٧) يرى هوبز أن لو وجدت اختلافات كبيرة بين أطراف الصراع فمن البدهي أن تعطل مباشرة الحرب، في المقابل ففي الدول التي ينعدم فيها الاختلاف أو يكون هامشيًا، في هذه الحالة يمكننا القول أن هناك إمكانية قيام حالة الحرب؛ حيث إن حتى الذي كان ضعيفًا قليلًا بالمقارنة بالآخرين، فإنه في

تعبيرًا معنويًا عن انتصار الوحدة على الاختلاف، والعام على الخاص، والمصلحة العامة على المصلحة الخاصة^(١٨) إلا أنني أرى أن تصور طوماس هوبز الذي جاء في متن كتابه الليفيثان ما زال هو الطاغوي والمهيمن على التصور العام الناظم لفلسفة الدولة الحديثة؛ حيث ما زلنا نلمس روح الليفيثان سارية ليس فقط في جسم الدولة بل كذلك في عروق كل التنظيمات الحديثة والمعاصرة.

وربما عودتي لليفيثان مرده ملاحظة عميقة للفيلسوف ميشيل فوكو التي اعتبر فيها هوبز وهو أول فيلسوف حديث يُدخل علاقات الحرب في أسس ومبادئ علاقة السلطة^(١٩)، فخلف النظام، ووراء السلم، وما تحت القانون وعند مولد الإنسان الآلي الذي يكون الدولة، لا توجد عند هوبز الحرب فقط ولكن الحرب المعقدة لكل الحروب، تلك الحرب التي تنشر في كل الهيئات وفي كل الأبعاد هي «حرب الكل ضد الكل» حسب تعبير هوبز، ويرى فوكو أن هوبز لا يضع حرب الكل ضد الكل ببساطة عند مولد الدولة

(١٤) نزيه أيوبي، تضخم الدولة العربية السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، المنظمة العربية للترجمة، (ص/ ٣٩).

(١٦) ميشيل فوكو، نفس المصدر، (ص/ ١٠٤).

(١٧) ميشيل فوكو، نفس المصدر، (ص/ ١٠٥).

(١٨) ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، دار الطليعة، (ص/ ١٠٤).

فوكو أنها قائمة على ثلاثة عناصر؛ أولها تمثلات محسوبة سلفًا، فكل طرف يتمثل قوة الآخر، وثانيها تتجلى في تظاهرات فخمة وإرادية تعبر عن رغبتنا في ولوج الحرب وعدم التخلي عنها وثالث تلك العناصر هو استخدام تخوفيات متقطعة باعثة للعنف: أنا أخاف بأن أقوم بالحرب إلى درجة أنني لا أطمئن إلا عندما تخاف أنت بالقيام بالحرب على الأقل أكثر مني، إن ما يتقاطع عند هوبز في حالة الحرب ليست الأسلحة والقوى المتوحشة بالضرورة، ليس هناك من معارك في الحرب البدائية عند هوبز، ليس هنالك دم بالضرورة وليست هنالك جثث. هنالك تمثلات ومظاهرات وتصورات وعلامات كاذبة وعبارات فخمة ومتحايلة، هنالك الخديعة، الإرادة المتنكرة والمتضادة، هناك مخاوف مقنعة في تأكيدات، أو بعبارة أخرى حسب فوكو هو مسرح للتمثلات المتبادلة.

عن ما يميز حالة الحرب عند هوبز حسب فوكو هي الدبلوماسية اللا متناهية في المنافسة وهي بالطبع متساوية، لسنا في حرب، نحن بالضبط فيما أسماه هوبز بـ «حالة الحرب» التي

هذه الحالة يكون قريبًا كفاية من القوي حتى يعرف أو يدرك أنه قوي كفاية بحيث لا يتخلى عن حقه، إذن الضعيف لا يتخلى أبدًا عن حقه. أما القوي فهو قوي فقط قليلًا من الآخرين فإنه ليس أقل قلقًا وخوفًا من الضعيف، وعليه أن يحتاط جيدًا. ومنه يظهر لنا أن التقارب بين القوى هو الذي يخلق لنا الاستقرار.

يعتقد الضعيف بأنه ليس بعيدًا على أن يكون قويًا مثل جاره، إذن لن يتخلى عن الحرب، ولكن القوي خاصة القوي قليلًا على البقية يعرف رغم كل شيء أنه يمكن أن يكون أضعف من الآخر؛ خاصة إذا استعمل ذلك الآخر حيلة أو خدعة أو تحالفًا، الأول رغم ضعفه لا يتخلى عن الحرب والثاني رغم قوته لا يسعى إليها ولكن يبحث عن تجنبها، إلا أنه لا يتفادها حسب هوبز إلا بشرط وهو أن يظهر أنه مستعد لها وأنه غير مستعد للتخلي عنها وذلك بأن يجعل ذلك الآخر/ العدو يشعر بأنه على أهبة الحرب ليجعل الآخر يشك في قدرته الذاتية فيتراجع عن الحرب، هذه الاختلافات والتفاوتات المتحركة وهذه المواجهات العشوائية والاتفاقية قائمة على علاقات القوة، هذه الأخيرة يرى

يظهر لنا جلياً العلاقة التي تربط بين الدولة والعنف، فالدولة حسب فيبر لا تنتج العنف فقط بل من أدوارها أن تحتكره، غير أن للفيلسوف طه عبد الرحمن رأياً مغايراً لهذا التعريف ومردّ رأيه هو عطب يعتري عملية الترجمة؛ حيث يرى طه عبد الرحمن أن لفظ *Gewaltsamkeit* أي «العنف» الذي استعمله فيبر هو مجرد مصطلح يُراد منه الدلالة على «القوة»، ذلك لأن لفظ العنف يحمل معنى مقدوحاً فيه قدحاً أخلاقياً، حتى لو أضيف إليه وصف المشروعية، بينما لفظ القوة لا يحمل هذا المعنى، بل يحمل معنى إيجابياً ومحموداً؛ فالقوة دليل على شرف الرتبة، ومنه فطه عبد الرحمن يرى أن كلمة *Gewaltsamkeit* التي استعملها فيبر على وجه المجاز والتوسع، وإلا كان القول هو «العنف المشروع» بمثابة القول بـ«الشر المشروع»؛ والمقصود بالشر هنا الشر الأخلاقي.

ويرى كذلك طه أن أحد أسباب تجنب وسم كلمة *Gewaltsamkeit* التي استعملها فيبر بالعنف راجعٌ كذلك لضرورة تجنب وسم العنف على الدولة؛ حيث إن هذا الربط الجامع بين الدولة الحديثة والعنف يُكسب هذا الأخير

يمكن أن تُلخص بهذا النص: «الحرب لا تقتضي المعركة أو المعارك الحقيقية، ولكن في زمن معين أي حالة الحرب تكون إرادة المواجهة في المعارك، مؤكدة بشكل كافٍ» إذن نوع الزمن هو الذي يحدد الحالة وليس المعركة^(١٨).

فإن كان هوبز يتكلم عن حالة الحرب باعتبارها المحرك الرئيسي لبنية اشتغال الدولة فإن ماكس فيبر ربط تعريف الدولة انطلاقاً من وسيلة نوعية خاصة بها، كما هي خاصة بأي تجمع سياسي، هذه الوسيلة هي العنف الطبيعي وهي التي تعبر عن مقولة تروتسكي «إن كل دولة تقوم على العنف» فمفهوم الدولة يسقط بغياب ممارسة العنف^(١٩)، غير أن ماكس فيبر يتقدم خطوة إلى الأمام حينما اعتبر أن الدولة لا تقوم فقط بامتلاك العنف ولكن كذلك باحتكاره، وفي هذا الصدد يقول ماكس فيبر «إن الدولة هي الجماعة الإنسانية التي تدّعي داخل أرض محددة حقها باحتكار العنف الطبيعي المشروع»^(٢٠)، انطلاقاً من هذا التعريف

(١٨) ميشيل فوكو، نفس المصدر، (صص/ ١٠٦، ١٠٧).

(١٩) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، (ص/ ٢٦٢).

(٢٠) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، المنظمة العربية للترجمة، (ص/ ٢٦٣).

مشروعية^(٢١)، والأصل أن استخدام الدولة للعنف حسب طه راجع أساساً لإقامة العدل وضبط الأمن أو حفظ النظام، وقد يقع بعض الشطط في السعي نحو إزالة هذه المضرات، فإنه يبقى حسب طه أن مشروعية الاستئثار بالعنف لا تُسقط على الدولة في لحظة انتهاكها لهذه الحقوق، بحيث تنتقل هذه المشروعية إلى عنفها الذي انتهكت به هذه الحقوق؛ وهكذا تصير بموجب هذا العنف دولة ظالمة لأن اجتماع العدل والظلم فيها يوجب ترجيح كفة الظلم^(٢٢).

ويرى طه أن الوجه الثالث الذي يحول دون استخدام كلمة العنف كمرادف لكلمة Gewaltsamkeit مرده اللبس الذي يكتنف كلمة العنف في المتن الفيبري فهو ذريعة لتيارين متناقضين؛ حيث يكون ذريعة في يد الفوضويين/ الأنركيين Anarchists الذين يرون في قوة الدولة ممارسة للعنف الصريح على الأفراد والجماعات، والثانية لغايات تسلطية Authoritarians أي الذين يرون في قوة الدولة ممارسة لكامل سلطتها في

الاستحواذ على المجتمع وحمل المواطنين على الطاعة، وبهذا يفرق طه ويبين ضرورة عدم استعمال كلمة العنف في حق الدولة، حيث يرى أن ضرر استعماله أكبر من نفعه، فطه يرى أن سلطة الدولة تكون قوة حينما تُلازم العدل، وتغدو عنفاً متى جانبت جادة العدل والقسطاس، ومنه حسب طه فإن عبارة «عنف الدولة» يقابلها عبارة «قوة الدولة»^(٢٣)، غير أننا نختلف مع طه عبد الرحمن فيما جاء به بخصوص مفهوم العنف عند فيبر فكلمة Gewaltsamkeit عند فيبر يصعب حملها على معنى القوة، إلا إذا كانت القوة هنا عنيفة، أو العنف هنا قوي. إن نظرة طه عبد الرحمن للدولة أولاً والقوة ثانياً والعنف ثالثاً تُعرب لنا عن تطلعه في التعامل مع بنية متسقة خالية من التناقضات والمفارقات، وهو أمر متعالٍ عن الواقع فالدولة جهاز عقلائي يُشرعن اللا عقلانية، ونظام لا عقلائي بأدوات عقلانية، أو بعبارة أخرى إننا أمام «الجريمة والعقاب» للأديب الروسي دوستوفسكي وكذلك أمام المحاكمة لكافكا؛ حيث إن الأولى تعبير عن عقلانية الدولة باعتبارها الجهاز

(٢١) طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الإثمانية والحوارية، إبداع للأبحاث والنشر، (ص/ ٣٨).

(٢٢) طه عبد الرحمن، نفس المصدر، (ص/ ٣٨، ٣٩).

(٢٣) طه عبد الرحمن، نفس المصدر، (ص/ ٣٩).

يجعله مكوناً جوهرياً للدولة، وهو مفهوم لا يغيّره بصورة حادة مع المجتمع المدني، إنه يدمج جهاز الهيمنة بالدولة، وبذلك فهو حسب نزيه أيوبي يقوم بتوسيعه ليتجاوز المفهوم الماركسي اللينيني بصفتها أداة قسر إكراهية عنيفة بيد الطبقة البرجوازية^(٢٥)، إن مفهوم الهيمنة عند غرامتشي لا يمكن اختزاله في الفكرة الماركسية القائلة بالأيديولوجيات المسيطرة، أو إلى فكرة فيبر حول إشكالية آليات الشرعية التي تجمع العنف مع أغراض التكامل الاجتماعي. وفي حالة وجود هيمنة ناجعة فإن طبقة واحدة ستقود المجتمع إلى الأمام. إن مفهوم غرامتشي للهيمنة أوسع من مفهوم فيبر للشرعية بعلاقته مع العنف؛ لأنه لا يقيد نفسه بالعمليات التي يتم بموجبها قبول وكلاء النظام للبنى السياسية، إن تصور غرامتشي للدولة قائم على نظرة تكاملية حيث أن الدولة قائمة على الهيمنة والقيادة^(٢٦)، ومنه هيمنة العنف عليها وهيمنتها على العنف.

هذا العنف المستشري في هذه الأزمنة السائلة المعاصرة لا يذكرنا سوى بأطروحة

الذي يعاقب، وفي نفس الوقت وأيضاً الثانية باعتبارها صورة للعقلانية طبيعة نظام السلطة؛ حيث أن يحاكم المرء قبل أن يعرف جرمه أو حتى قبل أن يرتكب جرمه^(٢٤)، إن الدولة هي الجهاز الذي يجمع ويدبر كل هذه التناقضات بإحكام.

غير أننا نختلف مع طه عبد الرحمن فيما جاء به بخصوص مفهوم العنف عند فيبر فكلمة Gewaltsamkeit عند فيبر يصعب حملها على معنى القوة، إلا إذا كانت القوة هنا عنيفة، أو العنف هنا قوي.

غير أن الدولة ليست فقط ذلك الجهاز الذي يسعى إلى احتكار العنف المشروع حسب تعبير فيبر، ولكنه كذلك جهاز قائم على سلطة السيطرة وعنفها، بصفتها مكوناً أساسياً من مكونات الدولة، وهو ما يتوافق مع طرح غرامتشي حينما نستحضر مفهوم «الهيمنة»، وهو مفهوم أكثر شمولاً وأقل قانونية من مفهوم «الشرعية»، لقد طور غرامتشي تصوره لمفهوم الهيمنة من ماركس ولينين، حيث

(٢٥) نزيه ن. الأيوبي، تضخم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، (ص/ ٤٢).

(٢٦) نزيه ن. الأيوبي، نفس المصدر، (ص/ ٤٤).

(٢٤) انظر رواية القضية لكافكا، ورواية الجريمة والعقاب.

المجتمعات، حيث لم يعد هناك علاقة كبرى للعنف بالحدود، بل راح يشكل استمرارية مقلقة بين الداخل والخارج مرتبطاً بالحرمان والقهر زمنه بالإذلال. إنه حسب بادي عنف مجتمعي متشظّ لا يمكن للدولة اليوم أن تمسك به وأن تحتويه، هو عنف معيش شبه مقيم، وهي تعكس مظاهر الخلل الاجتماعي بأشكاله المتطرفة والمتولدة عن الإذلال، وهي تستعصي على أي حل عسكري^(٢٩)، إن الحرب انتقلت من أرض الأقوياء إلى أرض الفقراء الضعفاء؛ لأن الأغنياء حسب بادي هم من يصنعون حروب الفقراء ويتحكمون فيها عن طريق التوكيلات^(٣٠)، فتصبح النزاعات خالصة للفقراء والمستضعفين، وفي هذا السياق نشهد خروج الحروب مثلاً عن المهنية التي طبعتها طوال الحقبة الوستفالية، ومن هنا أخيراً تظهر هذه المساحات التي تُفرد للإذلال في عملية التعبئة. حيث يرى بادي أن الإذلال هو سبب النزاعات الجديدة أو عاملها الأساس؛ لأنه على الأقل حسب بادي

إريك هوبزباوم خاصة في كتابه «عصر التطرفات»^(٢٧)، الذي سلط الضوء من خلالها على الحروب الدامية التي ميزت هذه المرحلة الزمنية، والتي شهدت حالة عنف متضخمة تزامنت مع عمليات تأسيس بنية الدولة الحديثة وتدعيم ركائزها، فمنذ اللحظة الهوبزية إلى اليوم شهد العالم حروباً لم يشهد من قبل مثيلاً لها، فضحايا الحرب العالمية الأولى والثانية فقط يضاعف ضحايا كل الحروب التي عرفت البشرية من قبل.

والإنسان المعاصر في ظل الدولة الحديثة والحادثة السائلة هو أكثر انخراطاً في كل أنواع العنف الناتجة عن عنف السيادة، باعتبارها السلطة المتعالية على القانون عند كارل شмит، أي ذلك الجهاز القادر على احتكار إنتاج القانون واحتكار تعطيله، وكلها حالات يكون العنف فيها حاضراً سواء في حضور القانون أو في غيابه، فلا استثناء مع العنف حتى في «حالات الاستثناء»^(٢٨).

إلا أن العنف الجامح حسب تعبير برتران بادي الذي بدأ مع عنف الدولة ثم تجاوزه ليحل محله صراع

(٢٧) انظر كتاب عصر التطرفات لإريك هوبزباوم، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة.

(٢٨) انظر كتاب جورجيو أغامبين حالة الاستثناء، الإنسان الحرام، ترجمة ناصر إسماعيل، مدارات للأبحاث والنشر.

(٢٩) برتران بادي، زمن المذلولين باثولوجيا العلاقات الدولية، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (ص/ ٢٢٧).

(٣٠) برتران بادي، نفس المصدر، (ص/ ٢٢٨).

راجع بجذوره إليها، وربما قد أوضح فكري هذه المرة انطلاقًا من أرضية علم النفس السياسي، وأُحيل هنا إلى تجربة ستانفورد، هذه التجربة التي قام بها زمباردو من أجل دراسة الآثار النفسية لحياة السجناء وأثرها في الأفراد العاديين الأصحاء عندما يصبح الفرد منهم سجينًا أو حارس سجن، وللقيام بهذه التجربة أقام زمباردو سجنًا افتراضيًا استجلب له متطوعين أصحاء نفسيًا، أعطى بشكل عشوائي لبعضهم دور الحارس، وللـبعض الآخر دور المسجون، وشيئًا فشيئًا سرعان ما أصبحت علامات العنف تظهر عند الحراس، حيث بدأ الحراس في استعمال بعض الطرق من أجل إذلال المسجونين والتي سرعان ما بدأت تتطور لتصل حد إرغام الحراس المفترضين المسجونين ممارسة حالات جنسية الشاذة فيما بينهم، ثم طرق تعذيب جسدية عنيفة، بل تطوّر هذه التجربة السريع في سلم العنف أدى بها أن تتوقف قبل أن تكتمل، وقام زمباردو بتأويل نتائج هذه التجربة حينما ربط النتائج بما يسميه الصندوق الفاسد؛ أي إن المكان وطبيعته هي التي تغير من طبيعة الأشخاص^(٣٢)، وكلني وانطلاقًا من تجربته قد أُعيد ربط العنف أولًا بمسألة وجود

أيضًا يغذي الآليات التي تجعلها على ارتباط بحياة الناس اليومية^(٣١).

إن إعادة إشراك المجتمعات في الحرب وإدخالها في سيرورة العنف بدأ مع الدولة الحديثة في المرحلة الكولونيالية، ففي إطار مرحلة التحرر من الاستعمار هذه العملية لم تعد المواجهات تتم بين دولتين بل تتم بين الدولة والمجتمعات؛ ويرى بادي أن هناك تقاربًا كبيرًا بين حروب التحرر وأشكال الصراع والعنف الجديدة الحالية، ويستشهد هنا بادي بالنزاعات الناشئة في أفريقيا، فهي نزاعات غالبًا ما تكون جامعة بين دولة منهارة وبين ميليشيات شعبية أو طائفية تحل محلها. هنا حسب بادي يتعمق انعدام التمييز بين المجتمعات والمقاتلين بين الإثارة الاجتماعية على التعبئة والتخطيط الحربي، بين الضحايا المدنيين والضحايا العسكريين، ونظرًا لانسحاب الدول من ساحة الدم تصبح الشعارات المرفوعة بلا عمق سياسي، ويتحول العدو إلى خصم شخصي، ويصبح موضوع كره تام لا مجال للكلام أو التهاون، وبالتالي يصبح التفاوض معه مستحيلًا^(٣٣).

ورغم ذلك فإني أرى أن جذور هذا العنف حتى وإن لم تمارسه الدولة فهو

(٣١) برتران بادي، نفس المصدر، (ص/ ٢٢٨).

(٣٢) برتران بادي، نفس المصدر، (ص/ ٢٣٠).

(٣٣) دافيد باتريك هوتون، علم النفس السياسي، (ص/ ١٠١-١٠٣).

أي قبل أن أحاول تقديم مقترحي بخصوص هذا السؤال، أريد أن أشير أن هناك فروقاً بين الدين والتدين؛ حيث أن الدين هو المنظومة المقدسة المطلقة المتسامية والمتعالية على متغيرات الزمان والإنسان والمكان ولكنها كذلك متفاعلة معه، غير أن تفاعلات الدين المطلق المتسامي مع الواقع يضعنا أمام احتمالات تأويلية يكون نتاجها هو التعامل مع صور التدين.

ولذلك فإن تعاملنا مع سؤال العنف وعلاقته بالمقدس سينصبّ بالأساس على مفهوم التدين باعتباره حالة تأويلية بالأساس للنص المقدس المطلق، وسأحاول أن أسلط الضوء على مفهوم الجهاد في النص الديني الإسلامي باعتباره مفهوماً يعتبره البعض من المفاهيم الأساسية التي تغذي حركة العنف داخل المنظومات الدينية عامة والمنظومة الإسلامية خاصة.

وسأحاول أن أسلط الضوء على مفهوم الجهاد في النص الديني الإسلامي باعتباره مفهوماً يعتبره البعض من المفاهيم الأساسية التي تغذي حركة العنف داخل المنظومات الدينية عامة والمنظومة الإسلامية خاصة.



رابطة تعاقدية أساسها النظام السلطوي، وثانياً وجود بنية بيروقراطية داعمة لجسم التجربة، وكأن التجربة هي عملية نظر مايكروسكوبي للعلاقات الحاصلة في الدولة وللدولة الحديثة، لذلك أقول فيما جاء: فيطرح بادي رغم ما يكتسبه من أهمية أن الدولة لازالت حاضرة بعنفها في علاقاتنا الاجتماعية، فوجودها الرمزي لا يقل أهمية عن وجودها المادي الملموس. هذا بخصوص العنف الحداثي وعنف الدولة الحديثة، فماذا بخصوص العنف المقدس؟ وما علاقته بالدولة الحديثة وعنفها؟ هل ظل الدين مستقلاً عن الدولة أم أن الدولة الحديثة قامت بتأميم الدين؟

الفصل الثاني المقدس المؤمم وتوليد عنف الطائفية

أولاً: وهم عنف الدين وأصله
عنف التدين:

ما علاقة الدين بالعنف؟ يمكن أن تكون الإجابة عن هذا السؤال منعطفاً حاسماً يحدد من خلاله تصورنا لكل الأسئلة الكبرى المؤطرة لحياة الإنسان. إلا

يربط هنا بين الجهاد والقتال بشكل تلازمي، وكذلك قوله تعالى: {لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالمتقين} * إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريب يترددون * ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبهم وقيل اقعدوا مع القاعدين} [التوبة: ٤٤-٤٦]، وفي هذه الآيات كذلك يمكن حمل معنى الجهاد إلى القتال لو استحضرننا مسألة الخروج والاستئذان في سياق الآيات وكذلك بالنسبة لآيات سورة النساء [النساء: ٩٥]، حيث تبين أفضلية المجاهدين على القاعدين؛ حيث القرينة هنا أيضاً أحداث السيرة النبوية التي تعطي للجهاد هنا معنى القتال^(٣٤)، ولكن رغم أن مفهوم الجهاد لا يربط دائماً بمعنى القتال، إلا ربطه بالقتال في بعض الآيات كافٍ بجعل مفهوم الجهاد قادراً على إعطاء قدسية للعنف باعتباره قرباناً للتقرب من الله.

غير أن لطفه عبد الرحمن رأياً آخر لمفهوم الجهاد وربطه بسؤال العنف؛ حيث يرى أن مفهوم الجهاد لا يمكن أن يتقاطع مع مفهوم العنف؛ حيث أن

بعد مرحلة تنزيل القرآن الكريم شهد مفهوم الجهاد عملية اختزال كبيرة؛ حيث سرعان ما انتقل من التصور القرآني الخالص والتام إلى تصور آخر مختزل تماماً في القتال، فحصل بفضل التراكم تطابق تام بين المفهومين في المخيال الجمعي المؤطر لعمليات التدين، وهو أمر يستدعي وقفة تأملية بين مفهوم القتال ومفهوم الجهاد بُغية الوصول إلى العلاقة الرابطة بين المفهومين.

القرآن الكريم لا يتردد في استخدام مفهوم القتال في متنه، فكما نجد الحض على الجهاد في سبيل الله في الآيات القرآنية، نجد في آيات كثيرة الحث على القتال في سبيل الله وبصيغة الأمر «قاتل» «قاتلوا»، {يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال}، فالقتال في بنية النص القرآني تعرف وجود منظومتها المفاهيمية، والتي كذلك تقدم أرضية خصبة وكافية لانتشار العنف باسم المقدس والدين. وذكرنا لمفهوم القتال جاء مرده أن مفهوم الجهاد يحضر في النص القرآني بمعنى القتال وذلك اعتماداً على الشواهد والقرائن، وذلك كقوله تعالى: {انفروا خفافاً وثقلاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون} [التوبة: ٤١] فالسياق

(٣٤) محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر، (ص/ ٣٨).

توجد في العنف؛ إذ إنه أذى روحي وإن تجلّت صورته على البعد المادي لذلك؛ لأن المجاهد يؤدي بنية روحية خالصة، لا جهل فيها ولا ظلم، وميزة هذه النية العارفة والمحسنة أنها تجعل مآل هذا الأذى خيراً لأنه بمنزلة إصلاح بل بمنزلة إحياء، شأنه شأن الإيذاء الذي يقع في القصاص بل هو أكثر تسامٍ وروحانية^(٣٦).

فالجهد حسب طه هو بذل أقصى الجهد الروحي في محو الجهل وإزالة الظلم، فتتعالى بذلك عن كل أنواع العنف؛ لأن العنف جهد نفسي صريح، والجهد النفسي باطش، بينما الجهد الروحي راحم، وهذا الجهد الروحي الأقصى ليس ضرباً واحداً بل ضرباً مختلفاً، وليس رتبة واحدة بل رتباً متباينة، ويرى طه أن هذه النظرة غابت عن العلماء لما اختزلوا مفهوم الجهاد وربطوه فقط بجهاد الدفع وجهاد الطلب مع حمل اسمه على معنى القتال^(٣٧).

قد نتفق مع طه حينما أراد أن يسكن في مفهوم الجهاد معانٍ روحانية تسعى إلى ترشيد المفهوم، ولكن ما زال تأويله

هذا الأخير عند طه هو إيذاء مبني على الجهل المُلْكي والجهل المملوكي ومفضٍ إلى الظلم المُلْكي والمملوكي؛ فيكون العنيف هو الإنسان المؤذي الجهول الظلوم، وهو ما يعارض محتوى الجهاد عند طه؛ لأن الجهاد - وإن كان فيه أذى ظاهر - بلاءٌ بُني على عدل ملكي ومملوكي؛ ولقد اختص العلم المملوكي باسم المعرفة^(٣٥).

ويرى كذلك طه بخصوص الفرق بين الجهاد والعنف أن تاريخ المسلمين حتى وإن سلمنا جدلاً أنه تاريخ عنيف ولم يكن جهاداً، فحسب طه أن ذلك لا يترتب عليه أن الإسلام دين عنيف، وكل ما يترتب عليه هو الالتباس الحاصل بين مفهومي الجهاد بالعنف عند بعض المسلمين؛ إذ إن طه يرى أن الفرق بينهما غاية في الدقة على الرغم من ظهور التضاد بينهما؛ لأن الجهل الذي يتصف به العنف يجوز أن يراه بعضهم علماً، وكذلك الظلم، فالجهاد هو عرضة للأذى، قد يكون أذى النفس وليس بالضرورة الآخر؛ حيث قد يقع على المجاهد نفسه؛ لذلك طه يرى أن أذى الجهاد هو بلاء، وحتى لو كان في الجهاد أذى الآخر، فإن لهذا الأذى خصوصية لا

(٣٦) طه عبد الرحمن، نفس المصدر، (ص/ ١٠٣).

(٣٧) طه عبد الرحمن، نفس المصدر، (ص/ ١٠٤).

(٣٥) طه عبد الرحمن، سؤال العنف، (ص ص/ ٩٥، ٩٦).

العنف ونحن نطلق عليها في هذا البحث بالجماعة الطائفية الوظيفية، باعتبارها جماعة تستمد عنفها من متن طائفية المقدس/ التدين وتتوسل بوظيفية العنف الحادثة وآلياته، فما هي الجماعة الطائفية الوظيفية؟ وكيف تقوم بتوليد العنف؟

ثانيًا: الجماعات الطائفية الوظيفية وتوليد العنف:

(أ) الجماعة الوظيفية:

تعد الجماعات الطائفية الوظيفية جماعات حديثة النشأة، وهي عبارة عن تمثل للجماعة الوظيفية في الشق الديني القائم على مرجعية المقدس، هذه الجماعات ظهرت بعد ظهور الدولة الحديثة والحداثة وكيف لا وهي أداة من أدواتها التي تستخدم من خلاله الدولة العنف من أجل ضمان بقائها واستمرار هيمنتها على الحدود.

ولكن قبل الحديث عن الجماعة الوظيفية الطائفية، وجب تحرير القول في الجماعة الوظيفية أولاً فما هي الجماعة الوظيفية؟

الجماعة الوظيفية هي مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع التقليدي

لمفهوم الجهاد وعلاقته بالأذى لا يجعله متسامياً عن العنف، وما الأذى سوى أنه عنف، فربط الأذى بالجانب الروحي هو ربط شرطي يجمع بين العنف والمقدس، فيتحول الجهاد الروحي بذلك إلى لبّوس يعطي الشرعية في تنزيل العنف، فالعنف لا يكون عنفاً فقط حينما تكون صفته الجهل والظلم، بل يظل العنف عنفاً حتى وإن انطلق من أرضية واعية عاملة، أو ينشد مقصداً عادلاً.

إن التاريخ غاص بالتجارب الدامية التي نشدت الحق والعدل انطلاقاً من أرضيتها التأويلية لهما، وكانت تتوسل بالمقدس أثناء سعيها لتحقيقهما، ولكن هذا السعي خلّف وراءه تضخماً لممارسة العنف الذي تكرر بفضل الممارسات التدينية، وهو ما أنتج ما يمكن اعتباره «العنف المقدس» أو «قداسة العنف». غير أن هذا العنف المتضخم بفعل لبّوسه القداسي الديني، سيزداد تضخماً حينما سيصطدم بعنف الحداثة، مكوّناً بذلك عنفاً مزدوجاً متضخماً، يأخذ مرجعيته المقدس ويتوسل بتنزيلها بأدوات الحداثة، هذا العنف المزدوج نلمسه في الجماعات القتالية الدينية، وتتغذى بالطائفية من أجل ضمان ديمومة واستمرار إنتاج

بإسناد وظائف شتى إليها يرى أعضاء هذا المجتمع أن مكانتهم لا تسمح لهم بأن يأخذوها، حيث إن أغلب هذه الأدوار تكون مشينة وتحظى باحترام أقل في سلم المجتمعات مثل (التنجيم - البغاء - الربا)، وقد تكون متميزة ذات حساسية خاصة، وقد يطلب الاضطلاع بها الكثير من الحياء والتعاقدية؛ لأن المجتمع يريد الحفاظ على قداسته وتراحمه ومثاليته، وقد يلجأ المجتمع لأن يستخدم العنصر البشري الوظيفي من أجل سد مثل هذه الثغرات^(٣٨)، وكذلك يسند المجتمع بعض الأدوار ذات الطابع الحساس خاصة الأمنية منها لتلك الجماعات؛ حيث يمكن أن تكون الوظيفة مشينة كما يمكن أن تكون متميزة، والجماعة الوظيفية هي نموذج تفسيري من خلاله يمكن تفسير وتفكيك ومعرفة طبيعة الروابط والعلاقات التي في المجتمع، وهو نموذج يمكن تطويره بحيث يُطبق على كثير من المجتمعات الشرقية والغربية، في الماضي والحاضر^(٣٩)، حيث إن هذا المفهوم لا يستبعد الطبيعة البشرية المستبعد في العلوم الإنسانية

الغربية، بل يرى أن الإنسان بوصفه كائنًا مركبًا يتجاوز العالم الطبيعي/ المادي، هو النقطة المرجعية الأساسية إلى حد كبير؛ حيث يرى في هذا الباب عبد الوهاب المسيري أن هذا النموذج يتجاوز الجوانب الاقتصادية والاجتماعية المباشرة ليصل إلى الجوانب المعرفية وإلى رؤية الإنسان للكون، هذه هي بعض السمات الأساسية لنموذج الجماعة الوظيفية التي جعلنا نراه أكثر تركيبيّة من كثير من النماذج التي تتعامل مع نفس الظواهر^(٤٠). وخاصة أن أعضاء الجماعة الوظيفية شخصيات متحولة منعزلة مغتربة لا جذور لها، ينظرون لأنفسهم باعتبارهم كيانًا مستقلًا، ولكنهم كذلك ينظرون لأنفسهم في مقابل المجتمعات والدول بأنهم مادة قابلة للتوظيف^(٤١)، هذا بخصوص الجماعات الوظيفية، فماذا بخصوص الجماعات الوظيفية الطائفية؛ أي الجماعات التي تتفاعل مع الدولة الحديثة ومؤسساتها ويكون محركها في إنتاج العنف هو الخطاب المقدس. فما هي الجماعة الوظيفية الطائفية؟ وكيف

(٤٠) عبد الوهاب المسيري، نفس المصدر، (ص/ ١٤).

(٤١) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الثاني، (ص/ ٤٨١).

(٣٨) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الثاني، (ص/ ٤٨٠).

(٣٩) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، (ص/ ١٣).

أجل إيجاد أجوبة للحاضر والمستقبل، بل هي جماعات تعاقدية نفعية قائمة على خدمة المصلحة على حساب المبدأ والبعد التاريخي، تعمل على حوسلة الغير من

إن الجماعات الوظيفية ليست كما يُظن عنها؛ حيث يراها البعض على أنها تلك الجماعات التي تحمل حمولة دينية تاريخية تسعى للدفاع عنها والحفاظ على طهرانياتها أو أنها تلك الجماعة القائمة أساسًا على العودة إلى الماضي من أجل إيجاد أجوبة للحاضر والمستقبل.

أجل أن يخدموا مصلحتها، وتقوم الدولة أيضًا بحوسلتهم؛ خاصة الدولة العربية باعتبارها دولة هجينة يتداخل فيها عنف النموذج السلطاني والحديث معًا ليكون عنفها عنفًا مركبًا^(٤٣)، حيث تسعى الدولة إلى أن تستعملهم من أجل أغراضها وضمان سيادتها الوطنية أحيانًا والإقليمية أحيانًا أخرى، يضمن الشعور بالعزلة لهذه الجماعات الشعور بالطهرانية، خاصة أنها جماعات تستند في بنية تكوينها على

تفاعل هذه الجماعات مع الدولة الحديثة ومؤسسات الحداثة؟ وكيف تنتج العنف وتقوم بتصديره؟

الجماعة الوظيفية الطائفية وإنتاج العنف المقدس:

تعتبر الجماعات الطائفية الوظيفية، جماعات حديثة النشأة ظهرت انطلاقًا من صدام المجتمعات التقليدية مع صدمة الحداثة والدولة الحديثة، هذه الدولة التي رأينا سابقًا أنها دولة تسعى إلى احتكار العنف (ماكس فيبر) وتوظيفه من أجل ضمان مصالحها، وتمجد انتصار الوحدة على الاختلاف، والمصلحة العامة على المصلحة الخاصة (هيجل)، وتقوم أساسًا على مفهوم الهيمنة (غرامشي) حتى وإن كانت هيمنة بالعنف وللعنف خاصة في ظل تغول حسها البيروقراطي^(٤٤).

إن الجماعات الوظيفية ليست كما يُظن عنها؛ حيث يراها البعض على أنها تلك الجماعات التي تحمل حمولة دينية تاريخية تسعى للدفاع عنها والحفاظ على طهرانياتها أو أنها تلك الجماعة القائمة أساسًا على العودة إلى الماضي من

(٤٣) للتوسع حول عنف الدولة العربية الهجينة التي لا زالت تحمل بداخلها مخلفات الدولة السلطانية والدولة الحديثة معًا يمكن الرجوع لكتاب الدولتان لبرتريان بادي، ترجمة نخلة فريفر، أو كتاب الليفتان الإسلامي لسيد والي رضا نصر ترجمة خالد بن مهدي.

(٤٤) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (ص / ٧٥).

نجد جماعات طائفية وظيفية تتحكم بزماء الدولة الوطنية وتعرقل تطورها وسيادتها (نموذج طالبان)، بل قد نجد نتائج تصارع الناشب بين هذه الجماعات الطائفية الوظيفية هو الذي يحدد مسلك الدولة الحديثة (نموذج سوريا أو العراق)، رغم أن المقارنة بين نظام البعث بقيادة صدام حسين في العراق النظام السوري غير مجدية دائماً؛ حيث أنه لم يجرِ تطييف واضح لأجهزة الأمن في العراق في أية مرحلة، كما أن الدولة العراقية دولة ريعية توزع ريع النفط على مرافق البنية التحتية والخدمات التي تقدمها الدولة، لكن النظام السوري ليس ريعياً فهو يجبي من المجتمع معظم ما يُعيل الدولة، وهو ما يحول النظام السوري نظاماً قائماً على استعمال الشبيحة باعتبارهم شبكات عنف غير رسمية خارج جهاز الدولة وتحت سيطرته في نفس الوقت^(٤٥).

وحسب نظري فإن داعش كذلك يمكن إدراجها ضمن ما يمكن تسميته بالجماعات الطائفية الوظيفية، رغم كونها جماعة تقدم نفسها أنها تسعى إلى إحياء مبادئ الإسلام الحقيقية عبر تحقيق

تأويل معين للنص المقدس، حيث تسعى إلى حوسلة النص الديني؛ حيث توظف المرجعية الدينية لأجل خدمة مصالحها، فيتم استحضار النص المقدس متى احتاجت إليه ويتم تجاوزه متى لزم الأمر، جاعلة بذلك من عنفها عنفاً مقدساً.

وتقوم الدولة الحديثة باستثمار هذه الجماعات الطائفية الوظيفية من أجل أهدافها المحلية أحياناً والإقليمية أحياناً أخرى؛ حيث يمكن إيجاد جماعات طائفية وظيفية عابرة للحدود توظفها الدولة من أجل إنتاج عنف إقليمي الغاية منه بناء نظام هيمنة محكم، وفي هذا الصدد لا يمكن أن نتجاوز إيران باعتبارها دولة تقوم بتوظيف الجماعات الوظيفية ذات المرجعية الدينية في العمليات الطائفية المنتجة للعنف والمصدرة له^(٤٤).

ولكن هذا لا يعني هيمنة الدولة الحديثة الدائم على تلك الجماعات الطائفية الوظيفية؛ حيث قد يُمسي الوضع بطريقة مختلفة تماماً، فيمكن أن

(٤٤) للتوسع بخصوص الدور الإيراني وتوظيفها للجماعات القتالية الوظيفية الدينية يمكن الرجوع لمجموعة من المصادر والمراجع من بينها أوراق الندوة التي نظمها منتدى العلاقات العربية والدولية تحت عنوان العلاقات العربية الإيرانية في منطقة الخليج، أو كتاب التيارات السياسية في إيران للدكتورة فاطمة الصمدي أو كتاب الخبرة الإيرانية للدكتورة أمل حمادة.

(٤٥) عزمي بشارة سورية درب الآلام نحو الحرية، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (ص/ ٣٠٥).

ينتسب إليها إلى آلة قتالية حسب تعبير آرندت، تحت غطاء مفهوم الجهاد الذي يكتسي طابعاً قداسياً في الوجدان والمخيال الجماعي، جاعلة منها دولة فاشية يتضاعف خطرها بسبب تبنيها للأيديولوجيا الدينية، وهو ما يجعلها أكثر خطراً على الدين والمجتمع والدولة نفسها، فعقيدة تنفيذ إرادة الله تضيي على داعش قداسة تبرر عمليات العنف التي تديرها، فكل من ليس داعشياً حسب داعش فهو عدو، وكل عدو يمكن قتله بضمير مرتاح بل بضمير ينشد الخشوع وكأن الدماء هنا هي قربان يضيي على العنف قداسة، وعلى القداسة عنفاً.

وكذلك يمكن اعتبار أمودج داعش العنيف باعتباره جماعة طائفية وظيفية، هو تعبير كذلك عن فشل العنف الدولة العربية المتضخمة حسب تعبير نزيه أيوبي، فهشاشة الدولة المستوردة حسب تعبير بادي ظهرت بشكل كبير بعد تفاعل عنفها مع عنف داعش، فصراع نماذج العنف هنا أظهر شروخ هذه النماذج وتصدها، وكأن تفاعل تاريخ العنف والدين إلى حقول الدم حسب تعبير كارين آرمسترونغ^(٤٧).

نظام الخلافة فإنها تعبير واضح الموروث التأويلي للنص المقدس المتراكم في مختلف الحقب خاصة الحقبة السلطانية مع بنية الحداثة والدولة الحديثة، فداعش تمثل أبشع صور الدولة الحديثة التي تسعى لمحوها، وهي أهم مفارقة لداعش فهي روح الدولة المهيمنة الحديثة بلْبُوسٍ ديني قداسي، هذا اللْبُوس يضاعف من حجم وطأة العنف الممارس من خلالها، وهي كذلك تعبير لا يمكن تجاهله عن فشل الدولة الوطنية في المنطقة العربية الإسلامية.

داعش التي تقدم نفسها على أنها تسعى لإقامة دولة الخلافة على حساب الدولة الحديثة ليست سوى جماعة وظيفية طائفية تتوسل أدوات الدولة الحديثة في أبشع صورها من أجل تحقيق غرضها؛ فهي جماعة تقوم على أيديولوجيا تاريخية وحضور آلة قمع عنيفة ونظام بروبغندا مع استحضار قيادة كاريزمية، وهي نفس المواصفات التي عبرت بها حنة آرندت عن أسس التوتاليتارية باعتبارها تجسيداً حقيقياً لعنف الدولة الحديثة^(٤٦) إن أيديولوجيا الخلافة المعطوبة الثاوية في أمودج داعش جعلها جماعة وظيفية قتالية تُحوّل كل من

(٤٧) راجع: كارين آرمسترونغ، حقول الدم الدين وتاريخ العنف، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية.

(٤٦) راجع: حنة آرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، دار الساقي.

خلاصات

وفي ختام هذا البحث من الصعب جداً، أن نبشر بمسالك يمكن من خلالها الحد أو التخفيف من وطأة العنف عامة والعنف المقدس خاصة، إلا أننا حسب ما وصلنا إليه في هذا البحث فإن جذور العنف هنا ليست دينية فقط، بل هي حدثية كذلك تتوسل بآليات الحدث والدولة الحديثة جاعلة من العنف عنفاً مزدوجاً ومركباً، فتفكيك العنف إذن مردّه العودة إلى المنبع المرجعي الذي يؤطره.

فإصلاح أعطاب منظومة الحدث السائلة والدولة الحديثة كفيل بأن يُسهم بشكل كبير في الحد والتخفيف وترشيد وعقلنة ممارسة العنف، وأيضاً تقديم تأويلات متجددة للدين قائمة على إيمانها بمركزية الإنسان وغائية الحكمة باعتبارها مقصداً قائماً بذاته وبوصلة موجهة لمسار الإنسانية كفيل كذلك بإعادة رسم تصوراتنا حول العنف وعلاقتنا به، وهذا لا يمكن

بلوغه دون إصلاح المتخيلات الاجتماعية الدينية والحديثة.

كما أن استثناء العنف في ربوع البشرية يؤكد حاجتنا لأنموذج جديد من أجل فهم العالم أولاً^(٤٨) ومن أجل إصلاح هشاشته ثانياً، نموذج قائم على أرضية الحكمة ومتجاوز لهذا العنف المزدوج؛ أي عنف عقل الحدث في المركز الذي لا يتوقف في إنتاج اللا عقل في الأطراف أو لا يتوقف في إنتاج لاعقلانية الأطراف، خاصة أن قراءة دينية متحيزة للعنف حاضرة كذلك في الأطراف.

إن هذا الأنموذج الجديد عليه أن يتسامح مع الالتباس ويتجاوز حدية الصفر والواحد الصحيح والخطأ الصديق والعدو المنتجة للعنف، ويتسلح بآليات التسامح والتعايش وتقبل الآخر، كل هذه سبل يمكن انطلاقاً منها التخفيف من حدة هذا العنف المقدس الذي شكل شرخاً غائراً في أنطولوجيا الأزمنة المعاصرة السائلة.

(٤٨) راجع:

Alain Touraine; Un Nouveau Paradigme pour comprendre le Monde D' Aujourd'hui, Fayrd.

ترجمة دراسة:

رهبانية أمّتي الجهاد:

نقاش عن الزهد، والجنس، والحرب في صدر الإسلام

“The Monasticism of My Community is Jihad”:

A Debate on Asceticism, Sex,
and Warfare in Early Islam

للبروفيسور كريستيان سانير Christian C. Sahner أستاذ التاريخ الإسلامي ومؤرخ الشرق الأوسط بكلية الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد. تنصب اهتماماته البحثية بشكل أساسي على التحوّل من العصور القديمة المتأخرة إلى العصور الوسطى الإسلامية، والعلاقات بين المسلمين والمسيحيين، وتاريخ سوريا وإيران.

ترجمة: مصطفى الفقي

مترجم مصري، وباحث مهتم بعلم الاجتماع الديني.

mostafaalfekey@gmail.com

مصدر الدراسة:

<https://goo.gl/nrQT6t>

[ملخص]

تستكشف هذه الورقة المواقف الإسلامية تجاه الزهد في القرنين الثاني الهجري/الثامن الميلادي والثالث الهجري/التاسع الميلادي من خلال استنطاق الحديث النبويّ الشهير: «لكل أمة رهبانيّة، ورهبانيّة أمتي الجهاد». إذ يمكن لهذا الحديث أن يكون منظراً لتقييم العديد من الظواهر الأوسع نطاقاً، بما في ذلك آراء المسلمين الأوائل في الرهبانيّة المسيحيّة، ورفض العزوبة في الثقافة الإسلامية، وتأسيس مدونة جديدة للأخلاقيات الجنسية في الشرق الأوسط بعد الفتح الإسلامي، وهو ما تصطلح هذه الدراسة على تسميته بـ«الثورة الجنسية الثانية في العصور القديمة المتأخرة». وتنتهي الدراسة إلى عرض عدة روايات للرهبان المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام وباشروا الجهاد، بالإضافة إلى الجنود المسلمين الذين تحولوا إلى المسيحية وصاروا رهباناً.

كلمات مفتاحية:

الرهبانيّة، الجهاد، الزهد، العباسيون، ابن المبارك، عثمان بن مظعون، الجنسية في الإسلام، العزوبة، التحول بين الديانات، المسيحيّة تحت الحكم الإسلامي.

مقدمة

عن غيرهم من غير المسلمين. انطبق ذلك بشكل خاص على أماكن مثل مصر وسوريا؛ حيث ظل المسلمون أقلية ديموغرافية لعدة أجيال بعد الفتوحات الإسلامية. ويمكننا أن نستشعر المخاطر والقلق اللذين اكتنفا تلك الدولة الهجينة state of mixture في الحديث الذي تناولته دراسة مائير يعقوب كيستر: «من تشبه بقوم فهو منهم»^(٣). وكانت إحدى الطرق التي واجه بها المسلمون خطر «التشبه» هي تبني ممارسات كان يُنظر إليها بوصفها مخالفة لممارسات المسيحيين وغيرهم من غير المسلمين. وهكذا، حُضت مجموعة من الأحاديث ذات الصلة المسلمين على «القيام بالأمر على نحو مخالف» لمن حولهم (خالفوهم)^(٤). وينطبق ذلك على عدد من

تقلبت التفاعلات بين المسلمين والمسيحيين خلال أكثر القرنين الثاني والثالث الهجريين بين مَطْيْنِ اثْنين. فمن ناحية، كانت هناك علاقات حديثة متوترة محكومة بالمنافسة الجدلية الضارية على المتحولين بين الديانتين. ومن ناحية أخرى، عاش المسلمون والمسيحيون جنباً إلى جنب في أنحاء كثيرة من المنطقة، يتزاوجون، ويتجاورون، وينخرطون في مزاوله أعمال التجارة معا^(١). والأكثر من ذلك، ومع مرور الوقت، تضخمت أعداد الأمة الإسلامية جرّاء المتحولين عن الديانة المسيحية، مصطحبين معهم ثقافتهم ومعتقداتهم الدينية السابقة^(٢). لقد كانت حالة من المواجهة شكّلها العداء بقدر ما شكّلتها المودة.

في ضوء هذه الخلفية، لم يكن أمراً مفاجئاً أن يناضل المسلمون أحياناً لتمييز أنفسهم

(٣) مائير يعقوب كيستر، (Do Not Assimilate Yourselves...: Lā) Jerusalem Studies in Arabic and Is- (تاشابباهو)، جرنال (١٢)، (١٩٨٩م)، (ص/ ٣٢١-٣٧١)، وقد اقتبست مصطلح الدولة الهجينة (state of mixture) من المصطلح الفارسي البهلوي (gumēzišn)، والذي يشير إلى تلك المرحلة من التاريخ التي تعايش فيها جماعات مختلفة (من الزرادشتيين وغير الزرادشتيين) في حالة متقلبة من التوتر، كما برز المصطلح مؤخراً كعنوان لكتاب ريتشارد باين، الدولة الهجينة: المسيحيون والزرادشتيون والثقافة السياسية الإيرانية في العصور القديمة المتأخرة، أوكلاند، مطبعة جامعة كاليفورنيا (سلسلة تحول التراث الكلاسيكي)، (٥٦)، (٢٠١٥م).

(4) Ḥabīb Zayyāt, "Simāt al-naṣārā wa-l-yahūd fī l-islām", Al-Machreq, 43 (1949), p. 161-252; Al-brecht Noth, "Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims: Re-Reading the 'Ordinances of 'Umar' (al-Shurūṭ al-'Umariyya)", in Muslims and Others in Early Islamic Society, ed. Robert G. Hoyland, Aldershot-Burlington, Ashgate ("The Formation of the classical Islamic world", 18), 2004, p. 103-124; Milka Levy-Rubin, Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence, Cambridge, Cambridge University Press ("Cambridge studies in Islamic civilization"), 2011, p. 58-98; Luke Yarbrough, "Origins of the ghiyār", Journal of the American Oriental Society, 134 (2014), p. 113-121.

(١) للاطلاع على المزيد من التمهيدات انظر:

Sidney H. Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam, Princeton-Oxford, Princeton University Press ("Jews, Christians, and Muslims from the ancient to the modern world"), 2008; Jack Boulous Victor Tannous, "Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak", PhD thesis, Princeton University, 2010, p. 379-569; now Michael Philip Penn, Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World, Philadelphia, University of Pennsylvania Press ("Divi-nations"), 2015, p. 142-182

(2) Richard Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History, Cambridge-London, Harvard University Press, 1979, p. 33-42.

مفارقة للإسلام^(٥). وهكذا، وفي اللحظة الفاصلة لبزوغ الزهد الإسلامي مستقلاً في صدر العصر العباسي، ظهرت هنالك معارضة -يقودها في الغالب علماء السنة الأوائل- عزمت على التصدي لما اعتبرته أحد أكثر أوجه التأثير المسيحي سفوراً، وخاصة مسألة العزوبة. يشكّل الحديث الذي انتشر بدءاً من منتصف القرن الثامن فصاعداً كنتيجة لهذا النقاش حول الزهد والجنس والحرب موضوع هذا المقال. ويهتم ببعض أقدم ثملات التقوى الإسلامية التي كانت تُمارَس في بداية العصر العباسية، قبل ظهور التصوف الكلاسيكي في القرن الرابع/العاشر وما يليه.

لهذا المقال هدفان: الأول، هو استقراء مجموعة مختارة من الأحاديث حول

الممارسات اليومية المعتادة، بما في ذلك قصات الشعر، والملبس، والمصافحة، وركوب الخيل. وعلى الرغم من دنيوية تلك الممارسات، إلا أن هذه التوجيهات تقصّدت منح المسلمين الأوائل هوية اجتماعية متميزة، والأهم من ذلك، تعزيز التراتبية السياسية بين الحكام والمحكومين. كما كانت هذه الممارسات جزءاً من حملة أوسع تهدف إلى حماية المسلمين من الآثار الضارة المحتملة للاستيعاب، خشية أن يذوبوا في بحر من المجتمعات الأكبر والأقدم والأكثر تجذراً في الشرق الأدنى وآسيا الوسطى.

كان الزهد من بين أهم مساحات المحاكاة الملموسة بين المسلمين والمسيحيين. حيث تأثرت الأجيال المسلمة الأولى بشدة بالرهبان المسيحيين الذين التقوا بهم عبر الأراضي المفتوحة حديثاً واستوعبوا العديد من أفكارهم وممارساتهم. ومع ذلك، لم يكن الجميع سعيداً بهذا التواصل. بل كان هنالك من هم أقل سعادة بظهور هذه النزعة من التنسك في الإسلام التي تهدد بمحو المفاصلة مع الرهينة (حتى لو ركن الزهاد المسلمون إلى مؤثرات متنوعة، سواء كانت محايشة أو

(٥) لمطالعة مداخل عامة لموضوعات الزهد والتصوف انظر:

Geneviève Gobillot, "Zuhd", ei²; Louis Massignon and Bernd Radtke, "Taṣawwuf", ei²; Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan, III/IX siècle-IV/X siècle", *Studia Islamica*, 46 (1977), p. 5-72; Leah Kinberg, "What is Meant by Zuhd", *Studia Islamica*, 61 (1985), p. 27-44; Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica*, 83 (1996), p. 51-70; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden-Boston, Brill ("Themes in Islamic studies", 1), 2000; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh, Edinburgh University Press ("The New Edinburgh Islamic surveys"), 2007.

في السياق البيئي في ذلك العهد القديم التي نشأت فيه، وبالتالي، لا يفاجأوا بهذا التحول. ولكن بحسب معايير اليوم، كان هذا التحول دراماتيكيًا وحاسمًا، خاصةً في الأقاليم التي شكّل فيها المسيحيون غالبية السكان. إنَّ ما نتحدث عنه ليس أقل من استبدال مجموعة من القيم الأخلاقية الذكورية في الأساس في معظم أنحاء الشرق الأوسط -التي تتحدث عن فضائل الكبح الدائم لشهوات النخبة الروحية (أي الرهبان) والعفة الجنسية لجميع الناس (أي شعب الكنيسة ورجال الإكليروس المتزوجين)- بمجموعة مختلفة تمامًا من القيم التي تتحدث عن فضائل التكاثر والخصوبة لجميع المؤمنين. لقد كرّست الثورة الجنسية الثانية بوضوح وبشكل موسّع لمفهوم غير رهبانيّ لكيفية تناغم الجنس والتقوى، وهو مفهوم يرتبط بقوة بتمثين فكرة الحرب. وقد تحدى هذا بدوره ضمناً إجماع الكنيسة المسيحية المتفق عليه بشق الأنفس. ويلقي حديث الرهبانية والجهاد الضوء على هذا التحول في الوقت الحقيقي، وعلى الجدل الكبير الذي أثاره بين النخب الدينية، فضلاً عن التغيرات البطيئة والمعمّقة التي حلّت بالشعوب في جميع أنحاء المنطقة.

موضوعات الرهبانية والجهاد لاستقصاء المواقف تجاه الزهد في التقاليد الإسلامية الأولى على نطاق أوسع. من ناحية، نظر مسلمو القرنين الثاني والثالث الهجريين إلى الرهبنة كشعار على التوحيد الخالص غير المشوب، ولكن من ناحية أخرى، كرمز للكنيسة المسيحية المنحرفة والمتفسخة. والهدف الثاني هو شرح كيف ولماذا دمج المسلمون الأوائل ممارسة الجهاد مع هذا الفهم المزدوج للرهبانية المسيحية. بالإضافة إلى إظهار كيف ساعد هذا الدمج بين الحرب الملحمية والزهد القويّ زهاد المسلمين على تمييز أنفسهم عن منافسيهم المسيحيين في وقت التحول المتزايد بين الديانتين والاختلاط الاجتماعي.

من خلال سبر هذه الأفكار، يمكننا أن نمنع النظر في أحد التغيرات الرئيسية في البنية الأخلاقية للمنطقة بأسرها، وهو ما سوف أشير إليه بـ«الثورة الجنسية الثانية في العصور القديمة المتأخرة». لقد كانت ثورة بشّر بها مجيء الإسلام، ترجع جذورها إلى القرون الأولى والثاني والثالث الهجرية، تحدّت ضمناً «الثورة الجنسية الأولى» في تلك الفترة، التي نجمت عن وجود أجيال مسيحية في وقت سابق. نادراً ما يبحث العلماء الأخلاق الجنسية الإسلامية

تقاليد الرهبانيّة والجهاد:

لا تخفى تقاليد الرهبانية (السياحة) والجهاد على الباحثين منذ أن تمت دراستها بشكل أولي على يد إجناز جولدزيهر ولويس ماسينيون وتوماس سيزجوريش وآخرين. ومع ذلك، لم يتم فحص هذه التقاليد، حتى الآن، على نحو مُمَنهج أو بمراعاة سياقها التاريخي^(٦). كان عبد الله بن المبارك (ت. ١٨١ - ٧٩٧)، وهو جندي متطوع جمع بين حياة القتال والعلم والتضرع، أول عالم مسلم ينشر هذه الأحاديث على نطاق واسع على طول حدود الخلافة العباسية. فقد أورد ابن المبارك في الصفحات الأولى من كتابه «الجهاد» -

الذي ربما لم يصنّفه ابن المبارك نفسه بل أحد تلاميذه كما جادل كريستوفر ميلشيرت مؤخراً- الآثار التالية^(٧):

«حدثنا محمد، قال حدثنا سعيد بن رحمة، قال سمعت ابن المبارك عن القاسم بن الفضل عن معاوية بن قرة قال: كان يُقال لكل أمة رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله»^(٨).

«حدثنا محمد، قال حدثنا بن رحمة، قال سمعت ابن المبارك عن سفيان عن زيد العمي عن أبي إياس عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن لكل أمة

(7) Abd Allāh b. al-Mubārak, Kitāb al-Ġihād, ed. Nazīh Ḥammād, Tunis, Dār al-tūnisiyya li-l-naṣr, 1972, p. 35-36, nos15-17; Christopher Melchert, "Ibn al-Mubārak's Kitāb al-Jihād and Early Renunciant Literature", in Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Mongols, eds Robert Gleave and István T. Kristó-Nagy, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, p. 49-69, on the monasticism traditions, see p. 61; on Ibn al-Mubārak more generally, see now Feryal Salem, The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: 'Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunnī Identity in the Second Islamic Century, Leiden-Boston, Brill ("Islamic history and civilization", 125), 2016.

(8) Muḥammad = Abū I-Ḥusayn Muḥammad al-Abnūsī, Baġdādī, fl.ca 455/1063 (Ibn al-Mubārak, Kitāb al-Ġihād, p. 27) Sa'īd b. Raḥma = Sa'īd b. al-Muġīra al-Ṣayyād, alias Abū 'Uṭmān al-Maṣṣīṣī, Mopsuestian, no death date (al-Mizzī, Taḥdīb al-kamāl fī asmā' al-riġāl, ed. Baṣṣār 'Awwād Ma'rūf, Beirut, Mu'assasat al-risāla, 1980-1992, xi, p. 75-76, no 2359). Ibn al-Mubārak al-Tamīmī, Ḥurāsānī, d. 181/797 (ibid., xvi, p. 5-25, no 3520). Al-Qāsim b. al-Faḍl al-Azdī, Baṣran, d. 167/783-784 (ibid., XIII, p. 410-414, no 3812). Mu'āwiya b. Qurra al-Muzanī, Baṣran, d. 113/731-732 (ibid., XVIII, p. 210-217, no 6065).

(٦) لمراجعة تلك النقاشات السابقة، انظر:

Arent Jan Wensinck, "Rahbāniyya", EI², id., Concordances et indices de la tradition musulmane, Leiden, Brill, 1933-1969, II, p. 312; Sidney H. Griffith, "Monasticism and Monks", in Encyclopaedia of the Qur'an, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden-Boston, Brill, 2001-2006, III, p. 405-407; Ignaz Goldziher, Muslim Studies, eds and transl. Samuel Miklos Stern and Christa Renate Barber, London, Allen and Unwin, 1966-1971, II, p. 357; Fritz W. Zimmermann, "Islam", in The Study of Spirituality, eds Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright and Edward Yarnold, London, spck, 1986, p. 499; Sara Sviri, "Wa-rahbāniyyatan ibtada'uhā: An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticism", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 13 (1990), p. 196, 200; Louis Massignon, Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism, transl. Benjamin Clark, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997, p. 99; Thomas Sizgorich, Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam, Philadelphia, University of Pennsylvania Press ("Divinations"), 2009, p. 180- 186.

كما أورد ابن المبارك تقاليد ذات صلة في كتابه «الزهد» وهي مجموعة من الأحاديث التي تتحدث عن فكرة الزهد^(١١):

أخبركم أبو عمر بن حيوية قال حدثنا يحيى قال حدثنا الحسين قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا إسماعيل بن عياش قال حدثني عقيل بن مدرك يرفعه إلى أبي سعيد الخدري أن رجلاً أتاه وقال أوصني يا أبا سعيد، فقال له أبو سعيد سألت عما سألت عنه من قبلك، قال أوصيك بتقوى الله فإنه رأس كل شيء، وعليك بالجهاد فإنه رهبانية الإسلام، وعليك بذكر الله وتلاوة القرآن فإنه روحك في أهل السماء وذكرك في أهل الأرض، وعليك بالصمت إلا في حق فإنك به تغلب الشيطان^(١٢).

رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله»^(٩).

كان عبد الله بن المبارك (ت. 181-797)، وهو جندي متطوع جمع بين حياة القتال والعلم والتضرع، أول عالم مسلم ينشر هذه الأحاديث على نطاق واسع على طول حدود الخلافة العباسية.



«أخبرنا محمد، قال حدثنا ابن رحمة، قال سمعت ابن المبارك عن ابن لهيعة قال أخبرني عمارة بن غزية أن السياحة ذكرت عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أبدلنا الله بذلك الجهاد في سبيل الله والتكبير على كل شرف»^(١٠).

(11) Abd Allāh b. al-Mubārak, Kitāb al-Zuhd wa-l-raqā'iq, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Beirut, Muḥammad 'Afīf al-Zugbī, 1971, p. 289.

(12) Abū 'Umar b. Ḥayyawayh, d. 382/992-993 (Ibn al-Mubārak, Kitāb al-Zuhd, p. 20-21). Yahyā = Abū Muḥammad Yahyā b. Muḥammad, Baḡdādī, d. 318/930-931 (ibid., p. 19-20). Al-Ḥusayn = al-Ḥusayn b. al-Ḥasan al-Sulamī, companion of Ibn al-Mubārak, Meccan, d. 246/860-861 (al-Mizzī, Tahḡīb, VI, p. 361-363, no 1304). Abd Allāh = Ibn al-Mubārak (see above, n. 8). Ismā'īl b. 'Ayyāš al-Ansī, studied in Baghdad, Ḥimṣī, d.ca 181/797 798 (ibid., III, p. 163-181, no 472). Aqīl b. Mudrik al-Sulamī, Syrian, no death date (ibid., XX, p. 239-240, no 3999). Abū Sa'īd al-Ḥudrī Sa'd b. Mālik al-Anṣārī, Medinese, d. 64/683-684 or 74/693-694 (ibid., X, p. 294-300, no 2224).

(9) For Muḥammad, Ibn Raḥma, Ibn al-Mubārak and Abū Iyās (= Mu'āwiya b. Qurra), see above, n. 8. Sufyān = Sufyān b. Sa'īd al-Ṭawrī, great hadith scholar, Kūfan, d. 161/778 (al-Mizzī, Tahḡīb, XI, p. 154-169, no 2407; cf. Hans-Peter Raddatz, "Sufyān al-Thawrī", EI²). Zayd b. al-Ḥawārī al-'Amī, Baṣran, no death date (al-Mizzī, Tahḡīb, X, p. 56-60, no 2102). Anas b. Mālik al-Anṣārī, servant to the Prophet from boyhood, Medinese, died at Kūfa, d.ca 91/709 (ibid., III, p. 353-378, no 568; Arent Jan Wensinck and James Robson, "Anas b. Mālik", EI²).

(10) For Muḥammad, Ibn Raḥma and Ibn al-Mubārak, see above, n. 8. Ibn Lahī'a = 'Abd Allāh b. Lahī'a l-Ḥadramī l-U'dūlī, chief qāḍī of Egypt, Egyptian, d. ca 174/790-791 (al-Mizzī, Tahḡīb, XV, p. 487-503, no 3513). 'Umāra b. Ġazīya l-Anṣārī, Medinese, d. 140/757-758 (ibid., XXI, p. 258-261, no 4195).

والبيهقي (ت. ٤٥٨-١٠٦٦)^(١٩). وعلى الرغم من اختلاف أسانيد تلك الأحاديث من عالم إلى آخر، فمن الواضح أنها انتشرت لأول مرة في أماكن مثل البصرة ودمشق وحمص ومصر بدءًا من أوائل إلى منتصف القرن الثاني/الثامن. وقد نقلت الأغلبية تلك الأحاديث مباشرة عن ابن المبارك، وهو أمر مهم لفهم سياقها التاريخي ومعناها، كما سنرى لاحقًا.

معنى مصطلحي الرهبانية والسياسة

تكمن الخطوة الأولى لفهم هذه التقاليد في ضبط مصطلحاتها الرئيسية: فماذا يقصد علماء القرن الثاني/الثامن بالرهبانية والسياسة والجهاد، وكيف ترتبط هذه المصطلحات بعضها ببعض؟ إن كلمة الرهبانية مشتقة من الجذر العربي (ر، هـ، ب) بمعنى «الخوف». وبالتالي، فإن الترجمة الحرفية للكلمة هي «حالة العيش في

في القرون التي تلت وفاة ابن مبارك، ظهرت اختلافات بشأن هذه الأحاديث أيضًا بين صفوف عدد من علماء السنة البارزين الآخرين، من بينهم أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١-٨٥٥)^(١٣)، وأبي داود (ت. ٢٧٥-٨٨٩)^(١٤)، وابن أبي عاصم (ت. ٢٨٧-٩٠٠)^(١٥)، وأبي يعلى الموصلي (ت. ٣٠٧-٩١٩)^(١٦)، والطبراني (ت. ٣٦٠-٩٧١)^(١٧)، والحاكم النيسابوري (ت. ٤٠٥-١٠١٤)^(١٨)

(13) Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*, eds Šu'ayb al-Arna 'ūt and 'Ādil Muršid, Beirut, Mu'assasat al-risāla, 1995-2001, XXI, p. 317, no 13807 (isnād per n. 8-9); XVIII, p. 297-298, no 11774 (isnād per n. 12).

(14) Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Riyadh, Maktabat al-ma'ārif li-l-naṣr wa-l-tawzī', 1996, p. 377, no 2486 (*Kitāb al-Ġihād, Bāb fi l-nahy 'an al-siyāḥa*) (Damascene isnād); cf. Ibn al-Mubārak, *Kitāb al-Zuhd*, p. 290, no 845, and below, n. 18.

(15) Ibn Abī 'Āṣim, *Kitāb al-Ġihād*, ed. Abū l-Raḥmān Musā'id b. Sulaymān al-Rāšid al-Ḥumayd, Medina, Maktabat al-'ulūm wa-l-ḥukm, 1989, I, p. 189, no 34 (isnād per n. 12).

(16) Abū Ya'lā l-Mawṣilī, *Musnad Abī Ya'lā l-Mawṣilī*, ed. Ḥusayn Salīm Asad, Damascus, Dār al-ma'mūn li-l-turāt, 1984-1987, VII, p.210, no 1449/4204 (isnād per n. 9).

(17) Al-Ṭabarānī, *al-Mu'ḡam al-kabīr*, ed. Ḥamdī 'Abd al-Maḡīd al-Salafī, Beirut, Dār iḥyā' al-turāt al-'arabī, 1984-1993, VIII, p. 168, no 7708 (*Himsī isnād*); the hadith states that rahbāniyya is the "ribāt in the heart of the enemy[']s territory]," referring to the frontier fortresses from which the mutaṭawwi'a would wage ḡihād; cf. Nasser Rabbat, "Ribāt", EI².

(18) Al-Ḥākim al-Naysabūrī, *al-Mustadrak 'alā l-ṣaḥīḥayn*, Cairo, Dār al-ḥaramayn li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr wa-l-tawzī', 1997, II, p. 91-92, no 2453 (Damascene isnād, per n. 14).

(19) Al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1993-1994, IX, p. 271, no 18506 (Damascene isnād, per n. 14). 2. Al-Bayhaqī, *Šu'ab al-īmān*, ed. Abū Hāḡar Muḥammad al-Sa'id b. Basyūnī Zaḡlūl, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1990, IV, p. 14, no 4226 (isnād identical to above).

قد يبدو غريبًا، للوهلة الأولى، أن تُفهم الرهبنة باعتبارها أحد أوجه الخوف. ولكن يجب ألا ننسى أن لفظة الرهبانية في اللغة اليونانية كانت تعني «الانزواء» (وهو المعنى الذي تم التعبير عنه أيضًا في اللغات اللاتينية، والسريانية، والإثيوبية).



مقتفين أثرها في الكلمات المستعارة⁽²²⁾ من الفارسية والسريانية الوسيطة بحسب روايتين مشهورتين⁽²³⁾. ومع ذلك، يبدو

خوف»، ولكن المعنى الأكثر رواجًا في العصور الوسطى كان بمعنى «الرهبنة» أو «حالة الرهبنة»^(٢٠).

قد يبدو غريبًا، للوهلة الأولى، أن تُفهم الرهبنة باعتبارها أحد أوجه الخوف. ولكن يجب ألا ننسى أن لفظة الرهبانية في اللغة اليونانية كانت تعني «الانزواء» (وهو المعنى الذي تم التعبير عنه أيضًا في اللغات اللاتينية، والسريانية، والإثيوبية)^(٢١).

قدّم الباحثون العديد من النظريات حول الأصول اللغوية لمصطلح الرهبانية

(22) Shlomo Pines, "The Iranian Name for Christians and the 'God Fearers'", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 2 (1968), p. 143-152;

وهي دراسة تناقش العلاقة بين الناسك الفارسي والراهب العربي، تلك مادة مثيرة للتأمل ولكن الإحالة المقترحة إلى الأصول الفارسية للكلمة غير مباشرة كما أنها محل شكوك تاريخية. فلماذا يتطلع العرب قبل الإسلام إلى الزرادشتيين الناطقين باللغة الفارسية لوصف ظاهرة كانت قائمة حولهم في العصور القديمة المتأخرة؟ انظر:

Theodor Nöldeke, "Review of Friedrich Schulthess, *Homonymie Wur- zeln im Syrischen. Ein Beitrag zur semitischen Lexicographie*. Berlin, 1900", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, (1900), 54. p. 163. For general discussion of the etymology, see Holger Michael Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 222-228.

(23) François de Blois, "Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἑθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65 (2002), p. 9 n. 49, which asserts a connection between Arruhbān ("monks") and Syr rawrbānē ("lords," pl. of rabbā).

(20) E.g. Ḥalīl b. Aḥmad (d.ca160/776), *Kitāb al-'Ayn*, eds Mahdī I-Maḥzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Baghdad, Wizārat al-taqāfa wa-l-i'lām, 1980-1985, IV, p. 47-48; al-Azharī (d. 370/980), *Tahdīb al-luġa*, eds 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn and Muḥammad 'Alī I-Naḡḡār, Cairo, al-Mu'assasa l-miṣriyya l-'āmma li-l-ta 'līf wa-l-anbā' wa-l-naṣr, 1964-1967, VI, p. 290 f.; cf. Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beirut, Librairie du Liban, 1968, III, p. 1168.

(21) Greek: Geoffrey William Hugo Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford-New York, Clarendon Press, 1961, p. 878-880. Syriac: Robert Payne Smith (ed.), *Thesaurus syriacus*, Oxford, E. Typographeo Clarendoniano, 1889, I, p. 855 (dayrāyā, "one who lives in a monastery"), 1588-1589 (ihīdāyā, "one who lives alone"). Ethiopic: Wolf Leslau (ed.), *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987, p. 104 (barrāh, "desert-dweller"), 160 (falāsi, "exile, stranger, wanderer"), 183 (gadāmāwi, "wilderness-dweller"), 350 (manakos, from Gk.), 633 (zāguḥāwi, "the one who is enclosed").

وفيما أعلم، لم يكتسب المصطلح أبداً دلالة رهبانية خاصة في اللغة السريانية، كما اكتسبتها لفظة (راهب) لاحقاً في اللغة العربية. وعلى الرغم من ذلك، ليس عسيراً أن نرى كيف صار الرهبان يُعرفون بـ«الخائفين» في الثقافة العربية القديمة، منذ أن أصبح هؤلاء الرياضيون الروحانيون هم الأكثر «خوفاً» من الله بين الناس⁽²⁷⁾.

وبصرف النظر عن تلك الملاحظات الاشتقاقية، فإن النقطة المهمة الأخرى هي أن مصطلح «الرهبانية» هو مصطلح قرآني، على الرغم من وروده مرة واحدة فقط في [سورة الحديد الآية: ٢٧]. واعتماداً على النص القانوني القديم المعروف باسم ديداسكاليا أبوستولوروم* the Didascalia Apostolorum، شكك كل من عمران البدوي وهولغر زيلنتين مؤخراً فيما إذا كان المصطلح القرآني «رهبانية» يشير في الأصل إلى الرهبانية على وجه التحديد أم إلى مناصب القيادة

بالنسبة إليّ أن الجذور اللغوية الأكثر وضوحاً تعود إلى الجملة السريانية، deḥlat Alāhā، التي تعني «الخوف من الله». وغالباً ما كان يُستخدم هذا المصطلح ذو الجذور الإنجيلية، (راجع سفر الأمثال ٩، ١٠، سفر أعمال الرسل ١٠، ٢، ١٣، ١٦، ١٣، ٢٦، الخ)^(٢٤) للتعبير عن «التقوى» أو «الدين» بشكل عام، كما هي الحال في كلمة thrēskeia اليونانية أو لفظة «دين» في اللغة العربية^(٢٥). وهكذا، فإن وصف شخص ما بأنه «تقي» (dahel Alāhā) باللغة السريانية كانت تعني أنه شخص ورع للغاية (بل إن بعض المسيحيين أشاروا حتى إلى محمد والمسلمين الأوائل على هذا النحو)⁽²⁶⁾.

(٢٤) للاطلاع على دراسات أكثر شمولية، انظر:

Folker Siegert, "Gottesfürchtige und Sympathisanten", Journal for the Study of Judaism, 4 (1973), p. 109-164; cf. Lampe, Greek Patristic Lexicon, p. 1486-1487; Payne Smith, Thesaurus syriacus, p. 862-866.

(٢٥) لمراجعة موضوع الخوف من الله في أواخر العصور المسيحية

السريانية بشكل عام، انظر:

Adam H. Becker, "Martyrdom, Religious Difference, and 'Fear' as a Category of Piety in the Sasanian Empire: The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh", Journal of Late Antiquity, 2 (2009), p. 300-336. I thank Jack Tannous and Nicholas Marinides for their advice on this matter.

(26) In the Chronicle of Zuqnān, written ca 775 CE: Jean-Baptiste Chabot (ed.), Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum, Louvain, L. Durbecq ("Corpus scriptorum christianorum orientalium", 104; "Scriptores syri", 53), 1949-1989, II, p. 149; cited in Penn, Envisioning Islam, p.

(27) Given this, it may not be a coincidence that early Arabic translations of the Bible rendered the term duḥḥālā (cf. Ps 9, 21; Jer 32, 21) as tarahhub, which medieval Muslim lexicographers regarded as a synonym for rahbāniyya, or "monasticism"; see Payne Smith, Thesaurus syriacus, p. 863. I owe this insight to Alexander Treiger.

* تعني تعاليم الرسل، وهي رسالة كُتبت في القرن الثالث، وتُعد من أهم المصادر التشريعية المسيحية بعد الكتاب المقدس. المترجم.

(١) وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية، ابتدعوها - ما كتبناها عليهم- ولكن رغبةً منهم في إرضاء الله فقط، فما رعوها حق رعايتها.

(٢) وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة، ورهبانية ابتدعوها - ما كتبناها عليهم- ولكن رغبةً منهم في إرضاء الله فقط، فما رعوها حق رعايتها.

وكما تشير الترجمتان المذكورتان آنفًا، تفتح هذه الآية المهمة الباب أمام تأويلين: إما أن تكون الرهبانية تعليمًا سماويًا تم تحريفه لاحقًا من قبل الإنسان (بحيث تشكّله ثلاثة أضلاع: الرهبانية، والرأفة، والرحمة. ويعود الضمير في «ابتدعوها» عليهم جميعًا)، أو أن الرهبانية كانت ممارسة بشرية فاسدة منذ البداية (بحيث تنفصل الرهبانية عن الرأفة والرحمة ويعود إليها الضمير في لفظة «ابتدعوها»).

استقر معظم العلماء المسلمون في العصور الوسطى على رأي وسط. وكما أشرتُ مع سارا سفيري في مقالات منفصلة، غالبًا ما قدّم هؤلاء المفسرون الآية ضمن سردية أوسع نطاقًا عن تحريف دين عيسى الذي فهموه كأحد مظاهرات

الإكليريكية بشكل أعم⁽²⁸⁾. ومهما كان معنى الكلمة المقصود في سياقها الأصلي، فإن جميع المسلمين تقريبًا من الأجيال اللاحقة فسروها بشكل محدد على أنها «الرهبانية» وهذا هو الفهم الذي أثر في تطور مادة الحديث في القرن الثاني/الثامن وما بعده. وقد تم دراسة البناء اللغوي للآية القرآنية في مكان آخر، لذلك تكفي هنا بعض الملاحظات الموجزة⁽²⁹⁾. نظرًا للطبيعة الإشكالية للغة، أقدم ترجمتين للآية الملغزة {وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا}، {ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل...}

(28) Emran El-Badawi, "From 'Clergy' to 'Celibacy': The Development of Rahbāniyyah between the Qur'ān, Hadīth and Church Canon", *Al-Bayān*, 11 (2013), p. 1-14; Holger M. Zellentin, "Aḥbār and Ruḥbān: Religious Leaders in the Qur'ān in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature", in *Qur'ānic Studies Today*, eds Angelika Neuwirth and Michael A. Sells, Abingdon, Routledge, 2016, p. 262-293.

(29) Massignon, *Essay*, p. 100-104; Sviir, "Origin and Evaluation"; Christian C. Sahner, "Islamic Legends about the Birth of Monasticism: A Case Study on the Late Antique Milieu of the Qur'ān and Tafsīr", in *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*, ed. Robert G. Hoyland, Princeton, The Darwin Press ("Studies in late antiquity and early Islam", 25), 2015, p. 393-435; cf. Edmund Beck, "Das christliche Mönchtum im Koran", *Studia Orientalia*, 13/3 (1946), p. 17-25; Paul Nwiya, *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmanes*, Beirut, Dar el-Machreq éditeurs, 1970, p. 52-56; Jane Dammen McAuliffe, *Qur'ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1991, p. 260-284.

وفي كلتا الحالتين، يتناول النص رجال الدين المسيحيين الذين يستغلون سلطتهم الروحية لجني مكاسب مادية. وهكذا، حتى لو احتفظ المسلمون الأوائل بوجهات نظر متسامحة في بعض الأحيان حيال الرهبنة، فقد نظروا إلى الرهبانية على هذا النحو بسلبية.

في مواضع أخرى، ينتقد القرآن رهبان الدنيا أيضًا، وكما أوضح زيلنتين والبدوي، يضرب هذا الخطاب بجذور عميقة في أدبيات العصور القديمة المتأخرة. على سبيل المثال، يتهم القرآن في سورة التوبة الآية 31 النصارى بأنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله.



من المهم أن نلاحظ أن أحاديث العصر العباسي تستخدم مصطلح السياحة بشكل متبادل مع مصطلح الرهبانية. تُشتق لفظة «السياحة» من الجذر العربي (س، ي، ح) المرتبط بفكرة «الترحال» أو «السيلان» (ومن هنا جاء مصطلح «السياحة» في اللغة العربية المعاصرة). ومع ذلك، تتوفر اللفظة على معنى ديني أضيق في الحديث

التوحيد الخالص للحنيفية قبل الإسلام. ووفقًا لهذا التفسير، ظهرت الرهبانية على أنها تحريف لهذا الأصل (دين عيسى). وقد فرّق المفسرون بين «الرهبانية المذمومة» و«الرهبانية المحمودّة» لأتباع عيسى الحقيقيين الذين لاذوا بالعزلة هربًا من اضطهاد الكنيسة السائد. وبذلك حافظوا على «دين عيسى» في الصوامع، والكهوف، والصحراء، وقضوا أيامهم على رؤوس الجبال وسائحين في الأرض. وهكذا، نجد في كتب التفسير المبكرة إدانة للرهبانية الدنيوية الرائجة جنبًا إلى جنب مع الثناء على ممارسات الزهد الانعزالية التي لم تكن رائجة. وكما سنرى، فإن المكانة الملتبسة للرهبنة المتأصلة في الآية أثّرت على مادة الحديث في صدر العصر العباسي.

في مواضع أخرى، ينتقد القرآن رهبان الدنيا أيضًا، وكما أوضح زيلنتين والبدوي، يضرب هذا الخطاب بجذور عميقة في أدبيات العصور القديمة المتأخرة. على سبيل المثال، يتهم القرآن في سورة التوبة الآية ٣١ النصارى بأنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله. وفي الآية ٣٤ من ذات السورة يهاجم القرآن الأقباط والرهبان لأكلهم أموال الناس بالباطل.

فهمت هذه المصطلحات -السائحون والسائحات- أنها تعني «أولئك الذين يشارون فعل الصوم»⁽³²⁾. وقد فسّر هذا التحول باعتباره انعكاسًا لمخاوف علماء السنّة الأوائل في أواخر القرن الثامن، الذين رغبوا في ترسيخ «تقليد أخلاقي في تناول المؤمن العادي، يستبعد مسألة الترحال»⁽³³⁾.

في الواقع، إلى جانب هذا التقريظ الذي حازته لفظة السياحة في القرآن، تعرضت أيضًا للانتقادات بمرور الوقت. خاصةً، البُعد التجوّلي والانعزالي للسياحة الذي أثار غضب العديد من علماء المسلمين في القرون الوسطى. ففي تناولهم اللغوي للفظّة السياحة، على سبيل المثال، شرح مصنفو المعاجم مثل الجوهري (ت. ١٠٠٢/٣٩٣) وابن الأثير (ت. ١٢١٠/٦٠٦) الحديث المشهور «لا سياحة في الإسلام» بالقول إن المسلمين مُنعوا من مفارقة الأمصار، والذهاب في الأرض، وسُكنى البراري، وترك شهود

النبي وهو الضرب في الأرض كشكل من أشكال ممارسة الزهد⁽³⁰⁾. وبذلك يكون السائح هو الشخص الذي يهيم في البرية تعبدًا لله. وقد يعود الارتباط بين السياحة والرهبانية في اللغة العربية إلى اللغة الإثيوبية القديمة، التي كان فيها اسم الفاعل سائح -من الفعل «سبح» سواء للكهانة أو التعبد- يشترك مع لفظة «راهب» في المعنى⁽³¹⁾. بينما يستخدم القرآن مصطلحًا ذا صلة عدة مرات، كما في الآية ١١٢ من سورة التوبة، حيث يتم الثناء على المؤمنين بأنهم «سائحون» (انظر أيضًا سورة التوبة: الآية ٢). وفي الوقت نفسه، يصف القرآن في سورة التحريم الآية ٥ الزوجات الصالحات بأنهن {مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ}. وكما بيّن كريستوفر ميلشيرت مؤخرًا، فإن التقاليد التفسيرية في العصور الوسطى

(30) Emran Iqbal El-Badawi, *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions*, New York, Routledge ("Routledge studies in the Qur'an"), 2014, p. 114-143; Zellentin, *Qur'an's Legal Culture*, p. 203-228; see also above, n. 28.

(31) Wensinck, *Concordances*, III, p. 44-45; Hanna E. Kassis, *A Concordance of the Qur'an*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 1118; Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'Ayn*, III, p. 272-273; al-Azharī, *Tahḍīb*, v, p. 173-174; Lane, *Arabic-English Lexicon*, IV, p. 1482. For a general introduction, see Houari Touati, *Islam and Travel in the Middle Ages*, transl. Lydia D. Cochrane, Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 157-169.

(32) Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, p. 522.

(33) E.g. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī min kitābihi Ḡāmi' al-bayān*, eds Baššār 'Awwād Ma'rūf and 'Iṣām Fāris Ḥurristānī, Beirut, Mu'assasat al-risāla, 1994, IV p. 164; VII, p. 329; cf. Muḥammad Murtaḍā l-Zabīdī, *Tāḡ al-'arūs*, ed. 'Abd al-Sattār Aḥmad Farrāḡ, Kuwait City, Maṭba'at ḥukūmat al-Kuwayt, 1965-2001, VI, p. 492.

والثالث/التاسع هي تسييقها ضمن سياق اجتماعي أوسع: كيف نظر المسلمون في العصر الأموي وصدر العصر العباسي إلى الرهبان الذين التقوهم عندما استقروا في بلاد الشرق الأدنى؟⁽³⁶⁾ لا شك أن انطباعات المسلمين الأولية كانت متأثرة بعبارات القرآن، وهي كما رصدناها، سلبية للغاية في بعض الأحيان، وإن كانت في أحيان أخرى إيجابية بشكل مثير للدهشة. فعلى سبيل المثال، تشيد الآية ٨٢ من سورة المائدة بالمسيحين باعتبارهم الأقرب مودة إلى المسلمين، لأن منهم {قَسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ}. انطلاقًا من هذه الآية، أصبحت صور «الرهبان الجيدون» واسعة الانتشار في الأدبيات الإسلامية المبكرة. وكان أشهر هؤلاء الرهبان؛ بحيرى، وهو راهب من سوريا التقى محمدًا في صغره، وتبأ بأنه

الجمعة والجماعات⁽³⁴⁾. وهكذا، حتى لو كان السائح محط إعجاب بسبب مسلكه التنسكي، فإن عاداته في اعتزال العالم اعتُبرت مسألة إشكالية في فترات لاحقة عندما تعرضت ممارسات التقوى الصارمة لسهام النقد. وبمعنى ما، فإن نقد السياحة في الثقافة الإسلامية الوسيطة كان صدًى للكُتاب القدامى المتأخرين مثل سيريال سكيثوبوليس Cyril of Scythopolis (ت. ٥٥٩) الذي كتب عن الرهبان المتجولين: «تمامًا كما أن النبات الذي يتم استزراعه باستمرار لا يمكن أن يؤثي ثمّاره، كذلك الراهب إذا انتقل من مكان إلى آخر»⁽³⁵⁾.

المواقف الإسلامية المبكرة تجاه الرهبانية المسيحية

الخطوة التالية في فهم مادة الحديث في القرنين الثاني/الثامن

(36) Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, transl. Richard M. Price, with John Binns, Kalamazoo, Cistercian Publications ("Cistercian studies", 114), 1991, p. 26 (translation slightly modified). On the phenomenon in Late Antiquity more broadly, see Daniel Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press ("The transformation of the classical heritage", 33), 2002.

(34) Christopher Melchert, "The Interpretation of Three Qur'anic Terms (Siyāha, Hikma and Siddiq) of Special Interest to the Early Renunciants", in *The Meaning of the Word: Lexicography and Qur'anic Exegesis*, ed. Stephen R. Burge, Oxford-London, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies ("Qur'anic studies series", 13), 2015, p. 89-116, here: p. 96. On the conflation of siyāha and tarahhub ("monasticism") in connection with fasting in a later Sufi text, see Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī*, Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn ("Bonner orientalistische Studien. Neue Serie", 12), 1961, p. 115-119; I thank John Zaleski for this reference.

(35) Cited in al-Zabīdī, *Tāgh al-'arūs*, VI, p. 491.

بلاد ما بين النهرين، أن المسلمين قد تلقوا «وصية خاصة من الله بشأن رهبانيتنا، وذلك أنهم يجب عليهم أن يعاملوها بشرف»⁽³⁹⁾. وبالمثل، كتب البطريق إيشوعياب الثالث (ت. ٦٥٩م) في رسالته إلى أحد المطارنة: «أيضاً هؤلاء العرب الذين منحهم الله حكم العالم في هذا الزمان، وبخلاف ما تعلمونه من معاملتهم لنا. فإنهم، كما تعلمون، لا يعادون المسيحية. بل يثنون على إيماننا، ويعظمون كهنة الرب ومقدساته، ويمدون يد المساعدة إلى الكنائس والأديرة»⁽⁴⁰⁾. كما تتكرر هذه المودة الغربية تجاه الرهبان في نص سرياني لمناظرة جرت في القرن الثامن؛ حيث أعلن فيها أمير مسلم أن الرهبان المسيحيين سوف «ينعمون بالملكوت» بعد موتهم⁽⁴¹⁾.

قد تساعدنا مثل هذه المقتطفات في تسييق الروايات الإسلامية المعاصرة بأن النبي قد شرع أحكاماً خاصة لحماية

سوف يصبح يوماً ما نبياً عظيماً⁽³⁷⁾. وقد دوّنت هذه الحادثة لتبين أقول المسيحية في تاريخ الخلاص. كما تظهر واقعة مماثلة في تاريخ الطبري (ت. ٩٢٣/٣١٠) حيث نجد راهباً يتنبأ بمكان بناء بغداد لمؤسس المدينة الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (١٣٦ / ٧٥٤-٧٥٨ / ٧٧٥)⁽³⁸⁾.

ترجع بداية ازدياد الاحتكاكات بين المسلمين والرهبان إلى وقت الفتوحات فصاعداً. بمعنى ما، لا ينبغي أن نتفاجأ من ذلك؛ إذ كان للرهبان حضور كبير في كل ركن من أركان الخلافة الناشئة بين أعداد كبيرة من السكان المسيحيين. فعلى سبيل المثال، كتب المؤرخ السرياني يوحنا ابن الفندي (أواخر القرن السابع) بعد بضعة عقود فقط من غزو موطنه في

(٣٧) للاطلاع على مقدمة لهذا الموضوع، انظر:

Bradley Bowman, "The Status of Christian Monasteries in the Early Islamic Period: An Examination of Early Muslim Attitudes toward Monastic Communities and Its Relevance to the Formative Period of Islam", PhD dissertation, University of Chicago, 2013.

(38) Ibn Ishāq, The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh, transl. A. Guillaume, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1955, p. 79-81. There is an extensive scholarly discussion of this episode; see esp. Barbara Roggema, The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam, Leiden-Boston, Brill ("The History of Christian-Muslim relations", 9), 2009.

(39) Al-Ṭabarī, Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Ṭabarī cum aliis, ed. Michael Johan de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1879-1901, III, p. 276.

(40) Sebastian Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkāye's Ris Melle", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 9 (1987), p. 57.

(41) Isho'yahb III, Ep. 14C, cited in Penn, Envisioning Islam, p. 60.

إلى أديرة العراق وسوريا وشمال بلاد ما بين النهرين وبلاد مصر. حيث تصف هذه المصادر مجالس الإمتاع والمؤانسة التي تمتع فيها المسلمون بالغناء والشراب وصحبة الغلمان الملاح المسيحيين في أجواء رهبانية. وقد تطورت كتب الديارات جنباً إلى جنب مع جنس أدبي آخر ذي صلة معروف باسم الخمريات، أو شعر الخمر، التي تم معارفها أحياناً داخل الأديرة المسيحية. من بين هذه القصائد قصيدة منسوبة إلى الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (٧٤٣/١٢٥ - ٧٤٤/١٢٦) ناقشتها إليزابيث كي فودن، وتم نظمها في دير يقع خارج دمشق، حيث يقال إن الخليفة قد ولي الخلافة بينما كان يحتفي مع ندمائه⁽⁴⁵⁾.

كما تركت أيضاً شخصية الراهب الذي يرتدي مِسوحاً سوداء كالشبح أعمق الانطباعات في الأدب الإسلامي المبكر.

الرهبان عندما غزت جيوشه مناطق جديدة⁽⁴²⁾. وفي مصادر أخرى، نجد روايات عن الخلفاء الذين يناقشون الرهبان، والمسلمين الذين يفيدون من مكتبات الرهبان، وعن الرهبان الذين يجمعون التبرعات التي قدمها الحجاج المسلمون لمؤسساتهم⁽⁴³⁾. وتُعدّ «كتب الديارات» المصنّف الأدبي الأكثر شهرة عن الزهاد المسيحيين⁽⁴⁴⁾. ويصف الكتاب الأشهر من بين تلك الكتب، «كتاب الديارات» الذي أنشأه الأديب الفاطمي البارع أبو الحسن الشاشتي (ت. ٩٨٨/٣٨٨)، رحلات المؤلف

(42) David G.K. Taylor, "The Disputation between a Muslim and a Monk of Bêt Hālê: Syriac Text and Annotated English Translation", in Sonderdruck aus Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag, eds Sidney H. Griffith and Sven Grebenstein, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, p. 237.

(43) Ibn 'Asākir, Tārīḥ madīnat Dimāṣq, ed. Ṣalāḥ al-Dīn Munaḡḡid, Damascus, Maṭbū'at almaḡma' al-'ilmī l-'arabī, 1951, I, p. 391; cited in Ofer Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 20 (1996), p. 107, n. 20.

(44)

1. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz conversing with a monk: Abū Nu'aym al-Aṣḡahānī, Ḥilyat alawliyā', ed. Muḥammad Amīn al-Ḥānḡī, Maktabat al-Ḥānḡī-Maṭba'at al-sa'āda, Cairo, 1932-1938, IV, p. 91; cited in Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics," p. 108.

2. Muslims in monastic libraries: Abū Nu'aym al-Aṣḡahānī, Ḥilya, II, p. 375.

3. Donations by Muslims to Christian monasteries: Yāqūt, Mu'ḡam al-buldān, Beirut, Dār Ṣādir, 1977, II, p. 500; cited in Souleiman Mourad, "Christian Monks in Islamic Literature: A Preliminary Report on Some Arabic Apophthegmata Patrum", Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies, 6 (2004), p. 84, n. 16.

(45) Al-Ṣābuṣṭī, Kitāb al-Diyārāt, ed. Kurkīs 'Awwād, Baghdad, Maktabat al-muṭannā, 1966; cf. Clifford Edmund Bosworth, "al-Shābusṭī", EI²; Hilary Kirkpatrick, "Monasteries through Muslim Eyes: The Diyarāt Books", in Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbāsīd Iraq, ed. David Thomas, Leiden-Boston, Brill ("The History of Christian-Muslim relations", 1), 2003, p. 19-37; Elizabeth Campbell, "A Heaven of Wine: Muslim-Christian Encounters in Monasteries", PhD dissertation, University of Washington, 2009; Thomas Sizgorich, "Monks and their Daughters: Monasteries as Muslim-Christian Boundaries", in Muslims and Others in Sacred Space, ed. Margaret Cormack, Oxford-New York, Oxford University Press ("Religion, culture, and history series"), 2013, p. 193-216.

مراد⁽⁴⁷⁾. أيضًا ظهر الرهبان الزاهدون في السير الذاتية لزهاد المسلمين. على سبيل المثال، إبراهيم بن أدهم البلخي (ت. ١٦١ / ٧٧٨-٧٧٩) على ما يبدو صقل حياته التشفية من خلال محاوراته مع راهب يُدعى أبا سمعان، بحسب كتب التراجم الصوفية⁽⁴⁸⁾. وفي نينوى شمال العراق، هناك روايات تفيد بأن المدينة كانت تعج بالرهبان المسيحيين والنسك المسلمين الذين يعيشون جنبًا إلى جنب⁽⁴⁹⁾.

نبذ الإفراط في الزهد

إذا رُمنا فهم أهمية حديث الرهبانية والجهاد، يجب علينا مقاومة الدافع الذي

(47) Abū Nu‘aym al-Aṣḥāhānī, Ḥilya, II, p. 187; cf. Abū ‘Āmir al-Rāhib in Michael Lecker, Muslims, Jews, and Pagans: Studies on Early Islamic Medina, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill (“Islamic history and civilization”, 13), 1995, passim.

(48) Mourad, “Apophthegmata patrum”, passim.

(49) Abū Nu‘aym al-Aṣḥāhānī, Ḥilya, VIII, p. 29-30; cited in Tor Andrae, In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism, transl. Birgitta Sharpe, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 12-13; Sizgorich, Violence and Belief, p. 174; for background, see Russell Jones, “Ibrāhīm b. Adham”, EI²; Deborah Gerber Tor, Violent Order: Religious Warfare: Chivalry, and the ‘Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World, Würzburg, Ergon (“Istanbuler Texte und Studien”, 11), 2007, p. 46-48. For a recent collection of such anecdotes, see Yūḥannā Ṣādir, Ruḥbān ‘arab fī ba‘ḍ siyar al-mutaṣawwifin al-muslimīn, Beirut, Dār Ṣādir, 2005; Christopher Melchert, “The Islamic Literature on Encounters between Muslim Renunciants and Christian Monks”, in Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann, ed. Rotraud Hansberger, Muhammad Affi al-Akiti, and Charles Burnett, London-Turin, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore (“Warburg Institute Studies and texts”, 4), 2012, p. 135-142.

من بين هذه القصائد قصيدة منسوبة إلى الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (743/125 - 744/126) ناقشتها إليزابيث كي فودن، وتم نظمها في دير يقع خارج دمشق، حيث يقال إن الخليفة قد ولي الخلافة بينما كان يحتفي مع ندمائه.



كان هؤلاء مسلمي ما قبل البعثة: وهم الرجال الذين امتثلوا للدعوة إلى الإسلام قبل فترة طويلة من بعثة النبي محمد. كانت مثل هذه الشخصيات تُعدّ أيقونات الحياة الروحية بشكل عام، حتى إن المسلمين الذين اشتهروا بورعهم أطلق عليهم لقب «الراهب»، كما هي الحال مع أبي بكر بن عبد الرحمن، الذي كان يسمّى «راهب المدينة وقريش»⁽⁴⁶⁾. كان النسك الزاهدون أيضًا مصدر حكمة للمسلمين، كما يتضح من المأثورات الروحية المعزوة إلى الرهبان في الأدب الإسلامي المبكر، كتلك المأثورات التي تم جمعها وتحليلها من قبل سليمان

(46) Elizabeth Key Fowden, “The Lamp and the Wine Flask: Early Muslim Interest in Christian Monks”, in Islamic Cross-pollinations: Interactions in the Medieval Middle East, eds Anna Ayse Akasoy, James E. Montgomery and Peter Ernst Pormann, Exeter, Gibb Memorial Trust, 2007, p. 15.

بين كتابات بعض المتصوفين المسيحيين -مثل إسحاق نينوى (ت. عام ٧٠٠) ورهبان بيت قطراية- وبين المتصوفة الأوائل⁽⁵²⁾.

في الحقيقة، تُظهر بعض ممارسات الزهد في صدر الإسلام أوجه التشابه الواضح بينها وبين نظيراتها القديمة في المسيحية بحيث يستحيل تجاهل إمكانية التأثير المباشر.



لا يعني هذا بالطبع القول بأن الزهد الإسلامي -المعروف بأسماء مختلفة كالزهد والتصوّف- كان يعتمد كلياً على النماذج المسيحية. فقد كان هناك الكثير

يدفعنا إلى النظر إلى الزهد كشيء ما «هنالك» متجاوز لحدود المجتمع المسلم المبكر. بدلاً من ذلك، يجب أن ننظر إلى سلوك التقوى كشيء مترسخ في صميم الأمة المسلمة ابتداءً من القرن الأول/ السابع وصولاً إلى الذروة خلال القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع. في الواقع، هناك أوجه تشابه عامة مع الممارسات الزهدية القديمة بين المؤمنين الأوائل (بما في ذلك النبي نفسه)، الذين باشروا الصوم بكثرة، والتوبة، والإحسان، والتضرع⁽⁵⁰⁾. في الحقيقة، تُظهر بعض ممارسات الزهد في صدر الإسلام أوجه التشابه الواضح بينها وبين نظيراتها القديمة في المسيحية بحيث يستحيل تجاهل إمكانية التأثير المباشر. تشمل تلك الممارسات على سبيل المثال: البكاء الطقسي، وذكر الله (انظر التعبير اليوناني (mnēmē Theou)⁽⁵¹⁾). وقد حدد الباحثون أيضاً بعض أوجه التشابه الملتبس

(٥٢) حول أطروحات بكاء الخشية في الإسلام. انظر:

(Fritz Meier, "Bakkā", EI²). وقد أشار أنسطاسيوس السيناوي (المتوفى سنة 700 ميلادية، وهو أحد أوائل الكتاب المسيحيين عن الإسلام) إلى بكاء الخشية باعتباره هبة الله التي تمنحها الروح القدس، وأدعى أن اليهود والعرب ليس لهم نصيب من الروح القدس؛ لأنهم لا يكونون:

Anastasios of Sinai, Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones, eds Marcel Richard and Joseph A. Munitiz, Turnhout-Leuven, Brepols-Leuven University Press ("Corpus christianorum. Series Graeca", 59), 2006, p. 102;

وأشكر نيكولاس مارينيدس على هذا المرجع. وحول مسألة ذكر الله في الإسلام، راجع:

Louis Gardet, "Dhikr", EI²; Mary Hansbury, "Remembrance of God and its Relation to Scripture in Isaac III Including Insights from Islamic and Jewish Traditions", in The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century, eds Mario Kozah, Abdulrahman Abu-Husayn, Saif Shaleen Al-Murikhi and Haya Al Thani, Piscataway, Gorgias Press ("Gorgias Eastern Christian studies", 39), 2015, p. 93-121 (with further references).

(50) Chase F. Robinson, Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia, Cambridge, Cambridge University Press ("Cambridge studies in Islamic civilization"), 2000, p. 66.

(51) Fred McGraw Donner, Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing, Princeton, The Darwin Press ("Studies in late antiquity and early Islam", 14), 1998, 64-97; Claude Gilliot, "Le Coran avant le Coran: quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale", in Le Coran: nouvelles approches, ed. Mehdi Azaiez with Sabrina Mervin, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 165-177.

حديثاً في صدر العصر العباسي، الذي رفض إفراط التقليد القديم، ودعا إلى اتباع نهج أكثر «اعتدالاً» في الزهد، كما بين ذلك نمرود هوروفيتز بجدارة⁽⁵⁵⁾. تولى جميع الزهاد المسيحيين تقريباً في العصور القديمة المتأخرة عن مواجهة النساء، في حين أن معظم نظرائهم المسلمين - باستثناء النماذج بالغة التطرف - لم يفعلوا ذلك (على الرغم من التبرير الخفي للعزوبة في القرآن)⁽⁵⁶⁾. ويُنقل الحديث المشهور عن محمد في سنن ابن ماجه (ت. ٨٨٧/٢٧٣): «النكاح من سنتي فمن لم يعمل بسنتي فليس مني». يعكس هذا الحديث نهياً أكثر صراحةً من ذاك الوارد في سنن أبي داود: «لا ضرورة في الإسلام»⁽⁵⁷⁾.

كانت الروايات حول الصحابي عثمان بن مظعون (ت. ٦٢٤-٦٢٥) أحد السبل الأساسية للكشف عن التوجهات المناهضة للعزوبة في القرنين الثاني/الثامن والثالث/

من طرائق الزهد الإسلامي المتباينة عن السوابق المسيحية في العصور المتأخرة، فضلاً عن مدخلات الزرادشتية والبوذية والهندوسية والمحدثات داخل الإسلام نفسه^(٥٣). بدلاً من ذلك، نؤكد على أن الزهد الإسلامي تطور في مقابل، ورداً على الممارسات المسيحية القائمة.

نصل هنا إلى السياق الاجتماعي الأكثر أهمية لحديث الرهبة والجهاد في القرن الثاني/الثامن. على الرغم من الصلات الواضحة بين ممارسات الزهد الإسلامية والمسيحية، فإنه يوجد جانب واحد من الزهد المسيحي لم يتماش مع مسلمي تلك الحقبة، وهو العزوبة التامة، كما لاحظ كل من إجناس جولدزيهر وتور أندريه قديمًا^(٥٤). كان هذا لينطبق بشكل خاص على مجتمع علماء السنة المتشكّل

(٥٣) هذا هو موضوع أطروحة الدكتوراه التي سناقشها جون زالسي بجامعة هارفارد قريباً. ومن أجل استكشاف تلك الموضوعات بشكل أولي، انظر:

Serafim Seppälä, In Speechless Ecstasy: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature, Helsinki, Finnish Oriental Society ("Studia orientalia", 98), 2003; Georg Günter Blum, Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams, Wiesbaden, Harrassowitz ("Orientalia biblica et christiana", 17), 2009; cf. Tor Andrae, "Zuhd und Mönchtum", Le monde oriental, 25 (1931), p. 296-327.

(٥٤) من أجل الاطلاع على الججاج المتأخر بشأن التأثير المسيحي، انظر: Feryal, Emergence of Early Sufi Piety, esp. p. 142-143.

(55) Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, p. 122-123; Andrae, Garden of Myrtles, p. 41-50.

(56) Nimrod Hurvitz, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", Studia Islamica, 85 (1997), p. 41-65.

(٥٧) القرآن، سورة الكهف، {الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً}. وهو معنى تقابله آيات كثيرة في القرآن تدعو إلى الزواج والإنجاب، مثل آيات متفرقة من سورا: النساء، الفرقان، المدثر.

الملبس والنساء، نزلت هذه الآية في عشرة نفر، هم: علي بن أبي طالب، عمر بن الخطاب، ابن مسعود، عمّار بن ياسر، عثمان بن مظعون، المقداد بن الأسود، أبي ذر الغفاري⁽⁶⁰⁾، حذيفة بن اليمان، وسالم مولى أبي حذيفة، ورجل آخر. فقد اجتمعوا في منزل عثمان بن مظعون وقالوا «تعالوا حتى نحرم على أنفسنا الطعام واللباس والنساء» وبعضهم اقترح أن يقطع بعضهم مذاكيره، وأن يرتدوا رث الثياب (المسرح)⁽⁶¹⁾، وأن يبنوا الصوامع فيترهبوا فيها وينقطعوا عن الناس.

في وقت لاحق، سيعلم جبريل ما اجتمعت عليه هذه الجماعة، وسيلخ النبي بما حدث. وسيخبر النبي، بدوره، زوجة عثمان خولة بنت حكيم التي كانت مشدوهة من علم النبي بالواقعة. ترك لها محمد تحذيراً صارماً لعثمان: «قولي لزوجك: اللباس والطعام

التاسع. بحسب المرويات الإسلامية، كان عثمان بن مظعون هو الرجل الثالث عشر الذي اعتنق الإسلام، ثم هاجر لاحقاً إلى الحبشة⁽⁵⁸⁾. وبحسب بعض الروايات، كان النبي محباً لعثمان وشارك بحسرة في تشييع جنازته. في الوقت ذاته، نهى النبي عثمان بن مظعون بحسم عن طريقته الزاهدة (فقد قيل إنه كان متطرفاً جداً في زهده لدرجة أنه رفض شرب الخمر حتى في الجاهلية قبل أن يتم تحريم الخمر). يظهر هذا الاستنكار، بدوره، في الكثير من أخبار السير المنشورة. فقد أورد المفسر مقاتل بن سليمان (ت. ١٥٠/٧٦٧) الخبر التالي عن عثمان بن مظعون عند تفسيره الآية ٨٧ من سورة المائدة التي تحذر من مخاطر التدين المفرط⁽⁵⁹⁾:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتٍ مَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ}. فيما يتصل بأمور

(60) Muqātil b. Sulaymān, Tafsīr Muqātil b. Sulaymān, ed. 'Abd Allāh Maḥmūd Ṣiḥātah, Cairo, al-Hay'a l-miṣriyya l-āmma li-l-kitāb, 1979-1989, I, p. 498-500.

(61) في مواضع أخرى، يتحدث النبي إلى أبي ذر عن تقاليد الرهبانية-الجهاد مع ذكر أقوال أخرى في الزهد، لآبي نعيم الأصفهاني، الحلية، ص ١٦٨. وحول زهد أبي ذر، راجع:

Ahmed Mohamed Al-'Assal, "Asceticism in Early Islam, with an Edition of Part of the Kitāb al-Zuhd wa 'l-Raqā'iq of Ibn al-Mubārak", PhD dissertation, University of Cambridge, 1968, p. 47-54.

(58) Ibn Māğah, Sunan, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Cairo, Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, 1952-1953, I, p. 592, no 1846; cf. Wensinck, Concordances, VI, 554 ff; Abū Dāwūd, Sunan, p. 266, no 1729; Lane, Arabic-English Lexicon, IV, p. 1672, specifically "absence of intercourse with women." For more on this, see El-Badawi, "From 'Clergy' to 'Celibacy'.

(59) للاطلاع على خلفية للموضوع، انظر: =Arent Jan Wensinck, "'Uṭmān b. Maz'ūn", EI²; Gilliot, "Le Coran avant le Coran," p. 165-177; Ibn Sa'd, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams, ed. Eduard Sachau, Leiden, Brill, 1904-1940, III/ii, p. 286-291 (including 'Uṭmān's aversion to alcohol).

الله عليه وسلم: ليس منا من خصى ولا اختصى، إن إخصاء أمتي الصيام. فقال: يا رسول الله ائذن لنا في السياحة. فقال: إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله. فقال: يا رسول الله ائذن لنا في الترهيب. فقال: إن ترهب أمتي الجلوس في المساجد وانتظار الصلاة.

نجد هنا كلامًا مألوفًا عن السياحة والجهاد ضمن سياق أوسع عن عثمان بن مظعون وزهده. وعلى الرغم من وروده في نفس المصدر المبكر -كتاب الزهد- فإنه من السهل تخيل احتمال كيف تم تعميم هذا الكلام المؤلف كأحاديث مأثورة أولاً قبل تضمينها في سيرة هذا الصحابي.

نقول بوضوح، إن الحديث الذي استصحبناه للنقاش في بداية هذه الدراسة لا يستهجن الرهبانية والسياحة. بدلاً من ذلك، يعبر عن الفكرة القائلة بأن لكل جماعة طريقته الخاصة المتبعة في خشية الله -الرهبانية- والطريقة التي يعبر بها الإسلام عن تلك الخشية هي الجهاد. إذن، يمكن أن نتحدث عن موقف «استبدالي» في أحاديث العصر العباسي المبكر: نتيجةً للغة الملتبسة للقرآن، تم تصوير الرهبانية باعتبارها ممارسة عامة للخشية، ونمطًا محددًا من

والنساء من سُننتنا». وعند عودتهم، أبلغت خولة الرجال بما قاله النبي، ونزلت الآية القرآنية سالفه الذكر. ويبدو أن عثمان كان قد تجاوز مدة الإيلاء المصرح بها في النص القرآني والتي تصل إلى أربعة أشهر (سورة البقرة، الآية ٢٢٦)، والتي يمكن للمرأة بعدها أن تفارق زوجها لعدم التمسك بواجباته الزوجية.

بالإضافة إلى ذلك، ذكرت العديد من الآثار المبكرة حول عثمان مفهوم الرهبانية في سياق سلبي دائمًا. على سبيل المثال، أورد عبد الله بن المبارك الأثر التالي عن عثمان في كتاب الزهد^(٦٢):

أخبركم أبو عمر بن حيوية قال حدثنا يحيى قال حدثنا الحسين قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا رشدين بن سعد قال حدثني ابن أنعم عن سعد بن مسعود أن عثمان بن مظعون أقر النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ائذن لنا بالاختصاص. فقال رسول الله صلى

(٦٢) معنى هذا المصطلح لا يخلو من الغموض، فالجذر اللغوي الثلاثي (س،ر،ج) متعلق بالرعي، والصيغة اللغوية (منسرح) القريبة من هذه الكلمة تعني التجرد أو التخفيف من الثياب. انظر: Lane, Arabic- English Lexicon, IV, p. 1344-1346.

فعلى سبيل المثال، أورد عبد الرزاق الصنعاني (ت. ٨٢٧/٢١١) خبراً عن عثمان بن مظعون يعبر عن الاستنكار الشديد للرهبانية كما لم نر من قبل حتى الآن. يورد هذا الخبر في باب بعنوان «وجوب النكاح وفضله»، والذي يحمل في مجمله رسالة ضمنية مناهضة للعزوبة^(٦٦).

دخلت امرأة عثمان بن مظعون واسمها خولة بنت حكيم- على عائشة، وهي باذة الهيئة، فسألتها: ما شأنك؟ فقالت: زوجي يقوم الليل، ويصوم النهار، فدخل النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له عائشة، فلقي النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «يا عثمان، إن الرهبانية لم تكتب علينا، أما لك في أسوة؟ فوالله إني أخشاكم لله وأحفظكم لحدوده لأنا».

كما توجد مرويات مماثلة عند ابن سعد (ت. ٨٤٥/٢٣٠) والدارمي (ت. ٨٦٩/٢٥٥)، يحذر فيها النبي عثمان بن

أنماط التدين المسيحي تم إبطاله بمجيء الإسلام^(٦٣). في الوقت ذاته، من الواضح أنه لا يجري الحديث عن حالة المفصلة الواضحة للآراء السلبية الصريحة الموجودة في مصادر العصور الوسطى المتأخرة (و غالباً ما يُفترض خطأً أنها أقدم تكرر لتقاليد الرهبانية) التي تنص على أنه: «لا رهبانية/ سياحة في الإسلام»^(٦٤). بدلاً من ذلك، تكمن الرسالة في مكان ما في ثنايا هذه الآراء.

كيف تحوّل المسلمون الأوائل من موقف متردد يحترم الرهبنة إلى الرفض التام لها^(٦٥)؟ في الواقع، يبدو أن مرويات العصر العباسي عن عثمان بن مظعون قد لعبت دوراً مهماً في هذه العملية.

(63) Ibn al-Mubārak, Kitāb al-Zuhd, p. 290, no 845; isṇād, for Abū 'Umar b. Ḥayyawayh, Yaḥyā, al-Ḥusayn, and 'Abd Allāh, per above, n. 12. Riṣḍīn b. Sa'd al-Mahrī, Egyptian, no death date (al-Mizzī, Tahḍīb, IX, p. 191-195, no 1911).

(٦٤) في هذا السياق، انظر ما أوردته الغزالي في إحياء علوم الدين من خير يشرح فيه راهب من رهبان الصين لزائر مسلم أن الراهب هو الذي يخشى الله في سمائه، ويمجده في عليائه، ويصبر على بلائه، ويرضى بقضائه، ويشكره على آلائه ونعمه، ويتواضع لعظمته، ويخضع لقوته وكبريائه، ويفكر في آثامه وعقوبتها. يصوم النهار، ويقف بالليل يناجي الله. هذا هو الراهب. صادر، رهبان عرب، (ص/ ٦٣).

(65) This slogan is missing from pre-canonical and canonical hadith collections. Despite this, several scholars have regarded the slogan as antedating the rahbāniyya-ḡihād tradition; e.g. Massignon, Essay, p. 99; cf. Goldziher, Muslim Studies, II, p. 357; El-Badawi, "From 'Clergy' to 'Celibacy,'" p. 9. The closest we find in the early sources is the categorical statement against abstaining from sex with women (lā ṣarūra fi l-islām), see above, n. 58.

(٦٦) في هذا الصدد، انظر:

esp. Melchert, "Muslim Renunciants and Christian Monks," p. 142.

وعلى الرغم من انتشار رفض الرهبانية في صدر الإسلام، فإن بعض الكتاب المتصوفة عالموا تلك المسألة بشكل أكثر تردداً، انظر: e.g. al-Muḥāsibī (d. 243/857), al-Ri'āya li ḥuqūq Allāh, ed. Margaret Smith, London, E.J.W. Gibb Memorial Trust-Messrs Luzac & Co. ("E.J.W. Gibb memorial series. New series", 15), 1940, p. 4-5; and Ḡunayd (d. 298/910), Kitāb Dawā' al-arwāḥ in Arthur John Arberry, "The Book of the Cure of Souls", Journal of the Royal Asiatic Society, 2 (1937), p. 225, 231; I thank John Zaleski for these references.

جماح الشهوة، والروحانية. من المهم أن نلاحظ أن استنكار العزوبة في بدايات الإسلام لم يكن ليوحد إلا في عالم كانت العزوبة فيه أول خيار حقيقي لبعض المسلمين المؤمنين. في الواقع، وبعيداً عن أخبار عثمان بن مظعون، نعرف العديد غيره من الشخصيات الإسلامية البارزة التي أحجمت عن الجنس والزواج خلال القرون الأولى التي أعقبت الهجرة. من بينهم التابعي عامر بن عبد قيس (منتصف القرن الأول/السابع)، الذي قيل إنه نُفي من أجل عزوبيته إبان حكم بني أمية، وإبراهيم بن أدهم، والمتصوفة البصريّة رابعة العدوية (ت. ٧٩٦/١٨٠)، على سبيل المثال لا الحصر⁽⁶⁹⁾. وجميعهم ينتمي إلى سلسلة من الزهد الإسلامي المبكر وصفه ألكسندر كنيش بـ«المبالغة في نبذ الدنيا»⁽⁷⁰⁾. ينبغي أن نضع في

مظعون من الرهبانية باعتبارها ليست من دينه بحال من الأحوال⁽⁶⁷⁾. لا تستخدم مدونات الحديث في القرن الثالث -بما في ذلك البخاري (ت. ٢٥٦/٨٧٠)، ومسلم (ت. ٢٦١/٨٧٥)، وابن ماجه (ت. ٢٧٣/٨٨٧)، والترمذي (ت. ٢٧٩/٨٩٢) - مصطلح الرهبانية في هذا السياق، بل تذكر أن ممارسة عثمان بن مظعون للتبتل (راجع: الآية ٨ من سورة المزمل) كانت ممارسة غير إسلامية⁽⁶⁸⁾. وبالتالي، يبدو أن التخلي عن الزواج والجنس والحياة الاجتماعية هو لب الإشكالية مع عثمان، وبالتالي، مع الرهبانية أيضاً.

الإسلام والثورة الجنسية الثانية في العصور المتأخرة:

دعونا نتقل عند هذه النقطة للنظر في معنى رفض العزوبة في السياق الأوسع لثقافة العصور القديمة المتأخرة، خاصة مع وجود نقاشات حول علاقتها بكبح

(69) Al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Damascus, Dār Ibn Katīr, 2002, p. 1294, no 5073-5074; Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Cairo, Mu'assasat al-muḥtār, 2005, p. 563, no 1402a-b; Ibn Māğah, Sunan, I, p. 340-341, no 1853; al-Tirmidī, al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ wahuwa sunan al-Tirmidī, ed. Aḥmad Muḥammad Ṣākir, Beirut, Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, 1980, III, p. 394, no 1083; on tabattul, see Al-'Assal, "Asceticism in Early Islam," p. 6-7; Lane, Arabic-English Lexicon, I, p. 150.

(70) Charles Pellat, "‘Āmir b. ‘Abd al-Ḳays", EI²; Andrae, In the Garden of Myrtles, p. 46-47; Margaret Smith, Rābī'a the Mystic & her Fellow Saints in Islām, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 10-19.

(67) Abd al-Razzāq, al-Muṣannaf, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Beirut, al-Maktab al-Islāmī ("Manṣūrāt al-mağlis al-'ilmī", 39/6), 1983, VI, p. 167-168, no 10375; cf. Aḥmad b. Ḥanbal, Musnad al-imām Aḥmad b. Ḥanbal, eds Samīr Ṭāhā l-Mağdūb and Muḥammad Salīm Ibrāhīm Samāra, Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1993, VI, p. 256, no 25772.

(68) Ibn Sa'd, Biographien Muhammeds, III/ii, p. 287; al-Dārimī, Musnad al-Dārimī, ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī, Riyadh-Beirut, Dār al-muğnī-Dār Ibn Ḥazm, 2000, III, p. 1386, no 2215.

الكثير من التوجهات التي كفلتها بدرجة كبيرة حول الجنس في المجتمع القديم. وكما بين كل من ميشيل فوكو وبيتر براون وكايل هاربر، كان للثورة الجنسية في تلك العصور المتأخرة أثرين إجرائيين⁽⁷²⁾.

أولاً، أصبحت العذرية يُنظر إليها بوصفها الصورة الأكثر ورعاً في التعبير عن الحياة المسيحية. وعلى الرغم من أن هذا المخيال تشاركته جميع الطبقات الاجتماعية، فإنه في الواقع كان يُمارَس من قبل جماعة صغيرة نسبياً بين الناس، تتكون في الغالب من الرهبان والراهبات ورجال الأكليروس. وهكذا، انحصر الجانب الأكثر راديكالية في النظرة المسيحية للجنس في طبقة اجتماعية ضيقة، تاركاً بقية المجتمع

اعتبارنا أن الزهاد من أمثال هؤلاء كانوا استثناءات للقاعدة، وليسوا القاعدة نفسها: فعلى الرغم من الجدالات العنيفة التي قدّمها كتاب الصوفية المتأخرين دفاعاً عن العزوبة، مثل أبي طالب المكي (ت. ٩٩٨/٣٨٦) -الذين أثار كتابه «قوت القلوب» تعليقاً شهيراً عليه من قبل الغزالي (ت. ١١١١/٥٠٥)- فإنّ الإحجام عن الجنس كان دائماً ممارسة هامشية في بدايات الإسلام، وفي الحقيقة، أدان المسلمون المعاصرون هذه الممارسة على نطاق واسع⁽⁷¹⁾.

فإنّ الإحجام عن الجنس كان دائماً ممارسة هامشية في بدايات الإسلام، وفي الحقيقة، أدان المسلمون المعاصرون هذه الممارسة على نطاق واسع.

إذا رُمنا فهم هذا الجدل القائم حول العزوبة في القرنين الثاني والثالث الهجريين -سواء بالرفض أو القبول- يجب أن نستذكر طبيعة العالم الذي توارثه المسلمون: بدءاً من القرن الرابع، إن لم يكن قبل ذلك، بدأت المسيحية تغيير

(72) Abū Tālib al-Makkī, *Die Nahrung der Herzen: Abū Tālib al-Makkīs Qūt al-qulūb*, ed. and transl. Richard Gramlich, Stuttgart, F. Steiner ("Freiburger Islamstudien", 16/3), 1994, III, p. 536-602; cf. Beatrix Immenkamp, "Marriage and Celibacy in Mediaeval Islam: A Study of Ghazālī's Kitāb ādāb al-nikāḥ", PhD dissertation, University of Cambridge, 1994; and the English translation of al-Ghazālī's treatise: *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazālī's Book on the Etiquette of Marriage from the Iḥyā'*, transl. Madelain Farah, Salt Lake City, University of Utah Press, 1984. I am grateful to Khaled El-Rouayheb for pointing me to this debate. Here, I feel that the useful overview of Shahzad Bashir, "Islamic Tradition and Celibacy", in *Celibacy and Religions Traditions*, ed. Carl Olson, New York, Oxford University Press, 2008, p. 133-147 overstates just how widespread celibacy ever was in Islamic culture, especially in the early period; the article does not engage with any of the denunciations of celibacy cited here.

(71) Knysh, *Islamic Mysticism*, p. 18-26.

إحدى العواقب الهائلة لصعود الإسلام هي بداية ما أسميته بـ«ثورة جنسية ثانية» تحدث ضمناً الأفكار المسيحية للعصور القديمة المتأخرة فيما يخص قضايا الزواج والعائلة (على الأقل في أماكن مثل مصر وسوريا وشمال أفريقيا والأندلس، حيث شكّل المسيحيون أغلبية السكان، واستمر الإرث الروماني لقرون بعد الفتوحات). بموجب التقليد الجديد، يحق للرجال المسلمين أن يجمعوا بين أربعة أزواج وأن ينخرطوا في علاقات الجنسية مع مجموعة متنوعة من الشريكات خارج إطار العلاقة الزوجية، بما في ذلك التسري بالجواري والإماء⁽⁷⁵⁾ كما كان الطلاق أيضاً مشروعاً. والأهم من ذلك، أكد الإسلام على أن السعي لتحقيق القداسة لم يعد يتطلب من الرجل الورع أن يتخلى عن ملذات الجسد، كما فعل رهبان العصور القديمة المتأخرة. بدلاً من ذلك، صار الرجل التقى حراً في ممارسة فحولاته الجنسية، مثل النبي محمد، الذي تزوج من ثلاث عشرة امرأة

ليواصل فعل التناسل. ثانيًا، بالنسبة للغالبية العظمى من المسيحيين الذين لم يكونوا رياضيين روحانيين، وهم رعايا الكنسية والطبقة الدنيا من الأكليروس، أصبحت المعايير العالية للعفة الجنسية هي القاعدة. وقد عززت هذه المعايير منظومة الزواج الأحادي كما أدانت الطلاق. وعلى الرغم من وجود خصوم معارضين لهذه الثورة⁽⁷³⁾، والأكثر من ذلك رغم أنها لم تنجح في تحويل كل مجتمع دبّت فيه⁽⁷⁴⁾، فإنها تركت مخيالاً جديدًا جريئًا حول الجنس في معظم أنحاء حوض البحر المتوسط والشرق الأوسط.

درج المسلمون الأوائل على تلك الساحة التي أحدثت فيها المسيحية هذا التحول المذكور. في الواقع، كانت

(73) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des histoires"), 1976-1984; Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press ("Lectures on the history of religions", 13), 1988 (and 20th anniversary edn., 2008); Kyle Harper, *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge-London, Harvard University Press ("Revealing antiquity", 20), 2013.

(75) Lev Weitz, "Polygyny and East Syrian Law: Local Practices and Ecclesiastical Tradition", in *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*, ed. Robert G. Hoyland, Princeton, The Darwin Press ("Studies in late antiquity and early Islam", 25), 2015, p. 157-191; cf. Payne, *A State of Mixture*, p. 108-117.

(74) مثل جوفينيان (ت. 405 م)، الذي كان يعتقد أن المسيحيين العزاب وغير العزاب يتمتعون بالمساواة الروحية اللازمة، انظر: David G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford, Oxford University Press ("The Oxford early Christian studies"), 2007.

الكثير من امتداد الممارسة بين المسلمين الأوائل وممارسات الشرق الأدنى القديم. كانت هذه العلاقة المتصلة قوية جداً، وفي الواقع، يمكن للمرء أن يشك في أنَّ المسيحية، وليس الإسلام، لم تكن تتفق مع الأخلاقيات الجنسية للمنطقة على مدى فترات طويلة. والأكثر من ذلك، هو أن الممارسة المسيحية الدنيوية قبل وبعد الفتوحات كانت تتوجه في بعض الأحيان نحو مضمون المواعظ الملقاة على المنابر: فبالإضافة إلى تعدد الزوجات، شاعت ممارسات مثل التسري وممارسة الجنس مع الإماء والطلاق بين المسيحيين في النخب الاجتماعية والمستويات التابعة لها^(٧٨).

ومع ذلك، حتى إذا لم يكن النظام الشامل للأخلاق الجنسية في الإسلام ردة

أنجب له سبعة أطفال طيلة حياته^(٧٦). في مقابل المبادئ الاجتماعية للمسيحية المتأخرة، كانت المدونة الأخلاقية لصدر الإسلام مختلفة على نحو واضح.

من المهم أن نلاحظ أن الممارسات الجنسية بين المسلمين الأوائل لم تكن تُصاغ بوعي في معارضة المسيحية، على الأقل في البداية. فقد استندت تلك الممارسات إلى مجموعة متنوعة من المعطيات، بما في ذلك تلك الخاصة بعرب ما قبل الإسلام، واليهود، والإيرانيين، الذين رأوا في مسألة الخصوبة عنصراً إيجابياً وضرورياً من أجل الصراع الكوني^(٧٧). في الحقيقة، كان هناك

(76) Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 271-280; on women, sex, and marriage in early Islam, see Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven-London, Yale University Press, 1992, p. 41-63; Kecia Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2010; id., *Sexual Ethics and Islam*, Oxford, Oneworld, 2006.

(٧٧) ابن إسحاق، *السيرة النبوية*، (ص/ ٧٩٢ - ٧٩٨). وفي هذا السياق، يمكننا بدء فهم سبب تناول بعض المجادلين المسيحيين لمسألة شهوانية النبي المزعومة، على سبيل المثال، انظر حادثة زيد بن حارثة وزينب بنت جحش (راجع سورة الأحزاب الآية ٣٧)، كما ذكرها يوحنا الدمشقي (ت. ٧٤٩) انظر:

Gk text in Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1972, p. 138; and Eulogius of Córdoba (d. 859 CE): Juan Gil (ed.), *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija ("Manuales y anejos de 'Emerita' ", 28), 1973, II, p. 398; cf. David Stephan Powers, *Zayd, Philadelphia*, University of Pennsylvania Press ("Divinations"), 2014, p. 30-48.

(٧٨) فيما يخص المواقف اليهودية تجاه العزوبة، انظر: Immanuel Jakobovits, "Celibacy", in *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition, ed. F. Skolnik, Detroit, MacMillan Reference, 2007, IV, p. 537.

وفي جهات النظر الزرادشتية في مسألة الزواج، راجع: Maria Macuch, "Incestuous Marriage in the Context of Sasanian Family Law", in *Ancient and Middle Iranian Studies: Proceedings of the 6th European Conference of Iranian Studies*, eds Maria Macuch, Dieter Weber and Desmond Durkin-Meisterernst, Wiesbaden, Harrassowitz ("Iranica", 19), 2010, p. 133-148. In the Martyrdom of Aqebshma, a Syriac text set in the fourth-century Sasanian Empire, a mowedb criticized Christians for teaching the Zoroastrian faithful "not to marry women, not to produce sons or daughter," just as a Muslim might do in later periods; cited in Payne, *A State of Mixture*, p. 38.

فلماذا ركز المسلمون للغاية في بواكير العصر العباسي على الممارسات الجنسية لفئة ضيقة من المجتمع المسيحي؟ يبدو أن احتمالية وجود حالات العزوبة الدائمة التي أصبحت منتشرة في الأمة الإسلامية كانت تشكّل تهديدًا ملحًا بشدة. مثل ذلك تهديدًا ليس فقط لأن العزوبة كانت سمة للممارسة المسيحية، وبالتالي لا يجوز للمسلمين أن يتشبهوا بها (وهو ما يتكرر بشكل لافت للنظر في روايات مصنف عبد الرزاق الصنعاني)^(٨٠). بل مثلت تهديدًا أيضًا لأن علماء السنّة في القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع اعتبروا العزوبة متجاوزة لقدرة وغيرة المسلم المتدين العادي. فإذا كان لممارسات الزهد أن تنتشر في الأمة، فيجب ألا تكون مشابهة للممارسات المتطرفة لشخصيات مثل عثمان بن مظعون وإبراهيم بن أدهم.

كان هذا التهديد واضحًا بشكل خاص في القرنين الثاني والثالث الهجريين -وهو تحديدًا الوقت الذي شاع فيه حديث الرهبانية- حيث كانت ذروة اللحظة التي

فعل مقصودة على المسيحية في البداية، وحتى إذا انخرط بعض المسيحيين في ممارسات تشبه ممارسات المسلمين، فلا يمكننا إنكار التأثير العملي للفتوحات المتمثل في انتشار وجهة نظر محددة عن الزواج والجنس قوضت ضمناً وجهة النظر التي تقدّمها الكنيسة في العصور القديمة، وهو ما يمكن الكشف عنه بشكل جلي من خلال مهاجمة المسلمين للعزوبة في بواكير العصر العباسي. فبالنسبة إلى المسلمين، صارت العزوبة بمثابة طوطماً للرهبانية تحديداً وللمسيحية بوجه عام^(٧٩). وعلى النقيض من ذلك، من الصعب العثور على انتقادات إسلامية صريحة للمسيحي العامّي العفيف من رعايا الكنيسة، بخلاف مسائل تعدد الزوجات والطلاق. بالأحرى، ما يلفت الاهتمام هنا هو أن الحالة الإسلامية في مقابل الأخلاق الجنسية المسيحية استهدفت فقط مظهراتها الأكثر تطرفاً -التبثّل الرهباني- وليس السلوكيات الأكثر انتشاراً بين المسيحيين العاديين في الشارع.

(٨٠) انظر: رسائل الجاحظ، (ص/ ١٧-٢١)، حيث يذكر الجاحظ العزوبة وحظر الطلاق والتسري كعلامات مميزة للهوية الاجتماعية المسيحية في العصر العباسي تناقض ممارسات جيرانهم من المسلمين. وأدين بهذه الإحالة إلى ليف ويتز، الذي يناقش تلك الفقرة في مقدمة كتابه القادم: (A God-Fearing House).

(79) E.g. Roger Shaler Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 188-199; Kyle Harper, "Marriage and Family", in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. Scott Fitzgerald Johnson, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 682-684.

رهبانٌ يباشرون الجهاد، ومسلمون صاروا رُهبانا:

يستلزم العنصر الأخير في حديث الرهبانية توضيحًا: لماذا ربط القدماء بين الرهبانية والجهاد⁽⁸²⁾؟ للوهلة الأولى، لا يبدو الجمع بين المفهومين ممكنًا. فمن الصعب وجود تناقض أقوى من ذاك القائم بين حياة الراهب وحياة الغازي؛ الأول يحيا في عزلة هادئة في صومعته، بينما يقاتل الأخير الكفار على طول حدود إمبراطورية الوثنيين. لكنَّ عبقرية الحديث -جنبًا إلى جنب مع المرويات التي سنناقشها في هذا الجزء الأخير- تكمن في إخفاء كل تعارض قائم بين المفهومين. في الواقع، جرى النظر إلى تحوُّل حياة الرهبان المسيحيين إلى حياة الجهاد باعتبارها عملية سلسلة تمامًا، بل يمكن التنبؤ بها أيضًا. ويتطلب هذا الادعاء الأساسي تفسيرًا.

من أجل فهم العلاقة بين الرهبنة والجهاد في مصادر القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع علينا استدعاء بعض سمات ثقافة الرهبانية المسيحية في العصور القديمة المتأخرة. فكما أوضح

اتصل فيها المسلمون والمسيحيون وتنافسوا كأعضاء في مجتمع متكامل ذي انقسامات عمودية، بدلًا من طبقة حاكمة من الفاتحين في مقابل قاعدة معقدة من دافعي الضرائب ذات انقسامات أفقية^(٨١). بحلول عام (٨٠٠ ميلادية) لم يعد المسلمون والمسيحيون متميزون عن بعضهم البعض بشكل حصري بصفتهم عرب وغير عرب، أو قرويين وحضرين، أو كجنود وفلاحين، كما كان الحال في معظم فترات الحكم الأموي. بدأت هذه الفوارق تنهار عندما اعتنق غير المسلمين الإسلام بأعداد كبيرة، ومع ازدياد استيطان المسلمين للريف، ومع وصول الإسلام أكثر فأكثر إلى الفلاحين وتابعي النخب المجتمعية. في هذا العالم، ازداد التواصل والمنافسة بين المسلمين القدامى والمسلمين الجدد وغير المسلمين، مما أثار مخاوف جديدة بشأن النفوذ والمفاضلة. عبّرت هذه المخاوف عن نفسها في صورة القلق من الزهد المسيحي (والممارسات الإسلامية المفرطة التي قد تختلط به)، وهو ما اتضح من خلال الحديث عن الرهبانية، وحالة عثمان بن مظعون.

(82) Christian C. Sahner, *Christian Martyrs under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton, Princeton University Press (forthcoming), Conclusion; I owe this language to Luke Yarbrough.

(٨١) عبد الرزاق، المصنّف، (رقم/ ١٠٣٨٧)، وفيه يلتقي النبي برجل أعزب يدعى عكّاف بن بشر التميمي. وعندما علم النبي أنه لم يكن لعكّاف زوجة ولم يتخذ جارية، قال له: «أنت إذا من إخوان الشيطان، لو كنت من النصارى كنت من رهبانهم. إن من سنتنا النكاح».

بعض الأحيان: فقد انخرط عددٌ من القديسين القدماء في حياة الزهد بعد أن عملوا كجنود، من بينهم: أبولونيوس (ت. ٢٨٤-٣٠٥م)، وباخوميوس (ت. ٣٤٨م)، ومارتن التوروزي (ت. ٣٩٧م) ^(٨٦). وكان القديس سابا (ت. ٥٣٢م)، أحد مؤسسي الرهبنة الفلسطينية، ابناً لأحد الجنود، وبحسب المصادر رفض أمر والده للالتحاق بالجيش وقيادة إحدى الفرق العسكرية ^(٨٧). كما تصف أدبيات الرهبنة في العصور القديمة المتأخرة أيضاً حياة الرهبانية باستخدام لغة عسكرية صارمة. وتعد السطور الافتتاحية لكتاب «مبادئ القديس بينديكت» (ت. ٥٤٧م) نموذجاً مثاليًا في هذا الصدد: إنهم يدعون الرجال

مايكل جاديس وتوماس سيزجوريتش وآخرون، لم يكن الرهبان في العصور القديمة المتأخرة رجالاً يكرّسون حياتهم للعبادة بشكل صارم ^(٨٢). بل كانوا يباشرون بعض الأعمال أيضاً -وأحياناً أعمال عنيفة- كانوا يحطمون الأوثان، ويهدمون المعابد، ويعمّدون غير المؤمنين قسراً. كانت مواجهة أعداء الرب مهما كانت الوسيلة تكمن في صميم عملهم ^(٨٤). وكان الاشتباك القتالي للرهبان يمثل امتداداً لثقافة الشهادة. بعد قسطنطين، لم يعد باستطاعة المسيحيين أن يقاسوا الاستشهاد الأحمر الذي مارسه عليهم الرومان، ولكن بإمكانهم أن يخضعوا للاستشهاد الأبيض في صومعة الرهبنة ^(٨٥). هناك، حيث كان النضال ضد الشر حقيقةً وشاقاً كما كان الأمر في الساحة قبل قرون.

لم تكن تلك العلاقة بين الرهبنة والأعمال الجهادية علاقة رمزية فحسب، ولكنها كانت حرفية أيضاً في

(86) Edward Malone, *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington, The Catholic University of America Press ("Studies in Christian antiquity", 12), 1950; cf. Adolf von Harnack, *Militia Christi: The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries*, transl. David McInnes, Philadelphia, Fortress Press, 1981.

(٨٧) للنظر في الحياة العسكرية لكل من أبولونيوس وباخوميوس راجع: Norman Russel (transl.), *The Lives of the Desert Fathers: The Historia monachorum in Aegyptio*, London-Oxford-Kalamazoo, Mowbray-Cistercian publications ("Cistercian studies series", 34), 1980, p. 16.

وعن مارتن التوروزي انظر:

Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité: première partie: le monachisme latin*, Paris, Les Éditions du Cerf ("Patrimoines. Christianisme"), 1997, IV [Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393-409), Jérôme, homéliste et traducteur des 'Pachomiana'], p. 28-33.

(٨٢) للاطلاع على معاني الجهاد في كتابات ابن المبارك انظر:

Melchert, "Kitāb al-Jihād," p. 64-69.

(84) Michael Gaddis, *There is No Crime for those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley, University of California Press ("The transformation of the classical heritage", 39), 2005, p. 151-250; Sizgorich, *Violence and Belief*, p. 108-143.

(٨٥) انظر أدناه، (هامش/ ١٠١).

يذكرنا توماس سيزجوريتش أنه في مخيلة كُتّاب العصر العباسي، كان جنود الفتوحات أشداء في ساحة القتال وفي الصلاة^(٩٠).

في الحقيقة، تُظهر بعض ممارسات الزهد في صدر الإسلام أوجه التشابه الواضح بينها وبين نظيراتها القديمة في المسيحية بحيث يستحيل تجاهل إمكانية التأثير المباشر.



وصف المؤرخ الأزدي (ت. ١٥٧/٧٧٤) براءة الرجال الذين اجتاحوا سوريا بعد عام ٦٣٠ ميلاديًا بأنهم «رهبان بالليل وأسود بالنهار»^(٩١). كما كانت ظاهرة «المتطوع» في القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع أفضل مثال على كيفية التلاحم بين الزهد والأعمال القتالية في نمط حياة واحد، وقد درسها بعناية كل من مايكل

«المستعدين للتخلي عن إرادتهم الذاتية والاستيلاء على أسلحة الطاعة القوية والبراقة للقتال من أجل السيد المسيح بالملوك الحقيقيين»^(٨٨). بالنظر إلى ذلك، ليس من المستغرب أن يستخدم المسيحيون العرب من الأجيال اللاحقة مصطلح الجهاد -وهي كلمة مفعمة بمعاني الحرب الإسلامية المقدسة، ولكنها أيضًا تنطوي على معنى «المقاومة» أو «المجاهدة» بشكل عام- لترجمة المصطلح اليوناني agōn^(٨٩).

ورث الإسلام هذا التداخل المميز بين الزهد والعمل العسكري. وكما

(88) Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, p. 101.

وقد حاول الإمبراطور فالنس تجنيد الرهبان في الجيش الروماني في العام ٣٧٥، انظر:

Noel Lenski, "Valens and the Monks: Cudgeling and Conscript as a Means of Social Control", *Dumbarton Oaks Papers*, 58 (2004), p. 93-117.

وبعد عصر الراهب سابا، احتج البابا غريغوري العظيم على أمر الإمبراطور موريكيوس (٥٨٢-٦٠٢) بمنع الرجال الأصحاء من الالتحاق بالأديرة بينما كانت روما تحارب فارس، راجع:

=Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Malden, Blackwell ("The making of Europe"), 2003, p. 224-225.

(89) Terence G. Kardong (transl.), *Benedict's Rule: A Translation and Commentary*, Collegeville, Liturgical Press, 1996, p. 3; cf. Tim Vivian, Kim Vivian and Jeffrey Burton Russell (transl.), *The Life of the Jura Fathers*, Kalamazoo, Cistercian Publications ("Cistercian studies series", 178), 1999, p. 101; John Cassian, *The Institutes*, transl. Boniface Ramsey, New York, Newman Press ("Ancient Christian writers", 58), 2000, p. 38, 129, 220-221, 243.

(٩٠) كان هذا الاستخدام شائعًا، فعلى سبيل المثال، يُدعى الراهب الشهيد جرجس المزاحم (ت. ٩٧٨م) بالمجاهد في مواضع عدة من سيرته الذاتية كما في المتحف القبطي في القاهرة. وأدين بهذه الإشارة لألكسندر تريجر.

(٩١) سيزجوريتش، العنف والإيمان، ص ١٤٤-١٦٧.

متواضعًا. ومثلما الرهبان في العصور القديمة المتأخرة، الذين مكنتهم جاذبيتهم الروحية من التحدث بصراحة في حضرة الأباطرة والملوك، انتقد ابن المبارك السلطات حسبما أراد (مارس «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» باستخدام اللغة الاصطلاحية) ^(٩٤). في الواقع، حمل ابن المبارك نظرة قائمة تجاه الحكومة العباسية، ونقل عنه أحمد بن حنبل قوله: «لا تقربوا بلاط الخلفاء، فإنكم إذا دخلتم عليهم يلزمكم قول الحق، وأنا أخشى عليكم عواقب التحدث بحق إليهم» ^(٩٥). بالنظر في كل هذا، ليس من المستغرب أن نجد حديث الرهبانية والجهاد متداولًا في محيط شخصيات مثل ابن المبارك. فقد تمكنت مثل هذه الشخصيات من احتواء التوتر بين الزهد وممارسة الأعمال القتالية، ودمجها معًا في

بونر وديبورا تور ^(٩٢). كان المتطوعون جماعة من الجنود المتطوعين الذين يمارسون الجهاد في وقت كانت تكف فيه الخلافة عن قتال الكفار كما كانت تفعل بطريقة ممنهجة خلال القرن الأول/السابع وأوائل القرن الثاني/الثامن. لقد كان هؤلاء الرجال خراسانيين في الغالب ذوي ميول سنيّة عريقة، وكانوا أتقياء وأصحاب توجه زهدي شديد: ففي حالة عدم القتال، كانوا يشغلون أنفسهم برواية الأحاديث ومآثر الزهد العظيمة.

كان عبد الله بن المبارك أشهر المتطوعين، وهو الشخصية المسؤولة عن تعميم تقاليد الرهبانية والجهاد. وقد عُرف في عصره باسم «سيد الزهاد»، وكان كتابه عن الزهد «كتاب الزهد»، هو الأول من نوعه في الأدبيات الإسلامية ^(٩٣). وبحسب الكتابات التبجيلية عنه، كان ابن المبارك عطوفًا على الفقراء، صوامًا،

(٩٤) للاطلاع على نقاش عام حول الموضوع، انظر:

Feryal, *Emergence of Early Sufi Piety, for zuhd*, esp. p. 105-138; on Ibn al-Mubārak's scholarly circle, see Al-'Assal, "Asceticism in Early Islam," p. 92-154, for the *Kitāb al-Zuhd wa-l-raqā'iq*, ibid., p. 158-170; Melchert, "Kitāb al-Jihād," with discussion of contemporary treatises on *ghīhād* at p. 58.

(٩٥) انظر الأطروحة الحاسمة لمايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، كامبريدج-نيويورك، مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠٠٠، خاصة (ص/ ٥٠ - ٦٧).

(٩٢) Al-Azdī, *Ta'riḥ futhḥ al-Šām*, ed. 'Abd al-Mun'im 'Abd Allāh'mirmir, Cairo, Mu'assasat siğill al-'arab, 1970, p. 262.

(٩٣) Michael David Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven, American Oriental Society ("American oriental series", 81), 1996, p. 107-134; Tor, *Violent Order*, p. 39-84.

في مواضع عدة من القرآن- أن يشجعوا الجنود في المعركة، وكيف يتنزلن عليهم كمكافآت جنسية في لحظات الموت⁽⁹⁹⁾. في عالم المتطوعين، ليس ثمة تناقض، على الأقل، بين الزهد والرغبة في خوض التجربة الجنسية. في الواقع، كانت الأخيرة محصلة أو جائزة للأولى، وهو تصوّر لا يمكن أن يحظى به أيّ راهب مسيحي⁽¹⁰⁰⁾.

يمكن تعقّب آثار هؤلاء المحاربين في الأدب العباسي على نفس الدرجة من التعقيد والروعة التي أظهرها حديث الرهبانية والجهاد. على نحو خاص، ثمة وقائع محيرة حول رهبان مسيحيين اعتنقوا الإسلام ومارسوا الجهاد. ترد إحدى هذه الروايات عند ابن قتيبة (ت. ٨٨٩/٢٧٦) في «عيون الأخبار»، حيث

نسق روعي سلس. لقد كان هناك جهاد السيف وجهاد النفس⁽⁹⁷⁾.

من المهم أيضًا الإشارة إلى أن حياتهم الروحية قد شملت أيضًا الحياة الأسرية. فكما هي حال معظم المتطوعين، كان ابن المبارك متزوجا. ورؤي عنه قوله إن أفضل شيء بعد حياة المجاهد، أب ورع يخلع عنه عباءته ليقي أطفاله البرد⁽⁹⁷⁾. وكما هي الحال مع غيره ممن انخرطوا في ممارسات «الزهد المعتدل» -وهم، بعبارة فريال سالم، الذين «تجنبوا الدنيوية وليست الدنيا في ذاتها»- كان الجنس مكونًا أساسيًا في حياته ونظرته للعالم: ففي جمعه للحديث، قدّم ابن المبارك للقراء تصوّرًا مفصّلًا للمتعة الجنسية التي تنتظر المجاهدين أمثاله في ساحة المعركة وكذلك في الجنة⁽⁹⁸⁾. فعلى سبيل المثال، يروي في كتاب الجهاد كيف يمكن للحوار العين -وهن عذارى الجنة المذكورين

(99) Salem, *Emergence of Early Sufi Piety*, p. 87, citing Hurvitz, "Biographies and Mild Asceticism".

(100) ابن المبارك، كتاب الجهاد، ص ٣٨-٣٩، أثر رقم ٢٢، أيضًا ص ١١٧-١١٨ رقم ١٤٣. وللمناقشة والمزيد من المراجع حول الصفات الجنسية للحوار العين انظر:

Maher Jarrar, "The Martyrdom of Passionate Lovers: Holy War as a Sacred Wedding," in *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach*, Proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25th-June 30th, 1996, eds Angelika Neuwirth, Birgit Embaló, Sebastian Günther and Maher Jarrar, Beirut-Stuttgart, Orient-Institut-Franz Steiner Verlag ("Beiruter Texte und Studien", 64), 1999, p. 87-107; David Cook, *Martyrdom in Islam*, Cambridge-New York, Cambridge University Press ("Themes in Islamic history"), 2007, p. 18, n. 11.

(97) ورد هذا الخبر في:

Tor, *Violent Order*, p. 53-62; also Bonner, *Aristocratic Violence*, p. 119-125; Sizgorich, *Violence and Belief*, p. 180-186.

وحول مسألة النصيحة، وخاصة نصيحة الحكام، انظر:

Claude Gilliot, "In consilium tuum deduces me: le genre du « conseil », naṣiḥa, waṣiyya dans la littérature arabo-musulmane", *Arabica*, 54 (2007), p. 467-499.

(97) Paul L. Heck, "Sufism—What Is It Exactly?", *Religion Compass*, 1/1 (2007), p. 152.

(98) Cited in Andrae, *In the Garden of Myrtles*, p. 46.

أن يتخلى عن رهبته ويحمل السلاح ويعيش في معسكرات المسلمين القتالية (الفساطيط) ^(١٠٢). ثم شهد الشهادة مع كعب الأبحار وغزا معه الروم.

إن ما يسترعي الانتباه في هذه الروايات ليس مجرد إبراز نماذج غير محتملة من التحول بين الأديان. بل الكيفية التي جرى بها تصوير هذا التحول وكأنه غير مستبعد حدوثه على الإطلاق. في الحقيقة، تبث هذه الوقائع رسالة قوية حول التمازج بين الممارسات الدينية التي تبدو متناقضة: فعلى الرغم من أن ترك هؤلاء الرهبان المسيحية واعتناق الإسلام، فإنهم لم يفقدوا طاقاتهم الروحية. بدلاً من ذلك، قاموا عن طريق تبني حياة الجهاد بإشباع رغباتهم الأصلية كرهبان بتوجه وتفانٍ أكبر. وبالتالي، يتم تصوير فعل التحول بين الديانات في هذه المرويات باعتباره عبوراً لحدود بالكاد تكون قائمة. تتوافق مثل هذه الرؤية مع الكثير من الأبحاث الحديثة القائلة

يحكي عن رجل مرّ بدير سوريّ يُعرف باسم حَرَمَلَة ^(١٠١). وفي داخل الدير، قابل راهباً عيناه منتفختان من البكاء، وعندما سأله الرجل المسلم عما يبكيه قال: يا مسلم أبكي على ما فرطت فيه من عمري، وعلى يوم مضى من أجلي لم يتبين فيه عملي. بعد ذلك، مرّ المسلم على الدير في وقت لاحق وسأل عن الراهب، ف قيل له إنه اعتنق الإسلام، وأصبح غازيا ومات وهو يقاتل الروم. كما يرد خبر ذو صلة عند أبو نعيم الأصبهاني (ت. ١٠٣٨/٤٣٠) في حلية الأولياء، وهو كتاب يحوي مجموعة من تراجم زهاد المسلمين الأوائل. وفيه نقرأ كيف قابل اليهودي الشهير كعب الأبحار (ت. ٦٥٢/٣٢-٦٥٣) الذي تحول إلى الإسلام، راهباً حبس نفسه في صومعة لمدة أربعين عاماً. وأخذ الاثنان يناقشان الرهبة، وفي نهاية حديثهما، قرر الراهب

(١٠١) من أجل الاطلاع على مشاهدات حية للإغراءات الجنسية في الأدبيات الرهبانية القديمة انظر:

Russell, *Lives of the Desert Fathers*, p. 57; Armand Veilleux (transl.), *The Life of Saint Pachomius and his Disciples*, Kalamazoo, Cistercian Publications ("Pachomian koinonia", 1; "Cistercian studies series", 45), 1980, p. 26, 36; Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, p. 46, 70 (pre-pubescent boys); and more generally, David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2006.

(١٠٢) ابن قتيبة، كتاب عيون الأخبار، القاهرة، دار الكتاب المصرية، ١٩٣٠-١٩٣٥، المجلد الثاني، ص ٢٩٧. ابن عبد ربه الأندلسي، كتاب العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإياري، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠-١٩٤٩، المجلد الثالث، (ص/ ١٦٧)، ونقل عن: مراد، «رهبان مسيحيون»، (ص/ ٩٠).

بهشاشة الحدود التي تفصل بين المسلمين والمسيحيين في هذا العصر، لاسيما فيما يتعلق بمجالات الحياة اليومية^(١٠٣). لا يوجد أي معنى للراهب بوصفه «الآخر» الديني الضالّ، أو الرجل الذي لعنه الله ووقع في قبضة شيطان، كما يصور المسيحيون في كثير من الأحيان أعداءهم في أواخر العصور القديمة. واقع الأمر، ما نحن بصده الآن هو تغير خفيّ في نمط التدين يعي ذاته، ويمكن أن أوكد للقارئ ذلك من خلال التشديد على هذا الانتقال السلس، غير المُشَتَّت، بين مجالين متميزين. إن التهوين من قدر الحدود الفاصلة بين عالمين مختلفين بهذه الطريقة -بين المسيحيين والمسلمين، والرهبانيّ والجهاديّ- كان عملاً رئيسيّاً فذّاً من جانب مؤلفي العصر العباسي الذين سجلوا تلك الوقائع.

في ضوء ذلك، من المغري بالنظر أيضاً أن نرى تحوّل الرهبان هذا بوصفه مجرد ملمحٍ أدبيٍّ آخر للعصر الذهبي

للأدب الإسلامي في القرون الوسطى. ولكن في الوقت ذاته، ثمة دليل على أن مثل هذه المرويات ربما كان لها أساس في الواقع. على سبيل المثال، أشار يعقوب الرهاوي (ت. ٧٠٨ م) في إحدى كتاباته إلى أن الكهنة والشمامسة كانوا يُجَبَرُونَ أحياناً على الانضمام إلى الجيوش الإسلامية التي تقاتل الروم^(١٠٤). هنا، على عكس الرهبان الذين صوّرتهم روايات ابن قتيبة وأبي نعيم الأصفهاني، يبدو أن هؤلاء المسيحيين اضطروا إلى خوض القتال ضد إرادتهم. بالإضافة إلى أنه لم توضح كتابات الرهاوي ما إذا كان القتال مع المسلمين يقتضي أيضاً اعتناق الإسلام أم لا. واستناداً إلى الأعداد الكبيرة من غير المسلمين الذين اشتهروا بالمشاركة في الفتوحات، فمن المحتمل أن ذلك لم يحدث^(١٠٥). ومع ذلك، توجد أدلة واضحة في كتابات يعقوب الرهاوي على أن رجال الإكليروس لم يشاركوا في الجهاد.

مثلاً ترد روايات في شأن الرهبان الذين اعتنقوا الإسلام وشاركوا في حروب

(١٠٤) انظر أعلاه، هامش رقم ١.

(١٠٣) أبو نعيم الأصبهاني، الحلية، المجلد السادس، ص ٦-٧، نقلاً عن:

Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics," p. 108, n. 33.

(105) Syriac text and translation in Tannous, "Syria between Byzantium and Islam," p. 543-544 n. 1310; cf. Penn, Envisioning Islam, p. 146.

لاحقاً سوف يروي كعب هذه الواقعة إلى عمر بن الخطاب الذي سيعجب بها: لأن (الرهبانية كانت بدعة منهم).

كمسلم ليصبح مسيحيًا متنسكًا. يمكن العثور على معلومات مماثلة أخرى عند ابن عبد البر (ت. ١٠٧٠/٤٦٣)، الذي ينقل عن عثمان بن مظعون قوله إلى النبي: «يا رسول الله، إنه لتشق علينا العزبة في المغازي، أفتأذن لي في الخصاء فأختصي؟»^(١٠٩). بالطبع، رفض النبي طلبه. وعلى الرغم من أن عثمان لم يتم تصويره على أنه تحول إلى المسيحية، فإن القصة تدور حول التحول ذاته من حياة الجهاد إلى حياة الرهبانية.

وعلى الرغم من أن عثمان لم يتم تصويره على أنه تحول إلى المسيحية، فإن القصة تدور حول التحول ذاته من حياة الجهاد إلى حياة الرهبانية.

يقدم لنا الأدب المسيحي في القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع أيضًا عددًا من الأمثلة المثيرة التي يمكن أن تساعد في تسييق الحديث الذي بدأنا به هذه

مقدسة، ثمة أخبار أخرى عن مسلمين تركوا ممارسة الجهاد وصاروا رهبانًا. بدأت هذه الوقائع في القرن الأول/السابع، لكنها تعكس بوضوح مخاوف البيئة العباسية المبكرة التي كُتبت وانتشرت فيها هذه الأخبار لأول مرة. في الواقع، هناك سبب وجيه للاعتقاد بأن تكون مثل هذه الروايات مُختلقة. على سبيل المثال، على الصعيد الإسلامي، نقرأ عن شخصية غامضة تدعى المستورد العجلي، الذي قتله علي بن أبي طالب (خلافته: ٦٥٦/٣٥-٦٦٠/٤٠) لردّته^(١٠٦). في إحدى الروايات، يُقال إن «المستورد» قد «مارس الجهاد لمدة طويلة ثم تحول إلى المسيحية»^(١٠٧). وفي روايات أخرى، وُصف ماثلاً أمام الخليفة عليه ثياب الصوف كالرهبان^(١٠٨). وهكذا، ترك المستورد خوض الحروب المقدسة

(106) Wadad al-Qadi, "Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam", in Christians and Others in the Umayyad State, eds Antoine Borrut and Fred M. Donner, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago ("Late antique and medieval Islamic Near East", 1), 2016, p. 83-128.

للاطلاع على نقاش حول ذلك انظر:

Sahner, Christian Martyrs under Islam, Appendix 1

(١٠٧) الطبري، تهذيب الآثار، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٨٢، (ص/ ٧٩)، (رقم/ ١٤٠).

(١٠٨) أبو بكر الخلال، أحكام أهل الملل، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤، (ص/ ٤١٩، ٤٢٠).

(١٠٩) ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥، الجزء الثالث، (ص/ ١٦٦).

العصر العباسي، وتم تدوينها بعد ذلك بوقت قصير⁽¹¹¹⁾.

تقدّم ترجمة أنطوني القرشي المكتوبة باللغة العربية في أوائل القرن الثالث/التاسع نموذجًا آخر. حيث تروي وقائع تحوّل مسلم أرسطراطي من دمشق إلى المسيحية بعد أن شهد معجزة التناول (الإفخارستيا) ورأى رؤية لسانت تيودور. وفي نهاية المطاف، تعمّد في نهر الأردن وصار راهبًا. وحينما أعلن إيمانه، تم تسليمه إلى الخليفة هارون الرشيد (خلافته: ١٧٠ / ٧٨٦ - ١٩٣ / ٨٠٩) في الرقة. وبعد أن علم أنه سيقتل ردةً، أخبر أنطوني الخليفة أنه يرحّب بتلك العقوبة؛ لأنها ستساعده على التخلص من خطاياه الثلاثة الكبرى: ذهابه إلى

الدراسة. تخبرنا الرواية العربية للشهيد عبد المسيح الغساني قصة شاب مسيحي من نجران، سافر قاصدًا الأرض المقدسة بصحبة أصدقاء مسلمين. لكنه لم يصل إلى فلسطين قط، وانخرط في القتال على طول الحدود مع بيزنطة. وهناك، شهد الجهاد مع رفاقه، ومارس «الحرب والقتل والسلب والحرق» لمدة ثلاثة عشر عامًا. وبينما كان مرابطًا على الحدود، عاش كمسلم «يطأ كل شيء مقدس كما يفعلون ويصلي إلى جانبهم». وفي وقت لاحق، عاد المجاهد المرحليّ إلى المسيحية وأصبح راهبًا، وتدرج ليصبح رئيس الدير في طور سيناء⁽¹¹⁰⁾. في نهاية المطاف، عرفه رفاقه السابقين في الغزو، وأسلموه إلى الوالي، وقتل ردةً في فلسطين. وعلى الرغم من أن تاريخ الواقعة غير معروف، فإنها قد تكون في أواخر العصر الأموي أو أوائل

(111) Griffith originally dated the martyrdom to the 860s, though recent analysis of Sinai Ar. 542 as well as internal evidence in the text suggest that the incident may have happened around the 740s or 750s. Griffith, "Arabic Account of 'Abd al-Masīḥ," p. 351-359; cf. John C. Lamoreaux, "Hagiography", in *The Orthodox Church in the Arab World, 700-1700*, eds Samuel Noble and Alexander Treiger, DeKalb, Northern Illinois University Press ("Orthodox Christian series"), 2014, p. 114-115. In my judgment, this fits much better with the general milieu of the life, which is remarkably similar in style and content to other martyrologies set in the mid second/eighth century. For more, see André Binggeli, "L'Hagiographie du Sinaï en arabe d'après un recueil du IX^e siècle", *Parole de l'Orient*, 32 (2007), p. 75-77. The preface of the recension in British Library Or. 5019 also states that the martyrdom took place during the reign of the Umayyads (qīṣṣat 'Abd al-Masīḥ allādī tuṣhida bi-l-Ramlā fī mulk al-Umawiyya): Ḥabīb Zayyāt, "Šuḥadā' al-naṣrāniyya fī l-islām", *Al-Machreq*, 36 (1938), p. 463.

(110) Sidney H. Griffith, "The Arabic Account of 'Abd al-Masīḥ al-Naḡrānī al-Ghassānī", *Le Muséon*, 98 (1985), esp. p. 362 (conversion to Islam and raiding); for commentary, see Sahner, *Christian Martyrs under Islam*, chapter 1; on the theme of ḡihād in this and the following text, see Thomas Sizgorich, "Mind the Gap: Accidental Conversion and the Hagiographic Imaginary in the First Centuries A.H.", in *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond: Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar*, University of Oxford, 2009-2010, eds Arietta Papaconstantinou, with Neil McLynn and Daniel Louis Schwartz, Burlington, Ashgate, 2015, p. 169-170.

أم أنها انعكاس لواقع اجتماعي كان المسلمون والمسيحيون يتحولون فيه بين الديانتين بشكل متكرر، مع تجلي ذلك في المسار الأكثر روحية في الديانتين؛ الرهبانية والجهاد؟ من وجهة نظري، يبدو كلا الاحتمالين ممكناً.

يشكّل الحديث الذي تفحصناه شريحة ضيقة من مادة حديثة أوسع نطاقاً حول المقدس والمدنس في العصور القديمة المتأخرة وفي أوائل العصور الوسطى. على الرغم من أننا قد نتصور وجود توتر بين الرهبانية والجهاد، فإن شخصيات مثل ابن المبارك قد توصلوا إلى موازنة هذه الممارسات بأريحية تامة، فقاتلوا البيزنطيين بالنهار، وانغمسوا في عمق الزهد بالليل. أدرك ابن المبارك موقفه بأنه إحياء لروحانية أصحاب محمد الأوائل. لكن ربما غاب عنه أنه يعاود ممارسة التقليد الذي مارسه شخصيات رهبانية عظيمة في العصور القديمة المتأخرة.

في الوقت ذاته، اختلف الرجال أمثال ابن المبارك بشكل قاطع عن رهبان العصور القديمة المتأخرة في نقطة أخرى حاسمة. مثلما خشي الزهاد المسيحيون الأوائل من احتمالية وجود نساء شابات

الحج في مكة، وذبح الأضحية في عيد الأضحى، وقتل المسيحيين خلال الغزوات ضد البيزنطيين⁽¹¹²⁾. مرة أخرى، نرى مسلماً يترك الجهاد ويتحول إلى الرهبنة. ومع ذلك، على النقيض من الروايات الإسلامية، لا يتم تقديم هذا التحول على نحو سلس على الإطلاق، ولكن بوصفه قطيعة حاسمة بين القديم والجديد. بعبارة أخرى، إذا كان المؤلفون المسلمون في صدر العصر العباسي يسارعون إلى التأكيد على السهولة التي قد يتحول بها الراهب إلى مجاهد، فإن نظرائهم المسيحيين (مثل مؤلف حياة أنطوني) كانوا حريصين على إقامة حاجز بين المسيحية والإسلام وصبغه بدماء الشهيد.

خاتمة

من الصعب الجزم بما إذا كانت هذه الروايات محض رمزية أو أنها تتعاطى وجهًا من الحقيقة. هل كانت تلك الروايات أمثلة على الجدل الحاصل بين المسلمين والمسيحيين،

(112) Ignace Dick, "La passion arabe de S. Antoine Ruwah néo-martyr de Damas († 25 déc. 799)", Le Muséon, 74 (1961), esp. p. 126 (raiding against the Byzantines); for commentary, see Sahner, Christian Martyrs under Islam, chapter 3.

القيام بذلك الاستقراء بطريقة تفتح مجالاً أمام التمايز والانفصال. وهكذا، فإن الغموض الذي يقع في قلب تقاليد الرهبانية-الجهاد صادما ومفهوماً: فهو يعبر عن اللغة الروحية المشتركة بين المسلمين والمسيحيين على حد سواء، وإجماع على أن الإنسان يمكنه أن يتعرف على الله من خلال ممارسات مفرطة في نبذ الحسي. كما يعبر في الوقت ذاته عن إحساس بالتمايز؛ فعلى الرغم من أن الزهد الإسلامي قد عكس الممارسات المسيحية إلى حد كبير، فإنه التزم الزواج والأسرة وخضع لهدف أعلى من الحرب المقدسة. كان ذلك بمثابة رسالة روحية استطاع علماء السنة الأوائل في القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع أن يدعموها، ودافعوا عنها بقوة بحديث الرهبانية والجهاد.

يغوينهم بعيداً عن حياة العبادة، كان المجاهدون في صدر العصر العباسي يحلمون بعناق الحور العين في سكرات الموت في لحظة من ابتهاجهم الزهدي الخاص. يكمن هنا جزء من التغيير الدراماتيكي الذي أحدثته الثورة الجنسية في صدر الإسلام: خفوت العزوبة كنمط لعبادة الله، واستبدال بها مدونة أخلاقية تستند إلى مثل المجاهدين.

لا أشك في أن أيّاً من ذلك كان سهلاً على زهاد المسلمين مثل ابن المبارك. لقد عاشوا في عالم كان فيه مثال «الآخر» غير المسلم موجوداً في كل مكان، وجذاباً، ويشكل تهديداً في آن واحد. لذلك كان التحدي المزدوج الذي يواجهونه هو استقراء تقاليد الثقافات التي غزوها، ولكن في الوقت نفسه،



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studie

النحو والبلاغة

من صور التكامل المعرفي

في خدمة النص الأدبي

د. البشير العوني

كلية اللغة العربية- جامعة القاضي عياض
مراكش- المملكة المغربية

[ملخص الورقة]

يعد التكامل بين العلوم من بين المواضيع المستجدة في الدراسات العربية الحديثة، وتكمن أهميته في كونه يفتح آفاق العلوم ليستفيد بعضها من منجزات بعض، ولم يكن العلماء القدامى بمعزل عن الاهتمام بهذا الجانب المعرفي، فراقم صاحب هذا المقال أن يكشف عن إحدى الصور التي تجلّى فيها هذا المفهوم عند القدامى، من خلال النظر في التكامل بين علمين عربيين هما النحو والبلاغة، في صورة توظيف القاضي عياض لهما في كتابه «**بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد**»، فكانت أهم خلاصات البحث أن التكامل بين هذين العلمين كانت له فائدة كبيرة في إظهار فنية وجمالية النص الأدبي، في طور من التفاعل وأسميناه بـ «التكامل التأسيسي».

[Paper Abstract]

The integration between science is among the emerging topics in modern literary studies, and its importance lies in the fact that it opens broad horizons for science, the author wants in this article to reveal one of the images which reflect this concept, and that between two sciences: Arabic grammar and rhetoric, in order to see how this concept could serve the literary text, in the form of the use of «KADI AYYAD» in his book «BOGHIATE ARRAID LIMA TADAMANA HADITH OMM ZARAA MIN ALA FAWAID»; Among the most important summaries of this research was: to show how this concept emphasizes the aesthetics of the literary text, in a process of integration that has been called «constitutive integration».

أثارت العلاقة بين البلاغة والنحو انتباه كثير من الباحثين، فجاءت دراساتهم لهذه العلاقة من زوايا متعددة، رصدتها منذ بدايتها، حيث كانت المباحث بين العلمين متداخلاً بعضها في بعض، لا يكاد يفصل بينها في دفتي الكتاب الواحد، إلى أن صاروا في مرحلة من مراحل التطور العلمي علمين مستقلين، يختص كل واحد منهما بموضوعه وقواعده ومناهجه، فتوجهت أنظار الباحثين إلى إبراز الظواهر البلاغية التي كان منشؤها في علم النحو، وحاولت إرجاعها إلى أصلها الذي بدأت منه^(١)، أو على العكس من ذلك إرجاع بعض القضايا النحوية إلى مصادرها من البلاغة العربية^(٢)، وكذلك محاولة الكشف عن الحدود الفاصلة بين العلمين، وذلك في حديثهم عن موضوع كلٍّ منهما من حيث عنايتهما بالبنية الصوتية أو الصرفية أو التركيبية أو ما تعلق بالدلالة أو المقام والسياق ونحو ذلك^(٣).

* إنَّ اقتران علمي النحو والبلاغة في نسق نصيٍّ جامع على جهة الاشتغال والتعلق، لتستقطبه وجهة معينة هي النص الأدبي، ليجعل الباحث متحمساً لأنَّ يخص ظاهرةً جديرةً بالتأمل بين العلمين، وهي ظاهرة التكامل بين علمي النحو والبلاغة العربيين، كما تجلت في المدونة العربية القديمة، يروم الباحث من ذلك أن يصل إلى الإجابة على جملة من الأسئلة، التي من بينها: ما مدى وعي العلماء الأوائل بالتكامل بين العلوم عمومًا وعلمي النحو والبلاغة على وجه الخصوص؟ وكيف اعتورت أدوات هذين العلمين دراسة النص الأدبي؟ وكيف خدم هذا التكامل النص في ذاته؟ ذلكم ما يحاول أن يرصده هذا البحث من خلال دراسة هذه الظاهرة في كتاب «بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد»^(٤) للقاضي عياض السبتي (توفي ٥٤٤هـ)^(٥).

(٤) اعتمدنا على طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، تحقيق صلاح الدين بن أحمد الإدلسي، محمد الحسن أجانف، محمد عبد السلام الشرقاوي، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.

(٥) عياض بن موسى اليحصبي الأندلسي، ثم السبتي، إمام الحديث في وقته، وأعرف الناس بعلمه، وبالنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم، توفي سنة (٥٤٤هـ). [انظر ترجمة مفصلة عنه في: ابن القاضي عياض، التعريف بالقاضي عياض، تحقيق محمد بن شريفة، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف، ١٩٨٢م].

(١) ينظر مثلاً: ضيف، شوقي، البلاغة العربية، تطور وتاريخ، القاهرة، دار المعارف، (د. ت)؛ وكذا: حسين، عبد القادر، أثر النحاة في البحث البلاغي، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر، (د. ت).

(٢) ينظر: بلعيدوني، محمد، أثر البلاغة في النحو، دار الفكر المعاصر، (٢٠١٣م).

(٣) ينظر مثلاً: حسان، تمام، الأصول: دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، النحو- فقه اللغة- البلاغة، عالم الكتب، (١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م).

يقول الباحث عبد الوهاب الأزدي: «ومن أعلام هذا الاتجاه البارزين القاضي عياض، الذي اهتم بالبحث البلاغي في مستوييه النظري والتطبيقي، وحرر لهذا الموضوع فصولاً خاصة»^(٨)، وتكفي إشارة العلماء القدامى إثباتاً لهذا الأمر من أنهم عدوا مصنفه المشار إليه آنفاً «في مصادر البلاغة والنقد، فنحن نجده على سبيل المثال في عدّة الكتب التي ذكرها ابن أبي الإصبع»^(٩).

* إنَّ كتاب «بغية الرائد لِمَا تضمَّنه حديث أم زرع من الفوائد» عبارة عن شرحٍ لأبي الفضل عياض بن موسى لحديثٍ اشتهرت تسميته عند المحدثين بـ «حديث أم زرع»، وهو حديث نبوي عن نسوةٍ اجتمعن وتذاكرن أخبار أزواجهن فيما بينهن، وقد ورد هذا الحديث في كتب السنة بروايات يختلف بعضها عن بعض بزيادة ونقصان، وشرح القاضي عياض كان بمثابة الكتاب الجامع في شرح هذا الحديث سنداً وامتتاً، وإذا

* عدّ جمال الدين القفطي (تُوفِّي ٦٤٦هـ) القاضي عياضاً من جملة علماء النحو، وكان من النحاة الذين ترجم لهم في كتابه «إنباه الرواة على أنباه النحاة»^(٦)، وعدّه من جملة النحاة ينبئ الباحث عن تمكّن القاضي عياض من علم النحو، ثم إن تصانيفه تشهد بذلك، فهو وإن لم يكن قد خصّص مصنفًا من مصنفاته في التعرّض لمسائل النحو؛ إلّا أنّه لا يخلو ما ألّف على اختلاف التخصصات العلمية التي يطرقها من إشارات وكلام عن مسائل في النحو، يظهر فيها تمرسه وتمكّنه منه^(٧).

* أمّا بخصوص إلمام القاضي عياض بعلم البلاغة فهذا لا يحتاج إلى البرهنة والتدليل، خصوصاً أن الكتاب الذي انتخبنا منه النص الذي جعلناه عمدة هذا المقال قد أورد فيه القاضي عياض جملة من المباحث البلاغية تنظيراً وتطبيقاً، كافيةً لإظهار مدى علوّ كعب القاضي عياض في مجال البلاغة والنقد،

(٦) القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، بيروت، دار الفكر العربي، مؤسسة الكتب الثقافية، (١٤٠٦هـ / ١٩٨٢م)، (٢ / ٣٦٣).

(٧) انظر مثلاً: مقالتي: القاضي عياض اللغوي، لعبد العلي الودغيري، ومنهج البحث الأدبي عند القاضي عياض من خلال بغية الرائد، لابن سمام مرهون الصفار، كلاهما ضمن مجلة المناهل، (عدد ١٩)، السنة السابعة، دجنبر (١٤٠١هـ / ١٩٨٠م).

(٨) الأزدي، عبد الوهاب، البحث البلاغي بالمغرب، المملكة المغربية، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، (٢٠٠٨م)، (ص / ٢٧، ٢٨)، بتصرف.

(٩) ابن عميرة، أحمد أبي المطرف، التنبيهات على ما في التبيان من الترميزات، تقديم وتحقيق محمد بن شريفة، (١٤١٢هـ / ١٩٩١م)، (ص / ٧)، والنص من كلام المحقّق في المقدمة.

«الجبل» المتقدم الذكر، أي «لا جبل سهل» أو بمعنى غير، فـ«سهل» خفض بالإضافة إليها.

- لا سهل: على أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف، والتقدير «لا هو سهل»، أو على أن يكون «سهل» مبتدأ والخبر محذوف، والتقدير «لا سهل في هذا مرتقى».

وهذه الأوجه يعضدها عند القاضي الرواية والقاعدة النحوية، وهما أصلان يستفادان من قول القاضي: «يجوز فيه ثلاثة أوجه كلها مروية»^(١١)؛ وذلك لأن حديث أم زرع وصل القاضي من طرق مختلفة، حصلت بها زيادات وإضافات، ووقعت بها اختلافات من جهة الألفاظ، سواء من جهة البنية الصرفية للكلمة، وكذا ما تعلق بأواخرها ممّا اتصل بالإعراب، قال القاضي عياض في هذا الصدد: «وفي متن الحديث بينهم اختلافات وزيادات، وتقديم وتأخير، فجئنا بأكملها رواية، وأحسنها سياقاً»^(١٢).

ذهب القاضي عياض بعد أن بين ما سبق إلى اختيار وجه الرفع وترجيحه على سائر الوجوه، وذلك لأمر أفصح عنه في نص جعلناه هو النص الهدف بالدراسة والتحليل

أردنا أن نبين عن السمة المنهجية التي طبعت المباحث التي أوردتها القاضي في مصنفه نورد نصاً يقول فيه: «رأينا أن نبتدئ بالحديث وسياق متنه، مع اختلاف ألفاظ نقلته، وزيادة بعضهم على بعض في سرده، ثم نذكر بعد ذلك علة إسناده، وشرح غريبه، وعويص إعرابه، ومعاني فصوله، وما يتعلق به من فقه، وتنقدح من فائدة، ويتجه من وجه، بحول الله تعالى»^(١٠).

أثناء تعرّض القاضي عياض في كتابه هذا للمبحث النحوي الذي يقارب فيه قول المرأة الأولى: «لحمٌ جميلٌ غثٌ على رأس جبلٍ وعَر، لا سهلٌ فيرتقى ولا سمينٌ فينتقل»، أثناء ذلك أشار القاضي إلى مسألة إعراب قوله -صلى الله عليه وسلم-: «لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل»، فأورد لفظ «سهل» و«سمين» في الروايات التي بلغته على ثلاث حركات إعرابية:

- لا سهل: بالنصب دون تنوين، على أن اللام لنفي الجنس، وخبرها محذوف تقديره: لا سهل فيه.

- لا سهل: على أن «لا» ملغاة زائدة في اللفظ لا في المعنى، والتقدير على نعت لفظ

(١١) القاضي عياض، بغية الرائد، مرجع سابق، (ص/ ٤٨).

(١٢) المرجع السابق، (ص/ ٢).

(١٠) القاضي عياض، بغية الرائد، مرجع سابق، (ص/ ١، ٢).

وابتداؤه بحكم التفسير والتفصيل، أليق بنظم الكلام وأحسن من نفي التبرية، وسرد الصفة في نمط البيان، وأجلى في رد الأعجاز على صدور هذه الأقسام»^(١٣).

رَجَّح القاضي عياض إعراب «لا سهل» على اعتبار الرفع، وإن كان خالف فيه قدوة الجماعة الذي يذهب فيه إلى أن «النصب أجود من الرفع»^(١٤)، وعمدة القاضي في ذلك أنه لم ينظر إلى اللَّفْظَة نظرة النحوي الخالصة، بل بنظرةٍ تمزج بين علمي النحو والبلاغة، حيث تجعل كلاً منهما خادماً للآخر، فالنحوي ينظر في الكلام من حيث الأوجه التي توافق المقاييس النحوية المستنبطة من كلام العرب، والبلاغي ينظر إليه من حيث موافقته لما يقتضيه الحال وما يراعى فيه من الفنية والجمالية؛ ولذلك نلاحظ أن تعليقه لما رجَّحه ينمي إلى البابين معاً، باب النحو، وهو ما قصده بقوله:

- قطع الكلام عند تمام التشبيه، وعدم سرد الصفة على نمط البيان.

- ابتداء الكلام أحسن من نفي التبرئة.

في هذا المقال، يقول القاضي عياض: «فاعلم وفقك الله أني إذ بينت لك قولي ورفعت مناره، رأيت ترجيحه وإيثاره، وذلك أني لم أر ذلك من جهة مذهب النحاة وتقويم الألفاظ، ولكن من جهة المعنى وتصحيح الأغراض، وترتيب الكلام ونظامه، وردّ أعجازه لصدوره، وتفصيل أقسامه، وذلك أن هذه المرأة أودعت أول كلامها تشبيه شئئين من زوجها بشئئين كما تقدم، فشبهت باللحم الغث بخله وقلة عرفه، وبالجبل الوعر شراسة خلقه وشموخ أنفه، فلما أتمت كلامها جعلت تفسر -مستأنفة- كل واحدة من الجملتين، وتفصّل -ناعته- كل قسم من التشبيهين، ففصّلت الكلام وقسمته، وأبانت الوجه الذي علق به التشبيه وشرحته، فقالت لا الجبل سهل فلا يشق ارتقاؤه لأخذ اللحم الغث المزهود فيه؛ لأنّ الشيء المزهود فيه ربما أخذ إذا جاء عفواً، وتُؤوّل إذا سهل مأخذه، ثم قالت: ولا اللحم سمين فيتحمل في طلبه وانتقائه مشقة صعود الجبل ومعاناة وُعورته؛ إذ الشيء المرغوب فيه قد تتحمل المشاق دونه، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، واجتمع قلة الحرص عليه، ومشقة الوصول إليه، لم تطمح إليه همّة طالب، ولا امتدت إليه أمنية راغب، فكذلك زوجها قد أيس من خيره لهذين الوجهين، فقطع الكلام عند تمام التشبيه والتمثيل،

(١٣) المرجع السابق، (ص/ ٥١، ٥٢).

(١٤) المرجع السابق، (ص/ ٥١)، ويقصد بالقدوة هنا سبويه.

وإذا كان مجروراً جاز قطعه للرفع أو النصب^(١٥)، وبرجعنا إلى نص الحديث نجد أن وجه الجر قُطع إلى وجه الرفع، بحيث إن الصفات المنفية المذكورة فيه هي لموصوفات مجرورة «جبل»، و«لحم»، فكان الوجه أن تأتي على منوالها في الإعراب مجرورة، وهو ما قصده القاضي بسرد الصفة، لكن قطع عنها إلى الرفع؛ فمبحث «القطع» الأصل فيه أنه يخضع للقانون النحوي، الذي يحكم اتباع الصفات لموصوفها أو موصوفاتها في الإعراب، لكن عندما يعدل المتكلم عن هذا المنحى، ليتجشم منحى غير معتاد، فإنما يكون ذلك لعلة بلاغية يقصد إليها قصداً.

يذكر علماء البلاغة أن القطع يأتي لنكتتين بلاغيتين:

- أنه «في الافتتان لمخالفة الإعراب وغير المؤلف زيادة تنبيه، وإيقاظاً للسامع وتحريكاً من رغبته في الاستماع، لاسيما مع التزام حذف الفعل أو المبتدأ، فإنه أدل دليل على الاهتمام»^(١٦).

(١٥) انظر: ابن عقيل، شرح ألفية ابن مالك، مكتبة دار التراث، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ت)، (ص/ ٤٦٣).

(١٦) العليمي، ياسين بن زين الدين، حاشية شرح التصريح على التوضيح لألفية ابن مالك، المطبعة الأزهرية، (١٣٣٦هـ)، (١١٧/٢).

وينمي أيضاً إلى باب البلاغة، وهو ما قصده بقوله:

- رؤية جهة المعنى وتصحيح الأغراض.

- مراعاة ترتيب الكلام ونظامه.

- رد الأعجاز على الصدور.

- تفصيل أقسام الكلام.

سوف نحاول من خلال هذا المقال الوقوف عند كل وجه من هذه الوجوه بالنظر والتحليل، ثم الربط بينها بشكل يبرز لنا صورة تكامل علمي النحو والبلاغة عند القاضي في هذه المسألة، أثناء اشتغاله بشرح هذا المقطع من نص حديث أم زرع.

(١) أوجه النحو

(١-١) قطع الكلام وعدم سرد الصفة:

يعد «القطع» من المصطلحات التي اشتهرت عند النحاة أكثر من غيرهم، ويعنون به مغايرة النعت للمنعوت في الإعراب، وذلك أنه إذا كان النعت مرفوعاً في الأصل جاز قطعه إلى النصب، وإذا كان منصوباً جاز قطعه إلى الرفع،

في ذكرها هذا الوجه تريد أن تلمح إلى أن هذه الصفة أي «انتفاء السهولة» و«انتفاء السمعة» معهودّة في ذهن المتكلم، وقد دل عليها ما قبلها حين قالت «لحم جمل غث على رأس جبل وعر»، فالغثاثة ما هي إلا انتفاء السمعة، وما الوعورة إلا انتفاء السهولة.

كان القاضي من خلال هذا مُوفّقًا في اختيار وجه الرفع على قطع الصفة، اعتبارًا لهذه الملامح والإشارات البلاغية التي ذكرنا، على فرض أن القاضي كان على ذكر وبينّة منها؛ وإلاّ فإنّهُ صرح بتضمّنها ملامح بلاغية أخرى سيأتي على ذكرها بعد.

(٢-١) ابتداء الكلام وعدم نفي التبرئة:

مصطلح التبرئة في عرف النحاة يقترن بـ «لا»، فيقولون «لا» التبرئة، ويعنون بها «لا» النافية للجنس، قال خالد الأزهري (توفي ٩٠٥هـ): «حق التبرئة أن تصدق على «لا» النافية كائنة ما كانت؛ لأنّ كل من برأته فقد نفيت عنه شيئاً، ولكنّهم خصوها بالعاملة عمل إنّ، فإن التبرئة فيها أمكن من غيرها»^(١٨)، فقول

- أنّه «يعني أن المخاطب يعلم من اتصاف الموصوف بهذه الصفة ما يعلمه المتكلم، قال تعالى: ﴿وَأَمْرَاتِهِ حَمَالَةٌ حَطْبُ﴾ [المسد: ٤]؛ لأنّه لم يرد أن يخبر بأمر مجهول، وإمّا ذكرها بأمر مشهور ليعرفها كل أحد»^(١٧).

سوف نحاول من خلال هذا المقال الوقوف عند كل وجه من هذه الوجوه بالنظر والتحليل، ثم الربط بينها بشكل يبرز لنا صورة تكامل علمي النحو والبلاغة عند القاضي في هذه المسألة، أثناء اشتغاله بشرح هذا المقطع من نص حديث أم زرع.

إنّ اختيار القاضي لوجه الرفع وافق ما يقتضيه العلمان معاً، فاختار ما يسمح به علم النحو وذلك بتقدير المبتدأ والخبر، مع ما هو أليق من جهة البلاغة، فالمرأة في كلامها تريد أن تنبّه السامع لتفصيل ما أجملته في أول كلامها، وكأنّ هذا التفصيل هو الذي يعنيه في الكلام، فأرادت أن تميزه عن سابقه، وتلفت نظر المتكلم إليه، كذلك

(١٨) الأزهري، خالد، شرح التصريح على التوضيح، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م)، (١/ ٢٣٥).

(١٧) السامرائي، فاضل صالح، مقال: ظاهرة القطع في العربية، (ص/ ٣٨).

(٢) أوجه البلاغة

(١-٢) مراعاة جهة المعنى:

بعد أن حرّر القاضي الوجوه النحوية التي عدل إليها، وإن كان خالف فيها الذي يرضيه سيبويه^(٢٠) منها، أتى ببيان الوجوه البلاغية التي تُعَضد المنحى الذي انتحاه، فأبان عن اختياره هذا بأنه راعى فيه مسائل منها: المعنى.

قال القاضي: «إني لم أرَ ذلك من جهة مذهب النحاة وتقويم الألفاظ، ولكن من جهة المعنى وتصحيح الأغراض»^(٢١)، فكلام القاضي هنا عن المعنى قد يُفهم أنه تفلّت في اختياره من ربقة النحو ضربة واحدة، واختار ما هو أليق بجهة المعنى البلاغي، لكن الأمر على غير ذلك، فإن القاضي لم يعدل من الجائز نحوًا إلى الممنوع، لكن من الأكثر استعمالًا إلى الأقل، فسلطة النحو حاضرة في الوجهين معًا، لكن ما مقصوده بـ «المعنى» في كلامه؟ أليس النحو أيضًا مما يُعنى بالمعنى ويصرف اهتمامه إليه؟

القاضي «أحسن من نفي التبرئة»، يعني به: أن وجه إعمال «لا» عمل «إن» في «لا سهل»، و«لا سمين» مرجوح عنده، ولعل من بين ما جعل وجه الابتداء بـ «لا» النافية للجنس مرجوحًا، هو أن الجملة المبتدأة بـ «لا» التبرئة تأتي في غالب أحوالها متصلة بما قبلها في المعنى، فتقع تقديرًا لجواب عن سؤال، فقولنا «لا رجل في الدار» يوحي بسؤال قبله وهو «هل من رجل في الدار؟»، وهو ما يلح به كلام سيبويه إذ قال: «فلا لا تعمل إلّا في نكرة من قبل أنّها جواب، فيما زعم الخليل -رحمه الله- في قولك: هل من عبد أو جارية؟ فصار الجواب نكرة كما أنّه لا يقع في هذه المسألة إلّا نكرة»^(١٩).

كانت هذه هي الملامح النحوية التي وصف القاضي بها توجيهه لوجه الرفع، فبقي أن نقف على الملامح البلاغية التي كانت من وراء اختيار القاضي عياض لهذا الوجه من الإعراب، ثم بعد ذلك نرى كيف تجلّت خدمة كل من العلمين للآخر، في سبيل خدمة أسمى، وهي بلوغ أقصى طاقات النص الأدبي في فنيته وجماله.

(٢٠) لم نقف مع طول البحث على القول الذي نسب القاضي فيه هذا المذهب لسيبويه، لا في الكتاب، ولا فيما بعده من المصنفات النحوية.

(٢١) القاضي عياض، بغية الرائد، مرجع سابق، (ص/ ٥١).

(١٩) سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، (٢/ ٢٧٥).

النعيق، وهو الذي سميناه في علم النحو أصل المعنى»^(٢٣).

أما المعاني التي أشار إليها القاضي عياض فهي معاني ثوانٍ، نيطت بها وظائف أخرى تشتغل عليها، يأتي على رأسها علم البلاغة، فيبحث فيها من حيث دلالتها على الحقيقة أو المجاز، أو من حيث مراعاتها للمقام والسياق أو من حيث مقاصدها القريبة والبعيدة أو نحو من هذا، يقول عبد الجليل هنوش: «إن النحوي ينظر في بنية الجملة ويتوقف عند دلالتها من حيث الإفادة، أما البلاغي فإنه ينطلق من دلالتها ليبحث عن وظيفتها السياقية وخصوصياتها المعنوية»^(٢٤)، فـ «غاية النحوي أن ينزل المفردات على ما وضعت له، ويركبها عليها، ووراء ذلك مقاصد لا تتعلق بالوضع ممّا يتفاوت به أغراض المتكلم على أوجه لا تتناهى، وتلك الأسرار لا تُعلم إلا بعلم المعاني، والنحوي وإن ذكرها

هناك فرق كامن بين المعنى الذي يتوجه إليه النحاة بالبحث، وبين المعنى الذي يعتني به البلاغيون، يقول محمد الخضر حسين: «النحوي يبحث في المركبات من جهة هيئتها التركيبية صحة وفساداً، ودلالة تلك الهيئات على معانيها الوضعية على وجه السداد، وصاحب المعاني يبحث عنها من جهة حسن النظم، المعبر عنه بالفصاحة في التركيب»^(٢٥).

فالنحو يشتغل بالمعاني التي تعنى بإقامة الكلام حتى يصح أن يطلق عليه صفة الكلام بالمعنى الاصطلاحي عند النحاة، وذلك من حيث التركيز على تركيب أجزائه بعضها مع بعض، وما يترتب عنه من صحة معنى أو فساد، وهو ما توجه بالبحث فيه النحاة - في غالب أعمالهم - منذ أن بدأت صناعة النحو العربي، وعليه جاءت تعاريفهم للنحو، ويسمي السكاكي هذه المعاني بـ «أصل المعنى»، ويقول عنها: إنها «ما لا يفتقر في تأديته إلى أزيد من دلالات وضعية، وألفاظ كيف كانت، ونظم لها المجرد التأليف بينها يخرجها عن حكم

(٢٣) السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، (ص / ١٦٣).

(٢٤) هنوش، عبد الجليل، التأسيس اللغوي للبلاغة العربية، قراءة في الجذور، عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، (١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م)، (ص / ١٦٣).

(٢٥) الخضر، محمد حسين، دراسات في العربية وتاريخها، دمشق، سوريا، المكتب الإسلامي، مكتبة دار الفتح، (١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م)، (ص / ١٨٣).

من خلال هذا يمكن فهم حديث القاضي عياض عن مراعاة المعنى، فإنَّه لا يقصد المعنى الأصلي في الكلام، فإن سيبويه أيضًا كان قد راعاه عند اختياره وجه النصب في الكلام، وإنَّما الذي اعتمد مراعاته والأخذ باعتباره هو المعنى البلاغي الذي تتفاوت فيه درجات الكلام، من حيث بيانه وفصاحة ألفاظه.



النسوة بأنَّه: «الكلام الفصيح الألفاظ، الصحيح الأغراض، البليغ العبارة»، والغرض في كلام العرب هو، «الهدف الذي يُنصبُ فيرمى فيه، والجمع أغراض»^(٣٦)، فالمعنى في نفس المتكلم كالسهم يرمى عن قوس، ويراد له أن يصل إلى المتكلم كما أراده منه، وإصابة الغرض هو حينما يفقه السامع -المقصودُ بالكلام- المعنى على صورته وهيئته المقصودة، فالكلام إذا وُصف بأنَّه صحيح الغرض فإنَّما يعنون به أنَّه بُني من جهة الكلمة والتركيب والمعنى وغيرها بناءً يبلغ نفس السامع كما أراده المتكلم.

فهو على وجه إجمالي يتصرف فيه البياني تصرفًا خاصًا لا يصل إليه النحوي»^(٣٥).

من خلال هذا يمكن فهم حديث القاضي عياض عن مراعاة المعنى، فإنَّه لا يقصد المعنى الأصلي في الكلام، فإن سيبويه أيضًا كان قد راعاه عند اختياره وجه النصب في الكلام، وإنَّما الذي اعتمد مراعاته والأخذ باعتباره هو المعنى البلاغي الذي تتفاوت فيه درجات الكلام، من حيث بيانه وفصاحة ألفاظه، فاختيار القاضي عياض لوجه القطع وابتداء الكلام يحصل بهما ما لا يحصل في الإتيان ونفي التبرئة من أوجه بلاغة الكلام، والذي سيُبين عن طرف منه فيما يأتي.

(٢-٢) تصحيح الأغراض:

بعد أن رأينا أن القاضي يقصد بلفظ «المعنى» المعنى البلاغي، وهو ممَّا تتوجه إليه أنظار البلاغة العربية بالعناية؛ فإنَّه أردف عبارته تلك بعبارة هي قريبة من حقلها، غير غريبة عنها، وهي عبارة «تصحيح الأغراض»، ويذكر القاضي لفظ «الأغراض» في نص آخر يصف فيه كلام

(٣٥) السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، (ضمن شروح التلخيص)، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (د.ت)، (١/ ٥١).

(٣٦) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، مادة (غ ر ض)، (٧/ ١٩٦).

(٣-٢) التفسير بعد الإجمال:

قال القاضي عياض: «وابتداؤه بحكم التفسير والتفصيل، أليق بنظم الكلام»^(٢٨)، وقال في بيان ذلك في موضع آخر من مصنفه «بغية الرائد»: «وذلك أنَّ هذه المرأة أودعت أول كلامها تشبيه شيئين من زوجها بشيئين كما تقدّم، فشبهت باللحم الغث بخله وقلة عرفه، وبالجل الوعر شراسة خلقه وشموخ أنفه، فلمّا أتمت كلامها؛ جعلت تفسر مستأنفة كل واحد من الجملتين»^(٢٩).

يُشير القاضي في هذين النصين إلى أول وجه بلاغي جعل منه مرجحاً لما ذهب إليه في اختياره وجه القطع والاستئناف، وهو ما يصطلح عليه البلاغيون «صحة التفسير»، أو «تفسير الخفي»، وقد يطلق عليه أيضاً «التبيين». قال عنه ابن الناظم (توفي ٦٨٦هـ) بعد أن جعله قسمًا من أقسام الفصاحة المعنوية من علم البديع: «وهو أن يكون في مفردات كلامك لفظ مبهم المعنى لكونه مطلقاً أو غير تام التقيد، مراداً به بعض ما تناوله، فتتبعه ما يفسره ويشرح معناه من وصف فيه

وعلى هذا المعنى تدور تعاريف البلاغة التي تحدّث عنها العلماء القدامى، يقول أبو هلال العسكري (توفي ٣٩٥هـ): «البلاغة كلّ ما تبلغ به قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسه، مع صورة مقبولة ومعرض حسن»^(٢٧)، فيكون دور البلاغة في هذه العملية هو تصحيح وتقويم الآلة التي بها يُنتج المتكلم المعنى المراد إيصاله إلى السامع.

فمراعاة جهة المعنى وتصحيح الأغراض هما أمران متلازمان، أحدهما نتيجة للآخر، فالقصد من مراعاة المعنى البلاغي هو الوصول إلى الغرض، ولا يتصور كلام بلغ الهدف منه إلا وهو مستوفٍ لشروط البلاغة، فعبرة القاضي «رأيت جهة المعنى وتصحيح الأغراض» توحى أنه راعى أمرين متلازمين، الأول منهما فيه حديث عن الجهة التي راعاها ونظر إليها في اختياره، وهي جهة المعنى البلاغي، والثاني فيه ذكر للغاية من مراعاتها في هذه الجهة، فبقي الحديث محتاجاً إلى الوسيلة التي اشتغل بها بينهما، وهو ما سيأتي تفصيله.

(٢٨) القاضي عياض، بغية الرائد، مرجع سابق، (ص/ ٥١).

(٢٩) المرجع السابق، (ص/ ٥١).

(٢٧) العسكري، الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، (١٤١٩هـ)، (ص/ ١٠).

وَمُعَلَّقًا عَلَى تَفْسِيرِ جَاءَ فِي شَعْرِ لِلْفَرَزْدَقِ
يَقُولُ فِيهِ:

لَقَدْ جِئْتَ قَوْمًا لَوْ لَجَأْتَ إِلَيْهِمْ
طَرِيدَ دِمٍّ أَوْ حَامِلًا ثِقَلٍ مَغْرَمٍ

لَأَلْفَيْتَ مِنْهُمْ مَعْطِيًا وَمَطَاعِنًا
وَرَاءَكَ شَرًّا بِالْوَشِيحِ الْمُقَوِّمِ

... وأكثر ما في التفسير عندي السلامة
من سوء التضمن^(٣٢) لا أَنَّهُ بَعِيْنُهُ مَا لَمْ
يَكُنْ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ أَوْ شَبِيْهِهْ بِهِ ... وَمِنْ
التفسير الجيد قول حاتم الطائي، ويروى
لعتيبة بن مرداس:

مَتَى مَا يَجِيءُ يَوْمًا إِلَى الْمَالِ وَارِثِي
يَجِدُ جَمْعَ كَفٍّ لَا مَلَأَى وَلَا صَفَرَ

يَجِدُ فَرَسًا مِثْلَ الْعِنَانِ وَصَارِمًا
حُسَامًا إِذَا مَا هَزَّ لَمْ يَرْضَ بِالْهَبْرِ

وَأَسْمَرَ خَطِيئًا كَأَنَّهُ كُغَوْبَهُ
نَوَى الْقَسْبَ قَدْ أَرَبَى ذِرَاعًا عَلَى الْعَشْرِ
فهذا هو التفسير الصحيح السالم من
ضرورة التضمن؛ لأنه لم يعلق كلامه بـ «لو»

تفصيل^(٣٠)، وقال التنوخي (توفي ٣٨٤هـ)
في تعريفه: «هو أن يذكر المؤلف ناظمًا كان
أو ناثرًا أشياء مرتبة ثم يفسرها، فالمحمود
منه أن يكون التفسير مرتبًا ترتيب
المفسر، فإن خالف بين التفسير والمفسر
في الترتيب أخذ عليه ما لم يكن ذلك
لمعنى^(٣١)، فكلام القاضي عياض السابق
يضمُّ أمرين: الأول منهما يذكر فيه أن
المبحث قائم على التفسير، أي: تفسير كلام
لاحق لآخر سابق، والقسم الثاني: يبين فيه
أهمية الترتيب في الكلام المفسر، وهذان
القسمان نجد عينهما في كلام التنوخي.

الملاحظ أَنَّ الغالب في التفسير أن
يكون الكلام المجمع فيه تامًّا من حيث
التركيب الإسنادي؛ لأنَّ الغاية من التبيين
بعد الإجمال هو التشويق، ومن تمام
استيفاء هذا المعنى أن يكون بعد تمام
الكلام وحصول الفائدة، فينتظر السامع
بيان ما أجمل من اللفظ المتقدم، وأمَّا ما
يرد على غير هذا؛ فهو مخالف للصحيح
السالم -حسب رأي ابن رشيْق (توفي
٤٦٣هـ)- الذي يقول مُبَيَّنًا هذا المعنى،

(٣٠) ابن الناطم، المصباح في المعاني والبيان والبدیع، تحقيق حسني
عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب، (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م)، (ص / ٢٠٨).

(٣١) التنوخي، الأقصى القريب في علم البيان، مصر، مطبعة السعادة،
(١٣٢٧هـ)، (ص / ٩٨، ٩٧).

(٣٢) التضمن هو «أن يكون الفصل الأول مفتقرًا إلى الفصل الثاني،
والبيت الأول محتاجًا إلى الأخير».
[انظر: العسكري، الصناعتين، مرجع سابق، (ص / ٣٦)].

لثاني، فحملت اللفظ على اللفظ وردت
المقدم إلى المقدم، والمؤخر إلى المؤخر»^(٣٤).

في هذا النص يتحدث القاضي عن معنيين
بلاغيين، كلاهما جعل منه سبباً لاختيار
وجه القطع والاستئناف في حديث أم زرع،
الأول منهما: «المقابلة»، والثاني: «الترتيب».
ويعرّف أبو هلال العسكري «المقابلة» بقوله:
«إيراد الكلام، ثم مقابلته بمثله في المعنى
واللفظ على جهة الموافقة أو المخالفة»^(٣٥)،
وأغلب البلاغيين في تعريفهم للمقابلة
يشيرون إلى الترتيب بين المتقابلات^(٣٦). يقول
ابن رشيق -مثلاً: «المقابلة: ترتيب الكلام
على ما يجب، فيعطى أول الكلام ما يليق
به أولاً، وآخره ما يليق به آخرًا، ويأتي
بالموافق بما يوافقه، وفي المخالف بما يخالفه،
وأكثر ما تجيء المقابلة في الأضداد، فإذا
جاوز الطباق ضدين كان مقابلة»^(٣٧)، ويمثل
للمقابلة القاضي عياض -نفسه- بقوله:

سَلْ عَنْهُ، وَاَنْطَقْ بِهِ، وَاَنْظُرْ إِلَيْهِ تَجَدُّ

مَلءَ الْمَسَامِعِ وَالْأَفْوَاهِ وَالْمَقِلِ

(٣٤) القاضي عياض، بغية الرائد، مرجع سابق، (ص/ ٦٥).

(٣٥) العسكري، الصنائع، مرجع سابق، (ص/ ٣٣٧).

(٣٦) قال ابن رشيق: «لكن قدامة لم يبالٍ بالتقديم والتأخير في هذا الباب». [العمدة، مرجع سابق، (١٦/ ٢)].

(٣٧) المرجع السابق، (٥/ ٢).

كما فعل الفرزدق، ولا بما يقتضي الجواب
اقتضاء كليًّا؛ فلهذا حسن عندي»^(٣٨).

وبذلك يكون القاضي في اختياره وجه
القطع والاستئناف إمّا ملح هذا المعنى
وإليه قصد، أي: إن الحمل على الرفع
تستقل به الجمل الثانية عن الأولى من
حيث التركيب الإسنادي باعتبار كل جملة
على حدة، والإتباع على الصفة لا يؤدي هذا
المعنى؛ لأنَّ الصفة مرتبطة بموصوفها من
الناحية الإسنادية، فهي تابعة له في إعرابه،
وكذلك الأمر فيما نُفي بـ «لا» التبرئة من
أنه مرتبط وله صلة بما قبله كما بيّنّا آنفًا.

(٤-٢) المقابلة والترتيب:

قال القاضي عياض: «وفي كلام هذه المرأة
-أعني الأولى- من الفصاحة وفنون البلاغة ...
إبداع حمل اللفظ على اللفظ والمعنى على
المعنى في المقابلة والترتيب، وذلك في قولها:
«لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل ...»،
قابلت: «لا سهل فيرتقى»، بقولها: «لا سمين
فينتقل»، وهذا يسمى المقابلة عند أهل
النقد، لاسيما على رواية وقعت في النّسائي
بتقديم «لا سمين»، فيكون أول تفسير لأول
مفسر، وهو قولها: «كلحم جمل»، والثاني

(٣٨) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد
محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، (١٤٠١هـ / ١٩٨١م)، (٢/ ٣٥-٣٦).

والتلاحم بين قسمي كل كلام، وقد قسمه ابن المعتز ثلاثة أقسام: فالأول: ما وافق آخر كلمة في الكلام كلمة في صدره أو كانت مجانسة، والقسم الثاني: ما وافق آخر كلمة من الكلام أول كلمة منه، والثالث: ما وافق آخر كلمة من الكلام بعض كلمات صدره حيث كانت، وأمّا ما رابطته معنوية؛ فإن معنى صدر الكلام يتقاضى معنى عجزه»^(٤٠).

ومن الجلي الذي لا يحتاج إلى بيان أن كلام المرأة تضمّن هذا الملمح البلاغي في قولها: «لحم جمل غث على رأس جبل وعر»، وقولها: «لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل»، من حيث إنّ الثاني رجع في معناه إلى الأول، فالرابطة هنا معنوية، وإن كان قد حكم عليها ابن أبي الإصبع بكونها نادرة في الكلام.

(٦-٢) تفصيل أقسام الكلام:

يقول القاضي عياض: إن من الأوجه البلاغية التي دفعته إلى اختيار وجه القطع والاستئناف في المثال المذكور من كلام المرأة الأولى: أن يفسح لظهور لون من ألوان البلاغة، وهو تفصيل الكلام،

فإنّه قابل بقوله: «ملء المسامع» أولاً في الشطر الثاني قوله: «سل عنه» أولاً في الشطر الأول، وأتى «بالأفواه» ثانيًا في الثاني مقابلًا «للتنطق» ثانيًا في الأول، وأتى «بالمقل» ثالثًا في الثاني مقابلًا «للتنظر» ثالثًا في الأول»^(٣٨).

إنّما جنح القاضي في اختياره لهذا التعليل البلاغي في هذا المثال المذكور؛ «لأنّ الغالب في المتقابلات أن تكون بالجمع من أربعة أضداد: ضدين في أصل الكلام، وضدين في عجزه، وتبلغ إلى الجمع من عشرة أضداد»^(٣٩)، وإذا كانت كذلك فهو ممّا يأتي على وجه القلة في الكلام، أي إن تكون في مركب إسنادي واحد، ويشهد لذلك الشواهد التي ساقوها في المقابلة، بل تأتي المتقابلات الأولى في مركّب واحد غير الآخر الذي يضم المتقابلات الأخرى.

(٥-٢) رد الأعجاز على صدور:

قال ابن أبي الإصبع (توفي ٦٥٤هـ): «ويسمى التصدير، وهو عبارة عن كل كلام بين صدره وعجزه رابطة لفظية غالبًا، أو معنوية نادرًا، تحصل بها الملائمة

(٣٨) القاضي عياض، بغية الرائد، مرجع سابق، (ص/ ٥٣).

(٣٩) مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (٣/ ٢٨٨).

(٤٠) ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، تقديم وتحقيق حنفي محمد شرف، نهضة مصر، القاهرة، (د. ت)، (ص/ ٣٦، ٣٧)، بتصرف يسير.

فالتفصيل قائم على تقطيع الكلام على امتداد ما يتيح التقطيع العروضي في البيت، أو على امتداد ما يوفره الكلام من فواصل حال كونه منشورًا.

إذا كانت الملامح البلاغية السابقة قد أبانت بشكل واضح عن أنها أوجه من التعبير يتيحها الاختيار النحوي الذي ذهب القاضي عياض إليه؛ فإنَّ الوجهين البلاغيين الأخيرين -رد الأعجاز على الصدور والتفصيل- يسعفان في كلا الاختيارين النحويين، يعني القطع والاستئناف من جهة، وكذا الوصل على وجه الإتيان أو الربط بلا النافية لجنس من جهة أخرى، بلا ظهور لمزيةٍ في أحد المنحيين النحويين دون الآخر.

إنَّ قول القاضي: «إني لم أرَ ذلك من جهة مذهب النحاة وتقويم الألفاظ، ولكن من جهة المعنى وتصحيح الأغراض ... إلخ»، وهو الذي قاربنا معنى ما قصده منه هو ما يعطينا صورة عن تكامل علم النحو وعلم البلاغة في هذا النص المأثور، وذلك أن القاضي كان أمام تعبير يحتمل وجهين من أوجه الإعراب؛ أمَّا الأول: فهو يقتضي سرد الصفة، أي: اتباع عناصر من المركب الثاني لعنصر من المركب

فيقول ابن رشيق مُعرِّفًا له: «ومن أنواع التقسيم^(٤١) التقطيع ... ، وسماه قوم -منهم عبد الكريم-: التفصيل ... قال أبو الطيب:

فيا شوقُ ما أبقي، ويا لي من النَّوى
ويا دمعُ ما أجرى ويا قلب ما أصبى

ومن الجلي الذي لا يحتاج إلى بيان أنَّ كلام المرأة تضمَّن هذا الملمح البلاغي في قولها: «لحم جمل غث على رأس جبل وعر»، وقولها: «لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل»، من حيث إنَّ الثاني رجع في معناه إلى الأول، فالرابطة هنا معنوية، وإن كان قد حكم عليها ابن أبي الإصبع بكونها نادرة في الكلام.

ففصل كما فعل أصحابه^(٤٢) وجاء به على تقطيع الوزن، كل لفظتين ربع بيت^(٤٣).

(٤١) التقسيم هو «استقصاء الشاعر جميع أقسام ما ابتدأ به ... ومن أشرف المنثور في هذا الباب قول رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «وهل لك يا بن آدم بن مالك إلا ما أكلت فأفنت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت»، فلم يبق -عليه الصلاة والسلام- قسمًا رابعًا لو طلب يوجد». [ابن رشيق، العمدة، مرجع سابق، (٢/ ٢٠، ٢١)].

(٤٢) يعني بهم النهشلي والبحتري.

(٤٣) ابن رشيق، العمدة، مرجع سابق، (٢/ ٢٥، ٢٦).

الأول إعراباً، وابتداء الإسناد الثاني بـ «لا» النافية للجنس، دون نية الفصل والقطع بين التركيبين، أمّا الوجه الثاني: فهو قطع الكلام عن سابقه، واستئنافه كلاماً مستقلاً في المعنى واللفظ عنه.

إنَّ اختيار القاضي عياض كان ينبني على ما أتاحته الوجوه البلاغية التي كشف عنها من جمالية في المعنى ومن بلاغة في التعبير، ومعنى ذلك أنَّ القانون النحوي يتيح للبلاغة إمكانات الاختيار في التراكيب التي تناسبها، دون أن يلزمها بوجه معين، بشرط ألا تخرج من اختياراته التي يتيحها لها، باعتباره سلطة ترعى الأسس التي بني عليها^(٤٤)، والقاضي عياض اختار وجهاً من أوجه النحو المتاحة غير الذي استحسنه سيبويه، ومن المؤكد أنَّ القاضي قد أدلى بحجة قوية تؤيد مذهبه؛ إذ علَّل القاضي مذهبه هذا بأنَّه مستوحى من كتاب الله عز وجل، فقال معبراً عن ذلك: «وتأمل كتاب الله العزيز؛ فإنَّ المنتفيات فيه حيث ترددت معطوفة لشيء واحد جاءت بالوجوه الثلاثة، كقوله تعالى: ﴿وفاكهة كثيرة،

لا مقطوعة ولا ممنوعة﴾ [الواقعة: ٣٣]، و﴿كأساً لا لغو فيها ولا تأثيم﴾ [الطور: ٢٣] و﴿يوم لا بيع فيه ولا خلة﴾ [البقرة: ٢٥٤]، قُرى بالوجهين الرفع والنصب، و﴿لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾ [البقرة: ١٩٧]، وحيث وردت المنفيات فيه لصفات أشياء أو لشيئين يختص كل واحد منهما بوصف، وقصد كل شيء منها بنفي عيب (شيء)^(٤٥)، ابتدأ الكلام حينئذٍ مستأنفاً، فقال: ﴿بيضاء لذة للشاربين، لا فيها لغو ولا هم عنها ينزفون﴾ [الصفات: ٤٦، ٤٧]، فقوله: ﴿لا فيها لغو﴾ من صفة المشروب، وقوله: ﴿ولا هم عنها ينزفون﴾ من صفة الشاربين^(٤٦)؛ فالكلام إذا رجعت الصفات فيه المنفيات إلى موصوف واحد جاز الأوجه الثلاثة من الإعراب، وإن رجعت إلى موصوفين أو أكثر عيب ذلك وحسن الاستئناف والابتداء بالرفع، وهو ما يتأتَّى مع المسألة التي طرقتها القاضي عياض في كلامه عن المرأة الأولى من نساء أم زرع. إنَّ مفهوم تكامل علمي البلاغة والنحو، كما تجلّى فيما مرَّ، يحيل على

(٤٥) كذا في الأصل.

(٤٦) القاضي عياض، بغية الرائد، مرجع سابق، (ص/ ٥٢، ٥٣).

(٤٤) انظر: ناصف، مصطفى، النقد العربي، نحو نظرية ثانية، عالم المعرفة، (العدد ٢٥٥)، مارس (٢٠٠٠م)، (ص/ ٢٣).

حيث إنَّ منشئ الكلام يقف أمام اختيارات متعددة للصيغات اللغوية، فيختار منها ما يراه مناسباً للتعبير عن مراده بأحسن وجه وأكمل. يقول شبلنر: «إنَّ الأساس يوجد في التحويلات الاختيارية، التي يمكن أن يستعملها المؤلف بطريقة مختلفة جداً لصياغة جملة ما؛ ومن ثَمَّ: فالأسلوب نتيجة اختيار المؤلف لما يراه من التحويلات الاختيارية الممكنة»^(٤٧)؛ ومن ثَمَّ: كان طرح السؤال حول السبب الكامن من اختيار منشئ الكلام لهذا الأسلوب وليس آخر مشروعاً بهذا الاعتبار، وهو أمر يُرى في دراسة النص الأدبي خصوصاً وتحليل الخطاب عمومًا شيئاً ضروريًا.

إنَّه ممَّا استرعى انتباهنا ونحن بصدد التطرق إلى هذه المباحث هو أن غالب الباحثين المعاصرين إذا ما نظروا إلى علمي البلاغة والنحو، باعتبارهما علمين متصلين يكمل بعضهما بعضًا، ربما قصروا أنظارهم على باب المعاني من علم البلاغة أكثر من غيره؛ لأنَّه هو الأقرب في موضوعه وقواعده وإشكالاته من علم النحو، في حين أنَّ

أنَّ علم النحو يوفر للبلاغة الأرضية الأولى التي يقوم عليها أساسه، ويوفر لها من إمكانيات التعبير، التي تفتح الباب أمام المتكلم ليختار منها ما يراه مناسباً للمقام الذي سينزل كلامه وفق منازلته، ويذهب الباحث إلى أن هذه المرحلة هي أول مراحل التكامل التي يطرقها علم البلاغة مع العلوم الأخرى، التي هو قابلٌ للتكامل معها في الكلام، وذلك أن تشكّل أصل المعنى -على حدّ تعبير السكاكي- هو أول الخطوات التي يسعى المتكلم إلى تحقيقها، ليرتقي بعد ذلك لفظه في درجات البيان والفصاحة.

فلمَّا كان الأمر كما أسلفنا من أنَّ النحو العربي قد قدَّم لبلاغة العربية اللَّبنة الأولى في صرح مقاربة النص الأدبي؛ فإنَّنا يمكن أن نطلق على هذه العلاقة بين علمي البلاغة والنحو في هذه المرحلة بـ «التكامل التأسيسي» بين العلمين، باعتباره تكاملاً ينتمي إلى لحظة يتأسس فيها الكلام، تأسَّسًا يُرى حتميًا لكي ينطلق النص إلى طَرَقِ أبعاد سياقية وتداولية، ويدخل في أنساق معرفية وعلمية أخرى، وهذا قريب ممَّا ورد لدى بعض الدارسين الغربيين المعاصرين لما تكلموا عن «أسلوبية الاختيار»،

(٤٧) شبلنر، برنر، علم اللغة والدراسات الأدبية، ترجمة محمود جاد الرب، القاهرة، الدار الفنية، (١٩٨٧م)، (ص/ ٧٥).

البحث كشف أنَّ القاضيَ نظرَ إلى مباحث باب البديع أيضًا في تفاعلها مع علم النحو العربي، وهو أمرٌ قلَّ من تعاطاه بالوصف والتحليل في الأبحاث المعاصرة التي تشغل على التراث، ولعل قراءات أخرى واعية للتراث العربي ستكشف عن صور أخرى من صور هذا المجال الذي لا يزال جديدًا في حقل الدراسات التطبيقية، ألا وهو مجال التكامل بين العلوم والمعارف.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studie



الممارسة الفقهية وتصاعد أهمية ملكية الأرض في البلاد التونسية وفي مصر خلال القرن السادس عشر

محمد البشير رازقي

باحث في سلك الدكتوراه في كلية العلوم الإنسانية
والاجتماعية بتونس، اختصاص علوم التراث

[ملخص تنفيذي]

من خلال مقال: «الممارسة الفقهية وتساعد أهمية ملكية الأرض في البلاد التونسية وفي مصر خلال القرن السادس عشر»، حاولنا إبراز الدور المهم الذي يلعبه الفقه في العمل التاريخي لِمَا تشتمل عليه المدونات الفقهية من معلومات مهمة تعالج الحياة اليومية وممارسات الفاعلين الاجتماعيين ورهاناتهم. كما حاولنا تبين علاقة ظرفية القرن السادس عشر التي عايشها البحر الأبيض المتوسط، مثل اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح واكتشاف القارة الأمريكية وتغير الطرقات التجارية، بتساعد أهمية استغلال الأرض وتملكها سواء من طرف السلطة السياسية من أجل تعويض خسائرها الناتجة عن تقلص التجارة البحرية، أو من طرف السكان سواء من أجل الزراعة أو الرعي. فمن خلال دراسة تملك الأرض في البلاد التونسية ومصر خلال القرن السادس عشر حاولنا تبين الشروط التاريخية والتقنيات التشريعية لعلاقة الفاعل الاجتماعي بالأرض، وقد قسّمنا بحثنا إلى أربعة عناصر:

- **الشروط التاريخية لتملك الأرض خلال القرن السادس عشر.**

- **التملك والمصطلح. - آليات التشريع. - أشكال استغلال الملك.**

والإشكالية الرئيسية في هذا العمل هي: من خلال المدونة الفقهية، ما هي طبيعة الممارسات والمعارف التي أنتجها الفاعل الاجتماعي في مصر وتونس في ميدان ملكية الأرض؟

وقد تبين لنا أنّ ظرفية القرن السادس عشر أثّرت سلبياً على كلّ المجال المتوسطي ومن ضمن ذلك البلاد التونسية. أمّا مصر فمميّزاتها الجغرافية ساعدتها إلى حين في تجنّب مضاعفات هذه الظرفية وذلك لانفتاحها تجارياً على أفريقيا و«بلاد الروم» وخاصة على آسيا.

على مستوى تملك الأرض نسجّل تنوعاً كبيراً للمصطلحات التي تطلق على الأرض وعلى أشكال التملك، وهذا يحيل إلى الأهمية التي تحتلّها الأرض في حياة الفاعلين الاجتماعيين خلال الفترة المدروسة. كما نجد أشكالاً مختلفة لشرعة التملك من «وضع يد» وحيازة وكتابة عقود، وما يتخلّل ذلك من شراء وبيع وكراء و«اغتصاب». كما نسجّل تنوع الفاعلين الذين اهتموا بظاهرة التملك، ونشير خاصّة إلى الدور المحوري الذي لعبه الفاعل السياسي في تنشيط الممارسة التملكية.

مقدمة

عبد الرحيم، اعتمدنا الثلاثة الأجزاء الأولى،
أي: من سنة (١٥٢٢م) إلى سنة (١٦٥٠م).

- أبو العبّاس أحمد بن يحيى
الونشريسي (تُوفي ٩١٤هـ / ١٥٠٩م)،
المعيار المعرب والجامع المغرب عن
فتاوي أهل أفريقية والأندلس والمغرب،
خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف
الدكتور محمد حجّي، (١٩٨١م)، الأجزاء
المعتمدة: (١، ٥، ٦، ٧).

- أبو الفضل جمال الدين محمد
بن مكرم بن منظور، لسان العرب،
اعتمدنا على طبعة دار الكتب
العلميّة، (٢٠٠٩م).

- مع توظيف المدوّنة المصدرية
التي جمعناها عند جردنا لنوازل قاسم
عظّوم والبرزلي في بحوث كتبناها سابقاً.
* من خلال توظيفنا لهذه المدوّنة
المصدرية قسّمنا بحثنا إلى أربعة عناصر:

(١) الشروط التاريخية لتملّك الأرض
خلال القرن السادس عشر.

(٢) التملّك والمصطلح.

(٣) آليات التشريع.

(٤) أشكال استغلال الملك.

يتناول هذا البحث دراسة تملّك الأرض
في البلاد التونسية ومصر خلال القرن
السادس عشر من خلال دراسة الشروط
التاريخيّة والتقنيّات التشريعيّة من خلال
المدوّنات الفقهيّة. وكان منطلقنا في هذا
العمل بعض الإشارات الصادرة من طرف
المفتي قاسم عظّوم من خلال نوازله،
وهو فاعل اجتماعي مهمّ خلال القرن
السادس عشر بالبلاد التونسية، حيث صرّح
أنّ «المال المأمون هو الرباع والعقار»^(١)،
وأيضاً في «هذا الزمان عزّ الملك»^(٢).

* وقد اعتمدنا كمدوّنة مصدرية
في عملنا:

- الأجوبة التونسية على الأسئلة
الغرناطيّة (سنة ١٤٨١م)، محمد
الموّاق، محمد الرّصّاع، تحقيق محمد
حسن، دار المدار الإسلامي (٢٠٠٧م).

- وثائق المحاكم الشرعية المصريّة عن
الجالية المغاربية إبان العصر العثماني،
إعداد ونشر عبد الرحيم عبد الرحمن

(١) أبي القاسم بن محمد مرزوق بن عظوم المرادي، كتاب الأجوبة،
تحقيق وتقديم: محمد الحبيب الهيلة، تونس، المجمع التونسي
للعلوم والآداب والفنون، [بيت الحكمة، (٢٠٠٤م)، (٥/ ٤٢١)].

(٢) نفس المصدر، (٨/ ٦٢).

(١) الشروط التاريخية لتملك الأرض خلال القرن السادس عشر:

تتميّز جغرافيّة التجارة في مصر خلال القرن السادس عشر بتمدّدها ونفاذها إلى مناطق جغرافيّة متنوّعة. فالتاجر يتوجّه إلى «بلد السودان» محمّلاً بالبضائع وخاصّة بالأقمشة. يبيع سلعه ويتقاضى مقابل ذلك «الذهب التبر التكروري الطيّب»، أو من «التبر الأحمر التكروري»^(١٠). ويمكن للتاجر أن يرجع لمصر أو يمرّ مباشرة إلى بلاد «الروم» ويكمل الدورة التجاريّة، ثم يرجع لمصر بالبضائع والمال^(١١).

والمثلث الاقتصادي المتكوّن من آسيا والبلدان الأفريقية و«بلاد الروم» الذي تحتلّ مصر قلبه يرتكز على عمليّة اقتصادية عقلانيّة بامتياز خاضعة لحسابات اقتصادية دقيقة ووعي بأهميّة التراكم المالي، وهذا ما تؤكّده وثيقة تتحدّث عن تاجر جمع مالا وأذن لشريكه بأن يسافر بالمال و«يشترى به من البلاد المصرية والرومية ما أحبّ واختار من أصناف البضائع ويبيع ذلك بالنقد دون النسبة ويدير ذلك في يده ويكرره المرة بعد المرة والكرة بعد الكرة ويسافر بذلك برّاً وبحراً، ومهما أظهره الله تعالى من

أحصينا من خلال جردنا لوثائق المحاكم الشرعية بمصر التي تغطّي القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر عدداً مهمّاً من الوثائق التي تهتمّ بالعلاقات التجاريّة الرابطة بين المغاربة والمصريّين ومع بلاد «تكرور» أو بلاد «أكدز» أو بلاد «أوجلة»^(٣)، أو «بلاد كنو وأكدز وكاشنة»، وهي أماكن تقع في بلاد غانا الآن^(٤)، و«بلد تنبكتو من بلد السودان»^(٥)، أو «بإقليم الهند»^(٦)، ومع «الديار الرومية»^(٧) ومع «عدن»^(٨). ويسمّى هذا النوع من التّجار «التاجر السفّار»^(٩).

(٣) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم (إعداد ونشر)، وثائق المحاكم الشرعية المصريّة عن الجالية المغاربية إبان العصر العثماني، تونس/ زغران، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، (١٩٩٢-١٩٩٨م)، (١/ ٣- ١٨٨- ٢٥٧- ٢٥٩).

(٤) المصدر السابق، (١/ ٢٣٥، ٢٣٦).

(٥) المصدر السابق، (١/ ١٢٨، ١٢٩).

(٦) المصدر السابق، (٣/ ٣٥، ٣٦).

(٧) المصدر السابق، (١/ ٢٨٥، ٢٨٦).

(٨) المصدر السابق، (٢/ ٣٠٠، ٣٠١).

(٩) المصدر السابق، (١/ ٣١٨، ٣١٩).

(١٠) المصدر السابق، (١/ ٢٢٨، ٢٢٩).

(١١) المصدر السابق، (١/ ٢١١، ٢١٢).

القرن الخامس عشر والسادس عشر، حيث «ظل الباحثون يرددون لفترة طويلة كيف تأثرت مصر باكتشاف البرتغاليين لطريق رأس الرجاء الصالح في القرن الخامس عشر، واستوطنهم في الهند، ومن ثم تحولت طرق تجارة التوابل بين الهند وأوروبا إلى الطريق الجديد بدلاً من العبور عن طريق مصر، مما أضر في تجارة الترنزيت بالبحر الأحمر، وتسبب ذلك في تدهور الاقتصاد المصري. ولكن أثبتت دراسات أندريه ريمون أن تجارة البن أصبحت القوام الرئيسي لتجارة البحر الأحمر وحلت محل تجارة البهارات التي كانت متصدرة في الفترة السابقة»، بل لا ينتبه الباحثون إلى انفتاح مصر الاقتصادي على الإمبراطورية العثمانية وخاصة مع «الصفويين والمغول» الذين انخرطوا في علاقات اقتصادية معها^(١٣).

بالمقابل نجد أن البلاد التونسية تأثرت بظرفية القرن السادس عشر بحكم موقعها في قلب المتوسط، وتأثرت كثيراً بتغير الطرق التجارية وبداية احتكار الأطلسي لدور المتوسط

ربح ويسره من فائدة بعد الكلف والمؤن وحق لله إن وجد يقسم الربح بينهما نصفين لا مزية لأحدهما على الآخر ...»^(١٢).

**والمثلث الاقتصادي المتكوّن
من آسيا والبلدان الأفريقية
و«بلاد الروم» الذي تحتلّ مصر
قلبه يركز على عمليّة اقتصادية
عقلانيّة بامتياز خاضعة لحسابات
اقتصادية دقيقة ووعي بأهميّة
التراكم المالي.**

ونستنتج أن الجغرافية «العبرية» لمصر ساعدتها على أن تتخفّف قليلاً من تغيير الطرق التجارية الذي شهده القرن السادس عشر، وحافظت على علاقات اقتصادية مهمّة مع شرق أفريقيا والبلاد «الرومية» واليمن وآسيا، وهذا ما خفّف عن مصر ظرفية القرن السادس عشر خاصة بتغير مسار جغرافية التجارة. ونلّي حثّا من ناحيتها أكّدت على أن الاقتصاد المصري خاصة التجاري ظلّ متماسكا حتّى بعد تحول الطرق التجارية على الأقل في

(١٣) نلّي حثّا، مصر العثمانية والتحوّلات العثمانية (١٥٠٠-١٨٠٠م)، ترجمة: مجدي جرجس، مصر، المركز القومي للترجمة، (٢٠١٦)، (ص/٢٤، ٢٥).

(١٢) المصدر السابق، الجزء الأول، وثيقة بتاريخ (١١ ذو القعدة ١٠٠٨ / ٢٤ مايو ١٦٠٠)، (ص/ ٢٩٩، ٣٠٠).

المعاوضات والإقطاعات ... عن قرية أعطاه السلطان لرجل على أن أعطاه الرجل قرية بأرض أخرى»^(١٧).

كما أن التوتّرات المنبثّة في النوازل بين السلطة و«الأعراب» تسهم في بلورة صورة خاصّة للملكيّة، نجد مثلاً «نازلة نزلت بأفريقية يوم ولاية الأمير أبي حفص (١١٧٤-١١٩٥) بها، وذلك أن أبا حفص لما حصر تونس تفرّق حينئذ العرب على قراها»^(١٨). والسلطة تقوم بإعطاء الأرض «إمتاعاً لا تملكاً ... إمّا تعيّن الانتفاع بتعيين الإمام مع أن الأرض لبيت المال لا يمضي فيها البيع»، وتصبح الأرض يتصرّفون بها «بأمر سلطاني»^(١٩). والأرض المّعطاة من قبل السلطان ينتفع المستغلّ لها بالثّمار لا بالملكيّة التامة حيث إن «أرضها للسلطان والغرس للغارس فيها. وعليها وظيف للسلطان بسبب الأرض ...»^(٢٠). والأرض

التجاري والاقتصادي^(١٤). فقد تميّزت الفترة المدروسة بتحوّلات كبرى «شملت العالم بأسره ... تمكّن البرتغال من الوصول لمعادن الذهب غرب إفريقية ... عرفت التجارة الأفريقية المغربية تراجعاً كبيراً»^(١٥)، على عكس التجارة في مصر؛ فالأوروبيون تمكّنوا من الوصول إلى مواقع استخراج الذهب في أفريقيا عن طريق البحر «مستغنين عن دور الوساطة التي كانت تقوم بها التجارة القوافلية الصحراوية»^(١٦).

بالمقابل يعتبر الشأن السياسي من أهمّ آليات رسم جغرافيّة التملك خلال الفترة المدروسة، فيمكن للسلطان من خلال «المعاوضات» التي يقوم بها، أن يبدل أرضه بأرض أحسن منها، أو من خلال «الإقطاعات» التي يقوم بها. ففي أحد الوثائق نسجّل «ما يعقده السلطان في الأرضين من

(١٤) عبد الحميد هنية، تونس العثمانية. بناء الدولة والمجال، تونس، تير الزمان، الطبعة الثانية، (٢٠١٦م)، (ص / ٧٥).
Abdelhamid Hénia, "Les terres mortes de la Tunisie utile et les nouvelles stratégies foncières à l'époque moderne", REMMM, Edisud, N 79- 80, 1996, pp. 127- 142.

(١٥) المواق، محمد، محمد الرّصاع، الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية (سنة ١٤٨١)، تحقيق محمد حسن، لبنان، دار المدار الإسلامي (٢٠٠٧)، (ص / ٩).

(١٦) المرجع السابق، (ص / ١٦).

(١٧) أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (توفي ٩١٤ هجري / ١٥٠٩ ميلادي)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل أفريقية والأندلس والمغرب، خزّنه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، (١٩٨١م)، لبنان / المغرب، دار الغرب الإسلامي، (٤٤ / ٥).

(١٨) المصدر السابق، (٥ / ٦٨، ٦٩).

(١٩) المصدر السابق، (٥ / ٩٩).

(٢٠) المصدر السابق، (٦ / ٤٦٥، ٤٦٦).

من قبل السلطان ببخس»^(٢٣). وآخر «اضطرّ لبيع رُبْعِه خَشِية أن يأتيه من السلطان عنف»^(٢٤). في المقابل من أقام بناءً فوق «أرض للمخزن لا يقلع بنيانه ... العادة جارية أنّه من بنى على قاعة للمخزن لا يؤمر بقلع بنيانه ولا يعطي قيمته ويخرج ولا تباع القاعة»^(٢٥). «لكون العادة أنّ من بنى في أرض السلطان إنّما يدخل على التأييد وإن سُمّي الاستئجار إلى مدّة»^(٢٦). من هنا لا يمكن أن نحصر السلطان في خانة اللاهث على الأرض.

نسجّل من ناحية أخرى عوامل اجتماعية مختلفة تؤثر على الشأن السياسي وتساعد في رسم طوبوغرافية التملك مثل الأوبئة^(٢٧)، أو «الغلاء»^(٢٨). أو «زمن المسغبة»^(٢٩). أو «عام المجاعة الكبرى عام ستّة وسبعين عمداً رجل منهم لقطعة فاغترسها بأنواع الشجر...»^(٣٠).

تبقى تحت تصرف مستغلّها ما دام يحرص على استغلالها والعمل فيها و«العادة إبقاؤه على الكراء ما أبقي هو غراسته في الأرض، وصارت المدّة على هذا إلى رضى الغارس ببقاء غراسه بمجرى العادة، فكأنّه مساقاة كلّ سنة، أبقي فيها غراسته للأرض»^(٣١). ف«أرضها للسلطان والغرس للغارس فيها»^(٣٢).

**والأرض المُعطاة من قبل السلطان
ينتفع المستغلّ لها بالثمار لا
بالمليّة التامة حيث إنّ «أرضها
للسلطان والغرس للغارس
فيها. وعليها وظيف للسلطان
بسبب الأرض...».**

والفاعل السياسي يظهر نفس الأساليب المتبعة منذ القرن الخامس عشر، فمن خلال ابتزازه الأرض للسكان يظهر الحاكم شغفه بالأرض، وتعدّد التوتّرات يبرز أهميّة الأرض والسعي لتملّكها، فالنوازل تخبرنا عمّن «باع ملكه وهو مضغوط

(٢٣) المصدر السابق، (٦ / ٩٩).

(٢٤) المصدر السابق، (ص / ١٠٠).

(٢٥) المصدر السابق، (٦ / ٢٠٥).

(٢٦) المصدر السابق، (٦ / ٢٠٦).

(٢٧) المصدر السابق، (٧ / ٣٨، ٣٩).

(٢٨) الونشريسي، مصدر سابق، (٥ / ١٠٠).

(٢٩) المصدر السابق، (٥ / ١٠٢).

(٣٠) المصدر السابق، (٥ / ٩٩).

(٣١) المصدر السابق، (٦ / ٧٠، ٧١).

(٣٢) المصدر السابق، (٦ / ٤٦٥، ٤٦٦).

(٢) التملك والمصطلح:

المصطلح	السياق	التفسير المعجمي
«العقار»	ومن خلال السياقات التي ذكر فيها لا يعني قطعة أرض فلاحية وإمّا قطعة أرض فارغة أو مبنية ^(٣١) . وعادة من خلال الوثائق ما يصاحب مصطلح عقار مصطلح «خلوا»، وهذا ما يعني أن مصطلح «عقار» يعني التعمير والسكنى وليس الاستثمار الفلاحي، «... ولا عقارًا ولا خلوا ...» ^(٣٢) .	وابن منظور من ناحيته يبيّن أنّ «العاقِر: رَمْلَةٌ معروفة لا تنبت شيئًا»، و«العاقِر من الرمل: ما لا ينبت ... وقيل هي الرملة التي تنبت جنباتها ولا ينبت وسطها» ^(٣٣) . و«العقر والعقار: المنزل والضيعة ... والعقار بالفتحة: الضيعة والنخل والأرض» ^(٣٤) .
«المسطح»	المكان الذي يوضع فيه محصول القمح بعد حصده ودرسه وفصل التبن عن الحبوب ^(٣٥) .	وابن منظور من خلال جذر «سطح» يبين أن «المسطح تفتح ميمه وتكسر: مكان مستو يُبسط عليه التمر ويجفف»، وهو أيضًا «صفيحة عريضة من الصخر يحوّل عليها لماء السماء» ^(٣٦) .

(٣١) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٣٧ - ٣٩).

(٣٢) المصدر السابق، (١ / ١٥٩).

(٣٣) جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري الأفريقي المصري، لسان العرب، لبنان، دار الكتب العلمية، (٢٠٠٩م)، (٤ / ٦٨١).

(٣٤) المصدر السابق، (٤ / ٦٨٦).

(٣٥) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١ / ٥٣ - ٥٧).

(٣٦) ابن منظور، مصدر سابق، (٢ / ٥٧١).

بالنسبة للجرن نجد ابن منظور قال عن «الجرين» أنه «مكان مستو ييسط علي التمر ويجفف» مثل المسطاح. والجرن «بيدر الحرث» و«موضع تجفيف الثمر»^(٣٧).	مكان يغسل فيه القمح بعد عملية الحصاد^(٣٧)	«جرن»
ابن منظور قال في جذر «جدر» أن «جدر النبات والشجر وجدر جدارة وجدر وأجدر: طلعت رؤوسه في أول الربيع ... وأجدرت الأرض كذلك» و«أجدر الشجر وجدر إذا أخرج ثمره كالحمص». و«جدره يجدره جدرا: حوَّطه» و«الجدرة: زرب الغنم»^(٣٨).	السياق: رجل باع جدار له به نخيل	«جدار»
	من خلال السياق المصطلح يشير إلى الممتلكات لا إلى النقود^(٤٠).	«المال»

(٣٧) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ٥٣ - ٥٧).

(٣٨) ابن منظور، مصدر سابق، (٢/ ٥٧٠ - ٥٧١)، (١٣/ ١٠٤).

(٣٩) المصدر السابق، (٤/ ١٤٠، ١٤١).

(٤٠) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ١٦٢).

وابن منظور قال في جذر «غوط» «الغوط: ... المتسع من الأرض مع طمأنينة، وجمعه أغواط وغوط وغياط وغيطات» و«الغائط المطمئن من الأرض الواسع» و«الغَوطة: الوهدة من الأرض المطمئنة» و«الغوطه: مجتمع النبات والماء»^(٤٣).	السياق يعني المكان المزروع فيه أشجار، «الأشجار والليمون النابتة بالغيط»^(٤١). غيطان زيتون ونخل وعنب بجزيرة جربا^(٤٢).	«غيط»
ابن منظور عرّف مصطلح «الجنة: الحديقة ذات الشجر والنخل»، و«الجنة: البستان»^(٤٥).	منزل به « عليه إلى جنية لطيفة على يسرة الصاعد ... »^(٤٤). ومن خلال سياق الوثائق يمكن القول أنّ مصطلح «جنية» يقصد به الأرض التي يشتمل عليها منزل معيّن والتي يمكن زراعتها ولكن أيضًا يمكن البناء فوقها، أي ليست حكرًا على الزراعة.	«جنية»

(٤١) المصدر السابق، (١/ ٢٠٦-٢٠٨).

(٤٢) المصدر السابق، (٣/ ٢٣).

(٤٣) ابن منظور، مصدر سابق، (٧/ ٤١٣، ٤١٤).

(٤٤) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ٢٦٧-٢٧٠).

(٤٥) ابن منظور، مصدر سابق، (١٣/ ١١٩).

«الزَّربُ والزَّرْبُ: موضع الغنم ... والزربية حظيرة الغنم من الخشب»^(٤٧).	«زربية بسوق الصّوافين زربية الصوافين...»^(٤٦)	«زربية»
كلمة «رزق» عند ابن منظور تعني «العطاء» و«ما ينتفع به» أو «أطماع الجند»^(٤٩).	وعنوان الوثيقة «استتجار رزقة كائنة بأراضٍ ناحية بني هلال»^(٤٨).	«الرزقة الطين السواد»
	« و ١٠٠ فدان و ١٠ أفدنة طينًا سوادًا ... بإقليم الجيزة ... »^(٥٠).	« طينا سوادا »
«السبخة أرض ذات ملح نرّ وجمعها سبخ»، و«السبخة الأرض المالحة»^(٥٢).	«سبخة خالية من الغراس التي لم تشملها ماء النيل المبارك ... »^(٥١)	«سبخة»

(٤٦) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ٢٦٣).

(٤٧) ابن منظور، مصدر سابق، (١/ ٥١٩).

(٤٨) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ٣٠٣).

(٤٩) ابن منظور، مصدر سابق، (١٠/ ١٣٨).

(٥٠) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٣/ ١٢٧، ١٢٨).

(٥١) المصدر السابق، (١/ ٣١١، ٣١٢).

(٥٢) ابن منظور، مصدر سابق، (٣/ ٢٨).

من خلال جذر «حوش» نجد «الحائش: المجتمع من الشجر نخلا كان أو غيره ... هو النخل الملتف المجتمع كأنه لالتفافه يحوش بعضه إلى بعض»، و«الحائش البستان بمنزلة الصَّوَر وهي الجماعة من النخل، ومنزلة الحديقة»^(٥٥).	«جميع الحوش الكائن بالجزيرة الخضراء»^(٥٣). ويشتمل من خلال السياق « حوش صغير فيه أصل بلح وأصل سدر ومعالم قنطرة وبئر ماء معين وقاعة»، وفهمنا من خلال السياق أن «حوش» قطعة أرض صغيرة تقع إمّا بجانب المنزل أو في وسط المنزل وتكون بذلك أشبه بساحة أو باحة منزلية كبيرة^(٥٤).	«الحوش»
«فسح: الفساحة: السَّعة الواسعة في الأرض»^(٥٧)	« فسحة بها بير ماء معين وأصلال بلح وطين»^(٥٦)	«فسحة»
«الفدان» حسب ابن منظور «الثوران اللذان يقرنان فيحرث عليهما»، و«الفدان بالتخفيف، الآلة التي يحرث بها»، و«الفدان أيضًا: المزرعة»^(٥٩).	«فدانًا طينًا سوادًا بأراضي الناحية المذكورة ...»^(٥٨)	«فدان»

(٥٣) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ٣١٧، ٣١٨).

(٥٤) المصدر السابق، (١/ ٤٠-٤٣)، موضوع الوثيقة: «شراء مكان خارج باب الشعيرة».

(٥٥) ابن منظور، مصدر سابق، (٦/ ٣٥٠).

(٥٦) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢/ ١٨).

(٥٧) ابن منظور، مصدر سابق، (٢/ ٦٤٢).

(٥٨) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢/ ٢٦، ٢٧).

(٥٩) ابن منظور، مصدر سابق، (١٣/ ٣٩٣).

مصطلح «حوض» فهو «الحوض» مجتمع الماء و«المحوض ما يصنع حوالي الشجرة على شكل الشربة»^(٦١).	«أراضي الناحية المذكورة حوض يعرف بخفارة، عدة كل فدان ...»^(٦٠).	«حوض»
جذر «سنا» «سنا» سنواً وسانية وسناوة: سقى» و«السانية الناضحة» و«السانية وجمعها السواني ما يُسقى عليه الزرع والبعر» و«قد سنت السانية تسنو سنواً إذا استقت»^(٦٣).	«سانية الزيتون ...»^(٦٢).	«سانية»

(٦٠) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢/ ٢٦، ٢٧).

(٦١) ابن منظور، مصدر سابق، (٧/ ١٥٨).

(٦٢) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٣/ ٣٤، ٣٥).

(٦٣) ابن منظور، مصدر سابق، (١٤/ ٤٩٦، ٤٩٧).

«الأرض البيضاء»

«... أرض البياض وما بها من
الشجر الكاين ذلك بأراضي
البراة»^(٦٤). + إذن من خلال
هذه الوثيقة الأرض البياض
يمكن أن تكون مزروعة. وفي
وثيقة أخرى نجد رجلاً اشترى
«أربعة أسهم كوامل من
البياض سانية شعيب»^(٦٥).
وهذا ما تؤكده وثيقة أخرى:
«جميع بياض أرض الجنينة
... المتخلل أرضها بالنشاب
البلح الأمهات والبلدي
والتوت...»^(٦٦). + «عن أرض
بياض تزرع كانت مشتركة بين
أخوين»^(٦٧)

إلا أن ابن منظور بين أن «أبيض الكلاء:
أبيض وبيس» و«أرض بياض: ملساء
لا نبات فيها كأن النبات كان يسودها،
وقيل هي التي لم توطئ. وبياض
الأرض ما لا عمارة فيه»، في موضع
آخر: «... أراد بالبياض الخراب من
الأرض لأنه يكون أبيض لا غرس فيه
ولا زرع، وأراد بالسوداء العامر منها
لاخضارها بالشجر والزرع»^(٦٨).
يمكن القول إن الأرض البيضاء هي
الأرض الصالحة للزراعة ولكن غير
المزروعة ساعة الحديث عنها في
الوثيقة وهذا الذي نفهمه في سياق
أحد نوازل الونشريسي: «لا تباع الأرض
إذا كان فيها زرع صغير بطعام إذا كان
ذلك الزرع يؤول إلى طعام. وإن كانت
الأرض بياض فلا بأس أن يشتريها
بطعام نقدًا أو إلى أجل»^(٦٩).

(٦٤) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢ / ٣٤، ٣٥).

(٦٥) المصدر السابق، (٢ / ٣٦).

(٦٦) المصدر السابق، (٢ / ١٧١، ١٧٢).

(٦٧) الونشريسي، مصدر سابق، (٥ / ١٤٢).

(٦٨) ابن منظور، مصدر سابق، (٧ / ١٣٨، ١٣٩).

(٦٩) الونشريسي، مصدر سابق، (٦ / ٢٧٣، ٢٧٤).

«البُورُ: الأرض التي لم تُزرع والمعامي المجهولة والأغفال ونحوها ... وهو جمع البوار وهي الأرض الخراب التي لم تزرع»^(٧١).	أرض «وفي جوف القسمة الجوفية بياض يسير فبور متصل بها»^(٧٠).	أرض «بور»
«الغدير مستنقع الماء ماء المطر» و«الغدير القطعة من النبات» و«غدرت الغنم غَدَرًا: شبت في المرح في أول نبتته» و«الغدرُ: الأرض الرخوة ذات الحجرة والجرفة واللخاقيق»^(٧٣).	«غديره ... المحدودة بحدود أربع ...»^(٧٢)	«غديره»
«البستان: الحديقة»^(٧٥).	«الكتان الأبيض المنفوض ... إنتاج البساتين»^(٧٤)	«البساتين»
المنظرة: ما نظرت إليه فأعجبك^(٧٧).	في سياق الوثيقة المنظرة مساحة من الأرض تقع أمام المنزل^(٧٦)	«المنظرة»

(٧٠) المصدر السابق، (١٤٢ / ٥).

(٧١) ابن منظور، مصدر سابق، (٩٩ / ٤)، (١٠٠).

(٧٢) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٣٦ / ٢).

(٧٣) ابن منظور، مصدر سابق، (١٠ / ٥)، (١١).

(٧٤) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٥٧ / ٢)، (٥٨).

(٧٥) ابن منظور، مصدر سابق، (١١ / ٢).

(٧٦) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١١٠ / ٣).

(٧٧) ابن منظور، مصدر سابق، (٢٥٤ / ٥).

المزرعة ... : موضع الزرع ^(٧٩) .	رجل «أراد أن يأخذ مزرعة» ^(٧٨)	«مزرعة»
«التربيع في الزرع: السّقية» وربيع بالمكان أي اطمأن و«الرّبع: المنزل والدار بعينها، والوطن متى كان وبأي مكان كان ... وجمعه أربع ورُبوع وأرباع ... الرّبع: المنزل ودار الإقامة ... أرادت بيع رباعها: أي منازلها»^(٨٢).	« أهل الرّبع المجاور»^(٨٠) + « رباع أرباض تونس»^(٨١)	«الربع»
«حَوّط كرمه تحويطا: أي بنى حوله حائطا»، و«قيل لأرض المحاط التي عليها حائط وحديقة، فإذا لم يحيط عليها فهي ضاحية»، وفي معنى آخر الحائط «هو البستان من النخيل إذا كان عليه حائط وهو الجدا ... وجمعه الحوائط»، و«أهل الحوائط» أي أصحاب البساتين^(٨٤).	«من أعطى جميع تمر حائطه للمساكين ... يعطي حائطه بعد الخرص للمساكين ...»^(٨٣).	حائط / حوائط

(٧٨) أبي القاسم بن أحمد البلوي التونسي المعروف بالبرزلي، فتاوي البرزلي: جامع مسائل الأحكام بما نزل من القضايا بالفتن والحكام، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب الهيلة، لبنان، دار الغرب الإسلامي، (٢٠٠٢م)، (١/ ٤٩٠، ٤٩١).

(٧٩) ابن منظور، مصدر سابق، (٨/ ١٦٧، ١٦٨).

(٨٠) الونشريسي، مصدر سابق، (١/ ٢٤٧).

(٨١) البرزلي، مصدر سابق، (٣/ ٣٠، ٣١).

(٨٢) ابن منظور، مصدر سابق، (٨/ ١١٩ - ١٢١).

(٨٣) الونشريسي، مصدر سابق، (١/ ٣٨١).

(٨٤) ابن منظور، مصدر سابق، (٧/ ٣١٥، ٣١٦).

«الرُّقعة: قطعة من الأرض تلتزق بأخرى» ^(٨٦) .	«رجل اشترى رقعة وبها أشجار تين» ^(٨٥)	رقعة
«البَحْرَةُ: الأرض والبلدة، يقال هذه بحرتنا أي أرضنا»، و«البحرة الروضة العظيمة مع سعة»، و«وأبحرت الأرض إذا كثرت مناقع الماء فيها» و«البحيرة: المنخفض من الأرض» ^(٨٨) .	« اشترى من امرأة -وكلاهما كان من أهل سجلماصة- حظًا كان لها في بحيرة» ^(٨٧) .	«بحيرة»
الدمنة هي «الموضع القريب من الدار»، و«المدمن: أرض. ودمون بالتشديد: موضع، وقيل: أرض»، و«الدمنة: الموضع الذي يتلبّد فيه السّرقين» والسرقين هو «بعر» الماشية أي فضلاتها ^(٩٠) .	رجل «دمنة» من عند امرأة ^(٨٩) .	دمنة

(٨٥) الونشريسي، مصدر سابق، (٢٨ / ٥).

(٨٦) ابن منظور، مصدر سابق، (١٥٨ / ٨).

(٨٧) الونشريسي، مصدر سابق، (٢٨ / ٥)، (٢٩).

(٨٨) ابن منظور، مصدر سابق، (٤ / ٥٠ - ٥٢).

(٨٩) الونشريسي، مصدر سابق، (٢٨ / ٥)، (٢٩).

(٩٠) ابن منظور، مصدر سابق، (١٣ / ١٩٠ - ١٩٢).

«شقص ... القطعة من الأرض ... وقيل هو قليل من كثير»^(٩٢).	« بيع شَقَصٌ ممَّا فيه الشفعة»^(٩١).	شَقَصٌ
وابن منظور من خلال جذر «سطح» يبين أن «المسطحُ تفتح ميمه وتكسر: مكان مستوٍ يُبسط عليه التمر ويجفف»، وهو أيضًا «صفيحة عريضة من الصخر يحوِّط عليها ماء السماء»^(٩٤).	«العادة جرت ببيع الأرض القانونيّة بالمغرب وإرثها، والظاهر من حالها أنّها مملوكة، ولا يجبر الورثة على بيع ما يرثوا ...»^(٩٣).	أرض القانون
«القاع والقاعة والقيع: أرض واسعة سهلة مطمئنة مستوية حرة لا حزونة فيها ولا ارتفاع ولا انهباط، تنفرج عنها الجبال والآكام، ولا حصى فيها ولا حجارة ولا تنبت الشجر وما حوالها أرفع منها وهو مصبّ المياه». والقاع هو «المكان المستوي الواسع في وطأة من الأرض يعلوه ماء السماء فيمسكه ويستوي نباته»^(٩٦).	«رجل غاب غيبة طويلة ... ترك ببلده قاعة فباعها القاضي»^(٩٥).	قاعة

(٩١) الونشريسي، مصدر سابق، (٥/ ٤٧).

(٩٢) ابن منظور، مصدر سابق، (٧/ ٥٣).

(٩٣) الونشريسي، مصدر سابق، (٥/ ٩٧).

(٩٤) الونشريسي، مصدر سابق، (٥/ ١٠٠).

(٩٥) ابن منظور، مصدر سابق، (٨/ ٣٦١).

(٩٦) الونشريسي، مصدر سابق، (٥/ ١٠١).

«الروضة: الأرض ذات الخضرة. والروضة: البستان الحسن. والروضة: الموضع يجتمع إليه الماء يكثُر نبتته»^(٩٨).	«وسئل عَمَّن اشترى روضاً ... وبقي الروض بيد المبتاع ...»^(٩٧).	الروض
«العَرصة: كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء»، و«كل موضع واسع لا بناء فيه»^(١٠٠).	«لا يجوز لمن بنى في أرض غيره بإذنه إلى مدّة عشرة أعوام أن يبيع تلك الأرض ... لأنّ المبتاع لا يقبض العرصة إلا بعد هذه المدّة ...»^(٩٩).	عرصة
«النقْصُ: منتَقِصُ الأرض من الكَمأة وهو الموضع الذي ينتقص عن الكَمأة ... تنقّصت الأرض عن الكَمأة أي تفتّرت»^(١٠٣).	«من اشترى أرضاً أنقاضاً»^(١٠٢).	«أرضاً أنقاضاً»^(١٠١)
	«الإقدام على الغرس في أرض السلطان ...»^(١٠٤).	«أرض السلطان»

(٩٧) ابن منظور، مصدر سابق، (١٧٢ / ٧).

(٩٨) الوئشريسي، مصدر سابق، (٢١٨ / ٦).

(٩٩) ابن منظور، مصدر سابق، (٥٨ / ٧).

(١٠٠) الوئشريسي، مصدر سابق، (٣٢٧ / ٦)، (٣٢٨).

(١٠١) الوئشريسي، مصدر سابق، (٣٢٧ / ٦)، (٣٢٨).

(١٠٢) ابن منظور، مصدر سابق، (٢ / ٣٧٤).

(١٠٣) الوئشريسي، مصدر سابق، (٧٠ / ٧١).

(١٠٤) البرزلي، مصدر سابق، (٣ / ٥٥٤).

«الفحص: البسط والكشف» و«فحصه ما بسط منه وكشف من نواحيه» و«الفحص ما استوى من الأرض، والجمع فحوص»^(١٠٦).		الفحص^(١٠٥)
«المزرعة: ... موضع الزراع»^(١٠٨).		المزارع^(١٠٧).
«المرج أرض ذات كلأ تُرعى فيها الدواب ... المرج الأرض الواسعة ذات نبات كثير تمرج فيها الدواب»^(١١٠).	« مرج فيه بساتين وزرع»^(١٠٩).	«مرج»
«مكان ممطور ومطير: أصابه مطر ... وأرض مطير ومطيرة كذلك»^(١١٢).	«المطيرة» المزروعة زيتونا^(١١١)	«المطيرة»

(١٠٥) البرزلي، مصدر سابق، (٣/ ٥٥٤).

(١٠٦) ابن منظور، مصدر سابق، (٧/ ٧٠).

(١٠٧) البرزلي، مصدر سابق، (٤/ ٣٠٩، ٣١٠).

(١٠٨) ابن منظور، مصدر سابق، (٨/ ١٦٨).

(١٠٩) البرزلي، مصدر سابق، (٤/ ٣١٠).

(١١٠) ابن منظور، مصدر سابق، (٣/ ٤٦٢).

(١١١) عظم، مصدر سابق، (٣/ ٣٦٥).

(١١٢) ابن منظور، مصدر سابق، (٥/ ٢٠٩).

«القراح: الأرض المخلصة لزرع أو لغرس، وقيل: القراح المزرعة التي ليس عليها بناء ولا فيها جر ... القراح من الأرض البارز الظاهر الذي لا شجر فيه»^(١١٤).	«الفدادين البياض» والحوائط هي المشجرة^(١١٣)	« الأقرحة »
«الْمَنْقَعُ ... الموضع يستنقع فيه الماء»، و«النقع ... قيل: هي الأرض الحرة الطين ليس فيها ارتفاع ولا انهباط ... وقال التي يستنقع فيها الماء»^(١١٦).	«المنقع المشجر بالزيتون»^(١١٥).	المنقع
	جمع برنوس وهي كلمة تستعمل عند أهل الفلاحة والمالكين للدلالة على قطعة الأرض المثلثة والمستطيلة»^(١١٧) ونجد في نازلة أخرى «جميع البرنسة زيتونا»^(١١٨).	برانس

(١١٣) عظم، مصدر سابق، (٣/ ٤٤٦، ٤٤٧).

(١١٤) ابن منظور، مصدر سابق، (٢/ ٦٦٤).

(١١٥) عظم، مصدر سابق، (٨/ ١٥٢).

(١١٦) ابن منظور، مصدر سابق، (٨/ ٤٢٧).

(١١٧) المصدر السابق، (٨/ ١٧٣).

(١١٨) المصدر السابق، (٩/ ٤٠٩).

«الحصيد والحَصَد: الزرع والْبَر المحصود بعدما يحصد» ^(١٢٠) .	هو مصطلح يطلق على قطعة الأرض بعد إتمام الحصاد ^(١١٩) .	الحصيدة
«براح الأرض، وهو البارز الظاهر ... والبراح، بالفتح: المتَّسع من الأرض لا زرع فيه ولا شجر» ^(١٢٣) .		الأرض «براح» ^(١٢١) .

في بعض الوثائق نلاحظ أنَّ الأرض تسمَّى «طين»: «... خراج الطين المذكور أعلاه...»^(١٢٣). ويمكن أن تسمَّى الأراضي مجازاً بـ«الأشجار»^(١٢٤). ويمكن أن يختصر اسم الأرض في مصطلح «فدان»: «... كان بيع الزوجين أيضاً فداناً سقوي وأصل توت ودمنتان بعلتان، (أي: بعلي وليس سقوي)»^(١٢٥). أيضاً «أهل الزرع والزيتون...»^(١٢٦). أمّا أماكن الرعي فهي تسمَّى «المراعي والمسارح»^(١٢٧).

نلاحظ من خلال هذا الجدول تنوع كبير للأسماء التي تطلق على الملكيات. وينحت الاسم استناداً إلى طريقة الاستغلال، أو الخصائص الطبوغرافية للملك، أو قدراتها

(١١٩) المصدر السابق، (١٠/ ٣٤٢)، إ حالة (عدد ٣).

(١٢٠) ابن منظور، مصدر سابق، (٣/ ١٨٦).

(١٢١) عظوم، مصدر سابق، (٨/ ١٥٠، ١٥١).

(١٢٢) ابن منظور، مصدر سابق، (٣/ ٤٧٨).

(١٢٣) وثائق المحاكم، مصدر اسبق، (٢/ ٢١٧، ٢١٨).

(١٢٤) المصدر السابق، (٢/ ٢٥٦).

(١٢٥) الونشريسي، مصدر سابق، (٥/ ٣٩).

(١٢٦) الونشريسي، مصدر سابق، (١/ ٣٦٥).

(١٢٧) البرزلي، مصدر سابق، (٤/ ٣١٢).

لها ... إذا شهدت بينة بالشراء فلا ينتفع بها إلا أن يشهدوا له بطول الملك والتصرف والحوز ولا منازع، (أي: الوثيقة أمام الحوز الفعلي تعتبر ثانوية)، وسواء ثبت ذلك بشهود الشراء أو غيره ...»^(١٣٠).

من هنا نستنتج أنّ من يكون المِلْك تحت يده في لحظة النزاع على أحقيّة الملكية له أوليّة على من يدّعي التملّك بدون حيازة ووضعه يد حتّى في حضور وثيقة تثبت الملكية، فاليد أهمّ من الوثيقة.

تعتبر الحيازة ووضع اليد أهمّ عنصر لشرعنة عمليّة التملّك، لكن الحيازة لها شروطها أهمّها طول المدّة الزمنيّة، فـ «حرث العام الواحد فلا تأثير له في إثبات المِلْك»^(١٣١). كما أنّ الاستغلال الفعلي للأرض أي وضع اليد مثل الغراس أو الحرث يعتبر دليلاً على التملّك، فـ «... إن كان هو الغارس فهو أبين في الحيازة...»^(١٣٢).

(١٣٠) الونشريسي، مصدر سابق، (٥/ ١١١ - ١١٦).

(١٣١) المصدر السابق، (٥/ ١٢٤).

(١٣٢) المصدر السابق، (٥/ ١٣١).

الإنتاجيّة، والجهة التي تحتكر التملّك. دون إغفال الأسماء المجازيّة مثل تسمية الأرض بالأشجار.

(٣) آليّات التشريع:

خلال الفترة المدروسة نلاحظ أنّ شراء الأرض واستعارتها أي: «الأرض المعارة»^(١٣٨) يعدّ من أهمّ آليّات استغلالها. كما نسجّل أنّ أهمّ عنصر لإثبات الملكية من خلال مدوّنتنا المصدريّة هي «وضع اليد»، فالملكيّة ترتكز أساساً على «الملك والحيازة واليد، من أن بينة ذي اليد مقدّمة»^(١٣٩). من هنا نستنتج أنّ من يكون المِلْك تحت يده في لحظة النزاع على أحقيّة الملكية له أوليّة على من يدّعي التملّك بدون حيازة ووضع يد حتّى في حضور وثيقة تثبت الملكية، فاليد أهمّ من الوثيقة. وهذا ما يؤكّده الونشريسي في نفس الفترة التاريخيّة تقريباً حين تأكّده على ضرورة وضع اليد والتحيز الفعلي لحظة إثبات الملكية، فـ «الاستظهار بأصول الأشرية ورسومها لا تعارض الحوز ولا تفيد المستظهر بها فائدة معتبرة في نظر الشرع إلا مع اتصال الحوز بها واليد الشاهدة

(١٣٨) الونشريسي، مصدر سابق، (٥/ ٢٦).

(١٣٩) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ٢٣٧ - ٢٤٥).

«حجارة» أو «خندق»^(١٣٨)، أو «سياج»^(١٣٩). و«التجريف والجسر والزرب»^(١٤٠). وتوفير «أحد وجوه التعمير» مثل «طابية أو ... دربوز»، وعدم ترك الأرض «براح»^(١٤١).

نستنتج أنّ التملك التام هو إظهار العمل في الأرض وتعميرها لا مجرد تملكها بالوثائق^(١٤٢)، وفيما بعد يأتي العقد ليرسخ صدقية التملك.

من مظهرات التشريع الأخرى نسجل الأوجه القانونية المختلفة لاستغلال الأرض، حيث يختلف الاسم باختلاف أشكال الممارسة. فالأرض «الحكر» تختلف عن الأرض الملك في كون الأرض الحكر هي على ملك الدولة ولكن يحتكر استغلالها شخص واحد من دون أن يملكها تمامًا مع دفع أجر محدد للحاكم^(١٤٣).

نسجل من خلال المدونة أيضًا تقنية «التصيير»، ولكن عملية التصيير لا تشرعن الملكية إلا في حضور تحيز المصير

هذا إلى جانب ضرورة توفر شروط أخرى لإثبات الملكية خاصة الاعتماد على الشهود الثقات خاصة العلماء والأئمة^(١٣٣). وكتابة العقد مهمة لإثبات الملكية رغم تحرّز بعض الفقهاء من ذلك خوفًا من تدليس الخطوط، ف«الشهادة على الخط ضعيفة، وفيها خلاف كثير واضطراب ويقع فيها التلبيس»^(١٣٤). بالمقابل فإنّ «قضاة أهل أفريقية ... العمل عندهم بأن الخط لا بُدّ من حضوره في الشهادة ولا يصح الأداء عليه مع غيبته ولا يعتبرون الرسم إذا ثبت بخط لم يحضر عند الأداء»^(١٣٥). والعقد المبرم بعد عملية التمليك يسمّى «التسلم الشرعي»، وهو يعتبر «بيعًا صحيحًا شرعيًا تامًا ... مستوفيًا شرائطه الشرعية»^(١٣٦). وشرعية عقد التمليك وصحته ترتكز على الآليات «الست المعتمدة شرعًا، الضمان الشرعي، بالإذن الشرعي، المرعي المقبول شرعًا، ... التصديق الشرعي» وإقرار القاضي و«الإقرار الشرعي»^(١٣٧). ويحيّز الملك بعد الشراء أو الكراء وتعيّن الحدود بـ

(١٣٨) النونشريسي، مصدر سابق، (٥/ ١٤٢).

(١٣٩) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ٣١١، ٣١٢).

(١٤٠) عظم، مصدر سابق، (٨/ ١٥٣).

(١٤١) عظم، مصدر سابق، (٨/ ١٥٠، ١٥١).

(١٤٢) النونشريسي، مصدر سابق، (٥/ ٢٤٩).

(١٤٣) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢/ ١٦ - ٢١٠).

(١٣٣) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢/ ٦٧ - ٦٩).

(١٣٤) الأجوبة التونسية، مصدر سابق، (ص/ ١٩٦، ١٩٩).

(١٣٥) المصدر السابق، (ص/ ٢٠١، ٢٠٢).

(١٣٦) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ٣٩ - ٣٧).

(١٣٧) المصدر السابق، (١/ ٢٩٥ - ٢٩٨).

والتأجير من أهمّ مظهرات استغلال الملك. ويسمّى العقد بـ «الإيجار الشرعي»^(١٥١)، ويدوّن في العقد تاريخ دفع الإيجار، مدّة الإيجار، وذكر طرفي العقد والتمن المتفق عليه وتاريخ الدفع ونوعيّة السكّة المدفوع بها^(١٥٢).

نسجل من خلال المدونة أيضًا تقنية «التصيير»، ولكن عملية التصيير لا تشرعن الملكية إلا في حضور تحيز المصير إليه فـ«التصيير بدون حوز فاسد».

إلى جانب التأجير أو الكراء نجد البيع. حيث إنّ من شروط إتمام البيع «إجهار النداء على ذلك في مواطن الطالبين ومحافل الداعين المدة بعد الأخرى، مدة تزيد عن ستة أشهر...»، في محاولة لرفع ثمن المعروض للبيع^(١٥٣). يمكن أن تُكتب عقود البيع خلال الفترة المدروسة إلى جانب اللغة العربيّة «بخط العربيّة» إن كان أطراف العقد يهود^(١٥٤)، أو باللغة

إليه فـ«التصيير بدون حوز فاسد»^(١٤٤). وقد «اختُلف في التصيير هل هو بيع أم لا؟...»^(١٤٥). وإلى جانب «التصيير» نسجل تقنية «المعاوضة» كوسيلة لتملّك الأرض^(١٤٦). كما أنّه ومن أشكال تناقل الملكية هو «بيع ثنيا...»^(١٤٧). والبيع الثنا هو أن البائع له الحقّ أن يسترجع بيعه متى أرجع الثمن المدفوع له. ونجد أيضًا «بيع الغبن» هو البيع الناتج عن الغش^(١٤٨). وينتفع بالملكيّة أيضًا من خلال تقنية «الانتفاع»، وهي تقع بين التملك والكراء، أي ينتفع بالمنزل مثلاً دون أن يملكه ودون أن يدفع كراء، وإن أراد المالك إخراجه يخرجه^(١٤٩). وينتفع بالملكيّة من خلال ممارسة «الجزاء»، و«الجزاء كراء، فيجري فيه حكم الكراء أنّه لا بُدّ فيه من مدّة معلومة، ولكنّه جرت العادة أن الجزاء يمضي حكمه ويستمرّ، وسكنت نفوس الناس لذلك»^(١٥٠).

(١٤٤) الوثنريسي، مصدر سابق، (٥/ ٢٦٦).

(١٤٥) المصدر السابق، (٦/ ١٠٨).

(١٤٦) المصدر السابق، (٥/ ١٣٣).

(١٤٧) المصدر السابق، (٦/ ١١١).

(١٤٨) المصدر السابق، (٥/ ١٠٥).

(١٤٩) الأجوبة التونسية، مصدر سابق، (ص/ ١٨٨، ١٨٩).

(١٥٠) الوثنريسي، مصدر سابق، (٥/ ٣٧، ٣٨).

(١٥١) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ١٤٩، ١٥٠).

(١٥٢) المصدر السابق، (١/ ٢٩٨، ٢٩٩).

(١٥٣) المصدر السابق، (١/ ٥٣-٥٧).

(١٥٤) المصدر السابق، (١/ ٢٢٠، ٢٢١).

التركية^(١٥٥). قلنا إنَّه من أهم آليات إثبات عقد مكتوب هو وصف جسد أحد أطراف خاصة الطرف المطلوب في العقد، خاصة التضاريس البارزة في جسده^(١٥٦) كآلية مهمة للرقابة وتثبيت الهوية، ففي أحد الوثائق نجد «الرجل طويل القامة، قمحي اللون، أشحب اللحية ...»^(١٥٧).

ومن أهم أشكال التملك هو تثبيت «الوصاية» خاصة للأيتام حفظاً لحقوقهم، أي تعيين شخص مسؤول عن التصرف في الإرث إلى أن يكبر الورثة^(١٥٨). وعندما يصل الموَصَّى عليه لسن تسمح له بالتصرف يُبرم عقد «فك وصاية»، بحضور ثلاثة رجال يشهدون بأهليته في التصرف^(١٥٩). ويمكن أن يكون «الوصي» من العائلة أو من خارج العائلة^(١٦٠).

(٤) من أشكال استغلال الملك:

من أهم أشكال استغلال الأرض نجد الزراعة، وفي مصر لاحظنا زراعة مجموعة

من المحاصيل خاصة القمح والقطن إلى جانب «حبوب بسلا وعدس»، والتمر والتوت وغيرها^(١٦١). وفي البلاد التونسية نجد القمح والزيتون^(١٦٢) والتمور. ووثائق المحاكم الشرعية تمدنا بمعلومات مهمة عن مقادير البذر استناداً لمساحة الأرض المستغلة ف:

سنة عشر إردباً ونصف إردب وثلاث إردب بالكيل المصري قمح أبيض = خمسا وثلاثين فداناً ونصف.

تسعة أرداد فول = تسعة أفدنة وسدس فدان.

ثمان إردب عدس = ثلاثة أفدنة وثلاث.

ثلاثي إردب حبّ برسيم = فدانين^(١٦٣).

وتستغل الأرض إلى جانب الزراعة عن طريق «الاحتشاش والاحتطاب»^(١٦٤). مع الحرص على حفر بئر في كل الأرض إن كان لا يصلها ماء أحد الأنهار^(١٦٥). هذا إلى جانب تنوع تقنيات العمل الفلاحي،

(١٥٥) المصدر السابق، (١/ ٢٦٤).

(١٥٦) المصدر السابق، (١/ ٢٢٣، ٢٢٢).

(١٥٧) المصدر السابق، (١/ ٢٢٧).

(١٥٨) المصدر السابق، (١/ ٥٣).

(١٥٩) المصدر السابق، (١/ ٨٣، ٨٤).

(١٦٠) المصدر السابق، (١/ ١١٢، ١١١).

(١٦١) المصدر السابق، (٢/ ٢٩، ١٧٢).

(١٦٢) المصدر السابق، (٢/ ٣٤، ٣٥).

(١٦٣) المصدر السابق، (٢/ ٢١٧، ٢١٨).

(١٦٤) الونشريسي، مصدر سابق، (٢/ ٦).

(١٦٥) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (١/ ٣١١، ٣١٢).

بعمّال ويأخذون أجرهم حسب أحد النوازل كمّية من التبن المدروس^(١٧٣).

والفلاح ينظّف حقله قبل بداية العمل، مع تأبين وتلقيح وتقوية الزرع، مع الحرص على «أعمال المساقاة شرعاً بنفسه وبمن يستعير به»^(١٧٤). والقيام بـ «تزييب» الأرض و«الحرث والتقليب»^(١٧٥). وتغيرها، ثم يتم الحفر «للزريعة»^(١٧٦).

«أهميّة الماء بالنسبة إلى الأرض تجعل منه مصدر تأريخ، ففي وثائق المحاكم الشرعيّة نجد مصطلح ثلاث سنوات كاملات متواليات هلاليات مستوعبة لثلاث نيليات»^(١٧٧). وقيمة الأرض تتعاضم أهميّتها من خلال توقّرها على الماء^(١٧٨). والأرض المتوقّرة على الماء تسمّى «سقوي»^(١٧٩). ومن تقنيات خدمة الأرض تنوّع طرق السقي، فإلى جانب البئر

ف نجد تنظيف الحقل وتلقيح الزرع وتقويته «وما جرت العادة به من أعمال المساقاة...»^(١٦٦). وقطع «قضبان» الحقل المضرة والأعشاب الزائدة، ثمّ يتمّ «عزق الحقل»، أي: تحريك التربة بالفأس لتهوئتها أو تحضيرها للزراعة^(١٦٧). ونجد أيضاً تقنية أمّا «التخريس في الثمر ... فأجاب يقدر مع اليبس، ولا يخرص الزيتون»^(١٦٨). أمّا الأشجار فيتمّ زبرها في أوقات محدّدة^(١٦٩)... وتعتبر تقنية الحرث مرحلة أساسية في الفلاحة وتستخدم خاصة الأبقار عند الحرث^(١٧٠). والمحصول يتمّ جمعه أو حصده وإن كان حبوباً يتمّ حصد التبن ثمّ «درسه وتصفيته»^(١٧١). وتخصّص لعمليّة الدرس مكان يسمّى «الأندر»^(١٧٢). كما يوظّف أفراد العائلة في عمليّة الحصاد، أو يمكن الاستعانة

(١٧٣) المصدر السابق، (٥ / ٢٥).

(١٧٤) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢ / ١٧١، ١٧٢).

(١٧٥) عظم، مصدر سابق، (١ / ١٨٠).

(١٧٦) المصدر السابق، (٩ / ٩٣)، (٦ / ٢٤٦).

(١٧٧) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢ / ١٥١).

(١٧٨) المصدر السابق، (٣ / ١٧١، ١٧٢).

(١٧٩) الوثائقي، مصدر سابق، (٥ / ٣٩).

(١٦٦) المصدر السابق، (٢ / ١٧١، ١٧٢).

(١٦٧) المصدر السابق، (٢ / ٢٠٤).

(١٦٨) الوثائقي، مصدر سابق، (١ / ٣٦٥).

(١٦٩) المصدر السابق، (٥ / ١١٧).

(١٧٠) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢ / ٢١٧، ٢١٨).

(١٧١) الوثائقي، مصدر سابق، (٥ / ٨، ٩).

(١٧٢) المصدر السابق، (٥ / ١٥٨).

ومنهم من حظّه من الزوال إلى العصر»^(١٨٤).

والمناخ المتوسطي مناخ متقلب حتّى الفلاح على السعي إلى حفظ المياه الزائدة في المواسم الممطرة، فيألى جانب حفر الآبار واستغلال العيون يتمّ بناء «صهريج»^(١٨٥). كما يجلب الماء من أماكن بعيدة باستخدام «قادوس كبير»^(١٨٦).

ومن أشكال استغلال الأرض نجد «المساقاة»^(١٨٧). أيضًا استئجار العمّال «على حصاد الزرع أو جمع الزيتون» أو غيره مع أخذ جزء من المحصول^(١٨٨). أمّا «المغارسة» فهي «مغارس يغترس الأرض بجزء معلوم، ويلقح غرسه ويقوم (أي يقوم على الغرس) عليه العام والعامين»^(١٨٩).

ويعدّ الإحياء من أهم أشكال الاستغلال الأرض، ففي أحد النوازل

نجد «الساقية الخشب»^(١٨٠). والماء يعدّ عنصر حيوي في الحياة الفلاحية حيث يُحرص دائمًا على تقسيم عادل للماء وتجنّب التوتّرات، وهذا ما نجده في أحد الوثائق: حيث نجد أنّ «قسمة الماء على جميع الأرض بالقرية وكلّ واحد بحظّه زرع أو ترك» خاصّة عندما يكون ماء نهر حيث «لا ملك لأحد فيه، وإنّما يسقى به الأوّل فالأوّل»، أي الأقرب فالأقرب^(١٨١). أمّا ماء «السيول» كيف يوزّع الماء الذي لا مالِك له كماء السيول؟ ... فيسقى «به الأعلى فالأعلى» أو «الأسفل قبل الأعلى والأعلى قبل الأسفل حسب حاجتهم»^(١٨٢). وإنّ هناك مستغلين فقط فإن يتمّ السقي يتمّ «بالدولة»^(١٨٣).

وتقسّم عملية السقي لا جغرافيًا فقط بل زمنيًا أيضًا، فأصحاب الجنان المشتركون في مصدر واحد للماء «منهم من حظّه نهارًا ومنهم من حظّه ليلا ومنهم من حظّه في غدوة إلى الزوال،

(١٨٤) المصدر السابق، (٥/ ١١١، ١١٢).

(١٨٥) المصدر السابق، (٥/ ١٤٧، ١٤٨ - ١٧١).

(١٨٦) المصدر السابق، (٧/ ١١، ١٢).

(١٨٧) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢/ ١٠٢ - ١٢٥).

(١٨٨) الوثائق، مصدر سابق، (١/ ٣٧٥، ٣٧٦).

(١٨٩) المصدر السابق، (٦/ ٢٠٢).

(١٨٠) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢/ ١٧١، ١٧٢).

(١٨١) الوثائق، مصدر سابق، (٥/ ١٢).

(١٨٢) المصدر السابق، (٥/ ١٣، ١٤).

(١٨٣) المصدر السابق، (٥/ ١٤٧، ١٤٨).

ومن أشكال استغلال الأرض نجد الاستغلال المحمول «على التبرّع»، وفي سياق الوثيقة نجد أنَّ الابن استغلَّ أرض أبيه على وجه التبرّع من دون تملّكها مع الاستفادة الكاملة من عوائدها، و«رَمّا استعان الابن على حرثها ببقر والده وعبّيده»^(١٩١).

يعاني الزرع أحيانًا من الجوائح مثل: «رجل اكرى أرضًا وزرعها كئانا فأجبح بالفراشة وهلكت الغلّة»^(١٩٢). كما تعترض أصحاب الأملاك الفلاحية خاصّة «أهل الزرع والزيتون» عدّة صعوبات من «الأعراب» أو «السلطان»^(١٩٣). ولا يمكن إغفال أنَّ الضرائب من أهمّ مظهرات الحياة الفلاحية^(١٩٤). ونلاحظ عدّة أشكال لدفع هذه الضرائب، فإلى جانب كل يوم وكل شهر، نجد من يدفع الثمن المطلوب دفعة واحدة نهاية السنة الفلاحية^(١٩٥).

(١٩١) المصدر السابق، (٥/ ١٣٨).

(١٩٢) المصدر السابق، (٥/ ٢٣٤).

(١٩٣) المصدر السابق، (١/ ٣٦٥).

(١٩٤) وثائق المحاكم، مصدر سابق، (٢/ ٢٠٨، ٢٠٩).

(١٩٥) المصدر السابق، (٢/ ٢٠٨، ٢٠٩).

نجد رجلًا «وجد أرضًا ... مضت عليها سنون وهي دائرة ولا يُعلم لها مالك وافتتحها وخدمها وغرسها منذ أزيد من خمسين عامًا»، وكان رأي الفقيه أنَّه «اختلف في الإحياء فيما قرب من العمران ممّا ليس فيه ضرر كالأبنية»، وقدّم أربعة إمكانيّات للإحياء: «أحدها الجواز بغير إذن الإمام ... والثاني المنع إلا بإذن الإمام، ولكنّه إن وقع مضى مراعاة للاختلاف ... الثالث المنع إلا بإذن الإمام أيضًا وإن وقع دون إذنه تعقّبه بالنظر فإن أبقاه له كان له، وإن رأى إزالته عنه أو إقطاعه غيره أو إبقاءه للمسلمين فعَل وأعطاه قيمة ما عمر منقوضًا»^(١٩٠).

وتقسّم عمليّة السقي لا جغرافيًا فقط بل زمنيًا أيضًا، فأصحاب الجنان المشتركون في مصدر واحد للماء «منهم من حظّه نهارًا ومنهم من حظّه ليلاً ومنهم من حظّه في غدوة إلى الزوال، ومنهم من حظّه من الزوال إلى العصر.



(١٩٠) المصدر السابق، (٥/ ١١٧).

الخاتمة

يحيل إلى الأهمية التي تحتلها الأرض في حياة الفاعلين الاجتماعيين خلال الفترة المدروسة. كما نجد أشكالاً مختلفة لشرعنة التملك من «وضع يد» وحياسة وكتابة عقود، وما يتخلل ذلك من شراء وبيع وكراء و«اغتصاب». كما نسجل تنوع الفاعلين الذين اهتموا بظاهرة التملك، ونشير خاصة إلى الدور المحوري الذي لعبه الفاعل السياسي في تنشيط الممارسة التملكية. هذا من دون أن نغفل تنوع ممارسات «تعمير» الأرض من بناء وفلاحة وما يصحب ذلك من حرث وزرع وسقاية وحصاد.

يمكن القول إنَّ ظرفية القرن السادس عشر أثّرت سلبياً على كل المجال المتوسطي، ومن ضمن ذلك البلاد التونسية. أمّا مصر فمميّزاتها الجغرافية ساعدتها إلى حين في تجنب مضاعفات هذه الظرفية؛ وذلك لانفتاحها تجارياً على أفريقيا و«بلاد الروم» وخاصة على آسيا.

على مستوى تملك الأرض نسجل تنوعاً كبيراً للمصطلحات التي تطلق على الأرض وعلى أشكال التملك، وهذا



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studie

الدولة المفترضة

رواسب الثنائية السلطوية في مخاض

تشكل الدولة في الثقافة الإسلامية

د. خالد شيات

أستاذ القانون العام، دكتور في القانون، كلية الحقوق،
جامعة محمد الأول، وجدة، المملكة المغربية.

مقدمة:

السياسي للمدينة بالفهم اليوناني السلطوي القديم المأخوذ بدوره من نماذج تجمعية سابقة، والقائم على هيكلة التجمع وضبطه وفق قبول اجتماعي عام في تراتبية اجتماعية قائمة على بعدي الإثنية والقوة. ولم تعرف الإنسانية تقدماً مادياً أو نظرياً، أو إضافة مهمة، في علاقتها بالتجمع منذ أن كانت المدينة والمدينة بالأسس النظرية والمادية اليونانية القديمة، فكل ما تراكم فوق هذا الأصل هو إضافات مرتبطة بعاملي التقدم التقني والتراكم العددي لرواد المدن (الدول). وقد بقي الأمر كذلك حتى بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، حيث أضيف لمفهوم التجمع المدني المعنى الروحي والغائي الذي يضبط الجوانب المادية المصلحية لروادها مع مصالح روحية غير محسوسة، لكنها مؤثرة بشكل قوي في فهم الترابط الذي يجمعهم. بحيث تجاوزت المدينة (الدولة) الفهم والقاعدة التقليدية للتجمع انطلاقاً من أسس عرقية بالأساس إلى توسيع معنى الانتماء الذي يجمع كل المرجعيات الإنسانية بما فيها تلك التي تقوم على الدين نفسه، بحيث يمكن أن يكون منتمياً للمدينة (الدولة) كل مؤمن وكتائبي وكل عرق ولون وإثنية. وتجاوزت المدينة بذلك مفهوم التراتبية الاجتماعية (عبيد،

احتاج الإنسان قبل وجوده بوحي الأمانة والاستخلاف إلى تفسير كل ما يلاقه في صيرورته، فرادى وجماعات، وقد كان في سعيه هذا يلجأ إما إلى المنطق والبرهان والدليل عندما ينسج علاقات منطقية لظاهرة كيفما كانت، أو إلى الخرافة والغيبيات في الحالة التي يعجز عن تفسير التعقيدات المؤدية إلى النتيجة الظاهرة. لذا كانت أكبر حاجيات الإنسان حاجته للفهم والتفسير وربط العلة بالسبب، وإذا انعدم دليل فهمه كان إيمانه وتسليمه بالأمر المطلقة أكبر خوف وأعظم حاجز وجب تجاوزه.

ولما تطورت الإنسانية من جهالة العيش البهيمي الفردي إلى وعي الجماعة الاستخلافي احتاجت لتفسير هذا التجمع وتنظيمه، فانتقلت بذلك، في فترات زمنية طويلة، من العيش المشترك من مستوى ما قبل التجمع إلى الأسرة والقبيلة والعشيرة والزقاق والحي وإلى المدينة، وهذه الأخيرة هي تعبير عن الدولة ومرادف لها لأنها أكبر تعبير عن هيمنة قيم السلطة على قيمة التجمع.

إنَّ الدولة، بالمعنى الاجتماعي المرتبط بالحاجة للتجمع، هي تضخم المعنى

مستوى التأثير الذاتي إلى مستوى التأثير في التجمع ووحدته، وهو تهديد لوجود المدينة (الدولة) في حد ذاتها. وهذا المحدد سيكون قاعدة كبرى في علاقة السلطة بالمجتمع؛ حيث ستنبع فكرة حماية شوكة الدين بواسطة القلب السلطوي الذي هو الدولة في الثقافة الإسلامية، ويصبح آلية ذلك هو الجهاد والفتح، وقد كان ذلك أكبر محدد لتاريخ تكون المنافع والمصالح في المحيط السلطوي للدولة.

ما هي الدولة المفترضة إذن؟ هل هي دولة منتظرة لم تحقق الدولة كمؤسسة في البنية الثقافية الإسلامية إلى يومنا هذا، وهل فعلاً قيام الدولة بناءً على مرتكزات السلطوية في الثقافة الإسلامية غير ممكنة أي إنها دولة مستحيلة التطبيق انطلاقاً أو أصلاً؟ وأن وجود بنية خاصة في التوزيع السلطوي للقيم يعني انعدام الأثر المؤسسي الذي تراكم في إطار هذه الثقافة؟

الخلل الرئيسي في بنية السلطة في تاريخ الثقافة الإسلامية ليس هو وجود قيم ومؤسسات سلطوية لكن هو وجود ثنائية بين البعد الروحي والبعد المادي للسلطة ومن خلالها الدولة، إن هذه الثنائية معقدة في التشخيص ومحاولة التنظير، وهو أصل هذا البحث.

أحرار، أقنان، نبلاء ...)، مع احتفاظها ببعد تراتبي على أساس استراتيجي هو ضمان حماية الدولة من انهيار محورها العقدي بتكليف مخالفيها في العقيدة (على عكس الأيديولوجية) تكاليف مالية إضافية، لكنّها لا يمكن أن تتجاوز الأبعاد السلطوية الموازية للتجمع والتنظيم، وقد كانت هذه المرحلة في البناء المتوازي بين مادية المدنية وحكمة الغاية من التجمع ذات الأبعاد الروحية الخاصة مرحلة مؤثرة فيما سيأتي من تاريخ التراكم لمفهوم السلطة، في مختلف البنيات السلطوية التي عرفها العالم الإسلامي بعد ذلك، وقلبها الذي هو الدولة.

إنّ ما ميز الدين الإسلامي عما عداه في علاقته بالإنسان سريّة الاعتقاد والإيمان، والإيمان في هذا المقام ليس مرتبطاً بالعقيدة لأنّه يقحم الاعتقاد في الله والكفر به؛ لأن انعدام الإيمان في رؤية الدين الإسلامي لا يكون إلا مع الإيمان وبه فلا «كفر» بالعدم، بل الكفر يتمثل مع المفترض الوجود بمنطق الإيمان، فلا يخرج بذلك كل إنسان على تفسيره الغيبي للظواهر سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن، لكنّه ينضبط لقيم التجمع الذي لا يهتم في الأصل بعقيدة كل فرد فيه إلا إذا تجاوز

دولة المؤسسات، المتفاعلة ظاهراً وخفية، كما ورثتها السلطة من يد الاستعمار الغربي.

ومن ثمَّ فإن محاولة التمعن في تطوُّر العلاقة بين التجمع (أو المجتمع) والسلطة في قلبها الذي يعكس القوة أي الدولة يمر بالضرورة عبر توضيح التركيب المختل في البناء السلطوي (في فصل أول)، وإبراز مكامن الخلل المنهجي انطلاقاً من مقتربات علم السياسة (فصل ثانٍ).

الفصل الأول

أصول خلل البناء السلطوي في الثقافة الإسلامية

إنَّ السلطة هي البناء المركب في نسقين؛ الأول: مكون اجتماعي. والثاني: مكون مادي يرتبط بالقهر والقوة؛ لذلك يمكن أن تكون السلطة في الثقافة الإسلامية قد انحرفت طيلة مسار بنائها لكنَّها أوجدت واقعاً متميزاً يؤثر فيها ويحددها بشكل كبير انطلاقاً من كونها وريثاً روحياً لبناء القوة.

ترتبط الرؤية المعرفية للبحث حول افتراض أساسي مفاده أن البناء الحالي يتماشى والتشكيل الأولي للدولة في بنية ثقافية سلطوية خاصة هي الثقافة الإسلامية، وهو يتناقض مع الشكل المؤسساتي القائم الذي يضبط الدولة على المستوى العملي، أي إن هناك عوامل أنشأت منظومة خاصة أدت إلى بنية سياسية خاصة، وأن المؤسسات الراعية للسلطة هي مؤسسات تولدت عن الانتقال الذي أحدثه التأثير الممارس تماشياً مع مرحلة الاستعمار، لكنَّها لم تتجاوز التبعات التي هي أساس الممارسة السياسية في أصل وجود السلطة في حد ذاتها، والتناقض الظاهر بين ما يفترض دولة ظاهرة تعبر عنها مؤسسات واضحة في علاقات مقننة وقابلة للتحديد المباشر وبين مقومات دولة موازية أو خفية أو عميقة ما هو إلا نتيجة لوجود نسقين متوازيين للسلطة، تشكلتا عبر تراكم نابع من ممارسة أصبحت في حالة قطيعة مع عموم الناس فكرياً باعتبار أن المرجعية الثابتة هي مرجعية

القيام بوظائف «الجهاد» لنشر الدعوة الإسلامية^(١)، ولم تحقق هذه الوسيلة الغايات الكونية من الدعوة بالقدر الذي حققت فيه الغايات التمييزية للدعوة، التي ارتبطت بقيم السلطة داخليًا وخارجيًا، وترتب عنها جزع من تصدير القيم التي تحويها بأساليب قوية وعنيفة. وهو ما جعل التناقض يحدث على مر الزمن بين غاية الإسلام التي هي روح الدعوة وبين وسيلة تحقيقه والتي هي «الجهاد» بالفهم العنيف للكلمة والذي تحميه الدولة كقالب للسلطة. وهو ما أفضى إلى نتيجتين:

(١) لا نعتقد أن الجهاد نشأ لدعم السلطة في المرحلة النبوية الشريفة؛ بل لنشر الإيمان وبقائه ودعمه، وقد بقي مرتبطًا بالنسيج السلطوي في الثقافة الإسلامية حتى بعدما حازت الدولة القوة ولم تعد بحاجة للقوة لنشر الدعوة، وهو ما يعني أن الجهاد بالقوة لنشر الدعوة لم يكن وظيفة خاصة بالدولة تبعًا للغايات الروحية التي تلازم بين الإيمان والاستسلام ومنه جاء مصطلح إسلام ومسلم، والاستسلام هنا لا يعني فرض الفكرة ولكن الانسحاق لها بطوعية واختيار، وهو ما يفسر انتشار الدين الإسلامي في بقاع العالم سابقًا وراهيًا بالأساليب اللينة الطيبة أكثر ما ينتشر بالقوة، بل إن القوة أحيانًا تشوه وجهه المشرق وغاياته الإنسانية النبيلة.

وعكس ذلك يرى معظم الفقه الإسلامي التقليدي أن الجهاد واجب يتراوح بين فرض عين وفرض كفاية دون اعتبار للجهة المسكة بزمam السلطة؛ فهو أمر مرتبط بإيمان المسلم ومكمل لإسلامه، وذلك تبعًا لما يسوقه أهل هذا المذهب من آيات كريمة وأحاديث نبوية، ومنها على سبيل المثال: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مُمْتَنَةٍ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. [النساء: الآية ٩٥، ٩٦].

التساؤل الذي يُطرح هو إلى أي مدى تشكلت السلطة طبقًا لقواعد ثابتة اجتماعيًا، وهل كانت السلطة أحيانًا أو دائمًا رهناً لمحددات غيبية أو غير اجتماعية طبقًا لنسق من تطابق للمصالح على مستويات متعددة حكمتها القبيلة والإثنية والمذهب وغيرها؟

أولاً- تأثير المكونات المجتمعية في بناء مفهوم السلطة:

الأصل هو فهم العمق الاجتماعي في علاقته بالسلطة في الثقافة الإسلامية في تراكماتها المادية والحسية؛ لأن الازدواجية المفترضة يمكن أن تكون غمطًا قارًا غير قابل للتجاوز كما يمكن أن تكون نموذجًا تاريخيًا فقط.

(أ) غاية التجمع والسلطة في الثقافة الإسلامية:

في الثقافة الإسلامية جمعت الدولة بين الغايتين؛ الغاية التنظيمية للتجمع ضمانًا للاستقرار، وغاية روحية هي نشر الدعوة، وهو شكل تفرّع -تسلفًا- عن مفهوم التنظيم السياسي في هذه الثقافة، فلم تكن أبدًا من غايات الدولة في الإسلام

- انشطار أو تفرع متكرر للسلطة مقارنة مع تشكلها الأولي في إطار موحد غايته تحقيق مفهوم الأمة الكوني (تعدد الدول)، بحيث غابت الأمة عملياً وسط تعدد المكونات السياسية التي تقوم على غايات مصلحة رغم وفائها أحياناً لفكرة نشر الدعوة باعتبارها حامية للدين وشوكة الإسلام. وفي مراحل الهوان كانت هذه التشكيلات السياسية عرضة للاستعمار والاحتلال والتحلل أحياناً،

= وفي الحديث الشريف: «ثَلَاثَةٌ مِنْ أَصْلِ الْإِيمَانِ: الْكُفُّ عَنْ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا تُكْفَرُهُ بِذَنْبٍ، وَلَا تُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِعَمَلٍ، وَالْجِهَادُ مَا ضَمُنْهُ بَعَثَنِي اللَّهُ إِلَى أَنْ يُقَاتَلَ آخِرُ أُمَّتِي الدِّجَالُ لَا يُبْطِئُهُ جَوْزُ جَائِرٍ وَلَا عَذْلُ عَادِلٍ وَالْإِيمَانُ بِالْأَقْدَارِ». [أخرجه أبو داود، (١٨/ ٣)، (رقم/ ٢٥٣٢)]. وبين ذلك يقف الدكتور يوسف القرضاوي بين دحض فكرة الجهاد الهجومية السنوية المبنية على ما نسبته لمجموعة من الفقهاء منهم الإمام الشافعي بكونهم يرون في الكفر بحد ذاته سبباً كافياً لإعلان الحرب وشرعية القتل، حتى وإن لم يجترح أهله عدواناً على المسلمين وأن جماعة المسلمين تكون أئمة إذا لم تفعل ذلك. ونسب هذا الرأي، وبين الجهاد كفرية غير قابلة للتأويل في الفعل الجهادي. وفي ذلك يقول: «المنهج الذي التزمه النبي صلى الله عليه وسلم: أنه يُسَامَ مَنْ سَالَهُ، وَجَارِبُ مَنْ حَارَبَهُ، وأنه لم يبدأ أحداً بقتال قط، إلا أن يبدأ هو». [فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، (٤٠٣/ص)].

وقوله: «وهذا كله يؤكّد ما ذهبنا إليه من تحريم قتال المخالفين المسلمين للمسلمين، الذين لم يبدأ منهم أي إساءة للإسلام ولا لأمتهم، لم يقاتلهم في الدين، ولم يخرجوهم من ديارهم، ولم يظاهروا على إخراجهم، بل ألقوا إليهم السلم، وكفوا أيديهم وألسنتهم عن المسلمين، فهؤلاء ليس لهم منا إلا البر والقسط». لينتهي إلى التجانس مع فكرة السلمية والوساطة كما يقرها القانون الداخلي والدولي بقوله: «ومما ينبغي أن يُضاف إلى الموانع والأعذار التي ذكرها الفقهاء لترك الغزو في كل عام: أن تتوافق دول العالم على السلام والامتناع عن الحرب، وحلّ المشكلات بالوسائل السلمية، وإتاحة الفرصة لتبليغ الدعوة بالوسائل العصرية السلمية، بالكلمة المقروءة والمسموعة والمشاهدة، كما هو الواقع في عصرنا». [المراجع نفسه، (ص/ ٩٦)].

