مداخل مفهومية
إلى مباحث فلسفية وفكرية

تكوين (١٠)

مداخل مفهومية
إلى مباحث فلسفية وفكرية

الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم، الفعل

د. عبد الرزاق بلعقروز

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات
بيروت – لبنان
info@nama-center.com
الرباط – المغرب
هاتف – فاكس: 00212808564831
موبايل: 00212688953384
القاهرة – مصر (نماء للبحوث والدراسات)
هاتف - واتس: 00201115533255

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء
www.nama-store.com
nama-store@nama-center.com
هاتف: 00201101509898
واتس: 00201098489815

متجر نماء
Namaa Store

الفهرسة أثناء النشر، إعداد نماء للبحوث والدراسات
بلعقروز/ عبد الرزاق (مؤلف)

مَدَاخِلْ مَفْهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية (الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم ، الفعل)

المؤلف: عبد الرزاق بلعقروز
192 ص، (تكوين)
14.5×21.5 سم

رقم الإيداع: 3983/2021
978-614-431-700-6:ISBN

١. الفلسفة. ٢.الدين. أ. العنوان.
ب.السلسلة.

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تُعبر بالضرورة عن وجهة نظر نماء»

حقوق الطبع والنشر محفوظة لنماء
© الطبعة الثانية، القاهرة / لبنان، 2021م

المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	٩
مقدّمة الكتاب	١٣
الفصل الأول: أيُّهما أصلح لمقاربة مفهوم الدّين: التّدمير الأركيولوجي أم التعاطف الثقافي؟	١٩
أولًا: مفتتح تمهيدي	١٩
ثانيًا: في مفهوم الدّين: من المقاربات الوضعية إلىٰ الدّلالات الثقافية	٢٢
الفصل الثاني: رؤى العالم: مفهومها ووظائفها	٣٣
تمهيد	٣٣
أولًا: الرؤية إلىٰ العالم: المصطلح والمفهوم	٣٤
ثانيًا: وظائف الرؤية إلىٰ العالم: كيانيًّا (أنطولوجيًّا)، معرفيًّا، قيميًّا	٤١
ثالثًا: صلة الرؤية إلىٰ العالم بالنّظام المعرفي	٤٩
رابعًا: نتائج وخلاصات	٥٤

الفصل الثالث: مفهوم الحقيقة: من الحقيقة/ القداسة إلى الحقيقة/ الدّليل ٥٧

أولًا: مفتتح ٥٧

ثانيًا: في مفهوم الحقيقة وتعدّد معانيها ٥٨

ثالثًا: سؤال الحقيقة: من الحقيقة/ القداسة إلىٰ الحقيقة/ الدّليل ٦٣

رابعًا: خلاصات ونتائج ٧٣

الفصل الرابع: مفهوم القيمة وقلق المفهوم ٧٧

أولًا: مُفتتح الإشكال: من سؤال أزمة القيم إلىٰ سؤال المسؤول عن الأزمة ٧٧

ثانيًا: ما أهمية البحث في القيم؟ ٨٠

ثالثًا: في القلق حول مفاهيم القيمة: إشكالات وإيضاحات ... ٨٨

فلسفة الفعل: المفهوم والسياق والأهداف ١٠٤

فاتحة ١٠٤

ثانيًا: تحوُّلات الخطاب الفلسفي: من اللوغوس الفكري إلىٰ الإيتوس الحيوي ١٠٨

ثالثًا: في ماهية الفعل ودلالته ١١٦

رابعًا: التّداولية وإدماج السلوك اللغوي في فلسفة الفعل ١٢٤

الفصل الخامس: مفاهيم الحضارة والثقافة والحوار من التوترات التاريخية إلى أفق التّجديد ١٣٩

مفتتح الإشكال ١٢٩
١- مفهوم الثقافة: من المُجادلات التَّاريخية إلىٰ المهمة التَّجديدية ١٣٠
٢- في مفهوم الحضارة: من دلالة المُفرد إلىٰ رحابة المتعدد ١٤٨
٤- في مفهوم الحوار وفضائله: ١٥٥
آفاق الإشكال: نحو إعادة إبداع المفاهيم المنقولة ١٦٢
ملاحق ١٦٥
لَدْغَةُ الأنْوار ١٦٧
الأساس التّركيبي للحوار بين الأديان ١٧٢
الظَّلامية المُتوارية في قلب المفاهيم التي تفسّر كَلَّ شَيْء .. ١٧٨
نحو حرارة ثقافية - فكرية ١٨٢
خاتمة الكتاب ١٨٥

الإهـــداء

إلىٰ الفيلسوف طه عبد الرحمن . . .

الذي أخذ باليد إلىٰ فقه المفهوم الفلسفي . . .

«إن البحث من أجل القيادة الجيّدة للعقل، والبحث عن الحقيقة في العلوم، كان من الممكن ألاّ ينطلق من العالم الذي تسائله أفكارنا وتفهمه، وإنّما من تساؤل وفهم يتناولان الأفكار بالذّات، وطبيعتها، وتنظيمها، وشروط بزوغها»

إدغار موران

«إذ يعتزل الإنسان وحيدًا، ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكنّ طريقته في ملء هذا الفراغ، هي التي تحدّد طُرُزَ ثقافته وحضارته»

مالك بن نبي

«إنَّ ماهيَّة الممارسة تكمن في الإنجاز، والإنجاز معناه: بسط شيءٍ ما في تمام ماهيته، وبلوغ ذلك التَّمام»

مارتن هايدغر

«والفيلسوف البَهْرَجُ هو الذي يتعلّم العلوم النّظرية ولم يُعوّد الأفعال الفاضلة ... ولا الأفعال الجميلة ... بل كان تابعًا لهواه وشهواته في كل شيء»

أبو نصر الفارابي

«إنَّ الحقيقة بما هي وجود ثابت، غير قابلة للإدراك، غير أنّنا نبلغ منها ما ينكشف لنا، ومع ذلك فإنّها كطموح أنطولوجي ذات وظيفة هامة في تأسيس التّواصل كبنية للمعرفة الحقَّة وفي خلق مناخ حواري مفتوح باستمرار بين الفلسفات»

بول ريكور

«ليس الفعل من أجل الراحة، وإنّما الرّاحة من أجل الفعل»

أبو الحسن العامري

مقدّمة الكتاب

في أنّ المفهوم نواة الفكر

إنَّ الاهتمام بالمفاهيم ليس من منزلة النَّوافل، وإنما من منزلة الفرائض المعرفية التي ترسم مسار التَّفكير، وتحدد الذّاتية الحقيقية لمواصفات ومباني الأشياء، ذلك أنَّ المفاهيم تحدد طبيعة الإشكال، وتعكس طبيعة النَّماذج المعرفية التي تدور في إطارها المعارف والعلوم، ولمَّا كانت المعارف في أنساق الفكر المعاصرة، قد تشعّبت وتداخلت، وأصبح من الظَّلامية الاستناد إلىٰ مفهوم واحد في توضيح الأشياء أو تفسيرها، فإنّه من الأقْوم منهجيًّا، تبنّي الأفق المعرفي الذي يقرُّ بأنَّ المفهوم الواحد، لا يمنع فقط فهم معرفة المعارف والعلوم، وإنما يمنع الذّات من أن تدرك ذاتها بصورة مركبة وناعمة، ويكون المآل هو المعرفة المعلولة والعقل الأعمىٰ والمَنْزع الذي يُبصر بعين واحدة، ودلالة هذا، بَلْوَرة المنظور المركب في النّظر إلىٰ الموضوعات، والاعتراف بخصوبتها، وتعقيدها، ومن أنها ليست موضوعات جامدة تدرك بمنظور أحادي، وإنما تمارس ضغطها، وتفرض سلطانها علىٰ العقل المفكر، بما يجعل الحقيقة تدرك مركبة من أوجه متعدّدة وليس

وجهًا واحدًا، أو مفهومًا واحدًا، أو وحدةَ تحليلٍ واحدة.

إنَّ الإقرار الإبستمولوجيّ المعاصر، بأن المعرفة العلمية اليوم معرفة مفاهيم أكثر منها معرفة وقائع، يقدم لنا فرصة أخرىٰ؛ لكي نولي المفهوم أهميته التي يستحقها، خاصَّة أنَّ حقل الفلسفة والأفكار هو أكثر الحقول اشتغالًا علىٰ المفاهيم من جهة مناهج تجديدها، ومناهج إبداعها، ومناهج استقبالها، ومناهج تفعيلها في حقل المعارف؛ فالمفهوم يُحدّد الإشكال، ويُعيّن المعنىٰ والدّلالة، ويوجّه الفعل نحو مقصود المفهوم.

وإذ تعيّنت القيمة الحيوية للمفهوم، فإن طريقة الفلسفة في مُنَاطَقة المفهوم، لها خصوصيتها المعرفية والمنهجية، فالمفهوم ليس مجرد وعاء اصطلاحي أو مدلول لغوي، إنّما المفهوم إذا ما قرأناه بلغة علم العلامات أو السيميولوجيا يدل علىٰ شيء آخر، أكثر من دلالته علىٰ ذاته الظّرفية والمتعيّنة، وهذا الشَّيء الآخر هو صورةٌ معرفية، أو نموذج إدراكي، أو رؤية إلىٰ العالم، تعكس رحابةً أوسع في المعنىٰ، وتجيب عن أسئلة أعمق، هذا ما نجده ضمن المفاهيم الفلسفية التي نصادفها، ونحن نطالع التَّاريخ، من مفهوم المثال إلىٰ مفهوم الأيس إلىٰ مفهوم الحكمة إلىٰ الأنا الواعية إلىٰ الشيء في ذاته، إلىٰ العقل المطلق . . .

إنها مفاهيم تبدو مقطوعة الصلة بما قبلها، لكنها من منظور طريقتنا في القراءة التأويلية الجينيالوجية، نُبصر فيها خلية ضمن نسيجٍ ضامٍّ، أو نبتة في حقل مُزهر، أو عنصرًا في بنية مركّبة، بمعنىٰ

أنَّ مفاهيم الفلاسفة لا تبدو موضوعية إلا عندما نتأمّلها من داخل نسيجها الضّام، الذي يُشَرعِنُ لها الوجود والتّداول من سياق المقام التّأويلي الذي تصدر منه، والمُناطَقَة الفلسفية مع المفهوم، تحرره من الصورة السَّائدة، من أنّه مفهوم كلي ومعنوي لا يتصل بالسياق.

إنَّ المفهوم في بنية التّفكير الفلسفي، يدلُّ علىٰ شيء آخر، أكثر من دلالته علىٰ معناه المباشر، وبالتالي فقيمته تكون ضمن إرادة المُناطَقَة المعرفية الباحثة عن السُّلالات الأصلية، أو الجذر الذي يزود المفاهيم بنسغ الحياة ومبرر التداول والحركة.

من أجل هذا، يأتي هذا الكتاب، من أجل أن يفتح هذه الحوارية المعرفية، مع عدد من المفاهيم التي يجري التداول بشأنها في الدّرس الفلسفي اليوم، فالكتاب في صميمه ينحو منحىٰ الكتابة البيداغوجية التّعليمية، أكثر من التفكير بصورة تأسيسية لشَواغل المفهمة، ومهمومات الاصطلاح، فهو تقريب مفهومي وتيسير لغوي، وإبانة معرفية عن النَّماذج المعرفية والأنساق الفكرية التي تُلون المفاهيم بالمعاني، وتمنحها قيوميتها الشُّهودية، وتكشف عن المباني الخفية في أنظمة المَفْهمة الفلسفية، حيث إنَّ طبيعة النموذج الإدراكي للعالم، والمصادر الأولىٰ للنَّفس هي الأصل البعيد الذي يمنح الدّلالة، ويبني المعنىٰ، ويرسم معايير التواصل وشروط الإمكان.

لذا ترانا أتينا بهذه المفاهيم الفلسفية، من أجل أن تكون بين أيدي الباحثين، حيث إنَّ الغرض المباشر، هو البيان الدلالي لها،

أما الغرض المعرفي، فهو تعويد العقل علىٰ أن يُبصر في المفاهيم علامات أو منافذ إلىٰ مصادر النّفس، أو البنىٰ الأوّلية للتّفكير، بما هي بنىٰ تتحكم فيها معايير الفصل والوصل، والحذف والإضافة، والاستجلاب والاستبعاد، وهذه الآليات، هي ما ينطبق علىٰ المفهوم بصورة واضحة، ومن هنا فالمساءلة التّأويلية للمفهوم؛ تُلْفت النّظر إلىٰ جوانب مظلمة أو مبادئ تحتية، ليس من الضّروري للفيلسوف أن يُفصح أو يُصرّح بها؛ لأنها تنفذ إلىٰ عقله وتظهر في قسمات فكره.

إنَّ الوعي بمصادر النّفس هو الطريق الأقوم إلىٰ الوعي بشواغل المفهمة، ولا ندّعي أنّنا أحطنا بهذه الشَّواغل المفهومية للمفردات الواردة في الكتاب، بقدر ما نبَّهنا النّظر إلىٰ أهمية هذه المفاهيم، وأنّها ذات وزن ثقيل ضمن راهن الإشكال الفلسفي الحي، فمفهوم الدّين والرؤية إلىٰ العالم والحقيقة والفعل والقيم . . . برأينا تعكس قلقا فلسفيًّا حول كيفية تدبيرها تدبيرًا أقوم، وليس إخضاعها لنصائح العقل الاختزالي التَّبسيطي، فهذه العائلة من المفاهيم تنتمي إلىٰ عالم الرّمز والمعنىٰ، وليس إلىٰ عالم المادة والكم، وهذا سر استثنائها وتفردها، والفيلسوف لا يكون مُنتهلًا إلاّ من هذا العالم الذي ينقذ فيه المفاهيم، بالانطلاق من الوجود المتزامن للمادة والروح علىٰ حدٍّ سواء؛ من هنا، فإن الفيلسوف لا يكون كذلك إلاّ إذا أتىٰ بمفاهيم تجديدية إلىٰ الفكر،

وهذا التّجديد في الفكر سيكون دافعًا وحافزًا ورافعًا كي يتم إبداع صورة تجديدية للحياة.

نأمل أن نكون قد وجهنا البصرو ألقينا السمع إلىٰ نواة التّفكير الفلسفي؛ أي: المفاهيم، والمفاهيم الواردة في سجل هذا الكتاب، نأمل أن تكون نماذج مُثلىٰ علىٰ حال الفكر الفلسفي الرّاهن، ومفاتيح لمعرفة شواغله.

مدينة سطيف، الهضاب العليا الجزائر

يوم ١١ ماي ٢٠١٦

الفَصْلُ الأَوَّلُ

أيُّهما أصلح لمقاربة مفهوم الدّين:

التّدمير الأركيولوجي أم التعاطف الثقافي؟

- **أولًا: مفتتح تمهيدي:**

يجدر البدء أولًا بالإقرار بأنَّ تناول الدّين من النَّاحية الفلسفية، تلفُّه محاذير معرفية ومنهجية جمّة، ذلك أنَّ علاقة الفلسفة بالدّين في تاريخها شكّلت التحول المفصلي من انتقال الفلسفة، من صورتها المقدّسة إلىٰ شكل دليلٍ فلسفي يتوسل البرهان والمنطق لأجل إبلاغ الأفكار وتحليل المفاهيم، وقبل الولوج إلىٰ تضاعيف هذا المقياس من الواجب المنطقي أولًا الإقرار بما يلي:

٢- إنّ الدين ظاهرة ملازمة للوجود الثقافي للإنسان، وكان الدين ينقل الحياة الإنسانية من صورتها الطبيعية الغريزية إلىٰ صورتها الاجتماعية، وفي هذا السياق يقول ألفريد وايتهد: «المقدّس المشترك أعطىٰ الإحساس بالانتماء الكامل للجماعة القبلية، فمن خلال الديانات تنامىٰ الإحساس بمعانٍ للحياة لا تقتصر علىٰ مجرّد العمل علىٰ البقاء، وقد جلبت الأديان

أشكالًا دينية محدّدة، ومهما بلغت من هشاشتها، فإنّها أعطت مسوغات لتلك الأحاسيس وحشدتها»[1].

٢- **وحدة الفكرين الدّيني والفلسفي،** وبيان حجم الأثر الثّقيل للحكمة الهندية في الفلسفات اليونانية، خاصة مع سقراط؛ إنَّ سقراط لم يكن فيلسوفًا نظريًّا، وإنّما كان صاحب رسالة تشبه رسالات الأنبياء، في مسعاهم نحو تحرير الإنسان من الاعتقادات الخاطئة والسلوكات المنحرفة إلىٰ استقامة الفضيلة ذلك أن سقراط كان يشير إلىٰ اللاّمنظور الذي كان يعاوده ويأنس إليه، فهو يشرّع لممارسته الفلسفية باعتبارها إلهية؛ لأنه دخل يوما معبد دلفي فسمع هاتفًا يخبره بأنّه أكثر الأثينيِّين حكمةً؛ إنَّ رسالة سقراط ذات أساسٍ إلهي؛ لذلك فهو لا يقبل التخلّي عنها، مثلما يتجلّىٰ ذلك في مؤلف أفلاطون بعنوان «تمجيد سقراط»، نكتفي هنا بالإشارة في هذا الموضوع إلىٰ أنَّ سقراط يخاطب القضاة بقوله: «لو أنّكم طلبتم مني أن أتخلّىٰ عن التّفلسف مقابل تبرئة ساحتي وإطلاق سراحي فإني لن أقبل ذلك البتّة؛ لأنّه ليس أعسر عليّ من عدم طاعة الله الذي حمّلني رسالة هدايتكم وإرشادكم إلىٰ ما به تكون النّفس فاضلة»[2]، وهنا نلاحظ طبيعة المضمون الذي

---

(١) ألفرد وايتهد، كيف يتكون الدين: العقيدة والإنسان والمجتمع، **مجلة التفاهم**، العدد ٤٠، السنة الحادية عشرة، ربيع ٢٠١٣/ ص ٢٦٩.

(٢) محمد الجوة، الحقيقة المقدّسة، ضمن كتاب: محمد الجوة وآخرون، **الإنسان والمقدّس**، تونس: الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، دار محمد علي الحامي، ١٩٩٤، ص ١٠.

يريد سقراط أن يهدي به المجتمع الأثيني، فهو مضمون ديني حقيقي في شكل فلسفي، مضمون مقدّس في شكل جديد هو الشكل الفلسفي البرهاني، أي إنَّ القيم الدّينية التي كانت لدىٰ هوزيود في شكل أساطير وأشعار مقدَّسة، قد أحالها سقراط في تعاليمه من هذا الشكل إلىٰ شكل جديد، قوامه العقلانية المجرّدة وتأسيس اليقين علىٰ أسس برهانية وليست أسسًا ميتوسية أسطورية، وبالتالي فنحن «أمام لحظة استجلاب للمقدّس في فضاء جديد هو فضاء القول الفلسفي، من حيث هو رغبة جامعة في الحكمة وبحث عن الحقيقية في صورة جديدة . . . إنَّ الميتافيزيقا التي افتتحها سقراط وواصلها فلاسفة آخرون ستكون أساس خطاب فلسفي أَقَرَّ بإطلاقية الحقيقة إلىٰ حدّ التّقديس»[1].

٣- **إنَّ أهمية الدين من الناحية الفلسفية،** ليست آتية فقط من مواقف خاصة تجاه الدّين، وإنّما تتجاوز هذا المستوىٰ إلىٰ مستوىٰ التحام المقدّس بالحياة الشَّخصية للفيلسوف؛ لذلك «فإنّ أحد الفروق بين فلسفة الدين والأقسام الأخرىٰ من الفلسفة، هو أنَّ الأولىٰ ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمواقف الشَّخصية للفلاسفة أنفسهم . . . ومع ذلك فإنَّ أحد أهم الدّوافع التي تقود الفلاسفة في الفلسفة الأخلاقية هي في الأغلب الأعمّ الرغبة في وضع الأسس المنطقية لمعتقداتهم الأخلاقية الشخصية»[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٢) أوليفر ليمان وآخرون، **مستقبل الفلسفة في القرن الحادي والعشرين**، الكويت: سلسة عالم المعرفة، ٢٠٠٤، ص ٢٠٤.

• ثانيًا: في مفهوم الدّين: من المقاربات الوضعية إلىٰ الدّلالات الثقافية

إنَّ دخول مفهوم الدين ومحاولة الإحاطة بمعناه، تلفُّه محاذير ومخاطر متنوعة أيضًا، فأي دين هو المقصود؟ هل الأديان المنزّلة؟ أم الأديان الوضعية؟ هل نسلك في مقاربته منهجيةَ الرُّؤية الحفرية في الشَّأن الديني؟ أم أنَّ هذا المسلك ذو منزعٍ وضعي Positivisme يُفقِد مرتكزات الدّين الكبرىٰ قيمتها، كالتَّأسيس علىٰ المطلق والقداسة والتأويل الرّوحي للعالم؟ هل تتحدّدُ قيمة الدّين بناءً علىٰ وظائفه الكيانية (الأنطولوجية) والنّفسية والاجتماعية في صِلتها بالإنسان، أو بناءً علىٰ تعالي مصدره وقداسته؟

أسئلة متشابكة تقتضي فك عناصرها وتنزيلها ضمن سياقاتها التّاريخية وظرفيتها الزّمنية وأساساتها الإبستمولوجية، والمنطلق هو رصد تعاريف متعددة للدّين كما تحدّدت في فضاءات الفلسفة والعلوم الاجتماعية خاصة الدّرس الأنثربولوجي الذي يعد الدّين أحد أهم انشغالاته البحثية.

في الموسوعات الغربية يتم تعريف الدين وفق الصياغة الآتية: «تلك العلاقة القائمة بين الوجود البشري وبين ما يراه الإنسان مطلقًا أو مقدّسًا أو روحيًّا أو إلهيًّا. وتعد العبادة -تقريبًا- أهم عنصر في الدين، ولكن السُّلوك الأخلاقي والعقيدة الصّحيحة والمشاركة في المؤسسات الدينية، تمثل عمومًا مكوناتٍ وعناصر

في الحياة الدّينية، كما يمارسها المعتنقون والعابدون، وكما يدعو لها علماء الدين والكتب المقدّسة»[1]، هذا التعريف للدّين يجوز لنا إدراجه ضمن دائرة التَّعريفات الوصفية، أي تلك التَّعريفات التي تتوفَّر علىٰ حيادية جزئية في مقاربتها، فضلًا عن هذا التعريف المأخوذ من الموسوعة ثمة تعاريف وصفية يختصُّ بها الفلاسفة، منها تعريف كانط kant الذي يقول: «الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة علىٰ أوامر إلهية» وقول وليم جيمس Jemes: «الدين هو الاعتقاد بعالم غير منظور وأنَّ خيرنا الأسمىٰ كائن في إيجاد الملاءمة بيننا وبين ذلك العالم» وقول دوركايم Durkheim: «إنه مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدّس وغير المقدّس ولها جانبان؛ أحدهما روحي مؤلّف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادّي مؤلّف من الطُّقوس والعادات».

وقول محمد عبد الله دراز: «الدّين هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة»[2].

ورغم هذا الطّابع الوصفي لهذه التعاريف للدّين، إلا أنّها لا تخلو من تحيزات نسقية مستبطنة، هذه التحيّزات منبعها إرادة الفيلسوف أن يكون تصوره للدين بما يتجانس مع نسقه الفكري ومرجعيته التأسيسية، وبيان ذلك أنَّ مفهوم كانط للدّين يتجانس مع

(١) أوردها: صابر الحباشة، **دائرة التأويل ورهانات القراءة**، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٢) أوردها: عبد المجيد النجار، **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، تونس: منشورات مطبعة الجنوب مدنين ١٩٨٠، ص ٦-٧.

القانون الأخلاقي المبني علىٰ الواجب، أي الدّين الأخلاقي؛ لأنَّ مشروعه في هدم المعرفة كان المقصد منه هو فسح المجال للإيمان «فدراسة كانط ليست دراسة للدين بقدر ما هي دراسة للأخلاق، فالدين في حدود العقل البسيط يصبح أخلاقًا، وهي النتيجة نفسها التي انتهىٰ إليها في الفلسفة النّقدية من أنَّ الدين الصّحيح هو الأخلاق، فالأخلاق ليست بحاجة إلىٰ دين بل تحتاج إلىٰ غاية عامة تكون مثل الخير الأقصىٰ، أو الموجود الأعظم؛ طبقًا للغائية العامة في الطبيعة»[1]، وينسحب أيضًا هذا المعنىٰ علىٰ تعاريف «إميل دوركايم» و«وليم جيمس» إنَّهم يُخضعون الدين لأنساقهم الفلسفية، ولايتركونه يظهر أمام الوعي في انبجاسته الخاصة وحقيقته المستقلة، وهذه الطُّرق تُعكّر صَفو التجلّي الحقيقي للدين في ذاته، لا كما تريد الأنساق أن تصوره.

إنَّ هذه الرّغبة في إدراج الرؤىٰ الدينية في الأُطُر الفكرية أو النظم الاجتماعية هاجمها روسو هجومًا شديدًا، وأبصر فيها أكبر الانحرافات عن التديّن كفطرة في الإنسان، وارتكز علىٰ «دين الفطرة» من أجل التمييز بين ما هو زائف وما هو حقيقي في الأديان «وفيما يتعلق بالعقيدة يقول لي العقل إنَّ بنودها يجب أن تكون واضحةً نيّرة ساطعةً في بداهتها؛ إنْ كان في دين الفطرة عيبٌ فهو الغموض الذي يحيط بحقائقه العليا، ودور الوحي هو بالضبط رفع

(١) حسن حنفي، **الفكر الديني الغربي، الأسس والتطبيقات**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤، ص ٢١٨.

الحجاب عن تلك الحقائق بأسلوبٍ بسيطٍ قريبٍ من عقول البشر. أنْ يجعلها في متناولهم، وأن يهب لهم القدرة علىٰ تمثُّلها حتىٰ يُصدقوا بها. بالفهم وحده يتحقّق الإيمان ويترسّخ، وبفضل ديانة هي من دون شك الأكثر بيانًا ووضوحًا. من يملأ الديانة التي يدعوني إليها بالأسرار والألغاز يزرع حتمًا الشك في قلبي، الرّب الذي أعبده ليس رب الظّلمات. لم يمن عليّ بالعقل ليحرم عليّ اللُّجوء إلىٰ دلالته. الأمر بطمس نور العقل قدح في حكمة البارئ. من يدعوني إلىٰ الحق لا يضطهد عقلي بل ينيره ويرعاه»[1]. ومُراد روسو بهذا التأسيس الفهماني -من الفهم- للدين، حذف الإحالات التي تؤول إلىٰ تخوم الخرافة والحماسة والنّوازع الإشراقية والقول بالخوارق، وهو المشروع الذي أنجزه كانط فعليًّا تحت عنوان: تجربة الحداثة الدّينية التي تعد تاريخًا منسيًّا لم تكتب صفحاته، إذا ما قارنّاه بكتابة تاريخ الحداثة السياسي، وتاريخها الفلسفي، وتاريخها الاجتماعي، أو بكلمة جامعة: التاريخ الحضاري للحداثة؛ فالعقل هنا يتصدّىٰ للخرافة والنَّقد يتصدَّىٰ للحماسة والحرية التي يوجبها العقل تتصدىٰ للاستبداد المؤسّسي الذي يتخذ من كلمة الدين شعارًا له.

لكن ثمة تعاريف أخرىٰ للّدين يمكن نعتها بالتّعاريف النّقدية، أي تلك التي لا تبصر من الدين سوىٰ دوافع نفسية مصعّدة من

(١) جان- جاك روسو، **دين الفطرة**، ترجمة عبد الله العروي، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، ص ١٠٠.

الحياة المادية علىٰ النّحو الذي تفهم به الرؤية الماركسية الدين «إنَّ الأطياف المتشكّلة في أدمغة النّاس هي أشياء مُصعّدة من حياتهم المادية» كما يقول ماركس.

هذا، ومن الانتقادات الكبرىٰ التي تعرّض لها الدّين، خاصة الدين النّصراني، ويجوز لنا إدراجها في هذا المقام ضمن دائرة التعاريف النّقدية؛ فهي علىٰ يد شخصيتين فكريتين توسّلتا مسالك التحليل النّفسي للدّين، هما لودفيج فويرباخ، وفريدريك نيتشه، وقد استلهم الثاني من الأول بحثه عن الأصل الإنساني أو الطّبيعي للدّين، فبرأي فويرباخ «الشعور بالتبعية عند الإنسان هو مصدر الدين، ولكن موضوع هذه التبعية؛ أي تلك التي يكون ويشعر الإنسان بتبعيته لها، هي في الأصل ليست إلا الطبيعة، فالطَّبيعة هي الموضوع الأصلي الأول للدينّ . . . التّأكيد علىٰ أنَّ الدّين فطري وطبيعي بالنّسبة إلىٰ الإنسان زائف إذا كان الدّين يتطابق مع التّأليه، لكنه صحيح تمامًا إذا كان الدين لا يعتبر شيئا سوىٰ هذا الشعور بالتبعية الذي يكون فيه الإنسان مدركًا تقريبًا بأنه لا يوجد ولا يستطيع الوجود من دون كائن آخر مختلف عنه، وأنَّ وجوده لا ينشأ في ذاته»[1] أي إن شعور الدين تجاه الإله يجد أصله بميل الإنسان إلىٰ الاستناد إلىٰ ذات عليا يعتمد عليها، وليس شعورًا حقيقيًّا، والمشكلة أنَّ صراع فويرباخ مع العقائد المسيحية المليئة

(١) **لودفيج فويرباخ، أصل الدين**، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ٢٠٠٥، ص ٤١-٤٢.

بالألغاز قاده إلىٰ هذا التعميم الذي لا يرىٰ في الأديان إلا الأشباه والنّظائر؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ، إنَّ فويرباخ يبدو منجذبًا بقوة نحو فلسفة الذّاتية التي تعتمد علىٰ ذاتها، إلا أنَّ هذه الذّات ومصنوعاتها رقيقة وواهنة؛ ولن تقوىٰ علىٰ الصّمود كثيرًا، إنها تشبه السَّفينة التي تُشرف علىٰ الغرق ولا تستطيع أن تلقي مراسيها عند نفسها، بل لابد من أرضٍ صلبة تلقي عندها هذه المراسي كي تأمن الغرق، وكذا الذّات الإنسانية لابد لها من أرض صلبة تتكِئ عليها لتَنْجُو من الطُّوفان، فضلًا عن أنَّ الملمح الجوهري لسُبل الفكر الجديدة هو «تدمير الأنا، وانتقاد فكرة الوعي، والذّات الفاعلة»[1].

وبخصوص النّقد الجينيالوجي الذي مارسه نيتشه في دروب نقده للدّين، فإن نقده مركّز علىٰ الدّين البدائي والديانة النّصرانية واليهودية، فالدين البدائي يجد منبته في دوافع نفسية أقواها: الخوف والحاجة.

والديانة النّصرانية بمحبتها لقيم الشفقة والتسامح تعطي للحياة منظرًا كئيبًا، فضلًا عن حقدها علىٰ قيم الجسد وخنقها للحياة، واليهودية هي منطلق مشروع الحقد علىٰ قيم النّبالة والتميُّز يقول نيتشه: «الكنيسة تؤمن بأمور لا وجود لها، بـ«أرواح»؛ تؤمن

(١) انظر: آلان توران، **نقد الحداثة**، ترجمة عبد السلام طويل، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١٠، ص ١١٣.

بتأثيرات لا تحدث هي التأثيرات الربانية؛ تؤمن بظروف لا تتحقّق، بالذّنب، بخلاص البشر، بخلاص الروح، إنها تتوقف في كل مكان عند السّطح، عند الإشارات، عند المواقف، وعند الكلمات، وتؤولها تأويلًا تعسفُّيًّا، إنها تملك منهجًا عقلانيًّا في التزوير النّفسي»[1].

إنَّ هذه المواقف النّقدية من الشعور الديني للإنسان، لا تصمد للنّقد كثيرًا؛ لأنها تريد أن تستأصل أقدس شعور لازم للوجود الإنساني، وهذه مشكلة المقاربة الوضعية للشعور الديني، أنها لا تبصر من الدين إلا الشعائر والممارسات المحسوسة، وتؤولها تبعًا للوقائع التي لا تعكس مقاصد الحقيقة الدّينية، في حين تطالعنا نتائج الدّرس الأنثربولوجي بقراءات أخرىٰ، تخص حقيقة وقيمة الشعور الدّيني في الإنسان؛ ففي سنة ١٩٧٧ أصدر المتخصص في عصور ما قبل التاريخ جاك كوفن كتابًا عنوانه «نشأة الآلهة، نشأة الزراعة» افترض فيه أنَّ الدين هو الذي دفع البشر إلىٰ إنشاء المدن والانتقال إلىٰ حياة الاستقرار، وتعاطي الزراعة، والاتفاق حول مُحدّداتٍ دنيا للعيش المشترك، وبذلك بدأت الثورة النيوليتية، وأطلق أكبر تحول شهدته الإنسانية في تاريخها . . . لقد شكّك في التفسير المادي للظاهرة الدّينية، واقترح تفسيرًا عكسيًّا قائمًا علىٰ الثقافة؛ ماذا لو أنَّ رغبة الإنسان في الاجتماع المشترك -كما

(١) فريدريك نيتشه، **إرادة القوة- محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة محمد الناجي، المغرب: ٢٠١١، ص ٨٠.

عبّرت عنه ممارسة الشعائر الدّينية بصفة جماعية- هي التي دفعته إلىٰ إنشاء المعابد، ومن ثمة بدأ ينشئ المدن[1].

ثمة إذن فجوات وفراغات وثقوب لا يملك العقل الرافض للشعور الديني القدرة علىٰ جبرها، خاصة وإنَّ محددّات الإنسان تتسع لأكثر من محدد (بحسب رؤية ماكس شلر Schele ثمة الإنسان الدّيني، والإنسان العاقل، والإنسان الصّانع، والإنسان الشهواني، والإنسان الإلهي) والحضارة التقنية اختزلته في الوصف المادي، وتنمية مشاعر العدوانية وتقوية الرّغبات النّفسية من أجل إدارة العالم إدارة استهلاكية «وإذا كانت الحضارة التقنية جعلت الإنسان سيّد الطبيعة ومالكها، فمن الحق كذلك أنَّ هذه الحضارة كانت منذ خمسة قرون مسؤولة عن تطور سرطاني لملكات الدّماغ البشري، كبَت الصُّور الرُّوحية ليبعدها إلىٰ كواليس اللاّشعور، وجَعَل هذا الكبت منه إنسانًا عصابيًّا مجاملًا تارة، وخطرًا في غالب الأحيان»[2].

إنَّ نسيان هذا البعد الديني الجوهري في الإنسان هو الذي أرّخ للحداثة الغربية وابتدأ معها، وهو نسيان مزدوج «جعل الإنسان الأفقي لا يقدر خالقه حق قدره، إذ نسي كيف كان التدبير والعبادة

(١) انظر: محمد الحدّاد، **الدين والقومية وثقافة التفاهم**، مجلة التفاهم، العدد ٣١، شتاء ٢٠١١، ص ٧٣-٧٤.

(٢) داريوششايغان، **ما الثورة الدينية - الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، ترجمة محمد الرحموني، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣، ص ٢٥.

يأتلفان في حياة الإنسان ائتلافًا حيًّا، حتىٰ إذا دبّر كان عابدًا، وإذا عبد كان مدبرًا؛ لقد انقلب التدبير والعبادة عنده إلىٰ ضدين متباينين؛ فالعبادة لا تكون إلا مع وجود الذلّة، بينما التدبير لا يكون إلا مع وجود السيادة، والذلة والسيادة لا تجتمعان أبدًا، كما نسي كيف كان تدبير الإله وتدبير الإنسان يأتلفان في حياة الإنسان ائتلافًا حقيقيًّا، حتىٰ إذا دبّر الإله كان الإنسان مدبرًا، وإذا دبّر الإنسان كان الإله مدبرًا، لقد انقلب تدبير الإله وتدبير الإنسان عنده إلىٰ ضدّين متباينين»[1].

يتضح لنا إذن أنَّ وجهة نظر المؤمن بالأديان، أقوىٰ رسوخًا من المقاربات التدميرية للشعور الديني في الإنسان؛ لأن الإيمان بقيمة الدّين يفتح أفق التّعارف، ويُحرِّر إنسان اليوم من المكبوتات الوضعية التي خنقت الإنسان ضمن أقفاصها العلمية، ومناهجها التّجريبية، ووظائفها الإنتاجية والاستهلاكية، خاصة وإنَّ «العلمنة في ما بعد الحداثة، غطّت كل مجالات الحياة الجماعية، وكل خلوات الحياة الخاصة، لكن في الوقت نفسه يتسلّل المُقدّس والدّيني إلىٰ كل مكان؛ لكونهما قد بلغا حركية قُصوىٰ»[2] والقول بنزعةٍ إنسانية منفصلة عن التّسديد الديني يتضمن داخله تناقضًا، فإلغاء الإيمان

(١) طه عبد الرحمن، **روح الدين (من ضيق العلمانية إلىٰ سعة الائتمانية)**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، صص ١٤، ١٥.

(٢) جورج بالانديه، **في الطريق إلىٰ القرن الحادي والعشرين (التيه)**، ترجمة محمد حسن إبراهيم، سوريا: منشورات وزارة الثقافة ٢٠٠٠، ص ٢٢٠.

بالإله هو إلغاء الإيمان بالإنسان أيضًا، إنه يستحيل إلىٰ أداة من أدوات ضخ الربح المادي، الإنسان ليس خادمًا للإنسان، إنَّه خادمٌ لله «فإذا كانت عبادته لإنسان مثله تخرجه عن التدبير لنفسه، فإن عبادته لخالقه تزيده تدبيرًا علىٰ تدبيره، وسيادة الخالق عليه ليست كسيادته هو علىٰ إنسان مثله، فإذا كانت سيادته علىٰ إنسان مثله تسلبه حريته، فإن سيادة الخالق عليه تزيده حرية علىٰ حريته»[1].

(١) طه عبد الرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص ١٥.

الفَصْلُ الثَّانِي

رؤى العالم: مفهومها ووظائفها

● **تمهيد:**

يُوصف الإنسان بأنه الكائن المنتج للمعنىٰ، ومقصود ذلك أنه لا يكتفي بالوجود البارد مع العالم من حوله، وبمختلف موجوداته، وإنما يعطي لها دلالات ومعاني، تستوعب هذا العالم في أنساق إدراكية، تجعله يشعر بالأمان من حوله، وما تركه لنا الإنسان في التاريخ من فنون ومعابد وأدوات وعلوم، تصب في نهر هذه الدّلالة، وتشكل معجمًا يمكن لنا أن نسميه بمعجم التَّأويل التقني للعالم.

إنَّ دلالة هذا -أي إضفاء المعاني والدلالات علىٰ الأشياء- هو اختصاص الإنسان بوصفٍ لا يشاركه فيه غيره، هو الارتقاء من الوجود الطبيعي العياني إلىٰ الوجود المعنوي، وأنَّ قيمة الإنسان وقيمة حياته، تتجاوز الشروط المادية لكي تتصل بأفق القيمة والمعنىٰ والرّمز والتأويل، ويُعَدُّ الدّين في طليعة الأنساق الإدراكية الكبرىٰ التي اختص بها الإنسان، وبوّأها مقامًا مركزيًّا في رؤيته

للحياة وللعالم؛ لأن الدَّين يُقدّمُ نسقًا إدراكيًّا كليًّا للوجود، في أصل العالم، والغاية منه، ووظيفة الإنسان، ونظام القيم والمعنىٰ الذي يرىٰ أنه يسمو به نحو أفقٍ مجاوزٍ لسقف الحاجات الحيوية، وهذه الرؤىٰ، أو الدّلالات، أو التصورات هي فيما نرتضيه نحن من هذه التحليلات بقولة: رؤىٰ العالم، وهي كما نرىٰ بالجمع، وليس بالإفراد؛ لأن تجربة الحداثة الغربية وحدها من قدّمت نموذجًا أحاديًّا ألغىٰ ما تختص به الثقافات الأخرىٰ من اختلاف وخصوصية في نظرتها إلىٰ العالم؛ لأنه كان يطابق بين حركته التَّاريخية وبين العالم، في حين نتجه نحن ضمن هذا التَّحليل إلىٰ تعديد الرؤية إلىٰ العالم وليس توحُّدها.

• أولًا: الرؤية إلىٰ العالم: المصطلح والمفهوم

عندما يجري الكلام في موضوع رؤىٰ العالم، أو الرؤية إلىٰ العالم، يؤرّخ له بعصر النّهضة في تجربة الحداثة الغربية، خاصة مع النموذج الفلسفي الألماني المثالي، فهو من الكلمات التي ذاعت في اللغة الألمانية weltanshauung: «يضرب اصطلاح «**رؤية العالم**» بجذوره التاريخية إلى زمن بعيد حيث يمكننا أن نؤرخ له تحديدًا بكتابات الفيلسوف الألماني «إيمانويل كانط» (١٧٢٤- ١٨٠٤)، وعلى عكس ما هو شائع فإن استخدام هذا المصطلح لا يقتصر على الفلسفة وحدها، بل يتجاوزها إلى

فضاءات أخرى عديدة؛ تشمل: علوم اللاهوت، والأنثربولوجي، والتربية . . .»[1].

ويبدو أن المسوغ الذي يكمن في وصل العلاقة بين مصطلح الرؤية إلى العالم وبين الفلسفة الألمانية، هو ما اشتهرت به المناحي الألمانية من إرادات قوية في تشييد الأنساق وتركيب البُنىَ الفِكرية التي تطابق بين مفاهيمها وبين العالم، فالنسق الفلسفي الهيغلي والنَّسق الفلسفي الألماني شاهدان على هذه الذّهنيات الفكرية التي تنسج شبكة من المفاهيم حول العالم، ويُرجِع البعض سبب هذا الميل والاهتمام لدى الألمان ببناء الأنساق؛ يرجعه إلى غياب ألمانيا عن السباق الأوربي إلى السَّيطرة العالمية، إنهم شعب من الموسيقيين والشعراء وليسوا شعبا احترابيًّا، وأنَّ ألمانيا هي بشكل خاص «الأمة الماورائية بامتياز» ولقد عوضت ألمانيا هذا الضعف، «وعلى نحو متّسع، بكثافة نشاطها الفلسفي، ومراكمة المعارف الكتبية حول الحضارات الأخرى؛ ذلك أنَّ الألمان اعتمدوا على الفكر والتبحُّر المعرفي للاستيلاء على العالم، والقبض عليه في أنساق فكرية كان من المقدّر لها أن تشتمل على كل شيء؛ تفسير، وإدراك، وتصنيف، وتبويب، والتنبؤ بمستقبل

(١) كليمنت فيدال، **مصطلح رؤية العالم**، ترجمة أحمد بركات، انظر:

http://www.onislam.net/arabic/madarik/concepts/131190-vision-of-the-world.html

العالم»[1]، وربما هذا ما يبرر إلحاق مصطلح الرؤية إلى العالم بالفلسفة الألمانية.

إلا أنَّ هذا المصطلح لم يقف ضمن هذه الدائرة، وإنّما اتسعت دلالاته وأدى استخدامه إلى «ظهور مصطلحات أخرى، تتداخل معانيها مع ذلك المفهوم، أو تستخدم المعنى نفسه، ومن هذه المصطلحات: نظرة أو رؤية vision، وصورة image، وتوجه معرفي cognitive orientation، ورؤية معرفية cognitive vision، ومنظور رؤية العالم perspective worlview، ومبادئ متضمّنة Imlisit premises، وافتراضات أساسية Basic assumptions، وروح الثقافة Ethics، وخرائط معرفية cognitive ونحو ذلك، ومن هنا فإن رؤية العالم قد تشير إلى الأنساق الإدراكية، والرمزية، فضلًا عن العقيدة، وأنساق المعرفة، والقيم، والثقافة والفكر، والتفكير»[2].

والغرض من إيراد هذه التَّعقيبة النّقدية -ربط «الرؤية إلى العالم» مصطلحًا ومفهومًا بالسياق الألماني- التأكيد أنّ «الرؤية إلى العالم» ظاهرة إنسانية، مرتبطة بالإنسان بما هو كائن نزّاع نحو خلع المعاني على الأشياء:

---

(١) جورج قرم، تاريخ أوربا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة، رلىٰ ذبيان، ٢٠١١، ص٢٤٥.

(٢) انظر: سيف الدين عبد الفتاح، العولمة والإسلام رؤيتان إلىٰ العالم، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩، ص ٣٠.

«فما إن يعتزل الإنسان وحيدًا، ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكن طريقته في ملء هذا الفراغ هي التي تحدد طُرُز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية منها والخارجية لوظيفتها التاريخية»[1]، أي الفراغ الكوني منعدم في تقاليد الثقافة الإنسانية، يجري دائمًا ملء هذا الفراغ بطرق متعددة ومختلفة، تعكس رغبة الإرادة الإنسانية في تأويل العالم بنسق تصوري، وقيم مجتمعية، وغايات ومقاصد ودلالات للأفعال.

لكل فرد من بني البشر رؤية للعالم؛ سواء أدرك ذلك أم لم يدرك، فكلُّ فرد له افتراضات وصور تؤثر في الطريقة التي يرى فيها الوجود والحياة، وتتصف هذه الافتراضات بقدر من التّماسك، وليس بالضرورة أن تكون صحيحة، وتشبه رؤية العالم النظارات التي تؤثر على الطريقة التي يرى فيها الفرد الأشياء من حوله، وتتشكّل رؤية العالم نتيجة التعليم والتنشئة والثقافة التي يعيشها الفرد، ويتم هذا التشكيل بطريقة تدريجية تشبه عملية الامتصاص الاسموزي»[2].

وبالفعل فالرؤية إلى العالم تعد مَراسي جوهرية، هي أساسات السُّلوك، وموجهات التفكير، ومحددات للذّوق، أي وبهذا،

(١) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، الجزائر: دار الوعي، ٢٠١٢، ص ١٧.

(٢) فتحي حسن ملكاوي، رؤية العالم عند الإسلاميين، مجلة إسلامية المعرفة، العدد، ٤٥، ٢٠٠٦، ص ٨.

نستخرج القانون التاريخي الذي يتبدّى في ثبات الرؤية إلى العالم عبر مسارات التاريخ الثقافي للإنسان، أو أننا إزاء ما يمكن أن نسميه بحتمية الرؤية إلى العالم، وفاعلية الدور الذي تقدّمه للإنسان في سعيه نحو اكتناه حقائق الأشياء، فضلًا عن أنها تمدُّه بطاقة من القوة والفاعلية في صراعات القوى.

مفهوم الرؤية أو النّظرة إلى العالم:

رؤية العالم هي مجموعة متجانسة من المفاهيم تسمح لنا بصياغة تصور كوني عام للعالم وفهم لأكبر عدد ممكن من عناصر خبراتنا وتجاربنا[1]، نلاحظ في هذا التعريف شرط التجانس بين المفاهيم التي تكون الرؤية إلى العالم، أو شرط الاتساق، التي يعطي للرؤية هويتها ووحدتها؛ لأن «البنية المبدئية لمفهوم النّظرة إلى العالم تتكون من ثلاثة موضوعات أساسية، هي تصوراتنا للموجودات في العالم، وتصوراتنا لأسلوب المعرفة، وتصوراتنا للقيم المجتمعية التي تحدد كيفية عملنا في المجتمع . . . وهذه المجموعات الثلاث من التصورات في أي نظرة إلى العالم، لا تكون منفصلة فيما بينها، ولا يمكن أن تتعارض إحداها مع الأخرى»[2]، ومثال ذلك أن الذي يعتبر العالم كلاًّ ماديًّا حاويًا من داخله ما يكفي لتفسيره، لا يمكن أن يطلب أو يؤسس لمنظومة القيم

(١) كليمنت فيدال، **مصطلح رؤية العالم**، ترجمة أحمد بركات، مرجع سابق.

(٢) سمير أبو زيد، **العلم والنّظرة العربية إلىٰ العالم**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩، ص ٢١.

المجتمعية من مصادر متعالية، أو يبني العلاقات الاجتماعية على روابط روحية؛ وفي المقابل الرؤية الدينية التوحيدية لا تستمد تصورها عن الكون من تأويلات مادية تطورية أو تحولات بيولوجية، وإنما تستمدها من الوحي الإلهي المبثوث في النصوص الدّينية.

* **رؤية العالم هي:**

* مصطلح فلسفي حديث يعني النّظرة الشاملة إلى العالم، التي تأخذ جميع الأجزاء والعناصر والمكونات والنّظم بالحسبان.

* ورؤية لحقائق الأشياء في إطارها الأشمل، وهي قواعد وأُطُر مرجعية للفكر والسلوك ضمن نظام القيم العام للمجتمع.

* والصورة التي يدرك فيها العقل الإنساني حقائق الكون والحياة والإنسان.

* وإجابات الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية بخصوص هذه الحقائق[1].

وهذا التَّعريف كما يتبدّى لنا هو يضم المفردات الكبرى النَّاظمة للوجود الكلي، إنها مبادئ أولية في شكل قوانين ومُعتقدات، تنبثق منه فيما بعد أساليب في الحياة ومقاصد في السلوك، واستنادًا لها يجري تسويغ هذه الّسلوكات وإعطائها

(١) فتحي حسن ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي**، مقدمات في المنهجية الإسلامية، و.م. أ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١، ص ٤٤.

المعنى، في مقام تعريفي آخر وللمؤلف نفسه، نعثر على تعريف ينتقل بنا من الرؤية إلى العالم في إطارها الكلي إلى رؤيةٍ للعالم تتجاوز هذا إلى مستوى الفعل فيه، إنها ثلاثة مستويات مترابطة نرصفها تواليًا؛ **رؤية العالم أولًا**: تَصوُّر ذهني للعوالم الطبيعية والاجتماعية والنّفسية، فكأنّها مجموعة من الصور الثابتة والمتحرّكة، يراها الإنسان، فتلفت انتباهه وتدعوه إلى التفكّر والتأمّل، بقصد الفهم والإدراك. **ورؤية العالم ثانيًا**: موقف من العالم، أو حالة نفسية عند الإنسان تستدعي إقامة علاقة بهذه العوالم، علاقة تمكين وتسخير، وسلام وانسجام، وإجلال وتهيّب، ورغبة ورهبة. **ورؤية العالم ثالثًا**: خطّة لتغيير العالم؛ أي مجموعة من الأهداف التي يسعى الإنسان بتحقيقها إلى جعل العالم أكثر انسجامًا وتوازنًا، وليُصبح الإنسان أكثر تمكّنا من توظيف أشياء العالم وأحداثه وعلاقاته، وتسخيرها لبناء حياة أفضل في هذا العالم، بوصف هذه الحياة مزرعة لدنياه وآخرته»[1].

وبيّن لنا، أنَّ المفهوم الثاني يتضمّن المعيارية في مفهوم الرُّؤية إلى العالم، بمعنى أنّها لا تقف عند حدود تبنّي هذه الرؤية أو تلك، وإنّما تهدف إلى تشكيل أسلوب الحياة وفق تلك الرُّؤية، وفضلًا عن هذا تسعى أيضًا إلى نقلها إلى الآخرين من أجل تمثّلها في الوعي والفكر والسُّلوك، وهذا يبدو بخلاف الرؤى الفلسفية الزّاهدة

(١) المرجع السابق، ص ٩٨.

التي تقدّم الرؤية إلى العالم وكفى، بل إنَّ هذا المفهوم يتجاوزها إلى تضمين المعيارية في الرؤية إلى العالم، أو أنّها مولّدة الدّافعية أو المعيارية.

● **ثانيًا: وظائف الرؤية إلى العالم:**

- الوظيفة الأنطولوجية أو الكيانيَّة:

قلنا فيما سبق: إنَّ بقاء العالم عاريًا من المعنى لا تثبته الشَّواهد التَّاريخية؛ لأنَّ الوجود يعادل إعطاء المعنى والقيمة، وإعطاء المعنى والقيمة يصنع فيما بعد أنماط الثقافة وطبيعة المعرفة، فالرؤية إلى العالم ترتفع إلى مرتبة الحتمية، باعتبارها تقدّم المعنى للوجود حتى يبدو مألوفًا، وممكنًا العيش فيه، وبناءً على هذا فإن الرؤية إلى العالم تقدّم تصورًا للوجود وتفسّره أيضًا، فالأصل في التفلسف حول العالم هو دهشة الإنسان من المظاهر التي تحيط حوله، فالمثالية الأفلاطونية مثلًا تقدم رؤية ثنائية للوجود، إذ تميّز بين عالمين مختلفين ومتفاضلين من حيث القيمة، وبهذا هي تلبّي حاجة قوية في الإنسان تجعله يمتلك هذه النموذجية التفسيرية في فهم الرؤية الوجودية، إذ «هي في جوهرها منظومة من الأفكار والمعتقدات، التي يغلب عليها صفة العمومية، والتي يتبناها فرد أو مجموعة من الأفراد تتعلق بالعالم المحيط بنا، ومكانة الإنسان فيه، والعلاقة بين الإنسان وعالمه، وعلاقة الإنسان بذاته، فضلًا عما يتخذه الفرد وفقًا لتلك المنظومة من مواقف وآراء

وأحكام حيال الكون، والإنسانية، والمستقبل»[1].

فالرؤية إلى العالم تفسّر الدورة الوجودية الإنسانية، وتقدم أجوبة عن أسئلة المأتى والمسار والمصير، أو الأسئلة الكلية والنهائية، عما يسميه النّقد الأدبي «الموضوعات الكبرى» ومن نماذج الأسئلة التي يتم طرحها هنا في هذا المقام:

* «علاقة الإنسان بالطبيعة (المادة)، وأيهما يسبق الآخر: هل الإنسان جزءٌ لا يتجزأ من الطبيعة (المادة)، أم هو جزء يتجزأ منها وله استقلاله النسبي عنها؟ هل الإنسان وجود طبيعي (مادي محض) أم أنه بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة (المادة)؟ هل يتسم الكون بالثنائية أم تَسُود فيه الواحدية؟ هل الإنسان سابق للطبيعة (المادة)، متجاوز لها؟ أم أنها سابقة عليه، متجاوزة له؟

* الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ هل هناك غرض في الطبيعة أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة، حركة متطورة نحو درجات عليا من النمو والتقدم، أم حركة خاضعة تمامًا للمصادفة؟ ما المبدأ الواحد في الكون، وما القوة المحركة له التي تمنحه هدفه وتماسكه وتضفي عليه المعنى؟ هل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

---

(١) هاني عبد الستار فرج، **مفهوم الرؤية الكلية، منظور فلسفي ومضامين منهجية**، ضمن مؤتمر الرؤية الإسلامية وانعكاساتها على التربية، مركز الدراسات المعرفية، http://www.epistemeg.com/collection.php?page=18.

* مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساسية؟ ومن أين يستمدُّ الإنسان معياريته: من عقله المادي أم من أسلافه أم من جسده أم من الطَّبيعة (المادة) أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟»[1].

وتتولّد عن هذه الأسئلة أجوبة مخصوصة تقدم دلالات ومعاني للأشياء، وهي كما نرى ليست أسُسًا جزئية تتعلق بتفسير ظاهرة جزئية كإرجاع الحياة إلى الماء أو الحركة إلى الريح، وإنما تؤسس لهذه جميعًا، أو تجيب عن أسئلة سياسية أو اقتصادية: ما هي أسباب الاستبداد السياسي؟ ما هي أسباب الأزمة الاقتصادية؟

- **الوظيفة المعرفية**: من المعتاد في مباحث المعرفة الكلام في طبيعة المعرفة؟ هل هي مادية أو حسية أو عقلية؟ هل مصدر المعرفة هو هذا الواقع الحسي المنظوم بقوانين أو سنن؟ أم أن ثمة مصادر أخرى تتجاوز القدرة البشرية وتتحدّاها قد تكون في الوحي مثلا؟ما القصد من المعرفة؟ هل هو قصد محدود بالعالم المادي الذي يُعرَف من أجل أن يُمْتلك ويُسيطر عليه؟ أم أنَّ قصد المعرفة هو تعظيم مقاصد أخرى كتعظيم الله في النّسق المعرفي الإسلامي؟

لا يمكن للإجابة عن هذا السؤال أن تتحدّد في إطار معرفي فقط، وإنما المعرفة هي عنصر في بنية كلية، يتحدَّد أسلوبها بناءً على حقيقة الرَّؤية الوجودية، فأسلوب المعرفة وكافة الأسئلة

(١) http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID=604&catID=21&adad=30

المتعلقة بنظرية المعرفة في صلة مع عنصر تصور الموجودات في العالم، وهكذا فالرؤية إلى العالم تقدم محدّدات وأجوبة لأسئلة المعرفة، فإذا كانت الرؤية للموجودات مادية، فمن غير الاتساق الكلام في معرفة يكون القصد منها اكتشاف قوانين الله في الكون، ولا يكون القصد أيضًا منها إحداث التوازن بين الذّات والموضوع، وإنما معرفة قوانين العالم من أجل تكميمه وترميزه لكي تتيسّر لحظة الغزو العقلي للطبيعة والإنسان، وتبعًا لهذا فالوظيفة المعرفية للرؤية إلى العالم تُقدّمُ طبيعة المعرفة ومنهج التوصل إليها، وكذا القصد منها، فإذا كان المنطلق هو الرؤية الكونية الأفقية فإن رفض أية مصادر مُتجاوزة متعالية في تفسير المجتمع والتاريخ أمر ممكن وضروري، أي إنَّ المرجعية النهائية الحاكمة اقتضت ذلك، في حين تتحدد المعرفة في المرجعية النهائية المتجاوزة في «أن معرفة الواقع [ليس من أجل غزوه] وإنما التواصل معه والاستفادة منه، فنحن لسنا وحدنا في هذا الكون، ولذا فالمعرفة ليست معرفة الكون وحسب وإنّما معرفة للذّات أيضًا، وبما أنَّ المعرفة الكاملة مستحيلة بسبب الثغرة المعرفية فإن التحكّم الكامل مستحيل أيضًا»[1].

ويمكن أيضًا تقديم نموذج نظرة الصّيرورة إلى العالم، فليس ثمة مبدأ أول أو نهائي للأشياء والموجودات، وإنّما كلها تتناهى

(١) عبد الوهاب المسيري، **إسلامية المعرفة في النَّماذج المَعرفية والأسئلة الكلية، أفكار وتصورات أولية**، مخطوط غير منشور، ص ٤٨.

وتزول، فيصبح العالم بمثابة نص وأنماط الحياة تأويل لهذا النّص، والمعرفة تنخرط في دائرة الصراع والقوة، ولا يكون القصد منها هو ابتغاء الحقيقية؛ لأن فقدان الأساس مؤداه هو فقدان الغايةوالوجهة، ومن ثمة فإن السّمات الأساسية لمنظورية العالم Le Perspective du monde يمكن رصدها في القول بـ: «فوضوية العالم وانعدام النّظام المبدئي الذي يكون النقطة المركزية في التأويل؛ لأن العالم بهذا المعنى موصوف بالشك والتغيّر والاختلاف والتعدّد والتناقض والتضاد والحرب، إنَّه نصٌّ شبحي يسمح بتأويلات لا تحصى، فميزته ضبابية وغامضة بسبب تعدد المعاني التي يتمظهر بها، بما يحول من إمكانية حصره تحت عنوان واحد أو قراءة ضيّقة، ويحذّر الفيلسوف الألماني «فريدريك نيتشه» من استخدام أية دلالة تحيل إلى وجود النظام في العالم، ولنحذر مثلًا من استعمال مفردة آلة، فهو لم يُبْنَ بالطبع من أجل غايةٍ ما «إنَّ طابع العالم الإجمالي هو ومنذ الأزل الخواء (الفوضى)، وذلك ليس لغياب الضّرورة بل لغياب النظام والتمفصل والشك والجمال والحكمة ... إنه ليس كاملًا ولاجميلًا ولا نبيلًا، ولا يريد أن يكون شيئًا من هذا القبيل، إنَّه لا يطمح إطلاقًا إلى تقليد الإنسان، لا تصيبه إطلاقًا أي من أحكامنا الجماليَّة أو الأخلاقيَّة، كما أنَّه لا يملك غريزة الحفاظ على الحياة ولا يملك اندفاعات إطلاقًا؛ إنَّه لا يعرف أي قانون»[1].

(١) نيتشه، **العلم الجذل**، ترجمة سعاد حرب، بيروت: دار المنتخب العربي، ٢٠٠٢ =

إنَّ هذا النموذج جليّةٌ فيه الملامح لفكرة منظورية المعرفة، أي إنَّ العالم قابل لأنْ يُعرَف لكن بمسلك التأويل وليس بمسلك الواقع، فبما أنَّ الخيط الأول هو إقرار منظورية العالم، فإنَّ توابعه في المعرفة والقِيَم لازمة لزومية الفرع عن الأصل.

- **الوظيفة القيمية**: نواصل ضمن هذا التحليل الكلامَ عن مسألة القيم المرجعية، باعتبارها إحدىٰ ركائز النماذج الحاكمة، فهي بدورها في اتساق مع تصور الموجودات، وأسلوب المعرفة، وكافة الأسئلة المحيطة بهما، فنظرية القيم بمختلف أصنافها تجري عليها أحكام الرُّؤية إلى العالم، وتدخل عليها في كل عناصرها وأسئلتها؛ ما مصدر القيم؟ هل ثمة قيم مطلقة أم كل القيم نسبية؟ هل الفعل الخلقي ممكن أم مستحيل؟ على ماذا نؤسس منظومة قيمنا؟ هل العقل وحده كافٍ في هذا التأسيس؟ أم أنَّ المنفعة التي يجلبها هذا السلوك على الذات هي الأقوى؟ أم لا هذه ولا تلك؟ بل يتحدد معيار الفعل الخلقي بما يعود على الذّات من قوة وقدرة على التّحكم والاستقواء على الآخرين؟ هل غاية السلوك الخلقي عمودية محضة؟ أم أنها غاية أفقية تخترق الجدار المادي لكي تتصل بأفق القداسة وتؤمن بعالم آخر؟

وأية إجابة عن سؤال من هذه الأسئلة ستحدّد طبيعة الرؤية إلى العالم، فإذا كان مصدر القيم الأخلاقية والجمالية متجاوزًا

= الشذرة ١٠٩ ص ١٠٧. انظر كتابنا: عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب**، بيروت: منتدىٰ المعارف، ٢٠١٣، ص ١٦٠.

للإنسان، فهنا نجد الإنسان مزوّدًا بمعايير خارج ذاته يمكن من خلالها التّمييز بين العدل والظلم، وبين الخير والشر، أما إذا كان مستمدًّا من منظورات تنتمي إلى عالم الأرض، وليس إلى عالم السماء، فإنَّ طريقة العلاقة بين الإنسان تتغيّر؛ مثال ذلك المعيار البرجماتي أو الدّاروينى في تصنيف القيم أو في بيان أساسها «فكلاهما متحرّر من القيم الإنسانية والأخلاقية والدّينية، وكلاهما يجعل من البقاء المادي الهدف الأساسي في الحياة، وكلاهما نتاج عالم هيمنت عليه النّسبية الشاملة، وبسبب غياب المعايير وبسبب التحرُّر من القيمة تصبح القوة وسيلة واحدة ووحيدة لحسم الخلافات»[1].

في حين أنَّ القيمة من حيث المفهوم والمضمون لا تستمد وجودها من تعيّنها الواقعي، وإنما من مرتبتها الوجودية المثالية «فلئن كانت القيمة في مستواها المثالي هي التي تمنح المادة التي يتحقق فيها الفعل الأخلاقي قيمتها، فهي بالتالي منفصلة عن تلك المادة، ووجودها المثالي ليس رهينًا بوجود تلك المادة التي تتعيّن فيها، وإنَّ الإنسان ككائن أخلاقي ليس له القدرة على إعطاء تلك القيمة قيمتها، وإنّما هو الذي عن طريق سعيه قادرٌ أن يجعل تلك القيمة تتعيّن في فعل أخلاقي. إذًا فالقيمة منفصلة عنه، وليست له القدرة على منحها معناها، فالتقييم -أي إعطاء القيم قيمتها- ليس

(١) عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٩، ص ٩٣.

فعلًا إنسانيًّا، ولكن تعيّن القيمة في فعل أخلاقي هو ما يمكن للإنسان أن يفعله، فالقيمة كما ذهب الفاروقي في تحليله السَّابق للصفات هي الصفات الإلهية، والمدخل إليها هو صفة الإرادة الإلهية»[1].

هنا، يجلي لنا الوصف الإلهي منظومة القيم وأصلها المتعالي، لكن التطبيق الإنساني لها هو النّسبي، والرؤية الثنائية إلى العالم لا ترى في القيم مجرّد إجراءات أو وسائل، ولا تخلع عليها أوصاف النّسبية أو الصّيرورة، وإنّما ترفعها إلى رتبة الإطار المرجعي المُوجَّه، والحاكم لفعاليات القوة الإنسانية في أنشطتها النّظرية والعملية، لذلك لا عجب أن نجد تصنيفات القيم ترتبط بكافة الفاعليات الإنسانية «فالقيم هي التي تدفع للبحث عن المعرفة، والمعرفة هي التي تحدد متىٰ تتعارض القيم وأيُّ القيم تتعارض، وهنا بالنسبة إلىٰ الرؤية الإسلامية يجب أن ننظر إلىٰ قيمة العلم النافع، والتي ترىٰ أنَّ القيم وعي يؤسس رؤيةً، ومنهجَ نظرٍ وتعامل وتناول سعي يترجم الوعي إلىٰ حركة دائمة، ومتراكمة وفاعلة ومؤثرة؛ بحيث تسير ضمن النظام المعرفي، وهنا تكون القيم مطلقة في ذاتها، ونسبية في تحققها الواقعي، فالقول بنسبية القيم يلغيها، إلا يمنحها سوىٰ وجود وهمي، والقول بمطلقيتها يفصل بيننا ويجعلها بعيدة عنا، ووفقًا للرؤية الإسلامية فإنَّ القيم

(١) إبراهيم محمد زين، نظرية القيم عند الفاروقي وصلتها بالتكامل المعرفي، مجلة الجامعة، العدد الثامن، ص ٦٠.

سارية في كل منظومتها المعرفية؛ كقيم العقيدة، وقيم الشرعة، وقيم نظام القيم، وقيم المقاصد، وقيم السنن، وقيم الأمة، وقيم الحضارة، وبالتالي فإنَّ نظرية القيم هي التي تربط بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة»[1].

فالقيم هنا ليست مجرّد تأويلات لشروط وجودنا الحيوية، وليست نظامًا في التَّراتب الأخلاقي، وإنما هي معيار ومُوجّه نحو الفكر المستقيم الذي يتقوَّم بناظم متجاوز له، هو الناظم التوحيدي كمعيار كلي ونهائي، ومعيار إلىٰ السلوك المستقيم أيضًا، وكافة المعايير الأخرىٰ من نفعية ولذّية تندرج كمراتب ضمن هذا الإطار القيمي الكلي الجامع؛ فنحن إذن في الرؤية إلىٰ العالم وفي مستوىٰ منظومة القيم، إنّها معايير متجاوزة وأخرىٰ كامنة، ووظيفة الرؤية إلىٰ العالم في هذا المستوىٰ القيمي مدُّ الإنسان بأفكار ومقاييس؛ لكي يزن بها الأفكار والمواقف والسلوكات، فهي التي تحدد صورة الإنسان المنشود، وتحدد أهداف المجتمع، وتوجه هويته وأساس شبكة علاقاته الاجتماعية.

- **ثالثًا: الرؤية إلىٰ العالم وصلتها بـ:**

١- **النّظام المعرفي**: ثمة صلة وشيجة بين طبيعة الرؤية إلىٰ

(١) سيف الدين عبد الفتاح، **إطار القيم، مدخل مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، ضمن ملخصات كتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الدراسات المعرفية، القاهرة، ص ٣٣.

العالم وبين النّظام المعرفي، فرؤية العالم «تمثل إجابة عن الأسئلة النهائية حول الإله والإنسان والكون والحياة، ومن ثم تمثّل أساسًا للنّظام المعرفي، وقاعدة عليها يؤسَّس ومنها ينطلق، وليست هي النّظام المعرفي، وإن كان لا يخرج هو عنها، فهي -أي: رؤية العالم- الأصل، وعليها يَنْبَني النّظام المعرفي، من ثمة لا يمكن اعتبارهما مترادفين»[1]. وبالفعل الرؤية إلىٰ العالم أصل والنظام المعرفي فرع منها، ومعاني المفردات الناظمة للمعرفة يجري اشتقاقها من الرؤية إلىٰ العالم، والنظام المعرفي يحتوي داخله مشكلات المعرفة من حيث تاريخها ومن حيث سؤال الحقيقة بين الاستحالة والإمكان؛ ومن حيث مصادر المعرفة، وأدوات المعرفة، وحقيقة الصّلة بينها، ومن حيث أيضًا سؤال القصد في المعرفة، وأيّة منظومة قِيمِية تنضبط بها الممارسة المعرفية، أي إنَّ الرؤية إلىٰ العالم تتمظهر، أو بلغة الفارابي يفيض عنها نظامٌ معرفي ورؤية منهجية، وذلك بصورة متّسقة منسجمة من الدّاخل، والمتابع لسؤال المعرفة في تاريخ الفلسفة يلاحظ نشوء المذاهب السَّاعية للإجابة عن هذه الأسئلة، حتىٰ جرىٰ التَّأريخ لحقبة فلسفية بأكملها هي حقبة: نظرية المعرفة في الفلسفة بما هي موضوع وتاريخ، ويمكن لنا رصد المحاور الكبرىٰ للنّظام المعرفي في:

---

(١) نصر محمد عارف، **مفهوم النّظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به**، في: نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير فتحي حسن ملكاوي، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠، ص ٢٧.

* **سؤال الحقيقة بين الاستحالة والإمكان**: ومن الأسئلة المركزية في هذا المحور: هل الحقيقة ممكنة أم مستحيلة؟ هل ثمة حقيقة متعالية ثابتة، ويجتهد الإنسان بأدواته الإدراكية من أجل بلوغها؟ أم أن الحقيقة هي لغة تخفي إرادة ذاتية، ورؤية منظورية تريد أن تفرض معانيها علىٰ الأشياء؟ ما هو معيار الحقيقة؟ هل ثمة معيار أصلا للحقيقة يمكن اعتباره أساسًا يبنىٰ عليه غيره؟ أم أنَّ معيار الحقيقة متعدد بين معيار التَّقابل؛ أي: إنَّ الحقيقي هو ما له مقابل في الواقع؟ أم هو معيار التَّماسك فيما نراه لدىٰ الأنساق العلمية الفلسفية التابعة لها؟ أم معيار التَّطابق بدلالته الثنائية: تطابق الحكم مع تصورنا له؟ وتطابق الحكم مع الواقع؟ أم لا هذه ولا تلك؟ فالحقيقة هي أفق ورجاء قد لا نبلغه في هذا العالم أصلًا.

* **سؤال مصادر المعرفة**: يتعلق هذا الشطر المهم بمصادر المعرفة ومن أين يستقي الإنسان معارفه؟ هل الواقع الحسي، وما يستتبع ذلك من قوانين وسنن موجودة في النظام الكوني؟ أم أن ثمة مصادر أخرىٰ للمعرفة تمد الإنسان بأجوبة تتعلّق بعالم الغيب؟ هل هناك حدود للمعرفة؟ أم أنّ المسألة هي عامل الزمن، ويصل العقل الإنساني إلىٰ اكتشاف القوانين العلمية بما أن الواقع موضوعي ومستقل عن الذّات العارفة، وقد نشأت مذاهب في تاريخ الفلسفة سعت من أجل الإجابة عن هذه المسألة، فتفرقوا فرقًا شتىٰ؛ من أجل إيجاد إجابة تُفسّر أصل الإدراك البشري، وهل هو -أي الإدراك البشري- ينتظم بمبادئ فطرية سابقة علىٰ التّجربة أم أنّ

التّجربة والواقع الحسي هو من يمارس ضغطًا علىٰ الإدراك البشري ويتأثر به وينشئ منه أفكارًا، لكن ضمن النّظام المعرفي أيضًا تتحدد وجهتان مختلفتان هما: وُجهة أهل الأديان السَّماوية، أي الذين يرون أن الوجود الإنساني في العالم الحالي أو المشهود إن هو إلا وجود مطية إلىٰ الآخرة، أو هو دار عبور ينتهي الإنسان في مستقره إلىٰ حياة أخرىٰ أبدية هي الحياة الآخرة، ومصدر معرفتهم عن الآخرة هو الوحي الإلهي الذي بلّغه الله ﷻ للإنسان عبر رسله وأنبيائه، أي إنَّ«أهل الأديان لهم مصدران للمعرفة؛ الأول هو الكون بأشيائه وأحداثه وظواهره وبأبعاده المادية والبشرية والاجتماعية والنّفسية. أما المصدر الثاني فهو الوحي الإلهي، بما يضعه للناس من مبادئ وقيم لإقامة الحياة عليها، وبما يطلعهم عليه من أمور الغيب ... وعلىٰ عكس أتباع الأديان ثمة أناس لا يؤمنون بالوحي الإلهي، ولايصدقون بأية معرفة تتجاوز خبراتهم الحياتية، وإحساساتهم المادية، وجهودهم البشرية»[1].

* **سؤال المنهج في المعرفة**: مدار هذا العنصر من النّظام المعرفي هو: أيّ المناهج أقوم علىٰ مقاربة الظواهر بمختلف طبيعتها؟ هل يكون منهج الرصد التجريبي بعناصره المعهودة: الملاحظة، والفرضية، والتجربة الاستقرائية، والقانون، والتَّرييض

(١) فتحي حسن ملكاوي، **طبيعة النظام المعرفي وأهميته**، ضمن كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير فتحي حسن ملكاوي: الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠، ص ٣٠.

مسالك آمنة لبلوغ الحقيقة، أم أنَّ ثمة خصوصية لظواهر دون أخرىٰ بسبب احتواء بعض الظواهر علىٰ أسرار أو خصائص قد يكون من اللاّمنسجم تنزيل المناهج التَّجريبية عليها؟ هل ثمة وحدة علىٰ مُستوىٰ المنهج بين الطَّبيعيات والإنسانيات؟ ففي الرؤية المادية تجري الثقة في العقل الإنساني، باعتباره أداة للتّحسيب، والتّجريب، وإدراك الواقع الموضوعي المادي، وتسجيل معطياته بكل أمان وانطباع، إنها النّظرة التبسيطية الاختزالية التي عرفت دعامتها النّظرية في فيزياء نيوتن، إنها منظومة التّبسيط والاختزال والبساطة، التي تسعىٰ إلىٰ رد المتنوع والمتعدد إلىٰ وحدته البسيطة المادية، إنَّ المنهج هنا نظام لإنتاج الحقيقة، من أوصافه: الإثبات الإمبريقي، التفسير والشرح المنطقي، الحياد القيمي، الجزئية والتراكمية، التركيز علىٰ الواقع الموجود، العملية والقابلية للتّطبيق[1]، أما إذا استند المنهج إلىٰ دعامة أخرىٰ يدخل فيها عنصر الغيب، فإن المنهجية تختلف مضامينها ووجهتها، فتقوم علىٰ رفض النهايات الفلسفية للمحدّدات النّظرية والمنهجية، ثم العمل علىٰ توظيفها ضمن الإطار الفلسفي لجدلية الغيب والإنسان والطّبيعة بمنظور كوني، باعتبار أنَّ هذه المحدّدات النّظرية هي من شروط ومتعلقات القراءة الثانية بالقلم في الجمع بين القراءتين علىٰ أن

(١) نصر محمد عارف، **إبستمولوجيا السياسية المقارنة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات النّشر، ٢٠٠٢، ص ١٦.

نستوعبها أولًا ثم نتجاوزها ثانيًا[1]. جلي إذن العناصر المركزية النّاظمة للنظام المعرفي، الذي يستمد هويته ومضمون عناصره من الرؤية إلىٰ العالم.

● **رابعًا: نتائج وخلاصات:**

من خلال ما أوردنا من مفاهيم حول الرؤية إلىٰ العالم، ووظائفها الأنطولوجية والمعرفية والقيمية، فإن الخلاصات الكبرىٰ التي نصل إليها هي كالآتي:

* **ضرورة امتلاك رؤية إلىٰ العالم: إنّ الرؤية إلىٰ العالم في منزلة حتمية وجودية ونفسية تقدم معنىٰ الحياة، وتجعل الإنسان يشعر بالأمن الأنطولوجي والاهتداء** «ويشير البحث الاجتماعي إلى أنَّ مشاعر عدم الأمان وانعدام الثقة تكون أكثر وضوحًا لدى الأفراد الذين لا يملكون رؤية دينية أو فلسفية للعالم، وقد وجد علماء النفس المتخصصون في مباحث الشعور الإيجابي تجاه الحياة أن العقائد الدينية تزيد من الإحساس بالسعادة؛ لأنها تضفي معنًى على الحياة، وشعورًا بالأمل والثقة ومنظورًا أعمق للآلام، وإحساسًا بالانتماء إلى كيان أكبر، وإذا تقاعست الفلسفة عن تقديم الإجابات الشافية عن هذه التساؤلات، فإنَّ مباحث أخرى من ثقافتنا سوف تتولى هذه المهمة، وتنهض بهذا الدور؛ هذه المباحث هي

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، **جدلية الغيب والإنسان والطّبيعة**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤، ص ٢٩.

الأديان، أو-وهذا هو الأخطر- المذاهب، أو الأيديولوجيات العلمانية المتطرفة، أو التأويلات الأصولية للدين التي تبشر بعقائد لا عقلانية»[1].

*** الرؤية إلىٰ العالم تقدّم بواعث علىٰ العمل والحركة:**

ما دلالة سعي الإنسان في هذا العالم وحركته؟ لماذا ينجز ويبدع وينتج؟ لا شك أن ثمة بواعث تدفعه إلىٰ الحركة والسَّعي، وعندما تكفُّ هذه الرياح الأولىٰ التي منحته الحركة تنطفئ جذوة الفاعلية فيه، ويخمد نبض الإرادة، فأينما توقف إشعاع النّظرة إلىٰ العالم يتوقف الإنجاز والنّماء والنمو، وهكذا؛ فإنَّ أي إعادة بناءٍ للحضارة ما هي إلا إعادة بناء رؤية إلىٰ العالم، «ولن يمكن قيام مجتمع ذي مُثُل عليا، وأهداف عظيمة، وقادر علىٰ تحقيق هذه المثل في الواقع، إلا إذا تشبعنا بفكرة إيجاد نظرة تسند الحضارة نستمد منها جميعًا بواعث علىٰ الحياة والعمل؛ إنَّ إعادة بناء التاريخ ينبغي أن تتم بالأفكار الجديدة»[2].

*** الشرط الجوهري من أجل الحركة هو الاتساق بين عناصر الرؤية إلىٰ العالم:**

وهذا الاتساق له دور مركزي وحيوي؛ إذ من دونه يختل

---

(١) كليمنت فيدال، **مصطلح رؤية العالم**، مرجع سابق.

(٢) ألبرت اشفيتزر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣، ص ٧١.

النّسق، وتنشطر العناصر إلىٰ وجهات متصارعة بدلًا من أن تكون متكاملة، فالنهضة العربية حققت حركتها وإبداعاتها، بسبب هذه التكاملية والانسجامية بين عنصر التصور الكلي للوجود، وعنصر المعرفة وعنصر القيم، فرؤية العالم هي نسيج وسمفونية تتناغم بجمالية متكاملة، والرؤية الحداثية الكلية التي استندت إلىٰ مركزية الإنسان، وحقيقية المعرفة المنبثقة من المنهجية العلمية والعلمنة وشطب المطلق، قد حققت مستوىٰ عاليًا من الإنجازات الحضارية التي تنخرط فلسفيًّا ضمن هذا الأفق، ثمة جملة من المفاهيم المنسجمة بين طبيعة الإنسان، وطبيعة المعرفة، وطبيعة غايات المعرفة، وبهذا فالاتساق هو الوشيجة والنّسيج الذي يحكم كافة عناصر الرؤية.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

مفهوم الحقيقة

من الحقيقة/ القداسة إلى الحقيقة/ الدّليل

● **أولًا: مفتتح**

يشير فيلسوف القيم الألماني هينريش ركرت rickert إلىٰ التّمييز بين «مملكة القيم وبين عالم الواقع، وبين مملكة المعنىٰ، وهذه الأخيرة تشمل الذّات، وتمكّن من إقامة ارتباط بين المملكتين الأخريين، ويصنّف ركرت القيم بحسب الميادين التالية: المنطق، علم الجمال، التصوف والأخلاق، شؤون الجنس، وفلسفة الدّين، ويناظرها القيم التالية علىٰ التّوالي: الحقيقة، الجمال، القداسة غير الشّخصية، السعادة، القداسة الشخصية»[1]، وجليٌّ إذن أنَّ الحقيقة هي موضوع أو ميدان من ميادين فلسفة القيم، وقد اعتبر هيغل في موسوعة العلوم الفلسفية «أنّ أوّل سؤال يصادفنا هو: ما هو

(١) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء ٣، منشورات ذوي القربىٰ، ١٤٢٩هـ، ص ٢١٧.

موضوع المنطق؟ وأبسط وأوضح إجابة هي: موضوع المنطق هو الحق Truth أو الحقيقة ... ... غير أنّنا قد نلتقي في الحال، بالاعتراض الآتي: أنحن قادرون علىٰ معرفة الحقيقة؟ إذ يبدو أنّ هناك ضربًا من التنافر، وعدم التّجانس بيننا بوصفنا موجودات متناهية، وبين الحقيقة التي هي مطلقة، وتبدأ الشكوك تظهر حول ما إذا كان يمكن أن يكون هناك جسر بين المتناهي واللاّمتناهي؛ الله هو الحق أو الحقيقة فكيف يتسنّىٰ لنا أن نعرفه؟ إنّ هذه المحاولة تتعارض فيما يبدو مع فضائل التّواضع البشري، وشعور الإنسان بضآلته»[1].

• ثانيًا: في مفهوم الحقيقة وتعدّد معانيها

قبل مباشرة أيّة مُساءلة تحليلية أو تفكيكية لمقولة الحقيقة والمفاهيم المتشعّبة عنها؛ كالمعرفة، وأدوات الإدراك الإنساني، وتحوّلات مفهومها، وقيمة شعاراتها، فإنَّ المقتضىٰ المنهجي والسيّاقي يستوجب التعرّض لمفهومها بالتّوصيف والمقارنة؛ فضلًا عن تحديد عناصر التَّمفصل والاختلاف بين منظورات متعددة في قراءتها وتأويلها، كاستشكال علاماتها ومعاييرها وماهيتها ومستوياتها ودرجاتها أو المؤسسات المنتجة لها، خاصة وإنَّ الفكر الغربي منذ الفلسفة الإغريقية جعل من الحقيقة القطب الرئيس لنشاطاته.

---

(١) هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير ٢٠٠٨، ص ٨١.

وقبل البدء باقتباس بعض التعريفات للحقيقة، هناك تلميح منهجي مؤدّاه أنَّ الحقيقة من جهة الدّلالة ليست واحدة إلا علىٰ صعيد الاسم، وداخل هذا الاسم منظورات تعكس في تنوّعها النسق الفلسفي الذي يؤطّر مفهومها ويُشغّل وسائلها في فعل البحث عن المعرفة.

إنَّ الحقيقة Veritas، Vérité تعرّف بأنها مطابقة الفكر للأشياء، وبلغة الأسكلائيين: «الحقيقة هي تطابق الشيء والعقل est adequation Rei et intellectusVaritas فالحقيقة إذن تتضمن مقاربة بين حدَّين: الفكر من ناحية، والشيء أو الأشياء من ناحية أخرىٰ؛ وهنا تنقسم الحقيقة إلىٰ نوعين، بحسب وجهة نظرنا إلىٰ الفكر، أو إلىٰ الشيء:

١) الحقيقة المنطقية- وتُعرّف بأنها تطابق الفكر مع الشيء Adaeqution Intellecus Cum Rei، فإذا تطابقت رواية حادث مع الواقع كانت الرّواية حقيقية.

٢) الحقيقة الوجودية-وتعرّف بأنها تطابق الشيء مع الفكر المعياري الذي يحكم عليها: أي تطابق الشيء مع العقل rei cum intellectu Adaptation وأعني مع معايير العقل، وإذا قلت: هذا رجل كريم؛ فمعنىٰ هذا أن خُلقه يتطابق مع قيمة الكرم كما قدرها العقل»[١].

(١) عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلىٰ الفلسفة**، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص ١٣٦.

ولا يختلف هذا التحديد للحقيقة عن المعنىٰ المنطقي الذي نجده مبثوثًا في شعب المنطق الصوري، وفي المنطق المادي، فالأول يشتقّ حقيقته من التّطابق بين الفكر ومبادئه الكلية النّاظمة للمعرفة، والثاني يشتقّها من الواقع، باعتبار أنَّ الحقيقة هي تطابق الفكر مع الواقع، أو كما كان يقول مناطقة العرب: مطابقة ما في الأذهان مع ما في الأعيان.

وقد جاء في أحد المعاجم الفلسفية تعريفٌ يتضمّن المعنىٰ الذي جرىٰ توصيفه سابقًا، وهو أنَّ «الحقيقية Vérité هي التوافق بين ما نقوله وبين ما هو موجود، فالحقيقة إذن صفة في معارفنا، واسم لكل شيء موصوف بالوجود الواقعي، وتُعرّف في أنماط الفكر الكلاسيكي، بواسطة الرّبط بين تفكيرنا (إدراك، حكم) وبين الواقع المدرك»[1].

وإذا ما عرّجنا علىٰ «أندريه لالاند» A.Laland في معجمه التّقني والنّقدي للفلسفة، فسنجد استجماعًا لمفاهيم ورصدًا لتمظهرات مختلفة المرجعية، ومتباينة المقاصد، فعبارة حقيقة «تعني صفة كل ما هو حقيقي، فالأحلام التي نتخيّلها ونحن نائمون لايحق أبدًا أن تجعلنا نتشكّك في أفكارنا ونحن مستيقظون. [كما تتفرّع تعريفات أخرىٰ يحصيها لالاند فيما يتوالىٰ]:

-العبارة الصّحيحة: فعندما تكون هناك حقيقة ضرورية فإنّنا

(١) Didier Julia, Dictionnaire de la philosophie. LibrairieLarousse Parais 1964 p 311.

نجد معقوليتها، متوسلين بالتحليل، فنحلّلها إلىٰ أفكار وحقائق أبسط، إلىٰ أن نصل إلىٰ الحقائق الأولية (لايبنتز المونادولوجيا، ٣٣).

- ما جرىٰ التحقق منه عمليًّا، أو ملاحظته من قبل شاهد يرويه -شهادة متطابقة مع الحقيقة-.

- بمعنىٰ شديد التعميم، الواقع»[١].

أمام هذا التّجميع لمفهوم الحقيقة تستوقفنا مفردات الضّرورة والتّطابق والقيمة العملية؛ وهذا لا يجعنا نغادر أرض المعنىٰ التوافقي بين المعرفة والواقع، ودلالة هذا أنَّ وراء هذا التنوّع نموذجًا معرفيًا كامنًا يحدد مفاهيم الحقيقة ويفصلها عن غيرها، أو ما يتعارض معها كالوهم والخطأ والزّيف.

غير أن مساءلة دلالة الحقيقة في حقول المعرفة التراثية العربية الإسلامية تجعلنا نلمس ملامح الخصوصية والاختلاف، خاصة في مستوىٰ أسبقية الدلالة اللّغوية واندراجها في النّظام البياني للدّلالة، وأيضًا ازدواج معانيها بمفردات أخرىٰ تساوقها في التركيب اللفظي؛ فضلًا عن اشتراكها معها في المضمر الدّلالي؛ منها: الحق، الحقيقي، حقيقة الحقائق: «فالحقيقة هي اسم لما أريد به وُضِع له، فعيلة من حقَّ الشيء، إذا ثبت بمعنىٰ فاعلة؛ أي بمعنىٰ

(١) André Laland, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, V2, N-Z PUF. Paris, 1988, p1197-1198.

حقيق، والتاء فيه للنقل لا للتأنيث، وفي الاصطلاح: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاحٍ به التخاطب . . . وبمعنًىٰ آخر: هي كل لفظ يبقىٰ علىٰ موضوعه، وقيل: ما اصطلح الناس علىٰ التخاطب به . . . أما حقيقة الشيء فهي ما به الشيء هو هو؛ كالحيوان النّاطق للإنسان، بخلاف مثل الضّاحك والكاتب مما يمكن تصوُّر الإنسان من دونه، وقد يقال: ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هويةً، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية»[1]. أي إنَّ دلالة الحقيقة هنا لا تتحدد مبتدءًا في صورتها المعرفية وفي علاقتها بدَرْك حقائق الأشياء، إنّما تتموضع في الدّائرة الشّرعية وفي الدَّائرة اللُّغوية ابتداءً، وما يتشعّب عنهما من بعد ذلك من استعمالات، أما مفردة (الحقيقي) كوصف في الأشياء فتُطلق بالاشتراك علىٰ معانٍ متعددة «منها: الصّفة الثّابتة للشيء مع قطع النّظر عن غيره موجودة كانت أو معدومة، ويقابله الإضافي بمعنىٰ الأمر النسبي للشيء بالقياس إلىٰ غيره، ومنها: الصّفة الموجودة، ويقابله الاعتباري الذي لا تحقق له، سواء كان معقولًا بالقياس إلىٰ غيره، أو مع قطع النظر عن الأغيار»[2]. وهذه المعاني التي يتبدّىٰ لنا فيها المعنىٰ المنطقي للحقيقة، أي صحّة

(١) محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت (د.ط)، ١٩٩٠، ص ص ٩٤-٩٥.

(٢) محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق علي دحروج، ج١ بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ٦٨٨.

التصور المُعبّر عنه بالحكم، يمكن تسميتها بالحقيقة العقلية المنطقية، التي تتمثّل في أنظمتها مقوّمات التفكير السليم المبثوثة في شعب التفكير المنطقي: كالأحكام والتّماسك والتّطابق واليقين؛ فضلًا عن وصل العلاقة التطابقية من أجل الحقيقة بين ما في الأذهان، وما هو موجود في الأعيان.

• ثالثًا: سؤال الحقيقة: من الحقيقة/القداسة إلىٰ الحقيقة/الدّليل

سندخل إلىٰ سؤال الحقيقة هنا من زاوية الفكر الفلسفي اليوناني؛ للضرورة التعليمية وليس للقيمة الفلسفية، فكيف فكر الإغريق في سؤال الحقيقة، هل هي ذات مفهوم ثبوتي سكوني من حيث المعايير، أم أنّها تمرحلت؛ أي: مرّت بمراحل، وشهدت تحولات في أسسها ومعاييرها وعلاماتها، وإن كان الأمر هكذا، فما سرُّ هذا التحوّل، والتمرحل والارتهان إلىٰ التغيُّر؟

١- القداسة موطن الحقيقة، والفلسفة استشراف للمقدّس

إنَّ مفهوم الحقيقة كما تشكّل في المحاضن اليونانية اللّغوية والتداولية الأولىٰ كان حاملًا لمدلولات ذات مضامين دينية ميتافيزيقية، ثم استحالت **بعد هذا همًّا عقلانيًّا بمحددات وضعية**؛ هذا ما تستجلبه لنا المساءلة الإيتيمولوجية E'tymologie لمصطلح الحقيقة؛ «فإذا عدنا إلىٰ الأصل اللغوي لـ(Alétheia) وجدنا أنَّ الكلمة مُكوّنة من الجذر (Léthé) أي: النسيان، ومن حرف النفي

(A) وتصبح الحقيقة في مفهوم (Alétheia) هي استرجاع الذاكرة والخروج من النسيان ثم التذكر، وفي هذا المعنىٰ، يقول Détienne إنَّ الحقيقة (Alétheia) لا يقابلها الكذب، ولا الخطأ، ولكن يقابلها النسيان عند اليونانيين القدماء، فمفهوم (Alétheia) في اليونان القديمة مرتبط بالذهنية الأسطورية، ونجده مجسمًا في خطاب الكاهن والشاعر وملك العدل (Roi de Justice)»[1].

من هنا، فالحقيقة تتأتّىٰ قوّتها لا من سعي الإنسان أيًّا كان لامتلاكها، إنما قيمتها تتأتّىٰ من مصدرها، فخطاب الشاعر والكاهن المؤسس علىٰ الذاكرة المقدسة بما هي مخصوصة بمن تحابيهم الآلهة في شكل ذاكرة وإلهام مقدسين، هي الحقائق الأصيلة والفاعلة والناجحة، وفي الوقت نفسه يُقام في الواقع توسُّلًا بهذا المعنىٰ نظام من القداسة والعدالة والقانون المطلق، هنا يمكن أن نستحضر الشَّواهد من التَّاريخ الفلسفي، فأن يتم الربط بين الحقيقة والقداسة والذاكرة، فمعناه الدّلالة الأفلاطونية، والدّلالة الدّينية، وبيان ذلك أنَّ أفلاطون هو من ربط بين الحقيقية وبين التذكّر، فالمعرفة أو معارفنا بما هي الأدوات التي يمتلكها الإنسان في يديه هي الطّريق الوحيد نحو الحقيقة، فالمعرفة تذكر ليس إلا، والحائل الذي يقف أمام الجهد المعرفي النقي هو الأهواء والرغبات الجسمية، التي يماثل أفلاطون بينها وبين اللاّعقل

(١) رجاة العتيري، **الحقيقة عند اليونانيين القدامىٰ وعند نيتشه**، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس: العدد السابع أكتوبر ١٩٨٨، ص ٣٣.

والشر، أي إن ثمة التحرر من الشهوات، ويماثلها الطريق الآمن نحو الحقيقة، وثمّة اتباع الشهوات، ويماثلها فقدان الطّريق والخطأ والظّن أو الرأي، ويصف أفلاطون هذه البنية للمعرفة من خلال بعض الأساطير التي تحكي مغامرات الحياة السابقة للنّفوس، وهبوطها إلىٰ هذا العالم topos، عالم الأشياء المحسوسة والأجسام التي ليست إلا نسخًا للصور في ذاتها، وصورة تحولها، ورجوعها إلىٰ مكانها أو مسكنها المعقول بواسطة الفلسفة . . . فبناء الحق وصياغته إنّما هو إعادة التّركيب واكتشاف المعنىٰ الذي كان موجودًا من قبل، جاريًا به العمل في تنظيم شروط إمكانات الفكر والتعلّم، علىٰ خلاف أن يكون طريقًا متقدّمًا ومغامرًا، إنّما هو صعود إلىٰ مشارب ومصادر الثقافة التي قد تحتجب في أوقات محدّدة، يتناساها الفرد الذي يضيع في عدم نضجه النّفسي والجسمي، في طفولته الحقيقية والمجازية معًا»[1].

وتشير الدّراسات إلىٰ أثر الحكمة الدّينية الهندية علىٰ الفكر الأفلاطوني في قضايا المنهج وتعالي الحقيقة، وعلاقة الروح بالمطلق، وموضوع وهدف المعرفة، والحقيقية العليا المقدّسة بما هي المبدأ الأول، ومبدأ الثنائية أو الأحادية الفلسفية وغيرها . . . . ومنها الكتاب الهندي الأوبانيشاد، الذي يحوي حكم وخلاصة الثقافة الهندية ما قبل الميلادية، ونذكر هنا أمثلة عن هذه المشابهة

(١) برتراند أوجيلي، الحقيقة، ضمن كتاب: علي بنمخلوف وآخرون، **مفاهيم الحقيقة**، ترجمة عبد القادر قنيني، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥، ٥٤/ ٥٥.

بين الحقيقة الأفلاطونية المقدّسة، وبين الحكمة الهندية «يرفض كل من أفلاطون ومدرسة الأوبانيشاد الإدراك الحسي كمعلومات يقينية، وتؤكّد كلتا المدرستين علىٰ: أهمية العقل عند أفلاطون، والحاجة للتأمّل والتّفكير عند الأوبانيشاد، وحسبما يذكر أفلاطون فإن طريق الحواس يقود المرء إلىٰ عالم الظواهر المتغيّرة: ظلال الكهف؛ أي: انعكاس الصور، الإنسان يعيش عالم الظّواهر لا الحقيقة الجمهورية وذلك يزود الإنسان بوجهة نظر doxa، بينما طريق العقل والتفكير يقود إلىٰ المعرفة الحقيقية . . . ووجهةٌ مشابهةٌ توجد في الأوبانيشاد التي تشير إلىٰ استحالة معرفة الحقيقة عن طريق الحواس والمعرفة التّجريبية؛ لأنّ براهما والماهية الإلهية لا يمكن معرفتهما عن طريق الحواس «إنّ العين لا ترىٰ . . . ولا الكلام يعبّر . . . وعدم قدرة العقل علىٰ الإدراك . . . حقيقية، لا يمكن معرفة المطلق بالكلام . . . أو العقل . . . أو بالعين . . .» كاثا أوبانيشاد[1].

وفضلًا عن هذا التداخل ما بين الحقيقة باعتبارها مقدّسًا، والاعتقادات الدّينية لدىٰ أفلاطون، فإنّ ثمة ما يسعفنا في تأسيس الحقيقة علىٰ المقدّس لدىٰ سقراط نفسه، وفي المعجم الدّلالي لمفهوم الفلسفة التي تحدّدت بوصفها بحثًا عن الحقيقية، فكيف الأمر مع سقراط أولًا؟

---

(١) للاستزادة أكثر انظر: فاسيليس جي فتساكس، **أفلاطون والأوبانيشاد، لقاء الشرق بالغرب، جدل المقدّس في المنظور الفلسفي، الهندوسي اليوناني**، ترجمة سهىٰ الطريحي، سوريا: دار نينوىٰ للدّراسات والنّشر والتوزيع ٢٠١٠، ص ٤٨.

إنّ سقراط لم يكن فيلسوفًا نظريًّا، وإنّما كان صاحب رسالة تشبه رسالات الأنبياء، في مسعاهم نحو تحرير الإنسان من الاعتقادات الخاطئة والسلوكات المنحرفة عن استقامة الفضيلة «ذلك أنَّ سقراط كان يشير إلىٰ اللاّمنظور الذي كان يعاوده ويأنس إليه، فهو يشرّع لممارسته الفلسفية باعتبارها إلهية؛ لأنّه دخل يومًا معبد دلفي فسمع هاتفًا يخبره بأنّه أكثر الأثينيِّين حكمةً؛ إنَّ رسالة سقراط ذات أساس إلهي، لذلك فهو لا يقبل التخلّي عنها، مثلما يتجلّىٰ ذلك في مؤلف أفلاطون بعنوان «تمجيد سقراط»، نكتفي هنا بالإشارة في هذا الموضوع إلىٰ أنَّ سقراط يخاطب القضاة بقوله: «لو أنّكم طلبتم مني أن أتخلّىٰ عن التّفلسف مقابل تبرئة ساحتي، وإطلاق سراحي فإني لن أقبل ذلك البتّة؛ لأنّه ليس أعسر عليّ من عدم طاعة الله الذي حمّلني رسالة هدايتكم، وإرشادكم إلىٰ ما به تكون النّفس فاضلة»[1]، وهنا نلاحظ طبيعة المضمون الذي يريد سقراط أن يهدي به المجتمع الأثيني، فهو مضمون ديني حقيقي في شكلٍ فلسفي، مضمون مقدّس في شكلٍ جديد هو الشكل الفلسفي البرهاني، أي إنَّ القيم الدّينية التي كانت لدىٰ هوزيود في شكل أساطير وأشعار مقدسة، قد أحالها سقراط في تعاليمه من هذا الشكل إلىٰ شكل جديد، قوامه العقلانية المجرّدة،

(١) محمد الجوة، **الحقيقة المقدّسة**، ضمن كتاب: محمد الجوة وآخرون، الإنسان والمقدّس، تونس: الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، دار محمد علي الحامي، ١٩٩٤، ص ١٠.

وتأسيس اليقين علىٰ أسسًا برهانية، وليست أسس ميتوسية أسطورية، وبالتالي فنحن «أمام لحظة استجلابٍ للمقدّس في فضاء جديد، هو فضاء القول الفلسفي، من حيث هو رغبة جامعة في الحكمة وبحث عن الحقيقة في صورة جديدة ... إنَّ الميتافيزيقا التي افتتحها سقراط، وواصلها فلاسفة آخرون ستكون أساس خطاب فلسفي أقرّ بإطلاقية الحقيقة إلىٰ حدّ التّقديس»[1].

هذا، ويُعزِّز هذه المؤاخاة بين الحقيقة باعتبارها ذات جذر قدسي، وبين الفلسفة باعتبارها بحثًا عن هذه الحقيقة، الاشتقاقات اللّغوية والدّلالية لمدلول الفلسفة نفسه، فلماذا اصطنع بيتاغور تسمية فيلوصوفيا؟ «هل لمجرّد إبراز الفاصلة الدّلالية بين الصوفوس، الذي هو الله، والفيلوصوفوس أي الإنسان؟ .... إنَّ إطلاق لفظ فيلسوف علىٰ من يمارس الفلسفة -أي الفيلوصوفوس- ليس تحجيمًا لقدرات الإنسان أو ضربًا من التّواضع مثلما يقدّم ذلك عادة، بل هو تصميم علىٰ استشراف عالم المقدّس ..... وليس مجرّد إقامة حدود بين المطلق والنّسبي ... وكأنَّ هذا الحنين إلىٰ التّقديس قد تجلّىٰ في هفوة لغوية ذات دلالة عندما أطلق اسم الحكماء السبعة علىٰ مجموعة من الفلاسفة المشرّعين اليونانيين، الذين كادوا يضاهون الآلهة في سموُّهم الأخلاقي؛ ليست الحكمة إذن حكرًا علىٰ الآلهة،

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.

ولا الفلسفة في بداياتها اليونانية مجرّد قَطع مع الأسطورة والمقدّس، وحتىٰ الحقيقة الفلسفية هي-حسب ما يفيده الاشتقاق اللّفظي- لا تحجب انفتاحًا به ينكشف الوجود بصورة تجعل الفيلسوف ما قبل سقراطي أميَل إلىٰ الاسترسال الشعري منه إلىٰ مجرّد المحاكمة العقلية البرهانية»[1] والمتفحّص لجملة هذه الشواهد المتوالية، حول الحقيقة كمضمون مقدّس، والفلسفة كأفق لاستشراف هذا المقدّس يدرك أنَّ التحول من الأسطوري إلىٰ الدّيني كان تحولًا في شكل التعبير عن الحقيقة المقدّسة، وليس انتقالًا نحو سوفسطائية إلحادية فجّة.

٢- من الحقيقة/ القداسة إلىٰ الحقيقة/ الدّليل

لكن السؤال المركزي الذي يثار في هذا المقام: كيف تطوّرت الحقيقة الذاكرة (Alétheia) من دائرة القداسة الدينية إلىٰ دائرة الاعتبارات الوضعية واللائكية (La'cisation)؟

يذكر لنا Détienne الظروف التي تحوّلت فيها الحقيقة المقدسة من الفاعلية الدينية والسحرية إلىٰ الشرعية العقلانية والصبغة الوضعية.

- ومن بين هذه الظروف نجد طرح المسائل الحربية والسياسية والقانونية في مجالس شعبية ديمقراطية، أو في مجالس

(١) المرجع نفسه.

التقنيِّين؛ أي المختصين في الموضوع المطروح، وذلك بين القرن السابع والسادس قبل الميلاد.

- فالجدل والحوار والمناقشات وتبادل الآراء عوضت الخطاب المقدس النابع من ذاكرة الشاعر وإلهام الكاهن.

- وفي هذا الطور الانتقالي تتوسط حركتان فكريَّتان: حركة الفلسفات الدينية الصوفية كالفيثاغورية، وحركة السفسطة والبلاغة والشعر اللائكي، والشخصية التي تمثل المنعرج في تحول مفهوم (Alétheia) هي شخصية سيمونيدس ٥٥٧ ق.م (simonide de Céos) الذي كان أول من جعل من الشعر مهنة وحرفة[١].

وبإدخال عنصر القداسة الذي يختص به الشاعر إلىٰ حقل المقابل المالي، والقيمة الاستعمالية النّافعة، احتجبت الحقيقة بالمعنىٰ القداسي وعوضها مفهوم الدوكسا (Doxa) والخدمة، وتنقلب وظيفة الذاكرة إلىٰ مجرد تقنية من تقنيات التَّدوين، بالتواشج مع أفول الذاكرة المقدسة، وإحلال خطاب الخدعة، والاستخدام الذرائعي للمعرفة مع مجيء السّفسطائيين.

وبالفعل، فهذا التّفسير يقدم جزءًا من الحقيقة ويحجب عنَّا الجزء الآخر منها، فإذا ما رجعنا وراجعنا التحوّلات الكبرىٰ في تاريخ الفلسفة خاصة لدىٰ اليونان، فإنَّ الفلسفة التي جعلت الحقيقة من قطب اهتماماتها لم تمكّن لنفسها إلاّ في لحظة منعطف

(١) المرجع السابق، ص ٣٤.

جوهري، هي لحظة التحوّل من الفكر الأسطوري إلىٰ الإدراك المنظّم للعالم، وبهذا الاعتبار فإنَّ هذا التّصور التقليدي للحقيقة بلغة الأنثروبولوجيا الدينية يماثل الحقيقة في شكلها الأسطوري لدىٰ الثّقافات البدائية؛ أي قداسة الأصل، والوظائف الأنطولوجية والاجتماعية والأخلاقية والنّفسية، وتبعًا لهذا «يظهر إذن، أنَّ ميلاد الفلسفة قد واكب تحوّلين ذهنيين عظيمين، ظهور فكر وضعي يتنافر مع كلَّ شكل من أشكال الخوارق، ويرفض التّشبيه الضّمني الذي تقيمه الأسطورة بين الظّواهر الطبيعية والعوامل الخارقة للطبيعة؛ ثم ظهور فكر مجرد يخلّص الواقع من قوّة التّغيير التي كانت الأسطورة تفرضها فيه، كما يقضي علىٰ الصورة العتيقة لوحدة الأضداد ليقول بمبدء الهوية»[1].

أما المبرر الأكثر غورًا من هذه المبررات التي تقدِّم دومًا ذاتها بصورة مستقلّة عن أي تأثير خارجي، وإنّما بدأت بالمعجزة وفي الآن نفسه لا تؤمن بدور المعجزة، فقد قلنا إنَّ الحقيقة كانت تستمد قيمتها من مصدرها المقدّس، من لدن الملوك أو الكهنة، نظرًا لموقعهم الخاص أو ماهيتهم وطبيعتهم السامية، فإنَّ دخول عنصر آخر من مصدر شرقي قد غيّر بصورة تدرّجية نظام المعيارية والحقيقة ضمن هذه الحقبة، إنه خطاب «الرياضيات والهندسة التي

(١) J.P Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs, TɣFM. 1971. p. 101-114.

أورده محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: «**التفكير الفلسفي**» سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب ط٣ ٢٠٠٨، ص١٨.

نشأت في مصر، واكتسبت نظام تنقلها مع فلاسفة مثل طاليس، وتقدّم الرياضيات النموذج غير المعهود للبناء الاستدلالي؛ هو ضرب من الخطاب المنطقي (اللّوغوس logos) المستقل تمام الاستقلال عن الشخصية التي تنجزه، وهو قابل للتّكرار بإرادة أي فرد، ومتهيئ لأنْ ينتج حقائق استدلالية بذاتها، من دون الرجوع إلىٰ أيّة ضمانة من أي سلطة خارجية عن قواعد التكوين وأداء الخطاب ذاته، ولم تغب القوة التّدميرية للرياضيات عن المعاصرين، الذين ما لبثوا أن أدركوا علاقتها مع الأشكال الجديدة للتّنظيم السياسي والقانوني مما جرّبته المدينة الإغريقية في العصر نفسه، وهنا أيضًا عن طريق التّساوي، بفضل الاحتجاج، والبحث عن الدّليل، من دون الخضوع إلىٰ أيّة سلطة، كانت الشؤون العامة يقرر فيها في المجالس السياسية كما في المحاكم»[1]، ويبدو أنّه عنصر تبريري يمتلك وجاهته؛ لأن النّسق العلمي الرياضي القائم علىٰ البرهنة والاستدلالات قد جرىٰ تطعيمه بعالم المعيش التّفاعلي، أي العالم الذي يعيش فيه الناس وفيه يحيون، فأضحت الفاصلة النهائية تجد قوتها في هذه القوىٰ الاستدلالية أكثر من أيّة تفسيرات طبيعية أخرىٰ، خاصة وإنّنا أشرنا في العنصر السابق إلىٰ أنَّ التحول لم يمكن قطائعيًّا كليًّا، وإنّما هو تحول في شكل التعبير عن الحقيقة الدّينية من الصورة الأسطورية إلىٰ الصورة البرهانية، وهكذا لم يضِع المبدأ الدّيني في النموذج

(١) برتراند أوجيلفي، **الحقيقة**، مرجع سابق، ص ٤٧.

الفلسفي الجديد، وإنّما جرىٰ الاحتفاظ به وإسكانه مجددًا في فضاء آخر يجابه التحدّيات الضاغطة بمنهجية مناسبة ضمن سياقها؛ أي السياق السوفسطائي.

• رابعًا: خلاصات ونتائج

وإذا ما سايرنا تحليلات «جون بيار فرنان J. P V ernant» في اشتغاله بأصول الفكر اليوناني، وتحوّلات هذا الفكر من دوائر الفكر الأسطوري إلىٰ دوائر الانتظام الفلسفي؛ فإننا نستخرج عناصر نظرية وتاريخية هي تواليًا:

- أنَّ التفكّر العقلي لم يتكوّن لدىٰ اليونان، ولم يتبدَّ بصورة واضحة إلا علىٰ المستوىٰ السياسي أوّلا؛ لأنّ السياسة، وهي علىٰ التّحقيق بنت المدينة كانت الأداة المركزية فيها هي تفوّق الكلمة علىٰ جميع الأدوات الأخرىٰ للسلطة، إنها الأداة السياسية ومعراج الوصول إلىٰ الدولة بامتياز؛ من هنا «لم تعد الكلمة هي الكلمة الطقوسية والصيغة الحقة، وإنما المداولة المتناقضة، والنقاش، والتعليل، إنها تفترض جمهورًا تتوجه إليه وكأنه قاضٍ يصدر الحكم الأخير برفع الأيدي بين الفريقين الماثلين أمامه، إنَّ هذا الخيار الإنساني المحض هو الذي يقيس قوة الإقناع لخطابين، مؤمِّنًا فوز أحد الخطباء علىٰ خصمه»[1]. وبهذا التقرير فإنَّ أفول التأويلات

(١) جون بيار فرنان، **أصول الفكر اليوناني**، ترجمة سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ٢٠٠٨ ص ٤٢.

الأسطورية لم يصبح ممكنًا، إلا في اليوم الذي أدار الفكر وجهته نحو النظام الإنساني، وسعىٰ إلىٰ استشكاله وتعريفه بذاته.

-إنَّ وصل الصّلة بين مولد الفلسفة ومولد التفكّر حول اعتبارات سياسية في النظام الإنساني مؤداه أنَّ جذور التفكّر الفلسفي موصولة بالفكر السياسي، الذي عبّرت عن اهتماماته، واستعارت مفرداته في التّبليغ والتّدبير، وبهذا «فالعقل اليوناني لم يُصنع في العلاقة البشرية مع الأشياء، بمقدار ما صنعته علاقات النّاس فيما بينهم، وقد تطوّر من خلال التقنيات التي تعمل علىٰ العالم، أقل من تلك التي تسيطر علىٰ الآخر، والتي كانت اللّغة أداتها المشتركة: فن السياسة، والخطابة، والتعليم؛ فالعقل اليوناني هو ذلك الذي سمح بطريقة وضعية وواعية ومنهجية بالتأثير في الناس، وليس بتحويل الطبيعة؛ إنَّ هذا العقل هو ابن المدينة، سواء في حدوده أو في تجديداته»[1].

والمعنىٰ الذي نستجليه في مقاربة «فرنان» للحظة التّمفصل بين التأويل الأسطوري والتماهي بينه وبين الحقيقة بما هي مصدر، ثم أفول هذا التحديد بنشأة التفكّر حول الإنسان/ المدينة، ما نستجليه هو فقدان مملكة الحقيقة قيمتها، بإحلال لغة العقل والمنظور والنّقاش والاختلاف محل التكهّن والحكاية والرواية؛ لأن دائرة الفكر الاجتماعي السياسي هي من كبرىٰ المحاضن التي تَتفتّقُ فيها

(١) جون بيير فرنان، **أصول الفكر اليوناني**، مرجع سابق، ص ١١٩.

المُمكنات العقلية، وتتداخل فيها السّلطة بالمعرفة، والفلسفة بالمنفعة، بما يجعلها في صلة تقابلية ضدية مع مفهوم الحقيقة، خاصة لدىٰ فلسفة الثبات؛ أي: تلك التي تتأسس علىٰ الانفصال عن أية دلالة خيالية، ونشدان الموضوعية في التفكير، واستخلاص القانون الكلي.

هذا بحسب مقارنة جون بيار فيرنان، الذي أغفلت الدّور العلمي الرياضي الهندسي للتراث الشرقي الذي استجلبه طاليس منه، إذ إنَّ فرنان لا يحدثنا عن هذا الانتقال من التفكّر حول اعتبارات أسطوية إلىٰ نشوء الفلسفة علىٰ أرض الخطاب السياسي، فكيف لهذا العقل أن ينتقل بصورة مباشرة دون توسّطات معرفية تكون جسرًا منهجيًّا، ورؤية منهجية تدار وفق مقتضياتها الممارسة السياسية، إذن النموذج العلمي الشرقي كان هو من نقل سؤال الحقيقة من الحقيقة القداسة إلىٰ الحقيقة البرهان، وليست فقط الاعتبارات السياسية هي سبب نشوء الخطاب حول المدينة.

الفصل الرابع
مفهوم القيمة وقلق المفهوم

• أولًا: مُفتتح الإشكال: من سؤال أزمة القيم إلىٰ سؤال المسؤول عن الأزمة

يجري الكلام في الفكر الفلسفي المعاش عن أزمة القيم، وأفول الواجب، وهيمنة العدمية، باعتبارها فقدان القيم العليا قيمتها، ويتكاثر هذا القول حتىٰ يحجب سؤالًا آخر يبدو لنا أنَّه سؤال أكثر فاعلية ونجاعة وأهمية، إنّه سؤال المسؤولية عن أزمة القيم في نماذج الحياة المعاصرة؛ لأنَّ سؤال الأزمة يُخفي الفاعل المسؤول، ويُساوي بين الإنسانية في نسبتها إلىٰ هذه الصورة التي أعطت للحياة منظرًا كئيبًا؛ لأنَّ تحديد المسؤول عن أزمة القيم يقدّم لنا مكاسب منهجية قويمة، لا تتجه كما يظهر في البدء، إلىٰ الماضي، وإنّما مكاسب تكون جسرًا نجتاز به الأزمة، وننفتح من خلاله علىٰ دروب أخرىٰ لمصادر في القيم تكون دليل تغيير القبلة نحو المستقبل.

إنَّ المسؤول عن أزمة القيم ليس شخصًا مشخّصًا، نسميه ثم

نقدّمه للعدالة الأخلاقية، التي يكون الضمير فيها قاضيًا، ولا مذهبًا فلسفيًّا خطر علىٰ عقل فيلسوف جاهد طويلًا كي تبرق في ذهنه هذه الفكرة، أو تكون هذه الإرادة التي تريد أن تشبع نهمها الغرائزي، وقواها الغضبية والشهوانية؛ كلا، إنّ المسؤول عن أزمة القيم خاصة المتعالية منها، هي رؤية مخصوصة إلىٰ الإله والإنسان والكون، رؤية إلىٰ العالم أمسكت بالوجود وانفعلت فيه وعبّرت عن نفسها من خلاله.

وسارت في موكب هذه الرؤية الإنسانية، خاصة الأوربية منها، التي أضحينا نؤرّخ لها من ميلاد العصور الحديثة، كبيان علىٰ شهادة ميلاد رؤية جديدة إلىٰ العالم، كان علىٰ الإنسان أن يسكن فيها، وأن يسكن إليها؛ لكي ينجز مشروع التقدّم، ويعي الكون وعيًا علميًّا، ويصل إلىٰ السعادة المفقودة، وكان هذا التَّعاقد بين إنسان الحداثة، وبين الرؤية الحديثة إلىٰ العالم لزمن مفتوح يكون الإنسان فيها سيّدًا علىٰ العناصر كلّها، كان هذا التَّعاقد مصدرًا لاعتزاز الحداثة بمشروعها.

غير أنَّ هذا الاعتزار بهذه الرؤية الحديثة إلىٰ العالم، لم يتجه بالقيمة إلىٰ مكانها الحقيقي، بل وضع القيمة في مكان ليست هي فيه، وقامت العقلنة بعملية التحوير والإفراغ للقيمة من دفقها الروحي والحيوي، وجمّدتها في أنساق العقل المتصلبة، في حين أنَّ القيمة ليست موضوعًا للعقل، ولا موضوعًا للعلم، إنّما هي موضوعٌ للوجدان، لقد توهَّم العقل الحداثي أنَّ إدراك القيمة، يعني

تحليلها، غير أنَّ إدراكه لها تحليليًّا تسبَّب في تدميرها، وإفراغها من مضمونها الشُّعوري، المضمون الذي يُعاش ولا يحلّل، المضمون الذي يُدرك القيمة بقدر تفاعلنا وجدانيًّا معها، ويتصاعد بقدر امتلاء القلب بعشقها وحبّها، وليس بقدر إسكانها في أنساق المجتمع المنفعية المتغيّرة، أو اختزالها في دوافع نفسية لاواعية.

إذن، وبعد أن استبانت المآلات الانحطاطية لمشروع الحداثة الأخلاقي، الذي يفصل القيمة عن منابعها الحيوية، بسبب الرؤية العلمية إلىٰ العالم، وبعد أن استبان هذا المشروع الذي أفقر الذّات الإنسانية من حيث روحانية القيم، فإنَّ ما يلوح في المستقبل، هو أهمية التّشريع لحالة نقل القيمة من رتبتها الجزئية والاختزالية، إلىٰ رتبة المقومات الكلية، أو من إبستمولوجيا الفصل إلىٰ إبستمولوجيا النَّماذج المؤسسة والكلية، التي ترىٰ في منظومة القيم معايير كلية تنتظم وتتقوم بها مختلف الفاعليات الإنسانية: من المعرفة إلىٰ الحياة، في النّظر كما في العمل، وما هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ إلا لبنة ضمن هذا المشروع الحيوي؛ لأنَّه يحتوي علىٰ إرادة الإنجاز والتّطبيق الفعلي لإعادة اللحمة المفقودة بين القيمة والحياة، اللُّحمة التي مزقتها الرؤية الحداثية إلىٰ العالم، وأورثت هذه الرؤية منظورًا في فهم القيمة، لم يعد يعني تحديدًا ما الذي تعنيه هذه الكلمة: القيمة.

إنّننا نروم في هذه الورقة، إعادة تنزيل القيمة بمعناها التَّوجيهي، وبمعناها التّأسيسي الكلي، وهذا موقوفٌ حصوله علىٰ

إعادة بناء المفهوم الحقيقي للقيمة؛ واستعادة دوره التّفعيلي والتّوجيهي؛ وذلك في صُلْب الإشكالات الرَّاهنة التي يظهر فيها الانفصال بين القيمة والحياة، وكيف عالجتها اجتهادات معرفية معتبرة تعطي للقيمة منزلتها الكلية؛ إدراكًا منا بضرورة استئناف النّظر في السُّبل المنهجية الجديدة، التي ندخل بها طريق تخليق الوجود الإنساني؛ لأنَّ العالم يشهد تحولًا مُنتظرًا نحو نظام أخلاقي جديد، يستوجب منا تجديد سؤال القيمة الأخلاقية، من حيث مكانتها، ودورها المنهجي في العلوم وفي الثقافة وفي السلوك وفي الفنون.

- **ثانيًا: ما أهمية البحث في القيم؟**

إنَّ المعيار الأساسي الذي نمرّ به عبر موضوع القيم قبل الكلام في ماهيتها أو مفهومها، الكلام أولًا في جملة المسوغات التي تجعل مسألة القيم مركزية وأساسية، خاصة أنَّ ما تطالعنا به مشكلات الإنسان المعاصر (الشعور بالاغتراب، فقدان المسوغات، الانفصال بين المبدأ والسلوك، أفول الواجب، العقل الأعمىٰ، المعرفة المعلولة، عزلة الأخلاق، ما بعد الأخلاق) يؤشر علىٰ مدىٰ انعدام قيمة القيم والدّخول في **لحظة العراء من المعنىٰ**، أو الفراغ من الأسس، ولقد عبّر هانز يوناس Hans Jonas عن هذا المعنىٰ وهذا الفراغ قائلًا: «إننا نرتعد في عراء عدمية تتزاوج فيها أكبر قدراتنا مع الفراغ الأكبر»[1].

---

(١) جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة عادل العوا، بيروت: عويدات للنّشر، ٢٠٠١، ص ١٤.

وغير بعيد عن هذه التّحفة الكئيبة؛ عبّر لوي لافيل Lavelle، عن الأثر الذي تحدثه كلمة القيمة في أناسي عصرنا، ووصفه بأنّه سحر: «أصبحت كلمة قيمة تحدث في أناسي عصرنا سحرًا يشبه سحر الوجود، ونحن هنا في قلب هذه المتاهة من المناقشات التي يتميّز بها دائمًا الفكر إبان صنعه، وما إن يتم صنع الفكر، أي ما إنْ نتجاوزه، حتىٰ يصبح من شأن التاريخ أن يعرفه ويلمّ به»[1].

ويمكن لنا رصد هذه المسوّغات التي دفعت بالقصد الإنساني إلىٰ استعادة سؤال القيم مجدّدًا، ليس باعتبارها رهانا وإنّما باعتبارها ضرورة في الآتي:

١- **حلول العدمية وإمسكاها بالحياة**، وهذا بعد أن تفكّكت الشَّرعيات الكبرىٰ، أو ما يسميها جون فرونسوا ليوتار «موت السّرديات» أو بالأقوىٰ: الأسس المرجعية التي تمنح المعنىٰ للسُّلوك والحياة، والأدهش أنَّ هذا الموت للسّرديات زحف أيضًا -فضلًا عن الّدين، والأخلاقيات الدّيني- إلىٰ وعود الحداثة، والرؤية العلمانية للمعرفة والحياة؛ منها تمثيلًا: مذاهب القرن الثامن عشر المتصلة بتحرير المواطن، أو الإقرار بأنَّ التاريخ مبحث عقلاني غائي، تشكله الروح الواعية بذاتها؛ أو الماركسية ووعودها في مجتمع من دون طبقات، أو العَلموية -الإفراط في الثقة بمنهج العلم- مع فرانسيس بيكون، ويوتوبياتها حول إنهاء المرض

(١) عادل العوا، **العمدة في فلسفة القيم**، بيروت: عويدات للنّشر، ١٩٧٦.

والشيخوخة، أو التَّحليل النّفسي الفرويدي بوعوده التي لازم فيها بين التحرر من الإكراهات وبين حصول الصحّة النّفسية للإنسان الحديث، والشّاهد الأمثل علىٰ هذا الانقلاب الأخلاقي صورة الأخلاق الكانطية؛ فإذا كان الواجب الكانطي يعبّر عن صيغة أخلاقية كلية وشاملة، فإنَّ الواجب في عصر ما بعد الحداثة أضحىٰ سَردية قديمة فقدت مشروعيتها، واللاّزمة المنطقية هي أنَّ حلول العدمية وموت الأيديولوجيات يؤدّيان إلىٰ نزع الشَّرعية عن المبحث القيمي، وماوراء الأخلاق؛فضلًا عن موت الأيديولوجيات.

إنَّ الفردية المنبثقة عن هذا الموت قد طلعت من جديد، ومعناها أن يتخذ الفرد من ذاته مثلًا أعلىٰ، وقيمة توجيهية معيارية، إنَّ الفردية المعهودة في تجربة الحداثة؛تُبصر في المجتمع جدارًا عازلًا عن بلوغ ذاتها، بسبب أخلاقه المغلقة، بينما الفردية تبتغي أخلاقًا مفتوحة؛ ومن شعاراتها التي كانت ترفعها: التحرر من إطارات المجتمع، أو الدّولة، أو المؤسسات الدّينية، بينما الفردية المعاصرة التي وصفها جيل ليبوفتسكيفي في مؤلفه «عهد الفراغ: محاولة في الفردانية المعاصرة» فإنها لم تَعُد تشير إلىٰ انتصار الفردانية علىٰ القواعد الإلزامية، أو كسر ألواح الأخلاق المغلقة؛ بل تدل علىٰ إنجاز أفراد غربيِّين علىٰ الأنظمة، علىٰ القواعد، علىٰ شتىٰ الإلزامات مهما كان مأتاها، علىٰ الخضوع لسلطة واحدة، ماذا نلقىٰ في هذه الفردية المعاصرة؟ مُتَعَ النّرجسية بأكثر مما نجد من سبيل للاستقلال الذّاتي، نلقىٰ تفجّر الاستمتاع بأكثر من غزو

للحرية، أولوية قيم الاستمتاع، إباحيات، نفسانيات، وَلَجْنَا عصر النّرجسية، إنه زمن السلوك النّرجسي»[1].

٢- المكانة المحورية للقيم في نظام الحياة الإنسانية، إذ هي التي تحدّد نظام الحاجات ومستوىٰ إشباعها، ذلك أنَّ ثمة حلقتين: حلقة الفكر وحلقة الإرادة، فالفكر يفكّر في الحاجات ويحدد مراتبها (روحية وعقلية وحسية)، أما حلقة الإرادة فتحدد التوجّه لتتحرّك الجوارح إلىٰ نيل مقصودها، وتقسّم القيم التي تشبع الحاجات إلىٰ قسمين: «قسم القيم المعيارية وقسم القيم النسبية، والمقصود بالقيم المعيارية تلك التي لها معيار تقيس به صوابية وسائل إشباع الحاجات وسياساتها، وفي هذا المعيار نقرر الوسائل الصائبة من الخاطئة، والحلال من الحرام . . . أما القيم النسبية فهي التي ليس لها معيار عقدي مسبق، وإنّما تستند في صوابيتها ومشروعيتها علىٰ نسبة رغبات الأفراد والجماعات، والعامل الحاسم في هذا النوع من القيم هو ما تجمع عليه الأكثرية في المجتمع، . . . وخطورة هذا النّوع من القيم أنَّه متذبذب الصَّوابية والبقاء بتذبذب رغبات الأفراد والجماعات، ولذلك يفرز أشكالًا مضطربة من المشكلات النّفسية والاجتماعية»[2]، وفي مستوىٰ الواقع المشهود، فإن القسم الثاني هو الذي هيمن؛ لأنّ الانفصال

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) ماجد عرسان الكيلاني، **فلسفة التربية الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٨، ص ٣٤٠.

عن القيم العليا قد فتح المجال علىٰ تعددية مفتوحة بتنا معها لم نعد نعرف ما الذّي نعنيه بكلمة القيم، وثمة مناحٍ فلسفية أسهمت في تجريد القيم من طبيعتها المقدّسة، ونظرت إليها كمنظورات تعكس من جهة أوّلية نمط وجود الكائن؛ وتعكس من جهة أخرىٰ قناعًا صامتًا يطلب الهيمنة والسلطة؛ وأرست في نقديتها أنَّ الاعتقاد بوجود قانون أخلاقي كلي قد تصدّع أمام الإقرار بأنَّ مصدر الأخلاق هو إنساني بحت، فالميل إلىٰ الاعتقاد بالنّسبية التّاريخية والثقافية، مثل المحاولات المتعدّدة لتجريد القيم من قدسيتها، وتحويلها إلىٰ أغطية أيديولوجية تتستّر خلفها آليات سلطوية، أسهم في زعزعة الاعتقاد الفلسفي والدّيني والفنّي بالحق والخير والجمال كقيم مطلقة، هذه الأزمة القيمية الكبرىٰ التي هزّت بعمق القرنين الماضيين، أفضت إلىٰ تشويش الثوابت اليقينية في اتجاهات متعدّدة»[1].

جليٌّ إذن أنَّ ثمة لفتة إلىٰ قيمة القيم في ظاهرة الأزمة بحدّ ذاتها، وذلك بإرادة النّظر إليها باعتبارها تُمثّل الهوية الجوهرية التي تمنح القيم الأخرىٰ قيمتها، وفي منظور الأخلاقية الدّينية يتم رفع الدّلالة الوجودية الإنسانية إلىٰ مقام الدلالة الأخلاقية؛ فالأمانة التي كلّف بها الإله الإنسان هي الأخلاق ويقول المرحوم «إسماعيل الفاروقي» مؤكّدا علىٰ هذه الحقيقة: وما الأمانة أو المشيئة المقدّسة

(١) جيروم بيري وآخرون؛ **القيم إلىٰ أين**، ترجمة زهيدة جبور وجان جبور، إشراف اليونيسكو، تونس: مكتبة الحكمة، ٢٠٠٤، ص ١٦.

التي عجزت السماوات والأرض عن تحملها إلا القانون الإلهي المؤسَّس علىٰ حرية الخليقة، أما فيما يتعلق بالسماوات والأرض، فإنَّ إرادة الله تعالىٰ تتحقّق بالأمر الإلهي التكويني» . . . ومن هنا، فإن الإنسان هو المخلوق الوحيد، الذي يتوفّر في فعله الشرط الأخلاقي، وهو: الفعل الحر، والقيم الأخلاقية أرقىٰ من القيم الأولية الطبيعية، حيث إنها تستبطن قبولها هي والقيم النّفعية الوسائلية مسبقًا وتُجاوزها، ومن ثمَّ تتبوّأُ مكانة أسمىٰ من كليهما، ومن الواضح أنّ القيمة الأخلاقية للفعل الحر هي الشق الأسمىٰ من الإرادة الإلهية، التي لأجلها خَلَقَ الله الإنسان، وأنعم عليه بأن جعله خليفة بأمره في الأرض»[1].

٣- ازدياد الحاجة في نسق اهتمامات الإنسان المعاصر إلىٰ منابع أخرىٰ للمعنىٰ، وسبب هذا الازدياد لمصادر أخرىٰ للمعنىٰ، وقيمة الحياة بدلالة تتجاوز الدّلالة النّفعية فشل مشاريع نَسْبَنَة القيم في تلبية هذه الحاجة الإنسانية العميقة، أو في تقديم إجابات مقنعة عقليًّا، وشافية نفسيًّا لأسئلة الوجود والمعنىٰ ومصير الإنسان، بعد أن قرئت أنظمة القيم الأخلاقية الهادية والسامية وفق مقولات النّسبية التّاريخية، وأسهمت في هذه النتيجة أو هذا المآل المؤسّسات التعليمية الغربية وأنظمتها المعرفية، التي تمكَّنت من إحداث القطيعة بين الحقيقية الرُّوحية الأخلاقية، والحقيقة العلمية، من خلال نقد

(١) إسماعيل الفاروقي، **التوحيد، مضامينه علىٰ الفكر والحياة**، ترجمة السيّد عمر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنّشر ٢٠١٤، ص ٤٦/ ٤٧.

النّظرة الدّينية إلىٰ العالم، ونشر العلمنة بما هي انفصال عن القيم التّوجيهية، وعلىٰ مكارم الأخلاق في المجال العام أوّلًا، وفي المجال الخاص ثانيًا، وكوّنت بعد هذه القطيعة مع أخلاق الدّين منظومات أخلاقية لا تحمل توجيهًا أخلاقيًّا رافعًا نحو مكارم الأخلاق، وإنّما تحمل رؤية إلىٰ العالم تجد ركائزها المحورية في:

- اختزال رحابة العالم في الدّلالة الحسية والمطابقة بين الوجود والمحسوس.

- توجيه المعرفة نحو المصادر الحسية، ونحو تنمية دوافع القوة والهيمنة، وذلك بفصلها عن أيّة مقاصد أخلاقية وأبعاد توجيهية.

- ابتكار منظومة قيم مجتمعية لا تتأسس علىٰ مرجعيات دينية، وفيما بعد عقلية مثالية، وإنّما هي مرجعيات نسبية مؤقّتة، تعكس إرادة تدبير الكائن لشروط وجوده ضمن ظروف حياتية مخصوصة؛ فهي تارة معيار أخلاق الواجب، وتارة معيار العواقب المنفعية، وأحيانًا إرادة القوة بما هي مبدأ شرعة القيم الجديد، وأحيانًا أخرىٰ معيار الفردانية، ولا عجب بعد هذا الانفراط في المبادئ أن يطالعنا حكماء الأخلاق المعاصرون بظاهرة الخروج عن الأخلاق بصورة كلية، ونذكر من هذه الاتجاهات الخارجة عن الأخلاق: اللاّطبيعيين ورئيسهم في ذلك هو «جورج إدوارد مور» ومذهب النّسبية الأخلاقية في نسختها الأنثربولوجية، والنّزعة الانفعالية،

مثلما تظهر لدىٰ أ.جي. آير، وفكرته عن البرهان الأخلاقي المستحيل[1].

وإنّه ليبدو أنّ العلّة الكامنة خلف هذا الانشطار في تأسيس الأخلاق، وأوجه التّدابر والتنافر بين مذاهبها أنّه لم تعد هناك نظرة موحَّدة إلىٰ العالم تجمع هذه الجوانب الإنسانية في ناظم كلي يرتب هذه الحاجات ضمن سلّم في القيم، يمنح لكل جانب من جوانب الإنسان حاجته التي تجعلها شرطًا للتّوازن، ضمن نسق كلي ملمحه الجوهري هو: التّركيب بين الطبيعة والضّمير، وهذا التّركيب هو روح المنهج المتوازن، الذي تتوسط أحواله بين الشدّة واللّين، بين الطّبيعة والفضيلة، بين المادة والقيمة، وبالتالي فإذا لم يتوفّر هذا النّاظم المنهجي التركيبي، فإنَّ مآل أساس الأخلاق سيزيد في تشعبه وسيلانه، ويبتعد أكثر عن التّكامل الأخلاقي بين الطبيعة والضّمير، كصيغة من صيغ التّركيب المنهجي الكلي، الذي يمكن أن نخلع عليه صفة: الفلسفة ثنائية القطب: الضّمير والطّبيعة، أو الطبيعة والقيمة.

وإذ تبيّن هذا، فإن حاجة الحاجات راهنًا هي التربية علىٰ القيم لتكييف الطبيعة مع قانون القيمة، بمنهجية تركيبية تكون فلسفة

---

(١) لتشكيل صورة موجزة عن آراء دعوىٰ الخروج عن الأخلاق راجع كتاب: نيغيل واربورتون، **أسس الفلسفة**، ترجمة، محمد عثمان، بيروت: ٢٠١٣، من ص ٩٧ إلىٰ ص ١٠٨. وينظر كتاب: طه عبد الرحمن، **شرود ما بعد الدّهرانية، النّقد الائتماني للخروج عن الأخلاق**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦.

الثنائية القُطبية نبراسًا هاديًا لها، وهذا بسبب مصادمة الأنساق الأخلاقية الغربية المؤسسة في أغلبها علىٰ الاتجاهات الفلسفية والمادية، مصادمتها للهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان؛ إنَّ للعالم جانبين: جانبًا روحيًا، وآخر ماديًا، الأول ينتمي إلىٰ الطبيعة التَّكوينية غير الحرّة، والثاني ينتمي إلىٰ عالم القيم، أو عالم الطَّبيعة الأخلاقية الإنسانية، وإنّ أغلب مناحي الاضطراب تأتي من سعي الجانب المادي إلىٰ اجتذاب الروحي، أو من تهميش الروحي للجانب المادي، وهو أحد أعراض مشكلات القيم في الفلسفات التّربوية المعاصرة، والفلسفة ثنائية القطب تقدّم حلًّا جذريًّا؛ لأنّها موصولة أكثر بالقناعات الأولىٰ، والصور الإدراكية الأصلية التي تشرعن للتّفكير والتّفعيل.

- **ثالثًا: في القلق حول مفاهيم القيمة: إشكالات وإيضاحات**

يوصف مفهوم القيمة بالمفهوم الرّجراجي؛أي ذلك الذي لا يستقر علىٰ حال، ولا يقيم علىٰ أساس ثابت، وفعلًا؛ ففي مستوىٰ الوصف نعثر علىٰ هذا الاختلاف في دلالة القيم، وسنقوم برصد تعريفات متعددة للقيمة، ونحاول أن نبيّن سبب هذا الاختلاف فيما بينها.

-تعريف رالف بارتن بيري- هو فيلسوف أمريكي، له كتاب مترجم إلىٰ اللغة العربية عنوانه: آفاق القيمة دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، ترجمه: زكي نجيب محمود-يرىٰ أنَّ الفيلسوف مطالب

بأنْ يحدد بدقة ما الذي يقصده بالقيمة، منبّهًا إلىٰ الفرق بين السؤال عما يعنيه السؤال: ما هي الأشياء ذات القيمة؟ وما الذي تعنيه كلمة قيمة؟

إنَّ بارتن بيري قبل أن يشير إلىٰ المفهوم الذي يتبناه يحدد شروطًا للتَّعريف المشروع والمقبول؛ هي تواليًا: **لغوية، وشكلية، وتجريبية**؛ لأنّه عندما يُهاجَمُ تعريفٌ من التعريفات فهو مطالب بأن يدافع عن نفسه من هذه النَّواحي الثَّلاث: **استعماله للكلمات، الوضوح والدقة والتَّماسك وجدوىٰ الأفكار التي يستعملها، ومن حيث قدرته علىٰ وصف حقائق معيّنة في الحياة**، ويقدّم لنا بارتن بيري التعريف الذي برأيه يحتوي علىٰ هذه الخصائص في قولته التّالية: «إنَّ الشيء أي شيء له قيمة، أو يعتبر قيِّمًا في المعنىٰ الأصلي الجوهري الجامع عندما يكون موضوع اهتمام أو نفع أو شغف من أي نوع، أو أي شيء هو موضوع اهتمام أو نفع فهو من ثم قيم بذاته . . .»[1] فالسلام والعدل قيم، وهي موضوع اهتمام؛ نظرًا للمنفعة الرُّوحية والحيوية التي تقدّمها، وما يبدو لنا جليّا في هذا التعريف استناد بارتن بيري إلىٰ معيار المنفعة والجدوىٰ في ما يجب أن نرغب فيه أو نقبل عليه، فالمعيار ليس هو نيّة الأشخاص الذين يقومون بالفعل؛ وإنّما تبعات هذا الفعل أو ذلك، ومدىٰ جَلْبه للسعادة القصوىٰ، وهي معيارية منسجمة

(١) رالف بارتن بيري، **آفاق القيمة، دراسة نقدية للحضارة الإنسانية**، ترجمة عبد المحسن عاطف سلام، مصر: ٢٠١١، ص ١٣.

ضمن أفق النّظرة إلىٰ الكائن الإنساني، وذلك باعتباره كينونة مالكة، أكثر من كونه كينونة عاقلة أو راعية للقيمة؛ فالمنفعة ليست معيارًا كليًّا للقيمة، فضلًا عن تعذّر إنجاز قانون دقيق لحساب المنافع بين المنفعة الفردية، والمنفعة الاجتماعية، والحرص علىٰ الدلالة المنفعية الاقتصادية في تحديد هوية الإنسان اختزال لها، «والصّواب يتحدّد في رؤية مستوعبة للكائن الإنساني، تقاربه في تعدّد دوافعه وتنوع أشواقه؛ لأنّ رؤية هذا التنوع هي المدخل المنهجي الضّروري لتأسيس نظرية مجتمعية تستجيب لكينونة الإنسان في كليتها وتوازنها.. فالإنسان ليس مجرّد كائن يعيش وجوده، بل هو -فوق ذلك- كائن ينزع نحو فهم الوجود، بل حتىٰ علىٰ مستوىٰ وجوده الفردي يحرص علىٰ أن يجعل له معنىٰ وقيمة؛ إنّه بعد محايث لكينونة الإنسان ولا يمكن تجاهله»[1].

ولأجل التّمييز والمفاضلة بين القيم المنفعية والقيم المتجاوزة للمنفعة ميّز كانط بين القيمة الثَّمن أو قيمة التبادل، وبين المكانة أو الكرامة: «كل ما يشير إلىٰ الميول والحاجات الخاصة بالإنسان له قيمة سوقية، وما يعين علىٰ العقل الحر لملكاتنا له قيمة عاطفية، أما ما يكون الشرط الذي به يكون الشيء هدفًا في ذاته، فليس له

(١) الطيب بوعزة، **سؤال القيم في المجتمع اللّيبرالي**، ضمن كتاب، رضوان السيّد وآخرون، سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، المغرب: الرابطة المحمدية للعلماء، دار أبي رقراق للطّباعة والنّشر، ٢٠١٢، ص ٧١.

قيمة نسبية؛ أي: ثمن، وإنّما له قيمة ذاتية؛ أي: مكانة»[1]، ومراد كانط بهذه التّفرقة، تأسيس القيم الأخلاقية، ليس من الآثار والفوائد، ولا بالأولىٰ من مرادها ومتعلقاتها، وإنما من الإرادة الخيّرة التي يأتي فعلها من داخلها، وقيمة الفعل من قيمة الإرادة الطيّبة، أو النيّة الحسنة، التي تعمل وفقًا لقانون ومقتضيات العقل الخالص وحده.

هذا نموذج علىٰ دلالة القيمة في المجال التّداولي الغربي؛ أما في المجال التّداولي الإسلامي فإنّ منطلقنا في البحث عن تعريف للقيم في اللّسان العربي، وفي منظومة القيم الإيمانية هو الصياغة القرآنية للقيمة؛ لأن هذه الصياغة تقبض فيها علىٰ المعنىٰ المعرفي الكلي العميق، وليس المعنىٰ الجزئي السّطحي؛ فـ«القِيَمُ: جمع قِيمَة، وجذْرُها قَوَمَ، ووردت مشتقاتها في القرآن الكريم حوالي ستمائة وتسع وخمسين مرةً، منها قام وأقَام وقيام وقائم وقَيُّوم وقِيَم وقَيِّم وقَوَام وتَقْويم، في حوالي مائة وستين (١٦٠) مرة، واستقام ومستقيم في سبع وأربعين (٤٧) مرةً، وقيامة في سبعين (٧٠) مرة، وقَوْم في ثلاثمائة واثنتين وثمانين (٣٨٢) مرةً.

- فالله سبحانه حيٌّ قيُّوم، يقوم بذاته يستغني عن غيره، ويسوس الأمور ويسيطر عليها، فهي خاضعة له، ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ [طه: ١١١]، وهو سبحانه: ﴿قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا

(١) أوردها عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج٣، ٢٠٠٩، ص ١١٧.

كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣] فهو بها عليمٌ، ولها حفيظٌ، وعليها رقيب.

- والدِّينُ القيّمُ الموصلُ إلىٰ كلِّ خير، بلا انحرافٍ أو زَيْغ، وما سواه أديانٌ غيرُ مستقيمة، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾ [الروم: ٤٣].

- والصِّراطُ المستقيم: الواضحُ الموصلُ إلىٰ هدفه وغايته دون عناء في الجهد، ودون ضلال في الطريق، ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١٢]، ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦].

- والقرآن يَهْدي للَّتي هي أقومُ ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، من العقائد والشَّرائع والأخلاق، فمن اهتدىٰ بهديه كان أقومَ النَّاس، والكتبُ القيِّمة هي الكتبُ التي يَعْدلهُا ثمنٌ غالٍ، ومكانةٌ رفيعة، وفائدةٌ كبيرة، وتجمعُ ما في غيرها من الخير.

- وقد خَلَقَ اللهُ الإنسانَ في أحسن **تقويم** ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]؛ إذ اكتملت في خلقه صفات الحسن في التكوين الجسمي والعقلي والروحي، بما يتناسب والهدف من الخلْق، والوظيفة في الوجود.

- وكان بين ذلك **قَوامًا: توسطًا واعتدالًا ورشدًا في الأمر بلا إفراط ولا تفريط**، ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧][1].

من خلال رصد هذه المحُدّدات المفهومية التي تنتمي إلىٰ

(١) http://www.eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID=841

المعجم المعرفي القرآني؛ نلاحظ أنَّ القيم ليست عنصرًا جزئيًّا يتواجد في دائرة ضيّقة؛ وإنّما هي مبدأ وغاية ووصف خلقي، كما أنها ذات دلالة علىٰ الثبات والاستقامة والوزن، فالاستقامة وجوديًّا: تعني التوحيد الذي لا شائبة فيه، والقِوام يعني العدل، والتَّقويم التَّسوية، وتتضمَّن أيضًا: الاعتدال والتَّوازن بين عناصر الطَّبيعة الإنسانية الفنية والعلمية والعملية، وكذا التَّوازن بين الفرد والجماعة، بين الثَّبات والتطوُّر والمرونة والحركة؛ يقول أبو الحسن العامري في هذا المقام: إنّ «أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدّة واللّين، ليجد كلٌّ من ذوي الطّباع المختلفة ما يصلح به حاله في معادة ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته»[1].

بيّنٌ إذ أنَّ الدّلالة المستخرجة من هذا «أنَّ هذه العبارات كلها عندما نتأملها لا نجد أثرًا للمعنىٰ الاقتصادي، بل إشارة إلىٰ معاني أخرىٰ تدل علىٰ كمال؛ بينما يدل مقابلها علىٰ نقصان، فالثبات والاستقامة والاعتدال صفات مستحبة في الإنسان وغيره، قد يخرجنا تأملها من مجال علم الاقتصاد إلىٰ ميادين أخرىٰ، منها ميدان تخص فلسفة القيم، وتهتم بدراسة مشاكله وإيجاد حلول لها»[2].

---

(١) انظر: أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد غراب، الرياض: دار الأصالة للثقافة والنّشر والتوزيع، ١٩٨٨.

(٢) الربيع ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٠، ص ٢٨.

وإذ تعيّنت هذه الدَّلالة للقيمة، فإن نموذج الإنسان المرغوب فيه، إنسان فلسفة «**أحسن تقويم**» يجد حقيقة كينونته في: الانتساب الإيماني والتّكامل الأخلاقي؛ لأن الانتساب إلىٰ الإيمان يعود بهوية الإنسانية إلىٰ حقيقتها الأخلاقية المفقودة، وجوهرتها الصافية التي تنفرط بمجرد التنكّر لهذه القيمة العليا؛ أي الانتساب الإيماني، أما التّكامل الأخلاقي، فمبناه علىٰ التَّسليم بأنَّ الإنسان جيء به إلىٰ هذا العالم لأجل أن يتكامل بالمعرفة والدّعاء؛ لأن منتهىٰ إرادة المعرفة هي الوصول إلىٰ الله، والتسليم له، والتوكل عليه، والتَّكامل الأخلاقي ينبني بدوره علىٰ الانتساب الإيماني، فهو الذي يجعل القيم الروحية تتكامل مع القيم الحيوية والقيم الفردية مع القيم الجماعية، والأشواق الروحية مع الحاجات المادية، كي يكون لائقًا بالأمانة الإلهية وخليفًا أمينًا علىٰ هذه الأرض»[1].

بالإضافة إلىٰ هذا؛ فإن مفاهيم القيم تمثل تبعًا لما جاء في التّشقيقات اللغوية السابقة، **مفهوم مظلّة، مفهوم منظومة، مفهومًا جامعًا، مفهومًا واصلًا، مفهومًا شاملًا، مفهوم عائلة، يكون مرجعًا تأسيسيًّا وشاملًا ومركزيًّا.**

هذا وثمة موافقات إذا ما جرىٰ تتبع معنىٰ القيمة في اللغة الفرنسية أيضًا «إنَّ كلمة valeur لاتينية الأصل. فهي مأخوذة من

(١) بديع الزمان النّورسي، **الإيمان وتكامل الإنسان «سلسلة رسائل النّور»**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الجزائر: دار سوزلر للنّشر، ٢٠١٤.

الفعل المصرّف valeo الذي معناه أنا قوي je suit fort أنا في صحة جيّدة je suit en bonne santé وهو معنىٰ يتضمَّن فكرة الفعالية والتأثير والملاءمة، ومعنىٰ تشير إليه الكلمة الفرنسية في استعمالها اللغوي؛ حيث تدل علىٰ القوة والشجاعة، يقول الشاعر الروائي قورناي Corneille «إن القيمة لا تنتظر عدد السّنين» La valeur n'attend pas le nombre des années[1]. فالشجاعة والعلم والتخلُّق، لا ترتبط في تواجدها بالعامل الزّمني، وإنما هي من الفضائل التي متىٰ شاء الفرد أن تحصل؛ فإنّها تحصل بوعيه وإرادته، وبهذا، فالقيمة ترتبط بالقصدية الإنسانية نحو التجاوز والتعالي، وليس الانحباس في صورة سلوكية أو معرفية ثابتة، فالقيمة تجذب الإنسان نحوها، وتتفاعل في عقله وسلوكه.

وثمّة لطيفة تبدو لنا في هذا التواجد لموضوع القيم أو الاشتراك في الاهتمام بالقيمة من فروع المعرفة المتنوعة كالرياضيات والاقتصاد والجمال والحق والمقدّس، أنَّ هذا، يؤكّد علىٰ الطابع الأكسيولوجي للوعي الإنساني؛ وبحسب لوي لافيل في تحديده الدّلالة المفهومية للقيمة «إنّها تحضر عندما تكون الموازنة بين شيئين غير متساويين، وحيث يظهر المفاضلة بين ما هو أعلىٰ وما هو أدنىٰ، وتكون أيضًا المقاربة بين شيئين أو معنيين متجاوزين لبعضهما البعض»[2]. والموازنة والمفاضلة وصف ملازم للإنسان

(١) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) انظر، نورة بوحناش، **العلم وجدل القيمة في الفكر الغربي المعاصر، القيمة ومشروع الخلق الإنساني**، (المغرب: أفريقيا الشرق ٢٠١٤) ص ٢٨.

وللإله علىٰ حدّ سواء، والعلوم أيضًا متفاضلة في قيمتها، والأمكنة والأزمنة أيضًا؛ يقول أبو الحسن العامري: «علىٰ أنَّ خاصية التّفاضل ليست بمقصورة علىٰ العلوم، بل هي عامة للأشياء، وإلاّ فمن ذا يشك أن العرش والكرسي أفضل الجواهر السفلية، وأن الشمس والقمر أفضل من المصابيح والشهب، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ..﴾ ثم أخبر عن التَّفاضل الموجود في الناس، فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ ثم أخبر عن تفاضل الأنبياء: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[1].

وفضلًا عن هذه الدلالات المتنوعة للقيمة التي كما أشرنا تؤكّد علىٰ الطابع الأكسيولوجي للوعي الإنساني، وكذا التَّفريق بين قيمة الاستعمال، وقيمة التبادل، وقيمة المعنىٰ؛ فإنّ كلمة أكسيوس اليونانية تعني: القيمة وكل ما هو جدير بالطّلب ... وعند «لالاند» أنَّ القيمة في حلّتها الذّاتية تمثل خاصية الأشياء التي يتم تقديرها والرّغبة فيها من طرف ذات ما ... وعليه فالقيمة تعني كل ما هو جدير بالطلب ليس من أجل الأنا فقط، وبواسطة هذه الأنا، بل من أجل الكل ومن طرف الكل، وهو ما يعني حصول مفهوم للكونية يجعل القيمة ذات تصور موضوعي، يعلو علىٰ كل تشخيص ذاتي[2].

---

(١) أبو الحسن العامري، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٢) بوحناش، مرجع سابق، ص ٣١/ ٣٣.

إنَّ القيمة هنا، لا تنحصر في الحساسية والانجذاب نحو الرغبات الحسية المتغيّرة، «فهي ليست مجرّد ما يُرغب فيه في الواقع، ولكنّها ما هو جدير بأن يرغب فيه علىٰ مستوىٰ ما يجب أن يكون»[1].

تؤكّد لنا هذه الدّلالات؛ لُحمة القيمة بالوجود الإنساني؛ فنيل رضا الله والتخلُّق بالأسماء الحسنىٰ وامتلاك عقل وذهن ثاقب، وربط هذه الّرغبات أو الميول بالقيم، تفيد أنّ كل حركاتنا وسكناتنا تصبح ذات مضمون قيمي، وضمن هذا الإطار يقوم الإنسان بإقامة تمايزات بين القيم الحقيقية، والقيم غير الحقيقية أو الزائفة: فالتَّوحيد قيمة حقيقية أو نموذج قيمي حاكم، والتعدُّد في الاعتقاد قيمة زائفة، والتخلّق بالصفات الإيجابية المحمودة أفضل من الانسياق خلف الأهواء المتصارعة، وتنمية الجانب الروحي بمنهجية تكاملية مع الجوانب الأخرىٰ أحسن من تنمية الإنسان من بعد واحد فقط.

وبهذا يمكن لنا دمج القيم الكثيرة ضمن دوائر ثلاث:

فالإخلاص والنية والتقوىٰ والحياء وتزكية النفس والكرم والجود ومجاهدة النفس وذم الهوىٰ هي قيم متمايزة؛ لكنها تندرج جميعها ضمن القيم الخلقية، والعفة والحسن واللّطافة والزّينة

(١) نفسه، ص ٣٤،

والملاحة تندرج ضمن القيم الجمالية، والحق والباطل تندرج ضمن القيم المنطقية.

وثمة اجتهادات تصنيفية أخرىٰ للقيم من خلال الرؤية الكونية الإيمانية، فثمة تصنيف **الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي، الذي رفض التَّقسيم الثلاثي الذي اعتبر من يتشبّثُ به هو حبيس التَّثليث الدّيني الذي تختص به الديانة المسيحية والفلسفات المنبثقة منها، إنَّ أبا يعرب يطور خماسية أخرىٰ لا ترفض القيم الأخرىٰ، بقدر ما تضيف عناصر جديدة في الممارسة الفلسفية، «فثمة ما هو ذوقي؛ (يخص كل الفنون الجميلة بقيمتي الجميل والدَّميم)، ومنها هو رزقي؛ (يخص كل الأخيار بقيمتي النافع والضار، أو الخير والشر لبقاء الجسد) ومنها ما هو نظري؛ (يخص كل المعارف والخبرات بقيمتي الصدق والكذب، إخبارًا عن المدركات)، ومنها ما هو عملي؛ (يخص كل الأعمال التي تتعلق بالسُّلطة أو القدرة علىٰ الفعل، بقيمتي الحرية والعبودية، أو حرية الاختيار والاضطرار)، ومنها ما هو وجودي؛ ما بعد طبيعي كان؛ (ومنها النزوع الفلسفي للبحث في ما وراء الطبيعة لتأسيس حقيقة القيم)، أو ما بعد تاريخي؛ (ومنها النزوع الديني للبحث فيما بعد التاريخ لتأسيس قيمة الحقائق)»**[1].

(١) انظر: أبو يعرب المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، سوريا: دار الفكر ٢٠٠٨، ص ١١٨-١٢٦.

أي إنَّ أبا يعرب المرزوقي يرىٰ أنَّ القيم من الأجدىٰ أن تكون كالآتي:

القيمة الذوقية؛ (جميل، قبيح)، والرّزقية؛ (خير، شر)، والمعرفية؛ (صدق، كذب)، والعملية؛ (حر، مضطر)، والوجودية؛ (شهود، جحود).

وثمة تصنيف آخر اقترحة الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في دراسته لسؤال القيمّ، منتهجًا نهج رفعها إلىٰ دائرة نموذج إرشادي ونسق قياسي، وإطار مرجعي، وهي «بالتالي تقدّم منهج نظر (عالم أفكار)، ومنهج تعامل (عالم أشخاص)، ومنهج تناول (عالم أشياء وأحداث)» هذا ويسرد سيف الدين عبد الفتاح الأسباب التي أدت إلىٰ تهميش الاهتمام بدائرة القيم ويصطلح عليها بـ: أخطاء في التّنظير:

- أولها: **قيمة النّسبية، ونسبية القيمة**؛ أي ربط القيم بالاختيارات المتغيّرة والوقائع المتبدّلة وإكراه الواقع (انتشار البرجماتية)، في حين أنَّ للقيم عالم المثال وعالم الواقع.

- **ثانيها: إجرائية القيم**: حيث ينظر إلىٰ القيم باعتبارها وسائل وليست مفهومًا مرجعيًّا مؤسِّسًا.

- **ثالثها: القول بالترادف بين أنساق القيم والأنساق الأيديولوجية**؛ حيث يتم تحويل القيم من وظيفة دافعة رافعة حافزة، إلىٰ وظيفة التّبرير السياسي الذي أخذ مقولات: الأمر

الواقع، وتأويل الواقع وقيمة القوة، وتحويل القيم إلىٰ شعارات سياسية.

- **رابعها: تسيد قيم جديدة تشق طريقها نحو مشروع العالمية**، تقابل بين القيم العصرية والقيم المتخلّفة، مستخرجة من ثقافة المركزية الغربية، وفي المقابل توهين منظومات القيم الأخرىٰ لكونها قديمة.

- **خامسها: أثر الرؤية المتحكمة لواقع القيمة**، ومقولاتها، كالقول بالفصل بين القيم والعلم، وبأن العلم كلما كان متحررًا من القيمة كان أكثر علوًّا»[1].

هذا فيما يتعلّق بأخطاء في التّنظير، أما التّصنيف الذي يقترحه «سيف الدين عبد الفتاح»، فكما قلنا إنه لا يرىٰ في القيم عناصر متقطعة الأوصال، وإنما هي إطار مرجعي يقدم نسقًا إدراكيًّا، ونسقًا قياسيًّا (خبرات الحضارة الإسلامية) ونموذجًا إرشاديًّا (تحليل نموذج القيم إلىٰ عناصره: العنصر المفاهيمي، والعنصر النّظري، وقواعد التّفسير)، وبهذا فإن التّصنيف المقترح هو كالآتي:

«قيم العقدية أو الكليات الأولىٰ، وقيم الشّرعة، تترجم الكليات الأولىٰ إلىٰ قيم أساسية، وقيم التأسيس، قيم الأمة باعتبارها الحاملة لرسالة الإسلام الحضارية، قيم الحضارة كبناء

---

(١) انظر سيف الدين عبد الفتاح، **مدخل القيم إطار جامع لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٩، : ص٢٥-٢٦.

عمراني يحقق أقصىٰ كمالات العمارة الإنسانية، ثم قيم السنن كأهم قيم للتحريك والسعي، ثم قيم المقاصد في الرؤية والفعل والوعي والسعي»[1].

٢- استنتاجات منهجية:

بعد رصد هذه المداخل الخاصة بمسوغات الاهتمام بالقيم، وأيضًا الوقوف علىٰ عناصرها، ودلالاتها، وكذا الاختلاف الماثل ضمن هذه الأُطر يمكن الخلوص إلىٰ النتائج التالية:

أولًا: أنَّ تعريف القيمة تابع لزاوية النّظر، أو الرؤية التي تقدّم المفهوم، فالدّلالة البراغماتية تبصر في القيمة ما هو ذو جدوىٰ ونفع للإنسان، أو ما له فائدة، في حين أن الدَّلالة الدّينية في المفهوم الإسلامي ترفع القيم إلىٰ مرتبة الإطار المرجعي المحيط بكافة الفاعليات الإنسانية؛ وجوديًّا، وأخلاقيًّا، وعمرانيًّا.

ثانيًا: أنَّ ثمة وشاجة قوية بين الرؤية إلىٰ العالم وبين نظام القيم وطبيعته، فالرؤية أو المرجعية المتجاوزة التي ترتكز علىٰ مبدأ مفارق هو الله، ستربط منظومة قيمها بهذا الأساس الأول، أي إنَّ القيم مفاهيم إنسانية معنوية غيبية، مرتبطة بالتشريع للقانون الطبيعي، وأيضًا القانون الخلقي، أما إذا انهدم هذا المعيار المفارق، فستتبدّىٰ مظاهر أخرىٰ للعالم تحسم من خلالها أنظمة القيم، فالرؤية الداروينية النيتشوية للعالم تنتهي إلىٰ القوة كمعيار،

(١) المرجع نفسه.

أو أنَّ الأخلاقي هو ما ينمي فينا مشاعر القوة.

ثالثًا: ليست القيم في اتساعها مجرّد حقل يغطّي دائرة جزئية، كالقيم المثالية التي تضبط سلوكات الإنسان بالإله، وإنما من أخص أوصافها الإحاطة، فهي نموذج قياسي تقاس به الممارسات، وتوجه كافة الفاعليات الإنسانية نحو قيم مخصوصة، وهي متغلغلة في عناصر الحياة برمتها مهما كانت موصولة بالتّجريد.

رابعًا: القيمة تتداخل مع مفردات أخرىٰ كالغاية، والمنفعة، والمثل الأعلىٰ، إلا أنها تختلف عنها، فالغاية مثلًا ليست بالضرورة قيمة لمجرّد كونها غاية، كما يمكن لنا رصد أوصافها في العناصر الآتية:

-أنّها -أي القيم-: «معانٍ فطرية هادية وسامية»[1].

- **أنها مبادئ مثالية يجتهد الإنسان من أجل إتيان أفعاله وفق مقتضاها**، لكن مثاليتها تتمظهَرُ في الواقع؛ إنها تشبه العلاقة بين الجواهر والأعراض، فالقيمة تظهر في محل تحلُّ فيه.

- **أنها تجربة**؛ فوجودها لا يكون إلا بشخص، ولشخص يجريها في فعل أصيل هو فعل التقدير، وبالتالي فمعيار معرفتها هو التفاعل النّفسي والوجداني معها، وأنَّ الغاية من معرفة القيمة هو نهاية الإخلاد إلىٰ الأرض، وإيقاظ الحاسّة الخلقية الدّافعة والرافعة

(١) طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣، ص ٢٠٩.

من تقوية دائرة الحس إلىٰ تقوية دائرة الإيمان.

- **أنَّها تحمل علىٰ الاندفاع**: L'élan فهي تسمو بنا، وتحملنا، وتبتعد بنا عن اللامبالاة التي تظهر عند الإنسان الذي لا يحس بها ولا يجرّبها[1].

- **عدم اقتصار مفهوم القيمة علىٰ حقل معرفي مخصوص** (دائرة القيم الأخلاقية، والجمالية، وقيم الحق)، واتساع هذا المفهوم ليشمل عناصر الوجود كلّها، بناءً علىٰ مركزية نظام القيمة في تسيير شؤون الحياة الإنسانية والأخذ بها إلىٰ السعادة الدنيوية والأخروية، وهذا التبنّي لمفهوم القيم، بوصفها مفهومًا كليًّا، وأصلًا جامعًا، يُحرِّرنا من إبستمولوجية الفصل التي هيمنت علىٰ التنظيرات المعرفية والقيمية، ويصلنا بالرؤية الإسلامية التي تبصر في القيم نواظم كبرىٰ (التوحيد، والتزكية، والعمران)، وتتميّز بمواصفات تجمع بين قيم الأمّة وقيم الإنسانية: دينية القيم الإسلامية وشموليتها، وبُعْدها العملي والحركي، وجمعها بين الفردي والجماعي، وثباتها وحركتها.

---

(١) للاستزادة انظر: الربيع ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص٣٤-٣٥.

فلسفة الفعل

المفهوم والسياق والأهداف

● **فاتحة:**

تطرح المساءلات الفلسفية في عمومها مسألة الفعل بصورة متّصلة بقضية النّظر أو التأمّل، فيما تذهب إلىٰ ذلك المطارحة الدّيكارتية التي جعلت من الأنا المفكّرة معيارًا للوجود، وبالتّالي فهي سابقة علىٰ الفعل أسبقية أنطولوجية وزمنية، وقبل المطارحة الدّيكارتية كانت الجدالات السقراطية تنحو نحو الممارسة الفعلية للفكر الفلسفي، ذلك أنَّ سقراط لم يكتب شيئًا، لكنّه عاش مناضلًا ومات مناضلًا من أجل الحقيقة؛ وأفلاطون هو من قام بصياغة أفكاره صياغة مفهومية، وحوَّل تحليله لمفاهيم الأشياء، التي كانت لها غايات أخلاقية عملية، حوّلها إلىٰ نسق كلي من الفلسفة، وأسّس لثنائية لا زالت أصداؤها تمسك بالفكر الفلسفي وتوجّه منظوراته، هي ثنائية المثالي السَّامي والواقعي المتغيّر، فهما من طبيعتين مختلفتين ومتفاضلتي القيمة؛ وتبعًا لهذا جرىٰ التأسيس إلىٰ الفلسفة المنفصلة عن التّدبير الحياتي والواقعي؛ إذ الفيلسوف

الحكيم المنشغف بالحكمة همه معرفة الحقيقية، وليس معرفة الحياة؛ لأن الحياة، هذه التجربة المأساوية، لا تستحق أن تعاش إلا بوصفها شكلًا من أشكال التأمّل؛ «فنحن نعرف جميعًا أنَّ التَّحديد الأصلي للفلسفة من حيث هي محبة الحكمة يقودنا إلىٰ التحرّر من الواقع اليومي، فالرجل الحكيم بالنسبة إلىٰ الإغريق هو الذي ينسلخ من خضم الحياة العادية، وينصرف إلىٰ التفكير والنّظر في الكون والعالم، وفي كل ما يجعل الحياة ممكنة؛ فالبحث عن الحقيقة بواسطة المعرفة الخالصة مقصد التفكير الفلسفي الأصلي، ذلك ينطبق أيضًا علىٰ حداثة الفلسفة عندما توجّهت الاكتشافات العلمية والتقنية في العصور الكلاسيكية إلىٰ تأصيل الفكر الفلسفي؛ لأن الحكمة حافظت علىٰ كونيتها وشموليتها، وضمت في مخزون تفكيرها الحكمة العملية مثلها مثل الفلسفة اليونانية أو الفلسفة العربية»[1].

وتتوالىٰ الشَّواهد من فلسفة الإغريق علىٰ هذه الحقيقة التي ترىٰ أنّ الفلسفة هي معرفة الحقيقة، الحقيقة الكلية المتعالية غير المرتبطة بأيّة أهداف جزئية، والفيلسوف هو الذي ينحصر جهده في تفسير الأشياء لا الأشياء في ذاتها؛ يقول أفلاطون في محاورة تيتييت «إنني أتحدّث عن عظماء الفلاسفة، إذ لا أرىٰ جدوىٰ من الحديث عمن دونهم، ويلزم أن نقول عن أولئك بأنهم من صباهم،

(١) فتحي التريكي، **فلسفة الحياة اليومية**، تونس: الدار المتوسطية للنّشر، ٢٠٠٩، ص ١٧.

لا يعرفون الطريق التي تؤدّي إلىٰ الساحة العمومية ولا أين توجد المحكمة ولا قاعة مجالس المدينة . . . . والنّوادي التي تناقش فيها المهام وعن الاجتماعات والحفلات والأعياد «باخوس» وما يصاحبها من عزف علىٰ النَّاي، فإن هذه الأمور لا تخطر ببالهم حتىٰ فكرة المشاركة فيها . . . . هو وحده -أي الفيلسوف- الحاضر المقيم في المدينة، أما فكره الذي ينظر إلىٰ هذه الأمور بعين الاحتقار علىٰ أنها أشياء تافهة لا قيمة لها، فإنّه يحلّق في فسيح الأجواء . . . باحثًا في أعماق الأرض يقيس مساحتها، متتبعًا حركات الأفلاك فيما وراء السماء . . مُدقّقا في الطّبيعة بأكملها، وفي كل كائن بكليته، دون أن يلتفت إلىٰ ما هو علىٰ مقربة منه»[1] إنه كلام من أحد أعمدة الفكر الفلسفي الغربي الذي وُصفت الفلسفات اللاّحقة عليه بأنّها أفلاطونية برمتها؛ لأنها تكرر الثنائية الانفصالية بين المعقول والمحسوس، بين الفكر والواقع، بين الأنا والواقع، بين الفكر والحياة، يظهر لنا الفيلسوف هنا كما لو أنّه يعيش وسط تجريداته النّظرية، وغيرها لا يستحقّ التّقدير والتّثمين.

وغير بعيد عن هذا التأسيس للفصل بين الفكر والحياة، يطالعنا أرسطو بموقف شبيه من موقف أفلاطون في تصوير الفكر الفلسفي، لكن تحت اسم آخر هو الحكمة، أو العلم الأسمىٰ، الذي يُعَدِّدُ له جملة من المواصفات التي تنطبق علىٰ الحكيم منها:

---

(١) أفلاطون، **محاورة تيتيتيت**، أورد النّص محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ضمن كتاب، التّفكير الفلسفي، المغرب: دار توبقال للنّشر، ٢٠٠٨، ص ٣٠.

* الذي يحصل علىٰ معرفة الأشياء جميعها في حدود المستطاع.

* الذي يعرف الأمور العويصة التي لا تبلغها المعرفة الإنسانية إلا بصعوبة.

* الذي يعرف المبادئ والعلل معرفة أكثر ضبطًا.

أخيرًا، وهنا بؤرة الدّهشة مع أرسطو «أنَّ العلم الذي يُعتنق لذاته وقصد المعرفة وحدها، يعتبر أكثر حكمة من العلوم التي تُعتنق لما تحقّق من نتائج»[1]. ثمة إذن تحالف قوي بين هؤلاء المتفلسفة ضد الحياة، وضد إقامة الجسر بين العقل النّظري وبين العقل العملي، فسمو العلم آتٍ من سمو موضوعه، أي العلوم الشريفة التي تتخذ من المتعالي موضوعًا لها، ويبدو أنّ هذا التأسيس للاحتقار الأنطولوجي للمظهر والفعل هو الذي جعل حدودًا للفكر الفلسفي ضمن دوائر التَّحليل المعرفي المحض وتخصيص الإنسان بصفة العقل، بما هو جوهر قائم يختص بالمعرفة، لكنَّ هذا الإقرار علىٰ شدّة رسوخه لم يحظَ بالتّرحيب الكلي، وإنّما جرىٰ الانقلاب عليه، وتغيير قبلة الفكر الفلسفي من التركز حول العقل النّظري، إلىٰ افتتاح حقبة العقل العملي، إذ الفلسفة ليس شأنها منحصرًا في النّقد والتّحليل، وإنّما شأنها في التَّغيير والتّقويم، وبناء منظومات القوىٰ الفاعلة في الحياة.

---

(١) أرسطو، **الميتافيزيقا**، المرجع السابق، ص ٣٢.

• ثانيًا: تحوُّلات الخطاب الفلسفي: من اللوغوس الفكري إلىٰ الإيتوس الحيوي

لم يبقَ الفكر الفلسفي متمركزًا حول الـ(أنا أفكر)، أو العقل النّظري، أو العقل الواعي لذاته، ولم يكتفِ بلذّة الحكمة النّظرية، بقدر ما كسّر هذه الأصنام الفكرية التي لا تحرّك الحياة، ولا تنفث في الواقع دم الحياة، وبدلًا من التقليد الّديني الفلسفي المأثور «**في البدء كان الكلمة**» انبجست مقولة أخرىٰ هي «**في البدء كان الفعل**» وأضحت الفلسفة المعاصرة تنحو هذا المنحىٰ الفعلي، وترسم الدّلالة الميتافيزيقية للفعل، وجرت إعادة كتابة تاريخ الأنساق الفلسفية، لا بوصفها أفكارًا من نتاج الوعي الخالص حين يتأمل ذاته، وإنّما هي مصادرات عملية، وتضرب بجذورها في صميم الذّات الفاعلة، التي تنجز أفعالًا، وتصوغها في أنظمة نظرية، أي إنَّ فلسفة الفعل لا تدلنا علىٰ طريق الخروج من حقبة الأنا الخالص الواعي بذاته، إلىٰ الـ(أنا أفعل، أو أحيا) فقط، وإنّما تقدّم لنا أدوات في القراءة والتّأويل لتاريخ الأنساق الفلسفية الكبرىٰ؛ حيث كان «معظم الفلاسفة في التاريخ أصحاب قضايا، وحملة رسالات كالأنبياء، يصدق عليهم «العلماء ورثة الأنبياء» كان «سقراط» صاحب قضية تنوير الناس، و«أفلاطون» حامل رسالة تربية المجتمع الأثيني وتكوين المدينة الفاضلة، و«أوغسطين» صاحب موقف الدفاع عن المسيحية ضد الشكاك والمانويين والوثنيين في الخارج،

والفرق الضالة أنصار دوناتوس وآريوس في الدّاخل . . . . . وأراد «ديكارت» و«بيكون» أن يؤسّسا المعرفة الجديدة، كما أراد «كانط» أن يبيّن إمكانيات العقل، و«هيغل» أن يكشف عن قوانين الجدل، و«فشته» أن يؤسس نظرية في العلم باعتبارها حرية، و«ماركس» أن يغيّر العالم، و«هوسرل» أن يكمّل المثالية الترنستدالية منذ البداية حتىٰ النهاية الكوجيتاتوم، منذ الأنا أفكر حتىٰ الأنا موضوع التفكير»[1]، وإنَّ هذا التحوُّل في الخطاب الفلسفي من الأنا موضوع التفكير، إلىٰ الفعل والسُّبل العملية لتجديده يجد أسبابه ضمن ما يلي:

* **العلاقة التَّكاملية بين الفكر والنّظر، وليست العلاقة المختلفة في الطّبيعة والمتفاضلة من حيث القيمة**؛ «لأنّنا لا نستطيع توسيع وتطوير الملكات الفاعلة للفكر البشري دون تطوير بذور أخلاقيته في الآن نفسه، عكسيًّا لا يمكننا إخصاب هذه البذور دون استخدام وتوظيف كل هذه الملكات الفاعلة»[2]، وليس ثمة أكثر من المجال التّداولي الإسلامي أولىٰ قيمة لهذا التَّكامل بينهما؛ أي بين النّظر والفعل، بل رفع مرتبة العمل إلىٰ رتبة معيار صلاح الإنسان في الحياة الدنيوية والأخروية؛ لأنّه أي المجال التداولي «يسلّم أنَّ الدّخول في العمل يورّث صاحبه علمًا غير العلم الذي

(١) حسن حنفي، **النّظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن**، ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، سوريا: ٢٠٠٣، ص ٢٠٠٤.

(٢) عبد العزيز العيادي، **فلسفةالفعل**، تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧. ص ١٢١.

حصّله؛ مما يستفاد منه أنَّ العمل يُتوصل به إلىٰ العلم، وأنّه علىٰ قدر تغلغل الإنسان في العمل، يزيد علمه ويتّسع عقله، إذ تنفتح له أبواب جديدة في الفهم والمعرفة قد يختصّ ببعضها، وقد يشترك مع غيره في بعضها، لذلك اتخذت العلاقة بين العلم والعمل في المجال الإسلامي صورة جدلية خاصة؛ فكلّما أوغل المرء في العلم، خرج إلىٰ عمل أصلح، وكلّما أوغل في العمل، خرج إلىٰ علم أنفع، متقلّبًا بينهما من غير انقطاع»[1]، ويعضد هذا الإقرار بالعلاقة الجدلية بين العلم والعمل أنَّ اللغة العربية امتازت بتشقيق اللفظين: العلم، والعمل من المادة اللغوية نفسها: علم، ودلالة هذا التشقيق هو العلاقة الجدلية التي أومأنا إليها في نصوصنا المقتبسة.

* **الأبعاد الحيوية للفعل علىٰ الإنسان**: ممن أشار إلىٰ ذلك فيلسوف الشّخصانية مونييه Mounie «**إنَّ الفعل يعدّل من الواقع الخارجي، ويصنع ذواتنا، ويقرّبنا من النّاس، ويُثري عالم القيم**»[2]، فما أنكىٰ ما نحياه نحن اليوم في وجودنا؛ إذ الانفصال عن العمل هو الذي أورث الفوضىٰ في الحياة الخارجية، وشيوع الفتور واللاّمبالاة في حياة الإنسان؛ لأننا لم نتذوّق حلاوة الفعل وكيف يعدّل ذواتنا ويصحح مسارنا السلوكي،

(١) طه عبد الرحمن، **سؤال العمل بحث عن الأصول العملية للفكر والعلم**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي ٢٠١٢، ص ١٦.

(٢) أورده، زكريا إبراهيم، **مشكلة الحياة**، مصر: مكتبة مصر، ص ٦٣.

وليس مظهر اغتراب كما راهنت الفلسفة الماركسية زمنًا غير قصير، وهكذا أدرك الإنسان المعاصر أنّه:

* **أولًا: لا يوجد إلا بقدر ما يعمل**؛ لأن الفعل وحده هو الذي يجعله يوجد بمعنىٰ الكلمة.

* وأنّه **ثانيًا**: يفرض بعمله ضربًا من التّغيير أو التبديل علىٰ العالم المادي؛ لأن الفعل الذي يقوم به لابد أن يحدث آثاره في العالم الخارجي.

* وأنّه **ثالثًا**، يخلق عن طريق فعله نوعًا من الاتصال بينه وبين الآخرين؛ لأنّه يخلق بالتزامه أمام نفسه وأمام الآخرين عالمًا روحيًّا يقوم علىٰ التأثير والتأثّر.

* وأنّه **رابعًا**: يعمل علىٰ تدعيم عالم القيم البشرية؛ لأنّه يحرر الذّوات الأخرىٰ ويوقظها من سباتها حين يجسم مثله العليا في الوسط الاجتماعي، فيعمل علىٰ تقريب شقة الخلاف بين الواقع والمثل الأعلىٰ[1].

أمام هذا، فإن عالم المثل أو القيم في وجودها المثالي ليست معطًىٰ جاهزًا، وإنّما هي عملية تحويل الواقع إلىٰ مثال كما قال ذلك «ماكس شلر».

* **الأثر العميق للفعل في الحياة الأخلاقية الفاضلة**: إنَّ مكارم الأخلاق باعتبارها منظومة قيم تكتسي تعيّنها المكتمل عندما

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٥.

تجد محلًّا لها تتجلّىٰ فيه، ولا أقوىٰ من المحل السلوكي بفضائه الفردي والجماعي، وفي الفلسفة الأخلاقية الإسلامية نجد هذا الإلحاح علىٰ الدَّور التَّقويمي للحكمة العملية مركزيًّا، ذلك أنَّ «الذي يحصل علىٰ العلوم النّظرية من غير أن يكون له ذلك علىٰ كماله، فهو الفيلسوف الباطل، والفيلسوف البهرج، هو الذي يتعلّم العلوم النّظرية ولم يُعوّد الأفعال الفاضلة، ولا الأفعال الجميلة، بل كان تابعًا لهواه وشهواته في كل شيء ... هكذا يكون الفيلسوف الكامل علىٰ الإطلاق هو الذي تحصل له العلوم النّظرية، والعلوم العملية، وتكون له قوة استعمالها بالوجه الممكن فيه، والكامل علىٰ الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النّظرية أولًا، ثم العملية ببصيرة يقينية»[1]، وغير بعيد عن ثورة الفارابي علىٰ الفيلسوف البهرج يرسم الغزالي للعمل دورًا تربويًّا روحيًّا؛ كي يكون قوةً تمد السلوك الأخلاقي بالتوثّب والفعل والحركة، ففي حدّه للعمل يقول أبوحامد: «فلسنا نعني به -أي العمل- إلا رياضة الشهوات النّفسانية وضبط الغضب، وكسر هذه الصفات لتصير مذعنة للعقل، غير مسؤولة عليه، ومستسخرة له، في ترتيب الحيل الموصلة إلىٰ قضاء الأوطار، فمن قهر شهوته، فهو الحر علىٰ التّحقيق، بل هو الملك»[2]، فالحرية هنا غاية للعمل، وعدلٌ

(١) مقتبسات من كتاب الفارابي: **كتاب تحصيل السعادة**، أوردها، فتحي التريكي، مرجع سابق، ص ٢١.

(٢) أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ١٩٦٤، ص ١٩٢.

إنسانيٌّ مع الذّات؛ لأن الذي يعدل مع نفسه هو الذي يجعلها في مكانها الصحيح، ولا ينزلها رتبةً لا تليق بخصائصها الجوهرية، فمن العدل أن تكون للقوة العاقلة والأخلاقية سلطانًا وسياسة للقوتين الغضبية والشهوانية، وهذا لن يحصل إلا بالفعل والحركة والإبداع؛ لأن الذّات لا تجد ذاتها بالتصور والتفكير، وإنّما تجدها في الفعل والفاعلية والحركة، وبالتالي فالعالم ليس معطًى جاهزًا، وإنّما هو يبدأ ويعاد بالعمل المستمر المتسع القاصد.

* **امتداد أثر الفعل إلىٰ الوجود الأخروي**: ثمة لفتة مهمة، يجدر التّنبيه لها، وهي مسألة امتداد أثر الفعل إلىٰ الحياة الأخروية للإنسان، بحيث يصبح هو معيار فوزه أو خسارته، فالعمل، بتعبير أبي حامد الغزالي، هو الذي ينجي الإنسان، وليس العلم مهما كانت قيمته عند أهل النّظر المجرّد، ويرشد الغزالي طالب المعرفة إلىٰ ضرورة العمل، وإلا فإن بضاعته لن تقوىٰ علىٰ دفع الضّرر عنه «لا تكن من الأعمال مفلسًا، ولا من الأحوال خاليًا، وتيقّن أنَّ العلم المجرّد لا يأخذ اليد . . . ولو قرأت العلم مائة سنة وجمعت ألف كتاب، لا تكون مستعدًّا لرحمة الله تعالىٰ إلا بالعمل: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]، ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ [الكهف: ١١٠] . . . أيها الولد ما لم تعمل لم تجد الأجر . . . أيها الولد العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون، واعلم أنَّ العلم لا يبعدك اليوم عن المعاصي، ولا يحملك علىٰ الطاعة، ولن يبعدك غدًا عن نار جهنم، وإذا

لم تعمل اليوم، ولم تتدارك الأيام الماضية تقول غدًا يوم القيامة، فارجعنا نعمل صالحا، فيقال لك: يا أحمق أنت من هناك تجيء . . . لو كان العلم المجرّد كافيًا، ولا تحتاج إلىٰ عمل سواه، لكان نداء: (هل من مستغفر، هل من تائب) ضائعًا بلا فائدة»[1].

هنا تظهر لنا القيمة الأساسية للعمل التي تتجاوز دائرة النّفع الدنيوي إلىٰ الأخروي، وهذا هو البعد الذي لا نجده حاضرًا في فلسفات الفعل المتمحورة حول قيمة الفعل، فحقيقة أنَّ الفعل يعدّ من الواقع الخارجي، ويصنع ذواتنا، ويقرّ بنا من النّاس، ويُثري عالم القيم، فيما يذهب مونييه، إلا أنّه أيضًا يجعله يمتد في عالم غير هذا العالم الدّنيوي؛ لأن العمل ليس منحصرًا في دائرة المنافع الدنيوية فقط، وإنّما أيضًا ينفع في الآجل، من هنا عمل المجال التّداولي الإسلامي علىٰ ضرورة وضع مبادئ ضابطة لحقيقة العمل، وهي مبادئ متعلقة بالعلم وحقيقته؛ أحدها: **مبدأ تقديم اعتبار العمل**، ويقضي بأن كل مسألة لا يترتّب عليها عمل لا فائدة منها، ولا حاجة للبحث فيها، بل يقضي بأنَّ كل كلام ليس تحته عمل يجب تركه، والثاني: **مبدأ العلم المستعمل**، ويقضي بألا يتعلّم المرء من العلم إلا ما يعمل به، ولا يندفع في الاستزادة، حتىٰ يعمل بما حصّل منه، بل عليه أن يقتصر منه علىٰ القدر الذي يعرف به العمل، والثالث: **مبدأ العلم النافع**، ويقضي بألا يتعاطىٰ المرء

(١) أبو حامد الغزالي، **مجموعة الرسائل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ص ٢٦٦.

إلا العلم الذي إذا عمل به لا تقتصر ثماره علىٰ عاجله، بل تتعداه إلىٰ آجله، ولا تقتصر علىٰ ذاته، وإنّما تتعدّاها إلىٰ غيره[1].

هكذا إذن، تتبدّىٰ لنا الدّلالة الاتّساعية للفعل وفق تصور الأخلاق الدّينية الإسلامية، وهي الدّلالة التي تجمع في ذاتها كافة المنافع التي أشرنا إليها سابقًا، أي التأثير في الطّبيعة وإثراء عالم القيم، والامتداد في المجتمع، والفوز في العاجل الذي لا يتحقق إلا باقتران الفعل بنية التقرُّب بهذا الفعل إلىٰ الله، وإلا فهي أفعال ناقصة ومحدودة، ولا تكتسب المشروعية إلا بازدواج الفعل بالنية؛ لأنَّ النية هي روح العمل، بما أن الأعمال هي صور قائمة، وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها[2].

وبالتالي فالفعل هنا متىٰ كان مقرونا باستحضار المعيّة الإلهية، ومستقيمًا وفق الشريعة الإلهية نال السعادة في الدّنيا وفي الآخرة؛ وإذ عُرف هذا، فإن السعادة «في منظور الإسلام لها علاقة ببُعدَين من الوجود يشار إليهما بتعبيري: السعادة الدّنيوية، والسعادة الأخروية. تُناقضُ السعادة الشقاوة، التي تدل بصورة عامة علىٰ النّكبة والبلاء العظيم، وتعبير السعادة الأخروية يشير إلىٰ السعادة القصوىٰ، والنّعمة، والهناء المقيم، الذي أعظمه رؤية الله،

---

(١) طه عبد الرحمن، **سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، ص ١٤.

(٢) ابن عطاء الله السكندري، **الحكم الكبرىٰ والصغرىٰ والمناجاة الإلهية والمكاتبات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦، ص ٥.

الموعودة للذين عاشوا في الدّنيا حياة عامرة بالخضوع والتّسليم لله تعالىٰ طائعين أوامره ومجتنبين نواهيه»[1].

فالفعل المقرون بالنية الخالصة التَّعبدية يحقق السعادة التي مدارها كما رأينا الوجود الدّنيوي والوجود الأخرىٰ.

• ثالثًا: في ماهية الفعل ودلالته

سبقت الإشارة إلىٰ سؤال الفعل في المداخل الفلسفية، وكذا التّحولات التي رفعت الفعل إلىٰ مرتبة المُحدّد للكينونة، وتشكل الخطاب الفلسفي المهموم بسبل تجديد الفعل، ووضع القيم التي تجعله فعلا أخلاقيًّا وإنجازيًّا، وضمن هذا المضمار يقول مارتن هايدغر M. Heidegger في: «**رسالة في النّزعة الإنسانية**» Lettre sur l'humanisme: «**إننا لم فكر بعدُ في ماهية الممارسة بشكل حاسم؛ لذا فنحن لا ننظر إليها باعتبارها إنتاج أثر تكمن حقيقته الثَّمينة فيما يسديه من خدمات وصلاحيات، هذا في حين أنَّ ماهية الممارسة تكمن في الإنجاز، والإنجاز معناه: بسط شيء ما في تمام ماهيته، وبلوغ ذلك التَّمام، بحيث يكون الإنجاز هو الإنتاج بمعناه الأصيل**»[2].

إذن الممارسة لا تهدف فقط إلىٰ جلب المصالح والحاجات،

---

(١) سيّد محمد نقيب العطاس، **السعادة ومعناها في الإسلام**، ترجمة دكتور حسن إبراهيم النقر، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ١٩٩٥، ص ٤.

(٢) http://www.aljabriabed.net/n11_11miftah.htm

إنّما تهدف نحو الإنجاز الأصيل، وليست الأنماط التكرارية لفاعليات الإنسان سوىٰ شكل من أشكال اغتراب عن الذّات، وقد ميّزت حنا أرندت Hannah ARENDT في كتابها «وضعية الإنسان الحديث» La condition de l'homme moderne بين ثلاثة أقسام للعمل «وهي: الشغل، والصُّنع، والعمل ... فرأت في الشغل عملًا معاشيًّا يوفي بضروريات الحياة ويقوم علىٰ استهلاك المنتجات، بينما المحدثون بلغ من قوة تعظيمهم للشغل أن أدرجوا فيه كل أنواع الفعالية الإنسانية، مادية كانت أو ذهنية، فردية كانت أو جماعية؛ لكن يبقىٰ أن الشغل -في نظرها- لا يعيد إلا إنتاج الحياة الفانية علىٰ الدّوام، إذ لا يتعدّىٰ رتبة الفعالية التي تنهض بالضّروريات البيولوجية الدّورية للإنسان، أما الصّنع فهو عندها فعالية ترقىٰ إلىٰ رتبة بناء عالم إنساني لا يشغله حفظ الحياة الطّبيعية، وإنّما حفظ الحياة الإنسانية الحقيقية؛ إذ يكون الإنسان في هذا العالم، لا عبدًا لحاجاته البيولوجية، وإنّما سيّد ذاته وأفعاله من بدايتها إلىٰ نهايتها، فتكون مصنوعاته عبارة عن آثار باقية؛ لأنَّه لم يصنعها بغرض الاستهلاك، وإنّما بغرض الاستعمال ... وأما العمل ... فلا يتعلّق بالمجال الخاص الذي ينحصر في قضاء الحاجات المعاشية، وإنّما يتعلّق بالمجال العام الذي يتسع للعلاقات بين الناس باعتبارهم متساوين؛ إذ فيه يتعاطىٰ الإنسان الشؤون العامة، مبادرًا إليها ومدبّرًا لها، ويرتبط بالآخرين بواسطة الكلام، لا بواسطة الأشياء، كل ذلك يدخله في ذاكرة المجتمع

وبالتالي ينال نصيبه من البقاء . . .وعلىٰ هذا الأساس فإن العمل السياسي حسب «حنا» هو الذي يورث الإنسان البقاء . . . وهو ما عبّرت عنه **بالانكشاف**، إذ ينكشف الفاعل السياسي في كلامه وعمله حتىٰ يراه الآخرون ويسمعوه»[1]، وهذه الأقسام تؤشر علىٰ معاودة سؤال الفعل والبحث عن التّمايزات بين الفعل الأصيل وغير الأصيل، بين الممارسة الإنجازية والوجود الانتفاعي المتناهي، بين النّشاط النّوعي للإنسان وبين الحياة الثقافية الحزينة من الحياة، أي إنّ ثمة مراتب للفعل، والفعل الحق هو ما يكون فعلًا إنجازيًّا، وليس فعلًا تكراريًّا.

ثمة تعدد في استخدام الكلمة التي تعبّر عن مضمون الفعل أو العمل، والاستخدام الرائج في الممارسة الفلسفية هو الفعل، أكثر من العمل أو الممارسة مع حفظ قيمة الاستعمال مهما كان مأتاه، ويقتضي التّنبيه أنَّ لكل مقاربة أدلّتها الوجيهة.

فالراغب الأصفهاني يجعل الفعل أشمل من العمل، وذلك علىٰ الوجه الآتي «الفعل الإنساني ثلاثة أضرب: نفساني فقط، وهو: الأفكار، والعلوم، وما ينسب إلىٰ أفعال القلوب، وبدنيّ، وهو: الحركات التي يفعلها الإنسان في بدنه كالمشي والقيام والقعود، وصناعي، وهو: ما يفعله الإنسان بمشاركة البدن والنّفس

(١) أوردها طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، مرجع سابق، ص ٢١.

كالحرف والصّناعات»[1]، ويبدو أنَّ هذا التقسيم هو تقسيم ترتيبي، يتضمن علاقة أثر بمؤثر، وبيان ذلك «أنَّ الأفكار والعلوم التي تقوم القلوب بفعلها هي التي تحفّز الإنسان علىٰ الفعل البدني، بما فيه من مقتضيات الإيمان والطّاعة وحسن الخلق، كما تحفزه علىٰ الفعل الصناعي الذي يقتضي إتقان المهن والصّناعات المفيدة والقيام بخدمة الناس بما تقتضيه حياتهمّ، فالعلم يثمر الإيمان، ويتبع الإيمان عمل وتطبيق»[2].

وتفصيلًا من الرّاغب الأصفهاني أكثر، فإنَّ شمولية الفعل من الأوجه التالية:

- «أنَّ الأفعال ضربان: إلهي وإنساني.

الإلهي: أربعة أضرب: إبداع، وتكوين، وتربية، وإحالة، وجميع ذلك يسمىٰ خلقًا من حيث كان وجود كل واحد بمقدار، والخلق في الأصل: التّقدير المستقيم.

فالأول: **الإبداع**، وهو: إيجاد الشيء دفعة، لا عن موجود، ولا بترتيب، ولا عن نقص إلىٰ كمال، وليس ذلك إلا للبارئ ﷻ ... والثاني: **التكوين**، وهو: إيجاد الشيء من عدم بترتيب، ومن

---

(١) الراغب الأصفهاني، **الذّريعة إلىٰ مكارم الشريعة**، تعليق محمود بيجو، دمشق: دار اقرأ، ٢٠٠١، ص ٣٠٤.

(٢) فتحي حسن ملكاوي، **البناء الفكري، مفهومه ومستوياته وخرائطه**، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥، ص ٥٥.

نقص إلىٰ كمال . . . والثالث: **رب الشيء**، وهو تغذيته، وذلك استخلاف ما تحلَّل من الأبدان، فيما وجد عن كون؛ ليبقىٰ المدة المضروبة له، وبه قيل له تعالىٰ: رب العالمين.

والرابع: إحالة الشيء، وهو التغايير اللاّحقة لجميع الكائنات في كيفياتها من طعم ولون ورائحة»[1]، أما الفعل الإنساني فقد أشرنا إليه سابقًا، من أنّه نفساني وبدني وصناعي، فيها فعله، المقاومة التي يجب أن يتغّب عليها، الجهد الذي يتمثل في النّشاط المبذول من أجل الفعل»[2].

ويرىٰ عبد العزيز العيادي أنَّ الفعل أو الكَلم بلغة الفارابي «هو: اللّفظ الدّال علىٰ المعنىٰ وعلىٰ زمانه، أي علىٰ جملة التحوّلات والتغيّرات التي تطرأ علىٰ الكلمة في هيئة تركيبها وتشكيل حروفها، وعلىٰ ما يساوق تلك التغيّرات من تغيّرات في المعنىٰ، تبعًا للتّصريفات الزّمنية الأساسية الثلاثة، التي هي: الماضي، والمستقبل، والحاضر»[3]، وواضحة هنا الدلالة اللغوية أكثر من الدلالة الاجتراحية، أي التي تجترح فعلًا في الواقع من لدن مؤثر ذي غايات مخصوصة ومقصودة، ليتلو بعد هذه الدّلالة دلالة تظهر لنا فيها المعنىٰ الذي نرغب في اقتناصه، ونقتبسه علىٰ النحو الآتي «الفعل بجملة ما اشتق هو حركة لفاعل، مؤثر سببيًّا في غيره،

---

(١) الراغب الأصفهاني، **الذّريعة إلىٰ مكارم الشريعة**، مرجع سابق، ص ٤١٦.

(٢) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحياة**، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٣) عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل**، مرجع سابق، ص ١٥.

حركة جهد يصدر عنها أثر له، دوامه مع قابليته للتقويم؛ حسنًا وقبحًا، صدقًا وفريةً، وله محلّه الذي هو فضاء تعمير وموقع متعة، وحيّز حركة»[1].

وثمة لفتة مفهومية نجدها في المعجم اليوناني «في اليونانية لفظان متمايزان إلا أنّهما متقاربان للدّلالة علىٰ كلمة الفعل agir فالفعلان اليونانيان أركاين archein: بدأ، قاد، ساس، وبرتاين prattein: اجتاز، ذهب إلىٰ آخر المطاف، أتمّ، يناظرهما في اللاّتينية: أجيراري agere: حرّك، قاد، أو: أدار، والفعل جيرايراي الذي معناه الأول هو حمّل، في الصيغتين اليونانية واللاّتينية يحمل الفعل دلالة مضاعفة، هي دلالة البدء ودلالة الإنجاز أو الإتمام، فمن يبدأ يقود ويسوس، علىٰ ألا تكون القيادة والسياسة هيمنة علىٰ الأشياء، لا علىٰ البشر، وإنّما هما مبادأة ومبادرة، والقائم بهما محتاج بالضّرورة إلىٰ من يؤازره في إتمام الفعل، والوصول به إلىٰ منتهاه، وهو ما يعني تضمن الفعل لدلالة المشاركة المبدئية، ولدلالة سيرورة التحقق التي يستحيل معها انعزال المبادر، أو استئثاره بما يوصل إليه الفعل، إلا في حالة الفصل بين الدّلالتين: دلالة القيادة، ودلالة الإتمام»[2].

تدل إذن هذه المعاني اليونانية، علىٰ فكرة البدء أو المبادرة، ولا يكون فعلٌ هنا إلا إذا تضمن القيادية، وهنا يمكن أن نفهم

(١) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٢) نفسه، ص ١٩.

القيادة بما هي فعل سياسي جماعي، والقيادة بما هي قيادة النفس وإخراجها من دائرة المكرورات والمتداولات إلىٰ دائرة الإنشاءات والإبداعات للسُّلوك الجديد والمختلف والواعي، بالإضافة إلىٰ أنَّ الفعل لن تكتمل دلالته إلا بالإتمام كي تبسط الذّات ماهيتها، وهنا قيم أساسية في الفعل موجّهة؛ هي: المبادأة، والقيادة، والإتمام، وهذا يقود إلىٰ التداخل الحاصل بين الفعل والانفعال، بما أن الحياة تكون وتتحقَّق بالانفعال الذي ينقل النَّفس من وجودها الساكن إلىٰ وجودها المتحرّك، وإبداء الصورة الخاصة بالذّات، وإخراجها من المستور إلىٰ المنظور، فالذّات السَّاكنة هي الذّات التي تعيش مع الأحلام والأمنيات، وتسبح في الأوهام، كما لو أنّها تنجز وتمارس، في حين أنّها تستيقظ علىٰ الواقع القاسي، فترتدُّ مجدّدًا إلىٰ أمنياتها[1]، فالفعل انبساط وتجلٍّ يتمازج فيه الفردي بالجماعي، وليس فكر التّحليق، الذي يغرق في تأملاته النّظرية ولا يرسم الوجود بالفعل.

وبالإضافة إلىٰ هذه الحقيقة المانعة من تحويل المستور إلىٰ منظور، أو تخارج الباطنية وتبطّن الخارجية، فإن الارتباط التاريخي

(١) يقول سارتر: «فلسفة التاريخ والتاريخ والأخلاق التاريخية عليها أن تتساءل بدءًا عن طبيعة الفعل، يجب استئناف الأمر علىٰ الصعيد الأنطولوجي ذاته، بما أن التاريخ يدرس فعل الناس في العالم، وفعل الإنسان في الناس، ورد الناس والعالم علىٰ الفعل الأول، فالفعل مقولة أساسية في التاريخ كما في الأخلاق» في كتاب: محاولات من أجل الأخلاق، دار غاليمار، باريس، ١٩٨٣، ص ٥٦.

أيضًا يشل الحاضر عن الفعل وعن الإقدام، خاصة إذا كان هذا الارتباط لماضٍ علىٰ حساب الحاضر، ولقد عدّد نيتشه -في كتابه: نفع التاريخ وضررها بالنّسبة إلىٰ الحياة- الأشكال الخمسة من التاريخية المعادية للحياة والحاضر، تعميق التَّعارض بين الجواني والبّراني، وبالتّالي إضعاف الشخصية، توليد الوهم في عصرٍ ما علىٰ أنّه يملك أكثر من أي عصر آخر أرقىٰ الفضائل وأندرها التي هي فضيلة العدالة، إرباك قوىٰ الشعوب كما الأفراد ومنعها من بلوغ تمامها، تنمية الشعور بالعقم، وتعزيز الإحساس بالتبعية إزاء ما فات وانقضىٰ، تنمية عقلية الارتياب والصّلف والتوجَه تبعًا لذلك جهة الأنانية المؤدّية إلىٰ شلّ وتخريب القوة الحيوية، وهنا نيتشه لا يقصد العودة إلىٰ التاريخ التي تشل الحاضر دومًا، وإنّما التاريخ الذي يكون معبودًا لمن يعيش في الماضي علىٰ حساب الحاضر؛ إنّ نيتشه أعجب بالأديان الشّرقية وأعجب بثقافة الإنسان الحر النّبيل، التي يرىٰ أنّها وجدت في الماضي، وهيمنت عليها الثقافة الارتكاسية، ورسمت لها صورة كئيبة، فالماضي الذي يمقته نيتشه هو الماضي الميّت، الذي يمارس حضوره علىٰ حساب الحاضر والمستقبل»[1].

تلك إذن نماذج علىٰ موانع الفعل والحركة، وهذا يدفع سعينا إلىٰ استخراج عناصر **المبادأة** والمبادرة، أو عناصر الفعل، التي

(١) انظر، العيادي، **فلسفة الفعل**، مرجع سابق.

يجوز تحديدها في **الاستطاعة**، تعني الإمكان والاقتدار والقدرة، **القيام بالفعل** بمعنىٰ أن كينونتي هي فعلي، **التدخل** بمعنىٰ رسم الفعل وتنزيله في مسار العالم تنزيلًا يتطابق فيه الحاضر والآن، **الإيفاء بالعهد**، وهو ما يقتضي مواصلة الفعل والدّأب عليه والاستمرار فيه.

- **رابعًا: التّداولية وإدماج السلوك اللغوي في فلسفة الفعل**

يتأسس الدرس التداولي في منظوره العام علىٰ تعيين مهمته المتمثلة في إدماج السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل، كما تتحدَّد عند البعض الآخر كمجال اهتمام بالتَّواصل، وبكل أنواع التَّفاعل الحية بين الأعضاء الحية، وينخرط أيضًا داخل هذه الرؤىٰ الاتجاه الذي يرىٰ في التَّداولية pragmatique بوصفها استعمال العلامات ضمن السياق، حتىٰ في مستوىٰ الاسم يقترح البعض تسمية «السياقية»؛ لذلك تقتضي منا الضرورة المنهجية تقديم تعريف أوَّلي للتداولية وذلك باعتبارها تتطرقا إلىٰ اللغة كظاهرة خطابية، وتواصلية، واجتماعية في آنٍ واحد، كما يقول فرنسيس جاك، وتستلهم من فلسفة اللّغة النّموذج الفلسفي الكامن، خاصة علىٰ النحو الذي أرساه «فتجنشتين»، و«كارناب»، و«أوستين»، بما هو نموذجي عمل علىٰ استكشاف البعد البرغماتي والاستعمالي للغة أكثر من حصر الاهتمام في البعد الدَّلالي والتركيبي، إنها المهمة التي أوكلها فلاسفة الوضعية المنطقية لأنفسهم حينما عملوا علىٰ تطهير اللغة من كل الألفاظ الخالية من المعنىٰ، وإرساء منهج

التحقق بما هو منهجي صرف النظر عن اللغة الميتافيزيقية الخالية من المعنىٰ، ويحقق الشروط المنطقية التي تجعل من اللّغة العلمية ممكنة، وهذا التوظيف البرغماتي للغة من قبل رواد مدرسة الوضعية المنطقية، وهذا ما عمل «هابرماس» علىٰ استثماره وتوظيفه في نظريته التّواصلية؛ إنَّ إدراك المعنىٰ الحقيقي والدقيق للتواصل وآليات اشتغاله يتأسس علىٰ النظر إلىٰ العلاقة التّخاطبية بوصفها عبارة عن إلقاء جانبين لأقوال مخصوصة، بغرض إفهام كل منهما الآخر مقصودًا معينًا، وهذا الإلقاء للأقوال لاينفصل عن الإتيان بالأفعال أو السُّلوكات، بغرض إنهاض أحدهما الآخر للعمل وفق ذلك المقصود، وإذا كان الأمر هكذا فقد لزم أن تنضبط هذه الأقوال والأفعال بقواعد خاصة تحقق مقاصد المتكلمين، أو بعبارة أخرىٰ تحقق الفائدة التّواصلية؛ هذه القواعد تتبدىٰ في وجهين:

- **الوجه التبليغي**: أو قواعد التبليغ التي تضبط الأقوال والعبارات.

- **الوجه التهذيبي**: أو قواعد التهذيب التي تختص بالقواعد العملية، وموضوعة للدَّلالة علىٰ التعامل الأخلاقي.

والفرع المعرفي الذي يختص بتناول قواعد التبليغ هو فرع «الحجاج والحوار»، بينما تتولىٰ التّداوليات من اللّسانيات الحديثة النّظر فيه لاهتمامه بدراسة الاستعمالات اللغوية، خاصة في تعلقها بمقامات الكلام وسياقات التلقي والتعامل، من أجل هذا احتلت

مفاهيم الفعل والسياق والإنجاز حيزًا مركزيًّا في الدرس التداولي، وهي مفاهيم كانت غائبة عن فلسفة اللغة واللسانيات[1].

فالفعل ينبّه أنَّ اللغة لا تخدم فقط تمثيل العالم أو تصويره، بل تخدم إنجاز أفعال، فالكلام هو أن نفعل، وبمعنىٰ غير ظاهر ولكنه غير واقعي، تدشين معنىٰ والقيام علىٰ كل حال بـ: فعل الكلا، إذ يوجه مفهوم الفعل لهذا نحو مفاهيم أكثر دقة وشمولية للتّفاعل والتسوية، أما مفهوم السياق فالمقصود به الوضعية الملموسة التي توضع وتنطق من خلالها مقاصد تخص المكان، والزمان، وهوية المتكلمين، وكل ما يحتاج إليه من أجل فهم وتقييم ما يقال، ودون قيمة، لكن التَّداولية تضيف مفهومًا آخر إلىٰ جانب هذه المفاهيم، هو مفهوم الإنجاز، ويقصد به إنجاز الفعل في السياق، إما بمحايثة لقدرات المتكلمين، أي معرفتهم وإلمامهم بالقواعد، وإما بتوجب إدماج التمرُّس اللساني بمفهوم أكثر تفهمًا، كالقدرة التواصلية أو التداولية بوصفها الأداة التقنية الملائمة لتعضيد فلسفة تعالي التواصل؛ مثل: كارل أوتو آبل، وهابرماس[2].

---

(١) انظر، طه عبد الرحمن، **اللَّسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

(٢) انظر، فرونسواز أرمينكو، **المقاربة التّداولية**، ترجمة سعيد علّوش، منشورات مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.

والمناحي الثّورية والتّجديدية التي نجدها في الدّرس التداولي هي الثورة علىٰ الأفكار الآتية:

* أسبقية الاستعمال الوصفي التّمثيلي للغة.
* أسبقية النّظام والبنية علىٰ الاستعمال.
* أسبقية القدرة علىٰ الإنجاز.
* أسبقية اللغة علىٰ الكلام.

إن التّداولية علىٰ اختلاف مدارسها تظهر بوصفها إدراكًا متأخرًا بأهمية الفعل والسياق والإنجاز، الذي يمكن للغة أن تقوم به، بما يرفع صور الغموض والإبهام عن مقاصد المتكلّمين، ولما كان فعل الكلام هو الذي يتمظهر في الإنجاز، توجّهت جهود التداوليين إلىٰ شرط أو وضع الشروط التّبليغية والتّوجيهية لكي يؤدّي الكلام أغراضه، وتبعًا لهذا التجديد التداولي للغة تغيّرت دلالات مفردات قارة في الفكر الفلسفي؛ منها:

* **الذّاتية**: التي لم تصبح الأنا التي ترتد إلىٰ وعيها الخاص في فعل التّفكير، فالذّات لما كانت متكلمة فإن ذاتيتها تقاربها انطلاقًا من التّواصل والتّداول، لا التّفكير والتأمل.

* **الغيرية**: هنا ثمة لفتة ذات وزن في صلة الأنا بالآخر، فالغير ليس كيانًا ساكنًا، وإنّما ينكشف في التخاطب معه، وعندما أبني معه علاقة ترابط في التخاطب اللّغوي، الذي يكون في مجتمع شبكته النّاظمة هي التواصل.

* **الكوجيطو الدّيكارتي**: إنَّ فعل التّفكير ليس حركة أنا واعية في صميم داخليتها، وإنّما الفكر يوجد بقدر ما أتلفظ، أي من خلال ضرورة تداولية[1].

هكذا إذن، تستأثر فلسفة الفعل في الفكر المعاصر باهتمام جلي، وتستقطب جماعات علمية متعددة في مشاربها الفكرية ومتنوعة في أدواتها المنهجية، فبعد رُكُونِ الفلسفة لحِقب معرفية طويلة إلىٰ البحث عن الحقيقة النّظرية والمجردّة؛ مُعرِضة بذلك عن الحركة والحياة، هي اليوم تستفيق من هذا النّسيان لسؤال الفعل وتبدأ في رسم خريطة جديدة للفكر تروم من ورائها استكشاف السُّبل المنهجية التي تدل علىٰ كيفية إنجاز الفعل الأصيل والإبداعي والمتجدِّد، تنجز الفعل الذي يجعل الإنسان يخرج من الأفعال النَّمطية إلىٰ الأفعال التي يؤكّد بها ذاته وينفتح بها علىٰ الله في الآن نفسه؛ من هنا أضحىٰ الفعل وجهة جديدة للاهتمامات المعرفية التي تتوزّع بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع وعلم النّفس والتصوُّف، وجميع هذه الطرق المعرفية أوكلت إلىٰ نفسها مهمة تجديد الذّات الإنسانية بنقلها من فتور الوجود إلىٰ حماسة الحضور، ومن ضيق السُّلوكات القائمة الشَّكلية إلىٰ بث روح الإخلاص فيها.

---

(١) المرجع نفسه.

الفصل الخامس

مفاهيم الحضارة والثقافة والحوار

من التوترات التاريخية إلى أفق التّجديد

● **مفتتح الإشكال:**

سيكون عملنا مُكرّرًا، إذا ما كان المُفتتح هو الحديث في رصد ورصف المفاهيم المتعددة للثّقافة والحضارة والدّين والحوار، وملاحظة المفاهيم إيتيمولوجيا Etymologie[1]، والوقوف علىٰ معانيها اللّغوية؛ لأن هذه الوظيفة تختص بمقاصد الدّرس الإيتيمولجي بما هو درس يبحث في الأصول اللُّغوية لمفاهيم الأشياء، وتحوُّلاتها تبعا للألسُن التي تتشكّل فيها، إنما يكون

(١) الإيتيمولوجيا: علم يتأسس علىٰ أهمية الدلالة السابقة في عموم المعرفة، ويمكن أن نعرفه علىٰ وجه الإجمال بكونه: العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها، أو إن شئت قلت: تاريخها، ولم يفت اللغويين العرب ولا علماء المسلمين الوعي بدور هذه الدلالة، ووضعوا لها اسم **المعنىٰ اللغوي**. انظر، طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، كتاب القول الفلسفي، المفهوم والتأثيل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩، ص ١٣٤/ ١٣٥.

جُهدنا التّحليلي، الاجتزاء بالدَّلالة الحضارية لمفهوم الثقافة ووظيفتها في أفق العولمة، والتغيّرات الحضارية في عالم اليوم، فضلًا عن وصل الصّلة بين الثَّقافة وبين رُؤىٰ العالم الدّينية، والارتكاز علىٰ وحدة هذه الثنائية من أجل إتقان الشرائط التَّداولية لنَجَاح الفِعل الحواري واتّساع آفاقه، وتبعًا لهذا، فإن مدار الاهتمام هو المفهوم الوظيفي للثَّقافة والحضارة والدّين وكافَّة المفاهيم المتشعبّة عنها كالصّراع والتَّدافع والحوار، وإزالة الالتباس بخصوص أثر المُضمرات والأُطُر السّابقة في المُمارسة الثَّقافية وأبعادها.

إنَّ هذه المداخل المفاهيمية، ذات أهمية قصوىٰ، خاصةً ما تعلّق منها بمفهوم الدّين والثّقافة والحضارة، وذلك لأن المحددّات المفاهيمية لهذه المفردات تشكل جزءًا صميميًّا في آليات إدارة حوار الحضارات إدارة ناجعة وقاصدة، وتفيدنا أيضًا في مجاوزة المجادلات التَّاريخية، خاصة بين الفرنسية والألمانية، حول إشكالية التداخل المفهومي بين الثقافة والحضارة.

١- مفهوم الثقافة: من المُجادلات التَّاريخية إلىٰ المهمة التَّجديدية

لا شك بأنَّ ظاهرة التّصدّع الثقافي التي ينخر جسم الوعي العربي والإسلامي المعاصرين، لا يقتضي رصدًا لمفاهيم الثقافة وتعدادها، بقدر ما يقتضي وضع مفهوم جديد، يُمَكِّن من مبارحة حالة التأزُّم والتشرذم، ويعيد للثقافة قيمتها ودورها التَّوجيهي، وفي

هذا المقام سنتبنَّىٰ الفرضية التي تفصل بين الثقافة والحضارة علىٰ النّحو الذي يتحدّد في سياق الرُّؤية الألمانية، لكن من غير إقامة فصل نهائي بينهما؛ لأن المقاربة التي نروم تحديدها تتأسّس علىٰ الدَّمج بين المفهومين في إطار نسق معرفي كلّي جامع، يُعطي للثقافة والحضارة مواصفات جامعة.

بما يجعل من مناحي الافتراق عن الرؤية الفرنسية جليةً، هذه الرُّؤية تنبني علىٰ التقليل من شأن الخصوصيات الثقافية، «فلم يكن المثقفون -أي: الفرنسيون- يقبلون بتصور لثقافة تكون قومية قبل كل شيء، كما كانوا يُنْكِرون التَّعارض الذي كان يقيمه الألمان بين كلمتي ثقافة وحضارة . . . في حين اتجهت الثقافة الألمانية اتجاهًا مخالفًا، تتبدّىٰ من خلاله الثقافة باعتبارها جملة من المنجزات الفنية والفكرية والأخلاقية التي تكون تراث أمة، يعتبر مكتسبًا بصورة نهائية، وتؤسس لوحدتها»[1]. وخلاصة المجادلة الفرنسية الألمانية، أنَّ الأولىٰ تنحو منحىٰ وحدة الجنس البشري؛ أي: كونية الثقافة، والثانية تنحو المنحىٰ القومي؛أي الانجذاب نحو الذّات، وبعث الحياة فيها.

إنَّ هذه الدّلالات تُفيدنا في تتبُّع المعاني التّاريخية للمفهوم، من غير أن تقدّم مفاهيم راهنة تجدّد الحياة وتعيد القوة إلىٰ النّشاطات الثقافية للإنسان، والمفاهيم التي نرىٰ أنَّ لها هذه القوة

(١) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠، ص ص ٢٥-٢٦.

أي قوة التجديد والحركة، ولنصطلح علىٰ تسميتها: المفاهيم الحِراكية الأوسع، في مقابل المفاهيم السُّكونية الأضيق، هي: المفهوم الحضاري للثقافة، ومفهوم التَّجديد القيمي للثقافة، وبيان ذلك يكون كالتالي:

١-١- المفهوم الحضاري للثقافة:

إنَّ الرّهان الذي دفع بنا، إلىٰ تخصيص الدّلالة الحضارية ونظرية التَّجديد القيمي للثقافة، هو الوظيفة التَّجديدية والمهمة الحِراكية التي تطبع دلالتهما، بما يجعل من مفهوم الثقافة يخرج من دوائر التعريفات التَّوصيفية، إلىٰ دوائر الوظيفة الحضارية، وتبعًا لهذا يتبدّل مفهوم الثقافة الذي جرىٰ ترسيخه في الدّراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية(*)، من مفهوم سكوني توصيفي، إلىٰ مفهوم آخر يتخذ من الفعالية الثقافية النّوعية دليلًا وشعارًا له؛ أي تستحيل الثقافة نشاطًا نوعيًّا للإنسان، يتحدّد تبعًا لرؤية كلية للعالم ترسم المقاصد والغايات، وهذا التّحديد الفعالي للثّقافة تزدوج داخله مفردتان مركزيتان؛ هما: التَّوجيه، والفعّالية، باعتبارهما شرطين مُهمين لبثّ هذا المفهوم في مجالات المعرفة النّظرية ودوائر السّلوك الحيوية، فالتوجيه هو: «قوةٌ في الأساس، وتوافق في السير، ووحدة في الهدف، فكم من طاقات وقوىٰ لم

(*) للاستزادة حول مفهوم الثقافة والحضارة في السياق الذي يتحدد به في الدّراسات الأنثروبوبوجية والسوسيولوجية والفلسفة، يُنظر: فؤاد السعيد وفوزي خليل، **الثقافة والحضارة: مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي**، سوريا: دار الفكر ٢٠٠٨.

تستخدم؛ لأننا لا نعرف كيف نكتّلها! . . . فالتوجيه هو تجنُّب هذا الإسراف في الجهد وفي الوقت . . . وهذا الجهاز حين يتحرّك، يحدّد مجرىٰ التاريخ نحو الهدف المنشود، وفي هذا تكمن أساسًا فكرة توجيه الإنسان الذي تحرّكه دفعة دينية، وبلغة الاجتماع: الذي يكتسب من فكرته الدّينية معنىٰ الجماعة ومعنىٰ الكفاح»[1]، ولما كانت الرؤية الحضارية للتجديد الثقافي ترتكز علىٰ المبادئ الأربعة: المبدأ الأخلاقي، والذّوق الجمالي، والمنطق العملي، والصّناعة، فإنَّ فعل التوجيه يتخلّل هذه العناصر برمتها ويعمل علىٰ تحريكها وبث الحيوية فيها؛ إنَّ الثقافة تستحيل هنا حالة نفسية واجتماعية وإطارًا اجتماعيًّا يستمد منه الفرد مقومات سلوكه؛ أي إنها تصبح أكثر وصلًا بمناهج السلوك عن غيرها بطرائق المعرفة النّظرية، وأمام هذا لا عجب أن تتحدّد دلالة الثقافة في معجم الرؤية الحضارية بوصفها: «مجموعة من الصّفات الخُلقية، والقيم الاجتماعية، التي تؤثّر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعوريًّا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة، في الوسط الذي ولد فيه»[2]، وإذا كانت الثقافة بهذا المعنىٰ، فإنَّ رهانات التجديد الثقافي، وبعث الحياة في أوعيته، ومده بنسغ الحركة موقوفٌ حصوله علىٰ إعادة الاعتبار للمرتكزات الأربعة التي جرت الإشارة إليها فيما مضىٰ، وأولاها بالتَّقْدمة الشّرارة الرّوحية التي تتولّىٰ مهمة

(١) مالك بن نبي، **شروط النّهضة**، ترجمة عبد الصّبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ص ٧٨.

(٢) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ص ٧٤.

التركيب، ثم تجد أجلىٰ صورها في فكرة التوجيه الأخلاقي؛ لأن العمق الأخلاقي للإنسان بدلالته الدينية الاجتماعية هو الذي يعيد شبكة التّراحم والتآلف والتوادد، بما لا تحققه النّزعات المادية ونظريات العقد المدني، فقوة التماسك الاجتماعي ضرورية من أجل تجديد الفعل الثقافي، ثم يتوالىٰ دور التوجيه ضمن دائرة الذّوق الجمالي، فالحساسية الجمالية جزء من أجزاء الثقافة، أو مقوّم من مقوّماتها، وتجديدها يستوجب تجديد الذّائقة الجمالية، لكن الجمال هنا ليس جمالًا ذاتيًّا يتولّىٰ تحليل ملكات الشعور بالجميل، أو وضع نظرية في الإبداع الفنّي، إنما يتحدّد في سياق دوره الثقافي والاجتماعي؛ لأن الصور المحسوس بها في المحيط الخارجي، تؤثّر في نفسية من يعيش فيها، «والإطار الحضاري بكل محتوياته متصل بذوق الجمال، بل إنَّ الجمال هو الإطار الذي تتكوّن فيه أيّة حضارة، فينبغي أن نلاحظه في أنفسنا، كما ينبغي أن نتمثّل في شوارعنا وبيوتنا ومقاهينا، مسحة الجمال التي يرسمها مُخرج رواية في منظر سينمائي أو مسرحي . . . إنَّ الجمال هو وجه الوطن في العالم، فلنحفظ وجهنا لكي نحفظ كرامتنا، ونفرض احترامنا علىٰ جيراننا، الذين ندين لهم بالاحترام نفسه».

جليٌّ إذن كيف يؤثر البعد الجمالي في صفاء الجهد الإنساني وتناسقه، ودلالة هذا الخروج من نظريات الأنساق الفنية، خاصة لدىٰ هيغل وكانط، التي تفصل بين الانجذاب الجمالي للإنسان، وبين الدور الحضاري الذي يمكن أن يقوم به، وهذه الحقيقة تفطّن

إليها العقل الفلسفي المعاصر، عندما أدرك أنَّ للفن وظيفة تحرُّرية ونقدية في الوقت نفسه، ولقد كتب الفيلسوف الألماني ماكس شلر كتابه «رسائل حول التربية الجمالية للإنسان» نشره بين ١٧٩٤/ ١٧٩٥، حيث أكد «أنَّ الفن لا يخلو عمومًا من النّفع، في إمكان الفن أن يخدم مصائر الإنسانية؛ أي حياة متناغمة وحرّة، موافقة في الوقت عينه للطّبيعة والفضيلة»[١].

هذا، وإنَّ من أهم المرتكزات التي تنبني عليها الرؤية الحضارية في الثقافة، مرتكز «المنطق العملي»، خاصة وإنَّ الذي يفتقر إليه السلوك الثقافي ليس منطق الفكرة المجرّدة، إنما منطق العمل وتحويل النّظري الذي يتبدّىٰ منفصلًا عن الواقع، إلىٰ مُنْجَزة عيانية، وهذه الفكرة أكّدت عليها الاتجاهات الفكرية، خاصة تلك التي ترىٰ أنَّ الحقيقة تتشارك فيها الفكرة النّظرية مع الواقع الحي، والمقصود بهذا التفكير الفيلسوف الألماني هيغل، الذي ربط ربطًا قويًّا بين النّظر والعمل، حتىٰ أضحىٰ أحدهما يقاس بمعيار الآخر؛إنَّ الواقع الفعلي بالمعنى الذي أراده هيغل، يختلف عن الاتفاقي العارض، وتأكيده المتكرر علىٰ المواشجة بين الفكرة وتحققها الفعلي إنما يجد مبرراته في سعي هيغل إلى تفتيت بعض الأوهام السائدة، كالقول بأنَّ الأفكار والمثل العليا ليست إلا أضغاث أحلام، وأنَّ الفلسفة ليست سوى نسق من هذه الأوهام،

---

(١) مارك جيميناز، **ما الجمالية**، ترجمة شربل داغر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة ٢٠٠٨، ص ١٨..

أو أنَّ الأفكار والمثل العليا هي أشياء أسمى من أن يكون لها تحقق فعلي، أو هي أعجز من أن تكتسب لنفسها مثل هذا الواقع؛ في مقابل هذه الأوهام يبني هيغل الموضوع الحقيقي للفلسفة «إنَّ موضوع الفلسفة هو الفكرة . . . وليست الفكرة من العجز بحيث تقتصر على أن يكون لها حق الوجود أو وجوب الوجود فحسب دون أن توجد بالفعل، إنَّ موضوع الفلسفة هو الواقع الفعلي الذي تكون هذه الموضوعات، أعني التنظيمات السياسية والأوضاع الاجتماعية مجرد سطح خارجي بالنسبة إليه»[1].

وهكذا، فإن جوهر المثالية الموضوعية هو إنزال تفكّرات العقل على الواقع الفعلي، وإكسابها وصف المعقولية، ومما لا شك فيه أنَّ هذه الرؤية تتعارض مع المثالية الكانطية، أو بعبارة هيغل الفهم التَّحليلي الذي ينظر إلى تجريداته على أنَّها أمور حقيقية واقعية، إنَّ المشروع الكانطي قد لاقى الكثير من الاستحسان حينما أكد على وجوب أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل؛ لأنه إذا لم تكن الأداة صالحة فإن جهودنا لا تثمر ولا تزهر، وكان من النتيجة السلبية بعد هذا أن ارتدت المعرفة إلى نفسها بدلًا من أن تهتم بموضوعاتها وتعكف على دراستها.

إنَّ المنطق العملي، إذن ركنٌ ركين من أركان بناء العالم الثقافي للإنسان، خاصة عندما يكون موصولًا بجهد الفعالية التي

---

(١) هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار الفارابي، ص ٥٤.

تفتقر إليها المُمارسات الثقافية، والتأكيد على أهمية المنطق العملي يجد تبريره أيضًا في كونه «يلبّي معايير الفاعلية في عالم أصبح يسيطر فيه على وجوه النّشاط، من هنا فصاعدًا مفهوم سرعة الإنتاج»[1].

إنَّ المنطق: هذه المرتكزات جميعًا، لا تكوّن لوحدها شيئًا من الأشياء، إنّما من الأجدى أن ينضاف لهم جميعًا عنصر التوجيه الفنّي أو الفن الصّياغي، بما هو جُملة الوسائل المُعيّنة لتكوينه «والعلم، أو الصّناعة كما في تعبير ابن خلدون، هو الذي يعطينا تلك الوسائل، ويكون عنصرًا هامًّا في الثقافة، لا يتم من دونه تركيب عناصرها وتحديد معناها، ويدخل في هذا المفهوم كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم»[2].

هكذا إذن، تتضافر هذه المرتكزات من أجل تكوين الثقافة باعتبارها نشاطًا نوعيًّا للإنسان، أو من أجل إعداد نظرية جديدة في الثقافة، هذه النّظرية في الثقافة ليست وعيًا باردًا بالعالم، إنما تحتاج إلىٰ التوجيه والفعالية، خاصة وإنَّ الصّلة بين الثقافة والفعالية صلة ضرورية، باعتبارها -أي: الفعالية- قيمة مهمة، أصبحت تمثّل المعيار الراجح في جدول قيم عصرنا، وباعتبارها أيضًا من أهم

(١) مالك بن نبي، **القضايا الكبرىٰ**، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٧، ٨٨.

(٢) زكي الميلاد، **المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة**، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠، ص ٥١.

القيم التي يجب علىٰ البلدان التي تعيش اليوم حالة التخلُّف أن تسترجعها[1].

إنَّ نظرية التَّجديد الثقافي من منظور الرؤية الحضارية، لا تكتفي باليقين في مُرتكزاتها الصّحيحة، إنما توجب العمل بها وتفعيلها، فضلًا عن أنَّ مفهومها للثقافة يقتضي القول بالخصوصية، ومجانبة القول بالتبعية لمفاهيم الغير في الثقافة، التي وضعت علىٰ حسب مذاهب واضعيها، وحسب التحدّيات التي واجهتهم في بلورة أو إعداد نظرية في الثقافة، وهذه لفتة منهجية بالغة الخطورة، فالاستقلال بمفهوم مخصوص عن الثقافة يبعد أنماط التفكير ورهانات السلوك عن الوقوع في التبعية الإدراكية لمقولات الغرب المهيمنة في دوائر المعارف التي نتلقّاها، وندرك العالم ونؤول دلالات الأشياء تبعًا لها؛ «لذا فنحن حينما نتحدث عن الحضارة الغربية، وحينما نتحاور بشأنها ونتخذ مواقف معها، أو ضدها تتضح تبعيتنا الإدراكية، إذ إنَّنا عادةً ما نفعل ذلك بناءً علىٰ المعطيات التي تسمح لنا هذه الحضارة [أو الثقافة] بالاطلاع عليها، وداخل أطر جاهزة، ونماذج معرفية مسبقة، أعدها مفكرون غربيون، ونطرح الأسئلة نفسها التي يطرحونها هم عن حضارتهم [أو ثقافتهم] ومن منظورهم، أي إنَّنا ندرك الحضارة الغربية [أو

(١) الطاهر سعود، **التنمية والتخلف في فكر مالك بن نبي**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٦، ص ٢١٢.

ثقافتها] لا بشكل مباشر، وإنما كما يشاء أصحابها لنا أن ندركها، بل إننا بدأنا ننظر إلىٰ أنفسنا من خلال مقولات الغرب التحليلية ونماذجه الإدراكية. ولذا بدأ الإنسان العربي يرىٰ نفسه متخلفًا مهما بذل من جهد، ومهما أنتج من روائع، وبدأ يحكم علىٰ نفسه بالهزيمة في المعركة قبل دخولها، والتبعية الإدراكية ليست تبعية اقتصادية وحسب (وإن كانت تُتَرجم نفسها إلىٰ ذلك)، وإنما هي تبعية عميقة كامنة تنصرف إلىٰ أسلوب الحياة (بما في ذلك النشاط الاقتصادي) وإلىٰ رؤية الذات ورؤية الآخر، وحينما نطرح أسئلة بخصوص أي ظاهرة فنحن لا نطرحها من وجهة نظرنا، وإنما ننساق دائمًا وراء تلك الأسئلة التي يطرحها الغرب، والتي تلقيناها منه بموضوعية متلقية بالغة، وهي أسئلة تعبِّر عن رؤيته ومصالحه»[1].

ومؤدّىٰ هذا الرّأي أنَّ الثقافة تنتمي إلىٰ عالم التأويل والمعنىٰ، لا إلىٰ عالم الكم والمحسوس؛ لأن مكوناتها رمزية بالأساس، تخلو من الحجم والوزن، ولا يمكن استبدالها أو استيرادها كما تستورد الماديات، فضلًا عن أنَّ الأمة تستمد منها عناصر طاقاتها ومعاني وُجودها وأسباب عطائها، فاللّغة والفكر والدين والمعرفة والعلم والأساطير والقيم لا يمكن إخضاعها للقياس، «ومن ثمة يمكن القول بأنَّ الرموز الثقافية هي

(١) عبد الوهاب المسيري، **النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية**، فرجينيا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الدراسات المعرفية، مخطوط غير منشور ضمن سلسلة: مشروع المنهجية الإسلامية، ص ٣.

ذلك الجانب الرُّوحي من الإنسان كما تحدّث عنه الفلاسفة والرّسالات الدّينية عبر العصور، باعتبار أنَّ طبيعة الرّوحانيات ليست من جنس طبيعة الماديات . . . هذه اللّفتة غير المادية لطبيعة الرُّموز الثقافية أمر مشروع جدًّا؛ لأنه يصف واقع الرُّموز الثقافية الذي أهملته العلوم الحديثة، والذي من دونه لا يمكن فهم وتفسير العديد من الظّواهر ذات العلاقة بالرُّموز الثقافية . . . ويعود ذلك في المقام الأول إلىٰ كون العلوم الحديثة بكل أصنافها أعطت، من ناحية، أهمية كبرىٰ إلىٰ العوامل والمؤثّرات المادية والكمية وهمّشت، من ناحية أخرىٰ، نظيرتها غير المادية التي لا يمكن التعامل معها بمنهجية ومنطق العلم الوضعي الغربي Positivisme الذي يهيمن في العصر الحديث علىٰ أنساق المعارف والعلوم في القارات الخمس»[1].

١-٢- نظرية التَّجديد القيمي للثقافة: نحو تثقيف الذّات وتثقيف الواقع الكوني

سبق وأن قلنا في العنصر السابق، كيف أنَّ للمضامين الثقافية قيمًا معنوية، لا تقاس بالكم أو بالحجم، أو قل: إنها منظومة رموز معنوية، وأطروحة التَّجديد القيمي تتبنّىٰ هذه المنهجية تبنيًّا جليًّا، خاصة علىٰ النّحو الذي بلورها فيه طه عبد الرحمن ضمن مشروعه

(١) محمود الذّوادي، **نظرية ثقافية عربية ميسّرة بمنهجية الجمع بين العقل والنّقل**، مجلة شؤون اجتماعية، العدد ١٠٢، صيف ٢٠٠٩، ص ٢٤٣.

الهادف إلىٰ بلورة نظرية جديدة للثقافة تروم تثقيف الذّات المنفصلة وتثقيف الواقع الكوني المنفصل هو أيضًا عن التَّسديد القيمي والتّوجيه المعنوي، من هنا كان المدخل التّأطيري العام هو النّظر إلىٰ ثقافة الأمة «بكونها جملة القيم التي تتمسّك بها الأمة، وتقوّمُ بها كل أعمال أبنائها وتصرُّفاتهم»[1].

ونلاحظ هنا طبيعة العمق القيمي للثقافة، أو هي قيم من حيث الجوهر، تختص بصفتي الخصوصية باعتبارها تنتمي إلىٰ أمة من الأمم، وصفة التَّوجيهية أو التَّقويمية باعتبارها تتصف بصفة إصلاح الممارسات السُّلوكية الإنسانية وفقًا لمقاصد هذه القيم، واللاّفت للانتباه في أركان هذه النّظرية، أنها لا تكتفي بالتقويم السُّلوكي من داخل الأمة فقط، إنّما تتجاوز هذه الدَّائرة، نحو تثقيف الواقع الكوني المنفصل عن هذه القيم، بمعنىٰ أنَّ هذا الواقع الكوني لا يتجاوز حدود النّظر المُلكي في عالم الظّواهر، ولا يبني سوىٰ الدّلالة المادية للإنسان والعالم، خاصة في زمن التّعَوْلُم المعاصر، الذي يريد أن يكون الإنسان عبارة «عن منظومة من الوقائع والوسائل، ومعلوم أنّ كل منظومة من هذا النّوع تكون مردودة إلىٰ جملة من الحركات الطّبيعية المحكومة في كُلّيتها بنسق من القوانين الثّابت، أي تكون منظومة آلية؛ فإذن يكون الإنسان في نهاية المطاف عبارة عن آلة وكفىٰ، وليس الأمر كذلك، بل إنَّ الإنسان

---

(١) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥، ص ٨١.

كان وما زال: مجموعة من القيم والمقاصد، وكل مجموعة من هذا النّوع لا تكون حركات طبيعية، ولا محكومة في كلّيتها بنسق من القوانين، أي تكون مجموعة معنوية؛ فإذن يكون الإنسان، في الحقيقة، عبارة عن آية، أو إن شئت قلت: الإنسان آية قبل أن يكون آلة»[1].

وارتكازًا علىٰ هذه الرُّؤية في النّظر إلىٰ الأمور، تسلك نظرية التَّجديد القيمي للثقافة طريق النَّقد لواقع الممارسات الكونية التي تتراءىٰ أمام العالم تحت عنوان الثقافة، وإنْ هي إلا تدمير لمنظومة القيم الإسلامية، هذا التَّدمير يتمظهر في مفاسد أربع، تحرم الأمة من حقها في الاختلاف الثقافي، فضلًا عن الاختلاف الفكري؛ إحداها: الاستتباع الثقافي، الذي يحرمها من حق الإبداع المُستقل، والثانية: التَّخريب الثقافي، الذي يحرمها من حق الإسهام في تشكيل الثقافة الكونية، والثالثة التّنميط الثقافي، الذي يحرمها من حق التمتُّع بالخصوصية الثقافية، والرَّابعة، التَّلبيس الثقافي، الذي يحرمها من حق التمسُّك بالقيم الرُّوحية والأخلاقية الخاصّة بها»[2].

هذه هي إذن، مظاهر ظلم ممارسات الإنسان الكوني لثقافة الإنسان القيمي، رغم إعداد «أكثر من برنامج لتعليم مواقف أكثر

---

(١) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المُستقبل**، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١، ص ١٦٥.

(٢) **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ٩٨.

حداثة، تجاه التعدُّد والتسامح، من خلال التفاعل بين الثقافات، والحوار بين الأديان»[1]، إلا أنَّ الممارسات الفعلية لم تكن وفية لهذه المنطلقات، ودليل هذا المظاهر الأربعة التي تعد مفاسد ثقافية جلية.

إذن وأمام هذا الواقع الكوني المنفصل عن مقتضيات القيم والمُتصل بمقتضيات عالم المادة، يرىٰ طه عبد الرحمن أنَّ الرّهان لمواجهة هذا التحدّي، هو إعادة بناء مفهوم جديد للثقافة، أو هو تجديد لها، هذا التجديد يتناسب وما يلوح في الأفق من مآلات الثَّقافة الانفصالية، هذا التَّجديد من أجل أن يكون مُنتجًا؛ من الأولىٰ أن يكون مفهومًا يُغيّر ولا يُجمّد، ويعمل ولا يُنظّر، ويجمع ولا يُفرّد.

إنَّ نظرية التجديد القيمي للثقافة لا ترىٰ لمقولة (التخلّف الثقافي) قيمة؛ لأنها تخضع الثقافة -وهي البعد المعنوي في الإنسان- إلىٰ معايير التقويم المادي والمفاضلة الاقتصادية، والدّليل علىٰ ذلك أنَّ مظاهر القوة المادية أو الازدهار الاقتصادي ليست أولىٰ من غيرها في تقويم تقدم الأمة، وكافة أشكال الرّهانات، أو التحديدات المادية للإنسان أنتجت المآزق، والدّروب الارتدادية، وفي هذا المقام يقول إدغار موران Edgar Morin: «علىٰ طول امتداد أعمالي، حاولت أن أوضّح

(١) ويل كيمليكا، **أوديسا التَّعددية الثقافية**، ترجمة إمام عبد الفتاح، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ٣٧٨، ٢٠١١، ص ٢٢.

أنَّ فكرة الإنسان المُفكّر، والإنسان الصَّانع، والإنسان الاقتصادي، أو المنتج ظلّت ناقصة، فالإنسان المفكر ذو الذهن العقلاني يمكن أن يكون في الوقت نفسه قادرًا علىٰ الهذيان والحمق، والإنسان الصانع من جهته الذي يتقن صنع واستعمال الأدوات التقنية، كان قادرًا أيضًا منذ بدايات الإنسانية علىٰ إنتاج أساطير لا تحُصىٰ، ويعتبر الإنسان الاقتصادي الذي يُعرَّف انطلاقًا من مصلحته الخاصة، إنسانَ الاستهلاك ... أي إنسان اللَّعب والإنفاق والتَّبذير»[1].

فكافة هذه المحدّدات للإنسان، لا تستقيم في مقام إرادة التَّجديد الثقافي، وتثوير الفطرة التي تتأسّس عليها الممارسات السّلوكية، ويستتبع هذا المنظور مُجاوزة العُدّة الاصطلاحية المُتداولة في نظريات التَّجديد الثقافي، فليس من الصّلاحية استخدام مفردات: الذّكريات، والمضمون، والدّفاع، وتثبيت الهوية؛ إنما من الصّلاحية استخدام مفردات: القيم، والمنهاج، والاجتهاد، والإبداع، وتجديد الهوية؛ لأنها الأقوىٰ علىٰ تقوية الإرادة، ومُفاتشة الهمة، ومتىٰ جرىٰ الأخذ بهذه الاعتبارات، فإنَّ التعريف الأقدر علىٰ درء المفاسد الثقافية الأربع: (الاستتباع، والتَّخريب، والتَّنميط، والتلبيس) يكون صوغه تاليًا «**الثقافة هي جملة القيم التي تُقوّم الاعوجاجات الفكرية والسُّلوكية داخل الأمة،**

---

(١) إدغار موران، **ثقافة أوربا وبربريتها**، ترجمة محمد الهلالي، المغرب: دار توبقال، ٢٠٠٧، ص ٥.

علىٰ الوجه الذي يُجدّد اتصال الفكر والسلوك بأسباب هذه القيم في عالم الآيات، وبالقدر الذي يُمكّن هذه الأمة من استرجاع قدرتها علىٰ الإصلاح والإبداع، طلبًا لتنمية الإنسان، والارتقاء به في مراتب الكمال العقلي والخُلقي»[1].

جليٌّ إذن، كيف يجري الاستناد إلىٰ القيم من أجل تقويم الواقع الكوني، خارجيًّا، وإعادة وصل الصّلة بين الفكر والممارسة من أجل تحصيل القدرة علىٰ الإصلاح والإبداع، فالثَّقافة هنا ليست جملة من المعارف التي تُكتسب ويجري تخزينها في الذّاكرة، إنما فعل وفعالية سلوكية، إنها منهج في السلوك أكثر منها نظرية في المعرفة، وفاعلية أخلاقية أكثر منها تنظيرات مجرّدة، وبهذا التعريف للثقافة بوصفها جملة من القيم، نصبح أمام فهم يختلف عن التَّحديدات التي تبثُّها الدّراسات الأنثروبولوجية، التي تنفي وجود شرائع أخلاقية كلية، وترمي القيم في نهر الصّيرورة والتبدُّل، تبعًا للبيئة والظروف الاجتماعية للمجتمعات.

لكن نظرية التجديد القيمي تعيد الاعتبار للقيم المُقدّسة وتؤسّس عليها نظرتها في تجديد تعريف الثقافة، وتراهن عليها في مشروع إصلاح أعطاب العالم الكوني المعاصر، خاصة وإنَّ المُقدّس هو: «مصدر كل فاعلية . . . [إنّه] يتمتّع بقدرة جذب سحرية، قمة الإغراء هو، وأقصىٰ درجات الخطر، مرغوب

(١) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص ٨٧، وللإشارة فإن التشديد هنا من المؤلّف.

يستحث الرّاغب علىٰ الجرأة والإقدام، ومرهوب يهيب بمن يُحاذيه إلىٰ الرويّة والحذر ... إنَّ المقدس يشكّل طاقة خطيرة ... شديدة الفاعلية»[1].

والقيم المقدّسة، أو عنصر القداسة في الثقافة لا يمكن فصله عن مفهوم الفطرة بالمعنىٰ الذي تتحدّد به في سياق المُمارسات الثقافية، والفطرة هنا أيضًا مصدر هذه القوة، والقدرة علىٰ تقويم الاعوجاجات، وتثقيف الواقع الكوني المُنفصل؛ لأن «الفطرة هي مصدر التَّهذيب، ومصدر الملكات الخيّرة في الإنسان، وهذا هو منشأ العلاقة بين الفطرة والثقافة؛ فالثقافة تحاول أن تصل إلىٰ تلك الفطرة لكي تنمّي الملكات الخيّرة، وتبعث طاقة التهذيب في الإنسان، ومن دون هذه الفطرة لا نعلم ما مدىٰ تأثير الثقافة علىٰ الإنسان، وتخلُّقه بالثقافة، ومن جهة أخرىٰ ليس بمقدور الثقافة أن يكون لها تأثير علىٰ الإنسان إذا لم يكن له استعداد وقابلية من داخله علىٰ استقبال ذلك التأثير القادم من الثقافة، والفطرة هي الإطار الحيوي لاستقبال مثل تلك التأثيرات والتَّفاعل معها في مجال التهذيب»[2].

جليٌّ إذن كيف تتحدّد دلالة الثّقافة انطلاقًا من مهمتها التقويمية، ورسالتها الحضارية، ليس علىٰ المستوىٰ الدّاخلي فقط،

---

(١) روجي كايوا، **الإنسان والمُقدّس**، ترجم سميرة رشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠، ص ٣٩، ٤٠.

(٢) زكي الميلاد، **المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة**، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

إنّما علىٰ المستوىٰ الكوني، وما يُطالعنا به من مفاسد أخلاقية أضرّت بالإنسان؛ إنّها نظرة إسلامية تتجاوز المُحدّدات اللّغوية والعرقية التي توقف عندها علماء الأنثروبولوجيا، وتغوص في الماهية الجوهرية للإنسان، والمبدأ الإسلامي القائل (لا فضل لعربي علىٰ أعجمي إلا بالتقوىٰ) «تؤكّد فكرة المُساواة، لكنّها تعترف بالاختلاف، فالعربي عربي، والعجمي عجمي، لكن ثمة معايير تتجاوز كليهما، وهو معيار التقوىٰ» هذه مسألة أساسية، والحضارة الإسلامية تؤكد دائمًا مبدأ المساواة، وتقبل في الوقت ذاته عدم التماثل . . . ثمّة تنوع ضخم لكن داخل إطار من الوحدة، والإنسانية المشتركة تعني أنَّ هناك مقدرة أو طاقة إنسانية كامنة في كل البشر غير متشكّلة، ولكنّها تتحقّق وتتشكّل في أزمنة وأمكنة مختلفة»[1].

إنَّ هذه المراهنة علىٰ المفهوم الحضاري للثقافة ونظرية التجديد القيمي، لا يُستخرج منها إلغاء المُحدّدات أو المفاهيم الأخرىٰ للثقافة، بقدر ما ترتكز علىٰ التعريف الذي يجدد الطاقات ويُلهب أسباب العطاء والإصلاح، «وحكمة الثقافة بالنسبة إلينا تتحدّد بحسب مرحلتنا التاريخية، ووضعيتنا الحضارية التي نحن فيها علىٰ مُستوىٰ الأمة، فإذا كنا في مرحلة نتطلّع فيها بجد إلىٰ التخلُّص من التخلُّف بكل إرثه ومركبه وتاريخه ومفاعيله، سعيًا نحو

(١) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، حوارات، تحرير سوزان حرفي، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٩، ص ٢٢.

التمدُّن والتقدم الحضاري، فإن هذا التطلُّع والسّعي، ينبغي أن يكون وثيق الصّلة بحكمة الثقافة، التي نأمل منها أن تلهمنا البصيرة والهُدىٰ والعزيمة والإرادة؛ البصيرة لنكتسب وضوح الرُّؤية، والهُدىٰ لنكتسب معرفة الطّريق، والعزيمة من أجل التغلُّب علىٰ الضّعف الذّاتي، والإرادة من أجل الثّبات إلىٰ نهاية الهدف»[1].

٢- في مفهوم الحضارة: من دلالة المُفرد إلىٰ رحابة المتعدد

لا تختلف كلمة الحضارة عن كلمة الثقافة، من حيث كثافة الاختلاط الدّلالي، وتعدُّد أوجه المقاربات، والمداخل المفهومية، خاصة وإنَّ ثمّة هيمنة للمفهوم الغربي كما يتحدّد في السياق الأمريكي والأوربي للحضارة، ودلالة هذا استخدام صيغة المفرد «الحضارة» في النّقاشات العامة «ففي أمريكا وأوربا كثيرًا ما تتم الإشارة إلىٰ الحضارات بوصفها رؤية شاملة للغرب كلّه، صيغة قابلية كمال كونية، جوهرية، مستوعبة لجميع أجزاء العالم، مُستندة إلىٰ نمو العقل الغربي»[2] في حين أنَّ معطيات التّاريخ تطالعنا بفكرة التَّعددية كوصف ملازم لحضارات مختلفة ومتعايشة، وتاريخيًّا أيضًا «كان مفهوم الحضارة بالمفرد اختراعًا أوربيًّا ينتمي إلىٰ القرن الثامن عشر. وقد وفَّر هذا المفهوم أساسًا عن نقاش عن

(١) زكي الميلاد، **المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة**، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

(٢) بيترجي كاتزنشتياين وآخرون، **الحضارات في السياسة العالمية (وجهات نظر جمعية وتعددية)**، ترجمة فاضل جكتر، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ٣٨٥، ٢٠١٢، ص ١٤.

«معيار حضاري» (غونغ أ١٩٨٤؛ بارث وأوسترهامل ٢٠٠٥)، عُدَّ حالة لا سيرورة، ما لبث أن تكرّس في قانون أمم متحضّرة؛ لقد بيّن إدوارد كين (٢٠٠٢) أنَّ التسامح الذي طبع العلاقات البينية الأوربية في القرن التاسع عشر كان غائبًا عن العلاقات بين الدول الأوربية المتحضّرة، وغير الأوربية غير المتحضّرة، ومعيار الحضارة الأوربي كان متجذّرا في العنصر، في الانتماء العرقي، وفي الدّين، وكثيرًا ما كان الإيمان بتفوُّق الحضارة الأوربية مدعومًا بعقائد مستمدّة من العنصرية العلمية، فقط المسيحيون الأوربيون البيض كانوا متحضّرين، أما الآخرون فكانوا غير متحضّرين، غير جديرين بنيل حماية القانون، وعرضة إذن لأعمال العنف الجماعي التي كان الإمبرياليون الأوربيون يمارسونها علىٰ النّطاق الكوكبي»[1]، وهذه المفاهيم العنصرية للحضارة لا تتجانس مع آفاق إقامة جسور التعايش والحوار بين الحضارات؛ لأنها تنبني علىٰ ميتافيزيقا التَّمركز الأوربية الشّاعرة بتميُّزها عن الآخرين غير الأروربيين، وهذه التَّراتبية الحضارية من الأنفع مجاوزتها نحو رحابة التَّعددية الحضارية، والمساواة في الانتساب إلىٰ قابلية الإنسان من حيث الجوهر والمبدأ؛ قابليته لبناء حضارة خاصة، ليس من الشّرط مُجَانَستُها مع التّجربة الحضارية الغربية المختلفة في نسقها المعرفي والمنهجي والسلوكي.

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.

ونظرًا لهذا وجب استرجاع المفهوم الكوني للحضارة، باعتبارها قيمًا غير مخصوصة بثقافة مجتمع أو تاريخه؛ فمن حيث العموم «يمكن تمييز ثلاثة استعمالات لهذه الكلمة؛ أما الاستعمال العام فتدل كلمة (حضارة) علىٰ حكم قيمة بشكل إيجابي، علىٰ سلوك ما، أو مجتمع مّا . . . أما الاستعمال الثاني فتدلّ فيه كلمة الحضارة علىٰ مظهر للحياة الاجتماعية، فثمّة تجلّيات للوجود الجماعي يمكن اعتبارها مظاهر للتحضُّر، التي متىٰ تجسّدت في مؤسّسات وإنتاجات، فإنها تسمّىٰ حضارة، أخيرًا تنطبق كلمة (حضارة) علىٰ شعوب ومجتمعات، تتميّز بدرجة عالية من التقدُّم والرُّقي»[1].

جليٌّ إذن كيف أنَّ الممارسة الحضارية تقتضي الارتقاء نحو الأفضل والأحسن من حيث الإمكانات الحضارية أو التقنية، ومن حيث السُّلوك الحضاري، الموصوف بالتخلّق والتّوازن والشّمول والاستمرارية، فضلًا عن اتصاف الحضارة في علاقاتها بين أشخاصها بالتَّشابُك والتعقُّد تتعدَّىٰ الأُطُر الإقليمية والعرقية الضيّقة، وما فكرة المقارنة الخارجية بين الحضارات من أجل تصنيفها تصنيفًا تفاضليًّا قيميًّا إلا اختراع حديث العهد، أتت به أروبا إلىٰ العالم، وأرادت به صوغ العالم وفق صورتها.

ونظرًا لهيمنة المفهوم الغربي للحضارة، أي المفهوم الذي

---

(١) صابر الحباشة، **دائرة التأويل ورهانات القراءة**، تونس، بيروت: الدّار المتوسّطية للنّشر، ٢٠٠٨، ص ٩٤.

يميل إلىٰ تغليب القيمة المادية للحضارة علىٰ حساب القيمة الرُّوحية وتخصيص أهل الغرب بها دون غيرهم، فإنَّ ما يلوح لنا في الأفق هو أنَّ الحضارة، من الصّلاح للإنسان التحكّم فيها بواسطة الثقافة؛ لأن الحضارة لا تنبثق من ذاتها، بقدر ما تطفح في التاريخ عندما تولد إشراقات روحية تهزُّ الإنسان، وتدفع به نحو مسارات التاريخ من أجل الأخذ بها نحو مقاصد الحقيقة والخير، وهذا التَّحكُّم في مظاهر الحضارة بواسطة الثَّقافة إنْ هو في حقيقته إلا تحكّم الرُّوح أو العقل في الغريزة» ومن الطبيعي أنَّ الغرائز لا تتحرّر دفعة واحدة، وإنّما هي تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح . . . [ذلك أنَّ] دورة الحضارة تتم علىٰ هذا المنوال، إذ تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية، أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معيّن . . . كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائيًّا الهيمنة التي كانت لها علىٰ الغرائز المكبوتة، أو مكبوحة الجماح»[1].

وأمام هذا كلّه لا عجب أن نجد بعض الاجتهادات الفكرية تبصر في الحضارة «استمرارًا للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد، التَّبادل المادي بين الإنسان والطّبيعة، [إنّها] تأثير الذّكاء علىٰ الطبيعة، أو علىٰ العالم الخارجي، [إنها] استمرار للتقدُّم التقني لا الرُّوحي»[2].

---

(١) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢) علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس، مصر: دار الشروق ٢٠١٠، ص ١٠٧.

والمسارات التي تحققّت راهنًا بخصوص جدلية العلاقة بينهما هي هيمنة الحضارة علىٰ الثّقافة، أو الغريزة علىٰ الروح، أو التّرف علىٰ التوازن؛ لأن الثقافة تملأ العالم الدّاخلي بالمعنىٰ، والحضارة تملأ العالم الخارجي والحياة البرّانية بالأشياء.

هذا، وقد سعت بعض الإسهامات الفلسفية إلىٰ إلغاء هذا الاختلاف بين الحضارة والثقافة من جهة، والنّظر إلىٰ الثقافة من جهة أخرىٰ علىٰ أنها كلمة سيّئة السُّمعة، وقد جرىٰ توظيفها من أجل إماتة القوىٰ الحيوانية، والدّوافع العدوانية في الإنسان، نجد الرّأي الأول لدىٰ سيجموند فرويد Freud في كتابه: «مستقبل وهم»، والثَّاني نجده لدىٰ نيتشه Nietzsche في كتابه «في جينالوجيا الأخلاق».

إنَّ فرويد يرفض التَّمييز بين الحضارة والثقافة، وينظر إليهما ككلمتين تعبران عن مضمون مشترك؛ يقول فرويد: «أقصد بالثقافة الإنسانية، وأنا أرفض التمييز بين الحضارة والثقافة، كل ما أمكن للحياة البشرية أن ترتفع عن طريقه فوق الشُّروط الحيوانية، وأن تتميّز به عن حياة البهائم»[1]، أما نيتشه فإنه أبصر في الثَّقافة مشروعًا تدميريًّا لسمات الإنسان النّبيل، وأنَّ الأدوات التي استعملت فيها ومنها: الأخلاق، وأوامرها دحرت الجنس المتفوّق

(١) سيجموند فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤، ص ١٨.

والأعراق القوية، وأحلّت محلّها قوىٰ اللاّفعل والارتكاس والتراجع، يقول نيتشه: «وعلىٰ كل شيء يُعتقد اليوم أنه حق، أنَّ معنىٰ كل ثقافة هو أن تستنبت من الحيوان البشري، المتوحش حيوانًا أليفًا متمدّنًا، حيوانًا داجنًا، وبلا ريب قد يجب علينا أن نأخذ كل غرائز الارتكاس والاضطغان، تلك التي استعملت في إلحاق العار بالأعراق النّبيلة، ومثلها العليا، ودحرها باعتبارها أدوات الثقافة الحقيقية»[1].

هكذا إذن نكون أمام مقاربات للثقافة، تكرّس التّراتبات الثّقافية والأحكام القيمية، وتؤسّس الاختلاف الثقافي علىٰ الانتماء العرقي، وتلغي بالتالي ممكنات التّلاقي بينهما من أجل التجدُّد والانتفاع المتبادل، ذلك أنَّ اعتقاد فرد أو مجتمع بأنه الأنقىٰ والأطهر والأقدس، مآل ذلك هو إلغاء المختلف، والتشريع لإدارة العلاقات الإنسانية وفق مقتضىٰ العنف والإكراه والعَسف، وإنتاج تركيبات بشرية عدوانية، ومنافقة اجتماعيًّا، تتحيّن لحظة الانتقام لاسترجاع الكرامة المنتهكة، والشّخصية الضائعة.

وأمام هذا، فإنه ليس من الأقوم تبنّي هذه التَّعريفات للمبرّرات التي أوردنا، إنَّما العودة إلىٰ الدّلالة الروحية للثقافة وتمظهراتها في عالم المادة الحضارية، بحيث تكون الصّلة بينهما صلة توازنية، ويكون الجهد هو البحث الدّائم عبر التاريخ عن هذا التوازن بين ما

(١) فريدريك نيتشه، **في جينيالوجيا الأخلاق**، ترجمة فتحي المسكيني، تونس: دار سيناطرا ٢٠١٠، ص ٦٥.

هو جُوّاني، وما هو برّاني، أو بين الثقافة والحضارة، هذا لن يكون ممكنًا إلا بالشعور الدّيني.

ولقد كان لابن خلدون في التراث المعرفي الإسلامي نظرة لافتة بخصوص إقامته للمماثلة بين العمر المحسوس للإنسان وبين الحضارة التي متىٰ بلغت مرحلة التّرف أذّن المؤذن بخرابها وأفولها، فالإنسان إذا بلغ سنًّا معيّنًا تكُفُّ طبيعته عن النّشوء والنُّمو، ثم يشرع بعدها في الذُّبول والانحطاط؛ يقول ابن خلدون في هذا المقام: «فلتعلم أنَّ الحضارة في العمران أيضًا كذلك؛ لأنه غاية لا مزيد وراءها، وذلك أنَّ التّرف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران، دعاهم بطبعه إلىٰ مذاهب الحضارة والتخلُّق بعوائدها، والحضارة هي التفنُّن في التّرف واستجادة أحواله . . . ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات، والاسترسال فيها لكثرة التّرف . . . وأنَّه إذا بلغ غايته انقلب إلىٰ الفساد، وأخذ في الهرم، كالأعمار الطّبيعية للحيوانات»[1]؛ ثمة إذن وشاجة قوية بين طلوع الحضارة، وبين فقدان الدّوافع الرّوحية وبداية إتاحة الطّريق للتَّرف والغريزة كيما تمرح وتنطلق، ورأي ابن خلدون أنَّ الأخلاق الحاصلة من الحضارة هي عين الفساد، وهذا بخلاف ما توجبه الشريعة الكريمة في نظرتها إلىٰ الإنسان، من حيث يجب أن يسعىٰ من أجل أن يستقيم خلقه، وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ص ٤١٠.

أخلاقه ودينيه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخًا علىٰ الحقيقة»[1]؛ لأن الذي يفقد القوة الروحية التي تُمده بنسغ الحياة، يفقد معها أقوىٰ خصاله التي جاءت الشّرائع الإلهية إليه من أجل تكميلها في نفسه، والارتقاء بها أيضًا إلىٰ أفق الإنسان الكامل.

● ٤- في مفهوم الحوار وفضائله:

ليس الغرض من رصد مفاهيم الحضارة والثقافة والدين، مجرد العرض وإبداء مناحي الاختلاف وخلفياته في تعددية المفاهيم، إنما مقصدنا الحقيقي هو تجسير إيقاع السَّماع الحواري بينها، ومن المعلوم أنَّ بلوغ هذا المقصد لن يكون ممكنًا إلا بإتقان ثقافة الحوار، والتواصل وفق الشروط التّدليلية والتوجيهية، التي متىٰ توفّرت تحققت مقاصد الحوار، لا بين الحضارات فقط، إنما بين الثقافات والأديان، علمًا بأننا نتبنّىٰ الدّلالة التي توحّد بين الدين والثقافة والحضارة، فالدّين مفهوم بالمعنىٰ الوحياني الإسلامي يقدّم عناصر ثقافة برمتها، إذ إنَّ الكلّيات الأساسية للرؤية الإسلامية تحتوي داخلها علىٰ مبادئ التشريع في دوائر الحياة كلّها (السياسية، والاجتماعية، والفنية، وغيرها)؛ لأنه من أخص خصوصيات الرؤية الإسلامية الشمولية للحياة كلها، فالدين تبعًا لهذا يؤسس للثقافة التي بدورها تتمظهر في المنجزات التي نصطلح علىٰ تسميتها بالحضارة.

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص ٤١٠.

إنّ مفهوم الحوار في اللّسان العربي بالكسر ومشتقاته حيرة، وحويرة، معناه: مراجعة النُّطق، وتحاوروا: تراجعوا الكلام بينهم، والحوار والمحاورة: مصدر حاور يحاور، ومعناه لغةً: الجواب، والمجادلة، قال ابن منظور: (وهم يتحاورون أي يتراجعون الكلام، والمحاورة مراجعة النّطق، والكلام في المخاطبة، والحورة من المحاورة مصدر، كالمشورة من المشاورة، قال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ﴾ [المجادلة: ١])، والمقصود به الخطاب أو التّخاطب، وأصله مراجعة الكلام، وأحار عليه جوابه؛أي: رد المحاورة المجاوبة والتجاوب، ومعناه: تبادل أطراف الحديث، والأخذ والرّد في الكلام بين المحاور والمتحاور معه»[1].

وإذا كانت هذه الأرضية اللُّغوية تجعل من الحوار أفقًا للتداول، وتبادل الأدوار الكلامية، فإنَّ دلالته في سياق تحليلنا كثيفة، إذ إنَّ الحوار يقتضي الاعتراف بالاختلاف، وقبول التسامح، والتسليم به، إنه قناة علاجية من الأمراض التي تتجلّىٰ في العنف الرّمزي والمادي؛ لأن غياب الحوار لا يعني انعدام التواصل، بقدر ما يحيل إلىٰ تواصل آخر، غير أنه صامت، إنه تواصل الصّمت الذي يملأ الوجوه بكل أنواع المشاعر المُتلاطمة واللاّمتجلية، من هنا فإنَّ الحوار يحرّر الأفراد من ضغط العقد

(١) انظر: مريم آيت أحمد، **جدلية الحوار (قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر)** الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠١١، ص ٤٩.

النّفسية الرّاقدة في عوالمهم اللاّشعورية، ما دامت الكلمة تستبطن المشاعر، وتسكن في حروفها، وإذا كان هذا الحوار بمعناه الفردي يحقق التوازن النّفسي للإنسان، فإنه في المستوىٰ الاجتماعي يحقق فوائد جمّة، فالحوار بين المؤسّسات الاجتماعية ودوائر المجتمع المدني والتداولي، يهيئ النّفوس لقبول المختلف، والاحتكام في حواراتهما لقوة الكلمة وسلطانها، وكما أنَّ الحوار يُطهّر الفرد من مستبطناته اللاّشعوية التي تعمل في الخفاء وتعرقل السّلوك السّوي، فإنه في الفضاء الاجتماعي يطهّر اللاّوعي الاجتماعي من مستبطناته الاجتماعية التي تظهر بالدّلالة المرضية في اضطراب السُّلوك الاجتماعي، وفقدان توازنه.

من هنا، تتجلّىٰ لنا فضائل للحوار بالمعنىٰ الحضاري، في كونه أضحىٰ مؤشّرًا دالًّا علىٰ وعي الأمة وتقدّمها، ومن هذه الفضائل:

أولاها: أنَّ الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف في طرق البحث . . . وحيثما وجد التعدد في الطرق، فثمة حاجة إلىٰ قيام حوار بين المتوسّلين بها.

والثانية: أنَّ تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئاتٍ أو أفرادًا، يفضي مع مرور الزّمن إلىٰ تقلص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض.

والثالثة: أنَّ الحوار يُسهم في توسيع العقل، وتعميق مداركه،

بما لا يوسعه ولا يعمقه النّظر الذي لا حوار معه؛ إذ الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين، وليس النّظر من جانب واحد كالنّظر من جانبين»[1].

ونظرًا لهذه القيمة الحيوية للحوار تعاضدت مناهج العلوم، خاصة المنطقية والإنسانية والاجتماعية، من أجل ضبط شروط التّفاعلات الحوارية؛ كيما تتحقّق مقاصد الفعل الحواري، وهذه الشروط فيها ما هو خاص بالجانب اللغوي، وما يقتضيه من صحة وصلاحية ومسؤولية ودقة، والجانب التهذيبي أو الأخلاقي وما يقتضيه من صدق وتآلف وتوادد «من هنا وجب الاحتراز من استعمالات خاطئة وخاضعة للغلط والتغليط؛ فعدم احترام شروط الخطاب وضوابطه تجعله غير قادر علىٰ تحقيق الكفاية التّدليلية والتّبليغية المتوخاة منه، فالجانب التَّدليلي يتطلّب من المتكلّم اعتماد منهجية واضحة ومتسقة وتامة، في الوقت الذي تقتضي فيه الكفاية التّبليغية استحضار قدرات المتلقي، وعليه فصحة التّدليل وسلامة التبليغ يمكِّنان المخاطب من إدراك مقاصد الخطاب بشكل كافٍ لا شبهة فيه، وبالتالي يصح الخطاب من جهة المقصود والمفهوم معًا، فيحصل المطلوب منه»[2].

---

(١) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧، ص ٢٠.

(٢) حسان الباهي، **في منهجية الحوار والتفكير النّقدي**، المغرب، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٤، ص ٨.

جماع القول أنَّ المرور إلىٰ مباحث وضع شروط التَّحاور بين الحضارات، أو بين الثقافات يقتضي الانطلاق من الإحاطة بفلسفة الحوار، وأركان المناظرة، كعلم مستقل، له موضوعه، ومناهجه، ولغته، وليس مجرّد نصائح قيمية لا تمتلك ما يمتلكه العلم من اتساع، وقابلية للتوظيف، في مباحث المعرفة النّظرية، وأنماط السُّلوك العملية.

إنَّ الحوار إذن متّصل ببنية الكلام أصلًا، بما هي بنية حوارية، وبنية هذه الحوارية تقتضي الاتفاق لا الاختلاف «والاختلاف في الرأي يتقيّد في سياق الحوار، بضوابط منهجية ومنطقية محدّدة، تصرف عنه المهلكات الثلاث: العنف، والخلاف، والفرقة، وجود الاختلاف في الآراء لا يضر أبدًا وجود الجماعة الواحدة، بل خير مُثبت لهذا الوجود، وذلك لقدرته علىٰ تحريك سكون الجماعة وتقليب أطوارها، وبالتالي تجديد الشعور بالمسؤولية المشتركة عند أفرادها»[1].

وبهذا الفهم للحوار مفردة ووظيفة تكون الصّلة بين الثقافات والحضارات صلة تقتضي الاختلاف والاعتراف، خاصة بعد المآزق والدّروب المسدودة التي أتت بها فلسفة الذّاتية، وثقافة التّمركز علىٰ الذّات إلىٰ العالم؛ إنَّ وجهة الفكر الجديدة هي التشريع والتَّحسيس بكيفية وقيمة الحوار والتواصل كأفق في المعرفة

(١) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، ص ٤٦.

والأخلاق، هذا الحوار التواصلي من الأجدىٰ أن تكون بدايته من أنساق المجتمع الأوّلية وعلىٰ رأسها الأسرة؛ لأنها الجو الذي ينمو فيه الطفل، ومنها يتلقّىٰ السُّلوكات وكيفياتها، من هنا فإنّه من أراد بلوغ النهايات بتحقيق الحوار حضاريًّا واجتماعيًّا، فمن الأقوىٰ له تصحيح البدايات؛ كيما نصرف عنّا آفات الإلغاء والعنف واللاّتسامح.

هذا ومن الأجدىٰ لفت الانتباه إلىٰ محورية الفعل الفلسفي في التّنظير للحوار، وضبط طرائقه ومقاصده؛ لأن الفعل الفلسفي، وهو من الخصوصيات الفكرية التي بكّرت بها الإنسانية، مبتدؤه هو الحوار، ولا ينمو الفكر الإنساني وينضج ويقترب من الحقيقة، إلاّ عندما يقيم الصّلة مع الآخر، يتناقش معه من أجل استيعاب الفكر وإقناع المُحاور، وهذا ما دأبت علىٰ ترسيخه المُدوّنات الفلسفية الكبرىٰ في مشاريعها الفكرية فقد «اعتبر سقراط أنَّ الحوار هو الخطاب المفعم بالحركة ولا تُشكِّل الكتابة سوىٰ صورة له، إنَّ الكتاب بدل أن ينقل الحوار حقًّا، يقف كحاجز أمام الاتصال البشري الحقيقي، فنحن لا نسأل كتابًا مثلما نسأل شخصًا حيًّا، ولو سألناه لما حصلنا إلا علىٰ جواب واحد، هو دائمًا الجواب نفسه [وفي الفلسفة الحديثة] استخدم ديكارت طرقًا مختلفة في العرض، ومنها -حسب تعبيره-هذا الحوار بين أناس متحرّرين ذي حسب، وبأسلوب يؤثر في العلماء كما يؤثر في عموم النّاس، واتخذ أحد

النّصوص عند هايدغر شكل الحوار، وهو يرىٰ أننا لا نتفلسف إلا عندما ندخل في حديث مع الفلاسفة في صورة حوار»[1].

وفي الدّرس الفلسفي المعاصر، أضحىٰ لمفردة الحوار قيمة تداولية واسعة، خاصة وإنَّ جَدَلَ العلاقات أضحىٰ واسعًا، فالعلاقة بين الذّات وآخرها المختلف جزء، والعلاقة بين الذّات وتراثها وراهنها جزء آخر، وهكذا، وجميعها تستوجب الحوار كآلية فاعلة؛ من أجل خلخلة ما يبدو ساكنًا، وفتح الأبواب كيما تدار الصّلات الإنسانية إدارة تداولية وتعارفية، وبهذا تظهر القيمة المركزية للحوار في بعده الإنساني، وهذا نظرًا للقيمة المركزية التي يتمتع بها الإنسان في أفق التَّعارف بين الإنسانية علىٰ مرّ التاريخ، وتعد الثقافة الإسلامية، في بلورتها لدلالة الإنسان، الشاهد الأمثل علىٰ هذه الحقيقة، «لذا يتعيّن أن يؤخذ العمل البشري بأكمله مأخذ الجد، وأن يتم التكفل به لمجرّد كونه عملًا في نطاق الخلق الإلهي، ولأنه يحمل طابعه، لابد أن يقع إدراكه وتثمينه بالتّبعية، والحضارات غير القابلة للتّجزئة والتفويت، وهي متساوية من حيث الشرف والكرامة، وهي تشترك في النّفس الموحّدة والوحيدة التي انبثق منها النّاس جميعًا» من نفس واحدة؛ كما جاء في القرآن الكريم، وفي الآية البليغة: ﴿بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، وفي خطبة الوداع: «كلّكم من آدم، وآدم من تراب»، ولقد تولّىٰ

(١) الطاهر وعزيز، **المناهج الفلسفية**، المغرب: المركز الثقافي العربي ١٩٩٠، ص ١٤١.

المسلمون، مدفوعين بإيمانهم بالإنسان، القيام بمجهودات عظيمة وجبّارة؛ لتبنّي تراث الإنسانية بتمامه وكماله، اليوناني منه، واللاّتيني، والهندي، والفارسي، والإفريقي، ولإيجاد أنفسهم»[1].

• آفاق الإشكال: نحو إعادة إبداع المفاهيم المنقولة

هكذا إذن، نخلص في جماع القول إلى أنَّ هذه العائلة المفاهيمية (الثقافة، والحضارة، والدين، والحوار، وأفق التّعارف كرهان مستقبلي) لم تتشكل في فضاءات منفصلة عن مجالاتها التداولية وأنظمتها المعرفية التي تخلّقت فيها، فالطّابع المنظوري هو الأداة الفاعلة في مقاربة هذه المفاهيم، والمنظورية تعني نسبية زوايا النّظر، وحدودها خارج فضائها المعرفي، وخارج لغتها وأفقها، وإذا كانت مفاهيم الحضارة والثقافة والدين والحوار شهدت اختلافًا وتقابلًا في دوائر وأنماط المعرفة الغربية، فهي في الفكر العربي لم تشهد اختلافًا وتنوعًا؛ إنمَّا شهدت خليطًا من المفاهيم الفاقدة لأرضية مشتركة، تكون كنواة منطقية لمباشرة مشروع في صناعة رؤى مخصوصة لمفاهيم الدين والحضارة والثقافة والحوار، هذا الخلط الدّلالي في الفكر العربي يجد تفسيره الأساسي، في أنَّ هذا الفكر لم يغادر نقطة انطلاقه الأولى، يتعيّش على ذهنية إسفنجية استهلاكية لمفاهيم الغير «دون أن يعرف سبيله إلى إنتاج مصطلحاته الخاصة، وحفر معانيه الدّالة على خصوصيته،

(١) عبد الوهاب بوحديبة، **الإنسان في الإسلام**، تونس: دار الجنوب ٢٠٠٧، ص ١٧.

والمُكرّسة لرؤيته للحياة، إذ ليس المصطلح مجرّد أداة تقنية تُسْتَجلب، أو آلة مادية جاهزة تُشترى، بل هو كائن حي، تنعكس عليه تجارب المجتمع، وبوتقة تنصهر فيها رؤيته للوجود، وتختزل فيها تجاربه الخاصة، التي تؤطّر تلك الرُّؤية، وتحدّد لها مقاصدها وأهدافها»[1]؛ وبالفعل فالمفاهيم تتداخل فيها عناصر مُتنوّعة كاللُّغة، وأَسْقُفُ المعرفة التي تؤطُّرها، والرُّؤية الكونية، بما هي نسق إدراكي كُليّ حول العالم.

(١) عبد المجيد الصغير، في تقديمه لكتاب سعيد شيار: **الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي-نحو إعادة بناء المفهوم**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ١، ٢٠٠٢ ص٤.

مـلاحـق

لَـدْغَـةُ الأنْـوار

من المعلوم في تاريخ الفِكر الإنساني أنَّ حقبة الأنوار تُعَدُّ حقبة اعتزاز بالذّات، وحقبة وعي الإنسان الغربي بنفسه، من أنَّه قادر علىٰ إدارة شأنه الذَّاتي والخارجي، بكل ثقة وإتقان، ولاحاجة له إلىٰ أيّة مُنطلقات معرفية تتعالىٰ علىٰ العقل الإنساني، أو تنفلت من دائرته التّفسيرية، وتعد العبارة الكانطية الشهيرة «**اجرؤ علىٰ استخدام فكرك الخاص**»، شهادة ميلاد، وإشهاد علىٰ أنَّ الإنسانية بلغت مرحلة النّضج في مسيرتها نحو الأفضل والأسعد؛ إنَّ عبارة الفيلسوف الألماني كانط، ونصه الشَّهير حول: ما الأنوار؟، تعبير عن صيغة من الصيغ التي يُدَبّر بها الإنسان الحداثي ذاته؛ لتتلو بعد هذه الخُطاطة قيمٌ أخرىٰ، في طليعتها: **الغائية الإنسانية، والاستقلال، والكونية**، باعتبارها مُحدّدات أنطولوجية لقيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدّم الحضاري، **فالغائية الإنسانية** تعني سلوكًا أخلاقيًّا تجاه الإنسان في أثناء التَّواصل الاجتماعي معه، بوصفه غاية في حد ذاته، وليس وسيلة إلىٰ غاية أخرىٰ، قد تكون نفعية، فلا يمكن للشَّيء أن يعوّض قيمة الإنسان مهما كان مأتاه؛ **أما الاستقلال**، فيعني زوال التَّفسيرات الغيْبية من دائرة الفهم للوجود

الطَّبيعي والإنساني، فالاستقلال هنا توجُّه أفُقي بالعَين نحو المستقبل، وليس توجُّهًا بالعين شَطْرَ الرُّؤىٰ العمودية الغيبية، كأن يستمد منها الإنسان المدد أو العون؛ إنَّ الاستقلال ملخّصًا هو: فعل الإنسان في العالم، دون مرجعيات متعالية، **في حين أنَّ الكونية** نوع من الاحتفال السَّعيد بنهاية أفكار العنصرية، والتراتب بين الأجناس البشرية، بناءً علىٰ صفات فيزيزلزجية، أو انتماءات ثقافية خاصة، فالكوني هو اشتراك في نمط من الوجود، تتساوىٰ فيه الإنسانية، في الانتساب إلىٰ معيار الذَّاتية والانتماء إلىٰ صورة جديدة، يعود فيها الإنسان إلىٰ ذاته، من حيث هو كائن عاقل، وتلازَم مع هذه القيم التأسيسية الثلاث لحقبة الأنوار: **الغائية الإنسانية، والاستقلالية، والكونية**، تمجيد فلسفي وفني، تم بموجبه قسمة التاريخ الثقافي للإنسان، إلىٰ حقبة ما قبل الأنوار، وهي حقبة الظَّلام والتخلّف والهمجية، وحقبة الأنوار وما يتلوها، بما هي حقبة النّهضة والتقدُّم والحرية، ولم يصبح من دور للفكر، سوىٰ صياغة هذه الحركة التاريخية في منظومة فلسفية، تعكس هذا الفعل التنويري الجديد وتُعَبّرُ عنه، ولا عجب أن يجعل «هيغل» من دور الفلسفة، أن تعبرّ عن زمنها في الفكر، ووسيلتها في ذلك هي المفاهيم، فالفلسفة هي زَمَنُها مُلَخَّصٌ في الفكر، مادام الزمن هو زمن صناعة الحداثة، التي تقطع مع الموروث وتنخرط في الزّمني المفتوح.

إلا أنّ هذا التمتُّع السَّعيد بالصّيغة التّنويرية كفلسفة راسمة

لمضمون وشكل فعل الإنسان في العالم، وإن رفع الإنسانية من مرحلة الشُّغل الذي يُلبّي الحاجات البيولوجية للكائن، إلىٰ مرحلة الصُّنع الذي يرتقي رتبة فوقها، لكي ينتج الأدوات الصناعية، ليس من أجل استهلاكها، وإنّما من أجل استعمالها، **إلا أنَّ** الأنوار التي ربَّىٰ عليها الإنسان تفكيره وسلوكه، وبذل لأجلها الجهد الكثير، لَدَغَتْهُ في مسيرته الحضارية، ودفعت به إلىٰ أن يتخذ من هذه القيم متاريس عنيفة، في يد إنسان مفصول عن أيّة أسس أخلاقية هادية، ومحصور في أخلاقيات نفعية محدودة؛ إنَّ الأنوار التي من مُثُلِها: الغائية الإنسانية، قد فعلت الفعل الشنيع، بأن أدخلت إلىٰ حياة الإنسانية، حربين عالميتين، كانت نتيجتهما القاتلة علىٰ الإنسانية، ٨٠ مليون قتيل، وتم فعل هذا، بأدوات التنوير نفسها، التي أضحت تمارس القتل المُعَقْلَن، بكل الوسائل الصناعية الجديدة التي أنتجتها جرأةُ الإنسان علىٰ أن يستخدم فكره دون سند موجّه، وأن يعبد العلم كقيمة في حدّ ذاته؛ العلم الذي زوده بمستحدثات القتل الصناعي، وفقدت الغائية الإنسانية صورتها المشرقة، وأضحت ذات منظر كئيب؛ لأن الإلزام في المرة الأولىٰ كان يأتي من الإله، وعندما شرّع كانط للإلزام من الذّات، أصبح إلزامًا من دون التزام، يُشرّعُ لذاته، ويُبرّر ذاته أيضًا؛ أي إنّه بلغة نيتشه أصبح إنسانًا مُفرِطًا في إنسانيته؛ أما الكونية، فقد استيقظت علىٰ إرادة عنيفة في استعباد الجنس البشري، تحت مشروعية التَّعقيل والتّحضير، ونقل المدنية إلىٰ الآخر الصامت، والجالس دومًا في

قاعة الدّرس أو في السجن، وأصبحت الكونية قيمة جوفاء، أو صنمًا من أصنام العصر الحديث، مُفرغًا من دم الحياة وروح التآخي، أضحت الكونية وسيلة عنيفة، لإجبار الآخر علىٰ أن يكون وفق ما تتخيّله الذّات: طفوليًّا، غير ناضج، وعبدًا، بينما الاستقلالية الإنسانية، وإن وثقت في الإنسان كمبدأ وكنوع، إلاّ أنها أفرغت العالم من معانيه وأسراره؛ إنّ الإنسان الذي شيّع جنازة الإله وأحل نفسه محله، لم يقدّم في الجهة المقابلة الأمن الوجودي للإنسانية الحائرة، بأن أفرغ حياته من مضامين الإنسانية: كعشق التَّعالي، وحب القداسة، والعيش في وفاق مع الإله، فأضحىٰ إنسان التنوير يترنّح فوق حبل البهلوان، لا يقدر علىٰ المواصلة، ولا يقدر علىٰ الوقوف، ولا حتىٰ علىٰ الرجوع إلىٰ مكانه، ولم يبقَ في يديه، سوىٰ وصايا أخلاقية تم إفراغها من أخلاق التّعالي، علمًا بأنها -أي هذه الوصايا الأخلاقية- مُسْتَخْرَجةٌ من الأخلاق المتبقية من الموروث الدّيني، فالشَّمس قد غربت، إلَّا أنّ الدفء الموجود في اللّيل هو من آثار شمس النّهار.

إنَّ لدغة الأنوار، تعكس حاجة الإنسان مجدَّدًا إلىٰ عصر تنوير جديد، أو إلىٰ فلسفة إنسانية أخرىٰ، لا تتعالىٰ فيها الروح علىٰ الطبيعة، ولا الطبيعة علىٰ الرُّوح أو الضّمير، وإنّما للوجود المتزامن لكليهما، فالإنسان من دون أخلاق وفضائل، ما هو إلَّا حيوان ذكي، يستخدم ذكاءه في غزو الطبيعة وغزو الإنسان؛ ومن هنا فالإنسانية التنويرية الجديدة هي إنسانية الثنائية القطبية: الطبيعة،

والضّمير، في منهج تركيبي متوازن ومتجدّد، والشاهد علىٰ مشروعية هذه التنويرية الجديدة، الثنائية القطب، أنَّ حركة التاريخ تطالعنا، بأنَّ أيّة حضارة تدخل الفعل التاريخي، فإنّها تسجّل دخولها بوفرة روحية، وفقر مادي، لكنها تخرج من التاريخ، مسجّلة هذا الخروج، بوفرة مادية، وخراب أخلاقي.

وهذه الفلسفة ثنائية القطب، هي العلاج لهذا التنازع والتّعارض بين الرؤىٰ الفكرية، فلا يمكن لناقص الكمال، أن يكون معيارًا للكمال، وأقصد ألا يصبح الاعتماد علىٰ الإنسان وحده، فهو اليوم أصبح يُشْبه السفينة التي توشك علىٰ الغرق، لكنها غير قادرة علىٰ أن ترسو اعتمادًا علىٰ ذاتها فقط، إنها في أمس الحاجة إلىٰ مكان ترسو عليه، كي تتوازن، وتستكمل مسيرتها، وسفينة الأنوار التي لدغت الإنسان، جعلته يفقد توازنه، وقوته الذّاتية؛ لأنه اعتمد علىٰ الطبيعة وحدها، وظنَّ أنّه مستغنٍ عن الضّمير، أو أنّه اعتمد علىٰ المادة وحدها، مُعرِضًا عن الروح، فكانت النتيجة أنّه نزع لباسه الروحي، وتَعدَّىٰ حُدوده، فحُرم من الرّحمة والحفظ، وإنه ليبدو أنَّ المسلك الآمن هو أن يلبس من جديد لباس الضّمير أو الروح؛ لأنه خير له في حياته الأولىٰ، وحياته الثانية.

الأساس التّركيبي للحوار بين الأديان

إنَّ ظاهرة الأقوال الكثيرة حول ضرورة حوار الأديان في عالم اليوم، في المجال: الدّيني، والسياسي، والفكري تؤكد على جملة من الحقائق الهامة التي من الأَوْلَى الإشارة إليها، وفي مطلع هذه الحقائق: تراجع الرؤية الحداثية إلى العالم، التي جمَّدت الدّين في نطاقٍ خاص، وأبصرت فيه جملة من الاعتقادات التي تعوق حركة الإنسان نحو التقدم، وتشكَّلت ثقافة العلمنة التي ترى في البشر أنهم جماعة من المواطنين وليسوا جماعة من العبيد، وطردت الدين من المجال العام، ليستقل العقل الإنساني بعدها في تدبير الشّأن السياسي، إلا أنّ هذه الصيغ لم تعد تتمتع بالوجود السَّعيد لذاتها؛ لأن الدّين يعود اليوم ضمن حقبة جديدة يسميها «يورغن هابرماس» بـ(**حقبة: مجتمعات ما بعد العلمانية**)، التي تحفظ للدين قيمته، وتؤكد على دوره في المجال العام؛ لأن الأديان -برأي هابرماس- باتت تجتذب الجماهير أكثر من أيّ شيء آخر، والحقيقة الثانية أنَّ كثرة الأقوال حول حوار الأديان كمحدّد حسَّاس في تدبير العلاقات بين الناس، ونشوء ما يسمى في المعجم السياسي بالدبلوماسية الدّينية، يؤكد على أنّ الطبقة العميقة في

جيولوجيا الثقافات الإنسانية هي طبقة الرؤية الدينية، وما يظهر من محدّدات ثقافية ليس إلا ألوانًا أو غِشاءات غير سميكة وعميقة، والسَّميك العميق فعلًا هو العُمق الدّيني للإنسان، ولهذا السَّبب نشهد اليوم عودة مُلْفِتة إلى الحوار بين الأديان، كعنوان حضاري في إدارة العلاقات بين الإنسانية ككل، والارتكاز في هذا الحوار، على ما هو عميق وليس على ما هو سطحي.

إنَّ الذي دفعنا إلى هذا الالتفات لمسوغات حوار الأديان، هو التمهيد إلى فكرة جوهرية، نرى أنها تقدّم مدخلًا مهمًّا لتأسيس الحوار بين الأديان تأسيسًا معرفيًّا؛ أسميناه في عنوان مقالتنا، بالأساس التّركيبي للحوار بين الأديان، وبيان ذلك كالآتي:

ثمة ثلاث رؤى إلى العالم سائدة: الرؤية المادية، والرؤية الدينية، والرؤية الإسلامية، وأغلب المذاهب الفكرية والفلسفية صدرت عن هذه الرؤية أو تلك؛ فمقولة الرُّؤية المادية هي **الطّبيعة**، بينما الرؤية الدينية هي **الضّمير**، ومقولة الرؤية الإسلامية، هي الوجود المتزامن بين الطبيعة والضَّمير في الآن نفسه، فهي الفلسفة ثنائية القطب، وجلُّ المُشْكلات تنشأ عن هذا التَّعارض بين الطَّبيعة والضّمير، إرادة الطَّبيعة في أن تلغي الضّمير، أو العكس، وبهذا النَّسق المتزامن بين المادة والروح في الديانة الإسلامية؛تكون الحياة في حركتها الطبيعية وصورتها الأصلية وحدة في اختلاف، واختلافًا في وحدة، وعن علاقة هذه المقدمة الفلسفية بالأساس التركيبي للحوار بين الأديان، فيمكن شرحه كالآتي: إنَّ للإسلام

تاريخين، تاريخًا سابقًا على الدين المنزّل في فترة النبي محمد ﷺ، وتاريخًا لاحقًا مع نزول الوحي في وقته، ومفهوم الإسلام السابق على محمد يتكون من مضمون ديانتين هما: الديانة اليهودية، والديانة المسيحية، فالأولى أي اليهودية، عُرفت بأنها ديانة العالم الأرضي، فالخلود بالنّسبة إليها، ليس خلودًا في الآخرة، إنما مملكة الخلود في هذا العالم الأرضي، فالدّيانة اليهودية هي الديانة التي لفتت انتباه الإنسان إلى العالم المادي، ومن شعاراتها «الطَّبيعة هي جسد الإله» فاليهودية هي ديانة التوسّع التجاري في العالم، لذلك من الصَّعب تاريخيًّا، أن تجد اليهود متواجدين في مجتمعات الثقافة، أغلبهم يقيم في مجتمعات الحضارة، التي عنوانها المال والسيطرة على الحياة الاقتصادية، وحتىٰ في التاريخ أيضًا نجد هذه الحقيقة، حيث أقَام اليهود في حضارة إسبانيا الإسلامية، وقَبْلَها تَواجَدَ اليهود في مدن: صور، وصيدا، وأنطاكية، والقدس، والإسكندرية، وقانونهم التاريخي دومًا هو الهجرة من حضارة آفلة، إلى حضارة وليدة؛ إنها ديانة العالم الأرضي أو ديانة الطبيعة/ المادة.

بينما تظهر الديانة المسيحية في صورة متعارضة مع ديانة الطّبيعة اليهودية، إنها ديانة الضّمير أو الرُّوح، التي بدلًا من النمو الكمي/المادي للإنسان، اتجهت إلى النّمو الكيفي/الأخلاقي، وعمارة الباطن الروحي، وليس عمارة الظَّاهر المادي، فهي اتجاه معاكس لطريق الدّيانة اليهودية؛ إنها تجيب عن سؤال كيف تحيا في

ذاتك، وكيف تواجه هذا العالم المليء بالشَّهوات، يقول المسيح عليه السلام: «لا تقلق على حياتك فتقول ماذا ستأكل وماذا ستشرب» وسأله الناس قائلين: وماذا نفعل إذن؟ فأجاب قائلًا لهم: «من كان له ثوبان فليعطِ واحدًا لمن لا ثوب له . . ومن كان عنده لحم فليفعل بالمثل» فالركيزة المحورية لديانة الضَّمير المسيحية، هي تنمية الروح، والإعراض عن العالم الحسي، وبالتَّالي شطرت العالم إلى شطرين: إما أن تكون مع الإله/ الروح، وإما أنّك مع الشيطان/ المادة، ولاوجود لمنطقة وُسْطى بينهما، من هنا فإنَّ العلمانية في صميمها خرجت من رحم المسيحية، وليس صراعًا ضدّها؛ بمعنى أنَّ العلمانية نشأت من رفض المسيحية تدبير عالم المجتمع والسياسة، تركته فارغًا بحجة أنَّه مكان للإغواء؛ لأن روح المسيحية هي قوة الضمير، الصلاح صلاح النية الباطنية، وليس صلاح الحياة الخارجية.

وعندما يقول القرآن ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فهذه إشارة نقدية لهذا الإفراط المسيحي في الرّوحانيات، وتذكير للإنسان بحدوده في اكتناه الحياة الرُّوحية الخالصة. ثم جاءت الحقبة الثانية من تاريخ الإسلام لكي تعيد بناء هذه العلاقة المتعارضة بين اليهودية، أو ديانة الطّبيعة/المادة، والمسيحية، أو ديانة الضّمير/الرُّوح، في فلسفة إنسانية ملمحها الجوهري هو: الدّيانة ثنائية القطب، والوجود المتزامن بين الطَّبيعة والضّمير، واللاّفت للنّظر أنَّ الفيلسوف الألماني هيغل قال عن الديانة

الإسلامية، إنّها امتداد لليهودية، وهي نظرة صحيحة؛ لأن الطبيعة والفعل التاريخي والتنظيم الاجتماعي والسياسي الذي جسّده المسلمون، ليست إلا امتدادا للفهم المادي الذي اشتهر مع اليهود فيما رأى هيغل؛ وهي نظرة مسيحية، لا ترى من الدين إلا بعده الروحي، وأركان الإسلام الخمسة تحتوي كلها على هذا الوجود المتزامن بين الروح والمادة، فالصَّلاة تعبد روحي، لكن لها أبعادًا اجتماعية واقتصادية وسياسية، أي مادية، والزكاة تطهير للنّفس روحيًّا، وسُتْرةٌ للفقراء ماديًّا، وفي كل أركان الديانة الإسلامية، تتواجد هذه الصورة المتزامنة بين الطَّبيعة والضّمير، أو بين المادة والروح، وبالتّالي فكلمة إسلامي، لا تعني تلك الدّلالة السَّطحية السياسية كشعار على حل جاهز، كلا؛ **إنها عنوان على منهج تركيبي يؤلّف بين المبادئ والنّزعات المتعارضة، وهذا التنازع والصراع هو الذي يطبع الحياة الإنسانية المعاصرة.**

وهذه الصفة التركيبية، هي الأساس في التأسيس للحوار بين الأديان؛ لأنها تتضمّن الطبيعة والروح، وفي الغالب أنَّ الغائية أي الإسلام كفلسفة أخيرة، تتضمن هذه التَّكاملية بين الأديان، فهناك كما يقول سيّد حسين نصر، المبدأ المطلق الواحد، الذي يتجلّى في العوالم الدّينية المختلفة، وهكذا فالأساس التّركيبي للحوار بين الأديان، في صميمه تذكير بهذا الوجود المتزامن بين اليهودية في صورتها المادية، والمسيحية في صورتها الروحية، إنها تعبير عن المطلق في أزمنة مختلفة، وعرفت صيغتها التركيبية مع الديانة

الإسلامية، التي تعني الاعتراف بهذه الازدواجية المبدئية للعالم، وبالتالي فالحوار بين الأديان هو حوار بين عناصر في منظومة كلية، وغياب الحوار بين الأديان، هو نظرة بعين واحدة لمفهوم الإسلام، بينما الدلالة التركيبية للإسلام تضم النسيج الجامع بين عناصر الديانتين.

للاستزادة انظر:

* علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة يوسف عدس، القاهرة: دار الشروق، **٢٠١٥**. ط٦.

* يورغن هابرماس وآخرون، **قوة الدين في المجال العام**، ترجمة فلاح رحيم، بيروت: دار التنوير **٢٠١٣**.

الظَّلامية المُتوارية في قلب المفاهيم التي تفسّر كَلَّ شَيْء

سَأُفْصِحُ بدءًا في هذه المقالة عن أنّني اسْتَعَرْتُ هذا العنوان بالتَّصرُّفِ من أفكار الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي المعاصر إدغار موران، في سياق نقده لما سماه بالمعرفة المعلولة، ويَقْصِدُ بها تلك المعرفة التي تجزّئُ العُلوم والحياة أوتُقَطّعُها قِطعًا قِطعًا، حيث تتبدّىٰ مَفْصُولة عن بعضها، وممتنعة عن التَّواصل فيما بينها، وكلُّ علم من العلوم، أو نموذج من نماذج الحياة، يُقَدّمُ ذاته علىٰ أنّه يمتلك الكَفاءة التّفسيرية للكون أو للحياة؛ فعلم النَّفس لا يرىٰ من الحياة إلا منظومة من الدَّوافع البيولوجية اللاّشعوية للفرد والمجتمع، وعلم الاجتماع يَرتكز علىٰ قوة السُّلوك الاجتماعي في عَجْنِه للذّوات الفردية التي تنتمي إلىٰ فضائه، والعلوم الأخلاقية، تُبْصِرُ في السُّلوكات الحيّة نماذج أخلاقية تُوجّهُها قيم الفضيلة نحو الخير، أو تأخذ بها قيم الرَّذيلة نحو الشّر؛ والعلوم البيولوجية تقرأ في الإنسان كائنًا حيًّا، يمتلك شَبَكَة وِراثية ذاتية، وخاضِعًا لحتمية بيولوجية ميكانيكية لا تعرف بالتّلقائية أو العفوية، والسّياق الوصفي نفسه، ينطبق كذلك علىٰ المعارف الإنسانية برمّتها، التي يمكن أن نُشبّهها بالطُّيور الجارحة (العلوم، والمعارف)، التي تَحُطُّ علىٰ

فريستها (الإنسان، أو الطّبيعة)، فتأخذ في تقطيعها جزءًا جزءًا، وكلُّ طير لا يهتم إلاّ بما يَظْفَرُ به من جزء من الفريسة، كي يلتهمه ويفرح بهذا الإنجاز المؤقت، ليُفَكّرَ بعدها في جزء آخر من فريسة في مكان آخر، ووقت آخر أيضًا.

وهكذا الحال مع منظومة العلوم والمعارف السَّائدة، التي باتت تغزو موضوعاتها، انطلاقًا من نموذجها في الفهم والتّفسير، وهذا الاستناد إلىٰ نموذج علمي واحد كعلم النفس أو الاجتماع أو الأخلاق أو البيولوجيا مثلًا، في فهم وتفسير الظَّاهرة الإنسانية أوالطبيعية، هو قَصْدُنا **بالظَّلامية المتوارية في قلب المفاهيم التي تفسّر كل شيء**، وهذا التّفسير لكل شيء، لا يعكس قوة في منظومات العلوم الجزئية، بل ضَعْفًا وَوَهَنًا، إذ لا يعي ولا يُدْرِكُ المفهوم الواحد، الخصوصية الموجودة في المفاهيم الأخرىٰ التي تختلف عنه، وعندما لا يعي هذه الخصوصية، فإنّه يستنتج مباشرة عدم وجودها، أو يختزلها في مبادئه التّفسيرية البسيطة، لتَكون النّتيجة الأضخم بعد هذا: تقطيع موضوعات التَّفكير والبحث، وتجزئتها في صورة جُزُر مُنْفَصِلةٍ، لا تتواصل فيما بينها، ولا تَتَكامل من أجل الحقيقة الكلية، التي ليست العلوم إلا جزءًا منها، وافتضحت العلوم اليوم، حينما أضحت غير قادرة علىٰ استيعاب التَّعقيد في الحياة، وأضحت عاجزة عن الرَّبط بين المنفصلات، أو الإحاطة بالظّواهر الشُّمولية الكوكبية؛ ومردّ هذا العجز في التّفسير والمواصلة في هذا العجز، إلىٰ المبدأين اللّذين قام

عليهما العلم الحديث، وهما: مبدأ الانفصال، ومبدأ الاختزال، الانفصال الذي يَقْضي بفصل العلوم وعزل بعضها عن بعض، والاختزال، الذي بدوره يقضي باختزال المركّب إلىٰ البَسيط، مثل اختزال الحركة الاجتماعية الإنسانية المُرَكَّبة، إلىٰ مَبادئ الحركة الفيزيائية البسيطة، وهذا النّمط من التفكير الاختزالي والأحادي البُعد، يشبه الشخص المصاب بالدُّلتونيا أو عَمَىٰ الألوان، لا يرىٰ من الأشياء إلاّ لونًا واحدًا، في حين أنَّ الظّواهر متعدّدة الألوان، مركبة العناصر والعلائق.

إنَّ عقلانية الانفصال والاختزال للعالم والإنسان، ليْسَتْ مُنْحَصرة في دائرة المعرفة العلمية فقط، وإنّما تتحكم في أفكار أكثر الناس في الواقع، وبيان ذلك أنَّ العقلية الأُحادية ذات المفهوم الظّلامي الواحد، في مجال التَّواصل الإنساني، لا ترىٰ في خطأ البعض من النّاس إلاَّ إنسانًا مُذنبًا وإلىٰ الأبد، ولا تُدْرك الأبعاد المرُكّبة في الإنسان؛ مثل: القدرة علىٰ المحبة، والقدرة علىٰ تجديد العلاقة إيجابيًّا، والقدرة علىٰ التوبة والنّدم، والقدرة علىٰ التّسامح، وتسري الظاهرة نفسها في أساليبنا التربوية، فلا نتعامل مع الطفل إلاّ بعقلية أُحادية الجانب، مَلْمَحُها الجوهري، هو ثقافة الأمر والعَسَف والقهر، وأسلوب التَّدريب علىٰ الانضباط، بينما التَّواصل التَّربوي السَّليم، لا يقوم إلاّ علىٰ العناصر المركّبة؛ مثل: الحُبِّ، والشَّجاعة، والقدوة، والملاطفة، ومنه فالعقل الذي يجهل العاطفة والوجدان هو عقل لا عقلاني أصلًا، والأمر سيّان، عندما

يتصل الحال بتشخيص طبيعة المشكلات الاجتماعية، فالعقل الاختزالي ينجذب آليًّا، نحو المفهوم الواحد الذي يريد أن يفسّر كل شيء، مثل الاختزال في الأسباب الاقتصادية، أو السياسية، أو الاجتماعية، أو الأخلاقية، في حين أنَّ المنظور الأصوب، يرىٰ بشمولية الأزمة وتركيبها، وبالتالي فحلول المشكلات الاجتماعية من طبيعة مركبة، وتتعاون في رسم الحلول لها، كافة الأنساق الاجتماعية، ولا فضل لنسق اجتماعي علىٰ آخر، إلاَّ بالتركيب والتَّكامل.

إنَّ العقل الإنساني ميَّال بطبيعته، إلىٰ الاختزال وتبنّي الظلامية المتوارية في المفاهيم التي تتوهّم أنّها توضّح كل شيء، في العلوم كما في الفكر، وفي السلوك الفردي كما في الاجتماعي، بينما الأصوب لهذا العقل أن يعي حدود هذا الميل إلىٰ الاختزال، وذلك بوعي الطَّابع المركب للحياة والإنسان، واعتبار القوة الأخلاقية أداة محورية في الكشف عن ثراء الحياة العاطفية والوجدانية للإنسان.

إذن، فالمفهوم الواحد، الذي يوضّح كلّ شيء، هو ظلامي في طبيعته؛ لأنه يجنح إلىٰ الاختزال، ويأبىٰ التركيب، وينحاز للفصل علىٰ حساب التّكامل، وما الأزمات العلمية-العملية في مجرىٰ الحياة الإنسانية اليوم، إلا شاهد علىٰ أهمية أن ينفتح الإنسان علىٰ العقلانية المركّبة، التي تتحاور، وتحاور العاطفة والوجدان والضّمير والإنسان من أجل إحسان الفهم، وإحسان الحياة.

نحو حرارة ثقافية - فكرية

لا شك بأنَّ الصّلة الموجودة بين الثقافة والفكر والمعرفة صلة حيوية، فالفكر يتأثر بالثّقافة كما يتأثر الإنسان بخصائصه الجينية البيولوجية، وقد ميّز أهل الفكر دومًا بين الأفكار الطبيعية، والأفكار الصّناعية، وقصدوا بالأولىٰ ما يتشرَّبُه الفرد من الحاسوب الثقافي الكبير؛ أي من محيطه الثَّقافي الأصلي، وقصدوا بالثانية؛ أي الصناعية، التصرُّف في هذه الأفكار الطَّبيعية الأصلية بلغة علمية وتقنية اصطلاحية خاصة، وكأن الأفكار الطبيعية أفكار للجمهور، والأفكار الصّناعية أفكار للنّخبة، والفرق بينهما ليس فرقًا نوعيًّا، وإنما هو فرق في اللُّغة التي تَسْتَخْدمها النّخبة من خلال اصطلاحاتها وأشكال تواصلها، وابن خلدون في مقدّمته لفت انتباهنا إلىٰ أن المنطق الذي يتداوله المناطقة -علماء المنطق- بقوانيه ومصطلحاته، ما هو إلاّ تصرُّف في أفعال الفكر الأصلية؛ «فالمنطق أمر صناعي مُساوق للطّبيعة الفكرية ومنطبق علىٰ صورة فعلها» (ابن خلدون)، وتواصلًا مع هذه اللُّمع الفكرية في تكامل المجال الأصلي بالمجال الفكري، فإنّ تفعيل التّفكير في ثقافتنا؛ أي في المجال الأصلي للثقافة، يُنْتِج تلك الثنائية التي يؤثّر أحدهما

في الآخر، أي تأثير الثّقافة في الفكر، وتحريك الفكر للثقافة، وإلاّ أصيبت الثّقافة بالجمود، وابْتلي الفكر بالضّياع، والانفصال عن مخزونه الدّلالي ورصيده التّوجيهي، والواجب أمام هذا: الإبقاء علىٰ هذه الحرارة الثقافية بين الحاسوب الثقافي الكبير؛ أي الثقافة كقيم موجّهة أصلية، وبين فعل العقل نحو كسب المعرفة من مصادرها المتنوعة، ذلك أنَّ الثقافة الأصلية هي من تمَنَح الفكر شروط تشكّله، وصورته، وكيفية تكوين مفاهيمه، فعقلي يُعرف من خلال ثقافتي، وثقافتي تُعرفُ من خلال عقلي، فيما يقول عالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران، ومن الدّعامات الدَّافعة علىٰ وجود حرارة ثقافية-فكرية، أن يصير الحوار والاختلاف الفكري ملكات راسخة في ثقافتنا، وضابطة لفعلنا الفكري، فالاختلاف يجعل من العالم يبدو لنا بإمكانات ووجوه متعدّدة، لا بإمكان واحد أو وجه واحد؛ لأن نتيجة الرأي الواحد هي الجمود، بينما الاختلاف خاصة إذا كان مع حواسيب ثقافية كبرىٰ نختلف معها في الكليات الثقافية وليس في جزئياتها؛ فإنَّ ذلك يكون أقوىٰ للحرارة الثقافية، وأقدر علىٰ الإبداع والعطاء والتجدُّد، في حين أنّه إذا كان مع الحواسيب الثقافية الصُّغرىٰ، فإن ذلك يوسع من عدد الطرق التي تروم الوصول إلىٰ الحق، «طرق الحق بعدد أنفاس الخلق»، وهذا الاختلاف الرّافع والحافز علىٰ تحريك الثقافة، إذا ازدوج مع الحوار، فإنّه يكون أكثر قوة للحرارة الثقافية في تشابكها مع حرارة الفكر، ذلك أنَّ مبنىٰ الاختلاف هو حضور الذّات العاقلة والمدلّلة،

وبالتالي فهو حوار بين العقلاء والمجتهدين، في حين أنّ الخِلاف هو غياب الذات العاقلة والمدللة، وحضور الوعي السَّطحي والتعصّب غير الواعي لفكر أو رأي، والفكر في طبيعته الذّاتية لا ينمو أو يمتدّ إلا وسط الحوار، فالنّظرة التي يغيب فيها الحوار، تكون تفكيرًا من جانب واحد، نتيجتها ضيق الفكر، وسطحيته، وعدم اتساعه، والحوار الاختلافي هو تفكير من جانبين أو أكثر، فتكون المُحَصّلة حياة العقل، وحركة الفكر، واتساع النّظر، وتَقْليص شقة الخلاف بين أطراف الحوار.

إذن، فإنّ ثمّة علاقة تبادلية (يؤثر أحدهما في الآخر)، وتكاملية (يستفيد أحدهما من الآخر) بين الثقافة وبزغ الفكر، فالثقافة تطبع الفكر بروحها، والفكر يفتح للثقافة إمكانات جديدة لحياتها، وذلك موقوف علىٰ حضور الذّات العاقلة والمفكرة في صورة اختلاف حواري انفتاحي، وغياب الذّات غير العاقلة وغير المفكرة، في صورة خِلاف يقطع أسباب الحياة، ويُسْكِنُ الفِكر في الجمود والانغلاق.

خاتمة الكتاب

لم تكن حواراتنا آنفة الذكر مع المفاهيم، والمفاهيم -بالذّات التي بسطنا التَّحليل حولها- مجرد عرض مُعجمي لغوي يسرد الدّلالة، ويعيّن المفهوم، إنما كانت حواريات ومفاتحات منبهة إلىٰ أنَّ المفاهيم بعامة، والواردة في الكتاب بخاصة، علىٰ أهميتها الرفيعة في القول الفلسفي المعاصر، تحمل قلقًا في مضمونها، ومرد هذا القلق، هو أننا لم نعامل المفاهيم معاملة إسكانية، والقصد بالمعاملة الإسكانية، الارتداد المنهجي نحو سَكنها الأصلي، الذي تسكن إليه، وتطمئن إليه في دلالاتها؛ من أجل إبصار حقيقتها، التي تقول لمن يتأملها: إنها لا تسكن إلاّ في مقام تجد فيه من يتواصل معها، لكي يمنحها الروح الحافزة، والقوة الرافعة.

إننا، نستخدم، كلمة «السّكن المفاهيمي»، قاصدين بها شرطًا ومعيارًا في فعل التفكر، مقتضاه أنَّ المفاهيم التي لا تتأسَّس علىٰ من تسكن إليه في دلالاتها، وتطمئن له في تواصلها، فإنها لا تنطلق، ولا تنجز إنجازًا أصيلًا، والآكد أنَّها ستكون مكانًا للاختلاف التّحكُّمي، وأحوالًا لإخماد طاقة الإبداع، ومتىٰ كانت

المفاهيم في سكن مع من تسكن إليه، من مبادئ موجهة، وقيم ضابطة، فإنها تنتج، وتتحرّك، وتبدع، وتثمر.

والمفاهيم، التي لفتنا إليها النّظر، وأجرينا حولها التفكير، بيّنت لنا هذه الحقيقة؛ أي حقيقة تَنزُّل المفاهيم مهما كان مأتاها، في منظومة من المعاني، التي تحدّد طبيعة الدّلالة، وطبيعة الإشكال، ولون المنهج، وبيان ذلك آتيًا:

* أنَّ مفهوم الدين، من الوجهة الفلسفية، لا تستقل دلالته بمعزل عن النّسق الفكري الذي يبنيه الفيلسوف؛ بمعنىٰ أنَّ مفهوم حقيقة مخصوصة -مثل: الحقيقة الدّينية- لا يقدر الفكر أن يقطعه عن مَضْمون النّسق الفلسفي، وعن منهجه في تحليل القضايا، وبناء المواقف؛ فمفهوم الدين يسكن من حيث حقيقة الدّلالة، إلىٰ دلالة النسيج الضَّام، وهذا ما أبصرناه مع المفهوم العقلاني للدّين عند كانط، أو المفهوم الطّبيعي للدّين مع جون جاك روسو؛ فمفاهيم هؤلاء، ودونهم، متسقة مع بنية النَّسق الفلسفي، فالفيلسوف هنا لا يسعىٰ لأن يكيّف فلسفته مع مقتضىٰ الحقيقة الدّينية المتعالية، وإنّما يكيف الحقيقة الدينية العمودية مع نسقه الفلسفي الأفقي، وهذا هو سر سَكنها مع منظومة المفاهيم التي تشكل النَّسق، وقواعد الدلالة.

* الرؤية إلىٰ العالم، كما أبصرنا، ليست منظورًا ينبني علىٰ الاختيار، بمعنىٰ حرية الوعي الفلسفي في تأويل العالم وتلوينه بمعنىٰ مخصوص أو عدم تلوينه بدلالة مخصوصة؛ ليست الرؤية إلىٰ العالم

قضية خَيار، إنها حتمية وجودية، ولازمة من لوازم الوعي البشري؛ كيما يبدو العالم للوعي مألوفًا ومعقولًا، لكن مكان الافتراق يكون في طبيعة الرؤية إلىٰ العالم، وفي طبيعة العناصر التي تَضُمُّها، بين من يرتفع ببصره إلىٰ السماء، لكي يشهد الألوهية ومعها الحق والخير، ومن ينغرس ببصره في الأرض، لكي يجحد الألوهية، ويؤله الإنسانية، محتفيًا بالشيء والذّات، وأغلب الرؤىٰ إلىٰ العالم، تتشعب عن هذين المنظورين الكليَّين، والرؤية الإسلامية الكلية التركيبية، وحدها من تستبطن الوجود المتزامن للمادة والروح علىٰ حد سواء، ولقد كان مرادنا بيان أنَّ الرؤية إلىٰ العالم، هي المراسي التي تُشَرع البدهيات، وتمنح للأفكار معناها ودلالاتها، والقيمة المنهجية للرؤية إلىٰ العالم أنها أداة منهجية لإعادة قراءة التاريخ الفلسفي، قراءة تمسك بالكليات الناظمة، وليس بالجزئيات التابعة، ومنه يرتفع النقد الفلسفي إلىٰ مقام النَّقد الكلي، مستخرجًا المبادئ الضّمنية المُهيمنة، التي تُسْكِنُ الجزئي في الكلي، وتسكن الكلي في طبيعة الرؤية إلىٰ العالم.

* أنَّ الحقيقة، التي تترافق معرفيًّا مع الدّين والرؤية إلىٰ العالم ضمن نسيج كلي يعكس المقولات الكبرىٰ التي تؤسس لأنظمة المعنىٰ، فإنها حمّالة أوجه دلالية، وترجع هذه التعددية في الأوجه، إلىٰ طبيعة الرؤية إلىٰ العالم، وسياقات اللغة التي تحدد قواعد الدلالة والاستعمال، ذلك أنَّ الحقيقة كما أشرنا، في تناوبها بين حقبة القداسة وحقبة الدّليل، تعبر عن انتقال من رؤية مخصوصة

إلىٰ العالم، تجد في مقولة المقدّس مستندها المركزي، إلىٰ رؤية أخرىٰ ترىٰ في العقل قانونًا للأشياء، ومنطقًا في الخطاب، ونظامًا في اللغة، وما انحدر إلينا ضمن هذا الجزء، هو أنَّ انتقال الفكر الفلسفي من حقبة الحقيقة/ القداسة إلىٰ حقبة الحقيقة/ الدليل، لا يعبر عن انقطاع جذري بين البداية المقدسة والنّهاية المعقلنة، وإنما علىٰ التحقيق تَبَدُّلٌ في شكل الخطاب وليس في مضمونه، فالمضمون ثابت في أصوله الدينية؛ أما الشّكل فقد أضحىٰ يستند إلىٰ الطريقة البرهانية، والاستدلال المنطقي، فمادة الحقيقة دينية، وصورتها فقط هي العقلية.

* ويسري المنهج المطبق في مساءلة المفاهيم، علىٰ كلمة القيمة، حيث إننا نقلنا صيغة السؤال، من العبارة الوصفية المتداولة: أزمة القيم، إلىٰ العبارة الأكثر جذرية: من المسؤول عن أزمة القيم؟ واستبان لنا، ضمن مسارات التحليل، أنَّ رؤية مخصوصة إلىٰ العالم، هي المسؤولة عن هذه الأزمة، هذه الرؤية تجد مقولاتها في: الإدراك العلمي/الطبيعي للعالم في تعيُّناته الكونية والإنسانية، وحذف المنبع الديني كأساس للقيم الأخلاقية، واستبدال الآمرية الإلهية بآمريات أخرىٰ تتفق جميعًا علىٰ الثقة المطلقة في الذات الإنسانية، واستنتجنا منهجيًّا أنَّ مقاربة القيم لا تنفصل عن الرؤية إلىٰ العالم التي تحكم المنهج، وتوجهه، وتخترق أدواته، وبالتّالي، فالقيم لا تستقل عن التّأسيس الكلي، ولا عن التَّضمينات الأولىٰ، بل هي في اتساق مع هذه الكليات

أو التَّضمينات، والأكثر، أنها هي من تمنحها الدّلالة والمعنىٰ وتُشرع لفاعليتها في الحياة.

* والسياق الآخر، الذي فتحنا معه حوارًا مفهوميًّا، كلمة الفعل، بما هي التعبير الجذري عن تزحزح الإشكاليات المركزية في الفلسفة، من السؤال عن المعرفة، إلىٰ السؤال عن الإنسان، ومن الـ(أنا أفكر)، إلىٰ الـ(أنا أحيا)، ومن العقل النّظري إلىٰ العقل العملي، ومقتضىٰ هذه التحولات، ميلاد فرع معرفي ينبني علىٰ أنَّ المعنىٰ والدّلالة يحددهما العمل، وليس الشُّغل الذي ينحصر في تلبية الحاجات البيولوجية، أو الصنع الذي عرف صورته في التقنية، فالعمل يثري عالم القيم، ويجدد الذّات، ويجدد نَسْغ الحياة في شبكة العلاقات الاجتماعية؛ هذا التَّمجيد الكبير للعمل، من منظور منهجنا في الرؤية والتحليل، هو تمجيد يسكن إلىٰ الرؤية إلىٰ العالم التي أنتجته، وناقص بالنسبة إلىٰ رؤيتنا نحن إلىٰ العالم، والدليل علىٰ ذلك أنَّ تمجيد العقل العملي في السّياق الفلسفي الغربي، لم يقدم دلالة تخترق عالم المادة، أو تقدم قيمة أخرىٰ للعمل في عالم آخر، وهذه الصّفة متسقة مع طبيعة الرؤية والمنظور، وهذا ما فرض علينا لفت النّظر إلىٰ أنَّ العمل لا تتحدد قيمته، ولاترجع فائدته علىٰ الإنسان في عالم الدنيا فقط، وإنّما يحدد هوية الإنسان ومصيره في الحياة الثانية، أو العالم الأخروي، فصفة فعلك في الحياة الأولىٰ هي صفة ذاتك في الحياة الثانية.

* ومع عائلة المفاهيم الأخيرة، الثقافة، والحضارة، والدين؛

كان قصدنا من هده الحوارية التَّحليلية، التيقظ من غفلة الانحصار في اقتفاء أثر المعاني اللغوية والاصطلاحية، فيما أسميناه: التوترات التاريخية، والارتفاع إلىٰ إدراج مفاهيم تجديدية للثقافة والحضارة، الكلمتان المنهكتان من كثرة الاستعمال، حيث تتجدَّد الدلالة، ويتجدد المعجم المعرفي، فالثقافة لا تُعرف فقط بمفردات: الذاكرة، والهوية، والماضي، علىٰ فرض قيمة هذه المحددات، وإنما تعرف أيضًا بمفردات دافقة؛ مثل: المنهاج، والاجتهاد، والإبداع، والقوة المعرفية، ويسري الوصف أيضًا علىٰ كلمة الحضارة والحوار، التي من الأجدىٰ الأخذ بهما إلىٰ المهمة التّجديدية والارتقائية، وليس الانحصار في صراع التأويلات التاريخية.

* إنّنا بهذه الطريقة في تناول المفاهيم الفلسفية، والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والإنسانية أيضًا، نظفر بالمعنىٰ الذي يتشكل في روابط مع طبيعة الرؤية إلىٰ العالم، وطبيعة النسيج الضَّام، والعائلة المفاهيمية، أو بالوصف الاصطلاحي «السّكن المفاهيمي»، إذ المفاهيم ليست أشجارًا لا تربة نبتت فيها، وإنما هي أشجار تسكن إلىٰ مكانها، كي تقدر علىٰ النّمو، وعلىٰ الإثمار، وما لم يتم درك قانون السّكن المفاهيمي، فإنَّ المفاهيم تذبل، وتموت، ولا تثمر نافعًا، لا في العلم، ولا في العمل.

سلسلة تكوين:

(١) تكوين ملكة التفسير.. خطوات عملية لتكوين عقل المفسر
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني $٧

(٢) تكوين ملكة المقاصد
د. يوسف بن عبدالله حميتو $٧

(٣) مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي
سامي بن إبراهيم السويلم $٨

(٤) الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري
د. محمد بن سعد الدكان $٩

(٥) فهم كلام أهل العلم.. نحو ضوابط منهجية
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني $٤

(٦) فقه تاريخ الفقه.. قراءة في كتب علم تاريخ الفقه والتشريع والمداخل الفقهية
د. هيثم بن فهد الرومي $٧

(٧) مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي
عبد الرحمن العضراوي $١١

(٨) تكوين الملكة اللغوية
البشير عصام $٦

(٩) فلسفة التاريخ.. نماذج تفسيرية للتاريخ الإنساني
د. عبد الحليم مهورباشة $٨

(١٠) مداخل مفهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية.. الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم، الفعل
عبد الرزاق بلعقروز $٦

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies