



الجمعية الفلسفية المصرية (١٣، ١٤)
السنة الثالثة والعشرون - العدد الثالث والعشرون
١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م

السيرة الذاتية المشاريع الفكرية العربية المعاصرة

أعمال الندوتين الفلسفتين الثالثة والعشرون
والرابعة والعشرون التي نظمتها الجمعية
الفلسفية المصرية بجامعة المنيا وجامعة القاهرة

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٥

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشؤون الفنية

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الثالثة والعشرون - العدد الثالث والعشرون) / ط ١ /
القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٥ م.
٣٠٤ ص: ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع: ٢٠٠٣/١٢٣١٨

دار النشر: مركز الكتاب للنشر
عنوان الكتاب: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الثالثة والعشرون -
العدد الثالث والعشرون)



مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية بلوك ١٨ قطعة ١ - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٢٣٥٢٢٠٩٥ - ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢

فاكس: ٢٣٥٢٢١٥٤ -

E.mail: markazelkitab@hotmail.com



الجمعية الفلسفية المصرية (١٣)
السنة الثالثة والعشرون - العدد الثالث والعشرون
١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م

السيرة الذاتية

أعمال الندوة الفلسفية الثالثة والعشرون
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية
بجامعة المنيا

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٥

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمي باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام «١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومي مدكور».

يتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والمؤتمر السنوي، وإصدار مجلة سنوية علمية محكمة. ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

تهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة، الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة - حوض الأخماس - بوابة ٤ - عمارة ١١ - شقة ٤ - الجيزة - مصر. تليفاكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠ (+٢)

بريد إلكتروني: Elgamaia.Elfalsafia@gmail.com

مقدمة

السيرة الذاتية موضوع يجمع بين الفلسفة والأدب وعلم النفس وعلم الاجتماع. فالوعى الفردى بؤرة تجتمع فيها هذه الميادين. وقد ارتبطت أساسا بالفكر الغربى بعد أن أصبحت الذاتية محور تفكيره الأول منذ «الأنا أفكر» عند ديكارت حتى «الأنا موجود» عند سارتر. ومع ذلك هناك محاولات فى الفكر اليونانى عند أفلاطون وبلوتارخوس. وهو المحور الأول. أما المحور الثانى وهو الفكر الغربى فهناك نماذج عدة عند هومبولت وروسو وبوبر وسارتر، وغاب أوغسطين. الثالث فى الفكر العربى المعاصر فقد ندرت فى الفكر الإسلامى القديم. وهناك نماذج من «حصاد السنين» لزكى نجيب محمود، و«حياتى» لعبد الرحمن بدوى دون ذكر لويس عوض، وطه حسين، وسيد قطب وغيرهم. وتختلط السيرة الذاتية مع أشكال أدبية أخرى مثل اليوميات والمذكرات.

أما المشاريع العربية المعاصرة فلم تذكر كلها. كما يصعب تصنيفها طبقا للمنهج أو النتيجة. وكلها اجتهادات فى الفكر العربى المعاصر التى تفد عن التصنيف الثلاثى الشائع للمحاور: الفكر اليونانى، الفكر الإسلامى، الفكر الغربى. فهناك مشاريع إصلاحية وهى الأكثر شيوعا مثل مالك بن نبي، محمود محمد طه، عبد السلام يس. وهناك مشاريع تحديثية مثل زكى نجيب محمود، فؤاد زكريا، فهمى جدعان، هشام غصيب، برهان غليون. وهناك اجتهادات أخرى للبحث عن مشاريع مستقلة عن أصحابها عن الوعى التاريخى لمعرفة فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش. وقد تم عرض بعض النماذج دون تغطيتها كلها مثل مشاريع «نقد العقل العربى» لمحمد عابد الجابرى، «التراث والتجديد» لحسن حنفى، «من التراث إلى الثورة» للطبيب تيزينى، «نقد العقل الإسلامى» لمحمد أركون. ومازالت الاجتهادات مفتحة لمشاريع أخرى عبر الأجيال. وتكون مجلة الجمعية الفلسفية المصرية قد حققت هدفها فى أن تصبح منبرا حيا للقاء الأفكار.

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٧	 مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية
١١	 أولاً: في الفكر اليوناني
١٣	فن السيرة في الفكر اليوناني، أفلاطون وبلوتارخوس نموذجاً (مصطفى النشار)
٢٩	 ثانياً: في الفكر الغربي
٣١	يوميات باريس لـ «همبولدت»: وثيقة أنثروبولوجية (مصطفى ببلوله)
٤١	فلسفة روسو في سياق اعترافاته وسيرته الذاتية (غيضان السيد علي)
	كارل بوبر... سيرة ذاتية وفكرية.. ضد الوضعية.. ضد الصهيونية
٥٣	(يمنى طريف الخولي)
٦٣	قراءة لكلمات سارتر وفلسفته (أحمد الانصاري)
٧١	 ثالثاً: في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر
	قراءة في سيرة الإمام الغزالي «المنقذ من الضلال أنموذجاً»
٧٣	(عبد الحكيم خليل سيد أحمد)
١٠١	كتاب حصاد السنين « لذي نجيب محمود أنموذجاً» (عياد أحمد)
١١٩	حياتي لعبد الرحمن بدوي (رايس زاوي)
١٢٧	دور المتلقي في فنون السيرة الذاتية (أحمد حمدي حافظ)

أولاً: في الفكر اليوناني



فن السيرة في الفكر اليوناني أفلاطون وبلوتارخوس نموذجاً

د. مصطفى النشار(*)

أولاً: الأصل الاشتقاقي للسيرة

من المعروف أن كلمة البيوجرافي Biographie كلمة يونانية من شقين bio وتعني حياة وgraphie وتعني كتابة ومعناها كتابة الحياة. وكان أول من استخدمها من اليونانيين المؤرخ الشهير بلوتارخوس الذي عاش فيما بين منتصف القرن الأول الميلادي والقرن الثاني الميلادي وتقريباً فيما عامي (٤٦-١٢٠م).

وقد استخدمت للدلالة على ترجمة سيرة شخص ما يقوم بها كاتب استناداً إلى وثائق مكتوبة وإلى روايات شفوية وخاصة المقابلات التي تتم مع الأصدقاء والأقارب ومع كل من عايشوه أو رافقوه ردحا من الزمن^(١).

ثانياً: بين السيرة الذاتية والسيرة الغيرية

ويمكن التمييز بين نوعين من روايات سير الحياة؛ فهناك السيرة الذاتية التي يكتبها الشخص نفسه عن نفسه، وهناك السيرة الذاتية الغيرية التي يكتبها أي كاتب عن أي شخص آخر من العظماء أو المشاهير.

وبالطبع فإن الأقدم في الظهور هو السيرة الغيرية أو البيوجرافيا؛ فهي قديمة قدم الحضارة المصرية القديمة، حيث دون قدماء المصريين على أحجار المعابد والمقابر والأهرامات تراجم

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

(١) خالد فؤاد طحطح، السيرة لعبة الكتابة، مطبوعات المجلة العربية، بالملكة العربية السعودية الرياض (١٩٢)، ١٤٣٣هـ، ص ٧.

عديدة لعظمائهم من القادة والملوك^(١). وهكذا الحال في كل الحضارات الشرقية القديمة حيث سجلوا إنجازاتهم وإنجازات عظمائهم على الحجر.

ثالثاً: صور من السير في الحضارة اليونانية

إذا انتقلنا من الحضارة المصرية القديمة باعتبارها مثلاً على الحضارات الشرقية القديمة، إلى الحضارة اليونانية سنجد أنها حفلت بالسير الحياتية بنوعها الذاتية والغيرية. ولعل أقدم السير في الفكر اليوناني هي ملحمتي الإلياذة والأوديسة اللتين كتبهما شعرا هوميروس، حيث سرد في الإلياذة تفاصيل وافية لوقائع الخصام بين زعيمين كانا حليفين في الحرب وما أنتجه خصامهما هذا من كوارث لأصدقائهما وقد قدمت الإلياذة المثل من هؤلاء العظماء وهم يعملون ليتعلم الناس ما هو شريف وما هو شائن وما هو لائق وما هو غير لائق^(٢). أما في الأوديسة التي وصف فيها رحلات أوديس (أو عوليس) ملك إيثاكة، تلك الرحلات التي دامت عشر سنوات واكتفتها الأخطار والمشاق في طريق رجوعه إلى بلاده بعد سقوط طرواده وأوديس في الأساطير الإغريقية هو ابن ليرث وأمه انتكليا وكان ملكاً لإيثاكة وبطل مشهور يصح أن يعد - كما قدمه هوميروس - ممثلاً لخصائص الشعب الإغريقي وقد خلده هوميروس وقدمه على أنه خير أبطال الإغريق وأشجعهم والحبيب المفضل عند الإلهة آثينا^(٣).

وبالطبع فغني عن البيان أن ما قدمه هوميروس في هاتين الملحمتين امتزج فيه التاريخ بالأسطورة، والحقيقة بالخيال وربما يكون ما فيها من أسطورة وخيال أكثر مما فيها من الواقع والتاريخ وهكذا كانت ضرورات الشعر وكذلك ضرورة تمجيد الأسلاف والأبطال لدرجة التأليه كما درج على ذلك اليونانيون منذ فجر تاريخهم.

وإذا كانت قصائد هوميروس لم تكن سيرة تاريخية بقدر ما كانت أسطورية خيالية، فإن ما كتبه أكسينوفون Xenophon الذي عاش فيما بين عامي (٤٣٠-٣٥٤ ق.م) في كتابه المذكرات

(١) أندري موروا: فن التراجم والسير الذاتية، ترجمة د. / أحمد درويش، منشورات المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٩٩/ ص ٥.

(٢) انظر مقدمة الترجمة العربية للإلياذة التي قامت بها عنبره سلام الخالدي، نشرة دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧، ص ٩-١٠.

(٣) انظر مقدمة الترجمة العربية للأوديسة التي قامت بها عنبره سلام الخالدي، نشرة دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧، ص ٥-٦.

memorabilia عن سقراط حياته وذكرياته معه، وفيما كتبه عن سيرة حياة أجيذيلوس القائد الأسبرطي الشهير فيما بين عامي (٤٤٤-٣٦٠ ق.م.) يعدان بحق من أهم المؤلفات التي تنتمي لجنس السير الغيرية في التراث الحضاري لليونان^(١).

وكذلك فإن ما كتبه ديوجين اللائرتي الذي عاش على الأرجح في النصف الأول من القرن الثاني الميلادي في كتابه «حياة مشاهير الفلاسفة» عن حياة الفلاسفة وأعمالهم ونظرياتهم الفلسفية^(٢) يعد بالإضافة إلى عمل بلوتاخورس في كتابه الشهير عن «السير المتوازية لعظماء اليوناني والرومان»^(٣) من أعمال السير الغيرية الأكثر نضجاً والأكثر تأثيراً.

كما أن ما كتبه فورفريوس الشهير بفورفريوس الصوري عن حياة أستاذه أفلوطين يعد من الأمثلة الشهيرة في تاريخ الفكر القديم على السيرة الغيرية، حيث روى فورفريوس كل ما عرفناه من خلاله عن حياة أفلوطين وكتاباتة^(٤).

وواضح من كل ذلك أن لدينا تراثاً يونانياً غزيراً فيما يتعلق بالسير الغيرية سواء كتبها مؤرخون أو شعراء أو فلاسفة عن آخرين سواء كانوا من العظماء والأبطال ورجال الدولة والقانون أو من عظماء الفلاسفة وأعلام الفلسفة اليونانية. وعلى الجانب الآخر فالتراث اليوناني يكاد لم يعرف النوع الآخر من السير الذاتية، إذ ليس لدينا إلا مثالين واضحين على ذلك هما ما كتبه أفلاطون في «الرسالة السابعة» حيث روى لنا جانباً مهماً من حياته^(٥). أما المثال الآخر فهو ما كتبه ماركوس أوريليوس الفيلسوف الرواقي الشهير الذي عاش فيما بين عامي (١٢١-١٨٠م) والذي حكم الإمبراطورية الرومانية بين عامي (١٦١-١٨٠م) في كتابه الشهير «التأملات»

(١) انظر: Anderson (J. K.): Xenophon, Duckworth, 1974.

وأيضاً: Water Field (R.): Xenophon, conversations Of Socrates, London, Penguin Books 1990.

(٢) انظر: ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة د/ إمام عبدالفتاح إمام ومراجعة د/ محمد حمدي إبراهيم، نشرة المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة، (١٠٣٣) الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠٠٦م.

(٣) انظر، بلوطرخوس: العظماء - عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم، الترجمة العربية لميخائيل بشارة داود، دار العصور للطبع والنشر بمصر، ١٩٢٨م.

(٤) انظر: Porphyry: On The Life Of Plotinus, The Loeb Classical Library, London, 1966.

(٥) انظر: أفلاطون: الخطاب السابع، نقله إلى العربية د. عبدالغفار مكاوي ضمن كتابه: المنقذ - قراءة لقلب أفلاطون، نشرة دار الهلال بالقاهرة، ١٩٨٧م.

Meditationes وخاصة في الكتاب الأول منه حيث حدثنا عن أهله (جده وأبيه وأمه) ومعلميه والكثير من معاصريه وما تعلمه منهم جميعاً ولا شك أن ذلك يعد مقتطفات من سيرته الذاتية^(١)، أو ربما تكون باصطلاح آخر أقرب إلى ما يسمى الآن بالترجمة الذاتية؛ حيث يميز البعض بين السيرة الذاتية والترجمة الذاتية؛ إذ تستخدم الأولى للتعبير عن تواريخ الحياة المسهبة وتستخدم الثانية للتعبير عن تقديم سيرة مختصرة أو موجزة لحياة الفرد. وتعد كلمة السيرة أقدم استعمالاً من كلمة الترجمة في تراثنا العربي من حيث مدلولها في تتبع حياة شخص من الأشخاص بينها يرجع استخدام كلمة ترجمة إلى ياقوت الحموي الذي عاش فيما بين عامي (١١٧٨-١٢٢٥م) في كتابه «معجم البلدان» منذ أوائل القرن السابع الهجري وقصد بها حياة الشخص وشيئاً فشيئاً بدأ يغلب على الاصطلاح استعمالها لتدل على تاريخ الحياة الموجزة للفرد^(٢).

وعلى كل حال فإن دراستنا لنوعي السير الذاتية والغيرية سيقصر في هذه العجالة على عرض نموذجين فقط منهما؛ إحداهما هي الرسالة السابعة لأفلاطون كنموذج للسيرة الذاتية التي كتبها صاحبها ليسجل فيها بعض أحداث من حياته الشخصية المرتبطة بتطورات مهمة في فكره الفلسفي. والثانية هي كتاب السير المتوازية vies paralleles لبلوتارخوس وهو ما فضل المترجم العربي نقله إلى العربية تحت عنوان «العظماء - عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم» الذي يقدم فيه بلوتارخوس عرضاً متوازياً لأحد عظماء اليونان وأحد عظماء الرومان مقارناً بين حياتهما وخصائصهما الأخلاقية وخصائصهما الشخصية وما أحدثاه من تطور في عصرهما.

رابعاً: الرسالة السابعة والسيرة الذاتية لأفلاطون

لر يسبق أفلاطون فيما أعلم أي إنسان في كتابة سيرته الذاتية أو جانباً منها على النحو الذي وجدناه عنده في الرسالة السابعة، حيث لم يكن يهتم السابقون بكتابه أو رواية أحداث تمس حياتهم الشخصية من قريب أو من بعيد. لكن أفلاطون أضطر إلى ذلك وربما بطريق المصادفة حيث حينما مات صديقه ديون وطالبه أقاربه وأصدقاءه بأن يواصل تعاونه معهم

(١) انظر: Marcus Aurelius: The Meditations, Translated Into English By George Long, Regnery

.- Gateway Inc., South Bend, U. S.A. 1956

(٢) ١١- خالد فؤاد طحطح، نفس المرجع السابق، ص ١٢.

كما كان يتعاون مع ديون كان رده عليهم بهذه الرسالة المطولة التي سرد لهم فيها قصة علاقته بديون وكيف كان يقدره ويحترم شغفه بالفلسفة وحبها، وفي ثنايا ذلك كشف عن جوانب وأحداث عديدة في حياته سواء قبل تعرفه على ديون أو بعد ذلك.

يقول د./ مكاوي في التمهيد لترجمة هذه الرسالة أنها «تعد ترجمة ذاتية سجل فيها الفيلسوف جانباً من حياته الشخصية وقدم لنا وثيقة لا غنى عنها لمعرفة اهتمامه بالشؤون العامة وتطور موقفه من السياسة والحكم وكفاحه في سبيل تطبيق نظرياته المثالية على الواقع العملي في صقلية واعترافه بما أصابه من خيبة وإخفاق ودفاعه عن فلسفته دفاعاً مفعماً بالعاطفة الممزوجة بالألم والمرارة»^(١).

ورغم أن من المعروف أن أفلاطون كتب على غرار هذه الرسالة اثنتا عشرة رسالة أخرى كانت قد نسبت إليه أو كان هو الذي كتبها فعلاً، فإن هذه الرسالة تعد ثابتة النسبة إليه من ناحية، كما أنها تعد الأطول بين سائر هذه الرسائل، بل هي «تعاذل في طولها سائر تلك الرسائل الأخرى مجتمعة»^(٢).

وقد أشار إليها شيشرون ووصفها في «المجادلات التوسكولانية» بأنها الرسالة الأشهر لأفلاطون، كما استفاد منها المؤرخ الشهير بلوتارخوس في الفصل الذي كتبه عن ديون صديق أفلاطون وتلميذه^(٣).

ولعل أبرز ما يميز هذه الرسالة التي تعبر حقاً عن جانب مهم من السيرة الذاتية لأفلاطون أنها كتبت بحماس وبكل «مميزات الكتابة الحية التي تتدفق مع تيار الاعتراف الجارف ويسري فيها نبض الحكمة السمحة الطيبة»، كما خلت من الحشو والتصنع وبراعة الصقل والتصنع التي اتسمت بها الرسائل المنحولة التي اخترعها البلاغيون المتأخرون^(٤).

وما تمتاز به هذه الرسالة عن مثيلاتها من السير الذاتية أنها «ليست مجرد اعتراف شخصي أو ترجمة ذاتية. أو سيرة حياة تلقي الضوء على طموح أفلاطون لتحقيق أفكاره وأحلامه والأخطار

(١) د./ عبدالغفار مكاوي: المنقذ - قراءة لقلب أفلاطون، نشرة دار الهلال بالقاهرة ١٩٨٧، ص ١٠١.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ١٠٢.

(٤) نفسه، ص ١٠٣.

التي تعرض لها في فترة من أهم فترات حياته.. وإنما هي بجانب ذلك كله نافذة تطل منها على قلبه الذي وقف دائماً وراء فكره وتعرف من خلالها على معالم فلسفته المتأخرة التي فصلها في محاورات الشيخوخة»^(١).

لقد وجه أفلاطون الرسالة إلى أقارب ديون وأصدقائه حينما كتبوا إليه يحثونه على التعاون معهم بالقول وبالفعل بحجة أن آراءهم وأهدافهم هي نفس آراء وأهداف ديون ومن ثم فلحبه الشديد لتلميذه وصديقه ديون يعدهم بالتعاون معهم^(٢).

ثم يكشف لهم عن عقيدة ديون الأساسية التي اتفق معه فيها وكان حينئذ في أول زيارة قام بها لسيراكوصه (سيراكوزة) في حوالي الأربعين من عمره وكان ديون لا يزال شاباً، تلك العقيدة هي «أن أهل سيراكوزة يجب أن يعيشوا أحراراً في ظل أفضل حكومة ممكنة»^(٣).

أما عن كيف نشأت هذه العقيدة لدى التلميذ بخصوص مدينته كما كانت لدى الأستاذ بخصوص أثينا وكل بلاد اليونان فقد حكى أفلاطون في بقية الرسالة قصته مع السياسة من بدايتها حيث يقول بعد ذلك كاشفاً عن أسرار وعوائق عديدة من حياته ربما تتشابه وتتشابه مع ما يمر به كل الشباب وخاصة ديون وأمثاله، يقول أفلاطون في مطلع هذه القصة «كنت لا أزال في ريعان الشباب عندما حدث لي ما يحدث عادة للكثيرين، فقد تطلعت إلى الإلقاء بنفسي في أحضان السياسة بمجرد بلوغي سن الرشد. وكانت هذه هي صورة الأحوال السياسية المحيية التي سادت مسقط رأسي؛ فقد كان الناس ناقلين على الدستور القائم وتمت ثورة نتج عنها تركيز السلطة في أيدي واحد وخمسين رجلاً، كلف منهم أحد عشر رجلاً بتولي الوظائف العليا في المدينة وعين عشرة آخرون في بيرايوس وقد عهد إلى هذين المجلسين بالإشراف على مراقبة الأسواق وغيرها من الشؤون الإدارية الهامة أما الثلاثون الباقون فقد تولوا زمام السلطة المطلقة، وكان بعض هؤلاء يمتون إلى بصلة القرابة، وبعضهم الآخرين معارفي، ولهذا دعوني على الفور إلى التعاون معهم وكأن اشتغالي بالسياسة أمر مفروغ منه، ولم يكن من المستغرب من شاب مثلي أن يتوقع منهم أن يحكموا المدينة حكماً ينقلها من الظلم إلى العدل، ولهذا رحلت

(١) نفسه.

(٢) أفلاطون: الرسالة السابعة، الترجمة العربية بكتاب د. عبدالغفار مكاوي السابق الإشارة إليه، (الفتحات ٥٣٢٣ - ١٣٢٤).

(٣) نفس المصدر، ٥٣٢٤.

أرقب ما يفعلونه بعناية واهتمام بالغين. وسرعان ما اكتشفت أن هؤلاء الرجال قد استطاعوا في أقصر وقت ممكن أن يجعلوا الحكم السابق عليهم يبدو في صورة عصر ذهبي^(١).

وهذه إشارة من أفلاطون إلى أنه كان سيشارك في حكم ما سمي بحكومة «الطغان الثلاثين» في أثينا، لكنه صدم فيهم، وكذلك يحكي بعد ذلك عن صدمته من سلوك الحزب العائد من المنفى يقصد الحكم الديمقراطي، حيث جاءت الديمقراطية بعد حكومة الطغاة الثلاثين ولم تكن أفضل منهم، فقد استهلت حكمها بمحاكمة سقراط وإعدامه. وهنا يتوقف أفلاطون ليقول: «لما رأيت ذلك وتبنت نوع الرجال العاملين في السياسة وأخذت في ملاحظة القوانين والأخلاق السائدة، اقتنعت في النهاية بصعوبة الاشتراك في الحكم»^(٢).

ثم يكشف عن تحوله في هذه اللحظة التاريخية إلى الفلسفة كسبيل وحيد للإصلاح حينما يقول «وهكذا وجدتني مدفوعاً إلى الاعتراف بقيمة الفلسفة الحقّة والتأكد من أنها وحدها التي تمكن الإنسان من معرفة العدل والصواب الذي تصلح به الدولة والحياة الخاصة وأن الجنس البشري لن يتخلص من البؤس حتى يصل الفلاسفة الحقيقيون الأصلاء إلى السلطة أو يصبح حكام المدن - بفضل معجزة إلهية - فلاسفة أصلاء»^(٣).

وقد انتقل بعد ذلك إلى حكاية زيارته الأولى لإيطاليا وصقلية حيث يقول بعدما سبق، «أن تلك كانت أفكاره عند تلك الزيارة وأنه قد دهش لنمط الحياة التي يعيشونها حيث «شعر بنفور شديد من الحياة التي يعيشها قوم يوصفون هناك بأنهم سعداء وهي حياة تقوم على ألوان الملذات»^(٤). وحينئذ بدأ ينصح أهالي صقلية وديون وكان تحمس ديون لأفكار أفلاطون لدرجة أن قرر - كما يحكي أفلاطون عنه - أن يعيش حياته الباقية بطريقة مختلفة عن بقية الإيطاليين والصقليين، إذ كانت الفضيلة عنده أسمى من الملذات والمباهج الحسية^(٥).

وأخذ أفلاطون يحكي بعد ذلك عن فترة إقامته في صقلية وعلاقته بديونيزيوس الأب وبديونيزيوس الابن الشاب الذي كان شغفه بالفلسفة وإلحاح ديون على أفلاطون في

(١) نفس المصدر، ٥٣٢٤-٥٣٢٤-٥٣٤٢، ص ١٢٥-١٢٦ من الترجمة العربية.

(٢) نفسه، ج ٣٢٥ - ٣٢٥، ص ١٢٧ من الترجمة العربية.

(٣) نفسه، ٣٢٦-أ، ص ١٢٨.

(٤) نفسه، ج ٣٢٦، ص ١٢٩.

(٥) نفسه، ٣٢٧-ب، ص ١٣٠-١٣١.

السفر إلى صقلية دافعين جعلاه يقدم على مخاطرة مساعدة ديون والوقوف بجانبه في محنة أملت به هناك. وهنا نجده يقول عبارة ذات مغزى «وهكذا غادرت وطني بعد أن شجعتني هذه الأفكار على الإقدام على المخاطرة ولم تكن الدوافع التي حركتني إلى ذلك كما تصور بعض الناس بل كان الدافع الأساسي هو خوفي من الشعور بالخجل من نفس وخشيتي من أن أبدو في عيني مجرد رجل نظري عاجز عن إنجاز فعل واحد، وأن أقع في شبهة الخيانة لوفاء ديون وكرم ضيافته وذلك في وقت كان فيه يتعرض لخطر لا يقل عن الخطر الذي يمكن أن أتعرض له»^(١).

إن أفلاطون هنا معنى بالفعل وليس فقط بالنظر؛ فها هو يقول أنه خشي أن يبدو في نظر نفسه عاجزاً عن الفعل حتى لو كان هذا الفعل يمكن أن يعرضه للمخاطر! وبالفعل يحكي لنا أفلاطون بعد ذلك عن ما تعرض له من مؤامرة من قبل ديونيزيوس الذي ربما تأمر بقتله ثم عاد لينفيه على ظهر سفينة معادية بعد أن تودد له وصور له أنه سيستمع إلى نصائحه!! ويستكمل بعد ذلك الحكاية إلى أن يصل إلى أن ديون قتل في حضور أصدقاء له من تلاميذ أفلاطون الاثنيين حيث استنكر أفلاطون هذا الفعل الخسيس! وهنا يتوقف أفلاطون ليؤكد لأصدقاء ديون وأقاربه الذين وجه إليهم رسالته نفس النصائح والآراء التي كثيراً ما قالها لديون وديونيزيوس حيث يقول لهم مرة أخرى: «إنه لا يجوز لصقلية ولا غيرها من المدن أن تخضع للسلطة المطلقة، بل يجب - في رأيه على الأقل - أن تخضع لحكم القانون فالسلطة المطلقة مضرّة بالحكام والمحكومين وهي مؤذية لهم ولأبنائهم وأبناء أبنائهم لأن مثل هذه التجربة لا بد أن تؤدي إلى الخراب والنفوس الصغيرة والطباع الدنيئة»^(٢).

وينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى الحديث عن زيارته الثانية لصقلية حيث كانت مدفوعة هذه المرة كما يقول هو بدوافع مثالية، وكذلك حكى عن زيارته الثالثة، وفي ثنايا ذلك يشرح جوانب عديدة من فلسفته وخاصة رؤيته لدرجات ومراحل المعرفة وعن ذكرياته مع ديون وديونيزيوس ثم يختم هذه الرسالة السيرة بقوله «لقد قدمت النصيحة التي كان على أن أوجهها إليكم في أعقاب الحوادث التي وصفتها ولهذا أكتفى بما قلت. ولقد رويت قصة زيارتي الثانية لصقلية لأن الحوادث الغريبة غير المتوقعة التي ارتبطت بها فرضت على ذلك فإذا وجد أي

(١) نفسه، ٣٢٨، ص ١٣٣.

(٢) نفسه، ٣٣٤ ج وما بعدها، ص ١٤٤-١٤٥.

إنسان أن الوصف الذي قدمته يجعل هذه الحوادث أقرب إلى الفهم ويبرر الظروف التي تحدثت عنها تبريراً كافياً، فقد تحقق الغرض من هذا العرض على أكمل وجه»^(١).

إذن لقد كان هدف أفلاطون من روايته لهذا الجانب من سيرته الذاتية في هذه الرسالة أن يجعل الغامض من الأحداث التي سمع عنها أصدقاء ديون وأقاربه أحداثاً مفهومة وواضحة. ولا شك أن هذه الرسالة قد ألقت لدارسي فلسفة أفلاطون أضواء تنير أمامهم الطريق لفهم أبعاداً كثيرة من فلسفته السياسية إجمالاً وخاصة في محاورتي «الجمهورية» و«القوانين» كما تكشف عن سر تحول أفلاطون من إمكان المشاركة في قيادة أثينا وحكومتها إلى تأسيس مدرسته الفلسفية «الأكاديمية» مفضلاً الاقتصار على تعليم جيل جديد من أرستقراطي أثينا وبلاد اليونان مثال الدولة ومثال الحكم والعدالة.

خامساً: عظماء اليونان والرومان والسير الغيرية عند بلوتارخوس

يقدم بلوتارخوس في كتابه السير المتوازية نموذجاً فريداً للسير الغيرية في تاريخ كتابة السير؛ فهو أولاً يعد واحداً من أوائل من قدموا هذا النوع من السير ومن ثم فهو يعد رائداً من روادها وهو ثانياً يقدم هذه السير بصورة مقارنة بين شخصيتين من الشخصيات المؤثرة في تاريخ أثينا وروما خاصة وبلاد اليونان على وجه العموم. وهذه المقارنة أو من باب أخرى الموازنة بين كل شخصيتين من هذه الشخصيات تتم بعد أن يقدم تفاصيل حياة كلاً منهما ويتضح من هذه الموازنة مدى التشابه بين إنجازاتهما وشخصياتهما وفيما بدا الخلاف بينهما. وهو ثالثاً يلخص لنا عبر هذه الموازنة بين هذه الشخصيات التاريخ اليوناني والروماني من وجهة نظره التي يغلب عليها السمة الأخلاقية الرواقية حيث كان يركز على أن يتشابه البطلين في إحدى الفضائل مثل الشجاعة أو الرزانة أو العدل أو الإيثار والشهامة أو الحكمة.. إلخ إن التأريخ كان يتخذ عنده دائماً مرآة أخلاقية^(٢).

وفي ضوء كل ذلك عده البعض «أمير كتاب السيرة» حيث كان أول من تنبه إلى الفرق بين كتابة السيرة وكتابة التاريخ حينما قال «نحن لا نكتب التاريخ وإنما سير حياة»^(٣) ولقد

(١) نفسه، ١٣٥٢، ص ١٨١.

(٢) خالد فؤاد طحططح: نفس المرجع السابق، ص ٢٣-٢٤.

(٣) نفسه، ص ٢٤.

قال عنه موتاني الفيلسوف الفرنسي الشهير «لو أن بلوتارخوس كتب لنا شيئاً عن نفسه لكان استمتاعنا بمؤلفاته أعظم وإدراكنا لمعانيها أوضح وأثرها في نفوسنا أقوى. ومن لا تشوقه معرفة حياة ذلك المصور القدير الذي أبرز لنا صور العظماء وأطلعنا على دخائل نفوسهم في أبدع تصوير وأدق بيان ليعرف ما انطوت عليه مؤلفاته من خبرة وتفكير^(١)، لقد تمنى موتاني أن يعلم عن بلوتارخوس ما أعلمنا هو عن حياة أولئك العظماء من التفصيلات المحكمة والحالات الخلقية الدقيقة التي تظهر آثار الطبيعة البشرية في التاريخ^(٢).

ورغم أننا لا نعرف الكثير عن حياة بلوتارخوس ولا نعرف بالضبط تاريخ مولده، إلا أننا نعرف أنه كان سليل أسرة شريفة توارثت الميل إلى درس العلوم والآداب وأنه قد شهد في طفولته والده وجده ووالد جده، ونشأ تحت تأثير العادات والأخلاق القديمة في ظل هذه الأسرة الهادئة التي أعانته نوعاً ما على التمكن من ذلك الخلق الرفيع والعواطف الاجتماعية المحبوبة الظاهرة في مؤلفاته. وأنه كان كثير التفاخر بوالده لما كان عليه من فضل ووقار ومعرفة بالشئون الدينية والفلسفة والشعر. كما تعلم على يد أمونيوس حيث دخل مدرسته صغيراً وتعرف هناك بأحد أحفاد تمستوكل وتعلم على يديه العلوم الرياضية والفلسفة. ولا شك لدى مؤرخيه بأنه قد تلقى العلم والآداب على يد أساتذة مهرة. ويبدو ذلك من أن مواطنيه قد عهدوا إليه بالرغم من حداثة سنه القيام بمفاوضات مع المدن المجاورة. وهذا ما قاده إلى روما التي كانت حينذاك محط أنظار كل البارعين من صناع اليونان وفلاسفتها طلباً للشهرة والثروة^(٣).

ويقال أن بلوتارخوس كان شديد العداء لتعاليم أبيقور شديد الإعجاب والاحترام لأفلاطون وتلميذه لاعتقادهما بخلود النفس والعدل الإلهي والخير. وقد كان كذلك شديد الاهتمام بشئون وطنه شديد الغيرة على ما بقى لمواطنيه من ظل الحرية في عهد السيادة الرومانية وكان يدعوهم إلى تسوية مشاكلهم أمام حكاهم الوطنيين دون أن يلجأوا إلى القنصل أو الحاكم الروماني. ولكي يكون قدوة صالحة لهم تولى بنفسه جميع شئون بلدته «شارونه» التي تركتها

= وراجع في ذلك أيضاً: لطفي عيسى، كتاب السير - مقاربات لمدونات المناقب والتراجم والأخبار، دار المعرفة للنشر، تونس ٢٠٠٧م، ص ١٢٠.

(١) نقلاً عن: فيلمان: بلوطرخوس، نقله إلى العربية ميخائيل بشارة داود في مقدمة الترجمة العربية لكتاب بلوتارخوس «العظماء - عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم»، سبق الإشارة إليه، ص ٩.

(٢) نفسه.

(٣) فيلمان، نفس المرجع، ص ١٠-١١.

روما للأهالي. ولقد مارس في بلده كل المهام؛ إذ لم يكن حاكماً يشغل أرقى مناصب المدينة لا غير، بل بقى زمناً طويلاً يؤدي أعمالاً حقيرة بكل ما لديه من همة ودقة وانشراح^(١).

وتعتبر مؤلفات بلوتارخوس بسعتها واختلاف موضوعاتها أكبر موسوعة للحوادث والذكريات والأفكار التي وصلت إلينا عن تلك العصور الخالية، ورغم أنها جاءت من عصر فيه انحطاط فني وعلمي، إلا أنها جاءت عظيمة في أسلوبها وعباراتها يأتس مطالعها ببلاغة اليونان القديمة ويتسمع بيانها في كل عصر من العصور. ولئن كانت مؤلفاته لا تنطوي على شيء مما تسمو إليه تعاليم الرواقين ولا خيال أفلاطون وحماسه فإنها تملأ النفس شجاعة وإقداماً على العمل؛ إذ تستند على الوقائع يزينها تصوير متقن وتشبيه حي يخاطب القلب والعقل معاً. وإذا كانت مؤلفاته الفلسفية تتضمن خلاصة لجميع ضروب الحكمة القديمة، فإن مؤلفه في سير العظماء له ميزة عظيمة إذ يصور الطبيعة الإنسانية بسذاجة بلغت غاية الإبداع فترى في أسلوبه عامة شيئاً من آثار ذلك البيان الخلاب المستعار من مدارس السوفسطائيين في بلاد اليونان وروما^(٢).

لقد عالج بلوتارخوس في هذا الكتاب سيرة للعديد من عظماء اليونان والرومان مثل تيزيوس ورومولوس وليكورجوس ونوما، وصولون وبوبليكولا، وتيميستوكل وكامي، وبركليس... وغيرهم.

وقد انتهج منهجاً مدققاً في عرض سيرهم وحاول قدر طاقته أن يتجنب ما روي عنهم أو علق بسير حياتهم من خرافات. وها هو يقول في ذلك في معرض حديثه عن تيزيوس مؤسس مدينة أثينا ومقارنته برومولوس مؤسس روما المجيدة، يقول أنه يرجو أن يوفق «إلى إخراج الخرافات من تلك الحياة وأميز جوانب الحقيقة وأن أفرغ عليها الصبغة التاريخية فإذا جاءت بعد ذلك غير موضع للتصديق أو خانتني الحقيقة فرجائي إلى القراء أن يشملوني بصفحهم وأن يقابلوا هذه الرواية العتيقة بتسامحهم»^(٣).

وقد بدأ بعرض حياة تيزيوس الذي رجع أن يقع عهده بين عامي ١٢٤٩-١١٩٩ ق.م. وقرر مقارنته برومولوس الذي يقع عهده بين عامي ٧٦٩-٧١٥ ق.م. حيث وجد أنها متشابهين في

(١) نفسه، ص ١٣-١٤.

(٢) انظر: نفس المرجع السابق، ص ١٤-١٦.

(٣) بلوتارخوس: العظماء، الترجمة العربية، ص ٢٠.

غير موضع؛ إذ ولد كلاهما خفية من زوج سري وعرف بأنه من أبناء الآلهة، وعرف كلاهما بالشجاعة والقدرة، كما أنهما جمعاً بين القوة والحكمة، فضلاً عن أنهما أنشأ أعظم مدينتين في العالم روما واثينا، أنشأ الأولى رومولوس وأوجد الآخر أهالي الثانية، اختطف كل منهما النساء بلا فرق بينهما، وعرفا نكد العيش والاضطرابات المنزلية وانتهت بهما الحال إلى أن جلبا على نفسيهما بغض مواطنيهما على ما جاء في الأحاديث التي وإن كانت خرافية فإنها لا تخلو من حقيقة»^(١).

وهكذا أوضح لنا بلوتارخوس لماذا قرر الموازنة بينهما منذ البداية، ثم أخذ في سرد ما استطاع جمعه من سيرة تيزيوس «الذي يمتد نسبه من جهة والده إلى أريختة والأوتوختين (الأهالي الأصليين) ومن جهة والدته إلى بيلوت الذي كان أقدر ملوك بيلوبونيز وأوسعهم شهرة لا من حيث ثروته فقط بل من حيث كثرة أولاده وقد زوجهم كثيراً من بنات أعيان البلاد وبث أبناءه في حكومة المدن. وقد أنشأ بتيوس جد تيزيوس لأمه مدينة ترازين واشتهر بالحكمة والعقل...»^(٢). ومضى على هذا يسرد علينا تفاصيل عديدة عن أسلاف تيزيوس وعن أمجادهم وأمجاده التي كان يحاول فيها محاكاة أمجاد هرقل حيث كان قلب تيزيوس قد أولع من زمن بعيد بالشهرة الزائفة التي نالها هرقل موضع إعجابه وكان يقبل بكليته على سماع كل حديث عنه ووصف لشخصه لاسيما أقوال من رأوه وسمعوا حديثه وشهدوا مواقعه.. وكان يحلم في نومه بحملات هرقل ويحس بالرغبة الشديدة في الاقتداء به والقيام بمثل أعماله»^(٣). ولقد وصف لنا بلوتارخوس الكثير من معاركه وصور مدى شجاعته في خوض هذه المعارك كما حقق الروايات المختلفة حول زواجه وأولاده وذكرنا بما ورد عنه في الأوديسه التي جاء فيها أن «تيزيوس وبيريتوس من أبناء الآلهة العظماء»^(٤). كما دقق في بعض روايات هيرودوت عنه^(٥). وختم حديثه عنه بالحديث عن وفاته وعن تخليد الأثينيين له واحتفاؤهم بذكره، حيث «كانوا يقيمون الضحايا تكريماً له في الثامن من شهر يانيسيون (أكتوبر - نوفمبر) وهو اليوم الذي عاد فيه من كريت مع رفاقه، ويحتفون به أيضاً في الثامن من كل شهر وقد يكون

(١) نفس المصدر، ص ٢٠-٢١.

(٢) نفسه، ص ٢١.

(٣) نفسه، ص ٢٤.

(٤) نفسه، ص ٣٢.

(٥) نفسه، ص ٤٠.

ذلك لأنه عاد لأول مرة من ترازين إلى أثينا في الثامن من شهر هيكتاتونيون (يوليه - أغسطس) كما قال ديودور البرياعي^(١).

ثم عرض بعد ذلك لسيرة حياة رومولوس بادئا بعرض الروايات المختلفة التي وردت عن تسمية روما وإلى من نسبت، ويرجع رواية «الذين يدعون ولهم الحق أن رومولوس دعا المدينة باسمه»^(٢). ويعيب على هؤلاء أنهم غير متفقين فيما بينهم على أصل رومولوس ذاته؛ إذ يحسبه البعض ابن انياس واكسيتا بنت قورباس وأنه نقل إذ كان طفلاً مع أخيه روموس إلى إيطاليا وإن نهر التير طغى فحطم جميع السفن إلا سفينة الطفلين التي دفعها بلطف إلى شاطئ ممهد ونجت على غير المنتظر ودعا المكان روما. ويقول آخرون أن روما بنت واكسيتا هذه تزوجت لاتينوس بن تلماك فأولدها رومولوس ويذهب البعض إلى أن رومولوس هو ثمرة اتصال سري بين أميليا بنت انياس ولافنيا بالإله مارس^(٣). وعدد بلوتارخوس العديد من الروايات عن مولد رومولوس وعن أصله الإلهي ونقد ما رفضه منها ثم روى لنا قصة تأسيسه لمدينة روما والخلاف الذي استعر بين الأخوين رومولوس وروموس حول المكان الذي تأسست عليه المدينة، ذلك الخلاف الذي جعل البعض يتهم رومولوس بقتل أخيه، ثم اشتغاله بعد دفنه ببناؤها^(٤). ويقال أنه أنشأها في الحادي عشر من مايو ولا جدال في ذلك ولا يزال الرومانيون - حسب رواية بلوتارخوس - يقيمون هذا العيد السنوي ويدعونه عيد ميلاد وطنهم^(٥).

وقد روى لنا بلوتارخوس ما أكدته الرواة حول رغبة رومولوس في شن الحروب لأنه فيها يقال قد «أفضى إليه الوحي أن القدر يخبئ لروما عظمة خطيرة وكلما غدتها الحروب ازدادت عظمة»^(٦). وقد تعددت بالتالي معارك رومولوس وخاصة مع السابين، وقد أصيب رومولوس في إحدى هذه المعارك بجرح في رأسه كاد يقتله^(٧). وقد تعاظم شأن رومولوس من جراء انتصاراته في ما خاضه من معارك بعد ذلك لدرجة أن الكثيرين من جيرانه خشوا من

(١) نفسه، ص ٤٤-٤٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٧.

(٣) نفسه، ص ٤٧.

(٤) نفسه، ص ٥٤-٥٥.

(٥) نفسه، ص ٥٦.

(٦) نفسه، ص ٥٨.

(٧) نفسه، ص ٦٤.

سلطوته وسلطانه فقتلوا معه بالسلام، إلا أن الأقوياء منهم وقد تولاهم الخوف منه عمدوا إلى تعطيل تقدمه ومعاقبته وكان منهم «الفيون» الذين بدأوه بالعداوة حيث كانوا أصحاب أراضي شاسعة ومدينة كبيرة وقسموا جيشهم إلى فرقتين، انتصرت الأولى على الرومانيين في مدينة «فيدان»، بينما التي ذهبت لملاقاة رومولوس «هزمت شر هزيمة وفقدت أكثر من ثمانية آلاف من رجالها ثم وقعت معركة أخرى بالقرب من «فيدان» شهد الجميع أنها كانت من عمل رومولوس الذي بذل فيها كثيراً من المهارة والبسالة وأظهر من القوة فوق طوق الإنسان ولكن رواية القائلين أن رومولوس قتل بيده نصف الأربعة عشر ألف جندي الذين بقوا في حومة الوغي خرافة لا تصدق»^(١). وهكذا يروي بلوتارخوس من أخبار معارك رومولوس ما يمكن تصديقه وينتقد ما لا يمكن تصديقه وخاصة في تلك الرواية الأخيرة التي قيل أنه قتل بيده فيها سبعة آلاف جندي من الأعداء لكنها رواية تؤكد أكثر مما تنفي مدى شجاعة وبسالة رومولوس في الحروب، تلك الشجاعة التي أهلتها للسيادة والشرف بين مواطنيه لدرجة أنه بدأ يتجبر عليهم إذ امتلأ ثقة بنفسه واستخف بالجمهور وطغى واستاء الناس من بذخه في الملبس إذ كان يلبس الرداء الأرجواني ومن دونه القروة، وكان يعقد الجلسات وهو جالس على مقعد منقلب يحيط به شبان يدعون الراكضون لسرعتهم في تنفيذ أوامره، وكانت تمشي أمامه طائفة من هؤلاء يحملون عصيا يبعدون بها الناس عن طريقه يحملون أطواقاً يغلون فيها من يأمرون بالقبض عليه»^(٢).

ولعل ذلك التجبر كان من أسباب المصير الغامض الذي لاقاه في نهاية حياته، وقد حاول بلوتارخوس تحقيق الروايات العديدة حول اختفائه وانتهى من ذلك إلى القول بأنه «مهما يكن من أمر هذه الروايات فإن رومولوس قد اختفى من بين الناس وهو في الرابعة والخمسين من عمره وفي السنة الثامنة والثلاثين من حكمه»^(٣).

وبعد أن انتهى بلوتارخوس من رواية مسيرة حياة هذين الرجلين العظيمين، عاد مرة أخرى إلى الموازنة بينهما قائلاً: «هذا ما استطعت جمعه حقيقةً بأن يذكر عن تيزيوس ورومولوس ثم أكد على كيف اتصفا معا بالشجاعة والإقدام وعظمة النفس والإخلاص للخير العام ورغبتها

(١) نفسه، ص ٧١-٧٢.

(٢) نفسه، ص ٧٢.

(٣) نفسه، ص ٧٧.

الشديدة في المجد والفضيلة. لقد خلق تيزيوس ورومولوس ليحكمما وكلاهما لم يعرف الحرص على طبيعة الملك؛ امتنهما الملكية أحدهما عن طريق الديمقراطية والآخر عن طريق الاستبداد، سقط كلاهما في غلطة واحدة عن طريقين مختلفين. إن أول واجب على من يتولى الحكم هو صيانة المملكة، يجب عليه أن يجتنب ما لا يجب ويأخذ بما يجب وإذا زاد في لينه أو شدته لم يعد ملكاً ولا رئيس شعب بل يكون مملقاً أو ظالماً يجلب على نفسه البغض أو الاحتقار. ينشأ أحد هذين العيين عن الدعة الإنسانية وينشأ الآخر عن الأنانية والقسوة»^(١).

وعلى هذا النحو يمضي بلوتارخوس في المقارنة بين العظيمين تيزيوس ورومولوس موازناً بين أخلاقهما وشجاعتهما وإنجازاتها موضحاً نقاط الاتفاق ومواطن الاختلاف.

وعلى نفس المنوال ينسج بلوتارخوس كتابة سير كل الرجال العظماء الذين اختارهم وتناولهم في كتابه محاولاً قدر طاقته الإنسانية أن يتحقق من كل ما روى عنهم ممثلاً ما قاله منذ بداية مؤلفة نهج الموضوعية والدقة في تحقيق الرواية التاريخية حول حياة من روى سير حياتهم ملتصقاً من قارئه الصفح عن أي هفوات أو أخطاء ربما يكون قد وقع فيها وخائنته فيها الحقيقة حسب قوله.

ثانياً: في الفكر الغربي

يوميات باريس لـ «همبولدت»: وثيقة أنثروبولوجية

أ. مصطفى بلبول

تستند هذه الدراسة إلى وثيقتين اثنتين هما: «يوميات باريس: ١٧٩٧ و ١٧٩٩» (Journal parisien) و«شذرة من السيرة الذاتية» (Fragment d'autobiographie) لصاحبها «فيلهلم فون همبولدت» (*). أما الوثيقة الأولى فتتضمن عددا كبيرا من العناصر التي تشكل ما يعتبره هو نفسه جوهر السيرة الذاتية، وأما الوثيقة الثانية، فرغم كونها غير كاملة، فإنها تمدنا بخط التوجيه الذي يقودنا إلى مفهوم السيرة الذاتية كما يفهمها «همبولدت»، وبالتالي فإن مفهوم السيرة الذاتية الذي سنأخذ به هو المفهوم الذي يحدده هو في هذه الوثيقة.

يقول «همبولدت» محددًا مفهوم السيرة الذاتية «ما أقصده بالسيرة الذاتية ليس وصفاً لحياقي التي اعتبرها غير ذات قيمة كبيرة إلى حد بعيد، ولا تأريخاً لعصري [...] كما لا أريد أن أشكو فيها حالتي ولا أن أترافع لها [...] إن في الإنسان دائماً جانباً يخصه هو وحده، ويموت

(*) هو «فريدريك كريستيان كارل فرديناند فيلهلم فون همبولدت» (Friedrich Christian Ferdinand Carl Wilhelm von Humboldt)، فيلسوف ولغوي ألماني، ولد في ٢٢ جوان من عام ١٧٦٧ بـ«بوتسدام»، واحد من أقطاب الرومانسية الألمانية، كان اتصاله الأول بالأنوار بين عامي ١٧٨٥ و ١٧٨٩ ولم يدم انتسابه إلى هذا التيار طويلاً، عاش «غوته» و«شيلر» في مدينته بينا بين ١٧٩٠ و ١٧٩٤. وفي الفترة ما بين ١٧٩٥ و ١٨٠١ سافر إلى إسبانيا وتعرف فيها على لغة الباسك وإلى باريس التي أقام فيها لمدة عامين (بين ١٧٩٧ و ١٧٩٩ وهي الفترة موضوع الدراسة هنا). تقلد وظائف دبلوماسية ووزارية وقام بإصلاح التعليم العالي في ألمانيا وأسس جامعة برلين التي تحمل إلى اليوم اسمه. ما بين ١٨٢٠ و ١٨٣٥ انعزل في قصر «تيجل» ليتفرغ كليةً لدراسة اللغة. توفي عام ١٨٣٥، وهي الفترة التي بدأ فيها نجم الرومانسية في الأفول. له عدة أعمال، أضخمها على الإطلاق كتابه الذي عرض فيه أهم مفاهيمه وآرائه في فلسفة اللغة واللسانيات، عنوانه «مقدمة للعمل على لغة الكاوي».

دون أن يعرفه الآخرون [...] ولكن في المقابل هناك جانب آخر يربطه بفكرة تعبر عن ذاتها فيه بوضوح ويكون هو رمزها»^(١).

إن هذا النص يعرض لنا رؤية خاصة للسيرة الذاتية عند «همبولدت»، فهي ليست عنده اعترافات ولا سردا لتفاصيل حياته. إن السيرة الذاتية عنده لا تُعنى بالحياة الشخصية لصاحبها في كل تفاصيلها ودقائقها، وهي ليست اقترابا من الذات أو رجوعا إليها، بل انطلاقا منها نحو العالم. إنها قراءة وتحليل للأمور التي شاهدها واشتغل عليها في حياته؛ فهو يعتبر نفسه في السيرة الذاتية ملاحظا للعالم، ولا يعتبر السيرة الذاتية مرآة عاكسة لحياته. وهذا ما يصرح به هو نفسه في الصفحة الأولى من «يوميات باريس»، حيث يقول «ستتضمن هذه الصفحات بعض الملاحظات المختصرة حول كل ما رأيته أو عرفته أو فكرت فيه يوما بعد يوم، وبدا لي جديرا بالاحتفاظ به. إن هذه الملاحظات ستكون لي بمثابة سجل أجمع فيه المادة التي ستغذي أعمالي حول معرفة الناس والأمم»^(٢).

هذه عبارات جديرة بانتسابها إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث كان بالإمكان التصريح بالأبحاث الفلسفية الكبرى وبالتعطش إلى معرفة الإنسان والعالم دون حرج، ودون التخوف من أن ينعت الباحث بالكبرياء وبكونه مثيرا للسخرية، عكس ما هو سائد حاليا، حيث أصبح التواضع من المقومات الأساسية للحيطة والتحفظ في الخطاب.

ولم تكن هناك أية حاجة تدعو «همبولدت» إلى مثل هذه الحيطة والتحفظ حتى يبدو متواضعا، إذا علمنا أنه عاش في فترة تميزت بتحولات اجتماعية عميقة واكتشافات رهيبة. فالسياسة والفن والفلسفة وعلوم الطبيعة وعلوم اللغة كلها في درجة الأهمية نفسها بالنسبة إلى الإنسان.

في عام ١٧٨٩، وفي مع فجر الثورة الفرنسية، حيث كان عمره لا يتجاوز عشرين سنة، سافر «همبولدت» إلى باريس سائحا رفقة أستاذه «جواشيم هاينريش كامب»، وعاد إليها بعد

(1) HUMBOLDT Wilhelm (von), Fragment d'autobiographie, in De l'esprit de l'humanité, et autres essais sur le déploiement de soi, textes choisis et présentés Yves WATTENBERG, traduit de l'allemand par, Olivier MANNONI, éd. Premières Pierres, 2004, p. 41.

(2) HUMBOLDT Wilhelm (von), journal parisien (1797 - 1799), traduit de l'allemand par Elisabeth BEYER, éd. Solin/ACTES SUD, 2001, p. 15.

ثمان سنوات من ذلك من أجل البقاء فيها مدة أطول (١٧٩٧ - ١٧٩٩) بنية الانكباب على معرفة هذا العالم الجديد، حيث استطاع بحس الملاحظة الدقيقة لديه أن يسجل كل التفاصيل التي وقع عليها، فلم يترك حركة ولا لباسا ولا زخرفة ولا كلمة جميلة ولا تأمل فلسفي أو علمي إلا وقف عليه فضوله. إن الذي كان يرمي إليه «هبولدت» من ملاحظاته هذه هو أن يفهم كل شيء. فقد قرأ «كانط»، وكان يعتقد، مثل أستاذه، أن للمعرفة حدودا، وبالتالي فإن فهم كل شيء بالنسبة إليه لا يخنزل في إعادة طرح الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى التي طرحها أسلافه، وإنما تكمن الحقيقة عنده في ما تمده به الحواس أولا، ومن ثم، فإن الحياة الاجتماعية لا تختلف في شيء عن العلوم الطبيعية من هذه الناحية.

إن القراءة المتأنية لهذه الوثيقة، بتحديد أهدافها وتحليل مضمونها، تسمح لنا بالوقوف على المسلك الذي اتبعه «هبولدت» والعناصر التي اعتمد عليها لتأسيس الجواب عن السؤال الذي طرحه «كانط» وتركه بعد وفاته معلقا، وهو السؤال المتعلق بمعرفة الإنسان وبإمكانية قيام علم الأنثروبولوجيا.

بعد أن بدأ «هبولدت» انفصاله عن التقليد الأنواري في أواخر الثمانينات من القرن الثامن عشر، وبعد أن قرأ «النقود» الثلاثة لـ «كانط»، عكف على دراسة السياسة والفلسفة وفلسفة التاريخ والإستيطيقا، وتبلور لديه مشروع «أنثروبولوجيا مقارنة» ومشروع وصف للقرن الثامن عشر عام ١٧٩٤، كان هدفه فيهما هو معرفة الإنسان. ولكن مشروعا كهذا، أعني مشروع أنثروبولوجيا مقارنة تسمح له بمعرفة السمات المميزة للأمم، ليس ممكنا إلا بتجاوز الحدود الجغرافية والثقافية واللغوية، واكتشاف الآخر. في هذا الإطار بدأ «هبولدت» في تجسيد مشروعه باختياره السفر إلى باريس. ولكن لم يكن هذا هو الدافع الوحيد لهذه الرحلة، بل كان يرى في إقامته في باريس مصدرا لإثراء شخصيته، وهو أمر يندرج ضمن تصوره الخاص لمسألة تربية الذات أو ما يسمى ببناء الذات في الثقافة الألمانية. وكان «هبولدت» يرى في تحقيق ذلك شرطين أساسيين، هما الحرية وتنوع المواقف. ولهذا فقد رأى في باريس المكان المثالي لتحقيق ذلك. ونفهم من هذا، أن إقامة «هبولدت» في هذه المدينة ستحقق له هدفا مزدوجا: تكوين شخصيته وتجسيد مشروعه الأنثروبولوجي. ومن هنا، يظهر أيضا أنه لا يمكن الفصل بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، حيث إنه من خلال الذات العارفة تتم ملاحظة الظواهر الإنسانية التي نبحت عن فهم طبيعتها من أجل تحديد قواعدها وغاياتها.

إن الدراسة الأنثروبولوجية التي كان ينوي «همبولدت» الوصول بها إلى نهايتها، تقتضي منهاجا ملائما لطبيعتها، وهذا التأسيس غير المسبوق لمعرفة الإنسان يتطلب آلية جديدة في البحث تجمع بين النظر والتتبع الأميريقي. ولهذا، فقد تصور نقطة البداية في إنشاء «سجل للمواد» مرتب كرونولوجيا وموضوعاتيا.

لقد كان اهتمام «همبولدت» موجها إلى البحث في الإنسان قصد معرفة كل القوانين التي تحكم سلوكه، وكيف تصل هذه القوانين إلى أذهاننا. فهو يصرح « بأن الهدف [من اليوميات الباريسية] الذي كان واجبا تحقيقه هو التحضير لأعماله الفعلية حول الإنسان وتربيته»^(١). وقد أدت به أبحاثه إلى اكتشاف رئيس وهو: ليس البشر هم من يصنعون المجتمع الذي يعيشون فيه، وإنما لغة القبيلة أو الجماعة التي ينتمون إليها، حيث استنتج بأن اللغة هي العضو الذي يصنع الفكر.

وهكذا، ففي الوقت الذي كان فيه مشروعه الأنثروبولوجي لم يكتمل بعد، فإن محاولة تجسيده في باريس قادته إلى اللغة. فقد كان يتصور أن اللغة هي المقوم الأساس للإنسان، حيث يستطيع عن طريقها أن يعبر عن فرديته، وتظهر من خلالها الأصالة الفكرية للأمة التي ينتمي إليها. وقد تضمنت يومياته الباريسية المقدمات الأولى لتوجهه الجديد نحو الدرس اللغوي، حيث ذكر فيه عددا كبيرا من الملاحظات والتأملات والتعليقات على اللغة، وبخاصة اللغة الفرنسية واستعمالاتها وخصوصياتها. فقد لاحظ في هذا السياق مثلاً، أن « اللغة الفرنسية ليس فيها نبر في الصوت » و« أن الفرنسيين يتصرفون في العلامات اللغوية دون أن ينتبهوا إلى أنها تفتقر إلى المضمون »، فما يقولونه ليس مهما بالنسبة إليهم ما داموا يحسنون التعبير عنه.

ولا يتردد «همبولدت» في إبداء بعض الملاحظات القاسية تجاه اللغة الفرنسية، واصفا إياها بالعجز في بعض المناحي كالشعرية. ففي إحدى المآدبات التي أقامتها السيدة «دي ستايل»^(*) في منزلها، وبعد نقاش دار بين الحضور حول الأدب والشعر، يعلق «همبولدت» على هذه السيدة، بأسلوب فيه كثير من الاستخفاف، بأنها لا تفقه في الشعر شيئا، وأن تصويرها

(1) op. cit., p. 16.

(*) دي ستايل (Germaine Necker, baronne de Staël-Holstein) [١٧٦٦ - ١٨١٧] أديبة فرنسية، من أهم مؤلفاتها (De l'Allemagne)، وهو الكتاب الذي دشّن عهد الرومانسية الفرنسية.

الخاطئ للشعر «زاده توضيحا وتأيدا لحكمه على ذهنية الفرنسيين ولغتهم»^(١)، فقصورها في هذا المجال «راجع من جهة إلى فرديتها المفتقرة إلى الشعر، ومن جهة أخرى، وبنسبة كبيرة إلى اللغة الفرنسية، فهذه اللغة لا تصير شعرية حقيقة إلا إذا مُنِّت، وإذا لم يحصل هذا التثمين، فلن تكون أبدا كذلك، فهي لا تعرف النثر الشعري مثل ما هو الحال في مقالات «شيلر»»^(٢). ويظهر في هذا التعليق ذلك الاعتداد باللغة الألمانية وأدبها وشعرها، والاستخفاف باللغة الفرنسية، وهو أمر يعكس تلك الروح القومية التي تشبعت بها الرومانسية الألمانية التي رفعت شعار اللغة كأساس للأمة.

ومن خلال حوار كان له مع «دستوت دي تراسي» (Destutt de Tracy)^(*) حول الميتافيزيقا، وبعد تباين وجهات النظر بينهما، يستنتج «هوبولدت» بعض السمات الأساسية لما يسميه «الذكاء الفرنسي»، فيقول «نحن الألمان، نتكلم دائما عن الضرورة، أما الفرنسيون فيجهلون تماما هذا اللفظ في لغتهم الفلسفية [...] وكلما أردت أن أستعمل هذا المصطلح في نقاشنا، كان «دستوت دي تراسي» يهمس إلى بلفظ «البداهة»»^(٣). ومثل هذه الملاحظة تكشف حقيقة أن «هوبولدت»، وهو يركز على هذه الفروق اللغوية، إنما كان ينطلق من إحدى الفرضيات التي سيدافع عنها فيما بعد بقوة، وهي تأكيد على أن لغة القوم تعكس لديهم «رؤية خاصة للعالم»، وأن اختلاف اللغات أعمق من كونه مجرد اختلاف على المستوى الصوتي والتركيب.

إن باريس التي وجد «هوبولدت» نفسه فيها ممزقة ومتقلبة ومخيفة كانت، مع ذلك، خلافة لأنها لا تتوقف عن التغير يوما بعد يوم. وفي وسط هذا الصخب والغموض، يعتمد «هوبولدت» إلى لقاء عدد من الشخصية التي كانت تبدو له ذات أهمية، وتسجيل كل الحوارات التي كانت تدور بينهم.

من بين ما تعرفنا به يوميات باريس كوثيقة حقيقية، هو المكانة العالية التي كان يحظى بها بعض الشعراء والمفكرين حتى عند عامة الناس، بل حتى عند الفئة المنحرفة منهم.

(1) op. cit. p. 251.

(2) ibid. p. 252.

(*) أنطوان دستوت دي تراسي [١٧٥٤ - ١٨٣٦] فيلسوف فرنسي من أهم مؤلفاته «عناصر الإيديولوجيا».

(3) op. cit., p. 108.

وفي هذا السياق يحكي لنا «همبولدت» طرفة عن الشاعر «جون لافونتان» (الذي عاش بين ١٦٢١ و ١٦٩٥) يقول فيها أن هذا الأخير تعرض لعملية نهب في الشارع، ولما تعرف عليه رئيس العصابة أعاد له كل ما سلبه منه ودعاه إلى أن ينضم إليهم^(١).

ويبين «همبولدت» في يومياته الباريسية بعض المواقف التي تبرز حدود تلقي النخبة المفكرة في فرنسا لأعمال «كانط»، ويذكر في هذا السياق أنه في إحدى الجلسات العلمية ذكر أحدهم أن مجموعة من الفلاسفة بدأت تدرس أعمال «كانط»، وتبين لها أنها لم تتضمن شيئا جديدا. ويجد «همبولدت» في هذا عدم معرفة هؤلاء لحقيقة الفكر الكانطي. ويبدو أنه هو نفسه قد أدى دورا كبيرا في الترويج للفلسفة الكانطية في فرنسا.

لقد كانت لـ «همبولدت» ملاحظات حول الحياة الفكرية والعلمية في المعهد الوطني الذي تم تدشينه سنتين قبل مجيئه، فقد أورد في يومياته هذه، وبشيء من الدعابة أحيانا، كثيرا من النقاشات التي كانت تدور بين العلماء، ومكنته هذه المناسبات من توطيد علاقاته الباريسية والتدقيق في ملاحظة العقل العلمي الفرنسي أثناء اشتغاله..

وكثيرا ما تكشف تعليقات «همبولدت» على النقاشات والحوارات التي كانت تدور بينه وبين النخبة المفكرة في فرنسا عن ذلك الصراع بين الفرنسيين والألمان، صراع أخذ تارة صورة الحرب العسكرية، وتارة صورة الصراع الفكري، إذ وردت في هذه التعليقات عبارات مثل «نحن الألمان» «أنتم الألمان» «نحن الفرنسيين» إلخ... ويظهر جليا أنه كانت للطرفين وجهات نظر مختلفة، قد تكون الإيديولوجيا هي التي توطرها إذا أخذنا بعين الاعتبار الدلالة التي تخفيها مثل هذه العبارات. ويورد «همبولدت» جزءا من نقاش كان له مع «سياس» (Sieyès)^(*) يذكر فيه أن هذا الأخير لم يقل عن «كانط» إلا حماقات وأمورا سيئة، ناقلا عنه رأيه في الفلسفة الألمانية «سأقول لك ما هو الفرق بين الميتافيزيقا الحقيقية والميتافيزيقا الألمانية»، ثم أخرج منظارا من خزانة، وبعد أن نظر من خلال بصورة عادية، عكس اتجاهها بحيث تكون الفتحة الكبيرة في جهة العين وقال «هذه هي الفلسفة الألمانية، عوضا عن أن يقترب الألمان من الأشياء، فإنهم يبعدونها، ويتخيلون أنهم بذلك أكثر عمقا»^(٢). وقد كانت هذه الملاحظة التي

(1) op. cit., p. 20

(*) إدmond سياس، [١٧٤٨ - ١٨٣٦] رجل سياسة فرنسي.

(2) ibid., p. 130.

صرح بها «سياس» بداية مرحلة حاسمة في توجه «همبولدت»، حي بينت له الفرق الموجود بين الفلسفة الفرنسية والميتافيزيقا الألمانية. ولهذا فقد أخذت المسألة الفلسفية عند «همبولدت» صورة نقاش بين أمتين. وقد كان يبحث وراء ذلك عن فلسفة تتجاوز النقائص التي تشوب كل واحدة منهما.

ويستثمر «همبولدت» قراءته النقدية لـ «كوندياك» ليستكنه بعض الصفات التي تسم الطبع الفرنسي، فيذهب إلى أن الجزء الذي يحمل عنوان «بحث في الإحساسات» من أعمال «كوندياك» الكاملة، هو أكثر الأجزاء إزعاجا، إذ يورد فيه «سلسلة من الأفكار يمكن فهمها للوهلة الأولى، بإطناب وفتور لا يصدقان، في حين أنها في واقع الأمر أفكار خالية تماما من المعنى»^(١)، ليستنتج من تفضيل الفرنسيين لهذا الجزء على الأجزاء الأخرى أن ذلك «يدل على أن للفرنسيين قدرة هائلة على تحمل الأشياء المملة»^(٢).

وعلى المستوى المعرفي، وفي إطار مقارنة الذهنية الألمانية بالذهنية الفرنسية، يذهب «همبولدت» إلى أن الفرنسيين أكثر ميلا إلى الرياضيات من ميلهم إلى أنماط التفكير الأخرى، فهم يفتقرون إلى الحس التجريبي، إذ يكتفون بطريقة التفسير الآلية والذرية دون البحث عن القوى الأصلية التي تحكم هذه الظاهرة أو تلك، وفي هذا إشارة منه إلى التفوق الألماني في مجال الفلسفة والميتافيزيقا التي تبحث في كنه الأشياء، «فإذا كانوا يتفادون كل هذر روحاني، فإنهم لا يتساءلون أبدا عن المبدأ الذي تقوم عليه الأشياء، وليس لهم بسبب ذلك أي فهم كامل لطبيعته»^(٣).

وكثيرا ما يستغل «همبولدت» المسرحيات التي كان يحضرها فرصةً لحللها ويكشف عن بعض مظاهر ذهنية الفرنسيين ومزاجهم وأخلاقهم، وكأنه يمارس شيئا من التأويل للكشف عن عناصر تلك الذهنية، فهو يقول معلقا على إحدى المسرحيات التي شاهدها في أحد مسارح «باريس»: «إن ميزة هذه المسرحية هي أنها تنقل المشاهد إلى عصر هو في منتهى البعد عنه. إن الميل الشديد إلى كل أشكال التشكك الذي يسيطر على كل منتج فرنسي حديث هو علامة على فساد الأخلاق وفي الوقت نفسه على فتور القوة الروحية»^(٤). ولا شك في أن أحكاما

(1) op. cit., p. 142.

(2) ibidem.

(3) ibid. p. 143.

(4) op. cit., p. 222.

مثل هذه تجد لها تفسيراً إذا ما وضعناها ضمن السياق الذي يحكم العلاقات الفرنسية الألمانية الفرنسية في تلك الفترة.

ومن خلال تحليله لمشاهد مسرحية « الشيخ الأعزب » التي حضر أداءها يوم الأحد ١٣ مايو ١٧٩٧، يستنبط بعض الملامح والسمات المميزة للإنسان الفرنسي، فيقول « أن من بين الخصائص المميزة للفرنسيين أنهم يولون أهمية كبيرة للفروق الدقيقة الموجودة بين الكلمات والتبرات والحركات، فهذا أمر نراه عندما نخالطهم، ونلاحظه، بخاصة، عند قراءة بعض الكتب »^(١). ويتعجب من أن بعض الأمور التي يفترض أنها ذات أهمية كبيرة لا تستمد قيمتها إلا من خلال هذه التفاصيل الدقيقة، ولهذا فإن الغرباء الذين ليست لهم ألفة بهذا الأمر لا يفهمون كثيراً مضمون ذلك. فالإنسان الفرنسي يتوقع دائماً ما يمكن أن يفكر فيه الآخر أو يعتقده أو يريده، ولهذا فهو يكمل دائماً عباراته بناء على هذا التوقع.

وهو حتى عندما يذكر بعض الصفات الحسنة المميزة لأحد المفكرين أو الساسة، لا يفوت الفرصة على نفسه لمقارنة هذه الصفات بما يميز الشعب الفرنسي من صفات منحلة، فهو يقول واصفاً بعض سمات « ديدرو » « في مسألة الذوق، إنه يفوق بكثير الحدود الضيقة للذوق القومي الفرنسي »^(٢). ففي هذه العبارة يعمد « همبولدت » إلى وصف الذوق الفرنسي العام بالانحطاط عن طريق مقابلته بـ « ديدرو » الذي يبدو خارجاً عن المعيار.

لقد جمع « همبولدت » في يومياته الباريسية عدداً كبيراً من الملاحظات المتعلقة بالحياة الفكرية والسياسية وحتى الحياة العامة لوعيه التام بالأهمية التاريخية لهذه الفترة التي عرفت بـ « حكومة المديرين » (Le Directoire) والتي أعقبت الاضطرابات الناجمة عن الثورة، والتي كان هدفها البحث عن أسس سياسية لمجتمع جديد.

وإلى جانب ملاحظاته حول طباع الفرنسيين وذهنيتهم ولغتهم، لم يكن « همبولدت » ليغفل عن وصف المظهر الخارجي للشخصيات التي كان يلتقي بها، فقد كان على وعي تام، بأن هذه الصفات الخارجية، بخاصة الوجه، مضافة إلى الكلام والحركات والأفعال ليست سوى التظاهرات الحسية للحقيقة أعلى وأعمق، وهي تظاهرات يتركز عليها كل بحث أنثروبولوجي.

(1) ibid. p. 102.

(2) ibid. 272.

فهو يصف شخصية «بونابرت» مثلا، الذي التقى به في إحدى جلسات المعهد الوطني للعلوم والفنون بعد ما ذكر بعض الملامح الخارجية بقوله «إن مظهره الخارجي العام لا يوحي بأنه رجل عظيم ولا قوي ولا بأي شيء مميز، ويعكس بالأحرى صفات عقلية أكثر منها أخلاقية. فهو يبدو هادئا ورزينا ومتواضعا، وفي الوقت نفسه ذا شهامة حازمة ومشروعة، وكان يبدو حرا متبصرا وفي منتهى الصدق»^(١).

لم يكن «همبولدت» أثناء إقامته بباريس مجرد سائح متفرج، بل كان سفيرا لأدب ألمانيا وثقافتها وفلسفتها، التي رغم الازدهار الذي كانت وصلت إليه، كانت ما تزال مجهولة لدى الجمهور الفرنسي.

(1) op. cit. p.28.

«فلسفة روسو في سياق اعترافاته وسيرته الذاتية»

د. غيضان السيد علي (*)

تمهيد

هل من الممكن أن تُقدم السيرة الذاتية في قالب فلسفي؟ أم هل يمكن اعتبار السيرة الذاتية جزءاً من إبداعات الفيلسوف وفلسفته؟ أم هي ضرورية فقط لفهم فلسفته واتجاهه الفكري؟ فلا يمكن فهم فلسفة أي فيلسوف دون فهم ومعرفة سيرته الذاتية؟ أم هل من الممكن أن يقدم الفيلسوف جل فلسفته من خلال سيرته الذاتية؟ وإلى أي مدى يمكن تصنيف السيرة الذاتية كعمل فلسفي أصيل؟ من خلال اعترافات جان جاك روسو، التي كُتبت بين ١٧٦٥-١٧٧٠م ونُشرت بين ١٧٨١-١٧٨٨م يمكن تقديم إجابات عملية ونظرية لهذه الأسئلة؛ حيث إن لهذه الاعترافات تأثير تاريخي مهم؛ لأنها قدمت طرقة جديدة لفهم النفس وعلاقتها بالآخرين الذين تعيش في وسطهم. إن شجاعة الكاتب وتصميمه على إعادة تقييم كل القيم في حياته يؤثر حتى على من يقرأ الكتاب بعد أكثر من مأتي عام بعد صدوره.

عاش روسو طفلاً يتيمًا، ماتت أمه بعد مولده بأيام، ولم يبلغ العاشرة حتى لحق والده بوالدته فصار يتيم الأم والأب، فلم يتلق تعليماً منتظماً في طفولته ولا في صباه، وكانت فترة شبابه قلقاً غير مستقرة، ينتقل من عمل إلى آخر. ولم يبدأ ما يشبه الحياة المستقرة إلا عندما بلغ العقد الثالث من عمره، وفاز في مسابقة أعلنتها أكاديمية «ديجون» لأفضل رسالة في العلوم والفنون، فكتب رسالته الشهيرة التي هاجم فيها الحضارة ونادى بالعودة إلى أحضان الطبيعة. وشرح فيها نظريته الجديدة التي ترى أن مبادئ الفضيلة كامنة داخل كل إنسان، ويكفي أن ينظر كل منا إلى أعماقه الفطرية بعيداً عن تأثير الحضارة الحديثة كي يراها بوضوح، وسيعرف طعم السعادة عندما يغرف كيف ينسجم مع هذه الفطرة النقية.

في الحقيقة لابد أن نقر مقدما بأن الحقائق المعروفة عن حياة روسو محدودة، ربما بسبب الاعترافات التي أعلن فيها أنه سيقول الحقيقة كاملة وإن اهتم أكثر في واقع الأمر بشرح مبادئه والدفاع عن نفسه. بحيث يمكننا القول بأن الاعترافات في ظاهرها سيرة ذاتية وفي باطنها دفاع عن المبادئ والرؤى وأهمية شرحها بطريقة تجعلها قريبة إلى وجدان القارئ.

مكانة السيرة الذاتية لروسو

تعد السيرة الذاتية لجان جاك روسو بأجزائها الخمسة - حسب الترجمة العربية - من أفضل السير الذاتية الفلسفية التي كتبت لفيلسوف على الإطلاق؛ وذلك لعدة أسباب منها:

الأول: إنها دونت بقلم الفيلسوف ذاته فكانت أدق وأصدق مصدر لسيرة فيلسوف.

الثاني: إن هذا الفيلسوف التزم الصدق والحيدة إلى حد كبير، فلم يقدم لنا نفسه على أنه ملاكاً بريئاً أو شيطاناً رجيماً، ولكنه قدمها كما هي بحسنها وقبيحها، بخيرها وشرها، طيبها وخبيثها.

الثالث: إنها كانت أول عمل أدبي يكشف فيه صاحبه عن نفسه فيظهرها على حقيقتها الكاملة.

الرابع: حاول روسو من خلال سيرته الذاتية أن يقدم تبريراً لأفكاره الفلسفية التي سطرها في مؤلفاته المختلفة، وكأنه يحاول أن يقدم تبريراً لما أقدم عليه من آراء قد تبدو مخالفة إلى حد بعيد إذا ما تم مقارنتها بما كانت عليه تصرفاته في الواقع.

الخامس: تعد هذه السيرة أشبه بمحاولة أوربية جديدة لتقديم الآراء والتصورات الفلسفية في قالب قصصي، وكأنها محاولة لتقليد الفيلسوف العربي ابن طفيل في قصة حي بن يقظان، حيث إنها تحمل مضمون تربوي واجتماعي في رسالة قصصية سهلة الفهم.

وقد فطن المفكرون والدارسون العرب لأهمية هذه الاعترافات ولا سيما المصريون منهم، فذهب سلامة موسى في عام ١٩٥٥م إلى القول: «إن اعترافات جان جاك روسو من الكتب التي كان أن يترجم إلى لغتنا قبل مائة أو مائة وخمسين عام، فلقد تغيرت أوروبا بتأثير أفكار هذا الأديب، ونستطيع أن نعزو أهم التطورات التي حدثت في هذه القارة إلى آرائه التي يتلخص

مغزاها في كلمات معدودة هي «أن الطبيعة حسنة والإنسان طيب ولكنهما يفسدان بالمجتمع السيئ»^(١). كما كتب عبد الرحمن صدقي قائلاً: «انقضى نيف ومائة وستون سنة على وفاة روسو وانصرف الأدباء وجمهرة القراء عن مطالعة «العقد الاجتماعي» و«إميل» و«هلويزا الجديدة»، ولكنهم لم ينصرفوا عن مطالعة اعترافاته؛ وذلك لأن الآراء في السياسة والاجتماع والتربية والأخلاق يدخلها التغيير والتبديل، أما نجوى النفس البشرية فهي لا تتغير ولا تتبدل، فنحن نتعرف فيها نحسه في أعماقنا على غرائز رجل الكهوف... فكم بالحري إذا كان صاحب هذه النجوى مثل صاحب الاعترافات أقرب إلى عصرنا بثقافته، وإن كان أشبه بأهل الفطرة في صراحته وجرأته»^(٢).

وترفع الاعترافات في مجملها شعاراً فحواه «لتتعلموا أيها الناس من أخطائي ... فتجنبوا الشقاء الذي عانيتهُ وتنعموا بالحياة الطيبة»، فقد عمد روسو إلى عرض الخطايا والشور والباطق التي ارتكبها في حياته دون أن يحفل من مواجهة الحقيقة وكأنه مؤمن صادق التوبة يصارح إلهه بأخطائه برهانا على صدق توبته والتماسا لصفحه.

فقد كان يسعى إلى أن يقدم تجاربه للناس، ولا سيما في التربية ورعاية النشء فلما وافته الجرة، نزع ستر الزيف والتضليل وساق الحديث صريحاً واضحاً، فيقول في بداية الكراسة الأولى من الاعترافات: «إنني مقدم على مشروع لم يسبقه مثيل، ولن يكون له نظير، غداً إنني أبغي أن أعرض على أقراني إنساناً في أصدق صور طبيعته، وهذا الإنسان هو أنا، أنا وحدي، فإني أعرف مشاعر قلبي، كذلك أعرف البشر، ولست أراني قد خلقت على شاكلة غيري ممن رأيت، بل إنني لأجرو على أن أعتقد بأنني لم أخلق على غرار احد من في الوجود، وإذا لم أكن أفضل منهم، فإنني - على الأقل - اختلف عنهم! ولن يتسنى لنا البت فيما إذا كانت الطبيعة قد أصابت أو أخطأت إذا أتلفت القلب الذي صاغني فيه إلا بعد قراءة هذه الاعترافات»^(٣).

(١) حلمي مراد، مقدمة ترجمة الاعترافات لجان جاك روسو، الجزء الأول، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت، ص ٥. ويمكن الرجوع إلى سلامة موسى: اعترافات جان جاك روسو، مقالة بأخبار اليوم، عدد ١٩ نوفمبر، ١٩٥٥.

(٢) المرجع السابق، نفس الموضوع، ويمكن الرجوع أيضاً إلى: عبد الرحمن صدقي: مجلة الثقافة، ١٤ فبراير، ١٩٣٩.

(٣) جان جاك روسو: الاعترافات، ترجمة حلمي مراد، الجزء الأول، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت، د.ت، ص ٩.

ومن ثم يمكن القول بأن سيرة روسو الذاتية قد عكست اهتماماته الفلسفية؛ ففي بدء حياته هاجم الحضارة وعارض بين العقل والعاطفة، وزعم أن التفكير يتلف إحساس القلب الفطري وأثر الحياة البدائية على حياة التفلسف والنظر العقلي، وانعكست هذه الرؤية في باكورة أعماله الفلسفية «هل عادت العلوم والفنون بفائدة على الجنس البشري؟».

فقد صرح لنا روسو في أكثر من موضع في اعترافاته أنه ما أستطاع يوما أن يكتب شيئا والقلم في يده، وقد جلس إلى مكتبه وأوراقه، ولكنه كان يدون في رأسه أثناء النزعات وسط الصخور والغابات^(١).

وقد كان بحثه الأول الذي نال عنه جائزة أكاديمية ديجون عام ١٧٥٠م بعنوان «هل عادت العلوم والفنون بفائدة على الجنس البشري» فأجاب روسو أن العلوم والفنون تقسد الشعور، وأكد أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير، ومن ثم كان لابد أن يدخل في تصادم مع فولتير راعي الثقافة والأدب والعلوم حينذاك.. كما أن كثيرا من مظاهر الدنيا ترجع إلى أننا نسمح للعقل أن يتقدم القلب ويسبقه. وقد كان ذلك نتيجة لإعجابه الجرم الذي ملك عليه جوارحه بالحياة الريفية التي عاش فيها في سنه المبكرة، حيث يقول روسو: «كان الريف شيئا جديدا عليّ، حتى أنني لم أكن أسأم التمتع به، وقد شعرت حياله بحب بلغ من حيويته أنه لم يخمد قط» وسيستقر هذا الذوق في نفس روسو، ويلازمه، ويكون إحدى صفاته الجوهرية: سيواجه دائما بساطة الريف بفساد الحضرة^(٢).

حيث يسهب روسو في الاعترافات في وصف حياته في هذا الكوخ الصغير، المطل على واد صغير، بأنها حياة تملأها البهجة والاستمتاع بالريف والمناظر الطبيعية التي لا تملها العين ولا القلب، كان يسعد برحلات طويلة سيرا على الأقدام، تنشط ذهنه، وتقوي قدميه، وتحرر روحه وفكره، وترفعه إلى الله...

وهكذا كان روسو - في المرحلة الأولى من حياته - يعيش حياة تجمع بين الواقع والخيال، فهو إنسان بسيط يحب الطبيعة والريف، ذو عاطفة جياشة ترى كل شيء أجمل مما هو عليه، كان روسو يكره المجتمع، ويحتقر الأطباء، يجد سعادته متأملاً في الأشجار والطيور والجبال، يجد دينه الطبيعي يسطع في تأمل الطبيعة وشروق الشمس^(٣).

(1) Rousseau, The Confessions, Translated by Cohen Penguin, Book 3, p.57.

(2) Ibid, Book 1, p.5.

(3) Ibid, Book. 4, p.22.

ولذلك أكد على العودة للطبيعة البدائية من خلال أجابته في بحثه الذي نال عنه الجائزة عن السؤال: هل حققت الآداب والعلوم نفعاً للبشرية؟ وكانت إجابة روسو بالسلب، فقد أكد أن العلوم والآداب والفنون هي أسوأ أعداء الأخلاق، ولأنها تخلق الحاجات فهي مصادر للرق. إذ كيف يمكن فرض الأغلال على أولئك الذين يمضون عراة مثل البدائيين الأمريكيين؟ وكما ينبغي أن نتوقع كان يقف إلى جانب أسبرطة ضد أثينا. وقد طالع كتاب «بلوطارخ: سير الرجال العظماء» وهو في السابعة وتأثر بهذه السير كثيراً وكان معجباً بوجه خاص بحياة «لوكورجوس». ومثل الاسبرطيين أخذ النجاح في الحرب على أنه اختبار للجدارة وأياً ما كان، فقد كان يعجب «بالبدائي الأصيل». الذي كان في وسع الأوربيين المخادعين أن يهزموه في الحرب. وكان يرى أن العلم والفضيلة متنافران، ولجميع العلوم أصل خسيس. فعلم الفلك نشأ من خرافة التنجيم، والبلاغة نشأت من الطموح، والهندسة من البخل، والفيزياء من الفضول الذي لا جدوى منه، وحتى الأخلاق تنبع من اعتزاز الإنسان بذاته. وواجبنا أن نأسف على التربية وفن الطباعة، فإن كل ما يميز الإنسان المتحضر من البدائي الساذج فهو شر^(١).

واقع سيرته الذاتية في نظرياته التربوية

أودع روسو خلاصة آرائه التربوية في كتاب «إميل» أو «في التربية» تناول فيه حقيقة التربية الطبيعية، حيث نادى - تحت إعجابه بالريف كما تعكس لنا اعترافاته - بأن يؤخذ الطفل من أبويه، ويسلم على مربٍ ماهر يدخل في قلبه حب الطبيعة، تماماً كما أخذ هو وسلم للقس الذي عُهد إليه بتربيته هو وابن خاله، حيث ملك عليه حب الطبيعة كل جوارحه، يرى فيها من الجلال والروعة ما لا يراه في غيرها، ويذهب إلى أن المدن قبور للمواهب الإنسانية، ينهدم فيها بناء الجسم وتفسد فيها القوى العاقلة والأخلاق الفاضلة^(٢).

فقد قدم لنا روسو في نظرياته التربوية آراء جديدة قد تخالف إلى حد كبير آراء كبار المربين في عصره، كما تخالف أيضاً إلى حد كبير آراء رجال الدين المسيحي، فقد كان يرى رجال الدين والمربون أن الطفل يولد بطبيعة شريرة ومن ثم تكون مهمة المربين تعديل هذه الفطرة الشريرة وتحويله إلى كائن طيب بزرع الأخلاق الطيبة والمبادئ الرفيعة والمثل العليا

(١) محمد هاشم: نماذج من الفلسفة الحديثة، ص ٣٩٠-٣٩١.

(٢) سامية عبدالرحمن، جان جاك روسو الفيلسوف النائر، ص ٢٣.

في نفسية الطفل، ومن ثم رأى هؤلاء أن التربية إنما وضعت لتستأصل من الطفل طبيعة الشر، وجذور السوء التي خلقت معه، وتغرس في مكانها طبيعة فاضلة^(١).

أما روسو فقد ذهب إلى العكس تماماً وقرر في أول سطور كتابه «إميل» حقيقة مغايرة تماماً لما قال به هؤلاء المربون ورجال الدين، حيث بدأ الكتاب الأول بعبارة قوية وبليغة لا تعبر فقط عن رأيه في التربية بقدر ما يمكن اعتبارها مفتاحاً لفلسفته كلها بلا أدنى مبالغة، فيقول في السطر الأول من بداية هذا الكتاب «كل شيء يصدر من يد الخالق طيباً وجميلاً ويفسد بيد الإنسان»^(٢). ومن ثم يكون الأساس الذي أكد عليه هو أن التربية إنما وضعت لتحول بين الإنسان والفساد، ولتسير به في طريق الخير الذي سارت فيه طبيعته الأولى حين بدء خلقه. فالتربية الأولى عنده سلبية محضة، بمعنى ألا تتضمن تلقين حقيقة من الحقائق، أو غرس فضيلة من الفضائل، وإنما تعمل على حفظ القلب من الرذيلة، والعقل من الخطأ، فهي (أي التربية) تساعد الطفل على السير في طريق الخير متى بلغ السن التي يعرف فيها معنى الخير وأسرار الوجود^(٣).

فالتربية في مضمونها عند روسو إصلاح مفاصل الحضارة والتمدن، وذلك بتقديم منهج خاص للتربية، مع الدعوة إلى الطبيعة الأولى، حيث المساواة وانعدام وجود الملكية التي تسمي الشعور الفردي بالأنانية وإيثار الذات فتبدأ الشرور والمفاسد، أما الإنسان لو ترك على سجيته الأولى التي فطر عليها لكان صالحاً طيباً فكل شيء صدر من يد الخالق طيباً وصالحاً وأفسد بيد التمدن والحضارة.

ويشمل برنامج روسو التربوي أربعة عناصر هي: الطبيعة، العقل، الأخلاق والدين، تعليم المرأة، فيرى أن الطبيعة قد أوجدت الإنسان سعيداً وطيباً والمجتمع هو الذي أفسده وقيده بأغلاله، ومن ثم تصبح وظيفة التربية هي إعادة تكوين الأفراد في الجو الطبيعي الذي عاش فيه الإنسان البدائي، فنضمن بذلك أن تعود أخلاقهم إلى طبيعتها الأصلية الخيرة.

أما للعقل ودور النشأة العقلية، وهو الدور الذي ينبغي أن تشتد فيه العناية بالعقل وبالعلم، ولكن يجب أن تكون المعارف التي يكتسبها الفتى طبيعية، وذلك بأن يتصل بالأشياء مباشرة،

(١) المرجع السابق، نفس الموضع

(2) Rousseau: Emile, or Treatise on Education, translated by. William H. Payne. ph. D.N.Y. and London, 1926, p.xix.

(3) Leslie .F. Claydon: Rousseau on Education, London macmillan co. 1969, p14-17.

وان يصل بالملاحظة الشخصية على استكشاف الضروري له في العلوم والفنون ، ولا يلحق دروساً شفوية، ولا يسمح له بمطالعة الكتب، فإنها جميعاً لا تعلمه إلا ألفاظاً. ومن ثم يعطى روسو العقل مكانة عظيمة في ظل التعليم العملي لا النظري، فالعقل عنده لم يُخلق من أجل تخزين المعلومات ولم تكن هذه ابدأً وظيفته، ولكنه جُبل على اكتساب المعلومات، فهو عقل مفتوح مستعد لمعرفة كل شيء، فالمعرفة في هذه المرحلة لابد أن تكون مادية صرفة فلا بد أن يتعلم الفتى بتجاربه الخاصة^(١). وعلى هذا الأساس نفسه تنبني التربية الدينية والأخلاقية، فلا بد أن تكون التربية الدينية والأخلاقية المقدمة للنشء نابعة من الأفعال لا من المواعظ والكلمات، دعه لا يتعلم من الكتب ما يمكن أن يتعلمه من الخبرة والتجربة. فالحق والخير والجمال كل هذه ليست عبارات فارغة من المعنى، فلا بد من ممارستها واقعياً وفعلياً حتى يكون تأثيرها حقيقي على الروح والعقل معاً. أما الدين الذي ينشده روسو فهو ليس ذلك الدين الجغرافي، فالطفل في مكة يؤمن بأن محمد ﷺ هو رسول الله والطفل في باريس لا يؤمن بذلك، وكل واحد فيهما يعتقد أنه على صواب والآخر على كفر وضلال. ويخلص روسو في حل هذه المعضلة هو ألا نعلم الطفل هذا الدين أو ذاك، وإنما نضعه في موضع يتيح له استعمال عقله على أفضل نحو ليقوده إلى الاختيار السليم^(٢). وفيما يتعلق بالدين من السهل أن نصفه من دراسة الطبيعة إلى البحث عن خالقها، وهنا يرشدنا روسو ألا نسلك طريق العقل، بل طريق العاطفة والقلب^(٣).

أما تربية المرأة وتعليمها عند روسو فلا يُقصد بها أن تكون مساوية للذكر في العلم والعمل والحرية وما إلى ذلك من حقوق المرأة، وإنما الهدف من تربيتها هو تأهيلها لأن تصبح زوجة صالحة فقط تستطيع أن تسعد زوجها وان تكون ذات ولاء دائم له.

فالمرأة تختلف اختلافاً بيناً عن الرجل، ومن ثم يجب أن تربي بطريقة جد مغايرة كما أوجدتها الطبيعة متغايرين... ولذلك تصبح تربية المرأة عند روسو مقصورة على تدبير منزلها وتربية أولادها وإسعاد زوجها فحسب، وهو أن رأى ضرورة العناية بالتربية البدنية والجسمية للمرأة فلا يكون ذلك إلا لإكساب المرأة قواماً مشوقاً يتمتع زوجها وان تكون قادرة على تحمل

(1) Rousseau: Emile, p140-148.

(2) Ibid, p.230.

(3) Ibid, p.237.

مصاعب الحمل والولادة ومن أجل إنجاب أطفال أصحاء، وعلى الفتاة أن تتعود الطاعة وحب العمل وأن تتعلم الحياكة والتطريز وأشغال الإبرة، وكذلك الغناء والعزف والرقص، فكل هذا يزيد من جمالها ويكثر من إعجاب الرجال بها، أما الفلسفة والعلوم والفنون فليس لها أن تشتغل بشئ منها؛ لأنه لا يرى فيها القدرة على مزاولة الأعمال العقلية التي يزاوها الرجال، ويرى أنه يجب على رجال الفكر أن لا يتزوجوا نساء أقل منهم فكراً وتعليماً، ولكنه يفضل الفتاة البسيطة على المتعلمة الذكية التي تحول بيتها إلى مكان عمل^(١). ولعل هذا ما يفسر ما عجز المفسرون لسيرته الذاتية من ارتباطه بـ «تيريز ليفسر» التي كانت خادمة بالفندق الذي نزل به بباريس، وعاش معها حتى نهاية حياته (دون استبعاد علاقات أخرى) وأنجب منها خمسة أطفال أودعهم جميعاً ملجأ اللقطاء!!! ولم يفهم أحد بالمرّة سر إعجابه بها وانجذابه إليها فقد كانت دميمة قبيحة جاهلة، لم تكن تستطيع أن تقرأ أو تكتب ولم تكن تعرف أسماء الشهور ولا كيف تحصى النقود. وفي السنوات الأخيرة كانت تشرب حتى الثمالة وتطارّد صبيان الإسطبلات.. ومع ذلك كان لا يسمح لجميع السيدات العظيمات اللائي صادقنه ألا يتدخلن في شأنها^(٢).

سيرته الذاتية وآراؤه السياسية والاجتماعية

وقد انعكس جو الحرمان والفاقة والعوز والفقر الذي سيطر على اعترافاته من أولها إلى آخرها على نظرياته في الاجتماع والسياسة، فيحن روسو للرجل البدائي وحالته البدائية، فيرى «أن أول من سور قطعة أرض، ثم قال هذه لي، ووجد قوما سدجا يصدقونه، كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني». وفي هذه المقولة يفسر روسو أسباب نشأة المجتمع أو الدولة، ذلك أنه من فلاحه الأرض نشأ تقسيمها، وبالتالي نشأت الملكية التي هي أساس ومصدر كل الشرور، فالملكية تولد عدم المساواة، كما تولد المنافسة، وبالتالي اتساع الفجوة بين الفقراء والأغنياء، ويصبح القتال مروعا، وتخفي الأخلاق؛ لأن الغنى الفاحش يفسد الإنسان، والبؤس يفسده أيضاً. إن التفاوت يفسد الكبار والصغار مثلما يفسد حتما كل شيء في الطبيعة.

فالفساد أصله عند روسو يعود إلى ظاهرة الملكية الخاصة والترف والإمعان في الشهوات هي سبب كل التعاسات المكدسة التي تقع على رؤوس ملايين الفقراء، ولا سبيل لتخليص البشرية

(1) Ibid, p. 301.

(2) محمد هاشم: نماذج من الفلسفة الحديثة، ص ٣٩٠.

من هذا الشقاء إلا بعودة الإنسانية لحالتها الطبيعية. وهكذا صور روسو الحياة البدائية على أنها هائلة سعيدة، سادها الخير وانتشرت بها الفضيلة، لم يكن هناك حاكم ولا محكوم، متعلم ولا جاهل، غني ولا فقير، لم يكن الإنسان الأول في حاجة إلى ممارسة الكذب أو النفاق أو الرياء، إذ لماذا يمارس هذه الخصال ما دام لا يوجد أي تفاوت أو تمايز بين الناس^(١).

ويؤكد روسو أنه في حالة الاجتماع تظهر مشاعر الحقد والحسد وينقسم المجتمع على نفسه، ويتأسس المجتمع الطبقي، ويظهر التناقض صارخاً، ومن هنا يظهر القانون كوسيلة تؤمن النظام الاجتماعي ويبرز المجتمع السياسي إلى الوجود، وفي ظل التعقيد البنائي للمجتمع اغتراب كل إنسان عن ذاته حيث اختفت الصداقة المخلصة والتقدير الحقيقي، والثقة الكاملة بين البشر، وحل محلها الحسد والشك والخوف والكراهية التي بدأت تكمن بشكل دائم خلف قناع من الأدب الخادع.

ولا شك أن تأثر روسو بما شاهده عند الفقراء من ضنك وبما عاناه هو نفسه أحياناً من حرمان وفاقه وقرنه بما شاهده لدى الأغنياء الذين عاشهم من ترف وإسراف بالغ فامتلاّت نفسه بالمرارة والسخط على الحياة الاجتماعية التي حجرت قلوب الحكام والأغنياء فسمحوا لأنفسهم أن يعيشوا في كل هذه التخمة وإلخوانهم في الإنسانية أن يعيشوا على الكفاف هم وصغارهم، يقول روسو: «يولد الإنسان حراً، ولكنه في كل مكان يُكبّل بالأغلال، هذا الإنسان يظن أنه سيد الآخرين بالرغم من إنه أكثرهم مذلة»^(٢). وهنا تأمل روسو ما لاحظته في طبقة العامة من براءة وقناعة وطلاقة وعاطفة برغم ما يرسفون فيه من أغلال وقرنه بما عليه أصدقائه ومعارفه من الأغنياء والعلماء والفلاسفة والأدباء من غرور وأنانية ودهاء وأدب متكلف، ونظر في قرارة نفسه فوجدها نفساً طيبة تفيض شفقة على البائسين فلم يسعه إلا أن يقرر أن حياة الفطرة هي أظهر حياة وأسعدها وأن الشر والفساد مردهما إلى المدنية وحياة المجتمع.

ومن ثم تخيل روسو تنظيمها للحياة الاجتماعية في ظل حكومات صالحة تستند إلى تعاقد اجتماعي يمكن الناس من جني ثمرات المدنية وتجنب مظاهر البؤس والعبودية التي تصاحبها

(١) سامية عبدالرحمن، جان جاك روسو الفيلسوف الناصر، ص ٢٣.

(2) Rousseau: social contract, An Eighteenth century, trans. edited by Charles frankel. N.y.

1954, p.39.

عادة. فالأفراد الذين عجزت وسائلهم الفردية في حياة الفطرة والعزلة والاستقلال عن ضمان بقائهم ورخائهم خلال تقلبات الطبيعة ومصاعبها لابد ان يلتمسوا وسيلة للبقاء والازدهار في تجمعهم وضم قواهم الفردية بعضها على بعض فينشأ عن ذلك قوة هائلة يمكن توجيهها توجيهها متناسقا يكفل التغلب على كل الصعاب. ولكن قوة الفرد وحرية هما أهم الأسلحة التي يستعين بها في المحافظة على ذاته، فكيف يقدمها للجماعة من غير أن يكون قد فرط في حق نفسه وعرض حياته ومصالحه للضرر!

إن المشكلة تتطلب البحث عن أسلوب من أساليب الاتحاد تستخدم فيه كل قوة الجماعة لحماية شخص كل مشترك وماله، بحيث يظل كما كان من قبل حراً غير خاضع إلا لنفسه. وقد رأى روسو أن ذلك ممكن إذا تعاقد أفراد الجماعة على عقد من مادة واحدة هي: «أن يضع كل عضو شخصه وحقوقه تحت تصرف الإرادة العامة معتبرا كل عضو من الأعضاء جزء لا يتجزأ من المجموع»^(١).

والمجتمع الذي يتألف على هذا الأساس هو الدولة. ويترتب على هذا العقد أن يتنازل كل فرد عن كل حقوق للجماعة لا لشخص معين. ويرى روسو أن هذا التنازل يحقق المساواة والحرية معا، أما أن هذا يحقق المساواة فواضح، وأما أن هذا يحقق الحرية فهذا ما خالفه فيه النقاد، انه يرى أن تنازل الفرد عن حريته وحقوقه الشخصية كلها للجماعة التي هو جزء لا يتجزأ منها هو نوع من الاحتفاظ بهذه الحرية وهذه الحقوق. كل ما حدث هو في رأيه أن الحرية الطبيعية الفردية الفجة التي تسمح للفرد أن يفعل ما يريد قد تحولت إلى حرية مدنية اجتماعية راقية لا تسمح للفرد أن يفعل إلا بحسب القانون الموضوع للمصالح العام والمعبّر عن إرادة المجموع، ومن ثم يكون حراً حرية مدنية التي هي أرقى أنواع الحرية، فإذا ما عملت هذه الهيئة الجمعية على تحقيق الأمن والأمان والحرية والعدالة العامة بين الجميع بقيت في الحكم أما إذا جارت على الحريات ولم تراع العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع وجب على المجتمع الثورة عليها، ولا يجوز لها أن تتنازل عن الحكم لشخص معين أو هيئة إذ لا يعقل أن يتنازل الحر عن سيادته وحرية الغير طائعا، فانتقال السيادة لا يكون إلا اغتصابا، ولسيادة المغتصبة بالقوة غير شرعية، لأن الإنسان لا يقبل العبودية الناشئة عنها إلا مرغما، فإذا حانت له فرصة استردادها بالقوة كان إقدامه على الثورة لاسترداد سيادته أمرا مشروعا، فأجاز

(١) عبده فراج وآخرون: مشكلات فلسفية، مطبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة ١٩٥٤، ص ٢٥٤.

روسو الثورة على الحكم المستبد والحق الإلهي المقدس مما جعل الحكام في أوروبا يغضبون عليه ويحرقون كتبه، ويعاني هو الاضطهادات ويفر من بلد إلى بلد ومن كوخ إلى كوخ يعاني الفقر والعوز ويتخلى عن أبنائه الذين لا يستطيع أن ينفق عليهم، ويعيش في معظم حياته عالة على الآخرين مرة على خاله ومرات على سيدة محسنة تدعى «مدام دي فارن» ومرات يعيش مرتزقا على أصدقائه ومعارفه من المفكرين والفلاسفة آخرهم الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم، حتى يمرض ولم تكن لديه القدرة على العلاج فيعود إلى باريس يتدرج في انحطاط الفقر والمرض، فتتكون لديه عقدة اضطهاد جنونية، فيظل سنواته الأخيرة في بؤس وشقاء حتى مات في يولييه عام ١٧٧٨م.

مات وهو ينشد كل ما لم يستطع الحصول عليه للأجيال القادمة، ينشد ديمقراطية دولة المدينة، والثورة على كل حاكم مستبد، حتى لو كلفنا هذا الأمن والأمان والسلام؛ حيث قال مقولته الخالدة في هذا الصدد «إنني أفضل الحرية مع الخطر على العبودية مع السلم».

مات وهو ينعى حظه المتعثر نظرا لفقره وآلامه التي دعته أن يتخلى عن أولاده وذلك لاستحالة تغذيتهم، فملجأ اللقطاء سيوفر لهم ما عجز هو عن توفيره لهم، فإنما أراد أن يجعل منهم عمالا وفلاحين بدلا من أن يجعل منهم مقامرين فاسدين على حد قوله!!

كارل بوبر.. سيرة ذاتية وفكرية.. ضد الوضعية.. ضد الصهيونية

أ. د. يعنى طريف الخولي (*)

طرحت الجمعية الفلسفية في هذه الندوة السنوية مدخل السيرة الذاتية.. ولي سيرة ذاتية، أو بالأصح شبه ذاتية منشورة بهذا العنوان في فاتحة كتابي «أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد». وتعرض خبرة جيل في الانكسار والتحول بعودة الاستعمار الغربي المسلح مع غزو العراق وتدميرها بذريعة تحرير الكويت^(١)، ولكن بدا لي أهم وأجدي أن أتوقف عند كارل بوبر Karl R. Popper (١٩٠٢-١٩٩٤)، فيلسوف المنهج العلمي الأول وواحد من أهم فلاسفة القرن العشرين، وعند سيرته الذاتية التي هي سيرة فكرية^(٢). يشبه بوبر حسن حنفي في هذا، وفي أن مراحل حياته لا تعرض تغيرات حادة وانقلابات عاصفة على طريقة برتراند رسل مثلاً حتى قال بروود C. D. Broad إنه من عادة السير برتراند رسل أن يأتينا بمذهب جديد كل بضعة أعوام. كلا بوبر مثل حنفي: رؤية فلسفية محددة الأطر تراءت له في البدايات لتتكامل على

(*) قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

(١) د. يعنى طريف الخولي، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، سلسلة اقرأ، العدد ٦٥٢، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٠. ص ص ٧-١٨.

(٢) أخرج بوبر كتاباً بعنوان «تساؤل لا ينتهي» يحمل سيرته الذاتية/ الفكرية:

Karl R. Popper, Unended Quest: An Intellectual Autobiography, William Collins Sons & Co. LTD, Glasgow, 1976.

وهذا الكتاب الصغير في أصله الجزء الأول من المجلدين المخصصين لفلسفة لكارل بوبر في موسوعة أو مكتبته بول آرثر شيلب للفلاسفة الأحياء، جريا على عادة هذه الموسوعة من أن يُستهل الحديث بأن يعرض الفيلسوف المعني سيرته الذاتية وتطوره العقلي بقلمه، ثم يعقب هذا مجموعة أبحاث لفلاسفة ونقاد عدة. ويكون الجزء الأخير ردود الفيلسوف على نقاده. انظر:

Paul Arthur Schilpp (ed.), The Philosophy of Karl Popper, In: The Library of Living Philosophers, Part I: Vol. 14/I, Court Publishing Co., Illinois. 1974.

مدار السنين. يخبرنا بوبر في سيرته الذاتية إن الفكرة الأساسية لفلسفته أي القابلية للتكذيب Falsifiability كمعيار أو خاصة منطقية مميزة للمعرفة العلمية، قد لاحت له وهو في السابعة عشر من عمره العام ١٩١٩ لتتطور وتتنامى خطوطها وتوجهاتها على مدار ثلاثة أرباع قرن بالتمام والكمال.

وقبل الإجابة عن السؤال لماذا سيرة كارل بوبر بالذات، نطرح السؤال: لماذا السيرة الذاتية أصلاً؟

السيرة الذاتية مدخل أو مقاربة فريدة وبالغة الأهمية، لأنها خبرة حية معاشة، شهادة حميمة ملتزمة وموثقة ومسؤولة. لكنها أيضاً محاقة بمعققات خطيرة أن لم نحذرنا فسوف تنال من جدوى ومصداقية الاستفادة من مضامينها. لعل أهم هذه المعققات حرص كاتبها عموماً وفي حضارتنا المشرقية خصوصاً على تقديم نفسه دائماً في صورة مثالية منزهة عن الهوى والغرض بطريقة تجافي الممكنات الواقعية في بعض الأحيان. خذ مثلاً واحدة من السير الذاتية أو شبه الذاتية التي تحقق الآن ذيوها وانتشاراً يندر أن يتكرر لوضع الكتاب المقروء في مصر، أي «سر المعبد»^(١)، بها مسحة أدبية جميلة، وبها أيضاً المثلث الذي أشرت إليه من حيث حرص الكاتب على أن يقدم نفسه وكأنه في كل مواقفه وحيوداته لا تحركه إلا أنبل الدوافع وأسمى الغايات، ولا يتبدى له إلا أصوب الصواب ولا يتخذ إلا القرار السديد..... لا يحدث أبداً أن نازعته النفس أو تعثرت القدم في الطريق. وهكذا تقدم السيرة الذاتية صورة مثالية تبعد بها إلى حد ما عن التمثيل الحقيقي لجدليات الواقع. وينبغي أن يؤخذ هذا في الاعتبار حين الانصات لشهادات السيرة الذاتية.

ومن ناحية أخرى، إذا صرفنا النظر عن الذات ويمناه شطر الموضوع في المثال الذي اتخذناه كحالة، أي «سر معبد»، وجدنا أهمية مضمونه في تنزيده لموضوع يفرض نفسه في هذه الآونة، أي المآخذ التي تؤخذ على جماعة الإخوان المسلمين. وانتهى الكتاب في هذا إلى تعيينات لها أهميتها من قبيل أن تضع ذاتية الفرد في غمار رؤية الجماعة أو في رؤية قادتها الفاعلين، وأن

(١) ثروت الخرباوي، سر المعبد: الأسرار الخفية لجماعة الإخوان المسلمين، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٢. الطبعة الحادية عشر ٢٠١٣. أخذنا هذا الكتاب مثلاً لأنه وقت إعداد هذه السطور في الشهرين الأخيرين من العام ألفين واثني عشر، كان بلغة السوق الشائعة الآن الكتاب الأكثر مبيعاً (Best seller) وبالتالي الأوسع انتشاراً.

يلتزم بموجهاتها مهما تبدت له تفصيليات مختلفة، ثم السلوك البرجماتي والعلاقات المتداخلة مع القوى المهمة، والتراجع عما قد قيل إذا تبدى عدم مواءمته، وصولاً إلى أخطر ما يؤخذ عليهم ويؤدي إلى إدانتهم وضرورة إقصائهم وهو اللجوء إلى العنف والإرهاب.... ويمكن الزعم بأن أهمية تعيين هذه المآخذ تكمن في أنها محركات إدانة يمكن أن تنطبق أيضاً بدرجات متفاوتة على أحزاب أو جماعة سياسية أو فكرية عديدة، قد تبعد عن جماعة الأخوان بعد المشرق عن المغرب.

فهل يدهشنا أنها مآخذ يمكن أن تؤخذ على اثنتين من أخطر الجماعات وأشدّها تأثيراً وتدوخيّاً لنا ولعصرنا: الوضعية المنطقية والصهيونية؟! لا توجد بين هاتين الجماعتين علاقات منطقية أو فلسفية، مباشرة أو غير مباشرة، ويبدوان في اختلاف طبيعتهما وحيثياتهما وكأنهما يمثلان القوسين المتقابلين والطرفين الأقصيين. ولكن إذا كان الإرهاب الصهيوني تاريخ معروف وواقع شاهد، فلا نندهش من أن الوضعية المنطقية كانت بطريقتها وفي ميدانها هي الأخرى جماعة إرهابية بمعنى ما! فقد مارست في أجواء فلسفة العلم خصوصاً إبان الربع الثاني من القرن العشرين إرهاباً فكرياً بشعاً قادراً على إقصاء الآخر. من لا يسلم بدعاؤها هو المتخلف السادر في الشطحات الميتافيزيقية، أو الغارق في الأوهام المعيارية الذي يفضي بنا وبالفلسفة جمعاء إلى الخسران المبين. وفي الطريق المعرفي الظاهر الذي التزمته وألزمت به نجد أن كل شيء واحد ووحيد: نسق العلم واحد ووحيد معياره واحد ووحيد، وأهدافه ومحركاته... كل شيء واحد من حيث أن أسسه واحدة هي الأسس التجريبية المنطقية... إنها واحدة المركزية الغربية.. المركزية التنويرية الحداثية.. المركزية الاستعمارية.. الذكورية... التي تناقض تعددية ثقافية كائنة في الواقع وفي المثال.



وها هنا تكمن قيمة كارل بوبر. تعرض لنا سيرته الذاتية الفكرية في كتابه «تساؤل لا ينتهي» - وكتابات أخرى له - وشائج تربطه بالجماعتين معا: الصهيونية والوضعية المنطقية. وبحكم منزعه النقدي احتفظ بمسافة فاصلة عن كليهما، جعلت فسفته من معالم القرن العشرين ونقاط تحوله في فلسفة العلم على الأقل. فهو الذي مات أخواله في معسكرات أوشفيتز ودفعته أصوله اليهودية إلى الفرار بلا رجعة من موطنه فيينا إثر الغزو النازي لها، وهو مع كل ذلك الراض بحسم للصهيونية.

أما من ناحية الجماعة الأخرى، الوضعية المنطقية، فإن بوبر فيلسوف العلم الأسسي^(١) المنطقي التجريبي التنويري، الذي كان يدرس في جامعة فيينا إبان تشكل دائرة فيينا. وكان أعضاؤها أساتذته وزملاءه وأصدقاءه. ومع كل هذا التلاقي نجده الرافض بحسم وبضراوة للوضعية المنطقية، حتى عُد أخطر نقادهم، والمسؤول الأول عن انحسار نفوذها في مجال فلسفة العلم. كان نقد بوبر حاسماً لأنه مكيناً محيطاً بالأصول وبالمرامي. ولم يرفض بوبر الوضعية فحسب، بل يرفض الاتجاه العام الذي انبثقت عنه الوضعية المنطقية، أي الاتجاه التحليلي، مؤكداً أن فلسفة العلم ليست مجرد تحليلات منطقية، بل هي فلسفة الفعالية الحية والهم المعرفي للإنسان.^(٢)

وفي النظرة البوبرية تختلف صورة العلم عنها في النظرة الوضعية التحليلية. مع البوبرية يبدو العلم أكثر حيوية من أي منشط آخر، قضاياها قابلة دوماً للتكذيب والتعديل والتطوير والتقدم، يلعب الخيال الخلاق والعبقرية المبدعة دوراً أساسياً في رسم قصة العلم المثيرة التي علمت الإنسان المعنى الحقيقي للتقدم. وجعل بوبر فلسفة العلم هي فلسفة التقدم. بعد أن كانت الإشكالية المحورية لفلسفة العلم هي تبرير المعرفة العلمية وتحديد عوامل مصداقيتها ورسوخها، بات محوراً هو تقدم المعرفة العلمية المتوالي دائماً، والمفتوح في صلبها كما توضح القابلية للاختبار التجريبي والتكذيب التي تجعل العلم قابلاً دائماً للتكذيب، لتعيم مواطن خطأ يمكن تصويبها تحقيقاً لتقدم ما. إن التقدم كإمكانية مفطورة ومستمرة يعني الضد المنطقي للطرق الدائرية والتقهقرية والنهايات المغلقة، يعني المستقبل المفتوح والفلسفة المفتوحة والتاريخ المفتوح والمجتمع المفتوح.



(١) المقصود بالأسسية Foundationalism الاتجاه العام الذي ساد الفلسفة الغربية الحديثة ولم يتزعزع إلا مع تطور فلسفات ما بعد الحداثة التي لا يرحب بها بوبر. وهي، أي الأسسية، تعني أن مهمة الفلسفة هي البحث عن أسس بمنأى عن الشك تظل ثابتة ومتفردة لتبرير الأطروحة، وتجعل المعرفة بدورها تركز على مجموعة من الحقائق المحددة (انظر المعجم الفلسفي المعاصر الملحق بكتاب: وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. يميني طريف الخولي، ط ٢، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١١ ص ٢٥٩) وكانت هذه الحقائق مع بوبر منطقية يحملها القابلية للاختبار التجريبي والتكذيب.

(٢) في الكتاب الضخم: د. يميني طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم.. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ط ٢ ٢٠٠٣. تكرر الباب الثاني بأسره (ص ص ٢٢١-٢٣١) لنقد بوبر الوضعية المنطقية ولما يبرهم لتمييز المعرفة العلمية.

وهاهنا مربط الفرس في متابعة السيرة الذاتية الفكرية لكارل بوبر حيث نتلمس عمق رفض الصهيونية، الرفض الجذري المنهج من فيلسوف المنهج العلمي الأول الذي قيل عنه إنه المفرد العلم الذي يشار إليه بالبنان حين طرح السؤال عن المنهج العلمي. مربط الفرس في رفض الصهيونية الكامن في الزوايا كافة من فلسفة بوبر الذي ولد في فيينا في الثامن والعشرين من يوليو العام ١٩٠٢ لأبوين يهوديين أعتنقا المسيحية البروتستانتية فور زواجهما، فقط ليخرجا من وضع الأقلية ويندجما في المجتمع النمساوي، في تطبيق فعلي للحل التنويري للمسألة اليهودية المناقض للحل الصهيوني بإنشاء دولة إسرائيل. على أية حال يؤكد بوبر تأكيداً في سيرته الذاتية، إن المسألة اليهودية تحتلق مشكلة زائفة لا وجود لها في الواقع، حيث يمكن أن يعيش اليهود كأية جماعة أخرى في ظل المجتمع المفتوح.

دائماً أروع ما لدى بوبر هو قدرته على تعيين وتنضيد إيجابيات المنهج العلمي التقدمية وطرحها كفعالية مفطورة في صلب الحضارة الإنسانية، بل وفي صلب الحياة على سطح الأرض، ومن سيرته ومساره نتعلم كيف تأتي هذه الفعاليات عاصفة بأصول الصهيونية.

إن إيجابيات المنهج العلمي، منهج المحاولة والخطأ، منهج طرح الفروض الجريئة وتعريضها لأعنف نقد ممكن، قد ارتدت مع بوبر في صورة المجتمع المفتوح للرأي والرأي الآخر، للانتقال من المشكلات إلى محاولات حلها ليفوز الحل الأقدر والرأي الأرجح، في إطار ديموقراطي. لا أحد معصوم من الخطأ، مما يعني أن أحداً لا يمكنه الزعم بامتلاك الحقيقة؛ ليصب المجتمع داخل إطارها ويقود الآخرين كالقطيع. لابد من إفساح كل مجال للرأي والرأي الآخر، ليتغلب الرأي الأقدر على حل المشكلة. وهذا يستلزم الديموقراطية والتعددية والإصلاح عن طريق الهندسة الجزئية والمناقشات النقدية والعقلانية والتسامح. باختصار المجتمع المفتوح.. الذي هو تمثيل العيني لتطبيق منهج العلم العقلاني النقدي على مشكلات السياسة والاجتماع.. حيث ممارسة العقلانية النقدية في الفلسفة السياسية كي تكفل للمجتمع طريقاً للتقدم مثلما تكفل للعلم تقدماً مطرداً. إنه دفاع بوبر الدائم «عن العلم والعقلانية»^(١).

(١) فهل مصادفة أن هذا هو العنوان الفرعي لآخر كتاب صدر لبوبر، والذي خرج من المطابع بعد رحيله بأيام، والذي سيعود المتن بعد سطور إلى عنوانه الرئيسي. انظر: كارل بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة د. ميني طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٩٢، مايو ٢٠٠٣. وفي تقديمنا لهذه الترجمة عالجتنا جانباً من القضايا المطروحة في هذه الورقة المقدمة لدوة السيرة الذاتية.

ولم يُعَنَّ بوبر بالدفاع عن أسانيد المجتمع المفتوح قدر عنايته بتقويض حجج خصومه أو أعدائه دعاة المجتمع المغلق.. دعاة صب المجتمع داخل الإطار الشمولي والنسق الموحد الذي يؤدي إلى الديكتاتورية والانفراد بالرأي والتعصب والتطرف، سواء أكان هذا النسق الشمولي الموحد هو الماركسية أو سواها.

والآن إذا كانت أصول المجتمع المفتوح ديمقراطية، فإن أصول المجتمع المغلق صهيونية.

بتفصيلات مسهبة أوضح بوبر أن دعاة المجتمع المغلق، عبر مسار الحضارة الطويل وصولاً إلى المراحل المعاصرة، يركزون على النزعة التاريخية historicism أي الزعم بإيقاعات أو أنماط أو دوائر حل لا بد حتماً أن تحدث، الزعم بمسار محتوم للتاريخ، يمكن التنبؤ به، وبالتالي قولبة المجتمع والدولة والسياسة في إطاره، فيكون المجتمع المغلق.

شن بوبر حربه الضروس الشهيرة ضد التاريخية مفنداً كل حججها سواء متشحة بسمة علمية أم لا علمية^(١)، وضد أمضى صورها مع هيجل والماركسية^(٢).. ضد أصول المجتمع المغلق، التاريخية، منذ ما قبل ماركس وأستاذه هيجل، بل وما قبل أرسطو وأفلاطون، حيث يجاهر بوبر بأن أولى صور التاريخية هي الزعم بحتمية إياب اليهود إلى أرض الميعاد، هي أصول الصهيونية.

هكذا يُحمَل بوبر الصهيونية بجدارية مغبة إلقاء الأسس الفائرة للتاريخانية، وتغدو بدورها إطاراً لمجتمع مغلق. وفلسفة بوبر ضد أسطورة الإطار في كل صورها. وطبيعي أن يحمل آخر كتاب أصدره عنوان «أسطورة الإطار» حيث يحذرننا من مغبة الأطر المغلقة في كل صورها، حتى باراديم توماس كون اعتبره إطاراً وهاجمه. وبديهي أن النزعات العنصرية أشر الأطر المغلقة مادامت من أقصر الطرق لمجتمع مغلق رافض للآخر، فضلاً عن الرأي الآخر.

(١) هذا هو موضوع كتاب كارل بوبر «The Poverty of Historicism» الذي ترجم إلى العربية: عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة د. عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٥٩. وقد صدرت طبعات أخرى من هذه الترجمة، بعضها بأسماء مختلفة. نلاحظ أن «المذهب التاريخي» ترجمة غير دقيقة لمصطلح Historicism والأفضل ترجمته: التاريخانية.

(٢) نقد هيجل وماركس وخصوصاً هيجل ينتشر في أعمال كثيرة لبوبر، وتكرس له الجزء الثاني من أشهر أعماله «المجتمع المفتوح وخصومه». أما الجزء الأول فقد عني بمتابعة نقد أصول المجتمع المغلق إلى ما قبل أفلاطون وأرسطو، في بواكير الحضارة الإغريقية.

لا غرو إذن أن يقول بوبر في سيرته الذاتية قولته الصريحة البليغة الرائعة: «كل الدعاوى العرقية والعنصرية شر مستطير، والصهيونية لا تُستثنى من هذا»^(١)، شاهداً ومصدقا على أن الصهيونية ليست إلا دعوى عنصرية وإن أنكرت الأمم المتحدة ذاتها هذا، خضوعاً لضغط القوى الإمبريالية المعروفة. واصل بوبر هذا الرفض للصهيونية، وكان يترك دائماً الانطباع بأننا استبدلنا المسألة الفلسطينية وشتات الفلسطينيين بالمسألة اليهودية وشتات اليهود، وأن العنف ضد الفلسطينيين لا يقل جنونا عن معسكرات الإبادة. باختصار إنشاء دولة إسرائيل عالج الخطأ بخطأ أكبر.



وليس بوبر فريداً في هذا. إنه عضو في كوكبة من النبلاء الذين أوتوا ذكاء العقل وذكاء القلب فكانوا صادقين مع النفس ومع الضمير ومع أبسط قيم التفلسف، إنهم فلاسفة القرن العشرين من اليهود الراضين والمناهضين للصهيونية.

وبدلاً من الشكوى من سيطرة الإعلام الصهيوني، لابد أن نعي العناية اللائقة بعملة قابلة للتداول العالمي، شاهد من أهلهم تزكي السير الذاتية شهادته. إنها رؤى فلاسفة ومفكري القرن العشرين من اليهود المناهضين للصهيونية، أمثال النجم الساطع الآن الذي لا يخشى في قول الحق لومة لائم وهو نعم تشومسكي عبقرى النحو التوليدي. ومن قبله أرنست بلوخ في بحثه عن مبدأ الأمل مؤكداً أن الصهيونية لن تحل مشكلة اليهود ولا أية مشكلة وكل ما ستفعله هو بلقنة الشرق الأوسط، أي تحويله إلى منطقة يطحنها الصراع وتفتتها النزاعات، وجورج لوكاتش وآرثر كوستلر، وآينشتين نفسه وموقفه في أيامه الأخيرة الراض لرياسة إسرائيل أو مجرد الانتقال إليها..... وآخرين.



وفي معرض السير الذاتية يفيدنا في هذه القضية مقارنة سريعة بين سيرة بوبر وسيرة مواطنه ومعاصره آرثر كوستلر Arthur Koestler (١٩٠٥-١٩٨٣) وقد أخرجها مفصلة في ثلاثة أجزاء. الجزء الأول بعنوان «سهم في الزرقه» Arrow in the Blue يغطي الفترة منذ ميلاده حتى العام ١٩٣١، والثاني بعنوان الكتابة المتوارية The Invisible Writing يغطي من عام ١٩٣٢

حتى العام ١٩٤٠، أما الجزء الثالث فقد كتبه بمشاركة زوجته الثالثة سينثيا بعنوان «غريب في الميدان» Strange in the Square، وقد صدر بعد رحيلهما.

لماذا تفيد مقارنة هاتين السيرتين دون سواهما؟ في الإجابة على هذا السؤال نجد أن بوبر وكوستلر كليهما نتاج ظروف متشابهة. وكان كوستلر - كناقذ محترف - متابعاً جيداً لأعمال بوبر يعرف حق قدرها، ومن أعلامهم صوتاً في مهاجمة الصهيونية ودولة إسرائيل ومبررات وجودها الآثم، بينما نجد بوبر بحكم منزعه العلمي التجريبي يكثر في كتاباته الاجتماعية والسياسية من الاستشهاد بالوقائع والأمثلة الحية والحالات الدالة، ولكن لا يتطرق لدولة إسرائيل ذاتها أبداً، لا سلباً ولا إيجاباً، مما دعا لطرح السؤال: لماذا تمثل إسرائيل المسكوت عنه في الخطاب البوبري؟ ولعل المقارنة بينه وبين كوستلر، وهو المقابل له الأعلى صوتاً، تطرح إجابة على هذا السؤال.

ولد بوبر عام ١٩٠٢ في فيينا عاصمة النمسا لأبوين نمساويين، وولد كوستلر علم ١٩٠٥ لأب مجري وأم نمساوية في بودبست عاصمة المجر، وذلك في عصر الإمبراطورية النمساوية/المجرية، وشهدا معاً أفولها وتفككها وهما في شرح الشباب (وبوبر له دراسة بعنوان الإيستمولوجيا والتصنيع^(١))، نلاحظ من مطلعها كيف تركت هذه الخبرة مرارة عميقة في نفسه انعكست في فلسفته). كلاهما درس في جامعة فيينا، ولكن لم يواصل كوستلر دراسته ليحصل على شهادة تخصصية، بينما واصل بوبر دراساته حتى حصل على درجة الدكتوراه من جامعة فيينا في الفلسفة العام ١٩٢٨ برسالة حول المنهج. كلاهما آمن بالشيوعية لفترة من الزمن ثم انقلب عليها، اعتنقها بوبر في مراهقته لمدة ثلاثة أشهر واعتنقها كوستلر في صدر رجولته لبضعة أعوام. كلاهما هاجر في أواسط العمر بسبب الغزو النازي والخوف من بطش النازية بذوي الأصول اليهودية، وكلاهما استقر في إنجلترا حتى وافته المنية.

على أن كوستلر، بعكس بوبر، استهوته الصهيونية وهو في أوج صباه وانضم لجماعة «الأخوة الصهيونية» في جامعة فيينا التي أعرض عنها بوبر. كان كوستلر لا يزال في التاسعة عشر من عمره حين عمل سكرتيراً للإمام الصهيونية المتطرف جابوتنسكي أستاذ مناحم بيجين الذي علمه أصول الإرهاب. ومن فرط إيمان كوستلر بالصهيونية سافر إلى فلسطين العام ١٩٢٦ ليشهد ويشارك عن كثب في تأسيس المشروع الصهيوني الأثيم. أقام كوستلر في مستوطنة يهودية بوادي الأردن، وشهد ما شهدته عن كثب لمدة عام واحد؛ كان كافياً ليكفر بالصهيونية

(١) كارل بوبر، أسطورة الإطار، مرجع المذكور، ص ٢١٥-٢٣٧.

كفرأبائنا وفر منها قافلاً إلى أوروبا. الخبرة التي مر بها في فلسطين انعكست في روايته «لصوص الليل» التي أثارت حنق اليهود لصراحتها وفجاجة القسوة التي تعرضها.

انقلب كوستلر بحماس إلى الشيوعية التي بدت له طريق اليوتوبيا الموعودة. وفي العام ١٩٣٦ انخرط عضواً نشطاً في الحزب الشيوعي، ومرة أخرى كفر بالشيوعية كفرأبائنا في العام ١٩٣٨، بعد أن زار الاتحاد السوفيتي ولمس قهر الفردية وصخب الدعاية الجوفاء. وشارك زملاءه الآبقين من الشيوعية الماركسية في تأليف الكتاب الشهير «المعبود الذي هوى». وأيضاً انعكست خبرة كوستلر بزيف الشيوعية في رواياته «المصارعون» و«ظلام في الظهيرة» و«وصول ورحيل».

على أن أهم ما ينبغي أن يستوقفنا حقاً هو الكتاب الخطير الذي أخرجه كوستلر العام ١٩٧٦ بعنوان «القبيلة الثالثة عشر» وقد ترجم إلى العربية مرتين^(١). يدور الكتاب حول الخرز وهم نسل جماعات تركية وثنية كانت تعيش في غرب آسيا، أقاموا دولة الخرز التي ظهرت إبان القرن السابع الميلادي واستمرت حتى القرن العاشر، في منطقة واقعة بين البحر الأسود وبحر قزوين. كانت دولة الخرز وثنية ثم اعتنقت اليهودية لأسباب سياسية. ثبت كوستلر أن يهود شرق أوروبا لا ينحدرون عن أصول سامية، بل اعتنقوا اليهودية فقط إبان العصور الوسطى. وبالطبع ثارت ثائرة اليهود عليه، فهل لهذا أم لإصابته بالسرطان مات منتحراً هو وزوجته (الثالثة) في مارس العام ١٩٨٣؟ (أحب بوبر زميلته في الجامعة زوجته الوحيدة، تزوجا العام ١٩٣٠ حتى توفيت العام ١٩٨٥، لم يرزقا بأطفال، وظل دائماً ينوه بفضلها وفضل حبها العظيم).

بوبر بلا شك رافض للصهيونية، بيد أنه لم يهاجمها هجوماً موحهاً وتفصيلياً وجهاً نهاراً على هذا النحو الذي يكاد يداني عطاء الشيخ المناضل روجيه جارودي. وهذا لأن بوبر لم يؤمن بالصهيونية لحظة واحدة ولا تفوه بكلمة واحدة دفاعاً عنها أو حتى في صالحها. لم يبدر عنه شيء كي يندفع فيها بعد لينقضه بحماس كما فعل كوستلر بشخصيته المندفعة المتقلبة تكفيراً عن خطيئة الصهيونية في زمان الصبا.

أما بوبر بشخصيته العقلانية التنويرية ذات التوجهات التي لا تتغير، فكفاه الرفض الهادئ العميق الراسخ للصهيونية يشع من جنبات سيرته الذاتية وفلسفته العقلانية، يشع بالثقة المعهودة منه في توجهاته الفكرية. فيلسوف المجتمع المفتوح ثبت لنا أن الصهيونية أصل

(١) الترجمة الأولى قام بها أحمد نجيب هاشم وصدرت عن الهيئة العامة للكتاب، والترجمة الثانية قام بها إبراهيم زكي خورشيد وصدرت عن دار المعارف في سلسلة إقرأ.

التاريخانية وإطار مغلق وعنصرية وعلى الإجمال شر مستطير، فماذا ننتظر منه سوى السكوت على ما هو أوضح من أن يقال أو يناقش، تماماً كما سكت عن النازية وهتلر في كتابه «المجتمع المفتوح وخصومه» لأن الكتاب يحارب النازية بما هو أوضح وأعمق من أن يقال.

ماذا يمكن أن يقال بعد أن أكد في سيرته الذاتية على أنه باستثناء الحقبة النازية، كان اليهود في أوروبا لهم الوضع العادي للأقليات، ولا مشكلة حقيقية، بل حتى لا هوية كما ذكرنا حين طرح المسألة اليهودية. ينظر بوبر إلى العبرانية بأسرها على أنها مجرد مرحلة تاريخية سحيقة ومنقضية من الثقافة الغربية وليس لها وجود معاصر، ولم تكن إيجابية تماماً.

ونذكر في هذا الصدد علماً آخر يمكن أن ينضم إلى تلك الكوكبة النبيلة من اليهود رافضي الصهيونية، إنه مؤرخ الفنون البصرية الشهير إرنست جومبريش Ernest Gombrich (١٩٠٩-٢٠٠١)، النمساوي اليهودي الذي هاجر إلى إنجلترا مثل صديقه كارل بوبر. جومبريش صاحب الفضل في تطبيق الفلسفة البوبرية، أي منهجية المحاولة والخطأ، في مجال الفنون وتأريخها، وهو يرفض مع بوبر أي زعم بهوية ثقافية يهودية، أو تيار في الثقافة الغربية أو الفنون يمكن نعتة بالسمة اليهودية. الزعم بهوية يهودية فنية أو فكرية في عرف بوبر ورفيقه جومبريش ليس فقط إطاراً مغلقاً بل إطاراً وهمياً مزعوماً. ولهذا السبب دخل جومبريش في مشادة إبان معرض للفنون أقامه المتحف اليهودي في فيينا في تسعينيات القرن العشرين. كما سبق أن دخل بوبر في آواسطه في مشادة مع بن جوريون، في حفل ضم جمعاً من الفلاسفة والمفكرين اليهود وذوي الأصول اليهودية، معرباً له عن أن تحرير الإنسان هو الهدف، وأية أهداف يهودية مرتبطة بقطعة أرض لا تثير إلا السخرية، وقيل إن بن جوريون صرخ في وجه بوبر: كفى. ليس فحسب بل وفي أكثر من موضع يستدعي الأمر أن يبدي بوبر ألمه على ما أصاب نفراً من آله أو أصدقائه اليهود في معسكرات النازية، ثم لا يلبث بوبر أن يردف هذا بإبداء الألم على ما يصيب اللاجئين الفلسطينيين - أو بتعبيره العرب - الفارين من إسرائيل. وفي محاضرة له بعنوان «التسامح والمسئولية الفكرية» يصف الجانبين وأقرانها بأنهما ضحايا المتعصبين المجانين^(١)، أي أن النازية وإسرائيل كليهما تعصب وجنون. هذا هو ما نقرأه بين سطور سيرة كارل بوبر الذاتية والفكرية التي أتت ضد الوضعية.. ضد الصهيونية.

(١) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦.

قراءة لكلمات سارتر وفلسفته

د. أحمد الأنصاري(*)

يعرض سارتر سيرته الذاتية في «الكلمات»، عرضاً مشوقاً إبداعياً. يقرأ فيه ذاته ويغوص في أعماقها. يسرد ما بداخلها في صراحة واضحة. لم يتبع النهج التقليدي في كتابة السير، والذي يبدأ بعرض متسلسل للحوادث التي نربها المرء في طفولته حتى بلغ كهولته أو بعرض المواقف التي أثرت في حياته أو وصف البيئة الاجتماعية المحيطة به في نشأته. نظر لطفولته من منظور طفل في العاشرة من العمر. يعرض من خلاله نظريته لأفراد أسرته، ويعكس تجربته مع القراءة والكتابة. بدأ سارتر وكأنه يعيد بناء مراحل طفولته من جديد، أو أنه الإنسان الذي لم يولد بعد. فلم تكن السيرة الذاتية سجلاً لظروف عصره وأوضاعه الاجتماعية بقدر ما كانت سجلاً لمشاعر إنسان، ووصفاً لوعيه بما حوله، ولما يدور في أعماقه الذاتية، وتوره لما ينبغي أن تكون حياته عليه. يتحدث فيها عن انطباعاته تجاه الأشياء والآخرين. يصف مشاعره المتناقضة تحاههم، وتقلب مشاعره ومزاجه بين اليأس والأمل والمحبة والكراهية، فليس العقل البشري إلا حزمة من المتناقضات.

يتناول سيرته الذاتية في كتاب نشره عام ١٩٥٩ بعنوان «سارتر يتحدث عن نفسه». ثم عرض لها في كتاب «الكلمات» سنة ١٩٤٦. وأكملها في كتابه «بودلير» ١٩٧٧. ثم عاد للحديث عن نفسه مرتين أخرتين في كتاب «شاهد على حياتي» ١٩٨٣، وكتاب «مذكرات حرب» عام ١٩٨٤. يقتصر البحث على تناول كتاب «الكلمات» وقراءته؛ لصلته الواضحة بأرائه الفلسفية وباعتباره المؤلف الذي حظى بشهرة واسعة، ونال عنه جائزة نوبل في الآداب.

ينقسم كتاب «الكلمات» إلى قسمين: الأول «القراءة»، والثاني «الكتابة». وبالرغم من اتساق هذه القسمة مع طبيعة تطوره الفلسفي ومنطق الأشياء، والترتيب المنطقي للأحداث،

(*) دكتورة الآداب في الفلسفة، جامعة القاهرة.

إلا أنه يمكن قسمته إلى خمس موضوعات رئيسية. يعرض في أولها حياته الأسرية، وتحليله للعلاقات بين أفرادها ولتاريخ الأسرة الزمني. ويتناول في الثاني دور الخيال الأدبي في حياته وصلته بعالم التخيل. ويوضح في الثالث عملية انتحاله شخصية الغير وإدراكه الواعي للغش والخداع لهذه العملية. ويناقش في الرابع ظاهرة الوجود الممكن أو المحتمل الوقوع. ويتناول في الخامس مسألة الخوف من الموت وكيفية القضاء عليها وتعريف نظريته في الخلود ومعناه، وتطور علاقته بالروح القدس حتى مرحلة الرفض الكامل لوجود الإله. تُعد الكلمات عبارة عن مذكرات يكتبها كاتب يتأمل أفكاره وأوهامه ويبحث عن سبب نشأتها، وعن الأحداث التي كانت سبباً في إتخاذها لمواقف فكرية معينة في نضجه، أو اتجاهه إلى فلسفات معينة بذاتها في مراحل عمره المتأخرة ويمارس فيها نوعاً من التحليل النفسي، ويبحث عن أصل الظواهر في الشعور. ويخلط فيها بين الخيال والواقع. يربط نشأة إدراكه للطبيعة بالسينما الصامتة، يتخيل ما يجري بين الأشياء من حوار. وبذلك جاءت الكلمات نوعاً من الاعتراف بأن خطأ ما قد حدث بالفعل، وظاهرة ما قد خرجت عن مسارها الطبيعي وخضعت للإحتمال والصدفة.

يبدأ مسألة التاريخ لحياته منذ عام ١٩٥٣ لحظة تخلصه من المثالية ووقف إرتباطه بالحزب الشيوعي. ولم تكتمل مسألة التاريخ هذه إلا في عام ١٩٦٣. ويلاحظ صعوبة فصل سيرته الذاتية كما عرضها في الكلمات عن مذهبه الفلسفي في الظاهريات ودراسته للشعور باعتباره تلميذاً لهوسرل، وإدراكه للظاهرة مباشرة في الشعور أو التحليل الذاتي^(١). أو عن مذهبه الوجودي عامة ومبادئ الوجودية المعروفة أو عن آرائه الفلسفية خاصة تلك التي تناولها في كتابيه: الوجود والعدم ١٩٤٣، ونقد العقل الجدلي ١٩٦٠.

عاش حياته مع امرأتين إحداهما والدته، شابه يافعة، والأخرى جدته، هرمة عجوز، ومع جده الذي كان له أثر كبير في شخصيته. لم ترتبط حياته بالعالم الحقيقي والأشياء مثل باقي الأطفال، وإنما ارتبط بالصور والكلمات والكتب. عاش مع الشعر والقصص والأفلام الصامتة. لم ير والده، وشعر بأنه وجود زائد ولا شيء. ووجد في القراءة ملاذ وفي الكتابة خلاصة، الذي يمكن أن يحقق تغيراً في وضعه، ويضيف قيمة لحياته، ويعطي لوجوده معنى حتى وإن كانت الكتابة ليست إلا مهرّباً، ورفض للحياة. ومحاولة للخلاص فيها^(٢) كان طفلاً

(١). حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، ١٩٩١، القاهرة.

(٢) سارتر: الكلمات، ترجمة خليل صابات، ص ٢٠١.

يحيا بمخيلته. ويلعب التخيل دورًا كبيرًا في حياته بسبب طبيعة الحياة التي فرضت عليه والعزلة التي كان يعاني فيها. أدرك ذاته باعتباره مخادعًا. ويتخذ من التحايل وإنتحال الشخصيات وسيلة لممارسة حياته ولاجذاب إعجاب الآخرين. يتقمص الشخصيات وينتقل من شخصية لأخرى، ويتخذ من الفن طريقًا للخلاص.

أولاً: القراءة

يعبر فصل «القراءة» وموضوعاته عن جانب كبير من فكرة المثالي الذي كان متأثرًا به فترة أعجابه «بباركلي». ويعرض فيه لمرحلة من المراحل طفولته، كان يتصور فيها علاقته بأسرته والأشياء من منطق ما ينبغي أن يكون وما هو محتمل الوقوع. سيطر التخيل على هذه المرحلة وتم الخلط فيها بين الواقع والخيال. وأعتقد أثناءها في وجود الروح القدس الذي يراقب أوصاله. ويُعد فصل «القراءة» نموذجًا لتطبيق المنهج الظاهرياتي، حيث يصف التجربة داخل الوعي، ويعتمد على النظرة الذاتية الخالصة، ويقدم في الوقت نفسه تفسيرًا نفسيًا للعديد من آرائه الفلسفية التي ظهرت فيما بعد. يتناول الفصل الكثير من أفكاره وآرائه التي وردت في كتابه الوجود والعدم (١٩٤٣) وتحليله للموقف الإنساني وربطه بمفاهيم الحرية والعدم والقلق، ومعالجتها ميتافيزيقيًا من وجهة نظر الوعي الفردي. وإن كان في فصل الكتابة ينظر لها. كما نظر لها في كتابه نقد العقل الجدلي ١٩٦٠، أي من منظور اجتماعي ومن وجهة نظر العقل الجمعي. يقسم الوجود إلى وجود في ذاته ووجود لذاته. وبينما يضع أصدقاء الأسرة وناظر المدرسة والمدرسين في طائفة الموجودات في ذاتها، يضع الكتب في طائفة الكائنات لذاتها، فأبطالها كائنات حرة واقعية نحيا معها. ونعيش مع أبطال شكسبير وهوراس في وجداننا. يعقد «الكلمات» كائنات حية تربطنا بالعالم. ويخلق ترتيب العبارات وصياغتها وجودًا آخر لذاته. فليست الكلمة وجودًا في ذاته دائمًا وجود مستقل، وفيها الطيب والقيح. وبذلك يعود سارتر إلى المانوية من جديد، بعد أن تخلص هيجل منها، وقضى على الثنائية.

ينظر لوالده نظرة مملوءة بالتشاؤم وبالرغبة في الصراع مع الموت باعتباره أكبر تحد للبشرية. يراه رجلًا أحب امرأة وأراد أن يعيش. ووجد نفسه يموت، وهذا يكفي لصنع رجل مكتمل^(١). يجد في والده نموذجًا وملخصًا لموقف الوجود البشري، وللمخاطر المحدقة به، وتقف حجر عثرة

أمام إرادته وحرية. لم يتحدث عن والده إلا عن طريق التخيل وتصوره لما قد يفضلُه الأباء. يراه أحد أبطال الروايات الذي عانى من قسوة الحياة. وربما كان فقدانه للأب سبباً لانشغاله بظاهرة الموت ومحاولة تحليلها. ينظر للأبوة نظرة متشائمة. فلا يوجد أب طيب، تلك هي القاعدة. ولو عاش أبي لوقد فوقى وشخصني^(١). جاءت أوصافه للأب وكأنه يريد معاقبته على تركه وحيداً في هذه الحياة. وكأن الموت إختياراً ولا وجود للقدر. ولا يجب أن نلوم الرجال على موقفهم، ورباط الأبوة متضغن والوضع الاجتماعي مسئول عن ذلك فتغلب النظرة الموضوعية على النظرة الذاتية.

نظرت أمه إليه باعتباره وسيلة لتحقيق غاياتها. تطلب أشياء منه. يشعر بامتلاكها ولكنه لا يغار عليها. ويصف علاقته بالجد والجدة والأطفال الآخرين بأنها نوع من التمثيل بالرغم من أنها حقيقية. حيث يمثل كل طرف من أطراف العلاقة على الآخر، يحاول خداعه ولا يتصارع معه. يتساءل عن موقف الجد منه قائلاً: لقد كان يعبدني ولكن هل كان يحبني؟ يرى حيث يتحدث عن نفسه أنه كان مؤهلاً للتمثيل. يجب أن يحيا حياة الممثل كي يجتذب الجمهور. يلعب دور الطفل الذي يسعى لتحقيق السعادة للآخرين الذين يشعر أنهم يعبدونه، ويلتقطون الصور معه^(٢). يرى نفسه أنه طفلاً يعرف قدر نفسه وأنه أرض جذباء للشر. حيث تذبل الأفكار السيئة التي تأتي من الخارج ولا تستقر داخله. فالآخرون هم الجحيم. يميل للقيام بالأفعال المتضادة كوضع الملح على المربي مثلاً.

يتحدث عن إحساسه بصعوبة «الكلمة»، ومعاناته فيها وأثرها الشديد عليه، وذلك حين يعرض لعلاقاته بالكلمات، وبالكاتب التي شكلت له عالماً خاصاً به. يرى في الكلمة الصعبة كائنًا يتصارع معه. ويعتبر القصص والمآسي والتراجيديا وردود الفعل صوراً حقيقية لأغوار النفس الإنسانية. وينتهي إلى أن الحقيقة والخرافة شيء واحد. يصادق المؤلفين والكتاب، فقد كان بلا أخ أو أخت أو أصحاب. ويسمعهم يقولون أنه قد يولد بينهم صديقاً جديداً. لم يمت هؤلاء الأصدقاء وإنما تحولوا إلى كتب لكل كتاب فيها شخصيته ورائحته. كان «كورنيه» ضخمًا، و«فلوير» صغيرًا مبطنًا بقماش لا رائحة له، وفيكتور هيجو معششاً فوق الأرفف. تتردد روح المؤلفين على المؤلفات وتسكن الكتب وتطل من صفحاتها^(٣).

(١) الكلمات: ص ١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٦٣.

ثانياً: الكتابة

تتبدى مباديء فلسفته بصورة واضحة في فصل «الكتابة». حيث تظهر أفكار الحركة الوجودية كالشعور بالحرية، وتحمل مسئولية الاختيار، والإحساس بالقلق الذي يغدو أمراً لا مهرب منه، واعتبار المصادفة صفة الوجود الأساسية، ولا معقولة الحياة وعشيتها، والشعور بالعدم وبالحياة على حافة الشك. رفض المثالية أو الثقة في مسألة التدبر الكوني. لا يسلك الإنسان إلا بدافع التمني. ويتغير الالتزام وفق ضروريات الحياة. وليس الموقف الإنساني شيئاً في نظر الكون، وإنما يكون كل شيء في نظر نفسه. يسير الإنسان حياته وحيداً. وليس الخير إلا ما يراه خيراً.

يعتبر «الكتابة» مهنته والرسالة التي ينتظرها الناس. الالتزام مبدأ وجودي. ويولد الإنسان زائداً عن الحاجة إلا إذا جاء إلى هذا العالم من أجل شيء ينتظره. بل إنه يتهيأ به الأمر إلى الشعور بدرجة من الكبرياء تجعله يتمنى الموت أو أن تطلبه الأرض كلها^(١). يشعر أنه يقع فريسة اعتقادين متناقضين دائماً. فإذا كان الكون هبة السماء، فإنه في الوقت نفسه هبة أعماله وولدها. حيث ينبعث كل شيء من داخلي. وينفلت من العدم بقوتي الذاتية كي أقدم للناس المطالعات التي يتمنونها^(٢).

يعطى «للكتب» سلطة البطل المقدسة. ويرى أن حالة الاستقرار والسكون تقضي عليه. حيث لا يظهر دوره إلا في عالم متنازع. ليست الكتابة إلا ترك ذكرى حياة مثالية للأجيال القادمة. تدفع الشعب للنضال ضد نفسه وضد أعدائه. وليست إلا طريقاً للخلاص. حيث ينزل الكاتب البركة من السماء على الناس في قداس احتفالي. يعد اختيار الكتابة التزام. ولا بد أن يكتب حتى يولد من جديد. ويحتاج لمنح وعينين وذراعين. وإذا ما انتهى العمل تختفى هذه الأعضاء من تلقاء نفسها. ويرى نفسه كتاباً فوق الرف، فالكتابة وجود. والمجد كفن الموت. وأعتقد أنني خالد وتجنب الموت المفاجيء. فقد كتب الروح القدس في مؤلفاً ضخماً. ولا بد أن يترك لي الوقت لإكماله. وقد مت بالخلود لأنني قتلت نفسي سلفاً. ولا يتمتع بالخلود إلا الموتي. وإذا كانت الكتابة حياة فالمؤلفات هدف. وإذا أرادت فكرة أن تولد، تذهب إلى رحم امرأة لتستولي على الرجل العظيم الذي يحمل هذه الفكرة^(٣).

(١) المرجع السابق نفسه: ص ١٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥١.

(٣) المرجع السابق، من ص ١٧٢: ص ١٧٤.

يقبل النقد الذاتي، ويعتبر ما يكتبه خير كتبه. ويعد نفسه للنفور والاشمئزاز منه فيما بعد. يوافق على أن يقلل النقد من قيمة العمل كله شرط المحافظة على الترتيب الزمني. إذ يحقق مثل هذا الموقف فرصة إجادة العمل فيما بعد. ويرفض الاستعانة بمؤلفات قديمة حتى لا يدفع بخرقه قديمة في ثوب جديد، حيث يفوق الجديد القديم دائماً. ولا تُنقذ الثقافة أحداً، ولا تُبرر شيئاً وإنما تعد نتاج إنسان يعكس نفسه عليها. ويعرف نفسه بها؛ لأنها ليست إلا المرأة الناقدة التي تقدم له صورته.

يُعد فصل «الكتابة» عرض غير مباشر للآراء التي وردت في كتابه «نقد العقل الجدلي»، الذي هبط فيه بالحرية إلى عالمها الواقعي. ويصورها على أنه عملية يشارك الإنسان عن طريقها في حركة التاريخ، إتجه إلى تحليل وضع الوجود البشري، وعلاقته بالكون الطبيعي والجماعة والأمة والتاريخ. وما دام العالم في ذاته خال من أي معنى، ويخلق الإنسان عليه معناه، فإن الكتابة الأداة التي يتم بها صنع العالم، وتحديد الذات، والسعى لوضع تنظيم جديد للكون، والتغلب على الصراع بين البشر، وتحقيق التواصل بينهم.

تتغير معاني الكلمات بتغير مراحل نمو الإنسان. وليس العقل مجرد مقولات ثابتة فارغة كما قال كانط في «نقد العقل النظري»، وإنما مقولاته جدلية متغيرة تمثل حركة التاريخ. وإذا كانت ثمة حقيقة في فهم الإنسان لنفسه فإنها حقيقة متغيرة. لا تكف عن الصيرورة وتنبثق عبر التاريخ. حقيقة تاريخية تتألف من المتناقضات. وليست حياته إلا مجموعة من هذه المتناقضات. يشعر أن جذوره القديمة تتساقط على بعضها. وتتلاشى قوانين حياته ماضية بقوانينها. فلا يكون وفيّاً لشيء. ويهبط بقيمة الماضي أمام الحاضر وبالحاضر أمام المستقبل. ويمنع الماضي من الاقتراب منه. وتكون السنة التي يولد بها عهداً قديماً. يرى الحاضر أفضل من الماضي، والمستقبل أكثر فضلاً. وإن كان الماضي يدفعنا للمستقبل يشدنا.

تظهر أراؤه في التحرر من القهر الديني والسياسي والاجتماعي في تغير نظره للإله. يقول: فكرت حين بلغت الثلاثين في القوي العزيز، وحكمت بعدم وجوده إلا أنه ظل اللامرئي والروح القدس الذي يهيمن على حياتي بقوة كبيرة، إستمد منه القدرة على إكمال مهمتي في الحياة. ثم أيقنت بعد ذلك عدم قدرتي على الاستمرار في الإيمان. رفضت أخيراً الإله بالمعنى المسيحي الكاثوليكي. وبالرغم من سابق اعتقادي بأن الإيمان لا يكتمل أبداً، ويجب ألا نكف عن دعمه أو على الأقل نمنح أنفسنا من هدمه. إلا أنني لم أستطع التمسك به حتى النهاية. خلاصت

نفسي منه بالانفصال. وتخلصت أخيراً من الاعتقاد في الروح القدس وطردته. وإنتهيت إلى الإلحاد. وبالرغم من إحساسي بأنه مشروع قاس وصلت به إلى النهاية وبلغت أقصى مداه^(١). لقد شفيت أخيراً من مرصد الإيمان وجنونه، وأنقذت نفسي من الضلال، وأصبحت مسافراً بلا تذكرة^(٢).

ليست الكلمات التي يسرد فيها مراحل طفولته وقصة حياته الخاصة إلا سرداً أو سجلاً أدبياً لمراحل نمو العقل الإنساني في التاريخ، ووصفاً لمراحل تطور نظريته الإدراكية للأشياء من حوله وللطبيعة والآلهة والتغيرات الكونية والآخرين من البشر. يصف هذه المراحل من خلال ذاته وإدراكه الذاتي لها أثناء تعلمه القراءة. لم تكن قرائته مجرد مطالعة للكتب بقدر ما كانت ملاحظة للطبيعة والأمور الحياتية من حوله وقراءة للأحداث. ينظر للعالم المحيط به نظرة أقرب لنظرة ما يسمى بالوجودية الظاهرية التي خرجت من «هوسرل» وتسعى لتطبيق المنهج الظاهرياتي للوجود. حيث يضع العالم بين الأقواس ويدرك الواقع مباشرة في وعي طفل في العاشرة من العمر. ويصف تجربته الذاتية المباشرة للشعور بالأشياء وبالأخرين من حوله.. ويُعبر بمنهج ظاهرياتي للخيال عن إحساسه الباطني بالأم والجد والجدة والأب الذي ورثه من التاريخ. لم يدرك أباه مباشرة كما فعل بالنسبة لباقي أفراد الأسرة. وإنما إدراكه بصورة غير مباشرة من التراث والتقاليد وملاحظة مسلك أباء الأطفال الآخرين.

تتبدى مسألة سرد تاريخ العقل البشري ومراحل تطوره بصورة أوضح في مرحلة الكتابة. حيث القدرة على الفعل والتغيير بعد مرحلة السلب والرفض، وقيام الإنسان بالسيطرة على الأشياء وتحويلها إلى تجربة بشرية أو وصفها بطابع بشري. يتم خلط الخيال بالواقع وتأليف القصص الأدبية. يصنع شخصيات المسرحيات ويحيا حياة أبطاله. ويحاول التوفيق بين شخصيات باردان وستروجوف، وسيرفانتيس وزيفاجو، وفاوست، وجان فان. إذ يمثل التخيل بداية خلق العقل وتطور قدراته وامكاناته. كما يعرض في فصل «الكتابة» لمظاهر الصراع التي تبدت في مراحل نمو البشرية والتي اتخذت شكل ظواهر ثابتة تلازم الإنسان خلال مراحل تطوره، كظاهرة الصراع بين القديم والجديد، بين الجد والأم والحفيد، بين إنسان اليوم وإنسان الغد كما نتخيله. بين الواقع والخيال. فلا خيال دون واقع يسبقه ويغلب عليه ويخيل ملاذاً في أو

(١) المرجع السابق نفسه ص ١٨٣

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢١.

دون ذاكرة تحتويه في الوقت نفسه، وتجعله يشكل جزءًا ثابتًا من أجزائها. لا تخلو حياتنا الإنسانية من صراع بين العقل والخرافة، ورغبة في العقلانية والخرافة في آن واحد. بين الإيمان والعلمانية، العبد والسيد، البطل والملك، الأكاذيب والحقائق.

حين يصف تحوله من القراءة إلى الكتابة، ويعبر عن مرحلة تطور البشرية وانتقالها من مرحلة التقليد إلى مرحلة الإبداع والتأليف. ومن الذاتي إلى الموضوعي، ومن إدراكه لمعاني الكلمات إلى اختراعها، ومن مطالعته لسيرة الأبطال إلى محاولة خلق أبطال جدد أو تعديل نهاية الروايات والتحكم في انتصار الأبطال أو في هزيمتهم. يتقمص دور الإله أو مطلق هيجل يعبر عن نفسه من خلال أبطاله. فيأخذ الإنسان بزمام التاريخ. ويسعى لإعادة صياغة الطبيعة وتغيرها، بعد محакاتها ومسايرة حركاتها. يسطر تاريخ البشرية من جديد؛ فالإنسان مشروع حر وليس ماهية ثابتة.

يُعد اختيار «الكلمات» كعنوان للسيرة الذاتية أمرًا له دلالة دينية. فالكلمة لها قيمة دينية. وتحتل الرابطة بين الله والإنسان والعالم. وجاء الوحي في كلمات وفي البدء كان الكلمة. ولئن أعلن سارتر عن إلحاده في عرض سيرته إلا أن اختيار الكلمات كعنوان لهذه السيرة، يُعبر عن إيمان خفي وإن كان إنسانيًا. يؤمن بأن البشر ليسوا أقل من الآلهة ولهم حق الاختيار نمط حياتهم ومسئوليتهم عن وجودهم. لم يسع لصبغ الصفات البشرية على الآلهة أو إلى محاولة تفصيل المسيحية كما فصل الهيكليون. وإنما ارتفع بالإنسان وخلصه من كل التزام ديني وجعله مسئولًا عن قدره. بل تعرض «الكلمات» لنفس المشكلات التي تناولتها الكتب السماوية وناقشتها الأديان، وكأنها كتاب من كتب اللاهوت تناقش الوجود والعدم والموت والخلاص والخلود ومعاملة الآخر، والموقف من التراث القديم. يتحول الكاتب إلى رسول، مهنته الكتابة وخلصه فيما يقدمه للبشرية من أفكار. يُصبح كتاب «الكلمات» إنجيلًا بشريًا يؤسس لدين إنساني فلسفي، يستبدل كلمات الإنسان بكلمات الإله. ويجعله مسئولًا عن أفعاله ومصيره وقدره. يستبدل الروح الإنساني أو روح البشرية بالروح القدس. فالمشروع إنساني. ويتحول التدبر الكوني إلى عشوائية والضرورة إلى مصادفة والسكون إلى صيرورة.

**ثالثاً: في الفكر الإسلامي
والعربي المعاصر**

قراءة في سيرة الإمام الغزالي «المنقذ من الضلال أنموذجاً»

د. عبد الحكيم خليل سيد أحمد (*)

توطئة

كنتُ وما أزال أؤمن بأنّ الحديث في السيرة، والسيرة الذاتية بخاصة^(١)، يتناول جانباً بالغ الأهمية من حياة صاحب هذه السيرة بوصفه عالماً أو أديباً أو مفكراً... إلخ، تلك السيرة التي كتبها الغزالي بعد أن أناف على الخمسين من عمره للبحث عن الحقيقة يظهر بتفرده في البحث المبكر لقوله: «منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين...»^(٢).

تنبض عروق هذه السيرة بالحياة، لما تمثله من تجربة حية نستطيع أن نلمس مظاهرها وأركانها المختلفة عند وقوفنا إليها، ومحاولة تحليل عناصرها النفسية والاجتماعية كما نجدها

(*) مدرس المعتقدات الشعبية بأكاديمية الفنون.

(١) السيرة لغة هي: الطريقة أو السنة أو الهيئة أو الحالة التي يسير عليها الإنسان أو غيره في الحياة. واصطلاحاً: فن أدبي يعتمد على الانتقاء والترتيب لإعادة الشخصية إلى واقعها الحقيقي دون تزييف. والسيرة هي: «فن أدبي يتناول حياة إنسان ما، وتركز على تسجيل أفعاله، وتحليلها والتعليق عليها، بقصد الإفادة فيها من خبرات وتجارب في الحياة». وقد ورد في «معجم مصطلحات الأدب» أن السيرة الذاتية «سرد متواصل يكتبه شخص ما عن حياته الماضية».

ويعرفها فيليب لوجون «Philippe le jeune» السيرة الذاتية بوصفها جنساً أدبياً بأنها «حكي استعادي ثري يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص وذلك عندما يركز على حياته الفردية وعلى تاريخ شخصيته بوصفه خاصة»، لوجون فيليب: السيرة الذاتية والميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة عمر حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٤م، ص ٢٢.

بينما يعرفها «ستاروبنسكي» بأنها: «سيرة شخص يرويها بنفسه غريزي وفيقي، السيرة الذاتية في الأدب العربي» لتهاني عبد الفتاح شاكر، صحيفة البلد الإلكترونية، لبنان، بيروت، ١٠ يونيو ٢٠٠٥م.

(٢) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٨م، ص ٥.

عند الإمام الغزالي، وتجربته الروحية - الصراع الروحي - في المنقذ من الضلال. صَوَّر فيه جانباً من أزمته الروحية الحادة التي لازمته طوال ستة أشهر حيث عانى صراعاً داخلياً مريعاً أفضى به إلى التوحد بعد أن ترك التدريس، وكَرَس حياته للطرق الصوفية، وانقطع إلى التأمل الفلسفي. فهو ترجمة وسيرة شخصية، لكنه يترجم لرحلة الغزالي من الشك إلى اليقين عن طريق العزلة والحلوة ومجاهدة النفس وقطع العلائق بالدنيا.

وإذا نظرنا للغزالي نظرة فاحص مدقق، ودرسناه على ما يوجبه الدرس الصحيح، القائم على تحليل مؤلفه «المنقذ من الضلال» بوصفه سيرته ذاتية لكاتبه؛ بالفهم والنقد والإحاطة، فلعلنا بذلك نكون قد أزلنا بعضاً من الغموض لإشكالات ارتبطت أو تكاد بالإمام الغزالي حجة الإسلام في عصره.

وعلى هذا النحو السابق، نسعى للإجابة على هذا التساؤل/ الإشكال، الذي جعلناه عنواناً للدراسة: كيف تمكن الغزالي من عرض صورة تقترب من الكمال لحياته وعصره الذي عاش فيه من خلال تعرضه في كتابه «المنقذ من الضلال» للحديث عن تجربته الروحية بوصفها تجربة صراع داخلي ارتبطت بقضايا العقل والشك المنهجي والإلهام.

وتتبع أهمية هذا البحث في سعيه إلى التعرف على واقع الحياة الفكرية خلال القرن السادس الهجري، من خلال التعرف على سيرة الغزالي أبرز علماء هذا القرن؟

بالاستعانة بما توصل إليه الباحثين المهتمين بالإمام الغزالي وتقديرهم سواء الأقدمين منهم أو المحدثين في الداخل والخارج على حد سواء مستفيدين من نتائج دراساتهم ومقولاتهم، وإشاراتهم وتفسيراتهم داخل هذا البحث مشيرين إليه عرضاً أو سياقاً.

ويهدف هذا البحث إلى التعرف على واقع تجربة الغزالي ومحاولة الكشف عن غموض شخصية وسيرة الغزالي الزمنية والفكرية والعلمية، خصوصاً الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. في إطار عرض بعض القضايا التي مثلت لديه تجربة إيمانية ومرحلة فكرية.

لذا سوف يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي في توضيح منهج الغزالي في العلم والمعرفة مستقاة من مصادره الأساسية، فيتم ترتيبها وتحليلها للإجابة عن مشكلة هذا البحث.

ومن المناسب في بداية البحث أن نعطي فكرة ولو موجزة عن كتاب «المنقذ من الضلال» والذي يسميه الغربيون باعتراقات الغزالي أو (تعرية الذات). فقد كشف عن اضطرابات

الباطنية وشكوكه الفكرية التي كانت الدافعة له لتغيير مجرى حياته، ودخوله مرحلة الثقافة التدوينية؛ مرحلة الاعترافات. حيث يندر أن تجد عالماً أو فقيهاً يعترف بعيوبه كلها دفعة واحدة كما فعل الغزالي، وهو يقول في واحدة من اعترافاته: «غادرت العراق حتى أختار ميتتي بإرادة حرة. هل كنت صادقاً فعلاً أم أنني كنت أفتش عن حياة أفضل فخدعت نفسي».

ويمضي الغزالي في اعترافاته المثيرة «لأعترف بأنني لست مترجماً.. ولأعترف أكثر أنني لست موهوباً بهذا الفن الصعب. ليست لي قابلية على تقمص روح الكاتب الأصلي بلغته الأم، لأعيد لها حياة بلغتي الأم».

وقد وصف لنا الغزالي هذه الحالة بنص يتضمن بوادر سيرة ذاتية وإن اقتصر هنا على التأريخ لمسيرة معرفية وإيديولوجية إلا أن ما ينطوي عليه من استبطان واعتراف وتأكيد على أحداث واقعية يجعلنا نجازف بالقول إنه ضرب من ضروب السيرة الذاتية التي نظفر بها، حيث يقول: «ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أهدت بي الجوانب... ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة، في طريق الآخرة ثم فكرت في نية التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت أنني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار»^(١).

وفي هذه الحالة استحققر نفسه وطلب الخلاص من حيرته، ولكنه تردد بين الانصياع لنداء الإيمان الذي دعاه إلى الرحيل إذ يقول: «لم يبق من العمر إلا القليل وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل، فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد؟ وإن لم تقطع هذه العلائق فمتى تقطع؟»^(٢).

ولقد قوي عزم الغزالي على الانصراف عن التدريس والعزلة عن الناس ولكن الشيطان يعود إليه ويقول: «فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة تقريباً من ستة أشهر، أولها رجب ثمان وثمانين وأربعمئة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله علي لساني حتى أعتقل عن التدريس...، ثم لما أحسست بعجزني وسقط بالكلية

(١) أحمد شمس الدين، مجموعة رسائل الإمام الغزالي «المنقذ من الضلال»، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٦٠.

اختياري التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب»^(١).

وبتحليل النص السابق نجد أن تركيز الغزالي على تقصي الصراع الذي اخترق ذاته ورصده بدقة الحركة الداخلية لهذه الذات تجعلنا نعتقد أنه يمكن إدراج هذا النص ضمن النصوص المترجمة للذات أو لجزء من الذات ذلك أن أدب السيرة الذاتية يشترط التأريخ للحياة برمتها وليس لجزء منها، لذلك نحن نعد هذه النصوص بذرة من بذور السيرة الذاتية.

أولاً: المعالم الفكرية خلال القرن السادس الهجري

نهدف من خلالها عرض صورة تاريخية تقريبية كمؤشر لشخصية الغزالي في عهد الدولة السلجوقية خلال القرن السادس الهجري. دفعت الغزالي لكتابة المنقذ من الضلال. حيث مثل القرن السادس الهجري قرن تأصيل العقيدة في النفوس وتربية الأفراد عليها وليس قرن ركود وجود للفكر التربوي الإسلامي كما أشيع عنه.

فالغزالي هو الإمام البحر أبو حامد زين العابدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الملقب بحجة الإسلام، صاحب الذكاء المفرط، والتصانيف العديدة^(٢). كان من سلالة العرب الذين تغلغلوا في بلاد فارس منذ بداية الفتح الإسلامي، وقد يكون من الفرس الذين غلبت عليهم الأسماء العربية. لعراقتهم في الإسلام^(٣).

ولد في قرية غزاة بمدينة طوس، علي ما ذكر الغزالي نفسه إذا قال: الناس يقولون الغزالي، ولست الغزالي، وإنما أنا الغزالي منسوب إلى قرية يقال لها «غزاة»^(٤). وقيل في الطبران وهو حي من أحياء مدينة طوس في منتصف القرن الخامس الهجري أعني سنة خمسين وأربعمائة هجرية^(٥).

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٦٠ - ٦١.

(٢) ينظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ٢٤ جزء، الجزء ١٩، (١٩/٣٣٠).

(٣) أحمد الشرباصي، الغزالي والتصوف الإسلامي، مؤسسة دار الهلال، ص ٢٣.

(٤) قيل: أن (الغزالي) هي حرفة والده والتي كان يكتسب منها. ينظر: أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م ٤/٢١٧.

(٥) عارف تامر، الغزالي بين الدين والفلسفة، رياضة الرئيس للكتب والنشر، ص ٤١. يراجع: أبو حامد الغزالي، ميزان السلوك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ج ١، ص ٤.

وأما والده فقد كان فقيراً صالحاً لا يأكل إلا من كسب يده حيث كان يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس، وكان يختلف في أوقات فراغه إلى محاسبة العلماء ويطوف عليهم ويتوفر على خدمتهم ويحجّ في الإحسان إليهم والتفقه بما يمكنه عليهم وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرّع إلى الله أن يرزقه ابناً يجعله فقيهاً وواعظاً، فرزقه الله بولدين هما «محمد» و«أحمد» غير أن الأقدار لم تمهله حتى يرى رجاءه قد تحقق ودعوته قد استجيبت^(١)، فقد توفي وما يزال أبو حامد صغيراً لم يبلغ سن الرشد، أما أم (الغزالي) فقد عاشت حتى شهدت بزوغ شمس ابنها في سماء المجد وتبوّته أكبر مركز علمي في ذلك العهد، وقد كان والده قد أوصى به وبأخيه إلى صديق له متصوف من أهل الخير، وقال له: إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين، فعلمهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلفه بهما، فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما إلا أنه مافتئ ذلك النزر اليسير الذي خلفه لهما أبوهما أن نفد، وتعذر على الصوفي القيام بقوتهم، فقال لهما: اعلمنا أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما، وأنا رجل من الفقر والتجريد لا مال لي فأواسيكما به، وأصلح ما أرى لكما أن تلجئا إلى مدرسة فإنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما، ففعلاً ذلك، وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهم وكان الغزالي يحكي هذا ويقول: طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله^(٢).

وقد تلقى الشيخ الغزالي طرفاً من العلم في طوس، ثم ارتحل إلى نيسابور، بعد أن سمع بالشيخ أبا المعالي الجويني إمام الحرمين وشيخ المدرسة النظامية، وإمام الشافعية، فدرس على يديه وتأثر به، لذا كانت حياة الغزالي في نيسابور من أخصب مراحل حياته العلمية، وبرع في أثنائها بالتأليف والكتابة.

وفي عام ٤٧٨ هـ بعد وفاة شيخه ترك نيسابور إلى بغداد وكان سنه إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً. وكان متزوجاً لأنه تزوج قبل بلوغه العشرين وعاش له ثلاث بنات وقد كان له ولد مات في طفولته اسمه «حامد» وهو سبب تكتيته «أبا حامد»^(٣)، وانضم إلى مجالس العلماء لدى الوزير نظام الملك، فأعجب به وأسند إليه التدريس في المدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ.

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، مكتبة عيسى البابي الحلبي، مصر، (د.ت)، ص ٤.

(٢) انظر: تاج الدين عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٢، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م ١٩١/٦. وعلي

محمد الصلابي، الإمام الغزالي، المكتبة العصرية، بيروت، ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ص ٦.

(٣) المرجع السابق نفسه، نفس الصفحة.

وبعد أربع سنوات قضاهما الغزالي في التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، تركها، وتزهد، وحج، وأقام بدمشق نحواً من عشرين سنة، وتحديدًا بالزاوية الغربية. ثم انتقل إلى بيت المقدس وتعبّد به، وراض نفسه وجاهدها، وطرد شيطان الرعونة، ولبس زي الأتقياء، ثم قصد مصر، وأقام مدة بالإسكندرية وعزم علي المضي إلى يوسف بن تاشفين سلطان مراکش، فبلغه نعيه، فعاد إلى مسقط رأسه طوس، وانكب على العلم، فصنف «الوسيط» و«البسيط» و«الوجيز» و«المنقذ من الضلال» وغيره الكثير.

توفي رحمه الله يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة عام ٥٠٥ هـ/ الموافق الثامن عشر من ديسمبر سنة ١١١١م وله خمس وخمسون سنة، ودفن بظاهر الطابران وهي قسبة طوس مسقط رأسه. ولقد رثاه الأديب أبو المظفر محمد الأيوري الشاعر المشهور بقوله:

مضى، وأعظم مفقود فجعت به من لا نظير له في الناس يخلفه^(١)

عاش الغزالي في العصر العباسي الثالث، عصر ضعف الخلافة العباسية التي اقتصر أمرها على السلطة الروحية تقريباً، وهو زمن استفحال فضائح الباطنية ونفوذ السلاجقة. إلا أن السلاجقة على رغم سلبياتهم، قد تمكنوا من إزالة أثر الدعوة الفاطمية في الشام وتنشيط عملية إنشاء المدارس، وهنالك تألق نجم نظام الملك وزير الملك شاه السلجوقي. كما عني السلاجقة بأمر الصوفية، حيث أقاموا لهم دارين: «خانقاه القصر» و«خانقاه الطواويس»، كما أعادوا بناء المسجد الأموي بعدما احترق وتهدم (٤٦١هـ)، كما كانوا يقربون العلماء ويكرمهم لتأييد سلطانهم الديني بسلطان أولئك الروحي، نتيجة اتساع هوة الخلاف بين أهل السنة وبين الشيعة لدوافع سياسية من جهة، وأخرى مذهبية، حتى أيد «نظام الملك» مذهب أهل السنة وعمل على بثه ونشره. كما كان غيوراً على العلم وأهله، وكان يحب الصوفية يقول مدافع عن نفسه على عتاب الملك لإفراطه في الإنفاق في سبيلهم: (أنا أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل، إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامهم صفوفاً بين يدي ربه، فأرسلوا دموعهم، وأطلقوا أسنتهم، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك... فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون وبدعائهم تبيتون، وبركاتهم تمطرون وترزقون»^(٢).

(١) أحمد الشرباصي، الغزالي والتصوف الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٤.

(٢) نقلاً عن: قدير يوحنا، «فلاسفة العرب: الغزالي»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الجزء الأول، ١٩٤٧م، ص ٦. كما أورد: محمد عابد الجابري، تكوّن العقل العربي. المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩١م، ص ٢٨.

لذا فقد عاش الغزالي في عصر مضطرب مفعم بالمجادلات العقلية، والخلافات الفقهية، والمناظرات الكلامية، والمحاورات الفلسفية والعصبات المذهبية والنزاعات الإلحادية، والأهواء السياسية «حيث تكون في فترة «الانقلاب الأشعري» على المعتزلة، وهو الانقلاب الذي حدث مع تولي نظام الملك الوزارة في الدولة السلجوقية خلفاً للوزير أبي مضر منصور بن محمد الكندري الذي كان حنفياً معتزلياً»^(١).

هذا العصر التقى فيه صفاء التعبد بنزاعات الكفر والإلحاد وحيرة الشك. فكان المجتمع الإسلامي مختبراً لتفاعل فلسفة اليونان، وزهد الهنود، وحكمة الصين، وزندقة الفرس، وتقنين الرومان فظهر الفساد وقام الحكماء والعلماء للإصلاح السياسي والديني، وظهر إلى جانب الترف المادي ترف فكري، فنشأت فوضى فكرية كان من نتائجها: تعدد الفرق والمذاهب الدينية والفلسفية والكلامية وضعف سلطان الدين.

وفي خضم هذه المعارك الفكرية المتنوعة استشعر الغزالي أهمية تأليف كتابه «المنقذ من الضلال» في أواخر أيامه، والذي يشرح تطور الغزالي في التفكير، والسعي وراء الحقيقة، لابل هو يترجم عن حياته الفكرية، ويشرح شكوكه، ومباحثه في مختلف المذاهب، قبل الوصول إلى رأي يطمئن إليه. بوقع الزمن الذي يهدده ويعرض أفكاره وفلسفته وتصوفه للتلاشي، مما دعى الغزالي إلى محاولة معالجة الأسباب لتحصيل نتائج وفوائد أهمها:

النتيجة: كتابة المنقذ من الضلال	السبب
تحفف من هذا الشعور بالحديث عنه.	شعوره وإحساسه بالاضطهاد من المجتمع
شعور برضى الضمير؛ وهو يظهر الاعتذار والتعليل والتبرير لما حصل. فالكشف عن دخائل نفسه هو الطريق الصحيح ليقدره الناس من حوله ويظهر صدقه.	الشعور بالفشل والإخفاق أو الهزيمة أو الاتهام
أراح ضميره بالاعتراف بها، وقمع نفسه بالإعلان عن سيئاتها، ووقف منها موقف المتهم والقاضي معاً.	الإحساس بوقع ذنوبه وآثامه

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٢.

السبب	نتيجة كتابة المنقذ من الضلال
المرور بصراع نفسي وروحي وفكري	خرج الغزالي منه سالماً، بعد أن رسم صورة لذلك الصراع وأنهى كتابه بالهدوء الذي يعقب العاصفة، والاستبشار الذي يأتي بعد اليأس.
محاولة لترجمة سيرة ذاتية خاصة	أ- قطع مواقفه تجاه حياته والمناخ الثقافي والاجتماعي الذي عاش فيه. ب- تخفيف العبء عن عاتقه بنقل التجربة الذاتية إلى الآخرين. ج- دعوة الآخرين إلى المشاركة فيها. د- تمثل فرصة للغزالي ليريح نفسه بالاعتراف وإيضاح موقفه من المجتمع. هـ- التنفيس عن مكنونات قلبه وإطلاق نفسه من عقالها. و- تحصيل متعة ذاتية عن الصدق والقدرة على التأثير.

ثانياً: العلم والمعرفة بين الشك واليقين

وصف الإمام الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» الذي ألفه في أواخر أيامه ما أحاط به من الشك، وما كابده من المشقة في استخلاص الحق ومن اضطراب الفرق، وما ارتضاه لنفسه من طريق التصوف، وما صرفه عن نشر العلم ببغداد، ثم ما حمله على ترك عزلته لمعاودة نشر العلم في نيسابور، كل ذلك بأسلوب جميل تغلب فيه اللهجة الخطابية على الكلام البرهاني. وليس كتاب المنقذ من الضلال كتاباً فلسفياً جافاً ككتاب التهافت، وإنما هو حكاية حال الغزالي نفسه، كيف انحلت عنه رابطة التقليد، وكيف استولى عليه الشك، وكيف استشفى في النهاية بأدوية التصوف^(١). وقد أوضح فيه: كيف أصابته علة الشك مما دفعه إلى البحث عن اليقين ليتخلص من الضلال. وكيف عثر أخيراً على اليقين بعد أن هداه الله إلى التصوف^(٢).

(١) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، المصدر السابق، ص ٣٩٣.

(٢) تعتبر الطريقة الغزالية من أكبر الطرق الصوفية في القرن الخامس عشر، وقد جمعت محاسن طرق ما قبلها، ووضعت مراسم واضحة للطرق الصوفية التي ظهرت بعدها في البلاد الإسلامية، ومؤسس هذه الطريقة =

وقد ارتكز الغزالي في رحلة البحث عن الحق في «المنقذ من الضلال» على بعض المراكز التي يمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

١- ثقافة الكلمة:

والتي استخدمها الغزالي كأداة في ميدان المعرفة لاستنباط الأفكار الجديدة وعمليات التأويل لعلوم القرآن والحديث والفقه وأصوله وعلم الكلام داخل ما كان يطلق عليه العلوم المالية. حيث رأى الغزالي في فرقة المتكلمين أن: «علم الكلام غير واف بمقصوده، لأن علماء الكلام يستندون في الرد على أهل البدع وإلى مقدمات يتسلمونها من خصومهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات»^(١).

٢- ثقافة العلم:

حيث تنقسم العلوم التي تناولها الغزالي في «المنقذ من الضلال» إلى نوعين من العلوم، علوم شرعية والمنوط بعهدتها الفقهاء أو هي آلت إليهم بحكم أسباب ليس المجال للوقوف عندها في هذا السياق. وثاني هذه العلوم هي العلوم الحكيمة، وهي التي تنطق عن خصوصية لافتة لا نرى أنها في مستوى المرجعية والمنهجية، بمنأى عن العلوم الشرعية إذ إنّ التداخل حصل والتجاور أفضى إلى نسب حميم. لعل أبرز خواص العلوم الحكيمة من رياضيات وطبيعات في حقل عالم الشهادة ومن منطقيات وإلهيات في حقل عالم الغيب، أنها لم تنقل المعرفة والعلوم عن الإغريق والهنود والفرس نقلاً آلياً، بل لقد لطّف العقل العربي من التجريدات وأنزل العلوم إلى حيز الممارسة والتطبيق.

وهو ما نجده في تناول الغزالي لفرقة الفلاسفة والتي قسمها الغزالي من وجهة نظره إلى ثلاثة أقسام وهم:

=هو الإمام الغزالي، وقد أسس طريقته على الصدق وحسن المعاملة. وتقدم الغزالية العلم عن العبادة، لأنها يثمران الطاعة، ويحجزان عن المعصية. وعلى ذلك رأى الغزالي أن العلوم التي وجب على سالك طريق الآخرة طلبها ثلاث: هي علم التوحيد، وعلم السر وعلم العادات الظاهرة. للمزيد أنظر: ممدوح الزوي، الطرق الصوفية ظروف النشأة وطبيعة الدور «الطريقة الغزالية»، الأهالي للتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م، ص١١٨.

(١) أحمد شمس الدين، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص٣٣.

أ- الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع، ويكون هؤلاء هم الزنادقة^(١). وقد ساهم مثل هذا الحكم الذي أصدره الغزالي على العلماء بوصفهم زنادقة في الحد من هذه الإرهاصات العلمية وبهذا الانحسار سيطرت المعرفة الإيمانية على الثقافة الإسلامية سيطرة تزايدت على مرّ العصور.

ب- أما الطبيعيون: وهم قوم أكثروا البحث في عالم الطبيعة، فأروا فيه من عجائب صنع الله وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها، إلا أن كثرة بحثهم في الطبيعة واعتدال المزاج وتأثيره، ظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه، وذهبوا إلى أن النفس تموت بموت البدن، وهكذا جحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، وهؤلاء، أيضاً زنادقة^(٢).

ج- وأما الإلهيون: فإنهم بجملتهم ردوا على الدهريين والطبيين، ثم رد أرسطو على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله، إلا أنه استبقى من رذائل كفرهم أشياء لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا وأتباعهم، ولكن هذا التفكير لا يشمل كل ما نقل عن أرسطو، فإن ما نقله هذان الرجلان ينحصر في ثلاثة أقسام: قسم يجب التفكير به، وقسم ثاني يجب التبديع به، وقسم ثالث لا يجب إنكاره أصلاً^(٣).

ولا شك في أن الغزالي قد ارتفع على مستوى الفلاسفة الذين تمسكوا بالعقل، واعتبروا الدين من منتوجات الخيال، أو اختراعات المشرعين. فخالفهم في إدراك كنه العقيدة الدينية وشرحها وقال إنها كشف باطني وحقيقة روحية. ولا يمكن التردد في تفضيل محاولات الغزالي للوصول إلى الحقيقة العليا على مباحث الفلاسفة الذين اقتصروا في الغالب على تكرار ما قيل قبلهم^(٤).

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٣٦.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٣٦: ٣٨.

(٤) راجع دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٤٩ - ١٥٠.

وتعد شجاعة البوح والاعتراف التي تمثلت في فلسفة الغزالي صورة صادقة لحياة الشخصية، وإنها بقدر ما أهملت البحث في حوادث هذا العالم، ازدادت تعمقاً ونفوذاً في ماهية الدين. كاعتراف الغزالي بأنه شك في كل شيء إلا في البديهيّات، لولا أن الغزالي عاد من ثورته هذه إلى الاستسلام الذي ألقى به في أحضان التصوف.

٢- ثقافة المثاقفة:

وهذا يعني أن الغزالي قد انفتح على ثقافة الكلمة وثقافة العلم واللذان خرجتا من رحم الثقافة العربية الإسلامية في انفتاح على الثقافات الأخرى، ولعل أبرز سمة لهذه المثاقفة أن الاحتكاك بين الأجناس أفضى إلى توليد عقلي لدى الغزالي اتسع للمعارف والعلوم الموروثة أو المستحدثة في تلك العصور. أدى بالغزالي إلى اللجوء إلى عالم الصوفية، فهُم في نظر الغزالي خواص الحضرة، وأهل المشاهدة، والمكاشفة وطريقتهم مؤلفة من علم وعمل، وهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، من جالسهم استفاد منهم بالإيمان، فهم قوة لا يشقى جليسهم، يقول الغزالي: «ولو جمع عقل العقلاء وحكم الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه، ولم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنيهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»^(١).

وإن أول ما يسترعي انتباهنا في حياة الغزالي تعطشه إلى إدراك الحقيقة، فهو يشبه اضطراب الفرق، واختلاف المذاهب في زمانه، ببحر عميق غرق فيه الأكثرون، وإذا كان قد عزم على اقتحام لجة هذا البحر العميق والتوغل في ظلمات الشك، للوصول إلى اليقين، فمرد ذلك إلى ميل طبيعي في نفسه. فنجدته يقول: «أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع...»^(٢).

وكان الغزالي يحب الشهرة ويكرهها في آن واحد، حيث يقول: «لم تكن لديّ رغبة في

(١) أحمد شمس الدين، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٢٤.

النشر، وفي نفس الوقت تهالكت على النشر لإثبات وجود فقط، ولم يخطر ببال التفوق على أحد أو التصدر بأي معنى».

ونرى رغبة غريزية داخل الغزالي لنيل الشهرة بين علماء عصره من خلال قوله: «أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة...»^(١).

وقد أقر البقري بأن الغزالي أظهر ما أبطنه، حيث اعتبره مقلداً في فكره وفي عمله: (إنه قص لنا قصة ألبسها ثوب الحقيقة، وحكى لنا اعترافات أسدل عليها لباس الواقع)^(٢) باعتبار أن هدفه من ذلك هو كسب الشهرة. وبما يوحى بصدق هذه الفكرة هو شعور الإمام بأنه هو الرجل الذي بعثه الله ليجدد الدين، مصداقاً للحديث القائل «إن الله يرسلهم على رأس كل مئة»^(*).

فقد بلغت شهرة الغزالي ومكانته العلمية في العالم الإسلامي أوجها، ووصل إلى أقصى ما يصل إليه عالم في ذلك العصر من المجد الرئاسة. ولكن الشهرة والجاه والمجد لم تفض إلى راحة البال واستبد به القلق، مما أدى به إلى أزمة نفسية عنيفة فكر خلالها في الاعتزال عن الناس والتدريس.

كما كان تعطش الغزالي إلى إدراك الحقائق الكونية وهو لازال في ميعة الشباب لم يبلغ العشرين من عمره، وبقي هذا التعطش ملازماً له طوال ثلاثين سنة، يدرس ويتدارس، يناقش ويجادل، يهجم على الأفكار والنظريات المختلفة فيقتلها بحثاً محاولاً استكشاف حقائقها، ويقصد مختلف المدارس الفلسفية والكلامية والصوفية والباطنية ليتعرف إلى الحقيقة عن طريقها^(٣).

فلم يبدأ الغزالي كتابه «المنقذ من الضلال» بوصفه سيرة ذاتية لم يبدأه بداية تقليدية، وذكر انحلال رابطة التقليد عنه^(**)، واستيلاء الشك عليه، ثم استشفائه بأدوية التصوف.

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٢٤.

(٢) شيخ الأرض تيسير، «الغزالي»، دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، ١٩٦٠م، ص ١٦.

(*) أبو دواد والحاكم عن أبو هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

(٣) ندوات أكاديمية المملكة المغربية، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون - أكادير، ١٩٨٦م، السفر الثاني عشر، من مطبوعات الأكاديمية، ص ١٣٧.

(**) للتقليد مداخل عديدة منها ما اتصل بالعلوم الشرعية؛ ومؤداه التسليم بالعلم والمعرفة عند «الرجال» =

ويشرح الغزالي حالة الشك عنده فيوضح أنها لازمته منذ فترة صباه حين بدأ يثور على التقليد الذي كان يشاهد ممارسته في مجال العقائد، مما دفعه إلى أن يبحث عن الحقيقة، أي حقيقة العلم أو العلم بحقائق الأمور، وهو اليقين الذي لا يبقى معه أدنى شك. فنجدته يقول: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدي من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انجلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا، إذا رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ يقول: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»، فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتميز بين هذه التقاليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ وظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف منه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم»^(١).

والغزالي صريح في تفسير حالة الشك التي وقع فيها؛ ولكن لا بد أن نذكر أنها صراحة لمر تكن ضارة بسمعته بين الناس حينئذ، على عكس صراحة ابن الهيثم، ذلك لأن الغزالي خرج من لجة الاضطراب إلى ساحل التصوف المطمئن، وانتقل من الشك العقلي إلى الإيمان التسليمي.

=أو المقلدة كما سبهم محمد بيرم الخامس في رسالة له موسومة بـ «تحفة الخواص في حل صيد بندق الرصاص». والمقلدة هم الذين ارتضوا نتائج ما وصل إليه العلماء المجتهدون اجتهاداً مطلقاً أو اجتهاداً مقيداً بالمذهب، وهي النتائج التي ترعرعت في بيئة عمّ فيها الاستبداد وقل فيها الإنتاج وتعددت معها الوثبات. ومن مداخل التقليد ما اتصل بالعلوم الحكيمة وقد جفّ معين العطاء عندما نكبت حركة العلم عن الاكتشاف واقتحام أبواب المعارف النافعة وولى شطره نحو الهامشيات والعلوم المذمومة كما كان يسميها القدامى ومنها التنجيم والسحر والطلسمات ونذكر على وجه الخصوص الكيمياء Alchimie الساعية إلى تحويل المعادن إلى ذهب.

ومن مداخل التقليد ما اتصل بالإبداع وقد وجدنا أبا العلاء المعري في شعره ونثره من أبرز من رفضوا الظاهرة ومن أفضل من دعوا إلى العقل. فظاهرة التقليد شاملة في مواطن العطاء الذهني وقد لاقت إطاراً ملائماً في السياق المادي وسبب ذلك المجاعات والأوبئة والفتن أي ما يمكن أن نضعه في خانة السياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق وخاصة في خانة علم الديموغرافيا.

(١) أحمد شمس الدين، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥ - ٢٦.

ومعنى هذا، أن أدوية العبادات - وهي التقاليد والعقائد الموروثة - تحتاج إلى طور أعلى من طور العقل، وهذا الطور هو النبوة، التي هي نوع من الكشف، بل أعلى درجاته.

فالهدف إذاً من الشك عند الغزالي هو: التمسك بأهداب الحق، والسعي لإدراك الحقائق اليقينية، وهذا يتطلب السؤال عن حقيقة هذه العقائد والعلوم، لمعرفة الأساس الذي تستند إليه.

أما عن أسباب الشك عند الغزالي فنجدها في:

١- البحث في الحياة عن العلل البعيدة والمبادئ الأولى كما يفعل الفلاسفة.

٢- ملاحظته أن أبناء المسلمين واليهود والنصارى يولدون علي دين آبائهم .. والشك من هذه الناحية شك بالعقائد الموروثة، فأراد الغزالي أن يكون إيمان هؤلاء بالإسلام قائماً على البرهان العقلي دون الوراثة.

لذا فقد اتخذ الشك لدي الغزالي مجالات ثلاث هي:

١- الشك في الحواس:

فقد اعتقد الغزالي أن اليقين موجود في المعرفة الحسية «الاعتماد علي الحواس دون العقل» ولكنه سرعان ما أدرك أنه واهم فالحواس لا تصلح كوسيلة للوصول إلى اليقين. ويضرب مثلاً على ذلك بقوله: «إن رؤية الكوكب في السماء بالعين المجردة في حجم الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار؟!»^(١).

ويتضح من ذلك أن أبا حامد لم يصل إلى اليقين في العلوم بطريقة تقليدية، بل تتبع طرق البحث المختلفة ووسائلها المتعددة من حواس وعقل، فعلم أنها لا تقود إلى الحقيقة الكاملة، بل أحياناً تعطيك عكس الحقيقة مثل «الظل» وتارة تعطيك الحقيقة ناقصة مثل «الكوكب».

٢- الشك في العقل:

أسلم الغزالي رفض المحسوسات إلى العقل الذي احتل عنده مكانة شريفة مرموقة، «إذ رآه منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة»^(٢).

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٢٧.

(٢) الإمام أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سبق ذكره، ص ٧٣.

وهكذا نبذ عقائده وعلومه التي ورثها عن آبائه وأستاذيه، وأخذ في رد كل يقين إلى ما هو حسي وضروري. ولكنه لم يقف عند هذا الحد، فالشك ما لبث أن تناول حواسه فنجدته يقول: «قد بطلت الثقة في المحسوسات ولعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا «العشرة أكبر من الثلاثة»^(١)، النفي والإثبات لا يجتمعان». ولكنه سرعان ما شك في العقل علي لسان الحواس لما قد تتعرض له من تفنيد إذ قال: «لعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلّى كذب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه»^(٢).

٣- الشك في الحياة الشعورية عامة،

حيث امتد شك الغزالي من الحواس إلى العقل إلى الحياة الشعورية للإنسان «حساً وعقلاً» فهو يقول: «من يدرى أن حياتنا كلها قد تكون مجرد وهم وخيال. نحن نحلم كثيراً ونعتقد أن ما نراه في الحلم حقيقة واقعة ثم نستيقظ فنعلم أنه كان وهماً». وهو يفترض بذلك أن حياتنا كلها حلم طويل لم نستيقظ منه بعد.

وإذا رجعنا إلى أقوال الغزالي، بعد أن وصل إلى الشك في المعقولات، وجدناه يؤيد هذا الظن لكن صيغة الكلام تدعو إلى التشكيك في ما نذهب إليه، فهو يستعمل صيغة الترجيح: لعل، ويقول عن هذه الحالة، أن الصوفية يدعونها، وأنهم يزعمون، وهكذا... ومع ذلك، فهذا رأي، ثم يتابع الغزالي بقوله: «فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم؛... ولعل تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسول الله ﷺ: «الناس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا»^(*).

ويكمل الغزالي شكه بقوله: «فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة. فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن»^(٣). ومن هذا الكلام نرى أن الغزالي يعد الحالة الصوفية أعلى مقاماً من الحالة العقلية. ويقال له عند ذلك: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^(٤).

(١) أحمد شمس الدين، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨.

(٢) المرجع السابق نفسه، نفس الصفحة.

(*) جاء في كتاب «أسنى المطالب» في أحاديث مختلفة المراتب أن هذا القول من كلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٣) المرجع السابق نفسه، نفس الصفحة.

(٤) سورة ق، الآية (٢٢).

حيث اعتبر الغزالي الخيال هو الملجأ من الواقع إلى ما يخالف أو يتجاوز أو يدحض وينفي. فالواقع الماثل محمول بالمعرفة السائدة وبالسلوكيات والممارسات؛ وله دوماً في الصيغة الطبيعية أو العادية، توق إلى المغاير الأفضل وهذه الملاحظة صحيحة بالنسبة إلى الإبداع بالدرجة الأولى والعلوم والمعارف بصفة عامة (*) .

وقد انتقل الغزالي من الشك إلى اليقين بعد أن عانى من الشك لمدة شهرين وهو علي مذهب السفسطة «الشك» حتى شفاه الله من المرض بعد أن توغل في التجربة الصوفية عبر مهارة حدسية فائقة تجعل من المعرفة هبة ربانية لا دخل للإنسان فيها. فهو يقول: «فأعضل هذا الداء»^(١)، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»^(٢).

أما عن مظاهر هذه التجربة الصوفية عند الغزالي نجدها في:

١- المجاهدة الصوفية وتوهج النور الإلهي في القلب:

بعدما عانى الغزالي من الشك سارع إلى الاعتكاف والزهد والتصوف «باعتباره من أهل

(*) ولنا أن نفيد في هذه الاتجاه من ملاحظة أبداه «حسين مؤنس» في مقالة له عن الأدب العربي مؤداها: أن الخيال لا يتسع والإبداع لا ينع في البيئة العربية الإسلامية إلا زمن الوهن السياسي؛ فالخيال الخلاق والاستبداد السياسي نقيضان شديدان. ويمكن أن نقيس على ذلك أن الخيال العلمي الشرعي والمؤسسة الدينية القاهرة نقيضان وأن الخيال العلمي الحكمي والتواطؤ بين السياسة والتدين نقيضان أيضاً. على هذا النحو عدّ القرن الرابع الهجري قرن الوهن السياسي، العصر الذهبي أوزبدة الحقب. وعدّ ابن رشد فيلسوف وفقياً، خارجاً عن السنة الثقافية المتبعة. وكف العلماء عن الاكتشاف عندما أغلقت أبواب العلم والاختلاف فيه كما قرر ذلك الغزالي في المنقذ من الضلال وفي غيره من مصنفاته وعدّ الغزالي بذلك حجة الإسلام (!).

(١) هذه الحالة، ي التي تسمى فترة الشك وهي غير الأزمة الروحانية التي أدت بالغزالي إلى ترك بغداد؛ وهي الأزمة الأولى وهي بطابعها غير روحانية وإنما هي معرفية. ويرى البعض أن هذا الشك مشابه لما حصل للعالم الفرنسي رينيه ديكارت راجع في ذلك ما كتبه: أحمد شمس الدين، المنقذ من الضلال، ص ٢٩، وما كتبه: عبد الرحمن بدوي، أوهام حول الغزالي، مقال في كتاب أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٨ م.

(٢) عبد الحليم محمود، الغزالي، المنقذ من الضلال مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، القاهرة، دار النصير للطباعة، الطبعة السابعة، ١٩٧٣ م، ص ١١٦ - ١١٧.

التصوف»، وأخذ يمارس المجاهدات الصوفية حتى وصل إلى مرحلة عليا من الكشف ساعدته علي أن يقذف الله في قلبه نور اليقين بقوله: «لر يكن ذلك الخلاص من الشك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»^(١).

٢- الحدث القلبي للحقائق اليقينية:

وهو النور الإلهي الذي يساعد علي حدس الحقائق اليقينية التي تعلو فوق مستوى البشر بعد أن عجزت الحواس والعقول البشرية عن إدراكها فلا يدركها إلا من خلع عن نفسه رداء الدنيا وجاهد بالتصوف والاعتكاف حيث قال رسل الله ﷺ: «إن لربكم في أيام دهركم لنفحات ألا فتعرضوا لها»^(٢).

٣- عودة الثقة واليقين فيما كان موضع شك سابق:

بعد الوصول إلى اليقين بالنور الإلهي عادت الطمأنينة للقلب وشفى من مرض الشك وعادت له ثقته في وجود الله والنفس والعالم لأن اليقين القلبي بوجود الله جعل الإنسان متيقناً من صحة وجود المخلوقات ومختلف حقائق الوجود كيقين دائم.

ثالثاً: بين الفلسفة والتصوف عقيدة وفلسفة حياة

مثل الغزالي صورة الإنسان الذي قضي حياته كلها مفكراً، متأملاً، متدبراً في أمر الحياة والكون بما يشتمل عليه من شجر وحجر وإنسان وحيوان بهدف الوصول إلى إدراك أو معرفة وجوه الإعجاز الإلهي فيها.. من ثم فهو عن غيره من عوالم الفلاسفة والعلماء والمفكرين، فهو عالم شديد الخصوصية من جهة الموضوعات التي تناولها وعني بدراستها والتفكير فيها، وكذلك من جهة المفردات اللغوية التي تعامل معها وكتب بها، وأيضاً من جهة اعتماده في كثير من أطروحاته علي التأمل الخاص والإبداع الذاتي.. لذا يعد كاتبنا من طراز المفكرين الذين إذا قرأت رأيهم في موضوع ما تخرج بنتائج ومعارف حول الموضوع الذي قرأته لر تكن متاحة لك من قبل، ذلك لأن كتاباته تعتمد - في أغلب الأحيان - على تشغيل العقل وأعمال الذهن أكثر من اعتمادها علي النقل عن السابقين أو الاتكاء علي أقوال المتقدمين.

(١) عبد الحليم محمود، الغزالي، المنقذ من الضلال مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، القاهرة،

دار النصر للطباعة، الطبعة السابعة، ١٩٧٢م، ص ١١٥ - ١١٦.

(٢) رواه الطبراني في الكبير عن محمد بن مسلمة برقم (٢٣٩٨).

حيث كانت الفلسفة والتصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين صنوين متلازمين فكل فلسفة كانت تعتبر فاسدة إن لم تكن غايتها تحقيق نظرة ميتافيزيقية شاملة للوجود، وقد اعتبر كل تصوف لغواً وقصوراً إن لم يكن مستنداً إلى معارف عملية وفلسفية.

فالخطأ الذي ارتكبه فلاسفة الإسلام هو أنهم قلدوا فلاسفة اليونان وآراء فلاسفة الشرق القديم ولم يكلفوا أنفسهم البحث عن فلسفة إسلامية حقيقية معتمدين على المصادر الإسلامية الموجودة لديهم، وقد أدى ذلك إلى نتائج وخيمة وآثار سلبية منها:

١- نفرة المسلمين من هذه الفلسفة الغربية عن عقيدتهم مما جعلهم فيها بعد ينفرون كل ما له علاقة بالفلسفة.

٢- العداء للتفلسف والتفكير الجاد بشكل عام مما قلل الإنتاج النوعي لتفكيرهم.

٣- تكفير القلة المتفلسفة المقلدين بفلاسفة اليونان كما فعل ابن صلاح وأبو حامد الغزالي.

٤- ظهور دعوى ضعف العقل المسلم وعدم قدرته على التفلسف في العصر الحديث.

٥- هذه الأمور أصبحت فيما بعد دعامة لآراء القائلين بالنظرية العرقية التي تدعي أن الجنس السامي جنس يتميز بالميل إلى الإيمان بالخرافات وعدم القدرة على التحليل والتفكير الجاد التي قالها أرنيست رينان^(١).

وبناء على ما سبق فقد شكل منهج الغزالي من خلال - منظوره الصوفي - آليات ثلاث لدراسة الفلسفة الإسلامية هي^(٢):

١- التسليم: ومصدر هذا المبدأ الوحي وهو القرآن دون بقية النصوص، وذلك يعني أن النصوص التي تستحق أن يسلم ما جاء فيها هي نصوص القرآن، وذلك إذا تعذر فهمها أو كانت مفهومة ولكنها غير محكمة الدلالة. أما مجال هذا المبدأ الذي يدور فيه ولا يخرج عنه هو مجال الإلهيات. ويشترط لهذا المبدأ الإيمان، أي أن الذي يسلم به لا بد أن يعتقد بصحته ويؤمن به.

(1) Ernest Renan, l'Islamisme et la science, Paris, 1883.

(٢) يتفق الباحث مع هذا المنهج وآلياته المنضبطة: نقلاً عن: حوسي محمد هيلوله، نحو فلسفة إسلامية جديدة: دراسة في المفهوم والمنهج، كلية الدعوة والإدارة الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية، ماليزيا.

٢- التحليل: ومصدره العقل، لأن العقل يصل إلى الحقائق عن طريق تحليلها وربط بعضها ببعض، ومجاله اللغة وشرطه العلمية. فمبدأ التحليل يمكن الفلسفة الإسلامية من دراسة اللغة دراسة تحليلية لمعرفة استخداماتها في مختلف المجالات الفلسفية، وكذلك دراسة القضايا الرياضية والمنطقية، وشرط هذا المبدأ العلمية، أي أن تكون نتائجه علمية ولا يشترط أن تكون واقعية لأنها قد تكون علمية ولكنها غير واقعية كأن تكون حقائق رياضية أو منطقية.

٣- التعقيل: ومصدره الكون، كما أن مجاله الإنسان، وشرطه الشمولية. فالتعقيل مبدأ يمكن من الفلسفة الإسلامية معالجة القضايا غير العلمية أو القضايا التي لا يمكن إثباتها بطريقة علمية، بطريقة تكون مقبولة لدى العقل الإنساني، ذلك أننا ندرك الوجود إذا كانت معقولة وأما إذا كانت غير معقولة فقد يتعذر فهمها وإن كانت حقاً. فشرط هذا المنهج؛ هي:

أ- أن يكون منهجاً إيمانياً يعترف بوجود الله - عز وجل - وكذلك الوحي الإلهي والنبوة وذلك تبعاً لمنهج التسليم الذي اخترنا لمجال الإلهيات، وهذا معلم من معالم الفلسفة الإسلامية.

ب- أن يعتمد على الوحي بالإضافة إلى العقل والكون، والاعتماد على الوحي لا يعني أن يسلم الفيلسوف المسلم بكل ما يظن أنه وحي بل ينظر في المبادئ التي يقررها الوحي ويحاول تحديدها وتفسيرها، ويستخلص منها آراء فلسفية تتلاءم مع العقيدة الإسلامية الصحيحة، كدراسة مفهومي الزمان والمكان في القرآن، وكذلك مفهوم الحركة، والإنسان، وحرية الفكر... إلخ.

ج- أن يكون هذا المنهج منهجاً واقعياً يبحث في الأمور الواقعية التي تخص حياة المسلمين وأن لا يتيه في الفرضيات ودراسة النظريات العقيمة التي لا تنتج شيئاً.

وبهذه الطريقة تستطيع الفلسفة الإسلامية تشكيل نظريات ومعتقدات سليمة مستمدة من المصادر الأصلية للإسلام.

أما عن مقومات التصوف عند الغزالي: فقد مثل تصوف الغزالي تصوفاً قريباً من الاعتدال، آمن بالله، وبالنبوة، وباليوم الآخر وكف نفسه عن الهوى، وأعرض عن الجاه والمال، وهرب من الشواغل والعلاقات، وأقبل بهيمته على الله تعالى، لذلك كان التصوف عنده مبنياً على علم وعمل،

أما العلم فقد حصله من مطالعة كتب المتصوفين، وأما العمل فقد حصله بالذوق والحال وتبدل الصفات^(١).

وربما كان تصوف الغزالي أقل حرارة من تصوف كبار المتصوفين الذين فارقوا الأخلاق الطبيعية، وأخذوا الصفات البشرية، بل ربما كان تحليله لأحوال المتصوفين أقل تعمقاً من تحليل ابن سينا لمقامات العارفين، ولكن ما نجده في كتاب الإحياء من وصف لحالات التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا والمحبة يدل على أن الغزالي ذاق حقيقة التصوف، وتميز على غيره بالجمع بين علم المعاملة وعلم المكاشفة، لذلك نجده ينتقد الجهال الذين تناسوا العقيدة الدينية، واغتروا بالشطح والطامات^(٢).

وهنا سنقصر كلامنا في هذا المقام على الإمام ببعض مقومات التصوف عند الغزالي والتي تمثل لدى الغزالي عقيدة وفلسفة حياة وهي:

١- الإلهام:

والإلهام: هو ما يكون من الله تعالى مباشرة؛ وبه جعلوا مقام الصوفي فوق مقام النبي حيث يعتقدون أن الولي يأخذ العلم مباشرة عن الله تعالى، بينما الرسول أو النبي يأخذه من الملك الذي يوحى به إليه.

ويرى الإمام الغزالي أن العلوم تثبت في القلب بطريقتين: أحدهما طريق الاستدلال والتعلم، والآخر طريق الوحي والإلهام، فإذا سلك المرء الطريق الأول احتاج إلى الحيلة، والاجتهاد، والاعتبار، والاستبصار، وإذا سلك الطريق الثاني احتاج إلى الاستغراق في التأمل الباطني. وفوق هذا التأمل الباطني درجة من المعرفة يدرك معها المرء كيف حصل له ذلك الإلهام، ومن أين حصل، وتسمى هذه المعرفة وحيًا، وهي ما يختص به الأنبياء، أما الإلهام فيختص به الأولياء، وأما العلم الحاصل بطريق الاعتبار والاستبصار والاستدلال فيختص به العلماء^(٣).

فالإدراك عند الغزالي درجاته متفاوتة يستطيع الإنسان بواسطة هذا الإدراك أن يطلع من خلاله على العوالم. وقد تنوعت الإدراكات بتنوع أجناس الموجودات، فقوة الحس تدرك

(١) أحمد شمس الدين، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨.

(٢) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧٠م، ص ٣٨٠.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص ٣٨١.

عالم المحسوسات، وقوة التمييز تدرك أموراً زائدة على عالم المحسوسات، وقوة العقل تدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأمور أخرى لا توجد في الأطوار التي قبلها. ووراء طور العقل قوة أخرى تدرك الغيب وأموراً أخرى لا يدركها العقل، فللإدراك إذأ أربع مراتب أدناها مدركات الحس وأعلىها مدركات النبوة.

والبرهان على وجود مدركات النبوة وجود معارف لا يتصور أن تنال بالعقل كحقائق علم الطب والنجوم، فإن من يبحث عنها يعلم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي. والبرهان على وجود النبوة أيضاً أن في الإنسان نموذجاً من مدركاتها، وهو النوم، لأن النائم قد يدرك ما سيكون في الغيب، ويرى ويسمع، ويبصره ويسمعه في حال غفلة، فالرؤيا تدل إذناً على أن في الإنسان نموذجاً من خواص النبوة وهي تقرب مدركاتها من العقل، وما عدا ذلك من خواص النبوة فهو يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف.

ثم يعزز الغزالي هذا النزوع بالتأكيد على أن النبوة مسلم بها نقلاً ومقبولة عقلاً، ويكفي للتسليم بها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعترف بها جميعاً، وهي الأحلام والرؤى، والدليل على ذلك قول الغزالي: «أن الله قد قرب ذلك على خلقه، بأن أعطاهم نموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير»^(١). كما أن الغزالي يفضل العلم الذي يحصل في القلب بطريق الإلهام على العلم الذي يحصل فيه بطريق الاستدلال والتعلم.

وهكذا قد عنى الغزالي في كتاب عجائب القلب وكتاب السماع والوجد من «إحياء علوم الدين» يوصف العلم الحاصل في القلب بطريق الكشف^(*) والإلهام، فقال: «فإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبرؤ من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى»^(٢).

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص ١١١.

(*) الكشف: مصدر وثيق لتلقي الدين والبشريعة، ويأتي إما من النبي ﷺ أو من الخضر ﷺ يَفْظَةً أو مناماً.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سبق ذكره، ص ١٨.

٢- الزهد:

لقد أشرنا إلى أن العلم المبني على الإلهام لا يحصل في النفس إلا بتطهير القلب وتصفيته بالعزلة والزهد، وهو العلم الحقيقي الذي يزيد صاحبه خشيةً، وخوفاً، وتوبةً، وصبراً، ورجاءً.

ولكن ما هو الزهد؟ عرفه الغزالي في الإحياء بقوله: «إنه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه، فكل من باع الدنيا بالآخرة فهو زاهد في الدنيا وقوام هذا الزهد التقوى، وكف النفس عن الهوى، وقطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود»^(١).

وفي السياق ذاته يمكن أن نقول في مقام الزهد أنه مقام شريف مبني على علم وحال وعمل. وقد قلنا أنه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه. فحال المرء بالإضافة إلى الشيء المعدول عنه يسمى زهداً، وبالإضافة إلى المعدول إليه يسمى رغبة وحباً. والفرق بين الزهد والتوبة، أن التوبة ترك المحظورات، في حين أن الزهد ترك المباحات. ولذلك كان الزهد الحقيقي ترك جميع حظوظ الدنيا، والعدول عنها^(٢).

٣- محبة الله:

إن محبة الله غاية الزهد، فما بعد مقام المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، ولا قبلها مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها. وقد قيل من عرف ربه أحبه، ومن عرف الدنيا زهد فيها. وإذا أحب الإنسان ربه شغل بذكره دون غيره، فكأن ذكر الله مفتاح السماوات، وكأن النفحات الإلهية لا تهب على الإنسان إلا بالتعرض لها.

ثم يمضي الغزالي إلى وصف هذه المحبة في كتاب الإحياء وبين أسبابها وأقسامها، وقدم للبحث فيها عدة مقدمات: منها أنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك، ومنها أن المحبة تنقسم بحسب أنواع المدركات، فلكل حاسة إدراك يخصصها، ولكل إدراك لذة تخصه، والطبع السليم يميل إلى ذلك الإدراك بسبب تلك اللذة^(٣).

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٢١١-٢٢٠.

(٢) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٣٨٨.

ونرى أن محبة الله في الدنيا تكتسب بقطع العلائق، وبتطهير القلب من كل ما يشغله عن الله، لأن قلب الإنسان أشبه بإناء ينقص الخمر المصبوب فيه بقدر ما يبقى فيه من الماء، فمعنى قولنا: لا إله إلا الله، أنه تعالى محبوب ومعبود، وأنه لا محبوب ولا معبود سواه، ومعنى الإخلاص، إخلاص القلب لله بحيث يكون الله محبوب القلب، ومعبود القلب ومقصوده، ومن كانت هذه حاله كانت الدنيا سجنه، لأنها تمنعه من مشاهدة محبوبه، وكان موته خلاصاً من السجن، وقدموا على المحبوب^(١).

وبالتالي إذا تحقق حب العارف لربه ورآه بقلبه أورثه حالة تسمى بالوجد، وهو رفع الحجاب وحضور الفهم، ومحادثة السر، وإيناس المفقود، لا بل هو فناء العارف عن ذاته في المحبوب الإلهي، ومعنى هذا الفناء تلاشي الأجسام والأعراض. وزوالها بحيث لا يبقى في القلب التفات إلى غير الله، حتى لقد عبر الغزالي عن هذه الحالة بقوله: أنها البقاء مع الله بالله. وأن العبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب، وتتجاوزها إلى مقام تحب النفس فيه خالقاً حباً خالصاً تشعر معه بفنائها فيه، والإنسان الصالح الذي لم يبلغ درجة الكمال مطالب بالصبر والشكر، أما الكامل فهو في مقام فوق الصبر والشكر، وهو يحب الله لذاته، ويشكره على ألطافه بنفس مطمئنة راضية مرضية^(٢).

ومن بلغ هذه الدرجة من الفناء في الله، فليس له إلا أن يقول: من ذاق عرف، لأن العارف يعتريه في حال الوجد والكشف فرح غير متكلف يطير به، وهذا مما لا يدرك إلا بالذوق والحال وتبدل الصفات، قال الغزالي: «إذا حصلت المشاهدة الصوفية انمحقت الهموم والشهوات كلها، وصار القلب مستغرقاً في النعيم، فلو ألقى في النار لم يحس بها، ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت إليه لكمال نعيمه، وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية»^(٣). وقال كذلك: «وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، بل الذي لابسته هذه الحالة، لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخير^(٤)

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٣٩٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٣٩١.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٣٩٢.

(٤) هذا البيت لابن المعتز، أحمد شمس الدين، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص ٦٤.

وفي نهاية المطاف هذا البحث أقر بأنني قد استهدفت - في لبه - دراسة السيرة الذاتية للغزالي الواردة بين دفتي كتابه «المنقذ من الضلال» ولم أتناول كافة آراءه وحججه في رده على علماء وفلاسفة عصره بين التأييد أو المعارضة والنقض لأرائهم؛ لكون ذلك سيتطلب تطويلاً في البحث، بينما الغرض الاختصار على كنة الأمر وهو تبين وتوضيح وتحليل فن السيرة الذاتية لحجة الإسلام الغزالي(*).

وبعد هذا الطواف السريع في عرض أهم القضايا التي عرض لها الغزالي في مؤلفه «المنقذ من الضلال» والتي تدل على رسوخ قدمه في هذا العلم، والتي حاول الباحث من خلال العرض المنهجي لسيرة الإمام استحضار الحياة في دواخل النصوص ومحاورتها واستنطاقها، في إطار علاقتها بالظروف الخارجية المحيطة بها، ودرجة تأثيرها وتأثيرها في المجتمع. نستطيع الخروج بالنتائج التالية:

١- مثل المنقذ من الضلال دورة حياتية وسيرة ذاتية بدأت من الشك إلى اليقين، ومن النقد إلى التحقيق، فهو قصة حياة فكرية مضطربة وصورة نفس متعطشة إلى الإيمان طامحة في إرجاع الاعتقاد الديني إلى أيام عزه، لا بل هو قصة نزاع عميق، بين العقل والقلب، بين مطالب الدنيا ودواعي الآخرة، كتبه الغزالي بأسلوب سهل يغلب عليه طابع الصدق والأمانة والبساطة والصفاء.

٢- استخدم الغزالي منطق اللغة الدينية التي تنطلق من داخل النص ذاته لتغذي العقل بحقائق لا تختمل الشك، فجاءت مرجعية العقل مطابقة لمرجعية النص لأنهما ينهلان معاً من أدلة الإثبات نفسها.

٣- اهتم الغزالي بالتحليل والتأمل والإيضاح والتفسير، كما عمد إلى التعبير عن أفكاره والتوضيح عن ذاته والإفصاح عن دخالها ودوافعها، كما كتب عن تحوله وتطوره في مختلف مراحل حياته الذاتية. وقد راعى إيجاد الوحدة والتماسك بينهما بقدر الإمكان، عن طريق التطور الزمني في ذكر مراحل حياته منذ حياته الابتدائية، ماضياً في تعريض مراحل عمره المتعاقبة حتى يطلعنا على أطوار شخصيته في تدرج وترابط وازدياد ونمو، كما غلب على أسلوبه السرد والتقرير والبعد عن التصوير.

(*) متذكراً قول الفيلسوف محمد إقبال: إن الحياة جهاد لتحصيل الاختيار ومقصد الذات أن تبلغ الاختيار بجهادها.

٤- غلب على سيرة الإمام الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» النزعة الفردية للمؤلف. حيث عرض فيها التجارب الفردية بحكم محورية الذات الفردية في هذا اللون من التعبير من جهة وثانوية الأحداث من جهة ثانية.

٥- تميزت سيرة الإمام الغزالي في أسلوب صياغتها بالوضوح وسهولة التناول والتحليل القائم على الإيجاز المحكم، كما يتصف بسلسلة السرد والبيان القصصي، والعبارة العذبة وحسن العرض، والقدرة على إعادة الماضي وبعث الحياة والحركة والحرارة في تصوير الأحداث والتجارب والشخصيات. كما امتازت هذه السيرة، بالوضوح والصدق والتجرد في كثير من النظرات والآراء والتجارب المتصلة بالذات وبالشخصيات، فقد صور الغزالي فيها معاناته من صراع داخلي وخارجي، تصويراً دافقاً بالحياة والازدياد والنمو، ويكشف عن مدى ما أصابته شخصيته من تحول وتغير وتطور.

٦- حرص الغزالي في عرضه لسيرته (المنقذ من الضلال) على إثبات عنصري الزمان والمكان والكشف عن أسماء الشخصيات والأماكن وتعزيز الأحداث بإثبات التاريخ وبعض الذرائع والمدونات مع محافظته على الاسترسال وعلى السرد الأدبي الجالب للمتعة المرادة منه، مما جعل سيرته بحق تستحق العناية الكبيرة من قبيل الباحثين في المستقبل.

٦- حاول الغزالي الانتقال بالفكر التنويري الإسلامي من التنظير إلى واقع حياة الناس، وذلك من خلال مشروعات عملية في مجالات التعليم والتربية والدعوة^(*).

٧- يمكن أن نستنتج من مجموع ما أسلفناه أن حياة الغزالي ابتدأت بروحانية التصوف و«الزهد»، إذا أردنا التعبير الصحيح عن حقيقة الحالة التي قدرت له، في هذا الحين أخذت تتسرب - روحانية التصوف - إلى نفسه منذ نشأته الأولى في جو أسرته. ومن هنا كانت تجربة الغزالي الصوفية، تتسلل في نسق من تقليدية بيئية أسرية إلى عقلية فلسفية فكرية ومن عقلية فلسفية فكرية إلى أذواق ومكاشفات وصلاحات صوفية مثلت للغزالي منهجاً حياتياً كشفت عن فلسفة صوفية لحياة الغزالي.

(*) عبر الشيخ محمد عبده عن هذا المعنى بقوله: «إن الإسلام أطلق سلطان العقل من كل ما كان يقيد، وخلصه من كل تقليد كان يستعبده، ورده إلى مملكته يقضي فيها بحكمه وحكمته».

المراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، مكتبة عيسى البابي الحلبي، مصر. (د.ت).
- ٣- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٨ م.
- ٤- أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ج ١، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- ٥- أحمد الشرباصي، الغزالي والتصوف الإسلامي، مؤسسة دار الهلال. (د.ت).
- ٦- أحمد بن محمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، ج ٤.
- ٧- أحمد شمس الدين، مجموعة رسائل الإمام الغزالي «المنقذ من الضلال»، رقم (٧)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. (د.ت).
- ٨- تاج الدين عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط ٢، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ج ٦.
- ٩- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧٠ م.
- ١٠- حرسى محمد هيلولة، نحو فلسفة إسلامية جديدة: دراسة في المفهوم والمنهج، كلية الدعوة والإدارة الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية، ماليزيا. شبكة الانترنت.
- ١١- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد أبو ريده، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ٥، ١٩٨١ م.
- ١٢- شيخ الأرض تيسير، الغزالي، دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، ١٩٦٠ م.
- ١٣- عاطف تامر، الغزالي بين الفلسفة والدين، رياض ريس للكتب، بيروت، لبنان.
- ١٤- عبد الحليم محمود، الغزالي، المنقذ من الضلال مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، القاهرة، دار النصر للطباعة، ط ٧، ١٩٧٢ م.
- ١٥- عبد الرحمن بدوي، أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٨ م.

- ١٦- علي محمد الصلابي، الإمام الغزالي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ١٧- عماد الدين محمد بن حامد (الأصفهاني)، تاريخ دولة آل سلجوق، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٨م.
- ١٨- غريزي وفيق، السيرة الذاتية في الأدب العربي «لتهاني عبد الفتاح شاكر»، صحيفة البلد الإلكترونية، لبنان، بيروت، ١٠ يونيو ٢٠٠٥م.
- ١٩- فيليب لوجون، السيرة الذاتية والميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة عمر حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤م.
- ٢٠- قمبر يوحنا، «فلاسفة العرب: الغزالي»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الجزء الأول، ١٩٤٧م.
- ٢١- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ٢٤ جزء، ج ١٩.
- ٢٢- محمد بن علي بن سليمان (الراوندي)، راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية، نقله إلى العربية: إبراهيم أمين الشوابي وعبد النعيم محمد حسنين وفؤاد عبد المعطي الصياد، راجعه ونشر مقدماته: إبراهيم أمين الشوابي (د.ن.م.)، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٠م.
- ٢٣- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩١م.
- ٢٤- ممدوح الزوي، الطرق الصوفية ظروف النشأة وطبيعة الدور «الطريقة الغزالية»، الأهالي للتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.
- ٢٥- ندوات أكاديمية المملكة المغربية، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون - أكادير، ١٩٨٦م، السفر الثاني عشر، من مطبوعات الأكاديمية.
- ٢٦- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٢.

السيرة الذاتية في الفكر العربي المعاصر

كتاب «حصاد السنين» لزكي نجيب محمود انموذجا

د. عياد أحمد (*)

مقدمة

السيرة الذاتية فن قصصي، يجمع بين الأدب والتأريخ والتأمل والفكر، وأنه قصصي لأنه يعتمد على السرد أصلا، وأنه يجمع بين الأدب والتأريخ، لأنه يقوم أصلا على عملية الاسترداد التاريخي، فهو مذكرات شخص، وتاريخ حياة، لكن وفق شكل أدبي يقوم على بنية معينة تضمن لقارئه نوعا من التذوق الفني والأدبي شأنه في ذلك شأن جميع ضروب الأدب من شعر ورواية وقصة، أما أنه يضم التأمل والفكر، فلأنه تخريج ثاني للماضي، وإعادة بناء تاريخ، وعملية التخريج وإعادة البناء تستلزم جميع القدرات العقلية والفكرية، هذا علاوة عن كون هذا الفن وهو عملية استرداد أو توثيق لأحداث تاريخية قد تشمل الأحداث الفكرية والمعرفية لصاحبه، إن لم يقتصر عليها.

هذا ويأتي في تعريف «السيرة» لغة أنها الهيئة أو الطريق أو الحالة، وقد ورد لفظ «السيرة» في القرآن الكريم في سورة «طه» في قوله تعالى: ﴿سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ [طه: ٢١] أما في لسان العرب فقد ورد النص التالي: «سار بهم سيرة حسنة والسيرة: الهيئة وسير السيرة: حدث أحاديث الأوائل»^(١) أما في المعجم الوسيط فهي «السنة والطريقة والحالة التي يكون عليها الإنسان وغيره»^(٢).

بيد أن هذا المعنى اللغوي لا يختلف عن المعنى الاصطلاحي لها، فهي فن أدبي من خلاله يسجل صاحبه: أدبيا وفيلسوبا، قائدا أو مصلحا تاريخ حياته وحالاته الفكرية والأدبية

(*) جامعة تلمسان. الجزائر.

(١) لسان العرب. ط ١، مج ٣، دار الجليل. ١٩٩٧. ص ٣٧٨.

(٢) إبراهيم مصطفى. المعجم الوسيط. ط ٢، ج ١، المكتبة الإسلامية. ص ٤٦٧.

والقيادية والإصلاحية تبعا لمراحل حياته التي خبرها، لكن وفق أسلوب يقوم على ثلاثة دعائم أساسية: أدبية وقصصية وتفسيرية: أدبية أي وفق شكل وبنية أدبية، قصصية أي مسترجعا لأحداث تاريخية، تفسيرية أي موضحا لما فات من مواقف وحالات فكرية وأحداث توضيحا تبريريا في الكثير من الأحيان، فهي - السيرة الذاتية - «أدب قصصي وتفسيري»^(١).

وفن السيرة الذاتية عرفته البشرية منذ القدم، والتاريخ المعرفي البشري شاهد على الكثير من الأعمال الفكرية والمخلدات التي ما زلنا نقرأها إلى اليوم، ولعل من أبرزها: «اعترافات» القديس أغسطين وكذا «اعترافات» الفيلسوف وعالم الاجتماع روسو، وغيره من الأعمال التي عرفها الغرب القديم والحديث والمعاصر.

أما عند العرب فإن أول تداول لهذا المصطلح «السيرة» إنما كان دوماً يربط بسيرة الرسول الكريم، أي السيرة النبوية، إلى أن ظهر عند العرب والمسلمين سيرة ذاتية لأشخاص لا يأتهم الوحي، بل مفكرين أو خلفاء أو قواد أو غيرهم مثل ما كتب كسير عن الخلفاء الراشدين مثل عمر بن الخطاب أو ما كتب عن القواد والفاحين مثل خالد بن الوليد.

وتأصل فن السيرة الذاتية في التاريخ المعرفي البشري، إنما يوحى بأهميته أو وجود غايات معرفية وسلوكية له، فقد يسأل سائل: لماذا الاعترافات؟ ولماذا الشهادات؟ ولماذا الحياة؟^(٢)

حياة هؤلاء من الرواد والمفكرين لاشك أنها سجل من خلاله نقرأ أفكارهم ومواقفهم وتوجهاتهم، فما الذي تحمله السيرة الذاتية من أفكار ومعارف ينضاف إلى أعمال المفكر وعطاءاته الفكرية؟ ما مكانة مضمون السيرة الذاتية لمفكر ما ضمن إنتاجه وعطاءه الفكري؟ وهل ما كتب من سير ذاتية عند المفكرين العرب المعاصرين يضم من الأفكار النهضوية ما هو بمنزلة مشاريعهم الفكرية؟ هل يمكن أن تختزل السيرة الذاتية عند المفكر العربي المعاصر مشروعه الفكري؟

السيرة الذاتية في الفكر العربي والإسلامي

تاريخ العرب والمسلمين حافل بالكثير من الأعمال التي يمكن تصنيفها ضمن فن السيرة

(١) إحسان عباس. فن السيرة. ط ٥، دار الشروق، عمان، الأردن، ١٩٨٥.

(٢) «اعترافات» أغسطين وروسو، «شهادات» مالك بن نبي (مذكرات شاهد على القرن)، «الحياة» أحمد أمين (حياتي).

الذاتية ومن أمثلتها «السيرة الفلسفية» لمحمد بن زكريا الرازي و«المنقذ من الضلال» لأبي حامد الغزالي و«الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي و«لفتة الكبد في نصيحة الولد» لعبد الرحمن ابن الجوزي وغيرها من الأعمال الفكرية التي تصنف ضمن فن السيرة الذاتية، هذا وناهيك عن أعمال الأدباء العرب ضمن هذا الفن.

أما في الأزمنة الحديثة ومع عصر النهضة وفيما يعرف بالفكر العربي المعاصر، فرواد هذا الفكر لم يحدوا عن هذا الفن، بل ثمة الكثير من المفكرين العرب المعاصرين من أخذ بفن السيرة الذاتية مسجلاً بذلك محطات تاريخه ومواقفه وأفكاره، شأنه في ذلك شأن أسلافه وشأن مفكري ورواد البشرية، ولعل من أمثلة ما نسجله من سير ذاتية في الفكر العربي المعاصر كتاب «الأيام» لطفه حسين و«حياتي» لأحمد أمين و«زهرة العمر» و«سجن العمر» لتوفيق حكيم و«مذكرات شاهد على القرن» لمالك بن نبي و«قصة عقل» و«قصة نفس» و«حصار السنين» لزكي نجيب محمود و«أنا» و«حياة قلم» للعقاد وغيره من الأعمال.

لكن لابد من الإشارة إلى أن فن السيرة الذاتية عند المفكرين والفلاسفة من حيث مضمونه يختلف عما هو عند سواهم من غير الفلاسفة، فالسيرة الذاتية عند الفيلسوف والمفكر هي نصوص فلسفية وعطاء فلسفي وفكري ينضاف إلى عطاءاته الفلسفية والفكرية الأخرى، وكذلك هو شأن رواد الفكر العربي المعاصر، قراءتنا لسيرهم الذاتية ليس قراءة لتاريخ وحياة شخص بل حياة فكر كيف تطور ونمى وكيف انتقل من مرحلته الجينية إلى مرحلة القوة والنضج، فهي - السيرة الذاتية في الفكر العربي المعاصر - بتعبير العقاد: «حياة قلم».

حياة فكر أو حياة قلم عند المفكرين العرب المعاصرين إنما تأخذ أبعاداً أخرى وتتغذى من وسط ثقافي وفكري ومعيش معين، فذلكم لأن فكر النهضة انبثق من رحم الأزمة، فالأزمة هي الوسط الذي يحتضن النهضة، كما أن هذه الأزمة لم تكن حبيسة الواقع المعاش، بل كانت كذلك أزمة عقول وأقلام وأفكار، ولعل تعابير «حياة قلم» للعقاد و«قصة عقل» لزكي نجيب محمود اصدق دليل.

وأزمة العقول والأقلام هي ما احتضن طموح النهوض، هذا الطموح الذي جاء على شكل وصفات وهندسات تهندس لفعل النهضة فكانت مشاريع الفكر العربي المعاصر: مشاريع فكرية تضم مواقف وتوجهات وقناعات فكرية كل منها يقرأ من خلال وضعية ما عاشها

صاحب المشروع، فالموقف الفكر كان عند صاحبه في البداية حالة ووضعية: حالة انفعالية إزاء واقعة ما، بعدها تحول إلى وضعية معرفية للتساؤل والاستنتاج والتعميم والتجريد أي إلى وضعية معرفية لعقلنة الواقعة، فيأتي بعدها الموقف الفكري أو الرؤية، ولذا لما يؤرخ المفكر ويوثق حياته ومخططاتها، فإنما هو بالضرورة يوثق لهذه الحالات وهذه الوضعيات.

ولعل هذا ما أكسب فن السيرة الذاتية وظيفة تبريرية من خلالها يعمد المفكر عندما يغرد تغريدة البجع^(١) إلى محاولة الرجوع إلى ما تبناه من مواقف وما صدر عنه من عطاءات فكرية ذاكرًا ما كان يصاحبها من حالات ووضوعات حتى يكسبها نوعًا من المشروعية والتبرير.

غير أن هذه الوظيفة التبريرية لفن السيرة الذاتية في الفكر العربي المعاصر، هي بالجوار من وظيفة ثانية له، وهي الوظيفة التوضيحية، إذ تبرير المواقف الفكرية هو سعي نحو توضيحه، وهذا ما يكون له وقعا عند القارئ، إذ في حالات كثيرة لا يكتمل الفهم لكن ما تحمله السيرة الذاتية من تبرير وتوضيح يكمل الفهم وينضجه، فتكون السيرة الذاتية في الفكر العربي المعاصر بوظيفتيها -التبريرية والتوضيحية- قراءة لنصوص خلت.

كما أن السيرة الذاتية بوظيفتيها التبريرية والتوضيحية تكون أشبه بملحق يلحق بالمشروع الفكري فيوضحه ويفصل ما ذكر مجملًا فيه، بل كثيرًا ما لا نفهم المتون إلا بالعودة إلى ملاحقتها.

فهل هذه الوظائف: التبرير، التوضيح، والملحق للسيرة الذاتية نلمسها في كتاب «حصاد السنين» للدكتور زكي نجيب محمود؟ ما هو الفلسفي في كتاب «حصاد السنين»؟

بطاقة قراءة لكتاب «حصاد السنين»

شكل الكتاب:

العنوان الكامل للكتاب هو «حصاد السنين» للدكتور «زكي نجيب محمود» وهو آخر ما كتب، وقد طبع لأول مرة سنة ١٩٩١ من طرف دار الشروق، والنسخة التي بين أيدينا هي لنفس الناشر لكن الطبعة الثالثة الصادرة سنة ٢٠٠٥.

(١) «تغريدة البجع» إشارة إلى آخر حياته وقد استعمل الدكتور زكي نجيب محمود هذا المصطلح بهذا المعنى.

ويحمل غلاف الكتاب صورة للمفكر ويقع في ٤٠٣ صفحة، ويبدأ بمقدمة متنوعة بمجموعة من المقالات عددها أربعة عشر مقالا، لكن بعض العناوين يتكرر مع أكثر من مقال، الأمر الذي جعل المقال الواحد يتكون من أكثر من جزء، فكان العدد الكلي للمقالات ٣٠ مقالا، لينتهي الكتاب بفهرس عام يحيل على مكان تواجد هذه المقالات من الكتاب.

كما أن الكتاب لم يتضمن خاتمة لا من قبل المفكر ولا من قبل الناشر، ضف إلى ذلك أنه لا يشمل قائمة للمراجع والمصادر، كما أنه في جميع صفحاته ومقالاته لا يتضمن إحالات.

التعريف بالمفكر:

هو الدكتور «زكي نجيب محمود»، مفكر وفيلسوف مصري ولد بمحافظة «دمياط» المصرية سنة ١٩٠٥ للميلاد الموافق لسنة ١٣٢٢ للهجرة، يلقب بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء وذلك لاشتغاله بالفلسفة والأدب على حد سواء، تعليمه الابتدائي والثانوي والجامعي كان بمصر، لكن بعد تخرجه سنة ١٩٤٣ انتقل إلى إنجلترا لإكمال دراساته العليا، وتحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة ١٩٤٧ من جامعة «لندن» بعنوان: «الجبر الذاتي» ثم بعد عودته إلى مصر عمل كمدرس بجامعة القاهرة إلى غاية ١٩٦٥ أين حصل على التقاعد ثم بعد ذلك سافر إلى دولة الكويت أين عمل بها كمدرس في إحدى جامعاتها.

وللمفكر ثلاثة مجالات فكرية انشغل بها، وهي الفلسفة والصحافة والأدب، فهو الفيلسوف والصحفي والأديب، لكن بالنظر إلى طريقة تحليله ومنهجه وكذا بالنظر لما اشتغل به من قضايا، لم يكن نجيب محمود المفكر يختلف عن نجيب محمود الصحفي ولا عن نجيب محمود الأديب، فرغم اختلاف المجالات المعرفية، لم تختلف قناعاته وتوجهه الفكري.

عرف «زكي نجيب محمود» باتجاهه الوضعي العلمي، ودعوته إلى تبني المنهج العلمي لتحقيق مشروع وطموح النهضة العربية، والوضعية المنطقية «راجت في الفكر العربي المعاصر بفعل أحد روادها العرب زكي نجيب محمود ثم تطبيقها بعد عرضها ابتداء من عام ١٩٧١ في موضوعات تراثية مثل الثقافة التقليدية في «تجديد الفكر العربي» والتصوف في «المعقول واللامعقول» وفي الأخلاق في «قيم من التراث» وإصدار أحكام عامة على الفكر العربي مثل ارتباطه بالوجدان والدين قدر ارتباط الغرب بالعلم»^(١).

(١) حسن حنفي. حصار الزمن. ط ١، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ٢٠٠٧، ص ١١٠.

وللمفكر زكي نجيب محمود عدد كبير من المؤلفات، الكثير منها طبع في دار الشروق

ومنها:

❑ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري.

❑ أفكار ومواقف.

❑ تجديد الفكر العربي.

❑ ثقافتنا في مواجهة العصر.

❑ مجتمع جديد أو الكارثة.

❑ من زاوية فلسفية.

❑ في حياتنا العقلية.

❑ هذا العصر وثقافته.

❑ في فلسفة النقد.

❑ هموم المثقفين.

❑ قشور ولباب.

❑ عربي بين ثقافتين.

❑ حياة الفكر في العالم الجديد.

❑ جنة العبيط.

❑ الكوميديا الأرضية.

❑ موقف من الميتافيزيقا.

❑ شروق من الغرب.

❑ قصة نفس.

❑ قصة عقل. قيم من التراث.

□ في مفترق الطرق.

□ عن الحرية أتحدث.

□ رؤية إسلامية.

□ في تحديث الثقافة العربية.

□ بذور وجذور.

□ حصاد السنين وهو آخر كتبه صدر سنة ١٩٩١.

كما كان للمفكر عدة مقالات أدبية وصحفية لم تختلف في مضمونها عن ما حملته كتبه من أفكار ورؤى ومواقف عرف بها الدكتور والتي تتلخص في نزعه الوضعية المنطقية الداعية إلى الأخذ بالمنهج العلمي والدفاع عن فكرة الوضوح، وكان ذلك توجهه الفكري إلى غاية وفاته عام ١٩٩٣.

مضمون الكتاب:

جاء الكتاب على شكل مجموعة من المقالات المختلفة المضامين والعناوين، لكن بعضها يتكرر عنوانه، كما أن كل منها يتحدث عن مرحلة زمنية معينة من مراحل عمر المفكر، والغالب فيها أنها أتت على شكل عقود زمنية، كما أن المفكر لا يقوم بمسح كلي لأحداث المرحلة وإنما يقصر حديثه عن الشاغل الفكري له فيها، على أن يبقى المفكر من هذه الشواغل الفكرية فقط على ما كان منها مهيمنا محوريا، فيجعله موضوعا أساسيا لمقاله.

وعدد المقالات التي ضمها الكتاب أربعة عشر مقالا بعد مقدمة وهي: «تغريدة البجع»، «نار ونور»، «منهج جديد»، «فرار إلى مدينة الأحلام»، «سنوات التحول» الذي تكرر كعنوان ثلاثة مرات وبمضامين مكملة لبعضها البعض، ومقال «رؤية واضحة» وهو الآخر يتكرر ثلاثة مرات كعنوان، وقد جاء بعد مقال «الصورة من بعيد» ويليه مقال «مطلع النور» الذي يتكرر كعنوان ثلاثة مرات، ثم مقال «المطبوعة الزرقاء» الذي هو الآخر يتكرر كعنوان ثلاثة مرات بمضامين متكاملة، ثم مقال «إرادة التغيير» بثلاثة أجزاء، ومقال «في سبيل الوضوح» بجزأين، ثم مقال «خيوط تلاقت» بجزأين هو الآخر، ثم مقال «رؤية موحدة» بثلاثة أجزاء، ثم آخر مقال «نهاية الطريق» بثلاثة أجزاء هو الآخر.

□ ففي مقاله الأول «تغريدة البجع» نعي للكاتب لنفسه، وذلك بين من خلال العنوان، كما أنه في هذا المقال يعطي المفكر أهم المحطات السياسية والفكرية والاجتماعية في حياته مكتفيا في ذلك بالمحوري منها والذي يراه ممثلا في الحربين العالميتين وكذا الصراع بين الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة.

□ أما في مقاله الثاني «نار ونور» فيتحدث عن مرحلة العشرينات من القرن الماضي والتي يعتقد أن أهم ما يميزها هو انضمامه إلى جمعية التأليف والترجمة والنشر، ووقوفه على الجو النفسي والفكري بين أعضائها، وكذا بداية إيمانه بفكرة التطور والتقدم واقتناعه بها.

□ وفي مقاله الثالث «منهج جديد» يتحدث عن بداية مرحلة الثلاثينات وتجربته في ترجمته لمحاورات أفلاطون الأربعة، وتأثره بالمنهج السقراطي الرياضي القائم على مبدأ الماهية، وبقيم دعوته بعد هذا التأثير بضرورة ضبط المفاهيم عند أي عملية تحليل أو حوار، كما يأخذ عن سقراط عملية التوحيد بين المعرفة والفضيلة، دون أن يحيد عن اعتقاده الجاعل من المنهج الرياضي منهج العصور الوسطى، أما منهج العصر الحالي، منهج النهضة فهو المنهج العلمي القائم على الأمبريقية والتحليل والتركيب والمفضي إلى الإبداع.

□ في المقال الرابع «فرار إلى مدينة الأحلام» يصور المفكر صدمته من ذلك التعارض بين ما يكتب عند مفكري عصره وبين الواقع العربي المعاش، وذلك عندما يسافر إلى فلسطين والثقائه بالشاب اليهودي أولا وبالشاب الفلسطيني ثانيا، فينزع شيء في صدره يقفله داخل عالم غير واقعي أشبه ما يكون بأحلام، بشاكلة ما كونه أفلاطون في جمهوريته الفاضلة ويكون في «أطلنطس الجديدة» ووليم موس في «جنة أرضية» وتوماس مور في «يوتوبيا» والفارابي في «المدينة الفاضلة».

□ في مقاله «سنوات التحول» حديث عن مرحلة الأربعينات، التي شهدت سفره إلى إنجلترا وتزامن ذلك مع حدث الحرب العالمية الثانية ونشأة هيئة الأمم المتحدة وجامعة الدول العربية وميلاد ميثاق حقوق الإنسان ودولة إسرائيل، محمدا لمواقفه وقراءاته لتلك الأحداث التي بدت له في إطارها العام مفعمة بالتناقض والمغالطات، فبدأ المفكر يكتب بقلم الصحفي تارة وبقلم الأديب تارة أخرى عن الحرية والتسلط وحقوق الإنسان.

□ في مقاله «الصورة من بعيد» يتحدث عن بداية تشكل رؤيته للواقع العربي فيلخصا

في قوله: «وخلاصة الفرق بيننا وبينهم هو أنهم يعيشون عصرهم الذي صنعوه بأيديهم ونسجوا خيوطه على أنوالهم بكل حسناته وسيئاته، وأما نحن فنقف وقفة تشبه الرفض الذي يأبى على صاحبه أن يخوض هذا البحر الهائج الذي هو عصرنا»^(١) مستدركا أن ميلاد دولة إسرائيل ودخول العرب في حرب ضدها هو أهم دليل يؤكد عقم موقف رفض العصر.

□ في مقاله «رؤية واضحة» يتحدث المفكر عن عودته إلى وطنه وبدئه في تشكيل رؤية واضحة عن الواقع العربي المتخلف، كما يقدم وصفة أو هندسة للفعل النهضوي يكون عنوانها الكبير هو المنهج العلمي، لكن العلم الكشفي الإبداعي لا الاستدعائي، وكذلك العلم الذي يتحول إلى أسلوب حياة وطريقة تفكير ويكون بقيمه وروحيه ثقافة جمهور وعامة.

□ في مقاله «مطالع النور» يرفع المفكر عن قناعاته المتمثلة في أن العرب ليسوا بدعا بين الأمم، وأن عصرهم لا يختلف عن عصور غيرهم، «فعصرنا كأبي عصر آخر علمه نور وثقافتنا كأبي ثقافة أخرى تختار لنفسها كيف تستضيء بذلك النور»^(٢) وفي ذلك تحديد بين وصريح لتوجهه الفكري القائم على «دعوة مفصلة نحو علمية عصرنا»^(٣).

□ في مقاله «المطبوعة الزرقاء» يدافع عن فكرة الوضوح محاولا تحديد المشهد الثقافي والفكري العربي محددًا الحدود الفاصلة بين أجزائه علما وأدبا ودينا وفلسفة، حتى يتسنى لنا إدراك حقيقة الأفكار والمواقف والأشياء، فأجهل الجاهلين من يجهل جهله، وأعلم العالمين عالمه بجهله.

□ في مقاله «إرادة التغيير» يتحدث عن معاشته لحدث ثورة الضباط الأحرار وما لحقها من وعود تطلعية ومشاريع نهضوية لم تثمر بسبب واحد في اعتقاده هو الغموض الفكري الذي غيب محاولة ضبط المفاهيم وأعاق إمكانية بناء حوار فكري جوهري حول تطلعات الأمة، وما يذكره كمثال عن ذلك هو جعل الثقافة خادمة للسياسة وليس العكس، واعتقاد التوجه المجتمعي العام أن الثقافة هي ثقافة الجمهور ولا وجود لثقافة رفيعة تخص النخبة، وإن وجدت ففي ذلك نوع من التسلط والتفاوت الطبقي الظالم.

(١) زكي نجيب محمود. حصاد السنين. ط ٣، دار الشروق. القاهرة. ٢٠٠٥. ص ١٢٢.

(٢) نفس المرجع. ص ١٧٢.

(٣) نفس المرجع. ص ١٩٧.

□ في مقاله «في سبيل الوضوح» مرافعة قوية وعنيفة عن فكرة «الوضوح» معتقدا الدكتور أن ما جنى على الأمة الولايات وأورثها التخلف والانكسار واهترأ مشاهدتها الثقافية والفكرية، إنما هو الغموض الفكري الذي يؤدي إلى حوار ونقد فكري غير مؤسس وبمعية هذه المرافعة يذكر المفكر ما لقيه من نقد غير منطقي في حق كتابه «خرافة الميتافيزيقا».

□ في مقاله «خيوط تلاقت» يتحدث المفكر عن النمو التصاعدي لأفكاره وقناعاته، فاعتقد أن مواقفه سارت طيلة العقود السابقة في حركة من النمو والتكامل، فلما جاء عليها عقد الستينات اكتسبت قدرا كبيرا من النضج والكمال، فكان اللاحق منها يكمل السابق منها دون رفضه، لأنها كانت تسير وفق محور واحد وهو دعوته إلى المنهج العلمي وفكرة الوضوح وضرورة تحديد المعاني.

□ في مقاله «رؤية موحدة» يدافع المفكر عن اعتقاده أن الفلسفة منهج وليست موضوعا، «ومن هنا اختار صاحبنا لنفسه وجهة النظر التي تجعل الفكر الفلسفي منهجا في تحليل العلم والفكر وما ينتهيان إليه، تحليلا يبين الصحيح من الفاسد، معفية الفيلسوف من التزام موضوع معين»^(١).

□ في مقاله الأخير «نهاية الطريق» يذكر المفكر تجربته مع التراث الفكري العربي، خاصة بعد تنقله إلى جامعة الكويت وأخذه في إعادة تدارس هذا التراث، واقتناعه أخيرا بوجود مساحات كبيرة للعقل، واعتقاده أن الفرد العربي عقلاني من جهة ووجداني من جهة أخرى، فتراثه يؤكد أنه عالم وشاعر، فلا يضره في ذلك أن يأخذ من عصره منطق العلم الذي هو أحد مقوماته الأصيلة فيه.

تحليل مضمون الكتاب:

الدكتور «زكي نجيب محمود» المفكر والفيلسوف والأديب، عاش زمنا طويلا ينتقل فيه من مصر، إلى إنجلترا، إلى الكويت، وينتقل بفكره من الفلسفة إلى الأدب إلى الصحافة، خبر الكثير من المواقف: بعضها محفز وبعضها مثبط، لكن كلها أسهمت في تشكيل توجهه الفكري وبنائه لدعوة فلسفية، حتى اعتبر عند الكثير الرائد الأساسي للوضعية العربية، وذلك بدفاعه المستمر عن المنهج العلمي والواقعية، وجعل ذلك سبيلا دون سواه لتحقيق مشروع النهضة

(١) نفس المرجع. ص ٣٦٤.

العربية، واستمر حاله كذلك إلى أن جاء في أواخر حياته، فعمد إلى توثيق ذلك، مسجلاً ما حصده من سنينه، لكن ذلك لم يكن بالشكل السردى البسيط: تسجيلاً لحوادث ومواقف مثل ما هو عند غير الفلاسفة، بل ديدن المفكر والفيلسوف، فحتى وإن اقتضت بنية فن السيرة الذاتية توثيق استرداد وسرد الحوادث، فإنما يكون ذلك من حيث أنها مواقف فكرية وقناعات فلسفية.

ومنه فلما نقرأ السيرة الذاتية عند «زكي نجيب محمود» والمثلة في كتابه «حصار السنين» فإننا نكون بصدد قراءة فلسفته وأفكاره، وذلك لما احتواه كتابه من أفكار فلسفية تنبع من توجهه الفكري، ولعلنا في هذه الورقة البحثية نخرج على بعض من هذه الأفكار الفلسفية التي احتواها الكتاب:

إشكال الفكر العربي المعاصر

في الفكر العربي المعاصر تتباين المدارس والاتجاهات، وكلها تعتبر مشاريع فكرية للإجابة عن الإشكالية الكلاسيكية: «لماذا تخلف العرب وتقدم غيرهم؟» لكن هذه الإشكالية خضعت للعديد من التعديلات منها على سبيل المثال تلك الصياغة التي يقدمها الدكتور «حسن حنفي» في كتابه «حصار الزمن» والتي نصها: «في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وإلى أي جيل نحن ننسب؟»^(١)، وعلى غرار ذلك يعطي الدكتور «زكي نجيب محمود» صياغة أخرى للإشكال المحوري للفكر العربي المعاصر، محددًا بذلك موضوعه ومجال اهتمامه فيقول: «والفكرة الغالبة الدافعة التي أعنيها، فكرة بسيطة غاية البساطة، كبيرة غاية الكبر، فهي فكرة تسأل حاملها وتلح في السؤال: كيف جاز أن يلتئم ذلك التاريخ الطويل المجيد، مع هذا الحاضر الذليل العقيم؟ بل هو ذليل لأنه عقيم؟»^(٢).

نسبية المعرفة:

علمت شيئاً وغابت عنك أشياء، ولا وجود لحقيقة مطلقة، وأن ما صح اليوم، سيأتي الغد بما يؤكد بطلانه وفساده، وأن «تاريخ العلم تاريخ أخطاء»، هذه القاعدة الاستمولوجية للفعل

(١) نفس المرجع. ص ٩٣.

(٢) نفس المرجع. ص ٢٠.

المعرفي والعلمي والقاضية بتراكمية ونسبية الحقيقة، والمحاربة للمطلقية والصنمية والوثوقية والدوغمائية، هي ما يجعله المفكر «زكي نجيب محمود» أسلوب حياة لديه وطريقة تفكير داعيا إلى ذلك، فهو - كما يصرح - لم يكن يجد حرجا من أن يعود إلى تصحيح أفكاره وتعديلها كلما تبين له نقصها أو فسادها، فنجدته يقول، «وكان لابد لتلك النفس، مع تعاقب الأعوام وامتدادها، من أن يعاودها القلق أنا بعد آن، حول فكرة كانت قد اطمأنت إليها في مرحلة سابقة من مراحل العمر، فلم يكن صاحبنا يتردد في تصحيح فكره، فليس هو من ذلك الصنف الذي يتوهم بأن كرامته تقتضي أن يتمسك بفكرة ثبت بطلانها»^(١).

الثبات والتغير:

فكرتي الثبات والتغير تحتلا مساحة واسعة من الفكر الفلسفي، فالفلسفات التي نادت بفكرة الجوهر والهوية، اعتقدت أن الأصل هو الثبات، أما التغير فهو حالة طارئة، لكن في اعتقاد فلسفات أخرى ينحاز إليها المفكر «زكي نجيب محمود» نجدتها تؤمن بمفاهيم التطور والتقدم وأن التغير هو الأصل أما الثبات فهو حالة طارئة، إذ يقول معتقدا أن فلسفات الجوهر والهوية والثبات، هي فلسفات عصور خلت، أما عصرنا فيدين بفلسفات التقدم والتطور والتغير: «فجاءتنا فلسفة عصرنا هذا برؤية أخرى تتلاءم مع فكرة التطور التي تسود، وهي أن أي شيء في هذا الوجود، بل الوجود كله في مجموعه إنما هو سيرة أي أنه تاريخ، بمعنى أنه يتألف من حالات تختلف أو تتشابه يعقب بعضها بعضا في تلاحق سريع»^(٢). وفي المعنى نفسه يقول: «فبعد أن كان الظن في كل شيء هو أن الأصل فيه سكون وثبات حتى يطرأ عليه من خارجه عامل يحركه من سكونه وثباته، ويثبت فيه التغير بعد ثباته وسباته، أصبح الظن هو أن الأصل في كل شيء حركة وتغير، إلا إذا جاءه عامل من خارجه فأوقف حركته وردّه إلى سكون، وأزال عنه التغير ليصبه في قالب الثبات»^(٣).

مبدأ الماهية وفكرة الوضوح:

المفكر «زكي نجيب محمود» دافع كثيرا عن فكرة الوضوح والتعريف الماهوي، يقينا منه

(١) نفس المرجع. ص ٢١.

(٢) نفس المرجع. ص ٣٦.

(٣) نفس المرجع. ص ٣٨.

أنه لا يستقيم الحوار ولا ينتج الاستدلال إلا إذا ضبط مفهوم القضايا والحدود، وفي اعتقاده لابد من عودة سقراطية لتحديد مفهوم العدالة والحرية والسياسة والأخلاق والإنسان والسلطة وغيرها من المفاهيم التي نفعلها في مشاريعنا النهضوية، كما أن الدكتور لم يكن بدعوته هذه بدعا بين المفكرين العرب، فهذا المفكر المغربي «عبد الله العروي» يقدم سلسلة من المفاهيم مثل الإيديولوجيا والعقل والحرية والتاريخ وغيرها.

كما أن المفكر «زكي نجيب محمود» لم ينفي تأثيره الشديد بموقف سقراط أمام السفسطائيين، وذلك بعد ترجمته لمحاورات أفلاطون، إذ يقول: «وذلك أن الفيلسوف قد حاول مع محاوريه لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، أن يحدد معاني الكلمات التي يستخدمونها في مجالات الحياة الجارية، وإلا فهل يعتقد أن يتحدث ناقد عن أثر من آثار الفن وهو لا يدري بأي الخصائص يتميز الفن؟»^(١)، كما يقول كذلك: «لم يكن المصباح السقراطي الذي خرج به قليل الشأن في تنويره»^(٢).

مسألة الحرية:

الفكر العربي المعاصر وهو فكر أزمة، جاء كرد فعل ضد الاستعمار والاستبداد، لا جرم أن تكون مسألة الحرية بمضامينها الفردية والسياسية والاجتماعية والفكرية، أهم قضية يرفع حولها هذا الفكر، فهي تملأ سواد كبير منه: حرية الفرد، حرية الأمة (الاستقلال وتقرير المصير)، حرية الفكر (الديمقراطية وحق إبداء الرأي)، ... ولم يكن المفكر «زكي نجيب محمود» وهو صاحب الوضعية المنطقية والمنهج العلمي، صاحب المعقول واللامعقول ينأى بشخصه وفكره وقلمه عن مسألة الحرية، بل وقفته عندها كانت مطولة، لدرجة أن كتابه «حصاد السنين» يسجل له وقفات مع مسألة الحرية، وقفات وإن كانت مختلفة فهي متكاملة.

ولعل بداية وقفاته هو اعتقاده أن الحرية الفكرية هي الأصل، أما الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية فهي فروع أو تجليات لها، تنعدم بانعدام أصلها، إذ يقول في هذا الشأن: «إذ ماذا يجدي إذا أزيلت الأغلال عن الأقدام، وبقيت أغلال تقيد العقول؟ ماذا يجدي أن تظفر أمة بحريتها السياسية، حتى إذا ما همت بعد ذلك تبني قوائم حياتها الجديدة

(١) نفس المرجع. ص ٤٥.

(٢) نفس المرجع. ص ٥٣.

وجدت نفسها في حاجة إلى ذلك المستعمر نفسه تطلب منه أن يعينها بعلمه وخبرته وأجهزته؟ أليس سيد الأمس نفسه سيد اليوم؟ ولم يغير من الأمر شيئا أن تنتقل الأغلال من الأقدام إلى الرؤوس؟^(١).

ثاني وقفة له مع الحرية، عندما يجعلها حقا مسئولا عن جميع حقوق الإنسان الأخرى: الحق في الحياة، الحق في العمل، الحق في التعبير، الحق في التنقل، وغيرها من الحقوق التي هي عند المفكر مجرد فروع تتفرع عن حق الحرية الذي هو الأصل، إذ يقول: «رأها أصلا ورأى سائر الحقوق فروعاً لها»^(٢).

وثالث وقفة له مع الحرية هي عندما يحاول ضبط مفهومها معتقدا بوجود معنيين لها: المعنى السلبي الذي يجعل منها تحررا، والمعنى الإيجابي الذي يجعل منها فعلا، كما يشترط في الفعل الحر شرط العلم المسبق بالفعل، ومع هذا المستوى في اعتقاده تتحقق الحرية كفعل يحقق مشروع النهضة، لا الحرية بمفهومها السلبي أين تكون مجرد تحرر^(٣).

مسألة النهضة،

لماذا تخلف العرب؟ كيف نحقق نهضة عربية؟ هذا السؤال المحوري للفكر العربي المعاصر، كان لمفكرنا «زكي نجيب محمود» موقفا منه في كتب ومقالات كثيرة أخرى، ولكنه في كتابه «حصاد السنين» نجده يعود إلى هذه المواقف الفكرية ليضيف عليها نوعا من التوضيح والتبرير، إذ يقول في هذا الصدد: «إذا كانت مشكلتنا هي التخلف الحضاري، هكذا رأها صاحبنا، عندئذ، وكان الفرض المفترض لحلها، هو أن نأخذ بجانب العلم ولواحقه، في صورته التقنية الجديدة، على أن تظل لنا تلك الجوانب من ثقافتنا، التي نراها ضرورية للإبقاء على هويتنا القومية والوطنية»^(٤).

ثم بعد تحديده للعلة التي هي التخلف وللعلاج الذي هو النهضة والحضارة عن طريق العلم ومنهجه، يقدم بعضا من الاستدراكات منها:

(١) نفس المرجع. ص ٨٥.

(٢) نفس المرجع. ص ١٠٧.

(٣) نفس المرجع. ص ٢٣٨.

(٤) نفس المرجع. ص ١٢٦.

أولاً: العلم ليس كنتائج ونظريات ورؤى وتطبيقات، وإنما العلم كمنهج، لأن ما يوجد لدينا من مؤلفات ومعاهد يوحى كلها بحظنا الوافر من العلم، لكن علم أخذناه عن الغرب كنتائج، أو على شكل دراسات انتهت وحاول علماءنا القيام بشيئها، فنحن مازلنا «لم نشرب من المنهج العلمي الجديد شيئاً»^(١).

ثانياً: المنهج العلمي ليس كطريق للفعل المعرفي، ليس ببعده الميتودولوجي أو الابستمولوجي، وإنما كروح وقيم مثل: الموضوعية والوضعية والدقة والوضوح والاستنتاج السليم وضبط المفاهيم والصدق فكل هذا الذي يصنع المنهج العلمي لا يجب أن نأخذ به أثناء التجارب والدراسات فقط، وإنما يجب حتى نحقق فعلاً نهضوياً أن نحوله إلى أسلوب حياة ونوع من العلاقات الاجتماعية، لأن مشكلتنا مع العلم في اعتقاد الدكتور أننا «قادرون على خلع الرؤية العلمية منذ اللحظة التي نترك فيها غرفة البحث العلمي، تماماً كما نخلع ثياب العمل بعد عودتنا إلى منازلنا»^(٢).

مسألة الحضارة

نظريات الحضارة كثيرة متعددة، المشرق فيها في فكرنا العربي المعاصر ما ذكره المفكر الجزائري «مالك بن نبي» عندما يحدد ثلاثة مقومات أساسية للحضارة: الإنسان والوقت والتراب، وعلى شاكلة ذلك يذهب المفكر «زكي نجيب محمود» في كتابه «حصار السنين» إلى ذكر ثلاثة مقومات للحضارة وهي الدين والعلم والفن، فاصلاً بين مستويين لها: مستوى الضرورات ومستوى ما فوق الضرورات، معتقداً أن الدين والعلم يحققان المستوى الأول، بينما الفن يحقق المستوى الثاني، ضارباً مع ذلك مشهداً رائعاً لاتحاد وتكامل هذه الجوانب الفكرية والمعرفية، إذ يقول: «ودليل الإثبات عندنا - في اختصار شديد - هو أن من أهم المقومات الحضارية دائماً: الدين والعلم والفن بما فيه الفن الأدبي، فالدين مع جوانبه الإيمانية يستتبع صوراً معينة من الأخلاق والسلوك، والعلم يتبعه صناعة وزراعة وعمران، تقوم على هده، والفن بكل فروعِهِ يضيف إلى تلك الضرورات التي تفرض نفسها على الناس فرضاً، إضافات يبدعها الفنان له وللناس، استعلاء بذواتهم عن أحكام الضرورة»^(٣).

(١) نفس المرجع. ص ١٢٩.

(٢) نفس المرجع. ص ١٢٩.

(٣) نفس المرجع. ص ١٢٨.

مفهوم الفلسفة والتفلسف

فيلسوف ومفكر أسير الإشكاليات الفلسفية التي يثيرها، لما يدعى إلى كتابة سيرته الذاتية، لا شك أن من أهم ما يضمّنه مذكراته تعريفاً به، ولا يكون هذا التعريف كاملاً موفياً بالطلب إلا إذا كان تعريفاً بالماهية، على أن تكون ماهيته هي ذلك الجانب الفكري فيه والذي يضمّ انشغالاته وأسئلته وهواجسه الفكرية وما قدمه من رؤى وطروحات، وباعتباره فيلسوفاً كانت طبيعة التفلسف وغايات الدرس الفلسفي، وتاريخ الفلسفة، تحتل مكاناً كبيراً من سيرته الذاتية:

فنجده بدايةً ينفي أن تكون الفلسفة ضمن المعارف الإنسانية الأخرى، بل هي خارجة عن كل تصنيف معرفي، فالفلسفة في اعتقاد الدكتور منهج لا موضوع إذ يقول: «عملية التفكير عند الفيلسوف إن هي إلا منهج يستطيع به أن يرد فروع الحياة من حوله إلى أصل فكري واحد، يصل إليه بعمليات من التحليل المنطقي لما يراه، كي يستخرج من جوف الأمور الواقعة ما هو مضمّر فيها من دلالات»^(١).

ومع هذا النص يتضح التوجه الوضعي والمنطقي للفيلسوف الذي يجعل من الفلسفة منهجاً منطقياً يعود إلى الواقع دون التعالي عليه أو الانفلات منه، ولعل هذا التوجه يعبر عنه بشكل أكثر صراحة عندما يقول: «الفكر الفلسفي بكل صوره ومذاهبه، وثيق العرى بالحياة الفعلية التي يعيش الناس في رحابها وثناياها»^(٢)، أي دون أن تكون الفلسفة شيئاً بعيداً عن معيش الأفراد، وقوة الفيلسوف وبراعته تتأتاه ليس من غموضه وإبهام أفكاره، بل على العكس من ذلك إذ «غاية الفيلسوف من عمله هي وضوح أفكاره»^(٣).

لكن الفلسفة ليست ذلك التحليل السطحي الساذج الذي يستطيع أن يمارسه كل فرد، بل هي كذلك لكن بدرجة أكثر عمقا وأكثر منطقية وأكثر نسقية، الأمر الذي يجعل الفيلسوف يهتدي إلى عناصر الواقع التي لا يهتدي إليها غيره «فمن الذي يستخرج لهم من بحر الحياة العملية الهائج بفعله وانفعاله، المائج بخصوصياته ومصالحاته، ما عساه أن

(١) نفس المرجع. ص ١٤٩.

(٢) نفس المرجع. ص ١٥١.

(٣) نفس المرجع. ص ١٥٣.

يكون غارقا في قاعه من مبادئ دقيقة وغايات مضمرة؟ إنه الفكر الفلسفي بأهم وجه من وجوهه»^(١).

وإذا كان هذا هو مفهوم الفلسفة وعملية التفلسف، فماذا يستخلص الدارس للفلسفة وتاريخها ومذاهبها؟ في إطار ما يذكره الدكتور من تصويبات ومغالطات تسربت إلى ذهن العامة وبعث الزمن ترسبت، خاصة منها ما يلحق بالفلسفة وعملية التفلسف، إذ يذكر الدكتور أن غاية دارس الفلسفة ليس الإلمام بتاريخها ومذاهبها وشخصياتها، بل هو كذلك ولكن بالإضافة إلى اكتساب قدرة على التحليل والتعميم وربط الأسباب، قدرة على رد المشاهد والمسائل إلى بعضها البعض حتى يتسنى له فهمها بشكل أكثر وضوحا وأكثر عمقا، إذ «الفلسفة لا تشترط لنفسها موضوعا معينا، لأنها منهج أولا وأخرا ينصب به صاحبه على ما شاء من موضوعات العلوم والثقافة، وتكون مهمته في ذلك هي أن يرتد بالموضوع الذي ينظر فيه إلى مبادئه الأولى التي عليها يقام هيكل بنائه»^(٢) فالفلسفة معرفة المبادئ.

ملاحظة

هذه بعض من الأفكار الفلسفية والمواقف الفكرية التي تضمنها كتاب «حصاد السنين» وما لم نقف عنده من مواقف فلسفية أكبر، وهذا ما يدل قطعا على أن كتاب «حصاد السنين» للدكتور زكي نجيب محمود الذي يصنف على أنه سيرة ذاتية له، إنما يشمل من الأفكار والمواقف والرؤى بمنزلة ما شملته كتبه ومؤلفاته الأخرى.

خاتمة

«فن السيرة الذاتية» عمل فكري ومعرفي أخذ به في جميع مجالات المعرفة: الأدب والسياسة والفلسفة والفكر... وربما حتى بالنسبة لأفراد آخرين العملي لديهم أكثر من النظري والفكري أمثال العسكريين والمصلحين وغيرهم.

لكن ذلك لا يوحي أبدا بوجود قالب شكلي وبنية محددة يأخذ بها في جميع المجالات، بل

(١) نفس المرجع. ص ١٨٧.

(٢) نفس المرجع. ص ١٥١.

ما يكتب الأديب أو السياسي أو المصلح الديني أو العسكري أو الفيلسوف، يختلف عن بعضه البعض خاصة من حيث مضامينه، ولعل ما يميز السيرة الذاتية عند المفكر أو الفيلسوف، هو أن تكون سيرته الذاتية فلسفة وفكرا، فالقارئ لقصة نفس أو قصة عقل أو حصاد السنين للدكتور زكي نجيب محمود لا يجد نفسه أمام سرد سطحي لأحداث ومراحل حياة فقط، بل يجد نفسه أمام نصوص ومعالجات فلسفية، لعدد كبير من الإشكاليات الفلسفية، يجد نفسه أمام فلسفة، أمام توجه فلسفي معين.

وكذلك الحال بالنسبة لجميع مفكري العرب المعاصرين الذين كانت لهم سيرة ذاتية، وكذا ما ينسب إلى فلاسفة ومفكري الغرب الحديث والمعاصر، لا نجد قصة حياة وإنما قصة قلم وحياة فكر.

السيرة الذاتية في الفكر الإسلامي

حياتي لعبد الرحمن بدوي

رايس زواوي (*)

«بالصدفة أتيت إلى هذا العالم، وبالصدفة سأغادر هذا العالم!»^(١).

بهذه العبارة يستهل / عبد الرحمن بدوي / سيرته الذاتية وكلها ملئ بالمتناقضات منها: القلق والطبائنية، الكراهية والحب، الموت والحياة.. نتيجة فلسفة التوتر الناتجة عن التهميش فيتحدث عنها في تعاقب وانتقال دياكتيكي من الذات إلى الآخر، وهو احتكاك ومصادمة وصراع نتيجة الإدراك بشعور اللحظة التي ربما أخفقت أحقيقته، لكنها ساعدته من خلال تحفيز الصدفة إياه لمعنى الكتابة وتجاوز الهامشية التي تمثلت عنده في لحظة ما باللامنطوق، فهو لا يريد أن يُعبر اهتماماً للامنطوق كونه لا يؤمن بالصدفة إلا لكونها حافز على اختراق معنى الهامشية وهذا من خلال معايشة التوتر.

لقد كان / بدوي / شغوفاً لتشخيص المعاناة من الاستلاب الداخلي في تدفق زمني مستمر يتم في المكان الممكن، حيث الآنية البدوية هي الشعور بالاختيار في تلك اللحظة، فجعل من فهم المتكآت التي يستند عليها الفكر للمشكلات والقضايا أمراً يؤدي إلى التنفيذ بالتزام مع الاختيار وهذا كان مهماً له في تحليل واقع المجتمع العربي.

لقد أخذ / بدوي / من مفهوم الصدفة: «وحدها ربما تكون قدر كل واحد منا ما دام أن لعبة الوجود محكومة أساساً بمنطق اللحظة، لا خيار لنا إلا إعطاء الزمان الحاضر أقصة

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الجيلالي ليابس - سيدي بلعباس - الجزائر.

البريد الإلكتروني: rais1111@yahoo.fr.

(١) بدوي، عبد الرحمن، سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ج ١، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٥٥.

ممكّناته، لأنّ الموت قد يأخذ أي صفة..»^(١) اتجاهاً إيجابياً نحو تشرح كل الإشكاليات العالقة منها الأدب، التصوف، الفلسفة... لعله يقف على عتبات صعوبة الاستشراق المجتمع المصري خصوصاً والعربي عموماً، «... وأخذتُ في قراءتهما فعسر عليّ فهم الثاني، وسهلّ تحصيل ما في الأول..»^(٢) وبشيء من الإعجاب إلى العلم يتعقب الفيلسوف ضمن تقارب لحظات المسافة التي اختارها هو لنفسه لقناعته بأنها حصيلة ولع المرء بالعلم والتعلّم بتوجيه من اللغات والفلسفة، فالمسافة التي تحدث عنها/ بدوي/ هي التي تتيح لنا التفكير في كل لحظة من لحظات هذه المسافة المتقاربة بالنسبة لـ/ بدوي/، فيشعرنا بأنّ محطات تشكيل هذه المسافة هي من اختراع أنفسنا، لأننا محبين لطبيعة تفكير المسافة.

يدعو / بدوي/ من خلال سيرة حياته إلى المزاوجة بين الترجمة وتعليمية اللغات^(٣) لتحصيل معنى الكتابة، حيث نفهم معنى المسافة البدوية في تفكير اللحظة المكونة لها. وتشاء وجودية الفيلسوف تفسير الهامشية التي عانى منها بالقول أنّ ثمة ترتيباً يحاك فيؤذي إلى إيجاد مَنْ يوجد أو إعدام مَنْ يُعدم لقوله: «وواهمُ إذن مَنْ يظن أنّ ترتيباً، أو عناية أو غاية، إنّما هي أسباب عارضةٌ يدفع بعضها بعضاً فتؤذي إلى إيجاد مَنْ يوجد أو إعدام مَنْ يُعدم»^(٤) فتؤخذ الكتابة بما هي تجربة فناء الذات في الآخر خلال أن يكون النص واسطة للتعريف بالسيرة الذاتية وبالهوية، خصوصاً حين قرّر / كوييريّه / (Koyré) مغادرة مصر في شهر مارس من عام ١٩٤١، بعد أن كان مشرفاً على رسالة ماجستير للأستاذ / بدوي/ المعنونة بـ مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة فيتحدث المؤطر إلى تلميذه / بدوي/ بأنّ الإصرار هو فلسفة تفرض على المرء التغلب على الباقيين لأنّ الكتابة ليست معطى، فهي التي تُحدّد لنا معنى الاختلاف مع الآخر والتميّز عنه من خلال فهم المنتج الجمعي الموجه إلى الآخر، هذا الآخر الذي كان على الدوام موجود ومذاب في الأنا لا يُمكن التفكير إلّا من خلاله، فهو المحفّز كفلسفة وكفكير راهن لقوله: «لهذا وجدت فيه عزماً كبيراً في تفهيمي مذهب الظاهريات، وتوجيهي في ميدان

(١) بوخليط، سعيد، عبد الرحمن بدوي: حياة علمية زاخرة، مجلة المستقبل العربي، مركز- لبنان، دراسات الوحدة العربية العدد ٤٠٢، أوت ٢٠١٢، ص ١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٥.

(٣) المصدر نفسه ج ١، ص ٦٤.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٠٦.

الفلسفة الوجودية، وقد كان على علم دقيق بها»^(١) فيربط بين التحدي والكتابة من خلال الإصرار.

وكما كان الفيلسوف متفائلاً، كان كذلك يئساً أثناء شعوره بالإحباط فيما يتعلق بإمكان إحداث تغيير جذري في الحياة السياسية في مصر حيث صار اليأس دافعاً قوياً لإيجاد مخرج من هذا الرعب التعسفي الناتج عن معاملة السلطات البوليسية لكونه ينتمي إلى حزب مصر الفتاة.

وفي الفترة التي إنظم فيها الفيلسوف إلى حزب مصر الفتاة، بدأت المضايقات البوليسية على شخصه، ليتحدد بالموازاة آن فلسفة التهميش بدأت للتو من هذه اللحظة، وهذا ما أشعر / بدوي / بأنّ الانقلاب (الإصلاح) هو في حرية تبني تفكير حرّ وشخصي لتحديد مصير الحريات والأفراد والفكر، عندئذٍ، ارتبط التهميش^(٢) بضرورة إعادة التفكير في المنتج الجمعي والعقلاني..

وتحت قناعة فلسفية في الحياة، رسّخ / بدوي / مشروعاً قومياً ووطنياً، وطدّ فيه حقوق الآخر في فكره الذي امتدّ لسنوات طوال، فحدّد برنامجه الإصلاحي من هذه اللحظة التي كتب فيها يقول: «والآن، وقد تجاوزت كُتبي المائة والعشرين أستطيع أن أقول بكل فخر واعتزاز إنني حققت هذه الخطة تحقيقاً كاملاً (...) والدوافع هو إحداث ثورة روحية في الفكر العربي»^(٣) ومن خلال استيعاب مفهوم الانتشار وإفهامه للآخر بأنه شرط أساسي لفهم ميكانيزم التهميش. لذا، كانت وصيته في كتابه عن نيتشه هي: «لكي تجني من الوجود أسمى ما فيه عِش في خطر!»^(٤) وهذا القول غاية في الإصرار بالشعور بالتوتر التحقيق تماس مع الآخر لكونه يتضمن همّ التغيير وحركة التفكير ونشاط ما يجري في المجتمع.

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥.

(٢) فيتحدث / بدوي / عن كارثة إنسانية- اجتماعية مسّت العلم والفكر معاً، عندما تجرأ / أحمد أمين / إذ كان يومئذٍ عميد الكلية: «وحمل المجلس على أخذ قرار بتأجيل المناقشة عاماً! وما أكثر الخُشب المسندة في مجالس الكليات حين لا يتعلق الأمر بمصالحهم الشخصية!». انظر:

المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ص ١٥٠ - ١٥١.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢.

لا شك أن مفهوم الأزمة قد حدّد كل توجهاته بدءاً من مسيرته العلمية إلى سيرته الذاتية، فحياته ملئ بالمضايقات على امتداد نشاطه الفكري والسياسي، فهو الذي يُحدّد لنا وظيفة المثقف في مقابل الراهن في عموميته حيث تُصار الأزمة إلى معنى الإنتاج في فكر / بدوي / في علاقتها بمفهوم المضايقة والتهميش.

لا يتوانى الفيلسوف عن المضي قدماً نحو دراسة كل المجالات العلمية التي تفرض وجود إنقلاب وثورة وانتشار أثناء تعامله مع ما يُسميه كنْ يقطاً وفطن. وإزدادت المضايقات إلى غاية ١٩٦٤ لقوله: «إذ لم يكن في وسعي أن أنشر في الصحف أو أصدر كتباً تتناول الردّ على المدّ القرمزي (= الشيوعي) في مصر بطريقة مباشرة، فإنّ الرقابة كانت بالمرصاد، والنفوذ الشيوعي في إدارة الدولة خصوصاً من سنة ١٩٦٤ وما يليها كفيلاً بالقضاء على كل صاحب قلم يجرؤ على الهجوم المباشر على الماركسية والإشراكية «العلمية» وما تفرّع عنها من اتجاهات»^(١) حيث السلطة التي مورست على المثقف هي نفسها التي أدّت حتماً إلى نهاية هذه الموضة، لهذا يذكرنا / بدوي / دائماً بأنّ الإنقلاب واجبٌ وطني وقومي اتجاه الآخر. لذا، اتخذت مفاهيم الأزمة، الموضة.. الخاصة بالاتجاهات سواء الوجودية أو الماركسية وغيرها، نشاطٌ يجب التصرف إزاءه بحذر، حيث الهامشية هي صاحبة التفكير في الآخر، وهو نفس الآخر يجد نفسه في الأنا نفسه.

أثارت سيرة حياتي لبدوي المؤلفة من أكثر من ١٥٠٠ صفحة ضجة كبيرة لما تضمنته من وجود أزمة في فكره أثناء عطائه الفكري، ففي الوقت الذي هُمّش من مناقشة رسالة الماجستير إلى السنة التالية، استقبلته جامعة السوربون لإلقاء دروس هناك، حيث اختار أن يعيش وحيداً، ومُغترباً في باريس.

ما نعرفه عن / بدوي / من خلال القراءات والكتابات التي ألّفها، واللقاءات التي جرت معه وقتئذٍ، أنّه كان رجلاً مغروراً^(٢) وفضلاً، وكرهاً في شخصه من قبل حتى زملائه، لكن فكره المبدع والمتنوع على كل العلوم الإنسانية والاجتماعية كان زاخراً ومعطاً ولا يجب أن نندهش من الغرور / البدوي / لأنّه كان نتيجة حياته الخاصة والقاسية.

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٥٥.

(٢) اللاوندي، سعيد، عبد الرحمن بدوي، فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، مركز الحضارة العربية-

القاهرة، ط ١، ٢٠٠١، ص ٨٣.

بالرغم من التهميش الذي لاقاه في مصر، لم يُثنِيه هذا عن اندماجه مع الآخر أثناء كتاباته لذاته ولذات الآخر، فهو لم يكتب من ذكرائه، بل لذكرائه المتمثلة في الآخر المثقف. سؤال ضخم وفلسفي طرح وهو: لماذا يكتب الكاتب حين يكتب؟ وكذلك: كيف يقرأ؟

يبدو أنّ القلق كان يُسيّر / بدوي / كاتجاه مثلثة الوجودية عند الفيلسوف، بالرغم من عودته إلى الدفاع عن التراث الإسلامي، إلا أنّ الكراهية كانت سيرة هذا الرجل خصوصاً اتجاه / محمد أركون / فصفة التشاؤم والكراهية كانت فلسفة خاصة لكل مفكر يُفكر بعقلية ومناهج الغرب. فلقد كتب سامح كريم يقول: «بدوي مفكر عالمي تتخطاه الجوائز»^(١).

لقد دافع الفيلسوف عن هوية التراث أمام المثقفين والمستشرقين منهم ترجمة القرآن الكريم لـ جاك بيرك، وانتقادات أركون للعقيدة .. وغيرها بمعية توظيفه لمعنى الحادث الاجتماعي في سياقه الموجود والمدرّك لقوله أنّ هذه الذات: «ليست هي هي عينها حين تُفسّر نصاً مقدساً، وحين تلاحظ ظاهرة طبيعية (...) والفكر لا يتناول فقط «الآخر»، بل يتناول أيضاً الأنا، ولهذا يتناول التحليل كيفية معرفة الأنا لنفسه»^(٢).

بصرف النظر عن المكان والزمان اللذان تولدان فيهما هوية الذات، فإن اكتشاف حكاية الهوية وممارستها ليس في عدد الكتب والمؤلفات التي تبرّر لصاحبها حقه في الحياة وفي سيرته الذاتية، وإنما دوام كتاباته المستمرة هي ما تُعيد اكتشاف هوية الذات.

ثمّة اختلاف بين أن تكتب وتمارسها على الدوام، وبين الكتب التي تشهد على إسمك في التأليف، فإن تكتب، هو أنك تحكي عن سيرتك الذاتية عند الآخر انطلاقاً من نشاطك الفكري والمتجلى في فعل الكتابة، وأنّ ما ألفتَه من مادة علمية لا يُعبّر إلا عن شطر من سيرتك الذاتية.

ببساطة الكتابة / البدوية / هي تعبيرٌ عن اكتشاف ذاتاً مفككة ينتابها هاجس الانقطاعات من دور النخب ومن دور مكانية وزمانية التأليف.

(١) اللاوندي، سعيد، المرجع نفسه، ص ٢١.

(٢) بدوي، عبد الرحمن، سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ج ٢، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٢٧.

سيرة بدوي في معنى الزمان

إنّ الوقوف على سيرة أي مؤلف أو فيلسوف، يكون من خلال مخاطبة كتاباته كبنية وكهوية هاجسها المجتمع والكتابة، فالفيلسوف هو دائم التفكك، بالرغم من امتلاكه أدوات كتابته انطلاقاً من الأطاريح الاجتماعية والفلسفية لراهن متردي وميؤوس منه، لهذا أتت كتاباته كمنهج لإحداث الارتجاج في المنظومة المعرفية لخطاب الراهن الاجتماعي، ولأشكلة هذا الراهن من خلال التفكير وإعادة التفكير في ميكانزمات تأويل واقع المجتمع برمته.

وأنت تقرأ السيرة الذاتية أثناء استنطاقها من خلال الأعمال الكبرى، التي يكتبها تتعرف على أنّ الهوية الخاصة بهذه اللحظة تُسمع ذاتها ولذاتها وتكتب للذات بعيداً عن التاريخ المتصل في صيرورته، حيث التعرف على الهوية يكون أكثر انفتاحاً بامتلاكها لأدوات تُحسن التعامل بقصدية مع فعل الكتابة والوقائع.

فمسألة كتابة حياتي لعبد الرحمن بدوي هي كتابةٌ لا تملكها الأشياء لكنها تنوق إلى التعلق بالأشياء وبالأخر، لهذا فهي تكتب للأخر في علاقةٍ خطائيةٍ تحاول لأن تكتشف ذاتها انطلاقاً من الكتابة عن هذا الشيء، فالسيرة الذاتية للفيلسوف تعبيرٌ عن بنية فكرية في الآخر، فهي التي تصنع حَدُّها بنفسها، لكن كذلك الآخر خصوصاً الكتابة تضع للسيرة الذاتية حضوراً في الكتابة كما هو الشأن في الزمان الوجودي كما تصوره الفيلسوف بدوي.

لا فرق بين أن تصنع أو أن يضع الآخر لك سيرتك ويحكم عليها انطلاقاً من ما كتبه على الدوام، لا من المؤلفات التي حرّرتها، فثنائية (تصنع- تضع) تجعل من حكاية الهوية أمام مسؤولية الواقع والآخر، لأنّ ما يكتبه الفيلسوف هو أكثر من حالات انفعالية ومواقف يتم التعبير عنها في نصّ أوتوبوغرافي يدخل الكاتب معه في جدل منتج يساعده النص على تشهير هويته والتعريف بسيرته أثناء ترجمته للآخر القاري، فالسيرة الذاتية هي دائماً إعادة اكتشاف هويةٍ منسيةٍ في كتابةٍ تُعرف بالاختلاف والخلاف، فلأنها مختلفة، لأنها تُدخل كل من المتلقي وكاتب النص في علاقةٍ إنتاجيةٍ أكثر فيها الإنتاج ويُعرف بهاجس كاتبه، أما الثانية (الخلاف) فهي لأنّ المتلقي يُبدي رأيه إزاء الأعمال المكتوبة من الطرفين، فيزيد في تزكية هوية صاحبها، والكل (الاختلاف والخلاف) سيان، حيث السيرة الذاتية عند بول دومان (Paul de Man) هي:

«نقل مُعبرٌ وانتقال من ميدان التجربة إلى ميدان الكتابة»^(١) أو هي حكاية الهوية الخاصة، تصنعها بنية مؤسسة تُشكّل امتداد وفقاً للحدث المُعاش، وهذا الحدث هي صنعة الكتابة في لحظة معرفية يعيشها المتلقي من خلال النص.

وفعلياً، يُحسّن الفيلسوف/ بدوي/ كتابة سيرته الذاتية انطلاقاً من تحليل نوع من التأويل، قد يبدو للكاتب أنه يستحق نقله للقارئ على شكل عمل إنتاجي يمثل توظيف معاشة الراهن في إشراك الآخر، بعيداً عن التفرد، وإلا كان العمل منتوجاً لاجتماعياً، فيمنح الفيلسوف هوية مغايرة أثناء مخاطبة المتلقي لفهم اللحظة التي عيّنها كاتب النص بوسيط هو بنية الخطاب، في تعيين معنى التطابق بين المنتوج العقلاني والذاتية، وبتحقيق هذا الوفاق نُعطي لفهم الحدث معنى الكونية والعالمية.

تأتي الكتابة كتوجيه نمطي وكتعبير عن النضج النصي في بلوغ الذات مرتبة تستطيع أن تحدث الواقع من خلال المتلقي، حيث الوصف التشريحي للواقع هو عندما يدخل الفيلسوف أثناء الكتابة في علاقة قصدية ومحايدة مع ما يكتبه، فيبلغ بالنص قمة النضج، خصوصاً أثناء اعتكاف الذات على الكتابة وتكريسها لمعنى انفتاح النص على القارئ المتذوق للنضج.

فيتابع حياته الفكرية أثناء ممارسة الزمان في التاريخ من خلال إستراتيجية محاربة النسيان والتهميش الفكري بالوقوف على الوقائع التي تُشكّل برأيه إعادة الاعتبار للآخر من خلال تفعيل دور الكتابة حتى نحقق تواصلًا مع هذا المرئي من الأحداث، ما يتطلب منا بحق، انفتاحاً على هذا الوعي.

(١) ج. هيو سلفرمان، نصيات، بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، تر: حسن ناظم و عي حاكم صاح، المركز الثقافي العربي- المغرب، ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٥٢.

دور المتلقى فى فنون السيرة الذاتية

أحمد حمدى حسن حافظ(*)

تمهيد

كل ما كتب ويكتب وسيكتب هو (وبالعامة الصحيحة) «كلام فارغ!» تلك قناعة بحثنا المضمرة فيه.

فالنص ليس إلا (٢/١) فهو مجرد توجيه إشارى للدلالة، ولا ينطوى على أى دلالة موضوعية مستقلة أو معنى أو قيمة قائمة بذاتها دون القارئ أو (المتلقى)، الذى يقوم بعملية إضفاء المعنى وجلب الدلالة، فالأوراق المكتوبة هى مرآة مصقولة بعناية تعكس كل ما يدور فى خلد القارئ من أفكار ومعانى وتصورات، أننا فى زمن المتلقى وموت المؤلف تماما، يقول برنارد شو: «أعمالى كالمرآة تعكس من يقرأها فإذا كنت حمرا فلا تتوقع أن ترى فى قراءتها إلا حمرا».

هذا ليس شيئا أكثر من تأكيد الرؤية المثالية المعاصرة التى تنفى وجود الموضوع إلا من حيث كونه موضوعا للذات الذات الصادقة مع نفسها الباغية للحقيقة، تنفى وجود الواقعى المهترئ لصالح المثالى المتناسق، فالعالم يتجلى فى الذات لا فى الواقع.

ينقسم بحثنا هذا إلى مدخل ومخرج فلما كان المخرج هو الدور الإيجابى المحورى الجوهرى الفعال للمتلقى للسيرة الذاتية. فالمدخل هو محض رؤية تأملية تحاول الإجابة على هذا السؤال لماذا اخترنا أن نقول فنون السيرة الذاتية؟ وماذا تعنى «فنون السيرة الذاتية»؟ وكان الأولى بنا ونجن فى كنف الجمعية الفلسفية أن نقول فلسفة السيرة الذاتية.

ولكن يندر استخدام تعبير «فلسفة السيرة الذاتية» لأن الفلسفة التى تعنى بالسيرة الذاتية للإنسان هى الفلسفة الوجودية بالألف واللام فهى ترى الإنسان محض مشروع لم تتشكل

(*) حاصل على جائزة النقد الفنى فى صالون الشباب السادس عشر من وزارة الثقافة المصرية ٢٠٠٤.

هويته بعد، يصنع نفسه من خلال أعماله وسيرته الذاتية. والوجودية ربطت بين الفلسفة والأدب أى الحقيقة والخيال. إن السيرة الذاتية لا تصبح فلسفة إلا فى حالة واحدة هى حالة الفلسفة الوجودية عندما تصبح الفلسفة خبرة حياتية معاشة أى عندما تصبح الفلسفة فنا والفلسفة فنا هى الفلسفة فى القرن الواحد والعشرين فالفلسفة أصبحت فنا للتنظير والتعبير النظرى لا علاقة لها بالحقائق العلمية وإنما بالاصطناع الفنى للمفاهيم والأنساق فالفن احتوى الفلسفة برمتها بعد صراع استمر طويلا بينهم وهذا ما سندافع عنه فى بحثنا بل ان من عناصر الموقف الفلسفى فى القرن الواحد والعشرون هى الرحلة الفلسفية التى تعكس السيرة الذاتية والخبرة الحياتية فهى فلسفة فنية للغاية بل فنا فلسفيا أصيلا، السيرة الذاتية فلسفة وجودية أو فنا فلسفيا لا فرق البتة أنها جنس أدبى يجتمع مع الرواية والقصة فى الحكى والبوح والتذكر والاستعادة وهو مثقل بروح تاريخى يحاول عكس الأحداث العامة ومدى تأثيرها على الأفراد.

لكن جل ما أود قوله هو انه فى عصرنا هذا لا وجود للفلسفة إلا من خلال الفن، فالفن أصبح لغة الفلسفة الحية، وهذا ما دعانى لأن أقول بفنون السيرة الذاتية.

المدخل

حقيقة الفن وماهيته: أحسن الطرق المؤدية لمعرفة ماهية الأشياء هى البحث وراء معناها اللغوى؟ والتعمق فى تحليله؟ وربطه بالمعنى الاصطلاحي؟ وخصوصا أن لغتنا العربية الثرية الأصيلة المبدعة دائما.

فبالكشف فى لسان العرب:

الفن: جمع فنون وهى الأنواع، والفن الحال، والفن الضرب من الأشياء، والجمع فنون وأفنان.

وبالكشف فى مختار الصحاح:

الأفانين: الأساليب، وهى أجناس الكلام وطرقه ورجل متفنن أى ذو فنون، وأفن الرجل فى حديثه وفى خطبته، بوزن اشتق، جاء بالأفانين.

وبالكشف فى المعجم الوجيز:

فن الشيء جعله فنونا وأنواعا: سلك به أفانين وأنواع والفن مهارة يحكمها الذوق والموهبة، وأيضا الفن: التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التى تحققها ويكتسب بالدراسة والمران.

وهنا نلاحظ عدة ملاحظات:

١- الاقتران اللغوى للفن بمفهوم المهارة، وليس أى مهارة بل تلك التى يحكمها الذوق والموهبة، فهى مهارة تقارب حدود الكمال وتعمل معايير الجودة والدقة والاتقان.

ونلاحظ أن العرب قديما استخدموا كلمة صناعة ثم تم تطويرها لفن فعرف الأدب والشعر - على سبيل المثال - أولا كصناعة كما نجد فى كتاب أبو الهلال العسكرى «الصناعتين النظم والنثر» وفى كتاب القلقشندي «صبح الأعشى فى صناعة الإنشا» ثم أصبحت فنون الأدب والشعر. كذلك تحدث ابن خلدون فى مقدمته عن صناعة الغناء كما أطلق الفن على كتاب فقهى أصولى علمى هو كتاب ابن عقيل «الفنون» وهو كتاب للفقه الحنبلى، مما يعنى فى مجمله ارتباط الفن بالمهارة العملية فى الصناعة ودليل الإتقان والجودة والإحكام. ونجد ذلك فى الاستعمالات المتعددة للمفهوم كفنون الطبخ وفنون الحرب واعتبار الملاكمة الفن النبيل والمنطق من الفنون العقلية.

وإن كانت فلسفة الفن المعاصرة تنكر على الفن المفهوم المهارى وتسقط الفن بهذا المعنى من كونه يطلق عليه فن؛ على اعتبار انها تعتبر الفن فى إحدى أهم تعريفاتها له مكونون شعورى ووسيلة تعبيرية واتصالية واسلوب إيضاحى وفى نفس الوقت آلية حركية لإحداث الإصلاح والتغيير والتنوير الثقافى وأحيانا التنوير الثقافى.

إلا أننا نعتبر المفهوم المهارى للفن له حضور وإن كان على استحياء فيما يسمى فنا فى تلك النظريات حيث يكون الوسيط المادى للفن حاملا ومحققا للأفكار النظرية المراد التعبير عنها، وهنا تظهر وظيفة الفن فى كونه ردما للفجوة التى عرفها الغرب بين الفكر والفعل بين النظر والعمل بين الثقافة والتنمية بشكل عام.

فالفن كممارسة عملية تأطير لفكر نظرى وتعبير عن ثقافة جوهرية كما هو صناعة مهارية.

ويرى الدكتور أسامة القفاش ملحوظة في غاية الأهمية وهي أن الأصل العربي في الفن انه اسم عام يطلق على كل شيء في الحياة فيه صنعة وحرفة وزينة وتقنن، وأن الفن معروف عربيا في إطار الدور الحياتي الذي يلعبه بمعنى أن الفنان كان في الأساس صاحب مهنة يؤدي وظيفة اجتماعية من خلال إتقانه لحرفته وأدائه لعمله على الوجه الأكمل فالنحاس والنقاش والبناء والنجار كلهم أصحاب حرف وهم فنانون يعملون من أجل الحياة لا من أجل وضع أعمالهم في متاحف وعزلها عن السياق الاجتماعي الحياتي النفعي للفن.

وهنا نرى الفن عند العرب يتيح الفن كقدرة ذاتية داخلية من خواص الجنس البشري للإبداع والإتقان ومن ثم الفن كجزء من الحياة متاح للجميع أما الفرض والحث على ذلك الجزء فيتأتى من حض الإسلام على إتقان العمل «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه» فالفنان في السياق الإسلامي هو الصانع هو الحرفي هو كل فرد يتقن عمله ويؤديه.

وهذا بالطبع يختلف اختلافا جوهريا عن الفن في المفهوم الغربي الذي لا يتخذ من الحياتية سمة تميزه وعلى العكس اتخذ من العزل في المتاحف والحدائق العامة والمنتزهات سمة تميزه .

فنجد في قاموس وبستر اسمان متبايزان Artisan وهو الحرفي و Artist أى الفنان.

وهنا ظهر مفهوم الفنون الجميلة أو الفنون المتحفية في الفكر الغربي على عكس مفهوم الفنون التطبيقية الحياتية في الفكر الإسلامي.

وهو ما يؤيد فيه الدكتور أسامة القفاش الدكتور لمياء الفاروقى ويرجع سبب هذا العزل للفن فيما أشار إليه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في نقده للحضارة الغربية بأن الحضارة الغربية مبنية أساسا على العزل لا الوصل بعد الإجراءات التصنيفية الحادة وهناك نوعان من العزل: عزل المكروه الآخر عن الأنا المحبوب، ويتبدى في عزل المرضى والمجرمين في العيادة والمستشفى والسجن، وتصنيف الأمم إلى أمم راقية وأخرى بربرية همجية. والنوع الآخر من العزل هو عزل الجميل المحبوب الأنا عن الآخر المكروه البغيض الرزيل كعزل الفن في المتحف والحدائق الخاصة بالقصور، فالمتحف هو سجن الجمال الذي يقصد به إبعاده عن الآخر الدنس، الذي لا يقدره وهو ما يعيد الغرب النظر فيه الآن فيظهر الفن عند تشومسكي في كتابه عن اللغة والعقل إبداع متاح للجميع بل مفروض عليهم وهو اقتراب للمفهوم الإسلامي عن الفن.

٢- نلاحظ إقتران الفن بالأساليب أو الأنواع والمناهج والطرق، وهذا يفسر كون الفن خروج خارج الإطار الضيق المغلق للعقل بحيث يكون إبداع؛ حيث ينطوى على أسلوبيه متميزة دائماً لحل المشكلات والتعامل مع الواقع، فالإبداع بكونه نظرية فى البدائل والأساليب هو الفن كما ذكره مختار الصحاح.

٣- الفن ظهر فى المعجم الوجيز باعتباره تطبيق عملى للنظريات العلمية بالوسائل التى تحققها وهذا يعضد حديثنا عن وظيفة الفن الرابطة بين الثقافة والتنمية.

٤- الفن من الافتتان والخداع والحيل فمادته اللغوية وإن كانت لا تنطبق على مادة فتن الا إن التشابه بينهما من المثير تأمله إذ أن مفهوم الخدعة أو الإيهام الذى هو جوهر مفهوم الفتنه على علاقة تطبيقية ملاصقة بالفن الذى يحاول دائماً إيهام المتلقى له.

وبعد أن خضنا مع محاولة الإجابة على ماهية الفن بالمنهج اللغوى الفيلولوجى، آن الآوان أن نتحدث عن ظهور الفن كظاهرة إنسانية وما هى الأغراض التى دعت لظهور الفن منذ فجر التاريخ وعلى جدران الكهوف الاسبانية فنقول: عرف الإنسان الفن منذ قديم الأزل باعتباره وسيلة من وسائل الحصول على المعرفة وربما هى الوسيلة الأقدم فهى وسيلة الذوق الوجدانى والشعور الانفعالى التى تظهر دائماً قبل قوانين المنطق العقلانى.

لذا استخدم الإنسان الفن فى التعامل مع الطبيعة والأنسجام والتفاعل مع عناصرها فهما هو يخيف الوحوش برسومه البدائية وبأدواته التقنية التى صنعها بالفن والإحساس قبل المنطق والعقل والعلم.

لكن النظرة التى تقصى الفن فى قيمة وحيدة هى قيمة الجمال (وهى قيمة معرفية أصلاً إذ أن النظريات العلمية كى تحقق سبق فى مجالها لابد لها من ميزة الجمال كما ينبأنا فلاسفة العلم المعاصرون) بمعزل عن القيم المعرفية الأخرى هى نظرة غربية ظهرت مع باومجارتن فى تأسيسه للاستاطيقا كعلم معيارى للجمال يقيم الفن فقط بمعيار الجمال الشكلى المعتمد على النسب والأوزان الأرسطية التقليدية، هذه النظرة للفن قد انتشرت وسادت فى حين النظرة للفن كمنهج معرفى ذوقى ظهر فى الإسلام منذ فجره الأول ولا ننسى الصوفية التى اتخذت من الذوقية والشعورية منهج معرفى.

إشكالية تقسيم الفنون

إن أهم تقسيم للفن في وجهة نظرنا هو التقسيم الوظيفي للفنون إلى فنون تطبيقية وفنون جميلة. وهو تقسيم مفهوم سنتجاهله وسنركز على الفنون الجميلة فقط، فننون الصناعة والزراعة والتجارة فنون تطبيقية غير منزهة عن الغرض الاستعمالي الاستهلاكي، أما الفنون الجميلة فهي أشبه باللعب أو المقدس الجمالي أو الخيالي.

التقسيم الثاني للفنون هو تقسيم الفنون السبعة عند إيتيان سوريو «Etienne Souriau» وهي عند العامة: الرسم - النحت - الشعر - الموسيقى - الرقص - المسرح ثم السينما.

وفي هذا التقسيم ندرس تقسيم الفنون لتجريدية وتصويرية. وهي درجة في كل فن.

كما تظهر ما يسمى بالفنون المركبة كالأغنية شعر وموسيقى وهكذا وكلما ازدادت درجة التركيب في الفن ازداد تطوره.

وهناك تقسيم آخر للفنون حسب الحاسة المستخدمة في تلقيها إلى فنون سمعية وأخرى بصرية. وأخرى تسمى فنون الأداء. فنون عقلية المنطق والرياضيات واللغة فنون فكرية الفلسفة والأدب.

أنا لا يهمني التصنيف في حد ذاته ولكن يهمني عرض المشهد الفني المعاصر الذي تداخلت فيه الفنون. فإذا نظرنا للفلسفة الآن من الداخل نرى رؤيتان ثقافيتان لها: الرؤية الأولى ترى الفلسفة إبداع فني شبيه بالآداب وباقي الفنون، بالإضافة إلى العمق الفكري الذي يحقق أعلى إشباع للمتعة العقلية، وكذلك القدرة التنظيرية التي تتميز بالسعي نحو النسق المترابط، وهو ما يخصها عن غيرها من الفنون، فهي تنظر وتتساءل وتطرح العديد من القضايا والأفكار والأطروحات التي تهتم أي إنسان على ظهر الأرض، وتؤثر تأثيرا عميقا في تشكيل معتقدات واتجاهات ذلك المتلقي للفلسفة الذي ينفعل معها ويتأثر بها ويحقق بها إشباع عقلي ووجداني في آن واحد وتخلق بداخله الحاجة المستمرة لبلوغ الكمال المعرفي.

وكونها تتميز بهذه الخصائص، وكونها تهتم الإنسانية كلها، وتحمل إبداع وتأثير فني، يجعلها سلعة رائجة في عصر السماوات المفتوحة، والبحث عن الإشباع الروحي والفكري في عصر الخواء الإنساني المادي، وخصوصا بعد تراجع الدين في هذا الإشباع لتجمده الصلب عند

مراحل تاريخية قد ولت، وهذا ما لا نريده للفلسفة. وهي الرؤية الأساسية للفلسفة التي سنتناولها من خلال صراع الفلسفة والفن، وسنقوم بتحليل عناصرها.

وهناك رؤية أخرى ترى أن الفلسفة علم لأنها خاضعة لمناهج محددة وتتميز ببناء منظومي خاص، كما أن مصطلحاتها محددة وغير قابلة للفهم إلا في نطاق التخصص، كما تحتاج في تعلمها خبرة ودراية وممارسة، وهذا هو التيار الأكاديمي الموجود في صراع ضروري مع ذلك التيار اللاأكاديمي الشعبي الأكثر انتشارا وذيوغا، وهذا الصراع هو سر من أسرار تقدم المعرفة، كما نرى في التاريخ الإنساني.

فالفلسفة مكانها السوق وهي لا أكاديمية.

حسم صراع الفلسفة والفن

التطور التاريخي في علاقة الفلسفة بالفن والذي مر بالعديد من المراحل والوقفات، والتي نستشف منها أن «حيرة الفلسفة إزاء الفن كانت أشد بكثير من حيرتها إزاء العلم»، وذلك لأن الفلسفة لم تشيد صروحها إلا بعد أن كان الفن قد أصبح راسخا وقديما فضلا عن اشتراكهما أي الفلسفة والفن في نفس الموضوع إلا وهو الحقيقة «أن صراع الفلسفة والشعر هو صراع جوهرى أبدى في نفس كل مفكر» أفلاطون ومن المعلوم أن أفلاطون تخلص من كل ما كان كتب من فن عندما قابل سقراط واختار الفلسفة طريقا. «يعرف الفنان جيدا حقيقة ما يعبر عنه ولكنه كثيرا ما ينتهي في تعبيره إلى السطحية والشكلية الساذجة واللغو أما الفلاسفة يتحدثون بمنطق وعمق ولكنهم قليلا ما يعرفون حقيقة ما يتحدثون عنه».

وأستطيع أن أقول أن كلمة السر في هذا الصراع هو ذلك الفصل التعسفي التي عرفته الإنسانية، حتى وقت قريب بين المعرفة باعتبارها مجرد نظر والممارسة باعتبارها مجرد عمل، فالمعرفة باعتبارها ممارسة هي فن والفن باعتباره معرفة هو فلسفة.

ولنتبع مراحل ذلك الصراع التاريخي في نهاية عصر النهضة وبداية عصر التنوير تقريبا ظهرت الاستايقا كمبحث فلسفي خاص، والكلمة استايقا تعنى الخدر التخدير أو حالة السكر والنشوة الروحية وغياب العقل، واستخدم الكلمة أول مره في مجال الفلسفة الألماني باو مجارتن.

والسؤال الذي يتبادر للذهن ما هي الدوافع والمبررات لظهور ذلك المبحث الفلسفي، ولماذا انتظر الفلاسفة بداية عصر التنوير حتى يخصصوا مبحثا فلسفيا لدراسة الجمال؟ ألم يتحدث اليونانيون عن الجمال والفن عموما؟ ألم يحدد أرسطو مباحث الفلسفة دون ذكر لهذا المبحث؟ هل نسي أرسطو تحديد هذا المبحث ولم يتحدث عنه إلا في الأورجانون أي أداة العلوم ومنطقها بكتابه الشهير عن الأقيسة الشعرية (الشعر) كنوع من المنهج المعرفي؟

إن الإجابة على ذلك السؤال هي ذلك الصراع الثقافي الذي حدث في تلك الفترة بالتحديد، الصراع بين العقل (كسلطة مطلقة) والعاطفة فتمثل الفلسفة العقل في الصراع ويمثل الفن العاطفة.

لقد أراد باو مجارتن حصر الفن في قضية واحدة هي الجمال كقيمة، والفيلسوف هو الذي يضع المعايير الصارمة التي تحدد الجمال، وهنا عرف علم الجمال وكلمة علم ليست بمعنى العلم التجريبي وإنما تعرف الفلسفة كلمة علم بمعنى منهج معياري للحكم على الأشياء، أما إذا ترجمت الاستطيقا باعتبارها فلسفة فهي تدل على مناهج أخرى غير المنهج المعياري للتعامل مع قيمة الجمال.

وباو مجارتن هنا يحاول الفصل بين الفلسفة باعتبارها عقل والفن باعتباره عواطف فهو يهمل كل وظائف الفن ولا سيما الدور المعرفي للفن ويقصر الفن على التذوق الجمالي فقط، وهو إنكار لكون الفنان والفيلسوف يشتركان في البحث المعرفي عن الحقيقة ولكن كل منهم يختار منهج مختلف.

أن تلك الفترة في المجتمع الأوربي عرفت فيها ظاهرة سلوكية شبابية غريبه وهي البوهيمية أو الرومانسية الشعبية فكان الشباب يتمردون على العقل والأخلاق والمجتمع وكان هؤلاء الشباب يرفضون الفلسفة كتمثيل للعقل يرفضون العلم عموما سواء كان تجريبي أم غير تجريبي، وكانوا يرون أن الفن بديلا للفلسفة ويقودون حملة هوجاء ضد العقلانية والفلسفة بالطبع.

مما جعل الفيلسوف الألماني الشهير كانط يرى أن العمل الفني نشاط حر تماما، لعب لا غاية له سواء كانت غاية أخلاقية اجتماعية أو حتى غاية معرفية، وإنما ما الفن إلا شيء يحقق لنا لذة ومتعة سواء كانت عقلية أو حسية ويخرج كانط كتابه نقد ملكة الحكم والذي يرى

كثير من أساتذة الفلسفة أن مذهب كانط كان مكتمل تماما ولم يكن بحاجة إلى هذا الكتاب لكن خروج هذا الكتاب كان رد فعل للحركة الرومانسية وفيه تكلم كانط عن الفن كلعب وممتعة عقلية قائمة على التطابق بين النماذج الموجودة في ملكة المخيلة والعمل الفني فيحدث هذا التطابق لذة عقلية، ولا سبيل الآن للخوض في علم الجمال الكانطي الذي أسس لمفهوم الاستاطيقا كمبحث فلسفي جديد أراد أن يهيمش الفن ويحصره في الجمال كقيمه.

لكن هيجل ذلك الفيلسوف الألماني العملاق كان حديثه أكثر صراحة عندما قال أن الفلسفة قد احتوت الفن وأن الفن مرحلة تاريخية سابقة عن الفلسفة تحتويها الفلسفة تماما بالفعل تحدث هيجل عن نهاية الفن وبداية الفلسفة.

وكانت تلك الفترة هي فترة النقد الكلاسيكي بحق وهو النقد المعتمد على المنظور والنسب وما إلى ذلك من الأفكار الرياضية القديمة، ورغم أن هيجل عاصر سيطرة النقد القصدي الرومانسي الذي يؤله الفنان وانتقد ذلك بشدة.

ثم أتى الفيلسوف الألماني نيتشه رائد اللاعقلانية المعاصرة ليحاول إصلاح ما أفسده من قبله من الفلاسفة، ليرى أن الفلسفة باعث على الفن والفلسفة هي الخلفية الثرية التي تمد الفن برؤى عامة Lieber هو عنها الفنان بأسلوبه وبالفعل فنحن نرى خلف كل مدرسة فنية رؤية ما للوجود والحياة كالتكعيبية والسريالية والتأثيرية... الخ، وبالفعل كان لما فعله نيتشه دورا كبيرا في تحريرنا من المنظور الاستاطيقي الجمالي للفن

إلا أن تحولات المجتمع الأوربي بفعل تعمق الثورة الصناعية وظهور مشاكل البرجوازية الصناعية وتحول الفلاسفة إلى دراسة الاقتصاد وظهور الماركسية والحركات الاشتراكية والعمالية؛ مما كان له اثر كبير في ظهور ما يعرف بالمدرسة الوضعية التي أسست علم الاجتماع نظريا كرد فعل لعلم الاجتماع الماركسي يتحدث ماركس عن الثورة ويتحدث الوضعيين عن الثبات واعتبرت الوضعية أن الفلسفة مجرد تحاريف ميتافيزيقية لا معنى لها وان الوضعية هي الفلسفة كعلم حقيقي قائمة على تحليل مقولات العلم التجريبي، ونظرت للفن باعتباره محض ظاهرة اجتماعية لا تفسر إلا في ضوء السلالة والبيئة والعصر وهنا ظهر النقد السياقي والمنظور الاجتماعي للظاهرة الفنية والتي تطور فيما بعد لتصبح سوسيولوجيا الفن والتي هي أحد العلوم الناضجة التي تدرس الظاهرة الفنية وتستفيد منها فلسفة الفن في إطار رؤية أكثر

شمولا، وظهرت أيضا في تلك الفترة تلك المزحة المتمثلة في علم الجمال التجريبي كدراسة كمية تجريبية لا نجد لها تفسير سوى تلك النزعة الطفولية لمحاكاة العلم التجريبي الطبيعي باعتباره أنجح العلوم.

ثم انفعَلَ علماء النفس وقالوا ما الفن إلا ظاهرة نفسية ذاتية سواء اعتمدوا في تحليلهم للعمل الفني على فرويد واللاوعي والحلم أو اعتمدوا على الجشالت والإدراك والسلوك وما إلى ذلك مما أصبح اليوم تخصص مختلف مهم يعرف بسيكولوجية الفن كأحد العلوم الناضجة التي تدرس الظاهرة الفنية وتستفيد منها فلسفة الفن بالضرورة ولكن في إطار نظرة أكثر شمولية.

وعندما ظهرت البنيوية والحق يقال لم تظهر البنيوية هذه المرة في الفلسفة وإنما ظهرت في النقد الأدبي أولا إلا أنها انتقلت لكل العلوم والفنون، وبدأ النظر لكل شيء من الخارج، وازدهر النقد الشكلي إلا أن البنيوية كانت تحمل بداخلها عوامل انهيارها لذا لم تعش كثيرا. والفلسفة الآن تنظر للفن باعتباره قادرا على احتواء الفلسفة كلها.

الفن يحتوى الفلسفة

إن الفلسفة في عصرنا هذا أصبحت تفخر بكونها فنا خالصا أما تشبه الأدب أو أدب خالص وتعتمد على التعبير عن أفكارها عن طريق الفن الرمزي الذي يشق طريقه الآن لينتشر وبسرعة بعد ما تخلص الفن من المنظور النخبوي الذي كان إما يخاطب النخبة الثقافية لانه يحتاج لتفسير المدلولات بغير دلالتها الطبيعية وإنما من خلال علاقاتها الداخلية أو يخاطب النخبة الأكاديمية المتخصصة لانه يعتمد على ظواهر بنيوية شكلانية، لكن الفن أصبح اليوم جماهيريا متميزا بطبيعة ذهنية رمزية وامتلك وظيفة أكثر أهمية من مجرد وظيفته الجمالية أو الاجتماعية أو النفسية.

فالفن أصبح الأداة التي يعبر من خلالها الفيلسوف عن أفكاره وذلك ما تحدث عنه مؤسس الفن الرمزي جوزيف كوزوف. فالفنان الجيد اليوم هو الذي يقدم فنا يحمل عمقا فلسفيا والفيلسوف الجيد اليوم هو الذي يملك أدوات الفنان ليبر بها عن فلسفته. وبعد أن خاض الفن معركة التحرر من الدين في عصر النهضة والأخلاق في عصر التنوير فإنه يتحرر من الجمال في عصر في عصرنا هذا. خلاصة القول أن علم الجمال مرفوض لانه معياري، وإن فلسفة

الجمال مرفوضة لان الفن ليس ذو وظيفة جمالية فقط، والاستاطيقا عموما مرفوضة. وكذلك سيوسولوجيا الفن التي تحصر الفن في كونه ظاهرة اجتماعية فقط، وسيكولوجيا الفن التي تجعل من الفن محض ظاهرة نفسية.

لكن فلسفة الفن ولأنها تتناول الفن كظاهرة أشمل بكثير وتستفيد من نتائج كل العلوم السابقة عليها هي الباقية كوعى كلى شامل بالظاهرة الفنية.

ما وظيفة الفن باعتبار الفلسفة فناً في عصرنا هذا؟ وكيف أراها؟

الحياة أداء... الحياة إبداع

إذا كانت الحياة هي ذلك التفاعل الخلاب المتطور النامي بين الكائن ومحيطه فان الحياة لا تعدو أكثر من ذلك السيل من المواقف التي تتطلب بشكل أو بآخر تدخلا إيجابيا من قبل الكائن من أجل بقاءه لتصبح الحياة نوع من الأداء الذي يحوى في جوهره إبداع أصيل.

كل الكائنات تؤدى ومن ثم كل الكائنات تبذل والإنسان بما هو قمة الكائنات على سلم التطور فانه يتميز عن باقي الكائنات من حيث كونه يعرف الأداء الواعي لا الغريزي فقط.

والوعي هو ذلك الانعكاس المزدوج بين كون الإنسان يدرك وكونه يدرك انه يدرك فينعكس ذلك مكونا ما يعرف بالذات التي تدخل في صراع نامي مع موضوعها ليتشكل ما يعرف بالروح.

فيملك الإنسان فاعلية كبيرة تؤهله لتغيير محيطه والتحكم فيه لان الفعل الإنساني كممارسة يتميز بكونه معرفة خالصة تتمثل فعلا واعيا.

وجدت من الضروري أن أبدأ بهذه التمهيد العام كي أهدم تلك الفوارق المصنوعة المترسبة من الماضي بين النظر كمعرفة والعمل كممارسة، أو تلك القسمة الطباقية للبشر بين مبدع وغير مبدع، أو تلك النظرة التي تجد أن الإنسان هو الكائن الوحيد المبدع وكل ذلك من تجليات النموذج الثقافي الرجعى الذي يرى أن الإبداع محض الهام وعبقريه ولا يكون إلا لفنان محترف أو أكاديمي متخصص، لانه يضع فوارق جملة بين الأداء والإبداع ولا يعامل الأداء باعتباره إبداع أصيل.

وظيفة الفن هو ردم تلك الفجوة فالفن هو تلك اللحظة التي يتخرج بها ما في الذات أو المعرفة أو المعلومة أو الثقافة إلى عالم الواقع أو الممارسة أو التنمية أو الآخر.

عناصر الفن الفلسفي

وحيث لا توجد في الفلسفة أسئلة عصرية، فالموقف الفلسفي يتخطى حدود الزمان والمكان والحدث ولا تقدم الفلسفة إجابات أو حلول وإنما محاولات من أجل الوصول لحلول فينبغي أن نتذكر دائما ونعرف كيف نعود للموقف الفلسفي الأصيل؟ وكيف نخرج منه بشيء يفيدنا في حل مشكلاتنا الملحة؟

وتتحدد عناصر الموقف الفلسفي (٣٤) في الآتي:

١- (الظا) كلمة هندية من اليوجا تعني الوصول للاسترخاء التام من أجل التركيز والتأمل وهي تعد الحد الفاصل بين الحياة الطبيعية والحياة التأملية) ذلك الهدوء وتلك الوقفة التي ننظر فيها من بعيد لنقوم بدور المتفرج الواعي المتلقى.

٢- (الصدمة) إحساس مفاجئ بالدهشة من كل شيء حتى لو كان بسيطا أو اعتدنا عليه فيما سبق.

٣- (السؤال) طرح الأسئلة والتأكد من أنها أسئلة فلسفية تسأل عن الأصول إلى ما وراء الجوهر تتجاوز الحدث والزمان والمكان.

٤- (الرحلة) (عند ديلوز) رحلة البحث الفلسفي عن إجابات حقيقية وهي تنطلق من إيمان عميق بالقدرة على الوصول لإجابات حقيقية مطلقة يقينية لتلك الأسئلة الفلسفية التي تقلق نومنا وراحتنا فيقف الفيلسوف صلبا مضحيا بكل ما يملك من أجل الوصول للحكمة يوما ما.

لكن الفيلسوف يعرف جيدا انه لا وجود لإجابات تمثل حقائق مطلقة يقينية وان رهانه على الوصول لها رهان خاسر من البداية.

جوهر لعبة الفلسفة هو ذلك الرهان الخاسر على وجود حقيقة لوجود لها؛ فالرحلة الفلسفية ينبغي أن تكون للفيلسوف (من الداخل) وسيلة للوصول للحقيقة التي لاوجود لها

ولكن إذا تأمل رحلته من بعيد (من الخارج) سيرى أن الرحلة في حد ذاتها غاية والنظر للرحلة الفلسفية على أنها وسيلة للوصول للحقيقة مجرد ضمان لاستمرارها فأثناء تلك الرحلة يتطور الإنسان ومن ثم الإنسانية إلى حياة أفضل وتنجز ما لم تكن تحلم يوماً ما بإنجازه.

وأي رحلة فلسفية ناضجة تعتمد على ٥ - التقاطع (الاستبطان والمعايشة) مع رحلات الآخرين.

فلما كانت آلية التطور الفكري والروحي للإنسان معتمدة دائماً على وجود آخر (فعل ورد فعل) لذا يحاول الفيلسوف بين حين وآخر أن يتخارج معبراً عن ما وصل إليه من فلسفة بأي أسلوب اللغة الفن... إلخ. أظن أن هذا يجعلنا ندرك أن تاريخ الفلسفة ليس فرعاً من التاريخ بقدر ما هو ضرورة ينطوي عليها أحد أهم عناصر الموقف الفلسفي المتمثل في التقاطع مع الرحلات الفلسفية للآخرين مع إهمال السياق التاريخي، إلا كمحاولة لتمثل ثقافة الفيلسوف المدروس (الرؤية النقدية) وكي لا أغفل أحد الآراء الهامة في تجديد الرحلة الفلسفية في عصر ما بعد الحداثة، وهذا الرأي يعتمد كثيراً على موقف نيتشه من تاريخ الفلسفة ويحاول استبطانه، قائلاً ربما كان تاريخ الفلسفة مزدحماً بالفلاسفة ومعقداً كما أن تاريخ الإنسان ينبئنا إننا نحيا مرحلة فريدة وجديدة على الإنسانية، مما يجعلنا نتحدث عن بداية صفرية للفلسفة نعيد فيها طرح الأسئلة من جديد، وننقطع فيها عن تراث الفلسفة الماضي ربما يكون هذا أفيد لتطورنا الفلسفي. لكنني أقول أن الحديث عن بداية صفرية غير صحيح، لأنه حتى لو توهم إنسان أنه يبدأ من الصفر، فإن رصيد خبراته الكامنة في لا وعيه يثبت العكس، لذا فإن مرحلة التكوين لأي باحث في الفلسفة لا بد أن يتقاطع فيها مع تجارب ورحلات فلسفية أخرى، حتى يصل إلى المرحلة التي تتطلب بداية صفرية.

ولما كانت الفلسفة هي ذلك التعبير النظري عن القسمات الجوهرية إزاء الوجود الفردى أو العام، كانت في عصرنا هذا أميل للفن عن العلم، إذ تعتمد منهج الرؤية عوضاً عن منهج النسق، ومنهج الرؤية يقوم على اختزال الواقع واستبعاد عناصر غير دالة فيه والإبقاء على العناصر الدالة، واستلهاً الواقع بدلاً من تحليله وتفسيره، واستشراف المستقبل بدلاً من العمل على توجيهه.

السيرة الذاتية ليس إلا فناً وبتعدد الوسائط للفن نقول فنون، نحن جيل عرف جيداً بضعة أوراق يتوه بها خريج الجامعة العاطل الباحث عن عمل اسمها السيرة الذاتية تعكس

المؤهلات والخبرات السابقة ان وجدت والحالة الاجتماعية والموقف من التجنيد وتاريخ الميلاد وهى ما يعرفه الأعلام العظماء الذين يرون قصص حياتهم كحكم وخبرات تستنير بها الشعوب أنها تندرج تحت (الإدارة والأعمال) وتفحص لبيان درجة الخبرة ونوعها والحكم عليها من حيث القبول أو الرفض في الوظيفة المعلن عنها وهى تندرج أن كانت لأعلام تحت السير والمآثر (فالأعلام لا يموتون فهم مصابون بداء الخلود) التى تربينا عليها فهى فنون تربوية تعليمية تعكس أعلام من هويتنا أو الهويات الأخرى المختلفة تعكس لنا أبطال عظماء لتتقضى بهم في حياتنا التافهة تلك لانهم لا يخطئون أبدا.

ما هى السيرة الذاتية؟ فلسفة إم فن إم ادب وجنس ادبي معروف أم صحافة وإعلام أم أخلاق وتربية وتعليم أم إدارة وأعمال أم أغنية أم مقطوعة موسيقية أم قصيدة شعرية أم لوحة تشكيلية وعمل فني تشكيلي أم بروفييل على الفيس بوك أم عمل صحفى لمعلومات عن مرشح رئاسى أو برلمانى ما هى السيرة الذاتية إذا أردنا أن نصفها هذا هو المدخل للبحث الذى ستكون نتيجته النهائية أننا في عصر المتلقى بعيدا عن دوافعها النرجسية التى تعلن خلود الفرد الثقافى. وأقول المتلقى لأن فنون السيرة الذاتية ليست كلها أدبا مكتوبا ففيها نصوص شفاهية وفنون تشكيلية وموسيقى درامية بل وسينما ومسرح وفيديو (مسلسلات) ومقاطع (youtube) فهناك تعدد رهيب في وسائط الفن تجعلنا نقول المتلقى ولا نقول القارئ وهذا التعدد سنهتم بعكسه في بحثنا.

أوهام المسرح وعبادة البطل

يحدثنا فرانسيس بيكون - الفيلسوف الفرنسى أبو المنهج العلمى الحديث وصاحب الاورجانون الجديد - عن أربعة من الأوهام، تلك الأوهام (أى الخرافات التى لا أساس لها من الصحة) التى وقفت فيما مضى ويبدو فيما سأتق حائلا دون أحداث التقدم العلمى المنشود، حائلا دون تحرير المنهج العلمى، هى أوهام مطبوعة في الجنس البشرى بفعل الغريزة والاستهواء، وهى أوهام الجنس والكهف والسوق والمسرح.

وما يهمننا هنا بالتحديد من تلك الأوهام هى الأوهام التى تتعلق بالأبطال، فالمسرح هو المكان الذى نشاهد فيه حضور الأبطال وتأثير بهم ونتوحد معهم، الأبطال يمثلون الحياة انهم أبطال الفكر والفلسفة والعلم والأدب والفن والسياسة والمجتمع أى أبطال مسرح التاريخ

الإنسانى الحى، ولذا اطلق بىكون على تلك الأوهام التى تتعلق بتأثرنا بالأبطال أوهام المسرح فكثيرا ما يتأثر الناس ولاسيما الباحثون المحايدون المفترض بهم الموضوعية بقصص وتجارب وخبرات أشخاص عانوا أو كافحوا من أجل نشر آرائهم ونظرياتهم. فتؤخذ منهم الآراء دون سؤال أو فحص أو اختبار. وهذا خطير على المنهج العلمى المحدث للتقدم الإنسانى.

إن قصص السابقين أو أساطير الأولين هى التى تشكل عقليتنا العلمية بل والمعرفية وهى تربة خصبة من الوهم الميق لتطور التفكير العلمى الموضوعى والمجرد. خاصة إذا علمنا ان بالإنسان نزوع طبيعى واستهواء لعبادة الأبطال.

ففى مرحلة الطفولة المتأخرة لدى الإنسان تشيع عبادة الأبطال، كأفراد مرجعين أو قدوة للتأسى بهم، فلا بد من بطل للإنسان فى هذه المرحلة يتوحد معه ويحاكيه فى فكره وسلوكه، وخاصة إذا كانت المحاكاة والتقليد غريزة بشرية أساسية، ويكون البطل موضع الإعجاب والتقدير والاحترام.

وكثيراً فى الحالات العادية ما يكون هذا البطل من عالم الهلس (ابطال الرأسمالية فى مرحلتها الأخيرة) كلاعب كرة قدم، أو عارضة أزياء أو ممثلاً تليفزيونياً أو ممثلاً سينمائياً. وهو ما سأسميه البطل الواقعى الذى يعيش حياتنا هذه، وأحيانا أخرى يكون البطل من صنع الخيال والإبداع الفنى الإنسانى؛ كبطل فى قصة أو رواية أو مسلسل أو فيلم أو سمع عنه من خلال سيرة ذاتية تدعى الواقعية لمفكر أو فنان أو فيلسوف، وقد يكون من الضرورى أن نقف فى وجهه الإفتتان أو السحر بهؤلاء الأبطال الواقعيين عبر النوع الثانى من الأبطال

وهنا تظهر مشكلة البطل المثالى فى مقابل البطل الواقعى عندما نتحدث عن أبطال خيالية ونصنعها: شجرة بيت جدتي القديم & قراءة للسطح فى عام ٢٠٠١ ضمن مهرجان النطاق وفى قاعات تاون هاوس جاليرى TOWNHOUSE Gallery of Contemporary Art.

قدم وليم ولز مدير تاون هاوس ٦ فنانين بوصفهم يقدمون أعمال محترفة جادة ويستعملون لغة دولية للتعبير عن المنطقة فهم يمثلون نطاق التعبير والمادة والمعاني واللغة للفن المصرى المعاصر، وبالرغم من أن الست أعمال كانوا على مستوى عال جدا إلا أن عمليين أحدهما شجرة بيت جدتي القديم لشادي النشوقاى الذى يلخص ما دار فى الفن التشكيلي خلال التسعينيات ليستشرف العمل الآخر قراءة للسطح لمحمد خان أفق الفن فى العقد الأول من القرن الواحد

والعشرون، والعمل الأول هو installation في ثلاث غرف يمثل تطور العمل المركب لفن الغرفة.

في أول غرفة وهى الغرفة التمهيدية يلفت نظرنا تلك الجدران البلاستيكية التي تشبه أكياس الأجهزة الكهربائية والإلكترونية في دلالة واضحة على انتقاد أن يكون الاستهلاك توصيف لكل الأنشطة الإنسانية ورفض لتمرکز الاقتصاد في عالمنا اليوم مصحوب بموسيقى متداخلة من التراث الشعبي تقترب لموسيقى الزار.

في الغرفة الثانية نرى ذلك الجدار والجدار رمز يوحى بالانفصال إلا انه مكون من صابون يذكرنا بالغسل غسل الميت يذكرنا بالتطهر الأخير بالنهاية المحتومة للماضي مع استخدام الشعر كعنصر عضوي بشري.

في الغرفة الثالثة نرى الكراسي بالشكل الذي يجعل منها تعبيراً عن الماضي والأوضاع الاجتماعية ونرى فن الفيديو وعرض السيرة الذاتية حيث يتحدث الأب والام عن بعض الذكريات في وسط حنين بالغ للماضي وتداخل بين أصواتهم والموسيقى وتداخل بين حديث الأب وحديث الأم مع استخدام جيد للإضاءة السوداء.

أن هذا العمل وكما قلنا يلخص حالة الكابة والحنين للماضي ويطرح باختزال معطيات الفن التشكيلي في التسعينيات.

العمل الثاني هو قراءة للمسطح:

حيث يمكن وصف العمل ككل في إطار الفن التفاعلي الذي يجعل للمتلقي دوراً فاعلاً. يضع السماعيات والمايك ويحجب على بعض الأسئلة مع رؤيته لصور فيديو تعبر عن المدينة وعن المادية والتشتت أن الإحساس برغبة التواصل مع الآخر والعلاقة المريضة للذات المغتربة عن الآخر هي كلمة السر في هذا العمل كما أن محمد خان يكتب عن فلسفة العمل فنرى تلك الكلمات.

المدينة لغة - مساحة مشتركة - أجساد تتفرق - الفحص باراً نوياً - امتزاج الإدراكات - الصورة ليست شفرة للبناء الاجتماعي وإنما تعبر عن نفسها - الحوار مسئولية - اللقاء خوف - عدم التمرکز وليس التفتت.

١- ظهور مفهوم العمل المركب:

لم تثر ترجمة كلمة ذلك الاختلاف حولها مثل كلمة installation في البداية ترجمت على إنها عمل مركب أي عمل يجمع بين أكثر من تخصص فني تشكيلي في تكوين مبتكر كالجمع بين النحت والتصوير أو كنوع من الفن المفهومى.

إلا انه سرعان ما تيقظ أساتذة التصميم الفني والهندسي ليترجموا الكلمة على إنها التجهيز في الفراغ وكلمة التجهيز تخرجه عن كونه نحتا.

ونستطيع أن نقول أن العمل المركب كان كلمة السر لفن لا يحتاج إلا لخيال تجميعي وقدرة ترميزية (الفلسفة) وهو ما أدى بالكثير من الشباب لدخول مجال العمل المركب.

وكيف تطور العمل المركب ليصل إلى ما يعرف بفن الغرفة أي أن العمل يشبه موقع كمواقع التصوير السينمائي يحيط بك من الأربع جهات وليس مجرد يتميز بالأبعاد الثلاثة المجسمة.

٢- الفيديو أرت:

يفتقد الفن التشكيلي للحركة الخارجية للصورة إلا أن الفيديو أرت استطاع أن يحرك الصورة.

سواء كانت مرسومة أو مصورة مع عدم الاقتراب مطلقا من الدراما التقليدية كما أن التحام الموسيقى بالفن سواء كان في إطار فن الغرفة أو الفيديو أرت قد أحدث تغيرا جديا وبالخصوص أن معظم الألحان المستخدمة في الأعمال تتميز بالتعبير الدرامي المتسلسل الذي يغير من مفهوم الفن التشكيلي.

ويتطور الفيديو أرت من مجرد حيل بصرية ومرئية تشكيلية إلى تسجيل للسيرة الذاتية وفن السيرة الذاتية بعدما بدء في فن التصوير الفوتوغرافي كان من الطبيعي أن يمتد للفيديو أرت.

كذلك يستخدم الفيديو أرت في الفن التفاعلي المعتمد على وجود دور للمتلقي حيث تعرض أسئلة على الناس ويحببوا عليها ويصور ذلك.

أو بعرض مجموعة من الصور على الناس وتوجيه أسئلة لهم عليها.

كما تستخدم ظاهرة التداخل الصوتي وهو ما يعرف بالتشكيل الصوتي في مثل هذه الفنون.

٤- فن الجسد:

في البداية يكون استخدام الجسد كمجرد عنصر في التشكيل وهذا ما يعرف عالميا بفن الجسد بمعنى تزويد الجسد بإكسسوارات أو وشم أو ملابس ذات خصائص معينة تعطى عمق عقلي وحسي.

ثم يتطور الوضع ليصبح وجود الجسد أكثر حيوية فيما يعرف بالأداء وهذا الأداء نوع من التعبير نوعا من الحيوية يتداخل مع علاقات تشكيلية وليس الأداء درامي إلا أنه قد يصبح نوعا من البانتيوم الدرامي في بعض الأعمال.

أن الفن التشكيلي يتميز بكونه يعرف الانفصام المطلق بين الفنان والعمل والمتلقي لكن هذا يختلف في فنون الأداء ويقترب بنا إلى المسرح إلا أن المسرح يتميز بالبناء الدرامي للأداء وإن كان لم يعد اليوم كذلك كما نرى في التجريب المسرحي كما أنه انتقل لما يعرف بالرقص المسرحي الحديث كأداء جسدي.

٥- فن الحدث:

هو فن يخرج من عباءة مدم طلب الخلود للعمل الفني إلا كونه ذكرى حيث يتعامل العمل مع زمن محدد ويزول نهائيا بزوال هذا الزمن مثل التشكيل بالجليد أو بالرمال ويرتبط فن الحدث في ظهوره بفن الأرض أحد أنواع فنون المنمال (الحد الأدنى) ومما هو مرتبط بفن الحدث ما يعرف بالعمل المتنقل كـرغبة في التعامل مع بيئات جديدة ونشر العمل الفني على نطاق واسع وإيجاد نوع من التفاعل مع المتلقي وربما لا يهدف العمل المتنقل لذلك كله وإنما يهدف التجول لمجرد التجول وهذا يختلف بالطبع ككل عن المعارض المتنقلة.

٧- الأشياء:

هناك مجموعة من الفنون المعاصرة قائمة على فلسفات عميقة خاصة بالأشياء.

فمثلا نعرف في عالم الفلسفة شيئا يسمى فلسفة الملابس أو فلسفة المرأة أو فلسفة الكرسي أو فلسفة المدينة أو فلسفة الأضرحة أو فلسفة القيود أو فلسفة الأسلحة.

وهذه الأشياء التي ذكرتها بالذات تشكل موضوعات فنية تغرى الفنان المعاصر للتعامل معها .

فتظهر المرأة في أكثر من عمل فني ولكن بأشكال ومعاني مختلفة ومتميزة فمثلا ربما تكون المرأة دليلا على التشظى أو دليلا على أهمية وجود رتوش على الإنسان أو دليلا على حضور المتلقي في العمل الفني... الخ.

ويظهر الكرسي في أكثر من عمل إما للدلالة على الثبات أو الملل أو السلطة أو يكون الكرسي أقدامه قصيرة أو ناقص لقدم أو يستخدم الخداع البصري فنرى الكرسي ثابت على أربع رغم أن حقيقته انه ثابت على ثلاث بل يصل المروضوع إلى حد أن يتخصص الفنان في الكراسي ليس كفن تطبيقي ولكن كفن جميل وان يوضع الكرسي كعمل كبير في الميادين.

أما الملابس كتعبير عن الثقافة أو عن أن الإنسان لا يساوى أكثر من ملابسه أو لاعطاء نوعا من الحضور الإنساني أو كعنصر في فن الجسد تستخدم وبشده إلى الحد الذي تتخصص فيه فنانه في فن للملابس كفن جميل لا تطبيقي.

أما الأضرحة والموقى فهي ظاهرة التسعينيات في الفن التشكيلي بإجماع كبير.

وكذلك يتخصص فنان في تشكيل بالأسلحة وبقايا الحروب أو في التشكيل بالاريسيس أو السيليكون أو المكونات الداخلية للالكترونيات أو حتى في القمامة بكل متحمل من فلسفة ولا شيء بعيد عن أن يتعامل معه الفن كخامات رمزية ذات دلالات فلسفية عميقة حتى الإسفلت حتى الورق له فن.

لكن المدينة هي ظاهرة السينما وكل المتأثرين بالسينما في الفن التشكيلي حتى عدوا المدينة لغة.

والطريق مفتوح أمام فنون نظام التشغيل الكمبيوتر وبالأخص في فن التصوير الديجيتالى الناشئ.

إنني لم أعد أستطيع أن أحصى تقسيمات الفن التشكيلي وتفرعاته إلا انه يمتزج مع كل الفنون ورغم ذلك كله يظل فنا تشكليا ينافس كل الفنون بشده.



الجمعية الفلسفية المصرية (١٤)
السنة الثالثة والعشرون - العدد الثالث والعشرون
١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م

المشاريع الفكرية العربية المعاصرة

أعمال الندوة الفلسفية الرابعة والعشرون
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية
بجامعة القاهرة

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٤

الفهرس

الصفحة

الموضوع

- أولاً: المشاريع الإصلاحية ١٥١
- أسس ومقومات مشروع النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي .. (محمد لعاطف) ١٥٣
- مالك بن نبي والراهن الحضاري (لكحل فيصل) ١٨٥
- رهانات الحقيقة والمعرفة والسلطة قراءة في المشروع الفلسفي لـ «محمود محمد طه»
(أشرف عثمان محمد الحسن) ٢٠٩
- فلسفة التاريخ عند الأستاذ عبد السلام ياسين (إدريس مقبول) ٢٣٥
- ثانياً: المشاريع التحديثية ٢٥٩
- الثورة اللغوية في مشروع زكي نجيب محمود الفكري (مصطفى بلبوله) ٢٦١
- زكي نجيب محمود ونهضة الوطن العربي (الطاهر لقوس علي) ٢٧٣
- النقد والعقلانية والثورة عند فؤاد زكريا (غيضان السيد علي) ٢٨٥
- فهمي جدعان و«نظرية التراث» (زهير توفيق) ٢٩٧
- جدل التحديث عند هشام غصيب (الديمقراطية والعقل والثورة)
- (غيضان السيد علي) ٣٠٧
- منهج التاريخانية والوعي العربي (أمنية لزرق) ٣١٩
- ثالثاً: الاجتهادات الجديدة ٣٣٧
- منهج التاريخية والوعي العربي (محمد شيخ) ٣٣٩
- الظلال الثقيلة: ثورة العرب، بين رحابة الدين وضيق التدين
- (أيمن فتحي حجاوي) ٣٥١
- الاتجاه التطبيقي في علم المنطق مشروعاً عربياً (هيثم السيد) ٣٧٣

أولاً: المشاريع الإصلاحية

أسس ومقومات مشروع النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي

أ. محمد لعاطف (*)

مقدمة

سنحاول من خلال مداخلتنا إبراز ملامح المشروع النهضوي عند مالك بن نبي والذي ننطلق فيه من بحث عوامل وأسباب الكبوة الحضارية التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية بالرغم من أن بداية محاولات النهوض قد تجاوزت قرنين من الزمن؟ وهل هذه المعوقات نابعة من مكونات البنية الثقافية للفرد العربي والمسلم أم أنها مفروضة عليه من الخارج؟ وما هي سبل تجاوز هذه المعوقات في نظر مالك بن نبي؟ وهل هذا البديل الذي طرحه مالك بن نبي كفيل بأن يحدث نهضة عربية إسلامية شاملة تعيش عصرها من غير أن تنقطع عن مرجعيتها الذاتية والتاريخية؟ وسنقوم بتحليل أهم أفكار مالك بن نبي المتعلقة بسؤال النهضة من خلال بحث المعوقات الذاتية المتمثلة في الأمراض الداخلية التي يعاني منها إنسان مابعد الموحدين والتي تشمل الجانب الاجتماعي والنفسي والفكري فنحاول تشخيص أهم الأمراض الاجتماعية التي ظلت تكبل حركة النهوض وتشمل المظهرية في الثقافة، وتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية وعدم توازن العوالم الثلاثة (الأفكار والأشياء والأشخاص) بالإضافة إلى انحراف الممارسة السياسية عن أهدافها وغاياتها المثلى. وكذا بيان العقد النفسية التي أدت إلى غياب الفعالية من جهة والميل إلى التكديس من جهة ثانية، بالإضافة إلى التعامل السلبي مع المشكلات ممثلا في «القابلية للاستعمار». لننتقل إلى كشف الغطاء عن أمراضنا الفكرية المتعددة والمعقدة في آن واحد ممثلة في النزعة التجزئية والسطحية التي تتناول المشكلات مجزأة بعيدا عن إطارها الكلي المترابط والمتكامل، بالإضافة إلى غياب أهم آلية من آليات التطور المعرفي والمتمثلة في النقد

(*) أستاذ مساعد بجامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر.

الذاتي البناء الذي يصحح الأخطاء من أجل الدفع بحركة النهوض لتجاوز معوقاتها واختصار مسافة سيرها، وكذا الابتعاد الكلي عن العمل المنهجي العلمي المنظم الذي يعتمد على مبدأ السنن والقوانين الكونية والنفسية، بالإضافة إلى ظاهرة الاغتراب بنوعيه الزماني والمكاني.

أما بالنسبة للجانب الخارجي من أزمنا الحضارية والمتمثل في دور الاستعمار في إعاقة حركة النهوض الحضاري للأمة فهو الآخر بحثنا في بدايته دور الاستعمار في تلغيم الثورات أثناء مرحلة انطلاقها ومصادرة ثمراتها في مرحلة مابعد الاستقلال وبيننا من خلاله مختلف الصيغ والآليات التي يستخدمها لتحقيق أهدافه، ثم بعدها بينا دوره في اختراق الممارسة السياسية واحتوائها لغرض توجيهها وفق مصالحه التوسعية التي تقوم على إلغاء الآخر، لننتقل بعدها من الممارسات الاستعمارية التي تقوم على أساس القوة إلى الممارسات التي تقوم على أساس الصراع الفكري وبيننا من خلالها أهم الخطط العلمية التي يعتمد عليها الاستعمار لتحطيم الأفكار والمشاريع النهضوية الجادة والفعالة.

وأما العنصر الثالث الذي يعتبر نتيجة حتمية للعنصرين السابقين فقد حاولنا من خلاله بيان البديل الذي يطرحه بن نبي لتجاوز المعوقات الداخلية والخارجية التي تقف حاجزا أمام المحاولات النهضوية الجادة، وبيننا من خلاله أهم الأسس والمقومات التي يقوم عليها هذا المشروع البديل ممثلة في: بناء شبكة العلاقات الاجتماعية وتوجيه الممارسة السياسية وأخلفتها، وبناء الإنسان الرسالي الجديد، والتأسيس للعمل المنهجي، والانطلاق من الواقع والإبداع لتجاوز التقليد، وربط الفكر بالعمل لتحقيق الفعالية.

ولقد تبين لنا من خلال هذا البحث أن المشروع الفكري البنابوي لم يكن قائماً على النزعة الانفعالية التي تتجاهل الحاضر تجاهلاً تاماً بسبب الانبهار بمنجزات الغير سواء من القدماء أو الغربيين، وإنما كان مشروعاً قائماً على التحليل العلمي والعقلاني لظاهرة التخلف الحضاري الذي تعيشه الأمة بحيث قام في البداية بتحديد المرحلة التاريخية التي نعيشها وهي مرحلة مابعد الحضارة، وانطلاقاً من خصوصيات هذه المرحلة حاول مالك بن نبي أن يحدد الخصائص النفسية والفكرية والاجتماعية لإنسان مابعد الموحدين والتي تمثل أهم المعوقات الذاتية التي وقفت في وجه المحاولات النهضوية ومنعتها من تحقيق أهدافها الحضارية وتتلخص هذه المعوقات فيما يلي:

□ الجهل المركب الذي يتميز به المثقف العربي يشكل مرضاً مزمناً ومعدياً ومتوارثاً بين الأجيال، لأن الجاهل الذي يقدم نفسه على أنه حامل للشهادة الأكاديمية، أو حامل لكتاب الله، لا يدرك بأنه جاهل ويعتقد بأن الشهادة التي حصل عليها هي المقياس الوحيد لمكانته العلمية، ولوقوعه في أسر الغرور وجنون العظمة لا يعترف بأخطائه ولا يصححها^(١).

ففي الوقت الذي كان ينبغي أن تكون الثقافة وسيلة لتوجيه السلوك الجماعي من أجل الإنجاز الحضاري نجدها تتحول عند مجتمع مابعد الموحدين إلى مظهر من مظاهر الزينة والترف أحياناً، وإلى وسيلة للكسب والحصول على المنصب بعيداً عن أي تصور يجعل من العلم آلة لتحقيق نهضة المجتمع الإسلامي و: «غلبت الحرفية على ثقافتنا، فظهر الحشو ولم تستطع البرامج بما يشوبها من عوامل انحطاط، إنتاج غير حرفيين منبثين في صفوف شعب أمي، ففشيت ظاهرة التعالم والتعاقل، وغاب المثقف، وغلب المديح على حساب العرض الموضوعي لمشاكلنا»^(٢). كما أن المثقفين من هذا النوع أي الحاملين لداء التعالم أو الحرفية في الثقافة هم من كانوا عوناً للحاكم المستبد سواء كان استعماراً أو غيره، لتثبيت الوضع على حاله، إن لم نقل المساهمة في التخلف الفعلي لأمة تحاول النهوض والتخلص من غبار سنين التخلف والانحطاط.

وبذلك يكون المثقف العربي هو أول المتخاذلين في طريق النهضة حينما يلجأ إلى المديح والهيام بالكلمات ذات الصبغة الجمالية والوقع الموسيقي: «وتلك وسيلة رشيقة مناسبة تخفي مواضيع النقص والاختلال، فتجمل الأخطاء وتستتر العجز بستار من البلاغة المزعومة»^(٣)، ولا يكتفي المتعالم بإخفاء جوانب عجزه المعرفي بل يغرق في استبعاد الألفاظ لأن: «الغرام بالكلمات أخطر من الغرام بالمعدن أو الرخام أو الحجر، فهو يؤدي أولاً وقبل كل شيء إلى أن يفقد الإنسان حاسة تقدير الأمور على وجهها الصحيح»^(٤). وبذلك يصبح كل نشاط يقوم به المتعالم لا يعبر إطلاقاً عن اهتمام علمي يسعى من خلاله إلى التغيير الفعلي لأوضاع مجتمعه

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ٣٩.

(٢) عمار جيدل: نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، رؤى، مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي، العدد ٢٠، سنة ٢٠٠٣، ص ٧٣.

(٣) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ٦٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

المتخلفة وإضافة لبنة في صرح البناء الحضاري، بل ماهو إلا مجرد شهوة للكلام واستعراض لقدرات حفظ النصوص التراثية دون فهمها، وعرضها بدون مناسبة، أو عرض أسماء المفكرين والأدباء الغربيين محاولة للتدليل منه على سعة الاطلاع، ف: «ولع المسلمين بالتشديق اللغوي أفرغ الكلمات من مضامينها بحيث لاتنبئ عن عمل ونشاط وتصير مجرد ألفاظ مرصوفة، فيفقد بذلك الكلام قدسيته وعلاقته الجدلية مع الفكر والعمل»^(١).

وهكذا يصبح مرض التعالم متفشيا في أوساط جميع التيارات الفكرية العربية سواء السلفية منها أم العلمانية، و: «شيوخ مثل هذه الأساليب في أوساط النخبة المثقفة قد حال دون تحقيق لمشروع نهضوي فعلي على الرغم من الجهود المبذولة في هذا السبيل»^(٢)، لتضاف بذلك إلى هموم الأمة ومشكلاتها التي تقف عائقا في وجه محاولاتها النهضوية مشكلة التعالم التي يصعب علاجها لأن كلام المتعالم كما يقول بن نبي: «ليس كتهته الصبي فيها صبيانية وبراءة، فهو ليس متدرجا في التعلم كالصبي، وإنما تهته يتمثل فيها شيخوخة وداء عضال فهو الصبي المزمّن»^(٣)، فتصبح هذه الصبيانية المزمنة حجر عثرة في وجه الجهود النهضوية خصوصا حينما يستغلها أساتذة الصراع الفكري لتحطيم الأفكار الجادة والفعالة وشل قدرات الأمة. بل الأخطر من ذلك: «تكريس الأخطاء والرداءة الفكرية، وتوريثها للأجيال بصورة جعلتها جزءا من السيكلولوجية الشعبية العامة التي «تشرط أو ترهن» حياة الأفراد والجماعات، وتتحكم في مواقفهم وتوجه سلوكياتهم إلى درجة الاستلاب أو الإمعية البليدة لكل ماهو تاريخي أو مستجلب على حد سواء»^(٤).

□ تمزق البناء الاجتماعي للأمة، وسيادة النزعة الفردية في المجتمع مما يؤدي إلى انعكاس معيار القيم، وتعارض مصالح الأفراد والجماعات فيما بينها، فيحدث الاصطدام الداخلي الذي يقضي على العمل التكاملي الجاد ويؤدي إلى إهدار الكثير من الطاقات الاجتماعية وصرفها

(١) عمار جبدل: نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، رؤى، مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي، العدد ٢٠، سنة ٢٠٠٣، ص ٧١.

(٢) محمد بغداد باي: «التربية والحضارة، بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور مالك بن نبي»، بدون طبعة، عالم الأفكار، الجزائر، ٢٠٠٦، ص ١١٩.

(٣) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ٩١.

(٤) الطيب برغوث: «محورية البعد الثقافي في إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي»، ط ٢، دار قرطبة، الجزائر، ٢٠٠٤، ص ١١.

فيما لاجدوى منه. ولعلّ فساد هذه العلاقة الاجتماعية يعود إلى ذلك التضخم الذي يصيب ذات الفرد، فيصبح الجسد الاجتماعي خاضعا لسيطرة النزعة الفردية التي تجعل العمل الجماعي المتكامل ضربا من المستحيل، فينحرف نشاط المجتمع عن سبيله الصحيح ويتحول إلى تعصب أعمى ينتصر من خلاله الفرد لذاته أو جماعته أو حزبه، ويسود النزوع إلى الجدل من جهة، والنزوع إلى التبرير من جهة أخرى، كمحاولة للانتقام للذات على حساب مستقبل الأمة: «ولهذا فإن المظهر الأول من مظاهر انحطاط هذا المجتمع هو تحلل شبكة العلاقات الاجتماعية التي يظهر أثرها في عالم ثقافة ذلك المجتمع، فتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية هو في حقيقته تمزق لعالم الثقافة باعتبارها المحيط الذي يصوغ كيان الفرد، فأَيّ خلل فيها يعود بالإخفاق على الجهود الجماعية والفردية»^(١).

□ أما الأفكار السائدة في العالم الإسلامي اليوم فما هي إلا مزيج من الأفكار التي تعيق التطور والنمو وتتمثل في الأفكار الميتة والأفكار القاتلة، ورغم اختلاف مصدرهما إلا أن كلاهما يؤدي إلى الهدم لا البناء. وإذا كانت نهضة المجتمع الإسلامي متوقفة على طبيعة الأفكار التي يحملها أفرادها، فإن بن نبي يرى أن كل ما يسود المجتمع الإسلامي: «من اختلاط وفوضى في الميادين الفكرية والخلقية أو في ميادين السياسة، إنما هو نتيجة ذلك الخلط من الأفكار الميتة، تلك البقايا غير المصفاة، ومن الأفكار المستعارة التي يتعاضم خطرهما كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا»^(٢). والفرق بين النوعين هو أن الفكرة الميتة هي: «الفكرة التي بها حُذلت الأصول، ففكرة انحرفت عن مثلها الأعلى، ولذا ليس لها جذور في العصاراة الثقافية الأصيلة»^(٣). أما الفكرة المميته فهي: «الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي»^(٤).

ففي كليهما إذا انحرف عن النماذج الأصيلة وخيانة لها، فتصبح بعد ذلك بمثابة الجراثيم التي تنقل الأمراض الاجتماعية عبر الأجيال المتلاحقة وهو ما حدث فعلا للمجتمع الإسلامي

(١) نورة خالد السعد: التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، ص ١٨٦ و ١٨٧.

(٢) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ٨١.

(٣) مالك بن نبي: «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم:

عمر مسقاوي، ط ١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨، ص ١٥٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

الذي أصبح: «يعاني من انتقام النماذج المثالية لعالمه الثقافي الخاص به من ناحية، ومن ناحية أخرى لانتقام رهيب تصبه الأفكار التي استعارها من أوربة، دون أن يراعي الشروط التي تحفظ قيمتها الاجتماعية، وقد أورث ذلك تدهورا في قيمة الأفكار الموروثة وتدهورا في قيمة الأفكار المكتسبة، وقد حملا أفدح الضرر في نمو العالم الإسلامي أخلاقيا وماديا»^(١) فالخلل لا يكمن في طبيعة أفكار الحضارة الغربية في حد ذاتها، وإنما في طبيعة علاقتنا بها: «وهذه الصلة لا تحددها غير وراثتنا الاجتماعية التي لم تتخلص بعد من تأثيرها بل إنها على وجه الخصوص هي التي تملي اختيار «السائح المهمم» في المزبلة واختيار «الطالب المجتهد» في المقبرة فكلاهما بمقتضى وراثته الاجتماعية لا يذهب إلى المهد الذي تولد فيه الحضارة، وإلى المصنع الذي تصنع فيه... ولكنهما يذهبان: أحدهما إلى الأماكن التي تتعفن فيها... والآخر إلى الأماكن التي تنقطر فيها... أي كلاهما يذهب حيث تكون الحضارة فاقدة الحياة... لا تعطيها»^(٢). ومنه فإن تخلف المجتمع الإسلامي وعجزه عن استعادة مجده الحضاري يرجع إلى ذلك التسكر المزدوج لقيمنا الثقافية الأصيلة من جهة، وللقيم الإنسانية المعاصرة من جهة ثانية ومن ثمة «فالأفكار المخدولة في هذا الجانب أو ذاك لها انتقام رهيب، وإن انتقامها المحتوم هو مانعانيه اليوم»^(٣).

□ إن طبيعة العلاقة بين إنسان مابعد الموحدين وعالم الأشياء يحددها المعيار الصبياني في التعلق بالأشياء، إذ لم يعد الإنسان يستمد مكانته الاجتماعية من كونه إنسانا ولا من زاده المعرفي وإنما من كمية الأشياء التي يمتلكها ويتصرف فيها. ويُسبَّه بن نبي النزوع إلى الشيئية بمرحلة الطفولة عند الفرد: «فالطفل لا يرى في العالم أفكارا، ولكنه يرى أشياء فكومة من قطع الحلوى، أثن لديه بكثير من الجواهر، وكل المجتمعات البشرية تمر بهذه المرحلة من الصبيانية»^(٤). ولكن طفولة العالم الإسلامي من النوع المزمّن، فرغم أنه دخل إلى جانب الطفل الياباني إلى المدرسة الغربية، غير أن هذا الأخير لما وجه سلوكه وفقا لعالم أفكاره تجاوز طفولته بسرعة واتخذ لنفسه مجلسا بين الكبار، بل أثبت بأنه قادر على تكلم لغة الكبار حينما يجذ الجِد سواء في المجال العسكري أم الاقتصادي، أما العالم الإسلامي الذي فُصلت فيه الفكرة

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٢) مالك بن نبي: «في مهب المعركة»، ط ٣، دار الفكر، ط ٣، دمشق، ١٩٨١، ص ١٣٥.

(٣) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ١٦٠.

(٤) مالك بن نبي: «فكرة كمنويلث إسلامي»، ترجمة: الطيب الشريف، بإشراف ندوة مالك بن نبي، ط ٢، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٠، ص ١٩.

عن النشاط، فقد أصبح يواجه طغيان الأشياء على مختلف الأصعدة: «فعوض أن يكون الشيء وسيلة في خدمة الإنسان وتحت تصرفه يوجهه حسب الأهداف التي يطمح إلى تحقيقها، انعكست الآية عند مسلم اليوم، وأصبح الشيء غاية تطلب لذاتها، ونتيجة ذلك كله، هي أن الشيء قد طغى على عقلية إنسان مابعد الموحدين وصار هو الذي يتحكم في إرادته ويوجه سلوكاته»^(١)، وأصبحت الكمية والشيء هما المعيار الأساس الذي تصدر وفقه الأحكام، فالمكانة الاجتماعية للفرد يستمدّها من كمية الأشياء والوسائل الموضوعية تحت تصرفه، فالقصر، والسيارة الفاخرة، أو البدلة الأنيقة وغيرها من الأشياء، هي التي تضفي على الفرد قيمته و: «الموظف يعتمد في تحديد رتبته في الترتيب الإداري بعدد الأجهزة التي يستعملها، أو لا يستعملها، ففي مكتب واحد لموظف كبير أحصيت أربعة تلفونات أمامه، وخمسة أجهزة تكييف من حوله، وفي العاصمة العربية نفسها كان يسلم عليّ شاب مثقف وكان ابن شخصية ذات مقام معنوي رفيع، لكنه توقف عن تحيتي منذ اليوم الذي رأي فيه على رصيف محطة نازلا من عربة الدرجة الثالثة»^(٢).

□ كما أن الجماهير في مجتمعنا لم تعد تؤمن بمشاريع فكرية معينة، بل كل ما يشد انتباهها هو ذلك الشخص الكارزمي الذي يعتقدون أنه يمتلك جميع الحلول لمشكلاتهم الخاصة، إلى درجة أن يتحول شخص الزعيم إلى وثن يعبد إماماً خوفاً وإماماً انهاراً وإماماً طمعاً.

يرى بن نبي أن الانحراف عن الطريق الصحيح للنهضة، إنما تم حينما غُيّبت الفكرة ليحل محلها الشخص، إماماً في هيئة متصوف يوزع البركات على مريديه، إذ لامبادرة ولا رأي للمريد إلا ما يرى الشيخ، فهو الوحيد القادر على توجيه الحياة العامة، ولا يُحتمل على الإطلاق أن يصدر الخطأ عن الشيخ لصفاته الروحي، وتقواه، كما يعتقد المريدون. وإما في هيئة مخادع ودجال يرتدي أحياناً قناع الزعيم السياسي المُطلع على خبايا الأمور السياسية، والمالك الوحيد لحلول جميع المشاكل التي تعاني منها الأمة، وتُبرر أخطائه بدعوى امتلاكه لمعطيات غائبة عن أذهان أتباعه، سواء من الغوغاء الواهمين، أو المثقفين الطامعين فيما تدره بركات الولاء للزعيم من مناصب ومغانم كمقابل لسكوته عن أخطائه، والاجتهاد في تبريرها على أنها عين الصواب لأن نظر الزعيم ثاقب، ولا يمكن للعامة أن تفهم مقصوده إلا بعد حين، لذا ما عليهم

(١) محمد بغداد باي: التربية والحضارة، ص ١٠٤.

(٢) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ٧٩.

إلا الانصياع والإتباع بلا تساؤل عن الوجهة التي يناقدون نحوها وهكذا: «يترتب على طغيان الأشخاص نتائج ضارة على الصعيدين الأخلاقي والسياسي»^(١).

□ انحراف الممارسة السياسية في الوطن العربي، بحيث انفصلت السياسة عن القواعد والأسس العلمية التي تقوم عليها وتحولت إلى خداع ومكر وتضليل يمارسه بعض الدجالين لمغالطة أصحاب النوايا الطيبة والسذج من الجماهير، واستخدام جماجم الضعفاء كجسر للوصول إلى السلطة أو البقاء فيها. وبناء عليه فإن البوليتيك هي تلك الجرائم التي يرتكبها بعض المخادعين والدجالين من أجل مكاسب شخصية على حساب مستقبل حضارة أمة بكاملها، لهذا يقول بن نبي: «فالبوليتيك ليست مفهوما محددًا ولو لم يضع الشعب الجزائري هذه الكلمة، ما وجدنا كلمة لتعبر عنها، ودراسة ملفها ليست من اختصاص العلم، بل من اختصاص القضاء بوصفها جريمة اختلاس»^(٢)، إذ لا يمكننا أن نقول عمن يقوم بهذه الممارسة: «بأنه يقوم بأداء عمل سياسي لأنه بعيد كل البعد عن السياسة الحق، وإنما هو مقاول ماهر في الدجل السياسي والدولة أو الحكومة التي يرأسها لا يمكنها أن تدوم طويلا، لأن عمله هذا لا يؤدي إلى تقدم أو تطور في البلاد فهو يعتمد على الخداع وعلى تعاريف مضللة للسياسة»^(٣). وهو يشير إلى ذلك الانحراف الذي شهدته الممارسة السياسية في الوطن العربي، بحيث انفصلت السياسة عن القواعد والأسس العلمية التي تقوم عليها وتحولت إلى خداع ومكر وتضليل يمارسه بعض الدجالون لمغالطة أصحاب النوايا الطيبة والسذج من الجماهير، كما أنها انفصلت عن أهدافها العملية لتتحول إلى مجرد ثروة وخطب انفعالية، تثير عواطف المظلومين والمهمشين دون أن توجد الأليات المناسبة لتحقيق متطلباته ومعالجة أوضاعهم، فإذا كانت السياسة ذلك النشاط الذي يسعى أصحابه لتنظيم شؤون أمتهم وخدمتها على أحسن وجه فإن البوليتيك هي تلك الجرائم التي يرتكبها بعض الدراويش من نوع الزعيم لتحقيق أطماع ومصالح للشخصية، على حساب مستقبل الأمة، واستخدام جماجم الضعفاء كجسر للوصول إلى السلطة أو البقاء فيها.

(١) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٨ و ٩٩.

(٣) يوسف حسين: «نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث»، ط ١، دار التنوير، الجزائر، ٢٠٠٤، ص ١٣٥.

وهذا المكروب الذي أصاب الظاهرة السياسية العربية يقوم على أسس مناقضة تماما للفعل السياسي الحقيقي إذ: «يقوم بفصل الفكرة عن النشاط بطريقة تظل بها الأولى عاجزة ويظل الثاني أعمى فاقدًا للبصيرة والبصر»^(١).

فالبوليتيك إذا هي ذلك النشاط الأعمى غير الموجه نحو الوجهة الصحيحة لتحقيق الغاية من وجود الدولة، أو أنها تلك الأفكار العاجزة عن التجسيد العملي، أي أنها مجرد عبارات بلاغية أو صرخات انفعالية، يعتقد أصحابها أنها كافية لتغيير الوضع وإصلاحه. ولما كانت هذه هي أهم مميزاتها فقد جعلتها مراصد الصراع الفكري الأداة المثلى لصدد الشعب عن مشكلاته الجوهرية وإغراقه في مشكلات وهمية وصراعات داخلية.

وهكذا أصبح هواة الدجل السياسي يمارسون حماقاتهم وشذوذهم دون حياء، وفي وضع النهار، واستبدلت الولائم التي كانت تُقام تبركا بالأضرحة والزوايا بولائم المواعيد الانتخابية التي لايجني منها الشعب سوى الوهم والسراب، وإذا كان الوثن مجمدا في شكل ضريح أو زاوية في عهد الدروشة والمرابطة فإنه أصبح اليوم في شكل أحزاب سياسية لا تمتلك سيادة قراراتها، وجمعيات ومنظمات تُسمى نفسها جماهيرية، وتستغل الظروف المأساوية التي تعيشها الشعوب العربية لكي تزايد بها على الأنظمة علّها تحصل على بعض الفتات، لتتحول بذلك الممارسة السياسية من نشاط: «مبدع ومطور ومركبي للقدرات الذاتية للمجتمع ومشبع لحاجاته المعرفية والروحية والاجتماعية ومؤهل له للحضور والمنافسة على الساحة الدولية دفاعا عن مصالحه الحضارية، ومساهمة في إقرار العدالة والسلام في الأرض، إلى بولتيك شرس يفترس بشراسة ووحشية الدعوة والدولة والمجتمع معا»^(٢).

□ كما يتميز تفكير إنسان مابعد الموحدين بأنه تفكير نظري غير مرتبط بأهداف عملية، وأغلب من يسمون أنفسهم بدعاة التغيير يكثرون الكلام من دون أن يكون لذلك أي انعكاس ايجابي على الواقع.

□ عدم استغلال الوقت والمال بعقلانية واعية لأهدافها ووسائلها وأحوالها، وكذا سلبية المثقف العربي الذي لا يتفاعل مع هموم أمته، ويكتفي إمّا بالانطواء على ذاته طلبا للسلامة،

(١) مالك بن نبي: «القضايا الكبرى»، ترجمة: الطب الشريف، بسام بركة، ط ١، دار الفكر، دمشق، ١٩١، ص ٩٦.

(٢) الطيب برغوث: محورية البعد الثقافي في إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، ص ١٢.

وإما هروباً إلى الخارج بحثاً عن المكاسب المادية وإما بتحويله إلى أداة في أيدي مالكي سلطة القرار. والنتائج من هذا أننا: «نرى جزءاً كبيراً من اللافعالية في أعمالنا، إذ يذهب جزء كبير منها في العبث والمحاولات الهائلة»^(١). وتظهر اللافعالية في: «انعدام الرباط المنطقي الجدلي بين الفكر ونتيجته المادية، فالفكرة والعمل الذي تقتضيه لا يمثلان كلاً لا يتجزأ، والواقع أننا عندما نحلل اطراد أي نشاط له علاقة ما بالحياة العامة للنهضة نجده مبتوراً من جانب أو آخر، فإما فكرة لا تُحقق، وإما عامل لا يتصل بجهد فكري»^(٢)، وغياب هذا الرباط المنطقي بين الفكرة النظرية والنشاط العملي لا يخص الفرد وحده بل يمتد إلى مستوى الجماعة أو المؤسسة التي تضع على عاتقها مسألة تغير الوضع الاجتماعي، فإذا تأملت المواقف التي تستند إليها هذه المؤسسات والمرجعيات النظرية وجدتها على مستوى لا بأس به من الإحاطة بالمشكلات، لكن ما إن تتم محاولات تنزيلها إلى الواقع حتى تتحول إلى نشاط منقطع الصلة تماماً بالأفكار النظرية: «ومتى انعدمت هذه العلاقة عمى النشاط واضطرب، وأصبح جهداً بلا دافع، وكذلك الأمر حين يصاب الفكر أو ينعدم فإن النشاط يصبح مختلاً مستحيلاً، وعندئذ يكون تقديرنا للأشياء تقديراً ذاتياً، هو في عرف الحقيقة خيانة لطبيعتها وغمط لأهميتها، سواء كان غلواً في تقويمها أم خطأً من قيمتها»^(٣).

والحال على ما هي عليه يصبح كلام من يتصدرون الحياة العامة، مجرد استعراض لفصاحة اللسان وبيان القدرة على التلاعب بالألفاظ، لأنه خال من أي قوة دافعة للعمل أو قوة اجتماعية تعبر عن ذاتها: «فالكلام الذي انطلق خلال الحركة الإصلاحية، وخاصة منذ قضاء زعمائها الكبار لم يكن قائماً على ضرورة اجتماعية، كما أن الكلام الذي أطلقته الحركة الحديثة لم يكن يهدف إلى إحداث أثر، بل لم يكن يستتبع دفع الكلمات دفعا إلى مجال العمل»^(٤). فتفكير إنسان ما بعد الموحدين تفكير نظري غير مرتبط على الإطلاق بأهداف عملية، لهذا نجد أن واقعنا من يسمون أنفسهم بدعاة التغيير يكثرون الكلام، من دون أن يكون لذلك أي انعكاس إيجابي على الواقع.

(١) المصدر نفسه، ١٠٢.

(٢) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

ومنه فإن ما ينقص مسلم ما بعد الموحدين الذي حاول أن ينفذ الغبار عن نفسه ويتخلص من قيود تحلفه: «ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، فهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاما مجردا، بل أكثر من ذلك فهو أحيانا يبغض أولئك الذين يفكرون تفكيراً مؤثراً، ويقولون كلاماً منطقياً، من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط»^(١).

فالتعامل مع المشكلات بالتقليل من أهميتها كثيراً ما كان عامل هدم لثمرة جهود كبيرة استمرت لسنوات، وإذا كان ذهان السهولة يقود إلى تدمير قدرات الأمة، فالشكل الثاني يتمثل في تضخيم المشكلات أكثر مما هي عليه واعتبار حلها جزءاً من المستحيل، ويسمى بنبي بـ «ذهان الاستحالة» ودوره يتمثل في شل حركة المجتمع ونشاطه كما بينا سابقاً. وفي المقابل يستنجد الفرد العربي بمشكلات جزئية يتخذ منها مشجبا يعلق عليه عجزه ف: «هذه الأدوار الغنائية الثلاثة، [الجهل والفقر والاستعمار] هي العملة الشائعة التي يفسر بها حسن النوايا عجزهم كما يستخدمها الدجالون ليدافعوا عن مشروعاتهم المربحة، ومشروعات الشعوذة والمخاتلة، والاستعمار باسم تقرير العين»^(٢). ولعل حالة الذهان هذه تعتبر: «السبب الأساسي الذي يعرقل جميع ضروب النشاط والذي يشد التطور إلى نسق متلكئ ويزرع القلق والعجز، ويؤدي إلى ظهور الشلل وسائر الأعراض المرضية الأخرى، وأخيراً الفوضى في الحياة وهذا في المستويين الاجتماعي والفردى على حد سواء»^(٣).

ولا يحتاج المتأمل لحال المجتمع الإسلامي إلى طول نظر لكي يكشف عن ذلك العجز الفكري الذي ينعكس على الجانب النفسي في حياة الفرد فينتج عن ذلك فصل بين النتائج والأسباب والوسائل الكفيلة بتحقيقها وبيئ بنبي ذلك فيقول: «فكرنا لا يقيم علاقات بين النشاطات والجهود والوسائل من ناحية، ونتائجها من ناحية أخرى، ومفهوم المحصول لوجود له في تربيتنا الأولى، إذ لا يكون جزءاً من عالم أفكارنا»^(٤).

ويظهر الخلل في العلاقة بين الفكرة والنشاط، أيضاً في ذلك الترف الفكري الذي يتعالى عن مشكلات الواقع، إمّا هروباً من عجز المواجهة، وإمّا نتيجة حمى الغرام بالأفكار، ويُعلق بن

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ١٠٣.

(٢) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ٨٩.

(٣) عبد اللطيف عبادة: صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، ص ٣٥.

(٤) مالك بن نبي: فكرة كومونيلث إسلامي، ص ٥٩.

نبي على هذا بقوله: «فلو أنني وصفت هذه الفكرة بصورة أستعيرها قلت، إنه ليس مصنعا تتحول فيه الأفكار إلى أشياء، بل هو مخزن تتكدس فيه الأفكار بعضها فوق بعض»^(١)، وكان انتقاد بن نبي للنخبة المثقفة منطلقا من هذا الأساس إذ: «رغم شيوع مطلب النهضة وانتشاره، إلا أنه كان دون توجيه منهجي، فكان العلم زينة وأسلوبا وترفا ولم يكن حركة وعملا إيجابيا»^(٢).

وهكذا فإن أي خلل في طبيعة العلاقة الجدلية التكاملية بين النشاط والفكرة يؤدي إلى غياب الفاعلية إذ: «يصاب النشاط بالشلل عندما يدير ظهره للفكرة، كما تصاب الفكرة بالشلل إذا ما انحرفت عن النشاط، لكي تمضي في طريق اللهو والعبث»^(٣).

وإذا كانت هذه هي انعكاسات داء اللافعالية على حياة مجتمع يريد النهوض فإنها تعيقه حتما عن تحقيق أهدافه الحضارية الكبرى، ولكنها لاتعدو أن تكون حالة مرضية تصيب أي مجتمع في مرحلة مابعد التحضر أو الانحطاط، لذا فمعالجتها ممكنة بل أكيدة: «إذا ما استعاد العالم الإسلامي تشكيل أساسه المفاهيمي بتركيب الإنسان والتراب والوقت»^(٤).

□ لجوء المجتمع الإسلامي إلى التكديس بدل البناء، فطغيان الشئنة أعمى بصيرته وجعله يغفل عن البناء المرحلي التكاملي ويبدله بتكديس منتجات الحضارة إلى جنب بعضها البعض معتقدا أن هذه المنتجات هي التي تصنع الحضارة في حين أن العكس هو الصحيح بحيث أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها، ويشتمل التكديس على الأشياء والأفكار والأشخاص.

فنتائج التكديس لايمكنها أن تخرج عن الإطار السابق الذكر، لأن: «المقياس العام في عملية الحضارة هو أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها وسيكون من السخف والسخرية أن تنعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها»^(٥). ذلك لأنه: «من البديهي أن الأسباب هي التي تُكوّن النتائج وليس العكس فالغلط منطقي ثم هو تاريخي لأننا لو حاولنا هذه المحاولة، فإننا سنبقى ألف سنة ونحن نكدس ولا نخرج بشيء»^(٦).

(١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢) عمار جيدل: نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، رؤى، مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل، العدد ٢٠، سنة ٢٠٠٣، ص ٧٣.

(٣) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص ٦٩.

(٤) قادة بحيري: محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي، ص ١٤١.

(٥) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ٤٦.

(٦) مالك بن نبي: تأملات، ص ١٦٩.

أي أن النزوع إلى التكديس عامل إعاقة للنهضة لتعارضه مع مبدأ السببية من جهة، ومن جهة ثانية لكونه مجرد تعويض عن الشعور والعجز أمام أشياء الحضارة، والنزوع إليه لم يكن نتيجة للدراسة المنهجية لمشكلات الحضارة.

□ ويرى مالك بن نبي أن الاستعمار ما كان ليعمر طويلا في العالم الإسلامي لو لم يجد الأرضية مهيأة لبقائه من خلال ذلك الاستسلام التام بل والوقوف إلى جانبه من طرف البعض وتبني أطروحاته والدفاع عنها من طرف البعض الآخر، ومنه فالقابلية للاستعمار عنده إنما تعني تلك الحالة النفسية السلبية المتمثلة في الرضا بالعدم، والاستسلام للهوان والعجز عن مواجهة تحديات الواقع ومشكلاته. ويؤكد بن نبي أن المجتمع الإسلامي عاجز عن تحقيق نهضته مدام أفرادُه يتصفون بنوع من السلبية واللامبالاة اتجاه مشكلات الواقع الذي خطط له الاستعمار وفرضه عليهم، وحالة الرضا بالواقع المتدهور والأليم دون بذل الجهد لتغييره هو ما يسميه بن نبي «القابلية للاستعمار»، والتي تستمد معناها: «من المناخ الثقافي والاجتماعي في مجتمع الانحطاط أو مابعد التحضر كما يجليه واقع المجتمعات المستعمرة، وكما يظهره واقع الفرد في نفسيته أو سلوكه المتصف بالسلبية والاستسلام»^(١)، إذ أن الهزيمة النفسية التي تعانيها طائفة من أفراد المجتمع الإسلامي دفعت بهم إلى السير في عكس الاتجاه الصحيح للتقدم، وذلك من خلال الاستسلام والدفاع عن المشاريع الاستعمارية وتأييدها، وإصدار الأحكام وفقا لمقاييس الاستعمار.

كما أن القابلية للاستعمار تتجلى في ذلك الكسل العقلي والعملي الذي نواجه به مشكلات تتطلب الفعالية والهمة العالية والنشاط الدائم، فلا يمكن لمجتمع يريد النهوض من كبوته أن يُهمل دعم البحث العلمي ويُعطل طاقات بشرية هائلة، ويخدرها بمختلف أنواع التخدير، أو يشغلها بمشكلات ثانوية عن مشكلاتها الجوهرية خوفا من ردود أفعالها غير المتوقعة.

فالقابلية للاستعمارية هي: «جملة أوضاع وشروط فكرية ونفسية واجتماعية وسياسية سلبية، تضع المجتمع في حالة من الضعف والقصور والعجز إزاء التحديات المحيطة به، فيجد نفسه في حالة وهن حضاري يُفقد القدرة على رد التحديات ويخضع لها مكرها»^(٢)، وهو

(١) نورة خالد السعد: التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، ص ١١٥.

(٢) طيب برغوث: «حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية»، ط ١، دار قرطبة، الجزائر، ٢٠٠٤،

مايينه مالك بن نبي في كتابه «شروط النهضة»^(١) فنجد مثلاً تلك الفتن والصراعات الداخلية الناتجة عن التعصب العرقي أحياناً، وعن السياسات الانتخابية أحياناً أخرى، فتبدد الأموال والجهود من أجل هدم الإنجازات التي حققتها الأجيال السابقة. كما تتجلى مظاهرها أيضاً في ذلك التخريب الذاتي للقيم الأخلاقية داخل المجتمع، فقبل أن يفكر الاستعمار في تفكيك الروابط الاجتماعية يسارع بعض المسلمين أنفسهم لقيام بهذا الدور على أكمل وجه بل أنهم يحققون في مجال التدمير الأخلاقي ما عجز عن تحقيقه الاستعمار من خلال مشاريع المسخ الحضاري المباشرة التي يقومون بها.

وأما عن غياب الذوق الجمالي في المجتمع فالتصرفات اليومية لأفراده توحى بأنك أمام قطع يلبي دعوة الغريزة دون تردد، فيصبح الصوت النشاز معياراً للنغم العذب، والكلمات البذيئة المثيرة للغرائز معياراً للكلمة الصادقة التي تعبر عن هموم المجتمع. وبغرض التوضيح يجدر بنا تأكيد ماذهب إليه عبد الطيف عبادة وهو أن مفهوم القابلية للاستعمار: «مفهوم نفسي، وليس مفهوماً عرقياً، أو جيلياً كما فهمه بعض الناس»^(٢)، وإذا كان غرض بن نبي من تركيزه على هذا الجانب النفسي عند مسلم مابعد الموحدين هو: «نقد المجتمع الإسلامي وتأنيبه وتبصيره بوضعه المزري لحثه على النهوض والتخلص من عيوبه فكان بهذا شفوفاً رحيماً بهذا المجتمع ينقده بدافع الغيرة عليه، فإن كثيراً ممن يستخدمونه [أي القابلية للاستعمار] الآن يريدون منه الدفاع عن الاستعمار بتركيز كل اللوم على مجتمعنا وحجب الأضواء عن القوة الخارجية الهائلة التي تضغط بل تضرب بقبضة حديدية كل حركة نهضوية عند المسلمين»^(٣).

ومن خلال ماسبق ذكره يتبين: «أن الاستعمار لا يتصرف في طاقاتها الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها مواطن الضعف، فسخرنا لما يريد كصوار يخ موجهة، يصيب بها من يشاء، فنحن لانتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقاً يتحدث فيها وأقلاماً يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا بعلمه وجهلنا»^(٤).

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ١٥٦ وما بعدها.

(٢) عبد الطيف عبادة: صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، ص ١٣٠.

(٣) وصفي عاشور أبو زيد: فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي، رؤى، مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي، العدد ٢٠٠٣، ص ١٤.

(٤) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ١٥٩.

□ يرجع بن نبي أسباب كبوة المشاريع النهضة إلى تلك الانطلاقة غير الموفقة التي لا تقوم على الرؤية التكاملية العميقة، والتي لا تدرك أهمية مختلف جوانب الحياة المادية منها والمعنوية، وتأثيراتها المتبادلة فيما بينها، وإنما تقوم على رؤية سطحية تجزئ المشكلات، وتطرحها منفصلة عن بعضها بل قد تشغل بجزئية صغيرة وتراهن عليها لوحدها لتحقيق أهداف النهضة، ولعل هذه النظرة التي تفصل المشكلات عن بعضها وتجزئها هي سبب ذلك الفشل المتكرر لمحاولاتنا النهضة.

□ يرى مالك بن نبي أن إنسان مابعد الموحدين سواء ارتدى ثوب الإصلاح أو ثوب التحديث فهو يعاني من عقدة رفض النقد، الأمر الذي يجعله يتهادى في أخطائه من دون أن ينتبه إليها، وقد يكون سبب هذا الرفض هو التهرب من تحمل مسؤوليات نتائج الانحرافات التي تحدث بين الحين والآخر في مسيرته النهضة، بحيث أنه يتم اللجوء إلى اتهام الآخر أحيانا واتهام التراث في أحيان أخرى لتبرير العجز أو الخطأ في مقابل الحذر المفرط من توجيه جهاز النقد والفحص للذات. ويعود سبب ذلك الرفض إلى انتشار: «ثقافة التلقين والتسميع والتقليد، على حساب ثقافة التفقيه والتأصيل والنقد والاجتهاد والإبداع، بحيث صُغبت علينا مواكبة مستجدات الحياة المعاصرة، وصرنا نرى مواقف آلية تكاد تخلو من الأصالة والفعالية والمصادقية»^(١).

وغياب النقد الذاتي يدفع دائما إلى التهرب من المسؤولية إذ: «يحاول زعماء الحركة الحديثة أن يلصقوا أسباب عطلهم بالاستعمار، ولكن ذلك ليس ضربا من التعلل، إذ يقصدون من ذلك الهرب من مسؤوليتهم الحقيقية، ولقد شاركهم في تعللهم أيضا دعاة الحركة الإصلاحية، أولئك الذين لم يبحثوا مطلقا عن الأسباب الداخلية لعجزهم، بل اكتفوا بإسناد التبعية إلى السلطة الأجنبية، فالتياران كلاهما لايهتمان بعلاج نقائصهما»^(٢).

يُحاول بن نبي من خلال هذا النص أن ينبه إلى خلل ظل يعانيه عقل المسلم، وهو تعليق أسباب الفشل على مشجب الآخر، ورفض مراجعة الذات ونقدها، حتى أنه حينما تعرض لبعض الأخطاء التي ارتكبتها حركة الإصلاح في الجزائر في كتابه «شروط النهضة»، فهم نقده على أنه تشويه لسمعة الحركة، ويرجع ذلك في رأيه إلى أن: «النقد لم يدخل بعد في عاداتنا، ولم

(١) طيب برغوث: «حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية»، ص ٤٢.

(٢) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ٧٠.

يستقر في جونا العقلي، وأن الكلمة ذاتها لم تبرح أجنبية عن قاموسنا أو أنها تعني شيئاً آخر، كأن كلمة «نقد» وكلمة «تشويه» مترادفتان في لغتنا»^(١). ويشير الباحث زكي أحمد إلى أن: «هناك إقرار من العديد من المفكرين، إننا نعاني في حياتنا الثقافية من أزمة نقد، وهذا أخطر إشكاليات الثقافة فأزمة النقد في أساسها هي أزمة في الثقافة، كما يكرس من جهة أخرى سلبات الثقافة وآفات»^(٢).

والأمة التي لاتعترف بأخطائها من أجل تصحيحها والاعتبار منها تظل تراوح مكانها ولا يمكنها أن ترقى إلى مستوى الحضارة. وغياب النقد المنهجي والموضوعي هو الذي حرم المحاولات النهضوية: «من فرز ماهو إيجابي مما هو سلبى في منظومتي المفاهيم ومنهجية الإنجاز على حد سواء، ولر يسمح للوعي الحضاري بالانتشار في الأمة لتخليصها من الفكر الطفيلي المأزوم، وتحريرها من الكوابح الفكرية والنفسية والاجتماعية التي أثقلت كاهلها، وحددت فاعليتها الحضارية»^(٣).

□ العشوائية في العمل، فبالرغم من وجود النية الخالصة للقيام بالتغيير إلا أنها ليست الشرط الوحيد، بل نحتاج إلى المعرفة الواسعة بسنن التغيير الاجتماعي، وهو العنصر المفقود في الكثير من محاولات النهضوية، بحيث نهمل حتى خصوصيات المرحلة التاريخية التي تمر بها أمتنا، لذا تجد البعض منا يلجأ إلى الماضي البعيد لاستعارة حلول جاهزة، أوجدها أصحابها لمواجهة تحدياتهم الخاصة المختلفة زمانياً عنّا، وتجد البعض الآخر يلجأ إلى الضفة المجاورة لاستيراد حلول جاهزة أيضاً، أوجدها أصحابها لمواجهة تحديات خاصة بمراحلهم التاريخية المختلفة عنّا.

يرى بن نبي أن الجهود النهضوية وإن اتسمت في معظم الأحيان بالنية الصادقة والرغبة الملحة لتكسير قيود التخلف، إلا أنّ غياب الوعي بسنن التغيير لدى كل من رجال الإصلاح وتيار التحديث هو ما أدى إلى فشل المشروع النهضوي العربي وذلك لأنّ: «أي اختلال في الوعي المنهجي، في أبعاده المعرفية والإجرائية والأخلاقية، سينعكس مباشرة على الوعي والأداء الثقافي، وهذه الانعكاسات السلبية المتتالية، تؤثر مجتمعه على مستوى الوعي والأداء الحضاري

(١) مالك ابن نبي: في مهب المعركة، ص ١٠٦.

(٢) زكي أحمد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، ص ١٣٧.

(٣) الطيب برغوث: محورية البعد الثقافي في إستراتيجية التنمية الحضارية، ص ١١.

للفرد والمجتمع، وتدفع بأوضاع الأمة إلى المزيد من الضعف والتقهقر والاستعابات الحضارية المضادة»^(١). ولا يمكن للنهضة أن تتحقق إلا إذا كانت الحلول المقترحة لعلاج أزمة التخلف مرتبطة بالمرحلة التاريخية التي تعيشها الأمة، وكانت تحديات الواقع ومتطلباته هي الأساس الذي نعود إليه من أجل صياغة المشروع الحضاري للأمة الإسلامية المعاصرة.

□ اتفاق كل من دعاة الإصلاح والتحديث على تجاهل واقع أمتهم كنقطة انطلاق أساسي لبناء مشروعيهما النهضويين، فعاد دعاة الإصلاح بأفكارهم إلى الماضي للتشبث به والدفاع عنه من دون تمحيص ولا نقد، وتمثل دعاة التحديث مذاهب فكرية غريبة لها واقعها الخاص الذي نشأت فيه. وبالتالي فهذا الاغتراب الزماني والمكاني هو الذي أدى إلى التلفيق والفوضى أحيانا وإلى اصطدام الجهود أحيانا أخرى مما عرقل السير في طريق النهضة.

ومبدأ دعوة الحركة الإصلاحية بالعودة إلى الماضي: «لر يسجل إذن في نسق من الأحداث التاريخية، فهو بهذا يعد مزقة لا تؤدي بالإنسان إلى مرحلة من الوعي، بل إلى مرحلة يتعلم فيها ما يتصل بعلم الكلام، أي أنه يسلك النهج الذي سبق أن سلكه المسلمون في عصر ما بعد صفين، فهو إذن إصلاح للعلم، قلما يمس - بل لا يمس البتة - مصير المجموعات الإنسانية»^(٢). لهذا نجد أن ما تحقق من جهود الحركة الإصلاحية هو وقوفهم: «عند حدود ما أعطته الحضارة الإسلامية في عهودها السابقة، وتحول أنظارهم بالكلية إلى هذا التراث والتغني به منصرفين عن الواقع الذي تردى وتقهقر في حين بلغت حضارات أخرى الأوج»^(٣).

واستعارة الحلول من الغرب هي نتاج الصدمة الثقافية العنيفة التي تعرض لها العالم الإسلامي فأصبح على إثرها يعاني الشعور بمركب النقص أمام الآخر من جهة، ويحاول من جهة أخرى مواجهة هذا المركب والتغلب عليه: «حتى أدى بهم مركب النقص إلى أن ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي، وألقوا أسلحتهم في الميدان، كأنهم فلول جيش منهزم في اللحظة التي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين المجتمع الإسلامي والغرب، فأصبح هذا القبيل من المثقفين

(١) طيب البرغوث: «مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السنية، تحليل لأهمية المعطى الثقافي التربوي»،

ط ١، دار قرطبة، الجزائر، ٢٠٠٤، ص ٢٦.

(٢) مالك ابن نبي: المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٣) وصفي عاشور أبو زيد: فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي، رؤية، مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل

الإسلامي، العدد ٢٠٠٣، ص ١٥.

يبحث عن نجاته في التزبي بالزبي الغربي، وينتحل في أذواقه وسلوكه كل ما يتسم بالطابع الغربي حتى ولو كان هذا الطابع ليس إلا مظهرًا لشيء وراءه من القيم الحضارية الغربية الحقيقية»^(١). هذه الفئة من الاتجاه التقدمي لم تستطع أن تصمد أمام الزحف الثقافي الغربي، فراحَت تبحث عن وسائل تافهة للمواجهة، جعلتها في النهاية تتمهَظَر بالمظهر الحديث، لكن كيفية تعاملها مع المعضلات وتصرفاتها اليومية لا تختلف في شيء عن إنسان ما بعد الموحدين، لأنه: «لكل مجتمع خصائصه النفسية والاجتماعية، فالقيم الاجتماعية والثقافية والأخلاقية ليست قابلة للتداول ونظرًا لعدم التقيد بهذا الشرط في عملية الاقتباس من الغرب ظهر التقليد الأعمى، وسادت الفوضى في الميادين الفكرية والخلقية، وفي ميادين السياسة»^(٢).

وفي مقابل هذه الأمراض الداخلية التي ظلت تنخر جسد الأمة فكريًا ونفسيًا واجتماعيًا، نجد حاجزًا خارجيًا يتمثل في الاستعمار الذي يفرض أن يتحول العبد إلى سيد يتخذ قراراته بكل حرية ومسؤولية، كما يرفض تعدد أقطاب الحضارة الإنسانية ومراكزها، كل هذا يدفعه لإجهاض أي مشروع نهضوي أو تحرري يحاول تحقيقه المستضعفون. وقد استخلصنا من هذا البحث مجموعة من الأدوات والآليات التي يوظفها الاستعمار كقيود وحواجز تمنعنا من تحقيق أهدافنا الإنسانية والحضارية ونذكر منها:

□ العمل على اختراق مختلف الثورات والمبادرات التي يهدف أصحابها لتغيير أوضاعهم وأحوالهم، من خلال إدخال مجموعة من المتغيرات تساهم في الانحراف بالثورة عن هدفها الرئيسي، كما يقوم بخلق ثورة مضادة تكون في ظاهرها تحمل نفس مواصفات الثورة الأصلية إلا أن حقيقتها هي المحافظة على المصالح الاستعمارية وإجهاض الثورة الأصلية من خلال إبعادها عن مسارها الصحيح.

□ اشتغال أخصائيو الصراع الفكري على ملفات شخص الزعيم الذي تجسدت في ذاته أفكار التغيير والثورة، ومن خلال تلك الثغرات التي يتم اكتشافها يوظف لتحطيم المشروع بعلم منه أو بدون علم، إذ تضخم أخطأؤه وتوجه نحوها أضواء الإعلام الكاشفة، وتشجع ثقافة المدح والتملق داخل محيطه، ليحطم بذلك نفسه ومشروعه من خلال تصرفاته.

(١) مالك ابن نبي: القضايا الكبرى، ص ١٧٠.

(٢) عمار جبدل: نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، رؤى، مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل، العدد ٢٠، سنة ٢٠٠٣، ص ٧٣.

□ مصادرة الاستقلال باللعب على وترين أساسيين وتر التفكك ونشر الرذيلة وتفكيك شبكة العلاقات الاجتماعية من خلال محاربة القيم الأخلاقية العليا، وتر السعادة الوهمية بنشوة الانتصار المؤقت والتي تؤدي بصاحبها إلى حد السكر والإغماء، وبذلك تصبح كلمة استقلال بلا معنى، أو مجرد مفردة في القاموس لاعلاقة لها بالواقع. ويقوم الاستعمار بتكليف خططه حسب طبيعة الأوضاع والظروف المحيطة فيستخدم الترغيب تارة والترهيب تارة أخرى، أو بإعدام زعيم ثوري هنا وتثوير أقليات العرقية والطائفية هناك.

□ تشجيع تجسيد الأفكار النهضوية المجردة، في ذات أشخاص كارزميين، أو أحزاب أو جماعات منظمة، لأنّ التجسيد يجعله يُحكم قبضته ويمسك بزمام الأمور، عكس التجريد الذي يسهل انتشار الأفكار الفعالة وتوسعها بسرعة نظرا لامتلاكها آليات ذاتية للدفاع عن نفسها. وعند تجسيد الأفكار السياسية تُعدم القيم والمبادئ لتحل محلها المصالح الشخصية وتصبح بمثابة المسوغات والدوافع والمعايير لأي ممارسة سياسية.

□ استغلال عواطف الجماهير الساذجة من خلال خطابات راديكالية متطرفة تمثل حقنا مهدئة لغضبها من جهة، ووسيلة لكسب ثقتها من جهة أخرى حتى يسهل توجيهها، واللجوء إلى تجميد طاقات الأمة عند نقطة معينة، من خلال القيام بعمليات استفزازية تحرك العواطف والمشاعر، فتنتطلق الجماهير في الثورة والغضب الزائد عن الحد للتفاعل مع بعض الإشاعات والتي ماهي إلا لعبة من لعب الصراع الفكري، ولكن حينما تمرر المشاريع المضرة بمصلحة الأمة نلاحظ هدوءا تاما وصمتا رهيبا وظلاما دامسا.

□ تسخير إمكانيات مادية كبيرة وإمكانيات بشرية عالية المستوى للاستعلام عن حركة الأفكار للتخلص منها إما بتشويشها والانحراف بها إذا كانت فعالة وإما بتضخيمها وتوسيع نشرها والترويج لها إذا كانت متوافقة مع مصالحه.

□ توظيف الاستشراق في عملية الصراع الفكري لارتباطه بمؤسسات الاستعلامات التابعة للاستعمار، وإذا كان دور الفريق الذي حاول تقزيم أو إلغاء دور الحضارة الإسلامية المساهمة في المنجزات الإنسانية واضح للغاية، فإن بن نبه إلى دور الفريق الثاني الذي نصفه بالموضوعي فهو الآخر مؤسسة لإنتاج مخدرات تمجيد الماضي الزاهر للأمة للانبهار به عوض مواجهة تحديات الواقع المختلف. بالإضافة إلى التمييز الدقيق للكتب والمؤلفات

وكل ما ينشر لتوظيفه في معركة الصراع الفكري إمّا للتشويش على فكرة ما، أو لتحطيم القيم الأخلاقية أو لتخدير القراء وصدهم عن مشكلاتهم الجوهرية.

□ استغلال الفراغ الإيديولوجي حيثما وجد بل لا ينتظرون وقوعه وإمّا يعملون على صنعه بطرق معقدة وملتوية من خلال استخدام أفكار الغير كجسر لتفكيك وحدة الأمة من جهة وإحداث ثغرات يمرر من خلالها أفكاره من جهة أخرى. أي من خلال خلق تيارات فكرية مصطنعة قد لا تتوافق ظاهرياً مع المشروع الاستعماري إلا أنه ينفخ فيها من روحه لغرض خلق توترات بينها وبين التيارات النابعة من إرادة الأمة فتتضاعف بذلك المشكلات وتزداد تعقيداً. وكذا استغلال الخريطة النفسية للعالم الإسلامي هو الذي يضمن له النجاح في مهمة تحويل أبناء المسلمين إلى أدوات لتخريب بيوتهم بأيديهم من دون وعي بل حتى من دون قصد. إذ يقوم الاستعمار بتفكيك الفكرة الكلية إلى عناصر جزئية ليشتغل على تحطيمها جزءاً تلو الآخر، وقد يلجأ إلى تضخيم مقصود لها يشل من خلاله الطاقات ويثير الخلاف بين حاملها فتتبعثر الجهود.

□ يقوم الاستعمار بين الفينة والأخرى باستفزاز الشعوب المستعمرة إلى حد الهيجان مما يدفع إلى السباحة في أمواج الغضب والانفعال والعشوائية في التصرف فتفرغ بذلك كامل طاقتها من دون أن تحقق أي هدف لصالحها، بل الأعظم من ذلك أن كل الأضواء توجه نحو منطقة ردود الأفعال الغاضبة والمنفعلة، وفي المنطقة المقابلة التي يسودها الظلام تمرر مختلف المشاريع التدميرية وتعزل الأفكار الفاعلة والجادة هناك من دون نجدة، فهو لا يسمح بمشاهدة المعركة الحقيقة التي يتقرر مصير الأمة تبعاً لنتائجها.

□ يدفعنا الاستعمار من خلال استفزازاته المتتالية وردود أفعالنا غير المعقولة وتوجيه الأضواء الكاشفة نحوها لتقديم صورة سيئة ومزيفة عن حقيقتنا للرأي العام العالمي، كما تتكوّن لدينا صور ذهنية خاطئة عن حقيقة الآخر نتيجة الضغط المتكرر للانفعالات الناتجة عن الاستفزازات السابقة الذكر، ونقوم بعملية تعميم خاطئة تغلق بموجبها منافذ التواصل ويحتفظ كل طرف بصورة مزيفة عن الآخر، حقيقتها أنها من إنتاج مخابر الصراع الفكري، فنعيش منعزلين عن العالم الخارجي إمّا كمتهمين للآخر أو كمتهمين من طرفه لتداس بذلك كرامتنا على أرضية المطارات العالمية بكل برودة أعصاب من جهة الآخر، وبكل خضوع واستكانة من جهتنا.

□ القيام بعمليات استباقية تتمثل في خلق تكتلات صغيرة لمواجهة وحدة الكفاح الشاملة، وبسبب التنافس والخلاف بين هذه الوحدات أو التكتلات يتم القضاء على الدافع الروحي الذي يحرك الأفراد العاملين لصالح هذه الفكرة، كما يؤدي هذا الخلاف للانحراف بالمعركة عن طبيعتها فيتنازع أبناء الوطن الواحد أو الدين الواحد أو التيار الإيديولوجي الواحد فيما بينهم، ويلجأون للاستقواء بالاستعمار على بعضهم البعض بدل توحيد الصفوف لمواجهة.

□ اهتمام الاستعمار بالبعثات الطلابية للانحراف بها عن طريق طلب العلم لتعود بالشهادة الأكاديمية ولكن من دون زاد علمي ومعرفي، فتوظف كأداة لتكريس الرداءة والتشجيع عليها في أوساط النخبة المثقفة، وفي حالة ما إذا أثبت بعضهم امتيازهم فسيحيطه بالتسهيلات والإغراءات من كل جانب للبقاء هناك. بل تغلق كل الأبواب في وجهه إذا ما عاد إلى بلاده، لأن أعداء النجاح يرفضون وجود الممتازين بينهم.

□ تحطيم قدرات الإنسان المستعمر من خلال الانحراف بسلوكاته إلى ميدان الوقاحة والرديلة وذلك من خلال محاربة القيم الأخلاقية بمختلف الطرق وتشجيع دعاة الانحلال بأسماء مختلفة، ويهدف بذلك إلى تفكيك الروابط الأخلاقية لتمزيق شبكة العلاقات من جهة وإلى تغيير البنية الثقافية السائدة من جهة أخرى بالإضافة إلى المحافظة على حالة التخلف.

□ تشجيع التعصب للأنا سواء كأفراد أو كجماعة، لينقسم المجتمع إلى فريقين متناحرين فريق يتخذ من الاستعمار آلهة فيستسلم لها خاضعا مستكيناً ويرفع ألوية الدفاع عن هذه العقيدة الجديدة التي يفوز معتنقها بكل نعم الدنيا، وفريق ثاني يجعل من الاستعمار شيطاناً بليداً فيظل يواجهه بانفعال متزايد، والواقع أن الفريقين من صنع مخابر الصراع لأن ما يؤول إليه نشاطهما في النهاية هو النتيجة نفسها، وهي إبعاد المسلم عن واجباته اليومية وتحدياته الواقعية وتخديره إما بنعم الآلهة الجديدة وإما بالحماس والانفعالات التي لا معنى لها في صناعة الحضارة.

□ كل ما سبق ذكره يستدعي ضرورة إنشاء مراكز بحث واستشراف تبحث في آليات الصراع وكيفية تجاوزها أو مواجهتها بهدوء لنصل على الأقل إلى مرحلة التوازن في مجال الصراع الفكري.

وبعد تشخيص الحالة المرضية للأمة سواء من خلال أعراض مرحلة الانحطاط أو من خلال العلاقة غير المتوازنة مع الآخر يقترح مالك بن نبي مشروعاً بديلاً لتجاوز هذه المعوقات، ويقوم هذا المشروع على مجموعة من الأسس والمقومات أهمها:

أولاً: يدعو بن نبي إلى بناء شبكة العلاقات الاجتماعية على أساس أخلاقي مستمد من البعد الديني، لأن: «الدين بوصفه علاقة روحية بين الله والإنسان هو العنصر الرئيس لميلاد العلاقة الاجتماعية التي تربط الإنسان بأخيه الإنسان في المجتمع»^(١). إذ يقول بن نبي: «إن شبكة العلاقات الاجتماعية هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده»^(٢)، وهو يعني بهذا أننا نصنع التاريخ حينما نقوم بنشاط مشترك، والذي يعني تقاسم الأدوار من جهة، وتكاملها من جهة أخرى، أي يجب أن تكون شبكة علاقاتنا قوية ومنسجمة ومتماسكة، ولن يتأتى لنا هذا الانسجام في شبكة علاقاتنا إلا إذا استطعنا تغيير نفسية الفرد ونقلناه من حالته الطبيعية أي من كونه مجرد كائن حي إلى حالته الإنسانية أي إلى كونه كائن اجتماعي^(٣)، أي: «بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع، إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع»^(٤). فحينما تكون السيطرة لصالح النزعة الاجتماعية على حساب النزعة الفردية فتلك هي بداية الطريق الموفق والصحيح باتجاه التغيير والنهضة والتحضر، ولن يتم ذلك إلا بجهود تربية تبني في ذات الفرد ذلك النزوع إلى الجماعة والالتزام بقضاياها والتنازل عن فردانيته لإنقاذ مجتمعا من التخلف والانحطاط.

ثانياً: ضرورة إرجاع الفاعلية الاجتماعية للعقيدة من خلال معالجة ظاهرة الانفصام المرضي الذي يعيشه المسلم المعاصر، وتحقيق هذا يقتضي ضرورة إرجاع الفاعلية والقوة الإيجابية إلى العقيدة: «فالمسألة لا تتمثل في تلقين أو في إعادة تلقين المسلم عقيدته ولكنها تتمثل

(١) نورة خالد السعد: التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، ص ١٤٤.

(٢) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص ٢٨.

(٣) حمودة سعيدي: مقولة التور في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، الموافقات، مجلة جامعية تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد ٣، العدد الثالث، جوان ١٩٩٤، ص ٣٣٤.

- الأخضر شريط: فلسفة عالم الأشخاص والبناء الحضاري عند مالك بن نبي، «بونة للبحوث والدراسات»، مجلة دورية محكمة، تعنى بالبحوث والدراسات التراثية والأدبية واللغوية، العددان الرابع والخامس، ديسمبر ٢٠٠٥، يونيو ٢٠٠٦، ص ١٥١.

(٤) أمينة تشيكو: «مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي»، دون ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩، ص ١١٧.

في إعادة تلقينه استخدامها وفعاليتها في الحياة»^(١) أي أن المسلم اليوم ليس بحاجة إلى من يبرهن له على وجود الله، بل بحاجة ماسة إلى من يشعره بوجوده^(٢) حتى يستطيع التخلص من ذلك الانفصام الذي أصابه في حياته اليومية، فهو من جهة أشد حرصا على إقامة الشعائر التعبدية في أوقاتها وأماكنها المخصصة لها وأشد تأثرا بتلك الخطب التي يلقيها الوعاظ والدعاة إلى درجة حفظها وتكرارها أمام غيره، ولكن من ناحية السلوك والمعاملة قد لا نجد أحيانا مايدل على أن هذا السلوك يقوم به فعلا مسلم يؤمن بوجود إله وبوجود عالم الغيب والشهادة الذي يرد إليه الناس جميعا، إذ أن نظرتة إلى العلاقة بين الدنيا والآخرة التي يؤمن بها يشوبها غموض وخط، فهو إذا تذكر آخرته كان أشد الناس حرصا عليها من خلال إقامة الشعائر التعبدية، وإن هو تفرغ من عبادته غاص في ملذات الحياة الدنيا ومتاهاتها الملتوية والمظلمة إلى درجة أنه ينسى آخرته التي كثيرا ماأصر وحرص على الرغبة في الفوز بها. وأمام هذا الوضع فمالك يدعو إلى ضرورة تأسيس علم جديد يعيد لـ: «العقيدة فعاليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي وفي كلمة واحدة، إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ماهي في أن نشعره بوجوده، وغملاً به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة»^(٣). وهذا ما يؤكد أن: «المسلم في جميع أطوار تاريخه لم تكن مشكلته مع العقيدة وإنما مشكلته تكمن في عدم شعوره بذاته، فدور الدين يتجسد في إعادة الشعور الحيوي للذات من أجل الانتصار لفكرها وحاضرها، ودور الدين لا يقتصر على ترسيخ العقيدة وملة الأجداد، فمشاكل الأجيال المتعاقبة، مشاكل حضارية أكثر منها عقائدية كلامية»^(٤). وهذا العلم الجديد ينبغي أن يحدث تغييرا جذريا، وإن شئت انقلابا حقيقيا في الجانب النفسي للمسلم حتى يستطيع التخلص من مختلف العقد والرواسب الموروثة عن عهد مابعد الموحدين أو مانسميه بعصر الانحطاط والتخلف إذ لا يمكننا أن نحقق عودتنا الحضارية بإنسان مثقل برواسب الماضي، بإنسان مُنهار ماديا ومعنويا، ومقيد بعقد نفسية تمتد عبر أعماق تاريخه إلى مايزيد عن سبعة قرون، وعلاج هذا لا يتم في نظر بن نبي إلا بواسطة علم لم يظهر بعد وعنه يقول: «وتغيير النفس معناه، اقدارها على أن تتجاوز وضعها المألوف، وليس هذا من شأن علم الكلام بل هو من شأن منهاج التصوف، أو بعبارة أدق هو من شأن علم لم

(١) مالك بن نبي: القضايا الكبرى، ص ١٢٣.

(٢) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٤) عبد القادر بوعرفة: الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، ص ٧٠ و٧١.

يوضع له اسم بعد ويمكن أن نسميه تجديد الصلة بالله»^(١). وتبرز أهمية العنصر الديني في تنظيم الحياة الاجتماعية بعد فشل العلم - رغم أهمية ما قام به في المجال المادي - في حل المشكلات في جانبها الأخلاقي، ولعل القيم العليا المستوحاة من السماء هي التي يمكن أن تكون محل اتفاق المجتمعات البشرية رغم اختلافاتها الظاهرية. لأنّ للقيم السماوية خصوصية تتمثل في قدرتها الذاتية على النفاذ إلى ذات الفرد وتوجيه سلوكاته.

ثالثاً: يجب بناء الإنسان الجديد القوي بمعرفته لذاته ولغيره والمدرّك لدوره والمؤمن بأهمية رسالته، ولا يكون هذا إلّا بالتركز على التجديد والتغيير فيما يتعلق بالجانب النفسي لإنسان ما بعد الموحدين لأنّ معجزة التغيير مستوطنة في نفسية الفرد لا فيما يحيط به من وسائل مادية، وتغيير نفسية الفرد معناه تغيير طبيعة علاقاته بالمشكلات التي يواجهها وتخليصه من ذهاني السهولة والاستحالة. إذ يجب على هذا الإنسان الجديد التعرف على ذاته من دون نكران لها ولا تمجيد، وإثماً بعقلانية المحص والنّاقّد الموضوعي، والتعرف على الآخر من دون عقدة رفض ولا انبهار، وإثماً بمعرفة موضوعية تُظهر حقيقة الآخر بإيجابياته وسلبياته. ليجد بذلك مكانه المناسب في خريطة التطور الحضاري للمجتمعات والأمم. وبعدها يسعى لتعريف الآخر بنفسه، من خلال البحث عن آليات التواصل معه من جهة، ومحاولة معرفة حاجات الإنسانية لغرض خدمتها. لذا فأى مشروع نهضوي يبحث عن حلول لمشكلات الأمة وتحدياتها يجب أن يأخذ المعادلة الاجتماعية للإنسان بعين الاعتبار إذ: «أنه يجب ألا ننسى أن الإنسان لا يدخل العمليات الاجتماعية بوصفه مادة خاماً بل يدخل في صورة معادلة صاغها التاريخ وأودع فيها خلاصة تجارب سابقة وعادات ثابتة، تحدد موقف الفرد أمام المشكلات بما يكون هذا الموقف من القوة أو الوهن، من الاهتمام أو التهاون، من الضبط أو عدم الضبط»^(٢). فمعجزة التغيير إذن مستوطنة في نفس الفرد لا فيما يتعلق بما يحيطه به من وسائل حيث أننا إذا استطعنا أن نغير ما بنفسه ونخلصه من تلك الأوهام والخرافات والأساطير التي سيطرت على سلوكاته ووجهتها طيلة قرون مضت، نكون بذلك قد حققنا خطوة كبيرة نحو تغيير واقعنا، لأننا بتغيير نفسية الفرد نغير طبيعة العلاقة بينه وبين مشكلاته التي تحاصره من كل جانب بحيث يصبح تعامله معها على أنها تحديات فرضتها مرحلته التاريخية التي يعيش فيها.

(١) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي، ص ٥٤.

(٢) مالك بن نبي : تأملات، ص ١٨٢.

وهكذا فجوهر التغيير كما سبق وبيننا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنفسية الفرد، التي يؤدي تغييرها إلى ثورة سلوكية في طبيعة تعاملات الفرد مع محيطه وما يحتويه من تحديات لأن: «الحضارة كالحرية لا يمكن الحصول عليها، إلا بالإنسان المتعقل لفعله، المدرك لوقته، المتفاعل مع التراب، المتناغم مع التراث، المتعلق بالمعارف العالمية على السواء، دون أن يتحول إلى زبون يستهلك ولا ينتج»^(١). وحينها نستطيع التنبؤ بأن فجر النهضة والتغيير سينبعث من تلك الثورة الداخلية التي تندلع في أعماق الفرد، وتقضي على عقده الموروثة، وعلى مختلف ميكروبات الشلل والحمول، كما أن تحريك الوجدان يزيد في حدة التوتر الذي يدفع إلى العمل المضاعف خصوصاً إذا كان هناك تعلق بغايات كبرى في الوجود. إن الأهداف النهضوية لا يمكن أن يحققها إلا ذلك الإنسان الذي تخلص من رواسب الماضي وحافظ على توازنه النفسي أمام الإنجازات الباهرة للحضارة المعاصرة أي ذلك الإنسان الذي تعرف على ذاته واستفاد من الخبرات التي يحملها تراثه الممتد عبر القرون، كما استطاع أن يخلص نفسه من مختلف السلبات التي استنشقتها فكراً وسلوكياً عبر هذا التراث الذي تعرض للتشويه والطمس خلال فترات الانحطاط.

وتعرف أيضاً على حقيقة الآخر كما هو لا كما رآه وهو في حالة انبهار أو كما أرادته الاستعمار العسكري والإعلامي أن يراه، حينها فقط يستطيع الإنسان العربي أن يحقق توازنه الحضاري - إن صح التعبير - وفي هذه الحال يستطيع أن يتعامل مع الآخر ويتحاور معه دون عقدة رفض، ولا انبهار كما أنه سينظر إلى ذاته على حقيقتها من دون تمجيد ولا نكران، وحينها يتحقق هذا على أرض الواقع نستطيع القول أن هذا الإنسان الجديد قد قطع ثلثي المسافة نحو باب الحضارة، ولم يبق له سوى الثلث الأخير والذي سيقطعه حينها يجتهد ويتمكن من آليات التواصل والحوار ويبحث لنفسه عن دور لخدمة الإنسانية^(٢).

رابعا: ضرورة مراجعتنا لتصوراتنا النظرية وسلوكاتنا العملية، اتجاه مسألتي الحق والواجب، بحيث يجب أن نؤسس فلسفة نهوضنا على أساس القيام بالواجب عن قناعة والمصحوبة بالشعور بروح المسؤولية، فطريق النهضة حسب بن نبي يمر عبر شارع الواجبات المقدسة في ضمير كل فرد من أبناء الأمة، فالشعب الذي يريد التحضر يجب عليه أن يعمل

(١) عبد القادر بوعرفة: الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، ص ١١.

(٢) مالك بن نبي: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ط ١، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٨،

ويجتهد في كل يوم وفي كل دقيقة وفي مختلف مجالات حياته، أما أن يكتفي بالنوم والمطالبة بالحقوق فذلك طريق التخلف. فهو يقول يجب أن: «نركز منطلقنا الاجتماعي والسياسي والثقافي على القيام بالواجب، أكثر من تركيزنا على الرغبة في نيل الحقوق، لأن كل فرد بطبيعته تواق إلى نيل الحق، ونفور من القيام بالواجب، إذن لسنا نريد من الفرد أن يطالب بحقوقه، فالطبيعة بحقوقه كفيلا بل ينبغي على مثقفينا وسياسيينا ومن يمثل كل سلطة أن يوجهوا الهمم إلى الواجب»^(١). وهذا يعني أن الطريق السياسي الجديد الذي يجب على المسلم المعاصر أن يسلكه للتحرر من قيوده الخارجية والداخلية، هو أن يدع جانبا ذلك الحديث عما يسمى الحقوق المهضومة التي يجب أن تُسترد، وينطلق في السعي الجاد لإيجاد الوسائل الممكنة والفعالة التي يواجه بها الواقع رغم مرارته وصعوبة التحديات التي يطرحها، وإن بدا هذا الطريق شاقا إلا أنه المسار الصحيح الذي يحتزل المسافات، ومن خلاله يتم تجاوز مختلف المعوقات والصعوبات التي تقف في وجه المحاولات النهضوية المتكررة والتي ظلت تراوح مكانها.

خامسا: ضرورة العمل على رأب الصدع وتقليص الهوة الموجودة بين الحاكم والمحكوم من خلال توجيه نشاطات كل منهما إلى اتجاه موحد تتجانس فيه جهودهما وتتكامل لأجل نجاح العمل السياسي وتحقيق غاياته، فالفعل السياسي لن يحقق نجاحه إلا إذا تبناه أفراد المجتمع، في إطار تعاون وتفاعل إيجابي بين عمل كل من الدولة والفرد. ولعل غياب الانسجام الحقيقي بين عمل الفرد والدولة يشكل ثغرة كبيرة في الحياة السياسية العربية^(٢)، قد توظفها مخابر الصراع الفكري كلما تطلبت الضرورة ذلك، لهذا يجب: «على الحكومات الإسلامية أن تعمل جاهدة من أجل كسب ثقة رعاياها وأن تدرك وتعي بأنهم إذا فقدوا الثقة فيها لم يبق أي أساس للدولة»^(٣)، لأن الانتصارات السياسية وصناعة الأحداث العظيمة التي تغير مجرى التاريخ في حياة أمة من الأمم هي وليدة تلك الجهود المتجانسة التي يقوم بها كل من الفرد والدولة معا.

سادسا: ضرورة استبعاد ذلك التحايل والخداع والمكر من الممارسة السياسية، وربطها بقواعدها العلمية التي تراعي الجوانب الفكرية والنفسية والاجتماعية المعبرة عن خصوصيات

(١) مالك بن نبي: تأملات، ص ٣٠ و ٣١.

(٢) الأخضر شريط: مفهوم الإنسان العربي الجديد بين البناء الثقافي والبناء الاجتماعي، مجلة علوم إنسانية www.uluminsania.net، السنة الثالثة، العدد ٢٧، مارس (أذار) ٢٠٠٦.

(٣) يوسف حسين: نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث، ص ١٤٤.

الأمة.. ويركز بن نبي كثيرا على ضرورة الجمع بين الجانبين الأخلاقي والعلمي في الممارسة السياسية: «فالسياسة [عنده] لابد لها أن تكون أخلاقية، جمالية، علمية، لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ»^(١). بالإضافة إلى ضرورة عرض الأفكار والمشاريع للمناقشة والإثراء من طرف مختلف التيارات المتواجدة فعليا في المجتمع، فالمشاريع السياسية الناجحة، هي ثمرة الحوار الداخلي الجاد والبناء بين مختلف المدارس الفكرية والتيارات السياسية المكونة للدولة^(٢). ويحدد مالك بن نبي ثلاثة شروط أساسية مطلوبة لنجاح النشاط السياسي تتمثل في تحديد الأهداف والغايات بدقة ووضوح ثم تحديد آليات تجسيد هذه التصورات في الواقع اليومي ثم العمل على توفير الحماية لها من أي انحراف محتمل^(٣).

سابعاً: تجاوز الاغتراب الزماني والمكاني من خلال الواقعية والإبداع في الطرح فتضافر جهود جميع أفراد الأمة لتحقيق متطلبات واقعهم والإجابة عن أسئلة حاضريهم هو الأداة المثلى لتجنب القفز على الواقع، إذا يجب علينا أن ندرك الواقع كما هو، ونعي جيداً ما يدور حولنا، ونسمي الأشياء بمسمياتها الحقيقية، ومهما كان الوصف يبدو قاسياً فإنه يجب أن لا يرقى إلى اعتباره نظرة تشاؤمية، بل هو عين التفاؤل والواقعية التي تتطلب تشخيص الواقع بموضوعية لأجل التوفيق والنجاح في تحديد طبيعة العلاج الذي نحتاج إليه، بل التشاؤم الحقيقي يكمن في ذلك العجز عن مواجهة مرارة الواقع وجسامة التحديات من خلال إخفائها بذلك الأدب المطنب وتلك الخطب النارية المنمقة بالألفاظ البيانية^(٤). ومن ثمة فالواقع الذي نعيشه هو الذي يجب أن يكون الأرضية أو الأساس الذي نطلق منه لتتصور حلول خاصة بمشكلاتنا، أما أن نقفز على واقعنا أو نتجاهله أو نحاول استحضار حلول جاهزة، إما من الماضي البعيد الذي كانت له تحدياته الخاصة بتلك المرحلة من الزمن، أو من عند الآخر المتميز عنا بخصوصياته الثقافية والمختلف عنا بمرحلته التاريخية فمثل هذا التصرف لا يمكن أن يوصف إلا بالجمود الفكري والتخلف الحضاري حتى وإن كان ظاهره يبدو أنه يسعى للتقدم، لأن تقدم المجتمع ماهو إلا حصيلة الجهود المتكاملة لأفراده والمعبرة فعلاً عن متطلبات واقعهم والمجيبة عن أسئلة حاضريهم لذا يقول بن نبي: «ينبغي أن نهيم في بلادنا المحيط اللازم لتطبيق مانتصوره

(١) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ١٣٥.

(٢) مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه، ص ٩٤ و ٩٥.

(٣) مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه، ص ١٠١.

(٤) مالك بن نبي: مجالس دمشق، ص ١٤٤ و ١٤٥.

من حلول لمشكلاتنا الاجتماعية، تلکم هي مشكلة الشروط الأولية، وهي مشكلة تنور أماننا لا بالنسبة إلى الحلول الجاهزة، التي نقتبسها من الخارج، بل بالنسبة لجميع الحلول التي نتصورها لحل ما يواجه مجتمعنا من مشكلات في مرحلته التاريخية الراهنة»^(١).

□ كما يجب أيضا أن نبدع طريقا جديدا لدخول المجتمع العالمي أي أن نتجاوز التقليد، لأننا بالتقليد لن نضمن مكانتنا المتميزة بين الآخرين كما لا يكون هناك أي معنى لمنجزاتنا لأن مانحقة بالتقليد أو السير في نفس الطريق الذي سار فيه الآخرون يكون قد سبقنا هؤلاء لامتلاكه وتحقيقه وبالتالي فلا معنى لوجودنا في عالم يريد كل مجتمع فيه أن يحقق مكاسب تضمن له البقاء والتميز عن غيره. ومن هنا فتجاوز التقليد لا يكون إلا بالبحث عن طرق جديدة لم يسلكها أحد قبلنا ولعلها تكمن في البحث عما تحتاج إليه الإنسانية والسعي لتحقيق هذه الحاجات وبذلك نكون قد صنعنا لأنفسنا مكانا محترما بين غيرنا، وإذا سألنا أنفسنا ما هو الشيء الذي تحتاج إليه الإنسانية ونستطيع نحن كعرب ومسلمين أن نقدمه لها؟. نجد أن الإنسانية اليوم في علاقتها التي طغت عليها المصلحة على حساب القيم الأخلاقية أصبحت تشعر بالقلق إزاء هذا الوضع الفاقد لقيم الإنسانية والذي أصبح يزداد تازما يوما بعد يوم، وبالتالي فهي بحاجة إلى من يدعوها من جديد إلى طريق الخير^(٢) والإحسان ولعل المجتمع العربي والإسلامي يمتلك في رصيده التاريخي والثقافي قيما أخلاقية مستوحاة من عالم الغيب تساعد على أداء مهمته هذه على أحسن وجه

ثامنا: يجب توظيف المعرفة العلمية كأداة للنهوض وتجاوز تلك المرحلة التي تكتفي بالعلم كمظهر أو وسيلة لكسب القوت، وفهم سنن الاجتماع هو الذي يجعلنا نتجاوز مرحلة التقليد المزدوج من خلال إبداع حلول ناجعة تتوافق مع خصوصيات المجتمع الذي يحتاج إلى علاج. فيجب إذن أن نجعل من العلم وسيلة وآلة لتحقيق النهوض لا مجرد مظهر من مظاهر الزينة والترف، كأن تضاف الألقاب العلمية والأكاديمية إلى أسمائنا دون أن نقدم شيئا لمشروعنا النهضوي والحضاري الذي قد يتعثر بسبب عجز طالبي العلم والباحثين عن فهم متطلبات واقع أمتهم من جهة، ومن جهة ثانية تمثلهم للمذاهب الفكرية المستلهمة من بيئة ثقافية ومحيط اجتماعي ومرحلة تاريخية مختلفة تمام الاختلاف عما تتطلبه النهضة العربية، فيتحول

(١) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص ١٠٤.

(٢) مالك بن نبي: تأملات، ص ٢١٥.

العلم بذلك إلى مباريات فكرية للترفيه واستعراض عضلات الألسن الحادة بين أبناء مدارس فكرية منقطعة الصلة عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه ويتوهمون السعي لتحديثه وإصلاحه وتغييره ولهذا: «فالمسألة ليست مسألة وسائل وإنما مسألة مناهج وأفكار»^(١). ويقول أيضا: «إن عملية إعادة التنظيم والتوجيه ينبغي أن تكون المهمة الأولى في خطة النهضة الإسلامية»^(٢). ومنه فإن أصالة المشروع الذي يدعو إليه بن نبي: «ليست دعوة انعزالية تشيد بالماضي والرجوع إليه، وتقيم القطيعة مع العصر ومبتكراته، بل هي دعوة إلى الأخذ بالمبادئ المقدسة لتصلها بالأرض أي تجسيد هذه المبادئ في واقع حياتها بأن تجعل منها المحرك الأساسي لتاريخها»^(٣).

ويضاف إلى هذا عنصرا مهما آخر هو الفهم السنني لعالم الأفاق والأنفس، لأن التحرر من قيود التخلف مرهون بالوعي بالقوانين والاحتميات التي يخضع لها الإنسان باعتباره كائن حي من جهة وكائن اجتماعي من جهة ثانية. وحتى نوفق في الإجابة يجب أن نتأمل الصيرورة التاريخية للمجتمعات والأمم لكي نكتشف سنن الأفاق والأنفس التي تعتبر عللا ثابتة لتوجيه حياة المجتمعات والأمم، إمّا نحو الركود والانهيال، وإمّا نحو الفعالية والبناء والتعمير، أي يجب أن تكون لنا دراية تامة بالنواميس والسنن التي يتحرك وفقها العالم، والجدير بالذكر أنها قوانين ثابتة لا تسير وفق أهواء ومصالح الأفراد، بل هي لائحاتي أحدا، فمن استطاع فهمها والتكيف معها والسير وفقها تمكن من الوصول إلى أهدافه التي حددها مسبقا حتى وإن كانت تفسيراته للوجود مادية بحتة، ولا يعترف بما دون ذلك، وأمّا من خالفها وجعلها فإنه لن يستطيع تحقيق غايته مهما حاول جاهدا حتى وإن كان قلبه معلق بعالم السماء في كل حين^(٤).

وكذا إعادة فهم معنى التاريخ من خلال الربط بين أبعاد الزمان بحيث أن معالجة تحديات الواقع لا يمكن أن تتم على الوجه الصحيح إلّا إذا تم ربطها ببعدين أساسيين هما الماضي والمستقبل، وذلك لأن مشكلات الواقع ليست وليدة المصادفة وإنما هي نتاج لأحداث مترابطة ومعقدة تمتد بجذورها إلى الماضي البعيد في حياة الأمة، كما أن محاولة حل مشكلات الواقع لن

(١) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ١٣٣.

(٢) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص ١٠٠.

(٣) محمد بغداد باي: التربية والحضارة، ص ١٤٦.

(٤) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ٥٤.

يكون إلا ترقيعاً ورد فعل انفعالي مألوف يأخذ في الحسبان الأهداف المستقبلية التي تصبو إليها الأمة وتهدف، كل هذا يقتضي الأخذ بعين الاعتبار تكاملية أبعاد الزمان الثلاث وتربطها ببعضها وانعكاسات ذلك الترابط على حياة الأمة والمجتمع إما بالإيجاب وإما بالسلب.

كما أن علاج الجدل العقيم والخطابة الجوفاء يكون بالجمع بين العلم النظري والعمل التطبيقي أي ربط العلم بأهداف عملية معبرة عن متطلبات الواقع، لأن الأفكار والنظريات تستمد قيمتها من نجاحها في توجيه الحياة العامة أما إن هي عجزت عن التجسيد العملي فما هي إلا شطحات غامضة وبلا معنى. وهذا يعني ضرورة تجاوز الحرفية في الثقافة والتشديق بالألفاظ والعبارات العذبة الخالية من المضمون العملي من خلال السعي للربط بين الفكر والعمل، وذلك لأن: «الفكر المحول إلى عمل هو التاريخ المشرق لأمة من الأمم»^(١)، أي أن العمل يمثل الصورة المادية المتجسدة للأفكار التي نؤمن بها ونحاول الدفاع عنها أو نسعى للتمكين لها، وإذا انعدمت هذه العلاقة فسوف لن تتجاوز أفكارنا مستوى الحناجر التي قد يحفر ريقها من كثرة الصراخ والعويل المرونق بالأسلوب البلاغي الجميل الذي هو دليل عجزنا عن تغيير الواقع والتعامل معه وفق متطلباته: «فكل حقيقة لا تؤثر على الثالوث الاجتماعي، الأشخاص والأفكار والأشياء هي حقيقة ميتة، وكل كلمة لا تحمل جنين نشاط معين، هي كلمة فارغة ميتة في نوع من المقابر نسميه القاموس»^(٢)، بل إن معضلة واقعنا: «اليوم تكمن في هذه النقطة بالذات، أي في القطيعة بين الكلمة من جهة والحال والمآل من جهة أخرى، وخاصة فيما يمكن الوقوف عليه من مؤيدات في تشريعات وقرارات هذه المجتمعات في كل ضروب ومجالات الحياة الاجتماعية»^(٣). فهذا يبين أن مالك بن نبي يرفض تلك الطباوية، وذلك الترف الفكري المنفصل عن واقع الحياة اليومية، فهو يدعو إلى أن يكون الفكر مرتبطاً بالعمل الميداني لأن الأفكار والنظريات تستمد قيمتها من نجاحها في توجيه الحياة العامة، أما إن هي عجزت عن التجسيد العملي، فما هي إلا عبارة عن شطحات غامضة لا معنى لها، ولهذا قال: «ولابد لي هنا أن أدعو شبابنا المثقف لأن تكون كل محاولة في أذهانهم تهدف إلى تطبيق

(١) أسعد السحمراني: مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، ص ١٧٢.

(٢) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص ١٠٠.

(٣) حمودة سعيدي: مقولة التوتّر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، الموافقات، مجلة جامعية تعنى بالبحوث

والدراسات الإسلامية، المجلد ٣، العدد الثالث، جوان ١٩٩٤، ص ٣٣٥.

عملي»^(١). ولأجل ذلك: «لا ينبغي لمن يكتب أن يكون مجرد آلة كاتبة، تنقل لنا نسخة دون أن تقدر للكلمات التي كتبها أي نتيجة اجتماعية، إن على من يكتب واجبا إزاء الكلمات التي يكتبها، يجب عليه أن يتبعها خارج مكتبه في معركة الحياة والصراع الفكري، أن يتبعها في عملها في المجتمع»^(٢).

وهذا يعني أنه يجب على الباحث أو المفكر أن ينزل من مستوى الأحلام المثالية غير القابلة للتجسيد الميداني إلى الواقعية المنسجمة مع معطيات الحاضر ومتطلبات الحياة الاجتماعية للقارئ باعتباره وسيطا بين المفكر والميدان العملي: «ومن هنا ينشأ واجب آخر لمن يكتب هو أن تكون له فكرة صحيحة بقدر الإمكان عن شخصية القارئ الذي يقوم بدور رئيس في تقرير قيمة الأفكار الاجتماعية، لأنه هو العامل المحول الذي يحول الفكرة فيصيرها واقعا محسوسا أو شيئا ملموسا في محيطه»^(٣). وتجدر بنا الإشارة هنا إلى التأكيد بأن شاهد القرن لم يكن: «يفكر من خارج الواقع، أو من أبراج عاجية كما هو حال كثير من المثقفين اليوم، بل كان يواكب حركة الواقع وتطوراتها المتعاكسة بتنظيراته وبلورة الفكرة التي ترشد العمل وتقوم الاعوجاج»^(٤).

واقتناعا من بن نبي بالدور الإيجابي الذي يقوم به القارئ في إنزال الأفكار إلى الميدان من خلال الممارسة اليومية، فهو يدعو قراءه إلى اختبار تأملاته في الميدان العملي، ونظرا للتفاوت المعرفي والأخلاقي القائم بين البشر فهو يخص بالذكر تلك النخبة المخلصة لثوابت أمتها والمقتنعة بدورها الرسالي والمتحررة من مختلف القيود النفسية والاجتماعية وفي ذلك يقول: «ولكي نعطي هذه التأملات قيمة علمية يجب أن نعرضها لاختبار الحياة، في صورة إجراءات تربوية فعلية، في المستوى الإسلامي، ومن أجل هذا لا بد من أن يتولاها مجمع من المتخصصين الخاليين من العقد البيروقراطية التي تنتاب الموظف ومن نظارة رجل السياسة المحدودة حريته الأخلاقية بأوامر حزبه أو جماعته، ومن أخلاق الفوضويين المغرمين يتملق الرأي العام»^(٥).

(١) مالك بن نبي: تأملات، ص ٢٥.

(٢) مالك بن نبي: في مهب المعركة، ص ١٣٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٤) زكي أحمد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، ص ١١٦.

(٥) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص ١١٤.

وهكذا تتحقق الفعالية بالاعتماد على القدرات الذاتية والإمكانات المتاحة مهما كانت بساطتها لأن الحضارة في حد ذاتها ماهي إلا نتيجة ذلك التفاعل بين الإنسان والزمن والتراب، وهذا يعني أنه يجب علينا أن ننطلق في العمل بالاعتماد على قدراتنا الذاتية والإمكانات المتاحة لنا ولا ننتظر ساعة المعجزات كما يتوهم البعض منا، أو الساعة التي ستوفر لنا فيها جميع الإمكانيات، والتي قد لاتأتي مادمننا ننتظر ولا نعمل. كما تتحقق الفعالية بتجاوز ذهاني السهولة والاستحالة، والاتجاه نحو طريق الواجبات، وتوظيف الأفكار الدافعة التي تنشئ توترا على مستوى نفسية الفرد مما يدفعه إلى مضاعفة الجهد والإنتاج.

وأخيرا: ضرورة السعي للبحث عن آليات لحماية المنجزات الحضارية ووقايتها من الأخطار الداخلية والخارجية معا، ولعل علماء الاجتماع هم الأجدر بتحقيق هذه المهمة، وخصوصا إذا تضافرت جهودهم مع من يشرفون على التخطيط لشؤون الأمة لذا يقترح بن نبي تأسيس علم اجتماع خاص بمرحلة مابعد الاستقلال لتوظيفه من طرف الدولة كأداة رقابة مرتبطة بجهاز التخطيط، وذلك لتجاوز معوق رفض النقد الذاتي واتهام كل ناقد مخلص لأمتة ومتأمل لحالها بالتآمر والتشويش أو الخيانة، وذلك لما للنقد من دور جد ايجابي في تحديد معالم الطريق الصحيح وإرجاع قاطرة التنمية أو النهضة إلى مسارها الأصلي كلما انحرفت عنه قليلا^(١).

وفي الختام يجب أن ندرك أن كل فكرة نستودعها في التربة، لابد أن يأتي اليوم الذي تنمو فيه، وتغذيها من ثمارها، أي أن كل فكرة نستطيع أن نوصلها إلى الضمير الإنساني يجب أن نطمئن على عدم ضياعها وفنائها، بل إنها ستخط طريقها بهدوء في مجرى البنية الثقافية للمجتمع لتتطور شيئا فشيئا ولا تلبث أن تتحول إلى واقع مجسد إن هي وجدت الأرضية الملائمة لانتشارها أو اللحظة التاريخية التي تدفع بها إلى الواقع^(٢).

وخلاصة ما توصلنا إليه أن مالك بن نبي كان صاحب مشروع نهضوي قائم على أسس عقلية ومنهجية متكاملة ومتجاوزا لتلك الانطلاقات الصفرية التي تتجاهل أخطاء السابقين ومزياتهم.

(١) مالك بن نبي: بين الرشاد والتهيه، ص ٤١.

(٢) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ١٦٠.

مالك بن نبي والراهن الحضاري

د. لكحل فيصل (*)

١- تمهيد منهجي عام

إن من يريد أن يقدم عملاً عن المشروع الفكري الحضاري عند مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣)^(١) يجد نفسه أمام إشكالات وعقبات عدة، ولعل أهمها صعوبة تطبيق الحلول الحضارية التي أقترحها هذا الفكر للخروج من المشكلات والأزمات الراهنة التي تواجه العالم العربي والإسلامي، ولكن على الرغم من هذا سنحاول في هذه الدراسة إعادة قراءة فكر مالك بن نبي في ضوء المعطيات الجديدة-الداخلية والخارجية- التي حلت بالعالم العربي

(*) قسم الفلسفة، جامعة تيارت، الجزائر.

(١) ولد مالك بن عمر بن لخضر بن مصطفى بن نبي بمدينة قسنطينة «الجزائر» في الفاتح من شهر جانفي من عام ١٩٠٥، الموافق لـ ٥ ذي القعدة سنة ١٣٢٣هـ، حيث تلقى تربيته الدينية القرآنية ودخل المدرسة الابتدائية الفرنسية في مدينة «تبسة» أحد مدن الشرق الجزائري، وفيها حصل على شهادة الدراسة الابتدائية سنة ١٩١٨ بدرجة جيد، وواصل دراسته التكميلية بمدينة قسنطينة في مدرسة «سيدي الجليس»، وتم قبوله ابتداء من السنة الدراسية ١٩٢١-١٩٢٢ في المدرسة الرسمية التي تخرج أعوان القضاء، وفي هذا الوقت بدأ يقرأ للعديد من المؤلفين من أمثال «بيار لوتي Pierre loti» و«كلود فارير Claude farère» و«بيار بروجي Pierre Borjier» كما تلقى إلى جانب ذلك دروساً عند الشيخ بن العابد في الفقه والتي كانت تصحح له من حين لآخر بعض المفاهيم والتصورات، فضلاً عن دروس الشيخ مولود بن موهوب، ومن بين الكتب التي رسمت له معالم طريقه الفكري يذكر في مؤلفه «مذكرات شاهد للقرن»، كتاب «الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق» لأحمد رضا و«رسالة التوحيد» لمحمد عبده، وفي السنة الدراسية ١٩٢٢-١٩٢٣ ازداد شغفاً في مطالعة الصحف والكتب فكان أن اطلع عن كتاب «أم القرى» لعبد الرحمان الكواكبي، وعلى عدة صحف مثل صحيفة «الإقدام» وصحيفة «الجمهوري» و«صدى الصحراء»، وفي السنة الدراسية ١٩٢٣-١٩٢٤ إطلاع على «مقدمة العلامة ابن خلدون في ترجمة فرنسية قام بها سيلفستر ساسي و«مروج الذهب» للمسعودي و«كيف نفكر» لجون ديوي John Dewey». أنظر:

- مالك بن نبي، «مذكرات شاهد للقرن»، القسم الأول، الطفل، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط ٢٠٠٦، ص ١٥.

- المصدر نفسه، القسم الثاني، الطالب، يمكن النظر في هذا من، ص ٥٠ إلى ص ٦٠.

والإسلامي ذلك أن هناك فقرا مدقعا ونقصا ظاهرا تعاني منه الدراسات حول فكر مالك ابن نبي في مجال وصل أفكاره بما توصل إليه غيره من المفكرين بعده في معالجتهم للمشكلة الحضارة في العالم العربي والإسلامي، من أمثال محمد أركون وعلي حرب ومحمد عابد الجابري وطله عبد الرحمان وغيرهم، وهذا ما يحفزنا إلى محاولة استثمار الفكر التغييري عند مالك بن نبي في قراءة واقع العالم العربي والإسلامي المعاصر مقارنة بما توصل إليه غيره من المفكرين المعاصرين، والفكرة المسددة هنا هي بيان القيمة التاريخية للفكر البنائي من خلال الوقوف عند أهم مواقفه وأرائه مقارنة بغيره من مفكري الحضارة، ولكن هل يمكن لفكر مالك بن نبي أن يكون حمولة مستغرقة لكل ما وجد واستجد في العالم العربي والإسلامي بعده من منطلق أن فكره فكر إنساني عالمي-بحكم معالجته لمشكلة الإنسان والثقافة والتاريخ والمجتمع؟ أم أن فكره لا يعدو أن يكون سوى انعكاس لواقع معين وظروف خاصة بمجرد انتهائها يصبح مجرد تراث مستهلك لا يمكنه أن يجد راهنية قطعية في واقع المتغيرات الحضارية التي حلت بالعالم العربي والإسلامي؟

٢- المشروع الحضاري ومنهج التغيير

يتبين من خلال مقارنة بسيطة لطبيعة المتغيرات الحضارية في العالم الإسلامي، بأن قضية التغيير الحضاري لم تعد تشغل الحيز الوافر من اهتمامات المشاريع الفكرية المعاصرة ولا أدل على ذلك من أن مشكلة التغيير الحضاري تحولت في العالم الإسلامي إلى مجرد مشكلة تطرح نفسها على مستوى البعد الاصطلاحي المفهومي، والشاهد على ذلك هو تلك الاختلافات الكامنة بين المشاريع الفكرية، التي اتخذت تسميات مختلفة «التجديد، التغيير، الإصلاح، النهضة التحديث...» من دون أن نلمس لهذه المشاريع صدى واقعيا فعالا، أو تبريرا موضوعيا يبين كيفية ارتباط المشروع الفكري بالواقع الحضاري، يذكر لنا مالك بن نبي أن «كل كلمة لا تحمل جنين نشاط معين، هي كلمة فارغة، كلمة ميتة مدفونة في نوع من المقابر، نسميه القاموس»^(١).

ولقد كانت نتيجة ذلك بالنسبة للعالم الإسلامي هو أننا أصبحنا تحت طائلة الوهم اللفظي الاصطلاحي، بل وأصبحنا نجابه كل مشكلة تواجهنا في مجال الواقع النفسي والاجتماعي بالحلول اللفظية، وبالتأسيس اللفظي الاصطلاحي الذي لا يغير من واقع الأمر شيئا، وهكذا

(١) مالك بن نبي - «مبادئ مجتمع»، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط ٦، ٢٠٠٦، ص ١٠٠.

كان حال أغلب المشاريع الفكرية التي عمل جل المفكرين المسلمين المعاصرين على البحث فيها لأنها بقيت على مستوى الجدال والتهافت دون الوصول إلى نتيجة حاسمة تغير الوضع الذي آل إليه العالم الإسلامي وعلى سبيل المثال نجد أحد المثقفين المتبنين للمشروع الفكري مشاري الذيايدي ينفي نفيا مطلقا تسمية مشاريع التجديد والتغيير في العالم الإسلامي بـ«ظاهرة الانفتاح الإسلامي»، وهذا بحجة أن تعبير «الظاهرة» يرسل رسالة خاطئة، ولأن الانفتاح حسبه يطلق فقط على من يسميهم بالواقعيين العقلانيين^(١).

غير أن الباحث لم يدرك بأن المشكلة ليست مشكلة تسمية اصطلاحية أو صياغة مفهومية نظرية، بقدر تعلقها بالحالة الواقعية التي يشهدها العالم الإسلامي في المجال العملي السلوكي الذي يفتقر إلى التوجيه الثقافي الفعال، وكما يقول الباحث الأخضر شريط أن «ما ينقصنا هو الفكرة وليس اللفظية»^(٢)، ومما هو جدير بالذكر هنا هو أن التعبير عن الحل الذي يخرج العالم الإسلامي من هذا الركود والجمود سواء بقولنا «الانفتاح أو التجديد أو التغيير...» إنما يقاس بمدى قدرته على صناعة الحدث، أي مدى فعالية القسط المنجز من مشاريع النهضة والحضارة بمختلف تسمياتها ومذاهبها ومفاهيمها، فكما يقال العبرة لا تكون إلا بالنتائج، ومادام أغلب مثقفي ومفكري العالم الإسلامي في إجازة جدلية تحليلية وتشخيصية من أفاق بعيدة، فإن تغيير الأوضاع الواقعية المأساوية التي يتخبط فيها العالم الإسلامي يطول إلى أمد بعيد، أو ربما يبقى مؤجلا على الدوام وهناك من الأمثلة الكثيرة التي تبين كيف أن المشروع الحضاري لم يطل بعد الواقع النفسي والاجتماعي بالقدر الذي يمكن من خلاله تغييره، وكما يبين مالك بن نبي أنه «...حتى الواعظ في المسجد أضحى وعظه مجرد واقعة لفظية وليس عملا اجتماعيا له فعالية في ذاته»^(٣)، ولعل هذا ما جعل عالم الأفكار يتخلى عن مهمته الأساسية وعن دوره التغييري الذي يشترط أن ترتبط فيه المبادئ بالوقائع، والنظر بالعمل، ذلك أنه «إذا كنا نريد أن نترجم تجربتنا في الأفكار بالعمل فإنه من الواجب أن نحترم أصول الفعالية في هذا

(١) نواف، القديمي، «الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، مقاربات في الفكر والممارسة»، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ط ١، ٢٠٠٨، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

(٢) الأخضر شريط، «في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي»، منشورات عالم التربية، ط ٢٠٠٨، ص ١٢١.

(٣) مالك بن نبي، «فكرة كومينويلث إسلامي»، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط ٩، ٢٠٠٩، مصدر سابق،

العمل»^(١)، لأن الفعالية الواقعية هي التي تضمن دوام واستمرارية النشاط التغييري للأفكار والمبادئ، وهذا يتطلب تجسيد المبادئ في السلوك تأكيداً لمبدأ تطابق الفكر والممارسة ووصولاً إلى مرحلة انعكاس المبادئ في التطبيق، لكن إذا وصلت الحضارة إلى مداها من التطور فإنها في الأخير تنتصل عن تلك المبادئ لتعود في آخر مرحلتها إلى الانحلال، وهذا عندما تفقد المبادئ قدرتها على توجيه الواقع النفسي والاجتماعي لإنسان الحضارة بحكم غياب الفعل والعمل الذي يترجم هذه المبادئ ذاتها إلى وقائع نفسية واجتماعية، لأنه «... من المعلوم عن أي بلد عصري أن الحياة الفكرية - التي تتضمن مجموعة الأفكار والمبادئ المتعارف عليها - لا تطابق فيه بالضبط الحياة العملية - التي تتضمن الواقع والوقائع، (والواقع السياسي على وجه الخصوص)، بحيث يشعر الفكر عندما ينتقل من مجال المبادئ إلى مجال الواقع أنه يخرق حدوداً تفصل بين عالين»^(٢)، فالشرط الشاهد على مدى فاعلية التغير الحضاري هو تلك العلاقة التوافقية التي لا بد أن تعقد بين الفكر والواقع، المبدأ والفعل، المثال والواقع، النظر والعمل، وكما يرى محمد عابد الجابري أن هذه العلاقة الترابضية لا بد أن تمر بمرحلتين، أولاً تحليل الواقع تحليلاً يهدف إلى الكشف عن بنيته وإلى استخراج ثوابته ومتغيراته واستخلاص نموذج الصوري، وثانياً تحليل الصورة المرآوية المشوهة، أي صورة الواقع العامة كما تنعكس في وعي الناس، وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائها باستخلاص صيغتها العامة، أي الصورة التي تؤسس الوعي الطبقي الصحيح^(٣)، ولهذا بالضبط لا بد من تحليل الأوجه التي يتمظهر فيها الواقع من أجل أن يملك الفكر القدرة على تغييره، والأمر هنا متوقف على مدى أهلية الإرادة الحضارية، أي بمدى ما تملكه الثقافة من قيم ومبادئ يمكن تحقيقها في مجال الإمكان الحضاري، هذا «لأن الفرد لا يستطيع تكوين نفسه إلا بشروط معنوية هي الإرادة الحضارية أو العقيدة بمعناها العام، وشروط مادية هي الإمكان الحضاري، والإرادة سابقة عن الإمكان، لأن الإرادة تتكون في

(١) مالك بن نبي، «من أجل التغير»، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق سوريا، ط ٦، ٢٠٠٨، ص ٢٨.

(٢) مالك بن نبي، «في مهب المعركة»، دار الفكر دمشق سوريا، إصدار ندوة فكر مالك بن نبي، ط ٧، ٢٠٠٦، ص ١٤٤.

(٣) عمر عبد الحميد زرفاوي، «قراءة الراحل الثقافي، الثقافة العربية والعولمة وصدام الحضارات»، منشورات دار قرطبة ط ١، ٢٠٠٦، ص ٥٩.

النفوس بينها الإمكان نتيجة تتكون في الزمن»^(١)، وأيا كان الأمر فإنه لابد من ردم تلك الهوة التي تفصل بين الإرادة والإمكان حتى يمكن أن تتحقق فعالية التغيير في ظواهر حضارية، إذ لمر تسد هناك حضارة إنسانية ما في التاريخ من دون توفر إرادة حضارية كافية تدفع بها للدخول إلى التاريخ والإرادة المقصودة في هذا الصدد لا تختصر في معنى الرغبة التي تختلط بشوائب الحس والظاهر فقط، وإنما هي تلك الإرادة التي تحوى في ذاتها القدرة على العمل والتنفيذ أي تلك المرتبط بنشاط إنساني يخرجها من حيز الإمكان إلى الفعل. ومالك بن نبي يركز في هذا الصدد على ما يبدو على ضرورة تحقيق التوازن بين أطراف المعادلة الحضارية، فالإرادة مجالها العامل الإنساني الذي لابد أن تتوفر فيه وأن تتحقق به ومن خلاله، وعامل الإمكان الذي يمثل الحيز الزمني الضروري لتحقيق هذه الإرادة، وعامل التراب والذي يعد المجال الذي تنحل فيه الإرادة الحضارية محققة عبر الإمكان الشروط النفسية والاجتماعية لدخول الإنسان إلى التاريخ وهذا طبعاً عبر الفكرة المركبة والمطابقة التي تفاعل هذه العناصر في ما بينها لتصنع منها حضارة فاعلة في التاريخ.

لكن ولئن كان العالم الإسلامي يحمل في ذاته الإرادة الحضارية التي يمكنها أن تغير من أوضاعه الحضارية التي يعيشها، إلا أن الوقائع التي تعيشها مجتمعاته لم تتمكن بعد من مواءمة هذه الإرادة مع ما يتوفر لديها من إمكانيات في مجال الزمن والتراب، ولعل رأس الأمر كله يرجع ولا شك إلى وجود عوائق تعمل على بتر الروابط التي تجمع عالم الإرادة مع الإمكانيات الحضارية وهذه العوائق إما أن تكون ناتجة عن طبيعة التركيبة النفسية والاجتماعية للإنسان المسلم أي أنها داخلية، وإما أنها تكون خارجية مفروضة بفعل عوامل خارجة عن نطاق المجال الحضاري الإسلامي، أما النسبة إلى العوائق الداخلية فهي ناتجة عن تلك الأمراض الصيبانية التي أصابت الجسم الإسلامي من الداخل مثل ما يصيب الأنا من تحلل وفقدان القدرة على تشييد المهمة الحضارية نتيجة تغليب منطق الاستحالة والصعوبة والتوهن بأسباب نفسية تعطل جماح الإرادة وتكبلها بقيود ميتافيزيقة تعتقد بأنها تتحكم في زمام الأمور الحضارية مثل التحجج بقضية القضاء والقدر وأن ما أصب نفسية الأفراد من انتكاسة لم يكن ليخطئها، وغير ذلك من المعوقات النفسية الداخلية التي عطلت من فعالية الإرادة وسجنتها في مقبرة المستحيل وعدم الإمكان، أما في ما يخص العوائق الناتجة عن قوى خارجية فهي كثيرة ومتنوعة

(١) عاصي، ابراهيم، «آخر حوار مع الأستاذ مالك بن نبي»، دار الفرقان، (د- ط)، ٢٠٠٣، ص ١٩، ص ٢٠.

لا يمكن حصرها في عائق أو اثنين وأهمها ما يتلقاه العالم الإسلامي من قيم ومبادئ خارجية عن نطاقه الحضاري، أي من ثقافات أخرى، لأنه «... من طبيعة التغير المفروض أنه يُولد مع الزمن بؤر احتقان ودمايل للرفض قد لا تطفوا وتظهر على السطح في كل حين، ولذا يدعونا التأمل دائما إلى اختبار طبيعة المبادئ الفاعلة في إحداث حركة التغير الحضاري والانعطاف التاريخي»^(١) ومن المعلوم أن قضية الإسترداد الحضاري سواء من حيث الكم أو الكيف لا يمكنها أن تجد نفعاً في إخراج العالم الإسلامي من كبوته الحضارية، وتبين المجريات التاريخية أن ما تم استرداده من الآخر لم يمكن استرداد حضارة بأكملها وإنما ما يتم استرداده لا يعدو أن يكون مجرد تلك المنجزات التي لا تعمل في الأخير سوى على التقليل من دور الإرادة الذاتية في عملية البناء الحضاري ذلك أن كل دخیل يأتي الثقافة من الخارج لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يساهم في تغيير أوضاع المجال الحضاري الذي ينتمي إليها، لأن عملية التغير الحضاري تتطلب إرادة ذاتية نافذة في جميع مستويات المجال الحضاري، وليست متعلقة بجانب من جوانبه فقط، ولهذا نفهم هنا بأن تحليلات مالك بن نبي قد أصابت الهدف حينما بينت بأن الشيء المهم في بناء الحضارة هو مراعاة المبادئ الذاتية والخصوصية الثقافية والاجتماعية في عملية البناء هته لأن مبادئ التغير التي تنتجها الثقافة من ما تملكه من عالم أفكارها يعد أصلح وأنفع في الحفاظ على بنائها الحضاري واستمرارها التاريخي.

إن الشرط الذي يبقى يفرض نفسه في عملية التغير الحضاري بشكل دوري ومستمر هو أن التغير الحضاري يجب أن يمس وقائع وحقائق وأن لا ينحصر في مجال العقول والأفكار والأنفس فقط، وتقتضي عملية نقل التغير من المستوى الفكري النظري إلى الواقع الحضاري، التخلص من سلبات العقل ومن المعوقات التي تحول دون ربط النظر بالعمل والفكر بالواقع، الثقافة بالحضارة ذلك أن التغير الحضاري المأمول للعالم الإسلامي يشترط أن تكون المبادئ منعكسة تماما في عمل وسلوك حضاري يمكنه أن يبين قيمة تلك المبادئ ومدى أهميتها، وكما يقول مالك بن نبي «... فليس الأمر من بدايته أمر مبادئ أو فروض وإنما هو أمر ترجمتها إلى واقع وأحداث»^(٢).

(١) عزيز المدرس، «الرؤية الآن دراسة تحليلية لعملية التغير الحضاري وللواقع السياسي المعاصر»، دار الكتاب الثقافي- الأردن، أربد، ٢٠٠٥، ص ١٨٢.

(٢) مالك بن نبي، «الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ»، دار الفكر دمشق، سوريا، ط ٤، ٢٠٠٦، ص ٢٢٧.

٣- الفكرة الإسلامية والراهن الحضاري

يبدو أن مرد الأزمة الحضارية التي يعانيها العالم الإسلامي إنما تعود ولاشك إلى سوء فهم المقاصد الحقيقية للفكرة الدينية الإسلامية واقتصار مفعولها على الجانب النفسي التعبدي اعتقاداً بأن أمر الإصلاح والتغيير الحضاري يتعدى إرادة الأشخاص وقدراتهم الذاتية، ولذلك مثلت فكرة الانعزال والوحدة عند البعض مخرجاً للخلاص من الأزمات الاجتماعية والسياسية، وكأنَّ الإسلام بالنسبة إليهم قضية شخصية تتعلق بالجانب الفردي التعبدي، وهذا الأمر يعد من بين الأسباب الجوهرية التي أدت إلى ظاهرة انفصال الثقافة عن الحضارة (المبادئ عن الوقائع)، هذا لأن اليأس الحضاري الذي طال العالم الإسلامي جعل إرادة التغيير كامنة ومحتجبة عاجزة عن أداء مهمتها الحضارية، والمشكل هنا لا يتعلق بالفكرة الدينية الإسلامية ذاتها، بل بقضية فهمنا لها ومقاصدها الحقيقية، وقد بين مالك بن نبي بما فيه الكفاية في مؤلفيه «شروط النهضة» و«وجهة العالم الإسلامي» أنه لا يمكن للثقافة أن تغير أوضاعاً حضارية بأكملها ما لم يتم توجيهها التوجيه الصحيح، فالفكرة الدينية الإسلامية باعتبارها مبدأ ثقافياً لا يمكنها أن تمارس وظيفتها التغييرية ما لم تكن هناك إرادة واعية توجهها نحو مقاصدها وأهدافها الحقيقية.

من هنا يمكننا أن نقارب تحليلات مالك بن نبي في هذا الصدد، من خلال ما أضحي الإنسان المسلم يعانيه اليوم من تأزم حضاري طال وجوده النفسي والاجتماعي، حينما اغترب عن مبدأه السماوي - الفكرة الدينية - وراح يعيش زمن التراث المنقضي في خيال نفسي واجتماعي لا يدين لهذا المبدأ سوى بفضل الانتساب، إذ باسم الدفاع عن الإسلام رسم الإنسان المسلم عن الإسلام صورة مخيفة، حينما عجزت بنيته الثقافية عن اقتحام عوالم الآخر وعن إيجاد صيغة للحوار يمكنها أن تجعل الإسلام فكرة حية لا فكرة جامدة ساكنة، فإذا كان الحوار الذاتي يصاب بالشلل نتيجة انعدام آلياته الداخلية، فإنه لا أمل لتحقيق حوار بين - ذاتي مع الآخر، إن لم يتحقق هذا الحوار أولاً مع الذات وفي داخل بنيته الثقافية، إن الصلح مع الذات هو الشرط الأمشروط لكل حوار يمكن أن تعقده مع الغير، ويبدو أن هذا الشرط غير متحقق في ثقافة الإنسان المسلم، لأنه محتكم إلى بنية لا شعورية كل ما فيها هو أنها تبحث عن عالم الغد في أزمتها اليوم وتستغرق إرادتها ووعيتها وكل إمكاناتها في لفظية الخطاب الذي يزرع تحت بنية لا شعورية عميقة فيه، ف«المصطلح ليس حقيقة مطلقة، وإنما هي نتيجة وعي يتمحور حول

أصله اللغوي ثم يتجاوزه كما هو مصطلح الثقافة، بما ينبئ عن كيمياء الثقافة في إطار معطيات تاريخية واجتماعية وإنتاجية»^(١).

يُفهم هنا فقط أن المصطلحات التي يوظفها مالك بن نبي من مثل مصطلح culture هي مصطلحات غربية بالأساس، لا يوجد مماثل لها في تجربة العالم العربي والإسلامي فكلمة ثقافة لا تماثل تماماً المصدر الغربي، لأن المصطلح الغربي يعبر عن كيمياء معينة أنتجها هذا الفكر من ذاتيته الخاصة ومن خصوصيته النفسية والاجتماعية، لذلك يسعى مالك بن نبي إلى محاولة تأسيس مضمون مستقل من الوجهة النفسية يستعيد الثقة في رجل الفطرة من أجل بناء الإنسان والمجتمع الذي يعول عليه في مهمة استعادة الدور الريادي من أجل بناء الحضارة الإسلامية المأمولة^(٢)، ولكن الوضع الذي آل إليه الإنسان المسلم وإلى غاية الراهن التاريخي بقي يراوح مكانه من دون انطلاقة حاسمة تؤهله للانتقال من مجال اللفظية والاصطلاحية إلى مستوى الفعالية الحضارية الواعية والهادفة - المغيرة -، فهو مثلاً لا يجد في مجابهة الأزمة التاريخية التي تواجهه سوى أنه يبقى الوضع على مستوى نصية الاصطلاح «الإصلاح، التغيير، التجديد النهوض...» ولا يرتقي إلى مستوى تفعيل اللفظ وتثويره في مجال العمل والانجاز الحضاري، بحكم أنه لا يملك إرادة التغيير إلا على مستوى الوعي بها، أوفي أحسن الأحوال على مستوى التأسيس اللفظي والاصطلاحي لها، وربما حتى هذا التأسيس اللفظي والاصطلاحي لإرادة التغيير لا يمكن أن نجد له مرجعية ثقافية تؤويه الإيواء الأصيل لاسيما وأن عالم الأفكار الإسلامي لم يعد ينبت النبات الأصيل في عالم أوحث به الأفكار المطبوعة، بل راح يشهد التصدع والانحلال، فتردى إلى أفكار موضوعة، وقد بين مالك بن نبي بما فيه الكفاية في مؤلفه «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» كيف أن الأفكار المطبوعة تتحول إلى أفكار موضوعة حينما تفقد آليات استمرارها ومقومات وجودها الذاتية، وتفقد أصولها الثقافية، وتنتهي إلى بيات حضاري مريع.

نفهم الآن أن الأزمة التي تواجه العالم الإسلامي باستمرار هي بالضبط عدم تبصره بطبيعة الأمراض التي تستفحل فيه يوماً بعد يوم، فهو أشبه بالمريض الذي دخل الصيدلية طالباً الدواء

(١) عمر كامل مسقاوي، عمر كامل، «المصطلحات الرئيسية في فكر مالك بن نبي»، مجلة مطارحات، العدد ٢٠٠٣، ص ٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٥.

دون أن يدرك سبب مرضه على وجه التحديد، وإذا كان الخطر يكمن في الجهل بأسباب المرض فإن ما هو أخطر من ذلك، أن يَسْتَرِدَّ العالم الإسلامي الدواء من صيدلية الحضارة الغربية طالبا الشفاء، فهو عَوْضٌ أن يقضي على المرض يقضي على نفسه، فتكون حالته كمن يقف بين مفترق الطرق عاجزا عن تحديد الداء واقتراح الدواء^(١)، وأمام حدة هذا المرض الحضاري المزمع سيشعر الإنسان المسلم حتما بعدم جدواه، بحكم أنه يعرف بأن التاريخ يصنع بدونه، فهو بوصفه عنصرا من عالم غير مخطط يري نفسه مجتازا من طرف التطور السريع لبقية البشرية^(٢)، وبالتالي لا يصبح يمتلك التغيير إلا على مستوى الفكرة-المبدأ، أما الجانب التطبيقي فإن الإنسان المسلم يجد نفسه متجاوز دائما بصيغ التغيير والتبدل التي أصبحت تفرض عليه من الخارج وتحتّم عليه الاندماج في عالم ليس هو إياه، لأن نمطية التغيير الذي لا تؤخذ بوادره من إرادة واعية ذات مقاصد هادفة، سرعان ما يتلاشى ويركن إلى السكون والبيات التاريخي، الذي حصل للفرد والمجتمع الإسلامي في فترة تاريخية ماضية منذ عصر ما بعد الموحدين إلى غاية اليوم، أي منذ أن فقد حضارته، فلم تسعفه بذلك الحلول الغربية الجاهزة التي يستردها من الغرب، ولا تلك التي يعتقد في نفسه أنه يستطيع بناءها بما تبقى له من عالم أشياءه وأشخاصه، بل فقط حينما يدرك الإنسان المسلم أن هذا العصر هو عصر التغيرات الكبيرة وعصر الانطلاق التاريخي بغير عودة ويبدو أن المعتزك التاريخي الذي يرتكن فيه هو عدم رضاه بالواقع النفسي والاجتماعي الذي يعيشه، ولعل المفارقة التي تواجهه في هذا الصدد هو أنه يدرك بأنه ينتمي إلى حضارة عريقة ذات مبادئ روحانية وقيم خاصة، ولكنه من جهة أخرى يعلم أن التغيرات التي يؤول إليها حاضره التاريخي تكاد تنفصل عن هذه المبادئ وتلك القيم، ومما يزيد طبيعة المفارقة حدة هو أن هذه المفارقة لم تصبح تطرح نفسها على المستوى النفسي والاجتماعي، بل إنها طالت المجال السياسي والاقتصادي، وأصبح الإنسان المسلم والفكرة الإسلامية-المبدأ- على طرفي نقيض، ذلك أن دراسة موضوعية للتاريخ تبين لنا التمييز الظاهر بين الحقائق الإسلامية وتطبيقات هذه الحقائق^(٣). ونفهم حسب محمد أركون أنه لا يمكن بروز وعي متبصر في العالم الإسلامي وهو محاط بسياسات دوغمائية مغلقة حول الدين والخطاب الديني^(٤)، أو حول من

(١) «شروط النهضة»، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط ٣، ١٩٦٩، ص ٥٩.

(٢) مالك بن نبي، «فكرة كومينويلث إسلامي»، مصدر سابق، ص ٤١.

(3) Tahar. Gaid: "Religion et politique en islam, Editions.bouchene, Alger, 1991", P142.

(٤) وفي هذا نلمس أن محمد أركون يتكلم عن ما يسميه بالعلمانية الإيجابية فهو يرى بأنه من خلال مشروعه=

ينظر للدين على خلفية سلطوية سياسية أو نخوية اجتماعية إيديولوجية معينة، ويفهم هنا فقط بأن الدين الإسلامي تم توظيفه لخدمة أغراض إيديولوجية لا تتناسب مع قيمة الفكرة الإسلامية، ولذلك لا نكاد نعثّر اليوم في الساحة الإسلامية على تطبيقات المبادئ الإسلامية بالشكل الذي يتم به تغيير أوضاعها الاجتماعية والسياسية. يذكر لنا محمد أركون عن سبب ذلك متسائلاً «... كيف يمكن القبول بإهمال العمل الديني ودراسته؟ كيف يمكن الشعور بمشروعية الحذف الصريح للعامل الديني من ساحة المجتمعات الغربية التي يبدو «الله» حاضراً فيها على كل مستويات الوجود الاجتماعي»^(١) فالمجتمع الغربي يعيش قيم الدين في السلوك والعمل على الرغم من اغترابه عنها على مستوى الفكرة والتصور والاعتقاد، فإذا تأملت في تعاملاتهم وفي سلوكياتهم لتبين لك بأن الله حاضر عندهم في أبسط أعمالهم ومعاملاتهم، ولكن هذا الأمر لا يصدق بنفس الشكل على العالم العربي والمسلم الذي يعتقد ويفكر ويؤمن بوجود الله في شعوره وضميره ولكنه يبدو غائب في أفعاله وسلوكياته ومعاملاته^(٢)، ولهذا يمارس الإسلام في آن معاً نوعاً من الجاذبية والنفور على الباحثين الغربيين فهم من جهة يرغبون في سماع ما يقوله المسلمون عن أنفسهم وعن دينهم ومجتمعاتهم، ولكنهم يرفضون اتخاذ المثال الإسلامي كقاعدة انطلاق من أجل دراسة الظاهرة الدينية أو التفكير بها^(٣). ولعل تحليلات محمد أركون هذه تشي بأن سبب بعد الغرب عن الإسلام وعدم إيجاد صيغة حضارية للحوار معه، هو بسبب أن المسلمين أنفسهم بعيدين عن تعاليم الإسلام، فالغرب يعرف قيم الدين الإسلامي ومبادئه التي شكلت في الماضي التاريخي الحضاري أفقا لنهضة الإنسان والمجتمع الإسلامي الأول، ولكنه يدرك من جهة أخرى تدهور وانحطاط الإنسان المسلم الذي انفصل عن أصله الثقافي وغدا مغتربا في نوع من الضنكية الحضارية المتصاعدة، وبذلك أضحت كل دراسة غربية للدين ولتاريخ الأديان تسقط الدين الإسلامي من حساباتها، ليس على مستوى الدراسة والبحث والفهم، بل على مستوى التأثير به أو اعتباره قدوة أو مثالا مقتدى وهذا الأمر

= يحرص كل الحرص إلى الحفاظ على البعد الروحي والديني للإنسان ويضعه في مكانته اللائقة والصحيحة التي تمنع السياسيين والمتاجرين من استغلاله لأهداف غير نزيهة وغير تنزيهة، وبهذا يري نفسه أنه يولي الإسلام كل مكانته الروحية العالية والمتعالية، أنظر: أركون، محمد، «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣، ص ٢٩٤.

(١) المرجع نفسه، ص ١٩١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١ ص ٣٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

أشد خطورة وتنكيلا بقيم الإسلام وتعاليمه، إذ لو كان الإسلام حيا في قلوب وضمائر وأفعال وسلوكات الإنسان المسلم لما استطاع الغرب أن يتجاوزه بحثا في تفكيكه وتقويض بناه فلما لم تكن فكرة الإسلام حية عند المسلمين فكيف نطلب لها الاستبراء والتأثير في الآخرين ونحن نزداد يوما بعد يوم بعدا عنها وعن مقاصدها الحقيقية؛ إن هناك بالأحرى تغيرا سلبيا معاكسا تماما لمقاصد الفكرة الدينية الإسلامية، ذلك الذي أضحي العالم الإسلامي يؤول إليه مآلا غير محمود ولا هو مفكر فيه كأمل للتغيير والنهضة الحضارية، والواقع الاجتماعي والنفسي الذي أضحي يتخبط فيه العالم الإسلامي في هذا العصر خير شاهد عن التردّي المريع الذي انحلت إليه الفكرة الإسلامية في الوعي الفردي والوجود الاجتماعي.

يقود هذا الفهم إلى القول أن العالم الإسلامي المعاصر يعاني من نقص في الإمكانيات الحضارية بسبب عجزه عن توظيف إرادته الحضارية في تعبئة طاقاته الاجتماعية، أي أنه عجز على أن يجعل من الإنسان والتراب والوقت مشروعا حضاريا متكاملا، وليس هذا الغياب الفكرة المركبة لعناصر المعادلة الحضارية، لأن الفكرة الإسلامية متوفرة في الكثير من بلدان العالم الإسلامي، ولكنها بقيت مجردة من فعاليتها بسبب أن الإنسان المسلم فقد الصلة التي تربطه بهذه الفكرة والإطار النفسي والاجتماعي الذي يعيشه، فهو يحيا تعاليم الإسلام وقيم تعاليمه وشعائره ولكن على الرغم من ذلك بقي متأخرا في المجال الحضاري، ولكأن هناك تناقض بين الإسلام والحضارة إن تأخر الإنسان المسلم في المجال الحضاري المعاصر لا يعني معه أبدا تأخر الإسلام، لأن الإسلام دين سماوي صالح لكل زمان ومكان، بل أن بعد المسلمين عن الإسلام هو الذي جعلهم يعانون من التخلف والتأخر الحضاري.

يمكن القول إذن أن العالم الإسلامي ومنذ أقول حضارته ظل يراوح مكانه لا يتغير أمام طبيعة ما يجري في العالم من حوله، بسبب عجزه عن الملائمة بين مقتضيات الفكرة الدينية الإسلامية ومتطلبات الواقع الحضاري، وبالتالي لم يستطع أن يغير ما بنفسه حتى يغير الله ما به، لأننا إذا لم نغير ما بأنفسنا لنقرر نحن مصيرنا بأنفسنا فإن غيرنا يحولنا إلى ما يريد أن نكون عليه من تخلف وتبعية وإلحاق لا فكاك منه، فإما أن نقوم نحن المسلمين بالتغيير في أنفسنا ومجتمعاتنا، وإما أن تفرض علينا التغيرات من الخارج فرضا، ولا نملك حينئذ الحرية في اختيار أوجه التغيير، ونصبح نتغير على نحو ما يريد الغير ويرضاه، ولهذا بالضبط تتأكد مدى وجاهة «... تأكيد الإسلام على مبدأ التغيير الذاتي، لأنه يمنح الإرادة البشرية فرصتها في

صياغة المصير وفي التشبث به أو استعادته إذا ما أفلت من بين أيديها»^(١)، والإرادة الحضارية أو المبادئ الإسلامية هي الكفيلة بتحقيق هذا الإمكان الحضاري، ولكن بشرط العمل على تنشيط هذه المبادئ بإنشاء ثقافة مناسبة لحال المجتمع الإسلامي لتطبيقها بمفهومها الاجتماعي وعلاقتها التاريخية الجديدة، بما يجعل هذه الثقافة مهياة دائماً لتخليص العالم الإسلامي من أزماته الحضارية، وقد مهد مالك بن نبي إلى هذا بفكرة الوحدة الحضارية بين أقطار العالم الإسلامي استناداً على الوحدة الروحية التي تجمعهم، أو ما يسميه بفكرة الكومينويلث الإسلامي، التي أراد من خلالها أن يرسم إطاراً لمشروع يمنح العالم الإسلامي موقعاً له في خريطة العالم المعاصر، يستمد رسالته من وسيطة عقيدته كشاهد على الناس جميعاً^(٢)، وهو يعول هنا على الفكرة المغيرة أو المبدأ المكمل «الوحدة الروحية» كأساس في قيام وحدة كومينويلث إسلامي بين أقطار العالم الإسلامي.

إذ لا جدال في أن العالم الإسلامي قد احتفظ بالرغم من تقلباته التاريخية بوحدة روحية تكون عاملاً أساسياً من الوجهة النفسية في تماسك المشروع وفي الوجهة الفنية في التوفيق بين عناصره^(٣)، ولكن هذه الوحدة الروحية لا تعفى القائمين على شؤون العالم الإسلامي أبداً أن يترجموا قيم الإسلام الروحية إلى قيم اجتماعية، وبالتالي فإن فكرة كومينويلث إسلامي تفترض توطين فعالية التغيير في نفس الإنسان المسلم، الذي لم يستطع أن يستعمل عقيدته باعتبارها أداة اجتماعية، لأن الوحدة الروحية والثقافية التي تفرضها القيم والمبادئ الإسلامية على الإنسان المسلم لا تقتصر مهمتها على المستوى الشخصي أو الذاتي فقط، بل هي تطل وجوده الاجتماعي التاريخي، الذي يشمل علاقته بالآخرين، وبالتالي فإن مهمة الإنسان المسلم هي ربط علاقاته مع أكبر عدد من الناس ليجعل من قيم الإسلام قيماً اجتماعية حية ومتحركة، ليس في العالم الإسلامي فقط، بل في العالم كله، لأن الإسلام جاء ديانة عالمية صالحة لكل البشر بدون استثناء، يقول مالك بن نبي «يجب أن تكون رؤيتنا وتفكيرنا في حجم العالم كله، وأن نحاول أن نبلغ بالإسلام إلى كل ما يفتحه عالم الممكن حتى ولو كان في عالم المريخ»^(٤).

(١) عبد اللطيف، عبادة، «فقه التغيير في فكر مالك بن نبي»، دار الشهاب للنشر باتفنة الجزائر، ط١، ١٩٨٤، ص١٢٨.

(٢) مالك بن نبي، «فكرة كومينويلث إسلامي»، مصدر سابق، ص٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٤) مالك بن نبي، «محاسن دمشق»، دار الفكر دمشق، سوريا، ط٢، ٢٠٠٦، ص١٤٤.

ولكن واقع العالم الإسلامي يبين بأن العالم الإسلامي يحتاج إلى مجهودات كبيرة من أجل أن يحقق هذه الرسالة العالمية، لأن الإنسان المسلم مطالب بأن يجدد ذاته من خلال تفعيل قيم ومبادئ الإسلام في ذاته أولاً ثم من خلال رسالته وشهادته في عالم الآخرين، لأنه مسئول على تبليغ ونشر قيم الإسلام في أنحاء العالم كله، ولا يفهم من هذا بأن العالم الإسلامي المعاصر قد وصل إلى مستوى الإسلام الحقيقي كما كان عليه في عهد النبي ﷺ وعهد الخلفاء والتابعين الراشدين من بعده، فهو لا يزال يعاني في حاضره الكثير من العوائق النفسية والاجتماعية التي كبلت قدراته وجعلتها في مستواه الضيق المتعلق بحاجاته ورغباته الشخصية، بالإضافة إلى عجزه عن استعادة ماضيه الحضاري بالحالة التي كان عليها في بدئه الأول، وهذا ما يعبر في حقيقته عن مفارقة تاريخية تطرح نفسها في الجانبين معاً، فالعالم الإسلامي لم يستطع وإلى غاية الراهن أن يوائم في واقعه الحضاري بين ما كان يعيشه في ماضيه وبين ما يفرضه عليه المستقبل من تحديات حضارية. ويفهم من هذا أنه لابد لكل وعي حضاري مستقبلي يستأنف طريق النهوض والتغيير في العالم الإسلامي أن يستملك التراث لا كموروث جامد وماضي مستنفد، وإنما كتاريخ حي ومبادئ قابلة للفهم ومسايرة للواقع بما يملكه الفرد والمجتمع من مرونة وقدرة على المواءمة بين قيم الماضي وثوابته ومتطلبات المتغيرات الجديدة التي تفرض عليه التجدد والتغير في زمنية التاريخ وحركيته العالمية.

٤- أسئلة الثورة في العالم الإسلامي «واقع الأزمة ومطلب التغيير»

لقد طرحت الكثير من الأسئلة حول معاني ومفاهيم الثورة ومقاصدها وأهدافها ومخططاتها على الصعيد العالمي وعلى الصعيد المحلي، ولا شك أن الغرب قد أحل هذا الاختلاف لصالح أهدافه ورؤاهم حاولوا أفهمة مصطلح الثورة بما يخدم أغراضه في الهيمنة والسيطرة على شعوب وبلدان العالم الإسلامي من خلال فرض نوع من الغزو الثوري الخارجي باسم الدفاع عن حقوق الإنسان وعن المصالح العالمية، أو من خلال تثوير الأزمات التي يمر بها العالم الإسلامي على الصعيد الداخلي بتأجيج نار الفتنة والاختلاف بين أبناء الشعب الواحد. ولكن مع هذا بقي الإنسان المسلم يشعر أن العالم الإسلامي الذي ينتمي إليه يحمل في طياته بذور ثورة أصيلة تختلف عن ما هو شائع الآن من تصورات ومفاهيم حولها. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن للعالم الإسلامي المعاصر أن يقوم بثورة حضارية محددة

مكنه من خلالها أن يراعي العناصر النفسية والعوامل الاجتماعية الخاصة بالمجتمع الإسلامي الراهن؟ أم أنه سيجد نفسه منقادا -لعدم توفر توجيه سديد- إلى ثورة تأتيه من الخارج لا يكون مسيطرا عليها؟^(١)

إن مفهوم الثورة في العالم الإسلامي يحتاج أولا وقبل كل شيء إلى إعادة نظر، لأن هذا المفهوم قد تمتع وتداخل مع الكثير من المفاهيم الأخرى التي تخص العالم الإسلامي من مثل مفهوم النهضة والتغير والتجديد وغيرها، كما أن هذا المفهوم قد خرج عن التداول الثقافي العلمي وأصبح يمثل كل ما يتصل بالحرب والدمار والصراع، فقد غنى بالنسبة للبعض طريقة في استرداد العالم الإسلامي والعربي حريته السياسية والاجتماعية من الاستعمار الغربي الحديث، كما فهمت الثورة عند البعض على أنها الوعي الذي صاحب الاستقلال السياسي والاجتماعي للعالم الإسلامي في العصر الحديث من خلال الدخول في مشاريع نهضوية تنموية مثل الثورة الزراعية والصناعية وغيرها، وعلى الأغلب فإن مفهوم الثورة في شكله العام وفق الفهم العربي والإسلامي له شمل كل ما يحصل في الجانب الشكلي الحضاري، أو ما تعلق بالتغير الكمي الشئني الظاهر في المنجزات الحضارية، ولكن هذا الفهم على الرغم من كونه تحديد أساسي لمعاني ودلالات الثورة إلا أنه لا يشكل إلا بعدا من أبعادها فقط ولا يمكن أن يحتويها كلها، لأن المفهوم الحقيقي للثورة أوسع من ذلك بكثير فهو يخص المنظومة الثقافية بأسرها، أو أنه يتعلق في الأساس بالتغيرات التي تطال بدء الإنسان وعالمه الثقافي، أي أن الثورة تفهم في إطار التغير الكيفي الذي يمس روح وباطن النفس الإنسانية ويجعلها قادرة على تغيير أوضاع حضارية بأكملها، لأنه من دون هذا الفهم لا يمكن أن نجسد التغيرات في المجال الحضاري، إن الذات الإنسانية من خلال استلهاها لقيم ومبادئ الثورة يمكنها أن تحقق أهداف هذه الثورة في الواقع الحضاري من حولها، وبالتالي فإن ما يشهد في العالم حولنا من تغيرات كمية هو مجرد تغير تابع لجملة تغيرات أخرى ناتجة بدءا عن ثقافة إنسانية استطاعت أن تغير العالم من حولها.

إن الثورة لكي تكون ثورة بمفهومها الحقيقي لا بد كذلك أن ترتكز على مبدأ ما، لأنه لا يوجد ثورة لا ترتكز على مبادئ معينة يجعل الإنسان منها قاعدة تمده بتلك الطاقة والحيوية التي تدفعه إلى أن يتحرك في التاريخ محاولا تحقيق غايته وأهدافه، وإذ وجد هناك نشاط إنساني لا يرتكز على قيم ومبادئ معينة فإننا لا يمكن أن نسميه ثورة بل هو مجرد ردة فعل إزاء

(١) مالك بن نبي، «فكرة كوميونيثل إسلامي»، مصدر سابق، ص ٤١، ص ٤٢.

وضع نفسي أو اجتماعي فقط، لا يمكنه أن يرقى إلى مستوى الفعل أو النشاط الثوري القاصد والهادف، إن التغيير الثقافي هو المقياس الأساسي الذي يمكن أن يبين لنا مجال الثورة، لأن تغيير الإنسان مشروط بثورة في عالمه الثقافي، فقد استخلص دوبونال من خلال تأمله في الثورة الفرنسية من الإنجيل إلى العقد الاجتماعي، أن الكتب هي التي تصنع الثورات^(١)، ومثال ذلك ما فعله الغرب في القرن السابع عشر من خلال ما نسميه اليوم دنيويته، التي أنشأت أوروبا الحالية، أي أول حضارة دنيوية نائمة على التراث المسيحي^(٢).

يفهم الآن بأن الثورة ليست هي الركون نحو السائد في الفكر والثقافة وإنما هي عملية تغيير أساسي من خلال فكر وثقافة جديدة، أو من خلال تصحيح المسار الثقافي بالبحث عن حلول جديدة بإمكانها تغيير ما هو سائد اعتماداً على وسائل وطرق معينة متاحة في الإطار الإنساني وأهداف محددة بشكل دقيق، فالثورة حسب تصور مالك بن نبي هي «محاولة تغيير أوضاع معينة بطريقة مستعجلة تعتمد على تحديد الأهداف والوسائل»^(٣)، لكن ولئن كانت الثورة محاولة تغيير أوضاع معينة بطريقة مستعجلة إلا أن هذا الأمر غير كاف في نظره لتحديد مدلولها الحقيقي، بل يجب كذلك أن تكون الثورة عملية هادفة^(٤)، ذلك أن الثورة في سياق الطرح الإسلامي الصحيح كما يقصده مالك بن نبي تعني انتهاج فنية ثورية مستوحاة من القرآن الكريم، فكل تغيير غريزي يفترض تبعاً للقرآن الكريم، تغييراً في حال النفس، وهي كما حددها مالك بن نبي في مؤلفه «شروط النهضة» تحتاج إلى تخطيط معين مشروط بماذا يجب تغييره في النفس المسلمة لكي نبرئ العالم الإسلامي من مرضه؟ أي يجب أن تعنى بالإجابة عن الأسئلة التالية: ما هي الأشياء التي يجب أن تتغير؟ وما هي وسائل التغيير؟ ثم ما هي أهداف التغيير؟

إن هذه الأسئلة لا نكاد نعثر على إجابة مقنعة لها في تلك المساعي الثورية التي تتبناها شعوب ومجتمعات العالم الإسلامي اليوم، لأن مواقفها الثورية كانت في أغلب الأحيان تفتقد

(١) مالك بن نبي، «بين الرشاد والتهيه»، دار الفكر دمشق، سوريا، ط٦، ٢٠٠٢، ص ١٣٧.

(٢) أنطوان فرغوت، «الدين والعلمنة في أوروبا الحديثة وما بعد الحديثة اتجاهات وأفاق»، ضمن مؤلف،

«الحوار العربي الأوروبي»، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص ١٧٤، ص ١٧٥.

(٣) عبد اللطيف عبادة، «فقه التغيير في فكر مالك بن نبي»، مرجع سابق، ص ٣٢٣.

(٤) مالك بن نبي، «فكرة كومينويلث إسلامي»، مصادر سابق، ص ١٣.

إلى الروح الثورية الهادفة المغيرة من جهة، وإلى الوسائل اللازمة لتحقيقها على أرض الواقع من جهة أخرى. ولا شك أن الالتباس في فهم معنى الثورة هو الذي قاد إلى توتر أوضاع العالم الإسلامي وصيرورته إلى الحالة التي هو عليها اليوم، لأن الثورة - كما يقول مالك بن نبي - «لا ترتجل... إنها اطراد طويل، يحتوى ما قبل الثورة والثورة نفسها وما بعدها، والمراحل الثلاث هذه لا تجتمع فيه بمجرد إضافة زمنية، بل إنها تمثل فيه نموا عضويا وتطورا تاريخيا مستمرا»^(١).

إن مقارنة بسيطة للوضع الحضاري الراهن الذي تمر به أغلب بلدان العالم الإسلامي من أوضاع اجتماعية وسياسية، يبين بأن مفهوم الثورة قد التبس الالتباس الخطير، إذ قد تداعت أغلب الدول الإسلامية - حكاما ومحكومين - تحت طائلة الأزمات التي تمر بها إلى نوع من الفوضى التي تترجم في الأخير علاقة الشعب بالدولة والحكومة، ذلك أن المجتمعات الإسلامية أضحت لا تستسيغ سياسة حكوماتها في إدارة شؤونها الاجتماعية والسياسية، لأنها رأت فيها نوعا من الاستبداد المبطن تحت شعار الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبالتالي راحت تعلن الواحدة تلوى الأخرى عن عدم رضاها بالوضع الراهن مطالبة بالتغيير كحل ثوري لتخلص من الأنظمة التي ظلت تحكمها لعقود طويلة، إن الأمر يعود بالنسبة إليها في عدم الرضا بالسلطة التي تعتمد على الشغف بالحكم الدائم والمستمر، ولا أدل على ذلك من أن معايير الحكم والسلطة لا زالت في بعض بلدان العالم الإسلامي ترتبط بالولاء للأشخاص وبتقديس الملوك والسلطين، وبالكاريزما السياسية والعرقية والعصبية، إلى الحد الذي أصبحت معه السلطة تورث والحكم يخلف بالوصاية أو التعيين.

ويمكننا أن نفهم الآن بأن السبب البعيد الذي جعل بلدان العالم الإسلامي تؤول إلى هذا الوضع هو عدم وجود ثورة أصيلة يمكن من خلالها توجيه الأوضاع السياسية وفق مخططات تغييرية حقيقية، لأن شبه التغيير والثورة العفوية لا يمكن أن نجد لها انعكاس صحيحا في المجال السياسي ما لم يتم العمل أولا على انتهاج تغيير ثوري يستمد قوته من قيم ومبادئ أصيلة، لأن الثورة التي تعتمد على الأشياء أو على الأشخاص، أو الثورة التي يتم استرادها من محيط ثقافي حضاري آخر تكون نتيجتها لا محالة الفشل، يقول مالك بن نبي إن «...الثورة في البلدان الإسلامية لا تسير سيرا طبيعيا، بالاعتماد على طاقتها الذاتية، بل تستند إما على الشيء أو على الشخص، ولذلك فإنها لا تواجه أفكارا من البيئة ذاتها بل تواجه أفكارا أتت إليها من عالم

(١) مالك بن نبي، «بين الرشاد والتهيه»، مصدر سابق، ص ١٤.

ثقافي آخر»^(١)، إذ عوض أن تعمل سياسات العالم الإسلامي على إصلاح أوضاعها بمنطق العقل السليم وبروح القلب المصلح سفهت نفسها بتمجيدها للأخر - الغرب - وانتصرت إلى منطق الغريزة والشهوة، وغلبت الكم عن الكيف، ورجحت العصبية العرقية عن عصبية الدين، وبالتالي غَلَبَت وضع الصراع عن السلم.

يفهم هنا فقط بأن مجال الثورة يتحدد تغييراً، إلا أن الاتجاه في التغيير نحو الكم وشبه التغيير في الثورة لا يمكنه أن يحقق الثورة المغيرة بمعناها الحقيقي، إذ لا يعني التغيير الثوري تحويل سلطة سياسية من حزب إلى آخر أو تعديل نظام اقتصادي بنظام آخر، وإنما هو التغيير الكيفي للإنسان لأن «أهمية العملية التغييرية لا يراد بها المفهوم الثوري بالمعنى السياسي الحرفي، بل المقصود إحداث الانقلاب في ذهن الإنسان وسلوكه ومعتقداته كإطار جامع تنظوي تحت لواءه كل الجهود والنوايا الخيرة»^(٢).

ولكن في تجربة العالم الإسلامي المعاصر أصبحنا نشهد بدلا من الثورة الإيجابية بالمفهوم السلمي الذي يغير الإنسان تغييرا حضاريا فعالا، ثورة من نوع عدائي عسكري، ذلك أن السلطة في العالم الإسلامي، واجهت ذلك الاندفاع الشعبي الجباهيري الذي ظل مكبوتا بنوع من الثورة المضادة سعيا للحفاظ على هيبتها وسلطتها، والشاهد على ذلك هو تلك العلاقة المتوترة المشحونة بهالات الحرب والدمار والموت، تلك التي ميزت علاقة الشعوب الإسلامية بحكوماتها، ولا أدل على ذلك من الأوضاع المتأزمة التي تعيشها جل دول العالم الإسلامي اليوم من تونس إلى مصر وليبيا واليمن وسوريا وغيرها. فقد أضحي كل سلوكي شعبي جماهيري تتخذه هذه المجتمعات اليوم ضد حكوماتها يمر تحت غطاء التوهم بحالة الطهارة الثورية، كما أضحي كل سلوك سلطوي سياسي يمر تحت غطاء الإيهام بالإصلاح والتغيير الاجتماعي والاقتصادي، دون تغيير السلطة ذاتها، وقد كانت مطلقة هذين الشعارين السبب المباشر في استمرار الأزمة الحضارية في العالم الإسلامي والزيادة من حدتها التوترية، إذ لا أحد ينكر بأن الشعوب والمجتمعات الإسلامية

(١) ولهذا يحدد مالك بن نبي شروطا خمسة للثورة هي، أن الثورة لا تقم على الارتجال، وأن الروح الثورية الحقيقية تسير وفق منهج الاكتشاف المهيأ، أو تسلك منهج الاكتشاف المهيأ، حيث يكون التطبيق صارم على الدوام، ويكون على درجة عالية من الكفاءة الفنية، ولا يكون أبدا تقريبا، أنظر: -عبد اللطيف عبادة، «فقه التغيير في فكر مالك بن نبي»، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

(٢) عزيز المدرس، «الرؤية الآن دراسة تحليلية لعملية التغيير الحضاري»، مرجع سابق ص ١٥٢.

المعاصرة تعاني من أزمة افتقاد الشرعية السياسية، ولكن هذا ليس مسوغاً لسيادة الفوضى وانتشار الوهم الثوري والصراع السياسي الدائم، لأنه بسبب هذا المآل ذاته لم يتم بعد الوصول إلى تبني الحلول الثورية بمعناها الحضاري الصحيح، يقول مالك بن نبي «ينبغي على الثورة أن تحدد معالم التغيير، لأنه إن كانت تسير في طريق مجهول يعتريه الغموض والضباب، فإنها تترك مكانها - دون أن تعلم - لشبه ثورة تستبدل بالكيف الكم، وبالتغيير الجذري الضروري، شبه التغيير»^(١)، ذلك أنه ولئن نجحت الشعوب الإسلامية في إزاحة الاستعمار العسكري الخارجي أو القضاء على السلطة السياسية الحاكمة فإن حالها بعد هذا لم يكن أحسن حالاً من ما كانت عليه من قبل، لأن «... بعض بلدان العالم الثالث وجدت نفسها بعد الثورة في وضع شبيه بالوضع السابق على الثورة أو في وضع أكثر خطورة، بل تجد نفسها في ظل إيديولوجيا تنتكر كلياً للمبادئ، كما لو كانت عجلتها تدور إلى الوراء»^(٢)، ولعل هذا بسبب أن الثورة لم تكن حقيقية، ولم يكن مخططاً لها بشكل عقلائي سليم وإنما كانت سطحية عفوية والتأمل في حالة المجتمعات الإسلامية بعد مجموع الثورات التي خاضتها تاريخياً يبين بما فيه الكفاية أن الأزمة الحضارية هي النتيجة المباشرة التي آلت إليها أغلب تلك المساعي الثورية يقول مالك بن نبي «... وإنها لمشكلة الغد، لأن ما لدينا من تجربة ثورية ... يؤدي إلى القول أن لكل ثورة ما بعدها، فيما أن يكون مواصلة للثورة، وإما أن يكون في اتجاه معاكس يتنكر لها ويمسحها»^(٣).

لكن ربما لا نجواب الصواب إذا قلنا أن حالة المجتمع الإسلامي الراهن قد تعدت الاحتمالين معاً، إذ لا هو استطاع أن ينتهج أسلوباً نهضوياً ثورياً، ولا أن يبني بما توفر لديه من عالمه الثقافي موقفاً ثورياً حقيقياً، والشاهد على ذلك هو تلك الأطماع التي تمكنت من أنفس الأحزاب والمنظمات الاجتماعية والدينية والإيديولوجيات الفكرية التي رأت في نفسها بأنها المخلص الوحيد من الأزمة، وأنها الأجدر من غيرها في اعتلاء سدة الحكم، من ما جعل الوضع ينتقل من حالة ادعاء الثورة المصلحة والمغيرة إلى حالة الصراع المذهبي والطائفي والعنقي بين شعوب العالم الإسلامي، وبالتالي عوض أن نجني ثمار الثورة ونتخلص من الأزمة أصبحنا نعيش تحت وطأة سوطها اللعين، ذلك أنك لن تجد سوى الخلاف والاختلاف الذي لا يرحم بين أنصار

(١) مالك بن نبي، «بين الرشاد والتهيه»، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٢) عبد اللطيف عبادة، «فقه التغيير في فكر مالك بن نبي»، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

(٣) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١١٣.

السلطة وبين أنصار مدعي الثورة، وفي الجهة المقابلة أطماع بعض الأفراد المتعالمين والمتسييسين الذين استغلوا فرصة الاختلاف واتخذوا من الفوضى طريقاً لتمرير أهدافهم ومخططاتهم، وفي الجهة الأخرى وهم ثوري آخر مضاد للوهم الثوري الأول وهكذا.

ويفهم هنا بأن إبقاء الأوضاع السياسية والاجتماعية على ما هي عليه، لن ينفع في إخراج العالم الإسلامي من أزمتة الحضارية، ذلك أن الحكومات الإسلامية ظلت ترى وإلى غاية الراهن التاريخي بأن أمر إصلاح شعوبها مرتبط بتوفير الأمن والغذاء، فقد ارتبط الحل في اعتقادها بتوفير الجانب الكمي والمنجز الحضاري الشئني، علماً منهم بأن توفير الجانب الكيفي هو الأمر الأنفع والأصلح، ولهذا انجر عن الإصلاحات الكمية الحضارية التي ترتبط بالجانب الكمي المنجز عجزاً ملحوظاً في الجانب الكيفي تبرره تبعية شعوب العالم الإسلامي إلى الحضارة الغربية، لأنها وجدت نفسها في موقع الاستهلاك والاستيراد فضنت نفسها أنها استطاعت أن تحل أزمتها الحضارية، وبالتالي شكل لديها أمر إصلاح عالمها الثقافي بما يغير وجهتها الحضارية عناء زائد وجهداً ضائعاً لا يمكن بلوغه، وذلك منذ أن أصبحت شعوب العالم الإسلامي تتغنى بعبرات من مثل ما الحاجة إلى التفكير مادام كل شيء يأتي من الخارج، ومادام لدينا ثروة نفطية فإننا أقوى وأشد...، والأدهى والأمر هو أن هذا الأمر أصبح شعاراً للسلطة الحاكمة التي ربطت أوضاع مجتمعاتها بما توفر لديها من إمكانيات مادية وطبيعية، ولم تدخر جهداً في محاولة إصلاح حالها الثقافي والفكري، ذلك أنها اهتمت بالمطالب الظرفية الزمانية وتجاهلت المبادئ الضرورية التي من شأنها أن توفر تلك المطالب، وكأنَّ العالم الإسلامي بذلك يُعفي نفسه تماماً من مهمة صناعة التاريخ حينما يعلن عن تبعيته للحضارة الغربية، فهو عوض أن يفكر يستغنى عن ذلك بحجة أن الغرب قد فكر في كل شيء، وعوض أن يغير نفسه ومجتمعه من حوله يبرر عجزه في ذلك بحجة أن العالم قد تغير من حوله بفضل دهاء الغرب، وبالتالي فإنه يُكون في نفسه بشكل مُسبق نوعاً من الدونية والتبعية حتى يُمكن نفسه بما يُمكن للغرب أن يحتويه، ولا أدل على ذلك من أن أمر العجز والوهن الحضاري الضارب بأطنابه اليوم في العالم الإسلامي هو نتيجة مباشرة لإعتقاد نفسي تمكن من أنفسنا تمكن العقيدة الدينية نفسها، ذلك أن الغرب ما كان ليرى في نفسه سيذا عن العالم لو لم يجد هناك بؤادر مسوديته في هذا العالم، إن المشكلة هي بالضبط في وهن عالم الأفكار وافتقاد الإرادة والهمة الثقافية المغيرة، وقد بين مالك بن نبي من قبل في أكثر من موضع بأن الأمر لا يتعلق بالاستعمار مهما كان شكله سياسياً أو ثقافياً، وإنما يتعلق بالقابلية للاستعمار.

لكن ولئن كان العالم الإسلامي الراهن يمر بأزمة حضارية عصبية، إلا أن هذا الأمر لا يجب أن يعد مثبطاً لإرادة التغيير، بل لا بد أن يكون حافزاً ودافعاً حقيقياً لها، وعلى حد تعبير غولدر فإن «الأزمة لا تعني أن المريض سوف يموت»^(١)، لأن المرض الحضاري الذي يعاني منه العالم الإسلامي قابل للعلاج والدواء، والأسلوب الثوري بمفهومه الإيجابي الفعال هو الكفيل بتمرير التغيير العالمي الإسلامي ووضعه على سكة الحضارة من جديد، يقول مالك بن نبي «إن ثورة ما هي في جوهرها عملية تغيير»^(٢)، غير أن لهذا التغيير أسلوبه وطبيعته، فأما الأسلوب فيجب أن يتسم بالسرعة ليبقى منسجماً مع التنسيق الثوري، وأما طبيعة التغيير فإنها تتحدد من خلال ما يخططه الإنسان من أهداف، ولهذا يبدو أن عملية التغيير الثوري لا بد أن تنطلق من تغيير الإنسان، من خلال تجديد بيئته الثقافية والنظر إليه باعتباره قيمة في ذاتها، وهذا هو بالضبط المبدأ قامت عليه الثورة الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً، لأن الإنسان في الأخير هو مبدأ التغيير الثوري ومنطلقه وموضعه وغايته وهدفه.

إن الروح الثورية حسب هذا طاقة فعالة تكمن في ذات الإنسان وفي إرادته، أما تلك المظاهر الاندفاعية التي تستند على الحماس الجماهيري والجانب الكمي في التغيير، فإنها ليست من الروح الثورية بمعناها الحقيقي في شيء، ولا يفهم من هذا بأن التغيير الثوري لا بد أن يحقق جميع غاياته وأهدافه التي خطط لها وإلا فإنه لا يكون من الأساس، لأن المواقف الثورية التي تتجاوز الممكنات الواقعية وتندفع في مجال المستحيل لا يمكن أن يكتب لها التاريخ التحقق الفعلي ما لم تعترف بأخطائها وتعمل على تصحيحها فـ«الثورة التي تخشي أخطاءها ليست بثورة»^(٣)، إن الخطأ في المسار الثوري أمر وارد وإلا لم تكن هناك ثورات من الأساس، لأن الثورة إذ تسعى إلى تغيير وضع حضاري ما فإنه لا يشترط فيها الصحة والنجاح المطلق بشكل مسبق وإنما حسبها أن توفر الوسائل وتحدد الأهداف.

ويمكن أن نقول الآن خلاصة لما تقدم بأن العالم الإسلامي يحتاج في مستواه الراهن إلى ثورة أصيلة من داخل ثقافته الإسلامية ومبادئها المغيرة للتاريخ، فالثورة التي يتم استردادها من

(١) بلقاسم، سلاطينية، «المجتمع العربي- التحديات الراهنة وأفاق المستقبل»، سلسلة علم الاجتماع، منشورات جامعة قسنطينة ١٩٩٩-٢٠٠٠، ص ٤١.

(٢) مالك بن نبي، «بين الرشاد والتهيه»، مصدر سابق، ص ٤٩. وما بعدها.

(٣) مالك بن نبي، «بين الرشاد والتهيه»، مصدر سابق، ص ١٨.

قيم ومبادئ ثقافية أخرى لا يمكنها أن تغير في حال العالم الإسلامي من شيء، لأن نجاح ثورة في بلد غربي أوروبي ما لا يعني أنها نموذج يجب أن يقتدى به في كل ثورة يسعى نحوها العالم الإسلامي، إن الثورة المطلوبة في العالم الإسلامي هي ثورة داخلية لا بد أن تمس إطاره الثقافي بدءاً، إذ لا يمكن أن نحقق تغيراً حضارياً مشهوداً في العالم الإسلامي من خلال التغير الكمي الشئني الظاهر في المنجزات الحضارية، بل لابد من ثورة تطال بدء الإنسان وعالمه الثقافي، من خلال التغير الكيفي الذي يمس روح وباطن النفس الإنسانية ويجعلها قادرة على تغيير أوضاع حضارية بأكملها، إن المطلوب بالضبط من الثورة في العالم الإسلامي هو التغير الكيفي للإنسان أي من خلال إحداث انقلاب في ذهن الإنسان المسلم وفي سلوكه، وبالتالي لابد قبل انتهاج أي عملية تغيير حضاري أن نوجه مفهوم الثورة توجيهها ثقافياً إسلامياً، إذ الثورة الحقيقية هي التي تسبق التغير الحضاري وليست تلك التي تأتي بعده، لأن الخطأ الذي ربما وقعت فيه أغلب بلدان العالم الإسلامي هو أنها استعجلت بالمتغير الحضاري في الراهن وسعت نحو تغييرات كمية ظاهرية من دون أن تعمل على انتهاج تغيير ثوري في مجال عالمها الثقافي، إن ما يحتاجه العالم الإسلامي الراهن من الثورة ليس الزيادة في الجانب الكمي أو المنجز الحضاري، أو الركون نحو السائد في الفكر والثقافة، وإنما هو عملية تغيير أساسي في مساره الثقافي، لأن التغير في عالم المنجزات الحضارية مشروط بالتغير في العالم الثقافي وليس العكس.

تلك هي ربما القضية الجوهرية التي توضح الخطوط العامة للمشروع الحضاري عند مالك بن نبي، وتبين بما فيه الكفاية مدى وجهة الطرح البنائي في معالجة مشكلة الحضارة، ذلك أن العالم الإسلامي المعاصر يحتاج وبقوة إلى إعادة استئناف نهوضه الحضاري انطلاقاً من تلك الحلول نفسها التي قدمها مالك بن نبي، لأن المخرج العاجل من المشكلات الحضارية التي يواجهها العالم الإسلامي المعاصر ليس هو الوقوف أمام الأزمات أو الاستسلام لقدرية التاريخ أو الانصراف في حضارة الغرب، وإنما هو شق بداية الطريق نحو تغيير أوضاع العالم الإسلامي بما يتوافق مع هويته ومرجعياته التاريخية التي تشكل قيمه ومبادئه الأصيلة، تلك هي المهمة التي نعتقد بأن فكر مالك بن نبي قد استنهض بعض مهامها، من خلال استئناف فقه جديد في الفكر الإسلامي المعاصر، هو الفقه الحضاري، الذي ينبغي على الأجيال من الدارسين والمفكرين أن يستنهضوا كل جهودهم من أجل تجديده انطلاقاً من فكر مالك بن نبي، ربُّ فقه حضاري متجدد ينبغي على أساس منه تغيير أوضاع العالم الإسلامي المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

١. ----- «مجالس دمشق»، دار الفكر دمشق، سوريا، ط٢، ٢٠٠٦.
٢. ----- «بين الرشاد والتهيه»، ترجمة الطيب الشريف، دار الفكر دمشق، سوريا، ط٦، ٢٠٠٢.
٣. ----- «فكرة كومينويلث إسلامي»، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط٩، ٢٠٠٩.
٤. ----- «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، دار الفكر دمشق، سوريا، ط٩، ٢٠٠٩.
٥. ----- «القضايا الكبرى»، دار الفكر الجزائر، دار الفكر دمشق، سوريا، ط١، ١٩٩١.
٦. ----- «المسلم في عالم الاقتصاد»، دار الفكر الجزائر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط٣، ١٩٧٨.
٧. ----- «من أجل التغيير»، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط٦، ٢٠٠٨.
٨. ----- «في مهب المعركة»، دار الفكر دمشق، سوريا، إصدار ندوة فكر مالك بن نبي، ط٧، ٢٠٠٦.
٩. ----- «الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ»، دار الفكر دمشق، سوريا، ط٤، ٢٠٠٦.
١٠. ----- «مذكرات شاهد للقرن»، القسم الأول، الطفل، دار الفكر، دمشق، ط٦، ٢٠٠٩.
١١. ----- «مذكرات شاهد للقرن»، القسم الثاني، الطالب، دار الفكر، دمشق، ط٦، ٢٠٠٩.
١٢. ----- «ميلاد مجتمع»، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٦، ٢٠٠٦.

١٣. ----- «شروط النهضة»، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط ١٩٦٩٣.
١٤. ----- «مشكلة الثقافة»، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق سوريا، ط ٤، ١٩٨٤.
١٥. ----- ابن خلدون، عبد الرحمان، «المقدمة»، طبعة جديدة ومحقة-مصححة دار صادر بيروت، ط ٢٠٠٠، ١.
١٦. ----- الأخضر شريط، «في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي» منشورات عالم التربية، ط ٢٠٠٨.
١٧. ----- أركون، محمد، «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٩٣.
١٨. ----- بلقاسم، سلاطنية، «المجتمع العربي- التحديات الراهنة وأفاق المستقبل»، سلسلة علم الاجتماع منشورات جامعة قسنطينة ١٩٩٩-٢٠٠٠.
١٩. ----- عاصي، ابراهيم، «آخر حوار مع الأستاذ مالك بن نبي»، دار الفرقان، (د-ط)، ٢٠٠٣.
٢٠. ----- عبد اللطيف، عبادة، «فقه التغيير في فكر مالك بن نبي»، دار الشهاب للنشر باتنة الجزائر، ط ١، ١٩٨٤.
٢١. ----- عزي، عبد الرحمن، «الإعلام في فكر مالك بن نبي: مقارنة استقرائية»، مجلة الحكمة مجلة دورية مستقلة متخصصة ومحكمة تعنى بالبحوث العلمية الجادة والدراسات الفلسفية العميقة، العدد الثالث، السنة الثانية ماي/ جويلية ٢٠١٠، تصدر عن مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر.
٢٢. ----- عزيز المدرس، «الرؤية الآن دراسة تحليلية لعملية التغيير الحضاري وللواقع السياسي المعاصر»، دار الكتاب الثقافي- الأردن، أربد، ٢٠٠٥.
٢٣. ----- عمر عبد الحميد، زرفاوي، «قراءة الراهن الثقافي، الثقافة العربية والعولمة وصدام الحضارات» منشورات دار قرطبة ط ١، ٢٠٠٦.

٣٤. ----- فرغوت، أنطوان، «الدين والعلمنة في أوروبا الحديثة وما بعد الحديثة اتجاهات وآفاق»، وقائع ندوة هامبورغ ١٦، ١١ ابريل/ نيسان، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٣.

٣٥. ----- مسقاوي، عمر كامل، «المصطلحات الرئيسية في فكر مالك بن نبي»، مجلة مطارحات، العدد ٢٠، ٢٠٠٣.

٣٦. ----- نواف، القديمي، «الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، مقاربات في الفكر والممارسة»، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ط ١، ٢٠٠٨.

27. Benaissa. Omar: «Malek Bennabi, Dans L'histoire de L'intellect islamique Dans le future de la société islamique», présentation; Omar Kamel Meskawi, Dar Al-Fikr, Damas, syrie 2008.

28. Tahar. Gaid: «Religion et politique en islam, Editions bouchene, Alger, 1991.

رهانات الحقيقة والمعرفة والسلطة

قراءة في المشروع الفلسفي لـ «محمود محمد طه» (*)

أشرف عثمان محمد الحسن (**)

«لسنا بحاجة إلى مذهب متكامل ولكننا بحاجة إلى تفجير المذاهب لإدراك كنهها ومضمونها الحقيقي، ولسنا بحاجة إلى أن نختم المناقشة حول أي من المسائل المطروحة بل نحن بحاجة إلى أن نفتحها على أوسع نطاق، لسنا بحاجة إلى أن نعطي إجابة سريعة مبتسرة ترضي غرورنا الذاتي عن كل سؤال مهما كان خطرة، إنما نحن بحاجة إلى أن نطرح أسئلة ونعيد طرح الأسئلة ونزيد من طرح الأسئلة»

[برهان غليون، مجتمع النخبة، ٢٩٢]

إذا كانت معظم القراءات والمشاريع التي باشرت نصوص التراث قد حاولت تحديث ذلك التراث، من خلال الطفرات والثورات الاستمولوجية التي أنجزتها الحداثة الغربية في حقول مختلفة، فإن المشروع موضوع الورقة على خلاف انطلاقات ومحاولات التجديد تلك أعلن نيته إنجاز التحديث اعتماداً على معطيات الإسلام الشعبي / التصوف، على الفكرة العرفانية القائلة بوجود حقيقتين للنص القرآني، كما كانت مأساة الحلاج مع السائد الرافض للاختلاف

(*) محمود محمد طه مفكر ومؤلف وسياسي سوداني ١٩٠٩-١٩٨٥. أسس مع آخرين الحزب الجمهوري وصاغ أيديولوجيته وسماها الفكرة الجمهورية عُرف بين أتباعه - الأخوان الجمهوريين - بلقب (الأستاذ). ثار كثير من الجدل حول آرائه المختلفة. حوكم بتهمة الردة عن الإسلام مرتين الأولى في العام ١٩٦٨، والثانية هي التي أعدم على أثرها نظام جعفر محمد نميري في عام ١٩٨٥. ذلك بعد إعلانه معارضته لقوانين الشريعة الإسلامية التي كان قد أعلنها النظام في سبتمبر ١٩٨٣، وغيرها، لمزيد من التفصيلات حول السيرة الذاتية لـ «محمود محمد طه» يمكن مراجعة الموقع الإلكتروني www.alfikra.org.

(**) أستاذ مساعد قسم العلوم السياسية، جامعة القضايف، السودان.

معه كانت مواجهة «محمود محمد طه» للسلطة السياسية المدفوعة بسلطة الإسلام الرسمي، وكما كان وضع التلقي عاجزاً عن استيعاب أفق مغاير بشرت به صحبحات الحلاج سيجري من جديد إقصاء «محمود محمد طه» باعتباره يهـئ لمعالر أفق انتظار مختلف حينما يعلن أن «الإسلام برسائله الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين» أو حين يبشر بـ «الرسالة الثانية من الإسلام»، مهدداً تماسك الحقل الخطابي الديني برمته. ومثلما استمر الخلاف حول الحلاج سيندلع الاختلاف حول «محمود محمد طه» ومشروعه الفلسفي، ففيها رأي فيه البعض مرتداً وزنديقاً والبعض الآخر مسيحاً أو مخلصاً منتظراً، بذل حياته فداءً للناس وتحمل خطاياهم بدلاً عنهم، رأي فيه فريق ثالث تدشين لقول مغاير أو انه الفرصة التي اتاحت للخطاب الديني كي يتطور نحو آفاق جديدة من التأمل والبحث والتأويل. في الأحوال جميعها فإن الأمر يتعلق دائماً بخطاب له منطقه الخاص الذي يفرض استكشاف إمكانياته وحدوده.

تركز الورقة على خطاب «محمود محمد طه» ليس فقط بسبب انه يتيح الاشتغال على عدة أسئلة حول التصوف، الحقل الخطابي الذي تموقع ضمنه «طه»، كأساس معرفي يمكن أن تشيد عليه تصورات الحداثة ونظرتها للإنسان، وإن كان الخطاب قد تمكن عبر هذه المحاولة من إنجاز انزياح ما عن المنجز الفلسفي للحداثة الغربية. عبر إعادة فهم النص بناء على الترتيب الصوفي للوجود هل انفلت الخطاب من سلطة الحداثة؟ هل أفاد الخطاب عبر تجذره في التصوف من سلطة هذا الأخير؟ كيف تحرك الخطاب بين الضفتين؟ أليس ثمة مفارقة أو فجوة بين الأساس المعرفي الذي شيد عليه «طه» خطابه وبين مضمون الخطاب الحداثوي؟ في الأخير هل مثل الخطاب بديلاً نقدياً عمل على تحرير الخطاب الديني من سلطة العقل الارثوذكسي؟ حسب تعبير محمد اركون - أم أن ما حدث هو استبدال لأرثوذكسية بأرثوذكسية نقيضة؟

رغم أن الورقة تدرك أن ليس بمقدورها الاشتغال على كل جوانب التشكيكة الخطابية لـ «محمود محمد طه» فهي - أي الورقة - ليست في الأخير إلا محاولة لإنجاز قراءة أولى على خطاب مفتوح قابل لأن تكون له قراءات عديدة، فانها تأمل أن تجيب على أسئلتها عبر تركيزها على أسئلة المعرفة والتأويل التي تقع في القلب من تلك التشكيكة، التي استطاعت من خلال مفهوم قيام الإسلام على رسالتين، رسالة أولى قامت على فروع القرآن ورسالة ثانية تقوم على أصوله، وفكرته حول الناسخ والمنسوخ وأن نسخ أصول القرآن بفروعه في القرن السابع الميلادي لم

يكن إلغاء نهائياً لتلك الأحكام وإنما كان إرجاء لها، استطاعت تقديم قراءة جديدة للنص بدا أنها تقطع مع القراءات السائدة.

مباشرة قراءة المدونة الفلسفية لـ «محمود محمد طه» ستمر عبر الوعي بملاحظة منهجية - تقترح الورقة - أن من الملائم الوعي بها واستحضارها - هي أن الإشكالية النظرية التي تؤسس تماثل الخطابات هي أساساً إشكالية معرفية بمعنى إنها نتيجة تناقضات حقل معرفي معين وبالتالي فهي تظل قائمة ما دام الشرط الأبستمولوجي الذي يؤسس ذلك الحقل المعرفي قائماً، هكذا فإن عملية استرجاع «محمود محمد طه» للأثر الصوفي لا سيما فلسفة الصوفي الأندلسي محي الدين ابن عربي لا تمثل فقط عملية نقل من الماضي البعيد ولكنها عملية استحضار / استدعاء للنص أو الأثر الصوفي ولا تعتقد الورقة انه يمكن استحضار الأثر إلا إذا كان لديه ما يؤهله لأن يكون له حضور فيما هو حاضر للمشاركة فيه، في حاضر القارئ - وهو هنا محمود محمد طه - الذي يسائل ذلك الأثر ويؤوله. وهي الملاحظة التي تنقلنا مباشرة إلى سؤال التاريخ السوداني.

على الرغم من أن الورقة لن تضع ضمن مهامها الخوض في الشروط السوسيو- تاريخية التي أحاطت بالمشروع والتي استدعى «طه» ضمنها التصورات الصوفية، ذلك على الرغم من إقرارها انه من الضروري لقراءة أي خطاب التفكير فيه داخل المجال التاريخي الذي انتجه، فطرق تشكيل الخطابات والمعارف والتصورات يمكن أن تقرأ من خلال الأطر الاجتماعية ومن خلال الذاكرة التاريخية التي تقود مختلف الفئات إلى إنتاج خطابات تجيب عن أسئلتها - لكن في سياق هذه المقدمة قد يكون من المفيد قبل الانتقال إلى معالجة بعض جوانب هذا الخطاب تقديم بعض الإضاءات من منظور سوسيو تاريخي. كمحاولة للإمساك ببعض الخيوط التي قد تعين على الاقتراب من الخطاب موضوع الورقة اقتراباً نقدياً يحاول التعرف على حدود المنطق الذي يحكمها سواء على مستوى الأساس المعرفي أو على مستوى المضامين التي جرى تشييدها على ذاك الأساس.

ضمن هذا المسعى يمكن الإشارة إلى أن التصوف شكل دائماً - على الأقل منذ ١٥٠٤ تاريخ تأسيس السلطنة الزرقاء في سنار - حجر الزاوية في بناء المخيال الاجتماعي للسودانيين، وبعد هزيمة المشروع المهدي في ١٨٩٨ أصيب المجتمع بحالة من الاغتراب عن ذاته وتداعى حتى بدا وكأنه فقد محوره فلم يعد يمتلك إرادة بعد انكسار إراداته بهزيمة ١٨٩٨، لقد قادت الهزيمة إلى ما يمكن تسميته بالانتكاس العصابي الجمعي في أوساط من عاشوا في تلك الفترة حيث

سيشكل الدين الشعبي/ التصوف لديهم محاولة لتجاوز حالة الاغتراب أو العجز السائدة في حينه، أن حالة القهر التي تعرض لها المشروع الوطني هي التي دفعت إلى إعادة إنتاج مثل هذه الحلول، إعادة الإنتاج هذه «تفرض نفسها كرد فعل تقوم به المجتمعات التي تريد أن تعوض عن واقعها البائس والمزري وعن الانهيار الهائل لبنائها التقليدية بواسطة الرفع الزائد من قيمة تراثها، يتيح هذا الهروب داخل الذات المضخمة والمشكلة سابقاً عبر القرون تجنب أثر الصدمات التي تصيب الأنا الفردية والأنا الجماعية»^(١) مثلت إعادة الإنتاج هذه محاولة للنضال ضد تفكك الشفرات الثقافية والأنظمة الرمزية للتصور والإدراك بعد أن كانت قد أمنت شعوراً بالهوية وأملاً في الخلاص والنجاة، من هنا كان التراث الصوفي كمتخيل جمعي هو أهم آليات الدفاع الجماعية التي رفضت الاعتراف بالصدمة، يمكن ذلك من إدراك الأهمية المتزايدة للتصوف كرأس مال رمزي كما يمكن من إدراك طبيعة المقاومات التي طبعت حائزي هذا الرأس مال بعد هزيمة ١٨٩٨.

يمكن للورقة الآن أن تتقدم خطوة باتجاه المدونة الفلسفية لـ «محمود محمد طه» وهي المدونة التي تطرح مقاربتها العديد من التساؤلات، لذا تقترح الورقة انه ربما من الممكن من أجل السيطرة على الموضوع نوعاً ما وتنظيم التفكير فيه التركيز على عدد من العناوين الرئيسية، مع أن الورقة ستبحث في كل من هذه المكونات تحت عنوان منفصل إلا أن هذا لا يعني انها لا تلاحظ الوشائج الوثيقة التي تربط بينها في نسيج شديد التعقيد تتكئ عناصره بعضها على بعض، الورقة تصدر عن اعتقاد أن عدم الوعي بهذا الترابط النسقي عند «محمود محمد طه» لا يمكن إلا أن ينتج رؤية جزئية تضيق الكل في الجزء وتضيع الغابة في الشجرة ولا ترى إلى ما وراء الغابة، وانه يمكن تحسين حظوظنا الورقة في فهم الخطاب متى ما موضعنا التحليل في نقطة تقاطع هذه الأسئلة، التقسيم إذاً لا يحمل أي قيمة في ذاته بل هو بمثابة أقواس مؤقتة فصلت الورقة بواسطتها بين قضايا مترابطة بطبيعتها غير أن بحثها يقتضي اصطناع مثل هذا الفصل المؤقت.

في آليات إنتاج المعرفة: إذا كان للورقة أن تضع يدها على مدخل لفهم المنتج الفلسفي لـ «محمود محمد طه» فلا بد لها من البحث أولاً عن المفهومات المنهجية التي شيد عليها «طه»

(١) محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦، ص ١٢٣ - ١٢٤.

نظرتة الفلسفية بمعنى رصد الآليات المنتجة للمعرفة ذاتها - البحث في المنهج بمعناه الأبيستولوجي - ومحاولة الكشف عن تلك الآليات التي أطرت قراءة النص القرآني.

يستعيد «محمود محمد طه» في نسقه المعرفي التصورات الصوفية حول المعرفة الكشفية التي تتجاوز العقل الإنساني عندما يقرر «بالممارسة العملية يجي العلم الوهبي في مقابلة العلم الكسبي وهذا العلم الوهبي هو المعنى بقوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] واتقوا الله يعني اعملوا بالشريعة وهي العلم الكسبي ويعلمكم الله العلم الوهبي أو العلم اللدني لأنه من لدن الذات بلا واسطة»^(١) في ذات السياق يورد «طه» أحاديث منسوبة للنبي «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم» والذي يعثر فيه على حسم كامل للموقف وحديث آخر «إنما أنا قاسم والله يعطي ومن يرد به الله خيراً يفقهه في الدين» والذي يعلق عليه بالقول «النبي إنما يعلمنا الوسيلة التي بها نتوصل إلى منازل العلم اللدني قال «إنما أنا قاسم» يعني إنما أنا معلم الشريعة والله يعطي يعني والله يعطي الحقيقة والحقيقة هي أسرار الألوهية قوله ومن يرد به الله خيراً يفقهه في الدين هو لا يعني بالفقه هذا الذي يفني الناس أعمارهم في دراسته وتحصيله الآن وإنما يعني معرفة أسرار الحكمة الباطنة في فعل الله الظاهر»^(٢) أيضاً «أن أسرار القرآن من وراء العقول وأنه لا يشم شميمها إلا من استطاع أن يرفع عن قلبه حجاب الفكر وذلك بإتقان العبادة في تقليد محمد في أسلوب عبادته وفيما تيسر من أسلوب عاداته ذلك بأن العبادة وسيلة إلى الفكر، والفكر وسيلة إلى رفع حجاب الفكر حيث ينتهي الإدراك الشفعي الذي أداته العقل ويبدأ الإدراك الوتري الذي أداته القلب ودقائق أسرار القرآن وترية وإنما الشفعية والتعددية في ظواهره وحواشيه»^(٣).

تقود كل الاستشهادات السابقة فيما يبدو إلى نتيجة واحدة هي استبعاد كل معرفة ساهم العقل في تأسيسها ونفى كل مقارنة عقلية للنص الديني، لقد تم ابعاد العقل ومقتضياته لبتم تسليم الأمور إلى ما يهدي إليه الكشف الصوفي. ضمن هذه الرؤية يستعاد تقديم القلب كأداة بديلة لانتاج المعرفة بوصفه القوة التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً لا يخالطه شك، فالقلب يستطيع أن يتقلب في صور لا تنتهي من أجل أن يتطابق مع التجليات المتواصلة ومع إمداداتها،

(١) محمود محمد طه، تعلموا كيف تصلون، (د.ن)، ١٩٧٢، ص ٢٣.

(٢) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري، أم درمان، ١٩٧٢، ص ١٠.

(٣) نفسه ص ٥٩-٦٠.

القلب واسع يسع المطلق وهو ما يعبر عنه حديث يهتم به المتصوفة «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» وهو بحكم تقلبه قادر على عكس الأشكال التي يتجلى فيها المطلق، وبما أنه لا نهاية للتجلي فلا نهاية للتقلب ولا نهاية للمعرفة^(١) ومتى ما تجلت الحقيقة في قلب العبد حاز المعرفة التي لا يحوزها غيره وصولاً إلى أن يشاهد العارف الله شهوداً ذاتياً، يربط «محمود محمد طه» بين توقف جبريل عند سدرة المنتهى في قصة المعراج وبين تصويره حول عجز العقل فـ «هو إيدان بأن يقف الفكر في محمد لأن الفكر شفعي، حركة العقل بين طرفين بين نقيضين فالعقل لا يدرك إلا بالشفعية... وعندما يسير المجود في المراقي نحو الوحدة المطلقة نحو الذات يتوقف الفكر عن الحركة وهي لحظة رفع حجاب الفكر»^(٢).

إذا كان للمعراج/ الترقى إلى الله بداية فإن نهاياته دائماً تظل مفتوحة فـ «نهاية الترقى مطلقة فيصبح حظنا من التطور سرمدياً مستمراً فليس لكمال البشرية نهاية لأن نهايتهم الله وليس لله نهاية ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢] ولا منتهى وكمال الإنسان أن يكون الله ولن يكون لأنه ليس لله نهاية فيبلغها ولا صورة فيكونها وإنما كمال الإنسان أن يكون مستمر التطور من النقص إلى الكمال»^(٣) أيضاً «إنما كان الإطلاق في الإسلام أصلاً لأنه

(١) وفقاً لابن عربي (إذا فتح الله لصاحب هذا القلب هذا الباب حصل له تجل إلهي أعطاه ذلك التجلي بحسب ما يكون حكمه.. فيتخيل في أول تجل أنه قد بلغ المقصود وحاز الأمر وإنه ليس وراء ذلك شيء يطلب إلا دوام ذلك فيقوم له تجلي آخر بحكم آخر ما هو ذلك الأول والمتجلي واحد ثم تتوالي عليه التجليات باختلاف أحكامها فيه فيعلم عند ذلك أن الأمر ماله نهاية) (ابن عربي، الفتوحات، ج ١ ص ٦١٣).

(٢) محمود محمد طه، سلسلة محاضرات التبسيط، أم درمان، ١٩٧٧، المحاضرة الأولى.

إذا كان المتصوفة عامة وابن عربي معهم يدينون العقل الذي اعتمد عليه الفلاسفة ويدينون آليات قياس المتكلمين فإنهم كما سبق يقدمون القلب كآلية بديلة للمعرفة، يستفيد ابن عربي لتأكيد وتعزيز مكانة القلب ودوره المعرفي من الآية ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧] ليؤكد أن الله (لم يقل غير ذلك فإن القلب معلوم بالتقلب في الأحوال دائماً فهو لا يبقى على حالة واحدة فكذلك التجليات الإلهية.. فالتقلب في القلب نظير التحول الإلهي في الصور فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل) الفتوحات المكية ج ١ ص ٦٥٠.

(٣) محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، أم درمان، ١٩٧٠، ص ١١

محمود محمد طه كامتداد للتيارات العرفانية يرى في الإنسان شرارة إلهية تم الانحطاط عنها ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ تفهم على أنها دالة على أصله في عالم الملكوت و﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ إشارة إلى انحطاطه إلى عالم الملك، وإذا ما استطاع الإنسان العودة إلى الله فإنه لن يعود إلى بداياته الأولى فحسب بل سيكون بإمكانه بعث هذه الأصول الإلهية وتجسيدها في الإنسان الكامل.

لا يرى لترقي الفرد حداً يقف عنده فهو سائر من المحدود إلى المطلق أو قل مسير من النقص إلى الكمال والكمال المطلق، فنهاية العبد في الإسلام كمال الرب وكمال الرب في الإطلاق... ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدًّا فَلْيَقْبِهِ﴾ [الانشقاق: ٦]^(١).

السؤال الذي تواجهه الورقة يتعلق بالوسائل التي يقترحها «محمود محمد طه» للترقي أو العروج إلى الله، يشيد «طه» تصوراً يقضي بوجوب أن يتبع السالك خطوات النبي - أو المعصوم كما يدعوه «طه» - وهو ما يطلق عليه طه تجويد التوحيد «التوحيد في الحقيقة مراقي ولا اله إلا الله تصاحب وتوجه ترقي السالك في تلك المراقي لكن منذ قولك «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله دخلت في حرم التوحيد ودخولك إنما هو طرف البداية ثم يأتقنك لتقليد المعصوم في العبادة والمعاملة ترتقي المراقي»^(٢).

ليس معنى ذلك أن تقليد محمد النبي هو نهاية تطور وترقي السالك بل أن هذا التقليد هو في الأخير وسيلة للتحرر من التقليد، عندها يأخذ العارف من الله كفاحاً بلا واسطة أي بلا واسطة محمد النبي ويكون العارف بذلك قد تحقق بفرديته ف «الشهود الذاتي لا يتم بواسطة وقد كان تخلف جبريل عن النبي لأنه لا مقام له هناك والنبي الذي هو جبريلنا نحن يرقى بنا إلى سدره منتهى كل منا ويقف هناك كما وقف جبريل، بيد أنه يقف لكمال تبليغه رسالته... حتى يتم اللقاء بين العابد المجود وبين الله بلا واسطة»^(٣) عند ذاك المقام لا يحصل السالك على المعارف الحقيقية فحسب بل يتلقى شرائعه الفردية ف «تكون له شهادته وتكون له صلاته وصيامه وزكاته وحجه ويكون في كل ذلك أصيلاً ويكون في كل ذلك متأسياً بالمعصوم في الأصالة»^(٤).

السالك عند هذا المقام يصل لأن يكشف له الله عن ذاته حتى يعرفه ورغم أن الله قد يكشف عن ذاته من خلال تنزلاته لكن المعارف المعطاة في حالة التنزلات لا يمكن أن تشكل سوى إشارة إلى المعرفة الحقيقية التي يحوزها العارف عند شهوده الذات ليكون بعدها قادراً على التخلص من ثنائتيه - التعارض بين العقل والقلب - والوصول إلى حقيقته الباطنة ويعرف

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان ١٩٦٩، ص ٤٢.

(٢) محمود محمد طه، لا اله إلا الله، أم درمان، ١٩٦٩، ص ٤٦.

(٣) محمود محمد طه، رسالة الصلاة، أم درمان، ١٩٦٦، ص ١٨.

(٤) نفسه، ص ٣٨.

نفسه ويعرف الله وبذلك تتحقق الإرادة الإلهية من الخلق وهي المعرفة ويعود آخر الدائرة إلى أولها فيرتد كل شيء إلى الله فـ «الوجود مصدره واحد وطريقه واحد ومصيره واحد من الله صدر وإلى الله يعود، وليست العودة إلى الله بقطع المسافات وإنما هي بتقريب الصفات من الصفات»^(١).

المعرفة وفق هذا التصور تصبح متعالية الذات والموضوع معاً فالمعرفة الحقيقية لا يمكن للإنسان أن يدركها، أو إنه لا يدرك منها إلا ما ينقل إليه بواسطة التجليات الإلهية فالله وحده القادر على المعرفة، أن كل موضوع المعرفة هو فيه وبه وإن بقي ثمة عمل للإنسان فهو تأمل كمالات الله ومحاولة التحقق بها عن طريق المعراج الصاعد باتجاه هذه الكمالات.

في اللغة والتأويل والوجود : يعبر «محمود محمد طه» عن تصوره للغة بعبارات موجزة كالتالية «اللغة أواني تصب فيها المعاني حسب ممارسة السامع وحسب ممارسة المتكلم»^(٢) يبدو أن «طه» يحاول من خلال اختزال اللغة إلى مجرد وسيط / شفرة بين السامع والمتكلم أن يخلص إلى أن التجربة العرفانية هي تجربة فوق لغوية، فطالما أن اللغة تجيء من العالم - وفهم الرسالة اللغوية ناتج عن الخبرات الثقافية للمتلقي - بينما تجيء التجربة من ورائه أي من وراء العالم فاللغة الإنسانية ستكون بالضرورة محدودة وغير صالحة لمقاربة المطلق أو كما عبر النفري المتصوف «كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة»، تأسيساً على هذا التصور ستكون الكلمات مجرد «إشارات للمعاني فهي توجه إليها ولا تعطيتها وإنما تؤخذ المعاني من الله بحسب التوجه إليه وتتمام الحضور معه وذلك هو توحيده»^(٣) في موضع آخر «يظن كثير من كبار العلماء أن القرآن هو اللغة العربية وذلك خطأ شنيع وهو خطأ جعلهم يلتمسون معاني القرآن في اللغة العربية فانحبوا بالكلمات وهم يظنون أنهم على شيء واللغة أساساً نشأت بدوافع الحاجة اليومية فهي مهما تطورت فإنها تعجز كل العجز عن تحمل معاني كلام الله وهي في

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ٤٠.

(٢) محمود محمد طه، سلسلة محاضرات التبسيط، أم درمان، ١٩٧٧.

ويجب أن نشير هنا إلى أن طه لا يرمي إلى تأسيس نظرية عن اللغة وهذه قضية عامة يمكن أن تنطبق على كل المفكرين المسلمين الذين اهتموا باللغة، أن ما شغل اهتمام طه هو التأويل واهتمامه باللغة جاء بهدف نقد الاعتماد على اللغة كإطار إبستمولوجي قبلي للتأويل.

(٣) محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، ص ٧٢.

خير حالاتها لا تقوم منه إلا مقام الرمز والإشارة»^(١) ما يقترحه الاقتباس السابق هو انه طالما أن اللغة هي تعبير عن مجموعة من القوانين الاجتماعية بدءاً بالمستوى الصوتي وانتهاءً بدلالات اللغة فإن هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الأطر الثقافية وهو ما يعتبره «طه» دليلاً على عجز اللغة الإنسانية عن تحمل دلالات النص القادم من خارج تلك الأطر.

عبر هذا التصور الذي تكاد تُسمع فيه أصداء ابن عربي يصل «محمود محمد طه» إلى فض العلاقة بين المنطوق اللفظي والدلالة، إن المنطوق يؤدي إلى مفهوم بدلالة الألفاظ لكن هذا المفهوم قد يخالف الدلالات «الحقيقية» للنص فهذه الأخيرة ليست ناتجة عن منطوق النص بل ناتجة عما يمكن أن يطلق عليه ما وراء النص، هكذا وعلى الضد من تصورات أخرى تفترض شفافية النص بمعنى أنها تعتقد انه إذا حاز القارئ على الكفاءة اللغوية المطلوبة، فانه يستطيع عندئذ أن يحوز على كل الدلالات التي قصدها الخطاب القرآني، النص عند «محمود محمد طه» يتكلم لغة الرموز وهي لغة تتناسل منها دلالات غير محدودة فالنص في الأخير «ليس له معنى واحد هو ما تعطيه اللفظة العربية وإنما معانيه لا تحصى ولا تستنفذ»^(٢).

لذلك يكون هدف المجاهدات والرياضات الصوفية والتحقق بالتوحيد تسليح القارئ بالقدرة على فض هذه الرموز، فهو - أي القارئ - يدخل في حوار لا ينتهي مع الدالات التي جردت المدلولات وحولتها إلى أسماء للمجهول لا يمكن بناؤها للمعلوم إلا بممارسة هذه الإجراءات.

نحن إزاء تصور نقیض لتصورات المتكلمون والفقهاء الذين أحاطوا العملية التأويلية للنص القرآني بسلسلة من الحواجز والإرغامات اللغوية - اصطلاح على إطلاق لفظة المواضعة على هذه الحواجز - وجدوا فيها دليلاً على أنهم فهموا ما يود النص قوله، على النقيض يبدو تصور طه - المدرج ضمن التصورات الصوفية - غير آبه بأية حدود أو عوائق لغوية.

يتمفصل تصور «محمود محمد طه» للغة مع تصوره للوجود فوقاً للمنظور الذي يتبناه الخطاب فإن الغاية من الوجود هي عودة الإنسان إلى الأصل «الله» بالترقي بمعناه الصوفي، ذلك الترقى ليس رحلة في اتجاه واحد بل تقابلها رحلة في اتجاه مقابل هي ما يدعوه «طه» بتنزلات

(١) محمود محمد طه، الإسلام، أم درمان ١٩٦٨، ص ١٥.

(٢) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود، ص ٢١-٢٢.

الذات، تأسيساً على هذه النظرة تجري المطابقة بين القرآن والذات في تنزلاتها فـ «القرآن في حقيقته هو ذات الله، هو ذات الله تنزلت في المستويات المختلفة»^(١) طالما أن الغاية التي يُعلن عنها للوجود الإنساني هي معانقة المطلق، يمكن تفهم أن المعنى أو الدلالة ليست بناء على هذا التصور هي الغاية بل أن ذات الله / المتكلم القديم / أم الكتاب هو الهدف الذي يجب أن يسعى له القارئ من خلال فك رموز النص.

ثمة مسألة تستحق التوقف عندها هي أن رمزية اللغة الصوفية التي قامت على تعدد المعاني للفظ الواحد لا تنفصل عن رؤية المتصوفة للموجودات فكل موجود له ظاهر وباطن وهو حامل لأسرار لا تنتهي ولا تنفد، ذلك لأنه تجسيد لتجلي الحقيقة الإلهية، إذا كانت تجليات المطلق وتحولاته لا تنقطع والوجود لا يكرر نفسه فإن على العارف أن يححر ذاته من اللبس الراجع إلى الاحتفاء بظاهر الوجود. وفقاً لـ «ابن عربي» على العارف ألا يعنى بما يراه إلا بوصفه عتبة لما لا يراه ولا يعنى بالصورة وإنما يعنى بها من حيث إنها تحبى دلالة ما وتشير إلى معنى.

لا تكمن أهمية الصورة في ما تمنحه للرؤية المباشرة العادية بل في كونها بداية ما تقود العارف إلى ما وراءها، بهذه النظرة يتم التعامل مع الوجود الظاهر كله على أنه حجاب على العارف أن يخترقه وصولاً إلى حقيقته الكامنة في العمق غير المرئي وهذه الحقيقة هي فقط التي تستدعي الرؤية،^(٢) كما تم الفصل في الوجود بين مستويين يتم الفصل داخل النص بين مستويين من الدلالة فالقرآن العربي وأم الكتاب نصين مختلفين - أو نص واحد ذو مستويين مختلفين - الأول تستنبط دلالاته من اللغة أما الثاني الذي هو في أم الكتاب فلا بد أن تتبع إجراءات خاصة في مواجهته، فنكون بالتالي أمام نصين من حيث البنية والشفرة المستخدمة ومن حيث طريقة الإدراك والتلقي.

(١) محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، ص ٧٩.

(٢) من هنا إصرار محي الدين بن عربي على خيالية الوجود (ما في الوجود الحقيقي إلا الله وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي) وإلحاحه على ضرورة التعامل معه كحلم من خلال مقاربة الحديث «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» مقاربة حربية تسمح له بالمطابقة بين الوجود الظاهر والصور في الحلم التي تمثل غطاءً على المعنى، يقرر ابن عربي في هذا الخصوص (إذا ارتقى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وإن الأمر الذي هو فيه رؤيا)، وفقاً لهذا فإن العارف يجب أن يتأول الوجود لينفذ إلى حقيقته الباطنة عليه بلغة ابن عربي أن يتجاوز/ يعبر (مما أعطاكم البصر بنوره، ما أدركه من المبصرات وأحكامها إلى ما تدركونه بعين بصائركم شهوداً وهو الأتم الأقوى).

ثمة استعادة إذاً للتمييز الصوفي - الذي أقلق الفقهاء كثيراً - بين مستويين من النص القرآني مستوى الدلالة اللغوية أو ما يفصح عنه النص مباشرة والمطابقة بينها وبين الظاهر ومستوى الدلالة الإشارية الرمزية أو ما يخبئه النص ويطابق المتصوفة بينه وبين الباطن، تصبح المعرفة تأسيساً على هذا التمييز معرفة الكامن والعميق ذلك أن ما يوجد تحت سطح النص هو الأكثر ثراءً ودلالة وبناءً على ذلك فإن الحقيقة ستكون هي ما لم يقله ظاهر النص.

من الممكن قراءة هذه الثنائية لدى «محمود محمد طه» في اتصالها مع ثنائية قرآن عربي / أم الكتاب، يكتب طه «القرآن ظاهر وباطن فظايره عني بظواهر الأشياء وباطنه قام على الحقائق المركوزة وراء ثم اتخذ في نهجه الظواهر مجازاً يعبر منها العارف إلى البواطن»^(١) لا يمكن الوصول إلى الدلالات الباطنة للنص إلا عبر المجاهدات والتحقق بالتوحيد الذي من شأنه أن يؤدي عبر مراحل السلوك العديدة إلى الانتقال من عالم الحس والشهادة إلى عالم الملكوت وبهذا الانتقال يتم العبور من الظاهر إلى الباطن والتقاط معاني النص الكامنة وراء حجاب اللغة الظاهر، بدون هذا الانتقال يستحيل الوصول إلى دلالات النص. «محمود محمد طه» يتابع ابن عربي والمتصوفة في اعتبار المعنى الظاهر حجاباً على المعنى الباطن وعلى هذا فإن فعل القراءة وإن كان يبدأ من المعنى الظاهر إلا أن هدفه حل شفرة المعنى الباطن / البعيد في المعنى الظاهر / القريب وكشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي. يتحول النص ضمن هذا التصور من وضع الحاضن لدلالة ما ليكتسي طابع لا متناهي على قارئه أن ينطلق من تصور مفاده أن كل عبارة وكل كلمة تخفي دلالة وراء المعنى الظاهر وفي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما يدرك القارئ العارف إنها ليست الدلالة النهائية إن الدلالة هي التي ستأتي بعد ذلك وهكذا إلى ما لا نهاية.

أن كان التفسير يكفي لاستخراج المعنى الظاهر / القريب فإن المعاني الباطنة البعيدة تحتاج إلى تأويل فوق لغوي للإمساك بدلالاتها، يميز «محمود محمد طه» بين التفسير والتأويل «التفسير يتناول القرآن فيما تعطي ظواهر الكلمات العربية وهذا حظ مشترك أو يكاد يكون مشترك بين العارفين ثم تتفاوت حظوظ العارفين من القرآن في التنزلات كلها تسامت المعاني نحو القمة قل غدد العارفين ثم يسرون في الندرة حتى ينقطعوا فإن المجال مجال سير وترقي غير متناه والغاية عند الله حيث لا عند»^(٢) أيضاً «للقرآن تفسير وله تأويل وبين التفسير والتأويل

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ٧٤.

(٢) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود، ص ٢٣ - ٢٤.

اختلاف مقدار لا اختلاف نوع فالتفسير قاعدة هرم المعاني والتأويل قمته وتفاوت المعاني بين القاعدة والقمة من صور الكثافة إلى صور اللطافة، فلكان التأويل هو الطرف اللطيف من التفسير»^(١) تنبثق عن ثنائية ظاهر/باطن ثنائية أخرى هي ثنائية شريعة / حقيقة فكما أن الظاهر هو المعبر إلى الباطن فإن الشريعة هي المدخل على الحقيقة، التعارض بين الشريعة والحقيقة كما بين الظاهر والباطن، تعارض معرفي مؤقت يزيله الإنسان الكامل الذي يحقق بباطنه فيكون قادراً على العبور من الشريعة إلى الحقيقة وبوصوله إلى الحقيقة يصبح قادراً على تجاوز الشريعة - بما إنها تمثل الظاهر - وتلقي شريعته الفردية، بحسب «طه» فإن «المسلم إذا اكتملت حقيقته انبثقت منها شريعته فأصبح صاحب شريعة فردية ... وهو إنما تكتمل له حقيقته وتبرز له شريعته الفردية منها بفضل الله ثم بفضل حسن تقليده النبي»^(٢).

تصور «محمود محمد طه» للغة والتأويل يمكن أن يفتح الباب واسعاً لاختراق النص تأويلياً، فإذا كان التأويل لدلالة النصوص عموماً، والنص القرآني منها يشترط تحليل مستويات السياق ومراعاة قوانين لغة النص فإن مثل هذه التصور عبر عدم التعامل مع النص القرآني كنص لغوي يجب البحث عن دلالاته داخل إطار اللغة، بل اعتباره نصاً مفارقاً للنصوص اللغوية، يرسخ فكرة القدرة الهائلة للنص على توليد المعاني متجاوزاً النظام اللغوي للنص نفسه ليصبح من العسير أن لم يكن من المستحيل تبرير الأسس التي يستند عليها المسؤول في إخضاع النص فينطلق الأخير ليس بما يريد قوله بل بما يريد المؤول قوله.

في الرسالة الثانية من الإسلام: يمكن القول أن مفهوم قيام الإسلام على رسالتين - رسالة أولى قامت على فروع القرآن ورسالة ثانية قامت على أصوله - هو المفهوم المفصلي في نظرية «محمود محمد طه» الرامية إلى تطوير التشريع الإسلامي، كلا الرسالتين مما نزل على النبي محمد، بيد أنه فصل الأولى وأجمل الثانية ومبرر تفصيل الأولى وإجمال الثانية أن الرسالة الأولى جاءت على قدر حاجة وطاقة مجتمع القرن السابع بينما ارجئت الثانية إلى أن يجيء زمانها، تتلخص نظرية «طه» في عبارة واحدة مكثفة هي أن «الإسلام برسائلته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين»^(٣).

(١) نفسه ص ١٨.

(٢) محمود محمد طه، طريق محمد، أم درمان، ١٩٨١، ص ٣٧.

(٣) محمود محمد طه، الإسلام برسائلته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، أم درمان، ١٩٦٩.

من أجل تثبيت معطيات هذا التصور سيكون على الورقة البدء بمفهمة الإسلام عند «محمود محمد طه» الذي يكتب «الإسلام دين واحد، بدايته في الأرض في التعدديات والوثنيات البدائية ونهايته عند الله في إطلاقه حيث لا عند والسير في مراقيه سرمدى، والديانات الكتابية والمرحلة الأولى من الإسلام كلها منازل من منازل السير فيه»^(١) الفكرة الأولى التي تطالعنا عند قراءة مثل هذا الاقتباس هي أن الإسلام أقرب إلى مفهوم العملية منه إلى مفهوم الحالة، أو أنه مشروع في حالة تطور دائم لم ينته بموت النبي أو المؤسس الأول كما إنه لم يبتدئ معه، أما الفكرة الثانية والتي تهتم أغراض الورقة أكثر فهي التمييز بين مرحلتين للإسلام، الإسلام الأول والإسلام الأخير وهي الثنائية التي يحاول «طه» أن يجلوها بعبارات كـ «السير كأنه سير في مراقي سبعة، سلم سباعي أوله الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان فثم علم اليقين ثم علم عين اليقين ثم علم حق اليقين ثم الإسلام من جديد، فالإسلام مرتبتين الأول أقل من الإيمان، ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَلَمْنَا﴾ دالة على الإسلام الأول، الإسلام الثاني معبر عنه في ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٢).

المسألة الثانية في تصور «محمود محمد طه» للإسلام هي برزخية / وسطية الإسلام بين طرفين - مع ملاحظة أن البرزخية ليست تاريخية، وبسبب هذه البرزخية بالذات و«كون الإسلام وسطاً بين طرفين اليهودية والمسيحية وجامعاً لخصائص الطرفين من البداية والنهاية جعل الإسلام نفسه ذا طرفين، طرف أقرب إلى البداية وطرف أقرب إلى النهاية ... ذلك أن الإسلام كما هو في القرآن ليس رسالة واحدة وإنما هو رسالتان، رسالة في طرف البداية أو هي مما يلي طرف اليهودية ورسالة في طرف النهاية أو هي مما يلي المسيحية، وقد بلغ المعصوم الرسالتين معاً بالقرآن وبالسيرة التي سارها بين الناس ولكنه فصل الرسالة الأولى من تشريعه وأجل الثانية»^(٣).

(١) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود، ص ١٧٢.

(٢) محمود محمد طه، لا إله إلا الله، ص ٤٧.

تأسيساً على هذا التمييز يجري تصنيف الآيات التي ورد فيها الدال إسلام واشتقاقاته فيبينها تكون الآية ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] دالة على الإسلام الأول فإن آيات مثل ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] و﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] أيضاً ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢] تصبح كلها دالة على الإسلام الثاني.

(٣) محمود محمد طه، الإسلام، ص ٢٦.

ستكون إحدى نتائج هذا التمييز بين الإيمان / أمة المؤمنين والإسلام / أمة المسلمين تمايز الخطاب موضوع التحليل عن الخطاب الديني التقليدي في النظر إلى حركة التاريخ، ففي حين نظرت تلك الخطابات للتاريخ كفعل انحطاط مستمر وتمسكت بتفسير القدماء على أساس أنها صدرت في العصر الأفضل، نظر «محمود محمد طه» إلى حركة التاريخ على إنها حركة صاعدة، تتحول اللحظة المركزية في هذا التصور من لحظة تحققت إلى صيرورة تتجاوز الماضي وتتشد المستقبل، المركزي هنا يتموضع في نقطة ما في المستقبل محددًا كل ما سبق بأنه ترقٍ إليه، حركة التاريخ ينظر لها على أساس أنها اقتراب متواصل من أمة المسلمين، التي تتجاوز مكانتها الدينية الأمة الأولى - أمة المؤمنين - وبالتالي فإن إمكانياتهم - أي أفراد أمة المسلمين الثانية - أكبر في قراءة النص واستقطار دلالاته. وهو ما سيمكنه من تجاوز السلطات الراسخة - في الفكر الإسلامي - للتفسير الكلاسيكية - التي رأى أن التمسك بها سيؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي للأجيال الأولى من المسلمين، وعلى الرغم من أن اقراره لتلك التفسيرات بالمشروعية في إطارها الزماني والثقافي إلا أن تحرك مجتمع القرن العشرين في أطر ثقافية مختلفة يحتم في تصور «طه» إحداث فهم جديد للنصوص.

إذا كان ظاهر اقتراح «طه» يقربه من القول بأن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي - بما أنه تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني - إلا أن استخلاص مثل هذه النتيجة ينطوي في نظر الورقة على كثير من التسرع والقفز على المعطيات، فهي - أي النتيجة - تتناقض بوضوح مع المقدمات والمسلمات المعرفية التي يرضخ لها ويتأسس عليها مشروع «محمود محمد طه»، تلك المتمثلة في التمسك بمفهوم قدم الكلام وأزليته، فعندما ينبه «طه» في أكثر من مناسبة على أن «القرآن كلام الله... كلام الله صفة قديمة قائمة بذاته وهي في التناهي ما هي إلا ذاته»^(١) فإن ذلك يؤدي إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزلي قديم قدم الذات الإلهية.

لتجاوز ما يبدو كتناقض يميز «طه» بين دالين يستخدمان عادة للدلالة على ذات المدلول وهما الشريعة والدين، فالشريعة عنده ليست الدين ولكنها المدخل على الدين أو هي تنزل الدين لأرض الناس، مما يعني أن المفهومين ليسا متقابلين ف «الشريعة ليست غير الدين لكن الاختلاف اختلاف مقدار... الدين لا يتناهى، الدين نهايته عند الله حيث لا عند، حيث

(١) محمود محمد طه، لا إله إلا الله، ص ٢٤.

تقطع العندية والحيثية معنى هذا أن الدين لا يتطور لكن البشر يتطوروا في فهمه»^(١) يبدو الهدف الذي يسعى نحوه «طه» من هذه التفرقة بين الشريعة والدين، التأكيد على أن الشريعة في جوهرها ذات طابع متغير على الضد من الدين ذا الجوهر الثابت على أساس أنها فهم البشر للدين بما هي تنزل لأرضهم وبالتالي فهي قابلة لإعادة النظر فيها على نحو يزيل ما يفترض «طه» وجوده من تناقضات بينها وبين العصر.

في تأسيس مختلف لمبدأ النسخ: يعتبر التأسيس الجديد لمبدأ النسخ أو ما يمكن تسميته النسخ المعكوس إحدى أهم الآليات التي يعتمد عليها «محمود محمد طه» في تطوير التشريع، ففي الوقت الذي يؤكد فيه أن حاجة الإسلام ليست في مستوى معالجات موضوعية كذلك التي تحققها الآليات الداخلية للإصلاح في إطار شريعة القرن السابع والتي لا تكفي في نظره لمواجهة المشكلات الحديثة الناتجة عن تطور المجتمعات يقدم النسخ المعكوس كآلية كفيلة بتحقيق تلك المؤامة بين الدين وتطور العصر. تطوير الشريعة هو بحسب طه «انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم إلى نص اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنسخ، قال تعالى ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦] قوله ما ننسخ من آية يعني نؤجل من فعل حكمها ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ يعني أقرب لفهم الناس وأدخل في حكم وقتهم من المنسأة أو مثلها يعني نعيدها إلى المحكم حين يحين وقتها، فكان الآيات التي نسخت لحكم الوقت فهي مرجأة إلى أن يحين حينها أصبحت هي صاحبة الوقت ويكون لها الحكم وتصبح بذلك هي الآية المحكمة وتصير الآية التي كانت محكمة في القرن السابع منسوخة الآن»^(٢).

(١) محمود محمد طه، الإسلام برسائله الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، ص ١٩.

(٢) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ٩٢.

بالإضافة إلى الآية ١٠٦ من سورة البقرة الواردة في الاقتباس والتي كانت بمثابة الأساس الذي شيد عليه محمود محمد طه مقاربه النظرية، فإن مصطلح النسخ يرد في نصوص قرآنية أخرى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَعَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢] المصطلح يرد أيضاً بمعنى الكتابة ﴿هَذَا كِتَابُنَا يُطِيقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩] بالإضافة إلى نص لم يرد فيه مصطلح النسخ لكن اعتمد عليه في تحديد معنى النسخ ﴿وَإِذَا جَاءَنَا آيَةٌ مَكَّانَةً أَوْ آيَةٌ مَأْتِيَةً مَا نَبْذُهَا قَالُوا لَوْ مَا آتَاكُمْ أَنْتُمْ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١]، كما أن هناك نص آخر تم توجيهه للدلالة على معنى النسخ ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩].

كانت المدونة الفقهية قد قررت أن كل آيات المدينة تعتبر ناسخة لآيات مكة - نسخ الأحكام المكية دون التلاوة فالآية تظل معتبرة آية قرآنية ولكن حكمها يلغى - وهو ما يعترض عليه «محمود محمد طه» الذي يطابق بين القرآن المكي والمرحلة الثانية من الإسلام « جاء القرآن مقسماً بين الإيمان والإسلام في معنى ما جاء إنزاله مقسماً بين مدني ومكي »^(١)، الرسالة المكية - بحسب طه - هي رسالة الإسلام الأساسية القائمة على قرآن الأصول الذي تضمن آيات الحرية وحين رُفض هذا المستوى الرفيع للرسالة وبدا أن المجتمع ليس مستعداً بعد للأخذ بها جاءت الرسالة القائمة على آيات الفروع / قرآن المدينة أكثر واقعية «هناك معنيين، معنى أصلي ومعنى فرعي، وإنما المراد في المكان الأول المعنى الأصلي وإذا أملت الضرورة تأجيله انتقل العمل إلى المعنى الفرعي ريثما يتم التحول من الفرع إلى الأصل بتهيؤ الظروف المناسب لذلك، والظرف المناسب هو الزمن الذي يتضح فيه الاستعداد البشري الفردي والجماعي وتتسع الطاقة، وإلى نقص الاستعداد هذا يرجع السبب في تأجيل أصول الدين »^(٢).

إذا كانت البشرية قد عجزت في القرن السابع عن التسامي لآيات الأصول فهي مستعدة في القرن العشرين - لاستقبال الرسالة الثانية بما بلغته المجتمعات من تقدم، يكتب طه «الإسلام عائد عما قريب بعون الله وتوفيقه هو عائد لأن القرآن لا يزال بكرراً لم يفض الأوائل من أختامه غير ختم الغلاف وهو عائد لأن البشرية قد تهيأت له بالحاجة إليه وبالطاقة به، وهو سيعود نوراً بلانار لأن ناره بفضل الله ثم بفضل الاستعداد البشري المعاصر قد أصبحت كنار إبراهيم برداً وسلاماً»^(٣).

مثلت الرؤية التي صدر عنها «محمود محمد طه» في فهمه للنسخ ما يشبه منصة انطلاق سيتحرك منها لتشييد نظريته الرامية إلى تطوير التشريع بحيث يتلاءم مع منجزات الحداثة من ديمقراطية وحقوق إنسان، السؤال المضمحل للخطاب موضوع التحليل - باعتقاد الورقة - هو

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ١٣٠.

(٢) نفسه ص ١٤٢.

يبدو أن محمود محمد طه يؤسس نوعاً ما لمعراج جمعي بعد أن كان قد استعاد المعراج الصوفي الفردي، إذ نلمح هنا فكرة الترقى من ما انحط إليه الأفراد وتصبح فترة المدينة موازية لـ «ما بعد الخطئية» ويصبح رفض الرسالة المكية موازياً للخطئية، وإذا كان على الفرد في معراجه أن ينجز الرحلة صعوداً فإن على المجموع إنجاز معراجه بالعودة إلى تشريعات الفترة المكية أو حالة ما قبل الخطئية.

(٣) محمود محمد طه، رسالة الصلاة، ص ٣.

سؤال العلاقة مع الآخر الأوروبي ويتضمن جدلية العلاقة معه، هكذا فإن منهجية التطوير المقترحة هي في العمق محاولة لتأسيس توجه مغاير في قراءة النص يتضمن أسلمة منجزات الآخر التاريخية، ويمكن لحقيقة تاريخية هي انخراط منتج الخطاب في عملية النضال من أجل انتزاع الاستقلال أن تلقي بعض الضوء على محاولة تشكيل نموذج مثالي يكون منافساً للنموذج الغربي ويصبح من المفهوم محاولة نفي احتكار الغرب المنظور إليه كآخر لهذه القيم ومحاولة إيجاد أصول لها في النص القرآني.

لقد تحرك «محمود محمود طه» بدافع قومي ما زال يعاني الهزيمة في كافة المجالات - في أعقاب هزيمة ١٨٩٨ العسكرية - لقد حاول «طه» مواجهة التحديات المنقولة عبر النظام الكولونيالي الذي أدى إلى احتقار التراث المحلي أو تفكيكه والخط من قدره - ضمن هذه الظروف التاريخية سيتم إنتاج الخطاب، وستكون المعادلة التي يحاول الخطاب الحفاظ على طرفيها هي كونية الإسلام وصلاحيته دون السماح لهذه الصلاحية أن تتحول إلى فرض تعاليمه التشريعية المغايرة لقيم الحداثة، يفترض الخطاب «يخطئ عامة المسلمين كما يخطئ علماءهم خطأً جسيماً عندما يظنون أن كمال الشريعة الإسلامية في بقائها على صورة ثابتة والحق عكس ذلك تماماً فإن كمال الشريعة في مقدرتها على التطور»^(١) يعتبر هذا الوضع الناتج عن مسكونية خطاب الآخر الأوروبي في بنية المشروع مسئولاً إلى حد كبير عن الجمع بين نظامين للقيم ومحاولة إجبارهما على التعايش رغم تناقضهما، فقد ظل مشروع «طه» النظري موزعاً بين ارتكاز خطابه على أساس معرفي كلاسيكي ورغبة الخطاب في الانفتاح على دمج وتمثل مفاهيم وأفكار حديثة تنتمي إلى خطاب الآخر المطروح بشكل عنيف على الخطاب موضوع التحليل، هذا الحضور المكثف للآخر في بنية المشروع سيجعل من عملية فهم النص ذات طابع موجه من خارج النص.

يبدأ الخطاب بتشييد تصوراتهِ بتأكيد أن الإسلام قد بدأ بالحرية الفردية والمُعْتَبَرَة أصل أصول الدين فـ «الأصل الذي عجزت البشرية عن الوفاء به في القرن السابع هو الحرية المطلقة فوجب تقييد الحرية بالنسبة إليهم» الأصل في الحرية الإطلاق ذلك بأن الحرية المقيدة إنما هي نفحة من نفحات الإطلاق تضوعت على أهل الأرض بقدر طاقتهم على احتماؤها فكان القيد ليس أصلاً وإنما الأصل الإطلاق وما القيد إلا لازمة مرحلية تصاحب تطور الفرد من المحدود

(١) الأخوان الجمهوريون، نحن نهم شريعة الأحوال الشخصية، أم درمان، ١٩٧٦، ص ٤٧.

إلى المطلق»^(١)، الفكرة التي يقترحها الخطاب باختزال - ترجو الورقة أن لا يكون مغلًا - هي أن الرسالة المكية تحتوي على القيم الخاصة بالحرية وأن التنزل من هذه القيم جاء نتيجة رد الفعل العنيف الذي وجهت به الدعوة لذلك جاءت الهجرة وجاء التنزل من الآيات المكية/ آيات الأصول/ آيات الحرية إلى الآيات المدنية/ آيات الفروع/ آيات الوصاية.

في الرسالة الثانية من الإسلام القائمة على آيات الأصول تسقط كل صور الإكراه الواردة في الشريعة، بمعنى إنها تنسخ آيات الفروع المؤسسة لها. يذهب «محمود محمد طه» إلى أن الجهاد - كتقييد للحرية - ليس أصلاً في الإسلام وإنما الأصل الدعوة بالموعظة الحسنة وإن الوصاية كما تمثلت في الأمر بالجهاد مرتبطة بعجز المجتمع فـ «بعد أن كان العمل بقوله تعالى ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾^(٢١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢] نقل إلى قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ﴾^(٢٣) فِعَذْبَةُ اللَّهِ الْعَذَابُ الْأَكْبَرُ﴾ [الغاشية: ٢٣-٢٤] فكانه قال أما من تولى وكفر فقد جعلنا لك عليه السيطرة فيعذبه الله بيدك العذاب الأصغر بالقتال ثم يعذبه العذاب الأكبر بالنار وأعتبرت الآيتان السابقتان منسوختين بالآيتين التاليتين وكذلك نسخت جميع آيات الإسماع وهن الأصل بآية السيف وأخواتها وهن فرع أملت الملبسة الزمانية وقصور الطاقة البشرية يومئذ عن النهوض بواجب الحرية». ^(٢) يشير «طه» هنا إلى الآية ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضَرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥] بوصفها آية السيف، والآيات ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] و﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمْ يَأْتِيَ حِينَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] بوصفها آيات الإسماع.

تأسيساً على هذه النظرة فإن النصين الذين ذكرا الشورى في القرآن ﴿فَمَا رَحِمَ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَأْمُرْهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَطًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩] والنص ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨] ليست آيات أصول والإعتماد عليها وعلى الآيات المدنية الأخرى يثير ضمن وجهة النظر هذه العديد من الإشكالات، في احتجاجه على الجماعات الإسلامية يكتب «طه» «هم يلتزمون الدستور في الشريعة

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ٤١.

(٢) نفسه، الرسالة الثانية ١٤٤.

الإسلامية وما في الشريعة الإسلامية دستور وإنما الدستور في القرآن (= قرآن الأصول المكي) فهي لم تكن في عهد ديمقراطي وإنما كانت في عهد القصور الذي استلزم وصاية من الرشيد المعصوم على الأمة القاصرة عن شأن الحكم الديمقراطي»^(١) أما في المجتمعات المعاصرة وقد انقضت الأسباب التاريخية للوصاية فإن الحكم سينتقل إلى النص ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (١١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿[الغاشية: ٢١-٢٢]. باستخدام ذات المنهجية سيقدر الخطاب أن عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلاً في الإسلام، المساواة التامة بين الرجال والنساء هي الأصل، والمجتمع المنعزل رجاله عن نسائه ليس أصلاً في الإسلام كما أن الحجاب ليس أصلاً في الإسلام.^(٢)

خلاصة كل ذلك هي عبارة واحدة ضرورة العودة إلى النصوص المكية باعتبارها ضامناً للحرية وما يتبعها من مساواة وإلغاء فاعلية النصوص المدنية القائمة على التمييز فيما يبدو على أنه تأسيس نظرية حقوق إسلامية اعتماداً على النصوص المكية.

هذا النسق كما عرضت له الورقة في الفقرات السابقة يثير في رأيها عدداً من الإشكالات المنهجية، تقترح الورقة التعاطي مع هذه الإشكالات على ثلاث مستويات المستوى الأول يتعلق بتأسيس النظرة برمتها على التمييز بين القرآن المكي والمدني، ومستوى ثان هو مستوى تناقض/ اتساق هذه النتائج مع المسلمات المعرفية التي يتأسس عليها الخطاب، والمستوى الثالث يركز على استعارة الخطاب للقيم والمواقف الخاصة بالحدثة وإدعاء امتلاكها عن طريق القول بأنها في أصول القرآن المكي وانتقاء بعض الآيات للقول بأنها تحتوي على قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

ضمن المستوى الأول تبرز إشكالية تحديد القرآن المكي من المدني وهي إشكالية ملتبسة فالتمايز الحاد بين المكي والمدني - في تقدير الورقة - يظل مجرد افتراضات بمعنى أن تداخل النصوص المكية والمدنية يجعل التفرقة بين المكي والمدني في النص تقوم على خصائص عامة ولكنها ليست حاسمة، تقترح الورقة أن المعيار المستخدم للتفرقة بين ما هو أصلي وما هو فرعي قد وجه بعدة إشكالات على النحو الذي تعثرت معالجته عند «طه» حين وجد في بعض الآيات المدنية مثل ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ما يتعارض مع

(١) محمود محمد طه، لا إله إلا الله، ص ٩.

(٢) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ١٥٨.

نظريته في النسخ المعكوس، أو نسخ آيات مكة لآيات المدينة، وهو التعارض الذي يحاول أحد تلاميذ «طه» إزالته «القرآن المكي قرآن الأصول والقرآن المدني قرآن الفروع غير أن هنالك تداخلاً بين القرآن المكي والمدني، أوجد آيات أصول مدنية وآيات فروع مكية وعكس القاعدة سببه تدرج تطور المجتمع فقد هاجر المؤمنون الأوائل إلى المدينة ونزل عليهم القرآن في أول عهدهم به بالمستوى الذي درج على مخاطبتهم به في مكة فجاءت بعض آيات السور المدنية الأولى في مستوى قرآن الأصول»^(١) رغم ما يبدو على الاقتراح من تماسك عند المعاينة الأولى، غير أن آيات أخرى تتجاوز مرحلة بداية التنزيل المدني تبدد هذا التماسك، فنص مثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣] تضعه معايير ترتيب النزول التي استندت عليها وجهة نظر «طه» ضمن قرآن الفروع فالنص من آخر ما نزل من القرآن المدني، بينما يضعه ابتدار الخطاب فيه بـ «يا أيها الناس» في خانة قرآن الأصول. تخشى الورقة من أن غياب معيار حاسم للتمييز بين الأصل والفرع داخل النص ربما يقود إلى انتقاء بعض النصوص وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الأيديولوجيا والضغط السياسي والأنظمة المعرفية، وهي ذات الانتقائية التي اتخذ منها «محمود محمد طه» وتلاميذه مبرراً للحكم بلا صلاحية المعالجات الفقهية للتكيف.

ضمن المستوى الثاني من الإشكالات التي تثيرها مقاربة «محمود محمد طه»، نجد أنفسنا أمام مطلب ملح وهو جلاء مفهوم الإنسان في النسق المعرفي الذي تتأسس عليه المقاربة، في هذا النسق يغيب الإنسان الكائن الاجتماعي غير العارف، الخطاب يصوغ مفاهيمه وفي ذهنه الإنسان العارف أي الذي تحقق بالمعرفة التامة الكاملة بنفسه وبالألوهة، ترقى السالك نحو الله هو ذاته ترقيه نحو إنسانيته «مبتعداً عن الحيوانية وكل مشقة يتحملها في هذا الاتجاه إنما هي منزلة قرب من إنسانيته... السلوك إنما هو ارتفاع من النفس السفلى إلى النفس العليا، سيرك منك وصولك إليك».^(٢) الخطاب يستبطن نظاماً للمعرفة / للقيم تبلغ ذروتها في الإنسان الكامل عبر معراج للترقي يتيح للأفراد أن يرتفعوا إلى درجة عليا أكثر فأكثر، وفقاً لهذا المعراج فإن الله يتجلى بكامل صفاته التي لا يمكن للإنسان أن يتحقق بإنسانيته الكاملة إلا عبر اكتسابها فعلياً

(١) عمر القراي، حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩، ص ٥٠.

(٢) محمود محمد طه، تعلموا كيف تصلون، أم درمان ١٩٧٢، ص ١٨.

بواسطة ما دعاه «محمود محمد طه» بتقريب الصفات من الصفات. تأسيساً على هذا التصور الذي يعتبر أن «آدم هو مرحلة نحو الإنسان... آدم مشروع إنسان وهو مشروع ذروته الله وان إلى ربك المنتهى»^(١) فإن كل الأفراد/المواطنين ليسوا إنساً فهم لا يمكن أن يتوصلوا إلى مرتبة الإنسان إلا وفقاً لهذا المعراج الصاعد إلى الله، الفرد يقترب من الإنسان كلما اقترب من مثال الكمال المتطلب من قبل الخطاب.

من خلال مناقشة هذا البعد من أبعاد الخطاب، تتعرض الدراسة لبعد ثان يتجاذب بنويماً مع البعد السابق ويتمثل في إلغاء فاعلية الإنسان موضوع الحقوق في ظل نظرية وحدة الفاعل التي يتمسك بها «محمود محمد طه»، معممياً الفعل الإلهي على أفعال البشر وأنظمتهم، عندما يقرر «طه» أن الله هو فاعل كل شيء بعبارات كالتالية «وحدة الفاعل تعني ما في خالق لكبير الأشياء والأفعال ولا صغيرها إلا الله ولا فاعل لدقيق الأعمال ولا جليلها إلا الله»^(٢) إلا يعني ذلك إلغاء أي فاعلية للإنسان، هذا الموقف اللاهوتي يؤدي إلى هزيمة العقل الإنساني وتراجعته عن حقه في التوصل إلى حرية الاختيار والإرادة، بمعنى إن الله هو الذي يفعل دائماً والإنسان منفذ لا إرادي، هكذا يعاد سجن الشرط البشري ضمن مقولة الجبر والحتمية، ثم ألا يمكن - تتساءل الورقة - اتخاذ مقولة الجبر غطاءً دينياً وشرعياً لتبرير نفي وانتهاك هذه الحقوق؟ ألا تسبعت تلك الفكرة حول وحدة الفاعل الإنسان نفسه المستهدف بالحقوق من مجال تنظيم الحياة الإنسانية؟

الأفكار التي تركز عليها فلسفات حقوق الإنسان فيما ترى الورقة هي أفكار القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي المؤسسة للرؤية الفلسفية للحدثة، فقد مثلت فكرة العقد الاجتماعي التجلي الأول للرفض الفلسفي لمقومات النظام الاقطاعي وهو ذلك العقد الذي يحقق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، فالعقد هنا ليس مجرد صيغة قانونية ولكنه تعبير عن ضرورة فلسفية ونظرية ذلك أن القول بأن المجتمع هو وليد عقد بين الأفراد إنما يعني أن كل الأنظمة الاجتماعية هي أنظمة إنسانية، في هذا تفويض للأسس النظرية التي قام عليها النظام القديم المتميز بحضور طاغ للمقدس. هذه الفرضية الاجتماعية تتبدى بوضوح عند مراجعة النصوص الكبرى المؤسسة لفكرة العقد الاجتماعي، نص «اللوثيان» لتوماس هوبز،

(١) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود، ص ١١٧.

(٢) محمود محمد طه، لا إله إلا الله، ص ٣٩.

نص « الحكم المدني » لجون لوك ونص جان جاك روسو في التعاقد الاجتماعي وهي النصوص التي تشكل الملامح البارزة لنظرية العقد الاجتماعي.

في المقابل ينطلق الخطاب موضوع الورقة من موقف ابستمولوجي يقول بوجود أساس أخير للمعرفة المطلوبة لتنظيم الشئون الدنيوية هو المعرفة الدينية، بناءً على هذا الموقف الأبستمولوجي فإن التشريعات المطلوبة لتنظيم الحياة الإنسانية يفترض أن تجد أساسها في العقل الكلي المتعالي والمفارق للعقل الإنساني، يكتب طه « القانون الطبيعي المحكم الدقيق هو أثر العقل الكلي القديم الذي ما عقولنا الجزئية المحدثة إلا أقباس منه، والقرآن يهدف إلى تحرير عقولنا بأن يوحد بينها وبين العقل الكلي القديم ».^(١)

الورقة في هذا السياق تشاطر وجهة النظر التي ترى إمكانية إعادة التفكير بالحدثة أو ببعض تجلياتها كالديمقراطية، والنظر إليها في محيط غير غربي بصورة نقدية، وبحثها من دون إلصاقها بشكل معين أو بمبدأ عقلائي أو بمجموعة من المبادئ الرئيسية أو برواية كبرى أو بأصل تاريخي أو ببنية محددة. بهدف تجاوز فكرة أن المفهوم قد بني مرة واحدة وإلى الأبد وأصبح نموذجاً جاهزاً ليس على الذين يطلبون تحقيق منطوقه إلا استيعابه وتمثله كما كان في الأصل. تصدر الورقة عن اعتقاد أن ليس الأمر كذلك في الواقع التاريخي، فللمفاهيم النظرية حياتها التاريخية أيضاً، وهي تتطور وتغير أو تعدل من مضمونها ومن أشكال تطبيقها تاريخياً مع تطور الفضاء الثقافي والاجتماعي والاقتصادي الذي انتجها، وهو ما يفتح باب التفكير في الحدثة مع تبدل الفضاءات التي تدخلها والحاجات الجديدة التي ترد عليها، ويبحث إمكانية تأسيس مختلف للحدثة وتجلياتها المختلفة عبر استيعاب إيجابي / نقدي للمرجعيات الفلسفية المؤسسة لها، عبر مساءلة نقدية تكون قادرة على إعادة بناء معطياتها وتكييفها مع الوقائع والأطر خارج منشأها الأصلي، أو ضمن توارخ تمتلك مجرى آخر غير مجرى التاريخ الأوروبي. الورقة لا تقصد إذًا الدفاع عن واحدة الإطار المرجعي. بقدر ما تشير أساساً إلى نمط التركيب أو المزج الذي يربط الخطاب عبره بين منظومتين تنميان إلى فضاءات معرفية مختلفة. نحن بصدد اقتراب لا يسعى لتفكيك خطاب الحدثة متطوعاً إلى ما بعدها، ذاك الـ « ما بعد » الذي ينزع عن الحقيقة اطلاقيتها وقداستها والذي يشترط بلوغه التخلي عن أي حنين للحقيقة المطلقة والالتزام المسبق بإضفاء الطابع النسبي على الحقيقة كشئ لم يعد معطى بصورة نهائية

وناجزة بل كشيء متحول هو دوماً في طور الإنشاء والإعداد، حيث لا يمكن حينئذٍ احتكارها احتكاراً توتاليتارياً، ينتج تجهيلاً للآخر أو إقصاءً له.

الخطاب يكتفي بمصادرة أجزاء من هذه المنظومة الحداثوية - متجاهلاً تشكيلها لنظام أو كلاً واحداً يضيف على كل جزء من أجزائه معناه ويعطيه بعده أو أبعاده في إطار سلم معين تتسلسل فيه القيم وفق منطق معين، ليستطيع من ثم القول أن مفاهيم كالديمقراطية مثلاً وجدت في أصول القرآن وأن ما أنجزته التجربة التاريخية للغرب ليس إلا سيراً نحو تلك الأصول «الدستور العلماني الذي ينص على الحقوق الأساسية إنما يقترب خطوات من الدستور كما هو في أصل القرآن»^(١) النصوص التي يعتمد عليها الخطاب في تأسيس قيم الحرية والديمقراطية نصوص ذات رمزية عالية قابلة لكل عمليات الإسقاط، أي إسقاط قيم الحداثة عليها مع وضعها في ذات الوقت تحت هيبة كلام الله الذي توصل العارف عبر فيض إلهي إلى تأويل جديد له، إننا بإزاء علاقة يفرضها الخطاب بين الإسلام الصوفي ومنجزات الحداثة عبر قراءة عرفانية تسقط الكثير من مفاهيم وقيم الحداثة على النص، لتعلن مطابقتها للحداثة أو محايتها لها.

الديمقراطية وحقوق الإنسان فيما ترى الورقة لم تكن موضوعاً وإنما تفرض كموضوع بأثر رجعي فـ «ما كان بإمكان التسامح أن ينبثق إلا بعد تفكك السياجات اللاهوتية التقليدية التي تحكمتم بالعقل البشري طيلة قرون وقرون... ومع ظهور التسامح بالمعنى الحديث للكلمة ظهرت مجمل الموضوعات الخاصة بحقوق الإنسان هذه الحقوق التي أعلنتها الثورة الفرنسية باستقلالية كاملة عن حقوق الله»^(٢) بينما يتأسس الخطاب موضوع الورقة على فضاء معرفي محدد فان قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان تنتمي إلى فضاء مغاير كلياً، الورقة في هذه المسألة تشاطر ما ذهب إليه «محمد أركون» من أن «الإبستمي نفسه قد أصيب في الصميم وتزحزح عن موضعه وأنحل لكي يحل محله إبستمي آخر جديد»^(٣) المفهوم - أي مفهوم - في تقدير الورقة - لا ينشأ في عزلة يمكن معها استنباته في أي سياق، بل يندرج ضمن شبكة من المفاهيم المتضاربة بإطار تاريخي ومعرفي محدد، من هنا صعوبة انتزاع مفهوم أو جملة مفاهيم من سياقاتها المعرفية والسعي إلى إدماجها ضمن سياقات أخرى مغايرة معرفياً.

(١) الأخوان الجمهوريون، الشريعة الإسلامية تتعارض مع الدستور الإسلامي، أم درمان ١٩٧٧، ص ٣٢.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ت هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص ٢٤٠.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٣٣٢.

مما يزيد من خطورة هذه القراءة ربطها بعدم القابلية للتصحيح أو بعدم إمكان الخطأ، بالمعصومية وإسباغ رداء التقديس والتعالي على النسق، عن طريق المطابقة التي تجربها القراءة بين ذاتها وبين الإسلام بمعناه الصحيح، القراءة لا تطرح أي تساؤل عن شروط الإمكانية الأستمولوجية لشرح المعنى النهائي والصحيح للنص القرآني، على العكس من ذلك تبدو مطمئنة - يكتب طه - إلى أن «الإسلام ما هو إلا ما ندعو إليه نحن دون سائر الداعين وليس بين الدعاة من يعرف سنة المعصوم ويدعو إلى إحيائها بلسان الحال ولسان المقال غيري وغير أصحابي»^(١) أيضاً «هذه الدعوة هي الإسلام ولا إسلام إلا إياها فإنها هي الناطقة عن المصحف اليوم»^(٢) أيضاً «إن أي إبطاء في الأخذ بهذه الدعوة أو أي معارضة لها أو أي انصراف إلى أي دعوة أخرى سواها إنما هو تعويق لذلك البعث (بعث الإسلام) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الصف: ٧]»^(٣).

الخطاب بهذا فضلاً على أنه يصادر على إمكانات أي تقدم بعد لحظة التأويل ولا يترك الباب مفتوحاً لقراءات تالية مع مزيد من التطور - فيما يبدو للورقة تناقضاً مع لانهاية المعنى في التصور الصوفي - فالقراءة لا تقدم نفسه بكونها وجهة نظر أو رأياً من الأراء أو فهماً عن النص بل تماهي بينها وبين المطلق والنهائي والصحيح بالمعنى الأرثوذكسي للكلمة، ثم ألا يؤدي تأكيد خطاب على أنه المعبر الوحيد عن الإسلام وأن كل ما سواه خاطئ؟ نوعاً ما إلى المطالبة بامتياز أنطولوجي لقراءته للنص تمتلكه دون سائر القراءات أو الأنظمة المعرفية الأخرى، عبر هذه المطالبة تتولد منظومة تتيح لنظام الخطاب وتصوراته ومسلّماته أن تعمل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من داخل الخطاب أو من خارجه وذلك يلحاح الخطاب على عدم قابلية قراءته للتصحيح وإسباغ رداء من التقديس والتعالي على وجهات نظره عن طريق المطابقة التي يجربها الخطاب بين نفسه وبين الإسلام بمعناه الصحيح عبر ممارسة تأويلية لا تحيل إلى تصور للنص حمال أوجه أو منظوياً على ضروب من المعاني والدلالات الكامنة، ممارسة لا يبدو أنها تسعى إلى تحرير النص من أحادية التفسير وواحدية المعنى، أو إلى زحزحة المستقر والثابت بهدف إبراز ما ينطوي عليه النص من دلالات ومعاني كامنة كضد لإهدار الثراء الدلالي للنص،

(١) محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، ص ٥٥.

(٢) محمود محمد طه، الإسلام برساته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، ص ٤٨.

(٣) الإخوان الجمهوريون، الموالد الثلاثة، ص ٣٥.

بل كان هدفها استبدال معنى بآخر والإصرار على صحة هذا الأخير ليس كاحتمال من بين عدة احتمالات بل باعتباره وهو فقط المعنى الوحيد للنص؟ ألا يبدو في التحليل الأخير أن هذه الوثوقية تخفي وراءها السهات المشتركة العميقة الخاصة بنفس الفضاء الذي تتجاوز داخله قراءة محمود محمد طه والقراءة الأصولية في آن معاً حيث ترسخ كل منهما يقينياتهما بشكل كلي ينفي ما عداه. رغم التناقض العدائي والواضح بين القراءتين ألا يمكن المجادلة بأن هناك وعميقاً على مستوى البنية أوجهاً من التماثل؟

في الصلب الجديد للحلاج: إذا كان ثمة تساؤل على الورقة إثارته أخير فليكن حول الرهان الأساسي في النفي الذي عبر عن نفسه من خلال إعدام «محمود محمد طه» في ١٨/ يناير / ١٩٨٥، في وضعية تعبر بامتياز عن البنية الفكرية للفضاء الخاص بالقرون الوسطى، الحالة التي أمامنا تمثل استعادة لأساليب الحذف والإقصاء الأكثر جذرية للخطابات المعارضة والتي مارسها الإسلام الرسمي تاريخياً مثلما حدث عندما أمر صلاح الدين الأيوبي ولده الوالي على حلب بقتل شهاب الدين السهروردي تنفيذاً لفتوى أصدرها فقهاء حلب يتهمون فيها القتل بمعاندة الشريعة الإسلامية، ومثلما حدث عندما صلب الحسين بن منصور الحلاج وأحرقت جثته ونثر رمادها في نهر دجلة. الرهان الأساسي - كما تراه الورقة - في هذا التواصل التاريخي المدهش هو استمرار الإيمان بضرورة وجود تأويل واحد للنص والمهاة بين هذا التأويل والنص نفسه وبضرورة الدفاع عن ذلك التأويل بجميع الوسائل.

لقد كسبت المؤسسة الدينية الرسمية والتيارات الإسلامية بتحالفها آنذاك مع السلطة السياسية الباحثة عن أي مصدر للشرعية - في مقابل توفيرها ذلك الغطاء - حرية إقصاء كل ما يخالف ما اعتقدت هذه الدوائر أنه القراءة الوحيدة الصحيحة للنص، ومحاربة أي قراءة أخرى إلى أبعد حد ممكن، أما محمود محمد طه «فكما الحلاج الذي كان يبتسم أثناء الصلب واطرافه تقطع بخلاف»^(١) مضى مبتسماً، منتصراً ليس على خصومه فحسب بل على الموت ذاته وهو الذي كان قد أعلن «انتصارنا على الخوف من الموت إنما يجيء من إطلاعنا على حقيقة الموت ومن استيقاننا أن الموت في الحقيقة إنما هو ميلاد في حيز جديد تكون فيه حياتنا أكمل واتم»^(٢) أيضاً «أن هذا اليوم يوم السماء قد أظلنا الآن والناس عنه في عماية عمياء... ولا يجيء

(١) أمنة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي، بيروت، الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠ ص ٦٠.

(٢) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود، ص ١٤٨.

ألا حين تنتصر الحياة على الموت بتجربته واجتيازه»^(١) مقارباً الموت كفعل فداء نعى نفسه لتلاميذه في ٤ يناير ١٩٨٥ «جاء الوقت لتجسيد معارفنا وأن نضع أنفسنا على المحك ونسمو في مدارج العبودية، سمو جديد للصوفية سلفنا»^(٢) بعد أن فكر كما أراد وقال كما فكر وعمل كما قال سيمضي مقتضياً آثار الحلاج المصلوب والسهورودي القليل فكأنما الموت مجرد انتقال من حال إلى حال والغياب تكملة للحضور وليخط في ابتسامته من على منصة الإعدام انتصاراً نادراً للحياة على الموت. فسلام أيها الإنسان.

(١) محمود محمد طه، حوار مع محبوب كرار، صحيفة الصحافة، ١٦/١٢/١٩٧٢.

(٢) أورد الكلمة سعيد الطيب شايب في مقابلة مع كاتب الورقة، مدني، أبريل ١٩٩٧.

فلسفة التاريخ عند الأستاذ عبد السلام ياسين

الدكتور إدريس مقبول (*)

هذه الدراسة تعترف أنها لن تكون سوى مغامرة محفوفة بالمخاطر في قراءة أحد أعمدة الفكر والتجديد الإسلامي في عصرنا الحاضر، مغامرة لأنها تسعى لتستوعب فكرا يتحرك في اتجاهات معرفية متعددة وبسرعات قياسية لا يستطيع ملاحقته ولا مجاراته فيها جهد قرائي كهذا الذي نتقناه..

تسعى هذه الدراسة على اختصارها ووجازتها لتبرز لنا عبر قراءة متشابكة؛ تارة أفقية تقرأ التقاطعات وتارة أخرى عمودية تلاحق الامتدادات، جانبا من جوانب المدرسة الفكرية للأستاذ عبد السلام ياسين، وهو أحد رجالات الأمة العظام، ومن أبرز مفكرها وعقولها الملتزمة بقضية الإنسان وصالح أوضاع البشرية وحاجة الإنسانية في كل زمان ومكان للعقل والإيمان.

تشوف هذه الدراسة لتقدم لنا في هذه المسطورات الأستاذ ياسين المفكر والمجدد الذي لا يستطيع التاريخ المعاصر تجاوزه وتجاوز تأثير أفكاره رغم غيوم التعقيم وقيود الحصار^(١)، فقد دخل التاريخ من باب الإبداع الروحي الحقيقي، كتابة وموقفا، ومن دخله من هذا الباب لا يخرج منه أبدا.. كما ستكشف لنا من خلال دراسة نصوصه والوقوف عندها، أو تركها في أحيان كثيرة لتتحدث متضامة عن نفسها.. عن مدرسة فكرية بعيدة الغور عميقة حيكت فكرها بروح مرهفة وبصفاء عقلي وبرحمة قلبية وبدقة متناهية، تلکم هي بعض مواهب الأستاذ عبد السلام ياسين..

(*) أكاديمي مغربي Makboul_driss@yahoo.fr

(١) يراجع: شاكر، محمود، التاريخ الإسلامي، التاريخ المعاصر، بلاد المغرب، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٦،

الأستاذ عبد السلام ياسين خبرة تربوية نادرة وموهبة أدبية خلّاقة، وحكمة أخلاقية عالية، ونقد سياسي ثائر، ونزعة وجودية وإنسانية مؤمنة متعلقة بالقرآن الكريم منصهرة في معانيه ومنفتحة على الآفاق البعيدة من التجارب البشرية المتنوعة.. موهبة فكرية تُنتج دُررها كما يقال «خارج الصندوق» من حيث خرقت المألوف وخرجت من أسر العادة، هكذا تراءى لنا فلسفته -المتعددة الجوانب- ممثلة لفكر مركب متنور متوثب منفتح، يميزه اليقين المطلق في الله قبل فرادة الخطرات ورائدية الأفكار وبيانية الأسلوب.

في فلسفة التاريخ يشرح لنا الأستاذ ياسين كيف يكون التخلف في فهم التاريخ تخلفاً في فهم جوهر الدين، كما يوضح أن الانحطاط الحقيقي في تاريخ الأمة هو انحطاط عن الأفق البرهاني النبوي العالي ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، وأن النظر من أعالي التاريخ هو الكفيل ليمنحنا القوة والرسوخ في فهم ما جرى من علمنة ومن انفصام في القيم ومن نكوص عن الرسالية التي فتحت الباب للانتهازية والتأويل لصالح تمكين الاستبداد باسم قيم دينية زائفة.

من عبادة التاريخ إلى عبادة المطلق

يسكن الهوس بالتاريخ بعض العقول حتى تتصور أنه لا غاية تعلو فوق أن يكون لها مجد زائف تسطره في صفحاته ولو كان مجداً أو بالأحرى تمجداً لفظياً أو أيقونياً^(١)، ولعل هذا الهوس الجنوني قد يرتقي ليستحيل مع حالة الفراغ المعنوي إلى عبادة للأبطال التاريخيين^(٢) وللرموز التاريخية واستعراق في التعلق باللحظات الطنّانة مهما تعددت أسبابها، لحظة يصبح فيها المعبود التاريخ و«المحارب التاريخ»^(٣) بعبارة الأستاذ عبد السلام ياسين (رحمه الله) في كتابه «سنة الله»، وهذا النمط من السلوك والتشكير عند الأفراد والشعوب -هو في حقيقته-

(١) يميز الكواكبي بين المجد والتمجد على اعتبار أن المجد هو احراز المرء مقام حب واحترام في القلوب وهو مطلب طبيعي شريف لكل إنسان، بينما التمجيد عكس ذلك وهو خاص بالإدارات المستبدة، وبتعريف آخر التمجيد هو أن ينال المرء جذوة نار من جهنم كبرياء المستبد ليحرق بها شرف المساواة في الإنسانية، يراجع: فصل المجد والتمجد من كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي.

(٢) عن عبادة البطولة يراجع: توماس كارليل، البطولة وعبادة البطل، ترجمة عبد الرحمن البرقوقي، د.ت.

(٣) ياسين، عبد السلام، سنة الله، ص ١٥١.

تحريف للوعي المطلوب تجاه التاريخ وانحراف عن المقصود من التوجه بالعبادة للمطلق في المعرفة الدينية الحققة.

وإذا كان هذا التوجه المنحرف يتطلب نقدا في النسق المنهاجي الحق، نقدا يستهدف سؤال العلاقة بالتاريخ السالبة للوجود الإنساني بالأصالة من حيث تجعله من دون رسالة غير طلبه الحضور الذكري الزائف والبقاء الرمزي اللحظي الخاطف، فقد وجدنا في دراستنا لفكر وفلسفة الأستاذ عبد السلام ياسين خير نموذج معرفي للتفكيك والتركيب المطلوبين لهذه العلاقة بما يوضح روح القرآن الكريم في تفسيرها لعلاقة الإنسان بالفعل والزمن والأثر والغاية والنتيجة.

لابد من التذكير أولا أن نقد عبادة التاريخ في فكر الأستاذ عبد السلام ياسين يجد تبريره في هذه الدراسة من جانب كون هذا النقد هو في أساسه الاستمولوجي نقد للتسلط وللإستبداد الذي أفسد حياة الناس وخرّبها.

ينطلق صاحب نظرية المنهاج النبوي من فكرة أن عبادة التاريخ هي ضرب من الهبائية التي لا تحمل غير الخواء في أحشائها، يقول في كتابه «حوار الماضي والمستقبل»: «تَبْنُ لا وزن له، وخيالٌ ووهم لا وجود له، أن يقول التاريخ عني أو لا يقول. أَعْبُدُ للتاريخ أنا؟ أأجد التاريخ في قبري ينتظرنني بأكاليل السعادة؟»^(١).

إنها أولوية واضحة لسؤال ما يأتي وما ينتظر الإنسان من معاد، وهو سؤال أولوي يتعالى على التاريخ في الفكر المنهاجي، أولوية متجاوزة هي التي تحدّد فعله ومساره وحركته في اتجاهين: بحثي عن نقطة ارتكاز (يحددها الإيمان)، ورجوعي إلى الحقيقة النابضة بكل قوة ويقين ﴿إِنَّ إِلَهَ رَبِّكَ الرَّحْمَنُ﴾ [العلق: ٨] (تحددها رسالة القرآن)، وقوله تعالى ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩] يعني الموت، فلم يطابق اليقين شيئا أكثر من مطابقتها للموت، في رحلة تكون فيها الدنيا أشبه ما تكون بالبحر، والآخرة ساحلها كما نقل عن لقمان الحكيم^(٢).

والموت عند الأستاذ ياسين حقيقة جوهرية ساطعة تنغرس في التاريخ كما تنغرس في الحاضر وتطل علينا من المستقبل، هي حقيقة لا ينبغي أن تغيب عن العقل رغم تعاليها عليه

(١) ياسين، عبد السلام. حوار الماضي والمستقبل، ص ٩٢.

(٢) ياسين، عبد السلام، الإحسان، ٢/٢١٩.

وهيمنتها عليه، لأنها فوق العقل بل وفوق التاريخ، إنها موجودة فينا وحولنا، أو بعبارة فيورباخ إنها تذكرة الموت^(١) Moment Mori وهي التي توظف الكائن الإنساني إلى حقيقته وحقيقة الزوال التي تتربص به إذا لم يبادر لحفظ وجوده في بعده المادي والمعنوي الحفظ الباني لا الفاني، الذي يصل الدنيا بالآخرة، ويجعل من ملاحظة الموت اللحظة التأملية التي تعطيه مزيدا من الإصرار على أن يبقى حيا بالمعنيين العالين، لأن الموت موتان عند الأستاذ ياسين: موت مادي هو انتقال من عالم الفناء إلى عالم البقاء، وهو عمق ما تبشر به رسالة القرآن من معنى العبور الذي يتطلب الاعتبار، إذ كما أن هناك حياة هنا، هناك حياة أيضا هناك، والثاني موت معنوي هو موت الكرامة الإنسانية حين يتنازل الإنسان عن حقه السامي في الوجود الكريم بأن يقبل الانسحاق الرمزي بقبول ما لا تقبله الفطرة، يقول الأستاذ ياسين: «نحرص نحن في حضيض غثائتنا على حياة أية حياة ثم لا نقدر، ونكره الموت البدني مرحبين بموت الكرامة وسفك دماء الإنسانية فينا»^(٢).

إنها أسئلة من طبيعة وجودية صرفة توجه العقل إلى سبب تعلقه الزمني بموضوع جوهره الفناء، إذ كما يجلب التاريخ بما هو اللحظات التي مضت وانقضت الحديث عن الموت، فإن الحقيقة التي لا تدانيها حقيقة هي التصرم والانقطاع والانتقال والحياة الآخرة، وهي مفاهيم على قدر ما تتطلب شجاعة في تأملها للإيمان بما يلزم الإيمان به والسعي لما ينبغي القيام به، فإنها تضع الإنسان أمام مسؤوليته الاعتقادية أولا وقبل كل شيء ثم الفعلية أو (التاريخية) ثانيا، فالإيمان بالله هو أولى الأولويات وأكثرها إلحاحا وأقواها أثرا وأبقاها للحياة المسأفة هناك فيما بعد الموت، يقول الأستاذ ياسين: «إذا كان مثلي الأعلى بطل من أبطال التاريخ الثائرين، والمصلحين، ومؤسسي الدول الفخمة، والتاركين بصبات أثرهم على وجه عصرهم، والمحوّلين تجرى التاريخ، فإثما أجري وراء هباء منثور. كدح سِعدت به شعوب الأبطال التاريخيين أو شقيت، وصدئ سمعته آذان البشرية ثم مضى وخفت ومات. إلى ماذا آل البطل إن كان في حياته الدنيا لم يؤمن بالله وبالיום الآخر؟»^(٣)

هكذا تتحدد القيمة الحقيقية في الوجود لا من خلال آيات البطولة والمآثر التاريخية

(١) فيرورباخ، الاعمال الكاملة، ليزج، ١٨٦٦، ٣/٢٦-٢٨.

(٢) ياسين، عبد السلام، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، م، ص ٨٢.

(٣) ياسين، عبد السلام، حوار الماضي والمستقبل، ص ٩٢.

وسيمياء العظمة التي تحصر الوجود الإنساني في ذاته وفيما يستطيعه ويملكه (وهذا كله داخل في المتناهي)، وإنما من خلال تحقيق العبودية لله تعالى المطلق الحق وذلك حين تكسر طوق هذا الوجود المنحبس المأسور في ذاته ليعانق الوجود المطلق (اللامتناهي) الذي أوجده وأمدّه (وهو معنى اجتماع العبادة بالسيادة)، والذي يكفل له انطلاقاً من الإيمان الشعور بحقيقة استمرار الحياة ولو بعد الموت، يكفل له الخلود، ليس خلود التاريخ، وإنما الخلود بعد الموت، وهو أساس رسالة البشارة التي يحملها الوحي للإنسان في وجه الحتمية التطورية الداروينية التي لا ترى له أفقا بعد الموت إلا التحلل، يقول الأستاذ ياسين: «فإن لم ينحفظ لنا الربح في الأطراف فلا نبع جوهر وجودنا: ألا وهو ديننا، ومعنا، ورسالتنا في العالم، ورسالتنا إلى الإنسان نحمل إليه بشرى أنه إنسان مبعوث بعد الموت خالد، لا ظل حيوان وسليل قروء»^(١).

كما نجد الأستاذ ياسين يعلنها واضحة قوية صريحة في سياق نقده للحتمية التاريخية الماركسية التي كانت ترى أن التاريخ تيار جارف وحتمية لها اتجاه غالب، مد لا يقاوم كما يعبر تولستوي، إما أن تندمج في سياق حركته وإلا يطوح بك في مجاهل التخلف الأبدي.

يقول: «إن كان بعضهم يعبد التاريخ وتهوله أحداثه الجسام -ربما عن اقتناع مخلص للوطن والديموقراطية والحرية وحقوق الإنسان- فنحن نعبد الله وحده لا شريك له، ونوقن أن ما من حركة في الكون ولا سكون إلا يآذنه وتديره وفعله، وأنه سبحانه مع الذين اتقوا والذين هم محسنون، وأن ما يحدثه سبحانه في التاريخ وفق سننه في الخلق أو خرقا لها أو اختصارا لها ودججا ما هو إلا صور من بلائه للعالمين»^(٢).

فكيف تتأسس العلاقة بين فقه التاريخ وفقه الدين؟

فقه التاريخ وفقه الدين:

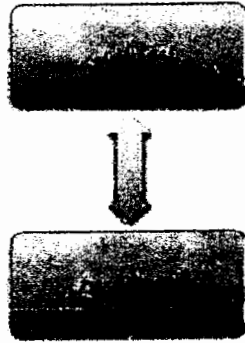
لا ينفصل فقه التاريخ عن فقه الدين عند الأستاذ عبد السلام ياسين (رحمه الله)، ذلك أن فقه الدين بما هو فقه للحياة وتمثيل لدرجة الاستيعاب والوعي بالحياة في جميع تفاصيلها وأطوارها التي يشملها الدين ويستوعبها إذا انحرف فإن انحرافه في الشق المفهومي المتصل بالزمن مبني على انحراف فقه التاريخ الذي يفترض في منظار القرآن أن يكون مؤسسا على قواعد شرعية وسننية

(١) ياسين، عبد السلام، في الاقتصاد، ص ٢٢٤.

(٢) ياسين، عبد السلام، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، ص ١٦.

في فهم أحوال الناس وما يجري بينهم حال اجتماعهم منشطاً ومكراً، كما أن فقه الدين بما هو معارف متناهية عن اللامتناهي والمطلق لا ينفصل عن تاريخه حين نرغب في فهمه كما يقرر ويكون إذ المعارف كالأهرامات وقاعدتها التاريخ، والتاريخ والدين لشدة الاتصال والتلازم بينهما، فكلاهما يتكلم أو يجب حين يسكت كل ما عداهما كما يعبر أندري مالرو^(١).

وترتب الفساد في فقه الدين من جانب فساد فقه التاريخ يعبر عنه الأستاذ عبد السلام ياسين في مواضع متعددة لعل أبرزها الموقف الصارم مما يسميه بالانكسار التاريخي (أكبر تحول في تاريخ الأمة بالخروج من الخلافة إلى الملك وضياح الشورى). والأستاذ ياسين في تفكيكه لهذه المحطة الفاصلة وما انبنى عليها من مواقف متضاربة لا يتوانى في نقد الموقف الفكري والسياسي لعدد من علماء السنة الذين سكتوا وآثروا السلامة^(٢)، ويعتبر أنه لا يمكن بناء تصور فقهي سليم إذا كان التصور لفقه التاريخ مرتبكاً غير واضح في إثارة السكوت عن الكلام في هذه المحطة الحرجة من تاريخ الأمة. لأنه بسبب هذا السكوت «انحبس فقه التاريخ الإسلامي، ومن ثم فقه الدين، في هذا الوقوف الورع المسالٍ الفارّ بدينه»^(٣).



موقف الصامت سيكون له تداعيات وترددات وأصداء مدوية يجدها من يطالع التراث الضخم فيقرأ في تفاصيله الغائرة النفس الابداعي المنحبس وظلال الحسرة التي تخنق القدرة وتشدها لسلاسل التقليد والاتباعية.

- (١) أندري مالرو، الحبل والفئران، ترجمة هنري زغيب، بيروت: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٨٢، ص ٢٢.
 (٢) التفكيك هنا موقف معرفي منهجي لا يرى فائدة في عرض أفكار السابقين عرضاً مخلصاً والوقوف عند هذا الحد الصامت المجامل، وإنما يرى أن المسألة النقدية هي التي من شأنها أن تكون سبباً في التجاوز والتصحيح والتطوير، وهي عنوان المسؤولية فيما ينتظرنا من تحديات المستقبل.
 (٣) ياسين، عبد السلام. تنوير المومنات، م.س، ج ٢ ص ٢٨٨.

تصدعات الصمت التي تسكننا وتسكن تاريخنا تدعونا اليوم كما يقول الأستاذ ياسين أن لا نخاصم شيئاً من تاريخ المسلمين الماضي والحاضر، وأن نفهمه في حركته وعيالاته، في صعوده وهبوطه، في انتفاض عروة الحكم منه وفي تشبث الناس «بالتليها»، ليكون لنا اليوم الموقف الثابت الواعي والمطمح المنهاجي الخلافي، مع الاحتفاظ بالمرونة المرهنة.

وفي الوقت ذاته ينبغي لنا أن لا يدفعنا التقليد للعلماء السابقين الذي خلّفوا فتوى وفقها في مجال الحكم اجتهدوا فيه لزمانهم فنقبل من الفتنة ما هو جدير بالإنكار الثابت الدائم. ذلك أن فقه السابقين رحمهم الله كان «يدور حول فكرة ذرّة الفتنة الكبرى بفتنة أصغر»^(١)، وهذا النمط من التفكير الذي تنتقده نظرية المنهاج النبوي في بعده النظري والتنزيلي هو الذي كان وراء تزيين الفتنة، فتنة الاستبداد بدعوى الحفاظ على البيضة، فذهبت البيضة وبقيت فتنة الاستبداد والحكم الفردي إلى يوم الناس هذا.

في المنهاج نجد هذا الفقه التاريخي نموذجاً حياً للسلبية، وهو يأتي مرادفاً لمفهوم جديد يسميه الأستاذ ياسين «بفقه القطيعة»، ولعله واحد من نواتجه وثماره، ذلك الفقه الذي «يقسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب»^(٢) فقه نكوصي اختزالي للتاريخ وللدين نشأ تحت ظل حكم السيف والتطاحن بين إمارات مستولية بعضها في صراع مع بعض، وبينها وبين عدو محيط صراعات: تارة هو مع «أحكام المسلمين وأمانهم»، وتارة هو مع الأمان دون الأحكام، وقد تطور هذا الفقه إلى يوم الناس هذا فأنتج -بدعم باذخ- البرامج المؤسسية للتكفير وعقلية التفجير التي لا تؤمن بتعدد الدوائر الوجودية ولا بالمشارك الإنساني ولا باختلاف ولا بالأساس المتجذر لمفهوم الرحمة في الدين.

وإزاء هذا التخبط المعرفي الذي أفضى إليه فقه القطيعة الذي استولى وخيم على العقل الإسلامي لقرون، يحدثنا الأستاذ ياسين (رحمه الله) أنه «ينبغي أن نتحرر من هذا الفقه التاريخي لنؤسس على قواعد التبليغ النبوي ونحمل للناس الدعوة في أسواقهم ومنتدياتهم وقبائلهم وبواديهم وحواضرهم كما كان يفعل محمد ﷺ».

فقهنا عندئذ يقسم العالم إلى أمة استجابة هم المسلمون اليوم، وإلى أمة دعوة هم سائر

(١) ياسين، عبد السلام، العدل، ص ٥٩١.

(٢) ياسين، عبد السلام، العدل، ص ٦٢٣.

الناس والأجناس»^(١)، هكذا لا يكون المخرج إلا بتخليص التصور مما ران عليه للعودة مباشرة للدين الفطري في صفائه وسماحته وبساطته أو لنقل للبعد الحضاري التعاوني للدين، عودة من شأنها أن تضعنا على سكة الفهم السليم لرهانات الفكرة في التاريخ.

وإذن يكون فقه التاريخ المطلوب في نظرية المنهاج النبوي أو ما سميناه برهان الفكرة في التاريخ هو الفقه الذي يصنع المشترك ويبحث عنه ويوسعه ويفتش عن الفرصة والمناسبة التي جعلت الأنبياء لا يتوانون عن التواصل مع «الكل الإنساني»، ويصنعون مجتمعا للتواصل و«العيش المشترك»^(٢)، فتاريخهم الذي غير خارطة العالم هو تاريخ تواصل بامتياز، تواصل وتدافع ومقاومة لثقافة الاستبداد والتسلط بثقافة التوحيد والمساواة والعدل بـ «التي هي أحسن»، فـ «من واجبنا ألاّ كد أن نتقدم برسالة الله للعالمين في عزة وشموخ وثقة. فالإنسانية جمعاء أمة الاستجابة، وفي سمعها يجب أن نبث كلمة الله الخالدة»^(٣)، الصورة كما يقدمها المنهاج صورة بث ورسالة و يقين وثقة وليست صورة حرب ومطاردة ودماء وأشلاء، وشتان بين المنظورين، لأن حقيقة الدين كما يقول أبو يعرب هي نقل البشرية من عصر الحيوانية الخاضع لمنطق الصراع من أجل فناء البقاء الزائف إلى عصر الإنسانية الخاضع لمنطق التأخي من أجل البقاء الحقيقي»^(٤).

أعالي التاريخ

إن تاريخ الإسلام عند الأستاذ ياسين كما هو تاريخ للعبقريّة والتفوق في بعض قطعه ومساحاته هو أيضا، «إذا نظرنا إليه من أعالي التاريخ، مرآة لتذبذب الإنسان وضعفه، رغم قوة العقيدة المؤسسة، أمام الفتنة، فتنة المال والجاه والقوة المركبات للحضارة التي أهلكت وتهلك الإنسان، لأنه لا يفهم الحضارة ولا يغييها إلا رقة في العيش ورفاها»^(٥).

(١) ياسين، عبد السلام. العدل، ص ٦٢٣. والتقسيم إلى أمة دعوة وأمة إجابة أو متابعة قديم لا نعرف أول من قال به، لكنه مذكور عند فخر الدين الرازي وابن تيمية وشرح البخاري وعند المناوي والبزدوي وغيرهم كثير.

(2) Denis Desrochers, La Convivialite, Une Interpretation De La Spiritualite De La Liberation Chez Gustavos Gutierrez, Midiaspol, coll Breches Theologiques, 1999, p31.

(٣) ياسين، عبد السلام. العدل، ص ٣٦١.

(٤) المرزوقي، أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٨.

(٥) ياسين، عبد السلام. الإسلام غدا، ١٤٥-١٤٦.

وإذا كان هناك من يرى في التاريخ القومي أو الإنساني سجلا للعظمة والتألق الذي يدعو إلى نوع من الكبرياء الموهومة أو الانتشاء المخدر إزاء أعمال البشر كائنات ما كانوا وكائنات ما كانت أعمالهم، فإننا نرى أن الأستاذ عبد السلام ياسين يرفض هذا المنحى ويرفض هذا التسحير، ويهاجم هذه المدرسة التي تصنع الخواء والامتلاء الفارغ الذي لا يسعف في التقدم أو التطور المطلوب، ويعكس ضحالة في شرط الوعي باللحظة التاريخية ومتطلباتها من النقد والاعتبار والجاهزية للعمل.

إننا إذا كنا نكتفي في حالتنا الراهنة «بقراءة آيات البطولة والشجاعة والخلق العظيم عند الصحابة والصحابيات دون أن نُلِمَّ بمواطن انهزموا فيها، وأخرى زلزلوا فيها، وأخرى أخطأ فيها بعض، وأخرى زل فيها بعض، وأخرى تصرف فيها بعض تصرفا هو إلى فعل الجاهلية أقرب، فإنما نبعد عنا المثل ونرفع البشر إلى مقام الملائكة، وبذلك يفوتنا الاعتبار، وتفوتنا العبرة»^(١).

على هذا يكون معنى البصر بالتاريخ «اعتباريا» ويحقق الاعتبار أي المرور أو العبور من الظاهر إلى المبدأ والمستفاد (من أعلى) ويكون نقده شرطا ضروريا للبصر بالحاضر والمستقبل، وحتى يكون البصر سليما غير ذي عوج لابد من المنهاج النبوي الذي من خلاله ننظر عند الأستاذ ياسين (رحمه الله) إلى لحظة الانكسار التاريخي؛ هذه اللحظة وهذا التحول الذي يشكل في تاريخنا حدثا محوريا ومفصليا باعتباره مركبا ومتعدد الأبعاد، وإلا «سيبقى فهمنا لحاضر الأمة ومستقبلها مضببا بل مشوشا غاية التشويش إن لم ندرك أبعاد تلك الأحداث وآثارها على مسار تاريخنا وتجلجلها في الضمائر عن وعي في تلك العهود وبحكم تكوين المخزون الجماعي الذي توارثته الأجيال»^(٢).

كان شيخ المؤرخين العرب قسطنطين زريق المؤرخ القومي يتحدث عن شيء يسميه «فوق التاريخ» يقول: «إن الإبداع التاريخي لا يأتي عن الخضوع المطلق للتاريخ، بل يتطلب نوعا من التحرر يتيح للمرء أن يرتفع فوق التاريخ وأن يحكم فيه فيميز بين الأصيل الباقي من تراثه والطارئ المتغير من أحواله وصوره وأشكاله»^(٣)، والظاهر أن مفهوم «فوق التاريخ» و«من

(١) ياسين، عبد السلام. تنوير المومنات، م.س، ج ٢ ص ٢٩٣.

(٢) ياسين، عبد السلام. نظرات في الفقه والتاريخ، ص ٢٧.

(٣) زريق، قسطنطين. نحن والتاريخ، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٤، ص ١٨٣.

أعالي التاريخ» كلاهما مطلب معرفي في أفق التحرر الواعي من التاريخ وحتميته بالتأسيس لقوة الإرادة والفعل والمبادرة.

إن «من أعالي التاريخ» تعني فيما تعنيه أمرين:

الأول: «الواجب» في حركة التسامي العقلي والعاطفي الذي ينبغي أن يسلكه النظر في معالجته للفعل الإنساني في «الزمن» لطلب الاعتبار لا لمجرد تحصيل وحفظ الأخبار.

والثاني: «العدل» ولا نقول الموضوعية في الخلاصات والنتائج التي يؤدي إليها النظر من غير أن يكون للولاء المذهبي أو الطائفي أو الديني مدخل في الحكم على الفعل أو الفاعلين انسجاما مع روح القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

هكذا يكون مفهوم «أعالي التاريخ» في عمقه مرادفا لمفهوم «التعالى على النفس» و«التعالى على المذهب» و«التعالى على القطرية» و«التعالى على كل قيد من شأنه أن يأسر العقل في قفص «الذاتية المريضة»، أو «الطائفية المقيتة» التي صنعت توارىخ يصدم بعضها بعضا وينكر بعضها بعضا، فمفهوم «من أعالي التاريخ» يعيدنا من جديد لتأمل دوافعنا للعودة للتاريخ، حتى لا تكون فرجة أو استراحة أو ترفا أو فرصة للانتقام، كما يدفعنا في الآن ذاته لنرفض وبشدة التفسيرات البسيطة الأحادية التي تفرضها الملاصقة الشعورية وغياب المسافة المعرفية اللازمة، لأنها تفسد تصوراتنا عن الأشياء كما يقرر ماكس فيبر^(١).

الانكسار التاريخي

إن فهم ما يسميه الأستاذ ياسين بالانكسار التاريخي الذي حدث بعد الفتنة الكبرى ومقتل عثمان رضي الله عنه ضروري «لمن يحمل مشروع العمل لإعادة البناء على الأساس الأول، فهم طبيعة هذا الانكسار، ومغزاه بالنسبة لتسلسل الأحداث وتدهورها بنا إلى الدرك الذي نجد الآن فيه أنفسنا، فهم الذهنية التقليدية التي تدين بالولاء غير المشروط للسلطان، كيف نشأت، وكيف توارثها الخلف عن السلف، وكيف صنعت أجيالا يسوقها الحاكم المستبد سوق

(١) نقلا عن: دانيال هيرفيه ليجيه وجون بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، ع ٨٠٤، ص ٢٠٥، ص ٨٩.

الأغنام، فهم الذهنية الأخرى التي رفضت الاستسلام وتشيعت لآل البيت، فهم كيف تغلغت الثورة الشيعية على الحكم حتى انفجرت في عصرنا...، فهم كيف نشأت الصراعات المذهبية بين طوائف الشيعة والرافضين للحكم القائم وبين أهل السنة والجماعة الملتفين حوله، لماذا التف هؤلاء ولماذا رفض أولئك، فهم كيف شجرت الخلافات واشتجرت بين فرق النظار والفقهاء، وكيف برزت العقائد المتطرفة من قدرية وجبرية وخوارج ومرجئة»^(١).

أمام هذا التاريخ المائج الهائج بالخلافات تتوقف وحدة الأمة في المستقبل كما يقررها الأستاذ ياسين في المنهاج النبوي على فقه «الانكسار التاريخي»، ذلك أن هذا التأسيس الجديد «لا يمكن أن يعتمد خلافا مذهبيا يُتخذ بمثابة الأصل. وإلا حكمنا على أنفسنا بسرمدية الخلاف والانشقاق، إن لم نزد الانكسار التاريخي تفتتا بما يستجد من مواقف متناقضة بين أعضاء أمة»^(٢).

من خلال المنهاج النبوي يميز الأستاذ ياسين -ولعله كان في ذلك متأثرا بولي الله الدهلوي-^(٣) بين تاريخين:

الأول: تاريخ الفتن (وهو تاريخ المسلمين)، الذي ينبغي فيه اعتبار أن «ما طرأ من تظامر إنما هو ترد تاريخي مرده إلى ابتعاد المسلمين عن النموذج، وتحريفهم للنص الشرعي، من جراء فساد نيات الحكام، ومن جراء المرونة المرضية لبعض أعوانهم من المترجمين عن الشريعة»^(٤).

(١) ياسين، عبد السلام. نظرات في الفقه والتاريخ، ص ٢٧.

(٢) ياسين، عبد السلام. الخلافة والملك، دار الآفاق، ٢٠٠٠، ص ٥٢.

(٣) يعتبر الإمام الدهلوي واحدا من المجددين في تاريخ الأمة الهندية خلال القرن الثامن عشر، وقد كان من جملة ما قام به هو أن ميز بصورة دقيقة بين ما يمكن أن يسمى بتاريخ الإسلام وما يمكن تسميته بتاريخ المسلمين، ثم ألقى نظرة دقيقة على التاريخ وذكر خصائص كل فترة زمنية، ومن خلال ذلك توصل إلى المشاكل والمفاسد الموجودة في مختلف الفترات التاريخية، وتوصل إلى أن السبب الحقيقي وراء كل تلك المفاسد والمشاكل أمران:

الأول: انتقال السلطة السياسية من الخلافة الراشدة إلى الملكية، وقد تحدث عن الفروق الأساسية بين النظامين بالتفصيل في كتابه «إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء»، وتحدث عن الآثار المترتبة على هذا التغير والانتقال من الخلافة إلى النظام الملكي.

والثاني: استيلاء الجمود على العقول وموت روح الاجتهاد، وقد تحدث عن هذه الآفة في جميع كتبه، مثل «إزالة الخفاء»، و«حجة الله البالغة»، و«اليدور البازغة»، و«التفهيمات» وغيرها.

(٤) ياسين، عبد السلام، المنهاج النبوي، ص ٣٤٩-٣٥٠.

الثاني: تاريخ الإسلام في نصاعته وإشراقته. ذلكم التاريخ الذي كان «نموذجا رائعا في اتجاهاته وإنجازاته على عهد النبوة والخلافة الراشدة»^(١).

هذا التمييز نابع في الأصل من وعي بفلسفة التاريخ التي تدعونا اليوم لنعيد قراءة تاريخنا الذي لم يكتب في الحقيقة بعد، إذا كانت الكتابة تشترط في أصلها وعيا سابقا بما يحرك هذا التاريخ وبالفارق بين تاريخ الفكرة وتاريخ تطبيقها وممارستها، وتمييزا بين اللحظات التاريخية التي تحصل فيها المطابقة بين الفكرة والفعل واللحظات التي تتباعد فيها المسافة ويكثر التدجيل وتشغل أدوات التضليل، بل ويصبح التاريخ نفسه وسيلة من وسائله.

مبحث الانكسار التاريخي في نظرية المنهاج النبوي أساس ضروري من أساسات تطوير رؤيتنا للتاريخ، ومعيار حيوي لقياس درجة وعينا بخطورة تسلل الانتهازية وهيمتها على المبادئ والقيم في الفعل الإنساني.

مع الانكسار التاريخي تراجع قيم وزحفت قيم أخرى، تراجع قيم الإسلام الحقيقية القرآنية لصالح القيم الجاهلية والكسروية، وتراجعت قيمة الأمة والجمهور المتجسدة في الشورى لصالح قيمة الاستبداد والفرد، وتم التطبيع معه ليتحول إلى واقع لا يرتفع بل وإلى ضرورة لا تكون الأمة إلا بها، وتراجعت قيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكادت لا تطال إلا قضايا الأفراد بعيدا عن قضايا الحكم الوراثي المتغلب، وكانت كل هذه راجعة في الأصل إلى عطب أصاب العقل المسلم الذي أضعفته التجزيئية والذرية، إنها البداية الأولى للعلمنة في تاريخنا، بداية مبكرة تنذر بكل شؤم سيأتي فيما بعد، ولهذا كان من مفردات هذا الوعي المطلوب اليوم الوعي بأن التجزيئية بدأت في العقول والعلوم وفعلت فعلها إلى أن بلغت جغرافيا الأقطار والشعوب، فتضعض مع كيان الأمة المعنوي كيانها المادي أيضا.

تكن مشكلة الانكسار التاريخي المبكر الذي ابتليت به الأمة الإسلامية، في أن هذا الانكسار أثر سلبا على التلازم بين الأصلين، «بما أحدثه من انفصام نكد بين القرآن الكريم، باعتباره وحيا من الله تعالى وذكرًا وشرعًا وأحكامًا، وبين الإرث النبوي الشريف باعتباره تجسيدا عمليا لذلك الوحي. وفي ظل ذلك الانكسار وما صاحبه من انحرافات خاصة على مستوى الحكم وتوزيع الثروة، أفقد القرآن الكريم مكانته في التشريع والتوجيه، بعد أن

(١) ياسين، عبد السلام. نظرات في الفقه والتاريخ، ص ٤٥.

كان عند جيل الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فرقانا فاصلا في جميع مناحي الحياة، وبرهاننا ساطعا^(١). من هنا يكون ضروريا وعي هذه اللحظة الفارقة في قراءتنا للتاريخ.

قراءة ثنائية

ينتقد الأستاذ ياسين نمطين من التفكير التاريخي هما في الحقيقة موقفان إزاء تاريخنا الخاص، موقفان اختزاليان متحيزان للأفكار الجاهزة يقول: «إن الإعراض عن تاريخنا بدعوى التشبث بالنموذج النبوي قرين في البلادة لاحتضان هذا التاريخ احتضانا صبيانيا يدافع عن الأخطاء الفادحة ويعلم للأجيال ترسيخ الواقع الموروث. نقد تاريخنا بالعقلانية الوضعية من زاوية الإلحاد والعلمانية أو المادية الجدلية أو القومية الاشتراكية نقد موجه لتفسير تاريخ المسلمين تفسيرا مجرد الإسلام من الوحي والنبوة والإيمان بالله وباليوم الآخر ليبقى فقط للاشتراكي «ثورة» أبي ذر وعدل عمر، وللعلماني حضارة بغداد والأندلس المتساحتان، وللقومي عزة العرب ونخوتها، وللجميع حين ينافقون عبقرية محمد القائد العربي الرائد في إدخال السياسة إلى الميدان العسكري بحيث عبأ العرب تعبئة لا مثيل لها في التاريخ»^(٢).

بين من يفضي حياء من المسلمين وتقديسا للتاريخ فيثني لا يفتش في صفحاته خوفا على إيمانه من أن يناله شيء حين يقرأ عن سقطات الرجال، فهو يتأول كل ما حصل ويحملة على أحسن المحامل، وبين من يخوض في كل شيء بأدوات عصره ويخلط عامدا بين تاريخين: تاريخ الإسلام وتاريخ المسلمين الذي ألمحنا إليه، ينهض المنهاج النبوي ليعلن عن الوعي التاريخي المطلوب، يقول الأستاذ ياسين: «نحن نقصد كشف جانب من ذلك الستر بمقدار ما نتبين كيف تجري قوانين الله ونواميسه في الكون على البر والفاجر، على المسلمين وغير المسلمين، آخذين في اعتبارنا ما جاء به الوحي وما أخبرنا به المصطفى ﷺ من أخبار الغيب، وما أوصى وما علم، لتستقيم لنا الرؤية من زاوية نظر يوجهها القرآن ويحدوها الإخبار المعصوم. لا تزيع العين التي تقرأ ناموس الله في التاريخ بالعين التي تقرأ مواقع القدر الإلهي، ولا تكون النظرة إلا عوراء إن انغلقت العين المراقبة للكون وأسبابه وانتصبت العين الإيمانية الغيبية

(١) ياسين، عبد السلام. القرآن والنبوة، ص ٥.

(٢) ياسين، عبد السلام، سنة الله، ص ١٨.

ترجم وتفسر، لا خَبَرَ عندها بالعلة والمعلول كما شاء الله تعالى أن تكون علاقتهما مفهومة عقلا مترابطة متساوقة»^(١).

كيف إذن نقرأ في الآيات الكونية التاريخية والآيات الحِكْمِيَّة من سنة الله بعينين لا بالعين العوراء؟ كما يقول المنهاج، هذا السؤال ذو الطبيعة الاستشكالية في الفكر المنهاجي هو الذي فتح للأستاذ ياسين الباب في اتجاه معنى القراءة بعينين مفتوحتين أو القراءة البصائرية، يقول: «القراءة المفتوحة البصيرة لمخاض العالم، وتحولاته العجيبة وتقدمه العلمي الصناعي المذهل، وإغداق القدرة الإلهية على أبناء الدنيا من كل شيء نجدها في قوله عز وجل لنبيه وحبيه محمد ﷺ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَآخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ (٤٢) فَلَوْلَا إِذَا جَاءَهُمْ بِأُسْنَا نَضَّرَعُوا وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٤٣) فَلَمَّا فَسَّوْا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرَّجْنَا بِهَا أَلُفْنَاهُمُ الْخُفَّ فَإِذَا هُمْ قَائِلُونَ﴾ (٤٤) فَقُطِعَ دَائِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ٤٢-٤٥]. لا يفت في عضد المجاهد الماضي لموعد الله ورسوله هذا الفرق الهائل بيننا وبين الناس. إنها سنته سبحانه في الأمم. نسوا ما ذُكِّرُوا به ففتح الله عليهم أبواب كل شيء ابتلاء»^(٢).

حين يعالج الأستاذ ياسين قضايا التاريخ البشري يرى أنه من الضروري أن نقرأ في كل الظواهر جانبين بينهما من التداخل ما يحتاج معهما المؤرخ المؤمن إلى جهد معرفي لتمييزهما لتظهر المسؤولية وحجم الإخلال بها: الجانب القدري والجانب الشرعي، فمظاهر الفرقة على سبيل المثال «بين بني آدم ترجع إلى سبب عميق كامن تحت تصادم المصالح الاقتصادية والنزاعات السياسية والتنافسات القومية: هذا السبب هو جفاف القلوب من الرحمة، وهي الرِّجْمُ الجامعة. نجد هذا السبب مطروحا واضحا إن قرأنا آيات الله عز وجل في القرآن وآياته في الكون وسنته في التاريخ قراءة ثنائية قدرية شرعية. القراءة التاريخية تشتغل بالنزاعات في عالم الأسباب لا تفتح عين قلبها لتمييز مراتب المذكرات من آيات الله في الكون يقابلها ويكشف أسرارها آياته سبحانه الشرعية الأمرية المنزلة على رسله عليهم السلام. وإذا فلا يكون القرآن دليل عمل لمن يقرأ هكذا»^(٣).

(١) ياسين، عبد السلام. نظرات في الفقه والتاريخ، ص ٢٩.

(٢) ياسين، عبد السلام، العدل، ٣٣٥.

(٣) ياسين، عبد السلام، العدل، ٢١٧.

بالمناهج النبوي البصائري تمكن الأستاذ ياسين في خضم مناقشاته وهو يقرأ أحداث العالم وأفكاره وذهنياته وأنانياته أن يجمع إليها قراءته العميقة المستبصرة للوحي فلا يرى على سبيل المثال أن الإسلام بديل عن شيء من هذه المذاهب والتيارات والأفكار، على الرغم من الحاجة لقراءتها وتمحيصها والإفادة منها باعتبارها رصيда تاريخيا إنسانيا لا بد من الاتصال به والتواصل معه، يقول: «ليس الإسلام بديلا عن شيء، الإسلام كلمة إيجابية من عند الله بلغها للإنسان رسول الله. بيد أن قراءتنا لكلمة الله في كتابه المنزّل دون قراءة كلماته في العالم وتاريخ الإنسان، وفلسفات المستكبرين في الأرض من بني الإنسان، تكون قراءة منظوية مبتورة. تعجز عن الفهم فتعنف، أو تعجز عن العمل فتتهم العالم وكلام سكان العالم بأنه عين الباطل، وتاريخ الإنسان بأنه جيد الزمان العاطل»^(١).

ونظرية المنهج النبوي في قراءة سجل التاريخ الإنساني تتحول عند الأستاذ ياسين إلى منظار بعيني القرآن والسنة الصحيحة ينظر بهما إلى معنى تعاقب الأحداث وفعل الله في خلقه الذي لا ينفي مسؤولية الخلق عن أفعالهم وما كسبت أيديهم ابتلاء واختبارا كما لا يتجاهل منطق السببية الذي قامت به العلاقات والأشياء.

سببية تجعل العقل في منزلة التكليف متوازنا مستبصرا على ما يتطلبه الابتلاء من توقع ودفع وتدافع وسبق وتسابق، وإلا فإن حركة التاريخ عند الأستاذ ياسين مسار تحكمه قواعد وسنن ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٧]، ﴿سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ [غافر: ٨٥]، ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، قواعد وسنن في التعاون والتهاجر في الخراب والعمران، «تحكمه سنة الله التي لا تتخلف. قرى ظالم أهلها، تستعصي على الاستقامة، وتتكبر على التوبة، وتظلم الناس، وتستكبر في الأرض بغير الحق، وتعادي على حقوق الإنسان، على حقه الأسمى وهو أن يعرف الله، ويطيع الله، ويستعد للقاء الله في دار البقاء. التاريخ عندنا مستمر من بعثة نوح عليه السلام إلى آخر ما نشاهد من تقلبات بني آدم في الأرض. قانون إلهي واحد لا يتخلف. تطغى القرى الظالمة أهلها، ويُعجب الناس تقلبهم في البلاد،

ويبتلون بزينة عابرة ونجاح مؤقت. ثم يأتي أمر الله صيحة أو خسفة أو حاصبا أو طوفانا»^(١).

هذه الآلة المنهاجية في قراءة التاريخ سمحت أيضا للأستاذ ياسين بأن يأخذ مواقف متقدمة يميز من خلالها أيضا بين معنيين: ما هو من صميم التاريخ أي ما هو زمني وما من صميم الشرع الخفيف من خلال قراءة تنزع السلطة من يد المتغلبين الذين يكتبون التاريخ بمزاجهم كما يقول روبرت برايسلاش^(٢)، خصوصا تلك المفاهيم التي صنعها البعض في التاريخ نحو مزيد من التحكم في الرقاب وأضفى عليها قداسة مطلقة، يقول على سبيل المثال عن مصطلح «أهل الحل والعقد»: «نجد في تراثنا الفقهي مفهوما اجتهد في التمكن له الفقهاء في فترة ما بعد الانقضاء الأموي. هذا المفهوم هو «أهل الحل والعقد». وتُشكّل هذه العبارة التي لا سند لها من كتاب ولا سنة تسلطا مغناطيسيا على عقول المقلدين. تشكل استبدادا بخيال بعض الإسلاميين حتى يظنون أنّ «أهل الحل والعقد» بند من بنود العقيدة وركيزة ثابتة من ركائز الإسلام. ولا بد لنا من الخروج من طائلة هذا المفهوم الغامض لكيلا نُحيل الشورى على مجهول له من جهالته وغموضه سلطة الأغوال الفاتكة»^(٣).

إن الوعي التاريخي في المنظور المنهاجي ووعي شديد الحساسية للغة والألفاظ ولتاريخها، وهو يعمل على كشفها على النحو الذي قام به فرنسيس بيكون فيما سماه أصنام السوق أي الالتباسات التي تخلقها الكلمات حين نتداولها ونصر عليها من غير تمحيص، والوعي التاريخي في نظر المنهاج هو وحده الكفيل بطرح كل المفاهيم والخرافات والأساطير التي أسسها الحكم المستبد لإحكام قبضته على الرقاب والعقول، ومن غير هذا الوعي تشدنا الأمية التاريخية لنكرر مع بباغات العصر ما سطرته أقلام المؤرخين من أباطيل «الخلافة الأموية والعباسية وغيرها» وأسماء ما أنزل الله بها من سلطان، هي التي أصبحت تصنع التاريخ «الأسطوري» بأيدي وسواعد أمة استحالت إلى طابور من العبيد والخدم.

(١) ياسين، عبد السلام، الشورى والديمقراطية، ص ١٢٠.

(٢) نقلا عن:

Bosko dukanac, Comme des marionnettes au bout d'un fil, L'Age d'Homme, p7.

(٣) ياسين، عبد السلام. العدل، ص ٦١١.

صناعة التاريخ

تحدث الأستاذ ياسين عما كان يسميه الإمام البنا رحمه الله «صناعة الموت» باعتبارها من واجبات ومتطلبات التغيير، وهو ما يعني أن يكون هم الإنسان المؤمن الاستشهاد جهادا في سبيل الله، حيث تتجسد التضحية بالنفس من أجل الفكرة والمبدأ. ويجتهد الأستاذ ياسين ليشق قياسا على مفهوم البنا مفهوما يرى أنه صناعة أيضا، وهو في نفس المستوى من الضرورات ألا وهو «صناعة التاريخ»، وهو مفهوم نجده عند فلاسفة كبار أمثال آرون وريكور ومؤرخي العصور الوسطى أمثال مارو وبول فاين، مفهوم كان يدخل ضمن «التصدي للمحذور» لبعده الفلسفي^(١)، من منطلق المنهاج النبوي تبدأ عملية صناعة التاريخ؛ من مبادرة الفعل لا من مجرد المشاهدة، تبدأ من وعي بالمصير الذي يتقدم بمسافة حركة الإنسان وتوجهه، التفكير في المصير هو تفكير في المستقبل كما يخبرنا رامون مارتينيز^(٢)، وكأن المستقبل هو الذي يشعل حركة الحاضر لتصبح حركة منظمة ومنسقة في مشروع فردي وجماعي لصناعة التاريخ، ويرى الأستاذ ياسين أن اهتمام الإنسان يجب أن ينصب حول مصيره هناك في العالم الآخر، «فيعمق إيمانه وشوقه، ويعد حياته ليلبذها عند الحاجة في سبيل الله. كما يجب أن يحمله ذلك الإيمان نفسه وذلك الشوق وذلك الاستعداد للموت على تهييء طاقاته الفكرية والمالية والعملية وطاقات من حوله لخدمة بناء الدولة الإسلامية. مصير المؤمن المقبل على الله حقا لا ينفك عن مصير أمته. هم ما بعد موته لا ينفك عن هم انتصار دين الله واستمراره»^(٣).

صناعة التاريخ في نظرية المنهاج النبوي تطرح على الإنسان كيف يكون فاعلا وصانعا لحاضره ومستقبله ومسئولا عنهما، أو بعبارة أخرى كيف لا نظل منقادين منفعلين، يفعل فينا الغير ويحكم علينا التاريخ، كيف لا نكون وجودا خاملا يطفو على مجرى التاريخ؛ يجره معه إلى هنا وهناك دون أن يكون لهذا الوجود أي أثر في توجيه التاريخ أو تعديل سيره، كيف نمارس حريتنا في الاختيار المستول، ذلك أن الإنسان الحي كما يقول قسطنطين زريق: «هو الإنسان الذي يحس بضرورة اتخاذ قرارات إزاء ما يعترضه من مسائل، هو الذي يشعر بالتحدي

(١) يراجع: غي تويليه وجون تولار، صناعة المؤرخ، ترجمة عادل العوا، دمشق: دار الكلمة، ط١، ص٢١.
(2) Ramon Martinez, Du Regard A la Contemplation, Itinéraire de la vie dans l'esprit, Brech Theologique, 1953, p60.

(٣) ياسين، عبد السلام. المنهاج النبوي، ص٤٧.

- تحدي الطبيعة والتحدي البشري - وبالحاجة إلى الرد عليه، هو الذي يدرك إمكانات الاختيار ومواضع القرارات ويحسن الإقدام عليها»^(١).

لاشك أن صناعة التاريخ تحتاج إلى فهم ورؤية واضحة تتجاوز فيه الأسباب الثانوية بعد أن تحددها وتحدد تأثيرها القصير المدى إلى البحث عن السبب الرئيس وراء أزماتنا ومحننا الحقيقية، إنه الاستبداد، الاستبداد الذي لا نصنع شيئاً إن لم نرصده عدواً أول في طريق عودتنا لمسرح الحياة، إنه الاستبداد الذي فرق هذه الأمة وفتتها، وأفقدنا فاعليتها وأفرغها من محتواها الرسالي والشهودي، إن الاستبداد سبب كل بلاء، «الاستبداد الفردي هو داء الأمة»^(٢)، و«ما من مذهب ظهر، ولا حرب سياسة، ولا ثورة، ولا قتال بين المسلمين إلا وزاد التمزق فداحة. وكان الاستبداد أهم عوامل التفتت مهما اختلفت الراية التي رفعها»^(٣).

صناعة التاريخ لا تكون إلا بالاقترام والإقدام لأن الإبداع والتقدم لا يحصلان بالاستكانة إلى الواقع والضرورة، والاستسلام لثقلها.

وبالقدر الذي لم نبادر إلى هذه المأمورية الجسيمة، فقد جنت علينا تصوراتنا لأنفسنا المليئة بالغرور فأخرجتنا من حلبة التاريخ، تلکم الحلبة التي كنا فيها فاعلين فأصبحنا بضاعة. كما كان لتصورنا للعالم والناس وكأن العالم وساكنيه كومة من الفحم الغث وهو تصور لا يطابق الحقيقة، فزاغ تقديرنا للأمر وحكمنا عليها، وعرض أعمالنا للفشل^(٤).

كما لا يصنع التاريخ من لا يستطيع أن يتخلص من النمطية الفكرية التقليدية الناتجة من الوقوع تحت إسار نحلة الغالب، وهو حال المدرسة الحداثوية التي يبدو للأستاذ ياسين من خلال نقده لها أنها متخلفة في أوطاننا بقرنين في غط التفكير، يقول عن روادها: «مشدودون منجذبون إلى نقطة منها بدأ التاريخ، فلا يصح دخول التاريخ إلا لأمة سلكت نفس المراحل، وتفاعلت نفس التفاعلات.

لا يميز الحداثيون الخصوصيات التاريخية، ولا خصوصيات الأوضاع الموروثة. لا يميزون

(١) زريق، قسطنطين. نحن والتاريخ، ص ١٧٩.

(٢) ياسين، عبد السلام، العدل، ص ٦٩٢.

(٣) ياسين، عبد السلام، الإسلام والقومية العلمانية، ص ٨٢.

(٤) ياسين، عبد السلام، سنة الله، ص ٢٨٥.

بالأخص انفراد هذا الدين الإسلامي، الذي هو ماهيتنا الوجودية، بأنه الوحي المحفوظ الحق. في تلك العقليات لا مكان لشيء يقال له حق يقابله شيء يسمى باطلا. فقط قديم مظلم لم يرتور بالفلسفة العتيدة، وعصري تطور على ضوء شمس العلوم المتحررة من قيد الخرافات»^(١).

التاريخ الصახب

الفعل الذي يصنع التغيير التاريخي لا يكون في نظرية المنهاج النبوي فعلا مستعليا مستقلا عن اضطرابات الواقع منزها عن تموجات الأحداث، بل هو الفعل الذي ينطلق من مبدأ المخالطة والمصاهرة والمدافعة، إنه صناعة لتاريخ وسط الصخب، أو لنقل إنه «التاريخ الصახب» لأن «الأحداث لا تنتظر، كما يقول الأستاذ ياسين (رحمه الله) و«حقائق التاريخ ودفاع الله الناس بعضهم ببعض من شأنها أن تتداخل فيها الحركات، وتتضارب الإرادات، وتصطك العجلات، وتتراب العمليات. فإذا قلنا بضرورة اليقظة الإيمانية والهبة الإحسانية والتعبئة الجهادية فإننا لا نتصور مراحل يتهاى فيها لجند الله هدوء الخلوة وصفاء العشرة وحلاوة الأخوة بعيدا عن ضوضاء الأحداث، خارج التاريخ الصახب، ريثما تتم تعبئتهم للدخول في ساعة الصفر للميدان. ولا نتصور مصحة نعالج فيها في الجو المعقم أمراض النفس ورواسب الفتنة، لا نحتك بأحد مخافة العدوى، حتى يتم البرء وتكتسب المناعة. ولا نتصور محطات للاستراحة والترميم والتعديل عندها نخط الأحمال ونتخفف مما ينوء بنا من نازل الآفات.

عندما أتحدث عن الأفق العالي وعن ركوب متن التاريخ من أعاليه لا من أسافله، فأنا أعني دخول المعمعة، واقتحام العقبة، ومخالطة المجتمع، وخوض غمار الجهاد والمجتمع مفتون سادر في خموله أو هيجانه، والأفكار في تفاعل، والاتجاهات السياسية في تصارع، والتخلف الصناعي والعلمي والاقتصادي ضارب أطنابه، وحكام الجور في كيد يكيدون، ومن خارج رعى الجاهلية تطحن»^(٢).

التفاعل والتدافع إذن هو مضي في صخب التاريخ، هو انتماء إلى هذا الصخب البناء بروح التأثير والفعل والدفع إلى أقصى حدود الفاعلية الإنسانية، إن صخب التاريخ في الفكر المنهاجي هو صخب الإنسان في سعيه الذي يبرهن من خلاله أن رسالة الدين في الحقيقة هي رسالة تحمل

(١) ياسين، عبد السلام، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، مص ١٩٦.

(٢) ياسين، عبد السلام. نظرات في الفقه والتاريخ، ص ٥٠.

المسئولية في كل طور من اطوار التاريخ، صخب التاريخ ينافي السكونية والانسحاب الراضي من ساحة الابتلاء والبلاء، وهو إعلان عن الخروج من موقف الاستقالة إلى موقف التهمم الشعوري والانتماء الفعلي لمتطلبات الزمن وشروطه.

من طبيعة الصخب التاريخي أن يبعث حالة من الخوف والتردد والتوقي في نفوس كثير من الناس، فيؤثرون السلامة والعافية، وهي عافية الجبناء الذين يقبلون بدور المتفرج المتطامن في سياق لا يرحم ولا يغفر للساكتين ولا للآمنين سكوتهم ولا شعورهم الوهمي بالأمن ولا بالسلامة، لأنه لا سلامة على الحقيقة وفي البيت من يسرقه، وإن لم تمتد يده بعد للمتاع الشخصي، فسرقة متاع الآخرين لا تعفينا من موقع الشهادة والشهود أن نمارس ما تقتضيه هذه الوظيفة من تنبيه وحراسة ونجدة.

في صخب التاريخ نحتاج أن نخرج من الخوف في اتجاه الحرية وهو مسار التجربة الروحية التي تصنعها التربية^(١)، ونعين موقعنا في المسار الممتد لهذا التاريخ، أين موقعنا ممن سبقونا ومن الأشياء التي حصلت، لأنه بهذا التعيين نحدد موقعنا نحن في «شعاع هذا التاريخ» كما يقول بول ريكور^(٢)، صخب التاريخ يعطي الدافعية للقيام بواجبات الوقت ووظائفه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها التجسيد المتعالي لغرس القيم البانية في مجتمع العمران، هذا التجسيد يحتاج لأن يتنفس الحكمة والفهم المسدد والإنجاز الراقي بالتي هي أحسن، وإلا فالتاريخ يقلب لنا يومئذ ظهره لنواجه أعاصير النفوس المريضة والمصالح المتغولة والأنانيات المستعلية.

أسلمة التاريخ

يأخذ مفهوم «أسلمة التاريخ» عند الأستاذ ياسين معاني متعددة ومركبة تدور على الحاجة لإحداث التوازن في الجمع بين ما يقتضيه «الإيمان» من جهة وما تتطلبه «المسؤولية الوجودية» ثانياً في تأسيس الفهم وبناء الفعل، يقول الأستاذ ياسين: «أسلمة التاريخ تقتضي قراءة صائبة

(1) Ramon Martinez, Du Regard A la Contemplation, Itinéraire de la vie dans l'esprit, Brech Theologique, 1953, p77.

(٢) بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد براءة وحسان بورقية، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، ط ١، ٢٠٠١، ص ٢٠٧.

لكلام الله العزيز الحكيم، موازية لنظرة متفحصة تستنطق الواقع، لأن الخضوع للسنة الإلهية لا يعني أبدا الاستغراق الخالد في انتظار متواكل. أسلمة التاريخ تعني قبول شروط المعركة كما قبلها رسل الله عليهم صلوات الله وسلامه، والتشبث مثلهم بواجب الوقت، والإعراض عن المعارك الجانبية وآثارها، بذا يصبح «تداول الأيام» في حقل قدرأ مقدوراً. أن تعالج الجزئيات بكل تواضع خطوة خطوة، مدافعا المعتدي، مواجهها التكالب العدواني باستماتة من يوقن أنه على حق. أسلمة التاريخ لا تعني التحليق في سماء الأمانى أو الاستلقاء على فراش الجبرية الوثير، والاحتماء بالقدر لا يبرر أبداً ثقالي وتغيبي عن مواقع التدافع بينما تزحف الكارثة، وإلا أصبحت منبوذا خارج التاريخ. فأفدح ما يمكن أن يصيب الشعوب المهزومة لجوؤها إلى المشاريع الضخمة تبنيتها في سماء الآمال للتعويض عن نكستها، دون بذل أي جهد يعانق الواقع، مما يجعل اندحارها أمام الأعداء سهلاً. إذ تنضاف الضحالة الفكرية حينئذ إلى جمود الأموات»^(١).

أسلمة التاريخ تعني إعادة قراءته وفق مقاربة حية، وقراءة وتفكيك ما ابتدعته الآلة الاستبدادية من أدوات معرفية للتحكم في الرقاب باسم الدين، هذه القراءة لاشك إنها ستكون «باهضة التكلفة» أو لنقل «مكلفة» بتعبير بول ريكور بما هي كل إعادة قراءة للماضي في الواقع هي إعادة بناء، وأحياناً على حساب تهديدات مكلفة^(٢)، لابد لهذه القراءة في المنهاج النبوي أن تأتى وفق ما تقرره قواعد القرآن في تفكيك الظواهر والأحداث والوقائع بعيداً عن الانجرار أمام سلطة ما تنقله المعرفة التاريخية الرسمية الزائفة المزيفة فتزيد إلى أميتنا في فهم الدين أمية في قراءة التاريخ، مهمة قام بها على أحسن وجه التاريخ الإيديولوجي والتاريخ البلاغي..

يعتبر الأستاذ ياسين أنه من العبث أن نقرأ مسار التاريخ بمنظار غير إسلامي في سعينا الدؤوب إذا ما أردنا تسليم الحداثة، «لأن الحداثة هي المظهر الحديث للابتلاء، ولأن قصص الأنبياء لم ترد في القرآن للتسلية بل للاعتبار والاقتداء. حقاً إن التحدي الصهيوني يفعل فعله في الواقع المعيش وفي نفسانية العرب المسلمين وغير المسلمين، لكننا إذا عزلناه وضخمناه

(١) ياسين، عبد السلام. الإسلام والحداثة، ص ١٢٨.

(٢) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زبناتي، دار الكتاب الجديد،

متأثرين بهمومنا وآلامنا، أصبح عائقا يستحيل تجاوزه. أما إذا وضعناه في السياق التاريخي الإسلامي وقسناه بمقياس التاريخ الإسلامي فإنه يصبح مجرد هبة ريح عابرة. فالقراءة القرآنية للتاريخ كقيلة بأن تحصر آلام الحاضر وهزائمه ونكساته في أبعادها النسبية. لأن «القضايا» و«المشاكل» التاريخية تتحدد حسب هذه الرؤية انطلاقا من ظرف شاسع معقد - كما يحلو لمفكري ما بعد الحداثة أن يصفوه- وانطلاقا أيضا من الزمن. لهذا لا يمكن للنشرات الخاطفة أو المقتطعات الانطباعية الموصولة بالمستعجلات السياسية أن تربطنا حقا بالتاريخ. حذار إذن أن تقطع الأحداث وأفعال البشر وضرورة التدافع صلتنا بالمطلق وبالموعود الرباني. لكن انتسابنا إلى البعد الرباني وإلى استمرارية تتجاوز حدود التاريخ لا يعني أبدا أننا نفر من المعركة الحاضرة»^(١)

لا يقرأ التاريخ الإسلامي من لا يقرأ لحظاته بأسائها وصفاتها، كما لا يقرأ التاريخ الإسلامي من يضع الصورة في غير إطارها كما يذهب الأستاذ ياسين (رحمه الله)، يقول: «ومن أفحش التيهان عن المعالم، والغمض في البصيرة، ووضع الأمور في غير مواضعها أن نتغنى مع جوقة المعزين لأنفسهم بالأعجاد الأموية والحضارة العباسية دون أن نأطر الصورة في إطارها الصحيح.

انحجبنا إذا عن النبع عن فعلنا، وارتوينا من أمشاج. زيفنا لأنفسنا الصورة من حيث نظن أننا نعرز جماها. أضفنا على أنفسنا زيفا بعد زيف حين نحيط بهالة اسم «الخلافة» الصورة المتألقة بجهد المجاهدين، وعلم العالمين، وإتقان المتقنين، ننسب كل ذلك إلى أنظمة حاكمة ما أنزل الله بها من سلطان.

وتلك أمية في التاريخ تزيد فضاغة الأمية الفظيعة في الدين»^(٢).

أमितان تسدان عنا شرايين الهواء والفهم بما تقدمه الكراريس المعقمة والعقيمة، وهذا بكل تأكيد مقصود حفظا للاستقرار، حتى تبقى القبضة الفولاذية مستحكمة في الأعناق، وحتى تظل آلات المسح التعليمية الجهنمية^(٣) تواصل عملها في تسطيح الذاكرة وتشيت الانتباه

(١) ياسين، عبد السلام. الإسلام والحداثة، ص ١٢٦.

(٢) ياسين، عبد السلام. حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، ص ١٢٣.

(٣) يعتبر المرزوقي أن التعليم إذا لم يكن بشروط التربية الشاملة والمعرفة الشاملة يتحول إلى أهم أدوات الطغيان الذي يحرف، الكتاب، برافع، فلسفة الدين، م.س، ص ٣٠٠.

عن سبب الكارثة، يقول الأستاذ ياسين (رحمه الله تعالى): «يكون الماضي، واجتهاد الماضين (في شؤون الحكم خاصة)، وتزوير الماضي، أنشوطَةٌ في أعناقنا، ووهنا في نفوسنا، وخَوْرًا في عزائمنا، وبليلة في فهمنا إن نحن استقينا العلم من مخاضات تاريخ المسلمين في مراحل تدهوره. إن نحن لم نرتفع إلى المرحلة التأسيسية لنواكب البناء النبوي الراشدي وننقُذَ إلى الاستبصار الضروري لنُبْنِي على المنوال الأول.

إن رسول الله ﷺ أخبر قبل نزولها عن أحداث نقض عُرا الإسلام. وهو نبي الله يأتيه الوحي بما شاء الله من مكنونات الغيب. فهو عليه الصلاة والسلام أخبر بكَلِمِهِ الجامع بما يقع، وعدل وشهد حين أخبر أنها ستكون بعده خلافة نبوة ثلاثين سنة. وجرح وقبح حين أخبر أنها بعد الخلافة تتحول ملكا عاضا وجبريا. وما العض والجبر إلا إكراه الناس على طاعة الحاكم بيعة مزورة، أو بتقيل الأرض على الأسلوب الكسروي. «فاعتبر ذلك في نفسك»^(١).

يعتبر الأستاذ ياسين رحمه الله أن المؤرخ يكون معزولا مغرورا حين يُكَذِّب الوحي ويسميها بغير أسمائها، لعبة خلط الدوال بالمدلولات التي تعتبر أول خطوة في مسلسل التهريج التاريخي، هي التي صنعت الزور التاريخي «فأنت بذلك -رحمك الله ورحمنا على قدم- مع المتغني بأمجاد التاريخ العربي، لا يفقه قبيله من دبيره إلا تباريا مع الأقوام كيلا يكون لهم مجد ولا مجد لنا، وحضارة ولا حضارة لنا. وثقافة نبزهم فيها بزا بما قيل من شعر، وما تغني من مغن في القصور الفخمة الضخمة.

غلب في وجهة استقبالنا القبلية النموذجية النبوية التربوية إن نحن غطينا على ما قصه الله تعالى علينا من عبر تربوية على العهد المجيد حقا وصدقا، عهد النبوة. وسدَّ يحشرنا إلى الأمية التاريخية فالضياح في الأوهام ما نحلي به من تسميات مضللة هي من اختراع أصحاب السيف عهود أصحاب السيف. ومن أخطاء الصحابة رضي الله عنهم، وشُرور من بعدهم نتعلم»^(٢).

هكذا يفتح الأستاذ ياسين الباب لقراءة تاريخية متجردة متأنية فاحصة مقلبة تفتش عن مكامن العطب بروح الذي يتعلم من أخطاء التاريخ ويتعلم معها إخفاقات المسؤولية، قراءة تحتاج لأكثر من هذا الذي سطرناه للخوض في تفاصيلها، يفتح الباب لقراءة ماضية لا

(١) ياسين، عبد السلام. العدل، ص ٦٢٨.

(٢) ياسين، عبد السلام. حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، ص ١٣٣.

تعرف الكلل ولا الملل شعارها أن الإنسان يتعب أكثر وهو واقف في مكانه، فعليه أن يمضي ويبادر للفعل والحركة ويكشف عما وراء الشجرة من غابة، وأنه ليس وراء سكوننا وانحدارنا التاريخي غير نار الفردية والاستبداد الذي أذل الإنسان باسم الدين، حتى ما كان هناك من مستبد إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها خالق الخلق، ولا أقل من أن يتخذ بطانة من كتبة التاريخ والمنتسبين للدين «يؤولون» ويزيفون الحقائق ويعينونه على ظلم الناس باسم الشريعة ﴿لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [الكهف: ١٥]، ظلم مزمن أبد فينا دين الانقياد ورفع معدلات الشعور بالذات السلبي (Negative Self feeling) كما يسميها ماكدوجل^(١)، وهو شعور عكسي يدفع الإنسان لا إلى التغلب على مثبطاته، بل إلى الاستكانة والخضوع.

(١) نقلا عن: محمود محمود محمد، فلسفة التاريخ، ضمن مجلة الرسالة، ٨٤، ١٩٣٣، ص ١٢.

ثانياً: المشاريع التحديثية

الثورة اللغوية في مشروع زكي نجيب محمود الفكري

د. مصطفى بلبول (*)

إن المشروع الفكري الذي سعى زكي نجيب محمود إلى تكريسه في فضاء الثقافة العربية الإسلامية ينطلق من النقد الحداثي لهذه الثقافة، ذلك النقد الذي تكاد كل المشاريع الأخرى تتأسس عليه. ويعتبر مشروعه الوضعاني مشروعاً ثورياً في كل أبعاده.

ولعل أهم العناصر الثورية في هذا المشروع سؤال اللغة، بل هو بداية كل ثورة فكرية، حيث يعتقد أنه يستحيل أن يؤتي أي فعل ثوري ثماره إلا إذا كانت بدايته مراجعة جذرية وعميقة لما استقر من رواسب في البنية الثقافية للأمة. وهو بهذا يعتنق المذهب القائل بتطابق الفكر مع اللغة، ذلك المذهب الذي يرفض أن تكون اللغة مجرد مدونة من العلامات نعبر بها عما نشاء من الأفكار.

وتصور زكي نجيب محمود للغة ووظيفتها متشعب بتعاليم الوضعية المنطقية التي رفعت رايتهما الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية التي هي فلسفة لغة بامتياز، حيث انصبت جهود أقطابها على تحليل اللغة ونقدها من أجل تطهيرها من تلك العناصر التي تسيء إلى الفكر وتعطله، أعني تلك العناصر، كلمات كانت أو جملاً، التي لا تنطبق على أي شيء في الواقع. وهذه الواقعية هي واحد من المبادئ التي قامت عليها كل الفلسفات الوضعية.

هذا واحد من الأبعاد المكونة للمشروع الفكري الإصلاحي الذي تركزت عليه جهود زكي نجيب محمود. ولنا أن نتساءل: إلى أي حد كان الفضاء الثقافي العربي الإسلامي الذي توطّره «رؤية خاصة للعالم»، رؤية تحملها اللغة العربية، ملائماً لاستضافة هذا المنظور الجديد

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة حسيبة بن بوعلي. mostefabelboula@yahoo.fr.

للغة؟ وهل كانت العناصر المكونة للبنية الذهنية والثقافية العربية الإسلامية عاملا مساعدا على نجاح الثورة اللغوية في مشروع زكي نجيب محمود أم عائقا أمامه؟

ما لا يحتاج إلى قراءة أو تأويل هو كون الرجل سفيراً للوضعية المنطقية ما دام هو نفسه يقول «إنني في الفلسفة نصيرُ الوضعية المنطقية التي ما فتى أصحابها حتى اليوم يجاهدون في تبليغ دعواها»^(١). وقد عمل جاهدا على إقحام هذا التيار في نسيج الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

ولعل أهم مظهر من مظاهر الوضعية المنطقية التي أولاهها عناية قصوى، هو ما وضعته هذه المدرسة نفسها على رأس اهتماماتها، أعني مسألة اللغة، إلى حد أن هذه الفلسفة تتهاهى مع فلسفة اللغة ذاتها.

وقبل أن نعرض هذا الجانب من مشروع زكي نجيب محمود وموقفه من سؤال اللغة، فإنه من الملائم أن نعرض الخطوط العريضة للوضعية المنطقية ورؤيتها للغة.

تعتبر الوضعية المنطقية البعد الأساسي للفلسفة التحليلية التي تمتد جذورها التاريخية إلى وضعية «أوغست كونت»، [١٧٩٨-١٨٥٧]، وإن كانت «حلقة فيينا»^(*) قد شكلت لحظة الانطلاق الحقيقية لها، وهي فلسفة تمجد العلم وترفض في المقابل الشعرية والميتافيزيقا واللاهوت. وإذا كانت الفلسفة التحليلية ذات توجه علموي، فمن البديهي أن تكون ذات نزعة تجريبية، إذ إنها ترى أن معطيات الحس تشكل قاعدة موثوقا بها للمعرفة. ولا غرابة إذن، أن نجد فلاسفة ومناطق من طراز «راسل» و«مور» يقوضون مثالية «هيجل» التي أقحمها «برادلي» في النسيج الفكري الإنجليزي، والتي كانت تبدو نشازا بالنسبة لهذا الفكر في عمومه.

(١) محمود زكي نجيب، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٦٠.

(*) يطلق اسم «حلقة فيينا» على مجموعة من الفلاسفة والعلماء في فترة ما بين الحربين العالميتين، كانت مهمتهم تأسيس معرفة منظمة انطلاقا من اكتشافات العلم، ذات طابع شكلي، بتوجيه من أفكار «برتراند راسل» و«لديفيج فيتجنشتين». ومن أعضائها البارزين: الفيزيائي «شليك» (Moritz SCHLICK) [١٨٨٢-١٩٣٦] والمنطقيان «غودل» (Kurt GODEL) [١٩٠٦-١٩٧٨] و«كارناب» (Rudolf CARNAP) [١٨٩١-١٩٧٠]. ورغم أن أفكار «فيتجنشتين» كان لها تأثير واضح في تشكيل «حلقة فيينا»، فإنه، مع ذلك، لم يكن أبدا عضوا فيها.

إنها فلسفة ذات نزعة نقدية، وينصب هذا الحس النقدي عند الفلاسفة التحليليين على العبارات التي نسجل بها أفكارنا عن الواقع، باعتبار هذه العبارات ذاتها وقائع ذات وجود موضوعي^(١).

أما على المستوى الإستمولوجي، فإن مبدأ التحقق عندها يقضي بأن العبارة المتعلقة بواقعة لا تكون ذات معنى، إلا إذا كان بالإمكان إرجاعها إلى ملاحظة مادية. وكل عبارة لا تخضع لهذا المعيار، فهي خالية من المعنى «non-sense». وبهذا المعنى، فكل «قضايا» الميتافيزيقا خالية من المعنى أو هي أشباه قضايا.

وقد أدخلت الفلسفة التحليلية معنى جديدا في مفهوم الفلسفة، حيث إن الموضوع الاعتيادي للفلسفة هو البحث في الكون بمظهره الطبيعي والروحي، في حين أن موضوعها لدى الفلاسفة التحليليين هو «ما يقال» عن الكون، أي اللغة. وتعيب الفلسفة التحليلية على الفلسفة التقليدية كونها تتحدث عن كل شيء دون أن تنتبه إلى مدى مطابقة ذلك الشيء مع ما تقوله عنه. فالفلسفة من منظور الفلاسفة التحليليين ليست سوى لغة واصفة للغة. ومن هذه الزاوية كذلك، يمكن اعتبار هذه الفلسفة التحليلية ثورة في طبيعة الفلسفة ذاتها.

وليس من الشطط القول بأن الفلسفة التحليلية عموما، والأفكار التي روجت لها «حلقة فيينا» خصوصا لا تعدو أن تكون في جوهرها فلسفة للغة. ف «التصور العلمي للعالم»^(*) الذي رفعته «حلقة فيينا» شعارا لها يهدف إلى إقامة «علم موحد»، وهو الأمر الذي جعلها تركز جهودها على البحث عن «رمزية منقاة من حثالة اللغات التاريخية»^(٢)، وليس ثمة طريقة تسمح بتحقيق هذا الهدف أفضل من التحليل المنطقي.

ويذهب «كارناب» إلى أن أشباه القضايا^(**) «الخالية من المعنى» تظهر في الخطاب

(1) PIGUET (J-Claude), OÙ va la philosophie et d'où vient - elle? La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1985, pp. 100-101.

(*) يُعتبر «راسل» و«فيتجنشتين» من أبرز ممثلي «التصور العلمي للعالم» الذي تبنته «حلقة فيينا»، ولكنها لم ينضويا تحت رايتها، ولا ينكر أعضاؤها أنفسهم التأثير الكبير لهُذين الفيلسوفين في توجيه أفكارهم.

(2) CARNAP Rudolf & autres, Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits (s/ la direction d'Antonia SOULEZ), trad. Barbara CASSIN & autres, éd. P.U.F. Paris, 1985, . p. 115

(*) المقصود بـ «شبه القضية» (pseudo proposition) في لغة الوضعية المنطقية، تلك الجمل «الخالية من المعنى»، وكون الجملة خالية من المعنى إذا كانت مركبة وفق قواعد اللغة الطبيعية ونظمها ولكنها تتضمن كلمات لا معنى لها، وما لا معنى له عند الوضعيين هو ما لا يقابله أي شيء في الواقع.

لسببين: إما لاستعمال كلمة خالية من الدلالة في الجملة، وإما لاستعمال كلمات ذات دلالة ولكن بطريقة مخالفة لنظم اللغة^(١). ومعنى هذا أن الألفة التي تحصل لنا تجاه قواعد اللغة وتراكيبها توقعنا في فنح البدهاء الزائفة التي تخفي وراءها أخطاء منطقية لا ننتبه إليها.

إن الأسئلة الفلسفية لا تنصب على الأشياء ولا على الأفكار، بل على العبارات والأقوال. فعوضاً أن نتساءل مثلاً: «هل الله موجود؟»، يجب أن نتساءل عن معنى العبارة: «الله موجود»^(٢)، وهو الأمر الذي يجعل من الفلسفة التحليلية فلسفة لغة بامتياز.

إن الفلسفة التحليلية لا تنكر أن بمقدور اللغة الطبيعية التمييز بين الأشياء، ولكن الذي يمتاز به لغة المنطق الرياضي عن اللغة الطبيعية هو دقتها وتعميماتها، وذلك لأن اللغة الطبيعية «تتصف بعيين متقابلين؛ فغالبا ما تكون للكلمة الواحدة عدة دلالات، وتكون لعدة كلمات الدلالة نفسها»^(٣)، ومن هنا تظهر حاجة العلوم والفلسفة إلى تكييف لغة ملائمة توخياً للدقة وطلباً للتقدم. إن هذه الدقة المتوخاة تستدعي إدخال تعديلات على اللغة إن على مستوى التركيب أو على مستوى المفردات.

إن الكيفية التي تنتظم وفقها الأجزاء ضمن الكل تشكل «بُنية» ذلك الكل. ولما كان هناك توازٍ وتماثل بين بُنية اللغة وبنية الواقع، فإن معرفتنا للواقع تمر حتماً بمعرفتنا لبُنية اللغة. وكما أن الجملة تتركب من عناصر بسيطة بينها علاقات، فكذلك الواقعة تتركب من أشياء بينها علاقات، ويكون تركيب الجملة في علاقة مع تركيب الواقع.

والمسلّمة الأولى التي يقوم عليها مذهب الذرية المنطقية الذي وضعه «راسل» تحت تأثير تلميذه «فيتجنشتين» هي أن العالم مكوّن من «وقائع ذرية» تقابلها «قضايا أولية» في اللغة كما لو كانت هذه الأخيرة صوراً لها. والمقصود بـ «الواقعة» في قاموس الذرية المنطقية هو «كل شيء يجعل قضية ما صحيحة أو خاطئة»^(٤)، أي هي ما نعبر عنه بجملة كاملة وليس بكلمة واحدة. ويترتب عن هذا، أن ما نقوله يكون صحيحاً أو خاطئاً حسب تطابقه أو عدم تطابقه مع الواقعة الموضوعية المتعلق بها.

(1) CARNAP Rudolf & autres, op. cit p. 156.

(2) PIGUET J-C., op. cit. p. 105.

(3) RUSSELL Bertrand, Histoire de mes idées philosophiques, trad. Georges AUCLAIR, éd. Gallimard, 1961, p. 292.

(4) RUSSELL Bertrand, Ecrits de logique philosophique, trad. Jean - Michel ROY, éd. P.U.F., Paris, 1989.. p. 341.

إن المشكلات الفلسفية في منظور الوضعية المنطقية مشكلات زائفة، سببها سوء فهم اللغة، أي سوء فهم منطقها، وبالتالي فإن المهمة الأساسية التي يجب النهوض بها هي تبيان «منطق اللغة». وهذه هي الفكرة التي بُنيَ عليها مخطط «الرسالة» لفيتجنشتين من بدايته إلى نهايتها.

إننا قد نعتقد بأننا نصوغ أسئلة ونجيب عنها، ونقول عنها أشياء تبدو ذات معنى، في حين أننا في واقع الأمر لا نقول أي شيء^(١)، حيث إن كثيرا من الجمل التي نصوغها تكون سليمة من حيث بناؤها النحوي، وتبدو كما لو أن قائلها وسامعها يفهمان معناها، في حين أنها غير مقبولة منطقيا، وبالتالي لا تعني أي شيء، وهذا هو مصدر الخطأ.

والأمر الذي يترتب على هذا هو أن ما يبدو لنا «حقيقة» قد لا يكون سوى انعكاس لبعض خصائص اللغة التي نتكلم بها، وظل لبنيتها النحوية. ومعنى هذا أن كثيرا مما نقوله لا يعدو أن يكون بناءً نحويا مقبولا، ولكن لا يُعَيَّن أية واقعة محددة.

إن القضايا الميتافيزيقية تُوهَم بأن لها معنى، ولا يُكشف عن خلوها من المعنى إلا بالتحليل. ولنأخذ إحدى المشكلات الفلسفية مثلا على ذلك، فقد يتساءل الفيلسوف: «هل المعاني الكلية التي في الذهن يقابلها أو لا يقابلها مسميات في العالم الخارجي؟». إن هذا السؤال - في منظور الوضعية المنطقية - غير قابل لأن يُجاب عنه بالنفي أو بالإثبات، لأن الذي يطرحه ويحاول الجواب عنه، كمن «يحاول أن يوازن بين طرفين، مع أن أحد الطرفين لا وجود له ولا يمكن أن يكون له وجود في عالم الأشياء»^(٢).

ولهذا فإن السؤال الذي تطرحه الوضعية المنطقية بالحاح هو: ما هي الشروط التي يجب الالتزام بها حتى تكون القضية ذات معنى؟.

وتقيم الوضعية المنطقية توازيا بين ما هو منطقي وما هو فيزيائي، بحيث يأخذ هذا التوازي صورة تكون فيها الأسماء في تناسب مع الأشياء، وتكون القضايا الأولية (الذرية) في تناسب مع الوقائع البسيطة (الذرية). وبهذا تكون اللغة هي مجموع القضايا ويكون العالم

(١) SCHMTZ François, Wittgenstein, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2003, p.41.

(٢) محمود زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط. ٣، ١٩٨٧، ص. ٨.

هو مجموع الوقائع البسيطة، ف «اللغة هي مجموع القضايا»^(١) و «العالم هو جميع ما هنالك... و[هو] مجموع الوقائع لا الأشياء»^(٢). وينتج عن هذا أن الفضاء المنطقي الذي تحدث فيه الوقائع مواز تماما للفضاء المنطقي الذي تصاغ فيه القضايا.

وانطلاقاً من هذا التصور، يجب التمييز بين أن يكون للقضية «معنى» وبين أن نقول إنها «صحيحة». فالقضية تكون صحيحة إذا كانت تمثل واقعة فعلية، وأما أن يكون لها معنى، فذلك يعني أنها تكون قابلة لأن يُتَحَقَّقَ منها تجريبياً بوجود واقعة ممكنة. ولهذا السبب كان موقف الوضعية المنطقية معادياً للميتافيزيقا بحدّة، ذلك لأن معظم ما يقوله الفلاسفة في نظر المناطق الوضعية ليس قضايا حقيقية، بل «أشباه قضايا»، أي جمل سليمة نحواً وتركيباً، ولكنها لا تمثل أي شيء.

ومن هنا كانت مهمة الفلسفة في نظرها هي الكشف عن الأخطاء المنطقية في اللغة، وتحديد العلامات الخالية من الدلالة في القضايا الميتافيزيقية، وبالتالي فهي ليست سوى «نقد للغة» بتوضيحها للأفكار واستبعادها لكل خلل منطقي.

وأكثر قضايا الميتافيزيقا أو الفلسفة التأملية من هذا القبيل، وفي هذا يقول «فيتجنشتين»: «إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى. فلنستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما يَسْعُنَا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا... وإذن فلا عجب، إذا عرفنا أن أعرق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق»^(٣).

هذا هو الفضاء الفلسفي الذي تكوّن فيه زكي نجيب محمود، وهذه هي الفلسفة التي أطرت مشروعه الفكري والثورة اللغوية التي أراد أن يخلخل بها بنية الثقافة والذهنية العربيتين الإسلاميتين.

(١) فيتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ط. ١٩٦٨. ص ٨٢.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٦٣.

(٣) المرجع نفسه، ص. ٨٣.

إنه يقتضي أثر كارناب، مثلاً، خطوة خطوة، لفظاً ومعنى، عندما يذهب إلى أن العبارات الميتافيزيقية لا تخلو من أن تكون أحد أمرين: إما أنها تحتوي على كلمات لم يتفق الناس على أن لها مدلولاً معيناً بين الأشياء المحسوسة، أي كلمات خارجة عن إطار الكلام المألوف، وإما أنها تحتوي على كلمات لها دلالات محددة، ولكنها استعملت في غير السياق الذي يجعل العبارة ذات معنى. فمشكلة الفلاسفة الميتافيزيقيين إذن، تكمن في أنهم استباحوا استخدام ألفاظ اللغة على نحو مغاير لما تعاقده عليه الناس^(١)، و«بذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم، وقد لا يظهر فيها هذا الجانب إلا بعد تحليل، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها مشكلات تستدعي التفكير والتأمل، وتنتظر الحل والجواب، والحق أنها أخلاط من رموز لا تدل على شيء البتة، فإذا استوجبت منا شيئاً، فهو حذفها من قائمة الكلام المقبول»^(٢). ويقول في السياق ذاته مميزاً بين الكلام الذي له معنى والكلام الخالي من المعنى «وإني لأزعم أن نسبة ضخمة من اللغة التي نداولها في كتاباتنا الأدبية هي من هذا القبيل الأجوف، لا يقدم حياتنا خطوة إلى أمام»^(٣)، فكثير من العبارات هي رنين أجوف حسب تعبيره.

وإننا لنجده ينافح عن الفلسفة التحليلية ومنطقها ويروج لها بحماس حين يدعو القارئ إلى «بحوث فلسفية في عصرنا هذا، وفي إنجلترا بصفة خاصة، تفرعت كلها عن تيار فلسفي يرى أهم مهمة للفلسفة في أن تقف عند بنية اللغة العلمية كيف تقام، بدل أن تشطح في مسائل ميتافيزيقية ليس لها حلول [...] لأنها صيغت في عبارات من اللغة لم يحكم بناؤها»^(٤).

وينظر زكي نجيب محمود إلى وظيفة اللغة نظرة عملية مستوحاة من تعاليم الوضعية المنطقية ومن روح الفلسفة البراغماتية، فاللغة عنده ليست عالماً مستقلاً بذاته إذ إن «الكلمات التي نستخدمها ليس القصد منها هو أن نقف عندها وكأنها مطلوبة لذاتها»^(٥) مثلما يحدث في الشعر والخطابة، بل «الأصل في الكلمات عند تبادلها بين متكلم وسماع أو كاتب وقارئ لينهض في اللحظة المناسبة فيحدث في دنيا الأشياء تغييراً يستجيب للرسالة التي جاءت مبثوثة

(١) محمود زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص ١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣.

(٣) محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١، ص ٢٢١.

(٤) محمود زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، ط. ٤، ١٩٨٧، ص ٨٩.

(٥) محمود زكي نجيب، رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط. ٢، ١٩٩٣، ص ٥٥.

في العبارة التي قالها المتكلم»^(١). فوظيفة اللغة بهذا المعنى هي أن نتجاوزها إلى ما وراءها من معنى بتنفيذ ما يراد تنفيذه.

إن الكلمات أشياء من حيث هي رموز حبل بالمعاني، ومهمة من يتلقاها أن يحدث تزاوجا بين المعنى والشيء، ومن ثم كان معيار نجاعة اللغة في فعاليتها، إذ «إن تكوين الكلمات هو ضرب من التشكيل، ولا بد للتشكيل أن يُخرج ما هو نافع في حياة الإنسان»^(٢).

ويُشرح زكي نجيب محمود اللغة العربية من خلال التراث الأدبي القديم ليجدها دائرة حول صياغة حقائق معلومة في ألفاظ جميلة، فهي لا تهدف إلى كشف المجهول ولا تحليل الطبيعة، بل كانت هدفا لذاتها، فهي «كما نراها في التراث الأدبي وكما لا تزال تستخدم عند كثير ممن يكتبون أدبا توشك ألا تنتمي إلى دنيا الناس»^(٣). فالفصحى كانت مجالا للفن لا للاتصال بمشكلات الواقع، حيث يُعنى الكاتب بالقول في ذاته ليَجعل منها قولاً مسبوكا جميلا، لتصبح اللغة علما منعزلا عن هذا العالم، ومن ثم تبقى الفجوة كبيرة بين حياتنا الفكرية كما تنقلها لنا الكتابات الأدبية وبين الخبرات الشعورية الواقعية.

إن الثقافة العربية لم يكن يعنينا أن تكون للصيغة الكلامية دلالة في عالم الأشياء، بل تكمن قيمتها في حسن تركيبها وجمال جرسها، لا في ما يرشد القارئ في حياته العملية، ويشبهها زكي نجيب محمود بالقماش المخرم (الدانتيل) الذي «يكفيها فيه جمال زخرفه وجودة خرومه وحسن وشيه وتطريزه»^(٤). فالثقافة العربية كانت ثقافة لفظ لا ثقافة أشياء، لأن الإنسان العربي يفضل الإقامة في عالم اللغة لا في عالم الأشياء.

إن كتابات القدامى ضرب من الزخرفات اللغوية تصرف القارئ عما يراد من معنى، وأنت تقرأ لا تجد نفسك تتقدم من فكرة إلى أخرى، وهذا الضرب من الكتابة يتفق مع مزاج من لم يرد أن يعمل شيئا، فهو في فراغ يملؤه بالزخارف، وهو ضرب من الكتابة لا يتلاءم مع روح عصرنا.

(١) المرجع والمكان نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٧.

(٣) محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص ٢١٧.

(٤) محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص ٢٣٣.

وفي تعليق له على إحدى خطب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، يذهب إلى أن اللفظ المستعمل في هذه الخطبة وضع لذاته لا لمعنى يراد من ورائه، فيشغلنا عن النفاذ إلى ما وراءه^(١)، وهو في هذا لا يعيب على علي بن أبي طالب قصورا في البلاغة بل يرجع ذلك إلى ثقافة العصر. فتلك الثقافة كانت تقتضي الصنعة اللغوية، أما ثقافتنا فبحاجة إلى لغة رياضية تكون سنداً لقضايا العلم، وبالتالي فإن البراعة اللغوية التي نجدها عند القدامى لم تعد مطلوبة في هذا العصر.

ويرتبط مفهوم الثورة عموماً عند زكي نجيب محمود بالتغيير العملي، فهو يميز في سياق حديثه عن المثقف الثوري بين «المثقف المكتفي في ذاته بثقافته والمثقف الثوري الذي يجاوز ذاته بثقافته ليُمسَّ بها مجرى الحياة من حوله»^(٢)، والأمر نفسه يصدق عنده على الثورة اللغوية التي سعى إلى جعلها أحد المكونات الأساسية لمشروعه الفكري. فاللغة وحدها قادرة على بعث الثورة المعرفية في نظره، ومن ثم يصبح السعي ملحاً إلى وضع لغة شفافة تتجاوز كل مصادر اللبس والغموض من شعرية ومجاز. وبهذا فالثورة اللغوية عنده ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي من مستلزمات الثورة الفكرية في عمومها، لأن اللغة هي الفكر، وبالتالي فإن روح الأمة وذهنيتها تنعكسان في لغتها. فللروح الصوفية الدينية لغة ملائمة لها، وللروح العلمية الواقعية لغتها كذلك، وبالتالي فإن الانتقال من حال إلى أخرى يقتضي تغيير الأداة بالضرورة. فالانتقال من فكر قديم إلى فكر جديد لا يتم إلا عن طريق «استخدام الألفاظ استخداماً يساير العصر في مفهوماته ومضموناته»^(٣).

إن اللغة ليست مجرد وسيلة للتعبير بل هي جزء من عملية التفكير، وبالتالي فإن تطوير العلوم مرهون بتطوير اللغة، إذ «لا معرفة بغير تحليل، ولا تحليل بغير رموز، أي بغير لفظ»^(٤). ولا غرابة في نظر زكي نجيب محمود أن ينشغل الفرنسيون في صبيحة ثورة ١٧٨٩ بالبحث في اللغة وكيفية توجيهها وذلك في تزامن مع ثورتهم السياسية والاجتماعية، إيماناً منهم أن كل ثورة تستلزم ثورة في اللغة.

(١) محمود زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ٣٢.

(٢) محمود زكي نجيب، في حياتنا العقلية، دار الشروق، بيروت، ط. ٣، ١٩٨٩، ص ١٤٥.

(٣) محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص ١٨٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢١٦.

وقد كان إبان النهضة العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين شيء من الاهتمام بالمسألة اللغوية، ولكن هذا الاهتمام أخذ مسارين متباينين، أحدهما أراد أصحابه للعربية أن تنافس اللهجات العامية في أدائها، وفريق ثانٍ اعتقد أن النهوض باللغة يتحقق بإحياء القديم والتشبث به. ويقف زكي نجيب محمود تجاه هذين الموقفين موقفا معتدلا يرى فيه أن تطور اللغة رهن بشرطين، أولهما أن تحافظ اللغة على عبقريتها الأدبية فلا تتدحرج إلى مستوى اللهجات العامية، وثانيهما أن تكون أداة للتوصيل لا مجرد وسيلة للترنيم كما كان عليه الأمر عند القدماء، وهذا الشرط الأخير وحده كفيل بإحداث ثورة لغوية تدخل الأمة في عصر العلم.

ولا يعيب زكي نجيب محمود على اللغة العربية جمالها ورونقها، ولكنه يعيب أن نكتفي بالوقوف عند هذه الحدود الجميلة، لأنها في هذه الحالة ستحجب عنا ما وراءها. ومن ثم وجب على الثقافة العربية «أن تضيف إلى اللغة الجميلة لغة «قبيحة» ... ينفر منها النظر والسمع فيسرع الإنسان إلى مجاوزتها إلى دنيا الوقائع الكائنة على أرض الحوادث»^(١).

إن المبدأ الثوري الذي يتأسس عليه موقف زكي نجيب محمود مستلهم من طبيعة الفلسفة التحليلية التي أريد لها أن تكون هي نفسها ثورة في الفلسفة، والتحول المطلوب في مجال اللغة هو تحول من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء، إنه انتقال من «دروشة النصوص وشروحها وحواشيها إلى العلم ومخابره ومعامله»^(٢).

ولكن ماذا كان مصير مشروع الثورة اللغوية عند زكي نجيب محمود؟

إن التحول يقتضي الاستناد إلى نقطة ارتكاز، وهي نقطة البداية، ليتوجه إلى هدف هو نقطة الوصول. ولكن هاتين النقطتين ليستا سوى معالم على الطريق، والأهم منهما هو عملية التحول ذاتها. إلا أن هذا التحول يصير مستحيلا، ويتحول إلى سكونية إذا كانت نقطة الوصول هي نقطة البداية، ويبدو أن هذا هو شأن الأمة العربية في تعاطيها مع تراثها إذ جعلته مبتدأ ومنتهى. فليس صعبا أن نلاحظ أن الأمة العربية تبدو من أكثر الأمم التصاقا بتراثها، وبخاصة التراث الأدبي (اللغوي)، فهي مشدودة إليه بصورة تجعل موقفها منه موقفا رجعيا متحكما في حاضره. ومن شأن هذا الوضع أن يبدي مقاومة لكل مظاهر التغير والتحول، إنه وضع محافظ.

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٨.

وفي هذا السياق العام يندرج إخفاق مشروع الثورة اللغوية عند زكي نجيب محمود، فإخفاق مشروع الثورة اللغوية جزء من إخفاق المشروع الفكري الإصلاحى برمته، لأن أحداث ثورة لغوية في منظوره يعنى أحداث قطيعة مع نمط التفكير القديم. ولما كان المشروع بكامله في تعارض مع ذهنية الإنسان العربي المسلم ومع طريقة تعاطيه مع العلم، فإن رفضه يعنى رفض كل مكوناته التي منها المكون اللغوي.

إن اللغة العربية هي رأس مال الإنسان العربي، ولما كانت هي اللغة التي صيغ فيها التراث الأدبي بشعريته وجمالياته، فقد تشكلت لديه صورة نمطية عنها تحول دون أي تغيير يراودها، ويعضد ذلك اقتران هذه اللغة بالقرآن الكريم. وبالتالي، فإن إخفاق مشروع زكي نجيب محمود في بعده اللغوي راجع إلى تلك المقاومة العنيفة التي فرضتها ترسبات الماضي وسلطة التراث في بعده اللغوي والديني.

المراجع

- ١- محمود زكي نجيب، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨.
- ٢- محمود زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط. ٣، ١٩٨٧.
- ٣- محمود زكي نجيب، في حياتنا العقلية، دار الشروق، بيروت، ط. ٣، ١٩٨٩.
- ٤- محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١.
- ٥- محمود زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، ط. ٤، ١٩٨٧.
- ٦- محمود زكي نجيب، رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط. ٢، ١٩٩٣.
- ٧- فيتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ط. ١٩٦٨.
- 8- PIGUET (J-Claude), Où va la philosophie et d'où vient - elle? La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1985.
- 9- CARNAP Rudolf & autres, Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits (s/ la direction d'Antonia SOULEZ), trad. Barbara CASSIN & autres, éd. P.U.F. Paris, 1985,
- 10- RUSSELL Bertrand, Histoire de mes idées philosophiques, trad. Georges AUCLAIR, éd. Gallimard, 1961.
- 11- RUSSELL Bertrand, Ecrits de logique philosophique, trad. Jean - Michel ROY, éd. P.U.F., Paris, 1989.
- 12- SCHMTZ François, Wittgenstein, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2003.

زكي نجيب محمود ونهضة الوطن العربي

أ. الطاهر لقوس علي(*)

مقدمة

لقد وجه معظم المفكرين العرب المعاصرين اهتمامهم إلى النهضة العربية الحديثة، وما شهدته من إخفاقات، محاولين إيجاد السبيل للخروج من تلك الإخفاقات للنهوض بالأمة العربية، فانقسموا إلى اتجاهين. يرى الاتجاه الأول أن الحل يكمن في العودة إلى التراث أو الثقافة الموروثة بتفحصها ونقدها وجعلها نقطة الانطلاق نحو التقدم والنهضة.

وفي مقابل هذا، كان اتجاه آخر رأى رأياً مناقضاً لنظرة الاتجاه الأول واعتبر أن مسألة النهضة لا تكون بالعودة إلى ما مضى، بل تكون باستحداث بديل للدخول في الحداثة وبلوغ ما بلغته الدول المتقدمة، وذلك بالتوجه إلى علوم الغرب وثقافته. لقد كان زكي نجيب محمود واحداً من هؤلاء الذين وجهوا عيونهم صوب الفكر الأوروبي عامة والفكر العلمي خاصة مثلاً في الوضعية المنطقية والتي أسماها بالتجريبية العلمية. فكان أبرز ممثلي هذا التيار في الفكر العربي المعاصر، إذ عرض أفكارها وتبناها وحاول تطبيقها في حياته الفكرية. وفي هذا الصدد يقول: «ومذهبي الفلسفي فرع من فروع المذهب التجريبي، يمكن تسميته بالوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية» (المنطق الوضعي، المقدمة، ص ج).

سنحاول من خلال هذه المداخلة المتواضعة أن نكشف بالتحليل والنقد عن المشروع الفكري لمفكرنا زكي نجيب محمود من خلال الإجابة على التساؤلات التالية: هل استطاع زكي نجيب محمود أن يقدم مشروعاً نهضوياً؟ هل نهضة الأمة العربية تكمن في مساهمة العصر (الغرب) أم في العودة إلى التراث أم أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالمواءمة بين الفكر الوافد من الغرب وبين تراثنا العربي الإسلامي؟

لقد اختلف معظم المفكرين والمهتمين بحياة زكي نجيب محمود، حول المراحل التي مرت بها حياته الفكرية، إذ يرى عزمي إسلام أن حياة زكي نجيب محمود الفكرية، مرت بخمسة مراحل. وذلك استناداً لما ذهب إليه زكي نجيب محمود في حديثه عن العقود الخمسة في كتابه «قصة عقل»^(١). أما الدكتور حسن حنفي فيذهب إلى أن حياة زكي نجيب محمود تنقسم إلى مرحلتين الأولى مرحلة المنطق الوضعي والثانية مرحلة تجديد الفكر العربي، وهو التقسيم الثنائي الذي نجده عند أغلب الباحثين المهتمين بفكر زكي نجيب محمود، معتبرين في ذلك ما أقره هو نفسه من تقسيم لحياته الفكرية في مقدمة كتابته تجديد الفكر العربي حيث ظل كما يقول طيلة حياته الفكرية مهتماً بتراث الفكر الغربي ودارسته الفلسفية المعاصرة معتقداً أن ليس هناك فكر إنساني سواه مهماً كل الإهمال التراث العربي الإسلامي وقضاياه إلى نهاية الستينات حيث بدأ الاهتمام بهذا التراث مكتشفاً أبعاده الإنسانية^(٢). وهناك من قسم حياة زكي نجيب محمود الفكرية إلى ثلاثة مراحل كما ذهب إلى ذلك إمام عبد الفتاح إمام واصفاً المرحلة الأولى بمرحلة التدين الخالص أو المبكر، والمرحلة الثانية مرحلة العقل الخالص، وهي تبدو نقيضاً للمرحلة الأولى، والمرحلة الثالثة هي مرحلة التدين المستنير بضوء العقل.

١- الدعوة إلى ثقافة الغرب

لقد ثار زكي نجيب محمود على الأوضاع الفكرية والعلمية والقيم السائدة في مصر خاصة وفي الوطن العربي عامة، وهذا ما عبر عنه بقوله «إنه لم يكن أعنف من ثورتي على «القيم» كما هي قائمة في بلادنا، إلا ثورتي على حياتنا العلمية حتى ذلك الحين - أعني أعوام الأربعينيات - منقسمة قسمين. أحدهما يحاول أن يتشبه بالحياة العلمية الحديثة، لكنه يكفي بالشكل الخارجي دون الجوهر - الذي هو منهج النظر والفكر. لأنه إذا لم تتغير طريقة النظر، فقد يحدث - وهو بالفعل كثيراً جداً ما يحدث - أن يكون العالم عالماً بما «يحفظه» من مادة تخصصه، وأما فيما هو خارج حدود التخصص من مواقف الحياة وشؤونها، فيظل على النظرة نفسها التي ينظر بها من لم يتعلم أحرف الهجاء. والقسم الثاني من حياتنا العلمية عندئذ وقف وقفة رافضة للتحديث

(١) انظر زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص ٠٨.

(٢) زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي دار الشروق بيروت ط ٥ ١٩٧٨ ص ٥-٦.

مضموناً ومنهجاً، إنه لم يحاول حتى أن يتظاهر بالشكل العلمي الحديث في مواد البحث، بل تمسك بالقديم مظهراً ومخبراً»^(١).

لقد أدرك زكي نجيب محمود في تلك الحقبة من السنين سر النهضة العلمية التي نشأت في أوروبا إبان القرن السادس عشر. فتولد عنها العلم الحديث والحضارة الحديثة بأسرها. وهو نفسه السر الذي لم ينكشف لنا حتى اليوم انكشافاً كاملاً، فتلكأت بنا النهضة. ولبثنا نواصل شيئاً من العصور الوسطى في عصرنا الحديث وما ذلك السر العظيم إلا منهج جديد يحل محل منهج قديم، فبدل أن نقيم حلول مشكلاتنا على أقوال نستخرجها من الكتب القديمة، نقيمها على تحليلات دقيقة لعناصر المشكلات المراد حلها، لكي نصل إلى الطريقة الفعالة التي تحلها... فمحور النهضة العلمية في أوروبا هو استبدالها بالمنهج القياسي الذي وضع أرسطو تفصيلاته، منهجاً استقرائياً جديداً كان فرنسيس بيكون أول من وضع له المبادئ والقواعد^(٢).

لذلك يعتقد زكي نجيب محمود أن سر تخلفنا العلمي كامن في «المنهج»، فبينما يتميز العالم المتقدم باصطناعه للمنهج التجريبي في كشفه للجدید -أولاً- وفي معالجته لما يعترض حياته من مشكلات -ثانياً- كنا في مصر -وما نزال حتى اليوم إلى حد كبير- نصطنع منهج القرون الوسطى. الذي هو الارتكاز على ما ورد في الكتب القديمة في استخراج أحكامنا على الأشخاص والأشياء والمواقف^(٣).

لقد تبلور فكر زكي نجيب محمود - عند عودته إلى مصر - بفكرتين أساسيتين عمل على تجسيدهما لإرساء نهضة عربية. إحداهما وجوب الأخذ بروح الثقافة الأوروبية المعاصرة، آملاً أن تنتهي بنا هذه الثقافة إلى نفس الوضع الذي وصلت إليه أوروبا من وضع الإنسان الفرد، الذي وصل إلى مكانة التقديس. أما الفكرة الثانية تتمثل في وجوب الدعوة إلى التجربة العلمية، معتبراً إياها ضرورة للفكر العربي، لأنها الأداة أو المنهج الوحيد لضبط اللفظ في مجال التفكير العلمي.

كان منطقي - منذ الأربعينيات فصاعداً - في وجوب الأخذ عن ثقافة الغرب منطقاً مبسطاً لا تعقيد فيه ولا التواء. فما دمت قد رأيت البون شاسعاً بيننا وبينهم في الحفاظ على حقوق الإنسان وكرامته. وفي تقدم العلوم والفنون، وفي درجة الثراء والرخاء ونظافة العيش وغربة

(١) زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص ٤٠-٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧-٤٨.

الإحساس بالحياة، فلماذا لا ننقل إلى أرضنا مثل هذه الشجرة الفينانة المورقة المثمرة لعلنا نفىء إلى ظلها ونأكل من ثمارها^(١).

من هنا جاءت دعوة زكي نجيب محمود إلى الأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية. معتبراً أن طابع عصرنا الفكرى، هو العلم التجريبي وما يترتب عليه من مناهج للبحث والنظر، والفلسفة التي نشأت من ذلك الاتجاه العلمى، هي الفلسفة الوضعية، وجوهرها أن تجعل صدق الحواس أصلاً لا يناقش.

وعن الأسباب التي دفعت زكي نجيب محمود للدعوة إلى ثقافة العصر يقول: لم تكن دعوتي إلى ثقافة الغرب صحيحة مجنونة مفتونة بظواهر كاذبة. بل هي دعوة دفعني إليها ما رأيته من مكانة رفيعة للإنسان- كل إنسان، وأي إنسان- من حيث إنه إنسان وكفى. فعندئذ قارنت- رغم أنفي- بين ما رأيته هناك، وما كنت أعلمه من قيمة الإنسان في ثقافتنا المصرية كيف تعلقو وتهبط مع درجات السلطة والنفوذ والثراء ونوع العمل. فهل كان يمكن أن أرى ذلك الفارق الشاسع بين الثقافتين. وما أنتجه ذلك الفارق من معايير يقاس بها الناس هناك وهنا. دون أن أبحث عن السر. لأدعو إلى الأخذ بكل ما من شأنه أن يكسب الإنسان كرامته؟ وبكل ما من شأنه كذلك أن يدفع بالناس إلى الأمام في شوط الحضارة^(٢).

١- الوضعية المنطقية:

ليس غايتنا هنا عرض أفكار الوضعية المنطقية وفلسفتها عند زكي نجيب محمود، بل ما يهمننا هو الغاية من تبنيه لهذه الفلسفة منهجاً ووجهة نظر لمختلف المشكلات الفكرية العربية.

لقد كان زكي نجيب محمود واحداً من هؤلاء الذين وجهوا عيونهم صوب الفكر الأوروبي عامة والفكر العلمى خاصة ممثلاً في الوضعية المنطقية والتي أسماها بالتجريبية العلمية. فكان أبرز ممثلي هذا التيار في الفكر العربى المعاصر، إذ عرض أفكارها وتبناها وحاول تطبيقها في حياته الفكرية. وفي هذا الصدد يقول: «ومذهبي الفلسفى فرع من فروع المذهب التجريبي، يمكن تسميته بالوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية»^(٣).

(١) زكى نجيب محمود، قصة عقل، ص ٧٣.

(٢) زكى نجيب محمود، قصة عقل، ص ٨٤-٨٥.

(٣) زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة، ط ٣، ج ١، ١٩٦١، المقدمة، ص ب.

يرى زكي نجيب محمود أن هذا المذهب الفلسفي-الوضعية المنطقية - جدير بالاهتمام، وأنه المذهب الذي يمكن أن يصلح كطريقة في مجتمعتنا، وفي فكرنا المعاصر، لأنه أكثر المذاهب مسيطرة للروح العلمي. وفي هذا يقول في كتابه «المنطق الوضعي»: «أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية - يكثر أو يقل - بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه... ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة، والوضعي المنطقي بصفة خاصة، هو أقرب المذاهب الفكرية مسيطرة للروح العلمي، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الوثائق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأححو منها - لنفسي - ما تقتضي مبادئ المذهب أن أحوه»^(١).

وبذلك كان زكي نجيب محمود، من أهم المفكرين الداعين للأخذ بالمذهب الوضعي المنطقي، الذي يعود في أصله إلى المنهج التجريبي، الذي مثله في القرن السابع عشر والثامن عشر كل من «جون لوك» و«دافيد هيوم».

لذلك رأى زكي نجيب محمود أنه من الضروري الاعتماد على المنهج التجريبي في مجال الفكر والعلم على حد سواء، فإذا التزم المفكر بهذا المنهج اتجه إلى تحليل أفكاره ليرى، هل لها أساس في الواقع أم أنها من مجال العبارات الميتافيزيقية؟ ومن هنا كانت دعوة زكي نجيب محمود إلى العلم ومنهجه وراح يطبق هذا على كل المجالات بدءاً من الفلسفة، رافضاً للميتافيزيقا.

لاشك أن هناك أسباب عديدة دفعت بزكي نجيب محمود لتبني الوضعية المنطقية خاصة وثقافة وعلوم الغرب عموماً، غير أن السبب الرئيس في ذلك هو شعوره بنقص المنهج العلمي والذهنية العلمية في مصر خاصة والوطن العربي عامة، وما شاهده في مصر مقارنة ببريطانيا، من ذهنية خرافية وزيف وفساد في الأخلاق في مختلف ميادين الحياة. فهو يقول: «في أواخر الأربعينيات وأوائل الستينيات، أو قل: إلى آخر الخمسينيات. فعندئذ تصورت أمامي صورتين: إحداهما الصورة الحضارية التي رأيتها في أوروبا، وأوروبا - كما قلت - هي في عيني إذ ذاك هي «العصر»، وأما الصورة الأخرى فهي ما عرفته عن بني وطني. فكما يتمنى الوالد لولده الكمال، ويؤذيه غاية الإيذاء أن يلمح فيه شيئاً من النقص حتى ولو كان تافهاً يسيراً، وربما ضربه وأغلظ له في التأنيب بسبب حبه له»^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ج.

(٢) زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص ٦٢-٦٣.

لهذا السبب وغيره، وهو كثير، أراد زكي نجيب محمود، في ذلك الوقت بالذات نشر أفكار الوضعية المنطقية، نظراً لما رأى فيها من الجد والصرامة العقلية، لإزالة ما انغرس من التفكير غير العلمي في الحياة الثقافية والعلمية والعملية. وهو يقول عن سيرته الفكرية والعقلية في هذه المرحلة: «لقد سرت في خلاله على خطين متوازيين: أحدهما الدعوة إلى ثقافة العصر، والآخر الدعوة إلى منهج التجريبية العلمية في صياغة الأفكار»^(١) لذلك كانت الغاية في الخمسينيات هي إشاعة نور العقل والدعوة إلى السير على هداياه، فهو في نظر زكي نجيب محمود، الغائب الأكبر في حياتنا الثقافية التي اعتلت وطغى عليها منطق الوجدان.

ب- الفلسفة تحليل:

لقد ذهبت المدرسة الوضعية المنطقية إلى التأكيد على أن الفلسفة تحليل، وأن مهمة الفيلسوف هي توضيح الأفكار التي يقولها العلماء، والتي يتناولها الناس في حياتهم اليومية، وهذا ما أخذ به زكي نجيب محمود وأكد في معظم مؤلفاته «وبهذا كان للفلسفة مجال واحد وليس لها سواه وهو تحليل الألفاظ والعبارات تحليلاً منطقياً، لتمييز ما يمكن قبوله، من أصناف القول وما لا يمكن قبوله»^(٢).

يرى زكي نجيب محمود أن مهمة الفلسفة تتغير حسب تطور حياة الإنسان العملية عبر العصور، لأن الفلسفة تعبر كما يقول: «عما تنطوي عليه تلك الحياة في عصرها من مبادئ أساسية يسير الناس في نشاطهم العملي على مقتضاها، شعروا بذلك أو لم يشعروا.

لذلك كان على الفلسفة في هذا العصر أن تجعل غايتها التحليل المنطقي، وذلك لما يقوله العلماء، إذ أصبحت الفلسفة منهجاً وليست مذهباً، منهجها التحليل الذي يرد الفروع إلى جذوعها، ويرد الجذوع إلى الجذور، وذلك في ميادين العلم وغير العلم من مقومات الحياة الثقافية.

وهكذا حدثت الثورة في الفلسفة، فلم يعد الفيلسوف كسابقه يعمل جاهداً على وصف الوجود، وعلى تجاوز الطبيعة إلى ماورائها، وعلى بناء ذلك النسق الذي يسع كل شيء. لقد بقي للفيلسوف عملاً واحداً، الذي يتمثل في تحليل الكلام بغية توضيح معناه» وإذا سألتني ما الفلسفة، باختصار قلت إنها توضيح المعاني والألفاظ»^(٣).

(١) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢) زكي نجيب محمود، قشور ولباب، ص ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

بهذه الصورة تحددت مهمة الفلسفة في نظر زكي نجيب محمود، بتحليل ما تقدمه العلوم من قضايا أساسية، تحليلًا يكشف عن الجذور الأولية التي منها تنبت هذه الفكرة العلمية، فالفلسفة عنده «طريقة في البحث بغير الموضوع، إنها لا تبحث في مسائل لتصل إلى نتائج، لأنه ليست هناك مسائل فلسفية مما تختص به هي، دون أن يكون خاضعاً للبحث في مجالات العلوم المختلفة...»^(١).

٢- العودة إلى التراث، التراث والحداثة

لقد جاءت معظم كتب زكي نجيب محمود، ممجدة للعقل وقيمه، نافية لأي دور فاعل للعواطف والوجدان في تقدم الحضارة الإنسانية أو في إحداث أي نهضة فكرية، فقد وجد، بعد تمعن في أهم خاصية ميزت أهم الحضارات التي عرفتها الإنسانية، أن القاسم المشترك في جميع هذه الحضارات هو الاحتكام إلى العقل^(٢).

يقول: «منذ حملت القلم كاتباً في صدر الشباب.. أدركت فوق ذلك أن العربي بصفة عامة (والمصري عربي) أشد ميلاً بحكم ثقافته إلى العبارة المثيرة للوجدان، منه إلى العبارة المستندة إلى عقل، وأدركت فوق هذا وذلك أن في مقدمة الإصلاح - إذا أردنا إصلاحاً - أن نربي الأجيال الجديدة على وقفة أخرى، يفرق لنفسه فيها تفرقة واضحة بين ما هو عام فيحيله إلى العقل وأدواته، وما هو خاص فلا بأس عندئذ في الركون إلى لغة الشعور»^(٣).

ولأن مشكلتنا هي، كما يبين زكي نجيب محمود، في جوهرها مشكلة المنهج العلمي، والمنهج العلمي هو في النهاية النظرة العقلانية للأشياء، فإن القناعة التي تخللت تفكيره طوال حياته الفكرية، وكتاباته على اختلاف موضوعاتها هي «أن الفرد الإنساني مسؤول عما يفعل، وأن هذه المسؤولية لا تعني شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم في كل المسائل التي نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ»^(٤).

وهي القناعة التي جعلته يرى الناس في مجتمعه المصري والعربي عموماً، في غير وفاق مع العقل وأحكامه، ومن ثم في غير وفاق مع الحداثة والتقدم، أو مع الحضارة.

(١) زكي نجيب محمود، قصة نفس، دار الشروق، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١٧٨.

(٢) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، بيروت، ط ٣، ١٩٨٢، ص ١٩٦.

(٣) زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص ١٢١.

(٤) زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٣٦.

لذلك حملت كتاباته، منذ البداية، دعوة حداثة صريحة غايتها «تنوير العقول»، في المجتمع المصري والمجتمعات العربية، بل دعوة إلى الثورة على ما يسود المجتمعات العربية. ولقد بنى دعوته هذه على أساس الأخذ بأسباب الثقافة العصرية كما يسميها، على إيمان له بمبدأ ثقافي مؤداه: أن الثقافة تتغير من عصر إلى عصر وحسب حاجات كل عصر، وفي هذا المعنى يقول: «إنني أدعو إلى ثقافة تسير العصر فذلك لعلمي بأن الثقافة قد تغيرت معانيها مع تعاقب العصور، وليست هي كالعنصر من عناصر الكيمياء يظل ذا صفة مميزة، فلا يتغير مع الزمن ولا يتبدل، فما كان شرطاً ضرورياً للمثقف في مرحلة معينة، لم يعد كذلك في مراحل أخرى جاءت بعد ذلك.»^(١)

إن زكي نجيب محمود الذي ظل طوال حياته يدعو إلى الفكر الغربي، حتى ظن بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، أخذته في أعوامه الأخيرة ومنذ الستينات صحوة قلقه، مفادها «أن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد... وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي يفلت منا عصرنا أو نقلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نقلت منها؟»^(٢).

لقد أدرك زكي نجيب محمود أن الحياة الإنسانية لا يكفيها العقل وحده فقط، بل هناك جوانب أخرى مخصصة للعواطف أو الوجدان، وهذه الجوانب لا تتدخل في ميادين العقل. ومن هذا الإدراك انتقل اهتمامه من فكرة الدفاع عن العقل فقط إلى فكرة الجمع بين العقل والوجدان. وذلك من خلال عدة أبعاد، أولاها الثقافة الإنسانية العامة: إذ قسم تاريخ الإنسان المتحضر إلى ثلاثة أنماط «فيها طرفان متضادان ووسط بينهما يجمع الضدين في صيغة واحدة، أحد الطرفين هو الشرق الأقصى الذي كانت السيادة في إبداعه الثقافي للحدس الصوفي، وأما الطرف المضاد فقد شهدته اليونان القديمة (ومن بعدها الغرب كله)، حيث كانت السيادة في المنجزات الفلسفية الكبرى للعقل ومنطقه في استدلال النتائج من مقدماتها... ثم جاءت الحياة الثقافية فيما نسميه بالشرق الأوسط، وسطاً يجمع الضدين في كيان واحد، فيه حدس المتصوف وفيه منطق الفيلسوف.»^(٣)

(١) زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص ٨٠.

(٢) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٦٠.

(٣) أنظر، زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص ١٧٦.

من هذا التقسيم استخلص زكي نجيب محمود أن طرقي العقل والوجدان اجتماعاً في ثقافة الشرق الأوسط بصفة عامة، والثقافة العربية في عصر ازدهارها بصفة خاصة، وهي التي تعيننا منها، لأنها هي التي ورثناها فباتت من أهم العناصر التي تتألف منها الهوية العربية في عصرها الراهن^(١).

لقد وجد زكي نجيب محمود هذه الازدواجية متجلية في اللغة العربية أيضاً، بين فكر عقلي منطقي ووجداني صوفي شعري. فقال إن «اللغة العربية ذاتها قد ركبت تركيباً يحمل الجانبين معاً، فهي منطقية إلى حد بعيد إذا قيست إلى غيرها من اللغات، ثم هي مشحونة بشحنات وجدانية إلى حد بعيد كذلك»^(٢).

وبناءً على ما سبق يعتقد زكي نجيب محمود أن الثقافة العربية اجتمع فيها العقل والوجدان على نحو من التوازن الذي لم يتحقق، بالدرجة نفسها، في أية ثقافة أخرى. وأن العقل، في هذه الثقافة، كان دائماً في خدمة الوجدان. «... فلئن كان العقل والوجدان مقومان أساسيان في بنية الثقافة العربية، فلست أظنهما يقعان معاً على مستوى واحد، بل إن للحياة الوجدانية، وفيها الإيمان الديني، أولوية تجعلها أسبق، ثم يأتي نشاط العقل مجسداً في الفلسفة والعلم وما يتفرع عنهما، ليعمل الجانب الوجداني في تحقيق نوازع»^(٣).

لم تكن وقفنا هذه عند محاولة زكي نجيب محمود إيجاد صيغة توازن بين ثنائية العقل والوجدان، في الثقافة العربية، وقفة لذاتها، إنما رأينا أنه يقيم عليها، كما سنرى، دعوته إلى إحياء روح العقل الموجود في تراثنا، ومن ثم التمهيد لدعوته إلى الحداثة والنهضة وعلاقة الأصالة بحضارة العصر وعقلانيته، في الثقافة العربية.

لقد أدرك زكي نجيب محمود بعد تطرفه في الدعوة إلى ثقافة الغرب، ومنذ السبعينات توجه إلى البحث عن الكيفية التي نوفق بها بين تراثنا وضرورات العصر. فتساءل: ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث كي نتيح استمراراً للأمة العربية عبر ماضيها وحاضرها؟ وماذا نأخذ وماذا نترك من ثقافة الغرب وحضارته العلمية كي نتيح لهذه الأمة أن تعيش عصرها كباقي الأمم المتحضرة؟^(٤).

(١) المصدر السابق، ص ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٤) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ١٤، بتصرف.

يعتقد زكي نجيب محمود أنه لا بد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا العربي مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن، ولكن كيف؟

لقد حاول زكي نجيب محمود، أول الأمر أن يظفر بإجابة عند من سبقوه من المفكرين العرب المحدثين، فلم يعثر عندهم بإجابة، يحس معها أنه تقطع الشك باليقين. ولكنه يقول إنه اهتدى إلى هذه الإجابة المفتاح. وهي إجابة وجد مفتاحها، في عبارة قرأها نقلاً عن «هربرت ريد» تقول: «إني على علم بأن هناك شيئاً اسمه «التراث»، ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرق جديدة»^(١).

انطلاقاً من هذه العبارة، تبلورت لدى زكي نجيب محمود الإجابة المناسبة للسؤال الموقر، ماذا نأخذ من التراث كي نتيح استمراراً للأمة العربية عبر ماضيها وحاضرها؟ وماذا نأخذ وماذا نترك من ثقافة الغرب وحضارته العلمية كي نتيح لهذه الأمة أن تعيش عصرها؟. وهي إجابة بسيطة، عملية ونفعية «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً يضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة، فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة أنجح منها كان لابد من طرح القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعني به إلا المؤرخون: بعبارة أخرى إن الثقافة، ثقافة الأقدمين أو المعاصرين هي طرائق عيش، فإذا كانت عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحياه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها إلى ثقافة معاصرنا من أبناء أوروبا وأمريكا»^(٢).

ما دامت غايتنا هي التقدم الحضاري، كما هو مستجد في عصرنا اليوم، والتقدم أساسه العقل، فلا بد من أن نبحت عن «طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر، والمشكلات المعاصرة»^(٣).

(١) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

ولتوضيح ذلك عاد زكي نجيب محمود إلى التراث العربي الإسلامي قارئاً ومنقباً عن ما يهتدي إليه من طريقة يوفق بها بين الدين من جهة والعلم من جهة ثانية. فوجد أن «أهم جماعة لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها - بغض النظر عن الموضوعات التي كانت مطروحة لبحثها - أعني أن يرثها في طريقتها ومنهجها عند النظر إلى الأمور، هي جماعة المعتزلة التي جعلت «العقل» مبدأها الأساسي كلما أشكل أمر»^(١).

ومن جهة ثانية وجد أن فرقة الأشاعرة تكمن أهميتها في كونها «الجماعة التي يكون فكرها ومواقفها الجزء الأكبر مما يعنيه القائلون بضرورة إحياء التراث في حياتنا الفكرية العصرية»^(٢).

انطلاقاً من هذا التعارض الموجود بين الفرقتين، المعتزلة التي تمجد «العقل» والأشاعرة الذين يمجدون «الشرع» أو «الإيمان». «كان لابد من أن يجيء من يختار لنفسه موقفاً وسطاً بين الطرفين، فكان هذا التوسط نصيب إلى الحسن الأشعري، فحاول أن يوفق بين هذه الآراء، وانتهى إلى ألا يجعل العقل كل شيء كما أراد المعتزلة، وألا يجعل الإيمان بالنص وحرفيته كل شيء كما أراد المتطرفون من أهل السنة وأتباع السلف... فلماذا إذن لا نجعل المسائل مشاركة بين العقل والإيمان معاً، فللعقل ما يستطيعه من تحليل وتفسير وتأويل، وللإيمان ما تقتضيه مبادئ الدين وأصوله، مما يجاوز حدود العقل؟»^(٣).

وهذا هو نفسه الموقف الذي نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه من تراثهم - شكلاً لا مضموناً - وهو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضاً، بل يجعلوا بينهما تعاوناً على الوصول إلى هدف واحد^(٤).

فإذا شئنا أن يكون لنا موقف نستمد منه تراثنا، فليكن هو موقف المعتزلة والأشاعرة معاً، فعن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه، وبهذا نجعل الدين موكولاً للإيمان، ونجعل من العلم موكولاً إلى العقل، دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر^(٥).

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧-١١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٥-١٣٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٥) المصدر والصفحة نفسها.

هذه بإيجاز بعض الخطوط العامة للفلسفة التي يقترحها زكي نجيب محمود لمعالجة علاقة الأصالة بالحدثة. نعني الفلسفة التي يرشحها «لما قد يصح أن يكون أساساً لفلسفة عربية» صالحة للمواءمة بين الحدثة والتراث، في ضوء شروطنا التاريخية من جهة ومقتضيات العصر الحضارية من جهة أخرى.

الخاتمة:

يجمع معظم النقاد العرب المعاصرين، على اعتبار كتابات زكي نجيب محمود، على اختلاف مواضيعها، إسهاماً متميزاً في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فهو إلى جانب اهتمامه وتخصصه في بعض القضايا الفلسفية المعاصرة، يعد أحد رواد التنوير والحدثة المتميزين، في الفكر العربي المعاصر. فهو، كما يقول فؤاد زكريا، من أوائل المفكرين العرب المعاصرين الذين شعروا بوجود ثقافة ذات طابع عالمي، تحتاج الجو الفكري للبلاد العربية، ومن أوائل المفكرين العرب المعاصرين الذين أدركوا ضرورة تحديد موقف إيجابي من هذه الثقافة. وكان موقفه رائداً في هذا المجال^(١).

كما نلمس أيضاً البعد الإنساني في فلسفة زكي نجيب، والمكانة التي أراد أن يكون عليها الإنسان العربي في مجتمعه، وهي مكانة لم يرض أن يراها أقل من مكانة الإنسان الأوروبي في مجتمعه.

وهذا الموقف الأنساني في فلسفة زكي نجيب محمود هو ما جعله يدعو إلى تكريس قيمتين أساسيتين من قيم الإنسان الحديث، أو قيم الحدثة، في البلدان العربية، وهما «الحرية» و«العقل».

(١) فؤاد زكريا، زكي نجيب محمود: المشهد الأخير، مجلة العربي، عدد ٤٢٠، نوفمبر ١٩٩٣، ص ٨٦.

النقد والعقلانية والثورة عند فؤاد زكريا

د. غيضان السيد علي (*)

لا يمكن أن يكون هناك مفكر أصيل بدون موقف نقدي، فالموقف النقدي هو بمثابة نقطة الانطلاق، بل ويمكن وصفه بأنه ذلك الموقف الذي يرى ضرورة مناقشة المعلومات كلها، ويرى أنه ليس ثمة معرفة مقبولة إلا بعد بحث وتمحيص، والنظرة النقدية تكون الحافز والدافع للباحث لسبر غور موضوعه، ولولا النظرة النقدية للظواهر الكونية وفكر السابقين لما وجد لدى الباحثين والعلماء والمفكرين موضوعات للبحث والدراسة ولأصبح الإنسان تابعًا لا مبدعًا مقلدًا لا مجددًا، وبدون هذه النظرة أيضًا تموت روح الابتكار والإبداع.

والنقد بشكل عام يُفهم منه التمييز بين الحقيقي والزائف، الغث والسمين، الحق والباطل، الصواب والخطأ... الخ، وقد يهدف النقد أيضًا إلى الكشف عن الأسس التي تتأسس عليها الرؤى المطروحة للنقد بهدف الوعي بها وتجاوزها لتأسيس أسس تتماشى مع طبيعة المشكلة قيد البحث فيصير النقد بشكل عام بمثابة التبرير الأساسي لمشروعية طرح رؤية جديدة تطمح إلى إثبات أصالتها وضرورة وجودها لمعالجة مشكلة ما من مشكلات البحث العلمي والفلسفي المتعددة، وبذلك يكون النقد بمثابة الخطوة الأولى نحو بناء النسق الفكري وقد يكون الخطوة الأولى والأخيرة ولا ينتقص ذلك من مكانة الناقد كمفكر أصيل.

إذ يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى اعتبار النقد فلسفة أو النقد هو الفلسفة منهم على سبيل المثال الفيلسوف الأمريكي المعاصر جوزيا رويس Josiah Royce الذي يقول: «المرء يتفلسف حينما يفكر تفكيرًا نقديًا في كل ما هو بصدد عمله بالفعل في هذا العالم حقًا، إن ما يعمل به الإنسان أولاً وقبل كل شيء إنما هو أن يحيا، والحياة تنطوي على أهواء وعقائد، وشكوك

وشجاعة، ولكن البحث النقدي في كل هذه الأمور إنما هو الفلسفة بعينها، وهذا يدل على أن الفلسفة بمعناها العام إنما هي حياة ونقد للحياة.

أما النقد عند فؤاد زكريا فلا يختلف عن ذلك المعنى كثيرا؛ إذ يعني في مجمله إعمال العقل أو ما أطلق عليه العقلانية وهي الاعتماد على العقل معيارا ومرجعية؛ إذ منح فؤاد زكريا الأولوية للعقل في إدراك الوجود، وإبداع العالم، فهو النور الذي يهتدي به الإنسان، ويصوغ به عالمه متحررا من أشكال الوصاية التي تحجر على العقل أو تقيد انطلاقه، وأكد على اقتران نور العقل بحرية الإنسان وحقه في اختيار فعله الخلاق وممارسته في كل مجال من مجالات الفعل المعرفي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وذلك في مواجهة طوائف أخرى استبدلت بالعقل النقل وبالحرية العبودية، وبالاختيار الجبر، وبالعدل الظلم... إلخ.

ولذلك جعل العقل دائما فوق أسوار الخرافة وركام الجهل والتعصب، وكانت الدعوة إلى الحرية هواية مارسها باحتراف لأكثر من نصف قرن (حرية الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور)، حروب مقدسة خاضها المفكر الفيلسوف ضد التخلف والمسلطات الفكرية والثوابت الظلامية متحصنا بالعقل النقدي، رافعا راية العقلانية حتى النهاية.

وبدت ثمرات ثورته العقلية في إبراز أركان الدعوة إلى العقل النقدي والدولة المدنية، والعمل على جر الفلسفة واستدراجها من برجها العاجي والنزول بها إلى حياة الناس ومعاملاتهم اليومية، وهو في ذلك صاحب مشروع حضاري تنموي ثوري، يفوق تنظيرات المتعلمين ومدعي التفلسف - وما أكثرهم - الذين حولوا الفلسفة إلى تابوهات وطلاسم ومناطق اهتمام محظورة لا يسمح الا المتخصصون.

وقد أثرى الدكتور فؤاد زكريا الحياة الثقافية والفكرية العربية بنتائج كثيرة وترجمات عديدة، على مدى أكثر من نصف قرن، اتسمت بتحرير العقل، ونقد السائد في الفكر العربي، وقدرة فذة على التحليل والفهم الدقيق للمصطلح الفلسفي وبرعاية فائقة في الكشف عن المناطق السلبية والمعتمدة في مسيرة الأمة العربية التي تسيطر عليها مشكلات مزمنة، منها الانسياق وراء الوهم والخرافة والخلط بين ما هو علمي وغير علمي، والبعد عن مواجهة الحقائق وطبيعتها المحايدة، وشيوع التفكير اللاعقلاني، وغياب المنطق، وحضور الخرافة.

وقد بلغ اهتمامه بالنقد والتفكير النقدي وبالعقل معياراً ومرجعية أن قضى عمره كله محارباً للعشوائية في التفكير واثقاً في قدرة العقل على التحليل المنظم لكافة المشكلات ومؤكداً أيضاً على قدرته العميقة والهائلة والهادئة على الإقناع والخروج من ذلك النفق المعتم التي ذلت فيه قدم الأمة العربية تحت تأثير وطأة التخلف والسلفية والاستلاب الثقافي. وظل طوال سنوات علمه وتعلمه وعمله وتعليمه في حرب شرسة لا هوادة فيها ضد الجهل والخرافة والتفكير الغيبي، ولر يكن يخشى في قول الحق لومة لائم ولا سلطة سلطان ولا يابه بشيء إلا بما يتفق وموقفه العقلي العام.

أما «العقلانية» فقد كانت طريقة لبناء المجتمع، وقد وقف مختلفاً معترضاً ومجاهداً لأرائه وأفكاره إلى حد الصدام وحدود المجابهة والمواجهة ليس ضد من «هم» في غير موقعه ومكانته أو الاتجاه الأيديولوجي الذي ينتمي إليه والمدرسة الفكرية والفلسفية التي نافع عنها وكافح من أجل الذود عنها ومع من يقفون في اليسار في الفكر والممارسة، بل لقد هاجم عقلية الخرافة والسحر ووقف ضد الأفكار التي تقف إلى جانب الفكر المتطرف وتسانده، وكان من أوائل من حذر من سيادة هذه الأفكار السوداء وأحد المفكرين الذين أحلوا مفهوم «الإسلام السياسي» وذلك في كتاب «الصحوة الإسلامية في مجال العقل» ثم في كتابه الآخر «الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية».

لقد كان فؤاد زكريا طوال مسيرته وحياته الفكرية والفلسفية والعلمية أحد دعاة «العقلانية» التي دعا إليها عبر كتاباته ودراساته ومحاضراته، وكان رأيه دائماً لا سيادة للعرب والمسلمين إلا بوجود تلك العقلانية التي تجعل التربة العربية قابلة لزراعة البذور الأولى لمبادئ وقيم التنوير وأن تصبح قيمة التاريخ ليس فيها مضي، ولكن قيمة هذا التاريخ تعزز وتتأسس فيها سوف يأتي من أجل اللحاق بركب الحضارة الغربية والأخذ بكل أسباب التقدم بالرغم من أن الدكتور فؤاد زكريا يعد أحد خصوم السياسة الأمريكية على المستوى الثقافي في نموذجها الاستهلاكي لا فيما ينتجه هذا العقل الأمريكي من منتج علمي وتكنولوجي.

وقد أعلى الدكتور فؤاد زكريا من شأن العقل النقدي والتفكير الناقد وأظهر دوره الهام في دراسة المشكلات المختلفة؛ نعرض منها على سبيل المثال لا الحصر رؤيته العقلانية النقدية في دراسة الفلسفة ومناقشة الأوضاع السياسية والدينية وأيضاً النظم الاقتصادية، وشئون الواقع العربي الثقافي والفكري ويبدو ذلك فيما يلي:

١- العقلانية الفلسفة

كان فؤاد زكريا يفضل من تاريخ الفلسفة أولئك الفلاسفة الذين دعوا إلى العقلانية واتخذوها منهجاً وشعاراً، فكان يفضل من القدماء هيراقليطس وأفلاطون ومن فلاسفة الإسلام المعتزلة وابن رشد ومن الفلسفة الحديثة اسبينوزا ومن الفلسفة المعاصرة برتراند رسل وجان بول سارتر، ومن المفكرين العرب طه حسين وزكي نجيب محمود وذلك اعتقاداً منه أن العقل هو أكثر المفاهيم والمصطلحات استخداماً في مجال الفلسفة حيث يمكن القول أنه لا يمكن أن توجد فلسفة دون عقل، وكلما كان استخدام العقل أكثر دقة وإحكاماً كانت الفلسفة كذلك.

ونحن إذ نتحدث عن العقلانية والفلسفة عند فؤاد زكريا فإننا يمكننا القول بأن مفكرنا قد قام بإزالة الفلسفة من عليائها التاريخي الموروث إلى صخب الشارع ومعاركه الكبيرة والصغيرة، وبدأ دعوة جادة إلى التفلسف الحق وإتباع المنهج العقلي وإقرار حكم العقل واحترام التفكير المنطقي وتطبيقه في شتى أنواع المعاملات، ورفض أمثال تلك الأقوال التي ترى أن «الفلسفة مضيعة للوقت» و«الفلسفة لا تحل أي مشكلة» و«الفلسفة لا تعالج إلا مشكلاتها الوهمية الخاصة - بل إنها تعجز عن حل هذه المشكلات» و«لم يظهر أبداً فيلسوف تحمل ألم في الضرس». وذهب إلى القول بحتمية الفلسفة وأنه لا يستطيع أن يسلم منها أحد، إنها عرض من أعراض الإنسان، حتى لو قال البعض رداً على ذلك: (هذا هراء، وقد أمضيت هذه السنين الكثيرة كلها بلا فلسفة ولكن من المؤكد أنني خلال طريقي قد قمت ببعض التفكير) ومن هنا يقر فؤاد زكريا أنك أثناء هذا التفكير كنت تستخدم بطريقتك الخاصة وبلغتك الخاصة بعض الأفكار والاتجاهات الفلسفية طوال جزء كبير من ذلك الوقت. والمذهب الفلسفي عند فؤاد زكريا ما هو إلا محاولة متكاملة شديدة التنظيم للإجابة عن نفس الأسئلة الأساسية التي تلح على ذهن الإنسان كلها بدأ يفكر تفكيراً عميقاً وشاملاً وهو حين يقدم النماذج المختلفة في الفلسفة يؤكد على أن التفلسف أمر لا مفر منه، مهما تكن وجهة نظر المرء بالنسبة إلى العالم وإلى المجتمع الذي يعيش فيه، ويلفت فؤاد زكريا انتباه القارئ العربي الذي يقرأ كتبه المترجمة إلى نقطة غاية في الأهمية إذ يقول: «فإذا وجد القارئ العربي أن النماذج التي اختارها المؤلف محلية (بالنسبة إليه) تنتمي إلى بيئته الخاصة وحدها. فليعلم رغم ذلك أن أمثال هذه الأنماط يمكن أن توجد مع تحوير بسيط في أية بيئة معاصرة في عالمنا الذي تتقارب طرق التفكير فيه وخاصة بين الشباب». الذي بدأ يجني ثمار ثورة الاتصالات والعلم والتكنولوجيا.

٢- العقلانية والسياسة

انعكست نزعة فؤاد زكريا العقلانية النقدية على آرائه السياسية، وكما سبق القول بأنه كان أحد المفكرين المؤسسين لمفهوم «الإسلام السياسي» وذلك في كتابه «الصحة الإسلامية في ميزان العقل» ثم في كتابه الآخر «الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية». وقد اصطبغت آراءه السياسية بصبغة عقلية بارزة، وكان هو ذاته يتناول آراء عصره السياسية من منظور عقلي تماماً، فلقد كان فؤاد زكريا مفكراً حراً وعنيفاً مدافعاً عن أفكاره وما يؤمن به بامتياز ولعل كتابه «كم عمر الغضب» مثال قوي على معارضته لتلك الثورة وضد الأفكار التي حملتها الناصرية ثم اختلافه ومعارضته مع الكاتب الصحفي محمد حسنين هيكل رمزها البارز، وتتجلى رؤيته العقلية النقدية من خلال مواقفه السياسية الناقدة للعهدين «الناصرى» و«الساداتى» حيث يقول معلقاً على ردود الأفعال على آراءه السياسية «إن ردود الأفعال هذه كانت دليلاً آخر على صحة التشخيص الذي قمت به في هذا الكتاب للتشويه الذي لحق عقولنا بعد سنوات طويلة من الممارسات المتتوية المقيدة بألف قيد، فقد ظهر لي بوضوح كامل أن عدداً لا يستهان به من مثقفينا مازالوا يصرون على تصنيف المفكرين السياسيين في إطار تلك الثنائية المحدودة: الناصرية أو الساداتية، فأنت في نظرهم لا بد أن تكون هذا أو ذاك، وإذا انتقدت أحدهم فلا بد - في رأيهم أن يكون هذا النقد لحساب الآخر، أما أن يتخذ المفكر لنفسه موقفاً خارج نطاق هذه الثنائية، ويقف من الطرفين معاً موقفاً ناقداً متحرراً، كما حاولت أن أفعل في هذا الكتاب، فهذا ما يعجزون عن تصوره أو استيعابه.

وتظل نزعته العقلانية ملازمة له في كل كتبه ومؤلفاته، فهو عند دراسة مفكر مثل «أفلاطون» في كتابه «الجمهورية» يرى أننا لا بد أن نتذكر أننا نعيش في وقتنا الراهن، ونضع نصب أعيننا مختلف مواقف الإنسان المعاصر ونسترشد بها في محاولة تفسيرنا لمواقف الإنسان اليوناني في ذلك العصر ويرى أيضاً أن كل تفسير فلسفي للمفكرين القدماء بوجه خاص، لا بد أن يكون تفسيراً عصرياً مهما كانت قوة النزعة السلفية لدى صاحب هذا التفسير، ومهما كانت الاعتبارات المصرية بعيدة عن ذهنه.

وهو في نفس هذا الإطار يعرض في أول الستينات - تلك الفترة التي بلغ فيها الصراع العربي الإسرائيلي أشده - لفلسفة أسبينوزا ذلك المفكر اليهودي الذي ولد لأبوين يهوديين ويرى

أنه لو كان قد عاش فترة ظهور الفكرة الصهيونية وقيام الدولة اليهودية، لوقف بكل قوة في صف الرافضين، وكان ذلك الاعتقاد لدى فؤاد زكريا انطلاقاً من نزعة اسبينوزا الإنسانية العالمية التي كانت تحارب أفكار الإستعلاء والتفوق العنصري، وترى أنه في اعتقاد أي شعب بأنه «مختار» نقيصة أخلاقية، والتي كانت تكافح من أجل فصل الدين عن الدولة وتحارب الخلط بين الدين والسياسة وتقدم للمفاهيم الدينية الرئيسية تفسيرات تنزع عنها طابع التشبيه بالإنسان، وتزيل التناقض بينها وبين النظرة العلمية إلى العالم.

وتنعد طرفاً فؤاد زكريا في رؤيته السياسية النقدية التي ترى أن هناك تشابهاً بين أوضاع المفكر في أوروبا خلال القرن السابع عشر وضعه في بلادنا العربية من القرن العشرين، وقد كان فلاسفة أوروبا في مستهل القرن السابع عشر يواجهون قوى متخلفة كانت هي المسيطرة في أغلب الأحيان على السلطة السياسية والدينية في عصرهم، وكانوا يمثلون هم أقلية مستضعفة ولكنها تملك حقيقة لا يملكها الأقوياء المسيطرون، حقيقة العقل والعلم والتجربة، في مقابل جبروت السلطة المغلقة الغاشمة، ولقد كان التشابه واضحاً بين ذلك الوضع الذي وجد فيه فلاسفة القرن السابع عشر أنفسهم في أوروبا وبين وضع المفكر العقلاني في عالمنا العربي بعد ثلاثة قرون، فمثل هذا الفكر ينتمي بدورة إلى أقلية ضئيلة تواجه قوى متخلفة تسيطر على الفكر الشعبي وتشده إلى الوراء، سلطات غاشمة ترفض الفكر وتبغض المنطق وتخشى العقل المتسق، ثم ينتهي إلى القول بأن جو الاضطهاد الفكري لا يكاد يخلو منه بلد عربي معاصر، ومن ثم يجد المفكر الذي يأبي الإذعان والرضوخ إلى مطالب السلطة إن عليه إما أن يصمت وإما أن يتحايل من أجل توصيل فكره إلى الجماهير وبذلك ينشأ أسلوب خاص في الكتابة تنفرد به العهود الاستبدادية هو ذلك الأسلوب الذي يحقق للكاتب هدفه في نقل آراءه التجديدية المتحررة إلى الناس دون أن يعطي السلطة المتربصة به فرصة النيل منه.

٣- العقلانية والنظم الاقتصادية

يطرح فؤاد زكريا وجهة نظر جديدة بالاعتبار في هذا الإطار فيتساءل، هل يتحكم الفكر في الاقتصاد أم يحكم الاقتصاد الفكر؟ إنها ذروة التناول الفكري الفلسفي عند أي مفكر، إنها عملية معقدة غاية التعقيد، فهل نسير من الاقتصاد إلى الاعتقاد والفكر أم من الفكر والاعتقاد إلى الاقتصاد؟ يجيب فؤاد زكريا على ذلك بالقول أنه يجب أولاً أن نأخذ في

الاعتبار أن القول بوجود تفكير سائد يتلاءم مع كل نظام من النظم الاقتصادية ربما فهم على أنه يعني صيغ التفكير في كل مرحلة من مراحل التطوير الاقتصادي بصيغة نمطية موحدة، أي أنه يعني أن المفكرين في العصر الإقطاعي مثلاً يتميزون بسمات عقلية واحدة يمكن الاهتداء إليها عند كل منهم على حدة إن هذا الفهم بعيد كل البعد عن الصواب فضلاً على أنه فهم يكذب الواقع نفسه؛ ذلك لأن كل عصر يتميز بتباين فكري شديد سواء على مستوى المثقفين الكبار أم على مستوى الأشخاص العاديين أنفسهم، على ذلك فنحن حينها نتحدث عن الإطار الفكري في عصر من العصور أو عن نوع الثقافة الذي يتلاءم مع نظام من النظم، نعني في الواقع أعم السمات الفكرية المشتركة التي تلفت أنظارنا أكثر من غيرها حينها ندرس ذلك العصر، ولكن لا يتعين أن تكون هذه السمات موجودة بحذافيرها عند كل مفكر على حدة وليس من الضروري أن تكون عقول الناس كلها في ظل ذلك النظام مصبوبة في قالب فكري واحد.

كما أن الربط بين النظم الاقتصادية والجوانب الفكرية في حياة الناس في ظل هذه النظم قد يوصي بأن هناك تأثيراً مباشراً للنظم الاقتصادية في الحياة الفكرية، ولما كان الاقتصاد يهتم بالأسس المادية في حياة الناس، وقد يفسر هذا الرد بأنه يعني الأخذ بالتفسير المادي المباشر والآلي للفكر الإنساني، بحيث يعتبر هذا الفكر نتيجة مباشرة للعلاقات الاقتصادية السائدة في مرحلة معينة وتؤدي هذه العلاقات الاقتصادية إلى إنتاج أفكار الناس ومثلهم العليا وقيمهم مثلما تؤدي الآلات إلى إنتاج السلع.

هذه المشكلة تثير موضوعاً معقداً غاية التعقيد، هو العلاقة بين الجانبين المادي والمعنوي في حياة الإنسان، ودون محاولة للدخول في الجوانب المعقدة لهذه المشكلة، يكفينا أن نقول أن هناك ما يشبه الإجماع على أنه إذا كان للجوانب المادية ومن أهمها الاقتصاد تأثيرها في أفكار الناس وقيمهم ومثلهم العليا أي في الجوانب المعنوية للحياة البشرية فإن هذا التأثير لا يمكن أن يكون مباشراً وبعبارة أخرى فإن أي نظام اقتصادي لا يفرز فكراً من نوع معين يكون هو وحده الملائم له، والنتائج عنه، بل إن للفكر قدراً معيناً من الاستقلال، بل لديه قدرة خاصة على أن يؤثر في الجوانب المادية لحياة الإنسان بقدر ما يتأثر بها.

وعلى ذلك فمن الضروري أن نتبين حينها نتحدث عن تأثير النظم الاقتصادية في أفكار الناس، إلا أن هذا التأثير ليس ألياً مباشراً، بل هو يسير في عملية معقدة وغاية التعقيد، ولا

يعمل في اتجاه واحد من الاقتصاد إلى الفكر بل يمكن أن يعمل في الاتجاه المضاد، من الفكر إلى الاقتصاد أو من العقل إلى المادة.

ومن ثم نخلص إلى رأي الدكتور فؤاد زكريا وفحواه أنه يمكننا أن نبدأ في دراسة الاتجاهات الفكرية العامة المرتبطة بالنظم الاقتصادية واضعين نصب أعيننا أن هذه النظم لا تستطيع أن تصب عقول الناس كلها في قوالب واحدة وأنها لا تملك أن تؤثر في هذه العقول تأثيراً آلياً مباشراً.

٤- العقلانية والدين

هاجم فؤاد زكريا عقلية الخرافة والدجل ودعاة الشعوذة والسحر والخطاب الديني المتشدد والمتزمت، وآمن بقدرة العقل على مناقشة قضايا الدين وانضم إلى معسكر العلمانيين رافعاً شعار «العلمانية هي الحل» في مقابل «الإسلام هو الحل» وكأنه يعود بنا إلى الصراع التقليدي القديم صراع العقل والنقل، الحكمة والشرعة، غير عابئ بويلات هذا الاتجاه منذ سقراط أو ابن رشد في واقعنا العربي وحتى نصر حامد أبو زيد في أيامنا الحالية؛ فذهب ناقداً واقعنا الديني حيث يرى أنه مازال لدينا أناس يدافعون ويرجون للشعوذة والسحر والدجل إلى يومنا هذا، ومنهم من يؤمن بهذا وهم حاصلون علي مستويات تعليمية عليا، وكل هذا نتيجة إحساس الإنسان بالعجز عن مواجهة أزماته ومشكلاته التي يواجهها.

ويرى أن الخطاب الديني الحديث والمعاصر يفتقد إلى أهم مقوماته ويتجلى حين يمارس السلطة الدينية عنفاً فكرياً ضد المخالفين لها في المنهج أو الرأي حول تفسيرات وتأويلات النصوص الدينية في إطار الإسلام. وهو يشير في ذلك صراحة إلى نموذج الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي تعرض إلى الخروج من الجامعة وتعرض إلى محنته المعروفة، وصدرت ضده أحكام قضائية بالتفريق بينه وبين زوجته، متصوراً بأن أطروحات الدكتور نصر حامد أبو زيد وأفكاره التي قدمها لم تكن بالخطورة التي صورت بها إعلامياً والتي تستلزم كل ما مورس ضدها وضده من قمع وإقصاء وإبعاد، إلى أن اقتضي الأمر أن يترك مصر ويعيش بالخارج، فقد كان الأمر لدى فؤاد زكريا أهون من ذلك وأيسر وأنه كان بالإمكان استيعاب المشكلة واحتوائها دون إلحاق أي ضرر أو أي أذى بالرجل لو كنا نفهم حق الفهم معني وقيمة «الحرية الفكرية».

ومن أجل إيمانه بقيمة «الحرية الفكرية» وخاصة في الخطاب الديني قام بمجموعة من المناظرات والمعارك الفكرية مع رجال الدين ودعاته وعلمائه كان أشهرها مناظراته التي عقدها بدار الحكمة بدار نقابة الأطباء المصريين مع الداعية الشيخ يوسف القرضاوي وكان عنوانها «الإسلام والعلمانية» ضد دعاة الوهم والخرافة فيقول: «أنني خضت معاركي دفاعاً عن قناعاتي الفكرية وكشفاً لمواقف وتيارات معينة، وسأحاول أن أضرب لك مثلاً بسيطاً موضحاً: كنت قد كتبت مقالاً عقب حرب أكتوبر المجيدة وكان بعنوان «معركتنا والتفكير اللاعقلاني» وما أن نشر بجريدة الأهرام حتى تعرضت لهجوم عنيفاً وشديداً من كل مكان حتى وصل الأمر أني لعنت علي فناء المساجد لأنني حاولت تفنيد الزعيم القائل بأن الملائكة نزلت وساعدت الجيش المصري في حرب أكتوبر ١٩٧٣م، وقلت آنذاك إنه من الظلم البين أن ننسب الانتصار العسكري الوحيد الذي أحرزناه في العصر الحديث علي الأعداء إلى الملائكة، وتكرر الجهد الشاق الذي بذلته القوات المسلحة في التدريب والإعداد والاستعداد، ونفعل جهود كل من خطط وجهاز وأعد ودرب واستعد لهذه الحرب. وكأنني قد جاهرت بكفري عندما أعلنت رأي هذا وقد رد فؤاد زكريا قصور الفهم الديني وتأخره إلى الأمية التي عصفت بمجتمعاتنا العربية، ومن ثم فقد رأي أن الأمية هي العدو الأول لكل ما من شأنه الارتفاع بالواقع العربي إلى مستويات كبيرة علي مستوى التنمية والرفع من قيمة الإنسان وذلك عبر القيمة التي ينبغي أن تتأسس عليها الحالة العربية وهي قيمة حرية التفكير وذلك للخروج من الزمن التقليدي إلى الزمن الحديث الأكثر انتصاراً واتصالاً بالعلم والحداثة.

من هنا كانت دعوته إلى تأسيس مشروع يتلاقى فيه ما هو فكري مع ما هو فلسفي لوضع صيغة عربية تضع العرب والعقل العربي في واجهة المجتمعات المتقدمة التي لا تجتر الماضي بقدر ما تصنع الحاضر والمستقبل، ومن هنا تأتي أهمية إشرافه علي كتاب عالم المعرفة ومجلة عالم الفكر في الكويت.

وفي النهاية أقول أن فؤاد زكريا كان من أبرز المدافعين عن التفكير النقدي ومن أبرز المؤسسين لخطاب العقلانية في الفلسفة والفكر العربي المعاصر، هو حلقة من حلقات الفخر والاعتزاز العربي من أمثال فرح انطون واحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامه موسى وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وعثمان أمين وتوفيق الطويل ومحمود أمين العالم وغيرهم ممن دعا إلى العقلانية في الخطاب الثقافي والفكري وفي وسط هؤلاء لمع نجم فؤاد زكريا الذي

وقف على الضفة الأخرى والجبهة المشتعلة المختلف عليها وحولها، على الجبهة وفي المواجهة مع من هم في غير موقعه ومكانته أو الاتجاه الايدولوجي الذي ينتمي إليه والمدرسة الفكرية والفلسفية التي نافح وكافح من أجل الذود عنها وهاجم عقلية الخرافة والسحر ووقف ضد الأفكار السوداء وأحد المفكرين الذين أصلوا مفهوم الإسلام السياسي وذلك في كتابه «الصحوة الإسلامية في ميزان العقل» ثم في كتابه الآخر «الحقيقة والوهم».

ولذلك فلاشك عندي أن فؤاد زكريا صادق كل الصدق في دعوته المنهجية من التجديد إلى الثورة العقلية وهي ثورة تنبع من الداخل لا من الخارج فالثورة من الخارج تقوم على أساس الرفض والهجوم ولا تستند إلى مبررات علمية فهو يرى أننا بين أمرين لا ثالث لهما إما أن نرتضي السير قدماً نحو الحضارة الحققة وهذا منهجه الاستمساك بالعقل وهنا تكون الحياة. وإما ألا نرتضي التقدم برفضنا وتخلينا عن العقل ومنهج العقل وفي ذلك الشتات والضياع.

٥- العقلانية والثورة

والجدير بالذكر أني عندما قرأت فؤاد زكريا وجدته وكأنه يعيش بيننا في هذه الأيام، معاصراً ثورتنا المجيدة ثورة الخامس والعشرين من يناير، يعالج مشكلاتنا الفكرية المتأججة، يعاصر خروج الجماعات الإسلامية التي تشبه تماماً خروج المارد من القمم، يواجه الإعلام المحتفي بالقتلة والمجرمين، يجابه الاستلاب الثقافي الذي سيطر على الشارع المصري باسم الدين، والمجد لمن قالوا «نعم» بل الجنة والنعيم الأزلي، وسحقاً لمن قالوا «لا» من حزب الشيطان، بل وكأني اسمعه يجاهر بعلمايته صارخاً لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، ويعلن ويرسل رسائل علنية للقائمين على لجنة تعديل الدستور رافضاً قيام أي أحزاب أو جماعات سياسية على أسس دينية. وكأنه أيضاً يعيد مناظرة دار الحكمة مرة أخرى في ظروف متباعدة وأكثر إلحاحاً، يقف بين عادل حسين وعصام العريان وطارق البشري ليحاور يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي، ولكنه في هذه المرة يكون أكثر شجاعة، يشهد له أعداؤه «بأنه أشبه بسباق يعدو فيه حصان واحد» يسقط المتمسكين بشكل الإسلام دون مضمونه.

وعندئذ ينتفض الخصوم يحاولون الدخول إلى الحوار يرتبون الأوراق يستعدون للانقضاض عليه فيراوغون في ثياب الواعظين المصلحين ليدوا بالقول أنه «ما أحوج أبناء مصر، وأبناء العروبة، وأبناء الإسلام إلى أن يتحاوروا بالفكر بدلاً من أن يتقاذفوا التهم أو أن يتقاتلوا

بالسلاح» وأخذوا يخاطبون العواطف - كعادتهم - دون أن يخاطبوا العقول، فشلوا في حوار العقل فاستعادوا لعبة كل زمان، وهي إعلان المروق عن الدين، تهمة كل من يدعو إلى العقل وإلى التنوير منذ سقراط الذي اتهم بأنه يكفر بالإلهة ويدعو إلى آلهة جديدة وأنه مفسد للشبيبة، التهمة نفسها لقيها رائد العقلانية وآخر فلاسفة الإسلام أبي الوليد ابن رشد وهكذا في كل عصر وحين حتى عصرنا الحالي عصر نجيب محفوظ وطه حسين ونصر حامد أبو زيد ومن سيأتي بعد فؤاد زكريا من دعاة العقلانية والتنوير، فيصف القرضاوي فؤاد زكريا بأنه يؤذن في مالطة ويتحفظ على لفظة الآذان واصفا إياه بأنه ضد الآذان على خط مستقيم!!! وعندما يشعرون بأن إعلان الحكم من النخبة سيأتي على غير ما يطمحون، يلجأون - بوعي أو بغير وعي - إلى تاريخ الفلسفة وإلى محاكمة سقراط، وكيف أن محكمة النخبة الفاهمة بالحكمة العادلة لن تفي بالغرض فلجأوا إلى محكمة الشعب التي تضم الخباز والعلاف والحمار والسباك والنجار والعاطل والباطل؛ ليدينوا سقراط ويحكموا عليه بتجرع السم مذابا في العسل، فيترك حكام دار الحكمة الذين أعلنوا عنوان الندوة «الإسلام في مواجهة العلمانية»!!! الحكم للجمهور، تماما مثلما فعل محاكمو سقراط ليتكلم الجمهور بما لم يرض فؤاد زكريا وجماعته كما حكم من قبل على سقراط.

فهمي جدعان و«نظرية التراث»

د. زهير توفيق (*)

تميّزت المرحلة الراهنة في الفكر العربي المعاصر بظهور تيار عقلاني نقدي متحرر من الإيديولوجيا، التي كبلت تيارات الفكر العربي السالفة في تعاملها مع التراث، فانبثرت لقراءته قراءة أبستمولوجية في تاريخيته وكنيته للتحرر منه، وبناء موقف نقدي منه لتجاوزه والانطلاق لبناء المستقبل دون عقد وإشكاليات فكرية زائفة في الفكر العربي.

ولهذا فالتراث أكثر من مجرد خيار وانحياز في ثنائية التراث والمعاصرة، الذي يفترض بالوعي العربي التحرك في سياق آخر خارج الزمن التاريخي الذي أنتجه، وهو الماضي العربي الإسلامي، والحداثة الأوروبية المعاصرة.

تكمن أزمة التراث المنهجية في الانقسام الراهن في الخطاب العربي سياسياً واجتماعياً وطائفيًا - مما ينعكس على التراث وطريقة توظيفه وتفسيره، فتم تفتيته بجعل محتوياته أجزاء متنافرة تعدم بعضها بعضاً، ليعكس التراث المفتت صورة الواقع العربي المعاصر سياسياً وفكرياً، الذي يحاول إحياء التراث وتوظيفه للدفاع عن نفسه، والانكفاء إلى خطاب هوية استثنائية، وبناء علاقة صراعية مع الآخر. من هنا جاءت قراءة فهمي جدعان عينة ممثلة للعقلانية النقدية بما لها وما عليها.

يشير جدعان لأسباب فشل الوصول لمقاربة مقنعة للتراث وهي:

أ. قداسة التراث، ويعني ذلك ربط التراث العربي الإسلامي بالوحي أو بالنص الإلهي واعتباره جزءاً من التراث، ويعتقد أن الوحي مفارق للإنسان، ومن ثم فهو خارج دائرة التراث كمنجز إنساني، وإن الخطوة الأولى لحل مشكلة التراث هي: تحريره من هذا الارتباط القسري غير المسوّغ الذي أدخل الإلهي في دائرة الإنساني.

إلا أن د. جدعان لا يشير في هذا الربط إلى شروطه التاريخية أو القوى الاجتماعية التي علّقت مصالحتها الإيديولوجية عليه، علماً بأن استمرار هذا الجانب أو ذاك من التراث يعني الاستناد عليه كمصدر للسلطة الفكرية والشرعية لقوى وفئات مارست وتمارس حضورها ونفوذهها باسم الدين والتراث.

ب. التحام التراث بالحاضر، وهي العقبة الثانية التي يتصورها د. جدعان دون توضيح كاف، علماً بأنها نتيجة الالتحام والدمج التعسفي بين النص الإلهي والمنجز الإنساني في التراث، مما هُمّش النقد تارة وألغاه تارة أخرى. ولا تقتصر القداسة على مصدر واحد بل إن دمج اللغة العربية بكلام الله - لغة القرآن - لتصبح (هيّ هيّ) زاد من مستوى القداسة وصعّب الحل.

تتمثل الخطوة المنهجية الأولى في نظرية التراث عند جدعان بتوضيح الفرق النوعي أولاً بين الوحي والعلوم الدينية واللغوية، التي انبثقت عنه معتبراً إياها التراث نفسه لأنها معطى إنساني، أما المعطى الإلهي «الوحي ولغته» فخارج دائرة التراث، لأنه مفارق أصلاً للإنسان. وبهذه الخطوة المنهجية في دراسة التراث يفصل جدعان التراث عن القرآن ويضعه (التراث) في سياقه الطبيعي كمعطى بشري تاريخي صنعه الأسلاف.

وفي خطوة تالية يعرف التراث، الذي يفهم تلقائياً من الخطوة السابقة، بأنه منجزات الإنسان في إطار الحضارة العربية الإسلامية في العلوم والصناعات والقيم، وهي بمجموعها منجزات لها أصول وشروط وملابسات.

إن إشكالية التراث -حسب جدعان- تكمن في القيم اللغوية والدينية؛ أي جملة القراءات الدينية واللغوية والفكرية بالأساس، أما العلوم والصناعات العربية والإسلامية فلا يجادل فيها، فقد تجاوزها التطور والتقدم المادي منذ زمن بعيد. ومنها يخطو خطوة أخرى تتعلق بتحديد الارتباطات والعلاقات الماهوية التي ساهمت في بنائه وتكوينه، فهو تراث إسلامي عربي، إنساني، وهو بحكم هذه المكونات مرتبط بنا بعلاقات دينية وقومية وإنسانية.

والإسلام دين وحضارة تحول إلى تراث للعرب والمسلمين، وإطار ثقافي لكل الشعوب والديانات التي عاشت في ظله، لكنه ظلّ عربي إسلامي بحكم الارتباط الوثيق بين والعروبة والإسلام.

تتمثل الخطوة الرابعة في منهجية د. جدعان قي تسكين الحالة التراثية، أي وضعه في موضعه الطبيعي لا أكثر ولا أقل، وهذا يتضمن رفض المسوغات والآليات الراهنة، خاصة

الانتقاء والإحياء والاستلھام، وهي الآليات المعاصرة في قراءة التراث خدمة لأغراضها الذاتية، فرفضها ورفض غيرها من التيارات الفكرية التي قرأت التراث قراءة إيديولوجية مثل:

١- الاتجاه السلفي الذي يعمل على إحياء التراث، ليصبح محركاً للواقع الراهن كما يصفه، ويعمل على تأييد الماضي ورفض الحاضر ومعطياته الواقعية.

٢- الاتجاه الليبرالي الذي يعمل بطريقة معاكسة للاتجاه الأول، فيعزل الماضي والتراث عن الحاضر لبناء مشروع المستقبل الذي لا يجد أدوات بنائه في الحاضر المتخلف، فيلجأ لماضي الآخر أو حاضره للبناء عليه أو الاستعارة منه.

٣- الاتجاه التركيبي الانتقائي الذي يستهدف إعادة قراءة التراث بالمناهج الحديثة كالبنوية والفيومينولوجية واللسانية وغيرها. - رغم نتائجها وتحليلاتها الباهرة - إلا أنها كما يعتقد «توجه التراث توجيهاً قلياً واضحاً، وتريد أن توظف التراث لقضايا العصر وهوومه وأغراضه، فهي إجمالاً ليست مجرد قراءة للفهم فحسب وإنما للتثوير كذلك». وأما منهجه المخالف والمختلف عن الاتجاهات السابقة فحدّده بخطوتين إجرائيتين:

١- الالتزام بالواقعية العملية كمعيار إجرائي يسمح لنا بفرز واختيار العناصر التي تهمنا من تلك العلائق الخاصة بالتراث، وهي الدينية والقومية والإنسانية، ومما تبقى منه وتجاوز زمنه.

٢- تحديد الوظيفة النهائية للتراث.

وينتقل جدعان من نقد الاتجاهات وعقد المقارنات أو «السلبية النقدية» - كما يسميها طيب تيزيني- إلى تحديد وظائف التراث كما يراها هو في خطوته الخامسة المقابلة للوظائف المتداولة في القراءات المعاصرة، مثل الإحياء والاستلھام وإعادة قراءة التراث وهي :

أ- الوظيفة النفسية:

يعمل التراث حافزاً للتحرر من الذل والهزيمة لتجاوز تحديات العصر. وهي آلية دفاعية نفسية تعني التعويض وتبديل الواقع المرير بالذكريات المجيدة للحفاظ على توازن وتماسك الذات التي تواجه كل هذه التحديات. وتبدو هذه الوظيفة للتراث بديهية ومطلوبة، إلا أننا سرعان ما نكتشف تناقضاتها الداخلية؛ إذ سرعان ما يتحول هذا الحافز إلى عزاء ووعد بالانتصار

القريب الذي تروج له بعض الاتجاهات للهرب من تحديات الواقع، فتبدو آلية نفس/ فكرية تشهد على التراث ولا تشهد له. وهي قضية خلافية في بناء وإنجاز المشروع الحضاري العربي، الذي يحتاج لروافع وحوامل حقيقية تستند على الواقع الموضوعي، وتنهض به. ولا يغفل جدعان ذلك بل يذكر ذلك بصريح العبارة قائلاً: «فات مثوري التراث الطفيليين أن الشروط الاجتماعية السياسية المحافظة أو الرجعية تولد نقيضها، فليس مطلوباً من التراث أن يحدث ثورة ولا هو أصلاً قائم على أساس أنه مشروع ثورة، أو أنه يمكن أن يتحول إلى مشروع من هذا النوع».

ب- الوظيفة الجمالية:

وتعني استلهاهم القيم الجمالية والفنية من المعطى التراثي «التي لم تفقد مع مرور الزمن طلاوتها وسحرها وروعها» وهي أنجع وظائف التراث - إن كان له وظيفة - وأقربها للواقع الراهن. فاستقراء الواقع الثقافي العربي يؤكد صدق النتائج التي توصل إليها جدعان؛ فما من مبدع عربي إلا واستلهم جانباً ووظف جمالياته في عمله الإبداعي بعد تجريد تلك الجماليات من سياقها الموضوعي ووظيفتها الاجتماعية والدينية، وشروطها الاجتماعية، خاصة تلك النصوص والأعمال التي تجاوزت تاريخها واخرقت الزمن عصراً بعد عصر، إلى أن وصلت إلينا عن جدارة واستحقاق محملة بالدهشة والعجائبية والجمال. كالنصوص الصوفية وألف ليلة وليلة وشعر المتنبي، وعدد لا يحصى من النصوص التاريخية المهمة. وعلى مستوى القيم الفكرية يمكن استلهاهم بعض العناصر المهمة عند جابر بن حيان وابن الهيثم والمقدمة الخلدونية والشاطبي والسرخسي والجرجاني والتوحيدي وغيرهم. إلا أن جهود هؤلاء الأعلام ابتذلت أو ضخمت على غير العادة، بفعل القراءة الإيديولوجية لتسويغ أعمالهم، دعماً لخطاب الهوية الذي ينشد المغايرة، والاختلاف، والمفاضلة، لتحقيق السبق والريادة على الآخر معيار التقدم والحداثة!

ج- وظيفة الاستخدام أو توظيف التراث:

ويسمى بالجدوى من التراث، وهي وظيفة عملية تعني توظيف بعض عناصر التراث الحي في علم الفقه أو علم الكلام ودمجها في البنى الفكرية المعاصرة. ويؤكد رفعا للإبهام والتناقض أن هذا التوظيف لا يعني الاستلهاهم، وإنما «الاستخدام وتبني بعض المواقف والقضايا والاستثناس ببعض آراء القدماء. وهذا النوع من التوظيف يعني استخدام مواقف أو حلول أو أحكام محددة وواضحة بشأن قضية مطروحة نبحث لها عن حكم أو حل».

ويحدد جدعان منهجيته في هذا السياق بعزل ما أسقطه التاريخ من التراث والتعامل مع العناصر الحية فقط التي بقيت واستمرت، وهو الجزء الخاص من التراث الذي يقبل أن يكون جزءاً حياً من الحاضر.

وبعد تحديد ماهية التراث الحي القابل للقراءة الإبداعية، طرح جدعان وسائل هذا الإبداع، لإنتاج مركب نوعي جديد على مستوى الثقافة والفكر، وهي:

١- الدمج المادي ويعني: دمج العناصر الحية من التراث الفكري مثل بعض القضايا والحلول الفقهية في «علم العقيدة العقلاني».

٢- الاستقلاب المعنوي:

ويعني تمثل الأعمال الجمالية والأدبية أي «استقلاب آثار هذه الأعمال وتمثلها وإدخالها في حالتنا، الشعورية ووعينا الجمالي».

أما الخطوة التالية لإنتاج ثقافة حية موضوعها التراث، فهي تحديد مادة الإبداع نفسه التي تتكون من الواقع، والتراث الحي والوحي الإلهي. وينتقل بعد ذلك لتحديد الإجراءات الكفيلة لتحقيق هذا الإبداع بالعمل على الواقع الحي وذلك «بفهم حركته وبنيته كشرط ضروري لكل فعل... وتوجيه الواقع وتغييره من خلال هذا الفهم أمر لا مفر منه». ومن هذا التحديد نتوصل للنتائج التركيبية التالية:

أ- إن الواقع أو الممارسة معيار الفكر والنظرية، والوصول للحقيقة الموضوعية يعني إنتاج الفكر المطابق لذلك الواقع، والربط الجدلي وإقامة التلازم المنطقي بين الفهم والتغيير،

وهو بهذا يبتعد عن التجريد والمثالية التي تستغرق جهدها الفكري في التأمل، والإرادية التي تشد التغيير وتمنحه الأولوية على الفهم والتفسير.

ب- منهجياً يتجاوز جدعان المنهج العاملي أو الأحادي أي تفسير الظواهر والأحداث، ورهنها بعامل واحد محدد أو نظرية محددة، كتحديد الاقتصاد عاملاً مسيطراً ووحيداً لتفسير حركة الواقع والتاريخ، أو نظرية الانعكاس التي تطبق على الفكر والواقع لتحديد الأسبقية والخصوصية، أو الاستقلالية لهذا الطرف أو ذاك.

وأما العنصر الثاني الذي يجب الإبداع فيه، فهو التراث، ويتم التعامل معه كما سبق القول بالدمج المادي والاستقلاب، وبهاتين العمليتين «نحيي التراث من جديد، أي إننا نجعله حياً في الحاضر».

ج- إبداع التراث على مستوى الوحي بإعادة قراءته، وإنتاج ثقافة دينية أصيلة تناظر أو تتجاوز القراءات السابقة، بنفس المناهج والطرق القديمة، أو بالمناهج الحديثة، إذ «لا بد لنا أن نقابل الوحي بقراءة ما قد تكون واحدة من تلك القراءات التاريخية القديمة ولكن ليس ثمة ما يمنع من نجوم قراءات أخرى جديدة: قراءة لسانية وقراءة بنيوية، قراءة إبستمولوجية».

د- التحقق من المحصول الثقافي المنتج عن التراث؛ أي تحديد طبيعة الفكر المطابق لحاجاتنا وهمومنا، وهو فكر - مهما تجرد - مشروط بالواقع والتاريخ. لأن المحصول الثقافي الراهن سيكون صورة لحالة (الحصار) بمعنى التخلف الشامل والتأخر، إنه «تراث متأزم أو مأزوم يكشف عن فوضى الأوضاع وتشابكها أكثر مما يكشف عن منجزات أمة تحيا حياة طبيعية وتبدع منجزاتها بالقدر الأدنى من الحرية والفرادة».

وأما أدواته لتحويلنا بالتراث وإنتاج ثقافة حية - كشرط منطقي موضوعي - لتحويل إلى تراث حي عند الأجيال القادمة، فهي «العقلانية النقدية» دون إهمال الأبعاد الروحية والميتافيزيقية المرافقة للإنسان.

تعتبر مقارنة د. جدعان أكثر من نظرية وأقل من مشروع، وحتى تستكمل هذه القراءة ذاتها لا بد من إبداء الملاحظات التالية:

١- المنهجية:

تحفظ د. جدعان على جملة القراءات الحديثة التي تدعي الواقعية والعقلانية، واستنتج أنها قراءات لا تختلف عن النظريات التي تستلهم أو تحيي التراث، لتسويغ أطروحاتها الإيديولوجية وحاجاتها السياسية، وقد بدأ بمقارنته بمنهجية مركبة أساسها العقلانية النقدية والواقعية العملية لتجريد التراث من حمولتها الإيديولوجية، ووضعه في موضعه الطبيعي. إلا أن هذه المنهجية المركبة تحالف نتائجها مقدماتها؛ إذ سرعان ما يقودنا جدعان - الذي اصطف إلى جانب «ما يناضل من أجله مفكرو التيار الجديد الذين يدعون إلى عقلانية نقدية واقعية» - يقودنا في نهاية التحليل إلى دمج العناصر اللاعقلانية والمناهضة للعقل في عقلانيتنا النقدية.

ولا ندري حينذاك من سيقود الآخر ما دامت العقلانية مشروطة تاريخياً واجتماعياً بالواقع، وما دام «الحصار»؛ أي التأخر التاريخي في الواقع الراهن الذي يتحول في الممارسة لصالح القوى المناهضة للعقل. فهل كان أو سيكون دمج هذه العناصر لصالح التأخر والحصار أم لصالح الواقعية والعقلانية النقدية التي تعرضت في الآونة الأخيرة لقراءة نقدية لمنجزاتها الفكرية وتصوراتها وحدودها المنهجية؟

ب- جدل الماضي والحاضر

عرّف جدعان التراث الحي بأنه «ذلك الجزء من التراث الذي يقبل أن يكون بقدر ما جزءاً حياً من الحاضر»، ولا أنكر أن هذه العبارة أثارت في نفسي حيرة وتساؤلاً: فهل التراث بحد ذاته هو الذي يقرر أو يقبل الانضمام لنا، أم أن هناك قوى اجتماعية وتيارات فكرية محددة تحافظ على هذا الوجود وتعمل على إحياء ودمج أجزاء منه، وتناضل بكل قوتها دفاعاً عن خياراتها ومصالحها التراثية، لأنها تمدّها بالشرعية لتسويغ هيمنتها وسلطتها السياسية والثقافية؟. أعتقد أن القضية تحتاج لقلب موضوعي حتى تستقيم منطقياً، فنحن الذين نقبل أو نرفض أولاً من خلال آليات الانتقاء والاختيار، والإقصاء العاملة في التراث نقداً وإحياء واستلهاماً وقراءة جديدة.

ج- المصطلح ودلالته

تعكس مقاربة د. جدعان شبكة مفاهيم واسعة، إلا أن محتواها وممولتها المعرفية تماثل إلى حد كبير مع غيرها، ومن الصعوبة بمكان تمييز خطوط التقسيم بينها وبين غيرها إلا على صعيد اللغة الاصطلاحية. فما الفرق بين مضمون الإحياء السلفي ووظيفته من جهة وما بين الوظيفة النفسية التي حددها لاستلهم الأجداد العربية تعويضاً عما يحيق بالإنسان العربي اليوم من إحباطات وهزائم.

ومن جهة أخرى ما الفرق بين الاستلهم الذي رفضه لأننا «ننتقي من التراث جملة المواقف والمفاهيم التي تصلح لأن تسهم في تدبير حياتنا وأمورنا ونجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً لنا في تفكيرنا وفي فعلنا» وبين استخدام التراث بمعنى أننا «لا نستطيع أن نعول كثيراً على مصنفات القدماء في الأمور التي تهّم قضايا عصرنا النوعية إلا أنه يمكن الاستئناس بآراء القدماء في القضية نفسها، ويمكن استخدام مواقف أو حلول أو أحكام محددة واضحة بشأن قضية مطروحة نبحث لها عن حكم أو عن حل»؟

المنهج والرؤية:

لا بد لنا الآن من الانتقال من المنهجية إلى الرؤية كإطار عام لنظرية جدعان، ومصادراته القبلية التي تتحرك عن طريق المفاهيم حتى أوصلتنا إلى النتائج النهائية كفرضية ضمنية تم تثبيتها بعزل نتائج القراءات الأخرى، والإبقاء عليها وحدها وتمثل أولاً بإعادة قراءة الوحي بدلاً من إعادة قراءة التراث بالواقعية النقدية الخالية من الشوائب الإيديولوجية. فإعادة قراءة التراث هي قراءة عقيمة لا فائدة منها. وما يقترحه جدعان هو إعادة قراءة الوحي؛ أي تفسير النص القرآني وتأويله بما يتناسب وحاجاتنا العقلية وتطلعاتنا الراهنة، لأن الوحي هو مبدأ حياتنا العقلية والعملية. ولكن هل يمكن في الواقع عزل تفاسير وتأويلات الأولين للوحي؟ وهل يمكن تصور مرجعية العربي المسلم أو الحركات الإسلامية المعاصرة خالية من تصورات وتأويلات تراثية قديمة؟ ولماذا لا نقرأ مثلاً أو نعيد قراءة تلك الشروح والتأويلات لكشف دوافعها وشروطها الإيديولوجية والاجتماعية، وبالتالي تمهيد الطريق لقراءة علمية مغايرة؟.

أفترض إذن أن تتضمن إعادة قراءة الوحي مقدماتها المنطقية، أي نقد القراءات السابقة نقداً ابستمولوجياً للكشف عن حدودها المعرفية، وتحقيق الاستمرارية معها إذا لبت شروط الاستمرارية، وكانت تقبل التواصل معنا؛ أي البدء أولاً بإعادة قراءة التراث وتأويلاته، ومن ثم الدخول إلى عالم النص أو الوحي.

وما معنى الاستخدام إن لم يكن توظيف عناصر تراثية حية بعد استقصاء النصوص التراثية ودمجها في المركب الجديد، الذي نقرأ به الوحي مرة أخرى؟ وهو ما يشير إليه جدعان عندما يقترح علينا منهج قراءة الوحي «بقراءة قد تكون واحدة من تلك القراءات التاريخية القديمة»، فالتحليل التاريخي لا يستقيم دون الشروط التالية:

١- فحص الشروط الاجتماعية للنص «أسباب التنزيل».

٢- مقارنة تلك الشروط بشروط الحاضر.

٣- تأويل وتفسير جديد يتناسب مع المستجدات والتطورات الراهنة. هذا على صعيد القراءة الإسلامية للوحي، ولكن جدعان لا يشير لقراءات أخرى من خارج الدائرة الإسلامية للنص الديني، ولا نبالغ إذا قلنا إن القراءات الأخرى للوحي وخاصة التفاسير والشروح والتأويلات القديمة اكتسبت قداسة النص نفسه، بحكم التأخر التاريخي

وإغلاق باب الاجتهاد. وعلى صعيد آخر كيف نسوّغ قراءة تنا للوحي، وما الجديد فيها إذا تمت طبقاً لمنهجية القراءات التاريخية القديمة؟ وكيف نحقق قطيعة معرفية إيجابية كما يتصورها ألتوسير أو باشلار - أي التخلي عن العناصر الميتة وتوظيف العناصر الإيجابية في البنية الجديدة، إذا لم نتفحص القراءات السابقة قبل الدخول إلى عالم النص بقراءتنا الحديثة؟.

إن تجاوز هذه النقاط سيقودنا حتماً إلى تبني تلك القراءات التاريخية القديمة، ومن ثم تكرار التراث بالرغم عنا وقبوله كذلك في حاضرنّا، وإما إحداث قطيعة معرفية عدمية كما هي عند الفلاسفة الألمان: نيتشه وهيدجر: أي التخلي المطلق عن التراث وقراءاته.

هـ - إشكالية الإيديولوجي والعلمي؛

يعتقد د. جدعان أن مشكلة التراث ذات علاقة كيانية بالعامل السياسي والإيديولوجي الذي يكتف كل شيء، بحيث يصبح القول إن مشكلة التراث المباشرة هي مشكلة إيديولوجية مشرعة الأبواب على الجهود التي تبذل من أجل تجاوز حاضر التخلف في جميع القطاعات وعلى جميع المستويات. إلا أن د. جدعان لا يدفع بهذه المقدمة لنهاياتها المتوقعة؛ أي لنتيجتها المنطقية الوحيدة، وهي أن الإيديولوجيا بالمعنى الاجتماعي - المفارق لمعناها المعرفي - هي جملة التصورات والأفكار السياسية التي تؤطر ذهن الباحث، وتتضمن المصالح والحاجات على صعيد فكري. وقد كانت هذه التصورات المسبقة وما زالت جزءاً من عملية البحث؛ أي من الرؤية الشاملة للباحث وليست عاملاً خارجياً يمكن إقحامه أو طرده خارجاً. فهذا «الصفاء الفلسفي» الذي يدعو له البعض دفاعاً عن الموضوعية هو ضرب من الوهم في الفلسفة والعلوم الإنسانية بعامة، وما محاولة الفيلسوف فيتغنشتين والوضعية المنطقية لتجريد الفلسفة من حملتها الإيديولوجية، والانشغال بقضايا اللغة والألفاظ إلا محاولة فاشلة على جميع المستويات. لكن جدعان سرعان ما يتجاهل هذا التعريف ويتحول عن هذه النتيجة إلى المعنى السلبي للإيديولوجيا كوعي زائف، لتبرير نقضها والتخلي عنها فيقول: «إن الدخول في دائرة الإيديولوجي معادل للخروج من دائرة العلم ومن دائرة الوفاق والاتفاق».

وأعتقد أن هذا التحديد والحصر في العلوم الإنسانية وفي البحث الاجتماعي لا مسوّغ له، إلا إذا كانت الإيديولوجيا بالمطلق تعني التحيز والذاتية والتجريد واللفظية، وهي معركة

الوضعية منذ أوغست كونت لتحرير العلم الاجتماعي من حملته السياسية، ومن النظريات الكلية، وخاصة المادية التاريخية التي كانت وما زالت مصدر قلق علم الاجتماع البرجوازي لتفريغه من السياسة والوصول به إلى درجة عالية من الدقة والضبط واليقين، وهي رغبة شعورية أكثر مما هي مهمة واقعية.

وإذا كان العامل الإيديولوجي عائقاً أمام حل مشكلة التراث، فهل أثرت ونجحت القراءات التي تجردت منه، أو التي ادعت العلم والعقلانية والنقد؟، واجزم أنها سقطت جميعاً في فخ الإيديولوجيا والقصور المعرفي؟، وما المقصود أصلاً بحل مشكلة التراث؟. وهل هو في مشكلة أم إشكالية مفتوحة على الزمان والمكان، قابلة لقراءات متجددة ومتزامنة أو متعاقبة دون الوصول إلى حل نهائي، وهل أضفنا بقراءتنا المجردة بناء صرح معرفي جديد؟.

أليس المطلوب توسيع دلالة المفاهيم واكتشاف حقائق جديدة على ضوء الاكتشافات العلمية والمنهجية الحديثة في العلوم الإنسانية؟.

لر تستطع الفلسفة منذ اليونان حتى اليوم حل مشكلة وجودية أو إنسانية واحدة حلاً جذرياً، أو تعليقها إلى الأبد، ولا تحديد معناها النهائي بحيث لا تحتاج الأجيال التالية لقراءتها أو مقاربتها من جديد، فالتراكم الحاصل في المعرفة الفلسفية لا يماثل التراكم في العلم الطبيعي. وحتى مفهوم التراكم وطبيعته تختلف وتعرض للنقد والمساءلة على يد توماس كون وغيره من فلاسفة العلم، وأصبح تطور العلم وانتقاله من نموذج إلى آخر يتم بالقطع المعرفي والثورة الفكرية.^(١)

(١) فهمي جدعان- نظرية التراث ودراسات عربية إسلامية أخرى، الطبعة الأولى، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان ١٩٨٥.

جدل التحديث عند هشام غصيب (الديمقراطية والعقل والثورة)

د. غيضان السيد علي (*)

يشكل اغتراب العقل العربي محور فكري هام عند هشام غصيب، يحاول معالجته بطرق متعددة، فيقدم صور مختلفة لجدل التحديث العربي الذي يمثل ثورة فكرية وسياسية واجتماعية، فيطرح أسئلة جوهرية يحاول من خلالها الوصول إلى ما يرنو إليه ويطمح، من أهمها:

□ ما هي أبعاد الاغتراب الحضاري الذي يعانيه الوطن العربي اليوم بالنظر إلى وضع التخلف الذي نعيشه؟

□ ما هي مهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي اليوم؟

□ ما هي إمكانيات التقدم والتغيير الكامنة فيه؟

□ ما هي التناقضات السائدة في الوطن العربي بفعل وضعه المتأزم في بعده الداخلي والخارجي المتعلق بدور الوطن العربي في التقسيم العالمي للعمل؟

□ ما هي طبيعة القوى المؤهلة لكسر علاقات التخلف الآنف ذكرها؟ وقهر القوى الداخلية والأخرى الخارجية التي تعمل على بقاء هذه العلاقات وديمومتها، ومن ثم تحويلها إلى علاقات عقلانية، تطلق الطاقات الإبداعية للمواطن العربي ضمن إطار من الاستقلال والكرامة الوطنية وتنجز مهمات النهوض والتقدم الحديث؟

ويكشف هشام غصيب عن عجز الأنظمة الحاكمة العربية عن استخدام الديمقراطية لتنظيم المجتمع وتأمين الحريات المدنية والفردية، ويرى أن كل ما نجحت فيه هو استخدام الأجهزة القمعية ضد شعوبها.

ولذلك يبدأ جدل التحديث عنده من الديمقراطية، تلك التي وفدت إلينا وأخذناها عن الحضارة الأوربية، وفي مقابلها حكم الخليفة أو الأمير الموروث من الثقافة العربية. وحول جدل الوافد والموروث تبدأ الفكرة الأولى التي يبدأ منها جدل التحديث عند هشام غصيب.

إن هاجس الأمة العربية اليوم بكافة طبقاتها وتياراتها هو تحقيق النهضة والتقدم والحق بالركب، بدلا من البكاء على الأطلال، والتغني بأعجاد الماضي، وترديد عبارات مثل «أعجاد يا عرب أعجاد» مع الثبات في المحل! ويبدو ذلك معقولا جدا في ظل ثورات الربيع العربي التي مهدت إلى حد كبير الطريق لإمكانية تحقيق المشاريع العربية التي قدمها المفكرون والعلماء العرب الذين تقمصوا دور فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت في تحقيق النهضة الأوروبية.

ويبدو جدل التحديث عند هشام غصيب تعبير عن مأزق أمة تاريخية عظيمة تملك تراثا غنيا، وجربت نهوضا في الماضي قل نظيره بين الأمم، فالأمة العربية التي تعد من جانب أبنائها بحق من أعرق الأمم في التاريخ، تجد نفسها اليوم ممزقة تائهة مسلوبة الذات والهوية، منهوبة الثروات والموارد، مستغلة إلى أقصى حدود اللجم، مدوسة كرامتها وأمنها بأقدام أرذل الخلق من الإمبرياليين الغربيين والصهاينة، مصادرة حريات أبنائها، ينخر الجوع والحرمان والجهل والتخلف في عظامها، تلتفت هذه الأمة إلى نفسها حائرة مذعورة، فتطلق صيحة مدوية، بدأت بإطلاقها في مطلع القرن التاسع عشر، واستمرت تطلقها بزخم متزايد حتى هذه اللحظة. لماذا؟ وكيف؟ لماذا خرجنا من التاريخ؟ وكيف نستعيد وجودنا التاريخي، كيف نعيد إنتاج أنفسنا على أسس جديدة تضمن مساهمتنا الفعالة في إنتاج الحضارة الحديثة وتمكننا من حماية أنفسنا وتوفير العيش الكريم لأبنائنا؟ كيف تحدث الأمة العربية ذاتها بما يضمن تفجير طاقاتها وقواها الإنتاجية لخدمة أبنائها والعالم برمته؟ كيف توحد الأمة ذاتها على أسس الاستقلال والنهوض وكرامة أبنائها، كل أبنائها؟

وهنا يقدم هشام غصيب جدل التحديث، وهو رؤية فكرية جديدة بالاعتبار والتقدير، تتمثل مكوناتها الثلاثة في الديمقراطية والعقل والثورة، هذا الثلاثي يمثل دياكتيكاً وحواراً يخلص إلى التحديث والتقدم والنهوض.

فعندما تحدث أزمة في الديمقراطية في ظل وجود رؤى عقلانية تنويرية، فإن أزمة الديمقراطية مع التنوير، والتنوير كما يقول عنه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط «التنوير

هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك ذلك هو شعار التنوير.

فإن الأزمة مع وجود التنوير يؤديان بصورة حتمية إلى المكون الثالث للديالكتيك بلغة هيجل، وهو الثورة.

هذا ما بدا يرنو إليه هشام غصيب، وبدا من خلال رؤيتنا النقدية لقراءة أعماله الفكرية، فإذا ما تناولنا عناصره الجدلية الثلاثة بالتحليل والتفصيل تمكنا من الوقوف على حقيقة تلك الرؤية النقدية العقلية وتلك المحاولة الرامية إلى فهم المجتمع، ومن ثم حل مشاكله الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية؛ لأنه لا تغيير بلا فهم، ولا تطور بلا تمييز، ولا نتائج ترجى بلا فهم كامل للمقدمات الأولى، وإلا كنا كمن يضرب في عماية أو كالذجاج الذي يرقد على بيض مسلوق.

أزمة الديمقراطية

إن الديمقراطية عند هشام غصيب هي شكلا من أشكال العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، هي عقد اجتماعي يعمل على تحقيق الحرية لكل أفراد الشعب؛ لأن الديكتاتورية تسلب الأفراد حرياتهم في ظل سيطرة الأقلية على الأغلبية، في حين أن الديمقراطية تمنح أفراد الشعب الحرية؛ لأن الحكماء جاءوا من خلال عقد اجتماعي ويمكن عزلهم إذا خرجوا عن إرادة الشعب.

ولكن هل تحققت الديمقراطية بهذا المعنى في مجتمعاتنا العربية؟ أم أننا أمة تعاني الانقسام؟ نتحدث أبلغ الحديث عن الديمقراطية، وتتغنى بعصورها الزاهية أعذب الأغاني، في الوقت ذاته لا نجد لها أدنى وجود في الواقع الفعلي!

أسئلة محورية عديدة يطرحها المفكر العربي هشام غصيب كما تطرحها معه كل شعوب بلداننا العربية.

الديمقراطية نبت غربي نبت في التربة الأوروبية، وتم استيراده وغرسه في التربة العربية، ومن هنا نما شائها وضعيفا، شكلا بلا مضمون، أما المضمون فهو شكل سياسي موروث ومن

ثم يتم الالتجاء إلى رأي بعض المفكرين العرب من أمثال زكي نجيب محمود الذي يدلو بدلوه في أزمة الديمقراطية إذ يقول «لكن الفجوة فسيحة وعميقة بين أنظمة كهذه (يعني الأنظمة الأوروبية) تصون للناس حرياتهم السياسية، وبين صورة ورثناها فيما ورثناه عن السلف، فعلى طول التاريخ العربي ندر.... وكدت أقول استحال لولا أفي تعمدت الحيلة في الصياغة ندر أن زالت حكومة لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريد لها، فلا الشعب اختار ولا الشعب يملك حق العزل ولا القلة ممن لهم الصدارة في المجتمع يستطيعون بإزاء الأمر الواقع شيئاً إلا الطاعة والعصيان والمؤامرة». ويتابع زكي نجيب محمود قوله «وجدنا أنفسنا في عصرنا هذا بين هذين الطرفين: أنظمة الحكم التي تكفل الحرية للشعب ننقلها على الورق، ثم صورة موروثه تخلع على الحاكم صفات «الخليفة» أو «الأمير» بالمعنى التاريخي القديم، يعطي من يشاء ويمنع من يشاء بغير حساب، ومن ثم نشأت أمام المفكرين منا مشكلة المطالبة بتحقيق الحرية السياسية تحقيقاً يجاوز الكتابة على الورق ليصبح سلوكاً جارياً في صلب الحياة التي نعيشها كل يوم.

ثم يبدأ هشام غضيب مستخدماً منهج التحليل الحضاري، محلاً رأي زكي نجيب محمود يعزو أزمة الديمقراطية ومفهومها في التراث السياسي العربي، وإنه ثانياً يلفت النظر إلى فشل المجتمع العربي في إقامة جسور صلبة بينه وبين الديمقراطية الليبرالية التي نبتت في التربة الأوربية (تحقيق الحرية السياسية تحقيقاً يجاوز الكتابة على الورق).

وهنا يلقي هشام غضيب سؤالاً يطرح نفسه فيقول «ولكن، هل يخلو التراث السياسي العربي بالفعل من مفهوم الديمقراطية وطرائق ممارستها؟» فيقرر كما زعم د. زكي نجيب محمود أن التراث الشرقي العام يخلو من هذا المفهوم وأساسه الاجتماعي. ولكن ألا يجدر بنا أن نتجنب الوقوع في شرك العنصرية الغربية، فنجنب وضع الحضارات الشرقية جميعاً في سلة واحدة؟ ألا يجدر بنا أن نفرق بين واقع التراث العربي الإسلامي وبين الصور الأيديولوجية التي يتصور بها الغرب الشرق، فيرى أن هناك مجتمعات شرقية تمثل النظام فيها كنظام سياسي قسري تتمركز فيه السلطة المطلقة في يد فرد واحد هو السلطان. ولكن هل هذا هو الحال مع التراث العربي الإسلامي لم ينبثق في الأساس عن طبقة أرستقراطية زراعية حاكمة في أحد مراكز الثقل الحضاري في الشرق، كما هو الحال في التراث الشرقي التقليدي، وإنما نبع من حركة إصلاحية شعبية حضارية في إحدى نقاط التقاء خطوط التجارة الدولية (دكة المكرمة).

ومن ثم يقرر هشام غصيب على خلاف زكي نجيب محمود أن النظام العربي الإسلامي الذي نشأ بعد ظهور الإسلام يمثل مرجعية ديمقراطية يراها تمثل تراثاً ديمقراطياً النزعة والطابع، حيث أن ملامحها العامة قد ارتكزت في الأصل على الرغبة الاجتماعية في كسر احتكار الأرستقراطية التجارية المكية (نسبة إلى مكة) وإيجاد عقد اجتماعي يضمن نوعاً من المساواة بين الأفراد ويوفر حداً من مقومات الديمومة بالحد من الاستغلال والاستبداد الطبقيين.

وفي الحقيقة يشعر هشام غصيب بعدم ارتياح لمثل هذا الرأي، فلم يرق المجتمع الإسلامي أبداً على الديمقراطية، إنها اتبعت وحي السماء والسياسة القرآنية وانطلقت من مبادئ الشريعة الإسلامية ونبتت من مفهوم "الحاكمية لله" فلا حكم إلا لله، وحسب شرع الله عز وجل، أما الديمقراطية والتي تعني حكم الشعب للشعب حسب عقد اجتماعي فهذه نبت غربي واختراع أوروبي خالص.

ولذلك نجد أن هشام غصيب يتراجع عن مثل هذا الرأي فيقول «أن قولنا بأن الحركة الإسلامية كانت ديمقراطية الطابع لا يعني أن الدولة أو الإمبراطورية الإسلامية التي انبعثت عنها كانت ديمقراطية أيضاً، إذ يبدو أن الظروف التاريخية التي كانت سائدة في الوطن العربي يوم ذاك، بما في ذلك طبيعة الصراعات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي، ونمط الإنتاج السائد، ودرجة رقي وسائل الإنتاج، ومعدل اتساع رقعة الإمبراطورية الإسلامية وتأثير الدولة الإسلامية بالحضارات الشرقية التقليدية في البلاد التي انضوت تحت رايته، أقول أن هذه الظروف التاريخية حالت دون بناء مؤسسات اجتماعية قادرة على تجسيد هذه الروح.

وهكذا لم تمض بضعة عقود من الزمان على انتصار الحركة الإسلامية في الحجاز حتى عاد النمط السياسي الشرقي التقليدي ليطغى على المجتمع العربي، لكن المجتمع العربي الإسلامي، مع كل هذا، ظل يحمل بعض ملامح النمط الأصلي الديمقراطي الجوهر طوال ما ظلت التجارة الدولية عبر الوطن العربي مزدهرة. فيقول هشام غصيب على ارتباط النظام الاستبدادي في الحكم بالمجتمعات الزراعية، والنظام الديمقراطي على النظام التجاري، ويرى أن الطابع الديمقراطي يوجد في ثنايا تراثنا العربي الإسلامي الذي ارتبط وارتكز على التجارة الدولية طويلة المدى.

إن هذه الملامح الديمقراطية لم تبدأ في الزوال إلا عندما بدأت خطوط التجارة الدولية تتحول من الوطن العربي إلى مناطق أخرى من العالم، وحين أخذت القبائل التركية الغازية

- على حد قول غصيب- تفرض سيطرتها على الوطن العربي، بعد ذلك خيم جو من الاستبداد الشرقي المصحوب بجمود حضاري ثقیل.

هذا إذا هو النقيض الأول من نقائص جدل التحديث الثلاثة، ويتمثل في أزمة الديمقراطية، ولا تنبع هذه الأزمة عند غصيب من التراث العربي الإسلامي بقدر ما تنبع من التراث التركي الشرقي الإقطاعي الطابع الذي ورثه المجتمع العربي الحديث، ولا شك أن الطبيعة القمعية الديكتاتورية للسلطة السياسية في المجتمعات العربية الحديثة تنسجم مع ما ورثه المواطن العربي عن التراث السياسي العثماني من عجز حضاري واستصغار لكيانه البشري وكيان أمته، إذ هل يعقل أن نتوقع من سلطة تستصغر مواطنها أن تمنحه حق التصويت والانتخابات والمشاركة في تقرير ذاته وأمته؟ بل هل يعقل أن نتوقع مواطنًا عاجزًا يستصغر ذاته الحضارية أن يكافح من أجل الوصول إلى حقه الطبيعي في الحرية والديمقراطية وتقرير مصيره؟ ليس ثمة شك إذن في أن د. زكي نجيب محمود محق في اعتبار التراث السياسي الذي ورثه المجتمع العربي عاملاً من عوامل انعدام الديمقراطية فيه. وإن كان مخطئاً في اعتبار هذا التراث العربي الإسلامي.

كما أن استعمال جهاز الدولة الحديث الذي ورثته الأمة العربية من الاستعمار الغربي، لم تستخدمه الفئات الحاكمة كما يجب، بمعنى أنها لم تستعمله من حيث كونه أداة لتنظيم المجتمع وتأمين الحريات المدنية والفردية، ولكن استعملته فقط من حيث كونه أداة قمعية لا أكثر، وبدا ذلك جلياً في النظام البوليسي الذي تم استخدامه في الأقطار العربية بلا استثناء.

وقد جعل هذا النظام القمعي الذي اتبعته الأنظمة العربية الحاكمة الأمة العربية وشعوبها في حالة من التأزم الدائم، الأمر الذي جعل الطابع العام للشعوب العربية هو الانفصال الدائم بين الحكام والشعوب، الحكام في أبراجهم العاجية التي يرون منها كل شيء على مايرام، الأمن مستتب والحب والوئام يملأ جنابات وطنهم السعيد، الذي يستمتع بالرخاء وخطط التنمية ويركب السيارات الفارهة ويستمتع بمنجزات الحضارة الغربية السعيدة، والتي تتمثل في أوضح صورها في ملايين التليفونات المحمولة في أيدي أفراد الشعب الذي يعيش أزهى عصوره، وبين شعوب أثقلها الفقر والعوز وذلل الحاجة، وهم يرون خيرات البلاد كلها تحت سيطرة رأس النظام وأعوانه.

هذه الحالة من الانفصال بين الشعوب والحكام أو فيما أطلق عليه أزمة الديمقراطية، مثلت عند هشام غصيب النقيض الأول من النقائض المكونة لجدل التحديث.

إن هذه الحالة من التآزم الدائم التي أخذت تبحث عن تنظير عقلي لها حتى تتم الثورة التي تمثل الثالث الذي يمثل جدل التحديث في البلدان العربية.

العقل

يمثل العنصر الثاني من عناصر الجدل التي تكون عناصر جدل التحديث، والعقل كما وصفه الحارث بن أسد المحاسبي هو غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية كأنه نور يقذف في القلب، وذهب أبوبكر الرازي في مفتتح كتابه «الطب الروحاني» إلى أن العقل إذا صفا أضاء لنا غاية إضاءته، ولذلك تحدث عقلائي الإسلام عن ملكة العقل التي تميز الإنسان عن الحيوان، والتي يدرك بها الإنسان الأمور البعيدة والخفية المستورة، منذ القرن الثاني للهجرة، وإذا كان ذلك كذلك فخلق بنا أن لا نحط العقل عن رتبته، ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فمضيتها على إمضائه ونوقفها على إيقافه.

ويستعمل هشام غصيب العقل استعمالاً عملياً، أي بمعناه العملي لا النظري، أو ما يمكن أن نطلق عليه العقل الاستهلاكي في مقابل العقل الإبداعي، فالتنوير العقلاني يأتي من خلال الاطلاع على منجزات العقلية الأوربية المبدعة.

فالمشكلة تكمن في أن عملية تحديث العقل العربي باتت مجرد عملية استقدام أجهزة وأساليب حديثة متنوعة لتسهيل بعض الممارسات الاجتماعية، أما إذا نظرنا إليها من منظور الإنتاج، وهو المنظور الأعمق تبين لنا أن عملي التحديث تنطوي على إجراء تغيرات جذرية وبنوية في القاعدة الإنتاجية للمجتمع المعني، أي تحديث قوى الإنتاج وإجراء تحويلات نوعية عليها وخلق قاعدة إنتاجية جديدة تكسب المجتمع قوة واستقلالا وقدرة جديدة على سد الحاجات الفردية والتاريخية وحل المشكلات التي تواجه المجتمع، إنها عملية ثورية تهدف إلى نقل المجتمع في جوهره الإنتاجي من قدرة إنتاجية عادية إلى قدرة إنتاجية جديدة أكثر فاعلية في تلبية الحاجات الفردية والتاريخية، إنها ليست مجرد عملية تاريخية تمارسها حكومة ما، وإنما هي عملية تاريخية تمارسها طبقات اجتماعية بكاملها.

ولذلك يرى هشام غصيب أن مصلحة الدول الإمبريالية والمؤسسات الاقتصادية الدولية الرأسمالية (منظمة التجارة الدولية، صندوق النقد الدولي، البنك الدولي وغيرها) اختزال هذه العملية التاريخية الشاملة إلى مجرد مجموعة من الإجراءات الحكومية السياسية والاقتصادية التي تصب في النهاية في خدمة التراكم الرأسمالي في المراكز الرأسمالي الكبرى على حساب الشعوب النامية أو الشعوب الفقيرة أو شعوب دول العالم الثالث.

وهنا يتضح استعمال غصيب لمصطلح التحديث، فهو تحديث بالمعنى التاريخي الإنتاجي الثوري لا بالمعنى الإجرائي الاستهلاكي المحافظ المعتمد في الفكر الإمبريالي. فالتحديث إذاً هو عملية اجتماعية تنبع ضرورياً من جوهر الحقبة الحديثة وبالتحديد من قلب تناقضات نمط الإنتاج الرأسمالي، لكن كون هذه العملية موضوعية لا يعني أنها تتم بمعزل عن الذاتية الاجتماعية أو الوعي الاجتماعي، إذ ينبغي ألا ننسى أن الذي ينفذ سيورة التحديث هم فئات وجماعات وطبقات اجتماعية مدركة، صحيح أن عوامل موضوعية تدفعها إلى ذلك، لكنها تنفذ هذه السيورة وتشارك فيها، كل بطريقتها الخاصة، ووفق برامجها وأنساق إدراكها وتجربتها التاريخية.

وتحديث العقل هو تحديث الوعي الاجتماعي عند هشام غصيب الذي يعني خلق وعي عقلاني علمي قادر على مجابهة الواقع الراهن أي قادر على نقد الواقع من أجل حل تناقضاته صوب نظام الحرية والرفاه، وشرط ذلك أن تمس الوعي نار العقلانية العلمية الهادرة، أي أن يعاني الوعي الثورة العلمية والفلسفية الحديثة في بنيته الداخلية، وأن تحدث العقلانية العلمية زلزلاً وثورة في الوعي وتشكله على أساس محاوريتها، ويعني ذلك أن تمر الزمر الاجتماعية الرئيسية في سلسلة من المعاناة المتعددة الجوانب فيتعرض وعيها للتحديث الحضاري الكبير الذي تفرضه العقلانية العلمية على الوعي ما قبل العلمي بما يزلزل أركان هذا الوعي ويفجره من الداخل صوب أشكال أرقى من الإدراك.

أما العقلانية العلمية فهي الأسس والأرضيات الفكرية والفلسفية والقيمية التي تفترضها المنهجية العلمية وترتكز عليها ومنطوياتها الثقافية والحضارية. وهي ثورة في جوهرها، نرفض في بنيتها الداخلية مع الكائن، أي، مع الأمر الواقع. إنها ثورة دائمة، نقد متواصل للكائن. إنها صورة للجدل المادي في تجده الدائم. وعليه، فغن تمثلها وضمها ليس بالمسألة السهلة، وإنما ينطوي على بركاز مدمر في الوعي وعلى خلق جديد دينامي متحرك بصورة متواصلة.

نخلص من كل هذا انه بحدوث الوعي الاجتماعي بهذه الصورة فإننا بذلك قد نكون وصلنا إلى النقيض الثاني الذي يقودنا مباشرة إلى المركب منها وعنهما بلغة هيجل وهو الثورة تلك التي تكون نتاجا حتميا لهذين النقيضين المتمثلين في أزمة الديمقراطية والتنوير العقلاني المشبع بالوعي الاجتماعي، فبحدوث الأخير تحت الثورات لتقييم المعوج وتضع المجتمعات على أول الطريق الصحيح.

ويعمل الوعي الاجتماعي عند هشام غصيب على تحقيق مجموعة من المهمات الرئيسية المهمة منها:

١- رفع لغة الجماهير إلى مستوى الخلق الثقافي، أي استعمال لغة الجماهير في إنتاج أدب رفيع وفكر عميق وعلم متقدم. إذ تمرد مثقفو النهضة الأوربية بالتحديد على لغة السلطة الإقطاعية (اللاتينية) لكي يبدعوا باللغات المحلية، لغات الجماهير الشعبية (الاطالية والاسبانية والفرنسية والانجليزية والألمانية وغيرها).

٢- نشوء جماعة علمية متنامية على أرضية مؤسسات مستقلة ذاتيا ودور أساسي في عملية الإنتاج المادي.

٣- نشوء طبقة من المفكرين والفلاسفة المرتبطين بالقوى والطبقات الصاعدة أدت دور بناء العقلانية العلمية وبثها في مسامات المجتمع الأوربي. وترسيخها في الخطاب الثقافي السائد، أي عملت على تحديث هذا الخطاب (فلاسفة التنوير بالتحديد).

والسؤال الجوهرى الذي يطرحه هشام غصيب أين نحن العرب من هذه المهمات والتطورات؟ ما سبيلنا إلى تحديث الوعي الاجتماعي العربى؟ ما المسار التاريخى الثورى اللازم لإنجاز ذلك؟ هل حققنا من مهمات التحديث الكبرى التى أنجزتها أوربا فى الحقبة الحديثة؟ وإذا كان الجواب بالنفى، فكيف نحققها فى ظروف العالم المعاصر؟

ولكن بإلقاء نظرة متفحصة على واقعنا العربى، فإنها تبرز لنا حقيقة فحواها أننا لا نستطيع أن ننجز أيا من هذه المهمات إلا إذا قمنا بتفعيل الديمقراطية السليمة التى تتضمن الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية أى بتخطي أزمة الديمقراطية بلغة هشام غصيب، ولن نكون قادرين على تخطي تلك الأزمة بون تحديث الوعي الاجتماعى، فإذا حققنا الأخير (تحديث الوعي) تحقق المطلب الأول (الديمقراطية الحققة)، وبحدوث الاثنين معا لا بد وأن تظهر معه

الثورة، أو ما بدا واضحا في الأفق أثناء كتابة هذه الورقة البحثية في تونس ومصر وليبيا واليمن وسوريا، أو فيما بات يطلق عليها ثورات الربيع العربي.

الثورة

هي المكون الناتج عن التقاء الديمقراطية بالوعي العقلاني الاجتماعي، والثورة ضرورة عند كثير من الفلاسفة والمصلحين، والثائر الحق هو الذي يثور ليهدم الفساد ثم يهدأ ليبنى الأجداد؛ والثورة واجبة وشرعية عند الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو الذي يرى أن العلاقة بين الشعوب والحاكم هي علاقة قائمة على العقد الاجتماعي فإذا كفل الحاكم الحريات وتحقيق الأمن والأمان للشعوب وراعى المساواة والعدالة الاجتماعية بقي في الحكم ولزم له السمع والطاعة من المواطنين، أما إن اعتدي على الحريات ولم يراعى العدل والمساواة وجبت الثورة ضده.

ومن هذا المنطلق يناقش هشام غصيب واقع الأقطار العربية لينتهي من ذلك إلى الآتي:

١- إن العملية الديمقراطية في أقطار الوطن العربي التي تدعي أنها ديمقراطية لم تمس الأجهزة الأمنية، لا من حيث البنية ولا من حيث الصلاحيات والوظائف ولا من حيث الموازنة، فهذه الأجهزة تظل سيفاً مسلطاً على رقاباً لعباد يمكن أن يستعمل في أي لحظة. فليس هناك ما يقيدها بالفعل سوى مشيئة الحاكم، الأمر الذي يجعل منها قيذا فولاذيا على ممارسة الحريات الديمقراطية وسقفا لها يميل إلى التحرك إلى الأسفل دوماً. وهي قد تواكب العصر بتحديث طرقها القمعية، لكن النتيجة واحدة من حيث وظيفتها في لجم المواطن وتقييد ممارسته للحريات الديمقراطية.

٢- ما زالت هذه الأقطار محكومة من جانب أقليات ارسنقراطية بيروقراطية، اقرب إلى العصابات منها إلى جماعات الحكم أو الطبقات الاجتماعية، شأنها في ذلك شأن الأقطار العربية الأخرى التي لم تدخل بعد ما يسمى تجربة الديمقراطية، فهذه الأقليات تسيطر على المؤسسات الشعبية كالبرلمان والنقابات وعلى المؤسسات الاقتصادية الرئيسية لتكون مصادر جديدة للربح الذي تجنيه من المجتمع، وعليه فإذا أردنا تعريف النظام السياسي العربي النمطي، فإننا نقول عنه إنه يمثل ديكتاتورية الأرستقراطية البيروقراطية. وفي ضوء هذا التوصيف فإنه من الواضح أن الغالبية الساحقة من المواطنين في الديمقراطيات العربية الناشئة لا تملك أدنى شروط ممارسة

الحريات الديمقراطية. فالأرستقراطية تحتكر جزءاً من هذه الشروط، والجزء المتبقي تحتكره فئات البرجوازية الطفيلية السائدة في القطاع الخاص، وهذا الوضع ينعكس بدقة في برلمانات الديمقراطيات العربية الناشئة.

٣- إن عملية اتخاذ القرارات الرئيسية والحاسمة في الديمقراطيات العربية الناشئة ما زالت حكرًا على النخبة التي تشكل قلب الأرستقراطية البيروقراطية. وقد تركت مساحة ضيقة من القرارات لمشاركة الأجنحة الأخرى من البرجوازية التابعة الطفيلية. وهذا ما تفرضه بنية النظام السياسي والدستور والقوانين القائمة. فممارسة الحريات الديمقراطية حتى في شكلها الممسوخ والمقيد، لا تدخل إلا بطريقة بعيدة وغير مباشرة في عملية اتخاذ القرار. فالنخبة الحاكمة هي التي تتخذ القرار ارتكازاً على سياسات عامة سياسية واقتصادية وثقافية تضعها قوى خارجية مستفيدة، وبمشاركتها غالباً، وفي مقدمتها الإمبريالية الأمريكية والصهيونية العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية، وعلى هذا الأساس فإنه يمكن رسم الديمقراطية العربية القائمة في بعض الأقطار العربية بأنها الوصفة السياسية لهذه القوى العالمية. وهي لا تمت إلا بصلة شكلية إلى الديمقراطية الفعلية الحقيقية، فهي في جوهرها شكل جديد محدث لديكتاتورية البيروقراطية. إنه شكل أكثر فاعلية وذكاء وقبولا من الرأي العام العالمي، لتعامل مع المعارضة واحتوائها والحد من اتساعها. ففي ظل التغيرات الأخيرة وجدت بعض النخب العربية الحاكمة نفسها مضطرة إلى تقديم بعض التنازلات للقوى الاجتماعية الأخرى، وإلى تحديث أساليب إدارة المجتمع وترشيدها لإدامة احتكارها السلطة بأقل كلفة ممكنة. لكن هذه الإجراءات لم تلغ حقيقة احتكارها السلطة في شتى المجالات وبخاصة احتكارها اتخاذ القرارات الحاسمة والمصيرية.

وما دام الأمر كذلك عند هشام غصيب فإنه يرى أن المهمة التي تجاهها اليوم لا تتمثل في تحديث مؤسساتنا التربوية وغيرها بما ينسجم والتحولات التي شاهدها مؤخرًا على الصعيد السياسي. فنحن لم نحقق الديمقراطية على الصعيد السياسي حتى نضع نصب أعيننا تعميمها على مؤسساتنا وجماهيرنا العريضة من المحيط إلى الخليج.

ومن هنا يؤكد غصيب على أن المهمة التي تجاهها اليوم هي تحقيق الديمقراطية بكسر احتكار الأرستقراطية البيروقراطية وحلفائها من البرجوازين الطفيليين للسلطة على شتى

الصعد، وكسر القيود التي فرضتها علينا المؤسسات المالية الدولية والإمبريالية الأمريكية والصهيونية العالمية، أي تحرير القرار الوطني من هذا الاحتكار ومشاركة القوى الشعبية الديمقراطية في صنع القرار الوطني، وهو عين ما تجاهد لتحقيقه ثورات الربيع العربي حالياً.

ويلفت هشام غصيب الأنظار إلى أن هذا لن يتم إلا بتغيير علاقات القوى الداخلية في إطار تغيير علاقات القوى الخارجية. ومن ثم فإن قضية الديمقراطية في الديمقراطيات العربية الناشئة ليست قضية واقع نريد ترسيخه، وإنما هي قضية نضالية كبرى، تعمل في الأساس على تجاوز أزمة الديمقراطية وكسر احتكار النخبة، وإزالة القيود التي تقتل روح المثابرة والإبداع والثقة بالنفس، وتشرب نفوس المجتمع بحب الخير والحق والجمال، وبقيم الرفض العقلاني الذي يتطلب إذكاء روح العقلانية وتحريرها من قيود الخوف والطاعة العمياء والخرافة والتزوير واللاعقل. وهذا هو طريق التحديث عند هشام غصيب والذي مثّل جدلاً ثلاثياً تكونت أفكاره الثلاثة من الديمقراطية والعقل والثورة.

مدى مساهمة مشروع برهان غليون في نهضة الثورات العربية

أ. أمينة لزرق

مقدمة

شغلت الساحة الفكرية العربية في النصف الأخير من القرن العشرين، الأوضاع والمتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فانقسمت اهتمامات وكتابات المفكرين والفلاسفة المعاصرين إلى قسمين: الأول إستمولوجي، والثاني إصلاحي، يُعنى الأول بنقد العقل العربي وآليات تفكيره ونموذج سلوكياته، سواء على المستوى الخاص أو العام. وعُني الثاني بتشخيص «الواقع» العربي من سياسات قمعية وسلطات ديكتاتورية، إلى مجتمعات طائفية قبلية متشددة ومتنازعة، إلى ثقافة تراثية مازالت تعتقد نظريا على المبادئ والمعتقدات الدينية القديمة أنها الخلاص الذي يساعدهم على التحرر من الأشكال القهرية التي يعيشون في كنفها في العصر المعاصر.

فالمفكر والمثقف الحقيقي باعتباره مواطن ومنتمي إلى حضارة، يجب أن لا يتخلى في اللحظات الحرجة والحاسمة عن مجتمعه، فأى علم أو فلسفة ليسا لهما أي معنى إن لم يندمجا في العلاقة وإشكاليات المجتمعات الحاضرة لهما، فيجب أن يكون المثقف مكلفا ذاتيا بتشخيص المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الذي يكون فيها أو حتى خارجا عنها، فها هو المفكر: برهان غليون يقطن في فرنسا مع دراساته وأبحاثه التي تجس نبض الحالة العربية الراهنة، سواء أقبل الثورة أو بعدها، حيث نجد أن مؤلفاته كلها تدور في فلك الأسئلة التي تشغل المجتمعات العربية، فقدم بذلك مشروعه الفكري، الذي سعى من خلال إيقاظ العقول العربية من غفلتها وسباتها الماضي، وفتح أمامه الأفاق التي تؤهلها للخوض في ديناميكية العصر المعاصر، بما هو حافل من قيم كالحرية والتنوع والمساواة والتطور والرخاء المادي والمعنوي... إلخ.

فما هو محتوى المشروع الغليوني؟ وكيف ساهم المشروع في خضم الأحداث الثورية العربية المعاصرة؟

١. مشروع برهان غليون

يدرج مشروع برهان غليون الفكري ضمن الإصلاح العربي، إصلاح الواقع السياسي والألية التي تتبعها السياسة العربية مع البنى المجتمعية، إصلاح المنظومة الفكرية والثقافية للعقلية العربية، ولقد ورد في دراسة قدمها الأستاذ: السيد ولد أباه، تقسيم المشروع الغليوني إلى ثلاثة محاور رئيسية، أولها الفكر التحديثي العربي، وثانيها علاقة الدين بالدولة، وآخر محور علاقة الأمة بالدولة^(١). إلا أنه يمكن اختزال المشروع ككل في محورين أو نقطتين في بالغ الأهمية، حيث أن كل مؤلفات برهان غليون لا تخرج عنهما، وهما: الحداثة أو التحديث العربي، والثانية الدولة الدينية والدولة المدنية، ذلك أن دور الأمة يكمن في تحديد كل واحدة منها، فالأمة ولأسباب معينة وتبعاً لاقتناعات أو لموايرث فكرية، ستحدد طبيعة كل من الدولة التي ستكون عليها، ونفس الشيء بالنسبة للتحديث والعصرنة، فالشعب كفاعلين وكأمة واحدة داخل الدولة والقطر الواحد، سيختارون من الحداثة ما يليق بهم وبعقلياتهم.

ركز برهان غليون في قراءاته على السياق الاجتماعي - الثقافي المعاصر، وانصرف عن السياقات الستاتيكية، التي تعمل على إرجاع مجريات وأحداث التاريخ إلى حقبة معينة ومحددة، والتي تمثلت في الأغلب بالموروث الديني وتفسيرات السلف. مسعى برهان غليون هو «رصد الأزمة العربية»، بما هو معاش بالواقع المعاصر، وبما هو محفوف من مشاكل اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية... إلخ، وليس من منطلق ما ينبغي أن يكون أو مما كان، نعاود إحياءه ونلبسه لبوس العصرنة.

سوف أركز على نقطتين مهمتين في مشروع برهان غليون، لأنها ستخدمنا في استخلاص المساهمة التي قدمها برهان غليون في الوقت الراهن، وأعني بذلك الثورات العربية القائمة الآن، بدءاً من تونس ومروراً بليبيا ومصر واليمن وسوريا.

(١) السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ص ٢٥ ص ٢٩.

أ- الحداثة في المجتمعات العربية:

الحداثة بمفهومها العام هي حركة نهوض وتطوير وإبداع، هدفها تغيير أنماط التفكير والعمل والسلوك، بمعنى أنها حركة تنويرية عقلانية بالأساس، جاءت كرد فعل لما عاشه الإنسان في العصور الوسطى، أي أنها وجدت لغاية تحطيم أصنام الفكر التراثي الديني، الذي امتاز بالإنغلاقية والتفسيرات المطلقة العليا. ولما كانت الحداثة في المجتمعات الغربية قد وجدت الرد الإيجابي لها، وما نشهده اليوم من ثقافة متنورة وعقلانية خرقت كل الحدود بالتطوير التكنولوجي والصناعي، وكذا في سلوكياتهم، إذ نجد أن مفهوم الإنسان أصبح ذو بعد أخلاقي كوني، مع ذاتية متفردة وعلائقية في ذات الوقت ماهو إلا دليل على إيجابيات الحداثة. إلا أن الرد لم يكن واحد في جميع أقطار العالم، حيث أن المجتمعات العربية مازالت وفيه وفاءً مطلقاً للتراث - ولا أعني التراث هنا الدين- فالمجتمع العربي عاش الحداثة بوجهها السلبي، عاشها في حالة التهجين، إذ الحداثة في الوطن العربي عرفت عن طريق الاستعمار، فقد دخلت من الخارج، لم تكن وليدة عقولنا وإدراكاتنا، ثم عرفناها بعد ذلك من خلال الدولة البيروقراطية والنخب المنفصلة عن الجماهير والمتغربة، فجاءت في إطار من العنف والإكراه، وليس في سياق الحرية والديمقراطية والعصرية^(١). نفهم من هذا أن الحداثة في الوطن العربي لم يكن بسبب الدين أي الدين بما يحمله من مبادئ والتزامات لم يمنع العقول العربية من تبنيها، كما كانت الحال في البلدان الغربية إذ الكنيسة سلطت القيود لتمنع تحرر الفرد من سلطانها وجبروتها.

وتمثل المأزق الحداثي العربي بأنه لم يعي مقومات الحداثة، فهو لم يستوعب ولم يدرك ماهيتها الحققة، فلقد أخذ الشكل وترك المضمون، فالحداثة ليست بإتيان مصنع حديث، الحداثة هي علاقات العمل، هي ليست رأس المال، هي رأس المال بما يعني الإنتاج والتفاعل مع الإنتاج بهدف التنمية الاقتصادية، الحداثة ليست بعدد ونوعية الأجهزة التي تستوردها الدولة، بل هي بالتسخير الإيجابي لهذه الأجهزة، تسخيرها في تطوير وإخصاب الفكر العربي بالأراء المتعددة والنقاشات والمناظرات التي تسمح للمجتمعات أن تطور ثقافة جديدة، حدثتنا باختصار خلقت من الفقر والقهر والجوع والبطالة... إلخ، أكثر مما خلقت من الحرية والمساواة

(١) برهان غليون، أسطورة الحداثة العربية، الحوار المتمدن، العدد ١٥٩٤، ٢٧.٠٦.٢٠٠٦، الساعة: ٠٩:٤٦،

والعدالة والتنمية، فتربتها لم تكن مهياة، ومما زاد الطين بلة أن المشرفين على الأرض كانوا على تغافل تام عنها لأهداف تخصهم وحدهم. لقد فشل العربي في الصراع التاريخي بين القوى الداخلية والخارجية لامتلاك الموارد المادية وغير المادية، لكن الاعتقاد الذي ساد عندنا هو أننا توقعنا أن تأتينا الحداثة في صحن من ذهب مزين بحبات اللؤلؤ، لم نكن على دراية أن الحرية لا تأتيك لو لم تقتل نفسك من أجلها، لم نع بأن التنمية تأتي بتطوير ذواتنا بالعلم، إلا أننا يمكن اعتبار هذه الثورات التي نشهدها اليوم مرحلة تمهيدية للحداثة، لا يمكن أن نغض النظر عن هذه القفزة التي أقدم عليها مجموع الشباب والعمال والمثقفين... إلخ، أنها وجه من أوجه الحداثة ذلك «لأنه أولاً تمرد على الأنظمة الاستبدادية، تلك التي زرعت بذور الحداثة الهجينة، إن بروز الشعب ومطالبته بحقوقه كإنسان حر معاصر هو في حد ذاته فاعل سياسي، بل محور الحياة السياسية والقرارات العمومية التي تمثل جوهر الحداثة السياسية والاجتماعية»^(١).

ب. الدولة الدينية والدولة المدنية:

لقد حصل إلتباس كبير في الثقافة العربية بين العلمانية والدين، لأسباب تتعلق بالسياق التاريخي والثقافي والسياسي معاً، فصارت العلمانية تعني عند عامة الناس رفض الدين والعداء له وللرجال المتدينين، وقد حال هذا الإلتباس دون التطور الطبيعي للفكر وللقيم في الحقل السياسي العربي، فالعلمانية بمعناها الجوهري مرتبطة بنظرية الدولة الحديثة، أي دولة المواطنين أو المشاركة السياسية والمساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات، إذ أن مفهوم الوطنية جامع لكل الأفراد، سواء أكانوا متعددي الأديان أو المذاهب - وهذا من حقهم - وهم يستوعبون هذا التنوع لأنهم تحكمهم قوانين تجعل كل واحد منهم يحترم الآخر من مبدأ المواطنة والمدنية.

لكن إذا ما بقينا على مستوى العلاقة الدينية والدولة الدينية التي تسير اليوم وفق مبدأ: الناس على دين ملوكها، بمعنى أن الملك أو الحاكم يفرض مذهبه ودينه على الجميع ويسمح بتغلغل هذا الدين في الأمور الاجتماعية والشخصية، مما ينتج عدم الاستقرار ويحول دون تحقيق شروط الوحدة والسلام والحرية والعدالة... إلخ. فالدولة المدنية تحوي ذلك التنوع، هذا الذي مازال لحد الساعة مصدر حروب أهلية في المجتمعات العربية، حيث أن الطوائف

(١) برهان غليون، الثورة التونسية أو دخول العرب في الحداثة السياسية، مجلة الحوار المتمدن، العدد ٣٢٥٥،

يوم: ٢٠١١.٠١.٢٣. الساعة: ٥٦:٢٠. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=242874>

والعصبية تسيطر على نظام الحكم القائم، والشعب في تجزؤ بين الانتماء والتمرد، بين الحرية والقيّد، يتلاعب به ضمن استراتيجيّة المصالحاتية النظامية، فالديمقراطية لا تكون لها قائمة ضمن الصراعات الفئوية، ضمن رأسمالية وشغيلة بسطاء، «الديمقراطية لا تكون ضمن توريث النظام أو حكر السلطة لفئة معينة، الطائفية عرقلت الديمقراطية إذ أنها منعت التداول السلمي للسلطة، حيث أصبح جهاز الدولة مطبوع بالإمبريالية الفكرية، ذات التعدد المتكرر والمحتكر، فنقص الكفاءة المهنية في الجهاز الحكومي وانعدام الانتخاب الحر سيؤدي لا محالة بالوطن العربي بالموت عاجلاً أم آجلاً»^(١).

ويمكن إرجاع الوضع العربي الحالي لثورة ضد النزعات السلطوية ذات الحكم الشمولي الكلياني، التي لم تترك مجالاً للحرية في التعبير وحرية الانتخاب، فالشعب العربي في حالة عبثية مطلقة، عبثية الوجود، وانعدامية الذات، خلفت هذه حالة حيوانية «ذئب لأخيه الإنسان»، وما العقد الذي أبرم من طرف مجموع الفئات الشعبية من طلاب وشباب وبطالين وجمعيات... إلخ، إلا دعوة صريحة لديمقراطية، ديمقراطية تحدد إطار حماية الأفراد وحقوقهم من خلال منظومة قانونية، لا تقتصر على التشريع فحسب، ولكنها تضمن تطبيقها وتحمي حقوق الأفراد في الدفاع والمقاومة وفي العدالة وفي الأمن العام. وتنبع الديمقراطية من حماية واحترام الحريات الدينية جميعاً، فالعلمانية في الديمقراطية في المجتمعات العربية يجب أن تكون غير معادية للدين الذي يشكل هوية أفرادها، ولو أن برهان غليون لا يرى أن العلمانية تحارب الدين، بل ما تعترضه هو سيطرة رجال الدين أو من يدعي تلك السلطة الإلهية، التي لا يمكن فهم منطقتها ولا يمكن محاكمتها لا عقلياً ولا منطقياً، وأظن أن الحالات متعددة في بلداننا كالعراق مثلاً، فهاهي أميركا تخرج ومازال العراقيون يتخبطون في دماء بعضهم البعض، فهاهي بغداد الشيعية والسنية وهاهي الأنبار سنية، وبأربيل الكردية، وكأنها مجموعة من الدول ذات النظام المتعدد، وهذا يدل أن النظام الطائفي لا يستطيع أن يحتوي التنوع على نحو متكامل، وهذا ما يؤثر سلباً على علاقات الأفراد وحتى على علاقات الدولة بالدول الأخرى، فالديمقراطية تجعل من الدولة المتبنية لها ذات أفق رحب، من حيث الاقتصاد أو السياسة أو الثقافة، فالدولة المدنية في ظل الديمقراطية تجد مكانها لأن هذه الأخيرة تكون: «السلطة من

(١) برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١،

صنع الشعب والتي تركز لتحقيق الوحدة والتضامن عن طريق التصويت المنظم والدائم على صلاحية السلطة، مما يضمن للجباة حقها في مراجعة الحاكم ومحاسبته وتبديله تلبية لإرادتها... وتتأخر المجتمعات إذا اعتمد نظامها على الطوائف»^(١).

٢. الثورة كرد فعل... وكفعل

إن قيام العرب بثورة كهذه تعد رمزا تاريخيا وعالميا، فالفعل مثل قوة وفاعلية عربية كبرى، وقد توحدت - في الأغلب - رؤى المفكرين والمحللين السياسيين والفلاسفة العرب حول أسباب وعلل قيام الثورات العربية، التي تنوعت بتنوع ظروفها وطبيعتها، فنجد في القاموس السياسي العربي المعاصر عدة مفردات تشير للثورات العربية من مثل: الربيع العربي، ثورات الحرية... إلخ، الأكيد أنها ثورة حديثة أو ثورة نحو الحداثة، نحو العصرية، نحو إعادة تشكيل الإنسان بالمعنى الحقيقي له وما ينبغي أن يكون عليه.

ولقد صرف المفكرين كتاباتهم حول العقل العربي والعلوم المعرفية الأخرى، ليندمجوا في كتابات موحدة حول تشخيص الحالة والثورة العربية، متحررين بذلك أسبابها وأهدافها الحققة، ومن بين الأسباب نلخص أبرزها في النقاط التالية:

١. جاءت الثورات العربية كرد فعل على نصف قرن من من الحكومات الديكتاتورية والفاشية التي عرفها المجتمع العربي، هدفها كان خلق قوة مستقلة للشعب، وتوحيد الشعارات والفكر إلى فاعل رئيسي في الحياة العمومية والسياسية والاجتماعية، وهذا هو جوهر الحداثة، وخروج ممارسة السلطة في أيدي نخبة مغالقة، أرستقراطية، عسكرية، أوليغارشية، ومخابراتية تتدخل دوما لردع الشعب وتحييده^(٢). الثورة قامت نتيجة واقع مزرٍ، أنتهك الإنسان العربي في صميم وجوده حتى أفرغ من ماهيته، أصبح يعتبر نفسه إنسان من نوع آخر لا يشبه الإنسان الأوربي في شيء، فلاستلاب بكل معانيه

(١) برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان للنشر، الجزائر، ط ٤، ١٩٩٠، ص ٢٩.

(٢) برهان غليون، كلنا سوريا، <http://www.inewsarabia.com/485/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B7%D9%88%D9%84-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B1%D9%87%D8%A7%D9%86-%D8%BA%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%86.htm>

من طرف الأنظمة القمعية، أدت بالفئة الشعبية بالانفجار، انفجار الحرية والكرامة والسيادة، التي سيكون ثمنها باهضاً، وسيكون العربي هو من سيدفع هذا الثمن ولو على حساب حياته، ولقد اختلفت وتنوعت الدوافع في البلدان العربية كل حسب ما ينقصها، «ففي تونس قامت الثورة من أجل الكرامة، وانتقلت إلى مصر دفاعاً عن الحرية، ثم ليبيا دفاعاً عن وجود الشعب كله الذي ظل يرزخ تحت العبودية ما يزيد عن أربعة قرون»^(١). يرجع سبب الثورة كل من: حسن حنفي وعلي أومليل ومروان بشار، وكذلك برهان غليون، تمسك القادة بالمناصب واحتكارهم للسلطة الذي أدى إلى ركود فكري وسياسي بين النخب أنفسهم، مما شل الناشطين الشباب على التأثير في أجندة الأحزاب المعارضة، وقد أدت الايديولوجيات الشمولية والبرامج البائدة لهذه الأحزاب، إلى ثورة الكثير من الشباب اليوم على النظام القديم والعقيلة القديمة، اللذين حالاً دون ضخ دماء جديدة في صفوف المعارضة^(٢) ولطالما وجه غليون النقد اللاذع لهذه الأنظمة بكل أطيافها وأنواعها، سواء أكانت ذات حكم طائفي أو حكم نخبوي أو حكم رأسمالي فكلهم لا يخرجون من منطق التعسف والألية الاحتكارية للشعب، وقتل الوعي الإبداعي وطمس حقوقهم.

٢. المطالبة بالعدالة الاجتماعية والوطنية: فالفقر والبطالة قد شكلت هوة كبيرة بين أفراد الشعب الواحد، وذلك راجع إلى أسباب عدة منها: عدم وضع حد أدنى على الأجور، ونهب الأموال العامة وتسخيرها في خدمة الوكلاء العالميين والدول الغربية المسيطرة على الاقتصاد المحلي، وسيطرة رجال الأعمال على السلطة^(٣). فالاقتصاد العربي مازال تابعا ومسيطر عليه من قبل السلطة الحاكمة، وهذا ما أدى إلى تكثيف المجهودات الفردية والعمال الأحرار والمقاولتين من التطور بالاقتصاد المحلي، إذ أن القوانين التي تحكم الاقتصاد مجانية لقوانين السياسية الاحتكارية، فما تقره الأولى تسانده الثانية، فالمصالح أولى من الرضا الشعبي على جهاز الحكم، سواء أكانت هذه المصالح بين

(١) مجموعة من المؤلفين، إلى أين يذهب العرب؟ مؤسسة الفكر العربي، العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٢، ص ٢١٤.

(٢) مروان بشار، العربي الخفي وعود الثورات العربية ومخاطرها، ترجمة: موسى الحالول، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، الدوحة، بيروت ط١، ٢٠١٣، ص ٢٠١.

(٣) مجموعة من المؤلفين، إلى أين يذهب العرب؟، ص ٢١٤.

الأطراف المشاركة في الحكم أو بين الدول الخارجية، فالأمر لا يخلو من سياسات تكتيكية تهدف إلى الظلم اللامباشر، بمعنى تجعل الفرد دائماً في حاجة وتبعية لاقتصاد الدولة ولحاجاتها، فهي بهذا تضمن حياد الفرد عن التساؤل حول المشكلات الحقيقية للبلاد وللسياسية القهرية المغمومة، ومن ناحية ثانية تترك للفرد انطباع أن اقتصادنا في تدهور وذلك بعدم إعطاء القيمة الفعلية للمداخل فلا يثور على أشكال التفاوت والفرد في الوطن العربي جاهل بكل معنى للكلمة. وإذا كانت الثورة الفرنسية قد اتخذت لها شعار: الحرية والمساواة والرخاء، فإن برهان غليون يدعو إلى أن يكون شعار الثورة العربية: الخبز والكرامة والحرية، فالثورة الفرنسية لا تختلف عن ثورتنا نحن، ذلك أنها تدفع إلى ولادة نموذج لنظام مجتمعي إقليمي بشكل جديد، بشكل ما سباه برهان غليون «العهد الوطني العربي الجديد».

ويقصد بعهد الخبز في هذا البرنامج المؤسس لوطنية عربية وأمة جديدة أنه لا يجوز بعد اليوم أن يقبل العربي بأن يكون هناك في البلاد العربية من يجوع، وأن تأمين الحد الأدنى للحياة التزام جماعي أخلاقي، وليست سياسة حكومية فحسب، وهو ما يساوي في العهد الجمهوري القديم شعار الإخاء والتكافل والتضامن كحق طبيعي للأضعف وواجب على الأقدر، وما لا يستقيم من دونه بناء اجتماعي حي وقابل للحياة. ويقصد بعهد الكرامة، احترام كل فرد بصرف النظر عن أصله ومهنته ووضعه الاجتماعي، أنه واجب وطني وأنه لا يجوز أن يبقى في بلاده من يقبل الذل ويتعرض للإذلال سواء أكانت هذه الجماعة ضد الأخرى أو بين العلاقات الفردية، أو الانتقاص من حقوقها أو ممارسة أي أشكال الإطاحة بالكرامة الإنسانية تجاه أحد. إن أساس هذا الاحترام المتبادل هو مساوئ الجميع من وراء الاختلافات في اللون والجنس والطبقة الاجتماعية والدين والثقافة والفكر والعقيدة السياسية.^(١)

٣. الحرية وهو الاعتراف بالحق المقدس لأي فرد في التصرف بشؤونه وتحكيم ضميره والتعبير عن نفسه وفكره والتواصل مع أقرانه والمشاركة المتساوية مع غيره في النشاطات العامة والسياسية.

(١) برهان غليون، المواطنة: العربي الجديد، الحوار المتمدن، العدد ٣٣٠٢، اليوم: ١١، ٢٠١١، الساعة:

وبهذا تشكل هذه الثورات مرجلا عظيما لإعادة صهر الشعوب العربية وإعادة تشكيلها على النحو التي هدفت إليه من حرية ومواطنة وديمقراطية وقيم أخلاقية واقتصاد متطور... الخ. التي شوهها النظام والاستقالة المعنوية والفساد وحوّلها إلى أشباه أمم وأشباه دول، وإعادة صوغها في قالب جديد إنساني واجتماعي بالقيم والمبادئ التي انتزعت منها.

تعد هذه ردود أفعال، رد فعل لما كان منافيا لمنطق الحياة ومعاكسا لروح العصر فالثورة كانت عللها داخلية أكثر منها خارجية، وإن كانت هذه الأخيرة لها نصيب في دفع الثورات وتأزم الوضع العربي، وتمثلت في تدخل القوى الغربية من مثل أمريكا وإسرائيل والروس... إلخ، بناءً على مصالحها والحفاظ على ثرواتها المستثمرة في البلاد العربية والتي تشكل قيامها وازدهارها، إلا أن تدخلها كان دائما بريئا، أما عن طريق الأمن القومي أو عن طريق المؤسسات العالمية لحفظ حقوق الإنسان وغيرها، أو كما عبر بوش على حسب تصريح وزيرة خارجيته: كوندوليزا رايس: «كان تدخل أمريكا تحت لواء نشر القيم العالمية والمتمثلة في قيم الديمقراطية أولها الحرية»، وقد ساعدت هذه الأجندة بزوال الطغاة القمعيين في تونس ومصر وغيرها خلال الربيع العربي^(١).

فهي لن تسمح للأحداث الثورية أن تجري على النحو السليم وعلى خطى أهدافها، وفقا لإرادات أبنائها، فوجوب التدخل الضمني أو المعلن لا يخلو من غاية توجيه الوقائع على نحو يحول دون وصول هذه الشعوب إلى دول حرة خالصة ومستقلة، وعلى نحو يضمن مصالح القوة المهيمنة ومستقبل دولة إسرائيل. ولقد ذهب الكثير من المفكرين من أمثال فهمي جدعان وجورج قرم إلى أن تدخلات الغرب لا يخلو من «مؤامرة أمريكية-أوروبية»^(٢). إلا أن برهان غليون لا يتفق على مفهوم المؤامرة ولمن في نفس الوقت لا ينفي التدخل الغربي، على أساس أن التسلط في الوطن العربي ماهو إلا نتيجة إلتقاء المصالح بين النخب الحاكمة التي تريد تثبيت سيطرتها وحكمها المستبد وسيطرتها على موارد هذه البلدان من دون مراقبة ولا محاسبة من ناحية، ومن ناحية أخرى بين القوى الغربية التي تريد أن تحافظ في الشرق الأدنى على نفوذ قوي، دفاعا عن مصالحها في ضمان أمن واستقرار إسرائيل، وتأمين التدفق الطبيعي وبالشروط المناسبة للنفط، ولقطع الطريق على عودة أي حركة شعبية جماهيرية على الطريقة الناصرية يمكن أن تهدد عن طريق تغيير الوقائع الجيوسياسية أو اتخاذ مواقف معادية للغرب مصالح

(١) مروان بشارة، العربي الخفي، ص ١٤٨ ص ١٥٤.

(٢) مجموعة من المؤلفين، إلى أين يذهب العرب؟، ص ٢٣٨.

الدول الاطلسية^(١). باختصار يريد الغرب من دعمهم للأنظمة السلطوية الإبقاء على نظام نيوكولونيالي (استعماري جديد)، يضمن إسرائيل ووصول النفط لأكبر المستهلكين وتجنب سير العرب نحو الوحدة والتجمع، إذن وجود سياسة لا مؤامرة بين المصالح المحلية والدول الصناعية، فللحفاظ على المصالح في الشرق الأوسط ينبغي أن يكون هناك حلفاء موثوق بهم يملكون وسائل السيطرة على الشعب، وهم بدورهم يوفرّون لها كل الوسائل الأمنية والعسكرية التي تمكن الأنظمة العربية من التحكم والهيمنة التامة على مجتمعاتهم.

لكن يمكن أن يعترضنا تساؤل: جهود الغرب في التدخل الأمني الذي قُدم مثلاً إلى العراق وليبيا، ماذا يعتبر؟ هل هو سلوك إيجابي مبتغاه فض النزاع وإعادة الاعتبار للشعب الذي سفكت دماؤه وانتهكت حقوقه من قبل الأنظمة السلطوية؟

إن هذا الدخول لا يعبر ضرورة على فعل حسن النية، بل أكثر ما يهدف إليه هو إعادة بناء نفس الأنظمة القديمة ولكن على قواعد أكثر مرونة بحيث تستطيع أن تستوعب وتحتوي الثورات والتناقضات المتفجرة التي نتجت عن مرحلة القهر الطويلة السابقة، وتخفف بالتالي على حسب هدف الغربيين من الرغبة في الانتقام التي تحرك بعض ناشطي العالم العربي اتجاه الدول الغربية عن طريق الإرهاب. أي أن الدوافع الأمنية هي التي تقودهم إلى إثارة مسألة الديمقراطية، «ولكن مهما يكن الأمر أنا لا أعتقد أن ما يريده الغربيون في العالم العربي هو ديمقراطية فعلية، وإنما إدخال شيء من الليبرالية على الأنظمة، أي انفتاحها وتوسيع قاعدتها الاجتماعية مع مزيد من التعددية وحرية التعبير، للتخفيف من ضغط السكان الذين بلغوا حافة الانفجار. أبدا لا يهدفون إلى إعادة السلطة للشعب، فهم مازالوا بعيدا عن الاعتراف بالسيادة الشعبية لهذه الدول، ذلك في اعتقاد منهم أن مثل هذا الاعتراف يستدعي القبول بأنظمة ديمقراطية حقيقة وتمثيلية في العالم العربي يسير في اتجاه معاكس تماما لمصالحهم في المنطقة^(٢). إذن تختلف النوايا والأهداف الغربية في الثورات العربية، ولكنها لا تخرج من إطار الهيمنة والسيطرة على الموارد الطبيعية الصناعية، وجعل الأنظمة العربية أداة في يدها من أجل ضمان مصالحها وحسن سيرها مع أبناء المحكومين.

(١) برهان غليون، القضايا العربية، الحوار المتمدن، العدد ٨٦٦، اليوم: ١٦، ٠٤، ٢٠٠٤، الساعة: ٠٥:٥٥،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=%2019447>

(٢) برهان غليون، القضايا العربية، المصدر السابق.

إذا كانت الثورة كانت كرد فعل لقوى كانت أقوى من الشعب طيلة قرون عدة، فهل هذا يعني أن الشعب قام بثورة دون أدنى فعل يعبر عن وعي وثقاف سياسي- اجتماعي؟
لقد عبرت الثورة عن وعي جريء وعقل مخطط، فلقد قامت على يد شباب مثقفين وعمال ونقابات وجمعيات... إلخ، «فالسباسة ليست تسير بمقتضى الإرادة حصرا ولو أنها من مقوماتها، وإنما تنتظمها قوانين وعلاقات أخرى كالوعي والرؤية الجامعة والمشروع السياسي والتنظيم الاجتماعي للقوى... إلخ»^(١).

إضافة أن هذا الوعي امتزج بنوع من التحديث بحيث أن كل الطوائف والفئات تخلو عن صراعاتهم الكلاسيكية وخرجوا يهتفون بصوت واحد وإرادة مشتركة: «الشعب يريد». لقد وضع القوميون واليساريون والإسلاميون خلافاتهم جانبا حين قادهم إئتلاف متخصص من النشطاء الشباب والطلاب والنقابات والعمال والفنانين والمتدينين... الذين تأقلموا مع المستجدات الناشئة، ولقد كانت المطالب في الحرية والأمن الاقتصادي والعدالة الاجتماعية^(٢). وهذا يدل على إدراك للواقع الذي كانوا في ظله يعيشون، ولقد انعكس هذا على شكل ثورات وكفاح متواصل ضد الهيمنة السلطوية، وخرج ينادي ويسعى إلى الديمقراطية التي كانت مخبأة في صندوق المعجزات والمستحيلات.

٣. الثورات العربية كربيع...!

ذهب الكثير من المفكرين إلى اعتبار الثورات العربية إنها تمثل أوج التفتح العربي بما انه كان منغلقا في ظلمات السلطات وعواصف الهيمنة المخفية، وقد اعتبرت هذه الثورة النور الذي سوف يهدي الشعب إلى السياسة الرشيدة والواقع الذين طالما حلموا به، إلا أن إعطاء كلمة الربيع باعتبار أن الربيع يحمل من البهاء والطبيعة النقية والحالة المتوازنة، وإسقاطه على الثورة أسراعا في الحكم قبل نهاية هذه الثورات، قبل أن نعرف إذا ما استطاعت فعلا التوصل إلى قمة الحريات الأساسية وإلى بناء برج الديمقراطية التي تحتوي على التنوع الديني والتعدد الفكري وتحمل بين ثناياها العدالة الاجتماعية والتطبيق الفعلي والساري للقوانين التي يصوغها الشعب.

(١) عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل، منتدى المعارف، بيروت، ط١، ٢٠١٢،

ص ٢٩٤.

(٢) مروان بشارة، العربي الخفي، ص ٢٠٠.

فنجاح الثورة يكمن أول شيء في الإطاحة بطغاة فاسدين ومستبدين وبالكثير من أركانها ورموزها وفتح الطريق أمام تدفق التاريخ في بلدان أقفل الطغاة أبوابها أمام تيارات التطور... ثم الانتقال من الضفة الشرعية الثورية إلى ضفاف الشرعية الديمقراطية والتي مازالت الثورة لم تبلغها، إذ أن قيان المشكلة التقليدية بين الإسلاميين والعلمانيين قد نصبت من جديد. والآن تثير إشكالية أسس الدستور والقيم وعلاقة الدولة بالدين في الحقيقة مؤثر غير مريح، ويهدد استصفاله بتوليد نزاعات قد تأكل رصيد الثورة برمتها^(١)، إذن على حسب عبد الإله بلقزيز لا يمكن أن نطلق على الثورة «الربيع»، مادامت لم تنته بعد، ومازال الشعب يتخبط بالأنفوس المتبقية له في صراع الحركات الإسلامية والأحزاب السياسية العلمانية، وإن شهدنا بعض الحركات الإسلامية أنها أبدت إعجابها بالديمقراطية ومبادئ المواطنة من مثل مادعى إليه الغنوشي رئيس حركة النهضة التونسية، إذ يعد من أبرز دعاة التحديث بين الجماعات الإسلامية، وذلك بدعوته للديمقراطية والتسامح بين أفراد الشعب ووجوب سيادة الشعب لوطنه... إلخ. وإن كانت بمصر قد نحت اتجاه آخر الحركات الإسلامية، إذ ذهبت تلعب دورا قياديا في ثورات ٢٠١١ فتحركت جماعة الإخوان المسلمين لتؤسس أول حزب سياسي لها باسم: حزب الحرية والعدالة بقيادة محمد مرسي وصاروا جزءا مكملًا من التنسيق التي برزت في مناطق متفرقة من سوريا وفي نهاية الصيف انضموا إلى المجلس الوطني السوري وهو ائتلاف بين الإسلاميين والليبراليين واليساريين بقيادة برهان غليون^(٢).

ويذهب برهان غليون على اعتبار الثورة، القفزة الأولى التي قفزتها شعوبنا نحو المستقبل، وذلك عندما قررت أن تصنع مصيرها بيدها وتطالب بمبادئ الاحترام والسيادة والتضامن والوحدة... إلخ، فمن دون هذه الثورة لما كنا سنشهد هذا التقدم - ولو كان بسيطا - وكنا سنظل ندور في تكرار التاريخ الماضوي وإعادة إنتاجه كما فعلنا في انتكاساتنا في نصف القرن الماضي وكنا سننتقل من ديكتاتورية إلى ديكتاتورية أخرى، لا حرية ولا قانون ولا تقدم من دون شعوب واعية لمصالحها وملتزمة بمصيرها^(٣).

(١) عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل، ص ٢٣٤.

(٢) مروان بشارة، العربي الخفي، ص ١٩٢ ص ١٩٣.

(٣) برهان غليون، <http://www.inewsarabia.com/485/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B7%D9%88%D9%84-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%A8%D8%B1%D9%87%D8%A7%D9%86-%D8%BA%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%86.htm>

بالرغم من الخسائر المادية والمعنوية والبشرية، إلا أننا يجب أن نقبل بها من أجل مستقبل ديمقراطي زاهر وحافل، وبهذا الثورة هي خريف أكثر منها ربيع، ما دام الصراع يعصف بالمجتمع العربي وما زالت الصوراخ تهلل دون سابق إنذار.

٤. الفجوة العربية... فيما تكمن؟؟

الأكد أن هناك فجوات فصلت بين أهداف الثورة ومساعي الثوار الذين تأملوا الكثير وخاصة بعد الإطاحة ببعض الأنظمة القمعية من مثل ليبيا ومصر حيث يرجع بعض المفكرين هذا الجانب السلبي في الثورة إلى عوامل مختلفة، «بعضها على صلة بضعف البنى التنظيمية للقوى الاجتماعية التي نهضت بعملية التغيير الثوري، وبما تعانيه من صور مختلفة من التشتت والتنوع في جماعات مدنية متباينة، مقابل قوة البناء التنظيمي للأحزاب التقليدية، وبعضها الثاني على صلة بالهندسة السياسية التي اختارتها القوى الحزبية للمرحلة الانتقالية وبمفهومها القاصر للمرحلة الانتقالية، ورغبة كثير منها في اختصارها زمنياً، أو في اختصارها أدواتها بالاحتكام إلى صناديق الاقتراع»^(١).

برهان غليون لا يحدد الفجوات ولا أسباب الفشل للثورات العربية، ذلك لأنها مازالت تتخبط في صراعاتها، وما زال آلام المخاض لن تتوقف لولادة جديدة، حيث أن لم يُبق برنامج التدمير المنهج للوطن والشعب والدولة الذي طبقه نظام الأسد من سوريا المدنية التعددية ومشروعها شيئاً، فالدولة تعيش اليوم محنة عظيمة، ومصيرها نفسه أصبح على كف عفريت، والإنقاذ من براثن القتل والتدمير والتطهير الطائفي والتهجير والتشريد المأساوي ينبغي أن يكون اليوم هو الهدف الأول والرئيسي. والحديث قياس بالنسبة للدول العربية الأخرى كتونس ومصر ولكن بشكل نسبي، إذ تعد الثورة السورية قد دفعت ثمن انتصارات الثورات العربية السابقة. فالأمل والجسر في نجاح أو فشل الثورة يتحدد بنتائجها النهائية.

ولكن ما الدور الذي قامت به المعارضة المتمثلة في المجلس الوطني بسوريا برئاسة مفكرنا برهان غليون؟؟ فهي وجدت أصلاً لدفع الثورة إلى الأمام والعمل على إسقاط النظام القائم، نظام الأسد.

(١) عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل، ص ٣١٦.

يجيب برهان غليون: أن هناك بالتأكيد معارضة سياسية في سورية مرتبطة اليوم أكثر فأكثر بالثورة، لكنها لا تشكل القوة المحركة فيها، ولا يمكن أن تشكل مثل هذه القوة. إنها بالأحرى تابعة للثورة، ولا يمكن إلا أن تكون كذلك، بما تمثله من ديناميكية تاريخية فاعلة مرتبطة بزخم كتلة شعبية متفجرة تحركها روح لا تخمد من إرادة التحرر والتضحية والفداء، وهي وحدها من يملك زمام المبادرة على الأرض. والفرق بين الثورة والمعارضة هو الفرق بين منطقتين وديناميكتين اجتماعيتين مختلفتين تماماً. فلا تعمل المعارضة إلا بمنطق السياسة القائم هو نفسه على الحوار والتفاوض للوصول إلى تسويات أو حلول وسط ترضي جزئياً على الأقل الأطراف المتنازعة. ومن دون هذا الحوار والتفاوض ليس للمعارضة أي أمل في تحقيق شيء. ولذلك يرتبط نجاح المعارضة بالخبرة السياسية العملية وبمقدرة القادة السياسيين ومهاراتهم في فن الحوار والمفاوضة والمناورة السياسية والتكتيكية بشكل خاص، ولا يمكن لها أن تتقدم من دون خطط واضحة وبرامج مبلورة وأهداف معروفة للجميع. فالسياسة هي فن الوصول إلى أهداف ممكنة بوسائل قانونية وشرعية أي سلمية. وهذا يعني أنها ممارسة واعية ومنظمة وعقلانية تتحقق ضمن نظام مستقر على مبادئ وقواعد واضحة ومعلومة^(١). يمكن فهم هذا التصريح بأن قوى الشعب وكذلك المعارضة مازالت عاجزة عن إحداث فعل حاسم للثورة، ربما يرجع ذلك لضعف البناء والقيادة للسياسة الداخلية للمعارضة، إضافة إلى غياب الدعم الدولي لها، مقارنة بنظام الأسد، الذي يلقي من الشحن المسلح والثوري ضد الشعب ما يجعله مسيطر ومحتكر على التحكم في الوضع. فلا المعارضة هي التي تؤدي بإسقاط النظام وإنما الشعب، وإن كان هذا التصريح لا يقدم للقارئ ولا للشعب الثوري شيء من حيث أن المعارضة يجب أن بقوى الدولة القائمة وتدفع بالشعب نحو المستقبل المأمول لا مجرد أداة لتعبئة الشعب ضد النظام المافيوزي، وفشلت كذلك في الانتقال بالثورة من حال إلى أخرى، فالثورة السورية تعد من الثورات الأكثر مدة في الصراع والأشد معاناة، والتي لم تر بعد النور، وهذا يرجع إلى خطأ الاعتقاد بمفهوم المرحلة الانتقالية، «إذ المرحلة الانتقالية تعني التوافق الوطني على قواعد البناء السياسي وإدارة السلطة، وليس وضع استثنائي تعطل فيه المؤسسات التنفيذية والتمثيلية والدستورية ويلجأ فيه إلى قواعد إجرائية انتقالية مؤقتة قبل الشروع في إعادة بناء

(١) برهان غليون، الثورة السورية ورؤية للمرحلة الانتقالية بعد بشار الأسد، الشبكة العربية العالمية، اليوم:

١٥ أغسطس ٢٠١٢، الساعة ١٤:٤٦، <http://www.globalarabnetwork.com/opinion/7952-2012->

تلك المؤسسات عن طريق الانتخابات»^(١). والمجلس الانتقالي الوطني يسعى أكثر إلى بناء حكومة جديدة بما تتوافق مع مطالب الشعب ومع منطق الحوار بين الدول الغربية الكبرى. إذن الفجوات تكمن في كل من المعارضة وفي الشعب الثوري وفي نظام السلطوي، كلٌ ساهم بطرق مباشرة أو غير مباشرة بعدم النهوض من الانتكاسة التي أصابت الدول العربية منذ وقوعها.

خاتمة

مما تقدم ذكره أعلاه نستخلص الآتي:

١. تمحور مشروع برهان غليون على إصلاح الوضع العربي القديم والراهن، وخاصة المجال السياسي - الاجتماعي، إذ غني بتقديم قراءات واقعية للأوضاع العربية المعاصرة، مخترقا بذلك التقاليد والعادات الفكرية القديمة والتراث الماضي، ليقدم لنا قراءة محورية تدور حول ماهو معاش، فمشروعه ليس مثاليا أبداً، بل العكس أكثر واقعية مطبوعة بتفاؤل كبير، فالعاملان الأساسيان الذي ركز عليهما برهان غليون تمثلان في الحداثة باعتبارها موضوعة العصر وعلى العربي أن يواكبه ضرورة، والدولة المدنية التي في ظلها تتمتع بكل قيم الحرية والكرامة والمساواة، فنحقق بذلك ديمقراطية أصيلة ذات منبت عربي، من حيث أنها سوف تستوعب التنوع الطائفي والعقلية العربية.

٢. ساعدت قراءات برهان غليون القديمة على تشخيص الواقع العربي، هذا الذي ساعد على بروز وجود أزمة حقيقية وعلينا أن نتحرك لإنقاذ ذواتنا، فالقارئ العربي لم يغفل عن هذه القراءات التي اختصرت له الوضع العربي ككل في كتابات موحدة ومتناسقة، وجعلته يدرك مدى خطورة الوضع الذي هو في كنفه يعيش، ولطالما ألح برهان غليون على ضرورة الخروج من الوضع بأية طريقة، وحتى أن تنبأ بالأسوأ إذا ظل الشعب بهذه السذاجة والغفلة عن واقع سياسة الأنظمة واحتكاراتها غير متناهية للموارد الشعب المادية والمعنوية..

٣. بعد قيام الثورة لم يتخل برهان غليون عن دفاعه للشعب ودفعه نحو الأمام وإكمال

(١) عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل، ص ٣١٨.

ما بدأه، وقد تجسد هذا في ترشحه كرئيس للمجلس الوطني السوري، ليدعم الثورة السورية بكل ما يملك، إلا أنه فشل نظام المعارضة وأزيع منها لأسباب معينة، ولا يتمثل دعمه فقط لثورة بلده، فلقد كتب الكثير من المقالات حول الثورات العربية الأخرى كمصر وليبيا وتونس، فكان محللاً بارعاً وناقداً لادّعاء للأنظمة التي كانت قائمة في هذه الدول، وقد عمل دائماً على تحفيز الشعوب لإكمال الثورة حتى بلوغ هدفها التي قامت من أجلها وهي الحرية والتنمية الاقتصادية وقيام الدولة المدنية... الخ، وهي قد نجحت أولاً في إسقاط النظام القديم في تونس ومصر وليبيا، وثانياً أنه خلق قانون جديد في طريقة التفكير وهو التمرد والمطالبة بالحقوق والتغيير إذا ما كان هناك وضع خطر في البلد الواحد، لقد أفتتن العربي بثورته وهو فخور بنفسه وبأعماله، وكسب ثقة كبيرة، هذا الذي سيكون له الأثر الفعال في السنوات القادمة، وفي مستقبل الوضع العربي.

فالمشروع الفكري يجب دائماً أن يكون هادفاً لإصلاح واستقامة ما هو مغالط فيه ومنافي للحقيقة، وإلا لما كان هناك معنى لوجود فكر في الدولة. فالمشاريع العربية كلها يجب أن تتوج بالبناء العقلي والمنطقي عند طرحها للنظريات التي تقصد بها تعديل الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي للفرد وللمؤسسات والأنظمة... الخ، حتى نلحق مواكبة الدول الغربية وننعم بالرفاهية والرخاء التي طالما حرمانا منها.

المصادر والمراجع

أ. المصادر

- ١- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان للنشر، الجزائر، ط٤، ١٩٩٠.
- ٢- برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

ب. المراجع

- ١- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
- ٢- عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل، منتدى المعارف، بيروت، ط١، ٢٠١٢.
- ٣- مروان بشارة، العربي الخفي وعود الثورات العربية ومخاطرها، ترجمة: موسى الحالول، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، الدوحة، بيروت، ط١، ٢٠١٣.
- ٤- مجموعة من المؤلفين، إلى أين يذهب العرب؟ مؤسسة الفكر العربي، العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

البيبلوغرافيا الإلكترونية

- ١- برهان غليون، كلنا سوريا، <http://www.inewsarabia.com/485/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B7%D9%88%D9%84-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B1%D8%A8%D8%B1%D9%87%D8%A7%D9%86-%D8%BA%D9%84%D9%8A%D9%86.htm>

٢- برهان غليون، القضايا العربية، الحوار المتمدن، العدد ٨٦٦،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=%2019447>

٣- برهان غليون، المواطنة: العربي الجديد، الحوار المتمدن، العدد ٣٣٠٢،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=250057>

٤- برهان غليون، الثورة التونسية أو دخول العرب في الحداثة السياسية، مجلة الحوار المتمدن،

العدد ٣٢٥٥، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=242874>

٥- برهان غليون، أسطورة الحداثة العربية، الحوار المتمدن، العدد ١٥٩٤،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=68375>

الاجتهادات الجديدة

منهج التاريخانية والوعي العربي

أ. أمحمد شيخ(*)

تقوم التاريخانية عند العروي على الاهتمام بالممارسة وبمنطق الفعل والعمل بدل منطق الخطاب والقول، الذي كثيراً ما يهيمن ولا يزال على ثقافة المجتمعات العربية الإسلامية عموماً، لهذا يرفض العروي «كل التفات إلى مثل هكذا منطق، ملتفتاً بدل ذلك إلى العمل والفعل البراكتيس وغالبا ما يقيم تعاضداً بين منطق الفعل الذي يدعوه ب: عقل الفعل، ومنطق التعبير والخطاب الذي يدعوه ب: عقل الاسم»^(١).

حسب العروي «العرب يسبقون العمل على العقل، الفرع قبل الأصل في حين أنا أقول (الكلام للعروي) نراهم لا يفعلون شيئاً سوى الكلام»^(٢)، ليس للتاريخ إلا اتجاه واحد ومعنى واحد، مما يجعل قوانين التطور التاريخي تتسم بقدر من الثبات وتفرض نوعاً من حتمية المراحل وهذا ما يميز تحديداً التاريخانية الماركسية أو التاريخانية الموضوعية، باعتبارها تاريخانية ثورية، فهي كما يقول العروي في عمله (العرب والفكر التاريخي): «ليست مرحلة تاريخية فقط من التطور الفكر التاريخي، بل هي حية تبعثها دائماً ظروف مشابهة التي واكبت ظهورها أول مرة، لكنها في نفس الوقت ليست بجامدة، تتطور بتطور الظروف عندما تقوم الثورة وتشرع في تحقيق أهدافها، تتغير وضعية تلك الماركسية وتتغير خصائصها»^(٣).

(*) شعبة الفلسفة - جامعة تلمسان - الجزائر - الهاتف / ٧٧٣-٠٠٨١-٢٨-٩٩

Email/ mchikh45@yahoo.com

(١) العروي (ع) مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٣٥٧ و ٣٦٤.

(٢) العروي (ع) الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، ص ٢٥١.

(٣) العروي (ع) العرب والفكر التاريخي، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ١٩٣.

الماركسية المعنية هنا بالتغيير يطلق عليها عادة بـ: الدوغمائية إيماءً إلى جمود نصوص العقائد وعدم تعمق معتقدها في معانيها الدقيقة، ويطلق عليها العروي عادة بكلمة: عقدية، وهي أي التاريخانية حينما ترفض كل إطلاقية دوغمائية، تدعى امتلاك الحق والحقيقة تؤكد على تسميتها بالنسبوية أي الحقيقة لدى العروي نسبية، ولن تكون البتة مطلقة لأنها محكومة بظروف إنتاجها وظهورها، وأكبر عدو للفكر التاريخي هو الحقائق الجاهزة والمطلقة الصالحة لكل زمان ومكان. فالتاريخ لدى العروي «هو وحده القادر على إنتاج الحقائق، وهو وحده الذي بإمكانه إضفاء عليه طابعا نسبيا، ويجعلها خاضعة لصيرورة المجتمعات نفسها، فالعلم لن يكون أبدا مجرد قراءة وتأويل لأقوال العارفين .. ولعل سمة النسبية وتعليق الأحكام المطلقة سمة أساسية لفكر الحداثة ذاتها، فهذه لا تدعي الإطلاقية والأحكام النهائية، إذ لا شيء فيها كلي ونهائي، فلا الديمقراطية ولا العلم ولا التقنية ولا حتى الإيديولوجيات التي تفسر هذه التجارب (النزعة الاقتصادية والنزعة الوضعية والليبرالية والماركسية) لا أحد منها يدعي أنه حكم مطلق وقيمة مطلقة»^(١).

من هذا المنطلق تمنح التاريخانية إمكانات عديدة للنخب الثقافية والفكرية كي تمارس نقدها الحي بصورة حرة، من دون قيد عقدي أو عرضي أو طائفي فهي تفتح المجال أمام المثقفين لينجزوا أدوارهم الحقيقية داخل مجتمعاتهم لكونها أدوار تسهم بشكل فعال ومباشر في عملية التطور التاريخي، فوحدها النخبة بإمكانها حسب العروي «امتلاك وعيا تاريخيا وتاريخانيا ومن ثم تقوم بالتخفيف من حدة الحتمية التاريخية ويجعل المجتمع يعيش نوعا من الطفرة واقتصاد الزمن»^(٢).

ولربما سيكون ما تحمله التاريخانية من نواة صلبة بتعبير مؤرخ العلوم «لاكاتوس» Lacatus هو كونها تحمل روحها الجانب الفلسفي الملازم للحياة الواقعية الاجتماعية على وجه الخصوص، فهي تنفي أي تدخل خارجي في التاريخ، وفي تسبب الأحداث بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روي ويروي عن الموجودات.. أو بمعنى آخر كل ما يقع في المجتمع الإنساني هو نتيجة التفاعل الاجتماعي الحاصل بين البشر أو تفاعل البشر مع

(١) محمد سبيلا: مفهوم التاريخانية عند العروي، ضمن عمل جماعي من إعداد: عبد المجيد القدوري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٤٦ و ٤٧.

(٢) العروي (ع): العرب والفكر التاريخي، المرجع السابق، ص ٢٢٦ و ٢٢٧.

البشر ومع المحيط البشري والطبيعي، وأن للأحداث أسباب عيشية يتعين على البحث التاريخي الكشف عنها قصد التمكن من تشخيصها.

في جل أعمال العروي التي حاولت قراءتها بروية وأناة كشفت لي حقيقة وهي أن العروي يصر على ضرورة الاعتقاد التالي: إنه ولاستدراك التأخر التاريخي ينبغي امتلاك روح الحداثة والتنوير أي الالتفات وعلى الدوام إلى القرن التاسع عشر، ومثل هذا الاعتقاد لا يلزمنا بالقول بأن الحداثة تقدم لنا برنامجا تفعيلا عن مشروع ينهض الحمم، وإخراج المجتمعات العربية الإسلامية من مأزقها التاريخي، بل يحاول العروي أن يقدم رسما أوليا لبعض المعالم الفكرية الأساسية لها، وذلك انطلاقا من نموذج تاريخي أصبح كونيا هو الحداثة الأوروبية، وبالأخص عقلانية القرن التاسع عشر وفلسفة الأنوار في أوروبا: «منه كانت الدعوة إلى ضرورة استيعاب العرب مقومات ومكاسب العقل الحديث من عقلانية وتاريخانية وفردانية وفعالية مميّزا بين إيديولوجيا وسياسة الغرب الإمبريالي الحالي، وبين الفكر العقلاني الأوروبي الحديث ذاته، أي بين المنهج والإيديولوجية»^(١).

يبدو العروي جد واعيا لأهمية التاريخانية الفلسفية والمنهجية التي عرفت بلورتها ونضجها في مرحلة الكتابات الوسطى أي المرحلة الفلسفية، إذ لم تكن بعد قد تشكلت خلال مرحلة الإيديولوجية العربية المعاصرة، فالعروي حينها يعترف بأن مفهوم التاريخانية يبنّي غامضا وملتبسا فإنه تمكن من ملامسة وبصورة تاريخانية مضمونها الفكري الذي تحول لديه بالتدريج إلى شبه سياق مذهبي، طبعا منزوع عند دوغمائيته كما سبق وأن أشرت، فهي لا تدعي أبدا بالنسبة العروي إطلاقيتها وشموليتها وخاصة عندما حددها بأنها ثورة فكرية أساسية في مجال فهم الظواهر الإنسانية، فإذا كنا اليوم كما يقول: «لا نفهم أي شيء من شؤون الماضي إلا بالرجوع إلى ظروف نشأته واستحضارنا لأسباب نزوله وأن وقائع التاريخ هي منجزة وليست تجليات كحقائق وراثية»^(٢).

ولكن من الضروري طرح الإشكال التالي خاص ببحثنا هذا: هل هناك علاقة ضرورية بين الماركسية الموضوعية التي يتبناها العروي في (الإيديولوجية العربية المعاصرة) ومفهوم

(١) محمد سيلا: مفهوم التاريخانية، المرجع السابق، ص ٤٨.

(٢) العروي (ع): مفهوم التاريخ، الجزء الأول، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ص ٣٦٥.

التاريخانية التي تبلور مؤلفات المرحلة الوسطى؟ هل الثانية امتداد للأولى أم مراجعة أم تعديل لها؟ أو هي صيغة لا تختلف عن روح الماركسية؟

يعتقد العروي أن فلسفة ماركس هي فلسفة تاريخانية بامتياز ويدرج ماركس ضمن كوكبة المفكرين الذين يندرجون في سياق هذا التيار الفكري الجارف الذي يضم ميكيافلي، فيكو، هورد، هيغل، دالتاي وفرويد وكروتشيه .

أية ماركسية نعتمد في الأيديولوجية العربية المعاصرة؟

ماركسية موضوعية تتلون بقول العروي : «بأوضاع الأمة العربية، معاكسة بذلك الماركسيات الذاتية التي يختارها المرء عربيا كان أو غير عربي، الماركسية التي يجد العروي تواقا إلى تحقيقها ومن خلال تبنيتها من قبل الإيديولوجية العربية إلى ماركسية إنجلز، إن الماركسية في اعتقاد هذا الأخير علم كالحساب والبيولوجيا، تلقن كما تلقن العلوم المذكورة وتنفذ إلى العقول بنفس الطرق، في حين أن الإيديولوجية العربية المعاصرة تنتهي باعتماد الماركسية وتقتنع بصلاحياتها على أساس منطق المنفعة»^(١)، إن طرح الماركسية من موقع إيديولوجي غير طرحها، وتناولها من منظور علمي يبعدها عن الجدال والسجال الإيديولوجي.

طبعا الماركسية التي يقف عندها العروي هل تلك التي تحدث دائما تجديدا على مستوى قراءتها، إذ كثيرا ما وقع قراء الماركسية التقليديون في مغالطات في تأويل كلمات وتعابير ماركس الملتبسة والغامضة والمتردة والمبهمة بعض الأحيان، لهذا فالقراءة الجديدة والدائمة للماركسية تضعنا أمام اكتشافات علمية جديدة، فالهجوم الذي شنّه ألتوسير Althusser ضد الفهم التاريخاني للماركسية لم يزد العروي إلا قناعة بأهميتها، بحيث أمد له مقارنة جديدة بإمكانه أن يفتح عليها كي يبقى على ماركسيته، وهي أنها هذه الأخيرة لم تعد تمثل بالنسبة إليه فكرة يقينية وصحيحة وأرثوذكسية مقلقة... بل رأى أنه من الضروري وضع الماركسية العفوية التي تنشأ في كل مجتمع حسب متطلبات ذلك المجتمع مع اعتبار التطورات الممكنة، ومازلت مقتنعا أن الأمة العربية الآن في حاجة إلى أن تتلمذ على الماركسية التاريخانية، لا أقول أن «الماركسية التاريخانية هي لب الماركسية وحقيقتها المكونة وإنما اكتفي بتسجيل واقع

(١) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ٦٦ و ٦٧.

والتقيد به، وهو أن الأمة العربية بحاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكون نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا، وبعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه»^(١).

لا يرى العروي أي حرج في استعارته المنهج الماركسي لإنجلز، لكونه المنهج الذي عاصر إحتياج العالم الموضوعي مجال الفلسفة، ففي تناوله لمفهوم الدولة نجد إنجلز يقول العروي: «قد تعامل مع حقيقتها انطلاقا من الحاضر المعقد فقام بتبسيطه وقرأ تاريخ آئينا على ضوءه، لم يقيم بعملية بناء وتركيب، لم يتتبع تطور كل عنصر من عناصر الدولة الأثينية كما يفعل مؤرخو النظام، العملية التي قام بها أساسا إفتراضية عقلية أكثر مما هي استنباطية»^(٢).

من الأسئلة التي بدا لنا ضروريا الوقوف عندها والمتعلقة مباشرة بالالتزام المثقف العربي بالتاريخانية بإعتبارها نزعة ثورية حضارية وإنسانية تكمن تحديدا أن البحث عن الكيفية التي من خلالها يتمكن المثقف العربي المؤمن بضرورة التنوير ومنه تثوير العقل العربي أن يكون اليوم تاريخانيا؟ طبعا لن تكون التاريخانية إلا تقويما المنتج الثورة ضد التقليد المعيق لكل حركة طلائعية ينبغي النهوض بالمجتمع العربي نحو حداثة مأمولة، والتقويم المذكور حسب العروي «يهدف إلى خلق وعي تاريخاني في هذا المجتمع الذي يجب تطويره لكي يتعود على إدراك تدرج الأنظمة الاجتماعية في سلم زمني معين ويحكم على كل القضايا التي تتعرض على ضوء هذا التدرج الفعلي لا على ضوء حقيقة مرقومة أزلية على لوح محفوظ»^(٣).

لم يكن في استطاعة التاريخانية أن تكون ممارسة نقدية جذرية دائمة ومراجعة مستمرة، وموقفا للتقويض والرفض: تقويض ورفض يكونان هما البناء ذاته، فإن هذا لا يعني أن الماركسية لا يمكنها أن تكون نقدا، ربما كان الأمر عكس ذلك بقول المفكر سعيد بنسعيد: «فالماركسية هي درس النقد، والثورة ليس درس ما نحقق في الماضي لإنجاز وأما الاستفادة من الكيفية التي أمكنه أن يتحقق بها فقط»^(٤)، إذ كثيرا ما العقل العربي تماثلا تعسفيا بينه

(١) العروي عبد الله: العرب والفكر التاريخي، المرجع السابق، ص ٦٨.

(٢) العروي (عبد الله): مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٩٨، ص ٦٠.

(٣) العروي عبد الله: العرب والفكر التاريخي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ١٥٢.

(٤) سعيد بنسعيد: الإيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٥٧.

وبين أرسطو، إذ قاموا فسجلوا كل ما قاله، ثم صوروه على شكلتهم، فجعلوا منه مفكرا يوافق ميولهم وتطلعاتهم، وهامهم اليوم كما يقول العروى «يتعاملون مع ماركس بنفس تعاملهم مع أرسطو وماضي أرسطو رضوخا لما تمليه عليهم أوضاعهم التاريخية، لا شك أنهم يقرؤونه قراءة غير متسقة ولا مكتملة، ولا واعية تمام الوعي بذاتها، لكن حتى في شكلها الحالي القاصر، نعتقد أنها تتميز جذري عن القراءات الجارية في الغرب والتي قد يتولاها شخصا بعض المثقفين العرب»^(١).

فالماركسية الموضوعية التي تمارس نقدا عن الرؤية المغلقة للماركسية والتي حاول العروى رسم خطوطها العريضة في عمله (الإيديولوجية العربية المعاصرة)، «هي التي تفرض نفسها على المفكر العربي كمنتهى، ونتيجة حتمية متضمنة في الأدلوجة التي يؤمن بها ويعمل على توزيعها والتي يروج لها وبجانب كونها موضوعية فإنها وضعية... فهي في مجالات الاقتصاد والاجتماع والفكر لا تختلف بقول العروى موضوعا أو منهجا عن مذهب أوغست كونت أو هربرت ماركوز، وحين يفصلها المفكر العربي على غيرها فلائها تبدو أكثر إتساقا وأكثر انتقادا للغرب البرجوازي»^(٢)، لقد تمثلت الماركسية بالنسبة للعقل العربي سند مواجهة للغرب بحيث سهلت عليه من إيضاح ملامحه كخصم وكعدو، فالنزعة الوضعية ذات النفحة العلمية القوية، ورديفتها النزعة التاريخية التي هي مواصلة للسير في طريق هيغل وأوغست كونت، وهي تحمل في أحشائها بذور نفيا العدمية الأوروبية التي ستعبر عن نفسها قبل وبعد الحرب العالمية الأولى من خلال النزعة العسكرية والألمانية والنازية، طبعا الأمر بالنسبة للمثقف العربي لا يكمن فقط بالأخذ بالماركسية وتحويلها إلى داخل اللغة العربية دائما يجب أن يتم تطبيقها كمنطق ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضيها وحاضرنا، إلا إذا فسرنا بكيفية مقنعة نقاط غامضة من التاريخ العربي أما إذا بقيت الماركسية عبارة عن عرض يداغوجي مبسط لمقولات ماركس في التاريخ الاجتماعي والسياسة ممثلة بأمثلة مأخوذة من مجتمعات وتواريخ بعيدة عنا، فستكون بمثابة فلسفة ضمت إلى فلسفات أخرى يختار المرء بينها ما يوافق مزاجه وأحواله الحياتية»^(٣).

(١) العروى (ع) : الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المرجع السابق ص ١٨٦.

(٢) العروى (ع) : المرجع نفسه ص ١٨٥.

(٣) العروى (ع) : العرب والفكر التاريخ، المرجع السابق ص ١٦١.

في تحليله للوضع العربي المتأزم وللوعي المتخلف بالمقارنة مع نموذج متمدن ومتقدم يطرح العروى مشروعه ضمن ما ينعته بـ: التاريخانية والماركسية الموضوعية، إذ يجد صعوبة في إحداث الحداثة أو الأنوار المنشود في ظل إنشداد الوعي العربي الشاقي، والبائس إلى الماضي الذي أسس من خلالها إيديولوجيات منغلقة هي الأخرى تعاني من بؤسها ودوغمائيتهما، تنتج أفكارا لكن مليئة بالوهم بحيث صارت كل إيديولوجية تحمل دلالة الأوهام التي يستغلها المستلطون ليمنعوا عموم الناس من إكتشاف الحقيقة، فقد يستعملها الشيخ الذي يصصر على إبقاء الصراع والمواجهة من منطلق التقارب بين الشرق والغرب متوهما أن المجابهة القديمة هي التي تستمر، والسياسي المفرق في خطابات تضخيمية تنتج بدورها الأوهام إلى الدرجة التي تتمكن من خلالها توزيع وبصورة هستيرية الخطابات التي تؤجج الصراع ضد عدو لا يزال اللحظة مجهول المعالم وتقني مفتون بما ينتجه تقليدا عن الغرب^(١) ولقد رأى العروى في فكر ماركس النموذج المخلص من إيديولوجيات الزائفة لكن بأخذ ماركسية الموضوعية أو التاريخانية طبعاً اختبار للماركسية، وكما يشير العروى في العديد من المناسبات لم يكن من موقع التنظير أو التأمل بقدر ما كان مرتبطاً باختبار إستراتيجي أمّلته عليه المرحلة قائم على المصلحة المنفعة المبنية على إستراتيجية خطائية، فالماركسية المقصودة هنا هي الماركسية المعدلة والتي أخضعت لنقد النقد من قبل العديد من الفلاسفة والمؤرخين وعلى رأسهم هجوم «لويس ألتوسير» L. Althusser على التفسير التاريخاني لماركس، والذي كان قد أسهم في معاودة قراءة الماركسية برؤية نقدية جذرية من طرف العروى، ومنذ الدعوة إلى التخلي عن الماركسية الدوغمانية العقيدية التي توزع الوهم والإحباط داخل عقول الناس، والتي أسرتهم منذ زمن طويل، لكن مع نقد الماركسية في فكر ما يسميه العروى بالماركسية الموضوعية أو التاريخانية، تحررت الماركسية من انغلاقها المقيت، لقد صارت الماركسية ضرورة إستراتيجية، إذ صارت في حد ذاتها أساساً لمدرسة الفكر التاريخي وهذا الأخير هو بمثابة عيار المعاصرة وإذا تم التخلي عن ذلك الذي أغرق المجتمع وبالأخص مجتمعنا العربي في بحر الحاضر الدائم والجارف، إلى الدرجة التي تغدو فيها مكرسا للفكر السلفي الدوغمائي ولربما كان السبب مباشر في إعاقة وتعطيل إحداث النهوض العربي المأمول.

(١) العروى (ع): الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة،

من هذا المنطلق تتمثل الماركسية الموضوعية أو التاريخية بكونها مخلصاً أو منقذاً من ظلامية الفكر البائس، فالسبيل إلى النهوض مرتبط لدى العروى بالتاريخانية إذ وبفضلها يتسنى لهم وعي تأخرهم وتخلفهم التاريخيين وواقعهم الذي سيطرت عليه النظرة المطلقة، لذا فإن التاريخانية ترفض مثل هذه المطلقة «لذا فإنه وبالتاريخانية نودع نهائياً مطلقات جميعها ونكن عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أماناً وأن كل شيء يقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين»^(١).

إن الخروج من التخلف والتأخر التاريخيين لن يتم إلا بتبني المجتمعات العربية للتاريخانية لكونها رؤية تحرك وتفعل إرادة العمل وإرادة النهضة والتحرر والتقدم والتقدم، لا يحصل إلا إذا نظرنا إلى الأمام حيث المستقبل وأن نكف عن النظر إلى التراث أو التقليد لاعتباره منبع نهوضنا الحضاري، وعليه فالأخذ بالماركسية الموضوعية، طبعاً بعيداً عن الجعل منها اعتقاداً دوغمائياً، وإنما الأخذ بها كإستراتيجية عمل تكمن في تبني الرؤية النقدية لمفاهيم عصر الأنوار والتي شكلت مفاهيمه بنية فهمنا ووعينا العربي ولأجل بلوغ هذه اللحظة يقترح علينا العروى «خطة مستقبلية يكون سبيلها تحديد وعينا بالتاريخ:

١. إحياء التراث.

٢. استيعاب منطق الحضارة العصرية.

٣. تحقيق تنوع يعترف به العرب وغير العرب»^(٢).

فمن الضروري استيعاب منطق العصر المتمثل في الآخر بالتاريخانية، أمام الإستراتيجية الحربية الإسرائيلية كان السبب في عدم استيعاب مثل هذا المنطق، فتبني منطق الواقع أمر ضروري بل شرط أساسي، ليعين الذات العربية ضمن الثقافات العربية والتي تدفع إلى التخلف والتأخر التاريخيين.

يتضح ذلك في التعامل اليومي مع مؤسسات الدولة التي لم تتجاوز في تعامله معها العربي

(١) ابن شرقي (ابن مزيان): التاريخ والمصير، قراءات في الفكر العربي المعاصر، دار الغرب، وهران، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ١٠٦.

(٢) العروى (ع): ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١٦٠، وانظر.... عمل «ابن شرقي بن مزيان» التاريخ والمصير ص ١٠٧.

تخيله الاجتماعي المبني على القبيلة والعشيرة إذ مازال الناس عندنا ينظرون إلى الوظيفة العمومي كهيئة لا كخدمة، ما زالت العلاقات بين الموظفين علاقات إحسان وولاء، مازال العامل في تحديد الوظيفة هو الحاجة الاجتماعية^(١).

في تطرقه إلى مفهوم (الإيديولوجية) يقف العروبي عند أهم بحث يحاول أن يشخص واقع هذا المفهوم داخل الفضاء العربي، والذي أصدره سنة ١٩٦٤ تحت عنوان: (الإيديولوجيا الانقلابية) مؤكداً أن الكيان العربي قد إنهار تاركا فراغا مقلقا في الأذهان والنفوس، فلا بد من مثل هذا الفراغ بأدلوجة يفترض فيها أن تكون إنقلابية لكي تلائم الوضع الحالي، لهذا استوحى الانتقال من الإيديولوجية التقليدية الموروثة منذ ظهور الإسلام، إلى الإيديولوجية الانقلابية، هي لن تكون إلا عصارة فلسفة اجتماعية سابقة لها، يتغلب على الجبر الإلهي لنجعل الحتمية التاريخية في أذهان الثوريين العرب مكانه.

إن سبب عدم تحقيق النهضة المأمولة يرجع إلى عدم التفات الزعيم (القائد السياسي) إلى الإيديولوجية، ومنه كان الانخراط.

فما يحدث لنا من فراغ وانكسارات «يرجع إلى عدم امتلاكنا لإيديولوجية قادرة على توجيه العقل العربي نحو تحقيق التطور الفعلي والحقيقي، لن نكتسب النجاح لأية ثورة عربية إلا إذا تبلورت قبل الثورة أدلوجة انقلابية عربية، مأخوذة من فلسفة اجتماعية انقلابية عربية»^(٢).

في الواقع إن تحمس البيطار بإيديولوجية انقلابية الثائرة على كل ما هو تقليدي إلى درجة تأكيده على شمولية تمثل هذه الإيديولوجية حيث يقوم بطرد كل ما هو تقليدي داخل كل المؤسسات الاجتماعية، السياسية، التربوية وحتى الدينية، ومنه ينزاح البيطار إذا جعل الإيديولوجية الانقلابية شمولية مطلقة، ومنه يضعنا أمام جبرية من نوع آخر، جبرية تاريخية وهو حسب العروبي لم يقيم بتبريرها وإنما جعل منها عقيدة على العقل العربي، لقد ظن البيطار بقول العروبي أن العرب في حاجة إلى عقيدة.

إن العروبي في قراءته لعمل نديم البيطار (الإيديولوجية الانقلابية) ١٩٦٤، ومارس نوع من نقد مؤسس على محاكمة قائمة بدورها على ما هو صحيح وما هو خاطئ ولم يكن نقد علمي

(1) (El araoui (A) : voir islam et modernité.

(2) العروبي (ع): مفهوم الإيديولوجية (الأدلوجة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ١١٨.

مؤسس وأصيل، لقد حاكم العروي البيطار «لا يلبث القارئ الطلع على الثقافة والتاريخ الغربيين أن يدرك أن المثل الوحيد الذي يدرسه المؤلف (يقصد هنا البيطار) بكيفية مفصلة، الذي تنطبق عليه أحكامه جميعها، هو انقلاب ١٧٨٩ الفرنسي، أما الأمثلة الأخرى، النصرانية، الشيوعية والفاشية والنازية، فإنه يذكرها من حين إلى آخر لكي يظن القارئ أن ما قيل في حق المثل الأول ينطبق عليها أيضا، لكن الظن خاطئ في غالب الأحيان، لقد استغل البيطار دراسات بعض المؤرخين الاجتماعيين التي استهدفت تشريح الثورة»^(١).

الجبر التاريخي يقتنعوا أنهم غير مختارين، بل أنهم مضطرين إلى تقبل أدلوجة ثورية، ومثل هذا الاعتقاد ضروري كل الضرورة، إذ على أساسه تقوم الإيديولوجية الانقلابية والتي من دونها يستحيل الحديث عن كل تحرر للإنسان العربي من أذغان الإيديولوجية التقليدية، لـ يكن البيطار مؤسسا لإيديولوجية أصلية تميز المجتمع العربي، وإنما وعلى الرغم من عملية حذفه، فإنه كان في غالب الأحيان تلفيقي، فهو حسب العروي «لا يدعو إلى إيديولوجية محددة بل يدعو إلى أدلوجة الانقلاب المستقاة من تجارب التاريخ الغربي إذ ما استهواه في أوصافها، حتمية التاريخ والحرية المطلقة والسلوك الكلي، هو تناقضها مع التفكير التقليدي: المطلوب إذن هو رفض التقليد، بأي وسيلة والأدلوجة المطلوبة في ظروف العرب الراهنة هي أدلوجة الرفض»^(٢).

يبدو العروي غير مطمئن لموقف البيطار الجاعل من تاريخ العرب كله ملزم بالسير وبصورة حتمية لتاريخ العرب، ونجده يؤكد على ما يلي: «إن الإيديولوجية العربية وظفت حتى الآن كقناع يسهل على العرب اكتشاف ما يشيده الغرب فوق أرضهم، فقد حان الوقت لكي تسابق الإيديولوجية العربية ممارسة ذلك الغرب وتسبقها، ولا مبرر لهذه الدعوة حسب العروي إلا فرضية واحدة، مستخرجة من واقع التاريخ ذاته، وهي أن الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هي المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوءها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة، ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ للواقع»^(٣).

(١) العروي (ع): مفهوم الإيديولوجية، المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٢) العروي (ع): مفهوم الإيديولوجية، المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٣) العروي (ع): مفهوم الإيديولوجية، المرجع السابق، ص ١٢٥.

الكل يدرك جيدا أن الخطاب العربي في أزمة حالت دون أن يصل إلى المجتمع من فرط دوغمائيته وإطلاقيته إلى درجة أنه صار منفصلا عن المجتمع وعن ذاته بصورة كلية، فلا هو يدري ما يقول، ولا يعرف المجتمع ما هو بصدد قوله، كل ما يعلمه أن يقول وفقط دون أن يفعل، لهذا يقترح العروي «التاريخانية كمنقذ للمجتمعات العربية من الأزمة ولأجل ذلك يجري كما أشرت ضرورة معاودة تقييم فلسفة الأنوار والديكارتية، وتحليل ماهية الثقافة الأوروبية ثم تبين كيف انعكست التي أسس لها الغرب مثال الإيديولوجية، الحرية، التاريخ، العقل على سياسة الخطاب والوعي العربيين»^(١).

ومن هذا المنطلق تبين لي السبب الذي جعل العروي يميل إلى تبني الماركسية الموضوعية والتاريخانية كمنهج لتخطي الأزمة وهو اختيار قائم بالأساس على بعد ذرائعي مبني على إستراتيجية خطائية، حاول من خلالها العروي تسجيل التوتر والهزة التي أصابت الوعي العربي، ولعل كتابه الإيديولوجية العربية المعاصرة قد سهل لنا إمكان النفاذ إلى تعيين الوعي العربي من خلال تبنيه للماركسية الموضوعية، إذ وجد الكتاب في مجمله يتجه نحو هذه الغاية.

(١) بن مزيان ابن شرقي: التاريخ والمصير، المرجع السابق، ص ١٠٧.

الظلال الثقيلة

ثورة العرب؛ بين رحابة الدين وضيق التدين

د. أيمن فتحي الحجاوي (*)

مقدمة

أي نص ديني هو شكل من أشكال الخطاب، والمقصود بالخطاب هنا ليس مجرد المُمَثَّل بالكلام أو الكتابة، وإنما هو المنطق الداخلي الشامل للإنتاج الذهني؛ «إنه خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي» (فوكو، ١٩٨٤). ولهذا الخطاب أثر واضح في مسيرة أي شعب أو أمة انضوت تحت شعاره، إذ يُعتبر الدين أحد الأنساق الفرعية الأكثر إسهامًا في تشكيل النسق الكلي للمجتمع، ومن هنا يستمد الخطاب الديني سلطته الشرعية.

وإذا نظرنا إلى محتوى النص الديني، وجدنا مادته الأساسية هي: المعرفة، والذي يعيننا من المعرفة هنا ليس المعلومة، بل الأثر الاجتماعي لها، حيث تتجلى جدلية الارتباط بين مَسَارِي المعرفة الإنسانية والبنية الاجتماعية.

والناظر في الأحداث الأخيرة، التي اشتهرت بما يسمى بـ «الربيع العربي» لا يفوته تلمُّس ما للعامل الديني من حضور في بعض - إن لم يكن معظم - أحداثها. وإذا تسنى لنا التعامل مع ذلك الحضور بمنهجية، تتجاوز حدود الخطاب الديني وسلطة النص، فعلينا إخضاع المعرفة التي يقدمها للبحث العلمي، بحيث ترقى النظرة إلى نمط الخطاب: من مستوى الخضوع والتسليم، إلى مستوى النقد المنهجي.

مشكلة الدراسة:

يُعرَّف الخطاب Discourse بأنه: «مصطلح لساني، يتميز بشمله لكل إنتاج ذهني، سواء أكان منطوقًا أم مكتوبًا، فرديًا أم جماعيًا، ذاتيًا أم مؤسسيًا» (فوكو، ١٩٨٤، أ). فالخطاب إذن هو ما

نصارح به ونصارح من أجله؛ إنه السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها. وسيبقى الأمر في إطاره المنطقي، إذا بقيت الفرصة متاحة أمام كل عقل يسمو باتجاه المعرفة. أما إذا تخلى الجمع عن هذه الفرصة إلى بعض الأفراد في المجتمع، فسينشأ ما يعرف بالمذهب، الذي يتعارض كلياً مع الخطاب؛ فالمذهب يطرح مسألة المنطوق انطلاقاً من الذوات، التي تظن بنفسها الاكتمال، فتجلس على كرسي السلطة، معطية نفسها الحق الكامل في عملية التأويل، فتتفرد بسلطة الخطاب، ويكتفي المتلقون منها بالالتفاف حولها مشككين ما يعرف بالانتماء المذهبي، الذي يفترض الوجود المسبق للحقيقة، ثم ينبري للدفاع عنها وإثبات صدقها (حتى لو لم تكن كذلك).

إن تناولنا لبعض النصوص الدينية في إطار هذه الدراسة، ليس الهدف منه الإشارة إلى أي استكشاف علمي للإنسان أو إلى عقيدة لاهوتية، بل هو «محاولة إقامة كلية الوجود انطلاقاً من الإنسان وفي اتجاهه» (هيدجر، ١٩٩٥)، فالعلم ليس تطوراً ذهنياً خالصاً، بمقدار ما هو «مجموع متماسك للمعرفة في فترة تاريخية محددة» (فوكو، ١٩٨٤، ب)، ومن هنا لم تكن علاقة المعرفة بالسلطة علاقة عرضية، بل علاقة تكوينية، الأمر الذي يجعل من النص المحور المركزي الذي تدور وتتنازع حوله الأفكار.

إن التخلي عن استخدام الجدل المعرفي يعني الإقرار بالفشل، كما يعني التنازل عن سلطة الخطاب للاعتراف بخطاب السلطة. و«إذا كان ظهور الأنبياء في أيامنا هذه قد انقطع، فلنكتفِ بفحص الكتب المقدسة التي تركوها لنا» (سبينوزا، ١٩٩٤). وهذا لا يعني إلغاء ما هو قديم، بمقدار ما يعني إخضاعه مرة أخرى لجدل التأويل، الذي سيُضفي عليه الكثير من القيم، ربما أقلها سيكون فهمه في إطار التطور التاريخي للذهنية الإنسانية.

أهمية الدراسة:

إن وظيفة المعلومات وظيفية اجتماعية جوهرية، ولعل من أهم ما يميز الثقافة أنها «مُلزِمة» (خمش، ٢٠٠٤)، والإلزام هنا لا يعني الثبات على الجمود، بمقدار ما يعني «الثبات على الحقيقة الثابتة لأي مجتمع؛ ألا وهي: التغير الاجتماعي» (الدقس، ١٩٨٧).

إن المتتبع للثقافة العربية المعاصرة، لن يفوته تلمس ما وصلت إليه من الانشطار على مستوى منهجية المعرفة، فهناك من يمثل التيار الأصولي الذي لا ينظر إلا بعين القدماء، يقابله تيار آخر وقع في ذات المنزلق (دراسة المجتمعات العربية بعين غربية)؛ فالأول يحاول إلصاق الواقع

بالماضي، أما الثاني فيحاول دفعه باتجاه واقع وصل إليه الآخر عبر سلسلة من تطورات طبيعية، لم تتوافر لدينا. ومن هنا يأتي الوهم في مسألة تبني المنهج العلمي، حين يحاول أن يفرض القانون على الآخرين من الخارج، ليقول لهم أين هي حقيقتهم، وما هي الطريقة المثلى للعثور عليها.

لقد كان قبول الأقوال هو الأكثر إيماءً بالنسبة لتاريخ الأيديولوجيات من إنتاجها، ولقد كان لذلك أثر بالغ في تحجيم دور اللغة كمدخل للمعرفة، لدرجة صرنا نشعر معها بالخوف والرهبة أمام أي نص في كتاب ديني، فهل يلزم للدفاع عن الدين والإيمان أن يبذل الناس جهدهم من أجل الجهل بكل شيء، وأن يلغوا عقولهم نهائياً؟! «إن من يعتقد هذا الرأي يخاف من الكتاب أكثر مما يثق فيه» (سينوزا، ١٩٩٤، أ)، فـ «كل لغة لا يمكننا أن نبلغ بها صوتنا إلى الجمهور هي لغة عبودية، وليس يمكن لأي شعب أن يظل حُرّاً وأن يتكلم تلك اللغة في نفس الوقت» (روسو، ١٩٨٥).

لقد ظلت الحقيقة - وأغلب الظن أنها ستبقى - مرتبطة بأسواق السلطة، والمشكلة هنا لا تكمن في تغيير وعي الناس أو تعديل ما يوجد في أذهانهم، وإنما هي في محاولة تغيير النظام المؤسسي لإنتاج الحقيقة. إن الأمر لا يتعلق بتخليص الحقيقة من منظومة سلطة - فذلك ضرب من الوهم، لأن الحقيقة في حد ذاتها سلطة - بل بإبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

لقد أحدثت الصناعة تغيرات جذرية في بنية المجتمعات الحديثة، وجاء عصر العلم ليدخل الذهنية العامة في دائرة الحداثة. ولكننا نشهد الآن محاولات جديدة لانفلات الفكر من هذه الدائرة، فلم تعد الحداثة تشكل الحل للمعضلات العامة، بمقدار ما باتت تشكل عائقاً في طريق النزعة الإنسانية، ومن هنا يأتي التوق إلى مرحلة ما بعد الحداثة، التي ستحرف المسير باتجاه الداخل.

إن تراثنا - تماماً كما هو حاضر الآخر - يمكن أن يكون أمثلة بالنسبة لنا، لأنه يسمح بتأمل أنفسنا، واكتشاف التشابهات إلى جانب الاختلافات، وهكذا تتم المعرفة المتبادلة منطقياً بين الذات والآخر، وعند هذه النقطة تتجلى أهمية هذه الدراسة: كيف يمكن للآخر أن يتعرف إلينا؟

إن السبيل الوحيد أمام الآخر للتعرف إلينا سيكون من خلال اطلاعه على معرفتنا لذاتنا.

هدف الدراسة

إن نِسْبِيَّةً ومن ثم عَرَضِيَّةً سِمَةً من سمات ثقافتنا، يعني زحزحتها إلى حدٍّ ما، والتاريخ

الثقافي بمجمله ليس سوى سلسلة من مثل هذه الإزاحات، ومن هنا يبرز الهدف العام لهذه الدراسة دائراً في إطار السؤال التالي:

هل يتسق النص الديني ضمن منظومة مواضيعية، يمكن من خلالها صياغة نظريات فرعية، تتجمع لتشكّل نظرية شاملة مُعبّرة عن مسيرة الإنسان عبر تاريخه الاجتماعي؟

وضمن هذا الهدف العام تندرج بعض الأهداف الجزئية:

كيف يتناول المتفاعلون بالحركة الثورية المواضيع التالية:

□ ماهية النص ودوره الوجودي والمعرفي.

□ الخطاب الثوري؛ من حيث التشكّل والتقسيم، وأثر ذلك في توزيع السلطة وتطور أشكالها، وتداخلها في العلاقات الاجتماعية، في أطرها الداخلية والخارجية.

□ الواقع؛ من حيث النشأة والتطور على المستويين؛ الوظيفي والبنائي، وأثر ذلك في تشكّل بعض الخطابات الدينية وانحلال بعضها الآخر.

ولقد انصب الاهتمام في هذه الدراسة على مسألة السلطة وانعكاساتها، خصوصاً وأن «هناك تساؤلات جذرية لم تطرح على الذات بوصفها إسلاماً، وعلى الآخر بوصفه حادثة» (أدونيس، ١٩٩٠)، لأن الإسلام - من وجهة النظر الأصولية - دين تصدر عنه سلطة، تصدر عنها ثقافة، بينما الحادثة ثقافة تصدر عنها سلطة؛ فالثقافة في النظرة الأولى: وسيلة أو زينة، وهي في النظرة الثانية: أساس ورؤيا شاملة.

منهجية الدراسة

في الحضارة الحديثة انتصر اللوغوس (العقل) على الميثوس (الأسطورة)؛ أو بالأحرى: بدلاً من الخطاب المتعدد الأشكال، فرض نوعان متجانسان نفسيهما: فالعلم وكل ما يمت إليه مستمد من الخطاب المنهجي، والأدب بتجسّداته يمارس الخطاب السردي، وحيث أن شكل الخطاب الذي فرض نفسه في هذه الدراسة إنما ينبجم عن الرغبة في تجاوز حدود الكتابة المنهجية، فهناك ميل إلى اتباع السرد الذي يسعى - بدلاً من أن يفرض - إلى العثور، من جديد، في داخل النص الواحد، على تكاملية الخطاب السردي والخطاب المنهجي. فالنص الديني، الذي هو جزء من الثقافة، والذي يجب أن يُدرس في إطار الظاهرة إنسانية، التي تقتضيها طبيعة الحياة الجمعية،

هو في المحصلة نظام من العلاقات ذات الدلالات الاصطلاحية... والدراسة هذه تسعى إلى تحديد موقع الفكر من الوجود، عن طريق دراسة العلاقات التي تربط ما بينه وبين الواقع في عملية المعرفة، في محاولة للوصول إلى «النسق النظري التعميمي» Generalized Theoretical System (زايتلن، ١٩٨٩) بحيث ترتبط المفاهيم العامة فيما بينها ارتباطاً يميل لأن يكون منطقيًا، كلما اقترب من التكامل، حيث تدخل المضامين الجزئية في مركّب القضايا والتعميمات الكلية، ويمكن تفسيرها ببعض القضايا الأخرى في النسق نفسه.

تم اللجوء في هذه الدراسة إلى تحليل المضمون (Content Analysis) بهدف الوصف الموضوعي لما توافر من محتوى كمي للإطار المعرفي قيد البحث، والذي تعتبر الفكرة وحدة التحليل فيه، إضافة إلى المنهج الاستقرائي الذي يربط مجموع الاستنباطات بمضامينها الاجتماعية، وذلك من خلال ثلاثة محاور:

- ما الذي يُقال؟
- لماذا وكيف ولماذا؟
- ما هي التصورات المطروحة المترتبة على ذلك؟

جمع البيانات وتحليلها

(١) جمع النصوص وتصنيفها من حيث المدى والمضمون، في ثلاثة مستويات:

- المستوى الدلالي للخطاب.
- المستوى التركيبي للنص.
- المستوى التراتبي المقارن لمجمل النصوص.

(٢) تحليل الأفكار المعرفية عن طريق ربطها بالظروف الاجتماعية التاريخية.

التاريخ والملحمة

يتشابه التاريخ والسيرة في أن كلا منهما معني بنقل الخبر، ولكن التاريخ يهتم بالحقيقة، فيما تهتم السيرة بالصورة الفنية لتلك الحقيقة، ومن هنا تبرز السمة الأولى لاختلافهما، حيث

تسير خطى التاريخ بسرعة في درب العلم، فيما تتباطأ خطى السيرة في درب الأدب. والسرعة والبطء في هذين المجالين لا يرتبطان بزمان الحدث بقدر ارتباطهما بحجم الدائرة المحيطة وعدد الزوايا التي يُنظر من خلالها لما يجري.

والمتابع لما يحدث في الساحة العربية، ربما تتخطفه الحيرة، حين يحاول الربط بين كل المتناقضات المطروحة؛ فهناك المؤيد والمعارض، وهناك المحرّض والمثبّط، وهناك من يحاول ادعاء تحريك الموجة، فيما يحاول الآخر جاهداً ركوها... ومن المؤسف أن يتركز الجميع في طرفي المعادلة، بحيث لا يُطرح أي خطاب إلا إذا كان يحمل لون الصبغة النقية؛ (سواد أو بياض).

ليست هذه دعوة إلى التمرکز في الوسطية، ولا إلى التوفيق بين المواقف، فالأوضاع في العالم العربي قد وصلت حد التناقض الفعلي بين قطبين متنافرين. ولكنها دعوة لمن هم خارج الدائرة؛ أولئك الذين عليهم واجب التوثيق ورسم صورة الأحداث، ليتجنبوا الوقوع في ذات الخطأ من التمرکز، وليزيدوا محيط دائرة التأمل فيما يجري من أحداث.

لقد عانينا كثيراً من اختزال تاريخنا إلى صيغة الخطاب التاريخي، بحيث يُؤوّل في النهاية إلى سطر في كتاب، يقرأه طلبتنا على مَلَلٍ وشَكٍّ فيه وفيمن كتبه. لا نريد أن يكتب التاريخ أن (الشعب الفلاني قد خلع الرئيس)، أو أن (النظام الفلاني استطاع البقاء)، نريد أن نقرأ ويقرأ الناس في المستقبل كيف حصل ذلك، ولماذا حصل. وهنا لا بد من الخروج من ضيق الجملة التاريخية إلى رحابة الملحة الأدبية.

إنها دعوة لتناول الأحداث باعتبارها دائرة مكتملة، يشكل الفرقاء (كل الفرقاء) أجزاء إطارها، بهذه الطريقة فقط يمكن لنا أن نتجاوز الاختزال في الجملة التاريخية، فالبطل الكامل لا يظهره إلا طرف مقابل كان يسعى - من خلال إضعافه - إلى الكمال. عند هذا المفهوم، يمكن لنا القول بأن كليهما (لا أحدهما) قد ساهما في تشكيل أجزاء الإطار الكامل.

انطلقت الشرارة في تونس، وحين انتقلت إلى مصر، وجدنا أنفسنا أمام حدث كبير، أمام ثورة، ربما تكون الأولى من نوعها في التاريخ؛ ليست عسكرية مرتبطة بضباط، وليست مدنية متعلقة برمز أو مستندة إلى قوة خارجية داعمة، ولا يمكن أن نعت شبابها بـ (جيل الفيسبوك)، كما لا حاجة لإلباسها أسماء ناعمة (ثورة الياسمين، اللوتس، ...)، هي ثورة ما مثّلها عيون شعوبنا رأت، ولا بحجمها وأسلوبها شعوب أوروبا سمعت، ولا خطرت على قلب الأميركيان، أولئك الذين توهموا وأوهمونا بأنهم يعرفون كل شاردة وواردة.

لقد ضم ميدان التحرير ثوارًا شابًا وشيوخًا، نساءً وأطفالًا، أديانًا وطوائفَ ومذاهبَ، مدنيين وعساكر، عربًا مصريين ومصريين عربًا، مُصابين تحملهم أكف المسعفين، وعمرسًا تصافحهم أكف المهنتين، راكبين خيولَ طموحهم يُهاجمهم راكبو جمال وبغال.

لقد أتاح هروب ابن علي المجال أمام تحقق مقولة (إذا الشعب يوماً أراد الحياة)^(١)، وكان لعناد مبارك دوره المركزي في إثارة الشجاعة والمجازفة في صفوف المطالبين برحيله. لقد كانت الثورة في مصر مذهشة، ولقد جسد الشعب المصري خلالها فكرة خطرت يومًا على قلب شاعر، وأمسكت بها أوتار رفيقه المغني:

«وَأَسْأَلِي لِي بِالْعِتَابِ، كُلَّ قَارِي فِي الْكِتَابِ:
حَدَّ فِيهِمْ كَانَ يَصَدِّقُ، بَعْدَ جَهْلٍ، وَبَعْدَ مُوْتٍ
إِنَّ حِسَّ الشَّعْبِ يَسْبِقُ، أَيَّ فِكْرٍ، وَأَيَّ صُوتٍ؟!
هِيَ دِي مَصْرَ الْعَظِيمَةِ...»^(٢)

بالفعل؛ لقد سبق حسُّ الشعب كل الأفكار، وعلا على كل الأصوات. وما هي إلا أيام قليلة حتى ابتدأت الاحتجاجات في اليمن، ثم تسارعت الأحداث لتتقلب الأوضاع تمامًا في ليبيا، وعمَّت التظاهرات معظم ساحات الوطن العربي، ولم يقتصر الصراع المسلح على بنغازي وطرابلس، بل امتدت شرارته لتطال حلب ودمشق.

عجائبية الثورة

سيكون من الصعوبة بمكان تحديد ملامح ظاهرة ما إن لم نكن درسنا (أو على الأقل قرأنا) جميع الآثار التي شاركت في تكوينها، وهذا أمر، إن لم يكن مستحيلًا، فهو متعذر في الإطار الذي تلتزمه هذه الدراسة، في محاولتها لإلقاء الضوء على جانب بسيط من جوانب الأحداث العجائبية، التي عصفت بالوطن العربي.

(١) (إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر) ديوان أبي القاسم الشابي، ١٩٧٢، دار العودة، بيروت، قصيدة إرادة الحياة، ص ٤٠٦.

(٢) غناء الشيخ إمام، شعر أحمد فؤاد نجم/ ديوان (إصحي يا مصر)

يُعرّف العجائبي بأنه: «التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، فيما يواجه حدثًا يحس بأنه فوق طبيعي» (تودوروف، ١٩٩٤). فيما تعرّف الثورة كظاهرة اجتماعية وسياسية بأنها: «انتفاضة الشعب ضد الظلم، بحيث ينتصر عامل الغضب في النفوس على عامل الخوف من قوة وإرهاب السلطة» (غيث، ١٩٧٩)، وهي في المحصلة: عملية هدم تليها عملية بناء.

يتردد العجائبي بصورة دائمة بين مفهومي؛ (الغريب) و(العجيب)

يطلق لفظ (الغريب) على الأمر الذي يثير ردود فعل معينة، وبصفة خاصة الخوف، ولكنه يرتبط فقط بالأحاسيس، وليس بواقعة مادية، على عكس (العجيب) الذي يصف أحداثًا فوق طبيعية، دون افتراض رد الفعل الذي تسببه. ومن هنا يبقى العجائبي في حالة تردّد دائمة؛ فإذا سلّم المتلقي بأن الأحداث التي أمامه يمكن أن تأخذ تفسيرًا عقلانيًا، فعندئذ نمرّ من العجائبي إلى الغريب، أما إذا قبل بوجود الأحداث على ما هي عليه، دون أن تحدث اضطرابات في أحاسيسه، فإنه حينئذ يكون قد انتقل من العجائبي إلى العجيب؛

يمكن توضيح ذلك من خلال التسلسل التالي:

(غريب محض - عجائبي غريب - عجائبي عجيب - عجيب محض)

يلعب كل من الغريب والعجيب أدوارًا لها حضورها القوي فيما نطالعه من أحداث. ولعل المصير الذي آلت إليه الأمور في كل من تونس وليبيا ومصر، بحيث سيطرت التيارات الدينية على مقاليد السلطة، ستوقف المتأمل أمام سؤال بالغ التعقيد: هل ما حدث ثورة؟

ولأن الإجابة على تساؤل كهذا، لا يمكن لها أن تقع في دائرة الـ (نعم) أو الـ (لا)، فلا بد من التسليم بفكرة العجائية المترددة - على الدوام - بين الغريب والعجيب. لا بد من إعادة النظر في التعريف المنهجي لمصطلح الثورة الذي لم يصف الواقع، ولا بد أيضًا من إعادة تأمل الواقع الذي لم تتفاعل فيه الشروط للوصول إلى مطابقة التعريف.

تراجيديا الأفكار وكوميديا الثورة؛

لعل من غير الطبيعي أن نفصل بين المصطلحين (تراجيديا وكوميديا) لأنهما كلاهما يقعان في دائرة الأدب، وليس الفكر أيضًا بمنأى عن تلك الدائرة، فهو جزء منها، ولكن الفصل - وإن كان صوريًا هنا - يأتي لغرض توضيح المفهومين، وتحريرهما من النظرة المقيدة لكل منهما.

لقد كان، وما يزال يُعْتَقَد، بأن التراجيديا تمثّل الجانب المأساوي في نتاج ما، بينما تُنسب الكوميديا إلى الضحك؛ فالتراجيدي هو الحزين، بينما الكوميدي هو المفرح الباعث على السرور، وفي ذلك مقدار من الصحة، لا ينبغي أن يغفلنا عن البحث في المعنى الدقيق لكل منهما؛ يقول أرسطو: «الكوميديا تصوّر أناساً أسوأ مما نعهدهم عليه، بينما تصور التراجيديا أناساً أحسن مما نعهدهم عليه في الواقع... لقد أطلق الدّوريون كلمة (كومي komai) على القرى الصغيرة التي بضواحي المدن، لأنها تعد هامشية، وسكانها يغلب عليهم طابع السذاجة... الكوميديا محاكاة لأشخاص أردياء، أقل منزلة من المستوى العام، ولا تعني السوء والردالة، وإنما تعني الشيء المثير للضحك» (أرسطو، ٣٢٢ ق.م)، وكأن هذا التصنيف يدفنا للكشف عن اتجاهين رئيسين؛ فالكوميدي هو الذي يصل بين البطل والمجتمع، بينما التراجيدي هو الذي يفصله عنه، وإذا استعنا بالتصنيف الذي قدمه تودوروف في هذا المجال، فيمكن القول إن هناك خمسة أجناس لتفسير العلاقة بين (البطل) و(المتلقي) (تودوروف، ١٩٩٤، أ):

١. التفوق المطلق للبطل على قوانين الطبيعة؛ ويسمى هذا الجنس بالخرافة.
٢. التفوق النسبي للبطل على قوانين الطبيعة؛ ويسمى هذا الجنس بالأسطورة.
٣. للبطل تفوق نسبي، لكن ليس على قوانين الطبيعة؛ فتكون هنا في الجنس التخلقي العالي.
٤. تساوي البطل مع قوانين الطبيعة؛ وهو الجنس التخلقي الواطئ.
٥. البطل دون المتلقي (القارئ)، وهذا هو جنس السخرية، المعبر عن (الدوئية)

والمُسْتَعْرِض للأعمال التراجيدية على اختلافها، وإن كانت في معظمها تنتهي نهاية مأساوية، لن يفوته تعريفها بأنها الممثلة لانتصار القَدَرية على الإنسان، بينما تمثل الكوميديا الحياة الواقعية التي يعيشها الإنسان بالتجربة، وتكون نتائجها مرتبطة بالواقع لا بالأمور المقدرة والمحتملة مُسَبِّقاً، على الرغم من أن نهايتها ربما تكون مأساوية، تثير الحزن لا الضحك. لنأخذ قصة أوديب (على سبيل المثال)، أين تتجلى التراجيديا؟ إن تجليها يكون بتحقيق القَدَر المكتوب من البداية (سوف يقتل الشاب أباه ويتزوج أمّه) ولن تُفلح كل المحاولات لمنع حدوث ذلك القدر المحتوم، وعلى ذلك يمكن قياس ما حدث للبطل أخيل في الإلياذة، وما آلت إليه الأحداث في ملحمة جلجامش... إلخ.

لقد أنتج العرب أعمالاً، هي في جوهرها محاولة للتعبير عن الصراع الدائر بين المفهومين،

ولعل أبرزها ما قدمه أبو العلاء في رسالة الغفران، لقد كانت كوميديا إلهية، وإذا استعرضنا الرسالة طولاً وعرضاً، لا نجد فيها ما يثير الضحك، فلماذا سميت كوميديا إذن؟

لقد أخبرنا الدين أن هناك يوم قيامة، وأنه ستُعرض الأعمال (التي هي محفوظة في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها^(١)) ليُفصّل بها الإله الحق، والناس بالضرورة محكومون بالانتظار ليلقي كل واحد مصيره. ولكن يوم القيامة سيكون يوماً طويلاً. فما المانع، والناس مجتمعون هناك من آدم حتى آخر الخلق، ما الذي يمنع من إجراء مقابلات مع شخصيات كانت تثير الكثير من التساؤلات حولها؟ لقد طرح الفقهاء تصوّراً عن يوم القيامة للناس، فوصفوا أهواله وأحوال الناس فيه، فلماذا يقف المفكرون مكتوفي الأيدي أمام الكلام عنه؟ إن هذا التساؤل هو الذي أطلق تلك الفكرة في ذهن صاحبنا، وعنه انبثقت فكرة الرسالة، فكانت كوميديا لأنها تبحث، وربما في آخر وقت مُتاح، في أحوال بعض الناس انطلاقاً من وقائع وأحداث فعلوها، وعبر فكرُ إنسان منهم عن مصيرهم قبل أن يروّهُ في صحف الغيب التي كتبت عنهم.

تنزع الأفكار الدينية نحو الميتافيزيقا لتُغرّق المتلقي بصُورٍ مثاليّة، بينما تتجه بعض الأفكار إلى الانخراط بالواقع، من هنا تأتي أهمية الفصل بين ما هو مثالي وبين ما هو واقعي، لأن النتائج المترتبة على السير في طريق أحدهما له أهميته في تشخيص الواقع الذي تؤول إليه الأمور.

المُحكّي والمُكتوب

لقد أنتجت الثقافة العربية أعمالاً مختلفة ومتباينة؛ فمنها ما هو شعبي، سواء أكان أصيلاً كملحمة الزير سالم وتغريبة بني هلال، أو متبادلاً ومشاركاً مع ثقافات أخرى كالسندباد وكليلة ودمنة... ومنها ما هو رسمي كالمعلقات وكتب التاريخ... إلخ.

والمُتأمل في الأحداث الجارية، سيجد الجدل ما يزال مستمراً ومتردداً بين ما هو شعبي وما هو رسمي، والتساؤل ما يزال مطروحاً باستمرار؛

أين هو تاريخنا؟ وأين تتجلى هويتنا وشخصيتنا العربية؟

لقد أتاحت الأحداث والحركات الشعبية مجالاً واسعاً، لإعادة النظر في كثير من

(١) إشارة إلى الآية ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُتَجَرِّمِينَ مُشْقِقِينَ وَمَا فِيهِ يَقُولُونَ بَلْؤُنَا مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّرُوكَ أَهْلًا﴾ [الكهف: ٤٥].

المسلّمات، التي ما كان يجرؤ أحد على مساسها أو الاقتراب منها. لقد عاد للحكاية الشعبية دورها المركزي، الأمر الذي أتاح الحرية أمام التفكير الجمعي، ليصول ويجول في مداراته الثلاثة المترددة بين الخرافي والأسطوري والعلمي^(١).

لقد تركز التيار الديني خلف جدار ادعاء المعرفة الغيبية، وما لها من انعكاسات عميقة في نفس الإنسان، على اختلاف عقيدته وطرائق معتقداته، فهي تتعدى، في كثير من الأحيان، صِفَتَهَا الرمزية، لتدخل في توجيه السلوك، بل لتصبح أدوات يمكن لها السيطرة على كثير من التصرفات ومنهجية إصدار الأحكام.

في الجانب المقابل وقفت الحكاية الشعبية، محافظة على بقاء المتلقي في إطار القناعة الراسخة بأن الخير في النهاية هو المنتصر على الشر، والطيبة والبساطة في النفس الإنسانية هما المهيمنان على اللؤم والتعقيد، ولا يخيّب الراوي ظنّ السامع في أمر كهذا، ولكنه يحيط المحتوم والمقدّر بإطار من حرية الواقعية، ليتيح المجال أمام عناصر الشك والتردد والحيرة والترقب، لكي تأخذ نصيبها الأوسع، خلال السرد الروائي للأحداث.

تعرض الأفكار (الدينية) مسألة الجنة مُلصقة إياها بالقَدَرِيَّة (التراجيدية)، فيما نرى الحكاية الشعبية تحاول قلب المفهوم بتسريع استحضاره، ليقع في دائرة الواقعية (الكوميديّة)، وهنا سيختلط الأمر، وسيُعاد النظر في صلب الغاية من وجود الإنسان (خليفة الله في الأرض)؛ فهل هو مرهون بالموت، ليُصار بعد ذلك لإرجاعه إلى الجنة التي خرج منها (على اعتبار أنه كان فيها أصلاً)؟ أم إنه مُلزم بتحقيق الخلافة، بحيث تصبح الجنة الموعودة في مقدور قدرته وإنجازه؟

هذا التساؤل يفتح أبواباً من الحوار في وجه من يحتكرون سلطة المعرفة، ويعيد النظر في كثير من الأمور؛

■ فالشعوب العربية متساهلة بطبيعتها، وتعرف أن الدين يزيد من نسبة هذا التسامح، فهل يُعقل أن يقع الناس - من خلال طرح الأفكار الملتصقة بالدين - في دائرة الصراع الديني والتشظي المذهبي؟!

(١) «يقسّم أوغست كونت مراحل التفكير إلى ثلاث مراحل: المرحلة الخرافية، الأسطورية، والعلمية» (رشوان، حسين، ١٩٨٥، الفلسفة الاجتماعية، الإسكندرية، المكتب الجامعي، ص ٦٣).

- وأعداء الأمة - خلال مسيرة تاريخها الطويل - واضحون ومعروفون، فكيف يُحَيِّد الأعداء جانباً، ويتجه الصراع ليصبح داخلياً، يقتل فيه الأخ أخاه، ولا يأمن الجار جاره؟!
- البطل الرمز هو الذي تجسّد نهايته العملية أفكاره النظرية حول الشجاعة والإقدام والتضحية، فكيف يمكن للشعوب أن تثق بقيادة يهربون؟! تاركين جماهيرهم وحدها في المواجهة، ليس هذا فقط، بل ومتشبتين بالحياة لدرجة يتنكرون معها بأوضاع تثير الاشمئزاز والسخرية.
- (العفو عند المقدرة) صفة تشكل لبنة أساسية في الوعي والضمير، فكيف يقوم أتباع من يدعون الانتساب إلى الرسول الكريم، صاحب مقولة (اذهبوا فأنتم الطلقاء)، كيف يقومون بالسحل والتعذيب حتى الموت، وتبلغ الوحشية ببعضهم لدرجة يأكلون معها كبد وقلب قتيل يتكلم ذات اللغة ويدين بذات الدين؟!
- لم تُسقط الحركة الشعبية تلك الرموز المتصقة بالدين فقط، بل تجاوزتها لتكشف زيف المشاريع الغربية وادعاء المثقفين التابعين لأجندتها. ولقد أدهشت الجماهير العربية العالم مرة أخرى في الثلاثين من شهر يونيو بخروجها غير المسبوق في تاريخ التجمعات التي شهدتها البشرية، ولتطرح خطاباً ثورياً متسانلاً من جديد:
- أين نحن الآن؟ وما هو المشروع الأصيل الذي يمكن أن يوحد الجماهير بكل ما تحويه من تآلفات وتناقضات؟

العرب والعالم

«إما أن أكبر أنا أو يصْغُرَ العالم»^(١)

إذا وقف العربي الآن أمام هذين الخيارين، ثرى: أيهما سيختار؟ وماذا سينبني على اختياره ذاك؟ إذا أخطنا المسألة بإطار الفردية (والفردية هنا لا تقتصر على الشخص، بل تتعداه إلى: فردية العائلة، الجماعة، ... وصولاً إلى فردية الدولة) فإن إمكانية تصغير العالم ما تزال واردة؛ فكل عربي - على المستوى الشخصي - يظن أن بإمكانه، لو أتيحت له الظروف، أن يغيّر العالم، وكل جماعة صغيرة، سواء أكانت قابعة في زاوية في مسجد، أو تكرر اجتماعها في نادٍ ثقافي أو

(١) نيكوس كازانتزاكي، رواية زوربا، ص ١٩٢.

حزب، فإنك ستجد لديها الطموح ذاته، وكلما كبرت الدائرة ازداد الإصرار على تصغير العالم وتفصيله على مقاسها أكثر فأكثر.

إن الأفكار الداعية إلى تصغير العالم، وتفصيله حسب تصاميم الأيديولوجيات المختلفة ما زالت قائمة وتلقى الرواج والترحيب، وسنكون أقرب للموضوعية إذا اعترفنا بأن هذا أمر طبيعي؛ فالفكر، في المحطة النهائية، هو نتاج الواقع الاجتماعي؛ سواء أتجاوزَ زمنه المبدعون على أمل الوصول إلى ما يجب أن يكون عليه، أو جرّهُ إلى الخلف من رأى في الماضي العلاج الشافي للحاضر، فالواقع الاجتماعي هو الرحم الذي يتشكل فيه الفكر، وهو نفسه من يعمل على إجهاضه، أو يتعجل بإنزاله خداجاً، أو يتيح له الظروف الملائمة لولادة طبيعية.

ولكن؛ هل ستستمر عملية تصغير العالم في ذهن العربي؟ وإذا استمرت، فإلى متى؟

لقد لعب الواقع الاجتماعي - بعناصره المتعددة - دوراً رئيساً في تشكيل الفكر، وهذا الفكر إذا لم يكبر من داخله، فستضطره الظروف إلى الكبر وسط هذا العالم الذي لم يعد بالإمكان تصغيره؛ فالكل يقرأ ويرى ويسمع، وعصر المعلوماتية قد دخل من الشبائيك قبل أن يدخل من الأبواب.

وهنا سيقف المفكر العربي من جديد أمام ثلاثة خيارات:

١. الذوبان في الآخر.

٢. رفض الآخر.

٣. التفاعل مع الآخر.

وإذا اقتربنا للموضوعية مرة أخرى، فسنجد أن الخيارات الثلاثة ستكون متاحة، بل إن الأول والثاني منها سيكون لهما الدور الأكبر في الجذب؛ ذلك أن الواقع الاجتماعي يمهد الطريق لما يعرف بالتغزُّب، تماماً كما يمهد للعلّة والهروب إلى الماضي... أما الخيار الثالث، الذي يُبرز الذات أمام الآخر، فهو يتطلب جهداً وعناء كبيرين؛ لأنه يصدر عن الجانب الضعيف المهزوم المتلقي مقابل الجانب القوي المنتصر الواضع للسياسات الخارجية.

إن تحدياً كهذا هو التربة الخصبة لاحتضان النواة الأولى لما يمكن اعتباره «فكراً عربياً» لا يذوب في الآخر ولا يهرب منه، بل يقف متفاعلاً معه ومبرراً ذاته أمامه.

الصراع الداخلي للفكر العربي

ارتكازاً على السمات العامة التي يتصف بها الوطن العربي، سنجد أنه من الطبيعي أن يكون هناك هذا الكم الهائل من الاختلاف والتنوع، وهذه ميزة لصالح الفكر إذا كانت تؤدي غرضها، ولكنها تصبح عبئاً إذا لم يكن هناك منطلقات أساسية تشكل الأرضية الصالحة للبناء.

ولكي نسلط الضوء على الأسباب التي أوصلتنا إلى هذه الحالة من التخبط وعدم وضوح الرؤية، لا بد من الإجابة على تساؤلات خمسة أساسية، تدور حول المفاهيم التالية:

□ الديمقراطية.

□ نظام الأحزاب.

□ التخلف.

□ الهوية.

□ الوحدة.

حدثت الثورة الصناعية في أوروبا، واستطاعت - بفضل اكتشاف الطاقة وتسخيرها - أن تمسك بزمام الأمور، الأمر الذي غير، ليس وجه أوروبا فحسب، بل ووجه العالم، وأتى المصنع ليزلزل كل النظم السائدة، ابتداء من الأسرة، مروراً بسلطة الكنيسة، وانتهاءً بالجيش.

لقد ولدت الصيغة الرأسمالية «القادرة تلقائياً على استبعاد الجيش والكنيسة من قائمة المرشحين لتولي السلطة، فالمجتمع القائم على التصنيع والتجارة، مؤسسة تعتمد على تحالف العمال مع أصحاب رأس المال، وليس في وسع العسكر أو رجال الدين أن يضربوا هذا التحالف» (النيهوم، ١٩٩١)، ومن هنا اقتضت الظروف المستحدثة إنشاء أحزاب لم تجد في غير الديمقراطية حلاً لبقائها وضماناً لمصالحها، ف«الديموقراطية الحزبية ليست فكرة طرأت على ذهن رجل مفكر، بل بيئة فرضتها ظروف الثورة الصناعية. والكلام عن الديمقراطية في مجتمع من دون عمال، ومن دون رأس مال، مجرد كلام غير ضروري، بين أناس غير ضروريين، لا أحد يريد أن يسترضيهم، ولا أحد يهمه أمرهم، وليس لهم صوت، وليس لصوتهم ثمن» (النيهوم، ١٩٩١، أ).

من هنا يبدأ الخطأ الكبير في تبني مفاهيم الديمقراطية دون استيفاء الشروط المركزية

لولايتها وبقائها، وهذا ما يفسر حالة الكثير من الأحزاب التي لا تتعدى كونها نواد سياسية معرضة للزوال إذا ما قام الجيش بانقلاب أو تمكن رجال الدين من السيطرة على السلطة.

من هنا؛ ووفق هذه المعايير المستحدثة، وضع الحد الفاصل بين التقدم والتخلف، فالتخلف هو أن لا يملك المجتمع دستوراً للإدارة الجماعية، نشأ أصلاً ضمن ظروف طبيعية اقتضاها تبادل المصالح بين قوى لها فعل حقيقي على الأرض، وتملك الإرادة لأنها تملك - بالفعل - المقومات المادية لصنعها والتحكم فيها.

يمكن لأي مجتمع أن يطلع على العلم والمعرفة، ويفتح ما شاءت له قدرته من الجامعات ودور العلم، ولا يخلو أي مجتمع - مهما صغر أو كبر - من ثروات طبيعية... ولكن بغياب الإدارة الجماعية سنجد العلم كله سيحتكر من قبل عالم واحد هو (أبونا المبجل) أو (مولانا الفقيه)، وسنجد أن الثروة كلها ستجتمع في خزانة عدد محدود ممن يمثلون سلطة الحكم أو مرتبطين معها.

لقد استطاعت الشعوب الأوروبية والغربية البقاء من خلال الإبقاء على صيغتها الرأسمالية متجاوزة الدورة الخلدونية^(١)، ومحقة كل فترة من الزمان تقدماً جديداً، أوصلها، ليس إلى السيطرة على الاقتصاد فحسب، بل إلى «تسييسه في صيغة إمبريالية أوجدت التقسيم الدولي للعمل» (باران، ١٩٨١)، إذ انقسم العالم بين بلدان صناعية وأخرى منتجة للمواد الخام، وأصبح هنالك ما يعرف بدول الموز، دول قصب السكر، الدول النفطية،... إلخ. ووقعت الشعوب الضعيفة في شرك التبعية حين أوقعها النخب المثقفة في دوامة المجارة لدول الغرب، ظانة أن التقدم مرتبط فقط بدرجة استخدام التقنية. ولم تظهر نماذج في الوطن العربي تحاكي المشاريع الثورية الحقيقية، كتلك التي أطلقها غاندي تحت شعار (احمل مغزلك واتبعني).

أما ما يتعلق بمفهوم الهوية؛ فإن للمصطلح (Nationalism) معنيين في قاموسنا السياسي؛ فهو يعني من ناحية: القومية التي تجمع كل العرب في إطار هوية واحدة، لأنهم ينتسبون إلى وطن واحد اسمه الوطن العربي، وهو ناحية أخرى يعني: الشعوبية التي تقسم العرب إلى ما يزيد على العشرين شعباً وفق تقسيمات بيكو وسايكس.

وأما ما يتعلق بالوحدة، فما يزال الوهم قائماً بأن العناصر الثلاثة (اللغة، الدين، الأرض) هي مقومات الوحدة... وفي هذا مغالطة كبيرة.

(١) راجع قول ابن خلدون: (الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص)، المقدمة، ص ١٨٨.

إن المتتبع للتاريخ الحديث لن يصعب عليه تمييز أن الوحدة في غرب أوروبا لم تقم على (اللغة، الدين، الأرض) بل قامت بسبب الانقلاب الصناعي الذي أعاد تشكيل البنية الاجتماعية من أساسها.

إن التركيز على المفاهيم الخمسة (الديموقراطية، نظام الأحزاب، التخلف، الهوية، الوحدة) له هدفان؛ الأول يرمي إلى التخلص من الدوران في الحلقة المفرغة، التي طالما دار فيها الفكر العربي، أما الثاني، فهو الدعوة إلى التحقق الجاد عن الخصوصية التي تميز المجتمع العربي، وتحرره من غرفة المختبر وصغار الخبراء الذين مارسوا عليه ما لا يخص من التجارب وحاولوا أن يطبقوا عليه الكثير من الوصفات الجاهزة.

الآخر

من هو الآخر؟

لقد استخدم المستشرقون مفهوم الآخر للدلالة على الشرق، ومنه استقوا تعريفهم لهويتهم الغربية؛ فالغربي هو الشخص الذي تُعابير صفاته تلك الصفات التي يتسم بها الآخر في الشرق؛ «الغربي هو: اللاشعري» (سعيد، ١٩٩١).

إذا جاز لنا الآن استخدام هذا المقياس، فلن نتمكن من القول بأن المقابل للعربي هو اللاعربي؛ ذلك أن هناك أمماً كثيرة، إن لم تجمعها بالأمة العربية مصالحتها، فستجمعها بها هوموها وقضاياها المشتركة.

إذن، ربما من الأفضل أن نقول إن الفكر العربي هو: الفكر اللاعربي.

وهنا سنجد أنفسنا قد وقعنا في بحر، تتلاطم فيه التوازنات السياسية والاقتصادية؛ ففي زمن العولمة والسيطرة الإمبريالية يصبح اللاعربي هو شغل الغربي الشاغل، ولأن «الإمبريالية لن تستطيع أن تنفي - على الدوام - صفة المدنية»^(١) عن المجتمعات التي تستهدفها (سعيد، ١٩٩٧)، فسوف يزداد تركيزها على الثقافة. والثقافة من العوامل المهمة ذات الفاعلية - شبه المطلقة - في أي مجتمع مدني، حيث يتم التأثير، لا عبر السيطرة المباشرة، بل من خلال ما يسمى بالإقرار.

(١) لقد بررت الإمبريالية لنفسها، ولفترة طويلة، إبادة الملايين من البشر والسيطرة على بلادهم ومحو معالم حضارتهم بحجة أنهم شعوب متوحشة (Savage).

إنها مسائل خطيرة، ولكنها قابلة للتجاوز؛ لأنها آتية من خارج الدائرة؛ فالآخر فيها واضح... ولكن؛ حين يتسرّب الآخر بثياب عربية، تصبح المسألة أشد خطورة، فالغربي الآن غير مضطر لدخول دائرتنا وعلى رأسه قُبَّعة، لأن الرأس الذي يحمل العقال مستعد لتنفيذ مخططاته دون انحراف، ولو قيد شعرة... ولأن أهل مكة أدرى بشعابها فإن علاقة الموظف بالموظف ستزداد تماسكاً بعد كل تدارس لأحوال كل شعب وكيفية التعامل مع الشعب فيه... وبذلك تصبح الأمور أكثر تعقيداً؛ لأن النتائج الفكرية سينتقل من المرحلة العفوية إلى المرحلة المدروسة والمخطط لها بنظام والمحددة بجداول زمنية.

وإذا حاولنا استخلاص الأهداف الكامنة وراء معظم ما يُقدّم من فكر، فسنجد أنها تصب في ثلاث قنوات:

١. الإقرار، ليس فقط بالتفوق المطلق للآخر، بل أيضاً بالتخلف المطلق لدينا، وبأن السبيل الوحيد للتواصل بين هذين الطرفين المتناقضين لا يكون إلا عبر حلقة الوصل الممثلة بالأنظمة ذات الشرعية والمصادقية والإلهام والحكمة... إلى ما لا يُحصى من الصفات، التي تُتحفنا بها وسائل الإعلام.

٢. تزييف الوعي ومحاولة إنتاج الوضع بما يكفل استمرار تشكّل بُور جديدة للتوترات الفكرية؛ الأمر الذي يُبقي الصراع داخل نطاق الدائرة، ويضمن عدم امتداده خارج إطارها.

٣. إيجاد حالة عامة من الشعور بـ «اللاجدوى».

لقد أشار ماركس^(١) إلى الأثر المترتب على فائض القيمة بالنسبة لرأس المال، وربط ماركيز بين الماركسية والفرويدية، فأشار إلى ما أسماه بـ فائض الكبت (ماركيوز، ١٩٧٠)، وإذا جاز لنا أن نستفيد من نظرية «الفائض» في زمن المعلوماتية والعولمة، فإننا نقول: هناك ما يمكن أن نسميه: فائض المعرفة؛

فالإنسان مشقق الشفتين من العطش، يكون أمله الأول الحصول على كأس ماء.

(١) زايتلن، ارفنج، ١٩٨٩، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ترجمة محمود عودة وابراهيم عثمان، ذات السلاسل، الكويت، ص ٢١٤.

تُرى، ماذا يمكن أن يحدث لهذا الإنسان إذا جيء له ببرميل ماء، وامتدت الأيدي لتفتح فمه إلى أقصى درجة، ثم رُفِعَ البرميل ليسكب ماؤه في فمه دفعة واحدة... هل يمكن في حالة كهذه أن نعتبر ما حدث هو من قبيل إنقاذ ذلك الإنسان من خطر الموت عطشاً؟

إن هذا الطوفان من المعلومات، والمتجه نحو مجتمعات ما زالت مقيدة داخل كهف أفلاطون^(١)، سيكون سلاحاً ضد هذه المجتمعات لا معها.

وربما هذا ما يفسر، ليس فقط عدم الاستفادة من فيض المعلومات المتاحة، بل وفي تلُّس أثرها السلبي، في وقوع الإنسان العربي في حالة من اللاجدوى وصداع الرأس، تحت وابل من القصف، يستهدفه به آلاف الخبراء والمحللين، عبر شاشات الإعلام التي لا تكل في النهار، ولا يغمض لها جفن في الليل.

الشكر والكفر؛ (نموذج في التأويل)

كثيرة هي المفاهيم والمصطلحات المتقابلة، تلك التي يمر بها قارئوا القرآن، دون الوقوف على المعاني الدقيقة التي جاءت معبرة عنها. وربما تلعب كتب التفسير دوراً سالباً في هذا المجال، فكثيراً ما نرى أصحابها يتناقلون عن بعضهم، وكثيراً ما يرد الاستشهاد على السنة المتحدثين، وقد غاب عن أذهانهم أن ما يقدمونه ليس سوى قطرات قليلة من بحر المعاني الذي تفيض به آيات القرآن العظيم. وليس المقصود في هذه الجزئية إصدار حكم على ما يقوله المفسرون ومن تبع نهجهم، ولكنها محاولة لمنع احتكار المعنى وحشره في قناة ضيقة، باعتباره هو الوحيد الصحيح، وما دونه باطل.

إذا توجهت بالسؤال إلى أحدهم: (كيف تشكر الله على نعمة أنعمها عليك؟) فسيبادر المسؤول بالإجابة: (سوف أصلي وأصوم، و... و...)، فإذا قلت له إن الصلاة والصوم ليستا من الشكر في شيء، فماذا ستكون ردة فعله؟

ستدخل معه في جدال، ليس لأنه لا يريد أن يعرف، بل لأنه ألِفَ إجابة ما سمع غيرها منذ أن كان طفلاً في المدرسة، وما ناقشها حين كبر وأصبح طالباً في الجامعة، وربما اكتفى بترديد ما كان سمعه وهو محاضر في قاعة التدريس.

(١) للاطلاع، إرجع إلى: أفلاطون، (٣٤٧ ق.م). الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار أسامة، دمشق، ص ص

ما معنى الشكر؟

لوقوف على هذا المعنى، لا بد من المقابلة بين كل من الكلمات (الشكر والذكر) / (الشكر والكفر)؛

يقول تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنۢ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان: ٦٢]، فالليل للتذكُّر، أما النهار فهو للشكر، ومن المعروف أن الليل للراحة والسكون، والنهار للعمل والكدح، فما معنى الشكر إذن؟ كيف يمكن أن تشكر الله على تفاعله أكلتها؟ أو شربة ماء غرقتها كَفُّكَ من نبع ماء؟

إذا اكتفيت بقول: (الحمد لله)، فإن ذلك شكل من أشكال الذِّكر، أما إذا أردت أن تشكر، فعليك أن تقوم بعمل يدل على ذلك، عليك أن تزرع تفاعله، تسقي شجرة التفاح، تقلمها... عليك أن تُصَفَّ حجارة تحفظ الماء حول النبع، أن لا تلقي في الماء تراباً لتعكّر صفوه... بهذا يمكن لك أن تحقق معنى الشكر.

إذا تتبعنا الجذر (ش ك ر) في كل الآيات الواردة في المصحف الشريف، نجده يدور في إطار هذا المعنى؛

لقد كان النبي نوح عليه السلام شكوراً ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: ٣]، لأنه بنى سفينة، وبناء السفينة يحتاج إلى الكثير من الجهد من تجميع للألواح، وتنظيم للأغصان وربطها بالدرس. ويورد السرد القرآني أمثلة مشابهة لنوح عليه السلام في مسألة الشكر؛ فآل داود كانوا شاكرين، لأنهم كانوا يعملون على تشكيل الحديد والنحاس ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحْرِبٍ وَمِثْلٍ وَحِفْظٍ فَجَاءَ كُلُّ بَأْسٍ وَجَدُوا رَاسِيَةً أَعْمَلُوا آلُ دَاوُدَ شُكْرًا وَقِيلَ لَهُمْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، هذا إضافة إلى الأعمال المتصلة بالبناء في البرّ واستخراج الحليّة بالغوص من البحر ﴿كُلُّ بَنَاءٍ وَغَوَاصٍ﴾ [ص: ٣٧]، كما أن قلة الشكر في بعض الأقوام قد أدّت بهم إلى الهلاك، كما حدث في قصة سبأ بانهدام السدّ عليهم ﴿وَطَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [سبأ: ١٩].

والكفر - في القرآن - ضد الشكر، فالأقوام العاملة هي الأقوام الشاكرة، أما تلك المستهلكة فقط فمصيها إلى الهلاك ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ﴾ [إبراهيم: ٢٨]، لأن النعم لا تدوم أو تزيد إلا بالشكر ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾

[إبراهيم: ٧]. لقد أورد القرآن حقيقة - ربما كانت عامة - عبر مسيرة طويلة من حياة البشرية ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾ [سبأ: ١٣]، ولكننا ننظر الآن إلى المجتمعات والشعوب - خصوصاً بعد دخول العصر الصناعي - فترى دقة الوصف فيما يتعلق بمفهوم الشكر؛ فالشعوب الأكثر دواماً على النعمة هي الشعوب الأكثر شكراً، لأنها الشعوب الأكثر عملاً، أما تلك التي لا تعمل وتكتفي بالحمد اللفظي، فهي الشعوب الأكثر عالة على الشعوب الأخرى.

إن الذي يبني مصنعاً هو الأكثر شكراً لله من الذي يبني مسجداً، أما الذي يبني مسجداً فهو الأكثر ذكراً، قال تعالى: ﴿فِي يُثُوبٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ﴾ [النور: ٣٦].

يتصل بالشكر المصطلحان (مقام ومقام)

إن مبدأ الشكر هو الذي جعل نوحاً صاحب مقام في قومه لا صاحب مقام، فالمقام يُرَدُّ إلى الفعل: أقام، أما المقام فيرد إلى الفعل: قام، والفرق بينهما، أن الأول يأتيه الإنسان جاهزاً، أما الثاني فالإنسان نفسه هو الذي يوجده، الجنة والنار مقامان ﴿حَسَنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾ [الفرقان: ٧٦]، ﴿سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾ [الفرقان: ٦٦]، ويثرب بالنسبة للمهاجرين من الصحابة - الذين جاؤوها فقراء معدمين بلا عمل - كانت مقاماً ﴿وإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَبْأَهْلِ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا﴾ [الأحزاب: ١٣]، أما إبراهيم عليه السلام فله في الكعبة مقام لأنه بناها ﴿وَاتَّخَذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥]، وقوم فرعون كان لهم مقام في أرضهم لأنهم كانوا مزارعين ﴿فَأَخْرَجْنَاهُم مِّنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۖ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ [الشعراء: ٥٧-٥٨].

في محيط هذا الفهم يمكن لنا أن نعرض المعنى الدقيق لمقولة (وبالشكر تدوم النعم) فهذه حقيقة مادية، لأن الامتنان لله بالعمل هو ما يديم النعمة، أما الصلاة والصيام (اللتان هما من الذكر لا من الشكر) فلا أثر ماديّ لهما في إدامة النعيم وبقائه.

لقد وازن القرآن بين المفهومين، فطلب من المؤمن أن يكون ذا كراً وشاكراً، لهذا نرى قيمة العمل مرتفعة، سواء في القرآن أو في السنة النبوية، ولكن الدعوة للدمج بين المفهومين، بجعلها شيئاً واحداً، سيُلغِي من الأذهان معنى الشكر المتصل بالمادة، وسيُوهِم الناس بعوائد الذكر المعنوية، التي لا علاقة لها بتحقيق أي نتيجة على أرض الواقع.

المصادر والمراجع

- ١- المصحف الشريف.
- ٢- ابن خلدون، عبد الرحمن (٨٠٨ هـ). المقدمة، دار الجليل، بيروت.
- ٣- أدونيس، ١٩٩٠. الإسلام والحداثة، دار الساقى، لندن.
- ٤- أرسطو (٣٢٢ ق.م). فن الشعر، ترجمة: إبراهيم حمادة، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.
- ٥- أفلاطون، (٣٤٧ ق.م). الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار أسامة، دمشق.
- ٦- باران، بول، ١٩٨١، الاقتصاد السياسي للتخلف، ط ٣، دار الطليعة، بيروت.
- ٧- تودوروف، تزفيتان، ١٩٩٢، فتح أمريكا، ترجمة: بشير السباعي، دار ابن سينا، القاهرة.
- ٨- جلعامش، (٢٣٢٥- ٢٢٦٩ ق.م). ملحمة جلجامش، ترجمة: سامي الأحمد، دار الجليل، بيروت.
- ٩- خمش، مجد الدين، ٢٠٠٤. الدولة والتنمية في إطار العولمة، دار مجدلاوي، عمان.
- ١٠- الدقس، محمد، ١٩٨٧، التغير الاجتماعي، دار مجدلاوي، عمان.
- ١١- رشوان، حسين، ١٩٨٥. الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، الكتاب الجامعي الحديث، الاسكندرية.
- ١٢- روسو، جان جاك، ١٩٨٥. محاولة في أصل اللغات، ترجمة: محمد محبوب، الدار التونسية للنشر، تونس.
- ١٣- زياتن، ارفنج، ١٩٨٩، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ترجمة محمود عودة وابراهيم عثمان، ذات السلاسل، الكويت.
- ١٤- سبينوزا، بندكت، ١٩٩٤، في اللاهوت والسياسة، ط ٣، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت.
- ١٥- سعيد، إدوارد، ١٩٩١، الاستشراق، ط ٣، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.

١٦- سعيد، إدوارد، ١٩٩٧، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.

١٧- الشابي، أبو القاسم، ١٩٧٢، ديوان أبي القاسم الشابي، دار العودة، بيروت.

١٨- غيث، محمد، ١٩٧٩، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

١٩- فوكو، ميشيل، ١٩٨٤، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سيلا، دار التنوير، بيروت.

٢٠- كازانتزاي، نيكوس، ١٩٨٩، زوربا، ترجمة: جورج طرايشي، دار الآداب، بيروت.

٢١- ماركيز، هيربرت، ١٩٧٠، إيروس والحضارة، ترجمة مطاع مفدي، دار الآداب، بيروت.

٢٢- المعري، أبو العلاء، (٤٤٩ هـ). رسالة الغفران، دار صادر، بيروت.

٢٣- نجم، أحمد فؤاد، ١٩٧٩، إصحى يا مصر، دار الكلمة، بيروت.

٢٤- النيهوم، الصادق، ١٩٩١، الإسلام في الأسر، رياض الريس، لندن.

٢٥- هوميروس، (٩٠٠ ق.م). الإلياذة، ترجمة: عنبرة الخالدي، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٦- هيدجر، مارتن، ١٩٩٥. التقنية - الحقيقة - الوجود، ترجمة: محمد سيلا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

الاتجاه التطبيقي في علم المنطق مشروعا عربياً(*)

د. هيثم السيد (**)

مقدمة

منذ وجد علم المنطق على الساحة المعرفية، منذ ما يقرب من ٢٤٠٠ عام، وهو يُنظر إليه على أنه علم من مستوى مخالف؛ حيث يعد آلة للعلوم جميعاً. فلا تستقيم أسس وأطر أي علم من العلوم، إلا بجعل هذا العلم هو «المايسترو» الذي ينظم وينسق في تناغم شديد هذه الأسس والأطر. كما لا يرتقى الإنتاج النظري والامبيريقى أيضاً لأي علم من العلوم إلى مستوى الجودة، إلا بمروره عبر هذه الآلة الفريدة من نوعها. أيضاً، يثبت تاريخ علم المنطق حقيقة التنوع والتعدد لموضوع دراسته والغرض منه. فلا نكاد نبحت في أي عصر من العصور إلا ونجد للمنطق توجهاً عاماً، يتواءم مع خصائص ومتطلبات هذا العصر. ولذلك، فإن ما يشهده عصرنا الراهن من زخم معرفي وتطور تكنولوجي يجعل حديثنا عن تحولات عميقة في الموضوع المنطقي أمراً بديهياً.

من جانب آخر، أسهم قدامى المناطق العربية في تأسيس مبحث منطقي متفرد، وهو «المنطق العربي»، عبر ما قدموه من شروح وتعليقات على المنطق الأرسطي. كما أسهموا

(*) أدين بالشكر والامتنان إلى أساتذتي الأجلاء: أ.د. ماهر عبد القادر - جامعة الاسكندرية، أ.د. يميني الخولي - جامعة القاهرة، أ.د. ناصر هاشم - جامعة أسيوط، على إشرافهم على نموذج الدراسات المنهجية الوارد ذكره بهذا البحث. كما أدين بالشكر والامتنان إلى د. نبيل علي - خبير اللسانيات الحاسوبية ورائد حوسبة اللغة العربية، والذي كان لتوجيهاته الدقيقة ومناقشاتي معه دوراً رئيسياً في بلورة الاتجاه المطروح. كما أدين أيضاً بالشكر والامتنان إلى أساتذتي الأجلاء: بروفيسور جون دايفرز - أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بجامعة ليدز - بريطانيا، وروفيسور جانيت واطسون - أستاذة اللسانيات العربية بجامعة سالفورد - بريطانيا، على إشرافهما على نموذج دراسات المعالجة الوارد ذكره بهذا البحث..

(**) مدرس علم المنطق بقسم الفلسفة - كلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادي haytham_e_e@yahoo.com

أيضاً في تجسيد تفاعل العقل المنطقي العربي مع الثابت الديني كمعطى رئيسي من معطيات الحضارة الإسلامية، عبر الاسهام في انتاج علوم عربية خالصة مثل «علم أصول الفقه». إلا أن واقعنا العربي الراهن يشهد «قطيعة منطقية» تعود إلى القرن الثامن الهجري. فلا نكاد نجد في دراستنا المنطقية بادرة مشروع عربي يسهم في ربط الإرث المنطقي العربي بالتطورات المنطقية المعاصرة، ويكون احياءاً للعقل المنطقي العربي عبر تفاعله مع معطيات العصر الراهن، وما أكثرها.

يقدم هذا البحث المحاولة الأولى لخلق توجه عربي جديد لعلم المنطق، وهو «الاتجاه التطبيقي في علم المنطق». ذلك الاتجاه الذي يتواءم مع خصائص ومتطلبات القرن الحادي والعشرين من جهة، ويمجد آلية ومحورية علم المنطق في أحد أبرز علوم العصر الراهن، وهي «علوم الحاسوب». كما يعد هذا الاتجاه استكمالاً، بل احياءاً، لـ «المنطق العربي»، عبر طرحه لأنساق منطقية خاصة، كما سوف يتضح.

ينقسم البحث الراهن إلى أربعة محاور رئيسية. أعرض في المحور الأول لمجمل توجهات علم المنطق، بدءاً من العصر اليوناني مروراً بالعصور الوسطى وصولاً إلى العصر الحديث، مبرزاً لأهمية تحديد موضوع علم المنطق والغرض من دراسته في عصرنا الراهن. أحدد في المحور الثاني الملامح العامة للاتجاه التطبيقي في علم المنطق، موضحاً لانقسامه إلى شقين من الدراسات: الدراسات المنهجية ودراسات المعالجة. أقدم في المحورين الثالث والرابع بياناً لطبيعة الموضوعات المطروحة في هذه الدراسات، والمنهجية المقترحة لتناولها، عبر نماذج لدراسات منطقية جادة ومثمرة، أنجزها عدد من باحثي المنطق العرب، والتي تبرهن على قابلية تحقيق هذا الاتجاه الجديد بشقيه.

توجهات علم المنطق

بدأ التفكير المنطقي مع بدء الإنسان تخليه عن النزعة الأسطورية في تفكيره، وارتقائه بهذا التفكير من المرحلة الارتجالية إلى مرحلة أخرى تتسم بالمنهجية والوضوح، بغى من خلالها الفرد العاقل الانتقال من معلوم مثبت إلى معلوم آخر يريد إثباته، أو من معلوم مثبت إلى مجهول يريد تعيينه واستيضاحه، انتقالاً صحيحاً مؤسساً على قواعد ومبادئ محددة ومرتبطة. ومنذ عمّد الإنسان إلى ابتداع حيل اقناعية، تستند في ظاهرها إلى حجاج عقلية منسوجة على

نحو منهجي منظم، لا يفتىء المرء حياها إلا أن يسلم بصحتها، منذ ذلك الحين بدأت إشارات علم جديد تلوح في أفق المعرفة البشرية، وهو علم المنطق.

يشير الكسندر ماكوفلسكي في كتابه «تاريخ علم المنطق» (١٩٨٧) إلى أنه «منذ وجد المنطق بوصفه علماً، خضع موضوع دراسته لتحولات عميقة»^(١). تبرهن على صدق مقولة ماكوفلسكي تلك التوجهات المتعددة والمتنوعة لعلم المنطق عبر تاريخه الممتد من الحضارة اليونانية القديمة حتى عصرنا الراهن. أشير في السطور القادمة إلى الملامح العامة لبعض من هذه التوجهات.

وفقاً لما كوفلسكي، إن المنطق «ظهر أول ما ظهر، داخل إطار فن الخطابة باعتباره نظرية البلاغة. وقد كانت بداياته كذلك سواء في الهند والصين القديمتين أو في اليونان القديمة أو روما أو روسيا... وهكذا نرى أن المنطق في البداية كان يعتبر وسيلة للتأثير في النفوس، وللبرهنة على سداد هذا السلوك أو ذاك. وظل المنطق داخل فن الخطابة وجهاً تابعاً، يستهدف الوصول إلى الحقيقة بدرجة أقل من استهدافه إقناع السامع»^(٢).

بعد تلك المرحلة التي فرضت للمنطق توجهاً عاماً لموضوعاته والغرض منه، جاءت مرحلة أخرى احتل فيها المنطق بؤرة العمل الفلسفي من قبل ثالث الفكر اليوناني، الذي أرسى سقراط قاعدته، ودعمها أفلاطون، ثم جاء أرسطو على قمته ليضع أسس علم المنطق، ويضع توجهاً جديداً لموضوعه والغرض منه، وهو كونه آلة وأداة للعلم والفلسفة، تقدم المبادئ والقوانين التي يجب أن يؤسس عليها كل فكر صحيح. يؤكد ذلك ما ذهب إليه روبر بلانشي (١٩٨٠) في أن «ارسطو كان يرى في المنطق علماً ذهنياً أعدادياً أكثر مما كان يرى فيه فرعاً من فروع الفلسفة»^(٣). ذلك المعنى الذي أكدته تلامذته وشراحه من بعده عندما أطلقوا كلمة «أورجانون» على إنتاجه المنطقي، والتي تعني الآلة أو الأداة.

وفي الحضارة الإسلامية أتى المنطق على رأس العلوم المنقولة من اليونان، وحظى بما لم يحظ

(١) ماكوفلسكي، الكسندر. (١٩٨٧)، تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين، إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ص ٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٩.

(٣) بلانشي، روبر. (١٩٨٠)، المنطق وتاريخه من ارسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص ٣٧.

به علم منقول آخر بالدراسة والشرح والتعليق، وأصبح لا يوثق بعلمه من لم يدرس المنطق، بل صار ميزاناً للعقل ومعياراً للعلم عندهم. ورغم أن جُلّ الاسهامات المنطقية العربية ينحصر فيما قدموه من حواشي وهوامش وتعليقات^(١)، إلا أننا نلمح توجهاً آخر لعلم المنطق يستظل بالتوجه الديني الغالب على الحضارة الإسلامية. فالذين انتقدوا المنطق القديم في العالم العربي والشرق الإسلامي على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية قد انتقدوا المنطق الارسطي في سبيل الدعوة إلى «منطق ديني» يحمي العقيدة ويدافع عنها، و«منطق دنيوي» يدعو إلى التجريبية والاستقراء من ناحية أخرى^(٢). وكان نتيجة لتعرض المناطق العربية والمسلمين للمنطق القديم بالنقد من وجهة نظر الدين أن انتجوا علم الكلام واصول الفقه، ومن وجهة نظر العلم أن انتجوا منطق العلوم ومناهج البحث^(٣).

يتزامن تقريباً مع هذا التوجه الديني للدراسات المنطقية في الشرق الإسلامي توجهاً مماثلاً في الغرب المسيحي. يشير بلانشي إلى أن المنطق يظهر في القرن الثاني عشر الميلادي في مستوى آخر في الكليات العليا وخاصة في كلية اللاهوت، حيث يستعمل استعمالاً واسعاً كوسيلة محاجة وبرهان. فكان يستعان به لتبرير العقائد، ولنقض الهرطقات^(٤).

وفي العصر الحديث نجد عند فرنسيس بيكون توجهاً جديداً لموضوع المنطق، «فلم يعد المنطق عنده أداة لتقرير الحقيقة، ولكنه أصبح يُسدى العون للوصول إلى اكتشافات علمية جديدة. ويرى بيكون أن الجانب الأساسي من المنطق يتناول منهج البحث العلمي الذي يقدم للباحثين وسائل اكتشاف حقائق جديدة»^(٥).

فتاريخ المنطق إذن يضع أمامنا توجهات متعددة ومتنوعة لموضوع دراسته والغرض منه. إذا كان ما أسلفته ليس بالشيء الجديد، فإن الجديد هو تساؤل كثيراً ما راود كاتب هذه

(١) أنظر في ذلك:

- ريشر، نيقولا، (١٩٨٥)، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، القاهرة.

(٢) سالر، محمد عزيز نظمي. (١٩٨٣)، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ص ٥.

(٣) نفس المرجع.

(٤) بلانشي، روبير. مرجع سابق، ص ١٨٣.

(٥) ماكوفلسكي، الكسندر. مرجع سابق، ص ١٠.

السطور، وأحسب أن كثيرين مثلي منشغلون بالإجابة عليه، وهو: إذا كان تاريخ المنطق قد أثبت أن في كل عصر من العصور، بل في كل حقبة زمنية معينة، كان للمنطق توجهاً عاماً لموضوعاته وغرضاً من دراسته مختلف عن الحقب الأخرى، فإننا في حاجة إذن إلى أن نعرف ما هو التوجه العام لعلم المنطق وكذا ما هو الغرض من دراسته الآن؟

قد يبدو هذا التساؤل ساذجاً بالنسبة للبعض، إلا أننا عندما نتوقف قليلاً عند كلمة «الآن» فاعتقد أن ثمة مبررات مقنعة لطرح هذا التساؤل، ومنها ما يلي:

أولاً: «الآن» هو القرن الحادي والعشرين، ذلك القرن الذي يموج بثورات عدة مثل ثورة المعرفة وثورة الاتصالات، قرن تحول فيه ما كنا نعهده ثوابت إلى متغيرات، هو قرن المفاهيم المقلقة بل والمتهمة لمن يتجاهلها كالحوسبة والعولمة، هو القرن الذي فرغ فيه الإنسان من تقليد ومحاكاة غيره من المخلوقات إلى تقليد ذاته ومحاكاة ملكاته. هو العصر الذي صارت فيه السماوات مفتوحة وصار العالم فيه قرية صغيرة، هو العصر الذي اختلف فيه إنسان اليوم عن إنسان أمس، فبعد أن كان يسعى وراء المعرفة لمجرد المعرفة، أصبح الآن يلهث وراء كل ما هو عملي ونفعي، غير مكترث بأدبيات جافة جامدة، وغير منشغل بنظريات مفرطة في التجريد، منزوع منها أي معنى واقعي.

ومن منطلق المناخ العام لهذا العصر، تطل علينا علامات الاستفهام برأسها، مشكلة لمجموعة من التساؤلات الملحة، ومنها:

□ إن الفلسفة والمنطق هما المحركان الرئيسيان لعجلة التقدم في كل عصر من العصور، ما الدليل على ذلك «الآن»؟

□ يمثل المنطق بالنسبة لمختلف العلوم ما يمثله العمود الفقري بالنسبة للإنسان، كيف نبرهن على صحة ذلك، خاصة فيما يتعلق بعلوم العصر، ومنها علوم الحاسوب؟

ثانياً: بات من المعروف أن أحد أبرز المجالات التي طُبِّق فيها علم المنطق هو علم الرياضيات؛ فبالعودة إلى أصول المنطق الرياضي، نجد أن حدوث أزمة الرياضيات وإدراك الرياضيين إلى حقيقة أن السبيل لمعالجة الخلل الموجود في الأنساق الرياضية الجديدة هو البحث في أسس الرياضيات، وردها إلى أصولها المنطقية، وهذا قد أنشأ ما يسمى عند الرياضيين «أسس الرياضيات» Foundation of Mathematics بينما تسمى المسألة نفسها عند الفلاسفة

والكثيرين من الرياضيين أيضاً «فلسفة الرياضيات» Philosophy of Mathematics^(١) وكان نتيجة لتضافر جهود المناطق من جهة وعلماء الرياضيات من جهة أخرى في دراسة الأسس المنطقية للرياضيات أن نشأ المنطق الرياضي أو الرمزي.

نخلص من ذلك، أن ربط النظرية (المنطق) بمجال تطبيقها (الرياضيات)، والبحث في الأسس النظرية لهذا المجال، قد أحدث نوعاً من الثراء والانتعاش للدراسات المنطقية، والتي تمخض عنها في المحصلة عدد من النظريات المنطقية الجديدة، شارك في صياغتها أرباب النظرية وأرباب التطبيق معاً.

ولكن، بات من المعروف أيضاً أن الرياضيات ليست هي المجال التطبيقي الوحيد للنظريات المنطقية، بل هناك العديد من المجالات التطبيقية الأخرى، مثل: علوم الحاسوب، علوم الاستراتيجية العسكرية، الاقتصاد، القانون، الفيزياء، البيولوجيا، الميتافيزيقا، علم النفس... وغيرها. وتبدو مواءمة بل ضرورة علوم الحاسوب كبعد تطبيقي لربطها بالبعد النظري للمنطق الرمزي؛ نظراً لأن علوم الحاسوب تلعب دوراً فعالاً على كافة المستويات المعرفية، كما أنها من أحدث علوم العصر وأقواها فعالية.

هذا وتشير بعض الكتابات المنطقية إلى وجود صلة بين المنطق الرمزي وبين علوم الحاسوب، كما تشير بالمثل بعض الكتابات المتخصصة في علوم الحاسوب إلى أن أسس العمل وتصميم وبناء برامج هذه العلوم - مثل: قواعد البيانات، تصميم وبناء لغات البرمجة، والذكاء الاصطناعي... الخ - يمكن ردها إلى أصول منطقية، دون أن تتناول هذه أو تلك تفاصيل هذه العلاقة، ودون أن تتناول بالبحث والتحليل الحلقة المفقودة بين النظرية والتطبيق وهي «كيفية التطبيق»، ولنتساءل الآن:

□ ما هي الأسس المنطقية التي قامت عليها علوم الحاسوب؟ وما هي المنهجية التي من خلالها تم تطبيق نظريات المنطق الرمزي فيها؟ وهل يقف المنطق الرمزي عند حد التأسيس لهذه العلوم فحسب، أم أنه يستخدم بالمثل في تحديث وتطوير نظمها وآلياتها؟

□ هل ربط النظريات المنطقية بمجال علوم الحاسوب، والبحث في الأسس المنطقية

(١) الفندي، محمد ثابت. (١٩٨٧)، فلسفة الرياضيات، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ١٤.

التي قامت عليها هذه العلوم، وكذلك الرغبة في إيجاد حلول لمشكلات منطقية في مشروعات هذه العلوم البحثية، هل ذلك قد أنتج مجموعة من النظريات المنطقية؟ وإن صح القول، فما هي هذه النظريات؟ وهل من الممكن أن تندرج ضمن البناء المنطقي السابق؟ وهل من الممكن - عبر هذه الشراكة - إنتاج نظريات منطقية أخرى؟

□ إن صح أن المنطق الرمزي يلعب دور المؤسس والمطور لعلوم الحاسوب، وإن صح وجود علماء حاسوب لهم إسهامات منطقية، ووجود مناطق لهم إسهامات حاسوبية، وآخرون - وأعني مناطقهم - منشغلون بتفعيل واستمرارية الدور المنطقي، أقول إن صح كل هذا، فهل يعني ذلك أن علم المنطق قد انتقل بذلك إلى طور جديد، يكون من ملامحه وجود نمط آخر من الدراسات المنطقية، يسمى «المنطق الحاسوبي» مثل «المنطق الرياضي»؟

من منطلق الاعتبارات السابقة، وفي محاولة للإجابة على ما طرحته من تساؤلات ملحة، نجد أنفسنا أمام توجه آخر للمنطق، يمكننا من خلاله وضع اتجاه جديد نستطيع طرح وتناول موضوعاتنا المنطقية من خلاله، ويتكامل ويتعاقد مع غيره من الاتجاهات البحثية، سعياً لاكتمال منظومة البحث المنطقي، وهذا الاتجاه هو «الاتجاه التطبيقي في علم المنطق».

الاتجاه التطبيقي في علم المنطق

يمكن تعريف الاتجاه التطبيقي في علم المنطق بأنه دراسة تطبيقات النظريات المنطقية في علوم الحاسوب، والبحث في منهجية ومشكلات التطبيق، وتطوير أنساق منطقية لمعالجة اللغة العربية توطئة لمعالجتها حاسوبياً. وتنقسم دراسات هذا الاتجاه - تبعاً لهذا التصور - إلى شقين:

□ الدراسات المنهجية methodological studies.

□ دراسات المعالجة treatment studies.

تهدف الدراسات المنهجية إلى دراسة العلاقة بين علم المنطق وعلوم الحاسوب دراسة منهجية، عبر البحث في الأسس المنطقية التي قامت عليها علوم الحاسوب، وإبراز ما للفلسفة عامة، والمنطق خاصة من أبعاد داخل هذه العلوم. يتم ذلك عبر تحليل عميق للموضوع

المنطقي: أسسه وتطوراته، ليعقبه بياناً عملياً لأوجه التطبيق التي يحظى بها هذا الموضوع في أي من علوم الحاسوب المتعددة: كالذكاء الاصطناعي، وتصميم وبناء لغات البرمجة، ونظم إدارة قواعد البيانات، والروبوت أو الإنسان الآلي... إلخ. لذلك، تُعد الدراسات المنهجية خلقية علمية قوية تمكننا من الانطلاق برؤية واضحة نحو دراسات المستوى الثاني، وهي دراسات المعالجة. كما تعد الدراسات المنهجية من أولى الخطوات على طريق إثراء الدراسات البينية التي تربط علم المنطق بعلوم الحاسوب؛ حيث تعد حلقة وصل بين باحثي المجالين لتحويل قضية «المعالجة المنطقية لمشكلات بناء نظم حاسوبية» من مجال للصراع العلمي إلى موضوع للحوار المنهجي.

وتهدف دراسات المعالجة إلى البحث في المشكلات المنطقية الناتجة عن عملية التطبيق أو محاولة التطبيق، ومحاولة معالجتها منطقياً، كمقدمة لمعالجتها حاسوبياً. بمعنى، أن العديد من المشكلات تبرز بين النظرية وعملية تطبيقها، والتي يمكن أن نسميها «مشكلات التطبيق». ويمكن إرجاع هذه المشكلات إلى أن الرغبة المستمرة لعلماء الحاسوب في تطوير نظمهم وابتكار نظم جديدة، والتي تقتضي - بحسب الدراسات المنهجية - البحث عن أساس منطقي مناسب لها، من شأنها أن توجه البحث إلى ابتكار أنساق واشتقاق مبادئ منطقية جديدة لمعالجة تلك المشكلات، وهو ما حدث بالفعل - في مجال تمثيل المعرفة على سبيل المثال - من قبل علماء الحاسوب أنفسهم، مثل: المنطق غير الرتيب Non-Monotonic Logic، والمنطق المرن Fuzzy Logic، والحس المشترك common sense... إلخ. وما يطمح الباحث فيه هو أن يقوم المنطقة أنفسهم بهذا الدور، فهي مهمتهم في المقام الأول.

كما أن لدراسات المعالجة بُعداً آخر، وهو تطوير قضية «المعالجة المنطقية لتصميم وبناء نظم حاسوبية» تطويراً نخدم به مجتمعنا الإسلامي والعربي. ولنأخذ مجال معالجة اللغات الطبيعية كمثال ضمن أمثلة عديدة، وهو أحد أهم مجالات علم الذكاء الاصطناعي، ويعنى «القيام بدراسة نظم اللغات الطبيعية، مكتوبة ومنطوقة، للتعرف على مكوناتها وتحديد العلاقات بين هذه المكونات بغرض الوصول إلى أن يقوم الحاسوب:

١. بفهم الكلام المنطوق والمكتوب والتعرف عليه.

٢. بالاستجابة للكلام بتوليده إياه مسموعاً ومكتوباً.

يهدف تيسير عملية التخاطب بين الإنسان والحاسوب، واستخدام هذه العملية في الترجمة، والتعليم، والتحكم في الآلات، وأيضاً فهم طبيعة السلوك البشري وغيرها^(١).

ومن منطلق أن اللغة -على حد تعبير نبيل على ونادية حجازي- «ستظل دائماً مسؤولية الجماعة الناطقة بها»^(٢)، وأن أمر معالجة اللغة العربية، «لغة القرآن الكريم»، لا يختلف على أهميته أي مسلم أو عربي، فإن من الدراسات المنطقية التي يتصورها الباحث في هذا الاتجاه هو «المعالجة المنطقية للظواهر اللغوية العربية توطئة لمعالجتها حاسوبياً»^(٣).

وأخيراً، يعد هذا الاتجاه بمستوياته مثلاً على تطبيق المعرفة العلمية في مجالات عملية محددة، وتأكيد لأهمية تضيق الهوة بين البحوث النظرية والتطبيقية، وهي القضية التي تمثل أحد مظاهر التأزم العلمي والتقني الذي تعاني منه مجتمعاتنا الإسلامية والعربية.

تجدر الإشارة إلى أن التوجه لربط النظريات المنطقية بمجالات تطبيقها، وفي مقدمتها علوم الحاسوب، والبحث في مشكلات التطبيق، لا يعد ابتكاراً عربياً خالصاً. بمعنى، يتشابه الاتجاه التطبيقي في علم المنطق المطروح هنا مع ما يسمى بـ «المنطق التطبيقي» applied logic. والمنطق التطبيقي، كما يعرفه موس Moss (٢٠٠٦)، هو تطبيق المناهج المنطقية والرياضية على قضايا خارج نطاق المنطق الرياضي. وتعد علوم الحاسوب بمثابة المجال الأساسي للتطبيق. كما يقسم هينتيكا Hintikka (٢٠١٣) دراسة تطبيقات المنطق -أو المنطق التطبيقي- إلى شقين: يهتم الشق الأول بالتساؤلات العامة المتعلقة بتقييم التفكير، وأيضاً بالتطبيقات والمشكلات المختلفة المنبثقة عن هذه التساؤلات. أما الشق الثاني، كما يراه هينتيكا، يتعلق باستخدامات

(١) بسيوني، عبد الحميد. (١٩٩٤)، مقدمة الذكاء الاصطناعي للكمبيوتر ومقدمة برولوج، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ص ٤٥.

(٢) على، نبيل وحجازي، نادية. (٢٠٠٥)، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٣١٨، ص ٣١٣.

(٣) من الدراسات المأمولة في شق المعالجة هي المعالجة المنطقية للغة العربية. ومنظوري لغة العربية هنا لا يتحدد بنطاقها الجغرافي -الوطن العربي- بل يمتد لنطاقها العقائدي، كونها لغة تعبد liturgical language لأكثر من بليون مسلم خارج حدود الوطن العربي (دول مثل: تركيا وإيران وباكستان واندونيسيا)، وأن التطبيقات الحاسوبية المنتظرة من المعالجة المنطقية للغة العربية لابد حتماً أن تراعى البعدين «العربي» و«الإسلامي». أي، استخدام اللغة العربية لغة للتواصل، واستخدامها أيضاً لغة لممارسة الطقوس الدينية. كما يمكن توظيف تلك التطبيقات الحاسوبية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، والترجمة الآلية من العربية إلى الماليزية -مثلاً- بغرض التفسير أو الفقه ... إلخ.

المنطق والمناهج المنطقية في مجالات مختلفة خارج حدود المنطق نفسه. ومن التطبيقات العامة للمنطق هي استخدامه في دراسة اللغة والمعرفة^(١). ومن الدوريات الكبرى المهتمة بنشر بحوث المنطق التطبيقي مجلة المنطق التطبيقي Journal of Applied Logic، وحوليات المنطق البحت والتطبيقي Annals of Pure and Applied Logic^(٢).

رغم التشابه الظاهري بين «الاتجاه التطبيقي في علم المنطق» و«المنطق التطبيقي» في أن كلاهما يهدف إلى دراسة تطبيقات المنطق والبحث في مشكلات التطبيق، إلا أن ثمة خصائص يميز بها «الاتجاه التطبيقي» عن سابقه، ومنها:

١. ينحصر البحث في «تطبيقات المنطق» في دراسة تطبيقات نظريات المنطق الرمزي في «علوم الحاسوب» تحديداً. بينما يتسع مفهوم «تطبيقات المنطق» في المنطق التطبيقي ليشمل كل ما يطبق النظريات والمناهج المنطقية ويقع خارج نطاق المنطق.

٢. البحث في مشكلات تطبيق النظريات المنطقية في معالجة اللغة العربية توطئة لمعالجتها حاسوبياً يمهّد الطريق لتطوير وابتكار أنساق منطقية خاصة بمعالجة اللغة العربية منطقياً تمهيداً لحوسبتها^(٣). ومن المأمول أن تشكل هذه الانساق المنطقية الخاصة ما يمكن تسميته بـ «المنطق التطبيقي العربي» Arabic applied logic. يمكن أن ينظر إلى «المنطق التطبيقي العربي» بوصفه استكمالاً، بل إحياءً، لـ «المنطق العربي» Arabic

(١) انظر:

Hintikka, J. (2013), Applied Logic, in Encyclopedia Britannica, available at URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/30698/applied-logic>

(٢) للمزيد حول المنطق التطبيقي، راجع:

Moss, L. S. (2006), Applied Logic: A Manifesto, In: Gabbay, D. M. et al. (Eds.): Mathematical Problems from Applied Logic, I, Logics for the XXIst Century, New York: Springer-Verlag, PP. 318 - 319.

(٣) تنقسم اللغات الطبيعية إلى عدد من الأسر اللغوية language families. تختص كل أسرة لغوية -مثل: اللغات الهند-أوروبية، اللغات السامية... الخ- بل كل لغة داخل هذه الأسر، بمجموعة من الخصائص التركيبية والدلالية syntactic-semantic features، بما يستوجب تطوير أو ابتكار مقاربات نحو-منطقية logical grammar approaches لمعالجة تلك الخصائص. وبما أن اللغة العربية لها من الخصائص التركيبية والدلالية ما يجعلها مختلفة عن اللغات الطبيعية التي تم إنجاز مقاربات نحو-منطقية لمعالجتها، كالإنجليزية مثلاً، فإن من المخرجات المتوقعة لمحاولات المعالجة المنطقية للغة العربية هو تطوير أو ابتكار أنساق منطقية خاصة.

logic، والذي تجسد في بعض من أجزاء تفاعل العقل المنطقي العربي مع معطيات بيئته الدينية فكان علم الكلام وعلم أصول الفقه، ومعطيات بيئته الحضارية فكان منطق العلوم ومناهج البحث، كما سبقت الإشارة. ويأتي تفاعل العقل المنطقي العربي مع معطيات بيئته «اللغوية» استكمالاً لما أسسه قدامى المناطق العربية.

لر يعد الاتجاه التطبيقي في علم المنطق مجرد فكرة طموحة تبناها الباحث منذ شروعه في دراسة الماجستير في عام ٢٠٠١، بل أصبح واقعاً ملموساً عبر ما أنجز من دراسات منطقية جادة تمثل نقطة بدء واضحة يمكن الاهتداء بها في إنجاز دراسات لاحقة. أتناول فيما يلي بعضاً من هذه الدراسات المؤسسة.

نماذج للدراسات المنهجية

تقدمت في مارس ٢٠٠٤ بأطروحتي المعنونة «منهجية منطق المحمول في علم الذكاء الاصطناعي»، والتي نلت عنها درجة الماجستير في المنطق الرمزي^(١). تهدف هذه الدراسة إلى تحليل وبيان المنهجية التي تم عبرها تطبيق منطق المحمول predicate logic (أو النموذج المنطقي) في علم الذكاء الاصطناعي artificial intelligence (أو النموذج الحاسوبي). ومنطق المحمول، وفقاً لماهر عبد القادر (٢٠٠٠)، هو «تلك النظرية المنطقية التي تنفذ إلى البناء الداخلي للقضية في كل تفصيلاتها، ويعبر عن هذا البناء بلغة رمزية متكاملة تستفيد بالتعبير الرمزي المؤلف في منطق القضايا»^(٢). أما الذكاء الاصطناعي، وفقاً لـ ثاجارد Thagard (١٩٨٨)، فهو «ذلك الفرع من علوم الحاسوب computer science الذي يعنى بالتوصل إلى حاسبات لها القدرة على إنجاز مهام ذكية»^(٣). ويقصد بالمهام الذكية تلك الأعمال التي تتطلب الذكاء من الإنسان عند قيامه بها، مثل: استخدام وترجمة لغة، تقديم تشخيص طبي، حل مشكلة ما ... إلخ.

(١) السيد، هيثم. (٢٠٠٤)، منهجية منطق المحمول في علم الذكاء الاصطناعي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي.

(٢) محمد، ماهر عبد القادر. (٢٠٠٠)، نظريات المنطق الرياضي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ١٢٤.

(٣) Thagard, P. (1988), Computational Philosophy of Science, The MIT Press, London, P.2.

تندرج هذه الدراسة ضمن دراسات المستوى الأول للاتجاه التطبيقي، وهي «الدراسات المنهجية». وأحسب أن هذا هو التسلسل المنطقي لهذه النوعية من البحوث؛ فمن الطبيعي أن نتحدث عن علاقة علم المنطق بعلوم الحاسوب، من حيث أبعادها ودقائقها، وبيان شارح لكيفية تطبيق المنطق في أي منها، قبل أن نتحدث عن الإسهام في تطوير أنساق منطقية جديدة، واستخدامها في معالجة مشكلات تصميم وبناء نظم حاسوبية معينة في مجال من المجالات.

وكان لاختيار النموذج المنطقي - منطق المحمول - أسبابه وبواعثه، من أهمها ما يلي:

(١) تأتي هذه النظرية على رأس النظريات التي شكلت لب البحث المنطقي منذ عام ١٩٤٠ وحتى الآن، مما جعلها تحظى بما لم تحظ به غيرها من النظريات من التعديل والتطوير.

(٢) شكلت هذه النظرية الأساس التي انطلقت منه كثير من النظريات المعاصرة في المنطق الرمزي، مثل: المنطق متعدد الأنواع many-sorted logic، منطق الدرجة الثانية second-order logic، المنطق الموجه modal logic، المنطق الزمني temporal logic... إلخ.

(٣) يتضح في هذه النظرية أكثر من غيرها - في مجال الذكاء الاصطناعي - البعد التطبيقي للنظريات المنطقية، فلم يقف حد الدعم المنطقي لها عند مجرد التأسيس لعلم الذكاء الاصطناعي، بل امتد دورها إلى الاستمرار - إلى الآن - في تطوير وتحديث نظمه المختلفة.

وفيما يخص النموذج التطبيقي - الذكاء الاصطناعي - فكان لاختياره أيضاً عدة أسباب، من أهمها ما يلي:

(١) يعد الذكاء الاصطناعي من أحدث علوم الحاسوب، حيث ظهر إلى المجتمع الأكاديمي عام ١٩٥٦، مما يُظهر البعد الحيوي والتطوري للمنطق أكثر مما إذا أخذنا مجالاً آخر، ك لغات البرمجة programming languages أو قواعد البيانات data-bases مثلاً.

(٢) يعد الذكاء الاصطناعي من أهم علوم الحاسوب، والعلوم عامة، لما لنظمه المتعددة من انتشار وتطبيق متنوع في شتى مناحي الحياة: علمياً، وعسكرياً، واقتصادياً، وتعليمياً، بل وترفيهياً أيضاً. وإذا ما علمنا أن هذه النظم، على اختلاف أنواعها وأغراضها، إنما

صُممت وبُنيت عبر نظريات المنطق، فإن ذلك من شأنه أن يعمق وعينا وإدراكنا بما للمنطق من دور محوري وفعال في القرن الحادي والعشرين.

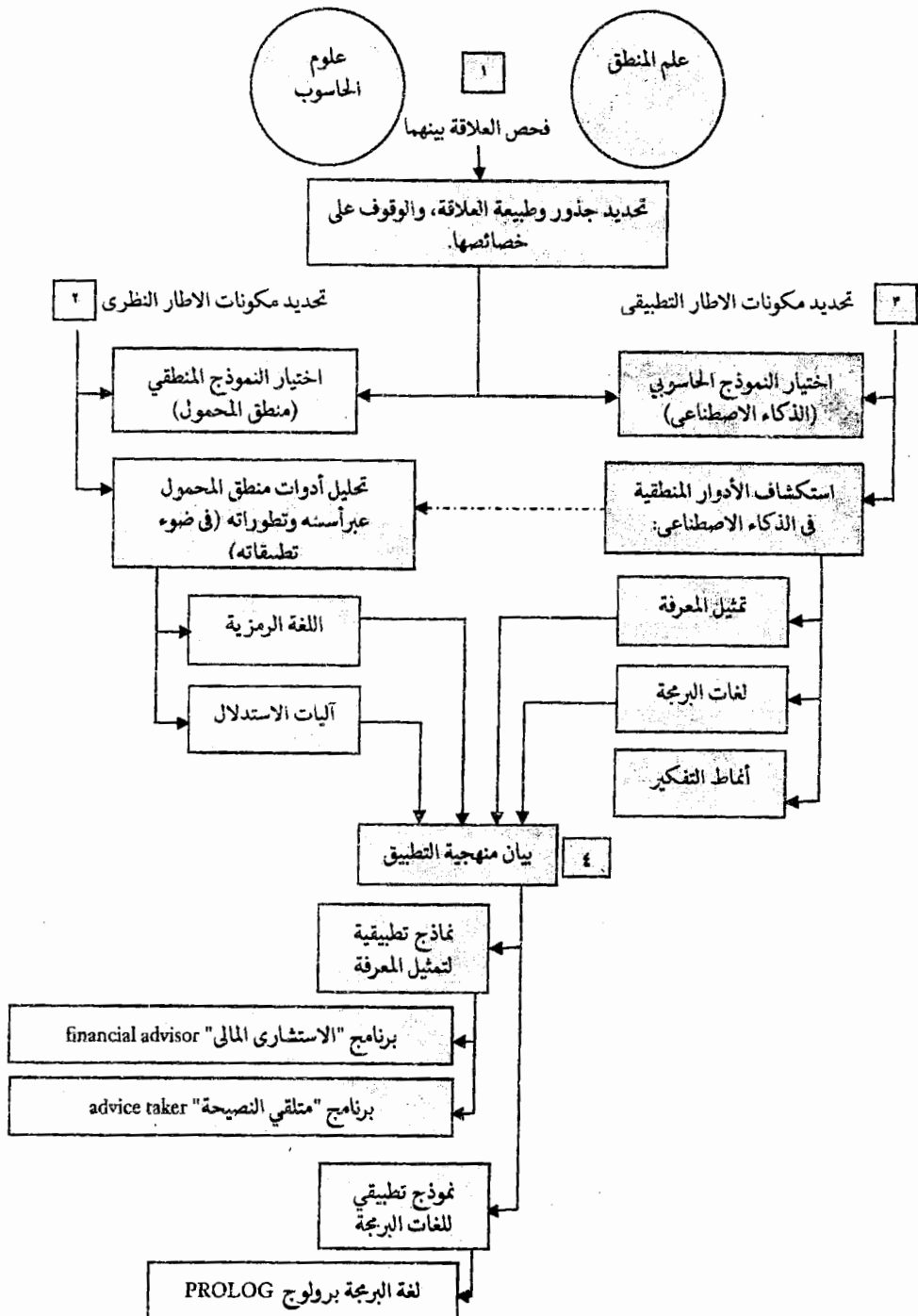
تكمن أهمية هذه الدراسة في أن ما في أيدينا ليس دراسة في علم المنطق - بالمعنى التقليدي - أو في الذكاء الاصطناعي، بل هي دراسة في حقل النظريات المنطقية المُطبَّقة في الذكاء الاصطناعي. وبناءً عليه، فالدراسة برمتها واقعة وسط غابة التشابكات التي تغطي منطقتي التداخل بين منظومتي المنطق والذكاء الاصطناعي. وكان لها أن تنتقي من المنطق ما يهم أمور معالجة موضوعاته آلياً، وتنتقي من الذكاء الاصطناعي تلك الجوانب الفنية ذات الطبيعة المنطقية، متحاشية الدخول في الجوانب الفنية الأخرى، وما أكثرها. ولعل مثل هذا الطابع التداخلي الانتقائي ما يشكل أحد مصادر الصعوبة التي يواجهها الباحث في مثل هذا النوع من الدراسات. وذلك في سعيه نحو التوازن بين شقي الموضوع، أي بين المنطق والذكاء الاصطناعي، دون أن يقع الحديث في مأزق الضحالة نظراً لاتساع نطاقه، أو ينزلق في متاهات التفاصيل الفنية الدقيقة نظراً لتعدد ما يتناوله من مسائل.

بالنظر إلى المخطط العام للدراسة -شكل (١)- يتبين أن الدراسة تبدأ بمناقشة جذور وطبيعة العلاقة بين علم المنطق وعلوم الحاسوب، والذي ينتج عنها تحديد للنموذجين النظري والتطبيقي. وعلى ضوء هذه الخلفية العامة تقوم الدراسة بمناقشة الإطار النظري لمنطق المحمول: أسسه وتطورات، قبل الخوض في معالجة هذه الأسس والتطورات آلياً، من خلال تطبيقها في نظم الذكاء الاصطناعي المختلفة.

أعرض فيما يلي لمكونات هذا المخطط العام، على نحو مختصر. أما استعراض جوانب الدراسة تفصيلاً وما تم التوصل إليه من نتائج فيقع خارج سياقنا الراهن.

علاقة نظريات المنطق الرمزي بالذكاء الاصطناعي هي جزء من علاقة أشمل وأعم، تجمع بين علم المنطق وعلوم الحاسوب. بناءً على ذلك، تبدأ الدراسة باستكشاف جذور وطبيعة العلاقة بين علم المنطق وعلوم الحاسوب للوقوف، على أبعادها ودقائقها. تلك العلاقة التي ترجع تقريباً إلى عام ١٨٦٩ وهو العام الذي قدم فيه وليام ستانلي جيفونز آله المنطقية الشهيرة^(١). والثني كانت نواة لابتكار الحاسوب فيما بعد. وكان هذا التحرك من جانب

(١) وتتألف آلة جيفونز من شيء شبيه بالبيانو في وضع رأسى لا أفقى، وتحوى قطعاً خشبية مثبتاً عليها حروف



شكل (١): مخطط عام للدراسة

المناطق بالطبع. أما على الجانب الآخر، وأعنى علماء الحاسوب، فلقد بدء السعى نحو المنطق في محاولة للاستعانة به وتطبيق نظرياته عام ١٩٣٧، ذلك العام الذي اعد فيه باحث من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT وهو المهندس كلود شانون C.Shannon رسالة ماجستير عن إمكانية تطبيق أفكار من المنطق الرمزي في مجال الإلكترونيات، حيث أوضح فيها أن الدوائر الإلكترونية electronic circuits يجب أن تحلل إلى إجراءات منطقية مثل: الوصل (و)، والفصل (أو)، والنفي (لا)، وصحيح وخاطئ (ثنائية الواحد والصفر). أما عن الذكاء الاصطناعي، فبالرغم من صعوبة الجزم بتاريخ دقيق لارتباطه بالمنطق، إلا أنه من الممكن تحديد عام ١٩٥٩ تاريخاً لهذا الارتباط. ذلك العام الذي نشر فيه عالم الحاسوب الأمريكي جون مكارثي مقالاً له بعنوان «برامج بالحس المشترك» programs with common sense، أوضح فيه «ضرورة استخدام المنطق في تمثيل المعرفة في برامج الذكاء الاصطناعي، وأيضاً إكسابها الكيفية التي يجب أن تفكر بها»^(١).

في ضوء علاقة المنطق بعلوم الحاسوب عامة، والذكاء الاصطناعي خاصة، تحدد الدراسة الأدوار المنطقية المتعددة التي يلعبها المنطق الرمزي، بمختلف لغاته وآلياته، في تصميم وبناء نظم الذكاء الاصطناعي المختلفة. تلك الأدوار التي يمكن حصرها في صور ثلاثة:

أولاً: التمثيل المنطقي للمعرفة من خلال اللغات المنطقية الرمزية المتعددة. ومجال تمثيل المعرفة يعد من المجالات الهامة والمحورية في الذكاء الاصطناعي، حيث يعد العامل المشترك بين مجالات الذكاء الاصطناعي جميعها. وهو معنى، وفقاً لشايبو Shapiro (١٩٩٢)، باللغات الرمزية الصورية المستخدمة في عملية تمثيل المعارف من صيغتها اللغوية الحرة إلى لغة تستطيع النظم الذكية أن تتعامل معها بسهولة^(٢). والمنطق، وفقاً لنيل على (١٩٩٤)، هو أكثر الطرق

الهجاء ورموزاً للرابطة المنطقية وأداة الفصل وكلها في ترتيب معين وعلى نحو يسهل تحريكها باليد. =يمكنك بفضل هذه الآلة الوصول إلى التركيبات الممكنة بين الحدود التي تؤلف أي عدد من المقدمات. ولقد وضع جيفونز تصميمه لآلته عام ١٨٦٩ وتحدث عنها في محاضرة ألقاها أمام «الجمعية الملكية» Royal Society وقدم الآلة لأعضاء هذه الجمعية في ٢٠ يناير ١٨٧٠. أنظر: زيدان، محمود فهمي. (١٩٨٩)، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ص ٨٩.

(1) McCarthy, J. (1988), Mathematical Logic in Artificial Intelligence, In: Graubad, S. (ed.), The Artificial Intelligence Debate, The MIT Press, Cambridge, pp 297-311, P.298.

(2) Shapiro, S.C. (ed.), (1992), Artificial intelligence, In: Encyclopedia of Artificial intelligence Vol.1. John-Wiley & Sons, New York, P.56.

فاعلية لتمثيل المعرفة بصورة سافرة يمكن للآلة أن تتعامل معها؛ حيث يُظهر على السطح ما تبطنه العبارات، ويحدد بصورة قاطعة العلاقات التي تربط بين المقدمات والنتائج...، كما أن التمثيل المنطقي يبسط مهمة آلة الاستدلال ويزيد من سرعتها حيث تتحول عملية الاستدلال إلى سلسلة من العمليات الأولية للاستدلال المنطقي واسترجاع المعلومات^(١). يوضح الجدول التالي صورة التمثيل المنطقي.

الجملة	التمثيل المنطقي
ما كل ما يتمنى المرء يدركه	$\sim \forall x (Mx \rightarrow \forall y (Txy \rightarrow Dxy))$
أحمد أطول من محمد أو محمد أطول من أحمد	$T_{am} \vee T_{ma}$
طارق يحب سعاد، لكن سعاد تحب شخصاً ما آخر	$Lst \wedge \exists x Lsxx \neq t$
المسلمون ليسوا إرهابيين	$\forall x (Mx \rightarrow \sim Ex)$

ثانياً: اتخاذ المنطق كمصدر لأنماط متعددة من التفكير، مثل: التفكير بالحس المشترك common sense والتفكير غير الرتيب non-monotonic.

ثالثاً: دور المنطق في تصميم وبناء العديد من لغات البرمجة programming languages، خاصة ما يتعلق منها بالذكاء الاصطناعي، مثل لغة برولوج PROLOG.

أيضاً، تتناول الدراسة الأطر النظرية لمنطق المحمول، فتقدم عرضاً وتحليلاً لمجمل الأسس والتطورات الخاصة بهذه النظرية، وفق التحليلات العلمية المعاصرة لها، وفي ضوء تطبيقاتها أيضاً. تعرض الدراسة منطق المحمول من حيث هو «لغة»، مما يقتضي شرح مفردات هذه اللغة، وكذا للقواعد التي تتألف على غرارها، مُعدّةً للقضايا التي تستطيع ترميزها، أي وضعها في صيغة رمزية، مقرونة بالعديد من الأمثلة الشارحة لكيفية الترميز. كما تبين الوسائل الفنية Techniques التي من خلالها نستطيع الحكم على أي قضية أو حجة أنها صحيحة أو خاطئة في منطق المحمول، بدءاً من طريقة البرهان الصوري formal proof، مروراً بطريقة الرسوم البيانية أو الدياگرامات diagrams، وصولاً إلى طريقة التفسير interpretation.

(١) علي، نبيل. (١٩٩٤)، العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد أبريل، ص ١٦٠.

تُختتم الدراسة ببيان أوجه تطبيق منطق المحمول في الذكاء الاصطناعي. فتقدم عرضاً تفصيلياً للكيفية التي يطبق بها منطق المحمول في نظم الذكاء الاصطناعي المختلفة، مردفاً هذا العرض ببيان عملي من شأنه أن يزيد عملية التطبيق هذه وضوحاً وفهماً. ويأتي استخدام منطق المحمول كمنهجية لتمثيل المعرفة في مقدمة الأوجه التي يطبق من خلالها هذا الفرع من المنطق في نظم الذكاء الاصطناعي. تعرض الدراسة لنموذجين تطبيقيين يتضح من خلالهما الكيفية التي يستخدم بها منطق المحمول في تمثيل المعرفة:

١. بناء قاعدة معرفة لإحدى النظم الخبيرة expert systems وهو نظام الخبرة «الاستشاري المالي» financial advisor^(١). وظيفه هذا النظام الخبير هي مساعدة العميل في اختيار الطريقة الأنسب لاستثمار أمواله. يبين المثال التالي صورة التمثيل المنطقي باستخدام منطق المحمول لإحدى المعارف المدخلة والمستخدمة في هذا النظام.

$\forall x \text{ amount\_saved}(x) \wedge \exists y (\text{dependent}(y) \wedge \text{greater}(x, \text{minsavings}(y))) \rightarrow \text{savings\_account}(\text{adequate})$

(وتقرأ: لكل x إذا كان x القيمة المدخرة، ويوجد فرد واحد على الأقل y وكان y ضامن، وكان x أكبر من الحد الأدنى لمدخرات y ، فإن دفتر التوفير كافٍ.)

٢. تركيب أول برنامج يطبق منطق المحمول في تمثيل المعرفة وهو برنامج «متلقي النصيحة» Advice Taker^(٢). قدّم جون مكارثي في عام ١٩٥٩ مقالاً له بعنوان «برامج بالحس المشترك» Programs with Commonsense، عرض فيه برنامجه المقترح والذي أسماه «Advice Taker»، وكان الغرض من ابتكار هذا البرنامج هو «حل المشكلات» حاسوبياً، من خلال استخدام منطق المحمول في تمثيل المعرفة المتعلقة بالمشكلة المراد حلها، وكذلك استخدام قواعد الاستدلال الخاصة بهذا المنطق أيضاً للوصول إلى الحل المرتقب.

(١) للمزيد حول هذا البرنامج، راجع:

Luger, G.F. & Stubblefield, W.A. (1990), Artificial Intelligence: Structures and Strategies for Complex Problem Solving, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Inc., New York, 2 Ed., pp.67-72.

(٢) للمزيد حول هذا البرنامج، راجع:

McCarthy, J., (1959) Programs with Commonsense. available at (URL): <http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcc59/mcc59.html>, 2003.

استكمالاً لبيان منهجية التطبيق، تتناول الدراسة دور منطق المحمول في لغة برولوج». برولوج PROLOG هى اختصار لمصطلح programming in logic أو البرمجة بالمنطق. وكما يبين كلاً من هوجر وكوالسكى (١٩٩٢)، نشأت الفكرة الأساسية للبرمجة بالمنطق - أو برمجة فئة جزئية من منطق المحمول - مع بداية السبعينيات من القرن الماضى، وذلك من خلال تعاون بين كوالسكى من جامعة ادنبره Edinburgh بإنجلترا، وكولميرير Colmerauer من جامعة آيكس-مرسيليه Aix-Marseilles بفرنسا. ومع نهاية صيف عام ١٩٧٢ تم تصميم وإنجاز الإصدار الأول من لغة برولوج^(١). ولقد ساعد على اختيار لغة برولوج من بين لغات برمجة أخرى كونها اللغة الأساسية في حاسبات الجيل الخامس والذي يعمل بنظم الذكاء الاصطناعي، وثانياً أنها اللغة التي يتضح فيها بقوة دور منطق المحمول في تصميم وبناء لغات البرمجة.

في خاتمة الدراسة تم طرح العديد من رؤوس الموضوعات (٢٥ موضوعاً) كمقترحات لاستكمال البحث والتطويره، والتي تبناها عدد من باحثى المنطق العرب، مسهمين بعدد من الدراسات المنهجية الجادة حول تطبيق نظريات المنطق في علوم الحاسوب. من هذه الدراسات، على سبيل المثال: أحمد عصام الدين عبد الجواد (٢٠٠٧، ٢٠١٢)، والسيد عبد الفتاح جاب الله (٢٠١٠). يضاف إلى ذلك عدد من الأدييات العربية الرائدة، والتي تناولت علاقة المنطق بالحاسوب سواء بالنقد أو التحليل لجذور هذه العلاقة، منها على سبيل المثال: محمد قاسم وفتحى أبو راضى (١٩٩٩)، عادل عوض (٢٠٠٥)، مظهر طایل (بدون تاريخ).

نموذج لدراسات المعالجة

تقدمت في سبتمبر ٢٠١١ بأطروحة عنوانها «تحقيقات فلسفية في صورنة وإنشائية اللغة: التحليل المونتاجيوني للمكممات العربية دراسة حالة»، والتي نلت عنها درجة الدكتوراة في المنطق الرمزي من جامعة ليدز-بريطانيا.^(٢)

1) Hogger, C.J. & Kowalski, R.A. (1992), Logic Programming, In: Shapiro, S.C., (ed.), Encyclopedia of Artificial Intelligence, vol.1, John-Wiley & Sons, New York, p874.

(٢) العنوان الأصلى للرسالة:

philosophical Investigations into Formalization and Compositionality of Language: a Montagovian Analysis of Arabic Quantification as a Case Study.

تهدف هذه الدراسة إلى تطبيق مقارنة نحو-منطقية^(١) (نحو مونتاجيو Montague grammar) لمعالجة عينة من إحدى الظواهر اللغوية العربية (التكميم quantification). يؤسس على ناتج هذا التطبيق تحقيق-سواء بالنفي أو الاثبات- لبعض الفروض الفلسفية المتعلقة باللغة، مثل: الصورة formalization، والانشائية compositionality. ونحو مونتاجيو هو مقارنة نحو-منطقية أسسها المنطقي الأمريكي ريتشارد مونتاجيو (١٩٣٠-١٩٧١).

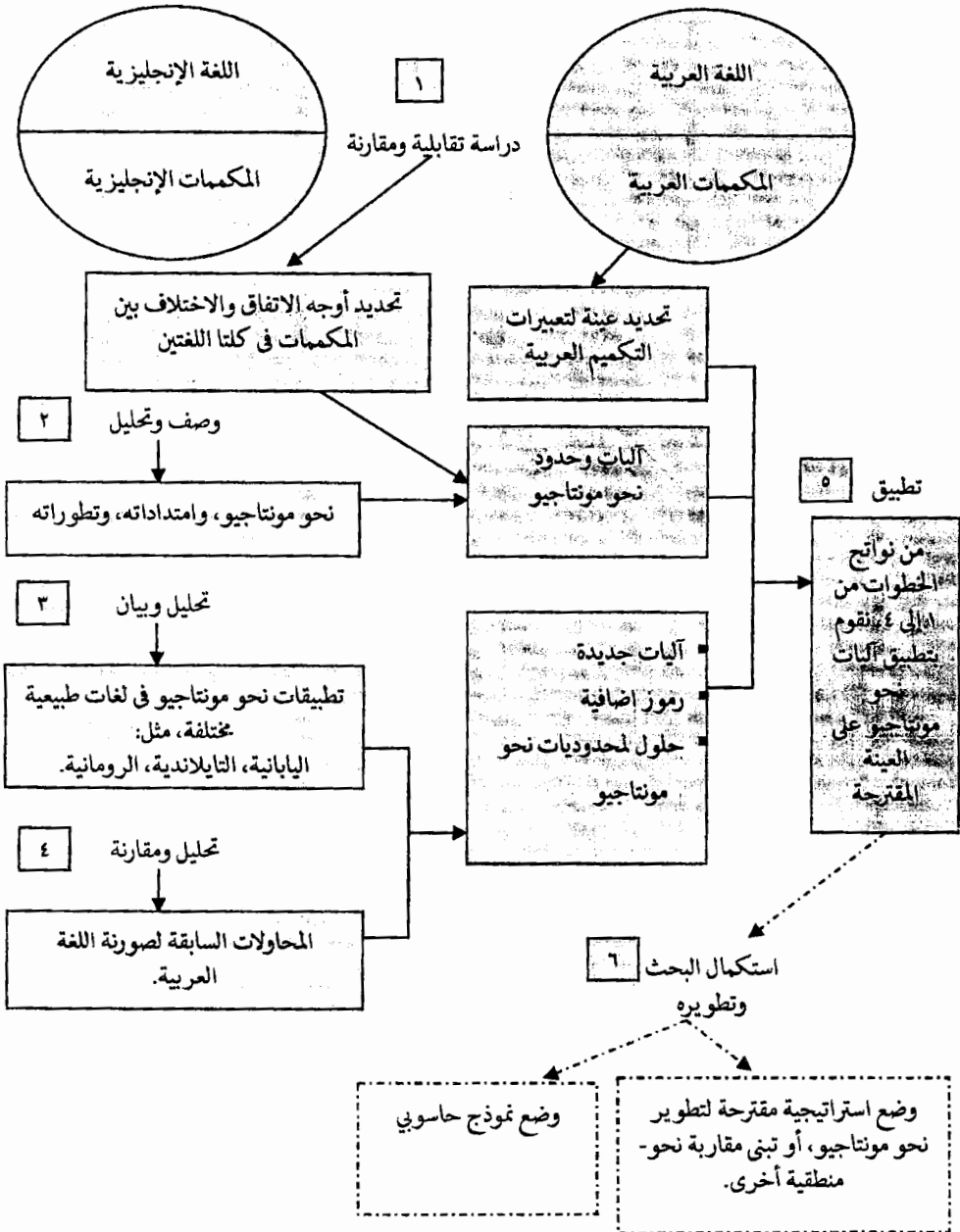
يوفر نحو مونتاجيو معالجة تركيبية-دلالية لظواهر معينة في عدد من اللغات الطبيعية - مثل: الانجليزية، اليابانية، التايلاندية- باستخدام أدوات ولغات المنطق الرمزي^(٢). ويقصد بالتكميم في اللغة ما نقصده بها في المنطق، وهي التعبيرات التي تحتوي على ألفاظ تحدد الكم في الجملة أو القضية، مثل: كل، بعض، معظم، قليل من... الخ. أما الصورة، فيقصد بها عملية تحويل الصياغة اللغوية إلى مقابل منطقي رمزي. كما يقصد بالانشائية في اللغة -وفقاً لبارتي Partee (١٩٩٠)، أن معنى التعبير المركب compound expression هو حاصل جمع معاني أجزائه مضاف إليه القاعدة التركيبية syntactic rule التي صيغت بموجبها هذه الأجزاء^(٣).

ما يهمننا في سياقنا الراهن هو الجانب التطبيقي في هذه الدراسة، ونجاحها في معالجة ظاهرة المكيمات العربية باستخدام نسق من الأدوات واللغات المنطقية (نحو مونتاجيو وامتداداته). يوضح شكل (٢) المخطط العام لهذا التطبيق.

(١) في مقابل اللغات الطبيعية، توجد لغات اصطناعية ابتكرها المناطقة Logicians بغرض صياغة القضايا والانساق المنطقية صياغة رمزية محكمة لا تقبل أي لبس أو غموض، وفق قواعد وآليات محددة. ومنذ كانت المعرفة بالخصائص التركيبية Syntax والدلالية Semantics للغات الطبيعية تتيح للمناطقة صياغة قواعد للاستنباط الصحيح، أضحت المعالجة المنطقية للغات الطبيعية وتنقيتها مما يكتنفها من لبس وغموض أمراً أساسياً. منذ ذلك الحين شرع كثير من المناطقة وفلاسفة اللغة، بل واللسانيون أيضاً، في تمديد وتطبيق القواعد والآليات المستخدمة في اللغات المنطقية بغرض معالجة اللغات الطبيعية عبر صياغة نحو جديد يعرف بـ «النحو المنطقي» Logical Grammar يساند النحو اللغوي التقليدي. وعلى ذلك، فالنحو المنطقي هو «مجموعة الرموز والقواعد والآليات المنطقية التي نستخدمها في فحصنا للتركيب والدلالة للغة طبيعية ما». يندرج تحت مسمى «النحو المنطقي» العديد من المقاربات النحو-منطقية، يأتي في مقدمتها «نحو مونتاجيو».

(2) See: Partee, B. and Hendriks H. (1997), Montague grammar, in: Benthem, J., and Meulen, A. (eds.), Handbook of Logic and Language, Oxford: Elsevier, pp.5-91.

(3) Partee, B., Meulen, A. and Wall, R. E. (1990), Mathematical Methods in Linguistics, Studies in Linguistics and Philosophy, no. 30, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p.318.



شكل (٢): مخطط عام للدراسة

تبدأ الدراسة ببيان الخصائص اللغوية للمكمات العربية عبر مقابلتها ومقارنتها بمثلتها في اللغة الانجليزية، وهي اللغة التي طبق عليها نحو مونتايجو لأول مرة في سبعينيات القرن

الماضي. تختلف الكمّمات العربية عن الكمّمات الانجليزية في أن الأولى لا تندرج تحت مقولة نحوية واحدة. تندرج الكمّمات العربية تحت مقولة الاضافة، ومقولة الصفات، ومقولة التوكيد في النحو العربي^(١).

تناقش الدراسة بعد ذلك نحو مونتايجو وامتداداته وتطوراته للوقوف على حدوده من ناحية، وبيان أدواته واجراءاته في معالجة اللغة. أيضاً اهتمت الدراسة بتناول محاولات تطبيق نحو مونتايجو في لغات طبيعية -غير الانجليزية- مثل: الرومانية Romanian، اليابانية Japanese، والتايلاندية Thai. يقدم نحو مونتايجو نسقاً قابلاً للتعميم يعتمد على تطبيق منهجيات المنطق في معالجة تركيب ودلالة اللغات الطبيعية. عقب النجاح الذي احرزته النظرية الاصلية لنحو مونتايجو في معالجة ظواهر معينة في اللغة الانجليزية، أصبح لهذه النظرية الأثر الأعظم في توجيه النظرية اللغوية في الربع الأخير من القرن العشرين. ولهذا، نالت النظرية الأصلية لنحو مونتايجو قدراً وافراً من النقاش والتطوير منذ ذلك الحين وإلى الآن.

عبر تحديد عينة من تعبيرات التكميم في اللغة العربية، وفي ضوء تحديد أدوات وإجراءات نحو مونتايجو والوقوف على حدوده، والاستفادة أيضاً من اجراءات تطبيقه في لغات أخرى، تم تطبيق نحو مونتايجو على العينة المقترحة. يوضح المثال التالي اجراءات ونواتج عملية التطبيق.

□ كل مصرى يحب كل عربي:

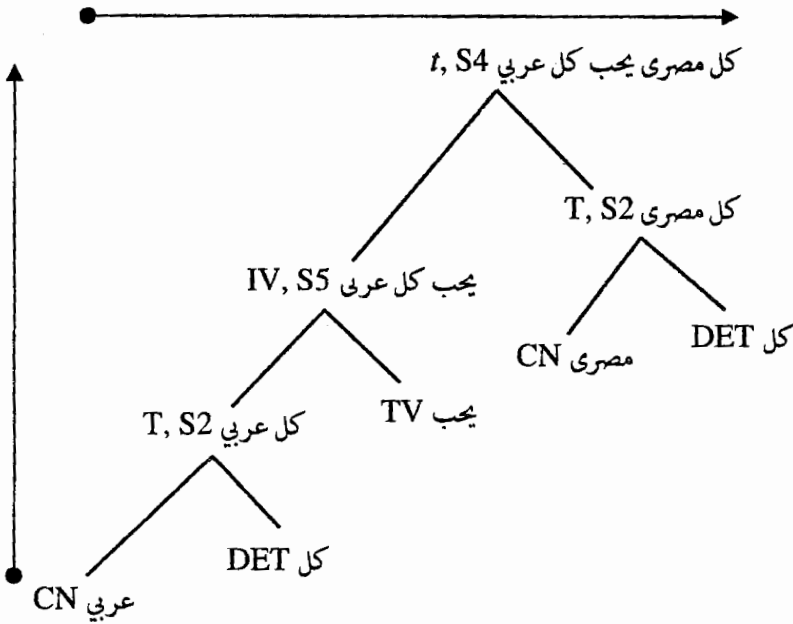
المقولة النحوية	CN	DET	TV	CN	DET
تعبير التكميم	عربي	كل	يحب	مصرى	كل

تبدأ عملية المعالجة بتقسيم تعبير التكميم وفقاً للمقولات النحوية التي يندرج تحتها. تنتمي «كل» إلى مقولة المحددات (DET) determiner، أو الكمّمات. تنتمي «مصرى» و«عربي» إلى مقولة اسم نكرة (CN) common noun. وتنتمي «يحب» إلى مقولة الفعل

(١) انظر في ذلك، على سبيل المثال:

حسن، عباس. (١٩٦٤)، النحو الوافي، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة.

المتعدى (TV) transitive verb. يلي ذلك، إجراء تحليل شجري tree analysis لهذا التعبير. والذي يسير، وفقاً لنحو مونتاجيو، من أسفل إلى أعلى، ومن اليسار إلى اليمين، مستخدماً قواعد مونتاجيو التركيبية في إنشاء البنية التركيبية لهذا التعبير، وهى القواعد المشار إليها بالرموز S2, S4, S5، في الشكل التالى. كما تشير T إلى شبه الجملة noun phrase/term، وتشير IV إلى الفعل اللازم intransitive verb، وتشير t إلى الجملة التامة. يعبر شكل (٣) عن تلك المنهجية.

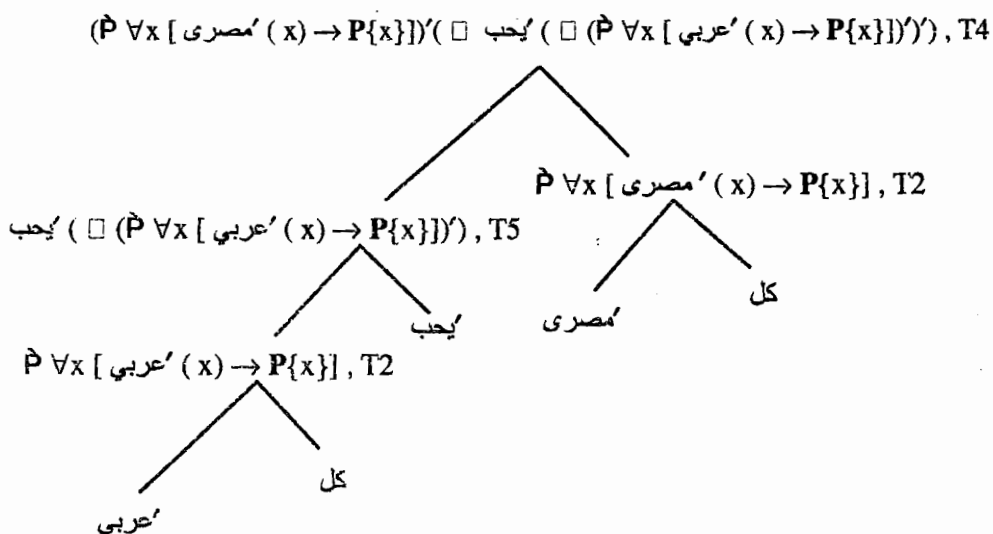


شكل (٣)، التحليل الشجرى

وفقاً لنحو مونتاجيو، يتم ترجمة ناتج التحليل الشجرى السابق إلى لغة المنطق المفاهيمي intensional logic، عبر حزمة من القواعد التركيبية، على النحو الموضح فى شكل (٤).^(١) يلي ذلك الاجراء تطبيق نظرية النمذجة النظرية model-theoretic للتوصل إلى الصياغة الدلالية لهذا التعبير.

(١) المنطق المفاهيمي هو مجموعة من الأنساق المنطقية التى تعنى بتمييز «مفهوم» intension التعبير - أو معناه - عن «ما صدقه» extension - أو ما يدل عليه -، والغرض من إدخال معالجة المفاهيم فى المنطق هو إظهار السلوك المنطقي إزاء التعبيرات المفاهيمية، مثل: الجهة، والزمن. انظر:

Garson, J. W. (2000), Intensional Logic, In: Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, London, p398.



شكل (٤): ترجمة نتائج التحليل الشجري إلى لغة المنطق المذهبي

إن النتيجة الأميريكية الهامة في هذا التطبيق هو إظهاره لنحو مونتاجيو نموذجاً صالحاً للتطبيق - من بين نماذج أخرى عديدة - على لغات طبيعية متنوعة. كما أن قابلية نحو مونتاجيو للتطبيق على اللغة العربية هو أمر جدير بالاعتبار في أي محاولة لاحقة للمعالجة المنطقية للظواهر اللغوية العربية.

الخاتمة

طرح البحث الراهن «الاتجاه التطبيقي في علم المنطق» بوصفه مشروعاً عربياً نستطيع عبره طرح موضوعاتنا المنطقية، ويتكامل مع غيره من الاتجاهات البحثية، سعياً للنهوض بمنظومة البحث المنطقي العربي. بمعنى، إلى جانب تناول المنطق بوصفه مبحثاً معرفياً *discipline*، تنصب الدراسات فيه على المنطق فحسب، يتناول الاتجاه التطبيقي المنطق من منظور بيني *interdisciplinary*، تنصب الدراسات فيه على علاقة المنطق بعلم الحاسوب، وهو ما تهدف إليه «الدراسات المنهجية» في هذا الاتجاه. كما يتناول هذا الاتجاه أيضاً المنطق في إطار منظومة بحثية تعددية *multidisciplinary*، يتشارك فيها المنطقي *logician* مع الحاسوبي *computer scientist* واللساني *linguist* وغيرهم في حل مشكلة ما، وهو ما تهدف إليه «دراسات المعالجة»

في هذا الاتجاه. وتعد النماذج البحثية المشار إليها في هذا البحث أساساً يمكن البناء عليه سعياً لإستكمال هذا الاتجاه وتطويره.

يعبر الاتجاه التطبيقي في علم المنطق عن تفاعل العقل المنطقي العربي مع المعطيات التكنولوجية، بوصفها السمة البارزة لعصرنا الراهن. بمعنى، أضحي واقعاً ملموساً ما تعانيه مجتمعاتنا العربية من فجوات تكنولوجية تفصل بين الأمة العربية والأمم المتقدمة. وتأتي «فجوة حوسبة اللغة» في مقدمة تلك الفجوات التكنولوجية. تلك الفجوة التي يمكن للمناطق العرب - عبر هذا الاتجاه الجديد - أن يسهموا في رآبها عبر المعالجة المنطقية للغتنا العربية توطئةً لمعالجتها حاسوبياً.

يعد التطوير والابتكار المأمول لأنساق منطقية تختص بمعالجة اللغة العربية إسهاماً حقيقياً في بعث المنطق العربي من مرقدته بعد قرون طوال. كما تعد خطوة رئيسية نحو تأسيس منطق تطبيقي عربي Arabic applied logic، وهو ما يطمح أن يكمل فيه الباحث مستقبلاً.

المراجع

- ١- أبو راضي، فتحي عبد العزيز وقاسم، محمد محمد. (١٩٩٩)، مبادئ الحاسوب والمنطق، دار كريدية للطباعة والنشر، بيروت.
- ٢- السيد، هيثم. (٢٠٠٤)، منهجية منطق المحمول في علم الذكاء الاصطناعي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي.
- ٣- الفندى، محمد ثابت. (١٩٨٧)، فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية.
- ٤- بسيوني، عبد الحميد. (١٩٩٤)، مقدمة الذكاء الاصطناعي للكمبيوتر ومقدمة برولوج، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة.
- ٥- بلانشي، روبر. (١٩٨٠)، المنطق وتاريخه من ارسطو حتى راسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- ٦- جاب الله، السيد عبد الفتاح. (٢٠١٠)، منهجية المنطق الغائم وتطبيقاته في الذكاء الاصطناعي، رسالة دكتوراة - كلية الآداب - جامعة القاهرة.
- ٧- حسن، عباس. (١٩٦٤)، النحو الوافي، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة.
- ٨- ريشر، نيقولا. (١٩٨٥)، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، القاهرة.
- ٩- زيدان، محمود فهمي. (١٩٨٩)، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية.
- ١٠- سالر، محمد عزيز نظمي. (١٩٨٣)، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية.
- ١١- طایل، مظهر. (بدون تاريخ)، البوابات المنطقية والدوائر الرقمية، دار الراتب الجامعية، بيروت.
- ١٢- عبد الجواد، أحمد عصام الدين. (٢٠١٢) المنطق الزمني وعلاقته بعلوم الحاسوب، رسالة دكتوراة غير منشورة - كلية الآداب - جامعة المنصورة.

- ١٣- _____ (٢٠٠٧)، منطق بول وأبعاده التطبيقية في الحاسوب، رسالة ماجستير غير منشورة- كلية الآداب - جامعة بنها.
- ١٤- علي، نبيل وحجازي، نادية. (٢٠٠٥)، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٣١٨.
- ١٥- علي، نبيل. (١٩٩٤)، العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد أبريل.
- ١٦- عوض، عادل عبد السميع. (٢٠٠٥)، ملكة إصدار الأحكام بين الإنسان والآلة -دراسة نقدية للرؤى المعاصرة في المنطق والحاسوب، ط ١، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية.
- ١٧- ماكوفلسكي، الكسندر. (١٩٨٧)، تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين، إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت.
- ١٨- محمد، ماهر عبد القادر. (٢٠٠٠)، نظريات المنطق الرياضي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- 19- El-Sayed, H., (2011), Philosophical Investigations into Formalization and Compositionality of Language: a Montagovian Analysis of Arabic Quantification as a Case Study, PhD Thesis, The University of Leeds, Leeds.
- 20- Garson, J.W. (2000), Intensional Logic, In: Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, London.
- 21- Hintikka, J. (2013), Applied Logic, in Encyclopedia Britannica, available at URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/30698/applied-logic>
- 22- Hogger, C.J. & Kowalski, R.A. (1992), Logic Programming, In: Shapiro, S.C., (ed.), Encyclopedia of Artificial Intelligence, vol.1, John-Wiley & Sons, New York.
- 23- Luger, G.F. & Stubblefield, W.A. (1990), Artificial Intelligence: Structures and Strategies for Complex Problem Solving, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Inc., New York, 2 Ed., pp.67-72.

- 24- McCarthy, J. (1988), Mathematical Logic in Artificial Intelligence, In: Graubad, S. R., (ed.), The Artificial Intelligence Debate, The MIT Press, Cambridge, pp 297-311.
- 25- McCarthy, J., (1959) Programs with Commonsense. available at (URL):
<http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcc59/mcc59.html>, 2003.
- 26- Moss, L. S. (2006), Applied Logic: A Manifesto, In: Gabbay, D. M. et al. (Eds.): Mathematical Problems from Applied Logic, I, Logics for the XXIst Century, New York: Springer-Verlag, PP. 318 - 319.
- 27- Partee, B. and Hendriks H. (1997), Montague grammar, in: Benthem, J., and Meulen, A. (eds.), Handbook of Logic and Language, Oxford: Elsevier, pp.5-91.
- 28- Partee, B., Meulen, A. and Wall, R. E. (1990), Mathematical Methods in Linguistics, Studies in Linguistics and Philosophy, no. 30, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- 29- Shapiro, S.C., (ed.), (1992) Artificial intelligence, In: Encyclopedia of Artificial intelligence, Vol.1 John-Wiley& Sons, New York.
- 30- Thagard, P. (1988), Computational Philosophy of Science, The MIT Press, London.