مما ولّد تناقضاً بين فهم القوة المرتبط بالعقيدة والواقع المتسم بالتخلف وانعدام التأثير في مسارات الإنسانية، أو ضياع فكرة الدعوة ذاتها، وقد أدى ذلك إلى ما يلي:

- على المستوى الكلي أو العام تولّد شبه تناقض بين القيم التي يدافع عنها المؤمنون بالعقيدة الإسلامية وبين الذين تخلّوا عنها كعقيدة قابلة للتطبيق^(٣)، إضافة للذين لم يصلوا أبداً إلى فهمها أو فهم معانيها، أي إنّ العالم بالمفهوم الشرعي التقليدي انشطر بين دارين كبيرين منذ نشأة فكرة التقابل المصاحبة لفكرة الجهاد، وهما دار للإيمان ودار للكفر، تتفرع عنها دور أخرى حسب الحاجات الملحة التي يؤثر فيها عاملاً الزمن والقوة، أي: لم يكن المؤثر في هذا التقسيم عاملاً دينياً روحياً خالصاً؛ بل كان عاملاً سلطوياً مصلحياً واستراتيجياً أحياناً.

وقد وصل التجمع المنطلق من التحول المدني الثاني، أي بعد النشأة المدنية الإغريقية الأولى، في إطار البناء الثقافي الإسلامي إلى مفهوم الدولة، لكن هذا اللفظ مضللّ أكثر ممّا هو مفسّر لواقع

(٣) لا يقابل هذه الفكرة مسألة الإيمان والكفر؛ بل فقط تقابل فكرة تطبيق الشريعة انطلاقاً من السلطة الحائزة للقوة والقهر أو نفي ذلك.

انطلاقاً من كل ذلك، نعتبر أن الخلل في رؤية الظواهر نابع من عدم التفريق بين الدولة كقالب مادي لممارسة السلطة من خلال المؤسسات وبين السلطة التي هي تراكم ثقافي يحدد طبيعة الدولة ذاتها والتفاعلات التي تؤدي إلى التأثير في التوزيع السلطوي للقيم بالطريقة التي تجعل البعض يعتبر المرجعية عاملاً حاسماً في فهم السلطة، خاصة بعد تشرذم المرجع بين أصل الثقافة الإسلامية باعتبارها امتداداً لبنية سلطوية نشأت مع الدعوة إلى الدخول في الدين الإسلامي، والتأثير الذي أحدثه الإرث الثقافي بعد الصدمة الحضارية للاستعمار الغربي.

إنَّ التحليل يجب أن يعيد الاعتبار للمقاربة التي تجعل محورها بنية السلطة، وهو الكفيل برؤية سليمة لظواهر تعدد المحيط السلطوي المرتبط بالمصالح النابعة من السعي للتأثير في التوزيع السلطوي للقيم، بحيث يمكن تتبع مسارات التوزيع المرتبط بالسلطة والمصالح النابعة منها، ويمر ذلك بتتبع التطور المادي للسلطة وارتباطها أو افتراقها عن أصل وجوده المبني على حماية الشريعة في الثقافة الإسلامية.

متماسك كما هو الشأن في المنظومة الغربية التي عرفت التحول الكبير مع التنظير السياسي من خلال العقد الاجتماعي بداية عصر الأنوار الأوروبية. ومع وصول هذا البناء إلى مراحل الحالية ما زال الغموض يكتنف الكثير من جوانبه، وما زال معه اللجوء إلى قاعدة تفسير الغموض بالخفي واللامرئي يقترب من تفسير الإنسان للظواهر الطبيعية التي كانت تسميها الأسطورة، ومن ذلك أن التحليل ينصب على وجود «دولة» سميت «عميقة» في جب «الدولة»، فيفسّر الغامض بالخفي، بدل أن يتم تفسير المسببات تعطى للنتيجة صفة لا تؤدي معنى ولا تنطلق من أي مبنى، فكيف يمكن معرفة أسس السلطة إذا كانت دائرتها تدور في كنف ضيق بين مكونات خفية وعميقة بدل أن تكون ظاهرة وواضحة معرفياً على الأقل^(٤)؟

(٤) ضابية مفهوم السلطة والانقياد في الفقه السياسي الإسلامي ليست مبنية على الانقياد التام، وهو ما شكل دائماً إلى جوارها مجالاً للقول بوجود انحراف.

ويمكن إرجاع ذلك مثلاً إلى ما ذهب إليه الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل حين أن أهم المفاتيح التي تطرح من خلال الرابطة إيمانية السياسية وما تثيره من مسألة الشرعية هو مفهوم الطاعة، بحيث ينظر إلى الخلافة (السلطة) على أنها واجبات قبل أن تكون حقوقاً، التزامات وليست امتيازات، ورغم أن الحق الأساسي للسلطة ينبع من مفهوم الطاعة فإنه لا طاعة لما هو مخالف لأسس الشرع والشرعية، إن «الحاكم إذا ما تضمن مخالفة للأخلاقيات الإسلامية لا يمكن أن يوصف إلا أنه (منكر)، ومن رأى منكراً فليغيره ...». [راجع كتابه: في النظرية الإسلامية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، القاهرة، (١٩٩٨)، (ص/٤٣٣)].

الاعوجاج بحيث يقف على عقبه بعدما كان على رأسه، أي أن تصبح المخرجات الظاهرة من الممارسة السلطوية أساسًا لتفسير بنية السلطة نفسها.

ولعل ذلك هو ما أثر في بعض المفكرين ودفعهم لتفسير السلطة كظاهرة خفية (عميقة) في رؤية مؤسسية (الدولة) باعتبارها أساس التحليل في علم السياسة انطلاقًا من محددات تحول مفهوم السلطة.

ولعل من خاصيات التحليل في هذا المجال وجود محددات متعددة، أهمها:

- أن البناء يرتبط بالدولة باعتبارها شكلًا متقدمًا للتجمع، لكن من البديهي إعادة تركيب عناصرها بما يتوافق مع إمكانية التحليل من منطلقات سلطوية، فليست الدولة في بيئة الثقافة السياسية الإسلامية هي نفسها في الثقافة السياسية الأورو-أمريكية، رغم نهلها من بنائها وانضباطها المؤسسيات لتعاليمها.

- أن الإشكال، تماشياً مع الملاحظة الأولى، مرتبط بحدّ جغرافي لا يبرره سوى المجال

(ب) «الدولة العميقة»- بين الوهم والقابلية للتفسير:

تحليل أسس الدولة في التركيبة الحالية في المنظومة السلطوية النابعة من الثقافة في الوسط الإسلامي ضرورة ملحّة لتشخيص بنائاتها وأسسها وهياكل تماسكها، ولا بدّ أيضًا من السعي لتفكيك عناصرها المشتركة؛ لأنّ الأسس الثقافية السياسية لهذه «الدولة» لا تؤدي إلى وجود نتائج متشابهة أو متطابقة على مستوى البناء، والدليل قائم حيث يترتب مفهوم الدولة في مسارات الثقافة الإسلامية من جهة، وفي مبناها في الثقافة الغربية من جهة أخرى؛ لذلك لا يهتم هذا البحث بالتنقيب في المؤسسات؛ لأنّه يعتبرها نتائج ظاهرة، بل يهتم بالجوانب الثقافية السياسية لنشأتها المؤثرة على طبيعتها الروحية التي لم تنفصل عنها منذ إعادة تركيبها المديني، في العهد النبوي، وصولاً إلى تنميط السلطة السياسية في قالب الدولة، فليست الدولة هي محور التحليل، ولكن السلطة هي مبناه ومنتهاه. ولعل ذلك هو ما أثر في بعض المفكرين ودفعهم لتفسير السلطة كظاهرة خفية (عميقة) في رؤية مؤسسية (الدولة) باعتبارها أساس التحليل في علم السياسة انطلاقًا من محددات تحول مفهوم السلطة. وبذلك يمكن تقويم هذا

ثانيًا- تأثير العوامل الروحية على البناء الثقافي السلطوي:

- المرحلة المدنية ومحدد ازدواج مزايا السلطة الروحية:

تعتبر المدينة التي نظمها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الدولة الأولى في البناء السلطوي الإسلامي، وقد كانت أول تعبير عن تنظيم التجمع بعيداً عن القيم الإثنية أو الاجتماعية التي كانت كل الأشكال السلطوية السابقة تحميها وتدافع عنها. فمثلاً في النموذج التراتبي اليوناني القديم كانت المدينة تعبيراً عن نسقين من التراتبية: الأولى اجتماعية تحدد طبيعة أصحاب النفوذ الاقتصادي، وتعكس الثانية النفوذ السياسي الموازي الذي تشكل بناء على المعايير المادية للدولة (المدينة). أما الدولة الرومانية، بمراحلها التنظيمية الثلاث، فقد كانت من الناحية السلطوية استمراراً للنموذج اليوناني مع توسع جغرافي، تكسر بإدخال المسيحية كديانة و«أيديولوجية» للدولة^(٦)، حيث أصبحت من خصائص الدولة حماية العقيدة وتوسيعها، لكنّها في النموذج الروماني سرعان ما تحولت لكهنوت داخلي مرتبط

السلطوي لنشأة الدولة ذاتها، وهذا الفضاء هو الفضاء الإسلامي، وهذا يفترض أن المشكل خاص وليس عاماً، وأن تحليله، قبل حله، خاص بتفكيك العناصر المسببة له.

- أن جُلّ الذين أسعفهم تحليل مفهوم «الدولة العميقة» لم يرتبطوا، في الغالب، لا بأسس التحليل التقليدي للسلطة والدولة في علم السياسة، ولا هم بنوا منهجاً علمياً أو منطقياً جديداً في هذا العلم، وهذا يوحي بأن الاعتماد على مرتكزات علمية قارة وسابقة ومفترضة نظرياً يعد أساساً لا محيد عنه لرؤية مقبولة من الزاوية العلمية، في حين أن تشكل الثنائية لم يكن قط عملية آنية في إطار بناء سلطوي عابر بل كانت نسقاً متراكماً من التحولات الثقافية لمفهوم السلطة^(٥).

(٥) يمكن إيجاد بعض جذور وجود وتشكل فكرة الثنائية من دراسة الفضل شلق حول الأمة والدولة، وهو في كتابه لا يربط الثنائية بين الدولة والأمة باعتبار أن الأمة هي المسؤولة عن نشأة السلطة الموازية بل يفاضل بين الدولة والجماعة، يقول: «منذ اللحظة الأولى لوفاء الرسول (صلى الله عليه وسلم، إضافة صاحب المقال) اختلف المسلمون فيما بينهم حول الدولة، لا حول ضرورة وجوده، بل حول كيفية وجودها وأسلوب عملها، وحول من يتولى الخلافة ومدى السلطة التي يمكن أن تتمتع بها حيال المجتمع. وإذا كانت هذه الخلافات في البداية هي مجرد اجتهادات وآراء مختلفة لأناس يعتبرون أنفسهم فريقاً واحداً؛ فإنّها سرعان ما تفاقمت وانتظمت في إطار تيارات حزبية ربما تقاطلت فيما بينها. ولم تتناول هذه الخلافات فكرة الجماعة التي كان الجميع يؤمن بها، لكنّها تناولت مسألة الدولة، أي الأداة الضرورية لاستمرار الجماعة وامتدادها. فقد اعتبر المسلمون أن الجماعة صارت أمراً مفروضاً منه، لذلك عليهم التفكير في أمر إنشاء الدولة، فكأنهم اعتبروا الجماعة غاية أو مثلاً أعلى يتحقق باستمرار، والدولة وسيلة لتحقيق هذه الغاية. [الفضل شلق، الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، (١٩٩٣)، (ص/ ١٥)].

(٦) في نظرنا ينتقل الدين من الوحي إلى الأيديولوجيا عندما يصبح مبرراً للسلطة بعيداً عن أي معيرة اجتماعية.

بالمزايا المادية التي تجنيها الدولة نفسها؛ لذلك بقيت السلطة متوازية مع قوة فئة مهيمنة بناء على محددات مادية. والنموذجان معًا، أي اليوناني والروماني، مرجع خاص لطبيعة التجمع وعلاقته بالسلطة في الثقافة الغربية.

وينطبق الأمر على باقي التجمعات السلطوية التي تجاوزت التأطير الإثني الخالص بناء على مفهوم قبلي أو عشائري في الحضارات الشرقية بما فيها الحضارات الفرعونية وحضارات ما بين النهرين والشرق الأوسط كالحضارة الفارسية، وهي كلها كانت مسارات منظمة بشكل يجعل السلطة ترتبط بالمساعي الحافظة للتجمع بشكل مقبول في هرم اجتماعي، لكن في الحضارات الشرقية كان للمفاهيم الروحية تأثير كبير على طبيعة السلطة.

جاءت دولة المدينة النبوية بتصور فريد ومتميز ومعاكس لنمط التجمع الذي كان موجوداً من قبل، أي: استمرار النماذج السلطوية التجمعية التقليدية بناء على معايير الانتماء الخاص لتوزيع المنافع وفقاً للولاءات المقبولة سلطوياً.

لقد كانت هناك مقومات متعددة تحكم التجمع من الزاوية التي أنشأت

تصوراً للرسول الأكرم في اختياره، وهذه المقومات مرتبطة بطبيعة التقسيم الثنائي العام بين الحضر والبدو، وهو أمر كان قد خلّف رؤية خاصة لديه صلى الله عليه وسلم، بحيث إنّ بناء الدعوة الذي كان يتبناه لم يلقَ أي تجاوب خارج بناء السلطة، فقد سبق للرسول الكريم أن جرب التفاوض المبني على البعد الروحي لوحده على الأقل في تجربتي الطائف وبني حنيفة؛ لذلك أصبح مفهوم التجمع يرتبط ببناء القوة التي لا محيد عن إيجاد موقع مدني قابل للتطوير، ومن ذلك جاءت فكرة بناء السلطة الأولية المدنية، فالمدينة تحوز ثلاثة شروط كبيرة وهي:

- شرط التنوع الإثني والاجتماعي والمتوازي مع تعايش بشكل مقبول، أثر فيه الموقع الجغرافي القريب من الثقافتين المسيحية الدينية أو الروحية، والثقافة الإغريقية التي كانت تصل للمنطقة.

- القدرات الاقتصادية المتمثلة في الخبرة الزراعية والصناعات المرتبطة بها، والتجارة التي كانت من محاور الاقتصاد في المدينة آنذاك.

- الشرط السياسي؛ وذلك بغياب قوة القواعد العربية العريضة لصالح القوى

اختلطت بالقيم المادية النفعية في العديد من الأشكال، ومنها مثلاً:

- أن تقسيم المزايا الخاصة بالمجال العقاري الداخلي ارتبط بالبعد الروحي الإحساني بين مجموعتين هما الأنصار، أي أهل المدينة، والمهاجرون أي الوافدون لدعم البناء الروحي والمؤسساتي للدولة، وقد خلف ذلك بنية من الارتباط بالسلطة الروحية للنبي الأكرم باعتبارها ممراً للوصول للمزايا الاقتصادية والمادية، وهذه المسألة تؤخذ بنسبية كبيرة؛ لأنه ليس كل الأشخاص كانت لهم أطماع مادية بالمفهوم الخالص للكلمة، فقد كانت هناك رؤية عميقة لطبيعة التجمع داخل هذا الفضاء من خلال التوزيع المادي للقيم، بحيث إن الهدف كان هو إذابة النعرات المادية القبلية والإثنية والانتماءات المتعددة والقائمة على اعتبارات الدم والأنساب والقبيلة والعشيرة، لصالح الفهم الاجتماعي للدولة بعيداً عن التراتبية الاجتماعية السائدة سابقاً، وعن القيم السلطوية التي كان يحوزها اليهود (باعتبارهم حاملين لديانة معينة) في هذه الرقعة الجغرافية؛ لذلك كانت البدائل السياسية مرتبطة ووثيقة الصلة بمفهوم المواطن (الحالي) مع وجود القيم الدينية، أي: إن الدولة لم تكن علمانية بالمعنى

الاقتصادية اليهودية، وهو ما يعني أن الأجواء ملائمة لتفعيل قيم الأكثرية على حساب المصالح الاقتصادية للنخب، ويعكس ذلك أيضاً أن الرسالة المحمدية كانت على خلاف كبير مع القيم السلطوية للديانة اليهودية بالمدينة؛ لأنها كانت تنافس الدعوة الجديدة في الأبعاد السلطوية، ولم يكن من الممكن، تبعاً للعامل الروحي، أيضاً، الحفاظ على نسقين من الديانات وهي المسيحية والإسلام إلا بما يجعل واحدة أقوى من الأخرى، وترك المجال الروحي المرتبط بالعبادات خارج النسق السياسي المرتبط ببناء السلطة والدولة^(٧).

الإشكال الأساسي الذي رافق تطوير الدعوة ببناء مؤسسات الدولة هو أن كل المزايا التي تحيط بالسلطة، كما كان الأمر منذ بدئه وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، هو أن القيم الروحية للدولة

(٧) راجع في ذلك مثلاً:

- أسامة عبد المجيد عبد العالي، رؤية اقتصادية لأول وثيقة سنها الرسول في الإسلام، مجلة الإسلام اليوم (إيسسكو)، (العدد ١٣)، (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

- إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية: دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، الطبعة الأولى. - العمري أكرم ضياء، المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى، الجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة، (١٩٨٣م).

العليا للدولة القائمة على البعد الروحي^(٨). ومن أبرز هذه الجيوب ما قام على البعد الديني وهي أساساً الطائفة اليهودية، وما قام على البعد القبلي أو الانتماء، وهو ما خلق التمايز بين الأنصار والمهاجرين أساساً، الذي استطاع النبي صلى الله عليه وسلم أن يحوله لصالح الأمة في مرحلة حياته، لكنّه سرعان ما أثر في اختيار الخلفاء بعد ذلك.

**ومن أبرز هذه الجيوب ما قام على
البعد الديني وهي أساساً الطائفة
اليهودية، وما قام على البعد
القبلي أو الانتماء.**



لقد أبقى القبول الاجتماعي العام بالدولة والسلطة الناشئة عنها التفاوت بين المصالح والغايات المثلى للدولة في شكل متوازٍ وشديد التوازن ممّا أدى إلى بناء نموذج خاص غير متكرر في الثقافة

الحالي للكلمة، والتي انفصل فيها البعد الروحي عن مفهوم المواطنة، وكان ذلك الفرق الوحيد بين المنظومتين الإسلامية ونظيره في الثقافة السياسية الحالية باعتبارها منتجاً فكرياً غربياً.

- إن بناء السلطة لم يكن محيطاً بالمجال المدني وحده ولم تكن تلك غايته، فالرؤية الجديدة لبناء نموذج سلطوي جاءت بعد صعوبة استمرار الدعوة بأسسها الفطرية النقية التي مارسها الرسول صلى الله عليه وسلم في مرحلة سابقة، وبالتالي فإن البناء السلطوي لا بُدَّ أن يتعدى المجال المدني، وهذا الأمر لا يكون إلا باعتماد أساليب قوية ومنها السلاح والجيش لإتمام عملية الفتح.

وقد خلق ذلك إشكالات متعددة بالنسبة للسلطة الناشئة في يثرب (المدينة)، ذلك أنّ القوة لم تكن غاية في حد ذاتها، ولا يمكن من خلالها الوصول إلى قاعدة دعوية عريضة قابلة لتصدير الفكرة الإسلامية الناشئة إلى مجالات سلطوية أخرى، خاصة مع تعقد العملية توازياً مع اتساعها الزمني الذي من المفترض ألا يسعف صاحبها صلى الله عليه وسلم في إتمامها؛ لذلك نشأت جيوب سلطوية متعددة مرتبطة ببناء الدولة في المرحلة النبوية، باعتبار أن الرسول الأكرم حامٍ للقيم

(٨) من ذلك مثلاً أن المجاهدين كانوا في العهد النبوي ومرحلة أبي بكر الصديق رضي الله عنه يحصلون على أربعة أخماس الغنائم التي يغنمونها من أعدائهم لكي توزع بينهم. وفي مرحلة عمر بن الخطاب أدخل إلى بيت مال المسلمين لكثرة الغنائم من أموال وأراضٍ وتجاوزها الحاجات المحلية. فتم تخصيص رواتب ثابتة للمجاهدين تكفيهم وتكفي أسرهم، وقد تم تأسيس (ديوان الجند) من أجل رصد أسماء الجند ومقدار ما يصرف لكل واحد منهم. لقد تكرر بذلك مفهوم الارتباط بالمنهج الداخلي للدولة وطبيعة التوزيع السلطوي للقيم. [راجع مثلاً: محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة السابعة، (١٤١١هـ)].

المادية أو حتى السلطوية نفسها، لكن مع تجدر الدعوة لم تسعف الظروف أي حاكم، في محيطه السلطوي، التخلص من الوفاء لقيم الشريعة باعتباره حامياً لها^(٩).

وأصبح من الصعب التفريق بين الجوانب الروحية الدعوية ومسألة كيفية تسير الدولة التي هي قالب سلطوي

الإسلامية، وهو المشكل الذي ستعاني منه هذه الثقافة عبر تطورها؛ لأنّها ستعتبر أن النموذج المديني السلطوي قابل للتطبيق على مر العصور لنقاء بنائه، لكنّه اصطدم بالعقبات التي خلّقت نظراً لتلازم المصالح مع السلطة، وتشكل محيطاً بالسلطة التي ورثت قيمة الحماية من الشريعة.

(ب) الخلافة ومثلاث تقابل السلطة والمزايا السلطوية للمجتمع:

بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم سيخلق مشكل جديد في بنية السلطة الناشئة، حيث ستختلط مهمة استمرار السلطة التي تم إنشاؤها بمهمة الدعوة؛ لأنّ الدولة من المفترض ألا تقوم إلا بالدعوة خاصة في المراحل الأولى التي عرفت تراجعاً كبيراً على مستويين؛ البعد المادي للدولة المرتبط بالتنظيم المالي (رفض أداء الزكاة)، والبعد العَقَدي (التراجع عن اعتماد الدين الإسلامي كمنهج للحياة الخاصة)، وقد أدى ذلك إلى بروز السلطة القائمة على القوة لفرض احترام التعاليم واستمرار بناء الدولة، وهو ما جعل الدولة منذ بدايتها ترتبط بين الجوانب الروحية الخفية ومسألة الولاء للدولة التي تقتضي عادة تبعات مادية محسوسة، وولد ذلك نشأة فئات تحوم وترتبط بالسلطة السياسية للوصول للمزايا

(٩) يفسر (جيل كيبيل) ذلك بعدم قدرة المجتمعات الإسلامية تجاوز ثنائية أخرى وهي ثنائية (الجهاد)، و(الفتنة)، ويرى أن تاريخ المجتمعات الإسلامية، وعلى امتداد أربعة عشر قرناً، كان مصوغاً بحدة عالية وفق قطبين متعارضين، كانا يتحكمان بمد الحضارة الإسلامية وجزرها، وهما الجهاد والفتنة. ويفاضل الكاتب بين الجهاد والفتنة بقوله: «يشير الجهاد إلى الجهد الذي يبذله كل مؤمن في سبيل أن يوسع مجال الدين وأن يمكن المعيار الديني من أمور حياته، ولأجل أن يعدل الأهواء الفردية ويرتب التنظيم الاجتماعي، بل نظام العالم، وصولاً إلى إخضاع البشرية لشرائع القرآن الكريم التي لا تمس. وعندما يبلغ هذا الجهد ذروته يتمثل في الجهاد المقدس، فتحاً أو دفاعاً عن النفس. ويلهم الجهاد التبشير اليومي وإن بصورة أقل ظهوراً، وبه يدهى المسلمون إلى أن يصيروا (خير المؤمنين)، ويحضون بموجبه على المزيد من الجهد لهداية الناس إلى الإسلام. ثم إن الجهاد محرك الإيمان والدافع إلى نشره، وقد تجلى بـ(السيف والكتاب المقدس). أما العبارة الثانية، أي (الفتنة)، والتي قلما عرفتها اللغات غير المدرجة في الإطار الإسلامي فلها دلالة سلبية تماماً: فهي تعني العصيان، والحرب في صميم الإسلام، والقوة النابذة الحاملة تفكك الأمة، وانفجارها من الداخل، وخرابها. وفي المقابل ترى الجهاد مستعلية على الصراعات الداخلية، دافعا بها إلى خارج الأمة». [جيل كيبيل، الفتنة: حروب في ديار المسلمين، دار الساقي، بيروت، (٢٠٠٤)، (ص/ ٢٣٥)]. والحقيقة أن تقابل الفتنة والجهاد أدى إلى نتيجتين: الأولى تصريف الفتنة أحياناً باستعادة أدوار الدولة المفترضة في الجهاد، وثانيها استرجاع السلطة بدعوة الحماية من الفتنة، وهو ما شكل في فترات متتالية مجموعات طامحة للسلطة لم يوازها آلية للتعبير عن المعارضة غير الانكماش وتكوين القوة في محيط يتسم بالكثير من السرية ومغلف بغطاء سميكة من مفهوم حماية الشريعة، وهو الأمر الذي لا يعني أنه كانت هناك حركات تصحيحية حقيقية خاصة في فترات الوهن، حيث استعادت الفكرة نقاءها المبني على الجهاد كنسق دفاعي عن وجود الشريعة وليس للوصول للسلطة.

السلطوي بعد وفاة الرسول عليه السلام وبين المذهبية في الدين؛ لأنَّ الدين ارتبط بالسلطة، والانتماء للمذهب يعني الدفاع عن نسق مصالح خاص متميز عن النسق المقابل، وعمومًا هي مسألة لم تتجاوزها الثقافة الإسلامية على مر التاريخ.

وبدا واضحًا أن الخلافة عادة، على الأقل بدرجات متفاوتة للتراجع على المنهج العام الاجتماعي إلى نمط التوزيع القائم قبل المرحلة النبوية الشريفة.



ومضمون الرواية أنَّ النبي الكريم لم يترك وصية مباشرة تحدد خليفته السياسي (القيادة) وهو ما عجل بمسارعة الأنصار لمبايعة سعد بن عبادة باعتبار عنصر الانتماء القبلي والمصلحة المتمثل في الانتماء لأهل المدينة وليس من الوافدين عليها (المهاجرين)، وهو ما يضرب في الصميم القاعدة التي بنيت في المرحلة النبوية والتي لا تعطي حقًا من أي نوع لاعتبارات غير عامة تنفي صفة المساواة باعتبارها قاعدة شمولية.

لكن حري بالتساؤل حول طبيعة مسارعة الأنصار إلى السقيفة ومبايعة

لاستمرار الدعوة الإسلامية، وقد كان أول خلاف يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك حول طبيعة السلطة وهياكلها الاجتماعية، حيث عاد الصراع الأولي ما قبل المديني الذي وضعه النبي الكريم للظهور، وكان من اللازم الاستعانة بالترابطات ما قبل النبوية للوصول للسلطة، وبدا واضحًا أن الخلافة عادة، على الأقل بدرجات متفاوتة للتراجع على المنهج العام الاجتماعي إلى نمط التوزيع القائم قبل المرحلة النبوية الشريفة، وكان لذلك مظهر ونتيجة:

- فيما يخص المظهر فهو التدافع القبلي الإثني غير الجلي القائم على البنى الاجتماعية والقبلية والانتماءات الأخرى لخلافة النبي صلى الله عليه وسلم.

وهنا تظهر روايتين، كلاهما تحيل على وجود البعد الإثني الطائفي الذي جاءت الدولة المدينية النبوية لتجاوزه، وتؤكد استرجاع قيم الدولة لمسألة التشظي بين القيم السلطوية الثابتة للدولة والقيم المصلحية الموازية للتوزيع داخل الجماعة، باعتبارها في هذه الحالة جماعة المسلمين.

الرواية الأولى هي أصل المذهب السني وأُسّه، والعلاقة جدلية بين تفسير التحول

سوى ما توافق عليه الناس أجمعين، المقربين السابقين من السلطة الروحية للنبي عليه السلام إلى الاستئثار بالخطاب السياسي الانتقالي، والتفاوض، ربما، حول طبيعة السلطة السياسية. وهو ما ولد مسألة وجود السلطة الظاهرة والسلطة الخفية التي تعبر عنها مصالح فئات عريضة اقتصادية بالأساس، لكن مع الانتظام في منظومة سياسية مقبولة روحياً، رغم وجود الكثير من عناصر التناقض مع بداية استمرار الدعوة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

- أما النتيجة فهي خلق مفهوم الثنائية في العداء بناءً على استمرار مسألة ترابط السلطتين الروحية والزمنية في مرحلة الخلافة، وقد نجم عن ذلك توزيع ثنائي جامد بين دارين؛ دار للإسلام والسلام، ودار للكفر والحرب.

تعتبر الثنائية التي تربط السلطة بالمجتمع والخاصة بمفهوم الإيمان والانتساب إلى دار الإسلام أحد أكبر العوامل التي أسهمت في خلق محيط متنفع من الممارسة العملية للسلطة أو محيط سلطوي ثانوي؛ ذلك أن الدولة باحتياجها لمرجعية أو قاعدة ثابتة لبناء المؤسسات احتاجت أيضاً لتثبيت عناصر

واحد منهم، ثم الرجوع عن هذا الأمر والتسليم بالقيادة لأبي بكر بإيعاز من عمر بن الخطاب.

الغالب أن الأمر مرتبط بطبيعة المصالح التي تقرر في المرحلة النبوية لصالح المهاجرين على حساب الأنصار في المدينة، وهي إمّا ذات طبيعة روحية أو مادية، وبالتالي كان من اللازم المسارعة لاسترجاع السلطة السياسية من أجل خلق توازن داخل المدينة بعد رحيل رجل التوازنات الصعبة صلى الله عليه وسلم، فقد اعتُبرت السلطة الروحية للمهاجرين عامل قوة تحتاج لتوازن من الأنصار، فإذا حاز المهاجرون القوتين معا قد يؤدي ذلك، مع وجود الدعوة في بدايتها، إلى تحجيم الدور الذي يمكن أن يقوم به الأنصار، وحياسة السلطة السياسية قد يكون عامل توازن بين الجانبين.

لقد خلق الوضع، في تصورنا، حالة إرباك شديدة في وسط الانتقال الروحي والسلطوي مع وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ودفع القائمين الجدد على الدعوة الإسلامية، بحكم القرب الروحي من الرسول الأكرم، باعتبار أنه ليست هناك قواعد خاصة لانتقاء الخليفة

وحتى في هذه النقطة الأخيرة يظهر جلياً أن الإبداع الإسلامي توقف مع نهاية الدولة الأموية التي استعملت الفتح لتجاوز عقدة «اغتصاب السلطة» من المنظومة الدينية التشاورية (أمرهم شورى بينهم) إلى المنظومة ما قبل المدنية القائمة على أبعاد القبيلة والعشيرة وغيرها ممّا يربط الناس بمحيط السلطة ويساعد على الوصول لمصالحهم بتجاوز عوائق المساءلة والمرجعيات.

لذلك كان الفتح عملية نشطة في بداية استرجاع السلطة الحقيقية والقوى الاقتصادية والقبيلة الأولية للدولة، ثم سرعان ما خبا مع تراجع الارتباط بين المطالب المجتمعية ومطلب توسيع دائرة القاعدة السلطوية للديانة الإسلامية. وهي نفس المرحلة التي عرفت مفهوم الدعوة التي تجاوزت الدولة وأصبحت ملجأ ذاتياً للتنفيس عن مفهوم المساءلة عن الدعوة على المستوى الاجتماعي، وهو ما ولد قاعدة الانطلاق المستمر من الدعوات البديلة لفهم الدين لتغيير الواقع السياسي للدول التي تشكلت

القوة وتوحيدها، وقد كانت مرحلة الخلافة واحدة من المراحل التي عبرت بوضوح عن كون الانتماء إلى هذا المحيط السلطوي يمر بالضرورة عبر الانتماء للمحيط الفكري أو الأيديولوجي للدولة ومساعدته على حيازة القبول الاجتماعي.

(ج) السلطة تسترجع الدولة: عودة المحيط الموازي والخلل المنهجي لتفسير الثنائية:

لم تستطع الدولة في بنياتها المختلفة، ولا سيما تلك المرتبطة بمؤسسات موروثية عن قيم الاستعمار الأوربي، أن تبني منظومة تتجاوز الثنائية التقليدية لمفهوم السلطة، وذلك راجع إلى كون الثقافة الإسلامية أنتجت مفهوماً خاصاً لكفالة السلطة يتجاوز القواعد المجتمعية لتأسيسها واستمرارها، رغم أن المجتمع على مرّ التاريخ كان قاعدة لتغييرها إلا أن الدولة سرعان ما تتنكر للمجتمع ولا تحتفظ إلا بأسس من التعاقد المرتبط بالمشروعية التي تحوزها باعتبارها مدافعة عن قيم الشريعة وحامية لها، ومهمتها الأساسية هي توسيع الدائرة السلطوية للإسلام بناء على مفهوم الفتح.

نفسها، وأما النتيجة فعلى علاقة بطبيعة القلب الذي وضعت فيه وهو الدولة.

يتراوح هذان الجانبان بين الخلل في التعاقد والخلل في التفويض، ويمكن تفسير ذلك كما يلي:

- خلل التعاقد: حيث إنَّ بناء الدولة في الثقافة الغربية كما هو معلوم نتيجة لتعاقد بين جانبين هما المجتمع ومالكو السلطة السياسية، وهو تعاقد بنى، نظريًا، مفهوم الدولة باعتبارها آلية شاملة تعبر عن الروح العامة للمجتمع، وذلك لا يعني بالضرورة تعبيرها عن كل فرد من أفرادها. ولا يهتم التفصيل في طبيعة العقد والمتعاقدين وخصوصياتهم وتفاعلهم بعضهم بعضا، فقد اختلفت التأويلات حسب كل مفكر وتعززت بالتطور الكبير الذي حدث في أنساق مختلفة على صعيد كل دولة على حدة.

الدولة في الثقافة الإسلامية لا يمكن أن تحوز مشروعيتها، بعد أن حازت شرعية وجودها من تطور تاريخي ناتج عن تدافع بين قوى غير إسلامية غربية في أغلبها، إلّا من تعاقد بين المجتمع والسلطة التي من المفترض أن تمثله، وهذه السلطة كانت على مر العصور غايتها هي تطبيق الشريعة وتحقيق الشوكة ونشر

في منظومة السلطة طبقًا للثقافة الإسلامية عبر قرون وجودها^(١٠).

ويمكن القول إنَّ الخلل الذي أدى لنشأة التوازي السلطوي في الثقافة الإسلامية يرتبط بجانبين، وأدى عمليًا إلى تباين طبيعة الدولة من نشأتها في مجالين فكريين مختلفين تطورًا بالتوازي بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية.

أمّا جانبي الخلل المسؤولين عن نمو مفاهيم سلطوية قارّة فمرتبطة بفهم السلطة

(١٠) يجد ذلك بعض تفسير له في قراءة تطور النخب في علم السياسة، فهناك معضلة في هذه المرحلة الفريدة، أي المرحلة النبوية الشريفة وعلاقتها بالسلطة، وهي كون الحكم كان تقليديًا للنخب الأرستقراطية، لكنّه في المرحلة التي ندرسها احتاج لأساس جديد هو القبول الاجتماعي بالسلطة، وهذا القبول ارتبط بحماية ونشر الشريعة.

وقد نهلت فكرتنا السابقة من البعد العقدي ومن تفسير ابن خلدون للظاهرة، فعمومًا «اتفق معظم الفلاسفة اليونانيين والرومانيين والكاثوليك والصينيين والهنود على أنه ينبغي أن تحتكر الأرستقراطية الحكم السياسي، ولربما رهنا بتقييدات أخلاقية أو دينية معينة ... وقد كانت النظريات بشأن الكيفية التي تبوّأت بها النخب السلطة وانحطت لاحقًا منتشرة أيضًا في الفلسفات القديمة وفلسفات العصور الوسطى، وقدم أفلاطون شرحًا لكيفية انحدار الحكومة الأرستقراطية، بينما حلل الفيلسوف السياسي المسلم ابن خلدون تحليلًا تجريبيًا دورات التفسخ والتجديد في صفوف النخب السياسية في القرن الرابع عشر». [راجع: باتريك دانيلفي وبريندان أوليري، نظريات الدولة: سياسة الديمقراطية الليبرالية، مركز الخليج للأبحاث، دبي، (٢٠٠٥م)، (ص ١٤٧)].

وهذا يفسر بشكل نسبي مسألة الانتقال الأول الكبير نحو خدمة الشريعة في المرحلة الأموية: لأنّ ذلك يرتبط بعودة النخب الأرستقراطية للحكم في شكل جديد مؤسسيًا (أي: دولة) ونظريًا أو حمولة (أي: الدين)، وانكماش ذلك بعدما أصبح الصراع حول السلطة فقط بعد التمكين للنظرية أو الحمولة التي تحملها الدولة المتجلية في الشريعة.

الدعوة، وإن كانت هذه الوظيفة الأخيرة هي أساس النزاع التي من خلاله تقوم وتتعاقد الدول في الثقافة الإسلامية؛ لذلك حرصت الدولة الحديثة على مصادرتها لصالحها^(١١).

والخلل في التعاقد مبني على عدم رضا شامل بالوظيفة المتجددة للدولة في الثقافة الإسلامية باعتبارها استمراراً للدولة الناتجة عن التطور النظري والفكري في

الثقافة الغربية؛ التعاقد الذي لا يشمل الدور الرئيسي للقوة التي تحوزها الدولة المتمثل في نشر الدعوة وتبليغ الرسالة كان دوماً محط جدال وعدم رضا من طرف السلطة المجتمعية، التي تفوقعت في أنماط ما دون «دولية»، (أي ما قبل الدولة) أضافت إلى مفهوم المذهب والطائفة والجماعة والفرقة والحزب مفهوماً آخر مرتبط بانتماء ذاتي قد يقوم على أبعاد دينية تقليدية، لكنه أيضاً يركز على أبعاد متجددة أساسها عرقي أو ديني أو لغوي أو ثقافي، وأصبحت بذلك المتحكم في رؤية السلطة، وهي هوية جديدة لم تعدها الثقافة الإسلامية من قبل.

لذلك فالدوائر التي راكمت مفهوم السلطة في الثقافة الإسلامية هي إما مجموعات تابعة للسلطة ومتحكمة فيها بقدر ما، أو ثائرة ضدها وساعية للتغيير عبر تجيش المجتمع انطلاقاً من أزلية الشريعة وعاميتها وشموليتها، وهو أمر جعل النواة الصلبة للسلطة تتشكل بشكل بعيد عن المجتمع بعد استنفاد غاياتها منه، ممّا خلق هوة بين الفهم المجتمعي للسلطة والفهم التسلطي للطبقات الحائزة على المشروعية والقهر المادي اللازم للاستمرار، وهو أمر لم

(١١) التلاقي بين تفسير العقيدة وممارسة السلطة اتخذ أشكالاً متعددة، من ذلك النقاش حول دور الدولة وعلاقتها بالسلطة والشريعة، ونستنبط من تصور محمد عابد الجابري حول تشكل المثقف في المرحلة الأولى من بناء الدولة وانتقالها من عصبية إلى أخرى؛ ويُحَقَّب ذلك في ثلاثة محطات كما يلي:

- المرة الأولى: عندما عاد المجاهدون إلى المدينة بعد مقتل عثمان بن عفان، فلم ينخرطوا في الصراع وانسحبوا إلى الرأي وعدم الانسياق في الخلاف (المرجئة).

- المرة الثانية: عندما تنازل الحسن بن علي بن أبي طالب لمعاوية بن أبي سفيان بعدما كان قد خرج لقتاله، فلم يستخ جماعة من أصحاب علي هذا الأمر وشكوا فيه وآثروا (الاعتزال).

- مناسبة ظهور أرباب الكلام في زمن الحسن البصري. إبتصر عن محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، (٢٠٠٠م)، (ص ٣٩، ٤١).

ومن ذلك إشكالية خلق القرآن، ويرى الجابري أنها «لم تكن مسألة قناعات فكرية دينية أراد المأمون فرضها، ولا قضية التحريض الذي يقال إن المعتزلة مارسوه على المأمون بعد أن استمالوه إليه لفرض مذهبهم الذي من ضمن مسائله الفرعية مسألة: (خلق القرآن)، كلا. إن القضية كانت قضية الدولة ككل وبعبارة عصرنا (قضية أمن الدولة)». [المرجع نفسه، (ص ٧٩)].

وهذا يعني أنّ المساحة الفكرية التي تركت للجماعات خارج السلطة بدأت تملؤها أفكار جديدة، وهو ما أعطى لثنائية التشكل بين المناهضين عن السلطة ومعارضيهما بعداً جديداً يفسر السعي للاستئثار بها، ولكن لم تختفِ قط مسألة البناء الأصلي للمعارضة القائم على حماية الشريعة والذود عنها.

للعلن في أشكال تعبر عن التنافس الداخلي الخفي عن التحليل السياسي الظاهر المفترض.

وبذلك تشكلت عبر التاريخ الإسلامي هذه الكتلة الصلبة ذات المصالح المتعددة والتي أحياناً كانت تدور في فلك تناوبي وتداولي على السُّلط بعيداً عن أي لغط أو تأثير مجتمعي مباشر.



- خلل التفويض: يرتبط بما سبق فيما يخص التعاقد، فلا يكون التعاقد إلا بالتفويض، وقد كان نتيجة للتعاقد بالمعنى الذي أنتجته الثقافة الغربية أن أصبحت الدولة، رغم التعبيرات المتعددة على المستويات الثقافية، تحوز لقوة السلطة الشاملة بدون أي منافسة، فهي حصلت على تفويض أو صادرت كل أشكال القوة التي يمكن أن تحوز من خلالها فئة أو طائفة معينة تأثيراً في أفراد أو جماعات أو هيئات داخل الدولة إلا بما تسمح به الدولة نفسها. لكن على مستوى الثقافة الإسلامية التفويض، الذي هو عنصر معنوي أساسي يرتبط بالقبول الفطري بالدولة، لم يتشكل إلا في مستويات

يكن ليتحقق لولا التوزيع السلطوي الذي يقرب هذه الدوائر ويشدها للسلطة ويجعلها حائلاً وأي إمكانية للتغيير القادم من المجتمع. وبذلك تشكلت عبر التاريخ الإسلامي هذه الكتلة الصلبة ذات المصالح المتعددة والتي أحياناً كانت تدور في فلك تناوبي وتداولي على السُّلط بعيداً عن أي لغط أو تأثير مجتمعي مباشر^(١٢)، وما زال لليوم بعض مظاهر التحول الداخلي في «العلب السوداء» للأنظمة السياسية غامضاً بالقدر الذي تخرج مخرجاته

(١٢) ونحن نرى أن مفهوم الخلافة كان عاملاً أساسياً في تشكل كتل إما ظاهرة وإما خفية غابتها التحكم في مسارات السلطة ومدخلاتها ومخرجاتها، وبذلك يمكن أن تعود الحركات الباطنية أحياناً للواجهة والظهور وممارسة السلطة، في حين أن الدورة تقتضي بروز مجموعة أو مجموعات جديدة، وأحياناً كانت الحركات تكتفي بالتأثير دون حيازة السلطة مباشرة نظراً لارتباطها بشروط الإمامة. وهكذا برزت وتفاعلت مع السياسة دعوات دينية الأساس سياسية الهوى من قبيل الخوارج والمرجئة والعباسيين والقرامطة والمعتزلة والفاطميين وإخوان الصفا والباطنية وغيرهم كثير.

يرى محمود إسماعيل في كتابه «الحركات السرية في الإسلام» أنه: «في العصر العباسي كانت الخلافة (كسروية) قوامها مبدأ التفويض الإلهي، واستأثر الفرس والترك بصدارة السلم الاجتماعي العنصر تلو الآخر، على حساب العناصر الأخرى، والفكر السلفي ساد وطغى طوال العصر باستثناء سنوات قليلة ظهر إبانها التيار العقلاني. أما القوى المعارضة فكانت أكثر التزاماً بتعاليم الإسلام وأشد حرصاً على تطبيقها، فالخوارج والمعتزلة والمرجئة منذ النصف الثاني من القرن الهجري اتفقوا جميعاً على أحقية أي مسلم للخلافة بغض النظر عن أصله وعصبيته، فكان فكرهم السياسي مستوحى من ديمقراطية الإسلام، كما تبنت حركاتهم جميعاً، بمن فيهم الشيعة، قضية العدالة واستهدفت النضال من أجل إقرارها. فضلاً عن غلبة الروح العقلانية على أرائهم الاعتقادية، وبالذات عند الشيعة والمعتزلة بشكل يسترعي الانتباه». [راجع كتابه، الحركات السرية في الإسلام، سينا للنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة، (١٩٩٧م)، (ص/ ١٤)].

وضعها الروحي، ولقد كان على مر التاريخ العامل الروحي أهم معيار لتغيير السلطة السياسية بحيث يكفي تبني فرضيات ورؤى لفهم الدين مخالفة وثورية للتي تتبناها السلطة السياسية الحاكمة حتى يتم تبني نسق نفس اجتماعي معاد للتوجه العام للسلطة. وقد كان من أساسيات هذا التوجه أن السلطة السياسية في النسق الإسلامي العام، وبعد صدمة الاستعمار الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، تخلت عن الدور الدعوي للرسالة الدينية الإسلامية على الصعيد الخارجي، وتم تفكيك السلطة السياسية لبناء أخرى تتوخى تحقيق تطبيق الشريعة، وإن كان ذلك يعد مشتركاً بين السُّلط في الإسلام عمومًا، وتحقيق الشوكة أو الأخذ بأسباب القوة قبل العمل على نشر الدعوة.

لقد تكرر هذا الأمر وأعطى تصورًا تقليديًا لدور الدولة الخارجي في شكل نظري بدائي هو فرضية دار الإسلام ودار الحرب. لكن ذلك لا يعني أن تغير النظام، كان وما زال يعني تغير البنى التي تدعمه، كثيرًا ما كان التحول يتم بدون المس بالأسس التي تدعم الدوائر الضيقة المحيطة بالسلطة؛ لأنّ الوافد السلطوي

ضيقة، وأصبح القبول بالدولة كشكل من أشكال التعبير عن المجتمع يتقلص تدريجيًا وبرزت إلى السطح المشاكل التي تنتج عن ضعف التفويض العام المرتبط بالسلطة السياسية الشاملة خاصة، مع ترهل القوة المهيمنة داخل الدولة التي غالبًا ما لا تقوم على المؤسسات بل على الأفراد، ومع انهزامية القدرات الذاتية للأفراد يندثر التفويض وتعم الفوضى من جديد. وتكرر العملية مع حيازة القوة من طرف فرد أو مجموعة معينة بدون تفويض واضح، وتعود الدولة عملية لفرض الاستقرار الداخلي القائم على قيم القمع بدل قيم التوافق كما نتج في الثقافة الغربية، وتغيب بذلك قدرة الدولة في الثقافة الإسلامية على الفعل الخارجي.

في الدولة الإسلامية الروح أو التدين لا بُدَّ له من رائد ومسير، وهو محور السياسة في المعنى الذي يجعلها حقلاً يهيئ فضاء التنافس الداخلي، وهي محور الوظيفة الأساسية للدولة في علاقتها بالمحيط الخارجي غير الإسلامي خاصة؛ لذلك: كلما ضعفت السلطة الشاملة في تدبير هذا البعد الخاص، تم تبني الريادة من المجتمع، ويتم ذلك أحيانًا مع قوة الدولة السياسية والاقتصادية

ولا يقل عن الطموح لذلك، ويعتمد على زاويتين متقابلتين نظرياً: هما زاوية وحدة السلطة والدولة في الثقافة الغربية، وزاوية ازدواجية بناء الدولة ومعيار السلطة في الثقافة الإسلامية.

أولاً- بناء الوحدة بين الدولة والسلطة في الثقافة الغربية:

(أ) أصل وجود الدولة وغايتها في الثقافة الغربية: الدولة الهيغلية ونفي ازدواج السلطة:

الدولة كبناء مؤسسي في الثقافة الغربية بُنيت وتطورت من الفهم الهيغلي، ونظيرتها في الثقافة الإسلامية من الفهم الخلدوني، وهو أمر أثر في طبيعة التحليل المرتبط بعلم السياسة.

معلوم أنَّ «هيغل» يرى أن الدولة هي الشكل الكامل والنهائي للمجتمع الإنساني، بل هي «مشيئة الله في الأرض»، وهي التي تحقق الحرية الكاملة، بحيث لا يجد الإنسان مكانة أو وظيفة إلا إذا أفنى نفسه فيها، وإذا كان خارجها فإنه يكون تائهًا لا وطن له، فالدولة هي الكل، وعلى الجميع الحياة داخلها.

هيغل يرى أيضًا أنَّ مشروعية «الدولة» لا تقوم على حفظ السلم والأمن بممارسة

الجديد كان يفهم أنَّه لا يمكن أن يقضي على هذه الارتباطات بمجرد إرادته ذلك، وكان غالبًا يلجأ للاحتماء بالقدرات القوية للدوائر السلطوية المحيطة، والتي تعتمد المد القبلي أو المذهبي أو الإثني أو غيره ممَّا يركز في المجتمع مسه يعني مصالح العامة لهذه الطوائف والتيارات بامتداداتها الاجتماعية.

الفصل الثاني

تناقض النتيجة بين الثقافتين الغربية والإسلامية: أزمة المقاربة

إنَّ البحث عن نظرية متعَبٌّ في علاقته بتفسير السلطة بناء على مسار تطوري في الثقافة الإسلامية، وذلك راجع للعديد من المحبطات الفكرية أو التصورية: أولها انعدام المرتكز المفاهيمي أو البيئة التصورية بناء على مقدمات ثابتة، وثانيها صعوبة التحقيق والتنظير في آنٍ، وأخيرًا صعوبة نقل المنهج أو حتى النظرية من بيئة مختلفة.

لذلك يمكن مقارنة التناقضات الشاملة بوضع مسار ناظم لا يصل لمستوى التنظير

(ب) هيمنة المؤسسة: السلطة بين المناهج المختلفة لعلم السياسة في الثقافة الغربية:

أنتجت الثقافة الغربية الاتجاهات النظرية لتفسير السلطة والتي تضيق من الفعل الموازي للمؤسسات بآلية فكرية أخرى هي الآلية الديمقراطية.

السلطة يمكن أن تكون فعلاً ظاهراً، لكنّها ظاهرة معقدة؛ لأنّ الكمون الذي يرتبط في جزء منه بما ذهب إليه «برتراند راسل» في كتابه «التحليل الاجتماعي للسلطة»⁽¹³⁾، والذي يعتبر الإنسان متطلعاً للسلطة والتفوق ويسعى دومًا لامتلاك أدوات قهر عسكرية ومدنية، والذي يعتبر أيضًا أن كل الأيديولوجيات مجرد محاولة لترويض هذه النزعة العامة للإنسان ارتباطًا بالسلطة، سواء كانت ماركسية أو ليبرالية أو غيرها، وهي وسائل فاشلة كديمقراطيات لتحقيق ذلك؛ هو كمون غير ظاهر ومتوافق عليه؛ لأنّ الغايات الذاتية للسلطة تبقى مشروعة مادامت لم تنتقل لمفهوم التسلط كما هو الحال في النماذج الفاشية والنازية.

يرتبط تحليل راسل بنوع آخر من المقاربات عبر عنه «جورج كتلن» عندما اعتبر

السيادة كسلطة زجرية وقوة رادعة، ولا على ضمان مصالح الأفراد؛ إذ في هذا خلط بين «الدولة» (كمجال عام)، و«المجتمع المدني» (كمجال خاص) لا يمكن أن تكون هناك تناقضات تذكر. إن مهمة «الدولة» لا تتمثل في حماية حقوق الأفراد (الحرية والتملك)، وإنما هي المجال الذي يسمح بالتحقق الموضوعي للأفراد كذوات أخلاقية وأشخاص أحرار، فالفرد في حد ذاته ليس له من «الموضوعية» و«الأخلاقية» إلا بقدر ما يكون عضوًا في «الدولة»، حيث إنّ اجتماع الأفراد يعد الهدف الحقيقي لوجودهم وهو بمثابة تعاقد يعبر عن إرادتهم المشتركة.

أي إنّ بناء الدولة في الفلسفة الغربية القائمة على مقدمات هيغيلية لمفهوم الدولة قامت بداية على عدم الفصل بين حاجيات الفرد والسلطة، وهو أمر موجود في البنية السياسية للثقافة السياسية الإسلامية الأولية، لكن تطوره انقضى باسترجاع القوى التقليدية المحيطة بالسلطة والقائمة على البنى غير المؤسساتية لزمam السلطة والتحكم فيها.

تطور علم السلطة والسياسة في الثقافة الغربية ليؤدي إلى هذا التراكم الذي يختلف في مبناه لكنّه لا يختلف في مسعاه، وهو عمومًا يتراوح بين المدارس الأساسية التالية لفهم السلطة.

(13) Russell, Bertrand; Power: A New Social Analysis. New York: Routledge, 1938, 328p.

كانت مادية أو معنوية، ويفيد هذا التحليل من خلال متابعة النخب المتحكمة في السلطة في الثقافة الإسلامية، حيث متابعتها تُمكن من تحديد إطار السلطة نفسها، لقد أبدع لازويل مفهوم الحاكم الفعلي والحاكم الرسمي، وهو أمر كان قد تنبه إليه الكثير من المفكرين المسلمين، وعلى رأسهم ابن خلدون الذي كان يفرق بين الرياسة والملك، كما سنرى.

والسياسة تخوّل منافع ومصالح للبعض وأضراراً وتبعات للبعض الآخر أو تحرمهم من المزايا التي خولت لغيرهم؛ لأنها أفعال وقرارات تقوم على توزيع القيم أو المزايا، وبهذا الاعتبار كان «دايفد إستون» يرى أن في كل المنظمات والهيئات هناك وظيفة للسلطة غايتها توزيع المصالح، والسلطة السياسية تمتاز بكون التوزيع عام داخل المجتمع، وأن تكون حائزة على شرعية، ويحتاج هذا التوزيع لقرارات سلطوية والطرق التي من خلالها يمكن تنفيذ هذه القرارات^(١٥).

إنّ الجواب قد يكون في الخلل في التطور الذي شمل الثقافة الإسلامية، مقارنة مع ما

أنّ السلطة لها غاية هي التحكم، سواء بوسائل الإقناع أو بالإكراه، ويعتبر ذلك أساس التدافع الشامل على المستوى الدولي، حيث تصبح الأيديولوجيات مجرد تعبير عن هذا التدافع والإكراه الذي تسعى له جهات محددة، سواء كانت منتظمة في شكل دول أو غيرها.

السلطة يمكن أن تكون فعلاً ظاهراً، لكنّها ظاهرة معقدة؛ لأنّ الكمون الذي يربط في جزء منه بما ذهب إليه «برتراند راسل» في كتابه «التحليل الاجتماعي للسلطة».

لكن السلطة داخل هذه الثقافة لم تخرج لفترات طويلة عن تحديات مصلحة، فالسلطة مرتبطة بالمصلحة، وإرادة السلطة أو القوة لا بُدَّ أن تكون مرتبطة بغاية معينة، فلا بُدَّ من ربط السلطة بالمصلحة؛ لأنها حسب «هارولد لازويل»^(١٤) وسيلة لغاية أخرى، سواء

(١٤) راجع أهم أعماله:

- Propaganda Technique in the World War (1927; Reprinted with a new introduction, 1971).
- Psychopathology and Politics, (1930; reprinted, 1986).
- World Politics and Personal Insecurity (1935; Reprinted with a new introduction, 1965).
- Politics: Who Gets What, When, How (1936).
- «The Garrison State» (1941).
- Power and Personality (1948).
- Political Communication: Public Language of Political Elites in India and the US (1969).

(١٥) انظر بعض مؤلفاته:

- David Easton, The Decline of Modern Political Theory, in Journal of Politics, Volume 13/ Issue 01/ February 1951, pp 36-58.
- The Political System. An Inquiry into the State of Political Science, Alfred Knopf edition, New York, 1953.

وليس العكس، وهو نفس ما ذهب إليه «ليون ديغي»، وهو عمومًا تأثير المنهج الاجتماعي لـ «دوركايم» والمنهج ووضعية «أوغست كونت»، حيث السلطة ليست نتاجًا لغريزة المجتمع، بل لغريزة السيطرة، فالسلطة مرادف للأمر فالحكام هم آمرون يباشرون «الأنا الحكومية» بعيدًا عن «الأنا الاجتماعية»، فهم يشعرون بكونهم هيئة قائمة الذات منفصلة عن المحكومين متشبثة بالسلطة والحكم.

ويختلف، من جانب آخر، مقترب التحليل الطبقي عما سبق، وهو الذي يعتبر أن الدولة نشأت عن الطبقات الاجتماعية، ومن النزاع الذي نشأ مع نمو المجتمع القبلي ومن الحاجة للقضاء على المعارضة الطبقية، بحيث إن الدولة وسيلة الطبقة المهيمنة بحيث توفر لها الوسائل اللازمة للقضاء على الطبقات الأخرى، فالدولة إطار منظم لقمع طبقة أخرى وتنهل من الظاهرة الاقتصادية، حسب التحليل الماركسي، أكثر مما تأخذ من التحليل الاجتماعي، بحيث لا تخرج أسباب النشأة والزوال عن العوامل الاقتصادية.

وقد عرفت الدول الاشتراكية تجارب عملية متفاوتة، فمنها من استطاع أن يستمر في تشكيل جزء من الحياة الدولية الراهنة، وعلى رأسها الصين، ومنها من أزهقه الصراع

نتج عن الثقافة الغربية، من جانبين هما عامل التعاقد وعامل التفويض السابقين.

يختلف مقترب آخر لتفسير مفهوم السلطة مع البنية التي تشكلت فيها السلطة في الثقافة الغربية؛ فحسب «برتراند دو جوفينيل»^(١٦) الأمة ليست أساس الدولة، كما ذهب إلى ذلك بعض مؤرخي القوميات، فالحقيقة أن هناك إرادة خاصة تتوصل إلى أن تضع يدها على آلة السلطة فتستغلها لأغراضها الخاصة، وهذه الإرادة الخاصة تتوجه إلى امتلاك القدرة أو السلطة بإعطاء الأوامر والتحكم في الإرادات فيتحدثون باسم الدولة الأمة، فجوهر السلطة هو الأمر الكامن في هذه الإرادة الخاصة مهما اختلفت الأشكال والصور التي تتخذها السلطة السياسية. فعبر التاريخ أصحاب السلطة والقوة هم الذين فرضوا طاعة المجموعة البشرية التي تمكنوا من حكمها، وينفي بذلك وجود عقد اجتماعي كما ذهب إلى ذلك منظرو العقد الاجتماعي، فالسلطة هي التي تصنع الوحدة

(١٦) بعض أفكاره واردة في:

- Bertrand de Jouvenel, Du pouvoir, histoire naturelle de sa croissance, Editions du Cheval ailé, Genève, 1945.
- Bertrand de Jouvenel, De la souveraineté. A la recherche du bien public, Editions Médicis, Paris, 1955.
- Bertrand de Jouvenel, De la politique pure, 1ère édition française, Calmann- Lévy, 1963.
- Bertrand de Jouvenel, La civilisation de puissance, Fayard, Paris, 1976

غير واضحة في تركيبها المؤسسية، وبذلك أصبحت السلطة لها واجهة وخلفية تمارس بنفس القدر القهر الذي تحوزه مباشرة من المجتمع بادعاء حماية الشريعة أو أي ادعاء آخر، وفي نفس الوقت تستطيع أن تصدر حق المجتمع بطرق لا تهر بالضرورة عبر المؤسسات.

ثانيًا: الازدواج في الثقافة السياسية الإسلامية: أي حقيقة روحية؟

(أ) القالب الخلدوني للسلطة وأساس تشكل
السُّلْط المحيطة:

يرى ابن خلدون أنَّ الدولة هي شكل مرتبط بجانبين: جانب نظري فكري يحاول أن يبني المشروعية ويلتصق بالقيم الدينية وحماية الشريعة أو إصلاحها وتنقيحها وغير ذلك من الدعوات التي لا تكاد تنفصل عن المفاهيم التأويلية للديانة الإسلامية. وجانب عملي واقعي هو التشكيكية المادية للسلطة والتي تركز على الأبعاد غير المدينية التي تشكلت بعد الانقلاب على النموذج النبوي في بناء السلطة والذي يتجاوز الانتماءات الضيقة أو بناء على انتماء مغلق؛ لذلك يصبح من الطبيعي أن تقوم كل كتلة سلطوية على أنقاض الكتلة السابقة بناء على هذين

مع المعسكر الليبرالي واستسلم لسقوط الأمة، كما هو الحال مع الاتحاد السوفيتي السابق، والدول التي كانت تشكله ودول أوروبا الشرقية. ومنها دول تحاول أن تصد هجمات الإسقاط ككوبا وكوريا الشمالية.

والدولة الاشتراكية بمفهومها السفلي أو التقليدي لم تعد قادرة، في ظل هيمنة المبادئ الليبرالية في العالم، على مرحلة السير بنفس المبادئ، بل أصبحت ملزمة بتقديم تنازلات لصالح الرأسماليين على المستوى الداخلي على شكل استثمارات خاصة والانفتاح على أشكال الاستهلاك الرأسمالي، وهو ما يوحي بأن الأمة الاشتراكية قد انهارت، في حين ما زالت الأفكار والأيدولوجيا مستمرين، وهو دليل على تحول طبقي لا يتماشى مع الرصانة التي كانت تبديها الاشتراكية مع بداية انتشارها، إذ كيف يعقل أن تتحول الطبقة مع تحول المصالح؟

لكن ماذا يمكن أن يوحد كل هذه المدارس؟
وما يربطها بالثقافة الإسلامية؟

الجواب هو نفسه منطلق التحليل: إن الازدواج في تركيبة السلطة في الثقافة الغربية نابع من «تفاهم» اجتماعي بينما في الثقافة الإسلامية هو إكراه للمجتمع بقبول منظومة

حامية للدعوة، وفي نفس الوقت عنوان الشرعية التي تحوزها كسلطة سياسية.

- مرحلة القوة الشاملة: التي أصبحت

فيها الدولة تجني المزايا من التوسع، وحيث تراجعت الدعوة إلى المستوى «الشعبي» أو المدني، وحازت السلطة الشاملة قدرة التأثير الاستراتيجي، وحازت الدعوة قدرة التأثير النفسي في مجالات خارج السلطة السياسية.

- مرحلة الوهن: حيث انفصلت نهائياً

الدعوة، التي هي محور الدولة على الصعيد الخارجي، عن الدولة، وتشكلت أنسجة دعوية تقوم على مفهوم استرجاع القوة لكن خارج نطاق يتسم بالإجماع^(١٧).

(١٧) ذلك أن الفهم التقليدي لوجود السلطة أصلاً مرتبط بحماية ونشر الشريعة، والانكشاف عن ذلك يعني أن السلطة التي تشكل في أي قالب كان، بما فيها الدولة، تفقد هوية ومناط وجوده، فلا تحوز القبول الاجتماعي وإن كان وجوده قائماً على إكراه فإن ذلك يعطي للمجموعات البديلة التي تقوم على فكرة حماية الشريعة من التشكل كبدايل للسلطة القائمة، وهو حال الدولة في غالب الدول الإسلامية بعد نهاية الاستعمار الغربي، لكن أبرز مثال هو النموذج التركي الذي أعلن القطيعة مع الشريعة.

وعكس ما يمكن استنتاجه من كون عملية انطلقت مع مصطفى كمال؛ فإن العلمنة، (أي: فصل الدين عن مناحي ممارسة السلطة داخلياً ونقض فكرة نشر الشريعة خارجياً)، بدأت قبل زمنه بكثير، ودستورياً يمكن أن نؤرخ لذلك «بعد وفاة السلطان محمود الثاني (١٨٣٩)، ومجيء السلطان عبد المجيد (١٨٣٩-١٨٦١ م) خلفه، وتوجت بإعلان الدستور سنة (١٨٧٦). وقد قامت فلسفة التنظيمات على مبدأ المساواة بين الأديان وتمتع المواطنين في الدولة العثمانية بحقوق سياسية واحدة، بدلاً من التقسيم التقليدي السابق الذي كان يقوم على أساس أن هناك مواطنين (مسلمين) ورعايا (غير مسلمين). [راجع في ذلك: لقاء مكّي، تركيا: صراع الهوية، شبكة الجزيرة، البحوث والدراسات، أكتوبر (٢٠٠٦)، (ص/ ٥٠)].

البعدين، ويعتبر ذلك تأسيساً أولياً لتطور سابق ولاحق عن أدوات ابن خلدون الفكرية لتحليل السلطة والدولة.

فمرحلياً أثرت السلطة في تصور الدولة ولطبيعة الصراع والتدافع خارجياً؛ لقد كانت الثقافة الإسلامية نتيجة ربط فكرة كونية بالمجال الميداني، أي إن الدين كان يحتاج لإيصال الفكرة عن طريق العمل الخارجي الذي قامت به «الدولة الإسلامية» على مر العصور، ولقد كانت التفاصيل السياسية الداخلية مؤثرة على نسق إيصال الفكرة (الدعوة)، حيث النموذج السياسي أثر في المقاربة السلمية أو غير السلمية لذلك. ويمكن أن يصنف تاريخياً هذا المسار عبر الحقب التالية:

- المرحلة الرسالية: التي تعاملت مع

المحيط المؤثر استراتيجياً والمتمثلة في القوتين الروم والفرس والمناطق المحاذية الأخرى باعتبارها مجالات كبيرة التأثير في نسق توسيع الدعوة أو الفكرة، ولذلك كانت المعاملة تحتم استقرار البناء الداخلي واعتماد الوسائل «الحبية».

- مرحلة القوة الأولية: تمكنت من خلالها

الدعوة أن تبقى على نسق الصراع الداخلي على السلطة وكانت النتيجة هي تبني فكرة الدعوة من طرف السلطة الشاملة باعتبارها

- في الخفاء، فكل سلطة هي دعوة لتنفيذ الشريعة لكنّها أيضًا منفذ للخروج عن المبدأ الأصلي، والسبب كان عوامل عديدة منها:
- توريث السلطة عن طريق امتداد أسري.
 - التناقض بين المكونات الإثنية أو اللغوية أو المذهبية أو غيرها، والسلطة السياسية الشاملة.
 - التراجع عن التوجه الأصلي لاعتبارات مرتبطة ببناء القوة.

وقد تأثرت العلاقة السابقة بمؤثرات فقهية ونظرية متعددة على رأسها الانقسام الشامل بين تيارين دعويين كبيرين هما المذهب السني المرتبط بالقيمة الأصلية للدعوة أو الفكرة، والمذهب الشيعي المتميز بالقدرة على إقحام أدوات متجددة في الفكرة الأصلية، وهو ما يعتبره الاتجاه الأول تحريفًا لأصالة الدعوة.



(ب) مؤثرات في أزمة النظرية: من المقاربة الخلدونية للسلطة إلى اليوم:

المثاقفة السياسية للنظرية يمكن أن تحلينا على نموذجين قابلين للمقارنة، كمثالين أثرا بشكل أو بآخر في فهم السلطة أو خلطها بمسارها التاريخي كنموذج قارّ وتحويلها لمسار

وقد تأثرت العلاقة السابقة بمؤثرات فقهية ونظرية متعددة على رأسها الانقسام الشامل بين تيارين دعويين كبيرين هما المذهب السني المرتبط بالقيمة الأصلية للدعوة أو الفكرة، والمذهب الشيعي المتميز بالقدرة على إقحام أدوات متجددة في الفكرة الأصلية، وهو ما يعتبره الاتجاه الأول تحريفًا لأصالة الدعوة، وأيضًا بتنوع الاتجاهات الفرعية في المذهبين الكبيرين. كما تأثر بشكل كبير بالتنوع الثقافي الذي وازى انتشار الفكرة والدعوة بالوسيلتين السابقتين أي؛ القوة والتأثير النظري.

ويعتبر ذلك في الثقافة الإسلامية محددًا رئيسيًا؛ لأنّ السلطان لا يرتبط بالإرادة المنفردة ولا يمثلها؛ كما قالت بذلك المدرسة الغربية بناء على أفكار هيغل الأولية، بل هو تنفيذ حتمي لإرادة أخرى محددها هو تطبيق الشريعة، لكن لا بُدَّ أن هناك انفلاتًا كبيرًا جعل من تطبيق الشريعة مجرد آلية للتمكين من السلطة عبر محطات تاريخية كثيرة^(١٨)، فمجمّل الحضارات التي بُنيت داخل المنظومة الثقافية السياسية الإسلامية كانت تجمع بين المحددين في العلن وتفصل بينهما

(١٨) عرف المغرب الإسلامي مثلًا تناوب حضارات كثيرة من أدارسة ومرابطين وموحدين ومرينيين ووطاسيين وغيرهم، وفي كل مراحل التحول كان أساس الدعوة الجديدة هو إصلاح الشريعة التي يدعي القائلون الجدد عليها أنها كانت محل ممارسة خاطئة، ومن ذلك جاءت رؤية ابن خلدون لدائرة التحول.

إننا نحاول أن نصل إلى بنية الأمة في بناء حديث، ليس بالمعنى الديني فقط بل أيضاً بالمعنى السلطوي، أي إن يكون هناك كيان حقيقي تتقوّل فيه الدولة ويمكن من خلاله قراءة سياساته وضوابطها، إننا نعتقد أن الأمم، بدل الأمة فقط، قابلة للوجود والتطور في الثقافة الإسلامية، وهي بنية قائمة على تعدد مصادر السلطة، على الأقل من مصدرين في الدولة كقالب للسلطة؛ المصدر التقليدي القائم على حماية الشريعة والمصدر الحديث القائم على متابعتها من المجتمع، والتناقض يدل على صعوبة التحكم في السلطة انطلاقاً من زاوية معرفية واحدة؛ لذلك الحكم على كون الازدواجية نابعة من استمرار المصالح في القالب التقليدي الموروث يمكن أن يكون مفسراً للظاهرة.

- رؤية المقاربة النظامية:

تطبيقاً لمنهج «إستون» مثلاً يمكن القول إن السياسة في الثقافة الغربية عموماً أنتجت، من خلال هذا النسق الذي يفرق بين المزايا والتبعات، مجموعات متناقضة ومتصارعة أحياناً، لكن بناء الدولة نفسه كان نتيجة لهذا الصراع الذي يعتبر أن قيامها هو نتيجة لبناء مجموعات متوازنة وقوية ضدًا على البناء

متعرج، تسهياً لوضع تصور نظري غائب في المنظومة السلطوية السياسية الإسلامية، وهما المقرب الطبقي والمقرب النظامي.

- تأثير التفسير الطبقي للسلطة:

لم تنتج الثقافة الإسلامية مفهوم الطبقة، بل فقط مفاهيم موازية اقتصادياً باعتبار التحول الذي طرأ على العالم مع تأثيرها النظري في حين بقيت كامنة مفاهيم تقليدية تطورت مع التحول الذي شمل الفكر المرتبط بنسقين؛ عقلايين صرف ودينيين ثابت، لكن يبقى أثر الفكر الاشتراكي خاصاً في ثقافة الدولة في الفضاء الإسلامي، حيث إنه لم يطرح مسألة الفصل بين الدولة والدعوة فحسب؛ بل تعداها أحياناً إلى نفي الدين باعتباره عاملاً سياسياً أو حتى مجتمعياً، ناهيك عن نفي صفة الوحي عنه في أشكال متطرفة، وذلك أوجد وضعاً انقسامياً في تشكل السلطة التي ارتبطت في تطورها بمسألة المرجعية الدينية على امتداد الثقافة الإسلامية تاريخياً^(١٩).

(١٩) حاول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين إيجاد روابط بين الاشتراكية والإسلام، وقد زاد ذلك في عمق الخلاف الفكري بحيث أن المقاربة كانت من زاوية اقتصادية صرفة، في حين أن الاشتراكية على المستوى الاقتصادي ليست سوى انعكاس لروح المساواة المفرطة التي انطلقت منها الشيوعية، بكافة تلاوينها وتطورها، وهو ما يجعل التقابل أكبر من التلاقي، واعتبر نشأة وقيام الدولة الاشتراكية في بيئة إسلامية على الدوام نقضا لوجود الدين وأسهمت ممارسات سياسية في تجارب عربية كما هو الحال في العراق وسوريا في تأزيم العلاقة. لمتابعة بعض من ناصر الفكرة الأولى، راجع مثلاً: محمد الغزالي، الإسلام ومناهج الاشتراكية، نهضة مصر للطباعة والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، (٢٠٠٥).

أو جغرافية أو مذهبية سياسية أو مصالح اقتصادية لزيادة التفسير الخاص بالنص الديني.

- **الطائفة:** وهي الأقرب للتعبير عن التمثلات المتناقضة على المستوى الاجتماعي والتي تتخذ من المجال الديني مركزاً للتعبير عن مصالحها.

- **الفرقة:** وهي تحول جذري للرؤية الدينية في انفصال تام عن باقي الاتجاهات الفكرية الأخرى.

- **الحزب:** وهو التعبير السياسي المتطرف للانتماءات السابقة، باستعمال الأدوات الثورية والمجابهة المسلحة أحياناً لفرض توجه ما أو الحفاظ على المكاسب السابقة. وكل ذلك أثر في طبيعة تعاطي السلطة المركزية الحائزة على القوة، بالفهم الخلدوني للسلطة، مع هذه الفئات قرباً وبعداً حسب الغايات التي ترومها السلطة ذاتها، وأحياناً حسب القدرة على الانقلاب الذي استطاعت أن تنتج الدوائر المحيطة بالسلطة انطلاقاً من التصنيف السابق.

الملاحظ أن كل الفئات السابقة تقوم على البعد الديني، ولا تخرج عنه باعتبار أن الشرعية في الثقافة الإسلامية ارتبطت دوماً بشرعية تطبيق الشريعة، والذود عن

المتشردم الذي حدث في نظيرتها الناتجة عن الثقافة الإسلامية؛ في المنظومة الغربية الدولة هي بناء متماثل للمصالح، وقد توازى ذلك منذ زمن طويل مع مصالح فئات معينة سواء كانت دينية أو إقطاعية أو رأسمالية أو غيرها، ولعل ذلك يفسر إلى حد بعيد كيف أن الجوانب المرتبطة بالسلطة المالية والتفوق الاقتصادي كان نتيجة لتضافر مجهود القوى الرأسمالية التجارية والصناعية في أغلب النماذج الخاصة بالدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية؛ لقد كانت الدولة في آن تعبيراً عن تفوق لطرف من هذه الفئات أو على الأقل هيمنتها، كما كانت سياسة الدولة نفسها تعبر عن مصالح هذه الفئات، في حين أن ما تم إنتاجه في الثقافة الإسلامية يختلف عما سبق، فالثقافة الإسلامية أنتجت الفئات التالية:

- **المذهب:** الذي يعبر عن اتجاه لفهم الدين، قد يتقاطع وقد لا يتقاطع مع مذاهب أخرى، وغالباً ما كان المذهب هو نمط خاص للتفكير لكنه أيضاً نموذج لتكريس مصالح فئة معينة في علاقتها إما بالسلطة أو بالمال.

- **الجماعة:** وهي التعبير الأكثر تحديداً من المذهب، حيث اختلطت مفاهيم إثنية

مكونات اجتماعية حقيقية وبالتالي لا تعكس الدولة بالضرورة، سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي، منطقاً سليماً لتوازن المصالح، ولا يمكن بأي حال أن تكون الدولة الحالية بناءً يتفاعل مع الغايات التي تعبر عنها الفصائل داخلياً.

لذلك استمر الوجود المتوازي بعيداً عن الشريعة في عمق الدولة، وأصبحت الطوائف التي ورثت المفهوم التقليدي لتوازي السلطة قابعة في منظومتين يؤديان إلى مخرج واحد؛ تحقيق المصلحة. وهو ما يفسر أن التحليل القائم على اعتبار الدولة منقسمة إلى دولة ظاهرة وأخرى خفية أو غير قابلة للتحليل أو عميقة أو موازية، بدل التركيز على تعدد مصادر السلطة، يجد له مكاناً في البنى الفكرية العامة دون البنى التحليلية السياسية.

لذلك استمر الوجود المتوازي بعيداً عن الشريعة في عمق الدولة، وأصبحت الطوائف التي ورثت المفهوم التقليدي لتوازي السلطة قابعة في منظومتين يؤديان إلى مخرج واحد؛ تحقيق المصلحة.



حرماتها ونشر الدعوة، وهو ما ينتهي بكون الترابط بين المصالح التي تعبر عنها لا يعد بالضرورة هو نفسه الذي تعبر عنه الدولة ككيان سياسي جامع؛ لذلك، في الثقافة الإسلامية لا يمكن الربط بين تكون المصالح على المستوى الداخلي وتعبيراته الخارجية؛ ففي الدولة الإسلامية عبر العصور كانت الحاجة للتوسع أحياناً (الفتح) مرتبطة بمصالح فئات تنزع للهيمنة وتضخيم الثروة، وكانت الحاجة للدعوة مرتبطة في بنائها بعاملين؛ العامل المدني الذي يعتبر هذا الدور منوط بالانتماء العقدي للإسلام، والعامل السياسي الذي كان يعتبر الدعوة تمهيداً للوصول إلى السلطة السياسية الشاملة^(٢٠).

لا يمكن الجزم بكون النتيجة هي قطيعة بين الدولة والمجتمع، لكن بعض ملامح هذه القطيعة ظاهرة بحيث يمكن أن نعتبر أن المؤسسات التي توجد في الدولة الحالية في المنظومة الإسلامية ليست تعبيرات عن

(٢٠) لقد كان مشكل ثنائية الجهاد والغنيمة من المشاكل التي تحجب نقاء قدسية الجهاد القائم على الأبعاد الروحية المثل العليا وتعكس أحياناً رغبة دنيوية مرتبطة بمراكمة الثروة. والقصد من ذلك أن الدولة كانت في حاجة للقوة لكنها ليست مضطرة لشق قلوب المؤمنين والنظر في غاياتهم، ولقد كرس ذلك تطوراً وصل أحياناً إلى حالة كان فيها التوسع بالسيف مسألة مبالغ فيها حيث إن الدولة يجب ألا تمشي الدعوة في مسار السلطة بالضرورة، وأن الدعوة باللين أسبق من الدعوة بالقوة.

في مخيلة المسلمين الإيمانية دون أن ينتقل إلى المستوى العملي منذ انهيار المنظمة السياسية الأولية التي بناها النبي الكريم؛ ففي الثقافة الإسلامية لا تنفصل الدولة عن الأمة، ليس بالمفهوم الذي وضع بالمعنى الغربي للأمة باعتبارها محتكرة للسلطة فقط، بل باعتبارها منبع كيفية ممارسة هذه السلطة، فلم تعرف الثقافة الإسلامية مفهوم الدولة كما عرفت مفهوم الأمة في البداية، وذلك راجع إلى كون بداية التنظيم السياسي ارتبط بالدين الإسلامي، وهو الدين الذي جاء للناس كافة أي أساس التجمع، وغايته هو الوحدة في كل مستوياتها إلى أن تصل إلى المفهوم الإنساني الشامل، وبذلك فالأمة تقوم على العدل والمساواة وترتكز على المفاهيم الإسلامية الإنسانية الشاملة، كما تبنى في جزء منها على إقرار نمط خاص للسلطة قائم على البعد النفسي الذي يعتمد القبول في الانتماء للأمة بعيداً عن أي اعتبارات ذاتية كالانتماء لعرق أو طائفة أو جنس معين. وبذلك فالدولة شكل ثانوي تجزيئي يركز على العرق أو الجنس أو الأصل أو الجماعة التي تجمع كل هذه العناصر في رقعة جغرافية معينة.

والدليل على ذلك أن التحليل المرتبط بالدولة العميقة يقوم على اعتبار نفي سمة تقليدية للسلطة؛ فمثلاً يعتبر المصطلح الوارد من تركيا بعد النظام السياسي الذي وضعه مصطفى أتاتورك قائماً على كون المصلحة التي تحميها الدولة العميقة قائمة على نفي مساهمة الدين في العملية السياسية بشكل مباشر، وهو ما يعني أن للسلطة مرجعية خاصة قائمة على البعد الديني. في حين أن المزايا والمصالح المرتبطة بهذه المجموعات ترتبط ببنية داخلية وخارجية لديها مصلحة في استمرار نموذج خاص بعيد عن المنظومة الدينية بصفتها التقليدية؛ لأن هذه الأخيرة تستدعي تغيير السلطة ومعايير الإحاطة بالسلطة، وهو ما لا تقبله السلطة المحيطة المهيمنة على المجال السياسي بأدوات متعددة منها الاقتصادي والثقافي والقيمي.

ثالثاً- الثقافة الإسلامية واستمرار أزمة المقرب لتحليل الظاهرة السياسية:

المفارقة بين الدولة والسلطة بقيت على مر التاريخ مسألة مستعصية على التحليل في الثقافة السياسية الإسلامية، ويرتبط ذلك بوهم تاريخي ترعرع

لقد تولد عن ذلك مرجعية أساسية لممارسة السلطة في أي قالب كان، وهو السعي لتحقيق شوكة الدين، وذلك بعيداً عن أي قبول مجتمعي أو بتجاوزه في حال مساهمته في الوصول للسلطة؛ وتشكلت السلطة في دوائر ترتبط بخدمة فكرة الدولة كبناء عام، وأصبح السؤال ملجأ بعد انفصال قشرة حماية الشريعة ونشرها بعد الاستعمار الغربي وتأسيس الدولة بناء على غايات جديدة تجمع نظرياً قبولاً مجتمعياً، لكن المجتمع متشبث بمرجعياته التقليدية لرؤية السلطة وممارستها من جهة، ومن جهة أخرى تشكلت السُّلط المحيطة كما كان الأمر في تاريخ الإسلام السياسي بناء على الانفصام بين غايات المجتمع وغايات المصالح المالكة للقهر، وأصبحت السلطة، في ظل هذا الانفصام، كتلة منعزلة عن غايات المجتمع من التسلط، ويفسر ذلك التباعد الذي تعبر عنه المصالح الخاصة الضيقة والمصالح العامة للمجتمع ككل باعتبار أن هناك دولة عميقة، والحقيقة أن ذلك يعكس فقط الخلط بين التفسير المادي للدولة والتفسير السلطوي لها، وذلك راجع لعجز أي مقترَب على تفسير الظاهرة.

والدولة تسعى للتوسع عن طريق الإلحاق والاحتلال والقهر، أما الأمة فلا هدف لتوسيعها؛ إذ إنَّها جامعة وممتدة، بل إنَّها مطمح وغاية الوجود في الثقافة الإسلامية، بينما الدولة قد لا تكون إلا وسيلة لذلك في أحسن الأحوال.

الإشكال الرئيسي هو أن مرحلة النبوة إن لم تحقق الأمة بالشكل الجغرافي الممتد؛ إلَّا أنَّها حققتها على المستوى الفكري الصرف؛ لذلك بقيت دومًا مرجعًا لتأسيس مفهوم الأمة في الثقافة الإسلامية متجاوزة أي بناء آخر ورافضة له أحيانًا حتى لو كان في شكل أو قالب دولة حديثة.

الإشكال الرئيسي هو أن مرحلة النبوة إن لم تحقق الأمة بالشكل الجغرافي الممتد؛ إلَّا أنَّها حققتها على المستوى الفكري الصرف؛ لذلك بقيت دومًا مرجعًا لتأسيس مفهوم الأمة في الثقافة الإسلامية متجاوزة أي بناء آخر ورافضة له أحيانًا حتى لو كان في شكل أو قالب دولة حديثة.



خاتمة

الارتباط بالمرجع التقليدي المتمثل في سيادة الوحي أو الوسائط الروحية لممارسة السلطة، وانتفاء الشرعية من خلال الدين أو بواسطته أو لخدمته.

وفي مقابل ذلك بقيت الثقافة الإسلامية السياسية محاطة بهالة الديني، فالتفويض لا يتم إلا من خلال الوفاء لخدمة الشريعة، والتعاقد يتم على أساس القدرة على حيازة الشوكة والذود عنها وحمايتها، وقد أدى ذلك إلى وجود هوة كبيرة بين الحاكم والمحكوم يملؤها الدين، فهو أساس الدولة ومنتهاها، والحقيقة أن هذا الربط تم في مسار متطور يختلف من مرحلة إلى أخرى، وكان أساس التحول، في آن، من منظومة سلطوية إلى أخرى، بحيث قام وجود السلطة ومشروعيتها على الدفع بعدم كفاية أو قدرة السلطة السابقة على القيام بواجبها في حماية الشريعة والتمكين للدين، وهو أمر يفسر أهمية الهامش الذي حلله ابن خلدون باعتباره مصدرًا ومنطلقًا للانقلاب على السلطة، والهامش هنا يتفاعل مع جغرافية السلطة بحيث يتمدد ويتقلص حسب شاعة المساحة التي يتحكم فيها أصحاب

الدولة المفترضة أو الدولة المنتظرة لم تحقق الدولة كمؤسسة في البنية الثقافية الإسلامية إلى يومنا هذا، وهذا لا يعني أنها دولة مستحيلة التطبيق انطلاقًا من نفس الثقافة، أو أن وجود بنية خاصة في التوزيع السلطوي للقيم يعني انعدام الأثر المؤسسي الذي تراكم في إطار هذه الثقافة.

لقد خلق تمثل السلطة المخالف لمؤسسات الدولة من التوازي التاريخي بين مفهوم الحكم ومفهوم تفويض الحكم في الثقافة الإسلامية، وقد ازدادت حدة التباعد بين المفهومين بتحديث أدوات الدولة ومؤسساتها لممارسة الحكومة عن طريق الحكومة التي تحوز على تفويض عام؛ بمعنى أن السلطة السياسية لا يمكن أن تكتسب وأن تفهم إلا من خلال ربط بين القبول العام الذي يعبر عنه الجمهور الذي تمارس عليه، ولقد أدخل ذلك في قاموس علم السياسة الحديث في الثقافة الإسلامية من خلال الانتقال الثقافي من المنظومة الغربية بعد نشأة الدولة الوطنية بناء على فك

وهو توزيع سلطوي للقيم قائم على مفهوم المنح، وبالطبيعة لا يمكن للولاء أن يكون خارج الوفاء لأهل السلطة الذين لهم القدرات على تفعيل سلطات محيطة ونشأة دوائر مصلحة ترتبط بقلب السلطة التي لا تحوز أصلاً ثقة كل الناس ولا مشروعية لها سوى الانتساب إلى فكرة حماية الشريعة والذود عنها، وهو مجال يصعب الإحاطة بكل مظهراته عبر التاريخ الإسلامي، لكن يبدو أن خطوته ومسارات عمله لم تتغير إلا في الشكل، أما مضمونها فبقي متناغماً مع أصل الفكرة ومتوازياً مع خلق هالة من المصالح التي توجه السلطة وتتحكم فيها أحياناً.

وبذلك خلقت فكرة الغموض في التحليل، لكن الغموض لا يرتبط بالظاهرة السياسية، فالسياسة والمصالح ترتبط بفئات منعزلة عن مفهوم الاختيار والانتخاب والتعاقد الضمني أو الصريح لممارسة السلطة، وشكّل ذلك حافزاً للحديث عن السلطة الخفية و«الدولة العميقة»، لكن في الأصل هي دولة موجودة، وهي مفترضة؛ لأنها لا تتماشى مع هيكلية المؤسسات والتصاقها بمفهوم

السلطة المراد الانقلاب عليهم؛ ففي عصر الخلفاء كان الهامش هو محيط المدينة والجزيرة العربية، وفي الوقت الحالي الهامش هو متاهات أفريقيا مثلاً حيث تنشأ حكومات دينية إسلامية «جهادية» سعياً لإصلاح مسارات التدين وحماية للشريعة، على الطريقة التي ميزت مسارات التاريخ الثقافي السياسي الإسلامي منذ قرون خلت.

لكن الهامش لا يكفيه الفكرة لذلك يحتاج إلى العصبية أو الانتماء إلى فضاء قابل لتشكيل تجمع بديل، وهنا يقوم التغيير على البعد الفكري الذي يحتاجه المنقلب للدعاء بجواز قدرته واستحقاقه للسلطة، والبعد المادي القبلي أو الإثني أو غيره الذي يحقق الجوانب العملية للمساعدة على الانقلاب.

وفي مسارات الثقافة والممارسة السياسية في المنظومة الإسلامية تحقق هذا الانفصال والانفصام بين ممارسة السلطة والسعي إليها، وأصبحت السلطة، انطلاقاً من عدم حاجتها للقاعدة العريضة للناس تخلق المزايا للاستمرار في التحكم،

لكن حري أيضاً التساؤل حول هل يمكن أن تتحول السُّلط المحيطة إلى سلطة مركزية تحتاج إلى سُّلط ودوائر جديدة؟

الجواب هو نعم يمكن أن تتجاوز السلطة الدائرية السلطة الأولى وتسيطر عليها، وهنا يمكن أن تكون النتيجة إحدى حالتين: إمّا أن تزيحها نهائياً وتخرج للعلن، وإما أن تستعمل السلطة الظاهرة وتستمر في جني المزايا بالطرق التي تريد مع تحميل الظاهر في السلطة تبعات الممارسة السياسية، وهو أمر لا يخرج في كل الأحوال عن كون الدولة في هذه الحالة تعرف انعزالاً مؤسسانياً بين ما يريده العامة وما يريده مالكو السلطة الحقيقيون.

إنّ الدولة في الثقافة الإسلامية هي ضحية لنموذج للتسلط باسم الروحي، والادعاء بعدم إمكانية قيام نموذج مترابط بين التجمع (المجتمع) والسلطة، واستحالة قيام الدولة تبعاً لذلك، واعتبارها دولة مستحيلة، هو ضربٌ من عدم الفهم الذي يعزي كل شيء لروحانية الدين وليس لبنية المصالح التي وازت وجوده سلطوياً.

المتابعة والمحاسبة أو العزل؛ ولأنّ الدولة لا تكون إلا بالمؤسسات القابلة للتفاعل بكل الأشكال، حتى تلك التي تخرج عن مؤسسات الدولة الرسمية لممارسة السلطة بكل أشكالها (التنفيذية والتشريعية والقضائية)، أي حتى جماعات منظمة ومتضامنة ولها مصالح قائمة على بعد أو أبعاد متعددة تدخل في مفهوم مؤسسات الدولة الحققة، أما مآلات السلطة التي تحوم حول أصل ممارسة السياسة والتحكم في محيط سلطوي بناء على مركزية مفهوم حماية الأمة أو الشريعة فهي دولة أيضاً، لكنّها دولة مفترضة لا تنضبط للعلاقة الطبيعية بين الحاكم والمحكوم التي أساسها التتبع والمتابعة والمحاسبة، والبديل المقبول اجتماعياً في بعض الأنظمة الدستورية والسياسية اليوم في المحيط السلطوي الإسلامي هو ذلك الذي يستطيع أن يحافظ على مركزية حماية الشريعة، ويعمل في نفس الآن على تحقيق كبت العامة في التحكم في بعض دواليب السلطة السياسية بالقدر الذي يحقق له رغبات ومصالح تجعله في غنى عن استعادة مفهوم الهامش والمحيط بالمفهوم الخلدوني، كما سبق أن رأينا.



ملف العدد



مقالات ملف
التَّجديد في المفاهيم من منظور علوم
الوحي والدراسات الإنسانية

إبداع المفهوم وصناعة المصطلح في تجربة طه عبد الرحمن من التهويل والاتباع إلى التأثيل والإبداع

أ.د. عبد المالك بومنجل

جامعة سطيف ٢، الجزائر

[ملخص البحث]

موضوع هذا البحث هو دراسة تجربة طه عبد الرحمن في إبداع المفهوم ومناعة المصطلح، من حيث هي تجربة رائدة وأنموذجية في التحرر من ضغط المفاهيم الوافدة والمصطلحات الهجينة القلقة الحاملة لإشارات البيئة التي أثمرتها، وفي اجتراف مصطلحات أصيلة معبرة عن روح الأمة في لغتها وتاريخها ورصيد المعرفي وهويتها الحضارية.

وغرضنا من هذا البحث قراءة هذه التجربة الفريدة، وتحليل فلسفتها وأبعادها ومنهجها ونتائجها، لتقديم أنموذج في تلقي المعرفة الإنسانية يتسم بتفعيل روح الحدأة لا تقديس صورة من صورها، وأنموذج في بناء المعرفة وإنتاجها وإنتاج مصطلحاتها يتسم بالأصالة حين يرتبط بالخصوصية البيانية والمعرفية للأمة، ويرتبط بالاستقلال الفكري والإبداع الشخصي للمفكر؛ ويتسم بالخاصية التداولية حين يجري في سياق متآلف متضافر متكامل، يكون فيه للمصطلح أصل لغوي مكين، وعائلة لغوية مترابطة، وامتداد شعوري في ضمير الأمة ولغتها، وإشعاع دلالي ورمزي في اتجاهات معرفية مختلفة. وسنتناول في هذا البحث تجربة طه عبد الرحمن في التعامل مع المفاهيم والمصطلحات الوافدة، وفي إبداع فلسفة عربية إسلامية بمفاهيمها المستقلة ومصطلحاتها الأصيلة. وذلك بعرض تجربته في ترجمة المصطلحات الفلسفية الغربية بمقتضى المنهج الذي اقترحه في الترجمة، وتجربته في إبداع المصطلحات من طينة الهوية اللغوية والحضارية والدينية للأمة، بحيث تتسم بالإبداعية والتداولية والجمالية؛ وهو ما يتجلى في لائحة طويلة من مصطلحاته المستحدثة من قبيل: الملكي والملكوتي، التعاوني والتعارفي، المجردة والمؤيدة والمسددة، التحصيلية والتوصيلية والتأصيلية ... وهي مصطلحات أصيلة بالمعنيين القومي والفردى، وتتميز بكفاية بيانية وجمالية وتداولية عالية، نطمح إلى تقديم تجربة صاحبها مثالا يُحتذى في تأثيل المصطلح وإبداعه في مختلف حقول المعرفة الإنسانية في عالمنا العربى الإسلامى.

[Abstract]

The subject of this research is studying Taha Abdel Rahman's experience in concept creation and term innovation, in terms of exemplary experience in liberating from the pressure of imported concepts and the sensitive hybrid terms that bear the signs of the environment that produced them, and to formulate authentic terms expressing the nation's spirit in its language, history, Civilization. The purpose of this research is to read this unique experience and to analyze its philosophy, methodology and results to provide a model for receiving human knowledge characterized by the activation of the spirit of modernity, not to sanctify a picture of its image. A model in building knowledge and producing its terminology is original when it relates to the linguistic and cognitive specificity of the nation, The term of the intellectual is characterized by deliberative property, where the term has a rooted linguistic origin, a coherent linguistic family, an emotional extension of the conscience and language of the nation, and symbolic radiation in different cognitive directions. In this research we will discuss the experience of Taha Abdulrahman in dealing with the concepts and terminology coming in, and in the creation of an Arab Islamic philosophy with its independent concepts and original terminology, by presenting his experience in translating Western philosophical terms according to his proposed method of translation, and his experience in the creation of terms from the linguistic, cultural and religious identity of the nation, which is characterized by creativity, deliberation and aesthetics; this is reflected in a long list of his modern terms.

مقدمة:

المفهومية المصطلحية، وقد برز هذا الجهد التطبيقي على محورين: محور النقد والمساءلة للتجربة العربية في ترجمة المصطلح، ومحور التأثيل لمصطلحات فلسفية بالتأصيل أو الاختراع. ونبدأ الآن بوصف هذه التجربة العملية في النقد والتأسيس المصطلحي، ثم ننظر فيما اتسمت به تجربته التأيلية من خصائص بيانية وجمالية.

(١) نقد التجربة العربية في ترجمة المصطلح:

لم يكن للمتترجمين العرب، أوائلهم والأواخر، حسب طه عبد الرحمن، سوى حظ ضئيل من الفلسفة؛ فقد حال دون سلوكهم سبيل التفلسف ما اعتقدوه في الفلسفة من الإطلاق والصحة، وما هولوه من أقوال الفلاسفة وأحكامهم ومصطلحاتهم، وما توهّموه من تجريدية المعنى الفلسفي حتى كأن اللفظ مجرد ناقل له ليس له فعلٌ فيما يُشحن به من دلالات.

وقد نتج عن ذلك وقوف المترجم العربي أمام المصطلح المنقول وقوف الناقل لا المؤصّل، والمهوّل لا المؤثّل، ما حرم العربية من أن تغتني بمصطلحاتها

تصدّى المفكر الكبير طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري والفلسفي القائم على التأصيل والتجديد، لمعضلة ضمور الإبداع الفكري والفلسفي في الفكر العربي المعاصر، واختيار مسلك التهويل والاتباع في التعامل مع الآخر، فأمدّ الفكر العربي المعاصر بتجربة متميزة أصيلة متماسكة البناء البرهاني والبياني، في معالها ومسالها منفذٌ للخروج من نفق التهويل والاتباع إلى أفق التأثيل والإبداع.

لقد بذل طه عبد الرحمن جهداً عظيماً في التنظير الفلسفي، نقدًا للأفكار والأوضاع، ودفعًا للاعتراضات والشبهات، وإنشاء للمفاهيم والاستشكالات، وتأسيسًا للعلوم والنظريات؛ فكان منشئ روح «الحداثة»، و«التكوثر العقلي»، و«المجال التداولي»، و«النظر الملكوتي»، و«فقه الفلسفة»، و«روح الدين» وسواها من المفاهيم والنظريات.

ولكن هذا الجهد التنظيري العظيم لم يحلّ بينه وبين بذل جهد آخر عظيم أيضًا هو الجهد التطبيقي في إبداع فلسفة عربية إسلامية، بخصوصياتها اللغوية والعقدية والمعرفية، ومنظومتها

«غرماطيقي» (النحو)، و«فيلاصوفيا» (محبة الحكمة)، و«أريثماتيقي» (علم العدد)، و«سترنوميا» (علم النجوم)، و«غوماتريا» (علم الهندسة)، و«تاولوجيا» (علم الأمور الإلهية)، و«الهيولى» (المادة)، و«الأسطقس» (الركن)، و«فانتاسيا» (القوة المخيلة)، و«إيساغوجي» (المدخل)، و«قأطيغورياس» (المقولات)^(٢)، وغيرها كثير.

ونبّه طه عبد الرحمن على أن هذا المسلك التهويلي في الترجمة لم يزل مستمراً إلى الآن فقد «نحا المحدثون من تراجمة الفلسفة منحى القدمات، فأدخلوا إلى العربية مجموعة مهمة من الألفاظ الأجنبية، نحو: «الأيدولوجيا»، و«الأنطولوجيا»، و«الإبستمولوجيا»، و«الهرمينوطيقا»، و«الأكسيولوجيا»، و«الإستطيقا»، و«الفينومينولوجيا»، و«الأكسيوماتيك»....^(٣)

ولا شك أن هذه المصطلحات لا تجد استثناساً وتجاوباً من قبل المتلقي العربي، فهي ثقيلة على الألسنة غريبة على الأسماع؛ غير أن خطرها الأكبر يكمن

الفلسفية الخاصة بها اللائقة بمقامها، وحرَم المتلقي العربي من أن يلمس خصوصيته اللغوية والمعرفية فيما نقل إليه من مصطلحات، وأن يشعر بالاستثناس والتفاعل مع هذه المصطلحات وما تحمله من مفاهيم.

لقد لاحظ طه عبد الرحمن أن المترجمة العرب القدامى وقعت ترجماتهم في آفة التهويل، فوقفوا عاجزين عن التصرف والتفلسف إزاء عدد كبير من المصطلحات الفلسفية فنقلوها بصيغها الأصلية، ولم يحدثوا فيها سوى ما تقتضيه العربية من استبدال حروف بأخرى، «نحو «ديالكتيقي» (الجدل)، و«سيلوجسموس» (القياس)، و«إيفاغوجي» (الاستقراء)، و«تراغوديا» (المأساة)، و«قوميديا» (الملهاة)، و«فيو إيطيقي» (فن الشعر)^(١).

وللتمثيل على هذا التهويل الذي أدى إلى غزو المصطلحات الفلسفية اليونانية بصيغها الأصلية لمؤلفات المتفلسفة العرب الأوائل، سرد طه عبد الرحمن عدداً من هذه المصطلحات، كما وردت في مفاتيح العلوم للخوارزمي، فإذا هي كثيرة «نحو

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٣٣٩).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٣٣٩ - هامش).

(١) طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ١- الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٨م)، (ص/ ٣٣٨).

ما تفتأ تشير إلى انتمائها إليه، ولا اتصال إلا بين أجزاء اللسان الواحد»^(٥).

ويبدو أن المترجمة العرب الأوائل قد سبوا سنة سيئة للمترجمة المحدثين، حتى إن هؤلاء استراح كثير منهم لهذا الضرب من الترجمة الذي لا يكلف المترجم جهداً في البحث والاجتهاد والتأويل، وأقبلوا على كثير من المصطلحات الأجنبية ينقلونها بصيغها الأصلية دون تحرج، وربما تذرعوها إلى ذلك بأن المترجمة العرب القدامى فعلوا مثل ذلك.

ومن الأوصاف التي نبه طه عبد الرحمن على وقوع الترجمة العربية فيها الإغراب في وضع المقابلات للمصطلحات الفلسفية. ومن أمثلة ذلك: «ألفاظ الصفات المنسوبة إلى الظروف والحروف نحو «اللمي» و«اللمائي»، وألفاظ الصفات المنسوبة بزيادة الألف والنون، مثل: «الروحاني» و«الجسماني»...»^(٦)، ومع أن هذه الصيغ قد تجيزها قواعد اللغة الموسعة، كما يقول طه عبد الرحمن، فإن ندرتها في اللغة يجعلها بمنزلة الألفاظ الغريبة التي تختص باستعمالها

فيما تُضفيه من تهويل على المعاني التي تحملها المصطلحات الأصلية؛ فهي «توهم بوجود معانٍ جليّة فيها يستعصي أدائها على الصيغ العربية، وواضح أن ما كان من المصطلحات بهذه الصفة لا بُدَّ وأن يكسوه استغلاق لا وجود له في لغة الأصل، وأن يقع مستعملها في الإغراب في الكلام، ولا يفيد في رفع هذا الاستغلاق ولا في دفع هذا الإغراب العلم بمضامينها؛ لأنَّ ورودها في النقل العربي يدوم على الإحالة إلى أصلها الأجنبي...»^(٤).

وحتى إذا عُرِّبت صيغ هذه المصطلحات بإضافة بعض الزوائد العربية إليها، كأن نقول «الريطورية» بدل «ريطوريقي»، أو أخضعت للاشتقاق العربي، كأن يُشتق من «سلوجسموس» الفعل «سلجس»، والمصدر «سلجسة»، فإن ذلك، في رأي طه عبد الرحمن، لا يُجدي كثيراً؛ إذ «الإصلاح اللفظي لا يغني عن التطلع إلى معرفة المعاني الأصلية التي تنطوي عليها هذه الاصطلاحات الأعجمية؛ وحتى لو فرضنا أننا أحطنا بمضامينها المعرفية وبأصولها اللغوية، فإن وجودها في النص العربي يضر باتصاله؛ لأنها أجزاء من لسان آخر

(٥) المصدر السابق، (ص/ ٣٣٩، ٣٤٠).

(٦) المصدر السابق، (ص/ ٣٤٠).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ٣٣٩).

من انخراطها في سياق الممارسة اللغوية العام الذي يستوي فيه الجميع، وتيقن من بقاء الباب مفتوحاً لمن أراد تدارك ما فاته من مزيد العلم بفوائدها النظرية والتطبيقية؛ أي لمن أراد اللحاق بأولئك الذين اختصوا بمعرفتها والعمل بها»^(٧).

وهو، في نظري، رأي وجيه ومسؤول، يدل على مقدار عناية صاحبه بوصل المصطلح بمجال التداول، ومراعاة حق المتلقي في الاستئناس بما يقرأ والشعور بانفتاح الباب أمامه للفهم والمعرفة. وحين نشهد بؤس القارئ العربي وهو يصطدم بعشرات، بل مئات المصطلحات الغربية عن السليقة العربية وعن أصوله المعرفية، في مختلف الدراسات المتصلة بالعلوم الإنسانية، ندرك قيمة ما يدعو إليه طه عبد الرحمن من تجنب الإغراب وترك التهويل.

ومن وجوه الإغراب التي وقف عندها طه عبد الرحمن في الممارسة العربية للترجمة تعبيرهم «عن الخالق بأسماء «الصانع»، و«السبب الأول»، و«العلة الأولى»، و«علة العلل»، و«المحرك الأول»، و«العقل الأول»، و«الموجود الأول»،

وإدراكها فئة خاصة، ولا تجد العامة سبيلاً إلى الاستئناس بها ناهيك عن فهمها واستيعاب معانيها.

**ويبدو أن المترجمة العرب الأوائل قد
سنوا سنة سيئة للمترجمة المُحدّثين،
حتى إن هؤلاء استراح كثيرٌ منهم
لهذا الضرب من الترجمة الذي لا يُكلّف
المترجم جهداً في البحث والاجتهاد
والتأثيل، وأقبلوا على كثير من
المصطلحات الأجنبية ينقلونها بصيغها
الأصلية دون تحرج، وربما تذرعوها إلى
ذلك بأن المترجمة العرب القدامى
فعلوا مثل ذلك.**

وقد رد طه عبد الرحمن على الرأي القائل بأن المصطلحات لا يطلب من الجمهور استعمالها ولا معرفتها بقوله: «المطلوب في استواء الخاصي والعامي ليس هو التعمق في مدلولاتها النظرية والتوسل بوجوهها الإجرائية، وإمّا هو تحصيل الشعور بوجود الصلة بينها وبين باقي المصطلحات المأنوس بها، والإدراك لوجوه المناسبة الدلالية بين معانيها الاصطلاحية ومعانيها الأصلية، حتى إذا لم يذهب العامي إلى أبعد من هذا الشعور والإدراك؛ فإنّه يكون قد تيقن

(٧) المصدر السابق، (ص/ ٣٤٠، ٣٤١).

و«المبدأ الأول»...»^(٨)، وربما كان دافع هؤلاء المترجمة هو الترجمة الآمنة للفظ المنقول دون تصرف فيه يُخرجه عن دلالاته الأصلية، ولكن طه يرى أن مراعاة الفوارق بين اللسانين: الناقل والمنقول هو المطلوب؛ استثماراً لإمكانات التبليغ والتأثير، وتوفيراً للجهد والوقت لتوظيفهما في استقبال المنقول والاستفادة منه. وأما محو هذه الفوارق فهو «يضر أشد الضرر باللغة الناقلة؛ لأنه يُغلق دون أهلها باب استثمار ما توافر لديهم من إمكانات تبليغية وتأثيرية فيما ينقلونه عن غيرهم، ويُلزِمهم بأن يصطنعوا إمكانات تعبيرية ابتداء على شاكلة ما تضمنته اللغة المنقولة، ولا يخفى ما في هذا المسلك من هدر للطاقة وإضاعة للزمان»^(٩).

ومن الأمثلة الأخرى على مراعاة المطابقة للغة المنقولة على حساب الخصائص الدلالية للغة الناقلة استعمالهم لفظ «الموجود» في الدلالة على كل ما ثبت له معنى الوجود؛ فقد وقف طه عبد الرحمن عند كلمة ذكرها الفارابي مدافعاً عن استعمال هذا اللفظ على أنه دالٌّ دلالة المصدر، داعياً إلى

إسقاط معانيه الاشتقاقية، نافياً عنه دلالة المفعولية، مثبتاً له مجرد المقابلة لـ«هست» الفارسية، و«إيستين» اليونانية، فاعترض على دعوة الفارابي، وألحَّ على ضرورة مراعاة الدلالة الاشتقاقية للغة العربية، وتقدير مكانة الصيغ الصرفية من التفكير؛ لأنه يرى أن هذه الصيغ «ليست مجرد مضامين ذهنية يمكن التصرف فيها بالزيادة أو النقصان، وإنما هي بمثابة الصور الذهنية التي تتولى حمل المضامين، والتي لا تتم عمليات التفكير إلا بها، فلا يمكن أن يُفكَّر في أي مضمون، كائنًا ما كان، إلا إذا تشكل بإحداها، ومتمى تشكل بها لازمه معناها، لا ينفك عنه أبداً، ولا يمكن صرف هذا المعنى إلا بصرفها وإبدال غيرها مكانها، في حين يدعونا الفارابي إلى حفظ هذه الصورة -وهي هنا صورة «المفعول»- مع صرف معناها -أي المفعولية- فيكون كمن يدعونا إلى إتيان محال»^(١٠).

ووقف طه عبد الرحمن على مثال آخر يدل على عجز المترجم العربي عن التفلسف، واستسلامه لنمط الصياغة في اللغة المنقول منها على حساب نمطها في العربية، فلاحظ أن هذا اللفظ نفسه

(٨) المصدر السابق، (ص/ ٣٤٣).

(٩) المصدر السابق، (ص/ ٣٤٣).

(١٠) طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ٢- القول الفلسفي؛ المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٥)، (ص/ ١٤٨).

ومذهبها في الصياغة والاشتقاق، وقد اختصت العربية بخصائص تمنحها قدرة متميزة على صناعة المفهوم^(١٢)، فكيف تستغني عن هذه المزية، وتتنازل عما لها من الخصوصية، لتسلك مسلك لغة أخرى لها قوانينها وتاريخها وتراثها الأدبي والفلسفي المعبر عن ثقافة القوم؟! إن الاستسلام لهذا المنحى قد عوّد المترجم العربي الكسل ونزع من قلبه شعور الانتماء والخصوصية، حتى تراه أكثر من إدخال الـ«لا» على الأسماء والمصادر، فإذا هو «اللا- مكان» و«اللا زمان» و«اللا معقول» و«اللا مبالاة» و«اللا مركزية» و«اللا جدوى» و«اللا عودة» و«اللا رجوع» و«اللا تسامح» و«اللا تزامن» و«اللا تجانس» و«اللا تفاهم» و«اللا متناهي» وما إلى ذلك ... وإذا بتقنية السابقة تؤخذ من اللغات اللاتينية وتُقهَر العربية على استعمالها دون رضاها، فإذا بها تحفل بمصطلحات هجينة من قبيل «الميتالغة» و«الميتانقد» و«الميتالساني» و«الميتاقرأة» و«الميتاتاريخ»، ناهيك عن «الميتافيزيقا» التي أخذت مكانها القلق في العربية منذ زمان طويل.

الدال على الوجود عبّر اليونانيون عن ضده بإضافة الحرف «مي» (ويعني «لا») إلى أول اللفظ «أون»، (ويعني «موجود»)، فما كان من المترجمة العرب إلا أن سلكوا المسلك الذي اقتضته لغة اليونانيين، وأهمّلوا المسلك الذي تقتضيه العربية في التعبير عن الضد، فترجموا «مي أون» إلى «اللا موجود»؛ وهو ما رآه طه عبد الرحمن نقصاً في القدرة اللغوية وعجزاً عن التفلسف، حين قال: «لم يبرهن المتفلسف العربي بهذا الاشتقاق على نقص في القدرة اللغوية فحسب، بل برهن أيضاً على نقص في القدرة على التفلسف، ذلك أننا نجد في الحقل الدلالي للوجود مقابلين اثنين للفظ «موجود»، أحدها اختص به المتكلمون، وهو: «المعدوم»، والثاني اختص به الصوفية، وهو: «المفقود»، غير أن المتفلسف لم يجد الحاجة إلى النظر في هذين المفهومين المتميزين، على قيامهما بشرط الصرف العربي في صياغة الضد، فضلاً عن أن يقارن بينهما وبين المفهوم الحوشي الذي وضعه، أي: الـ«لا موجود»^(١١).

ولا أرى الرجل إلّا مصيباً فيما ذهب إليه؛ فإنّ لكل لغة منهجها في الدلالة

(١٢) ينظر: المصدر السابق، (ص/ ١٤٥).

(١١) المصدر السابق، (ص/ ٣٦١).

يتعدى رتبة استعمال الآلة»^(١٣)، وعقد العزم على الانتقال بالأمة من رتبة الاشتغال بالفلسفة إلى رتبة الاصطناع لها^(١٤)، فكانت تلك هي الخطوة الصحيحة في طريق علاج مشكلة المصطلح؛ أن تمتلك المفهوم وتنتج المضمون، فيسهل عليك تسمية الأشياء بعد استيعابها أو إيجادها.

سلك طه عبد الرحمن مسلكين في علاج مشكلة المصطلح، أحدهما: تأصيل المقابل للمصطلح المنقول حين وجود مقابل له في المجال التداولي العربي، وثانيهما: إنشاء المفهوم إنشاءً، واختراع مصطلحه الحامل له وفق مقتضيات الخصوصية اللغوية والمعرفية.

يقول في ذلك: «وقد كانت المفاهيم التي اجتهدنا في تأثيلها على نوعين اثنين: إمّا أنّها مفاهيم من وضعنا، ويتجلى تأثيلنا لها في كوننا نضع مدلولاتها الاصطلاحية بالبناء على هذا النوع أو ذاك من أنواع التأثيل ونمارسه عليها في مواضعها المختلفة متى عنت لنا فائدته في إتمام قوتها الإجرائية، وإما أنّها من وضع

يقول كثيرٌ من المشتغلين بإشكالية المصطلح أن التكاثر المتسارع للمصطلحات العلمية المختلفة، يفرض على المترجم العربي أن يواجه الأزمة بحلول سريعة، وإلا فاته الركب وعجز عن المواكبة. وهذا صحيح إلى حد؛ ولكن طه عبد الرحمن لا ينظر إلى مشكلة المصطلح من زاوية التزقيع مسارعةً لمواكبة السيل، وإمّا ينظر إلى الأمر نظرة الفيلسوف، فيسعى إلى علاج المشكلة علاجاً حقيقياً عميقاً، يقوم على مبادئ وأصول، ويتوسل بمنهج وخطة يتفقان مع الرؤية الفلسفية والخصوصية اللغوية. وقد اجتهد هو نفسه في التطبيق العملي لرؤيته في علاج مشكلة المصطلح؛ فكان له في ذلك إسهامٌ متميز وإبداع بين واجتهاد محمود.

(٢) تأثيل المصطلح الفلسفي في تجربة طه عبد الرحمن:

كانت الخطوة الكبرى التي خطاها طه عبد الرحمن في طريق تأصيل المصطلح الفلسفي وإبداعه هي تأصيل مضامينه نفسها وإبداعها؛ فقد ربا بنفسه أن يقع فيما وقع فيه المقلدة العرب المعاصرون من الاشتغال بالمنقول الفلسفي «بما لا

(١٣) طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ١ - الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، (ص / ٥٢).

(١٤) المصدر السابق، (ص / ٥٢).

إليها فاعترض عليها، وكشف وجه القصور فيها، واستعمل بدلها مصطلحات مأسولة أدق دلالة وأغنى استشكالا، ومن هذه المصطلحات ما يأتي:

- **النظر بدل الفكر:** وقف طه وقفة طويلة مع الترجمة العربية للكوجيتو الديكارتي: «Je pense; donc je suis»، فرأى أنها وقعت في آفات كثيرة، منها التطويل والتهويل، ومنها المخالفة لمضمون مقولة ديكارت، ومنها غياب أدنى ممارسة للتفلسف. ولا يهمننا الآن تفصيل نقده لتلك الترجمة^(١٦)، ولا حتى تفصيل دفاعه عن الترجمة التأصيلية التي جاء بها^(١٧)، وإنما يُهمننا عدوله في ترجمته هذه عن مصطلح «الفكر» إلى مصطلح «النظر»، حين رأى أن يقابل المقولة الديكارتية بمقولة عربية خالصة، لا تكاد تُحيل على أصلها الأجنبي؛ وهي «انظر تجد»: لفظتان فقط، يربط بينهما رباط الشرط، وأولاهما نظر وثانيتها إيجاد، ليكون المعنى: إن إعمالك النظر شرط في معرفة الوجود، وهو غير المعنى الظاهر للمقولة الديكارتية.

(١٦) ينظر تفصيل ذلك في الباب الرابع من كتابه: فقه الفلسفة؛ ١- الفلسفة والترجمة.

(١٧) ينظر تفصيل ذلك في مقدمة كتابه: فقه الفلسفة؛ ٢- القول الفلسفي.

غيرنا، فنعمل، في توظيفنا لها، على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق، حتى إنها قد تظهر أحيانا على أيدينا بغير ما تظهر به عند غيرنا، لعدم استناده إلى هذه الإشارة واستنادنا نحن إليها، مع شديد حرصنا على أن لا تنقطع بيننا أسباب الاشتراك في المقصود الاصطلاحي الواحد^(١٥).

سلك طه عبد الرحمن مسلكين في علاج مشكلة المصطلح، أحدهما: تأصيل المقابل للمصطلح المنقول حين وجود مقابل له في المجال التداولي العربي، وثانيهما: إنشاء المفهوم إنشاءً، واختراع مصطلحه الحامل له وفق مقتضيات الخصوصية اللغوية والمعرفية.



(١،٢) تأثيل المقابل:

وقف طه عبد الرحمن عند مصطلحات كثيرة نُقلت إلينا على غير مقتضى نظريته في تأثيل المصطلح وفقاً لمقتضيات المجال التداولي للأمة المنقول

(١٥) طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة؛ ٢- القول الفلسفي، مصدر سابق، (ص/ ٦٤).

ويضيف طه عبد الرحمن أن من المعاني التي استعمل فيها «ديكارت» لفظ «penser» معنى أساسياً له أسماء أربعة مختلفة، هي: الإدراك المباشر، والوضوح والتميز، والحدس، والبادئية، وهذه جميعها تحيل على معنى «البديهية» في العربية. وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن «النظر» أولى من «الفكر» مناسبة لـ «penser»؛ إذ «النظر» يكون بديهية كما يكون روية، أما «الفكر» فلا يكون إلا روية^(١٩).

وعلى هذا، فإن «السامع ما أن يلقى إليه بالقول «انظر»، حتى تخطر في باله هذه المعاني ترى نحو «الإبصار» و«البحث» و«التدبر» و«الملاحظة»، فتتهياً نفسه لأن يبنى عليها معاني غيرها تجعل هذا القول ألصق بالمأصول منه بالمنقول؛ ومن عجب أن تكون هذه المعاني الأولى التي لا تنفك عن استعمال «انظر» في اللسان العربي، جزءاً من المعاني الذهنية التي حمل عليها «ديكارت» القول: «Je pense» وجعله أصلاً فرّع عليه القول: «je suis»^(٢٠).

يُهمنا إذاً أن ننظر في سبب عدول طه عبد الرحمن عن الفكر إلى النظر. ولا يتسع المقام لاستيفاء تفصيل هذا السبب لما اتسم به منهج طه في التفلسف من الإحاطة والتعمق والتوسع وتقليب الأمر الواحد على وجوه كثيرة، فلنكتفِ بذكر بعض ما ذكره طه عبد الرحمن من أسباب هذا العدول الذي يطلق عليه مصطلح «التحويل».

يرى طه عبد الرحمن أن لفظ «نظر» مناسب مضمونياً للفظ «penser»، وهو أشيع في الاستعمال وأقرب إلى الإدراك من «فكر». وأن مدلوله اللغوي «الإقبال بالبصر على الشيء، طلباً لرؤيته» موصول بمعناه الاصطلاحي، وهو «الإقبال بالعقل نحو الشيء، طلباً لمعرفته». وأنه بهذا الوصل يتضمن معنى «الفكر» ويزيد عليه؛ إذ يُستعمل حيث لا يمكن استعمال لفظ «الفكر» من أداء معاني المقابلة (المناظرة) والمقاربة والبحث. ويتعلق خلافاً للفكر بالمحسوس كما يتعلق بالمعقول، فيؤدي معنى مضمراً في مقولة ديكارت صرح به بعد ذلك حين قال: «ليس «النظر» سمعاً وإرادة وخيالاً فحسب؛ بل الإحساس هو أيضاً نظر»^(١٨).

(١٩) ينظر: المصدر السابق، (ص/ ٤٧٣، ٤٧٤).

(٢٠) المصدر السابق، (ص/ ٤٨٠).

(١٨) ينظر: طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ١- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، (ص/ ٤٧٣، ٤٧٤).

- الاستبصار بدل الحدس:

«الإدراك المباشر»، بالإضافة إلى «أن لفظ الحدس» ليس فيه من معنى الرؤية شيء، وهو معنى لا يقوم المدلول الاصطلاحي لـ«intuition بدونه»^(٢٢).

أما «الاستبصار» فهو جدير حقًا بأن يحل محل «الحدس» للدلالة على ما تدل عليه اللفظة الفرنسية؛ ذلك أن البصر في العربية له لفظ من عائلته هو «البصيرة» يدل على غير المعنى الحسي الذي يدل عليه؛ إذ الأول يدل على نور العين أما الثاني فيدل على نور العقل. وهكذا يحصل لدينا من الأصل الواحد (ب ص ر) مصدران: أولهما وهو «البصر» يدل على الإدراك الحسي، والثاني وهو «الاستبصار» يدل على الإدراك الذهني. ولا شك أن استعمال مصطلح موصولة دلالاته الاصطلاحية بدلالاته اللغوية أولى مما ليس كذلك؛ «وحسبك شاهدًا على ذلك أن المتلقي الفرنسي إذا قيل له: «intuition est une vue» أي إن «intuition رؤية، وجد المعنى في غاية البدهة إلى حد الابتذال، لعلمه بأنه مأخوذ من القوام التأيلي للفظ، أما إذا قيل للمتلقي العربي: «الحدس رؤية»، فإن عقله لا يكاد يستسيغ لأول وهلة هذا القول، لما يتندر إلى ذهنه

غير بعيد عن مصطلح «النظر» نجد طه عبد الرحمن يختار مصطلح «الاستبصار» بديلاً عن «الحدس» مقابلًا لمصطلح «intuition» الذي عرّفه ديكرت بقوله: «هو الإدراك الراسخ لذهن خالص ومنتبه، الناشئ عن نور العقل وحده والذي هو أيقن من الاستنباط؛ لأنه أبسط منه»^(٢١).

وحجته في ذلك أن اللفظة الفرنسية تتضمن معنيين: معنى حسيًا هو «رؤية العين»، ومعنى ذهنيًا هو «رؤية الذهن»، ما اضطر ديكرت إلى التنبيه على أنه لا يقصد الرؤية الحسية بل الذهنية؛ وأن لفظ «الحدس» في العربية يدل لغة على «الظن» و«التخمين» وليس الإدراك الراسخ؛ وعلى ذلك، فإن من ترجم «intuition» إلى «الحدس» سلك عكس الطريق الذي اتبعه ديكرت في وضع مفهومه؛ إذ نقله من معنى قريب هو «الإدراك الحسي» إلى معنى بعيد هو «الإدراك الذهني»؛ في حين أن المترجم العربي نقله من معنى لغوي بعيد إلى معنى ذهني قريب هو

(٢١) ينظر: طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ٢- القول الفلسفي، مرجع سابق، (ص/ ٢١٣).

(٢٢) المصدر السابق، (ص/ ٢١٥).

«الفلسفة إعمال الفكر»؛ ثم إنه لو عرف كيف يستثمر هذه العبارة، استشكالاً واستدلالاً، لخرج منها بمعانٍ وإشكالات فلسفية طريفة لا يسمح بها مقابلها الأجنبي، وقد يكون من هذه المعاني والإشكالات أن «الفكر لا يكون فلسفياً حتى يدخل صاحبه في العمل ويبلغ فيه أعلى المراتب»، ومضى صارت الفلسفة هي بلوغ النهاية في «العمل» الفكري، خالفت حدها في المنقول الذي يجعلها تبلغ النهاية في «التجريد» الفكري، علماً بأن العمل لا يطابق التجريد ولو تعلق بالفكر؛ إلا أن المتفلسف العربي يُؤثر في عبارة «إعمال الفكر» لفظ «التأمل»، ويقرر أنها تصلح في أحسن الأحوال مقابلاً للمصطلح الأجنبي «بانسيه»⁽²⁵⁾، متبعاً عاداته في تقسيم المعجم العربي على مقتضى المعجم الأجنبي»⁽²⁶⁾.

وبين من كلام طه عبد الرحمن أنه يريد للمتفلسف العربي أن يستقل في صناعة مصطلحاته عن الفلسفة الأجنبية، وأن يتفلسف في هذه الصناعة تفلسفاً دالاً على خصوصيته، بحيث يكون

من وجه التعارض الموجود بين طرفيه، وهو أن الحدس اعتقاد، والاعتقاد لا يُرى، إذ يكون هذا القول عنده بمنزلة القول: «الاعتقاد رؤية»، فيحتاج إلى بذل الجهد في صرف ما سبق إلى فهمه، ثم إلى إعمال فكره طويلاً لكي يقتنص وجهاً من الدلالة يجمع بين هذين الطرفين المتنافرين»⁽²³⁾.

إعمال الفكر بدل التأمل: اتخذ المتفلسفة العرب لفظ «تأمل» مقابلاً للفظ الأجنبي «réflexion» لإفادة معنى «إعادة الفكر» أو «تجديد النظر» وصفاً للفلسفة. ولكن طه عبد الرحمن رأى أن «التأمل» أعم من مقابله الأجنبي لأنه «يفيد معنى» إعادة النظر في الشيء مرة أو أكثر، طلباً للاستيقان منه، بينما الثاني يفيد معنى «عودة النظر إلى نفسه»، طلباً للتعمق في الشيء⁽²⁴⁾. ولذلك اقترح مصطلحاً آخر هو «إعمال الفكر» منتقداً متابعة المتفلسف العربي لصيغ المصطلحات الأجنبية، فقال: «ولولا تقيد المتفلسف العربي بشديد المتابعة لصيغ المصطلحات، لاكتفى في ذلك بالعبارة العربية البليغة: «إعمال الفكر» وقال

(٢٣) المصدر السابق، (ص/ ٢١٥).

(25) Pensée.

(٢٤) ، عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ١- الفلسفة والترجمة، مصدر

(٢٦) المصدر السابق، (ص/ ٢٣٣).

سابق، (ص/ ٢٣٣).

مصطلحات أخرى: لا يتسع المقام لتفصيل دواعي اختيار طه عبد الرحمن لمصطلحات بديلة عن المصطلحات التي يتداولها المترجمة العرب على غير تدقيق وتأصيل، فلنكتفِ بالإشارة المجملية إلى بعضها، ولعلنا نذكر بعضها الآخر في سياق آخر من هذا البحث.

عبر طه عبد الرحمن عن «أنطولوجي» بـ«وجودي» حيناً و«كياني» حيناً آخر^(٢٨)، ولكنه اضطر إلى استعماله كما هو مرات كثيرة. واستعمل «القومية» بدل «الإثنية» للدلالة على المصطلح الأجنبي «ethnique» موضحاً أنه يستعمل لفظ «قومي» نسبة إلى «قوم» وليس نسبة إلى «قومية»^(٢٩). واستعمل «الجامع» بدل «الكلي» مقابلاً للمصطلح الأجنبي «universel»، معللاً ذلك بإفادة «الجامع» معنى «الوصل بين الناطقين» واقتصار «كلي» على إفادة معنى «الانطباق على المجموع»^(٣٠)، مقدراً في «الجامع» دلالة

مصطلحه حاملاً مفهومية متميزة متصلة بخصوصيته المعرفية، وهذا هو جوهر دعوته إلى التفلسف على مقتضى المجال التداولي للأمة.

الوجدان بدل الانفعال: وحرص طه عبد الرحمن على مراعاة الدلالات الدقيقة للمصطلحات الأجنبية، واستثمار المعجم العربي الغني بالدلالات النفسية الدقيقة، فاعترض على اتخاذ لفظ «انفعال» مقابلاً للمصطلح الأجنبي «affection»، معتبراً «التأثر» أولى من «الانفعال»، ومقترحاً لفظاً آخر غيرهما يراه أدل على المصطلح الأجنبي، وهو «وجدان»؛ يقول في ذلك: «غير أن هذا المصطلح الفرنسي يزيد قوة عن مطلق التأثر؛ إذ هو تأثر يجد فيه صاحبه نوعاً من التعلق بما تأثر به؛ ويبدو أن اللفظ العربي المتداول الذي يجمع إلى معنى «التأثر» معنى «التعلق» هو، على التعيين، «وَجَدَ» أو «وجدان»، فيكون اختيار بعض المعاجم الفلسفية العربية للفظ «الوجدان» لأداء مدلول هذا المصطلح الأجنبي قد صادف الصواب الذي افتقدته الترجمة التي اعتمدت لفظ «انفعال»^(٣١).

(٢٨) ينظر: طه، عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠١٢)، (ص/ ٩٢).

(٢٩) ينظر: طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ١- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، (ص/ ٢٢).

(٣٠) ينظر: المصدر السابق، (ص/ ٦٩).

(٣١) طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ٢- القول الفلسفي، مصدر سابق، (ص/ ٤٢٢).

إدخال الـ«لا» على الأسماء والمصادر^(٣٤)، ويتخذ من عبارة طويلة مقابلًا لمصطلح أجنبي وجيز^(٣٥)، مخالفًا مبدأ الإيجاز الذي يدرأ آفة التطويل.

وفي كل ما ذكرناه من الأمثلة سعيّ حثيث لتأثيل المصطلح يقوم على تأييلية مزدوجة، تنظر في الدلالة الأصلية للمصطلح الأجنبي منقبة في جذورها، كما تنظر في الإمكانات الدلالية للألفاظ العربية المعبرة عن المفهوم المراد، فتختار أكثرها مناسبة وأشدّها ارتباطًا بالخصوصية اللغوية والمعرفية.

(٢،٢) إبداع المصطلح:

يمكن القول إنّ عبقرية طه عبد الرحمن في تأثيل المصطلح تجلت في إبداع مصطلحات جديدة أكثر من تجليها في الاختيار التأيلي لمصطلحات

الصيغة على الفاعلية. واتخذ «المحيط» مقابلًا لـ«global» في وصف الحاكم المطلق المتأله بديلًا لمصطلح «الشمولي»، مستثمرًا ما في اسم الفاعل «المحيط» من الإحاطة، وكون هذه الصفة من أسماء الله الحسنى، ليوحي ذلك بما في الحاكم المحيط من رغبة في التأله^(٣٦). كما فضل «التقويض» على «التفكيك»^(٣٧) مراعاة لدقة الدلالة، و«التراكبي» (المحور) على «التوزيعي» أو «الاستبدالي» مراعاة للتقابل المتجانس مع «التركيبي»^(٣٨).

وفي كل ما ذكرناه من الأمثلة سعيّ حثيث لتأثيل المصطلح يقوم على تأييلية مزدوجة، تنظر في الدلالة الأصلية للمصطلح الأجنبي منقبة في جذورها، كما تنظر في الإمكانات الدلالية للألفاظ العربية المعبرة عن المفهوم المراد، فتختار أكثرها مناسبة وأشدّها ارتباطًا بالخصوصية اللغوية والمعرفية. ومع ذلك، فقد رأينا طه عبد الرحمن يخالف منهجه في بعض الأحيان، فيضطر إلى

(٣٤) ينظر: طه، عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (٢٠١٢م)، (ص/ ١٣٧، ١٩٢، ٢٤٣)، وطه، عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، (ص/ ٦٢).

(٣٥) ينظر: طه، عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، (ص/ ٢٤٦)؛ حيث ترجم المصطلح الفرنسي «La théorie des multivers» إلى «نظرية التعدد اللا متناهي للعوالم».

(٣١) ينظر: طه، عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، (ص/ ٩٦).

(٣٢) ينظر: طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ٢- القول الفلسفي، مصدر سابق، (ص/ ١٦٢).

(٣٣) ينظر: المصدر السابق، (ص/ ٢٣٤، ٢٣٥).

والآن نبين منهج مؤسسه^(٣٦) في وضع مصطلح مؤنل لهذا العلم الجديد.

آثر طه مصطلح «فقه الفلسفة» على احتمالات اصطلاحية أخرى هي: «فلسفة الفلسفة» و«ما بعد الفلسفة» و«علم الفلسفة» و«معرفة الفلسفة» و«فهم الفلسفة». فأما المصطلحان الأولان -وهما يحملان دلالة واحدة- فقد استبعدهما طه عبد الرحمن لاعتراضه على مفهوم «الانعكاس في الفلسفة»^(٣٧)، وأما المصطلحات الثلاثة الأخرى فقد رأى أن ألفاظ «العلم» و«المعرفة» و«الفهم» فيها أقل من لفظ «الفقه» قدرة على حمل المفهوم الذي يتميز به العلم الذي وضعه؛ ذلك أن «لفظ «الفقه» يفضل لفظ «العلم» من جهة أنه أخص منه بزيادة قيد التأمل فيه (...)»؛ فقد ورد أن: «الفرق بين العلم والفقه هو أن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله، ولهذا لا يقال إن الله يفقه، لأنه لا يوصف بالتأمل، وتقول لمن تخاطبه:

مقابلة للمصطلحات الأجنبية. وهذا أمر طبيعي يتسق مع الظروف الطبيعية لولادة المصطلح؛ حيث إن مبدع المفهوم يسهل عليه أن يختار له اسماً مناسباً يستلهمه من تربته اللغوية وبيئته الثقافية، أما مترجمه فيحتاج إلى جهد مضاعف للاهتمام إلى المصطلح المناسب.

وينبغي أن نفيد من هذه الحقيقة عبرةً تحملنا على الانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، ومن الاتباع إلى الإبداع، ومن تهويل الآخر واتخاذ أستاذاً لا يُعترض على قوله لا شكلاً ولا مضموناً إلى الإيمان بحريتنا وخصوصيتنا وقدرتنا على التفلسف. وفيما نذكره الآن من نماذج الإبداع المصطلحي المتولد عن الإبداع الفلسفي ما يحفز على ذلك.

فقه الفلسفة: يُعد مصطلح «فقه الفلسفة» أبرز ما أبدعه طه عبد الرحمن من المصطلحات/المفاهيم. وقد كان إبداع هذا المصطلح وليد إبداع علمٍ جديد لم يهتد إليه قبله غربيٌّ ولا شرقيٌّ. علم أنشأته روح الاستقلال وهمة التفلسف اللتان يمتع بهما طه عبد الرحمن. وقد كنا بيننا في موضع سابق حقيقة هذا العلم ووظيفته وفائدته،

(٣٦) يصرّح طه عبد الرحمن، في سياق الحديث عن صعوبة الاجتهاد في استخراج علم جديد، بأنه استخرج بفقه الفلسفة علماً غير مسبق، ووضع أصول علم ابتداءً. ينظر: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، (ص/ ٥٣).

(٣٧) لا يتسع المجال لشرح هذا المفهوم، فلينظر ذلك في: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، (ص/ ٣٢، ٣٣).

ممن يتخرجون من كل لفظ يحمل بين طياته آثار التدين لرفض لفظ «الفقه»، وخيّل إليه منه أن المساجد تُطارده وتُرغمه على دخولها وهو كاره. وهذا هو الفرق بين من يفكر ويبدع ويضع المفاهيم والمصطلحات من داخل مجاله التداولي، ومن لا يستطيع أن يفكر أو يُنتج إلا وهو مستعيرٌ لفكره ثوبٌ غيره.

الترجمات الثلاث: قاد فقه الفلسفة طه عبد الرحمن إلى النظر في إشكالية صلة الترجمة بالفلسفة، فأنّج نظره اكتشاف نتيجة مؤسفة، هي أن الطريقة التي مارس بها العرب الترجمة حالت بينهم وبين التفلسف والإبداع، ولكنّ نظره في طريق الخروج من نفق الاتباع هداه إلى الظفر بمنهج قيّم ومفهوم جديد.

أما الترجمة الحائلة دون طريق التفلسف فهي ضربان: «توصيلية» و«توصيلية». وأما الترجمة الفاتحة لأفق الإبداع فهي الترجمة «التأصيلية». وهكذا يجتمع لدينا ترجمات ثلاث: توصيلية وتوصيلية وتأصيلية.

لم يكن عند العرب هذه المصطلحات واصفة لأنواع الترجمات، بل كان عندهم تقسيم تقابلي آخر

«تفقه ما أقول» أي «تأمله»...^(٣٨)، كما يفضل «لفظ «المعرفة» من حيث إن الفقه أخص من المعرفة بإضافة قيد الكلام فيه؛ أما ترى أنك تقول «فقهت كلامه» ولا تقول: «فقهت ذهابه ومجيئه»...^(٣٩). ويفضل لفظ «الفهم» من جهة أنه يتعلق بفهم غرض المخاطب من خطابه، بينما يتعلق الفهم غالباً بلفظ المخاطب دون غرضه من الخطاب^(٤٠).

وزيادة على هذه الخصائص لمصطلح «الفقه»، فإن له مزيتين أخريين حملتا طه عبد الرحمن على اختياره، هما «العمل»، حيث يُعرف الفقه في الاصطلاح الإسلامي بأنه «استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية»، و«الشرف»؛ حيث إنه «ليس في العلوم الإسلامية أشرف من الفقه، لأنّه مبنيٌّ على النظر في كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم»^(٤١).

هذا إذن هو منهج طه عبد الرحمن في وضع هذا المصطلح؛ ولو كان الأمر لغيره،

(٣٨) المصدر السابق، (ص/ ٢٦، ٢٧). والنص المقتبس لأبي هلال العسكري في «الفروق في اللغة».

(٣٩) المصدر السابق، (ص/ ٢٧).

(٤٠) ينظر: المصدر السابق، (ص/ ٢٨).

(٤١) المصدر السابق، (ص/ ٣٠).

للمساءلة^(٤٥)، وأن هناك درجات من العقلانية متباينة متفاوتة، وأن العقلانية الخاصة بمجال التداول العربي الإسلامي هي عقلانية متميزة مختلفة، وكان عليه أن يضع لكل عقلانية مصطلحها الخاص.

أمّا العقلانية الغربية فقد سماها «المجردة»؛ لأنها مجردة من الأخلاقية مفصلة عن الغيب^(٤٦). وأمّا العقلانية الإسلامية فهي عقلانية على درجتين: «مسدّدة»؛ باهتدائها إلى معرفة المقاصد النافعة، و«مؤيّدة»؛ باهتدائها إلى تحصيل الوسائل الناجعة^(٤٧). فيكون لدينا ثلاثة مصطلحات تتصل بتحديد أنواع العقلانية: مجردة، ومسدّدة، ومؤيّدة. وغير خافٍ ما بنيت عليه هذه الألفاظ من المفغولة الدالة على فعل الله في هذا الوجود.

النظران والعملان: ونظر طه عبد الرحمن فيما يمكن أن تختص به الفلسفة الإسلامية من خصائص تميزها عن الفلسفة الغربية، فرأى عقلانيته متصفة

من قبيل: الترجمة الحرفية والترجمة الحرة، الترجمة المباشرة والترجمة غير المباشرة، الترجمة اللغوية والترجمة الثقافية^(٤٨). ولكن طه عبد الرحمن خرج على هذا المسلك التقليدي كله، وجاء بفلسفة جديدة ومفهوم جديد، فكان له (أو عليه) أن يخترع مصطلحاته الخاصة، فوفق أيما توفيق، بل وجد نفسه في سعة من أمره، يختار إحدى سبيلين في الاصطلاح، كلتاهما جديدةً مبيّنةً وجميلة: إما التحصيلية / التوصيلية / التأصيلية^(٤٩)، وإما التعليمية / التعليمية / الإبداعية^(٤٤).

العقلانيات الثلاث: وقف طه عبد الرحمن من الفلسفة الغربية موقف المسائل الناقد المتفلسف، فرأى أنها فلسفةٌ محكومة بشروطها التداولية، اللغوية والعقدية والمعرفية، وأنها تقوم على عقلانية بُنيت على أوهام لا تثبت

(٤٥) ينظر: طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٦م)، (ص/ ١٢، وما بعدها). وطه، عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (١٩٩٧م)، (ص/ ١٧، ١٨).

(٤٦) ينظر: طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، (ص/ ١٤).

(٤٧) ينظر: المصدر السابق، (ص/ ٥٩-٧٦).

(٤٨) أورد طه عبد الرحمن في هامش (ص/ ٣٠٠) من الفلسفة والترجمة قائمة طويلة من التقابلات المحددة لأنواع الترجمة، بعضها متداول وبعضها قد يكون من اقتراح طه نفسه.

(٤٩) ينظر: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، (ص/ ٣٠٠). والقول الفلسفي، مصدر سابق، (ص/ ١٩).

(٤٤) ينظر: طه، عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٦م)، (ص/ ١٤٢، وما بعدها).

التداولي الذي هو هنا القرآن الكريم؛ ف«الملك» و«الملوكوت» مصطلحان قرآنيان يرتبط أولهما بعالم الشهادة وثانيهما بعالم الغيب، و«التعاون» و«التعارف» مصطلحان قرآنيان كذلك، ورد أولهما مجرداً من القيمة: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [المائدة: ٢]، وورد ثانيهما مقيداً بـ«المعروف»، وتلك هي الدلالة التي استنبطها طه عبد الرحمن من قوله عز وجل: {وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا} [الحجرات: ١٣].

الحدثان: ونظر طه عبد الرحمن في مفهوم الحادثة نظرة تجديدية لا تقليدية، من بعد ما رأى شعارات «الحادثة» تُرفع في كل ساحة من ساحات السجال الثقافي العربي، ولم يرَ ثمارها لا في الفكر ولا في العمل؛ فبدا له أمرٌ غايةً في الخطورة المعرفية، وهو أن الحادثة ليست شكلاً محدداً يمكن أن يُنقل كما هو من بيئة إلى أخرى، وإنما هي روحٌ تتجسد بأشكال شتى، وأن «الحدثيين» العرب إنما حاولوا أن يستعبروا صورة بعينها للحادثة هي الصورة الغربية، ولم يجربوا أن يأخذوا بـ«الروح»؛ فكان لا بُدَّ أن يُنشئ مصطلحين يميزان بين مبادئ الحادثة وتطبيقاتها، فاهتدى إلى مصطلحي «روح الحادثة»

بالأخلاقية، وعلميتها متصلة بالغيبية، فكان لا بُدَّ أن يتصور لها نظراً غير النظر الفلسفي الغربي، وعملاً غير العمل الذي تدعو إليه الفلسفة الغربية؛ فما كان منه سوى أن يجتهد في إطار من خصوصيته اللغوية والعقدية، فاهتدى إلى تقسيم النظر نظرين: «ملكي» ينظر في الأشياء بوصفها ظواهر حاملة لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية، و«ملكوتي» ينظر في الأشياء بوصفها آيات دالة على الحكمة من وجودها، كالحياة أو البعث أو الرحمة أو النعمة^(٤٨).

كما اهتدى إلى تقسيم العمل عملين: «تعاوني»؛ وهو تعاون بين الأفراد أو المجتمعات مطلق من كل صفة، فقد يكون تعاوناً على الإثم والعدوان، و«تعارفي»؛ وهو تعامل «بين الأشخاص المختلفين والأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير»^(٤٩).

وبين أن هذه المصطلحات الأربعة هي من إنشاء طه عبد الرحمن تطبيقاً لمنهجه في توليد المصطلح من مجاله

(٤٨) ينظر: طه، عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٦م)، (ص/ ١٨، ١٩).

(٤٩) المصدر السابق، (ص/ ٢١).

و«النفسانية» و«الجسمانية». ومنها
«الدياني»^(٥٣) مقابلًا للـ«علماني»، وهو
الذي يصل بين الدين والسياسة. ومنا
«الفقهوت» قياسًا على «الكهنوت»،
وهي «الهيئة التي تختص في الفقه
الصناعي، وتدعي الأحقية في تولي الحكم
والولاية على الناس، تدبيرًا لشؤونهم
المرئية والغيبية»^(٥٤) ومنها «القائمة»،
وهي «صفة الله الخاصة بقيامه
على كل شيء»^(٥٥). ومنها «الشاهدية»،
وهي «صفة الله الخاصة بشهوده
لكل شيء وشهادته على كل شيء»^(٥٦)،
وهذان المصطلحان جاريان على
قياس «الحاكمية». ومنها «التسيّد»،
وهو «ممارسة الذات للسيادة على
الخلق»^(٥٧). ومنها «الإزعاج» وهو «حمل
المتسلّط على الخروج من ظلمه إلى
العدل بواسطة قوة الوجدان المتجلية
في كلية السلوك»^(٥٨). ومنها «التوسيل»،
وهو يقابل المصطلح الأجنبي

و«واقع الحادثة»^(٥٩). فكان ذلك تفرّدًا
منه تفكيرًا وتسميةً؛ إذ تكلم الناس قبله
عن جوهر الحادثة وعن روح الدين،
وربما اقتربوا من معنى التمايز بين حقيقة
الحادثة ومظاهرها الخارجية، ولكنهم لم
يصطنعوا مصطلحًا بينًا مستقلًا هو «روح
الحادثة»^(٥١).

مصطلحات أخرى: ولّد طه عبد
الرحمن مصطلحات أخرى كثيرة، توليدًا
مراعياً للخاصية الاشتقاقية العربية في
غالب الأحيان، ومضطرًا إلى مخالفة
القياس المتداول أحيانًا قليلة.

فمن هذه المصطلحات «الفكرانية»^(٥٢)
مقابلًا للمصطلح الأجنبي «Idéologie».
ويبدو أنه صاغها قياسًا على مصطلح
«العلمانية» بإضافة الألف والنون كما
جرت العادة مع بعض مصطلحات
العلوم الإنسانية نحو «العرفانية»

(٥٠) ينظر: طه، عبد الرحمن، روح الحادثة: المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٦م)، (ص/ ٢٥).

(٥١) من المفيد التنبيه على أن مصطلح (الحادثة) ذاته يحتاج إلى مساءلة، ولكن طه عبد الرحمن لم يفعل ذلك تسليماً بالأمر الواقع الذي حمل هذه اللفظة بأكثر ممّا تُطيق، وجعلها مفهومًا شائعًا عالميًا جاريًا على كل لسان؛ وإن كان ملح إلى إمكان تجاوزه هو ذاته، حينما قال:

(٥٢) ينظر: طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٧م)، (ص/ ٢٤، ٢٥). والفلسفة والترجمة، (ص/ ٥٩).

(٥٣) ينظر: طه، عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، (ص/ ١٧، و ٥١٠).

(٥٤) المصدر السابق، (ص/ ٥١٣).

(٥٥) المصدر السابق، (ص/ ٥١٢).

(٥٦) المصدر السابق، (ص/ ٥١٢).

(٥٧) المصدر السابق، (ص/ ٥١١).

(٥٨) المصدر السابق، (ص/ ٥١١).

مصطلحات أخرى كثيرة، يُهمنا الآن أن نُنظر في قيمتها البيانية والجمالية.

(٣) القيمة البيانية والجمالية للمصطلحات المؤنّلة:

حرص طه عبد الرحمن، خلال تجربته العملية في تأثيل المصطلح الفلسفي، على ترسيخ الخاصية التداولية للمصطلح، وتقتضي هذه الخاصية خاصيتين متفاوتتين في الأهمية، أولاهما: «الانفهام»، ومعناه قابلية اللفظ للفهم. والثانية: «الانسجام»، ولم يذكرها طه عبد الرحمن، وإمّا تُفهم من سياق كلامه، وتُلَمَس في الخصائص الصوتية لمصطلحاته.

أمّا الانفهام؛ فهو مُنتج القيمة البيانية، وقد عد طه عبد الرحمن القول الفلسفي بياناً، ووصل الخطاب الفلسفي بالخطاب الأدبي من جهة لزوم اشتماله «على ما تشتمل تشتمل عليه الكتابة بالمعنى الأدبي من آليات الإنشاء وأساليب البيان»^(٦٥)، وقال بشأن ضرورة الانفهام التداولي: «إنَّ الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منفهماً من صورته اللفظية ومنسباً إلى المجال التداولي»^(٦٦).

«Instrumentalisation» ومعناه اتخاذ الشيء وسيلة^(٥٩). ومنها «التألية» مقابلًا للمصطلح الأجنبي «Automation»^(٦٠)، ومعناها اتخاذ الشيء آلة. ومنها «الاحتقالي»، في وصف ضرب من التأثيل للمفهوم الفلسفي حده تزويد المفهوم «بحقل مفهومي يضرب نطاقاً على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشغلين بهذا المفهوم»^(٦١) ومنها «الاستجدال»، وهو طلب الجدل لذاته بحمل المخالف على الموافقة والموافق على المخالفة^(٦٢). ومنها «الاجتثاث»، وهي صفة في المفهوم الفلسفي المنقلع الذي ليس له جذور في الأرض يستقر عليها^(٦٣). ومنها «المأصول»^(٦٤)، وهو ضد «المنقول» ومرادف «الأصيل»، وإمّا عدل إليه طه طلباً للجدة. إلى

(٥٩) ينظر: سؤال العمل، (ص/ ٢١٥).

(٦٠) ينظر: المصدر السابق، (ص/ ٢١).

(٦١) القول الفلسفي، (ص/ ١٥٦).

(٦٢) المصدر السابق، (ص/ ٣٤٣).

(٦٣) ينظر: المصدر السابق، (ص/ ١٦٣).

(٦٤) ينظر: طه، عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، (ص/ ٧٤).

(٦٥) طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة؛ ١- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، (ص/ ٤٣).

(٦٦) طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة؛ ٢- القول الفلسفي، مصدر سابق، (ص/ ١٢١).

«الفلسفة» يُحيل تداوليًا على «الفقه» و«أصول الفقه» و«فقه اللغة»؛ وهي علوم ومصطلحات لها رواج في الوسط الثقافي العربي الإسلامي. وقد بينّا أنّها الدلالات المصاحبة لهذا المصطلح، بحيث تجعله أدق دلالة على المعرفة المتأملة الواعية المتعمقة بالفلسفة من «علم الفلسفة» أو «معرفة الفلسفة» أو «فهم الفلسفة».

وكلام طه عبد الرحمن فيه شيء من التعريض بمن يفرط في هذه الخاصة ويزهد فيها أو يكسل في استثمارها نزولاً على هوى لغات أخرى أقل منها حظاً من هذه الميزة. ولقد استثمارها طه خير استثمار، وإليك البيان عن ذلك.

والمصطلحات الثلاثة: «التحصيلية» و«التوصيلية» و«التأصيلية» في غاية الإبانة عن دلالاتها، والألفة عند قرائها، والدقة في حمل مفاهيمها؛ حيث الغاية في الأولى التحصيل لا غير، وفي الثانية التوصيل من طرف إلى آخر لا أكثر، وفي الثالثة ربط المنقول بالأصل: أصله هو، وربط صيغة النقل بالأصل أيضاً: الأصل اللغوي والمعرفي لمن تُنقل إليه المفاهيم. وكذلك المصطلحات

وقد أشاد طه عبد الرحمن بالخاصية المفهومية للغة العربية، حين نبّه، في سياق حديثه عن التأثيل الاشتقائي، على ارتباط الاشتقاق في العربية بالوزن، ثم ذكر «أن» المفهومية «أيسر وأظهر في اللغة العربية منها في غيرها من اللغات الفلسفية؛ ذلك أن استقلال الوزن هو استقلال لقالب مفهومي؛ إذ إن كل مادة لغوية أُفرِغت فيه صيغَ (بفتح الغين) منها بالضرورة مفهوم مستقل، في حين أن الزيادة لا تصوغ بالضرورة مفهوماً، وغاية ما تفعله هو أنها تعين على صوغه»^(٦٧).

وكلام طه عبد الرحمن فيه شيء من التعريض بمن يفرط في هذه الخاصة ويزهد فيها أو يكسل في استثمارها نزولاً على هوى لغات أخرى أقل منها حظاً من هذه الميزة. ولقد استثمارها طه خير استثمار، وإليك البيان عن ذلك.

(١،٣) القيمة البيانية:

لو تتبعنا المصطلحات المذكورة آنفاً في مبحث إبداع المصطلح، لوجدنا أن غالبيتها المطلقة على قدر عالٍ من الصفة التداولية والدقة الدلالية؛ ف«فقه

(٦٧) المصدر السابق، (ص/ ١٤٥-١٤٦).

إذ «الملك» يوحى بالملكية وهذه توحى بالصفة المادية؛ و«الملكوت» يوحى بالصفة الغيبية والمعاني الربوبية. أمّا العملان «التعاوني» و«التعارفي» فهما مصطلحان قريبان مأنوسان، يعرف المتلقي العربي مكانهما من اللغة ومن القرآن الكريم، ويُدرك من دلالتهما اللغوية، وصيغتهما الصرفية، ما أُريدَ لهما من الدلالة.

و«الروح» في «روح الحداثة» لفظة مشهورة ضاربة بجذورها في المجال التداولي العربي الإسلامي، لا يُخطئُ الذهن دلالتها، بل تُشع عليه بأنوارها، فيشعر لها برنين لذيذ، ويدرك أنها هي الجوهر، وهي رمز الحياة، وأن من اتصل بروح الحداثة اتصل له الحياة، ومن انقطع عنها انقطعت عنه.

و«التأثيل» أكثر بيانية من «التأصيل» في دلالاته على الوصل بالأصل مع الإكثار والتنمية، وإن كان أقل منه تداولاً. و«التوسيل» واضحة صلته بالوسيلة ودلالة صيغته على اتخاذ. و«القائمة» تُحيل على لفظة قرآنية في وصف الله تعالى قائماً بشؤون الخلق، وصيغتها الفاعلية تُسهّل إدراك دلالتها الاصطلاحية. و«الفقهوت» على جدته يُحيل الذهن سريعاً على «الكهنوت»، فيُدرك منه معنى احتكار التدبير المري والغيبى من قبل الفقهاء. و«الاجتثاث»

الثلاثة الأخرى: «التعلّمية» و«التعليمية» و«الإبداعية»؛ فواضحة دلالة التتلمذ والاتباعية في الأولى والثانية، وقد سماهما فعلاً «ترجمة اتباعية»^(٦٨)، وواضحة في الثالثة دلالة التحويل والتصرف والاجتهاد بما ينفي التقليد والتبعية ويثبت الحضور دالا على الأصالة دالة على الإبداع.

والمصطلحات الثلاثة الأخرى للعقلانية: «المجردة» و«المسددة» و«المؤيدة» دالة بصيغتها المفعولية على قصور الإنسان عن إدراك العقلانية النافعة له في الحياتين؛ فمن جُرّدت عقلانيته ضلّ، ومن هدى الله عقلانيته فقد عرف طريق السداد، ومن عرف طريق السداد احتاج إلى تأييد كي يمضي في تحصيل وسائله الناجعة. كما أن ألفاظها مأنوسة متداولة، يستوي في معرفتها الخاص والعام.

والنظران «الملكي» و«الملكوتي» مصطلحان على قدر من الخصوصية، ليس لهما ما للمصطلحات السابقة من الصفة التداولية، ولكنهما ليسا غريبين عن العربية، فقد ورد أصلهما في القرآن الكريم، وفي كليهما قدرٌ من الإحياء بدلالاته الاصطلاحية؛

(٦٨) ينظر: طه، عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، (ص/ ١٤٢).

من الاستعمال في الكتابات المعاصرة نحو «العلمنة» و«الشعرنة» قد يمنحها قدرًا من المقبولية.

(٢,٣) القيمة الجمالية:

يلتقي البيان والجمال عند عاطفة بالاستئناس التي يشعر بها المتلقي. فاللفظ الغريب الحوشي الذي تنفر منه الأذن ويستوحش منه الذهن لا رونق له، واللفظ المأنوس الفصيح الجاري على مقتضى الفصاحة العربية له حظ من الجمال محفوظ، ثم تتفاوت بعد ذلك درجات الجمال.

وقد رأينا مقدار بيانية المصطلحات التي استعملها طه عبد الرحمن، فهذا يمنحها قدرًا من الجمال، ولكن القدر الأوفر من الجمالية إنما مَنَحَه إياها الذوق الفني لدى طه، ومهارته البنائية، الصناعية، ونزعتة الأدبية الهندسية، التي جعلت من شخصه ملتقى للأديب والفيلسوف، وللمنطقي والصوفي، وللعقلاني والوجداني... فإذا أنت تقرأ له فتسمع هسيس الفلسفة ورنين اللغة، وتبصر تناظر الأشكال وتناغم الأصوات، ولا تجد ذلك لكاتب فيلسوف معاصر سوى طه عبد الرحمن.

لفظة ضاربةً بجذورها في القرآن الكريم، وحضورها فيه كان حضورًا رمزيًا ينتقل فيه الذهن من الحسي إلى المعنوي؛ فلذلك يسهل على المتلقي إدراك دلالتها الاصطلاحية المتصلة بالمفهوم الفلسفي. و«الاحتقال» و«الاستجدال» على جدتهما لفظان عربيان أصيلان يعودان إلى أصلين معروفين شائعين هما «الحقل» و«الجدل»، فما أيسر أن يُستدلَّ من صيغة «الافتعال» في الأولى على الالتماس، وصيغة «الاستفعال» في الثانية على الطلبية. وهكذا الشأن في جملة المصطلحات التي أوردناها، لكل منها أصل بيّن في العربية، وصيغة اشتقاقية قياسية تُصوّر مفهومه في الأذهان، وتمنحه حظًا وافيًا من البيان.

وربما ظهر على بعض المصطلحات الطاهوية قدر من الغرابة أو المخالفة للقياس كما هو الشأن في «الصُورنة»^(٦٩) و«السطرنة»^(٧٠) و«الانوجاد»^(٧١)، ولكن وجود مصطلحات شبيهة أخذت محلها

(٦٩) ينظر: طه، عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، (ص/ ٤١). وقد استحدثها طه عبد الرحمن مقابلًا للمصطلح الأجنبي: «Formalisation».

(٧٠) ينظر: طه، عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، (ص/ ١٩٥). وقد استحدثها طه عبد الرحمن مقابلًا للمصطلح الأجنبي: «Mythologisation».

(٧١) ينظر: المصدر السابق، (ص/ ٣٦).

الملامسة. التطويل/ التهويل/ التحويل،
التعليل/ التدليل، الاعتقاد/ الانتقاد.

هذه جملة مصطلحات استعملها
طه عبد الرحمن في سياقات فلسفية
واحدة، وقد حرص على بنائها، كما
ترى، بناءً جماليًا فيه تناظر الأشكال
وتناغم الأصوات، ويصل التماثل الصوتي
بينها في أحيان كثيرة درجة عالية جدًا
تفوق ما سماه البلاغيون «لزوم ما لا
يلزم»، كما هو الشأن في النماذج «و».
ولا شك أن للخصائص اللغوية الأصيلة
للغة العربية دخلًا في حصول هذه
الألوان من الموازنات الصوتية، غير أن
لمسة الكاتب ونزعه الهندسية وذائقته
الفنية، هي التي كانت وراء حضور
هذه القيمة الجمالية في المصطلحات
المستعملة. وقد رأينا طه عبد الرحمن
يصرّح بنفسه أنه عدل عن لفظة إلى
أخرى طلبًا للتماثل، كما فعل بين
الصلبة والرطبة، والطريق والطريقة،
والمأصول والمنقول.

وعلى كل، فإن هذا المنزع البديع
في توشية المصطلحات الفلسفية بألوان
البديع، ليست قيمته محصورة فيما تغنمه
الأذن من عذوبة السمع، بل تتعدى ذلك
إلى الإسهام في ترسيخ المفاهيم، وفتح

تعدد المزايا الصوتية من أبرز مصادر
الجمال في اللغة العربية. وقد حفلت
المصطلحات الطاهوية بهذه المزايا. ويمكن
أن نقسمها أقسامًا بحسب درجات التماثل
أو التناظر، فنجدها على النحو الآتي:

(أ) الاكتمالي/ الارتقائي/ الاعتيادي،
المنفتحة/ المنغلقة، القائمة/ الشاهدية،
العنادية/ الوفاقية، التحتية/ الفوقية،
إطلاقية/ إلزامية.

(ب) التعليمية/ التعليمية، التركيبي/ التراكبي،
الملكي/ المملوكي، الكونية/ المكانية، القيام/
القوام/ القومة، المقاومة/ التقويم/ الإقامة.

(ج) التعاوني/ التعارفي، التزكية/ التدسية،
التجريد/ التسييس، التسلف/ التتمذج،
العينية/ العبدية.

(د) التسخير/ التبصير، الاستشكال/
الاستدلال، المأصول/ المنقول، الصلبة/
الرطبة، المجردة/ المسددة/ المؤيدة، التخلق/
التحقق، العبارة/ الإشارة، عقلانية/ فكرانية.

(هـ) الاتباعية/ الإبداعية، المتصلة/
المنفصلة، المخلوقية/ المرزوقية، التأثيل/
التمثيل/ التخيل، الوفاقية/ الطباقية.

(و) الالتحام/ الالتئام، الموصول/ المفصول،
التحصيلية/ التوصيلية/ التأصيلية، الملابس/

خاتمة

هذه تجربة طه عبد الرحمن في علاج مشكلة المصطلح، أقامها على أساس مكين من التصور النظري القائم على ربط الفلسفة بالاجتهاد وإعمال الفكر، وقرنها بالحرية واستقلال الرأي، ونفي التقليد عنها واستنكار تقديسها وتهويل أصحابها أيا كانوا، وتأكيد صدورها عن المجال التداولي اللغوي والعقدي والمعرفي لأصحابها، وضرورة انطباع القول الفلسفي بمؤثرات هذا المجال.

ولأنَّ مشكلة المصطلح في الفكر العربي المعاصر هي مشكلة ناتجة عن ترجمة المتفلسفة العرب الفلسفة الغربية من جهة، وعن عجزهم عن التفلسف وركونهم إلى التقليد من جهة ثانية، فقد وقف طه عبد الرحمن عند معضلة الترجمة، فحلل وجه الصلة بينها وبين الفلسفة، وتابع أطوارها وأوضاعها لدى المتفلسفة العرب قديماً وحديثاً، فوجدها ترجمة اتباعية لا تُقدّر متلقيها على التفلسف؛ لذلك تصدى هو للتنظير لترجمة إبداعية تقوم على التأثيل، وقدم أمودجاً تطبيقياً لهذه الترجمة تجلى في جميع مؤلفاته؛ فقد حرص فيها على معاملة المصطلحات الوافدة معاملة تأثيلية تربطها بأصولها وتختار لمقابلتها مصطلحات مألوفة موصولة بجذورها اللغوية

آفاق الاستشكال بناء على ما بنيت عليه من الخاصية التقابلية؛ وقد قال طه عبد الرحمن مشيداً بهذه الخاصية: «اعلم أن اللفظ لا يحصل تمام معناه إلا بتعلقه بما يقابله، حتى كأن اللفظ الواحد لفظين اثنين^(٧٢)؛ اللفظ الذي هو هو واللفظ الذي يقابله، سواء ظهر في السياق إلى جواره أو طوي فيهِ، بحيث لا يستكمل اللفظ معناه حتى يُقدَّر وجود مقابله في السياق»^(٧٣)، والأمر كذلك، لا شك؛ ثم إنَّ من تمام صدور الخطاب الفلسفي عن مجاله التداولي الخاص افتتراره عن لغة أصيلة تمنحه هويته، وتحمل من صاحبه بصمته؛ وقد حرص طه عبد الرحمن، خلافاً لغيره من المتفلسفة العرب المعاصرين، على أن يُخلي متون صفحات مؤلفاته من سوى الحرف العربي -إلا ما ندر-، فكان إذا لزم ذكر المقابل الأجنبي ذكره في الهامش لا في المتن؛ وفي ذلك رسالة فلسفية وأخرى جمالية: أما الفلسفية فهي الإحياء بالاستقلال الفكري والقدرة على التفلسف، وأما الجمالية فهي الحرص على الصفاء والسلاسة والاسترسال، ونفي الهجنة والتعثر والانقطاع.

(٧٢) الصحيح: لفظان اثنان. ولعله سهوٌ من المؤلف.

(٧٣) طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة؛ ٢-القول الفلسفي، مصدر سابق، (ص/ ٢٥٣).

(٥) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٦).

(٦) طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠١٢).

(٧) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٦).

(٨) طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠١٢).

(٩) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (١٩٩٧).

(١٠) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ١- الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٨).

(١١) طه عبد الرحمن فقه الفلسفة: ٢- القول الفلسفي؛ المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٥).

(١٢) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (١٩٩٨).

والمعرفية. وقد هداه استقلاله واجتهاده إلى وضع علوم ونظريات واستحداث مفاهيم، فكان ذلك عاملاً قوياً في تمكينه من إنشاء مصطلحات فلسفية خاصة به، ذات قدرة تداولية عالية، تتمتع بقيم بيانية وجمالية لافتة للنظر، وكان ذلك دليلاً قوياً على أن سبيل الخروج من أزمة المصطلح، ومن أزمات التخلف عامة هي استعادة الإيمان بحرية التفكير والحق في الاختلاف، وتقدير الذات وعدم تهويل الآخر، والإقبال على الاجتهاد طلباً للأصالة والتميز والعطاء.

مصادر البحث

(١) القرآن الكريم (برواية حفص عن عاصم).

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٧).

(٣) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٦).

(٤) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٦).

مشكلة المفهوم في تاريخ العلوم

جورج كانغيلام أنموذجًا

توفيق بن ولهة

باحث جزائري

toufik34200@gmail.com

[ملخص البحث]

إن المفهوم والحياة لهما العمر نفسه تقريبًا، ذلك أن كلاهما أسس للبحث فيهما أرسطو، من خلال وضعه للمنطق من أجل ضبط المفهوم في كتابه «التحليلات»، كما ضبط مبادئ علم البيولوجيا الذي يبحث في الحياة من خلال كتابه «الحيوان»، لكن هذا التقارب لم يدم طويلا نظرا لارتباط المفهوم بالفلسفة أما الحياة فارتبطت بالبيولوجيا، والذي أعاد إحياء هذه العلاقة هو الفيلسوف الفرنسي جورج كانغيلام (G.Canguilhem)، من خلال مشروعه الإبيستيمولوجي الذي زاوجه مع تاريخ العلوم، هذا الفرع الجديد كان مجال اشتغاله الحفر في نشأة المفاهيم، قصد تمييزها عن باقي المفاهيم المتداخلة معها، بهذا نبنى هرم انتسابي لتشكل المفهوم، قاعدة هذا الهرم نظريات تنبش في شكله، ورأسه مصطلح يضم له حيوزات تنضوي تحتها ما صدق عنه هذا الوصف. وفي علوم الحياة التي شكلت فضاء دراسة المفهوم في هذه الإبيستيمولوجيا، أوكل كانغيلام مهمة صيانة المفهوم إلى مؤرخ العلوم، الذي يطعم عمله بالنقد الإبيستيمولوجي، خاصة أمام حركة النقل الممارسة على المفاهيم من مجال إلى آخر، والتي قد تبدو عنيفة عندما ينقل المفهوم من مجال استعماله الأصلي إلى مجال آخر بعيد عنه على سبيل الإغارة، أين تمر المفاهيم في هذه الحالة من صورتها النوعية الوصفية لتصبح مفاهيم في حقل آخر تحمل دلالات كمية، وتصبح قابلة لتصنيف الحالات العادية وغير العادية وفق نموذج يخالف طبيعة الحياة، كما تسمح هذه العملية بتسلل الكثير من المفاهيم متداخلة الوظيفة، فليست كل المفاهيم تبذل نفس الجهد لإيصال المعنى، فهناك مفاهيم أصلية ومفاهيم طفيلية، ولهذا عمد كانغيلام من خلال مشروعه على تنقية مفاهيم علوم الحياة من تدخل تلك المفاهيم الغريبة عنها.

الكلمات المفتاحية: المفهوم، الحياة، الإبيستيمولوجيا، تاريخ العلم، الطب، العادي، المرضي، الوصفي، المعياري ...

[Abstract]

The concept and life are almost the sameage, so the two foundations of research where Aristotle, by his logic to adjust the concept in his book «analysis», and define the principles of biology that looks at life through his book «Animal», but this convergence is not due to short duration to connect the concept of philosophy, but the French philosopher G. Canguilhem has revived the relationship between life and biology, through the epistemological project that has the connection with the history of science, this new branch was the functional area of the genesis of concepts, in order to distinguish them from the overlap with other concepts. The last considered as a base to build a pyramid to form a concept, the basis of this theory of the pyramid unearthed in the pose, and its top includes its compartments of this description. In the life sciences, which formed a spatial study of the concept in this epistemology, Canguilhem entrusted the maintenance of the concept to the historian of science, who nourishes his epistemological work, especially in view of the change of concepts of the field to another, which may seem violent when it conveys the concept of the zone of original use to another distant with him, where to pass the image of concepts in this case the quality of metadata to become concepts in a another domain carrying the semantic quantity, and become the object of the classification of normal and abnormal cases, according to the model contrary to the nature of life, this process will allow the infiltration of many overlapping of function of the concepts, it is not all the concepts make the same efforts to transmit the meaning, there are original and parasitic concepts, that's why Canguilhem deliberated by its project on the purification of the concepts life sciences to enter foreign concepts.

Keywords: The concept, life, epistemology, history of science, medicine, normal, pathological, descriptive, normative ...

تمهيد:

نبهتنا الإستيمولوجيا الكانغيلامية، وتلك بعض مزاياها، إلى أن المفهوم يدرج المصطلح على منحدر المعنى حتى يكتسب ملامحه، فهو لا يحيا إلا في غفلة عن المسلمات اللا شعورية لأول استعمال له، هذا المصطلح الذي يقوم من المفهوم مقام الضامن لتجسيد المعنى، قد يتحول في وقت من الأوقات إلى وسيلة ضاغطة، تمنع تشظيه وتعمل على حصر تمدده، تحت تأثير قوى التّظهير الكابطة التي تظهر المفهوم بخلفيات صامتة، فتشكل عبر تاريخ استعماله صوراً غمطية تتمحي معها ملامحه الموضوعية، وتعلق به شوائب تحيلنا لمختلف السياقات التي تناقلته. هذا الاستعمال المتكرر شجع على تنشيط فعل الاستعارة لحقول متغايرة، ومن عقول غير محترفة في بعض الأحيان، جعلت المفهوم يظهر في عدة مناسبات، قد لا يكون هو المحتفى به فيها، فيظهر المفهوم في نصوص مغايرة شاحب المعنى، ضعيف الأثر، وقد يفقد فيها الحياة في بعض الأحيان أو ما يمكن أن نسميه «موت المفهوم»، (la mort de la concept)، إن المفهوم له حياة وبيئة يمارس فيها حياته كما أن له معياريته الخاصة، وفي حديثنا عن المفهوم وعلاقته بالحياة، يمكن أن

نعود هنا إلى تلك المقاربة الرائعة التي قدمها الفيلسوف الفرنسي جورج كانغيلام (GeorgeCanguilhem) (١٩٠٤-١٩٩٥م) لهذه العلاقة، لكن قبل أن يبدأ كانغيلام تحليله لهذه العلاقة؛ فإنه يظهر نوع من الاندهاش أمام البدايات التي تحكم هذه الثنائية، فيقول: «قد يبدو من المدهش أن يتعين علينا التساؤل عن علاقة المفهوم بالحياة، أليس لنظرية المفهوم ونظرية الحياة السن نفسه، والكاتب نفسه؟ ألم يكن أرسطو منطقي المفهوم ومصنفا للكائنات الحية؟ أليس الكشف عن أنماط التوالد الحيواني هو النموذج الذي ارتكز عليه أرسطو في تركيب منطقته؟»^(١)، وإذا كان للمفهوم حياة فلمن ترجع أبوة هذا المفهوم؟ وهل لمؤرخ العلوم دور في الكشف عنها؟ وهل المفاهيم المشكلة للحياة تأخذ مدلولاتها من العلم أم من الحياة نفسها؟

(١) المفهوم والحياة، جدلية التوالد المستمر:

لقد اشتغل كانغيلام بمشكلة علاقة المفهوم بالحياة، في إطار البحث المفضل لديه وهو تاريخ العلوم، هذا المبحث

(1) Canguilhem, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 6 édition augmentée, (1994), (p. 336).

المفهوم، مع أن هناك استثناءً تصنعه الرياضيات، وقد أشار إلى ذلك إيمانويل كانط (Immanuel Kant، ١٨٠٤-١٧٢٤) في حديثه عن المفاهيم الرياضية، أين اعتبر بأنه بالإمكان معرفة المثلث انطلاقاً من مفهومه المستقل عن التجربة؛ لأننا نستطيع أن نعطي ذلك المفهوم قبلياً موضوعاً تصورياً، أي ننشئه، ولما كان الإنشاء ليس إلا مجرد صورة لموضوع، فإن المثلث لن يكون من إنتاج الخيال ويبقى إمكان الموضوع إمكاناً مشكوكاً فيه، وهذا لأن الرياضيات لا تستطيع فيها أن نكتسب معارف قبلية، ولكن نحصل على صور تلك الموضوعات فحسب^(٤)، أما باقي المفاهيم العلمية ومن بينها المفاهيم الطبية فهي تحتاج إلى تجسيد واقعي لكي تحقق المصادقية، ومتى كانت هذه المفاهيم أكثر مصداقية كان الطب أكثر نجاحاً.

لهذا لم يُخَفِ كانغيلام رغبته في تغيير النظريات الفلسفية التي تتعرض للمفاهيم الطبية، بما أن هذا الحقل هو مدخل للتعامل مع الحياة، حيث يقول: «إنَّ الرغبة أو الطموح في الإسهام بتجديد

الذي يحفر في نشأة المفاهيم قصد تمييزها عن باقي المفاهيم المتداخلة معها، أين يمكن أن يتشكل لدينا تدرج انتسابي للمفاهيم، فنبتعد في مباشرتنا للمفهوم عن السياق اللفظي الذي احتواه أو السياق النظري الذي يرجع إليه؛ لأنَّ لكل مفهوم انتساباً «بما أنه لا يمكن لأي كائن أن يوجد إلا من كائن آخر، كما لا يمكن أن يقال أي شيء عن أي شيء»^(٢).

إن المفهوم تحمله الكلمة، ولو أن الكلمة ليست أمينة دائماً على المفهوم؛ «لأنَّ تكرار الكلمة لا يعني تكرار المفهوم، لذلك يجب إعادة التركيب الذي يكون المفهوم متضمناً فيه، أين يكون في نفس السياق المفاهيمي للتجارب والملاحظات المدونة، وعندئذ يكون التاريخ هو فعلاً تاريخاً للعلوم»^(٣)؛ لذلك فالمفهوم يصنعه السياق الذي يشتغل فيه وليس المصطلح الذي أنشئ من أجله، خاصة في المجال الدقيق الذي اشتغل عليه كانغيلام وهو مجال إبستمولوجيا علوم الحياة؛ لأنَّ استقلالية المفهوم عن معطيات التجربة يبعث على الشك في مدى صدقية

(2) bid, (p.336).

(٤) مادي بن جاء بالله، العلم في الفلسفة، تونس، طبعة الجيب سراس للنشر، (١٩٩٩م)، (ص / ١٦٩).

(3) Canguilhem, Plante, Traité de logique et de morale, Marseille, F. Robert et Fils, (1939), (p. 15).

الإرجاع من طرف الأرسطية هي من الصعوبات التي اعترضتها؛ لأنها تتعلق بالمنزلة الأنطولوجية والمعرفية للفرد، في إطار معرفة الحياة بالاستناد إلى قاعدة مفهومية؛ لأنَّ الفرد في الأساس هو حقيقة أنطولوجية⁽⁷⁾؛ لذلك لا يعطي له المفهوم سبباً كافياً لوجوده، رغم أن التصورات التي يملكها هذا الكائن ستحتكم إلى اشتغال المفهوم في حد ذاته.

هنا تدخل علاقة الكلي بالجزئي على الخط كنمط نتقل به من المجال النظري إلى المجال الأنطولوجي؛ لأنَّ الفرد يصنع الأفكار عن طريق المفهوم، وعن طريق الأفراد يمكن معرفة الحياة باستعمال المفهوم، فإمّا أن يكون الكلي هو الذي يصنع الحياة من الفردي حيّاً وهذا الحي بالذات، وتكون الفرادة في علاقتها بالحياة ما يكون الاستثناء بالنسبة إلى القاعدة بل إنها تؤكدُها، يعنى أنها تكشف ما فيها من حق وواقع، بما أن الفرادة تظهر عن طريق القاعدة وضدها؛ لأنَّ المفهوم هنا يتشظى أمام الفرادة لتتقاسمه كل أفراد النوع، وإمّا أن يكون هذا الفرد هو الذي يعطي للكلي بعده التجسيدي، في اللون

المفاهيم الميتودولوجية، يسهم في تغيير فهم علاقتنا بالطب⁽⁵⁾، فالعمل الذي قام به في مجال البحث عن طبيعة المفهوم كان صريحاً؛ لأنَّ تاريخ الإستيمولوجيا عند كانغيلام بني على هذا الأساس، ونستطيع أن نقول بأن هذه الإستيمولوجيا مجال لمحاكمة المفهوم، ولكي نتبع الخطوات التي اتخذتها لمتابعة المفهوم، دعونا نستحضر تلك الأسئلة التي طرحها كانغيلام، وهي أسئلة تريد أن تبعث في المفهوم الحياة، وفيها يقول كانغيلام: «هل يستطيع المفهوم أن يمنحنا القدرة على الولوج إلى الحياة؟ كما أن هذا يقودنا إلى طرح تساؤل آخر وهو: هل معرفة الحياة تتم من العقل إلى الحياة أم من الحياة إلى العقل؟ وإذا كان المفهوم هو الحياة ذاتها، فهل هو كافي لمعرفة معنى العقل؟»⁽⁶⁾.

يعود كانغيلام بهذه المشكلة إلى أرسطو، الذي اهتم بالمعرفة والوجود والعقل والحياة، ولو أن كل تلك الأنشطة تعود إلى الحياة ذاتها، وعدم إحداث هذا

(5) Canguilhem, Le normale et le pathologique, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, (1977), (p. 08).

(6) Canguilhem, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, op-cit, (p. 335).

(7) bid, (p.339).

كانغيلام، خاصة تلك التي تشتغل على مفاهيم الحياة؛ لأنَّ جل الفلسفات تهتم بمسألة المعرفة في الحياة، ومختلف العمليات الذهنية في عملية المعرفة؛ إلا أنَّها تقع جميعًا في سهو خطير وهو نسيان معنى أن نعرف⁽¹⁰⁾.

بذلك يكون الممارس لفعل الحياة هو الذي يعبر عن المفهوم بمعناه الكلي، وهذا الحكم يسحبه كانغيلام على كل أشكال الحياة ومظاهرها.



يرى كانغيلام أن أي محاولة لضبط علاقة المفهوم بالحياة هي بمثابة طرح مشكلة للنقاش؛ لأنَّ اتجاه ضبط هذا المفهوم وعملية الفكر يتحددان من خلال هذه العلاقة، وهذا قلَّما يحدث في العلم، وهو نفس المنحى الذي تسلكه الكثير من النظريات سواء في اتجاه تجريدها أو في اتجاهها نحو التطبيق؛ لأنَّ المفهوم ليس مصطلحًا جاهرًا للاستعمال متى استدعيته، كانت أجزاؤه قد اكتملت وأصبح ناضجًا ليُستعمل؛ لأنَّ عناصره ليست معطاة

والثقل، واللحم ... فلا تبقى الكلية من هذا مجرد كلام عن الحياة⁽⁸⁾.

بذلك يكون الممارس لفعل الحياة هو الذي يعبر عن المفهوم بمعناه الكلي، وهذا الحكم يسحبه كانغيلام على كل أشكال الحياة ومظاهرها، فالمرض كشكل من أشكال الحياة يتصف بالكلية، لكن عندما نأتي إلى الواقع لا نجد المرض وإمَّا نجد المرضى، في حين أن الطب يتعامل مع المرض كمفهوم والمريض هو تجسيد لذلك الكلي في الحياة؛ لذلك لا يكمن الإشكال في الموضوع الذي نبحت فيه، وإمَّا في المفهوم الذي يدل عليه، وهذه المشكلة التي تريد الفلسفة الكانغيلامية تبينها.

قد يكون غيوم لوبلان (G.Le Blanc) قد عبر عن هذه الفكرة بشكل جيد حينما قال: «إذا كانت العلوم ترى بأن المفاهيم واضحة، فإن مسعى الفلسفة ينصب على فهم طبيعة هذه المفاهيم، والتي تكون بالنسبة لها إشكاليات بحثية»⁽⁹⁾، لكن ليست كل الفلسفات بإمكانها امتلاك محددات المفهوم حسب

(8) bid, (p. 340).

(10) Canguilhem, La connaissance de la vie, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, (1965), (p. 09).

(9) Le Blanc, G. Canguilhem et les normes, Paris, P.U.F, 1er édition, (1998), (p. 14).

على أنه مجرد كلمة مجهزة بتعريف معين له ما يقابله في البحث التطبيقي. لكن هذه الخطوة قد تجعلنا نسيجه في مجال محدد، قد نقضي من خلالها على الكثير من الخصائص التي تميزه، رغم أن التعريف تبقى له قيمته التمييزية، ولكن ليست له سلطة تحديدية على المفهوم، ليصبه في نموذج مغلق، وهذا ينسحب على كل المفاهيم التي تشغل عليها الإبيستيمولوجيا الكانغليامية، بما فيها تلك التي لها علاقة بمجال الحياة⁽¹²⁾.

يعطينا في هذا السياق كانغيلام مثال «السوي والمرضي» Le normale et le pathologique الذي يحيلنا إلى عملية الاستشفاء rétablissement والثبات الفيزيولوجي في العضوية، وفي هذه الحالة فإن مفهوم العادي lenormal لا يبدو في كثير من الحالات إعادة تأهيل وظيفي، لكن عندما نريد في مجال الفلسفة أن نحقق توافقاً للمفهوم، فإن ذلك يجب أن يتم خارج العمليات والتطبيقات العلمية الظرفية التي ربما تشوه هذا

بصفة مطلقة، فالمفاهيم تنشأ من خلال عملية جدلية بين مشروطيتها الواقعية، وطبيعية النظريات التي تبحث فيها، ولا يمكن أن تستأثر أي نظرية بصناعة المفهوم ما لم تثبت أحقيتها بذلك؛ لذلك: فإن مفهوم الحياة لكي يُضبط ضبطاً دقيقاً، يجب إخراجها من السياق النظري القبلي الذي يوجه محدداته، سواء من الاتجاه الآلي أو من الاتجاه الغائي؛ لأنَّ مشكلة الحياة لا يمكن فهمها بمجرد حل مشكلة الأصل التي تعترضنا في كل مرة، بل يجب أن نتساءل عن نوعية الأضواء المعرفية والنظرية، التي نستطيع تسليطها على الحياة أثناء اشتغالها كمعطى للعلم، ويجب على هذه الرؤيا أن تملك من الوضوح لتبين لنا جهل وعمى بقية الرؤى الأخرى⁽¹¹⁾.

كما يجب ألا يُحصر المفهوم في نتائج تجريبية، أقيمت في مجال بحث مخبري ما؛ لأنَّ المصادقة المخبرية -على نجاح التجربة- لا تعطي لها أحقية امتلاك المفهوم، فهذه الخطوة تدخل ضمن عملية البحث عن تعريف للمفهوم، وفق منطلق بأن المفهوم أول ما يتقدم

(12) Penission, Le vivant et l'épistémologie des concepts, Essai sur le normal et le pathologique de G. Canguilhem, Paris, L'Harmattan, 1er édition, (2008), (p. 36).

(11) bid, (p. 11).

إنَّ هذه العملية المتجددة باستمرار، أهلت العلوم إلى أن تتميز تدريجيًا بمفاهيمها الخاصة، التي انفصلت بها عن فكر شمولي كان سهل عليه استيعابها بمجرد إعارتها لمفاهيم كلية، فالعلم استقل عن الفلسفة بإبداعه لمفاهيمه الخاصة ولم يكن هذا الانفصال بمجرد أنه اختار موضوعًا ما يبحث فيه، بل هي عملية ابتكارية لمجموعة من المفاهيم شكلت نسقه الذي خلق به الخصوصية، والملاحقة التي يمارسها ذلك الفكر الشمولي تبدو وكأنها رهان فكري محض، في حين أن العملية تحمل رهانًا أيديولوجيًا؛ لذلك جاءت مهمة تاريخ العلوم لتكشف عن الملامح الحقيقية للفكر الذي يرى استمراريةً في تقدم العلوم، كون أن هذا الشكل التواصل الذي يقود إلى الحقيقة، وبحكم التواصل الواقعي للأحداث يجب أن يكون هناك تواصل مفاهيمي يتناسق فيه ما هو واقعي مع ما هو نظري، وكل تقدم زمني (avancée chronologique) يمثل تجسيدًا نحو تطبيق هذا المنحى؛ لذلك فإن كانغيلام لا يوافق على هذا النوع من التاريخ، الذي يحصر العلوم في مثل هذا النوع من الممارسات، بل بالعكس فإن تاريخ العلوم عنده يتطور من

المفهوم^(١٣)؛ لذلك يجب معالجة المفهوم في معزل عن تأثيرات الأحكام المتسعة والحينية، التي يجب الحذر منها عندما نحاول نقله لينبت في بيئة غير بيئته الأصلية؛ لأنَّ الكلمة ليست هي المفهوم، بل هي مختلفة عنه، فالمفهوم شيء آخر تمامًا غير الكلمة، وحضور الكلمة في نصٍّ معين لا يعني حضور المفهوم، ونحن عندما ننظر إليها في لحظة لاحقة على تكوُّن المفهوم واشتغاله العلمي الفعلي، لا يعني بأن هذا المفهوم يوجد ويشغل في ذلك النص^(١٤).

لذلك يوكل كانغيلام عملية صيانة المفهوم إلى الإبيستيمولوجي، الذي تدخل ضمن مهامه التَّظهيرية، هذه المهمة التي تضع حدًا لنزعة الفكر إلى الشمولية، وهو حينئذٍ تنجذب إليه الاتجاهات الوضعية، التي ترغب في بقاء الفكر في حالة اللا تميز المعرفي، ذلك أن خطوط التمييز لم تبدأ في الظهور إلا حينما بلغت العلوم من القوة والنضج، خرجت من خلالها عن عباءة طالما حجبت عنها رؤيتها الواضحة لموضوع بحثها.

(١٣) bid, (p. 37).

(١٤) محمد هشام، في مفهوم تاريخ اختلافي للتفكير البيولوجي عند جورج كانغيلهم، المغرب، أفريقيا الشرق، (ط. ١)، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٤٧).

مفاهيم في حقل آخر تحمل دلالات كمية، وتصبح قابلة لتصنيف الحالات العادية وغير العادية وَفَق نموذج يخالف طبيعة الحياة.

بذلك يكون الممارس لفعل الحياة هو الذي يعبر عن المفهوم بمعناه الكلي، وهذا الحكم يسدبه كانغيلام على كل أشكال الحياة ومظاهرها.

هذا ما فعله مثلاً في علم الاجتماع أوغست كونت (Auguste Comte)، (١٧٩٨-١٨٥٧م) في نظر كانغيلام عندما أخذ مبدأ بروسيه (le principe deBroussais)، من ميدان البيولوجيا إلى ميدان السوسيولوجيا، هذا المبدأ الذي يسمح برد الظواهر المرضية إلى القوانين الفيزيولوجية^(١٧)، رغم ما تحمله هذه العملية من مخاطرة، ومن بينها فك تلك العلاقة القائمة بين الاسم (le mot)، والمعنى (le concept)، أين يمكن للاسم أن يفقد معناه أو يأخذ عدة معانٍ التصقت به نتيجة عملية الدمج أو النقل.

خلال تحديد مجال اختصاصه، والأولى عنده تسميته تاريخ العلم وليس تاريخاً للعلوم^(١٥).

إنَّ تاريخ العلم الذي يغذي بمفاهيمه كل إبستمولوجيا محلية، لا يهدف من ورائها الإبيستمولوجي توجيه الماضي نحو الحاضر أو الحاضر نحو المستقبل، ولكنّه يريد من خلال استرجاعه للمفهوم العمل على إعادة النَّظَر (reconsidérer) في الحكم الذي حمله، من خلال التفكير في المشكلات داخل مختلف القرارات التي صدرت حوله^(١٦)، ليتسنى له محاكمة هذه المفاهيم؛ لأنَّ القاضي لا يهتم بالتأريخ للجريمة بقدر ما يهتم صواب الحكم الذي يتخذه.

كما أنَّ من مهام الإبيستمولوجي العمل على تجنيب المفهوم ذلك النقل العنيف الممارس عليه من بعض العلوم، خاصة عندما ينقل من مجال استعماله الأصلي إلى مجال آخر بعيد عنه على سبيل الإعارة، وقد تَمَرَّ المفاهيم في هذه الحالة من صورتها النوعية لتصبح

(15) Penission, Le vivant et l'épistémologie des concepts, Essai sur le normal et le pathologique de G. Canguilhem, op-cit, (p. 40).

(16) bid, (p. 40).

(١٧) جورج كانغيلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٧)، (ص/ ١١٩).

على العلم عن طريق المفهوم، وتوجهه لاستعمال مفاهيم دون أخرى؛ لذلك علينا أن نميز بين البدايات والأصول في استعمال المفهوم، فعندما يكف اهتمامنا بالبدايات حسب كانغيلام؛ فإننا نكتشف الأصول، فالأصل هو ما يخص منذ البداية ويفرده عند نشأته في استقلال تام عن البداية، أما البداية فهو إعطاء المفهوم وظيفة داخل العلم ليشغلها، فالبداية التي عرف فيها علم النفس مجال اللاوعي كان ذلك مع سيغموند فرويد، لكن أصوله تعود إلى لوك ولايبنتز، بهذا المعنى فإن إدراك البداية والأصل شيء مختلف تمامًا، فنحن ننطلق من البداية ولكن نعود إلى الأصل، وتاريخ العلوم لا يحفر كثيرًا في الأصول بقدر ما يهتم بالبدايات^(١٨)؛ لأنَّ النباش في الأصول يجعل البحث يصطدم بكثير من الأيديولوجيات التي تدعي بأن المفهوم يرجع إلى أصولها طالما ليست هناك وسيلة للتحقق، وهذا ما يمكن أن نلاحظه في الكثير من المفاهيم التي تستعملها علوم الحياة، ولو أن البداية التاريخية تهم أكثر من الأصل التفكيري^(١٩)، لكن هذا لا

كما أن هناك مفهومًا آخر تعرض لنفس العملية وهو مفهوم الوسط (le milieu) في البيولوجيا، الذي لم يسلم من هذه الممارسة، ذلك أنه لم يستعمل في إطاره المحدد، لأن هذا المفهوم يمكن أن يحيلنا إلى الهندسة (Géométrie)، لكن نحن نقصد به في المستوى الأول الفضاء الذي تعيش فيه العضوية، ومن خلاله تجد شروط استمرارية حياتها، بينما نقصد به في المستوى الثاني المجال الذي تتحرك فيه الأجسام، حيث يمكن تعيين نقطة في معلم محدد وفق أبعاد معينة، وهذا يساعدنا في ضبط حركتها وسرعتها ومدى قابليتها للخضوع للقوى المؤثرة فيها ... هذا الاختلاف راجع لاختلاف مجال الخطاب الذي يستعمل فيه المفهوم، وتداخل هذه الخطابات تطرح مشكلة امتلاك المفهوم، فمن له أحقية امتلاك المفهوم؟ وهل هو ملكية مشتركة تستعيره كل الخطابات وفق سياقها الذي تبني عليه أحكامها، أم على كل علم امتلاك مفاهيمه الخاصة؟

يرى كانغيلام أن عملية البحث في مشكلة ملكية المفاهيم عملية صعبة ومرهقة، تجعلنا ندخل في حقول الأيديولوجيا، التي تسيطر في بعض الأحيان

(١٨) حمد هشام، في مفهوم تاريخ اختلافي للتفكير البيولوجي عند جورج كانغيلام، مرجع سابق، (ص ٤٩، ٥٠).

(19) Canguilhem, Le normale et le pathologique, op-cit, (p. 30).

بذلك يكون عمر هذه العلاقة قديم قدم التفكير في الحياة، وقدم كذلك التفكير في اللغة كحاملة للمفاهيم، فإذا كانت الكائنات الحية من صفاتها التوالد وفق التصنيف الأرسطي، فإن ذلك يمثل الانعكاس البنيوي الذي يمارسه السلوك بالمعنى الأخلاقي للمصطلح، بما يظهر التشابك بين الحياة والمفاهيم التي تنتجها المعرفة، فالمعرفة لا تطرح نفسها وفق هذا المنظور كنظير للحياة أو نداءً لها، بما أن كلاهما في تقدير كانغيلام مسلكية إنسانية⁽²¹⁾، فهي تطرح نفسها كمرافق لهذه الحياة، عن طريق مختلف المفاهيم التي تنتجها، لتعبر بها عن طبيعة الحياة ومساراتها المختلفة، وتبسيط طبيعة تكوينها، وكل خطوة تقوم بها المعرفة للاقترب من حقيقة الحياة تكون عن طريق إعادة صياغة جهازها المفاهيمي بما يتلاءم وخصوصياتها، «وكل مرحلة من مراحل هذا التطور، هي مرحلة من مراحل تشكل بذرة الحقيقة، أو عنصر للنظرية قابل للتقدير فقط انطلاقاً من معايير النظرية اللاحقة، والرفض هنا ينصب على إعادة تشكيل مقدمات خيالية، من أجل ألا نرى فيما

يعنى رفع الفائدة عن الأصول، بما أنها توقعنا في الأيديولوجيا، إنما الرجوع إليها يكون بتحفظ بعيداً عن إصدار الأحكام؛ لأنَّ الحكم لا يصدر إلا في القضايا اليقينية، وإعادة هذه الأصول يفيد في فهم أوضح للمفهوم، ويرفع عليه الكثير من الالتباس الذي قد يصاحبه في البداية.

إنَّ هذه العملية تعاني منها جميع العلوم، فهي ليست حكراً على مفاهيم علوم الحياة فقط، لكن على الإبستمولوجيا العمل على تخليص المفهوم من سيطرة الأيديولوجيا خاصّة في هذا المجال، فيجب عدم تقديم أي تسهيلات لنفاذ الأيديولوجيا في العلم؛ لأنَّ ذلك سيضعنا أمام انزلاق خطير، أين يذوب الإبستمولوجي في الأيديولوجي، وقد يمتد هذا الخطر إلى القيم الأخلاقية التي تحكم مبادئ الحياة؛ لأنَّ الحياة ليست مجرد مفهوم إبستمولوجي فقط، بل هي ميزة من مميزات الكائنات الحية، التي تحيط الحياة بهالة من القداسة، وتعطيها الأولوية على المستوى الإبستمولوجي والأنطولوجي وكذلك على المستوى السياسي والجمالي⁽²⁰⁾.

(21) bid, (p. 10).

(20) Canguilhem, La connaissance de la vie, op-cit, (p. 11).

هذين المصطلحين في العلوم الطبية بنفس المشار جعلنا نعتبرهما مفهومًا واحدًا، لكن الحياة تفرق بين المفهومين، فالشاذ يمكن أن لا يكون منسجمًا أو متوافقًا (Incompatible) مع الحياة، أين يعامل الشاذ في الأوساط الطبيعية كذات مريضة، لكن الشذوذ أو الطفرة (mutations) لا يمكن وضعها في خانة المرض، بل هو حالة طبيعية، ولكن بشكل مغاير للحالة العادية، وإِثْمًا هذا الخلط ناتج عن الاستخدام المشوه بين المصطلحين وهذا ما جعلهما متشابهين⁽²³⁾، لكن في المقابل لو استعملنا المصطلحين لوصف ظواهر في الفيزياء فإن ذلك لا يحقق اختلافًا في المعنى، لأن الظواهر غير العادية هي تلك الظواهر الشاذة، التي تخرج عن القوانين الطبيعية المعتادة، والتي تخضع لها أغلب الظواهر المشابهة.

إن ردة الفعل الانتقادية عند كانغيلام، جاءت نتيجة استعارة المعنى وليس نتيجة استعارة المصطلح، خاصة في المجالات التي تتعامل مع الحياة كالطب والبيولوجيا، فالاستخدام الطبي اليوم جرد المصطلحات من حمولتها اللغوية الحرفية، وأصبحت

يدشن هذا التاريخ، غير خصوبة موقف أو بلورة مشكل، وإذا كان المفهوم يوجد في مجال الأسئلة، فإن النظرية تكون في مجال الأجوبة؛ ولذلك فالانطلاق من المفهوم بالأساس اختيار الانطلاق من الأسئلة لكتابة التاريخ»⁽²³⁾.

لكن نتيجة هذا التاريخ الحافل باستخدام ترسانة من المفاهيم في وصف طبيعة الحياة، قد يسمح بتسلل من بين هذه المفاهيم مفاهيم متداخلة الوظيفة، فليست كل المفاهيم تبذل نفس الجهد لإيصال المعنى، فهناك مفاهيم أمينة ومفاهيم أخرى طفيلية، ويعطينا كانغيلام مثالاً عن الاستعمال غير المراقب في الطب لهذه المفاهيم، مفهوم الشاذ ومفهوم غير العادي، كمفاهيم دخلت في حقل الحياة نتيجة الاستعمال غير المراقب من طرف الإبيستيمولوجيين، لقد تداخل مفهوم الشاذ (anomalie) ومفهوم غير العادي (anormal) في الاستعمال، لكن لو بحثنا في أصلهما الإيمولوجي (étymologiquement) لوجدنا بأن الأول له معنى وصفي (sens descriptive) أما الثاني فله معنى معياري (normative)، لكن استعمال

(22) حمد هشام، في مفهوم تاريخ اختلافي للتفكير البيولوجي عند جورج كانغيلام، مرجع سابق، (ص/ 51).

(23) Canguilhem, Le normale et le pathologique, op-cit, (p. 91).

باستغلال تقنيات تاريخ العلوم، جعلت من المفهوم الحجر الأساس في بناء صرح إبستيمولوجيا علوم الحياة لديه، من حيث أن هذه السيرة هي بالذات ما يشكل التاريخ الإبستيمولوجي للعلوم كتاريخ للمفاهيم العلمية، ويعتبر كتاب «تكوين مفهوم المنعكس» من الأمثلة التطبيقية لهذه الطريقة.

(٢) مفهوم المنعكس

(le Réflexe) وشرعية الانتساب:

لقد باشر كانغيلا منجه في إبستيمولوجيا المفهوم (épistémologie du concept) من خلال العمل الذي قدمه سنة (١٩٥٥م)، لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة بعد انتهائه من دراسة الطب، وكانت هذه الأطروحة بعنوان تكوين مفهوم المنعكس خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر (La Formation du Concept de Réflexe aux 18ème et 19ème siècles)، الذي لم يكن فيه كانغيلا مهاداً لأي نظرية قدمت تاريخاً لمفهوم المنعكس بقدر ولائه للموضوعية والاحتكام إلى النص التاريخي، وقد كان غرضه من خلال اختياره لهذا المفهوم والتأريخ له، تمحيص تلك النظريات التي كانت تعتبر بأن المفاهيم لا يمكن لها أن تظهر إلا في نظريات محكمة البناء، ولا وجود لمفاهيم

هناك مصطلحات رمزية، لكن المعنى إذا نقل يوقع المفهوم في مأزق فيسء استخدامه؛ ولذا تعمل إبستيمولوجيا المفاهيم (l'épistémologie du concept) على مرافقة العمل العلمي، وهو عمل دائم ودقيق مرتبط بالميتودولوجيا المجردة (méthodologie abstraite) من أجل القبض على المفهوم وضبط الفعل الذي يشير إليه⁽²⁴⁾.

عندما تقوم الإبستيمولوجيا بهذه المهمة فإنها -عند كانغيلا- تسمح بتأطير بعض المشكلات المرتبطة بالتحكم في المفهوم العلمي، الذي له علاقة بالكائن الحي، كما سيسمح لها بوضع علامات تبين لنا مراحل بناء تاريخ علم الأحياء، وهذا قد يزيد من ترسيم الحدود، ويصبح التفاوت بين العلوم ليس تفاوتاً عرضياً، بحكم أن امتلاك مفاهيم نوعية لكل علم، وتلهى بالعناية بها وتطويرها؛ لأنّ التمسك بالمفاهيم العامة كأساسيات تُشكّل في الحقيقة عائقاً يحول دون الممارسة الإبستيمولوجية المعمقة.

تلك العملية الدقيقة التي رسمها كانغيلا من أجل تتبع طبيعة المفهوم

(24) Penission, Le vivant et l'épistémologie des concepts, Essai sur le normal et le pathologique de G. Canguilhem, op-cit, (p. 39).

بأنه لم يتحدث كذلك عن هذا النوع من المفاهيم رغم إشارات جالينوس المتكررة لهذا الفعل، الذي بدا له بأنه وسيلة منحتها الطبيعة للكائن الحي، من أجل تلافي الخطر بسرعة أكبر، وهذا فيه تأثير كبير هيمتافيزيقا أفلاطون⁽²⁶⁾؛ لذلك بقي وصفه لهذا الفعل بعيداً عن التفسير العلمي، فلا يمكن أن تعود إليه بلورة مفهوم المنعكس.

لكن كانغيلام لم يرجع فقط إلى القرن السابع عشر من أجل البحث في طبيعة المفهوم، بل رجع قبل هذه المرحلة بكثير مفضلاً مهنة المنجمي بدل مهنة متسلق الجبال، حيث عاد إلى أرسطو باعتباره أول من تكلم عن حركة القلب واصفاً إياها بالحركة اللا-إرادية.

لتأتي المرحلة الحاسمة في نظر كانغيلام وهي المرحلة الديكارتية، التي عرف فيها الاتجاه الآلي سيطرة تامة على كل التفسيرات التي تخص حركة الكائن الحي، بما في ذلك حركة المنعكس التي اعتبر الكثير من المؤرخين بأن الفضل

خارج السياق النظري الذي يسكنها مكانة داخل نسقها العام، وهنا في حالة مفهوم المنعكس طالما ربطه المؤرخون بالنظرية الآلية التي سيطرت على البيولوجيا خاصة بداية من القرن السابع عشر، واعتبروها هي النظرية الحاضرة لهذا المفهوم.

لكن كانغيلام لم يرجع فقط إلى القرن السابع عشر من أجل البحث في طبيعة المفهوم، بل رجع قبل هذه المرحلة بكثير مفضلاً مهنة المنجمي بدل مهنة متسلق الجبال، حيث عاد إلى أرسطو باعتباره أول من تكلم عن حركة القلب واصفاً إياها بالحركة اللا-إرادية؛ لأنها من ضمن الحركات التي لا يتحكم فيها الإنسان وذكر معها التنفس والهضم، فهو الذي يتحكم في كل الحركات التي تقوم بها العضلات، بما أنه يضم حرارة ذلك الحيوان⁽²⁵⁾، لكن أرسطو حسب كانغيلام، لم يكن لديه تصور واضح لمفهوم المنعكس، رغم إشارته لبعض الحركات اللا-إرادية.

بعدها سافر كانغيلام مع المفهوم إلى نظرية جالينوس (Galien)، (١٣١-٢٠٠ ق.م) في الحركة ووصف الأعضاء، التي رأى

(25) Canguilhem, La Formation du Concept de Réflexe aux 17ème et 18ème siècle, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, (1977), (p. 11).

(26) bid, (p. 13).

الديكارتي، التي نطلب فيها الحقيقة بحذر أكثر من المجد الديكارتي ذاته، تبين لنا تلك الثبالة التي تعطيها النظرية الآلية لديكارت والتي تريد أن تزدهي بها»⁽²⁹⁾، فليس هناك ما يوحي حسب كانغيلام بأن المفهوم منسوب إلى ديكارت بطريقة موضوعية، والذين يؤكدون انتماءه لهذا النص؛ فإنهم يعودون إلى استعمال ديكارت لهذا المصطلح في وصفه للحركة، ومن بينهم الفيزيولوجي الألماني إميل دوبواريمون (E.B.Raymond)، (١٨١٨م-١٨٩٦م) الذي رأى في عبارة (esprits réfléchis)، والتي استعملها ديكارت في كتابه (traité des passions)، وبالتحديد في المقالة (٣٦)، بأنها دليل على وجود المفهوم لدى ديكارت⁽³⁰⁾.

رغم أن كانغيلام لا ينكر أن ديكارت ذكر المنعكس (le reflexe) كمصطلح، خاصة في كتابه «معالجة في الإنسان»، (traité de l'homme)، لكن استعماله لدى ديكارت جاء بصيغة «الصفة» وليس بصفة «الثَّغْت»، أي إن النص الذي ذكر فيه المنعكس لم يكن هو المقصود، بل

يعود إليها في توضيح طبيعة المنعكس؛ «لأن النظريات ذات الطابع الآلي هي وحدها القادرة على قيادة الاكتشافات الخصبة والإيجابية»⁽²⁷⁾؛ لهذا عمل كانغيلام على نقض هذا التصور، بما أنه يرد كل الحركات التي يقوم بها الكائن الحي إلى الآلية، بما فيها المنعكس بما أنه مفهوم في عمومته يعبر عن فعل آلي تقوم به العضوية، وهذا ما يجعلنا نقول بأنه ظهر في سياق النظرية الآلية، التي يقر أصحابها بهذا، ناسبين السبق في هذا الاستعمال إلى ديكارت، الذي أدخل المفهوم في وصفه للحيوان الآلة؛ «لذلك فإن الكثير من الفلاسفة والبيولوجيين اعتبروا أن نظرية ديكارت في المنعكس ونظريته الآلية شيئان لا ينفصلان»⁽²⁸⁾.

لكن عندما عاد كانغيلام إلى التراث الديكارتي، الذي يزعم مناصروه بأنه هو من بلور المفهوم، كشف الكثير من نقاط الظل في هذا الموقف، والميل غير المبرر لإبراز مفاهيم لم تكن لصاحبها نية الاشتغال عليها، حيث يقول: «إن القراءة الصارمة والدقيقة للتراث البيولوجي

(29) bid, (p. 05).

(30) bid, (p. 42).

(27) bid, (p. 03).

(28) bid, (p. 53).

ليست مسؤولة عن الحركة لأنها لا تتدخل في أي عمل بيولوجي؛ لأنَّ الحركة تتم بطريقة آلية، وانطلاقاً من مفهوم الآلية فسر ديكارت ما يحدث في الكائن الحي من حركة وما يطرأ عليه من تغير، سواء كان بإرادتنا أو بغير إرادتنا، كثنني الساق عند تعرضها للوخز، وإغلاق الأجفان لحماية العين ... كلها ينطبق عليها الوصف الديكارتى، لكن كانغيلا يعتبر بأن هذا ليس تحديداً للمفهوم، بقدر ما هو مجرد وصف واقعي لما هو عليه المفهوم، بذلك لا يعطي لصاحبه السبق في استعمال المفهوم.

إنَّ السبب الذي جعل ديكارت يفشل في تحديد مفهوم المنعكس، هو تشبثه المفرد بالتفسير الميكانيكي لحركة العضوية، واعتبار حرارة القلب هي المصدر الوحيد للحركة من خلال التمدد وتبخر الدم في التجويف الأيمن للقلب، والحركة الدائمة للنفس هي نفسها حركة الدم، لذلك يقابل ديكارت بين القلب والشرابين وجهاز التنفس، فالأنفاس تمر عبر الدماغ لتتوزع بعد ذلك مع الشرايين، لكن العمل الأساسي يقوم به القلب

من أجل التعبير عن فكرة الحركة التي تحدث دون إرادة، أما أنه أعطاه التفسير الفيزيولوجي فهذا الذي لم يحمله النص الديكارتى، مع أن هذا الاستعمال بقي يمارس حضوره لدى فلاسفة وفيزيولوجيين القرن السابع عشر⁽³¹⁾.

لقد عمل كانغيلا على تحليل الأسباب الممكنة التي جعلت أغلب الفلاسفة والبيولوجيين يرجعون المفهوم إلى ديكارت، لذلك عمل على العودة إلى الإطار العام الذي فرضت فيه هذه الفيزيولوجيا نفسها، ولعل كانغيلا رأى الطريق الأقرب لتحقيق هذه الغاية هو تحليل المفهوم الذي أعطته الديكارتية للحركة اللا إرادية، متسائلاً هل حديث ديكارت عن هذا النوع من الحركة فيه علاقة مع مفهوم المنعكس؟ وهل يمكن أن تكون للديكارتية مساهمة في بناء المفهوم وتوضيحه؟

لقد كان ديكارت يقول كما كان يقول أرسطو بأن القلب هو مصدر الحرارة التي تحرك الجسم⁽³²⁾، والنفس

(31) bid, (p. 38).

(32) bid, (p. 52).

السابع عشر والثامن عشر كانت تستعمل كصفة وليست كمفهوم، ممّا يدل على أن ديكارت استعملها كمفهوم^(٣٦)؛ لذلك تهافت الأسطورة التي كانت تنسب مفهوم المنعكس إلى ديكارت، والتي كانت تغذيها توجهات أيديولوجية وهو تغليب الاتجاه الآلي في تطور البيولوجيا، فالدفاع عن ديكارت لا يستند إلى أي أساس علمي أو حقائق تاريخية، بقدر ما يهدف إلى تثمين موقف فلسفي أيديولوجي هو بالذات الموقف العلمي^(٣٧).

لكن الشيء الذي يدعو للأسف حسب كانغيلا، هو أن هذه الممارسة آتية من مؤرخين فلاسفة، وليست من علماء البيولوجيا؛ «لأنّه عندما يكون هؤلاء بيولوجيون، فإننا يمكن أن نتجاوز عنهم هذا الخطأ، لكن عندما يأتي هذا الخطأ من مؤرخين فلاسفة، فإن ذلك يدعونا إلى أن نأسف على ذلك كثيراً»^(٣٨)، لذلك نفهم بأنه ليست الأسباب العلمية وحدها هي من توجه تاريخ العلم نحو اعتبار

باعتباره منبع كل حركة^(٣٩)؛ لأنّ الوظيفة الفيزيولوجية للقلب تشابه تلك الوظيفة التي يقوم بها الفرن من أجل تحريك الآلة، وهذا التفسير يتوافق مع اتجاهه الآلي بشكل عام، وهنا يختلف ديكارت حسب كانغيلا مع هارفي (Harvey) الذي كان يعتبر بأن القلب مجرد عضلة كباقي العضلات^(٤٠).

هذا الاعتقاد جعل ديكارت بعيداً عن فهم طبيعة حركة العضوية، وما التحليل التقدمي الذي قدمه بعض المؤرخين لهذه الأفكار إلا نتاج للأسطورة التي اصطبغت بها الفلسفة الديكارتية، «وإذا كانت الأسطورة أكثر حقيقة من التاريخ، فإن علينا حينئذ التسليم بأن ديكارت هو من ابتكر مفهوم المنعكس»^(٤١)؛ لأنّه في نظر كانغيلا إذا تمكنا من التمييز بوضوح بين الظواهر والمفاهيم وبين الوصف؛ فإنّه لا بُدّ من أن نتبين بأننا لا نلتقي بلفظ ارتكاس في كتابات ديكارت، بل هو لا يشير إلى المفهوم قط، لأن المنعكس في القرن

(٣٦) حمد هشام، في مفهوم تاريخ اختلافي في فلسفة العلوم عند جورج كانغيلا، مرجع سابق، (ص / ٦٠).

(٣٧) المرجع السابق، (ص / ٧٣).

(38) bid, (p. 56).

(33) bid, (p. 31).

(34) bid, (p. 33).

(35) bid, (p. 36).

(T.Willis)، (١٦٢١م-١٦٧٥م)، حيث سيطر المفهوم الذي سبكه على معظم فيزيولوجيي القرن الثامن عشر، فرغم الممارسات التجريبية والنظرية التي كان يمارسها الفيزيولوجيون والتي عنها نشأ المفهوم، لم يكن ليكشف عن نفسه إلا على يد ويلس، فمن خلال حديث كانغيلام عنه نفهم بأنه هو من ولد معه مفهوم المنعكس بمعناه المنطقي ليتم تنقيحه فيما بعد تجريبيًا⁽⁴⁰⁾.

لقد كان للتاريخ الجدلي الأثر الواضح في تكون هذا المفهوم، لذلك لا يمكننا أن نؤرخ لنشأة المفهوم بمجرد ذكر مصنف يشير إليه أو شخص قاربت تجاربه طريقة اشتغاله، وإنما يجب أن يكون النص المحتفى به كأول نص أتى بالمفهوم من خلال التسمية والتجربة، فإذا كان مفهوم المنعكس يعني تلك «الحركة التي يحددها النخاع الشوكي بما أنه هو مركز، ولكنها الحركة اللا إرادية المتولدة من انطباع حسي سابق لم يشعر به بما هو كذلك»⁽⁴¹⁾، فإن هذا

ديكارت كفيزيولوجي كبير، وإنما هناك فلسفة تغذيها أيديولوجيا تختفي معها الموضوعية في هذا الخطاب التاريخي، والمسكوت عنه هنا هو الصراعات السياسية الأيديولوجية التي لا تلعب فيها المسائل الفيزيولوجية البحثية إلا دورًا هامشيًا⁽³⁹⁾.

لكن الشيء الذي يدعو للأسف حسب كانغيلام، هو أن هذه الممارسة آتية من مؤرخين فلاسفة، وليس من علماء البيولوجيا؛ «لأنه عندما يكون هؤلاء بيولوجيون، فإننا يمكن أن نتجاوز عنهم هذا الخطأ، لكن عندما يأتي هذا الخطأ من مؤرخين فلاسفة، فإن ذلك يدعونا إلى أن نأسف على ذلك كثيرًا»

يستمر كانغيلام في رحلة البحث عن بداية تشكل المفهوم، بعيدًا عن هذه الأيديولوجيا التي شوهدت الكثير من تاريخ العلوم، وهذه المرة يتوقف عند العالم الإنجليزي طوماس ويلس

(40) Canguilhem, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Op-cit, (p. 296).

(41) Canguilhem, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Op-cit, (p. 296).

(39) محمد هشام، في مفهوم تاريخ اختلاف في فلسفة العلوم عند جورج كانغيلام، مرجع سابق، (ص/ ٧٣).

من القلب مجرد عضلة من العضلات، بل هو مجرد عضلة مقعرة تعمل على ضخ الدم إلى الأعضاء⁽⁴²⁾.

هذا الوصف الذي جاء به ويلس هو الذي جعله يملك حقوق مفهوم المنعكس، ولتأكيد ذلك يأتي كانغيلام بنص لويلس من كتابه الذي كتبه باللاتينية «في الحركة العضلية» (De motus musculari)، وسنورده نظراً لأنه يمثل وثيقة مهمة لتحديد مفهوم المنعكس، حيث يقول فيه: «تتضمن كل حركة الجوانب الثلاثة التالية: أولاً منبع الفعل (l'origine de l'action)، ومعناه إشارة للحركة الأولى التي ستُقام، ومجال حدوثها المخ أو المخيخ، ثم ثانياً المثير (l'excitation)، وهو الانتقال عبر الأجزاء المتحركة بداية من الحركة الأولى، وهي تنتقل عبر الأعصاب كما تنتقل الأنفاس التي تسري فيها، أما ثالثاً فهي قوة الحركة في حد ذاتها (mobiles du mouvement commence)، من خلال تلك الأنفاس التي تعمل على التحريك بالتمدد أو التقلص، وهذه الثلاثية هي التي تكون تلك الأنواع المتعددة من

الضبط لا يمكن استشفافه إلا من خلال أعمال ويلس.

صحيح أن هذا المفهوم لم يكن ليضبط لولا محاولات سابقة عملت على فهمه والاقتراب من طبيعة عمله، خاصة تلك التجارب التي كان يجريها علماء الأعصاب في القرن السابع عشر، لكن لم يكن لهم شرف امتلاك مفهوم المنعكس، لذلك في المقال الذي تضمنه كتاب كانغيلام «دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها» (Etudes d'histoire et de philosophie des sciences) يباشر حديثه عن المنعكس من ويلس، متجاوزاً كل المراحل التي سبقتها بما في ذلك مواطنه ديكارت؛ لأن القرن التاسع عشر هو من ابتكر مفهوم المنعكس، وعمل على تنقيحه من التصورات الغائية رغم أنها كانت في بعض الأحيان تعترض طريقه، فالمنعكس لم يعد مجرد حركة فيزيولوجية مهيمن عليها آلياً أو حتى غائياً، أو جزءاً من نشاط شامل ناتج عن حركة القلب وتدفق الدم في الشرايين، بل إن الترشد بالتجربة المصاغة مع ويلس، تفرض الإقرار بأنه حركة موضعية، لا يمكن إلا أن تسعفنا في حالات طارئة، تؤخذ مأخذ التأقلم للمحافظة على الحياة، وتجعل

(42) Canguilhem, La Formation du Concept de Réflexe aux 17ème et 18ème siècle, op-cit, (p. 61).

في ميدان تاريخ العلوم، وهو الاعتراف الفكري بالأبوة لمن يستحقها، حتى وإن كان أحد آخر يستحق لأن يكون أبًا، كما أن نظرية ويلس أكثر تطورًا من نظرية ديكارت، ويكفي أن نحدث مقارنة بين نص ويلس الذي أورده في كتابه (De motus musculari)، وما أورده ديكارت في كتابه (traité de l'homme)، أو كتابه (traité des passion) الذي ذكر فيهما المنعكس⁽⁴⁴⁾، وبذلك استطاع ويلس أن يضبط مفهوم المنعكس متفوقًا في ذلك على ديكارت.

لكن السؤال الذي نطرحه على كانغيلام هو: لماذا تفوق ويلس على ديكارت في الكشف عن مفهوم المنعكس؟ وهل يمكن للتقنية أن تحدث فرقًا بين الدراستين؟

يعتبر كانغيلام بأن ويلس كان كيميائيًا؛ لذلك نجده يستعمل مصطلحات التشريح مطعمة بالتطور الكيميائي لذلك العصر⁽⁴⁵⁾، فقد كان يتصور النفس الحيوانية كمادة قابلة للاحتراق، متفجرة ولدنة،

الحركة، ويختلف الوضع بينها بحسب ما يميز كل واحدة منها، فمنبع الحركة أو مبدؤها تكون عادة صادرة عن المخ، مع مصاحبتها للرغبة والمبادرة، وتكون تلقائية، أما تلك الحركة التي يكون منبعها المخيخ ... هي حركة طبيعية أو لا إرادية، لكن كلا الحركتين يجب أن يتوفر فيهما مثير، الذي يكون ابتدائيًا، كما هو مثلاً حال الرغبة بنزوعها تحاول أن تصل إلى الحركات التي تحققها، كذلك كما يحدث بصورة عادية في الطبيعة، وهي مهام طبيعية وحيوية، وعندما يكون هذا النوع من الحركة معاكسًا لأنها تبعت إحساسًا سابقًا، فإنها تعود مسرعة إلى نقطة الانطلاق، فمثلاً دغدغة خفيفة للجلد تثير حكة لهذا الجلد، والتهاب منطقة ما قبل القلبية (précordiale) تثير نبضًا وتنفسًا أكثر سرعة⁽⁴³⁾، هذا التعريف الذي أعطاه ويلس لمفهوم المنعكس لا يدع مجالًا للشك في أنه كان واعيًا لحقيقة هذه الحركة، وبذلك يعترف كانغيلام لويلس بالأبوة الحقيقية للمفهوم، والاعتراف عنده من واجبات مؤرخ العلوم المخلص لبحثه «إنه أول واجب

(44) bid, (p. 69).

(45) bid, (p. 59).

(43) bid, (pp. 67-68).

(٣) المرض كمفهوم إيجابي للحياة:

يستمر كانغيلام في تحليل علاقة الحياة بالمفهوم وهذه المرة يطرحها ضمن مفهومين بيولوجيين وهما السوي والمرضي، لقد كان كتاب كانغيلام «السوي والمرضي» الكتاب الأساسي الذي وضع فيه صاحبه حدوداً بين الحالة المرضية (pathologique) والحالة السوية (normal)، وظهرت فيه الحياة كمفهوم غامض دون هذين الحدين الأساسيين، وسنتحدث هنا عن المرض كحد سلبي بالمفهوم الطبي في معادلة الحياة، وسنرى كيف تغير هذا المفهوم في نظر كانغيلام من مفهوم كمي إلى مفهوم كيفي.

فإذا كان المرض عبارة عن الشك في قدرة الأعضاء على أداء وظيفتها بشكل طبيعي، فإن هذا الشك ليس حصيلة معرفة، وإنما هو عبارة عن شعور طارئ ينتاب الذات المريضة، لكن عندما أقول أنا لست مريضاً، ولدي دلائل على أنني بصحة جيدة، فهذا الحكم يمكن أن يشمل الصح أو الخطأ، لأنني ربطت الصحة هنا بالألم، وعدم وجود الألم لا يعني غياب المرض، بل يمكن أن يكون هناك مرض صامت لا يكشف عن نفسه

كما يأتي على ذكر البارود لوصف حالة الاحتراق في العضوية، والحياة عنده في حركتها تشبه الضوء ... أي إنه يحاول أن يؤسس بيولوجيته على تقنية مختلفة تماماً عن تقنية ديكارت⁽⁴⁶⁾، أما ديكارت فقد كانت مصطلحاته البيولوجية متأثرة بنظرته الميكانيكية للكون؛ لأنه لا يمكن لأي حركة أن تتم في نظره، سواء في أجسام الحيوانات أو في أجسامنا، إذا لم تكن هذه الأجسام تتوفر على أعضاء وأدوات تمكنها من أداء هذه الحركات، وهو وصف يظهر التأثير بالآلة التي كانت سائدة في عصر ديكارت، وهي فيزياء بسيطة مقارنة بالعصر الذي كان فيه ويلس.

وبهذه المقارنة التي قام بها كانغيلام بين ديكارت وويلس تثبت نسبة مفهوم المنعكس للثاني «ومهما كان فإن ديكارت خطأ بعض الخطوات على طريق تكوين مفهوم المنعكس لكن ويلس استطاع أن يخطو كل الخطوات»⁽⁴⁷⁾.

(46) bid, (p. 62).

(47) bid, (p. 78).

درجته وطبيعة الحالة التي تعيشها هذه الذات، وكل فهم للحياة يجب أن يستند على هذا الشعور، لذا كانت فردانية المرض العضوية والاجتماعية، من الأمور التي استدعاها كتاب «السوي والمرضي»، الذي يمكن تقسيمه إلى قسمين إذا أخذنا المرض كمعلم لهذا التقسيم، فنجد أن القسم الأول من الكتاب يطرح المشكلة وفق أبعادها التاريخية، بداية من القرن التاسع عشر، ليتبين لكانغيلام المفهوم الذي كان سائداً بأن «ظاهرة المرض في داخل العضوية لا يمكن اعتبارها زيادة أو نقصاناً في الكمية»⁽⁴⁹⁾، ذلك الموقف الذي حرص أوغست كونت على تأكيده، ليأتي بعده ك.برنارد (Cl. Bernard) ويعمل على مساندة هذا الموقف، أما الجزء الثاني من الكتاب فيبحث في مفهوم المرض، ويسائل هذا الموضوع على مستوى المفاهيم المعيارية للبيولوجيا، وسيعود كانغيلام كذلك في تحليل هذه القضية إلى الدوغما (Dogme) التي كانت سائدة وهي الدوغماتية الوضعية في القرن التاسع عشر⁽⁵⁰⁾.

إلا عن طريق الكشف العيادي، بذلك يمكن القول بأن المرض يمكن معاشته لكن يصعب ضبطه مفهوماً، لأن حصوله يغير من طبيعة الحياة للشخص الذي يصاب به، وهنا نستحضر قول بيار ميشري (P.Macherey) في هذا الشأن، حيث يقول «بشكل عام إن معاناة المرض تجعل الحياة سيئة»⁽⁴⁸⁾.

فلذا كان المرض عبارة عن الشك في قدرة الأعضاء على أداء وظيفتها بشكل طبيعي، فإن هذا الشك ليس حصيلة معرفة، وإنما هو عبارة عن شعور طارئ ينتاب الذات المريضة.



إنَّ تحديد مفهوم المرض حسب كانغيلام لا ينطلق من خبرة طبية أو معرفة بيولوجية، بل ينطلق من تجربة ذلك الشخص المريض، الذي يعيش وحده تلك الحالة دون غيره، لذا أصبحت ذاتية المريض مهمة في ضبط مفهوم المرض، بل هي المرجعية التي تحدد من خلالها

(49) Canguilhem, Le normale et le pathologique, Op-cit, (p. 14).

(50) Le Blanc, G. Canguilhem et les normes, paris, P.U.F, 2édition, (2000), (p. 29).

(48) Macherey, de Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault, in G. Canguilhem, philosophe, historien des science, Paris, Albin Michel, (1993), (p. 287).

القدرة على التأقلم مع هذه الوضعيات، بمساعدة المعيارية البيولوجية، التي تخلق عن طريق تجديد المعايير، فهي نوع من إعادة ترميم النظام أو البرنامج الذي يضبط سلوك العضوية، فهذا الشكل من الانتقال الذي يحوّل العضوية من الاعتماد على معيار إلى الاعتماد على معيار آخر، يحيلها على نوع آخر من العيش إنه «السواء» هذه الحالة هي نوع من الإعادة أو المراجعة الذاتية (d'irréversibilité)، ولا ينحصر هذا العمل على العضوية فقط بل يُسهم المحيط الذي تعيش فيه هذه العضوية على تخطي هذه الحالة السابقة من أجل بعث حالة جديدة⁽⁵²⁾.

لقد أصبح مفهوم المرض مع كانغيلام له بعد إيجابي، تجاوز به فهمنا الكلاسيكي لهذه التجربة، التي كرستها النظرة الطبية التشاؤمية لوضعية المريض، كما تجاوزت المفهوم الوضعي للمرض التي انحصرت في زيادة أو نقصان كمي؛ لأن العلم لا يستطيع

لكن الفهم الجيد لطبيعة المرض في كتاب كانغيلام «السوي والمرضي» يحتم علينا السعي من أجل تفكيك الشروط الممكنة للذاتية البيولوجية؛ لأن كانغيلام يرفض تحديد الذاتية البيولوجية أو العضوية انطلاقاً من التحديد الاجتماعي لهذه الذات، بل العكس من ذلك؛ لأنّه إذا استندنا إلى هذه المعايير الاجتماعية المصطنعة، فإننا نعمل على تغليف حقيقة الكائن الحي، الذي تحكمه شروط مغايرة لتلك الشروط التي تحكم الذاتية الاجتماعية⁽⁵¹⁾.

إن فردانية الكائن الحي كما هي موجودة في الحياة، موجودة في تجربة الكائن المريض، هذه التجربة التي لا يمكن أن تعيشها إلا تلك الذات المصابة، والتي غير المرض من معاييرها، وهو لا يكون دائماً نافياً أو معارضاً للحياة، بل هو عامل من عوامل تقوية عزيمة هذه العضوية على الاستمرار.

إن حضور المرض كمفهوم مُشكّل لقيم الحياة البيولوجية دليلاً على التنوع الذي لا مفر منه، فهو متأصل في تكوين العضوية، ولهذا تحاول العضوية امتلاك

(52) Pénisson, Le vivant et l'épistémologie des concepts, essai sur le normale et le pathologique de G. Canguilhem, L'Arman-tan, op-cit, (p. 99).

(51) Canguilhem, Le normale et le pathologique, Op-cit, (p. 173).

إنه عمل ومواجهة للمستقبل، وإذا رأت نفسها بأنها تسير نحو نهايتها، فهي تغير من إستراتيجية حياتها.

إن المرض حالة من الحالات الطبيعية للعضوية عند كانغيلام، إنها عملية نقل العضوية من وضعية الخمول إلى حالة النشاط، وهذه الحالة الجديدة هي من خصائص الكائن الحي.

إن المرض هو إخضاع العضوية لاختبار الحياة، وسلوك هذا الطريق نحو تلك الحالة المرضية، التي تجعلها تنتقل من حالة إلى حالة هو نوعٌ من الليونة والمطاوعة، كما يفعل الشتاء بجميع أوراق الشجر، يسقطها لكي تنبت في مكانها أوراقًا أخرى، وهذا فقدان لهذا التوازن الديناميكي الذي يحدثه المرض يمكنه أن يعيد توازنًا جديدًا، فالمرض في كل الحالات، يسهم في بناء تجربة الكائنات العضوية، وهذه الفكرة مدعومة بالتفكير البيولوجي الذي يقودنا إلى استنتاج نفس النتائج، فهو ينظر للمرض كبديل طبيعي لتجربة مستحيلة، وتبثُّ في فعالية

ترجمة تلك المعاناة التي يعيشها المريض مع مرضه إلى طبيعة كمية، فالطب بحاجة دائمة إلى مساعدة من طرف الذات التي تعاني تلك الحالة المرضية، وبذلك يمكن تصور المرض أنطولوجيًا لنعرف كيف يزيد أو ينقص.

إن المرض حالة من الحالات الطبيعية للعضوية عند كانغيلام، إنها عملية نقل العضوية من وضعية الخمول إلى حالة النشاط، وهذه الحالة الجديدة هي من خصائص الكائن الحي، حيث يقول كانغيلام «إن الحياة تحاول دائمًا الانتصار على الموت، ويمكن أن نشبه هذه العلاقة بعلاقة جدلية، الحياة في مقابل الكون المتغير»⁽⁵³⁾، ويمكن هنا أن نتلمس روح الحيوية هنا عند كانغيلام، والمستمدة من بيشا (Bichat)، وهي امتداد لتلك النظرة التي ترى بأن الموت هو الباعث على الحياة، هذه الإحيائية التي لا تفسر المرض من منطلق أنه مصير كل عضوية، هذه الحالة التي يؤدي بها إلى الموت المحتوم، بل العكس فهي تمثل آلية من أجل مقاومة هذا الجمود (l'inertie)،

(53) Canguilhem, Le normale et le pathologique, Op-cit, (p. 173).

فيها الحياة، والحياة باستقرارها عند تلك القيمة فهي تتصرف بمعيارية.

إن الدوغماتية الوضعية التي وسمت مفهومنا للمرض، قام بتكريسها عند كانغيلام كلُّ من أ. كونت وك. برنارد، الذي كان يؤخذ عندهم مفهوم المرض انطلاقاً من الحالة السوية (كونت)، أو أن السوي أفضل حالة ممكنة مختلفة عن المرض (برنارد)، فكلاهما ينطلق من نفس المبدأ، فيرفعان من الحالة المعيشة للمرض إلى حالة عقلية، سواء كانت مصاغة صياغة مجردة عند الأول أو تبحث عن تجسيد في طريقة العلاج عند الثاني، وكلاهما شكل دوغماتية في فهم العلم لطبيعة المرض، هذه الدوغماتية التي وجدت سندها في تسبيق الفيزيولوجيا على الباتولوجيا، وتري بأن في الحالة الباتولوجية ما هي سوى تغير كمي للظاهرة الفيزيولوجية، فالتمييز في الكمية بين الصحة والمرض قد انتهى⁽⁵⁶⁾.

لقد أصبح هناك فهم جديد لطبيعة المرض ودوره في الحياة؛ لأن المرض يلعب دورَ الداعم والمعلم

السوي وتقبله لمختلف التغيرات، لهذا ركز كانغيلام في الجزء الأول من كتابه «السوي والمرضي» على النقد الموجه للطب والبيولوجيا وطريقتهم في فهم طبيعة المرض، أين قام برفض الكثير من آليات العلاج، التي تنتظر للمرض كعائق أمام استمرارية الحياة، «إن المرض لا يشكل أي قلق بالنسبة للرجل الصحيح؛ لأنه أصبح موضوعاً يدرس في مخابر الصحة ... فالمفهوم الحقيقي للظاهرة الحيوية السوية يدخل ضمن تعريفها المرض»⁽⁵⁴⁾، وعلى هذه الأرضية يمكن فهم كل الحالات المرضية، وهذا فيه إشارة ضمنية من طرف كانغيلام إلى أن القياسات الكمية التي تقدمها التقنية للحالات المرضية بعيدة عن فهم جوهر المرض؛ لأنه في الأساس تجربة شعورية فردية، فقدت فيها العضوية معاييرها المعتادة التي كانت تحافظ بها على صحتها، والصحة هي معايير متميزة ومتغيرة، ولو أنه هناك تماثل عند كانغيلام بين المعيار (norme) والقيمة (valeur)⁽⁵⁵⁾؛ لأن المعيارية تترجم القيمة التي تستوي

(54) bid, (p. 14).

(56) Canguilhem, Le normale et le pathologique, Op-cit, (p. 14).

(55) Le Blanc, G. Canguilhem et les normes, Op-cit, (p. 33).

المرض يمثل معلماً من خلالها تضبط العضوية مساراتها، وتحدد نقاط تموقعها أمام التحديات التي تواجهها.

لقد أصبح هناك فهم جديد لطبيعة المرض ودوره في الحياة؛ لأن المرض يلعب دور الداعم والمعلم لهذه الحياة، يجعلها من خلال إخضاعها لاختبارات متعددة إلى تحسين أدائها، وإيجاد نموذج جديد للتأقلم.



خاتمة

إن المفهوم في تاريخ العلوم عند كانغيلا يتسم بالصرورة، والتميز بين المفاهيم لا يتم انطلاقاً من فرق في موضوع كل مفهوم ولا في مصدره، وإنما انطلاقاً من خصوصية كل واحد منها، فمن حيث المصدر هو واحد وهو العقل، ومن حيث الموضوع فإنّه يختلف باختلاف الحقل الذي يشغل فيه كل مفهوم، والممارسة النظرية للمفهوم، باعتبارها المنشئ للمفاهيم والمرتبة لها عن طريق التعريف، لا يمنحها أحقية النقل من مجال إلى آخر؛ لأنّه في المرحلة الأولى للاستعمال

لهذه الحياة، يجعلها من خلال إخضاعها لاختبارات متعددة إلى تحسين أدائها، وإيجاد نموذج جديد للتأقلم، وهنا يعود بنا كانغيلا إلى أطروحة طالما أعجب بها في مراحلها الأخيرة من تطوره الفكري، وهي أطروحة برغسون في كتابه «التطور الخلاق»، (volition créatrice)، فيقول: «إن الحالة المرضية يجب ألا تؤخذ على أنها حالة فيزيولوجية فقط، بل يجب النظر إليها من جانب آخر حيوي (vital) ... وهنا يمكن استرجاع أطروحة برغسون، فليس هناك فوضى، وإنما هناك استبدال (substitution) أمر بأمر آخر، لكي لا يجعلها ذلك تعاني»⁽⁵⁷⁾.

إنّ العضوية تسعى دائماً للتمسك بحالتها السابقة؛ لأنها تظن بأنها ستحافظ به على نفسها، وأي تغيير هو محاولة انتقال من الاستقرار إلى الا استقرار، وتحاول جاهدة التمسك بنفس المعايير، وتعتبرها الوحيدة المتاحة، في هذه الحالة فإن العضوية سيصيبها المرض حتماً، ليكون دافعاً لها من أجل التغيير، لذلك يبقى

(57) bid, (p. 128).

الاكتشاف، ومؤرخ العلوم هنا مُطالِبٌ بتجاوز هذا الصخب المتعمد في بعض الأحيان، والذي تحدثه الأيديولوجيا من تحديد جذور المفهوم وإلى من تسند له الأبوة في استعماله، كما أنه ليس كلُّ مفهوم متداول صحيحًا، فقد تغير الكثير من المفاهيم مدلولاتها بجهد يقوم به المؤرخ من أجل تصنيفها بين الإيجابية والسلبية، خاصة في مباحث علوم الحياة.

لا هم للفكر إلا بإبداعه الذاتي الذي يتخذ من المفهوم كعقال للمعنى وإثبات للكشف، ولكن في حالة البحث عن الاستقلالية فإنَّ الفكر يجد نفسه مكبلاً بعلاقات نسجها بمفاهيمه المختلفة، والتي لا يستطيع فيها الفصل بين الصحيح والمزيف، هذه العملية قد يضيع فيها المالك الحقيقي للمفهوم في غمرة البهرجة التجريبية والاندهاش الفكري من



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studie



تحيز المفاهيم: من النقد المفهومي إلى أفق البناء الحضاري مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي أنموذجًا

مصطفى المريط

باحث مغربي

lamret_mostafa@yahoo.fr

[ملخص البحث]

الثابت أن الثقافات البشرية عرفت هجرة المفاهيم من ثقافة إلى أخرى، ومن ميدان معرفي إلى آخر، وحين يهاجر المفهوم من ثقافة أو حضارة معينة إلى أخرى، فإن جهودا حثيثة تبذل لتوطينه ليحمل في موطنه الجديد دلالات محددة عادة ما ترتبط ارتباطا وثيقا برؤية صائغة ومترجمة ودارسه وموظفه للعالم ككل؛ ذلك أن كل إنسان يفهم الكون ومحيطه والحياة والإنسان والعلاقات القائمة انطلاقا من مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية الخاصة به.

ومفاهيم الثقافة والحضارة والتنمية والتغير الاجتماعي والقيم والإعلام والتواصل وغيرها من المفاهيم الأساس للدراسة، هي من بين هذه المفاهيم المهاجرة، فقد انتقلت من موطنها الأصلي وتوطنت في عدد واسع من المجالات في بلادنا العربية والإسلامية منذ القرن الماضي؛ غير أنها ظلت أسيرة للرؤية الغربية التي أنتجتها وعملت على إشاعتها، ولو أنه تم إلbasها مسح الحضارة العربية، واكتسبت دلالاتها في بعض المحاولات التنظيرية عند محاولة استنباتها في تربة غير التربة التي أنجبها، وهذا ما ظهر في إشكال ترجمتها إلى اللغة العربية، بل وفي انتقال التباساتها وأزماتها وقطائعها الإستمولوجية الغربية نفسها إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر. كل هذا جعل منها مفاهيم متحيزة ضبابية متذبذبة مستلبة، تستبطن تصورا غربيا له خصوصياته، إن بشكل ظاهر جلي أو مضمّر خفي؛ يتميز مع الرؤية المعرفية الإسلامية ذات الطابع التوحيدي والاستخلافي المركزة على قيمة الإنسان، ووظيفته الحضارية، ومكانته في الوجود، والجاعلة من جوهر الثقافة محددا في القيم، ومصدر القيم مؤسسا على الدين الموحد، وجاعلة من الإنسان مفعلا ومصرفا لكل تلك القيم في أشكال سلوك ثقافية فردية وجماعية بانية. هذا الواقع المفهومي يستدعي من كل باحث عربي وإسلامي عناية خاصة بالمفاهيم التي يوظفها؛ لأن معرفة ولادة المفاهيم ضروري لمعرفة مآلاتها، ولإدراك تفرعاتها وتحولاتها، ومن ثم إعادة توطينها في بيئتها الاجتماعية العربية والإسلامية الجديدة، تأصيلا وممارسة، واستجلاء دلالاتها الحقيقية بالبحث في سيرورة وصيرورة انتقالاتها وتحولاتها، ورصد مفارقاتها وتجاوزاتها مع مفاهيم أخرى، والتباساتها بها، يتطلب بداية إعادة قراءة المفاهيم المروجة في مختلف حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، من جديد بالعودة إلى جذورها، وسياقات تطورها وتحولاتها، بنشاط فكري تركيبي ونقدي للبراديجمات والنماذج النظرية والمعرفية المؤسسة للظاهرة الإنسانية والمؤطرة لها، في أفق بناء حضاري جديد لهذه المفاهيم يستحضر إشكالية تغير السياقات الزمانية والمكانية، وتعدد الدلالات التي علقت بها نتيجة توزعها بين فروع معرفية كثيرة، والكشف عن تقاطعات المفاهيم فيما بينها، وذلك من أجل رهان فعال وناجع على التنمية والنهوض الحضاري المنشود. انطلاقا من هذه الأرضية النظرية ستحاول هذه الورقة مقارنة مفهوم «الثقافة» إيماننا راسخا مبدئيا أن أزمة التنمية والنهوض الحضاري التي نعاني منها هي أزمة شاملة ومركبة، إنها أزمة مجتمع ككل، إنها أزمة منطلق، وأزمة سيرورة، وأزمة مآل؛ إنها على حد تعبير مالك بن نبي مشكلة ثقافة هذا المجتمع أساسا.

[Abstract]

It is true that human cultures have witnessed the migration of concepts from one culture to another, from one field of knowledge to another. When this migration occurs, a lot of efforts are made to adjust these concepts with their new environment using specific meanings which are often closely linked to the view of those who conceptualise them, their translators and their users; thus, human beings understand the universe and its environment; life, man and the existing relationships through a set of concepts, beliefs and cognitive perceptions of their own. The concepts of culture, civilisation, development, social change, values, media, communication and other basic concepts of social and human sciences are among these migratory concepts. They have moved away from their original environment and settled in a wide range of fields in our Arab and Islamic countries since the last century; however, these concepts are still confined to the Western view which produced and spread them. Some of these concepts appeared in the Arab civilisation surveys and gained their significance in some of the theoretical attempts at trying to cultivate them in soil other than the soil they were given birth. This is what can be noticed in the difficulty of translating them into Arabic language and their Western epistemological ambiguities transmission to the contemporary Arab and Islamic thought. All this has made of them vague, biased, fluctuating concepts that reflect a Western perception with its peculiarities which either explicitly or implicitly differs from the Islamic cognitive view of the monotheistic and abstract nature based on the value of man, his duties towards civilisation and his importance in life existence in which culture is a determination of his values and the source of these values is based on the common religion, making of man a master of all those values in forms of individual cultural and collective behaviour.

From this theoretical ground, this study will attempt to approach the concept of «culture» firmly in agreement with Malek Bennabi who believes that the development crisis and the civilisation progress we are experiencing is a large-scale and complex one. It is a crisis of society. Revealing the non-neutrality of the concepts in general, and that of culture in particular, criticising their misuse and then suggesting civilisation alternatives is the key to solve the cultural problem that we are suffering from and to the development of civilisation we desire. A project a group of thinkers and researchers in different areas of knowledge would certainly contribute to.

وغيرها من المفاهيم الأساسية للدراسة، هي من بين هذه المفاهيم المهاجرة، فقد انتقلت من موطنها الأصلي، وتوطنت في عدد واسع من المجالات في بلادنا العربية والإسلامية منذ القرن الماضي، غير أنها ظلت أسيرة للرؤية الغربية التي أنتجتها وعملت على إشاعتها، ولو أنه تم إلباسها مسوح الحضارة العربية، واكتسبت دلالتها في بعض المحاولات النظرية عند محاولة استنباتها في تربة غير التربة التي أنجبتها، وهذا ما ظهر في إشكال ترجمتها إلى اللغة العربية، بل وفي انتقال التباساتها وأزماتها وقطائعها الإستمولوجية الغربية نفسها إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر. كل هذا جعل منها مفاهيم متحيزة ضبابية متذبذبة مستلبة، تستبطن تصوراً غريباً له خصوصياته، إن بشكل ظاهر جليّ أو مضمّر خفي يتمايز مع الرؤية المعرفية الإسلامية ذات الطابع التوحيدي والاستخلافي المرتكزة على قيمة الإنسان، ووظيفته الحضارية، ومكانته في الوجود، والجاعلة من جوهر الثقافة محدداً في القيم، ومصدر القيم مؤسساً على الدين الموحد، وجاعلة من الإنسان مفعلاً ومصرفاً لكل تلك القيم في أشكال سلوك ثقافية فردية وجماعية بانية.

الثابت أن الثقافات البشرية عرفت هجرة المفاهيم من ثقافة إلى أخرى، ومن ميدان معرفي إلى آخر، وحين يهاجر المفهوم من ثقافة أو حضارة معينة إلى أخرى، فإن جهوداً حثيثة تبذل لتوطينه ليحمل في موطنه الجديد دلالات محددة عادة ما ترتبط ارتباطاً وثيقاً برؤية صائغه ومترجمه ودارسه وموظفه للعالم ككل؛ ذلك أن كل إنساني فهم الكون ومحيطه والحياة والإنسان والعلاقات القائمة انطلاقاً من مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية الخاصة به، وهي الهجرة التي عبر عنها إدغارموران (Edgar Morin) قائلاً: «إن المفاهيم تسافر، ومن الأفضل أن تسافر مع علمها أنها تسافر. من الأفضل ألا تسافر بشكل سري. من الأفضل أيضاً أن تسافر دون أن يكشفها حراس الحدود. لقد سمح الانتقال السري للمفاهيم مع ذلك للمباحث من أن تخرج من حالة الاختناق ومن حالة الانغلاق. كان العلم سيكون مغلقاً لو لم تكن المفاهيم تهاجر سرّاً»^(١).

ومفاهيم الثقافة والحضارة والتنمية والتغير الاجتماعي والقيم والإعلام والتواصل

(١) إدغار، موران، الفكر والمستقبل: المدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد، القصور ومنير، الحجوي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط. ١، (٢٠٠٤م)، (ص/ ١١٦).

«الثقافة» إيمانًا راسخًا مبدئيًا أن أزمة التنمية والنهوض الحضاري التي نعاني منها هي أزمة شاملة ومركبة، إنها أزمة مجتمع ككل، إنها أزمة منطلق، وأزمة سيورة، وأزمة مآل؛ إنها على حد تعبير مالك بن نبي مشكلة ثقافة هذا المجتمع أساسًا^(٢).

أولاً- مفهوم «الثقافة» في الفكر الغربي: نماذج تعاريف وتصورات في العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية:

تعود جذور كلمة (Culture) إلى لفظين لاتينيين هما: (cultura) التي تعني حرث الأرض وزراعتها؛ ولفظ (colere) الذي يحمل مجموعة من المعاني كالسكن والتهذيب والحماية والتقدير إلى درجة العبادة^(٣). واستخدم اللفظ مجازًا مع الحكيم اليوناني شيشرون (Cicéron)، (١٠٦-٤٣ ق.م) كغاية للفلسفة تعمل على تثقيف الذهن وزراعة العقل وتنميته (culturaanimi). وقد احتفظت الكلمة بهذه المعاني

هذا الواقع المفهومي يستدعي من كل باحث عربي وإسلامي عناية خاصة بالمفاهيم التي يوظفها؛ لأن معرفة ولادة المفاهيم ضروري لمعرفة مآلاتها، ولإدراك تفرعاتها وتحولاتها، ومن ثم إعادة توطينها في بيئتها الاجتماعية العربية والإسلامية الجديدة، تأصيلًا وممارسة، واستجلاء دلالاتها الحقيقية بالبحث في سيورة وصيرورة انتقالاتها وتحولاتها، ورصد مفارقاتها وتجاوزاتها مع مفاهيم أخرى، والتباساتها بها، يتطلب بدايةً إعادة قراءة المفاهيم المروجة في مختلف حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، من جديد بالعودة إلى جذورها، وسياقات تطورها وتحولاتها، بنشاط فكري تركيبي ونقدي للبراديغمات والنماذج النظرية والمعرفية المؤسسة للظاهرة الإنسانية والمؤطرة لها، في أفق بناء حضاري جديد لهذه المفاهيم يستحضر إشكالية تغير السياقات الزمانية والمكانية، وتعدد الدلالات التي علق بها نتيجة توزيعها بين فروع معرفية كثيرة، والكشف عن تقاطعات المفاهيم فيما بينها، وذلك من أجل رهان فعال وناجع على التنمية والنهوض الحضاري المنشود.

انطلاقًا من هذه الأرضية النظرية ستحاول هذه الورقة مقارنة مفهوم

(٢) مالك، بن نبي، مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الخامسة عشرة، (٢٠١١م)، (ص/ ١٠١).

(٣) ريموند، وليامز، الكلمات المفاتيح، ترجمة: نعيمان، عثمان، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (ط. ١)، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٩٤).

والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى، التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع⁽⁷⁾. هذا التعريف الشمولي الفضفاض سيتحول -فيما بعد- إلى تعريف مرجعي لكل الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ثم توزع مفهوم «ثقافة» بين حقول معرفية اجتماعية وإنسانية مختلفة، لها مناظيرها ومواضيعها الخاصة، ما جعل من مسألة الإلمام بجميع التعاريف الموضوعية لمفهوم الثقافة عملية شبه مستحيلة. فقد أورد كروبير وكلوكهونفي كتابيهما الموسوعي: «الثقافة: عرض نقدي للمفاهيم والتعريفات» الصادر عام (١٩٥٢م) ما لا يقل عن مائة وأربعة وستين تعريفاً للثقافة⁽⁸⁾، تراوحت بين السلوك المتعلم، والمعرفة المتحصلة من احتكاك الفرد مع المحيط، والقيم الواقعية أو المثالية التي يحملها فرد أو جماعة ما.

العملية طيلة القرون الوسطى حيث أُطلقت في فرنسا على الطقوس الدينية (les culte) ورعاية الحيوان والنبات والعناية بالنمو الطبيعي^(٤). وفي عصر النهضة اقتصر مفهوم (culture) على مدلوله الفني والأدبي المتمثل في دراسات تتناول التربية والإبداع^(٥). غير أن المفهوم حافظ على الدلالات المشتقة منه كتنمية العقل وغرسه بالذوق وتزيينه بالمعرفة عند «فولتير»، أو العمل الذي يبذله الإنسان لغاية تطويرية سواء أكانت مادية أو معنوية مع توماس هوبس (Thomas Hobbes)^(٦).

غير أن عام (١٨٧١م) شكّل محطة حاسمة في تاريخ مفهوم الثقافة مع الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد تايلور (Edward Taylor) الذي عرّفه في كتابه: «الثقافة البدائية»، (primitive culture) بذلك: الكل المركب الذي يشمل المعرفة

(٤) معن، زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، (عدد ١١٥)، (١٩٧٥م)، (ص/ ٢٩).

(٥) نصر، محمد عارف، الحضارة- الثقافة- المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، هرندين، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، (١٩٩٤م)، (ص/ ١٩).

(٦) معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، مرجع سابق، (ص/ ٤٨).

(7) Taylor Edward, Primitive Culture, New York, Brentano's, 1924, p. 1.

(8) Kroeber, A. L.; Kluckhohn, Clyde, Culture: A critical review of concepts and definitions, Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University, Vol 47(1), 1952.

ثقافية^(٩)، أو بالنقد الداخلي والاعتراف المحتشم بضرورة استحضارها باعتبارها أساس الثقافة وروحها، وليس جانباً خفياً رمزياً يفلت من كل عملية تحديد كما هو الشأن في أعمال ماكس فيبر (Max Weber) المتأخرة الذي توصل إلى أن: الظاهرة الثقافية كالعقيدة الدينية يمكن أن تكون بحد ذاتها عاملاً مهماً في تحفيز التطور الاقتصادي والمادي^(١٠).

ورغم تعدد الدلالات إلا أن أغلبها مستلهم من التعريف الأنثروبولوجي للتأسيسي لإدوارد تايلور السابق، أو مقتبس منه، أو معدل عنه ليتلاءم مع الفرضيات والمواقف النظرية المختلفة لأجيال من الباحثين.

وهي الأطروحة نفسها التي سنجد لها امتداداً في بعض التصورات النقدية المعاصرة في القرن الماضي، كالنموذج

ورغم تعدد الدلالات إلا أن أغلبها مستلهم من التعريف الأنثروبولوجي التأسيسي لإدوارد تايلور السابق، أو مقتبس منه، أو معدل عنه ليتلاءم مع الفرضيات والمواقف النظرية المختلفة لأجيال من الباحثين. وقد مكن ذلك بلا شك من إتاحة فرص كثيرة لهؤلاء كي ينجزوا دراسات وتحليلات جديدة من زوايا نظر مختلفة، تحاول إبراز الأهمية التي يمكن أن تكتسيها عوامل أخرى في فهم ظاهرة الثقافة ودراستها، وهي عوامل يبدو أنه لم يجزِ الانتباه إليها من قبل؛ نذكر منها خاصة: العوامل الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والنفسية وغيرها. لذلك تأرجحت هذه الرؤية الغربية لإشكالات مفهوم الثقافة بين مجموعة من التقابلات: الفطري والمكتسب، الفردي والجماعي، الثابت والمتغير، المادي والرمزي، إنكار الدين والقيم كمحددات أساسية للثقافة في التصورات الماركسية والوضعية كما هو الشأن في الأعمال الأولى لعالم الاجتماع الفرنسي، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، إميل دوركايم (Emile Durkheim)، الذي وإن كان مفهوم الثقافة غائباً عملياً في أنثروبولوجيته فإن ذلك لم يمنعه من اقتراح تأويلات للظواهر التي تعينها العلوم الاجتماعية غالباً على أنها

(٩) دنيس، كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير، السعيداني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، مارس (٢٠٠٧م)، (ص / ٤٩).

(١٠) دفيد، إنغليز وجون، هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة: لما، نصير، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط. ١، (٢٠١٣م)، (ص / ٥٠).

في الثقافة (الدين، القيم، ...)، وتحويلها إلى ثقافة ذات بعد واحد تشبع حاجات زائفة، فنجاح هذه المجتمعات أو إخفاقاتها تضعف ثقافتها الرفيعة وتدحضها^(١٣)، وتتم هذه العملية عبر تشويه قيمها الجمالية والفكرية والأخلاقية وتحويلها إلى قيم مادية مصنعة، فالآثار الأدبية والفنية باتت أشبه بسلعة تجارية، فهي تباع أو تريح أو تهيج^(١٣)، والتصنيع تجاوز حدود الترفيه والتسلية إلى حد المساس بموسيقى الروح^(١٤).

ومن النماذج النقدية لمفهوم الثقافة السائد نجد -أيضاً- نموذج الدراسات الثقافية (cultural studies) في إشارة إلى أعمال مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (center for contemporary cultural studies) بجامعة بيرمنغهام (Birmingham) ببريطانيا الذي أداره في بدايته ريتشارد هوغارت (Richard Hoggart) عام (١٩٦٣م)، وبعده ستيوارت هال (Stuart Hall) الذي خلف ريتشارد هوغارت على رئاسة

المتميز للإنجليزي توماس ستيرنز إليوت (Thomas Stearns Eliot) الذي استطاع أن يضع بصمته المتميزة في تاريخ تطور مفهوم الثقافة بتأليفه في عام (١٩٤٨م) كتابه: (Notes Towards the definition of culture)، وانتهى فيه إلى القول: «إن الثقافة هي تجسد الدين، فلا يمكن إغفال أو تهميش عامل الدين في تشكيل الثقافة؛ إذ لا يمكن أن تظهر ثقافة أو تنمو إلا وهي متصلة بدين: ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقاً لوجهة نظر الناظر»^(١١).

ومن النماذج الغربية التي حاولت نقد مفهوم الثقافة السائد خلال منتصف القرن الماضي، نموذج: «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت» مع روادها ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، وتيودور أدورنو (Theodor Adorno) بمفهوم صناعة الثقافة، وهربرماركوز (Herbert Marcuse) الذي تنبه إلى أن العقلانية التكنولوجية التي تسم هذه المجتمعات في طريقها إلى تصفية العناصر المعارضة والمتعالية

(١٢) هيربرت، ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرايشي، بيروت، دار الآداب، الطبعة الثالثة، (١٩٨٨م)، (ص/ ٩١).

(١٣) المرجع السابق، (ص/ ١٠٠).

(١٤) المرجع السابق، (ص/ ٩٣).

(١١) توماس، ستيرنز إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة: شكري، محمد عياد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، (عدد ١٦٢٣)، (٢٠١٠م)، (ص/ ٢٠).

فيها بعض أخطاء الماركسية بتضخيمها الحديث عن نموذج القاعدة والبنية الفوقية خاصة، ومبدأ الصراع الطبقي، والمنهج المادي التاريخي الجدلي، وغيرها.

ومع بداية الثمانينيات من القرن الماضي ظهرت مقاربات وتوجهات جديدة منحدرة من الدراسات الثقافية تبحث في الطريقة التي يولد بها الجمهور معانيهم الخاصة من قراءتهم وتلقيهم لنصوص وسائل الإعلام خاصة مع بحوث التلقي (Receptionstudies) لدافيد مورلي (David Morley)، وعالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) صاحب كتاب: «تأويل الثقافات» أحد المراجع النظرية لهذا التيار، الذي لم تعد معه الثقافة تعني سلطة أو شيئاً تظهر فيه الأحداث الاجتماعية، أو تجليات السلوك، أو تنظيم المؤسسات، أو سيرورة أو قناة اجتماعية، بل شبكة معقدة من الدلالات الرمزية. والنتيجة التي توصل إليها أن: تكون إنساناً لا يعني أن تكون أي شخص (Everyman)، بل أن تكون من نوع معين من الناس^(١٨)، قبل أن ينتهي إلى القول: «لكل مجتمع ثقافته الخاصة التي هي كما

المركز لعشر سنوات من عام (١٩٦٩م) إلى عام (١٩٧٩م)، بالإضافة إلى أعمال ريموند وليامز (Raymond Williams) التي تشكل في مجملها مصادر أساسية لمعظم الدراسات الثقافية، بكتابه: «الثقافة والمجتمع» الصادر عام (١٩٥٨م) خاصة^(١٥)، والذي اعترف في حفرياته للمفهوم، أن التطور الذي طرأ على لفظة «ثقافة»، يمثل سجلاً حافلاً لعدد مهم ومتواصل من ردود الأفعال على التغيرات التي حصلت في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الغربية. وهذه الأطروحة التي تبناها وليامز ودافع عنها طوال حياته، هي نفسها التي افتتح كتابه السابق واختتم بها، بقوله: «تاريخ فكرة الثقافة هو سجل لتعريفاتنا ومعانيها التي يجب ألا تفهم إلا عبر سياق أفعالنا»^(١٦)، مقترحاً منهجاً جديداً للدراسات الثقافية، أطلق عليه اسم: «المادية الثقافية»^(١٧)، أراد أن يكون صيغة جديدة للماركسية يتجاوز

(١٥) سامونج، ديورنغ، الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح، يوسف عمران، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، (عدد ٤٢٥)، (يونيو ٢٠١٥م)، (ص/ ٦٨).

(١٦) ريموند، وليامز، الثقافة والمجتمع، ترجمة: وجيه، سمعان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٨٦م)، (ص/ ٣٣٦).

(١٧) Raymond Williams, Culture et Matérialisme, Traduit de l'anglais par Nicolas Calvé et Etienne Dobenesque, Les Prairies ordinaires, «Penser/ croiser».

(١٨) كليفورد، غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد، بدوي، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، (ط. ١)، (٢٠٠٩م)، (ص/ ١٦٥).

والممانعة للثقافة الاستهلاكية العولمية السائدة، بدراسة تشكيلة من الثقافات الدنيا والفرعية ونقد الثقافة الشعبية أو الثقافة الجماهيرية، ومن قضاياها: الدين، والرياضة، والشيخوخة، والثقافة السياحية، ودراسات التلقي لوسائل الإعلام الجديدة، والموسيقى الشعبية، والظواهر الثقافية المصاحبة للإنترنت والثقافة التقنية، والهوية ونقد الهُجنة، والتعددية والتنوع الثقافي، والعنصرية والتمييز العرقي، والآثار الثقافية والاجتماعية للبيئة، والثقافة الشعبية في التاريخ، والثقافة الجديدة المثلية، وغيرها^(٢١).

ورغم الطابع النقدي لهذه الدراسات التي حاولت تجاوز مفهوم الثقافة الغربي الأنثروبولوجي السائد، فإنها لم تستطع أن تقدم نظرية متكاملة في الثقافة، أو في علاقة الثقافة بالمجتمع، أو رهانات توظيف الثقافة في التنمية بالمعنى الإبيستيمولوجي الدقيق؛ بل اهتمت بالممارسة الثقافية في تفاصيلها الواقعية الدقيقة المتشظية، فحللت وانتقدت النصوص الثقافية في ارتباطها بالحياة اليومية للإنسان باعتباره كائنًا ثقافيًا، مقتربة من التعريف الأنثروبولوجي

هي الحياة، تحوي تأويلاتها الخاصة، وما على المرء إلا أن يتعلم كيف يصل إليها^(١٩).

ومن تفرعات الدراسات الثقافية النقدية -أيضًا- نموذج: الاقتصاد السياسي المتتبع للعلاقات الاجتماعية وعلاقات السلطة التي تؤثر في إنتاج مختلف الموارد وتوزيعها واستهلاكها، بما فيها موارد الثقافة والاتصال والإعلام، والفجوة والخلل المرصود في تدفق المواد الإعلامية والإنتاج الثقافي بين الدول الواقعة على جهتي الخط الفاصل «للتنمية»، وشقت هذه الدراسات طريقها بدراسة حول «الصناعات الثقافية» بصيغة الجمع، تجاوز المفهوم «صناعة الثقافة» لمدرسة فرانكفورت بصيغة المفرد، أشرف عليها فريق بحث أكاديمي بقيادة برنار ميج في الكتاب المعنون: «الرأسمالية والصناعات الثقافية»، (Capitalisme et Industries culturelles)، الصادر عام (١٩٧٨م)^(٢٠).

هكذا تتبعت الدراسات الثقافية، خلال القرن الماضي وإلى حدود الآن، بالتحليل والنقد كل الأشكال الظاهرة والخفية من المقاومة

(١٩) المرجع السابق، (ص/ ٨٢٨).

(٢١) سامونخ، ديورنخ، الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح، يوسف عمران، مرجع سابق، (ص/ ٢٧٧).

(20) Bernard Miège, Armel Huet, Jacques Ion, Alain Lefèbvre, et René Peron., Capitalisme et industries culturelles, Editions des Presses universitaires de Grenoble, 1978. 2ème édition, PUG, 1984.

وجان بودريارد (Jean Baudrillard) واقع ما بعد الحداثة وثقافته^(٢٤).

فالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت مثلاً فشلت في تقديم بدائل واقعية حقيقية، ولم يتجاوز تبنيتها لنقد الصناعة الثقافية حدود المثالي والمتباكي؛ فقد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالحنين إلى تجربة ثقافية حرة بعيدة عن سلطة التقنية.



لذلك تعرضت مجمل الدراسات النقدية لمفهوم الثقافة لسهام النقد لكونها: فضاضة متداخلة الاختصاصات، وتتبع مناهج ومقاربات متعددة. كما أن طموحها لتحقيق الموضوعية العلمية اعترضته جملة تحديات وصعوباتها، فتوجهاتها وخلفياتها الأيديولوجية اليسارية جعلتها متحيزة، ومغرقة في الذاتية؛ لكونها لم تتجاوز ردود أفعال على أشكال الهيمنة والتمهيش والإقصاء الثقافي السياسي والأكاديمي المحافظ والليبرالي، كما أن انغماسها في اليومي والمعيش والمهمش، والاحتفاء بالتجارب الثقافية التي تعكس

السابق ومبتعدة عنه في نفس الوقت. وقامت بدراسة أشكالها وبنيتها وسياقاتها وأسسها النظرية. فالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت مثلاً فشلت في تقديم بدائل واقعية حقيقية، ولم يتجاوز تبنيتها لنقد الصناعة الثقافية حدود المثالي والمتباكي؛ فقد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالحنين إلى تجربة ثقافية حرة بعيدة عن سلطة التقنية^(٢٣). وأعلنت هذه النظرية فشلها عندما اعترف روادها صراحة بذلك، فهيربرتماركوز أقر بأن النظرية النقدية لا تملك مفاهيم تسمح بتخطي الفاصل بين الحاضر والمستقبل، ولا تمنح الوعود جزافاً، فهي لم تنجح حتى الآن وظلت سلبية^(٢٣). في حين اعتبر يورجين هابرماس (Jürgen Habermas) أن نظرية ما بعد الحداثة حالة ثقافة مَرَضِيَّة؛ بسبب اختلال التوازن بين القيم المادية والقيم المعنوية، فترتب عن ذلك أن تحولت عقلانية التنوير إلى حالة مرضية مأساوية، وتلك هي الحالة التي يصف بها تصور فرانسوا ليوتار (François Léotard)،

(٢٢) أرمأن، ماتلار وميشال، ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة: نصر الدين، لعياضي والصادق، رابع، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الثالثة، (ط. ١)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٩١).

(٢٣) هربرت، ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج، طرابيشي. [مرجع سابق، (ص/ ٢٦٨)].

(٢٤) المرجع السابق، (ص/ ١٦٢، ١٦٣).

الثقافية بثقافة نموذجية كمعيار يفصل بين الثقافات الراقية والثقافات المتقدمة برؤيتين متقابلتين: تقليدية أو تغريبية.

- البراديغم الوظيفي (le paradigme fonctionnaliste) الذي ينظر إلى الثقافة من زاوية الوظائف التي تطلع بها، ومنها انبثق الجيل الأول من نظريات الإعلام التنموي، ابتداءً من ستينيات القرن الماضي، التي أولت أهمية خاصة لدور وسائل الاتصال في التنمية، وقدمت مقترحات ثقافية للتحديث. قبل أن ترتفع أصوات مع بدايات السبعينيات تنتقد النزعة الاقتصادية للنموذج التنموي، وقامت على رؤية جديدة للتنمية توجه الاهتمام إلى الجوانب المهمشة واللامفكر فيها ومن بينها علاقة الثقافة ووسائل الإعلام والاتصال بالتحديث والتنمية، في وقت سيطرت فيه النزعات الاقتصادية المادية على أدبيات التنمية ودورها في التحديث. كما حاولت هذه النظريات النقدية إعادة الاعتبار للقيم لكونها بوصلة للتنمية الحقيقية طالما أن الدولة أو المجتمع النامي هو الذي يعاني - في اعتقادها - فعلياً من اختلال المعايير وأزمة وانفصام القيم؛ إذ تتصارع فيه قيم التحديث الجديدة مع قيم المجتمعات الخاصة المتخلفة.

الواقع كما هو، والتزامها المطلق بهذه الفئات وبأشكالهم الثقافية المتميزة التي تجاوزت في مجملها درجة تجاوز خطوط المجتمعات القيمية الحمراء (الشذوذ الجنسي، تعاطي المخدرات، الحرية الجنسية، حرية الإجهاض، وغيرها).

ويتضح ممّا سبق أن جل هذه النماذج الغربية السابقة التي قاربت الظاهرة الثقافية، كنماذج للدراسات الاجتماعية والإنسانية المراهنة على الموضوعية والحياد والاستقلالية العلمية، اعتمدت في تأسيس نظرياتها على خمسة براديغمات، أو نماذج معرفية، قد تحضر مستقلة أو مجتمعة، هي:

- البراديغم الوضعي (le paradigme positiviste).

- البراديغم السلوكي (le paradigme behavioriste).

- البراديغم الاقتصادي (le paradigme économiste) حيث تخضع قيمة المنتج الثقافي لقانون العرض والطلب التجاري.

- البراديغم المعياري (le paradigme normative)، حيث تقاس التنمية

اختزلت الأبعاد المتعددة للظواهر الطبيعية والإنسانية إلى بعد واحد بسيط أو أبعاد محدودة؛ فاختزل الوجود العام والخاص إلى الوجود المادي المحسوس فقط، واختزلت التقنية ووسائل الإعلام والاتصال لتصبح آلات ومعدات وسيطية فقط. هذا الفهم الاختزالي الأحادي هو الذي أفقد الثقافة ارتباطها العضوي بالجوانب الرمزية الأخرى من الظاهرة الإنسانية في مستوياتها المتعددة. ومن ثم السقوط في براثن التصنيع والاستهلاك، وتحول الثقافة والمثقف إلى سلعة تجارية يتم تسويقها. فقد أصبحت وسائل الإعلام والاتصال -مثلاً- تفضل نوعية من المفكرين السريعين (fast thinkers) يقدمون غذاء ثقافياً على السريع (Fast Food culture)، وهو نوع من التغذية التي تم إعدادها مسبقاً، وتم التفكير فيها مقدماً^(٢٥). والنتيجة ثقافة معلومات عشوائية ومتباينة مقدمة للمتلقي بدون ترابط منطقي لا تساهم في بناء معرفة حقيقية، ويكون مآلها النسيان السريع، أطلق عليها الباحث الفرنسي أبراهام مولس (Abraham Moles) لقب ثقافة

-البراديغم التأويلي (le paradigme Interpretatif) مع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ونموذج الدراسات الثقافية بمختلف أجيالها، التي نهت إلى مخاطر تزايد وثيرة الاختراق الثقافي على مستقبل الثقافات الفرعية اليومية والشعبية بعد اقتحام رياح العولمة بالمرور ونشرها لقيم ثقافية بديلة تقوم على الاستهلاك والتنميط والقبولة وتسليع الثقافة.

وعموماً، فقد تسلحت مجمل الأبنية والأنساق النظرية المؤطرة للظاهرة الثقافية بالمنهج الوضعي المادي بدراسة ما هو كائن كما يعكسه الواقع المادي المتجلي، مهمشة بذلك مجال المعنى والقيم والمعايير الأخلاقية ومركزية الدين فيها، أي؛ ما ينبغي أن يكون. وحتى الدراسات الغربية النقدية لمجال القيم، مركز الثقافة، لم يخرج عن نطاق الرصد والوصف والتصنيف والإحصاء والتكميم، للتأثيرات الموجودة أصلاً في المجتمع، دون وجود بوصلة قيمية دينية توجيهية أو نية لتقييم أو تقويم هذا الواقع.

وترتب عن ذلك أن نُقِلَ الثقافة بكل حمولاتها الفلسفية والدينية والأيدولوجية الغربية إلى الواقع المعوم أسقطها في فخاخ الاختزالية المادية المفرطة؛ إذ

(٢٥) بيير، بورديو، التليفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة: درويش، الحلوجي، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، الطبعة الأولى، (٢٠٠٤م)، (ص/ ٦٧).

وفي خضم هذا السياق المعولم المتسارع، أصبح مطلب بناء مفهوم للثقافة بديلاً عن السائد مشروعاً حضارياً تأسيسياً، بالنظر إلى أن مفهوم الثقافة خاصة، والمشروع المعرفي الغربي عامة، انتهى به الأمر إلى الكفر المطلق بالمعنى العميق للكلمة، فبعد كفره بالإله والإنسان، وإعلانه موت الإله سابقاً ثم موت الإنسان الروحي حالياً، باعتباره كائناً متميزاً عن الطبيعة، انتهى به الأمر إلى نزع القداسة عن كل شيء فأنكر المعنى وأعلن موته.

وفي خضم هذا السياق المعولم المتسارع، أصبح مطلب بناء مفهوم للثقافة بديلاً عن السائد مشروعاً حضارياً تأسيسياً، بالنظر إلى أن مفهوم الثقافة خاصة، والمشروع المعرفي الغربي عامة، انتهى به الأمر إلى الكفر المطلق بالمعنى العميق للكلمة، فبعد كفره بالإله والإنسان، وإعلانه موت الإله سابقاً ثم موت الإنسان الروحي حالياً، باعتباره كائناً متميزاً عن الطبيعة، انتهى به الأمر إلى نزع القداسة عن كل شيء فأنكر المعنى وأعلن موته.

الفيسفساء (la culture en mosaïque)⁽²⁶⁾، ولقبها الباحث الأمريكي توفلر (Alvin Toffler) بثقافة الصورة الانعكاسية (Blip culture)، ذلك أنه على المستوى الفردي، يتعرض كل فرد منا للهجوم الخاطف والحصار من قبل شظايا خيالات متناقضة غير مترابطة، تهز أفكارنا القديمة عن عروشها، وتطلق النار علينا على شكل «الصور الانعكاسية» المحطمة والمشوشة⁽²⁷⁾. وينتج عن ثقافة الفيسفساء هذه مزيج أو خليط غير متجانس يعزز شعور الفرد بأن الحياة مجزأة ومشوشة وتفتقر إلى التماسك، وهي الاستعارة المهيمنة لفهم الثقافة الأمريكية المعاصرة التي تعزز إحساس ما بعد الحداثة⁽²⁸⁾. أصبحت معه شركات الإعلام العابرة للحدود، والمالكة لشبكات الاتصال التي تحيط بالعالم، تنقب عن الموارد الثقافية المحلية في كل أصقاع العالم، وتعيد عليها كسلع ثقافية أو كتسليية.

(26) Abraham Moles, Sociodynamique de la culture, Paris- La-haye, Mouton et Cie, 1967, (P. 68).

(27) ألفن، توفلر، حضارة الموجة الثالثة، ترجمة: عصام، الشيخ قاسم، ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، (١٩٩٠م)، (ص/ ١٨٠).

(28) آرثر، آسا بيرغر، وسائل الإعلام والمجتمع: رؤية نقدية، ترجمة: صالح خليل، أبو أصبع، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (العدد ٢٨٦)، (مارس ٢٠١٢م)، (ص/ ١٠٤).

الصادر باللغة العربية عام (١٩٥٩م). فقد شغلت قضية الثقافة، وظلت حاضرة، في جل إنتاجاته وإسهاماته الفكرية على اعتبار أنها جوهر المشكلة الحضارية التي يمر منها العالم الإسلامي، ولذلك حاول أن يصل إلى فهمها، وإيجاد حلول لها منذ أن ألف أول كتاب تحدث فيه عن الثقافة، وهو كتاب (شروط النهضة) الصادر باللغة الفرنسية في باريس عام (١٩٤٨م).

ويرى مالك بن نبي أن مشكلة تعريف الثقافة في البلاد العربية تقع في الثقافة نفسها التي لم تكتسب قوة التحديد بعد، نظرًا لجذتها على اعتبار أنها لم ترد في كتابات ابن خلدون^(٢٩)، إلا أن سلامة موسى يقر في كتابه: «الثقافة والحضارة» بأنه أول من أفشى لفظة «الثقافة» في اللغة العربية كمقابل للفظ (culture) في الأدب العربي الحديث في مقال نُشر له عام (١٩٢٧م) في مجلة الهلال، لكنّه يعترف بالمقابل بأنه لم يكن أول من سكتها بل انتحلها من ابن خلدون بتأويل لما وجده يستعملها

ثانيًا- نحو رؤية عربية إسلامية بديلة لمفهوم «الثقافة»: مالك بن نبي أنموذجًا:

أشرنا سابقًا إلى أنّ البحث عن رؤية معرفية عربية إسلامية للثقافة كنظرية تأسيسية بديلة لهذا المفهوم في العلوم الاجتماعية والإنسانية، واستيضاح إن كانت صالحة لأن تكون كذلك أم لا، يحتاج بداية إلى بحث نظري متسلسل حول حضور هذه المقاربة في الكتابات الفكرية العربية المعاصرة، وتبيان مدلولاتها وتحديد حقولها وحدودها المعرفية، وذلك بالربط بين التأطير النظري والتجسيد الواقعي المتجسد في بعض النماذج المتميزة (عبد الوهاب المسيري، نصر محمد عارف، الجزائري عزي عبد الرحمن، والتونسي محمد الذواودي، والمغربي عبد الناصر السباعي، وغيرهم)، والتي تشكل باعترافاتهم تراكمات وامتدادات للنموذج الأصل التأسيسي، نموذج: مالك بن نبي.

لا يمكن الحديث، إذن، عن رؤية معرفية نقدية جديدة لمفهوم للثقافة، أو للمشروع الثقافي العربي، أو لوظيفة المثقف خاصة، دون استحضار المفكر الجزائري مالك بن نبي (١٩٠٥م- ١٩٧٣م) الموافق لـ (١٣٢٣هـ- ١٣٩٣هـ) صاحب كتاب: «مشكلة الثقافة»

(٢٩) والصحيح أن لفظة «ثقافة» وردت بمعانٍ لغوية مختلفة في ستة مواضع في مقدمة ابن خلدون، وتدارك مالك بن نبي هذا الأمر جزئيًا وبشكل غير دقيق لاحقًا في كتابه: مجالس دمشق عام (١٩٧٢م)، الصادر في طبعته الأولى عام (٢٠٠٥م)، في الصفحة الرابعة والتسعين حيث ذكر أنها وردت مرتين أو ثلاثًا.

في معنى شبيه بلفظة «كلتور» الشائعة في الأدب الأوروبي^(٣٠).

وفكرة (مفهوم) الثقافة المستورد من أوروبا سيدفع بالكثير من الكتاب إلى أن يقرنوا دائماً لفظة «الثقافة» بكلمة (culture) مكتوبة بحروف لاتينية، كأنما يتغنون بهذا -حسب مالك بن نبي- أن يقولوا: إن كلمة «ثقافة» لا تكتب إلا بهذا الوضع. وهؤلاء المؤلفون يعلمون دون ريب ما يفعلون، حين يقرنون الكلمة العربية بنظيرتها الأجنبية. فالكلمة جديدة، أي إنها وجدت بطريقة التوليد، والغريب أن الكاتب الذي صاغها قد اختارها من بين عدد من الأصول اللغوية من مثل: (علم - أدب - فهم - أدرك - ثقف) تلك الكلمات التي تدل صورتها على طابع الروح الجاهلية^(٣١).

سينطلق مالك بن نبي في كتاباته من قاعدة مفادها أن كل تفكير في مشكلة الإنسان هو تفكير بالضرورة في مشكلة الحضارة التي يمكن تحليلها إلى ثلاث

مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت^(٣٢)، وأن كل تفكير في مشكلة الحضارة هو في الأساس تفكير في مشكلة الثقافة، باعتبار أن الحضارة في جوهرها مجموعة من القيم الثقافية المحققة. وإذن فمصير الإنسان رهن دائماً بثقافته^(٣٣)، كما أن اتجاه الحضارة هو محصلة معادلة جبرية من متغيرين هما: المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي^(٣٤).

ولذلك لا يمكن تعريف مشكلة الثقافة أو فهمها أو حلها ما لم ننظر إليها حسب مالك بن نبي من زاويتين: الأولى؛ في ضوء حالتنا الراهنة المعيشة وهي سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي، والثانية؛ تحدد حسب مصيرنا، وهي إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل^(٣٥).

إذن فالأمر يتعلق بعمليتين هما: الهدم والبناء. فإذا كانت الأولى ترتبط بالإرث الثقافي المتخلف وجب هدمه وتحطيم الوضع الموروث عن عصور التخلف، وتصفية عادات المجتمع وتقاليده وإطارة

(٣٢) مالك، بن نبي، شروط النهضة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الرابعة (معادة)، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٥٠).

(٣٣) مالك، بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، (ص/ ١٠١).

(٣٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ١٠٨).

(٣٥) المرجع السابق، (ص/ ٨٥، ٨٦).

(٣٠) سلامة، موسى، الثقافة والحضارة، القاهرة، مجلة الهلال (جنبر ١٩٢٧م)، ذكره نصر محمد عارف في كتابه: الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مرجع سابق، (ص/ ١٧١).

(٣١) مالك، بن نبي، مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الخامسة عشرة، (٢٠١١م)، (ص/ ٢٤، ٢٥).

الثانية بأن الأفكار التي عرضها حول فكرة الثقافة كانت غريبة في الوسط الثقافي العربي، إذ لم يسبقه إليها دارس عربي من قبل، وذلك لأنه تناول القضية من زاوية جديدة متميزة عن أطاريح علماء الاجتماع الغربية السائدة آنذاك. وفي اعتقاده أن السر في غرابة الأفكار التي توصل إليها يمكن إرجاعه إلى عاملين، أولاً: لأن هذه الأفكار لم تتوخَّ منهج الدراسات الغربية في الموضوع لأسباب منهجية. ثانياً: لأنَّ الأفكار المعروضة ليست في جوهرها إلا امتداداً وشرحاً تحليلياً من ناحية، وتركيباً من ناحية أخرى للأفكار التي قدمها في أحد فصول كتابه: «شروط النهضة»، الذي نشر منذ ربع قرن باللغة الفرنسية، أي عندما كان الموضوع بكرة لا بالنسبة للعالم الإسلامي فحسب، بل أيضاً في بلاد الغرب^(٣٨).

إنَّ منطلق فهم الواقع ومشكلاته -ومن بينها مشكلة الثقافة- يتحدد على قاعدة التمايز والاستقلال الثقافي، فكل تفسير للثقافة إلى حدود الآن يمكن رده إلى مدرستين: المدرسة الغربية التي ظلت وفية لتقاليد عصر النهضة، وهي ترى

الخلقي ممَّا فيه من عوامل فتاكة وركام سالب؛ لأن تصفية الأفكار الميئة وتنقية الأفكار المميئة يعدان الأساس الأول لأية نهضة حقّة^(٣٦)؛ فإن الثانية ترتبط بضرورة البناء بتحديد محتوى الثقافة وعناصرها الجوهرية التي تصل المجتمع المتطلع إلى التقدم بمقتضيات المستقبل، وهو عمومًا يدور حول الإجابة عن السؤال التالي: كيف يتم إعداد ثقافة؟^(٣٧)

إذن فالأمر يتعلق بعمليتين هما: الهدم والبناء. فإذا كانت الأولى ترتبط بالإرث الثقافي المتخلف وجب هدمه وتحطيم الوضع الموروث عن عصور التخلف، وتصفية عادات المجتمع وتقاليده وإطاره الخلقي ممَّا فيه من عوامل فتاكة وركام سالب.

وبعد اثني عشر عامًا على صدور الطبعة الأولى من كتابه «مشكلة الثقافة» سيقر مالك بن نبي في مقدمة الطبعة

(٣٦) زكي، ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة: دراسة تحليلية ونقدية، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، (١٩٩٨م)، (ص/ ٩٦).

(٣٧) الطاهر، سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، بغداد، العراق، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهدى، الطبعة الأولى، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٢١١).

(٣٨) مالك، بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، (ص/ ١١).

الثقافة كنظرية في السلوك، أكثر من اعتبار الثقافة نظرية في المعرفة^(٤٠). ومن ثم لا يمكن تصور تعريف للثقافة من زاوية نظرية فقط، بل لا بد أن يضاف إليه البعد العملي (السلوكي) أو التربوي حيث تتجسد القيم.

لا يرى مالك بن نبي في التعريفات المطروحة للثقافة سواء منها ما عبر عن وجهة النظر الغربية الرأسمالية أو الماركسية ما يدعو إلى الاعتراض، أو أن قصورها يعود إلى خطأ فيها، وإنما لأن مضمونها لا يمكن أن يعطينا مفتاح حل المشكلة في الظروف النفسية والزمنية للمجتمعات العربية والإسلامية الخاصة.

ويحيي عمر كامل مسقاوي عن أن مالكاً بن نبي سئل حين عودته إلى الجزائر عام (١٩٦٣م)، عن الثقافة كمفهوم اجتماعي، أجاب بعفوية الرجال الكبار حين قال: «يتحدث الذين أوتوا أثارة من العلم عن ذلك الشيء الذي يسمى (الثقافة)، ما الثقافة سوى أنها معيار المثقف في النظر إلى فاعليته الاجتماعية، وهذا المعيار نقيس به فشل أولئك المتعلمين الذين يصنعون أنفسهم مثقفين

عمومًا أن الثقافة ثمرة الفكر، أي ثمرة الإنسان. والمدرسة الماركسية التي ترى أن الثقافة في جوهرها ثمرة المجتمع^(٣٩).

بمعنى آخر: تقوم المدرسة الأولى على فلسفة الإنسان، التي تتأسس على النزعة الفردية الحاكمة على الثقافة الغربية، والمؤثرة في تكوين رؤيتهم للثقافة، وحيث ستُعرف الثقافة على أنها تراث «الإنسانيات» الإغريقية اللاتينية، بمعنى أن مشكلتها ذات علاقة وظيفية بالإنسان. أما المدرسة الثانية فتقوم على فلسفة الجماعة، أي تنهل من تلك النزعة الاجتماعية الحاكمة على الثقافة الاشتراكية، والمؤثرة في تكون رؤيتهم للثقافة، ولهذا يعرفون الثقافة في البلاد الاشتراكية كما يقول ابن نبي على أنها ذات علاقة وظيفية بالجماعة.

ويرى ابن نبي أن هذين التعريفين يعدان من الوجهة التربوية مشتملين على فكرة عامة عن الثقافة، دون تحديد لمضمونها القابل لأن يدخله التعليم في عقلية الجماعة، ولذلك سيرى ضرورة الربط الوثيق بين الثقافة والحضارة، عندها يمكن الحديث عن

(٤٠) مالك، بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، (ص / ٧٢، ٧٣).

(٣٩) المرجع السابق، (ص / ٢٩).

الحياة في الوسط الذي ولد فيه»^(٤٤)، أو بعبارة أخرى: وفي موضع آخر يبدو فيه متأثراً باتجاه الدراسات الثقافية، فهي: «الجو المشتمل على أشياء ظاهرة مثل الأوزان والألحان والحركات وعلى أشياء باطنة كالأذواق والعادات والتقاليد. بمعنى هي الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معين ويطبع الفرد فيه بطابع خاص، يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر»^(٤٥).

بهذا التعريف النقدي تصبح الثقافة الرأسمال الأولي في الوسط الذي يولد فيه الفرد، والمحيط الذي يشكل فيه طباعه وشخصيته، ويعكس حضارة معينة، ويتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر^(٤٦)، ويضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي: مقومات الإنسان، ومقومات المجتمع، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة انسجام هذه المقومات جميعاً في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجربها الشراة الروحية^(٤٧)، أي: الفكرة الدينية المركبة.

ليصبحوا في الإطار السياسي وصوليين سارقين للتأييد الجماهيري، وتفسير هذه الظاهرة يعبر عن وجهة نظر سلوكية أخلاقية^(٤٨). إن الثقافة ببساطة يَضِيع معناها بين كلمات لا معنى لها، وما الثقافة سوى أنها معيار المثقف في النظر إلى فاعليته الاجتماعي قبل موقعه الاجتماعي؟^(٤٩) فمن التحليل النفسي للثقافة، إلى التركيب النفسي للثقافة، ومن الكشف عن الفروقات بين الثقافة والعلم، إلى الكشف عن الارتباط بين الثقافة والحضارة، واعتباره الدين أساس قيام المجتمعات والحضارات لذلك وجب البحث عن أصلها الديني الذي بعثها^(٥٠)، وبعد مناقشات ومقاربات مستفيضة وناضجة لأفكار وتصورات حول الثقافة تنتمي لمدارس فكرية وفلسفية مختلفة، ينتهي مالك بن نبي إلى تعريف عملي يصفه بالشمولي، فالثقافة هي: «مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب

(٤٤) مالك، بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، (ص/ ٧٤).

(٤٥) مالك، بن نبي، تأملات، دمشق، دار الفكر، طبعة معادة للطبعة الأولى (١٩٧٩م)، (٢٠٠٢م)، (ص/ ١٤٧).

(٤٦) مالك، بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ٨٩).

(٤٧) مالك، بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، (ص/ ٧٤).

(٤٨) عمر كامل، مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي: مسار نحو البناء الجديد، دمشق، دار الفكر، الجزء الثاني، (ط. ١)، (٢٠١٣م)، (ص/ ١٢٧٨).

(٤٩) المرجع السابق، (ص/ ٩٦٧).

(٥٠) مالك، بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ٥٦).

وإلى نتائج خطيرة على مصير الحضارة الغربية نفسها، وعلى الإنسانية ككل.

فالاختيار الثقافي الذي انتهت إليه الحضارة الغربية، بتقديمها للذوق الجمالي على المبدأ الأخلاقي في سلم ترتيب القيم، أحدث في الثقافة الغربية انفصلاً عن الثقافة الإنسانية، كما أحدث خللاً منهجياً أدى إلى قلب سلم القيم وبوصلتها، وإلى نتائج خطيرة على مصير الحضارة الغربية نفسها، وعلى الإنسانية ككل.

فقد أدت النزعة الجمالية المفرطة إلى الاستعمار، والإباحية والعشية، وتفكيك الروابط التي تحفظ المجتمع من الانحلال، وإلى تمركز الإنسان الغربي وفكره حول نفسه. ويضرب مثلاً بظاهرة الاستعمار باعتباره «ظاهرة ثقافية» تعبر عن نمط ثقافة معينة قائمة على السيطرة، فالعقل الأوروبي المحكوم بإطار ثقافي قديم الجمال على المبدأ الأخلاقي في ترتيب القيم، وبهذا الترتيب أثر في علاقة الإنسان الأوروبي بالإنسانية، ونتاجاً لذلك ستصبح كل ثقافة سيطرة (Culture d'empire) هي

إنَّ تعريف الثقافة البانية الرسالية يجب أن يقوم على تعرف العناصر الجوهرية التي تعد ضرورة تامة للمركب الاجتماعي للثقافة؛ وهي:

- عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية.

- عنصر الجمال لتكوين الذوق العام.

- منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام.

- الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع أو الصناعة على حد تعبير ابن خلدون^(٤٨).

إذن، لا يمكن تصور الثقافة برسالتها الحضارية المشرقة، وبفاعلها المثقف المتكامل والمتوازن إلا بهذا التركيب المتألف للأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والفن الصياغي^(٤٩). فالاختيار الثقافي الذي انتهت إليه الحضارة الغربية، بتقديمها للذوق الجمالي على المبدأ الأخلاقي في سلم ترتيب القيم، أحدث في الثقافة الغربية انفصلاً عن الثقافة الإنسانية، كما أحدث خللاً منهجياً أدى إلى قلب سلم القيم وبوصلتها،

(٤٨) مالك، بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ٩٣).

(٤٩) مالك، بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، (١٩٩١م)، (ص/ ٨٩).

ثلاثة مستويات تستبطن قيم المجتمع العربية والإسلامية الحضارية وتستدمجها في مقارنة شاملة تكاملية:

- **أولاً: المستوى المعرفي؛** يتجاوز التكديس إلى البناء وهدم الأفكار المرسخة لما يسميه بالقابلية للاستعمار لدى الأفراد^(٥١)، وتتحدد من خلال أنواع أهمها: الفكرة الميتة وهي الفكرة التي خذلت أصولها وانحرفت عن نموذجها المثالي ولم يعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي. تعبر الفكرة الميتة عن الجانب الذي يسميه بالاستعمار والجانب الذي يطلق عليه القابلية للاستعمار، والفكرة القاتلة هي الفكرة التي فقدت شخصيتها وقيمتها الثقافية بعد أن فقدت جذورها التي ظلت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي، أي تلك الأفكار التي نستعيرها من الغرب^(٥٢).

- **ثانياً: المستوى الوجداني والقيمي؛** هو التوجيه الأخلاقي والعناية بالذوق الجمالي واستحضار الفكرة الدينية المركبة التي يمكن لها أن تبني الإنسان ليقوم بدوره في بناء الحضارة^(٥٣). فالدين هو وحده الذي

في أساسها ثقافة تنمو فيها القيم الجمالية على حساب القيم الأخلاقية^(٥٠).

إن استقراءنا لفكر مالك بن نبي وما تميز به منهجه من تكامل وتوازن، يجعلنا نخرج بخلاصة مفادها أن مشكلة التخلف التي يعيشها العالم العربي والإسلامي هي مشكلة حضارة، والتفكير في مشكلات التخلف أي في مشكلات الإنسان، هو تفكير في مشكلة الحضارة والثقافة أيضاً. كما أن التفكير في مشكلات الحضارة والثقافة والإنسان هو تفكير في مشكلة القيم في الوقت نفسه. وعلى أساس هذه الرؤية التي تعطي الأولوية للتغيير الثقافي القيمي يجب أن تخطط مشاريع التنمية إن على المستوى الفردي أو الاجتماعي.

فقد انطلق مالك بن نبي في تحليله لمفهوم الثقافة وعناصرها ومستوياتها في إطار مشكلة الحضارة لا بدافع التشاؤم والسلبية والاستسلام والتبعية، وإنما بدافع التغيير والنهضة، وعياً منه أنها المدخل الأساسي لعمليات البناء والنهوض الحضاري الحقيقي. إن مشكلة الثقافة التي يطرحها مالك بن نبي يمكن تحديدها وفق مقاربتنا الخاصة لمفهوم الثقافة ومحددات المثقف ووظيفته الرسالية في البناء الحضاري عبر

(٥١) مالك، بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ١٥٦).

(٥٢) مالك، بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ٢٤)، ومالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، (ص/ ٦٧).

(٥٣) مالك، بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ٦٩).

(٥٠) مالك، بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، (ص/ ١١١).

يستطيع أن يؤسس مجتمعاً وليس العلم^(٥٤). كما أن المجتمع لا يمكن أن يتأسس بدون المبدأ الأخلاقي الذي يقوم تحديداً: ببناء عالم الأشخاص، الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء، ولا عالم المفاهيم. ومن هنا كانت أهميته الكبرى في تحديد الثقافة في مجتمع ما^(٥٥). والمجتمع الذي تأسس وتكونت وحدته على أساس أخلاقي، يتطلب صورة ومظهرًا، يتطلب تنظيمه الشكلي، من حيث ملبسه ومعاشه وترتيب أشياء بيته، الأشياء التي تتصل بالقيم الجمالية؛ لذا لا بُدَّ من الثقافة أن تمدنا بالذوق الجمالي وتنمي فينا هذا الذوق^(٥٦)، والذوق الجمالي كقيمة حضارية حسب مالك بن نبي، له تأثير عام يمس كل دقيقة من دقائق الحياة، كذوقنا مثلاً في الملابس والعادات وأساليب الضحك، وكطريقة تنظيم بيوتنا، وتمشيط أولادنا، ومسح أذيتنا وتنظيف أرجلنا، يجب أن تكون: «حياتنا جميعها لوحة جميلة، وأنشودة منغومة، قصيداً خلافاً، وحركة موقعة متناغمة، وعطراً متضوعاً أسراً ...»^(٥٧). والعالم الإسلامي اليوم لا يملك هذه القيمة بشهادة الواقع المعيش،

فنحن حسب مالك بن نبي: «عندما نشاهد خرقاً في كساء أحد المتسولين، يجب علينا أن نشعر بوجود خرق في ثقافتنا. وعندما نسمع صوتاً ناشراً، كضوضاء أبواق السيارات التي ترعد صاخبة في شوارعنا أحياناً حتى لتكاد تمزق صماخ آذاننا، يجب علينا أن نحس بوجود تمزق في ثقافتنا، وبانتهاك يتم عن حمق أو عن وعي ضد أسلوب حياتنا، وبتحدٍّ لسلوكنا»^(٥٨). ويضيف «ولعل من الواضح لكل إنسان أننا أصبحنا اليوم نفقد ذوق الجمال، ولو أنه كان موجوداً في ثقافتنا، إذن لسخرناه لحل مشكلات جزئية، تكون في مجموعها جانباً من حياة الإنسان»^(٥٩). والذوق الجمالي هو الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص فهو: «يضيف على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية والذوق العام ألواناً وأشكالاً، فإذا كان المبدأ الأخلاقي هو الذي يقرر الاتجاه العام للمجتمع بتحديد الدوافع والغايات، فإن ذوق الجمال هو الذي يصوغ صورته»^(٦٠).

- ثالثاً: المستوى السلوكي، ويحدده مالك بن نبي من خلال المنطق العملي والصناعة

(٥٤) المرجع السابق، (ص/ ١٠٩).

(٥٥) مالك، بن نبي، تأملات، مرجع سابق، (ص/ ١٤٨).

(٥٦) مالك، بن نبي، مجالس دمشق، مرجع سابق، (ص/ ١١٠).

(٥٧) مالك، بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، (ص/ ٨٧).

(٥٨) المرجع السابق.

(٥٩) مالك، بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ٩٨).

(٦٠) مالك، بن نبي، تأملات، مرجع سابق، (ص/ ١٤٩، ١٥٠).

مجرد ناقلين ومترجمين له يمنحنا مشروعية إعادة النظر فيه ومساءلته من جديد، ويدفعنا بالمقابل إلى الانفتاح على مقاربات أخرى ستنظر إلى الثقافة برؤية حضارية متميزة، تقوم بالأساس على إعادة الاعتبار إلى مجالات أخرى تم تهملها أو تقزيم دورها في الفكر الغربي، وبناء مشروع تحديد إبستمولوجي جديد لمفهوم الثقافة، يتشكل عبر مراحل ثلاث: فهي قبل أن تتحول إلى سلوك أو موقف فردي أو اجتماعي، لا بد أن تمر بمراحل أساسيتين يتشكل خلالهما مكونان أساسيان هما: المكون المعرفي، ثم المكون الوجداني والقيمي:

- **المكون المعرفي:** الذي تتحدد فيه الثقافة كوعي عقلي، وبناء معرفي، بما يستلزمه من معلومات، تؤثث فهمه وتمثله له، فهو ما يمكن أن يملكه الإنسان من معارف مختلفة خاصة بالمجتمع الذي يعيش فيه، وعلاقة هذا المجتمع بباقي المجتمعات الأخرى، بالإضافة إلى المكون الثقافي المتراكم المتعلق بالشأن الثقافي لدى الأفراد؛ والمتمثل في معرفة الفرد لأسماء النخب المثقفة وطبيعة الوظائف والمواضيع التي يهتمون بها، ومعرفة مختلف المؤسسات الثقافية وطبيعة عملها، وكيفية تكوين الآراء بشأن القضايا الثقافية وما يتصل بها وغيرها. والمعرفة هي أيضاً معرفة

وتحقيق الفائض في الواجبات على حساب الحقوق وتأثير الفرد في المجتمع بثلاثة مؤثرات: بفكره وبعمله وبماله^(٦١)، بتوجيه رأس المال^(٦٢)، وبالفعالية الحضارية^(٦٣). فالثقافة بما تحمله من قيم هي المحدد للسلوك الفعال حيث يتحقق الانسجام بين سلوك الأفراد وأسلوب الحياة في المجتمع، وتنشأ رقابة بين الطرفين؛ رقابة طبيعية إذا اختل شيء ما في سلوك الأفراد، تنشأ ردود الأفعال في أسلوب الحياة لإيقاف الانحراف أو الخطأ في السلوك والعكس بالعكس^(٦٤). وهذا التكوين ينشأ مع الطفل منذ اليوم الأول في المهد^(٦٥).

إن تعدد الدلالات الغربية المقدمة لمفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية والإنسانية بمختلف أجيالها ومقارباتها وأنساقها (الأنثروبولوجية والأيديولوجية والسوسيولوجية والسيكولوجية والاقتصادية والسياسية والاتصالية وغيرها)، وتعارضها وتناقضها أحياناً؛ والتباسها مع مفاهيم أخرى مجاورة، واعتبارنا كعرب ومسلمين

(٦١) مالك، بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ٨٢)؛ ومالك، بن نبي، مجالس دمشق، مرجع سابق، (ص/ ١٢٩).

(٦٢) مالك، بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، (ص/ ١١٧).

(٦٣) مالك، بن نبي، تأملات، مرجع سابق، (ص/ ١٢٩).

(٦٤) مالك، بن نبي، مجالس دمشق، مرجع سابق، (ص/ ١٠٣).

(٦٥) المرجع السابق، (ص/ ١٠٥).

يشكل الدين فيها إطاراً مرجعياً للفرد يبرز من خلاله سلوكيات ومواقف متعددة؛ فهي مشاعر ومعارف أخلاقية وفلسفية تعبر عن خصائص حضارية وخصوصيات محلية.

- **المكون السلوكي:** يقصد به كل ما يصدر

عن الفرد من استجابات عملية: جسدية ولفظية، تهتم الثقافة. ويشمل هذا البعد أساساً مختلف أنواع المشاركات الثقافية المادية والمعنوية، والمشاركة عبر مؤسسات المجتمع المدني وغيرها. ويتم تصريف المعارف بتوجيه من القيم ذات المركزية الدينية في شكل تفضيلات أو تبخيسات ينتج عنها سلوكيات هي أفعال وتفاعلات واستجابات فردية وجماعية، جسدية أو لفظية معينة لتثمين شيء ما والإقبال عليه، أو العزوف والإعراض عنه. ويشمل هذا البعد أساساً مختلف أنواع المشاركات الثقافية التعبيرية (فردية، المشاركة عبر منظمات المجتمع المدني، المشاركة عبر مؤسسات الدولة ...).

إن استدماج هذه الأبعاد الثلاثة هو الذي باستطاعته تشكيل اتجاه الأفراد نحو القضايا والمواضيع: المكون المعرفي باعتباره اعتقادات الشخص عن الموضوع؛ والمكون الوجداني والقيمي المتشكل من مشاعره وأحاسيسه نحو الموضوع، والمكون السلوكي المؤلف من نزعات الشخص (أو مقاصده)

الفرد عن سلوكه، وسلوك الآخرين وقيمه، وقيم الآخرين. كما أن عملية اكتساب المعلومات عملية معرفية معقدة مرتبطة بالتعلم ودرجة الانتباه والفهم والاستيعاب والملاءمة والتخزين والانتقاء وغيرها.

- **المكون الوجداني والقيمي:** يرتبط هذا

البعد بتحول الثقافة إلى قيمة وجدانية مرغوب فيها اجتماعياً لدى الأفراد بحيث تشكل إطاراً مرجعياً للفرد يبرز من خلاله سلوكيات ومواقف متعددة، وهي تفضيلات أخلاقية وفلسفية وذوقية تعبر عن خصائص المجتمع الحضارية وخصوصياته المحلية. ويتضمن الانفعال النفسي والروحي بموضوع القيمة أو الميل إليه أو النفور منه، أو ما يصاحب ذلك من سرور وألم، وما يعبر عنه من حب وكره، أو استحسان واستهجان، وكل ما يثير المشاعر الوجدانية والانفعالات التي توجد لدى الشخص نحو موضوع القيمة. وبطبيعة الحال يتشكل هذا المكون بناء على ما يحققه المكون المعرفي من توفر المعلومات والمعطيات، والتصورات والاعتقادات، والتوقعات عن موضوع القيمة. إنه الجانب الذوقي القيمي من الثقافة، الذي يتم ترجمته كتبخيسات وتفضيلات تستعمل للانتقاء والتوجيه ترتبط بالقيم والتفضيلات الاجتماعية الثقافية، بحيث

وعلى أساس هذه الرؤية التي تعطي الأولوية للتغيير الثقافي القيمي يجب أن تخطط مشاريع التنمية والنهوض والانتقال الحضاري، إن على مستوى الفعل الفردي أو الجماعي.

بهذا المعنى فإن أزمة التنمية والنهوض الحضاري التي نعاني منها، هي أزمة شاملة مركبة، إنها أزمة مجتمع ككل، إنها أزمة منطلق، وأزمة سيرورة، وأزمة مأل؛ إنها على حد تعبير مالك بن نبي مشكلة ثقافة هذا المجتمع أساسًا، وإذا علمنا أن قيم مجتمع ما هي مركز ثقافته، أمكننا أن نتحدث عن مشكلات قيم تعاني منها كل الدول الساعية للنمو في مهب رياح العولمة. وتبقى الغاية المنشودة من إعادة تحديد وظيفة المثقف الرسالي الحامل لخطاب ثقافي بانٍ داعم للتنمية والنهوض الحضاري، بمقاربة تأصيلية متوازنة تنظر للظاهرة الثقافية ومجالات تأثيرها، وتعالقها، في أبعادها المتكاملة (المعرفية والوجدانية والسلوكية) بغرض فهم جديد لكيفيات اشتغالها وتوظيفها، وبمنهج متكامل ومتوازن شامل لا يرى وجود تعارض بين المنهجين: المنهج الوضعي المادي بأدواته الإجرائية الدقيقة لضمان الصدق والثبات والتماسك المنطقي العقلاني، والمنهج المعياري القيمي التوجيهي المختبر لمدى انسجام هذه الدراسات ونتائجها مع المحددات الحضارية لهذا المجتمع؛ وبما يتيح توجيه النظريات

إلى الفعل بطرق معينة نحو الموضوع. وهذا النموذج البديل لمفهوم الثقافة يتأسس على الاعتراف بوجود الغيب الرمزي الروحي اللا- محدود والمطلق ودوره الباني الموجه. فبخلاف النسق المعرفي الغربي في نظرتة إلى الوجود والمعرفة، فإن هذا النموذج ينبني على تقسيم موجودات الكون الخارجية إلى قسمين ويستلزم قراءتين شاملتين: موجودات عالم الشهادة؛ وموجودات عالم الغيب، ويتأسس على العلاقة المحورية المتكاملة بين مجالات: المعرفة والقيم والممارسة.

إن استدماج هذه الأبعاد الثلاثة هو الذي باستطاعته تشكيل اتجاه الأفراد نحو القضايا والمواضيع: المكون المعرفي باعتباره اعتقادات الشخص عن الموضوع.

إن استقراءنا لفكر مالك بن نبي وما تميز به منهجه من تكامل وتوازن، يجعلنا نخرج بخلاصة مفادها أن مشكلة التخلف التي يعيشها العالم العربي والإسلامي هي مشكلة حضارة، وأن التفكير في مشكلات التخلف في مشكلات الإنسان هو تفكير في مشكلة الحضارة والثقافة أيضًا. كما أن التفكير في مشكلات الحضارة والثقافة والإنسان هو تفكير في مشكلة القيم في الوقت نفسه.

المسيري بحديثه عن مفهوم التحيز، ومنه تحيز تحيز مفهوم الثقافة^(٦٦)، ونصر محمد عارف محاولته إعادة بناء جديدة لمفهوم الثقافة^(٦٧)، والتونسي محمد الذواوي بمشروع أنعام الثقافة بتصميمه لمؤشرات الرموز الثقافية كأدوات للتحليل الاجتماعي^(٦٨)، والجزائري عبد الرحمن عزي بمشروع الحتمية القيمة للثقافة بمؤشراتها الإجرائية للدراسات الإعلامية والاتصالية^(٦٩)، والمغربي عبد الناصر السباعي بمحاولة إعادة بنائه لمفهوم الثقافة في أفق بناء حقيقي لعلم نفس عبر ثقافي^(٧٠).

(٦٦) انظر: عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط. ٣)، (١٩٩٨م)، وعبد الوهاب، المسيري، اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، القاهرة، دار الشروق، (ط. ١)، (٢٠٠٢م)، ورحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار، القاهرة، سلسلة مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، (عدد ٧٤)، (٢٠٠٢م).

(٦٧) انظر: نصر، محمد عارف، الحضارة- الثقافة- المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، (١٩٩٤م).

(٦٨) انظر: محمود، الذواوي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، (٢٠٠٦م).

(٦٩) انظر: عبد الرحمن، عزي، دراسات في نظرية الاتصال: نحو فكر إعلامي متميز، بيروت، سلسلة كتب المستقبل العربي، (عدد ٢٨)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، (٢٠٠٩م)، وعبد الرحمن، عزي، حفريات في الفكر الإعلامي القيمي: مالك بن نبي، النورسي، الورثياني، صن تسو، تونس، الدار المتوسطة للنشر، (ط. ١)، (٢٠١١م).

(٧٠) انظر: عبد الناصر، السباعي، علم النفس عبر الثقافي، فاس، سلسلة الرسائل والأطروحات الجامعية، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مطبعة الأفق، (ط. ١)، (٢٠٠٦م)، (ص/ ١١١-١٢٤).

والبحوث والدراسات ذات الصلة لخدمة التنمية والنهوض الحضاري المنشود بمنظور فقه الواقع القائم على تجنب الجمود بالقابلية للتجدد الإيجابي، والانفتاح الواعي الانتقائي على الإنسان الآخر المختلف، ومراعاة خصوصية الظاهرة الإنسانية بالنظر إليها في أبعادها المتكاملة الشاملة، دون الاقتصار على بعد واحد مادي أو روحي، والاعتماد على بنية مفهومية وعدة منهجية ملائمة.

إنَّ المشروع الرسالي لمالك بن نبي البديل المستند على مركزية القيم في مفهوم الثقافة ووظيفة المثقف، سيمكن من إعادة قراءة العلاقة بين الله والكون والإنسان وفق رؤية معرفية تفسيرية تقف كمقابل لمختلف أنواع الرؤى الغربية المادية التجزئية الأخرى، وبدلاً حقيقياً شاملاً و كلياً وواقعياً مقدماً للإنسانية ككل، يمكن لها أن يفتح على جميع مجالات الفرد المعرفية والسلوكية والوجدانية الانفعالية، ومستحضراً على الدوام أبعاد العلاقة التفاعلية المتوازنة والمتكاملة الشاملة: التوحيدية التعبدية بين الله والإنسان، والتسخيرية الائتمانية بين الإنسان والكون، والإنسانية التراحمية بين الإنسان وأخيه الإنسان. وهو المشروع الثقافي التجديدي النهضوي الشامل الذي سنجد له امتداداً لدى مجموعة من تابعيه وتلاميذه، وفي حقول معرفية مختلفة كالمصري عبد الوهاب

مفهوم الإستيقا وإشكالياته في فلسفة الصّورة عند هوسّرل

د. وصال العش عزديني

أستاذة الجماليات وفلسفة الصّورة
بالجامعة التّونسيّة - صفاقس

[ملخص البحث]

لقد اهتم هوسرل بالمعارف العلمية والرياضية والمنطقية. لكنّه بحث أيضاً في الفنون والجمال فنومينولوجياً. لذلك، تبحث هذه المقالة في مسألة مفهوم الإستيقا وإشكالياته ضمن فلسفة الصورة والفنومينولوجيا عند هوسرل. غير أنّ البحث في هذه الإشكالية لا يخلو من مخاطرة، لأنّ ترجمة المفاهيم الهوسرلية تواجه عدّة صعوبات. لعلّ من أهمّها، عدم استقرار المصطلح الفنومينولوجي الهوسرلي في الترجمة العربية لهوسرل، القليلة أصلاً، والأكثر قلّة في شقّها الإستيققي. وبالتالي، انحصرت معظم الكتابات المتعلقة بالمادّة الإستيققية في إطار الندوات والملتقيات العلمية، ولم تُفرّد في هذا الشأن كتابة متخصصة في المبحث الإستيققي والفنومينولوجي. إنّنا نعالج هذه الإشكالية، استناداً إلى مخطوطات هوسرل: فنتاسيا، وعي الصورة، التذكّر لأنّها تقدّم رؤية مفضّلة لأنماط الصورة وللمفاهيم الفنومينولوجية. وبالتالي، تتبّع مفهوم الوعي الإستيققي ضمن مفهوم وعي الصورة وإمكانية تفكّر مفهوم الإستيققا في فلسفة الصورة. حاولنا في هذه المقالة الاستناد إلى بعض ما كُتب وترجم إلى العربية ... يمكن الإشارة في هذا الإطار إلى اللّبس الذي يواجهه الباحث في التعاطي مع مفهوم الصورة Bild، والذي يتخذ معناه في الفنومينولوجيا عدّة مستويات. وقد تطلّب ذلك مناقشة سيمونطقية لضبط دلالاته بحسب السياقات والمرجعيات التي يتحرّك ضمنها الفكر الهوسرلي. وقد ميّزنا في هذا الإطار وعي الصورة Bildbewusstsein عن الصورة، عندما يتعلّق الأمر بفصل الفهم الفنومينولوجي عن الفهم الذي يقترح في نظرية الصورة Bildertheorie كما تتواتر في الإرث الأميركي.

أخيراً، نتبيّن أنّ ضرورة البحث وتدقيق النّظر في إشكالية المفهوم الإستيققي، تتطلّب عودة إلى المنهج الفنومينولوجي القويم وإلى الأفعال القصديّة حسب هوسرل.

[Abstract]

Husserl was interested in scientific, mathematical and logical knowledge. But, he also studied the arts and the beauty of phenomenology. Therefore, this article explores the concept of aesthetics and its problems in the philosophy of image, art and philosophy at Husserl.

Most of the writings on Husserl's aesthetic concepts are limited to seminars and scientific forums, without elaborating a specialized writing devoted to aesthetics or phenomenology. In addressing this article, the question of the phenomenological concept and the form of the reproductive consciousness, we enter the space of the material imagination and its physical productions in the aesthetic philosophy of Husserl.

This results in the instability of the phenomenological term of Husserl in the Arabic translation, which is practically absent in the aesthetic aspect. In this context, we have tried to take advantage of what has been written and translated in Arabic, and elsewhere. When it comes to separating understanding from the phenomenology of understanding proposed in image theory (Bildertheorie), it is difficult to find possible synonyms for these terms.

Finally, this interrogation receives in Husserl its solution by the orientation of a good phenomenological method and towards the acts which aim at them

مقدّمة:

داخل فنومينولوجياه. لقد اهتم هوسرل بالمعارف العلميّة والريّاضيّة والمنطقيّة. لكنّه بحث أيضًا في الفنون والجمال فنومينولوجيًا؛ لذلك، تبحث هذه المقالة في مسألة مفهوم الإستطيقا وإشكالياته في فلسفة الصّورة والفنومينولوجيا عند هوسرل. غير أنّ البحث في هذه الإشكاليّة لا يخلو من مخاطرة؛ لأنّ النّصوص التي يخصّصها مؤسس الفنومينولوجيا لمبحث الإستطيقا قليلة، وهوسرل، بخلاف أستاذه برانتانو الذي ترك مؤلفًا تحت عنوان: الخصائص الأساسيّة للإستطيقا^(١)، لا يُفرد كتابًا لعرض أسس المبحث الجمالي ومحاوره. ويضاف إلى هذا النقص البليوغرافي عوامل أخرى تُعسر قراءة الفكر الإستطريقي في فنومينولوجيا هوسرل، ومنها خاصّة اتجاهه في مرحلتيّ تدريسه في غوتنغن (Göttingen) وفريبورغ (Fribourg)، إلى بناء أسس فلسفة الظواهر ضمن تصوّر علمي وترنسندنالي لا تبدو فيها المباحث الإستطيقية بيّنة وأوليّة. واعتماد تلك الفلسفة على

كانت ولادة مفهوم الإستطيقا نتاجًا للنظريّة الفلسفيّة والوسيط الذي نزلها مكانة خاصّة داخل أنظمة الفكر الفلسفي؛ وبالتالي: فإنّ عمليّة الوعي الإستطريقي، الذي كان هوسرل^(١) قد أسّس له في كتاباته الأولى، تستنطق كلّ إحساس إستطريقي بين ما هو متمثّل وبين ما يوجد كواقع فعلي ويمتدّ الرابطة بين الفعل الإستطريقي والمعرفي الفلسفي والحياتي

(١) أدموند هوسرل فيلسوف ألماني، ولد في مدينة بروسنتز مقاطعة مورافيا سنة (١٨٥٩م)، وتوفي في فرايبورغ سنة (١٩٣٨م)، ويعتبر مؤسسًا للفلسفة الفنومينولوجية المعاصرة. درس الرّياضيّات في فيانا وحصل على شهادة الدكتوراه سنة (١٨٨٣م). لقد تابع هوسرل دروس فرانز برنتانو في فيانا وانخرط في مسار علمي ومنطقي ومعرفي استمرّ أكثر من أربعين عامًا كتب خلالها أعمالًا كثيرة لم ينشر منها في حياته إلا القليل. ومن أهمّ تلك الأعمال نذكر: فلسفة علم الحساب (١٨٩١)، بحوث منطقيّة (١٩٠٠-١٩٠١)، الفلسفة علم صارم (١٩١١)، أفكار: مقدّمة عامّة لفلسفة فنومينولوجية خالصة (١٩١٣)، المنطق الصوري والمتعالي (١٩٢٩)، تأملات ديكارتيّة (١٩٣٢)، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا المتعالية (١٩٣٦) والتجربة والحكم (١٩٣٩). ظلّت أعمالًا ودروسًا كثيرة لهوسرل في شكل مخطوطات. وقد نشر بعضها بعد وفاته، ونذكر منها خاصّة نصوصه التي تضمنت جزءًا من دروسه لسنتي (١٨٩٨-١٩٣٥)، ونشرت تحت عنوان: فنتاسيا، ووعي الصّورة، والتذكّر (ترجمت إلى الفرنسية سنة ٢٠٠٢):

Phantasia, conscience d'image, souvenir, (De la phénoménologie des présentifications intuitives), textes posthumes (1898-1925), traduction de l'allemand par Raymond Kassis et J.-F. Pestureau et Marc Richir, int. Eduard Marbach, traduction avec le concours du Centre national du livre, (traduction française, J.-F. Pestureau), Jérôme Millon, Grenoble, 2002.

تأثّر بهوسرل العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين تابعوا دروسه في ألمانيا ومنهم خاصّة: هيدغير، أوجان فوك، ورومان إنغاردن، وجون بول سارتر، وألفرد شوتر، وميكال دوفرين، وإيمانويل ليناس ...

(٢) الكتاب هو عبارة عن دروس قدّمها فراز برانتانو سنتي (١٨٨٥)، ونشر بعد موته في نسخة مختصرة بالألمانية سنة (١٩٥٩) من قبل فرانزيسكا ماير هيلبراند (Franciszka Mayer-Hillebrand) تحت عنوان: Grundzüge der Ästhetik. ونشر إلى هذا الكتاب؛ لأنّ الكثير من آراء هوسرل حول الإستطيقا قد تبلورت من خلال مناقشة نقديّة لأهمّ أفكار برانتانو في هذا الكتاب.

حاولنا في هذا الإطار الاستناد إلى بعض ما كُتِبَ وترجم إلى العربية^(٥)، وفي مواضع أخرى صعوبة إيجاد مرادفات ممكنة لتلك المصطلحات. ويمكن الإشارة في هذا الإطار إلى اللُّبْس الذي يواجهه الباحث في التعاطي مع مفهوم الصُّورة (Bild)، والذي يتخذ معناه في الفنونولوجيا عدّة مستويات ترتبط بعلاقاته وأوضاعه المعرفية والإستيطيقية المختلفة. وقد تطلّب ذلك مناقشة سيمونطقية لضبط دلالاته بحسب السياقات والمرجعيات التي يتحرّك ضمنها الفكر الهوسرلي. وقد ميزنا في هذا الإطار وعي الصورة (Bildbewusstsein) عن الصُّورة، عندما يتعلّق الأمر بفصل الفهم الفنونولوجي عن الفهم الذي يقترح في نظرية الصُّورة (Bildtheorie) كما تتواتر في الإرث الأُمريقي. يمكن في هذا الإطار استخدام -على غرار ما فعلته دراسات أخرى- مصطلح «موضوع صورة» لترجمة مفهوم الـ (Bildobjekt)، والذي تكون فيه الصورة

إجراءات «الإيبوخيا» (Epoché) وتطبيقها لمنهج الرّد الفنونولوجي على معارف الحواسّ وكلّ ما له صلة بالموقف الطبيعي وعالم القيم المرتبط به^(٦)، كلّ ذلك أدّى إلى وضع ملتبس للظواهر المتعلّقة بالصُّور الفنيّة والآثار الجميلة والأعمال الثقافيّة داخل حقل التّفكير الفنونولوجي. فما هي أهمّ الصّعوبات التي تواجه القارئ أمام المفاهيم المرتبطة بفلسفة الصُّورة في فنونولوجيا هوسرل؟ وفيما تتمثّل فكرة الإستيطيقا عند هوسرل؟ وما هي أهمّ تطوّراتها؟

(١) صعوبة ترجمة المفهوم الهوسرلي:

تعتبر مسألة ترجمة المفاهيم الهوسرليّة من أكبر الصّعوبات التي تنتج عن عدم استقرار المصطلح الفنونولوجي الهوسرلي في الترجمة العربية لهوسرل، القليلة أصلاً، والأكثر قلّة في شقّها الإستيطيقي^(٧). وقد

(٣) ذلك ما تعلّنه خاصّة (الفقرة ٥٦) من كتاب هوسرل أفكار ١

(Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, t.1: Introduction générale à la phénoménologie pure, traduction P. Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, §.56, p.188).

(٤) انحصرت معظم الكتابات المتعلّقة بالمادّة الإستيطيقيّة لهوسرل في إطار التّدوات والملتقيّات العلميّة، ولم تُفرد في هذا الشأن كتابة متخصصة في المبحث الإستيطيقي والفنونولوجي.

(٥) نشير في هذا الصدد إلى ترجمة نص لهوسرل من قِبَل محمد محسن الزارعي وعز العرب لحكيم بناني ويتمثّل في «رسالة هوسرل إلى فون هوفمنستال (غوتنغن، في ١٢ جانفي ١٩٠٧)»، ورد ضمن كتاب جماعي الفنطاسيا والإبداع الفنّي (دراسات في فنونولوجيا الصُّورة)، منشورات وحدة بحث ثقافات فنّيّة، ومعارف وتكنولوجيا، سلسلة فنون (عدد ١٠)، قابس-تونس، (٢٠١٠)، (ص ص ١٥٦-١٦٠). وفيه دقّق هوسرل علاقة الفن بالمنهج الفنونولوجي.

منغمسة في الحاضر وتمثل ما هو حاضر، ومصطلح «ذات صورة» لترجمة مفهوم الـ (Bildsubjekt) للتعبير عن الوضع الذي تدلّ فيه الصّورة عن الـ حضور أو ما «لا يحضر إلّا في الذات»^(٦).

ومن المفاهيم الصّعبة الأخرى ذات العلاقة بمفهوم الصّورة، هي مفهوم الـ (Phantasia) والذي لا يخلو بدوره من لبسٍ سواء من حيث معناه أو تعريبه. وقد عربنا المفهوم كما يرد في التّقاليد الفلسفية اليونانية، والتي يستأنفها هوسرل من غير أن يلتزم سلفاً بمضامينها النفسية، واستخدمنا مصطلح «الـ فنتاسيا»، وميّزنا بينه وبين مصطلح الصورة الذي يمكن أن يشير إلى ما هو فيزيائي. فالمصطلح الأوّل يشير إلى حال «التوهّم»؛ أي إلى الخيال الحرّ والمحض. فالـ فنتاسيا تقتصر على الجانب الذاتي من الصورة. كما عربنا مصطلح الـ (Phantasmé)، بالـ متوهّم أو الـ فنتاسمي للإشارة إلى موضوع «الـ فنتاسيا»، والذي لا يحيل بدوره إلى أيّ سمة من سمات الحضور الفيزيائي.

ونشير أخيراً إلى مفهوم الـ (Verbildlichung)، وقد تمت ترجمته إلى

الفرنسية بمصطلح الـ (Présentification). فالـ مفهوم يشير إلى حالة من التمثّل لا يمكن أن يعبر عنها المفهوم التقليدي المعروف: الـ (Représentation). فهو تمثّل خاصّ وحرّ وخارق وينجز بالخيالي وفيه، وقد حاولنا في هذا الإطار التعاطي إيجابياً مع ترجمات عربية للمفهوم صاغته في معنى الاستحضار^(٧) بما يتضمّن هذا الأخير من أفعال تشير إلى الحركة الحرّة أو التداخي الحرّ والقدرة الخلّاقة وغيرها من الأفعال الدّالة على فعل مبتكر ولا يكرّر.

لعلّ قلة الدّراسات العربيّة المتخصصة حول الإستطيقا الفنونمينولوجية، من بين أهمّ الصّعوبات في فلسفة الصّورة عند هوسرل ويمكن الإشارة إلى بعضها^(٨)، وإذا استثنينا بعض ما كتب حول إستطيقا هوسرل وخاصّة إثر نشر مخطوطاته فنتاسيا، وعي الصّورة، التذكّر، فإننا لا نجد تعدّداً بـ بليوغرافياً يمكن الانطلاق منه لتقديم تشخيص إيجابي حول تطوّر

(٧) انظر مثلاً: الرّآرعي، القصديّة والإبداع (مقاربات للصّورة الفنيّة)، المغاربيّة للتّوزيع، (ط. ١)، تونس، (٢٠١٢)، (ص ١١٨، ١١٩).

(٨) ويمكن أن نضيف إليهما الدّارس العربي سعيد توفيق في كتابه الخبرة الجماليّة (دراسة في فلسفة الجمال الطّاهراتيّة)، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، (ط. ١)، بيروت، (١٩٩٢). يعتبر هذا الكتاب عملاً مميّزاً وحاداً في عمليّة تفكيره للمسألة الإستطيقية والفنونمينولوجية عامّة وانطلاقاً من تقديمه للأفكار الفلسفيّة الهامّة لـ هايدغر ومرلو- بونتي ودوفران وسارتر وإنغاردن.

(٦) الرّآرعي، «الصّورة والاستدعاء»، نشر ضمن كتاب مقاربات الصّورة، سلسلة فنون، قابس- تونس، (٢٠٠٤)، (ص ٣٦، ص ٢٩-٤٧).

الفني غير محققة مما يجعل إمكانية الاستفادة منها متعذرة. والإشارة إلى هذه الصعوبة تأتي في باب الإشارة إلى حدود البحث. فهو يتحرك ضمن جملة أعمال هوسرل والتي نُشرت وترُجمت، ولكنه لا يدعي تقديم رؤية كاملة حول المسألة المدروسة.

ولكن، إذ نبدأ بالإشارة إلى صعوبات تفكير مفهوم الإستطيقا في فنومينولوجيا هوسرل، نحاول قراءة ما تخفيه من إمكانيات، مفترضين أنها تحفز على تعميق النظر في معنى مغاير لإستطيقا يشق من الفنومينولوجي ومن ممارسة منهج الفنومينولوجيا ذاتها. ولعلّ رومان إنغاردن، وهو أحد مساعدي هوسرل، قد نبّه من قبل إلى ذلك المعنى عندما أشار في النصّ الذي كتبه سنة (١٩٦٩) حول الإستطيقا الفنومينولوجية^(٩) إلا أنّ قسماً من مسائل تلك الإستطيقا يتضمّنهُ نقد الفنومينولوجيا الجذري للنزعات

المباحث الإستطيقية الفنومينولوجية عند هوسرل في الكتابات الفلسفية والجمالية العربية. ولكن بقدر ما مثّل هذا العامل دافعاً لخوض تجربة البحث في هذا المجال؛ إلا أنّه يُبقي على عوائق شتّى لمن يحاول تأسيس تقاليد بحوث عربية جادة في هذا الإطار.

ولكن بقدر ما مثّل هذا العامل دافعاً
لخوض تجربة البحث في هذا المجال؛
إلا أنّه يُبقي على عوائق شتّى لمن
يحاول تأسيس تقاليد بحوث عربية
جادة في هذا الإطار.

(٢) مفهوم الإستطيقا ومعوقات التفكير في مبحثه الفنومينولوجي:

تتمثّل الصّعوبة هنا عند تفكّرنا مفهوم الإستطيقا في التّفاوت الكبير بين الاهتمامات المخصّصة لدراسة فكر هوسرل المعرفي والاهتمامات المخصّصة لفكره الإستطريقي، وقد انعكس ذلك سلباً على التّقدّم في تحقيق المخطوطات الهوسرلية وترجماتها إلى اللّغات الأخرى. فقد ظلّت أعمال كثيرة خصّصها هوسرل إلى المبحث

(٩) النّص هو محاضرة ألقاها إنغاردن في معهد الجماليات بجامعة أمستردام وظهر لاحقاً أوّلًا باللغة البولندية في مجلّة تحمل اسم دراسات جمالية (Studia y estetyki) سنة (١٩٧٠)، ثمّ باللغة الأنكليزية في العدد الثالث من مجلّة Journal Aesthetics And Art (criticism). وقد صدر بعد ذلك في كتابه الإستطيقا وأطولوجيا الفن Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art (Choix de textes 1937-1969), traduction Limido-Heulot, Paris, Vrin, 2011, (pp.39-63).

جيل من الفنومينولوجيين الذين تتلمذوا على هوسرل مثل موريتز غيغر (Moritz Geiger) (١٨٨٠-١٩٣٧)^(١١)، وفلاديمير كونار (Vladimir Conard)^(١٢) (١٨٧٨-١٩١٥).

أسهمت تلك الدّراسات في التفكير في مبحث الإستيقا الفنومينولوجية من جهة موضوعها وأبعادها الفلسفية^(١٣). وقد أنتج مسار ذلك التفكير لاحقًا كتبًا ظهرت في النّصف الثّاني من القرن العشرين وفي مطلع

الطبيعية والموضوعية السّائدة. وأهمّ ما أفضى إليه ذلك النّقد مجاوزة التوتّر القائم بين «التوجهات» الموضوعية» و«الذّاتية» في الإستيقا^(١٤)، وإقرار قيام هذه الأخيرة على محاور ذاتية ومحاور موضوعيّة. فمنهج الفنومينولوجيا القصدي ينتهي إلى فهم الوعي، لا كاتجاه خطّي من الوعي إلى الشيء أو من الشيء إلى الوعي، بل فكرة مبدعة قوامها علاقة بالذّات وعلاقة بالشيء أو الموضوع.

ورغم أن الاهتمام بذلك التّرابط بين منهج الفنومينولوجيا النّقدي وفكرة الإستيقا لم ينتج كتبًا تذكر حول فكر هوسرل الجمالي، فإنّه أيقظ مشاغل إستيقية في الفنومينولوجيا النّاشئة. إذ تميّزت فترة ما بين الحربين بظهور نصوص مهمّة كُتبت باللغة الألمانية خاصّة عند

(١١) نذكر أنّ من أهمّ أعماله كتابه الذي ظهر بالألمانية سنة (١٩٣٢) *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*، وترجم إلى الفرنسية في فترة متأخرة (٢٠٠٢) من قبل جون فرانسوا بسترو (Jean-François Pestureau) تحت عنوان: *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique*

(١٢) نشر خاصّة إلى نصّه الذي ظهر سنة (١٩٠٨) تحت عنوان: «موضوع الإستيقا: دراسة فنومينولوجية» ("Der ästhetische Gegenstand. Eine Phänomenologische Studie" ضمن المجلّد الثالث للمجلة الأولى المتخصصة في الجماليات التي أسسها ماكس دوسوار (Max Dessoir): مجلة الإستيقا والمعرفة العامة حول الفنون (Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft).

(١٣) يشير مارك أندري فودروي (Marc-André Vaudreuil) في أطروحته المذكورة إلى الأهمية الخاصّة لما كتبه بعض أعضاء حلقة ميونيخ (Cercle de Munich) ومنهم خاصّة: (Walter Meckauer)، و(Rudolf Odebrecht)، و(Paul Moos)، و(Donald Brinkmann). وهو يقدّم هؤلاء على أنّهم أسهموا في التعريف بالمنعطف الجديد للإستيقا الفنومينولوجية، مبيّنًا أنّ نقد إنغاردن المفرط لهؤلاء في كتابه: الإستيقا وأنطولوجيا الأثر الفنّي (*œuvre d'art*) *Esthétique et ontologie* لا يحجب قيمة ما قدّمه من محاور أساسية في تلك الإستيقا. وطبقًا لمنظور فودروي، فإن إنغاردن ينسب لنفسه ما أنجزه هؤلاء الفنومينولوجيين الشبان، الذين غيّر أغلبهم انتماه من إستيقا تيودور ليبس (Theodor Lipps)، (١٨٥١-١٩١٤) النّفسانية إلى فنومينولوجيا هوسرل وذلك على إثر أطلاعهم على مضامين أجزاء كتاب *البحوث المنطقية* (١٩٠٠-١٩٠١).

(١٤) اهتم مارك أندري فودروي (Marc-André Vaudreuil) بقراءة إنغاردن تلك وبين أهميتها في أطروحة الدكتوراه التي أنجزها سنة (٢٠١٣): *Vaudreuil (Marc-André), L'esthétique phénoménologique et la théorie de la valeur (Husserl, Geiger et le cercle de Munich), Université de Québec à Montréal et Université Paris IV - Sorbonne, 2013, (Thèse de Doctorat en philosophie).*

ولكن الباحث، وهو يهتم بأصول إستيقا الفنومينولوجيا داخل تصورات جماعة حلقة ميونيخ (Cercle de Munich)، يبيّن إلى أن ما سجّاه إنغاردن استتبعات إستيقية في النقد الفنومينولوجي لمنهج النزعات الموضوعية، لم يكن اكتشافًا خاصًا به، بل أن تلك الفكرة ظهرت من قبل عند شباب فنومينولوجيين انتموا إلى حلقة ميونيخ (Cercle de Munich)، نفس المرجع، (ص/ ١٥).

(٣) إشكالية المفهوم الإستطقي في فلسفة الصورة:

إنَّ معالجتنا لعلاقة مفهوم الإستطيقا بمبحث مفهوم الصورة في تفكير هوسرل ومحاولة البحث في تصوّر هوسرل لفلسفة الصورة، يقتضي التفكير انطلاقاً من هذا الوضع توضيحات أساسية:

أولاً: يمثّل الإستطقي تطوراً داخلياً لتفكير وعي الصورة. وهو يتطلّب تفكّر أنماط تقوّم الفنونولوجيا فكرة إستطيقية. فقد نبّه هوسرل إلى ضرورة النظر إلى الإستطقي كنمط ظهور مصاحب، ثم كنمط ظهور خاصّ: إنّه نمط ظهور-صورة، ويعكس اهتماماً (Intérêt) في شكل نمط ظهور-إستطقي. وهوسرل يكشف بذلك علاقة متينة بين حدث الظهور والخيال وفعل الإمتاع. يتجه البحث بداية إلى التفكير في معنى نمط الصورة-الوعي كنمط ظهور، ثم كسلوك إستطقي وإحساس متعة في الآن ذاته.

ثانياً: يمثّل النّظر في الإستطيقا في علاقة بفلسفة الصورة وأنماط ظهورها إمكانية لتفكير مسائل بقيت غامضة في الدراسات الهوسرلية المذكورة سابقاً حول الإستطيقا. وإذ يطوّر ذلك النّظر فكرة الإستطيقا

هذا القرن^(١٤)، وقدّمت وجهات نظر مختلفة حول فكرة «إستطيقا فنونولوجية» عامّة، وكونت منظوراً حول شروطها وأنماط تكوينها. إلّا أنّ تلك الكتب، على أهميتها، بقيت غالباً منشغلة بالتعريف والتّمهيد والتّصنيف. وبخلاف تلك الكتابات، طوّرت الدّراسات الرّاهنة أساليب وطرقاً جديدة، إذ اتّجه انشغالها إلى مسائل ومحاور محدّدة مثل: مفهوم القصديّة^(١٥)، ومفهوم الحكم الإستطقي^(١٦)، ومفهوم الإبداع الفنّي^(١٧)، ومفهوم نظريّة القيم^(١٨).

(١٤) نشر هنا إلى أعمال غابريالا سكاراموزا (Gabriele Scaramuzza)، ومنها خاصّة كتابها حول: أصل الإستطيقا الفنونولوجية (Le origini della estetica fenomenologica) (1976). وكذلك العمل المهم الذي نشره هانس رينير ساب (Hans Reiner Sepp) بالتعاون مع ليستر أومبري (Lester Embree)، وهو بمثابة مبسّط في الإستطيقا الفنونولوجية (Handbook of Phenomenological Aesthetics) (2010).

(١٥) انظر مثلاً بيار رودريغو (Pierre Rodrigo): L'intentionnalité créatrice (Problèmes de phénoménologie et d'esthétique), Vrin, Paris, 2009. وكذلك كتاب رودي ستاينمانز (Rudy Steinmetz), L'esthétique phénoménologique de Husserl (Une approche contrastée), éditions kimé, Paris, 2011.

(١٦) انظر مثلاً: (العدد ٤١، ٤٢)، (٢٠٠٥)، من مجلة دراسات فنونولوجية، وقد تمّ تخصيصه لتناول مسائل الحكم الإستطقي في الفنونولوجيا: (Questions actuelles pour une phénoménologie du jugement esthétique).

(١٧) انظر على سبيل المثال: أولاً، محمد محسن الزّارعي، الإستطيقا والفنّ على ضوء مباحث فنونولوجية، دار محمّد علي للنشر، (ط. ١)، تونس، (٢٠٠٣)، (ص/ ١٦). وثانياً: Chagnon (Katrie), Phénoménologie et Art Minimal, Éditions Universitaires Européennes, 2010.

(18) (Marc-André Vaudreuil): L'esthétique phénoménologique et la théorie de la valeur (Husserl, Geiger et le cercle de Munich).

بكتاب البحوث المنطقية (١٩٠٠-١٩٠١) مروراً بكتاب أفكار موجهة (١)، (١٩١٣) والتأملات الديكارتية (١٩٢٩). ولكن ذلك الاهتمام يستند خاصّة إلى مخطوطات هوسرل التي كتبها خلال فترات مهمّة من مساره الفكري (١٨٩٨-١٩٢٥)^(٢٠)، وتم إخراجها تحت عنوان: الفنتاسيا، ووعي الصّورة، والتذكّر. إنّها نصوص تقدّم، رغم طابعها المتشذّر، فلسفة خاصّة حول مفهوم الصّورة، وتعتبر من منظور هوسرل قسمًا أساسيًا من الفنومينولوجيا، يتخصّص بدراسة فنومينولوجيا الفنتاسيا. ورغم الاختلافات الجزئية بين مفهوم الصّورة ومفهوم الفنتاسيا والتي ينبّه إليها هوسرل، فإن فنومينولوجيا الفنتاسيا تبقى عنده تعبيراً أصلياً عن فنومينولوجيا الصّورة.

(٤) الإشكاليات الفلسفيّة المرتبطة بمفهوم الإستطيقا:

إنّنا نولي أهميّة كبرى إلى مخطوطات هوسرل: فنتاسيا، ووعي الصّورة، التذكّر لأنّها تقدّم رؤية مفصّلة لأنماط تؤسّس

الفنومينولوجية استناداً إلى فنومينولوجيا الصورة، فهو يدفع إلى التفكير في تلك الفكرة كإمكانية فنومولوجيّة متقدّمة. وإشارات هوسرل إلى أن أنماط الظهور تحمل أنماطاً مصاحبة، وهي أنماط إثارة ومتعة إستطيقية، يكشف من ناحية أن منهج البحث الإستطريقي لا ينشأ في قطيعة مع منهج البحث في ظواهر الفنومينولوجيا بل يأتي استتباعاً له. وتقوم الإستطيقا علاقة داخلية بالفنومينولوجيا، هو الذي جعل هوسرل يصرح لصديقه الشاعر والأديب هوفمنستال^(١٩) أن الفنان لا يتملّك صورته الجميلة تملّكاً نفسياً حسيّاً أو نفسياً كما تذهب إلى ذلك نزعة برانتانو النفسية، وهو لا يتملّكها ضمن وضع مضاد لوضع إنتاج المعارف الفنومينولوجية، بل هو يتملّكها تملّكاً لا حسيّاً وفي وضع شبيه بوضع الموقف الفنومينولوجي.

ثالثاً: الاهتمام بالإستطيقا كحدث يخصّ تفكّر الصّورة يجد أساسه المرجعي في نصوص كثيرة من أعمال هوسرل بدءاً

(٢٠) توجد تلك النصوص في المجلّد ٢٣ من الهوسرليانا: Hua XXIII: Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung (Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen), Texte aus dem Nachlaß (1898-1925).

(١٩) «رسالة هوسرل إلى فون هوفمنستال (غوتنغن، في ١٢ جانفي ١٩٠٧)،» تعريب محمد محسن الزارعي وعز العرب لحكيم بناني، ورد ضمن كتاب: الفنتاسيا والإبداع الفني (دراسات في فنومينولوجيا الصّورة)، مرجع مذكور، (ص ١٥٦ - ١٦٠).

المقاربة الفنومينولوجية. وطرح الإشكالية التالية: هل توجد فنومينولوجيا للفن؟ يطرح هذا السؤال طرحاً مزدوجاً، فهو يعني تخريج توجّه خاصّ يمكن أن يوقع الفلسفة الفنومينولوجية ضمن توجّهات الفنّ المعاصر، وهو يستخلص عناصره ممّا تتضمّنه إستطيقا الصّورة من إمكانات طريفة. يتفكّر الاهتمام بتطوّرات المباحث الإستطيقية في المدوّنة الهوسرلية إشكاليّات ثلاث تقصد القضايا التالية:

القضية الأولى: كيفيّة تكوّن المباحث الإستطيقية في المدوّنة الهوسرلية، الذي يمثّل بمثابة المنطلق الإشكاليّ والمنهجيّ لتتبّع تبلور المباحث الإستطيقية في أعمال هوسرل الأساسيّة. لتتوقّف عند أهمّ نصوص هوسرل التي تناولت مسألة الصّورة في علاقة بالنظريات الجديدة التي طرحتها أعمال هوسرل حول أنماط تقوّم الوعي عامة والوعي الإستطريقي خاصّة. ونهتّم خاصّة بالاستشكالات التي تطرحها نصوص هوسرل حول إمكان فلسفة فنومينولوجية خاصّة بالصّورة والإستطيقا.

القضية الثانية: تهتمّ بإشكالية العلاقة بين الموقفين الإستطريقي والمعرفي في الفنومينولوجيا. وما بين الموقفين يوجد تباعد وتقاطع. أمّا التّباعد فيظهر في

مفهوم الوعي الإستطريقي ضمن مفهوم وعي الصّورة. واستنادنا إلى تلك الرّؤية من شأنه أن يوفّر لنا إمكانية تفكّر مفهوم الإستطيقا فلسفة في الصّورة. ورغم أن تلك الإمكانية قد أثارتها دراسات كتبت من قبل حول مفهوم فلسفة الصّورة ومفهوم الخيال عند هوسرل^(٢١)، فإننا نرى ضرورة البحث وتدقيق النّظر في عناصرها ضمن فنومينولوجيا هوسرل حسب ثلاثة خطوط أو اتّجاهات كبرى: **الاتّجاه الأوّل:** ويتعلّق بتحليل الأوضاع الفكرية والفلسفية التي يؤدّي معها الاهتمام بتقوّم الإستطريقي إلى مباحث خاصّة تستدعي من النّاحية الإبيستيمولوجية قيام فنومينولوجيا قطاعية تختصّ بالظواهر المنتجة للجمال والمتعة. ويتّصل **الاتّجاه الثّاني:** بتحليل طبيعة العلاقة بين مفهوم الإستطيقا ومفهوم فلسفة الصّورة في فنومينولوجيا هوسرل. أما **الاتّجاه الثّالث:** فيخصّ العلاقة بين الإستطيقا والفنّ في تلك الفنومينولوجيا.

يتعلّق الأمر هنا بالتّفكير في شروط مقاربة خاصّة في مفهوم الإبداع ضمن

(٢١) نشير مثلاً إلى بعض الدراسات التي أسهمت في توضيح نظريات أساسية بنى عليها هوسرل فكره الإستطريقي ومنها خاصّة كتاب ساريففا المخيلة لدى هوسرل (Imagination selon Husserl)، والذي كان بمثابة قراءة نقدية لتصورات سارتر للصّورة عند هوسرل مثلما قدّمها خاصّة في كتابته: المخيلة (١٩٣٦)، والخيالي (١٩٤٠).

علاقة الصّورة بالشّيء، وسوء تقدير تلك الصّورة بردها إلى إدراك حسيّ، إلّا أن تلك الصّيغ ترسم فنومينولوجيا الصّورة ضمن فضاء هو إستيطقي بامتياز من حيث هي تحدّد الصّورة بفضاء يندرج في إطار ما يشبه الإدراك أو الواقع. فألعب الصّورة تنتج كلّها ضمن حركة ما يشبه الواقع. وذلك ما يبرّر علاقتها الأصليّة بالإستيطقا.

ولكن بقدر ما مثّل هذا العامل دافعاً لخوض تجربة البحث في هذا المجال؛ إلّا أنّه يُبقي على عوائق شتّى لمن يحاول تأسيس تقاليد بحوث عربية جادة في هذا الإطار.



وضمن هذه الحركة في الفنومينولوجيا، نستشكل عدّة مفاهيم مثل الحضور والظهور الدّاتي وكيونة الصّورة ... وغيرها من المفاهيم التي تيسّر قراءة لهذه الرّابطة والتي تتوحّد وتتصالح مع الإدراك فيغدو حضوراً. كما ترتبط هذه الوحدة بتصالحها مع الفنتاسيا وحيث الاعتراف مرّة أخرى بوعي الصّورة الذي يحضر موضوعه في الصّورة، فيكون المستحضر هو موضوع- صورة كما هو الحال في البورتريه. إنّ التّفكير في مفهوم

الاختلاف بين مشروع الفلسفة العلمية، والذي يبدو أن هوسرل قد وضعه بعناية فائقة سواء في فترة البحوث المنطقية (١٩٠٠-١٩٠١) أو في فترة أفكار (١٩١٣)، ومشروع الإستيطقا والذي لا يمكن إعدام فرص تبلوره في ضوء ملاحظات هوسرل حول أهمية الخيال في فلسفته وحول التماثل بين منهج تحصيل المعارف ومنهج تحصيل الفنون والجمال. والواضح هنا أنّ البحث يتجه في هذه اللّحظة إلى التقاط عناصر تمكّن من إعادة تفكّر مفاهيم الفنومينولوجيا ومشروعها في سياق فرضيات هوسرل حول خطوط تقاطع المعرفة والجمال. وهو ما وجّه الاهتمام إلى مناقشة نقدية للفرضيات التي تدرج الفنومينولوجيا ضمن مسعى ميتافيزيقي.

القضية الثالثة: تتعلّق بوجوه التّرابط بين مبحث الإستيطقا ومبحث الصّورة، ومحاولة تفهّم دواعي الرّبط بين مبحثي الصّورة والإستيطقا بالعودة أولاً إلى مفهومي الإستيطقا والأثر الفنّي. فهما يعرضان موقفاً أصلياً يختصّ بالبحث في الصّورة، وبالعودة ثانياً إلى الصّيغ التي انتهى إليها هوسرل حول استشكالات فهم الصّورة في علاقة بالإدراك. وبقدر ما تُنبّه تلك الصّيغ إلى إخفاقات التّفكير التقليدي حول

(٥) فكرة الإستطيقا وتطوّراتها في فنونولوجيا هوسرل:

تشير إشكالية تكوّن فكرة الإستطيقا^(٢٣) في المدوّنة الهوسرلية صعوبات تضع الباحث من جهة أمام بناء يكاد بصرامته العقلية ينحصر في العلوم والبحوث المنطقية، ومن جهة أخرى أمام عناصر متحوّلة أو مسائل متنوّعة تراوحت بين الفني والإستطقي في الفنونولوجيا. فالفنّ حسب هوسرل هو الذي «يقدم لنا ملاء دون نهاية من الخيال الإدراكي، بمعنى فنتاسمات تكون محض إدراكية مثلها مثل (الأفعال) التي تنتج بصورة

الظهور الفنونولوجي ومحايثة هذا الفعل للواقع المعيش وتفهم العلاقة بين فعل الحضور بالإدراك والمخيّلة التي لا تتقوم إلا بتشكّل الصورة يتقوم بثلاثة أبعاد أساسية عند هوسرل: أولاً: بحضور الصورة الفيزيائية. ثانياً: بالموضوع المتمثل في نسخة معينة. ثالثاً: بالموضوع المتمثل من خلال ذات الصورة.

يتناول هوسرل بتحليل عميق للتركيب الثنائي بما هو إستطقي وفني، من أجل رؤية عامّة تحمل معاني معرفية خاصّة بالطبيعة والحسّ والإحساسات، وهو ما يقتضي نقداً للمبحث الإستطقي المجرد والمغلق في إطار المعرفة المفهومية لا غير، وهو ما يقود أيضاً إلى التطرّق لمفهوم الحدس داخل الصورة التي أصبحت مرئية بنمط الظهور الذي تمّ تمييزه عن فعل الحضور. إنّ تبلور الأسس التي تتقوم بها الحركة الإستطيقية للصورة من خلال وعي التمثّل، وهي أسس نظرية استطاع هوسرل أن يبني عليها مشروع فلسفته العملية ونقد فلسفات الصورة في الفكر الفلسفي ضمن المشروع الفنونولوجي. ففيمَ تتمثّل فكرة الإستطيقا؟ وما هي أهمّ تطوّراتها عند هوسرل؟

(٢٣) يقول باومغارتن في تعريفه للإستطيقا: «إنّ الإستطيقا كعلم ما زالت جديدة»، Esthé- Baumgarten (Alexander Gottlieb), tique précédée des Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique (§§.501-623), traduction, présentation et notes par J.-Y.

..Pranchères, édition de l'Herne, Paris, 1988, p.246

لذلك، يتمتّع التفكير الجيد بـ«قواعد»، نفس المرجع ونفس الصفحة، فكان من الضروري أن جمع باومغارتن جميع هذه القواعد تحت صياغة علمية محكمة التنظيم. لذلك ليس غريباً، كما يقول باومغارتن: «أن نطلق على هذا العلم اسم نظرية العلوم الجميلة»، نفس المرجع ونفس الصفحة. وهو العنوان الذي كان قد وضعه ماير (M. Maeir) على الأثر الذي كتبه. وإذا ما كان الحديث سابقاً مركزاً على استعمال هذه الصياغة أو العبارة: «العلوم الجميلة»، نفس المرجع ونفس الصفحة. فإنّ هذه العلوم كما يرى ذلك باومغارتن «ليست لها أية علاقة بما هو علمي»، نفس المرجع، (ص/ ٢٤٨). لكنّ، الألمان يستعملون عبارة: «فنّ التفكير بجمال»، نفس المرجع، (ص/ ٢٤٦). وهو ما هو مألوف لديهم، لذلك يمكن استعمال هذه العبارة الألمانية أيضاً فنسمّي هذا العلم بـ«فلسفة أبواب الفنون»، نفس المرجع، (ص/ ٢٤٧). كما يسمّي الإستطيقا بـ«ميتافيزيقا الجمال»، نفس المرجع، (ص/ ٢٤٧).

ولا يعني أنّه يحقّ للوعي أن يحلّ محلّ ما هو واضح (...) بل إنّ الحقل المفارق لم يعد فقط حقل أفكارنا^(٢٤). لذلك خصّص هوسرل اهتمامًا للأفعال الحدسيّة والمحسوسة للوعي لغاية تأسيس نظريّة في الحكم وهذا ما قد اهتمّ به في الجزء الثاني من بحوث منطقيّة^(٢٥). لكنّ هوسرل تجاوز هذه المقاصد المحدودة والنظريّة في كتابه فنطاسيا، وعي الصّورة، التذكّر^(٢٦) بهدف تأسيس فلسفة عمليّة تهتمّ بالإستطيقا ووعي الصّورة والفنطاسيا، فكانت من أوّل كتاباته المهتمّة بالنظر والحديث في هذه الصّعوبات التأسيسية في الفلسفة. يتمثّل مقصد هوسرل، كما يوضّح ذلك باتوشكا، في «البحث عن

محض»⁽²³⁾. وبالرغم من تكوين هوسرل الرياضي، ذلك لم يمنع اهتمامه بتطوير مباحث إستطيقية والوقوف على مشاكل تقوّمها الأوّلي وتكونها.

ف«إذا كان هوسرل يقف ثابتًا عند بديهيات التكوّن فليس ذلك جنونًا للوعي،

(23) Phantasia, conscience d'image, souvenir, p.489.

لقد بيّن هوسرل في نفس الإطار، في بحوث منطقيّة (١٩٠٠-١٩٠١) الخاصّة بالإستطيقية للصّورة ووقف عند خطأ النظريّة الكلاسيكية للصّورة التي تجعل من اللوحة مجرد تمثيل وتصوير للخارج لأنّ اللوحة لا تكون صورة إلا بالنسبة إلى وعي يكون حاملاً لصورة فيدركها كقيمة. فإذا كانت كل لوحة صورة فإنّها لا تكون صورة إلا بفضل هذا الأنا القادر على تمثّل الشّبيه في الصّورة. انظر:

Recherches logiques, (t.2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance), (2ème parite: Recherches III, IV et V), traduction Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, P.U.F., collection Épiméthée, 3ème édition, Paris, 1993, (Appendice aux paragraphes 11 et 20, pp.228-231)..

لقد وجدنا نفس هذا التفسير في أفكار (١٩١٣)، في الفقرة ٣ خاصّة عند تحليله لنحت دير: الفارس والموت والشيطان. يفسّر هوسرل التأمّلات الإستطيقية لهذه اللوحة فيرى أننا أصبحنا نتعامل مع وقائع مصوّرة وممثّلة في صورة ممثّلة في بورتري لكن لا يمثّل هذا الموضوع المصوّر وجودًا وهو كذلك ليس لا وجودا ولا يمكن أن يتموضع في أي وضع مغاير، لكنّ الوعي هو الذي يجعل من الصّورة شبه-كينونة.

انظر: Idées directrices pour une phénoménologie, مصدر مذكور، (ص/ ٣٧٠). اكتست نظريّة الصّورة في بحوث منطقيّة وأفكار إقصيّة ورؤية إستطيقية فنومينولوجية بصورة مختزلة، لكنّها توضح وتعمّقت أكثر في كتاب فنطاسيا، وعي الصّورة، التذكّر (١٩٠٤-١٩٠٥) حيث توضح بعمق عدّة مسائل كالوعي المتخيّل والخيال والإدراك والفنطاسيا ... لقد كشفت لنا المدوّنة الهوسرليّة مدى خصوصية وتنوّع صور الخيال المصاحب للقصدية الإستطيقية. لذلك، تكمن الوظيفة الأساسيّة والعملية لهذه البحوث في التقييم النقدي للوعي الإستطقي والتأسيس لفنومينولوجيا الفنّ خاصّة. لقد بيّن رودى ستاينميتز أنّ الفلسفة كفنومينولوجيا لها القدرة على اكتشاف ما للفن من معرفة قبلية ونهائية ويقينية ولا مشروطة وميزة الفنّ فنومينولوجيًا أن يكون صالحًا لكلّ زمان ومكان وأيًا كان الموضوع الذي يعالجه. انظر: Steinmetz (Rudy), L'esthétique phénoménologique de (Husserl) (Une approche contrastée)، مرجع مذكور، (ص/ ١٤).

(٢٤) مرلو- بونتي (موريس)، تفريظ الفلسفة، تعريب قزحيا خوري، منشورات عويدات، سلسلة زدي علمًا، (ط. ١)، بيروت-لبنان/ باريس-فرنسا، (١٩٨٣)، (ص/ ٢٠٨).

(٢٥) يوضّح نصّ بحوث منطقيّة (١٩٠٠-١٩٠١) بعض المفاهيم مثل «الحدس» و«الوعي». لذلك لم يقدّم لنا هذا النصّ نظريّة في الإستطيقا. لكن ما يجب أن نثمنه في بحوث منطقيّة هو النظرة الدّاخلية والعميقة التي اكتسبها القارئ والتي من خلالها يتجلّى مجموع المعيش ووصف للماهيات. انظر أيضًا كتاب هوسرل:

Psychologie phénoménologique, (1925-1928), traduction de l'allemand par Phillippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonino Mazzu, revue par Françoise Dastur, ouvrage publié avec le concours du Goethe-Institut Inter Nationes, Vrin, Paris, 2001, p.32.

(٢٦) انظر:

Phantasia, conscience d'image, souvenir, (Introduction de l'éditeur par Eduard Marbach), p.11.

مرحلة متقدمة من فلسفة هوسرل. ففي تلك المرحلة ظهر جهداً نظرياً لتلك المسألة^(٣٠). هذا بالإضافة إلى نص رسالته إلى هيغو هوفمنستال^(٣١) التي عمق من خلالها مقاصد الفنان والفنومينولوجي، ونظريتهما المتألفتين للعالم. لقد علق هوسرل كل هذه المباحث الإستيطيقية ووضعها بين قوسين. لكن الإيويخيا لم يستثن القيمة الفنية فطبق عليها ما كان قد طبقه على القيم العلمية والتولوجية والأكسيولوجية للوعي. لقد كان «هوسرل يثق بالحقيقة التي نحن فيها منذ الولادة، والتي ينبغي أن يكون بمقدورها أن تسع حقائق الوعي وحقائق الطبيعة»^(٣٢). وبالتالي، فإن لحظة انتقال هوسرل إلى الإشكالية الإستيطيقية لا تخلو كذلك من دلالة ذات مآثور قيمي باعتبارها ذات منزلة تستند إلى حقائق الطبيعة والحقائق الحضارية الفاعلة بها

(٣٠) مثل كتاب بحوث منطقية (١٩٠٠-١٩٠١)، وكتاب أفكار موجهة (ج / ١)، (١٩١٣)، وكتاب حول التجربة والحكم (١٩٣٦). أما كتاب فنطاسيا، وعي الصورة والتذكر وهو درس سنة (١٩٠٤-١٩٠٥) والذي كرس لمبحث الخيال كان قد نشره إدوارد مارباخ (Edouard marbach) ضمن أرشيف هوسرل في لوفان (Louvain) مع عدة مخطوطات. لقد بحث هذا الدرس إشكالية الخيال، واعتبر بمثابة استهلال للفلسفة العملية الإستيطيقية.

(٣١) (١٢ جانفي ١٩٠٧).

(٣٢) (٣٢) مـرلو-بونتي، تقريظ الفلسفة، مرجع مذكور، (ص / ٢٠٨).

منظومة التأسيس الأرمطاطيكي»^(٢٧). لذلك تكمن فعالية هذا التأسيس في الاعتناء بـ«الدمج بين الطريقة المنطقية والطريقة البسيكولوجية في المعرفة النظرية»^(٢٨). كما خصص هوسرل لهذا المبحث النظري والمنطقي كتاباً أساسياً بعنوان فلسفة العدد^(٢٩). انطلق هذا البناء الهوسرلي النظري للمبحث الإستيطيقي في البداية بشيء من الاحتراز؛ لأنه اكتفى بالتأسيس النظري الفلسفي للمسألة.

**خصص هوسرل اهتماماً للأفعال
الحدسية والمحسوسة للوعي لغاية
تأسيس نظرية في الحكم وهذا ما
قد اهتم به في الجزء الثاني من
بحوث منطقية.**

لعل إحالتنا على بعض كتابات هوسرل النظرية توضح لنا بدايات أولى لتفكير فلسفي في الإستيطيقا ولكن تبلور ذلك التفكير بصورة بيئة لم يحصل إلا في

(27) Patocka (Yan), Introduction à la phénoménologie de Husserl, traduction du tchèque par Erika Abrams, ouvrage traduction avec le concours du centre national du livre, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p.30.

(٢٨) نفس المرجع ونفس الصفحة.

(٢٩) سنة (١٨٩١).

أو القيام بإتيقا تواصلية مع الآخر؛ لأنها كانت عاجزة عن معرفة الآخر. لذلك، وكما يقول باديو في كتابه الإتيقا: «يجب أن نحول وجهة التفكير نحو أصل مختلف، في اتجاه أصل لا إغريقي يفترض انفتاحاً جذرياً وأولياً على الآخر الأنطولوجي السابق في بناء هوية ذاتية»⁽³⁶⁾.

إذا كانت الميتافيزيقا قد استجابت إلى التفكير المنطقي كما يؤكد ذلك باديو معالجاً لموقف لافيناس، فإن من بين أولوياتها اتخاذ الماهية والهوية كمبدأ أساسي في التفكير.

إذا كان كانط في نقد ملكة الحكم يميز بين «التقييم الرياضي» و«التقييم الإستطقي» ويختزل التقييم الرياضي في مجرد اهتمامه بمدى نسبة الكبر، وذلك بعملية وضع مقارنة مع أشياء أخرى من نفس الصنف؛ فإن ما يقدمه التقييم الإستطقي في شأن «الكبر» يكون «محضاً»، وهذا ما يستطيع الفكر حدسه. يستشهد كانط في نفس الإطار بسفاري⁽³⁷⁾ حيث

أن لها ارتباطاً بـ«منتجات الحضارة والآثار التقنية والفنون الجميلة والعلم»⁽³⁸⁾، وهو ما مكّنه من تشييد قول فلسفي حول الاستطقي.

لقد كشف المبحث الإستطقي⁽³⁹⁾ لدى هوسرل عن معانٍ لم تكن لتكشف عنها نصوص أفلاطون وأرسطو، إذ ما انفك هذا الفكر الفلسفي التقليدي يحتجز عبر تاريخه الثنائيات التقليدية⁽⁴⁰⁾. إذا كانت الميتافيزيقا قد استجابت إلى التفكير المنطقي كما يؤكد ذلك باديو معالجاً لموقف لافيناس، فإن من بين أولوياتها اتخاذ الماهية والهوية كمبدأ أساسي في التفكير. لكن هذه الميتافيزيقا كانت غير قادرة على إلقاء تفكير أصلي على الآخر،

(33) (Idées)، مصدر مذكور، (ص / ١٨٨).

(34) إن لفظة إستطيقا قد قُدمت سنة (١٧٣٥) من قِبَل باومغارتن (Baumgarten) في كتابه الإستطيقا المترجم من اللغة الألمانية من قِبَل برانشار (Jean-Yves Pranchère)، كما نجدها عند كانط في كتابه نقد ملكة الحكم (سنة ١٧٩٠) Critique de la faculté de juger. إن الجديد في الإستطيقا بالنسبة إلى باومغارتن هو تحقيق العلمية في معرفة معايير الذوق السليم. أما كانط فيرى أن حكم الذائقة لا يمكن أن يكون حكماً معرفياً لأنه ليس منطقاً ولكنه إستطيقا. انظر في هذا الشأن الكتابين التاليين: أولاً: (Baumgarten, Esthétique)، مرجع مذكور، (ص / ٨). وثانياً:

Kant (Emmanuel), Critique de la faculté de juger, traduction Alexis Philonenko, Vrin, 7ème tirage, Paris, 1986, p.4.

(35) انظر:

Saraiva (Maria Manuela), L'imagination selon Husserl, Martinus Nijhoff, LA HAYE, 1970, p.25.

(36) Badiou (Alain), L'éthique (Essai sur la conscience du mal), HATIER, Paris, 2004, p.19.

(37) عالم بالمصريّات، وُلد سنة (١٧٥٠).

كُلِّ لَبْسٍ فقد ميّز هوسرل بوضوح بين كُلِّ
من فعل الإدراك وفعل المخيلة كنمطين
مختلفين عن بعضهما البعض.

خاتمة

لقد انشغلت معظم الأعمال التي
كُتِبَتْ حول فكر هوسرل بقضايا
ومسائل فكره المعرفي. ولم تتوفّر
حسب علمنا، دراسةً شاملة ووافية
حول تفكير هوسرل الإستيطقي خلال
الفترة الممتدة إلى نهايات القرن
الماضي. ثالثاً، ونتيجة لما سبق ذكره،
خضعت فكرة الإستطيقا عند هوسرل
إلى تقويمات سلبية، إمّا لقلّة وضوح
الكتابة الفنونولوجية وعدم انتظامها،
فهي متفرقة ومتشذّرة؛ أو بسبب
طغيان المرجعية المنطقية والعلمية على
المنظور الإستيطقي، وصعوبة مواءمة
مفاهيم البحث الإستيطقي مع مفاهيم
الفلسفة الهوسرلية القائمة على مبدأ
التحييد (Neutralisation) وسلب الإدراك.
لا يمكن للباحث الذي يهتم بفكر هوسرل
الفلسفي والجمالي اليوم أن يشتغل على
نصوصه بمعزل عن الصّعوبات. إلّا أن
البدء بها يشكل أحد المداخل الأساسية
لمباشرة المفهوم الإستيطقي واستشكالاته
عند هوسرل. فالصّعوبة تطرح هنا

لاحظ هذا العالم في رسائله المصرية بأنّه
يجب عدم الاقتراب كثيرا من الأهرامات
لأنّ العين تحتاج إلى زمن معيّن لتطوّر
ملاحظاتها الممتدّة من قاع الهرم إلى قمّته.
ويجب ألاّ تبتعد العين كثيراً عند عمليّة
الرؤية لأنّ من شروط الملاحظة والرؤية
السليمة أن تدقّق العين في تأمّل ملاحظة
براعة ومدى فنيّة تأسيس الحجارة في
سَلَم بنائها، وذلك طلباً لتفعيل الحكم
الإستيطقي ذاتيّاً^(٣٨). لقد أورد كانط هذا
المثال حتّى يبيّن أنّ الإدراك الأوّل يضمحلّ
قبل عمل المخيلة. إذ لا يمكن الوصول
إلى فهم كامل مهما بلغت درجة معرفة
الذات ببعض الظواهر. لكنّ هوسرل وإن
اتّفق في بعض الجوانب مع كانط فإنّ
له ما يميّز مسعاه الإستيطقي والمتمثّل
في إصراره على أنّ الصّورة الإستيطقيّة
التي يبيّن بأنّها تتقوّم بالإدراك وقد
تستبق المخيلة، تحمل استشكالات
وأبعاداً مختلفة تتراوح بين فعل الظهور
والحضور. لذلك، نجد في الجزء السادس
من بحوث منطقية طريقة في معالجة
هوسرل للمخيلة بحركيّة مستشكلة
تعارض مع النّظرة السّكونيّة. ولتجنّب

(٣٨) انظر: (Kant, Critique de la faculté de juger)، الكتاب الثّاني،

مرجع مذكور، 26§، (ص / 91).

des présentifications intuitives), textes posthumes (1898-1925), traduction de l'allemand par Raymond Kassis et J.-F. Pestureau et Marc Richir, int. Eduard Marbach, traduction avec le concours du Centre national du livre, (traduction française, J.-F. Pestureau), Jérôme Millon, Grenoble, 2002.

- ---, Psychologie phénoménologique, (1925-1928), traduction de l'allemand par Phillippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonino Mazzu, revue par Françoise Dastur, ouvrage publié avec le concours du Goethe-Institut Inter Nationes, Vrin, Paris, 2001.

- ---, Recherches logiques, (t.2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance), (2ème partie: Recherches III, IV et V), traduction Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, P.U.F., collection Épiméthée, 3ème édition, Paris, 1993.

- ---, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique

كإمكانية تفكير لا مجرد عائق بحث. ورغم أن لهذه الإشكاليات كينونة إجرائية فإن هوسرل لم يركّزها كوحدة مؤسّسة بشكل نهائي إلّا في نصّ فنطاسيا، وحي الصورة، التذكّر، ولذلك أيضًا كان نمط الظهور هو وحده الإستطقي. إنّ ما يقصده هوسرل في هذا المجال هو تثمين للقيمة الإستطقيّة بغضّ النظر عن إمكانية حضور الموضوع فعليًا.

قائمة المصادر والمراجع

(١) قائمة المصادر:

* باللسان العربي:

- «رسالة هوسرل إلى فون هوفمنستال (غوتنغن، في ١٢ جانفي ١٩٠٧)»، تعريب محمد محسن الزارعي وعز العرب لحكيم بناني، ورد ضمن كتاب: الفنطاسيا والإبداع الفني (دراسات في فنومينولوجيا الصورة)، كتاب جماعي، منشورات وحدة بحث ثقافات فنيّة، ومعارف وتكنولوجيا، سلسلة فنون (عدد ١٠)، قابس-تونس، (٢٠١٠).

* باللسان الفرنسي:

- Husserl, Phantasia, conscience d'image, souvenir, (De la phénoménologie

Heulot, Paris, Vrin, 2011, (pp.39-63).

- Kant (Emmanuel), Critique de la faculté de juger, traduction Alexis Philonenko, Vrin, 7^{ème} tirage, Paris, 1986.

- Saraiva (Maria Manuela), L'imagination selon Husserl, Martinus Nijhoff, LA HAYE, 1970.

- Steinmetz (Rudy), L'esthétique phénoménologique de Husserl (Une approche contrastée), éditions kimé, Paris, 2011.

- Vaudreuil (Marc-André), L'esthétique phénoménologique et la théorie de la valeur (Husserl, Geiger et le cercle de Munich), Université de Québec à Montréal et Université Paris IV-Sorbonne, 2013, (Thèse de Doctorat en philosophie).

- Patocka (Yan), Introduction à la phénoménologie de Husserl, traduction du tchèque par Erika Abrams, ouvrage traduction avec le concours du centre national du livre, Jérôme Millon, Grenoble, 1992.

pures, t.1: Introduction générale à la phénoménologie pure, traduction P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950.

(٢) قائمة المراجع:

*باللسان الفرنسي:

- Badiou (Alain), L'éthique (Essai sur la conscience du mal), HATIER, Paris, 2004.

- Baumgarten (Alexander Gottlieb), Esthétique précédée des Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique (§§.501-623), traduction, présentation et notes par J.-Y. Pranchères, édition de l'Herne, Paris, 1988.

- Chagnon (Katrie), Phénoménologie et Art Minimal, Éditions Universitaires Européennes, 2010.

- Ingarden (Roman), Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art (Choix de textes 1937-1969), traduction Limido-

* باللسان العربي:

- --، الاستطيقا والفنّ على ضوء
مباحث فنومينولوجية، دار محمّد علي
للنّشر، (ط. ١)، تونس، (٢٠٠٣).

- --، القصديّة والإبداع (مقاربات للصّورة
الفنيّة)، المغاربيّة للتّوزيع، (ط. ١)، تونس، (٢٠١٢).

- مرلو-بونتي (موريس)، تقرّظ
الفلسفة، تعريب قزحيا خوري، منشورات
عويّدات، سلسلة زدني علمًا، (ط. ١)،
بيروت-لبنان / باريس-فرنسا، (١٩٨٣).

- توفيق (سعيد)، الخبرة
الجماليّة (دراسة في فلسفة الجمال
الظّاهريّة)، المؤسّسة الجامعيّة
للدراسات والنّشر والتّوزيع،
(ط. ١)، بيروت، (١٩٩٢).

- الزّارعي (محمّد محسن)، «الصّورة
والاستدعاء»، نشر ضمن كتاب مقاربات
الصّورة، سلسلة فنون، قابس-تونس، (٢٠٠٤).



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studie

جهود عبد الوهاب المسيري في بناء فقه التحيز مفهوم التقدم نموذجًا

عماد الدين عشاوي

باحث ماجستير، يعد حاليًا رسالة عن المشروع الحضاري المستقل
في فكر الدكتور عبد الوهاب المسيري، مصر

emad_ewes2@hotmail.com

[ملخص البحث]

تتناول هذه الدراسة، أثر التحيز في استخدام المفاهيم الغربية في المجتمعات العربية الإسلامية، من خلال تتبع كتابات عبد الوهاب المسيري عن التحيز، مع التطبيق على مفهوم التقدم. إشكالية البحث الرئيسية، هي: كيف تؤثر المفاهيم في تشكيل النموذج المعرفي؟ وهل التحيز المفاهيمي يعد سببًا مباشرًا للتبعية؟ وكيف نتعامل مع إشكالية التحيز؟

وتفترض الدراسة، أن هناك ارتباطًا بين التصورات والتطورات الفكرية للباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وبين فهمه للتحيز وإدراكه. وأن بناء علم جديد للتعامل مع التحيز، هو المدخل الصحيح لتناول وحل هذه الإشكالية. وتحاول إبراز معالم فقه التحيز عند الدكتور المسيري، ومنهجه في بناء هذا العلم الجديد، وآثار ذلك على تطور العلوم الاجتماعية والإنسانية العربية الإسلامية، وتقييم جهوده في بناء علم عربي إسلامي للتحيز، والآفاق التي يفتحها هذا العلم، والجهود المطلوبة، ليصبح علم التحيز علمًا حقيقيًا، يمكنه أن يحرر أمتنا من تبعيتها المفاهيمية والإدراكية للمفاهيم والعلوم الغربية.

[Abstract]

This study deals with the impact of bias in the use of Western concepts in Arab and Islamic societies by following the writings of Abdel Wahab Al-Messiri on bias and applying it to the concept of progress. The main problem of research is: How do concepts affect the formation of the cognitive model? Is conceptual bias a direct cause of dependency? How do we deal with the problem of bias?

The study assumes that there is a correlation between the intellectual perceptions and developments of the researcher in the social and human sciences, and his understanding of bias and his awareness. The construction of a new science to deal with bias is the correct approach to address and solve this problem. And attempts to highlight the features of the jurisprudence of bias at Dr. Al-Messiri, and its methodology in building this new science, and its implications on the development of social sciences and humanism Arab Islamic, and evaluate his efforts in building Arab Islamic science of bias, and prospects opened by this science, It can free our nation from its conceptual and cognitive. subordination to Western concepts and sciences.

مقدمة:

وقد انشغل كثير من المفكرين العرب بقضية التحيز في المفاهيم والمصطلحات وآثارها الخطيرة على مناهج البحث والتفكير في الأمة. ويأتي عبد الوهاب المسيري على رأس هؤلاء المفكرين الذين كرسوا جانباً كبيراً من جهادهم الفكري في سبيل تحرير هذه القضية، ووضعها في بؤرة اهتمام أهل الاختصاص في الأمة، والسعي لبلورة رؤية عربية إسلامية لها، سعياً إلى علم عربي إسلامي يعالج هذه القضية.

المبحث الأول

المسيري وإشكالية التحيز
لالنموذج المعرفي الغربي

مفاهيم البحث:

المفهوم:

هو مجموعة الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديداً يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى، وهو يتألف أيضاً من المعاني والمشاعر التي يستدعيها اللفظ في أذهان الناس^(١)، وحتى تصير الفكرة

إشكالية المفاهيم من أهم الإشكاليات المنهجية التي تعرفها العلوم الاجتماعية والإنسانية. ذلك أن بداية العلوم هي تشكيل المفاهيم، فمن دون مفاهيم واضحة ومحددة يصعب أن نصل إلى وصف صحيح، أو تحليل يعتمد عليه، أو نقد يحقق تراكمًا ويضيف جديدًا. ولذلك شغلت قضايا بناء المفاهيم حيزاً كبيراً في مناقشات العلوم الاجتماعية والإنسانية، حتى صارت همًّا معرفيًا وحضاريًا، وخصوصاً في المجتمعات التي ابتليت بالتبعية الفكرية للغرب الأوروبي.

وتزداد هذه الإشكالية تعقيداً في المجتمعات التي في سبيلها للنهوض، بعيداً عن التبعية للحضارة الغربية ومناهجها ومفاهيمها ورؤيتها للكون والإنسان، حيث تواجه بترسانة مفاهيم غربية جاهزة مهيمنة على مناهج البحث والتفكير، عليها أن تتعامل مع تحيزاتها بكثير من الحرص، وإيجاد السبل للتقليل من التحيزات الناتجة عن نشأتها وبيئتها الحضارية المختلفة، أو استبدال مفاهيم أخرى من جنس الرؤية الكونية لحضارات وثقافات هذه المجتمعات بها.

(١) صلاح، إسماعيل، توضيح المفاهيم: ضرورة معرفية، في: بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية (تحرير علي جمعة محمد)، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٧م)، (ص/ ٣١).

والحقائق (الموضوعية)، فهو يستبعد بعضها بحسبانها غير دالة - من وجهة نظره - ويستبقي البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً، ويجرد منها نمطاً عاماً^(٤).

ولكل نموذج بُعده المعرفي، أي؛ معاييرها الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج، والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق ونسبي من منظوره. فهي باختصار مسلمات النموذج الكلية، أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية^(٥).

مفهوم التحيز

في اللغة:

تستخدم كلمة التحيز، في اللغة، في معنى: الانضمام والموافقة في الرأي، وتبني رؤية ما. فالتحيز، من حوز: وكل من ضم شيئاً إلى نفسه، فقد حازه واحتازه أيضاً.

مفهوماً ينبغي أن تتوفر فيها شروطاً عدة أهمها أن يتمتع بالعمومية والدقة معاً، وأن يساعد في عملية المعرفة. فالمعرفة العلمية لا تقوم بدون المفهوم؛ فهو أدواتها، وليس مجرد حصيلة لها^(٦). والمفهوم أشبه بوعاء معرفي جامع، يحمل من خصائص الكائن الحي أنه ذو هوية كاملة^(٧). وهو الفضاء المعرفي لأية حضارة، يحدد سماتها التي تعطي لها ملامحها الذاتية، وهو الوعاء الحضاري الذي تتكشف فيه أبعادها الأساسية: اللغة والعقيدة والمنهج، تلك العناصر التي تحدد تصورات الإنسان لله والكون وللحياة.

فالمفاهيم تمثل لبنات النموذج المعرفي الأساسية. ومن ثمَّ فإن تبني مفهوم ما، أو جملة مفاهيم، يعني أننا نتبنى منظومة متكاملة من الأفكار، تسبب تحيزات في المنهج، وتنتج آثاراً كبيرة في مجال البحث والتطبيق.

النموذج المعرفي؟

النموذج هو بنية تصويرية يجردها عقل الإنسان - بشكل واعٍ أو غير واعٍ - من كم هائل من العلاقات والتفاصيل

(٤) عبد الوهاب، المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، القاهرة، دار الشروق (٢٠٠٥م)، (ص/ ٣٦٠).

(٥) سوزان، حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (ص/ ٢٧٧).

(٦) موسى، وهبة، مفهوم التقدم، في: الموسوعة الفلسفية، (١٩٨٦)، (١/ ٧٦٨، ٧٦٩).

(٧) طه، جابر العلواني (تقديم)، بناء المفاهيم: مرجع سابق، (١/ ٨).

وانحاز القوم، تركوا مركزهم إلى آخر. وقوله تعالى: {أَوْ مُّحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ} [الأنفال: ١٦]، معناه «أو مائلًا إلى جماعة من المسلمين، وانحاز الرجل إلى القوم بمعنى تحيز إليهم»^(٦).

التحيز في العلوم الاجتماعية والإنسانية:

مفهوم «التحيز»، في العلوم الاجتماعية، يشير إلى أن مناهج وأدوات هذه العلوم ليست مطلقة أو عامة، كما أن النتائج التي يتم التوصل إليها باستخدام تلك المناهج والأدوات ليست صالحة لكل زمان ومكان، ولكنها متحيزة -من حيث الصلاحية- في إطار اجتماعي، وسياق زمني محددين^(٧). فلا توجد مناهج «مجردة بريئة»، بل هي آليات وإجراءات تتضمن تحيزات محددة وأعباء أيديولوجية^(٨).

المسيري والتحيز المعرفي:

طرحَت مسألة التحيز المعرفي نفسها، على الدكتور المسيري بعد انتقاله من

دمهور إلى الإسكندرية للدراسة الجامعية، إذ لاحظ التباين في العادات والتقاليد (والنماذج الإدراكية) بين المدينة/ القرية المصرية من ناحية، ومن ناحية أخرى المدينة الكوزموبوليتانية المصرية، ومع تعمق قراءاته وأفكاره، صار التحيز في قلب شواغله البحثية. وكان انتقاله إلى الولايات المتحدة، حاسمًا في تأكيد ضرورة فهم التحيز ... ولعب مؤتمر دراسة مستقبل المشروع الحضاري بعد حرب أكتوبر (١٩٧٣م) نقطة حاسمة لديه، في ضرورة التنبه لخطورة الإشكالية، خاصة مع تبني كثيرين ممن حضروا المؤتمر في مصر للتغريب الكامل.

ومن خلال مداولاته، مع كثيرين من أهل الفكر والثقافة في مصر والعالم العربي، خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، تبلورت رؤيته الفكرية لإشكالية التحيز، عبر مؤتمرات الأول في بداية التسعينيات، والثاني قبل وفاته بعام واحد في عام (٢٠٠٧م)، بالإضافة لكتاب «العالم من منظور غربي»، الذي طور فيه رؤيته لإشكالية التحيز، هذا بخلاف ما نجده متناثرًا في كتاباته المتعددة^(٩).

(٦) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (ص/ ١٨).

(٧) إبراهيم، البيومي غانم، إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين، في «إشكالية التحيز»، مرجع سابق، (٢/ ٨٨٩).

(٨) سوزان، حرق، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (ص/ ٣٣١).

(٩) عبد الوهاب، المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والفهم، القاهرة، دار الشروق، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٤٤٤، ٤٥٤).

بل إنه يرى أن «التحيز، أيضًا، ينطبق على العلوم الطبيعية»، فثمة صياغات فلسفية (عقائدية) كامنة وراء التجارب الطبيعية، ووراء تصنيف وتفسير نتائجها. هذه العقائد، ترتبط تمامًا بالقوانين العلمية، رغم عدم وجود رابطة مادية ضرورية بين الواحد والآخر^(١٢).

ينطلق الدكتور المسيري، بعد هذه الرحلة الطويلة التي امتدت لثلاثة عقود مع إشكالية التحيز، من رؤية تدرك أن «قضية التحيز» في المنهج والمصطلح هي إشكالية تواجه أي دارس في الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولكنها تواجه المثقف في العالم الثالث بحدّة.



أنواع التحيز:

والتحيز، كما يؤكد المسيري، أنواع. فهناك التحيز لما يراه الإنسان على أنه الحق، وهذا هو الالتزام. كما أن التحيز قد يكون أيضًا للباطل. والتحيز قد يكون واعيًا وواضحًا، أو غير واعٍ كامن، وهو الأهم والأخطر. وهناك تحيز

ينطلق الدكتور المسيري، بعد هذه الرحلة الطويلة التي امتدت لثلاثة عقود مع إشكالية التحيز، من رؤية تدرك أن «قضية التحيز» في المنهج والمصطلح هي إشكالية تواجه أي دارس في الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولكنها تواجه المثقف في العالم الثالث بحدّة. فهو ينشأ في بيئة حضارية وثقافية، لها نماذجها الحضارية والمعرفية المختلفة، ولكنه مع هذا يجد نماذج أخرى تحاول أن تفرض نفسها على مجتمعه وعلى وجدانه وفكره^(١٠).

وعلوم الإنسان على مستوى الممارسة -كما يؤكد المسيري- مهما بلغت من تجرد، تحوي تحيزات أصحابها الفلسفية، وهذه حقيقة معروفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية ومقبولة بالنسبة لغالبية العاملين في هذا الحقل (ولكن هناك دائمًا المتطرفون من السلوكيين، وغيرهم ممن سقطوا في حمأة المادة وقوانين الحركة)... وأكثر التحيزات شيوعًا في بلادنا وفي أرجاء العالم، هو التحيز لهذا النموذج المعرفي الغربي^(١١).

(١٠) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (٩/١).

(١١) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، مرجع سابق، (ص/٤٨).

(١٢) المرجع السابق، (ص/٤٨).

لهذا النموذج المعرفي بتحيزاته بوحي أو بدون وعي، يوقع هذه الشعوب والمجتمعات في مشاكل لا حصر لها، تنبع من عدم قدرة هذا «النموذج» على التفاعل مع هذا الواقع أو الإسهام في تفسيره أو تغييره، بل يؤدي تبنيها أحياناً إلى تدميره»^(١٤).

وتبني هذه النماذج بمفاهيمها كما هي دون تعديل أو نقد أو حتى وعي بتحيزها ... يخلق ترابطاً اختيارياً بين الباحث وهذه الأفكار، أو تربة خصبة يمكن لهذه الأفكار أن تنمو فيها وتتزعزع. لذا يجد الباحث، نفسه، متحيزاً لبعض الظواهر والأفكار، ويهمل أو يستبعد تماماً البعض الآخر، مما يقع خارج نطاق الاستعارات والنماذج الكامنة.

وتتعدد الأمور أكثر، في حالة تبني بعض المجتمعات والنخب «تحيزات الآخر ضدهم»، وليس فقط تحيزاته العائدة لطبيعة نمودجه المعرفي وسياقه الحضاري، ليبدأ في النظر لذاته عبر مرآة هذا الآخر ونمودجه المعرفي، ليقع

داخل التحيز، أي حين يتبنى الباحث رؤية معينة محددة من داخل نموذج معرفي متكامل تحيزاته أكثر اتساعاً ... ويظهر في عملية التركيز على أفكار بعينها دون غيرها داخل المنظومة موضع البحث.

وهناك من يتحيز لعدد من الأفكار تنتمي إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة، ولكنه يتبناها كلها دون تمييز أو تفريق بسبب غياب الرؤية المعرفية العميقة. كما أن هناك تحيزاً جزئياً وآخر كلي. فالتحيز الجزئي هو تحيز لعنصر واحد، أو لشيء ما. أما التحيز الكلي فهو تحيز لمنظومة ما بكل تشابكاتها وتضمنياتها. وهناك تحيز واقعنا المادي ضدنا، الذي يُعد من أهم التحيزات الجديدة التي ليس لها نظير في الحضارات السابقة^(١٣).

التحيز المفاهيمي والتبعية:

يرى المسيحي، أن «محاولة الإنسان الغربي فرض نماذجه على الشعوب غير الأوروبية، أو محاولة النخب في الشعوب غير الأوروبية التبني الكامل

(١٤) عبد الوهاب، المسيحي، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (ص/ ٩) بتصرف.

(١٣) المرجع السابق، (ص/ ١٩ - ٢٢).

وقد حصر المسيري تحيزات هذا النموذج فيما يلي^(١٦):

(١) التحيز للطبيعي/ المادي على حساب الإنساني.

(٢) التحيز للعام على الخاص.

(٣) التحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب اللا محدود وما لا يقاس والكمي والكيفي.

(٤) التحيز للبسيط والواحد والمتجانس على حساب المركب والتعدد وغير المتجانس.

(٥) التحيز للموضوعي على حساب الذاتي.

(٦) التحيز للمصطلحات العامة، الدقيقة، الوصفية، الكمية التي تنبذ المجاز وتبتعد عن التركيب.

(٧) التحيز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة.

(٨) التحيز ضد الغائية والخصوصية والانقطاع، والتحيز للاغائية والعمومية

في التبعية الكاملة، لبدأ أو في ترديد ما يقولون، ويتبنون ما يستحدث هذا الآخر من علوم.

ولهذا يؤكد المسيري، أن المعرفة الإنسانية ليست مطلقة، وأنا يجب أن ندرك التحيزات الكامنة في أي معلومة أو مفهوم أو مصطلح نتعامل معه، وندرك الفرق بين التحيزات العربية والإسلامية وبين نظيرتها الغربية، ونبين طبيعة هذه التحيزات الغربية، ونبين أثرها على الإنسان والمجتمع. ولا مانع -بعد ذلك- من تبني بعض التحيزات الغربية مع الإيمان بأنها تحيزات، وليست مطلقات أو ثوابت إنسانية عامة^(١٥).

تحيزات النموذج المعرفي الغربي:

يؤكد المسيري أن «النموذج المعرفي الغربي الحديث» -وهو نموذج عقلائي نفعي مادي- هو النموذج الكامن وراء التحيزات الكثيرة التي تواجهنا في حياتنا اليومية وأبحاثنا العلمية، وهو النموذج الكامن وراء معظم معارفنا وعلومنا وكثير من مواقفنا ...

(١٦) سوزان، حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، (ص/ ٣١٣).

(١٥) سوزان، حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٠٦، ٣٠٧).

عربًا مسلمين، لنا رؤيتنا الكونية المتميزة وتحيزاتنا النابعة من واقعنا التاريخي والإنساني والوجودي، وتخلينا عن رؤيتنا وتحيزاتنا بوعي أو بغير وعي لصالح الرؤية والتحيزات الغربية، جعلنا ننظر لأنفسنا من وجهة نظر الغرب، وهو الأمر الذي أدى لتبعيتنا المعرفية والعملية، وجعلنا أسلس قيادًا معرفيًا وعمليًا له.

علم جديد لدراسة التحيز:

ليس الأمر عند المسيحي، مجرد تفكيك لمقولات النموذج المعرفي الغربي وكشف تحيزاته، لكن كان الطموح هو تأسيس وبناء علم جديد للتعامل مع مفهوم التحيز، علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعياته، يتعامل مع قضايا التحيز، ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها.

فالعرب المحدثون لم يضعوا أسس أي علوم على الإطلاق.. ونحن نردد وراء الغربيين ما يقولون، ونبنئ ما يستحدثون من علوم، أما أن نؤسس علومًا جديدة كي نتعامل مع الإشكاليات الخاصة بنا، فهذا ما لم يحدث في تاريخ الحضارة العربية الحديثة. كما أن الإحساس بالتهديد الواقع على هوية الأمة -سواء كانت قومية أو دينية- بسبب تبنيها لنماذج ورؤى الآخر،

والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية بهدف تيسير التحكم الإمبريالي.

المبحث الثاني

المسيحي وتأسيس فقه التحيز

العالم من منظور عربي إسلامي:

تبلور رؤية المسيحي للتحيز، وتعمق إدراكه مدى تركيبته، وأن التحيزات المعرفية أمر كامن في نماذجنا الإدراكية، وهو ما أدى إلى استبطان النموذج الإدراكي المتحيز للغرب دون وعي، كان ولا بد أن يرى العالم من منظور عربي، لا من منظور غربي.

انطلق المسيحي، من الإحساس الغامر لديه، بأن المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة تمامًا، لكنها تعبر عن مجموعة من القيم، التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقًا كثيرًا من النتائج، ليؤكد ضرورة بناء وتأسيس علم جديد لدراسة التحيز.

فلكل مجتمع رؤيته المتميزة للكون، والتحيزات الناجمة عنها. ونحن، كوننا

ينطلق فقه التحيز، من نقطة ذاتية تتعلق بإفصاح الباحث عن تحيزاته، الناتجة عن النموذج المعرفي الذي يتبناه بشكل أكثر وضوحًا وتحديدًا، وتجميعها، للتعرف على جوانب التحيز في المنهج وأدواته ومفاهيمه ومصطلحاته، ليصل إلى تعريف إشكالية التحيز في المنهج، واكتشاف بعض سماته وآلياته، وتطوير حلول قد تؤدي إلى ظهور نموذج معرفي بديل، أو ما يسميه المسيري «فقه التحيز».

والمسيري يستخدم كلمة «فقه» بدلًا من «علم»، مؤكدًا أن الكلمة الأولى تسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي للمعرفة، على عكس كلمة «علم» التي تؤكد جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهاية^(١٩).

وهذا الفقه هو محاولة لفتح باب الاجتهاد بخصوص الحضارة العربية ومآذجها المعرفية، وليس هذا وحسب، وإنما سيعبر عن تحيزاتنا العربية الإسلامية، لتطوير وسائل أكثر تركيبيًا لدراسة المجتمعات العربية الإسلامية والظواهر الخاصة بنماذج المنطقة العربية الإسلامية،

دون إدراك عميق أحيانًا للتضمنات المعرفية لهذه النماذج، يجعل القيام بهذه المهمة فرض الوقت^(١٧).

فالعرب المحدثون لم يضعوا أسس أي علوم على الإطلاق.. ونحن نردد وراء الغربيين ما يقولون، ونتبنى ما يستحدثون من علوم، أما أن نؤسس علومًا جديدة كي تتعامل مع الإشكاليات الخاصة بنا.

فقه التحيز:

اقترح المسيري، تأسيس علم جديد، أطلق عليه «فقه التحيز»، يركز على قضية التحيز في النماذج المعرفية، الناتجة عن مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية، والوسائل والمنهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب التخلص منها، والتي تسلب الباحث كثيرًا من حريته وتحد من حركته ومجال رؤيته^(١٨).

(١٧) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ١٠).

(١٨) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، مرجع سابق، (ص/ ١٠).

(١٩) المرجع سابق، (ص/ ١٠).

(٢) إدخال الذات والخبرة الشخصية في عملية الإدراك والإنصات للوجدان، لا إسكاته، والبعد عن الموضوعية المطلقة في التعامل الظواهر المدروسة.

(٣) التحرر من الحقائق التي تدعي أنها صلبة ومطلقة، ونذكر ما يقوم به البعض من ليّ الحقائق بوسائل مختلفة لتوظيفها في خدمة وجهة نظر معينة، من خلال نموذج معلوماتي متحيز^(٢٢).

(٤) فقه التحيز يحميننا من السقوط في العدمية الفلسفية، وإعلان انتهاء العلم (والتاريخ)؛ لأنه ينطلق من رؤية تؤمن آليات تجاوز التحيز، يواكبها صياغة نموذج معرفي بديل، يستفيد من العلم الغربي، وكل العلوم والتجارب التاريخية، وينطلق من تراثنا، حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها إمكاناتنا الإبداعية^(٢٣).

(٥) تأكيد الطبيعة الثورية الإبداعية لرفض التحيز، وما تؤدي إليه من رؤية جديدة للذات والآخر، وتعريف الباحث والقارئ بنفسه عملية الانتقال من

وإثراء النماذج السائدة وتوسيع حدودها والامتزاج بها، بحيث تتحول من نماذج غريبة تستند إلى معطيات المجتمع الغربي الحديث، إلى نماذج عالمية إنسانية تستند إلى معرفة وثيقة مركبة بكل التشكيلات الحضارية، وبكل خصوصياتها وتعرجاتها ونتوءاتها، وتحاول أن تصل إلى أعلى درجات التجريد وأدق درجات التخصص^(٢٠).

أهداف الفقه الجديد:

يهدف هذا الفقه الجديد -بحسب ما يرى المسيري إلى:

(١) اكتشاف بعض التحيزات (الغربية أساساً) الكامنة في مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية؛ لأنها أكثر التحيزات شيوعاً وخطورة، ولأن الكثيرين يرون القيم الغربية قيماً عالمية، ويتبنونها دون إدراك لخصوصيتها الغربية، منكرين بذلك خصوصيتهم العربية الإسلامية، ولكن دون إهمال التحيزات داخل حضارتنا، واقتراح مصطلحات ومناهج وأدوات وقيم معرفية بديلة تتسم بقسط أكبر من الاستقلال ورهبا الحيادية^(٢١).

(٢٠) المرجع السابق، (ص/ ١٢).

(٢٢) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، مرجع سابق، (ص/ ١٠).

(٢٣) المرجع السابق، (ص/ ١٢).

(٢١) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ١٠).

وهاتان القاعدتان هما:

القاعدة الأولى- حتمية التحيز:

تكمُن نقطة البدء الصحيحة في فهم التحيز من إدراك كونه أمرًا حتميًا، ملاصقًا للإنسان. فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرد والذاتية، ومن ثم التحيز. فـ«الإيمان» بالتحيز هو رفض لفكرة بساطة الواقع، ولآلية الإدراك وسليبيته، وفكرة القانون العام، وهو تأكيد بأن عقل الإنسان مبدع وفعال، وأن دوافعه مركبة، وهو دفاع عن مركزية الإنسان ضد الفلسفات المادية الطفولية التي لا ترضى إلا بوحدة الطبيعة وواحديتها، ولا تقنع إلا بعالم أملس^(٢٧).

القاعدة الثانية- التحيز ليس بنهائي:

يؤكد المسيحي أن التحيز هو حتمية التفرد والاختيار الإنساني.. وهذه السمة المزدوجة للتحيز هي تعبير عن تلك الثنائيات التي لا يمكن اختزالها أو تصفيتها أو تسويتها. ومن ثم يكون التحيز حتميًا وليس نهائيًا: حتمي، فلا يمكن تجاوزه، وليس نهائيًا، فهو ليس نهاية المطاف، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة (والقيم الأخلاقية) التي تسبق أي تنوع أو تحيز^(٢٨).

النموذج المرفوض (المتحيز) إلى النموذج الجديد (المستقل)^(٢٤).

(٦) إثراء الفكر العربي الحديث، لا برؤية جديدة وحسب، إنما أيضًا بمنهج جديد ... حيث سيتمكن الباحث والقارئ أن يستخلص بعض القواعد التي تمكنه من اكتشاف مواطن التحيز في مناهج وأدوات وقيم يواجهها في بحثه العلمي أو حياته العملية^(٢٥).

فهم عملية التحيز:

التحيز، مرتبطٌ تمام الارتباط برؤية الكون، فرؤية الكون هي القاعدة الأساسية التي تولد منها كل المفاهيم والأفكار والمصطلحات التي تكون النموذج المعرفي الذي يعالج به الباحث قضايا مجتمعه^(٢٦).

وفي ضوء رؤية الكون هذه، يمكننا أن نفهم التحيز، في ضوء قاعدتين أساسيتين، حتى ندرك أبعاده، ونلم بجوانبه الظاهرة والكامنة بأنواعها المختلفة، ومدى تأثيراتها في توجهاتنا ورؤانا الفكرية.

(٢٤) المرجع السابق، (ص/ ١٣، ١٤).

(٢٥) عبد الوهاب، المسيحي، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٦٠).

(٢٦) عبد الوهاب، المسيحي، إشكالية التحيز، مرجع سابق، (ص/ ٦٠).

(٢٧) المرجع السابق، (ص/ ١٤).

(٢٨) المرجع السابق، (ص/ ١٤).

منطلقات فقه التحيز:

جوهر فقه التحيز هو استعادة ثنائية الإنسان والطبيعة، واسترجاع الإنسان ككائن مركب لا يمكن أن يرد إلى العالم الطبيعي؛ لذا فإن أهم منطلقات هذا الفقه الجديد، كما يراها المسيحي هي^(٢٩):

(١) استناده إلى يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر:

ففقه التحيز يمتاز بنماذجه الفضفاضة، ولا يعرف القوانين الصارمة، ولا الإجابات النهائية الموضوعية الكاملة، إنما هو نموذج اجتهادي، يطمح إلى التوصل إلى قدر معقول من المعرفة، يسمح بتفسير قدر كبير من الواقع دون تفسيره كله، ويستخدم مصطلحات «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية» بدلاً من موضوعي وذاتي، فالتحيزات كامنة في المعرفة، وما يقوله المرء ليس عالمياً أو نهائياً.

(٢) لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع:

وفقه التحيز يحميننا من الوقوع في التحكم الإمبريالي في العالم، وإعادة

الاعتبار لكل شيء في الوجود، وإدراك معنى الاستخلاف في الأرض.

(٣) لا اختزال ولا تصفية للثنائيات:

فقه التحيز يعيد الثنائيات إلى الواقع، وينظر للعالم ككل متماسك، لا كل عضوي مصمت، محاولاً الوصول إلى خصوصية كل ظاهرة وتنوعها ومنحناها الخاص وشخصيتها، دون أن يهمل عموميتها.

آليات تجاوز التحيز:

يرى المسيحي أنه يمكن تجريد التحيز من معانيه السلبية، وأن نكتشف معانيه الإيجابية. فالنظريات التي تنكر التحيز هي ذاتها متحيزة، فهي ترى الواقع باعتباره كياناً مادياً بسيطاً قابلاً للتفسير في كليته من خلال قوانين الطبيعة المادية الصارمة، والعقل قاصر... في حين أن الواقع متنوع ومركب، والعقل ليس قاصراً، لكنّه فعال، يبقى ويستبعد ويجرد ويفكك ويركب ويصح ويضخم ويهمش، ويصوغ نماذج معرفية يدرك العالم من خلالها^(٣٠).

من هذا المنطلق يؤكد المسيحي، أن أولى آليات التجاوز هي إدراك حتمية

(٣٠) سوزان، حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيحي، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٢٧).

(٢٩) عبد الوهاب، المسيحي، العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، (٢٠٠١م)، (ص ٢٨٨ - ٣٠٥).

الإيمان بأنه لا يوجد مسار طبيعي وعالمي وحتمي واحد، وأن هناك إمكانية لمسار آخر وتوصل إلى نموذج آخر يستند إلى منطلقات أخرى ويدور في أطر مختلفة^(٣٢).

ثم يتبع ذلك توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي، فهو:

(١) نموذج معاد للإنسان، وينكر عليه أي خصوصية، وينكر أن عقله مبدع وفعال ومن ثم ينفي مركزيته في الكون^(٣٣).

(٢) المشروع المعرفي الغربي، كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافرًا بالإله وحسب وإمّا هو كافر بالإنسان أيضًا إذ يعلن موت الإله، ثم موت الإنسان ككائن متميز عن الطبيعة، وينزع القداسة عن كل شيء، وينكر المعنى^(٣٤).

(٣) وهو مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعملية، فهو مستحيل معرفيًا، لأنه يفترض بيقين متعصب أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدرّج وستتزايد رقعة المعلوم، وأن تحكم الإنسان في الواقع

التحيز، وكونه ملاصقًا للإنسان. فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرد والذاتية، ومن ثم التحيز. فـ«الإيمان بالتحيز هو رفض لفكرة بساطة الواقع، ولآلية الإدراك وسلبيته، لفكرة القانون العام، وهو تأكيد بأن عقل الإنسان مبدع وفعال، وأن دوافعه مركبة، وهو دفاع عن مركزية الإنسان ضد الفلسفات المادية الطفولية التي لا ترضى إلا بوحدة الطبيعة وواحديتها، ولا تقنع إلا بعالم أملس»^(٣١).

يرى المسيحي أنه يمكن تجريد التحيز من معانيه السلبية، وأن نكتشف معانيه الإيجابية. فالنظريات التي تنكر التحيز هي ذاتها متحيزة، فهي ترى الواقع باعتباره كيانًا ماديًا بسيطًا قابلاً للتفسير في كليته من خلال قوانين الطبيعة المادية الصارمة، والعقل قاصر.

والآلية الثانية، أن يكون نقدنا للحضارة الغربية نقدًا كليًا، وألا يقف جهدنا النظري عند المستوى الجزئي أو التطبيقي، مع بقاء البناء على حاله ... لكن يجب أن تكون لدينا نظرة شاملة وعميقة، تصدر عن

(٣٢) عبد الوهاب، المسيحي، العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، (٢٠٠١م)، (ص/ ٢٠٨، ٢٠٩).

(٣٣) عبد الوهاب، المسيحي، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٤٩).

(٣٤) عبد الوهاب، المسيحي، إشكالية التحيز، مرجع سابق، (ص/ ٥٠).

(٣١) سوزان، حرق، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيحي، مرجع سابق، (ص/ ٣٢٧).

رؤية عالمية حقة من خلال مقارنة البنى الحضارية والتجارب التاريخية المختلفة والنماذج المتعددة التي تعامل الإنسان من خلالها مع العالم، فأبدع أشكالاً حضارية خاصة متنوعة لها قوانينها الداخلية، وتنبع إنسانيتها من خصوصيتها، لا من خلال اتساقها مع قانون عالمي عام وهمي، هو في نهاية الأمر «قانون غربي»^(٣٦).

ورابع هذه الآليات، هي ضرورة الانفتاح على العالم والاستفادة من التراث الحضاري والثقافي والفكري للحضارات العريقة المختلفة التي تملك زاداً معرفياً غزيراً في فهم الإنسان والمجتمع والطبيعة، فالانفتاح على العالم سيؤدي إلى إصلاح التشوه المعرفي الذي لحق بنا بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربي تم فيها ترسيخ فكرة مركزية الغرب^(٣٧).

ويمكن توضيح منهج المسيري في تجاوز التحيز في الخطوات التالية:

(١) نقطة البداية هي نقطة خاصة بالباحث ذاته، إذ يجب أن يثق بنفسه وفي

سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي وساذج، كما أنه يحاول الوصول إلى مستويات من التعميم لا تبررها درجة المعرفة عند من قاموا بالتعميم. أما من الناحية العملية، فهذا المشروع المبني على التنمية والتحكم في المصادر وتعميم الإنتاج والاستهلاك، في حين أن التقدم المستمر اللا نهائي قد ارتطم بحائط كوني صلب متعلق بالموارد الطبيعية فلا يمكن محاكاته دون هلاك الكوكب كله^(٣٥).

وثالث هذه الآليات التأكيد على نسبية الغرب، فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فإنه يجب أن يستعيد نسبته وتاريخيته وزمنيته، وإذا كان يشغل المركز فإنه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان، وإذا كان يعتبر نفسه عالمياً وعاماً فإنه لا بد أن نبين خصوصيته ومحليته؛ أي إن الغرب يجب أن يصبح غريباً مرة أخرى لا عالمياً، وذلك من خلال استعادة المنظور العالمي والتاريخي المقارن بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلاً حضارياً واحداً له خصوصيته وسماته وتاريخه، ويعني هذا محاولة الوصول إلى

(٣٦) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، مرجع سابق، (ص/ ٥٥ - ٥٩).

(٣٧) عبد الوهاب، المسيري، العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، (٢٠٠١م)، (ص/ ٢٨٤ - ٢٨٦).

(٣٥) المرجع السابق، (ص/ ٥٠، ٥١).

التفسيرية، فإن تأكد من أن النتائج التي توصل لها تتمتع بمقدرة تفسيرية أعلى مما هو سائد، فعليه أن يتمسك بها ويدافع عنها باستماتة؛ فإن هذه هي الطريقة الوحيدة لتطوير العلم^(٣٩).

(٣) إدراك حقيقة التحيز، فالإنسان بإدراكه للتحيز يأخذ حذره منه، بل إنه يدرك التحيزات الكامنة في رؤيته وطريقة إدراكه هو ذاته، فيحاول أن يتجاوز السلبي منها ويوسع من نطاقها الإيجابي. وإدراك الباحث للتحيز، وإدراكه لإمكانية اكتشافه، سيجعله يبحث عن مناهج جديدة لتناول الواقع^(٤٠).

(٤) إدراك أن السمات الواضحة للمقولات التحليلية الغربية، تظل على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولا تصل أبداً إلى المستوى المعرفي الذي يتعامل مع المسلمات الكامنة في الفكر، والتي تشكل إجابة عن الأسئلة النهائية التي تواجه الإنسان في الكون^(٤١).

(٣٩) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٥٩).

(٤٠) سوزان، حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٢٨).

(٤١) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٤٩).

مقدرته على الإبداع، بمعنى القدرة على ربط التفاصيل بعضها ببعض وتجريد النماذج، وأن ينفذ عن نفسه غبار الهزيمة، والنماذج الدخيلة التي هيمنت علينا، وأن يعبر عن مشاعره ووجدانه ورؤاه وتصوراته. وفي نفس الوقت رفض تمجيد الذات الحضارية والاعتراف بفسلنا في تطوير حادثة عربية إسلامية ندخل بها القرن الحادي والعشرين. وإدراك أثر الإمبريالية التي حطمت كثيراً من أبنيتنا الحضارية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، ونهبت بلادنا وقدرتنا على تجاوز هذا كله، وإدراك أن ضعفنا الداخلي هو الذي هيا للإمبريالية أن تحتلنا وتستعمرنا. وأن الفقه الجديد للتحيز ليس عودة للوراء، وإنما هو تأكيد أن النماذج الجاهزة والمستوردة لا تصلح لنا، ولا بد من اجتهاد جديد لبناء نموذجنا المعرفي الخاص يناسب سياقنا الحضاري والمعرفي^(٣٨).

(٢) أن يثق الباحث، في جهده، ويدرك تمامًا أنه إن توصل إلى نتائج تختلف عما هو سائد فلا يشك فيها، وإنما عليه أن يختبرها المرة تلو المرة ليتأكد من مقدرتها

(٣٨) عبد الوهاب، المسيري، العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، (٢٠٠١م)، (ص/ ٢٨٤ - ٢٨٦).

ورؤاه وعنصريته. ومن شأن هذه الدراسة، تقويم أسس المعرفة الغربية والتأكيد على خصوصيتها ومحدوديتها ونسبيتها^(٤٣).

(٨) إلغاء الاعتماد على الترجمة لأسماء الأشياء ومعانيها، وبدلاً من ذلك لا بد من أن ننظر إلى أي ظاهرة في سياقها، بحيث ندرس المصطلح الغربي الذي يشير إليها في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته تمام المعرفة، ونحاول توليد مصطلح من داخل المعجم العربي بحيث لا يكون ترجمة حرفية، وإنما تسمية للظاهرة من وجهة نظرنا^(٤٤).

(٩) إن ترجمنا مصطلحاً ما، ووجدنا أنه لا يتفق مع إدراكنا لطبيعة الظاهرة التي يشير إليها، فربما يمكننا أن نترجمه حرفياً ونحتفظ عليه، أو نضع مصطلحاً جديداً يوضح المفهوم الكامن وراءه ... إن فعلنا ذلك نكون قد أدركنا الواقع وسمينا الظواهر حسب هذا الإدراك، فمن يسم الأشياء فإنه يكون قد قطع شوطاً طويلاً في محاولة التعامل معها بما في ذلك التصدي لها^(٤٥).

(٤٣) المرجع السابق، (ص / ٥٦).

(٤٤) المرجع السابق، (ص / ٣٥٠).

(٤٥) سوزان، حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١ / ٣٥٠).

(٥) إدراك أن البعد المعرفي مرتبط بالبعد الديني، الذي هو شكل من أشكال البعد المعرفي؛ إذ إنه ينصرف إلى بعض الأسئلة النهائية، مثل رؤية الإنسان للكون ولنفسه والهدف من وجوده، ولذا لا بد من فحص العلاقات الضمنية والصريحة بين المفاهيم العلمية والعقائد والمسلمات الكامنة فيها^(٤٦).

(٦) الاستفادة من اللغة الإنسانية، وقدرتها على مساعدتنا في تجاوز أشكال كثيرة من التحيز، وعلى بناء نماذج معرفية قد تكون نتاج تجربتنا الحضارية الخاصة، كما تساعدنا في التعامل مع أنفسنا ومع واقعنا، ومع الآخر الذي يمكنه من خلال الاجتهاد أن يدرك خصوصية نماذجنا الحضارية والإنسانية المشتركة الكامنة وراءها.

(٧) حينما تواجهنا ظاهرة غريبة (أو أي ظاهرة) سنحاول معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، فأى ظاهرة لا توجد فجأة، بل إن ثمة مركباً من الأسباب أدى إليها، وهي جزء من نسيج مجتمعي حضاري ترك فيها تحيزاته وتوجهاته وآلامه وأحزانه

(٤٦) سوزان، حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١ / ٣٢٩).

وحسب، أما جوانب الواقع التي تندرج تحت إطار المصطلح الغائب فلا يرصدها أحد، وإن رُصدت فهي تهمش على الفور؛ إذ إنها تظل واقعة عرضية لا ظاهرة متكررة^(٤٦).

(١١) إدراك أن التحيز للدقة البالغة في التعريفات، والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة، هو في التحليل الأخير تحيز للمصطلحات الغربية. فالمشروع المعرفي الغربي الحديث هو المشروع الوحيد في العالم الذي اكتملت ملامحه وأطره ومنهجيته وآلياته، وهو مشروع تسانده مجموعة ضخمة من المؤسسات البحثية والثقافية والسياسية والعسكرية التي يمكنها توثيق أي شيء وإشاعة أي مفاهيم وحجب أي معلومات أو تهميشها. هذا في مقابل المشاريع المعرفية الأخرى (بما في ذلك المشروع المعرفي الإسلامي) فهي لا تزال غضة في طور التكوين، كما أن ملامحها النظرية العامة لم تكتمل بعد ولم تبلور رغم وجود الأطر العامة.

ولذلك، فإن الإصرار على الدقة البالغة والوضوح الكامل، وعلى أن تكون الأطروحات

(١٠) الانتباه لظاهرة المصطلح الغائب. فهناك جوانب في الواقع لم يرصدها أحد من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين، ومن ثم لم يسمّها وهو لم يرصدها، ولم يسمّها لأسباب عملية واضحة، إما خشية من الفضيحة، أو بسبب قصوره المعرفي الناجم عن وضعه التاريخي أو مصالحه الاقتصادية، أو مجرد قصوره الإنساني، ومن ثم فالذي يحدث أن هذا المصطلح يظل غائباً عنا.

هناك جوانب في الواقع لم يرصدها أحد من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين، ومن ثم لم يسمّها وهو لم يرصدها، ولم يسمّها لأسباب عملية واضحة، إما خشية من الفضيحة، أو بسبب قصوره المعرفي الناجم عن وضعه التاريخي أو مصالحه الاقتصادية، أو مجرد قصوره الإنساني، ومن ثم فالذي يحدث أن هذا المصطلح يظل غائباً عنا.

وخاصة أننا حينما نستورد ونترجم لا نترجم مصطلحاً هنا وكلمة هناك، وإنما نترجم هيكلاً متماسكاً من المصطلحات، ممّا يعني أن عملية الرصد للواقع ستتم في إطار المصطلحات الموجودة بالفعل

(٤٦) سوزان، حرق، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٤٤).

والتصنيف والنقد التراكمي، حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي يتم مراكمة المعلومات في إطارها والتي تكشف عن تحيزات النموذج الآخر^(٤٨).

خطوات الفقه المقترح^(٤٩):

عندما نقوم بدراسة التحيز، في مجال ما، أو تتبع جوانب التحيز في مفهوم أو مصطلح ما علينا اتباع الخطوات التالية:

(١) دراسة مشكلة التحيز في حقل التخصص أو مجال البحث المطلوب معرفة مدى تحيزه، مع عدم إهمال المشاعر والوجدان والتصورات الخاصة التي كَوْنُها الباحث عن المفهوم منذ الصغر.

(٢) استعراض النموذج المعرفي المتحيز، وإظهار مدى قصوره سواء في تأكيد بعض العناصر على حساب العناصر الأخرى، أو في استبعاد عناصر مركزية، نظراً لعدم اهتمام النموذج بها أو عدم إيمانه بها.

(٣) تعريف النموذج المعرفي الجديد «فقه التحيز»، وتطبيقه على الحالة

والتعريفات مكتملة سيؤدي إلى تبني المصطلحات والمفاهيم والنماذج الغربية، قبل الإنسان أم أبي. ولذا لا بد من القبول بقدر من الإبهام، مع التحفظ التالي، وهو أن الإبهام غير الغموض، كما أن التركيب غير التناقض. ولا بد من قبول التعريفات الإجرائية والافتراضات التفسيرية المبدئية إلى أن تترابط كل هذه الأمور وتكتمل المنظومة المعرفية وهيكلها المصطلحي. فلكل علم اصطلاحاته، والاصطلاح في العلم هو اتفاق جماعة من الناس المتخصصين في مجال واحد على مدلول كلمة أو رقم أو إشارة أو مفهوم، وذلك يتم عادةً نتيجة تراكم معرفي وحضاري وممارسات فكرية تتم في إطار معين لمدة من الزمن، ثم يتبع ذلك محاولة لتقنين هذه المعرفة^(٤٧).

(١٢) الخطوة العاشرة، تتعلق بجماعية العمل ومؤسسيته، لإنجاز تراكم حقيقي في مجال تجاوز التحيز، عبر اكتشاف النموذج الكامن وراء المفاهيم والمصطلحات المتبناة من النموذج الغربي، وهي عملية لا يمكن أن تكون عملية فردية، وإنما عملية جماعية متكاملة، تتم على عدة مستويات من خلال الرصد

(٤٨) سوزان، حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٢٨).

(٤٩) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ١٣).

(٤٧) سوزان، حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٣٩).

العنصر أو الآلية التي تم نقلها عن المنظومة التي تنتمي إليها ثم نستوعبها في منظومتنا بعد أن نكيّفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون.

وليس هذا فحسب، لا، ولكننا سنكون قادرين على أن ندرك تحيزاتنا غير المرغوب فيها أو المبالغ فيها لبعض جوانب حضارتنا المختلفة، بل إننا سنكون قادرين على إدراك التحيز في مجمل الظواهر التي نواجهها في حياتنا اليومية، كما في ممارستنا البحثية.

المبحث الثالث

مفهوم التقدم في ضوء فقه التحيز

مقدمة

يشير المسيري، إلى أن مفهوم التقدم من المفاهيم الأساسية التي تلهج بها كل الألسنة، وصار هو هدف كل الناس: فالتحديث يتم من أجل التقدم، والتنمية تتم من أجله، والهدم والبناء والمشاريع والخطط والانقلابات كلها تتم باسم هذا الشيء السحري المسمى التقدم^(٥١).

موضع الدراسة، واقتراحاته الجديدة التي يضيفها في مجال الدراسة.

(٤) عقد مقارنة بين القدرات التفسيرية والتنبؤية للنموذجين المعرفيين، لمعرفة أيهما أكثر أو أقل تفسيرية في الحالة موضع الدراسة.

ثمرة فقه التحيز^(٥٠):

بعد الجهد التفكيكي النقدي والإبداعي؛ أي بعد اكتشاف النموذج المعرفي الغربي وتفكيكه وتوضيح هويته، وبعد إعادة تركيبه، وبعد زيادة المقدرة التوليدية للنموذج المعرفي الإسلامي، وبعد تحول الغرب من مركز مطلق إلى مجرد تشكيل حضاري ضمن تشكيلات أخرى كثيرة، سننظر إلى الغرب بدون قلق؛ إذ ليس علينا قبوله بخيره وشره ... وإمّا يمكننا دراسته كمتتالية حضارية تتسم بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات.

وستتمكن من الانفتاح الحقيقي عليه بطريقة نقدية إبداعية، تمامًا مثل انفتاحنا على الحضارات الأخرى، نأخذ ثمرات العلم الإنساني، بما في ذلك العلم الغربي، فنفصل

(٥١) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٤٠).

(٥٠) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٦٧).

مفهوم التقدم في الفكر الغربي:

تبلورت فكرة التقدم في أوروبا خلال القرن السابع عشر، أوروبا التنوير والإيمان بالعقل والتقدم المستمر للإنسانية، فقد آمن مفكرو الأنوار أمثال فولتير ومونتسكيو وكوندريسه وغيرهم، بفكرة التقدم ودافعوا عنها، ورؤجوا للنزعة التي ترى الإنسان مركزاً للكون، ومهيمناً عليه.

فقد اعتبر كوندريسه أن تاريخ البشر يسير نحو التقدم. ولإثبات هذه الفكرة، رصد أهم مراحل تطور الفكر البشري وتقدمه، وأجملها في تسعة مراحل. فالتقدم عنده «ضرورة»، أما التدهور والنكوص فهو «عرض»، بل إن التقدم يعبر عن قانون التاريخ نفسه، على حين أن التدهور يعبر عن الإلغاء المؤقت لهذا القانون. وهو يعتقد، أن إنسان المستقبل سيكون أقوى، وأسعد، وأكثر ذكاء من إنسان زمانه ... فالبشرية ستتححرر من كل القيود التي ترسف فيها، وتتغلب على كل العوامل التي تعوق التقدم، وتسير بخطى ثابتة في طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة^(٥٢).

وجاء هيغل، من بعده، فاعتبر التقدم هو حقيقة الصيرورة، وأن حركة التاريخ هي حركة التحقق التدريجي للحرية واكتمال الفكرة المطلقة وتحقيقها النهائي. فالتاريخ، عند هيغل، يحقق فكرة المطلق في الزمان، كما تحققها الطبيعة في المكان^(٥٣).

وربط كانط مفهوم التقدم بالعناية الإلهية، واعتبر أن التاريخ يسير سيراً تقدّمياً، والفلسفة السابقة تنسخ السابقة عبر مفهوم الاحتواء والتجاوز^(٥٤)، كما اعتبرت الفلسفة الماركسية أن التاريخ هو صيرورة تقدم أغط الإنتاج المتعاقبة نحو تحقيق المجتمع الإنساني (الشيوعي) الذي هو غاية تقدم التاريخ.

فالحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة التي وافقت على مفهوم التقدم في حماس وأخذته شعاراً لها في كل شيء على وجه التقريب. والإنسان لا يستطيع إيقاف التقدم، لكن شروره بدأت في الظهور مع نهايات القرن التاسع عشر، حتى وصلنا للقرن العشرين الذي شهد

(53) http://www.aljabriabed.net/n56_11fouad.htm

(٥٤) هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، (٢٠٠٧)، (ص/ ٧٨-٩٥).

(٥٢) السيد، محمد بدوي، مخطط تاريخي لتقدم العقل البشري، الهيئة العامة للكتاب، (١٩٩٥)، (ص/ ٢٦، ٤٨).

عدد اللافتات النيون في دمنهور، وعدد السيارات، ومدى استخدام البلاستيك، وبالتالي كلما زاد عدد السيارات، وظهرت لافتة نيون جديدة، كان قلبه يزداد فرحًا وبهجة^(٥٦).

ويتذكر المسيري، واقعة فاصلة زعزت ثقته العمياء في التقدم المادي، ومؤثراته المفترضة، في سياق حديثه عن أحد أحلامه لمصر مع زميله الدكتور عطية حامد، وذكر من بينها ميكنة الزراعة ... فقال له الدكتور عطية: إنه لو تم إدخال ميكنة الزراعة في مصر لكانت كارثة؛ إذ إن البطالة ستنتفش بين الملايين ... هذه الإجابة كانت طرْحًا لإشكالية الطبيعة (الشيء/ الآلة) والإنسان، وأن الإنسان هو الغاية النهائية، ولا يصح استخدامه وسيلة. وقد بقي هذا الحوار في ذهنه لم يبرحه ... ثم كانت رحلته لأمريكا حيث بدأ ينتابه شك عميق في مقولة التقدم، وأدرك أن التقدم بمفهومه الغربي له تكلفته العالية وتحيزه الفاضح الذي لا بد من التخلص منه^(٥٧).

(٥٦) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٤٠، ٤١).

(٥٧) عبد الوهاب، المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، القاهرة، دار الشروق، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٣٦٢).

الحروب والنظم التسلطية من فاشية نازية، لنجد أن نظرية التقدم بمكوناتها السابقة، تدخل مرحلة المراجعة النقدية الجذرية للمفهوم^(٥٥).

والإنسان لا يستطيع إيقاف التقدم، لكن شروبه بدأت في الظهور مع نهايات القرن التاسع عشر، حتى وصلنا للقرن العشرين الذي شهد الحروب والنظم التسلطية من فاشية ونازية، لنجد أن نظرية التقدم بمكوناتها السابقة، تدخل مرحلة المراجعة النقدية الجذرية للمفهوم.

المسيري ومفهوم التقدم:

- حاول المسيري أن يطبق خطوات فقه التحيز على مفهوم التقدم الغربي كما يلي:

- أولًا: تناول المسيري بداية مشاعره وتوجهاته تجاه المفهوم وما حفظه وجدانه، وما تكوّن في عقله من تصورات مادية عن مفهوم التقدم منذ الصغر. فهو يذكر أنه في صباه قد طور بعض المؤشرات المادية على التقدم، من أهمها:

(٥٥) عزت، قرني، مفهوم التقدم، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، (٢٩٤، ٢٩٣ / ١).

الاستهلاك، فهي تذهب إلى أن الخلاص يتم من خلال السلع، وليس من خلال تحقيق الإمكانات الكامنة في الإنسان ... ويفصح التقدم عن وجهه المادي من خلال مجموعة من القيم الحاكمة الكبرى والنهائية لحياة الإنسان العلماني، مثل: «الصراع من أجل البقاء»، و«البقاء للأصلح والأقوى»، و«الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، والهجوم على أخلاق الضعفاء وتمجيد الإنسان الأقوى (السوبر مان) ... فترى العالم بأسره سوقاً ومصنعاً^(٥٨).

فالتقدم، هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي تقدمها على الأسئلة النهائية التي يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود في هذا الكون ...

(ب) تشرح النموذج الغربي للتقدم، لمعرفة مكوناته وعناصره الأساسية بالإضافة إلى عناصره الثانوية ومنظومة المفاهيم المرتبطة به، حتى يتسنى لنا فهمه ونقده وتجاوزه.

- ثانيًا: تحليل النموذج الغربي المرفوض للتقدم المتحيز للمادية، الصارف لكل أثر للمعاني الغيبية والأخلاقية الإيمانية عن المفهوم. لإظهار مدى قصوره سواء في تأكيد بعض العناصر على حساب العناصر الأخرى، أو في استبعاد عناصر في غاية الأهمية نظرًا لعدم اهتمام النموذج بها.

وقد قام المسيري بذلك عبر الخطوات التالية:

(أ) تتبع سيرة مفهوم التقدم في الغرب وتطوراتهِ حتى عصر الحداثة السائلة:

وجد المسيري من واقع خبرته وتجربته ودراسته، أن مفهوم التقدم يحمل تحيزًا كاملاً للرؤية المادية، فهو ليس له غائية إنسانية محددة أو مضمون أخلاقي محدد، بل هو مرجعية ذاته، وهو عملية لا نهائية، فنحن نتقدم لنحرز مزيدًا من التقدم، فهو ليس حتميًا وحسب، لكنه نهائي أيضًا.

فالتقدم، هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي تقدمها على الأسئلة النهائية التي يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود في هذا الكون ... كما أن الحداثة الداروينية، جعلت أهم مؤشرات التقدم، تصاعد معدلات

(٥٨) سوزان، حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣١٤).

ولكن المراحل المختلفة تصل في نهاية الأمر إلى نفس الهدف وتحقق نفس الغايات.

(٦) المجتمعات الغربية، وخصوصاً غرب أوروبا، هي ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهي النموذج الذي يُحتذى، ومن ثم يتحول الغرب إلى قيمة مطلقة يجب تبنيها، ونقطة مرجعية نهائية يجب أن نصل إليها أو على الأقل نقرب منها.

(٧) يستند التقدم إلى تصور أن المعرفة الإنسانية ستظل تتراكم بشكل مطّرد.

(٨) مع تزايد التراكم ستزداد المعرفة، ومن ثم سيزداد تحكم الإنسان في بيئته.

(٩) الموارد الطبيعية في الكون غير محدودة.

(١٠) عقل الإنسان غير محدود، ولهذا فالغرب عادة ما يتحدث عن «التقدم اللا- نهائي».

(ج) المراجعة والنقد للمفهوم لتجاوزه، وإبداع نموذجنا الأكثر تفسيرية لواقعنا.

يبدأ المسيري نقده للمفهوم ومراجعته من كون الخطاب التحليلي الغربي تجاهل البعد المعرفي في المفهوم، وطرح القضية

ويؤكد المسيري أن مفهوم التقدم يستند إلى منطلقات محددة، ويتسم بسمات مادية واضحة هي^(٥٩):

(١) استناده إلى مفهوم الطبيعة/ المادة، فالتقدم مثل قوانين الطبيعة، عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها، ولا يمكن لأحد إيقافها.

(٢) الإيمان بالتقدم، يؤدي إلى الإيمان بحتمية التغير والضرورة في كل المجالات، كحقيقة نهائية ومطلقة، ومن ثم يصبح الجديد بالضرورة إيجابياً والقديم سلبياً.

(٣) التقدم عملية عالمية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون طبيعي واحد يتبدى في كل زمان ومكان وفي جميع المجتمعات وجميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريباً.

(٤) التقدم يفترض وجود تاريخ إنساني واحد، لا إنسانية مشتركة؛ لذا ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي يصلح لكل التشكيلات الأخرى «وحدة الوجود التاريخية».

(٥) التقدم يتم عبر مراحل تطويرية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب،

(٥٩) سوزان، حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، (ص/ ٣١٥).

على شكل: كيف نحقق التقدم؟ لكن لم يوضح إلى أين نتقدم؟ ولماذا؟ وكم الثمن المدفوع في هذا التقدم؟ لينطلق من هذه النقطة المعرفية لنقد المفهوم من مختلف جوانبه كما يلي^(٦٠):

(١) «التقدم» مفهوم غربي، نابع من تربة غربية، ومرتبطة بمرحلة محددة في التاريخ الغربي، وليس له صلاحية وشرعية تتجاوز الزمان والمكان.

(٢) عملية التقدم، ليس لها غاية إنسانية محددة أو مضمون أخلاقي محدد، فالتقدم مجرد حركة أو عملية. والتقدم في المفهوم الغربي (المادي) عملية حركية تعني الانتقال (الترانسفير) دون تحديد الهدف من الحركة.

(٣) التقدم الغربي بلا مرجعية، أو هو مرجعية ذاته، أو الوسيلة التي تحولت إلى غاية، فنحن نتقدم لنحرز مزيداً من التقدم (وهي عملية لا نهائية)؛ أي إن التقدم ليس حتمياً وحسب وإنما أيضاً نهائياً.

(٤) الحركية ليست محايدة تماماً ولا بريئة تماماً، فثمة تحيز كامل للرؤية

المادية كامن في مفهوم التقدم الغربي. ومعيار التقدم، في نهاية الأمر، هو زيادة المنفعة وتعظيم اللذة لأكثر عدد ممكن من البشر (الإنسان المادي) ... فالتقدم لا يكتسب بالخصوصيات التقليدية (الدينية والإثنية والأخلاقية)، كما أن مقاييسه مادية، أما ما لا يقاس فيستبعد كمؤشر.

(٥) فكرة التقدم، باعتباره قانوناً عاماً طبيعياً، والغرب باعتباره قمة التقدم تؤدي إلى تقبل مسلمة تفوق الغرب وعالميته وإطلاقه، ومسلمة معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي بحيث يصبح نموذجاً قياسياً للبشرية جمعاء ... ويؤدي إلى إسقاط القيم والمثل والغايات والخبرة الغربية على العالم، وتعميم النظريات والمفاهيم الغربية في العلوم المختلفة دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات كل مجتمع واختلاف الحضارات وإنكار التجارب الإنسانية، وإنكار أهمية الآخر والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ ... وبالتدريج تستبطن كل الشعوب هذه النماذج الغربية، وتبنى معايير النموذج الغربي للحكم على ذاتها.

(٦) التقدم، بحتميته ولا غائيته، مفهوم رجعي عنصري مادي معادٍ للإنسان والإنسانية، ينكر قدرة الإنسان على

(٦٠) عبد الوهاب، المسيحي، العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، (٢٠٠١م)، (ص/ ١٤٤، ١٥٤).

(٩) التقدم يهدف إلى مراكمة الكم إلى ما لا نهاية، ويعتبر العالم حيز بلا تاريخ، ومادة بلا ضمير أو رُوح، ومجرد مجال تتحرك فيه التقنية ورأس المال والبضائع دون اكتراث بالأفراد، بصرف النظر عن غائية إنسانية مشتركة.

(١٠) كثير من المقولات التي يستند إليها مفهوم التقدم الغربي ليس لها سند في الواقع، فالموارد الطبيعية محدودة، وعقل الإنسان محدود، والتقدم ليس عملية خطية ذات اتجاه واحد، إذ كثيرًا ما يحدث انقطاع ونتائج سلبية غير مقصودة.

(١١) التقدم الاقتصادي عُرِفَ باعتباره «اللاحاق بالغرب»، هو مفهوم يفترض الغرب كنقطة يجب أن نصل إليها، وكقيمة مطلقة يجب تبنيها. وتحاول المناهج التي تدور في هذا المفهوم أن تحدد التقدم والتخلف من هذا المنظور، فإن ازدادنا اقترابًا من الغرب صرنا أكثر تقدمًا، وإن ازدادنا ابتعادًا عنه صرنا أكثر تخلفًا.

(١٢) الإيمان غير النقدي بالتقدم يؤدي إلى نقل التكنولوجيا الغربية بشراهة غير عادية ودون فهم لارتباط التكنولوجيا بقيم وثقافة البيئة المنتجة لها، ودون

التجاوز واتباع مسارات مختلفة في الزمان والمكان والهوية، والإمبريالية الغربية هي نتاج هذا المفهوم المدمر.

(٧) مفهوم التقدم، كمفهوم محوري في الفكر الغربي الحديث، تم تعريفه بشكل مادي أساسًا انطلاقًا من المفاهيم الغربية (الهيومانية) ومفاهيم المنفعة واللذة. فثمة تحيز للنموذج المادي كامن وراء مفهوم التقدم؛ ولذا نجد أن مؤشرات التقدم مادية: حجم الطرقات - مدى اتساعها - عدد الهواتف المستخدمة - معدلات الاستهلاك - شكل الرعاية الصحية ... وهذه معايير في جوهرها مادية، وقد أصبح أهم المعايير الآن هو معدلات الاستهلاك ... فالنظرة إلى التقدم أصبحت مادية، واستبعدت كل الأسئلة الإنسانية، فهي لا يمكن قياسها.

(٨) تبني «التقدم الغربي» معناه تبني استعارة، تُشبه الحركة التاريخية بالخط المستقيم، وتخليينا عن الأشكال الدائرية، كما أننا نكون قد أخذنا بفكرة التراكم الكمية، وأصدرنا حكمًا قيميًا مسبقًا على القديم والجديد، بحيث يصبح الأول سلبيًا والثاني إيجابيًا، كما أننا نكون قد قبلنا بالتغير والضرورة في كل المجالات كحقيقة نهائية وربما مطلقة.

يؤكد المسيحي أن تقبلنا مفهوم التقدم الغربي بكل تحيزاته ونواقصه، قد أغلق باب الاجتهاد فيه، وتحولنا من دارسين لهذا المفهوم ولغيره إلى مجرد ناقلين له ولغيره^(٦١).

وقد حان الوقت لحساب ثمن التقدم، وملاحظة أن عائد التقدم محسوس ومباشر يمكن قياسه، أما ثمنه فهو غير محسوس وغير مباشر ولا يمكن قياسه. وملاحظة تداخل ثمرة التقدم مع ثمنه، تمامًا مثل تداخل ثمن التقاليد مع ثمرتها، ولذا لا بد من تغيير المؤشرات التي تقيس التقدم وجعلها أكثر اتساعاً، وتحويل الكيف إلى كم، أو على الأقل نرى الأثر الكمي للتحويلات الكيفية.

ونرصد الظواهر الاجتماعية السلبية، مثل: المخدرات - الإباحية - التكاليف المادية لإنتاجها والتكاليف المعنوية لاستهلاكها - السلع التافهة التي لا تضيف إلى معرفة الإنسان ولا تعمق إحساسه - تآكل الأسرة - طريقة التعامل مع العجائز - الوقت الذي يمضيه الإنسان مع أطفاله وزوجته - تراجع التواصل بين الناس

إدراك أنها ليست مجرد آلات ومعدات، وإمّا هي قدرة توليدية إبداعية لتعديل طرق الإنتاج وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع الحاجات الإنسانية، ومن ثم غير قابلة للاستيراد ولا النقل إلا في حدود معينة وحسب شروط مختلفة.

(١٣) معظم المفاهيم المرتبطة بالتقدم، مثل: الناتج القومي الإجمالي، ورفع مستوى المعيشة، وتحسين مستوى الدخل... إلخ، مرتبطة بمفهوم التقدم والنموذج المعرفي المادي الغربي.

(١٤) التقدم يخفي مفهومًا كامناً، هو مفهوم «التخلف الكوني في مقابل التقدم العلمي الصناعي»، فمنذ عصر النهضة والإنسان الغربي يتحدث عن التقدم العلمي والصناعي ويبين الثمرات التي يجنيها الإنسان من هذا التقدم ... ولكننا نعرف الآن أن هذا التقدم الصناعي يؤثر بشكل سلبي في الكون بأسره، وفي المصادر الطبيعية بطريقة لم تكن واضحة أو ملموسة في البداية، ولكنها أصبحت أمراً معروفاً للجميع.

(هـ) إعادة البناء للمفهوم في ضوء المراجعة والخبرة المتعلقة بالممارسة في إطار التجربة التاريخية للمجتمع.

(٦١) سوزان، حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيحي، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٢٠).

فمن المعروف أن هذه الموارد قابلة للنفاذ. وذلك عبر تبني النموذج الحضاري العربي الإسلامي الذي يحاول أن يوسع من مفهوم التقدم، وجعل إنسانيتنا المشتركة هي محط اهتمامنا، دون رفض المقاييس المادية، ولكن، بشرط ألا تكون هي المقاييس الوحيدة التي يحكم بها على معدلات التقدم^(٦٣).

وهذا الإدراك، لثمن التقدم في مقابل عائد، سيجعلنا نرفض هذا المفهوم، ونرفض الإذعان له كأمر واقع لا مجال للفكاك منه، ونفتح باب الاجتهاد فيه، ونفهم التقدم، ونذكر أسسه المعرفية، وثمرته. لنبدأ في بناء المفهوم بشكل مختلف يناسب بيئتنا الحضارية والمجتمعية.

(٢) الاستفادة من نظريات التنمية الغربية وآلياتها، ولكن بعد أن نضع هدفًا إنسانيًا للتنمية والتقدم، وبعد أن نعيد تعريفه ونذكره من خلال منظوماتنا الأخلاقية، تعريفًا يتقبل فكرة التقدم وضرورته، ولكنه لا يسقط البعد الإنساني ولا

بسبب الكمبيوتر - الأمراض النفسية - تزايد العنف والجريمة - انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع - تزايد الإحساس بعدم المقدرة على معرفة الواقع - تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة - تزايد الإنفاق على التسليح - ظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية - أثر السياحة وحركة التنقل على نسيج المجتمعات وعلى تراثها ... إلخ. لنرصد ولنحسب التكلفة المادية لهذه الظواهر السلبية مع تحويل المعنوي إلى مادي^(٦٣).

وهذا الإدراك، لثمن التقدم في مقابل عائد، سيجعلنا نرفض هذا المفهوم، ونرفض الإذعان له كأمر واقع لا مجال للفكاك منه، ونفتح باب الاجتهاد فيه، ونفهم التقدم، ونذكر أسسه المعرفية، وثمرته. لنبدأ في بناء المفهوم بشكل مختلف يناسب بيئتنا الحضارية والمجتمعية.

وهو يحدد خطوات ذلك كما يلي:

(١) نسقط مفهوم التقدم المستمر واللا نهائي الغربي؛ لكون هذه الفكرة مدمرة، مبنية على أساس أن المصادر الطبيعية لا تنفذ، وهي فكرة لا علاقة لها بالواقع،

(٦٣) سوزان، حرق، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٣١).

(٦٣) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٤٤).

(٥) يستتبع ذلك، مع تراكم جهودنا البحثية، التخلي تمامًا عن مفهوم التقدم الغربي، وابتكار نموذجنا الجديد للتقدم، القائم على التوازن والعدل، الذي سيرصد أوضاعنا بطريقة أكثر تركيبيًا، وسيكون أكثر موضوعية لأنه لا يحاكم الواقع (العربي) من منظور غريب (غربي)، وإنما يحاول رصده ووصفه بكل تركيبته، كما أن مقدرته التفسيرية، ولا شك، ستكون أعلى بكثير من النموذج الغربي المرفوض للتقدم^(٦٧).

(٦) إحلل مفهومي «التوازن» و«العدل» بدلاً من مفهوم «التقدم» في الإطار المادي هدفًا للوجود الإنساني. ففكرة التقدم اللا نهائي وتزايد معدلات الاستهلاك قد أدت إلى حالة من الصراع الحاد على المصادر الطبيعية خاصة الطاقة. وأن يكون الهدف هو التوازن مع الذات ومع الطبيعة، والعدل عبر تحقيق التوازن بين كل البشر^(٦٨).

(٧) ابتكار مؤشرات جديدة لقياس التقدم مثل: السعادة والطمأنينة والتوازن، ووقت الفراغ الذي يتمتع به الإنسان، ويمارس فيه إنسانيته الكاملة، ومدى تحققهم باعتبارها

التراثي والأخلاقي، فهو يجعل الإنسان وتراثه وحاجاته هي المرجعية، وهو بذلك يكون قد أزاح الغرب كنقطة مرجعية، نهائية مطلقة^(٦٩).

(٣) الاستفادة من المراجعات الغربية لمفهوم التقدم، مثل فكر جماعات الخض، والنظريات الجديدة للتنمية التي تحدثت عن التنمية المطردة أو المستدامة التي لا ترهق المصادر الطبيعية ... والمدرسة لثمن التقدم والتخلف الكوني، والتي تضع في حسابها الأجيال القادمة^(٦٥).

(٤) فصل مفهوم التقدم عن الاستهلاكية، والبحث عن مؤشرات «للتقدم» أكثر إنسانية. عبر تحديد هيئة الأمم المتحدة حد الكفاية المطلوب للبشر، ليكون هدف المجتمعات الإنسانية والمجتمع الدولي هو تحقيق هذا الهدف، ويكون هذا ترجمة عملية لمفهوم الإنسانية المشتركة وللتراحم الإنساني (في مقابل التعاقد والفردية والمنافسة)^(٦٦).

(٦٤) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٥٣).

(٦٥) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، مرجع سابق، (ص/ ٥٤).

(٦٦) سوزان، حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٢٥، ٣٢٦).

(٦٧) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ١٣).

(٦٨) سوزان، حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (١/ ٣٢٥، ٣٢٦).

المادية. ممّا يجعل النموذج العربي الإسلامي أكثر تفسيرية وملائمة لأجوائنا الحضارية والمجتمعية^(٧٠)، وهو يعبر عن نموذج مركب يرفض الواحدية (المادية)، وينطلق من الإيمان بأن هناك ثنائية أساسية في الكون.

خاتمة

الآفاق التي يفتحها فقه التحيز والجهود التي يحتاجها ليصير فقهًا حقيقيًا

أولاً- الآفاق التي يفتحها فقه التحيز:

- يمكننا أن نرصد بعض الآفاق التي يفتحها فقه التحيز في علومنا الإنسانية والاجتماعية وحياتنا اليومية فيما يلي:

(١) فقه التحيز سيُسهم في عملية بعث الثقة في نفوس الباحثين العرب والمسلمين، وإعادة تكوين العقل المسلم على أسس راسخة. فعبّر تحويل الغرب من مركز مطلق إلى مجرد تشكيل حضاري ضمن تشكيلات أخرى كثيرة، سننظر إليه دون قلق؛ إذ ليس علينا قبوله بخيره

من أهم معايير ومؤشرات التقدم^(٦٩).

(هـ) عقد مقارنة بين القدرات التفسيرية والتنبؤية للنموذجين:

يؤكد المسيري أننا حينما نستخدم النموذجين الغربي والعربي الإسلامي لتقييم ما حدث في مدينة عربية مثلاً في العشرين سنة الماضية، فإننا سنجد أن الباحث الذي يتبنى النموذج الغربي سيسأل عن: كمية البروتين المستهلك، أو الطرقات التي تم مدها، وعدد الساعات التي يسافرها الفرد، ومعدل إنتاجيته، ونوعية الخدمات الصحية، وهكذا، دونما تركيز على الجوانب غير المادية الملزمة لهذه المؤشرات المادية، فهو نموذج اختزالي يتجه نحو اختزال العالم إلى عنصر واحد (مادي).

في حين أن الباحث الذي يتبنى النموذج العربي الإسلامي، سيسأل عن: مدى تماسك الأسرة (فتآكل الأسرة، وهو إحدى النتائج الحتمية للتقدم، لا يتم رصدها)، كما أنه قد يشير إلى الأشكال الفنية الشعبية التي تأكلت، والدور الذي يلعبه الدين في إدخال قدر من التحضر والإنسانية على المجتمع. دون إهمال لباقي المؤشرات

(٧٠) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ١٣).

(٦٩) عبد الوهاب، المسيري، العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، (٢٠٠١م)، (ص/ ٢٣٠-٢٣٢).

وسيمكننا الانفتاح الحقيقي عليه بطريقة نقدية إبداعية، تمامًا مثل انفتاحنا على الحضارات الأخرى، نأخذ ثمرات العلم الإنساني، بما في ذلك العلم الغربي، فنفصل العنصر أو الآلية التي تم نقلها عن المنظومة التي تنتمي إليها ثم نستوعبها في منظومتنا بعد أن نكيّفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون.



وشره ... وإمّا يمكننا دراسته كمتتالية حضارية تتسم بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات، وسيمكننا الانفتاح الحقيقي عليه بطريقة نقدية إبداعية، تمامًا مثل انفتاحنا على الحضارات الأخرى، نأخذ ثمرات العلم الإنساني، بما في ذلك العلم الغربي، فنفصل العنصر أو الآلية التي تم نقلها عن المنظومة التي تنتمي إليها ثم نستوعبها في منظومتنا بعد أن نكيّفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون^(٧١).

(٤) فقه التحيز يفتح أفقًا جديدًا، ليس فقط في التعامل مع المصطلحات التي نستوردها، وتم سكها في العالم الغربي بعناية بالغة، ولكن أيضًا لنصطلح مع أنفسنا، ونتبنى مصطلحاتنا ومفاهيمنا. وسيفتح آفاقًا جديدة متجددة فيما يتعلق بحالة توليد مفاهيم ومصطلحات جديدة، عبر إعادة وصف الظواهر الأساسية ثم إعادة تسميتها.

(٥) فقه التحيز يفيدها في فهم تحيزاتنا ضد بعضنا البعض كجماعة بحثية، وحكومات ومعارضات سياسية، وجماعات عرقية أو طائفية أو مللٍ دينية، وكل هذا سيأتي بنتائج جديدة تمامًا في البحث والعمل.

(٦) فقه التحيز، سيحدث تغييرًا كاملاً في فهمنا للعملية البحثية والعلمية؛ ولذا تصبح المعرفة اجتهادًا مستمرًا، لا تحكّمًا

(٢) فقه التحيز يؤكد أن مجرد نقد الاقتربات والمناهج ونتائج الدراسة عملية جزئية قليلة الجدوى طالما ظل البعد المعرفي الكلي، وإدراك أسسه ومنطلقاته الفلسفية موضع غموض أو تجاهل، فإدراك التحيز يُقصد به السعي لكشف ماهو ذاتي أو مخصوص أو نسبي أو إقليمي فيما تقرره علوم المجتمع والإنسان. وهو الأمر الذي إن تم أخذه بشكل جدي في دراساته، سيفتح آفاقًا واسعة لتوسيع هذا العلم، وتحقيق تراكم حقيقي لجعله علمًا له أسسه ومتركزاته ومناهجه الجديدة في شتى مجالات حياتنا.

(٧١) عبد الوهاب، المسيري، إشكالية التحيز، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م)، (١/ ٦٧).

والقيم التي يتبناها، والممارسات اليومية التي يعيشها، والمظاهر الحضارية التي تحيط به، والسياسات العامة التي تنهال عليه خطأً وبرامج وتطبيقات تمس مختلف جوانب حياته.

الجهود التي يحتاجها فقه التحيز ليصير فقهًا حقيقيًا:

اجتهد الدكتور المسيري، في البحث عن حلول لمشاكل أمته العربية المسلمة، وربطاً على ثغرٍ من أهم ثغور الأزمة التي تواجهها، وهو المتعلق بالأزمة المعرفية والمناهج اللازمة لحلها. وكان من ضمن أطروحاته تأسيس فقه التحيز كما عرضت له هذه الدراسة، باعتباره فاتحة اجتهاد حقيقي يبني النموذج المعرفي العربي الإسلامي، ويعيد النموذج المعرفي الغربي إلى حدوده المحلية التي سعى لجعلها كونية عالمية.

فالمسيري قد عرف مسيرة طويلة مع العلوم الاجتماعية الغربية ونموذجها المعرفي، ووقف على كثير من تحيزاتها، وهي خبرة يحتاج إليها كل من يرتاد مجال العلم الجديد، عبر فهم نقد المسيري للنموذج المعرفي الغربي دون الوقوع في قبضة هجاء الغرب، حتى يمكنه الإضافة لما اقترحه المسيري بدلاً من ترديد مقولاته دون الإتيان بجديد.

كاملاً في الواقع، كما توهمنا عبر تبني منطلقات النموذج الغربي، وليس هذا وحسب، بل سيؤدي إلى عدم اختزال الواقع أو تصفية الثنائيات التي يقوم عليها الوجود.

(٧) فقه التحيز، سيؤدي إلى مناهج جديدة للبحث، ولتناول تاريخ الأمة واجتماعها وسياساتها واقتصادها وفنونها، وعلاقاتها الخارجية مع الحضارات والمجتمعات الأخرى، والعلاقات البينية بين دولها ومجتمعاتها وأديانها وأعراقها وطبقاتها، من منطلقات جديدة تنفي التحيز ضد الذات، أو التحيز للآخر دون نقد أو تقويم.

(٨) فقه التحيز سيسهم في تأسيس علوم إنسانية (وهيكل مصطلحي) نابع من حضارتنا، تكون مقدرتها التفسيرية أكبر من العلوم الإنسانية الغربية المتحيزة لسياقاتها ومشكلاتها الغربية.

(٩) فقه التحيز سيسهم في جعل منهج كشف آليات التحيز ممارسة مرئية للباحث والإنسان العربي المسلم، عبر خطواته التي تمكنه من رؤية عملية كشف التحيز وبناء النموذج البديل، فيكتسب رؤية حضارية نابغة من ذاته، مدركة لتحيزات الآخر، في ذات الوقت الذي يمتلك فيه منهجاً، يمهده بالقواعد التي تكشف وتعري التحيز في المناهج والأدوات البحثية التي يستخدمها،

كما أننا بحاجة إلى جهود جماعية كثيرة ومتعمقة، تتبنى دراسات جزئية تفصيلية لمفاهيم كثيرة طالها التحيز الغربي في كافة مجالات العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لكشف مثالبها واستبدال بها مفاهيم أكثر تفسيرية عن أحوال الأمم والحضارات المختلفة، وأكثر نفعاً لأبناء آدم وجدوى عن المفاهيم الغربية التي أسهمت في جعل العالم جحيماً لا يطاق لغالبية سكانه من الفقراء والمستعمرين والمظلومين.

ونحن بحاجة، أيضاً، إلى تعيين حدود هذا العلم، وما يستطيعه وما لا يستطيعه. واكتشاف قدراته المنهجية على بيان التحيز دون الوقوع في تضخيم الذات، ولن يتم ذلك دون تطبيقات للفقه المقترح المختلفة في المجالات الواسعة التي يقترحها المسيري؛ لأنها السبيل الآمن لاكتشاف قدرات هذا الفقه وكذلك ثغراته المعرفية ومن ثم تطويره.

كذلك، فإن تسمية هذا العلم «فقهاً» أمر يجعل مهام تطويره شاقة، مع سيادة المعنى التقليدي للفقه بين أغلبية المسلمين والمهتمين بالعلوم منهم، وخاصة أصحاب العلم الشرعي التقليديين والمنتقدين للفقه من المؤمنين بالنموذج المعرفي الغربي على حد سواء.

كما أن طموحنا لبناء فقه التحيز كما طرح المسيري، يكون له آلياته ومناهجه ومرجعياته، ويسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي للمعرفة، بعيداً عن يقينية العلم ودقته وحياديته ونهائيته التي ميزت النموذج المعرفي الغربي، هو أمر يحتاج إلى تخطيط علمي مدروس تقوم عليه مؤسسات ذات موارد كبيرة، ويتفرغ له باحثون جادون، حتى لا يضيع هذا الجهد إلى جهود صغيرة متناثرة لا توصلنا إلى ما نرجوه، خاصة أن بحوث المؤتمر الثاني للتحيز الذي عقد في العام (٢٠٠٧)، لم يجز منها للنشر إلا ثلاثة عشر بحثاً من أصل أكثر من ثمانين^(٧٢)، ويعود هذا ضمن ما يعود إلى تباين وجهات النظر وتباين الاهتمامات المعرفية وغياب المنهجية المعرفية الواضحة للعلم المقترح بين الباحثين في هذا الفقه الجديد.

فما زالت ملامح هذا الفقه الجديد النظرية العامة لم تكتمل على الرغم من مرور أكثر من ثلاثة عقود على طرحه رغم وجود الإطار العام الذي طرحه المسيري، وهو تحدٍّ جدير بأن نقوم به اليوم، ونحن في أمس الحاجة للتشبت بهويتنا في زمن التراجعات والانكسارات المستمرة للأمة.

(٧٢) فقه التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، القاهرة، دار السلام، مجموعة مؤلفين، (٢٠١٦)، (ص/ ٧).



الفلسفة والمفهوم بين توسط المعنى والمعرفة في الديانة المسيحية

سفيان البطل

باحث في الفلسفة قضايا الفكر الإنساني

Soufiane.elbatal@hotmail.com

[ملخص البحث]

ينطلق بحثنا من محاولة النظر في موضوع المفهوم والفلسفة داخل السياق الديني للمسيحية، وكيف ارتبط الدين بالفلسفة، الأمر الذي وضع الفكر المسيحي أمام إشكالات وأطروحات متناقضة. ومنه سلطنا في البحث معبراً ينظر في ماهية «المفهوم» ودوره في عالم الموضوعات من حيث إدخال الوحدة على الأشياء وبناءها من منظور شمولي جديد أساسه الواقع الذي تنبني عليه النظرية. فالواقع يعتبر محك صدق النظرية وصحتها وصحة مفاهيمها الأساسية، وهذا ما يفسر لنا نشأة المفاهيم في الفكر الغربي التي ارتبطت بالخبرة التاريخية ليطراً عليها التطوير والتعديل. ومنه نتدارك كيف أسهم المفهوم الفلسفي في بناء الخطاب المسيحي وضمان استمراريته من خلال إبرازه كالعلاقة التي تبني العقل والفكر وترتبط بسياقها التاريخي والوجودي.

من هنا يأتي مسوغ الحديث عن الفلسفة المسيحية التي ارتبطت بحركة الدفاع عن الدين، ومنه قمنا بمنعرج على مفهوم «الله» في الكتاب المقدس وكيف يتعدى حدود الإيمان إلى محاولة الكشف عن ماهية هذا الإله للعالم، وما يتبع ذلك من تجربة حياتية وجودية بالنسبة للفرد. ثم عرجنا أيضاً على مفهوم «العقيدة» موضحين دوره الأساسي في البنية الدينية، ليأخذنا النقاش بهذا الصدد إلى شرح لتاريخ مفهوم «العقيدة» في سياقه المتبادل بين الفلسفي والديني، وهو عمل سيحملنا على الوقوف عند التفكير المنهجي الذي كان وراء بناء النسق اللاهوتي، للنظر في استخدام كلمة «العقيدة» التي تمثلت في التعبير عن الواقع الكنسي ثم في مرحلة لاحقة باتت تمثل الطابع القانوني الشرعي لدى الكنيسة. الأمر الذي من شأنه أن يلخص لنا الدين كطابع اجتماعي يقتصر على اعتقاد الجماعة، هذه الجماعة هي الكنيسة بعينها كما قال إميل دوركهايم.

[Abstract]

Philosophy and the concept between the mediation of meaning and knowledge in the Christian religion.

By: Soufiane el batal.

Our research proceeds from an attempt to examine the subject of concept and philosophy within the religious context of Christianity, And how religion was associated with philosophy, thing which put the Christian thought in the face of problems and contradictory propositions. From this we have explored the meaning of the concept and its role in the world of subjects in terms of introducing unity and building things from a new holistic perspective based on the reality on which the theory is based. The reality is the test of the validity of the theory and validity and the validity of the basic concepts, and this explains the emergence of concepts in Western thought, which related with historical experience to be developed and modified. From this we find out how the philosophical concept contributed to the construction of the Christian discourse and to ensure its continuity by highlighting it as the relationship that builds reason and thought and is linked to its historical and existential context.

This is why we speak of the Christian philosophy that was associated with the defense of religion. From this we moved on to the concept of "God" in the Bible and how it transcends the boundaries of faith to try to reveal what this God is to the world and what follows the consequent existential experience according to the individual. We also discussed the concept of "Creed" and explained its fundamental role in the religious structure. The discussion in this regard takes us to an explanation of the history of the concept of "Creed" in its context between religion and philosophy. This will lead us to stand up to the methodological thinking behind the context of theology, to look in the use of the word "Creed", which was the expression of the reality and then at a later stage, has become represent the legal character of the Church. Which would summarize religion as a social character limited to the belief of the group, this group is the church same as Emile Durkheim said.

مقدمة:

إن اختلاف تعريف التدين في المجتمع الغربي يكمن في عدة عوامل، من بينها عامل امتزاج النص الديني الخالص بتصورات أسطورية أو فلسفية، إلى جانب هذا هناك مبرر الاعتماد على الذاكرة والرواية الشفهية وبالتالي كان لقصر الوسائل دور مؤثر، ثم يمكن أن نأتي على ذكر سبب آخر هو في الاضطهاد الذي عانى منه مدرسو الدين الذي في الغالب ارتبط بأهداف سياسية أو فلسفية كما وقع مع المسيحية.

يعود الوجود الديني إلى بداية الوجود الإنساني، ولقد ارتبط في الذهن لدى الغالب من الأقوام في كثير من الأحيان بالسحر والخرافة ولذلك زعموا أنه صناعة إنسانية للتحكم في عقل ومشاعر الناس، بينما فسر آخرون أن الدين هو محاولة قام بها العقل الإنساني لتفسير ظواهر الطبيعة، وخصوصاً تلك التي تفوق قدرته على الإدراك وطاقته على التحمل. ورغم أن التأويلات تعددت واختلفت باختلاف الخلفيات والأهداف، فإنها لا تخرج عن دائرة تصور إنساني قد يبنني على أطروحة علمية مناقضة لمفهوم الدين أو العكس، قد يوظف فيها الفرد مجهوده الفكري في التبرير وبناء نسق

يرتبط الحديث عن الدين عند الغرب بمعنى العلاقة التي تربط الإنسان بالإله، وهي الشعور النابع عن الرغبة في الواجب قائم على أوامر إلهية. لذلك نجد تعدد تصور الدين باختلاف تعدد المنظور والحاجة، فقد يذهب إلى معنى محاولة التصور والتعبير عن ماهية مطلقة غير متمكن منها هي ذات الإله، كما قد يكون توجيهه للسلوك الإنساني وانقياد بالصلة الخفية التي تربط بين الفرد وإحساسه بوجود الإله كقوة خفية مدبرة للكون.

كما أن الدين يمكن أن يكون مجموع العقائد والطقوس التي يجب الانقياد بها في توجهنا إلى الإله وفي سلوكنا مع أنفسنا وغيرنا، حيث تمثل هذه الأخيرة الأصل في أوامره ونواهيه التي وصلتنا عن طريق تعاليم ووصايا أنبيائه ورسله. فالعقائد تعتبر الأساس الذي يحكم نظرة الإنسان إلى الأشياء فيميز من خلالها بين المقدس وما ليس كذلك، بينما الطقوس تجسد نماذج من السلوك والأفعال التي يجب على الإنسان ممارستها.

بين الفلسفي والديني، وهو عمل سيحملنا على الوقوف عند التفكير المنهجي الذي كان وراء بناء النسق اللاهوتي، للنظر في استخدام كلمة «العقيدة» التي تمثلت في التعبير عن الواقع الكنسي ثم في مرحلة لاحقة باتت تمثل الطابع القانوني الشرعي لدى الكنيسة.

(١) ماهية المفهوم:

إن شرط الإدراك والوعي الإنساني لتشكل المعرفة يقتضي وجوداً لمعانٍ عامة أو مفاهيم؛ لذلك نعتبر كل إنتاج ثقافي عالماً عَبَّرَ عنه الفكر، والمفاهيم ما هي إلا إرهافات أولية لهذا الفكر، وبالتالي «إن مفاهيم اللغة ليست سوى مفاهيم ابتدائية، أي بدايات مؤقتة للفكر، وإن العلم نفسه لا يستطيع أن يستغني عن مساعدة اللغة، ويلزمه، في كل الميادين، أن ينطلق من بداية المفاهيم اللغوية لكي يتخلص منها في درجات ويتخذ صورة مفاهيم الفكر الخالصة»^(١). وتتميز مفاهيم الأسطورة رغم اعتبارها أشباه مفاهيم بكونها ذات دلالات خاصة حيث تقسم الظواهر وتبعث فيها نوعاً من

مفهومي سواء أكان علمياً أو فلسفياً... من أجل فكرة ما يفسر بها: ما الدين؟ أو ما الذي يعلمنا الكتاب المقدس عن الله؟

من هنا ارتبط بحثنا بأربع محاور أساسية نتطرق فيها أولاً إلى مفهوم «المفهوم» لنستوفي شروط استيعاب وإدراك طريقة اشتغال المفهوم وبنائه وتمييزه عن اللغة العامة، ومنه نتدارك كيف أسهم المفهوم الفلسفي في بناء الخطاب المسيحي وضمان استمراريته من خلال إبرازه كعلاقة تنبني على العقل والفكر وترتبط بسياقها التاريخي والوجودي. ومن هنا كان مبررنا للانتقال والوقوف على بؤادر الفلسفة المسيحية ومعالمها الدينية كمحور ثانٍ، حيث سنقف عند محطات من تاريخ هذه الفلسفة وكيف ارتبطت بالمكنون الديني وكان لهذا الارتباط أهداف طموحة دفاعية.

أما المحور الثالث؛ خصصناه بعنوان: مفهوم «الله» وبناء الإدراك المسيحي، ونتطرق فيه لصورة الإله عند المسيحيين انطلاقاً من الكتاب المقدس وصفاته الكيانية والأخلاقية. أما المحور الرابع وهو بعنوان: مفهوم «العقيدة» كمكون للظاهرة الدينية، وفيه يأخذ نقاشنا شرحاً لتاريخ مفهوم «العقيدة» في سياقه المتبادل

(١) الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مجلة المناظرة، (العدد ١)، الرباط - المغرب، السنة الأولى (يونيو ١٩٨٩م)، (ص/ ١١).

الحياة وتجمعها في صور ثابتة لها.

وكما قلنا؛ بما أن المفاهيم هي أدوات إنتاج الفكر وتشكل الوعي، كانت هذه الأخيرة نقطة انطلاق إدراك الوجود لحظة استيقاظ الوعي بمفهوم «الوجود»، ولذلك نجد أن هذا المفهوم الأخير قد شكل البداية الأولى للنظر الفلسفي لما أحاط المفهوم بما وراء تعدد الوجود واختلافه أن هناك وحدة الوجود، ومنه انبثقت الطريقة الفلسفية الخالصة في النظر إلى العالم^(٣). وبما أن الكون الواحد يفيض بتعدد الدلالات والمفاهيم والرموز، كان من الواجب أن نعي بأن المفاهيم في اختلافها وتعددتها ذات طبيعة علائقية فلما «خلط السوفسطائيون بين المفهوم واللفظ، وإن عدم يقين الألفاظ لا يدل عندهم إلا على عدم يقين الفكر. وبما أنه لا حقيقة موضوعية، فلا ينبغي البحث عن تراتب المفاهيم وخضوع بعضها لبعض. إن السوفسطائي لا يراعي علاقات المفهوم؛ ولذا تتعارض المفاهيم بحكم انعزالها أقوى تعارض»^(٤). وبالتالي، وجب النظر في الشيء من جميع وجوهه وإن

بدا تناقضها ظاهراً؛ لأن بهذه الطريقة الأخيرة نفرز المعاني وتتكون كما أتى بذلك سقراط؛ أي من خلال كشف ما بينها من علاقات ممّا يعود في بإقامة تواصل بين الأفكار وإعادة للفكر المنطقي حركته وحيويته^(٥) ومن هنا يتشكل المعنى.

يقول الطاهر وعزيز: «وإن ما استخلصه أفلاطون تحت اسم المعنى كان موجوداً كمبدأ ملازم لمحاولات التفسير السابقة عند الإيلين ولدى أتباع فيتاغورس أو ديموقريطس. ولكن أفلاطون كان أول من أحس بهذا المبدأ كمبدأ وبدلالاته، وهذا ما أراد أن يقدمه للفلسفة، ففي كتاباته الأخيرة حدد الفرق الحاسم بين فكره وفكر السابقين على سقراط. لقد نظروا إلى الوجود، وهو في صورة موجود منفرد، كنقطة انطلاق مضمونة، أما أفلاطون فقد اعتبره، لأول مرة، كمشكل؛ إذ لا يتعلق الأمر بأن نعرف كيف ينتظم الوجود وما هو تركيبه وبنيته، بقدر ما يتعلق بالسؤال عن مفهومه وعن دلالة هذا المفهوم. وعلى التفسير الحقيقي، أي التفسير الجدلي أن يبرز ما للوجود من دلالة فكرية»^(٥).

(٣) الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مرجع سابق، (ص/ ١٢).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ١٢).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ١٢، ١٣).

(٣) الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مرجع سابق، (ص/ ١٢).

ومع ذلك؛ يعرج الرأي على أن تبقى المعرفة لها أشكال مختلفة تتأسس على طبيعة علاقتها بالعقل والفكر، فالفكر هو الذي يعمل على إنشائها إنشاءً عقلياً على أساس اعتبار أن الواقع مدخله هو العقل، وبالتالي لا يمكن القول أن الحقائق أو العلم هو معطًى وإمّا هو إنشاء عقلي خالص.

وهذا الإدراك، لثمن التقدم في مقابل عائدته، سيجعلنا نرفض هذا المفهوم، ونرفض الإذعان له كأمر واقع لا مجال للفكاك منه، ونفتح باب الاجتهاد فيه، ونفهم التقدم، ونذكر أسسه المعرفية، وثمرته وثمرته. لنبدأ في بناء المفهوم بشكل مختلف يناسب بيئتنا الحضارية والمجتمعية.

ومن هنا نستخلص دور المفهوم في عالم الموضوعات؛ إذ هو لا يقتصر على عكس تنوعها بل يعمل على إدخال الوحدة على الأشياء، لذلك نرى في كل مفهوم تسود إرادة توحيد المعرفة، وهذا يبرز واضحاً مع أفلاطون الذي رأى في الوجود والا وجود لحظتين مشروعيتين وضرورتين معاً، فقد ذهب هذا الأخير إلى أن يجعل اللا وجود الذي يتضمنه المفهوم يعطي

نستنتج ممّا سبق، أن المفهوم هو عملية تجريدية للواقع يتولد بارتقاء من الفردي إلى الكلي من حيث هو مجموع ما تقع ملاحظته. وبالعودة إلى تعريف لالاند للتجريد نجده يعني: «فعل الفكر الذي ينظر على حدة إلى عنصر (كيفية أو علاقة) من تصور أو معنى، ويركز فيه انتباهه، ويهمل العناصر الأخرى»^(٦). وبالرغم من هذا التصور فإن الرأي يذهب إلى اعتبار المفهوم يتجاوز حدود تجسيد الواقع أو استنساخه؛ لأن المعرفة كوظيفة فكرية تسكنها قوة تكوينية وليس فقط القوة المحاكية. ورغم أن البعض يذهب إلى اعتبار أن هناك علاقة تأثير وتأثر وطيدة بين المفهوم والواقع (أي السياق التاريخي الذي يظهر فيه)، حيث يعتقد أن البحث في علاقة المفهوم بالسياق التاريخي لدى مجتمع معين يسهم في معرفة أثر عامل الزمن على المفاهيم وما يطرأ عليها وعلى الواقع الذي تنتشر فيه^(٧).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ١٣).

(٧) إبراهيم البيومي غانم، السياق التاريخي والمفاهيم، ضمن كتاب: بناء المفاهيم دراسات معرفية ومآذج تطبيقية، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (٤)، (ط ١)، القاهرة (١٩٩٨م)، (١/ ١٠٥).

(٣) يقع تعميق مفاهيم قديمة والارتقاء بها إلى مستوى أعلى من التجريد. ويتميز الفكر العلمي الحديث بالاحتكاك بين الواقع والفكر. ويقتضي ذلك مرونة الفكر. وإن المفهوم، كما قال باشلار، يكون له معنى بقدر ما يتغير معناه. ولا يعني هذا التغيير هزيمة العقل لو تساهلاً، وإنما يبرر غنى الواقع وما للعقل من دور فعال، وتقدمًا في الموضوعية، وتأكيدها للمقتضيات العقلية»^(١٠).

من جهة أخرى، تعد الألفاظ في العلوم الإنسانية ذات طابع مفاهيمي جدي، ولا يمكن تفريغها من دلالتها الوجدانية ولا يمكن أن نرقى بها إلى المعنى الدقيق^(١١). لكن بالرغم من ذلك لا ينبغي أن نستهن بأهمية الخطاب النظري ودقته الصورية التي تشكل جانبًا من الدقة العلمية، في حين أن الجانب العلمي يعتبر دقة المعنى العيني للخطاب النظري، الذي من خلاله نرى التلازم والتطابق بين النظرية والواقع.

وعند النظر في المفهوم ضمن الحقل الفلسفي، نرى أن الفلسفة ما هي إلا اشتغال وتأسيس للمفاهيم، وبالتالي نجد

للفكر نظرة جديدة إلى كنه العالم^(٨). إذن؛ تكمن قيمة المفهوم في وظيفة المعرفة الجديدة التي ترمي إلى معنى بناء الموضوع من منظور شمولي جديد. وعليه نرى أن المفهوم يحملنا على افتراض سابق على التجربة وهو يتجاوز الحصر العلمي المفهومي في تصورنا للأشياء، ذلك أن المفاهيم مثل العلية لا يمكن استخلاصها من المادة التي تقدمها الحواس.

يستمد المفهوم وظيفته فقط من خلال المعنى الذي يعطيه له التعريف الإجرائي، وتعريف المفهوم يتم برده إلى شبكة العلاقات التي تربطه بمفاهيم أخرى^(٩). يعتبر هذا الأخير سببًا في تطور المفاهيم وقد وضع ذلك الطاهر وعزيز قائلاً: «تطور المفاهيم في عدة اتجاهات:

(١) تنشأ مفاهيم جديدة.

(٢) يقتبس بحث علمي ناشئ مفهومًا من ميدان علمي متقدم. ويتدخل الفكر بكيفية خاصة في هذه العملية التي يتخذ فيها من المفهوم المستورد نقطة انطلاق جديدة [...].

(١٠) الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مرجع سابق، (ص/ ١٧).

(١١) المرجع السابق، (ص/ ١٨).

(٨) الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مرجع سابق، (ص/ ١٤).

(٩) المرجع السابق، (ص/ ١٦).

الرياضيات والفيزياء لا توصل إلى الواقع وجوهر الأشياء، بل العكس من ذلك. اعتبر برغسون الميتافيزيقا علمًا يطمح إلى الاستغناء عن الرموز، بمبرر أننا عندما نتخلص من خضوعنا للغة الألفاظ ولغة الصور والتمثيلات المكانية، آنذاك يمكن أن نلمس الواقع الحقيقي. وأن كل تقسيم تدخله على رمزية اللغة والمفهوم المجرد على الواقع رغم أهميته المفترضة فيه في تصوراتنا هي في الأصل تأتي بمعنى يفيد العمل لا المعرفة الخالصة^(١٤).

يعتبر الواقع أساسًا تبنى عليه النظرية، وبالتالي منطلق صياغة المفاهيم وبنائها، كما اعتبر الواقع أيضًا محك صدق النظرية وصحتها وصحة مفاهيمها الأساسية. وهذه المواقف هي التي يمكن أن تفسر لنا نشأة المفاهيم في الفكر الغربي التي ارتبطت بالخبرة التاريخية ليطرأ عليها التطوير والتعديل^(١٥). وتسهم الخبرة التاريخية في إدراك الإسقاطات التاريخية على المفهوم التي قد لعبت

أن لكل فيلسوف جهازه المفاهيمي الذي يتناول به، لذلك تعد الفلسفة «[...] كنمط من المعرفة، تقوم على مفاهيم لا على تأثيرات أو صور. ويشهد التراث الفلسفي منذ القديم بذلك. ف(المعنى) الأفلاطوني، و(الطبيعة) الأرسطية، و(الامتداد) الديكارتي [...] كلها مفاهيم وإن لم تكن بمعنى أخواتها العلمية التي تمت تنقيتها. فلا توجد في الفلسفة (مفاهيم نظرية) بالمعنى المقصود في إبستمولوجية العلوم الفيزيائية؛ لأن المفهوم الفلسفي إذا لم يُجَلَّ على وجود نعيشه، يكون مفهومًا غريبًا أو مستوردًا»^(١٦). بناء عليه، نستنتج كيف تلعب التعريفات الفلسفية دورًا تفسيريًا أكثر مما تعمل على التأليف بين المفاهيم، وعلى عكس المفهوم العلمي نجد من خصائص المفهوم الفلسفي أنه «لا ينحصر مداه عند مستوى واحد، ولا يمنع مجموع (المعاني) التي يوحى بها»^(١٧).

ولما ذهب براكلي إلى اعتبار المفهوم منبعًا لكل وهم وخطأ، أكثر مما هو مصدر مستقل للمعرفة لاعتبار أن مفاهيم

(١٤) الطاهر وعزیز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مرجع سابق، (ص / ٢٠).

(١٥) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهجية، ضمن كتاب: بناء المفاهيم دراسات معرفية ومناهج تطبيقية، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (٤)، (ط ١)، القاهرة (١٩٩٨م)، (١ / ٩٨).

(١٦) المرجع السابق، (ص / ١٩).

(١٧) الطاهر وعزیز، من أجل المعرفة الفلسفية، مجلة المناظرة، (العدد ٢)، الرباط - المغرب، السنة الأولى، (دجنبر ١٩٨٩م)، (ص / ١١٩).

للدفاع عن المسيحية من اتهامين يتمثلان فيما هو سياسي وما هو فلسفي، فالأول كان في اعتبار المسيحية تمثل تهديدًا للإمبراطورية الرومانية، بينما الثاني أتى في كون المسيحية عبثًا، وعبرة عن خرافة مختلطة بشذرات فلسفية.

إن هذه الحركة أتت بطريقة نسقية للدفاع عن المسيحية من اتهامين يتمثلان فيما هو سياسي وما هو فلسفي، فالأول كان في اعتبار المسيحية تمثل تهديدًا للإمبراطورية الرومانية، بينما الثاني أتى في كون المسيحية عبثًا، وعبرة عن خرافة مختلطة بشذرات فلسفية.

إن «هذان الضربان من الهجوم كانا يساند أو يؤازر الواحد منهما الآخر. فالسلطات السياسية استخدمت الهجوم الفلسفي وذلك في معرض اتهامها للمسيحية. وعلى هذا أصبحت صور الهجوم الفلسفي تتسم بالخطورة من حيث نتائجها السياسية»^(١٧). فمثلاً كان

دورها في تشويه المفهوم أو ربما تفريغها من جوهر معانيه الأصلية^(١٦).

من خلال ما سبق وبناءً على ما يلي سنلاحظ كيف سينقلنا هذا البحث إلى اللحظة التي نستوعب فيها شكل المعرفة الدينية في الفكر المسيحي التي لا تنبني إلا على أرضية سابقة لها أو لنقل على حساب هذه الأرضية لافتراض أن المسيحية أتت لتحل محل اليهودية، وهو ما يمكن أن نفترضه كأن يسمح لها بتقييم الأفكار وتطويرها وجعلها أكثر ملاءمة للواقع. إذن، نستنتج على أن الأفكار الدينية للمسيحية هي أدوات للعمل وتوجيه السلوك لمحبة الإله، كما أنها يجب أن تمكننا من استشراف المستقبل خصوصًا إذا كان هذا المستقبل يذعن لفكرة الخلاص.

المحور الثاني: بواكر الفلسفة المسيحية والمعاليم الدينية:

قبل الحديث عن الفلسفة المسيحية، تجدر العودة إلى لحظة مهمة من هذا التاريخ الإنساني للمسيحية، وهي لحظة ارتبطت باسم حركة الدفاع عن الدين والتي تمثل اللاهوت المسيحي المتطور. إن هذه الحركة أتت بطريقة نسقية

(١٧) بول تلس، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، الجزء الأول، ترجمة وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، (٢٠١٢م)، (ص/ ٧١، ٧٢).

(١٦) المرجع السابق، (ص/ ٩١).

الطريقة التي حدث بها الاكتمال. هذه النقطة على وجه التحديد هي نقطة حساسة بالنسبة لتاريخ الكنيسة بأكملها. وذلك لأن الفكرة الصحيحة المتعلقة بوجود وحي تمهيدي عام قد تشوهت إلى «إدراك مسبق» آلي لأحداث حدثت فيما بعد»^(١٩).

وبما أنه كان للمسيحيين حظ من التعليم الفلسفي الذي حظي به «سيلسيوس» أتى ردهم باسم الكنيسة على ثلاثة أوجه تجب في كل مدافع عن الدين. أولاً: أن المعنى يُستمد من الأفكار المتفق عليها بين المتحاورين، وبالتالي وجود أساس مشترك لبعض الأفكار مطلب ضروري من أجل الفهم، غير أن هذا الفهم عليه أن يتضمن مشاركة جزئية. ثانياً: توضيح أوجه القصور في أفكار الآخر وتسلط الضوء على نقاط الضعف عنده. ثالثاً: توضيح أن المواقف التي يعرب عنها هي دوافع داخلية ولا يمكن قبول موقف المرء على أنه موقف خارجي؛ لأن أساس ومعنى المسيحية هو المحبة التي يجسدها الإله فينا وترتبط

الفيلسوف الإغريقي «سيلسيوس» أحد أبرز ممثلي الهجوم على المسيحية لاعتبارها خليطاً من الخرافة وشذرات فلسفية. فالتقارير التاريخية التي يجدها في الكتاب المقدس هي تقارير متناقضة تفتقر إلى الدليل، ولذا هو يرفض كل ما لا يقبله العقل والمنطق «ولقد قال «سيلسيوس» إن ما هو مثير للنفور على وجه التحديد هو أنه عندما تصل القصص إلى أكبر قدر من عدم المصادقية، على غرار العديد من القصص في العهد القديم، يتم تفسيرها مجازياً»^(١٨).

من بين الأفكار الأخرى التي اتهم في الفيلسوف المسيحية، هناك فكرة هبوط «الله» الذي اقتصر فيه على ركن صغير من العالم ومرة واحدة. ثم هناك قضية ظهور «المسيح»، يقول بول تلش: «كما أن البرهان الذي يمضي من النبوءة إلى التحقق والذي استخدمه كثيراً العديد من المسيحيين هو أيضاً برهان عبثي. لقد كان «سيلسيوس»، من الناحية التاريخية، متعلماً بالقدر الذي يكفي لمعرفة أن النبي لم يتوقع اكتمالاً بنفس

(١٩) بول تلش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، مرجع سابق، (ص/ ٧٣).

(١٨) المرجع السابق، (ص/ ٧٣).

مؤسس المدرسة أنه يتمتع باستبصار ووحى بالحقيقة.

وعلى سبيل المثال نذكر كيف شهدت المدرسة الإسكندرية خصائص كان يطبع حضارتها وفكرها أثر امتزاج الفكر اليوناني بالشرقي، من هذه الخصائص كان حضور فكر أفلاطون القوي والعناية به أشد عناية، ثم محاولة توفيق آرائه المتعارضة مع أرسطو في حدود ما يتفق مع الكتب المقدسة^(٢٣). إلى جانب هذا الأمر عرف المجتمع إبان ذاك العصر تشبعًا كبير بالأفكار الدينية حيث أضحى بعده له بليغ الأثر في تطور الفكر الفلسفي، مما رافقه انتشار لأفكار الصوفية والاعتقاد في الغيبات والخوارق إلى جانب ظهور السحر والتنجيم بشكل قوي وبارز^(٢٤). وبالتالي كانت انطلاقة ونشأة الأفلاطونية المحدثة، من الحركات والتقلبات التي سادت في المجتمع، التي أتت كمذهب يلبي مظالم الإنسان في حاجته العقلية والدينية والأخلاقية.

بالعلاقة مع الآخر. وبالتالي فعلى الآخر فهم أنه يمثل علاقة تكامل وشوق ورغبة^(٢٥).

يعد «جوستن مارتير»^(٢٦) من بين أهم المدافعين عن الدين المسيحي، حيث يقول: «هذه هي الفلسفة الوحيدة التي وجدتها يقينية ومناسبة»^(٢٧)، ومعنى قوله هذا يشير به إلى الفلسفة ذات الطابع الروحي البعيد عن الخرافة والسحر، وبالتالي أصبحت الفلسفة لا تقتصر على مسائل نظرية فقط بل أيضًا عملية. ففي الفترة المتأخرة من الفلسفة بالنسبة للإغريق كان الفيلسوف يلزمه ضرورة أن ينتمي إلى مدرسة فلسفية، أي إلى نوع من المجتمع الطقوسي حيث يفترض في

(٢٥) المرجع السابق، (ص/ ٧٤).

(٢٦) جوستن مارتير (١٠٠-١٦٥م) عاش في النصف الأول من القرن الثاني الميلادي، ولد من أبوين غير مسيحيين، درس الفلسفة اليونانية وتأثر كثيرًا بأفلاطون، اعتنق المسيحية من خلال دراسته للفلسفة، وتوفي شهيدًا، من أشهر مؤلفاته هي: الدفاع ١ و ٢ حيث كتبه سنة (١٥٣م) إلى الإمبراطور أنطونيوس بيوس ليدافع عن المسيحية ويقدمها إلى الحكام، ليثبت أن المسيحية حلت محل اليهودية. وهو يحاول إبراز كيف أن المسيحية قريبة من الفلسفة اليونانية. لذلك هو يعتقد أن كل فلسفة وكل ديانة يجب أن تبرهن نفسها برهنة عقلية، وأن المسيحية ينطبق عليها البرهان العقلي بشكل مطبق وتام.

[انظر: جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، دار الثقافة، القاهرة- مصر، (١٣٠٤م)، (١/ ٩٧)].

(٢٧) بول تلتش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، مرجع سابق، (ص/ ٧٥).

(٢٣) محمد عبد الرحمن مرجبا، مع الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، منشورات عويدات، بيروت- باريس، (١٩٨٨م)، (ص/ ٢١٨).

(٢٤) المرجع السابق، (ص/ ٢١٨).

فهو ينتمي إلى مجتمع صوفي تلقائي شعاره «ليست هناك ديانة أعلى من الحقيقة». وقد توزع هذا النظام الصوفي بين الاعتقاد في كمالٍ مطلق وواحد، والاعتقاد أن في الإنسان جوهرًا طبيعيًا سرمديًا ثم في إنتاج عمل إلهي^(٢٦).

وعليه؛ فقد كان الهدف الرئيسي من إيجاد مدرسة التصوف هو معالجة كل الأديان والطوائف والأمم تحت نظام مشترك لمبادئ علم الأخلاق يستقر على حقائق خالدة. هكذا أدرك أمونيوس ساكاس تعددية الدين؛ لذلك ذهب خطوة بخطوة مع الفلسفة ومع مشاركتها مصير الوجود بدرجات وحدود تكف وتجب أوهام الإنسان وخرافات وأكاذيبه، ولذلك سعى محاولاً الرجوع بها إلى نقائها الأصيل بتطهيرها من التفاهات وشرحها على غرار المبادئ الفلسفية، فهو يرى أن المسيح كان في ضوء إعادة واستعادة الحكمة القديمة البسيطة والمستقيمة، للحد من سلطة وسيادة الخرافات، ثم للتصحيح وإبادة مختلف الأخطاء التي وجدها سبيلاً لمختلف الديانات الشعبية.

يعتبر أمونيوس ساكاس المؤسس الفعلي للأفلاطونية المحدثّة وقد اتفقت كل الروايات التاريخية على هذه الفكرة⁽²⁵⁾. هذا الأخير نشأ داخل أسرة مسيحية لكنّه تخلص عن هذه الديانة من أجل الفلسفة الحقّة، وبما أن الفلسفة الإغريقية كانت فيها فكرة تعدد الآلهة يظل من المرجح أن يبقى أمونيوس ساكاس حريصاً على بعض مبادئ المسيحية بل ومعتزلاً ببعض أفكارها، ونقول هذا الأمر نتيجة لكلام فورفوروريوس الذي تحدث عن دروس أمونيوس في المسيحية فكان أحد الذين تلقوها منه هيرقليطس نفسه.

رغم الجدل الذي دار حول شخصية أمونيوس ساكاس في اعتقاده الديني، الفكرة التي نود إيصالها ونضرب بها مثلاً تتعلق أساساً بأن على كل فيلسوف أن ينتمي إلى مدرسة ويتبنى طقوسها وأن يتمتع بالبصيرة ووحى الحقيقة. هذا الوصف الأخير ينطبق تماماً مع مثال أمونيوس ساكاس، الذي كان يلقب بـ«ملهم الإله» (theodidaktos)،

(25) Étienne Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, ouvrage couronné par l'institut académie des sciences morales et politiques, tome 1, paris, librairie philosophique de l'adrange, 1846, page 341 - 342.

(٢٦) سفيان البطل، أمونيوس ساكاس، مركز نماء للبحوث والدراسات، (العدد ٩٠، ١٤)، (مارس ٢٠١٦م)، (ص/١٦).

ويطبع شكل المخيال تعددًا ناتجًا عن اختلاف بنية الحامل الاجتماعي والوظائف الأيديولوجية المنوطة به، فيجعل الصور التي تتخيلها النفس معقولة؛ ولذلك ذهب الفلاسفة العرب القدماء إلى تعريفه كشيء مخالف للإثبات والنفي والصواب والخطأ. إذ لا يمكن فصل العقل عن المخيال: «فهما وجهان للعملة نفسها. بيد أن الإنسان ينشئ الدلالات المخيالية والرموز، لكنّه يتوهم أن هذه الدلالات متعالية أو هي حصيلة قوانين موضوعية تاريخية، إنه ينشئ الدلالات المخيالية ويحيلها إلى قوى خارجة عن إرادته، فيصبح أسيرًا لها»^(٢٩).

إن مبررنا للتوقف على مفهوم المخيال هو لحظة نستعيد فيها الفكر النقدي لبعض تصورات الفكر المسيحي حول الدين والفلسفة، إذ أتى عليهم بأن قالوا الفلسفة المسيحية هي فلسفة عامة وهي

هكذا علم أمونيوس بالركائز القديمة لـ إرمياس (Hermes) التي كان أفلاطون وفيتاغوراس يعرفونها قبلاً والتي من خلالها تشكلت فلسفتهم. وبالتالي كان البحث عن الأصل هو بحث عن الاستقامة والنزاهة في مذهب الحكمة القديمة، وبالتالي حديث الكتاب المقدس وحكايات الآلهة اعتبرها رموزاً توضيحية للحقيقة وإلا هي خرافات مرفوضة^(٣٧).

ونحن نحاول بناء تصور منطقي للفكر الديني المسيحي، يجب ألا يخرج عن بالننا مفهوم «المخيال»، وقد كان أول من تطرق إلى المخيال هو أرسطو الذي عبر عنه بكلمة (phantasma). وهي تعني فعل التأويل لما يعيشه الإنسان في علاقته الداخلية أو الخارجية، وبالتالي هو عبارة عن «مخزن من الصور والتمثيلات والرموز والحكايات والأساطير التي تشكلت تاريخياً في الذاكرة الجماعية أو في الذهن كنتيجة لعملية التأويل التي تحاول بها جماعة ما رسم واقعها الداخلي أو واقعها مع الآخر»^(٣٨).

(٢٧) المرجع السابق، (ص / ١٨).

(٢٩) سميرة أبو زينب، في المخيال والتاريخ بين الأوتوتوميا والمجتمع المكمل، معابر، الرابط الإلكتروني:

http://www.maaber.org/issue_october08/perennial_ethics1.htm

(٣٨) محمد عبد الله الهنائي، (المخيال)، وفكرة (أنهم عرب)، الفلق، ثقافة وفكر، (العدد ٥٣)، (١٥ أكتوبر ٢٠١٤م).

الرابط الإلكتروني:

<http://www.alfalq.com/?p=6947>

بأن جعل القائل قوله، في أن كل من ليس بمسيحي فهو بالتأكيد على خطأ في معرفته وتصوراته، وقد يكون الفرد من هؤلاء مدفوعاً بالهام شيطاني.

لعل الفكرة الآن توضحت من استحضارنا لمفهوم المخيال وحاجتنا لتوظيفه في هذا السياق، كما سبق ورأينا، إذا كان المخيال هو التأويل لما يعيشه الإنسان في حوارهِ الداخلي مع ذاته وعلاقته الخارجية مع الآخر، فإننا إذا ما قارننا تصور جوستن مارتير هنا نلمس مدى البعد الذي بلغه في تشكيل الصور والتمثيلات من أجل بناء ذاكرة جماعية، وهذا يصب في غرض رسم واقع داخلي وخارجي في آن مع الآخر. لذا نرى كيف أن الصور والتمثيلات التي يستحضرها جوستن مارتير يسعى بها جاهداً بأن تنطبق في النفس بخيال المعقولة. فيقوم بوضع رموز ودلالات كأنها حصيلة قوانين موضوعية وتاريخية، يتوهم أنها دلالات متعالية يحال وجودها إلى قوى فوق إرادته البشرية.

تجسد الحقيقة الشاملة عن معنى الوجود، وبالتالي زعموا أن كل وجود للحقيقة هو خاصة مسيحية أو بعبارة أدق، يقول «جوستن مارتير»: «إن ما يقوله أي شخص عن الحقيقة ينتمي إلينا، نحن معشر المسيحيين»؛ أي إنه لا وجود لحقيقة أينما ظهرت إلا متضمنة في المسيحية. أي إنها كونية حتى وإن سبق زمانها وتأخر وجودها، وهذا نفهمه من كلام جوستن: «إن أولئك الذين يعيشون طبقاً (للوغوس) هم أيضاً من المسيحيين»^(٣٠). وبالتالي بما أن المسيحية تجسد العقل الكلي في الوجود، فإن كل فيلسوف عاش طبقاً للعقل هو مسيحي حتى وإن سبق وجود هذا الشخص -فيلسوفاً كان أم غير ذلك- وجود الديانة المسيحية، فهو بحكم الانتماء العقلي تطبع عليه خاصية الانتماء للمسيحية، وهذا ضرب من العبث لا يقبله المنطق إلا إذا أراد من أراد أن يبرر للاهوتيته بالعقلانية. بل زاد الحد عن هذا

(٣٠) بول تلتش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، مرجع سابق، (ص/ ٧٥، ٧٦).

ومن ثم فإن كلمة «المسيحية» تفهم ليس على أنها مجرد دين، وإمّا على أنها نفيٌ لسائر الأديان. فموجب عالميتها تستطيع المسيحية أن تشمل سائر الأديان^(٣١). لكن هنا نطرح إشكالاً: متى كان المتأخر وجوده نافيً لسابقه وشامل له، أليس في نفي الجزء من ذاك الكل نفي لشمولية الكل؟ وهل يجوز أن يجزأ الكل الشامل لكل زمان ومكان وينفي الجزء الجزء الآخر وهو مبدأ كلي (عام)؟

المحور الثالث: مفهوم الله وبناء الإدراك المسيحي

يحضر مفهوم «الله» في الكتاب المقدس عند المسيحيين كصورة لموجود خلق على مثاله «وقال الله: (ليصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا، وليتسلط على سمك البحر وطيير السماء والبهائم وجميع وحوش الأرض وكل ما يدب على الأرض)»^(٣٢)، ولن يكون بالشئ الغريب إن قلنا أن مفهوم الله بالنسبة للمسيحي

لذا نرى كيف أن الصور والتمثيلات التي يستحضرها جوستن مارتير يسعى بها جاهداً بأن تنطبق في النفس بخيال المعقولية. فيقوم بوضع رموز ودلالات كأنها حصيلة قوانين موضوعية وتاريخية، يتوهم أنها دلالات متعالية يحال وجودها إلى قوى فوق إرادته البشرية.

من جهة أخرى، كيف يبرر بول تلش قول جوستن مارتير؟ يقول: «ماذا يعني كل هذا؟ إنه يلغي الانطباع بأن هؤلاء المسيحيين كانوا يشعرون بأن دينهم كان عبارة عن مجرد دين من بين أديان أخرى. فنحن نجد هنا بالفعل رفضاً لمفهوم الدين الذي يجعل المسيحية تبدو كما لو كانت مجرد دين من بين أديان أخرى، وكما لو كانت المسيحية هي الدين الصحيح وسائر الديانات الأخرى ليست صحيحة. فالمدافعون عن الدين [...] إمّا يقولون إن «اللوغوس» الذي يقوم عليه دينهم قد ظهر. إنه «اللوغوس» الكامل «الله» نفسه يظهر في مركز وجوده، ويظهر في كليته أو شموليته. وهذا يزيد عن كونه ديناً، إنه حقيقة تظهر في الزمان والمكان.

(٣١) بول تلش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، مرجع سابق، (ص/ ٧٦).

(٣٢) الكتاب المقدس، كتب العهد القديم (الإصدار الثاني ١٩٩٥، الطبعة الرابعة)، والعهد الجديد (الإصدار الرابع ١٩٩٤، الطبعة الثلاثون)، الترجمة العربية المشتركة من اللغات الأصلية مع كتب اليونانية من الترجمة السبعينية، تصدرها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، (١٩٩٦م)، (ص/ ٢).

باسكال على لسان الله القول التالي: (لو لم تجديني أولاً، لما كنت بحثت عني). البحث عن الله دليل على حضور الله في أعماق الإنسان. الله ليس كائنًا جامدًا يمكن البحث عنه بمعزل عن خبرة الإنسان. الله شخص، أي مرتبط بعلاقة مع أشخاص آخرين»^(٣٣).

من هنا بناء على المعنى التي طرحه كلمة «علاقة مع» تتجسد لنا طبيعة الإله في صفاته الأخلاقية، وهي صفات تتعلق بفكرة المحبة والأمانة والعدل والرحمة، فمن حيث أن الإله هو مصدر العلاقة التي يتبناها بنو آدم وعلة انفتاح الفرد على الآخر لتسود محبته العالم المتجسدة في سلوك الناس وتعاملهم مع بعضهم البعض. ومنه، كان الإله امتدادًا للوجود الإنساني، كما أن الإنسان امتداد لهذا الوجود الإلهي، فالإله هو شرط الانفتاح لأنه أصل النزوع عند الإنسان وهو أيضًا الأصل في إرادته. وبالتالي كل إنكار لوجود الله هو في حد ذاته إنكار

يتعدى حدود الإيمان إلى محاولة الكشف عن ماهية هذا الإله للعالم، وبالتالي يحتل المفهوم معنى وظيفيًا بقدر ما هو معنى تداولي من حيث بناء القيم التي تخطّ شكل التعامل مع اسم الإله وطبيعة السلوك إليه. أي إن موضوع الإله في الكتاب المقدس هو موضوع مبني على الخبرة الحياتية والوجودية بالنسبة للفرد المسيحي، وعليه دليل الاستدلال على وجود الإله هو من حق المؤمن المسيحي تمامًا كما أنه ليس من حق غير المؤمن إنكار هذا الوجود المطلق.

لذلك بالنسبة للمسيحي نجد على أن «الكتاب المقدس ليس كتاب علم ولا كتاب فلسفة. إنَّما هو مجموعة شهادات لعمل الله في البشر وتدوين لاختباراتهم الروحية. لذلك يجب على القارئ، في بحثه عما يقوله الكتاب المقدس عن الله، ألا يبحث عن براهين عقلية وإثباتات فكرية. حسبه أن يفتح بكل أبعاد كيانه لما اختبره المؤمنون بالله وما دَوَّنُوهُ في الأسفار المقدسة. ثم يعود إلى نفسه ويرى أن هذا الاختبار يتجاوب مع اختبار الشخص ومعه ما في أعماق ذاته من تطلعات. يضع

(٣٣) أغناطيوس ديك، الله حياتنا، قدم له الأب سليم بسترس البولسي، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم (١)، منشورات المكتبة البولسية، (ط ٢)، (١٩٩٠م)، (٣/ص).

إنسان في الخفايا وأنا لا أراه، يقول الرب: أَلست مالمئ السماء والأرض، يقول الرب؟»^(٣٥).

الصفات الأخلاقية: وهي ما عبرنا عنه سابقًا في المحبة والأمانة والعدل والرحمة. فالمحبة تتجلى في تحرير الناس من قيودهم والسهرة على رعايتهم وهدايتهم إلى طريقه، فحب الإله لخلقه هو إحياءه له من خطئه ورحمة به من غضبه. ونفهم هذا من خلال قوله: «(الرب رؤوف رحيم، طويل الأناة وكثير الرحمة. كرافة أب بنيه، رأف الرب بالذين يتقونه. لأنَّه عالم بجبلتنا، وذاكراً أنا تراب). (من هو إله مثلك، غافر للإثم، وصافح عن المعصية لبقية ميراثه. لا يمسك إلى الأبد غضبه، لأنَّه يحب الرحمة)»^(٣٦).

وبين الصفتين تتجلى القداسة وهي في آيات عديدة تأتي كمرادف للألوهية، والدليل على ذلك قوله: «(إني قدوس. إني أنا الرب إلهكم ...) [...]، وترنم حنة أم صموئيل: (لا قدوس مثل الرب، لأنَّه ليس أحد سواه، وليس

للإنسان في جوهره من حيث «المبدأ والغاية»^(٣٤).

إن الله بالنسبة للمسيحي مفهوم جوهري، متعالٍ عن الإدراك في ذاته لكن ممكن الوعي به في صفاته، وإن للإنسان من الإله جزءًا خصه به في كلامه (الذي يرمز تارة إلى الكشف عن معنى لأمر أو حدث، أو إعلان عن شأن في المستقبل، أو تشريع حيائي) وحكمته (التي تتجلى كهبة من السماء)، وروحه (لأن روح الإنسان هي جزء من كيان الإله). فمن صفاته التي نعي بها الإله هناك:

الصفات الكيانية: أي إن الإله مكتفٍ بذاته في الوجود والعلّة، أزلي لا يجري عليه قانون الزمان من تغير. يثبت الحياة في الشيء وهو علّة وجودها، منزّه عن صور الإنسان، بيده الشيء يكون. تعظم جلاله عند المسيحي بقدرته ليس في الخلق فقط بل تعدت إلى تحقيق الخلاص لخلقه والاطلاع على مكنونهم. يقول الإله: «أله أنا عن قرب، يقول الرب، ولست إلهًا عن بعد. أيستخفي

(٣٥) أغناطيوس ديك، الله حياتنا، مرجع سابق، (ص/ ١١٩).

(٣٦) المرجع السابق، (ص/ ١٢٠).

(٣٤) المرجع السابق، (ص/ ٤).

بالنسبة للمسيحية الإله هو كيان ومصير ينتهي إليه الإنسان، الإله هو علة كل شيء وغايته يتحسس الإنسان وجوده فيها، أي ذاك الجزء الإلهي. ولذلك تجد على مدار البشرية كم اختلف الناس في التعبير عنه وشكل حضوره في أنفسهم، لكن مدار قول المسيحية أجمع على أنه «الحب» حيث يسود العطاء الذي يجعل وجود العالم قابلاً للتفسير. إنه الأصل ومنبع الحياة والمحبة؛ ولذلك ذهب المسيحيون في جعل هذا الأمر مفتاح تفسير الخلق، يقول أغناطيوس ديك: «فالخلق ليس حصيلة تراجع في ذات الوجود، أو هبوط من الواحد إلى التعداد كما يقول (أفلوطين)، بل تدفق حب الله الحر إلى خارج ذاته»^(٤١).

بالنسبة للمسيحية الإله هو كيان ومصير ينتهي إليه الإنسان، الإله هو علة كل شيء وغايته يتحسس الإنسان وجوده فيها، أي ذاك الجزء الإلهي. ولذلك تجد على مدار البشرية كم اختلف الناس في التعبير عنه وشكل حضوره في أنفسهم.



صخرة^(٣٧) كإلهنا»^(٣٨). إن القداسة هنا هي تنزيه للإله عن الإنسان، كما أنها توحى بالاحترام والرغبة والتعظيم، وهو ما يتوضح لنا في نداء الله للنبي موسى عليه السلام بالوادي المقدس طوى: «لا تدنُ إلى هنا. اخلع نعليك من رجلك، فإن الموضع الذي أنت قائم فيه أرض مقدسة»^(٣٩)، هذا من جهة. من جهة أخرى؛ يفيد معنى القداسة الارتباط باسم الإله أو بالدين. ولذلك نجد «المقدسات في الدين على خمسة أنواع هي: نصوص مقدسة، وأماكن مقدسة، وأوقات مقدسة، وشخصيات مقدسة، وشعائر أو طقوس مقدسة»^(٤٠). كل هذا يدفعنا للتساؤل حول ماهية الإله، ماذا يكون؟

(٣٧) «وقد استخدمت بعض الأسماء للتعبير عن قوة الله وعظمته، وهي (صخر)، و(العزير)، و(الملك)، و(السيد)، (أو المولى) و(سيدي)، وكذلك (بعل)، أي: (المالك)، أو (السيد)، حيث إنه يظهر في بعض أسماء الأعلام العبرية مثل يربعل وإشبعيل وهذه الأسماء الأخيرة تصف الله كالسيد الذي يقف الإنسان منه في موقف الخادم ولكن بطل استعمالها عندما نشأت الحاجة إلى تمييز عبادة الله عن عبادة آلهة الأمم المجاورة». [انظر: أسماء الله في كتاب الله، موقع الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، الرابط الإلكتروني: <https://st-takla.org/FAQ-Questions-VS-Answers/01-Questions-Related-to-The-Holy-Bible-Al-Ketab-Al-Mokaddas/018-Names-of-God-in-the-Holy-Bible.html>]

(٣٨) أغناطيوس ديك، الله حياتنا، مرجع سابق، (ص/ ١٢١).

(٣٩) المرجع السابق، (ص/ ١٢١).

(٤٠) عبد النبي وأثق غازي، نقد فكرة المقدس، الحوار المتمدن، محور العلمانية، الدين ونقد الفكر الديني، (العدد ٣٣٤٥)، (٢٣ أبريل ٢٠١١ م).

(٤١) أغناطيوس ديك، الله حياتنا، مرجع سابق، (ص/ ٢١٢).

المحور الرابع: مفهوم العقيدة كمكون للظاهرة الدينية:

رأينا سابقاً كيف أن مفهوم «الله» يتعدى حدود الإيمان إلى محاولة الكشف عن ماهية هذا الإله للعالم وما يتبع ذلك من تجربة حياتية وجودية بالنسبة للفرد. من جهة أخرى تعاملنا مع مفهوم «العقيدة» في الإدراك المسيحي، يدفعنا إلى استنتاج أن كل تجربة إنسانية إلا وتتضمن عنصراً فكرياً يتجسد في اللغة. واللغة بدورها هي فكر معبر عنه، وبالتالي ليس هناك وجود إنساني بدون فكر^(٤٢). وإننا نستحضر قولاً من الإنجيل ليكون فاتحة محورنا هذا حيث نستفيد من هذا الجزء البسيط من القول أن الإيمان الحقيقي بالله لا يكون إلا بنظرة واعية إلى مصير الإنسان.

يقول النبي سليمان: «أنا الحكيم كنت ملكاً على إسرائيل في أورشليم، [...] فقلت في قلبي: (ها أنا عظمت وازددت حكمة فوق كل من كان قبلي ملكاً على أورشليم، ورأيت كثيراً من الحكمة والمعرفة). وجهت قلبي

إلى معرفة الحكمة ومعرفة الجنون والحماسة، فعرفت أن هذا أيضاً قبض ربح. ففي كثرة الحكمة كثرة الغم، ومن ازداد معرفة ازداد كآبة [...] لكني عرفت أيضاً أن ما يحدث للواحد يحدث للآخر. فقلت في قلبي: (ما يحدث للجاهل يحدث لي أنا أيضاً، فما نفع حكمتي هذه؟)، وقلت في قلبي: (هذا أيضاً باطل). فما من ذكر دائم للحكيم ولا للجاهل، وفي الأيام الآتية كل شيء يطويه النسيان. ويا أسفي، كيف يموت الحكيم كالجاهل! [...])، وأعطى الله الإنسان أن يعي في قلبه ديمومة الزمان من غير أن يدرك أعمال الله من البداية إلى النهاية [...])، وعرفت أن كل ما يعملها الله يدوم إلى الأبد، من غير زيادة ولا نقصان، وهو إنما عمله ليخشع البشر أمامه. ما يكون فمن قبل كان، وما سيكون فهو الذي كان. والله يعيد ما مضى [...] من كالحكيم يعرف تفسير الأمور؟ حكمة الإنسان تنير وتضيء جبهته»^(٤٣).

من خلال هذا النص، نسجل على أنه لا يوجد إنسان بدون تفكير،

(٤٢) بول تلتش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، مرجع سابق، (ص/ ٣٧).

(٤٣) الكتاب المقدس، مرجع سابق، (ص/ ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣٤).

وهذا ما هو بالضرورة يحملنا على الوقوف عند مفهوم العقيدة^(٤٥).

تعود أولى بوادر استخدام كلمة «العقيدة» إلى الاشتقاق الإغريقي، وهي تفيد معنى «التفكير» أو «التصور»، وكانت تعنى العقائد في المدارس الفلسفية الإغريقية قبل المسيحية بجملة المذاهب التي ميزت كل مدرسة عن غيرها، مثال تميز المدرسة الأفلاطونية عن المشائية الأرسطية والرواقية عن الفيثاغورسية ... فما ميز مدرسة عن غيرها هو في فروضها الأساسية التي بكت عليها عقائدها. وبالنسبة للمسيحية نظروا للعقيدة على أنها تعبير عن الواقع (الكنسي) وليس مجرد نظر فردي. لأن مؤداهما الحقيقي «لم يكن نتيجة لاهتمام نظري، وإنما نشأت من وازع الحاجة إلى الحفاظ على الجوهر المسيحي»^(٤٦). وإلى جانب هذا كانت الحاجة إلى تطعيم العقائد المسيحية بمفاهيم فلسفية نظراً لأهميتها في حفظ جوهرها الفكري أمام ما يعارضها من تصورات مغايرة لها.

والطابع القدسي الذي يأخذه النص يحملنا على محاولة التمييز بين أفعال الإله وربط الرموز وتفسير معانيها، ومن هنا يمكن أن يستمد النص لغته الدينية ممّا يفيد أن لكل دين لغته، وحيث هناك لغة هناك مفاهيم تستخدم في السياق المناسب لها، وبالتالي نرى كيف يرتبط الواقع بالتفكير، وأن التفكير يشكل الواقع^(٤٤). من هذا العرض المبسط نلاحظ شكل التطور في التفكير المنهجي الذي هو منوط بالتعامل مع التجارب الإنسانية، ولحظة التعبير عن هذا التفكير المنهجي قولاً أو كتابةً يتشكل لدينا ما يمكن أن ندعوه بمذهب لاهوتي أو يتعداه إلى مذاهب لاهوتية عدة. إذن؛ هذا التفكير المنهجي عبر عن لحظة انتقالية، ممّا نتج معه نسق لاهوتي، هذا النسق هو في حد ذاته يعبر عن مفهوم لاهوتي مكتفٍ بذاته. أي إنه قد ينفصل بنفسه عن الواقع ويصبح شيئاً فوق الواقع الذي يفترض أنه يصفه الشيء الملفت إلى مدى قدرته على التعبير عن حياة الكنيسة وواقعها

(٤٥) المرجع السابق، (ص / ٣٩).

(٤٦) بول تلتش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، مرجع سابق، مرجع سابق، (ص / ٤٠).

(٤٤) بول تلتش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، مرجع سابق، (ص / ٣٧).

فيه عن مكونين أساسيين آخرين هما الطقس والأسطورة.

فالمعتقد يعد «أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني. ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تطويع معتقد، هو حاجة سيكولوجية ماسّة؛ لأن المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول، الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها»^(٤٩). فمن خلال ذاك الاتصال الداخلي للنفس مع فكرة القدسي يعمل العقل على صياغة مفاهيم لتسقط هذه التجربة والاتصال الداخلي على العالم الخارجي لموضعة القدسي فيه، ومن هنا تتكون أولى صيغ المعتقد أي بعد فرز الموضوعات وخلق شخصيات تستقطب الإحساس بالقدس^(٥٠).

وبالتالي يعتبر المعتقد الديني مسألة جماعية؛ لأن الجماعة هي التي تعمل على صياغته في حين

المرحلة الثانية من تاريخ مفهوم «العقيدة» هو جعلها تتمثل بطابع قانوني (شرعي) إيماني من قبل الكنيسة، وهذا مبرر أن الشريعة/ القانون تمثل قاعدة التفكير أو السلوك لذا على الفرد المسيحي أن يذعن له. وبالتالي تصبح العقيدة مطبوعة بطابع القدسية شرعاً^(٤٧). وبالتالي نلاحظ أن الوازع الأساسي يقوم هنا على اختبار الإيمان أكثر من المعرفة؛ لأن الكنيسة تهتم أكثر بمعرفة مدى اتفاق الأفراد مع عقائدها الأساسية؛ لذلك تأتي التطورات بالحاجة إلى إعادة بناء مفهوم العقيدة بعدما طمسه الكثير من الغموض والمفاهيم والتأويلات التي آلت بها إلى حالة من القمع، فالعقيدة «على العكس، عبارة عن تعبير رائع وعميق عن الحياة الفعلية للكنيسة»^(٤٨).

وبعد، نرى كيف أن المعتقد يحتل دوراً أساسياً في البنية الدينية، حيث يلعب دوراً حاسماً في التعرف على الظاهرة الدينية، وهو دور لا ينفصل

(٤٩) فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، (ط. ٤)، دمشق- سورية (٢٠٠٢م)، (ص/ ٤٧).

(٥٠) المراجع السابق، (ص/ ٤٨).

(٤٧) المرجع السابق، (ص/ ٤١).

(٤٨) المرجع السابق، (ص/ ٤٣).

نلاحظ إذن، أن المعتقد يتألف من الأفكار الواضحة والمباشرة التي تعمل على رسم صورة للمقدس في ذهن الأفراد، وتعمل أيضًا على توضيح الصلة بين عالم المقدسات هذا وعالم الإنسان.



من هنا تولد الإحساس الديني، فرغم أنه لا يمكن وصفه من الخارج، لكن «يجد تعبيره الموضوعي الموصوف في المعتقد، والطقوس الدينية تقوم على المعتقد الذي يعطيها المعنى والدلالة، والأساطير تنسج من أجل توضيح المعتقد وترسيخه»^(٥٢). وعليه، يعتبر المعتقد مركز الظاهرة الدينية ومنطلق البحث في ماهية الدين. فالبنية الدينية لها مكوناتها تشكل المعتقد الديني، كما أنها بنية تجسد على الصنوف التي يعبر عنها كل معتقد عن مضامينه الأساسية. كما يجب ألا يغيب عنا أن كل معتقد يخضع لعملية إعادة وبناء تفرزها طبيعة الحياة الاجتماعية، وهو ما يسهم في تداخل ما هو ثقافي مع ما

تعمل الأجيال اللاحقة على إعادة بنائه وتطويره ليكون أشد إقناعًا وأكثر رسوخًا في الأذهان وهو الذي من خلاله تأخذ الجماعة مشروعيتها لتمارس سلطتها بحكم أنها تفعل شريعة الله، وبهذا تكون الجماعة هي ضمان حياة واستمرارية المعتقد. يقول فراس السواح: «إن آلهة المعتقدات بحاجة إلى البشر حاجة البشر إليها، وآلهة الإنسان القديم كانت تستمد حياتها من الناس الذين يحملونها في أفكارهم، كما كان الناس يستمدون منها طاقة روحية تعينهم على الاستمرار في الحياة. فما تحتاجه الآلهة من الناس حقًا هو الأفكار، أفكارهم عنها، أما العبادات والطقوس فلا تقدم للآلهة شيئًا يُذكر إلا بمقدار ما تديم الذكر وتنعش الفكر الذي يحمل صورها»^(٥١). نلاحظ إذن، أن المعتقد يتألف من الأفكار الواضحة والمباشرة التي تعمل على رسم صورة للمقدس في ذهن الأفراد، وتعمل أيضًا على توضيح الصلة بين عالم المقدسات هذا وعالم الإنسان.

(٥٢) المرجع السابق، (ص/ ١١١).

(٥١) المرجع السابق، (ص/ ٤٩).

هو ديني وأيضًا مع ما هو سياسية واقتصادية واجتماعية^(٥٣).

ختامًا؛ يسعى بحثنا لمحاولة رصد تمثيلات المسيحية للدين انطلاقًا من محمولها المفاهيمي، ذلك أن المحمولات الدينية التي نجدها في المسيحية هي مفاهيم تقبل التحديد يمكن إدراكها بالفهم وتحليلها بالفكر عبر السياق التاريخي وما شاهده من تطورات ومحطات انتقالية. لذلك ذهب الرأي إلى أن يعتبر الدين المسيحي نابع عن طبيعية عقلانية علائقية؛ لأنه يمثل معرفة تتحقق بالإيمان، متوسلة بالفكر الفلسفي المبني على المفاهيم التي تدعم نسقها اللاهوتي.

ولما كان الدين يمثل طابعًا اجتماعيًا، فهو معتقد ديني يقتصر على جماعة ما ويميزها عن غيرها، وهذا ما يسمى بالكنيسة، أي في أولئك الأفراد الذين ألفوا جماعة وأقاموا بينهم شعورًا بالصلة والارتباط مع بعضهم داخل وحدة اجتماعية خاصة بهم انطلاقًا من واقعة امتلاكهم لمعتقد ديني خاص بهم^(٥٤).

يقول إميل دوركهايم: «الدين هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم. وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة»^(٥٥).

لائحة المصادر والمراجع

■ إبراهيم البيومي غانم، السياق التاريخ والمفاهيم، صدر ضمن كتاب: **بناء المفاهيم دراسات معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (٤)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، القاهرة (١٩٩٨).

■ أغناطيوس ديك، الله حياتنا، قدم له الأب سليم بسترز البولسي، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم (١)، منشورات المكتبة البولسية، الطبعة الثانية، بيروت - لبنان، (١٩٩٠).

(٥٣) فراس السواح، دين الإنسان، مرجع سابق، (ص/ ١١٢).

(٥٤) المرجع السابق، (ص/ ٣٦).

(٥٥) المرجع السابق، (ص/ ٢٧).

■ سفيان البطل، أمونيوس ساكاس، مركز نماء للبحوث والدراسات، (العدد ٩٠)، (١٤ مارس ٢٠١٦).

■ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهجية، صدر ضمن كتاب: بناء المفاهيم دراسات معرفية ونماذج تطبيقية، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (٤)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، القاهرة (١٩٩٨).

■ عبد النبي واثق غازي، نقد فكرة المقدس، الحوار المتمدن، محور العلمانية، الدين ونقد الفكر الديني، (العدد ٣٣٤٥)، (٢٣ أبريل ٢٠١١).

■ فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الرابعة، دمشق-سورية، (٢٠٠٢).

■ محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، منشورات عويدات، بيروت-باريس، (١٩٨٨).

■ الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مجلة المناظرة، العدد ١، الرباط - المغرب، السنة الأولى يونيو (١٩٨٩).

■ الطاهر وعزيز، من أجل المعرفة الفلسفية، مجلة المناظرة، العدد ٢، الرباط-المغرب، السنة الأولى دجنبر (١٩٨٩).

■ الكتاب المقدس، كتب العهد القديم (الإصدار الثاني ١٩٩٥، الطبعة الرابعة) والعهد الجديد (الإصدار الرابع ١٩٩٤، الطبعة الثلاثون)، الترجمة العربية المشتركة من اللغات الأصلية مع كتب اليونانية من الترجمة السبعينية، تصدرها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، (١٩٩٦).

■ بول تلش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، الجزء الأول، ترجمة وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، (٢٠١٢).

■ جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، الجزء الأول، دار الثقافة، القاهرة-مصر، (١٣٠٤).

■ محمد عبد الله الهنائي، «المخيال وفكرة «أنهم عرب»، الفلق، ثقافة وفكر العدد ٥٣، نشر في (١٥ أكتوبر ٢٠١٤)، الرابط الإلكتروني:

<http://www.alfalq.com/?p=6947>

■ سميرة أبو زينب، في المخيال والتاريخ بين الأوتوتوميا والمجتمع المكبل، معابر، الرابط الإلكتروني:

http://www.maaber.org/issue_october08/perennial_ethics1.htm

■ Vacherot, Étienne, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, ouvrage couronné par l'institut académie des sciences morales et politiques, tome 1, paris, librairie philosophique de l'arange, 1846.

■ أسماء الله في كتاب الله، موقع الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، الرابط الإلكتروني:

https://st-takla.org/FAQ-Questions-VS-Answers/01-Questions-Related-to-The-Holy-Bible_Al-Ketab-Al-Mokaddas/018-Names-of-God-in-the-Holy-Bible.html



مركز نماء للبحوث والدراسات
Nmaa Center for Research and Studie

مفهوم العلة

عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين

دراسة في قضايا الاستمداد والتكييف

بلال شيبوب

طالب باحث بسلك الدكتوراه، مسلك الفقه وأصوله، المغرب

تمهيدٌ

إن دراسة المفاهيم الرحالة، ورصد تطور جوانبها المعرفية والوظيفية، مسلك علمي مهم يسهم في ضبط المجال العلمي، وبناء النظريات والمناهج.

ولا بد من التقرير في البداية أن هذه المفاهيم لا تلزم صورةً واحدة، بل تتطور عبر الترحال من مجال تداولي إلى آخر، فتفقد بموجب ذلك خصائصها الأولى، وتأخذ، في المقابل، صوراً جديدة؛ فلتكتسب المشروعات والمقبولية، وتنهض بالوظائف التي أوكلت إليها في السياق الجديد، لا بد من بحث سبل تكييفها حذفًا وزيادة، تحويرًا وتعديلًا، وإنعام النظر في آثار توظيفها.

وتعد العلة من «المفاهيم الرحالة» التي اعتنى بها الفكر الإنساني عمومًا، والفكر الإسلامي خصوصًا. ولقد سبق الفلاسفة اليونان إلى دراستها، لكن تصورهم لها لم يبلغ النهاية في الشمول، بحيث يصير ملزمًا لكل الأمم، بل كان يحمل نمط وظيفته في مجاله الأول. فعمل مفكر الإسلام على تكييفها بتخليتها من عناصر يُعلم يقينًا، أو

يُتوقع إفضاؤها إلى محالات تعارض قواعد المجال الأصلي، وتحليتها بمعطيات جديدة تلبس بموجها زياً إسلامياً.

وسنتبع هذا المفهوم من خلال ثلاثة حقول معرفية: الفلسفة، وعلم الكلام، وعلم الأصول، تتبعًا تاريخيًا مقارنًا، لتعيين المسائل المستمدة من الفلسفة اليونانية، وتعقب منهجية تكييفها أو قل تقرييها من المجال التداولي الإسلامي، وذلك من أجل هدف كبير هو: الوقوف على الأطر المنهجية «لتأثيل» المفاهيم؛^(١) أي بحث العناصر المضافة التي تربط المفاهيم المنقولة بالمجال الأصلي.

المبحث الأول

مفهوم العلة
في الفلسفة اليونانية:
أرسطو أنموذجًا

مقدمة

لا بد في دراسة مفهوم العلة عند مفكري الإسلام من الرجوع إلى الفترة اليونانية؛

(١) انظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، المغرب، لبنان، المركز العربي الثقافي، (ط. ٣)، (٢٠٠٨م)، (٢/ ١٢٩).

وحيث كانت العلة مفهوماً رئيسياً يسري في جميع تفاصيل مذهب أرسطو الفلسفي، بحيث يصعب استقصاء حيثياتها كاملة في هذا الحيز، بل إنها بحثها مستقصاة يصلح دراسة قائمة برأسها؛ فإن البحث سيعرض لأهم قضاياها في نهاية الانقباض.

ثانياً- أقسام العلة:

اعتنى الفلاسفة قبل أرسطو بالعلل المادية، واختلفوا في تعيين طبيعتها؛ أهي الماء، أم الهواء، أم النار، أم الأرض؟ ومنهم من ذهب إلى أنها مجتمعة علة الطبيعة، كما افترض بعضهم علة خارجية هي التي تحرك تلك الأجسام، ومنهم من اعتبر تلك العلل تعمل آلياً دون غائية، يقول أرسطو مشيراً إلى عدم اهتمام من سبقوه بالعلل الأخرى غير المادية: «وراموا أن يتكلموا في علل الكون والفساد وتكلموا أيضاً في سائر الأشياء كلاماً طبيعياً، إلا أنهم رفعوا علة الحركة، وأيضاً فإنهم لم يضعوا للجوهر علة أصلاً ولا تكلموا في ماهيته»^(٣).

فقد انعكست تصوراتها على حقول معرفية في التداول الإسلامي، على تفاوت بينها في مدى الأعمال توسعاً وتضييقاً.

وبالرجوع إلى المرحلة اليونانية، نلاحظ إرهافات أولية لتشكّل المفهوم، تجلت في مواقف جزئية ومضطربة لفلاسفة كثر قبل أرسطو (Aristote)، (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م). لكن ظهور المفهوم واستواءه على نهج دام لقرون، إن لم نقل إلى عصرنا الحالي، كان مع أرسطو، الذي عمل على نقد مواقف من سبقه ودراستها، ومحاولة ذوب ما تفرق عند آحادهم في بوتقة نظرية متسقة.

أولاً- القيمة المعرفية للعلة عند أرسطو:

تعد العلة مفهوماً مركزياً أسس عليه أرسطو مذهبه الفلسفي عموماً؛ فقد عرض لها في الفلسفة الأولى، وفلسفة الطبيعة، والمنطق، وخصص لها حيزاً مهماً في كتاباته. كما اعتبرها أهم مسلك موصل إلى العلم^(٢)؛ فالمعرفة الحقيقية، عنده، ليست تلك التي تكتفي بوصف الجزئيات، بل التي تحيط خبراً بأسبابها وعللها.

(٢) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، اللاذقية، دار ذو الفقار، (ط. ١)، (٢٠٠٨م)، (ص/ ١٠)، ومنطق أرسطو، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، لبنان، دار القلم، (ط. ١)، (١٩٨٠م)، (٢/ ٤٣١).

(٣) ما بعد الطبيعة، (ص/ ١٦).

متعاقبة لم تكفٍ لتفسير معلولاتها؛ فقد «تكون أسبابًا كثيرة لأمر واحد، ومثال ذلك: أن سبب تمثال الإنسان صناعة عمل التماثيل، وسببه النحاس، وليس ذلك على جهة أخرى بل من جهة أنه تمثال. غير أن هذين ليس من وجه واحد هما سبباه، ولكن هذا من جهة أنه هيولاه، وتلك على أن منها الحركة»^(٦).

ثم إن فروع العلة وتقاسيمها عددٌ، باعتبارات النظر إليها، فمنها، منظور إليها متقابلة، القريب والبعيد، ومنها ما هو بالذات وما بالعرض، ومنها المفرد والمركب ... وما هو بالفعل وما هو بالقوة.

لكن العلل الأربع إذا أضيفت إلى بعضها تصير أقل، وذلك بالمزج بين الصورية والغائية والفاعلة، وجمعها في الصورة^(٧)؛ فالفاعل لا يفعل إلا من أجل شيء هو الغاية، والغاية هي النهاية أو الصورة، أو قل الوجود المكتمل الذي تستهدفه الحركة، وبالتالي فالصورة تشمل العلتين الفاعلة والغائية.

والخلاصة أن العلل تنتهي إلى نوعين:

والملاحظ أنه لم يعطِ تعريفًا محددًا للعلة، واعتبر معناها مجموعًا في تصور شامل يتضمن أربعة أنواع هي:

العلة المادية: وهي ما به يتكون الشيء، أو ما عنه يكون الشيء وهو فيه، ومثال ذلك النحاس لتمثال الإنسان.

العلة الصورية: وهي النموذج أو القول الدال على ماهية الشيء، ومثالها فكرة التمثال في ذهن النحات.

العلة الفاعلية: وهي العلة المحركة التي منها المبدأ للتغير، والهدوء، مثال ذلك أن المشير سبب، وكذلك الأب للابن، وبالجملة الفاعل للمفعول والمغير للمتغير.

العلة الغائية: وهي الغاية المقصودة، وهذا هو ما من أجله؛ مثل ذلك الصحة عند المشي ...^(٤).

وهذه العلل الأربع «تُرى في المتوسط»^(٥)، أي في الحد الأوسط، وهي وإن كانت على أنحاء شتى؛ فإنها تُفعل جميعًا معًا، بحيث إذا أخذت منفصلة أو

(٤) انظر: الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، مع شروح: ابن السمع، ابن عدي، متى بن يونس، أبو الفرج بن الطيب، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م)، (١/ ١٠١، ١٠٢).

(٥) منطق أرسطو، (٢/ ٤٥١).

(٦) الطبيعة، (١/ ١٠٣).

(٧) ما بعد الطبيعة، (ص/ ١٣٧، ١٣٨).

عبر عنه بسؤاله في المقالة الثالثة من كتاب ما بعد الطبيعة: «هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟»^(٩).

فعلوم التعاليم إذا توجه عليها السؤال بلم، فالإجابة بالصورية؛ لأنها عارية عن المادة، كما أنها لا تقصد نحو غاية لفقدانها الإرادة. أما في الأمور الطبيعية فيجاب بالعلل الأربع؛ لأنها تحتوي على المادة والصورة ولها غاية وفاعل، بالإضافة إلى أن غرض الطبيعي هو تفسير الحركة؛ يقول أرسطو: «ولما كانت الأسباب أربعة، فمن حق صاحب العلم الطبيعي أن يعلم أمرها كلها، وأن يرد المسألة عن «لم» إليها كلها، فيوفي الجواب عنها على المذهب الطبيعي أعني الهيولى والصورة والمحرك وما من أجله...»^(١٠).

أما وجه الفصل بين الطبيعيات والإلهيات، فقد أشار أبو بشر إلى أن الطبيعي إذا أجاب عن سؤال لم بالعلة الصورية، «فينبغي أن يجيب عن الصورة الهيولانية، لا المطلقة، ويرده إلى غاية ما؛ لأن المبدأ الأول بجهة ما غاية، ويرده

العلل الثلاث مختصرة في العلة الصورية، والعلة المادية التي لم يرددها إلى علل أخرى، لكنهما غير منفصلين، وإن بدا الأمر كذلك في الذهن، باعتبار التقدم والتأخر الزمنيين؛ إذ لا صورة بلا مادة، ولا مادة بدون صورة.

إن تنقيص العلل تمهيداً لمنظور أرسطو الميتافيزيقي؛ لأن العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، بل لها نهاية تسير نحوها، هي الصورة أو المثال النهائي الذي تتجه نحوه جميع الأشياء^(٨).

إن تنقيص العلل تمهيداً لمنظور أرسطو الميتافيزيقي؛ لأن العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، بل لها نهاية تسير نحوها، هي الصورة أو المثال النهائي الذي تتجه نحوه جميع الأشياء.



رابعاً- العلوم التي تطلب العلل:

وضع أرسطو تمييزاً منهجياً بين المجالات التي مطلوبها العلة، وأجناس العلل الموافقة لها؛ ولعل هذا هو ما

(٩) (ص / ٣٢).

(١٠) الطبيعة، (١ / ١٣٦، ١٣٧).

(٨) انظر: الطبيعة، (١ / ١٤١).

أنفسها. وموضع العجب في هذه المقالة تجويز وقوع العوالم العليا بالبخت، وهي متناهية الدقة، جارية على سنن واحد، وإثبات علل للأشياء الطبيعية، مع أنها، أحياناً، تند عن النظام فيقع اختلال في تكونها^(١٣).

وموضع العجب في هذه المقالة تجويز وقوع العوالم العليا بالبخت، وهي متناهية الدقة، جارية على سنن واحد، وإثبات علل للأشياء الطبيعية، مع أنها، أحياناً، تند عن النظام فيقع اختلال في تكونها.



ويصعد من هذا النقد إلى اعتبار البخت وتلقاء النفس سببين بالعرض، «يكونان في الأشياء الممكنة لا على الإطلاق، ولا على الأمر الأكثر، وفي ما كان يكون من أجل شيء»^(١٤)، وأما إذا نظر إليهما على الإطلاق؛ أي اعتبار صفة العرضية فيهما، فليس سبباً لشيء أصلاً.

إن بينهما علاقة عموم وخصوص؛ «ذلك أن كل ما كان بالبخت فمن تلقاء

إلى الفاعل غير المتحرك؛ لأن الفاعل غير المتحرك ليس الكلام فيه إلى الطبيعي»^(١١)؛ بل الكلام فيه إلى الإلهي؛ الذي يبحث في موجودات مفارقة للمادة لا تخضع للحركة.

خامساً: البخت وتلقاء النفس ومكانتهما في التصور العلي الأرسطي:

يُدخل أرسطو البخت وتلقاء النفس في الأسباب، ويتعجب لفلاسفة رفعوهم، ولم يعدوهم من جملتها، وينتقد على آخرين عدم الخوض فيها رغم أن حديث الناس عنها كثير.

وقد تعرض بالنقد لأمبادوقليس (Empedocles)، (٤٩٠-٤٣٠ ق.م) وديمقريطس (Democritus)، (٤٧٠-٣٦١ ق.م) اللذين جعلاً كون العالم وعناصره بالبخت وتلقاء النفس^(١٢)، وتعجب عجباً شديداً لوقوعهم وغيرهم في محالات صارخة، منها نفهم البخت عن عالم الحيوان والنبات، وإثباتهم لها سبباً ما في مقابل رؤيتهم أن السماء والأجسام المرئية الإلهية إنما كانت من تلقاء

(١٣) انظر: المصدر نفسه، (١/ ١١٥، ١١٦).

(١٤) المصدر نفسه، (١/ ١٢٦).

(١١) الطبيعة، (١/ ١٣٨).

(١٢) المصدر نفسه، (١/ ١١٤).

التصور الفلاسفة المسلمون واستمدوا بعض قضاياها. وسنتبع كيف تلقاها عنهم المتكلمون والأصوليون، محاولين رصد رحلة المفهوم من مجال تداولي إلى آخر، ومن حقل معرفي إلى آخر.

المبحث الثاني

العلة عند الفلاسفة المسلمين
قضايا الاستمداد والتكيف
للتصور العلي الأرسطي

أولاً- الإطار العام لمفهوم العلة عند الفلاسفة المسلمين: إشكالية الاستمداد، ومجالات الإعمال:

إن مفهوم العلة غير مختص باليونان، ولا هو غريب لا تعرفه العرب، بل إنه مشترك بين الأمم، مركوز في فطرها. وبالتالي، لم ير المترجمون ضرورة في الإبقاء على اللفظ اليوناني كما هو، بل أخذوا، لما علموا معناه، ووجدوا أسماءً تشبهه في العربية، اسمي العلة والسبب، فأطلقوها عليه، واستعملوها بمعنى واحد، فتارة يستعملون علل الطبيعة، وتارة يقولون أسباب الطبيعة، وإن كانت العلة أكثر دوراناً من السبب في إطلاقاتهم.

نفسه كان، وليس كل ما كان من تلقاء نفسه فالبخت كان»^(١٥)، لكنهما يفترقان في كون البخت ليس يعمل «شيء ممّا لا نفس له، ولا حيوان بهيمي، ولا طفل؛ لأن ليس لها تخير ولا سعادة بخت إلا على طريق التشبيه ... فأما تلقاء النفس فإنّه قد يكون في سائر الحيوانات، ويكون في كثير ممّا نفس له ...»^(١٦).

وعليه، فالإرادة هي الفارق بينهما، وفي ذلك إشارة قيمة العلة الغائية التي نفاها أمبذوقليس عن الطبيعة؛ فالفاعل المرید هو الفاعل لغاية بما يعود بصالح العيش؛ يقول أرسطو: «فظاهر من ذلك أن الأشياء التي تكون على الإطلاق من أجل شيء متى لم تكن من أجل ما وقع منها ممّا سببه خارج فهي التي تقال فيها من تلقاء أنفسها؛ وما كان من هذه التي تحدث من تلقاء أنفسها يكون ممن له الاختيار عن اختيارٍ منه قلنا إنها البخت والاتفاق»^(١٧).

هذا بإجمال أهم ما عرض له أرسطو من قضايا العلة، ولقد احتفل بهذا

(١٥) نفسه.

(١٦) المصدر نفسه، (١/ ١٢٨، ١٢٩).

(١٧) المصدر نفسه، (١/ ١٣٠).

فارغ من هموم الدنيا وأمورها، ونفس زكية، وفهم دقيق، وعقل واضح، وأخلاق طاهرة، وصدر سليم من الدغل والغش والآراء الفاسدة، ويكون مرتاضاً بالرياضيات والحكمة الأربع، والنظر في المنطق والطبيعات، ويكون قد عرف السؤالات وأجوبتها ... ثم ينظر في هذا الفن الذي يسمى علم الأنبياء الملقب بعلم الإلهيات؛ لأن هذا العلم هو الغاية القصوى التي ينتهي إليها الإنسان في علم المعارف ...»^(١٩).

وبنظر جملي في هذه الشرائط، ندرك أن العلة تتجاذبها مباحث الطبيعات، والمنطقيات، والإلهيات؛ فالطبيعي يبحث علل الحركات ومبادئها تحقيقاً لماهيتها، ودلالة على أحوالها؛ ليستفيد منها سهولة سلوك السبيل إلى معرفة المعلومات الطبيعية^(٢٠).

والمنطقي يطلب العلل من حيث كونها داخلية في الحد والبرهان^(٢١)؛ فالحد قائم على العلل الأربع؛ لوقوعها حدوداً

والملاحظ أن سؤال مشروعية استجلاب مفاهيم من سياقات تداولية أجنبية كان مصاحباً للفلاسفة المسلمين؛ يقول الكندي (توفي ٢٥٦هـ) في معرض تقرير العلة: «وينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق»^(١٨)، وهذا ما يشير من طرف خفي إلى أن وجود إكراهات فرضت تبرير أو استحسان اقتناء مباحث من سياقات غريبة عن التربة الإسلامية.

وعلى هذا الأساس أخذ الفلاسفة المسلمون التصور العلي عن أرسطو، وأفادوا منه في مباحثاتهم الفلسفية، فجاءت معالجتهم له مؤتلفة نسبياً منهجاً ونتائج، مختلفة كمّاً؛ فمنهم من عقد لها فصولاً كثيرة في كتبه، ومنهم أفرد لها برسالة خاصة، ومنهم من ذكرها في ثانياً فصول من رسائله.

ثم إن إدراكهم لاعتياصها دفعهم إلى وضع شرائط لمستأهل النظر في حقائق الأشياء والبحث في عللها، وهي: «أن يكون له قلب

(١٩) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء: الجسمانيات، الطبيعات، العقلية، لبنان، منشورات الأعلمي للطبوعات، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، (٣/ ٢٨٣).

(٢٠) انظر: ابن سينا (توفي ٤٢٨هـ)، السماع الطبيعي، تحقيق: جعفر آل ياسين، لبنان، دار المناهل، (ط. ١)، (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، (ص/ ١١١).

(٢١) أبو نصر الفارابي، المنطقيات للفارابي، حققها وقدم لها: محمد تقي دانش نبرو، إشراف: السيد محمود المرعشي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، مطبعة بهمن، (ط. ١)، (ب.ت)، (١/ ٢٧٢)، وما بعدها.

(١٨) رسائل الكندي الفلسفية، حققها وخرجها وأخرجها: عبد الهادي أبو ريذة، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت، ألمانيا، مصر، دار الفكر العربي، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، (ص/ ١٠٣).

فلذلك إنَّما يصير ذلك السؤال نافعا وفي تلك الصناعة متى استعمل في الأمكنة التي فيها ينجح وعلى النحو الذي ينجح...»^(٢٥).

ثانيًا: التصور الأرسطي للعة عند الفلاسفة المسلمين: انقطاع عن الأصول التداولية: ابن سينا أنموذجًا:

اقتصر في دراسة التصور العلي عند الفلاسفة المسلمين على إنتاجات ابن سينا؛ وذلك لما اتسمت به من الوضوح والدقة على نحو عز وجدانه عند فلاسفة آخرين، بالإضافة إلى اعتناؤه الفائق بالعة؛ حيث وظفها توظيفًا متناسقًا يخدم نظريته الفلسفية في مبحث الإلهيات.

ولقد تابع أرسطو في تصوره للعة مادة ومنهجًا؛ فسلك مسلكه في بيان أنواعها، وترتيب مسائلها، وما يعرض لها من أحوال^(٢٦)؛ وحد الفروق المنهجية بين العلوم التي مطلوبها العلة، والتزم في الرد على أمباذوقليس وديمقريطس بالدلائل الأرسطية^(٢٧).

(٢٥) ابن سينا، السماع الطبيعي، (ص/ ٢٢٦).

(٢٦) انظر: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، (ط. ٣)، (ب. ت)، (ص/ ١٣).

(٢٧) انظر: السماع الطبيعي، (ص/ ١١٨-١٢٤).

وسطى لإنتاج قضايا محمولاتها، كما أن البرهان محتاج في شكل مادته إلى العلل، وإن كانت العلل الصالحة للحد مغايرة للتي تصلح للبرهان^(٢٢).

والإلهي يطلب العلل، من حيث كونها آلية استدلالية على واجب الوجود لذاته، وسبيلًا للوقوف على مظاهر التدبير والعناية^(٢٣). حتى إن بعضهم ظن، غلطًا، أن موضوع العلم الإلهي هو العلل الأربع؛ وذلك لفرط معالجتها في كتب الإلهيات^(٢٤).

ثم إن اهتمام هذه المجالات وغيرها بالعلل الأرسطية الأربع ليس على وزان واحد؛ فطبيعة العلم وموضوعه هما من يحددان العلة المناسبة. لأجل ذلك وضع الفلاسفة المسلمون، مجارة لأرسطو، الفروق المنهجية بين المجالات المعرفية التي مطلوبها العلة؛ لتحصيل إنتاجية السؤال لأجوبة تتفق وطبيعة مواضيع العلم؛ ذلك لـ«كل صناعة أمكنة ينجح فيها [السؤال] وأمكنة لا ينجح فيها».

(٢٢) انظر: النجاة، تحقيق: محمد عثمان، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ط. ١)، (١٤٣٤هـ-٢٠١٣م)، (ص/ ١٢٩، ١٣٠).

(٢٣) انظر: رسائل إخوان الصفاء، (٣/ ٢٨٣، ٢٨٤).

(٢٤) انظر: شمس الدين الشهرزوري (كان حيا ٦٨٧هـ)، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، تحقيق: محمد نجيب كوركون، لبنان، دار صادر، استانبول، مكتبة الإرشاد، (ط. ٢)، (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، (٣/ ١٣).

واحدة دورها في التأثير؛ فعلى الماهية مرتبطة؛ فلا وجود للمادة بالفعل إلا بالاندماج مع الصورة. وذلك لا يكون إلا بعلى الوجود، وهي الفاعلية والغائية؛ فتدخل العلة الفاعلية، علة المركب، بتحريك من الغائية، إما لتهيئ المادة، أو تعطي الصورة والمادة^(٣٠).

وترتبط الفاعلة بالغائية؛ فالفاعل من جهة سبب للغاية، والغاية من جهة سبب للفاعل؛ أي إن العلة الغائية تُعد علة في ماهيتها لعلية الفاعلية بالفعل، ومعلولة في وجودها للعلية الفاعلية؛ إذ أن العلة الفاعلية إنما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية، ولولا أن حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لأجله، فالمبدأ الفاعلي سبب للغاية^(٣١).

لقد وظف ابن سينا مبدأ ربط العلل وتنقيصها الأرسطي منهجياً، دون أن يأخذ بجميع نتائجه؛ فأعلى من قيمة الغائية، مُرجعاً الفاعلة والصورية إليها، خلافاً لأرسطو الذي رد تلك العلل الثلاث إلى الصورة، ولعل ذلك راجع إلى:

وإذا قَدِمنا إلى عمله في تكييف هذا التصور، فلا نكاد نظفر بشيء ذي بالٍ خلا إشارات عقدية هينة عند معالجته مسألة البخت والاتفاق، تؤكد العناية والتدبير الإلهيين؛ فالطبيعة تحرك المواد كلها لأجل غايات خيرية وكمالات، فإذا تأدت إلى غاية ضارة؛ فإن ذلك التأدي يكون ليس عنها دائماً ولا أكثر، بل عن سبب عارض^(٣٨).

وعند حديثه عن العلة الفاعلية؛ حيث ميز بين نوعين من الفاعل: فاعل حقيقة، وفاعل مجازاً، إذ يقول: «ولا شك أن المهيئ مبدأ الحركة، والمتمم أيضاً هو مبدأ الحركة؛ لأنه المخرج بالحقيقة من القوة إلى الفعل»^(٣٩)؛ فعبارة «المخرج بالحقيقة» هو الله تعالى، تفترض مخرجاً آخر بالمجاز.

(١) ربط العلل وتنقيصها: من الصورية الأرسطية إلى الغائية السينية:

قدم ابن سينا، تقليداً لأرسطو، العلل الأربع على أنها بنية واحدة؛ فكل واحدة تكمل الأخرى، كما أن لكل

(٣٠) انظر: النجاة، (ص/ ١٣٨).

(٣١) السماع الطبيعي، (ص/ ١١٤).

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، (ص/ ١٢٤).

(٣٩) المصدر نفسه، (ص/ ١١١).

(٢) مبدأ العلة الأرسطي وأثره في تشكل المقولات الميتافيزيقية:

وقفت الدراسة على قضايا ميتافيزيقية كثيرة كان لمبدأ العلة الأرسطي دورٌ حاسم في تشكيلها، نقتصر على مثالين، دون تعقبهما، أو خوض في تفاصيلهما:

(أ) علم الله تعالى بالجزئيات:

استند ابن سينا في مسألة علم الله تعالى بالجزئيات إلى مبدأ العلية الأرسطي، فواجب الوجود يعلم الأشياء لكن على نحو كلي لا جزئي؛ لأنَّه يعرف ذاته، ويعرفها سبباً للموجودات، ويعرف ما يلزم عن ذاته من جزئيات، كل ذلك يعرفه لكن بعلة وأسبابه؛ إذ إن العلم بالأسباب لا يتغير، بل يكون كلياً؛ لأن لكل سبب جزئي شخص مبدأ كلياً يستند إليه.

إن واجب الوجود «إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة كان واجباً بسببه ... فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية، فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها

أولاً: استحضاره خصوصية التداول الإسلامي الذي يحظى فيه التفكير الغائي بمكانة سامقة.

ثانياً: أن ذلك يخدم تصويره عن واجب الوجود لذاته على نحو لا يعكس قواعد العقيدة في نظره؛ فقد اعتبره الفاعل والغاية من خلال قوله تعالى: «هو الأول والآخر»؛ فهو أول لفعله، وآخر لغايته، وغايته هي ذاته؛ ولأن مصدر كل شيء ومراجعته إليه»^(٣٢)، ولو جعل الباري صورة أو مادة لتأدى ذلك به إلى إبطال ثوابت عقديّة.

ثالثاً: أن تفضيل العلة الغائية على العلل الأخرى، معتمده معيار الإفادة والاستفادة، أو قل الحاجة والاستغناء؛ فدرجة المفيد أعلى من درجة المستفيد، والمحتاج أخس من المستغني. وقد تقدم أن المفيد والمستغني هو الغائية وبدونها على تصير العلل الأخرى بالفعل؛ فهي «ما هي شيء ... تتقدم سائر العلل وهي علة العلل في أنها علل»^(٣٣).

(٣٢) التعليقات، تحقيق وتقديم: حسن مجيد العبيدي، سوريا، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، (٢٠٠٨م)، (ص/ ٣٠٠).

(٣٣) النجاة، (ص/ ٢٦٧).

(ب) مسألة قدم العالم:

إن القول بقدم العالم عند ابن سينا قائم مبدأ العلية الأرسطي، القاضي بالتلازم الحتمي بين العلة والمعلول دون أن ينقضي بين وجودهما زمان؛ فالعالم أبدي قديم مساوق لواجب الوجود في الوجود؛ لأنّه إذا وجد واجب الوجود ولم يصدر عنه العالم، ثم حدث بعد ذلك، فيلزم عن ذلك أقاويل تنافي تنزيه الباري: من عدم وجود المرجح ثم طريانه، وفقدان آلة ثم وجدانها، وغيرهما من الأقاويل المفيدة طروء التغير على الباري سبحانه.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه، وهي معلوماته معه، لا تتأخر عنه تأخراً زمانياً، بل تأخر المعلول عن العلة، فلا تكون متوقفة في وجودها عنه على شيء، فيجب ألا تكون غير موجودة ثم وجدت أو يكون هو غير مريد ثم أراد، بل يجب أن تكون معه، ويعلم أنها تكون على ما هي عليه في الوجود، إذ هي مطابقة لعلمه، وهي معلولة لعلمه والمسبب مطابق للسبب»^(٣٦).

من الأزمنة وما لها من العودات؛ لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه. فيكون مدرّكاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية»^(٣٤).

إن واجب الوجود «إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة كان واجباً بسببه.

وعليه، فلا يجوز أن يعقل واجب الوجود الأشياء من الأشياء وإلا كانت ذاته منفعة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء؛ ولأنّه إذا عقل المتغيرات، من حيث هي متغيرات، فيكون علمه زمانياً ومستحيلاً ومتغيراً، «فتارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات»^(٣٥).

(٣٤) النجاة، (ص/ ٣١٢، ٣١٣).

(٣٥) ابن سينا، المبدأ والمعاد، تحقيق: محمد عثمان، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ط. ١)، (١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م)، (ص/ ٤١).

(٣٦) التعليقات، (ص/ ٢٧٠، ٢٧١).

إن ابن سينا، ومن نحا نحوه، انقطع عن الأصول التداولية في مسائل عقيدة حساسة؛ ذلك أن التصور الأرسطي للعلّة كان يحمل معه نمطَ وظيفته في أصله الأول، فلما وفد على المجال التداولي الإسلامي، وفد وهو في أقوى صوره التوظيفية؛ فأدى ذلك إلى القول بمقولات مستشعنة تلغي مضامين عقيدة ثابتة كالقول بقِدَم العالم، ونفي علم الله تعالى بالجزئيات، وغيرهما^(٣٩).

المبحث الثالث

العلّة عند المتكلمين: إشكالية الاستمداد ومنهجية التكييف

أولاً- إشكالية استمداد التصور الفلسفي للعلّة عند المتكلمين:

استمد علم الكلام مفاهيم كثيرةً من الفلسفة، واستطاع، في الجملة، النجاح في تكييفها مع الثقافة الإسلامية. وتعدّ العلة أحد أهم المفاهيم المتشعبة إلى المتشعبة، التي انتقلت من الفلسفة إلى

لكنه لم يقل بالقدم المطلق للعالم، بل ميز بين نوعين فيه، وذلك في محاولة بائية للتأليف بين الفلسفة والعقيدة الإسلامية؛ فقرر أن القديم يُقال «لشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه ...»^(٣٧).

وإذا علم أن العلة تتقدم المعلول، وعلم معه أن الله علة لوجود العالم، فيلزم كون العالم متأخراً عن الله؛ لكنّه يرى أن تقدم العلة في وجود الذات لا في الزمان؛ يقول في ذلك: «لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول، وإن لم يكن في الزمان، فلكل واحد منهما في الذات شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر ...»^(٣٨).

نقد وتقويم:

بعد هذه الجولة في مفهوم العلة عند الفلاسفة المسلمين، نخلص إلى أن تصورهم حولها جاء مطابقاً للتصور الأرسطي، خلا تكييفات قليلة إذا قورنت بالقضايا المستمدة لم تُعد شيئاً.

(٣٩) استفدنا هذه الفكرة من: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، لبنان، المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٢٦٢).

(٣٧) النجاة، (ص/ ٢٧٦).

(٣٨) المصدر نفسه، (ص/ ٢٩٠).

علم الكلام، مثيرة نقاشات حادة بين الفرق الإسلامية، لاسيما بين المعتزلة والأشاعرة، ما زالت بعض جوانبها معتمدة إلى وقتنا الحالي. وفيما يأتي رصد لمسألتين كان لهما تأثير بارز على الفكر الإسلامي: علاقة العلة بالمعلول، وتعليل أفعال الله تعالى.

(1) علاقة العلة بالمعلول: بين الوجوب الاعتزالي والإمكان الأشعري:

إن سطوة مفهوم العلة واستحكامه في فط التفكير الإنساني، دفع المتكلمين معتزلة وأشاعرة إلى إفراده بمباحث خاصة في كتبهم الكلامية، وذلك رغم تحرّجهم الواضح من بعض لوازم المفهوم التي تصادم ثوابت عقديّة.

ولا يشك الناظر في مصنفات المعتزلة في استفادتهم من التصور الفلسفي للعلة، وتبنيهم كثيراً من معطياته، لاسيما عند حديثهم عن التوليد؛ ومن أمارات ذلك إقرارهم قانونَ التلازم العلي الذي ينطبق على العالم الطبيعي؛ فكل مخلوق له خواص وطبائع مجبور على الانسجام مع قوانينها؛ فالعلاقة بين العلة والمعلول حتمية ضرورية، لا تتخلف؛ لأن العلة العقلية عندهم توجب بنفسها.

أما الأشاعرة، ورغم خوفهم المبالغ فيه من العلة، فإن المطلع على كتبهم يدرك إلمامهم العميق بها؛ وقد يعجب الباحث لحديثهم عن العلل الأرسطية، لكن ذلك لم يكن من موقع التبني، بل في معرض الحجاج والإبطال، ومن أجل نصرة اختياراتهم الأصولية في باب التعليل؛ فالإيجي (توفي ٧٥٦هـ)، مثلاً، أطال النفس في بحث مسائل العلة ليس على رأيه، بل على رأي مثبتتي الأحوال والطبائع؛ لأن مباحث العلة عنده «مع ركاكتها في أنفسها، مبنية على أصل فاسد»^(٤٠)، ولعله يقصد بـ «الأصل الفاسد» أصل التعليل أفعال الله تعالى أو أصل إثبات الأحوال والطبائع.

وبناءً على ذلك، أحال الأشاعرة مبدأ الضرورة بين العلل ومعلولاتها، واعتبروه مظنوناً، احترازاً من نفي الفاعلية عنه سبحانه؛ فـ«الحوادث كلها مستندة إلى الله سبحانه ابتداء»^(٤١)، وأما «ما يهزون به كثيراً من أنهم يعلمون حساً واضطراباً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب فإنّه جهل عظيم.

(٤٠) المواقف، بشرح الشريف علي بن محمد الجرجاني، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الرحمن عميرة، لبنان، دار الجيل، (ط. ١)، (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، (١/ ٤٧٣).

(٤١) المصدر نفسه، (١/ ٤٤١).

أفعاله نهاية في الإتقان، فلا يفعل شيئاً جزافاً وعبثاً، بل لا بد أن ينحو غرضاً ويقصد صلاحاً، ويريد خيراً؛ فإنه تعالى «ممن لا يفعل إلا ما يجري مجرى الدواعي، وأن أفعاله لا يصح وقوعها سهواً وما شاكله»^(٤٤).

إن التعليل عند المعتزلة مبني على أصلهم في التحسين والتقبيح؛ فالله تعالى يفعل الأشياء لا لداعٍ يرجع إليه؛ لأنه غير محتاج، بل لحسنها^(٤٥)، أو قل لا يفعل لداعي الحاجة، بل لداعي الحكمة^(٤٦). وذلك لا ينافي الغنى، بل إن في احتياج العالم كله إليه كمال غناه سبحانه.

وقد عقب عليهم ابن سينا بقوله إن جميع الموجودات صادرة عنه تعالى، وهي مقتضى ذاته، لكنه لم يبدعها لأي غرض أو حاجة، سواء كان الغرض عائداً إليه أو إلى غيره؛ لأن «العالِي لا يكون طالباً لأمر لأجل سافل، حتى يكون ذلك جارياً

وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشارب ومجاورة النار وكونه سكراناً ومحترقاً ومتغيراً عما كان عليه فقط...»^(٤٧).

فالسبب العادية إذن لا تؤثر بالطبع، وهنا يقترح الأشاعرة مفهوم الأمانة^(٤٨) الذي هو مجرد علامة نصبه الله تعالى للدلالة على الحوادث دوغماً اعتباراً لأي تلازم عقلي بين الدال والمدلول. وبالتالي، فما يلاحظ من تكرار بعض الأشياء، فهو واقع على جهة الإمكان لا الضرورة؛ إذ لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة لحكمة أرادها الله من ذلك.

(٢) تعليل أفعال الله تعالى:

أستخدم نقاش حاد بين المعتزلة من جهة، وبين الأشاعرة والفلاسفة من جهة أخرى حول مسألة تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض؛ فرأى المعتزلة أن الله تعالى حكيم، ومقتضى حكمته أن تكون

(٤٤) عبد الجبار (توفي ٤١٥هـ)، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، عني بتصحيحه ونشره: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، لبنان، بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية، المكتبة الكاثوليكية، (٥ د)، (٢٥٧ ص).

(٤٥) المصدر نفسه، (٣٦٣ ص).

(٤٦) انظر: شرح الأصول الخمسة، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: الدكتور عبد الكريم عثمان، مصر، مكتبة وهبة، (ط. ٣)، (١٦١هـ-١٩٩٦م)، (١١٦، ١٥٩).

(٤٧) الباقلاني (توفي ٤٠٣هـ)، كتاب التمهيد، عني بتصحيحه ونشره: الأب رتشر ويوسف مكارثي اليسوعي، لبنان، المكتبة الشرقية، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، (سلسلة علم الكلام: ١)، (١٩٥٧م)، (٤٣ ص).

(٤٨) انظر: ابن فورق (توفي ٤٠٦هـ)، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م)، (١٠٠، ١٠١).

الحكمة في فعله غير لازمة^(٤٩)؛ لأن ذلك يؤدي إلى نفي الكمال الإلهي، واستلزامه النقص والاحتياج، واستكمال الذات بحصول الأغراض. لكنهم في مقابل ذلك جوزوا التعليل بالحكمة فيما يرجع فيه الصلاح للناس، لا على وجه الوجوب، بل على وجه التفضل^(٥٠).

إن ما يلفيه الناظر من نوع تطابق بين رأي الأشاعرة والفلاسفة في نفي تعليل أفعال الله تعالى، ناشئ فيما يبدو عن هاجس واحد هو تنزيه الله تعالى، لكن منطلقاتهم فيه وآلياتهم الاستدلالية عليه متباينة، وهو ما عبر عنه الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ) معقبًا على الفلاسفة: «هذا كلام القوم وهو حسن لولا تشبيهمهم بأمور لا نرتضيها والتزامهم بأمور لا نستقصيها»^(٥١).

ثانيًا: التكيف الكلامي للعلة الأرسطية:

إن سطوة مفهوم العلة على التفكير الإنساني أجبرت بعض مفكري الإسلام

منه مجرى الغرض؛ فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار من نقيضه، ويكون عند المختار أولى وأوجب، حتى إنه لو صح أن يقال فيه: إنه في نفسه وأحسن، ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن، لم يكن غرضًا. فإذا ن الجواد، والملك الحق، لا غرض له. والعالى لا غرض له في السافل»^(٤٧).

أما الأشاعرة، فنبنه إلى أنهم ليسوا على قلب رجل واحد في نفي تعليل أفعال الله تعالى، كما ذكر المقبلي (١١٠٨هـ)، وأن ذلك قول متأخريهم، لكنّه غلب حتى ظن قاصر المطالعة أن الأشاعرة مجمعون عليه، مستدلًا على بطلان ذلك بإطباق فقهاء الأشاعرة على تعليل الأحكام. ليخلص في النهاية إلى أن الذي يمنعه الأشاعرة هو وجوب تعليل أفعال الله تعالى ...^(٤٨).

وقد ذهب معظمهم إلى أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من جواهر وأعراض لا علة حاملة له على ذلك، وذلك لإبطال الغرض والعلة في أفعال الله تعالى؛ فرعاية

(٤٩) انظر: الأمدي (توفي ٦٣١هـ)، أبعاد الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مصر، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، (ط. ٢)، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م) (١/ ٣١٦).

(٥٠) انظر: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، (ص/ ١٣٠).

(٥١) نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد جيوم، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ب. ت)، (ص/ ٣٩٩).

(٤٧) الإشارات والتنبيهات، (ص/ ١٢٨، ١٢٩).

(٤٨) العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ، ويليهِ الأرواح النوافح لآثار إثبات الآباء والمشايخ، مصر، (ط. ١)، (١٣٢٨هـ)، (ص/ ١٤٥).

على تكييفه مع المجال التداولي الإسلامي، وذلك بتخليته من الرواسب التي من شأنها نقض أصل ديني، وتحليلته بمعطيات جديدة؛ ليستجمع في النهاية شرائط تنزيهه على المجال الجديد.

والحق أن خوض المتكلمين في قضايا العلة، كان لعدم رؤيتهم ضيراً في بعض جوانبها العقلية، مع تنبيههم في بعض الأحيان على مسائل رأوا فيها إخلالاً بقواعد المجال الأصلي؛ فلم يتابعوا الفلاسفة في كثير من لوازم تصورهم العلي، ومن ذلك:

- رفضهم تسمية الباري سبحانه علة، ولقد أشار إلى ذلك موسى بن ميمون (توفي ٦٠٣هـ) قائلاً: «الفلاسفة كما علمت يسمون الله تعالى العلة الأولى والسبب الأول، وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية جداً ويسمونهم الفاعل، ويظنون أن فرقاً عظيماً بين قولنا سبباً وعلة، وبين قولنا فاعلاً»^(٥٣)، ولعل ذلك لما يلزم عنه من وجوب ثانٍ معه، والقول بقدوم العالم؛ ف«الأحكام إنما تصدر

على تكييفه مع المجال التداولي الإسلامي، وذلك بتخليته من الرواسب التي من شأنها نقض أصل ديني، وتحليلته بمعطيات جديدة؛ ليستجمع في النهاية شرائط تنزيهه على المجال الجديد.

إن ما يلفيه الناظر من نوع تطابق بين رأي الأشاعرة والفلاسفة في نفي تعليل أفعال الله تعالى، ناشئ فيما يبدو عن هاجس واحد هو تنزيه الله تعالى، لكن منطلقاتهم فيه وآلياتهم الاستدلالية عليه متباينة.

فقد عمل الغزالي (توفي ٥٠٥هـ)، وهو المفكر الأشعري، على تكييف التصور العلي الأرسطي وتنسيبه إلى المجال التداولي الإسلامي عبر آلية التمثيل الفقهي؛ فبين أن العلل الأربع وتقاسيمها تجتمع في كل ما له علة، وكذا في الأحكام الفقهية، ممثلاً لكل واحدة من الفقه^(٥٤).

واختياره الفقه ليس اتفاقاً، بل عن قصد وترتيب؛ فأغلب المتوسمين بالعلم في عصره منصرفة همهم إلى الفقه، إذ

(٥٣) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين آتاي، القاهرة، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ط. ١)، (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، (ص/ ١٧٠).

(٥٤) انظر: معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، (ذخائر العرب: ٣٢)، مصر، دار المعارف، (١٩٦١م)، (ص/ ٢٥٩ - ٢٦١).

وصفوة القول إن المتكلمين بعد تحليلهم مفهوم العلة وتفكيكه، وتبين مضامينه المعرفية وخلفياتها، قاموا بتأصيل عناصره التي تمثل مبادئ كلية في المعرفة الإنسانية، وأبعاداً أخرى تشكل خطراً على مقومات الشخصية المسلمة.

المبحث الثالث

العلة في الفكر الأصولي:
قضايا الاستمداد والتكليف

أولاً: القيمة المعرفية والوظيفية للعلة في المنظومة الأصولية:

ولقد اهتم الأصوليون بالعلة باعتبارها أهم ركن من أركان القياس، يجيب عن إشكالية تناهي النصوص ولا تناهي الوقائع والمستجدات؛ فـ«إثبات ما لا نهاية له بالمتناهي محال فلا بد من طريق آخر سوى النصوص وهو القياس»^(٥٧)؛ فمعظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا توفي بالعشر من معشار الشريعة.

عن العلل، والله تعالى ليس بعلة؛ لأنه لو كان كذلك، ومعلوم أن المعلول لا ينفك عن علته، أدى إلى وجوب ثانٍ معه فيما لم يزل...»^(٥٤).

- اعتبار الأشعري الكفر والإيمان أمارتين للثواب والعقاب، ورفضه تسميتهما علتين؛ لأنهما لو كانا كذلك لأوجبا الثواب والعقاب، ولما جاز «أن يتأخر عنهما معلولهما من الثواب والعقاب؛ لأنَّ العلة لا يجوز أن تتقدم المعلول ولا أن تتأخر عنه، كالعلم، الذي هو علة في كون العالم عالماً لا يصح أن يوجد العلم ولا يكون العالم به عالماً كما لا يصح أن يعدم ويكون العالم عالماً»^(٥٥).

- مخالفة الأشاعرة الفلاسفة في منعهم جواز استناد آثار متعددة إلى المؤثر الواحد البسيط، إلا بتعدد آلة، وهم يرون جواز ذلك دوغماً آلة؛ ذلك «أن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزهاً عن التركيب»^(٥٦).

(٥٤) شرح الأصول الخمسة، (ص/ ٨٩).

(٥٥) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، (ص/ ١٠٠، ١٠١).

(٥٦) المواقف، (١/ ٤٣١).

(٥٧) الرازي (توفي ٦٠٦هـ)، المعالم في علم أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مصر، مؤسسة مختار- دار المعرفة، (١٤١٤هـ- ١٩٩٤م)، (ص/ ١٥٧).

مطالب بإبداء مستنده في التعليل، ملزماً أيضاً بالانفصال عن الاعتراضات المتوجهة عليه، فقد اعتنى الأصوليون بتعليم منهاج الجدال في مبحث قوادح العلل.

ثانياً: الأبعاد الكلامية في التصور الأصولي للعلة: بحث في أثر الاستمدادات الأصولية من علم الكلام.

انتقلت العلة بحمولتها الكلامية إلى علم أصول الفقه: بفعل التكامل المعرفي بين العلمين، وبحكم اشتغال أغلب المتكلمين بعلم أصول الفقه وتأليفهم فيه على مقتضى عقائدهم.

ولا ينبغي أن يفهم أن علم الكلام لا يستفيد من علم أصول الفقه؛ فقد أشار المقبل إلى أن التطرف في التعليل حصل من متكلم «لم يحظ من معرفة الكتاب والسنة وأصول الشريعة وفروعها بما يتحقق فيه اسم الفقيه، فهو إلى الفلسفة أقرب منه إلى المتشعبة...»^(٥٩).

وعليه، فإذا كان علم الكلام إطاراً معرفياً لعلم أصول الفقه، فإن الأخير يرتد خادماً للأول، فيمده بتدقيقات

وبالتالي، فإن إنكارها يترتب عنه إهدار الشريعة، بإفقادها القدرة على مسايرة المستجدات التي لم يرد فيها نص خاص، وتوسيع دائرة المباح، فصير كل ما لم ينه عنه الشرع ولا أمر به مباحاً «لا يحل إيجابه ولا تحريمه»^(٥٨).

إن العلة تتعدى مجرد كونها ركنًا من أركان القياس، فهي روح تسري في جميع تفاصيل المنظومة الأصولية. ولِعِظَم الخطر فيها، خصها الأصوليون بمزيد من البيان، باعتبارها آلية شرعية منضبطة ظاهرة تحفظ مراسم الشرع؛ ومن مظاهر هذا الاعتناء:

أولاً: بيان مسالكها، وهي طرق استدلالية تمكن المجتهد من استنباط العلل بطريقة علمية مدللة بعيدة عن مجرد الدعوى والتحكم، وإلا كانت عارية عن التحصيل.

ثانياً: بيان مرجحاتها؛ ذلك أن المجتهد قد تعرض له علل كثيرة على محل واحد، فيلجأ إلى الترجيح.

ثالثاً: وحيث إن مبحث التعليل يمتزج فيه الديني بالجدلي، فبالإضافة إلى أن المعلل

(٥٨) ابن حزم (توفي ٤٥٦هـ)، المخلص في إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، (١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م)، (ص/ ٣٩).

(٥٩) العلم الشامخ، (ص/ ١٤٥).

يعدونهم من علماء الشريعة، فإنه تجب الإشارة إلى أن الحامل على هذا الموقف السلبي من التعليل الأصولي راجع إلى أسباب كلامية؛ فقد رأى ابن حزم أن القائلين بالتعليل في الأصول استندوا في إثباته على مبدأ تعليل أفعال الله تعالى، الذي اعتبره أصل كل كفر في الأرض؛ وذلك لما فيه من قياس الله تعالى على البشر؛ إذ أدخلوا ربهم تحت الحدود والقوانين، وتحت رتب متى خالفها لزمه السفه^(٦٣). لكن الله عنده لا يفعل لغرض ولا علة، وله الحجة البالغة لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وليس لأحد أن يتعقب عليه أحكامه^(٦٤).

ثم إن استحكام أبعاد التعليل الكلامي في التفكير الأصولي كان له تأثير بالغ في احتدام النقاش حول مفهوم العلة، وإن كنا نراه راجعاً، عند نهاية التدقيق، إلى مجرد خلاف لفظي لم تنب عليه فروع فقهية، وسيظهر هذا جلياً من خلال المقارنة بين المعتزلة والأشاعرة.

أما المعتزلة فينسب إليهم مخالفوهم، غلطاً عليهم، القول إن العلة هي المؤثر في

مهمة تعطي المتكلم توازناً منهجياً ومعرفياً ينسجم به مع قواعد الشريعة.

إن انتقال بعض مقتضيات التعليل من دقيق الكلام إلى علم الأصول كانت له آثار واضحة في تحديد الاختيارات الأصولية في التعليل الأصولي، وقد ذكر الرازي أن قوماً ردوا المناسب؛ «لأن مبناه على تعليل أحكام الله تعالى بالحكم والأغراض، وأنه غير جائز...»^(٦٥).

بالإضافة إلى تخوف الأصوليين وتحرزهم، في سياق معالجتهم العلة، من أن ينسبوا إلى المقولات الكلامية الاعتزالية^(٦٦). ولعل أخطر أثر للتعليل الكلامي في تاريخ أصول الفقه، هو إنكار الظاهرية القياس والتعليل؛ إذ ذهبوا إلى أن الله لم يتعبدنا بعلة؛ لأن القول بالعلل تحكم على الخالق، وإخبار عنه بما لم يخبر عن نفسه^(٦٧).

وبغض النظر عن آراء بعض الأصوليين الذين لا يعتدون بخلاف الظاهرية، ولا

(٦٥) المحصول في علم أصول الفقه، لبنان، دار الكتب العلمية، ط. (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م)، (٢/ ٢٧٨).

(٦٦) يقول الغزالي في سياق تقرير العلة: «وإنما نبهنا على هذا القدر، كي لا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال ...». [شفاء الغليل في بيان شبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الرشد، (١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م)، (ص/ ١٦٣).

(٦٧) انظر: ملخص إبطال القياس، (ص/ ٥).

(٦٣) انظر: الإحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، لبنان، منشورات دار الأفاق الجديدة، (ط. ٢)، (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م)، (٨/ ١٢٣).

(٦٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين، لبنان، دار الكتب العلمية، (ط. ٢)، (١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م)، (٣/ ١٤٦).

ويقول أبو الحسين البصري (توفي ٤٣٦هـ) عند حديثه عن مسالك التعليل: «في طريق العلة الشرعية الشرع فقط: إنما قلنا ذلك؛ لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه ... ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع؛ لأن حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط»^(٦٧).

إن وعي المعتزلة بخصوصية المجال الشرعي، جعلهم ينفون الإيجاب الذاتي عن علل القياس الشرعي، مستثمرين المناسبة الشرعية لتأكيد ذلك؛ فالمجال الشرعي موضوعه المصالح والألطف التي يؤثر فيها تغير الزمان، واختلاف الأعيان، فلا يجوز وفقًا لذلك أن تجري علة الشرعية مجرى العقلية الصارمة^(٦٨).

إنَّ القول بالإيجاب الذاتي للعلل الشرعية تلزم عنه نتائج تنقض عرى الشريعة، أشدها خطورة إبطال الظن، الذي يؤدي بدوره إلى إبطال التكليف والتعبد؛ وفي ذلك يقول عبد الجبار:

الحكم بذاته تخريجًا وبناءً على أصولهم الكلامية، لاسيما أصل التحسين والتقبيح^(٦٥).

ثم إن استحكام أبعاد التعليل الكلامي في التفكير الأصولي كان له تأثير بالغ في احتدام النقاش حول مفهوم العلة، وإن كنا نراه راجعًا، عند نهاية التدقيق، إلى مجرد خلاف لفظي لم تنبئ عليه فروع فقهية، وسيظهر هذا جليًا من خلال المقارنة بين المعتزلة والأشاعرة.

لكن بالرجوع إلى مصنفات المعتزلة الأصولية نجدهم ينفون التأثير الذاتي في علل القياس الشرعي؛ يقول القاضي عبد الجبار: «... فالقياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلا أن العلل في القياس العقلي موجبة ومؤثرة، كما أن حكمنا كالموجب؛ وليس كذلك العلل الشرعية؛ لأنه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة...»^(٦٦).

(٦٧) كتاب المعتمد في أصول الفقه، ويليّه زيادات المعتمد، والقياس الشرعي، اعتنى بتهدّيه وتحقيقه: محمد حميد الله، بتعاون: أحمد بكير وحسن حنفي، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، (١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م)، (٢/ ٧٧٣).

(٦٨) انظر: المغني، (١٧/ ٢٨٢).

(٦٥) وقع منا هذا الغلط أيضًا في كتابنا: مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي: جمعًا ودراسة وتحليلًا، لبنان، مركز غناء للبحوث والدراسات، (ط. ١)، (٢٠١٧م)، (ص/ ٩٠).

(٦٦) المغني في أبواب التوحيد والعدل: الشرعيات، أشرف على إحيائه: طه حسين، حرر نصه من مصورة واحدة: أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، (ب. ت)، (١٧/ ٢٨٢).

وبترديد النظر، بان أن الأصوليين على اختلاف توجهاتهم الكلامية متفقون، على أن العلل في القياس الشرعي مجرد أمارات للأحكام، وعلامات لها، لا على نهج العلل العقلية؛ لأن طريقها أمارات ظنية، وضعها الله، رفقا بالعباد. لكنّها ليست مجرد علامات صماء لا تعمل، بل إنها لا تخرج عن صفة التأثير؛ فإنها موجبةٌ مصالح، ودافعةٌ مفسد، «وليست من جنس الأمارات الساذجة العاطلة عن الإيجاب»^(٧٢).

وقد حرص الأشاعرة أيضاً، في تعريف العلة، على تدقيق عباراتهم خوفاً من إسناد التأثير إلى غير الله تعالى، فذهب أكثرهم إلى أن العلة هي المعرف للحكم، وقد يقال العلامة والأمانة، أو الوصف الجالب للحكم^(٧٠). وإن كان استعمالهم للأمانة أكثر دوراً في كتبهم متابعة لشيخهم الأشعري، الذي يرى أن «العلة الشرعية هي أمانة للحكم وليست بموجبه...»^(٧١).

«واعلم أن المطلوب بالقياس السمعي معرفة أحكام الأفعال، التي يختارها المكلف، وما يتصل بها، فلا يجوز إذا كان مبيئاً على علة أن تكون العلة في حكم العلل الموجبة؛ لأن ذلك ينقض ما قدمناه من الغرض؛ لأن كونه مسكراً لو أوجب الامتناع من شربه، كإيجاب العلم، وكون العالم عاملاً، لبطل التكليف والتعبد»^(٦٩).

وقد حرص الأشاعرة أيضاً، في تعريف العلة، على تدقيق عباراتهم خوفاً من إسناد التأثير إلى غير الله تعالى، فذهب أكثرهم إلى أن العلة هي المعرف للحكم، وقد يقال العلامة والأمانة، أو الوصف الجالب للحكم^(٧٠). وإن كان استعمالهم للأمانة أكثر دوراً في كتبهم متابعة لشيخهم الأشعري، الذي يرى أن «العلة الشرعية هي أمانة للحكم وليست بموجبه...»^(٧١).

(٦٩) المصدر السابق، (١٧ / ٢٩١).

(٧٠) علي بن عبد الكافي السبكي (توفي ٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (توفي ٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، (توفي ٨٥٥هـ)، لبنان، دار الكتب العلمية، (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، (٣ / ٤٠).

(٧١) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، (ص / ٢١٠).

(٧٢) أبو البركات عبد السلام (توفي ٦٥٦هـ)، وولده أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام (توفي ٦٨٢هـ)، وحفيده أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (توفي ٧٢٨هـ)، المسودة في أصول الفقه لابن تيمية، حققه وضبط نصه وعلق عليه: أحمد بن إبراهيم بن عباس الندوي، الرياض، دار الفضيحة، لبنان، دار ابن حزم، (ط. ١)، (١٤٢٣هـ - ٢٠٠١م)، (٢ / ٧٣٦).

[انظر أيضاً: المغني، (١٧ / ٢٨٦)].

العلة العقلية؛ إذ ظلوا يفكرون من داخل معطياتها الفلسفية، دون أن ينجر ذلك إلى صهر الشرعية في العقلية، فقد استقلت الأولى بمعان تمثل أصالة الإنتاج الأصولي.

وإذا كان الأصوليون قد كيّفوا مفهوم العلة ليتماشى مع طبيعة البحث الأصولي، فإن قلة قليلة أخذت العلة مُبقيةً على خصائصها المنطقية، دون وعي لخصائص المجال الشرعي. وقد اعتبر الجصاص (توفي ٣٧٠هـ) أن سبب مخالفة بعض الأصوليين في أوجه للتعليل ظنهم أن العلة الشرعية بمنزلة العلة العقلية، «ولو كانوا عرفوا ما نسميه عللاً نوجب بها قياس الأحكام الشرعية، لخفّت المؤنة عليهم في فهم هذه المواضع»^(٧٤).

وبصرف النظر عن طبيعة تلك المواضع التي وقع فيها النزاع أهى نظرية مفترضة أم واقعية تنبني عليها فروع فقهية، فإن الرجوع إلى المدونات

كما اتفقوا على أن للشارع ولاية الأحكام كيف شاء، دون اشتراط المعقولية فيما هو أمانة حكم الشرع؛ فالأمارات منها ما يظهر معناه، ومنها ما يخفى وجه اللطف فيه، وهذه أيضاً لا تخرج عن كونها معللة بعلة عامة هي المصلحة.

وخلافاً لما أُشيع حول المعتزلة من أنّهم يوجبون المعقولية والمعنى في الأحكام تخريجاً على أصلهم في وجوب الأصلح على الله تعالى، فقد وقفنا على إشارات تبين أنّهم برآء من ذلك؛ لأنّهم يقسمون الأقسام إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل^(٧٣).

ثالثاً: العلة عند الأصوليين: من ضيق النظر الفلسفي إلى سعة النظر الأصولي.

إنّ الحديث عن العلة العقلية في الإنتاجات الأصولية المبكرة يدل على الانفتاح المبكر على المعارف الفلسفية التي تسربت مباشرة أو بواسطة إلى علم أصول الفقه، وقد تبين أن مفهوم الأمانة أو العلة الشرعية لم ينشأ منفصلاً عن

(٧٤) الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (ط. ٢)، (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، (١٨٩/٤).

(٧٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، (ص/ ٤٢٩).

وبإنعام النظر في الفروق التي نبه عليها بعض الأصوليين^(٧٥)، نجد أنها ليست افتراضات ذهنية، فصدوهم فيما ذكروه عن تفحص فروع الشريعة. وبالتالي، فالوقوع الشرعي هي المعيار في قبول صور تعليلية أو ردها؛ فبعض الفقهاء مثلاً لا يجوز أن تزيد العلة على خمسة أوصاف، لكن هذا الحصر غلط لا معنى له؛ لأن العلة شرعية؛ ولأن وقائع الشرع ترده، «فعلة السرقة ذات خمسة أوصاف وهو أنه سرق نصاباً من حرز مثله لا شبهة له فيه وهو من أهل القطع؛ وعلة الحج ذات أوصاف كثيرة، وعلة الصلاة ذات وصفين؛ وهي الطهارة من الحيض مع التكليف...»^(٧٦).

وهكذا، نقرر أن الأصوليين، معتزلة وأشاعرة، استطاعوا صياغة العلة صياغة شرعية مرنة توافق طبيعة مجال اشتغالهم، بقولهم بالأمانة وما

الأصولية يبين أن ثنائية العلة العقلية الشرعية كانت محدداً حاسماً في تحديد كثير من الاختيارات الأصولية في باب العلة؛ مثل: التعليل بمتعدد العلل، التعليل بالحكم، التعليل بالعلة القاصرة، وغيرها.

فمن سلك بالعلة السبيل الشرعي، فاعتبرها مجرد أمانة نصبها الشارع على الحكم، لا توجب الحكم لذاتها، اتسعت دائرة التعليل عنده؛ لأنه لا يستبعد أن ينصب الشارع أمارات متعددة على الحكم، ولا يستبعد أن تكون الأمانة حكماً، أو تكون متعدية أو قاصرة. ومن رأى أنها على نهج العقلية لم يقبل، فضيق دائرة التعليل.

ولقد أشار الأصوليون إلى وجوه الافتراق بينهما إشارات خفيفة؛ لأنه ليس في استيعابها كبير غرض في فن الأصول، محيلين طالب حقائق العلل العقلية إلى فن الكلام. ولعل أهم فرق بينهما هو أن العلة العقلية منتزعة من العقل، بينما الشرعية منتزعة من الشرع؛ وإذا علم ذلك، لزم منه حصول المجانسة بين العلة والمجال الذي منه انتزعت.

(٧٥) انظر: الجويني (توفي ٤٧٨هـ)، الكافية في الجدل، تحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، (ص/ ١٤ - ١٦).

(٧٦) أبو إسحاق الشيرازي، (توفي ٤٧٦هـ)، شرح اللمع، حققه وقدم له ووضع فهرسه: عبد المجيد تركي، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط. ١، (١٤٠٨هـ)، (١٩٨٨م)، (١/ ٨٣٧، ٨٣٨).

رضوان الله تعالى عليهم ومسالكهم
في النظر^(٧٧).

الخاتمة

بعد هذا التطواف في جوانب مفهوم
العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين،
نقرر أن دراسة منهجية استمداد المفاهيم
وتكييفها في التراث الإسلامي العربي مشروعٌ
علمي راهن، له من أبعاد «إستراتيجية»،
تتمثل في إقدار المفكر المسلم على تجديد
الجهاز المفاهيمي، وعلى استجماع شرائط
استثمار المفاهيم المنقولة تبعاً لقواعد
التداول الإسلامي العربي.

إن استجلاب المفاهيم ينبغي أن
يبتعد عن الاستسهال والعشوائية، وأن
يكون مسبوقةً بمخاض علمي يرصد
كفايتها المعرفية والوظيفية، ويتنبأ
بآثار توظيفها على المجال المستقيل،
حتى تصير خلقاً آخر. لاسيما في
هذا العصر الذي تجيش فيه أقلام
لاصطناع مفاهيم براقعة، متجاوزة
للزمان والمكان، وتدويلها؛ لطمس
المفاهيم الأصلية، والقضاء على أية
خصوصيات حضارية.

يجري مجراها، ولم يركنوا إلى العلة
بمعناها العقلي الصارم الذي يجافي
طبيعة الشرع وواقع المكلفين واختلاف
أزمانهم.

وتبعاً لذلك، نقول إذا كان النظر
الفلسفي يضيق بصرامته العقلية مأخذً
ونتائج، فإن النظر الأصولي يوسع
بمرونته نسقه آليات ومضامين؛ فمتى
كانت الآليات مرنة، كلما اتسع مجال
اشتغالها، وأثمرت، في الغالب، نتائج
إيجابية على مستويات عدة.

فالسبيل الشرعي للعلة يوسع دائرة
الإنتاج عملياً ونظرياً؛ عملياً بحيث
تترتب عليه أحكام شرعية عملية.
أما النفع النظري فنمثل له بالتعليل
بالعلة القاصرة؛ فالذي يجيز التعليل
بها، يوسع مداركه النظرية بمعرفة
مقاصد الشريعة وحكمها.

والخلاصة الجامعة أنه بالرغم من
استمداد طائفة من الأصوليين آليات
ومفاهيم إجرائية للتحسين الصوري
للتعليل، فإن مفهوم العلة ومتعلقاته
في حقل أصول الفقه يتسم بالأصالة،
لأن المعيار الأهم في رده وقبوله
تأصيلاً وتفصيلاً هو عمل الصحابة

(٧٧) الجويني، البرهان، حققه وقدمه ووضع فهرسه: عبد العظيم
الديب، (ط. ١)، (١٣٩٩هـ)، (٢/ ٧٩٦).



ترجمات



دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

العلاقة بين الأخلاق القانون والديمقراطية فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية

كارل أوتو آبل (*)

ترجمة. د. عبد العزيز ربح

قسم الفلسفة. جامعة سطيف ٢

(*) Karl Otto Appel. La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jurgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale. Trad. Jean François Kervegan. Les études philosophiques. 2001/ 1, N° 56. pp 67-80.

مقدمة

الحق فيما يخص التأسيس، بالمقابل نجده في كتاب «القانون والديمقراطية» يضع في أعلى هندسته في الفلسفة العملية قمة جديدة؛ إذ يعتلي قمة نظامه الآن مبدأ للحوار «محايد أخلاقياً» (FG, p.138 DD, p. 123) وليس «مبدأ إتيقا الحوار» كما كان الأمر في السابق باعتباره قاعدة لمجمل الفلسفة العملية. أصبح من الضروري الآن أن يكون انبثاق المبدأ الأخلاقي والمبدأ القانوني من مبدأ الحوار المحايد أخلاقياً كأصل مشترك، وذلك بالطريقة ذاتها لتلك التي يتمايزان بحسبها تاريخياً انطلاقاً من الحياة الإتيقية الجوهرية» (هيغ).

(٢) تكمن النقطة الثانية التي تثير مشكلة في المعمارية الجديدة للتمايز الحواري في نظري، في الظرف الآتي: إن «المبدأ القانوني» الذي يجب أن يكون مشتركاً في الأصل من وجهة نظر معيارية مع المبدأ الأخلاقي والذي يجب أن يُمثل مثلاً «بحقوق الإنسان»، هو في الوقت نفسه حسب هابرماس متماهٍ مع المبدأ الحاسم على المستوى المعياري للسياسة: أي المبدأ الديمقراطي (FG, p. 136 sq., DD, p. 121 sq.).

في كتابه الضخم الأخير «القانون والديمقراطية»^(١) (الصادر سنة ١٩٩٢) طور يورغن هابرماس لأول مرة فلسفة للحق ووضعها في علاقة مع فلسفة الأخلاق ونظرية الديمقراطية وذلك في إطار فلسفة الحوار التي يمثلها منذ زمن طويل. نتج عن ذلك «معمارية» جديدة -على الأقل بالنسبة له- للتفاضل الحواري تعتبر في نظري إشكالية جداً. ويتلخص الطابع الإشكالي لهذه المعمارية الجديدة في نقطتين:

(١) كان هابرماس لا يزال يدافع في كتابه «الحق والأخلاق»^(٢) الصادر سنة ١٩٨٦ والذي يشكل المرحلة الأولى لكتاب «القانون والديمقراطية» عن أولوية فلسفة الأخلاق على فلسفة

(1) Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, 668 p. [cite FG]; Droit et démocratie. Entre faits et normes, trad. par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997 [cite DD].

(2) Recht und Moral (Tanner Lectures 1986), in FG, p. 541-599 [Droit et morale, trad. par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Ed. du Seuil, 1997, 92 p.].

ما الإشكالي هنا؟

ملاحظة أولية: لقد اتخذت موقفًا صريحًا بشأن كتاب « القانون والديمقراطية » وذلك في محاولة ثالثة « للتفكير مع هابرماس ضد هابرماس » التي ستُنشر بالتزامن مع المحاولتين السابقتين بالإضافة إلى أعمال أخرى تحت عنوان *Auseinandersetzung* [مجادلات] ^(٣). إن هذه الملاحظة الأولية تبين وحدها أنه يجب عليّ أولاً إعادة تسطير ما قبل تاريخ علاقتي مع هابرماس لأجعل الدوافع ونقطة الانطلاق الكامنة وراء موقفي هذا من كتاب « القانون والديمقراطية » مفهومة.

ينتج هذا التماثل المعياري بالنسبة لهابرماس من الفرضية التالية المتعلقة بنظرية الحوار: يمكن للنقاشات بين المواطنين الأحرار والمتساوين في الحقوق في الديمقراطية المثالية أن تضمن أن يكون المشرعون خاضعين في الوقت نفسه للقوانين، بمعنى آخر أن تكون حقوق المواطنين (باعتبارهم أشخاصًا) محفوظة في الوقت نفسه من هؤلاء المشرعين أنفسهم باعتبارهم مستقلين (FG, p. 112 sq.; DD, p. 100 sq).

ينتج إجمالاً بالنسبة لهابرماس في كتاب « القانون والديمقراطية » المخطط التالي فيما يخص التمايز الحوارية الذي يمكن تأسيسه بطريقة معيارية: معمارية «التفرع».

في القمة: مبدأ حوار محايد أخلاقيًا كمبدأ لكل تأسيس للقواعد

المبدأ الأخلاقي (المبدأ U) للتأسيس (المبدأ القانوني)

=

مبدأ الديمقراطية الإجماعي للقواعد الأخلاقية
(مبدأ التشريع وفق معنى فرضية تبادلية حقوق الإنسان وحقوق المواطن).

(٣) ينظر:

K.-O. Apel, *Auseinandersetzung*. In *Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort, Suhrkamp, 1998.

ظهرت المحاولة الأولى (للتفكير مع هابرماس ضد هابرماس)، (penser) (avec Habermas contre Habermas).

في كتاب:

Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung, éd. Par A. Honneth, Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 15-65 [trad. Penser avec Habermas contre Habermas, Éd. de l'Éclat, 1990].

بينما ظهرت المحاولة الثانية: «مشكلة استعمال اللغة الإستراتيجية بشكل صريح من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية».

(“Le problème de l’usage du langage ouvertement stratégique du point de vue de la pragmatique transcendantale”).

في كتاب:

Diskurs und Sprache, éd. Par H. Burkhardt, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 31-52.

(١) ما قبل تاريخ «فلسفة الحوار»

منذ سنة (١٩٧٠) تقريبًا عزمنا أنا وهابرماس بعد تبادل مستمر للأفكار على تأسيس الفلسفة والعلوم الاجتماعية النقدية على تصور لعقلانية تواصلية أو حوارية. وأطلق كلُّ منا حتى وقت قريب اسم «إتيقا الحوار» على أساس الفلسفة العملية. (كنت قد دافعت مثلًا عن هذه الفرضية في كتاب صدر عن منشورات سارف سنة (١٩٩٤) تحت عنوان «إتيقا الحوار»).

بالمقابل ورغم الاتفاق الكبير بين وجهات نظرنا فإن هناك اختلافات أيضًا: كانت هذه الاختلافات قد بدأت تظهر عندما طرحنا سنة (١٩٧٦) تصوراتنا الأساسية في كتاب تضمن نقاشًا حول موضوع «تداولية اللغة والفلسفة»^(٤). لقد كانت مرجعية كلانا في هذا الكتاب نظرية أفعال الكلام عند جون سيرل ولكن تحت مسميات مختلفة: «التداولية الكونية» بالنسبة لهابرماس و«التداولية الترנסدنتالية» بالنسبة لي (وهذا منذ سنة ١٩٧٣).

ما الذي تعنيه هذه الاختلافات؟

(١) إن ما هو مشترك بيننا هو نوع من المرجعية الوضعية والنقدية-التحويلية في الوقت نفسه لفلسفة كانط، والمقصود هو تحول فلسفة الذات أو الوعي الترנסدنتالية إلى فلسفة للغة أو للبينذاتية، وكانت مرجعية كل منا في هذه النقطة المنعطف التداولي للفلسفة التحليلية للغة.

(٢) رغم ذلك يرفض هابرماس فكرة الفلسفة الترנסدنتالية الكانطية وفي نفس الوقت الميتافيزيقا بشكل عام: فهابرماس وفي سياق مدرسة فرانكفورت القديمة لا يعتقد بوجود أي فرق مبدئي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية النقدية والبنائية. وهذا يعني أن كل المنطوقات الفلسفية يجب أن تكون قابلة للتحقق تجريبيًا ومنه قابلة للتكذيب، حتى الفرضيات الضرورية للحجاج التي هي (في التداولية الكونية) ادعاءات الصلاحية الأربعة: المعنى، الحقيقة، الصدقية، الاستقامة الأخلاقية وكذا ادعاء الإجماع المحتمل مبدئيًا حول ادعاءات الصلاحية هذه.

بالنسبة لهابرماس يجب أن تكون ادعاءات الصلاحية هذه التي هي وحدها

(4) Sprachpragmatik und Philosophie, éd. par K.-O. Apel, Francfort, Suhrkamp, 1976.

حواري للفرضيات العلمية. ولذلك لا يمكن أن تكون هي ذاتها قابلة للتحقق وقابلة للتكذيب أمبريقيًا، إذ في حالة التكذيب يجب افتراضها في الوقت نفسه صالحة في وظيفتها الترنسندنتالية^(٦). للسبب نفسه لا يمكننا أن نفترض بشكل معقول أن تكون الفرضيات الضرورية للحجاج حديثة وممكنة التغير يومًا ما، إذ انطلاقًا من ماذا، وتحت أي فرضية يمكننا تصور هذا؟ في الواقع يمثل هذا التفكير النقدي والحذر ظاهرًا إعادة سقوط في الميتافيزيقا الدوغمائية، بحيث يتم فيه تبني وجهة نظر شبه إلهية وخارجة عن العالم، نعتقد انطلاقًا منها أنه باستطاعتنا التفكير في أن كل شيء حديثي، وذلك بدون أي تفكير ترنسندنتالي حول شروط إمكان تفكيرنا الخاص ذاته. غير أنه لا يمكننا اعتبار الشروط الترنسندنتالية لإمكانية تفكير صالح حديثة.

إن الأسباب التي لأجلها كان من الصعب علي اتباع هابرماس ومدرسة فرانكفورت التقليدية في موقفهم الذي

القادرة في نظره كما في نظري أنا على جعل البرهنة العلمية ممكنة قابلة من حيث المبدأ للفحص على مستوى أمبريقي تمامًا مثلما هو حال فرضيات نعوم شومسكي حول البنيات العميقة الفطرية لجميع اللغات في الألسنية مثلًا، كما أنها أيضًا حديثة مبدئيًا بحسبه وهو ما يعني أنها يمكن أن تتغير في يوم ما. إن كل هذا له مسوغ في أيامنا هذه بالنسبة لأغلب الفلاسفة المعروفين، فإضافة إلى تجاوز الميتافيزيقا يجب أن يتم أيضًا نزع الصفة الترنسندنتالية (dé-transcendentalisation)^(٥)، أي إلغاء الاختلاف بين الفلسفة والعلم التجريبي، يجب ألا تكون هناك حدود لمبدأ القابلية للتكذيب، كل شيء يجب أن يكون ممكن الحدوث.

(٣) على عكس ذلك تشكل هذه الافتراضات المتداولة اليوم بالنسبة لي خطوة نحو اللا معنى ونحو الإلغاء الذاتي للفلسفة. إن فرضيات البرهنة المكتشفة من طرف هابرماس ذاته في إطار «التداولية الكونية» والتي أترجمها أنا وفق معنى التداولية الترنسندنتالية هي شروط إمكان لكل اختبار أمبريقي-

(6) K.-O. Apel, "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung: " in Forum Philosophie Bad Homburg, Francfort, Suhrkamp, 1987, p. 116-211.

نص أعيد نشره في:

Auseinandersetzungen (cf. n. 1, p. 68)

(5) M. Niquet, Transcendentale Argumente, Francfort, Suhrkamp, 1991.

من حيث المبدأ على تحديد وعلى حل المشكلات التي يمكن أن تناقش. (اختصاراً: فرضية التضامن بين جميع شركاء الحوار من حيث هم كذلك). أريد هنا إذن أن أطرح السؤال التالي: هل من المعقول الاعتقاد أن هذا الوضع يمكن أن يتغير يوماً ما؟ إن هذا غير متصور في نظري، وهنا تكمن إمكانية التأسيس الترسندنتالي النهائي للإتيقا باعتبارها إتيقا للحوار⁽⁸⁾.

بهذه الطريقة تحدد نقطة الخلاف الأساسية بين هابرماس وأنا. لكن هذه النقطة تصبح راهنية جداً بالنظر إلى المعمارية الجديدة التي طورها هابرماس في كتاب «القانون والديمقراطية»، ذلك أن هابرماس لا يعترض في هذا الكتاب على التأسيس التداولي-الترسندنتالي النهائي للإتيقا فحسب، بل التضمين المباشر للمبدأ الأخلاقي في مبدأ الحوار بصورة عامة، هذا الأخير الذي سيصبح من الآن فصاعداً «محايداً أخلاقياً». بهذه الطريقة تكف إتيقا الحوار عند هابرماس عن كونها المبحث الأساسي للفلسفة العملية. من الواضح أن مطلب الصديقة الأخلاقية لم يعد الآن ينتمي للفرضيات الضرورية

يلغي الاختلاف بين العلوم الاجتماعية الأمبريقية والفلسفة يمكن أن تكون قد اتضحت من خلال قراءة ما سبق، ويمكننا أن نفهم أيضاً لماذا ألححت على العكس على الوظيفة ما بعد الميتافيزيقية للفلسفة الترسندنتالية باعتبارها تداولية ترسندنتالية للحوار الحجاجي.

للسبب ذاته تمسكت باستمرار بإمكانية ضرورة تأسيس ترسندنتالي نهائي لإتيقا الحوار. ولنضرب مثلاً على ذلك تعتبر جزءاً من الفرضيات الضرورية (أي لا يمكن الاعتراض عليها وإلا وقعنا في تناقض أدائي) للحجاج -على الأقل لا يزال هذا ساريًا في التداولية الكونية عند هابرماس⁽⁷⁾- تلك التي تتعلق بالصدقية الأخلاقية لأفعال الحجاج باعتبارها أفعال تواصل. ووفق مصطلحات صيغتي الخاصة أي التداولية الترسندنتالية: تعتبر جزءاً من الفرضيات الأخلاقية للحجاج التي لا يمكن الاعتراض عليها الفرضية القائلة إن جميع الشركاء المتصورين في الحوار متساوون مبدئياً في الحقوق، وتعتبر جزءاً منها كذلك الفرضية القائلة إن الجميع مسؤولون أيضاً

(7) J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik", in Sprachpragmatik und Philosophie, ed. par K.-O. Apel, Francfort, Suhrkamp, 1976, p. 174-272.

(8) (K.-O. Apel, Ethique de la discussion, Ed. du Cerf, 1994).

بشأنها: وهي أن قواعد الحق يجب أن تتميز عن قواعد الأخلاق. تنبثق هذه القواعد بنوعيتها من الناحية التاريخية من مصدر مشترك «للحياة الإتيقية الجوهرية» (وفق المعنى الهيجلي) التي لم تتمايز بعد. أما من الناحية النسقية معيارياً فيجب أن تكون مؤسسة في تعدديتها (انطلاقاً من مبدأ الحوار) في فلسفة للحوار. كان بإمكاننا حتى هذه النقطة مسايرة هابرماس بشكل كلي. إلا أنني أتساءل: هل ينتج عن تعددية أنواع القواعد التي نسعى لتأسيسها (أي قواعد الأخلاق وقواعد الحق) أن يكون المبدأ الرئيسي للحوار بالضرورة (أو أن يكون فقط) محايداً أخلاقياً (أيضاً)؟ في اعتقادي ليس الأمر كذلك للأسباب التالية.

طيلة السنوات التي مثلنا فيها معاً إتيقا الحوار اتفقتُ أنا وهابرماس دائماً على ما يلي. لا يمكن أن تستخلص القواعد المادية للأخلاق، من طرف الفيلسوف مثلاً، انطلاقاً من مبادئ. يمكن للفلسفة ويجب عليها أن تؤسس فقط المبدأ الإجرائي للحوار العملي الواقعي، ويتوجب على المعنيين أنفسهم في هذا الحوار أو موكلهم بوصفهم

للحجاج بما هي كذلك، ذلك أنه على هذه الأرضية (أرضية مبدأ الحوار الرئيسي) لا يمكن أبداً لهذا المطلب أن يوضع (انظر ص ٢٠). بهذه الطريقة يكون هابرماس قد تخطى عن التصور الأصلي للتداولية الكونية. إلا أن الذي نفقده بهذه الطريقة في نظري هو قبل كل شيء إمكانية تأسيس تداولي-ترنسدنتالي للإتيقا من خلال التفكير في فرضيات الحجاج التي لا جدال فيها.

بهذه الطريقة يكون هابرماس قد تخطى عن التصور الأصلي للتداولية الكونية. إلا أن الذي نفقده بهذه الطريقة في نظري هو قبل كل شيء إمكانية تأسيس تداولي-ترنسدنتالي للإتيقا من خلال التفكير في فرضيات الحجاج التي لا جدال فيها.

ولإيلاء وجهة النظر هذه قيمتها ومداها بشكل دقيق، يجدر بنا أولاً حسب رأيي أن نحاول فهم الدوافع التي قادت هابرماس إلى التخطيط لمعمارية «التفرع» هذه. توجد هنا قبل كل شيء مشكلة تتفق أنا وهابرماس كلياً

عقوبات دولة القانون. يظهر أن مخطط التخصيص هذا لنوعين من القواعد المختلفة والمشاركة في الأصل هو السبب في نظر هابرماس الذي يجب من أجله أن يكون الحوار الرئيسي الذي يتم على أساسه تمييز القواعد محايداً أخلاقياً أيضاً (وهذا ما يوضحه مصنفة «التفرع» في «القانون والديمقراطية»).

في حين أننا نحصل بالنسبة لي من وجهة نظر التأسيس التداولي-الترنسندنتالي النهائي لإتيقا الحوار على الحجاج التكميلي الآتي: يجب أن يكون المبدأ الإجرائي لتأسيس المعايير الأخلاقية المادية عن طريق الحوار العملي للمعنيين أو لموكليهم أن يكون هو ذاته مؤسساً فلسفياً، وبمبدأ الحوار (الرئيسي). عند هابرماس أيضاً! ولكن عندئذ لن يكون المبدأ الإجرائي متصوراً كما لو أنه بلا مضمون أخلاقي. يجب أن يشمل بشكل قبلي المساواة الحقوق في المصالح والحجج الممكنة لجميع شركاء الحوار، ولكن أيضاً حسب رأي المسؤولية المشتركة لجميع شركاء الحوار في محاولة الحل الإجماعي للمشكلة. غير أن هذه القواعد الأساسية الترنسندنتالية لإتيقا الحوار لا يمكن أن تكون هي ذاتها

محامين أن يكتشفوا القواعد المادية؛ أي قواعد العمل الملائمة للوضع في نهاية الأمر، والتي تتوافق مع الفكرة المنظمة لقدرة إجماع ما حول النتائج المحتملة للتطبيق الكوني للقواعد المادية من قبل كل المعنيين. هنا نحصل على مبدأ الكونية (المبدأ U) لإتيقا الحوار، الذي يبين إلى حد ما طريقة التجسيد الحوارية لمبدأ الكونية عند كانط⁽⁹⁾. ويجب أن تعلق في قرارة النفس الفكرة المنظمة التي يشكلها مبدأ الكونية الإجرائي-الحواري هذا حتى في حالة القرارات التي تجد نفسها منفردة أمبريقياً.

فيما يخص هذه القواعد المادية، يجب من دون شك افتراض اختلاف القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية (و هو ما كان مفترضاً عند كانط من خلال تمييزه بين القانونية والأخلاقية). وفق هذا المعنى لا يمكننا الحديث عن قواعد أخلاقية إلا إذا كان لدينا بأصل مشترك قواعد قانونية متميزة عن القواعد الأولى، لا تخص إلا الأفعال الخارجية ويمكن تطبيقها بفضل

(9) J. Habermas, "Über Moral und Stitlichkeit - was macht eine Lebensform rational", in Rationalität, ed. par H. Schnadelbach, Suhrkamp, 1984, p. 218-235.

لم يكن هو ذاته محايداً أخلاقياً بل يتضمن بشكل ضمنى القواعد الإجرائية الأساسية لأخلاق الحوار، مثلما يمكن ملاحظته بفضل تفكير ترنسندنتالي. (إن ما هو ثوري هنا من وجهة نظر تاريخ الفلسفة يكمن في أن «الأناثة المنهجية» عند ديكرت وحتى عند هوسرل قد استبدلت بقبليّة البنذاتية الحوارية لجماعة التواصل)⁽¹⁰⁾. هذا ما يجعل ممكناً لأول مرة في نظري التأسيس الترنسندنتالي النهائي، ما بعد الميتافيزيقي، للإتيقا.

بالمقابل إذا كان كل هذا صحيحاً، كيف يمكن أن يتم تأسيس ليس فقط المبدأ الأخلاقي ولكن أيضاً مبدأ القانون المتميز عنه، بطريقة معيارية عن طريق المبدأ الرئيسي للحوار؟ نعود هنا إلى سبب المصنفة المعدلة في «القانون والديمقراطية»، ويجب عليّ الآن أن أطرح البديل الذي تقدمه التداولية الترنسندنتالية لهذا البرنامج.

نتيجة ممكنة «للحوار العملي» ذلك أنها هي التي تجعل هذا الأخير ممكناً. (نلاحظ هنا صورة التفكير التداولي-الترنسندنتالي الذي يبقى متخفياً دائماً لدى هابرماس).

ماذا إذن عن التأسيس الفلسفي الممكن للقواعد الإجرائية الأساسية لأخلاق الحوار بواسطة مبدأ الحوار الرئيسي؟ هل يمكن أن يتم هذا التأسيس بواسطة مبدأ حوار محايد أخلاقياً: أي بمبدأ حوار يكون محايداً إزاء محتوى المعنى الأخلاقي للمساواة في الحق وللمسؤولية المشتركة؟ إن هذا مستحيل تماماً في نظري وهو غير مجدٍ أيضاً. إن ما هو مثير في هذه الحالة في التأسيس التداولي-الترنسندنتالي النهائي للقواعد الأساسية للحوار يتعلق على العكس بكونه يتم بتفكير حول فرضيات الحوار الرئيسي. ويظهر مثل هذا التفكير أنه في كل حوار رئيسي يجب أن نكون قد اعترفنا مسبقاً بالقواعد الإجرائية الأساسية للمساواة في الحق وفي المسؤولية المشتركة للتوصل إلى حل إجماعي للمشكلة. بهذا لا يكون في استطاعة مبدأ الحوار تأسيس القواعد الإجرائية الأساسية لإتيقا الحوار إلا إذا، و فقط إذا

(10) K.-O. Apel, "Das a priori der Kommunikationsgesellschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", in Transformation der Philosophie, t. II, Suhrkamp, 1973 [L'ethique à l'âge de la science. L'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, Presses Universitaires de Lille, 1986].

من وجهة نظر ما يمكن توقعه منها اجتماعيًا. وبفضل هذا التحديد لنظام الأفعال الخارجية يصبح بالإمكان تنفيذ قواعد القانون بالاستعانة بعقوبات دولية.

لذلك من وجهة نظر وظيفية هناك في الواقع حاجة «لتكلمة» المبدأ الأخلاقي بمبدأ قانوني يمكنه بشكل واسع أن يتجاهل تحفيز الأفعال الإنسانية ويضمن في الوقت نفسه تنظيم الأفعال الخارجية من وجهة نظر ما يمكن توقعه منها اجتماعيًا.

غير أن الفكرة المشار إليها في الأخير -أي ضرورة المطالبة بالقوة لدولة القانون بمعنى احتكار العنف لأجل تنظيم الأفعال الخارجية- تبين هذه الفكرة في نظري أنه ليس في الإمكان تأسيس القانون بموازاة مع الأخلاق انطلاقًا من المبدأ الرئيسي للحوار، وفق معنى المصنفة المعدلة عند هابرماس. إن علاقة مبدأ الحوار بالمبدأ القانوني مبدئيًا مختلفة عن علاقته بالمبدأ الأخلاقي. إنني لا أريد أبدًا الادعاء من خلال هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك أية

أريد الإشارة إلى أنني متفق تمامًا مع رأي هابرماس في النقطة التالية: إن المبدأ الأخلاقي المثالي (وفق معنى المبدأ U) هو في حاجة إلى «تمديد» إذا كان يجب أن يكون «الاندماج الاجتماعي» في العالم المعيش لمجتمع ما بعد التقليدي ممكنًا. فليس صحيح عكس ما اقترح هابرماس مؤخرًا⁽¹¹⁾: أن التأسيس «المعرفي» للمبدأ الأخلاقي لا يتضمن أية قوة إكراه أو تحفيز، إن الحاصل هو أن هذا التأسيس المعرفي لا يمكنه أن يضمن التطبيق العملي للقواعد الأخلاقية. نتيجة لذلك يصبح الأفراد متجاوزون كثيرًا عمليًا بمطلب تأسيس أخلاقي حواري خارج النفس أو داخلها. لذلك من وجهة نظر وظيفية هناك في الواقع حاجة «لتكلمة» المبدأ الأخلاقي بمبدأ قانوني يمكنه بشكل واسع أن يتجاهل تحفيز الأفعال الإنسانية⁽¹²⁾ ويضمن في الوقت نفسه تنظيم الأفعال الخارجية

(11) J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, 1991, p. 186 sq. [De l'éthique de la discussion, trad. Hunyadi, Ed. du Cerf, 1992, p. 165 sq].

(12) من الواضح أن كانط مجبر امتثالًا للثنائية الميتافيزيقية لنظرية العاملين عنده على الادعاء أن مشكلة تشيؤ دولة القانون يمكن أن تكون قابلة للحل «حتى بالنسبة إلى شعب من الشياطين (ما داموا يتمتعون بالعقل)». (Ak. VIII, p. 366). على خلاف هذه النزعة يبدو لي أن رولز يلج بحق على واقع أنه يجب بشكل عام افتراض معنى للعدالة لجعل احترام العقود معقولًا.

الأخلاق الحوارية المثالية: هذا ما أريد الإشارة إليه هنا^(١٣). لكننا لا يمكن أن نؤسس بناءً على هذه الفرضية دولة قانون يجب أن تضع احتكارها للعنف في خدمة تنفيذ القواعد الخاصة بفعل خارجي محتمل. لأجل هذا هناك حاجة لتأسيس قواعد من شأنها بالتأكيد أن تحقق هي أيضًا إجماعًا بين مواطنين أحرار، ولكنها يجب في الوقت نفسه رغم ذلك أن تحيل ضرورة بالنظر إلى صورتها كقواعد قانونية إلى سلطة دولة محددة مستندة إلى قوة. بهذا الاعتبار تبقى مقولة هوبز إن السلطة هي التي تصنع القانون وليست الحقيقة (auctoritas, non veritas, facit) الحقيقية (legem)^(١٤) صالحة دائمًا:

كيف يمكن لمهمة تأسيس معياري لدولة القانون مثلها مثل مهمة تأسيس المعايير الأخلاقية أن تكون موضوعًا لفلسفة حوار؟ إنني -مثل هابرماس- متفق تمامًا مع الرأي القائل أن تأسيس

علاقة تقارب داخلية بين مبدأ الحوار والمبدأ القانوني أي بين مبدأ الحوار ومبدأ دولة القانون الديمقراطية، على العكس! سأعود إلى هذه النقطة. رغم ذلك يبقى الحق -أي دولة القانون، في نظري وعلى خلاف المبدأ المثالي للأخلاق الحوارية (المبدأ U)- عاجزًا مبدئيًا عن التأسيس بصورة معيارية على أساس تفسير مبدأ الحوار فقط. والحال أنه لا يمكننا أن نبرر بهذه الطريقة مطلب احتكار العنف من طرف الدولة لأجل تنفيذ قواعد الحق. (هنا يصبح طرح برهان معياري ضد النزعة الفوضوية الفلسفية مطلوبًا).

يمكننا توضيح هذا الخلاف بواسطة العودة إلى ما قبل تاريخ الصيغة الهابرماسية لفلسفة الحوار. كان الاهتمام الأساسي في فلسفة «التحرر» لسنوات (١٩٦٠) هو المثل الأعلى «لتواصل متحرر من السيطرة»، أو للحوار (لقد كان لنا غالبًا الانطباع أمام طلبة سنة (١٩٦٨) بأنهم يريدون القضاء على كل البنى الدولتية للسيطرة). يمكن حينئذ أن يؤسس «المثل الأعلى لتواصل متحرر من السيطرة»، أي: المثل الأعلى «للحوار»، باعتباره صالحًا كلية في نظر

(١٣) إن الأطروحة ما بعد الحداثيّة القائلة إنّ الحجاج بما هو كذلك يتضمن بالضرورة ممارسة العنف لا يمكنها هي ذاتها أن تعرض دون تناقض أدائي. لكن من الطبيعي أنني لا أنفي مطلقًا واقع أن الحجاج معرض باستمرار لخطر خلط مع استعمال العنف.

(14) Leviathan, ed. latine, cap. XXVI, Opera latina, ed. Molesworth, III, p. 202.

حقوق الإنسان، ومبدأ الديمقراطية السياسي. من الضروري هنا الرجوع من جديد وبسرعة إلى ما قبل تاريخ فلسفة الحوار باعتبارها إتيقا للحوار لدى هابرماس ولديّ، بهدف جعل نقطة الخلاف التي نحن بصدها الآن جليّة. لقد تميز موقفنا الأساسي فيما يخص إتيقا الحوار عن موقف هابرماس منذ البداية وخصوصاً منذ بداية سنوات (١٩٨٠)، ليس فقط عن طريق التأسيس النهائي التفكير التداولي-الترنسندنتالي بل أيضاً عن طريق مظهر المسؤولية المتعلقة بالتاريخ، هذا المظهر وجد لاحقاً تعبيره بفضل التمييز بين مكون مؤسس (A)، ومكون مؤسس (B)⁽¹⁵⁾. وهذا يعني قياساً إلى مشكلتنا حول إلحاق القواعد القانونية المضمونة قسراً بالقواعد الأخلاقية ما يلي.

إن المبدأ الأخلاقي الرئيسي الذي هو بالنسبة لي محتوى بصورة ضمنية

قواعد الحق في الديمقراطية يجب هو أيضاً ألا يستند فقط على القوة الدولية عمومًا، بل على «القوة التواصلية» بالأحرى، وبالتالي على إجراءات حوار، على هذا النحو يجب أن يتم الأمر. لكنني لا أتفق -على عكس هابرماس- مع الرأي القائل أن هذه المشكلة يمكن أن تُحل، بموازاة مع تأسيس الأخلاق، مباشرة على أساس مبدأ حوار (محايد أخلاقياً)، وفق المعنى الذي نجده في مصنف «التفرع». إن هذه المشكلة لا يمكن حلها في نظري إلا على أساس مبدأ حوار متين أخلاقياً، بإمكانه أن يبرر أيضاً بطريقة معيارية من حيث هو مبدأ لإتيقا المسؤولية -وبصورة أكثر دقة لإتيقا المسؤولية المشتركة الرئيسية لجميع أطراف الحوار- تبعية القانون للأخلاق المثالية للحوار، وهذا يعني أنه بإمكانه أن يبرر استيلاء القانون على سلطة الدولة.

يتطلب هذا تفسيراً أكثر دقة. وبهذا نأتي إلى النقطة الثانية التي تبدو لي أنها تثير مشكلة في مصنف «القانون والديمقراطية» وهي: المساواة بين مبدأ القانون (الأصلي مثله مثل المبدأ الأخلاقي الصالح كونياً) أي؛ مبدأ

(15) K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung, Suhrkamp, 1988, en particulier p. 103 sq. [Discussion et responsabilite, Ed. du Cerf, 1996, p. 91 sq.]. Voir également "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik", in Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, ed. par K.-O. Apel et M. Kettner, Suhrkamp, 1992, p. 29-61.

عند ماكس فيبر⁽¹⁶⁾. لكنني توصلت في السنوات الأخيرة إلى تصور أكثر راديكالية يدرج إشكالية تشكل المؤسسات ضمن إشكالية المكون المؤسس (B) للإتيقا. ماذا يعني هذا؟

ولكن كيف يكون هذا ممكناً إذا لم يكن في استطاعتنا الاعتماد على واقع أن كل المتعاقدين مستعدون للمشاركة في الحوار العملي المثالي بهدف حل الصراعات وفق معنى التطابق مع المبدأ (U)؟



إذا كان باستطاعتنا الاعتماد على واقع أن كل مشكلات التفاعل الإنساني ذات الصلة الأخلاقية يمكن أن تحل بالمعنى الذي نجده في الجزء (A) لإتيقا الحوار ومنه بالتشكيل الحوارى لإجماع وفق المعنى الذي نجده في المبدأ (U)، فإن المؤسسات التي تكون فيها التفاعلات الإستراتيجية بين الأشخاص مباحة ومطروحة دائماً لن تكون قابلة للتبرير أخلاقياً. لكن

في مبدأ الحوار الرئيسى لا يتضمن «قاعدة حجاج» فحسب مثلما هو الحال مع مبدأ الكونية (المبدأ U) الخاص بالتشكل الحوارى الإجماعى للقواعد الأخلاقية الصالحة، إنه يتضمن أيضاً مطلب أن كل المشكلات ذات الصلة الأخلاقية مثل صراعات المصالح يجب أن تحل في تطابق مع المبدأ (U). ولكن كيف يكون هذا ممكناً إذا لم يكن في استطاعتنا الاعتماد على واقع أن كل المتعاقدين مستعدون للمشاركة في الحوار العملي المثالي بهدف حل الصراعات وفق معنى التطابق مع المبدأ (U)؟ في هذه الحالة يكون تطبيق (U)، ومنه تطبيق أخلاق الحوار المثالية احتمالياً غير مضمون. بالمقابل تبقى المسؤولية الأخلاقية أي المسؤولية الرئيسية لجميع الأطراف أو الذوات المشتركة في الحوار الرئيسى مستمرة من أجل حل المشكلات. ما العمل؟ هنا تبرز في نظري مشكلة ربط المكون المؤسس (B) بالمكون المؤسس (A) لإتيقا الحوار. لفترة طويلة لم ألمس في المشكلة المطروحة هنا إلا قضية خاصة «بإتيقا مسؤولية» الفعل السياسى بالمعنى الذي نجده

(16) M. Weber, Politikals Beruf, in Gesammelte politische Schriften, Tubingen, Mohr, 1958, p. 493 sq. [Le metier et la vocation d'homme politique, in Le savant et le politique, UGE, p. 99-185].

العدالة الأخلاقية بشكل قياسي وفعلي، هذا التطبيق الذي يبدو للوهلة الأولى مناقضاً للحدس بمهية الأخلاق. يجب أن يعمل على تحقيق الحماية الاجتماعية القصوى للجميع في النظام الاقتصادي العالمي، أي للفئات الأكثر ضعفاً في المجتمع تحديداً (وفق معنى مبدأ الفرق عند رولز إذن)، كما يجب أن يرسي في مجال السياسة نظاماً قانونياً وسلمياً كوسمبوليتياً مثلما دعا إلى ذلك كانط في القرن الثامن عشر⁽¹⁸⁾. هل هذا مطبق اليوم من طرف المؤسسات الاجتماعية أي الأنظمة الوظيفية للاقتصاد العالمي ودول القانون الديمقراطية؟

سأترك هنا جانباً المسألة الراهنية والعسيرة جداً في العالم المعاصر المتعلقة بالشرعية القانونية وبالنتيجة الأخلاقية «لعولمة» الاقتصاد. وسأبقى على المسألة المتعلقة بالأطروحة الرئيسية الثانية عند هابرماس في «القانون والديمقراطية»، وهي: هل تتماهى فكرة مبدأ قانون صالح كونياً وبالنتيجة قابل للتحقيق كونياً التي

بما أننا نتموضع إزاء إشكالية المكون (B) لإتيقا الحوار (وليس في استطاعتنا تغيير شيء في ذلك بفضل بداية جديدة للتاريخ) فإنه ينتج عن ذلك تبرير أخلاقي جزئي لمؤسسات سياسة القوة أيضاً (مثلاً تفعيل المنافسة الإستراتيجية والتطلع للربح في اقتصاد السوق)⁽¹⁷⁾. لكن هذه المؤسسات التي هي في خدمة إثبات الذات والمحافظة المادية على الأنظمة الوظيفية للمجتمع الإنساني ليست بالمقابل قابلة للشرعة أخلاقياً في نظري إلا إذا كان بالإمكان تنظيمها بقواعد قانونية، بمعنى آخر إذا كان بالإمكان إرجاعها بواسطة نظام قانوني مؤسسي يمكن تبنيه إن أمكن كصالح كونياً إلى الفكرة العدالة المعدلة باعتبارها إمكانية لجميع القواعد السائدة وأن تكون موضوعاً لإجماع كل المعنيين. يجب على النظام القانوني النسقي أن يروض تطبيق القوة السياسية (والمنافسة الاقتصادية الساعية للربح) بما يتماشى ومعنى

(17) K.-O. Apel, « Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionellen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft », in 25 Jahre Diskursethik, Luxembourg, LIT-Verlag.

(18) I. Kant, Zum ewigen Frieden, Akademie-Ausgabe, VIII, p. 341-386 [Vers la paix perpétuelle, trad. Darbellay, PUF, 1974].

حتى إنني مستعد باسم هذه القاعدة الإجرائية الأساسية بالالتزام مع هابرماس بالفكرة الإجرائية الأساسية للديمقراطية كشرط ضروري لتحقيق العدالة على المستوى الكوني على خلاف محاولة رولز الأخيرة مثلاً في مقاله «قانون الشعوب» في التخلي عن شرط الديمقراطية لتحقيق السياسي للعدالة على المستوى العالمي.



أؤكد بالمقابل أن مبدأ الديمقراطية المعروف بمبدأ «السيادة الشعبية» لا يمكنه بشكل مبدئي الارتقاء إلى نفس درجة الشرعنة المعيارية لمبدأ القانون المشترك في الأصل مع المبدأ الأخلاقي والمتطابق معه تماماً والذي وجد تعبيره في فكرة حقوق الإنسان. صحيح بالتأكيد أن فكرة حقوق الإنسان - وهابرماس يشير إلى ذلك - مهياة على خلاف فكرة القواعد الأخلاقية البسيطة، لإيجاد تعبير وضعي لها في دساتير دول القانون الديمقراطية. (DD, p. 100 sq. FG, p. 112 sq.). لكن يبقى هناك توتر جوهري بين حقوق الإنسان التي

تعود إلى الفكرة القديمة لحقوق الإنسان الصالحة كونياً مع فكرة الديمقراطية وفق معنى «سيادة الشعب»، هذه الفكرة الأخيرة التي ترجع حسب هابرماس إلى روسو وإلى كانط؟

مبدئياً سأجيب على هذه الأسئلة بالسلب. فمثلما أشرت إلى ذلك فيما سبق أنا لا أنكر أبداً علاقة الصلة الداخلية بين فكرة الديمقراطية والفكرة الإجرائية الأساسية لتأسيس القواعد عن طريق الحوار، والتي يجب أن تضمن هوية المشرع وأولئك الذين يخضعون للقوانين، بمعنى آخر؛ وحدة حقوق المواطنين باعتبارهم مشرعين وحقوقهم الذاتية كبشر. حتى إنني مستعد باسم هذه القاعدة الإجرائية الأساسية بالالتزام مع هابرماس بالفكرة الإجرائية الأساسية للديمقراطية كشرط ضروري لتحقيق العدالة على المستوى الكوني على خلاف محاولة رولز الأخيرة مثلاً في مقاله «قانون الشعوب» في التخلي عن شرط الديمقراطية لتحقيق السياسي للعدالة على المستوى العالمي⁽¹⁹⁾.

(19) J. Rawls, « The law of peoples », in On human rights. The Oxford Amnesty Lectures, 1993, p. 41-81 [Le droit des gens, trad. Guillaume, Esprit, 1996].

السياسية المنتشرة دائماً في الدول الوطنية الأوروبية (مع التوجه الإثني الذي تتضمنه) بفكرة الوطنية الدستورية في الديمقراطيات المعاصرة فإنه يبقى واقعاً وجود تعددية ديمقراطيات خصوصية اليوم أيضاً، ترسي علاقات قائمة على القوة فيما يخص السياسة الخارجية. تبقى هذه التعددية حاجزاً عويصاً أمام وضع مبدأ القانون الكوني في نفس مستوى المبدأ الديمقراطي.

يشكل إهمال هذا الوضع في نظري التعبير عن نوع من السذاجة إزاء البعد الخارجي الذي تتضمنه أيضاً السياسة الديمقراطية، وهذا ما تقوم به رغم ذلك النظرية الغربية للديمقراطية الحالية مع النقاش الدائر مثلاً بين الجماعيتين والليبراليين^(٢٠). ينزع الفلاسفة إلى

يمكن أن تؤسس مباشرة على المستوى الأخلاقي وتعبيرها الوضعي المحتمل في الدساتير والممارسة الإجرائية لجميع دول القانون الخصوصية. والديمقراطيات الموجودة حالياً أو تلك الخيالية احتمالاً هي دول قانون خصوصية! وهذه النقطة هي بالضبط المشار إليها تزامنياً من التصور الروسوي «لسيادة الشعب».

إن هابرماس لم ينكر كلية الصعوبة التي تنجم عن وضع المبدأ القانون الكوني في نفس مستوى مبدأ الديمقراطية. إلا أنه يعتقد أن هذه الصعوبة التي عرّضت تصور روسو لخطر النزعة القومية وربما حتى للنزعة الشمولية يمكن تفاديها مبدئياً: يجب فقط حسب هابرماس (DD, p.132 ; FG, p.117) تجاوز فكرة «الإتيقا السياسية» التي كانت لا تزال مرتبطة عند روسو بفكرة «سيادة الشعب» وفق معنى التحقيق الذاتي لشعب سابق الوجود عن الدولة واستبدال بها فكرة «الوطنية الدستورية» التي تفرض نفسها اليوم خصوصاً في الدول التعددية الكبرى مثل الولايات المتحدة. غير أنه فيما يبدو لي حتى وإن استطعنا استبدال فكرة الإتيقا

(20) فيما يخص النقاش بين الليبراليين والجماعيتين ينظر:

R. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Suhrkamp, 1994, وأيضاً:

(Gemeinschaft und Gerechtigkeit, ed. pat M. Brunnlik et H. Brunkhorst, Fischer, 1993).

على وجه الخصوص انظر:

K.-O. Apel, "Das Anliegen des anglo-amerikanischen "Kommunitarismus" in der Sicht der Diskursethik", in Gemeinschaft und Gerechtigkeit, op. cit, p. 149-172. 2

الجماعاتي الفرضية القائلة أنه يمكننا أن نتجاهل بشكل منهجي في النقاش حول العلاقة بين المبدأ القانوني والمبدأ الديمقراطي بُعد إثبات الذات للدول الخصوصية في السياسة الخارجية (DD, p.158 FG, p.142). أقرّ أنني أعتبر هذا الموقف من حيث المبدأ خاطئ وساذج.

غير أنه فيما يبدو لي حتى وإن استطعنا استبدال فكرة الإتيقا السياسية المنتشرة دائماً في الدول الوطنية الأوروبية (مع التوجه الإثني الذي تتضمنه) بفكرة الوطنية الدستورية في الديمقراطيات المعاصرة فإنه يبقى واقعاً وجود تعددية ديمقراطيات خصوصية اليوم أيضاً، ترسي علاقات قائمة على القوة فيما يخص السياسة الخارجية.

والواقع أنه يمكننا بالاستعانة بهذا الإنكار أن نجعل من البديهيات الأميركية التي ترفض وضع مبدأ القانون الصالح كونياً في نفس مستوى المبدأ الديمقراطي غير مرئية اصطناعياً. فيمكننا بذلك مثلاً إخفاء واقع وجود توتر في النقاش العالمي

موضوعة الطابع الأخلاقي والقانوني للسياسة بشكل أولوي ضمن تصور سياسة داخلية عالمية ديمقراطية مفترضة، ونتفاجأ حينذاك عندما يتهم هذا الاقتراح من طرف الحضارات اللا-غربية بكونه يعبر عن مركزية ثقافية ساذجة للغرب. يظهر التصريح العنيف عن هذه المركزية الثقافية الساذجة حقيقة في أطروحة رورتي: لا يمكننا أبداً الدفاع دولياً عن الطابع المبرر للديمقراطية الغربية على أساس مبدأ فلسفي، يجب بالأحرى على العكس من ذلك أن نجعل قبول المبادئ الفلسفية متوقفاً على الانتماء إلى تقليد ثقافي، ما يعني عملياً: من واقع تبني التراث الثقافي الغربي بشكل إيجابي⁽²¹⁾.

إن الموقف الكوني عند هابرماس يختلف بالتأكيد جذرياً عن موقف رورتي أو ماكنتير. يجب رغم ذلك الإقرار بأنه يتقاسم مع النقاش الأمريكي الليبرالي/

(21) R. Rorty, "The priority of Democracy to Philosophy", in Objectivism, Relativism and Truth, Cambridge UP, 1991, p. 175-196.

انظر بهذا الخصوص نقدي في:

(K.-0. Apel, Dis kurs und Verantwortung, op. cit, p. 397 sq).

يتم التعبير في فضائنا الخاص عن التوتر بين الحق الذي هو موضوع انخراط كوني والذي يجد مكانه قبل كل شيء في ديباجات الدساتير، وبين النقاش السياسي الذي يستجيب للمشكلات المتعلقة بداعي المصلحة العليا لنظام سياسي خصوصي: نرى ذلك خاصة في النقاشات المستمرة حول قانون الأجانب، قانون الهجرة وقانون اللجوء. وليس في إمكان أية دولة ديمقراطية هنا أن تمنح نفسها امتياز إلحاق مصالحها الخاصة بمبدأ حقوق الإنسان الصالح كونيًا وهو ما من شأنه أن يكون متسقًا.

لذلك لا يمكننا هنا تجاوز النظرة التي صاغها كانط بشكل مقتضب في مقترحه السابع من كتاب فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموبوليتية أين يقول: «إن مشكلة وضع دستور مدني كامل مرتبطة بمشكلة إرساء علاقات خارجية بين الدول تكون متوافقة مع القانون، وليس بالإمكان حلها خارج هذه الأخيرة»⁽²²⁾.

الدائر اليوم حول حقوق الإنسان بين فكرة حق كوسموبوليتي تابع من الأفراد، وإلحاق الدول الخصوصية على عدم تدخل الهيئات العالمية في حقوقهم السيادية وذلك تماشيًا مع القانون الدولي التقليدي. إن هذا التوتر يبين أنه من غير الممكن التذرع بالتحفظ الأخلاقي لصالح حقوق الإنسان الصالحة كونيًا بطريقة مبدئية، هذا التحفظ الذي كان قائمًا سابقًا على الحق الطبيعي ولاحقًا على الحق العقلاني والذي بإمكانه أن يقوم اليوم على التداولية الترسندنتالية على خلاف كل وضعة للقانون وفق معنى أنساق قانونية الخاصة. يجب بالأحرى أن يستمر النقاش حول حقوق الإنسان. كما يجب عليه في هذا الإطار أن يأخذ بعين الاعتبار كليًا حجج الدول التي هي في طريق النمو -مثل الصين كما تنظر هي إلى ذاتها- حجبًا من قِبل أن غياب فرضيات مادية للنجاة يمكن أن يقلص بقوة في نظر الأشخاص قيمة حقوق الحرية الفردية بالمعنى الغربي للكلمة، في هذا الإطار يمكن لحق إنساني في التطور المادي أن يتبوأ المحل الأول مؤقتًا.

(22) Akademie-Ausgabe, t. VIII, p. 24.

أي أخلاق للزمن الحاضر؟ قراءة زيغمونت باومان

بيار. أنطوان شاردل (*)

ترجمة: محمد جديدي

باحث ومترجم جزائري

(*) أستاذ الفلسفة الاجتماعية والأخلاقية بالمعهد الوطني للاتصالات إيفري (فرنسا).

المركزي في هذه السنوات الأخيرة ارتكز بالأحرى في التعرف على تشظي بنيات المعنى قيد العمل فيما بعد الحداثة. يمكننا ملاحظة مراحل مختلفة في تفكير زيغمونت باومان، وبشكل خاص انطلاقاً من مؤلفاته الأربعة المترجمة إلى الفرنسية والتي نقترح تقديم ملامح عنها، وكل مرحلة تقع ضمن أفق نقدي نوعي جداً.

بروز العصر ما بعد الحداثي والتباسات التجربة الإتيقية:

بالنسبة إلى زيغمونت باومان، فإن تجربة محدودة مثل الهولوكست تسمح كشف التباسات كل خطاب يزعم فرض اقتضاء إتيقي بكيفية شاملة ومعيارية. بهذا، يسعى باومان إلى تبيان أن الهولوكست كان نتيجة التقاء فريد بين عوامل في ذاتها عادية وجارية. إنه يريد من هذا رفض بعض الأماكن المشتركة حول الإبادة الجماعية لليهود: مأساة داخلية للتاريخ اليهودي، ذروة نزعة معاداة السامية الألمانية، حادث مسار لا يقبل التفسير للحضارة الغربية ... يدرس عالم الاجتماع بشكل خاص الطريقة التي نسخت بها الإبادة الصناعية إجراءاتها وأجهزتها حول مخططات الفعل

كتب عالم الاجتماع زيغمونت باومان (Zygmunt Bauman) المولود في (١٩٢٥)، حوالي عشرين كتاباً أربعة فقط منها ترجمت إلى الفرنسية: التكاليف البشرية للعوامة (Les coûts humains de la mondialisation)؛ الحداثة والهولوكست (Modernité et Holocauste)؛ الحياة مفتتة (La Vie en miettes) ومؤخرًا، الحب السائل. هشاشة العلاقات بين البشر⁽¹⁾ (L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes). وعلى الرغم من أن ما بعد الحداثة تفسر عادة كمؤسسة تفكيك معمّم من دون طموح إتيقي أو سياسي، فإن زيغمونت باومان من دون أن يسعى زيغمونت باومان لتمجيد ما بعد الحداثة ولا نقدها باختصار، بل يقترح دراستها في خصائصها المجتمعية الأكثر وضوحًا. وإذا كان فكر باومان قد ظل مطبوعًا لمدة طويلة بالماركسية، فإن انشغاله

(1) Zygmunt Bauman, les coûts humains de la mondialisation, trad. De l'anglais par Alexandre Abensour, Paris, Hachette, 1999 ; Modernité et holocauste, trad. De l'anglais par Paule Guivarch, La Fabrique, 2002 ; La Vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité, trad. de l'anglais par Christophe Rosson, Rodez/Nîmes, Le Rouergue/Chambon, 2003 ; L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes, trad. de l'anglais par Christophe Rosson, Rodez/Nîmes, Le Rouergue/Chambon, 2004.

بشكل متزايد، صارت تخوفاتنا مرتبطة
بنهاية العالم التي أضحت ممكنة بواسطة
ديناميكية الحضارة التكنولوجية كما هي:
اليوم، لم تعد التكنولوجيا حلاً
للمشكلات؛ إنها تمثل بالأحرى إمكانية
النفاذ أو المرور إلى تكنولوجيا معطاة
تحدد من جديد، الواحدة بعد الأخرى،
أجزاء الواقع الإنساني باعتبارها مشكلات
تطالب على وجه السرعة بحل⁽²⁾.

لهذا ينبغي أن تستشكل المسؤولية وأن
يعاد تأويلها باستمرار حسب الإلزامات
الجديدة. وهكذا تأتي الرهانات السوسيو
اقتصادية لتعزيز تحاليل باومان في
التكاليف البشرية للعوامة.

وجود متشظي:

في الكتاب الصادر سنة (١٩٩٨)
تحت عنوان العوامة. النتائج
الإنسانية (The Globalisation of
Human Consequences)، حيث البعد
النقدي متضمن بلا شك، يدين باومان
بحدة قوى الاستلاب التي تهيمن على
مجتمعاتنا الخاضعة لإلزامات السوق.
ويؤكد على أمر خاص ألا وهو أن الفرد

البيروقراطي العقلاني للبلدان المصنعة.
بتحليل أوشفيتز كامتداد لنظام صناعي
حديث، المجرمين النازيين مثل رجال عاديين
استولت عليهم ديناميكية عملية الإبادة،
بذل باومان جهده لإدراج الهولوكست في
قلب المجتمع الحديث. بكيفية مأكرة إلى
حد ما، فإن هناك نزوعاً يتضمن إعفاء
الحداثة بفصل الهولوكست وبتفسيره
كهيجان قوى ما قبل حديثة (همجية،
لا عقلانية، يتعذر رفضها) منهزمة منذ
مدة طويلة في المجتمعات المسماة عادية.
مثل هذه القوى لم يتم التحكم فيها
بشكل جيد عن طريق التحديث الألماني
الفاشل. هذه المأساة تؤكد ثانية بشكل
متناقض وغير مباشر أسطورة الحضارة
الحديثة بوصفها انتصاراً للعقل على
الأهواء وكذا القناعة الإضافية التي وفقاً
لها يُشكّل هذا الانتصار خطوة حاسمة
على سبيل التطور التاريخي للأخلاق.
وبهذا يتم الانتقال من الحداثة إلى العصر
البالغ. أحياناً، يتعلق الأمر بنتيجة غير
متوقعة للحداثة أو كذلك بمرور عصر ما
بعد الحداثة. ومع ذلك فمن المستحيل
الحكم بنتائج الأحداث التي قادت إلى
هدم القيم الحديثة. مهما يكن السبب،
فالأمر يتعلق بتحمل كامل للمسؤوليات
واستخلاص النتائج بطريقة بنائية.

(2) Z. Bauman, Modernité et holocauste, op. cit., p.274.

مصدوم. ولإثارته، يجب أن يكون هناك على الدوام صدمات أكثر عنفًا وأكثر تحطيمًا من السابقة. نوع من البطلان الفوري يُهيمن بالقياس إلى أن الانتباه يتوفر على قدرة محدودة وأنه ينبغي ترك المكان مباشرة لاستيعاب مشاهير جدد، مוזات أو لوبيات.

في هذا الفضاء من الحرية الذي يعطى باستمرار إلى المواطنين وإلى المستهلكين ما بعد الحداثيين، فإن القواعد تتغير بلا نهاية. تكمن الإستراتيجية في عدم إطالة أي جزء، وهو ما يحمل على حذر حقيقي إزاء التزامات طويلة الأمد. يتعلق الأمر بشكل أعمق برفض عدد معين من المبادئ، رفض التثبيت بكيفية أو بأخرى، عدم الشعور بالارتباط إلى مكان، عدم تكريس حياته كليه مليل، عدم القسم والوفاء لأي شيء ولا إلى شخص، عدم الرغبة في التحكم بالمستقبل: السهر على ألا تبقى نتائج اللعب عالقة به وأن يتخلى عن المسؤوليات التي تدوم. يتعلق الأمر أيضًا بحظر حمل الحاضر على الماضي. وإجمالاً، يتعلق الأمر بتقسيم الحاضر إلى طرفين، وفصله عن كل شكل من التأريخية، بإلغاء

يميل إلى أن يصبح مستهلكًا وأن وجوده يُستلب في وثبة استهلاك شهره. من الناحية المثالية، المواطن ما بعد الحداثي لا ينبغي أن يثبت اختياره، يجب ألا تكون له التزامات نهائية، كما ينبغي له ألا يعتبر الحاجة مشبعة تمامًا، والرغبة بوصفها مطلقة. إن ما يهم قبل كل شيء، هو الطابع المتبخر للعقود والالتزامات. فممنطور تحمل نتائج أفعاله، مهما تكن، يبدو أقل إثارة للقلق أو إحراجا طالما أنها غير أكيدة أو بعيدة. وإذا كانت الحادثة قد أثارت أجل الإشباع على أمل أنه تشبّع مرة أخرى حاملًا ينتهي الأجل، أما فيما يخص العالم ما بعد الحداثي فإنه يُبشّر بأجل الدفع. وإذا كانت دفاتر الادخار هي لب الحياة الحداثية، فإن بطاقة القرض صارت في عين باومان برادىغم الحياة ما بعد الحداثية. تقدم الثقافة اليوم العالم وكأنه مجموعة من الشذرات والحلقات حيث لا تطرد صورة سابقته ولا تعوضها إلا كي تستبدل ذاتها اللحظة التي تتبع.

في سطوة الآنية هذه، أصبح الانتباه أندر المصادر، فكل شيء محسوب حتى يكون له تأثير بالغ، كثافة قصوى؛ لأن الخيال قد سئم الآن، بما أنه باستمرار

موسع، فإن من تأثير حيادية المسافات الفضائية - الزمنية معارضتها. إنها تخلّص البعض من القيود الإقليمية وتعطي بعداً إقليمياً خارجاً لدلالات جماعوية. لكن، من وجهة نظر أخرى، فإنها تحرم من دلالتها ومن قوتها الهوية الإقليمية الذي يظل بعض الناس مرتبطين به بلا رجعة. إن الدلالة الأكثر عمقاً لفكرة العولمة التي تحيل إلى الطابع الا محدود والمتقلب للشؤون العالمية. ضمن محيط من الا تحديد واللا تميّز كهذا، فإن نزعة من الامتثال والانسياق تفرض نفسها، وإن الخوف من الانحراف يصبح تردداً دائماً ويتجسم بالحاجة إلى الأمن. في هذا المستوى يقوم باومان بتحليل كيف تنتج الحاجة للأمن هذه من عملية معممة للتشظي والتفتت. وكلما تكثفت العولمة، زاد عدم استقرار مرجعياتنا للمعنى وزاد معها إيقاظ غريزة الانطواء. وكلما ازدادت كذلك التدفقات بأكثر عنف اتسعت الحاجة إلى الأمن، إلى حد اتخاذ أشكال رمزية: الرغبة في أن يكون معترفاً بها من طرف المجتمع ومن طرف الآخرين، ألا يكون خاصة مهمشاً، أن يوجد في وضعية أكيدة. في هذه الحالة من الخوف ما بعد الحداثي لعدم الاكتفاء أو لما هو

كل صورة من زمان آخر من مجموع أو حصة جزافية للآنات الحاضرة:

فهذا هو المجموع الذي يعمل على إخفاء كل علامة متجذرة أو مثبتة من سلطته الخاصة لخرائط العالم، ومن مخططات حيث ترسم مسارات حياتنا. ففي حياة المستهلك، القيام بسفر ممتع أفضل وأمتع بكثير من الوصول إلى وجهة⁽³⁾.

نوع من البطلان الفوري يهيمن بالقياس إلى أن الانتباه يتوفر على قدرة محدودة وأنه ينبغي ترك المكان مباشرة لاستيعاب مشاهير جدد، موضات أو لوبيات.

من البديهي إذن ألا تفعل العولمة سوى بتكثيف هيمنة السوق ونزعة المغازلة (الدونجوانية donjuanisme) الاستهلاكية.

الهوس الأمني، نتيجة للعولمة؟

إن تحاليل باومان للعولمة تبين أنه وبعيداً عن إخضاع أنماط الحياة لتوحيد

(3) Z. Bauman, les coûts humains de la mondialisation, op. cit., p.130.

«غير كافٍ»، فإن الوضعية هي أيضًا أكثر دقة. ويرجع هذا في جزء منه إلى أن العالم وحتى الذي تعمل فيه، وخلافًا للعالم الحديث الكلاسيكي، متشظّ ومجزأ.

نحن لسنا مجموعة حيث إن طموحات الدولة الحديثة بُذلت سابقًا للذوبان في شمول، إنّما مجموع أفراد يشعرون أكثر فأكثر بأنهم تركوا لحالهم (مهملون). وينبغي على الفرد أن يتغلب على اللا يقين. كل واحد يجد نفسه في الوقت ذاته قد سُلّم لرعاية خدمات الخبراء الذين ينزعون ثقل المسؤولية عن أكتافنا عبر تنظيم عوضًا عنا حمل الفهم الثقيل والمثير للقلق. فالخبرات من كل نوع تُشكّل في هذا المعنى سلطة هائلة لتحديد أحاسيسنا الأخلاقية. وتكبح البيروقراطية بشكل معتبر الاندفاعات الأخلاقية، وتجعل بهذا شرًا من النمط الميتافيزيقي ممكنًا.

الحياة الأخلاقية في عصر التشظي:

إن للحاضرة [النزعة] أخذ بعين الاعتبار الزمن الحاضر] التي تهيمن اليوم تأثيرات قويّة على الحياة الأخلاقية. لأن متابعة اندفاع أخلاقي

يحتاج لثبات ويفرض تحمل المسؤولية لزمن طويل. إذن اللا التزام والانهزام بتجنّب الالتزامات ترتد إذن تحت شكل انحاء الاندفاع الأخلاقي وكذا الحط من قيمة المشاعر الأخلاقية. هذا الانتقاص يمكن أن يبدو كما لو أنه يكشف عن خلاف صارخ مع عبادة العلاقة الحميمة بين الأشخاص، السمة الأخرى الكبيرة للوعي ما بعد الحداثي. ومع هذا فلا يمثل هذا تناقضًا أساسيًا. إن هذه العبادة ما هي في الواقع إلا أكثر من تعويض سيكولوجي للوحدة التي تحيط بالأفراد والفجوات التي تفصل بينهم بكيفية دومًا أكثر خطورة. هذا الموضوع يغلب على الكتابات المجمعة ضمن الحياة مفتتة (la vie en miettes). نتعرف بالفعل على الفكرة القائلة إن جذور المشكلات الأخلاقية للمجتمعات ما بعد الحداثيّة ترتبط عمومًا بصعود اللا اكتراث. لقد تأتى باومان بالخصوص إلى إدانة الالتزامات التي لا تلتزم بشيء، الأفعال التي لا تحمل أي دلالة، إجراءات التوضيح والتقييس يحتمل دومًا أن تحيد لقاء أصيلاً مع الغير: «ففي عالم السائح، تم ترويض الغريب، لم يعد يخيف أبدًا»، فهل ينبغي تحمل هذه الألفة والتوجه نحو نزعة تشاؤمية راديكالية؟

تُحرّر العاطفة الآخر (l'Autre) من عالم الاتفاق وتنقله إلى عالم لا تنطبق عليه أية قاعدة كونية، بينما تلك التي تطبق هي بشكل مفتوح وجليّ، ليست كونية، خصوصية. من خلال هذه المراحل الثلاث، فإن الالتزام العاطفي يجعل من الآخر (l'Autre) مشكلاً بالنسبة إلى الأنا. مثل هذه الإشكالية لم تكن مدركة ضمن إتيقا ما فوق الفردية، التي تنظم كل شيء. من الآن فصاعداً، يقع على عاتق الأنا وحده الفعل والقيام بشيء غير معدّ سلفاً بخصوص الآخر (l'Autre). هذا الأخير يمر تحت مسؤولية الأنا. وبهذا الشرط تبدأ حقيقة الأخلاقية بالنسبة إلى باومان باعتبارها إمكانية للخيار بين الخير والشر:

عندما أشير إلى القواعد، وعندما أمثل العلاقة التي تجمعني بالآخر مثل مادة في جملة روابط مشابهة، نموذج لفئة، حالة مستخلصة من قاعدة عامة، أُلِفْتُ من كل مسؤولية عدا تلك المتعلقة بالإجراء. من جانب آخر، كوني مرتبط بالآخر بوسائل عاطفية فذلك يعني أنني مسؤول عنه، وفوق هذا كله ما يمكن لفعلي أو للافعلي أن يقدمه

إن الأزمات الحالية، مهما تكن محددة وشارحة، فهل تنذر لهذا الحد عن أزمة أخلاقية؟

يقترح باومان تصور انتقال حقيقي من الاتفاق إلى الالتزام. إننا نشهد هنا بوضوح انعطافاً أخلاقياً في تفكير السوسيولوجي الذي يؤكد بهذا حساسية لم تكن مدركة في الكتابين المشار إليهما سابقاً. ومن هذه اللحظة يصبح الفيلسوف إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) بالنسبة إلى باومان مرجعاً حاسماً. إن الأخلاقية المميزة عن الإتيقا التي تكون عادة أدواتية، هي انشغال بالآخر الذي يجب أن يشمل نوع من الراديكالية. الوجود الذي يشير حسب باومان إلى التزام عاطفي مع الآخر (l'Autre) والذي ينبغي أن يكون قبل أي التزام في مسار فعل نوعي يتعلق بالآخر (l'Autre). من ثم يفترض أن تعدل العواطف مجرد الوجود مع (être-avec) إلى وجود لـ (être-pour). في البداية، تشير العاطفة إلى خروج من حالة اللا اكتراث. فيما بعد، تسحب الآخر (l'Autre) من عالم التناهي واليقين المنمط وتقذفه في فضاء تحديد فرعي، للتساؤل والتحرر. أخيراً،

الاستقلالية المعتمدة باطنة في السلوك الأخلاقي. تفلت الاستقلالية من كل تشفير؛ لأنها لا تصلح لشيء آخر سوى ذاتها ولا تقيم علاقة مع عنصر خارجي عنها، ولا علاقة يمكنها أن تضبط أو تعمم. إن السلوك الأخلاقي، كما يقول باومان في صدى لليفيناس، يستثار بمجرد حضور الآخر (l'Autre) باعتباره وجهًا (visage)، أي باعتباره سلطة عاجزة تفلت من نظام التصنيف. هذا ما يفرق المسؤولية الأخلاقية عن المسؤولية القانونية والتي وفقًا لها يعد مسؤولًا كل واحد يخضع لواجب الاستجابة عن ضرر أمام العدالة. على العكس من ذلك فإن الفعل الناجم عن خوف من العقاب أو الوعد بمكافأة، لا تحمل فيه المسؤولية الأخلاقية نجاحًا أو مساعدة على البقاء. وبما أنها فاقدة للهدف، فإنها تفلت من كل برهنة عقلانية، وتقوم بإلغاء كل حكم حول الاهتمام العقلي وكل نصيحة حول غريزة المحافظة المحسوبة. فوجه الآخر (l'Autre) هو حدٌّ مفروض على جهد الوجود وعلى الاكتفاء الأنطولوجي. إنه يعطي بالتالي الحرية القصوى: حرية أمام كل مصدر ارتهان، وكل تبعية، وإصرار الطبيعة في

له. أنا لست رقمًا، مادة قابلة للتبادل ضمن مجموعة، ثغرة يمكن ردمها في شبكة علاقات⁽⁴⁾.

في حين، لما يأخذ الآخر (l'Autre) في شبكة عواطفه فذلك يحدث تبعية جديدة، تبعية متبادلة: هذه التبادلية تصبح مسؤولية وحيدة.

في الوقت نفسه، يرجع لكل واحد منا بتطوير القصد بأن تكون مسؤولًا إلى مسؤولية عملية، وملئها بمضامين التي ليست لها قبليًا (a priori)، أن يناضل حتى يكون ممكنًا، ضد كل احتمال، ملئها، لتنفيذها. في هذه العلاقة التي تصبح كفاً، فإن الوجود يُشير إلى كونك مسؤولًا عن الآخر (l'Autre)، ويفترض أن تكون مضايقًا وبعيدًا مقارنة مع نظام آخر موجود مسبقًا. وهو ما يعني أن المسؤولية هي أيضًا مرادفة الحرية. إن مسار الفعل لم يكتب بعد. ولم يتحدد التمييز بعد بين الخير والشر. في هذا المستوى، يتقمص جيدًا باومان طموح ليفيناس في نزع الطابع الرسمي للعلاقة بالآخر عبر المطالبة بجزء من

(4) Z. Bauman, La Vie en miettes, op. cit., p.335.

لكن، بالنسبة إلى باومان فالأشياء واضحة. ففي معظم الحالات، التحدث بلغة القيم يسهم في إعطاء مظهر لمعنى في عالم الأعمال وتحرير التبادلات من القيود السياسية الحقيقية. وكما لاحظ باومان بشكل صحيح جداً أنه أحياناً، مثلما هو الحال في منتجات الاستهلاك «المحترمة للبيئة»، فإن الحجة الأخلاقية أو الإتيقية اتضحت بأنها، من جهة أخرى ممتازة على المستوى التجاري. ولا يمكن إنكار أن الأعمال، على غرار البيروقراطية، لا تتطلب إلا تفسيراً جيداً والدفاع عن أسلوبها الخاص في الأخلاقية، المسمى إتيقا الأعمال (éthique des affaires). وهو ما لا يتم من دون إثارة مشكلات كبيرة. إن القيمة الأولى لهذه الإتيقا المشفرة هي النزاهة، التي تعني خاصة بحفظ الوعود والتمسك بالواجبات التعاقدية. ومن دون هذه النزاهة، لا يمكن للأعمال أن تزدهر. وبالإصرار على أن جميع أطراف العقد ينبغي أن تتشبث بهذا المبدأ، فإن الشركاء يدافعون عن أنفسهم ضد خطر الإمضاء على عقود مع مؤسسات فاسدة. الأهم أيضاً، مع ذلك، إنهم يدعون لاستعمالهم محيطاً نسبياً منظماً ومرتبئاً يكون من دونه

الوجود. إن الأخلاقية هي، مثلما يقول باومان، لحظة سخاء (un instant de générosité). إنه أحد يلعب من دون لماذا، يلعب من دون أن يربح ومن دون أن يحسب، لكن يجب أن تكون له الشجاعة لتحمل ثقل عواطفه التي لا تمثل أبداً ما «يُحطم» الحكم. من وجهة نظر مجتمعية، فإن سلوكاً مستوحى من الأخلاقية هو من دون جدوى تماماً، حتى لا نقول إنه مدمر، ذلك أنه لا يمكن أن يستغل في أي هدف ويفرض حدوداً على كل أمل في الاستقرار.

إن الأخلاقية هي، مثلما يقول باومان، لحظة سخاء (un instant de générosité). إنه أحد يلعب من دون لماذا، يلعب من دون أن يربح ومن دون أن يحسب، لكن يجب أن تكون له الشجاعة لتحمل ثقل عواطفه التي لا تمثل أبداً ما «يُحطم» الحكم.

لكن هل مجانية كهذه تقبل حقاً؟ التصالح مع الواقع الاجتماعي؟ وماذا يعني في هذا الصدد الشغف الحالي بالأخلاق أو الإتيقا؟ إننا نلاحظ تضخماً في مرجعية الإتيقا هذه السنوات الأخيرة.

الشغف بالإتيقا الذي هو في الأخير مجرد اهتمام. إن الهشاشة الاجتماعية والا مساواة المرتبطة بالنظام النيوليبرالي والتي تسارعت وانتشرت عبر تسهيلات نقل المؤسسات قليلة الدقة والتي قررت الانتقال نحو آفاق أكثر جاذبية. فالضحايا الجدد ليسوا ضحايا الاستغلال بقدر ما هم ضحايا للتخلي الناتج عن اللا اكرث الأخلاقي، والذي هو من دون أدنى شك أيضًا مدانٌ.

ما بعد الحادثة: مرحلة للأخلاقية؟

إن نماذج التنظيم الحالية لا تشجع، على الأقل صراحة، على أي سلوك لا أخلاقي لكنّها لا تيسر أيضًا الخير. وفقًا لباومان، فإنّها تجعل حقًا الفعل الاجتماعي لا مكترث، أي لا خير ولا شرير، يقبل القياس فقط على ضوء المعايير التقنية التي ليس لها دلالة سياسية حقيقية. يشير باومان إلى حنة أرندت (Hannah Arendt) للتأكيد على فراغ الفضاء السياسي. بهذا فإنّه يأسف معها على أنه لا يوجد أبدًا، في مرحلتنا، مواقع بديهية في داخل الجسم السياسي انطلاقًا منها يصبح من الممكن إعداد تدخلات ذات دلالة وفعالية، حاملة لمشاريع. ازدهرت

غير مقبول اتخاذ قرارات عقلانية من وجهة النظر الأداتية. وعلى الرغم من ذلك، مثلما هو الحال لكل مدونة إتيقية، تعتني إتيقا الأعمال بـ: يمثل ما يتم الإعلان عن بعض أنماط السلوكيات الإلزامية على المستوى الإتيقي، يتم تحييد أنواع أخرى من الأفعال على الصعيد الإتيقي، بناء على أمر أو بإلغاء، أو بفعل بجعل قضايا ليست أخلاقية مطلقًا. يشرح القانون جيدًا وبوضوح إلى أي حدّ يمكن للنزاهة أن تبلغه وفي أي لحظة يمكننا القول عن شخص أنه كان نزيهًا بقدر كافٍ. كل ما يمتد خارج هذا الحد لا يهم إتيقا الأعمال⁽⁵⁾.

يشرح القانون جيدًا وبوضوح إلى أي حدّ يمكن للنزاهة أن تبلغه وفي أي لحظة يمكننا القول عن شخص أنه كان نزيهًا بقدر كافٍ. كل ما يمتد خارج هذا الحد لا يهم إتيقا الأعمال.

تختفي عقلانية الأعمال عن مسؤولية نتائجها الخاصة ولهذا السبب يمكننا إضفاء النسبية على هذا

(5) Z. Bauman, La Vie en miettes, op. cit., p.353.

يجب محاولة التفكير فيه مجدداً من دون التوقف عند الإطار التشريعي. لأنه إذا كان التشريع بمقدوره إثارة أو لا سلوك من هذا النوع مرغوب، فليس لها في المقابل أي حظٌ لتحقيق ترقية المسؤولية الأخلاقية التي ليست متميزة عن الطاعة القانونية. إن أحد الرهانات السياسية الحالية يتضمن إعادة التفكير في الاختلافات والتعدديات. فالإنسانية المعاصرة تعبر بواسطة أصوات متعددة. إن القضية الأساسية لعصرنا تكمن بالتالي في معرفة كيف يعاد تأسيس تعدد الأصوات (بوليفونيا polyphonie) في انسجام (هرمونيا harmonie) وبخاصة كيف يمنع تحولها إلى تنافر (كاكوفونيا cacophonie). إن بحثاً عن الانسجام لا ينبغي أن يؤدي بالضرورة إلى تماثل إنما يجب على العكس أن يسمح بتفاعل عديد الأسباب المختلفة، كل واحد يحافظ على هويته الخاصة واختلافه. لقد رأت حنة آرندت بأن القدرة على التفاعل هي خاصية البوليس (polis) المدينة السياسة، والتي نعتبر فيها، أثناء لقاءاتنا، أنفسنا بمثابة متساوين تماماً مع اعترافنا بتنوعنا ونهتّم بالحفاظ عليها بوصفها الهدف

تدخلات جزئية، موجهة نحو المهمة ومحدودة في الزمن. لكن بصفة عامة، إنها لا تضاف إلى بعضها البعض كي تشكل مجموعاً لمعنى، إنها متشظية ومجزأة، إنها في الغالب الأعم في خلاف، ولا أحد يمكنه أن يزعم، بأقل ضمان، معرفة النتيجة مسبقاً.

إن التدخلات البشرية التي هي فعلاً ملتزمة لا تستنفذ ضمن تعقيد النظام الاجتماعي، المعتم والكثير، إلا لكي يتدفق مجدداً فيما بعد في شكل يثير أكثر كارثة طبيعية منها أفعال إنسانية متروية. من جهة ثانية، يبدو بديهياً، بسبب طبيعة الخيارات التي نحن الآن بصدد مواجهتها، وحيث أن المبادرات الخاصة والتدخل اللا منتظم لا يوفون بالغرض، إنها بالأحرى تصير جزءاً من المشكلة، وفي كل الحالات، فهي ليست أبداً حلاً. ومن الواضح، من الضروري وضع نوع من الفعل المنسق والمتفق عليه.

حسب باومان، يبدو جلياً أنه يمكننا الاقتراب من ترقية أخلاق جديدة منها مثل مسألة ومهمة سياسية. وهذا المثال السياسي هو ما

باومان من التجربة اللفيناسية، والذي يستعيده بطريقة جديدة ضمن سياق سوسيولوجي، هو أن المسؤولية شيء آخر غير النزعة الشكلية السورية أو مجرد خضوع لمبادئ. فالمسؤولية هي ما يتوجب، ما لا يمكن رفضه إنسانياً، وبشكل خاص، ما يدعوننا إلى التزام عاطفي يتعالى على كل امتثال إتيقي.

* روابط دائماً أكثر هشاشة:

ضمن تعدد الاصوات المتنوعة، التي غالباً ما تكون ناجمة، عن رهانات متناقضة ومتنازعة والتي تخص تميز الوضع ما بعد الحداثي اللا منتظم، لا يمكننا الاعتقاد أبداً أن الفصل بين الخير والشر قد تم تحديده مسبقاً تاريخياً بهذا للفرد المهمة الوحيدة في تطبيق مبدأ موحد يتناسب مع ظرف الوجود، للتشخيص. إن عرضية الوجود، الطابع المتقطع للوضعيات ينتج تطوراً سريعاً لمعايير الأخلاقية بينما كانوا فيما سبق محددين سلفاً وثابتين. إن النساء والرجال ما بعد الحداثيين عليهم أن يواجهوا بعضهم البعض بمسؤوليتهم الأخلاقية الخاصة. وحدها فقط مسؤولية من

ذاته للقاء. من جهته يؤكد ليفيناس على فضائل اجتماعية مختلفة عن اجتماعية مضافة ومركبة. ولما نأخذ بعين الاعتبار غمطي البرهنة، يتساءل باومان في النهاية كيف يقارب مفهومًا كهذا للحياة السياسية.

انطلاقاً من هذه المعاني للمسافة، التفاضل، الالتزام حيث يجدر إعادة التفكير في مكانة الكائن المسؤول ضمن سياق مجتمع حيث ينزع المواطنون إلى أن يصيروا مستهلكين غير مبالين. لأنه إذا تعلق الأمر اليوم برفض أكثر حزمًا، فهو للأيديولوجيا المهيمنة التي تنمّي أجواء التفويض، والتي تقال تقريباً بهذه العبارات: اتركوا العارفين يتخذون القرارات وهم يحرصون على رفاهيتنا. أما فيما يخصكم أنتم، اعتنوا بما يهمكم مباشرة: حافظوا على راحتكم والقيم الأسرية. بينما، لدى باومان، فإن مجتمعاً يريد إلزام مواطنيه بجعلهم أكثر انتباه إلى الآخرين بحيث يمكن للحياة المشتركة أن تحترم معايير العدالة والحصافة، ينبغي قطعياً الانفصال عن ذهنية الاستهلاك التي تهيمن اليوم والتي تحيّد اتخاذ كل موقف نقدي حقيقي. إن أكثر ما يحتفظ به

من قيمتها أمام أثمانها في السنة أو حتى تصير رأسمال سلبي قبل أن تبلغ التاريخ النهائي للبيع الذي يفترض أن يدوم كل الحياة، مثلما أن أمكنة العمل تختفي من دون إنذار بل ولا واحد، وهما أن مسار الحياة يُرى متقطعاً في سلسلة مشاريع استثنائية دائماً جد مختصرة، فإن منظورات الحياة تشبه أكثر فأكثر إلى تلافيف عشوائية لصواريخ ذكية في ملاحقة أهداف غير قابلة للإسك، عابرة ومتقلبة، بدلاً من المسار الباليستي المصمم والمحدد قبلاً، الممكن رؤيته، من قبل صاروخ⁽⁶⁾.

في الحب السائل (Liquid love)، الذي ظهر مؤخراً بالفرنسية، يؤكد باومان على الازدواجية القصوى التي تهيمن عند الوقائع. أكثر من أي وقت مضى، يرغب معاصروننا في ضمان الوحدة في حين يفضلون الانخراط في علاقات يكون من الأسر على الدوام الخروج منها.



هذا النمط، تتحمل صمودها إزاء التوضيح وتظل باستمرار إشكالية، يمكن أن تصبح حقاً مناسبة. إن الرهان بالأحرى مهم في مجتمع حيث تبقى الروابط أساساً هشة وغير أكيدة.

في الحب السائل (Liquid love)، الذي ظهر مؤخراً بالفرنسية، يؤكد باومان على الازدواجية القصوى التي تهيمن عند الوقائع. أكثر من أي وقت مضى، يرغب معاصروننا في ضمان الوحدة في حين يفضلون الانخراط في علاقات يكون من الأسر على الدوام الخروج منها. فالأزواج يتشكلون، يتحللون ثم يتشكلون ثانية بحسب التطلعات والرغبات. وفي النهاية الإنسان المعاصر من دون روابط واقعية، فهو في الآن نفسه مفتتٌ بهرونة العلاقات الافتراضية ومحكوم عليه بتحمل حالة دائمة من الهشاشة التي تؤثر تمس مجموع العلاقات الشخصية، الاجتماعية والمهنية:

بما أن القدرات لا تجد مرخصاً له قبل حتى أن تكتسب ويتم التحكم بها، مثل المرجعيات المدرسية تفقد

(6) Z. Bauman, L'Amour liquide, op. cit., p.112.

على الرغم من هذه المنظورات الأكثر عتامة، فإن باومان لا يريد أن يذعن لأي شكل من اليأس. على العكس فإن التحديات تبدو أيضًا أكبر وأنبل في المسافة التي تفصل تاريخنا عن المثال لجماعة إنسانية ناجزة.

لم يحدث في مرحلة ما، أن كان البحث الحثيث عن إنسانية مشتركة والممارسة التي تبعت فرضية كهذه يمثل هذا الاستعجال والإلزام بقدر ما هي عليه اليوم. ففي مرحلة العولمة، فإن قضية وسياسة إنسانية متقاسمة تجابه أكثر المراحل حتمية وخطورة التي تخطتها أثناء تاريخها الطويل⁽⁸⁾.

تركنا هوامش المقال كما وردت في المقال الأصلي لأنها عبارة عن إحالات في أغلبها -وهي قليلة (ثماني إحالات)- لمؤلفات ونصوص زيغمونت باومان عاد إليها صاحب المقال مستشهدًا بها في تحليله لآراء باومان.

بالنسبة إلى باومان، فإن مداومة كهذه للعابر، الانغمار في مد الوجود، غياب التجذر، هي بحق خصائص تنتقل، مثلًا، في مخيمات اللاجئين والتي تتميز بطريقة جديدة: عابر مجمد، حالة مستمرة، ديمومة مصححة بلحظات لا تستدعي أية أبدية. بالنسبة إلى اللاجئين، لا هم مستقرين ولا هم رحّل، فإن منظور الاستتبعات على المدى البعيد ونتائجه لا تعتبر جزءًا من تجربتهم، فهم مجبرون على العيش يومًا بيوم. في حين، الأقلمة الخارقة المثبتة إقليميًا لمخيمات اللاجئين، فإن صفات المرحلة الحالية تبدو في صورة دوّمًا أقصى، نقيّة ومرئية بشكل أفضل منها في كل قطاع آخر من المجتمع المعاصر.

ربما سيأتي زمن حيث سنكتشف الدور الطليعي الذي لعبه اللاجئون الحاليون في استكشاف طعم الحياة في «مدن اللا مكان» (nowherevilles)، والدوام المكثف للعابر الذي يمكن أن يصبح سكناً مشتركاً لسكان الكوكب المعولم، المكتمل⁽⁷⁾.

(8) Ibid., p.185.

(7) Z. Bauman, L'Amour liquide, op. cit., p.176.

الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط وديوي

ريتشارد رورتي (*)

ترجمة: محمد جديدي

باحث ومترجم جزائري

(*) فيلسوف أمريكي معاصر (1931-2007م).

منذ خمس وعشرين سنة، قدّم بيتر سينغر (Peter Singer) إجابة مألوفة لهذا النوع من التساؤل في مقال حدث حوله جدل كبير في مجلة نيويورك تايمز (New York Times Magazine). عنوان المقال «عودة الفلاسفة للعمل»⁽¹⁾، “Philosophers Are Back on the job” اعتقد سينغر أنه هو من قدم أخباراً سارة. فقد شرح بأن الفلاسفة قد أيّدوا سابقاً بأن الأحكام الأخلاقية تعتبر عبارات غير مشكوك فيها لمشاعرنا، لكنهم الآن عادوا إلى رشدهم. لقد التحقوا ببقية الناس واعتقدوا الآن بوجود حجج حسنة وأخرى سيئة، لخيارات أخلاقية بديلة.

الآن وقد تأتوا إلى تقدير هذا الأمر، يواصل سينغر، فمن المستحسن أن ينصت الجمهور لآراء فلاسفة الأخلاق حول مواضيع غالباً ما تكون مثار جدل مثل الإجهاض. لقد أوضح، بأنه لا يمكن استنباط أي «نتيجة» بما يتوجب فعله بشكل سليم من مجرد وصف ما يعتقد غالبية الناس، في مجتمعنا، أنه ما ينبغي القيام به»⁽²⁾، على العكس من ذلك، «إذا

في العقود الأخيرة، وجد أساتذة الفلسفة الأنغلو ساكسونية، صعوبات جمة لشرح لزملائهم الأكاديميين، وللمجتمع بصفة عامة، ما الذي يفعلونه كي يضمنوا كسب قوتهم. فكلما ازدادت دراسة الفلسفة تخصصاً واحترافاً، تضائل احترام ببقية الأكاديميين أو الجمهور العريض لها. وفي الوقت الحالي، يتهددها التجاهل كلية، وأن تعتبر كالفيولوجيا الكلاسيكية أثار متقدمة باقية، وإن لم تفقد سحرها وجاذبيتها.

مع ذلك؛ فإن هذه المشكلة أقل حدة في حالة الفلسفة الأخلاقية التي هي الأكثر وضوحاً والأكثر معقولة من مختلف التخصصات الفلسفية. بيد أن فلاسفة الأخلاق يتعرضون لضغوط لشرح ما يعتقدون فيما يقومون به. إنهم بحاجة للزعم بقدرتهم على النظر بعمق في المسائل التي تمس الصواب والخطأ أكثر من غالبية الناس، بيد أن لا شيء، في تكوينهم، يثبت ذلك ويضمن لهم هذه القدرة. فمن كتب منهم أطروحة دكتوراه (Ph.D) في هذا الفرع من الفلسفة يجدون صعوبة في الادعاء بأن لهم خبرة أكثر من الآخرين لما يتعلق الأمر بخيارات أخلاقية صعبة. لكن ما الذي يستطيعون الزعم به بالضبط؟

(1) Peter Singer, “Philosophers Are Back on the Job,” The New York Times Magazine, July 7, 1974, 6-7, 17-20

(2) Ibid., 19.

الحدوس الأخلاقية للعامة. ولديهم مصدر لمعرفة أخلاقية مختلف وأفضل من تلك التي تستمد من هذه الحدوس. هذا المصدر، الذي يعود إليه الفلاسفة تقليدًا كـ«عقل»، يحوز على سلطة تتفوق على أي مصدر آخر بديل.

تبعًا لسينغر، فإن فلاسفة الأخلاق، بكيفية أو بأخرى، هم أكثر اتصالًا بهذا المصدر، ومن ثم فهم عقلانيون أكثر مما يكون عليه الإنسان العادي. لكن لا نعلم جيدًا إن كنا سنرى في هذا سببًا أم نتيجة لفهم سامٍ لما يدعوه سينغر بـ«طبيعة المفاهيم الأخلاقية لمنطق الحجة الأخلاقية». ومهما تكن الفكرة التي سنكونها، فإن نظريته في الأخلاق تتأسس على شيء ما أكثر صلابة من جملة الحدوس الأخلاقية تبدو لي أيضًا مشكوكًا فيها بالقدر نفسه الذي هي عليه قناعة من طبيعة خاصة لمفاهيم أخلاقية، بحيث يكون للخبراء فهم أفضل عنها من الآخرين، أو تلك المتعلقة بمنطق خاص للمناقشة الأخلاقية حيث يكونون وحدهم المؤهلين لتقدير سليم بناءً على تكوينهم.

إن فهم تصور ليس أكثر من معرفة كيفية استعمال كلمة. وفهم تصور (النظر isotope)، يعني معرفة كيف نتحدث عن

كانت لنا نظرية أخلاقية راسخة، يتوجب أن نكون مستعدين لقبول آثارها، حتى وإن أجبرتنا على تغيير آرائنا الأخلاقية حول مواضيع كبرى»⁽³⁾، ولحسن الحظ، استمر الفلاسفة بقدرتهم على تقديم هذه النظريات، وبالتالي تصحيح الحدوس الأخلاقية للمجتمع. ومثلما يؤكد، فإن تكوين الفيلسوف يجعله أكثر كفاءة في تقويم الحجج واكتشاف المغالطات، فقد درس طبيعة المفاهيم الأخلاقية ومنطق البرهان الأخلاقي. اختتم سينغر مقاله بقوله: «إن دخول الفلاسفة في مجالات ذات أهمية أخلاقية كانوا قد استبعدوا منها، هو الأكثر تحفيزًا والأكثر إثارة، في التطورات الأخيرة للفلسفة»⁽⁴⁾.

عندما قرأت هذا المقال منذ خمس وعشرين سنة، شعرت بإحراج كبير. إن وجهة نظر سينغر عن الدور الاجتماعي لأساتذة الفلسفة بدا لي أنه جعل الجمهور أكثر حذرًا مما كان عليه بالفعل، إزاءنا نحن الفلاسفة. وبحسبه، فإن لفلاسفة الأخلاق «نظريات قائمة على أسس سليمة» تنبني على شيء ما مختلف عن

(3) Ibid., 20.

(4) Ibid.

فلاسفة الأخلاق، وإن بكيفية غير ثابتة، هم أشخاص متعلمون وذوو خيال كبير. لكن لا أتصور بأن سينغر، وكذا من يتقاسمون معه الإيمان بقيمة اجتماعية للفلسفة الأخلاقية، سيقدمون كثيراً من الأسباب للاعتقاد بأن تكويننا في الفلسفة، بدلاً من الأنثربولوجيا، تاريخ الأدب الأوربي أو في القانون الجنائي، يمكن أن يكون بشكل خاص نافع كي يمد أحد ما بقدرة عالية على القيام بخيارات أخلاقية. إنني معجب بعدد مهم من زملائي الذين تخصصوا في الفلسفة الأخلاقية، وأقرأ بلذة وفائدة عدداً مهماً من كتاباتهم. لكن لا أغامر أبداً بالدفاع بخصوصهم عن نوع الأطروحة التي يؤيدها سينغر.

أرغب في اقتراح إجابة بديلة عن سؤال حول معرفة ما يمتلكه أغلبية أساتذة الفلسفة الأخلاقية والآخرين لا يمتلكونه. فهم ليسوا أكثر وضوحاً، أكثر صرامة أو أصحاب رؤية أكثر من العلمانيين، بيد أن إرادتهم كبيرة في أخذ أفكار إيمانويل كانط (Immanuel Kant) على محمل الجد. لقد أعطى كانط، أكثر من أي كاتب آخر في تاريخ الفلسفة، رواجاً واحتراماً لمعانٍ من قبيل «طبيعة التصورات الأخلاقية» ومنطق المناقشة الأخلاقية. وأعتقد فعلاً

الكيمياء، وفهم تصور (النزعة التصنيعية mannerism)، يعني معرفة كيف نتحدث عن تاريخ الرسم الأوروبي. لكن مفاهيم الحق، الواجب، والمسؤول ليست مفاهيم تقنية، ولا نرى أي نوع خاص من التكوين بإمكانه مساعدتنا بشكل أفضل على فهم استخدام هذه الكلمات من العلمانيين.

حينما يتعلق الأمر بـ «منطق للحجج الأخلاقية» أجد نفسي في ارتباك. ولا أتمكن من إعطاء معنى لكلمة «منطق» التي يكون فيها حجج حول الشيء الجيد الذي يجب فعله تتعلق بـ منطق مختلف عن الحجج اختيار مهنة (حرفة)، شراء منزل أو التصويت لصالح مترشح ما. إنني لا أستطيع تصور كيف يمكن لـ سينغر من تأييد أن القضاة أو العمال الاجتماعيين، على سبيل المثال، أقل دراية وألفة بهذا المنطق من فلاسفة الأخلاق، أو أن الزعم بأن أن تكويناً فلسفياً سيساعد هؤلاء على القيام بأعمالهم بشكل أفضل.

لا أعني أنني أرغب بأن أكون غير مثقف في هذه النقطة. أتفق تماماً أن من لديهم تعليم جيد غالباً ما يكونون أفضل في اتخاذ القرارات المتعلقة بخيارات أخلاقية، من أولئك الذين هم أقل حظاً في التعليم، وبالتالي أقل خيالاً. إن

تملك قوة مستقلة، تمكنها من تصحيح ردادات الفعل هذه. إنها تستمد كل قوتها من الحدوس المتعلقة بنتائج الأفعال التي تثيرها.

تتيح المبادئ تلخيص مجموع ردادات الفعل الأخلاقية، لكنّها لا تملك قوة مستقلة، تمكنها من تصحيح ردادات الفعل هذه. إنها تستمد كل قوتها من الحدوس المتعلقة بنتائج الأفعال التي تثيرها.



مثلما قرأت تاريخ الفلسفة، كانط هو شخصية انتقالية؛ فهو الذي ساعدنا على الابتعاد عن فكرة أن الأخلاق هي مسألة الأمر الإلهي، لكن للأسف أبقى فكرة أن الأخلاق هي مسألة واجبات غير مشروطة. سأقبل باقتراح إليزابيث أنكومب Elizabeth Anscombe أنه إذا كنت لا تؤمن بالله، فيستحسن أن تسقط مفاهيم مثل «القانون» و«الواجب» من المفردات التي تستخدمها عندما تتخذ قرار ما يجب القيام به.

مثل كبار مفكري الأنوار الآخرين، أراد كانط التخلص من الفكرة التي تجعل القساوسة خبراء أخلاقيين، لصالح

أن الأخلاقية لا تشبه شيئاً آخر في العالم، وأنها من طبيعة خاصة بشكل عميق. ويوجد وفقاً له، فرق يتعذر تجاوزه بين مجالين: أحدهما خاص بالحكمة وآخر بالأخلاقية. إذا ما اتفقنا معه حول هذه النقطة، مثلما هو حال عديد من فلاسفة الأخلاق، إذن سنكون مستعدين على الاعتقاد بأنه بمقدورنا أن نجعل من دراسة المفاهيم الأخلاقية تخصصاً احترافياً. لكن إذا لم نكن قد قرأنا كانط، أو إذا أثارت قراءة أسس ميتافيزيقا الأخلاق The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals اشمئزاً أو أزمة ضحك جنوني، فإن فكرة أن تصبح الأخلاقية موضوع دراسة احترافية ستبدو من المحتمل مبالغاً فيها.

مرة أخرى، إذا ما أخذنا كانط بالجديّة الكافية، فإن الفكرة القائلة بوجود مصدر معزول عن المبادئ الأخلاقية، مصدر يزود بالمبادئ التي تستند إليها «نظرية أخلاقية راسخة»، ستبدو معقولة. لكن بالنسبة لمن لم يقرأ كانط، أو لمن لم تستهويه أفكاره، كما هو الحال معي، فإن مبدأ أخلاقياً لا يمكنه مطلقاً تقديم سوى جملة حدوس أخلاقية. تتيح المبادئ تلخيص مجموع ردادات الفعل الأخلاقية، لكنّها لا

بنائه. ولو أننا اتبعنا نصيحة هيوم Hume، لَكُنَّا قد توقفنا عن الحديث عن واجبات لا مشروطة من اللحظة التي توقفنا فيها عن الخوف من عذاب بعد الموت. عندما توقفنا عن الاعتقاد، مع دستوفسكي (Dostoevsky)، إذا كان الإله غير موجود فكل شيء يكون مباحًا، سيكون علينا التوقف عن التمييز بين الأخلاقية والحصافة. لم يكن علينا استبدال «العقل» بـ«الإله» كاسم أعطي لسلطة مُشرّعة.

كثيرًا ما يقول لنا فلاسفة الأخلاق المعاصرون بأن كانط قام باكتشاف مثير، وأنه أعطانا فكرة جديدة ذات أهمية حيوية تلك الخاصة بـ: الاستقلالية الأخلاقية. لكنني أشك أنه حينما يعزى الفضل إلى كانط بهذا الاكتشاف، أخشى من أننا نستعمل هذا المصطلح بكيفية غامضة. يعتقد الكل بأن الاستقلالية، بمعنى الشعور بالحرية إزاء كل قيد خارجي، هي شيء جيد. بيد أن المعنى الكانطي الخاص للاستقلالية -الفكرة بأن القرارات الأخلاقية هي عمل العقل، أكثر من كونها شيئًا قابلاً لأن يتأثر بالتجربة- هي شيء تمامًا مختلف. ولا يوجد إلا قلة من الناس، نسبيًا،

المذهب الديمقراطي الذي ينسب إلى كل كائن إنساني، أو على الأقل إلى كل كائن إنساني ذكوري، المصادر الداخلية الضرورية كي يتخذ قرارات أخلاقية صائبة. لكنّه اعتقد بأن هذه المصادر تتمثل في امتلاك مبدأ غير مشروط -الأمر المطلق the categorical imperative- من شأنه أن يمكننا من تقرير كيفية حل المفارقات المرتبطة بهذا. لقد نظر إلى هذا الأمر وكأنه منتج ملكة خاصة سماها «العقل العملي المحض» pure practical reason، ملكة تكون منتجاتها مستقلة تمامًا عن التجربة التاريخية. يمكننا استحضار أو استدعاء هذه الملكة، وهي ستد لنا ما هي الحدود الأخلاقية لمجتمعنا، التي يجب علينا الاحتفاظ بها وتلك التي ينبغي التخلص منها.

يقول نيتشه Nietzsche بأن رائحة سيئة من الدم وضربات السوط تحوم حول الأمر المطلق الكانطي. إن الفيلسوفة المعاصرة للأخلاق المفضلة لديّ، أنيت باير Annette Baier، كشفت عن الرائحة الكريهة نفسها. حسب باير، فإن معنى التصور الكانطي للواجب غير المشروط مستعار من تقليد ديني متسلط وأبوي يكون من الأحسن هجره بل إعادة

أخلاقي خاص» فوق كل تساؤل على أنه مكسب، وبناءً عليه فإن «الأخلاقية» هي الاسم الذي يطلق على كيان لا يزال غامضًا ويتطلب دراسة مكثفة. إن قراءة كانط هي طريقة جيدة للتألف للبدء والانخراط في هذا الخطاب.

بالمقابل، فإن قراءة بطلي الفلسفي، جون ديوي (John Dewey)، هي طريقة جيدة للإفلات من هذا الخطاب. كان ديوي يأمل بأن يتضاءل عدد المنجذبين بالخطاب الكانطي حول الخيار الأخلاقي. اعتبر ديوي أن فكرة فصل الأخلاقية عن الحصافة فكرة سيئة جدًا، وبالأخص في الاعتقاد بأن الأوامر الأخلاقية مصدر مختلف عما تنصح به هذه. لقد بدا له من المستحيل التوفيق النظرة الكانطية للإنسانية مع النظرية الطبيعية الداروينية لأصولنا. بالنسبة إلى ديوي، ومن وجهة نظر ما بعد داروينية، لا يمكن أن تكون هناك قطيعة تامة بين المعرفة الإمبريقية والمعرفة غير الإمبريقية، بنفس القدر الذي لا تكون بين الاعتبار العملية الإمبريقية وغير الإمبريقية، أو بين الوقائع والقيم. كل بحث -في الإتيقا مثلما هو في الفيزياء، في السياسة كما هو في المنطق- يتضمن في إعادة نسج شبكة اعتقاداتنا

من هم على استعداد لتقاسم ما يؤيده المتحمسين لكانط مثل كريستين كورسغارد (Christine Korsgaard)، وربما الفيلسوفة الكانطية للأخلاق الأكثر بروزًا والأكثر تشددًا. في نظرها، كان كانط على حق في الاعتقاد بوجود نوع خاص من الباعث، يسمى «أخلاق»، وأن «الباعث الأخلاقي، إذا ما وجد، فإنه بالضرورة مستقل»⁽⁵⁾. إن الاستقلالية، بمعنى الامتثال لأمر غير مشروط للعقل، هي مفهوم خاص جدًا، تقني جدًا، مفهوم يجب أن يؤخذ بالكيفية نفسها التي تؤخذ بها المفاهيم التقنية الأخرى، من خلال العمل على طريق واحد ضمن لعبة لغة كانطية خاصة.

لعبة اللغة هذه هي ما يتوجب التحكم فيه لمن يريد الحصول على دكتوراه (Ph.D.) في الفلسفة الأخلاقية، مع أن كثيرًا من الناس من يقضون حياتهم في اتخاذ قرارات أخلاقية صعبة ينجحون بكيفية مرحة عن طريق تجاهل وجودها. إن جزءًا كبيرًا من الفلسفة الأخلاقية الأنغلوفونية المعاصرة تنظر إلى الخطاب الذي تكون معه فكرة «دافع

(5) Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 23.

إن تعلم لعبة اللغة التي يقطن بها المفهوم الكانطي للاستقلالية المزخرف، يقتضي أن تحمل السيكلوجيا الكانطية للملكات على محمل الجد. ذلك أنه، لاستخدام هذا المفهوم، ينبغي أولاً تقسيم الشخص بحيث تتميز فيه العناصر النفسية المُشرعة من العناصر النفسية التي تمثل لهذه القوانين. لقد كرس ديوي جزءاً مهماً من طاقته كي يسمح لنا بالتخلص من هذا التمييز، وقد نجح في ذلك بشكل كبير. ويبدو لي أن فكرة ملكة مشرعة تسمى (عقلاً) لا تزال موجودة إلا لدي نوعين من الناس. الأوائل هم المازوخيون الذين يريدون الحفاظ على معنى للخطيئة، مع استفادتهم من الراحة التي يجلبها عالم نيوتوني خاص، جد مستتير وميكانيكي بالكامل. الآخرين هم أساتذة الفلسفة الأخلاقية وحيث الأوصاف المستعملة في مهنتهم تفترض تمييزاً واضحاً بين أخلاقية واحتياط، والذين يحذرون، جراء هذا، من المحاولات الديوية الهادفة إلى إنهاء هذا التمييز.

أعتقد أن ديوي كان في الطريق الصحيح حينما كتب:

أن الفصل الذي أقامه كانط، بين التبجيل [تجاه أوامر العقل]، باعتباره الشعور الأخلاقي الوحيد وكل المشاعر الأخرى مرضية،

ورغباتنا، بكيفية تنمي السعادة وتسمح بحياة في الآن ذاته أكثر ثراء وأكثر حرية. كل أحكامنا تجريبية ومعرضة للخطأ. إن اللا مشروطية والمطلقيات ليست هي الأشياء التي نسعى جاهدين من أجلها.

حسب ديوي، فإن الفصل الكانطي للإمبريقي وغير الإمبريقي هو من بقايا التمييز الأفلاطوني بين المادي واللامادي، وبالتالي التمييز اللاهوتي - الميتافيزيقي للإنساني عن الإلهي. اعتقد ديوي أن هذا (الحنوعش الثنائيات)، كما اصطلح عليه، يجب أن يزاح، وأن يأخذ معه كلاً من أفلاطون Plato وكانط Kant.

كما لو أن الفلسفة الأخلاقية المعاصرة محصورة بين كانط وديوي، بما أن معظم الفلاسفة اليوم هم طبيعانيون راغبون في توفيق أفكارهم مع نظرية داروينية تفسر كيف وصلنا إلى هنا. غير أن الداروينيين لا ينسجمون مع الفكرة الكانطية لباعث أخلاقي خاص، أو ملكة مشرعة مثل (العقل). بالنسبة إليهم، فإن العقلانية لا يمكن أن تكون إلا بحثاً عن اتفاق بينذاتي يتعلق بتحقيق مشاريع مشتركة. إنه من الصعب توفيق هذه الرؤية للعقلانية مع التمييز الكانطي للأخلاقية والحصافة.

اعتبار نفسه كفيلسوف هيغلي، لم يتراجع ديوي أبدًا في مشروعه لهدم الثنائيات التي ورثتها الفلسفة الأخلاقية عن كانط.

الفيلسوف الآخر المعاصر للأخلاق المفضل لديّ، هو ج. ب. شنيويند J. B. Schneewind، فقد انتهى إلى الاحترام والإعجاب بكانط بطريقة مختلفة وبما لم نقم به أنا وباير. فقد سعى أن يتعد بنفسه عن الجوانب السيئة لـ كانط في مقالات مختلفة. ذلك ما قام به في مقال له في مرحلة الشباب، منشور سنة (١٩٦٨): المعرفة الأخلاقية والمبادئ الأخلاقية "Moral Knowledge and Moral Principles".

في هذا النص، يشجعنا الفيلسوف شنيويند على هجران الفكرة القائلة بأن من واجب فلاسفة الأخلاق تزويدنا بالمبادئ الأخلاقية مستقلة عن كل سياق، أي لديها «القدرة على الانطباق على أي وضعية مهما كان نوعها»⁽⁷⁾. يدافع عن موقفه هذا بالكيفية الآتية:

فهي اعتباطية تمامًا [...]، ويمكن حتى أن نتساءل إذا ما كان هذا الشعور، ضمن المعالجة التي يقترحها كانط، هي الشكل الأقصى والأسمى للشعور الأخلاقي، بدلًا من كونه انتقالًا نحو الحب⁽⁶⁾.

ويمكن حتى أن نتساءل إذا ما كان هذا الشعور، ضمن المعالجة التي يقترحها كانط، هي الشكل الأقصى والأسمى للشعور الأخلاقي، بدلًا من كونه انتقالًا نحو الحب.

عندما كان ديوي في الثلاثين من عمره كان لا يزال مناصرًا لـ ت. ه. غرين T.H. Green، اعتبر ديوي بأن هيغل Hegel قد تجاوز كانط، تمامًا مثلما أن العهد الجديد قد تجاوز القديم - باستبدال الحب بالقانون والأنبياء. كلٌّ من هيغل أو المسيح، في القراءة التي يقترحها ديوي، اجتهدًا لتجاوز هوس الرغبة بطهارة طقوسية (أو، بحسب عبارات كانط، الحاجة إلى تطهير الأخلاقية من كل أثر إمبريقي). وبعد أن توقف عن

(7) J. B. Schneewind, "Moral Knowledge and Moral Principles," in Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1983), 116.

(6) John Dewey, Outline of a Critical Theory of Ethics, in The Early Works of John Dewey, vol. III (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971), 295.

التي وقعت في سياق الافتراضات والاتفاقات المشتركة، يمكن ألا تكون هناك ضرورة عملية للاستمرار في البحث عن أسباب حتى نعثر على تلك التي يرضي متطلبات كورسغارد [شرط أن يكون فيه التبرير حاسماً]. إن النزعة الشكّية لا تطرح في مثل هكذا سياقات ... تقودنا نزعة الشك الفلسفية إلى التفكير أنه لا يمكننا اللجوء إلى مقدمات يحتمل أن يتبين أنها مشكوك فيها أيضاً. لكن لاستخدام معيار كهذا كسند عن حجة التراجع التي تقود إلى مبدأ لا يستطيع أي فاعل حر لا يمكن أن يضعه موضع الشك، يتوجب على كورسغارد تبريره من المفروض⁽⁹⁾.

يواصل شنيويند بالتأكيد أنه في الحالة الاستعجالية -في الوضعيات حيث تكون لدينا حولها أسباب لنقد المواضع الأخلاقية المشتركة التي لا جدال فيها حتى الآن، ضمن وضعيات حيث نجابه مشكلات جديدة جذرياً، أو تلك التي ترتبط فيها مع أشخاص تكون فيه الأخلاقية والثقافة غير مألوفة- فإن الصياغات الكانطية (الأمر المطلق) ما هي إلا شيء نحن بحاجة

أن يلعب مبدأ ما دوراً أسمى في حل بعض الصراعات لا يتضمن في شيء أن الدور نفسه يمكن أن يسند إليه في كل السياقات. إذا ما توجب علينا أن نعزو إليه هذا الطابع، فهذا يعود إلى افتراض أن أي قرار وأي قاعدة تنبني عليها سعادة زوجين تتوقف على سلطة محكمة الطلاق؛ لأن لهذه المحكمة الكلمة الأخيرة عندما يتعلق الأمر بتنظيم الشؤون التي لا يستطيعون تنظيمها بوسائل أخرى ... كل مبدأ معدّ بواسطة حجة يمكن فقط ألا يلعب سوى دور سيارة إسعاف أخلاقية: وهو ليس هنا من أجل استعمال يومي، وليس له من أولوية إلا في حالات الاستعجال، وليس ضمن السير العادي للحوادث⁽⁸⁾.

في مقاله لعام (١٩٦٨)، لا يوافق شنيويند بشكل علني على هذه الرؤية «فقط في حالة الطوارئ» عن المبادئ الأخلاقية، بيد أن أشياء كثيرة ممّا قاله لاحقاً يبدو وأنها تتفق معها. هكذا، في مقال ينتقد إلحاح كورسغارد Korsgaard حول لا مشروعية المبادئ الأخلاقية، لاحظ شنيويند بأنه ضمن المداولات

(9) J. B. Schneewind, "Korsgaard and the Unconditional in Morality," Ethics 109(1998), 46.

(8) Ibid., 117.

الفصول الأخيرة لتاريخ الفلسفة الأخلاقية الذي نشره شنيويند تحت عنوان ابتداع الاستقلالية (The Invention of Autonomy) (12) ندرك لماذا فيلسوف الأخلاق في القرن الثامن عشر لدى شنيويند ليس هو كانط، بل بالأحرى ديدرو (Diderot)، الذي كتب بشأنه: «البحث عن السعادة مع العدالة في هذه الحياة. إذا كان هذا مبدأ أخلاقي، فذاك هو الذي أيده ديدرو» (13).

أعتقد فيما يخصني أنه لما يتعلق الأمر بمعرفة أي خدمة إسعاف يستوجب استدعاؤها في حالة استعجال، فلا أحد بحاجة إلى التردد وقتاً طويلاً؛ إن المبدأ الذي يعزوه شنيويند إلى ديدرو هو الشيء الوحيد الذي نستطيع الحصول عليه، والوحيد الذي نحن بحاجة إليه ضمن رؤية توفق بين مل و كانط. أتفق مع بايير في القول بوجوب التوقف عن تدريس الطلاب في السنة الأولى بأن المبادئ ذات أهمية كبيرة، وأن عدم القدرة على الانضمام إلى خدمة سيارة إسعاف خاصة

إليه (10). ربما قد يكون مفيداً التساؤل إذا ما كنا نستعمل الكائنات البشرية الأخرى كمجرد وسائل فقط. لكن مثلما يلاحظ، فإن مبدأ المنفعة يمكن أن يبدو مناسباً. وقد يكون من المفيد التساؤل عن القرار الذي سيزيد من السعادة الإنسانية؛ أي قرار سينتج كثيراً من اللذة وقليلاً من الألم. وفقاً لشنيويند، فإن كلا النوعين من المبادئ يحوزان على عمومية لا محدودة تجعلهما مناسبتين لمساعدتنا لنا ببلوغ اتفاق معقول في أنواع من وضعيات تداولية حيث تتوقف عقولنا السميكة أو النوعية عن الاشتغال (11).

على الرغم من أن شنيويند يعتقد بأن خدمة إسعاف كانط أفضل من مثيلتها لدى مل، فإنه لا يبدو أنه يكثر كثيراً بما يميز كانط عن مل. مثل أنيت بايير، يبدي شنيويند سخطاً مع الإعجاب إزاء ما يمارسه هذا الاختلاف على فلاسفة الأخلاق المعاصرين - هوس التقابل بين النزعة الاستتباعية [العاقبية] والنزعة غير الاستتباعية [غير العاقبية] التي لا تزال تسيطر على الإتيقا. عندما نقرأ

(12) J. B. Schneewind, The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

(13) Ibid., 468.

(10) Ibid.

(11) Ibid., 47.

سيجعلهم فكرياً غير مسؤولين.

لذلك بالنسبة إلي شنيويند، كما قرأته، يريد أن يقول بأن اختيار الخدمة التي سنستدعيها أقل بكثير من إدراك أن المبادئ الأخلاقية يمكن أن تفعل سوى مجرد تلخيص لمداوات عديدة التي توجب علينا مواجهتها، تذكرنا ببعض حدودنا وبعض ممارساتنا الماضية. مثل هذه الأنواع من التذكير، مهما تكن رقيقة ومجردة، يمكن أن تبدو نافعة في الحالة التي تكون فيها الاعتبارات أكثر سمكاً وأكثر واقعية فإنها لا تزال تترك عدم اتفاق مع جيراننا. إنها لا تقدم أي خوارزمية؛ إنها تجلب نوعاً وحيداً من التوجيه الذي يمكن أن يمنحه التجريد.

أنهى شنيويند مقاله في (١٩٦٨) بدعوتنا إلى عدم خلط القرار أن مبدأ أخلاقياً ما يلخص عدداً مهماً من الخبرات المناسبة بـ «اكتشاف أن الطابع الأساسي لبعض المبادئ يعود إلى طبيعتها الكامنة»⁽¹⁴⁾. باعتباره ديويّاً [نسبة إلى ديوي وأحد أتباعه] فإنه غير مستعد لأخذ المفهوم الكانطي «للطبيعة الكامنة» على محمل الجد. ويذكر ديوي، بأن «ما هو علمي

بخصوص الأخلاقية ليس هو مبدأ بعض المبادئ التي تركز عليها [...] إنما البنية العامة لمضامينه، وكذا مناهجه»⁽¹⁵⁾. ويمكننا إعادة صياغته بالقول، من وجهة نظر ديوية، وليس كانطية، أن ما يجعل الفيزياء، الإتيقا والمنطق عقلانية، ليس في كونها قابلة لتصير مُسلّمة، إنما لكون كل واحدة منها تعتبر ما اسماء ويلفريد سيلارز (Wilfrid Sellars)، «مؤسسة تصحح ذاتها كقيلة بوضع موضع الخطر أي أطروحة من أطروحاتها، لكن ليس جميعها مرة واحدة»⁽¹⁶⁾.

مثل هذه الأنواع من التذكير، مهما تكن رقيقة ومجردة، يمكن أن تبدو نافعة في الحالة التي تكون فيها الاعتبارات أكثر سمكاً وأكثر واقعية فإنها لا تزال تترك عدم اتفاق مع جيراننا.

إن القول بأن المبادئ الأخلاقية ليس لها طبيعة متأصلة، فذلك يعني بأن ليس لها مصدر متميز. إنها منحدره

(15) Ibid., 120.

(16) Wilfrid Sellars, Science, Perception and Reality (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 170.

(14) Schneewind, "Moral Knowledge and Moral Principles," 126.

ما بعد كوهنين والهيغلين مثل إيان هاكينغ (Ian Hacking)، آرثر فين (Arthur Fine) وبرينو لاتور (Bruno Latour). يُصّر هؤلاء الكتاب على أن التمييزات الوحيدة الممكنة بين العلم واللاعلم هي من نمط سوسيولوجي؛ وأنها تدور حول معانٍ مثل تلك الخاصة بثقافات الخبراء، بتعليم أسس بمصفوفات متخصصة وأخرى مشابهة. لا توجد اختلافات ميتافيزيقية أو منهجية. ومعارضتها لتاريخ أو لسوسيولوجيا العلم، فإن فلسفة العلم لا تملك موضوعاً متميزاً.

أعتقد بأن هذا الموقف ما بعد الكوهيني كان بالإمكان أن يلقي ترحيباً إيجابياً من قبل ديوي. بالنسبة إليه، فإن مصطلح منهج علمي لا يعني أكثر من دعوة بئس أن يبقى تجريبياً وأن يحتفظ بذهن منفتح في مؤسساتنا، والتأكد من أن لا شيء يعرقل طريق البحث. وإذا كانت الأطروحة التي يؤيدها آرثر فين تقول بأن «العلم ليس خاصاً» قد صادفت بشكل عام قبولاً، فليس هناك سبب يدعونا للإبقاء على فكرة فرع شامل مثل «فلسفة العلم»، مع أن حقولاً من البحث مثل «فلسفة الميكانيكا الكوانتية»،

من اتصالنا بمحيطنا، بنفس الدرجة لافتراضاتنا حول حركة الكواكب، القواعد الديونطولوجيا، الأشعار الملحمية والمنتجات اللسانية الأخرى. مثل هذه المنظومات [المنتجات]، فهي جيدة وحسنة بقدر ما تفضي إلى نتائج جيدة، وليس لأنها تقيم علاقات خاصة مع الفضاء أو الذهن البشري. بالنسبة إلى الديويين، فإن القضايا المتصلة بالمصادر والمبادئ، بالأصول (das Ursprungliches) والأسس القديمة (ta archaia)، هي على الدوام مؤثر على أن الفلاسفة لم يتخلوا عن حيلهم الأفلاطونية القديمة: فمحاولة اختصار تقويم النتائج بالدعوة إلى شيء ما ثابت ودائم، شيء ما لا تخضع فيه السلطة إلى اختبار إمبريقي.

كلما كسب الرجعيون الكانطيون مثل هوسرل (Husserl) وراسل (Russell) معركة على حساب التاريخانيين تقدميين مثل غرين وديوي، شرع أساتذة الفلسفة في رسم الخطوط اللا تجريبية بين العلم وباقي الثقافة، وكذا بين الأخلاقية والحصافة. لعبت المؤسسة الأولى دوراً معتبراً في خلق ما نسميه «الفلسفة التحليلية». لكنّها اليوم تعد مع النزعة الشكية مع فلاسفة العلم

أو «فلسفة البيولوجيا التطورية» يمكن أن تكون مثمرة تمامًا⁽¹⁷⁾.

إن شيئاً مناظراً يمكن أن يحدث إذا ما قررنا جعل التمييز الأخلاقية - حصافة قضية سيكولوجية مثلما قام الكوهينيون بجعل التمييز علم- حس مشترك قضية سوسيولوجية. بإمكاننا أن نتوصل إلى ذلك بالتسليم بأن ما يميز الأخلاقية عن الحصافة ليس مسألة مصادر، إنما ببساطة فرق سيكولوجي بين ما يمس ما أسمته كوسغارد «هويتنا العملية» شعورنا بما نريد بدلاً من الموت بما نفعل - وما لا يمسها. ليس الاختلاف وثيق الصلة واحداً من هذا النوع؛ إنما بدرجة الاهتمام المحسوس، تماماً مثلما أنه لا يوجد فرق بين علم ولا علم إلا ذلك المتعلق بدرجة التخصص والاحترافية.

إن شعورنا بما نحن وبما يستحق منا التضحية مرتبط بكل تأكيد بمعالم تاريخية وثقافية. هذا الخط الفكري يقودنا إذن لا محالة من كانط إلى هيغل، وبالتالي إلى تركيب ديوي بين هيغل وداروين. ضمن

مناخ فلسفي ديوي، يمكن أن تكون لنا فروع مثل «فلسفة الحق الدستوري الأمريكي»، «فلسفة المسؤولية المتناقضة»، أو «فلسفة العلاقات الجنسية»، لكن لا أحد سيمنح كثير الاعتناء لفرع شامل مثل «الفلسفة الأخلاقية»، أو فرع مثل «فلسفة العلم». بالنظر إلى أن لا شيء يمكن أن يوصلح عليه «علموية»، يمكن أن يدرس كما هو، ولن يوجد أيضاً مكان لما يمكن تسميته «أخلاقية». إن تقادم الخطاب الكانطي، سيجعل من فكرة دراسة «طبيعة المفاهيم الأخلاقية» تبدو سخيفة. عندئذ ستمثل أمام ناظرنا خارطة جديدة للأرضية الفلسفية. ومع هذا إذا كان لدينا سبب في مقاومة تمييز أخلاقية - حصافة فذلك ليس إلا مسألة تخص سيكولوجية الفرد، فذلك لسبب مضبوط، سبب يدفعنا إلى التفكير بأن الأخلاقية هي في الآن نفسه شيء خاص وغامض، ويتوجب على الفلاسفة قول شيء ما حول طبيعته الداخلية. نعتقد بأنها من طبيعة خاصة لأن السؤال: «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقياً؟»، هو سؤال جيد، هنا وحيث لا يكون كذلك السؤال: «لماذا ينبغي أن أكون علمياً؟» بالتأكيد لأن أن أكون «أخلاقياً» مكافئة في نظرنا لأمر أن «أحوز على شيء يقرب من الهوية العملية التي

(17) See Arthur Fine, "The View from Nowhere in Particular," Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 72(1998); I discuss Fine's view in "A pragmatist view of contemporary analytic philosophy," above, 133-146.

أكثر من إبريق شاي، تتأجج فيه الزوابع الأكاديمية. حاليًا، لا تجلب فلسفة العلم انتباه الجمهور إلا عندما، على سبيل المثال، يقرر دعاة متشددون مهاجمة داروين (Darwin) مرة أخرى، أو عندما يحاول السوسيو- بيولوجيون تولي إحكام السيطرة على السلطة التعليمية التي كان يتمتع بها في وقت مضى التيلوجيون.

على العكس من ذلك، لا تزال تبدو لنا الفلسفة الأخلاقية ضرورية. ذلك لوجود أيضًا توتر دائم بين أخلاقية الأنوار وأخلاقيات الثقافات والشعوب البدائية، البربرية والمنغلقة التي لم تتمتع من الأمن والثروة التي لنا. هذه الثقافات بقيت غريبة على التسامح، التعددية، التمازج، الحكومة الديمقراطية، وإلى أناس مثلنا نحن. هكذا، باستثناء العالم الأكاديمي، فإن الناس شعروا بالتفكير بأن الأمر يتعلق ربما بميدان يحصل فيه أساتذة الفلسفة في الواقع على بقاء الثقة، هذه الثقة لم يشعر بها الفلاسفة التحليليون فيما اصطلحوا على تسميته بـ «المجالات الأساسية للفلسفة»، الميتافيزيقا والإبستمولوجيا.

قد لا يصمد هذا الاستعداد المواتي أمام دروس الإتيقا، لكن الطلبة الذين

هي هويتنا». نتصور أنه يتوجب أن يكون هناك أناس قادرين على تبيان لماذا هو جيد هذا الجانب الذي سرنا فيه - لماذا يوجد بداخلنا، نحن الليبراليين الجديرين بالاحترام، المتسامحين وأصحاب القلوب الطيبة، شيء ما أكثر من ظاهرة عارضة في التاريخ السوسيو-اقتصادي الأخير. ويبدو أن فلاسفة الأخلاقية من أحسن المرشحين لهذا الدور، وأن الكانطيين الأكثر تقيّدًا صارمًا مثل كورسغارد سيخسونهم فعلاً باستقبال جيد.

حاليًا، وفي بداية القرن الواحد والعشرين، بإمكاننا القفز على فلسفة العلم ذلك أنه، لما يتعلق الأمر بالعلم، لسنا بحاجة إلى عزاء. ففكرة أن العلمية هي نوع طبيعي مهم ليست ضرورية لنا لأن العلم ليس مهددًا أو في خطر. إن فلسفة العلم - في صورتها التقليدية هي حجة مفادها أن المنهج العلمي، والمنهج العلمي وحده، من يخبرنا كيف تكون الأشياء حقيقيا وواقعيا - بدت وأنها مهمة إلى زمن ما، عندما كان البابا بيوس التاسع (Pius IX) يلعن الحضارة الحديثة. لكن عندما توقف التوتر بين العلم والدين شيئًا فشيئًا عن استعراء انتباه المثقفين، فقد تأتي فلسفة العلم لتبدو وكأنها

ذهننا. حول هذه النقطة، سأقف إلى جانب كانط⁽¹⁸⁾.

بالنسبة إلى كورسغارد، لهذا النوع من الذهن بنية تملك الفلسفة المتعالية القدرة على اكتشافها. بالكشف عن هذه البنية، يمكن للفلسفة تقديم حجة متعالية من أجل حقيقة أخلاقية الأنوار⁽¹⁹⁾، وهي حجة ستقنع حتى النازيين والمافيا (Mafiosi)، إذا ما كلفوا أنفسهم بعض الوقت والعناء للتفكير في الموضوع. أن يتم التفكير في الموضوع، بالنسبة إلى كورسغارد، فذلك يعني ترك الحرية لذهنه يستكشف الآثار المترتبة على وجوده، بدلاً من أن ينصرف إلى العاطفة والأحكام المسبقة.

يتفق ديوي مع فيتغنشتاين الأخير (the later Wittgenstein) بدعوتنا للتوقف عن خلط المسائل حول المصادر التي يجب دوماً أن تعالج مثل طلبات تفسير سببي - والمسائل المتصلة بالتبرير. هذا الخلط الذي اعتبره كل من ديوي وويلفريد

يسجلون أنفسهم في هذه الدروس، يخشون أن تستمر ما يسمونه «النزعة النسبية» في تقديم كتب للجمهور يقدر ما تقوله لهم، مثل كانط، بأن للأخلاقية مصدراً خاصاً - علاقة خاصة بشيء ما ليس عارضة ولا يمكن تحديد موضعها تاريخياً. وأفضل كتاب حديث من هذا النوع - مصادر المعيارية (The Sources of Normativity)، لـ كورسغارد - وآخر محاولة لإعادة بناء تلقائياً الجدار بين الأخلاقية والحذر الذي سعى ديوي إلى هدمه، وإثبات أن الجانب الذي اخترناه هو الجيد - في أن الأنوار الأوربية لم تكن سوى عارضية في التاريخ، إنما بالأحرى ضرورة عقلانية. في الرد على شنيويند ونقاد آخرين بخصوص الإصرار على اللا مشروطية، تصرح كورسغارد:

إلى كل محبي المدمج، البراغماتي، السياقي، إلخ، الذين لم يتوقفوا عن تثمين بأنه يجب أن يكون للتبريرات نهاية في نقطة ما، يجيب كانط بأن التبريرات لا يمكن أن تجد لها نهاية إلا في قانون يريده كل واحد لنفسه، ويريده للجميع؛ لأنه في كل واحد ينبغي التبريرات نهايتها - فيما يمليه علينا

(18) Christine Korsgaard, "Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer and Schneewind," *Ethics* 109(1998), 66.

(19) Cf. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 123.

بالنسبة إليها، إن «هويتنا كموجودات أخلاقية -أناس يتم تقييمهم ككائنات بشرية- توجد خلف هوياتنا العملية الخاصة»⁽²¹⁾. إنها تقنع، إن جاز التعبير، في ضلال هويتي كأب، كعشيق، كرجل أعمال، وطني، مافيزي، كأستاذ، أو نازي، في انتظار أن تكتشف بالتفكير. إن قوة الكشف عنها تتوقف، بتعبير كورسغارد، بـ «حجم وكثافة ضوء التفكير علي»⁽²²⁾.

يؤيد الإمبريقيون بما أن حواسنا هي نوافذنا الوحيدة حول العالم، فهي وحدها من يستطيع أن يخبرنا بما يبدو. بالنسبة إلى الأفلاطونيين والكانطيين، فإن الرغبة الجامحة باعتبارها مصدرًا للشر الأخلاقي، فإن الشيء الذي يمكن الاحتفاظ به كعمق متميز يمكن أن يكون مصدر الطيبة الأخلاقية.



إن الاستعارات المرئية من هذا النوع هي مركزية سواء بالنسبة لفكر كورسغارد أو لفكر أفلاطون، لكنّها بالنسبة

سيلارز على أنه تشخيص للإبستمولوجيا الإمبريقية. لكن هذا الخلط مشترك بين الإمبريقيين، والأفلاطونيين والكانطيين. إنها تتمثل في تقسيم الذهن أو الجسم إلى ملكات مختلفة: «العقل»، «الحواس»، «العواطف»، «الإرادة»، إلخ، لتكون بعد ذلك محاولة إضفاء المشروعية على أطروحة مثيرة للجدل عبر تثمين السند الذي تجده في الملكة الوحيدة المناسبة. يؤيد الإمبريقيون بما أن حواسنا هي نوافذنا الوحيدة حول العالم، فهي وحدها من يستطيع أن يخبرنا بما يبدو. بالنسبة إلى الأفلاطونيين والكانطيين، فإن الرغبة الجامحة باعتبارها مصدرًا للشر الأخلاقي، فإن الشيء الذي يمكن الاحتفاظ به كعمق متميز يمكن أن يكون مصدر الطيبة الأخلاقية.

تكشف كورسغارد، بغبطة ومن دون وعي كما كانط نفسه، عن سيكولوجيا الملكات. حيث تقول، على سبيل المثال، أن «العلاقة بين الذات المفكرة والذات الفاعلة هي علاقة سلطة شرعية»⁽²⁰⁾، وافترض أنها ستقول بأن كل سلطة تطالب بها الذات العاطفية ستكون غير شرعية.

(21) Ibid., 121.

(22) Ibid., 257.

(20) Ibid., 165.

شنيويند (Schneewind)، تشارلز تايلور (Charles Taylor) وألسدائر ماكإنتير (Alasdair MacIntyre) سيحكم عليها بكيفية مناسبة للإجابة عن هذا السؤال أكثر من كتابات مثل تلك الخاصة بـ كورسغارد (Korsgaard).

سيكون أتباع فتغنشتاين هنا وبشكل خاص أكثر حذرًا حينما تستمر كورسغارد في التساؤل: «من أين نستمد هذه الأفكار التي تتجاوز العالم الذي نعرفه، والتي تبدو أنها تطرحه للمراجعة، وتحكم عليه، وتقول أنه ليس في المستوى، وأنه ليس كما ينبغي أن يكون؟» بالنسبة إلى كورسغارد، من الواضح أننا لا نأخذ هذه الأفكار من التجربة. لكن أن نرى في التجربة مصدرًا لأفكار يضطرننا إلى تعميق كل دوغمائيات التجريبية، كما في صورة لوك في بناء كتلة [لبنة لبنة] لتعلم اللغة. وهو الأمر نفسه للافتراض الذي يضع مبدأ التمييز الدقيق بين أفكار وصفية وأفكار معيارية، الأولى تأتي من التجربة والثانية من مصدر أقل بداهة.

يعتقد أشياع فتغنشتاين، بأننا نحصل الأفكار التي تتجاوز الواقع

لمن يتبعون ديوي فهي أشبه باللعنات وهم ينظرون إلى الذات كشبكة اعتقادات ورغبات يتجدد نسيجها وتصحيحها بذاتها - ميكانيزم للتماثل. إن النظر إلى كل بحث (سواء في الإتيقا كما في الفيزياء وفي المنطق) بمثابة بحث عن استتباب، لتوازن تأملي مؤقت، يفضي إلى العدول عن البحث الملكات المشرعنة، وبشكل أعم مصادر. إن «العقل» ليس مصدرًا لمفاهيم أو أحكام أكثر من «تجربة الحواس»، أو «الواقع الفيزيائي». إن فكرة شرعنة مفهوم أو حكم بالكشف من أين يصدر هي فكرة سيئة.

إن قراء فيتغنشتاين الذين اعتادوا على معالجة «مفهومنا لـ س» مثل مرادف «لاستعمالنا كلمة س» لا يمكنهم إلا تلقي الفكرة التي تُعزى إلى الفلاسفة بنزعة ارتياب، حسب كورسغارد القدرة على أن نخبرنا عن مصدر المفاهيم الأخلاقية. بالنسبة إليهم، إن مسألة معرفة «ما هو مصدر استعمالنا للمصطلحات المعيارية التي نستعملها في مداولاتنا الأخلاقية» لا يمكن تفسيرها إلا في ارتباط بطلب الحصول على خلفية تاريخية. إن تواريخ التفكير الأخلاقي مثل تلك الخاصة بـ

أو إذا ما فضلنا، مصدر الواقعة فهو
إضفاء الطابع الخارجي على المعيار.

كانت هذه أطروحة سيلارز حول
العلاقة بين الوقائع والقيم وحول
وجهة النظر الأخلاقية. بالنسبة إلى
سيلارز، تمامًا مثلما ديوي، فإن العلاقة
السابقة كانت واضحة بما يكفي في
الإشارة إلى العلاقة بين «شباب بابوا
(Papua) [هي مقاطعة باندونيسيا]
يشعرون بوجوب اصطيات رؤوس»،
و«نحن جميعًا هنا، شباب بابوا،
سنخجل من أنفسنا إذا لم نعلم إلى
اصطيات أدمغة». إنه الضمير التأملي
الذي يحدث كل الفرق والفرق
الوحيد⁽²³⁾.

تبدو كورسغارد نفسها تقترب من
هذه الفكرة لما تؤكد بأن الإجابة عن
سؤالها عن مصادر المعيارية «ينبغي
أن يستدعي بشكل عميق معنى ما
نحن عليه، بمعنى هوّيتنا»⁽²⁴⁾. في نظره،
«إجابة كافية للسؤال المعياري» تجد
«شرطها في أمر إظهار بأنه، أحيانًا،

من المصدر ذاته للأفكار التي تحدّد
الواقع، فالذين أو اللائي من علمونا
استعمال الكلمات بمساعدتها نعبر عن
هذه الأفكار. ضمن منظور كهذا،
فإن مسألة معرفة «ما هي مصادر
المعيارية؟» لم يعد لها اهتمام من
تلك تخص معرفة «ما هي مصادر
الوقائعية؟»؛ لأن المعيار ما هو إلا
نوع معين من الواقعة -واقعة حول
ما يفعله الناس- منظور إليها من
الداخل.

لنفترض بأن، واقعة عارضة، الجماعة
التي أفتخر بالانتساب إليها تزدرى
الناس الذين يفعلون أ. يقول أعضاء
هذه الجماعة غالبًا أنهم يفضلون
الموت بدلًا من فعل أ. إن مماهاتي مع
هذه الجماعة يقودني إلى القول «نحن
[أو «الناس من نوعنا»، أو «الناس الذين
أحترمهم»] لا نفعل أ». عندما أقول
هذا، باستخدام المخاطب، فأنا أقرر
معيارًا. عندما أتموقع بتماسف لجماعتي،
من خلال قدرتي كأنتروبولوجي أو مؤرخ
للأفكار، وأن أذكر بأنهم «يفضلون
الموت بدل القيام بـ أ»، فأني أخذ
بالحسبان الواقعة. إن مصدر المعيار
هو، إن جاز التعبير، توطين الواقعة.

(23) See Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), ch. 7.

(24) Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 17.

أن من يشك في واجبه أن يكون أخلاقياً يكون قد شرع في صنع هوية جديدة، هوية لا تجبره مطلقاً على فعل ما تعتبره هويته السابقة كواجب.

يخشى هاك فين (Huck Finn)، على سبيل المثال، أن يفقد القدرة على التوافق مع ذاته إذا لم يتصرف بالكيفية التي يعود بها جيم (Jim) إلى العبودية. لكنّه ينتهي بتقديم محاولة. وقد ذكر بأنه لم يكن مستعداً لذلك ويفترض إذا كان عاجزاً تماماً على تخيل هوية عملية جديدة - هوية شخص ما يعتبر بأن الإخلاص إزاء الأصدقاء يحرقنا من الالتزامات القانونية والتقليدية. إذا كانت الهوية التي يقصد هوك المطالبة بها عندما يفسر للقديس بطرس (St. Peter) بأنه يجب ألا يرسل إلى الجحيم باعتباره سارقاً. فبطريقة مماثلة يفضل طبيب كاثوليكي أن يموت عوض أن يقتل جنيئاً يمكن أن يجد نفسه ينسج بتسرع، لذاته، هوية عملية جديدة عندما يتعلق الأمر بأمل وحيد يمكن أن تغذيّه ضحية اغتصاب يائسة.

إذا أمكن لـ سقراط (Socrates) أن يجعل معقولاً الأطروحة التي مفادها

التصرف بسوء هو أيضاً سيئ، أو أسوأ من الموت». وإلى هذا تضيف بأن «الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوجد أيضاً سيئاً أو أسوأ من الموت هو شيء ما بالنسبة إلينا يكافئ الموت - أن لا نكون نحن أنفسنا».

يمكن لـ ديوي أن يتفق تماماً مع هذه النقطة، لكنّه سيعتقد بأنه حالما تتم فعلاً، إننا نعلم كل ما نقدر معرفته حول مصادر المعيارية. بهذا، فالديويون [أنصار ديوي] يأسفون أن تعتقد كورسغارد بأن هناك المزيد ينتظر الاكتشاف، ووحده هذا الاكتشاف ما يسمح للفلاسفة برفع التحدي لطلبات فاعلي جابه صعوبة أخلاقية ويتساءل «ماذا يجب أن أفعل؟» بالنسبة إلى كورسغارد، «فاعل يرتاب فيما يجب حقيقة فعله عما تقول الأخلاقية فعله يرتاب أيضاً إن كان من السيئ جداً أن يكون أخلاقياً سيئاً».

والحقيقة، فإن السؤال: «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقياً؟» لا يمكن أن يحمل على محمل الجد إلا إذا كانت الإجابة «لأنّه لا يمكنك أن تكون قادراً على العيش مع ذاتك إذا اعتبرت نفسك لا أخلاقياً»، لا تبدو جيدة. لكن لماذا هي غير كافية؟ فقط لأنّه يبدو

مثال مشجع عن التقدم الأخلاقي. يتصور الديوييون بأن معياراً وحيداً لمعرفة مدى الحسن أو السوء إذا ما استطعنا نحن أنفسنا تكييف الهويات العملية لـ هوك أو لـ سقراط مع التي عندنا. بعبارة أخرى، إذا أردنا، أنه لا يوجد سوى حكم التاريخ - هذا التاريخ الخاص الذي يؤدي إلينا، مزود بهوياتنا عملية حالية؛ إن هويات هوك وسقراط قد ازدهرت، ولا أحد اليوم يجروّ على النظر في ذلك - عقلانيات الضعف أو الخبث. بالمقابل، هناك الشاب هانس (Hans) جندي ألماني الذي وجه لقتل الأطفال اليهود المختبئين في غابات بولونيا. إنه تعجل بناء هوية عملية جديدة لذاته - تلك المتعلقة بخادم جيد يمثل للفوهرر (Fuehrer). وبفضل قوة الحلفاء، لم تزدهر هذه الهوية.

ضمن تصور ديوي كهذا الذي أنا بصدد رسمه، فإن القيمة البراغماتية الفورية للسؤال «لماذا ينبغي أن أكون أخلاقياً؟»، تتعلق بهذا السؤال: «هل يتوجب عليّ الحفاظ على الهوية العملية التي هي حالياً هويتي، أو تطوير والاعتزاز بالهوية الجديدة التي ينبغي تبنيها إذا ما أنجزت ما تمنعني

لا أحد يفعل الشر بدراية، ذلك فقط لأننا كثر لتحضير هوية عملية جديدة متأقلمة مع الظروف، على شاكلة هوك أو الطبيب المتخيل. معظمنا لديهم خبرة في القيام بذلك. سقراط نفسه يشرح، في الدفاع (Apology)، بأنه قضى حياته في صقل هوية جديدة لنفسه، وأنه يفضل الموت بدل ممّا يسميه القضية «أخلاقياً» هذا يعني العودة إلى كونه الشخص الذي هو، وأنهم عملوا على تربيته كي يكون كذلك. هذه الهوية الجديدة تكون قد رأت في جمهور محاكمة سقراط نوع من العقلنة لخبث العصاي، تماماً مثلما أن الهوية الجديدة لـ هوك مشابهة لعقلنة ضعف أخلاقي لعمدة بلد محلي (sheriff).

فبطريقة مماثلة يفضل طبيب كاثوليكي أن يموت عوض أن يقتل جنينا يمكن أن يجد نفسه ينسج بتسرع، لذاته، هوية عملية جديدة عندما يتعلق الأمر بأمل وحيد يمكن أن تغذيه ضحية اغتصاب يائسة.

تعتقد كورسغارد بوجود معيار لا تاريخي يسمح بتمييز عقلنة ضعف

ينبغي أن تكون لي؟»، يرجع هذا السؤال الأخير نفسه إلى التساؤل، «هل يتوجب علي الاستمرار في التفكير بأن بعض الفعال هي كذلك سيئة، أو أسوأ، من الموت؟»، وهو ما يختلف تمامًا عن التفسير الكانطي لـ كورسغارد. بالنسبة إليها، يتعلق الأمر بسؤال يستوجب الإجابة بالنظر ليس إلى الجاذبيات الخاصة بمختلف الجماعات والهويات، لكن شيء معين يوجد مستقلاً عن المعارضات التاريخية التي كانت سبباً في ميلاد مختلف الجماعات والهويات.

لرؤية أفضل ما يشبه هذا السؤال من وجهة النظر الديوية أوصي، يمكن أن نقيم مماثلة بين: «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقياً؟»، و«لماذا يتوجب علي أن أفكر بأن هذه المنصة وهذه الكراسي حقيقية؟»، إن أتباع فتغنشتاين مثل بووسما (Bouwsma) اقترحوا بأن سؤالاً ديكارتيًا كهذا لا يمكن أن يحمل على محمل الجد إلا إذا توفرنا على نظرية بديلة للمظاهر: على سبيل المثال، تكون هذه المواضيع في الواقع محاكاة واهية أو أنها أوهام ناجمة عن إبرة عالقة بدماغي. قبل حتى أن أجهد نفسي للأخذ بجد الدعوى القائلة

هويتي العملية الحالية من فعله؟»، حينما نطرح المشكلة بهذه الكيفية، فإن السؤال لماذا يجب أن أكون أخلاقياً؟ هي من تلك الأسئلة التي تفرض في الحالات الوحيدة أين تفرض للانتباه على الأقل هويتين متنافستين. لذا فإن هذا النوع من السؤال لا يبرز أبداً في المجتمعات التقليدية من نمط ذلك الذي نشأ فيه القضاة الذين أدانوا سقراط. هؤلاء القضاة لم يكن بمستطاعهم حتى فهم السؤال؛ وبالتالي فهم بسيط بحياة سقراط.

لكن في المجتمعات الحديثة والتعددية، هذه المسألة تطرح باستمرار - دون الحديث عن المجتمعات التي يتحكم فيها الطغاة القساة فجأة. ومع ذلك، في هذه المجتمعات نادراً ما اعتبرت هذه المسألة اعتبرت مثل تلك التي يتوجب على الفلاسفة الإجابة بتقديم نظرية مرضية لمصادر المعيارية. إن المسألة تهم بشكل كبير لأي من موردي الهويات العملية البديلة يمكنني التوجه إليهم.

بحسب تفسيري، فإن السؤال: «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقياً؟»، عادة ما يكون أولياً للسؤال «أي أخلاقية

المفاهيم الأخلاقية، على ماذا تنطبق، ما مصدرها⁽²⁵⁾؟ في رأيي أقترح أن السؤال الثاني فقط هو السؤال الجيد. أما السؤال ما تدل عليه المفاهيم الأخلاقية هو أيضًا سيئ مثل أسئلة ما تعنيه مفاهيم من قبيل «منصة حقيقية»، «محاكاة من ورق مقوى»، و«إبرة مغروسة في منطقة دماغي» الذي يدرك المنصة. طالما لا أحد يدي اندهاشًا ملموسًا حول متى يستعمل هذا المصطلح، تبقى هذه المفاهيم من غير حاجة إلى توضيح.

أما السؤال ما تدل عليه المفاهيم الأخلاقية هو أيضًا سيئ مثل أسئلة ما تعنيه مفاهيم من قبيل «منصة حقيقية»، «محاكاة من ورق مقوى»، و«إبرة مغروسة في منطقة دماغي» الذي يدرك المنصة.



إن مراهقًا رومانسيًا ومرتبًا يتساءل عما إذا يجب عليه في محاولته تشكيل هويته الأخلاقية حول شخصيات أليوشا (Alyosha)،

بأنها قد لا تكون واقعية، ينبغي أن أحوز على نظرية ملموسة ومفصلة لما يحملني على الاعتقاد في حقيقتها. إنه عندما تتوفر نظرية كهذه عندئذ فإن مرشحًا بديلًا للواقع المحلي - يمكن أن يكون مخرجين أو دكاترة مجانيين - تصبح معقولة. لكن المعرفة بمزايا هؤلاء المرشحين البدائل لا يدل على أننا نصنع فلسفة. لن يسعفنا استكشاف ما يدل عليه «الواقعي» أو ما هي طبيعة الواقع.

على نحو مماثل، أقترح أن لا يؤخذ السؤال «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقيًا؟» على محمل الجد إلا انطلاقًا من اللحظة التي تصبح فيها الأخلاقية البديلة معقولة. لكن إمكان اختبار بتمعن استحقاقات المرشحين البدائل فهي ليست مهمة نوع الفيلسوف الذي يزعم قول المزيد حول دلالة مصطلحات مثل «واقعي»، و«أخلاقي» - نوع الفيلسوف الذي يحقق في «طبائع» هذه المفاهيم.

تُعرّف كورسغارد، «نظرية عن المفاهيم الأخلاقية» بمثابة جواب عن ثلاث أسئلة: ما تعنيه أو ما تتضمنه

إن شخصاً متحمساً إزاء الأسئلة الكانطية لـ كورسغارد، سيجدها كما وجدتتها من الفلسفة الأخلاقية القديمة تتمحور حول خيارات أبطال، أو تناقش خيارات شخصيات ينبغي أن تصير نموذجاً للشباب- تمثل المزيد من الاهتمام أكثر ممّا نعرضه في محاضرة الإتيقا (Ethics ١٠١). لذلك إن مثل هذه النقاشات تهم الهويات الأخلاقية البديلة - وتتعلق إذن بجذالات التي يمكن أن ننشئ عليها- على خلاف النقاشات حول الاستحقاقات البديلة للأمر المطلق والمبدأ النفعي. فبين مناقشة تنصب حول الاستحقاقات الخاصة بأليوشا وإيفان ونقاشات حول تلك الخاصة بـ عوليس (Odysseus)، وأخيل (Achilles)، أو لـ سقراط (Socrates)، وبرقليس (Pericles)، توجد هناك استمرارية. بالمقابل، فإن مناقشات مثل الديونطولوجيا ضد النزعة الاستتباعية [العاقبية]، أو تلك التي تهدف معرفة إذا ما كان شعورنا بالواجب الأخلاقي يجد أصله في العقل أو في الشعور، تبدو ترفيهاً سيئاً مقارنة بمناقشات يكون موضوعها الشخصيات التاريخية والأدبية.

والأب زوسيم (Father Zossima)، أو بالأحرى حول شخصيات إيفان وزرادشت، يمكن أن يعثر لدى النقاد الأدبيين ومؤرخي الأفكار إمكانية للنظر بوضوح أكبر فيما إذا كانت هذه الشخصيات ملتزمة، وكيف كانت تفكر في ذاتها. إن هانس، لما أرسل إلى (Einsatzkommando)، [أي وحدات الشرطة السياسية العسكرية الألمانية للرايخ الثالث أثناء الحرب العالمية الثانية]، كان بالإمكان أن يجد مساعدة من طرف الرقيب المناهض للنازية بلطف أو من طرف قسيس مؤيد للنازية لطيف هو كذلك. هذه المساعدة يمكن أن ترى، إذا أردنا، مثل توضيح مفهومي. لكن لن نرى جيداً كيف لفلاسفة كانطيين يمكنهم التدخل في هذا الفعل. لأن تفسيرهم لما تعنيه (أخلاق) لا يبدو أنها تستجيب لمشكلات المراهقين. بطريقة مماثلة، لا يبدو أن تفسيرات تتعلق بما يدل عليه (واقعي)، أو (حقيقي)، أو حول مصدر هذه المعاني المعيارية، يمكن أن تكون غير مناسبة لدى شخص بدأ في التساؤل إن لم وقع ضحية جنون جراح أعصاب يعالج بإبر.

الأبيقوريين والرواقيين، ليقترح فيما بعد بأن «اللوحات الفلسفية للحياة الجيدة تستعاد فيها المواقف ما قبل النظرية التي نكون مستعدين سلفاً امتلاكها حول الطريقة التي نريد أن نعيش بها».

أتفق مع ملاحظات شنيويند التي أتيت على ذكرها، وأود أن أضيف: «نعم ولكن ليس أكثر ممّا تستطيعه أعمال التاريخ والخيال، وربما ليس بكيفية أيضاً بفعالية وكفاءة». لكن عندما يتابع شنيويند القول عندما نحاول التعبير عن التشابه بيننا وبين سقراط أو السيد كاسوبون (Casaubon)، قد نكون «بحاجة إلى الذهاب أبعد من حالة خاصة، نحو شيء ما مثل بيان مبدئي»، أصبح أكثر تشككاً. البعض منا، من لهم ذوق للمبادئ، يمكن أن يكونوا بحاجة لفعل ذلك. لكن لأسباب قدمها شنيويند ذاته في محاولته لسنة (١٩٦٨)، وهي المحاولة التي اقتبست منها سابقاً، لا أعتقد بأن حاجات كهذه تستحق تشجيعها.

كما أتصور ذلك، نحن لا نفعل تقريباً أبداً ما اعتقد سينغر أنه يتوجب علينا فعله: رفض الرؤى الأخلاقية للجماعة

لذلك إن مثل هذه النقاشات تهم الهويات الأخلاقية البديلة. وتتعلق إذن بجذالات التي يمكن أن ننشئ عليها- على خلاف النقاشات حول الاستحقاقات البديلة للأمر المطلق والمبدأ النفعي.



في هذه النقطة أنا أكرر ما قاله شنيويند (Schneewind) من آراء. في مقال له بعنوان: ماذا قدمت لنا الفلسفة الأخلاقية ... في الآونة الأخيرة؟ (What has moral philosophy done for us ... lately?)⁽²⁶⁾، يتناول فيه مناقشة حول بعض شكوكي بخصوص الفلسفة الأخلاقية، ويقول بأن فكرة واحدة يمكن أن يقال عن هذا المجال من الثقافة، وهي أن «إبداعات الخيال التصوري للفيلسوف كانت أيضاً حية وفعالة كالشخصيات التي يبدعها الروائي أو الدرامي». إنه يذكر كأمثلة سقراط،

(26) J. B. Schneewind, "What Has Moral Philosophy Done for Us ... Lately?" Lecture given at the University of Michigan Institute for the Humanities, February 2000; available on videotape <http://ethics.sandiego.edu/video/Schneewind>. Published in German as "Vom Nutzen der Moralphilosophie – Rorty zum Trotz," trans. Harald Koehl, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48(2000), 855–66.

التي نشأنا فيها لأننا واجدون ما يسميه «نظرية أخلاقية راسخة» - إذا كان على الأقل نظرية كهذه تتمثل في سلسلة استدلالات منحدره من مبدأ كبير يبدو لنا حدسيا معقولاً. على العكس، عندما تكون هذه الحالة ويبدو لنا أنه بقبولنا مبدأ كهذا سيقودنا إلى تغيير ممارساتنا، إن ما نجهد أنفسنا لتحقيقه، هو ما اصطلح عليه جون راولز (John Rawls) التوازن المتعقل: إننا ننتقل ذهاباً وإياباً بين المبدأ المقترح وحدوسنا القديمة، لمحاولة صنع هوية أخلاقية ممكنة من شأنها أن تنصف الاثنين على حد سواء. يقتضي هذا، تخيل ما ستكون عليه جماعتنا إذا ما غيرت عاداتها، وماذا سنبدو عليه نحن أنفسنا، باعتبارنا ننتمي إلى هذه الجماعة التي عرفت إصلاحات. إن ما يستجيب لهذا، هو مقارنة تفصيلية للذوات، للوضعيات وللجماعات المتخيلة، وليس برهاناً متأثراً من المبادئ. إن صياغة مبادئ عامة أحياناً تكون نافعة، لكن فقط كأداة موجهة لتلخيص نتائج لما نتخيله بدائل.

إن سينغر وكثيراً من فلاسفة الأخلاق المعاصرين اعتقدوا بأنه من الممكن، بالنسبة إلى شخص ما، تجاوز ممانعته

لممارسة الإجهاض، أو اتخاذ قرار بتغيير القوانين، بكيفية يعتبر معها الإجهاض مثل جريمة كبيرة، تحت أثر وحيد لمبدأ عام كبير، ينظر له على أنه معقول، يلي علينا هذا القرار أو ذاك. وليس بهذه الكيفية يحدث التقدم أو التقهقر الأخلاقي. وليس كذلك بهذه الكيفية يغيّر الناس هوياتهم العملية - شعورهم بتفضيل الموت بدل القيام به.

إن ميزة من يقرؤون جيداً ويستخدمون عقولهم ومن لهم كثير من أنشطة الترفيه، أنهم أكثر خيالاً وليسوا أكثر عقلانية، عندما يتعلق الأمر باتخاذ قرار ما الشيء الجيد الذي يجب فعله. يكمن امتيازهم بما لهم من وعي بوجود عدد مهم من الهويات الأخلاقية الممكنة، وليس فقط واحدة أو اثنتين. مثل هؤلاء الأشخاص قادرين على وضع أنفسهم مكان عدة أنواع من الناس - هوك (Huck)، وقبل أن يقرر تسليم جيم (Jim)، ثم هوك فيما بعد، وكذا سقراط ومتهموه، المسيح (Christ)، وبيلاطس (Pilate)، [أو بيلاطس البنطي أحد الحكام الرومان، كان حكمه بين (٢٦ و ٣٦) لمقاطعة أيوديا، تولى محاكمة

أختم بالعودة إلى السؤال الذي انطلقت منه، وهو السؤال، الذي أعتقد، أن بيتر سينغر (Peter Singer)، وآخرين قدموا بشأنه أجوبة سيئة. يبدو لي أن المختصين في الفلسفة الأخلاقية لا ينبغي أن يعتبروا أنفسهم كأشخاص لديهم أفضل البراهين أو أفكار أكثر وضوحًا من غالبية الناس، إنما فقط مثل أشخاص قضوا المزيد من الوقت في الحديث عن قضايا محرجة لأولئك الذين واجهوا خيارات صعبة بخصوص ما يجب فعله. إن فلاسفة الأخلاق صاروا أكثر نفعا في مناقشتهم لقضايا مطروحة جراء التقدم الأخير في التكنولوجيا الطبية، وكذلك في ميادين أخرى كثيرة التي تناقش فيها السياسة العامة. إنهم أعضاء يحظون بالاحترام التام من الجامعة ومن المجتمع، وليس هناك من سبب يجرهم عبر طلب تبرير للمنزلة التي يحتلونها في الساحة العامة مثلما هو الحال بالنسبة إلى الأنثربولوجيين، والمؤرخين، واللاهوتيين والشعراء. إنهم فقط لما يمتطوا أحصنتهم الكانطية الكبيرة حيث يستحقون أن ينظر إليهم بارتباب.

المسيح وأصدر الحكم بصلبه بحسب ما تعتمد الأنجيل الأربعة المكتوبة من قبل الكنيسة)، كانط وديوي، الأبطال الهوميرية والزهاد المسيحيون. لقد قدم لنا فلاسفة الأخلاق بعض الهويات الأخلاقية للنظر فيها، كما أمدنا المؤرخون وكتاب السير هويات أخرى، ووضع الروائيون أيضًا أخرى.

هناك عدد معتبر من الهويات العملية الفردية المتخيلة وبالمثل هناك عدد مهم من الهويات العملية الجماعية. إن الناس المفكرين والمتعلمين يقرؤون كتب التاريخ، والأنثربولوجيا، وكذا روايات تاريخية، بغية فهم فيما يتمثل الانتماء إلى جماعة بدائية والتصرف بشكل مخلص، دون طرح أسئلة. إنهم يقرؤون روايات الخيال العلمي من أجل فهم الأثر الذي يتركه ذلك على العيش في جماعات أكثر تقدمًا من جماعتنا. إنهم يقرؤون فلاسفة الأخلاق ليس من أجل العثور على براهين دامغة، أو بغية أن يصيروا أكثر عقلانية أو أكثر وضوحًا، أو كذلك أكثر صرامة، إنما لكي يجدوا كيفية عملية لتلخيص ردات الفعل المتنوعة وقد اضطروا إلى هذه الأنواع المختلفة من الخيال.



مراجعات



دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

المفاهيم الفلسفية بين التدليل والتأثيل

قراءة في كتاب روح التفلسف

لحمو النقاري



مرابطين سامية

جامعة لمين دباغين - سطيف ٢

مقدمة

والأدوات التي تقوم عليها عملية التفلسف الصحيح، وهو المشروع الذي جسده في معظم كتبه التي وظّف فيها آليات بناء المضامين الفكرية الإسلامية، منها كتابه «المنطق والثقافة الإسلامية»، وكذا كتابه «نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي» وغيرهما.

يعتقد حمو النقاري أن التعامل العربي مع النصوص الفلسفية الفرانكفونية يميل إلى نوع من التناقض مثل أن نقرأ نصًا فلسفيًا لديكارت في (القرنين ١٦ و١٧م)، ونحلل مفاهيمه باستخدام معجم القرن العشرين دون معجم (القرن ١٦ و١٧م) وهذا من الأمور المضحكة، فإننا أخذنا نموذج (interoger)؛ فهذا يعني عند الكثير التساؤل ولكن ليس هذا هو الأصل في الفلسفة وليس هو المقصود.

لقد أراد حمو النقاري أن يبين لنا من خلاله مشروعه الفلسفي كيفية الاستفادة من المعاني المتعددة للمفاهيم أو بحد تعبيره استحضار القوام المنسي في «مفهوم ما» بالنظر إلى مرحلته ما قبل الاصطناعية أي العودة إلى دلالاته واستعمالاته الحسية المضمرة، والتي قد يكون فيها شيء ما مشترك إنسانيًا يتوحد فيه الناس

يعتبر حمو النقاري (١٩٥١م-) من أبرز المفكرين الذين برزوا في هذه الآونة الأخيرة في ميدان الفكر الفلسفي العربي والمغربي تحديدًا، وهو باعتراف الكثير يعتبر باحثًا معاصرًا بامتياز، حيث تثير كتاباته شهية الكثير من الأعلام الباحثة خاصة في مجال المنطق والتداولية، ومن بينها كتاب «روح التفلسف» الذي بين أيدينا، والذي استشكلنا فيه جملة من المسائل منها: ما المقصود بروح التفلسف؟ وما هي شروط التفلسف الصحيح؟ وإلى أي مدى تمكن النقاري من تأثيل أدوات التفلسف الصحيح في المجال التداولي العربي باستخدام الآليات الفرانكفونية الغربية؟

أولاً: السياق الفلسفي لعملية التأثيل للمفاهيم الفلسفية:

إن الاهتمام بالمفاهيم الفلسفية أصبح الموضوع الأكثر رواجًا في الفكر المعاصر؛ لأنها تُعبّر عن فعل التفلسف في شكله الإبداعي، فالمفكر لا يعتبر فيلسوفًا إلا إذا امتلك جهازًا مفاهيميًا خاصًا به، وفي هذا الإطار يقدم حمو النقاري مشروعًا لتأسيس وتأثيل المفاهيم الفلسفية

دلالة المفاهيم اللغوية التي تستخدم في أي بحث هي من تسمح بتحديد مجال الدراسة وتقي الباحث من خطأ الخروج عن الموضوع، كون أن كل موضوع له شبكة مفاهيمية ترتبط به، وتبعده عن الاستعمال المبتذل للألفاظ ممّا قد يحجب عن قارئه معناها الدلالي^(٢).

ثانيًا: ما المقصود بفعل التفلسف؟

في تحليله لفعل التفلسف يعتقد النقاري أن فعل التفلسف سلوك يتوخى ترك آثار أو إلحاق تعديل على الأشياء في وجودها أو دلالتها أو اشتغالها، وهذا لن يكون حسبه إلا بكيفية إرادية ومنظمة في أفق تحقيق غرض من الأغراض أو تحصيل نتيجة من النتائج^(٣).

ويقوم فعل التفلسف -حسبه- على أربعة شروط أساسية هي:

- أولاً: أن يكون ضمن سياق خاص.

- ثانيًا: أن يكون ضمن زمن معين.

بتوحدهم في التجربة الحسية^(١)، وبذلك يتحقق التفلسف، وتتجسّد روحه بين كافة العقلاء فيتم بذلك التواصل بين أفراد الإنسانية جمعاء.

وإذا كان الهدف من مشروع حمو النقاري في كتابه روح التفلسف هو توضيح المقصود بالتفلسف فإن التعريف بأدوات التفلسف -في نظره- لا محالة بيان «لروح التفلسف» التي يستمد منها الفكر الفلسفي قديمه وحديثه، حياته وحيويته، وهذا لن يتأتى إلا بإعادة ضبط الكثير من المفاهيم الفلسفية الأساسية والتي عرفت الكثير من الخلط والاستعمال الغامض لها، واختلاف الفاعلين في التداول الفلسفي في إعطاء تحديد اصطلاحي لها، ومن هذه المفاهيم نذكر -على سبيل الذكر لا الحصر: التفلسف، الاستشكال، القراءة الفلسفية، والإنتاج الفلسفي.

إننا نجد في مشروع التأثيل عند حمو النقاري تأثيراً كبيراً بأبحاث اللسانيات المعاصرة والمنطق المعاصر، بالإضافة إلى استخدامه للمعاجم اللغوية الغربية بحثاً عن إيتيمولوجية المصطلح ودلالته الأولى التي ظهر بها، إيماناً منه أن معرفة

(٢) حمو النقاري: منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجائي الأصولي، دار الأمان، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، (ط. ١)، (٢٠١٠م)، (ص/ ٤٩٩).

(٣) حمو النقاري: روح التفلسف، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، (ط. ١)، (٢٠١٧م)، (ص/ ١١).

(١) حمو النقاري: أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديدة، بيروت، (ط. ١)، (٢٠١٣م)، (ص/ ٢٠).

- ثالثاً: أن يكون حاصل تعلم وتدريب سالفين.

- رابعاً: وأن يكون جارياً وفق قواعد وأصول محددة.

إذا طبقنا هذا المفهوم فسنجد أن للتفلسف بعدين هما:

(١) بعد تأثيري: ويتمثل في الآراء الناجمة عن إنجاز الفعل التفلسفي التي يستطيع به تفسير نظرة الفيلسوف لأشياء العالم، وهذا ما نجده في محاولة الكثير من الفلسفة عبر التاريخ في تأسيس العديد من الأنساق والمذاهب الفلسفية لشرح تصوراتهم حول العالم وما يوجد فيه من ظواهر وأشياء وحالات خارجة عن الذات الإنسانية.

(٢) بعد تعديلي: والهدف منه العدول عن صور وأشياء العالم المعهودة ومفاهيمها المألوفة وأنساقها ونظمها المشهورة إلى غيرها، ولعل هذا التصور يمكن إسقاطه على العديد من الأنساق الفلسفية التي عادت إلى البحث في الوجود الإنساني وخصائصه وكيفية الخروج ممّا يعانيه من أزمت تعوق وجوده الأصيل، وهذا ما نجده في محاولات الفلاسفة الوجوديين مثلاً.

* وبهذا يمكن النظر إلى فعل التفلسف من عدة جهات^(٤):

* أولاً: من ناحية المبدأ: فهو سعي ناظر متوحد وجريء.

- فعل ناظر مستشكل فاحص.

* ثانياً: من ناحية الموضوع: فموضوع التفلسف عادة ما يكون قائماً بذاته أو متصلًا بغيره، فيصبح التفلسف بذلك سعيًا ناظرًا بيني المفاهيم وينسق بينها.

* ثالثاً: من ناحية الغاية والوظيفة: فهو فعل: سعي ناظر متروّ توجهه نحو امتلاك آراء.

- فعل ناظر مريد للمعرفة ومحِب لها.

* رابعاً: من ناحية الهيئة والصورة: يتجلى في ثلاثة مظاهر:

- سعي ناظر قارئ وجامع لتفلسف غيره.

- سعي ناظر منشئ ومحبر لتفلسفه الخاص.

- سعي ناظر يحاول ويتداول بتفلسفه الخاص.

(٤) حمو النقاري: روح التفلسف، مصدر سابق، (ص ١٢، ١٣).

وموقف الفاحص: لكن ما المقصود بفعل الاستشكال؟ وبفعل الفحص؟

والمتفلسف أيضًا يكون خاضعًا لضوابط ومراسم، وهذا ما يعني أنه يكون تحت إطار التوجيه الذاتي، ما يجعل منه حرًا طليقًا، حيث تتمثل حريته في التحرر من الأحكام والآراء القبلية السابقة، وهنا يكون منطلقًا في تفلسفه ومسترسلا.

ثالثًا: فعل الاستشكال:

يعتبر الاستشكال (la problématisation) الموجه لأمر ما بيان لوجه إشكاله، أي البحث عن الأمور التي تثير جملة من الإشكالات فيه، لكن لا يتم هذا الفعل إلا إذا توفر في المستشكل جملة من الشروط منها، حددها النقاري فيما يلي^(٦):

- أن يطرح أسئلة له الحق نظريًا في طرحها.

- لا بُدَّ من وجود إطار معرفي خاص من جهة وإطار نظري آخر يكون بمثابة مقلاد «باراديغم» يتقلده المستشكل، ويكون نموذجًا ينظر به إلى العالم ووقائعه

* خامسًا: من ناحية الأدوات والوسائل: تفلسف بالتواصل والاستدلال والانتقاء، فهو سعي ناظر محاجج.

وانطلاقًا من هذه الأسس الخمسة يصل النقاري إلى تعريف التفلسف على أنه «نظر في التجرؤ بالاعتداد بالذات في الاستشكال والفحص، ونظر في بناء المفاهيم والتنسيق بينها، ونظر في طلب المعرفة وإرادتها ترويًا واحتكامًا، ونظر في القراءة الفلسفية وكيفياتها، وفي الكتابة الفلسفية وأساليبها وفي الحوار الفلسفي ومناهجه، ونظر في الحجاج الفلسفي الذي تُعَلَّل فيه الادعاءات وتُوجه فيه الاعتراضات والمعارضات»^(٥).

والمتفلسف أيضًا يكون خاضعًا لضوابط ومراسم، وهذا ما يعني أنه يكون تحت إطار التوجيه الذاتي، ما يجعل منه حرًا طليقًا، حيث تتمثل حريته في التحرر من الأحكام والآراء القبلية السابقة، وهنا يكون منطلقًا في تفلسفه ومسترسلا، وبهذه الحرية والجرأة المطلقة يمكن للمتفلسف أن يصبح فاعلا مسهما في تاريخ مجتمعه وعالمه إسهامًا واعيًا ونشيطًا.

لكن هذا الإسهام لا يتكون إلا إذا نصَّب المتفلسف نفسه موقف المستشكل

(٦) المصدر نفسه، (ص ٢٠، ٢١).

(٥) حمو النقاري: روح التفلسف، مصدر سابق، (ص ١٣).

وفي مجموع خبراته وتجاربه واعتقاداته وقيمه ولغته المؤثرة في كيفية الإدراك.

- استعمال الشك في طرح ما عهد به من الأفكار والمعتقدات مع العلم أن المشكلة ليست فقط ما يستدعي حلًا بل ما يواجهه وما يمنع وما يُجهد، وما يكون محل خلاف، وما يكون صعبًا.

- لا بُدَّ أن يؤدي هذا الاستشكال داخل سياق يتوجه فيه إلى طلب تحقيق غرض من الأغراض باستخدام جملة من الأفعال النظرية المبتالية وتجعل منه باحثًا فاحصًا ومنقبًا. ومن هنا يكون الاستشكال طريقًا يمكن من بناء معارف ومعلومات جديدة منفتحة على مجالات لم يفتح عليها من قبل، مبدعة كاشفة ومبينة لما كان خفيًا غامضًا.

رابعا: فعل الفحص:

لكي يكون الأمر موضع فحص يُشترط أن يتحول إلى مسألة؛ لذا ينبغي -حسب النقاري- توفر ثلاثة شروط في هذه المسألة حتى ترتقي إلى موضع الفحص^(٧)، وهي:

- أولها: أن يثير الاهتمام. حيث لا يمكن أن نتناول بالفحص موضوعا تافهاً

أو ساذجًا لا يستفز عقول المتفلسفة بالتساؤل والاستشكال.

- ثانيها: أن تكون بمثابة الأمر الذي يستلزم أن يُفكر فيه، إذ لا يعقل أن يفكر عقل المتفلسف في أمر لا يرتقي لأن يكون على محك التفكير والتدبر والتأمل العقلي.

- ثالثها: الأمر الذي يدعو إلى الدخول في حوار ومناظرة مع الغير، وهنا يظهر البعد التداولي والتواصلي لفعل التفلسف، إذ لا يمكن أن يكون موضوع التفلسف منغلّقًا على ذات متفلسفه وفقط.

وانطلاقًا من هذا التحليل يعتقد النقاري أن فعل التساؤل ليس مجرد طرح أسئلة كما هو شائع في عموم الباحثين ولكنّه مقدمة لإنجاز جملة من الأفعال المقصودة بالذات، والتي تدل على كنه الفعل التفلسفي، وماهيته ومن بينها نجد على سبيل الذكر لا الحصر:

- interroger
- examiner.
- considerer
- contempler
- mediter.
- specular.

(٧) حمو النقاري: روح التفلسف، مصدر سابق، (ص ٢١، ٢٢).

- التفلسف باعتباره (contemplation):
أي نظر مستبصر ومعتبر لا تسرع فيه.

- التفلسف باعتباره (meditation)
الذي يعني تعميق النظر وإطالته ولا
يعني مطلقاً التأمل كما هو متصور ورائج
وإنما يعني «استفراغ الوسع اهتماماً ووقتاً
وغوصاً في النظر».

- التفلسف باعتباره (speculation):
والمقصود به النظر في الأمور العالية
والمجردة، ولا يعني مجرد التأمل والنظر،
وإنما يعني التحرر من الأسباب الدنيوية
في الفحص وفي إنشاء النظريات وبنائها.
إذن الفحص بوجوهه الستة: سبر
واستدلال واستنباط واعتبار واستنباء
واجتهاد وبحث مجرد.

وبهذا يكون المتفلسف «بجراته على
الاعتداد بنفسه في المعرفة وإيرادته في
التحرر من وصاية غيره الفكرية، يبدأ
بممارسة الاستشكال ممهداً لنفسه بذلك
طرق الفحص ليصبح ناظراً سابراً ومستندلاً
ومستنبطاً ومعتبراً ومستنبطاً ومجتهداً
وباحثاً مجرداً»^(٩).

وكل هذه الأفعال تصب في فعل
الفحص، لكنها غير مستوعبة من طرف
الباحثين العرب الذين كتبوا في التفلسف
باللغة العربية نظراً للخلط الكبير الموجود
في استخدامها، ويحدد النقاري مفهوم
التفلسف من خلال الأفعال المصاحبة
لفعل الفحص، وذلك كما يلي:

- فالتفلسف في مبدئه (interrogation):
والذي يعني في دلالاته اللاتينية «التوجه إلى
الغير بالسؤال أو الطلب أو الالتماس» من
أجل الحصول على رأي ولا يتحقق ذلك إلا
بالاستدلال من جهة وبالاختيار المترئس من
جهة أخرى، إذن ففعل (interrogation)
لا يعني التساؤل كما هو عندنا اليوم،
ولكن يعني «التماس الحصول على
رأي عن طريق الاحتجاج والفحص»^(٨).

- والتفلسف باعتباره (examen): ليس
مجرد اختبار أو امتحان، وإنما هو في
دلالاته اللاتينية فعل فاحص ومستنبط.

- التفلسف باعتباره (consideration):
فعل معتبر وفعل مستبصر، لا يكون
باعتباره واستبصاره إلا بطريق الفحص
المستنبط الذي لا تسرع فيه.

(٩) حمو النقاري: روح التفلسف، مصدر سابق، (ص/ ٣٦).

(٨) حمو النقاري: روح التفلسف، مصدر سابق، (ص/ ٢٣).

خامساً- التفلسف قراءة وإنتاج:

(١) القراءة الفلسفية:

تعتبر القراءة الفلسفية أحد الركائز الأساسية لعملية التفلسف، وهو ما جعل النقاري يقيم لها تحليلاً فاحصاً لمفهومها وأصنافها وشروطها، داعياً إلى ضرورة التخلي عن المفاهيم المغلوطة التي ارتسمت في عقول المتفلسفين وتعويضها بالمفاهيم الدقيقة التي تحملها في طياتها.

(١-١) مفهوم القراءة:

يعرّف حمو النقاري القراءة على أنها نشاط نظري تتعاضد فيها وتتداخل أفعال متعددة أهمها: فعل الاختيار، التفضيل، الإهمال، الانتقاء، المحبة، التقدير، الاجتهاد، والنظر، الإيثار والاعتبار ... إلخ^(١٠)، بحيث تكون القراءة اختياراً: حيث يختار القارئ ما يستحق الإبراز في نظره، وتكون تفضيلاً أي اختيار الأمور التي يعدها فاضلة، وتكون القراءة تحصيلاً عندما يكون القارئ محصلاً يطلب تحصيل ما يكون مع المقروء ويتبعه، ومن هنا كان القارئ في قراءته لا يقتصر على المقروء، ولكن يتوخى أيضاً جني ما يستتبعه هذا المقروء أي يتحصل منه أو حاصله.

ومن هنا يكون لفعل القراءة دلالة

ذات وجهين:

- دلالة القبض (percevoir)، والذي يدل على «القبض أو الإمساك بالأمر عن طريق التوسط والتوسل بوسائل ووسائل ما».

- ودلالة فعل (recevoir)، والذي يعني «شدة قبول الأمر والتصديق به».

(٢-١) شروط القراءة ومقاصدها:

يستمر حمو النقاري في تحليله لفعل القراءة من أجل أن يصل إلى تأثيل لغوي لفعل القراءة، والذي لا يتم إلا إذا توفرت فيها جملة من الشروط التي تتفاضل بها القراءات وتتمايز من جهة أخرى وهي: سياق القراءة ومقاصدها، وطبيعة التواصل الموجود في القراءة بين القارئ ومقرؤه، وكلفة القراءة وتذليل القراءة أي المجهود المبذول وإحكام القراءة واستنباطية القراءة وإهمالية القراءة واستقرائية القراءة وتأوليته وفائدتها أو القيمة التي نحصل عليها.

أما عن مقاصد القراءة فيقصد بها النقاري جملة الغايات التي يتوخاها فعل القارئ حين يقرأ ما يقرأ، فقد

(١٠) المصدر نفسه، (ص/ ٤٣).

النصوص جعل القراءة الفلسفية لها تختلف من نص لآخر، فتكون في النوع الأول قراءة على صورة «فهم»، وتكون في النوع الثاني على صورة «فهم مسبق بترجمة»^(١٢).

وإذا تأملنا النص الفلسفي فإننا نجد أنه يتكون من ثلاثة مكونات أساسية: مكون «المفهوم» ومكون «التعريف»، ومكون «الاستدلال»، ويترتب على هذا - كما يقول النقاري - أن تكون القراءة التفلسفية أصنافاً ثلاثة: «قراءة المفهوم التفلسفية»، و«قراءة التعريف التفلسفية»، و«قراءة الاستدلال التفلسفية»، ولما كان «التفلسف» استشكالياً وفحصاً وتمثلاً، أصبحت القراءة التفلسفية ستة أصناف هي: القراءة المستشكلة والفاحصة والمتمثلة للمفهوم، والقراءة المستشكلة والفاحصة والمتمثلة للتعريف، والقراءة المستشكلة والفاحصة والمتمثلة للاستدلال^(١٣).

وبهذا يصبح القارئ المتفلسف قارئاً بأحوال سبعة: أولاً أنه قارئ له جملة من التقاليد التي توطر نظرتة للنص والتي تتمثل في كونها لغوية واعتقادية، واشتغالية وتأويلية واستدلالية وتداولية،

يكون القارئ قاصداً تحصيل المعلومات والمعارف التي يُعلم بها المقروء ويُعرّف بها، وقد يكون باحثاً عن المناهج والطرق النظرية المعتمدة في المقروء في إثبات معلوماته ومعارفه والاحتجاج لها، وقد يكون قاصداً نقد المقروء سواء من ناحية معلوماته أو معارفه أو من جهة مناهجه وطرقه^(١١).

أما عن مقاصد القراءة فيقصد بها النقاري جملة الغايات التي يتوخاها فعل القارئ حين يقرأ ما يقرأ، فقد يكون القارئ قاصداً تحصيل المعلومات والمعارف التي يُعلم بها المقروء، ويُعرّف بها.

ليعرّج بعدها النقاري لتسليط الضوء على مفهوم القراءة التفلسفية وخصائصها: حيث نجد أن النصوص الفلسفية عادة ما تنقسم إلى نوعين: نصوص تدرج ضمن المجال التداولي اللغوي للقارئ، ونصوص على خلاف من ذلك تنتمي إلى مجال تداولي مخالف للمجال التداولي اللغوي الخاص بالقارئ، هذا الانقسام والتنوع في

(١٢) المصدر نفسه، (ص / ٦١).

(١٣) حمو النقاري: روح التفلسف، مصدر سابق، (ص / ٦١، ٦٢).

(١١) حمو النقاري: المصدر نفسه، (ص / ٥٨).

يقتصر على ظواهرها من جهة ويبسطها ويحللها من جهة ثانية، ويفرکها من جهة رابعة ويفصل بينها ويحرر بعضها من بعض من جهة خامسة مع تأدية هذه الأفعال: العقل والاستنباط والبسط والتحليل والفرك والتقدير والملاحظة والتفصيل والتحرير في صورة لغوية تكون متواليّة لا انقطاع فيها، مرتبة ومتعاضدة تتقايد مكوناتها فيما بينها^(١٤).

ويقرن بمفهوم الإنتاج عادة العديد من الأفعال الملزمة له هي:

- **exposer**: والذي يعني فلسفياً إبراز ما تولد ونتج فينا لنضعه أمام أعين الغير باسطين له بوجه يصبح معه هذا الموضوع المولّد والمنتج حاضراً عند هذا الغير.

- **composer**: ويقصد به وضع جملة من الأمور وترتيبها في مجموع متحدٍ لأجل رفع الخلاف في مسألة من المسائل.

- **discuter**: وهو استخراج ما يتضمنه أمر من الأمور عن طريق تمحيصه وتحريكه.

- **raisonner sur**: التحدث مع الغير ومناظرته في أمر من الأمور ومعارضته

وبهذه التقاليد يمكنه تأطير نظريته للنص، وثانياً أنه قارئ متسائل تستفزه جملة من التساؤلات يبحث عن أجوبة لها من خلال قراءته هذه، وهو ما يُلزمه أن يكون قارئاً مستدلاً من جهة ومتريناً مدققاً في قراءته تلك، وسالماً طريقاً استدلالياً لاستخراج بواطن الظواهر والبحث عن أدلة فيه، كما يكون القارئ مُعتبراً يستخرج عادة جملة من العبر الهادية والنافذة إلى المقصود، كما يكون كذلك مهموماً ومعانياً يهتم ويعتني بمقروئه ويتجلى هذا فيما يبذله من جهد وهم، بالإضافة إلى هذا على القارئ أن يكون متمثلاً للمقروء ومجرداً وبهذا يصبح قارئاً فاهماً وواعياً ومستوعباً للمقروء.

(٢) الإنتاج الفلسفي:

(١-٢) مفهومه:

إن المتفلسف عادة ما يتحول من منصب قارئ للنص الفلسفي إلى منصب منتج للنص، لهذا كان لزاماً اتباع القراءة بالحديث عن الإنتاج الفلسفي، يعرف الإنتاج الفلسفي la dissertation philosophique، ومصطلح dissertation يقصد به عقل الأمر بعناية وتعلق بوجه ينظر إلى بواطن الأمور، ولا

(١٤) حمو النقاري: روح التفلسف، المصدر نفسه، (ص / ٦٧).

لم يوجد من قبل، يعبر عنه بواسطة «إنشاءه الفلسفي»، في حين يُقصد بـ «التأليف الفلسفي» معنى الوصل والجمع والتنظيم، حيث أن المتفلسف يقوم بالوصل بين جملة من العبارات والأفكار وجعلها في صورة نظم.

أما «الكتابة الفلسفية» فنعني بها الجمع والتقيد والحفظ وكأن المتفلسف يجمع حروف عباراته ويقيدها ويضبطها ويحكمها بطريقة يمنعها من الانتشار والخبط، في حين يحيل «التحرير الفلسفي» إلى معنى «تسوية الإقامة والإثبات»، حيث أن المتفلسف يجعل من عباراته مستوية من حيث قوامه ومن حيث ثباتها.

- وبهذا يكون الإنتاج الفلسفي هو القول الفلسفي الذي ولّده القراءة التفلسفية في نفس المتفلسف ودفعته إلى عرضه على الغير وإلى مناظرته ومحاورته.

(٢-٢) شروط الإنتاج الفلسفي:

- أن يكون سليم التركيب.
- أن يكون مبيناً.
- أن يكون معبراً عما استشكله المتفلسف من المسائل وما بناه من المفاهيم وما وضعه من تعاريف لهذه المفاهيم وأقامه من بنيات ناظمة لهذه المفاهيم وما قرره من أحكام متصلة بهذه المفاهيم

بغاية إقناعه لتعديل موقفه النظري أو سلوكه العملي.

- **traiter**: ويقصد به الاهتمام بالأمر والعناية به وفحصه وكشف الغطاء عنه.

- **etudier**: ولا يدل هذا الفعل على التعلم بل التعلق بالأمر والعناية به.

ويقابل مصطلح *dissertation philosophique* في اللغة العربية العديد من المفاهيم مثل «التأليف الفلسفي»، و«الكتابة الفلسفية»، ومصطلح «التحرير الفلسفي»، وهنا يقدم لنا النقاري العديد من التعاريف لهذه المفاهيم مبرزاً الاختلاف بينها على خلاف ما كان سائداً، منها نذكر^(١٥):

- يحيل مفهوم «الإنتاج الفلسفي» إلى معنى الحمل من جهة ومعنى الولادة من جهة أخرى، وكأن المتفلسف بفعل قراءته التفلسفية يصبح حاملاً لما يمكن أن يوّلّد فيه وينتج فيه أموراً جديدة هي التي يعبر عنها بهذا الإنتاج الفلسفي، ويحيل مفهوم «الإنشاء الفلسفي» إلى معنى اللقوح من جهة ومعاني الوضع والخلق والابتداع من جهة أخرى، وكأن المتفلسف بفعل قراءته التفلسفية يتم تلقيحه ليضع ويوّلّد جديداً

(١٥) المصدر نفسه، (ص/ ٧٠).

المُحاجج، وهنا ينصح النقاري حتى يكون لهذا الحجاج الفلسفي المعارض فائدة علمية ومعرفية بالأجل إلى إلا بعد محاجة المتفلسف في البنية النظرية الانتقالية في ادعائه الفلسفي.

(٢) البنية النظرية الانتقالية التي بفضلها يتم التدليل للدعوة الفلسفية: ويرتبط هذا الأساس بأدلة النقلة وقواعدها وأصولها، ولقد قدم النقاري العديد من أنواع الاعتراض عليها أو التعامل الحجاجي باستخدامها.

خاتمة

يختم النقاري كتابه بجملة من النقاط بين فيها أن التفلسف من حيث روحه مباح لكل العقلاء، ويتغلغل في جميع الأبحاث النظرية، ولا يعقل معارضة هذا الفعل حتى مع التعارض مع فلسفة ما، على أمل أن يكون هذا الفعل ذا منفعة وفائدة خاصة في المنحى التداولي والانفتاح على المجالات التداولية الأخرى.

ويؤكد النقاري في نهاية عرضه على ضرورة إرساء هذا الفعل في المجال التداولي العربي ما يضمن له نوع من الحرية المنضبطة والارتباط من جهة أخرى بعلوم اللغة العربية وقواعده، ولا محالة سيتجلى هذا المجال بشكل أكبر في فعلي الاحتجاج والحجاج شريطة الانضباط بأدبيات ومنطقيات البحث والمناظرة.

منفردة أو منظمة إلى غيرها وما نصبه من أدلة مثبتة لهذه الأحكام أو مبطللة لنقائضها.

الفصل الخامس: التفلسف حجاجاً واحتجاجاً:

إذا كان القول الفلسفي لا يستقيم إلا بالجانب التبييني من جهة والتدليلي من جهة ثانية، فإنه لا محالة يحوي صورتين إحداها لُغوية والأخرى منطقية، فهو إذن احتجاج وحجاج، فما المقصود إذن بالحجاج الفلسفي؟

يقصد بالحجاج l'argumentation عادة ذلك التداول الخطابي بالحجج والذي يقع أ يحدث بين طرفين هما «المحتج» والآخر «المحتج له»، أما الحجاج الفلسفي فيقصد به ذلك التفاعل بين المتفلسفين في احتجاجاتهم التفلسفية من خلال تمحيص أو فحص أو تدبر البنيات النظرية الانتقالية.

وعادة ما يتعلق الحجاج الفلسفي -حسب النقاري- بأمرين أساسيين لا يمكن التخلي عنهما^(١٦):

(١) الدعوى الفلسفية إبستمولوجية كانت أم أنطولوجية أم سيكولوجية: حيث يتخذ صورة معارضة أي الاحتجاج لنقيض هذه الدعوى، في محاولة لإسقاط إثبات دعوى

(١٦) حمو النقاري: روح التفلسف، المصدر نفسه، (ص/ ٩٩).

التخصّصية التّكاملية والموضوعية المتحيّزة

كيف نعمل بهذين المفهومين في المراكز البحثية؟

د. عبد الرزاق بلعقروز

أستاذ فلسفة القيم، بجامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢،
ورئيس تحرير مجلة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية.

مُفتّح الإشكال

عقلانية، ولأن تجربة الغرب ذات سمة كونية تتعالى على السياقات الثقافية والتاريخية فإن الأخذ بها هو في قاعدة البديهيات التي تكون منطلق الاستدلال ولا يستدل على صحة مقدماتها.

إلا أنّ صرف القول إلى هذا الإقرار، لا يتلّمح أن ثمة فارقاً في منظومات العلوم، بين العلم كمنهج أو نتائج، وطبيعة النموذج المعرفي أو الرؤية الكلية التي تخرق هذه العلوم وتمنحها الغرض والمشروعية والوجهة؛ إذ إن العلمية كفاعلية عقلية في سياق المعرفة الغربية ليست مفصولة عن النُموذج المعرفي الذي يتميز بالتأطير المفاهيمي والمنهجي لأنساق العلوم. ولما نحن هنا نسائل النُموذج المعرفي عوضاً عن مساءلة الأسس العلمية للمعرفة، نكون أمام منظور آخر يختلف عن المنظور الإستمولوجي المعهود، وهو المنظور النّماذجي في التّحليل والتّركيب، لأن المنظور النّماذجي هو الذي يُحرر التفكير من التبعية الإدراكية لمنظومة العلوم التي تريد أن تسود وأن تملك. وسر هذا الكشف عن نسبية العلوم انطلاقاً من التّحليل النّماذجي، البنية التي يتركّب منها النُموذج نفسه، وبيان ذلك أن النموذج في روحه تمثّل له صفات ثلاث:

في سياق التطلعات نحو مَهْر البحوث العلمية في الجامعات والمراكز البحثية، من ناحية التّفكير وفق معايير المعرفة العلمية، التي باتت تعكس حالة من القلق حول المسالك والطرق المنهجية التي تفي بهذا الغرض، تشكّلت الجهود الفردية والجماعية لأجل الأخذ بأيدي الباحثين إلى النّور الأضوى العاكس للصورة الحقيقية للبحث العلمي، وإذا كان ثمة من توافق كوني في مجال العلوم الدقيقة مكّن من تحصيل نظريات علمية ومكاسب عملية، إلا أنّ مجال البحوث الإنسانية والاجتماعية لم يحظَ بما تحقّق في مجال العلوم الدقيقة من صحّة نظرية ومنفعة عملية، رغم أن أصواتاً منهجية تختصر المسافة في أهمية أن يسلك العقل الإنساني مسلك المنهجية العلمية الملازمة للمعرفة الدقيقة كي يظفر بأغراضه التي ظفر بها العقل العلمي، والمفهوم من هذا الإقرار المنهجي، أنّه لما كانت المنهجية العلمية تساوقت مع الرؤية الغربية إلى العالم، فإنّه من المستلزم أن يتم الأخذ بهذه المنهجية من سياقها الغربي لأنّها ذات ارتباط علمي يخلو من التحيّزات اللا

النماذج المعرفية السائدة، والتي يتم توصيفها بأنها عنوان التطابق مع الحقيقة، لكي تنعطف الذات العارفة إلى نماذجها الإدراكية أو منظورها الكلي، الذي بدوره يثمر الأنساق العلمية المختلفة وليست التطابقية، ولأجل هذا كان جهدنا في هذه المقالة البحثية، يبحث مفهوميًا في تطوير محددات منهجية بخاصة في سياق المراكز البحثية، لأجل تحديد أولويات البحث، ورسم الخطوط التي بموجبها يكون السير نحو الإنتاج العلمي الحقيق، ويكون التأثير في العلم بواسطة المعرفة المنتمية وليست المعرفة تريد أن تكون كونية لكنها لا تستطيع. وقد رأينا بأن عاجل النظر لإنجاز هذه المهمة، إعادة التفكير في مفهوم الموضوعية، ومفهوم التخصص، حيث أننا وضعنا بدل تينك الكلمتين، الموضوعية المتحيّزة والتخصصية التكاملية، للإفصاح عن الخط المعرفي والنموذج الذي يتم استخدامه في فهم العالم وفي إبداع المعرفة.

أولاً- رسم الإشكالية وأهداف الموضوع:

لعلّ ما يتَّسمُ به واقع المعارف الإسلامية والإنسانية، من تشعُّب وتعتُّد وازدياد، يفرض على مراكز البحوث تجديد

(١) اختزاليته (بعض خصائص الواقع تدرك وحدها من خلال التَّموذج.

(٢) انحيازه (يكون التَّمثُّل موجهًا بأدوات الملاحظة والتَّفكير النظري ولكن أيضًا بأهداف المنمذج.

وأخيرًا (٣) قابليته للعكس (réversibilité)^(١).

وبهذه المواصفات الواسمة للنموذج «الاختزالية والتحيزية والقابلية للعكس» نكون أمام نظرات أو بالأقوى تأويلات للواقع أكثر من أننا أمام مفهوم تطابقي للحقيقة العلمية. وأن الرهانات السياقية والأطر الإدراكية تكون ذات حضور توجيهي خلف العلوم والمعارف. وبالتالي فإن التحليل التَّماذجي يبيِّننا بجوانب الاختزالية والاختيارية التي باتت ملمحًا جوهريًا من ملامح العلم في منظوره الجديد.

إن مقتضى هذا الكلام في تلازمة أنساق العلوم والنماذج المعرفية، هو التفكير في وضع لِبَنات منهجية تحرر التفكير من

(١) ميشال أرمات وآمي دهان دالماديكو، النماذج والنمذجات (١٩٥٠-٢٠٠٠) ممارسات جديدة، رهانات جديدة، ضمن كتاب، جون فرنسوا برونشتاين وآخرون، مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، تونس، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، (٢٠١٠م)، (١/٤٧).

* وإذ، تبيّنت هذه القيمة الأساسية لبواعث السؤال في مسألتني والموضوعية ضمن مجالات اهتمام المراكز البحثية في العالم الإسلامي، وضمن أولوياتها في المستقبل، فإننا نروم تحقيق الأهداف الآتية:

* لفت النظر إلى أهمية تخصّص مراكز المعرفة الإسلامية في موضوعات ذات أهمية حضارية وتنموية، وذات صلة بقانون تحديد أولويات البحث، لكي توفر الأجوبة على الأسئلة الحيّة، ولكي تكون هناك صلة متينة بين دور هذه المراكز، وبين الأسئلة المثارة التي تحتاج إلى إجابات شافية ونافعة للأمة المسلمة؛ لأن «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً»^(٢)، وهذه المعيارية التي أصّل لها الإمام الشاطبي أو هذا الإقرار المقاصدي المنهجي الذي يأبى الانفصال بين المعرفة والحياة، إننا في امتساس الحاجة إليه، وإلى قواعده في التفكير والتّظير، وإنّه في طليعة الإجراءات المنهجية النّاقلة لهذه المعيارية في البحوث العلمية، والتي تنقلها إلى حيّز

أدواتها المنهجية، وطريققتها في النّظر إلى الأمور؛ من أجل مواكبة جديد المعرفة الإنسانية، وتطوير المعرفة الإسلامية، بما يرتفع بها إلى مستوى التأثير في المجتمع والعالم؛ وتحصيل القدرة على تحرير العقل المسلم وفق شروط المناهج العلمية المستجدة. وإنّ ما هو أكد ضمن هذا السياق، ضرورة تكوين متخصّصين ضمن مجالات المعرفة، يتوافر فيهم التّكوين المزدوج في أصوله وبنيته، والمقصود بالتّكوين المزدوج؛ أن يكون النّفر الفكري، متشبّعاً بالرؤية الإسلامية كمنهاج كلي في الحياة؛ ومستوعباً للفكر الجديد في فروعهِ المتعدّدة، كلّ من سياق اهتمامه؛ وذلك لأن المراكز الفكرية ليس من الأوثق لها، أن تجعل كلّ اهتمامها متمحوراً على عموميات القضايا والإشكاليات، إنّما تتخصّص في جوانب تراها مهمة وحيوية، وذات صلة أساسية بالمشكلات التي تراها ذات أهمية ولها أولوية في إشكالات العالم الإسلامي، وبالتالي فمراكز البحوث تجعل من مدخلها الأساسي، تحديد أولويات البحث، وليس الانسياق خلف متداولات لا تعود بالنّفع لا على المركز، ولا على من يستند إلى المركز كمؤسسة استشارية معرفية متخصصة، ولا على الأمة المسلمة في حياتها الأولى وحياتها الثانية.

(٢) الشاطبي، أبي إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، المجلد الأول، القاهرة: دار الحديث، (٢٠٠٦)، (ص / ٣٢).

المراكز البحثية ذات صبغة حضارية، لا ينحصر دورها في المعرفة والبحوث العلمية، بل يتعداه إلى البُعد الحضاري، فهي «لا بد أن تؤسس لعلاقات مَكينة بين عناصر المثلث الحضاري (الثقافة، الحضارة، القيم) ضمن مواجهة عناصر الغزو المعنوي وظواهر التَّسيم السياسي والحضاري، هذه العمليات التي تفتت في عضد شبكة العلاقات الجماعية والاجتماعية والمجتمعية، وهي بهذا الاعتبار مجمع الوظائف الحضارية التي تؤصل لقضية الهوية ولا تجعلها اهتماماً عابراً أو مُهمَّشاً يرتبط بفائض الكلام، إستراتيجية بناء الهوية هي جزء لا يتجزأ من الجامعة مجمَّعاً وجامعية، وهي تعني ضمن ما تعني كيف تكون الجامعة [ومراكز البحث] مجمَّعاً لعمليات العُمران الحضاري وبناء البشر والهندسة الحضارية للمجتمعات، وجامعة وجامعية لفاعليات وطاقات الأمة الحضارية، وتشكيل الشَّخصية الحضارية الفردية والجماعية»^(٤).

الفعل والممارسة، هو توجيه البُحوث المتخصصة، والموضوعات المطروحة، ضمن الرؤية المعرفية الإسلامية، وضمن حاجات الأمة الحضارية، وفي توفر على قدرة علمية ومنهجية قويمية.

* إعادة بناء مفهوم الموضوعية ضمن سياق المراكز الفكرية الإسلامية، فهي لا تعني التَّحرُّر المطلق من الانتماء إلى روح الثقافة الإسلامية، بحجة كونية العلوم والمعارف، وإمَّا على العكس من ذلك، أن الموضوعية تعني الاستناد إلى الثقافة الإسلامية، في فعل التفكير، والبحث، والمقصد المطلوب، بما يمكن تسميته بالموضوعية المتحيِّزة؛ «وعليه فالتحيُّز الحضاري المطلوب في التراث، هو شرط الاستشراف العلمي، وهو الذي يمهّد لدقة الرصد، ويَشحذُ قريحة التَّفَاعُل والتَّتبُّع في وسط المجهول الذي هو ليس بالغريب، وهو الذي يَحَقِّزُ الخيال المبدع، الذي يتجاوز التَّلقي إلى سبر الغور، والقراءة لما بين السطور»^(٣).

* الإسهام في الحفاظ وتطوير الهوية الثقافية للأمة المسلمة، بحيث تصبح

(٤) عبد الفتاح، سيف الدين، علوم الأمة والجامعات الحضارية دراسة في بناء المنهجية والبحث في الفكر السياسي الإسلامي، ضمن مؤتمر (توجيه بحوث الجامعات الإسلامية في خدمة قضايا الأمة)، المنعقد في الفترة، (١٨/ ١٩ فبراير ٢٠٠٧)، كلية التربية، جامعة الأزهر، بالإشتراك مع مركز الدراسات المعرفية، (ص/ ٢٥٨).

(٣) منى أبو الفضل، طه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية، مراجعات منهجية وتاريخية، مصر: دار السلام، جامعة قرطبة، (٢٠٠٩م)، (ص/ ٦٤).

صورة تتكامل فيها الخبرات العلمية، من أجل الإدراك السليم للظواهر المبحوثة، أو الأسئلة المثارة، لأن مراكز البحوث، تُعبر عن روح الفريق أو الاجتهاد الجماعي في أجلى صورة له، خاصة، وأن «توجّه المجتمعات في هذه الأيام هو الإعلاء من شأن التفكير الجماعي ونتائج عمل الفريق، والعمل المؤسسي في بناء الأفكار واتخاذ القرارات ... وبناء الأفكار المستقبلية، وتكوين الرؤى الإستراتيجية.. وتوجيه حركة الحياة في مراقبي التقدم والتطوّر. [لأنه] بهذا التفكير يستطيع المجتمع أن يملك زمام المبادرة، في بناء المشاريع وتنفيذها على أسس من العلم والمعرفة والبصيرة والحكمة»^(٥).

إن إنتاج المعرفة الخادمة للأمة، والمُسْتَوْعِبَة لحركة الفكر الإنساني، من خلال منهجية التفاعل الإيجابي معه؛ تستوجب مقتضيات أو شروط، متى تحققت بها مراكز الفكر، أمكنها أن تصنع الحدث، وتوجه أفكار المجتمع، وتزود المؤسسات البحثية بأفكار تحدّد بموجبها مسارات المجتمع والتاريخ.

إن هذه الأهداف التي أشرنا إليها، تقدم الإطار المعرفي والمنهجي؛ الذي يرسم طبيعة الإشكالات تبعاً، لأسباب التفكير ودواعي التدبير، وفضلاً عن هذا، فإن ثنائية التخصّص والموضوعية، كمحدّدين من محددات التفعيل النوعي لمراكز الفكر في الأمة الإسلامية، يمكن لها أن تمتدّ أكثر إلى المؤسسات الجامعية، بما هي مؤسساتُ ترسم وظائفها في التعليم وإنتاج المعرفة العلمية وخدمة المجتمع. وإن تحقيق هذه الأهداف مشروط بتجديد الشبكة المنهجية لتخصّصاتِها، ولإعادة بناء مفهوم الموضوعية ضمن معايير تفكيرها وبحثها، بحيث نريدها أن تكون موضوعية دافعة ورافعة وحافزة وملتزمة، وليست موضوعية جامدة ومُعْطَلَة ومنفصلة.

ثانيًا- مقتضيات التخصّص في المراكز البحثية:

إذا كان التخصّص محدّد جوهري من محدّدات فاعلية المراكز البحثية، فإن مفهوم التخصّص ومقتضياته، يحتاج إلى ضبط لدلالته وتأطيره ضمن قواعد منهجية، تُحقّق الثقل الحضارية، وتُبدع المعرفة الجديدة التي تنطلق من الرؤية الإسلامية، وتتأطّر وفق مقاصدها، في

(٥) ملكاوي، فتحي حسن، البناء الفكري، مفهومه ومستوياته وخرائطه، أمريكا، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٢٠١٥م)، (ص/ ٢٥٢، ٢٥٣)

متفرغ للبحث، يُؤمّن ناتجًا أصيلاً من التفكير والتحليل والنصح، رسالته أن يُوجّه إلى الحُكّام وإلى الرأي العام»^(٦). وواضح من هذا المفهوم لمركز الفكر، أنه لا يبحث في المشاريع البعيدة، إمّا التي لها صلة بأولويات الحالة السياسية، وبالحالة الاقتصادية، ولا يمنح الشّهادات المهنية، إنها أي؛ مراكز الفكر، جامعات من دون طلاب، وتكتسب قيمتها الحيوية التي تُكوّن السياسات العامة من طرق خمس هي:

- أنهم يستولدون أفكارًا مميّزة وخيارات سياسية.

- أنّها تؤمّن خزانًا من الخبراء الجاهزين للعمل في الحكومة.

- أنها تربي المواطنين على الشؤون العالمية وتسهم في إثارة النقاش العام.

- أنهم يكملون الجهود الرسمية لحل الصّراعات^(٧).

جلي إذن، كيف أن مراكز الفكر الغربية، لا تتفارق فيها أفكار الباحث، وحاجات السياسي، أو بعبارة أخرى؛ تنظير العالم

إن إنتاج المعرفة الخادمة للأمة، والمستوعبة لحركة الفكر الإنساني، من خلال منهجية التفاعل الإيجابي معه؛ تستوجب مقتضيات أو شروط، متى تحققت بها مراكز الفكر، أمّكنها أن تصنع الحدث، وتوجه أفكار المجتمع، وتزود المؤسسات البحثية بأفكار تتحدّد بموجبها مسارات المجتمع والتاريخ.



هذا، وإن مقتضيات التخصّص المُنتج، يمكن لنا ضبطها في المحدّدات الآتية:

(١) مقتضى تحديد أولويات البحث:

إن الصّفة المُلازمة لكافة مراكز البحث، وسر تأثيرها وفعاليتها، تركيزها الاهتمام على بُور بحثية مخصصة، تدخل في صميم المشكلات التي تتطلّب حلولًا علاجية لها؛ ولهذا الاعتبار نجد القرارات السياسية الكبرى تعتمد على ما تزودها به المراكز البحثية، من معلومات وخيارات تتعلق بالصّورة التي ينبغي أن تعالج بها المشكلات؛ ولعل هذه الحقيقة، هي التي نعثر عليها في تحديد مفهوم مركز الفكر في السياق السياسي، من جهة أنّه «هيئة دائمة، مُتخصّص بإنتاج حلول للسياسة العامة، وذلك بفضل طاقم مُتخصّص

(٦) ستيفن بوشيه مارتين رويو، مراكز الفكر، أدمغة حرب الأفكار، بيروت: دار الفارابي، (٢٠٠٩)، (ص/ ٥٩).

(٧) المرجع نفسه، (ص/ ٧٠ - ٧٧).

ومجتمعهم، في حدود السقف المعرفي الذي كان متاحاً لهم»^(٨)، واليوم أيضاً، ليس من النافع، حصر الاهتمام في تحقيق النصوص التراثية، فعلى قيمة هذه الوجهة العلمية، إلا أن أحوال العالم الإسلامي، تفرض على مراكز البحوث استيلاد علوم جديدة كما استولد العلماء الأولون علوم الحديث حفظاً للسنة النبوية، واستولدوا علم المقاصد لحفظ القيم الخلقية العليا، وإذا ما استقرأنا هذه العلوم، وجدناها علوماً ملازمة لمشكلات زمنها، مجيبة عن قضايا عصرها، مُحَدَّدة أولويات بحثها، ومراكز الفكر الإسلامية اليوم، من مقدماتها الأساسية تقديم إجابات على أسئلة هذا الزمان، فـ «لا يخفى أن لكل زمان أسئلته التي تخصه! كما لا يخفى أن واجب كل أمة، كائنة ما كانت، أن تجيب عن هذه الأسئلة! ... والأمة لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به، إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقبل، وإلا صار ملكه إلى أمة سواها»^(٩).

في صلة عضوية بالمشكلات الاجتماعية، وإذا كان هذا الأمر، راسخاً لدى مراكز الفكر الغربي، فإننا في العالم الإسلامي، أكثر امتساساً إلى هذا الوصل بين مراكز الأفكار، وحقيقة المشكلات الحضارية التي تعاني منها الأمة، بما أسميناه «تحديد أولويات البحث»؛ كمحدد منهجي في قيمة البحوث، وحقيقة المشكلات التي من الأولى لمراكز البحوث الإسلامية أن تفكر فيها، خاصة وأن الأزمة في العالم الإسلامي شاملة ومُرَّبة، وتستدعي النظر الفكري عاجلاً، لإنارة دروب حياة الإنسان المسلم، وبيان ذلك، «أن هذا التحديد لأولويات البحث الحقيقية يُمكنُ الباحث من اختيار القضايا الأجدر بالاهتمام، في مجتمع محدد، وظرف محدد، فليس كل ما يبحث في مجتمع يلزم بحثه في مجتمع آخر، وممارسة البحث ليست هدفاً في حد ذاتها، وإمّا هي وسيلة للوصول إلى العالم والمعرفة اللازمة لحل المشكلات، والإجابات عن الأسئلة، وتطوير مستويات الأداء. وليس كل ما تم بحثه من قضايا، وتدوينه من علوم في التراث الإسلامي يلزم إعادة بحثه، أو إعادة كتابته من جديد؛ لأن ما كتب في هذا التراث كان اجتهداً في تنزيل هداية الوحي على قضايا الواقع، قام به علماء أدوا واجب زمانهم

(٨) ملكاوي، فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، أمريكا، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٢٠١١)، (ص/ ٢٩٥).

(٩) عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٥).

أسميناه ب: التكامل المعرفي والمنهجي في العلوم، والقصد هنا تخصيصا التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الأخرى «طبيعية وإنسانية»، والتكامل هو صيغة منهجية في الرؤية، وصيغة منهجية في التفكير، وصيغة منهجية في الممارسة البحثية العلمية، ومنه، فإن مراكز البحث، من متطلّباتها الارتكاز على هذا المَقُوم المنهجي في قراءة الأحداث، وفي قراءة العلوم، وليس الوثوق في مفاهيم علم من العلوم، فيما يُعرَف بالقراءة التجزيئية للعلوم والنصوص والوقائع. «فالبحت التّداخلي هو الوسيلة الأنجع لإعادة ترتيب الأجزاء، وربط العلاقات الوظيفية بينها في إطار الحقل المتداخل، ولا ينبغي أن يعتقد أن الحقل المتداخل تتكّدس فيه التخصصات والفروع والمعلومات؛ بل هو يخضع لنظام خاص، ويتم العمل العلمي فيه وفق شروط منهجية ومعرفية دقيقة؛ لأن المعرفة الناجعة معرفة منظمة وليست مكّدسة»^(١٠)، لقد كتب د. بارو قائلاً: «ليس ثمة نظرية تحمل في طياتها كل الحقيقة، وكل الاتساق وكلّ البدهة، ليس ثمة نظرية جامعة مانعة تجيب عن

هكذا، إذن تتحدّد جغرافية التّفكير الإسلامي ضمن أسئلة هذا الزّمن، معتمداً على هداية الوحي الإلهي، الكريم، والمعطاء، والمكنون، لأجل أن يمارس العقل المسلم حقه في التفكير، وحقه في الإبداع، وحقه في اجتراف علوم إسلامية جديدة، ولكي يرتفع بمستوى الفعل في مستوياته المتعدّدة، إلى مستوى الانبناء على العمق الفكري، لأن الفعل لا يكون كذلك على التحقيق إلّا إذا كان مُؤسّساً على نماذج في الرؤية ومنهجية في التدبير.

هكذا، إذن تتحدّد جغرافية التّفكير الإسلامي ضمن أسئلة هذا الزّمن، معتمداً على هداية الوحي الإلهي، الكريم، والمعطاء، والمكنون، لأجل أن يمارس العقل المسلم حقه في التفكير، وحقه في الإبداع.

(٢) مقتضى التّكامل المعرفي والمنهجي:

إنّ التخصص كمحدد منهجي، بغرض تطوير المراكز العلمية، يستصحبه معه، ناظماً معرفياً آخر، يعكس أهمية تعدّد الخبرات والتّجارب والأدوات البحثية، لكي يحصل الإدراك السّليم والفعل القاصد، وهذا التعدّد في الخبرات والأدوات،

(١٠) همام، محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي، دراسة في العلاقات بين العلوم، بيروت: مركز نماء للبحوث، (٢٠١٧م)، (ص/ ٦٦).

فإن له قيمة تربوية تعليمية أكثر، فالأجزاء مجتمعة تفعل أضعاف ما يفعله الجزء المنعزل، وبيان ذلك «أن إنجاز التعاون بين فردين، تفوق الإنجاز الفردي لسببين: فهي تستغل خبرة أكبر للتغلب على المسألة، كما أن الحوار الحميم يسمو بنوعية عملية التفكير، وستكون النتيجة أن الكل أكبر من مجموع الأجزاء...، ويلاحظ دونالد بيلز Donald Pelz، في مقالته أن تفكير المرء حين يكون منعزلاً وحده يتصف بالتفاهة ويغوص في أهدود ما ويضيف: «إننا نحتاج إلى قدر معين من الاهتمام العصبي في أجهزة تفكيرنا. وتحتاج أفكارنا إلى أن تستثار قليلاً لكي لا تتبلد فكرياً»، ويميل الشخص بمفرده إلى تطوير نظرة تشابه من ينظر داخل نفق. وما إن يتم إحداث ارتباطات، حتى يصبح من الصعوبة بمكان كسر السلسلة لإحداث ربط جديد. ويأتي كسر السلسلة من التفاعل مع المتعاون الآخر»^(١٣).

وإذا كان هذا، على المستوى الترابطي العقلي، فهو أكد على المستوى العملي،

كل سؤال وتشفي كل غليل. إن محاولة الإحاطة بكل شيء تخفي في حقيقتها الجهل بكل شيء»^(١١). ومدلول هذا النص المقتبس، أنه حتى في مجال العلوم الإنسانية أو الطبيعة، من المستحيل عقلاً إدراك الأشياء بمنظور علمي مخصوص، ولأن هذا، هكذا، فإن التّكامل المعرفي والمنهجي ضرورة علمية، وواجب حضاري، فهو من حيث الأصول مرتبط بتكوينية الإنسان؛ «فالإنسان وحدة متكاملة، وبواسطة التّداخل في ملكاته الروحية والجسمية وبواسطة حواسه يستطيع أن يمارس حياته ويحافظ عليها في هذا العالم. وكما أن الإنسان له طبيعتان، كذلك المعرفة لها نوعان، الأولى هبة من الله والثانية مكتسبة»^(١٢). ولأن التّكامل أضحى محدداً معرفياً في منظومة العلوم، وحافزاً رافعاً لحركة المعرفة وإنتاج الأفكار الإبداعية، فالمفهوم الواحد، والزاوية المثالية في النظر، معوقات أكثر منها محفزات، ولأن التّكامل يتطلّب تنوع التخصصات،

(١١) جيروم كيغان، الثقافات الثلاث، العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين، ترجمة صديق محمد جوهري، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (٢٠١٤م)، (ص/ ٣٤٠).

(١٢) العطاس، سيّد محمد نقيب، مفهوم التعليم في الإسلام، إطار تصوري لفلسفة التعليم في الإسلام، ترجمة، حسن عبد الرزاق النقر، كوالا لامبور، المعهد العالي للفكر والحضارة الإسلامية، (١٩٩٨م)، (ص/ ٦٦).

(١٣) أليكس بافلاك، مستقبل الأفكار العظيمة تعاون الفريق في العلوم الإنسانية، ضمن كتاب الاستشراف والابتكار والإستراتيجية، تحرير، سينيثيا، ج واغتر، ترجمة، صباح صديق الديمولوجي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، (٢٠٠٩)، (ص/ ٦٩١، ٦٩٢).

التكامل المعرفي بين العلوم، لأن التكامل في صميم مدلوله الكلي، إن هو إلا استعادة للصلة الترابطية بين أجزاء الوجود؛ لأن الوجود، متعلق بعبءه ببعض، ومؤثر في بعضه البعض، وبهذا، فإن الصلة بين العلوم الموصوفة بالتكامل والترابط، والتي كانت خصيصة منهجية راسخة لدى نظار الإسلام، وبيان ذلك، أن مراكز الفكر المتخصصة في مشروع التكامل بين علوم الوحي والدراسات الإنسانية مثلاً^(١٥)، من اللازم لها أن تستند إلى علوم متعددة، منها علوم الخطاب من أجل قراءة النصوص، وعلم اجتماع المعرفة كي تعي أثر الأطر الاجتماعية للمعرفة، وعلم الأخلاق وتاريخ العلم، وعلوم الوحي الإسلامية، والعلوم النفسية، من أجل التحليل النفسي للمعرفة وتحديد الافتراضات السابقة التي توجه ذات الباحث، وأدوات المنطق والحجاج والتواصل، وهذا كله من أجل أن تنتج هذه المراكز التركيبية الخلاقة المبدعة، والمؤثرة في نسق تكاملي مع الفعل الاجتماعي والحضاري، ويتطلب هذا المشروع التكاملي ثلاث خطوات أساسية هي: أولاً «إعادة فهم مصادر الإسلام في

حيث إن الواقع أضحى موصوفاً بالتعقيد، والتركيب في طبيعة الأزمة، مما يتطلب الاستناد إلى علوم إنسانية مركبة من أجل التحليل والتركيب، ومبرر هذا الإقرار الإبيستمولوجي «أن العالم وكافة نواحي المعرفة أصبحت شديدة التداخل، وأن الأوضاع أصبحت أشد تعقيداً وصعوبة، وأن بات يستحيل عليهم الاتكال على المعرفة المكتسبة بالبدهة فقط، لكي يفهموا بشكل كامل ومناسب زمانهم ومكانهم بصرف النظر عن مدى الطابع المحلي لهذه المعرفة، وما بين المجتمعات الأكثر تطوراً من الناحية التكنولوجية إلى تلك التي تعاني أفطع حقائق التخلف الاقتصادي، من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب، تردّد الحقائق صدى بعضها وتتشابك نواحي المعرفة: بات يستحيل عزل الأوضاع وإصدار الفتاوى والإجابات الأخلاقية ما لم يكن ذلك ناشئاً عن تخليد لتصور مهجور عن الحقيقة»^(١٤). هذا، وإن أغلب مراكز الفكر، تعاني من هذا الانشطار والتجزؤ بين العلوم، ومراكز الفكر التي تروم خدمة الأمة، من اللازم لها، إنجاز هذا

(١٥) مثل، مجلة نماء، لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، التابعة لمركز نماء للبحوث والدراسات، تتأسس على قانون التكامل بين الشرعي والفكري، وملامسة المشكلات الحية، بمنهجية علمية رصينة.

(١٤) رمضان، طارق، الإصلاح الجذري، الأخلاقيات الإسلامية والتحرر، ترجمة أمين الأيوبي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (٢٠١٠م)، (ص ١٣٣).

منظومة العلوم الإسلامية نجد أن الشاهد الأمثل الذي حقق التكامل بين العلوم في صورة اتساقية، ومنهج متوازن، هو علم أصول الفقه، والذي يمكن أن يكون نموذجًا يحتذى في بناء مناهج التجديد العلمية، «فمعلوم أن المنهج الأصولي هو عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقررة والأدوات الإجرائية وقع استمدادها من علوم كثيرة، فوجد من بينها الآلات المنطقية والكلامية واللغوية والنحوية كما نجد من ضمنها أبوابًا من الفقه والحديث والتفسير والقراءات، وعلى الرغم من انتساب هذه الوسائل المقتبسة إلى علوم مختلفة، فإن هذا الاختلاف لم يكن مانعًا من أن تقوم بين هذه الوسائل المقتبسة أسباب متعددة من الاتساق، بل إن تقوم بينها أسباب تجعل بعضها ينصهر في بعض، فتشكل بذلك مجموعًا واحدًا عرف بالمنهج الأصولي»^(١٧).

إن هذه الإشارات تؤكد على القيمة المنهجية التجديدية لصورة المعرفة التكاملية، ومدى الحاجة العاجلة إلى أن تتشكل ضمن مراكز البحث الإسلامية فرقٌ بحثية متنوعة في تخصصاتها، تعي

ضوء القيم الحاكمة والمقاصد العامة، ونقد التراث الذي دار في هذه المصادر على أساس تلك القيم الحاكمة والمقاصد، والخطوة الثانية هي التفاعل الإيجابي مع المعرفة الإنسانية المعاصرة، والكشف عما تمثله هذه المعرفة من حقائق الفطرة والسنن والوقائع والطبائع، مع إعمال المنهج التحليلي التقدي لتخليص هذه المعرفة مما علق بها من إحالات فلسفية تتناقض مع تلك الحقائق. وتتصف هاتان الخطوتان بطبيعة تحليلية تفكيكية. أما الخطوة الثالثة فهي صياغة المعرفة الراهنة وإنتاج معارف جديدة ضمن الرؤية الكونية الإسلامية تقوم على التكامل بين هداية الوحي وسنن الفطرة، وسعي الإنسان لفهم الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي، وتتصف هذه الخطوة بأنها ذات طبيعة تركيبية إبداعية، قادرة على الخروج بالإنسان المسلم والأمة المسلمة من حالة التخلف، وليس ذلك فحسب، وإنما الانتقال بالإنسان المسلم والأمة المسلمة إلى موقع الإسهام الحضاري المتميز وترشيد الحضارة الإنسانية»^(١٨).

وضمن التاريخ المعرفي الإسلامي، أو

(١٧) عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، (١٩٩٥)، (ص/ ٣٠)

(١٨) ملكاوي، فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي، مرجع سابق، (ص/ ٤٦، ٤٧).

بينما، ونتيجة للتحويلات النوعية في أنساق الحضارة اليوم، أضحى من اللازم، أن يتم التفاعل الإيجابي مع إنتاجات المعرفة المعاصرة، وتمثّل الجانب الإيجابي من عناصرها، وإسكانها في نسق المعرفة الإسلامية، التجديدية، التكاملية، والفاعلة على صعيد الحياة الإنسانية، ومراكز الفكر بهذا الاقتضاء المنهجي «تساعد على إقامة الجسر بين مختلف أشكال المعرفة»^(١٩).

(٣) مقتضى التفاعل المؤسّساتي:

ومرادنا، بهذا المقتضى، أن تكون هناك فاعليات مشتركة بين مراكز الفكر الإسلامية، ومراكز الفكر الأخرى، سواء كانت من ذات الاهتمام المشترك، أو من مجال اهتمامات أخرى؛ لأن هذا التفاعل سيخصّص المراكز الفكرية من خلال معرفة ما تنتجه المراكز الأخرى، ومدى الترابط معها، لحاجة أحدهما إلى الآخر، وما يجدر التّنوّه له، هو انبناء قانون التّفاعل المؤسّساتي، على قانون «التكاملية المعرفية والوظيفية الحتمية بين العلوم، باعتباره المنهج الصحيح المنسجم مع سنن الله في الاستخلاف البشري من جهة، والمتسق

مجال علمها، وتتواصل مع أدوات المعرفة الأخرى، من أجل إنجاز أهدافها والتأثير الإيجابي في محيطها الثقافي، والوجود دوماً مع جديد المعرفة التي يهتم بإنتاجها المركز، كي يكون في مكان المستوعب وليس المُستوعَب، وفي مكان الفاعل وليس راد الفعل، كما يجدر التّنوّه أيضاً، أن التّكامل كصيغة منهجية، ليس يقصد منها هدفاً نظرياً خالصاً، وإمّا هو في صميم مقاصده، يستهدف تفعيل القوة والدّافعية الإيمارية لدى الإنسان المسلم؛ الذي تتضافر في تكوينه وفطرته السّوية وفقاً للرؤية القرآنية قوى الحب والضّمير والعقل والمعرفة، وقوى الإرادة والخيرة، والوجدان السليم، وقوى العقيدة الصحيحة، والإيمان الصادق؛ ليجسّد الإنسان المسلم فطرياً، كل ذلك في واقع المجتمع وعلاقاته التوحيدية التكاملية، وفي بناء صرح الحضارة الإنسانية الإيمارية الروحانية الخيرة^(١٨).

إن التّكامل المعرفي والمنهجي، يعدّ واقياً من الانحصار في العلوم الموروثة، التي كانت منتجة في زمنها وتاريخها،

(١٨) أبو سليمان، عبد الحميد، الرؤية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، أمريكا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٢٠٠٩)، (ص/ ٦٣).

(١٩) ستيفن بوشيه، مارتين رويو، مراكز الفكر، مرجع سابق، (ص/ ٤٤).

جهة أخرى تمكن الحكومة من تلافي أخطارها أو تحسين وسائلها، من خلال ما تتم ملاحظته عبر الرؤية الأكاديمية وما تتمخض عنه عملية التطوير الفكري والمناقشات النقدية لتلك الأفكار»^(٢١).

ومنه، فإن إقامة جسور تفاعلية وتواصلية مع أطراف أخرى؛ يصب في خدمة المؤسسات المتفاعلة جميعاً، ومثال ذلك «العلاقة بين الحكومة والجامعات ومراكز الأبحاث، يتم ذلك من خلال تحويل السياسة من عملية إجرائية وممارسة إلى مادة علمية تنتظم في أطروحات ونظريات وأفكار يمكن تداولها من قبل الأكاديميات في مجال البحث والدّرس.



إنَّ التّفاعل المؤسّساتي كمقتضى من مقتضيات التخصّص، يدفع بجهود الباحثين إلى تطوير أدواتهم البحثية، ورؤاهم المنهجية، من أجل الوجود والحركة، ضمن مراكز متعددة، فيمكن لمركز متخصص

مع المنهج الذي جاء به القرآن ووضعتُه السنة النبوية موضع التّطبيق من جهة ثانية، وقد أثبتت الخبرة التاريخية فشل بل وخطأ وخطورة التفسير الأحادي للظواهر الاجتماعية والحضارية، وأكّدت على أن التّكاملية المعرفية هي الطريق الصّحيح إلى الحقيقة والقوة والفعالية والأصالة، وأيّ تجزئة استنكافية أو تنافرية للمعرفة فإنها ستكون حتمًا على حساب الحقيقة والقوة والفعالية والأصالة»^(٢٠).

ومنه، فإن إقامة جسور تفاعلية وتواصلية مع أطراف أخرى؛ يصب في خدمة المؤسسات المتفاعلة جميعاً، ومثال ذلك «العلاقة بين الحكومة والجامعات ومراكز الأبحاث، يتم ذلك من خلال تحويل السياسة من عملية إجرائية وممارسة إلى مادة علمية تنتظم في أطروحات ونظريات وأفكار يمكن تداولها من قبل الأكاديميات في مجال البحث والدّرس. وبذلك تخدم المراكز المؤسسة الأكاديمية في تحويل التجربة العلمية إلى مادة نظرية تدعم البناء العقلي والعلمي وتقدم له أرضية التطور، ومن

(٢١) حمد منير سعد الدين، مراكز الأبحاث في العالم العربي والإسلامي: واقع ومرتجى، ضمن كتاب، التعليم العالي في العالم الإسلامي، الإدارة، المنهاج، الجودة، تحرير حسن أحمد إبراهيم، أحمد إبراهيم أبو شوك، ماليزيا: مركز إدارة الأبحاث، المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، (٢٠٠٩)، (ص/ ١٧٠).

(٢٠) رغووث، الطيب، مقدمة في الوعي الإستخلافي الأعلى، رسالة في دور علوم وعلماء الهداية الشرعية في حركة الاستخلاف البشري، الجزائر: دار الشاطبية، (٢٠١٢)، (ص/ ١).

إلى حاجات المؤسسات الفاعلة سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، بحيث تجعلها أكثر تواصلًا وحيوية وحركية ومسيرة للمشكلات التي تحتاج إلى حلول وقرارات عاجلة، بحيث تكون هذه المراكز الفكرية متفاعلة توجيهاً وتحريكاً؛ توجيهها للقرارات التي تتخذها الفاعليات الأساسية في المجتمع، وتحريكاً بأن تتحرّر هذه المراكز من منزعتها الخاص، وتكون أكثر تجديدًا لأدواتها في النظر، وتكون معرفتها أكثر إنتاجًا، وأكثر تجاوبًا.

ثالثًا- مقتضيات الموضوعية في المراكز البحثية:

كما أننا، أشرنا سابقًا، إلى مقتضيات التخصص، ومدى القيمة التي من اللازم أن تكون له، من أجل الأثر والفعل، فإن الموضوعية كمحدد من محددات تطوير مراكز البحث في الأمة المسلمة، تحتاج إلى بيان وتوضيح؛ لأن الموضوعية كمفهوم إبستمولوجي، صار يُؤلّد دلالات ومعاني تتعارض مع الرؤية الإسلامية إلى العالم؛ لأن الموضوعية في سياقها المعرفي الغربي اتسعت إلى دلالة ليس من العلمية أن نتبناها أو ننتهج دلالتها، فهي وإن أكدت على أن الموضوعية تعني التحرر من الأهواء والآراء الذاتية في فعل المعرفة، فإن الغالب

في التكامل بين علوم الوحي والدراسات الإنسانية، أن يتفاعل في شكل ملتقيات علمية أو مشاريع مشتركة مع مراكز متخصصة أو فرق بحثية لها صلة بها يبتغي هذا المركز أن ينظّمه، كأن يتواصل مع جامعات أو مراكز بحثية يتبادل معها الخبرات، أو التجارب، أو يقدم لهم الصورة النمذجية لجوانب البناء المنهجي للفكر والممارسة البحثية العلمية.

هذا، على المستوى الإبستمولوجي، أما على المستوى الواقعي، بخاصة السياسي منه، فإن مراكز الفكر تعد الوسيط بين المعرفة والفعل، فهي ليست علبًا سوداء لا يؤخذ بمعارفها، إلى المؤسسات التي تتخذ القرارات، بقدر ما هي علب تعد مصادر أساسية، لأجل الفعل والتأثير، «إنها جسر بين أصحاب القرار والخبراء ووسائط الاعلام والجمهور الواسع. من المفروض أن يسمحوا بالذهاب والإياب بين التحليل والفعل السياسي، وفي التقاطع بين التفكير والعمل»^(٢٢). وهذا الإجراء التقاطعي بين الفكر والتطبيق، يحرر المراكز الفكرية من وجودها في دوائر مغلقة أو في بحوث منقطعة عن الحياة،

(٢٢) ستيفين بوشيه، مارتين رويو، مراكز الفكر، مرجع سابق، (ص / ٧٧).

والسائد على دلالتها، أنها تعني التحرر من القيم الموجهة أو من الشروط الثقافية بصورة كلية، إنها الموضوعية المتطرفة التي توجه مسار المعرفة العلمية اليوم، بينما الموضوعية التي نؤكد على حيويتها، تلك التي يمكن أن نسميها بالموضوعية الإجرائية أو العملية، التي من مواصفاتها «الالتزام بالدقة في الفحص، والتقصي الحذر في جمع المعطيات، والأمانة العقلية، والاستنتاج السليم، والقدرة على تخير البدائل الممكنة للتفسير، والشجاعة على متابعة الحجة إلى نتائجها المنطقية»^(٢٣).

* إن الموضوعية، التي من الأقوم لمراكز البحث أن تتبناها، وتجعلها من النواظم الأساسية والمركزية في رؤيتها، تقتضي أن ترتكز على القيم الوجيّهية الآتية:

(١) التحيز الحضاري شرط الاستشراف العلمي:

لقد فصلت المنظومة المعرفية الغربية تحت عنوان الموضوعية، ومحاكاة للمنهج المعرفي الوضعي، فصلت عنصر الانتماء الحضاري، بما يتضمنه من قيم وخيارات ثقافية ودين، عن البحث عن الحقيقة

في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ اعتقاداً منها، بتمائل الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، لكنّها لم تحقق نفس المستوى من الوعي بالظاهرة، كما تحقق في علوم الطبيعة، لاعتبارات منهجية معرفية ثقافية، وفي مقدماتها، الاختلاف الجوهري بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان، وما يبعث على القلق أكثر، هو أن الأمة المسلمة في شق كبير منها، استخدم الإطار المعرفي الغربي في بنائه للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وشرع في حذف عناصر الانتماء من منظومته المعرفية، اعتقاداً منه بأنه سيكون أكثر موضوعية، بينما الرؤية المنهجية السليمة، التي أفرزتها نتائج العلوم نفسها ترى «بأن الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر طبيعية على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف أي النظام الأخلاقي الروحي، وتقررهما إلى درجة فائقة، وتلك العناصر ... لا تتسم بالتمائل العالمي في الجماعات الإنسانية، بل إنها تعتمد على التقاليد والثقافة والدين، والأولويات الشخصية والجماعية التي ليس من الممكن أبداً وضع تعريف شامل لها»^(٢٤).

(٢٤) الفاروقي، إسماعيل راجي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، المسلم المعاصر، (العدد ٢٠)، (١٩٧٩م)، (ص/ ٢٩).

(٢٣) الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معن زيادة، بيروت: مركز الإنماء العربي (١٩٨٦)، مادة موضوعية، (ص/ ٨٠٣).

هذا التجذّر في الموروث الحضاري، باعتباره حافزاً ورافعاً نحو الشُّهود الحضاري، ونحو الانفتاح الواعي على المعارف التي تنتجها المعارف الأخرى، وكي تكتسب الموضوعية قوتها بالمعنى الذي رسمناه لها، تحتاج إلى عامل نفسي، يرتبط بقوة الإيمان، وقوة الروح، الواثقة من مرجعيتها الإيمانية والفكرية، والاسترداد صوب نماذجنا التاريخية يؤكد لنا أهمية هذا المقوم الروحي؛ «لقد كان عند هؤلاء المسلمين الأوائل من الأسباب ما يجعلهم يثبتون في هذه المواجهة ولا يصابون بالهلع والدُّعر، فقد كان إيمانهم مطلقاً وثابتاً بأنهم وحدهم الذين يجب أن يؤول الأمر في نهاية المطاف إليهم، وأنهم جديرون بأن يسودوا العالم بأسره بهذا الدين الجديد، لقد كان هذا الإيمان فيهم هو الفرق بيننا وبينهم ... بينما نقف نحن مسلموا اليوم غير مستعدين ليس لهذا، فحسب، بل وخائفين أيضاً وغير واثقين من أنفسنا، مختلفين كل الاختلاف عن أسلافنا الأوائل... ففيما سبر أجدادنا غور المعرفة التي يملكها غير المسلمين بكل إيمان وثقة، إذا

بينما الموضوعية التي نؤكد على حيويتها، تلك التي يمكن أن نسميها بالموضوعية الإجرائية أو العملية، التي من مواصفاتها «الالتزام بالدقة في الفحص، والتقصي الحذر في جمع المعطيات، والأمانة العقلية، والاستنتاج السليم، والقدرة على تخير البدائل الممكنة للتفسير، والشجاعة على متابعة الحجة إلى نتائجها المنطقية».



إن الغرض من هذه اللّفة المنهجية، هو أن تكون قضايا الأمة وقيم الأمة، هي المنطلقات التي تفكر فيها وبها مراكز البحث، من أجل أن ترتبط أفكار وجهود المراكز العلمية، بهموم الأمة، وإشكالات الأمة، وتبحث عن حلول لأزمات الأمة، وبالتالي، فالتحيّز معرفياً هو قوام الموضوعية وروحها وشرط تحققها، وليس صائبا، الانخراط ضمن مقولات مشكلات الإنسان العالمية، ومصير الجنس البشري، وغيرها من هموم الثقافات الأخرى، التي تريد أن ترى في إشكالاتها الخاصة، كما لو أنها إشكالات الإنسانية ككل. فالموضوعية، إذن تعني

(٢) الاستيعاب المعرفي الواعي والافتتاح على العالم:

أشرنا، إلى أنَّ الموضوعية تقتضي الانطلاق من التراث، والوعي بأهمية التحيُّز المعرفي كمعطى إيجابي، يعي النموذج المعرفي الإسلامي كإطار منهجي، يحتكم إلى القرآن والسنة النبوية الشريفة، وجهود علماء الإسلام انطلاقاً من هذا النموذج. وفي نصّح حقيقة هذا الانتماء المعرفي من التراث، من أنَّ الانطلاق منه «لا يعني النسخ الحرفي لاجتهادات المجتهدين، وإنّما يعني استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، سواء أكانت هذه القواعد واعية وصريحة أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد لإعادة القرآن والسنة ولقراءة التراث الحضاري»^(٢٧).

وإذا كانت الموضوعية تقتضي هذا الشرط، أي التحيُّز الحضاري لأجل الاستشراف العلمي، فإنها أيضاً تقتضي الانفتاح الواعي على العالم ومعارفه، واستيعابه استيعاباً نقدياً، وليس يقصد هذا الانفتاح على الغرب، تصفية العلاقة المعرفية معه، أو

بنا نحن نقرب منها بلا إيمان»^(٢٥). متوهمين أن الموضوعية المنفصلة هي شرط العلمية، بينما صميم هذه الموضوعية والعلمية، خيارات منهجية لديها سياقاتها وأنساقها ومآذجها المعرفية، بل هي خيارات تهدم المقوم الروحي في العقلية العلمية المسلمة، وتعطل من فاعلية القيم الأصلية والقيم الفرعية المنبثقة منها.

وهذا، على التحقيق، ما يجعل العقل المسلم المعاصر، فاقداً للرؤية والمنهج، وواقع في أحابيل الأفكار المتحيّزة للنمط المعرفي الغربي الحديث، تأخذ به إلى نهاياتها الوضعية، وتفصله عن أقدس المبادئ التي ورثها الإنسان من الدين الإسلامي. في حين أنَّ الترياق الأفضل، هو التحقُّق بالموضوعية المتحيّزة، وامتلاك الموقف النقدي الذي «يتطلَّب معرفة خاصة بالذات وبالأخر، كما يتطلَّب ثقة عالية بالنفس وملكات نقدية خاصة، الأمر الذي لا يتوفر لمعظم البشر»^(٢٦).

(٢٥) الفاروقي، إسماعيل راجي، الإسلام والمدنية، قضية العلم، المسلم المعاصر، (العدد ٣٦، ١٩٨٣)، (ص ٦، ٧).

(٢٦) المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيُّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٨)، (ص ٥٢).

(٢٧) المرجع نفسه، (ص ١٠٧).

والمنهجية، باعتباره محدوداً، ونسبياً هو «استيعاب هذا التطور العلمي ومنعكساته الفلسفية بمنطق معرفي مفتوح على حقائق الكونية، وبتجاوز للنهج الوضعي ... [أو بلغة أخرى] تحرير التطور العلمي من البوتقة الوضعية، وإطلاقه كونياً ليتسامى باتجاه الخلق الإلهي المطلق للكون والمسخر للإنسان المطلق»^(٢٩). فالموضوعية هنا، تنفتح على الأنساق المعرفية الغربية، من موقع الوعي المنهجي بنسبيتها، وحدود قيمها، ومأزوميتها، فهي موضوعية مركبة، تعي الغرب في صورته العلمية المحدودة، وتعني الغرب في صورته المأزومة، ومنبع المأزومية في الغرب، هو الانحصار «في الأخذ بالأسباب الوضعية المادية التي يتوصل إليها العلم، المبني على الظن، والعقل المركب على الهوى، من أجل إصلاح الأمر: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} [البقرة الآية: ١١]، ومن نافلة القول أن الإصلاح لن يتحقق بذلك «المنهج الوضعي»، وأن لا مخرج إلا في الخروج

القطع مع ما تراكم لدى الإنسان من خبرات علمية، تعكس جهد العقل الإنساني في اكتشافه السنن والطبائع الكونية والإنسانية، وإنَّما نزع صفة الإطلاق عن المعرفة الغربية، وتوجيه النظر إلى الخصوصيات التي جعلت من إشكالاتها تظهر، ومن عقلانياتها تبزغ، «فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فإنَّه يجب أن يستعيد نسبيته، وإذا كان يشغل المركز، فإنَّه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان ... وهذا يعني محاولة الوصول إلى رؤية عالمية حقة من خلال مقارنة البنى الحضارية والتجارب التاريخية المختلفة والنماذج المتعددة التي تعامل الإنسان من خلالها مع العالم، فأبدع أشكالاً حضارية خاصة متنوعة لها قوانينها الداخلية وتتبع إنسانيتها من خصوصيتها، لا من اتساق مع قانون عالمي وهمي هو في نهاية الأمر قانون غربي»^(٢٨).

والإجراء المنهجي، الذي بمقتضاه ندرك الغرب، ولواحقه المعرفية

(٢٩) حاج حمد، محمد أبو القاسم، إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي، (٢٠٠٤)، (ص ٣٦٤ / ٣٦٥).

(٢٨) نفسه، (ص / ٩٨).

«أن العالم الاجتماعي المسلم يعهد إليه بغاية الإسلام، ويتركز جميع اهتمامه الدائم ورعايته، وأيضاً أمله وتوقه على النَّمط الإلهي المتمثل في الشؤن الإنسانية، وإن أسلوبه لا يتسم فقط بالصفة العلمية بمقتضى أنه لا يترك النواحي القيمة، ولكنّه أيضاً يكون نزاعاً لانتقاد الحقيقة في ضوء النَّمط الإلهي»^(٣١).

وبهذا، الاقتضاء في دلالة الموضوعية، فإنّ مراكز الفكر في الأمة الإسلامية، تجتهد لكي تفتت الصورة المثلى والأنموذج الذي يحتذى في فكر ووجدان أبناء الأمة المسلمة الذين يتأثرون بالفكر الغربي، بمجرد أن يقرؤوا له أو يتفاعلوا مع إنتاجه خاصة في فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية، ومنه فالعقل المبدع والمفكر، من الأولى له بلورة صيغ منهجية في كيفية تحقيق التَّمثّل الإيجابي مع المعرفة الإنسانية بعامة، والغربية منها بخاصة، وهذا موقف على تكوين نخبة فكرية إسلامية تفكر وتشعر إسلامياً، وتنجز ما يلي:

من أسر هذا المنهج، وكسر أغلاله للدخول إلى منهج يستمد من الحق، ويؤسّس على العلم الذي علّمه العليم الحكيم؛ فيكون مورد اليقين، ... إننا إزاء نسقين حضاريين، ما من نسق آخر بعدهما، يمكن لمن شاء أن يختاره، نسق حضاري يقوم على محصّلة العلم الظني والهوى، ويتّبعه بمناهجه الوضعية، ومعطياته في النظم والمذاهب التي تحكم السلوكيات والجماعات، ونسق حضاري مقابل له، قوامه الحق والهدى الخالص، وتتبعه مناهجه التي تسترشد بمنابع الحق والهدى، وتتقدمه نظم الاجتماع، والتآلف، والتعارف التي تقوم على شريعته»^(٣٠)، ووعياً بهذا البعد الاستيعابي النقدي لعلوم الغرب، بلور المرحوم إسماعيل الفاروقي، مصطلح، علوم الأمة، في مقابل كونية العلوم وحيادية المعرفة الإنسانية، فعلمون الأمة تُعنى بخلافة الإنسان التي هي في صميمها اجتماعية بالضرورة، وبالتالي يكون مدار اهتمامها هو العلوم التي تهتم بالإنسان والمجتمع، ومثال ذلك

(٣١) الفاروقي، إسماعيل راجي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، (ص/ ٣٧).

(٣٠) منى أبو الفضل، وطه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة، مرجع سابق، (ص/ ٦٨).

المهمة المنهجية الحضارية، بأن المراكز المعرفية البحثية الإسلامية، لا تلغي كما أشرنا الإنتاج العلمي الغربي، بحجة النهايات الوضعية التي ينتهي إليها، وإنما تعيد تمثُّل هذا الإنتاج العلمي بما يرتفع به إلى الكونية القرآنية، أخذًا بالمنهجية المفاهيمية؛ منهجية التصديق بما هو صادق في المعرفة الإنسانية، والهيمنة عليه، بأن يتم إيجاد مكان له ضمن نظام العدل الإسلامي، في ترتيب الأشياء، وترتيب المعارف، قصدًا نحو الحكمة والعدل.

خاتمة وآفاق البحث

لقد تبين لنا إذن، أن الموضوعية والتخصُّص، كمحددَيْن أساسيين ضمن فلسفة مراكز الفكر الإسلامية، لا تقتفي أثر المعاني السائدة لها كما تتداول في المباحث العلمية والمنهجية، وإنما التخصُّص كمنهج جديد، يحمل معنى آخر، يتواءم مع طبيعة التحديات التي تواجه الأمة المسلمة، والموضوعية كرؤية منهجية جديدة أيضًا، تنظم منهجية التفاعل الإيجابي مع العالم، ومع الذات، وكلا المحددين، أي التخصص والموضوعية، يعاد بناؤهما

فالعقل المبدع والمفكر، من الأولى له بلورة صيغ منهجية في كيفية تحقيق التمثُّل الإيجابي مع المعرفة الإنسانية بعامة، والغربية منها بخاصة، وهذا موقوف على تكوين نخبة فكرية إسلامية تفكر وتشعر إسلاميًا.



(١) «استيعاب العقل المسلم شروط وخلفيات تكوين الحضارة الأوروبية المعاصرة بوصفها مركزية فرضت نفسها على مختلف التوجهات العالمية وتفاعلت بها سلبًا أو إيجابًا كافة الأنساق الحضارية على أن ينتهي هذا الاستيعاب المنشود إلى اكتشاف جذور الأزمة الروحية.

(٢) وأن يستوعب العقل المسلم مرجعيته القرآنية استيعابًا معرفيًا ومنهجيًا يتسامى إلى مطلقية هذا الكتاب (الكريم عطاء والمكنون فهما والمجيد الذي لا يبلى) بوصفه كتابًا مهميًا لا على الكتب السماوية السابقة له فقط، ولكن على كل مناهج المعرفة البشرية السابقة والمعاصرة واللاحقة»^(٣٢). وتتحدد

(٣٢) حاج حمد، محمد أبو القاسم، إبستمولوجية المعرفة الكونية، مرجع سابق، (ص/ ٣٦٩).

وسياساتها، نحو الإدراك الواعي للعالم، ونحو الفعل السياسي الواعي، ونحو الإنتاج الفكري النوعي، الذي يتحقق بالشرعية الإسلامية، ويؤثر في الوعي الإنساني، بما يقدمه من صورة صحيحة عن الإسلام والمسلمين، تسهم في استعادة الرّشادة الإنسانية، والعمق المعرفي والمنهجي، لإعادة بناء العلاقة مع الواقع بناءً منهجيًا، علميًا، كي نخرج من ظلمة السطحية المعرفية والمنهجية في قراءته، إلى نور الإدراك الترابطي والتكاملي في فهم صور المعرفة وأشكال الواقع.

وبصورة متجددة، بما يجعل هذه المراكز والمؤسسات التابعة لها، في مستوى القدرة على إيجاد حلول لمشكلات الأمة المسلمة. ولما كانت مشكلات الأمة المسلمة متعددة (فكرية، أخلاقية، اجتماعية، اقتصادية (...))، فإن مراكز الأبحاث تتعدد تبعًا، لهذه المشكلات والقضايا، وتنضبط بالتخصّص والموضوعية، بالصورة المنهجية التي أشرنا إليها في مجمل التحليلات السابقة، كي تقدم جهودًا معرفية وتحليلات فكرية، تمكنها من توجيه فكر الأمة ومصالحها وعلومها



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studie

مفهوم الثقافة في البحوث الأنثروبولوجية

قراءة في سياقات النشأة

ومسارات التداول

كوسنة نورالدين

باحث وأكاديمي من الجزائر في اختصاص الأنثروبولوجيا الثقافية

koussanouredine@yahoo.fr

[ملخص]

يأتي هذا البحث للوقوف على مفهوم الثقافة في البحوث الأنثروبولوجية، من خلال قراءة في سياقات النشأة ومسارات التداول، بفعل العلاقة المتشابكة التي نشأت بين الثقافة والأنثروبولوجيا بوجه خاص باعتبارها مفهوماً مركزياً ضمن هذا الاختصاص العلمي، بغية مُلامسة ذلك الخيط النّاطم لمسار انتقال هذا المفهوم المركزي ووفق مسار تصاعدي من اللغة العامّة إلى حيز الدّلالات ذات الصّلة بالاختصاص العلمي في مجال البحوث الأنثروبولوجية، وذلك لأنّ استحضار السّياقات الفكرية والحضارية التي أفضت إلى نشأة وتبلور مفهوم الثقافة ضمن سياق علاقته بالأنثروبولوجيا كتنوّر وكممارسة أكاديميّة، يقودنا إلى الوقوف على أهميّة الأنثروبولوجيا باعتبارها من المحاضن المعرفيّة التي أسهمت بشكل لا يُستهان بأهميته في بلورة مفهوم الثقافة، من حيث تأثيرها وانعكاسها في رسم المعالم الدّلاليّة التي أضحت لصيقة بهذا المفهوم ضمن حقول التّداول التي رافقت تطوّر البحوث الأنثروبولوجية منذ نشأة هذه الأخيرة إلى غاية الرّهن الرّاهن.

كلمات المفتاح: الثقافة، الأنثروبولوجيا، السّياق الفكري، حقول التّداول، المفهوم المركزي.

[Abstract]

Research Title

«The Concept of Culture in Anthropological Research».

- Reading in the context of origin and trading tracks -

This research aims at understanding the concept of culture in anthropological research, through reading in the context of origin and the course of trading, because of the interrelationship that developed between culture and anthropology in particular as a central concept within this scientific specialization, in order to deal with that thread governing the course of transmission of this central concept according to the course Ascending from the general language into the realm of connotations related to scientific competence in anthropological research, because the evocation of the intellectual and cultural contexts that led to the emergence and crystallization of the concept of culture within the context of its relationship with anthropology And the academic practice, leads us to recognize the importance of anthropology as a cognitive incubator that contributed significantly to its importance in crystallizing the concept of culture in terms of its impact and reflection in the drawing of the semantic monuments that have become close to this concept within the fields of trading that accompanied the development of anthropological research since the inception of this latter To the present time.

Key Concepts: Culture, Anthropology, Intellectual Context, Trading Fields, Central Concept.

مقدمة

(١) إشكالية العلاقة بين الثقافة والأنثروبولوجيا:

تمثّل الأنثروبولوجيا واحدة من التخصصات العلميّة الحديثة ضمن حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة إذا ما قورنت بالتخصصات الأخرى، فبرغم غياب تاريخ محدّد يكون محلّ إجماع بين الباحثين حول بداية الأنثروبولوجيا بدقّة، فإنّ جُلّ الكتابات المهتمّة بتاريخ هذا التخصص تذهب إلى اعتبار النّصف الثاني من القرن التاسع عشر بمثابة البداية الفعلية للأنثروبولوجيا كتخصص علمي قائم بذاته، من حيث اندراجه ضمن حيّز الممارسة الأكاديميّة الفعلية^(١)، وبرغم حداثة الأنثروبولوجيا كتخصص علمي قائم بذاته فإنّها تعدّ من ضمن العلوم التي تميّز بعلاقتها المعقّدة والمتشابكة في الآن نفسه بموضوع الثقافة، والتي تكشّف عن تلك الصّلة الوطيدة بينهما، لكون الثقافة تعدّ أحد المرتكزات الإبستمولوجيّة للأنثروبولوجيا بل من بين محاور اهتمامها المفضّلة، بحكم أنّه من ضمن الغايات الأساسيّة التي بُني عليها البحث الأنثروبولوجي منذ بداياته الأولى هو البحث في ثقافات الشعوب.

لقد جاء هذا البحث الموسوم بـ«مفهوم الثقافة في البحوث الأنثروبولوجيّة»، -قراءة في سياقات النّشأة ومسارات التّداول-، بغرض رصد مسار تبلور مفهوم الثقافة باعتباره من المفاهيم المركزيّة في البحوث الأنثروبولوجيّة، ووفق هذا السّياق فإنّه من الجدير التطرّق بشيء من التفصيل إلى إشكالية العلاقة بين الثقافة والأنثروبولوجيا، ثم الانتقال إلى مناقشة مسألة الحراك التّصاعدي لهذا المفهوم من الوجهة الأنثروبولوجيّة، محاولين ضمن هذا المنحى التّركيز على إسهامات عالم الأنثروبولوجيا البريطاني تاييلور إدوارد بيرنت بوجه خاص، لكونها من ضمن الإسهامات الرائدة في هذا الشّأن، دون إغفال الإشارة إلى مآلات هذا المفهوم خلال مرحلة ما بعد تاييلور وانعكاسات نزعة التّمرکز العرقي في كبح مجهودات الباحثين في بلورة مفهوم يحظى بالإجماع، لننهي هذا البحث بمناقشة المسار التّداولي الذي أضحي لصيقاً بمفهوم الثقافة مع التيار البنيوي وأفول نزعة التّمرکز العرقي، مع تضمين البحث لخاتمة تمثل بعض التّناجج التي أمكن لنا رصدها.

Jaque, Lombard, Introduction à l'ethnologie, Paris, (١)

Armand Colin, (١٩٩٩)، (١٥-٨ / p).

كلاً من الثقافة العالمية والثقافة الشعبية، وباعتبار أن الثقافة العالمية هي تلك الثقافة التي ترمز إلى «المعارف العلمية والفنية والأدبية للفرد داخل المجتمع، وهي من اختصاص النخبة المفكرة»^(٣)، ممثلة في الآداب والمسرح والتّمثيل والفن، فإنّ هناك نمطاً آخر من الثقافة الذي يلامس كل فئات المجتمع وأفراده بمختلف انتماءاتهم الاجتماعية والثقافية والذي يُعرف بالثقافة الشعبية.

(٢) الحراك التصاعدي لمفهوم الثقافة من الوجهة الأنثروبولوجية:

لعلّ أهم ما يلفت انتباه أيّ باحث حينما يحاول تتبّع مسألة تبلور مفهوم الثقافة ضمن السياق الأنثروبولوجي، أنّ هذا الأخير خضع لمنطق التطوّر من خلال الحراك التصاعدي للتعريفات التي عرفها، حيث إنّ تعريفاته «كانت تتطوّر تبعاً لتطوّر الاتجاهات والمناهج والمقاربات المختلفة»^(٤)، ولا شك أنّ هذا

والملاحظ أنّ تلك الصّلة الوثيقة بين الأنثروبولوجيا كتخصّص علمي والثقافة كمفهوم وموضوع بحث في الآن نفسه، ما لبثت تأخذ مسارات تعكس ذلك الحراك التصاعدي الذي شهده مجال البحث الأنثروبولوجي، من حيث النّضج التدريجي الذي طرأ على مستوى منهج هذا الأخير وأدواته، وكذلك على مستوى منظومة المقاربات النظريّة التي كان يتم على ضوئها تفسير الثقافات الإنسانية والبحث في مختلف جوانبها، ولذا نرى من الأهمية أن نحدّد المجال الدّلاي لمفهوم الثقافة وبتعبير آخر ماذا نقصد بالمنظور الأنثروبولوجي للثقافة؟

إنّ مفهوم الثقافة التي نحاول الخوض في حيثياته فيما يأتي هو الثقافة بالمفهوم الأنثروبولوجي باعتباره موضوع بحث وليس أداة واصفة، بما يحوز عليه من ذاكرة وحمولة لغويّة وفكريّة وأيديولوجيّة، والذي تقسّمه آخر التعريفات إلى قسمين، قسم الثقافة الماديّة وقسم الثقافة اللا ماديّة^(٥)، وإذا كان القسم اللا مادي من الثقافة يشمّل

(٣) Patrice, Bonnewitz, la sociologie de Bourdieu, Paris, puf (١٩٩٧)، (١٥ / p).

(٤) عبد الغني، عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٦)، (ص / ٤٦).

(٥) محفوظ، بن عبد الجليل، أهمية الثقافة الحيّة والحياة الثقافيّة لدى الشّعوب، مجلّة الحياة الثقافيّة، تونس، (العدد ٢١١)، وزارة الثقافة والمحافظة على التّراث، (مارس ٢٠١٠)، (ص / ٣٢).

وفقاً للسياقات التي ورد ضمنها، وبذلك فهو لا يخلو من الغموض والالتباس في أحيان كثيرة، إذ لم يخضع مفهوم للتعريفات المتعددة والمتشعبة ومن زوايا مختلفة مثلما خضع له مفهوم الثقافة.

والجدير بالإشارة أنّ هذه العملية تعدّ من الأمور المضنية والمحفوفة بكثير من المحاذير الإستيمولوجيّة؛ لأنّ الثقافة أضحت من المفاهيم الهلاميّة التي تقع على أرضيّة مشتركة بين تخصصات علميّة عديدة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، بفعل حضوره ضمن كافّة هذه التخصصات وبدرجات متفاوتة.



وباعتبار أنّ المفاهيم المختلفة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة تنشأ أول الأمر ضمن محاضن معرفيّة مُعيّنة ثم يُقذف بها في حقل التّداول، حيث تكتسب تدريجيّاً خصوصيّتها الإستيمولوجيّة المستقلّة داخل السّياق العلمي الذي تندرج ضمنه، وهو ما ينطبق إلى حدّ ما على مفهوم الثقافة من الوجهة الأنثروبولوجيّة؛ ولذا فإنّ البحث في خلفيّات تبلوره -مفهوم الثقافة- يُوصلنا إلى حقيقة مفادها أنّ هذا الأخير هو نتاج لمسار طويل من

التّحوّل والتطوّر الذي لازم مفهوم الثقافة من الوجهة الأنثروبولوجيّة قد انطبق على أول تعريف له، وكذا على بقيّة التعريفات الأخرى التي توالى تدريجيّاً ضمن مسار تبلور هذا المفهوم.

ولذا فإنّ محاولتنا الهادفة إلى تتبّع المسار الذي أدّى إلى تبلور هذا المفهوم الذي أضحى متداولاً بشكل لافت في الأنثروبولوجيا المعاصرة، لا يكون عبر مُراكمة التعاريف المختلفة لمفهوم الثقافة أو ضمن سياق السّعي إلى صياغة مفهوم إجرائي له، بل سوف يندرج ضمن محاولة تتبّع المراحل الكبرى التي قطعها هذا الأخير، ولا شك أنّ تحقيق هذا المسعى إنّما يمر عبر البحث في دلالاته ومعانيه، وكذا رصد المحاضن المعرفيّة التي نشأ فيها وانتهاءً إلى إبراز حقل التّداول الذي يمجّ فيه هذا المفهوم.

والجدير بالإشارة أنّ هذه العملية تعدّ من الأمور المضنية والمحفوفة بكثير من المحاذير الإستيمولوجيّة؛ لأنّ الثقافة أضحت من المفاهيم الهلاميّة التي تقع على أرضيّة مشتركة بين تخصصات علميّة عديدة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، بفعل حضوره ضمن كافّة هذه التخصصات وبدرجات متفاوتة، وباتّخاذ مسارات جمّة

القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع»^(٦)، وقد جاء هذا التعريف الذي صاغه تايلور في مرحلة عرفت فيها النظريّة التطوريّة أوج شهرتها وفي مرحلة احتدم فيها الجدل بين مفهومي الحضارة والثقافة.

حيث يبدو من خلال هذا التعريف الذي صاغه تايلور لمفهوم الثقافة «أنّه حريص على أن يكون وصفيًا وموضوعيًا خالصًا لا معياريًا، وهو فضلًا عن ذلك يقطع مع التعريفات الحصريّة والفردانيّة للثقافة، إنّ الثقافة بالنسبة إلى تايلور تُعبّر عن كلفة حياة الإنسان الاجتماعيّة وتتميّز ببعدها الجماعي، والثقافة أخيرًا مكتسبة ولا تتأتّى إذا من الوراثة البيولوجيّة، على أنّها ولئن كان مكتسبة فإنّ أصلها وخاصيّتها لا واعين إلى حدّ بعيد»^(٧)، ولذا فإنّ تايلور بتعريفه لمفهوم الثقافة قد اتخذ موقفًا من هذا الجدل المحتدم بين مفهومي الحضارة والثقافة، كما عدّ تعريفه أيضًا

(٦) دنيس، كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، ترجمة منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبّيب، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، (٢٠٠٧)، (ص / ٣١).

(٧) لقد أثّرنا أن نُدرج هذا التعليق المطوّل حرفيًا حول تعريف تايلور للثقافة، الذي صاغه الأنثروبولوجي الفرنسي كوش دنيس ضمن كتابه مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، باعتباره من ضمن التعاليق التي رأينا أنّها تتسم بالدقّة والعمق في التعبير عن أفكار تايلور في صياغته لمفهوم الثقافة. [انظر: المرجع السابق، (ص / ٣١)].

البناء والتراكم من خلال محطات بارزة واكبت تاريخ الفكر الأنثروبولوجي ككل.

حيث أدّى ذلك الحراك التصاعدي لمفهوم الثقافة إلى إفراز تصوّر يعكس تاريخ هذا المسار في تعامله مع الفضاء الثقافي من الوجهة الأنثروبولوجيّة، ولذا فإنّ الحفر في مسار تبلور مفهوم الثقافة ينبغي أن يمرّ عبر استعراض المعالم الكبرى التي ارتسمت خلالها الملامح الرئيسيّة لهذا المفهوم بشكل تدريجي، والتي انتهت إلى تشكّل خطوطه العريضة المتعارف عليها ضمن حيز الممارسة الأنثروبولوجيّة المعاصرة.

(٣) التأسيس لمفهوم الثقافة من الوجهة الأنثروبولوجيّة مع تايلور إدوارد بيرنت:

لقد كان لإدوارد بيرنت تايلور الفضل في صياغة أوّل تعريف لمفهوم الثقافة من المنظور الأنثروبولوجي ضمن كتابه الثقافات البدائيّة الصادر سنة (١٨٧١)^(٨)، حيث عرّفها بأنّها «هي هذا الكل المركّب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل

(٨) Jean François, Couet, et Autres, Dictionnaire de l'essentiel en sociologie, Paris, l'iris (٢٠٠٤)، (٥٣ / p).

تأسيسية^(١٠)، بفعل ريادته وكذا بفعل كونه تعريفاً غير مسبوق من قبل بقيّة الباحثين في زمانه برغم المجهودات المبذولة في هذا الإطار، فإنّه تميّز بمجموعة من الخصائص جعلت هذا التعريف يخضع لمنطق التّغير وعدم الثّبات، وهي صفة اتّسم بها مفهوم الثقافة من الوجهة الأنثروبولوجيّة على وجه الخصوص كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم.

ولعلّ من ضمن هذه الخصائص تميّز هذا المفهوم الذي صاغه تايلور حول الثقافة بالشّموليّة^(١١)، إلى جانب هُلامية عباراته وعدم دقّتها، ممّا جعله منفتحاً على تعديلات وإضافات جديدة أمكن إدخالها تباعاً تماشيّاً والتّحوّلات التي طرأت على الممارسة الأنثروبولوجيّة في تعاملها مع الثقافات الإنسانيّة، وهو ما حصل بالفعل في العقود اللاحقة من خلال ميلاد تصوّرات جديدة حول مفهوم الثقافة من المنظور الأنثروبولوجي، هذه الأخيرة -أيّ التّصوّرات- التي نشأت كردّ فعل على النّقص التي ميّزت تعريف تايلور

بمثابة تعبير عن وجهة نظره الخاصّة تجاه المنظور التّطوّري السائد في البحوث الأنثروبولوجيّة خلال تلك الفترة، فمن خلال اعتبار تايلور أنّ العناصر المادّية تعدّ جزءاً من الثقافة فهو بهذا يقف ضدّ هيمنة مفهوم الحضارة التي تركز على العناصر المادّية من حياة الشّعوب.

ومن هنا فإنّ تعريف تايلور للثقافة يُنصف الشّعوب المتخلّفة مادّياً، وعلى هذا الأساس وفق وجهة نظره «ليس بين البدائيين والمتحضّرين اختلاف في الطّبيعة بل مجرد فارق في درجة التّقدّم»^(٨)، ومن جهة أخرى وضمن سياق موقفه من النّظريّة التّطوّريّة حول الثقافات الإنسانيّة، فإنّ تايلور الذي يُحسب على الاتّجاه التّطوّري لم يكن مُتّعسّفاً في الأخذ بهذا الاتّجاه بشكل مطلق، حيث «لم يكن تصوّره للتّطوّريّة متصلّباً أبداً، إذ لم يكن واثقاً تماماً من وجود توازٍ مطلق في التّطوّر الثقافي الخاص بمختلف المجتمعات»^(٩).

وإذا كان هذا التعريف لمفهوم الثقافة من قبل تايلور ما زال محتفظاً بقيمة

(١٠) Pierre, Bonte, et Michel, Izard, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, puf (٢٠٠٢)، (١٩٠ / p).

(١١) Jean François, Couet, et Autres, (op.cit), (p ٥٤).

(٨) المرجع السّابق، (ص / ٣٣).

(٩) المرجع السّابق، (ص / ٣٤).

المحدقة باستحالة المشروع أو ابتذاله»^(١٢)، ولعلّ مردّ ذلك هو بقاء التّصوّرات اللّصيقة بمفهوم الثّقافة الذي صاغه تايلور حاضراً في ثنانيا هذه التّعريفات الجديدة، ممّا ولّد الخوف من صعوبة تحقيق هذه المهمّة أو الوقوع في التّكرار والابتذال، وبرغم ذلك فقد حفل تاريخ الأنثروبولوجيا خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين بعدد من المساعي الهادفة إلى إثراء مفهوم الثّقافة من الوجهة الأنثروبولوجيّة.

وبهذا فقد «حقّقت الأنثروبولوجيا تقدّماً حاسماً بعكوفها ليس فقط على تعريف الثّقافة، بل على تحديد ماهية انتقال البشريّة من حالة الطّبيعة إلى حالة الثّقافة»^(١٣)، ولا شك أنّ هذا التقدّم الحاسم في التّعامل مع مفهوم الثّقافة وتحديد ماهيته من الوجهة الأنثروبولوجيّة خلال هذه المرحلة -أي النّصف الأوّل من القرن العشرين- لم يكن بمعزل عن توظيف الاتّجاهات النّظريّة السّائدة في الأنثروبولوجيا، بدايةً بالتطوريّة مروراً بالانتشاريّة والوظيفة

للثّقافة، وأسهمت من جهة أخرى في إثراء المسار المتّبع لبلورة هذا المفهوم المحوري في البحوث الأنثروبولوجيّة.

(٤) مفهوم الثّقافة ما بعد تايلور ونزعة التّمرکز العرقي:

برغم الانتقادات التي وُجّهت لتّعريف الخاص لمفهوم الثّقافة الذي صاغه تايلور فإنّ هذا التّعريف مثّل قاعدة ارتكاز قويّة لمعظم التّصوّرات والتّعريف التي جاءت بعده، ولذا فإنّ التّمعّن في التّعريف الخاصّة بمفهوم الثّقافة من المنظور الأنثروبولوجي التي صيغت في المراحل اللاحقة لتعريف تايلور والتي جاءت وفق منحى تصاعديّاً، يكشف أنّ معظم هذه التّعريف برغم ما تحمله من لمسات جديدة فهي عبارة عن شُروح مُستفيضة للثّقافة نشأت على هامش التّعريف الأصلي لتايلور، مع إدخال بعض التّعديلات تحت تأثير المَشارب الفكرية التي ينحدر منها أصحاب هذه التّعريف.

ولذا فقد عكف أقطاب المدرسة الأمريكيّة المعروفة بالأنثروبولوجيا الثّقافيّة على التعمّق في المسائل المتّصلة بالثّقافة، حيث «حاول الثّقافيون بانتظام أن يُعرّفوا الثّقافة رغم الأخطار

(١٢) (p ١٩٠ / Pierre, Bonte, et Michel, Izard, (op.cit).

(١٣) (p ١٩١ / Pierre, Bonte, et Michel, Izard, (op.cit).

والجهود بقدر ما كانت حريصة على تأكيد التّمازج الفعلي بين الطّبيعة والثّقافة في الحياة الإنسانيّة؛ فإنّنا نشعر بأنّها ميّالة إلى القول «بوجوب التّمييز بينهما، ولا بدّ أن تكون الثّقافة شيئاً مغايراً للطّبيعة ومقابلاً لها، ولا بدّ أن يوجد فرق واضح وجليّ بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي»^(١٦).

غير أنّ المفاهيم والتّصورات تجاه مفهوم الثّقافة وكذا آليات تفسيريها التي أمكن ابتداعها وصياغتها خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين، أي مرحلة ما بعد تايلور وبرغم التّفاوت النّسبي فيما بينها من حيث درجة العمق في تناول العناصر الجزئية للثقافة، ومن حيث الإلمام بحيثيّاتها وأبعادها الأنثروبولوجيّة على ضوء الدّراسات الميدانيّة، فإنّها كانت محكومة بنزعة استعلائيّة عنصريّة، من خلال نظرتها للثقافات الإنسانيّة نظرة تراتبيّة تفاضليّة، وفق ثنائيّة ثقافة المجتمع الغربي المتحضّر والثّقافة المتخلفة لبقية المجتمعات والشّعوب.

ثم البنائيّة الوظيفيّة^(١٧)، وهذا بغرض تفسير تلك الثّقافات وتحقيق فهم أوسع لها، من خلال القواعد والتّصورات التي توقّرها تلك الاتّجاهات النّظريّة في سبيل تحقيق هذا المسعى.

وبرغم تعدّد التعاريف المختلفة لمفهوم الثّقافة وكذا الاتّجاهات النّظريّة المفسّرة له خلال هذه المرحلة، فإنّ أهم ملاحظة يمكن رصدها ضمن هذا السّياق أنّ «مختلف التعاريف الأنثروبولوجيّة حافظت على المقابلة بين الطّبيعي والثّقافي، تدعّمها المقارنات التي كانت رائجة بين الحيواني والإنساني، وبين ما هو بيولوجي أو فطري وبين ما هو مكتسب في الوجود الاجتماعي»^(١٨).

ولذا فإنّ هذه الجهود المبذولة وإن اختلفت في مرجعيّاتها والقواعد التّفسيريّة التي انبنت عليها، فإنّها كانت تهدف في نهاية الأمر إلى معالجة تلك المفارقة الحادّة القائمة بين ثنائيّة الطّبيعة والثّقافة، ومن هنا فإنّ هذه المساعي

(١٤) للاطلاع بشكل مفصّل على الاتّجاهات التّفسيريّة للثقافة من خلال توظيف الاتّجاهات النّظريّة الأنثروبولوجيّة.

[انظر على سبيل المثال لا الحصر: عبد الغني، عماد، مرجع سابق، (ص/ ٥٣ - ٥٨). دنيس، كوش، مرجع سابق، (ص/ ٥٧ - ٥٠).

(١٥) عبد الغني، عماد، مرجع سابق، (ص/ ٤٩).

(١٦) محرز، الحمدي، الثّقافة وأسسها في النصّ القرآني ورموزه، مجلّة معهد الآداب العربيّة، تونس، السّنة ٦٨، (العدد ١٩٥)، (جانفي ٢٠٠٥)، (ص/ ٦).

العقود الأولى من القرن العشرين، حيث نجح التيار البنيوي الذي أخذ يعرف طريقه إلى الشهرة في حقل الممارسة الأنثروبولوجية منذ خمسينيات القرن الماضي في إيجاد مكانة مميّزة له، بما أدخله هذا التيار من قواعد وتصورات جديدة في الأنثروبولوجيا، أكسبته صدى وشهرة غير مسبوقتين.

لقد كان لصعود التيار البنيوي في الأنثروبولوجيا الذي يتزعمه الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، دورًا مباشرًا في كبح تلك التوجّهات التقليدية التي هيمنت على المفاهيم والرؤى المتصلة بمفهوم الثقافة من الوجهة الأنثروبولوجية.

ولذا فإنّ التيار البنيوي الذي مثّله ليفي ستروس سيطر على الحياة الثقافية في أوروبا حوالي عقدين من الزمن، في الخمسينيات والستينيات -من القرن الماضي- ثم في خارجها، كما هي العادة في انتشار الأفكار والمناهج^(١٨)،

ولا شك أنّ هذه النظرة الاستعلائية التفاضلية للثقافات قد غدّتها جملة من الخلفيات التاريخية والأكاديمية، المتعلقة بظروف ميلاد الأنثروبولوجيا في الجامعات الغربية وتوسّعها، كما انبنت هذه الرؤية الاستعلائية للثقافات على النزعة المعروفة بالتمركز العرقي ethnocentrisme- أو التمرّكز الإثني^(١٧)، التي هيمنت لعقود طويلة على توجّهات التفكير العلمي الغربي في نظرتّه إلى ثقافات الشعوب المغايرة للمجتمعات الغربية.

(٥) مفهوم الثقافة مع التيار البنيوي وأفول نزعة التمرّكز العرقي:

لقد كان لصعود التيار البنيوي في الأنثروبولوجيا الذي يتزعمه الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، دورًا مباشرًا في كبح تلك التوجّهات التقليدية التي هيمنت على المفاهيم والرؤى المتصلة بمفهوم الثقافة من الوجهة الأنثروبولوجية، منذ نهايات القرن التاسع عشر وطيلة

(١٧) للاطلاع بالتفصيل على نزعة التمرّكز العرقي في الفكر الأنثروبولوجي.

[انظر: (p / op.cit), Izard, Michel, Bonte, Pierre, (٢٤٧).]

(١٨) كاترين، كليمان، كلود ليفي ستروس، ترجمة محمد علي مقلد، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتحدة، (٢٠٠٨)، (ص / ٧).

والجراحة اللتان تسمان تطبيقه لهذه الأفكار، فقد اقترح طرائق جديدة في النظر إلى الوقائع المألوفة»^(٢٠).

وكانت من ضمن هذه الطرائق الجديدة المقترحة تلك المتعلقة بمفهوم الثقافة، حيث ابتدع تعريفاً جديداً له -الثقافة- عجل بالقضاء على تلك التعاريف التي خضعت خلال مرحلة زمنية طويلة لتأثيرات نزعة التمرکز العرقي^(٢١)، ووفق هذا المنظور الجديد لمفهوم الثقافة الذي ابتدعه ليفي ستروس فإنه لم يعد بالإمكان أن نرتب الثقافات ترتيباً تفضلياً^(٢٢)، حيث يذهب ليفي ستروس إلى تأكيد هذا التوجه ضمن كتابه العرق والتاريخ حين يقول أنه لا شيء «يسمح بتأكيد التفوق أو الدونية لعرق من الأعراق بالنسبة إلى عرق آخر»^(٢٣).

ولذا فإنّ التعريف البنيوي لمفهوم الثقافة يقوم على اعتبار الثقافة منظومة

ولا شك أنّ من ضمن المعطيات والرؤى الجديدة التي حملها التيار البنيوي تلك المتعلقة بمفهوم الثقافة، حيث أطل علينا هذا التيار بتصور جديد له، جاء ليضع حداً لذلك التعارض في المفاهيم الأنثروبولوجية، الذي غدته تعدد الاتجاهات والمواقف تبعاً لتعدد الاتجاهات النظرية المفسرة له.

لقد جاء التعريف البنيوي لمفهوم الثقافة بفعل الأبحاث الميدانية المعمّقة التي قام بها الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس، بغرض دراسة الأساطير وأنظمة القرابة بوجه خاص في بيئات اجتماعية وثقافية مغايرة تماماً للبيئات الاجتماعية والثقافية الأوروبية، حيث أتاح له هذا الاحتكاك المطوّل بتلك المجتمعات إصدار مجموعة من أبحاثه الأنثروبولوجية التي صنعت شهرته، وزادت من الإعجاب به في الأوساط الأكاديمية^(١٩)، حيث يرى الأنثروبولوجي إدموند ليتش أنّ سبب الإعجاب بكلود ليفي ستروس «ليس جودة أفكاره، بقدر ما هو تلك الأصالة

(٢٠) المرجع السابق، (ص / ٥).

(٢١) لكلود ليفي ستروس مواقف مشهورة مضادة تماماً لنزعة التمرکز العرقي، للإطلاع على هذه المواقف. [انظر: كلود، ليفي ستروس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (٢٠٠٨)، (ص / ١٣ - ١٨)].

(٢٢) التيجاني، القباطي، الثقافة بين الأنطولوجي والأنثروبولوجي، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، (عدد ١٢٠، ١٢١)، (خريف، شتاء ٢٠٠١، ٢٠٠٢)، (ص / ٣٤).

(٢٣) كلود، ليفي ستروس، مرجع سابق، (ص / ٥).

(١٩) للإطلاع على أهم أبحاث ليفي ستروس وتواريخ إصدارها. [انظر: إدموند، ليتش، كلود ليفي ستروس - دراسة فكرية -، ترجمة ثائر ديب، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، (٢٠٠٢)، (ص / ٧ - ١٠)].

من الرّموز بل ليست جديدة بإنتاجها، في حين يرون أنّ الثّقافات الغربيّة باعتبارها ثقافات راقية فهي مُفعمّة بالرّموز، حيث يرد ليفي ستروس على هؤلاء بالقول «كلّ ثقافة يمكن اعتبارها مجموعة من الأنساق الرّمزيّة، يأتي في طبيعتها اللّغة وقواعد الزّواج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين، كل هذه الأنساق ترمي إلى التّعبير عن بعض مظاهر الحقيقة المادّية والحقيقة الاجتماعيّة، وأكثر من ذلك تعبّر عن العلاقات القائمة بين هذين التّوعين من الحقيقة، أو بين الأنساق الرّمزيّة»^(٢٥).

لقد فتح هذا التّعريف الجديد لمفهوم الثّقافة الذي جاء مع التّيار البنيوي من خلال أعمال رائده ليفي ستروس، بؤر بحث وتفكير جديدة في ثقافة المجتمعات من المنظور الأنثروبولوجي بشكل أعمق وأوسع ممّا كانت عليه، لأنّ هذا التعريف لمفهوم الثّقافة عمل على تأكيد وجود نقاط قاعدية مشتركة بين جل الثّقافات^(٢٦)، كما أمكن لهذا التّعريف أن يتجاوز تلك المقابلة التي

تشمل كل المجتمعات مها بلغت من قِدَمٍ وتواضّع، فهي تشمل كل ما أضافه الإنسان على المحيط الطّبيعي، وتضطلع بالدّور الأساسي في نحت الشّخصيّة وتشكيل الأنماط السلوكيّة^(٢٤)، كما يذهب ليفي ستروس إلى أبعد من ذلك من خلال اعتباره أنّ عالم الرّموز الثّقافيّة ليس حكرًا على ثقافة دون أخرى، بل أنّ عالم الرّموز كامن في كل الثّقافات.

ولذا فإنّ التّعريف البنيوي لمفهوم الثّقافة يقوم على اعتبار الثّقافة منظومة تشمل كل المجتمعات مها بلغت من قِدَمٍ وتواضّع، فهي تشمل كل ما أضافه الإنسان على المحيط الطّبيعي، وتضطلع بالدّور الأساسي في نحت الشّخصيّة وتشكيل الأنماط السلوكيّة.

وهو بمثابة رد مباشر على أنصار المفاضلة بين الثّقافات، حيث يذهب هؤلاء إلى إنكارهم لحضور الرّموز في ثقافات الشّعوب غير الغربيّة والتّقليل من شأنها، باعتبارها ثقافات بسيطة ساذجة، فهي تخلو وفق تصوّره

(٢٥) كاترين، كليمان، مرجع سابق، (ص / ٣٩).

(٢٦) Jean François, Couet, et Autres, (op.cit), (p ٥٤).

(٢٤) الثّيجاني، القماطي، مرجع سابق، (ص / ٣٤).

ظَلَّت لصيقة بين الثقافة والطبيعة، فليس هناك ثقافة إلا بعد تجاوز الطبيعة، ولذا يُصبح العالم البيولوجي شيئاً ثانوياً بالنسبة إلى عالم الثقافة^(٣٧).

وبرغم أن الحراك التصاعدي الذي عرفته البحوث الأنثروبولوجية منذ ميلاد هذه الأخيرة والذي سعى إلى الخوض في مسألة جوهرية تتصل بمفهوم الثقافة، باعتباره يُمثل المركز والمحور الأساسي الذي يؤطر مختلف الممارسات الإنسانية بشقيها المادي والمعنوي، وتتأسس عليه جلّ التّصورات والتّمثلات والرّؤى لمختلف الموضوعات والقضايا التي تشغل تفكير الإنسان في حياته اليومية، إلا أنه لم يُتَوَجَّ بصياغة تعريف دقيق ومختصر لمفهوم الثقافة يكون محلّ إجماع بين جلّ الباحثين في حقل الدّراسات الأنثروبولوجية^(٣٨).

(٣٧) عماد، عبد الغني، مرجع سابق، (ص/ ٤٩).

(٣٨) إنّ عدم توّصل الباحثين الأنثروبولوجيين إلى تعريف دقيق لمصطلح الثقافة يكون محلّ إجماع عالمي مرده إلى الطّروف التي عايشتها الأنثروبولوجيا خلال النّصف الثّاني من القرن العشرين؛ إذ «... شابهها الكثير من التّضارب... وافتقدت إلى الاستقرار الأكاديمي الذي عرقل توصلها إلى نظريّات علميّة، على الرّغم من النّقاش الموسّع حول النّواحي المنهجية، ما دفع البعض إلى التّساؤل عن أهميّة هذا التّزاع المنهجي، الذي يدور حول الكيفيّة التي تُدرس بها الثقافات الإنسانية، وصلة ذلك بقضايا الإنسان المعاصر». [انظر: عماد، عبد الغني، مرجع سابق، (ص/ ٦٣)].

غير أنّ هذا الحراك الذي أتينا على استعراضه فيما تقدّم، نجح في تهشيم الرّؤى والتّصورات التقليديّة التي ظلّت لصيقة بمفهوم الثقافة، وأفضى هذا المسار إلى رسم المعالم الرّئيسيّة والخطوط العريضة لما يُمكن أن نصطلح على تسميته بالفضاء أو المجال الدّلالي لمفهوم الثقافة من المنظور الأنثروبولوجي، الذي يعتبر كل ممارسة ماديّة كانت أو معنويّة صادرة عن مجموعة إنسانيّة مهما كانت طبيعة هذه الممارسة بمثابة ثقافة، فلا ينبغي أن تُعالج الثقافة وفق منظور قيمي؛ إذ لا توجد ثقافة عليا وثقافة دنيا، وثقافة متحضّرة وأخرى متخلّفة، بل يُنظر إليها بعين المساواة فكل ممارسة مجتمعيّة تستبطن ثقافة^(٣٩).

خاتمة:

في نهاية هذا البحث الذي جاء بعنوان: «مفهوم الثقافة في البحوث الأنثروبولوجيّة»، -قراءة في سياقات النّشأة ومسارات التّداول- يمكن أن نخلص إلى جملة من الاستنتاجات نرى إمكانيّة إدراجها ضمن فكرتين أساسيتين على التّحو الآتي:

(٣٩) لقد تعرّض هذا التّصوّر الخاص بالثقافة من المنظور الأنثروبولوجي إلى انتقاد شديد، من قبل بعض أنصار التّيارات الفكرية والأديّة.

- برغم أقول المفاهيم التقليدية للثقافة وضمور الرؤى والتصوّرات التي غدّت تلك المفاهيم التقليدية وهيمنت عليها، فإنّ المجال الدلالي لمفهوم الثقافة من المنظور الأنثروبولوجي يظلّ متحرّكاً وغير قارّ، بفعل اتّساعه وهلاميته من جهة، وكذا بفعل خضوعه لجملة من العوامل الإستيمولوجية التي تتحكّم فيها عدد من الاعتبارات المتعلّقة بالمشارب الفكرية والمنهجية للباحثين، وتلك التي تتعلّق بطبيعة البحوث الأنثروبولوجية من جهة أخرى.

- إنّ تبلور مفهوم الثقافة من المنظور الأنثروبولوجي والذي صار متداولاً في الدّراسات والأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة، جاء بفعل مسار طويل من البناء والتّراكم- كما أسلفنا في العناصر السابقة من بحثنا- بداية بالتّعريف التأسيسي لتايلور، مروراً بتلك الجهود والمحاولات لأقطاب المدرسة الثقافية الأمريكيّة، وانتهاء بالتّيار النيوي الذي نجح في تهشيم المفاهيم التقليدية التي التصقت بالثقافة طيلة عقود طويلة، من خلال وضع حد لتلك النّظرة التفاضلية للثقافات القائمة على نزعة التّمرکز العرقي.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies



حوار العدد

حوار مع الأستاذ الدكتور:

وائل حلاق

حاوره: د. عبد الرزاق بلعقروز - رئيس التحرير

ترجمة: محمد كمال

◆ **نماء:** الناظر في نصوص وأائل حلاق عبر كتبه، يرى بأن ثمة تعددية مفهومية مثل: النموذج والنطاق المركزي والنظام المعرفي وأيضا تعددية منهجية مثل: الفيلولوجيا والجينالوجيا... فضلا عن تعددية الشخصيات المفهومية: كارل شميث، وجورجيو أغامبين وطه عبد الرحمن، ما هي طبيعة التكوين المعرفي الذي ميّزكم بهذه التعددية وحقيقة التّشابكات المعرفية (مفهومية ومنهجية) التي تطبع نصوصكم ؟

أرى أن اختيار المرء اتباع مسار منهجي أو نظري معيّن ليس اختياراً حراً تماماً. إنه اختيار يقوم به المرء لكن ضمن قيود معيّنة. لكن ما هي هذه القيود؟ أعتقد أن القيد الرئيسي الأول؛ هو الموقف الذي يتخذه المرء. أنا لا أدعي أن لدي تفسير لماذا يتخذ أحد المثقفين موقفاً معيّناً بينما يتخذ الآخر موقفاً مغايراً. ولا أعتقد أن أحداً لديه إجابة على هذا السؤال، فضلاً عن إجابة شاملة بأي حال. لماذا دافع ماركس عن نظرياته؟ لماذا دافع فوكو عن النظريات التي ناصرها؟ في بعض الأحيان نعزو هذه الاتجاهات والنزوعات الفكرية إلى التربية، وخبرات الطفولة، والخبرات الحياتية، ولكن لا شيء يمكن أن يفسّر بشكل مقنع لماذا يصبح الناس مفكرين وباحثين بالطريقة التي هم عليها. لذلك لن أستفيض في الحديث عن هذه المشكلة، لكنني سأفترض

* **وائل حلاق:** بشكل عام، أجد أنه من الصعب جداً الإجابة على هذا النوع من الأسئلة. هذا لأن التكوين الفكري لا يكون أبداً شيئاً متعمداً أو مقصوداً. ولا يسبق مستويات وعي المرء بقيمته الذاتية. فالباحثون والمثقفون يختارون المنهجيات والنظريات التي تناسب أفكارهم أثناء تطويرها. ولذا فإن توصيف التكوين الفكري للفرد هو بالضرورة مسألة تتعلق بما بعد الحدث (بعد ميتافيزيقي)، وتحليل بعد الفعل. وبالتالي فإن النظر إلى عمل المرء نفسه، بمعنى ما، يبدو مثل النظر إلى عمل الآخرين. وعلى هذا النحو، فربما يمكن الإجابة على هذا السؤال من قبل الآخرين بقدر ما يمكنني الإجابة عليه، إن لم يكن أفضل. لكنك سألتني، وسأحاول الإجابة عليه.

أنا نتخذ المواقف لسبب أو لآخر، أو على الأرجح، لمجموعة معينة من الأسباب أو غيرها.

بالنسبة لي، بدأت الأمور معي عندما تخصصت في الشريعة، وقضيت عدة سنوات في دراستها. أول شيء لاحظته هو أنني عندما قرأت مصادر الفقه وأصول الفقه، وجدت فجوة بين الدروس التي استخلصتها من هذه المصادر وما قاله الاستشراق عنها. لقد بدأت من الموقف الأصلي القائل بأنه يلزم إجراء تصحيح. لكن بعد بضع سنوات، أدركت أن سوء الفهم وسوء التأويل ليسا من قبيل الصدفة أو الاستثناء؛ بل إنهما يمثلان مشكلة أعمق في الطريقة التي يرى بها باحثو أوروبا وأمريكا العالم ويفسرونه. بمعنى آخر، لم تكن الشريعة هي المشكلة، بل الطريقة التي قرأها بها قراءها الغربيون. كحقل دراسي، فإن الشريعة، بالنسبة لي، أبرزت هذه المشكلة. لقد كانت سياقاً غنياً ظهر فيه التحيزات الغربية بوضوح شديد. لكن في وقت لاحق من مسيرتي المهنية، بدأت أدرك أن مشكلة القراءة الخاطئة للشريعة هي أعمق من ذلك بكثير، فهي تعود إلى البنية الأساسية للمشروع الحديث. وهنا، في هذه المرحلة، بدأت أبحث عن أطروحات نقدية مختلفة للحدثا يمكن

أن تساعدني في فهم ما يحدث. ولكن بعد أن أمضيت سنوات عديدة في قراءة هذه الأطروحات النقدية، فإن ما وجدته مذهباً حقاً هو أن شكوكي وظنوني الأولية حول مشكلات الحدثا وأنماطها المعرفية لم يتم تأكيدها فحسب: لقد توصلت إلى خلاصة مفادها أن دراسة الشريعة يمكن أن تساعد في الواقع على فهم المشكلات التي اجتاحت المشروع الحديث. بعبارة أخرى، لم تكن دراسات الشريعة التي أجريتها دراسات تاريخية فحسب؛ بل صارت الشريعة نفسها -باعتبارها نسقاً فعالاً بمنطقها الداخلي ومجتمعها الخاص- مصدراً لنقدي للحدثا. وبما أن مجال الشريعة هو في الواقع مجال واسع -يتسع لأن تصبح الشريعة مجالاً للثقافة- كان هناك العديد من الجوانب التي يتعين دراستها. يمكن للمرء التركيز على أنماط العقلانية مقارنة بالحدثا، وهنا يصبح عمل مدرسة فرانكفورت، وكانط، ومنتقديه، وطه عبد الرحمن، وغيرهم مفيداً للغاية. يمكن التركيز كذلك على أبعادها السياسية واستخدام ذلك من أجل نقد مثمر للفكر السياسي الحديث والسياسة، بما في ذلك الدولة. هنا بالطبع أثبتت أعمال شميت وأغامبين وآخرين أنها مثمرة للغاية. ثمة مثال آخر هو نقد الحدثا ودراسة الشريعة من منظور الدستورية (Constitutionalism)،

سبيل المثال، يمكن للمرء استخدام فوكو بطرائق مفيدة جدًا في تطوير مَلَكة التفكير النقدي، ولكن يمكن للمرء أيضًا أن يُخضع عمل فوكو للنقد كجزء من الحادثة، وعلى أساس معرفة الشخص بالشرعية، وما إلى ذلك. هذا ما فعلته، على سبيل المثال، في كتابي الذي نُشر مؤخرًا، بعنوان «قصور الاستشراق» (Restate Orientalism) (من المتوقع صدور الترجمة العربية في هذا العام. في هذا العمل، وجدتُ أنه من الضروري تعديل وتعميم مفهوم «حالة الاستثناء» عند أغامبن، الذي هو بالفعل تعديل لمفهوم شमित.

وهو موضوع الكتاب الذي أعمل عليه الآن. الجدير بالملاحظة هنا هو أنَّ القرآن والشرعية في مشروعَي هما مصدران للنقد كما هو الحال مع النقد الغربي للدستورانية الغربية. إنَّ دراسة هذه المجالات الإسلامية لا يقتصر على كشف تاريخها فحسب، بل أيضًا على شحذ نظام نقدي من خلال دراسة منطقتها. ولكن يمكن للمرء أن يفعل أكثر من ذلك مع مثل هذه الدراسات. يمكن لدراسة الإسلام بشكل عام، ودراسة القرآن والشرعية على وجه الخصوص، إثراء وتعديل وصقل نظريات العديد من الفلسفات النقدية المنتجة في الغرب. فعلى

◆ **نماء: الناظر في نُصوصكم يجد أنَّ الغرض الرئيس هو إعادة بناء منهج جديد في قراءة التراث الإسلامي من خلال إعادة بناء وفهم مقولة الشرعية، فالى أيّ مدى يمكن الإقرار بهذه الحقيقة؟ وما هي الدِّعامات المنهجية التي يمكن الارتكاز عليها لأجل فهم التراث في سياق منهجيات سائدة تسلك المسلك الاستشراقي في هذا الأمر**

؟

عن طريق تقديم قراءة جديدة له. ولكن قبل أن أشرح كيف أريد المضي قُدماً في هذا المشروع، يجب أن أوضح نقطة مركزيّة هنا: ألا وهي أنَّ مفهوم الشرعية الذي أطرحه يجب أن يُفهم

* **وائل حلاق:** اعتقد أنَّه من الواضح الآن أنَّ مشروعَي يبدأ بالشرعية، وكما قلتُ، ويستخدمها كأساس لنقد الحادثة. أرى أنك مُحق في وصف المشروع بأنَّه محاولة لإعادة بناء التراث

من الخارج (لأنه من اختلاق الدولة)، فإنَّ الشريعة هي انضباط خارجي وداخلي في آن واحد. أودُّ القول بأنَّ الشريعة هي أولاً نظام داخلي واستدخالي، وثانياً نظام خارجي من الإلزام والانضباط. ثمة طريقتان على الأقل يمكن من خلالهما تكوين الذات: الأولى هي الطريقة القديمة التي تحدت عنها أرسطو والغزالي وفوكو، وهي التقنيات الأخلاقية للذات، وهناك طريقة جديدة وصفها ألتوسير على نحو نموذجي. الاختلافات بين التقنيتين كثيرة، لكن ثمة اختلافان جديران بالملاحظة. الاختلاف الأول هو أنَّ جهاز الدولة الأيديولوجي الذي وصفه ألتوسير يركز على أنماط الإنتاج الرأسمالية وعلى مفهوم الإدارة السياسية المتمركز حول الدولة. هذا التكوين، كما جادلْتُ في كتاب «الدولة المستحيلة»، يصرُّ على الفصل بين الأخلاقي والقانوني، والأخلاقي والسياسي، والاقتصادي، والأخلاقي والعلمي. بعبارة أخرى، لا يهتم هذا النمط من تكوين الذاتية بالأخلاق باعتبارها الشاغل المركزي له. أمَّا الاختلاف الثاني فهو أنَّ مفهوم أرسطو والغزالي وفوكو يحول دون تدخل كيان خارجي يُملِّي شروط

على أنه يتضمن العديد من الأشياء بخلاف مفهوم القانون. كما أوضحت في كتابي «الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحوُّلات» (٢٠٠٩)، فمن الإشكالي جدًّا رؤية الشريعة كقانون بأي معنى حديث للمصطلح. الشريعة هي بالتأكيد «قانونية» مثل أي نظام حديث، ولكنها أكثر من ذلك بكثير، سواء في مضمونها ومنهجيتها، من جهة، وفي تصوُّراتها للواقع، من جهة أخرى. لكنَّ عبارة «أكثر من ذلك بكثير»، لا تعني أنَّ الشريعة تتشارك مع الأنظمة الحديثة في بعض السمات وبالتالي يمكن مقارنتها بها بسبب هذا التشابه، ومُعزل عن الاختلافات. هذا خطأ. إنَّ اهتمام الشريعة الواسع بالذات كذات بشرية يمنحها سمات إضافية وهو ما يجعلها مختلفة تماماً عن القانون الحديث، وأعتقد أنَّها أفضل من القانون الحديث. وبالتالي، فإنَّ هذه الإضافة، هذا البُعد الإضافي، ليست إضافة كمّية يمكن أخذها بعين الاعتبار أو صرفها متى شئنا، بل إنَّها بالأحرى إضافة نوعيّة تغيّر حتى ما يعنيه «القانون» في الإسلام.

في حين أنَّ القانون الحديث هو انضباط تقني أو عملي يتناول الإنسان

يجعلها مشروعًا نفسيًا-صوفيًا، وارتباطها بالفلك والرياضيات يجعلها علمية، وارتباطها بالأدب يجعلها إنسانية، وهكذا. كل هذا متضمن في الشريعة عندما أستخدم المصطلح بطريقة غير محدّدة، مثلما أتحدث عنها الآن أثناء الإجابة على سؤالك المهم.

إذا أدركنا أنّ الشريعة كانت مهمة بنوع من الذات استعصى فهمها على القانون الحديث ولا الدولة الحديثة حتى الآن، فإنّ لدينا هنا مجال استثنائي من المعرفة يمكن أن يساعدنا في تطوير نقد للحدثة من خارج الحدثة نفسها. الشريعة لديها الكثير لتقدمه كنظرية ومنهج. لكن اسمحو لي أن أوكد سريعًا لمصلحة إخواننا وأخواتنا الليبراليين والمُتُلبِرين الذين لا يستطيعون رؤية أي شيء في عالمنا الكبير هذا غير الغرب وليبراليته: أنّ الشريعة ليست مجرد مجموعة من القواعد التي يرى العديد من «الليبراليين التقدميين» أنّها غير متوافقة مع الحساسيات «الحدثة» و«المتطورة». التفكير في الشريعة من هذه الناحية هو مثل رمي كتاب نفيس في سلة المهملات لأنّ غلافه قديم ومهترئ. هذا تفكير ضحل في رأيي. إنّ

تكوين الذاتية بوعي وعن عمد وعلى نحو سياسيّ وأيديولوجيّ؛ بل إنّهُ يستند إلى أفراد بذوات غير مسبوقة، أي إنّ نطاقه وعمقه يختلفان من شخص إلى آخر. إنّ الفرد هو الحَكَم الوحيد والأخير فيما إذا كان يجب أن يشارك في سيرورة التكوين الذاتي أم لا، وتحديد إلى أي درجة يتم إجراء هذه المشاركة. وإنّهُ لأمر جوهري أن تكون هذه التقنية سيرورة يعمل فيها المرء على ذاته، فهي تخلق ساحة مستقلة ونسبية للمنافسة.

أعتقد أنّ هذين الاختلافين يميّزان الشريعة عن المفاهيم الحديثة للقانون بطرائق عميقة ومهمّة. ولكن هناك في الشريعة ما هو أكثر من هذه الاختلافات. الشريعة، كما أعرفها، هي تصوّف أيضًا، أي إنّهُ عندما أستخدم مصطلح «الشريعة» (كمصطلح عام وبدون مرجعية محدّدة)، فما أعنيه ليس فقط أصول الفقه، والفقه والشروح والحواشي، والمدرسة، والوقف، والممارسات الاجتماعية-الاقتصادية، وما شابه ذلك، ولكن أيضًا الطرق الصوفية لرؤية ومكابدة العالم. الشريعة معنية كذلك بالأدب والفلك والرياضيات، وغير ذلك الكثير. إنّ ارتباطها بالصوفية

فهو شاغل ثانوي أهتم به لاحقاً. ما هو مهم، كخطوة أولى، هو توظيف الشريعة كأداة نقدية، وكنظرية نقدية. ولأنَّ الشريعة تقدّم مجموعة من القيم التي تظل مهمة، حتى فيما نسميه العصر ما بعد الحديث، ولأنَّه يجري تهميشها؛ فهي حقل رئيسي يمكن من خلاله استخلاص نظرية عمل تستطيع أن تقدم نقداً للممارسات الحديثة. وهنا اسمحو لي أن أؤكد على القاعدة الأولى بشأن النقد: أنَّ النقد الأصيل والحقيقي يجب أن يأتي من خارج النظام أو الظاهرة التي يجري نقدها. ولا يمكن أن ينبع من داخل النظام، ولا من منطق، أو من تصوُّره؛ لأنَّ أي حل يأتي من نفس النظام الإيستمولوجي الذي أنتج المشكلة سيفشل ببساطة، وسيؤدي بالتأكيد إلى مشكلة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. ويمكن للشريعة أن توفر هذه النزعة الخارجية (Externality)، هذه الموضوعية؛ لأنَّها صارت دخیلاً خارجاً، ولكنَّها دخیل لديه كلمة الفصل في طرائق تفكيرنا ومعيشتنا. وبمجرد طرح هذا النقد، وبمجرد أن تبدأ طرائقنا في التغيير، ربما نرغب في التفكير في كيفية إعادة بناء شكل من أشكال الشريعة يتناسب

الشريعة - كما عرَّفناها - تتناول الكائن البشري من منظور ينشغل بإنسانيته/ إنسانيته، كعضو في مجتمع ما، لديه احتياجاته الخاصة، أو من حيث كونه ضعيفاً وغير معصوم، أو ككائن اجتماعي يكون موقعه الاجتماعي المشترك أكثر أهمية من أي اعتبار آخر. بعبارة أخرى، تعمل الشريعة لصالح المجتمع ومن خلال المجتمع. وعلى النقيض من ذلك، لا تحافظ الدولة الحديثة على التماسك الاجتماعي - رغم أنَّها تدعي ذلك - ولا تهتم بالحفاظ على استقامة المجتمع الأخلاقي. بل على الضدِّ تماماً، فهي تواصل إعادة تشكيل المجتمع والأسرة، وإعادة هندستهم بصورة مستمرة. لقد وصلنا الآن إلى مرحلة أنَّ الأسرة تعاني من أزمت شديدة. ففي الغرب، تتلاشى الأسرة ببطء ولكن بثبات، وهذا سيؤثر حتماً في العديد من المجتمعات الأخرى، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية.

ولكن اسمحو لي أن أوضح مسألة أخرى ذات صلة هنا. إنَّ توظيف الشريعة في مشروع لا يفترض إعادة بنائها كغاية أو مرحلة أولى. فإعادة بناء نظام يتبنى مبادئ الشريعة يأتي في المرحلة الثانية في ترتيب أولوياتي،

مع الحقائق والوقائع التي نواجهها. للمسلم لكي يخوض بها غمار الحياة. في الوقت الحالي، الشريعة ليست مجرد «نظام قانوني»، ولا مجرد وسيلة للنقد. إنَّ الشريعة، في الواقع، هي تجسيد

◆ نماء: هل يمكن القول بأنَّ مقالاتكم التي تنحدر من المنحى الأخلاقي، أو تراهن على مركزية «النَّطاق المركزي الأخلاقي» لصالح حال الإنسان هي انعكاس لعودة السؤال الأخلاقي في الفكر الإنساني المعاصر؟ حيث أنَّ الاتجاه إلى تخليق العالم بات همًّا إنسانيًّا مشتركًا ؟

المزيد من الأشياء المادية ووسائل الراحة الناتجة عنها أكثر من أي فترة أخرى في تاريخ البشرية. لكنني لا أستطيع التفكير في أي جانب آخر للحادثة يمكن أن يكون إيجابيًا بشكل واضح. لقد دُمِّرت الحادثة البيئة الطبيعية والنسيج الاجتماعي للمجتمع والأسرة، وسلبت الذات قوتها. بوسعنا الآن أن نتحدث عن إجماع علمي بشأن قضايا المناخ والأزمات البيئية. يتجلى ذلك في الخراب الإيكولوجي الهائل، وارتكاب فظائع استعمارية وإمبريالية ساحقة، وتجريد الآخر من الإنسانية (حيونة الإنسان)، وأشكال غير مسبوقة من العنف السياسي والاجتماعي، وإبادة جماعية

* وائل حلاق: الإجابة المختصرة على سؤالك هي «نعم». أعتقد أنَّه لا مناص من حتمية الأخلاق والطرائق الأخلاقية للتفكير في العالم. اسمحوا لي أن أخص المسألة وأبسِّط المشكلة التي نواجهها: لطالما كان تاريخ البشرية معقدًا وعنيفًا ومليئًا بالبؤس والشقاء. لا أعتقد أنَّ أي شخص يمكن أن يُشكِّك في ذلك. لكنَّ الحادثة جاءت لتكثيف كل هذا. فإذا فكَّر المرء بوضوح وبفكر متفتح حول «مرحلتنا» في التاريخ، نجد أنَّ الحادثة لم تقدِّم لنا سوى فائدة واحدة، وإنجاز رئيسي واحد؛ ألا وهو الوفرة المادية والثروات الدنيوية، وأشكال فوقانيَّة من المعيشة المادية. يمكننا اليوم الوصول إلى

(الدولة المستحيلة، وقصور الاستشراق) ولن أكرر هذا الشرح هنا. لكن من المهم أن ندرك أن هذا الفصل يتعلق بالأخلاق. نحن بحاجة إلى استعادة هذا الارتباط، لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لنا لاستعادة إنسانيتنا ومكاننا الصحيح في العالم. نحن، في ظلّ الحداثة، دَمَرْنَا كل شيء من حولنا، لأننا لم نعد نحترم أي شيء آخر غير القوة والثروة. إنَّ ارتباطنا بالطبيعة، واهتمامنا بها، هو ارتباط مَرَضِيٍّ، ونحن بحاجة إلى علاج هذه المشكلة بسرعة. إذ ليس من المنطقي أن نتمكّن من تدمير حوالي ١٥٠ نوعاً من الكائنات الحية كل يوم. هذه الحقيقة وحدها يجب أن تجعلنا نتوقف ونفكر. إنّه أمر صادم، على أقل تقدير. ثمة شيء خطأ فينا بالأساس. نحن بحاجة إلى تغيير، نحن بحاجة إلى إظهار الاحترام للحياة الأخرى على كوكب الأرض، ولبعضنا البعض. لا أستطيع التفكير في أي شيء آخر غير الأخلاق التي يمكن أن تتدخل وتصحّح هذا الوضع. لقد أكّد طه عبد الرحمن أن الأخلاق هي ماهيّة الإنسانية. وأنا أقول، نحن لا شيء بدون أخلاق. بدون الأخلاق، تكون الحيوانات أفضل ممّا (وأنا لا أقصد هنا الحط من قيمة الحيوانات، فهي في الواقع لم تفعل شيئاً خاطئاً).

من كل الأنواع، وبناء هويات سياسية قاتلة ومشوّهة، وتسمّم الطعام والماء، وإبادة أعداد ضخمة من الكائنات الحية، والتهديدات الصحية المقلقة بشكل متزايد، والتفاوت الصارخ بين الأغنياء والفقراء، والانحلال الاجتماعي والمجتمعي، وصعود الفردانية النرجسية السيادية، والزيادة الدراماتيكية في الأمراض الاجتماعية الفردية والجماعية، والانتشار الخطير لاضطرابات الصحة النفسية والعقلية، وانتشار وباء الانتحار، وغير ذلك الكثير. لقد أثبتت الحداثة أنّها عنيفة تجاه كل شيء تلمسه. وكما يعلم الجميع، فإنّ القرن العشرين وحده قد تسبب في موت ودمار أكثر ممّا حدث خلال الألفي سنة التي تسبقه.

لذا فالحداثة هي استثناء للقاعدة العامة للتاريخ البشري. إنّها قطيعة مع كل ما سبقها. وإذا كنت تتساءل ما هو مصدر أو سبب هذا الانحراف أو التشظي الجذري، فإنّ المرء يجد صعوبة في العثور على أي شيء آخر سوى ظاهرة واحدة: فصل أوروبا بين الحقيقة والقيمة، بين «ما هو كائن» (Is) و«ما ينبغي أن يكون» (Ought). وقد شرحت ذلك في كتابي

◆ **نماء:** تتبنى مجلة نماء منظور التكاملية المعرفية والتركيبية المنهجية بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، وإذا كانت المقالة الأخلاقية في نصوصكم هي جوهرة التاج أو الملمح الجوهري في المشروع؟ فكيف ترى المقالة الأخلاقية التي يتبنّاها وائل حلاق قضية العلاقة بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية ؟

العلمانيّة ترى العالم كمادة أو كشيء يجب استغلاله واستخدامه. لقد صارت الطبيعة شيئاً جامداً، لكي يُشكّلها البشر كما يريدون. لكن هناك رابط هنا يفقده الكثيرون؛ وهو أنّ الإنسان جزء من الطبيعة أيضاً. فعندما نُخضع الطبيعة لسطوتنا وهيمنتنا، فإننا نُخضع ذاتنا لنفس هذا الشكل من السطوة والهيمنة. بدأت هذه السيرة بشكل جديّ مع استعباد الأفارقة وإقصاء الهنود الأمريكيين كجزء من طبيعة يمكن السيطرة عليها وتغييرها. وتعمل الإبادة الجماعية بنفس المنطق: فالإبادة الجماعية تهدف إلى تغيير مشهد الإنسانية (أو الطبيعة) تماماً مثلما تنتزع الأعشاب الضارة من حديقتك (هناك كتاب ممتاز عن هذه المسألة بعنوان «الحداثة والهولوكوست» لزيجمونت باومان). من الخطأ، إذن، الاعتقاد بأنّ الإنسانويّة العلمانية تدور حول قدسية الإنسان؛ بل إنّها معنيّة بشريحة من البشر

* **وائل حلاق:** هذا سؤال في غاية الأهمية، والإجابة المختصرة عليه هي: أنّ الإنسانويّة نوعان على الأقل، نوع علمانيّ وآخر دينيّ. من الخطأ الاعتقاد بأنّ الإنسانويّة هي نطاق العالم العلمانيّ وحده. لكن ثمة فارق كبير بين الإنسانويّة الدينية والإنسانويّة العلمانيّة. فالإنسانويّة العلمانيّة تجعل من الإنسان القيمة الوحيدة في العالم، وتُنزل كل شيء آخر إلى مرتبة أداة أو شيء ما. وحتى إنسانية البشر قد تمّ حوسلتها (الحوسلة «Instrumentalization» هي تحويل الشيء إلى وسيلة)، كما يتضح من الطريقة التي عامل بها العلمانيون غيرهم، من أشكال العبودية الساحقة إلى الإبادة الجماعية. لكنّ حوسلة الإنسان تحدث أيضاً بشكل يوميّ، كما نرى في الانتهاكات وعبودية العمّال التي تبنتها الشركات متعددة الجنسيات التي تحكم العالم الآن بجانب الدول القومية. هذا لأنّ الإنسانويّة

الطريقة التي من المفترض أن يتبنوا من خلالها القيم الأوروبية. خلاف ذلك، لا أرى أي مكان على مدار الأربعمئة سنة الماضية حيث كان الأوروبيون يعاملون الآخرين على أنهم سواسية معهم حقًا، ويستحقون كل الخير الذي يشعرون (أي الأوروبيون) أنهم يستحقونه.

أجد صعوبة في قبول أي حجة ناجمة عن تجربة مؤلمة وصدمة شديدة، وذلك ببساطة لأن أي حجة من هذا القبيل هي رد فعل مَرَضِيٍّ على الصدمة. ما قامت به أوروبا كان الجمع بين تجربتها الصادمة وبين القوة المادية والعسكرية الهائلة، الأمر الذي جعل حجتها الناجمة عن الصدمة تبدو ذات مصداقية. لذا أعتقد أن المسلمين عامةً، من بين آخرين، يخلطون بين القوة العسكرية والمادية، وجدلية القيمة والحقيقة.

من جهة أخرى، لا تواجه الإنسانية الدينية المشكلات التي أظهرتها الإنسانية العلمانية، كما يتضح من التجربة الإنسانية الطويلة عبر التاريخ. لقد كان للإسلام علمانويته الدينية لقرون عدة، حتى لأكثر من ألف سنة، وبالطبع كانت له مشكلاته الخاصة، لكن لا شيء كما رأينا يحصل في القرن العشرين باسم العقل والإنسانية والأخوة. لكن الأهم من ذلك هو أن الإنسانية الدينية يمكن أن تطوّر -بل

تستعيد الآخرين. دعونا لا ننسى أن أوروبا استعمرت العالم باسم الإنسانية العلمانية على وجه التحديد. علاوة على ذلك، بسبب الانفصال بين هذا النوع من الإنسانية والطبيعة كعمل لخلقٍ بديعٍ وجليلٍ، لا يمكن للإنسانية العلمانية أن تظهر أي إحساس بالتواضع أو الامتنان (كما بينت بالتفصيل في كتاب «قصور الاستشراق»).

لكن من المهم أن نفهم أن هروب أوروبا إلى الإنسانية العلمانية ليس خطوة نحو التقدم أو تحسينًا متعمدًا للوضع/ الشرط البشري. لقد لجأت أوروبا إلى هذا النوع الجديد من الإنسانية لأنه وقع استبدادها من قبل الملوك، والأكثر من ذلك، من قبل الكنيسة المسيحية. وهو ما يعني أن أوروبا عانت من صدمة سببها كيان ادّعى التحدث باسم الله. هذا هو السبب في أن كانط يُعرّف «التنوير» على أنه هروب من السلطة الفكرية للآخر؛ لأن فلسفته عبّرت عن سخط الأوروبيين من الكنيسة المستبدّة. وهكذا عندما حشدت أوروبا كل طاقتها من أجل غزو العالم والسيطرة عليه، فرضت شروطها، وما كانت أوروبا تكرهه صار مفروضًا على الجميع. إذا كانت أوروبا لديها مشكلة مع الدين، فإن الدين سيئ للجميع. هذا ما كان يقصده الأوروبيون عندما قالوا إن كل الناس سواسية: إنهم سواسية في

على قراءة كتابي «قصور الاستشراق» (Restating Orientalism) (٢٠١٨) و«إعادة تشكيل الحداثة» (Reforming Modernity) (٢٠١٩). هذا الكتاب الأخير يتناول طه عبد الرحمن الذي تعتبر أعماله أيضًا شرطًا أساسيًا لفهم العديد من القضايا التي يواجهها المسلمون.

إنَّها طَوَّرت بالفعل- علاقة أكثر إنسانية وأكثر تعاطفًا وحميمية مع الطبيعة، بما في ذلك الطبيعة البشرية. إنَّ الإنسانويَّة الدينية مؤهلة تمامًا لإظهار شعور عميق بالتواضع والامتنان، وهما من المتطلبات الأساسية للعيش في العالم بأكبر قدر ممكن من السلام. هذه حاجة طويلة، وأنا أحثُّ الأشخاص المهتمين بهذه المسألة

◆ **نماء: ثمة اهتمامات بالقيم الأخلاقية في الفكر العربي، منها نص محمد عابد الجابري «العقل الأخلاقي العربي» ومشروع طه عبد الرحمن الذي انخرط في السؤال الأخلاقي بصورة منهجية واضحة، ما هو تقييكم لهذه الجهود التي تُسائل الأخلاق**

؟

أنَّ الإسلام صقل شكلًا معينًا من الأخلاق ينطوي على مُكوِّن قوي هو «العمل». برأيي، إنَّ عمل طه أكثر رصانة واهتمامًا بخصوصيات الإسلام كنظام للأخلاق، على الرغم من بعض المشكلات التي نأمل أن يحلها في الوقت المناسب. في النهاية أُحيل القارئ إلى كتاب «إعادة تشكيل الحداثة» (Reforming Modernity) من أجل مناقشة مُفصَّلة. وآمل أن تظهر الترجمة العربية لهذا الكتاب في عام (٢٠١٩)، بعد فترة ليست طويلة من نشره باللغة الإنجليزية.

* **وائل حلاق:** في الكتاب الذي يتناول أعمال طه عبد الرحمن الذي ذكرته آنفًا، أقدم تقييمًا مُفصَّلًا لعمل محمد عابد الجابري، وأبيِّن كيف أنَّه عمل غير متسق بل ومتناقض. وأنا نقش أيضًا تناول طه لعمل الجابري، الذي يُعدُّ تناوُلًا نقديًا بنفس القدر. أعتقد أنَّ مكانة الأخلاق في الإسلام ملتبسة في ذهن الجابري، ومفهوم «العقل» عنده إشكالي جدًّا لأنَّه مبني على استعارات مُربكة من المشهد الفكري الأوروبي. أودُّ القول أيضًا إنَّه لم يفهم كيف

نُصَاء دورية

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية