



الجمعية الفلسفية المصرية

الجمعية الفلسفية المصرية (١٦)
السنة السادسة والعشرون - العدد السادس والعشرون
١٤٣٨هـ - ٢٠١٦م

الهوية والاختلاف

أعمال الندوة الفلسفية السادسة والعشرون
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية
بمكتبة الإسكندرية والمعهد السويدي

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٦

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة السادسة والعشرون - العدد السادس والعشرون) / ط ١ /
القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٦ م.
ص: ١٧ × ٢٤ سم
رقم الايداع: ٢٠٠٣/١٢٢١٨
الترقيم الدولي: 2536-9105

دار النشر: مركز الكتاب للنشر
عنوان الكتاب: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة السادسة والعشرون
- العدد السادس والعشرون)
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: ٢٠١٦

مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية بلوك ١٨ قطعة ١ - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٢٣٥٢٢٠٩٥ - ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢
فاكس: ٢٢٦٣٦٨٢٠ - ٢٣٥٢٢١٥٤
E.mail: markazelkitab@hotmail.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٧	 مقدمة
٩	 أولاً: الفكر العربي المعاصر
١١	١. الشروط المعرفية لمشروع أركون العلماني (د. بكري خليل)
٣٧	٢. العلمانية والأصولية في فكر مراد وهبة (د. جوزيبي سكاتولين)
	٣. أزمة الهوية للمرأة الفلسطينية ما بين اليسارية والأصولية
٦١	(د. مها توفيق شبيطه)
	٤. مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب» لمالك بن نبي بين السيرة الشخصية والتاريخ
٩٣	وفلسفة الحضارة (د. جيلالي بوبكر)
	٥. مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي مخططة ومرجعياته
١٢٣	(د. جيلالي بوبكر)
١٤٧	٦. المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد (د. مجدي عز الدين)
١٧١	 ثانياً: الفكر الإسلامي
	٧. ملاحظات حول هرميوطيقا النصوص الصوفية: المنهج المتكامل
١٧٣	(د. جوزيبي سكاتولين)
	٨. هوية مصر في العهد القديم، دراسة في أثر النص الديني على الفكر السياسي
١٩٥	(د. محمد صالحين)
	٩. الأصالة والمعاصرة في خطاب الهوية عند مولود قاسم نایت بلقاسم
٢٢٣	(د. نعيمة إدريس)
٢٥١	 ثالثاً: الفلسفة الغربية
٢٥٣	١٠. تجربة سيمون دي بفوار المبكرة وتداعياتها الفكرية (د. بكري خليل)

١١. تأملات في «تأملات ديكارت» قراءة تأويلية في سيرة ديكارت الفكرية

٢٨١ (د. مجدي عز الدين)

١٢. جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية (د. مصطفى النشار) ٣٠٩

١٣. ديلكتيك الهوية والغيرية عند «بول ريكور» (د. بلعالية دومة ميلود) ٣٢٧

١٤. الهوية السياسية في نظريات الديمقراطية الشعبية كارل شميت نموذجاً

٣٤٥ (د. أشرف منصور)

٣٧٥ رابعاً، اجتهادات

١٥. الهوية اللغوية بين الصورة الداخلية للسان ورؤية العالم (د. مصطفى بلبله) ٣٧٧

١٦. الهوية والعولمة (د. جيلالي بوبكر) ٣٨٩

١٧. مبادئ العقل من المطلقية والثبات إلى النسبوية والاختلاف

٤١٩ (د. زبيدة مونية بن موسى)

١٨. مفهوم الهوية وأسئلة التماثل والاختلاف (د. بكري خليل) ٤٣٩

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 مذكور».

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.Elalsafia@gmail.com

مقدمة

تأسف مجلة الجمعية الفلسفية المصرية من سقوط بعض أبحاث الأعداد السابقة، وهي ثمانية موزعة على المحاور الثلاثة التي يدور فيها الفكر العربي الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، الفكر الغربي.

١- الفكر العربي المعاصر: وهو المحور الغالب، إذ يشمل ستة أبحاث من ثمانية عشر، ويغلب على معظمها التيار العلماني والمفكرين العلمانيين مثل الشروط المعرفية لمشروع أركون العلماني لبكري خليل من السودان، العلمانية والأصولية في فكر مراد وهبة من مصر والذي وظف حياته كلها لنقد الأصولية وكأنها هي العدو الوحيد. وهو تعقيب لجوزيبي سكاتولين. وأزمة الهوية للمرأة الفلسطينية ما بين اليسارية والأصولية.

ومع الخط العلماني يأتي الخط الإصلاحية التجديدي الذي لا يقطع مع التراث بل يجدد لغته ومفاهيمه مادام واقعه قد تغير مثل مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب» مالك بن نبي، بين السيرة الشخصية والتاريخ وفلسفة الحضارة لجيلالي بوبكر من الجزائر، بالإضافة إلى مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي مخططة ومرجعياته، المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد لمجدي عز الدين من السودان. وهو تطوير لمشاريع التراث والتجديد ونقلهما إلى المستوى النظري الخالص.

والمحور الثاني محور إسلامي استشرافي خالص يقدم ملاحظات حول هرمنيوطيقية النصوص الصوفية لجوزيبي سكاتولين من إيطاليا عن التأويل عند الصوفية. هوية مصر في العهد القديم دراسة في أثر النص الديني على الفكر السياسي من مصر وكيف تتكون صورة الشعوب لتبرير عداوتها كما هو الحال في الصهيونية المعاصرة والأصولية من فلسطين، الأصالة والمعاصرة في خطاب الهوية عند مولود قاسم نايت بلقاسم من الجزائر.

والمحور الثالث الفلسفة الغربية مثل تجربة سيمون دي بوفوار المبكرة وتداعياتها الفكرية لبكري خليل من السودان، وتأملات في تأملات ديكاوت، قراءة تأويلية في سيرة ديكاوت

الفكرية لمجدي عز الدين من السودان هذه الجهات الثلاث، الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث العربي والموقف من الواقع هي التي يدور حولها مقالات هذا العدد من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. وجدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيكلية، وهو النص الغربي القديم، دياكتيك الهوية والغيرية عند «بول ريكور»، أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين مؤسسي الظاهريات التأويلية واليسار المسيحي في مجلة روح Esprit إيمانويل مونيه. الهوية السياسية في نظريات الديمقراطية الشعبية من مصر التي مازالت تعاني من الاستبداد وغياب الديمقراطية.

وهناك محور رابع يتحدد ويتجاوز المحاور الثلاثة المعروفة التراث القديم، التراث الغربي، والواقع العربي المعاصر هي اجتهادات عقلية صرفة لا تعتمد على أقوال الآخرين وهي خطرة جريئة من المفكرين العرب المعاصرين تجعلهم أندا للمفكرين الغربيين مثل الهوية اللغوية بين الصورة الداخلية للسان ورؤية العالم تضع مسألة اللغة والعالم وهو موضوع جديد من الجزائر. الهوية والعولمة من الجزائر تثير مسألة بقاء الهويات في عصر العولمة. مبادئ العقل من المطلقة والثبات إلى النسبوية والاختلاف من الجزائر. مع جراحة في وضع مصطلحات جديدة مثل النسبوية relativism لتقابل المطلقة Absolutism وهو ما لم تتعود عليه الفلسفة العربية المعاصرة. مفهوم الهوية وأمثلة التباين والاختلاف من السودان. وواضح أن الاجتهاد الجزائري يأتي في المقدمة من مجموعة من الشباب، وكانت تونس والمغرب سابقا وربما مازلنا نقوم بهذا الدور.

اللجنة العلمية

أولاً: الفكر العربي المعاصر



الشروط المعرفية لمشروع

محمد أركون العلماني

د. بكري خليل (*)

المدخل

في مواضيع عديدة من مؤلفاته، يعيدنا محمد أركون (١٩٢٨ - ٢٠١٠) إلى بدايات التفكير في مشروعه النقدي وانخراطه في الدراسات التراثية مستهدفاً العقل الديني وتأسيس خطاب علمي عن مشكلات تجديد الفكر الإسلامي.

ويبدو أن «نقد العقل الإسلامي» كعنوان عريض قد لخص ذلك المشروع الذي ولد لأول مرة أثناء إعدادده لأطروحة دكتوراه الدولة في فرنسا عن مسكويه والموسومة «الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري، مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً» كجهد بحثي طبق من خلاله المناهج الحديثة على دراسة التراث الإسلامي.^(١)

فإن كانت معالم نضجه الفكري قد لاحت في ذلك العمل وما تلاه، فقد روى أركون أنه قد بدأ اهتمامه وهو ما يزال طالباً بقضايا الثقافة منذ وقت مبكر، إذ ألقى محاضرة عام ١٩٥١ في قريته عن المرأة القبائلية استفاد فيها من المواقف المعلمنة للتقاليد المحلية بأفق تصحيح أوضاعها وانعتاقها.

وفيدنا أركون عن نزعه الإصلاحية التي تمتد إلى مرحلة الدراسة الجامعية، إذ قدم بحثاً لنيل دبلوم الدراسات العليا في جامعة الجزائر عام ١٩٥٤م بعنوان (الجانب الإصلاحي من أعمال طه حسين) وكان ذلك قبل مجيئه إلى فرنسا.^(٢)

(*) أستاذ بجامعة النيلين، الخرطوم، السودان.

(١) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة،

بيروت، ١٩٩٨م، ص ٣٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢.

وفي سستهل المرحلة الاستقلالية في تونس والمغرب نشر أول نص عربي في مجلة «فكر» التونسية عن «مغزى تاريخ شمال إفريقيا» عرض فيه إمكانية استيعاب موضوع التراث الديني من خلال معركة التحرر الوطني وتشكيل دولة حديثة تضمن الحق في الديمقراطية وتحترم مواطنيها.

وكانت هذه المبادرات إفصاحاً عن ما سماه «مشروع العمر» إشارة إلى نقد العقل الإسلامي بالمعنى اللغوي والتاريخي والانثروبولوجي كمحور رئيسي استغرق موضوعه الجانب الأهم من عطائه الكبير وإنتاجه الفلسفي ومسيرته الفكرية الباذخة، والتي أرادها أن تحتل مكانتها في أوساط الباحثين العلميين من خلال مناقشة مفتوحة وديمقراطية بالمعنى الفكري والعقلي للكلمة.^(١)

الوضع التاريخي والمنهج

أدرك أركان المصاعب الفكرية لارتباط الإطار المعرفي الإسلامي بالمووروث أكثر من ارتباطه بالعقل الاستطلاعي المتوجه نحو المستقبل مما يمنع التفكير ويبعده عن الاستكشاف، فتظل أنواع السلطة وقداستها وأنواع الحاكمية فاعلة ومؤثرة على المخيال السياسي والديني بل تأخذ طابعاً تقديسياً وميثولوجياً.^(٢)

فجميع السلطات السياسية التي ظهرت في أرض الإسلام نسبت نفسها إلى تعاليم القرآن والسنة النبوية، وادعت بأنها تتحمل مسئولية عليا في حماية هذه التعاليم، وأدى ذلك إلى نشوء نظرة قسرية تقول بأن الإسلام دين ودولة لا ينفصلان.^(٣)

فهناك عوامل تحول دون تحرير العقل النقدي وقيود معرفية فرضها العقل الدوغمائي على الممارسات الفكرية والثقافية، خاصة وأنها تعتمد في سطوتها على التضامن الأيديولوجي بين الدولة والكتابة والثقافة المكتوبة العالمة والأرثوذكسية الدينية.

(١) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، ط ٣، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦م، ص ٥٢..

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ٨.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط ٣، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ص ١٤٥.

فمسلّمات ذلك العقل الدوغمائي المعرفية لا تميز بين تصوراته للماضي البعيد والقريب، وما يفتح الخطاب القرآني من آفاق عديدة ومتجددة للتفكير والتأويل والإبداعات الرمزية والمعاني الاجتماعية، فالعقل الدوغمائي يخلق ما كان مفتوحاً، ويحيل ما كان ينبغي التفكير فيه ويمكن التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه.

وأراد أركون أن يشخص خصائص منهجه النقدي لهذه الحالة، فيشير إلى أنه يهدف إلى نقد العقل الإسلامي بطريقة تاريخية وليس بطريقة تأملية تجريدية مدرسية (سكولاستيكية) ليحفر ابستمولوجياً في الطبقات العميقة لاستكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة.^(١)

فهو ينأى بمنهجه عن الامتثال والتكرار حتى بالنسبة لمضامين الإيمان الأكثر قداسة، كما طبقه كذلك على الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعه وأمته، فيلتزم بهذا التجاوز للمنهجية الوصفية السردية والأساليب التبجيلية والسياسية المتبعة في كتابة التاريخ. ولا يقف برنامجه الطموح ذو المنهجية النقدية التفكيكية عند الممارسات التاريخية في مجالها العربي الإسلامي والأوروبي المسيحي، بل يشمل العلمانية، وكل المسار التاريخي ساعياً وراء تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية لإعطائها مصداقية أكبر من خلال بلورة روح جديدة تطبق على كل الثقافات والتراثات البشرية.

فالفكر الإسلامي لا يمكنه تجنب المصادر والدروس الجديدة للوعي العلمي المعاصر، من تاريخ الأديان والأديان المقارنة وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا الدينية، والسيكولوجيا الاجتماعية والتحليل النفسي والالسنيات.

فلاستعانة بالالسنيات والسيميولوجيا أمر لا غني عنه من أجل توضيح الروابط بين الدين والتاريخية وجعلها مفهومة.^(٢)

ومن هذه الزاوية فإن فهم الإسلام في حاضرنّا وإدراك حقائقه يستدعي إدخال البعد التاريخي في التحليل والذي يستند إلى التعريف بين الإسلام المثالي والإسلام التاريخي المتشكل نتيجة التجاوز والتتابع الزمني لما يسميها بالإسلامات السوسيولوجية أي تلك التجليات الناشئة

(١) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

عن علاقة الدين بالمجتمع وما يفرضه الحراك العام وصلات الجماعة فيما بينها والمتشكلة في دائرتها الواسعة من معاملات وخلافها.

فإن كانت التاريخية هي الامكانيات التي يتمتع بها المجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي الثقافي الخاص ووسطه التاريخي، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل العلاقات والممارسات بدل أن نضع المجتمع في التاريخ^(*)، وبالتالي تجاوز ذلك التعارض المظهري بين البنية والتاريخ أي بين المكونات والمتغيرات، فيكون من المستطاع أن نفصل التحليل السوسيولوجي والمنظور التاريخي^(١).

وفي هذا الشأن، تنبؤ «تجربة المدينة» في صدر الإسلام موقعاً خاصاً في التنبيه إلى ضرورة التفكير من جديد في البحث التاريخي عن كيفية إقامة نوع من الاتصال والارتكاز بين الدين والممارسة، وبين الوعي والتاريخ الإسلامي.

فقد رسمت تلك الفترة ملامح ومحددات تاريخية أفصحت عن مجريات ومسلمات بالغة الدقة، اضطرعت بداخلها وتنافست أنماط من العقول في إطار الثقافة العربية الإسلامية على الرغم من أنها تمثل قواسم رئيسية مشتركة وضمها عقل إسلامي يخترق بناها وهياكلها ويشملها جميعاً^(٢).

وعلى وفق ما أشرنا إليه، فإن إعادة قراءة التاريخ بضوء الأشكال النظري الذي تطرحه قضية إعادة إنتاج النموذج التأسيسي - تجربة المدينة - تصبح توجهاً لدى أركون إلى النظر في تفكيك التاريخ وتشريح الوعي والذاكرة الجماعية التي يرى أنها رسمت صورة مثالية لا تاريخية للتاريخ الإسلامي^(٣).

فما أثارته هذا المسألة حول الإحاطة بالمرحلة التأسيسية، لم يحل بالشكل المشروع من وجهة نظر ثيولوجية، مما دفع أركون إلى التأكيد على أن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كانت سلطة زمنية مضبوطة أو موجهة من قبل السيادة الدينية على الرغم من ظروف نشأتها

(*) هنا يستشهد أركون بالمفكر الفرنسي الانتورين.

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق، ص ١١٦.

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٤٩.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي

العربي، ١٩٩٦م، ص ٢٨١.

عالية عامة لازمت الخيال الديني ولا يمكن تجاهلها أو إخفاؤها
وخطاباتها الدينية، وهي التسليم بالتاريخ المروي المكتفي بترجمة النصوص والوقائع
أر عن مضمونها الأيديولوجي والتبريري، والذي رسخ عن طريق الكتابة
في عصر، فبدت تلك الحصيلة وكأنها التراث الحي الواصل بين الماضي والحاضر والعابر

من ذلك الطابع يثير الاهتمام بمعرفة كيفية تشكل الآلية المنتجة للمعنى في القرآن واللغة
العربية وانغراسها في وعي المسلمين بفعل الثيولوجيا التي أعطت تصوراً مسبقاً للأمور وجعلتهم
يعيشون زمناً طويلاً وراء سياج معرفي وتسليم إيماني لا يدانيه أي تساؤل.^(١)

وبالطبع فمثل هذا التشكل الثقافي والخبرات الإدراكية يتطلب دراسة الوحي بصفته
عاملاً رئيسياً ساهم في خلق مجتمعات الكتاب، بالوقوف على المسار التاريخي للثقافة الإسلامية
وأنظمة الفكر^(*) التي قامت في المسار التاريخي الإسلامي من أجل موضوعة الوحي في حيز
معرفي ومنظور ألسني تاريخي سيميائي وانثربولوجي.^(٢)

ومما يجدر ذكره أن قراءة العملية التاريخية لتكون طبقات التراث عبر التدرج الزمني
قد خضعت إلى مؤثرات فكرية وتحليلات ذات صلة مباشرة بميشيل فوكو لاسيما ما يتصل
بالتوصيف والتحليل الأركيولوجي لتشكل تلك الطبقات أو ما يتعلق بجذلية النتاجات الثقافية
والربط بين المعرفي والسلطوي.^(٣)

فبعد أنقطاع الوحي، دخلت المجتمعات الإسلامية تجارب عديدة قام فيها الفقهاء
المؤسسون للمدارس الفقهية باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وتمثل هؤلاء التاريخية
ضمنياً بجهودهم في التأمل والبحث واستنباط الأحكام، وكانصهار واتحاد في التجربة البشرية
بين الكائن والوجود.

وعلى الرغم من أن هذه التاريخية ظلت تتحول وتتحول، وارتفعت النفوس إلى مرتبة

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٤.

(*) المنظومة الفكرية، مفهوم يشير إلى المسلمات والفرضيات التي تحكم في مرحلة أو طور تاريخي معين.

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٣) للمزيد انظر: د. الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط ١، دار الطليعة، بيروت.

التأمل لإدراك المطلق الذي عاشه النبي ﷺ فإن أركون يرى أنها أصبغت
الخلاص الأخروي.

فقد استطاع الخطاب القرآني أن يخلق القدسية والتعالى على التاريخ البشري الأكثر.
ودنيوية، فتملك التاريخية المتجيلة بالقرآن الكريم تمثل العلاقة بين الحقيقة والزمن وبين الحياة
الدينية وزمانها المحدود، والزمن اللا محدود للحياة الأبدية.

فالزمن القرآني السماوي الأخروي، مرجعية إجبارية للزمن الديني مليء بمعنى أن كل
لحظة من الحياة المعاشة مليئة بحضور الله، المتجسد بالشعائر والتأمل واستدكار تاريخ
الخلاص وتلاوة كلام الله وإتباع السلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام.

وهكذا فإن مثل هذه القراءة تمنص الزمن الوضعي للتاريخ وتحشره داخل زمن سماوي
مليء بكل أنواع الأساطير التي ينبغي استكشافها عن طريق علم النفس التاريخي.^(١)

إن عدم الاهتمام بالزمن المتسلسل للوقائع الثابتة والأحداث والسير، مقطوعة عن الإطار
الزمني للتعقل الذي رسخه القرآن يعني رفض النفاذ إلى التاريخية، ومعارضة الزمن المليء بالزمن
المتشظي أو المتغير مما يسقط ويضفي جموداً خيالياً على الزمن المحسوس والتاريخي ومن ثم
رفض نسبية العقل والحقيقة المثالية. فالتشوهات التي تصيب تاريخ الإسلام بسبب الخطاب
الإسلامي، مردها تفريغ الحقيقة التاريخية عن علاقتها بالزمان الوضعي أو بالإلهي.

وأياً كان فإن للبعد الألسني واللغوي خصائصهما ودورهما في فهم النص المكتوب في
المجتمعات التي انبثق فيها الوحي، وفي تعالق العقلاني والخيالي للذهن خضعا لتفسيرات رجال
الدين والفقهاء بحكم سلطتهم اللغوية والاعتبارية وتأويلاتهم التي كانت على صلة بقوى
اجتماعية متنافسة للسيطرة على الساحة السياسية والفكرية.^(٢)

وتبعاً للفهم السابق، يستعيد أركون مضامين التراث الإسلامي وينظر إليها من خلال
اركيولوجيا المعنى. فعن طريق تحليل التراث نقدياً، يتوخى معرفة علل نشأته وتشكله بالكيفية
التي نشأ بها، بدلاً من تمجيده وتعظيمه، والتوصل إلى الأسباب التي تجعله يمارس دوره في
المجتمعات التي هيمنت عليها الظاهرة الإسلامية، وطلباً للحقيقة دون القول بامتلاكها.^(٣)

(١) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٣) محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص ٤٤.

فأولى خطوات المراجعة النقدية تبدأ بإعادة القراءة التفسيرية للقرآن بعيون الحداثة العقلية وتحت ضوءها، إذ أن القرآن قد ظل طوال عشرين سنة، سلسلة متصلة من العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ﷺ الذي أراد تغيير مجتمعه ونقله إلى مستوى جديد وطرأ ثقافي وقانوني مختلف.

وفي تلك اللحظات الحاسمة التي استحوطت فيها الثقافة الشفهية إلى ثقافة مكتوبة وتشكل فيها المصحف، ثم تدشين مرحلة ستصبح فارقة فيما بعد للتوليد التاريخي للمجتمع، وستفعل المرحلة المشار إليها فعلها عندما أدارت وجهها للتراث الشفهي إذ جرى تكريس الحرف المخطوط بصفته أداة للسلطة التي مضت تنسج خيوط هيمنتها تاريخياً وثقافياً وسياسياً وفكرياً، والتي ما زال المجتمع الإسلامي يعاني من وطأتها إلى الوقت الحاضر.

فإذا تسنى لنا فهم كيفية تعاقد وتفصل العقل الإسلامي مع عقل الدولة منذ ظهورها في طور التجربة التأسيسية فسوف يكون سهلاً تتبع تلك العلاقة بينهما في السياقات الاجتماعية والثقافة المتنوعة والتي أسفرت عن وشائج شديدة الدقة والتعقيد في جدلية الإسلام والسياسة في تراثنا.

العلمنة والحداثة

كثيراً ما تستدرج العلمانية والعلمنة الساعين إلى إيجاد تعريف قاموسي أو اصطلاحي، إلى التشعب والاستطراد من غير ما تحديد نهائي للمدلول.

وقد جرى توصيفها من قبل العديد من المفكرين والباحثين على النحو المذكور، منهم على سبيل المثال «علي حرب» الذي يذهب إلى «أنه يبدو أن لا اتفاق على مدلولها عند من يستعملها من الكتاب العرب»^(١).

أما «د. حيدر إبراهيم علي» فيرى أن العلمانية ليست واحدة خاصة على مستوى التطبيق، أما من ناحية التعريف فإن المفهوم يشير جداً واسعاً بسبب هجرة المفهوم من الثقافة الأوروبية»^(٢).

(١) علي حرب، نقد الحقيقة، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٥، ٥٦ - ٥٧.

(٢) د. حيدر إبراهيم علي، العلمانية، المفهوم والقضايا، ط١، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ٢٠٠٥م،

وقد ركز عبد الوهاب المسيري على الأبعاد الإجرائية والتعريفية وميز بين العلمانية الجزئية (فصل الدين عن الدولة) والعلمانية الشاملة (فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبها العام والخاص).^(١) وقد لاحظ كتاب «إشكالية المصطلح في الفكر العربي» إن كل من المسيري وعزيز العظمة لم يخرجوا برؤية واضحة حول إشكالية المفهوم والمصطلح على الرغم من أن حوارهما عن الموضوع قد سود كتاباً بأكمله.^(٢)

والذي يهمنا أن محمد أركون يرصد بهذا الخصوص خطى التاريخي والديني فيما يتصل بالعلمانية، فالعلمنة والوحي قطبان أو قوتان محورتان أساسيتان في توجيه الروح البشرية باتجاه المعرفة، وموجهان أيضاً لسلوك الفاعلين الاجتماعيين.^(٣)

كما أن العامل التاريخي المتمثل في الصراع الاجتماعي والسياسي قد عجل بالصدام في الغرب بين البرجوازية والكنيسة، الأمر الذي كان له أثراً جوهراً على قيام العلمانية بكيفية أكثر حسماً من وجود نظرية شكلية أو عقيدة تسرع الفعل بين الذروة الدنيوية والذروة الأخروية.

أما في الحالة الإسلامية فإن البرجوازية التجارية التي ساندت استنارة القرون الأربعة الأولى للهجرة، فسريراً ما أصيبت بنكسة أدت إلى تراجع تلك الطبقة بفعل الغزو الخارجي وتحول طرق التجارة الخارجية الطويلة والتي أعقبتها الضغوط الاستعمارية وموجاتها المتلاحقة في العصر الحديث.

فالنجاح الذي أحرزته أوروبا على يد البرجوازية الصاعدة في قسمها الغربي، وثورة البروليتاريا في قسمها الشرقي، إنما كان بسبب الصراع والقوة أكثر مما هو نتاج لإجماع نابع عن موقف فلسفي بينما كان ما حدث من نزوع علماني في القرنين الثالث والرابع الهجريين، فتم كأمر واقع في الفصل بين الزمني والروحي، ولكن دون أن يحظى بأية محاولة لتأسيس صيغة فلسفية لها.^(٤)

(١) د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة المجلد الأول، ط ٢، دار الشروق ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٦.

(٢) علي بن إبراهيم النملة، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، ط ١، دار البيان للنشر والتوزيع والإعلام، الرياض، ٢٠١٠، ص ٨٩.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق، ص ١٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦٣.

ويقرن أركون الحداثة والعلمانية من الناحية المعرفية، فالعلمانية مكسب من مكاسب وإنجازات الحداثة الفكرية والمادية، كما أن الحداثة مشروطة بتحقيق العلمانية.^(١)

ويعد أركون الحداثة كإستراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية، لذا فهي لا يمكن أخذها مجزأة أو مبعثرة إذ أن هذه المعايير تتزايد من حيث دفعها وصرامتها في سبيل فهم الواقع بشكل أكثر مطابقة وصحة وإتقان.^(٢)

أما العلمنة فهي بحسب أركون إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية، وموقفها وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إليها، وعليه فإن العولمة هي توتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، وتساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي.^(٣)

فالدلالة الواسعة للعلمنة عند أركون تفيدنا عن مفهوم فلسفي كلي متجاوز للظواهر المباشرة إلى البحث في مضمونها وطبيعتها في خضم قلق متفرد للالتحام بالواقع، ينم عن تأويل لمعنى العلمانية باعتبارها مطلباً نظرياً متصللاً بالحياة وما يجري على أرضيتها وتطورها الموضوعي كحركة منفتحة على المستقبل وفي سياق مرجحياته.

ولعلمه بأعباء مساءلة هذا التصور النظري والعملية المزدوج، فإن أركون يرى ضرورة التوافق الذهني مع حقائق الواقع وتلازمه مع إمكانية إيصال المعرفة الموضوعية، فيفترض أن يكون البحث في العلمنة متجاوزاً للمواقف الثقافية والتاريخية والدينية المسبقة التي تفرض على العقل.

فالعلمنة قضية معرفية تخص الإنسان وتتخذ معاييرها التي تضمن المسؤولية والانفتاح معاً، ويعتقد أركون أن كل خروج عن تلك المعطيات المعيارية، إنما تنتج عن نواقص عملية البحث العلمي والافتقار إلى الأدوات التربوية لإيصال تلك المعرفة إلى الآخرين.

(١) الزواوي بغورة، الحاضر بديل الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة قضايا فكرية الكتاب التاسع والعشرون، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٩م، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٢) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ط ٢، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م، ص ١٨١.

(٣) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ١٠-١١.

وفيما تعالج البحوث الخاصة بالعلمنة باعتبارها أيديولوجية اجتماعية لا ترى في الدين والمعتقدات الماورائية أساساً لفهم العالم، وترى فيها النتيجة الحتمية للتنوير بحكم أن الناس قد تحولوا نحو العلم بدلاً من الدين والخرافات، فإن أركون يرى أن الحقيقة السوسيولوجية لمحاولاتها المتداولة تتغلب على حق الإنسان في التوصل إلى الحقيقة المجردة من الهوى والمصالح، وهو أمر يمثل عقبة دون التحرير الثقافي عموماً كما في المجتمعات الإسلامية.^(١)

وعني ذلك أن العلمنة تتصل اتصالاً وثيقاً بنمط الثقافة الموجودة في المجتمع، لذا يبدو أن إنجازها أمر صعب المنال إذ لا يمكن تصوّره في ظل الثقافة السائدة في المجتمعات الإسلامية. والثقافة المقصودة ليست الدين أو الإسلام تحديداً، وإنما كل التيارات التي تخترق هذه المجتمعات بعنف هو حصيلة لعوامل ليست داخلية فقط وإنما تتعلق بالصدمة الهائلة التي فرضتها الهيمنة الاستعمارية والحضارة المادية.

فموضوع العلمانية سابق على ظهور العقلانية في الغرب حيث البيئات المثقفة والصراعات التي دارت حول العقل والإيمان. فتعميق مفهوم العلمنة الذي طرح أسئلته لا يجد أجوبة في المجال الإسلامي وتراثه، مما يطرح عملية تعميق مغزى العلاقة بين الحداثة والعلمنة وكذلك الممارسة العلمانية في الإسلام.^(٢)

لقد كانت القرون الأولى من تاريخ الإسلام حاضنة للإنسية العربية، وعصراً للمغامرة الفكرية والتحرر العقلي والنقد التاريخي، قبل مزاحل الجمود والانحطاط اللاحقة. ففي الفترة المذكورة نلمح صفحات مضيئة تكشف عن جدواها وعمقها وضرورة استيعاب فحواها في الوعي التاريخي للحداثة.^(٣)

فالحداثة في حقيقتها ليست مفهوماً خطياً من التسلسل الزمني المتدرج، ولا تعد مكسباً حديث العهد؛ وإلا فإن التسليم بغير ذلك سوف يوقعنا في مصائد الفكر الوضعي للقرن التاسع عشر، على الرغم من أن الحداثة بمعناها العصري، قطيعة مع اليقينيّات الدوغمائية، وإمكانية أفضل تجعلنا قادرين على السيطرة والتوجيه من سابق عهدها في العصر الوسيط، بفضل

(١) المصدر السابق، ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٣) انظر: آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، الجزء الأول، ط ٣، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م، ص ٣٠١-٤٢١.

الادوات والتقنيات والقدرة على التعميم والانتشار والمميزات النسبية على مواجهة الشروط القسرية والإكراهية التي تحد من حرية الفكر.^(١)

وضمن حيزها الحالي فإن العلمانية تصبح اتجاهًا تاريخيًا وليس شعارًا، لأنه يعبر عن جملة مواقف وقوى اجتماعية وأيديولوجية ونظرية تلم بالتاريخ، وتتوافق مع الترقى ومع التحولات الاجتماعية على الصعيد العالمي.^(٢)

لكن الكفة الأخرى من المعادلة، تحمل مقادير لا يستهان بها من عوامل السيطرة والإكراه والقسر بحيث تفوق ما كان في السابق من وسائل القهر والمراقبة والتعبئة الإيديولوجية والتي تتناقض استخداماتها وتسخيرها لممارسة القهر مع روح الحداثة ومعنى الانضواء فيها.

ممكّنات وحدود العلمنة

عرضنا فيما سبق لقسم من نتائج الحداثة الأوروبية والتي جذرت مصادر العلمانية كمظهر من أهم مظاهر عصر الثورة العلمية والصناعية والمعرفية في الغرب بعد القرن السادس عشر.

فقد قلبت هذه التطورات أوضاع الأطر العقائدية والموروثات التراثية وفي مقدمتها الإيمان التوحيدي الذي ظل سائداً لقرون طويلة في الغرب كأساس ويطيد للحقيقة الدينية.

وفي العالم الإسلامي الذي انفصل واقعه الثقافي عما عهده التاريخ الثقافي إبان ازدهاره الفكري والفلسفي، طغت المذهبية اللاهوتية والعقلية الماضوية الاجترارية في الوقت الذي انقطعت فيه علاقة رجال الدين بإبداعات الفكر الإسلامي في عصوره المجيدة، فضلاً عن جهلهم بالحداثة الفكرية الراهنة.

ثم جاءت الدولة الوطنية التي فاقمت من خلال استهلاكها لمبدأ بناء التجربة والهوية الوطنية اعتماداً على الإسلام، من الركود الفكري فانتعشت التيارات ذات التوجه الديني السياسي في الانتشار والترويج لحطاباتها الديماغوغية والمتزمتة وازدادت انكفاءً وتشدداً

(١) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٤٣.

(٢) راجع د. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ط ٣، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م، ص ٣٣٨.

بمرور الوقت، فتحوّلت حقبة حركات التحرر إلى فترة ركوص وتراجع جففت شعاراتها حتى أصبحت بلا مضمون.^(١)

وظل المشهد المشار إليه يكرر ما ترسب في بعض الأدبيات الاستشراقية وكذا ما تردده بعض المصادر الإسلامية والعربية من أن الإسلام يضاد العلمانية وأن الأخيرة لا سبيل لها نحو العالم الإسلامي.

وبطبيعة الحال فإن مثل هذه المفاهيم التبسيطية إنما تختزل العلاقة بين الدين والعلمنة، بل وتنفي حقائق لم يعد نكرانها أمراً معقولاً، فإن المسألة اكتست طابعاً من الجدل، وكأن المسألة صراع بين الثيولوجيين الذين يدافعون عن الدين والقداسة، ورجال العلم والمفكرين الأحرار الذين يدافعون عن استقلالية العقل.^(٢)

ورأي أركون أن المراجعة النقدية للتراث الإسلامي قد أصبحت حاجة ماثلة في مقابل الأسئلة التي صارت تطرح لأول مرة، وتشق دروب ممارسة علمانية للإسلام، تدحض وترد على ما اعتاد عليه الغربيون من أن الإسلام يخلط بين الزمني والروحي والديني والديني. وقد ربط أركون الموقف الإسلامي المذكور بعدم معرفة المجتمعات الإسلامية توليد فكر نقدي كبير تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب.^(٣)

فالمنهجية النقدية بحسب أركون تدلنا على حقائق كثيرة منها:

١. أن الدولة الإسلامية كانت تبحث في البداية عن تبرير وتسوية ديني، لكنها كانت في الأساس تواجه مشكلة تنظيم المجتمع كأى دولة ناشئة، فهي في الأساس علمانية.
٢. إذا كانت الشريعة هي الطريق المؤدي إلى الله، فهي تتضمن مبادئ تشمل جميع نواحي القانون من مدني أو جنائي أو إداري وهي قوانين مطبقة على المجتمع وقد تمثل المسلمون هذه القوانين وكأنها ذات أصل إلهي.^(٤)

(١) للمزيد: راجع: محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ط ١، ترجمة هاشم صالح، دار

الساقى، بيروت، لندن، ٢٠١١م، ص ٤٠٨-٤١٤.

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٩٦.

٣. إن الشريعة قد ارتبطت بالدولة المركزية الحضرية التي لم تكن شاملة وكلية، فقد ظلت المناطق الرعوية والزراعية بعيدة عن الشريعة تقريباً، وطبقت فيها الأعراف العائدة إلى ما قبل الإسلام.

٤. إن العلماء والقضاة قد اتخذوا القرآن مرجعية لاستخلاص الحلول، ولكن النصوص الفقهية المستنبطة من قبل المذاهب والمدارس المختلفة شيعية أم سنية قد أنجزت صياغتها داخل المجتمعات الإسلامية وبشكل وضعي كامل.^(١)

وبناء على ما تقدم فإن ظهور المنهج الفقهي قد جاء لاحقاً بعد تراكم الأحكام والوقائع، إذ وضع الشافعي في «الرسالة» قواعد الفقه الأربعة وهي القرآن والحديث والإجماع والقياس، إذ تأخرت المبادئ النظرية التي أدت إلى ضبط وتقديس القانون من الناحية الزمنية وحصل الخلط بين القانون الشرعي والفقهي أي ما بين الزمني والروحي دون أن يعني ذلك عدم انفصالهما.^(٢)

فاللغة المجازية للقرآن بما لها من قدرة على إثارة التأمل وتحريك الخيال والتصعيد والتجاوز، قد عززت الاعتقاد بإمكانية تحويل العبارات القرآنية المجازية إلى قوانين فعالة تصلح للتطبيق في كل الحالات، وشكلت المناخ الأسطوري لعملية المرور من مرحلة المجاز إلى مرحلة القوانين التي هي الشريعة، وأتاح ذلك المناخ الوهم بإمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها بالكتاب إلى القوانين الفقهية.^(٣)

وإن كانت الحداثة العقلية (التنوير والفلاسفة) والحداثة المادية (تدخل الآلة) قد تمخض عنها سلطة علمانية في الغرب تؤكد إمكانية العقل البشري في إنتاج المعنى والقوة باستقلالية إنسانية كاملة، فإن الحداثة في الإسلام تحت ضغط مستجدات العصر ونظمه ومنتجاته قد وجهت الوعي نحو الاعتراف بها كقوة تاريخية كبرى.

وبالفعل، فقد بدأ الانتقال من مرحلة اللامبالاة بالتاريخ الأرضي الدنيوي، إلى الإحساس المتزايد بتاريخية الوضع البشري والمنفصلة عن الرؤية المركزية الشيوقراطية التي ميزت المنظور الإسلامي الكلاسيكي للتاريخ.^(٤)

(١) نفس المصدر، ص ٢٩٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٩٩.

(٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق، ص ١٣٥.

ولكن مقولة إن الإسلام دين ودولة والتي استندت بدورها إلى دعاوى السلطات السياسية التي ظهرت على أرض الإسلام في الانتساب إلى الإسلام ومسئوليتها في حماية تعاليمه، قد أدت إلى تعزيز ما ذهب إليه الاستشراق بأن الإسلام قد خلط منذ البداية بين الدنيوي والديني.

وتكررت المعاني ذاتها بالإفادة من اختزال الجمل القرآنية والتعابير الحية إلى مجرد معان قاموسية أو استطرادية بموجب تحول الخطاب الشفهي، وترسيخ السيادة العليا للواحد الحي والتي سوف تسوغ وتشرح السلطة السياسية.

وهذه الكيفية طابق الوعي الديني بين الأسطورة والتاريخ، وبين الحيائي والعقلاني وبين العجيب الساحر والواقعي الحقيقي فتلازمت الدالات الثلاث: الدين والدنيا والدولة في التفكير والوعي الإسلامي التقليدي.^(١)

واستناداً إلى ما مر علينا، فإن هذا التداخل الموضوع من خلال التفسير الكلاسيكي هو ذو علاقة وثيقة بأحد المحاور الهامة لإشكالية العلمانية وهو قضية الدين والدولة، وأيضاً بالحدثة التي تعرف باعتبارها انتقالاً من حالة الوعي الديني الذي يفترض أن العامل الميتافيزيقي يشمل ويختص ويؤسس الوعي الإيجابي الواقعي، إلى اعتبار أن المتعالي والأسطورة والرمز ليست سوى وسائل لإنجاز الأنظمة السيمائية، لذا فهي تصورات عن الواقع التجريبي الملموس.

فما ينبغي عمله هو البحث عن تلك الذرى الثلاث (دين، دنيا، دولة) التي كانت محل تأمل في الإسلام حبك تلك العلاقات بين هذه المفاهيم منذ زمن طويل وتطلب سبر أغوار التحولات التاريخية لهذه العلاقة الثلاثية لرحزحة الإشكاليات التقليدية عن مواقعها في الفكر الإسلامي فيما يخص معاني كل من العاملين الديني والسياسي بصورة خاصة.^(٢)

ويرى بعض الباحثين أن إشكالية العلمانية لم تطرح من قبل في الفكر العربي الإسلامي، لأن الإسلام الدين هو الذي أسس بنفسه الحيز المدني وشرع له، وأعطى العقل الدور الوحيد في تسيير المجتمع فجذر الطابع العلماني بالفطرة في الفكر الإسلامي. كما أن غياب السلطان الديني في الإسلامي كان يعني عدم إمكانية استملاكه من أية سلطة زمنية.^(٣)

(١) راجع المصدر نفسه، ص ١٤٥-١٤٧.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٣-١٥٤.

(٣) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ط ٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٣٤١-٣٤٢.

غير أن أركون الذي يرهن مستقبل العولمة بانتشار الحداثة العقلية، يقترح منهجاً لقراءة النصوص المقدسة تداركاً لمثل ذلك التداخل، يطلق عليها المنهجية التقدمية التراجعية The Progressive Regressive Method وخلصتها العودة إلى الماضي ليس لإسقاط حاجات المجتمعات المعاصرة ومشاكلها على النصوص، من أجل معرفة الأساليب والآليات والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وأوجدت لها وظائف معينة، وذلك ما يدعوها بالمنهجية التراجعية regressive.

ولما كانت هذه النصوص حية وما زالت فاعلة في مجتمعاتنا حتى اليوم بوصفها نظاماً أيديولوجياً يساهم في تشكيل المستقبل لما يحمله من معرفة واعتقاد، فينبغي دراسة عملية التحول الطارئة على مضامين النصوص ووظائفها السابقة وتوليد مضامين ووظائف جديدة، وهذه ما يسميها بالمنهجية التقدمية progressive، وبهذه الطريقة يتسنى تجاوز القراءات التقليدية الضيقة والتعبير عن الآمال العلمانية التي تعبر عن نفسها بمفردات اللغة الدينية التي يحسنها المعنيون بهذه التفسيرات.^(١)

ولأن أركون يدرك الفجوة بين الحداثة الفكرية أو العقلية المنشودة من جهة والواقع الحاضر في ديار المسلمين من جهة أخرى، فقد تطلع إلى مجابهة منتجة بين الرؤية العلمية والدينية، أي بين طريقتين مختلفتين من الإدراك والوعي والتفكير والعمل والخلق.^(٢)

وعلى الرغم مما أشرنا إليه من قناعة أركون عن تعثر انتشار العلمانية في المجتمعات الإسلامية بإمكاناتها الذاتية، فهو لا يقر باستعصاء الإسلام عن استكشاف العلمنة وقدرتها على ولوج فضاءها الفكري، ذلك أن العلمنة قد كانت حاضرة في القرآن وتجربة المدينة وفي التاريخ الإسلامي الحي، فأشكال الحكم المتلاحقة كانت علمانية ولم تكن دينية، بل أن مختلف نظم الدولة والأنظمة السياسية في عصور الإسلام القديمة منها والحديثة قد أسست الشوكة والقوة، فهي على وجه التقريب مقطوعة الصلة بالمشروعية الدينية مثلما هي بعيدة بالمثل عن الحداثة العقلية وتسيطر عليها النماذج الغريبة في الحكم والإدارة.^(٣)

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص ١٨١.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر ص ١٨٣.

والواضح أن للرؤية النقدية حول علاقة الديني والعلماني عند أركون قد التزمت منهج التفكير التاريخي وليست مجرد التحليل الموضوعي النظري للتمييز بين العلماني والديني من حيث مشروعية السلطة وأصولها مثلما انتهجه البعض،^(١) كما أن أركون لم يقف كثيراً عند علمانية الإسلام أو مدى مدينته بالأساس كما نجده في موقف حسن حنفي باعتبار أن الإسلام علماني بدليل غياب النظام الكهنوتي في الإسلام منذ البداية.^(٢)

وإجمالاً فإن مشكلة الحداثة الفكرية بعلمها المركبة، في مناخ المجابهة المستمرة بين الرؤيتين العلمانية والدينية تمتزج بالنظر إلى الحداثة والعلمانية معاً باعتبارهما نموذجين ماديين، كما أن العلمانية بشكل خاص تثير نفورهم، في الوقت الذي لا يرى الأوروبيون في الإسلام سوى أنه يمثل عقلية بالية ورافضة للتقدم.

ومن البديهي على هذه الخلفية أن يجد المسلم صعوبة كبيرة في فهم التصور العلماني لأنه منغمس في الثقافة اللاهوتية التقليدية وبحكم أن الصورة النمطية للبيئة الثقافية والاجتماعية الغربية ما تزال تحمل رؤية سلبية بعيدة الأثر كذا فإن الغربيين يجدون صعوبة كبيرة في فهم التصور الديني للعالم ويرونه نوعاً من السحر والشعوذة والخرافة.

وبالنتيجة فإن الحواجز النفسية المتبادلة يلزمها مراجعة جدية من الجهتين حتى يخفف الغرب من العلمانية المتطرفة، ويخفف المسلمون من دوغماتيتهم المتطرفة.

ويعتقد أركون في أهمية بناء مشروعية جديدة في العالم الإسلامي تفضي إليها منهجية تفكيرية نقدية للعقل الإسلامي في المقام الأول كي تتأسس خيارات جديدة وبديلة للثقافة اللاهوتية التي ترفع الإسلام كشعار سياسي وملاذ لتوكيد الهوية أكثر مما هو تفكير متعقل بالدين وحقوق الله.^(٣)

(١) على سبيل المثال علي حرب الذي يرى أن أصل المشروع هو معيار الفصل بين العلماني وغير العلماني فالإنسان في المنظور العلماني مستقل بعقله وينتج معرفته عن ذاته وعن عالمه. انظر: علي حرب، نقد الحقيقة، ط ٢، المركز الثقافي العربي - بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٥ م، ٥٧.

(٢) راجع محمود السيد طه، عبد الوهاب المسيري، أوراق فلسفية، العدد ٦٩، المجلد التاسع، ٢٠٠٨ م، ص ٣٠٠.

(٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى، ورهانات القوة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ص ١٣٣.

تحليل التراث والإسلاميات التطبيقية

خاضت التيارات الفكرية العقلانية في مشكلات النهوض والتقدم بأساليب متفاوتة سواء الإصلاحية منها أو الليبرالية، وقد عني محمد أركون بنزعتة العقلانية الليبرالية بإشكالية التراث بمنطلقات نقدية تجاوزت بحث الأفكار والمفاهيم إلى تحليل الأنظمة المعرفية وفحص أسس التفكير الديني وآليات عمله وإنتاجه للمعنى، ورمى أركون إلى استنطاق خطاب الحقيقة بتفكيك النصوص للكشف عن أساليب الحجب والاستبعاد والتحويل.^(١)

وكان أن اتبع تأويل التراث والتوجه نحو النصوص لجعله قادراً على خلق وظائف جديدة له، بالشروع في شغله أولاً بنقد النصوص الأصلية، وإيجاد شروط إمكانية وجود ثيولوجيا جديدة للتراث من أجل تحرير الفكر الإسلامي من دائرة التكرار والإكراه حتى يكون قادراً على الاحتفاظ بنقاؤه. فالعودة إلى هذه المادة الأولية وإلى العناصر التكوينية إنما هو رجوع إلى زمان يتخذ مسافة بين المقروء ونتاجاته، وتحيطه التساؤلات عن كيفية قيام العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى.^(٢)

فمن الناحية السيميائية (الدلالية) يمارس التراث الإسلامي شأنه شأن أي تراث آخر عمله ووظائفه على هيئة تأسيسية تنمو وتتغذى باستمرار من خلال التجربة الجماعية، ذلك أن التراث الديني عندما يتوجه إلى عموم الناس يمارس تأثيره طبقاً لنظام ثيولوجي صارم رافض لتعددية المعاني والدلالات المتجلية في التفسير والمدارس المختلفة وممانعاً لإمكانات المعنى الاحتمالية، ومن هنا كان البعد الرمزي والأسطوري هو الحاصل المباشر للقراءة والتأويل أو المستعاد تاريخياً فهو مشترك لدى الجميع الذين يستوحون منه الحقيقة الكلية التي توجه التاريخ الديني والذي لا بد من تفسير أصوله لإنتاج المعرفة الصحيحة والقانون الديني وأحكام العبادات والمعاملات.^(٣)

فالمسلمون في الوقت الحاضر يلاقون صعوبة في الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني وبين الشرط اللغوي والتاريخي للعقل الذي يتيح خطابات بشرية ارتكازاً على العقل الإلهي.^(٤)

(١) راجع علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص ٦١-٦٢.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٣١-٣٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٣-٦٤.

(٤) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص ٩٦.

فهما يكن من أمر نجد أن في الخطاب القرآني تجلياً أرضياً لكلام الله المحفوظ، وينبغي هنا الفصل بين كلام الله ومفهوم القرآن، إذ أن كلام الله لا ينفد ولا يمكن استنفاده، كما أننا لا نعرفه بكليته.

وفي رأي أركون أن مواجهة الصعوبات في قراءة وفهم الخطاب القرآني من جهة الزماني والروحي، هي التي تلح على إعطاء الإسلام والعلمنة حيزاً مكافئاً لأهميتها في واقع المسلمين اليوم، ومن ثم تمنحهم دوراً في معالجة العلمنة كإشكالية توتر بين الديني والديوي.

لذلك يأمل دراسة التراث والإسلام كفعالية علمية بمختلف جوانبه، وبتوفير الأدوات التي يتطلبها النظر العلمي من أفق موضوعي وعتاد بحثي ومنهجية مدروسة.

وأطلق أركون على منظوره لإنجاز هذه المهمة المتوجهة للتجربة التراثية اسم الإسلاميات التطبيقية كصيغة ذات مفهوم جذلي يناقض الإسلاميات الكلاسيكية الاستشرافية التي نشأت من خارج المجتمعات الإسلامية نفسها، إذ تضع موضوع الإسلام والعلمنة في الوسط التاريخي الذي نغى فيه الوعي الجديد بإشكاليات الفكر الإسلامي وارتبط به عضوياً مما يجعل للإسلاميات التطبيقية نقطة انطلاق إجبارية.^(١)

فطبيعة المشكلات التي تجابهها المجتمعات الإسلامية تجعلها تتجه بأنظارها نحو الماضي والتراث، فلا نجد الوسائل إلى تهيتها على فهمها وحلها مما يوقعها في فراغ نظري.

وعموماً فإن هذه المجتمعات تصطدم بالتراث الاستشراقي وهي تسعى لمعالجة قضاياها، وتجد نفسها تحت سيطرة ابستمولوجيا العلم الغربي، فأركون يرنو إلى تعزيز الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية واكتسابها مصداقية أكبر بتطبيقها على المثال الإسلامي، مما يساهم في تشكيل روح علمية جديدة بتطبيق مناهجها على المثال الإسلامي مما يساهم في تشكيل روح قابلة على التطبيق في كل الثقافات.^(٢)

فهو يدعو بناءً على ذلك، إلى ضرورة بلورة إستراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الإسلامي.^(٣)

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٧٦.

(٢) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص ٣١.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٦١.

وطبقاً لما استصوبه، فهو يحلل الخطابات الإسلامية والاستشراقية، ويؤكد على بلورة علم دلالة (سميائيات) خاص بالعلوم الإنسانية والاجتماعية بغرض تطبيقه على المجال العربي والإسلامي. فالخطابات الإسلامية مقلدة ومحاكاتية بدرجات مختلفة إذ تقلد مناهج الخطاب العلمي وأدواته المفهومية وطرق تأليفه.

أما المستشرقون فهم الأكثر تجاهلاً للنقد الاستمولوجي ولا يحفلون بالمكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع، كما أن أرثوذكسيتهم تصل حد الإهمال لديناميكية وحيوية الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى وتجميد إبداعها.^(١)

من جهة أخرى فإن أركون يفكك المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية التي لا تنظر إلى الإيمان كحقيقة واقعة بحكم أنه لا يدخل في حساب المؤرخ النقدي الاستشراقي. فهذه المنهجية التاريخية الوضعية التي يكتفي بها المستشرقون تنحو ضمناً إلى إثبات تخلف الإسلام عن ركب الحضارة. فعلم التاريخ الحديث لا يقف عند الكشف عن الوقائع الثابتة والمادية التي يمكن التحقق منها على الرغم من أهميتها. مثلاً لما ذهبنا إليه، فإن «مدرسة الحوليات» التي يؤيد أركون ثوابتها، يضيف البنى النفسية أو الخيالية والأسطورية من حياة المجتمعات في إنتاجها وبحوثها، وترى أن تلك الجوانب هي حقائق تماثل حجم وأهمية الحقائق التاريخية المادية.

ومهما يكن فإن الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراقية) تنتمي إلى ثقافتها الخاصة كخطاب غربي عن الإسلام، تنطلق من مسلماته الفلسفية والأيدولوجية واللاهوتية، كما أن المستشرقين قد استخدموا المنهجية الفيلولوجية اللغوية من أجل استخراج الأصول والتأثيرات التوراتية والإنجيلية على الآيات القرآنية، فظلت دراستهم شكلانية تنصب على الصيغ التعبيرية وانساب الألفاظ التاريخية ضمن نزعتهم الوصفية السردية بصفة عامة.^(٢)

أما البنى السيميائية للخطاب الديني ودور المجاز والبعد الأسطوري للقصص الدينية، أي المقولات المؤسسة لخطاب الوحي، فقد بقيت كلها بعيدة عن المنهجية الاستشراقية التي ظلت حريصة على أسلوب مقارنة الموضوعات الثيولوجية واللاهوتية، بانفصال عن الظروف

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٧-٢٥٢.

(٢) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٤١، وكذلك هامش ص ٧٦، في: أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

التاريخية والأنظمة المعرفية مما يميزها في خوض تاريخ الأفكار وليس الاشتغال على تاريخية أنظمة الفكر.^(١)

ويرى «عبد الإله بلقزيز» أن الإستراتيجية المعرفية التي اقترحها أركون في الإسلاميات التطبيقية تتضمن ست مهام هي: ١/ الكتابة النقدية التحليلية لتاريخ الفكر الإسلامي لبيان النظام المعرفي الحاكم له لقراءة حقوقها كافة، ٢/ نقد العقل الإسلامي من خلال تفكيك أطره الدوغماتية ٣/ إماطة اللثام عن المهمل المهمش من تراث الإسلام الفكري، ٤/ قراءة النص التأسيسي القرآني في ضوء معرفي ومنهجي بمستويات متعددة لسانية وتاريخية واثربولوجية وسيميائية. ٥/ وجوب القطيعة مع اختزال تراث الإسلام في التعبير الثقافي الكتابي، لدمج كل التعبيرات عند الكتابة في المجرى التراثي والتي استبعدتها العقل الأرثوذكسي المركزي وهمشها مما يفترض تفعيل المنهج الانثروبولوجي الحديث لهذه المهمة ٦/ إعادة الاعتبار للمتلخي والمجاز والمدهش في الثقافة والفكر الإسلامي وإظهار دور النص الأرثوذكسي في إخماد هذه المظاهر الميثية والرمزية والقصصية.^(٢)

فإذا كان لما سبق توطئة وعرض مختصر لطروحات أركون النقدية وأدواته التي كابد لإظهار جدواها وفعاليتها، وتوفير مستلزماتها، فقد كان دوره خلافاً في تأسيس الرؤى البديلة وكذلك في الإفادة من الثورة المعرفية المعاصرة للتبشير بالإسلاميات التطبيقية كمضمار للممارسة والفعل المباشر وإدخالها عملياً للاتصال بالواقع وفضاءات الفكر الإسلامي.

فموضوع الإسلام والعلمنة لا يتخذ مركزاً مهماً في مشروعه الأثير فحسب، وإنما يعده أمراً حيوياً ومعاشياً.^(٣) فالعلمنة ليست قضية متروكة لمساحات التأمل الفسيح في المجال الإسلامي من أجل تشكيل الدولة بالمعنى الأتم والحديث لمفهوم الدولة، لاسيما وأن إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات ذات بني وهياكل عتيقة يتشابك فيها الأثري والتقليدي والحديث، ليس أمراً سهلاً المنال.

(١) للزبد، طالع: د. منير بهادي، الإسلاميات الكلاسيكية والمنهج البديل عند محمد أركون، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٣٥، القاهرة، ٢٠١٢-٢٠١٣، ص ٢٣٤-٢٤٠.

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٣٦-٣٩.

(٣) عبد الإله بلقزيز: مقدمة في: رضوان السيد وآخرين، محمد أركون، المفكر والباحث والإنسان، حلقة نقاشية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١، ص ١٠-١٣.

فالمتوجب على الإسلاميات التطبيقية، أن تؤسس الإطار النظري والفكري في البيئات الإسلامية.^(١)

وإذا كان الشق الإيجابي يمثل إظهار جدوى مشروع بهذه الخطوة، فإن حل مشكلاته لا يتأتى في فهمه الإسلامي إلا بإشاعة الوعي برفع الحواجز المانعة، وتفادي الأخطاء والنواقص التي اقترنت بالعلمانية تجربة وممارسة، وتوجيه نقد فلسفي جدي ومتناسك لها، وكلها متطلبات أحس أركون بمصيرية الاقتراب منها.

أركون ونقد التجربة العلمانية

عندما يستعرض أركون تاريخ العلمانية الحديثة فهو يعيده إلى مناشيء الثنائية الموروثة من الماضي في أعماق الفكر الإغريقي بين العقل والأسطورة (اللوغوس Logos والميتوس Mythos)، والتي يعود إليها التضاد بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمانية، إذ ما نزال نتصارع في حلبة تلك الثنائية الموروثة بين الزمني والديني.^(٢)

ومع إدراكه لمثل تلك الخلفية، فهو لا يحصر العلمانية على التجربة الغربية على المستوى التاريخي، وكذلك لا يربطها نظرياً كإمكانية بفصول هذه المسألة التي وقعت على المسرح الأوروبي في العصر الحديث. فيرفض الاعتقاد الشائع بأن تلك السانحة غير منتظرة في العالم الإسلامي، كما لا يرى أيضاً أن الانتقال إلى العلمنة سوق يؤدي بالضرورة إلى تهميش اللاهوت من قبل الانثربولوجيا أو حتى تصفيتها المبرمة، إذ لا يلزم أن يسير التطور التاريخي في العالم الإسلامي على منوال التاريخ الغربي أو على غرار إنجاز العلماني.

أنه يستخدم نظريته التاريخية والنقدية للتجربة العلمانية ويرى ما لها وما عليها، ويستبصر حدود المزايا والريزايا سواء بقراءة أو بمعايشة البيئات العلمانية.

وبما أنه كان متيقناً من أن مقدمات العلمنة الثقافية والفكرية والاجتماعية والايديولوجية ليست جاهزة، فإنه كان يطرق باب الشروط التي يفترض أن امكاناتها مواتية لاسيما بعض القنوات الشائعة.

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٧.

وأشار بهذا الصدد إلى أهمية الرد على دعاوى أن الإسلام مقاوم بطبيعته للعلمنة، وكذلك على المزايم العلمانية في دورها التحريري الخاص للعقل.

فالرد الناجح على هاتين الفكرتين، يكمن في إقامة مجال معرفي توظف فيه الرمزية الدينية والعلمانية الحديثة في استكشافات جديدة عن المعنى.^(١)

ويقرر أركون أن الفعل المستقل الذي يبشر به ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهجي الذي يشك في كل ما ينطق به العقل ويحاول بموجبه فرض واحدة مذهبية ليس بعدها مذهب، ليفرضه الإنسان على الإنسان بالقوة، وهو بهذا يغمز من قناة العلمانية التقليدية.^(٢)

فعقلانيته النقدية تعترف بالتعددية وبمكانة العامل الروحي ودوره في التاريخ، وهو أمر لا تجيزه الوضعية المتطرفة ولا العلمانية المتشددة.^(٣)

فأركون ينتقل بتصوراته إلى تحديد موقفه بوضوح أكثر، إذ يرى أن تلك المعطيات تضع الموقف الديني والموقف العلماني على مسافة متساوية لارتباطها بذلك الانشطار المتوضع داخل الإنسان، على الضد من خطاب التنوير الأوروبي الذي انحاز للمكون العقلي ونبذ العناصر الوجدانية والاعتبارات العاطفية والباطنية في شعور وشخصية الإنسان.

ويشير أركون إلى أن فكر عصر التنوير قد مارس دوره بصفته القطب المضاد للأسطورة لكونه تحريراً للإنسان من استلاب العقائد الدينية الدوغمائية، فراه يؤكد على إمكانية تجاوز عصر التنوير عن طريق إعادة الاعتبار للأسطورة ودمجها في فعالية العقل المعرفية، باعتبار أن الأسطورة هي كل الرأسمال الرمزي المتراكم والمنقول الذي حافظت عليه الأديان.^(٤)

ويذهب أركون باتجاه ما بعد حداثي في نقد عقل التنوير ويرى أن ذلك العقل التحريري قد استنفذ طاقته الأخلاقية والروحية وتحول إلى عقل توسعي راغب في السلطة والهيمنة وإلى عقل دوغمائي.

ويعزي هذا التحول في مسار التنازع إلى أن صراع العلمانيين والاكليروس المسيحي كان

(١) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٧٨.

(٢) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٠٤-١٠٥.

(٣) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٩.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٤.

ضرورياً في حينها من أجل الاستنارة والدينونة، لكنه اتخذ أسلوباً راديكالياً عنيفاً أفضى إلى إنتاج دين علمانوي تجلّت دوغمائيته في فقدانه القدرة على القبول بالآخر وعلى عدم استيعاب التعددية الثقافية، حتى أصبح التنوير في حاجة إلى مراجعة وأصبح عقله في حاجة إلى تجديد وتوسيع.^(١)

ويسترجع أركون الوقائع، والآثار العامة التي تمخضت عنها الثورة الفرنسية في فصولها الرئيسية، فيستقري من نتائجها أن محاولة العثور على المشروعية بعد تداعي حقائقها الدينية، أصبحت ملقاة على كاهل الإنسان المقطوع عن التعالي وعن الرمزية الدينية التي تتيح للإنسان تأمل المطلق.^(٢)

فالموقف العلماني قد أحدث قطيعة جذرية مع كل ما يشترط الموقف الديني، وخضوع العقل لأي معطي خارجي عليه، ويطرح «علمانوية مناضلة»^(*) Militant Secularism مصطفة إلى جانب الوضعية في مناهضة الدين بحسابه يتعارض مع العقل المستقل.^(٣)

وعليه فقد ترتب عن العلمانية الصراعية تطرفاً رافضاً للأديان حتى من وجهة نظر ثقافية وتاريخية، وجرى استبعادها كمادة للدراسة.

وينوه أركون بأن الانتقال من الفكر الأسطوري إلى الفكر الوضعي والواقعي لم ينجز نهائياً وبشكل كامل في أية حضارة من الحضارات. وحيث أن المعرفة التاريخية توقظ الحنين إلى الكينونة والرغبة في شمولية المعنى، فإن الزمن الحاضر يعترف لول مرة بالأسطورة وإدخالها في إطار تعددية معرفية، بما يعني أن هذا الوضع يسمح بفهم كيفية اشتغال الفكر الديني دون رفض أو معاكسة اعتبارية للعقل المنطقي المركزي^(**) Logocenterism لإعادة الاعتبار للفكر الأسطوري في الغرب هو تحصيل لرد فعل مرحلة الانتصار المتطرف للعقل التقني المركزي المنطقي.^(٤)

(١) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، مصدر سابق، ص ١٨٩.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص ١٨٠.

(*) المقصود بذلك العنف وإراقة الدماء وممارسة الإرهاب بمختلف الأشكال، وكانت الحركة العلمانية قد سلكت مسالك أقل عنفاً وتشدداً في كثير من دول أوروبا، ففي بريطانيا مثلاً نفذ آخر إعدام بتهمة الكفر عام ١٦٩٧م أي بما يقارب قرناً قبل وقوع الثورة الفرنسية.

(٣) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٦٥-٦٦.

(**) ويستخدم في أدبيات ما بعد الحداثة لنقد الإيمان المفرط في ثبات المعاني، والاعتقاد في مفاهيم الحقيقة المطلقة وفي صحة الاستدلال العقلي.

(٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص ١٢٢.

وبموازاة الحقائق التي لازمت حلول النموذج العلماني محل النموذج الديني في أوروبا القرن التاسع عشر، فإن التضاد والاستبعاد المتبادل للرؤيتين الدينية والعلمانية، قد أصبحت مشكلة قديمة تنتمي إلى الماضي، فالعقل الغربي ينظر للأمور بطريقة تساؤلية منفتحة حول طريقة دمج تصور الموقفين، والتوفيق بين النظرة العلمية والتاريخية للعالم، والتوصل إلى إيمان جديد يتجاوز ويمتص القديم، ويكون بحجم حداثة العالم، والبعد الروحي، وبلورة عقلانية جديدة.^(١)

وضمن هذا الجو، تجري مراجعة نقدية للعلمنة والحداثة ترافقها ثورة معرفية على مستوى الفلسفة والعلوم الإنسانية من شأنها إيجاد المخارج من الثنائيات الحدية التي سيطرت حياً من الدهر على الفكر البشري مما يمهّد للرهانات الكبرى لعقلانية محفزة للعقل لتقييم دور الدين وتنبأ به عن هيمنة الشحنة القمعية التي عبأت التجربة العلمانية ضد الدين. وتقيم علاقة إيجابية مع الدين حرة وخالية من الإكراهات والقيود.^(٢)

ويؤكد أركون أن العلمانية ليست لها يقينيات مغلقة ونهائية، لذا فإن إدخال الثقافة العلمانية في المجتمعات الإسلامية سوف يستفيد من بذور العلمنة في الفكر الإسلامي ومن كنوز الفكر الفلسفي الكلاسيكي والحداثة الفكرية شريطة أن تتخلص العلمانية من أهدافها في الهيمنة والتسلط التي اصططغت بها في المرحلة الاستعمارية.

وعبر هذه المناظرة يلاحظ أركون أن مشكلة المقدس ما زالت قائمة، بينما وجدت مشكلات كثيرة ذات علاقة بصلة الكنيسة بالدولة قد حلت على الرغم من أنها تمت بواسطة الدولة ودفعت الكنيسة بعيداً عن المحاجة العقلية بذريعة القضاء على سلطتها، بينما يفترض أن لا تعالج المسائل الروحية والثقافية كما تعالج القضايا السلطوية الدنيوية.^(٣)

ويضرب أركون مثلاً لتوضيح تلك النقطة، بأن الطالب الفرنسي يدرس كل شيء عن مصر القديمة وآلهتها وتاريخ الرومان وأديانهم، ولكن لا يحق له دراسة أي شيء عن تاريخ الكنيسة المسيحية، والأمر على هذا الحال فإن أركون يعتقد بأن العلمنة قد ضاقت إن لم يكن قد تجاوزها الزمن في بلد كفرنسا.^(٤)

(١) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ٣١-٣٢.

(٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، والغرب، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

(٤) المصدر السابق، ٢٠٩.

ويردف قائلاً «إن الحداثة تولد دائماً مضاداتها وهذا يعد سرقتها ونجاحها»، فالحداثة قد أصبحت قادرة على بلورة علمانية جديدة تأخذ الإنسان بكلا بعديه الروحي والمادي، مما يعني أن الفكر الإنساني بموجب هذه النظر، مطالب باختراق كل الحواجز الموروثة التي هيمنت عليه التأويلات الأيديولوجية للأديان.^(١)

وتبنى أركون الانثربولوجية الدينية لدراسة الأديان مما يتيح الانتصاف لها وبأهمية وظائفها وحدوسها والكشف عن مدى خضوع المجتمعات الموصوفة بالحداثة والعقلانية والعلمية، للآليات السيطرة والأدلة.

وبهذه الكيفية التي وضع فيها العلمانية الحديثة تحت مجهر النقد والتحليل، استطاع أركون أن يدقق في ثغراتها ومكامن ضعفها، واستمكن موقعها في إطار مغامرته الفكرية وتصوره لمشروع تحرير الفكر الإسلامي، مستعيناً بعلم التاريخ واستخدام منهجيته وتطبيقه على التراث الإسلامي.

وجاءت محاولاته تلك رصيذاً ثميناً وريادة مشهودة في ربط مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية بمشكلات الثقافة العربية والإسلامية، والاهتداء بقواعدها وطرائقها في نقد العقل اللاهوتي وبقينياته العتيقة، والذي يمثل عند أركون مهمة ضرورية يتوقف على إنجازها استئناف الفكر الإسلامي لدوره، فبدون الإبقاء بمتطلبات النقد والتحليل ينتفي كل إمكانية للتحرير والخلاص.^(٢)

استنتاجات

يطرح محمد أركون مشروعه العلماني في إطار مناقشة علمية ثقافية ومن خلال تأمل ناقد للعلمنة بعيداً عن الجدال الأيديولوجي، وذلك لتلبية حاجات معرفية تستهدف ارتياد آفاق الفهم والمعقولية، وفي محاولة لإعادة دمج العامل الديني في البحث التاريخي للتركيبة التي قامت عليها مجتمعاتنا وسبر آليات سيرها وتطورها.

ويستخدم أركون كمؤرخ ومفكر تفكيك التاريخ وتطبيق أساليب العلوم الإنسانية

(١) للمزيد راجع: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص ٤١-٤٢.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ٣٣٠-٣٣١.

والاجتماعية بغية إعادة النظر في الذات ومهمة تشريح الوعي الجماعي ومراجعة الصورة المثالية واللاتاريخية التي رسمها العقل الدوغمائي للتبرير والتسويغ وفرض هيمنته، وإعادة التفكير في التجربة الإسلامية على ضوء الحداثة التي تطرح مهمات الارتكاز والتمفصل بين البعد الديني والواقع السياسي والاجتماعي، ومعالجة الظاهرة الدينية من خلال نفوذها والروى الثقافية لتجليات الإسلام السيكولوجية والسوسولوجية وكذا تقدير صيرورتها التاريخية في إطار الصدمة الاستعمارية والحضارة المادية التي جعلت اللغة الدينية في المجتمعات الإسلامية تعبيراً عن نفسها وإفصاحاً عن ثقافتها.

ومنظور أركون للتموضع داخل التجربة الذاتية لهذه المجتمعات يصبح إستراتيجية متكافئة لإسلاميات تطبيقية لنقد الهيمنة المنهجية والابستمولوجية للعلم الغربي والإسلاميات الكلاسيكية التي مثلها الاستشراق.

وينطلق أركون من تمسكه بإمكانية علمنة إسلامية منظمة بالإفادة من التجربة الأوروبية الحديثة ومن بواكير الإنسانية العربية الإسلامية والنزوع العلماني في عصر الازدهار الثقافي في الإسلام والذي ارتبط بالأطر الاجتماعية للمعرفة وبالإعتراف بمسئولية العقل حتى طالها الإسلام الأرثوذكسي المدعوم بالسلطة وأطفاً جذوته.

العلمانية والأصولية في فكر د. مراد وهبة تعقيب وملاحظات

بقلم الأب/ جوزيف سكاتولين (*)

مقدمة

يعد الدكتور مراد وهبة من أبرز مفكرين العرب ومن أشد أنصار فكر العلمانية في العالم العربي. وله في ذلك سجل حافل من المؤلفات والمقالات والمحاضرات. ولا شك أنه يستحق التقدير الذي يحاط به رغم المعارضة العنيفة المعلنة عليه من طرف الذين يُدينون فكره بجملة أنه يخالف لبعض الأراء الدينية التقليدية. إلا أن مراد وهبة في الواقع يطرق قضية عصرية من الدرجة الأولى، هي قضية لا يجوز لأحد تناجها أو تجاهلها بأي عذر من الأعذار، إذ إنها قضية تطاردنا الآن بلا مفر وبلا هوادة في كل ما يتعلق بالمجتمع البشري المعاصر، وخاصة في مجال العلاقات بين المجتمع والسياسة والدين. ومن المعروف أن هذه قضايا تخص العالم العربي وأنظمتها الاجتماعية والسياسية والدينية منذ وقت، وخاصة في وقتنا الحاضر مع التغير العميق الذي يخترقه من جراء حركات «الربيع العربي»، أي اللحظة الجديدة التي ينتشر فيه بعد فترة من الركود تحت الحكومات الاستبدادية الماضية. ولا أحد ينكر أن لفكر مراد وهبة قدرًا كبيرًا من الأهمية في مواجهة هذه القضايا، فلا يمكن تجاهله.

لذلك قبلت بكل سرور الدعوة لأكتب شيئًا عنه مع عرض عام للخطوط الرئيسية لفكره ومع تعليق على بعض القضايا المهمة الذي يعالجها هذا المفكر العربي العظيم. لذلك قمت أولاً بعرض وجيز لبعض أفكاره الرئيسية، ثم أتبعها ببعض الملاحظات من جانبي عليها لتوضيحها وأيضًا لتكتملها في بعض الجوانب. والغرض الأساسي من هذا العمل إبراز بعض القضايا العصرية التي تواجهنا نحن جميعًا، مع الحث لبذل أكثر ما يمكن من الجهد لإيجاد لها حلًا مفيدًا لكل المستمدين من أفكار هذا المفكر العربي العظيم إرشادًا وإلهامًا.

(*) أستاذ التصوف الإسلامي بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما.

١. مراد وهبة: حياته وأعماله

ولد مراد وهبة جُبران في ١٣ أكتوبر ١٩٢٦ في مدينة أسيوط بصعيد مصر. ودرس الفلسفة في جامعتي القاهرة وعين شمس، ونال الدكتوراة من جامعة الأسكندرية. ثم صار بروفييسور وأستاذ الفلسفة في جامعة عين شمس وعضوًا في مجموعة من الأكاديميات والمنظمات الدولية المرموقة منها «الأكاديمية الإنسانية والاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية»، إضافة إلى «المجلس الأعلى للثقافة المصري». وهو مؤسس ورئيس «الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير» منذ سنة ١٩٩٤م. واسمه مذكور في موسوعة الشخصيات العالمية حيث يُعتبر من بين الـ ٥٠٠ شخصية الأكثر شهرة في العالم.

يُعرف الدكتور مراد وهبة بأنه من أشد الدعاة لضرورة إحياء فلسفة ابن رشد بوصفها فلسفة عقلانية. فقد كان ابن رشد يدعو إلى إعمال العقل في فهم النص الديني وفي الحوار الإيجابي بين الناس حتى مع المتقدمين على الإسلام. ويرى مراد وهبة أن هذه الروح من التوسع والانفتاح يجب أن تسود الحوار بين الغرب والشرق في عصرنا، لأن مثل هذا الحوار يعتبر أساس السلام بين الشعوب والثقافات على مستوى كوكب الأرض كله. ومن المعروف أيضًا أن فكر ابن رشد كان من أهم العوامل التي أسهمت من خلال فلسفة «الرشدية اللاتينية» في القرون الثالث عشر والرابع عشر في تأسيس التيارات العقلانية الأوروبية وما تولد عنها من حركات إصلاحية دينية في القرن السادس عشر، ثم من حركة التنوير في القرن السابع فالثامن عشر. لذلك يدعو مراد وهبة إلى تأسيس «رشدية مصرية معاصرة»، مع الرجاء أن تكون هذه عاملاً فعالاً في تجديد الفكر الإسلامي ونقله من ظلام العقلية الأصولية المتطرفة المهيمنة في أنحاء عديدة من العالم العربي إلى نور العقلانية المفتوحة السمحة. ويرى مراد وهبة أن هذا شرط أساسي في الحوار الحقيقي بين الغرب والشرق.

ولمراد وهبة إنتاج ثقافي مرموق، نذكر من مؤلفاته: المذهب في فلسفة برجسون (١٩٦٠)، محاورات فلسفية في موسكو (١٩٧٧)، الأصولية والعلمانية (١٩٩٥) فلسفة الإبداع (١٩٩٦)، مستقبل الأخلاق (١٩٩٧)، جرثومة التخلف (١٩٩٨)، مُلّاك الحقيقة المطلقة (١٩٩٨)، قصة الفلسفة (٢٠١١).

وله أيضًا عدد وفير من المقالات التي نشرها في مجلات مختلفة ومنها ما نشر في الجريدة

المصرية المصري اليوم بين عامي ٢٠١٢-٢٠١٣، حيث لخص بنفسه بعضاً من أفكاره الرئيسية حول قضايا مختلفة من أمثال الديمقراطية، والعلمانية، ونظرية العقد الاجتماعي، والليبرالية، والأصولية الدينية، والتعصب، غيرها من أهم مواضيع فكره. وكانت هي عوناً مفيداً لنا لعرض فكره.

٢. بعض من الخطوط العامة لفكر مراد وهبة

١-٢. الديمقراطية وعناصرها الأربعة:

لا شك أن مراد وهبة من أشد أنصار فكرة الديمقراطية. وهو يرى أن الديمقراطية تتأسس على ما يسميه بـ «رباعية الديمقراطية»، أي على أربعة عناصر يجب تبني عليها، وإلا فلا، وهي: العلمانية، ونظرية العقد الاجتماعي، التنوير، الليبرالية.^(١)

العلمانية.^(٢) فيرى مراد وهبة أن العلمانية هي نقطة البداية في تأسيس الديمقراطية. لقد نشأت فكرة العلمانية خلال القرن السادس عشر في أوروبا، عندما أثبت العالم الفلكي البولندي كوبرنيكس (Copernicus) (ت ١٥٤٣) أن الأرض ليست مركز الكون، إنما هي تدور حول الشمس مع غيرها من الكواكب، من ثم فهي متحركة ومتغيرة. وإثر تلك الرؤية الجديدة اكتشف الإنسان أن معارفه نسبية وليست مطلقة. ومن هنا جاء تعريف مراد وهبة للعلمانية بأنها «التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق». إذن، ينفي الفكر العلماني مركزية الإنسانية في الكون، وبالتالي تصير المعرفة البشرية نسبية وليس مطلقة، كما كان يُتصور في

(١) «لزوم العلمانية للعقلانية»، في المصري اليوم، ١٩ سبتمبر ٢٠١٣.

(٢) هناك جدال طويل حول مصدر لفظ «علمانية» في اللغة العربية: هل هو من لفظ «عالم» فيُنطق علمانية بمعنى كل ما يتعلق بأمور العالم، أم هو من لفظ «علم» فيُنطق علمانية بمعنى كل ما يتعلق بالعلم ويكون نتيجة له. ولقد وجدت ما قد يكون أقدم ذكر لهذا اللفظ في اللغة العربية هو نص للصوفي العظيم عبد الجبار النفري (ت ٣٥٤هـ / ٩٦٥م أو ٣٦٦هـ / ٩٧٦-٩٧٧م)، حيث يذكر لفظ «علمانية» مشتق من لفظ «علم»، فيقول في هذا الصدد: «يا عبد، أنا ربك الذي تعلم، وأنت عبدي الذي تعلم، فأسجد علمانيتك بك لعلمانيتك بي»، (مخاطبة ٤ رقم ١٨). ومعنى لفظ علمانية في هذا السياق عند النفري: «موقف العلم»، وهو العلم الديني المحصول عليه باجتهاد الإنسان. فهذا العلم البشري يجب أن يصير ساجداً لعلم الرب لأن علم الرب يفوق علم العبد. فهذا الفكر يثبت عكس ما يقول مراد وهبة الذي يريد أن يكون العلم البشري مستقلاً عن العلم الإلهي. إذن، يبدو أن هذا النص لم يكن مصدراً لمصطلح علمانية في الفكر الإسلامي حسب مفهومه الحديث، الذي يقوم على الفصل بين المقدس (sacred) والعالمي (wordly, profane).

ماضي الزمان، فعلى الإنسان أن يعترف بأنه لا يمتلك الحقيقة المطلقة. هكذا، من خلال الفكر العلماني يتحرر الإنسان من وهمه الطويل أي أنه بإمكانه اقتناص الحقيقة المطلقة.

العقد الاجتماعي. من فكرة العلمانية يأتي العنصر الثاني من تلك الرباعية وهو نظرية التي نشأت في القرن السابع عشر، خاصة مع الفلسفة الاجتماعية التي أعلنها الفيلسوف الفرنسي جان حاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (ت ١٧٧٨). فتقول هذه الفلسفة الاجتماعية الجديدة بأن المجتمع البشري لم يُنزَلْ من السماء بأوامر إلهية، إنما هو تأسس ويتطور من طرف المجتمع البشري باتفاق جماعة من الناس على التنازل عن بعض حقوقهم للحاكم مقابل أن يكون هذا ضامناً لأمنهم وسلامتهم. إذن، فالمجتمع البشري عمل بشري نشأ من خلال العقد الاجتماعي، وليس عملاً إلهياً. وبالتالي ليست هناك سلطة سياسية مقدسة، لها حق إلهي على الكل. إن هذه النظرية الاجتماعية الحديثة تقرر أن أفراد المجتمع البشري كلهم سواسية في الحقوق والواجبات، ومن ثم يرفض مراد وهبة أي فكرة عن سلطة دينية وادّعاؤها بأنها هي المؤسسة للمجتمع.

التنوير. وأما العنصر الثالث في «رباعية الديمقراطية» هذه، هو التنوير الذي يعني الإقرار بأن العقل البشري له سلطان مطلق، فليس هناك سلطان فوقه، أي ليس من حق أي سلطان آخر أيًا كان أن يزعم بأن له سلطة فوق العقل البشري. والتنوير يلزم العلمانية، فهو يعني أن العقل سلطان نفسه، فليس من حق أي سلطان آخر أيًا كان الزعم بأنه يكون بديلاً عن العقل وله التحكم عليه.

الليبرالية. أما الليبرالية فتقع في نهاية المطاف لهذه الرباعية إذ إنها تُعلي من سلطان الفرد فوق المجتمع، ويثبت الفكر الليبرالي أن حقوق الإنسان الفردي لا تخضع لأي سلطان آخر. وتأسيساً على ذلك كله يقول مراد وهبة: «يمكن القول إنه لا ديمقراطية بلا علمانية، ولا ليبرالية بلا علمانية». فيختتم كلامه بإثبات: «لأنكم ليبراليون فأنتم علمانيون».^(١)

هذه هي العناصر الأربعة التي بنيت عليها، في رأي مراد وهبة، فكرة الديمقراطية. فطالما يردد مراد وهبة هذه المنظومة الفكرية في مؤلفاته وخاصة في كتابه المشهور: «الأصولية والعلمانية» (القاهرة، ١٩٩٥).

(١) «لزوم العلمانية للعقلانية»، المرجع السابق.

ويرى مراد وهبة أن فكرة العلمانية مرتبطة بفكرة العقلانية التي صارت الكلمة المفضلة عند بعض الناس تفادياً من تهمة الكفر التي تلصق بفكرة «العلمانية» عند الكثير من الناس. إن العقلانية تعني أن المعرفة البشرية تأتي في حدود العقل البشري، كما قال الفيلسوف الألماني الشهير إمانويل كانط (Immanuel Kant) (ت ١٨٠٤). فعلى هذا الأساس يجب، حسب رأي مراد وهبة، رفض فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة، أو كما يقول فكرة «ملاك الحقيقة المطلقة»، إذ إن هؤلاء الملاك سيتحولون بالضرورة إلى إرهابيين. وهذا لأن الحقيقة المطلقة لا بد أن تكون واحدة، فلا تقبل التعدد، إذ إن المطلق واحد فلا يقبل وجود غيره من المطلقات. وإذا تعددت المطلقات، لا بد أن ينشأ صراع بينها بلامفر، فالبقاء لا يكون إلا للأصلح، أي للأقوى منها. هكذا ترجع البشرية إلى قانون الغابة حيث الأقوى هو المسيطر على الكل. فإلى هذا الحد الخطير من التدهور الحضاري يقود، في رأي مراد وهبة، فكرة ملاك الحقيقة المطلقة، كما يثبت الصراع العنيف من جهة التيارات الأصولية المتطرفة المعاصرة.

وبعد هذا العرض العام لفكر مراد وهبة، سنعرض بعض التفاصيل منه.

٢-٢. حول التنوير والأصولية

لكي نفهم فكرة مراد وهبة علينا أن ندرك في بعض مفاهيمه، من أهمها فكرة التنوير والأصولية، إذ إنه يرى أن هناك فرقاً أساسياً بل قل تناقضاً جذرياً بين هاتين الفكرتين: التنوير والأصولية.

٢-٢-١: التنوير:

إن التنوير في مفهوم مراد وهبة يعني إعلاء شأن العقل فوق الكل، وبالتالي إيقاظ الجماهير من سباتها الدوجماطيقي، أو قل من نومها العميق بسبب تعاطيها بمخدر اسم «الحقيقة المطلقة»، على حد تعبيره، إذ إنه من الوهم أن نتصور أنه بإمكاننا امتلاك الحقيقة المطلقة. فالتنوير يقول بأن كل شيء خاضع للنقد أمام محكمة العقل.

وينظر مراد وهبة إلى ابن رشد كأعلى مثال للتنوير في الفكر الإسلامي، إلا أنه همّش فيه، وما زال حتى الآن هامشياً في العالم الإسلامي. والمفارقة الكبرى هنا أن ابن رشد، المهمّش في الفكر الإسلامي، صار من مؤسسي حركة التنوير في أوروبا من خلال التيار الذي نشأ فيها في القرن الثالث عشر المسمى بـ «الرشدية اللاتينية». ولهذا السبب يدعو مراد وهبة كل

القوى الفكرية المقاومة لحركة الأصولية الدينية إلى تأسيس «رشدية مصرية» في زماننا لتكون المقدمة الأولى لنهضة تنويرية جديدة معاصرة داخل الفكر الإسلامي.^(١)

فيرى مراد وهبة أن فكر ابن رشد يجب اعتباره المرجعية الأساسية لإقامة «جمهورية علمانية». والواقع أن المبدأ الأساسي لفكر ابن رشد هو «إعمال العقل في النص الديني، والذي يُسميه هو «التأويل»، والذي عرّفه ابن رشد بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية (أى الحسية) إلى الدلالة المجازية». فمع المجاز تعدد التأويلات، ومع تعدد التأويلات ليس ثمة إجماع، ومع خرق الإجماع في التأويل فلا يبقى هناك تكفير، وهو عامل معروف وخطير للغاية في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ إنه كان سبباً عرقلته عبر القرون. ومن هنا تقوم حرية الاعتقاد، ومع حرية الاعتقاد يفتح الإنسان على مختلف النظريات فيتأثر بها ويؤثر فيها. والجدير بالذكر أن ابن رشد يقول أن هذه المبادئ العقلية مشتركة بين البشر، مؤمنين كانوا أم لا، حتى مع القدماء الذين سبقونا في البحث العلمي، فيقول: «يجب علينا أن نستعين بما قاله من تقدمنا، سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإن آلة التفكير (أي المنطق) ليس يُعتبر في صحتها كونها آلة المشارك لنا في الملة (الدين) أو غير مشارك».^(٢)

ويشرح مراد وهبة فكره قائلاً: «من البين أن هذه النصوص وما يماثلها تفيد بأن الحقيقة التي ينطق بها الإنسان ليست مطلقة، ولن تكون كذلك، إذ إنها محكوم عليها بأن تكون نسبية لأن ناطقها والمفكر فيها هو عقل الإنسان. وإذا كانت العلمانية هي التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق، فابن رشد، بحسب أقواله السابقة، علماني بالضرورة. وإذا كانت الأصولية هي التفكير في النسبي بما هو مطلق وليس بما هو نسبي فابن تيمية أصولي بلا شك. هكذا يكون ابن رشد على نقیض ابن تيمية ولا وسط. وإذا كان ابن تيمية هو أساس فكر الإخوان المسلمين وغيرهم من أصحاب الفكر السلفي، فهؤلاء أصوليون بالضرورة. وإذا استولى هؤلاء على مؤسسات الدولة، وهم بالفعل في الطريق إلى هذا الاستيلاء، فجمهورية مصر بالضرورة لن تكون إلا أصولية شئنا أم لم نشأ، ومع الأصولية يمتنع التطور، ومع امتناع التطور يتم الانزلاق نحو التخلف بلا قيود، وعندئذ تكون الكارثة».^(٣)

(١) «العلمانية قادمة»، المصري اليوم، ٣٠ نوفمبر ٢٠١٢.

(٢) «جمهورية علمانية بمرجعية ابن رشد»، المصري اليوم، ٢١ أبريل ٢٠١٢.

(٣) نفس المرجع.

٢-٢-٢. الأصولية الدينية:

في مقابل فكرة التنوير تأتي فكرة الأصولية الدينية. وهذه، كما يقول مراد وهبة، نتيجة الفكر الدوجماتيقي، الذي هو الأساس الأول والدافع القوي لحركة «الأصولية الدينية». وتأتي الدوجماتيكية من فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة، وهذه فكرة خطيرة للغاية إذ إنها ظلت ولا تزال مما يدفع الجماهير - إذا أمرت به - إلى تكفير مَنْ ينكرها، بل وحتى إلى قتله بطريقة عمياء دون أن تفهم شيئاً لهذا الذي تكفّره أو تقتله. الأصولية الدينية إذن، هي المصدر الأساسي لحركات الإرهاب العديدة المنتشرة على مدار كوكب الأرض. من أمثال هذه الأصولية الدينية نجد «حركة الإخوان المسلمين» التي على المستوى السياسي تسمى في مصر بـ«حزب الحرية والعدالة»، وكذلك الحركة الوهابية وما يماثلها من التيارات السلفية، مما يُسمى الآن بالإسلام السياسي.

«إن الأصولية أياً كانت سمتها الدينية تعني الالتزام بالتفسير الحرفي للنص الديني ومقاومة أي نظرية علمية تناقض هذا التفسير الحرفي، ومن ثم يمتنع عن إعمال العقل في النص الديني. ولكل أصولية مؤسس. وفي حالة الأصولية الإسلامية فإن مؤسسها هو الفقيه «ابن تيمية».^(١)

إذن، يعتبر مراد وهبة العالم الفقيه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م) المرجعية الأولى للفكر الديني الأصولي في الإسلام، فمنه استمدت أفكارها كل من:

□ الحركة الوهابية التي قامت في منتصف القرن الثامن عشر في المملكة العربية السعودية، أي سنة ١٧٤٠، عند ما تم عهد التعاون بين محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩١) ومؤسس الحركة الوهابية، والأمير محمد بن سعود (ت ١٧٦٥)، مؤسس الدولة السعودية الأولى.

□ حركة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا (ت ١٩٤٩) في مصر سنة ١٩٢٨، كحركة دينية سياسية لنشر الدعوة الإسلامية.

□ وكذلك كان ابن تيمية ممن سَجَّع في تكفير ابن رشد ونفيه من وطنه مع حرق كتبه.

فيقرر ابن تيمية في كتابه درء التعارض بين العقل والنقل «أن الشرع يقوم على السمع، أي على ما سمعناه من الرسول ﷺ. ولهذا فإن ما هو ثابت هو ثابت بالسمع سواء علمنا بالعقل

(١) «جمهورية أصولية بمرجعية ابن تيمية»، المصري اليوم، ٦ أبريل ٢٠١٢.

أم بغير العقل ثبوته. ومعنى ذلك أن ثبوت ما أخبرنا به ليس موقوفًا على عقولنا لأن مهمة عقولنا أن تعلم بهذا الذى سمعته دون أن تؤوّله»^(١).

إذن، فابن تيمية يرفض ما قاله ابن رشد عن تأويل النص بالعقل، ويُقرّ التفسير الحرفي له، وهذا لأن في رأيه كلّ آيات القرآن واضحة في معناها، وليس هناك خفاء، فلا ثمة مبرر للتأويل. إذن، فطاعة العقل للسمع لازمة. وعلى هذا الأساس يتأسس المجتمع على السمع والطاعة، والمجتمع الذى يتأسس على هذا النحو يسميه مراد وهبة بـ«مجتمع القطيع». ويتصف هذا المجتمع بصفة الأصولية، فيكون مجتمعًا أصوليًا بلا شك.

ويلاحظ مراد وهبة أن فكر ابن تيمية صار المؤثر الأعظم في العالم الإسلامى من القرن الثالث عشر إلى القرن الواحد والعشرين الذى نحن فيه. لذلك يمكن القول بأن العالم الإسلامى بسبب فكر ابن تيمية لا يزال يحيا في القرن الثالث عشر متفوقًا فيه دون أن يتجاوزه إلى القرن الواحد والعشرين.

٢-٣. التعصب^(٢)

ويرى مراد وهبة أن التعصب ظاهرة من ظواهر الأصولية. وأساس التعصب هو الفكرة بأن هناك علاقات خاصة بين الأله وشعب ما، فصار هذا الشعب في هذه النظرية شعبًا مختارًا. ويحكم هذه العلاقة الخاصة بين الشعب وإلهه نشأ التوهم عند أمثال فرعون بأنه مالك للحقيقة المطلقة. فيها أن الحقيقة المطلقة واحدة فليس من حق أحد معارضتها أو الإتيان بغيرها. ومن توهم ذلك فمصييره العذاب وبئس المصير. وقد أطلق لفظ «الأصوليون» على ملاك الحقيقة المطلقة إذ إنهم يقولون بأنهم ملاك هذه الحقيقة المطلقة دون سواهم.

ويرى مراد وهبة أن التعصب: «... كان سائدًا منذ الإنسان البدائي، وحتى الآن. فالإنسان البدائي هو الذى ابتكر فكرة «المحرّم» والمحرّم يعنى أن ثمة أشخاصًا أو أشياء قد عُزلت عن العالم العام فأصبحت مقدّسة، أى غير قابلة للنقد، وإلا فالتعذيب أو الموت لمن يجزؤ على نقدها»^(٣).

(١) نفس المرجع.

(٢) «التعصب»، المصرى اليوم، ١٠ أغسطس ٢٠١٢.

(٣) نفس المرجع.

وكل هذا يناقض موقف التنوير الذي يدعو إلى إعلاء سلطان العقل بمعنى أن لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه.

٢-٤. العلمانية قادمة: (١)

يقول مراد وهبة بأن العلمانية أتت نتيجة نظرية العالم الفلكي كوبرنيكوس الذي أثبت أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، فمن ثم أصبحت المعرفة البشرية متغيرة نسبية. ويُضيف مراد وهبة أن العلمانية قادمة لا بد، مهما اشتدت شوكة الأصولية والدوجماطيقية. وهذا لأن الحضارة الإنسانية في تقدمها ترفض أن تكون محكومة بمعتقد مطلق أيًا كان هذا المعتقد. فهذا هو القانون الذي يتحكم على مسار الحضارة الإنسانية وصياغته. وسبب ذلك الرفض أن الأصولي، في رأي مراد وهبة، أشبه بالسيكوباتي الذي يقيم علاقاته بالعالم الخارجي على أسس زائفة لأنه يقدّر ذاته تقديرًا زائفًا، ومن ثم يستهويه التلفيق مع التشويه. إذن، ليس بإمكان السيكوباتي أن يستجيب لدعاوي العالم الخارج استجابة قويمه صحيحة، فلا بد من أن يقع في أي فخ من أفخاخ الوقائع البشرية. إذن، فالأصولية الدينية التي تدعو إلى إبطال أعمال العقل يؤدي إلى ظاهرة شبيهة جدًا بالسيكوباتية، وتكون نتائجها سلبية مأساوية للغاية، فلا يمكن أن تدوم على مر التاريخ. والأمثال في هذا الصدد كثيرة جدًا على مسرح التاريخ البشري. (٢)

ومن تلك الأمثال نذكر ما حدث في أوروبا خلال القرن العشرين. حيث هيمنت فيها ثلاثة معتقدات مطلقة: الشيوعية والنازية والفاشية. فصعدت هذه حتى امتلاك الحكم المطلق، ثم سقطت، وظلت الحضارة البشرية سائرة مسارها التقدمي المضاد لتلك المطلقات الثلاثة مستندة إلى التيار العلماني المتحرر من كل أصناف من الأصولية. وهذا الأمر سيتحقق لا بد مع الأصولية الإخوانية. إنها اعتقاد مطلق يريد فرض نفسه على المسار الحضاري، فسيكون مصيرها مماثلًا لتلك الأيديولوجيات المطلقة الثلاث. ولهذا يحق القول، رغم كل ما يظهر من مظاهر الأصولية، بأن العلمانية قادمة.

من هذا العرض السريع نرى أن المفكر المصري مراد وهبة يثبت أنه من أشد الأنصار لفكرة الديمقراطية التي تتأسس على أربعة عناصر هي، حسب قوله: «العلمانية ونظرية العقد

(١) «العلمانية قادمة»، المصري اليوم، ١٦ نوفمبر ٢٠١٢.

(٢) «سيكوباتي وراء الفيلم المسمى»، المصري اليوم، ٢١ سبتمبر ٢٠١٢.

الاجتماعي والتوير والليبرالية». ولا شك أن فكره يأتي بتسلسل منطقي مترابط وشديد حبك. فهو ينفي كل أنواع من الأصولية الدينية حيثما وجدت غرباً أو شرقاً، وكذلك يمانع كل ادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، وما يترتب على ذلك من تعصب وتطرف بل وحتى من الإرهاب، كما شهدنا أكثر من مرة في هذه السنوات الأخيرة. إن مراد وهبة يثبت أنه من المدافعين عن الحرية الفردية وعن سلطة العقل فوق الكل، فهذا في رأيه المعيار الأعلى في كل القضايا الفكرية والاجتماعية. إذن، يضع مراد وهبة نفسه في التيار الديمقراطي الليبرالي، بلا شك.

إلا أن هناك بعض الملاحظات على نظرياته التي يجب أن نقدمها انتقاداً إيجابياً له، أي في سبيل للتعق والتوسع في نظرياته تلك، وأيضاً في سبيل إيضاح ما يبدو لنا مشكلاً منه.

٣- ملاحظات على فكر مراد وهبة

١-٢. العلمانية

لا شك أن العلمانية تقع كفكرة مركزية في النظام الفكري في فلسفة مراد وهبة، فهي أول عنصر في تأسيس الديمقراطية. يقول مراد وهبة إن فكرة العلمانية تأتي نتيجة النظرية الفلكية التي قدمها العالم الفلكي البولندي كوبرنيكس الذي استطاع إثبات أن الأرض ليست مركزاً للكون، إنما هي تدور حول الشمس مع غيرها من الكواكب. فمن جراء ذلك الكشف الفلكي فقدت الأرض والإنسان فيها المركزية الكونية التي كانت لها في العلوم القديمة، ومن ثم أصبحت دائرة المعارف الإنسانية نسبية غير مطلقة. وينتهي مراد وهبة إلى تعريفه المشهور للعلمانية بأنها: «التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق».

ومع تقديرنا لفكر مراد وهبة هذا، إلا أننا نرى أن العلمانية في واقعها التاريخي هي قضية أكثر تعقيداً ولها مصادر أكثر تنوعاً مما يبدو من كلامه.

فمن المعروف أن فكرة العلمانية نشأت في الغرب من جراء الاختلافات العديدة والعنيفة التي جرت بين السلطة الكنسية والسلطات المدنية في العصور الوسطى. فهذا موضوع واسع ومعقد جداً لا يمكننا هنا إلا أن نشير إلى بعض جوانبه.

لقد تصارع خلال العصور الوسطى كل من البابوات والأباطرة للسيطرة على أمور المجتمع المسيحي الغربي مما كان سبباً لكثير من المواجهات والصدامات العنيفة بل وحتى

لحروب متواصلة بين أحزاب كليهما. وفي نهاية العصور الوسطى مع بروز جو ثقافي جديد فيما بين القرن الثالث عشر والرابع عشر كان يبشر بنشأة النهضة الأوروبية، ظهر عدد من المفكرين الذين صاروا يدعون إلى الفصل بين السلطتين، الزمنية والروحية، فلكل منهما مجال مختلف عن مجال الآخر. ومن أشد مؤيدي هذا الرأي كان المفكر الإيطالي مارسيلْيوس من بادوا (Marsilio da Padova) (ت ١٣٤٢)، وهو من أهم الشخصيات السياسية في القرن الرابع عشر. لقد قدم مارسيلْيوس من بادوا أطروحته السياسية الشهيرة عنوانها «المدافع عن السلام» (Defensor Pacis)، التي هزت العالم الغربي المسيحي، والتي تُعتبر البداية الحقيقية لفكرة العلمانية في أوروبا. ففي كتابه هذا أبطل مارسيلْيوس من بادوا كل ادعاءات الأيكليروس في السلطة السياسية وأثبت أن فكرة عزل الكنيسة عن كل سلطة زمانية سياسية هي حقًا القراءة الصحيحة للنصوص الإيميلية، وخاصة النص الذي يقول فيه السيد المسيح: «أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله» (مرقس ١٢: ١٢-١٧)، كذلك النص الذي يُثبت فيه المسيح: «ليست مملكتي من هذا العالم»، (يوحنا ١٨: ٣٦).

ومنطلقًا من أطروحة مارسيلْيوس من بادوا هذه تعمقت وانتشرت فكرة الفصل بين السلطة الزمنية وتلك الروحية، فأخذت السلطات الزمنية تتوسع في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي مما جعل الكنيسة تعترف، رضيت أم أبت، بأمر الواقع مع انحصار سلطتها أكثر فأكثر في المجال الروحي فحسب. لذلك سميت هذه الحركة بـ«العلمانية»، لأنها تريد الفصل القاطع بين السلطة الكنسية الروحية والسلطة المدنية الزمنية، أي المهمة بالأمر الديني التي سميت بالعلمانية (secular). ومعروف أن هذا اللفظ الأخير (secular) مشتق من اللفظ اللاتيني (saeculum) ومعناه «العالم»، أي كل ما يقع خارج الإطار الكنيسي، وعامةً عن كل ما هو ديني مقدس. ومن هنا تُرجم هذا اللفظ إلى العربية بـ«عَلْمَانِيَّة»، بمعنى كل ما يتعلق بـ«العالم»، أي خارج المجال الديني المقدس.

لقد وصل هذا التيار العلماني إلى ذروته مع الثورة الفرنسية (١٨٧٩) حيث أعلن الشعب الفرنسي الاستقلال الكامل للسلطة المدنية العلمانية عن السلطة الكنسية، بل قد وصل الأمر إلى درجة اضطهاد الكنيسة داخل إطار المجتمع العلماني الثوري الفرنسي. هكذا، دخلت قضية العلمانية، أي فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية في صميم القضايا الأساسية في الثقافة الأوروبية الحديثة، وبالتالي صارت العلمانية شعارًا عامًا للحدثة. والجدير بالذكر أن هناك

أكثر من صورة لظاهرة العلمانية، ففرق بين العلمانية الفرنسية المطلقة حتى درجة العلمانية الأصولية وتلك الإنجليزية الأكثر مرونة في الأمر!

ويبدو لنا غريباً أن مراد وهبة في كتاباته لا يشير من بعيد أو قريب إلى هذه القضية، أي الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، التي كانت، كما يبدو من المصادر التاريخية، هي القضية الأساسية في تأسيس الفكرة العلمانية. وفي رأينا، لا يمكن اعتبار فكرة كوبرنيكس السبب الأساسي لفكرة العلمانية، وإن كان له وكذلك لغيره من اكتشافات العلوم الحديثة دور ملحوظ في تأسيس هذه الفكرة.

أما بما يتعلق بتعريف مراد وهبة للعلمانية، فلا يخلو هذا أيضاً من لبس، وهو لا يزال مجالاً للمناقشة. فهذا يعني تعريفه العلمانية بأنها «التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق». هل يعني هذا مبدأ النسبية المطلقة للفكر البشري، بمعنى أن ليس هناك مبدأ مطلق سواء على المستوى النظري أو على المستوى العملي؟ فهذا يعني إثبات النسبية المطلقة وفي هذا الإثبات، كما معروف من المجادلات الفلسفية الماضية الطويلة، تناقض واضح. والواقع أن الإثبات بأن كل شيء نسبي يعني إثبات بأن هناك مبدأ مطلقاً، وهو بالضبط الإثبات بأن كل شيء نسبي. ويبدو لنا أن هذا ما يريده مراد وهبة، إذ إنه ينتقد انتقاداً شديداً الذين يدعون بامتلاك الحقيقة المطلقة، لذلك يسميهم مراد وهبة بـ«مُلاك الحقيقة المطلقة». فهذه قضية كبرى، إذ إن الإثبات بالنسبية المطلقة يجر بالضرورة الإثبات بأنه ليس هناك مبادئ ثابتة سواء على مستوى المعرفي وعلى مستوى الأخلاقي. والواقع أنه، إذا كان كل شيء نسبي، فليس هناك حدود للتصرف البشري: فالخير يساوي الشر والعكس صحيح. فكيف يمكن على هذا المبدأ النسبي المطلق بناء مجتمع بشري يعيش متماسكاً على مبادئ أخلاقية مشتركة؟ هلا صح عندئذ قول الراوي والمفكر الروسي العظيم فيودور دوستويفسكي (Fyodor Dostoevsky) (ت ١٨٨٠) الذي يقول في إحدى رواياته الشهيرة: «إذا كان الله غير موجود، فكل شيء ممكن مباح» (الإخوة كرامازوف) (The Brothers Karamazov)، إذ ليس هنا مبدأ واضح يفرق بين الخير والشر، فالكل نسبي، والويل لمن يحكم على غيره، إذ إن الكل عالم قائم بذاته ومستقل عن غيره، فما أراه أنا خيراً قد يكون شراً بالنسبة لغيري، والعكس صحيح. فلا يبقى آخر الأمر إلا معيار القوة لإثبات الرأي الخاص، وهذا يرجعنا إلى قانون الغابة أي قانون البقاء للأقوى. وهذا بالضبط هو ضعف

العلمانية المطلقة الحديثة التي لم تستطع أن تؤسس مبادئ أخلاقية ثابتة لأن هذا أمر يخالف النسبية المطلقة التي تتأسس عليها.

ونتيجة هذا كله، فإننا نرى الآن أن البشرية المعولمة المعاصرة قد وقعت فيما سماه العالم النفسي الشهير، كارل يونج (Carl Jung) (ت ١٩٦١) بـ «البربرية الحديثة». ويبدو أن هذا يكون النهاية المحتومة لمجمع يعتنق النسبية المطلقة. لقد أصبح الإنسان المعولم في خطر جسيم أن يتحول إلى مجرد آلة للإنتاج والاستهلاك لا غير، نصالح أصحاب المصالح العالمية الكبرى، فالأقوى هو المنتصر، وباقية البشر يُعتبرون عبيداً له لا غير. فهذا المستقبل حسب الكثير من المفكرين المعاصرين أمر ممكن وغير وهمي، فقد بدأنا نرى في جيلنا الجديد بشائره. عندئذٍ سيتحقق ما أقول منذ وقت: «صنع الإنسان الآلة، ثم صار على صورتها ومثالها». فعن هذا الموضوع تحدثت طويلاً في كتابي تأملات في التصوف والحوار الديني^(١)، فليطلب هناك.

فهل يمكن فهم فكرة مراد وهبة بطريقة أخرى؟ أي، بمعنى أن هناك حقائق نسبية التي تجري على مستوى الزمان والمكان، وهي حقائق يكشفها الإنسان من خلال التجربة الخارجية المقيسة حسب المنهج الرياضي التجريبي. وكذلك هناك حقائق أخرى على مستوى التجربة الحياتية الداخلية لكل إنسان. فهذه الأخيرة حقائق تفوق حدود الزمان والمكان، فتكون مطلقة وصالحة في مستواها. هذا موضوع عام، وهو معروض للمناقشة والتعمق منذ زمان طويل، إذ إنه يمس قضية الفرق بين الثوابت والمتغيرات في الفكر البشري عامة، وفي الفكر الديني والأخلاقي خاصة. ويقع هذا الموضوع بين القضايا الإنسانية الكبرى والمدارس الفكرية الفلسفية، إذ إن الجدل بين النسبي والمطلق هو من المواضيع العامة والهامة في الفكر البشري منذ بدايته، إذ إنه طال ما حاول إرساء جذور ثابتة لكيانه فرداً وجماعة. فالإنسان هو الكائن الذي لا يزال من أوله في بحث دائم عن الحقيقة المطلق، إذ إنه من أساسه الكائن المتسامي نحو المطلق دائماً، أو كما يقال أيضاً هو «الجاح الدائم» نحو الحقيقة المطلقة. إلا أن هذا المطلق في الواقع موجود في داخله، حسب قول بلايس بسكال الشهير: «ما كنت لتبحث عني إن لم تكن قد وجدتني، ولم تكن قد وجدتني إن لم أكن أنا قد وجدتُك»^(٢) فالبحث عن

(١) جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف والحوار الديني - من أجل ثورة روحية متجددة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣.

(2) Blaise Pascal, Pensées, «Le mystère de Jésus», N° 553 dans l'édition Brunschvig

الحقيقة المطلقة هو في الواقع استجابة لدعوتها لنا بشر لكي ننفتح نحوها. والحق أن الإنسان لا يملك الحقيقة المطلقة، بل هو في بحث دائم عنها، حتى يتلاقى معها في الآخرة، حيث «يكون الله كل شيء في كل شيء»، حسب عبارة القديس بولس (١ كور ١٥: ٢٨).

وعلى كل حال، فإننا نرى أن فكرة مراد وهبة في هذا الصدد تحتاج إلى المزيد من التوضيح مع ربط فكرة العلمانية بمجمل أسبابها التاريخية التي لعبت أدوارها المختلفة في تكوينها ونشرها، مع الإشارة إلى بعض الإشكاليات التي تترتب عليها حتمياً.

٢-٢. التنوير والعقد الاجتماعي والليبرالية

إن فكرة العلمانية تأتي في نظر مراد وهبة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة التنوير.

ويعنى التنوير حسب فكرة الاعتراف بأن العقل البشري له سلطان مطلق في التحكم على كل الأمور، فليس هناك سلطان فوقه، أي ليس من حق أي سلطان آخر أيًا كان أن يزعم بأن له سلطة فوق العقل، وبأنه متحكم عليه. إذن، فالعقل في نظر مراد وهبة هو المبدأ الأعلى في كل القضايا الفكرية، وهو الميزان الأساسي في كل الأمور. هكذا يتأسس مبدأ التنوير وهو أن كل شيء خاضع للحكم أمام محكمة العقل، إذن، فالعقل في فكر مراد وهبة هو المبدأ المطلق بلا شك. وعلى هذا الأساس يقدر مراد وهبة فلسفة ابن رشد أعلى تقدير إذ إنه في رأيه كان صاحب فكر عقلائي شامل. فقد تبني ابن رشد العقل البشري كالمعيار المطلق حتى في فهم النصوص الدينية، فهو صاحب مبدأ إعمال العقل في فهم النصوص الدينية. ففي هذا الصدد يقول ابن رشد في كتابه فصل المقال بأنه إذا وجد في النصوص الدينية شيء ما يناقض العقل يجب تأويله حسب ما يثبت العقل، إذ إنه في تلك النصوص الدينية يرد الكثير من العبارات التي تحمل معنى مجازياً لتقريبها إلى فهم كل الناس حتى غير المثقفين. لذلك لا بد من تأويل هذا المعنى المجازي إلى المعنى الحقيقي الذي يثبت العقل ويفهمه الجميع. وعلى هذا الأساس يدعو مراد وهبة إلى تأسيس «رشدية مصرية» في زماننا لتكون المقدمة الأولى لنهضة تنويرية جديدة معاصرة داخل الفكر الإسلامي. فمأساة الفكر الإسلامي، في رأي مراد وهبة، تقع في أنه مع رفضه فكر ابن رشد أغلق ذاته في ثقافة القرن حادي عشر بدون تقدم يُلاحظ.

لا شك أن حركة التنوير لعب دوراً مهماً للغاية في نشأة وتطور فكر العلمانية والديمقراطية في نشأة النهضة الأوروبية. فقد كانت هي التي أدت إلى تأسيس أفق معرفي جديد تطورت فيه

العلوم الحديثة في كل مجال. ولذلك يمكننا أن نقبل قول مراد وهبة بأن فكر ابن رشد كان له دور مهم في إطار تحديث الفكر الأوروبي. إلا أننا نرى في هذا الصدد أيضاً نوعاً من التبسيط والتعميم في فكره. فمن تابع الحركة التاريخية الواقعية يرى أن هناك في نشأة الحركة التنويرية في أوروبا عوامل أخرى أكثر أهمية من مجرد فكر ابن رشد، عوامل لعبت دوراً مهماً فيها. والواقع أن فكر ابن رشد لم يزل آخر الأمر مرتبطاً بالقضايا التقليدية حول كيفية تفسير وتأويل النصوص الدينية، إسلامية كانت أم مسيحية. أما في نشأة الحركة التنويرية فهناك عوامل أخرى عديدة لها أهمية كبرى في تغيير وتحديث الفكر الأوروبي.

يرى المؤرخون أن العامل الأساسي والأول أهمية في هذه العملية التجديدية كان الرجوع إلى الحضارة الكلاسيكية اللاتينية واليونانية. الحقيقة أن النهضة الأوروبية بدأ في إيطاليا مع نشأة اهتمام جديد بالفكر اليوناني واللاتيني القديم. فعندنا مثلاً واضحان في هذا الصدد، هما الشاعر العظيم دانتي أليجياري (Dante Alighieri) (ت ١٣٢١) والشاعر المحدث فرانسيسكو بتراركا (Francesco Petrarca) (ت ١٣٧٤). والجدير بالذكر أن الفصل الزمني بينهما ليس كبيراً إذ إنه ينحصر في مدة خمسين سنة تقريباً، كما يتضح من تواريخ وفاة كل منهما. إلا أن الاهتمام والمقاربة بل والتذوق بالحضارة الكلاسيكية كانت شديدة الاختلاف بين الاثنين. كان دانتي بلا شك على معرفة جيدة جدة بالثقافة الكلاسيكية للدرجة أنه لا يمكن فهم نشيده العظيم الكوميديا الإلهية (La Divina Commedia) بدون معرفة عامة بتلك الثقافة الكلاسيكية القديمة. إلا أن دانتي كان ينظر إلى ذلك كله من منظور أفق معرفي خاص بالعصور الوسطى. فكان تلك الثقافة الكلاسيكية القديمة تمثل في نظره عالم الوثنية التي مع عظمتها البارزة لم تصل إلى الحقيقة العالية المتمثلة في الدين المسيحي. لذلك كان دانتي يحكم عليها باستمرار بأنها مرتبطة بالعقلية الوثنية التي تم تجاوزها في المسيح، فلا يُقتدى بها. في حين أن بتراركا كان ينظر إلى تلك الحضارة الكلاسيكية القديمة وكماها من ناحية قيمها الإنسانية باعتبارها من أعلى الأمثلة للفضائل البشرية، التي تمثل نموذجاً مثالياً للكمال الإنساني. نُحس في بتراركا بحنين حُرٍّ وشوقٍ عميق، بل وبتلهف شديد لا ينقطع إلى ذلك العالم القديم وأبطاله المتميزين بكل الفضائل الإنسانية، مع محاولة تحقيق هذا كله في عالمه، عالم القرن الرابع عشر الميلادي. ومن هذا الاهتمام الجديد والنظر المتجدد إلى النماذج الكلاسيكية نشأت وتطورت أول الأمر ما يُعرف بالحركة الإنسانية (humanism) التي كانت تحنُّ نحو ذلك العالم القديم

مع تحديد دراساته وفهمه بل وتذوقه المتجدد. ومروف أن هذه الحركة الإنسانية كانت المقدمة الأولى لحركة نهضة الحضارة الأوروبية الحديثة التي جددت شيئاً فشيئاً مناهج البحث العلمي والتذوق الفني مع الاهتمام بالإصلاح الأمور الاجتماعية والدينية مما أدى آخر مشواره إلى الحداثة الأوروبية التي استمرت حتى يومنا هذا.

ويلاحظ أيضاً أن هذه النظرة الجديدة للحضارة الكلاسيكية أدخلت في الحضارة الأوروبية فكرة مركزية الإنسان، مقابلاً لمركزية الله التي كانت السمة الغالبة في ثقافة العصور الوسطى. ويمكن التأكد من ذلك عند مقارنة بين فلسفة الكوميديا الإلهية لدانتي أليجياري التي لم تنزل تدور حول فكرة مركزية الله في تحديد المصير البشري، وما عبّر عنه بـ «تراركا» في أشعاره حيث يحتل فيها الإنسان ومشاعره المركزية المطلقة. هذا مما يناقض في رأينا قول مراد وهبة بأنه مع الاكتشافات الفلكية الحديثة وخاصة مع النظرية الفلكية التي أتى بها كوبرنيكوس فقد الإنسان مركزيته ودخل في إطار النسبية المطلقة. والواقع أننا نرى أن هذه الفكرة الأخيرة، أي النسبية المطلقة، لم تكن منتشرة في الفترة الأولى لحركة الحداثة إذ إن الإنسان آنذاك لم يزل يؤمن أيماناً قوياً بحقيقة المبادئ العلمية التي صارت الأسس الثابتة لعلوم الرياضيات وتطبيقها على الطبيعة من خلال التجربة.

ويبدو لنا أن فكرة النسبية المطلقة ظهرت مع الفترة الأخيرة من حركة الحداثة، التي تسمى بالفترة «الما بعد الحداثة»، حيث تمرد الإنسان على سيطرة العقل المجرد ومبادئه العقلانية المحضة سيطرة مطلقة على الكل، فأدخل في إطار دائرة المعارف البشرية أبعاداً أخرى من عالم المشاعر واللاواعي، إلخ... فهذه كلها أيضاً مصدر للمعرفة إذ إنها أيضاً جوانب ضرورية حقيقية من الكيان البشري الذي لا يمكن اختزاله في كونه عقلاً محضاً فحسب، كما يدعي الفكر العقلاني المطلق. والحدير بالذكر أن هذا الموقف المغاير كان موجوداً في بدء الحركة التحديثية الأوروبية. فقد عبر عن ذلك الموقف المختلف الفيلسوف الفرنسي الشهير بلايس بسكال (Blaise Pascal) (ت ١٦٦٢) في عبارته الشهيرة: «القلب له مفاهيمه (raisons) لا يدركها العقل (la raison)»^(١). فأراد بذلك نقد الموقف العقلاني المتطرف الذي تبناه معاصره الفيلسوف الفرنسي ريني ديكارت (René Descartes) (ت ١٦٥٠)، الذي يُعتبر مؤسس مذهب العقلانية الحديثة المطلقة. وإذا كان لفكر ديكارت الهيمنة الأولى في تلك الحركة التحديثية،

(1) Blaise Pascal, Pensées, SÉRIE II Infini-rien, N° 423 dans l'édition Brunschvig

فإن موقف بسكال استمر فيها أيضًا، ولو في مستوى غير بارز حتى طفا إلى النور في المرحلة اللاحقة من الحداثة، ما يسمى «الما بعد الحداثة».

لذلك، عند كلامنا عن التنوير فعلينا ألا ننسى أن تلك العقلانية المطلقة قد دخلت في أزمة عميقة في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. والواقع أن التاريخ شهد في فترة سيطرة تلك العقلانية المطلقة سلسلة مرعبة من الحروب والصدمات تحت شتى الشعارات التقدمية، وقد وصلت تلك الحروب إلى درجة من الوحشية لم يعرفها البشر من قبل، في تاريخه الطويل. فيكفي أن نذكر الحرب العالمية الثانية التي تعتبر أوحش مذبحة بشرية حصلت عبر تاريخ البشر أجمع. والجدير بالذكر أن تلك المذبحة البشرية حصلت في أوروبا في ذروة تطورها علميًا واجتماعيًا، مما أدى الكثير من الناس الذين شهدوا تلك الوحشية البشرية إلى شك عميق في إمكان الإنسان العقلاني المعاصر في إثبات مبادئ أخلاقية ثابتة ومقبولة عند الكل. ومن ناحية أخرى نشهد في هذه الفترة الأخيرة هيمنة النزعة العالمية المسماة بـ«العولمة»، التي مغزاها سيطرة الرأسمالية العالمية على مستوى الكوكب الأرضي. يلاحظ أن الإنسان المعولر يفقد أكثر فأكثر صفته الإنسانية كإنسان مع الخطر الكبير وغير الوهمي أن يتحول هذا الإنسان «الما بعد الحداثي» أكثر فأكثر إلى روبوت كامل للإنتاج وللإستهلاك لا غير. فبعد ما أنتج واستهلك ما طلب منه أصحاب المصالح التسويقية الكبرى يُرمى به من المسرح البشري في عالم النسيان، إذ أنه صار غير مفيد في مجتمع أصبحت فيه القيم التسويقية الآلهة الجديدة التي يُذبح لها ذبائح كما كان يحدث في الوثنية القديمة. إلا أن هذه الذبائح الجديدة الآن هي البشر الذين بعد أن تم استغلالهم حتى آخر نقطة من دمهم يُرمى بهم في عالم النسيان الأبدى. وعلاوة على ذلك، فمع التقدم التكنولوجي الكبير في هذا الزمان المعولر أصبح الإنسان بإمكانه التعامل مع التركيب الكيان البشري ذاته، مع الخطر الجسيم أن الإنسان يمكنه الآن أن يركّب كيان ذاته حسب أهوائه ونزواته، لدرجة لا نعرف حدودها، قد تصل إلى تصنيع روبوتات بشرية، أو ما يشبه ذلك. هكذا سيتحقق القول الذي أردده منذ وقت: «صنع الإنسان الآلة، ثم صار على صورتها ومثالها».

يرى مراد وهبة أنه على نظرية العلمانية والتنوير تتأسس نظرية العقد الاجتماعي. ومعنى هذا أن المجتمع البشري لا يتكون بسبب قوة غيبية تأتي من فوق على البشر بواسطة أناس متميزين (الأنبياء). إنما ينشأ المجتمع البشري من عمل بشري هو العهد الاجتماعي

حيث يتنازل كل طرف عن بعض حقوقه لكي يتعايش مع الآخر، بمقابل ضمان الأمان من طرف الحاكم. إذن، فليس هناك سلطة سياسية مقدسة تأتي من فوق، بل الكل يتعلق باتفاق بين البشر مع تحديد مدى الحقوق والواجبات لكل شريك في المجتمع البشري. وبالتالي تكون الأنظمة البشرية دائماً في تطور وإصلاح، إذ إن المجتمع البشري يتغير بتغير الزمان والمكان والظروف التي تطرأ عليه. فهذا صحيح بلا شك من ناحية دراسة أشكال تطور المجتمع البشري عبر التاريخ. فمن يدرس التاريخ البشري يرى نشأة المجتمعات البشرية وتطورها بطريقة تدريجية نحو أشكال أكثر نظاماً وتعقيداً. إلا أن هنا أيضاً توجد خطورة جسيمة، كما أشرنا إليها فيما سلف من كلامنا، وهي أن الإنسان إذا فقد معياراً أخلاقياً واضحاً وثابتاً قد يُدخل المجتمع البشري في مجال خطر جداً، وهو فقد صفته الإنسانية كإنسان. وقد شهد الماضي القريب مثل هذا التطور الخاطيء حتى في البلاد الأكثر تقدماً علمياً وتكنولوجياً في أوروبا مما أدى إلى أنظمة سياسية غير إنسانية مثل الأنظمة الفاشية والشيوعية. ونرى أن هذا الخطر يتجدد اليوم في مجتمعاتنا المعولة تحت ضغط التسويق العالمية التي تجعل من الإنسان آلة منتجة ومستهلكة لا غير. فلا قيمة له كإنسان خارج هذا الإطار التسويقي، فإذا انتهى دوره التسويقي هذا، فيرمى به إلى عالم النسيان الأبدي.

وكذلك يرى مراد وهبة أن فكرة الليبرالية تأسست هي أيضاً على فكرة العلمانية والتنوير، وهي ترفع مكانة الإنسان الفردي الذي لا يخضع لأي سلطان آخر. فالفرد أساس المجتمع وليس أداة تُستخدم في خدمة المجتمع، إذ إن الفرد غاية ولا وسيلة، كما قال الفيلسوف التنويري الشهير إمانويل كانط (ت ١٨٠٤). فهنا أيضاً قد تمثل هذه الفردية المطلقة خطراً جسيماً على البشرية، إذ إن الإنسان الفرد لا يرى إلا مصالحه الخاصة به وقد يضحي من أجلها جماهير الناس الآخرين الذين أقل منه قوة وإمكانية. فهذه ظاهرة واضحة في النظام الرأسمالي المعولر، نتيجة الليبرالية المطلقة، الذي يسيطر على مدار الكوكب الأرضي مسبباً فيه الكثير من مظاهر الفقر والبؤس. والواقع أن الإحصاءات الاجتماعية تُثبت أن الفجوة بين الأغنياء والفقراء قد اتسعت في فترة العولمة الأخيرة ضد كل التكهّنات المتفائلة السابقة.

ومن تركيب هذه المكونات الأربع، حسب نظرية مراد وهبة، تأتي فكرة الديمقراطية التي تُعتبر من أهم المراحل التي وصل إليها المجتمع البشري في عصرنا الحديث. ولا شك أن في قوله هذا الكثير من صحة. فالمجتمع الديمقراطي يمثل في حد ذاته أحسن نظام بشري للحفاظ

على حقوق كل إنسان وكرامته فردًا وجماعة. إلا أنه لا بد من الإشارة إلى الأخطار العديدة التي قد يتعرض لها هذا النظام، والتي قد تؤدي إلى عكس المرجو منه، وهذا عندما يفقد المجمع القيم الإنسانية الأساسية فيقع في هوة اللامعني. فهذه إشكالية مطروحة بلا عذر الغياب لكلنا ولضمير عصرنا.

أما نقيض الديمقراطية، في رأي مراد وهبة، فهو الأصولية الدينية التي تريد فرض نظام إلهي على البشر.

٣-٣. الأصولية الدينية

يرى مراد وهبة أن مصدر الأصولية الدينية هو فكرة الدوجماطيقية، التي تثبت أن هناك حقائق مطلقة لا يجوز مناقشتها. فمنها تأتي فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة من طرف بعض البشر دون الآخرين. إنها لفكرة خطيرة للغاية إذ منها تنتج نتائج سلبية جدًا على البشر من أمثال تكفير الآخر ورفضه، بل وحتى مطاردته وإدانتته، وقد يصل ذلك التعصب الأصولي إلى الحكم بالتخلص منه بإعدامه.

ويجب هنا الإشارة إلى أن الأصولية الدينية ظاهرة عامة في كل دين، وهي توجد أيضًا في تيارات غير دينية من مختلف الأيديولوجيات من سياسية وثقافية، إلخ... وقد أشارنا إلى النتائج المأساوية الفظيعة التي ظهرت منها في الماضي القريب، خاصة في الحربين العالميتين اللتين اشتعلتا في أوروبا في القرن الماضي تحت شعارات أيديولوجية مختلفة، والتي ذهب ضحاياها لملايين فملايين من البشر على درجة من الوحشية التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشر كله. والجدير بالذكر أن تلك التيارات المتعصبة الوحشية لم تكن من أصل ديني، بل كانت ثمار عدد من الأيديولوجيات التي نشأت وتطورت في ظل العصر الحديث، عصر هيمنة العقل المحض، حسب ما تصوره الناس، مما يطرح أسئلة خطيرة على المذهب العقلاني المطلق الصرف: هل هو فعلاً كذلك؟

يرى مراد وهبة أن ظاهرة الأصولية الدينية تأتي من قراءة حرفية للنصوص الدينية. فهذا واضح بلا شك في الكثير من الحركات الإسلامية وغير الإسلامية المتطرفة التي تأخذ من الرموز الدينية شعارات للتأثير في الجموع المتدينة والسيطرة عليها. والخطورة هناك تقع في أن الدين يُستعمل كأداة لتنفيذ المشاريع السياسية لتلك الحركات، وهذا مما يزيّف ويشوه صورة الدين بين الناس. وقد كثرت في أيامنا هذه الحركات الأصولية المتطرفة التي تعمل في العالم كله

بعمليات عنيفة ووحشية تنشر الموت والدمار بلا حدود في كل أنحاء العالم، فتصير ضحاياها الآلاف المؤلفة من البشر.

إلا أننا نرى أن ظاهرة الأصولية عامة، وتلك الدينية خاصة، لها أصول متعددة ومتباينة، فلا يجوز اختزالها في مجرد فكرة القراءة الحرفية للنصوص الدينية. فهناك دوافع أخرى كثيرة من نفسية واجتماعية وثقافية، إلخ... تدفع الناس إلى اتخاذ موقف متعصب تجاه الآخرين. ولا يتسع هنا المجال لمناقشتها بصورة كاملة، إلا أننا نشير فقط إلى بعض سماتها المهمة لتوضيح مضمونها الأساسي.

يجب أن يزداد على العبارة «قراءة حرفية» للنصوص الدينية صفة أخرى هي «تشريعية»، فتصير «قراءة حرفية تشريعية». فالأصولي لا يرى في النص الديني إلا مجموعة من الشرائع من الأوامر والنواهي يجب تنفيذها بأشد حريتها، وإلا سينزل على ذلك المذنب غضب الكائن الفوقاني الذي يحكم بأشد جدية على من يرتكب أصغر خطيئة ضد أوامره، فالويل لمن يقع تحت شدة غضبه! إن الدين في النظرية الأصولية ليست تنبيهاً وإخباراً عن حقائق وقيم روحية متعالية التي تمثل الأسس الضرورية لوجود الكيان البشري على ما هو عليه، فلولاها لن يكون الإنسان إنساناً. والواقع أن الأصولي يفقد الإحساس الديني الصحيح العميق فيتمسك بحرفية النصوص وظاهرها. هكذا تصير حياته الدينية مجرد ممارسة ظاهرية لتلك الشرائع، ولكن بدون روح الدين العميق، فتصبح تلك الممارسات الدينية قشوراً فارغة، مليئة بالعنف والكراهية. ويبدو ذلك بكل وضوح فيما ترتكب تلك الحركات الدينية الأصولية المتطرفة من جرائم فظيعة لا عدد ولا حصر لها ولوحشتها. فهنا نلمس مسائل مهمة جداً تهتم كل دين، من مثل: ما هو جوهره وما هو ثانوي في الدين؟ ما هي القيم والأغراض الأساسية العليا فيه، وما هي الأحكام التطبيقية وممارستها الظاهرية؟ فهناك في كل دين فرق دائم بين القيم والأغراض الأساسية العليا والوسائل العملية للوصول إليها. ونعرف كيف هذه الإشكالية صارت موضوعاً عاماً لمجادلات طويلة داخل كل دين، مما أدى إلى مواقف مختلفة بين من يقف عند حرفية النصوص ومن ينفذ إلى معانيها العميقة. الكل يشرب من مشربه، فالأصولي يشرب من جفاف الحرف، والروحاني يشرب من عمق الروح وحقائقه العليا.

وفوق ذلك، بسبب هذه العقلية الضيقة الأفق، تنمو في الأصولي النزعة الاختيارية (election)، أي الوعي بأن له موقفاً خاصاً في الدين. وبما أنه يعتبر نفسه صاحب الإدراك

الصحيح للوحي الإلهي فله مكانة خاصة أمام إلهه، فهو المختار المفضل فوق غيره من البشر، وخاصة فوق الذين لا يزالون، حسب رأيه، في ظلام الوثنية على مختلف أشكالها. فالحكم على الوثنية في هذه الرؤية الدينية الضيقة لا يعني إلا الإدانة والإبادة، لا غير. ولا شك أن مثل هذه العقلية في غاية من الخطورة إذ إن الأصولي يدعي على أساسها بأن له الحق في تطبيق الحكم الإلهي على البشر. وهذا موقف في غاية الخطأ والخطورة.

ونظن أننا لا نضرب أدراج الرياح إذا قلنا إن هذه العقلية الضيقة المتطرفة صار منتشرة الآن انتشاراً واسعاً في شتى أنحاء العالم، وهي تمثل خطراً كبيراً للتعايش السلمي بين البشر في قريتنا العالمية. فهذه العقلية سمّيتها في دراساتي بالعقلية «القبلية»، إذ إن الدين ليس في نظر هؤلاء المتطرفين الأصوليين إلا نظاماً قَبلياً في استعداد دائم للدفاع عن نفسه ومحاربة أعدائه.

ومن هذه النظرة الموجزة يبدو أن الأصولية الدينية لها أبعاد عديدة من النظرية والتاريخية والاجتماعية، إلخ... والواقع أن الأصولية تبدو كونها ظاهرة عامة بين البشر منذ قديم الزمان، فليست هي منحصرة في مجال معين فحسب، أي المجال الديني. وقد يكون روح القبلية التي تربي فيه الإنسان من بدايته هو الأساس الأول لظهور ونمو هذه التيار المنغلق المتعصب الذي يُسمّى بالأصولية القبلية. يتغذى هذا التيار بعوامل مختلفة من دينية وثقافية وسياسية إلخ... من ضمن هذه العوامل يجب الاعتراف بأن الدين مع الأسف الشديد أصبح عبر التاريخ من أهم العناصر التي نمت بين البشر هذه النزعة المتعصبة التي ترسخت في عدد كبير من المجتمعات والثقافات البشرية. فهنا يدخل أيضاً بلا شك عامل القراءة الحرفية للنصوص الدينية، كما يقول مراد وهبة، وهي قراءة بروح قبلية ترفض أي تفسير ملائم لها، وبالتالي تصير هذه القراءة الخاطئة من أهم الأسباب لتقوية التعصب في تلك الحركات الدينية المتطرفة.

وكذلك يجب الأخذ في عين الاعتبار طبيعة كل دين. فهناك أديان تُبرز في المقام الأول الجانب الروحي منها، أي القيم الأساسية من الرحمة والمحبة والعدالة. لذلك تميل تلك الأديان إلى التمسك بهذه القيم أولاً، مع ترك تفاصيل ممارساتها الظاهرية إلى تمييز الناس وحكمتهم. الواقع أننا نجد هذا التيار الروحي موجوداً في العديد من الأديان، حيث نبأ أناس حكماء منها إلى أن جوهر الدين ليس الممارسات الظاهرية فحسب، إنما هو التحول الباطني في الإنسان مع التحقق بحقائقه العميقة. فكان هذا دور الأنبياء من بني إسرائيل والحكماء بين الشعوب

الأخرى. وكان المتصوفة يقولون أيضًا: «تخلقوا بتخلق بأخلاق الله»، وهي في المقام الأول الرحمة والمحبة والعدالة.

وهناك أديان تميل أكثر إلى الجانب التشريعي المفصل بكل الممارسات العملية الظاهرة إلى أصغر تفاصيلها. والخطورة هنا أن هذا الاهتمام البالغ بالمظاهر الظاهرية قد يُنسي الإنسان أن ينفذ إلى الحقائق الجوهرية. ففي كل دين يوجد التيار الروحي إلى جانب التيار الظاهري، والجدل بينهما مستمر. فقد عاتب السيد المسيح جماعة الفريسيين من بين اليهود لأنهم مع اهتمامهم البالغ بتفاصيل شريعة موسى وممارستها الظاهرة المدققة أهملوا الجوهر فيهما، أي الرحمة والمحبة والعدالة، فكان يقول لهم: «الرحمة أريد لا الذبيحة» (متى ٩: ١٣). وصار هذا أيضًا موضوع مناقشات طويلة عبر التاريخ في كل دين من الأديان العالمية، فلا يتسع المجال لمناقشته هنا.

وأخيرًا، يمكننا أن نقول إنه في كل دين توجد تيارات مختلفة، منها المتعصبة وأخرى متسامحة، تيارات تتمسك بالظاهر وأخرى تهدف إلى الجوهر. فالحكم على الأديان وممارساتها لا يخلو من صعوبة بالغة إذ إنه يتطلب الكثير من الدراسات المتعمقة والتمييز الحكيم.

خاتمة

قمنا بعرض موجز لفكر الفيلسوف المصري العظيم الدكتور مراد وهبة حول قضايا مهمة من أمثال الديمقراطية والعلمانية والليبرالية والأصولية والتعصب. وكذلك عقبنا عليها ببعض الملاحظات من عندنا التي قد تفيد القارئ في التعمق والتوسع فيها. ورجاءنا أن يكون عملنا هذا مفيدًا لفتح الباب للمزيد من المناقشات والتبادلات حول هذه المواضيع المهمة وجوانبها الكثيرة، إذ إنها مواضيع تهم الآن كل البشر في عصرنا بلا عذر الغياب. والواقع أننا نعيش فترة خطيرة جدًا من تاريخ إنسانيتها، فلذلك نحتاج بكل القوة الروحية والحكمة الإلهية لمواجهة مخاطراتها الجسيمة.

يبدو لنا أن صلب القضية التي اهتم بها مراد وهبة يُلخّص في الجدل الدائم بين النسبي والمطلق في حياة الإنسان. والواقع أن الإنسان هو ذلك الكائن المتميز الغريب الذي يلتقي فيه المطلق والنسبي، فليس هو مطلقًا محضًا ولا نسبيًا محضًا. إن الإنسان يعيش في أبعاد الزمان والمكان، ولكنه لا ينحصر ولا يتوقف فيها. فمنذ بدء وجوده في هذا الكون، كما تثبته التجربة الإنسانية تحت مختلف أشكالها، نجد أن هذا الكائن المتميز الغريب أي الإنسان، يختبر في

كنه ذاته رغبةً وتوجُّهًا نحو ما وراء أفق الحياة الحالية المقيسة في حدود الزمان والمكان. إذن، فالإنسان لغز كبير، كما قال القديس أوغسطين في عزة أزمتته الوجودية: «لقد صرت أنا لنفسي إشكاليةً كبرى» (اعترفات ٤، ٤، ٩). فكم من المفكرين حاولوا أن يجدوا حلاً لهذا اللغز!!! والواقع أن الإنسان هو ذلك الكائن الذي يعيش في بحث دائم ملغٍ عن المعنى العميق والحقيقي لوجوده، أي عما هو أكثر ضرورة له، فلا غنى له عنه. وكذلك يبدو أن هذا الإنسان لا يستطيع الوصول إلى تلك الغاية الأسمى والضرورية له وبلوغ ذلك المهدف الأعلى الذي لا بد له منه، إلا من خلال هبة مجانية محضة أو نعمة إلهية خالصة من جانب المطلق، إذ ليس له من السبيل إليه سواه. هذه هي الخبرة الأساسية بالمطلق التي تقع في صميم كل خبرة روحية حقيقية، ومن ثم هي المعاناة الأساسية الراسخة في كل خبرة إنسانية. على هذا الأساس يجب أن نقول إن الإنسان ليس ملأًك الحقيقة المطلقة، حسب عبارة مراد وهبة، فيكون في هذه الحالة أقوى من المطلق إذ إنه يمتلكه، فهذا مستحيل. إنما الإنسان مملوك من طرف المطلق، وهو مجذوب إليه دون هوادة في بحث دائم عنه من خلال النسبي، أي الكائنات المتواجدة في آفاق الزمان والمكان. فالمطلق والنسبي لا يتعارضان بالضرورة. إن المطلق موجود في الإنسان ولكن ليس بكماله، إنما هو موجود كبداية طريق ومسيرة وتوجه نحو تحققه فيه بكماله. ويظهر ذلك جلياً عندما نتأمل في القيم الروحية الكبرى من أمثال الرحمة والمحبة والعدالة. فليس هناك إنسان يمكنه أن يدعي أنه بلغ الكمال والنهاية في هذه القيم، بل عليه أن يعترف بأنه دائماً في البداية، إذ إن الطريق إلى الكمال لا يزال طويلاً وصعباً. ولذلك قيل إن القديس أو الإنسان الروحي الحقيقي ليس من يقول: «لقد وصلت»، إنما الإنسان الروحي الحقيقي، هو ذلك الإنسان الذي يقول كل يوم: «الآن أبدأ». هذا في رأينا الجدل الحقيقي بين المطلق والنسبي في داخل كل إنسان. أما الكمال المطلق أو المطلق الكامل فسيكون عند النهاية، عندما «يكون الله كل شيء في كل شيء»، حسب عبارة القديس بولس الشهيرة (١ كور ١٥: ٢٨).

ومن ناحية أخرى، فالإنسان لغز كبير أيضاً لأنه لا يعيش على مستوى واحد من كيانه، بل على مستويات متعددة، كلها ضرورية. فليس الإنسان، كما سبق أن قلنا، عقلاً محضاً فحسب، كما أراده بعض العقلانيين، إنما فيه أبعاد أخرى من الحس، والمشاعر، والإدراكات الروحية وحتى عالم اللاوعي. إذن، لا يجوز اختصار الكائن البشري في بعد واحد، ولو كان مهماً جداً مثل العقل. لا شك أن العقل له دور مهم وضروري في حياة الإنسان، فهو كالميزان الذي يضع

كل شيء في مكانه، وإلا يقف الإنسان توازنه الأصلي. فحتى عالم الإيمان لا يمكن أن يستغني عن العقل، فعلى هذا الأساس أردد من وقت قولاً مكاملاً للقول الروماني الشهير: «العقل السليم في الجسم السليم»، فأنا أقول: «والإيمان السليم في العقل السليم، فإذا فسد العقل فسد الإيمان». والسبب لهذا أن المطلق، أي الله، يكلم الكائن البشري الذي في أساسه هو «كائن عاقل»، كما قال الفيلسوف اليوناني أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م). إذن، فليس هناك تعارض أساسي بين الوحي الإلهي والعقل البشري، بالعكس هناك توافق عميق بلا شك، إذ مصدرهما واحد، هو المطلق. ويجب أيضاً أن نتذكر أن العقل البشري يخضع للتطور والتكامل عبر الزمان والكمال. ومع ذلك، فالعقل ليس كل ما في الإنسان، بل هناك أبعاد أخرى لا بد له منها. ففيه عوالم أخرى مثل أبعاد الحب والجمال والقيم الأخلاقية والذوقية التي لا تُدرك بالعقل المجرد، وإنما تدرك بالشعور الباطني والإدراك الروحي وحتى بالانفعالات الحسية، إلخ... فإهمال هذا الجانب من حقيقة الإنسان كان الخطأ الكبير الذي ارتكبه الحركة العقلانية الحديثة، مما أدى إلى الكثير من المأساوي البشرية الفظيعة. وهذا موضوع واسع، لا يكمن معالجته هنا، ونتوقف عند هذه الإشارات الموجزة.

وأخيراً، وبعد كل ما قيل في هذا الموضوع، فعلياً أن نعترف بأن فكر الدكتور مراد وهبة لا يزال حافطاً على قدر كبير من الأهمية لمواجهة التحديات العصرية، وخاصة ظاهرة الأصولية الدينية والتعصب الفكري والتطرف العملي التي تهدد السلام بين البشر، وتنتشر الموت والدمار في أنحاء عديدة في قريتنا العالمية. فالمجتمع البشري لا يزال في تغير متواصل وتحول مستمر، فهناك قضايا جديدة تظهر وقضايا قديمة تقع. ونحن في أشد الحاجة الآن إلى إيجاد موقف عقلافي متزن مستنير، بعيد عن كل تحيز أعمى وانحراف خطير. ولا شك أن ما كتب مراد وهبة يفيدنا كلنا كثيراً، بل هو ضروري خاصة للذين لا يزالون نياماً في حلم دوجماتية سهلة مريحة. فالدكتور مراد وهبة يطالب منا وعياً متجدداً وتعمقاً مستمراً في هذه القضية، هي قضية الإيمان والعقل، وكأنه يتحدثنا فيها لإيجاد لها حلاً عقلائياً مقنعاً.

لذلك نرجو أن تكون أيضاً ملاحظتنا هذه مفيدة لكل مع الحث إلى المزيد من فهم القضايا التي طرحها الدكتور مراد وهبة. فإننا نعتبر هذا التبادل من الأفكار والنظريات شكلاً مهماً من الحوار بين مختلف الشعوب والحضارات والديانات، حوار لا بد منه في عصرنا، عصر العولمة والتقدم التكنولوجي الفذ، لبناء مجتمع بشري يسود فيه القيم الإنسانية الأساسية، هي الرحمة والمحبة والعدالة، هي جوهر إنسانيتنا المشتركة، ومصدرها إلهي.

أزمة الهوية للمرأة الفلسطينية ما بين اليسارية والأصولية

The crisis of identity for Palestinian woman between left point of view and fundamentalism

د. مها توفيق شبيطه (*)

الملخص

إن صعود الأصولية الدينية في السنوات الأخيرة؛ وضع المزيد من الحواجز أمام مشاركة النساء في الحياة العامة، وكحركة سياسية تسعى إلى فرض أفكار صارمة حول الهوية، والثقافة والدين، وذلك لتعزيز السلطة السياسية لبعض تجمعات الرجال في المجتمع، كما أنها تنظر إلى النساء باعتبارهن حارسات، ورموزاً للتراث الثقافي والدين، ومن ثم فإن السيطرة على النساء وتعدد أدوارهن في إطار تقليدي ضيق، هو أمر جوهري للسياسات الأصولية، وهذا أعطى الفرصة للحزب الحاكم، سواء في الضفة الغربية ممثلاً بحركة (فتح)، أو في قطاع غزة ممثلاً بحركة (حماس)، بأن يتم استبعاد المرأة الفلسطينية من مراكز صنع القرار، وإعطائها الفتات؛ لتظل تدور في دوائر قانونية وسياسية وحزبية، تطالب بنصيبها على اعتبار أنها ممثلة لحوالي نصف الشعب الفلسطيني. وما نتج عن البحث، أن الاحتلال أظهر أن لا دين أو لون فكري له، فقد كان قيماً على إبراز الخلافات بين التيارات الفكرية الموجودة على الساحة الفلسطينية، ومنها العلماني، والقومي، والوطني، والإسلامي، وساعد على إبراز التناقض بين الهوية والمعتقد الديني.

هناك علاقة مضطربة تعاني منها المرأة الفلسطينية - يسارية أم إسلامية - وهي إقصاؤها من الحياة العامة، على الرغم من حصولها تين هويتين على أعلى الدرجات العلمية، كما تمارس

ضدها كافة أشكال العنف -ولا نقصد العنف الجسدي بل العنف الفكري- متمثلاً بإبعاد المرأة الفلسطينية عن كافة المواقع القيادية، أو السيادة، وعدم السماح لها بتجاوز بواباتها؛ مما سبب تشرذماً في الحركة النسوية العلمانية، وازمحلل دورها، وزيادة الاتساع في قطاع الهوية الإسلامية على اعتبار أنها الملاذ الذي يمكن أن يوصلها إلى حياة كريمة بعيدة السيطرة.

وأوصى البحث بالمطالبة بالوحدة والتي لا تعني التجانس بالمجمل، فنحن مع الاختلاف، لكن بشروط وقوانين منظمة بين فئات المرأة الفلسطينية؛ لإرساء التضامن دون السقوط في هويات دينية وعرقية، الاستفادة من مؤشرات نتائج هذا البحث، والدراسات المشابهة لها في لفت انتباه المؤسسات التربوية، والسياسية، والقانونية، إلى أهمية الاهتمام بتطوير مجالات الهوية لدى فئات المجتمع، ومنها الطلبة سواء كانوا ذكوراً أم إناثاً، ودعم البرامج والأنشطة التي تتضمن تنمية الهوية وتطويرها.

Abstract: The rise of religious fundamentalism in the last years and putting more obstacles in front of women participation in the public life, this stream represents a political movement the seeks to impose strict ideas about identity, culture and religion in order to reinforce the political authority for some gatherings in society, and it considers women the guards and the symbols of religion and the cultural heritage, then the control of women and restricting their roles in a traditional frame is a core role for fundamental policies and this gave the chance to the ruling party either in the west bank represented by (Fateh), or in Gaza represented by (Hamas) to exclude women from decision-making positions and giving them fragments to remain in political, legal parties seeking their rights as she represents half the Palestinian people.

- The results show that occupation has no religion or any intellectual thought, it contributed to highlight the differences between intellectual streams in Palestine the secular, the national and the Islamic, it helped to arise the contradiction between identity and religious belief.
- The Palestinian woman suffers from the problem of exclusion her from the public life despite the highest qualifications, she also suffers from intellectual violence represented by excluding her from all leadership positions and not allowing her to pass their doors, which leads to the fragmentation of feminism and secular movement and the decay of its role and the breadth of Islamic identity as it's considered the resort that gives her a decent life.

- The research recommended the unity between the Palestinian categories without looking to religious or ethnic identities.
- Using the indicators of the results of this research and other similar researches to extract educational, legal and political institutions to improve identity issues for society categories and students either if they are males or females, and also supporting programs and activities that improve the identity.

مقدمة

حين وقعت النكبة، وتشتت الشعب الفلسطيني، لم تكن الهوية الفلسطينية - سياسياً وثقافياً - قد منحت فرصة التبلور الكامل، ولم يكن المجتمع الفلسطيني قد تواصل تماماً كمجتمع مدني موحد، ولم يكتمل تشكل الشعب الفلسطيني كمجتمع موحد قبل عام ٤٨، والمفارقة أنها بدأت تكتمل في الشتات. (بشارة، ٢٠٠٠، ص: ١٠٥)

فوجهة النظر المتباينة حول مسألة الهوية، تجعلنا في مواجهة متعددة تشكل كل منها فضاء قائم بذاته، وبذا أدركنا أننا نعاني أزمة هوية، والتي هي السبب في تدهور الحالة التي وصلنا إليها، فالمرأة الفلسطينية واجهت الكثير من التحديات والعقبات، سواء كانت داخلية أو خارجية على مدى قرون، وأخرها العقود الستة الماضية في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي. إلا أن ما واجهناه من انقسام داخلي كان الأسوأ بالمطلق، فالصراع الذي يسود المنطقة - والمتجلى بحركات الإسلام السياسي - جعل العالم يأخذ فكرة بأن فلسطين هي من تصدر الإرهاب للعالم، كما أنها تشكل ساحة صدام وصراع بين التيارات الإيديولوجية القائمة، والتي تجلت ب بروز التيار السياسي الإسلامي المتمثل بسيطرة حركة حماس على مجمل الواقع الفلسطيني، الأمر الذي أندر بخطر شديد على الجسم الفلسطيني، ولم يتعظ منه الجسم العربي بمجمله.

مشكلة البحث

يعكس الصراع بين التيارين المركزيين في المجتمع الفلسطيني، وتحديدًا بين التيار العلماني والتيار الديني بكل مكوناتهما الاجتماعية والسياسية والفكرية، أزمة هوية يعيشها المجتمع الفلسطيني، وقد أثر هذا الصراع على مكونات الحياة في فلسطين بما فيها النظام الاجتماعي.

أسئلة البحث

ومن هنا يدور السؤال الرئيس للبحث: إلى أي مدى يؤثر الصراع بين اليساريات، والمتدينات على أزمة الهوية في فلسطين؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس أسئلة فرعية/ وهي:

(١) ما المقصود بالهوية وما مستويات تشكيلها؟

(٢) ما المقصود بأزمة الهوية؟

(٣) ما مراحل تطور العلاقة بين اليساريات والمتدينات، وأسباب تفاقم أزمة الهوية للمرأة؟

(٤) ماذا نعني بالأصولية واليسارية الاختلاف والاتفاق؟

(٥) كيف تولّد الصراع بين اليساريات والمتدينات في فلسطين وما نتج عنه؟

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في التعرف على أزمة الهوية للمرأة في المجتمع الفلسطيني؛ وذلك لفهم الطبيعة بين التيار العلماني، والتيار الديني في المجتمع الفلسطيني بكل مركباتهما الاجتماعية والسياسية والفكرية، وهل تتقارب مع بعضها البعض تحت تأثير التكامل والنضج؟ أم تباعد عن بعضها؟ أم أنها تحاول الحفاظ على النقاط الفاصلة القائمة بينها؟

منهج البحث: استخدمت الباحثة المنهج التاريخي التحليلي، القائم على أخذ المادة من مصادرها التاريخية، وتمحيصها، وتنقيحها؛ من أجل معرفة أسباب أزمة الهوية للمرأة الفلسطينية، وكذلك تفسير تداعيات الصراع الفكري القائم بين التيارين؛ لأجل تتبع المراحل التاريخية التي مر بها هذا المجتمع.

مصطلحات البحث:

الهوية: Identity مقدار ما يحققه الفرد من الوعي بالذات، والتفرد، والاستقلالية، وأنه ذو كيان متميز عن الآخرين، والإحساس بالتكامل الداخلي، والتماثل، والاستمرارية عبر الزمن، والتمسك بالمثاليات والقيم السائدة في ثقافته. (عبدالرحمن، ١٩٩٨، ص: ٤٠٠)

أزمة الهوية: Identity crisis هي درجة القلق والاضطراب المختلط (combined moratorium) المرتبطة بمحاولة المرأة تحديد معنى لوجودها في الحياة، من خلال اكتشافها ما يناسبها من مبادئ، ومعتقدات، وأهداف، وأدوار، وعلاقات اجتماعية ذات معنى، أو قيمة على المستوى الشخصي والاجتماعي (الغامدي، ٢٠٠١، ص: ١٨٩)

الإطار النظري أزمة الهوية للمرأة الفلسطينية ما بين اليسارية والأصولية

كانت غاية الإنسان البحث عن هويته، وشغلته على مر العصور، والإنسان لا يصبح باحثاً عن هويته إلا في عصر التحولات، أو تغير النماذج الإرشادية الحاكمة، وتبدل المسلمات، وتغير الهويات. ومن هنا، فإن إشكالية البحث عن الهوية ليست إلا أطروحة للتحويل الحضاري والنهضة، والبحث عن صياغة جديدة لتاريخ الأمم والشعوب.

لذا أصبحت قضية هوية المرأة جزءاً من الأزمة التاريخية الراهنة لمجتمعنا الفلسطيني، المرتبطة بدورها في الأزمة العامة لمجتمعنا الفلسطيني، بالمعنى السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والمعرفي الشمولي، الذي يقوم على أن مجتمعاتنا -عموماً- لا تعيش أو تنتسب إلى زمن حدائي أو حضاري ديمقراطي بالمعنى الجوهري، وهذا جعل من استمرار الأنماط القديمة، وإفرازاتها التراثية والأصولية النقيض لمفاهيم العقلانية، والتنوير، وإعادة إحيائها عبر إعادة إنتاج التخلف، وتكريس التبعية، كما أصبح أمراً يكاد يكون طبيعياً بوسائل إكراهية وعنفية أحياناً، أو بوسائل تبدو أنها سياسية في أحيان أخرى.

مفهوم الهوية: مفهوم غامض ومعقد ومتشعب المداخل، تتفاعل داخله حقول معرفية عدة، وتتصارع ديناميات الـ «أنا» و«الآخر»، الـ «أنا» و«نحن»، الوحدة والتعدد، التطابق والاختلاف. وقد شكل مفهوم الهوية منذ سنين -وحتى اليوم- إشكالية مؤرقة غير قابله للتجاوز في مختلف الفضاءات الثقافية والحضارية. وسؤال أزمة الهوية هو أحد الأسئلة الأكثر حضوراً في عصرنا الراهن الذي يعيش على واقع «التأحيد» والتنميط للعديد من البنى الثقافية داخل مختلف المجتمعات، وأصبحت رهانات الهوية منتجة لسجلات جدلية ونقد مفتوح على مختلف الآفاق والإشكاليات. (سعدى، ٢٠١٠، ص: ٨١)

ويعرف المعجم الوسيط -الصادر عن مجمع اللغة العربية- الهوية بأنها: حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره. ويذهب المعجم إلى تحديد معنى آخر للهوية حين تُضاف إلى

الكلمة «بطاقة»، أو توصف بالثّعت «الشّخصية»؛ لتجعلنا نحصل على المصطلحين «بطاقة الهوية»، أو «البطاقة الشّخصية»، المتداولين حديثاً، فيذكر أنّ الهوية بطاقة يثبت فيها اسمُ الشّخص، وجنسيته، ومولده، وعمله. ويُعرّف الجرجاني الهوية بأنها: «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق، اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق».

ويشتق المعنى اللغوي لمصطلح الهوية من الضمير «هو»، أمّا مصطلح الهوية المركب من تكرار «هو» فقد تمّ وضعه كاسم معرف بـ «أل»، ومعناه «الاتحاد بالذات». ويشير مفهوم الهوية إلى ما يكون الشيء هو هو، أي من حيث تشخيصه، وتحقيقه في ذاته، وتمييزه عن غيره. فمفهوم الهوية يشكل وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل بشري، ومحتوى هذا الضمير في ذات الآن، بما يشمله من قيم وعادات ومقومات، تكيف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها. (الجرجاني، ١٩٨٨، ص: ٢٢).

وفي المعاجم الغربية يحدد قاموس أكسفورد الهوية بوصفها «حالة الكينونة المتطابقة بإحكام، والمتماثلة إلى حدّ التطابق التام، أو التشابه المطلق». أمّا معجم روبير فيحدد الهوية «باعتبارها الميزة الثابتة في الذات»، ويختزن هذا التحديد معنيين يعمل على توضيحهما معجم المفاهيم الفلسفية لفولتير على الشكل التالي: «إنّها ميزة ما هو متماثل، سواء تعلق الأمر بعلاقة الاستمرارية التي يقيمها فرد ما مع ذاته، أو من جهة العلاقات التي يقيمها مع الوقائع على اختلاف أشكالها». (Coulson, 1979, p.418).

الهوية الفلسطينية

يتميز مفهوم الهوية الوطنية عن غيره من مفاهيم الانتماء والولاء المختلفة والكثيرة، في أنّه حالة سياسية وإرادية خالصة، تتسم بطبيعتها الجماعية حصراً، وتقوم على الاتفاق - وعن وعي تام - بين سكان إقليم معين، على العيش معاً في مجتمع سياسي يتمتع بالسيادة الكاملة. في ظل الدولة العثمانية، لم تكن ثمة حاجة لفكرة الهوية الوطنية؛ فقد كان معظم سكان الأقاليم العربية - ومنها فلسطين - يعرفون أنفسهم بأنهم مسلمون. مع التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بدأت شعوب المنطقة تتطلع إلى إعادة بناء شخصيتها الوطنية. في سياق ذلك تشكلت متصرفية القدس عام ١٨٧١؛ لتوفر المقدمات الموضوعية لتبلور مفهوم هوية وطنية فلسطينية. (حجاوي، ٢٠٠١)

ولكن ما يجب أن ندركه، أنّ بحثنا في الهوية الفلسطينية ليس من باب التشكيك في وجودها، كما يقول العديد في طرحهم للسؤال من أنا؟، وهل الهوية الفلسطينية موجودة فعلاً؟، ثم يقومون بالتشكيك في أصلها، كما يحاولون التفرقة بين الفلسطينيين على أساس جغرافي؛ ما بين فلسطيني عام ١٩٤٨م، و١٩٦٧م، والقدس والشتات، أو بين عائد ومقيم ولاجئ، أو بين فلاح ومدني ومخيم، أو بين مسلم ومسيحي؛ وذلك لزيادة تشتت الفلسطيني. فما يقوم به الاحتلال الصهيوني من ترسيخ لوجوده على أرض الواقع بالاستيلاء على مساحات شاسعة من الأراضي بحكم القوة، وإزالة كلّ ما يتعلق بمقومات الهوية الفلسطينية وخصائصها من تاريخ وتراث وفلكلور ولغة ودين، بفرض الأنظمة القانونية؛ ليثبت وجوده عبر التاريخ هو مدعاة لدق ناقوس الخطر من قبل كل فئات مجتمعتنا، ولندرك أن ليس الهوية فقط في خطر بل المجلد الفلسطيني.

ومن خلال كل ذلك؛ تتمثل خصوصية الهوية الفلسطينية في أن تبلورها ارتبط بمواجهة نكبة تعرض لها الشعب من غزو أجنبي؛ استهدفهم في وجودهم الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والحضاري والإنساني بشكل عام. وعليه، يصح القول أنّ هذه الهوية تشكلت في خضم صراع مرير خاضه هذا الشعب لإثبات وجوده في هذه المعركة القاسية وغير المتكافئة، مما جعل المقاومة- في طور تشكل الهوية الوطنية الفلسطينية- إطاراً ناظماً لها. وأكثر من ذلك، يمكن القول إنّ استمرار الصراع دون تمكن الشعب الفلسطيني من تحقيق حقوقه الوطنية لا يزال يجعل من المقاومة شرطاً لازماً لوطنية الهوية، وذلك على نحو يختلف عن المعنى المعروف للهوية الوطنية القومية لدى الشعوب والأمم الأخرى، والذي لا يرتبط بالضرورة بمفهوم المقاومة. وتبرز هاتان الخاصتان: (الإطار الناظم للهوية، وشرط الوطنية) في أنّهما لا زالتا تفعّلتان فعلهما صعوداً ونزولاً منذ زرع أول «مستوطنة» يهودية عام ١٨٨٢م، مروراً بثوراتها المعروفة في النصف الأول من القرن العشرين، وانتهاءً بأهم إنجاز للثورة الفلسطينية المعاصرة في ستينيات القرن العشرين، وهي الثورة التي أكدت الوجود الواقعي لشعبنا في مواجهة المشروع الصهيوني الإمبريالي الدولي لتجعل من فلسطين أرضاً بلا شعب؛ ليتم تسليمها لشعب افتراضي ليس له أرض، ولذلك كانت أهم صفة للشعب الفلسطيني هي «عبقريّة البقاء»؛ وهذا ما جعل ياسر عرفات يطلق على الشعب الفلسطيني «طائر الفينيق» الذي كلما مات وأصبح رماداً، عاد وقام وحلق في الفضاء من جديد. (دراج، ٢٠٠٨، ص: ٤٠)

وإذا ما نظرنا إلى هوية الفلسطيني، بالمعنى المتعارف عليه بين البشر، فهي غير قائمة، كانت موجودة و«سُرقت»، بسبب الاحتلال المتكرر على الأرض الفلسطينية من عثمانية وبريطانية، ووصاية كل من مصر والأردن على أجزاء من الأرض وأخيراً الاحتلال الصهيوني الأعنف، لذا على الفلسطيني أن يبحث عنها ويجدها. أي أن هوية الفلسطيني الحقيقية تتمثل - أولاً وأخيراً - في استعادة هويته المسروقة، ولن يشفع له موروثه العربي في التعويض عن هويته، ولن تساعد لغته العربية، فالهوية الفلسطينية ما كان يمكن أن يحتاجها الشعب الفلسطيني الحامل لهوية عربية إسلامية تاريخية لولا الهجمة الصهيونية الاستيطانية الاحتلالية، التي استدعت مثل هذه الهوية لإنقاذ الشعب الفلسطيني، وإنقاذ الأمة العربية.

مستويات تشكيل الهوية

تشكل الهوية بسبب تقاطع عوامل النضج الاجتماعي الفيزيولوجي، وقد استخدم (Marcia, 1966) مفهوم «إريكسون Erikson» لأبعاد الهوية، ووضع أربعة مستويات، يكون الأفراد في أحد حالات الهوية من الأقل نمواً إلى الأكثر تقدماً:

- تحقيق الهوية Identity Achievement: تشير إلى حدة الفرد لكل من أزمة هوية الأنا Ego Identity Crisis والالتزام Commitment بما يتم الوصول إليه من خيارات.
- تعليق الهوية Identity Moratorium: تشير إلى استمرارية خبرة الفرد للامتناع دون الوصول إلى حلول مرضية لها، ودون تحقيق الالتزام بما يتم اختياره.
- انغلاق الهوية Identity Foreclosure: تشير إلى غياب أزمة هوية الأنا، مع إظهار التزام الفرد بما حدد له من أهداف وأدوار.
- تشتت الهوية Identity Diffusion: تشير إلى غياب كل من أزمة هوية الأنا، والالتزام في الوقت نفسه، إذ لا يستشعر الفرد حاجة للبحث عن معنى لحياته أو أهدافه، كما لا يبدي التزاماً أو رضا عن أي من أدواره العرضية التي فرضتها الصدفة.



شكل (١): حالات الهوية الناجمة عن تطبيق مبدئي الاكتشاف والالتزام (مارسيا)

تبدأ الهوية بالنمو والتطور خلال التاريخ الشخصي للفرد بما يتوافر له من « تدريبات أساسية لضبط السلوك، واتباع الحاجات وفقاً لتحديدات اللغة والعادات والمعايير والأدوار، في إطار المنظومة الثقافية للمجتمع، وهذه الالتزامات تفرضها المؤسسات الاجتماعية على الفرد، وعليه إيجاد حلول لها بطريقة إيجابية». (أبو جادو، ١٩٩٨، ص: ٢٠، ٨٧)

وتظهر المفاهيم التربوية أن تشكيل الهوية المثالي يتم من خلال المرور بالطقوس الغنية التي تقدم منظوراً مفيداً؛ لتفحص تحولات الهوية أثناء مرحلة البلوغ، وتوضيح التآلف بين السيكولوجي والاجتماعي، والتي توصل المراهقين إلى عالم ما وراء الطبيعة المتعلقة بالنوع الاجتماعي لهم، والتي يتم اكتسابها من الثقافة. (Mrakstorm, & Alejandro, 2003, pp399-425)

وبهذا يسهم المجتمع في «تطوير الأنا ومساعدة الأفراد؛ كي يجدوا الأدوار المناسبة داخل النظام الثقافي الذي يواجه الفرد دائماً بقيم مضادة؛ لأن التأثيرات الاجتماعية ليست دائماً نافعة، والقيم التي يؤكدتها المجتمع تختلف بين الثقافات، فالثقافة التي تشهد تصارعاً تؤثر كثيراً في ضعف تكوين الهوية». (عبدالرحمن، ٢٠٠١، ص: ١٥٩)

لذا يمثل تشكيل هوية الأنا أزمة النمو الاجتماعي في المراهقة، وقد اعتبرها اريكسون «مرحلة تحول وعلاقة انتقال من الطفولة إلى الرشد، تتميز بوجود صراعات وقلق لدى المراهق من أجل تحقيق مجموعة من المطالب والتحديات من أبرزها الاستقلالية والتفرد» (Hagedron, 1983, p7)، وهذه التحديات تسبب أزمة نمائية تستمر حتى تحقيق مطالب الرشد.

وتلخيصاً لما كتب، بدأت عملية تشكيل الهوية للفلسطينيين مع تشكيل منظمة التحرير الفلسطينية، وقيام المؤسسات الرسمية والشعبية، والتي - على الرغم من ضعفها - أسهمت مساهمة فاعلة في تثبيت الهوية الفلسطينية، ولم يغير قيام السلطة الفلسطينية من هذه الحقيقة، لكن تدهور الأمر خلال السنوات اللاحقة بسبب السياسات الاحتلالية إلى الحد الذي تمزقت فيه هذه الهوية إلى هويات جزئية. وساعد صعود حركة «حماس» والتي طرحت إشكالية أخرى تتعلق بالمكون الإسلامي للهوية الفلسطينية، وإبرازه على حساب المكونات الأخرى، وهو ما يعني أن الهوية الفلسطينية لا تزال أبعد عن النضج والاكتمال. وقد كان لفشل السلطة الوطنية أثر في ذلك لأسباب خارجية، أهمها: ممارسات الاحتلال، وقوى العولمة الخفيفة. لذا فالمتابع للسياسة الإسرائيلية في حربها ضد الشعب الفلسطيني، يلمس أنها تعمل على جبهتين: عسكرية؛ لاحتلال الأرض، وسياسية ثقافية؛ لهزم ذاكرة الإنسان الفلسطيني وتشويه تاريخ القضية؛ ليصبح الشعب الفلسطيني شعباً بلا تاريخ، وبالتالي بلا هوية. كما أن الفساد، وسوء الإدارة، والتعسف في استخدام السلطة، والفردية، وعجزها عن ترسيخ قيم الديمقراطية والمواطنة وسيادة القانون؛ أدى ذلك كله إلى زعزعة شعور المواطن بالانتماء إلى الوطن والشعب، وتعززت حالة العجز، والتدهور، وسيادة ثقافة التعصب والتطرف والعنف في التفكير والممارسة.

يعد مصطلح أزمة الهوية: من المصطلحات النفسية المهمة التي تكاد تكون قد أشبعت دراسة وبحثاً من قبل الباحثين النفسيين والاجتماعيين، فهي مرتبطة بفقدان المرجعيات، ومختلف الانتماءات: العائلة، الطبقة، الأمة، الجماعة، التي كانت تسمح للأفراد بتفعيل هوياتهم داخل المجتمع، ولم تعد حاسمة، وتراجع دورها بشكل كبير، وهكذا أصبح العالم يعيش عصر الإنهاك الفعلي للأنظمة الكبرى، والنظريات والإطارات المفاهيمية الشمولية، وتفتت المرجعيات المنتجة للمعنى. فالتحولات الكبرى والجذرية التي تعيشها الإنسانية

ولدت لدى الإنسان شعوراً بالاضطراب، والقلق، والتخوف من فقدان الهوية، لكن غالبية المجتمعات ترفض الشعور بأن هوياتها في أزمة، والجماعات البشرية أصبحت تنازع إلى العودة إلى هويات بسيطة يمكن تعرف عناصرها بسهولة، واعتناقها بثقة غير قابلة للنقاش، وهذا ما سمي «الشعور الوهمي بامتلاء الهوية». (سعدى، ٢٠١٠، ص: ٨٢)

فأزمة الهوية Identity Crisis تعد نتاج لفشل ينطوي على الإحساس بالاغتراب، وانعدام الهدف، واضطراب الشخصية، وهو أيضاً ما يتفق مع ما ذكره أريكسون من أن لفقدان الهوية أحياناً، واضطرابها، وأزمته أحياناً أخرى، أثر واضح على شعور الفرد بالعزلة والاغتراب، وينعكس ذلك بالتالي على صحة الفرد النفسية، من انحلال للشخصية، وصراع للقيم، وسوء التوافق. (Erikson, 1968, p.11)

لكن ما نلاحظه من أزمة للهوية لا يكون عند المرأة فقط، بل عند كل فئات مجتمعاتنا العربي وخصوصاً المغتربين منهم، فالغالبية منهم قد فقد هويته، ويعيش الآن أزمة هوية حقيقية بين من أنا، ومن أكون؟ نعم إن الغالبية الآن تعيش هذا الواقع، ويا ليتها كانت مقتصرة على الفتية أو المراهقين، بل الطامة الكبرى أننا نجد هذه الأزمة- الآن- عند الراشدين، فهؤلاء يعانون أكثر من أبنائهم، بل إن سبب معاناة الأبناء من أزمة الهوية هو الآباء؛ لأنهم - أي الآباء - هم أنفسهم قد فقدوا هويتهم، وضاعت عليهم - هم أنفسهم - قبل أبنائهم، فنجدهم مرة متدينين يقومون بتعاليم الدين الإسلامي على سبيل المثال، والعادات العربية، والقيم والمثل، وفي موقف آخر - قريب منه جداً - نراهم بعيدين كل البعد، بل ويدعون ويعلنون بكل صراحة أن سبب تخلفنا وجهلنا وما آل إليه حالنا هو هذه التعاليم الدينية والتقاليد الفانية البالية !! لا يتمتع هؤلاء بازدواجية الشخصية بل هو فاقده للهوية، فمن جهة يحاول أن يتعلم ويقلد الآخرين من عرب وغربيين، ويحاول إشباع دوافعه وغرائزه المكبوتة، ومن جهة أخرى يقف كحاله على ما تربى وعاش عليه لفترة طويلة من تعاليم وقيم، ويا له من صراع أفقده هويته، فهو يريد ولا يريد، وبدلاً من تحديد خط محدد، وهدف معين للسير فيه، نجده قد ضل طريقه، وضاع هو نفسه بين من أنا، ومن أكون، وماذا أريد؟

وهذا يظهر تفكك المجتمعات العربية وضعفها وتخلفها، لدرجة أنها لم تعد تتخذ قراراً واحداً فيه اتفاق إلا على عدم الاتفاق؛ مما جعلهم مطمئناً للآخرين، ولم يعد لهم تأثير يذكر على الساحة الدولية، وهذا ما نراه واضحاً في كثير من القضايا التي تهم العرب والمسلمين، ومن أبرز

هذه القضايا: قضية فلسطين، الحصار والعدوان المستمران على الفلسطينيين، دون أن يتحرك العرب أو الأمم المتحدة، لا شيء، إلا لأنّ العرب لا وزن لهم على الساحة الدولية، ولذلك لا بد من ملاحظة أنّ سؤال الهوية يطرح نفسه بشدة مع النقلة النوعية للمجتمع الإنساني صوب المعلومات والمعرفة. (قرم، ٢٠٠٣، ص: ٣٠-٣٤)

مراحل تطور العلاقة بين اليساريات والتمتدنيات:

قدمت السلطة الوطنية الفلسطينية صورة متناقضة للنساء الفلسطينيات، ولحركاتهن إبان الانتداب، فمن ناحية، كان ينظر للنساء على أنّهن «دعاة المعاصرة»، وعناصر التمدن للشعب المستقل الذي طال انتظاره، وقد مكن هذا الحركة النسوية أن تنمو وتصبح بادية للعيان، ومن ناحية أخرى، كان ينظر للنساء على أنّهن رمز «أصالة شعبهن»، ورموز الأعراس الاجتماعية التاريخية، وهذا قائم على مبدأ التناقض المتأصل في التفكير الوطني لحصر المرأة تحت وصاية الذكور من أقربائهن. (Chatterjee, 1993, 83)

وبدأ الدور النضالي للحركة النسائية بالتراجع بعد النكبة، إذ اقتصر على الجانب الاجتماعي الخيري، مع وجود هامش ضيق لممارسة دور سياسي سطحي، هذه الحالة يمكن تحليلها بعوامل شتى منها: ظروف الشتات والنزوح، والتي أثّرت على مجمل الحركة الوطنية الفلسطينية التي وجدت نفسها أمام التكوينات السياسية لدول الجوار العربي، وبخاصة التيارين القومي والشيوعي، ولاحقاً الإسلامي، مما أضعف - مؤقتاً - الهوية الوطنية الفلسطينية على الصعيد السياسي، وهمش - إلى حد ما - البعد النسائي في العمل السياسي، إذ أنّ هذه التيارات السياسية لم تشكل رؤية خاصة بالمرأة.

وبعد هزيمة حزيران ١٩٦٧، قام الاحتلال بالمحافظة على مجمل العادات والتقاليد الاجتماعية التي تحطّ من قيمة المرأة وتمنع تحرّرها، لكنّ قوة انتشار حركات المقاومة الفلسطينية وتأثيرها، أسهمت - بصورة ملموسة - في كسر الطبيعة المحافظة الرجعية للعديد من النساء اللواتي التحقن في صفوف المقاومة عموماً، وفي فصائل وأحزاب اليسار خصوصاً، وكان للانتفاضة الأولى ١٩٨٧ دور هام في تطوير دور المرأة السياسي والاجتماعي، حيث أتاح مساحة واسعة لها في المشاركة في النضال ضد الاحتلال حتى عام ١٩٩٤، حيث بدأ مسار الانتفاضة في التراجع لحساب عملية التفاوض وصولاً إلى أوسلو ١٩٩٣، ثم قيام السلطة

الفلسطينية عام ١٩٩٤، التي أسهمت بدورها في بعض الجوانب التطورية الخاصة بالمرأة عبر عدد من الأنظمة والقوانين، ولكن بالرغم من ذلك، بقيت أسباب العنف المسلط على النساء قائمة بسبب بقاء البنى الاقتصادية الاجتماعية والعائلية التقليدية التي قامت السلطة بتغذيتها. (الصوراني، ٢٠١٠)

وقد يكون لصعود الحركة الإسلامية في الأرض المحتلة، وخاصة في سنوات الانتفاضة، أثر في تراجع عملية التحرر الاجتماعي بين النساء. تجلت بعض مظاهره في المحافظة على السلوك العام، وخاصة لدى النساء اللواتي ارتدين ملابس محافظة، ففي قطاع غزة مثلاً، كان من الصعب مشاهدة امرأة في الشارع أو مكان عام لا تضع غطاء على رأسها، وقد كان الوضع أقل محافظة في الضفة الغربية التي تعرف قدراً أكبر من التعددية الاجتماعية والثقافية والدينية، وذات الظروف الاقتصادية الأفضل. فعدم اختلاف مجتمعنا عن غيره من المجتمعات في العالم، بتعرضه لتأثير ظهور حركات سياسية دينية لها رؤية محددة للأسس التي ينبغي أن يقوم عليها المجتمع ككل، والتي بالضرورة تمس المرأة، ومنها؛ صعود حركة «حماس» التي تتبنى أسس للعلاقات والقيم الثقافية عن المرأة التي تتسم بالتقليدية، وتقوم على انتقاء بعض التفسيرات السلفية لبعض الأصول الدينية والتراثية.

يظهر أن مجتمعنا الفلسطيني - كما هو حال المجتمع العربي- مجتمع غير متبلور، أو في حالة سيولة طبقية، متخلف تابع مشوه، يحدد التخلف في إطار العلاقات الرأسمالية التابعة، الرثة، التي تُعيد إنتاج النظام الأبوي، ونظام القهر والاستغلال الطبقي الذي يحمل في طياته أبشع مظاهر الاضطهاد والاستغلال للمرأة، من حيث عدم مساواتها في البيت أو المدرسة مع إخوانها من الذكور، أو في العلاقة مع زوجها، حيث يتحدد وجودها وهويتها الاجتماعية، عبر شطب وجودها المستقل أو المتميز، ويتم التعامل معها بكونها زوجة فلان، والأمر كذلك مع والدها أو ابنها، حيث يقال بأنها بنت فلان أو أم فلان (صوراني، ٢٠١٠). كل هذه الممارسات جعلت المرأة -في بلادنا- محكومة بشخصية الرجل، ومندمجة في ذاته أو شخصه؛ مما أدى إلى فقدان الأغلبية الساحقة من النساء القدرة على التعبير عن ذواتهن أو إرادتهن طالما بقيت أوضاع التخلف ومظاهره قائمة، وقابلة للانتشار والتراكم والتجدد في ظل نظام طبقي تابع، لا يلغي إرادة المرأة ودورها فحسب، بل يلغي أيضاً إرادة الرجل ويجعل منه عبداً لذلك النظام، الأمر الذي يشجعه أو يسوّغ له استعباد المرأة كنتيجة طبيعية لظروف

القهر والفقر والتخلف من ناحية، وكنتيجة أيضاً لفقدان المرأة قدرتها أو فرصتها على تحقيق استقلالها الاقتصادي ومن ثم الاجتماعي من ناحية ثانية. وفي كل الأحوال، فإن مظاهر الفقر والبطالة التي تنتشر بصورة متزايدة في بلادنا؛ تدفع إلى تزايد حدة تدهور أوضاع المرأة، بحيث تصبح وعاءاً يُفَرِّغ فيه الرجل كل أشكال الاضطهاد والظلم الطبقي الذي يتعرض له، بحيث يمكن القول بحق إن المرأة عندنا تتعرض لكل أشكال الاستغلال والظلم والاضطهاد المجتمعي والطبقي والعائلي، ويمكن وصفها فعلاً بأنها مضطهدة، خاصة مع تفاقم أوضاع الهزيمة والإفقار، والانتشار غير المسبوق للتيارات الدينية، أو ظاهرة الإسلام السياسي التي لم يكن ممكناً ظهورها بهذا الاتساع، لولا تعمق مظاهر التبعية والتخلف والخضوع عبر الأنظمة الحاكمة، التي وفرت -عبر استبدادها وإفقار شعوبها- كافة الفرص والظروف الملائمة لانتشار التيارات الأصولية الرجعية.

ما أسباب تفاقم أزمة الهوية للمرأة الفلسطينية

ظهرت ازدواجية في الهوية الثقافية في المجتمع الذكوري العربي، نتيجة لاستمرار تأثير فكر الحداثة الغربي على النظم الاجتماعية العربية التقليدية، وهذا انعكس على شخصية الفرد والجماعة والهوية بصورة خاصة، فما بين رغبة الذكور في العيش على الطريقة الغربية، لا تزال الثقافة التقليدية تشدهم لاستخدام النصوص الدينية لتأكيد سيطرتهم. وقد تجاوزت الثقافة الغربية التأثير غير المباشر لها إلى تأثيرات مباشرة في فترة الاستعمار، لا سيما على الفكر النسوي العربي، فقد أدت السياسات الغربية الهادفة لتغيير الثقافة المحلية وتغريبها، وتبرير وجود الاستعمار بالواقع الاجتماعي المتخلف، إلى وجود تيارات عربية ترفض الفكر النسوي التحرري، باتهامه بأنه يتساق مع التوجهات الاستعمارية، في الوقت الذي كان فيه الفكر النسوي التحرري قد بدا يولد من رحم مشاركة النساء العربيات في مقاومة الاستعمار. (أبولغد، ١٩٩٩)

ولم يكن هناك اختلاف كبير بين الحالة العامة للمرأة الفلسطينية والمرأة العربية، سوى المسألة الاجتماعية وقضايا تمكين المرأة والنهوض بها في ظل الاحتلال، وظلت قضاياها رهينة للمسألة الوطنية، أي دونها ترتيباً من حيث سلم الأولويات، فرغم ظهور العديد من الحركات والجمعيات النسائية منذ سنوات الثمانينات في فلسطين، إلا أن وجود الاحتلال انعكس سلباً

على نظرة الجمهور الفلسطيني لهذه المؤسسات، خاصة وأنها ممولة خارجياً، مما انعكس بدوره على خطاب هذه الحركات والجمعيات. ولكن مشاركة المرأة الفلسطينية في حركات المقاومة، والحركات السياسية خاصة خلال انتفاضة الأقصى، أبرز منهن المقاومات والاستشهاديات إضافة إلى التحسن في مستوى تعليمهن الذي ثبت وضعهن، وزادت مشاركتهن في العمل والحياة العامة، وأضفى على مطالبهن شرعية في المجتمع. فلم تعد المرأة الفلسطينية حبيسة المنزل كما كان في السابق، بل خرجت للعمل في عدة ميادين، ودخلت إلى الحياة السياسية في الانتخابات التشريعية الفلسطينية الأخيرة بكثافة. (عكاشة، ٢٠٠٨، ص: ٢١-٢٢)

لكنها؛ لم تكن واعية لذاتها ولحقوقها الذاتية «الحركة النسوية الفلسطينية»، ويعبر عن هذا بعض مقولات النساء الفلسطينيات من هذا الجيل، فقد كان من الصعب عليهن أن يفكرن في المطالبة بحقوقهن من الرجال في وقت لم يكن للرجال فيه أية حقوق. ومع أن القيادة النسوية الفلسطينية تشربت تعاليمها بالأفكار الغربية التي ركزت على قيم معينة مثل الديمقراطية التمثيلية، والمواطنة باعتبارها تقاليد عالية، إلا أن القيادة النسوية عجزت عن إجراء تحليل لكيفية تداخل هذه المفاهيم بالنشاط السياسي الفلسطيني، فعملهن النسوي الوطني كان أصلاً متحدياً للأفكار الأبوية، وهذه الازدواجية- كما أدركها بعض الباحثين في العالم الثالث- تدل على أن النساء اللواتي يعشن في ظل الهيمنة الامبريالية والاستعمارية لا يقمن بتعريف أنفسهن استناداً إلى جنسهن فحسب، وإنما من خلال منطق المعارضة لأطر السيطرة الاستعمارية. (جاد، ١٩٩٩، ص: ٣٠)

لذا يعد تراجع دور الحركة النسائية كحركة ديمقراطية اجتماعية مطلية في فلسطين، هو انعكاس مباشر عن تراجع دور أحزاب التيار الديمقراطي- بصورة خاصة- في تفعيل القضايا والمطالب الوطنية الديمقراطية للمرأة، وإذا كان لهذا التراجع أسبابه الموضوعية والذاتية، إلا أنه شكّل غطاءً أو ذريعة لانتقال العديد من الكوادر النسائية نحو العمل في المنظمات والمؤسسات الأجنبية غير الحكومية، التي انتشرت بصورة كبيرة في مرحلة ما بعد أوسلو؛ لاستيعاب هذه الكوادر من النساء والرجال، وإسهامها في خلق المناخات والمغريات المادية التي أدت إلى فك ارتباط هذه الكوادر بأحزابها، وتحويل معظم النشاطات النسائية والمجتمعية الأخرى وتتركزها في هذه المنظمات، بعيداً عن إطار العمل السياسي ودوره في العمل الجماهيري المنظم. (الصوراني، ٢٠٠١)

ونظراً لأن العوامل الدافعة باتجاه دور قيادي للمرأة العربية تعد عوامل خارجية، تتجسد في السياسات الغربية الرسمية التي تستهدف تعزيز الديمقراطية، وتمكين المرأة في إطارها، وحركة العولمة وما يصاحبها من تأثير لعملية التجانس الثقافي العالمي المستمرة، والانتشار المتسارع لأنماط الحياة الغربية المهيمنة على حركة العولمة، وتأثير الصورة النمطية للمرأة الغربية التي تبدو لنا وكأنها تمارس دورها القيادي في الدولة والمجتمع جنباً إلى جنب مع الرجل، وعوامل أخرى داخلية محلية النشأة والجذور، مثل نشاط الحركة النسوية، ومنظمات المجتمع المدني المعنية بالمرأة، والتوجهات الفردية للنساء، المدركات لحقوقهن السياسية، والمتسلحات بالموهلات الضرورية التي تؤهلن للمشاركة السياسية. وفي مقابل هذه العوامل الدافعة باتجاه دور متقدم للنساء، فإنّ مفاعيل الإغلاق والتفوق في الثقافة الاجتماعية التقليدية المحلية، واستمرار تأثير الأنماط التقليدية لتقسيم الأدوار ما بين الرجل والمرأة لا يزال يغذي الموروث الثقافي التقليدي الذي يعيق ويحد من تقدم المرأة إلى المراكز القيادية في المجتمع العربي، مما يضع المرأة العربية - والمجتمع العربي ككل - في ساحة صراع ما بين الثقافة المحلية المعيقة، والعوامل الدافعة الأخرى. (شبيبته، ٢٠١١، ص: ١١٥)

واعتباراً لذلك؛ فإنّ المرأة الفلسطينية خرجت عن القاعدة العربية، والذي ساعدها في ذلك الظروف السياسية والوطنية، فالدخول النسوي من بوابة العمل الوطني وفر لها مناخات إيجابية للمشاركة الواسعة، فمنذ وقوع فلسطين تحت الانتداب البريطاني الذي خلف الإمبراطورية العثمانية التي أسهمت في تراجع المفاهيم الاجتماعية، وانتشار المفاهيم التقليدية البالية وترسخها، ومن ثم وقوع فلسطين تحت الاحتلال الإسرائيلي، وخوض الشعب الفلسطيني صراعاً ضارياً معه، ولا يزال مستمراً منذ حوالي قرن من الزمان، جعل الحركة النسائية تنشأ في ظل ظروف وطنية معقدة، لتكون جزءاً عضوياً أصيلاً من معركة التحرر الوطني التي يخوضها الشعب الفلسطيني. وعليه، جاءت فكرة المشاركة النسائية كفكرة أصيلة، فوّت فرصة اتهامها بالاستيراد أو التغريب، فقد جاءت ولادتها طبيعية باعتبارها جزءاً من العمل العام - أي خارج البيت - لخدمة أهداف مجتمعية عامة، وهو ما أسهم في نجاحها، وقدرتها على ربط التحرر الاجتماعي بمشاركتها الوطنية العامة. (هنديّة ماني، ١٩٩٩، ص: ١٥٦)

وفي ضوء إدراك الخصوصية الفلسطينية، وفي ظل طرحنا للأسئلة عن ماهية البرامج التي يمكن تطبيقها، لا بد من الاعتراف بحقيقة أنّه لا يمكن أن نراهن على الوحدة بين النساء، فهذه

المراهنة- إن وقعت- فإنما تدل على عدم سعة التفكير، فكلنا يعرف أنه يوجد إلى جانب الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية- الذي ينضوي تحت مظلة م.ت.ف- قوى نسائية جديدة، وخصوصاً الحركة الإسلامية النسوية الفلسطينية التي اخترقت الكثير من البنى المجتمعية الفلسطينية. (عبدالمهدي، ١٩٩٩، ص: ٧٥)

الأصولية واليسارية الاختلاف والاتفاق

عندما يقوم الصراع بين دائرتين معرفيتين، تطرح كل دائرة أفكاراً ونظريات تختلف بشكل كامل عما تطرحه الدائرة الأخرى، وتربي كل دائرة أفراداً لهم رؤى وأفكار وتصورات خاصة، وعندما تتأطر كل دائرة في إطارها الجغرافي الخاص لا تبدو هناك أي مشكلة، ولكن الأمر يختلف عندما تحاول تجاوز حدودها الجغرافية، حيث ينشأ الصراع والاصطدام بين أفكار كل دائرة، ويستخدم مفكرو كل طرف وعلماء وطاقتهم الفكرية والسياسية في هذا الصراع، ليخرج بذلك التصادم من حالته النظرية إلى حالته الاجتماعية والسياسية، وتؤدي هذه الصراعات أحياناً إلى نمو الفكر وظهور أفكار ومدارس فكرية متفوقة، وقد تؤدي أحياناً إلى تضيق مساحة الفكر والتباحث، فيعتبر كل تيار أفكاره هي الراجحة ويستخدمها كسيف ضد الطرف الآخر، ولكن لو يتعامل أصحاب الأفكار بتواضع مع أفكارهم، وبرحابة صدر مع الأفكار الأخرى، تكون هناك فرصة مناسبة لبحث الأفكار وتبادلها، وسيكون كل فكر قادراً - في دائرته الجغرافية- على كسب عناصر جديدة من الفكر المقابل، وعلى تصحيح أخطائها. غير أن هذه الحركة التكاملية في الدائرة المعرفية الواحدة لا تجري إلا إذا كانت التيارات الفكرية تملك القدرة على هذه الحركة، ولديها القدرة على تقبل الرأي والرأي الآخر. (القدوسي، ٢٠٠٨، ص: ٩)

لذا فإنّ تشعب الفكر السياسي الفلسطيني- فترة الانتداب البريطاني- إلى ثلاثة تيارات رئيسية: تيار الوطنية القطرية، وتيار القومية العربية، وتيار الشيوعية الأممية، أدى إلى وصف الحدود الفاصلة بين التيارين الأول والثاني بالضعف، والظهور أحياناً أخرى، وكان الدعم الجماهيري لهما يتباين من حين إلى آخر. أما التيار الثالث الشيوعي، فبقي مستقلاً ومعزولاً عن التيارين السابقين وينقصه الدعم الشعبي في الأوساط العربية؛ وذلك بفعل نشأته من بين صفوف المهاجرين اليهود اليساريين. لذا بقي ضعيف الشعبية حتى بعد أن تطور لما سمي بـ «عصبة التحرر الوطني» ذات الأكثرية العربية. (القلقيلي وأبو غوش، ٢٠١٢، ص: ٢١)

ونظراً لتراجع الحركة القومية العربية، وتمثلها بأزمة اليسار المتفاقمة، وضع المجتمع تحت رهان بين خيارين: الأول الديمقراطي، والثاني الإسلامي تحت شعار (الإسلام هو الحل)، فالمرجعية الفكرية هي لغالبية تيارات الإسلام السياسي المتمثل بالفكر الديني (قرآن وسنة واجتهادات السلف الصالح)، والأمة هي الأمة الإسلامية، والهوية هي الهوية الإسلامية، والدولة هي دولة الخلافة الراشدة، وأصبحت الثنائية التي تشغل الحقل السياسي والإسلامي اليوم هي الإسلامي والوطني، واستقطاب المنتمين لتيارين لا يستطيع أن يخفي الخلافات داخل كل تيار، وهي خلافات قد تكون أوسع مما هي بين التيارين وبعضهما البعض. (أبراش، ٢٠٠٧، ص: ١٣-١٨)

لذا رفض الفلسطينيون اعتناق فكرة الدولة القومية الوطنية مبكراً، على النحو الذي فعله اللبنانيون والمصريون على سبيل المثال؛ وذلك بفعل الثقافة السائدة والمتمثلة بالثقافة الإسلامية المتمسكة بإطار الدولة العثمانية الإسلامية، أو الدولة العربية الإسلامية الواحدة في سياق ثورة الشريف حسين، حيث كانت الأصوات الداعية إلى ثقافة فلسطينية وإلى فلسطينية الفكر السياسي قليلة وضئيلة التأثير. (ابو عمرو، ١٩٩٥، ص: ١٤٦-١٤٩)

لذا تعد التجربة والممارسة هما المعيار الحقيقي لاختبار هذه الحركات، إذ باتت الحياة تقدم لنا مجموعة من التجارب التي تتراوح بين تجربة الحكم في السودان، وبين النموذج الإيراني أو نموذج حكم طالبان، والنموذجين التركي والماليزي. وما بين جميع هذه النماذج صار المجتمع العربي مقبلاً على تجارب جديدة، في ظل صعود تيارات الإسلام السياسي إلى الحكم في بعض الدول العربية التي نجحت فيها هذه التيارات عبر انتخابات ديمقراطية. بدأت مظاهر الصحوة الإسلامية في فلسطين بالظهور في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن الماضي، تمثل ذلك على المستوى السياسي بإعادة تفعيل حركة الإخوان المسلمين، وتشكيل ما سمي بالكتل الإسلامية في الجامعات الفلسطينية الناشئة، وكذلك تأسيس حركات سياسية جديدة مثل حركة الجهاد الإسلامي التي تشكلت في بداية الثمانينيات، وحركة حماس المنبثقة عن الإخوان المسلمين في أواخر ١٩٨٧م.

في تلك البدايات كانت مظاهر التدين الشعبي هي الأبرز رغم ظهور تلك الحركات السياسية، فتنظيماً كانت الحركات السياسية الفلسطينية التي توصف بالعلمانية هي الأكثر بروزاً والأكثر حضوراً، وكانت الصحوة الإسلامية تكاد تحصر مظاهرها في التدين الشعبي الذي يتحول في بعضه إلى الشكل السياسي الإيديولوجي للدين. (البرغوثي، ٢٠١٢، ص: ١١)

مما جعل الهوية اليسارية ملتبسة للتنظيمات التي تعلن عن نفسها كتنظيمات يسارية من حيث خطابها، وممارساتها، ومواقفها السياسية والاجتماعية، فممارسة اليسار لدوره له استحقاقات برنامجية، وتنظيمية، وسياسية، وكفاحية. فاليسار اختزل دوره في محاولات الحفاظ على مواقع تمثيلية في مؤسسات منظمة التحرير، وفي الاتحادات العامة بغض النظر عن تأثير هذه المواقع. (هلال، ٢٠٠٩، ص: ٤٨)

لذا فتحديد الهوية الفكرية المتجانسة لقوى اليسار يشكل المدخل باتجاه المساهمة في وحده اليسار، وعليه فإن هذه القاعدة يجب أن تتوسع لتشمل كافة القوى والفعاليات والأطر الاجتماعية والشخصيات المستقلة التي تؤمن بمفاهيم العلمانية والمواطنة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية؛ حتى يتم تشكيل التيار اليساري، والديمقراطي الواسع، القادر على تحقيق الفعل والتأثير بالمجتمع الفلسطيني في مواجهة القطبية الثنائية السائدة بالحالة الفلسطينية بين كل حركتي (فتح + حماس)، اللتين تعبران عن منهجين فكريين وسياسيين واجتماعيين مختلفين. فاليسار هو تيار فكري سياسي يتميز بتبنيه قضايا العدالة الاجتماعية والتعددية والعلمانية بمفهومها الأصيل، والمناهضة لكل أشكال التمييز، وتعظيم الحريات وحقوق الإنسان. (أبو رمضان، ٢٠٠٧)

وهناك من يربط ما بين اليسار والماركسية الشيوعية واللاسلطوية والاشتراكية، ويشدد على أنّ اليساري الثوري يجب أن يكون شيوعياً واشتراكياً يعادي الرأسمالية والليبرالية والامبريالية. أما بالنسبة لليسار الفلسطيني فهو يتبنى الماركسية اللينينية والذي يؤكد أنه يسعى لإقامة دولة فلسطين الديمقراطية العلمانية على أرض فلسطين، والتي يعيش مواطنوها بمساواة كاملة بدون تمييز في الحقوق والواجبات. (هلال، ٢٠٠٩، ص: ٤٣)

وما بين يسار ويمين، تركزت المشكلة في النخب المنتمية حزبياً وفكرياً، وعدم استعدادها للتضحية، فخلفتها، وأصولها الطبقية، أو مواقعها الرسمية في الحكم، تشدها نحو مصالحها الضيقة على حساب مصلحة الأمة، وحالها كحال الشخص المصاب الشيزوفرينيا « ازدواجية شخصية »، فكل نظام يُحمّل شريكه مسؤولية الفشل، متهما إياه بالتبعية للخارج، أو خضوعه لمحاول خارجية. (أبو عنزه، ٢٠١١، ص: ٣)

ونظراً لهذه التناقضات المختلفة التي عانت منها الهوية الفلسطينية، والتي بدأت عملية تشكيلها مع تشكيل م.ت.ف، وقيام المؤسسات الرسمية والشعبية التي على الرغم من هشاشتها

وضعها قد عززت مساراً ظل متذبذباً منذ عشرينات القرن الماضي، بين تيار يعمل على تأسيس مثل هذه الثقافة، وتيار يرفض ذلك ويدعو إلى الاندماج في محيط الثقافة العربية، وكان هذا التيار يدّعي بأنّه لا توجد ثقافة فلسطينية خاصة؛ لأنّ ثقافة الفلسطينيين هي جزء لا يتجزأ من الثقافة العربية العامة، ولم يغير نشوء السلطة الفلسطينية وتشكيل حقل سياسي جديد من هذه الحقيقة، بل تفاقم الأمر خلال سنوات، إلى الحد الذي تمزقت فيه هذه الهوية إلى هويات جزئية، ومع صعود حركة المقاومة الإسلامية «حماس» وطرحها إشكالية أخرى تتعلق بالمكون الإسلامي للهوية الفلسطينية، وإبرازه على حساب المكونات الأخرى، وهو ما يعني أنّ الهوية الفلسطينية لازالت أبعد عن النضج والاكتمال. (البديري، ١٩٩٥، ص: ٨٨)

لذا فإنّ التطور الأبرز حدث بعد تأسيس السلطة الفلسطينية «اتفاقية أوسلو»، فنشاط الحركة النسوية الواضح رغبة في التأثير على سياسات تلك السلطة وتشريعاتها، وضع أمام حركة الإسلام السياسي «خطوط حمراء» لا يجب تجاوزها في علاقتها بالسلطة، من بينها عدم محاربة الثقافة الإسلامية، كنظام تعليم يقوم على أسس وطنية إسلامية، وأيضاً قانون الأحوال شخصية الذي يقوم على الشريعة الإسلامية. (جرار، ١٩٩٤)

وبعد كل الأحداث والتطورات والتقسيمات التي مرت بها الهوية الفلسطينية، نراها تشهد منحنى آخر تمثل في الظاهرة المسماة المدّ الأصولي أو الإسلام السياسي والتي هي من قضايا الساعة، وهذا واضح للعيان ولا يختلف اثنان عليه، حيث تفرض نفسها بأشكال متفاوتة الحدة ما بين بلد وآخر، وتأخذ تعبيرات، وتمارس سلوكيات قد تختلف في مظاهرها الخارجية، لكنها تتفق في جوهرها وفي مرجعيتها العقلية والعقائدية التي تنهل منها، أو أنها تدّعي ذلك.

كيف تولد الصراع بين اليساريات والمتدينات في فلسطين وما نتج عنه:

إنّ كشف التناقض القائم في دولة ولدت بعد سنوات طويلة من الاستعمار، ولكنها لا يمكن أن تعطى مسمى «دولة ما بعد الاستعمار»، لأنه ما زال ماثلاً بشكل مفضوح في جميع نواحي الحياة الفلسطينية، فالتقسيم الجغرافي لأجزائها الممثلة بأراض عام ١٩٤٨م، وكذلك قطاع غزة، والضفة الغربية، والقدس، والشتات الفلسطيني ممثلاً بمخيمات اللجوء في كل الدول العربية، أسهم بنشوء حركات نسائية تواجه مهمتين رئيسيتين في آن: الاستمرار في الكفاح الوطني، والمساهمة في بناء الدولة؛ للضغط عليها من أجل إحقاق حقوقها المدنية. (جاد، ٢٠٠٨، ص: ١١-١٢)

فالفكرة المغلوطة السائدة حول مفهوم الحركة النسائية هي أنها تتكون من جهود بعض النساء من أجل الحصول على حقوق فتوية قد تتعارض مع مصالح المجتمع ككل؛ بل إن كثيراً ممن يعترفون نظرياً بشرعية قيام حركة نسائية تطالب بالمساواة والعدالة الاجتماعية على أساس النوع الاجتماعي (الجنس)، إنما يرون أن المطالبة بحقوق النساء هي مرحلة لا يجب أن تحتل موقع الأولوية على أجندات العمل السياسي: نظراً لكونها قابلة للحل تلقائياً بمجرد تطبيق مفاهيم الديمقراطية أو الليبرالية أو الاشتراكية الشاملة، ومن هنا تظهر أهمية تأكيد أن الحركة النسائية هي حركة اجتماعية سياسية مبنية على فرضية خضوع النساء لصور من القهر والتهميش والاستبعاد في المجتمع، وهي حركة تسعى من أجل تغيير أوضاع النساء في سبيل العدالة والمساواة. (كبال، ٢٠٠٤، ص: ٧)

وليس من المبالغة في شيء القول بأن المرأة الفلسطينية في مرحلة ما بعد النكبة كان لها دور هام- وبصورة عفوية- في تأجيج المشاعر الوطنية، والحفاظ على الهوية وحقوق العودة، إلى جانب تأجيج المشاعر الطبقية والاجتماعية؛ نظراً لشدة معاناتها وعمقها، وتماسها اليومي المباشر مع كل مظاهر الحرمان والمرض والمعاناة اليومية التي فرضت عليها تدبير ما لا يمكن تدبيره لأطفالها وأقاربها في سياق المعاناة الأوسع على مساحة الوطن، التي تلف الجميع من أبنائه وبناته في إطار من الرهبة والقسوة والخوف من الغد، والترقب والريبة، والحذر والاستنفار الدائم، شكلت كلها مدخلا واسعا لاندفاع أبناء الوطن ومشاركتهم النوعية والكمية الهائلة في صفوف الحركة الوطنية الفلسطينية ما بعد النكبة الأولى (١٩٤٨) إلى يومنا هذا. (نزال، ٢٠٠٧، ص: ٣٥)

ولم تتبلور من الفترة ما بين ١٩٤٨- ١٩٦٧ حركة نسائية ذات طابع وطني اجتماعي على الصعيد الجماهيري في أوساط النساء الفلسطينيات؛ وظل نشاط الاتحادات والمنظمات والجمعيات الخيرية النسوية قاصراً على أعداد محدودة من النساء، عبر اللقاءات والاجتماعات النخبوية أو في إطار الأحزاب السياسية الوطنية والقومية واليسارية آنذاك امتداداً في الأوساط الاجتماعية للنساء، خاصة في المناطق الفقيرة من المدن، والقرى والمخيمات، حتى هزيمة حزيران ١٩٦٧، وصعود نشاط حركة المقاومة الفلسطينية وفعاليتها كعنوان وإطار رئيسيين تغلب على كل النشاطات المدنية والاجتماعية الأخرى، مما أدى إلى تراجع نشاط الجمعيات والاتحادات النسائية- على قلته وضعفه- لحساب فصائل المقاومة الفلسطينية، التي

استوعبت معظم العناصر النسوية العاملات في النشاط العام، واندماجهن في العمل السياسي عبر علاقتهن التنظيمية مع هذا الفصيل أو ذاك. (منظمة الاسكوا، ٢٠٠٥، ص: ٤٦)

لذا فاستمرار زخم النضال النسائي بعد هزيمة ١٩٦٧ فرض على النساء الفلسطينيات مواجهة تداعياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنسائية؛ فأسسن الجمعيات الخيرية، وأسهمن في مواجهة مخططات دولة إسرائيل الهادفة إلى تذيب الهوية الفلسطينية، فنظمن الاعتصامات، وشاركن في الإضرابات والمظاهرات التي وجهت بحملة قمع إسرائيلية واسعة أدت إلى اعتقال المناضلات، وإبعاد بعضهن، وفرض الإقامة الجبرية على أخريات. (حسين، ٢٠٠١)

لكن في أواخر السبعينيات طرأ تطور نوعي آخر على حجم انخراط المرأة في النضال الوطني والاجتماعي، وذلك نتيجة طبيعية لعملية التسييس العامة التي كان يمر بها المجتمع الفلسطيني. وفي هذه الأثناء منحت المرأة حق الانتخاب، مما أثر في نتائج الانتخابات البلدية التي جرت عام ١٩٧٦م، حيث نجح في هذه الانتخابات مرشحون وطنيون وتقدميون في مواجهة المرشحين التقليديين، كما شهدت أعوام السبعينيات افتتاح عدد من الجامعات والكليات المتوسطة في الأرض المحتلة، الأمر الذي أدى إلى إفساح المجال لعدد كبير من النساء اللائحاتق بهذه الجامعات والكليات. (أبو عمرو، ١٩٩٥، ص: ٦١)

كل هذه الأحداث أبرزت فشل البرنامج الوطني للفصائل الفلسطينية العلمانية، وظهور البديل الإسلامي الذي أثنى شرائح اجتماعية واسعة بما في ذلك المنظمات النسوية عن الاستمرار في النضال الاجتماعي المنظم؛ نتيجة لحالة من الإحباط. ولم تقف الفصائل العلمانية وقفة جادة إلى جانب المرأة في سعيها للتحرر، ولا تتوقع المنظمات النسائية موقفا أفضل من الحركة الإسلامية ذات النظرة المحافظة تجاه المرأة. (البرغوثي، ٢٠٠٠)

وهذا ما يفسر عدم اختلاف المجتمع الفلسطيني عن غيره من المجتمعات في العالم، بتعرضه لتأثير ظهور حركات سياسية دينية لها رؤية محددة للأسس التي ينبغي أن يقوم عليها المجتمع ككل، والتي بالضرورة تمس المرأة. من بين التطورات المهمة التي أدت إليها الانتفاضة الإعلان عن حركة الإسلام السياسي «حماس» التي تبني أسس للعلاقات والقيم الثقافية عن المرأة التي تتسم بالتقليدية، وتقوم على انتقاء بعض التفسيرات السلفية لبعض الأصول الدينية والتراثية،

فالانطلاق من بعض العادات والتقاليد والجوانب المحافظة في الثقافة السائدة، وترسيخها بتفسير سلفي للدين، يعد استراتيجية حركات الإسلام السياسي، والتي تختلف عن الرؤية التي حاول بلورتها رجال الدين في بداية عصر النهضة العربية، فبينما هي تستند إلى الدين لإيجاد الخطاب الذي يخدم أهداف النهضة في ذلك الوقت، وخاصة فيما يتعلق بتعليم المرأة وإعطائها حقوقها السياسية، نجد أن حركات الإسلام السياسي الحديثة تستند إلى نفس النص، ولكن تخرج تفسيرات تدور معظمها - خاصة المتعلقة بوضع المرأة في المجتمعات العربية - بجوانب أخلاقية تمس السلوك اليومي للرجال والنساء دون ربط ذلك بأسباب تخلف المجتمعات الحالي، وتختلف قواها البشرية ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وربط ذلك بأوضاع النساء في تلك المجتمعات. (جاد، ٢٠٠٠، ص: ٦٥-٦٦)

وخلاصة ذلك، تبين أن ظهور الإسلام السياسي الذي لم يرتبط بتراجع اليسار لأنه سبق أزمة اليسار، ولكن ضعف اليسار خصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفيتي فسمح المجال للقوى الأصولية لكي تتمدد أكثر في المجتمع مستفيدة من الإرباك الحاصل، مما أسهم في نمو الأصولية الدينية. (هلال، ٢٠٠٩، ص: ١٤٢)

فالثقافة الإسلامية والدعم المالي والسياسي، وفراظروفا ملائمة للتيار الإسلامي، وقد أسهم في الاتجاه نفسه التحولات الدولية والإقليمية، والأوضاع المالية التي برزت في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات وما زالت مستمرة، هذه التحولات جعلت المرأة والشباب القطاعات الأكثر تأثراً بالتيار الإسلامي. فتراجع التيار اليساري بدأ مع بداية التسعينيات، وهي الفترة التي تعمقت فيها السمة الاستهلاكية للمجتمع من حيث الاعتماد على الوظيفة والعمل المأجور، وباتت الناس مضطرة للركض وراء تلبية احتياجاتها اليومية، وقد استفادت حركة حماس من تجربته الإخوان المسلمين في مصر والأردن، حيث وظفت مؤسساتها الخيرية سياسياً، وبذلك ركزت حماس على استقطاب النساء والشباب. (هلال، ٢٠٠٩، ص: ١٤٣)

كما وجد مدخل التمويل الغربي لقضايا المرأة في العالم الثالث - ومنه فلسطين - أرضية خصبة لتخصيب الثقافة السائدة المشبعة بالفكر الليبرالي الجديد، فمن جهة يشترك كلا الموروثين: التقليدي الشعبي والديني بنظرة دونية للمرأة، متعمداً إقصاءها من الحياة الاجتماعية إلى داخل جدران البيت، الأمر الذي يكسب طرح قضية المرأة «مصادقية ما»، فلم يجد الفكر الغيبي بداً من التصدي الدفاعي لها تحت شعار «الفهم المغلوط للدين!». ومن ناحية ثانية، تشكلت عبر

سنوات النضال في السبعينيات والثمانينيات شريحة نسوية منحدرية أساساً من أوساط الفئات الوسطى، وجدت في قضية المرأة- كما يطرحها الفكر الليبرالي- قواسم مشتركة موهومة مع ما تربت عليه من ثقافة يسارية تقدمية، نقول «موهومة»؛ لأن هذه الشريحة- والتي باتت تتربع على رأس المشاريع والبرامج والمؤسسات النسوية- وجدت في الطرح الليبرالي- وأحياناً دون أن تدرك خلفيته الليبرالية- ملاذها بعدما تراجعت سكانية الفكر اليساري الماركسي؛ لأسباب عديدة أهمها الجبن الفكري لهؤلاء الناشطات تحديداً. (الريدي، ٢٠٠٧، ص: ١٨)

كل هذه القضايا بينت أن الشريعة الإسلامية أرضية للنزاع بين الناشطات الإسلاميات والعلمانيات؛ فالخطوة الأولى لتحقيق ما ترغبه المرأة المتعصبة إرساء قوانين ضمن مسعاها لإقامة دولة إسلامية في المستقبل، عكس العلمانيات اللواتي طالبن بإرساء قوانين علمانية مستندة إلى الحقوق الفردية، يكون نبراسها مبدأ المساواة الكلية. (كرم، ١٩٩٨)

خلاصة البحث

لا يزال الاحتلال الصهيوني يشكل المعضلة الأساسية التي تواجه المجتمع الفلسطيني، حيث يسيطر على الأراضي والموارد الطبيعية والبشرية؛ لذا لا يصح الحديث عن دور للمرأة الفلسطينية في الحياة العامة، دون إدراك هوية الحركة النسوية الفلسطينية من حيث ملاحمها، وطبيعة المحددات والطموحات التي تحكم حركتها، مع قراءة دقيقة لهوية الواقع السياسي والمجتمعي الفلسطيني، وما بين هاتين الهويةتين من تفاعل وجدلية، سواء من الناحية الإيجابية أو السلبية.

من أجل ذلك، يعد التنسيق داخل الحركة النسوية شبه معدوم، بينما التحالفات بين قوى اليمين مأسسة وواضحة وملموسة، وهناك قنوات اتصال مفتوحة، وتنسيق دائم، ولغة خطاب واحدة واضحة بين أذرع العمل النسائي اليميني والأصولي، وهذا الأمر غير موجود على صعيد اليسار، فالتكلس الفكري الذي أصاب معظم الأحزاب التقليدية- وخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي- أدى إلى تحجر علاقاتها مع قواعدها، ولم يكن هناك تجدد؛ ليواكب التيارات الفكرية التي ظهرت «الحركات الإسلامية». وهنا يقع جزء كبير من اللوم على المثقفين الفلسطينيين؛ فلم تستطع الأحزاب التقليدية اليسارية تخطي الماركسية السوفيتية بعد انهيارها، كما شهدت كل التنظيمات- سواء يسارية أو وطنية- انتقادات

شديدة، وتلمل من كوادرها النسائية التي شعرت بعدم التقدير الكافي من قبل التنظيم لما قامت وتقوم به، بالإضافة لخللان تلك الكوادر من تنظيماً خاصة بعد استهداف تيارات الإسلام السياسي لها في الشارع، هذا الشعور أدى لهجر كثير من الكوادر النسائية لتنظيماتها، وخاصة بعد نجاح تيارات الإسلام السياسي بفرض الحجاب بالقوة في غزة، وهروب جزء كبير من اليساريات إلى أحضان المؤسسات غير الحكومية؛ لتنفيذ برامجها وأجندات عملها، وهذا أعطى المبرر للسلطة الرسمية ولقوى اليمين الفرصة لتحجيمها؛ نظراً لارتباط برامج هذه المؤسسات بأجندات تمويل غربية؛ تسعى إلى تبرير التطبيع مع العدو الصهيوني.

ومن خلال ذلك، نستطيع القول إن الأزمة الموجودة داخل الأطر النسوية الفلسطينية لا تكمن في العلاقة القائمة مع الأطر السياسية بقدر ما تتعلق بطبيعة هذه العلاقة، فالمطلوب ليس تلك العلاقة التي توجه طاقات وخبرات الحركة النسوية الفلسطينية؛ لتحقيق خدمة وأهداف البرامج السياسية الفتوية، بدون ربطها مع برنامج اجتماعي عام للمرأة الفلسطينية تتمكن من خلاله من مواجهة التحديات الداخلية التي تعرقل مشاركتها داخل الحياة العامة، وتلك التحديات نراها متمثلة بالسياق الاجتماعي والديني للمجتمع الفلسطيني.

وتبياناً لذلك، ننظر غالبية الحركات الأصولية الدينية إلى النساء باعتبارهن حارسات ورموزاً للتراث الثقافي والدين، ومن ثم فإن السيطرة على النساء وتحديد أدوارهن في إطار تقليدي ضيق هو أمر جوهرى للسياسات الأصولية، وهذا أعطى الفرصة للحزب الحاكم سواء في الضفة الغربية ممثلاً بحركة (فتح) أو في قطاع غزة ممثلاً بحركة (حماس)، لاستبعاد المرأة الفلسطينية من مراكز صنع القرار، وإعطائها الفئات؛ لتظل تدور في دوائر قانونية وسياسية وحزبية تطالب بنصيبها على اعتبار أنها مثله لحوالي نصف الشعب الفلسطيني.

لذا تحيا المرأة الفلسطينية أزمة هوية على الصعيدين العام، فهي كمواطنة تنتمي إلى هذا الوطن فإنها بالضرورة ستعيش هذه الأزمة ومخلفاتها مثلها مثل الرجل، أما على الصعيد الخاص؛ فهو متعلق بها كذات (المرأة / أنثى) باعتبار أنها تعاني من أزمة في الهوية على مستوى الذات ونقصها أزمة الهوية الجنسية، أي الانتماء إلى جنس الأنثى، فمذ الخطيئة الأولى وحواء تدفع تبعات خطأ لم ترتكبه وحمل جسدها مسئولية الإغواء والإغراء.

نتائج البحث

- أظهر الاحتلال أن لا دين أو لون فكري له، فقد كان قيماً على إبراز الخلافات بين التيارات الفكرية الموجودة على الساحة الفلسطينية ومنها: العلماني، والقومي، والوطني، والإسلامي، وساعد على إبراز التناقض بين الهوية والمعتقد الديني.
- خضعت مسألة الهوية لتجاذبات متعارضة ما بين الهوية الوطنية والقومية والأمية والإسلامية، ولم تجر محاولات جادة للتوفيق بينها من خلال تحديد الأولويات بحيث يتم الانتقال من دائرة لأخرى دون تصادم.
- بعد الانتخابات الأخيرة للمجلس التشريعي الفلسطيني عام ٢٠٠٦م، وفوز حركة حماس الإسلامية بمجمل مقاعد المجلس، حدث انقسام بين شقي الوطن: (الضفة الغربية) وتبع للقيادة الحالية ممثلة بحركة «فتح» بمفهومها الليبرالي السياسي، أما (قطاع غزة) فلا زالت حركة حماس مهيمنة على أرض الواقع ورغم وجود حكومة الوفاق السابعة عشر؛ وهذا أدى إلى تكرس خطوات أحادية الجانب من قبل الحركتين كل من موقعه، ورفضهم للآخر المتمثل بالطرف الآخر وبقية الشعب الفلسطيني الرافض لكل الخطوات التعسفية التي يتم فرضها على أرض الواقع، بدون الرجوع إلى القاعدة الجماهيرية التي نحتكم إليها وهي الأغلبية، وهذا أظهر كم نحن بحاجة إلى أن نتوحد بغض النظر عن اختلافنا. وأدركت المرأة وجود أزمة هوية تعاني منها؛ نظراً للتعصب الذي يمارسه كلا الطرفين، والانغلاق الفئوي الفكري ورفض كلاهما للتعددية، وهذه التناقضات والصراعات الدموية أوصلت المرأة بصورة خاصة، والفرد الفلسطيني بصورة عامة، إلى أزمة للهوية تمثلت بالتشتت الجغرافي السياسي والأمني والاقتصادي، وأسهم في إقصاء المرأة من مواقع كانت تمثلها بصورة مثالية.
- لم تعد الحاجة إلى الهوية حاجة محلية فقط، بل أصبحت شغلاً شاغلاً للعديد من دول العالم، ونحن في فلسطين بعد زلزال الاحتلال الصهيوني ودخول السلطة الوطنية الفلسطينية عام ١٩٩٣م بعد اتفاقية أوسلو، وأثارها المدمرة على كافة الأصعدة والفئات والقطاعات ومنها الجغرافية التي ساعدت في إظهار انقسامنا، لنبحث عن هوية لم تكن أصلاً مفقودة، ولكنها تشتت بفعل الاحتلال وسيطرة فئات حزبية غير

معنية بنهضة المجتمع الفلسطيني وتقدمه وتطوره، وكذلك الصراع والتفكك الحزبي، وتأثر فلسطين بالهويات المختلفة من علمانية وقومية ووطنية وإسلامية، الأمر الذي قوض تماسك مجتمعا، وأبرز نقاط ضعفه للعالم، وجعل المقولة الصهيونية بأن فلسطين أرض شعب هي الأقرب للتصديق.

□ هناك علاقة مضطربة تعاني منها المرأة الفلسطينية سواء أكانت (يسارية أم إسلامية) وهي إقصائها من الحياة العامة على الرغم من حصول هاتين الهويتين لأعلى الدرجات العلمية، إلا أنه تمارس ضدها كافة أشكال العنف - ولا نقصد العنف الجسدي بل العنف الفكري - متمثلا بإبعاد المرأة الفلسطينية عن كافة المواقع القيادية أو السيادية وعدم السماح لها بتجاوز بواباتهم؛ مما سبب في تشرذم في الحركة النسوية العلمانية واضمحلال دورها، وزيادة الاتساع في قطاع الهوية الإسلامية على اعتبار أنها الملاذ الذي يمكن أن يوصلها إلى حياة كريمة بعيدة السيطرة.

□ فشل نظرية الصهر التي تهدف إلى صهر المجتمع الفلسطيني في بوتقة واحدة، فما ظهر على السطح في السنوات العشر الماضية من أزمة هوية واضحة ولا زالت مستمرة؛ بسبب التعددية الحزبية والثقافية وسياسة الهيمنة من قبل الحزب الحاكم، والتي عكست حالة الانغلاق الفكري والديني، وانتجت فئة حزبية واحدة سيطرت ولا تزال على مجتمعا الفلسطيني.

التوصيات

□ المطالبة بالوحدة والتي لا تعني «التجانس» بالمجمل، فنحن مع الاختلاف لكن بشروط وقوانين منظمة بين فئات المرأة الفلسطينية؛ لإرساء التضامن دون السقوط في هويات دينية وعرقية.

□ العمل على تعميق الوعي السياسي لدى الطلبة (وخصوصا الأنثى) منذ صغرهم، وتعزيز القيم والمفاهيم الوطنية من خلال المزج بين المواد العلمية، ومواد تتعلق بالتراث الوطني الفلسطيني، وعدم إقصاء الطلبة ممن لا يحملون نفس راية الحزب الحاكم من أي نشاط وطني.

- إن الهوية تمنحنا مكاناً في العالم وتعرض لنا الرابط بيننا وبين المجتمع الذي نحيا فيه وبه، فالهوية تعطينا فكرة عمّن نكون وكيف نرتبط بالآخرين وبالعالم.
- الاستفادة من مؤشرات نتائج هذا البحث والدراسات المشابهة لها في لفت انتباه المؤسسات التربوية والسياسية والقانونية إلى أهمية الاهتمام بتطوير مجالات الهوية لدى فئات المجتمع، ومنها الطلبة سواء كانوا ذكوراً أم إناثاً، ودعم البرامج والأنشطة التي تتضمن تنمية الهوية وتطويرها.

مراجع البحث

- أبراش، إبراهيم (٢٠٠٧)، من ثنائية القومي والوطني لثنائية الإسلامي والوطني: نحو «توطين» الإسلام سياسياً، مجلة شؤون تنموية، العدد ٣٣، السنة السادسة عشر، ص: ١٣-١٨.
- أبو جادو، صالح محمد (١٩٩٨)، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، ط ١، دار الميسرة للنشر، عمان، الأردن.
- عبد الرحمن، محمد السيد (٢٠٠١)، نظريات النمو، علم نفس النمو المتقدم، ط ١، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر.
- أبو عمرو، زياد (١٩٩٥)، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين، مؤسسة مواطن، الطبعة ١.
- أبو رمضان، محسن (٢٠٠٧)، في تجدد أزمة اليسار الفلسطيني، موقع الحوار المتمدن، العدد ١٨٥٢ - ٢٠٠٧/٣/١٢.
- أبو عنزة، محمد عمر (٢٠١١)، «واقع إشكالية الهوية العربية: بين الاطروحات القومية والإسلامية»، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم، جامعه الشرق الأوسط.
- أبو لغد، إبراهيم (١٩٩٩)، الحركة النسوية والتطور في الشرق الأوسط، محرر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- بشارة، عزمي (٢٠٠٠)، العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الثانية، ص ١٠٥.
- البديري، موسى وآخرون (١٩٩٥)، الديمقراطية الفلسطينية: أوراق نقدية، مؤسسة مواطن، ط ١، رام الله، فلسطين، نيسان، ص ٨٨.
- البرغوثي، إياد (٢٠٠٠)، الإسلام السياسي في فلسطين - ما وراء السياسة، القدس: مركز القدس للإعلام والاتصال.
- البرغوثي، إياد (٢٠١٢)، العلمانية السياسية والمسألة الدينية في فلسطين، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام الله، فلسطين.

- جاد، إصلاح (١٩٩٩)، «الأطر النسائية الجماهيرية والمنظمات غير الحكومية»، في الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية، وقائع المؤتمر السنوي الخامس لمؤسسة مواطن، ١٧-١٨ كانون أول ١٩٩٩، رام الله، ص ٣٠.
- جاد، إصلاح (٢٠٠٠)، المرأة والسياسة، المرأة الفلسطينية: الوضع الراهن (٧)، معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت، فلسطين، ص ٣٥.
- جاد، إصلاح (٢٠٠٨)، نساء على تقاطع طرق: الحركة النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية، مؤسسة مواطن، رام الله.
- جرار، بسام (١٩٩٤)، «رؤية ومستقبل علاقة الحركة الإسلامية بالسلطة الانتقالية»، كلمة أقيمت بتاريخ ٢٥/٢/١٩٩٤ في مؤتمر «تحديات المرحلة الانتقالية»، نظّمته مؤسسة JMCC، فندق امبسادور، القدس.
- الجبراري، عباس (١٩٨٨)، مكونات الهوية الثقافية المغربية، مقال نشر ضمن كتاب: الهوية الثقافية للمغرب، كتاب العلم، السلسلة الجديدة، ط ١، ص: ٢٢.
- حجاوي، سلافه (٢٠٠١)، «مقدمات الهوية الفلسطينية وإشكالياتها ١٨٧١-١٩١٤»، مجلة رؤية (سبتمبر ٢٠٠١) العدد العاشر وأيضاً: هيثم مناع، صناعة الهوية، www.thisissyria.net أخبار الشرق، ٢٥ أغسطس ٢٠٠٥.
- حسين، سريدة عبد (٢٠٠١)، الحقوق السياسية والعامة للمرأة الفلسطينية، تقرير حول: وضعية المرأة الفلسطينية، مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، رام الله، ص ٦٥.
- دراج، فيصل (٢٠٠٨)، قضايا فلسطينية - السياسة والثقافة والهوية، المجلس الاعلى للتربية والثقافة، منظمة التحرير الفلسطينية، ص: ٤٠.
- سعدي، محمد (٢٠١٠)، الهوية: من الوحدة إلى التعدد، مجلة آفاق المستقبل، العدد ٧.
- الصوراني، غازي (٢٠٠١)، المرأة الفلسطينية ودورها في التاريخ الحديث والمعاصر، برنامج دراسات التنمية، جامعه بيرزيت.
- شبيطه، مها توفيق (٢٠١١)، «تصور مقترح لتطور دور المؤسسات غير الحكومية في التربية

المدنية للمرأة الفلسطينية»، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد الدراسات التربوية، جامعة القاهرة، مصر.

- عبدالرحمن، محمد السيد (١٩٩٨)، «مقياس موضوعي لرتب الهوية الأيديولوجية والاجتماعية في مرحلتي المراهقة المتأخرة والرشد المبكر»، كلية التربية، جامعة الزقازيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

- عبدالهادي، مها (١٩٩٩)، واقع المرأة في فلسطين: وجهة نظر إسلامية، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، فلسطين.

- عكاشة، محمود خالد (٢٠٠٨)، مركز البحوث والدراسات الاقتصادية والمالية، أعمال مؤتمر حقوق المرأة وقضايا النوع الاجتماعي في الوطن العربي: بين الواقع والمأمول «ورقة بعنوان تعزيز دور المرأة العربية في التنمية الاقتصادية: فلسطين» ٧-٨ مايو ٢٠٠٨، ص: ٢١-٢٢.

- الغامدي، حسين عبد الفتاح (٢٠٠١)، تشكل أزمة هوية الأنا لدى عينة من الجانحين وغير الجانحين بالمنطقة الغربية في المملكة العربية السعودية، المجلة العربية للدراسات الامنية والتدريب، أكاديمية نايف للعلوم الامنية، المجلد الخامس، عدد ٣٠، ص: ١٨٢-٢١٣.

- منظمة الاسكوا (٢٠٠٥)، وضع المرأة العربية، تاريخ الحركات النسائية في العالم العربي، ص٤٦.

- نزال، رياض إبراهيم أحمد (٢٠٠٧)، «العوامل السياسية والاجتماعية المؤثرة على الدور القيادي للمرأة في المؤسسات الفلسطينية الأهلية والحكومية في محافظة رام الله والبيرة»، رسالة ماجستير، جامعة القدس، فلسطين.

- هلال، جميل (٢٠٠٩)، اليسار الفلسطيني إلى أين؟ اليسار الفلسطيني يحاور نفسه ويتأمل مصيره، مؤسسة روزا لوكسمبورغ، مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والاعلان والتوزيع، رام الله، فلسطين.

- هندية ماني، سهى (١٩٩٩)، المرأة في المنظمات الأهلية العربية، الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، دار المستقبل للنشر، الطبعة ١، ص١٥٦.

- وسام رفيدي، الخطاب الفكري للمنظمات غير الحكومية: إيصال النساء لمواقع القرار «نموذجا»، مجلة التراث والمجتمع، العدد ٤٧، رام الله، ٢٠٠٧، ص١٨.

- Chatterjee, Partha (1993). The National Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press.

- Coulson J.C.T. (1979). The Oxford Illustrated Dictionary, Fifth Edition, New York, p418.

- Erikson, E.H (1968). Identity: Youth and Crisis. New York: Norton.

- Hagedrom, Robert (1983). Sociology, Second Edition, Rinehart & Winston of Canada, Limited, ISBN0-03-921636-5.

- Karam, Azza (1998). Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt. London; Macmillan Press and New York; St. Martin's Press.

- Markstrom, Carol. A.I, Iborra, Alejandro2. (2003). Adolescent identity formation and Rites of passage «. Journal of Research on Adlescence, Volume 13, Number 4, December ,pp. 399-425.

- Woodward, Kathryn, (1997). Identity and Difference, SAGE, London, Introduction, P.1-5

مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب» لمالك بن نبي

بين السيرة الشخصية والتاريخ وفلسفة الحضارة

جيلائي بوبكر(*)

مقدمة

مذكرات شاهد للقرن كتاب أخرجه فيلسوف الحضارة مالك بن نبي عام ١٩٦٦ باللغة الفرنسية، وترجم الدكتور (عبد المجيد النعني) القسم الأول منه المسمى «الطفل» الذي يروي مذكراته في الفترة بين ١٩٠٥ و ١٩٣٠، وأخرج المؤلف القسم الثاني من الكتاب باللغة العربية مباشرة، تحت اسم «الطالب» الذي يروي مذكراته في الفترة بين ١٩٣٠ و ١٩٣٩.

المذكرات في قسميها «الطفل» و«الطالب» تُعبّر عن صياغة تاريخ فرد في ارتباطه بتاريخ بيئة ومجتمع وأمة وإنسانية في حقبة زمنية محددة، كما تُعبّر عن رؤية شاهد بصري وبصرية للإنسان والتاريخ والحضارة من معاشته لأحداث وظروف كثيرة ومتداخلة وصعبة في الجزائر وفي العالم العربي والإسلامي كجزء من العالم ككل، يشهد على وجود اتجاهين في الفكر والواقع لعالمين مختلفين، عالم يقوده اتجاهه صوب التقدم العلمي والتكنولوجي والرفاهية المادية والهيمنة واستعمار الشعوب واحتلال الأوطان، وعالم الضعفاء يقوده اتجاهه نحو التحرر، يتطلع إلى النهضة، يحفظ الفطرة ويتمسك بالتراث ويحيي قيم الماضي.

المذكرات يجد فيها كل من المؤرخ والمفكر وعالم الاجتماع وعالم النفس والسياسي والأديب والفنان وغيره ضالته، أهميتها تكمن في أنها مرآة تعكس حقبة تاريخية ثقافيا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا، وتعرض صورة العلاقة بين الأنا العربي الإسلامي الجزائري وغيره مما يتقاطع معه في الدين والعروبة والتخلف والتهيب من قهر الاستعمار واستبداد الأنظمة وبين الآخر وعملائه كونه استعمارا وثقافة وحضارة وتاريخا.

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة حسينية بن بو علي الشلف الجزائر.

الهدف من المذكرات ليس الاستمتاع والفخر والاعتزاز وتمجيد الذات كما يفعل البعض، وليس للتاريخ فحسب، بل كشف لتكوين صاحب المذكرات ومكونات فكرة وفلسفته في التاريخ ونظريته في الحضارة، وكشف للهمّ الكبير الذي رافقه طيلة حياته وللمطلب الأعظم الذي عاش لأجله، البحث عن حلول لمشكلات الحضارة بغرض التأصيل والتأسيس للنهوض الحضاري في عالم توزع بين قوّي متسلط ومهيمن وضعيف متخلف ومتهيب.

موضوع دراستنا القسم الثاني من مذكرات شاهد للقرن (الطالب)، تبحث الدراسة في الشهادات التي أدلى بها الطالب على الحوادث والظروف التي عرفتها الفترة بين ١٩٣٠ و ١٩٣٩ في ارتباطها المباشر بصاحب المذكرات باعتباره إنسانا عاديا، وبكونه جزائريا عربيا مسلما، وصاحب قضية وفكر يجتهد طلبة العلم في دراسته وفهمه. تتبّنّي الدراسة الخطة التالية:

١- مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب»، سيرة شخصية.

٢- مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب»، للتاريخ.

٣- مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب»، لفلسفة الحضارة.

٤- مميزات مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب».

١- مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب»، سيرة شخصية

يمثل كتاب «مالك بن نبي» مذكرات شاهد للقرن العشرين الذي يتألف من قسمين: القسم الأول «الطفل» يروي فيه مذكرات طفولته من سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩٣٠، والقسم الثاني «الطالب» يروي فيه مذكراته وهو طالب في فرنسا من سنة ١٩٣٠ إلى سنة ١٩٣٩، فالكتاب سيرة حياة طفل وسيرة حياة طالب، يظهر الفرق جليا بين مذكرات الفترة الأولى ومذكرات الفترة الثانية، ففي مرحلة الطفولة سرد الراوي نشأته الأولى وتكوينه داخل أسرة جزائرية مسلمة تزرع تحت نير الاستعمار الفرنسي، أما في المرحلة الثانية فسرد الراوي سيرته داخل حياة جديدة عليه وهو دخيل عليها، فيها تتجسد الحرية وسائر القيم الإنسانية والحضارة للفرنسيين، في مقابل التخلف والجهل والانحطاط والقهر والاستبداد الذي طبع الحياة في الجزائر بسبب الاستعمار.

يسرد الراوي قصصا كثيرة عن حياته في فرنسا، فرنسا الحرية والعدالة والمساواة فرنسا حقوق الإنسان فرنسا العلم والحضارة، إلا على الأهالي في مستعمراتها في الجزائر منها تبسة وقسنطينة وأفلو وغيرها من مدن وقرى وأرياف الجزائر، فكل الحقوق مهدورة، الجوع والجهل والمرض، الاستبداد في الفكر والرأي والتعبير، امتهان الكرامة والمسوخ الديني والأخلاقي، إفساد حياة الجزائري المسلم بضرب مقومات دينه ووطنه وتاريخه وثقافته.

أثناء الفترة الثانية ومن خلال معاشرته للباريسيين وتنقله بين مدن وقرى فرنسا وتنقله إلى الجزائر خلال العطل الصيفية وزياراته لأسرته بمدينة تبسة، يتعمق اكتشافه للاستعمار وتتوسع مداركه، فيطلع على نوايا وحقيقته، يحيا الاستعمار بوجهين مختلفين، وجه ظاهري ترتسم عليه قسماط الطيبة والخلق الرفيع والذوق السليم والسلوك المذهب وعلامات التحضر، ووجه باطني مخفي تخفيه صورة الوجه الخارجية خصّ به أبناء مستعمراته طُبع على الكراهية والظلم والاستبداد ولا يرضى عن غير هذا بدلا.

وبما أنّ الفترة الثانية تخص حياة الراوي الدراسية والسياسية بباريس وبمدن وقرى أخرى في فرنسا ما بين ١٩٣٠ و ١٩٣٩ أي تسع سنوات، وهو من بلد مستعمر سافر للدراسة، استطاع أن يطلع على ما كان يجري في العالم من أحداث سياسية وتطورات اقتصادية وتحولات اجتماعية وثقافية وتقلبات عسكرية، خاصة وأن الفترة كانت حساسة وخطيرة باعتبارها جاءت قبيل الحرب العالمية الثانية ودولة فرنسا كانت من ضحاياها ومن المستفيدين منها في النهاية، وكان الراوي من أشد الناس تتبعاً للأحداث والأحداث عله يجد في حديث أو حادث ما يبيت في نفسه الأمل في نهاية عمر الاستعمار الفرنسي في الجزائر العربية المسلمة وفي سائر مستعمرات فرنسا.

الجدير بالذكر أنّ الراوي لم يجد أية صعوبة في التكيف مع الوجه الظاهري للإدارة الاستعمارية، ولا مع زملائه في الدراسة، ولا مع زوجه الفرنسية التي دخلت الإسلام، ذلك لرزاقته ونباهته وحده ذكائه وطيبته وأخلاقه الرفيعة وتحكمه في اللغة الفرنسية، لكنّه وجد صعوبة كبيرة مع الوجه الخفي للاستعمار، فلا يضرّ من جرأه وكان صريحا وأظهر السوء، لكنّ الخطر فيمن أظهر الرضا وأبطن الشرّ على سبيل النفاق، ولكون سجية الطالب لا ترضى سوى الذوق السليم والمنطق السليم والفكر السليم، ولا تقبل سوى الحياة السليمة بشروطها جميعا، المادية والروحية، الذاتية والموضوعية، الفردية والاجتماعية، الدينية والدينيوية، الأخلاقية والسياسية، فإنّ الوجود الاستعماري على أرض الجزائر مخالف للحياة السليمة، وهو مظهر من

مظاهر التوحّش لا التحضّر، ولا سبيل لتحضّر الشعوب المستعمرة إلا إذا تخلّصت من الاستعمار ولا يمكنها ذلك إلا بالتخلّص من القابلية للاستعمار وهي ظاهرة أخطر من الاستعمار.

يروى «الطالب» الجزائري المسلم من مدينة تبسة في شرق الجزائر المستعمرة، المغترب بفرنسا لطلب العلم والمعرفة ولما لا العمل سيرة حياته بالتفصيل في هذه الفترة «١٩٣٠-١٩٣٩»، منذ نزل بباريس لا يعرف عنها شيئاً إلا ما سمعه وقرأ، كان ذلك في صبيحة أحد أيام شهر سبتمبر من عام ١٩٣٠ إلى يوم ٢٢ سبتمبر من عام ١٩٣٩، حيث تسلّق سلّم الباخرة بميناء عنابة بصحبة زوجته خديجة وهرّتها «لويزه» بعدما قرّر العودة إلى فرنسا وسلحفاة أهدتها له أم أحمد عند التوديع، وكان معهم صديقه «خالدي» في طريق عودته إلى جامعة «تولوز»، يقول الصديق: «وعندما بدأت الأرض الجزائرية تغيب في الأفق، وجدت نفسي أقول وأنا متكى على حافة الباخرة: يا أرضاً عقوقاً!.. تطعمين الأجنبي وتتركين أبنائك للجوع، إنني لن أعود إليك إن لم تصبحي حرة!.. بينما بدأ ظلام الليل يسدل ستاره رويدا رويدا على بحر هائج تتراكم أمواجه بعضها فوق بعض»^(١).

سرد الصديق قصة نزوله بمحطة ليون بباريس بعدما ترك الوطن والوالدين والإخوة والخلان والجيران وتبسة والشرق الجزائري والجزائر، ترك كلّ ذلك تحت وطأة الاستعمار الفرنسي، وسرد قصصه الكثيرة والمثيرة، مع شوارع باريس ومع الفندق ومع بنات باريس الطائشات ومع بزّته الخارجة عن الذوق المألوف بلونها المشرق، يقول: «هكذا استقبلتني باريس، بوجه بناتها الطائشات الكاسيات العاريات العارضات لزينتهن وعرضهن دون أي شعور بالإثم. ولكنّ لباريس وجوه أخرى لا يكتشفها المرء عند نزوله. وقد كانت تجولاتي الأولى مجرد محاولات غير جريئة للتعرف عليها في العالم الجديد الذي أصبحت فيه...»^(٢).

وضع جديد لم يألفه في بلده حيث عقّة الرجال وحياء النساء، حيث حفظة القرآن ودروس الوعظ والإرشاد، حيث يعيش الإنسان على الطبيعة والقطرة. لكنه لم يكن ينظر إلى وضعه الجديد بعين الإنسان العادي بل بعين ثاقبة لأنّ باريس ليست فقط طيش وفسق وخمر بل لها وجهها الروحي المسيحي والحضاري والعلمي التكنولوجي، الوجه الذي أهّل فرنسا

(١) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، «الطالب»، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا.

الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٤، ص ٤٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٤.

لتحتل الصدارة في القوّة العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والعسكرية بين أمم وشعوب ودول العالم، قوّة حوّلتها الإدارة الفرنسية العليا في اتجاه ممارسة الاستعمار والهيمنة والتسلط وقهر الشعوب المستضعفة.

يروى الصديق قصته مع «الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين» التي أصبح عضوا فيها رغم أنّه مسلم، انضم إليها لحاجته إلى ضرورات العيش في مدينة باريس، التنظيم الذي شدّ اهتمامه وانتباهه لما يوليه من عناية بالجانب الإنساني من منطلق ديني مسيحي، الأمر الذي نمّ فيه جانبه الروحي كشخصية مسلمة، ولما ينطوي عليه الإسلام من قيم ودلالات في اتجاه حفظ الإنسان في حياته وكرامته وعقله ودينه وماله، الأمر المعهود في التنظيم الوجدوي الشباني الباريسي، والمفقود تماما في مستعمرات فرنسا، إذ تجد حياة حيوانات المعمرين في أفضل مما هي عليه حياة الأهالي التي تفتقد إلى أدنى شروط الحياة الإنسانية الكريمة لدى فرنسا حقوق الإنسان والعدالة والحرية والمساواة والتقدم الحضاري.

حال الاستعمار بوجه باطني خفي أنياه حادّة شديدة القوّة تفترس وتلتهم الأخضر واليابس، وبوجه ظاهري أبيض ناعم كريم متسامح، هذا التناقض الذي قد يغيب عن الكثير ويتجاهله الكثير من فرنسيين ومن أبناء المستعمرات كان يزيد في احتقان «الطالب» وشدة غضبه وحزنه، كما يشتد حرصه على ربط كل ما يقع عليه فكره وما تقع عليه عينه - خلال صولاته وجولاته في مدينة باريس وخارجها وعند عودته إلى الجزائر في العطلة الصيفية وفي كل تحركاته داخل المدرسة وفي الأماكن العمومية وفي اتصالاته ومع علاقاته وبسائر الأماكن التي كان ينزل بها - بوجهي الاستعمار الظاهري والخفي، ويعمل على التفكير والتأمل في الظاهرتين اللتين تتسع لهما حقيقة الاستعمار تحليلا وتفسيرا، فهو الضحية وفرنسا الاستعمارية هي الجلاد، والمشكلة مشكلة قابلية للاستعمار في الأصل والجوهر.

يروى الصديق «الطالب» قصة رسوبه في امتحان الدخول إلى معهد الدراسات الشرقية بباريس، ويسرد مذكراته في اليوميات التي عاشها منتظرا الامتحان، فيصف تلك الحوادث التي مرّت عليه بحلوها وبمرّها، يصف الشوارع والمباني وأحوال الناس ويصف معارفه الجديدة وكل ما هو باريسي تقع عليه عينه، رغبة منه في التأقلم مع الوضع الجديد، والحصول على مقعد دراسي بمؤسسة تعليم عالي، ولما لا الحصول على منصب عمل يقتات منه حتى يُحرر والده من أسر الإنفاق عليه.

جاء خبر رسوبه في الامتحان على لسان مدير معهد الدراسات الشرقية الذي أشعره بعدم الجدوى من الإصرار على الدخول إلى المعهد، فبانت له بكل وضوح الحقيقة التالية: «إن الدخول لمعهد الدراسات الشرقية لا يخضع - بالنسبة لمسلم جزائري - لمقياس علمي وإنما لمقياس سياسي... لقد أدركت في تلك اللحظة نفسها ما سيتبع عبارات المدير من نتائج عملية «ون أن أحللها، إذ لم أكن بعد قد اكتسبت خبرة هذا التحليل، الذي يريني اليوم بكل وضوح درجة القرابة بين هذه العبارات وما قاله لي قبل سنة مدير شئون الطرق بمدينة تبسة، عندما سألته عن شروط الإسهام في المزايدة التي تجري كل سنة تحت إشرافه لإصلاح الطرق، أو لفتح طرق جديدة في الناحية، وقد اهتمت حينئذ باستغلال وسيلة نقل كانت لدى أستطيع بها نقل مواد الطرق من أحجار وغيرها. ولكن عوض أن يدلي إلى بالمعلومات المطلوبة، أدلى إلى سيادته بنصيحة: - الأفضل أن تباع ما عندك من وسائل نقل إلى مسيو «كانبون» أو مسيو «سييتري» فإن المزايدة بين أيديهما. واليوم بعد أربعين سنة، أرى بكل وضوح أن الرجلين، المدير المتواضع لشؤون الطرق بتبسة والمدير المحترم لمعهد الدراسات الشرقية، إنما يتكلمان لغة واحدة «لغة الاستعمار»: فهذا حرمني من أن أصبح مقاولا في مصلحة الطرق وذلك حرمني من فتح مكتب محاماة بتبسة بعد سنوات الدراسة بباريس»^(١). هذه الحادثة وغيرها كثير تركت في نفسه أثرا بالغاً زاده إصرارا على تمسكه بقضاياه العادلة وحقوقه المشروعة في التعلم وفي الحرية وفي الاستقلال لوطنه وفي الحضارة لشعبه مثل بقية الشعوب المتقدمة.

ويروي الطالب قصته مع المعهد اللاسلكي الذي حقق فيه حلمه في تحصيل العلم من غير أكثرات بمنصب سياسي عالي أو بمركز اجتماعي مرموق أو بجمع المال للثراء، وهي غايات الكثير من الشبان الجزائريين المغتربين في مختلف أنحاء فرنسا، غايات فرقته وحولتهم إلى شتات فكري وإيديولوجي دعمه الاستعمار وأسست له إدارته، فكان ذلك على حساب تكوينهم العلمي والتقني والفكري والثقافي عامة، في الوقت الذي كانت فيه الجزائر في أمس الحاجة إلى نخبة قوية تفكر في الأوضاع وتحسن تقديرها لها، لتمتلك السبل والوسائل وسائر الإمكانيات الروحية والمادية لتخلع عنها ربة الاستعمار وقيوده الحديدية التي تعاني منها منذ عام ١٨٣٠.

كانت الأحداث اليومية الباريسية والأحداث في الجزائر والتطورات الدولية تؤثر فيه باستمرار، تؤثر في تكوينه الفكري والسياسي والثقافي عامة، يوميات الحي اللاتيني والصراع

بين الاستعمار وعملائه والانشقاق من جهة، وبين الوحدة والإسلام والعروبة والحرية والوطنية والعدالة من جهة أخرى، وقصته مع معرض المستعمرات الذي ينتقص من المستعمر ويهينه ويقلل من قيمه الدينية والتاريخية والثقافية، وكان لعلاقته من صديقه «حمودة بن ساعي» تأثيرها الإيجابي الكبير على حياته في نظره فكان يرى في «حمودة بن ساعي» الرجل المثقف الواعي المؤمن بقضيته والمخلص لها، ومن المحطات التي أثرت فيه وفي حياته معاقبة الإدارة الفرنسية الاستعمارية والده بنقله من طرف رئيسه فاضطر الوالد إلى طلب إجازة ولم يعد إلى عمله حتى وافته المنية فضاعت حقوقه كلها بوصفه موظفاً وكان ذلك بسبب مواقف الصديق السياسية والإيديولوجية من الاستعمار.

يعبر الصديق عن محنته في والده وأسرته بقوله «كنت متأثر من هذه المحن التي بدأت تنصب على أهلي بسببي، دون أن أغير سلوكي بسببها، بل كانت الأحداث نفسها تزيدني تصلباً وتحدياً في نظر الإدارة الاستعمارية، التي بدأت في ذلك الشهر بالذات هر شباط «فبراير» عام ١٩٣٢ تولي اهتمامها في الأوساط الطلابية بصدى حدث وقع بعاصمة الجزائر حيث أمر الحاكم بمنع أي نشاط لجمعية العلماء في مساجد الوطن»^(١) وفي هذا الوقت بالذات كان الصراع على أشده بين مكونات الحركة الوطنية الجزائرية في الجزائر وفي فرنسا والتي كان لها بعد عربي إسلامي كما كان لها بعد إقليمي مغربي، الصراع الذي كان يتابعه الصديق عن كثب كما كان يتابع التطورات الدولية والحركات التحررية في العالم والحركات الداعية إلى السلام أو تلك الداعية إلى الحرب.

أسس في هذا الوقت الصديق برفقة نخبة من المثقفين العرب في باريس «جمعية الوحدة العربية»، يصفها بما يلي: «وكأنما كانت هذه الدعوة كما يتبين للقارئ مقدمة للجامعة العربية الحالية... وفي نهاية المطاف أصبح «محمد الفاسي وبلفرمجو الطوريس» يمثلون مراكش في الوحدة و«بن ميلاد» مع بعض مواطنيه يمثلون تونس، وأصبحت أنا أمثل الجزائر. وكانت سوريا مع لبنان، ممثلة في شخص فريد زين الدين وبعض مواطنيه ممن يقرضون الشعر. فكانوا عند افتتاح أو ختام كل جلسة، يشنفون مسامعنا بأخر قصيدة لهم في تمجيد العرب»^(٢).

(١) المصدر نفسه: ص ٢٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٥٠.

يسرد الصديق ذكرياته مع مدرسة الكهرباء والميكانيكا بباريس، ومع سفره إلى الجزائر في العطل الصيفية أو عندما تدعوه الحاجة، فيصف الحياة في الجزائر وفي عنابة وفي قسنطينة ويضع يده على أدق التفاصيل، يصف الجغرافيا من دون أن ينسى التاريخ والثقافة بمختلف مظاهرها وغيرها، لارتباطه بموطنه جسدا وروحا، ويعرض ذكرياته مع زوجته خديجة معلقا عليها، ومما جاء في سرده لمذكراته مع شريكة حياته التي قاسمته الأفراح والأحزان وفتحت له آفاق الاطلاع على الحياة الأوروبية الغربية الحياة في القرى والأرياف وفي المدن التي عايشها وكثيرا ما وصفها، وهكذا بصفها: «إنني أذكر هذه التفاصيل لأنني أعدها دالة على التطور النفسي الذي سيجعني أشد الناس نفورا لكل ما يسيء لذوق الجمال، ولأنها تفسر ثورتي على بعض جوانب تخلفنا التي تصبح موضوع السخرية في بعض المجالات، بإيعاز تلك الأوساط التي تتدخل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لإبقاء الوضع على ما هو عليه، باسم الوفاء للتقاليد عندما نحاول نحن، تحت أي راية تقدمية، أن نغيّره، غير أنّ الاستعدادات التي تدفعني إلى هذا الموقف كانت أصيلة في نفسي، لم اكتسبها اكتسابا بدأت معه تغيير بعض مظاهري منذ وجودي بمدرسة قسنطينة، وإنما وجودي بفرنسا ومعايشتي لزوجي طور هذه الاستعدادات الوراثية إلى أفكار اجتماعية واضحة»^(١).

ومن الذكريات التي استرجعها ووقف عليها وأثرت فيه كثيرا ذكرى وفاة والدته وما تركه فقدانها على الأسرة من تصدع واهتزاز، وفي معرض عودته إلى «تبسة» وبلغه خبر وفاة أمّه، يعبر عن ذلك قائلا: «فوقفت كأنما نزلت على رأسي صاعقة، وكأنما الأرض تزلزلت تحت أقدامي، وفي لمحة بصر تحولت عواطفني من السعادة القصوى إلى المصيبة الدهماء... كانت الضربة قاسية ولكنني لم أشعر بعد بكل ألمها لأنها جديدة، كنت تلك الليلة أولى اهتمامي لمواساة والدي الذي كان يبكي خلف منديل يخفي وجهه، وكان خالي «أحمد شاوش» الطبيب التقليدي المشهور والمحبوب في المدينة، يصرف كل جهد لمواساتنا جميعا، بذكر نبذ من حياة الرسول عليه الصلاة والسلام»^(٢).

سرد الصديق ذكريات حياته بعد وفاة والدته متتالية وعودته إلى فرنسا وكانت تصاحبه دوما صورة الحياة المزرية في الجزائر وصورة الحياة في الغرب الأوروبي، وقصصه مع السفارة

(١) المصدر نفسه: ص ٢٧٣-٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣١٢-٣١٣.

المصرية والإيطالية والأفغانية والألبانية وغيرها، قصصه مع البوليس الفرنسي الذي كان يراقب نشاطه واتصالاته بأصدقائه، وشعوره بخيبة أمله في الحراك الوطني الجزائري آنذاك، إخفاءاته في الامتحانات وفي طلبه العمل وفي محاولات سفره خارج فرنسا خاصة إلى أرض الحجاز، يؤسه إلى درجة طلبه الموت، هذه الحال يقول فيها الراوي: «إن إيطاليا الفاشية لم تعطني الفرصة، و«سودرية» ومدرسة الميكانيكا والكهرباء خيبا رجائي، والأمين العمودي لم ينشر مقالي في صحيفته، والمؤتمر الجزائري تبخر، وخاب ظني في الإصلاح والعلماء المصلحين، وأصبحت أتساءل ماذا أفعل؟ بدأ هذا السؤال الذي طالما تردد في نفسي بعد خروجي مدرسة قسنطينة، يتردد على ذهني من دون جواب. وبدأت أشتم في نفسي رائحة الغرق... تنبأ بعض علماء الفلك بكارثة اصطدام ممكنة بين الأرض، وبين أحد الأجرام في السماء. وأتذكر أنني قرأت هذا النبأ في صحيفة مسائية بمقهى الهجار، بعد أيام قلائل من عودتي من رحلتي، فتقبلته بكثير من الرجاء. إن المرء يعيش هذه الحالات النفسية عندما لا يبقى أمامه إلا رجاء الفناء.»^(١)

سرد الصديق ذكرياته مع إحدى المحطات الرئيسية في حياته، وهي محطة المؤتمر الجزائري الإسلامي الذي أشرف على إدارته بمرسيليا، المؤتمر الذي أسسه عدد من المثقفين الجزائريين لأجل تعليم وتنقيف العمال الجزائريين، فتعلموا حساب اللانهاية والجغرافيا، ودروس في السياسة والأخلاق، سرعان ما أقفل الاستعمار مركز المؤتمر الجزائري الإسلامي وعاد هو وزوجه إلى تبسة، وتعاون مع الشيخ «العربي التبسي»، واختلف معه في طريقة التفكير وفي أسلوب تحليل القضايا والأحداث والحكم عليها واتخاذ القرارات، وكان يتابع التطورات السياسية والاقتصادية والعسكرية التي يعرفها العالم العربي والإسلامي وتشهدها أوروبا الغربية، خاصة الحرب العالمية الثانية التي كانت على وشك الاندلاع، وكان الصديق ممن يطمعون في تحريرها للشعوب والأوطان من الاستعمار الفرنسي العاشم، كالغريق الذي يمسك بالقشة على سطح الماء.

سرد الصديق بالتفاصيل ذكرياته قبيل اندلاع الحرب العالمية الثانية وهو بتبسة عن حياته وعن حياة زوجته معه وعن هرة زوجته «لويزة» وعن أسرته وجيرانه وأبناء المدينة وحاكمها والحراك الاستعماري فيها وعن اتصالاته بزعماء الإصلاح وبالمعممين والمطرشين وبغيرهم وعن متابعتة للأحداث والوقائع المحلية والدولية، وعن حراكه عشية اندلاع الحرب العالمية

الثانية مع الخطوة الجزائرية في آخر شهر يونيو «حزيران» ١٩٣٩ ومقاله «لا مع الفاشية ولا مع الشيطانية» واندلعت الحرب الشاملة وقرّر السفر إلى فرنسا تاركا وراءه أرض الآباء والأجداد الأرض التي أبت إلا أن تجوع أبنائها وتطعم الأجانب معاهدا إياها بالعودة إلا بعدما تصبح حرة.

إنّ في قراءة مذكرات الصديق «الطالب» على مدى تسع سنوات حفر في حياة فردية جزائرية عربية إسلامية على المستويات النفسانية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وفيها ينكشف مدى التواصل التاريخي والحضاري بين بني البشر وحاجته الملحة إلى ذلك لتستقيم الحياة ويستقر الوضع وتهدأ الأمور فيخلو الجو للعطاء وللفعالية وللمبادرة الفعالة، وفيها تتبلور حقيقة الحياة في جزائر الاستعمار والقهر والاستبداد وفي فرنسا الحضارة والحرية وحقوق الإنسان، وفيها نكتشف الكثير من جوانب الصراع الفكري والإيديولوجي الذي ميّز الكثير من جوانب الحراك الوطني الإصلاحي وغيره في القيادة وفي القاعدة، كما تتضح الكثير من الأحداث التي عرفت الإنسانية في هذه الفترة وتنكشف باستمرار عند القراءة الحقائق وتستنبط المعاني والعبر، فالمذكرات هي بحق شهادات قيمة لشاهد ليس كغيره، هذه الحقيقة تتأكد كلّما قرأنا المذكرات بتأمل وتوأده.

٢- مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب»، لتاريخ

حرص الإنسان منذ وُجد أول مرة على تخليد ما يحدث له وما يُحدثه هو، فيُدوّن ما ينتجه عقله وما تصنعه يده، من خلال وسائل شتى، وبأسلوب مباشر أو بأسلوب غير مباشر، وتطور التسجيل المخلد بتطور وسائله وأساليبه في المكان وعبر الزمان، وبفعل تطور البناء الحضاري وتراكم المنتجات الحضارية عبر تاريخ الإنسانية الطويل، حيث سجّل الإنسان أفكاره وسائر أعماله خاصة تلك التي تتمتع بالأصالة والإبداع، في حال الحرب وفي السلم، عند القوة وفي حال الضعف، في كل الأحوال وفي جميع مجالات الحياة من غير استثناء، سجّل انتصاراته وانكساراته، سجّل ثقافته وسائر مظاهر هذه الثقافات، من تفكير متنوع وعلوم مختلفة وعقائد متعددة وألوان كثيرة من الفنون والسياسات وكذلك التقنيات والصناعات.

خلّد الإنسان ما أبدعه على الحجر والشجر والمعادن وعلى كل ما صنعه وأخرجته يده بهدى العقل من الحجر والشجر والمعادن ومما تدخره الطبيعة، طبيعة البشر والطبيعة الخارجية

الموضوعية، وكان الهدف من التدوين تخليد مآثر البشر وتكريمه، لتستمر الحياة الإنسانية في اتجاه العطاء والتفوق والتألق حضارياً في الجانبين النظري والعملي، الروحي والمادي.

جاء الدور في ميدان تخليد أعمال البشر على التاريخ أو التأريخ وعلى أهله في حفظ الماضي الذي كان بالأمس حاضراً ينعم بالحياة، وفي صون المواد التاريخية على اختلاف أنواعها ومجالاتها، التي هي مآثر وأمجاد وبطولات البشر، وكذلك مطباتهم وهناتهم وسقطاتهم، وصار التأريخ ذاكرة الإنسان، تاريخ الشعوب والأمم والأوطان، وتاريخ الأفراد من تاريخ الجماعات، وتاريخ أمة يعني ذاكرتها التي تحدد ماضيها، وأمة بدون ماضي فهي بدون جذور ومن غير روح وليس لها هوية، فالتاريخ سجل الماضي وذاكرة الشعوب وروح الأمم وهوياتها، وأمة من غير تاريخ لا ذاكرة لها ولا روح، فهي أمة في سبات بل ميتة، من هنا سجل الإنسان ولازال يسجل ما يصدر عنه في حياته الفردية والجماعية.

صار التاريخ يلزم جميع جوانب حياة البشر، فرأى وجماعات، تاريخ العلماء وتاريخ الفلاسفة وتاريخ الفنانين وتاريخ الساسة وتاريخ المخترعين والمبدعين وتاريخ الرحلات وغيرهم كثير، وكذلك تاريخ العشائر وتاريخ القبائل وتاريخ الأمم والشعوب وتاريخ الدول وغيرها كثير، كل ما يقع في ميدان حياة الإنسان الفرد أو الجماعة يشملته التاريخ، ومن أهمية التاريخ في حياة الإنسان وحاجته الملحة إليه، ودوره في حفظ الماضي في الحاضر وبناء المستقبل، وضمان حاجة الإنسان للإنسان من خلال وصل السابق بالراهن وربطه باللاحق، لهذه الأهمية نما فعل التأريخ وتطور لكون الإنسان أولاه بعنانيته واهتمامه منذ القديم، فنمت مع ذلك حياة الإنسان وتطورت.

ومن نتائج العناية الخاصة التي أولى بها الإنسان التاريخ أن أوجد فنونا فكرية وأدبية وفنية كثيرة ومتعددة طابعها روحي ومادي تصب في التاريخ، فهي تمثل مرجعياته ومستنداته، تعينه ويستند إليها عند الحاجة باعتبارها مصادر مباشرة وغير مباشرة، لا يمكنه الاستغناء عنها في حصر وضبط وتحديد الحوادث الماضية والذكريات زمنية ومكانية، من أجل دراستها وتحليلها وتفسيرها واستثمارها في الحاضر ولبناء المستقبل، من هذه الفنون الفكرية والأدبية والفنية الشعر بجميع فنونه وأغراضه، والنثر بكافة ألوانه وميادينه، وسائر الفنون الأخرى التي عرفت بها حياة الإنسان.

لعلّ أبرز الفنون الفكرية والأدبية وأقربها للتاريخ، التي يجد فيها المؤرخ ضالته فن التراجم والسير باعتبارها لونا فكريا وأديبا يتناول التعريف والإحاطة بحياة رجل أو أكثر، إحاطة قد تطول وقد تقصر، تكون عميقة أو سطحية، دقيقة واضحة أو عامة غامضة، كافية أو ناقصة، معيبة بالأخطاء أو صحيحة تنسجم مع العقل والذوق السليمين، بنت الواقع والمألوف أم من الخيال والوهم، وتكون التراجم ذاتية أو غيرية، ذاتية ما يكتبه الكاتب عن ذاته عرضا لمذكراته وسردا للأحداث التي عاشها وعرفتْها حياته، مثل ترجمة عباس محمود العقاد لحياته في كتابه «أنا»، وترجمة أحمد أمين لحياته في كتاب «حياتي»، وترجمة لويس عوض لحياته في كتاب «مذكرات طالب بعثة»، أما الترجمة الغيرية فهي ما يكتبه الكاتب عن غيره سردا للأحداث التي عاشوها وعرفتْها حياتهم، مثل تراجم عباس محمود العقاد لحياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام وحياة صحابته في «العقريات».

ولا يوجد فرق لغوي بين السيرة والترجمة ولا في الحال والعمل والغاية، ففي الحالتين يكتب الكاتب مذكراته الشخصية أو مذكرات غيره، على طريقته وبأسلوبه وبحسب عصره وإمكاناته وحسب رغبته، وإذا كان كل من الاستعمال التاريخي والاصطلاح الفكري والعلمي يقرن السرد المعمق والطويل بالسير ويربط العرض القصير والمختصر بالتراجم، فهذا لا يفصل بين الاثنين في الجوهر والدور والهدف، فكلاهما فعل تاريخي يربط الماضي بالحاضر ويقف في وجه نسيان الإنسان لماضيه المشرق أو المشتوم، لبناء الحاضر وللإستعداد للمستقبل. استهل الراوي كتابه مذكراته شاهد للقرن بتقديم شاذ عن المؤلف لدى الكتاب، هو عبارة عن قصة خيالية مفادها أنّ القدر ساق له الكتاب فوجده جاهزا بجانبه وهو يصلي بالمسجد ليكون مرجعا تاريخيا لأبناء الجزائر في الحقبة بين ١٩٠٥ سنة مولده و١٩٣٥ سنة انقطاعه عن الدراسة، ويظهر ذلك في مقدمة القسم الأول «الطفل» وفي مقدمة القسم الثاني «الطالب» فيقول: «ليست الغاية من هذه المقدمة تقديم كتاب للقارئ، كما هو مألوف، إنّما أردت أن أكشف الظروف المثيرة التي ألقت إليّ بهذه المخطوطة فاتجهت لنشر قسم منها في هذا الكتاب»^(١).

نشر الجزء الأول من مخطوطه الذي أهده له القدر ليهديه من جهته إلى كل جزائري يهتم تاريخ الجزائر على أن ينشر الجزء الثاني فيما بعد، وفعلنا نشر الجزء الثاني بنفس المقدمة،

(١) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، «الطفل»، ص ١٣.

وتَمَّ جمع القسمين معا في كتاب واحد، ولعلّه يؤكد من خلال هذه المقدمة الخيالية الهادفة على ضرورة إسهامه في التأريخ من خلال مرحلة طفولته ومرحلته الدراسية بأوروبا، نظرا لأهمية هذه المرحلة من التأريخ وخطورتها على الجزائر وعلى العالم الإسلامي وعلى الإنسانية جمعاء.

تميّزت المرحلة بالاستعمار الفرنسي الذي غرس أنيابه وجذوره في مستعمراته ينهش خيراتها ويقلع مقوماتها ويدفع بها نحو خراب العقول ودمار الحقول، وعالم عربي وإسلامي ممزق الأوصال ومشتت القوى ومفكك العلاقات الأسرية والدينية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وعالم تدفعه التقلبات السياسية والعسكرية والاقتصادية بحثا عن السيطرة والنفوذ في اتجاه حرب شاملة مدمرة.

وجاءت مذكرات شاهد للقرن بقسميها «الطفل» و«الطالب» تصور لنا الحياة في صورة بحر هائج أمواجه عالية عاتية تتلاطم والعالم فيها سفينة ترفعها الأمواج إلى أعلى عليين ثم تنزلها بعدما كانت في أعلى عليين إلى أسفل السافلين، والإنسان في العالم بين قوَيّ مستبد متسلط وضعيف مقهور مهتَب، وكانت فعلا الحقبة الزمنية منعرجا كبيرا وحساسا وخطيرا في تاريخ الإنسانية، انقسم العالم إلى معسكرين شرقي وغربي، واستفاد عدد من الدول من الحرب فأصبح يقود العالم في اتجاه العولمة باسم هيئة الأمم المتحدة بدل عصبة الأمم، وتحقق وعد بلفور المشؤم وانغرس الخنجر اليهودي الصهيوني في الجسم العربي الإسلامي، وصار الإسلام متهما انتقاما للحروب الصليبية، ومازالت آثار وتداعيات تلك الحقبة التاريخية تتوالى حتى الآن.

يعدّ القسم الأول من المذكرات «الطفل» فعلا كتاب تأريخ ليوميات الجزائري في الشرق الجزائري تحت الاستعمار، فيه التاريخ ببعده الثقافي والأنثروبولوجي الذي تحول فيما بعد إلى ثورة عارمة شاملة مسلّحة خطط لها ونفذها أبناء نوفمبر المجيد، فمن ملامح تاريخنا ببعده الأنثروبولوجي والثقافي توظيف الأسطورة التي تتحول إلى واقع.

ومثل القسم الأول نجد القسم الثاني من المذكرات «الطالب» يؤرخ بحق لفترة على مدى تسع سنوات سبقت الحرب العالمية الثانية وكانت حافلة هي الأخرى بالأحداث والتحويلات غيّرت وجه الحياة في العالم بعد ذلك، وكان صاحب المذكرات يهدف من وراء هذا العمل

التأريخ إذ يقول: «وربما يعجب هنا أولئك المثقفون الذين أصبحوا لا يدركون لغة الشعب الجزائري المسلم، إنني لا أكتب هذه المذكرات من أجلهم، ولكن للشعب عندما يستطيع قراءة تاريخه الصحيح، أي عندما تنقضي تلك الخرافات التي تعرض أحيانا أفلاما كاذبة، والتي سيكون مصيرها في صندوق المهملات مع مخلفات العهد الاستعماري»^(١).

يصف الصديق «الطفل» أسطورة البطل التي تحول إلى «مصطفى بن بولعيد» وإلى «العربي ابن مهدي» وإلى «أحمد زبانة» بقوله: «كنا نختلط بتلك الجماعة المؤلفة من مزارعين فقدوا صنعتهم، فلم لهم مكان في حقولهم بعد أن طردهم الاستعمار واستولى على أراضيهم، ثم إن المدينة لم تؤوهم بعد فيها... أما قسنطينة المدينة فكانت تقدم صورا أخرى، فمع عمي تابعت الاتصال بذلك الجانب الفاتن: العيسوية العلية والموسيقى، وأيضا جانبها البطولي. ففي ذلك العصر كان الحديث كثيرا عن مآثر شاب خارج عن القانون ولجأ إلى أودية وممرات، وادي الرمل. كان يدعى «بوشلوح»، لقد كان بطلا يملأ خيال المراهقين قبل نومهم. لقد جندت له الإدارة أفضل رجالها خشية أن تملأ المدينة أسطوره البطولية، غير أن «بوشلوح» كان دائما يحبط خططهم، إذ حوَصر مرة في فندق فتسلل هاربا من نافذته عبر مجرى للماء يأخذ مياه المدينة إلى أسفل وادي الرمل، ومن هناك اختفى بأعجوبة. كانت هذه الأسطورة تذكّي خيالي وتغذيه... وفي يوم تلقينا بأسى أن «بوشلوح» وقع جريحا في يد الإدارة، إنما الذي كان يعزينا أن المفتش «بوناب» الذي جرحه قد دفع ثمنا لذلك حياته، لقد أثارت محاكمة «بوشلوح» الشعور في قسنطينة حين انتشرت كلمته إلى رئيس المحكمة الذي نطق بحكم الإعدام «إنكم تحكمون على المقعد الذي أجلس عليه، أما أنا فإنكم لا تستعطون أن تحكموا علي»^(٢).

وفي السياق نفسه لكن هذه المرة مع الحياة السياسية والاجتماعية يروي الصديق: «ففي يوم كان أحد المنتخبين الأوروبيين يقدم تقريرا للمجلس حول سرقة بقرة تخص أحد المستعمرين الفرنسيين، ويختم تقريره بقوله: بالطبع فإنّ السارق أحد سكان البلاد الأصليين (Indigene)، فانبرى له خطّاب الطالب في السنّة الرابعة، وكان يجلس في مقاعد المستمعين في المجلس وصرخ: ولم لا يكون السارق فرنسيا؟»^(٣) كان للحادثة تأثيرها الفعلي في نفوس أبناء

(١) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، «الطالب»، ص ٢٨٨.

(٢) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، «الطفل»، ص ٥٤-١٤-٥٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٣.

قسنطينة وأبناء الجزائر عامة، وتحول كل من يسمع كلام «خطاب» في الجزائر إلى «خطاب» بداخله فجواب الطالب العفوي يحمل دلالة كبيرة ومغزى بعيد، تجسد خطاب «خطاب» بعد سنين إلى رصاصات مدوية في جبال الأوراس في الساعة الصفر من أول نوفمبر المجيد سنة ١٩٥٤.

ومثلما أرخت المذكرات في فصلها الثاني «الطالب» للمرحلة للعقد الذي سبق الحرب العالمية الثانية، بتناولها أحداث سياسية وعسكرية وغيرها مثل وصف بدأ محور برلين روما والحرب الإسبانية، وسجل مواقف الطلبة الجزائريين من ذلك ومواقفه مما يحدث في الجزائر وفي فرنسا وفي العالم ككل، وسجل بوصف دقيق كل مظاهر الحياة في مدينة تبسة جغرافيا وتغير المناخ وسياسيا مع تطور الأحداث في العالم وقربه من الحرب الشاملة، واجتماعيا ازدياد درجة الفاقة وثقافيا، «لر تبقي في المدينة أسرة تستطيع أن ترتب لطالب «جواني» وجبات الطعام، لأنّ الحرائق الكبرى في الغابات حول تبسة قبل الحرب العالمية الأولى، تسببت في تغيير المناخ الذي تطور إلى جفاف أفقر - بسنين كسني يوسف - كل العائلات التي تعيش من الفلاحة، ثم لم يعد التطور الذي ألغى العادة المألوفة إلى أن يعوضها بعادة جديدة.»^(١)

ويدافع صاحب المذكرات عن الأفكار التي يؤمن بها في هذا الجو الإيديولوجي والفكري والديني المشحون، الذي اختط بمآرب الاستعمار وبالمصالح الخاصة لدى القائمين بالإصلاح ومثلي الحركة الوطنية، مثل المركز الاجتماعي المرموق والمنصب السياسي العالي والمال والشهرة وغيرها، «أما الأفكار التي كنت أحاول نشرها فكانت في تعويض فلاحية القمح والشعير بفلاحات أخرى، مثل التين الشوكي وشجر الصبار التي تتمشى مع تغير المناخ، لكنني ما كنت أجد لها أذنا صاغية غير أذن «حشيشي مختار» ربما لأنه - مع التزامه الإصلاحية - بعني واعيا لنوعية المشكلات في البلاد.»^(٢)

ويعصف الراوي طبيعة الإصلاح والأفكار التي يقول بها دعاة الإصلاح ويصف ما كان يجري من محاضرات ومناقشات وحوارات في المؤتمرات والندوات حول النهوض بالأمة، نجده في كل مرة يوجه نقدا لذلك ويقلل من شأن الحراك الإصلاحية ومن دعوات السياسيين والمناضلين في الأحزاب والمنظمات والجمعيات للنهوض بالجزائر لتتحرر من وضعها المشؤم،

(١) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، «الطالب»، ص ٣٤٤-١٦، ٣٤٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٤٥.

ويؤكد ذلك بقوله: «ويجب أن نقول الحقيقة للتاريخ: إنّ الوطن لم يكن يبحث عن أفكار تقنية، ربما كنت الجزائري الوحيد الذي لا ينام من أجلها، وربما كانت الجزائر حينئذ في منعطف سيبعدها حتى عن الأفكار ولدت على أرضها، فقرأها في تلك الفترة بالذات تولي ظهرها للأفكار الإصلاحية حتى في تلك اللحظة التي يتوجها المؤتمر الجزائري الإسلامي»^(١).

وتؤرخ المذكرات في جزئها الثاني «الطالب» لكل الأحداث التي تحدث بباريس مثل التظاهرات التي كان ينظمها اليهود بقيادة «برنارد لوكاش» زعيم التنظيم اليهودي العالمي «ليكا» التي تجمع تحت رايتها اليهود لمواجهة الخطر الهتلري والخطر العنصري، الذي بدأ يظهر أثره في جانب من الرأي العام الفرنسي، على أبواب الحرب العالمية الثانية.^(٢)

وتؤرخ المذكرات لمشاركات صاحبها ونضاله في الحركة الوطنية بفرنسا، خاصة عندما تناح له الفرصة للتعبير عن مطالب الجزائريين في الحياة الحرة والعيش الكريم وفي تقرير المصير والحق في الاستقلال، ومن مشاركاته تلك التي أسهم بها عندما كان مديرا للمركز الجزائري الإسلامي، ففي الوقت الذي كانت فيه المناضلون الجزائريون في الجزائر وخارج الجزائر منقسمين إلى وحدويين ومنشقين، وفي الوقت الذي دوى فيه صوت «هتلر» و«موسيليني» في العالم ينذر بانفجار الحرب مع أزمة تشيكوسلوفاكيا يصف الراوي في مذكراته الأوضاع العامة والخاصة بالجزائر وفرنسا وحتى في العالم.

ففي خضم التحولات الجارية، وفي وصفها يقول: «وبلغت الأزمة أوجها يوم ٢٧ أيلول «سبتمبر»، فنظمت ذلك اليوم الحركات اليسارية تظاهرة دعي إليها النادي فكنت ممثله، وبدأت في القاعة المكتظة الخطب حسب التقليد المألوف، فألقى دوري فتلخص خطابي في اقتراح: يجب على هذا المؤتمر للقوى التقدمية أن يوجه اليوم برقية إلى الحكومة يطالبها بمنح شعوب الشمال الإفريقي حقوقها، حتى تدخل المعركة من أجل الديمقراطية شاعرة بكرامتها لا بوصفها مرتزقة. في آخر الجلسة قرأت على الحاضرين لائحة التوصيات، فلم أجد فيها اقتراحي ولا مجرد التلميح إليه، اقتحمت المنصة لألفت النظر إلى هذا النسيان، ولم أصرح بأنه تناس، فهاجت القاعة وخصوصا السيدات تهتف لي»^(٣).

(١) المصدر نفسه: ص ١٨، ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٠١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤١٥.

ووصفت المذكرات الأحداث الدولية ومدى تأثيرها على الشعوب المستعمرة، مثل ما وقع في الجزائر قبيل وبعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، على الرغم من أنه كان يعلّق عليها آمالاً كثيرة وكبيرة لتخرج الجزائر من الوحل، وفي هذا يقول الراوي: «ودقت ساعة الحرب، فأتاني «خالدي» بخبرها في الصباح: إنّ الجيش الألماني عبر حدود بولونيا في الساعة الخامسة من صباح اليوم. لم أكد أصدّق لطول انتظاري ولكن شرع البوليس في التفتيش ذلك اليوم، فسلمت محفظة تضم كل أوراقني لأم الدكتور خالدي، وذهبت مع زوجي تلك العشية بمنشور عن قضية فلسطين، فدفنناه في علبة معدنية خلف البيت على وادي الناقوس، حتى يبقى للتاريخ... ومنذ الغد بدأت الأسعار في السوق والبضاعة تختفي، ودخل هكذا العالم في الحرب العالمية الثانية.»^(١)

يمكن القول بأنّ مذكرات شاهد للقرن «الطفل» و«الطالب» معاهي شهادات للتاريخ، اختلط فيها السياسي بالديني بالأخلاقي بالاجتماعي بالاقتصادي بالتربوي بالحضاري، شهادات لحقبة هامة وحساسة وخطيرة وإن كانت قصيرة في عمر الجزائر والأمة الإسلامية والعالم، فهي سبقت الحرب العالمية الثانية وأعقبتهما تحولات جذرية صاغت العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وفكريا صياغة جديدة، شهادات حول الاستعمار الفرنسي ومخططاته وجرائمه في الجزائر وفي مدن فرنسا مع كل جزائري يريد الانتفاضة في وجهه الخفي، وشهادات حول الحركة الوطنية وانقساماتها، وشهادات حول الحركة الإصلاحية ودعاتها، وعلى رأسهم جمعية العلماء المسلمين الذي كان يهّمه أمرها، وشهادات حول الأحداث التي شهدتها الجزائر قبيل الحرب العالمية الثانية، فالكتاب بحق وثيقة تاريخية ذات أسلوب تميّز بالدقة والوضوح والتسلسل، وذات بعد محلي جزائري وإقليمي عربي إسلامي وعالمي إنساني، يُقرأ من خلالها تاريخ الجزائر وتاريخ العالم العربي والإسلامي وتاريخ أوروبا الحديثة وتاريخ العالم أجمع.

٣- مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب»، لفلسفة الحضارة

لم يكن مالك بن نبي الطالب في مرحلته الدراسية في الطفولة بالجزائر وفي مرحلة الشباب بفرنسا بسحب مذكراته طالبا عاديا، بل كان صاحب فكر ورسالة وكلمة وموقف، صاحب مشروع فكري نهضوي حضاري، بانت إرهاباته في طفولته وفي شبابه، مشروع تجاوز به أترابه في الجزائر وتفقّ حتى على النخبة من أقرانه في المدارس الفرنسية ومعاهدها، تكوّن

فيه بالعناية الإلهية التي هيأت أسبابه، فكان إعداده الأولى الإسلامي العربي الجزائري الأصيل المتين، وجاءت سفرياته العديدة من تبسة الجزائر إلى باريس ذهابا وإيابا، ثم جاء تكوينه العلمي الرياضي، ثم تكوينه التقني العملي، بالإضافة إلى تكوينه الفلسفي وتنوع ثقافته، بفعل ذلك كله تشكّل لديه منهجا خاصا محكما في التفكير، ومطلقا دقيقا في التعامل، وأسلوبا مزج فيه بين بعد النظر والدقة العلمية والعمق الفلسفي.

استطاع أن يجمع بين الحكمة العلمية والحكمة الفلسفية في تتبع أحوال الظواهر والأشياء وفي تحليل الحوادث والقضايا والمشكلات، وفي اتخاذ المواقف، أسلوبه يقوم على مراعاة طبيعة البشر وفطرته، ويستخدم العقل والمنطق والبراهماتية، ويستفيد من العلم والتاريخ وخبرات وتجارب الآخرين في الماضي والحاضر إلى أبعد الحدود، فكان بحق منهجه في التفكير والدراسة والتحليل لا يستقيم وجوده وحاله إلا لدى مفكر أو فيلسوف، وبأن ذلك بوضوح في سائر كتاباته التي نشرها تحت عنوان كبير «مشكلات الحضارة»، من منطلق أنّ مشكلة الإنسان المعاصر في تحلّفه وانحطاطه في أصلها مشكلة تحضر.

جسدت مذكرات شاهد للقرن العشرين «الطالب» فعلا رؤية فكرية وفلسفية إلى الحضارة والمدنية، انطلاقا من وضع استعماري فاسد متعفن مختل متدهور باستمرار في الجزائر وفي سائر البلاد المستعمرة، ووضع حضاري علمي وتكنولوجي متطور باستمرار في فرنسا وفي العالم المتقدم، ومن منطلق أقول نجم حضارة إسلامية عريقة وراقية كانت قمة في العطاء وبلغت أوجها في الازدهار، ولم تتجه صوب استعمار الشعوب والأوطان والعقول وعلاقاتها بغيرها من الأمم والأقوام لا تكون إلا بالرضا والاختيار، فالعناية الإلهية شدتها نحو الحرية والعدل والمساواة في الدين والدنيا، حضارة زحفت على العالم لإرساء مفاهيمها ونشر ثقافتها وسائر منتجاتها المادية والروحية، وخاصة العالم الإسلامي الذي داسته أقدام جنود الاستعمار وداست معه كرامة المسلمين ودينهم وثقافتهم وتاريخهم الذي اشتمل على حضارة راقية في النظر وفي العمل، حضارة كانت حقًا وفعلا فتحا مبينا على أوروبا في العصور الوسطى المظلمة، فأخرجتها من ظلمات الجهل وفاجعات الاقتتال والتناحر ومعاناة الظلم والجور إلى نور العلم ومتعة الأمن وراحة العدل.

نال الاستعمار الفرنسي من أبناء الجزائر كرامة وثقافة ودينا ولغة، كما نهب خيراتهم وثرواتهم الطبيعية، وبدّد طاقتهم البشرية الفكرية والروحية، وسفك دمائهم وذبحهم

كالخراف، ومازال كذلك مع أبناء الجزائر المهاجرين عمال وطلبة، بثّ في أوساط نخبتههم داخل الجزائر وفي مدن فرنسا الفرقة والشقاق والانقسام فصاروا وحدويين ومنشقين، وقبل ذلك كانوا على قلب رجل واحد، لانزاع ولا فرقة، حتى بين يهود الجزائر ومسلميها، وانغمس معظمهم في ثقافة الغرب وفي مغرياتها المادية، ويرون في ذلك الحداثة والتحديث اللّازمين، التقدّم المطلوب الذي هو شرط ازدهار أوروبا وتطورها وسبب خروجها من التخلف والانحطاط، وتسابق الجميع على الدنيا من دون اهتمام بالموت والحياة الأخرى، ومن دون التفات لمآسي الشعب وهمومه ومعاناته، فكان الجميع ضد الجميع بسبب منصب سياسي أو مركز اجتماعي أو مقدار من المال، أو عمالة رخيصة من غير منطق عملي أو فعّالية في المبادرة والاتجاه.

في هذا الجو الجزائري المريض بالقابلية للاستعمار، وبكل ما جرّته هذه الظاهرة من مآسي منذ وطأ الاستعمار الفرنسي أرض الجزائر على أبناء هذه الأرض الطيبة، تأكّد لدى الطالب الراوي أنّ الإصلاح الذي يدعو إليه الممالئون للاستعمار مشين، والذي يدعو إليه غيرهم ناقص ينقصه عمق الرؤية ودقتها وسلامتها وكفائيتها، وتأكّد له أنّ المشكلة الأصل في البلاد العربية والإسلامية المستعمرة وفي غيرها من البلاد المتخلّقة هي مشكلة حضارة لا غير، وانكشف الفرق بين الصديق «الطالب» في رؤيته للإنسان والتاريخ والمجتمع وللحضارة وللحياة عامة وبين أترابه، جزائريين وفرنسيين ومن جنسيات أخرى، وانكشفت هواجس «الطالب» العميقة في التحضّر وفي مشكلات التحضّر، يحلل وينقد ويقارن ويستنتج يبحث عن الحلول، ويقدم رؤى فلسفية وفكرية وروحية على درجة عالية من الدقة والوضوح والعمق حول شروط التحضّر وأسباب أفعوله وحقيقته وما إلى ذلك كثير.

اجتمع عدد من الأسباب والظروف عرفتها حياة «الطالب» في الجزائر طفلاً وفي فرنسا شاباً يطلب العلم، أثّرت في تكوينه النفسي والروحي والديني والسياسي والعلمي والتقني والحضاري عامة، جعلت منه الشاب الطموح إلى تحقيق حرية واستقلال وطنه وشعبه وأمتة، وإلى التأسيس لمشروع فكري نهضوي إصلاحي حضاري إنساني بطابع عالمي. مشروع مبني على أسس علمية، ووفق إستراتيجية محكمة ودقيقة، ورؤية فلسفية عميقة وواضحة ذات أبعاد تجمع بين الجانب الروحي والمادي، بين العلم في موضوعيته ودقته وكميته وبين بعد النظر الفلسفي وعمقه ورحابة أفقه وبين ظروف الإنسان الفردية والاجتماعية وسائر

طاقاته والإمكانيات المتاحة له، وبأسلوب براغماتي واقعي يضمن للجميع مصالحهم ويضمن مقاصد شرع في الدين الإسلامي، يأخذ المشروع بهذه الصورة طريقه في اتجاه التحقق، إذا تخلّصت الشعوب من الاستعمار ومن القابلية للاستعمار أولاً، وأخذت بأسباب وشروط النهضة والحضارة التي تعود في الأصل إلى ما هو روعي بالدرجة الأولى، وأحاطتها بسياج مكارم الأخلاق وتعاليم الشرع الخفيف.

اجتمعت مواهب الطالب العقلية ونمت وتفتقت بفعل تكوينه الروحي والديني والأخلاقي الذي تلقاه في أسرته الجزائرية المسلمة المحافظة، وكان تكوينه الأولى قوياً ومتيناً، وتبلورت هذه المواهب أكثر بعد سفره إلى باريس، وانخراطه في المجتمع الفرنسي الجديد عليه، وتفتحته على الثقافة الغربية والحياة الأوروبية وإطلاعه على الصراع الفكري والإيديولوجي في الغرب الأوروبي وفي البلاد المستعمرة، من خلال الاتجاهات الفكرية والفلسفية والسياسية والدينية وغيرها، وما زاده إلماماً بهذا الصراع مشاركاته وإسهاماته الفكرية والصحفية بالخطب والمحاضرات والمقالات الفكرية في الكثير من الندوات والمؤتمرات، وكان لتكوينه العلمي والتقني في المعهد اللاسلكي وفي مدرسة الكهرباء والميكانيكا الأثر البارز في تكوين رؤيته في الإصلاح والتغيير لا على أساس العاطفة الدينية أو العاطفة الوطنية، ولا بالطرق الصوفية ولا بمائلة الطغاة والتعاون معهم، لأنّ ذلك كمن ينتظر من سجنه وجلاده يُسلمه مفتاح باب السجن ليتحرر منه، فالتغيير يبدأ من الذات ويجري في الواقع وفق منهج علمي في إطار استراتيجيه وفلسفة واضحة تحدد المبادئ والأصول والمناهج والوسائل والأهداف، وأي مشروع خارج هذا السياق مصيره الفشل.

اتضح معالم مشروع «مالك بن نبي» الحضاري وبانت إرهابات منهجه في التفكير وفي التحليل وتبلورت بوادر فلسفته في الحياة في المذكرات، من خلال العديد من المشاهد والحوادث والمواقف، وهو طفل في الجزائر وشاب طالب يتنقل بين الجزائر وفرنسا، ويروي لنا بعد نظره في الربط بين ما هو اجتماعي وما هو تقني في سياق يقوم على الوحدة والتكامل، فيقول: «... وإنما كنت أتناول بكل اغتباط تلك الأدوات التي صنعتها الحضارة التي استخدمت النار والحديد، وأتذوق أثناء عملي كل ما في اللحظة من عذوبة بسيطة. أما الوحدة فلأنّها كانت تغذّي في نفسي الجانب الروحي، وتعرض على فكري اهتمامات وموضوعات أخرى: كنت في جوّها الخاص أعقد الصلة تلقائياً بين القيم الاجتماعية والتقنية، التي أشاهدها وأتذوقها في

الشارع وفي المدرسة، والقيّم التي أراها في هذا الجو، الذي يجد فيه الشباب الوجدوي روحه المسيحية في دقيقة التهجد عندما يقيمها «هنري نازيل»^(١)، وكنت بدوري اكتشفت خلال تلك الدقيقة ما تنطوي عليه الروح المسيحية من حرارة في عقيدتها ومن طاقة على الإشعاع وربما كشفت لي هذه الملاحظات عن جوانب في روحي المسلمة لم أكن أشعر بها قبل بالحدة نفسها إذ لم تكن روحي الموحدة للفاهيم التألؤية التي يحملها إخواني الوجدويون، وبدأت تدور بيني وبينهم محاورات تدخل موضوعات جديدة في جو الوحدة وتسؤلات جديدة عند رفاقي»^(٢).

ويقول في تكوينه الفكري بصحبة صديقه «حمودة بن الساعي»: «ولكنه مع ذلك كان الوحيد من جيلي الجزائري، الذي أستطيع العمل الفكري معه لأنّ شيطان المعرفة قد استولى عليه منذ صباه، حتى أنني اعتقدت تلك الليلة، أننا سوف نقوم بعمل سيبقى أثره في المجتمع الجزائري... ولكن بعد أربعين سنة عندما تعود لي اليوم بعض ذكريات تلك الفترة، أدرك أنني على أية حال، أدين لـ «حمودة بن الساعي» باتجاهي كاتباً متخصصاً في شؤون العالم الإسلامي حتى لو أنني لم أنجز معه أي عمل بعيد المدى... ومن ناحية أخرى يجب أن أقول إنّ تحولي عن دراستي خاصة أيام المعرض قد زاد بصحبته منذ أصبحت مهتماً بالفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ، أكثر من اهتمامي بمواد مدرسة اللاسلكي... لم يبق للأفق البعيد أي تأثير في توجيهي، لكنني بدأت أشعر بأفاق جديدة لازالت غامضة، ولم أكن أستطيع التعبير عنها بكلمات ولكنها تؤثر بوخزها في نفسي على توجيهي العام»^(٣).

يروى «مالك بن نبي» قصة اختلافه مع صهره حول منطق الإصلاح، ليعرض التباين بين منهجه في الإصلاح المستمد من وعيه العلمي ونظريته الفلسفية وإيمانه بالقيمة الاجتماعية للتقنية وهو منهج تكوّن لديه في فرنسا وبين المنهج الصوفي المعروف في الجزائر وفي البلاد العربية والإسلامية، فيقول: «استطاع صهري بعد نكبتنا الاقتصادية سنة ١٩٣٠ أن يؤمّن قوت أطفاله في شغل مع شركة تصدير للحلفاء مقرها بالمدينة، ولعله أراد مزيداً من الضمان لمصير أسرته، فتعلّق ببركة شيخه «سيدي التيجاني» أكثر مما كان عليه، وبما أنني أثناء إقامتي

(١) المصدر نفسه: ص ٢٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٥٧-٢٥٨.

بفرنسا تعلقاً بالفكرة الإصلاحية المغايرة تماماً للطرق الصوفية، فقد شعرت ببرودة وفتور بيننا، سيكون لها أثر في علاقتنا الفكرية، ولكن علاقتنا العائلية ستبقى على أية حال كما هي.»^(١)

يصف «مالك بن نبي» في عرض مذكراته في تواصله الثقافي والحضاري مع أقرانه من الطلبة الجزائريين والفرنسيين وغيرهم من الجنسيات الأخرى، وهو يعيب على إحدى الظواهر الثقافية والحضارية التي يتصف بها المثقفون في العالم الإسلامي، يقول: «وفي الحقيقة كان صديقي «حمودة» قد أتقن اللغة العربية في محاضراته «السياسة والقرآن» كما علمت ذلك من بعض المحاضرين من الشبان الذين تعرفت عليهم بالنادي، غير أنّ صدمة صغيرة عكّرت سروري عندما سألت الشيخ العقبي ففاجأني برأي غريب: إنني لا أعتقد أنّ هذه المحاضرة من تحرير «حمودة بن الساعي» ولا من بناء فكره، فبعض جملها وتكرّر على مسمعي كأنني طالعتهما في إحدى المجلات الشرقية.»^(٢)

ويضيف الراوي بأنّ الحالة المرضية تنمّ عن مركب نقص وشعور بالضعف أمام الثقافة الشرقية من جهة والثقافة الغربية من جهة أخرى، الأمر الذي جعل من يعاني هذا المرض الثقافي والفكري والأدبي في تبعية دائمة لغيره، لا يعتمد على نفسه لتغيير حياته وتطويرها، فيقول: «لرأى أكن قد عرفت بعد أنّها حالة مرضية تعترى غالبية حاملي الثقافة عندنا، فإن كانت ثقافتهم تقليدية فمثلهم الأعلى في الشرق، وإن كانت عصرية فمثلهم في فرنسا. وبالأحرى لرأى أكن أعرف أنّ هذه الحالة المرضية تعترى كل مثقفي العالم الإسلامي، إذ تراهم يعانون مركب نقص نحو الثقافة الغربية، وإنّما تتخذ هذه الحالة ازدواجية بسبب ما يعاني الشباب الجزائري تجاه «طه حسين» من ناحية، وتجاه «فرانسوا فانون» من ناحية أخرى، لأنّ التكوين غالباً ما يكون أدبياً. وهي بالتالي ظاهرة عامة: إنّ كل مجتمع فقد حضارته يفقد بذلك كل أصالة في التفكير، أو في السلوك أمام الآخرين.»^(٣) والإقلاص الحضاري من جديد أو لأول مرة يقتضي التوازن في البناء الحضاري، وهذا الأخير يشترط الأصالة والإبداع في الفكر والسلوك.

ينعت الراوي الحضارة من خلال التمييز بين مظاهرها المادية وأوضاعها المضطربة وما حققته من تطور كبير في مجال تحديث الحياة اليومية بالاختراعات المذهلة المبهرة وبين وجهها

(١) المصدر نفسه: ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٦٧.

(٣) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

الأصيل الثابت، ونموذجه في ذلك فرنسا، يقول: «إنّ هذه الحياة المضطربة المصطنعة لا تعطي صورة صحيحة عن الحضارة الفرنسية، وإنّما توجد هذه الصورة بنماذجها الأصيلة وأصولها البعيدة في الريف في الطبيعة، حيث تكونت صلة الإنسان بالتراب على مدى القرون... لم يكن ممكنا بباريس التعرف على هذا الوجه الحقيقي للحياة الفرنسية، وهذه هي المرّة الأولى التي أتعرف فيها عليه، بقدر سيزيد اكتشافي، أرى الملامح التي أوحّت إلى «سولي» وزير هنري الرابع في أوائل القرن السابع عشر، ذلك الشعار الذي وضعه أساسا لسياسته: الحراثة والمرعى هما الضرعان اللذان تحتلبهما فرنسا. واليوم أدرك تمام الإدراك، أنّهما الضرعان اللذان رضعهما عصر النهضة، وأنّ النهضة الفرنسية بالذات هي بنت هذا الإرضاع.»^(١)

يحكي الراوي عن انتسابه إلى الإصلاحيين ويعبّر عن اتجاهه الفكري والثقافي المستمد من تربيته ومن تكوينه وهو طفل في الجزائر، وهو اتجاه نما وتطور بفعل التواصل الثقافي والاجتماعي والفكري والسياسي بين ثقافتين مختلفتين وحضارتين متباينتين، هما الثقافة والحضارة الإسلاميتين من ناحية والثقافة الغربية الحديثة من ناحية أخرى، ويصف الفترة وانتسابه الثقافي والفكري والسياسي بما يلي: «وهكذا بدأت تلك الفترة تنشأ صورة القومية الجزائرية بجناحيها: الجناح الكادح الطامح إلى البرجوازية في ذات قيادته المتواطئة مع الحركة اليسارية الفرنسية، والجناح المتواطئ مع الاستعمار... لم يكن «حمودة بن الساعي» وأخوه منتسبين لأحد هذه الأطراف، بينما كنت أنتسب للطرف الإصلاحي، لأنّه كان يمثل في نظري الصورة الجزائرية للفكرة الوهابية التي كنت أرى فيها منقذ العالم الإسلامي.»^(٢)

كان «الطالب» في مرحلة الدراسة بباريس يتواصل مع أقرانه من جنسيات وأديان وتيارات فكرية كثيرة، وكان يختلف معهم في طرح المشكلات وفي معالجتها، المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، خاصة مشكلات البلاد المستعمرة، وكان يرى أنّ أصل المشكلات التي يعاني منها الإنسان المعاصر خاصة الإنسان المتخلف حضارية بالدرجة الأولى، يقول في ذلك: «كنت مع صديقي «صالح بن الساعي» وجماعة من طلبة جزائريين نتناجى بغرفة نزل في القاهرة حول مسيرة الثورة الجزائرية، إذ قام صديقي ليغلق علينا باب الغرفة، فتذكرت فجأة كم كان صديق الصيني أقرب لمنطق الحذر، فصرخت لصالح: «أرجوك أن

(١) المصدر نفسه: ص ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٧٦-٢٧٧.

تترك الباب مفتوحا، وإن استطعت أن تزيل الجدران من حولنا فافعل، لأن الجدران قد تكون وراءها أذانا صاغية... ومهما يكن فالיום بعد أربعين سنة أرى بصورة أوضح جوهر اختلافي مع صديقي الصيني، إذ كان يطرح قضية البلاد المستعمرة بتعبير السياسة، وكنت أطرحها من الوجهة الحضارية.^(١)

بانت ملامح المنهج الفكري الفلسفي الحضاري لدى «مالك بن نبي» في طفولته وفي شبابه وفي أيام دراسته هو الأمر الذي تؤكد مذكراته، فكثيرا ما دعا في تبسة بعد اندثار أشجار غابتها وقفرت أراضيها إلى تعويض زراعة الحبوب بزراعة الصبار والتين الهندي، وكثيرا ما انتقد مواقف الزعماء السياسيين والنيارات الفكرية والفلسفية والدعوات الإصلاحية بفقدانها الفعالية، كما تعلق اهتمامه بالفلسفة والفلاسفة وبعلم الاجتماع والتاريخ وبسائر النتائج العلمية في الفيزياء والطب والرياضيات وبالاكتشافات والاختراعات وبجميع التحولات التي عرفت أحوال العالم في مرحلته الدراسية، ومن صور اهتماماته صورة تعلقه بالتجارب العلمية والتقنية، ومنها تجارب «جورج كلود» التي يقول فيها: «ولم يتعلق اهتمامي كما تعلق بتجارب «جورج كلود» يستخدم الحرارة البحرية، لماذا لا نستخدم الحرارة الصحراوية؟ كان هذا السؤال يتردد في ذهني في تلك الفترة، لأن المجال العربي صحراوي على العموم، وأصبحت أولي شطرا من وقتي لدراسة «الترموديناميك» خاصة. وهكذا عاش جيلي، دون أن يتصور أنه يعيش تحولا كبيرا في جميع اتجاهات التاريخ.^(٢)

إن القارئ لمذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب» مثلما يكشف «مالك بن نبي» الإنسان يكتشفه من خلال تكوينه الديني والسياسي والاجتماعي والفكري، خلال الدراسة وأثناء تنقله بين الجزائر وفرنسا، ويجد أن تفرده في منهج التفكير في الطرح والبحث والمعالجة والنقد والاستنتاج، وفي قدرته على الحوار والإقناع والجمع بين الأدلة والأسباب وسرعة استخلاص النتائج من المقدمات، زاده تكوينه العلمي والتقني الدقة والوضوح في تحليلاته في أفكاره، وهكذا ظهرت بوادر منهجه العلمي والفلسفي المتقدم كما برزت إرهابات مشروعه الفكري والثقافي والحضاري الذي تجاوز به من سبقه وسبق عصره، المنهج الذي جعل منه مفكر العصر وأستاذ الجيل، والمشروع الذي حوّلته إلى فيلسوف الحضارة في عصرنا. ويقول عنه الأستاذ

(١) المصدر نفسه: ص ٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٧٩.

أنور الجندي: «مالك بن نبي يختلف كثيرا عن الدعاة والمفكرين والكتاب، فهو فيلسوف أصيل له طابع العالم الاجتماعي الدقيق الذي أتاحت له ثقافته العربية والفرنسية أن يجمع بين علم العرب وفكرهم المستمد من القرآن والسنة والفلسفة والتراث العربي الإسلامي الضخم وبين علم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان، والرومان والمسيحية».^(١)

٤- مميزات مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب»

بعدما قرأت مذكرات شاهد للقرن ٢٠ في قسمها الثاني «الطالب» اكتشفت شخصية «مالك بن نبي» الإنسان، الذي نشأ وترعرع في أسرة جزائرية محافظة على تراث أبائها في اللغة والتدين وسائر العادات والتقاليد، على الرغم من تعرضها للاستعمار الفرنسي، وما فعله هذا الأخير من محاولات متكررة لطمس معالم هذا التراث ومحو آثاره من حياة الجزائريين، اكتشفت الإنسان بمشاعره الجياشة في العطف والحنان والحب تجاه أفراد أسرته وخاصة والدته وكذلك زوجته «خديجة» التي عاش معها حياته في ودّ ووثام، وتجاه كل إنسان تعرض للظلم خاصة ذلك الإنسان الذي هو «مالك بن نبي» الذي ترض للظلم كبير هو وشعبه وأمتة من طرف الاستعمار، فنمت في المقابل في نفسه مشاعر الغلّ والحقد والضعينة تجاه الاستعمار الفرنسي البغيض وتجاه أي استعمار خبيث لا يجلب لمستعمراته سوى الهلاك والخراب ويكون دوما نقمة عليها.

واكتشفت شخصية «مالك بن نبي» الإنسان في صلته بالاستعمار وفي مواقفه منه ومما يصنعه في الجزائر وفي مستعمراته الأخرى، اكتشفت الإنسان الذي عاش طفولته في الشرق الجزائري، حيث الاستبداد والقهر والفاقة والحرمان والتخلف في الفكر وفي الحياة عامة، وعاش شبابه ومرحلته الدراسية في باريس ومدن أخرى داخل فرنسا، فعاش ذلك التناقض في ثقافة الاستعمار النظرية والعملية وفي سائر ممارساته، تناقض يكشف عنه وجهه، وجه ظاهري كريم متسامح ووجه أسود بغيض، كان يربط كل ما يحدث له وما تقع عليه عينه في الأماكن الرسمية والهيئات الإدارية وما يصدر عن القائمين عليها بالاستعمار وبممارساته العنصرية البغيضة في الجزائر ومع أبنائها في فرنسا.

(١) محمد عبد السلام الحفائري: مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، سنة ١٩٨٤، ص ٤٨.

اكتشفت أنّ «مالك بن نبي» الإنسان الذي كانت حياته حافلة بالأحداث في طفولته وفي شبابه، خاصة بعد سفره إلى فرنسا بغرض الدراسة، وما تميّزت به الأوضاع الجديدة التي وجد نفسه مضطراً للتعاطي معها على سبيل التوافق والتكيف، هذه الظروف المغايرة تماماً لظروف نشأته وترعرعه وتكوينه في الشرق الجزائري، لم يلن أمامها ولم تحوِّله عن دينه وإيمانه وعن أخلاقه لينخرط كلياً في المجتمع الجديد مثلما فعل غيره، بل زادته تمسكاً بمقومات أمته وبقضية وطنه وحقوق شعبه، وكلّما تعمّق انخراطه في الأوضاع الجديدة وهو يتنقل بين الجزائر وفرنسا ازداد ارتباطاً بعروبته وإسلامه ووطنه وأمته، فكان فعلاً مثلاً في الوطنية وفي وعيه بمطالب الشعوب المقهورة من طرف الاستعمار الغربي الحديث.

اكتشفت في صاحب المذكرات الرجل السياسي الحقوقي الذي لم ينقطع طيلة وجوده بفرنسا عن النضال السياسي، ناضل في السرّ والعلن، على المستوى المحلي الجزائري، وعلى المستوى الإقليمي العربي الإسلامي، وعلى المستوى الإنساني العالمي، منطلقاً من إيمانه الراسخ والعميق بحقوق الناس جميعاً في الحياة الكريمة وفي الحرية وفي العدل والمساواة، وهو إيمان تغذى بتكوينه الأخلاقي وبتربته الإسلامية، فكان ينبذ التمييز العنصري وهو طبع الاستعمار، ويدعو الإدارة الاستعمارية في الجزائر وفي داخل فرنسا إلى ضمان المساواة بين أبناء الجزائر وأبناء فرنسا، وكان يدفع الظلم عن المظلومين من دون هوادة في حواراته ومناقشاته وكتاباتاته وفي آرائه ومواقفه من القضايا والأحداث التي كانت تعج بها حياته.

لقد بان بجلاء توجه صاحب المذكرات من هذه الأخيرة في الحياة، وأنّه لم يكن ذلك الشخص العادي في مرحلة دراسته، ولم يكن مثل أقرانه من الجزائريين أو الفرنسيين، لما تميّزت به شخصيته من ذكاء وقوة البداهة والقدرة على التحليل والنقد والتنبؤ بالنتائج من السرعة في إدراك الظروف والأسباب، فكان يختلف تماماً عن غيره في شغفه بالعلم وحبّه للعلماء وباهتمامه بالفكر والفلسفة والتقنية، ولم يكن من أصحاب فكرة نقل الحضارة والتحضّر بمنتجاتها وباستيرادها بل الحضارة الحقّة هي التي تلد منتجاتها وليس العكس، وليس المشكلة في الاستعمار بل المشكلة الأصل في «القابلية للاستعمار»، وللحضارة بداية وأوج ونهاية، كل هذا وغيره كثير أثبت أنّ «مالك بن نبي» كان صاحب قدرة فائقة في التفكير ومنهج متميز وفكر فلسفي قوي ومشروع نهضوي حضاري طابعه عالمي إنساني لحل مشكلات الحضارة، حوِّله فيما بعد إلى مفكر العصر وفيلسوف الحضارة تفوّق على من سبقه وتألق نجمه في سماء العلم والفكر والفلسفة.

يمكن عرض أهم وأبرز المميزات التي تميّزت بها مذكرات شاهد للقرن ٢٠ في القسم الثاني منها «الطالب» تلخيصا وتحليفا لا بالتفصيل:

١- تمثل مذكرات شاهد للقرن ٢٠ في القسم الثاني منها «الطالب» مرآة عاكسة قدّمت لنا صورة واضحة ودقيقة عن السيرة الشخصية لصاحبها، وصورة واضحة ودقيقة عن تاريخ الفترة ما بين ١٩٣٠ و ١٩٣٩ في أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وصورة عن الإصلاح والحركة الوطنية ونشاط جمعية العلماء المسلمين في الجزائر وفي فرنسا، وصورة عن إرهابات المشروع الفكري والحضاري لدى صاحبه وهو شاب في مرحلته الدراسية بفرنسا.

٢- تنصب المذكرات من بدايتها إلى نهايتها على الوصف الدقيق تلميحاً وتصريحاً للوجه الازدواجي الذي يملكه الاستعمار الفرنسي، ثنائية الصورة الاستعمارية، وجه ظاهري أبيض متسامح وكريم، ووجه خفي بغض حقود وإجرامي، الوجه الثاني لا يبيده إلا مع أبناء مستعمراته في الجزائر وفي غيرها، خاصة خلال حرب التحرير الجزائرية، ومازال التاريخ وسيبقى يروي ذكريات جرائم الاستعمار الفرنسي النكراء في الجزائر، مثلما يرويها في بلدان أخرى من العالم تعرّضت للاستعمار الغربي الأوروبي الحديث.

٣- تكشف المذكرات عن نضال صاحبها السياسي وفي ميدان الحركة الوطنية، كما تكشف عن مواقفه من الاستعمار ومن الأحداث والتطورات التي عرفتها المرحلة المحلية الجزائرية والإقليمية العربية الإسلامية والدولية، كما تكشف عن رؤاه النقدية في المنهج الإصلاحي السائد وفي مواقف التيارات الفكرية والسياسية الجزائرية التي نشطت في الجزائر وفي فرنسا، وفي مواقف زعماء هذه التيارات، وفي مواقف جمعية العلماء المسلمين التي كانت مواقفه أقرب إلى خطها من غيرها، كما تصدّى بفكره النّير العلمي والفلسفي النقدي لبعض النزعات الصوفية التسكينية الأخطر على الدين والأمة من عملاء الاستعمار.

٤- قدّمت المذكرات المحطّات الرئيسية التي عرفتها حياة صاحبها في مرحلة وجوده بفرنسا للدراسة، والتي شكّلت نقاط تحوّل هامة في شخصية، وهو يتدرّج من أسفل

نحو أعلى ليصبح مفكر العصر وفيلسوف الحضارة وأستاذ الجيل كما يسميه البعض. أهم المحطات هي:

- سفره إلى فرنسا وانخراطه في الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين.
- إخفاقه في امتحان الدخول إلى معهد الدراسات الشرقية بباريس.
- انضمامه لمدرسة اللاسلكي بباريس.
- إطلاعه على ما يجري في الحَيِّ اللاتيني ونادي الطلبة المغاربة بباريس من صراعات بين مكونات الطبقة.

السياسية في الجزائر:

- معاقبة والده بنقله من طرف رئيسه حاكم تبسة بسببه.
- قصته مع مدرسة الكهرباء والميكانيكا بباريس.
- حياته مع زوجته الفرنسية المسلمة «خديجة».
- تركيزه على شخصيات بعينها مثل اليهودي «جورج لوكاش» زعيم المنظمة العالمية للدفاع عن اليهود آنذاك، ومثل «باهي» صاحب المقهى بتبسة الذي يمثل الإصلاح بالتصوف والشعوذة والتخلف، والسيدة «دونسان»^(١) التي تمثل المعمرين في الجزائر فهي تلاحظ كل الأحداث والتطورات الجارية في مدينة تبسة لكن لا تفهمها ولا تفسرها، وبعض الشخصيات لديه هي قدوة في الوطنية والفكر النير، مثل «حمودة بن الساعي» الذي يمثل الفكر والمعرفة، وبعض هذه الشخصيات يمثل الاستعمار في ثقافته ولدى كبارهم مثل «ماسينيون» المستشرق الفرنسي وغيره كثير.
- مصاحبته «حمودة بن الساعي» الرجل الوحيد الذي وجد فيه ما يعينه على بلورة أفكاره ومواقفه.

- فشله في الحصول على منصب شغل في فرنسا وفشله في السفر إلى الحجاز.
- قصته مع نادي المؤتمر الجزائري الإسلامي الذي أشرف عليه بمرسيليا.

(١) سيّدة من المعمرين الفرنسيين تسكن بجوار مقهى «باهي» بمدينة تبسة.

▪ مغادرته الجزائر في اتجاه فرنسا مع زوجته مباشرة بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية.

٥- أما بالنسبة للمذكرات وفي قسمها الثاني «الطالب»، فمن حيث العرض واللغة والشكل عموما وغيره تميّزت المذكرات وميّزت صاحبها بما يلي:

- العرض المستفيض والمسلسل.
- وضوح اللغة وبساطتها وسهولة وصولها إلى الأفهام.
- الوصف الوافي والمفصل.
- التحليل الدقيق للأحداث والوقائع.
- عمق الأفكار ووضوحها وسلاستها.
- النقد الموضوعي والمنهجي لرؤى وأفكار غيره.
- بعد النظر في العرض والتحليل والتعقيب والاستنتاج.
- التنبؤ بالنتائج من سرعة إدراك الأسباب والشروط والظروف.
- أسلوب التشويق في العرض مما يشد القارئ إليه.
- التفاعل مع الأحداث والتحمّس لها.
- استخلاص العبر والدروس من مدرسة الحياة.
- قوّة الشعور بالمسئولية وحضورها في سائر أعماله وعلاقاته وفي حياته ككل.

خاتمة

بعدما أتممت قراءة مذكرات شاهد للقرن ٢٠ «الطالب» وارتسمت خطة دراستي لسيرة صاحب هذه المذكرات كما رواها هو، وبعد دراسة كل جانب من جوانب الخطّة، اتضح لي الكثير من الحقائق، تخصّ سيرة الراوي بجميع أبعادها الإنسانية، النفسية والعقلية والتربوية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والدينية والعلمية والثقافية والحضارية وغيرها، ولعلّ أبرز هذه الحقائق وأهمها تفرّد شخصية صاحب المذكرات عن غيرها في ممارسة النظر والعمل

والتجاوب مع الأحداث والتغيرات الجارية على المستوى المحلي الجزائري، وعلى المستوى الإقليمي العربي الإسلامي والعالم المتخلف، وعلى المستوى العالمي الأممي، فهو يشترك مع الكثير في الجانب الإنساني والأخلاقي والديني والوطني، لكنّه يختلف عنه في منهج تفكيره وفي المشروع الفكري الحضاري الذي قضى حياته يعمل لأجله، فهو صاحب قلم وكلمة وموقف ورسالة، كلّ ذلك ترجمته كتاباته المتميّزة التي جعلت منه المفكر والفيلسوف ونادرة زمانه.

مشروع «التراث والتجديد» عند «حسن حنفي»

مخططة ومرجعياته

بوبكر جيلالي(*)

مقدمة

إنّ ما دفع الباحثين في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى دراسة التراث وإلى التفكير في المشروع الحضاري القومي للأمة العربية والإسلامية الأزمة التي تتخبط فيها الأمة، أزمة تتميز بالعمق والتعقيد وتزداد تفاقمًا من وقت إلى آخر، في وقت يزداد فيه الغرب المتقدم ازدهارًا. وأمتنا تراثية تاريخية، لا يمكنها أن تعيش خارج ميراثها الثقافي والحضاري، كما لا يمكنها أن تنعزل عما يجري في عصرها، وهو عصر كله تحديات حضارية. وأمام أزمة الثورة والتغيير الاجتماعي، وأزمة البحث العلمي، وهي أزمة التراث والتجديد، ينطلق المفكر والفيلسوف «حسن حنفي» وهو واحد من المفكرين المعاصرين في بناء مشروع فكري نظري حضاري قومي، يكون المشروع عند صاحبه خطة عمل نظرية للخروج من التخلف وتجاوز الأزمة التي تعيشها الشعوب العربية والإسلامية في واقعها المعاصر.

تبحث الدراسة فلسفة مشروع «التراث والتجديد» لحسن حنفي، من حيث مخططه ومرجعياته، مرجعيات تمثل أهم وأبرز السمات التي يحملها المشروع، ويتميّز بها عن غيره من المشاريع العربية الإسلامية المعاصرة، يتم مشروع «التراث والتجديد» عن فكر ثوري تشويري يستند إلى الواقع والتاريخ والنص، ويعتبر الماضي والحاضر والمستقبل، ويستهدف إعادة بناء الأفكار والعلوم التراثية من منظور معاصر، ويعتبر التخلف في العالم العربي والإسلامي سببه التعاطي مع الواقع المعاصر بمنظور غير معاصر. وحلّ مشكلة التخلف مرهون بخطة تجمع وتوحد بين موقف حضاري من التراث عامة وبين موقف حضاري من الواقع ومن الآخر.

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة حسينة بن بوعلّي الشلف الجزائر.

مخطط مشروع «التراث والتجديد»

إن ما دفع الباحثين في الفكر العربي القديم والمعاصر إلى دراسة التراث وإلى التفكير في المشروع الحضاري القومي للأمة العربية والإسلامية هي الأزمة التي تتخبط فيها هذه الأمة، أزمة تتميز بالعمق والتعقيد وتزداد تفاقمًا من وقت إلى آخر في وقت يزداد فيه الغرب المتقدم ازدهاراً. وأمتنا تراثية تاريخية، لا يمكنها أن تعيش خارج موروثها الثقافي والحضاري كما لا يمكنها أن تنعزل عما يجري في عصرها وهو عصر كله تحديات حضارية. وأمام أزمة الثورة والتغيير الاجتماعي وأزمة البحث العلمي وهي أزمة التراث والتجديد ينطلق «حسن حنفي» وهو واحد من المفكرين المعاصرين في بناء مشروع فكري نظري حضاري قومي يكون عند صاحبه خطة عمل نظرية للخروج من التخلف وتجاوز الأزمة التي تعيشها الشعوب العربية والإسلامية في واقعها المعاصر.

انطلقت عملية التفكير في المشروع وبنائه وتدوينه في ظروف عصيبة وأوضاع صعبة تميزت بغياب القيم وغياب محددات وموجهات الفكر والعمل وضياح الذات العربية الإسلامية، بين ذوات كثيرة ومختلفة وتغربت في الآخر، وغاب لديها الفكر والنظر، انطلق المشروع ليربط بين الحاضر والماضي، وتوصل الحاضر في الماضي ويبعث التراث ويجده في الحاضر ليصبح قوة ومناعة في بناء الحاضر، على أساس أن الثقافة القائمة خارج الحياة والعصر لا معنى لها ولا جدوى منها، والفاقة للبعد التاريخي وللارتباط بشعور ووجدان الأمة لا قيمة لها، وهذا ينطلق على المشروع وعلى الثقافة التي يدعو إليها. فالأمة التي تحيا حاضرها وعصرها بما فيه وتوصل ما تملكه من خصوصية تراثية وتاريخية في عصرها وحاضرها متطلعة باستمرار إلى مستقبل مشرق مبني على رؤية محكمة يقوم عليها مشروع حضاري محدد الأبعاد والجبهات تكون أمة ذات وعي حضاري تاريخي قادرة على النهوض والاستمرارية في التقدم وهو الأمر ذاته الذي عرفته الأمم السابقة التي تحضرت أو الأمم المتحضرة حديثاً ومعاصراً.

ومشروع «التراث والتجديد» من خلال جبهاته والموقف الحضاري فيه وخصائصه يظهر أنه لا يخص المفكر أو المثقف العربي الذي يعيش في البلاد العربية بمفرده ولا يخص الثقافة العربية الإسلامية وحدها فهو مشروع واقع ككل، واقع فيه أزمة التخلف الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي وحتى النفسي، فهو مشروع يريد به صاحبه تحرير الإنسان بشكل

عام والإنسان العربي من التخلف وإعادة تشكيل عقله وفكره ووجدانه وتحريره من كل أشكال الاغتراب التي تحاصر وجوده من كل جهة وجانب، وتحرير الثقافة بشكل عام والثقافة العربية الإسلامية لدى الشعوب المتخلفة من أزماتها وجذور الأزمة الداخلية والخارجية، لذا الهدف الأكبر لهذا المشروع هو التحرر، تحرر الذات من ظاهرة الاغتراب الحضاري بنوعيه الداخلي والخارجي أي ترتيب البيت الداخلي وانطلاق معركة البناء الحضاري.

يقول «حسن حنفي»: «يتكوّن مشروع «التراث والتجديد» من جبهات ثلاثة: موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير). ولكل جبهة بيان نظري»^(١) والبيان النظري لكل جبهة من الجبهات الثلاث موجود في كتاب «التراث والتجديد» الذي يمثل البيان النظري للمشروع برمته، جبهات وأقسام كل جبهة، وأجزاء كل قسم. فالجبهة الأولى هي جبهة الموروث القديم والموقف الحضاري منه تقوم على دراسة ونقد التراث ونقله إلى حاضر الأمة وإلى عصرها ليصبح عنصر قوة وعامل تجديد وبناء وازدهار في جميع المستويات الحياتية لأنه لازال وبقوة مخزونا نفسياً في نفوس أبناء الأمة العربية والإسلامية وتحويله إلى طاقات وشحنات البناء الحضاري أمر ممكن. أما الجبهة الثانية من جبهة الآخر أو الغرب الأوروبي المتقدم والموقف الحضاري منه من خلال قراءة الآخر ونقده في إطار جدل الأنا والآخر هذا الجدل المبني على المركز والأطراف كظاهرة فكرية وعلى مركب العظيمة عند الآخر ومركب النقص عند غيره كظاهرة سلبية وغير إنسانية، رؤى وأفكار تأسست بفعل الاستشراق وبفعل الأغراض التي تخدمها، والموقف الحضاري ببعده المستقبلي في هذه الجبهة يتوقف على «علم الاستغراب» وهو العلم الجديد الذي ينشأ في مقابل الاستشراق ويؤدي لا محالة إلى انتهاء «الاستشراق» وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات، ومن أحجار إلى شعوب، وتصحيح الأحكام التي ألقاها الوعي الأوروبي وهو في عنفوان يقظته على حضارات الشرق وهي في عمق نومها وخمولها»^(٢)

والجبهة الثالثة والأخيرة هي جبهة الواقع، والموقف الحضاري منها في المشروع الحضاري ككل يتمثل في إيجاد نظرية في تفسير الواقع تعتمد على منهج تحليل الخبرات تدرس الأنا والآخر،

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠، ط ٢، ص ٠٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ٤١.

الموروث والوافد لا على أساس التبرير والرفض أو الانعزال كما فعلت وتفضل الاتجاهات الفكرية والمشاريع الحضارية القائمة بل على أساس التنظير المباشر للواقع والتعامل مع تحدياته ومتطلباته في جميع جوانب الحياة لدى الفرد والمجتمع والأمة وحتى الإنسانية جمعاء. والجبهات الثلاث والموقف الحضاري المطلوب في كل منها ذات أبعاد زمانية الجبهة الأولى، جبهة التراث وزمانها الماضي والجبهة الثانية جبهة الآخر أو الغربي الأوروبي وثقافة الوافد القديم والحديث، وزمانها المستقبل، أما جبهة الواقع وتحدياته ومتطلباته فزمانها الحاضر. و«التراث والتجديد» هو العنوان العام للمشروع كله الذي يتكون من ثلاث جبهات وثلاثة مواقف وثلاثة أبعاد زمانية فهو مشروع غزير وضخم، كثير الأجزاء والفصول والأبواب من يشغل به يشغل على أكثر من مستوى وعلى أكثر وجهة نظر وعلى أكثر من عصر، يتناول عوالم ثقافية متعددة ومتباينة وينظر في تجارب إنسانية مختلفة فهو ترسانة معرفية وثقافية يحشد فيها وجه قرائه.

ويرى «حسن حنفي» أن الجبهات الثلاث تشير «إلى جدل الأنا والآخر واقع تاريخي محدد. فالجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم» تضع الأنا تاريخها الماضي وموروثها الثقافي. والجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربي» تضع الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الغربي الثقافي أساساً، والجبهة الثالثة «موقفنا من الواقع (نظرية التفسير)» فإنها تضع الأنا في نظم واقعنا المباشر تحاول تنظيره تنظيراً مباشراً فتجد النص جزءاً من مكوناته سواء كان نصاً دينياً مدوناً من الكتب المقدسة أو نصاً شعبياً شفهيّاً من الحكم والأمثال العامة، الجبهتان الأوليتان حضاريتان نصيتان بينهما الجبهة الثالثة واقع مباشر. ويمكن رؤية الجبهات الثلاثة وكأنها أضلاع مثلث والأنا في وسطها. الأول للتراث القديم، (الماضي) والثاني للتراث الغربي، (المستقبل)، والثالث للواقع المباشر (الحاضر) على النحو التالي:



الأنا الواقع المباشر،

فإذا كانت الجبهة الأولى تتعامل مع الموروث فأن الجبهة الثانية تتعامل مع الوافد. وكلاهما يصبان في الواقع الذي نعيش فيه.^(١) «وتتطابق الجبهات الثلاثة كما رأينا سابقاً مع أبعاد الزمان الثلاثة، الجبهة الأولى مع الماضي والجبهة الثانية مع المستقبل والجبهة الثالثة مع الحاضر. ويردّ صاحب المشروع الجبهات الثلاثة إلى اثنتين هما النقل والإبداع الزمان الماضي والمستقبل والمكان هو الحاضر أي الفكر والواقع، الحضارة والتاريخ، الأولى والثانية تراثيتان والتحدي أمامهما غياب طرف الواقع والإبداع، فالنقل موجود من التراث والوافد أما الإبداع غائب في الواقع. كما ترتبط الجبهات فيما بينها». وبهذا نجد التراث القديم والوافد يعمل على إيقاف التغريب وفي «الواقع المباشر الذي يعاد فيه بناء التراثين القديم والغربي معاً فإن أخذ موقف نقدي منها يساعد على إبراز الواقع ذاته وفرض متطلباته على قراءة التراثين معاً».^(٢) وبهذا تتداخل وتكامل الجبهات الثلاث والمواقف الثلاث وأبعاد الزمان الثلاثة من خلال نظرية في التفسير محكمة جريئة وقابلة للتنفيذ.

ومشروع «التراث والتجديد» بجبهاته الثلاث مشروع قومي حضاري لا يعالج مناهج البحث في الموروث القديم أو في الوافد أو في الواقع المعيش فحسب بل مسؤوليته فردية ووطنية وقومية وحتى أممية، «فالمعركة الحقيقية الآن معركة فكرية وحضارية ولا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة، إن لم تكن أساسها. وإن الهزيمة المعاصرة هي في جوهرها هزيمة عقلية كما أنها هزيمة عسكرية. وإن الخطر المداهم الآن ليس هو فقط ضياع الأرض بل قتل الروح وإماتها إلى الأبد وانجرارنا إلى نقد الأصالة في تراثنا القديم ونقد المعاصرة التي حولها تراثنا القديم مع الثقافات المعاصرة له. «التراث والتجديد» هو مشروع الأصالة والمعاصرة التي لم نستطع أن نحققها حتى الآن، وبعد توالي الهزائم، ولم نكن نلمسها إلا دعاية أو ادعاء. ويشمل «التراث والتجديد» ثلاثة أقسام، تعبر عن موقفنا الحضاري الحالي الذي يحدد اتجاهات الدراسة والبحث».^(٣)

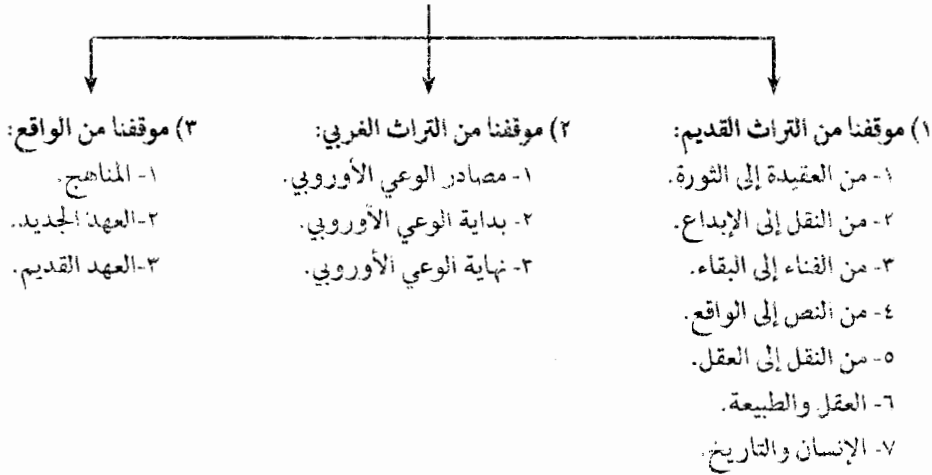
(١) المرجع نفسه: ص ١١-١٢.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٢.

(٣) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٢، ط ٥، ص ١٧٦.

الأقسام الثلاثة التي يتكون منها مشروع «التراث والتجديد» والتي تمثل الجبهات الثلاث، موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير، كل قسم منها له أجزاء يكون «على النحو الآتي:

التراث والتجديد



القسم الأول تمثله الجبهة الأولى ويمثله موقفنا من التراث القديم يهدف أساساً إلى إعادة بناء العالوم التقليدية العقلية ابتداء من الحضارة ذاتها من خلال الدخول في بنائها والعودة إلى أصولها لإبراز نشأتها وبيان تطورها بالنسبة لكل علم أو بالنسبة لجميع العلوم، يتشكل هذا القسم من سبعة أجزاء كل جزء يخص علم أو مجموعة من العلوم، فالأول يخص علم أصول الدين ويسمى علم الإنسان وهو محاولة لإعادة بناء أصول الدين من خلال شعار وعنوان هذا الجزء «من العقيدة إلى الثورة». والثاني يخص الفلسفة أو علوم الحكمة ويسمى فلسفة الحضارة وهو محاولة لإعادة بناء الفلسفة وعلومها الإلهيات والطبيعات والمنطق من خلال شعار أو عنوان هذا العلم «من النقل إلى الإبداع». والثالث يخص التصوف ويسمى المنهج الصوفي وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف التي شهدنا تراثنا من خلال شعار أو عنوان هذا العلم «من الفناء إلى البقاء». والرابع يخص علم أصول الفقه ويسمى المنهج الأصولي وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه من خلال شعار أو عنوان هذا العلم «من النص إلى الواقع». والخامس يخص العلوم النقلية البحتة الخمسة (علوم القرآن، علوم التفسير، علوم الحديث، علوم السيرة، وعلوم الفقه) وشعار ذلك وعنوانه «من النقل إلى العقل». أما

الجزء السادس فيخص العلوم العقلية الرياضية والطبيعية وهو محاولة لإعادة بناء هذه العلوم وشعار ذلك وعنوانه «الوحي والعقل والطبيعة». أما الجزء السابع والأخير فيخص العلوم الإنسانية الاجتماعية واللغوية والتاريخية وغيرها وهو محاولة لإعادة بناء العلوم الإنسانية بمختلف فروعها وشعار ذلك وعنوانه «الإنسان والتاريخ».

القسم الثاني تمثله الجبهة الثانية ويمثله موقفنا من التراث الغربي يهدف أساساً إلى إعادة بناء حضارة إسلامية جديدة بالإضافة إلى الحضارة الإسلامية القديمة الموروثة، وتحديد الموقف من التراث الغربي أو الوافد جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة واستمرارها بدأنا في العصر القديم وهو تحليل الواقع المعاصر الذي أصبح التراث الغربي جزءاً منه خاصة لما أصبح العالم العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي والحال صار أسوأ لما تحول الوفود إلى غزو، والتقليد إلى تغريب وتغرب. والموقف من التراث الغربي واجب قومي ووطني لتأصيل الموقف الحضاري، وهو معركة مع الوافد في مواجهة الاستعمار الثقافي وإيقاف التغريب مهمة شرف، شرف الأنا لإظهار حدود الثقافة الغربية وبيان «محليتها بعد أن ادعت العالمية والشمول وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي وردها إلى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة»^(١) كما يهدف هذا القسم إلى عرض الحضارة الإسلامية انطلاقاً من حضارة أخرى إما نقداً أو تأكيداً ذلك لوجود تقاطع بين علوم الحضارة الإسلامية وعلوم أخرى في حضارات أخرى في النشأة والتكوين والأهداف. والبحث مرتبط ليس فقط بحضارة الباحث بل بحضارات أخرى متاخمة له الأمر الذي يجعل الباحث ينقد فكر الآخر بلغة حضارته القديمة أو يعبر عن فكره بلغة حضارة أخرى. فالبدء دوماً من حضارة ما حضارة الأنا أو حضارة الآخر. ويشمل القسم الثاني ثلاثة أجزاء، الجزء الأول والثاني كل منهما موزع على جزأين فالجزء الأول يخص مصادر الوعي الأوروبي بالنسبة لعصر أباء الكنيسة وهو محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة من القرن الأول حتى القرن السابع أي عند أباء الكنيسة اليونان ثم الرومان. وبالنسبة للعصر المدرسي الذي يمثل تاريخ الفكر الغربي في مرحلة العصر الوسيط المتأخر وهي فترة تواكب ازدهار الحضارة الإسلامية وبلوغها أوجها. الجزء الثاني يخص بداية الوعي الأوروبي بالنسبة لمرحلة الإصلاح الديني وعصر النهاية وفي محاولة لدراسة تاريخ الفكر الأوروبي خلال الإصلاح الديني والنهضة في

القرنين الخامس عشر والسادس عشر وهي فترة رفض سلطة القديم وبداية التنوير. كما يخص هذا الجزء كذلك العصر الحديث وهي محاولة لدراسة بداية تاريخ الشعور الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر وبداية القطيعة بين القديم والجديد، بين الفكر في مستواه الصوري وفي مستواه المادي. أما الجزء الثالث في القسم الثاني يخص نهاية الوعي الأوروبي بالنسبة للعصر الحاضر وهو محاولة لدراسة تاريخ الشعور الأوروبي في لحظته الأخيرة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين حيث يحاول الفكر أن يجمع بين الاتجاهين المثالي والمادي فأفقد الشعور توازنه «في رؤية الظواهر حتى أتت الفينومينولوجيا فأكملت المثالية الأوروبية وعاد الخطأ المنفرجان إلى الشعور من جديد. وتحول الموضوع إلى الذات حتى قضى نهائياً على الصورية والمادية... فإذا كان القسم الأول من «التراث والتجديد» وهو «موقفنا من التراث القديم»، قد أغلق بداية شعور العالم الثالث كطليعة للتاريخ فإن القسم الثاني «موقفنا من التراث الغربي» يعلن عن نهاية الشعور الأوروبي، وتخليه عن دور القيادة للتاريخ البشري»^(١)

القسم الثالث تمثله الجبهة الثالثة ويمثله موقفنا من الواقع أو «نظرية التفسير». الهدف منه إعادة بناء الحضارتين حضارة الموروث وحضارة الوافد معاً والبداية من جديد ابتداء من أصولها الأولى في الوعي أي في الكتب المقدسة، الغاية من هذا القسم هو تحويل الوعي إلى علم إنساني شامل وهذا لا يتم إلا عن طريق نظرية في التفسير تكون منطلقاً للوعي، كل أفكار الإنسان تخضع لنظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير الواقع، الأبنية الخاطئة في العلوم التقليدية، أو في المذاهب الغربية تعود إلى أخطاء في نظرية التفسير ونظرية التفسير بواسطتها تتم إعادة بناء العلوم التي تحول طاقة الوعي إلى الإنسان وتصبها في الواقع، عرض التراث لا كحضارة لها زمان ومكان لكن باعتبارها فكراً حراً مستقلاً نابعاً من الوعي ومؤسساً في العقل ومبنياً في الواقع. ويشمل القسم الثالث قسم «مواقفنا من الواقع» ثلاثة أجزاء. الجزء الأول يخص منهاج الموقف وهو عبارة عن محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي شهدتها التراث القديم الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وتراوحها بين نفسية أو عقلية أو واقعية أو وجدانية ثم وضع نظرية للتفسير تكون جامعة لها كلها. والبحث عن منهاج هو غاية «التراث والتجديد» محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام شامل لحياة الفرد والجماعة ووصف الإنسان في الوعي في علاقته بقواه النظرية والعملية، المادية والروحية، وفي علاقته بالآخرين ومع الأشياء ويكون

هذا المنهاج بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وهي الحقيقة التي يبحث عنها الجميع في تراثنا الإسلامي القديم وفي التراث الغربي الحديث، ويقول «حسن حنفي» في هذا الجزء: «وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقببل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا. وسيتم إخراجه ابتداء من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة إلى تراث ويكون هذا هو جزء الوداع»^(١) والجزء الثاني هو العهد الجديد وهو عبارة عن محاولة لتحقيق صحة الوعي في التاريخ ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة بالنسبة للتوراة والإنجيل من خلال فهم النصوص وسلوك أهل الكتاب باستعمال مناهج النقل التاريخي الشفهي والكتابي والتعرف على الكتب الدينية المقدسة فهما وتمحيصاً وسلوكاً. «و في هذا الجزء تتم مراجعة العهد الجديد نشأة وتكويناً والتمييز بين أقوال المسيح وأقوال الحواريين والفصل بين الكتاب المقدس والتراث الكنسي. وهو نواة التراث الغربي، فالتراث الغربي كله ما هو إلا رد فعل هذه النواة الأولى»^(٢) أما الجزء الأخير الذي تشمله الجبهة الثالثة فيخص العهد القديم ويعتني بتحليل الكتاب المقدس لدى اليهود والتمييز بينه وبين كتب التوراة وكتب التاريخ وكتب الملوك وكتب القضاة وكتب الأنبياء وكتب الحكمة، دراسة تطور العقائد عند بني إسرائيل لمواجهة أهل الكتاب لأن تطور العقائد لدى بني إسرائيل غير مستقل «عن تاريخهم القومي: عصر البطارقة، عصر الأنبياء، عصر التدوين، والعصر الوسيط والعصر الحديث، وقد كانت هذه سنة علمائنا القدماء في التعرض إلى نقد الكتب المقدسة. وما زال المطلب قائماً. فنحن ما زلنا في مواجهة أهل الكتاب بمواجهتنا لمخاطر الاستعمار والصهيونية»^(٣)

لقد أنجز «حسن حنفي» من مشروعه «التراث والتجديد» البيان النظري للمشروع في كتابه «التراث والتجديد» كما أنجز وينجز الجزء الأول في الجبهة الأولى، «من العقيدة إلى التوراة» و«من النقل إلى الإبداع» و«من النص إلى الواقع» ومن «الفناء إلى البقاء» يصدر قريباً، كما أنجز البيان النظري للجبهة الثانية، والمشروع ككل أجزاءه في طور الإنجاز لكن هذا الإنجاز لم يحترم الترتيب الذي وصفه صاحب المشروع فقبل إنهاء القسم الأول يقفز وينجز البيان النظري للقسم الثاني وربما يمثل القسم الثاني ككل. ذلك لاتساع المشروع وكبر

(١) المرجع نفسه: ص ١٨٦.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٨٥.

(٣) المرجع نفسه: ص ١٨٥.

حجمه وتركيبه الموسوعي. «وقصر العمر يشكل هاجساً لدى «حسن حنفي» يهجس به منذ بدأ التفكير بمشروع «التراث والتجديد» قبل ربع قرن، خصوصاً بعد أن بدأ تنفيذه. وقد قوي هذا الهاجس مع تقدمه في السن وإحساسه بأنه لن يف بما وعد به والأرجح أنه سيجد نفسه مضطراً إلى الاشتغال على الجبهات الثلاث واختصار المشروع أجزاءً وفصولاً»^(١)

٢- سمات مشروع «التراث والتجديد» ومرجعياته

تميّزت فلسفة «حسن حنفي» وتميز مشروعه الحضاري «التراث والتجديد» بمجموعة من الخصائص، ارتبطت هذه الخصائص بالظروف الفكرية والثقافية التي تبلورت فيها ملامح مشروعه ومعالم فلسفته. وهي ظروف ارتبطت بماضي الأمة التي يرتبط بها صاحب المشروع تاريخياً وحضارياً فهي أمة تراثية تاريخية، وارتبطت بثقافة غربية أوروبية أطلع عليها المفكر واستفاد منها في دراساته وأبحاثه كما شرح وترجم ودرس بعض الجوانب فيها، كما ارتبطت بواقع أمته المعاصر وتحدياته ومشكلاته ومتطلباته، فجاءت فلسفته وجاء مشروعه يحمل خصائص أملت ظروف المرحلة التاريخية المعاصرة الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية، وأفرزتها ثقافة المفكر الواسعة والمتنوعة حول التراث والوافد ومعرفته بالواقع وأزمته وتحكمه في عدة لغات. هذه السمات هي على النحو الآتي:

١- التراثية:

اشتغل صاحب مشروع «التراث والتجديد» من بداية تعاويه مع الفلسفة على التراث، ورسائله الأولى في مناهج التفسير جاءت في أصول الفقه، تحمل بوادر محاولة لقراءة أصول الفقه وإعادة بنائه وفق ما يقتضيه العصر وبأدوات مفاهيمية ومنهجية معاصرة وهي تعد مغامرة آنذاك. بعد ذلك تبلور المشروع واتضح معالم فلسفته وصار التراث الميدان الأكبر الذي يشتغل عليه المفكر في فلسفته وفي مشروعه، فهو الجبهة الأولى والموقف الحضاري في جزئه الأول والأكثر هو «موقفنا من التراث القديم»، والتراث في المشروع مسؤولية شخصية وقومية في إطاره الحضاري التاريخي، فلا سبيل إلى التخلص من الأزمة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي في غياب قراءة التراث وإعادة بنائه وفق مقتضيات الواقع المعاصر، لأن شعوب

(١) علي حرب: مجلة منبر الحوار، العدد ٢٩، لبنان، بيروت، ١٩٩٣ ص ٨٧.

العالم العربي المعاصر تعيش على التراث وهو مخزون نفسي حال في نفوس أبنائها يؤثر فيهم شعوريا ولا شعوريا، وأية محاولة لتجاوز الأزمة خارج التراث ومن دونه هي ضرب من الوهم ونهايتها الفشل، والأمر يختلف عما حدث في الغرب الأوروبي، حيث قامت النهضة الأوروبية الحديثة بعدما تعرضت كل جوانب التراث للنقد والهدم، لأن الموروث التاريخي الغربي آنذاك ارتبط بجوانب مظلمة فكرياً وسياسياً واجتماعياً ودينياً يجب أن تسقط وتقوم مذاهب وأفكار ومعارف مشرقة تنويرية كانت هي بدايات النهضة الأوروبية والحضارة الحديثة والمعاصرة. أما التراث عندنا فيمثل جوانب مشرقة في الثقافة العربية الإسلامية وهو صورة ومادة الحضارة الإسلامية الزاهية التي بلغت قوة أوجها وعزتها. والتراث في فكر «حسن حنفي» يمثل الجبهة الأولى وهي «أضخم وأكثر تفصيلاً لأنها أعمق في التاريخ إذ أنها تمتد إلى ما يزيد على الألف وأربعمائة عام. وهي الأكثر حضوراً في وعينا القومي وتاريخنا الثقافي»^(١) فالتراث في الفلسفة وفي المشروع منطلق وموضوع بحث ودراسة وهدف التجديد في واقع يتعاطى مع الموروث والوفاد، وهو في أمس الحاجة إلى التغيير والتجديد ليساهم بدوافع وشروط الإبداع التي يتضمنها في داخله في تغيير العصر وفق مستجداته ومقتضياته الراهنة.

ب- التجديديّة:

إذا كان التراث منطلقاً وموضوع دراسة وهدف فإن التجديد في فلسفة «التراث والتجديد» يمثل الوسيلة الرئيسية، والأداة التي بدونها لا تحصل عملية التغيير فكرياً واجتماعياً وحضارياً وتاريخياً. فالأزمة أزمة تغيير أوضاع اجتماعية وقبلها فكرية وثقافية، وأزمة بحث علمي ومشكلة منهج في التغيير، تغيير الذهنيات وتغيير العادات والتقاليد وتغيير مناهج البحث والدراسة فالقضية تجديد والمشكلة ليست مشكلة تراث ذاته بل مشكلة تجديد التراث، فلا سبيل لحل أزمة التغيير الاجتماعي وأزمة المناهج في الدراسات الإسلامية وهي أزمة البحث العامي إلا بواسطة التجديد، تجديد اللغة ومنطقها، وتجديد مستويات التحليل وتجديد البيئة الثقافية، وفشل المحاولات المتكررة لحل مشكلة التراث والتجديد يعود أساساً إلى ارتباط تلك المحاولات بحلول «مستوردة لأزمة خاصة لها ظروفها وأوضاعها تختلف عن الأوضاع والظروف التي وجدت فيها تلك الحلول، أو الاكتفاء بحلول ذاتية موروثية من القديم ولم تعد تلك الحلول

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ١٠.

تناسب مشكلات العصر الذي تختلف ظروفه عن الظروف التي نشأ فيها التراث. فالحاجة ملحة إلى التجديد وهو في مشروع «التراث والتجديد» يمثل كافة المحاولات لإعادة بناء العلوم التراثية بمختلف فروعها وهو ضروري في التعاطي مع الجبهة الثانية واتخاذ موقف حضاري من الغرب وثقافته خاصة إذا كان التجديد في الغرب واقعة تحصل يومياً وباستمرار وهي ميزة العصر وحضارته التي بلغت ذروتها في التقدم والازدهار على المستوى النظري والعملي معاً، والتجديد ضرورة ملحة في التعاطي مع الجبهة الثالثة واتخاذ موقف حضاري من الواقع الذي صار يتحدد بفعل الوافد المحلي الذاتي. «فالتراث والتجديد هو القادر على التنظير المباشر لأنه يمدّ الواقع بنظريته في التفسير وقادرة على تغييره، فالتراث هو نظرية الواقع، والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته». ^(١) والتراث والتجديد عند «حسن حنفي» «يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها مازالت قيمة، وحيث الموروث ما زال مقبولاً». ^(٢)

ت- النقدية:

يمثل النقد في فلسفة «حسن حنفي» الوسيلة لقراءة التراث والوافد والواقع من خلال جبهات المشروع الثلاث، والموقف الحضاري المطلوب في كل منها، الموقف من التراث يقوم على قراءة التراث ونقده ونقد قراءات المتعاملين معه من دعاة التواصل أو أنصار الانقطاع أو أصحاب الانتقاء. فالدعوة الأولى ذات الإصلاح الديني تأخذ التراث برمته بلا تفحيص أو تمحيص فتصطدم بالواقع المعارض لها فكرياً ودينياً وسياسياً وحتى عسكرياً. أما دعوة الانقطاع فهي الدعوة إلى أخذ ما ليس لها وترك ما لها فيقضي على الإبداع الذاتي من أجل التقليد الخارجي، «ويعطي الأنا أقل مما تستحق، ويعطي الآخر أكثر مما يستحق. يرفض تقليد القدماء ويقع في تقليد المحدثين أما الموقف الثالث وهو موقف الانتقاء ... قد يقضي هذا الاختيار على تاريخية التراث القديم وبفصل أجزائه عن الكل الذي نشأ فيه ... لذلك قد تكون الضرورة ملحة إلى موقف رابع من التراث القديم يتجاوز المواقف الثلاثة السابقة:

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ٣٤.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٩-٢٠.

التواصل والانقطاع والانتقاء إلى إعادة البناء.»^(١) ويمارس النقد في الجبهة الثانية بل يبني العلم الجديد «علم الاستغراب» على أساس نقد الثقافة الغربية ونقد المتعاملين معها دراسة وتأثراً من خلال نزعات التواصل والانقطاع والانتقاء، «علم الاستغراب» بديل طبيعي يقوم على النقد والتأسيس، والنقد هنا لا لأجل النقد فحسب بل لرد الآخر إلى مكانه الطبيعي بعد تضخمه وامتداده واسترجاع الأنا لمكانه الطبيعي داخل المسار الحضاري التاريخي، ويعتمد على النقد في بناء الموقف الحضاري من الواقع أو في نظرية التفسير باعتبارها بديلاً عن موقف الرفض وموقف التبرير وموقف الانعزال وهي «لا تؤدي إلى تغيير الواقع أو حتى إلى فهمه بل تدل على عدم نضج في التعامل معه.»^(٢) وبالتالي ضرورة وجود موقف يقوم على التنظير المباشر للواقع. ويمارس المفكر النقد في فلسفته بشكل عام فينقد الفكر المعاصر والتراث القديم والتراث الغربي، كما ينقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية في العالم العربي خاصة الأنظمة السياسية الجائرة في البلدان العربية وبلدان العالم الثالث المتخلفة أو في البلدان الكبرى التي تفرض هيمنتها على غيرها وتستغل ثرواته، كما ينقد أوضاع المرأة والتعليم والاقتصاد والإعلام وغيرها، فميزة الفكر والفلسفة عند حسن حنفي وفي مشروعه التراث والتجديد النقدية بل الثورية والتثويرية.

ث- الثورة والتثوير:

تتميز فلسفة «حسن حنفي» ويتميز مشروعه «التراث والتجديد» بالطابع الثوري، فهما ثورة في وجه الأوضاع الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي يعيشها العالم العربي والإسلامي المعاصر، أوضاع يسودها الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي والضعف الفكري والثقافي والتخلف الاقتصادي في الداخل وتغريب وضياح للهوية وسقوط الضحية بين أيدي الآخر صاحب العظمة والنفوذ الحضاري في الخارج كل هذا يمثل مواطن نقد وتمحيص وتفحص في فلسفة مشروع «التراث والتجديد»، ورسالة المفكر ليس تبخير الواقع أو تسكينه والإبقاء عليه كما هو تغيير أو تبديل أو إشباع حاجاته بعد سكينته أو تبرير الوضع القائم، بل رسالته تكمن في «البحث عن معوقات تقدمه، وعن أسباب سكونه إن كان ساكناً، رسالة

(١) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، دار قباء للطباعة، القاهرة، مصر، ١٩٩٨، ط ٣، ص ٤٥.

(٢) المرجع نفسه: ص ٤٦٣.

الفكر دفع الواقع وتطويره بل وتفجيره. ففي لحظات التحوّل الحاسمة في التاريخ يتفجر الواقع، وتحدث الثورات، يتحرك فجأة وبعنف وينتهي دور المفكرين المهبطين وحفظه النظام.^(١) ففكر المفكر شهادة على عصره واستشهاد للمفكر في سبيل رسالته ودوره في التاريخ، «فوجود المفكر في حدّ ذاته في العصر شهادة، والمفكرون شهداء الحق أي هم الذي يشهدون على عصرهم، وهم قد يلتقون الشهادة أي الاستشهاد جزءاً من شهادتهم. المفكرون في العصر هم الشهداء. لذلك كان سقراط شاهداً على عصره وشهيداً له.»^(٢) ومشروع التراث والتجديد إذا كان ثورة في وجه كل ما هو قائم لا يحلّ الأزمة بل يزيدها تفاقماً في استخدام التراث أو في جدل الأنا والآخر أو في التعاطي مع الواقع فهو مشروع تثويري يقوم بتثوير التراث وتثوير العلوم التراثية المختلفة من خلال إعادة بناء كل فرع منها، فعنوان محاولة إعادة بناء أصول الدين «من العقيدة إلى الثورة» يدلّ على تثوير علم الكلام ليتحول من نظرية في العقيدة إلى نظرية في السلوك بل إلى علم الإنسان يرتبط بالواقع لغيره وبيّنه تحقيقاً لمصلحة الإنسان في الدنيا، وهكذا مع علوم الحكمة وأصول الفقه والتصوف وغيرها. و«علم الاستغراب» ثورة في وجه التغريب وفي وجه الاستشراق الذي جعل الآخر يزداد تضخماً وامتداداً لأنه المركز في الوقت الذي ازداد فيه الأنا تقزماً وانحطاطاً وتراجعاً باعتباره طرفاً من الأطراف. ونظرية التفسير ما هي إلا ثورة في وجه نظريات التفسير الكلاسيكية من جهة وفي وجه نظريات التفسير الوافدة وتلك أشباه نظريات التفسير الحالية، فالثورة والتثوير من صميم مشروع «التراث والتجديد» ومن محتوياته وأهدافه الكبرى.

ج- المنهجية:

يتميز مشروع «التراث والتجديد» في جبهاته الثلاث باعتماده على عدة مناهج في قراءة التراث وإعادة بنائه وفي تأسيس «علم الاستغراب» كبديل للاستشراق ولبناء موقف من الآخر هو الموقف الحضاري من الغرب ومن تراثه وثقافته وحضارته، وفي نظرية التفسير أو الموقف من الواقع. إن المناهج التي يستخدمها مشروع «التراث والتجديد» وتستخدمها فلسفة هذا المشروع مستمدة بعضها من التراث القديم وبعضها من الثقافة المعاصرة والفكر في الواقع المعاصر ومصدرها الوافد، والمناهج المتبعة في المشروع كثيراً ما يُعلن عنها في الكتابات

(١) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، ط ٢، ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ١١.

عرضاً للمشروع وفلسفته. ففي الجبهة الأولى وهي أضخم وأكثر تفصيلاً وأعمق في التاريخ منهجها هو إعادة البناء من خلال قراءة المضمون وتحليله ونقده وإعادة صياغته وبناءه وفق ما يتطلبه العصر ليصبح جاهزاً للاستعمال في ظروف تقبله وليس في الظروف التي نشأ وعمل فيها. والمنهج المتبع في الجبهة الثانية جبهة التراث الغربي من خلال علم الاستغراب الذي يقوم بنقد وتحليل الوعي الأوروبي في مصادره وبدايته ونهايته باستخدام المناهج الواردة في التراث القديم وفي التراث الغربي الحديث والمعاصر التي تضع الغرب في مكانه الطبيعي وتمكّن الشعوب المقهورة من الانطلاق نحو الحضارة وبناء التاريخ. ونظرية التفسير تُبنى في المشروع باستخدام منهج تحليل الخبرات الذي يكون وحده الكفيل بالتنبؤ للواقع المباشر ولا سبيل لتغيير الواقع وتجديده في غياب نظرية التفسير المحكمة وتخلّف العالم العربي والإسلامي في الواقع المعاصر يعود إلى غياب نظرية التفسير أو الموقف الحضاري من الواقع. وترتبط الأزمة في الواقع المعاصر بأزميتين: أزمة التغيير الاجتماعي وفشل مناهج معالجتها التي تتأرجح بين القديم والجديد والقديم الجديد وأزمة البحث في الدراسات الإسلامية التي تتأرجح بين النزعة الخطائية المحلية والنزعة العلمية الاستشراقية وما ترتب عن كل من النزعتين من سلبيات الأمر الذي اقتضى استخدام مناهج جديدة منها منطق التجديد اللغوي ومنهج التحليل الشعوري وأساليب تغيير البيئة الثقافية. ومشروع «التراث والتجديد» ذاته يمثل منهجاً ويؤسس علماً ويكشف عن ميدان. «المنهج هو ذاته علم لأنه تأسيس للعلم. والعلم إذا كان تأسيساً للعلم فهو ميدان»^(١) يعيد بناء التراث ويستغله في بناء الحاضر وتغيير الواقع، كما يدرس الآخر ويضعه في مكانه الطبيعي ويستفيد منه ويقضي على الأزمة من الداخل والخارج.

ح- النسقية:

إن ظاهرة الانسجام بين وحدات الفكر وعناصر الفلسفة والجبهات الثلاث في مشروع التراث والتجديد وأبعاده الزمانية والحضارية قائمة في بنية أقسامها وأجزائها مترابطة في بنية منطقية يعكسها البيان النظري للمشروع ككل في كتاب «التراث والتجديد» كما تعكسها المبادئ النظرية التي يقوم عليها مشروع «التراث والتجديد» والجبهات التي تكوّنه وأبعاد الموقف الحضاري فيه والمناهج المتبعة والأهداف والمرامي المُعلن عنها خاصة لما ظهر الجزء

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ٢٦.

الأول في القسم الأول وهو في طور الاكتمال وظهر البيان النظري للجبهة الثانية فظهرت صفة النسقية والاتساق والانسجام داخل المشروع من الناحية الفكرية والنظرية كنوايا ومبادئ ومنهج وأهداف ومرامي، رغم أن صاحب المشروع يصرح أن «من الصعب تناول قضية «التراث والتجديد» والاستقرار على أسلوب متسق للتحليل، فقد يغلب أحياناً تحليل القديم مما يؤدي إلى الأكاديمية الخالصة وما يتصف به من برودة وتعالم وانعزال عن الواقع وقد يغلب أحياناً أخرى تحليل الواقع المعاصر مما يعطي البحث طابع التحليل الاجتماعي الذي لا شأن له بالتراث القديم والواقع أن المعادلة صعبة»^(١) ونظراً للتطابق بين الجبهات الثلاث نجد الجبهتين الأولى والثانية تصبّان في الواقع وفي كل موقف حضاري توجد عوامل الإبداع الوافد والموروث والواقع كما يوجد تطابق في أبعاد المشروع الزمانية الحاضر والماضي والمستقبل كما تُردّ الجبهتان إلى النقل والإبداع. «والجبهات الثلاث ليست منفصلة عن بعضها البعض بل تتداخل فيما بينها ويخدم بعضها بعضاً. لإعادة بناء التراث القديم بحيث يكون قادراً على الدخول في تحديات العصر الرئيسية يساعد على وقف التغريب الذي وقعت فيه الخاصة، وهي لا تعلم من التراث إلا التراث المضاد لمصالح الأمة والذي أفرزته فرقة السلطان. فلم تجد حلاً إلا في التراث الغربي»^(٢)

خ- التأريخية،

سمة التأريخية تطع فلسفة مشروع «التراث والتجديد» في جميع جبهاته وتطع منهجه ونتائجه، فالتراث يمثل الجبهة الأكبر والأكثر تفصيلاً والأكثر ارتباطاً بالهوية الحضارية للأمة التي وُجد المشروع لأجلها هو الأعظم في التاريخ ظاهرة تاريخية وُجدت في الماضي وما زالت تشكل المخزون النفسي والاجتماعي المؤثر في السلوك شعورياً ولا شعورياً، وكأن لا حاضر للأمة بل تعيش الماضي في الحاضر وتعيش المستقبل من خلال الماضي الذي هو الحاضر، لذا يشتغل المشروع على الموروث التاريخي ويحمل اسمه، ويمثل تجديد الموروث التاريخي وتحويله إلى طاقة يقتضيها الواقع المعاصر في تغييره لكي لا يعيش الماضي لأن الماضي له ظروفه بل يعيش ظروف ومقتضيات الحاضر. كما يشتغل المشروع على الموروث الغربي الوافد القديم والحديث والمعاصر وفي دراسة ونقد الموروث القديم بنوعيه العربي الإسلامي والغربي الأوروبي تُستخدم

(١) المرجع نفسه: ص ٢٢-٢٣.

(٢) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ١٢.

المناهج التاريخية وتحتاج البحوث إلى أساليب هي التحليل التاريخي والتركيب التاريخي والتفسير التاريخي وفعلاً أصبح مشروع «التراث والتجديد» يؤرخ لحقب وأحداث تاريخية فكرية وعلمية كلامية وفلسفية وأصولية وصوفية ومن ورائها الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية عامة ويبدو أن الأمر كذلك مع بقية أجزاء المشروع في الجبهة الأولى والثانية بالدرجة الأولى وحتى في الجبهة الثالثة.

د- إصلاحية نهضوية:

يمثل الإصلاح غاية مشروع «التراث والتجديد» وفلسفته، وتمثل النهضة الهدف منه، فهو ينطلق دوماً من ظروف وأحوال العالم العربي والإسلامية الحديثة، حيث تعرضت شعوبه في بداية العصر الحديث إلى الاستعمار الذي مارس الاستبداد السياسي والعسكري والظلم الاجتماعي عليها كما نهب خيراتها وحاول بطرق شتى طمس هويتها الحضارية والتاريخية هذه الهوية التي تتحدد بعناصر عدة أهمها الدين الإسلامي واللغة العربية. فبفعل الاستعمار غرقت شعوب العالم المستعمر-بفتح الميم- في الجهل والتخلف في الوقت الذي كان فيه المستعمر-بكسر الميم- يعيش الحضارة وحياة الرخاء والرّفاه المادي، وكان للحركة الإصلاحية التي قادها مفكرون مصلحون دوراً في تنمية الشعور الديني والقومي والوطني الذي كان وراء الحركات التحريرية ونهضة الشعوب في وجه الاستعمار واسترجاع الاستقلال الوطني، وسرعان ما وقعت الشعوب العربية في استعمار غير مباشر اقتصادياً وسياسياً أو موصولة به منذ الاستعمار العسكري السابق على حساب الاستقلال الوطني، فأصبحت الضرورة ملحة إلى إصلاح هذه الأوضاع وضرورة حدوث النهضة مرة أخرى، لكن الإصلاح والنهضة في مشروع «التراث والتجديد» ليس كسابقه لدى الحركة الإصلاحية في العصر الحديث فهو يقوم على رؤية فلسفية واضحة ومبني على مشروع حضاري قومي وإنساني عام وشامل يحقق الإصلاح والنهضة ويحرر الشعوب وواقعها من الأزمة.

ذ- العملية:

«التراث والتجديد» نظرية في التراث وفي الواقع، هذه النظرية خارج الواقع ترف فكري، لأنها تهدف إلى تغيير الواقع، وتغيير الواقع بواسطة هذه النظرية يتم بالعمل، وهي تعطي الأولوية للعمل على النظر، ففلسفة «التراث والتجديد» تعيب على التراث في جوانب

عديدة وفي طابعه العام لأن هذه الجوانب تقلل من دور العمل وتعطي الأولوية للنظر نظراً لتأثرها بالفلسفة اليونانية ولانشغالها بترسيخ مبادئ وقيم وعقائد الإسلام، ليس هناك فكر مجرد خالص، فالفكر يجري في الإنسان والإنسان جسم يتحرك في الواقع وإن لم يتحرك بالعمل ينتهي وينتهي معه الإنسان، ورسالة الفكر ليست «البحث النظري الخالص في المسائل النظرية الخاصة التي قد لا ينتج منها عملاً»،^(١) و«ليس الفكر هو التأمل والتجديد، فعل العقل المفارق بل شعور داخلي، إحساس بالحياة». ^(٢) هذا الشعور الداخلي يتعاطى مع العالم الخارجي، فيؤثر فيه ويتأثر به من خلال العمل والفكر، والتأثير في الطبيعة بواسطة الفكر لتغييرها وتسخيرها وللتغيير الاجتماعي، وحتى تغيير الحياة الفردية الخاصة لا يتم خارج العمل، وإذا كانت الحكمة في معناها العام في الفلسفة هي اليقين فاليقين وجهان نظري وعملي، فالأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ كل هذا يقترن بالحكمة العملية وبالإبداع فيها وهي غرض من أغراض «التراث والتجديد»، لأن «علوم الحكمة القديمة قد نشأت وتطورت واكتملت في عصر الحضارات القديمة... ومن ثم تستأنف علوم الحكمة طورها الثاني في تعاملها مع الغرب الحديث في مراحل النقل... حتى مرحلة الإبداع في الحكمة النظرية والحكمة العلمية. ومازلنا نمر برحلتنا النقل والعرض منذ أكثر من مائتي عام ولم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع». ^(٣)

ر- الواقعية:

يمثل الواقع الجبهة التي ترد إليها الجبهتان الأخريتان في مشروع «التراث والتجديد» الذي جاء ليشغل بالواقع المعاصر للعالم العربي والإسلامي، وهو واقع متأزم في جميع جوانبه فكرياً وثقافياً واجتماعياً، والمشروع عبارة عن نظرية في تفسير الواقع انطلاقاً من التراث بنوعيه الموروث والوافد. ورسالة الفكر في المشروع موجهة أساساً إلى الواقع فالفكر والمفكر شهادة على العصر والواقع وقد تكون هذه الشهادة استشهاده فيكون المفكر شاهداً على عصره وشهيداً له. فهو يكشف الواقع بحلوه ومرّه من خلال تحليله وعرضه وتحريكه، «والفكر هو

(١) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص ١٤.

(٢) حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ط ١، ص ٢٥٧.

(٣) حسن حنفي: من النقل والإبداع إلى الإبداع، المجلد الثالث، الجزء الثالث، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، بدون سنة، ط ١، ص ٦٤٦.

التعبير عن حركة الواقع. الواقع حركة مستمرة، يتجاوز حاضره إلى مستقبله والتجاوز هنا إلى الأمام، في حركة التاريخ. الواقع بطبيعته يتجه إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى ... وقد اعتبر الأصوليون القدماء الحقيقة ذات طرفين، النص والواقع وأن النص بدون واقع فراغ وخواء، وأن مهمة المفكر هي تحقيق المناط، أي رؤية مضمون النص في الواقع المعاصر الذي يعيش فيه المفكر أو الفقيه أو المجتهد وحديثاً أصبحت الطبيعة مصدر كل فكر، وهي خير من كل كتاب.^(١) فالواقعية تطبع إستراتيجية «التراث والتجديد» بطابعها في المبادئ والمنطلقات وفي السبل والأساليب وفي المبتغى. فالمبدأ الأساسي هو التعاطي مع الواقع أولاً والاشتغال خارجه هراء وعبت فالواقع موطن العمل الفكري والاجتماعي والثقافي والمادي وبؤرة البحث عن القوة والضعف فيه، عن معوقات الإصلاح والنهضة وموانع الإبداع وتحديد شروط تغييره وتطوير. وفلسفة مشروع «التراث والتجديد» تعطي الأولوية للواقع على النص وللعمل على النظر لأن الواقع فيه تتحقق مصالح الإنسان العامة ويظهر ذلك بوضوح في محاولة إعادة بناء أصول الفقه وفي المحاولات الأخرى.

ز- العقلانية والتنظير،

العقلانية في «التراث والتجديد» وفي فلسفة لا تعني العقلانية في المذهب الفلسفي اليوناني أو في المذاهب الفلسفية الحديثة أي نظريات فلسفية في المعرفة والوجود والقيم من إبداع العقل ذات نظري بحث تمتاز بالصورية تعيش في العقل وخارج الواقع، واقع الحياة عامة الفردية والاجتماعية. فالعقلانية في المشروع تعني تحكيم سلطان العقل في التفكير وفي التغيير، التفكير في الموضوع ودراسته ونقده وتغييره بالاعتماد على سلطان العقل لا النقل لأن الحضارة من إنتاج العقل والتاريخ يتحرك بفعل العقل والإبداع عملية عقلية في أصلها، لذا ضرورة عقلنة التاريخ حتى يتحرك وعقلنة النص وتنظير الموروث وعقلنته وعقلنة الواقع وتنظيره. ونظرية التفسير هنا فعل عقلي ومن إنتاج العقل تفسر النص أو الواقع، وهي «النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة.»^(٢) والبداية العلمية لغيرنا انطلقت من العقل والواقع ونحن مازلنا نتمرد على العقل والواقع ونعيش الإيمان بالقضاء والقدر وبالأستسلام والرضا، «ونقطع الصلة

(١) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص ١٥.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٨٤.

بين العقل والتحليل المباشر للواقع، باعتباره مصدراً للنص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خائعين، ضعفاء أو خائفين، ثم نتقي من التراث ما يدعم هذا الوضع ... وإذا كنا نخلط بين العقل والوجدان في فكرنا المعاصر فنخطب ونظن أننا نفكر ونفعل ونظن أننا نفعل... وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يُوجّه نحو الواقع وهو طرفه الأصيل.^(١) لذا عقلانية الواقع وتنظيره المباشر من أسس وأهداف «التراث والتجديد».

ط - الظواهرية:

يتميز منهج البحث والدراسة في فكر صاحب مشروع «التراث والتجديد» بأنه ظواهري (فينومينولوجي)، وإذا كان كوجيتو المنهج الظواهري هو «أنا أفكر في شيء ما إذن أنا موجود»^(٢) وتغير مفهوم العالم المعيش ليصبح «الوجود في العالم»، والعمل على تحويل العالم بما فيه من موضوعات وأشياء مادية إلى مجرد ظواهر خالصة تبدو في الشعور وتكون مجالاً للإدراك الحسي. وهي بمفردها تعطي المعرفة اليقينية، فلا المثالية ولا التجريبية قادرة على الوصول إلى المعرفة اليقينية. هذا المنهج اتسم به البحث الفلسفي الذي كان وراء «التراث والتجديد» سواء في دراسة التراث من خلال الوعي الحضاري الذي تكون فيه واكتمل وهو وعي تاريخي ووعي نظري ووعي عملي، أو في الاعتماد على هذا الوعي في دراسة الوافد الماضي والحاضر كما بأن في محاولات إعادة بناء العلوم التراثية وما زال يظهر من خلال التركيز على منهج تحليل الخبرات في الماضي والحاضر للوصول إلى نظرية محكمة في التفسير لا هي مثالية فقط ولا هي واقعية فقط بل متوازنة تأخذ كل جوانب الحياة في الاعتبار وتربط الإنسان وحاضره وعصره بماضيه ومستقبله، وتربط بين الذات والموضوع. فهناك علم الأشياء وعالم الصور الذهنية، و«الصور حقائق تجمع بين الذات والموضوع، بين الرائي والمرئي فلا تضحي بالرائي في سبيل المرئي كما تفعل الوضعية، ولا بالمرئي في سبيل الرائي كما تفعل المثالية، الصورة تجمع ولا تفرق، تضم ولا تُشعب، تربط ولا تفكك حتى يستطيع الإنسان أن يعيش في عالم واحد قادر على التعامل معه بدل أن يعيش في عالمين»^(٣).

(١) المرجع نفسه: ص ١٦.

(٢) فريدة غبوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، شركة دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، بدون سنة، بدون طبعة، ص ٥٦.

(٣) حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، ص ٢٦٥.

ظ - التأويلية:

الظاهرية سمة في منهج «التراث والتجديد» وفي الفلسفة التي يقوم عليها. كذلك التأويلية صفة طبعت المشروع وهي منهج مارسه القدماء، أمثال ابن سينا وابن رشد والمتصوفة وعلماء أصول الفقه وغيرهم، وازدهر في عصرنا الحاضر وصار علماً قائماً بذاته هو «علم النص» أو «الهيرمينوتيقا». ويربط صاحب المشروع بين «الفيينومولوجيا» و«الهيرمينوتيقا» من خلال وظيفة التأويل وهي تحقيق الوثام النظري بين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، الذات تريد المعرفة بحواسها وذورها، والواقع عصي عليها بعلاماته ورموزه ودلالاته. هنا يأتي التأويل ليني الجسور المعرفية بين الذات والموضوع حتى يصبح العالم مفهوماً معلوماً تستطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه وتسيطر عليه. والتأويل تأويل النص وتأويل الذات. يقوم التأويل إذا ما توسط النص بين الذات والموضوع ويكون متعددًا في الفهم ومشتبهًا في الواقع ومتشابهًا بين اللغات، ويكشف التأويل عن صراع القوى داخل المجتمع، وعن صراع الذات مع نفسها، فالذات هي الأخرى نص ولغة ومنطق وتركيب، فيها يتكشف الآخر في النزوع والقصدية كما تتكشف العلاقات بين الذات والطبيعة والزمان. ونظراً لأهمية التأويل إلى جانب المنهج الظواهري في فلسفة مشروع «التراث والتجديد» يقول صاحب المشروع في هذه الأهمية: «إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف، ويفهمه الوعي من خلال القارئ سواء كان الموضوع هو الله والتعاليم أو الطبيعة والعالم أو الإنسان المجتمع. التأويل هو حوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذات.»^(١)

ك - الفيلولوجية:

إذا كانت الفيلولوجيا في تعريفها تعني محبة الكلام في اللغة اليونانية. فالمصطلح يطلق في عصرنا على الدراسات العلمية التي تعني بالنصوص المكتوبة وتحقيقها وبالكلمات وتاريخها والمقارنة بين اللغات. فعلم اللغة حققت تطوراً كبيراً في عصرنا وارتبطت مناهجها بمنهج العلوم الأخرى ذات الطابع النظري أو الطابع العملي أو هما معاً. ولما كانت لغة البحث العلمي

من مكونات هذا البحث، ولما كانت الأزمة في دراسة التراث هي أزمة المناهج في البحث العلمي فمشروع «التراث والتجديد» وفلسفته ينطلق في تجديد المناهج وبيئتها على اللغة باعتبار اللغة بعداً من أبعاد الفكر إلى جانب المعاني والأشياء. ويعتبر منطق التجديد اللغوي هو المنهج الأول في بلورة «التراث والتجديد» وتنفيذه في الواقع مع ضرورة الاستفادة من التقدم الذي حققته علوم اللغة. لقد «فرض كل فكر جديد لغته، وبدأت كل حركة جديدة بتجديد اللغة أولاً إذ يحدث أحياناً عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق بلغتها القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكثر قدر من المعاني لأكثر عدد ممكن من الناس فتنشأ حركة تجديد لغوية، وتُسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير»^(١) وهو حال مشروع «التراث والتجديد» بجبهاته الثلاث في واقعنا المعاصر.

١- الإنسانية:

«التراث والتجديد» مشروع فيه التراث غاية والتجديد وسيلة، مساره طبيعي فيه النهضة سابقة على التنمية وضرورة لها، والإصلاح يسبق النهضة وهو شرطها فلا يقفز إلى التنمية دون توفير شروطها. فهو «يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط»^(٢) في المشروع تعبير عن الموقف الطبيعي في حياة الإنسان فالماضي مرتبط بالحاضر في الشعور ووصف الشعور هو ذاته وصف للتراث في تواصله مع الواقع الحاضر، وتجديد التراث هو تحرير الطاقات المخزنة لدى الجماهير من كل ما يعيقها نحو التفجر والإسهام في تحريك التاريخ وبناء الحضارة بدلاً من وجود الموروث كمصدر لطاقة المخزنة. «تجديد التراث هو حل لطاسم القديم وللعقد الموروث وقضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغيير جذري للواقع... التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر... فإن عملية «التراث والتجديد» هي الكفيلة بتحقيق ذلك لأن اكتشاف الأنا وتأسيسها وتحريرها من سيطرة الثقافات الغازية، مناهجها وتصوراتها، ومذاهبها، ونظمها الفكرية. وتساعد أيضاً على مواجهة التحديات الحضارية والغزوات الثقافية التي نحن ضحية

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٠٩.

(٢) المرجع نفسه: ١٤.

لها في هذا القرن، وتنقلنا من وضع التحصيل والنقل إلى وضع النقد والخلق والابتكار.^(١) ولما كان المشروع يحمل هذه المعاني والقيم الإنسانية في منطلقاته ومبادئه وفي مناهجه ومضامينه وفي أهدافه ومرامييه فهو يستحق بحق العناية والاهتمام دراسة وتحليلاً ونقداً ولما لا عرضاً على الواقع والتاريخ المعاصرين داخل الساحة الفكرية والثقافية العربية والإسلامية المعاصرة.

خاتمة

يتضح مما سبق بالنسبة لمخطط «التراث والتجديد» ولسماته ومرجعياته فعلى الرغم من الانتقادات التي نالها فكر «حسن حنفي» ومشروعه «التراث والتجديد» ونالها محاولات إعادة بناء العلوم العقلية النقليّة، خاصة محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه من قبل العديد من الباحثين والنقاد يبقى «حسن حنفي» بفلسفته ومشروعه ومحاولاته الجارية إعادة قراءة وتفسير التراث وإعادة بنائه يتصدر المثقفين العرب والمسلمين في عصرنا، كما يتصدر مشروعه الحضاري كافة المشاريع التي تشهدها الساحة الثقافية والفكرية في العالم العربي والإسلامي المعاصر. فهو بحق مفكر وباحث وصاحب مشروع فكري إصلاحية نهضوي حضاري، وصاحب فكر يستحق كل اهتمام وكل تقدير.

المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد

د. مجدي عز الدين حسن (*)

مقدمة

مثلت أفكار المفكر الإسلامي نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠)، سواء اتفقنا أو اختلفنا معها، رافداً معرفياً بالإمكان استثماره وتوظيفه في بناء تيار إسلامي مستنير، نحن في أشد الحاجة إليه، خاصة في ظل الوضعية البائسة التي آلت إليها الإسلاميات والحال المزرية التي يزرع تحتها الفكر الإسلامي في راهننا المعاصر.

دراسات وكتابات أبو زيد صادرة عن انشغال نقدي بالتراث الديني، ومشروعه الفكري يشتبك مع الخطاب الديني السائد والمسيطر سياسياً وإعلامياً، ويُعدّ محاولة جادة هدفت إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي في مصادره الأولى، قراءة جديدة ومغايرة ومختلفة، سعت إلى الترسيع والتجذير لمفاهيم جديدة على اختلاف عما هو سائد من قراءات تقليدية عملت على اجترار وإعادة إنتاج الماضي الإسلامي كما هو.

اقتحم أبو زيد بخطابه مناطق المحظور والمحرم في الوعي الديني السائد والمسيطر، والخطاب الذي يطرحه «يُعدّ تواصلًا مع خطاب النهضة ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق، المتمثل في الإنجازات الاعترافية والرشدية. لكنه تواصل يمثّل (الامتداد) النقدي لخطاب النهضة فقط، بل للخطاب التراثي كذلك، بوصفها خطابات تاريخية يحددها السياق ويفرض عليها التاريخ والواقع حدود الانجازات الممكنة والمتحققة. لذلك يتراوح الخطاب في حركته النقدية بين الماضي والحاضر، بين (التراث) والخطابات الحديثة والمعاصرة»^(٢).

(*) أستاذ الفلسفة كلية الآداب جامعة النيلين الخرطوم.

(٢) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص ١٠.

الموضوع الرئيسي لورقتنا البحثية هو تفحص المشروع الفكري لنصر أبو زيد تفحصاً نقدياً، فالباحث هنا لا يكتفي بالسرد والعرض وإنما يتجاوزهما للتحليل والمقارنة والنقد. وتُركّز الورقة البحثية على الطريقة والكيفية التي عالج بها أبو زيد هذا الموضوع. وتتناول الورقة إشكالية البحث من خلال محاور عديدة: النص وسؤال الفهم، التأويلية وتاريخية النص، ما الإسلام، الموقف من التراث، آليات الخطاب الديني، العلمانية ونقد خطاب الإسلام السياسي.

النص وسؤال الفهم

بوسع المتابع والمدقق للمشروع الفكري عند أبو زيد أن يلاحظ أن التساؤل الأساسي الذي يقبع وراء معظم، إن لم يكن كل، دراسات الأستاذ الدكتور أبو زيد يتمثل في الكيفية التي (نفهم) بها أو (نقرأ) بها النص الديني الإسلامي. وهو ما يشتهه أبو زيد نفسه في مقدمة أحد مؤلفاته بقوله: «الحلم الذي يسعى الباحث إلى تحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء. والآفاق التي يمكن أن يفتحها لنا هذا المنظور ثرية ومتنوعة، ويمكن أن تضيء لنا كثيراً من الجوانب التي ما تزال مجهولة في التراث»^(١).

واضح أن مثل هذا التساؤل- التساؤل عن كيفية الفهم- يرتد بنا إلى حقول معرفية عديدة من بينها اللسانيات والسيمولوجيا والتحليل النفسي وعلى وجه الخصوص الهرمنيوطيقا بوصفها الحقل المعرفي المعنى بفن تأويل وفهم النصوص. وعلى ذلك فإن التساؤل عن الكيفية التي نفهم بها النصوص يرمي بنا في الفضاء اللامحدود للتأويل وآلياته.

ينعت أبو زيد الحضارة العربية الإسلامية بـ(حضارة النص) بمعنى أنها كحضارة قامت ثقافتها وكافة علومها على النص القرآني، وهو يقيم العلاقة بين النص والتأويل باعتبار أن التأويل هو الوجه الآخر للنص. وبالتالي فطالما وصفنا الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، فمن باب أولى وصفها بحضارة التأويل. فليس غمّة أية أهمية لنص دون تأويل ما له. وبالتالي أهمية النص تنسحب على أهمية وضرورة التأويل، فعبّر آلية التأويل يمكن لنا أن نفهم عملية الجدل والحوار الدائم بين النص القرآني من جهة والواقع المتغير بوتيرة متسارعة من جهة أخرى.

(١) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ص ١١.

من ناحية أخرى، لابد من التأكيد على أن الدكتور أبو زيد يريد بـ (النص) القرآن الكريم، «فالبحث عن مفهوم (النص) ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية (القرآن) وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً»^(١). ويصدر أبو زيد في دراساته للنص القرآني من منظور لغوي يتعاطى مع النص القرآني بوصفه «نص لغوي» وباعتباره «منتج ثقافي»: بمعنى أنه مشروط ومحدد بأفق ثقافي معين «تشكل خلال فترة زادت على العشرين عاماً» وبنظام لغوي محدد، وبالتالي فهو يدخل على النص في سبيل فهمه مدخلاً لغوياً من خلال الثقافة العربية ونظامها اللغوي، ويدعو في الآن ذاته إلى تحليله بالرجوع إلى الثقافة التي ينتمي إليها.

يكتب أبو زيد: «إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول بالقرآن الكريم، اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول. وليس اختيار اللغة اختياراً لوعاء فارغ، وإن كان هذا ما يؤكد الخطاب الديني المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع طالما أنه داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إن الوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر»^(٢). وهو ما يعني أن النص القرآني لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين.

ينتقد علي حرب توصيف أبو زيد للقرآن بعبارة «نص لغوي» ويعتبرها «عبارة في غير محلها. بل هي ملتبسة من فرط عموميتها. ولهذا فهي يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص والخطابات، لأنه ما من خطاب إلا وتكون اللغة جسده وما من نص إلا ويمكن عده إنجازاً لغوياً بمعنى من المعاني أكان شعرياً أم فلسفياً أم علمياً»^(٣).

ومن جانبنا نرى أن ما أخذه علي حرب في انتقاده لأبو زيد، يُحسب لصالح هذا الأخير، ولا يؤخذ عليه، وهو ذات ما أراد أبو زيد تجذيره وترسيخه في الوعي الإسلامي المعاصر في تعاطيه مع النص. وبالتالي فإن هدف دراسات الدكتور أبو زيد يمكن تلمسه من خلال السياق السابق، ومن خلال سعيه الدءوب للتأكيد على أن أية قراءة للنص إنما يجب أن تصدر من مسلمة

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٨، ص ١٢.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٧.

(٣) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٧.

أساسية (كان شاغل أبو زيد التأكيد والبرهنة عليها) تتمثل في أن النص طالما هو نص لغوي وطالما أن اللغة لا يمكن أن تكون مفارقة لثقافة الجماعة المستخدمة لها، فبالتالي يترتب على هذه المقدمة نتيجة قرر بموجبها أبو زيد أن النص ليس هو الآخر بمفارق للثقافة والواقع.

وعلى ذلك يؤكد أبو زيد على أن النصوص الدينية «ليست نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي... نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها»^(١).

من ناحية أخرى، يُفصّل ويُحدّد لنا أبو زيد العلاقة بين النص القرآني والثقافة تشكلاً وتشكيلاً بمرحلتين: المرحلة الأولى، وهي حسب أبو زيد، مرحلة تشكل النص وتكونه، حيث استمد فيها النص حقيقته من الثقافة وأصبح معبراً عنها، فهو بهذا المعنى (منتج ثقافي). أما المرحلة الثانية فهي مرحلة تشكيل النص للثقافة حيث تحول النص إلى منتج للثقافة. وفي السياق ذاته يكتب أبو زيد: «القول بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى، وتحدد به مشروعاتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها»^(٢). وعلى ذلك، فللواقع وللثقافة دور في تشكيل النص الديني، وللنص الديني - بعد أن أصبح النص المهيمن والمسيطر في الثقافة - دوره الفاعل في إعادة تشكيل الواقع والثقافة بوجهة جديدة.

التأويلية وتاريخية النص

استخدم أبو زيد مصطلح (الهرمنيوطيقا) بالإضافة إلى أنه استخدم أيضاً مصطلح (التأويلية) كمقابل عربي مواز ومعادل ل(الهرمنيوطيقا)، حيث يورد في كتابه إشكاليات

(١) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق الذكر، ص ٩٢-٩٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق الذكر، ص ٢٨.

القراءة وآليات التأويل قوله: «... الهرمنيوطيقا أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربي»^(١).

يكتب أبو زيد: «القضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً، أم نصاً دينياً، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها من ثم أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته مع التراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر بالنص. هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا»^(٢).

نلاحظ في الفقرة السابقة التمييز الذي يجريه أبو زيد، وينسبه للهرمنيوطيقا، ما بين النص التاريخي من جهة والنص الديني من جهة أخرى، وهو ما يتنافى مع ما أكدت عليه الهرمنيوطيقا في تعاملها وتعاطيها مع كافة النصوص، حيث تتساوى من منظورها كل النصوص، باعتبارها نصوص تاريخية، وهو ما ينزع عن بعضها (الدينية تحديداً) صفة القداسة والتعالي على التاريخ. ولذلك تقرر لنا الهرمنيوطيقا بهذا الصدد أن النصوص تستوي. فليس هناك أي مجال للفصل ما بين نص مقدس وآخر غير مقدس.

والاستواء المقصود هنا ليس الاستواء من ناحية المضمون والطرح، فبديهيًا تختلف النصوص من هذه الزاوية. وفي ظل هذا السياق ينبغي التأكيد على أن التعاطي مع النصوص من ناحية المضامين والطروحات لا يهم الهرمنيوطيقا لا من بعيد ولا من قريب، وإنما هو مدخل القراءة التقليدية أو النقد الأيديولوجي الذي يتعامل مع النص انطلاقاً مما يطرحه النص من أفكار ومضامين وتصورات وبالتالي ينحى نحو التخطئة والتصوبة. وفي المقابل فإن الهرمنيوطيقا معنية بشكل أساسي بسؤال الفهم أو فهم الفهم نفسه، ولذلك فمن هذه الناحية تستوي النصوص، وهو الأمر الذي يجعلنا نميز ما بين التأويل وما بين الهرمنيوطيقا، فالتأويل هو محاولة لـ (فهم) النص في حين أن الهرمنيوطيقا ترمي إلى فهم (الفهم) في حد ذاته.

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٦م، ص١٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص١٣.

إلا أن هذا التمييز الذي أجريناه لا ينفي بأي حال من الأحوال وشائج وروابط التواصل ما بين عملية تأويل النص وما بين الهرمنيوطيقا: فالأول يركز على الأخيرة بوصفها (النظرية) التي تمد التأويل (التطبيق) بالآليات والأدوات ومعايير التمييز التي توظف عملياً في عملية تأويل أو فهم النص. وبالتالي فإن اللسانيات والسيمولوجيا والهرمنيوطيقا وغيرها من الميادين المعرفية كالنص والخطاب إنما تهتم بالكيفية التي ينبثق بها المعنى وتتولد بها الدلالة، وبالطريقة والكيفية التي تتشكل بها النصوص والخطابات، وبالطريقة التي نفهم بها، وبما يحدث فعلياً في عملية الفهم والتأويل، ولذلك فمن هذه الناحية تستوي كل النصوص.

صحيح أن النص الديني يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى قد لا نجدها في غيره من النصوص الأخرى، وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة وفي عملية إنتاج المعنى، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها جميع النصوص على اختلافها، سواء كانت دينية أو أدبية أو قانونية... وهو ما كشفت عنه هذه الحقول المعرفية الحديثة وعلى رأسها الهرمنيوطيقا.

استواء النصوص بهذا الفهم مثل مسلمة جديدة، أرخت بدورها للبداية الحقيقية للتاريخ الحديث للهرمنيوطيقا، ونلاحظ أن كل تيارات فلسفة التأويل الحديث على تباين واختلاف منطلقاتها قد انطلقت من هذا المبدأ. وبالتالي نستطيع أن نقرر وبشيء من اليسر، بأن ولادة الهرمنيوطيقا الحديثة بدأت مع هذا المبدأ، والذي يعتبر واحد من أهم تحولاتها النوعية. حيث نلاحظ أنه قبل ولادة الهرمنيوطيقا الحديثة كان يفرق بين النصوص من حيث إستراتيجية التعامل والتعاطي معها وخصوصاً النص الديني، حيث كانت السيادة آنذاك للتأويلية المتخصصة والمنقسمة إلى شعب معرفية متعددة كانت مستقلة عن بعضها البعض: كالتفسير الديني للكتب الدينية وفقه اللغة وأحكام القضاء. وبالتالي تأويلية لاهوتية وأخرى فيلولوجية وثالثة قانونية. أما مع ولادة الهرمنيوطيقا الحديثة فقد أصبح الاهتمام موجهاً للبحث عن الأساس للإجراء المشترك الكامن ما وراء اهتمامات كل من هذه المجالات المعرفية، والمتمثل في (الفهم).

في ظل هذا السياق، يمكننا تعريف الهرمنيوطيقا بوصفها «علم» أو «فن» فهم النصوص أيّاً كانت هذه النصوص سواء كانت دينية، أو قانونية، أو أدبية.. الخ. بعد أن كانت التأويلية التقليدية محصورة في نطاق النص الديني (الإنجيل، القرآن) - وعندنا لا تزال لها السيادة المطلقة - ومحددة وظيفتها في تفسير النص الديني بغية الوصول إلى حكمة القصد الإلهي، ومعنية بالأساس بتوضيح ما غمض من معانيه، أما ما كان واضح المعنى والدلالة فهو ليس في حاجة إلى تأويل،

وبالتالي كانت (ولا زالت بالنسبة لنا) التأويلية مجرد فرع دراسي أو علم مساعد للدراسات اللاهوتية.

في المقابل، كان همّ المشروع الهرمينوطيقي الحديث يتمثل في البحث عن مبادئ أولية يمكن أن تصلح كأساس متين وقوي لقيام تأويلية كلية أو لتشييد نظرية عامة في تأويل كافة النصوص، طالما أن هناك قاسم مشترك بين جميع هذه النصوص متمثلاً في التجسيد اللغوي لها. وهو الأمر الذي لم يكن موجوداً من قبل، فلم تكن هناك غير أفرع تأويلية متباينة أهمها التأويلية الفيلولوجية (فقه اللغة)، واللاهوتية، والقانونية. إذن الهرمينوطيقا هي فن فهم النصوص اللغوية، وبالتالي لا ترى فرقاً بين النصوص الدينية/المقدسة والنصوص الدنيوية/الغير مقدسة، طالما أنها جميعاً في المحصلة النهائية للتحليل تتجسد اللغة. وفي هذا الفهم يندرج المشروع الفكري لأبوزيد.

وبالرغم من أن المشروع الهرمينوطيقي المتمثل في قيام تأويلية كلية قد انطلق من مبدأ: أن جميع النصوص - سواء كانت دينية، قانونية، أدبية، الخ - تستوي طالما أنها تتوغل العلامات اللغوية في إيصال دلالاتها ومعانيها لقارئها أو متلقيها، وبالتالي إذا وضعنا أيدينا على مجمل القواعد التي إذا طبقناها على النصوص يمكن أن نصل إلى فهمها وحقيقة ما تقصد قوله.

نقول أنه برغم ذلك كله، إلا أننا نرى أن هذه القواعد هي مجرد مبادئ أولية عامة لا تمتن خصوصية اختلاف النصوص، ونحن بذلك نقر بأن التعامل مع النصوص القانونية يختلف عن الأدبية وهذه الأخيرة تختلف بدورها عن التعاطي مع النصوص الدينية... إلخ. ولذلك فإننا نقول بأن الهرمينوطيقا كنظرية في الفهم والتأويل، تقدم مجموعة من المبادئ العامة التي هي بمثابة قواعد هادية ومرشدة يمكن تطبيقها على جميع حقول البحث الإنساني، ومع الإقرار في نفس الوقت بأن لكل حقل معرفي (القانون، الدين، الأدب، ..) مشكلاته المنهجية المتميزة التي يتوجب على المؤول أخذها في الاعتبار عند تعاطيه مع أيّ من هذه النصوص.

إذن، نخلص إلى أن النقلة النوعية التي حققتها الهرمينوطيقا الحديثة في مراحل تطورها التاريخية إنما تتمثل في نظرتها للنصوص باعتبارها نصوص تاريخية بما في ذلك النص الديني، الذي كشفت الهرمينوطيقا أنه بدوره لا ينفك عن التاريخ ولا يتعالى عليه، طالما أنه يلبس عباءة اللغة الإنسانية. وهو الأمر ذاته الذي تؤكد دراسات الدكتور أبو زيد، ولذلك فإننا

نعتبر تمييزه بين النص التاريخي والنص الديني في الفقرة السابقة مجرد هفوة ناتجة من التسرع وعدم التدقيق في اختيار الألفاظ المناسبة، لأنه على العكس من ذلك تماماً نجد أن مضامين أطروحاته تذهب في اتجاه التأكيد على تاريخية النص فنراه في سياق حديثه عن النص القرآني يؤكد على مبدأ تاريخية النص بقوله: «إنها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي. إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر، (يتنزل) إليهم بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي»^(١).

ونلمس ذلك أيضاً بوضوح في كتابه: (النص السلطة الحقيقة) حيث حاول أبو زيد من خلاله التأسيس والتجذير فلسفياً وعقيدياً ولغوياً لمفهوم تاريخية النص الديني. من ناحية أخرى، وعلى الرغم من نظرة أبو زيد للنصوص الدينية بوصفها تاريخية، إلا أن تاريخية النص عند أبو زيد لا تتناقض مع الإيمان بمصدره الإلهي، يكتب أبو زيد: «إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»^(٢).

هذا الكلام هو في منتهى التلفيق كما يرى علي حرب: «فالقول من جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي، والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه، الجمع بين الوهية النص من حيث مصدره وبين بشريته من حيث محتواه... فبم إذن يتميز أبو زيد عن القدامى إذا كان يعتبر أن القول بالوحي الإلهي لا يتعارض مع مقتضيات البحث المنهجي وإمكان الفهم العلمي؟»^(٣).

أعتقد أن الدكتور حرب لم يكن موفقاً في نقده السابق، فما الذي يريده حرب قوله؟ وكأن حرب يختر أبو زيد - ويخبرنا معه - بين: إما الإيمان بالمصدر الإلهي للنص الذي يستتبع عدم خضوعه لمقتضيات البحث العلمي، أو عدم الإيمان بالمصدر الإلهي للنص والذي يستتبع خضوعه للدرس العلمي. أبو زيد يرفض هذه النظرة التي تقيم حاجزاً بين الإيمان وضرورات التحلل والفهم العلمي، وبدلاً من هذه القطيعة الفصامية يطرح أبو زيد وجهة نظره التي تجمع بين الإيمان بالمصدر الإلهي للنص وبين إمكان خضوعه للدرس العلمي طالما تجسد عباءة اللغة

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق الذكر، ص ٥٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٧.

(٣) علي حرب، نقد النص، مصدر سابق الذكر، ص ٢١٠.

البشرية. وهو بذلك يجمع بين الإيمان والعقل مُعطيًا السيادة والأولوية للعقل، فما المشكلة في هذا الطرح؟! أعتقد أنه طرح متقدم ومستنير ويُعطي للعلم حقه وللإيمان كذلك.

ما الإسلام؟

واحد من أهم التساؤلات التي يشغل بها المشروع الفكري لأبو زيد هو التساؤل عن الكيفية التي يمكن عبرها الوصول إلى « المعنى (الموضوعي) للنص القرآني»، وواضح أن أبو زيد يُسلم بوجود معنى موضوعي للنص القرآني، ولم يضع هذه المسألة نفسها موضعاً للسؤال، ولذلك نتساءل من جانبنا: هل يمكن حقاً الحديث عن وجود سابق لمعنى موضوعي للنص؟ - وهو واحد من أهم التساؤلات التي انشغلت بها الهرمنيوطيقا وتحديداً مع هايدغر وغادامر- أبو زيد إذن يتجاوز هذه المسألة وبدلاً من ذلك يتساءل عن الآليات التي تُكفل لنا إمكانية وضع أيدينا على هذا المعنى الموضوعي والاستحواذ عليه.

وفي دراسته المعنونة بـ (إشكاليات القراءة وآليات التأويل) يكتب أبو زيد: «... للمعضلة بعدها الميتافيزيقي الذي لم ينتبه له القدماء تنبهاً واضحاً، هذه المعضلة هي: كيف يمكن الوصول إلى المعنى (الموضوعي) للنص القرآني؟! وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى (القصد) الإلهي في كماله وإطلاقه؟! لم يزعم أي من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أن المؤولة كانوا أكثر حرية في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسك أهل السلف، وإن لم يقرروا ذلك صراحة، بإمكانية الفهم الموضوعي على التغليب»^(١).

وفي دراسته المعنونة: (مفهوم النص دراسة في علوم القرآن)، يُعيد أبو زيد طرح السؤال: ما هو الإسلام؟ وغايته من طرح السؤال «الوصول إلى فهم (موضوعي) لماهية الإسلام». يكتب أبو زيد: «الهدف الثاني لهذه الدراسة يتمثل في محاولة تحديد مفهوم (موضوعي) لماهية الإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الايديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي». وبدلاً من ذلك يرى أبو زيد ضرورة إعادة طرح التساؤل بشأن الإسلام، «والسؤال يكتسب مشروعيته من تلك الفوضى الفكرية التي تسيطر على المفاهيم الدينية في ثقافتنا نتيجة لاختلاف الرؤى والتوجهات في الواقع الثقافي المعاصر من جهة،

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق الذكر، ص ١٥.

ونتيجة لتعدد الاجتهادات والتأويلات في التراث من جهة أخرى... إن غايتنا من طرح السؤال الوصول إلى فهم (موضوعي) لماهية الإسلام. كلنا يتحدث عن الإسلام، وعن رأي الإسلام وحكم الإسلام، ولكن يبدو من هذه الأحاديث أننا نتحدث عن مفهوم لم نتفق على تحديده ولو في الحدود الدنيا من الاتفاق»^(١).

وما يُطالب به الدكتور أبو زيد لن يحدث لأن كل طرف من الأطراف التي أشار إليها يدعي أن فهمه للإسلام هو الفهم الموضوعي الوحيد الصائب، وبذلك يكون أبو زيد قد شرع فيما شرع فيه الآخرون من قبله، وإن اختلف معهم من حيث المضامين والطروحات. وما فات على الأستاذ المفكر أبو زيد هنا يتمثل في أهمية فحص التساؤل/ المسئلة الذي ينطلق منه، والتساؤل عن شرعية هذا التساؤل نفسه: فهل يمكن الوصول حقاً إلى فهم (موضوعي) للإسلام؟

فالمشكلة من وجهة نظري تتحدد في أن كل التيارات والفرق الإسلامية على اختلافها وتباينها على مر التاريخ تصدر من فرضية أن ما تطرحه من تأويلات إنما يمثل الحقيقة الموضوعية للإسلام. وبالتالي تحكم حكماً قطعياً بأن من يخالفها في رؤاها وتصوراتها إنما يخالف الإسلام ذاته، وعلى ذلك يتم وصمه بالكفر والمروق والزندقة والارتداد أو على الأقل بالفسوق والعصيان. وهو ما حدث مع أبو زيد نفسه: فعندما قدم أبحاثه للحصول على الترقية إلى درجة أستاذ، تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة بينهم د. عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره د. نصر بالكفر، وحدثت القضية المعروفة والتي أثارت ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، فقد اتهم بسبب أبحاثه الأكاديمية بالارتداد والإلحاد. وفي نهاية المطاف غادر نصر حامد أبو زيد القاهرة نحو المنفى إلى هولندا، ليقيم هناك حيث عمل أستاذاً للدراسات الإسلامية بجامعة ليذن الهولندية، حتى وفاته في العام ٢٠١٠م.

ولذلك فالباحث هنا يدعو إلى تجاوز هذا السؤال المبني على أساس الأحادية الضيقة ووجه التشابه والاتفاق، ومجاورته، لا القفز من فوقه، واستبداله بالتساؤل المبني على التعددية على مستوى التأويلات والاختلاف على مستوى الفهم والاجتهاد والرؤية. فالسؤال بطريقته السالفة يمثل السبب الأساسي لثقافة التكفير وثقافة الإقصاء والنفي المتبادل. أليس سبب كل

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق الذكر، ص ٢٤.

الاحتراب والصراع الدائر على مر تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، هو نتاج لمحاولتنا الجري وراء وهم (الموضوعية الدينية) المدعاة، الذي ساد طوال التاريخ الإسلامي وجاء كنتيجة لإدعاء كل طرف من الأطراف بأن إسلامه هو الإسلام الصحيح وما عداه الكفر الصريح!

ألم يُكفر الدكتور أبو زيد نفسه بذات المنطق، بمعنى أن ثمة فهم موضوعي لإسلام خرج من دائرته المحددة أبو زيد؟! وعلى مر التاريخ الإسلامي تبنت الملل والنحل الإسلامية تفسيرات مختلفة للإسلام قد تصل في أحيان كثيرة إلى حد التناقض. فنحن هنا لا نتفق مع أبو زيد، فسؤال الموضوعية ليس هذا بحاله لأن التاريخ وتطور المعارف يثبت لنا أن النتائج المترتبة عن الانطلاق من مثل هذه المسلمات ومن بينها مسلمة (الموضوعية)، خاصة في ميدان الدين، يُفضي بنا إلى التسلط والتخشب والتعنت والتكفير والإقصاء. وأخيراً نحن لا نريد سوى نقد الفكر الأحادي حتى يتسنى للكل تقديم مفاهيمه وتصوراتهِ للإسلام طالما يعترف بأنه صاحب تأويل يحتمل القبول أو الرفض.

الموقف من التراث

يطرح أبو زيد من خلال مشروعه «الفهم العلمي» للتراث، وكثيراً ما يردد أبو زيد في كتاباته ودراساته مفردات من قبيل: «الوعي العلمي بالتراث» «فهم علمي بالتراث»، وهو يريد بذلك أن يتجاوز موقف (التوجيه الأيديولوجي) السائد في ثقافتنا وفكرنا والذي يمثل تصور ديني تم صياغته بواسطة اتجاهات الفكر الرجعي، وهي الاتجاهات التي كان لها الغلبة والسيادة والسيطرة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وهو ما يعني أن أبو زيد يطرح الوعي العلمي بالتراث بدلاً من الاستخدام «النفعي» البراغماتي له، والذي يتم توظيفه إيديولوجياً وإعلامياً من أجل تبرير مواقف راهنة اتجاه ما هو قائم من قضايا اجتماعية، سياسية، اقتصادية.

وإذا تفحصنا إستراتيجية أبو زيد في تعاطيه مع التراث نلاحظ تجاوزه للمنظور الذي يتعاطى مع التراث بوصفه واحداً ومتجانساً، فالتراث من منظور أبو زيد ليس واحداً «بل هو متنوع متغير طبقاً لطبيعة القوى المنتجة له. إن التراث ليس معطى واحداً بل هو اتجاهات وتيارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعية وعن أيديولوجيات ورؤى مختلفة»^(١).

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق الذكر، ص ١٩.

«فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل. يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي. التراث إذن هو مجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه»^(١).

من جهة أخرى، يميز أبو زيد داخل التراث الإسلامي بين نص أصلي ونصوص ثانوية، الأول يمثل القرآن الكريم، والنصوص الثانوية هي ما دون القرآن الكريم ابتداء من السنة النبوية الشريفة والتي تمثل النص الثاني و«هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول... إما اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تعد نصوصاً ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص الأصلي الأول، أو على النص الثاني الثانوي»^(٢).

والمشكلة في التعاطي مع التراث بدأت - حسب أبو زيد - حينما تم التعاطي مع النصوص الثانوية بوصفها نصوصاً أصلية، والنظرة إليها بوصفها إطاراً مرجعياً في ذاتها «وقد حدث ذلك في كل مجالات المعرفة، وفي مجال علوم التفسير والفقه بصفة خاصة، حيث تحولت اجتهادات الأئمة إلى نصوص أصلية يدور حولها الشرح والتفسير. وهكذا انحصر مجال الاجتهاد في فهم تلك النصوص الثانوية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها»^(٣).

وفي سبيل بحث المحددات والعوامل التي أدت إلى هذا التحول الارتكاسي، يرجع بنا أبو زيد إلى القرن الثاني الهجري والذي شهد بدايات تدوين وتأسيس العلوم الإسلامية، وبالتالي طرائق التفكير الإسلامي، وتحديدًا يقف بنا عند الإمام الشافعي. هذا التوقف عند الشافعي كان بقصد الوقوف عند (الأصول النظرية) التي شيد على أساسها الشافعي - والتي شكلت طرائق تفكير العقل الإسلامي من بعده - آلياته في الاستدلال. خاصة وأن الشافعي قدم تصوره لحسم الصراع والخلاف الذي كان دائراً حول المرجعية النهائية للفعل الثقافي الفكري الاجتماعي: هل هي للنقل أم للعقل؟ وهو الصراع الذي كان دائراً آنذاك بين أهل الرأي

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣، نقلاً عن: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ١٩.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٦م، ص ١٣.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٤.

وأهل الحديث على أساس أنه صراع حول الطريقة والكيفية التي يجب أن يتم بها تدوين الذاكرة الجمعية للأمة: «هل يتم بناء العقل الثقافي طبقاً لآليات الحفظ والترديد أم وفقاً لفعالية الاستنباط والاستدلال. وبعبارة أخرى هل تكون (النصوص) هي الإطار المرجعي الأولى للعقل الجمعي، أم يتحدد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والاستدلال؟»^(١).

وعلى مستوى الموقف المعاصر من التراث الديني الإسلامي يرى أبو زيد أنه ينقسم إلى اتجاهين لكل منهما نمط معين في التفكير: يتبنى الاتجاه الأول نمط في التفكير يجعله في حالة دائمة من الدفاع الأعمى عن كل ما له صلة وانتماء للماضي من قيم وأعراف وتقاليده. ويمثل هذا النمط في التفكير حسب أبو زيد «نمط الثبات والتثبيت والدفاع عن الماضي مهما كانت النتائج التي يُفرضي إليها من تزييف الحاضر وسد طريقنا أمام المستقبل»^(٢).

ولا يتورع أصحاب هذا النمط في التفكير في سبيل (تبرير) مواقفهم الحاضرة من اللجوء إلى تأويل التراث الديني بطريقة معينة تجعله ناطقاً بما يتبنونه من قيم ومواقف راهنة، وهم بذلك «يقومون باستخدام التراث الإسلامي، بل والإسلام نفسه، استخداماً نفعياً ذا طابع سياسي براغماتي بالدرجة الأولى»^(٣).

والنمط الثاني في التفكير هو الذي يتبناه تيار التجديد «وهو تيار يرى أننا لا يمكن أن نقلد القدماء، فقد عاش القدماء عصرهم، واجتهدوا، وأسسوا علوماً، وأقاموا حضارة، ووضعوا فلسفة، وصاغوا فكراً. ومجمل هذا كله هو (التراث) الذي ورثناه عنهم، وهو تراث ما زال يساهم في تشكيل وعينا ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي. وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبله كما هو. بل علينا أن نعيد صياغته فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا. ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية ونجدها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا»^(٤).

وفي سبيل ذلك، يركز هذا الاتجاه على الفهم «العلمي» وليس النفعي للتراث، وهم بذلك

(١) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٥م، ص ١٥٢.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢١.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٢١.

(٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ١٨.

«لا يستبعدون الدين ولا يعادونه، كما يحب أصحاب الاتجاه الأول أن يقنعوا الناس تزييفاً لوعيتهم، بل هم يحرصون على الفهم، فهم التراث والدين معاً، فهماً يتباعد بهما عن آلية الاستخدام البراجماتي. من هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدي لا يرى للتراث قداسة بما هو فكر بشري حول الدين»^(١). ويصنف أبو زيد نفسه ضمن ممثلي النمط الثاني الذي يصفه بأنه «النمط النقدي العقلاني الذي يتمسك بأبل ما في التراث من قيم معرفية ودينية، ويسعى في الوقت نفسه بسلاح النقد للاقترب من حدود وعي علمي بدلالة النصوص الدينية»^(٢).

من ماسبق، نفهم الفارق النوعي بين نمطي التفكير اللذين أشرنا إليهما أعلاه، فالأول منهما يقدم لنا فهم حربي ضيق مغلق يميل إلى تقديس القدماء والتعاطي مع متوجههم بمنهج احتفائي توقيري ينظر إلى اجتهاداتهم بوصفها صائبة صواباً مطلقاً. بالمقابل، يقدم الثاني فهم عصري متحرر مستنير للإسلام. والفارق بين النمطين هو «الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية، استمرت ومازالت مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين، وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصورون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه»^(٣).

ويمكن لنا أن نجمل إستراتيجية أبو زيد في التعاطي مع التراث في النقاط التالية:

١- مثلما فكر القدماء وقدموا اجتهاداتهم، فكذلك يتوجب علينا أن نمارس حقنا في الاجتهاد والتفكير فيما خلفوه لنا من تراث. وفي ذات السياق يتساءل أبو زيد: «هل يمكن تجديد الفكر الديني دون تناول (تراث) هذا الفكر تناولاً تحليلياً نقدياً، يتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفالي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجردة»^(٤).

٢- يدعو أبو زيد للتخلي عن شروط وقواعد (الاجتهاد) التي وضعها القدماء، والتي كانت

(١) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص ٢٢.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٣.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٧.

(٤) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ٥.

بمقاييس الماضي مقبولة، وهي في مجملها «شروط وقواعد (بائسة) بمقاييس تطور أدوات المعرفة في عصرنا هذا. علوم اللغة والبلاغة وعلوم القرآن (تاريخه وتدوينه، أسباب النزول، والمكي والمدني، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ... إلخ) من العلوم الأساسية التي اعتبر أسلافنا، على حق، أن الإمام بها شرط من شروط التأهل للاجتihad. فهل معنى ذلك أن نتمسك بمستوى علوم اللغة والبلاغة في القرن الخامس أو السادس الهجريين وأن نتجاهل مستوى التقدم المذهل الذي تحقق في مجال هذين العلمين»^(١).

٣- يركز أبو زيد في أغلب دراساته على التأويل وطرائقه وعلى النص وماهيته وذلك بغرض اكتشاف مكوناته وآلياته الخاصة، سعياً لبلورة وصياغة (وعى علمي) وهو الأمر الذي لن يُنجز حسب أبو زيد بمعزل عن إعادة قراءة (علوم القرآن) قراءة علمية باحثة منتقبة. ويرى أن «التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النص ذاته. وإهداراً لوظيفته في الواقع. وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي ما زال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم»^(٢).

٤- ينتقد أي (موقف تأويلي) يدعي أنه مطابقاً لمقصدية النص الديني. لأنه بذلك يُضفي قيمة الموضوعية والصدق المطلق على (تأويله) في مقابل وُصم (التأويلات) الأخرى - المنافسة له في شرح النص وتفسيره - بدلالة سالبة. وقد أوضح أبو زيد الغاية من ذلك بقوله: «إذا كان مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح (مكروه) لحساب مصطلح (التفسير) فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني (المعارضة) سواء على مستوى التراث أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وُصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر (تأويلي) يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة (الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة).... وفي مقابل ذلك يكون وصف (تأويلات) هذا الفكر الرسمي بأنها (تفسير) وصفاً يستهدف إضفاء صفة (الموضوعية) و(الصدق) المطلق على هذه التأويلات».

٥- يدعو أبو زيد إلى التحرر من سلطة النصوص بمعنى «التحرر من السلطة المطلقة

(١) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٤م،

ص ٨.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ٦٥.

والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضيف على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات»^(١) فأى خطاب ديني يسعى إلى تكريس سلطة النصوص وتكريس شموليتها، هو في الحقيقة إنما يسعى إلى تكريس سلطة خطابه هو بالذات على بقية الخطابات المنافسة له، ويصبح التأويل الذي يقدمه يمثل بشكل مطلق واستثنائي دلالات ومعاني النص الأصلي. وبالتالي يصبح الخلاف معه ليس مجرد اختلاف في الرأي والاجتهاد وإنما كفر وإلحاد. وتقودنا دعوة أبو زيد للتحرر من سلطة النصوص بالمعنى الذي قصده إلى «إطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب»^(٢).

٦- كما يوضح أبو زيد، فإن الموقف المعاصر من التراث، في بعده الأيديولوجي، إنما هو في حقيقة الأمر صراع حول الطريقة التي يتم عبرها إما المحافظة على الوعي الإسلامي الراهن كما هو في ترديده وتكراره لمقولات السلف. وإما محاولة خلق وتشكيل وعي إسلامي جديد لا يكتفي بترديد وتكرار وعي الأسلاف، وله القدرة على الفهم العلمي للتراث والتجادل معه بكل حرية، وله القدرة على التعاطي معه بشكل عقلائي نقدي يكشف عن ما في التراث من جوانب ضعف وقصور ويستلهم الإيجابي فيه.

آليات الخطاب الديني

ينظر أبو زيد للخطاب الديني الإسلامي في (بنيته)، دون الأخذ في الاعتبار تلك التفرقة التي يجريها البعض بين غمطيه (المعتدل) و(المتطرف)، ويرى أن الفارق بينهما فارق في الدرجة وليس في النوع. «وكلا الخطابين يعتمد (التكفير) وسيلة لنفي الخصم فكرياً عند المعتدلين، ولتصفيته جسدياً عند المتطرفين... كل ذلك يؤكد إن (التكفير) سمة أساسية من سمات الخطاب الديني، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالمتطرف»^(٣).

(١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ١٥.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢١.

(٣) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص ٦٠-٦١.

إذن، بنية الخطاب الديني واحدة، والفرق بين خطاب ديني معتدل وآخر متطرف فرق في الدرجة وليس فرق نوع، فهما يتفقان من حيث المنطلقات الفكرية والآليات التي ينطلقان منها، ويحصر أبو زيد آليات الخطاب الديني في خمس: «١/ التوحيد بين الفكر والدين، ٢/ تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أول، ٣/ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث، ٤/ اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي، ٥/ إهدار البعد التاريخي وتجاهله»^(١).

١/ التوحيد بين الفكر والدين: «الجميع يتحدثون عن (الإسلام) بألف ولام العهد دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه، وحتى الاستناد لآراء القدماء والاجتهاداتهم أصبح هو الآخر استناداً إلى (الإسلام) الذي كثيراً ما تضاف له صفة (الصحيح) فضلاً عن (الزائف) الذي يمثل اجتهاداً آخر»^(٢). ويرى أبو زيد بأن القول بإسلام واحد «قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته، ذلك التاريخ الذي شهد (تعدداً) في الاتجاهات والتيارات و(الفرق) التي قامت لأسباب اجتماعية اقتصادية سياسية، وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص»^(٣).

٢/ تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أول: «الخطاب الديني، لا العقيدة، هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية بردها جميعاً إلى مبدأ أول. إنه يقوم بإحلال (الله) في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه. وفي هذا الإحلال يتم تلقائياً نفي الإنسان، كما يتم إلغاء (القوانين) الطبيعية والاجتماعية، ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء... ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف الأشعري القديم الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالم، لحساب (جبرية) شاملة تمثل غطاء إيديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع»^(٤).

إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية، بل وكل المجتمعات البشرية، إلى البعد عن (منهج الله) هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقاؤها في

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤م، ص ٦٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٧٩.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٧٩.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٨١.

دائرة المطلق والغيبى. والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأييد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه. والوقوف جنباً إلى جنب مع التخلف ضد كل قوى التقدم»^(١).

٣/ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث: تعمل هذه الآلية عن طريق «تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى (نصوص) لا تقبل النقاش أو إعادة النظر والاجتهاد. بل يتجاوز الخطاب الدينى هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته»^(٢).

٤/ اليقين الذهنى والحسم الفكرى القطعى: يترتب على هذه الآلية على مستوى الخطاب الدينى المعاصر «المسارعة بتجهيل الخصوم أحياناً، وتكفيرهم أحياناً أخرى. إن هذا الخطاب لا يتحمل أى خلاف جذرى، وإن اتسع صدره لبعض الخلافات الجزئية، وكيف يحتمل الخلاف الجذرى وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة؟»^(٣).

٥/ إهدار البعد التاريخى وتجاهله: تبدو هذه الآلية واضحة في «تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضى وهمومه، وافتراس إمكانية صلاحية حلول الماضى للتطبيق على الحاضر. ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية، تكثيفاً لآلية إهدار البعد التاريخى»^(٤).

العلمانية ونقد خطاب الإسلام السياسى

بشكل عام، فإن ما لا يوافق عليه أبو زيد وينتقده في خطاب (الإسلام السياسى) هو الزج بالدين في معترك السياسة، على ذلك يرفض أبو زيد تحويل الدين إلى مجرد (وقود) في المعارك السياسية. وفي ذات السياق يطرح أبو زيد مفهومه للعلمانية والتي يرى أنها من المفاهيم الملتبسة في الوعي العربى الإسلامى السائد، والذي يضعها في خانة معاداة الدين. وعلى العكس من ذلك ينظر إليها أبو زيد على أنها ليست في جوهرها «سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن الدولة والحياة».

(١) نفس المصدر السابق، ص ٩٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ص ٨٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٨٩.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٩٥.

وهناك التباس آخر، أشار إليه أبو زيد، في اشتقاقها: هل هي علمانية بكسر حرف العين نسبة إلى العلم أم علمانية بفتح حرف العين نسبة إلى العالم. ويغلب أبو زيد النسبة إلى العالم، وإن كان هذا التغليب لا يعني عنده أن دلالة الكلمة مفصولة عن دلالة العلم. ف«الاهتمام بالعالم وبشئونه، وبالإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة العلمانية. وكان هذا الموقف مناقضاً لموقف الكنيسة الذي يجعل من الآخرة ومن العالم الآخر الهدف والغاية. الصراع إذن كان بين الدنيويين إذا صحت الترجمة، وبين الأخرويين. وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/الإنسان دون إهدار اللاهوت/الدين، في حين يركز الأخرويون على الدين مع إهمال الإنسان»^(١).

ويتساءل أبو زيد: هل أهملت الكنيسة حقاً شئون الدنيا وانشغلت بشئون الآخرة؟ ويحجب بقوله: «التاريخ يقول أنها كانت منغمسة في شئون الدنيا لحسابها ولحساب الإقطاع الذي تسانده، في حين تدعو الإنسان المستغل للبحث عن خلاصه الأخروي في طاعة الكنيسة، أي في طاعة سيده الإقطاعي. وبعبارة أخرى كانت الكنيسة تمارس إنتاج أيديولوجيا القهر والاستغلال في صراع دنيوي لا علاقة له باللاهوت أو بالدين»^(٢).

نجد أن مفهوم الإسلام بوصفه الدين العلماني يتكرر بصيغ مختلفة في كتابات ودراسات أبو زيد، ففي كتابه (التفكير في زمن التكفير) يورد قوله: «أن الأوان لكي نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معاً، وربما نجد أن الإسلام دين علماني لو أحسنّا الفهم والتدبر: تدبر النصوص والتاريخ والواقع في الوقت نفسه»^(٣). وفي موضع آخر بنفس الكتاب، يكتب: «الإسلام هو الدين (العلماني) بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت»^(٤).

ويلعل أبو زيد توصيفه للإسلام باعتباره الدين العلماني، بقوله: «كانت حركة العلم عند المسلمين والحركة الاستدلالية المعرفية تبدأ بمعرفة العالم بوصفه علامة دالة على الله، العلم لا يبدأ من الله - الغيب - ليصل إلى الإنسان - الشهود - بل تبدأ الحركة من الشاهد لتصل إلى الغائب... وحين تخلى العلماء المسلمون عن مبدأ قياس الغائب على الشاهد وعكسوه إلى قياس

(١) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص ٨٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٨٧.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٤٠.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٨٢.

الشاهد على الغائب، كان ذلك على حساب التقدم والازدهار العلميين... وكان الإمام الغزالي هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء في الانقلاب عن علمانية الإسلام إلى كهنوت الفكر الديني»^(١).

ويفسر لنا أبو زيد السبب في معاداة الخطاب الديني المعاصر للعلمانية وهجومه المستمر عليها، وحسب ما يراه أبو زيد فإن هذا العداء «يرتد في أحد جوانبه إلى أنها تسلبه آلياته الأساسية في التأثير، ويرتد في جانب آخر إلى أنها تجرده من (السلطة المقدسة) التي يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة فإنه يقترف الخطيئة نفسها حين ينادي بأسلمة العلوم والآداب والفنون، ويجعل من ذاته مرجعية شاملة تكرر موقف الكنيسة الذي يستنكره نظرياً»^(٢).

وهو ما جعل الخطاب الديني المعاصر يشن حرباً شعواء على أنصار العلمانية، استخدم فيها كل أسلحته من تكفير ووصف بالردة والإلحاد، وحسب ما يرى أبو زيد فإن هذه الحرب ليست بين العلمانية والإسلام كما يحاول خطاب الإسلام السياسي تصويرها، وإنما «الصراع يدور في جوهره على أرض الإسلام وليس خارج حدوده، بين من يريدون (إسلاماً عصرياً)، وبين من يريدون (أسلمة العصر)»^(٣). هذا الإسلام العصري هو ما نذر له أبو زيد حياته «دفاعاً عن الإسلام في نقاوته العلمانية، ودفاعاً عن العقل الذي كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية»^(٤).

تحوير هذا الصراع - الدائر بين أنصار الإسلام العصري ودعاة أسلمة العصر - وتصويره على أنه دائر بين الإسلام والعلمانية، هو تصوير خاطئ في نظر أبو زيد، ويتم توظيفه أيديولوجياً وإعلامياً من قبل أنصار الإسلام السياسي من أجل ضرب خصومهم الذين يتبنون الدعوة إلى (إسلام عصري)، ومن أجل إسكات خطابهم النقدي العقلاني، فالخلاف في حقيقته كما يوضح أبو زيد «ليس خلافاً حول الإسلام... بل هو خلاف حول فهم الإسلام، وحول

(١) نفس المصدر السابق، ص ٨٣.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٨١.

(٣) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص ٣٤.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٨٦.

علاقة الدين بالدولة»^(١). إنه بحسب أبو زيد خلاف فكري بالدرجة الأولى وليس خلافاً دينياً بأي وجه من الوجوه.

العلمانية بذلك ليست نمطاً في التفكير معادياً للدين، كما يصورها البعض، بل هي تناهض أي محاولة لفرض تأويل ديني ما من أجل الهيمنة والسيطرة. «إنها نمط من التفكير يناهض الشمولية الفكرية والإطلاقية العقلية لرجال الدين على عقول البشر حتى في شئون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هي مناهضة حق امتلاك الحقيقة المطلقة، دفاعاً عن النسبية والتاريخية والتعددية وحق الاختلاف بل وحق الخطأ»^(٢)، ويجعل أبو زيد من العلمانية شرط لقيام المجتمع المدني، والذي لا يمكن أن ينهض إلا على أساس علماني.

خلاصة ونتائج

١- عاش أبو زيد تجربة مريرة أجبرته بغير رضا منه على ترك موطنه وأهله وأصدقائه وطلابه، والهجرة إلى هولندا، حيث فتحت له جامعة ليدن أحضانها فعمل بها أستاذاً للدراسات الإسلامية حتى وفاته. «جرمة الكاتب هنا أنه كتب كتباً وأذاعها على الناس، كتباً يُهدف من ورائها إلى فتح باب النقاش والحوار حول كثير من القضايا والإشكالات التي تهم المسلم المعاصر. لم ينكر الكاتب في أي من هذه الكتب أو المقالات التي نشرها شيئاً مما هو من ثوابت العقيدة، لكنه طرح اجتهاداته حول فهمها وتأويلها وتفسيرها منطلقاً من وعي بالتاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري والثقافي للمسلمين، ومن دراسات سبق له القيام بها عن مناهج التفسير والتأويل في الثقافتين العربية الإسلامية من جهة والغربية المسيحية من جهة أخرى»^(٣).

٢- لابد من تأسيس خطاب ديني جديد يعتمد أحدث المناهج وما تمدنا به معاجم العلوم الاجتماعية والإنسانية من أجهزة مفاهيمية، ويوظف آليات التفكير التحليلي النقدي ضمن مناهجه في دراسته للفكر الديني الإسلامي. وهو ما يعني خلق (وعي جديد) في حقل التفكير الديني الإسلامي يجعله متسقاً مع متطلبات العصر، ويجعله قادراً على

(١) نفس المصدر السابق، ص ٣٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص ٨٢.

(٣) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص ٥.

المساهمة في معالجة القضايا الكبرى التي تشغل بال ليس المسلم المعاصر فقط وإنما الإنسانية جمعاء.

٣- يهدف أبو زيد من خلال مشروعه إلى تحرير الوعي الإسلامي لا من سلطة النصوص وحدها وإنما من كل سلطة تعيق تطور وتقدم الإنسان. وهو الهدف الذي يستوجب إثارة التساؤلات التي ظلت غائبة في الخطاب الإسلامي المعاصر، ويتطلب التفكير فيها لرؤسك فيه بعد داخل التراث الديني الإسلامي. وبالتالي لابد من إعمال النقد للخطاب الديني المعاصر، خاصة من جهة قراءة هذا الخطاب للتراث الديني الإسلامي، ومن جهة انغلاقه وتعاطيه السلبي عن الإمكان الغني والثر والذي بإمكان معاجم العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة أن تمدنا به.

٤- ضرورة ضمان حرية العقل والعمل على جعله الإطار المرجعي للوعي الإسلامي المعاصر في تعاطيه مع القضايا الاجتماعية والسياسية، فبدلاً من خوض الصراع الفكري الاجتماعي السياسي انطلاقاً من الإرتكاز على مرجعية النصوص الدينية، يجب الانخراط فيه انطلاقاً من الإرتكاز على التداول والتواصل القائم على أساس الحجج العقلانية.

٥- خلق وتشكيل وعي إسلامي جديد لا يكتفي بالترديد والتكرار، وتكون لديه القدرة على الفهم العلمي للتراث والتجادل معه بكل حرية، وله القدرة على التعاطي معه بشكل عقلائي نقدي يكشف عن ما في التراث من جوانب ضعف وقصور ويستلهم ما فيه من إيجابيات. وبدون التناول النقدي للتراث الديني لن يكون بوسعنا تجديد طرائق التفكير للفكر الديني، ولن نتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفالي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزلها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوصيتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة.

٦- رفض ومجابهة أي خطاب ديني يسعى إلى تكريس سلطة خطابه على أسس دينية على بقية الخطابات المنافسة له في الفضاء العمومي ومجال التداول العام، زاعماً أن ما يقدمه لا يمثل اجتهاد بين اجتهادات أخرى، وإنما يتماهى ويتطابق بشكل مطلق واستثنائي ودلالات ومعاني النص. ناظراً إلى أن الامتثال لخطابه هذا إنما هو في حقيقته امتثال

للأمر الإلهي، وبالتالي يصبح الخلاف معه ليس مجرد اختلاف في الرأي والاجتهاد وإنما كفر وإلحاد.

٧- مثلما فكر القدماء وقدموا اجتهاداتهم، فكذلك يتوجب علينا أن نمارس حقنا في الاجتهاد والتفكير فيما خلفوه لنا من تراث. وهو ما يعني التخلي عن شروط وقواعد الاجتهاد التي وضعها القدماء، والتي كانت بمقاييس عصرهم مقبولة، ولكنها غير مقبولة بمقاييس تطور أدوات المعرفة في عصرنا هذا. وأخيراً نؤكد على أن السعي لبلورة وصياغة (وعي علمي) بالتراث ليس بالإمكان إنجازه بمعزل عن إعادة قراءة (علوم القرآن) قراءة علمية باحثة منقبة منفتحة على آخر منجزات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

المصادر والمراجع

- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينما للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤م.
- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٤م.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في مفهوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م.
- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٥م.
- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٦م.
- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.
- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٤، ١٩٩٦م.
- نصر حامد أبو زيد، اليسار الإسلامي إطلالة عامة، سلسلة دراسات إستراتيجية (٩)، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، فلسطين، ط ١، ٢٠٠٤م.
- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.
- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٦م.
- حسن حنفي، التراث والتجديد.
- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٠م.

ثانياً: الفكر الإسلامي

ملاحظات حول هرمنيوطيقية النصوص الصوفية المنهج المتكامل

الأب/ أ. د. جوزيف سكاتولين (*)

حول هرمنيوطيقا للنصوص الصوفية

إن الأدب الصوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه وضد العديد من التوقعات السابقة كثير الشيع بين عامة الناس وعلى شتى مستويات حياتهم. إلا أن هذه القراءات كثيراً ما تؤدي إلى قراءة ذاتية لها مع إسقاط (projection) عليها من طرف القراء كل ما أرادوا من رؤاهم ومشاعرهم الذاتية، فيجعلونها تنطق بكل ما يدور في خواطرهم، بدون اكتراث بمعناها الأساسي الأصلي الذي أراده مؤلفو تلك النصوص. والواقع أنه بهذه الطريقة تُجرى على تلك النصوص عملية خيانة عظمى بلا شك. والواقع أننا نلاحظ أن هذا الإسلوب صار واسع الشيع والتكرار ليس فقط بين عامة قراء بل عند الشراح المتخصصين لتلك النصوص.

على هذا الأساس، نرى أن هناك حاجة ماسة لإيجاد منهج أدق وأكثر أمانة لقراءة النصوص الصوفية وفهمها بصفة عامة لكي يُقترَب من إدراك التجارب الروحية الحقيقية المتضمنة فيها بدون خيانة أو تحريف. إذن، فهناك حاجة ماسة إلى هرمنيوطيقا (hermeneutics) جديدة وجادة للنصوص الصوفية عامة للتواصل على قدر الإمكان بعالم مؤلفيها. فهذا موضوع بحثنا هذا.

لا أريد هنا أن أطيل كلامي حول مفهوم لفظ «هرمنيوطيقا». فمن العروف أنه المشتق من اللفظ اليوناني (ερμηνεία- hermêneía) الذي يعني بصفة عامة: «شرح وتفسير وتوضيح

(*) أستاذ التصوف الإسلامي بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما.

معنى لفظ أو حدث ما». وهذا ما يقابل في اللغة العربية ألفاظ مماثلة من أمثال «التأويل والتفسير والشرح». إلا أن أيّاً من هذه الألفاظ لا يعبر بدقة عن المعنى الأصلي للفظ اليوناني كما استقر عبر التاريخ. وهذا لأن هناك في تلك الألفاظ العربية إيماءات ودلالات أخرى نابعة من استعمالها في سياقات لغوية خاصة باللغة العربية وثقافتها، منها الدينية بصورة متميزة.

وكذلك بالنسبة للفظ العربي «صوفي»، فقد تطور معناه عبر التاريخ من الإشارة إلى نمط حياة لبعض الزهاد الأوائل، حتى اتخذ هذا اللفظ معنى أوسع فصار يقابل ما يُعني به في اللغات الغربية بألفاظ من أمثال (mystic, mystique, mistico, etc.)، وهي أيضاً مشتقة من الكلمة اليونانية (μυστικός) التي تعني الحياة الحميمية السرية، خاصة في المجال الديني.

١- المسألة الهرمنيوطيقية: النص واشكاليته المعرفية (epistemological)

إن عملية الهرمنيوطيقيا يعني بالأساس محاولة التغلب على مسافة تقع دائماً بين العالم المعرفي أو الإبيستمولوجي (epistemological) الخاص بنا، وذلك الخاص بالمؤلف، وهي رحلة من عالمنا الروحي المؤلف لنا إلى عالم المؤلف الغريب عنا، وبالعكس من العالم الروحي الخاص بالمؤلف إلى عالمنا القريب. رغم مخاطر هذه الرحلة، فلا بدّ منها إذا أردنا بالفعل فهم عالم الآخر البعيد. فقط عند التداخل بين العالمين، ذلك للمؤلف وهذا لنا، يحصل فهم وإدراك بل وتواصل بينهما، هكذا يتم عملية «انصهار الآفاق» (fusion of horizons) بينهما، الذي اعتبره للعالم الألماني الشهير هانز- جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت ٢٠٠٢) قمة العمل الهرمنيوطيقي^(١).

ومن المعروف أن العلوم الهرمنيوطيقية حظيت باهتمام واسع عند الفلاسفة الحديثة والمعاصرة بفضل عمل عدد كبير من المفكرين البارزين الذين بذلوا أقصى جهودهم في مجال العلوم الهرمنيوطيقية، بدءاً بفريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت ١٨٣٤)، حتى المحدثين من أمثال وهانز- جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت ٢٠٠٢)، وجاك دريدا (Jacques Derrida) (ت ٢٠٠٤)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت ٢٠٠٥)، أمبرتو إيكو (Umberto Eco) (١٩٣٢-...)، وآخرين كثيرين.

(١) انظر: Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, Continuum, New York, 1997, p. 302.

وعلى ضوء تلك التبصّرات (insights) الهرمنيوطيقية الحديثة صار أوضح لنا الآن أن كل فعل إنساني يجب أن يُعتبر حقاً مقارنةً هرمنيوطيقية أو «فعلاً تأويلياً» للوجود. وهذا لأننا من خلال عمل كهذا نحاول أن نستولي على «الوجود الخارجي»، أي كل ما يقع في الواقع خارج ذواتنا وما نعثر عليه في تجربتنا الحياتية اليومية، لكي «نُترجمه»، أي ننقله ونُدخله إلى عالمنا الداخلي، أي إلى عالمِ مألوف ومعروف لدينا.

وعلى هذا الأساس، فبإمكاننا أيضاً أن نطور ونكمل التعريف المشهور للإنسان الذي قال به الفيلسوف اليوناني الشهير، أرسطو (٣٢٢-٣٨٤ ق.م)، وهو أن «الإنسان حيوانٌ عاقل»، (logikòs)، بتعريف أشمل أوسع وهو أن الإنسان في جوهره «كائنٌ هرمنيوطيقيٌّ» (hermeneutical being)، إذ إنه ذلك الكائن الذي بإمكانه أن يُترجم الوجود (being) - أي كل ما يقع في أفق تجربتنا الوجودية - إلى عالمه الخاص الداخلي لكي يُدرّكه ويفهمه. والواقع أننا نلمس هنا بعض من أعمق تبصّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان ظهرت في تاريخ الفكر البشري قديماً وحديثاً. ولا يتسع هنا المجال للتحدث عنها.

على ضوء كل هذه التطورات الهرمنيوطيقية المعرفية (epistemological) علينا أن نستبعد بعض الأفكار الساذجة الشائعة حول هرمنيوطيقا النصوص الصوفية. فلا يكفي فهم ألفاظ النص معنى حرفياً أي قراءة حرفية (literal reading) لها، لفهم مضمون ذلك النص. فهناك وراء الحرف معاني تفوق حرفية ألفاظها. وكذلك، ليس هناك «تواصل مباشر» بين القارئ والمؤلف (أو قل بين روحيتهما) كما يدعي بعضهم، وكأن هناك تواصلاً مباشراً حدسياً (direct intuition) بينهما. فيتصورون أن القارئ له قدرة عجيبة على التواصل بل التقمص (identification) بـ «روح» المؤلف، بطريقة تفوق القوانين الطبيعية العادية. إن هذه المقاربات السطحية كانت ولا تزال متبعاً أساسياً للكثير من الإسقاطات المتعسفة على النصوص الأدبية عامة، وعلى تلك الصوفية بنوع خاص.

والواقع أننا الآن نجد إجماعاً واسعاً بين الدارسين والباحثين في هذا المجال على حقيقة جليلة قد تبدو بديهية، وهي أننا ليس بإمكاننا الوصول إلى العالم الداخلي الخاص بالمؤلف أو إدراك رؤيته الباطنية إلا من خلال النص الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى خارج هذا الإطار. إذن، فاحترام «موضوعية النص» يُنظر إليها الآن على أنها الخطوة الأولية والأساسية التي لا بد منها في عمل هرمنيوطيقي جاداً. فكل ما نعرف عن المؤلف من خارج نصه قد تُساعدنا في فهم شيء ما من عالمه الخاص، إلا أنه في نهاية الأمر لا يبقى لنا إلا

نصه الذي وصل إلينا منه والذي وحده يوفر لنا المفتاح الصحيح للتطلّع والتعرّف على العالم الداخلي للمؤلف.

والواقع أن النص الأدبي له اتّساق داخلي وبنية متماسك، فمن خلالهما فقط يمكننا أن نصل إلى فهم مضمونه فهماً أكثر صحة وحقيقة. إن كلّ لفظ في نص ما يأتي مرتبطاً بالألفاظ الأخرى ارتباطاً وثيقاً عبر علاقات محددة، قصدها المؤلف ليعبّر بها عن عالمه الداخلي وخواطره الباطنة. بالتالي، لكي نفهم نصاً ما علينا أن نتبين قبل كل شيء بنيته الداخلية مع إبراز المعنى الخاص الذي يكتسبه كل لفظ من تلك الألفاظ في داخل شبكة تلك العلاقات النصية أو لنقل في داخل نسيج النصّ الكليّ.

وعلاوة على ذلك، يجب أن يؤخذ دائماً في عين الاعتبار أنّ كل مؤلف يأتي بالضرورة جزءاً من سياق لغوي تاريخي أشمل. من ثم، فإن لغة كلّ مؤلف تأتي بالضرورة كتعبير عن موقف لغوي تاريخي معيّن. فهذه حقيقة قد صارت ذات أهمية كبرى في العلوم الهرمنيوطيقية الحديثة. إذن، فعلى الباحث الجادّ أيضاً أن يحاول، قدر المستطاع، أن يسترجع تركيب السياق التاريخي المحيط بالمؤلف وكيفية تفاعله معه، كي يحصل على إدراك أشمل وأصحّ لموقفه ورؤيته الخاصة. إنّ الإنسان في جوهره «كائن تاريخي» بالأساس، إذ إنه ينمو ويتطور ويتفاعل من أول نفسه إلى آخره داخل إطار معين من الزمان والمكان، هو التاريخ.

وأخيراً نقول إننا بعد المرور بهذه المقاربات الهرمنيوطيقية يمكننا أن نقرب من «انصهار الآفاق» ذاك الذي تكلم عنه جادامير، أي انصهار بين أفق المؤلف المعرفي وأفقنا نحن قراءه. فعندئذ فقط يمكننا أن نقول بأنّ رحلتنا الروحية الاستكشافية إلى عالم المؤلف الروحي مع الرجوع عنه قد أكملت، وأنّ التواصل بين العالمين، عالمه وعالمنا، قد تمّ وتحقق. إلا أننا يجب أن نكون دائماً على أتمّ الوعي بأن «انصهار الآفاق» هذا لا يمكن تحقيقه بصورة كاملة إذ إن تلك المسافة بين هذين العالمين لا يمكن إلغاؤها بصورة كاملة نهائياً.

٢- المقاربة الصوفية، التجربة واللغة

عند التعامل مع نص صوفي، ينبغي على المرء، حسب ما أوضحنا سابقاً، أن يكون على إلمام كافٍ باللغة الصوفية، وطابعها المتميز وصيغها المتعددة المعقدة. والحق أنّ اللغة الصوفية لها دلالات خاصة بها قد تطورت عبر التاريخ حتى اتخذت درجة عالية جداً من الرمزية، التي

صارت يفهمها في العديد من الأوقات فقط مَنْ كان لديه القدر الكافي من الخبرة الروحية والمعرفة الصوفية. فليس هنا مجال لكي نقدم ولو بإشارة وجيزة بعض السمات العامة للغة الصوفية وتطورها عبر التاريخ، لذلك نحيل المستمعين إلى المقالة الكاملة. وبما أن اللغة الصوفية تأتي نتيجة خبرة شخصية ذاتية خاصة، سيفهمها في النهاية فهمًا شافيًا فقط الذي له مثل هذه الخبرة الروحية، وإلا فلا. فقد قال الصوفية مرارًا: «من ذاق عرف».

٣- المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

على ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصّرات الهرمنيوطيقية السابق ذكرها، بدا لي في بداية دراستي لديوان ابن الفارض أن هناك حاجة إلى طريقة جديدة في مقارنة شعره الصوفي. من ثم، فعلى المرء أن يحاول في المقام الأول أن يفهم لغته الصوفية والشعرية حسب ما هي عليه في نصه الموضوعي الذي وصل إلينا من الشاعر الصوفي، مع تجنب أي إسقاط عليه، أيًا ما كان، من مفاهيم أجنبية عنه. وهذا أمر لاحظناه عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو مُحَدِّثين، كما أشرنا إليه سالفًا. وبتعبير آخر، يجب في المقام الأول أن تتم، بقدر الإمكان، عملية «شرح النص من خلال النص ذاته»، قبل اللجوء إلى تعبيرات ومفاهيم أجنبية عنه قد تُذهب بالكلية المعنى السياقي لألفاظه.

لهذا الغرض لجأت، في العمل الذي أجريته على قصيدة ابن الفارض الشهيرة، «التائية الكبرى»، إلى مقارنة هُرمِنيوطيقية جديدة للغة الشاعر الصوفية لر يسبق لها أحد: هي قراءة دلالية (semantic) لنصه الشعري. فبناء على النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه المقاربة، بدا لي بكل وضوح أن هناك ثلاثَ مراحل أو مستويات لا بدَّ من المرور بها عند مقارنة أي نص أدبي عامة، ولا سيما النص الصوفي^(١).

(١) انظر:

Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāri attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā*. Un'analisi semantica del poema, PISAI, Roma, 1987, 3 vols. (my PhD research not published yet), summarized in Id., *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāri attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā*, PISAI, Roma, 1988; Id., «L'expérience mystique de Ibn al-Fāri à travers son poème al-Tā'iyyat al-kubrā», in *MIDEO* 19 (1989) 203-223; Id., «The Mystical Experience of Umar Ibn al-Fāri or the Realization of Self (Anā, I)», in *The Muslim World*, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

وهذه المستويات الثلاثة يمكننا تصنيفها على النحو التالي: أولاً، هناك المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)؛ ثم يأتي المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثاً، المستوى عبّر التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental).^(١) وسنشرح كلّاً منها بصيغة إجمالية.

١-٣: المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)

إن الخطوة الأولى والأساسية التي، في رأينا، يجب اتخاذها لفهم أي نص أدبي، ولا سيما النص الصوفي، هي المقاربة الدلالية (semantic) له، وهي تضارع المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)، وقصدها دراسة تحليلية للألفاظ داخل النص الأدبي الموضوعي. إن علم الدلالة (semantics) يُثبت أن الكلمات أو الألفاظ المتواجدة في أي نص أدبي يجب قراءتها وفهمها في المقام الأول في سياقها النصي الفعلي وصلاتها المطردة وعلاقاتها المتبادلة التي تربطها بعضُها ببعض داخل ذلك النص. وبعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات في حقولها الدلالية (semantic fields) التي تتواجد فيها محبوكّة في نسج النص، إذ إنها في داخل تلك الحقول الدلالية تتخذ معانيها النصية الفعلية. فعبر هذه الطريقة يتأتى لنا المفتاح الملائم للفهم الأمين لرؤية مؤلف ذلك النص وتبصّراته. وهذه المقاربة الدلالية يجب أن تقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمّى بـ «المعجم الدلالي» (semantic vocabulary) الخاص بذلك النص عينه. وكما هو معروف، فالمعجم الدلالي ليس مجرد مجموع رياضيٍّ لألفاظ النص الموضوع، ولكنه يتألف من جملة ألفاظ النص مرتبة حسب علاقاتها الدلالية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن

(١) من المعروف أن التمييز بين المستويين اللغويين الأولين، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)، والمستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)، قد طرحه العالم اللغوي السويسري الشهير فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (١٨٥٧-١٩١٣) في محاضراته التي ألقاها في جامعة جنيف (سويسرا) (Genève, Suisse) فيها بين عامي ١٩٠٧-١٩١١. وقد جُمعت وبُشرت محاضراته تلك بعد وفاته، سنة ١٩١٦ في كتاب عنوانه (Cours de linguistique générale, Paris, ١٩٥٥). أي (محاضرات في علم اللغة العام). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور حول الأبعاد الأنطولوجية للخبرة الصوفية، المسمّى هنا بالمستوى عبّر التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي كنتيجة تفكري الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي استلهمتها من جهات عديدة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspere Mura) في كتاب له عنوانه (Ermeneutica e verità, Città Nuova, Roma, 1990) (الهرمنيوطيقا والحقيقة).

المعجم الدلالي يُلقي ضوءاً مفيداً على الطريقة التي تنتظم بها وتترابط عبرها كلمات ذلك النص حسب رؤية المؤلف وتبصراته التي عبّر عنها في نسيج ذلك النص. إذن، فقط على هذا الأساس الدلالي يستطيع القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما- مثلاً كلمة «حب»- الذي كان في ذهنه ووجدان المؤلف عند إبداعه وتأليفه ذلك النص.

وفضلاً عن هذا، فبإمكاننا أيضاً أن نربط الحقول الدلالية المتعددة لُبرز كيفية علاقاتها المتبادلة التي يظهر من خلالها التركيب الكلي للنص. بهذه الطريقة، فإن البصيرة الباطنية (interior insight) للمؤلف تأتي إلى النور، ومن ثم يتم توضيح أفضل للغته، وفهم أدق لتبصراته الباطنية وخبرته الصوفية.

غير أنّ الهدف النهائي لعمل كهذا يسعى، قدر المستطاع، إلى اكتشاف وإبراز الكلمة المركزية (focus-word) للنص كله. وقد يقود هذا العمل إلى اكتشاف عددٍ من الكلمات المحورية (pivotal words) لذلك النص، وهي تلك التي ينتظم حولها المعجم الدلالي في النص كله والتي من خلالها تنكشف لنا رؤية المؤلف في وحدتها وأطرادها وتماسكها الداخلي.

وفي عملي التحليلي الدلالي الذي أجرته على قصيدة ابن الفارض الصوفية «الثانية الكبرى» اتخذت موضع الاستلham من تلك المقاربة الدلالية الشهيرة التي أجراها الدارس الياباني توشييهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت ١٩٩٣) على النص القرآني^(١). فنتيجة بحثه المدقّق في المعجم القرآني الدلالي أقرّ إيزوتسو:

«في الحقيقة، فإن كلمة «الله» هي الكلمة-المركزية أو الكلمة البؤرة (focus-word) الأعلى منزلةً في المعجم القرآني بحيث إنها تسود مجاله (اللغوي) كله. فما هذا إلا الوجه الدلالي لما نعنيه عموماً عندما نقول: إن عالم القرآن عالم ذو «مركزية إلهية» (theo-centric)»^(٢).

(١) انظر:

Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Arno Press, New York, 1980, (1st ed. Keio Institute, Tokyo, 1964), this work has been an inspiring book for my research.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية: توشييهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧.

(٢) انظر:

Izutsu, *God and Man*, p. 31.

وإذا كان توشيهيكو إيزوتسو قد أثبت في دراسته هذه أن المعجم اللغوي القرآني يأتي متمركزاً حول لفظ «الله» على أعلى منزلة، فعلى النحو نفسه، في نهاية تحليلي الدلالي الذي أجرته على القصيدة الفارضية «التائية الكبرى»، وجدت أنني توصلت إلى استنتاج مواز لذلك. والحق أنني وجدت أن لفظ «أنا» (أي ضمير المتكلم) هو الكلمة المركزية للمعجم الدلالي للقصيدة كلها بلا منازع، حيث إن الضمير «أنا» هو اللفظ الذي يتصدر كلّ الحقول الدلالية فيها معطياً إياها وألفاظها معانيها السياقية المحددة. وعلى هذا، فإن معجم «التائية الكبرى» يبدو في جوهره أنه معجم متمركز حول لفظة «أنا» (ego-centric) (أي أنوي) حيال معجم النصّ القرآني المتمركز حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلاً دلالياً كهذا قد حقق، في رأيي، نتيجةً أساسيةً في غاية الأهمية وهي توضيح معجم ألفاظ قصيدة ابن الفارض الصوفية مُلقياً ضوءاً جديداً على معاني ألفاظه في معجمها الخاص الذي عبّر الشاعر الصوفي من خلاله عن تجربته الصوفية. وعلى ضوء هذه المقاربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك بطريقة أفضل وأكمل رؤية ابن الفارض الصوفية وتجربته الروحية، متجنبين في الوقت نفسه خطر إقحام وإسقاط مفاهيم دخيلة عليها، كما هو الحال في معظم شروحاتها ودراستها.

وهناك نتيجة أخرى في غاية الأهمية لتلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف عن الدور الذي تلعبه ثلاثة ألفاظ فيها، يمكننا تسميتها بـ «ألفاظ مفتاحية» (key-words) أو مفاتيح، في القصيدة كلها. فهذه الألفاظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسه ليشير إلى المراحل الثلاث الأساسية التي مرّت بها تجربته الصوفية. إذن، فهذه الألفاظ الثلاثة لها أهمية خاصة في شرح وفهم خبرة ابن الفارض الصوفية، وهي: الفرق (separation-division)، الاتحاد (unity-identity)، الجمع (universal union).

١) الفرق (separation-division): (أي الانفصال): هذه هي المرحلة الأولى في رحلة الشاعر الباطنية. ففيها يجد الشاعر نفسه في حالة انفصال أو قل افتراق عن محبوبته المشار إليها بضمائر المؤنث: «أنت- هي»، فيعبّر الشاعر بها عن مشاعره تجاهها على شكل غزلٍ حواريّ لطيف. تسود في هذه المرحلة لغة الحب بكل مصطلحاتها وعباراتها الغزلية الحسية المعروفة في الشعر العربي إلى أقصى درجاتها. وكما ذكر آنفاً، فإن هذه اللغة الغزلية الحسية كانت قد دخلت في الأدب الصوفي عامة منذ القرن الثاني

الهجري/ التاسع الميلادي، مع صوفية من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ/ ٧٧٨م) ورابعة العدوية (ت ١٨٥هـ/ ٨٠١م)، وغيرهما. فكان هؤلاء الصوفية قد تبَنُوا هذه اللغة الغزلية باعتبارها الوسيلة الفضلى للتعبير عن حبهم المطلق لله.

(٢) الاتحاد (unity-identity): (أي الوحدة المطلقة): هذه هي المرحلة الثانية في رحلة الشاعر الباطنية. يختبر الشاعر فيها اتحاداً تاماً وتماهياً (identity) كاملاً مع محبوبته، وفي النهاية يكتشف الشاعر الصوفي اتحاداً بل تماهياً تاماً مع محبوبته في «أنا» [هـ] أو «ذات» [هـ] الخاصة. فيُعَبِّرُ الشاعر عن تجربة اتحاده بذاته هذه في صيغ لغوية مُدهِشة، شديدة الحبِّ والسَّك، محاولاً أن يعبر عن وعيه الجديد هذا والعميق بذاته. فيقول معبراً عن خبرته الجديدة هذه: «أنا إياها»، ثم «هي إياي»، وعند وصوله إلى قمة الكشف عن هويته الذاتية، يقول «أنا إياي». فهنا تصل مرحلة الاتحاد إلى أوجها الأسمى إذ يتبين الشاعر أنه وحييته حقيقة واحدة، لا تعدد فيها.

(٣) الجمع (universal union): (الوحدة الكلية الشاملة): هذه هي المرحلة الثالثة المتسامية في تجربة الشاعر الباطنية. ففي هذه المرحلة يختبر الشاعر ما يسميه بحالة «الجمع»، أي بالوحدة الكلية الشاملة الكل. وفي هذه المرحلة يشهد الشاعر تداخلاً عجباً بل وحدة مُدهِشة بين الواحد والكثرة، ويَحْبُرُ أن هناك اندماجاً أساسياً بين ذاته (أو الأنا) والكل، أي كل المظاهر الكونية والتاريخية التي تعاقبت على مسرح الكون والتاريخ. فيشهد هنا الشاعر أن ذاته في الكل والكل في ذاته، في وحدة متسامية عجيبة تشمل في آن واحد الوحدة والكثرة بشكل يفوق كل الحدود العقلانية.

وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن هذه المراحل الثلاث تتلو إحداها الأخرى، أو بالأحرى تتشابك فيما بينها عبر القصيدة، وكأنها في حركة تصاعدية نحو قمة تجربة الشاعر الباطنية الصوفية، وهي حالة «الجمع». فهذه الحركة التصاعدية تمثل رحلة الشاعر الداخلية في بحثه عن ذاته، ثم في اكتشافه الأبعاد الأصدق والماهيمية الأعمق لذاته (أو الأنا). والواقع أن اللفظ «أنا» يظهر بمثابة «الكلمة البؤرة» (focus word) في كامل المعجم الدلالي للقصيدة. وبهذه الطريقة تظهر تجربة ابن الفارض الباطنية، حسب ما وصفها هو نفسه في قصيدته «التائية الكبرى»، على شكل حركة، أو بالأحرى على شكل سَفَر فيه مراحل وله هدف. فكان هذا السفر الروحي قد أصبح تصوراً شائعاً عند الصوفية لوصف تجربتهم الروحية في بحثهم عن حقيقة ذاتهم. ففي

هذا السقّر يخوض الشاعر في أعماق الـ«أنا»، كي يرتفع منها إلى عاليات «الجمع» التي تتخطى كل ما يمكن أن تتصوره الأذهان البشرية.

وفي نهاية دراستي هذه، وجدت أن تحليلي الدلالي هذا قد أدّى إلى توضيح البنية اللغوية للقصيدة كلها، ومن خلالها خرجت أيضًا البنية الأساسية الداخلية لتجربة ابن الفارض الباطنية الصوفية إلى النور. وأهم من هذا كله، فإن هذا العمل الدلالي تم بدون أي إسقاط أي مفهوم غريب وأجنبي عن لغة ابن الفارض في نصها، كما حصل مرات كثيرة في الشروح والدراسات السابقة.

٢-٣. المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)

من ناحية أخرى، فعلينا أن نُقرّ أيضًا بأن هذه المقاربة الدلالية أو السياقية التزامية لنصّ أدبيّ ما، مهما كانت مهمة في حد ذاتها، لا تقدر أن تقدّم بالكلية مدى وعمق معجم النص اللغوي الخاص بمؤلفه. وهذا لأن الألفاظ والكلمات الواردة في أي نص أدبيّ يجب وضعها أيضًا في إطار تطورها عبر التاريخ أي في سياقها التعاقبي (diachronic). والواقع أن أية لغة، وكذلك أيّ مجال محدّد فيها، كاللغة الصوفية، ليست مجموعًا ساكنًا استاتيكيًا (static) من كلمات وكأنها كتلة ثابتة تظل جامدة دون تغير عبر الزمان. عكس ذلك، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت أن كلّ كلمة من أية لغة كانت تخضع لتحول مستمرّ ومتواصل في معناها بسبب الاستخدامات المتجددة لها الناتجة عن التغيرات المستمرة المتواصلة التي تطرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة. زد على ذلك أنه ليست الكلمة المفردة فقط هي التي تخضع لتغيرات متواصلة في معناها، إنما كامل النظام المعجمي الدلالي الذي تقع فيه تلك الكلمة يصير موضع تحوّل مطّرد دائم. وأخيرًا، فإننا نرى أن معجم ثقافة معينة بأكملها، وكذلك كلّ مجال محدّد فيه، يخضع لتحول تاريخي مطّرد: هناك عناصر قديمة تأخذ في التساقط وهناك عناصر جديدة تأخذ في الدخول.

وبناءً على ذلك، فلكي نفهم تمامًا لغة شاعر معين، وهو في حالتنا ابن الفارض، فعلينا أن نحاول وضع معجمه اللغوي في الإطار التاريخي اللغوي الخاص به. إن ابن الفارض عاش في حقبة محدّدة من تاريخ المعجم الصوفي، أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيث كانت اللغة الصوفية قد تطورت تطورًا كبيرًا، كما رأينا سابقًا. إذن، فألفاظه وتعبيراته

اللغوية لا يمكن فهمها تمام الفهم خارج خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو لنقل خارج أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي الذي تواجدت فيه. والواقع أن ابن الفارض يُثبت من خلال الألفاظ الواردة في أشعاره أنه كان على دراية جيدة بما سلف عليه من تراث الأدب الصوفي وألفاظه ومصطلحاته، فمنه استقى الكثير من عباراته ومفاهيمه الأساسية. إلا أنه لم يكن مجرد متلقٍ لها، بل كان يتعامل معها مضيئاً إليها تبصرات ودلالات جديدة حسب ما كانت تلهمه خبرته الصوفية الخاصة به.

على هذا، فلا شك أن معجباً شافياً لتاريخ اللغة الصوفية بإمكانه أن يقدم فائدة كبرى للباحث في توضيح الخلفية التاريخية لمجالات اللغة الصوفية المختلفة. وهكذا، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجدداً خلافاً نسبةً للتراث الصوفي السابق عليه، أم إذا كان هو مجرد مقلد له دون جديد يذكر. وبالرغم من افتقارنا إلى أداة مهمة كهذه، فقد حاولتُ بنفسني في دراستي الدالية أن أرسم الخطوط العريضة المتعلقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصوفية ذات الأهمية الخاصة في أشعار ابن الفارض، من أمثال مفاهيم الحب والاتحاد والوحدة والإنسان الكامل. والواقع أن تجربة ابن الفارض الصوفية تأتي مرتبطة ارتباطاً واضحاً وثيقاً بهذه المفاهيم، التي تشكل بالفعل خلفيته التاريخية العامة التي يجب على ضوئها أن تُقرأ وتُفهم عباراته وألفاظه الصوفية.

٣-٢: المستوى الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)

ومع هذا، فيجب أن نُقر في نهاية مشوارنا الدلالي هذا أن كلتا المقاربتين المذكورتين أعلاه، أي السياقية-التزامنية (contextual-synchronic) والتاريخية-التعاقبية (historical-diachronic)، ليس بإمكانهما أن يكشفاً عن كامل عمق التجربة الباطنية الصوفية (mystic) المعبر عنها في نص صوفي معين. والواقع أن هاتين المقاربتين تأتيان دائماً في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوى معرفي «تاريخي-ظاهراتي» (historical-phenomenological)، وهو ليس في النهاية إلا مجرد مقارنة خارجية وصفية للتجربة الصوفية الباطنية الخاصة بذلك الصوفي. فعلينا أن نغني قُدماً إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي (ontological)، حسب المعنى الأصلي للكلمة المركبة من كلمة (onto-) التي تعني «الكائن» أو «الموجود»، وكلمة (lógos-) التي تعني «العلم». وعلى ذلك، فالكلمة «أنطولوجي» تعني فهم كائن ما على مستوى كينونته أو وجوده، حيث يُدرك المعنى الأعظم له. فبهذا الإدراك يُتخطى المستوى «التاريخي-الظاهراتي»

الأفقي (horizontal)، بلوغاً إلى المستوى عبر التاريخي أو الماوراء التاريخي (metahistorical) أو المتعالى-المتسامي (transcendental)، لأن هذا هو الأساس والمنبع والسند للمظاهر الكونية-التاريخية. وعند هذا المستوى نلمس أبعاد تجربة الإنسان الوجودية (existential) التي تتجاوز دائرة المستوى الظاهراتي (phenomenological) الصّرف، وصولاً إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الأنطولوجي أو الكينوني. والواقع أن أية تجربة روحية باطنية (mystic) حقيقية، وبالتالي تلك الصوفية أيضاً، تقصد في المقام الأول أن تكون في الأساس اختباراً بالحقيقة المطلقة التي هي الأساس الأخير والمقصد الأسمى للوجود، أي اختباراً «بوسع المطلق»، وهو الله. فلا يمكن أن يتحقق هذا الإدراك بالاكْتفاء والتوقف داخل حدود المستوى «التاريخي-الظاهراتي» الصّرف.

إنَّ الله، وهو الوجود المطلق، قد تسمّى بكثير من الأسماء في مختلف الديانات العالمية، وكذلك وُصفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة متنوعة عند كبار المتصوفة الروحانيين (mystics). والحق أن التجربة الصوفية الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائية اختباراً حياً وواقعياً بذلك «المطلق»، وإلا فلا تعود كونها «صوفية» إطلاقاً. زد على ذلك أن أية تجربة صوفية باطنية حقيقية تزعم أن تكون أيضاً تأويلاً (أو هرمينوطيقاً) للتجربة الإنسانية العامة بذاتها على مستوى أساسها الأخير أو هدفها الأقصى، أي على ضوء المطلق نفسه، وراء كل مستويات الوجود. فالمطلق، كما تثبت له الخبرات الصوفية من كل الأديان يقع دائماً وراء كل التحديدات الحثيثة المحصورة في إطارَي المكان والزمان. فعلى هذا يبدو لي أن المعنى الأعظم لأية تجربة روحية باطنية، ومن ثم تلك الصوفية، يمكن إدراكه فقط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالى-المتسامي (transcendental)، أي كهرمينوطيقاً للتجربة الإنسانية العامة في معناها الأقصى وغايتها النهائية. هنا، بالطبع نذهب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهراتي (phenomenological) الأفقي (horizontal)، الصّرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية حيث تكون مساعدة هذه العلوم مطلوبة وضرورية من أجل المُضيّ قُدماً نحو تأويلٍ أصدق وفهمٍ أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية المعبر عنها فيه.

لا أريد هنا التوغّل في مناقشة شتى النظريات التي وضعتها منذ زمن المدارس الهرمينوطيقية المذكورة سالفاً. فكثير منها قد لا يتفق معي على طريقتي هذه في قراءة النص الصوفي وتأويله، لأنها تتوقف في الغالب عند المستوى الظاهراتي الأفقي الصّرف. إلا أنني أرى، على أساس قراءة

متعمقة للخبرات الروحية الصوفية، أن النص الصوفي لا يمكن فهمه على أنه مُنتج ثقافي محض لعوامل اجتماعية ولغوية تنطيس وتنمحي فيها بطريقة أو بأخرى شخصية أو ذاتية الصوفي (mystic) عينه، حتى تنحلّ وتذوب في مجرد بُنى ثقافية ومعرفية عامة، غير ذات صبغة شخصية. فبدون إنكار أهمية تلك العوامل الاجتماعية والثقافية، فإني أرى لزماً أيضاً إثبات أن كل تجربة إنسانية باطنية (interior)، وخاصة تلك الصوفية، تبدو، حسب ما يقول المتصوفة عن أنفسهم، أنها تجربة شخصية (personal experience) على درجة عالية جداً، يمكن إدراكها وفهمها فقط عند قراءتها في مستواها الأعمق، أي خبرة بالمطلق أي «بالله ومع الله وفي الله»، حسب عباراتهم المعروفة. إن هذا الموقف لا يمنع، بل بالعكس يؤكد أن التجربة الصوفية الباطنية تتوسط بالضرورة من خلال الآفاق الثقافية والمعرفية التاريخية المحددة التي يتفاعل معها الصوفي. ومع ذلك، فإن تلك العوامل لا تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصوفية الحقيقية.

ومن ثم، إذا أردنا أن نفهم الأفق المعرفي الكامل لأي نص صوفي، فعلينا أن نفهمه على البُعدين كليهما: البعد الثقافي-التاريخي (cultural-historical) والبعد الشخصي-المتعالي (personal-transcendental). والواقع أن الاقتراب من المطلق، أي من الله- حسب ما يُخبر المتصوفة عن تجربتهم الفعلية- ليس مجرد «مُعْطَى» (datum) شائع وعامّ متاح للكل في كل وقت وظرف. فهذه نقطة مهمة تتميز بها الخبرة الصوفية عن أي خبرة أخرى، إلا أنها لا تؤخذ عادة في الاعتبار. فعلى العكس، فإن هذه التجربة الصوفية تبدو دائماً أنها تجربة شخصية بدرجة متميزة، إذ إنها ليست لقاء قابلاً للتبادل بين الناس على مستوى الخبرات الأخرى، بل يتوصّل إليها فقط عبر مجاهدات شخصية، تتحقق في أغلب الأحيان من خلال ممارسات روحية دراماتيكية وشاقّة إلى أقصى حدّ. والحقيقة أن الصوفي فقط أمام المطلق يكتشف ذاتيته الأعمق ويلمس أصدق ملامحه الشخصية الخاصة به، التي لا تقبل التكرار. وبالتالي، عند هذا المستوى فقط يمكن فهم نص روحي صوفي (mystical) على مختلف أنواعه، فهمًا مستوفياً. والواقع، أنه فقط عند هذا المستوى يمكن للأفقين المعرفيين، أي أفق الصوفي وأفقنا، أن يلتقيا وينصهرا، أو بالأحرى أن يحاولا ذلك الانصهار في أفق معرفي جديد أشمل مشترك. وستقود هذه العملية الهرمنوطيقية في النهاية ليس فقط إلى فهم التجربة الخاصة بصوفي معين، بل إلى فهم مُجمل للتجربة الإنسانية عامة على مستواها الأعمق، وهو المستوى الأنطولوجي. ومعنى هذا أن الكائن البشري يُفهم

من خلال تجربة تكشف عن أعماق أبعاده الكينونية. وفي النهاية، فعند هذا المستوى فقط يمكن أيضًا إجراء مقارنة حقيقية بين التجارب الصوفية الباطنية (mystical) المختلفة في شتى الأديان، دون طمس الفوارق القائمة بينها وبين آفاقها المعرفية المتميزة.

ولا شك أن تجربة شخصانية عميقة من هذا الطراز، كما هو الحال في التجربة الصوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الخاص بصوفي معين. ففي هذا الصدد يلاحظ إيزوتسو أيضًا:

«بما أن كل نسق (system) جدير بهذه التسمية، يجب أن يكون له مبدأ تنميط يقوم عليه..»، وفيما يخص المعجم القرآني يقول: «.. فمن الطبيعي أن نفترض في حالتنا الخاصة أيضًا أن نظام المفاهيم القرآنية ككل، وليس كل حقل دلالي مفرد فقط، مع ما يحوي في داخله من مستويات الصلة الترابطية (associative connections)، يقوم على نمط (pattern) خاص بالفكر القرآني، أي الذي يجعل هذا الأخير مختلفًا في جوهره عن كل الأنساق المفاهيمية غير القرآنية، سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية»^(١).

وقد سمّى عالم اللغويات الأمريكي الشهير إدوارد ساپير (Edward Sapir) (ت ١٩٨٤) هذا النمط الأساسي لنظام لغوي معين بـ «الإبداعية أو العبقورية البنائية» (structural genius) لذلك النسق اللغوي، أو ما يمكننا أن نسميه أيضًا بـ «التصميم الأساسي» (basic plan) أو بـ «التفصيلة العينية» (certain cut) أو بـ «النمط الأساسي» (fundamental mode)، التي تحكم وتحدد مسبقًا وبشكل عام طبيعة نسق لغوي معين وديناميكيته في إطار تأليف كتابي. وقد يمكن تطبيق هذا المفهوم على نسق لغوي عام، كالمعجم اللغوي الخاص بلغة العرب بشكل عام، كما يمكن تطبيقه على حقل لغوي محدد في داخل ذلك النسق اللغوي العام، كما هو الحال في لغة النص القرآني أو في لغة نص صوفي معين. ومن ثم، يُثبت إيزوتسو في النهاية:

«... فإن يُعزَل هذا التصميم الأساسي، أو كما سمّاه ساپير (Sapir) نفسه هذه «الإبداعية البنائية»، التي تحكم طبيعة وآلية عمل النسق القرآني ككل، يجب أن يمثّل الغاية القصوى لكل متخصص في علم الدلالة عند مقارنته لهذا الكتاب [أي القرآن]، ما دام يعتبر مجال علم الدلالة

علماً ثقافياً. فقط عندما سننجز في القيام بهذا العمل، فسيمكننا أن نأمل في إلقاء الضوء على رؤية القرآن للعالم (Koranic Weltanschauung)، التي لن تكون من وجهة النظر الفلسفية سوى «الأنطولوجيا القرآنية» بذاتها التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل»^(١).

إن هذه المقاربة الدلالية تبدو صالحة، في رأيي، ليس فقط لمجموع لغة معينة بشكل عام، أو لحقل معين فيها فحسب، بل هي صالحة كذلك للغة مؤلف معين، هو في حالتنا ابن الفارض. فقد قلنا إن «الإبداعية البنائية» للغة ما تنبع أصلاً من التجربة الأساسية التي بُنيت عليها تلك اللغة ومعجمها. وعلى ذلك يمكننا أن نقول أيضاً إن فهم البنية الداخلية لمعجم نص ما على مستوى إبداعيته البنائية يعني التوصل إلى التبصر بالتجربة الأساسية والمصدرية التي بنى المؤلف عليها معجمه المحدد. وبهذه الطريقة يمكننا التوصل، قدر المستطاع، إلى فهم وإدراك أكمل وأنتم لتجربة مؤلفه الخاصة به، وهو هنا الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض.

وكان على أساس هذه المقدمات المفاهيمية أنني أجريت تحليلاً دلالياً على القصيدة الشهيرة لابن الفارض المعروفة بـ «النائية الكبرى»، وهي أهم القصائد في ديوانه بلامنازع، إذ إن الشاعر عبر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل صورة. ولقد أظهر هذا التحليل الدلالي دون أدنى شك أن ضمير المتكلم «أنا» هو اللفظ المركزي أو الكلمة البؤرة (focus word) التي بنى الشاعر عليها النسق اللغوي الخاص بقصيدته. والحق أنها الكلمة المركزية في معجمه بأكمله معني وإحصاء. ومن ثم، فإن لفظة «أنا» يجب اعتبارها «الإبداعية أو العبقريّة البنائية» الأساسية الخاصة بمعجم ابن الفارض الصوفي، إذ إنها اللفظة المحورية المركزية التي بُني ونُظّم حولها معجمه بأكمله، وبالتالي، فهي اللفظة المفتاح (key-word) لفهم تجربة ابن الفارض الصوفية.

على ضوء كل هذه الملاحظات اللغوية كان بإمكانني أن أختتم بحثي قائلاً:

«.. إن لبَّ تجربة ابن الفارض الصوفية يجب البحث عنه قبل كل شيء في استيعاب الشاعر الشخصي والعميق لمفهوم «الإنسان الكامل»، وهو مفهوم شائع في البيئات الصوفية في عصره. فمن خلال مثل هذا التحقق بلغ الشاعر تمام وعيه بأنه قد حقق هدفه الأقصى ومراده الأعلى، الذي هو المصدر الأول والأعمق لكل تجربة باطنية صوفية (mystical experience)، أعني

الاتحاد (union) بالمطلق. فلقد وجد الشاعر أنّ «أنا» [هـ] التجريبي الإمبريقي (emperical) المدرك (على مستوى الوجود الإمبريقي) في أوّل الطريق في مرحلة التعدد والثنائية (هو الفرق)، قد فني في الرؤية النقية والشفافة (على مستوى الشهود) في الـ«أنا» الحقيقي المتفرد، وهو الـ«أنا» المطلق. فالآن، في مرحلة الوحدة الكونية الشاملة (على مستوى الجمع)، يخبر الشاعر أنّ هناك «أنا» واحدًا مطلقًا، هو المركز الوحيد والمصدر المتفرد لكل الصفات والحركات في الكون. ففي هذا الـ«أنا» المطلق اندمج الشاعر اندماجًا تامًا لا يبقى فيه أي أثر للـ«أنا» الفردي الإمبريقي السابق. وفي هذا الوعي الشفاف الجديد (هو الشهود الحقيقي) يدرك الشاعر الصوفي أنّ أيًا ما كان يقال أو يفعل في الكون كله، إنما يقال أو يفعل من طرف ذلك الفاعل الواحد المطلق، الذي هو المركز الأوحد للكل، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة: «أنا»^(١).

ومع هذا، ونحن نتعامل مع نصوص صوفية، فعلينا أن نكون دائمًا على أتم الوعي بأننا عبر التجربة الصوفية الباطنية نتخطى عالم التعبير الظاهري بالألفاظ والكلمات لكي ندخل في عالم الصمت، وهو الصمت الصوفي المتسامي. والواقع أن خبرة حقيقية بالمطلق لا يمكن التعبير عنها بحقيقتها وكنيتها من خلال كلمات بشرية محدودة ومحدودة بحيزي الزمان والمكان. إن التعبيرات والمهارات اللغوية البشرية كلّها يُنظر إليها من قبل الصوفية على أنها مجرد آثار وإشارات لحقيقة تُجاوز على الدوام كل إدراك إنساني وتعبير لغوي.

لهذا، ففي خاتمة دراستي التحليلية حول تجربة عمر بن الفارض الصوفية في قصيدته الشهيرة «التائية الكبرى»، رأيت لزامًا عليّ أيضًا أن أقول:

«وأخيرًا، ورغم كل جهد مبذول، فعلى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصوفي أخذ معه سرّ تجربته الصوفية الباطنية، حيث رجع عبر صمت الموت صوب تلك المنابع السامية الخفية لرحلته الروحية، أي إلى «كأس المحبة والولاء» تلك، وذلك «المحيط الفائض اللاحدود» اللذين وجد فيهما الشاعر الصوفي «أنا» [هـ] الحقّ أو «ذات» [هـ] الأصلية الحقيقية. ولقد ترك الشاعر لنا قصيدته هذه لقراءتها على أنها مجرد آثار لطريق يتبع (فأحد عناوين القصيدة كان

(١) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fāri, a critical edition by Giuseppe Scattolin, IFAO, Le Caire, 2004, p.

10 (English text).

«نظم السلوك» أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمطلقة التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيق لذاته»^(١).

٤- ملاحظات ختامية

٤-١: النص الصوفي والدوق.

الهرمنيوطيقا عمل لا نهاية له. والواقع أنه مقارنة للحقيقة من خلال اللغة، وأما الحقيقة فتتمدد دائماً وراء كل لغة، وكل تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء في الدائرة الهرمنيوطيقية المذكورة آنفاً، أي أن الهرمنيوطيقا عملية مستديرة بلا نهاية. والحق أن المرء بعد كل مجهوده للمقاربة من نص ما، يصير واعياً بشكل متزايد أنه لكي يفهم الحقيقة المعبرة فيه، عليه أن يصير عين تلك الحقيقة وإلا، فلا سبيل له لفهم تلك الحقيقة. فهناك دائماً، كما سبق أن قلنا، مسافة أنطولوجية، وبالتالي مسافة معرفية إستمولوجية تمنع الانصهار التام بين الأفقين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

إن الوجود (being) واللوجوس (logos) واحد، كما قال الفلاسفة اليونانيون، وفقط عند تحقيق هذه الوحدة يصل المرء إلى إدراك فعلي للحقيقة ذاتها. والواقع أن ذلك الانصهار بين الأفاق الذي تكلم عنه العالم الهرمنيوطيقي الكبير جادامير لا يمكن تحقيقه بالكامل إلا إذا صاحبه الانصهار الوجودي (existential fusion) أيضاً. وهنا تقع في رأيي الإشكالية الهرمنيوطيقية الحقيقية، التي كثيراً ما تُتجنب بطرق مختلفة. إن مقارنة من النصوص الصوفية (وكذلك من كل تعبير إنساني حق) بطريقة ذهنية وتقنية وعلمية محضة، لن تعود أبداً كافية، رغم ضرورتها، لفهم التجربة الصوفية المعبر عنها في تلك النصوص. فعلى القارئ أولاً أن يصل، قدر المستطاع، إلى تناسب (correspondence - affinity) داخلي حقيقي مع تلك الخبرة الروحية الباطنية، إذا أراد حقاً فهمها. والمقصود هنا بكلمة تناسب الحصول من طرف القارئ على نفس الخبرة الداخلية بالحقيقة ذاتها التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. ومن ناحية أخرى، فالمتصوفة طالما أشاروا إلى المسافة غير قابلة التخطي التي دائماً ما تقع بين خبرتهم الباطنية وتعبيراتهم اللفظية. فقد عبر الصوفي العراقي عبد الجبار النفري (ت ٣٥٤هـ / ٩٦٥م أو ٣٦٦هـ /

(١) انظر:

٩٧٦م) عن هذه الإشكالية الهرمونيوطيقية المحيرة بجملة في غاية الإصابة والدقة، وهي: «كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة»^(١).

إذن، فلنكي يفهم المرء النصوص الصوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة القياسية (analogical) على أساس تحليل ذهني مجرد للنص، أيضًا بما يمكن أن نسميها بمقاربة متسامية (anagogical) تناسبية (correspondent)، محاولاً أن يرتقي إلى خبرة روحية وذوقية تتناسب وتلك الخاصة بالمؤلف الصوفي. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة تصلح أيضًا لحقول أخرى من الخبرة الإنسانية غير الصوفية، مثل الشعرية والفنية والأخلاقية... إلخ. وقد يبدو جدّ بديهي، ولكنه لا يؤخذ دائماً في عين الاعتبار، أنه دون تناسب داخلي ما مع تلك الحقائق العميقة، فلا أمل للمرء أن يصل إلى إدراك حقيقي لها. فمثلاً، إذا لم يكن للمرء ذوق فني حقيقي، فعبثاً يظل يتأمل في لوحات فنية، إذ ليس هناك طريقة لفهمها إلا بالذوق الفني. ولهذا السبب يشدد المتصوفة باستمرار على أن فهم حقيقتهم لا يتأتى إلا لمن له شيء من خبرتهم الباطنية وذوقهم الصوفي الخاص. فبدون ذلك، فإن المعنى الأعمق لنصوصهم الصوفية سيفقد دائماً من إدراك قارئ عقلائي محض. ولقد حذر ابن الفارض نفسه قراءه، وهو على أتم الوعي بأن الكلمات تأتي دائماً قاصرة عن التعبير عن الحقيقة العالية، من ذلك الخطر في بيت مهم من قصيدته الشهيرة (الثائية الكبرى ٣٩٧)، قائلاً:

وَعَنِّي بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ دَائِقُ عَنِّي عَنِ التَّضَرِّيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

من هذا المنطلق يمكن للمرء أن يرى أن مقاربة النصوص الصوفية ليست عملاً هيناً يسيراً. فهناك عدد من الخطوات يجب اتخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي هذا. يجب الانطلاق من «موضوعية» (objectivity) النص من خلال مقاربة سياقية (contextual) أو تزامنية (synchronic) منه مع تحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها. بعد ذلك، يجب المرور بمقاربة تاريخية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع وضع النص الصوفي في سياقه التاريخي متجنباً أي إسقاط فيه لأي مفهوم أجنبي عنه. إلا أن هذا كله لا يكفي للولوج العميق في الخبرة الباطنية المعبر عنها في ذلك النص. فعلى المرء أن ينقّب أيضاً في الأبعاد عبر-التاريخية (metahistorical)، المتعالية والمتسامية (transcendental)، أي في الأبعاد الأنطولوجية لتلك

الخبرة الصوفية، فمن دونها لا يمكنه إدراك أعماقها الروحية الباطنية ومقاصدها القصوى. وأخيراً، فإن العمل الهرمنيوطقي يجب أن يُجرى على المستويين، العلمي النظري والتجريبي العملي معاً، إذا كان هناك أملٌ في إدراك أعمق له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنكر أن هناك مقاربات أخرى من نص أدبي صوفي، من مثال المقاربة الفنية والبلاغية... إلخ. إلا أن مثل هذه المقاربات لا تمس البعد الأعمق للنص الصوفي، فعليها على كل حال أن تتبّع المراحل المذكورة هنا لتحليل النص.

وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل باحث منصف لنفسه ولقرائه عليه أن يعترف بأنه لا يمكنه الادعاء أبداً بأنه قد وصل إلى إدراك كامل للنص الصوفي. والسبب في ذلك أن مثل هذا الإدراك يمكن البلوغ إليه فقط من خلال انصهار تأمُّ في خبرة مؤلف ذلك النص، فهذا أمر مستحيل. فالواقع أن هناك، كما قلنا، مسافةً أنطولوجية أساسية لا تزال قائمة وغير قابلة للتخطي بين المؤلف وقارئه. هكذا، فإن إدراكنا للنصوص الصوفية سيظل دائماً قاصراً وغير كامل، وفي حاجة مستمرة للمزيد من البحث والخبرة داخل تلك الدائرة الهرمنيوطيقية المعروفة السالف ذكرها.

لذلك، فبعد كل عمل معمول به وبحث مباحث عنه في النص الصوفي، فعلى كل باحث حقيقي في مجال التصوف أن يدخل آخر الأمر، كما قلنا، في الصمت الصوفي احتراماً لخبرة خطيرة بحقيقة تفوق كل تعبير بشري، هي الخبرة بالمطلق، وهو الله.

٤-٢: المتصوفة وجماعاتهم الدينية.

واكتمالاً لتأملاتنا هذه، يجب أن نشير إلى أبعادٍ أخرى للتجربة الصوفية لها أهمية كبرى لإدراكها الكامل. إن المتصوفة ليسوا أناساً متفردين في حالة غريبة ومتصرفين فيها خارج حدود العقل البشري العادي، كما يلاحظ في الكثير من التصورات عن الصوفية الشائعة عند عامة الناس. وكذلك ليست الخبرة الصوفية الباطنية خبرة فردية شبه هستيرية خاصة بأفراد لهم مزاج مقلوب، غير طبيعي، كما لا يزال يتصورهم الكثير من الناس. وقد يرد هذا المفهوم في الاستعمال التسويقي لكلمة «صوفي» (mystic) أو للفظ «درويش» في ثقافتنا التسويقية الاستهلاكية الحالية السابق ذكرها. وكذلك، ليست الخبرة الصوفية الباطنية ضرباً من الظواهر النفسانية الخارقة للعادة (parapsychology)، أو موقفاً شاذاً خاصاً بأفراد فاقدين التوازن النفسي، فيحبون

أن يلوّنوا الأمور بمشاعرهم النزوية، وأن يعيشوا في صدمات مستديمة مع جماعاتهم وتقاليدها الدينية. عكس ذلك كله، كما يثبته تاريخ الحركات الروحية الجادة في كل دين، فإن الخبرات الصوفية الحقيقية تأتي دائماً متصلة اتصالاً وثيقاً بالتقاليد الدينية التي يترى الصوفي بها وفيها يتأصل تأصلاً عميقاً. إن المتصوفة الحقيقيين هم جزء لا يتجزأ من تقاليدهم الدينية وتاريخها. فإضافة إلى ذلك، فإن المتصوفة الحقيقيين يريدون أن يمثلوا التأويل الأكثر راديكالية وأصالة لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة يسعون إلى إصلاحها ضد كل شكل من الفساد والمساومة والتسطيح. هذه حقيقة يُثبتها الواقع التاريخي في كل الأديان، شرقاً وغرباً. وقد أوضحنا سابقاً كيف أن اللغة الصوفية في الإسلام لم تتكون خارج التقاليد الدينية الإسلامية، إنما تكونت تلك اللغة منذ بدايتها متأصلة في منبعها الأوثين، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية. فالمتصوفة زعموا دائماً أنهم يريدون أن يعيشوا إيمانهم الإسلامي وأحكامه بكل جدية ودقة. لذلك، كما أوضحنا أكثر من مرة، فمن المستحيل أن تفهم الخبرة الصوفية خارجة عن إطار التقاليد والثقافة الدينية الإسلامية. وهذا الموقف يصح أيضاً بالنسبة لسائر التقاليد الدينية العالمية. فليس من الممكن أن يصل المرء إلى حياة صوفية حقيقية من خلال تكوينه كوكتيل (cocktail) روحياً حسب مزاجه الشخصي حيث يخلط بين عناصر دينية روحية مختلفة جمعها حسب أهوائه الخاصة. فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في الكثير من التيارات الدينية المعاصرة المسماة بـ «العصر الجديد أو العصر البعدي» (New Age or Next Age).

على ضوء هذا الواقع، فهناك عدد من المقاربات السطحية للخبرة الصوفية الباطنية التي يجب التحذير منها وتصحيحها، كما أثبتته بطريقة مقنعة الفيلسوف الأمريكي المعاصر، ستيفن ت. كاتز (Stephen T. Katz) (١٩٤٤-) في العديد من أعماله القيمة في هذا الصدد^(١). لقد أثبت ستيفن ت. كاتز بأدلة مقنعة، رداً على قراءات جدّ سطحية للأدب الصوفي أن المتصوفة في كل دين يُثبتون أنهم في أغلب الأوقات هم المترجمون الأكثر أمانة للتقاليد الدينية القائمة في جماعاتهم. والواقع أنهم يجاهدون بكل قواهم وينقّبون بجديّة في تراثهم الديني لكي يصلوا

(١) راجع:

Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London, 1978; Id., *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, 1983; Id., *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York, 1992; Id., *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York, 2000.

إلى أعماقها غير المسبورة ومتطلباتها الأكثر راديكالية والتي عادة ما تظل مجهولة عند عامة المؤمنين فيها.

وحسب هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن تفسير «روحاني» أو «صوفي» للنصوص الدينية قد أنجزه المتصوفة، أو القديسون. في تلك الأديان. لا شك أن قراءاتهم وتأويلاتهم هذه ينبغي أن تؤخذ في عين الاعتبار مع تلك التي قام بها العلماء المختصون فيها بآلياتهم الذهنية العقلية. فإننا نرى أن كلتا المقاربتين ضروريتان، بل يمكننا أن نقول إن المقاربة الأولى، أي الصوفية الروحانية، قد تذهب أبعد من الثانية، أي الدراسة العقلانية، في كشف المعاني العميقة للنصوص الدينية. ولقد أثبتنا سالفًا أن المقاربة الذهنية المحضّة لا تستطيع أن تصل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية. فهناك حاجة إلى تناسب داخلي وروحي مع مضمون تلك النصوص الدينية بتجربة روحية متناسبة لكي يصل المرء بها إلى الفهم الصحيح لها. لذلك يمكننا أن نقول إن المتصوفة هم حقًا المفسّرون الأحق لتقاليدهم الدينية لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع حقيقتها المتضمنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات المتوفرة في قراءاتهم تُبرز تنوع الثروة الروحية المتضمّنة في كل التقاليد الدينية والطرق المختلفة التي يمكن أن تُعاش وأن يُتفاعل معها في أزمنة وأماكن مختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفسيرات المختلفة لا تُستنتج بمقاربة ذهنية مجردة، إنما تُستخرج من خلال خبرة عملية حيّة بحقائق تلك النصوص الدينية الموحى بها. وبهذا المعنى، فإن المتصوفة، مع الروحانيين في الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسرين الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها. إننا نرى أنه موضوع ينبغي، بل يجب التعمّق فيه لإثراء التفسيرات الدينية التقليدية إثراءً روحياً متجدداً ثميناً.

وختاماً لهذا البحث في مجال الهرمنيوطيقا، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة منسوبة لأمر المؤمنين علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ / ٦٦١م) قالها في موقفٍ جدّ خطير. معروف أن معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠هـ / ٦٨٠م) في معركة صفّين (ت ٣٧هـ / ٦٥٧م) عندما شعر بالهزيمة أمر جيشه أن يرفع مصاحف القرآن الكريم على أسنة الرماح، داعياً بذلك إلى حكم كتاب الله المباشر على الاختلاف حول الخلافة. فقد أثّر ذلك المشهد في أنصار علي ابن أبي طالب، حتى أبدوا استعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. حينذاك قال علي بن أبي طالب عبارته الشهيرة:

«وهذا القرآن إنما هو خطٌ مستورٌ (في بعض النسخ مسطور) بين الدفتين لا ينطقُ بلسانٍ، ولا بدّ له من ترجمانٍ، إنما ينطقُ عنه الرجال»^(١).

إن هذه العبارة تلخّص في نظري بطريقة جميلة بليغة جوهر المسألة الهرمنيوطيقية. فالواقع أن النصوص كلها، حتى تلك الموحى بها، تظل في حد ذاتها «خطٌ مسطورٌ بين الدفتين»، صامتة، لا تتكلم بذواتها: إنما الناس هم الذين يجعلونها تتكلم إما بالصواب أو بالخطأ. حقاً، إن كل قراءة لنص ما، وحتى تلك التي تدّعي أنها حرفية إلى أقصى درجة، تأتي دائماً، ولا مناص، تفسيراً وترجمةً لذلك النص، الذي لا بد له من «ترجمانٍ»، كما قال علي بن أبي طالب: فهذا عين العملية الهرمنيوطيقية. ومن هنا يبدو جلياً أن المسألة الهرمنيوطيقية لا يمكن تفاديها في قراءة الأعمال الأدبية بصفة عامة، وتلك الدينية والصوفية بصفة خاصة. إنها تأتي دائماً في مقدمة كل قراءة لنص ديني صوفي.

لذلك، نرجو أن يكون هذا البحث قد ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية لمقاربة أكثر أمانة وإدراكاً وعمقاً للنصوص الروحانية الباطنية (mystic) عامة، وتلك الصوفية خاصة، مع تجنب ما قد يُفسد فهمها من إسقاطات وتأويلات لا محل ولا أساس لها فيها. هكذا، يستطيع القارئ أن يقترب من الخبرة الروحية المتضمنة حقاً في تلك النصوص، فيتذوقها حقّ ذوقها، ويخبرها ويذكرها في غايتها القصوى فينتفع منها خير الانتفاع.

(١) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح الشيخ نحمد عبده، المؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج ٢، ص ٥.

هوية مصر في العهد القديم دراسة في أثر النص الديني على الفكر السياسي

محمد محمد علي صالحين (*)

مقدمة

تعد قضية «الهوية» من أصعب القضايا التي تواجه كثيرًا من الشعوب في الوقت الحالي، يستوي في ذلك: المجتمعات الحديثة، والأمم ذات الأصول الحضارية الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ!

وقد اخترتُ البحث في هذه القضية: «هوية مصر في نصوص العهد القديم: اختبار عدة فروض فكرية منها:

□ أن هوية مصر - في الفكر الديني اليهودي - تصل إلى حد التناقض مع الهوية المصرية الذاتية للمصريين.

□ أن الفكر السياسي اليهودي ينطلق من عقيدة دينية، وأن الشذوذ عن هذه القاعدة يؤكدُها ولا ينفيها، كما أن التطبيقات السياسية محضُ اجتهادٍ فرديٍّ أو جماعيٍّ قد يحدُّ عن السبيل، لكنه لا يضلُّ الطريق كليةً إليها.

□ أن الوجود الإسرائيلي في مصر لم يكن يتمتع بالشرعية الكاملة، ولم يشجع العهد القديم على استمراره، بل على العكس كان دائم التبرم بهذه الإقامة، غير راغب فيها.

□ أن وجود أنبياء من بني إسرائيل في مصر - كيعقوب، ويوسف، وموسى - لم يعطِ لهم الحق في المطالبة بحقوق سياسية في أرض مصر، لكنهم لجؤوا إلى حيلة أخرى، وهي التمسك بالوعد الإلهي لإبراهيم بوراثته نسله هذه الأرض؛ على أساس تفسير خاص

بهم تمامًا، في تأويل هذا الوعد، من ناحية، وتنزيله على أرض الواقع، من ناحية أخرى!

□ وجود آثار تطبيقية لهذا الفكر التنظيري الديني اليهودي، في التعامل السياسي في العصر الحديث في ظل ادعاء التعايش السلمي المزعوم، وإسقاط كل ما سبق على واقع القضية العربية الإسرائيلية الآن، خاصة أن المزاغم الصهيونية تتمحور حاليًا حول النص الديني، في محاولة مكشوفة تمامًا؛ لتدين الصراع، بل تهويده!

وهذا السبب الأخير في الواقع هو الدافع الرئيس في كتابة هذا البحث؛ لأن الدراسات الفلسفية ينبغي أن تأخذ دورها العملي، في واقع الناس ومشكلاتهم، بدلًا من أن تبقى محوَّمة في الفراغ غير المرئي؛ للأفراد، والأمم، والشعوب!

ومن ثمَّ جاء هذا البحث في ثلاثة محاور:

- [١] محاولة بناء مفهوم للهوية؛ لغةً، واصطلاحًا، ومبديءً، ومكوناتٍ، وفلسفةً، وفكرًا.
- [٢] هوية مصر في نصوص العهد القديم.
- [٣] الآثار السياسية لهذا المفهوم.

المحور الأول:

محاولة بناء مفهوم للهوية؛ لغةً، واصطلاحًا، ومبديءً، ومكوناتٍ، وفلسفةً، وفكرًا

[١/١] الهوية لغةً، مشتقة من الضمير (هو)

أما مصطلح «الهُوَ هو» المركَّب من تكرار كلمة هو، فقد تمَّ وضعه كاسم معرف بـ(ال) ومعناه «الاتِّحاد بالذَّات».

ويشير مفهوم الهوية إلى ما يكون به الشيء «هو هو»؛ أي من حيث تشخُّصه وتحقُّقه في ذاته، وتمييزه عن غيره؛ فهو وعاء الضمير الجمعي لأيِّ تكتل بشريٍّ، ومحتوى لهذا الضمير في الوقت نفسه؛ بما يشمل من قيم وعاداتٍ ومقوِّمات تكيِّف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها.

[٢/١] الهوية اصطلاحاً

- الهوية هي الإعلاء من شأن الفرد.
- الهوية هي الوعي بالذات الثقافية والاجتماعية، وهي لا تعتبر ثابتة، وإنما تتحول تبعاً لتحول الواقع.
- الهوية عبارة عن سمات تميز شخصاً عن غيره أو مجموعة عن غيرها.
- الهوية هي الخصوصية والذاتية، وهي ثقافة الفرد ولغته وعقيدته وحضارته وتاريخه.
- الهوية جزء لا يتجزأ من منشأ الفرد ومكان ولادته، حتى وإن لم يكن أصله من نفس المنشأ.

[٣/١] مبادئ الهوية

- أن تكون الهوية منسجمة مع معطيات الفكر القانوني والسياسي، الذي يستند إلى قانون المواطنة بوصفها معياراً جوهرياً لتحقيق المساواة.
- أن تعبر الهوية عن الواقع، أي أن تكون انعكاساً لتصور فئة ما دون غيرها.

[٤/١] مكونات الهوية

- موقع جغرافي.
- ذاكرة تاريخية وطنية مشتركة.
- ثقافة شعبية موحدة
- حقوق وواجبات مشتركة.
- اقتصاد مشترك.

[٥/١] الهوية فلسفياً

الهوية موضوع فلسفي بالأصالة، عالجه الفلاسفة المثاليون والوجوديون على حد سواء؛

المثاليون ميتافيزيقياً وحولوه إلى قانون الهوية، والوجوديون نفسياً؛ منعاً لانقسام الذات على نفسها، وبالتالي إنكار الوجود الإنساني.

وقد يصبح عند بعض الفلاسفة القانون الأول؛ في الفكر، وفي الوجود؛ مثل «فيشته». والغيرية ليست قانوناً مستقلاً بذاته مغايراً بل هو نفي للهوية «اللا أنا».

ويكون القانون الجدلي الموضوع: الأنا، نقيض الموضوع: «اللا أنا»، ومركب الموضوع «الأنا المطلق».

إنه تكرار لفظي للضمير المنفصل «هو» مثل معظم مصطلحات الفلاسفة ومشاكلهم.

من الطبيعي أن يطابق الشيء ذاته، وألا ينقسم عنها في غيره، هذه طريقة الميتافيزيقا. إثارة الغبار ثم الشكوى من عدم الرؤية، فهي بالنسبة للوضعيين مشكلة زائفة مثل معظم قضايا الميتافيزيقا، أو هي عبارات أدبية مصوغة على نحو عقلي، لا مضمون لها، ولا تشير إلى شيء، ولا تقول شيئاً، مجرد تحصيل حاصل، والحديث عنها لغو كلام.

وهي «الهوية» ليست موضوعاً صورياً نظرياً لا يفهم؛ كما تقول العامة، والتي تريد التعامل مع الأشياء العيانية الملموسة.

فماذا يعني أن يكون الشيء هو هو؟ وهل الشيء غير الشيء نفسه؟

وقد يجعل البعض «الماهية» أكثر عمقاً من «الهوية»

وفي اللغات الأجنبية لكل لفظ منفصل ماهية اللاتينية وهو فعل الكينونة، ولفظ «هوية» من الضمير «أيد»؛ أي: هو.

وكما يتداخل مفهوم الهوية مع مفهوم الماهية فإنه يتداخل أيضاً مع مفهوم «الجوهر».

وتنتسب المفاهيم الثلاثة إلى جذر معنوي واحد، وليس جذراً لغوياً إلى مفهوم الأصل.

وإذا كان مفهوما «الماهية» و«الهوية» مشتقين لغويين من نفس الجذر «هو» فإن الجوهر استعارة من علم المعادن من الجوهر النفيس. فالشيء جوهر أي غال. وهو في نفس الوقت لب الأشياء كالمعدن النفيس بالنسبة لباقي الأحجار الكريمة.

والهوية خاصة بالإنسان والمجتمع، الفرد والجماعة. هي موضوع إنساني خالص.

فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه. وهو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي أو القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل، هو الذي يشعر بالفصام. وهو الذي تنقلب فيه الهوية إلى اغتراب. الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. فالهوية تعبير عن الحرية؛ أعني: الحرية الذاتية. الهوية إمكانية قد توجد وقد لا توجد. إن وُجدت: فالوجود الذاتي، وإن غابت: فالاغتراب.

قد يَقْصُرُ بعضُ الوجوديين الهوية على البدن؛ لرفضهم ثنائية النفس والبدن؛ «أنا جسمي» كما يقول جابريل مارسل، وعن طريق الجسم أتحرك وأنتشر في العالم.

ويرفض سارتر مقولة ديكارت «أنا أفكر» ويفضل أنا موجود، والوجود هو البدن قبل أن يتخلق فيه الوعي، والبدن هو الذي يجوع ويعرى، يحس ويشعر، ويرد ويحتر، ويسكن ويبقى بالعراء، ويمرض ويصح، ويصرع ويُصرع، ويحيا ويموت، هوية الفقير في كفايته، وهوية الغني في طمعه، وهوية الجائع في إطعامه والعاري في إلباسه، والشريد في إيوائه، هي الهوية المباشرة التي يشترك فيها الجميع، الهوية الحسية التي لا تحتاج إلى وعي ذاتي لأنها سابقة عليه، الهوية التي يثور الجوع والمشردون والفقراء والمساكين والمرضى لنيلها.

وقد أصبحت الهوية عنواناً لفلسفة؛ «فلسفة الهوية» عند شلنج أي أن يكون الوجود مطابقاً لنفسه دون فصام أو انقسام أو ازدواجية أفلاطونية؛ تطابق الروح والطبيعة، المثال والواقع، دون حركة أو جدل أو مسار كما هو الحال عند هيجل، فهي ليست فقط هوية رياضية، أو منطقية، أو فلسفية، أو نفسية، بل هي هوية أنطولوجية أقرب إلى وحدة الوجود عند الصوفية. فالهوية قد تنتقل من تجربة فردية إلى الوجود كله، الهوية ليست مجرد ظاهرة نفسية بل ظاهرة كونية.

ولذلك كان أفضل منهج لتناول الموضوع هو المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي)، منهج تحليل الخبرات الشعورية طالما أن الهوية ظاهرة إنسانية، وهو تحليل مباشر دون الاعتماد في مقدماته أو نتائجه على أدبيات الموضوع من أجل تجاوز منهج «قال ... يقول»، وتجميع أقوال السابقين؛ فالقول قد يخفي العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع، في حين أن التحليل المباشر للظاهرة يعتمد على الحدس، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، من النص إلى التجربة، ومن اللفظ إلى الشيء ذاته، فالمعنى الذي يدل عليه اللفظ ليس في اللفظ، ولا في المعجم، بل في النفس.

ما النص إلا علامة أو إشارة، ولا فرق بين الوافد والموروث؛ بين الأدبيات الغربية والأدبيات التراثية، فكلاهما رؤى، ومواد علمية مختلفة ومتباينة، إنما المهم هو التنظير المباشر للواقع، التحليل المباشر للتجربة الذاتية، وهو الفرق بين المعلومات والعلم؛ المعلومات: نقل ما عرفه السابقون، والعلم: قراءة ما بين السطور.

لا يقوم البحث على تجميع للمعلومات غربًا وشرقًا، بل على إضافة معلومة جديدة تزيد في العلم، فلا يوجد إحساس بالنقص لدى الباحث تجاه القدماء ونصوصهم، يعرفها ويعرف ظروفها التي حاولت هذه النصوص التعبير عنها، وما أيسر نقل المعلومات، وما أصعب إبداع العلم، والحدس المباشر وقلب النظرة قادران على رؤية الشيء والتعبير عنه، ولا يوجد نقص لدى الباحث تجاه معلومات الآخرين، وهو قادر على إبداع نص مثل نصوصهم.

وإذا صعب تحديد الهوية إيجابًا فإنه من السهل تحديدها سلبًا أي: فقدان الهوية، أو ما يسمى بالاغتراب، أن تخرج الهوية خارج الوجود، تتخارج وتصبح بديلًا عنه، يرى فيها الإنسان وجوده، وينسى وجوده الأصلي، وقد تحدث الفلاسفة -خاصة الهيجليين منهم- عن الاغتراب أكثر مما تحدث الفلاسفة عن الهوية.

وبالرغم مما يبدو على الموضوع من طابع فلسفي ميتافيزيقي خالص، غير أنه يرتبط بالفكر العربي المعاصر في القرنين الأخيرين؛ منذ فجر النهضة العربية حتى الآن، الذي يكشف صراع الهويات، فهو ليس موضوعًا نظريًا، بل هو موضوع تاريخي يتعلق بوجود العرب في التاريخ.

ومصطلح «الهوية» لفظ تراثي قديم، موجود في كتب المصطلحات مثل «التعريفات» للجرجاني. ومعناه أن يكون الشيء هو هو، وليس له مقابل مما يدل على ثبات الهوية.

وهو موجود أيضًا في المعاجم والقواميس الغربية في مصطلح «Identity» وأحيانًا في مصطلح «الإينية» مشتق من «أنا» بنفس المعنى. يستعمله الفارابي في كتاب «الحروف». في مقابل اللفظ الغربي «Altraete» ويعني الغيرية. وهو على نقيض الهوية، وقد تكون الغيرية نسبية وليست كلية، أن يحدد انحراف الهوية، وليس للفظ الأجنبي لفظ عربي قديم مقابل، وقد ترجمه المحدثون بلفظ «اغتراب»، وقد يكون المقابل لفظ «اختلاف»، وهو موجود عند القدماء، وموجود في التراث الغربي الاختلاف «difference».

وأصبح التقابل «الهوية والاختلاف» شائعاً، وفي التراث العربي «الاختلاف» أكثر شيوعاً من الهوية؛ لأنه لفظ بسيط، في حين أن «الهوية» لفظ مركب من الضمير المنفصل «هو» لا يتكرر.

كما تعني «الهوية الشخصية» أو التحقق منها في تحقيق الشخصية «بطاقة هوية» أي مطابقة الشيء لنفسه، فالهوية تتعلق بالشخصية، وبالعدد، وبالفرد، وبالكيف؛ كما تقول المعاجم التي تعبر عن تصورات مجردة واقتباسات من أقوال الفلاسفة، وهي في الحقيقة وقائع حسية عيانية لا تحتاج إلى كل هذا التجريد.

وهذا يفرض أسلوباً وصفيّاً أدبياً؛ حيث لا فرق بين الفلسفة والأدب.

فليست الفلسفة أسلوباً عويصاً، ومصطلحات غريبة لا تفهم، بل هي أقرب إلى وصف الحياة اليومية، وتحليل التجارب المعيشة، هكذا كانت الفلسفة عند سقراط، وياسبرز، وراسل المتأخر، وأبي حيان التوحيدي، وعثمان أمين، وزكريا إبراهيم، وزكي نجيب محمود المتأخر.

ليس الأدب مجرد قصص وشعر ومسرح، بل هو أيضاً تحليل فلسفي لتجارب الحياة اليومية، والبحث عن دلالاتها؛ مثل شعر أبي العلاء، وشكسبير، وجوته، ونزار قباني، وأمل دنقل، وصلاح عبد الصبور، بل يمتد الأمر إلى زجل بيرم التونسي، والأبنودي، وأحمد فؤاد نجم.

وعلى هذا النحو: تخرج الفلسفة من النخبة إلى الجماهير، ومن الخاصة إلى العامة، دون أن تفقد دقتها وعمقها، وقد امتازت فلسفات معينة بالوضوح والبساطة؛ مثل فلاسفة التنوير، وفلسفة هنري برجسون.^(١)

الذات هي ما يسميه الفلاسفة بالهوية؛ فذات الإنسان هي هويته، وهي كل ما يشكل شخصيته؛ من مشاعر، وأحاسيس، وقيم، وآراء، ومواقف، وسلوك؛ بل كل ما يميزه عن غيره من الناس.

وقد عرف أريكسون الهوية الشخصية، أو الذات، بأنها الوعي الذاتي ذو الأهمية بالنسبة للاستمرارية الأيديولوجية الشخصية، وفلسفة الحياة التي يمكن أن توجه الفرد، وتساعد في الاختيار بين إمكانيات متعددة، وكذلك توجه سلوكه الشخصي.

(١) حسن حنفي... مسألة الهوية... رؤية فلسفية - 11-14-2010-06-2010
<http://www.arabrenewal.info/2010-06-11-14-11-%D9%85%D8%B3%D8%A3%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%88%D9%8A%D9%80%D8%A9-%D8%B1%D8%A4%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D9%8A%D8%A9.html>

أما هنري تاشفيل، وجون تيرنر (باحثان إنجليزيان في علم النفس الاجتماعي) فاستعملتا مصطلح الهوية الشخصية، مقابل الهوية الاجتماعية.

وكان القصد من مصطلحهما: الذاتية، التي تعرف الفرد بالمقارنة مع الآخرين.

[٦/١] الهوية فكرًا

تعد قضية «الهوية» من أصعب القضايا وأعقدها التي تواجه كثيرًا من الشعوب في الوقت الحالي، يستوي في ذلك: المجتمعات الحديثة، والأمم ذات الأصول الحضارية الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ!

ويمكن تعريف «الهوية» بأنها: «الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقاته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون؛ بوصفه منتميًا إلى تلك الجماعة، وهي شفرة تتجمع عناصرها المعرفية على مدى تاريخ الجماعة، من خلال تراثها الثقافي، وطابعها الاجتماعي»^(١).

وبالإضافة إلى هذه الشفرة فإن الهوية تتجلى كذلك من خلال مصطلحات شائعة مثل: الرموز، والألحان، والعادات، التي تنحصر قيمتها في أنها عناصر معلنة تجاه الجماعات الأخرى، وهي أيضًا التي تميز أصحاب «هوية» مشتركة عن سائر «الهويات» الأخرى، ولكن الملامح الحقيقية للهوية، هي «تلك التي تنتقل بالوراثة داخل الجماعة، وتظل محتفظة بوجودها وحيويتها بينها؛ مثل الأساطير، والقيم، والتراث الثقافي.

وهناك بعض علماء النفس يستخدمون مصطلح «الهوية» من خلال إعطائه معنى واسعًا بعض الشيء دون تحديده تحديدًا دقيقًا، بينما نجد أن «دانيال ميللر»، و«إريك أريكسون» يتناولان «الهوية» بشكل أكثر تحديدًا، إن ميللر يتناول «الهوية» بحسبانها «أنماط السمات التي يمكن ملاحظتها أو استنتاجها، والتي تميز شخصًا في نظر نفسه وفي نظر الآخرين»^(٢).

(١) د. رشاد عبد الله الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت أغسطس ١٩٩٧ م، ص ٧.

(2) Dr Miller: The study of social relationhip situatio , jdenity , and social intraction , in s.kock phycology: A study and society , new york , Mc Grawhill , 1963 , p. 673.

أما إريكسون - الذي يعترف بصعوبة تعريف «الهوية» - بالرغم من أبحاثه العميقة فيها، فإنه يحدد في كتابه «الطفولة والمجتمع» أنَّ «هوية الأنا تتطور من الامتزاج التدريجي لكل الهويات»^(١).

وفي موقع آخر لدى بحثه للصياغة التي توصل إليها فرويد ل: «هويته الداخلية» مع اليهودية، يتحدث إريكسون عن «البعد الموضوعي للتكتل الداخلي للجماعة» والذي ينعكس على الفرد.^(٢)

ويمنح هذا الانتماء «الهوية» الفرد غايته، وأمل حياته، فيجعله مسؤولاً عن استمرارية أنماط الجماعة التراثية من رواياتها المختلفة؛ مادية، وروحية، وتلك غاية نبيلة، وأما الأمل فيتمثل في إحساس الفرد أنَّ جهوده لن تذهب سدى بمجرد موته، بل سيتعدى نفعها إلى جماعته الإنسانية التي ينتمي إليها حتى بعد موته.

وفي تصورنا أنه من يكون لديه الارتباط بهويته على هذا النحو: لا يتصرف وفقاً لقانون المصادفة؛ لأن الفرد الذي يتصرف وفقاً لهذا القانون يكون مفتقداً للهوية، ومفتقداً للانتماء، ومحكوماً عليه بأن يعيش حاضره فحسب، لفترة السنوات التي تحدده أن يحياها على الأرض، وينغمس في هذه الحالة، ومن ثم يحدث لهذا الإنسان نوع من الخلل في استيعاب الرسالة المشفرة الخاصة بمجتمعه، وعادة ما يعاني مثل هذا الشخص من الحيرة فيما يتصل بهويته الذاتية.^(٣)

عندما توجد جماعة بأكملها في حالة من الحيرة تجاه موضوع الهوية، فإنها تشير بذلك إلى أنَّ هناك أسباباً مختلفة قد شوشت عمليات تلقي إرث الشفرة بالنسبة لعلاقات الأجيال فيها، وإذا ما تواصلت هذه الحيرة وأصبحت بمنزلة سمة مميزة لعدد من الأجيال على التوالي، فإن هذا دليل قاطع على أنَّ هناك خطراً داهماً يهدد هذه الجماعة، وهو خطر التفكك، إذ إن هذه الحيرة تجاه الهوية هي من العلامات الواضحة على أنَّ الجماعة لم تنجح في أن تحافظ على تواصل أبنائها بها، ومن هنا فإن من الأمور المصيرية للغاية بالنسبة لها في هذه الحالة: أن تقوم في الوقت

(1) Erikson E.H Childhood. and Society, new york, Norton, 1950, p. 213.

عن المرجع السابق: ص ٨.

(٢) هيرمان شمعون: الهوية اليهودية .. نظرة سيكولوجية اجتماعية، زهوت يهوديت .. مباط بسيكولوجي حفراقي، المكتبة الصهيونية، القدس، ١٩٧٩، ص ٢٧.

(٣) السابق: ص ٧ وما بعدها، بتصرف كبير.

المناسب بعمل استيضاح حول ماهية هذه الحيرة التي تسود الجماعة حول مسألة «الهوية»، وهذا الاستيضاح الثاقب والجدي هو الذي من شأنه أن ينقذ الجماعة من التفكك، قبل فوات الأوان، إذ إن نتائجه يمكن أن تعيد لأعضاء الجماعة الإيمان بمركبات الشفرة بكاملها، أو تشير إلى تلك المركبات المنفصلة في الشفرة التي قد تكون في حاجة إلى تحديث وملاءمة مع ظروف العصر.^(١)

إِنَّ «الهُويَّةَ» تعكس تشابهاً وفرادةً في آنٍ واحدٍ، والرواية الشعبية تقول: كل شخص من نواح معينة هو:

- ١- يشبه سائر الناس: «ذو سمات إنسانية عالمية».
- ٢- يشبه أشخاصاً معينين آخرين: «يشارك في صفات معينة من شرائح اجتماعية معينة».
- ٣- لا يشبه أي شخص آخر: «له شخصية خاصة به»^(٢).
- أما «الهوية العرقية» فإنها تُختصُّ بما يشترك فيه الفرد مع الأشخاص الآخرين، والتي يختلف بها بالمشاركة معهم عن سائر البشر؛ لأنهم ذوو سمات معينة.
- وهنا يطرح سؤال هو: ما هي السمات التي تميز الجماعات العرقية؟
- إنَّ «أوتر كلاينجر» يُعرِّفُ الجماعة العرقية بأنها «جماعة تختلف عن الجماعات الأخرى؛ في النمط الجسماني «أو العرق»، والدين، واللغة، أو في الأصل القومي، أو في كل هذه الأشياء محتمة»^(٣).

ويتبنى قاموس العلوم الاجتماعية تعريفاً أوسع مشابهاً، ويذكر عند بحثه لاستخدامات المصطلح أنه «يطلق في غالب الأحيان على أية جماعة، تختلف عن الجماعات الأخرى؛ في واحدة، أو في عدد، من عادات حياتها»^(٤).

وقد أشار كل من جلايزر وموينيهان إلى أن استخدام المصطلح -في السنوات الأخيرة-

(١) أورن يوسف: [פּוֹלִיטִיקָא עט כּמו חצוצרה: هاعبط كشوفار بوليطي]: [القلم كبوق سياسي] دار مجد، فلسطين المحتلة، ١٩٩٢، ص ٨٤، ٨٥، نقلًا عن د. رشاد الشامي: [إشكالية الهوية].

(٢) هيرمان شمعون: الهوية اليهودية ص ٢٧.

(۳) السابق نفسه.

(٤) السابق نفسه.

يعكس المعنى الواسع الذي اكتسبته العرقية، ولا يقصر علماء الاجتماع استخدام المصطلح على الجماعات الهامشية، أو الأقليات، بل يطلقونه على كل جماعة تتميز بـ «الإحساس بالاختلاف الواضح؛ بسبب الثقافة، والأصل»^(١).

والجدير بالذكر أنَّ جلايزر وموينيهان يدجان مصطلح الأصل في التعريف الذي يرون أنه الشائع الآن، وإذا كان لابد من التأكيد على الأصل المشترك: فإن الثقافة المشتركة -حسبما أثبت فردريك بارت- ينبغي النظر إليها: «كاستنتاج، أو كنتيجة، وليس كمجرد صفة مميزة من الدرجة الأولى؛ لتعريف تشكيل جماعي عرقي»^(٢)، ويتفق هذا الأمر مع تعريف ماكس فيبر الذي يتحدث عن «جماعات لديها إحساس بالأصل المشترك»^(٣).

وهنا ينبغي أن نشير إلى أنه ينبغي التمييز بين هوية الجماعة، وبين الهوية على النحو الذي تنعكس به لدى الفرد العضو في الجماعة، وعلى حد قول «هربرت كالمات»: (إنَّ الهوية الجماعية يحملها أعضاؤها الأفراد في الجماعة، ولكنها لا تظل كل أعضاء الجماعة بمجمل المفاهيم الخاصة بها، فهي من ناحية لها منفصلة في صورة نتائج تاريخية متجمعة، تشمل وثائق مكتوبة وتقاليده شفوية وأنظمة مؤسسية وأشياء رمزية، وتضم من ناحية أخرى قطاعات مختلفة من الجماعة يختلف كل منها عن الآخر اختلافاً كبيراً في درجة تداخلهم الفعّال والتزامهم الوجداني تجاه الجماعة، حيث تقوم عناصر زعامية مختلفة وجماعات ثانوية فعالة بدور أكبر في تحديد هوية الجماعة أكثر من سائر المنتمين إليها»^(٤).

وعندما نحاول أن نبحث هوية الفرد، على النحو الذي تصاغ به في مجال عملية التبادل الاجتماعي: ينبغي أن نميز-وفقاً لما حدده ميللر- بين الهوية الجماعية الموضوعية «السمات حسبما يدرکها الآخرون»، وبين الهوية الجماعية الذاتية: «إدراكه لنفسه في نظر الآخرين»، وبين الهوية الذاتية: «الإدراك الذاتي للفرد عن مقدار سماته»^(٥).

(١) السابق نفسه.

(٢) ديفيس، م: وطن إسرائيل في أمريكا [بيت إسرائيل بأمريكا] دار نشر ماجنس، الجامعة العبرية، القدس ١٩٧٠، المقدمة.

(٣) هيرمان، شمعون: الهوية اليهودية ... [مرجع سابق]، ص ٢٧.

(٤) السابق نفسه.

(٥) السابق نفسه.

المحور الثاني

هوية مصري في نصوص العهد القديم

وعندما نحاول أن نطبق هذا في مجال تحديد (هوية المصريين) الجماعية الموضوعية حسبها يدركها بعض اليهود بناء على نصوص كتابهم المقدس «العهد القديم» سنجد أن أي فرد يمكن أن يبدو مصرياً في نظر جماعة، أو في نظر الجماعة التي يعيش في وسطها، أو في نظرهما معاً.

واستناداً لما سبق: يمكن القول بأن الهوية الذاتية للفرد تتأثر بالهوية الذاتية الجماعية؛ أي من إدراكه الخاص للطريقة التي يراه بها الآخرون.

والمهم هنا: ليس ما إذا كان الفرد نفسه مُصنّفاً بحسبانه مصرياً، حيث ليس هذا هو السؤال في معظم الحالات، بل كيف -في رأيه- يرى الآخرون المصري؟ وما هي القيمة التي يضيفونها على هذه الهوية؟

والسؤال المطروح الآن: من هم -في نظر الفرد- أولئك الآخرون ذوو الاعتبار، سواء كانوا مصريين أو غير مصريين، والإجابة بالطبع بالنسبة للمصريين في مجتمع الأغلبية المصرية -على غرار مصر- مثلاً تختلف عن الإجابة بالنسبة للمصريين الذين يعيشون كأقلية عرقية في سائر المجتمعات الأخرى، فإذا كان المصري في مصر ينظر في مرآة فرعونية، فإن المصري في أي مجتمع آخر يتأثر إلى حد كبير بصورة الفرعوني، حسبما تنعكس في نظر الأغلبية التي يعيش في وسطها.

□ جاء الاهتمام بهوية مصر -في نصوص الكتاب المقدس عامة، وفي نصوص العهد القديم منه خاصة- مسترعياً للنظر عند المهتمين بقضايا التاريخ لعلم مقارنة الديانات، ودراسة التأثير العقدي الديني على الفكر السياسي.

□ وتمثّل هذا الاهتمام بهوية مصر؛ بشرياً، ودينيّاً، وثقافياً، واجتماعياً، وعسكريّاً، واقتصادياً، وجغرافياً، وتاريخياً، في عدد ورود ذكر اسم «مصر» العَلَم، والنسبة إليها، والإضافة إليها، حيث بلغ في نصوص العهد القديم وحده: (ستمائة وسبعاً وعشرين مرة = ٢٢٧ مرة)^(١).

(١) ويزيد هذا العدد يقيناً؛ إذا أضفنا إليه العَلَم العبري: [مصريم: مصر].

□ وقد شمل هذا البحث ما يتحدث عن مصر؛ الأرض، وعن «المصريين» شعباً وأمة، تعامل معهم بنو إسرائيل فترة ليست قصيرة من الزمن.

ثم عكف الباحث على هذه النصوص؛ بالتحليل، والمقارنة، والنقد، في محاولة لبيان صورة «الهوية المصرية» في فكر اليهود؛ قديماً، وحديثاً، من خلال النصوص الكتابية المقدسة لديهم.

[١/٢] أزمنة هذه النصوص

تتوزع هذه النصوص الخاصة بذكر «مصر» في العهد القديم إلى ثلاثة أزمنة متباعدة؛ زمن دخول إبراهيم وزوجه سارة إلى مصر، ثم زمن إقامة يوسف الطويلة بها، ومجيء إخوته، ثم يكن أبيه وأسرته بمصر، وأخيراً زمن وجود موسى بمصر؛ منذ الولادة حتى خروجه إلى أرض مدين، ثم رجوعه زمن نبوته، حتى فراره ببني إسرائيل من أرض مصر.

وتتجلى هوية مصر خلال هذه الأزمنة في عدة مثالات ذهنية؛ تتمثل في نصوص العهد القديم على النحو التالي:

[٢/٢] أرض مصر ضمن الميثاق الإلهي لأبناء إبراهيم من نسل إسحاق^(١)

وهنا -بالتحديد- تظهر المعضلة؛ التي استمرت أحقاباً، ولا تزال تداعياتها تترأى لنا إلى زمننا هذا.

ولنبداً باستعراض جميع النصوص التي احتوت على هذا الميثاق الإلهي الذي عقده الله مع إبراهيم، ثم أعاد تأكيده مع حفيده يعقوب، وتمسك به بنو إسرائيل من بعدهما، ولا يزال أغلبية يهود اليوم يستدلون به على حقهم الإلهي في وراثة هذه الأرض:

[١/٢/٢] (وظهر الرب لإبرام وقال لنسلك أعطي هذه الأرض، فبني هناك مذبحاً للرب الذي ظهر له)^(٢).

(١) يُنظر: عابد توفيق الهاشمي، الوسيط في علم الأديان، ط١، دار الفكر المعاصر، صنعاء ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م،

ج١ ص ٣٠٣..

(٢) تك ١٢: ٧.

[٢/٢/٢] (لأن جميع الأرض التي أنت ترى لك أعطيها ولنسلك إلى الأبد)^(١).

[٣/٢/٢] (في ذلك اليوم قطع الرب مع إبرام ميثاقاً قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات)^(٢).

[٤/٢/٢] (وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبدياً؛ لأكون إنهما لك ولنسلك من بعدك)^(٣).

[٥/٢/٢] (وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكاً أبدياً، وأكون إلههم)^(٤).

[٦/٢/٢] (الرب إله السماء الذي أخذني من بيت أبي ومن أرض ميلادي والذي كلمني والذي أقسم لي قائلاً لنسلك أعطي هذه الأرض هو يرسل ملاكه أمامك فتأخذ زوجة لابني من هناك)^(٥).

[٧/٢/٢] (تغوّب في هذه الأرض، فأكون معك وأباركك، لأنني لك ولنسلك أعطي جميع هذه البلاد، وأفي بالقسم الذي أقسمت لإبراهيم أبيك)^(٦).

[٨/٢/٢] (ويعطيك بركة إبراهيم لك ولنسلك معك؛ لترث أرض غربتك التي أعطها الله لإبراهيم)^(٧).

[٩/٢/٢] (وهو ذا الرب واقف عليها، فقال: أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله اسحق، الأرض التي أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك)^(٨).

[١٠/٢/٢] (والأرض التي أعطيت إبراهيم وإسحق لك أعطيها، ولنسلك من بعدك أعطي الأرض)^(٩).

(١) تك ١٣: ١٥.

(٢) تك ١٢: ١١-١٤.

(٣) تك ١٧: ٧.

(٤) تك ١٧: ٨.

(٥) تك ٢٤: ٧.

(٦) تك ٢٦: ٣.

(٧) تك ٢٨: ٤.

(٨) تك ٢٨: ١٣.

(٩) تك ٣٥: ١٢.

[١١/٢/٢] (وقال الرب لموسى: اذهب، اصعد من هنا، أنت والشعب الذي أصدته من أرض مصر إلى الأرض التي حلفت لإبراهيم وإسحق ويعقوب؛ قائلاً: لنسلك أعطيها)^(١).

[١٢/٢/٢] (وقال له الرب: هذه هي الأرض التي أقسمت لإبراهيم وإسحق ويعقوب؛ قائلاً: لنسلك أعطيها، قد أريتكم إياها بعينيك، ولكنك إلى هناك لا تعبر)^(٢).

وحتى لا نسرف في الاسترسال بنقل النصوص؛ نقول: إن عهود الأرض الموعودة توارثها خمسة عشر نبياً، من سلسلة أنبياء بني إسرائيل؛ بامتلاك فلسطين، بل وأوسع منها، وهو ما يسمونه بأرض الميعاد، وقد ابتدأت هذه العهود بإبراهيم عليه السلام قبل ٤٠٠٠ سنة تقريباً وانتهاء بملاخي قبل ٢٤٠٠ سنة تقريباً خلال أكثر من ١٥٠٠ سنة.

والإشكالية الآن لم تصبح في تنفيذ هذه العهود المزعومة، بل في مناقشة تفاصيلها؛ أتقتصر فقط على أرض فلسطين، أو تتسع لتشمل معها سائر بلاد الشام، أو تتعلق فتصير من الفرات إلى النيل؛ كما هو مكتوب على كنيستهم، ومرسوم على علمهم، مدعماً بعدم وجود حدود مرسومة لهذا الكيان المغتصب؟^(٣)

يتهرب منظرو اليهود اليوم من الإجابة على هذا السؤال، بمراوغة مكشوفة؛ قائلين: إن ثم فرقاً بين دولة إسرائيل، وأرض إسرائيل الموعودة الموعودة!!^(٤)

(١) خر ٣٣: ١.

(٢) تث ٣٤: ٤.

(٣) يُنظر: هورست كلينغل - تاريخ سوريا السياسي ٣٠٠-٣٠٠ ق.م، ترجمة سيف الدين دياب ط١- دار المتنبي دمشق - ١٩٩٨م ص ٢٣١.

(٤) يُنظر: د/ محمد أبو زيد أبو زيد، أرض الميعاد.. نظرة قرآنية في العهود التوراتية، مقال على موقع:

<http://www.syriasc.net/%D8%A5%D8%B5%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D9%83%D8%B2/226-%D8%A3%D8%B1%D8%B6%D9%8F-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%92%D8%B9%D9%8E%D9%80%D9%80%D9%80%D9%80%D9%80%D8%A7%D8%AF-%D9%86%D8%B8%D8%B1%D8%A9-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%87%D9%88%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9>

[٣/٢] نقد نصوص هذا الميثاق

قد حرصتُ على نقل النصوص السابقة جميعاً؛ برغم اتحاد ألفاظها ظاهرياً؛ ليتوافر لنقدنا هذا عوامل النزاهة العلمية، والإحاطة المنهجية:

[١/٣/٢] لم يتضح لنا أية علة؛ تبرر إعطاء الله إبراهيم أرض مصر؛ وهي أرض غربته، ضمن مساحة شاسعة من الأراضي، ولم نع السبب الذي يكمن وراء نزع أرض من أهلها الأصليين، ومنحها لإبراهيم في عصره المبكر جداً.

[٢/٣/٢] فإذا سلمنا بصحة العهد والميثاق والوعد الرباني لإبراهيم، وقلنا: ربما تكون العلة هي أن أهل مصر، وسائر أراضي العهد الرباني، قد خرجوا عن الفطرة الإلهية، وأشركوا مع الله الواحد إلهة أخرى، فنزع الله منهم أرضهم، وأعطاهما إبراهيم ونسله، فستبقى أسئلة منطقية تحول بيننا وبين التسليم بهذا العهد المزعوم؛ منها:

لماذا يقتصر هذا العهد الرباني على نسل إبراهيم من ذرية إسحق دون إسماعيل، على الرغم من كون إسماعيل هو الأكبر، وعلى الرغم من أن هذا العهد الرباني بزغ زمانه حتى قبل أن يُرزق إبراهيم بولده إسماعيل، فضلاً عن ولده إسحق، وحفيده يعقوب بن إسحق؟ الحقيقة أنه: لا إجابة على الإطلاق، سوى العنصرية الإسرائيلية غير المبررة.

ثم لماذا لا تُنزع جميع الأرض من كل المشركين في الكون، في كل بقاع الدنيا، في كل زمان؛ بعلّة خروجهم عن توحيد الله وشرائعه وأحكامه؟ لا إجابة!

ثم لماذا لا تصدق هذه العلة على بني إسرائيل أنفسهم؛ خاصة في زمن موسى ومن بعده من أنبيائهم، وقد عبدوا العجل، وقتلوا الأنبياء، ونقضوا المواثيق، وهدموا العهود، وتنكروا للشرائع؟ كذلك: لا إجابة.

[٣/٣/٢] فإذا غضضنا النظر عن كل هذه الإشكاليات المنطقية بقيت معضلة كبرى: ما الحدود التاريخية/الجغرافية لهذه الأرض الموعودة في هذا الميثاق المزعوم؟

هل تقتصر على فلسطين المحتلة بالفعل، أو التي تقع في زمام الاحتلال؟

هل تتوسع قليلاً فتشمل سيناء؛ التي سنرى في المحور الثالث من هذا البحث أنهم يطلقون عليها (سيناء المصرية!)؟

هل تتوسع أكثر وأكثر فتلتهم جزءاً أكبر من أرض مصر؛ قيل إنه يثزل على الأقل دلتا النيل بأكملها؟!

[٤/٣/٢] ثم تبقى علامات استفهام تاريخية وآنية؛ لا إجابة لها؛ لا في النص؛ ولا في الواقع؛ منها:

لماذا لم يمكن الله لموسى والمسلمين معه في أرض مصر، بل خرجوا منها إلى الأبد؛ مع أنها داخلية في العهد المزعوم؟ وما معنى هذا النص المذكور في سفر الخروج: (فَنَزَلْتُ لِأُنْقِذَهُمْ مِنْ أَيْدِي الْمِصْرِيِّينَ، وَأُضْعِدَهُمْ مِنْ تِلْكَ الْأَرْضِ إِلَى أَرْضٍ جَيِّدَةٍ وَوَاسِعَةٍ، إِلَى أَرْضٍ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلًا، إِلَى مَكَانٍ الْكُنْعَانِيِّينَ وَالْحِثِّيِّينَ وَالْأَمُورِيِّينَ وَالْفِرِزِّيِّينَ وَالْحَوِيِّينَ وَالْيَبُوسِيِّينَ)^(١).

ثم: لماذا لم يأذن الله لموسى بالرجوع إلى الأرض الموعودة بعد أن أهلك الله فرعون وجنوده؟

ولماذا لم يُصرِّح قادة إسرائيل في العصر الحديث بتمسكهم بكامل العهد الإلهي لهم في وراثة هذه الأرض كلها؛ من النيل إلى الفرات؟ لماذا اكتفوا بفلسطين وحدها حتى الآن؟

ومع ذلك كله: لماذا لم يضعوا حدوداً لدولتهم حتى الآن؟ ولماذا جعلوا شعار دولتهم في علمهم الرسمي معبراً عن كامل الأرض الموعودة، مع كتابة ذلك على بيتهم السياسي؛ (الكنيسة)؟ إن كل هذه التداعيات المنطقية تنال من أساس هذا العهد المزعوم، وتزعزع الثقة المنطقية فيه.

[٤/٢] مصر سلمت غذاء العالم

فحينما يشتد الجوع في الأرض: يدخل إبراهيم مع زوجه سارة إلى مصر: (وحدث جوع في الأرض. فانحدر إبراهيم إلى مصر ليتغرب هناك. لأن الجوع في الأرض كان شديداً)^(٢).

وهو ما يحدث مع إخوة يوسف فيما بعد: (وقال إني قد سمعت أنه يوجد قمح في مصر. انزلوا إلى هناك واشتروا لنا من هناك لنحيا ولا نموت...)^(٣).

(١) خر ٥: ٨٣.

(٢) تك ١٢: ١٠.

(٣) تك ٤٢: ١، وما بعده من أعداد.

وهذا يثير تساؤلاتٍ ربما لا تقع تحت حصرٍ منها:

هل هذا هو السبب في الطمع الدائم في أرض مصر: خلال حقب التاريخ المتطاولة؟

وهل يكون هو العلة في تلفيق العهد الرباني المزعوم لبني إسرائيل في وراثة مصر؟

وهل يدفع هذا الاعتقاد أعداء مصر إلى تقويضها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وحضارياً؛ لتيسير افتراسها؛ أرضاً وشعباً؟!

[٥/٢] من هوية مصر إلى هوية المصريين،

وهذه تدرج منطقي: لأن الإنسان ابنُ بيئته، فماذا عن المصريين في العهد القديم؟

[١/٥/٢] مصر تقتل الرجال وتستحي النساء،

وهذا نصٌ كلام إبراهيم لزوجته سارة: (وحدث لما قرب أن يدخل مصر أنه قال لساراي امرأته إني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر، فيكون إذا رآك المصريون أنهم يقولون هذه امرأته. فيقتلونني ويستبقونك. فحدث لما دخل إبرام إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة أنها حسنة جداً^(١)).

فهل هذه فكرة اليهود عن المصريين حتى اليوم، أم يعدون ذلك -إن صحّ- أنها من التاريخ؟

وماذا يكون تخطيطهم بناءً على هذه الخلفية الذهنية عن المصريين؟

إن وراء النص ما وراءه من توقعات مفتوحة على كل الآفاق، ولا نقول هذا من عنديات أنفسنا، ولا رجماً بالغيب، بل هذه نصوصهم في عهدهم القديم المقدس: (ثُمَّ قَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «قُلْ لِهَارُونَ: خُذْ عَصَاكَ وَمُدَّ يَدَكَ عَلَى مِيَاهِ الْمِصْرِيِّينَ، عَلَى أَنْهَارِهِمْ وَعَلَى سَوَاقِيهِمْ، وَعَلَى أَجَامِهِمْ، وَعَلَى كُلِّ مُجْتَمَعَاتِ مِيَاهِهِمْ لِتَصِيرَ دَمًا. فَيَكُونُ دَمٌ فِي كُلِّ أَرْضِ مِصْرَ فِي الْأَخْشَابِ وَفِي الْأَحْجَارِ) ثم: (وَحَفَرَ جَمِيعُ الْمِصْرِيِّينَ حَوَالِي النَّهْرِ لِأَجْلِ مَاءٍ لِيَشْرَبُوا، لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ مَاءِ النَّهْرِ^(٢)) ثم: (وَيُمَيِّزُ الرَّبُّ بَيْنَ مَوَاشِي إِسْرَائِيلَ وَمَوَاشِي الْمِصْرِيِّينَ. فَلَا يَمُوتُ

(١) تك ١٢: ١١-١٤.

(٢) خر ٧: ٢٤.

مِنْ كُلِّ مَا لَيْتِي إِسْرَائِيلَ شَيْءٌ^(١)، ثُمَّ: (فَفَعَلَ الرَّبُّ هَذَا الْأَمْرَ فِي الْغَدِ. فَمَاتَتْ جَمِيعُ مَوَاشِي الْمِصْرِيِّينَ. وَأَمَّا مَوَاشِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَلَمْ يَمُتْ مِنْهَا وَاحِدٌ)^(٢)، ثُمَّ: (وَلَكِنْ جَمِيعُ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُسَنَّ كَلْبَ لِسَانِهِ إِلَيْهِمْ، لَا إِلَى النَّاسِ وَلَا إِلَى الْبَهَائِمِ. لِكَيْ تَعْلَمُوا أَنَّ الرَّبَّ يُمَيِّزُ بَيْنَ الْمِصْرِيِّينَ وَإِسْرَائِيلَ)^(٣)، ووضوح النصوص وصراحتها تكفيها أي تعليق!

[٢/٥/٢] المصريون لا يستطيعون سياسة أنفسهم:

(وَلَمَّا جَاعَتْ جَمِيعُ أَرْضِ مِصْرَ وَصَرَخَ الشَّعْبُ إِلَى فِرْعَوْنَ لِأَجْلِ الْخُبْزِ، قَالَ فِرْعَوْنَ لِكُلِّ الْمِصْرِيِّينَ: اذْهَبُوا إِلَى يَوْسُفَ، وَالَّذِي يَقُولُ لَكُمْ افْعَلُوا)^(٤).

والاعتراض هنا ليس على عبقرية يوسف، فالقرآن يحكي ذلك، ونحن نسلم به، بل على ما ترتب على هذه العبقرية، وهذه هي النصوص القاطعة على عجز أهل مصر عن إدارة شؤونهم؛ خاصة الاقتصادية منها، وعلى استعداد أهل مصر للتخلي عن استقلالهم السياسي؛ فقط: لملا بطونهم:

□ فهو يدبر لهم أمورهم الاقتصادية: (فَلَمَّا فَرَعَتِ الْفِضَّةُ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ وَمِنْ أَرْضِ كَنْعَانَ أَتَى جَمِيعُ الْمِصْرِيِّينَ إِلَى يَوْسُفَ قَائِلِينَ: «أَعْطِنَا خُبْزًا، فَلَمَّاذَا تَمُوتُ قَدْ أَمَلَكْ؛ لِأَنَّ لَيْسَ فِضَّةً أَيْضًا»)^(٥).

□ ويرسل إلى أبيه بهذه الرسالة عبر إخوته: (وتخبرون أبي بكل مجدي في مصر، وبكل ما رأيتم وتستعجلون وتنزلون بأبي إلى هنا)^(٦)، ولا بأس حتى الآن، غير أن النصوص تتجه وجهة غريبة: (وخذوا أباكم وبيوتكم وتعالوا إلي، فأعطيكم خيرات أرض مصر وتأكلوا دسم الأرض)^(٧)، ثم تأخذ منحى سياسياً حاداً: (لا تحزن عيونكم على

(١) خر ٩: ٤.

(٢) خر ٩: ٦.

(٣) خر ٩: ٧.

(٤) تك ٤١: ٥٥.

(٥) تك ٤٧: ١٥.

(٦) تك ٤٥: ١٣.

(٧) تك ٤٧: ١٨.

أناثكم؛ لأن خيرات جميع أرض مصر لكم^(١)، هكذا دون أدنى تحفظ؛ جميع خيرات أرض مصر فقط لإسرائيل وبنيه!

□ فإذا استظهرنا ذلك كله كانت الطامات في انتظارنا: (فاشترى يوسف كل أرض مصر لفرعون؛ إذ باع المصريون كل واحد حقله؛ لأن الجوع اشتد عليهم، فصارت الأرض لفرعون! وأما الشعب فنقلهم إلى المدن من أقصى حد مصر إلى أقصاه)^(٢).

وثم سؤالان تعليقاً على هذين النصين الأخيرين المقدسين عند من يعتقد بهذا:

الأول: هل المصريون على استعداد لبيع أرضهم؛ لسد جوع بطونهم؟

الثاني: هل خرجت أرض مصر من ملكية مواطنيها، وصارت ملكاً لمن يحكمها منذ أيام يوسف النبي؟

□ ولا يقف الأمر عند هذا الحد الخطير، بل تنتقل النصوص المقدسة لدى أصحابها إلى أفق أخطر؛ وهو الزعم أن بني إسرائيل أصحاب مساهمات حضارية في مصر القديمة؟

يقول كتابهم المقدس: إن العبرانيين المستعبدين بنوا مدينتي المخازن فيثوم ورعمسيس.

وتدل السجلات القديمة على أن هاتين المدينتين بنيتا في ١٢٩٠ ق/م، لكن كثيراً من المؤرخين يجزمون بأن العبرانيين قد غادروا مصر في ١٤٤٦ ق/م فكيف أمكنهم أن يبنوا المدينتين بعد مغادرتهم مصر بنحو ١٥٠ سنة؟

هناك نظريتان على ذلك:

١- أن الخروج حدث فعلاً ١٢٩٠ ق/م، ويطلق على هذه النظرية: نظرية التاريخ المتأخر للخروج.

٢- أن رمسيس فرعون مصر في ١٢٩٠ ق/م لم يشيد مدينتي المخازن فيثوم ورعمسيس، بل أعاد تسميتهما، وكان من المألوف عند أي حاكم مصري أن يجري تحسناً على مدينة، ثم يدعي أنه بناها، وهكذا يمحو كل السجلات عن مؤسسيها الأقدمين^(٣).

(١) تك ٤٧: ٢٠.

(٢) تك ٤٧: ٢١.

(٣) يُنظر: أحمد فخري - مصر الفرعونية: موجز تاريخ مصر منذ أقدم العصور حتى عام ٣٣٢ ق.م - ط ٨ دار الأنجلوا المصرية - القاهرة ١٩٩٥، ص ٤١٨: ٤٢٠.

[٣/٥/٢] احتقار المصريين للebraانيين؛

يحدثنا العهد القديم أن المصريين كانوا لا يخالطون العبرانيين؛ ولا يأكلونهم: (لأنَّ الْمِصْرِيِّينَ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يَأْكُلُوا طَعَامًا مَعَ الْعِبْرَانِيِّينَ، لِأَنَّهُ رَجَسٌ عِنْدَ الْمِصْرِيِّينَ)^(١).

فهل تنتقل العادات والتقاليد في عصر ما إلى مرتبة المبادئ الفكرية، ويُدان بها أهل البلاد إلى أبد الآبدين؟

إننا لو طبقنا هذا على عادات اليهود، وتقاليدهم الممتدة عبر التاريخ؛ فلن يكون ذلك في صالحهم أبدًا؟

والمفاجأة مع كل هذا: أن التفسير التطبيقي للكتاب المقدس يرى المصريين من هذه التهمة الغربية: «وصلت عائلة يعقوب إلى مصر في أيام مجد الفراعنة، وبمرور السنين أصبحت هذا العائلة العبرانية أمة ضخمة، ولكنهم كأجانب قدموا حديثًا للبلاد كان أسلوب حياتهم يختلف كل الاختلاف عن أسلوب حياة المصريين، فكان بنو إسرائيل يعبدون الله الواحد، بينما كان المصريون يعبدون إلهة عديدة، وكان العبرانيون قومًا رحلًا، بينما كان المصريون أصحاب حضارة راسخة، وكان العبرانيون رعاة بينما كان المصريون بناء، وكانت المرأة العبرانية متخلفة بينما شغلت النساء المصريات مكانة بارزة في المجتمع، ولكل هذه الاختلافات: انفصل العبرانيون مكانيًا عن سائر المصريين» فالعبرانيون هم الذين حددوا إقامتهم مكانيًا في مصر، وليس المصريون هم الذين عزلوهم!

[٤/٥/٢] هل أموال المصريين مباحة لليهود؟

في صراحة تفوق الحد يحدثنا العهد القديم أن من حق بني إسرائيل أن يحتالوا بكل الوسائل؛ لينتزعوا أموال الشعب المصري! (وَفَعَلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ بِحَسَبِ قَوْلِ مُوسَى؛ طَلَبُوا مِنَ الْمِصْرِيِّينَ أَمْتَعَةً فَضِيَّةً وَأَمْتَعَةً ذَهَبٍ وَثِيَابًا)^(٢)، وكان هذا الطلب على سبيل العارية، ثم: (وَأَعْطَى الرَّبُّ نِعْمَةً لِلشَّعْبِ فِي عِيُونِ الْمِصْرِيِّينَ حَتَّى أَغَارَوْهُمْ. فَسَلَبُوا الْمِصْرِيِّينَ)^(٣)، فتحولت العارية المباحة إلى عملية نصب خسيصة!

(١) تك ٤٣: ٣٢.

(٢) خر ١٢: ٣٥.

(٣) خر ١٢: ٣٦.

فإذا كان تاريخاً، وقد مضى، فهل من المستهدف الآن إحياء هذا التاريخ في واقعنا المعيش؟ هل من المخطط سلب المصريين كل ما يملكون من مقدرات؛ بدعوى أن هذا مشروع في كتاب اليهود المقدس؟

المحور الثالث

بعض الآثار السياسية لهوية مصر في نصوص العهد القديم^(١)

[١/٣] علينا أن نكون على ذكر دائم بما قاله بن جوريون رئيس الوزراء اليهودي الأسبق عام ١٩٤٨م حين وقف ممثلاً لليهود في الأمم المتحدة: «وقد لا تكون فلسطين لنا عن طريق الحق السياسي أو القانوني، ولكنها حق لنا على أساس ديني فهي الأرض التي وعدنا الله وأعطانا إياها من الفرات إلى النيل.»

ثم يضيف: «ولذلك وجب على كل يهودي أن يهاجر إلى فلسطين، وأن كل يهودي يبقى خارج إسرائيل بعد إنشائها، يعتبر مخالفاً لتعاليم التوراة، بل إن هذا اليهودي يكفر يومياً بالدين اليهودي.»
والسؤال: هذا اكتفى اليهود بهذا الحق المزعوم؟

والإجابة: لا، بل إن الإشكالية الآن لم تصبح في تنفيذ هذه العهود المزعومة، بل في مناقشة تفاصيلها؛ أتقتصر فقط على أرض فلسطين، أو تتسع لتشمل معها سائر بلاد الشام، أو تتعلق بفتصير من الفرات إلى النيل؛ كما هو مكتوب على كنيستهم، ومرسوم على علمهم، مدعماً بعدم وجود حدود مرسومة لهذا الكيان المغتصب؟

ويتهرب منظرو اليهود اليوم من الإجابة على هذا السؤال، بمراوغة مكشوفة؛ قائلين: إن ثم فرقا بين دولة إسرائيل، وأرض إسرائيل المعهودة الموعودة!!

[٢/٢] حدود العهود الكتابية الجغرافية^(٢)

يفرق اليهود بين ما يسمى بـ (أرض إسرائيل) ودولة (إسرائيل المعاصرة) فأرض إسرائيل

(١) يُنظر: عابد توفيق الهاشمي - العقيدة اليهودية في فلسطين ونقدها - ط ١ - دار اقرأ - اليمن ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م. ص ٢٢، وما بعدها.

(٢) يُنظر: إسرائيل شاحاك - الديانة اليهودية وتاريخ اليهود - ترجمة رضا سلمان - ط ٤ - شركة المطبوعات للتوزيع والنشر - ١٩٩٧م - ص ٢٢١، وما بعدها.

تذكر التوراة حذراً تفصيلية كبيرة لها تتجاوز حدود فلسطين. ففي سفر التثنية: «الرب إلهنا كلمنا... تحولوا وارتحلوا وانزلوا جبل الأموريين وكل ما يليه من العربية والجبل والسهل والجنوب وساحل البحر أرض الكنعانيين ولبنان إلى النهر الكبير نهر الفرات... ادخلوا وتملكوا الأرض التي أقسم الرب لأبائكم». وفي سفر التكوين: «في ذلك اليوم قطع الرب مع إبراهيم ميثاقاً قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر... إلى النهر الكبير نهر الفرات...». وكذلك في سفر التثنية: «الرب كلم يشوع قائلاً: «فالآن قم أعبر هذا الأردن أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها هم آي. إسرائيل. كما سوضع تدوسه بطون أقدامهم لكم أعطيها كما كلمت موسى. من البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات جميع أرض الحثيين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تخمكم». وهناك تفصيل أكبر في سفر العدد: ١٢-١/٣٤.

وهذه العهود التي تعطيهم كل هذه الأراضي الشاسعة تصطدم مع ما يسمى الآن بدولة إسرائيل لأنه ليس منها شيء خارج حدود فلسطين بل وفي جزء من فلسطين وهذا يقودنا إلى التفرقة بين ما يسمى بـ (أرض دولة إسرائيل) و(أرض إسرائيل) أو (أرض الميعاد). فما يسمى بدولة إسرائيل هو هدف مرحلي عند

اليهود يتناسب مع الظروف الراهنة للعالم وبالذات ما هو داخل فلسطين وما حولها من الدول. وبعبارة أخرى هذه الدولة الآن تعتبر خطوة تكتيكية ونواة (أرض إسرائيل) أو (أرض الميعاد) وهي المذكورة في عهودهم التوراتية، وقد سبق أن ذكرت في (البعد العقائدي اليهودي في فلسطين) تصريحات زعمائهم في هذا المعنى وأضيف هنا ما قاله إسرائيل شاحاك: «ويجري التداول اليوم بعدد من الصيغ المتباينة لحدود أرض إسرائيل التوراتية التي تفسرها مراجع حاخامية كحدود تعود إلى الوضع المثالي، للدولة اليهودية. والصيغة الأبعد أثراً تشتمل ضمن هذه الحدود: كامل سيناء، وجزءاً من شمال مصر وحتى ضواحي القاهرة في الجنوب، وكامل الأردن وجزءاً كبيراً من العربية السعودية، وكامل الكويت وجزءاً من تركيا (حتى بحيرة فان) في الشمال، وقبرص في الغرب».

وهذا ما يفسره العلم الذي وضعوه لدولتهم حيث لَوْن الأعلى والأسفل بالأزرق رمزاً لنهري الفرات والنيل ووضعت في وسطه نجمة داود السداسية رمزاً إلى دولة داود وسليمان. بل إننا نرى أنهم يطمعون بأكثر من هذا وهو كل أرض داستها أقدامهم وهذا هو ما ذكرته قبل قليل في سفر يشوع: «كل موضع تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته...». وفي ضوء هذا قال ابن غوريون أول رئيس وزراء لدولة اليهود: «حدود دولتنا حيث تصل أقدام جيشنا».

وقال هرتزل للمستشار الألماني (هوهنكر) حيث سأله عن الأرض التي يريد: «سنطلب ما نحتاجه، وتزداد المساحة المطلوبة مع ازدياد السكان».

أما بالنسبة للقرآن فكما ذكرت سابقاً لم يذكر سابقاً لم يذكر حدوداً تفصيلية للأرض التي كتبها الله للمسلمين من بني إسرائيل إلا أن إجماع العلماء على أنها ضمن حدود بلاد الشام، ورجحت أنها لا تعدو عن كونها قرية بيت المقدس، ثم بعد ذلك توسع القوم من خلال حروب قاموا بها حول تلك القرية. هذا غير ما ورثوه من أرض مصر وهذا كان بسبب ظلم فرعون لهم وصلاحهم في ذلك الوقت وليس من الأرض التي قال الله إنه قد كتبها لهم كما بينت سابقاً.

وعندما نظرنا في كتب التاريخ لم نجد ما قالته التوراة عن دولتهم الواسعة ولم نجد دولتهم تجاوزت حدود فلسطين بل لم يكتمل لهم حكم فلسطين كاملة وبقي أهلها الأصليون يشاركونهم السكنى فيها. كما أنه لا يوجد في الوثائق الآشورية أي أثر لفترة داود وسليمان التي يعتد بها اليهود وأكثر ما ذكرت هذه الوثائق أن هناك دولتان لبني إسرائيل في أجزاء من فلسطين. إلى جوار دول أخرى لغيرهم فيها وكذلك النصوص المصرية لا ذكر فيها لداود وسليمان ودولتهما وإنما ذكرت بعد داود وسليمان وجود دولتين إسرائيليتين فيها وأن غير الكنعانيين (السكان الأصليين) في فلسطين شاركهم كذلك بعض شعوب البحر مثل البلس وغيرهم فاستقروا على الشاطئ ضمن كيانات سياسية خاصة بهم والتقيت السوروية لم تذكر أي أثر لليهود أو لبني إسرائيل في سورية. وليس فيها أثر لوجود سياسي في دمشق وجنوبها سوى ما تدعيه المصادر التوراتية. وهذا ما يعيدنا إلى التصور القرآني من أن دولتهم لم تكن بذلك الاتساع ولا بذلك الاستقرار والثبات.

[٣/٣] سيناء الفلسطينية

يقول د. محمد عفيفي تحت عنوان: سيناء: الحلم الصهيوني يتجدد: (١)

□ على الرغم من فشل مشروع هرتزل لإقامة مستوطنات يهودية في سيناء في مطلع القرن

(١) <http://www.acrseg.org/٦٤٤٦>، وينظر:

.. كمال حبيب: القضية الفلسطينية تعيد الجدل حول هوية مصر، على موقع:

<http://www.islamweb.net/ahajj/article/16242/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B6%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D8%B9%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%84-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D9%87%D9%88%D9%8A%D8%A9-%D9%85%D8%B5%D8%B1>

العشرين، بغرض أن تكون هذه المستوطنات بداية حقيقية لإقامة الوطن القومي لليهود والدولة الصهيونية الجديدة، إلا أن الحلم الصهيوني في سيناء لم ينقطع أبدًا. ففي تلك الأثناء حدثت مشكلة الحدود ما بين مصر والدولة العثمانية، هذه المشكلة التي عُرفت بعد ذلك باسم «مشكلة طابا الأولى» تميّزًا لها عن مشكلة طابا الأخيرة التي حدثت بين مصر وإسرائيل من أجل ترسيم الحدود، إذ تازمت العلاقات المصرية العثمانية في عام ١٩٠٦ بسبب رغبة الدولة العثمانية في مد نفوذها إلى خليج العقبة لتأكيد سيطرتها على المشرق العربي، ومناوئة الوجود البريطاني في مصر، استعدادًا للحرب العالمية الأولى التي حدثت عام ١٩١٤. وكانت بريطانيا، التي تحتل مصر آنذاك، ترى ضرورة تحجيم الدور العثماني في مصر، والانتصار لوجهة النظر المصرية بتبعية طابا إلى السيادة المصرية لا إلى السيادة العثمانية. وانتهت هذه المشكلة بنجاح الضغوط البريطانية - المصرية على استانبول وترسيم الحدود المصرية العثمانية.

□ من هنا تجددت أحلام المشروع الصهيوني في الاستيطان في سيناء، إذ ظن الصهاينة أن استقرار واطمئنان السياسة البريطانية في مصر سيكون عاملاً هاماً في الضغط على الحكومة المصرية، وأن بدايات الصراع البريطاني العثماني سوف تكون محفزاً يُشجع بريطانيا على إقامة مستوطنات يهودية حاضرة في سيناء من الممكن أن تكون مخلب قط في مواجهة الدولة العثمانية في فلسطين.

□ وعلى هذا عادت المشاريع الصهيونية من جديد لتشجيع الاستيطان في سيناء، وكان من أهم هذه المشاريع مشروع كنزفيتش (١٩٠٨-١٩١٢)، والكسندر كنزفيتش هو إنجليزي يهودي كان بمثابة وكيل القنصل البريطاني في غزة. من هنا بدأ مشروعه الاستيطاني بمحاولة شراء الأراضي في مدينة رفح المصرية، ثم تقدم بمشروع متكامل إلى المعتمد البريطاني في مصر آنذاك «جورست»، في محاولة للحصول على دعم بريطانيا في شراء اليهود للأراضي على الحدود المصرية العثمانية. لكن جورست عاد ليؤكد مجددًا نفس الرد الذي انتهى إليه المعتمد البريطاني السابق كرومر بالنسبة لمشروع هرتزل؛ بأن هذا المشروع الجديد لا يمكن تحقيقه في الظروف الحالية. ولم تصب خيبة الأمل كنزفيتش فاستمر في عمليات شراء الأراضي في المناطق الحدودية بين مصر وفلسطين، على أمل أن تكون هذه الأراضي هي نقطة الانطلاق للدولة

الصهيونية الوليدة. ويرجح البعض بأن كنزفيتش قد نجح في نهاية عام ١٩١١ في شراء حوالي عشرة آلاف فدان بهدف جذب المستوطنين اليهود إليها.

وقد أثارت هذه العمليات المريبة في شراء الأراضي من جانب اليهود الريبة والشك في الأوساط المصرية والبريطانية وحتى العثمانية في استانبول. ففي عام ١٩١٢ يرسل «كتشنر»، المعتمد البريطاني، رسالة إلى وزارة الخارجية البريطانية يشير فيها إلى رفض الحكومة المصرية المستمر لعمليات الاستيطان في سيناء، وإلى أنه نفسه قد أبلغ كنزفيتش أن شراء اليهود للأراضي قرب الحدود المصرية الفلسطينية هو أمر غير شرعي، وأن إجراءات الشراء لا يمكن تسجيلها قانونيًا. وفي استانبول يرسل القائم بالأعمال في السفارة البريطانية هناك رسالة إلى لندن مفادها عدم قانونية شراء كنزفيتش للأراضي على الحدود، وأن هذا الأمر يجرح الحكومة البريطانية. وفي رسالة تالية تطالب السفارة البريطانية في استانبول السلطات المختصة بإيقاف شراء الأراضي لصالح اليهود على الحدود الفلسطينية المصرية، نظرًا لحساسية هذا الأمر على المستوى الدولي، ومنع إنشاء مستوطنات قرب الحدود المصرية العثمانية.

من هنا تجمعت كل العوامل الدولية والمحلية لإفشال مشاريع الاستيطان اليهودي في سيناء؛ فبالنسبة لمصر انتبعت الحكومة المصرية مبكرًا لخطورة بيع الأراضي في المناطق الحدودية وأصدرت قرارات بتحريم تملك الأراضي في هذه المناطق بالنسبة للأجانب، وعدم جواز انتقال حق الانتفاع إلا بموافقة وزارة الحربية لحساسية هذه المناطق وتبعيتها لشئون الحدود، بل إنها اشترطت حتى لتملك المصريين أنفسهم العقارات والأراضي في تلك الجهات الحدودية، ضرورة الحصول على إذن من وزير الحربية. وبالنسبة لبريطانيا لم ترحب كثيرًا بفكرة إنشاء مستوطنات في سيناء، لأنها أدركت أن ذلك سيزيد من تعقيدات الأجواء الدولية، لا سيما وأن العالم آنذاك كان يعيش على دقات طبول الحرب العالمية الأولى. فضلًا عن محاولة بريطانيا إبعاد أي توتر عن منطقة قناة السويس التي أصبحت منطقة استراتيجية بريطانية، خاصة مع هبوب رياح الحرب العالمية الأولى. وبالنسبة لاستانبول كانت مواجهة مشاريع الاستيطان اليهودي قد أصبحت الورقة الأخيرة في يدها لتأكيد سيادتها ونفوذها في المشرق العربي، وخاصةً في فلسطين، وتجميل وجهها أمام العرب والعالم الإسلامي.

□ وهكذا مُنيت جميع مشاريع الاستيطان اليهودي المبكرة في سيناء بالفشل نتيجة يقظة الحكومة المصرية، وتعقيدات السياسة الدولية. لكن الحلم الصهيوني في سيناء لن ينتهي بل سيأخذ أبعادًا جديدة بعد صدور وعد بلفور (١٩١٧) بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. وعلى الرغم من تركيز الجهود الصهيونية منذ ذلك الحين على فلسطين لإقامة الوطن القومي والدولة اليهودية، إلا أن سيناء ستظل جزءًا من الحلم الصهيوني بدولة إسرائيل الكبرى؛ إذ لن تنسى إسرائيل أبدًا أن سيناء، وفقًا للعقيدة الصهيونية، هي «فلسطين المصرية».

الخاتمة: من نتائج هذا البحث:

- أن قضية التوسع الاحتلالي الصهيوني تتمثل عند أصحابها في أمرين رئيسين: العقيدة الدينية التي ينطلقون منها، والصراع الوجودي الذي يحافظون عليه.
- أن الفكر لا يقاوم إلا بالفكر؛ تمامًا كما أن السلاح لا يقاوم إلا بالسلاح!
- أن الذي يدعُ هويته نهبًا للآخر؛ يرسمها، ويحرفها، ويصدرها؛ فإنه لا يظلم هويته فحسب، بل يسعى من حيث لا يشعر للقضاء على هذه الهوية الذاتية؛ ليشكلها الآخر العدو المحتل!!

مراجع البحث

- إسرائيل شاحاك - الديانة اليهودية وتاريخ اليهود - ترجمة رضا سلمان - ط ٤ - شركة المطبوعات للتوزيع والنشر - ١٩٩٧ م.
- ديفيس، م: وطن إسرائيل في أمريكا [بيت إسرائيل بأمريكا] دار نشر ماجنس، الجامعة العبرية، القدس ١٩٧٠.
- رشاد عبد الله الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت أغسطس ١٩٩٧ م.
- رشاد عبد الله الشامي، الوسيط في علم الأديان، ط ١، دار الفكر المعاصر، صنعاء ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- عابد توفيق الهاشمي، العقيدة اليهودية في فلسطين ونقدها - ط ١ - دار اقرأ - اليمن ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- محمد نعمان جلال، مجدي المتولي، هوية مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، إصدارات مكتبة الأسرة، ١٩٩٧.
- هورست كلينغل - تاريخ سوريا السياسي ٢٠٠٠-٢٠٠٣ ق.م، ترجمة سيف الدين دياب ط ١ - دار المتنبي دمشق - ١٩٩٨ م.
- هيرمان شمعون: الهوية اليهودية .. نظرة سيكولوجية اجتماعية، زهوت يهوديت . مباط سيكولوجي حفراقي، المكتبة الصهيونية، القدس، ١٩٧٩.

Dr Miller: The study of social relationhip situatio, jdentity, and social intraction, in s.kock phycology: A study and society, new york, Mc Grawhill, 1963

الأصالة والمعاصرة في خطاب الهوية عند مولود قاسم نايت بلقاسم

الدكتورة/ نعيمة إدريس (*)

الملخص

إن الموجهات أو المنطلقات والمبادئ هي القاعدة الفلسفية لأي فكر يريد أن يضع لنفسه مكانا في المجتمع، ويهيكل الطموحات الحضارية في مشاريع ملموسة، منطلقة من أفكار يتم بواسطتها تجسيد البناء الحضاري المرتقب على أرض الواقع، من هنا نجد مولود قاسم نايت بلقاسم يحدد نوعين من هذه الموجهات للفكر والعمل.

أولا: من جهة السلب وهذا من أجل تفاديها وهي عوائق الأصالة، وموجهات أخرى من جهة الإيجاب هي مقومات الأصالة يجعلها أفكارا ومنطلقات يبني عليها أهدافه المتوخاة.

الموجهات من جهة السلب تتلخص في نبذ أمور والتخلي عنها تمهيدا لبناء حضاري يواكب الزمن والعصر هي عوائق الأصالة وتتمثل في:

□ الجمود وما يقابله من (الهمود والخمود...).

□ الانفصالية.

□ المركوبية.

□ الثالوث الجهنمي: (النسخ، المسخ، الفسخ).

أما الموجهات الإيجابية فقد جعلها مفكرنا خلفية يؤسس من خلالها مقومات الأصالة التي هي الشرط لبناء الحضارة وجعلها في مقومين:

□ الإنية (الهوية)

□ الأصالة.

والمؤكد أنه توجد أفكار كثيرة مبتكرة من قبل مولود قاسم إلا أنه يشير بنفسه إلى مصادر فكره الإسلامية والغربية على حد سواء أهمها أفكار الفيلسوف ابن سينا والشيخ عبد الحميد ابن باديس وعثمان أمين فيلسوف الجوانية إلى جانب الفلاسفة الألمان وفي هذا البحث سنعالج إن شاء الله معضلة الهوية الجزائرية من منظور مفكر جد متميز الذي قال: «لقد كنا في العهد الاستعماري معلقين في الهواء بين عالمين، منزوعة عنا جنسيتنا الجزائرية، وغير معترف بنا، ولا معاملين كفرنسيين، ومع ذلك كنا أكثر ما نكون اعتزازا بذاتيتنا، وتعلقا بمقومات شخصيتنا، من دين ولغة وتقاليد، وبعدا عن كل ما ينال من قدسيتنا».

وعموما نقول إن مفهوم الأصالة والمعاصرة عند أستاذنا مولود قاسم يتسم بالمرونة والشمولية وبعد النظر بحيث ينتفي عنده ذلك الفصل الراديكالي التعسفي بين المفهومين فهو ينظر إلى العلاقة التي تربط بينهما كجدلية أساسية لا انفصام لها لأن الأصالة عنده تتضمن بحكم الحد والمضمون التفتح والعالمية والتطور والتقدم، هذا ما سنتطرق إليه تفصيلا إن شاء الله.

تمهيد

شهدت الساحة العربية توترات شديدة بين ثنائيات عديدة لمعنى واحد: التقليد والتجديد، المحافظة والتحديث، الجمود والتحرر، الرجعية والتقدمية، الأنا والآخر، الداخل والخارج، المحلي والعالمي، القديم والجديد، التراث والحداثة، ومنها الأصالة والمعاصرة والتي جدت منذ عصر النهضة، وتوجد الآن في المجتمع العربي مجموعة تدعو تصرّيحاً أو تلويحاً إلى تقليد الغرب جملة وتفصيلا، بهدف الخروج من وضعنا البائس، فبعضهم يفسر هذا الميل بالقانون الاجتماعي الذي ذكره ابن خلدون، القاضي بأن المغلوب مجبور على تقليد الغالب في كل شيء، فأمتنا العربية على الصعيد الثقافي لا تبدأ من العدم بل هي تستند إلى إرث ثقافي غني، وما يشغلها الآن هو كيف توازن بين هذا التراث وبين متطلبات العصر الذي نعيش فيه؟ هل تتمسك بالثقافة المتوارثة التي ألفتها أم تهجرها إلى ثقافة مستوردة؟

خطر أن يتهدد أنها لأنها إن تمسكت بالقديم مكتفية به عاشت خارج الزمان، وأن تلبست الجديد بلا روية عاشت خارج المكان. ومن أجل النهوض بالأمة العربية وجعلها تواكب العصر وإنقاذها مما تتخبط فيه، نجد من المفكرين العرب من يفكر في حاضر الأمة ومستقبلها

بواسطة ماضي الغرب وحاضره، ومن المفكرين من يفكر في حاضر الأمة العربية ومستقبلها بواسطة الماضي العربي الإسلامي، هؤلاء يعيشون المستقبل في التراث دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة تجديد هذا المضمون، ولا حتى ربطه بالزمان والمكان^(١)، في هذا الإطار تطرح إشكالية «الأصالة والمعاصرة» في الفكر العربي الحديث والمعاصر^(٢)، والتي فكر بها مولود قاسم مليا في الإشكالية وأبدى رأيه وموقفه منها.

مولود قاسم نابت بلقاسم: مسيرة وفكر

الإطلاع على سيرة مولود قاسم (١٩٢٧-١٩٩٢) يظهر أنه مفكر موسوعي، أراد أن يلم بكثير من الاختصاصات، فهو يكتب ويحاضر بخمس لغات، فالثقافة الموسوعية تتجلى عنده في الجمع بين ما يبدو نوعا من التضاد، بين الفلسفة والفقه أي بين العقل والنقل، وكان أغلب تكوينه عصاميا إلا مجال الفلسفة الذي كان اختصاصه في الدراسة الجامعية، أما اهتمامه بالتاريخ مثلا أو بالفقه، أو باللغات، فقد كان من تلقاء نفسه، كما أنه استفاد استفادة كبيرة من مسيرته الدراسية، بدءا بثقافة الكتاب والمدارس والزوايا، كما نهل العلم من كبار شيوخه في الجزائر وتونس والقاهرة، وبعد انتقاله إلى أوروبا استفاد من مناهج الدراسة العصرية، ومن الجدل الفكري، خاصة المدارس العقلية الألمانية ذات الاتجاه العقلاني، وتعمق في فلسفة فيخته، وكانط وغيرهما، وازداد تعلقه بما كتبه هؤلاء عن الأمة الألمانية، وأججها السالفة، فما عساه إلا أن يحذو حذوهم، ويقدم للجزائر ما قدموه لألمانيا، إضافة إلى كل هذا تشربه من فكر الحضارة الإسلامية، وهذا واضح في أفكاره، مثل فكرة الصحوة لجمال الدين الأفغاني، والإنية لابن سينا، وفكرة المركوبية لمالك بن نبي.

مصادر فكره:

ابن سينا: في معرض حديثه عن الإنية يؤكد مولود قاسم أن هذا المصطلح هو الأساس في الكوجيتو الديكارتي. يقول: «وهذا التصور لابن سينا هو الذي كان الأصل في ذلك الكوجيتو

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

لبنان، ١٩٩١، ط ١، ص ١٠٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٣-١٠٤.

الديكارتي المعروف، الذي يقول أنا أفكر، فأنا إذا موجود^(١). ويذكر في موضع آخر مؤكدا هذا الرأي فيقول: «هذه الكلمة «الإنية» هذه الكلمة ليست من إبداعنا، فهي لذلك القطب في تاريخ الحضارة الإنسانية العالمية، وهو أبو علي بن سينا، فابن سينا هو الذي نحت هذه الكلمة، ما معنى الإنية؟ من «إني» وهي موجودة ومفصلة ومشروحة في كتابه المشهور «الإشارات والتنبيهات»^(٢).

هذا يوحى لنا أن مولود قاسم تشرب من فكر الحضارة الإسلامية، وهذا واضح في أفكاره التي لا يفتأ ينسبها لأصحابها، مثلما فعل مع ابن سينا، إنه متشبع فعلا بأفكار الحضارة الإسلامية، التي يشيد بها ويذكر أن الفلاسفة المسلمين كانوا السابقين للعديد من المفاهيم الفلسفية، التي ننسبها إلى بعض الأعلام الغربيين، نكن مولود قاسم يفند هذا الأمر بقوله: «لقد تكلم الغزالي عن الزمان والمكان في إحياء علوم الدين، بقرون قبل كانط، وإن ليس بذلك التوسع والتفصيل، وإنية ابن سينا نجد لها صدى لدى كل من ديكرت وفيخته، وعندما تقرأ بعض تعابير ديكرت وكانط عن حرية الاختيار تظن أنك تسمع لواصل ابن عطاء، أو أبا الهذيل العلاف»^(٣).

أثر الألمان:

إن أثر الفلاسفة الألمان على أفكار مولود قاسم من أمثال فيخته عندما يستشهد به عن القومية واللغة، وحتى عندما يتحدث مولود قاسم عن موسيقي بيتهوفن، فإنه كان ينظر إلى الجزائر في عهده كألمانيا في عهد بيتهوفن وفيخته، لم تتوحد لأن الوحدة الحقيقية هي وحدة اللسان والفكر والتصور، لينتج عن ذلك التضامن والثقة والأخوة، فكان مولود يتطلع في عصره هذا إلى اليوم الذين يتحررون فيه من ربقة الفرنكوفونية والمرجعية الفرنسية في كل شيء^(٤).

(١) مولود قاسم نایت بلقاسم: إنية وأصالة، شركة دار الأمة للنشر والتوزيع، برج الكيفان، الجزائر، ٢٠٠٧، ط ٢، ص ١٠٧.

(٢) مولود قاسم نایت بلقاسم، «مغزى ملتقيات الفكر الإسلامي» مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية

الجزائر، السنة الخامسة، عدد ٤٥ ماي ١٩٧٥، ص ٣.

(٣) مولود قاسم نایت بلقاسم: إنية وأصالة، مصدر سابق، ص ٨٤.

(٤) محمد الصالح الصديق: عن «مولود قاسم نایت بلقاسم رمز كفاح أمة»، جمع، أحمد بن نعمان، ص ٢٦٥.

تأثر مولود قاسم بالألمان جعله يورد أفكار فيخته عن اللغة والقومية دون الرد عليها، ويظهر ذلك جليا بالأمثلة التي يضر بها^(١). كذلك اهتم بالتاريخ رغم دراسته للفلسفة، لأنه يرى أنه بالتاريخ نكتشف ذواتنا، وكان اهتمامه هذا بالتاريخ من قبيل اهتمامه بالقومية الألمانية التي يبدو أنه تأثر بأعلامها، وهذا التأثر قد جعله يبحث في التاريخ كما بحثوا، ويرجع فيه إلى الأصول كما فعلوا^(٢). وهنا يضرب مولود قاسم مثالا على المكانة التي يكنها الألمان لتاريخهم فيقول على لسان شوبنهاور، إن التاريخ ذاكرة الأمم فهو لها بمثابة العقل للأفكار كما يقول الفيلسوف الألماني شوبنهاور التاريخ يحب كالإنجيل، ويلقن للصغار، ويدرس للكبار بنفس التقديس والإجلال^(٣)، هنا وكأن مولود قاسم يقول أن تاريخ الجزائر يجب أن يحب حباً كالقرآن، ويلقن للصغار، ويدرس للكبار، بنفس التقديس والإجلال.

هذه الحساسية التاريخية انعكست وتجلت أيضا على الحساسية القومية واللغوية، فرغم أنه كان عميق التأثر بالفكر القومي الألماني القائم على اللغة في المقام الأول، فإن مولود قاسم يربط بين اللغة والدين في الجزائر^(٤).

كذلك كثيرا يستشهد مولود قاسم بقول الألماني فيخته عن اللغة بعدما يعرض رأيه، حيث يقول في هذا الصدد «إن اللغة ليست شكلا أو أداة بل هي محتوى أيضا تصاغ فيه أفكارنا وأحاسيسنا في هذا القول أراد مولود قاسم أن يرد على من قالوا إن اللغة ليست إلا شكلا وأن المحتوى هو الأهم، ولذا طالبوا بأن نستمر في تدريس العلوم باللغات الأجنبية، ثم يستشهد بقول فيخته عن اللغة إذ قال: «إنها القوة الطبيعية لأمة من الأمم» بعد ذلك يستطرد مولود في حديثه ويرد على من يزعمون أن العربية ليست قادرة على التعبير عن العلوم الحديثة. إن خطاب الفيلسوف الألماني خطاب مفعم بحب الدين وحب اللغة وحب الوطن، فيخته ضل يبحث عن حب الدين في المسيحية الذي افتقده في شعبه، حتى أنه اتهم بالإلحاد^(٥).

(١) مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالية أم انفصالية؟ ج ٢، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩١ م، ط ١، ص ٣٦٧.

(٢) محمد الصالح الصديق: عن «مولود قاسم نايت بلقاسم رمز كفاح أمة، جمع، أحمد بن نعمان، ص ٢٦٦.

(٣) مولود قاسم نايت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل ١٨٣٠، مصدر سابق، ص ٣٦٥.

(٤) نفس المصدر: ص ٢٦٧.

(٥) الأخضر شريط: إشكالية الخطاب بين الفيلسوف الألماني فيخته ومولود قاسم نايت بلقاسم، جامعة الأمير عبد القادر ٢٠٠٧، ص ١٢٨.

ومن هنا يتضح أن عنصر الدين هو عنصر أساسي في تكوين الشخصية، وهذه نظرة مشتركة بين فيخته ومولود قاسم، وطبعاً بأسبقية الألماني.

يقول مولود قاسم: «إن اللغة الأصلية في نظر (فيخته) هي «رمز وجود الأمة، وبقدر أصالة اللغة والمحافظة على اللغة الأصلية، أو فقدانها تكون المجموعة البشرية أمة وشعباً أصيلاً، أو مجرد أشتات وحسب»^(١).

جمال الدين الأفغاني

في محاضرة ألقاها مولود قاسم حول جمال الدين الأفغاني في الملتقى الثالث - والعشرين الفكر الإسلامي المنعقد بـ «تبسة 03 20 6303» م كانت مقدمة مولود قاسم حول مناقب الأفغاني، عارضاً آراء تمجده وتضعه في مصاف الكبار، نظراً لما قدمه من أفكار جديدة بالاهتمام، بعد ذلك يورد مولود قاسم أقوالاً وشهادات تثبت مكانة الرجل لدى من عاصروه، وتتلذذوا على يده، وتشرّبوا من فكره (ويذكر قول رينان عندما جادله الأفغاني في السربون، حيث قال فيه رينان: «كنت أتمثل أمامي عندما كنت أخاطبه، ابن سينا أو ابن رشد، أو واحداً من أساطين الحكمة الشرقيين»^(٢).

وبعد ذلك يستشهد بقول تلميذه محمد عبده حين قال: «إنه قوة روحية وحقيقة كلية، وانه -بالجملة فلو قلنا: إن ما أوتيته من الذكاء هو أقصى ما قدر لغير الأنبياء^(٣). تلميذه الآخر شكيب أرسلان فيقول عنه: «فيلسوف الإسلام، وعلم الأعلام وكوكب الإصلاح، الذي أطلعه الله في أفق المشرق، بعد أن اشتد به الظلام، حجة الشرق الناهضة، وآية الحق الباهرة»^(٤).

إذا مولود قاسم بعد أن أشاد بالأفغاني وبأهميته يشرح مشروعه الإصلاحية الذي جاء به إلى الأمة الإسلامية، ولا شك أنه كان محل إعجاب من طرف مولود قاسم والا لما أفرد محاضرة كاملة في ذلك الملتقى، وفي معرض حديثه يقول: «و الطبيب الماهر المشخص هنا هو جمال الدين الأفغاني والمعالج أيضاً هو نفسه جمال الدين، فيشخص لنا قائمة طويلة من الأمراض

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(٢) أحمد بن نعمان، مولود قاسم نيت بلقاسم رمز كفاح أمة، ص ١٠٦-١٠٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

في الأمة الإسلامية، ويقدم الوصفة الطيبة من الأدوية الناجحة للأدواء الموجهة، وفي آخرها يعرض على هذه الأمة مشروعا متكاملا لمجتمعها الحديث على أساس أصولها وفصولها، أو الثوابت كما نقول الآن^(١)

مولود قاسم ولتأثره بهذه الشخصية يقول أنه من أراد الاستقصاء (عن الأفغاني) الرجوع إلى كتبه أو من كتبوا عنه، ثم يذكر بعض الأمراض التي شخصها، مثل مُجَانِبَةُ تعاليم الدين، افتراق الكلمة، الرضوخ والإذعان للأجنبي، وغيرها من الأمراض، وبعد ذلك يستطرد مولود قاسم في دراسة وعرض وشرح المشروع الذي أتى به الأفغاني بإسهاب، ويتبنى الأفكار التي أتى بها الأفغاني، وفي نفس الوقت يحذر مما حذر منه الأفغاني^(٢)، وهذا دليل على أن مولود قاسم متأثر بفكر الأفغاني ونشير إلى أن أهم فكرة أخذها مولود قاسم من فكر الأفغاني، هي «الصحوة»، والتي كانت هي الفكرة الرئيسية عند انعقاد الملتقى الثامن عشر للفكر الإسلامي التي يقول بشأنها: كان نداء جمال الدين الأفغاني بدءًا لصحوة حقيقية فعالة، في مجموع العالم الإسلامي، تحرر بفعلها تباعا أغلب أجزائه، ومنها بلدان المغرب الإسلامي^(٣).

تلك كانت الصحوة التي أدت بالعالم الإسلامي في أغلب أجزائه إلى استرجاع استقلاله وحرية، فمولود لا يخفي تأثره بهذه الفكرة، فيقول عن الصحوة وتحدياتها: «الأخطار التي تهدد الصحوة أو بداية الصحوة، لأننا معشر المسلمين لم نصح بعد، أو أننا قد صحتنا بصيحة جمال الدين الأفغاني ثم غفونا.

ابن باديس: إضافة إلى الأفغاني، كثيرا ما يورد مولود قاسم آراء عبد الحميد بن باديس حول قضايا عدة مثل المرأة والتعليم والتربية وأساليب الدعوة^(٤).

عند انعقاد المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي أوت ١٩٧٠م بقسنطينة كانت الكلمة الافتتاحية لمولود قاسم، فذكر فيها محاور اعتبره هاما سيكون محل الدراسة وهو «المرأة» وأخذًا

(١) مولود قاسم نايت بلقاسم: عن مولود قاسم رمز كفاح أمة، جمع أحمد بن نعمان، ص ١٠٩.

(٢) انظر: مولود قاسم نايت بلقاسم، «مشروع المجتمع الإسلامي الجديد»، عن «مولود قاسم نايت رمز كفاح أمة، جمع أحمد بن نعمان، ص ١١٧.

(٣) مولود قاسم جريدة الشعب، ٣٠-٨-١٩٨٤، جمع أحمد بن نعمان ص ١١٩.

(٤) انظر: مولود قاسم نايت بلقاسم، «محاضرات الملتقى الرابع في الفكر الإسلامي» قسنطينة، الجزائر، أوت ١٩٧٠م، ص ١٥-١٧.

برأي ابن باديس يقول: «...لسنا من أنصار بسمارك (٦٠٦١ م - ٦٠٣٠ م) الذي حدد للمرأة الألمانية ثلاث واجبات «kinder, Kueche, Kirche» الأطفال، المطبخ، الكنيسة» أو الكافات الثلاث، بل نحن من أنصار ابن باديس الذي كان يلح كل الإلحاح على ضرورة تعليم البنت، وإشراكها في حياة الأمة^(١).

يمجد مولود المرأة من خلال فكر بن باديس أما بالنسبة للتاريخ فلا شك أن دراسة مولود قاسم له كانت نابعة من المكانة التي يحتلها التاريخ عند ابن باديس، ففي نهاية كتابه «شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل ١٨٣٠ ختم كتابه بقول ابن باديس عن التاريخ فيقول نقلاً عنه: «والتسبة للوطن توجب علم تاريخه؛ والقيام بواجباته من نهضة علمية، واقتصادية، وعمرانية، والمحافظة على شرف اسمه، وسمعة بنييه»^(٢).

وربما كان عمل مولود قاسم في تأليف هذا الكتاب بجزأيه هو نسبته للجزائر التي أوجبت عليه علم تاريخها، ففعل. ويرد قول ابن باديس بقوله: «ونود فقط أن نربط عجلتنا بدبابه ابن باديس»^(٣).

عثمان أمين

بمناسبة انعقاد المؤتمر الثاني عشر للفكر الإسلامي بـ «باتنة» ألقى مولود قاسم محاضرة بعنوان «مات عثمان أمين فيلسوف الجوانية ومفند الخواجات» تطرق فيها إلى مناقب أستاذه، وفضله عليه، ثم يشيد بدور عثمان أمين في إبراز أثر الفلاسفة المسلمين وكذلك الحث على اللغة العربية^(٤) فيشيد مولود قاسم بأستاذه عندما يأخذ على كثير من الشخصيات في مصر والعالم العربي تقليدهم الأعمى لسلبات الحضارة الغربية الحديثة، وتبعيتهم لها، يقول عنه: «وتسود سائر مؤلفاته العديدة من روح الوعي، ورغبة التوعية روح «الجوانية» كما كان يسميها»^(٥).

(١) مولود قاسم نايت بلقاسم: إنية وأصالة، ص ١٠٧.

(٢) مولود قاسم: شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية .. ج ٢، ص ٣٦٥.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٦٦.

(٤) نظر مولود قاسم نايت بلقاسم، «مات عثمان أمين فيلسوف الجوانية ومفند الخواجات» مجلة الأصالة،

وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، عدد ١١ - ١١ سبتمبر ١٩٠٨ م، ص ٢-٤.

(٥) نفس المصدر، ص ٥.

يحاول مولود قاسم أن يربط بين فكرته «الإنية» وجوانية عثمان أمين فيقول: «هذه الجوانية التي يمكن أن تلخص في الإنية أو المطابقة التامة لجذور الأنا والمحافظة على جميع عناصر الذاتية، والتمسكة بسائر مكونات الشخصية^(١)».

من خلال هذا القول نلاحظ أن مولود قاسم يطابق بين جوانية عثمان أمين والإنية التي دعا إليها، فجوانية عثمان أمين مستوحاة من الدين الإسلامي، الذي هو المشرب الأساسي الذي كيفها عليه، وكذلك الأمر بالنسبة للإنية، فهي تهدف في جوهرها إلى عدم التفريط في أي جزء من الأجزاء المكونة للشخصية، وبطبيعة الحال الدين مكون رئيسي للإنية التي دعا مولود قاسم إلى التمسك بها.

يوصل مولود قاسم في موضع آخر «واننا لندين لأستاذنا الكبير باهتمامنا بمفهوم الإنية، بمبناها ومعناها، وهي الواردة في الإشارات والتنبيهات «لأبي علي بن سينا»^(٢)».

مالك بن نبي

عند افتتاح الملتقى الفكري عن مدينة بجاية (بجاية وتأسيس الدولة الموحدية) أفريل ١٩٨٧م ألقى مولود قاسم محاضرة عن تاريخ بجاية وفضلها في المجال العلمي على أوروبا في شتى العلوم، ولكن هناك من يقرّمون تاريخنا، ويقولون أننا لم نكن شيئا، وهذا استصغار للذات لا يريده مولود قاسم، لأن أصحاب هذا الموقف يرون أن العهد الفرنسي هو الضوء، لأنهم يأخذون عن الغرب، وذلك لأنهم يجدونه، ثم يمسخون العهد من تاريخنا! عجيب وغريب^(٣) هكذا ينكر مولود على الذين ينكرون تاريخهم ويستصغرون أنفسهم، وما ذلك إلا أنهم أخذوا هذه النظرة عن غيرهم لأنهم وبكل بساطة احتكموا إلى الغرب فيما يخص شخصيتهم وتاريخهم.

(١) نفس المصدر، ص ٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٦.

(٣) انظر مولود قاسم نايت بلقاسم، «الجزائر عظيمة، مجيدة وكفاكم قزمية ومركوبية يا مخربشون!» مجلة الثقافة، وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، السنة ١٧، عدد ٩٩، ١٩٨٧، ص ١٧-٢٨.

يقول مولود قاسم: «وهذه القابلية للاستعمار سميتها المركوبية، وكذلك المحكدية»^(١) وآخرون يقولون القزمية، ومالك بن نبي لد صيغة لهذا المفهوم وهي «القابلية للاستعمار» La colonisabilité إذ قال مالك بن نبي: «إذا كانت فرنسا قد غزتنا واستدمرتنا فلأننا كنا متقبلين، كنا مستعدين، كانت لدينا قابلية لأن نستدمر، ليس القبول فقط، بل القابلية أيضا، فرحانين، سعداء»^(٢).

وكان مولود قاسم قد ناقشه في ذلك مناقشة عنيفة على حسب تعبيره، ولكنه تراجع عن موقفه فقال: «ولكن ينبغي أن أقول الآن وقد توفي، أنني اعترفت له قبل أن يتوفي بخطئي وقلت له: أنت الذي صدقت ففي مناقشتي لك سنة ١٩٥٤م أنا الذي أخطأت. فعلاً، كانت لدينا قابلية لأن نستدمر، ولا تزال موجودة إلى اليوم»^(٣). وبعد ذلك يواصل مولود قاسم اعترافه بنسبة الفكرة إلى صاحبها فيقول: «هذه هي المحكدية هي التي سماها مالك بن نبي «القابلية للاستعمار» وأنا سميتها المركوبية! لماذا هذا؟ قالها الأستاذ لأنه كان يتصور أننا لا نزال، وفعلاً بعضنا لا يزال بهذه التصورات»^(٤).

هذا بالنسبة لمصادر تفكير مولود قاسم ومنها نحاول التعرف على موقفه من إشكالية الأصالة والمعاصرة التي هي صلب مشكلة الهوية.

عوائق الأصالة: يحصر لنا مولود قاسم عوائق الأصالة في:

الجمود: أول ما تصدى له مولود قاسم من هذه العوائق هو الجمود، والذي يسميه بعدة مسميات منها الركود، الخمود، التخلف، التقليد، التوقع... فالجمود عنده هو السكون، والسكون يعني التوقف، والتوقف يعني التأخر عن الركب، وبعد ذلك تأتي التبعية وهي عنده تعني الموت الحضاري. لذا ينبغي رفض الجمود ومحاربتة، لبعث حياة التقدم والعمل لضمان البقاء

(١) أساء عبد محكده: أي أساء إلى أصله، ومنها اشتق مولود اسم المذهب «المحكدية» أي أهان نفسه، وأزل ذاته ابن منظور لسان العرب المجلد ٢، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٥٥١.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٦.

(٣) مولود قاسم نابت بلقاسم، «الجزائر عظيمة، مجيدة وكفاكم قزمية ومركوبية يا مخربشون!» مجلة الثقافة، وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، السنة ١٧، عدد ٩٩، ١٩٨٧، ص ٢٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الحضاري^(١)، فرفض الجمود هو أول خطوة ولبنة في طريق التحرك، يقول مولود قاسم في هذا الصدد: «إن لكل حضارة أسسها ومبادئها، وعهود نموها وارتقائها... ثم جمودها وربما انهيارها، بحسب حرصها على تلك المبادئ والأسس وتمسكها بها، أو التهاون فيها، والتخلي عنها؟»^(٢)

فالبقاء الحضاري عنده مرهون بمدى ابتعاد الجمود عن حياة الأمة، بل يجب التحرك نحو الأمام، وعدم الركون إلى السكون والتوقف والكسل إذ يقول: «إن التقدم الحق بالعلم يا سادة، لا بالترنح والوسادة. إنما بالقيم تكون للأمة قيمة»^(٣). من خلال هذا القول يتضح أن العلم لا يأتي بواسطة الجمود الذي عبر عنه بالترنح بالوسادة، فمسألة الرقي والسيادة مرهونة بمدى اجتهاد الأمة في قتل الجمود، ولذلك شرع الإسلام الاجتهاد لمواجهة الواقع المتجدد، يقول مولود قاسم، فلن ينقذ عالم الإسلام إلا الرجوع إلى إسلامه، ولن تكون نهضته باستسلامه... فقيمه تكفي بل وزيادة، لتدارك الفائق بل وللريادة، إذا فالجمود مضاد لتعاليم الإسلام، وهذا الأخير بريء من وضع المسلمين منذ ما يقارب ستة قرون.

يقول مولود قاسم: «إن الإسلام دين النظر والرؤية والفكر، وأن الآيات التي تدعو إلى استخدام العقل تتجاوز الخمسين»^(٤)، وتأكيدا لهذا الرأي نجده يقول في موضع آخر: كان الإسلام ثورة على الجمود والركود، وعلى التقليد والتبعية العمياء، ومن كلامه هذا يتضح جليا أن محاربة الجمود هو أول الطرق في محاربة عوائق الأصالة، ثم الدعوة إلى النهضة الحضارية الإسلامية الحديثة.

إذن فالجمود هو العائق الأول أمام مشروع النهضة الحضارية للعالم الإسلامي، والمسؤولية ملقاة على عاتق علمائه وأئمة الذين هم عامل النهضة والاستيقاظ، إذا ما أmapوا على أنفسهم هذا الجمود أولا، وكذلك هم المتسببون في الفناء إذا ما تهادوا في الرقود.^(٥) بهذا يكون الجمود أول الأمراض التي تعاني منها الأمة، وبالتالي فهو عامل هدم سلبي في قيام الحضارة الإسلامية،

(١) بوعلام جوهري، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر ٢٠٠١، ص ٥٦.

(٢) مولود قاسم نايت بلقاسم: إنية وأصالة، مصدر سابق، ص ٢١٠.

(٣) مولود قاسم نايت بلقاسم: أصالية أم انفصالية، ص ج ٢، ص ٢١.

(٤) إنية وأصالة: ص ٢١٢.

(٥) بوعلام جوهري، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، مرجع سابق، ص ٧١.

لذلك يجب تخلص الأمة من خيوطه، وفي بادل الأمر تخليك علمائها وأئمتها منه، وكل هذا يدخل في تشخيص داء الأمة، والبحث عن أسباب النكسة التي يعيشها المسلمون في هذا الزمان.

الانفصالية: وتعتبر العائق الثاني من عوائق الأصالة، وهي عامل هدم سلبي يحول دون بناء الحضارة الإسلامية. تأتي الانفصالية في مقابل ظاهرة الجمود في التعامل مع الدين والتراث، ويحاول هذا الجانب الاعتناق من كل ما يربطه بماضي الأمة، فهذه الفئة فاقدة للأمل فيما تحمله الأمة من تراث ودين، وتبحث في نفس الوقت عن بديل له، ولا تراه مناسباً إلا من خلال الانفصال عن هذه الذات الحضارية والتشبه بالغير في كل مجالات الحياة، فتنفصل عن الدين والتاريخ والعادات والتقاليد، وكل ما له صلة بالأجداد وهؤلاء هم دعاة العصرية أو الحداثة، أو الرقي والتقدم في بعض الأحيان^(١).

الانفصالية عند مولود قاسم تعني الاستسلام والرضوخ للغير، وهي نوع من الموت ونابعة من السذاجة والجهل، لذلك نجده يصف الانفصاليين وصفًا، فيقول فيهم: «كم ممن هو من الغربة الروحية ثاوٍ، ونصيبه من فكر أهله ناقص ذاوٍ، ولكل أصيل أصلي لديه شاوٍ، ولتراث وقيم أهله كاوٍ... وبما لقنوه من عقيدٍ ضدها عاوٍ. فلن ينقذ عالم الإسلام إلا الرجوع إلى إسلامه»^(٢).

ومن قراءة مداخلات مولود قاسم نأيت بلقاسم أثناء انعقاد مؤتمرات الفكر الإسلامي، التي كان يشرف عليها بنفسه، نستشف أنه عمل جهده على محاربة هذه الظاهرة التي تمس أصالة الأمة وانتفاءها الحضاري، حيث أن تمسك الأمة بأصالتها أو انفصالها هو أمر مهم في حياة الأمة أو موتها فيقول في هذا الأمر «فالأمم إذن بشخصيتها، وبأصالتها، وبأصالياتها التي هي ضمان هذه الأصالة، إن الأمم بالوعي بذاتها، والشعور بنفسها، والاعتزاز بقيمتها، والتمسك بما يميزها عن غيرها، مع الاستفادة من تجارب الغير، تلك هي أصالة الأمم، التي تمثل في الوقت نفسه أثرها وثراءها، وإسهامها في المجهود الحضاري والفكري البشري المشترك، وكل ما عدا ذلك فهو انفصالية»^(٣).

(١) المرجع نفسه، ص ٧٤

(٢) مولود قاسم نأيت بلقاسم: أصالية أم انفصالية، ج ٢، ص ٢٢.

(٣) مولود قاسم: أصالية أم انفصالية، ج ٢، ص ٧١.

من هذا القول نستشف أن الانفصالية هي فقدان الشخصية بكل أبعادها (الدينية، التاريخية، اللغوية) وكذلك هي ضياع الاعتزاز بالنفس ورصيد الأجداد، ومقابل هذا البحث عن الخلاص بالإعتناق والتخلص من مضمون الأوس بكل ما فيه (دين، تاريخ، لغة، انتماء، عادات، تقاليد، ثقافة) وهذا الانفصال يفيد الترك، وذلك تحت أغشية كثيرة تدخل في كون المغلوب مولع بتقليد الغالب. وفي ذلك يقول مولود قاسم: «والفريق الآخر يلحون علينا باسم التقدمية والثورية والتطور والتمدن وسعة الأفق، والتفتح والعالمية، داعين إيانا إلى عدم الاكتفاء بفتح النوافذ واسعة، والأبواب على مصارعها، بل يصمون آذاننا بالمناداة بضرورة نزع السقوف أيضًا، وهم المغامرون السطحيون الممسوخون»^(١).

إضافة إلى ترك أصالتهم، (دعاة العصرانية) لن يصلوا بهذا الفكر إلى تألق، لأنهم يعمقون الهوة بين نفسية مجتمعاتهم والحياة المادية الملموسة التي يدعونهم إليها، ويدخلون في صراع بين القيم المتوارثة وبين الأفكار والسلوكيات الانفصالية الدخيلة عليهم. والأمر سيان بالنسبة لفريق الجمود أو العصرانيين، فالأول مقلد لنسخة لم يطورها، والثاني مقلد لنسخة حاضرة، ولم يخترع أو يبدع شيئاً، فجعل النفس نسخة من الغير أمر مستحيل قلباً ومضموناً وأن تيسر ذلك قلباً وظاهراً^(٢).

مولود قاسم من خلال قوله الآتي يرفض الفريقين معا فيقول: «فالعصرانية ليست أبداً بالمروق، والاستنارة ليست بالحروق، ولا القمة باجتثاث العروق... وكما أن التراث والماضي ليسا بالجمود»^(٣)، هذا لأن الانفصالية في أول مظاهرها هي الابتعاد عن الخلق العام والقيم والمبادئ المتوارثة، لذلك يعبر عنها بالمروق واجتثاث العروق، فتذهب القيم والمبادئ التي بها تبنى المجتمعات، وتضمد أمام الأزمان والتي تحفظ حضارة الأمة مهما تغيرت الأوضاع، ويصبحون لا همّ لهم سوى المعيشة الحسنة مظهرها، في الثقافة، أو في الاجتماع، أو في الاقتصاد، رافضين معيشة الشرف، قابلين بالمذلة الثقافية والحضارية، مستسلمين، لا ينتجون بل يستهلكون. ثقافات غيرهم. يقول عنهم مولود قاسم: «إن الأمم بأصلها وأصالتها، وأنه لا ينكر أصله وأصالته إلا من لا أصل له ولا أصالة»^(٤).

(١) مولود قاسم: إنية وأصالة، مصدر سابق، ص ٥٤٥.

(٢) بوعلام جوهري، المرجع السابق، ص ٧٦.

(٣) مولود قاسم نايت بلقاسم: أصالية أم انفصالية؟ ج ٢، مصدر سابق ص ٧٠.

(٤) مولود قاسم: إنية وأصالة، ص ١٤.

ويعبر عن وضع الأمة الغارقة في الانفصال والتبعية فيقول: «فلا هي أنجزت هذه التنمية، ولا حفظت لشخصيتها عدا التسمية، فإذا بها في الخسران مثل تركية إنها بزائف الرقي هي الحاملة، ولأصالتها هي الثالة، ولإينيتها هي الكاملة... فأمست في قبح التقليد غراباً»^(١)

مولود قاسم في كثير من كتاباته ينبذ الانفصالية لما لها من أثر سلبي على حياة الفرد والجماعة، ويمجد الأصالية التي بواسطتها نقف بأقدام ثابتة على أديمنا الراسخ، لنزوي مطمئنين، واثقين بأنفسنا، يقول مولود قاسم:

«إن تلك الأوصال التي تربطك بالأسلاف هي مكونات الشخصية وعناصرها الذاتية، وهي الإنية والأصالة، والدعوة إلى الحفاظ عليها، والتمسك بها والسهر عليها والتحمس لها، والعمل دوماً لتعزيزها، ولغرسها وتغذيتها والتضحية من أجلها له هي الأصالة؛ واللامبالاة بها والتهاون فيها وضرب الصفح عنها وعدم رعايتها والبصاق عليها فضلاً عن السعي لإغفالها، والعمل على محوها هو ما نسميه بالانفصالية... وما سميناه بالأصالية فهي اللغة والدين والتاريخ وحب الوطن والثقافة المتأصلة والتقاليد وذكريات الأجداد»^(٢).

بعض الأمثلة على الانفصالية التي أوردها مولود قاسم في كتاباته:

انفصالية المرأة: تحدث مولود قاسم عن انفصالية المرأة، في لباسها وسلوكها حيث قال: «ألم يخرج قطيع من أمثال تلك المخيخات الهزيلة في مظاهرة في العاصمة الفرنسية، بعنوان: «رابطة النساء العربيات في باريس وهن يصرخن: ارتعد أيها الإسلام. مطالبات بتحرير المرأة»، في منشور وزعنه هناك، أصالية أم انفصالية؟»^(٣)

الانفصالية عن الدين: حيث يقول في هذا الصدد تمجد أوروباً حتى الصحف، والشخصيات السياسية منها، اهتمام إسرائيل بالدين، وتلومنا على ذلك. لم تهلل أوروباً لتمسك بولونيا بالدين مشيدة إلى تدين الشعب البولوني ويسرعون إلى وصم المسلمين بالتعصب والرجوع إلى القرون الوسطى، وغيرها من الشعارات التي يعتقد بها مع الأسف الكثير من أشباه المسلمين^(٤)

(١) أصالية أم انفصالية، ج ٢، ص ١٢

(٢) نفس المصدر، ص ٦٥-٦٦.

(٣) نفس المصدر، ص ٦١.

(٤) نفس المصدر، ص ٦١.

الانفصالية في التاريخ: كتب مولود قاسم في مقدمة كتابه، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة ١٩٦٢ كلاما يوحي إلى انفصال شعبه عن بعض تاريخه فيقول: «كنت نويت أن أعنون مقدمة هذه الدراسة: فصل المقال وحد النصال فيما بيننا وتاريخنا من الاتصال أو الانفصال»^(١).

وفي موضع آخر ردّا على الذين يريدون تجزئة التاريخ وحذف بعض الفقرات منه لأسباب يراها أصحابها، يقول: «إذا بدأنا هكذا نجزل تاريخنا، فبعضنا يقول باسم الإسلام أن الفترة التوميديّة هذه جاهلية، إذا لا نعترف بها، وبعدها الفترة الإسلامية بمختلف عهودها، بما فيها العهد العثماني، فتأتي جماعة فتقول: هذه الفترة لا نعترف بها لأنها غزو أو سيطرة واحتلال»^(٢). من خلال قول مولود قاسم الآنف، نلاحظ أن مولود قاسم حريص على وحدة التاريخ، ولا يقبل بحذف أي جزء منه، لأن المساس بالتاريخ يعني المساس بأحد مقومات الأصالية.

انفصالية في بعض السلوكيات: هناك سلوكيات خارجة عن العادات والتقاليد وتعاليم الدين، هي صميم الانفصالية ومظهرها الجلي استنكرها مولود قاسم، وعلى سبيل الذكر ما كتبه: «أما الآن فإني سمعت أن الخمر كثيرا ما تشرب على حواشي الكثير من القرى»^(٣).

بهذا تأتي الانفصالية هي العائق الثاني أمام مشروع النهضة الحضارية، وكان الجمود مسبقا على الانفصالية لكونه السبب في ميلاد هذا التيار الساعي إلى إيجاد الحل الذي لم يتمكن منه التيار الأول، وهذا التيار نابع حقا عن واقع يعكس جمودا في فهم الدين وتعاليمه ومبادئه وقيمه، أو بالإمكان أن نطبق الحكم على التيارين معا.

المركوبية: يأتي ما يسميه مولود قاسم بالمركوبية عائق من عوائق الأصالة يجب أن تستأصل من نفوس المسلمين، وقد شرح هذه الظاهرة من خلال كتاباته، وتطرق إليها كلما اقتضت الضرورة أن يتكلم عنها المركوبية مصطلح مقابل لفكرة القابلية للاستعمار التي قال بها مالك بن نبي، الذي وجد رغبة نفسية لدى الشعوب المستعمرة للانقياد وراء الأجنبي

(١) مولود قاسم: شخصية الجزائر وهيبتها العالمية قبل ١٨٣٠، ص ٩.

(٢) مولود قاسم: الجزائر عظمة مجيدة وكفأكم قزمية ومركوبية يا مخربشون، مجلة الثقافة، المؤسسة الوطنية

للفنون المطبعية، عدد ٩٩، ١٩٨٧، ص ٢٤.

(٣) أصالية أم انفصالية: ج ١، ص ٩٢.

الغالب، واستعداد للتبعية بكل أنواعها وقد تكلم مولود قاسم عن فكرة المركوبية ومطابقتها لفكرة القابلية للاستعمار عند مالك بن نبي كما سبقت الإشارة.

فقال: «هذا المرض هو الذي سماه المرحوم مالك بن نبي (القابلية للاستعمار) أي الاستعمار»، وهذا المرض: القابلية سمّيته في خريشاتي: «المركوبية» أي تعالوا لتركبونا، لتحملونا لتهينونا^(١)، إن استعمال مولود قاسم لمصطلح المركوبية مقصود، حيث رأى أن القابلية للاستعمار لا تثير في النفس ما تثيره كلمة المركوبية من مس بالشرف، والكرامة مباشرة، ثم يستأنف شارحا لهذا المعنى أكثر فيقول: «هذه دعوة من المسلمين للدول الأوروبية إلى السيادة علينا، وهو ما سماه مالك بن نبي القابلية للاستعمار (وأنا أقول الاستعمار) وسمّيته أنا المركوبية، أي تعالوا يا ناس لتركبونا، كالتبعية للمؤرخين، والتقليد الأعمى لهم واعتماد كل ما يكتبونه ويقولونه ضدنا، ومتعتنا بإذلالهم ذلك لنا، وتلذذنا بشتهم لتاريخنا وديننا ولغتنا وأصالتنا»^(٢).

يتضح من خلال ما سبق أن مولود قاسم وبأسلوبه الاستفزازي المعهود، يربط ظاهرة المركوبية بمسألة الشرف مباشرة، ويرى أنها مسألة شخصية قبل أن تكون جماعية وله في ذلك قول: «إن من لا يغار في أسرته على الشرف لا يمكن أن يغار على شرف أمته، بل يزيد الشعب في غمته، وهل لمن ليس له نحو شرفه ذمة أن تكون له إزاء الوطن غيرة وهمة، وأن يضع شرف الأمة في القمة؟»^(٣)

من خلال هذا القول يرى مولود قاسم أن الذي لا يغار على شيء يخصه شخصيا، فإنه لا يغار على شيء يخص وطنه ومجتمعه، سواء في دينه أو مبادئه أو تراثه وقيمه، فالمركوبية تأتي من ضياع الأنفة والشجاعة والكرامة.

الثالث الجهنمي: يتكون من ثلاثة مصطلحات هي (الفسخ، المسخ، النسخ) وهذا الثالث هو ما عانتة الأمة الإسلامية من خدش وإفساد بواسطة الغزو والاستعمار في كل مجالات الحياة، حيث يقول: «لا غرابة عندما ترون البلدان التي لم تتعرض أبدا لثالث الجهنمي

(١) مولود قاسم: «عن مولود قاسم نايت بلقاسم رمز كفاح أمة» جمع أحمد بن نعمان ص ١١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٢.

(٣) أصالية أم انفصالية، ج ١، ص ٤٢-٤٣.

الذي تعرضنا له نحن، وهو الفسخ والمسح والنسخ ومع ذلك تحرص كل الحرص على تعزيز هذه الأصالة عندها، فأحرى وأولى نحن إذن»^(١).

هذه المصطلحات اللغوية لها دلالات تنطبق على واقع الناس المجسد في واقعهم الحضاري، لذلك لم يستخدمها على سبيل الجناس، كما يظهر للوهلة الأولى للقارئ الجديد لمولود قاسم، بل استخدمها لعمقها في دلالاتها، والمعبرة عن حال الأمة في سيرها نحو اعتناق شخصية الآخر، ووفق هذه المراحل التي وضع لها مولود قاسم هذه المصطلحات وعلى الترتيب السالف الذكر.

هذا بالنسبة لعوائق الأصالة أي الموجهات السلبية للهوية.

مقومات الأصالة

الإنية: تعد الإنية مرحلة أولى من الإيمان والعمل، تتحد مع مرحلة أخرى تأتي لتكون بعد ذلك ما يسمى بالأصالة أو الأصالية، فنجد مولود قاسم عندما يتكلم عن هذه الإنية يقارنها بفكرة الجوانية عند أستاذه عثمان أمين ويقارب بين الفكرتين فيقول «وقد تعددت مؤلفات عثمان أمين كتعبير عن اهتماماته المتنوعة الدائرة كلها حول محور واحد، هذه الجوانية التي يمكن أن تلخص في الإنية، أو المطابقة التامة لجذور الأنا والمحافظة على جميع عناصر الذاتية»^(٢).

هذه الفكرة أو هذه الإنية اهتم بها مولود قاسم كثيرا، فعنون كلمته الاختتمية للملتقى الثامن للفكر الإسلامي في بجاية ١٩٧٤م بعنوان إنييتنا أو منيتنا وكذلك كتاب بعنوان: «إنية وأصالة».

فكلمة إنية^(٣) مشتقة من «إن» والتي تدل على الحال الذي يكون عليها المتكلم أو من

(١) مولود قاسم: «عن مولود قاسم نايت بلقاسم رمز كفاح أمة» جمع أحمد بن نعبان، ص ١٦٤.

(٢) مولود قاسم: مات عثمان أمين فيلسوف الجوانية ومفند الخواجات، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر عدد ٦٠-٦١، ١٩٧٨، ص ٥.

(٣) بالرجوع إلى كتابات مولود قاسم نجده يفضل مصطلح «الإنية» بدلا من «الهوية» لأن مصطلح الهوية مستورد غير - أصيل، يقول: «نفضل كلمة الإنية هذه على كلمة «الهوية» التي هي ترجمة حرفية لكلمة identité وهي تركيب مزجي من اللاتينية المحدث من كلمتين: idem، بمعنى نفس الشيء، هو هو، وentitas،

الضمير «أنا» الدال على المتحدث، وبذلك تكون كلمة إنية بديلا عن كلمة هوية التي تأتي من لفظ «هو» وكأن مولود قاسم لم يرد أن يطلق هذه الفكرة المنسوبة إلى ضمير الغائب «هو» بل ينسبها إلى ضمير المتكلم حتى يكون لها وقع أكبر على النفس، وتنبه أقوى لإيقاظ الإحساس بالوعي بالذات والشخصية^(١)

ويبين مولود قاسم مفهوم الإنية بطريقة فلسفية سار فيها على نهج «ابن سينا» فيقول: «أقصد بالإنية ذلك الوعي الحاد بالذاتية والشخصية وهي التي تكلم عنها ابن سينا^(٢). فالإنية إذا هي وعي بالذات ومحتويات الباطن وشعور بالشخصية ومكوناتها، وهي كذلك إحساس بالنفس وضرورة البحث لها عن عزة وكرامة واستمرارية.

فالإنسان ليس فردا معلقا في الهواء يقول أنتمي إلى الإنسانية فقط، بل هو كائن مرتبط بجماعة بشرية، يحمل تراثها وآمالها وآلامها وبذلك فقط يثبت وجوده كإنسان مفكر يعبر عن ذاته لا كإنسان، وإنما ككيان حضاري يحمل تاريخا وأفكارا.

مفكرنا يوجه خطابا إلى أمته الإسلامية عموما ووطنه الجزائر خاصة فيقول: «... وإذا ما أدى كل واحد منا واجبه في هذا المجال، في أوساطه، ولدى أولاده أولا من المحافظة على عناصر هذه الشخصية ومكونات هذه الذاتية، هذه الإنية وعملنا في الوقت نفسه على اللحاق بالعصر مع المحافظة على أنفسنا، هكذا أرى الدور الكبير للتربية في كل سياسة تنموية، وهذا ما أُلح عليه كل الإلحاح على الأقل من وجهة نظري فيما يخص الجزائر^(٣). وفيما يلي تفصيل لمكونات الإنية حسب فيلسوفنا.

أ- الدين الإسلامي،

لم ينظر مولود قاسم للدين الإسلامي على أنه عامل من عوامل صقل الشخصية وتشكيل

= بمعنى الكيان، فكلمة identité معناها نفس الكيان، نفس الوجود، نفسه أي عينه، ومن هنا نفضل على كلمة الهوية كلمة الإنية، من إني، المؤكدة للذات، المثبتة للشخصية والمأخوذة من «الإشارات والتنبيهات» لذلك القمقام الكبير، الفيلسوف الحسين أبي علي بن سينا. مولود قاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل ١٨١١، ج ٢، مصدر سابق، ص ٣٦٦، ومن هنا سوف نعتمد مصطلح الإنية لتكون قريين من روح النص عند مولود قاسم.

(١) بوعلام جوهري: البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، ص ١٢٤.

(٢) مولود قاسم: إنية وأصالة ص ١٠٣

(٣) المصدر نفسه: ص ٦١٤.

الكيان التاريخي للأمة الجزائرية فحسب، بل نظر إلى الإسلام باعتباره المعين الذي ظل يمثل فاعلية التجدد الروحي، واكسير المقاومة والإصرار على تحقيق البقاء والرفي^(١). لذلك ألح مولود قاسم على زرع الروح الإسلامية بمختلف الوسائل مؤكداً في ذلك على حرصه بإعطاء الإسلام المكانة اللائقة به، ويؤكد أن الإسلام دين ودولة، ونظام اجتماعي كامل صالح لكل زمان ومكان، مثلما هو حقيقة الأمة والأصالة المميزة لها، وهو في نفس الوقت من يطبع ثقافة الأمة وآدابها وتقاليدها وعلومها ونظرتها للكون كما أن الإسلام حسب مفكرنا هو العامل الحاسم في كفاح شعبنا، هذا الشعب الذي حفظ له الإسلام وحدته واستمراره أمام محاولات الفسخ^(٢).

كما أكد مولود قاسم أن الإسلام كما كان بالأمس حاميا للشخصية الوطنية من كل فسخ ومسح، فهو اليوم بعد الاستقلال يمثل بعث الشخصية في أوساط العالم وحتى لا نكون بتعبيره مثل بعض البلدان الإسلامية التي كافحت بالإسلام ولما انتصرت تنكرت له^(٣).

وعليه فإن الإسلام في الجزائر لم يكن مجرد استمرار تاريخي، ولكنه الشعور القوي الراسخ لدى كل جزائري مبادئ هذا الدين، ويمكن القول أن مولود قاسم كان يؤمن الإيمان القاطع بأن الإسلام الذي أسهم في الصمود وانتزاع النصر من الغازي المحتل، هو يمتلك القابلية الكافية لأن يوجه الأمة نحو البناء المدني والتطور العصري المتزن في الأخذ والترك، لأن الإسلام دين ودولة، كما أنه دين العمل والجهد والقوة، وليس دين الاستكانة والاتكال. لقد عاش مولود قاسم في فترة تعج بالصراع الفكري والأيدولوجي، لكنه ظل في هذا الصراع منحازا إلى الإسلام مدركا الأهمية التي يمتلكها الدين الإسلامي في بناء الأمم، وتشديد صرح النهضة، وتسليح الهوية بالقيم الروحية.

ب- اللغة العربية:

احتلت اللغة العربية في فكر مولود قاسم موقعا مركزيا بالنظر إلى صلتها بالإنية والتجذر، ولا سيما أن العربية هي لغة الدين الإسلامي، الإطار الروحي الذي تبلور فيه الكيان البربري

(١) انظر عبد اللطيف عباد: بعض ومواقف الفكر الجزائري المعاصر من قضية الإسلام والتنمية، مجلة الثقافة، السنة ١٦، عدد ٩٥، ١٩٨٦، ص ١٦٣-١٦٥.

(٢) مولود قاسم: أصالية أم انفصالية، ص ١٠٥.

(٣) مولود قاسم: إنية وأصالة، ص ٣٥٠-٣٥١.

والغربي بشمال إفريقيا واكتسب خصوصياته الحضارية والتاريخية التي بات يعرف بها وباتت تميزه عن غيره فقد اقترنت اللغة العربية بالوعي، وكانت الحافظة لهذا الوعي داخل المجتمع الجزائري كلما واجهته ظروف تهدد كيانه^(١)، وبهذا أصبحت اللغة جزءاً لا يتجزأ من كيان الشخصية الجزائرية، هذا حسب مولود قاسم^(٢)، الذي يرى أن لسان الجزائر هو لسان انتماؤها الحضاري، لذلك يصارع بقوة من أجل إبراز مكانة اللغة العربية.

من خلال تتبع خطابات مولود قاسم نجده وكما أسلفنا الذكر تأثره بفيخته يتبنى الرؤية التي نظر فيخته إلى اللغة الألمانية وشخصيتها عندما استهدفها الغزاة وحاولوا إجبارهم عن التخلي عن هذه المقومات لذلك نجد مولود قاسم يردد ما كان قد قرره فيخته بشأن اللغة الألمانية، لأنه وجد فيه الحجة التي كافح بها فيخته عن لغته حيال أعمال الفسخ، ووسيلة يدافع بها هو الآخر عن لغته التي رآها تلقى الجمود على أيدي هؤلاء المستغربين. فاللغة هي الضمير الجمعي للأمة والضمان الذي لا يوازيه زمام في حفظ الهوية وصون مقوماتها، والحساسية هذا المقوم الأساسي كان هناك ما سمي بمشروع التعريب وتشكيل المجلس الاستشاري للتعريب الذي عقد أول ندوة له في ١٩٧٥ فقال الرئيس هواري بومدين آنذاك: «إن التعريب في بلادنا جزء من حركة التاريخ وليس في استطاعة أحد أن يوقف حركة التاريخ وعندما نقول بأن اللغة جزء من الحركة الثورية الشاملة، فإن في حرب التحرير دروساً لا يمكن أن ننساها أبداً، حيث كانت العربية في وجدان كل جزائري... وأذكر أننا في الاجتماعات التي كانت تعقد أثناء حرب التحرير كنا نحاول التحدث باللغة العربية كجزء من عملية الكفاح ضد الاستعمار، وكلكم يعرف غيرتي شخصياً على لغتنا القومية التي أستعملها خاصة أمام الأجانب لأن هذا يمثل عندي مظهراً من مظاهر العزة والكرامة»^(٣).

وهكذا يتضح أن اللغة العربية تعتبر من أهم العوامل في إرساء الوحدة الوطنية بين عناصر الشعب الواحد أو بين شعوب الأمة الواحدة وتقوية أواصرها على التآخي والتعاون ودفعها للسير قدماً في مضمر التطور والالتحاق بقوافل الحضارة^(٤).

(١) أحمد بن نعمان: فرنسا والأطروحة البربرية في الجزائر، منشورات دحلب، الجزائر، ص ٥٩.

(٢) مولود قاسم نابت بلقاسم، «دور اللغة في الحفاظ على الشخصية الوطنية» مجلة الأضالة، عدد ١٧، ص ٧١.

(٣) انظر: عبد الرحمن سلامة، التعريب في الجزائر من خلال النصوص الرسمية، مكتبة الشعب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (دط)، ١٩٨١، ص ٧-٩.

(٤) نفس المرجع، ص ١٣.

فعمل مولود قاسم على بعث اللغة العربية وتشجيعه لها هو إيمانه بأن مستقبل الجزائر كدولة عربية تقدمي مناضلة يتوقف بالدرجة الأولى على مدى نجاحها في تحقيق عملية التعريب، والثورة الثقافية التي تعني التخلص من التبعية الثقافية واسترجاع مقومات الشخصية الوطنية القومية التي سعى الاستعمار الفرنسي طيلة تواجده إلى محوها وتشويهها لكن المسألة لم تعد مجرد إعادة الاعتبار للغة العربية، أو إحلال لغة مكان أخرى، وإنما هي العمل على جهل اللغة العربية لغة العلوم والتكنولوجيا، وقادرة على التعبير عن المنجزات والمصطلحات الحضارية التي تمر بها البلاد، وتنمو بسرعة مذهشة. وفي هذا الصدد نجد مفكرنا يعيب على من قال أن العربية ليست قادرة على التعبير عن العلوم الحديثة، ويبين أن اللغة العربية كانت اللغة التي تحدث بها وكتب بها علماء العرب عندما كانت أوروبا تعيش الظلام، ومنهم الفارابي وابن رشد والخوارزمي وابن الهيثم، إضافة إلى هذا أن علم الجبر انتقل إليهم محافظاً على اسمه L'Algèbre^(١).

ت: التاريخ المشترك: من خلال تتبع أعمال مولود قاسم الفكرية نجد أنه ركز على التاريخ وأعطاه أهمية كبرى من نصيب أعماله من خلال المقالات التي كان يتدخل بها أثناء انعقاد مؤتمرات الفكر الإسلامي، وتخصيص جزء كبير من الوقت للتاريخ، وكذلك نستشف اهتمامه بالتاريخ من خلال بعض مقالاته في كتابيه «إنية وأصالة» و«أصالية أم انفصالية؟» ومن جملة كتبه خص التاريخ بكتابين هما «ردود الفعل الأولية على غرة أول نوفمبر» و«شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل ١٨٣٠» هذه المكانة التي يحتلها التاريخ عند مولود قاسم جعلته يربط بين الغفلة عن التاريخ وهوان الأمم، حيث يقول «إن جميع الحضارات وسائر الأمم انتهت بالانهيار لاستخفافها بتجارب التاريخ^(٢)، لذلك كان الاعتزاز بالتاريخ بمثابة الاعتزاز بالإنية، لأن الاستعمار الفرنسي بعد أن احتل الأرض حاول تشويه تاريخ الجزائريين^(٣).

ويبدو أن استشارة مولود قاسم لقضايا التاريخ هو ربط النشء بالجنود، لأن الانطلاقة نحو المستقبل لا تكون إلا بتحديد المعالم السوية وانطلاقاً من حقائق موضوعية وحضارية يملئها

(١) مولود قاسم: «أصالتنا تعني لا إغلاق الأبواب والنوافذ ولا إزاحة السقوف والرفوف» الملتقى الخامس للفكر الإسلامي، وهران ١٩٧١، ص ١٠.

(٢) قاسم نايت بلقاسم، إنية وأصالة، ص ١٤٤.

(٣) مولود قاسم نايت بلقاسم، «مفاهيم وصيغ خاطئة عن تاريخنا» مجلة الثقافة، السنة السادسة عشر، عدد ٩٤، أوت ١٩٨٦ م، ص ١٨.

الواقع التاريخي وكانت عاداته أن يشيد بالتاريخ في كل المحافل وضرورة تبجيله وذلك لتأثره بالألمان أمثال شوبنهاور، ويعتبره الواصل بين الأجداد والأحفاد فيقول: «فهو بالنسبة للأمم كالعقل بالنسبة للأفراد، كما يقول شوبنهاور، ويجب كالإنجيل ويلقن للصغار ويدرس للكبار بنفس التقديس والإجلال [على لسان فيخته] فيكون كالاسمنت الروحي لتقوية الأمة»^(١).

من هنا كان تركيز مولود قاسم على التاريخ وجعله محور فلسفته والمنبع الذي يستلهم منه أفكاره فيقول مرة أخرى في أهمية التاريخ: «فالتاريخ بحفظه لكل حلقة من حلقات سلسلة الأجداد والأحفاد يؤكد عناصر الشخصية الأصلية ويضمن لها وجودا متميزا أو تعريفا بين الأمم، فهو الأهم في كل ثقافة، والبداية والنهاية لغرس الاعتزاز بالنفس في الشباب، وتقوية الاعتزاز بالوطن، والتشرف بالإنية الوطنية، لأمة كاملة مجيدة، ألا وهي الأمة الجزائرية العتيقة»^(٢).

ث- حب الوطن القومية:

في نهاية كتابه شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية ١٨٣٠، يؤكد مولود قاسم على عناصر يراها متكاملة لتشكيل الهوية الوطنية فيقول: «ذلك أن التاريخ أحد العناصر الأساسية لشخصية أي بلد، ومن أهم مكونات ذاتية أية أمة من الأمم، والعقد الذي تنسلك فيه جميع حلقات المقومات الثلاث الأخرى لانيتها (هويتها) وأصالتها التي هي الدين واللغة وحب الوطن، فالأمة دون هذه المقومات الأربع لا شيء»^(٣)، لذلك يجب أن نقف عند هذه النقطة الأخيرة بعد أن بينا النقاط الثلاث الأولى، وهي حب الوطن. فماذا أراد بها مفكرنا؟

يستشهد مولود قاسم بأهمية الوطن الملزم للشخصية والإنية الجزائرية بما ذهب إليه ابن باديس عندما قال: «الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء... إننا نحب الإنسانية ونعبرها كلا، ونحب وطننا ونعبره منها جزءا، إننا نحب من يحب وطننا ويخدمه ونبغض من يبغضه ويظلمه، فلهذا نبذل غاية الجهد في خدمة وطننا الجزائر»^(٤).

(١) مولود قاسم نابت بلقاسم، ردود الفعل الأولية على غرة أول نوفمبر، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة. ط ١، ١٩٨٤، ص ١١.

(٢) نابت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل ١٨٣٠، ج ١، ص ٢٧.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٦٦.

(٤) تاحي اسماعيل، مولود قاسم نابت بلقاسم. نضاله السياسي ونظريته للهوية الجزائرية، مرجع سابق ١٤٩.

مولود قاسم بذل غاية الجهد في خدمة وطنه، ودليل ذلك هو تركه لرسالة الدكتوراه أكثر من مرة عندما يناديه واجب الوطن، فأثر وطنه على نفسه، وألزم نفسه بخدمة وطنه والإسلام والعروبة عموماً، والوطنية لا تعني الدفاع عن الوطن فقط إذا كان خاضعاً للسيطرة، بل يتجلى حب الوطن في تحريره من الفقر والجهل والاستغلال، فيتحول حب الوطن من دفع العدو إلى المساهمة في بنائه، وهذا ما يضمن الخلود للوطن.

ومن معرفة مقومات الأصالة التي هي الإنية بما تعنيه من لغة ودين نحاول أن نعرف ما الذي يقصده مولود قاسم بالأصالة؟

يقول مولود قاسم: «أما الأصالة فما يدل عليها اسمها، هي شعور الإنسان أو اقتناعه العميق بانتسابه إلى مجموعة بشرية، هي أمته، وإلى أديم هي بلاده... وهذه الأصالة تفرض على الإنسان أن يكون هو هو تستلزم في الوقت نفسه خلق سياج، والمشاركة في الوجود مساهماً في المسيرة الإنسانية ويتمثل من الغير ما ينسجم وتكوينه ليبقى عضواً في مجموعة ومتميزاً عنها هذه هي الأصالة كما أتصورها»^(١).

الأصالة بهذا المعنى هي ضد الجمود المنغلق المتقوقع الخامد، كما أنها ضد المنسلخ والمنسوخ بكل دخيل ووافد، فالأصالة تضمن للمجتمع المحافظة والمواكبة في الوقت نفسه. الأصالة عند مولود قاسم تمثل الوسطية بين فئتين متطرفتين، الأولى تطالب بالمحافظة على التقاليد ورفض الوافد مهما كان نوعه، وفريق آخر ينادي بالتقدمية والتطور والتفتح دون قيود.^(٢)

لكن وسطية مولود قاسم هي رفض الفريقين فيقول عن ذلك: «فنحن لسنا مع هؤلاء ولا مع أولئك، بل ننادي بالإنية والأصالة، وأن شئتم سميتموها الأصالية التي تتضمن بالضرورة كلا من الجذور والفروع، كشجرة أصلها ثابت وفروعها في السماء، تقيها جذورها من الاقتلاع، وتجلب إليها شرايينها من الأعماق عنصر الحياة.. هكذا نتصور الإنية والأصالة اللتين تتضمنان بالضرورة التفتح والعالمية»^(٣).

(١) مولود قاسم نايت بلقاسم: أصالية أم انفصالية؟ ج ١، مصدر سابق، ص ٩١.

(٢) مولود قاسم نايت بلقاسم: إنية وأصالة، ص ٥٤٤.

(٣) مولود قاسم نايت بلقاسم: أصالية أم انفصالية؟ ج ١، ص ٩٢.

فالأصالة بهذا المعنى هي حضور في العصر بحصول التألق فيما تألق فيه الغير، مع المحافظة على الموروث الحضاري الذاتي الذي له نفس عنوان صرح الأسلاف والأجداد، فنقول الحضارة الإسلامية في العصر الحديث، بشرط أن تكون تواصل مع الأجداد الحضارة الإسلامية في العصر الأموي، أو العباسي أو المملوكي، أو الفاطمي، وعملية مواصلة لطريقهم الحضاري فالأصالة هي أخذ من الماضي والحاضر بكيال ذكي يتضمن الوفاء للأسلاف ويشرفهم، فهي تجمع القديم بالجديد وتتصل بالحديث بالقديم الموروث وفي ذلك يقول مفكرنا: «إن مبدأنا معروف جداً، وقد أعربنا عنه في عدة مناسبات وهو يتمثل في التوفيق بين القيم الحقيقية ضرورات العصر، وهو ما أسميناه «الأصالة تتضمن العصرية»»^(١)

وأحياناً يتطرق مولود قاسم إلى كلمة هي «الأصالية» وقد جعلها تعني التضحية من أجل الأصالة، وبهذا فإن الأصالة فكرة ومنهج وفلسفة، أما الأصالية فهي عمل بهذه الفلسفة وبهذا المنهج^(٢)، ثم يشرح هذه الأصالية في موضع آخر فيقول: «وقد ذكرنا في غير مرة أن الأصالة هي «أن يكون الإنسان ابن عصره مع البقاء على أديم مصره ودون أن يصبح نسخة غيره والدعوة إلى هذه الأصالة والإيمان بها والعمل لها، هو الأصالية التي هي عكس الانفصالية التي يدعو لها الكثير في عالم الإسلام اليوم»^(٣). أما التعريف الذي يفني بمعنى الأصالة كما يريد مولود قاسم فهو تعريف يجمع بين المحافظة على الأصل والمواكبة مع الفصل، مع التميز والتفرد بطابع حضاري فريد من نوعه ينبئ مباشرة عن عنوان الحضارة المتوارثة، حيث يظهر تألقها في أحلى ثوب بين حضارات الأمم، فلا تألق إلا بهذه الأصالة إذ يقول:

«إن أصالة الأمم هي الحصانة، ملتزمة في الأخذ والترك الرصانة، فالتقليد المخرب ليس التقدم، كما أن الجمود عين التردم، فالأصالة هي الماضي والعصرية، وتلك هي فلسفة العمرانية فالأصالة الجمع، وهو عين الصواب، وعن تحدي العصر صحيح الجواب، ومن هنا قلنا أصالة وأصالية وضد كل فصل وانفصالية»^(٤).

ولأجل ذلك كان مولود قاسم يطوع ملتقيات الفكر الإسلامي لتحقيق أهدافه من خلال

(١) مولود قاسم نابت بلقاسم: أصالية أم انفصالية؟ ج ٢، ص ١٥٢.

(٢) انظر: بوغلام جوهرى، المرجع السابق، ص ١١٥.

(٣) مولود قاسم نابت بلقاسم: أصالية أم انفصالية؟ ج ٢، ص ١٢-١٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

هذه الفكرة والفلسفة ويختصر المبتغى منها بقوله: «هذا هو المقصود بها هو أن نعلم شبابنا أن يحرك على أن يكون ابن عصره مع البقاء على أديم مصره دون أن يصبح نسخة غيره»^(١) ثم إننا نجد مولود قاسم يشرح تعريفه لهذه الأصالة المتضمن ثلاث جمل أساسية فيقول: «لم يكوم الإنسان ابن عصره... أي يأخذ بآخر اكتشافات العلم، بآخر إبداعات الفن ويختلف أنواع النشاط البشري، وفي نفس الوقت يحافظ على عناصر شخصيته بجذوره، ملتصقا بأعماق أعماق عروقه»^(٢). فالحكمة ضالة المسلم فأنى وجدها فهو أولى بها، مع شرط عدم مخالفة شرع الله، وقد استقى مولود قاسم هذا المفهوم من الإمام عبد الحميد بن باديس، حيث تضمنت مقدمة كتابه «أصالية لم انفصالية» ج ٢ «ونص الفقرة الذي اعتمده مولود قاسم كأصل فكري، أخذه عن إمامه هو كالتالي: «لا يمكن أن ينفع أي أحد نفسه ولا أمته والبشرية ما دام مشتتا، وإنما ينفع المجتمع الإنساني ويؤثر في سيره من كان من الشعوب قد شعر بنفسه، فنظر إلى ماضيه وحاله، ثم مد يده لبناء مستقبله، يتناول من زمنه وأمم عصره ما يصلح لبنائه، معرضا عما لا حاجة له به، أو ما لا يناسب شكل بنائه الذي وضعه على مقتضى ذوقه ومصلحته»^(٣).

وعليه فإن مولود قاسم استقى بعضا من أفكار عبد الحميد بن باديس ثم حاول التأسيس لها بأفكار فلسفية سماها بالأصالة والأصالية والإنية، وحاول تجسيدها كمشروع حضاري، لكن ما انفرد به مولود قاسم هو الطرح الجديد الذي قوّل فيه أفكاره، وما يؤكد هذا ما يشهد له به فيلسوف الجوانية «عثمان أمين» حيث يقول مولود قاسم في هذه الشهادة: «في النسخة التي أهدانا إياها الدكتور عثمان أمين رحمه - الله من كتابه الجوانية أثناء الملتقى الخامس للفكر الإسلامي» وهران ١٩٧١م، كتب رحمه الله:-

إلى فيلسوف الإنية والأصالة... إلخ^(٤)، وهذه شهادة يفخر ويعتز بها مولود قاسم، بالإضافة إلى شهادة عبد الرزاق قسوم في قوله: «إن الإنية والأصالة إبداع فكري وايدولوجي انفرد به في العصر الحديث فيما أعلم مولود قاسم، وأضحى اليوم مذهباً يمكن وصفه بالمذهب «الإنوي» و«الأصالوي» إن صح الاشتقاق»^(٥). كما يوضح مولود قاسم نفسه أنه صاحب الفكرة فيقول

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٢) مولود قاسم: أصالية أم انفصالية؟ ج ٢، ص ٢٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٥) عبد الرزاق قسوم: عن مولود قاسم نايت بلقاسم رمز كفاح أمة، ص ٢٨١.

في إحدى كتاباته: «هذا التجديد أو الأخذ بإيجابيات العصر، أو المعاصرة السليمة، هو ما نقصد به الأصالة، ولولا استنكافنا عن انشاء صيغة مذهبية جديدة وزيادة ياء وهاء جديدين لسمينا اتجاهنا هذا بالأصالية»^(١).

علاقة الإنية بالأصالة والأصالية:

إن مفهوم الإنية قد يكون في بعض المقالات التي كتبها مولود قاسم متداخلا مع مفهوم الأصالة، لكن الإنية هي شعور المجتمع بشخصيته وبطاقة هويته، وبالتالي محاولة الحفاظ عليها بكل ما يملك من شعور وقوة، أما الأصالة فهي تتعدى حدود هذا الشعور أو هذه الإنية إلى العمل من أجل مواكبة العصر بالتمسك بالإنية التي تمثل الماضي والتراث والتمسك بالمستحدث من علم وتجارب الغير لخلق تفاعل بين الماضي والحاضر، فالأصالة تتضمن الإنية، لأن الأصالة تتكون من تفاعل عاملين، أولهما الماضي وثانيهما الحاضر، أما الإنية فإنها تمثل إلى حد ما التمسك بهذا الماضي والاعتزاز به، ولهذا نجد مولود قاسم يذكر في الكثير من خطابه كلمة الإنية ثم يردفها بالأصالة، مثلما نجده في عنوان كتابه «إنية وأصالة» أما الأصالية فهي العمل من أجل الأصالة، أي أن العمل والتضحية من أجل الأصالة هو الأصالية، وما تجدر الإشارة إليه أن الإنية هي شعور وحفاظ على الشخصية حتى وأن انعدم مشروع حضاري الذي هو الأصالة، وكذلك الأصالية تحتوي أيضا الإنية التي يجب استغلالها لعنصر في مشروع الأصالة، كما أن الإنية لا يمكن لها أن تغيب عن حياة الأمة.^(٢)

كما حدث ذلك مع الأمة الجزائرية لما كانت تحت الاستعمار فكانت تعيش بإنيتها رغم غياب مشروع حضاري وفي ذلك يقول مولود قاسم: «لقد كنا في العهد الاستعماري معلقين في الهواء بين عالمين، منزوعة عنا جنسيتنا الجزائرية، وغير معترف بنا ولا معاملين كفرنسيين، ومع ذلك كنا أكثر ما نكون اعتزازا بذاتيتنا، وتعلقا بمقومات شخصيتنا، من دين ولغة وتقاليد، وبعدا عن كل ما يمس أو ينال من قدسيتنا»^(٣).

(١) مولود قاسم: إنية وأصالة، ص ١٧.

(٢) انظر بوعلام جوهري، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نایت بلقاسم، مرجع سابق، ص ١٢١-١٢٨.

(٣) مولود قاسم نایت بلقاسم، «الإنية والأصالة» محاضرات الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الإسلامي وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، أوت ١٩٧٠ م، ص ١٤.

خاتمة

مما سبق يمكننا القول أن مفهوم «الأصالة والمعاصرة» يتسم عند أستاذنا مولود قاسم بالمرونة والشمولية وبعُد النظر، بحيث ينتفي عنده ذلك الفصل التعسفي بين المفهومين «الأصالة والمعاصرة» فهو ينظر إلى العلاقة التي تربط بين المفهومين كجدلية أساسية لا انفصام لها، وقد حدد ذلك في سياق تعليقه على عنوان كتابه «إنية وأصالة» ٦٥٠ صفحة، حيث قال بتواضعه النادر: «كنا نؤينا أن نعنون هذه الورقيات بعنوان النقطة الخامسة من جدول أعمال الملتقى الثامن للفكر الإسلامي في بجاية ربيع ١٩٧٤ هكذا «الإنية والأصالة مع التفتح والعالمية» ثم عدلنا عن ذلك لوضوح الرؤية الآن لدى الكثير أن الأصالة تتضمن بحكم الحد والمضمون التفتح والعالمية والتطور والتقدم، إذ أن الأصالة ليست الانغلاق والتجميد بل بقاء الإنسان هو مع الاستفادة من احتكامه بالغير، ومسايرته الركب الإنساني فيما ينسجم مع عناصر ذاتيته، ويتناغم مع مكونات شخصيته، إذ يتميزه ذلك فقط بكونه عنصراً يقدم مساهماته للفكر الإنساني والحضارة العالمية وهذه الرؤية هي التي جرّت على الأستاذ الراحل العديد من الهجمات والعداوات ذات الأحكام المسبقة والنظرة الأحادية السطحية الضيقة، سواء كان ذلك من دعاة التمسك المتزمت والمنغلق بترائثنا أو من غلاة الفرانكفونية ممن ذابت وانمحت شخصيتهم الذاتية استلاباً أعمى في ذوات الآخرين.

لقد ارتبط اسم الأستاذ «مولود قاسم نايت بلقاسم» بالعديد من المنجزات والمواقف الوطنية «البطولية» المشرفة، كما حث رحمه الله على الاجتهاد واتخاذ المبادرة والاعتماد على العقل والتأمل والنقد البناء وكان يرد بشدة على الأخطاء ويحارب الانحرافات والجهل والتعصب، وعاتني عناية خاصة بالتاريخ واعتبره العنصر الأساسي في إعداد الشخصية الوطنية كما انشغل أيضاً باللغة العربية واعتبرها رمز وجود الأمة وسر وحدتها وإذا ضعفت أو أهملت تحولت الأمة إلى مجرد شتات.

كذلك لا تعني أصالة الثقافة عنده إهمال ثقافة الآخر وعدم الاطلاع عليها والإفادة منها، كما لا تعني ثقافة دينية بالمعنى الكهنوتي، وأيضاً ليست نشر العلوم الشرعية التخصصية التي تدرس في المعاهد كما هي عليه، بل تعني العودة إلى الأصالة منهجاً وقيماً ومصدراً في تنمية ثقافة المجتمع أياً كان اتجاهها أدباً أو فكراً أو فناً، وذلك من خلال صيغة مركبة متحركة متطورة

لا تتنكر للأمس الغابر ولا تغمض العين عن متطلبات اليوم والغد، من هذا المنطلق نستطيع أن نقدر للتراث قيمته ودوره في تكويننا النفسي والاجتماعي ونأخذ منه ما تقتضيه حاجتنا اليوم، وأن نقبل على الثقافة المعاصرة فنقتبس من ثقافات الآخرين ما تحتاج إليه ثقافتنا لتحقيق معاصرتها ومواكبة الثقافات الأخرى، ولا سيما في ميدان العلوم والتقنية والعلوم المستحدثة في السنوات الخمسين الأخيرة، فالمواءمة بين الموروث والجديد يحفظ للأمة هويتها ويحدد طاقتها على النماء والتطور.

وعموماً جمع مولود قاسم في مقارباته الفكرية وخطابه السياسي بين التعلق بالإنية والأصالة وضرورة التطور والتفتح على ما يجري في العالم وبذلك حاول التوفيق بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الثقافة الثورية التطورية، وبذلك يكون مولود قاسم قد أعطى الأصالة مفهوماً متحركاً أو ديناميكياً، فالسكوت في رأيه موت وفناء والتفتح يبدأ من الأصالة ويعود إليها ليثريها.

المقوم الديني يتقدم غيره من المقومات وبذلك يحتل محورا مركزيا في تصوره للهوية الجزائرية، وتأقي اللغة العربية في المركز الثاني فهي في نظره سجل التراث الحضاري للشعوب الإسلامية باختلاف لغاتها ولهجاتها، ورغم أنه شديد التأثر بالقومية الألمانية التي تعتمد على اللغة في المقام الأول إلا أن مولود قاسم يربط دائماً اللغة العربية بالدين الإسلامي وهي بعد العقيدة الرابطة التي تجمع وتوحد الجزائريين، أما المقوم التاريخي فيرجع به إلى الأصول والجذور دون التوقف عند مرحلة حاسمة وفاصلة من تاريخ الجزائر وهو الفتح الإسلامي كل ذلك لتحقيق العز التاريخي عبر القرون بلا انقطاع ولا قطيعة مع أية مرحلة، أما مقوم الوطن فيراه مولود قاسم ملازماً لمقوم الدين الإسلامي الذي حفظ للشعب الجزائري وحدته الوطنية عبر العصور.

عاش مولود قاسم يفكر ويمارس تفكيره في حياته العملية التي كانت عبارة عن جدل بين مثالية يتوق إليها وواقعية تتطلب نقد الذات والآخر وتحديد الحاضر بالإرادة والهمة لتخليص الجزائريين من التركة الكولونيالية الثقيلة في الأذهان والسلوكيات.

ثالثاً: الفلسفة الغربية

تجربة سيمون دي بوفوار المبكرة وتداعياتها الفكرية

د. بكري خليل (*)

قدمت «سيمون دي بوفوار» Simon de Beauvoir (١٩٠٨-١٩٨٦) الفيلسوفة والكاتبة الروائية والمنظرة الاجتماعية سيرتها الذاتية في أربعة أسفار مطولة، فصلت تجربتها الشخصية بإبداع قل نظيره في فن السيرة الذاتية.

فتلك الأعمال من أوسع ما كتبه الفلاسفة المعاصرون ترجمة لحياتهم. فقد حفلت بصور نابضة لمسارها وممارساتها الفلسفية وترسمت جوانب مهمة من المشهد الثقافي الفرنسي منذ العقد الثاني من القرن العشرين حتى العقد الثامن منه.

وتفيدنا «دي بوفوار» بأنها عند كتابة مذكراتها قد وطنت نفسها على الألفة مع ماضيها بقراءة خطاباتها والكتب القديمة والصحف والمفكرات، أي أنها استعانت بكل ما يتسنى لها في استحضار مصادر سيرتها.^(١)

ولر يكن جهدها مجرد رواية استعادية لخبراتها الخاصة وإنما تغطية لجوانب مهمة لمرحلة حاسمة كتبت بقاء بلدها وأنقذتها حاضراً ومستقبلاً. وضمت المجموعة المذكورة عرضاً لسير الكثير من الشخصيات الفكرية والأدبية الفرنسية وملامح بارزة من تاريخ فرنسا السياسي قبل وبعد الحرب العالمية الثانية، ووصفا لنشاطاتها ورحلاتها للعديد من أنحاء العالم، وجاست موضوعات ومواقف أضفت بعداً توثيقياً وحوارياً مع عصرها ومشكلاته.

وظهرت أجزاء سيرة «سيمون دي بوفوار» تباعاً وكما يأتي:

(١) الجزء الأول: وهو بعنوان مذكرات فتاة رصينة «Memoire of Dutiful Daughter»

(*) أستاذ بجامعة النيلين بالخرطوم.

(1) Simon de Beauvoir, Force of Circumstance, Richard Howerd (tr.), Penguin Books, 1981, p.285

ونشر عام ١٩٥٨، وتناول طفولة «سيمون دي بوفوار» ومطالعاتها وتأملاتها الأولى ومراحل دراستها، وثقائها بالفيلسوف الوجودي «جان بول سارتر»^(١).

(٢) الجزء الثاني: وعنوانه مطلع الحياة «The Prime of Life» وصدر عام ١٩٦٠ ويغطي مسيرتها في السنوات (١٩٢٩ - ١٩٤٤) ويعني بانتقالها إلى الحياة العامة بعد مرحلة الدراسة.

(٣) الجزء الثالث: وهو موسوم بـ «قوة الظروف» «Force of Circumstance» وينقسم إلى جزئين: الأول عن الأعوام (١٩٤٤ - ١٩٥٢) واطلقت «دي بوفوار» عليه: ما بعد الحرب After the War والثاني عن العقد الممتد من (١٩٥٢ - ١٩٦٢) واطلقت عليه: الأوقات الصعبة Hard Times وقد روت فيه الكاتبة دخولها عالم الشهرة وعالجت بعض أوضاع فرنسا الثقافية وبعض مشاغلها السياسية.

(٤) الجزء الرابع: وجاء تحت اسم «كل شيء قيل وتم تحقيقه» «All Said and Done» وهو يتعلق بعقد من الزمان (١٩٦٢ - ١٩٧٢) وفيه تبدو آثار خبرتها كفيلسوفة ومفكرة نسوية وتبرز قدرتها على إلقاء نظرة إلى ماضي علاقتها وإنتاجها الفكري^(٢).

أولاً: معالم في سيرة سيمون دي بوفوار

رأت الفيلسوفة الفرنسية النور في باريس بتاريخ ٩ يناير ١٩٠٨، وتوفيت في ١٤ أبريل ١٩٨٦. وتعد «دي بوفوار» من أهم الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين، وأدبية مميزة وكاتبة لعدة مؤلفات تضمنت موضوعات شتى في الفكر والسياسة والاجتماع، وتركت بصمات واضحة في الحركة النسوية المعاصرة.

وقد ولدت في عائلة ميسورة، وكان والدها «جورج برتران دي بوفوار» مصرفياً ثرياً بينما كانت والدتها «فرنسوا» تنتمي إلى أسرة برجوازية. وعانت أسرتها من تقلبات المادية والاقتصادية التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. وأظهرت سيمون دي بوفوار اندفاعاً نحو الاطلاع، وقد شجعها والدها بمدها بمختارات من عيون الأدب العالمي وظل حريصاً على تنميتها

(١) ترجم هذا الجزء باللغة العربية في دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٩.

(2) Simon de Beauvoir, Autobiographical Works, January 17, 2010.

وتطويرها ثقافياً. وتأثرت «سيمون دي بوفوار» بما حولها إذ كان والدها يرفع توجهاً في القراءة والكتابة فيما كانت والدتها تفرص على التقيد بالتعاليم المسيحية الكاثوليكية مما أضفى على ابنتها مسحة دينية فكانت ترتاد دور العبادة وتسعى إلى أن تصبح راهبة في صباها.

والتحقت «سيمون دي بوفوار» في البداية بمدرسة كاثوليكية خاصة بالبنات حتى سن السابعة عشرة، والتقت هناك باليزابيث ماييل (Zaza) Elizabeth Mabilille التي ارتبطت بها في صداقة عميقة وحميمة حتى وفاتها المفاجئة عام ١٩٢٩. وقد ظلت «دي بوفوار» تتحدث عن حياة صديقتها دائماً، وعن دورها في بلورة نقدها لجمود الموقف البرجوازي من النساء. وعند بلوغها الرابعة عشر، مرت «سيمون دي بوفوار» بأزمة روحية انتهت بها إلى الإلحاد بعد حياة سادها التدين الشديد.

وتابعت «دي بوفوار» دراستها ونجحت في امتحان البكالوريا عام ١٩٢٥ في الرياضيات والفلسفة، ثم درست الرياضيات واللغات، وحصلت على شهادة الدراسات العليا في الأدب الفرنسي واللاتيني عام ١٩٢٦.

وفي عام ١٩٢٧ نجحت في دراسة الفلسفة بجامعة السوربون في الفلسفة العامة وتاريخ الفلسفة والفلسفة الاغريقية والمنطق كما نجحت عام ١٩٢٨ في الأخلاق وعلم الاجتماع.

وكتبت سيمون دي بوفوار دبلوم تخرجها عن «لايبنز» Leibnz (١٦٤٦-١٧١٦) بإشراف الفيلسوف ليون برنشفيك^(*)، وزاملت كل من «موريس ميرلوبونتي»^(**) و«كلود ليفي شتراوس»^(***) في فترة التدريب في ثانوية «جانسون دي سالي» LyceeJanson -de- Sally. وفي عام ١٩٢٩ نالت شهادة التبريز Agregation في الفلسفة من مدرسة النورمال العالية Ecode Normal Superieure وجاء ترتيبها الثاني بعد «جان بول سارتر» الذي دخل الامتحان للمرة

(*) ليون برنشفيك (١٨٦٩-١٩٤٤) فيلسوف فرنسي من مؤسسي مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، ورئيس أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في فرنسا، رأى أن للعلم رسالة خلقية أو روحية فربط الايستيمولوجيا بالميتافيزيقا وله عدة مؤلفات.

(**) موريس ميرلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١) فيلسوف فرنسي وجودي وفينومينولوجي وأصبح استاذاً في الكوليدج دي فرانس، له مؤلفات هامة ودارت فلسفته حول الادراك الحسي وموقف الإنسان من العالم.

(***) كلود ليفي شتراوس (١٩٠٨-٢٠١٠) انثروبولوجي وبنوي فرنسي، وأستاذ كرسي الانثروبولوجي في الكوليدج دي فرانس، له بحوث بارزة في العلاقة بين نظم القرابة واللغة ودحض أراء «ليفى بريل» عن العقلية البدائية.

الثانية، وعلى الرغم من أنها لم تكن طالبة نظامية. وكانت «دي بوفوار» أصغر من نجح في هذا السن على الإطلاق في مادة الفلسفة، وأصبحت أصغر أستاذ للفلسفة في فرنسا. وخلال دراستها في مدرسة النورمال تعرفت على «جان بول سارتر»، واستمرت صداقتهما الذائعة الصيت إلى حين وفاة سارتر عام ١٩٨٠.

وعينت «دي بوفوار» في التدريس عام ١٩٣١ في مدرسة ثانوية بمدينة مرسيليا، ثم انتقلت إلى ثانوية في مدينة رون عام ١٩٣٢، ودرّست الأدب والفلسفة، وهناك تم تأنيبها رسمياً بدعوى أفراطها في نقد أوضاع المرأة.

وبعد احتلال ألمانيا النازية لفرنسا عام ١٩٤١ فصلت من الخدمة. وبعد عودتها للتدريس مجدداً فصلت عام ١٩٤٣ نتيجة شكوى من ذوي إحدى الطالبات طعنات في أفساد «دي بوفوار» لابنتهم، ولم تعد بعد ذلك إلى التدريس مجدداً.

وفي نهاية الحرب العالمية الثانية شاركت «دي بوفوار» في تحرير جريدة «الأزمة الحديثة» Les Temps Modernes التي أسسها «سارتر» مع «موريس ميرلوبونتي» و«ريمون آرون» وآخرين وكان منحها يسارياً.

واتجهت «دي بوفوار» للكتابة والتأليف منذ وقت مبكر، ومن أهم كتبها كل الناس قانون All Men Are Mortal (١٩٤٦)، أخلاق الغموض Ethics of Ambiguity (١٩٤٧)، الجنس الآخر The Second Sex (١٩٤٩)، المثقفون The Mandarins (١٩٥٤) حين تأتي الشيخوخة The Coming of Age (١٩٧٠)، وداعاً سارتر A Farwell to Sartre وبعد وفاتها نشرت رسائلها إلى كل من سارتر وصديقتها الكاتبة الأمريكية «نيلسون الجرين» تبعاً في عام ١٩٩٠ و١٩٩٨.

وقد ترجمت مؤلفاتها إلى عدة لغات حية، ونالت العديد من الجوائز أهمها جائزة الغنكور Brix Goncourt عام ١٩٥٤ وجائزة القدس Jerusalem Prize عام ١٩٧٥، وجائزة الدولة النمساوية في الأدب الأوروبية Austrian State Prize for European Literature عام ١٩٧٨ وتقديراً لها فإن مدينة باريس قد اقامت جسر مشاة باسم «سيمون دي بوفوار» بعد وفاتها على نهر «السين» يؤدي إلى دار الكتب والمخطوطات الوطنية الفرنسية الجديد.^(١)

(1) Simon de Beauvoir.Jpg.http://en, Wikipedia org.

وتوفيت «سيمون دي بوفوار» عن ثمان وسبعين عاماً بعد أصابتها بذلت الرئة ودفنت بمقبرة «مونبارناس» في باريس بجوار «جان بول سارتر».

وحظيت «دي بوفوار» باهتمام الأوساط الأكاديمية بعد وفاتها وقد اعتبرت رائدة الفلسفة النسوية التي أعقبت الستينيات من القرن العشرين، كما تنامي التعريف بدورها كواحدة من أهم مفكري فرنسا وكفيلسوفة وجودية.

ثانياً: أثر البيئة في تكوين سيمون دي بوفوار

شبت «سيمون دي بوفوار» في بيئة برجوازية الانتماء والتفكير حيث تسود الأخلاق التقليدية التي تمثلها والدتها المتدينة، والروح العصرية المنفتحة التي يمثلها والدها.^(١)

ولم يكن زمان نشأتها الأولى سوى عامل إضافي في تعهد كبارهم لها بالرعاية والتوجيه، فهي المولود الأكبر لوالديها والذي يتصف سلوكه عادة بالإحساس بالمسؤولية والجدية^(٢). وها هي الحرب الأولى تندلع وهي مقبلة على السابعة من عمرها، فتسمع إبانها عبارات النصيح والإرشاد، بأن الله سوف ينقذ فرنسا من المعتدين أن كانت «سيمون» عاقلة وتقية، فتتعلق الصبية بالدين وتتعبد الصليب على حد قولها.^(٣)

ولكن هذه الفتاة بدأت تحس بمرور الأيام بأن هناك مجالين يضمنانها في حقيقة الأمر ويتناهما الإحساس بوجود ميدانين مختلفين في حياتها. الأول ما يجسده والدها الذي يحثها على الاطلاع ومجال الفكر وما تحرص عليه والدتها وهو مجال حياتها الروحية. ورأت أن الأمور الإنسانية كالثقافة والسياسة والعادات لا تتصل بالدين وأن القداسة لا تمت بصلة إلى العقل، وهكذا وقفت «دي بوفوار» في منطقة الشد بين مجال الدين ومجال العقل وهذا ما سوف يؤثر على تطورهما اللاحق ويشحذ حس الجدال في دواخلها ويدفعها نحو التشبث بفرديتها وأخلاقيها المتحررة.^(٤)

ولم يكن محيطها غافلاً عن صفاتها، فقد كانوا يقولون عنها في صغرها أنها عنيدة كالبلبل

(١) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٩، ص ٧-١٣.

(٢) انظر: دكتور طلعت منصور وآخرون، أسس علم النفس العام، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤، ص ٩٨.

(٣) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق ص ١١.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥.

وأنها غير اجتماعية. ولم تكن تلك الحالة سوى المظهر المحسوس من نزاع إثبات الذات ومواجهة كوابح الرقابة المنزلية الصارمة بعد أن لم يعد بالإمكان إخفاء أمارات تمردها المضمر.

فقد كتبت نصف أوضاعها في أول مفكرة سطرتها «اني وحيدة وأن الإنسان وحيد دائماً. وسأبقى وحيدة دائماً».^(١)

وفي تلك الكلمات الموجزة لخصت «سيمون دي بوفوار» حالة تخارجها من ذلك الوسط الذي تجدد فيه نفسها بعيدة ومنفصلة عنه بوجودها المتعين وذاتها الفردية وحالتها الإنسانية فتتلمس طريقها وتبحث عن انبثاقها للعلو^(*) والانطلاق.

وكان انفعالها بما يدور حولها يتزايد كلما اتسعت وتنوعت صور متابعة حركاتها وسكناتها حتى أصبحت جامدة «و كان الجمود يزرع في قلبها اليأس».^(٢)

لذا فإن هذه الفتاة التي كادت تجربتها أن تعصف بها بعيداً عن مجتمعها الصغير، راحت تمضي إلى أبعد مما هو قائم أمامها، تارة نحو حياتها الداخلية المضطربة بالتأملات، وتارة أخرى إلى مشروعاتها الأبعد من إنيتها إلى عالمها الأكبر، وتعود لصفوها بعيدة عن هواجسها وكدرها. فقد وضعت أقدامها على أعتاب الحضور الذي يتوقف على التجاوز.^(٣)

ونجدها إذ ذاك سابحة في خاطراتها فتصبو لدور ما في الحياة واتخاذ مكانها اللائق فيها. فالعالم والفنان وال كاتب يخلقون عالماً آخر مضى لكل شيء فيه سبب لوجوده. فعندما بدأت تتحرر من طفولتها وعدلت عن موضوعاتها الاثيرة وهى تتجه في ماضيها إلى السماء، اتجهت إلى خلق ذاتها وتبرير وجودها، ورأت في الأدب ضماناً لخلودها.^(٤)

و لم يكن طريق الأموال الكبيرة مفروشا بالورود، فقد أصابت شظايا الحرب المقومات المادية لأسرتها، فتعمل على معاكسة تطلعاتها حتى كادت الحاجات المعيشية أن تحول دون متابعتها للدراسة.

(١) نفسه، ص ٩٦.

(*) العلو Transcendence: العملية التي يمضي بها ما هو لذاته إلى أبعد مما هو معطى في مشروع يصممه لنفسه، وقد جعل «هايدجر» من العلو العلاقة القائمة بين الإنسان (الانية) والعالم.

(٢) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، مصدر سابق ص ١١١.

(٣) راجع: جون ماكوري، الوجودية، ترجمة د. امام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، مصر، ١٩٨٦، ص ١٦٢.

(٤) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، مصدر سابق ص ٦٠-٦١.

وهنا تجدد الخصام بين «سيمون دي بوفوار»، والسلطة التي يتقاسمها الأب والأم ومن خلفها الواقع الاجتماعي الذي كان يعتبر أنه ليس من المناسب أن تدرس الفتاة دراسة عالية. فقد كانت حركة الأفكار المتصلة بأوضاع النساء حينئذٍ محدودة نسبياً في فرنسا، وكان عدد النساء المشتغلات بالعلوم قليلاً، وكانت الحرفة التي اتجهت إليها المرأة الفرنسية هي التجارة. وجاء القرن العشرون دون أن يتحقق توقع «فيكتور هيجو» شاعر فرنسا الكبير الذي قال يوماً ما «أن القرن الثامن عشر قد قرر حقوق الرجال، وسيقرر القرن التاسع عشر حقوق النساء».^(١)

وتحت إلحاح ضيق ذات اليد، اضطر والد «سيمون دي بوفوار»، أن يذكر ابنتيه والمرارة في صوته «انكما لن تتزوجا يا صغيرتي، فيجب أن تعملنا».^(٢)

ومن واقع هذه المفارقة بين ضرورات الظروف التي اهتز لها واقعها الاجتماعي الذي غذى وعيها المبكر دائماً، أدركت «سيمون دي بوفوار» مصاعب الحياة ومغزى الصراع مع تلك الأحوال، وما كانت تهدفه من حرية وانفكاك من عوائق التقليد الأسري، لكنها كانت عازمة للسير قدماً نحو التحصيل العلمي والتمرد على الأمر الواقع.

وكانت الكتابة بؤرة لامعة في حياتها تستقطب استعدادها ورغبتها في الانفتاح على الوجود، لتفسح المجال أمام الأسلوب الذي يخلع على حياتها معنى حقيقياً، فالكتابة كما قال صديقها «جان بول سارتر» كشف للعالم وطريق للالتزام.^(٣)

وعبر الجزء الأول من سيرتها الذاتية نقرأ نصوصها المبنوثة في سائر أعمالها، وكأنها تنصيص لأفكارها الأولى وإعادة إنتاجها حتى تكاد تمثل خمائر هيأت ذهنها المتوقد بالإبداع وتبذر فيه الأصول الواقعية لخبراتها الفلسفية الوجودية.

ففي هذا الجزء المخصص لمعاناتها الغضة، تتجلى حقائق تجربتها، وما يؤكد على إسهامها وجدارتها في إثراء الفلسفة الوجودية.

(١) قاسم أمين، المرأة الجديدة، الأعمال الكاملة لقاسم أمين، دراسة وتحقيق، د. محمد عبارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٦، ص ١٣١.

(٢) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ٨٨.

(٣) جان بول سارتر، ما الأدب، ترجمة دكتور محمد غنيم هلال، دار العودة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٧١-٧٦.

ولذلك فإن «مذكرات فتاة رصينة» تصبح مفتاحاً لشخصية «سيمون دي بوفوار» الفكرية والإنسانية، وتصلح أن تكون كشافاً تحليلياً لأهم أعمالها بما انطوت عليه شفرات ورموز كتابية تعود إلى مكوناتها الأولى بما تفصح عنها في تفسير تطورها اللاحق.

فهي ظلت صريحة في شهادة ذاتها على ذاتها في رسم ملامحها الكيانية بعمق، بحيث لم تترك شاردة أو واردة في منعطفات تطورها إلا وتوقفت لديها بلا مواربة أو تردد وهذه سمة تحسب لها كميّة ينفرد بها أسلوبها الذي يتصف بدقته وجزالته ووضوحه.

ثالثاً: تجربة القلق

كانت أجواء طفولتها المشحونة بالتوتر في ظل صراعات أوروبا الكبرى تنذر من حولها بأخطار وشيكة. فقد جاءت مرحلة نموها العقلي والانفعالي في أوضاع عامة لا بد وأن تثير قلقها وتضاعفه بتأثيراتها على النظام الاجتماعي والقيمي والديني والثقافي، وهي تتعامل معه في فترة المراهقة وما يحفها من مجردات ومتغيرات.^(١)

فقد كانت على مرأى من كل ما يدور، وعلى مسمع من تكهنات والدها بانهيار الحضارة وتنبؤاته لمصائب آتية في المستقبل وهو يرددّها في حماسة كانت تؤلّها. غير أن «سيمون» كانت تعلق نفسها بأنه مهما يكن في الأمر فإن رجالاً سربحون، ولن تكن هناك كارثة لأن السعادة ستنتقل من إياد إلى أخرى.

لكن القلق المستبد بها كان أكبر لدرجة لم تكن قادرة على رؤية مخرج في آخر النفق، فتجد نفسها في قلب دوامات الحيرة، بل الحيرة التي لا راد لها، فتصور لنا هذه الحالة المضطربة قائلة «لا أراي إلا سجيناً، لم يكن هناك أي أمل واضح يملكني. لم يكن لذلك السجن من قضبان. لذلك لم أكن أستطيع أن أعرف مخرج له».^(٢)

ويبدو أنها راحت تطيل استبطان أحاسيسها وتردها إلى الجدية والجفاف اللذين طوقا حياتها وسيطرّا عليها من فرط استجابتها المستسلمة لما فرض عليها حتى أن كل زينة محظورة عليها.^(٣)

(١) للمزيد راجع: د. محمود عبد الحليم منسي، د. عفاف بنت صالح محضر، علم نفس النمو، مركز الاسكندرية للكتاب، ٢٠٠١، ص ١٨٩-١٩٤.

(٢) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٤.

وكانت «سيمون دي بوفوار» تنسل رويداً رويداً من ماضيها كلما مرت الايام، من غير أن تغادرها أطراف الرجاء والقنوط المتناوبة عليها، فطفقت تحاور نفسها بلسانين: الواحد منها ينطق بعث الأشياء كلها، والثاني يتحدث عن جمال الحياة. فهي في هذه الدوامة تغالب القلق وتخشى أن تجد نفسها يوماً وقد قهرتها الحياة.^(١)

ولم تكن «سيمون دي بوفوار» تبوح بما يدور في خلدها بل ظلت تمارس التخفي الفكري، فتكبت ما لديها مستعينة بالصمت، وهي الآلية التي تجنبها تبعات الصدام مع غيرها خاصة مع والدها. فهي عاجزة عن شق عصا طاعتها، فلا تطرح ما يثير حفيظتها لا سيما في خوض المسائل ذات الصلة بالدين.

لقد أصبح ملاذها الأمن منذ صباها الباكر التأمل والتفكير حتى أن أباهها قد وصفها في طفولتها أنها ليست جسماً ولا روحاً وإنما فكراً.^(٢)

أما ملجأها الآخر، فهو القراءة التي ساعدتها على التخفيف من ضيقها وفي الترويح عن نفسها إذ دأبت على مطالعة كتابات «اندرية جيد» و«فاليري» و«كلوديل» والتي تتفق مع آرائها، خاصة في الشعور بفقدان الأمان وثورتهم على ذويهم والنظر إلى الأشياء مباشرة وجهاً لوجه.^(٣)

وكانت «دي بوفوار» ترى أن هؤلاء الكتاب غير مستقرين مثلها، وأن الحرب قد قوضت أمنهم من غير أن تنتزعهم من طبقتهم، فثاروا ضد ذويهم وتقاليدهم فحسب، فلم يهدفوا إلى تغيير وقلب المجتمع، فأصبحوا بذلك يمجدون القلق.

فتلك النظرة النقدية التي تلقيها على الواقع الأدبي كان من شأنها أن تنقلها إلى مراسي بعيدة في تفحص الحياة الثقافية في فرنسا بل في العديد من دول الغرب. واستأنست «دي بوفوار» في داخلها ما يستحق أن يقال، فكانت محاولتها الأولى للكتابة عام ١٩٢٧ إذ حاولت أن تسجل تجربتها، إلا أنها أدركت أنها لم تكن قد أخذت بناصيتها. وربما دفعها هذا الشعور للقول في مقالاتها المبكرة أن المبادرة الإنسانية عموماً ليست متناهية أو لا متناهية وإنما هي ليست محددة indefinite.^(٤)

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٦..

(٢) نفسه، ص ١٣.

(3) See: Everett W. Knight, Literature Considered As Philosophy, the French example, Collier books, New York, 1962, pp 170-173.

(4) Simon de Beauvoir, Force of Circumstance, Op. Cit., p 75.

ولعل عاملان جديداً قد دخلا على «سيمون دي بوفوار» وهى تنتقل من الطفولة إلى الشباب وتقطع مشوارها من البيت إلى الدراسة الجامعية، هما: الاحتكاك الأوسع بالمجتمع والإقبال على تجربة الحب ومغامرات السهر وارتياح حانات الشرب، أي اكتشافها لزوايا ظلت مجهولة لم تكن تفكر في مجرد الاقتراب منها سابقاً.

ولربما كان ذلك هو الوجه الآخر من غمار التجربة والخطأ، والذي كان موضع فضولها، لذا تملكها التساؤل عن سر اقتحامها للدائرة لم تعرف ما تريده منها، فذاقت ألوان الخصام مع نفسها وأدركت مدى انحطاط غرائزها الذي بدأ يتجلى في أعماقها.^(١)

وعند هذه اللحظة وقفت «دي بوفوار» أمام معترك الخيار الصعب: الانجرار وراء الأهواء أو الإبقاء على اهتمامها الفكري دون أن يصرفها عنه أي انغماس في رغباتها.

وكثيراً ما اقتربت وهى مترددة من مفترق العدمية والانصرافية، وهى التى ظلت متحفظة وحذرة وجدية وتسود الحكمة تصرفاتها، حتى أنها كانت تتقلص كلما سمعت عن علاقة خاصة تجمع بين فردين من أقرانها، بل تنأى عن مجرد السير إلى جانب أى شاب.^(٢)

وظلت «دي بوفوار» التى تبدو دائماً مسيطرة على نفسها ومتحكمة على قرارها، ملتزمة الخيال ومضطربة النفس، لتصبح بوتقة للتجربة العقلية والخيال، فتستهويها النماذج والمثل التى تملأ جوانبها برصيد كبير من التصورات، والغرام بالمطالعة، فتتوالد في دواخلها صور التفكير الميتافيزيقي عن الغايات النهائية والنزاعات المتدفقة في جدل الفردية والجماعة، والتى تدفعها لتحقيق ذاتها في مواجهة محيطها الذي يطل عليها دائماً بشروطه، ويفرض عليها الانتحاء للعزلة حيناً وإلى التطلع للمجد والشهرة والحب والثروة حيناً آخر.^(٣)

إذاً فقد ظلت تقف أمام خيار تحدي تلك الأمواج المتلاطمة متمشية بالحياة، ساعية إلى إدراك معناها. فقد ظلت قريبة إلى بر النجاة لأنها كانت لا تطيق الغرق في لجة اليأس وتنفر من الانتحاب بلا أمل.^(٤)

(١) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٦.

(٣) راجع: د. طارق كمال، النشأة النفسية للطفل، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ٢٠٠٨، ص ٤٠-٤٢.

(٤) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ٥٣.

وبالمحصلة انصبت خبراتها على مشكلات وجودها الإنساني ودارت همومها حول حرية الكائن، فانعكست معاناتها على تطورها الفكري عبر تحولات تدريجية من الاعتقاد الديني في الخلود والحياة الأبدية إلى التوحد العميق مع اتجاهات الحرية الشخصية التي أصبحت محور رؤيتها الوجودية ومناطق موقفها الفلسفي.

رابعاً: النزوع الفلسفي المبكر عند دي بوفوار

واظبت «دي بوفوار» على المطالعة وقراءة الاطروحات في الجامعة كما عودت نفسها من قبل في إغناء معارفها بينما كان زملاؤها يرتادون المنتزهات والمسارح والسينما والمقاهي الباريسية، وغدت تداوم على درس الفلسفة والأدب وتجدها فيها عزاءها.

وما كان يجذبها إلى الفلسفة هو رغبتها في إدراك الحقيقة الشاملة، إذ ظلت تتمنى أن تعرف كل شيء بدلاً من الأحداث الجزئية والقوانين الاعتبارية.^(١)

فمنذ صغرها أدركت «دي بوفوار» ذلك التباين بين القول والفعل فنفرت من التعارض الذي تلمسه بين من حولها في الأفعال والأقوال فشجبت التملص من الحقيقة وتعمق لديها الإيمان بأن يكون لها هدف ودافع أخلاقي لتخطي المصاعب والسعي إلى تجاوز نفسها.

ونبعت رغبتها في فهم الأنظمة الفلسفية من انفضاح الأخلاق الزائفة أمامها؛ فكان أن اقتنعت بالنقد الكانطي للعقل. وقدرت نظرية «كانط» في عدم قدرة العقل النظري على معرفة الأشياء في ذاتها واستحالة الكشف عن بواطن الأمور على الرغم من رأيها في أن «كانط» قد فشل في أن يشرح لها العالم.^(٢)

وأياً كان، فهي لم تلتزم في حينها بأية نظرية فلسفية مع أنها كانت قريبة إلى المثالية النقدية، إذ كانت ترى فيها دعماً لفكرتها عن الله، ذلك أن مفهوم الألوهية تقبل بالعقل العملي ولا ينتمي إلى العقل النظري أي إلى الأخلاق.^(٣)

(١) المصدر السابق ص ٧١.

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٢.

(٣) للمزيد: امانويل كنت، نقد العقل العملي، ط ١، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ٢٠٠٨،

وعلى الرغم من تحمسها للمثالية النقدية، فقد عرفت من خلال نظرية «برغسون» حول الأنا الاجتماعية والأنا العميقة تجربتها بالذات. فالأنا عند «برغسون» له مظهران أنا سطحي حيث يعني تعدد الحالات خارجها؛ وأنا جوهري حيث تنصهر وتتظم الحالات في بوتقة واحدة. فالأنا الحقيقي استمرار دينامي من التغيرات. والحياة الاجتماعية عندما تفرض علينا اللغة التي تجزئ تيار الشعور بالفكر والكلمات إنما تقسرننا على الحياة على سطوح ذواتنا. وذلك الدفع المتواصل من التغير يفضي إلى أعمال الخلق، والحرية إنما هي هذا الخلق المتواصل للذات.

فعندما نحطم قشرة الأنا السطحي الذي تنشؤه العادات والحياة الاجتماعية واللغة، فإننا نعود إلى الديمومة في ديناميكيتها في أعماق أعماق ذواتنا فيعود الأنا إلى وجوده الخلاق.^(١)

أما الأخلاق الاجتماعية فهي مغلقة وصادرة عن ضغط اجتماعي وتعبر عن خضوع الفرد لسلطان الجماعة التي تنحصر مثلها في تحقيق مصلحة الجماعة وتضامنها، بينما الأخلاق الإنسانية تعمل لصالح البشرية وتنزع نحو المحبة والكمال الخلقى ولا تصدر عن العقل الجمعي، ولا تميز بين الرجال والنساء والأجناس واللغات.^(٢)

وتراوحت قراءتها للفلسفة بين تلمس الفهم عبر مذهبي «ديكارت» و«سبينوزا» فترفعانها إلى حيث ترى الأشياء الواقعية في غاية الصغر، وبين تأملها لهما فلا ترى إلا مجموعة من التركيبات التي لا صلة لها بالواقع.

وتعترف «دي بوفوار» بأنها كانت تجنح للأقامة في المطلق لتتمكن من رؤية العالم من أعلى، ولر تكن تفكر بوجود الأشياء التي كانت تفلت من نظرها.

وعندما تستشف مطالعاتها لتستوعب القلق والحيرة، فإنها كانت تنتهي بها إلى اليأس، مما دفعها إلى ذروة العدمية التي تجعلها تنظر إلى كل دين وأخلاق بأنها خدعة وكذلك كانت تنظر إلى فكرة الأنا بنفس الكيفية. وعندئذ لم يبق لها من سبيل إلا أن تحذف نفسها لكنها كانت تحجم عن الانتحارات الميتافيزيقية لأنها كانت تخشى الموت وتحب الحياة.^(٣)

(١) راجع: فرانسوا مير، برغسون، ترجمة تيسر شيخ الارض، دار بيروت، ١٩٥٥، ص ٤٥-٤٧.

(٢) اندريه كريسون، الأخلاق والفلسفة الحديثة، ترجمة د. عبد الحليم محمود وابوبكر ذكري، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م، ص ١٣٤-١٣٥.

(٣) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ١٢٦.

واستطاعت «دي بوفوار» أن تبارح قلقها النفسي إلى هموم الفكر، وبدأت تهتم بالفلسفة بعد أن تجاوزت الصعوبات التي واجهت قراءتها، فاطلعت على «برغسون» و«افلاطون» و«شوبنهاور» و«لايبنتز» وبالأخص «نيتشه»، وشغلتها قيمة العلم والحياة والمادة والزمن والفن. كما أنها فضلت أن تطرح الفلسفات التجريبية والمادية والأرسطية والفكر التوماوي القديم والجديد، وانتهت إجمالاً إلى المثالية النقدية كما يعرفها «برنشفيك» على الرغم من عدم كفايتها. وعززت الفلسفة في نفسها التوجه نحو جوهر الأشياء وجذورها، واعتبرت في إطار انشغالها بالتجريدات أنها قد اكتشفت بصورة حاسمة حقيقة العالم.^(١)

ولم تكن «دي بوفوار» قد ركنت في الواقع إلى الاستقرار بعد انتقالها إلى السوربون فقد ظلت جموحة وفضولية تبحث وتتساءل، ويمسك ضجرها برقاب آمالها وتأملاتها إلى حد الخناق فتروى معاناتها الفكرية في معنى الحياة لحبيها «جاك» ابن عمها، فيجيبها الآخر أنه لا حاجة لمثل هذا الاهتمام وإنما عليها أن تعيش يومها بكل بساطة. ثم يضيف «يجب أن يكون الإنسان متواضعاً لكي يعترف بأنه لا يستطيع لوحدة أن يتدبر أمره في هذه الحياة، إنما من الأسر أن يعيش المرء لإنسان آخر».^(٢)

وصارت أفكارها المتضاربة مدعاة لتوترها الوجودي وهي تراهن على الفلسفة، فلا تجد في تطبيقاتها في الجامعة ما يمنحها السلوى فلم تعثر على ما يرضيها.^(٣) واختلط حابل هموم العقل بنابل وجدانها.

خامساً: نظرة دي بوفوار لحياتها العاطفية

كلما مرت السنوات كانت «سيمون دي بوفوار» تشعر بجهلها لمغامرات القلب، لم يكن ذلك الإحساس سوى دليل غلي نمو عواطفها وتكامل ونضوج شخصيتها قياساً لتلك المرحلة التي أوغلت فيها مخاوف الزواج وسيطرت عليها في سنوات الصبا حتى أنها صارحت والدها بأنها لن تتزوج، فرد عليها والدها بأن أو أن الحديث عن الموضوع سوف يأتي عندما تبلغ الخامسة عشرة.^(٤)

(١) المصدر السابق، ص ١٢٩، ١٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٣) نفسه، ص ٢٠٣.

(٤) نفسه، ص ١٩.

فقد كانت تنظر إلى الزواج باستياء، وظلت تفكر من زاوية الحرص على فرديتها ومن ثم تجنب ما يسفر عنه من اختلاط. فقد كانت تخشى أن تأوى إلى فراشها فلا تستطيع أن تكون وحيدة فتبكي بهدوء وتعيش بضع لحظات من غير شهود.^(١)

ولم يكن هذا المطلب مجرد رغبة في الاختلاء بالنفس وإنما هو موقف وجودي سوف يلزم «دي بوفوار» في مقبل أيامها.

فحينها بدأت تحلم بالحب، أخذت تفكر بالزواج من غير نفور، على أن فكرة الأمومة ظلت غريبة عليها.

أما مواصفات الزوج فقد بدت ترد في ذهنها، بحيث ترى أن زوجها ينبغي أن يفرض نفسه عليها. كما أنها تصورت أنها سوف تحب يوم أن يستولي عليها رجل بكائه وثقافته وسلطته. بل لن تتزوج إلا إذا التقت شيئاً لها ونموذجاً أكمل منها.

فهي من واقع تربيتها وفهمها للمجتمع كانت ترى أن النساء تنتمي إلى طبقة هي دون طبقة الرجال، وكانت فكرتها عن الزواج متأثرة بالمشاعر التي حملتها لأبيها.

وسريعاً ما كانت «دي بوفوار» ترتد على عقبيها وتعود إلى قناعتها في ضرورة تكافؤ شراكة الزواج فتتصور شريكها بأنه «لن يكون دوني ولا مختلفاً عني ولا يفوقني بحيث أشعر من تفوقه الإهانة، وإنما هو يضمن حياتي من غير أن انتزع سيادته»^(٢).

ولم يكن في حياتها من مهرب عن الحب الذي لا ترى فيه إلا حلاً أمثل لجميع مصاعبها. لكن غمائم داكنة كانت تغشاها وتلوح أمامها فلا ترى في الحب خلاصها بل هلاكها.^(٣)

وأصبحت «دي بوفوار» ترى من خلال ذلك الموقف الملتبس عقم الوجود فلا تظن في نتائج الزواج خيراً. فترية الاولاد وتقلد الوظيفة يمثلان عبئاً ومهنة مملة.

وأثارت تلك النظرة هواجس مفزعة في نفسها عن إمكانية تحمل حصر نفسها في حدود إنسان آخر، فتستفزع هذا الحب الذي يأسرها ويقيدها ويمنع حريتها فتقول لنفسها «كم أود لو أحطم هذه الصلة»^(٤) فتسعى أن تقوضه عن آخره.

(١) نفسه، ص ١٨.

(٢) نفسه، ص ٦٦.

(٣) نفسه، ص ١١٠-١١٤.

(٤) نفسه، ص ١٢٨.

غير أن اهتزاز حياتها العاطفية بكل قلقها ما كان يحملها إلى نقطة اللاعودة في البحث عن نصفها الآخر. فكل ما كان يتصارع في خلجاتها كان أبعد من أن تقطع وتجا في مشاعرها الحقيقية.

ولكن الرفض المتصل لأي التزام يزاحم الحب أو يداخله، ظل محركاً لها في الإصرار على الاحتفاظ بذاتها حتى تظل على مسافة من الانقياد لكل ما يطيح بقناعاتها فقد كانت تحاذر القيود التي يمكن أن تسلب رجلاً من زوجته أو زوجها، بما في ذلك إنجاب الأطفال «فالصلة الوحيدة التي تربط بين أشخاص متحابين ينبغي أن تكون الحب وحده»^(١).

وقد أوفت «دي بوفوار» بما قطعت على نفسها بحيث أنها عزفت عن الزواج حرصاً على النأي بنفسها عن الانساق الجاهزة وعدم رغبتها في الارتباط بمؤسسة الزوجية على الرغم من علاقاتها العاطفية التي ربطتها بالعديد من الرجال.^(٢)

وانطوى موقفها ذاك على حرصها في التمسك بحريتها الكاملة في حياتها الخاصة التي ارتسمت فيها أرادتها وخيارها الوجودي كما فهمته منذ مقبل شبابها.

سادساً: مشكلة الحرية والأخلاق

رأينا كيف أن «دي بوفوار» قد ظلت مشغولة بمشكلاتها الخاصة حتى أنها كانت تقف في بعض الأوقات على حافة القنوط. لكن «دي بوفوار» كانت تستعيد ثققتها في نفسها، وتستيقن من أنها لن تتقدم ولن تنجح إذا ظلت فريسة للعادات.^(٣)

وتعود تلك القابلية على استعادة توازنها النفسي إلى منظورها لمعادلة الموت والحياة، فقد نظرت إلى أن الفشل يساوي الموت، وربطت بين الموت ومعنى الحياة.^(٤)

فإن كان الموت يشكل تحدياً لوجودنا، فهو في المقابل يعطي معنى للحياة مثلما نحن محددون في وجودنا بالإمكانات المتاحة لتوطيده.^(٥)

(١) نفسه، ص ٢٢٧.

(2) Brook Noel Moore, Kenneth Brunder, Philosophy, The Power of ideas, Mayfield Co., 1993, p.383.

(٣) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ١١١.

(4) Simon de Beauvoir, The Prime of Life, Peter Green (tr.), Pergamon, N.Y., 1992, p.731.

(5) Simon de Beauvoir, Pyrrhus and Cineas, p.138.

وهكذا فإن «دي بوفوار» لا تتفق مع نزعة «هيدجر» التي تؤكد على الوجود من أجل الموت. فهي تعتقد أن مشروعها الوجودي يحمل أهدافاً في حد ذاتها ولا يمثل خطأً نحو الموت، فالعلو في المشروع الإنساني يمنح أهدافه قيمة أكثر من كونه يستند إلى أي صحة أو معنى خارجي.

فقد أرادت «دي بوفوار» التي عاشت معاناة الحرية الإنسانية، وتلتزم وجهة نظر فينومينولوجية، أن تتوجه إلى المعطيات الحياتية المباشرة، وتحليل الحالة الإنسانية بدءاً من الوجود الفردي الذي يتعلم دورس الحرية، انطلاقاً من أننا مبدعو معانينا ومانحي العالم قيمته من خلال التجربة.

لذا فهي تهتم بعنصر التطور خلافاً للكثير من الفلاسفة الذين يعنون في بحوثهم الفلسفية بالإنسان الناضج، فتدمج تحليل الطفولة بالفترة اللاحقة، فتري أن الإرادة والحرية تنمو من خلال الزمن.^(١)

ففي مرحلة الطفولة يعيش الإنسان في عالم وجدت فيه قيمة مسبقة، أي ذلك العالم الذي تسميه «دي بوفوار» The Serious World والذي أعطيت له قيم جاهزة وسلطات مؤسسية ينبغي أطاعتها في الوقت الذي يكون فيه الأطفال غير مهياين لتحمل مسؤولية الحرية.

وتحرر هؤلاء من المسؤولية يجعل لوجودهم مميزات الميثافيزيقية ذلك أن الأطفال يتمتعون بمباهج الحرية وليس قلقها. وبالنسبة للفتيات الصغيرات فانهن يعانين من الاستصغار وتحجيم فعالتهن، إلا أن كل منهن يشعر بأنه فرد مستقل، وتبدو كائنات متعالية في علاقتها بالآخرين بينما يظل انفعالها بالمستقبل حالماً وفي هذا الإطار يمكنها أن تعيش حريتها.^(٢)

فالحرية كعلو في كل الأحوال حركة نحو المستقبل المفتوح والممكنات غير المحتملة، ولكن الموقف الإنساني وهو يزاوّل حريته كدافع لتلقائي إنما يصطدم ويتحطم بثقل العالم الخارجي وفي هذا تتمثل الحالة المأسوية لهذا الموقف الذي يفرض فيه العالم كلمته علينا بطريقة خارجة عن سيطرتنا وإرادتنا. وهكذا علينا أن نأخذ هذا الالتباس والغموض على عاتقنا بدلاً من تجنبه. وتري «دي بوفوار» أن كل الأفعال إنما تفقد معناها أن افتقدت إرادة الحرية واستبدلتها بأوهام خارجية. فالمشروع الفردي ينبغي أن ينهض على طواغية الفرد وتلقائيته وليس على أنه مؤسسة أو سلطة أو شخص.

(1) Simon de Beauvoir, Encyclopedia of internet, January 2003.

(2) Simon de Beauvoir, The Second Sex, Penguin Books, 1983, p 349.

واستناداً لهذه القناعة فقد انتقدت المطلق والمفاهيم المجردة مثل الوطنية والإنسانية والعلم، والتي تدعو إلى التخلي عن الحرية، ذلك أن العلو على وقائعية الثقافة والتاريخ والشخصية يستلزم عدم انقطاع الهدف على الفاعلية، إذ أن أي قيمة ثابتة أو مطلقة لا ينبغي أن تكون بمعزل عن الوجود الذي يرغب فيه ويختاره، فليس هناك ماهية إنسانية أو معيار أو قيمة محتمة تسبق الوجود.^(١)

وإذا كانت «دي بوفوار» تؤثر حدود الحرية وتربطها بوعي الاختيار بخطط، فإن الفعل الأخلاقي إنما يتم ويتموضع في الجماعة لأن الوجود الإنساني مرتبط بالآخرين ضرورة، ذلك أن الإنسان الذي يكون لوحده في العالم سيصاب بالعجز جراء تفاهة كل أهدافه، ولكن الإنسان ليس وحيداً في العالم.

فهما اخترت فلا أستطيع دعم ما أرغب فيه بدون عون الآخرين، وأن قيمتي لا تجد مستقرها في العالم إلا إذا قبلها واقنع بها الآخرون بأن تكون قيمتي هي قيمهم لذا فأنا بحاجة إليهم للانخراط في مشروعاتي.

ومنذ فترة طويلة كانت «دي بوفوار» ترى رداً على «رينان» بأن الإنسان العظيم ليس غاية في ذاته، فهو لا يبرر نفسه إلا إذا شارك في رفع مستوى البشرية العامة الفكري والمعنوي. وعبر هذا التصور كانت «دي بوفوار» ترسم طريقها بإكمال نفسها والتعبير عنها بما يعين الآخرين على الحياة.^(٢)

وذلك الإقرار ينطلق من السعي إلى حل عقدة المشكلة الخلقية المتمثلة في تحديد مدى إمكانية الكائن الحر في العلو على العزلة وخلق العلاقة بالمتجمع، بالتسليم بأن مسؤوليتي عن أفعالي توفر ظروف غيري حتى يقوم بدوره في العالم. فحريتنا تفترض منطقاً تبادلياً مسؤولاً لمواجهة فضاء العالم الذي تتحكم فيه سلطة القوة.

فما هو أخلاقي إنما يتحقق في الوجود الزماني بتشارك الذات، إذ لا يمكن تأكيد حريتي دون تأكيد حرية الآخرين.

ويختلف موقف «دي بوفوار» عن موقف «سارتر» الذي اعتقد في كتابه «الوجود والعدم»

(1) Samuel E. Stumpf, Philosophy, History and Problems, McGraw Hill, 1989, pp.503-504.

(2) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ٩٨.

أن التوحد مع الغير هو مصدر نزاع، لأنني استشعر نفسي كموضوع للغير وأشعر في تمثيله في الوقت الذي يدركني فيه الغير موضوعاً ولا ينتوي أبداً أن يدبحني فيه.^(١)

فعند سارتر يظل الوعي حرية مطلقة، وهذه الحرية سابقة على ارتباطها بحرية الآخر مما يرتب علاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر كعلاقة صراع ونزاع، ولذا فإن الضمائر الواعية تكون كلاً، وهذا الكل هو غير مجموع المفردات بحيث تقوم بينها صراع يجعل وجود الآخرين بمثابة الجحيم للأنا.

وقد حاول «سارتر» في كتابه «الوجودية فلسفة إنسانية» والذي ظهر عام ١٩٤٧ أي بعد أربع سنوات من «الوجود والعدم» أن يحقق اتصالاً بين الضمائر الواعية. ويرى بعضهم بأن خطوة سارتر متناقضة مع موقفه الأصلي، لأنها تشتت إلى التبدليل المنطقي في الانتقال من الحرية إلى نوع من الالتزام الضروري الجبري بحرية الآخرين.^(٢)

فالآخر عند «دي بوفوار» ليس مهدداً لحريتي وإنما محور ضروري لحريتي، بدونه لا أستطيع أن أكون حراً، وبدون تلك الحاجة الأخلاقية للآخر تصبح أفعالنا عبثية.

وبالعكس من العالم الخارجي الذي يتجلى كقوة موضوعية قاهرة فإن الآخر يمكنه أن يجلي حريتنا، فهذه العلاقة تتطلب توجهاً إيجابياً نحو العالم وتحتنا على حرية الآخرين.

وتنبهنا «دي بوفوار» إلى أن عملية العلو لا تتم إلا من مواقع تاريخية واقتصادية وجنسية وعرقية مختلفة، وبالتالي فإن بعضنا لا بد أن يكون عائقاً لحرية الغير. ازاء مثل هذه العوائق فإننا محكومون بالعنف لذا تنظر «دي بوفوار» إلى بأنه أمر ضروري في بعض الأحيان مثل تحرير المضطهدين الذي يقضي بالعمل على تحطيم الطغاة. فالعنف لا يمكن تجنبه أو تفاديه أو اعتباره شراً. فهو علامة الفشل ومأساة الوضع الإنساني الذي لا يمكن الاستهانة به والتخفيف من آثاره.^(٣)

ولربما كانت هذه النظرة عاملاً مهماً في مناصرة «دي بوفوار» لقضايا الشعوب المضطهدة

(١) جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهرية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار الأدب، بيروت، ١٩٦٦، ص ٥١١.

(٢) د. حبيب الشاروني، الوجودية والجدل في فلسفة سارتر، منشأة المعارف، مصر، د.ت.، ص ٦٠-٦٤.

(٣) Simon de Beauvoir, Pyrrhus and Cineas, Op. Cit., p. 77.

الساعية إلى التحرر، فقد كان لها موقفاً جيداً في اسناد الثورة الجزائرية التي حملت السلاح دفاعاً عن الحقوق الوطنية والاستقلال.^(١)

واضفت «دي بوفوار» في مبحث الحرية بالذات مسحة مميزة للاتجاه الوجودي، فزادته تكتيفاً في أبعاده الإرادية والأخلاقية إذ ظلت تؤكد على مسألة الحرية والمسؤولية الإنسانية دون المراوحة في حدود الأبعاد الانطولوجية^(٢) المعتادة التي ركزت عليها الفلسفة الوجودية.

وأعطت تلك القسّمات فكر «دي بوفوار» كيانها الفارق الذي يفيدنا بأصالة وعمق تجربتها منذ حياتها الأولى وخاطراتها المبكرة.

سابعا: دي بوفوار وفلسفتها النسوية

إذا كانت النسوية Feminism هي فهم الحياة الاجتماعية والفلسفة والأخلاق بالتزام العمل على تصحيح أوضاع التحامل والانحيازات التي تؤدي إلى إخضاع المرأة والانتقاص من خبراتها الخاصة^(٣)، فإن الدور الذي لعبته «سيمون دي بوفوار» في صياغة الفلسفة النسوية قد أدخلها من أوسع أبواب في مجال قضايا المرأة.

ولقد شكلت الخلفية الاجتماعية والثقافية التي مررنا عليها أفكار «سيموندي بوفوار» النسوية، فهي تذكر في سيرتها الذاتية بأن تربيتها قد اقنعتها بأن جنس النساء دون جنس الذكور في الذكاء وأنها كانت تشعر أنه ينبغي أن تساويهم حتى تكون فذة، ولهذا فقد رأت أن المستقبل مفتوح أمامها كأى فرد من الذكور، وكان يغريها في ذلك أنها كانت تجمع في نفس

(1) Simon de Beauvoir, Force of Circumstance, Op. Cit., p 377-383, 603-619.

وكذا انظر: د. عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي د.ت.، ص ٦، ص ١٨١، ص ٢١٦، وكذلك تصدير سيمون دي بوفوار لكتاب تعذيب جميلة بو باشا في:

Simon de Beauvoir and Gisele Halimi (eds) DJamilaBoupacha, the Story of the Torture of Young Algerian Girl, Peter Green (tr.), Macmillan, N.Y., ١٩٦٢. الكتاب كله.

(٢) هي دراسة تراكيب وجود الموجود مأخوذاً ككل شامل وتصنيف الوجود بما هو موجود وتعارض كل ميثافيزيقا تدعي تفسير الظواهر عن طريق مبادئ ليست ظاهرية ولا تجريبية، انظر: جان بول سارتر الوجود والعدم، ص ٧.

(3) Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford U. Press, 1994, pp. 137-138.

واحدة قلب امرأة وعقل رجل.^(١) أما داخل منزلها فكان الأب يقول أن المرأة ليست سوى ما يصنعه زوجها منها وعليه هو أن يكونها A Woman is What Her Husband Makes Her

أما الأم فقد كانت تؤمن بأن على المرأة أن تطيع زوجها^(٢). وقد أوردت «سيمون دي بوفوار» مقولة والدها في الجزء الثالث من مذكراتها قائلة أن تلك الفكرة ما زالت كما كان يعتقد فيها والدها قبل خمسين سنة وثر تغيير^(٣).

ومن خلال خبراتها انبعث أهمية الفيلسوف الوجودي النسوي الذي لخصته في كتابها «الجنس الآخر» The Second Sex والذي ترجم أفكارها عن قضية المرأة من خلال تتبع واقعها وأساسه التاريخي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي.

ولير تأل «دي بوفوار» جهداً في الحديث عن علاقتها بهذا الموضوع بدءاً بوضعها الخاص وتجربتها الوجودية. فهي تقول في الجزء الثاني من مذكراتها «انني لا أفكر في نفسي كامرأة، وإنما أفكر فيها مثلما كنت أنا»^(٤).

وتشرح «دي بوفوار» السبب من وراء كتابتها عن نفسها فتقول أنها تريد الإجابة عن أول سؤال يتبادر إلى ذهنها وهو ماذا يعني لها أن تكون امرأة^(٥) وتجب على ما طرحته على نفسها، أن وجودها يعني مقاومة التسليم بوضع ثانوي في الحياة، لأن وجوداً إلخافياً على هذه الشاكلة إنما يصبح إهانة لإنسانيتها^(٦).

وقد ظل هذا الشاغل دافعاً لها لاجلاء أخلاقيتها الوجودية في الاهتمام بقضايا الاضطهاد والظلم التي تتجلى أوضح صورها في أوضاع المرأة التي جعلت «دي بوفوار» منها قضيتها الرئيسة.

وسكبت «دي بوفوار» عصارة ذهنها عن أوضاع المرأة في كتابها «الجنس الآخر» الصادر عام ١٩٤٩ وهو عمل تأسيسي في دراسات المرأة والفلسفة النسوية.

(١) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ١٩١-١٩٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨.

(3) Simon de Beauvoir, Force of Circumstance, Op. Cit., p 660.

(4) Simon de Beauvoir, The Prime of Life, Op. Cit., p. 71-73.

(5) Simon de Beauvoir, Force of Circumstance, Op. Cit., p 94

(6) Simon de Beauvoir, The Prime of Life, Op. Cit., p.73.

والبادئة التي تشترع منها «دي بوفوار» في وضع تلك القضية هي سياقها التاريخي الاجتماعي ذلك أن كافة الوسائل التي اتبعتها العلوم والسياسة والتقاليد الثقافية والدينية والاجتماعية قد تضافرت على تأكيد التطورات التي تفضي إلى صناعة ايدولوجية الدونية الطبيعية للمرأة من أجل تبرير الهيمنة الأبوية الذكورية عليها.

ومن منظور وجودي وفينومينولوجي توضح «دي بوفوار» أن الواحد منا لا يولد امرأة بل يصبح كذلك. ^(١) One is not born but becomes a Woman. ولربما تأثرت «دي بوفوار» بما أشار إليه ميرلوبونتي Merleau-Ponty من أن الرجل ليس نوعاً طبعياً وإنما هو فكرة تاريخية وأن المرأة ليست حقيقة نهائية وإنما حقيقة صائرة وينبغي مقارنتها بالرجل في صيرورتها ضمن البحث في إمكاناتها ^(٢).

فهي تؤكد على أنه لا يوجد عامل عضوي أو نفسي أو اقتصادي يحدد شخصية المرأة كأنثى في المجتمع إذ ليست هناك معطيات قبلية ثابتة بهذا المعنى، مما يجعل «دي بوفوار» تتجه مباشرة للبنى العامة التي تكرر حرمان المرأة باستغلال الفوارق الجنسية.

فالمرأة يتم تعريفها عادة وتمييزها على الرجل وليس العكس، فهي بمثابة العرض والثانوي لأن الرجل هو الذات والمطلق والمعياري، بينما هي الآخر ^(٣) The Other.

وحيث أن مقولة الآخر جوهرية في صياغة الذات الإنسانية أي أن الشعور بالذات يتكون عبر الآخر، فإن الرجال يستولون على الذات كفاعل ويحتكرونه فتصبح المرأة في منزلة الآخر، بل أن الرجال يجبرون المرأة بالتسليم بوضعيتها تلك وابقاءها كموضوع والحكم عليها بمحايشه تحجب عنها العلو الذي يحققه الرجل كذات وسيد. ^(٤)

ولما كانت فئة المرأة من إسقاطات أسطورة الأنثى الأبدية التي هي من خيالات الرجل، فإن هذه الفئة لا وجود حقيقي لها. غير أن المرأة قد تشربت بتلك الإسقاطات وقبلت أن تكون هي الآخر وتنبذ وجودها كفاعل وتتخلى عن استقلالها الذاتي. ^(٥)

(1) Simon de Beauvoir, The Second Sex, Op. Cit., p. 295.

(2) Ibid., p. 60.

(3) Ibid., p. 61.

(4) Ibid., p. 29.

(٥) انظر: سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الاعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، ٢٠٠٢، ص ٦٤-٦٥.

ومن هنا تسأل «دي بوفوار» سؤالها الأخلاقي: كيف يمكن للإنسان متمثلاً في المرأة أن يحقق ذاته؟ وما هي الطرق المؤدية لاستعادة المرأة استقلاليتها في ظروف التبعية التي تعيشها؟^(١)

وتبيري «دي بوفوار» في معرض الإجابة لطرح مسألة الاستقلال عن الايديولوجيا الذكورية للفوارق من أجل إقامة أنظمة اللامساواة، فتدعو إلى أن المرأة تساوي الرجل وينبغي معاملته الجنسين لبعضهما كمتساويين، كما أن مثل هذه المعالجة تقتضي وجود الفوارق بينهما لأن المساواة ليست رديفاً للتماثل والتشابه.

فحقيقة أننا بشر على حد سواء، هي أكثر أهمية من كل الخصائص التي تميز بين البشر فكلا الجنسان يمثلان دراما الروح والجسد، والعلو والتناهي كما أن كل من الرجل والمرأة في حاجة ضرورية الواحد منهما للآخر، وبالتالي فإن الظفر بالحربة يضعهما على طريق الجدة والعظمة.^(٢)

فوضع المرأة لا يمكن أن يتغير ما لم تصبح صنواً للرجل لأن دونية المرأة ستظل قائمة ما لم تقم المرأة بمسؤوليتها في تحرير نفسها إذ أن تحررها لا يمكن أن يأتي هبة لها.

فمضطهدوا المرأة لن يتفضلوا عليها بالحرية لأن ثورة المقموعين هي التي تخلق شروط تحررهم. وإذا كان الرجل قد منح المرأة حرية جزئية انطلاقاً من مصلحته فانه يبقى على المرأة أن تواصل صعودها بتحقيق المساواة الكاملة في كل المناحي الأخرى.^(٣)

فعاجلاً أم أجلاً سوف تبلغ المرأة غايتها في التحرر والاعتراف المتبادل، وتقضي على استخدام الفوارق الجنسية لتعطيل انخراط المرأة وحضورها واكتشاف دورها المتفرد في العالم.

وقد ظلت «دي بوفوار» بعيدة عن تيار النسوية الفرنسية حتى عام ١٩٧٠ إذ أصبحت عام ١٩٧٠ عضواً في حركة تحرير المرأة الفرنسية. وفي عام ١٩٧١ وقعت على بيان مشهور لعدد من الشخصيات النسوية للمطالبة بحق الاجهاض وأسست عام ١٩٧٣ قسماً للنسوية في مجلة الأزمان الحديثة.^(٤) وبذلك فإن «دي بوفوار» إلى جانب أنها أرست دعائم أساسية في النظرية النسوية التي أدت إلى ظهور الموجة النسوية الثانية كحركة سياسية واعية تسعى إلى تحرير

(1) Simon de Beauvoir, The Second Sex, Op. Cit., p. 29.

(2) Ibid., p. 737.

(3) Ibid., p. 738.

(4) See: Stanford Encyclopedia of Philosophy, August 16 2010.

المرأة، فإن مختلف تيارات الحركات النسوية قد استفادت من أفكار «دي بوفوار» بهذا القدر أو بآخر. فضلاً عن ذلك فإن اطلاع «دي بوفوار» بدور عضوي في العمل والنشاط النسوي في فرنسا قد دفع بالنضال النسوي الفرنسي أشواطاً إلى الأمام.

تاسعا: العلاقة بين دي بوفوار وجان بول سارتر

ربما لم يعرف التاريخ علاقة أوثق بين مفكرين مرموقين كنتلك التي نشأت بين «دي بوفوار» و«جان بول سارتر». وبعيداً عن الخوض في خصوصيات ذلك الأمر بينهما، فإن تلك العلاقة الحميمة قد أثارت الانتباه لما اتصفت به من متانة واستمرارية لأكثر من نصف قرن، وبما أحاط بإنتاجهما الفكري من أسئلة حول أثر كل من الفيلسوفين على الآخر خلال تلك الصحبة الطويلة.

وقد استهلكت «دي بوفوار» تلك الصلة بأن أبدت إعجابها بصديقها الأثير منذ تعارفهما في «السوربون» عام ١٩٢٩، وكتبت في الجزء الأول من سيرتها تشييد بسعة علمه ووصفته بأنه «مدرّب فكري عجيب» كما أن سارتر قد شغل أجزاء واسعة من نصوص سيرة «دي بوفوار» الذاتية وتكاد تكون في مجموعها سيرة مكتوبة لذلك الفيلسوف.^(١)

فضلاً عن هذا وذاك، فقد خصت «دي بوفوار» ذكرى سارتر بكتابها «وداعاً سارتر» *Adieux: A Farewell to Sartre* الذي صدر عام ١٩٨١، ونشرت «دي بوفوار» رسائل «سارتر» إليها في كتابها المنعون «*Letters to Caster(*) and others*» عام ١٩٨٣. وقد قامت «سيلفي لي بويه» ابنة «دي بوفوار» بالتبني بإصدار رسائل «دي بوفوار» إلى سارتر عام ١٩٩٠.

فعندما بشرها سارتر بنجاحها في امتحان التبريز *Agregation* أخبرها بأنه سوف يتعهدا ويتولى أمرها بنفسه، ومنذ ذلك الحين تلازما معاً دون افتراق.

وفي معرض حديثها عن لقاءاتها الأولى، قالت «دي بوفوار» أنها وجدت منذ الوهلة الأولى في «سارتر» قربى قوية تمثلت في كونه يبحث عن السعادة في الأدب، وأنها وجدت فيه جميع رغباتها، وخيل إليها أن جميع الأوقات التي لم تقضها معه كانت أوقات ضائعة وأنه أعمق منها علماً في كل شيء.^(٢)

(١) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ٢٤١.

(*) لقب سيمون دي بوفوار.

(٢) سيمون دي بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، المصدر السابق، ص ٢٤٧.

ومعنى ذلك، أنها وجدت فيه منذ البداية ذلك الرجل الذي حلمت به، فكانت كما وصفت هي المرة الأولى التي تشعر فيه أن إنساناً استولى على فكرها حتى أنها كانت تقارن نفسها به في المناقشات فتجد أن لا وزن لها قياساً لسارتر.^(١)

وفي الجزء الأول من سيرتها الذاتية تفيدنا «دي بوفوار» أن «سارتر» هو الإنسان الذي تمثلت فيه جميع رغباتها لذا فسوف تتمكن من مقاسمته كل شيء، وأنه سوف لن يخرج من حياتها.^(٢) وبالفعل فانهما قد عاشا معاً على الرغم من أن «دي بوفوار» قد اعتذرت عن الارتباط بسارتر وفضلت الإبقاء على علاقتهما دون زواج.^(٣)

ورأت «دي بوفوار» أن علاقتهما مع «سارتر» هو النجاح الوحيد الذي حققته وأنها لأكثر من ثلاثين سنة لم تفترق عنه سوى مرة واحدة، واصفة الأعوام التي قضتها مع سارتر بأنها لم تل من المتعة المتبادلة بينهما لأنهما كانا ينصتان إلى بعضهما بانتباه شديد، وكانا يواظبان على النقد المتبادل حتى كانا يكاد يفكران سوية في آرائهما.^(٤) وعندما سأل أحد الصحفيين «جان بول سارتر» عن «دي بوفوار» بعد أربعين عاماً من علاقته بها يجيبه «سارتر» أنه وجد فيها كل ما يستطيع تمنيهِ ولذلك لم يختلف معها إلا في بعض التفاهات.^(٥)

وكما رأيت «دي بوفوار» فإن هذه الوشائج ظلت ثابتة وعميقة إذ أنها لم تكن قائمة على مركزاتها الإنسانية فقط، وإنما تعدتها إلى منظورها المشترك. لذا فقد اهتمت بوضع تلك العلاقة في نصائها الصحيح. فتمتدحون مشترك من الذكريات ظلت تقف وراء انسجامهما، ولكن الأهم هو وحدة ادوات فهم وإدراك العالم التي قاربت بينهما.

وحسب «دي بوفوار» فانه «كثيراً ما كان الواحد منا يبدأ جملة ليكملها الثاني ... وعلى الرغم من ذلك فإن الأمزجة والتوجهات والقرارات ظلت مختلفة كلياً في الغالب، مع أنها تصدر عن حبكة واحدة».^(٦)

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥١-٢٥٣.

(3) Simon de Beauvoir, [http://en, Wikipedia org](http://en.wikipedia.org).

(4) Simon de Beauvoir, Force of Circumstance, Op. Cit., p 659.

(٥) ملحق المدى، جان بول سارتر يتحدث عن رفيقة حياته، ٢٠١٢/٣/٦.

(6) Simon de Beauvoir, Force of Circumstance, Op. Cit., p 659.

و لكن ما يتصل بطبيعة تلك العلاقة بينهما لم يقف في حدود التتبع الشخصي لآخرين، وإنما كان يتجاوزه إلى تظليلهم لإبداع «سيمون دي بوفوار» بألوان من القذف الاعتباري والتشكيك في عطائها الفكري المستقل.

لذا فقد حرصت «دي بوفوار» على تصحيح بعض الاعتقادات الخاطئة بشأن مؤلفاتها. ففي يوم فوزها بجائزة الغنكور Goncourt، نصحتها بعض الناس بوجوب التأكيد على أنها هي مؤلفة كتاب «المثقفون» The Mandrines الذي منحت «دي بوفوار» عليه تلك الجائزة، درءاً للتقولات بأن «سارتر» هو مؤلفه ومن يقف وراءها.^(١)

وقد كانت «دي بوفوار» امينة مع نفسها وواضحة بخصوص «سارتر»، فتقر بأنها اتبعته راضية لانه قادها على درب أرادت السير عليه، وأن سارتر كان خلاقاً في الجانب الايديولوجي بينما لم تكن هي كذلك.

وأكدت على أنها لم تؤيد أية فكرة أو مسألة دون تحليلها أولاً ومن ثم قبولها وفق تقديرها. لكن عملها الخاص تطلب قدراً كبيراً من النزاعات والصراعات والمثابرة، وقد أعانها عليها «سارتر»، بينما ظلت تقوم هي بدورها بمساعدته. فهي وأن اعترفت بفضل «سارتر» عليها، فقد ثبتت بجلاء أنها لم تحيا من خلاله.^(٢)

وعزت «دي بوفوار» ما واجهته من صعاب إلى ظروفها وما تلاقية أوضاع المرأة من نظرات خاطئة. ولذلك فقد ربطت تلك المصاعب برحلتها المبكرة مع الكتابة وهي ما زالت صغيرة في سنّها، وفي عمر تخطر فيها المرأة الشابة عادة بالغمز والأقاويل. وقد عبرت عن هذا بالاشارة إلى أن حال الكاتبة في فرنسا هو كمن يجني على نفسه.^(٣)

عاشرا: استنتاجات

جاءت سيرة سيمون دي بوفوار الشخصية سجلاً وافياً وأميناً لمسارها، إذ امتازت بتعدد أغراضها وثراء محتواه الفكري الذي عكس رؤيتها الفلسفية ومواقفها الحياتية.

(1) Ibid., p. 660.

(2) Ibid., p. 661.

(3) Ibid., p. 661.

ولم تعتمد «دي بوفوار» على قدرتها السردية في استعادة صور التجربة فقط، وإنما عملت منهجها في التحام نصوص سيرتها وتعزيز بنيتها، فكان مثول وقائعيتها وتنويعاتها الفنية واضحة، إذ طرقت أبواب وصفية وأخرى نقدية اكسبت سيرتها الذاتية بعداً توثيقياً وتاريخياً.

واستوعبت روايتها أهمية السياق الحكائي المباشر في عرض موضوعاتها بتضمين التفاصيل الدالة على ترابط الحقائق وتسلسلها في أبعادها الزمانية وتصويرها المكاني. لذا امتزجت السير الغيرية وأدب الرحلات بسيرتها الذاتية من خلال حرص «دي بوفوار» على قول كل شيء ونقل المتلقي إلى تجوال حي في أعطاف ماضيها.

وبضوء ما تقدم عنيت هذه الورقة بالجزء الأول من سيرتها الذاتية الذي انطوى على مقدمة حافلة بقصة حياتها، حملت في طياتها كل خاطرات وأسرار صباها، التي أفصحت عن سجلها الأدبي والفلسفي على طول طريقها.

ونجد في ذكريات شبابها الباكر مصادر دافقة باهتماماتها التي أخذت تكبر مع مرور الأيام على خلفية مكوناتها العائلية والاجتماعية وظروف نشأتها في المجتمع الفرنسي الذي كان يمر بمرحلة حاسمة من تاريخه المعاصر.

ولقد جاءت «دي بوفوار» مطبوعة باستجاباتها المختلفة لمحيطها الصغير المحافظ الذي قارعه بعزيمة قوية وأرادة واعية تأكيداً لقيمها الذاتية ودورها في الوجود.

فكان قلقها وتوترها وتمردا نوابض لامتنعاص الضغوط والصدمات وباعثاً للخلق والإبداع وشاحداً لقدرتها على التأمل والثوب نحو غاياتها وتفتحها الشخصي.

وقد دفعته رغبته الجارحة للتحصيل والكتابة إلى إبراز هويتها الفكرية وإشباع طموحاتها التي استقرت في أعماق معاناتها منذ أن كانت طفلة يافعة. إذ ظلت تلك المعاناة محركاً لفعاليتها وإشباع طموحاتها.

وأضفت «سيموندي بوفوار» مسحة خاصة على التيار الوجودي لتأكيداها على العلاقة المصيرية بين الذات والآخر، واشترط الحرية بالمسؤولية الاجتماعية والثقافية كإطار للمشروع الإنساني والعلو في مواجهة الوجود العام وضغوطه.

وشكلت تلك العوامل أساسا لدورها في تحويل الفكر إلى قوة وسلاح على طريق التحرر وتلمس دربها لبلوغ هذه الغايات انطلاقا من فهمها لرسالتها كإنسان وامرأة.

لذا أقبلت «دي بوفوار» بتجربتها الممتدة إلى مستقبل شبابها، لتجمع كل تداعياتها في صياغة رؤى تأسيسية للحركة النسوية العالمية وتحليل أوضاع المرأة ومعالجة مشكلاتها المزمنة.

فمختلف أعمالها الفلسفية شاهد على ما استمدته «دي بوفوار» من ينابيع البدايات وما ارتسم في نتائجها من علامات ورموز شاخصة على المستوى المعرفي والفلسفي في تراثها.

فقد أسهمت هذه الفيلسوفة في تغزير الأدبيات الوجودية وتنمية حوارات النوع وجدل الحريات الشخصية وإثبات جدية الحركات الاجتماعية لمناصرة المرأة، وفوق كل هذا وذاك استطاعت «دي بوفوار» أن تتمسك بمعاني الالتزام فدافعت عن آرائها بشجاعة قل نظيرها.

تأملات في «تأملات ديكارت»

قراءة تأويلية في سيرة ديكارت الفكرية(*)

د. مجدي عزالدين حسن(**)

الأطروحة الرئيسية التي يدور حولها وبها هذا البحث، يمكن إجمالها كالآتي: ثمة بني فهم مسبقاً لا عقلانية بالأساس، يمكن استخلاصها من تأملات ديكارت، كان لها القدر المعلى في إنتاج فلسفة ديكارت. وحسبنا أن نستنطق سيرة نصوصه وتأملاته لتتأكد من فرضية ما ذهبنا إليه، وهو ما سيقوم به الباحث هنا من خلال استنطاق السيرة الذاتية لديكارت كما وردت في نصوصه وتأملاته. ومن خلال تأملاتنا في (تأملات ديكارت) سنحاول تقديم الإجابة على سؤال غاية في الأهمية: هل كان ديكارت عقلانياً حقاً في تأملاته؟

مقدمة

تعكس هذه الورقة البحثية، سيرة ديكارت الفكرية، من خلال تأملاته، خاصة وأن ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) يُكثر فيها من استخدام ضمير المتكلم. ووصف السيرة ب(الفكرية) ينبهنا إلى أن التركيز سيكون على فكره الفلسفي، وأنه لا مجال للحديث عن حياته الخاصة إلا ما كان موصولاً بفلسفته وعاملاً على إيضاها.

رأى ديكارت أنه في سبيلنا «للبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلص أولاً من أحكامنا السابقة، وأن نحصر على أطراح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل، وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغي أيضاً أن

(*) ورقة بحثية شاركت بها في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية (السيرة الذاتية) والذي أُنْعِد من ٨ إلى ١٣

ديسمبر ٢٠١٢م.

(**) أستاذ بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة النيلين بالخرطوم.

نراجع ما بأذهاننا من تصورات، وأن لا نصدق منها إلا التصورات التي ندركها في وضوح وتميز^(١).

وفي المقابل، يطرح البحث السؤال التالي: هل استطاع «ديكارت» حقا التحرر من كل أحكامه المسبقة بالطريقة التي أشار عليها أم أن ثمة (بني فهم مسبقه) لعبت دورها في إرساء فلسفة «ديكارت» على النحو الذي خرج به إلينا؟ وهل كان ديكارت عقلانياً حقاً في تأملاته؟

وعلى ذلك، فإن الأطروحة الرئيسية التي يدور حولها وبها هذا البحث، يمكن إجمالها كالتالي: نعم، فعلاً ثمة (بني فهم مسبقه) كان لها القدر المعلن في إنتاج فلسفة ديكارت، وحسبنا أن نستنطق سيرة نصوصه وتأملاته لتتأكد من فرضية ما ذهبنا إليه، وهو ما سيقوم به الباحث من خلال استنطاق السيرة الذاتية لديكارت كما وردت في نصوصه وتأملاته. ومن خلال تأملاتنا في (تأملات ديكارت) سنحاول تقديم الإجابة على سؤال غاية في الأهمية: هل كان ديكارت عقلانياً حقاً؟ وهل يستحق ديكارت لقب (أبو الفلسفة الحديثة) و(أبو العقلانية الحديثة)؟

أولاً: المدخل النظري، تأويل ديكارت من منظور هايدغري غادامري

نسترشد هنا بـ «هايدغر» و«غادامر» في ممارستنا لفعل التأويل للنص الديكارتي، متوجهين إلى فضاء (اللا-مفكر فيه) داخل أروقة النص، مضغين له عبر مساءلته، لا عما قاله فحسب، بل وعما لم يقله، فالنص بمعنى ما، هو «جواب عن سؤال - لا السؤال الذي نطرحه نحن على النص بل السؤال الذي يطرحه (موضوع النص) على النص. وحين يفهم المرء النص في ضوء السؤال الذي يجيب عنه، يتعين عليه أن يمضي متسائلاً فيما وراء النص من أجل أن يفسره. يتعين على المرء أيضاً أن يسأل ما الذي لم يقله النص؟»^(٢).

وهكذا يعلمنا «هايدغر» كيفية الإنصات إلى نداء الوجود من داخل اللغة ومن خارج مبدأ الهوية وسلطة المنطق والتيولوجيا. وهو الأمر الذي يترتب عليه: أن فعل التأويل لديكارت لا يجب أن يفكر في ما فُكر فيه فحسب، بل عليه أيضاً أن ينبش في متن النص الديكارتي وفيما

(١) رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص ١٠٦.

(٢) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٣٣٣.

وراء السطور ليفضح ما سكت عنه النص ولم يقله، مستنطقاً بذلك لدلالات هذا الصمت. وعلى ذلك، فإن «الهرمنيوطيقا الهايدغرية تتأسس على فرضية أنّ ما يظل خفياً لا يمثل حدود الفكر أو إخفاقه، بل هو الميدان الخصب الذي يزهر فوقه الفكر وينمو (...). وما يمثل أهمية فكر ما ليس ما يقوله، بل ما يتركه مسكوتاً عنه مسلطاً مع ذلك عليه الضوء، مستدعياً إياه بطريقة ليست طريقة القول».^(١)

التساؤل الهرمنيوطيقي بهذا المعنى الهايدغري هو تساؤل يخرج عن دائرة المؤلف لدينا، لينقلنا من هرمنيوطيقا التطابق إلى هرمنيوطيقا التعدد، ومن يقينية التأويل المعلق إلى اقتحامية التأويل المنفتح، ومن المنهج إلى (لا-منهجية) المنهج نفسه. وبفعل الطرق والنبش والاستنطاق تنفتح كافة أبواب النص ونوافذه المغلقة على الاختلاف والضدية والغيرية على المستوى الدلالي دون أن ينفي ذلك كله علاقته بتاريخه.

يؤكد «هايدغر» على أن العملية التأويلية لنص ما تستلزم من المؤول أن يكون لديه (فهم مسبق). هذا (الفهم المسبق) يمثل نقطة البدء التي يشيد على أساسها المؤول فرضيات فهمه للنص. وبالتالي فإن هذا المبدأ يتنافي مع (حيادية) و(نزاهة) المؤول التي دعا إليها ديكرات، الذي دافع وآمن بإمكانية وجود تأويل (موضوعي) لا يتدخل فيه المؤول بآرائه الخاصة، ولا يفرض فيه رؤيته وأحكامه المسبقة على الموضوع. وعلى النقيض تماماً مما ذهب إليه ديكرات، يرى «هايدغر» أننا لا نستطيع أن نفهم نصاً ما، دون توفر فهم مسبق لهذا النص سلفاً، وهو الأمر الذي يؤكد على حقيقة الدور الهام الذي تلعبه الأحكام المسبقة في عملية الفهم والتأويل. وأننا لا يمكننا، بأي حال من الأحوال، أن (نعلق بين قوسين) كل معرفتنا السابقة، بل على العكس من ذلك فـ(معرفتنا المسبقة) تمثل الشرط المحدد لنا في عملية فهم/تأويل النصوص. وبالتالي وحسب هايدغر، فليس هناك ثمة «معرفة بلا مسبقات، فأنواع الفهم كلها تفترض سلفاً، إدراكاً قبلياً، أي فهماً مسبقاً للكل. ولأن المفاهيم المسبقة تتحكم دائماً بمعرفتنا، يغدو من المستحيل كبح جماح كل محدّد للفهم».^(٢)

(١) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٣٥٦.

(٢) ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، خالدة حامد، منشورات الجمل، كولونيا/بغداد، ط١، ٢٠٠٧م، ص ١٤.

نفهم مما سبق ذكره أن «هايدغر» يرى أن في كل عملية تأويلية ثمة بني مسبقة للفهم تُمارس دوراً توجيهياً في عملية الفهم والتأويل « ويثير في الحقيقة تساؤلات وشكوكا خطيرة حول صواب هذا النموذج الذي يصف التأويل وفقاً لعلاقة الذات - الموضوع. كذلك يلقي ظلالاً من الشك حول ما يمكن أن يعنيه (التأويل الموضوعي) أو التأويل (بدون فروض مسبقة). يطرح «هايدغر» هذه المسألة بوضوح ويقول بصريح العبارة: «التأويل ليس على الإطلاق فهماً بلا فروض مسبقة لشيء ما معطى مقدماً».^(١)

وبالتالي فإن هايدغر يركز بشكل أساسي على الكيفية التي يحدث بها الفهم، وما يحدث فعلياً أثناء عملية التأويل من لدن الذات المؤولة، وطالما أن الأمر يجري بهذه الكيفية فبالتالي يصبح الحديث عن محاولة التحرر من رتبة البني المسبقة للفهم بغرض التوصل إلى فهم موضوعي محايد، أمراً عبثياً ولا طائل من ورائه « لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم. إن ما يظهر من (الشيء) أو (الموضوع) هو ما يسمح له المرء أن يظهر، وهو أمر يتوقف على فروضه المسبقة ومنظومته اللغوية».^(٢)

ومن ناحية ثانية، يشكك «غادامر» في إمكانية الحصول على (معنى موضوعي) موجوداً سلفاً داخل النص، ما على المؤول سوى وضع يده على هذا المعنى (كما هو)، في استقلالية تامة عن الأفق التاريخي الذي ينتمي إليه وبمعزل عن كل أحكامه وتصورات المسبقة. وحسب غادامر فإن « أزمة المنهج الذي يقوم على عملية تأطير النص، هي أزمة منهج يكون مدفوعاً بوهم الموضوعية الذي يُخفي شخصية النص بإدخاله في قوالب وأطر جاهزة يُقاس عليها. ووهم الموضوعية هو وهم من أوهام النزعة التعاليمية scientism في العلوم الإنسانية التي تريد أن تحتذي نموذج العلم الطبيعي، في حين أن العلم الطبيعي نفسه قد تخلى عن نموذج التقليدي الذي يتوخى الموضوعية المطلقة واليقين»^(٣) وهو الأمر الذي أمسى من المسلمات بعد أن ثبت صحة مبدأ «هيزنبرج» القائل: بأن ثمة بعض التغيرات التي تلحق بطبيعة موضوع الملاحظة نفسه بفعل حالة كونه يلاحظ.

(١) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق الذكر، ص ٢٢٣.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٢٣.

(٣) سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م،

وفي ذات السياق، يرى غادامر أن عملية الفهم دائماً ما تكون مشروطة بمفاهيم الحاضر وتصورات، ومقيدة ومحددة بالمعايير المسبقة للأفق التاريخي الراهن، الذي تتأسس على أرضيته عملية فهمنا للموضوع. إذن كل ما سبق يشكل الوضعية التاريخية الراهنة للحاضر التي تشكل بناءً عليها زاوية الرؤية للذات المؤولة. وبالتالي فإن ما يترتب على وجهة النظر الغادامرية هذه (مخالفاً لديكاكارت)، إنما يتمثل في استحالة انفكاك المؤول عن ذاته، وعن معايير أفقه التاريخي، وأحكامه المسبقة، التي تلعب دوراً هاماً ومؤثراً في عملية الفهم والتأويل. «هذا التصور لا يعني إطلاقاً، لدى غادامر، استحالة الوصول إلى رؤية موضوعية بشأن النص، ولا يعني أيضاً اختزال أي تأويل ممكن إلى ذاتية المؤول الخالصة. بل يعني على العكس من ذلك أن كل تأويل يبقى دائماً مشروطاً بالوضعية التاريخية التي ينتمي إليها، ويكون في المقابل متعلقاً بواقع النص ذاته»^(١).

وما نفهمه من ذلك أن غادامر استهدف بسهام نقده (الموضوعية الساذجة) التي تبنت الادعاء القائل بضرورة وإمكانية التخلص والتحرر من كل البنى المسبقة للفهم، وذلك بهدف التوصل إلى تأويل موضوعي مبرأ من كل شائبة ذاتية، ولا يُعير أدنى اهتمام للأفق الخاص للذات. وعلى العكس من ذلك تماماً، تبني غادامر أطروحة مفادها أن «سياق تأويل النص المحايث هو سياق المؤول. وهذا لا يعني أن التأويل اعتباطي أو ذاتي طالما أن سياق المؤول نفسه يتحكم به التراث الذي نبع منه، كما أن النص جزء من هذا التراث. ومن غير أن ينطوي الأمر على مفارقة، يمكن القول أن النص المحايث خالٍ من السياق وموثوق بالسياق معاً. فهو خالٍ من السياق بمعنى أن النص يكون إحالته الخاصة، وهو موثوق بالسياق بمعنى أن النص يبدو لقراءه في أفق الاهتمام، أي في سياق يجلبه القارئ ضمناً إلى النص»^(٢).

١- نظرية عصر التنوير النقدية عن الأحكام المسبقة:

عصر التنوير كان يهدف إلى أن يفهم التراث (اليوناني والمسيحي القروسطي) من منظور عقلاني دون الاستناد على أية (أحكام مسبقة). وبالتالي فإن مقارنة عصر التنوير المعرفية للتراث كانت تتوخى (عقلنة) هذا التراث وفهمه (فهماً موضوعياً محايداً) وذلك لا يتحقق

(١) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، بيروت، ص ٤١.

(٢) ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، مرجع سابق الذكر،

إلا عبر (استبعاد) كافة تصوراتنا ومفاهيمنا المسبقة التي هي من وجهة نظر التنوير تمثل (عائقاً) أمام طريق النظر العقلاني المتسم بـ (الموضوعية) و (الحيادية). ولذلك فإن مفهوم (الأحكام المسبقة) مع عصر التنوير اتخذ (دلالة سلبية) ونظر إليها باعتبارها (خاطئة) وتبعاً لذلك يتوجب على العقل، قبل مباشرة النظر في موضوعه، أن (يتطهر) من كل أحكامه المسبقة. حيث دعا «عصر التنوير إلى عدم تقبل أية سلطة ما، ولا يقرر بشأن أي شيء قبل عرضه أمام منصة الحكم العقلي. ولذلك فإن التراث المكتوب لكتاب المقدس، مثله مثل أية وثيقة تاريخية أخرى، ليس في مقدوره أن يدّعي صلاحية مطلقة، فالحقيقة الممكنة للتراث تعتمد على المصدقية التي يمنحها إياها العقل. ليس التراث، بل العقل هو الذي يشكل المصدر النهائي لكل سلطة. فما هو مكتوب ليس بالضرورة صحيحاً... هذه هي الحكمة التي على أساسها يقارب عصر التنوير الحديث التراث»^(١).

عصر التنوير كان يؤمن بقدرة العقل على التحرر الكامل من هيمنة الأحكام المسبقة، وهو يرى أن للأحكام المسبقة مصدرين، يتمثل أحدهما في السلطة والآخر ناشئ عن التسرع. ولذلك فإنه كان يرى أننا في سبيل الفهم يجب أن لا ننتقل في عملية الفهم هذه من معاييرنا الخاصة، ولذلك نادى عصر التنوير بقراءة (عقلانية موضوعية) تستبعد أية أفهام أو أحكام سابقة.

والافتراض الأساسي لعصر التنوير يرى أن العقل إذا أتبع مجموعة من الخطوات المنهجية، فإن ذلك كفيل بإيصاله إلى الحقيقة اليقينية والتي يمكن أن يركن إليها ويثق فيها. ولذلك فإن التسرع هو أحد الأسباب التي تؤدي بالعقل إلى الوقوع في الخطأ (بيكون، ديكارت، هو سرل)، ومن جهة أخرى فإن السلطة تمثل عائقاً، وتقف حجر عثرة أمام الفرد، وتحول دون استخدامه لعقله وفهمه الخاص (كانط).

ينتقد «غادامر» وجهة نظر التنوير هذه، ويرى استحالة (تطبيق) ذلك بقوله: «بالنسبة لنا، فإن وجود العقل مُحدد ضمن شروط غينية وتاريخية، وبالتالي فإنه ليس سيد نفسه، بل هو دائماً ما يبقى معتمداً على معطيات الظروف التي يشتغل فيها»^(٢) وللتراث (سلطته) التي يمارسها علينا شئنا أم أبينا.

(1) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, p.272.

(2) Ibid, p.276.

وحسبنا يذهب إليه «غادامر» فإن رؤية عصر التنوير هذه تقوم على أساس فهم (السلطة) باعتبارها تقيضاً للعقل، وتأسس في الوقت عينه شرعيتها على أساس وجود تعارض ما بين (السلطة) من جهة و(العقل) من جهة ثانية. وهو الأمر الذي ترتب عليه رفض عصر التنوير الخضوع وقبول أية سلطة مهما كانت درجة قداستها، ورأى أنه على العكس تماماً يجب (إخضاع) كل سلطة للعقل بعد أن كان عصر ما قبل التنوير يخضع فيه العقل للسلطة، وبالأخص السلطة الدينية (سلطة البابا) والسلطة الفلسفية العلمية (سلطة أرسطو). وفي مقابل ذلك دعا عصر التنوير وخاصة مع حركة الإصلاح الديني إلى تأسيس هرميوطيقا تقوم على أساس عقلائي في عملية فهمها للنص الديني دون الالتفات إلى أية سلطة أخرى، سواء كانت سلطة البابا أو التراث، إلى أن تبلغ هذه الجهود قمته مع المنهج الديكارتي والمنهج الفينومولوجي عند «هوسرل» الذي يدعو إلى أن تستبعد الذات جميع الأحكام المسبقة في عملية الفهم، ويطالبها بالتخلي الكلي عنها من أجل فهم الظاهرة كما هي في حقيقتها الكاملة.

٢- المقصد الهايدغري-الغادامري لمفهوم fore-structures of understanding

ابتداءً، لابد من التأكيد على أن «هايدغر» كان معنياً فقط بتقديم وصف فينومولوجي للطريقة التي يحدث بها الفهم، فما أهتم المشروع الهايدغري بتبيان وإظهاره إلى حيز الوجود ليس وضع قواعد للمنهج، كما ذهب ديكاكارت، وإنما، عوضاً عن ذلك، ركز بؤرة اهتمامه على الطريقة التي يجري بها الفهم فعلاً. الأمر الذي شكل علامة فارقة ومفصلية في تاريخ الهرميوطيقا، إذ كانت الهرميوطيقا التقليدية قبله محصورة ومعنية في الأساس ب (تقعيد) الفهم، بمعنى أنها اهتمت بمحاولة وضع مجموعة من القواعد التي على هداها وبتطبيقها يكون بإمكاننا الوصول إلى الفهم الصحيح. ولذلك فإن الهرميوطيقا مع «هايدغر» كانت معنية في المقام الأول بما يحدث فعلياً أثناء عملية فهمنا، وهو الطريق الذي افتتحة «هايدغر» وسار فيه من بعده تلميذه «غادامر».

بناءً على ما سبق ذكره، تكون الهرميوطيقا مع «هايدغر» ومن بعده «غادامر» قد تنكرت لبدائياتها الأولى محدثة بذلك تحولا خطيرا، له أبعاده ونتائجه المترتبة عليه في مسار الهرميوطيقا كنظرية في الفهم. حيث لم تعد وظيفة الهرميوطيقا ومهمتها مرتبطة ب (تقعيد) الفهم، وإنما بالأحرى: تقديم وصف فينومولوجي لما يحدث فعلا في عملية الفهم، بمعنى آخر لم تعد إشكالية الهرميوطيقا معها منشغلة ومحددة بالتساؤل عن المبادئ والقواعد التي على أساسها

يمكن للذات المؤولة أن تضع يدها على الفهم الصحيح. بل أصبحت الإشكالية الهرمينوطيقية مهمة بالتساؤل عن الكيفية التي يحدث بها الفهم أصلاً. وبالتالي فما يجب أن نفهمه بوضوح هنا هو أن غاية الهرمينوطيقا لم يعد يتمثل وينحصر في أن تقدم لنا الهرمينوطيقا قواعد للفهم إذا أتبعتها وطبقناه بتقنية عالية فإنها كفيلة بإيصالنا للفهم (الصائب موضوعياً). مع الأفق الهايدغري - الغادامري لم تعد الهرمينوطيقا معنية ومهمة بتقديم معايير للتأويل نستطيع من خلالها التمييز ما بين الصحيح والخاطئ، بل على العكس تماماً أصبحت الهرمينوطيقا منشغلة في الأساس بقضية فهم الفهم نفسه! بمعنى آخر فهم الطريقة التي يشتغل بها الفهم نفسه.

في هذا السياق نقول أن النتيجة التي توصل إليها «هايدغر» ودافع عنها من بعده «غادامر» هي أن: المؤول مهما ادعى (الموضوعية) في سبر أغوار موضوع تأويله فما هو بقادر على أن (يتملص) وأن (يتحرر) من فهمه الخاص. يعني هذا المفهوم فيما يعني، امتلاك المؤول لتصور مسبق لموضوع فهمه، وبتعبير آخر فإن المؤول حينما يريد الوصول إلى فهم موضوع ما، فإنه يبدأ بمقاربة تأويلية لهذا الموضوع معتمداً في ذلك على ما يمتلكه سلفاً، وما هو متاح له من تصورات تساعد على فهم الموضوع.

ويصف غادامر هذه العملية بقوله: «يبدأ التأويل بتصورات مسبقة تُستبدل بأخرى أكثر ملائمة. وتشكل هذه العملية الدائمة من المقاربات الجديدة حركة الفهم والتأويل. فالمرء الذي يحاول أن يفهم قابل لأن يصرف انتباهه عن المعاني المسبقة تلك التي لا تؤكد الأشياء ذاتها. وتتمثل المهمة الثابتة للفهم في إظهار التصورات الملائمة - وهي من حيث طبيعتها توقعية - لكي يتم تأكيدها (بواسطة الأشياء) ذاتها. هنا تتمثل (الموضوعية) فقط في التأكيد على معنى مسبق يبرز متجلياً في وجوده (...). وهكذا فمن الملائم للمؤول تماماً ألا يقارب النص مباشرة، معتمداً فقط على المعاني المسبقة المتوفرة بالنسبة له، بل بالأحرى عليه أن يفحص بشكل واضح شرعية الأصل والصلاحية - المعاني المسبقة المضمرة فيه».⁽¹⁾

النص الغادامري السابق، على قصره، يوضح لنا مجموعة أمور:

أ- أن الذات في عملية فهمها، إنما تنطلق، في واقع الأمر، في مقاربتها التأويلية للموضوع مما هو متاح لها وما (تملكه سلفاً) من (تصورات مسبقة) عن ما تود فهمه وتأويله.

(1) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, p.267.

وبالتالي يكون فهمها على أساس (توقعات) المعنى المستمدة من (علاقتها السابقة) بالموضوع «وهكذا وبلا شك، ليس هناك فهم خال من كل الأحكام المسبقة، مهما كان حجم إرادة معرفتنا الموجهة نحو الهروب من عبوديتها».^(١)

ب- ما سبق، لا يعني بأية حال من الأحوال أن الذات المؤولة (تفرض) تصورها وفهمها وحكمها المسبق على الموضوع. ولأننا يعني أن هذه التصورات المسبقة لها (وظيفة) معينة تؤديها تتمثل في (إعانة) الذات و(مساعدتها) على الوصول إلى فهم ملائم ومناسب (يتوافق) مع (سياقات) النص. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف يتسنى للذات المؤولة أن تميز ما هو مشروع من بين عدة تصورات مسبقة حول موضوع واحد؟ وللإجابة على هذه السؤال: نقول أنه لا يتأتى للذات المؤولة أن (تفحص) شرعية تصوراتها المسبقة إلا في أثناء عملية الفهم نفسها، ولذلك تبدأ عملية الفهم والتأويل لنص ما وتحاول الذات المؤولة (مقاربة) هذا النص من خلال ما (تمتلكه مسبقاً) من تصورات حول موضوع هذا النص، في هذه المرحلة الأولية المبكرة في عملية فهم النص، بينما يبدأ النص بشكل مواز في (امتحان) مصداقية هذه الأحكام المسبقة الواحدة تلو الأخرى، وما الحكم المسبق إلا (فرضية توقعية) لمعنى النص قد (تنجح) وقد (تفشل). وكلما تفشل تنتقل الذات إلى (الأخرى) وهكذا دواليك تستمر هذه العملية الدائمة من (الاستبدالات) و(الاحلالات)، والذات المؤولة معرضة (للانصراف) عن المعاني المسبقة التي لا يؤيدها سياق النص. وبالتالي يمكننا النظر لبني الفهم المسبقة على اعتبارها مجرد فرضيات توقعية لمعنى النص، أو عملية استكشافية (أولية) لوجهة النص من ناحية المعنى والدلالة، والنص وحده هو من (يملك) تأكيدها أو (إجبارنا) عن النكوص والانصراف عنها، وذلك حين تفشل في مساعدتنا على فهم معنى النص، وحينها نكتشف أن معنى النص لا ينسجم مع ما توقعناه من تصورات مسبقة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا بشكل منطقي (والذي يخلصنا) هو في الكيفية التي تضطلع بها التصورات المسبقة بمهامها ووظيفتها في فلسفة ديكرات.

ج- ثمة (حوار) و(جدل) بين الذات المؤولة والنص، بين (الفهم المسبق) للذات حول موضوع تأويلها وبين (شكل الاستجابة) السلبية أو الإيجابية، بين الأفق الحاضر

(1) Ibid, p.490.

للمؤول وبين الأفق الماضي للنص. عملية الحوار هذه تسهم في دفع النص إلى أن يكشف عن آخريته في مقابل التصورات المسبقة للأنا المؤولة، وتجعل النص يفتح على التجربة التأويلية للمؤول وذلك من خلال الانفتاح على الأحكام والفرضيات المسبقة التي تساعد وتعين على امتلاك فهم ملائم ومناسب للنص. ولذلك فإن المطلوب من المؤول أن يكون مدركاً وواعياً لأحكامه وتصوراتهِ ورؤاه المسبقة، لأن ذلك من شأنه أن يعين النص على أن يقدم لنا (آخريته) بوصفها حقيقة الخاصة في مقابل الفهم المسبق للأنا المؤول. ويشرح لنا غادامر هذا المفهوم بقوله: «نحن نتعلم أننا يجب أن نفسر جملة ما قبل أن نحاول فهم المعنى اللغوي للأجزاء المفردة للجملة. لكن عملية التفسير نفسها دائماً ما تكون محكومة بتوقع معني ينبثق من سياق ما سبق من قبل. وبالطبع هو أمر ضروري لهذا التوقع أن يصير معدلاً ليتوافق مع النص متى ما كان ذلك مطلوباً. وهذا يعني، إذن، أن التوقع يتغير ويبدأ النص في توحيد معناه حول توقع آخر. وهكذا فإن حركة الفهم هي حركة ثابتة من الكل إلى الجزء وترجع مرة أخرى من الجزء إلى الكل. ومهمتنا هي توسيع وحدة المعنى المفهوم. إن انسجام جميع تفاصيل النص مع الكل هو معيار الفهم الصحيح. ويعني الفشل لانجاز هذا الانسجام أن الفهم قد فشل»^(١).

د- يربط «هايدغر» تحليله للبنى المسبقة للفهم بتحقيق مفهوم جديد لـ (الموضوعية) حينما بين أن (الموضوعية) في المحصلة النهائية للتحليل ليست هي سواء تأكيد لفهم مسبق دخل حيز التنفيذ من بين مجموعة أفهام مسبقة أخرى. وذلك يكون أوضح ما يكون في النموذج العلمي للموضوعية داخل حقل العلوم الطبيعية، «فالعالم حينما يتعرض لتفسير ظاهرة ما من الظواهر فإنه يفترض أو يقترح عدة فروض لتفسيرها ويبدأ بعد ذلك في اختبار صحة هذه الفروض بوسائله التجريبية المختلفة، فما يفشل من هذه الفروض يستبعده فوراً، أما الفرض الذي ينجح في تفسير هذه الظاهرة والذي يمكن تعميمه ليصبح القانون المفسر لكل الظواهر المشابهة لهذه الظاهرة موضوع الدراسة»^(٢)، وهو الشيء عينه الذي يفعله المؤول - سواء وعى بهذا الأمر أو لم يعي به

(1) Ibid, p.291.

(٢) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٣٧.

- عندما يحاول تأويل نص ما فإنه يفترض مسبقاً عدة فرضيات ويبدأ منها عملية تأويل النص، ويبدأ النص من جانبه باختبار صحة هذه الفرضيات المسبقة، وما يفشل في مساعدتنا على الوصول إلى معنى النص يتم استبعاده فوراً، وهكذا تستمر هذه العملية إلى أن ينجح فرض مسبق في مساعدتنا على الوصول إلى معنى النص.

هـ- (الحكم المسبق) لا يعني أنه حكم خاطئ بالضرورة، كما يتبادر إلى الأذهان عادة، ولكن ربما يكون إما مشروعاً أو غير مشروعاً، ذا قيمة إيجابية أو قيمة سلبية، وهو الأمر الذي يحدده سياق النص أثناء عملية تأويلنا له، فإذا أدى بنا (حكم مسبق) للاصطدام بالنص وفشلنا في تحقيق فهم للنص واكتشفنا أننا أساءنا فهم النص، فعندئذ يوصف هذا الحكم المسبق بأنه ذو دلالة سلبية. وفي ظل هذا السياق يسندنا استشهداد «غادامر» بالمصطلح القانوني الألماني في تعريفه للحكم المسبق على اعتباره « رأي قانوني مؤقت قبل أن يتم التوصل إلى القرار النهائي » وهذا يعني أن أمام القاضي أحد خيارين إما الأخذ به أو لا. وهذا ما يثبت أن الحكم المسبق ليس بالضرورة حكماً خاطئاً كما نألف من الاستخدام العادي له، حيث كثيراً ما يرتبط هذا المفهوم في استعمالنا الدارج للغة بقيمة سلبية وبمعنى أنه دوماً لا يمكن النظر إليه إلا باعتباره حكماً خاطئاً. وهو الأمر الذي أنكره غادامر بقوله: « تاريخ الأفكار يوضح أن مفهوم الأحكام المسبقة اكتسب مضمونه السلبي المألوف لنا اليوم قبل عصر التنوير. ففي الحقيقة فإن (حكم مسبق) يعني اتخاذ حكماً قبل الفحص الأخير في كل العناصر التي تحدد وضعية ما. ويشير المصطلح القانوني الألماني (حكم مسبق) إلى رأي قانوني مؤقت قبل أن يتم التوصل إلى القرار النهائي (...). ولذلك فإن (حكم مسبق) بالتأكيد لا يعني بالضرورة أنه حكم خطأ، ولكن جزءاً من الفكرة أنه يمكن أن يأخذ أما قيمة إيجابية أو قيمة سلبية.^(١) وبالتالي فإن مفهوم «الحكم المسبق» prejudice يكون محملاً بتصورات ذات طبيعة توقعية تساعد وتعين على اتخاذ حكماً ما بشأن أمر ما، وذلك قبل النظر النهائي فيه وإصدار حكم أخير بشأنه.

و- أي مؤول لابد من أن يكون منتمياً سواء أكان يعي هذا الأمر أو لا يعيه - لقومية، لمعتقد، لأيدلوجية، «لمجموعة من القيم الاجتماعية. تلك القيم لا يمكن أن تكون

(1) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, p.270.

محايدة أو موضوعية (وإلا فقدت وظيفتها الاجتماعية) وهي دوما تمارس نفوذها في وجدان الباحث عن وعي أو عن غير وعي منه، وكثيراً ما يكون لا حول له ولا قوة أمام سلطاتها، وهي التي تلون تصوراتها وما يقوم به من نشاط يتوهم أنه علمي ومحايد. وأكثر من ذلك أنها تلعب دوراً كبيراً (عند الدخول في حوار مع الآخر) في اختياره للأدلة، بمعنى أن الباحثة هنا كثيراً ما يقع فريسة أن يختار الدليل الأقرب صلة لتلك القيم المسبقة، أي أنه لا يختار الدليل انطلاقاً من فراغ، بل أن القيم التي ينتمي إليها كثيراً ما تدفعه إلى تفضيل دليل على دليل آخر»^(١).

ثانياً: إعادة قراءة ديكارت

١- الشك منهجاً للوصول إلى الحقيقة،

كان السؤال الأساسي الذي شغل فلاسفة العصر الحديث وعلى رأسهم ديكارت: ما السبيل إلى بناء معارفنا على مبادئ يقينية ثابتة؟ والملاحظ أنه منذ «ديكارت» Descartes مروراً بعصر التنوير، حتى التعليق الهوسيري، يمتد تراث ضخّم وطويل يتخذ من الشك مدخلاً منهجياً للوصول إلى الحقيقة. وفي ذات السياق، يرى «ديكارت» أنه في سبيل تحقيق هذا الهدف المنشود، فليس أمامنا سوى «الشك» في كل معارفنا السابقة. ولذلك فقد اتخذ «ديكارت» من الشك منهجاً لكي «يصل من خلاله إلى تفرغ عقله من كل الأفكار السابقة أيّاً كان مصدرها وأياً كان نوعها، فعلى الفيلسوف أن يبدأ بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أيّاً كانت، سواء كانت سلطات اجتماعية أو سلطات فلسفية أو سياسية أو غيرها»^(٢) وبالتالي يمكننا اعتبار الشك عند «ديكارت» أولى الخطوات المنهجية في سبيل الوصول إلى الحقيقة اليقينية. والتي يسميها «ديكارت» بقاعدة اليقين، وتنص هذه القاعدة على: «ألا أقبل مطلقاً أي شيء على أنه حقيقي ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك، أو لنقل: أن أتجنب بحذر التهور والحكم المسبق، وأن لا أدخل شيئاً ما إلى حكمي إلا إذا ظهر لعقلي جلياً ومتميزاً بحيث لا يكون هناك أي مجال للشك فيه»^(٣).

(١) عبد المتعال زين العابدين، الدراسات الإنسانية بين الذاتية والموضوعية، مكتبة السودان، الخرطوم، ٢٠٠٢م، ص ١٠٥.

(٢) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق الذكر، ص ١١٦.

(٣) Rene Descartes, Discourse on The Method, of Rightly Conducting The Reason, and Seeking Truth in The Sciences, translated by John Veitch, LL.D., World Library, 1996, PART II paragraph 9.

والشك المنهجي هو شك مؤقت، وهو وسيلة وليس غاية بحد ذاته، بمعنى أنه ليس شكاً من أجل الشك نفسه. وإنما هو وسيلة معرفية تستلزم الشك بصورة مؤقتة حتى نصل إلى الحقيقة اليقينية، وبالتالي فإن الشك المنهجي هو مدخل معرفي لا غنى عنه في أية محاولة رامية للوصول للحقيقة. وهو بذلك يختلف عن الشك المذهبي الذي هو غاية في حد ذاته، والذي ينكر إمكانية الذات الإنسانية في التوصل إلى الحقيقة اليقينية التي لا خلاف حولها ولا شك فيها. في حين أن الوظيفة الأساسية للشك المنهجي من المنظور الديكارتي إنما تتمثل في مساعدة الذات العارفة لكي تتوصل إلى الحقيقة الموضوعية القاطعة، وبالتالي التأسيس اليقيني لكل معارفنا. وبناءً على ذلك بدأ «ديكارت»، متوسلاً الشك كمنهج وكأداة، بفحص كل الآراء التي لديه، بهدف البحث عما إذا كان يوجد بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يشك فيها بأي حال من الأحوال. يقول ديكارت: «على الرغم من أن فائدة الشك بشكل عام قد لا تكون ظاهرة من أول وهلة إلا أنها فائدة عظيمة، ما دامت تمنعنا من إطلاق الأحكام المسبقة، وتمهد للعقل طريقاً سهلاً للتحرر من الأحاسيس، وأخيراً تجعل من المستحيل علينا الشك بعد ذلك شيئاً نكتشف حقيقة». ^(١) وهو بذلك يحرص على إزالة كافة العقبات التي تحول بينه وبين الرؤية الفلسفية المعتمدة على نور العقل الفطري، وبالتالي فإن المشروع الفلسفي الديكارتي في تأسيسه المعرفة الإنسانية على أساس يقيني راسخ، له عدة متطلبات من بينها التحرر من التقليد والتبعية الفكرية والتخلص من الأوهام والأحكام السابقة. وواضح أن كل ما سبق ذكره لا يمكن إنجازه إلا إذا استثمرنا الشك ووظفناه كأداة معرفية تسهم في تطهير العقل من كل ما هو زائف ولا يقيني. فهل فعل ديكارت ما يمليه عليه المنهج؟

إذن «ديكارت» يرى أنه لكي يكون بمقدور الذات العارفة التوصل إلى يقين بشأن معارفها، فإن مهمتها الأولية والأساسية تتمثل في أن تشك في كل فرضياتها ومعارفها السابقة حول موضوع معرفتها، وينبغي عليها أن تطرح جانباً كل معتقداتها المتعلقة بموضوع المعرفة، وأن تخلف وراءها كل ما ورثته من آراء شائعة ومستوحاة من أصحاب السلطة، أي كانت هذه السلطة سواء كانت دينية أو اجتماعية أو سياسية.. الخ. وهي - أي الذات - بهذا المبدأ تستطيع التخلص من جميع أفكارها الخاطئة والغامضة والمشوهة. وبالتالي فإن الشك كمنهج، بهذا

(1) Rene Descartes, *Meditations on The First Philosophy in Which The Existence of God, and The Real Distinction of Mind and Body, Are Demonstrated*, translated by John Veitch, LL.D., World Library, 1996, Synopsis paragraph 1.

المعنى، يُسهم في إيصالنا إلى الحقيقة اليقينية. وتنص واحدة من أهم قواعد المنهج الديكارتى، وهي قاعدة اليقين، تنص على: «ألا أقبل مطلقاً أي شيء على أنه حقيقي ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك». وكان هذا المبدأ هو أحد سمات الفكر الفلسفى الحديث.

شك «ديكارت» طال كل شيء، فهو من جهة يرى أن أقوال السابقين ليست معصومة من الخطأ، كما أن حواسنا كذلك ليست معصومة، وكـم خدعتنا حواسنا كثيراً، بحيث لم تعد صالحة للتعويل عليها حتى تفضي بنا إلى اليقين. إلخ. إلا أنه وجد شيئاً واحداً يظل قائماً، رغم الشك، ألا وهو الشك ذاته: (فأنا أشك في كل شيء، إلا أنني على يقين من أن هذا الشك ينتابني، وإذن فقد وصلت عن طريق الشك إلى قضية إيجابية يقينية هي: أني أشك، ولما كان الشك وليد التفكير والشك نفسه نوعٌ من الفكر، فأنا أفكر، ولما كان الفكر دليل الوجود فأنا موجود). وفي المبدأ رقم (٧): «في أننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين وأن هذه أول معرفة يقينية يستطيع الحصول عليها: ونحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا أن نشك فيه... يكون من الميسور لنا أن نفترض أنه لا يوجد إله ولا سماء ولا أرض، وأنه ليس لنا أبدان. لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعاً، لأن مما تاباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حقاً حينما يفكر. وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططاً فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة: أنا أفكر، وإذن فأنا موجود صحيحة. وبالتالي أنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب»^(١).

وبذلك يزعم «ديكارت» بأنه استطاع الوصول إلى يقين واضح بذاته - مستخدماً الشك - الذي لخصه في عبارته المشهورة (أنا أفكر، إذن، فأنا موجود). «إنه يفهم ذاتية وعي الذات بمثابة أساس مطلق اليقين للتصور، وعلى هذا يصبح الموجود برمته العالم الذاتى للأشياء كما تمثل أمام الشعور بينما تصبح الحقيقة يقيناً ذاتياً»^(٢).

ومن هذا اليقين أقام «ديكارت» مذهبه الفلسفى كله. وبالتالي أوضح لنا «ديكارت» أن الشك هو السبيل الوحيد الذي يوصلنا إلى اليقين. وهو بذلك يرى أن الفكر مبدأ الوجود، محدثاً

(١) رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، مصدر سابق الذكر، ص ٥٦.

(٢) يورغن هابرماس، القول الفلسفى للحدثاء، فاطمة الجيوشى، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥م،

بذلك انقلاباً في عالم الفلسفة، خاصة في مجال المنهج. ومعطياً لمفاهيم «الوضوح» و«المعقولة» معنى جديداً، ومحرراً العقل من سلطان الوجود الخارجي، معلناً مبدأه في أن الفكر يكفي نفسه بنفسه. ومقيماً بذلك النزعة الفكرية على أساس فلسفي، ومؤكداً المعنى الصحيح لذاتية الفكر الفلسفي، ومرسياً بذلك دعائم الفكر الفلسفي الحديث، وهذا ما جعل منه زعيماً روحياً للمدرسة العقلية الحديثة، مستحقاً بجدارة لقب أبو العقلانية الحديثة!!! لكن هل يستحق ديكرت حقاً لقب أبو العقلانية الحديثة؟! نعرف ذلك ينبغي علينا الرجوع إلى أقوال ديكرت نفسه.

٢- تنفيذ مبادئ الفلسفة عند ديكرت أو سيرة ديكرت كما ترويهما نصوصه:

يقول ديكرت في كتابه (مبادئ الفلسفة) في المبدأ (٧٦): «في أننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي أن لا نعتقد شيئاً لم ندركه إدراكاً واضحاً جداً. ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر. فإذا بدأ أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله. أما الحقائق التي لم يرد عنها شيء في التنزيل فليس مما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شيء لم يتحقق منه».^(١)

هذا المبدأ الديكارتي يؤسس للنظر الفلسفي ولحدوده، والتي يربطها ديكرت بالحقائق التي لم يرد عنها شيء في التنزيل. هنا (الإيمان) سابق على (العقل). وليس لهذا الأخير أية سلطة في ميدان الدين، بل أن ديكرت يذهب أبعد من ذلك، حين يقرر أنه في حالة تعارض حكم العقل مع حكم التنزيل في أي أمر من الأمور، فيجب أن نخضع لما يجيء من عند الله!

ويؤكد ديكرت على ما سبق في المبدأ رقم (٢٥) الذي يقرر: «في أنه يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناول مداركنا: فإذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي، كأسرار التجسد والتثليث، لم يستعص علينا الإيمان بها مع أننا قد لا نفهمها فهماً واضحاً: ذلك لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا».^(٢)

(١) ديكرت، مبادئ الفلسفة، مصدر سابق الذكر، ص ١٠٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٧٠.

وفي ذات السياق، يعترف ديكارت في (مقال عن المنهج) قائلاً: «كنت أجد علمونا الديني، وأطمع كغيري في الجنة، ولكن لما علمت علماً مؤكداً أن الطريق إليها ليس ممهداً لاجل الجهلاء أقل مما هو ممهداً لأعلم العلماء، وأن الحقائق الموحى بها، والتي تهدي إلى الجنة، هي فوق فهمنا، لم يكن لي أن أجرو على أن أسلمها لضعف استدلالتي، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحاناً موقفاً تحتاج لأن يمد الإنسان من السماء بمدد غير عادي وأن يكون فوق مرتبة البشر»^(١).

وموقف ديكارت هنا شبيه بموقف الغزالي، الذي رأى أن التأويل لا يرفع النص، «قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل. ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة شاة، فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان، فهذا باطل لأن اللفظ نص في وجوب الشاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعاً للنص»^(٢) فالغزالي هنا يحدد الموضع الذي لا يجب أن نلجأ فيه للتأويل وذلك إذا جاء النص ظاهراً بينا واضحاً بذاته ففي هذه الحالة يغني النص عن التأويل.

والملاحظ أن موقف ابن رشد متقدماً وثورياً بالقياس على موقف الغزالي وديكارت، ففي سياق كلام ابن رشد عن علاقة الحكمة بالشرعية يؤرد مسألة التأويل: طالما أن الشرعية دعت إلى التعقل من أجل الوصول إلى الحقيقة، فإن التوصل إلى معرفة هذه الحقيقة عن طريق النظر البرهاني لا يتعارض بأي حال من الأحوال مع ما ورد به الشرع. لنستمع إلى ابن رشد «إن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون: قد سكت عنه الشرع أو عرّف به. فإن كان قد سكت عنه، فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله»^(٣). نحن هنا نفهم أن التأويل يكون لازماً فقط في حالة واحدة هي إذا اختلف ظاهر الشرع مع النظر العقلي البرهاني، هنا بحسب

(١) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، محمود محمد الخضير، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط ٢،

١٩٦٨م، ص ١٢.

(٢) أبو حامد الغزالي، المنحول في تعليقات الأصول، مكتبة المصطفى الإلكترونية، ص ١٩٨.

(٣) أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار

المعارف، القاهرة، ط ٣، د.ت، ص ٣٢.

ابن رشد يجب تأويل ظاهر النص حتى يتلاءم ويتسق مع حقيقة ومقتضى النظر العقلي البرهاني. نلاحظ من جهة أخرى أن التأويل كان في مرتبطاً عنده بمحاولة التقريب أو إن شئت قلت التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، بمعنى آخر بين النظر العقلي القائم على البرهان والشرع المخالف في ظاهره له. يقول ابن رشد: «نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي».^(١)

وفي المبدأ رقم (٥) الذي يتساءل فيه ديكارت: لِمَ يمكن الشك أيضاً في براهين الرياضة، ويقدم إجابته بقوله: «بوسعنا أن نشك ... في براهين الرياضة وفي مبادئها وإن تكن في ذاتها جلية جلاء كافياً ... لأننا علمنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء، وما ندري بعد فرما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائماً على ضلال، حتى في الأشياء التي نظن أننا على بينة منها، فإنه ما دام قد سمح بأن نضل في بعض الأحيان، كما علمنا من ملاحظة الواقع، فلم لا يستطيع أن يسمح بأن نضل على الدوام؟

وفي المبدأ رقم (٦): «في أن لنا حرية اختيار تجعلنا نستطيع أن نمسك عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها: ومن ثم نصون أنفسنا من الوقوع في الضلال: لكن على فرض أن الذي خلقنا ... يرضيه إضلالنا. فنحن لا نخلو من أن نجد في أنفسنا حرية نستطيع بها إذا شئنا أن نمتنع عن التصديق بالأشياء التي لا نعرفها حق المعرفة. وبهذا نمنع أنفسنا من الضلال».^(٢)

وفي المبدأ رقم (١٣): «على أي معنى يمكن القول بأن من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية».^(٣)

تأسيساً على ما سبق، يفترض فيلسوف العقلانية الحديثة وجود شيطان مكر خبيث يعمل على تضليله وإيقاعه في الشك! وهو الأمر الذي يجعلنا نتفق مع محمد عثمان الخشت، في توصيفه للعقلانية الديكارتية على أنها «مظهرية أكثر مما هي جوهرية، حيث يستحضر ديكارت أطروحات العقيدة المسيحية الكاثوليكية، فضلاً عن الياتها التقليدية، سواء في منهجه أو مذهبه، خاصة آلية مواجهة الشيطان الماكر بمساندة الإله الصادق. وما دام فرض الإله

(١) نفس المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، مصدر سابق الذكر، ص ٥٥-٥٦.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٦٠.

الصادق حاضر في المنهج، فإن النتيجة معلومة مسبقاً، حيث إن الإله الصادق سيقدم للإنسان آلية النجاة، أو على الأقل سيدعم آلية الإنسان الخاصة في النجاة، على أن هذه الآلية الخاصة، أعني الفكر، غير كافية بذاتها، بل بحاجة دوماً لضمان إلهي. وهذا الضمان الإلهي مسلم به منذ البدء في إحدى لحظات الشك المنهجي، وليس فقط في لحظات بناء المذهب»^(١).

ويجعلنا أيضاً نتفق مع مهدي فضل الله الذي يرى أن ديكارت، «كان يهدف من وراء فلسفته، إلى إقامة مذهب فلسفي مسيحي، يحل محل فلسفة توما الأكويني، التي كانت سائدة، والقائمة في جانب منها، على منهج أرسطو في البحث وطبيعياته... مع الملاحظة، بأن المبادئ التي اعتمد ديكارت عليها، للبرهنة على هذين السؤالين، لم تكن سوى مبادئ مسيحية، اعتبر التسليم بها من البديهيات أو الضروريات. وعلى هذا، فإنه يمكننا الاستنتاج، بأن فلسفة ديكارت - فضلاً عن منهجه الذي قامت عليه - لم تكن جديدة، بكل معنى الكلمة، وإنما كانت في جوهرها امتداداً لفلسفة المدرسين الدينية، وإن كان على نحو مخالف لها في الظاهر، نتيجة اعتمادها على منهج مغاير لمناهج بحث الفلاسفة المدرسين»^(٢).

إن وجود الله عند الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» Descartes هو الضمانة الصادقة التي تثبت صدق معارفنا المتعلقة بوجود العالم الخارجي، وإذا سألتنا ديكارت: «هل الصور والأفكار (الموجودة في الذهن) مطابقة للموجودات حقيقة؟ لأجابنا: أن هذا شيئاً لا نعلمه مباشرة وإنما نعلمه بالواسطة أي بفضل «الصدق الإلهي». فطالما أننا آمنّا بالله وبوجوده، فمن غير الممكن أن نتخذنا الأفكار التي أودعها الله فينا، ومنها ميلنا إلى الاعتقاد بوجود هذا العالم الخارجي»^(٣).

ويعلق «جون لويس» على هذا القول الديكارتي قائلاً: «إن الحل الذي يقدمه ديكارت حل سخي، لا يستحق أن نضعه محل اعتبار. أنه يقول أنه ما دمنا نؤمن بوجود الله... فإن الله لن يسمح أن نضل، ومن هنا استطعنا أن نفترض أن هناك عالماً حقيقياً يوازي تلك الأفكار الواضحة التي تعبر عنه. والواقع أن هذا الكلام ليس حلاً للمسألة»^(٤) فماذا عن الذي

(١) محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٣.

(٢) مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٩٦م، ص ٧٥.

(٣) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق الذكر، ص ١٢٢.

(٤) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، أنور عبد الملك، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٤، ١٩٨٣، ص ٨٦.

لا يؤمن بوجود الله؟! وحقيقة هذه أسخف حجة قدمها «ديكارت» للخروج من مأزق الثنائية المنفصلة عن بعضها حيث نجده قد «جعل الفكر والمادة جوهرين مختلفين» وفي سبيل تجاوز هذا المأزق «لجأ إلى الربط بينهما، إلى الإرادة الإلهية: فقوانين الطبيعة مساوقة بل مطابقة لقوانين العقل، لأن الله جعلها كذلك. وهكذا يعود «ديكارت» إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة... .. بإقحام الإرادة الإلهية إقحاماً يراد به حل المشاكل المنطقية التي تطرحها ثنائية الفكر والامتداد.^(١)

يعترف ديكارت في مقاله عن المنهج قائلاً: «ثم أنه لما كان لا يكفي قبل البدء في تجديد المسكن الذي نقيم فيه أن نهدمه، وأن نحصل مواد العمارة والمعماريين، أو أن نعمل بأنفسنا في العمارة، وأن نكون عدا ذلك قد وضعنا له الرسم بعناية، بل يجب أيضاً أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوي إليه في راحة أثناء العمل في ذلك المسكن، فإنني وضعت لنفسي قواعد للأخلاق مؤقتة... مع ثبات في محافظتي على الديانة التي أنعم الله علي بأن نشأت فيها منذ طفولتي». ^(٢)

ويكتب ديكارت: «أما النفس، فكثيرون هم الذين يدعون أن معرفة طبيعتها أمر صعب. بل أن بعضهم يجرؤ على القول أنها تموت بموت الجسد، وأن الإيمان وحده يرشدنا إلى خلاف هذا القول. غير أن مجمع (لتران) الذي انعقد برئاسة البابا ليون العاشر، في الدورة ٨، قد أذانهم ودعا الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة إلى دحض مزاعمهم، وإلى استعمال أقصى ما تملك عقولهم من البراهين، كي تظهر الحقيقة. وأنا بدوري قد تصرفت بموجب هذه الدعوة». ^(٣)

وهو ما يؤكد أن ديكارت يرى نفسه فيلسوفاً مسيحياً مخلصاً، ومثلما قال محمود الخضيرى: «ديكارت كاثوليكي لم يجد مرة في حياته عن مبادئ الكنيسة». ^(٤) وهو الأمر الذي يفسر لنا دور الفهم المسبق (الإيمان) في قول ديكارت بانفصال النفس عن الجسم، فلو كانا شيء واحد، لماتت النفس بموت الجسم. ويورد ديكارت وصف الكفار أكثر من خمس مرات في استهلال

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق الذكر، ص ٢١.

(٢) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، محمود محمد الخضيرى، مصدر سابق الذكر، ص ٣٧.

(٣) رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت،

١٩٨٨م، مقدمة الإهداء.

(٤) نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، د.ت، ص ١٥.

كتابه السابق الذكر، ويستشهد بنصوص من (سفر الحكمة)، ورسالة بولس إلى أهل رومية، وأقوال البابا ليون العاشر.

ومن ناحية أخرى، يُهدي ديكارت كتابه: (تأملات ميتافيزيقية) إلى عمدهاء وعلماء الكلية اللاهوتية المقدسة في باريس. ويكتب في مستهله ما يلي: «دائماً ما اعتقدت أن معضلاتي الله والنفس، هما من أخطر المعاضل، التي ينبغي أن تُبرهن بأدلة الفلسفة، خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت. إذ، وإن كان يكفيننا التسليم، نحن معشر المؤمنين، بأن ثمة إلهاً وبأن النفس البشرية لا تموت بموت الجسم، فمن غير الممكن أن نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين، ولا حتى بفضيلة أخلاقية، إذا كنا لا نثبت لهم أولاً هاتين المعضلتين بالعقل الطبيعي».^(١)

٢- قراءة ديكارت بواسطة غادامر: عدم إمكانية المنهج ضمان الحقيقة؛

إن المنهج، بحد تعريفه، طريق من شأنه أن يوصل سالكه إلى نهاية معينة بعد أن ينطلق به من بداية أولى ويمر به في مراحل مختلفة».^(٢) ويعرف «ديكارت» المنهج على النحو التالي: «جملة من القواعد المؤكدة التي إذا ما راعاها ذهن الباحث عصمته من الوقوع في الخطأ، وتمكن من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته بدون أن يستند قواه في جهود ضائعة».^(٣)

على هذا الصعيد، ثمة أسئلة تُطرح: هل حقاً ثمة رابط ما بين المنهج والوصول الآلي للحقيقة؟ وواضح أنه تساؤل عن جدوى الارتباط بين الحقيقة من جهة والمنهج وعما إذا كان يُوصل لها من الجهة الأخرى: فهل حقاً بوسع أية منهجية أن أتبعناها أن توصلنا إلى (الحقيقة كما هي)؟ أم أن الأمر على خلاف ذلك؟ إلا أننا يجب أن نفهم أن «التقابل القائم بين الحقيقة والمنهج لا يعني أن أحدهما يستبعد الآخر، وكأن من واجبنا أن نكر على الإجراءات المنهجية التي تتبعها العلوم في كل ادعائها عن الحقيقة من حيث المبدأ»^(٤) لأن ذلك يطرح سؤال: وهل تكمن الحقيقة في القول اللا منهجي؟ وفي ظل هذا السياق يمكننا النظر إلى الإسهام الغادامري

(١) رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، مرجع سابق الذكر، مقدمة الإهداء.

(٢) انطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ٧١.

(٣) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق الذكر، ص ١١٥.

(٤) روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص ٧٧.

- حول تفكيك مفهومي المنهج والحقيقة - بوصفه تأملا نقديا لمفهوم الحقيقة المنهجية الذي طغت به الفلسفة الديكارتية على الوعي الفلسفي الحديث، وهو ما يعتبر أحد الإنجازات الرئيسية للمهرنوطيقا في هذا الصدد.

إذا رجعنا إلى التساؤل السابق فسنجد أن الإجابة المقدمة على مستوى الفلسفة الديكارتية تقوم على فرضية تتمثل في أننا نحتاج في في سبيل الوصول إلى الحقيقة إلى إتباع مجموعة من الخطوات المنهجية، وبالتالي فبدون أية منهجية ما سيكون من العبث الحديث عن حقيقة ما. في المقابل تتبنى المهرنوطيقا الفلسفية الفرضية الثانية المتمثلة في أنه ليس بوسع أية منهجية أن أتبعناها أن توصلنا إلى (الحقيقة كما هي). وحجتها في ذلك أن المنهج يحدد بشكل مسبق طريقة رؤيتنا لهذه الحقيقة، فتصبح (الحقيقة كما نراها نحن)، رغم إدعاءنا القائل بتوخي الحقيقة الموضوعية واليقين.

إذا نظرنا إلى فلسفة ديكرت سنجد المبدأ المتمثل في أن الذات المفكرة بإمكانها التوصل إلى حقيقة أي موضوع ما، إذا اتبعت مجموعة من الخطوات المنهجية. والخطوات المنهجية تعني هنا تلك التي تتوخى الموضوعية، وتستبعد أي تأثير من لدن الذات التي تقوم بعملية المعرفة. إن ما تهدف إليه المنهجية الديكارتية إنما يتمثل في محاولتها الرامية إلى الاستحواذ الكلي على الموضوع، وذلك من منظورها لا يتأتى إلا من خلال مجموعة من الأدوات والقواعد التي تحاول الذات من خلالها أن تعرف حقيقة الموضوع كحالة تنطبق عليها القاعدة العامة. وهنا نلمس نوعا من الفصل، فصل الذات عن الموضوع. «وعلى هذا فإن المنهج يخلق حالة انفصال أو ثنائية بين الذات والموضوع، ويجعل الذات مستبعدة من عالمها أو تنظر إليه من الخارج من خلال مجموعة من القواعد والأدوات المنهجية التي تريد أن تفرضها عليه. ذلك هو مفهوم المنهج على نحو ما انبثق من عقل ييكون وديكرت، وظل سائدا في الفكر الغربي»^(١) وهي النزعة التي ارتبطت بنموذج المنهج السائد في العلم الطبيعي الحديث.

وفي ذات السياق، يمكن أن نستلهم التمييز الذي أجراه «كارل بوبر» على مستوى المنهج حيث يورد في كتابه (أسطورة الإطار)، قوله: «نستطيع أن نميز تمييزا منطقيا بين منهج نقدي خاطئ ومنهج نقدي على صواب، المنهج الخاطئ يبدأ من السؤال: كيف يمكن أن نؤسس

(١) سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة، مرجع سابق الذكر، ص ٩٦.

أو نبرر أطروحتنا أو نظريتنا؟ وبهذا يؤدي إلى الدوجماتيقية، أو إلى ارتداد لا نهائي، أو إلى المبدأ النسبوي القائل بالأطر العقلية الخاضعة للمقايضة. وعلى العكس من هذا، يبدأ المنهج الصائب للمناقشة النقدية من السؤال: ما معقبات أطروحتنا أو نظريتنا؟ وهل هي جميعا مقبولة لنا؟ إنه بهذا منهج يقوم على المقارنة بين معقبات النظريات المختلفة أو إن شئت قلت: معقبات الأطر المختلفة، ويحاول اكتشاف أي من النظريات المتنافسة أو الأطر المتنافسة له معقبات تبدو الأفضل لنا. وبهذا نجده منهجاً على وعي بإمكان الخطأ الكائن في كل المناهج، على الرغم من أنه منهج يحاول أن يستبدل بجميع نظرياتنا نظريات أفضل.^(١)

يهدف «غادامر» من خلال كتابه: (Truth and Method) إلى تقويض المقولة المستوردة من مجال العلوم الطبيعية والقائمة على مبدأ التلازم بين الحقيقة والمنهج، وأن المنهج هو وسيلتنا في بلوغ الحقيقة. ويبان أنه إذا كانت هذه العلاقة بين المنهج والحقيقة قد أثبتت نجاحها على مستوى العلوم الطبيعية، فإن الأمر لجد مختلف في حالتها على مستوى علوم الإنسان. هنا «ترتبط العلوم الإنسانية بأشكال من التجربة تقع خارج نطاق العلم: بمعنى أنها ترتبط بتجارب الفلسفة، والفن، والتاريخ نفسه. وهذه هي جميع أشكال التجربة التي ارتبطت بها حقيقة لا يمكن التحقق منها بوسائل منهجية ملائمة للعلم.»^(٢) وبالتالي فهو يرى أن المنهج، بمعناه العلمي الحديث، بالضرورة لا يمثل الوسيلة المناسبة على مستوى علوم الإنسان في سبيل بلوغنا إلى الحقيقة. معيداً بذلك النظر في مفهومي المنهج والحقيقة. والسبب في ذلك، حسب ما يذهب إليه غادامر، يرجع إلى أن «المنهج لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه أو لا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها. إن أي منهج يتضمن إجاباته، ولا يوصلنا إلى شيء جديد.»^(٣)

وبالمقابل هو يعد المنهج شيئاً لا ينفصل البتة عن ذاتية الذات التي تتوسله ليوصلها إلى نتيجة، وأن هذه النتيجة لا تعني بأي حال من الأحوال الحقيقة (بألف ولام العهد) أبداً كما هو الحال في الفلسفة الديكارتية.

(١) كارل بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة مني طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ٢٠٠١، ص ٨٩.

(2) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, introduction, p.xxii.

(٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط ٤، ١٩٩٦، ص ٢٩.

نفهم من ذلك أن الهرمنيوطيقا الفلسفية قللت من جدوى الارتباط بين الحقيقة من جهة والمنهج الموصل لها من الجهة الأخرى، على ذلك، فإن الإشكالية الديكارتية كلها إنما تتمثل في الربط ما بين المنهج والوصول الآلي للحقيقة. وأن المنهج الديكارتى ليس في المحصلة النهائية سوى قالب وإطار جاهز تم إعداده مسبقاً ليقس صاحبه بناءً عليه الحقيقة. وما يعنيه هذا القول هو أن الحقيقة من المنظور الميثودولوجي الديكارتى إنما تم تجهيزها وإعدادها بشكل مسبق، مما يقضى إلى النتيجة التالية: أن ما يوصلنا إليه المنهج الديكارتى في خاتمة الأمر ليس هو الحقيقة وإنما حقيقته هو بالذات.

وتتمثل أزمة المنهج الديكارتى في عملية إدخاله لموضوعات التأمل في قوالب معدة مسبقاً وأطر جاهزة يقيس ديكاوت بناءً على هذه القوالب والأطر حقيقة النص. وعلى العكس من ذلك فإن «الرؤية التأويلية تزعم عدم إمكانية المنهج ضمان الحقيقة. فالفهم ليس مسألة اكتساب معرفة حقيقية بشأن واقع معطى سلفاً، بل على العكس من ذلك، فهو بحد ذاته حدوث متحقق، أي: شكل من أشكال الفعل والخلق الذي ينطوي على نتائج من ذاته ولذاته».^(١)

إذن، الإشكالية كلها إنما تتمثل في الربط ما بين المنهج والوصول الآلى للحقيقة. مما يجعلنا نقول أن مشكلة «ديكاوت» هي مع المنهج المسكون مسبقاً بأوهام اليقينية والموضوعية وتملك الحقيقة المطلقة. فكل ذلك أدى به حسب (مسبقاته) إلى الوصول إلى ما تعنيه الحقيقة بالنسبة له، إلى الحقيقة كما يراه هو، وبالتالي إلى الوصول إلى مقاصده في التأملات وليس ما قصدت إليه التأملات. وبهذا المعنى فهو يستمع إلى ذاته بكل قناعاتها المسبقة وخاصة قناعاته الدينية، وبالتالي فإن تأملاته لم تكن صادرة من مبدأ التداعي الحر للأفكار، وإنما كانت تأملات مصطنعة وموجهة نحو غاية معينة.

من جهة أخرى، فإن التأويلية الفلسفية لا تدعى توخي الموضوعية والمنهجية طريقاً للوصول إلى الحقيقة والاستحواذ عليها «من خلال مجموعة من الأدوات والقواعد التي تحاول الذات من خلالها أن تفهم الموضوع أو الظاهرة كحالة ممثلة لقاعدة عامة... (فهى ترى أن) الفهم الحقيقي يبدأ من واقعة وجودنا في العالم على نحو لا تنفصل فيه الذات عن الموضوع

(١) ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، مرجع سابق الذكر،

أو الوعي عن عالمه الذي يحيا فيه، من خلال خبرة أولية سابقة على كل تفكير منهجي»^(١) وبالتالي فإن عملية الفهم تتجاوز، هنا، إطار المنهج، أيّا كان هذا المنهج إلى تحليل عملية الفهم نفسها في فعاليتها وملابساتها التاريخية. يقول غادامر «إن الظاهرة الهرمنيوطيقية ليست أساساً مشكلة منهج إطلاقاً. وهي لا تُعنى بمنهج للفهم بواسطة تخضع النصوص لبحث علمي مثل جميع الموضوعات الأخرى للتجربة العلمية. لأنها لا تُعنى ابتداءً بتأسيس المعرفة المحققة، مثل النموذج المنهجي للعلم على الرغم من أنها تُعنى أيضاً بالمعرفة والحقيقة»^(٢).

بناءً على ذلك، فإننا مع التأويلية الفلسفية «نجد فكرة (المنهج) ذاتها قد حوكت، ومكانة «المنهج» نفسه قد اهتزت. ذلك أن عنوان كتاب «غادامر» ينطوي على تهكم: فالمنهج عنده ليس هو الطريق إلى الحقيقة، بل من دأب الحقيقة، على العكس، أن تقوت رجل «المنهج» وتروغ منه. والفهم في تصويره ليس عملية ذاتية لإنسان يازاء موضوع وقبائله، بل الفهم هو أسلوب وجود الإنسان نفسه»^(٣).

الهرمنيوطيقا الفلسفية إذن، ليست منهجا يقودنا إلى الحقيقة بصورة أتوماتيكية كما يظهر ذلك جلياً من خلال فلسفة ديكرت. وإنما هي فسحة للتلقي والتلاقي أو مساحة للابتكار والتواصل. فالظاهرة الهرمنيوطيقية، في الحقيقة، ليست البتة قضية منهج، وإنما هي تأسيس لتجربة الإنسان في العالم عبر فهم وتأويل النصوص. «يبد أن الممارسة التأويلية، وإن افتقدت لمنطق المنهجية العلمية، فإنها تملك (منطق السؤال/الجواب)، وذلك بفتح حوار مع النص من خلال شقوقه وطبقات الغياب فيه»^(٤).

يريد «غادامر» من خلال كتابه «الحقيقة والمنهج» أن يخلص إلى أن استخدام المنهج وخاصة في مضمار العلوم الإنسانية لا يكفي لضمان الحقيقة. ف«الحقيقة عنده لا تطلب منهجياً بل جديلاً. هذه الطريقة الجدلية هي في الحقيقة نقيض المنهج، وهي وسيلة للتغلب على نزوع المنهج إلى أن يشكل العقل ويصبه في قالبه ويحدد مسبقاً طريقة الشخص في رؤية

(١) نفس المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, introduction, p.xxi.

(٣) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق الذكر، ص ٢٧٧.

(٤) عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١،

الأشياء، فالمنهج، إن شئنا الدقة، غير قادر على كشف حقيقة جديدة، المنهج لا يفعل أكثر من التصريح بصنف الحقيقة المضر سلفاً في داخله. في المنهج تمسك الذات الباحثة بالزمام وتقوم بالقياد والتحكم والتلاعب. أما الجدل فيترك الموضوع الذي يقابله يلقي أسئلته الخاصة التي تتعين الإجابة عنها. لم يعد الموقف التأويلي هو موقف سائل وموضوع يتوجب فيه على السائل أن يشيد «مناهج» تكفل له أن يوقع الموضوع في قبضة فهمه، بل أصبح السائل، على العكس، يجري استجوابه: يستجوبه الموضوع ويلقي عليه أسئلته»^(١).

فالجدل من منظور هرمنيوطيقا «غادامر» إنما يفهم باعتباره طريق الوصول إلى محصلة التلاقي بين أفق الذات المؤولة المنطلقة من أرضية الحاضر الراهن، وبين أفق «التراث» أو النص القابع في الماضي. «إن هدف الجدل عند غادامر هو هدف فينومينولوجي بشكل واضح: أن يجعل الشيء الذي نحن بصدهد يفصح عن نفسه ويسفر عن وجهه. فإذا كان «المنهج» ينطوي على ضرب من المساءلة تفتح جانباً واحداً من الشيء، فإن التأويل الجدلي يفتح نفسه لأسئلة الشيء ويتقبل أن يكون هو المسئول لا السائل. بذلك يمكن للشيء الذي يلاقيه أن يكشف عن نفسه وعن وجوده الخاص. يقول غادامر إن ما يجعل ذلك أمراً ممكناً هو «لغوية» الفهم الإنساني (الصبغة اللغوية للفهم) و«لغوية» الوجود نفسه في حقيقة الأمر»^(٢).

خلاصة ونتائج

من وجهة نظرنا الشخصية، فإن ما أوردناه من نصوص لديكرات أعلاه (خاصة تلك التي أبرزنا فيها تسويد الخط المائل) يؤكد على حقيقة مفادها أن «ديكرات» كان قد أنطلق فعلاً من جملة (أفكار/ مفاهيم/ أحكام/ مسلمات/ اعتقادات) سابقة في تشييد المبادئ التي أعلنها والتي على أساسها أقامه منهجه وكل فلسفته. وهو الأمر الذي يتناقض كلياً مع ما لم يمل «ديكرات» تكرار ترديده والتصريح به في كل كتاباته، حيث - وكما نعلم جميعاً - دعا الفيلسوف الفرنسي ديكرات إلى الشك في كل شيء وأن لا نسلم بصحة فكرة ما إلا بعد أن نتيقن من بدايتها ووضوحها. والبداية والوضوح تمثل أولى قواعد المنهج عند «ديكرات» والتي تقودنا إلى اليقين. وتعني فيما تعنيه: أن يتحرر الإنسان «من أي سلطات إلا سلطة العقل، وأن

(١) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق الذكر، ص ٢٨٠.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٨١.

يكون معيار قبوله للحقيقة هو وضوحها وتميزها عن طريق إدراك بدايتها بالحدس المباشر، ولا يتأق للإنسان ذلك الوضوح والتميز للفكرة إلا إذا تجنب التعجل في أحكامه وتجنب كذلك التأثير بأراء السابقين أو التشبث بالأحكام السابقة»^(١).

ونحن هنا نحاكم «ديكارت» بمنطوق نصوصه، وهو القائل: «تبين لي، منذ حين، أنني تلقيت - إذ كنت ناعم الاظفار - طائفة من الآراء الخاطئة، ظننتها صحيحة. ثم وضح لي أن ما نبنيه بعد ذلك على مبادئ، تلك حالها من الاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا أمراً يُشك فيه، كثيراً، ويُرتاب منه. لهذا قررت أن احرر نفسي، جدياً، مرة في حياتي، من جميع الآراء التي أمنت بها قبلاً»^(٢).

فأين هي دعوته إلى إعمال الشك في كل شيء من قوله (مثلاً وليس حصراً) ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعده له يقين أي شيء آخر. أين هو مبدأه الداعي إلى التحرر من أية ساطات سواء سلطة العقل من ما ذهب إليه أعلاه؟

أن استنطاق نصوص «ديكارت» - بما قاله وما لم يقوله ولكن تشي به نصوصه - تؤكد بما لا يدع مجالاً للريبة أن صاحبها لم يكن متحرراً من ربكة (الأحكام المسبقة) التي دعا إلى التحرر منها! وبالتالي فإننا نعتبر «ديكارت» هو أول المخالفين للمنهج الذي وضعه والداعي إلى اصطناع الشك في كل معارفنا السابقة حتى يمكن للعقل أن يتوصل إلى اليقين، حيث أنه لم يلتزم بهذا المبدأ (وإن اعتقد عكس ذلك) وحيث أن كل ملاحظتنا السابقة، المستقاة بشكل مباشر من نصوصه، تقودنا على الإقرار بأن «ديكارت» قد بدأ فعلاً من (معرفة سابقة) أو من (فهم سابق) في تشييد كل فلسفته.

أن ديكارت في تأملاته وفي وضع مبادئ فلسفته، إنما إنطلق، في واقع الأمر، مما هو (متاح) له وما (يملكه سلفاً) من (تصورات مسبقة) عن ما يود فهمه ومعرفته. وبالتالي أقام تأملاته على أساس (توقعات) المعنى المستمدة من (علاقته السابقة) بالموضوع «وهكذا وبلا شك، ليس هناك فهم خال من كل الأحكام المسبقة، مهما كان حجم إرادة معرفتنا الموجهة نحو الهروب من عبوديتها»^(٣).

(١) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق الذكر، ص ١١٨-١١٩.

(٢) رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، مصدر سابق الذكر، التأمل الأول.

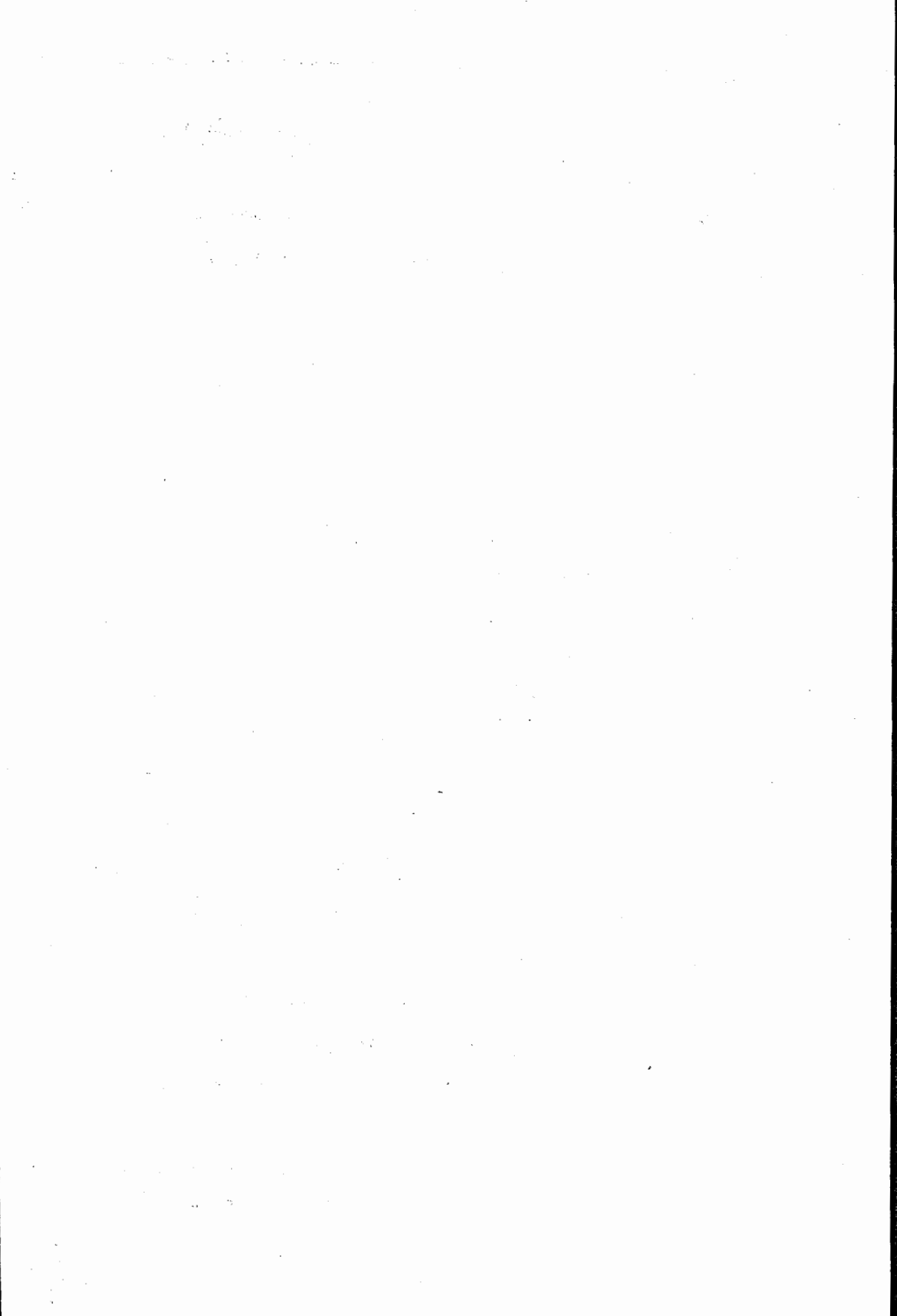
(٣) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, p.490

ما سبق، لا يعني بأية حال من الأحوال أن ديكارت (فرض) تصوره وفهمه وحكمه المسبق على تأملاته. وإنما يعني أن هذه التصورات المسبقة أدت (وظيفة) معينة تمثلت في (إعانة) ديكارت و(مساعدته) على الوصول إلى فهم ملائم ومناسب (يتوافق) مع (سياقات) معتقده الديني. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل تسنى لديكارت أن يميز ما هو مشروع من تصوراته الدينية المسبقة حول موضوع تأملاته؟ والإجابة بالنفي، لأن ديكارت كان يعتقد أن معتقده الدينية فوق كل إمتحان وإختبار. مخالفاً بذلك واحدة من أهم قواعد المنهج الديكارتي، وهي قاعدة اليقين، والتي تنص على: «ألا أقبل مطلقاً أي شيء على أنه حقيقي ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك»

وفي ذات السياق، يعترف ديكارت في (مقال عن المنهج) قائلاً: «كنت أجّل علومنا الدينية، وأطمع كغيري في الجنة، ولكن لما علمت علماً مؤكداً أن الطريق إليها ليس ممهداً لاجهل الجهلاء أقل مما هو ممهداً لأعلم العلماء، وأن الحقائق الموحى بها، والتي تهدي إلى الجنة، هي فوق فهمنا، لم يكن لي أن أجرو على أن أسلمها لضعف استدلالتي، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحاناً موفقاً تحتاج لأن يمد الإنسان من السماء بمدد غير عادي وأن يكون فوق مرتبة البشر»^(١) وهو ما يوضح خير توضيح الكيفية التي تضطلع بها التصورات المسبقة بمهامها ووظيفتها في فلسفة ديكارت. وهو ما يجعلنا نقول أن ديكارت كان مدركاً وواعياً لأحكامه وتصوراته ورؤاه المسبقة.

ديكارت أثناء شكه كان منتمياً ومنحازاً - سواء أكان يعي هذا الأمر أو لا يعيه - لمعتقده ولقيمه الدينية، تلك القيم لا يمكن أن تكون محايدة أو موضوعية، وهي تمارس نفوذها في وجدان ديكارت عن وعي أو عن غير وعي منه، وكثيراً ما كان لا حول له ولا قوة أمام سلطانها، وهي التي لونت تصوراتها وما يقوم به من نشاط يتوهم أنه علمي ومحايد. وأكثر من ذلك أنها لعبت دوراً كبيراً في اختياره للأدلة، بمعنى أنه كثيراً ما يقع فريسة أن يختار الدليل الأقرب صلة لتلك القيم المسبقة، أي أنه لا يختار الدليل انطلاقاً من فراغ، بل أن القيم التي ينتمي إليها كثيراً ما تدفعه إلى تفضيل دليل على دليل آخر.

(١) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، محمود محمد الحضيرى، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط٢،



جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهلينية

د. مصطفى النشار (*)

تمهيد

من المعروف أن نشأة الفلسفة لدى اليونان ارتبطت بالبحث في حقيقة الوجود وجوهر العالم الطبيعي. وكان السؤال منذ البداية لدى هؤلاء الفلاسفة من الماديين كانوا أو من المثاليين عن أصل هذا العالم الطبيعي؟! وكان الاختلاف فيما بينهم يدور حول هل هو أصل مادي كما عند الطبيعيين الأوائل والمتأخرين أم هو أصل غير مادي كما عند الفيثاغوريين والإيليين وحتى أفلاطون وأرسطو. كما كان الاختلاف فيما بينهم يدور أيضا حول هل هو أصل واحد أم كثير؟! وبالطبع فقد كان المثاليون أميل إلى الأصل الواحد (العدد واحد عند فيثاغورس- الوجود الواحد عند بارمنيدس، الإله الواحد عند كل من أفلاطون وأرسطو)، لكن الطريف أنه حتى الماديين من هؤلاء الفلاسفة قد حاولوا رد الكثرة المادية إلى أصل مادي واحد (الماء عند طاليس- الهواء عند انكسيمانس- النار عند هيراقليطس).

ورغم الصور المتعددة للخلاف بين رؤى كل هؤلاء الفلاسفة إلا أنهم كادوا يتفقون على أن حل هذه الخلافات إنما يتلخص في التساؤل عن الحقيقة القصوى للوجود؛ هل هي ما نراه في الظاهر من تغير وسيلان دائم (هيراقليطس)، أم هي في تلك الكثرة العددية الظاهرة أمامنا (فيثاغورس)، أم هي في تلك العناصر الأربعة النار والماء والهواء والتراب (انكساجوراس وانبادوقليس) أم هي في تلك الذرات التي ترتد إليها هذه العناصر ذاتها (ديموقريطس)؟ وكان نتيجة هذه التساؤلات أن أقروا -رغم اختلاف طرق الوصول إلى هذا الإقرار- وأجمعوا على أن خلف هذه الحركة الظاهرة يكمن السكون، وخلف هذه الكثرة الظاهرة -عددية كانت أو مادية عنصرية- يكمن الواحد!

وقد تبلور هذا الموقف النهائي لهؤلاء الفلاسفة عبر حوار لم يتوقف طوال تاريخ الفلسفة اليونانية السابق على أرسطو إلى أن جاء هو فحسم كل هذا الخلاف وبلور ما يمكن أن نعتبره موقفاً نهائياً للفلسفة اليونانية حول الهوية والاختلاف، الواحد والكثير، السكون والحركة، الوجود واللاوجود، وقدم لنا تصوراً مبدعاً يحل كل الإشكاليات من خلال نظريته الآتية في التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل بعد أبحاث مطولة سواء في المنطق ومقوله الجوهر، أو في فلسفة الطبيعة ونظرية العلل الأربعة أو في الميتافيزيقا من خلال عرضه النقدي لآراء هؤلاء الفلاسفة السابقين بما فيهم أفلاطون من جهة، ومن خلال تعريفه للمصطلحات الفلسفية وتدقيقها من جهة أخرى.

ولعلنا من هنا نستطيع صياغة تساؤلات بحثنا فيما يلي:

١. ما الهوية؟ وما الجوهر وما الاختلاف؟
٢. ما الفرق بين الأنا وهو وجوداً وماهية؟
٣. إلى أي حد ساهم الاختلاف بين رؤية هيراقليطس ورؤية بارميندس لحقيقة الوجود في بلورة بداية المشكلة!!
٤. إلى أي حد نجح أفلاطون في حله للمشكلة من خلال التمييز بين المعقول والمحسوس؟
٥. كيف استطاع أرسطو حسم الخلاف وحل الإشكاليات المترتبة على هذا الصراع الدائر منطقياً وفلسفياً؟
٦. إلى أي حد يمكن أن نمد الرؤية الأرسطية لجدل الهوية والاختلاف من نظرية الوجود إلى الاستفادة منها في مجال فلسفة التاريخ والحضارة؟

أولاً: التعريف الاصطلاحي للهوية والجوهر والاختلاف

يقول أرسطو في الكتاب الرابع من «الميتافيزيقا» معرّفاً الهوية إن قولنا عن الأشياء أنها في هوية يعني «أنها كذلك بحكم طبيعتها وبطرق كثيرة منها: أنها واحدة سواء أكان ذلك من حيث النوع أم العدد، وأيضا تلك التي جوهرها واحد يقال أنها في هوية.. وعلى ذلك تكون

الهوية هي واحدة الوجود سواء أكان وجوداً لأكثر من شيء واحد أم لشيء واحد عندما يعالج على أنه شيء واحد في ذاته»^(١).

وقد عرض الفارابي لمفهوم الهوية فقال أن «هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد له، كل واحد، وقولنا: إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المتفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك»^(٢).

وأكد على ذلك ابن رشد في شروحه فقال إن اسم الهوية مرادف لإسم الوحدة والوجود لكن «الهوية التي تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدل على الصادق، وكذلك اسم الموجود الذي يدل على ذات الشيء هو غير الموجود الذي يدل على الصادق»^(٣).

وكما اتفق القدماء من الشراح مع أرسطو في تعريفه للهوية، اتفق مع المحدثين حيث عبروا عنها بعدة معاني أهمها أن «الهوية تطلق على الشيء من جهة ماهو واحد وهذه هي الهوية العددية، وتطلق الهوية على الشخص أو على الموجود المشبه بالشخص إذا ظل هذا الشخص ذاتاً واحدة رغم التغيرات التي تطرأ عليه في مختلف أوقات وجوده وهذه هي هوية الأنا أو الهوية الشخصية»^(٤). أما «الجوهر» فهو عند أرسطو «الموصوف بأنه أولى بالتحقيق والتقديم والتفضيل، وهو الذي لا يقال في موضوع ما ولا هو في موضوع، ومثال ذلك إنسان ما أوفرس ما، فأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فهي الأنواع التي فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنها أول، ومع هذه الأجناس هذه الأنواع أيضاً. ومثال ذلك أن إنساناً ما هو في نوع أي في الإنسان، وجنس هذا النوع الحي، فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان كالإنسان والحي»^(٥).

(١) نستند في رجوعنا إلى نصوص أرسطو على ترجمتين هما:

Aristotle, Metaphysics (1018a), translated by W.D. Ross, in Great Books, of the western world, part8, Aristotle, vol.1, William Benton publisher, Encyclopedia Britannica, inc., U.S.A, 1952.

وكذلك على ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، الكتب الثمانية الأولى، ضمن كتابه، مدخل إلى الميتافيزيقيا، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٥م.

(٢) نقلاً عن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م، ص ٥٣٠.

(٣) نقلاً عن: نفس المرجع السابق، ص ٥٣٠.

(٤) نفسه، ص ٥٣١.

(٥) أرسطو: كتاب المقولات، نقل اسحق بن حنين، ضمن كتاب، منطق أرسطو، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، نشرة وكالة المطبوعات بالكويت، ودار العلم بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م، ص ٣٦.

وهذا يعني أن أرسطو يميز بين الجوهر الجزئي والجوهر الكلي على أساس أن الجوهر عموماً من زاوية منطقية هو ما لا يحمل على شيء سواء، وعلى ذلك يكون الجوهر هو دائماً موضوع الحديث، موضوع القضية المنطقية سواء كان جزئياً أو كان كلياً حتى لو حمل على أي فرد من أفرادهم كقولنا «سقراط إنسان»؛ فسقراط هنا جوهر جزئي وإنسان جوهر كلي رغم أنه ورد كمحمول لأنه لم يحمل إلا على فرد من أفرادهم، أو كقولنا «الإنسان كائن حي»، فكلاهما هنا أيضاً جوهر فالإنسان موضوع الحديث وكائن حي حمل على أحد أنواعه. وإن كان أرسطو يرى «أن النوع من الجواهر الثانية (يقصد الجواهر الكلية) أولى بأن يوصف جوهرًا من الجنس لأنه أقرب من الجوهر الأول»^(١).

فالأفضل إذن في رأيه قولنا سقراط إنسان، بدلاً من القول سقراط كائن حي، حيث أن حمل إنسان على سقراط يوضح ماهيته وجوهره ويميزه بالتالي أكثر من قولنا أنه كائن حي.

والطريف أنه لو طبقنا هذا التعريف للجوهر سنجد أنه يقال «على الأجسام البسيطة (التراب والنار والماء وجميع العناصر الأخرى) ويقال على الأجسام وعلى الأشياء التي تتكون منها سواء أكانت كائنات حية أم كانت موجودات إلهية كالأجرام السماوية وأجزائها»^(٢).

وعموماً فإن الجوهر من زاوية ميتافيزيقية لدى أرسطو يطلق بمعنيين؛ أ- الحامل النهائي الذي لا يمكن أن يحمل على أي شيء آخر، ب- الموجود الفردي وما يمكن أن ينفصل عنه وماله مثل هذه الطبيعة فهو الشكل أو الصورة لأي شيء^(٣).

وإذا كان الجوهر يؤكد ذاتية الشيء ويميزه، فإن عكسه «الاختلاف»، إذ «يقال عن الأشياء إنها مختلفة إما في نوعها أو في مادتها أو في صورها وجواهرها فهي أكثر من واحد، وهي بصفة عامة شيء آخر مختلف له معان مختلفة تقابل تلك الأشياء التي لها ذاتية متحدة... ويطلق الاختلاف على:

١- تلك الأشياء التي وأن كانت مختلفة فهي واحدة من بعض الوجود وهي ليست واحدة من حيث العدد بل من حيث النوع أو الجنس أو المماثلة.

(١) نفسه، ص ٣٧.

(2) Aristotle: Met., 1017b.

(3) Ibid, 1018A.

٢- تلك الأشياء التي جنسها مختلف ومتعارض وعلى جميع الأشياء التي يكون اختلافها في جوهرها»^(١).

والسؤال الآن هو إلى أي حد بلور الفلاسفة من السابقين على أرسطو مشكلة الهوية والاختلاف في ضوء هذه التعريفات الاصطلاحية التي قدمناها؟

ثانياً: جدلية الثبات والتغير (الهوية والاختلاف) بين هيراقليطس وبارمنيدس

لقد كان هيراقليطس أول من أثار قضية التغير والحركة الدائبة في العالم واعتبرها أساس فهمنا للعالم الظاهر كما يبدو لنا وذلك حينما أعلن «أن الحكمة شيء واحد. إنها معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء» (شذرة ١٩-٤١)^(٢)، وأن جوهر هذه الأشياء هي النار فرغم أن هذا العالم - حسب شذرته الشهيرة (٢٠-٣٠) - واحد للجميع إلا أنه لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد وهو كائن وسوف يوجد إلى الأزل، ناراً تشتعل بحساب وتخبو بحساب، ومن ثم فحقيقته هي هذه النار التي بدت عليها تحولات شتى؛ «أولاً البحر ثم نصف البحر أرض، ونصفه الآخر أعاصير» (٢١-٣١)، فثمة إذن في رأيه «تبادل بين النار وبين جميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع» (٢٢-٩٠)؛ «فالنار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والنار تحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء» (٢٥-٧٦)، والأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً» (١٣٩-١٣٦)، وعلى ذلك «فلا يمكنك أن تنزل نهراً واحداً مرتين لأن مياهها جديدة تغمرك باستمرار» (٤١-٩١)، كما «أن الشمس تتجدد كل يوم» (٣٢-٢٦)، وهي «علة تغير كل الفصول التي تنتج كل شيء» (٣٣-٣٨).

(1) Ibid, 1018A.

(٢) هيراقليطس، شذرات هيراقليطس الواردة هنا من: في الكل Peri tu Pantos، الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ضمن كتابه «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار أحياء الكتب العربية، بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م، ص ١٠٤-١٠٧.

ولاحظ أنه ترجمها نقلاً عن ترجمتين انجليزييتين هما ترجمة برنت Burnet وفرمان Freeman وقد أشار إلى الترجمة الأولى بالرقم (المكتوب على اليمين) وإلى الثانية بالرقم (المكتوب على اليسار). وذلك لمن يرغب في الرجوع إليهما في الأصل الانجليزي لنصوص هيراقليطس.

انظر:

Burnet, J.: Greek philosophy, Thales, to Plato, Macmillan, London, 1968.

Freeman K.: The Pre-Socratic Philosophers, oxford, Basil Blackwell, 1946.

وعلى هذا الأساس من إدراك التغير والسيلان الدائم في الوجود فقد انتقد هيراقليطس كل من يحاول أن يصور العالم ثابتاً وليس به هذا التنازع والتغير فوسم كل من لا يدرك ذلك بالجهل حيث قال على سبيل المثال «يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلفاً ومثقفاً مع نفسه فالائتلاف harmonia يقوم على الشد والجذب بين الأضداد كالحال في القوس والقيثارة» (٥١-٤٥)، وقال منتقداً هوميروس أنه «أخطأ في قوله: لو أن التنازع زال بين البشر والآلهة!» واعتبر أنه لو صح قوله واستجيب دعاؤه «لذهبت جميع الأشياء» (٤٣-٩)، إذ «أن الحرب (أي الصراع والتنازع) ملك وأب لكل شيء، فهي التي جعلت بعض الأشياء آلهة وبعضها الآخر بشراً، وبعضها أحراراً وبعضها عبيداً» (٥٣-٤٤).

وإذا كان بعض الناس يرون في وجود التغير والتحول والأضداد شراً فإنه يرد عليهم قائلاً: «إنه الضد مصدر الخير لنا» (٤٦-٩)، وأن الحقيقة القصوى تكمن وراء هذه الأضداد وفيها: «فالإله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الشبع والجوع، لكنه يأخذ أشكالاً مختلفة كالنار التي امتزجت بالتوابل سهاها كل شخص حسب طعمها» (٦٧-٣٦).

لقد عمق هيراقليطس بشذراته تلك في تفسير الطبيعة التأكيد على أنه لا توجد حقيقة واحدة ثابتة في هذه الطبيعة التي أمامنا فكل شيء فيه ضده، وكل شيء في حركة دائبة وتغير دائم لا يتوقف. ومع ذلك فالقارئ المدقق لشذراته يجد من بينها ما يشير إلى أنه لم يكن يتوقف عند حدود هذا التغير الظاهر الذي يبدو أمامنا بوضوح ولا ندرك أبعاده وقوته، بل إنه كان قد ألمح إلى أن ثمة وحدة خلف كل هذه التغيرات الظاهرة: «فالائتلاف الخفي أفضل من الظاهر» (٥٤-٤٧)، فمن الحكمة في رأيه أن يقول الناس «أن جميع الأشياء واحدة» (٥٠-١). والحكمة التي ينشدها لا تتوقف عند حدود ما نسمعه بأذاننا ولا ما نراه بأعيننا، ولا في ما نحفظه عن المعلمين السابقين: «فكثرة الحفظ لا تعلم الحكمة» (٤٠-١٦) ومن يريد معرفة الحقيقة القصوى للوجود عليه أن يتوقع بحدسه العقلي ما ليس متوقفاً لأنه «إذا لم تتوقع ما ليس متوقفاً فلن تجده لأنه صعب ويشق على البحث» (١٨-٧) كما أن «الطبيعة تحب أن تتخفى» (١٢٣-١٠)، ولتعلم حين تريد أن تدرك الحقيقة القصوى للوجود «أن الإله، لا يتكلم ولا يخفي رأيه، ولكنه يرمز» (٩٣-١١).

وفي هذه الشذرات الأخيرة ما يشي بأن هيراقليطس رغم إقراره بالتغير والحركة الدائبة كأساس لتغير العالم الظاهر، يحثنا على أن نبحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة محاولين

توقع ما ليس متوقعاً ومعرفة كل ما ليس ظاهراً لأن كل ما هو ظاهر إنما هو رموز إلهية تحتاج لتلك الحدوس العقلية التي تدرك الماوراء، تدرك الواحد خلف الكثير، الخفي وراء الظاهر!!

ولا أدري هل كانت هذه التلميحات من هيراقليطس للوحدة الكامنة خلف الكثرة هي التي قادت بارمنيدس إلى إنكار الكثرة ومن ثم إنكار الحركة، ومن ثم التمييز بين الحق والظن حسب تعبيره الأثير أم أن بارمنيدس قد أكد على تلك الهوية الثابتة للوجود بعيداً عن هذا الغموض الذي وجده في كتاب هيراقليطس، وعن هذه التناقضات التي اعتبرها الحقيقة الظاهرة للوجود.

وبالطبع فنحن لا نبحث هنا عن تأثير وتأثر، وإنما نبحث عن نقطة انطلاق بارمنيدس، هل كانت نقله نوعية جديدة على غير مثال سابق أم أنه كان تجاوزاً لمسألة التغير والحركة الدائبة التي اعتبرها هيراقليطس حقيقة الوجود، وتجاوزاً لحديث أستاذه أكسينوفان عن واحدية الإله إلى واحدية الوجود، وأن الوجود في ذاته إنما يتماهى مع نفسه ولا حاجة بنا للنظر في كل ما يتغير في هذا العالم المرئي لكي نفهم حقيقة الوجود لأن البدء من هذا الطريق إنما يصل بنا إلى «الظن» والوهم فقط وليس بحال طريق للوصول إلى الحقيقة «الحق» الواحدة!

إننا نستطيع القول إجمالاً أن حديث بارمنيدس في قصيدته الشهيرة كان مرآة لكل ذلك ورد فعل لكل ما طرح من قبل سواء من الطبيعيين وعلى رأسهم هيراقليطس أو من الباحثين عن الوحدة الواحدة خلف الكثرة الظاهرة وخاصة عند أستاذه أكسينوفان القائل بأن الكل واحد وأن الإله والعالم شيء واحد^(١).

إن بارمنيدس حينما ميز في قصيدته الشهيرة بين طريق الحق وطريق الظن قد حسم موقفه من البداية على الصعيدين المعرفي والوجودي، فطريق الحق هو طريق العقل حيث بدأه بالقول «انظر بعقلك نظراً مستقيماً إلى الأشياء»^(٢) فماذا ستكون نتيجة هذا النظر المستقيم بالعقل إلى حقيقة الوجود؟! إنها ستكون بداية ادراك أن «كل شيء واحد من حيث المبدأ» و«أن الوجود موجود = it is Toeon ولا يمكن أن يكون غير موجود وهذا هو طريق اليقين لأنه يتبع الحق»

(١) انظر: د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول والثاني، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧ م، ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) هذه النصوص لبارمنيدس من: بارمنيدس: في الوجود، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع المشار إليه سابقاً، ص ١٣٠ وما بعدها.

و«أن ما يلفظ به ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً»، وأنه «في هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسد لأنه كل ووحيد التركيب mounogenes لا يتحرك ولا نهاية له، وأنه لم يكن ولن يكون لأنه الآن كل مجتمع، واحد، متصل.. والضرورة تمسكه داخل قيود النهاية التي تحيط به وقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج إلى شيء أما إذا كان لا نهائياً فإنه يحتاج إلى كل شيء، وما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد لأنك لا تجد تفكيراً في غير الوجود الذي تعبر عنه بالكلام، إذ لا شيء موجوداً ولا سوف يكون موجوداً ما خلا الوجود....».

هذا هو إذن الطريق الأول، طريق الحق والعقل واليقين الذي به يتأكد واحدية الوجود ووحدته التي لا تدرك إلا عقلاً، وهو بهذه الصفات التي تؤكد تماسكه ووحدته وسكونه الأبدى الذي لا يحتاج إلى شيء من خارجه. لأن كل ما عداه يعد لا وجود أو اللاوجود غير موجود.

ومن هنا ينكشف الطريق الثاني وهو طريق الظن، طريق اللاوجود، و«اللاوجود غير موجود ويجب ألا يكون موجوداً» وهذا طريق «لا يستطيع أحد أن يبحته، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشيء». ولما كان اللاوجود غير موجود فلا يمكن إثبات وجوده وينصحنا بارميندس بأن علينا «أن نصرف النظر عن هذا الطريق من البحث».

والطريف أن بارميندس يتوقف بعد ذلك ويقول إنه إلى هذا الموضع «يقفل باب الكلام الصادق logos والفكر المتعلق بالحق». وما ذلك إلا لأن ما سيقوله بعد ذلك في طريق الظن إنما هو كلام وآراء البشر وهو في رأيه حينما نصغي إليه فإنما نصغي إلى تسلسل خادع يتحدث فيه البشر عن متضادات انحرفوا بها عن الحق، وخص بالحديث هنا عرض كلام هيراقليطس عن النار وصور فيها «نارا رقيقة، لطيفة، متجانسة من كل الجهات، ولكنها تختلف عن الأخرى، وهذه الصورة الأخرى تضادها تماماً؛ «إنها الليل المظلم، جسم ثقيل كثيف»، وعن ذلك - طبقاً لآراء البشر الظنية - نشأت الأشياء ولا تزال وسوف تكون وتفسد وأن كانوا قد أطلقوا على كل شيء اسماً ثابتاً يميزه.

ولما كان من الضروري حسب الوحي الإلهي الذي ينطق به بارميندس من خلال ملهمته

إلهة العدالة dike، أن نحكم بالبرهان والعقل logos على ما قاله، فإن علينا ادراك أنه لا يرى إلا وجوداً واحداً ثابتاً يتماهى مع نفسه وما عداه لا شيء لا وجود، عدم.

لقد بلغ بارمنيدس مبلغاً من العقل الحدسي الذي لا ينظر إلا إلى هذا الوجود الماهوي الواحد الذي لا وجود غيره، فهو جوهر ذاته ولا يمكن تصور أي حركة أو تغير أو اختلال داخله، فهو يته رمز تماسكه، ولا يعنيه بالتالي أي شيء خارج له لأنه بالنسبة له لا خارج هناك ولا وجود خارجه وعداه هو!!

لقد حسم بارمنيدس الأمر اذن وأكد علي النقيض من هيراقليطس أن العقل هو سبيلنا إلى الحق واليقين ولا يقين إلا يقين الوجود الواحد الثابت، والسؤال هنا هو: وماذا بعد؟ هل من سبيل إلى التوفيق بين رؤية هيراقليطس ورؤية بارمنيدس أم أن التناقض بين الرؤيتين سيظل هو المسيطر وإن تم ذلك بشكل مختلف؟

ثالثاً: جدل الهوية والاختلاف بين السوفسطائيين وأفلاطون

لقد استمر هذا الجدل بين القائلين بالهوية هوية الوجود الواحد الثابت، وبين القائلين بالتغير والحركة الدائبة ومن ثم النسبية في فهم أي حقيقة لأي موجود؛ حيث كتب بروتاجوراس في استهلال كتابه «في الحقيقة» حسب رواية أفلاطون أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً وأن ما يظهر هو حق بالنسبة لكل شخص يظهر له ذلك، ومن ثم فالإحساسات صادقة وهي معيار الحقيقة وأن الوجود وحقيقته يتوقفان على من يدركه. وعلى ذلك أقر بروتاجوراس بالنسبية المطلقة. وقد برع أفلاطون في عرض ومناقشة هذه النظرية في «ثياتيتوس» حينما ربط بينها وبين ما سبق للسابقين علي بروتاجوراس قوله حول أن كل الأشياء ناتجة عن هذا السيلان flux وعن حركة التغير ولم يميز في ذلك بين آراء هيراقليطس وأنبادوقليس من الفلاسفة وبين ابيخارموس شاعر الكوميديا وهوميروس شاعر التراجيديات فكلهم عنده أكدوا تلك الطبيعة دائبة الحركة للتعبير عن حقيقة الوجود ولم يستثني منهم بالطبع إلا بارمنيدس القائل بالثبات والسكون^(١).

(١) انظر: أفلاطون: محاورة «ثياتيتوس أو عن العلم»، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٣م، ص ٤٦-٤٨.

وقد رد علي هذه النظرية النسبية في المعرفة عند بروتاجوراس وأساسها الميتافيزيقي عند هيراقليطس وأنبادوقليس ردودا حاسمة حيث رفضها مؤكدا على أن الاعتماد على الحواس والوثوق بصحة ما تقدمه لنا لا يؤدي إلى معرفة الحقيقة؛ فنحن كما أكد في «ثياتيتوس» لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس^(١). فمعرفة الحقيقة الثابتة ليس طريقها الحواس، وهي لا تتعلق بالموجودات الحسية أصلا ولكن بالوجود الحقيقي في عالم المثل.

وقد بدأ أفلاطون في إطار مناقشته للنظرية السوفسطائية التي توحد بين العلم والإحساس التساؤل على استحياء عن معنى الوجود واللاوجود، عن التشابه واللاتشابه، عن الذاتية والاختلاف، عن الوحدة وعن الكثرة^(٢). ولكنه يعمق هذه المناقشة في «السوفسطائي» حيث يعيد طرح قضية الوجود واللاوجود، من خلال مفهومي الحركة والثبات، وهو يرى هنا بداية أن على المرء «أن يصم أذنيه تماما عن سماع من يجعلون الوجود متحركا في كل اتجاه وعلى كل وجه، وعليه بالمقابل أن يقول بأن الوجود ومعه الكل كذلك هما معا في ثبات وفي حركة»^(٣)، ومن ثم فهو يرى «أن الوجود بحسب طبيعته الذاتية لا هو في سكون ولا هو في حركة» كما أنه «ليس هو الحركة والسكون مجموعين بل هو آخر غيرهما»^(٤) وبعد فاصل من الجدل ينتهي الأمر في المحاورة إلى القول بأن الوجود أحد الأجناس الخمسة العظمي في ذلك العالم المفارق (عالم المثل)؛ حيث «إن أعظم الأجناس الوجود نفسه والحركة والسكون» وهذان الآخران لا يمكن أن يدخل أحدهما على الآخر، أما الأول فإنه يدخل على كل منهما ذلك أن كليهما يوجد، مع أن كل واحد منهم هو غير الاثنين الآخرين ولكنه بذاته هو هو، وهذا هو الجنس الرابع من الأجناس العظمي «الذاتية» وهو يقابل الجنس الخامس منها وهو «الغيرية»^(٥) أو الاختلاف. وهذه المثل الخمس التي تتيح التشارك بين المثل المتعددة حيث أن كل مثال هو موجود أي يشارك في مثال الوجود، وكل مثال هو ذاته أي يشارك في مثال الذاتية، ويختلف عن غيره فهو يشارك في مثال الحركة^(٦).

(١) نفسه، ص ١١٠.

(٢) نفس المصدر، ص ١٠٨.

(٣) أفلاطون: محاورة «السفسطائي أو في الوجود» (٥٢٤٩)، الترجمة العربية لعزت قرني، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، ٢٠٠١م، ص ١٠١.

(٤) نفسه (٢٠٥ج)، ص ١٠٣.

(٥) نفسه (٥٢٥٤ - ١٢٥٥)، ص ١١٥ - ١١٦.

(٦) انظر: نفس المصدر السابق، ص ١١٧ - ١٢١.

وينبغي أن ندرك هنا أن أفلاطون بافتراضه هذه الأجناس الخمسة وبيان العلاقة بينها قد حل جزئياً مشكلة العلاقة بين المثل بعضها والبعض الآخر من جهة، كما بدأ حل مشكلة الأحكام الخاطئة وهي المشكلة العالقة من محاورة «ثياتيتوس» من جهة أخرى^(١)، وذلك من خلال إثبات ضرورة أن «يوجد ما ليس الوجود»^(٢) أي إثبات واقعية الوجود بالنظر في مثال الغيرية أو الاختلاف، ففي كل سلسلة المثل (الأجناس)، كل منها أيا كان هو باستمرار غير الباقي، وبالتالي فهو موجود باعتباره (عين ذاته) وهو آخر مختلف بالنسبة لأي موجود آخر، فكل موجود يعرض كمية وجوده المحدودة ويعارض ما لا نهاية له من الموجودات الأخرى و«في كل مرة وجدت الأنواع الأخرى فالموجود لا يوجد» و«في كل مرة نقول الوجود لا نعني كما يظهر ذلك نقيضاً ما للوجود بل شيئاً غيره فقط» وعلى ذلك فاللاوجود موجود ولكن ليس كنقيض للوجود، بل هو الآخر أو الغير بالنسبة لأي موجود.^(٣)

ولنلاحظ هنا براعة أفلاطون المنطقية التي جعلته يؤكد ببساطة «أن النفي لا يدل على النقيض» كما كان يعتقد الفلاسفة الإليون والميجاريون، وهذا ما أكدته المناطق المعاصرون في حديثهم عن الفئات المنطقية؛ إذ أن «ما ليس أبيض» يشمل الأسود والأحمر والأخضر وما إلى ذلك. ومن ثم فإن الأبيض والأحمر متباينان دون تضاد أو تناقض كما قال جوبلو Goblou ورينوفيه وغيرهما^(٤).

وعلى كل حال، ففي مقابل أن الوجود موجود وله ذاتيته الخاصة، فإن أفلاطون يؤكد هنا كذلك أن «اللاوجود - وعلى نحو مستقر - يوجد وهو حائز على طبيعة تخصه وحده»^(٥).

إن أفلاطون يرى أن الديالكتيك بين الهوية والاختلاف إنما ينبثق من ذاتية الوجود أي وجود، ومن اختلافه عن غيره عن أي صنف من أصناف الوجود ولا مجال لنفي أحدهما لصالح الآخر، فالذاتية تفترض الغيرية، والهوية تفترض الاختلاف.

(١) انظر: مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣٢-٥٣٣.

(٢) أفلاطون: السفسطائي (٢٥٦هـ)، ص ١٢١.

(٣) د. مصطفى النشار، نفس المرجع السابق، ص ٥٣٢.

(٤) انظر هامش، ص ١٨١، من ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة لمحاورة «السفسطائي»، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٦٩م.

(٥) أفلاطون: السفسطائي (٢٥٨ج)، الترجمة العربية لعزت قرني، ص ١٢٥.

وبالطبع فإن حديث أفلاطون عن هذه الجدلية داخل عالم المثل المفارق للعالم المحسوس إنما يمثل أساساً للنظر في مسألة الهوية والاختلاف في العالم المحسوس، حيث أنه على أساس أصل العلاقة بين المثل بعضها والبعض تقاس العلاقة بين الأشياء في هذا العالم المحسوس، فلا يحمل محمول على موضوع كما في قولنا «ثياتيتوس يجلس» أو «ثياتيتوس يطير» إلا قياساً على العلاقة بين مثال الإنسان وكلاً من مثال الجلوس ومثال الطيران، فإن وافقت العبارة حقيقة العلاقة الإيجابية بين مثال الإنسان ومثال الجلوس كانت العبارة صادقة، وأن وافقت العبارة حقيقة العلاقة السلبية بين مثال الإنسان ومثال الطيران بمعنى أنه لا يمكن لمثال الإنسان المشاركة في مثال الطيران باعتبار أن الإنسان بما هو كذلك لا يمكنه الطيران، كانت العبارة كاذبة لأنها تفترض علاقة غير موجودة أصلاً بين مثال الإنسان ومثال الطيران، وهكذا فإنه على أساس الهوية والاختلاف كمثالين عظيمين في عالم المثل هما أساس الأحكام الصادقة والأحكام الكاذبة لما هو قائم من علاقات بين المثل المتعددة في عالم المثل يكون الحكم على العلاقة بين الأشياء في العالم المحسوس.

رابعاً: ميتافيزيقا الهوية والاختلاف عند أرسطو

ولعل النظرة الأرسطية للهوية والاختلاف قد بنيت على أساس فلسفة أفلاطون مع فارق بسيط هو أن النظرة الأفلاطونية مبنية على أن الوجود والذاتية الحقيقية في عالم المثل وأن ما نراه في العالم المحسوس من علاقات مجرد ظل لما هو موجود في ذلك العالم الميتافيزيقي (عالم المثل)، بينما النظرة الأرسطية مبنية على أساس أن التحليل الفعلي للقضية لا يفترض ذلك العالم المفارق، حيث أن «الميتافيزيقا» هي علم دراسة الوجود بما هو موجود، علم دراسة الوجود بما هو وجود، علم دراسة الجوهر بما هو كذلك في الموجودات الموجودة أمامنا في هذا العالم سواء كانت موجودات جزئية أو موجودات كلية: إذ «أن الشيء - في رأيه» موجود «بمعاني كثيرة، وإن كانت هذه المعاني ترتبط بنقطة مركزية واحدة وترتد إلى نوع واحد محدد لكنها ليست معاني متجانسة»^(١) وتصنيفها على النحو التالي: (أ) فهناك «بعض الأشياء يقال عنها إنها موجودة لأنها جواهر»، (ب) «وبعضها الآخر لأنها تأثيرات للجوهر»، (ج) «وبعضها الثالث لأنها في سبيلها إلى الجوهر أو إلى مضاف أو لأنها عدم

(1) Aristotle: Met., 1003b.

أو كفيات للجوهر أو فاعله أو مولدة للجوهر أو أشياء أخرى مرتبطة بالجوهر أو أسلوب لبعض هذه الأشياء أو للجوهر ذاته»^(١).

وعلى ذلك فإن أرسطو يميز بين صنفين أساسيين للوجود، الوجود الجوهرى أو الماهوي ومعه الوجود الذي في سبيله لأن يكون موجوداً، والوجود غير الجوهرى أو العرضي الذي يقاس وجوده بمقدار قرينة أو ما يضيفه إلى الجوهر ومدى ارتباطه به.

وبينما الميتافيزيقا - علم الفيلسوف - هي العلم الذي يدرس «الوجود من حيث هو وجود» باعتباره يعني بدراسة «ما هو أولي وما تعتمد عليه الأشياء الأخرى وما يفضلها تكتسب أسماءها»^(٢)، فإن العلوم الأخرى تدرس الموجودات المفردة والأنواع المتعددة المنبثقة عن كل واحد منها.

وفي ضوء ذلك كشف أرسطو عن ما سمي لدى شراحه بقوانين الفكر والوجود، فهي قوانين أولية متياقيزيقية عند فيلسوفنا باعتبارها قوانين تمثل المبادئ الأهم لفهم حقيقة الوجود وليست مجرد قوانين منطقية لضبط الفكر كما هو شائع في الكتابات العامة الشائعة عن منطق أرسطو؛ فأول هذه القوانين هو: «أن الشيء هو ذاته»، وثانيها المنبثق عنه «أن العرض الواحد (أي الخاصية الواحدة) لا يمكن أن ينتمي ولا ينتمي إلى شيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة» إذ «يستحيل على أي إنسان أن يؤمن بأن الشيء الواحد موجود وغير موجود»^(٣)، وثالثها مبني على ثانيها حيث أنه من المستحيل على إنسان ما أن يؤمن بالإثبات والنفي معا، بالوجود واللاوجود لنفس الشيء؛ فلو أن المرء أخطأ في هذه النقطة كانت لديه آراء متعارضة في وقت واحد^(٤) «ولا يمكن أن يكون هناك توسط بين المتناقضات لأنه بالنسبة لموضوع واحد إما أن تثبت أو تنفي محمولا واحدا»^(٥)، وفي ضوء مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض اللذين يعتبران «أعظم المبادئ يقينا» عند فيلسوفنا فإن الثالث دائماً مرفوع لأنه لا يوجد احتمال ثالث بينهما فالشيء لابد أن يكون ذاته ومن ثم فلا يقبل أن يوصف بالشيء ونقيضة في آن معا ولا يمكن أن يكون ولا يكون (أي يجمع بين الإثبات والنفي على صعيد واحد)، إن الشيء الواحد

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid , 1012a.

لا يمكن أن يكون ولا يكون في وقت واحد إلا عن طريق الالتباس وازدواج المعنى كقولنا: إن ما نسميه إنسانا قد يسميه غيرنا «لا إنسانا»، فإن تكون إنسانا تختلف تماما عن ألا تكون إنسانا؛ إذ أننا حين نقول عن أي شيء أنه إنسان فلا بد أن يكون حيوانا ذا قدمين لأن ذلك هو معنى كلمة إنسان»^(١).

ويتضح من ذلك أن معنى أي شيء وجوهره وهويته شيء واحد إذ أن «الدليل على جوهر شيء ما معناه أن ماهيته لا تعني شيئا غير ذلك» وقد أفاض أرسطو في الحديث عن أن جوهر الشيء غير أعراضه والعرض يمكن أن يصير على عدة أشياء في وقت واحد. وأن الحمل بالإيجاب أو بالسلب على الجوهر إنما يعني رفع التناقضات عن الشيء الواحد لأنه لو كانت جميع المتناقضات تصدق على شيء واحد في وقت واحد فسوف تكون جميع الأشياء شيئا واحدا.. والحمل المنطقي هنا إنما المهدف منه بيان أن كل شيء موضوع للحديث إنما يعد جوهرًا ثابتًا سواء كان - كما قلنا فيما سبق - جوهرًا جزئيًا أم جوهرًا كليًا بينما محمولاته - باستثناء الكلي الذي قد يحمل على شيء هو منه - إنما هي أعراض يجوز حملها عليه فيكون حديثنا عنه صادقًا (القضية الصادقة)، أم لا يجوز حملها عليه فيكون حديثنا عنه بالكذب (القضية الكاذبة)، مع الوضع في الاعتبار مسألة السلب والإيجاب لأن القضايا التي تتضمنها هذه العبارات ذات الموضوع والمحمول إما أن تكون موجبة أو تكون سالبة، والحكم عليها هنا يكون من خلال مدى انطباق الحمل سواء بالإيجاب أو بالسلب على حقيقة العلاقة بين الموضوع والمحمول وهل هذا المحمول موجود في الموضوع ومرتبطة به أم ليس كذلك^(٢).

وإذا انتقلنا من هذا التحليل الميتافيزيقي الذي أخذ صورة منطقية في الكتاب الرابع من «الميتافيزيقا» إلى تحليل الهوية بوصفها الجوهر والماهية من منظور ميتافيزيقي طبقا للكتاب السابع من «الميتافيزيقا» سنجد التساؤل الضروري عن هل المادة كالعناصر (الماء - الهواء - النار - التراب) وما شابهها بوصفها الموضوع الحامل للصفات تعد جوهرًا؟!

إن ماهية أي شيء إنما هي «ما يقال بذاته» ولكن السؤال هو إذا كان كل شيء في رأي أرسطو مركب من مادة وصورة، والمادة هي المكون المادي لكل شيء فهي إذن حسب تعبيره أقرب إلى الوجود بالقوة، بينما الصورة هي الجوهر الفعلي علي اعتبار أن المادة «هي ما ليس

(1) Ibid , 1006b- 1007a.

(2) Ibid , 1007b, 1008a-b.

بذاته شيئاً خاصاً ولا هي كم ولا يصح أن ينطبق عليها أي من المقولات الأخرى التي يتعين بها الموجود .. وهي مع ذلك ليست عدماً ولا سلباً للصفات أو المقولات»^(١)، أما الصورة فهي التي تجعل من أي شيء موجوداً بحق لأن الصورة هي العلة الجوهرية لوجود الشيء، فالذي يجعل هذا الإنسان إنساناً هو صورته التي هو عليها وليس مادته بعناصرها الأربعة فالصورة هي مبدأ تمييز الشيء ومبدأ العلم به، ومن ثم فهي حقيقة وجوده، ومن هنا أبطل أرسطو بالطبع مذهب أستاذه أفلاطون الذي أكد مفارقة الجوهر أو الصورة للشيء.^(٢)

إن المادة عند أرسطو هي مرتبة وجود الشيء بالقوة، بينما الصورة تمثل مرتبة وجوده بالفعل، ولعل سائل يسأل هنا: لم ميز أرسطو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ولم يكتف بالتمييز في أي شيء بين مادته وصورته؟

ولهذا السائل أقول إن أرسطو هنا يحاول حل مشكلة التعارض والتناقض بين القول بالثبات والقول بالتغير عند القائلين بهما من قبل على أساس أن الصيرورة والتغير إنما يمثلان جانباً من حقيقة الوجود فيما يظهر أماناً، بينما علينا إدراك أن هذه الصيرورة وذلك التغير ليس مطلقيين لأنهما في واقع الأمر يتجهان بالشيء إلى كماله أي إلى وجوده بالفعل، وعلى ذلك فإن التغير والصيرورة ليس هو التفسير الحقيقي للوجود، ولا الثبات الماهوي المطلق هو التفسير الحقيقي له، فالقوة *dunamis* هي «مبدأ التغير أو الحركة في شيء ما أو في الشيء نفسه»^(٣) أو بمعنى آخر أعم هي «كل مبدأ للحركة أو السكون»^(٤) إذ أن ثمة ما يتغير في الشيء سواء كان هذا التغير بعلة خارجية أو جاء نتيجة لما يسري داخل الشيء نفسه من عوامل التغير بحيث يتجه إلى درجة أرقى من الكمال *entelichia* وهذا الكمال هو وجود الشيء بالفعل، فالفعل *energia* بالنسبة للقوة هو كالإنسان اليقظ بالنسبة إلى النائم، الشخص الذي يرى بالنسبة للمغمض العينين، التمثال بالنسبة إلى البرونز المكتمل بالنسبة إلى غير المكتمل^(٥) فالحد الثاني من كل زوج من تلك الأزواج موجود بالقوة عطفاً على الحد الأول؛ فالشخص المغمض العينين يرى

(1) Ibid, 1029a.

(2) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية - أرسطوطاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية، الدار المصرية اللبنانية، بالقاهرة، ٢٠١٣م، ص ١٥٨.

(3) Aristotle, Met., 1019a.

(4) Ibid, 1049b.

(5) Ibid, 1048b.

بالقوة، والبرونز تمثال بالقوة، وهذا يعني أن العينين ستبصران وأن البرونز سيصير تمثالاً إذا ما تحققت بعض الشروط التي تمكن من هذا التحول من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، إن الفعل هو عمل الموجود بالفعل أي وظيفته؛ فالرؤية وظيفه العين^(١). والفعل أيضاً هو الغاية والكمال الذي يمثل الحالة النهائية المكتملة التي ترسم حدود التحقق الممكن للشيء^(٢).

إن ثنائية الوجود الأرسطية بالتمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل تفسر حالة من حالات التوفيق بين القائلين بالتغير والضرورة والحركة الدائبة كأساس لتفسير الوجود، وبين القائلين بالثبات والسكون كأساس لتفسير جوهر الوجود، ولكنها في نفس الوقت تكشف عن ديناميكية، ما في تفسير أرسطو للهوية، حيث أن هوية أي شيء أو جوهره لا يبدو فجأه وبدون مقدمات، بل على الرغم من أولوية الصورة على المادة إلا أن هذه الصورة التي تكشف عن الماهية المكتملة لأي شيء إنما تظهر متدرجة، فهي قابلة للوجود الفعلي (وهي في مرتبة الوجود بالقوة) وتنتقل تلقائياً ليكتمل وجودها الفعلي هذا (حيث تأخذ صورتها النهائية)، إذ «أن أي شيء يظهر إلى الوجود فإنه بفعل شيء ما ومن شيء ما ليصبح شيئاً ما، فالشيء الذي يظهر سواء كان نباتاً أو حيواناً له طبيعة وهي التي ينتج عن طريقها ما يسمى بالطبيعة «الصورية» والتي هي بالتحديد طبيعة الشيء المنتج لأن الإنسان لا ينسل سوى إنسان»^(٣)، وعموماً فإن هذا التشكل الذي أعده تدريجياً عبر مرحلتين من الوجود للجوهر الحقيقي للشيء يمكن نقله من صورته المتألفيكية إلى فلسفة التاريخ والحضارة.

خامساً: من التفسير الميتافيزيقي للهوية والاختلاف إلى التفسير الحضاري

إن هذا التصور الأرسطي الذي اكتمل به في اعتقادي جدلية العلاقة بين الهوية والاختلاف في الفلسفة اليونانية إنما يمكن الاستفادة منه على مستويات عديدة؛ فالانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ليس فقط منطبقاً على حركية الأفراد والأشياء وتشكلها في هذا العالم الطبيعي بحيث يمكن أن ينظر إلى أي شيء على أنه باستمرار وجود بالقوة يسير نحو الفعل،

(1) Ibid, 1050a.

وانظر أيضاً: إميل بريه: تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة ببيروت، ١٩٨٢، ص ٢٥٨.

(2) Ibid, 1047a.

(3) Ibid, 1032a.

أو على أنه وجود بالفعل يمكن أن يتحول إلى وجود بالقوة بالنسبة لدرجة أعلى من درجات الكمال الوجودي، حيث أن كل ما في العالم عند أرسطو ينظر إليه من جانب فيبدو وجوده المادي أي وجوده بالقوة، ومن جانب آخر فيبدو وجوده الصوري أي وجوده بالفعل، أقول إن هذه النظرية في التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل إنما يمكن أن تنطبق أيضا على تفسير كيفية البناء الحضاري الذي يمكن أن ينطبق على كل الحضارات الإنسانية عبر التاريخ البشري، حيث أن كل حضارة إنما كانت وجودا بالقوة تحول تدريجيا إلى وجود بالفعل عبر صنفين من العلل: علة خارجية تبدو في ضعف الحضارة السابقة عليها وهرمها، وعلة داخلية حيث تفاعلت بداخل أبنائها عوامل عديدة فجعلتهم قادرين على تحويل كل الامكانيات الكامنة لديهم في شتي المجالات إلى صور للقوة والإبداع الحضاري الذي يكتمل من خلال البناء الحضاري الجديد الذي عادة ما يتخذ صورة جديدة غير الصورة التي كانت عليها الحضارة أو الحضارات السابقة. إن الهوية الحضارية لأي حضارة تتشكل عبر الاختلاف عن سابقتها.

إن الهوية الحضارية لليونان مثلا قد انتقلت من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل عبر تأثيرهم بالحضارات الشرقية السابقة (العلة الخارجية) وعبر تفاعل عناصر قوتهم الذاتية من حب للاستطلاع والاكتشاف واكتساب المهارات العقلية النظرية المبدعة التي بدت في مكتشفاتهم في مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية (العامل الداخلي) وتفاعل العاملين معا تحول وجود الحضارة اليونانية من الكمن (الوجود بالقوة) إلى الظهور (الوجود بالفعل). لقد تشكلت الهوية الحضارية لليونان إذن عبر الاختلاف والهوية الجديدة معا.

وهكذا الحال في الحضارة الإسلامية، والحضارة الغربية الحديثة، وكل حضارة ممكنه، فكل واحدة من هذه الحضارات إنما شكلت هويتها المستقلة عبر تفاعل صناعاتها مع إبداعات صناعات الحضارة السابقة وتحويلها إلى إمكانية لظهور حضارتهم التي هي نتاج إبداعهم المستقل وعبر هضمهم لنتائج الحضارة السابقة والإضافة إليها، إنها تتشكل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل بتشكيل هذه الهوية الجديدة وانتقالها من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل.

ديالكتيك الهوية والغيرية عند «بول ريكور»

د. بلعاليه دومه ميلود (*)

مدخل

يمكن تتبع أطروحة «ريكور» عن موضوع الهوية عبر نصين أساسيين، كل منهما ارتبط بوضع إشكالي خاص بمسألة الهوية. ففي الجزء الثالث من مؤلفه «الزمان والسرد»، يأتي تحليل «ريكور» للهوية ضمن إشكالية التقاطع بين السرد التاريخي والسرد الخيالي، ومن ثم حملت التسمية المبتكرة وغير المسبقة وهي تسمية «الهوية السردية»، حيث بدت وكأنها «الفرع المهبس لاتحاد التاريخ بالخيال»^(١)، الأمر الذي جعل هذا المفهوم للهوية مطروحا لا كرهان مستقل، بل كخدمة رهان فلسفي آخر هو رهان «الطابع السردى للتجربة الزمانية»، وهو بالتأكيد السؤال المحوري لثلاثية مؤلف «الزمان والسرد». أما في الدراسات العشر المتضمنة في كتاب «الذات عينها كآخر»، التي خصصها «بول ريكور» لسؤال الهوية، فهي تأتي في سياق الدفاع عن تأويلية للذات^(**) ضد أطروحات فلسفات الذات الممجة للكوجيتو من جهة وضد الفلسفات المضادة للكوجيتو من جهة ثانية، وهو الأمر الذي دفع ريكور إلى الدخول في نقاش فلسفي طويل

(*) جامعة حسنية بن بوعلي - الشلف (الجزائر).

(2) Ricoeur (Paul), Temps et récit, tome 3, Seuil, 1985, p.442

(**) تقف «تأويلية الذات في الموقف «الوسط»، أو بالأحرى «التوسطي»، بين ما يسميه «ريكور» بالذات الفاعلة والمفعلة والتي تكتمل صورتها في الكوجيتو الديكارتي، وبين ما يسميه في المقابل «بالذات الفاعلة المذلة» أو الكوجيتو النيتشوي. ومن ثم فإن تأويلية الذات عند «ريكور» تفترض وساطة التأويل من أجل إعادة موضعة الذات، وتاليا الانتصار لضرب من الكوجيتو الوسيط، هو ما يصطلح عليه «ريكور» بالكوجيتو المحطم (Cogito brisé). يقول «ريكور» في هذا الصدد: «إن هرمينوتيكا الذات تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتعريف للكوجيتو وبين مهاجمته وإسقاطه. إن الأسلوب المتميز لهرمينوطيقا الذات يمكننا أن نفهمه بطريقة أفضل إن نحن أخذنا سلفا بحسباننا التآرجحات المذهلة والتي تظهرها على ما يبدو فلسفات الذات، كما لو أن الكوجيتو الذي خرجت منه كلها حتما كان يخضع لإيقاع متبادل من التعظيم والتبخيس». انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناقي، ط ١، ٢٠٠٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٧٣، ٧٤

وعسير مع كل من ديكارت ونيتشة بغية بيان أهمية التوسط التفكيرى (Médiation réflexive) لتأويلية تستهدف إعادة موضعة الذات (إبستمولوجيا وأنطولوجيا) بعيدا عن الإحراج الذي تسببه وضعية الاختيار الصعبة بين بديلين: إما الكوجيتو أو الكوجيتو المضاد.

غير أن «ريكور» يقترح، فضلا عن هذا النقاش، الدخول في مواجهة فكرية صارمة مع أجزاء مهمة من الفلسفة التحليلية في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، الوريثة لأطروحات النزعة التجريبية الحديثة، خاصة مع كل من «جون لوك» (J. Locke) و«دافيد هيوم» (D. Hume)، وذلك في إطار تطوير ما صار يدعى لاحقا بنظرية الشخص^(*) (Théorie de la personne)، حيث يراهن على إعادة تأويل الهوية الشخصية في علاقتها بعدد الزمانية انطلاقا من طرح السؤال من؟^(**)، وهو سؤال يتوزع - حسب ترسيمة الأسئلة الأساسية لتأويلية الذات وفق التمثيل التالي: من يتكلم؟ من يعمل؟ من يحكي؟ وأخيرا من المسؤول؟

وهنا بالذات نكون أمام أنطولوجي للهوية لا يمكن أن يتضح إلا في ضوء تأويلية للذات بامتياز، وهو ما تعبر عنه صيغة السؤال التي يفتح بها «ريكور» دراسته العاشرة والأخيرة من دراساته المتضمنة في كتابه «الذات عينها كآخر» وهو سؤال: نحو أي أنطولوجيا؟^(٣)،

(*) في الواقع لقد تبنى «ريكور» مفهوم «الشخص» كمفهوم فلسفي محوري منذ احتكاكه بفلسفة «مونييه» الشخصية، حيث وجده أكثر ملائمة في التعبير عن «الموقف الإنساني» كموقف أنطولوجي وأخلاقي، بخلاف مفاهيم من قبيل «الوعي» و«الأنا» و«الذات» بمفهومها الترجسي المتعالي، التي انهارت أمام مطرقة النقد الحذرية على أيدي فلاسفة الارتباب (نيتشه، ماركس، فرويد...) ومدرسة فرانكفورت. يقول ريكور في هذا الصدد: «لقد بدا الشخص كما لو أنه المفهوم الوحيد الناجي والقادر على الانبعاث من جديد».

Cf. Ricoeur(Paul), « Meurt le personnalisme, revient la personne' in ; Lectures 2,Seuil, 1999, p.198

(**) يعد السؤال: من؟، بخلاف ماذا؟ ولماذا؟، حجر الأساس في مشروع تأويلية الذات عند «ريكور» بكامله، لأنه هو الذي ينقل دلالات الفعل من مجال «علم الدلالة» المحض إلى «الإيطيقا»، أو بتعبير ريكور ذاته، «الانتقال من سؤال موضوع الفعل المعبر عنه بصيغتي الاستفهام: ماذا؟ ولماذا؟ إلى سؤال الذات الفاعلة أو القادرة، والمعبر عنها بصيغة الاستفهام: من؟. إنه المشروع الذي يكتمل في ضرب من الفينومينولوجيا التأويلية للإنسان المعترف به «كإنسان قادر».

Cf. Ricocur(paul), Parcours de la reconnaissance, Gallimard,2007,collection Folioessais2005, pp.149-177

(٣) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، ط ١، ٢٠٠٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٥٥٣.

وذلك بغرض البحث عن «التضمينات الأنطولوجية لهرمينوطيقا الذات»، إذ يتساءل: أي حال من الوجود هو حال الذات، وأي نوع من الكيانات هي؟^(١)

الثنائية الأنطولوجية والتمفصل الدلالي للهوية

يسعى «ريكور» ضمن مصنفه الهام «الذات عينها كآخر»، إلى بناء تصور ديالكتيكي مفتوح لمشكلة الهوية الشخصية من خلال مشروع تأويلي يضعه تحت عنوان «تأويلية الذات»، حيث تلعب فكرة «الوساطة التفكيرية» دورا حاسما في مقارنة سؤال الهوية انطلاقا من ضرورة المرور عبر التمفصل الديالكتيكي الثلاثي التالي:

١. ديالكتيك التفكير والتحليل [التحليل بالمعنى الذي يمارسه فلاسفة التحليل الإنجليز].

٢. ديالكتيك الهوية العينية والهوية الذاتية.

٣. ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية الغيرية.

فهذا التسلسل هو الذي يفصح، حسب ريكور، عن تمفصل مفهوم «الهوية الشخصية» مع مشروع تأويلية الذات، ومن ثم يكون هذا التمفصل هو الرهان الذي يراهن عليه «ريكور» في تأويليته هذه، حيث تأخذ الهوية معنيين حاسمين داخل تمفصل دلالي تتيحه في اللغة الفرنسية صيغتان لغويتان هما: صيغة «العين» (Même) وصيغة «الذات» (Soi).

يبدو من الضروري، قبل أن نحدد كيفية ذلك التمفصل، أن نذكر بالمقصد الأساسي لهرمينوطيقا الذات عند «ريكور»، بل ربما لكل هرمينوطيقا، وهو «فهم للذات عبر توسط الآخر»، وهذا المقصد بالذات هو الذي سيفرض علينا منذ البداية وضعها خاصا فيما يتعلق بسؤال الهوية، ذلك أن تفكير الهوية على ضوء هذا المقصد التأويلي الفلسفي يتيح إمكانية الخروج من التصور الميتافيزيقي الذي كرسه فلاسفات الذات عن مفهوم الهوية، أي كمفهوم ظل يؤخذ في إطار التعارض الصميمي مع مفهوم «الغيرية»، ولعل الرهان الأساسي لتأويلية الذات هو بالضبط هذا الذي يحاوله «ريكور» من خلال التصدي لبيان هشاشة هذا التعارض.

إن «تأويلية الذات» الريكورية تضعنا ابتداء أمام تصور للذات مختلف عن التصور

(١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

التقليدي للأنا، ذلك أن «قولنا الذات لا يعني قولنا أنا»^(١) (Dire soi n'est pas dire moi)، لأن «الذات» (Soi) تشمل الأنا والآخر معا حين ترد في الاستعمال الجيد للغة الفرنسية، الأمر الذي يكشف، من الناحية الدلالية، عن الطابع الانعكاسي (Caractère réflexif) للذات في الآخر والآخر في الذات^(*)، فتصير «الذات عينها» (أي في وجودها العيني) بمثابة آخر، ومن هنا يأتي العنوان «الذات عينها كآخر» كصيغة موفقة للدلالة على ضرب من الهوية الديناميكية، ألا وهو ضرب «الهوية السردية» كما يصطلح عليه «بول ريكور».

ذكرنا سلفاً أن تساؤل «ريكور» حول التضمينات الأنطولوجية للذات هي التي جعلته يراهن على مفهوم جديد للهوية في ظل نظرية للشخص، قام بتطويرها في «الذات عينها كآخر»، وذلك ليتمكن من انتزاع مفهوم للذات، كثيراً ما عومل معاملة مفهوم «الشيء عينه»، من قبضة مفهوم «المطابقة»، وهو المفهوم الذي تشكل باعتباره محددًا مرجعياً للهوية، سواء كان ذلك على نمط المطابقة العددية أو على نمط المطابقة الكيفية. فتصور الذات على هذه الشاكلة هو الذي دفع كثير من الفلاسفة إلى البحث، في صميم الهوية، عن «نواة لا تتغير تحويها الشخصية»^(٢)، في حين يصطدم هذا مع مفهوم للشخصية يفترض الثبات والديمومة في الزمن، ألا وهو مفهوم الذات المطابقة لذاتها، أو ما يمكن أن نسميه، في إثر فلسفات الذات، «بالأنا/الجوهر».

إن محاولة ريكور تجاوز مفارقة الذات المطابقة لذاتها (Le sujet identique à lui-même)، هي محاولة تجد تجذرهما الأساسي ضمن إطار ما يمكن أن نسميه مع «فنسان ديكومب» (V. Descombes) «بالثنائية الأنطولوجية»^(٣)، وذلك بمناسبة قراءته لكتاب (الذات عينها كآخر)، حيث يبين هذا الأخير أن خطأ البحث عن نواة ثابتة للشخصية هو خطأ ناجم عن

(1) Paul Ricoeur, Lectures I. Autour du politique, Editions du Seuil, Novembre 1991, p.260

(*) يشير ريكور إلى هذا ضمنا عندما يستند إلى أحد تعاليم اللغوي «غ. غيوم» (Gustave Guillaume) الذي يقول «بأن الفعل يعبر عن ملا دلالته وهو بصيغة المصدر، أو إلى حد معين بصيغة اسم الفاعل أو اسم المفعول، قبل أن يتوزع بين أزمنة الماضي والمضارع والمستقبل، وصيغ المخاطب والمتكلم والغائب». (بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص ٦٨). إن هذا التوزع بين الأزمنة وبين مختلف الصيغ هو الذي يكشف عن الطابع الانعكاسي للضمير المنفصل «Soi» عندما نقر به من تعبير «Se».

(٢) بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص ٧٠.

(3) Cf. Vincent Descombes, «Le pouvoir d'être soi. Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre», in Critique, Paris, tome 47, nos 529-530, juin-juillet 1991, p.560.

كوننا نميل إلى إدراك الهوية الشخصية كما لو كان الأمر يتعلق بهوية شيء ما. في حين من الضروري الانتباه إلى التمييز الذي يقضي بأن هناك فئتين متميزتين من الناحية الأنطولوجية وهما: فئة الأشياء (Choses) وفئة الأشخاص (Personnes).

فيما يتعلق بفئة الأشياء نحن أمام كيفية وجود، أو «حال وجود» خاصة للهوية كتطابق هي ما يضعه ريكور تحت مصطلح: «الهوية العينية» (L'identité-idem)، تماما عندما نقول عن هذا الشيء بأنه هو «عينه» (وهو ما يقابله بالفرنسية لفظة Le même وباللاتينية Idem)، أما فيما يتعلق بفئة الأشخاص فإن الهوية تؤخذ من زاوية أنطولوجية مغايرة للأولى هي زاوية الهوية كذات (يقابله بالفرنسية Le soi وباللاتينية ipse) لا كعين، ومن ثم يصطلح عليها «ريكور» بالهوية الذاتية (L'identité-ipse)، أي هوية الذات من حيث أنها قادرة على تعيين ذاتها (Auto-désignation) كذات قادرة على تسمية ذاتها، أي النظر إلى الذات كمفهوم علائقي (Un rapport de soi à soi-même)، ومن هنا تأتي، في نظر ريكور، استحالة إدماج الذات مع الأشياء في نمط وجودي واحد للهوية، بل من الضروري الفصل أنطولوجيا بين الهوية «كعينية» (Mêmeté) وبين الهوية «كذاتية» (Ipséité).

وبناء على هذا التمييز الدلالي الحاسم لا يمكن أن نسد «للشيء عينه» هوية «الذات عينا»، إلا بتوسط مكون ثالث يضمن إمكانية تغطية إحداها للأخرى، هذا المكون الثالث هو الذي سيجده «ريكور» في مفهوم السرد أو الحكى، ومن ثم في صياغة مقولة الهوية السردية، والتي سيعيد استثمارها في تأويلته للذات، وتحديدًا في التمهيد الديالكتيكي بين الهوية العينية والهوية الذاتية.

ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية:

نحاول - من دون أن نستعيد كل ما قدمه «ريكور» ضمن كتابه «الذات عينا كآخر» فيما يخص مجالي فلسفة اللغة وفلسفة الفعل^(١) - أن نفهم حصريا كيف أن ديالكتيك الهوية

(١) الدراسات الأولى والثانية من كتاب «الذات عينا كآخر» تنتمي بامتياز إلى مجال فلسفة اللغة بمظهرها المزدوج: الدلالي والتداولي (بول ريكور، الذات عينا كآخر، المصدر السابق، ص ١٠٩ - ١٠٦)، بينما الدراسات الثالثة والرابعة من ذات الكتاب فهي تنتمي إلى فلسفة العمل (المصدر نفسه، ص ١٥٧ - ٢٤٧).

الذاتية والهوية العينية - من حيث هو نقطة تقاطع بين الفلسفة التحليلية والفلسفة التأويلية - يقود إلى إقحام الغيرية في قلب الهوية الذاتية.

لا شك أن وضع الأنا وجها لوجه مع الآخر هو وضع يحيل بالضرورة على مشكلة الهوية الشخصية التي تبدأ مع السؤال: من أنا؟ أو بالآخرى: من أنا أمام الآخر غيري؟ وهو سؤال يوحي بأهمية مسألة الهوية النابعة في الأصل من تعالقها الوجودي بالغير، ومن هنا مشروعية التساؤل الذي يطرحه ريكور قائلا: «إن كانت هويتي قد فقدت كل أهمية من جميع النواحي، فهوية الآخر ألا تصبح هي أيضا من دون أهمية؟»^(١)، ولعل هذا التساؤل من شأنه أن يفرض إعادة صياغة سؤال الغيرية في قلب الهوية، ولتحقيق مثل هذا الديالكتيك يستعيد «ريكور» باستمرار التمييز الأولي الحاسم بين الهوية كعين أو «العينية» (الهوية التطابقية) وبين الهوية كذات (الهوية الذاتية)، مؤكدا في كل حين «أن الهوية الذاتية (Ipséité) ليست هي الهوية العينية (Mêmeité)»^(٢).

إن الإصرار على هذا التمييز أساسي على المستوى التحليلي أولا ثم على المستوى الديالكتيكي ثانيا. فعلى المستوى التحليلي يمكننا هذا التمييز من البحث عن التجذر المفهومي الذي تنحل إليه مشكلة الهوية الشخصية عندما يتم التركيز على معيار كفيل بتحديد هوية شخص ما، أي بمرجع يكون بمثابة الركيزة التي نستند عليها في الجواب عن السؤال: من أنا؟، ذلك أن النظريات التحليلية في هذا الإطار تقدم، بحسب ريكور، مادة مهمة حول المرجعية المحددة للهوية، خاصة لدى أعلام الفلسفة التحليلية المعاصرة للغة على غرار «بارفيت» و«ستراوسن» و«دافيدسون» وغيرهم ممن ناقشوا العلاقات بين الفاعل والفعل تحت مظلة المفهوم التحليلي للغة بمظهرها المزدوج: الدلالي والتداولي. غير أن فحص هذه المادة التحليلية من قبل «ريكور»

(١) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٩١ (بأني هذا التساؤل في سياق مناقشة بول ريكور للنظرية الاختزالية التي يتمسك بها «بارفيت» Parfit، والتي مفادها كما يقول ريكور ذاته: «بحسب الأطروحة الاختزالية فإن الهوية خلال الزمن تعود فقط إلى واقع وجود ترابط (Connectedness) معين بين أحداث مختلفة أكانت هذه الأحداث من طبيعة مادية جسمية أو من طبيعة نفسانية (...). إن أفهوم الحدث، بعد أن تأخذه بهذا المعنى الواسع الذي يشمل الحدث النفسي والحدث المادي الجسدي، يصبح عندئذ بإمكاننا أن نصوغ الأطروحة الاختزالية على النحو التالي: «إن وجود شخص معين يقوم بالضبط على سلسلة من الأحداث الجسدية المادية والذهنية المترابطة في ما بينها». (ريكور، المصدر السابق، ص ٢٧٧ - ٢٧٨)

(٢) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

لم يكن بغرض مناقشتها لذاتها بقدر ما كان فحصا مقصودا لبيان حدودها بالنسبة «لنظرية في الفعل» (Théorie de l'action) تعيد للذات كرامتها الأنطولوجية والأخلاقية، ومن ثم لنظرية عن الهوية الشخصية كنظرية مستقلة يكون موضوعها الشخص، لا كفاعل منطقي وحسب، بل كفاعل قادر على الكلام والفعل والحكي، وأخيرا على تحمل تبعة أفعاله، ومن هنا يعمل «ريكور»، بدءا من الدراسة الخامسة من كتاب «الذات عينها كآخر»^(١)، على تحرير مفهوم الهوية الذاتية كمفهوم ينتمي إلى فلسفة الفعل من وصاية نظرية اللغة التحليلية التي كانت تراهن على معرفة الخواص الأساسية التي تميز بين الأفعال وبقية الأحداث التي تجري في العالم دون تحليل كاف للمقاصد العميقة للفعل الإنساني من حيث هو أكثر من مجرد علامات على أحداث خاصة، أي من حيث هو قدرة على التصرف بالأشياء والأحداث لدرجة إحداث تغيير على مستوى التصرف البشري نفسه، ومن ثم إعادة نشر هوية الذات لذاتها عينها، ذلك أن «الرهان الأكبر من منظور ريكور، ليس في معرفة ما يميز الأفعال من بقية الأحداث التي تقع في العالم، ولكن ما الذي يميز الذات التي تحويها ضمنا المقدرة على العمل التي تقوم بصلة الوصل بين التصرف والفاعل»^(٢).

إن تجذر الذات في المقدرة على الفعل، هو الذي يمنحها القدرة على «إعادة نشر» ذاتها، من ذات عينية جامدة بفعل ما ترسب فيها من سمات نوعية وعادات خاصة، أي بفعل استقرار الطبع، إلى ذات مهددة دوما بالتغير والتحول والاستقرار، وهو الأمر الذي يجعل من السؤال: من أنا؟ يتخطى حدود الوصف اللاشخصي للذات إلى دائرة ما كان يسميه هوسرل «حلقة الخاص» (Sphère du propre)، أي من دائرة الهوية العينية إلى دائرة الهوية الذاتية، وأن هذا التخطي لا يكون بأي حال من الأحوال تخطيا سحريا أو بمثابة القفزة في الفراغ، إنه فقط الاسم الآخر لفعل السرد أو الحكي، ذلك أن الأخذ بالاعتبار هذا الفعل من شأنه أن يدفعنا، بحسب ريكور، إلى إعادة التفكير في العلاقة بين الهوية العينية والهوية الذاتية على ضوء بعد جديد كانت تقتصر إليه الأطروحات السابقة وهو بعد «الزمانية» (Temporalité) من حيث هو البعد الاساسي الذي يسمح بتعالق هذين النمطين الوجوديين للهوية الشخصية. لقد انتبه «ريكور» إلى هذا البعد بالنظر إليه كجوهر إشكالية الهوية الشخصية، لا من منطلق علاقتها

(١) الدراسة الخامسة تحف عنوان: الهوية الشخصية والهوية السردية. (ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٤٩).

(٢) المصدر نفسه، ص نفسها.

بالزمانية كزمانية هيدغرية مقطوعة الصلة بالآخر، بل من منطلق كونها تمثل «الاستهداف القصدي» من عملية السرد أو الحكى، لأن السرد ما هو في النهاية إلا توسط لغوي تلجأ إليه الذات لفهم ذاتها كما لو كانت ذاتا أخرى غيرها جراء تلبسها بالزمانية، لذلك يرى ريكور «بأنه في إطار النظرية السردية يستطيع الديالكتيك المتحقق المجسد للذاتية والعينية - وليس فقط التمييز الإسمي بين هذين التعبيرين - أن يبلغ ذروة تطوره وكامل مداه»^(١). وعلى هذا فإن طرح السؤال: عماذا (أي عن أي شيء؟) يتكلم الشخص يختلف تماما عن طرح السؤال: من يتكلم؟ ذلك أن السؤال في صيغته الأولى يحيل على الهوية العينية وقد بدت تدور حول نواة ثابتة، دائمة ومتطابقة في الزمان، لا تتغير بالرغم من تنوع الظروف والمصادفات والأحداث المعاشة، إنها الهوية وقد صارت شيئا قابلا للملاحظة وموضوعا لاختبار الذاكرة، وهي في هذه الحالة مجرد غمط للهوية منظورا إليها في مقابل المختلف والمتغير والمتنوع داخل ديمومة الزمن، ومن ثم هي لا تثير أي توتر أو قلق بشأن السؤال: من أنا؟ مأخوذا ضمن التقلبات والمصادفات غير المتوقعة وكل ما تتيحه تجربة الزمن كتجربة ممكنة للذات، يظهر ذلك عندما يطرح أحدا السؤال على النحو التالي: هل سأكون أنا دائما هو أنا ذاته، أو بصيغة أخرى: هل ذاتي تبقى دوما هي عينيها؟. إنه السؤال الذي يثير، كما ترى، مشكلة الهوية الذاتية في تشابكها مع الزمن. وبناء على ذلك يمكن القول أنه مع مسألة الديمومة في الزمن تثار المواجهة بين الهوية الذاتية والهوية العينية، إذ لو أتي اليوم غير الذي كنت البارحة، فكيف يمكن أن أتدبر هويتي؟.

يرى ريكور، في هذا السياق، أن مشكلة الهوية ظلت تشكل استعصاء فلسفيا، سواء على صعيد نظرية الفعل أو على صعيد فلسفة اللغة، لدرجة أن كل المحاولات في سبيل إيجاد حل لهذه المشكلة باءت بالفشل، وذلك لأن جميع هذه المحاولات أغفلت البعد السردى المتمثل في مختلف النماذج السردية المتاحة في الثقافة الغربية على غرار الرواية مثلا، إذ «يكفي الآن، والقول لريكور، أن نقول إنه في العديد من الروايات فإن الذات تبحث عن هويتها على مستوى حياة بكاملها»^(٢). لكن لماذا اللجوء إلى النماذج السردية هنا؟ الجواب على ذلك أن معضلة الهوية الشخصية نابعة من عدم التحديد المسبق لنموذج الديمومة في الزمان الذي يؤخذ كمرجع أساسي في التعرف على تمط وجود الذات، أي التساؤل عن معيار التعرف على

(١) ريكور، المصدر السابق، ص ٢٥١.

(٢) ريكور، المصدر السابق، ص ٢٥٢.

الذات. وفي هذا السياق يرى «ريكور» أن إرجاع الهوية العينية إلى هوية تطابق، سرعان ما يكشف عن حدوده وقصوره فيما يتعلق بالهوية الشخصية، لأن هناك مكونين يدخلان في تركيب الهوية المطابقة: الوجدانية (Unicité) والتشابه (Ressemblance)، أي إما هوية عديدة أو هوية كيفية، في حين لا معيار الوجدانية ولا معيار التشابه يكفيان للتعرف على الذات في حالة التباعد الزمني الهائل^(*)، الأمر الذي «يؤدي إلينا بأن نلجأ إلى معيار آخر ينتمي إلى المكون الثالث لأفهوم الهوية، أي إلى «الاستمرارية غير المنقطعة» بين المرحلة الأولى والمرحلة الأخيرة لتطور من نعتبره الفرد عينه»^(١)، ومن هنا فإنه مع مسألة «الديمومة في الزمان» أصبحت المواجهة بين الهوية العينية والهوية الذاتية معضلة، إذ وحده مبدأ الديمومة في الزمان هو الذي يفترض ثقل التهديد الذي يوقعه الزمان على الهوية، وبالتالي «فإن إشكالية الهوية الشخصية بكاملها ستدور حول البحث عن لامتغير علائقي مع إعطائه الدلالة القوية للديمومة في الزمن»^(٢)، بحيث يصير هذا الثابت العلائقي شكلاً من أشكال الديمومة في الزمن غير القابلة للاختزال في صيغة جوهرية ما، ومن ثم غير قابلة للاختزال لأي سؤال بصيغة ماذا؟ [بل] شكلاً من أشكال الديمومة في الزمن يكون جواباً عن السؤال: من أنا؟

إن أطروحة ريكور، في هذا الصدد، هي أن الهوية الذاتية لا تتضمن نواة ثابتة للشخصية، وذلك بافتراض وجود ضرب من الاستقطاب الديالكتيكي بين نموذجين للديمومة في الزمان وهما «ديمومة الطبع» (Caractère) و«ديمومة المحافظة على الذات» أو «الأمانة للذات» (Maintien de soi) المتعلقة بالوعد أو الوفاء للعهد أو للكلمة المقطوعة. فإذا كان النموذج الأول يجعل الهوية العينية والهوية الذاتية تميلان إلى التطابق، فإن النموذج الثاني يجعل الهوية الذاتية تتحرر من الهوية العينية، وهنا يمكننا الحديث، مع ريكور، عن توسط نوعي بين كلا النموذجين يمثلته توسط «السرد».

من جهة النموذج الأول، يقترح «ريكور» تعريفاً للطبع يخرج من نطاق التعريفات التي تسمه بالجمود إلى نطاق الدلالة الرمزية على عينية الشخص، وذلك بالتأكيد على بعده

(*) تعد الشكوك التي يثيرها مصير محاكمات مجرمي الحرب مثالا حيا على ضعف معيار التشابه كمعيار للتحقق بين هوية المتهم المدان والمنفذ الحقيقي للجريمة.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٢) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

الزماني من خلال إقحام مفهوم «الاستعداد» من حيث أنه يدل، ليس فقط على ما تم اكتسابه، بل على مجموع العادات المكتسبة والتي هي في طور الاكتساب في ذات الوقت، الأمر الذي يجعل من الطبع بمثابة تاريخ مختزن أو قصة كامنة، وهو ما يسميه ريكور «بالترسب» (Sédimentation)، و«إن هذا الترسيب هو الذي يمنح الطبع هذا النوع من الديمومة في الزمن التي أولها على أنها تغطية للهوية الذاتية بواسطة الهوية العينية»^(١)، إنه الركيزة التي تستند عليها الذات في التعرف على ذاتها كذات قادرة على تسمية ذاتها. فاستقرار الطبع - الذي يعود إلى الاستعداد وما يلحق به - من تمهيات مكتسبة تميل إلى إلغاء التأثير الأولى للغيرية - هو «ما يضمن في وقت واحد الهوية العددية والهوية الكيفية والاستمرارية اللامقطعة في التغير نفسه، وكذلك أخيرا الديمومة في الزمن، وهذه كلها هي التي تحدد العينية. يصرح «ريكور» قائلا: «إني أقول بطريقة لا تكاد تكون مفارقة بأن هوية الطبع تعبر عن التحاق ماذا؟ — من؟. إن الطبع هو حقا ال ماذا؟ الخاص بـ — من؟»^(٢).

لكن القول بأن الطبع، بالرغم من استقراره، له تاريخ أو قصة، هو قول يحيل على إمكانية إعادة وضع الطبع في حركة السرد، إذ «ما قلصه الترسيب فإن القصة تستطيع إعادة انتشاره»^(٣)، وبهذا المعنى فإن الهوية الذاتية تكون مغطاة بواسطة الهوية العينية.

أما من جهة النموذج الثاني للديمومة في الزمن، أو نموذج «المحافظة على الذات»، فإن الاجتهاد في الوفاء بالعهد يدل على ضرب من الإبقاء على الذات كهوية متعارضة قطبيا هوية الطبع، وذلك لكون الالتزام بالوعد، من حيث له ما يبرره أخلاقيا، يبدو كما لو أنه تحد للزمن وإنكار للتغير، وهنا، وبهذا المعنى فقط، تتوقف كل من الهوية الذاتية والهوية العينية عن الالتقاء، وتفقد الأولى مرتكزها في الثانية.

وساطة السرد وديالكتيك الهوية الشخصية

إن القدرة على تأويل الذات لتاريخها هي ذاتها القدرة على سرد قصة حياتها، ومن ثم هي تنتزع هويتها من ماضيها، أو بالأحرى من ماضويتها، لتمنح لها امتدادا في المستقبل عبر

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٣) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

الحاضر... إنها القدرة على «إعادة نشر» ذاتها في الزمن كلما أعادت تأويل ذاتها. بهذا المعنى لا يمكن أن نتحدث عن الهوية السردية كمقولة مجردة، بل كمقولة عملية (Catégorie de l'action)، وذلك متى فهمنا مقولة «هوية الشخص» كهوية لأفعاله وأعماله، لا كهوية لصفاته أو خصائصه، ومن ثم فرهان الهوية الشخصية هو رهان فعل السرد ذاته، إذ لا يمكن لي أن أؤول حياتي، ومن ثم أفعالي، ما لم أتوسط بفعل الحكيم أو السرد، أي باختصار إذا لم تأخذ هويتي صيغة «هوية سردية»^(١) (Identité narrative).

لكن ماذا يعني بالتحديد هذا الاستعمال الجديد للهوية في تأويلية «ريكور»؟.

يقول «ريكور»: «إن الإتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة الجواب عن السؤال: «من فعل ذلك» أو «من هو الفاعل أو المؤلف»؟...»^(٢).

واضح إذن بأن صورة الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تكون إلا سردية، ومن هنا كان تحديد معنى الهوية السردية عند «ريكور» مرهون بالقصة التي يحكيها الشخص عن نفسه. فالهوية السردية إذن بإمكانها أن تحل الإحراج الأنطولوجي التقليدي للهوية الشخصية، أي أن تقدم مفهوما للهوية يفلت من إحراج التعارض المطلق بين الهوية الذاتية والهوية العينية، أو بين ديمومة الطبع وبين ديمومة الوعد، إذ «ربما ترد مشكلة الهوية الشخصية، دون اللجوء إلى السرد، إلى مجرد تناقض لا حل له. إما أن نفترض وجود ذات متطابقة مع ذاتها خلال تعدد حالاتها المختلفة، أو نصر، بمتابعة هيوم ونيشيه، أن هذه الذات المتطابقة ليست سوى وهم جوهرى»^(٣)، وبذلك يكفي أن نراهن على مفهوم ديالكتيكي للهوية أي كهوية ذاتية

(١) يشكل مفهوم «الهوية السردية» مفهوما رئيسا ضمن تأويلية الذات عند «ريكور»، خاصة منذ تأليف ثلاثيته الشهيرة «الزمن والسرد» حيث بصرح بذلك قائلا: "تؤكد هذه الرابطة بين الذات والهوية السردية واحدة من قناعاتي القديمة، وهي أن الذات في المعرفة الذاتية ليست هي الأنا الأنوية والترجسية [بل] هي ثمرة الحياة الممتحنة بالعناء، إذا تذكرنا عبارة سقراط في «الدفاع» عن نفسه. والحياة الممتحنة بالعناء هي، في الجزء الأكبر منها، حياة تطهرت وصقلت آثار التطهير في السرد والحكايات، سواء أكانت تاريخية أم خيالية، التي تنقلها ثقافتنا». انظر: بول ريكور، الزمن والسرد: الزمن المروي، الجزء الثالث، ترجمة سعيد الغانمي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٣٧٢.

(٢) بول ريكور، الزمن والسرد: الزمن المروي، الجزء الثالث، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠٠٦، بيروت، ص ٣٧٠.

(٣) بول ريكور، الزمن والسرد، مصدر سابق، ص ٣٧١.

(L'identité comme ipséité) لا توجد إلا في علاقة بمفهوم الهوية كهوية عينية (L'identité comme mêmeté)، مع ضرورة الوعي بالاختلاف بينهما، على اعتبار أن، والقول لـ «ريكور»، «ليس الاختلاف بينهما بأكثر من الاختلاف بين الهوية الجوهرية أو الصورية والهوية السردية» (Identité narrative)^(١). بهذا المعنى إذن تكون الهوية ذات بنية زمانية، ومن ثم تفصح عن ضرب من المماثلة مع ديناميكية النص السردى، إنها هوية تقرأ ذاتها في أعمالها، مثلما يحدث لشخص ما عندما يقرأ نفسه في عمل عن سيرته الذاتية، أو ما يحدث لشعب ما أو أمة ما حينما تقرأ ذاتها في أعمال مؤرخيها. إن توسط هذه الأعمال السردية هو الذي يمنح للهوية الشخصية بعدها الزماني، ومن ثم بعدها التكويني السردى.

إن تفكير ريكور في دياكتيك الهوية الذاتية والغيرية يأتي كتبويب لتفكيره في قطبي الهوية الشخصية، وذلك من منطلق قناعاته الأساسية بأن البقاء في حدود دائرة الهوية العينية من شأنه أن يلغي أهمية غيرية الغير، في حين أن دياكتيك الهوية الذاتية يحيل إلى غيرية مؤسسة للذاتية عيناها، ولعل هذا ما يوحى به عنوان كتابه «الذات عيناها كآخر». فالآخر هنا لا يرتبط بالذات كعلاقة ترد عليها من الخارج، بل كعلاقة حميمة تنبعث من أعماق الذات كلما فقدت الذاتية سندها فيما هو عيني مستقر، أي كلما تعطلت إمكانية التعرف على ذاتها كقيمة أخلاقية أكثر منها كسمة طبيعية، ومن ثم يضعنا «ريكور» أمام دياكتيك إضافي مختلف عن دياكتيك الذاتية والعينية. يقول ريكور مؤكدا هذا المعنى: «إن الغيرية (الآخريّة) لا تضاف من الخارج إلى الهوية الذاتية، كما لو كانت تريد أن تحميها من الانجراف المتوحدي، ولكنها تنتمي إلى فحوى معنى الهوية الذاتية وإلى تكوينها الأنطولوجي، وهذه السمة تميز بشدة هذا الدياكتيك الثالث من دياكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية الذي يظل طابعه الفاصل مسيطرا»^(٢).

يحاول «ريكور» إذن أن يعيد طرح مشكلة الغيرية في قلب الذاتية، باعتبار أن هناك ضربا من الغيرية المتشابكة ذاتيا مع الذات بفعل عملية «الاستدخال» (Intériorisation) التي يقوم بها الشخص لما هو خارجاني، وبالتالي تكتسب هذه الغيرية المستدخلة درجة من الحمومية تجعل التفكير فيها يقتضي بالضرورة التفكير في الذاتية، والعكس صحيح، وفي هذا إعلان صريح بعدم صوابية فلسفات الكوجيتو حين فصلت بين الذات وآخرها، بل وحتى

(١) المصدر نفسه، ص نفسها.

(٢) ريكور، الذات عيناها كآخر، المصدر السابق، ص ٥٨٨.

المقاربتين الفلسفتين لكل من «هوسرل» (Husserl) و«ليفيناس» (Levinas)، في هذا الإطار، لم تنجوا من هذا المأزق، حيث يرى «ريكور» استحالة أو تعذر اشتقاق الأنا (ego) من الأنا/ الآخر (alter ego) بصورة أحادية، كما حاول ذلك «هوسرل»، من دون أن نتجنب مغالطة الوقوع في الدور الإشكالي حيث يكون «الآخر» دوماً المفترض القبلي بطريقة ما، هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية يرفض «ريكور» إعطاء «الآخر» كامل المبادرة كما يفعل «ليفيناس»، إذ بخلاف هذا الأخير فإن «ريكور» لا يعتبر الغيرية كوضع أولي بصورة جذرية، وإنما ينظر إليها بمثابة «كسر» أو «جرح» داخل العلاقة الانعكاسية للذات في الذات عينها، لذلك نجده يقترح تصوراً دياكتيكياً أو متقاطعا للغيرية بحيث يظل وفيما للتمييز الأنطولوجي الحاسم بين الهوية العينية والهوية الذاتية^(١).

إن ما هو أساسي بالنسبة لريكور، وربما بالنسبة لكامل مشروعه في «تأويلية الذات»، هو ضرورة أن تكون العلاقة بالآخر أكثر أصالة من كل اشتقاق يحدث انطلاقاً من حلقة الخاص. ولتحقيق هذا المسعى، أعني مسعى التفكير في الغيرية كبعد أصيل للهوية الذاتية، أو كمفترض مسبق لتأويلية الذات، يحلل ريكور ثلاثة أشكال لما يسميها «بتجارب السلبية» (Les expériences de la passivité)، أو كما يقترح هو ذاته تسميتها بـ: «الركيزة المثلية للسلبية»^(٢) (Le trépied de la passivité)، حيث ينكشف دياكتيك الغيرية في السلبية وفقاً لثلاثة أنماط من التجربة، وهي كالآتي:

أولاً: تجربة الجسد:

يمثل هذا الضرب من السلبية الشكل الأولى للغيرية أو بالأحرى قل مركز ثقلها. فالبشر هم أجسام في العالم بقدر ما أن لكل واحد منهم جسمه الخاص (Corps propre) أو جسده^(*)، وأن الجسم يشير بشكل أولي إلى المقاومة التي ترضخ أمام الجهد المبذول، كما

(١) ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص ٦٠٩.

(٢) ريكور، المصدر نفسه، ص ٥٩٠.

(*) يفضل «جورج زيناتي» ترجمة عبارة «الجسم الخاص» بكلمة «الجسد» التي تحمل دلالة التجسيد كدلالة تمنع الفكر من تصور الذات كما لو كانت مجرد فكرة صورية محضة أو كيان فارغ من كل محتوى مادي. أما عن استعمال ريكور لهذا المفهوم فهو يأتي في سياق الوصف الأنطو- فينومينولوجي للجسد كتجربة أولية لتمظهر الغيرية الحميمية أو الداخلية (Altérité interieure)، ولذلك يرى «ريكور» أن هذا التمييز =

يشير إلى تقلبات الأمزجة الرعناء، وأخيرا يشير إلى المقاومة التي يديها العالم الخارجي، ولعل هذا ما يسمح بإقحام كم هائل ومتنوع من تجارب اللاتحكم والضعف والتبعية ضمن كامل الدائرة السلبية للجسد. فبهذا المعنى يمنح «ريكور» للجسد خاصية وجودانية تمنع من تصوّره فقط كجسم نمتلكه من بين أجسام العالم، بل هي خاصية تضمنه دلالة العلاقة الأولية التي للذات بالعالم، أي بالأفق الأولي الذي تنشر فيه الذات عينها كآخر، ولقد حرص «ريكور» على بيان هذه العلاقة حين أدخل الجسد كتجربة سلبية، إذ «مع تنوع درجات سلبيته يتبدى الجسد كوسيط بين حميمية الأنا وخارجانية العالم»^(١). إن «ريكور» بإقحامه لتجربة الجسد الخاص هذه، من حيث هي تجربة «الذات الفاعلة والمتألمة»، أي تجربة سلبية بامتياز، يتخذ من الجسم الخاص قلب الغيرية. يقول «ريكور»: «في عملية دياكتيك لاذع بين البراكسيس (العمل والممارسة) والباتوس (التلقي والألم) يصبح الجسد الخاص العنوان الرمزي لتحقيق واسع يتخطى الخاصويتي المحضة المتعلقة بالجسد الخاص والتي تشير إلى كل الحلقة الحميمة للسلبية، وبالتالي للغيرية التي يشكل هو مركز ثقلها»^(٢).

وهكذا، وباضطرار «ريكور» إلى التمييز بين الجسم والجسد أو الجسم الخاص، انتهى إلى اعتبار أن الجسد يسبق أطولوجيا كل عملية تمييز بين الإرادي واللاإرادي، وأن ذلك بمثابة تحذير «لكوجيتو الإرادة» في «كوجيتو المقدرة». «إن الجسد هو مكان كل التوليفات السلبية التي تشاد عليها التوليفات الفعالة، والتي نستطيع أن نطلق عليها وحدها اسم نتائج... إنه باختصار أصل كل «تغيير حاصل في الخاص بي»^(٣). من هنا فإن الذاتية تتضمن غيرية حميمة تجد ركينزها الأولى في تجربة الجسد.

ثانياً: تجربة غيرية الغير؛

من الضروري أن نتذكر دوماً أن الغير أو الآخر يرد في تأويلية «ريكور» بمظهر توسطي مزدوج، فهو من جهة توسط الآخر غير الذات، أي بمعنى المقابل لما هو «عينه»، ومن جهة

= بين الجسم (Le corps) والجسد (La chaire) ضروري وحاسم، إن لم يكن هو الأساس الذي يبنى عليه صرح «تأويلية الذات» بكامله.

(١) ريكور، المصدر السابق، ص ٥٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩٩.

أخرى يرد كمكون أنطولوجي حميمي للهوية الذاتية، وذلك بالنظر للوضع الأنطولوجي الأولي لديالكتيك الذات والآخر. غير أن غيرية الغير أو الآخرية، هي التي تطرح مسألتها البنيدانية والسلبية التي تتضمنها علاقات الذات بالآخر الغريب، وهي علاقات تشهد على الوجود التأثري الأولي للذات، وهو الذي يمنع، كما يقول «ريكور»، من «أن تحتل الذات موقع التأسيس»^(١) النهائي والآخر، ويمكن التثبت من هذا الأمر، حسب «ريكور»، بمجرد تناول تجربة غيرية الغير وتحليلها على الأصعدة اللسانية والسردية والأخلاقية.

فعلى الصعيد اللساني (اللغوي) تنخرط الذات في لعبة الضمائر المنفصلة، حيث يصدق استعمال لفظة ذات (Soi) بطريقة متساوية على جميع الضمائر الشخصية الأخرى، سواء بصيغة المفرد أو الجمع: ضمير المتكلم (أنا، نحن) وضمير المخاطب (أنت، أنتم) وضمير الغائب (هو، هي، هم...)، ومن ثم هي تستدعي الآخر كجزء لا يتجزأ من وضعية التخاطب ذاتها، بل الأكثر من ذلك، كشرط لإمكانية الخطاب في حد ذاته، طالما أن «كل متكلم يتأثر بالكلمة الموجهة له» من قبل الغير كغريب، ولعل هذا ما يجعل «تأثر الذات بالغير، أو بالآخر غير الذات، هو الركيزة لهذا التبادل المنظم بين مختلف الضمائر المنفصلة»^(٢). كما يكشف البعد اللساني عن أن فكرة الغير تتبدى في عملية الإسناد في الوقت الذي يسمى فيه الفاعل ذاته كفاعل حقيقي للفعل بقوله «أنا (هو) من فعل هذا الأمر»، فنحن لا نجد تعارضا بين أن يقول أحد ما آخر عني «هو من قام بهذا الفعل»، إذ في كلتي صيغتي التلفظ هاتين تتشابك الذات مع الآخر حيث نجد أن «التسمية الذاتية للفاعل الحقيقي للفعل لا تنفصل عن الإسناد الذي يقوم به آخر حين يسميني في حالة نصب مفعول به كصانع لأفعالي»^(٣).

أما على الصعيد السردى، فإنه يتم افتراض الغيرية في تلقي القارئ لمختلف الأعمال القصصية، حيث نجد «تماهى القارئ مع الأدوار التي تقوم بها شخصيات مكتوبة في غالب الأحيان بصيغة الغائب، وذلك حين تدخل هذه الشخصيات في صياغة حبكة القصة، في وقت واحد، مع الأحداث المروية»^(٤). فالسرد القصصي بهذا المعنى يفتح للقارئ عالما شبيها بعالمه

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩٠.

(٢) ريكور، المصدر السابق، ص ٦٠٧.

(٣) نفسه، ص نفسها.

(٤) نفسه، ص نفسها.

الواقعي، وبالرغم من طابعه الخيالي فإنه يفجر لدى ذات القارئ قدرات غير معهودة تمكنه من اكتشاف طرق جديدة للسكنى في العالم، ومن ثم اكتشاف أنماط وجود للذات غير مسبقة تتيحها شخصيات القصة للقارئ حتى يتعرف على ذاته من خلالها، لا كذات نرجسية، بل كذات مشدودة لآخر غيرها، تستكمل فيه معناها وتنشر بواسطته أفق زمانيتها. وعليه، يبدو واضحاً كما يقول ريكور: «بأن تأثر الذات بالآخر غير الذات يجد في القصص الخيالية وسطاً ممتازاً من أجل إجراء التجارب الفكرية التي لا تستطيع العلاقات «الحقيقية» للتخاطب والتبادل أن تغييها (...) وهكذا «فإن الكائن - المتأثر على الحال القصصية يتداخل في الكائن - المتأثر للذات على الحال الحقيقية»^(١).

وأخيراً، على الصعيد الأخلاقي تظهر الغيرية في مظهري الرعاية والإلزام الأخلاقي، وأن هذين المظهرين، الأول والثاني، تنشأ العلاقة الديالكتيكية المتقاطعة بين الذات والآخر غير الذات بشكل لافت للنظر، إذ من جانب الرعاية تتحدد حركة الذات نحو الآخر حيث تسمح بإمكان التعايش على مستوى الصداقة، فلا يمكن أن تكون صديقاً لذاتك ما لم تمر بتجربة الصداقة مع الغير ومن أجله. بينما من جانب الإلزام تتحدد حركة الآخر نحو الذات حيث يلزمني الآخر بالوفاء بالوعد وتحمل مسؤولية أفعالي أمامه ومن ثم المطالبة بعدالة التبادل. إن هذا التصور الديالكتيكي المتقاطع الاتجاه يمنع من تصور الغيرية كما لو كانت تعرض الذات من جهة الخارج، ويفرض ضرورة أن تكون داخلية بالنسبة للذات عينها، أي داخلية، كما أسلفنا من قبل، في صميم التكوين الحميمي للذات.

ثالثاً: تجربة الضمير،

تتمثل هذه التجربة في الصدى الذي يحدثه صوت الضمير في أعماقنا كما لو أنه صوت آت من آخر غريب، يسكن بداخلي ومع ذلك يتجاوزني، إنه صوت مجهول المصدر، أو بالأحرى، غير محدد الأصل. إنه بمثابة الصوت الأمر الذي يجبر الذات على الإصغاء له بكل ثقة، ومن ثم تحمل حقيقة ما يأمر به على نمطي الاقتناع (La conviction) و«الإقرار بالذات»^(*) (L'attestation de soi)، لا على نمطي التقويم المعرفي (الصحة والخطأ) والأخلاقي (الخير

(١) نفسه، ص ٦٠٨.

(*) الإقرار بالذات هو عبارة ريكور ذاتها: «التأكيد - التصديق والوثوق - بالوجود على حال الهوية الذاتية» (ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص ٥٦٢).

الشر)، إذ أن صوت الضمير هنا ليس صوت ثناء ولا صوت توبيخ، بل هو صوت لا شأن له بالحكم الأخلاقي القيمي مطلقاً، كما هو الحال مثلاً مع الكانطيين عموماً أو مع ماكس شيلر خصوصاً، ما دام يستخدم لدى «ريكور» هنا بالمعنى الوجوداني الذي ضمّنه هيدغر للضمير (Gewissen)، حيث يرد مفهوم الضمير لدى «هيدغر» (Heidegger) في كتابه «الكيونة والزمان»، «بوصفه نداء (...) يتخذ طابع دعوة الدازاين إلى قدرته الأخص على أن يكون ذاته وذلك على سبيل الاستدعاء إلى أخص ما فيه من كيونة مذنبه»^(١)، فهو «نداء صامت» (...) ينادي فيه الدازاين نفسه بنفسه»^(٢).

إلا أن ريكور لا يعتبر كلمة «هيدغر» عن الضمير بمثابة الكلمة الأخيرة، لأن ربط الضمير بالنداء غير المتعين يجعله في منأى عن البحث عن الآخر وعن كل تعيين أخلاقي، وعليه يواجه «ريكور» هذا الإبعاد للآخر وللأخلاقية عن الضمير، من مجال تأويلية الدازاين الهيدغرية، بمفهوم يربط ظاهرة الأمر (L'injonction) بظاهرة الإقرار (L'attestation) ربطاً وثيقاً، وذلك بغية حملنا في نهاية المطاف على الاعتراف بشهادة الضمير على الغيرية التي تسكن الذات أصلاً وابتداءً، أي القول بأن الضمير هو «إقرار بالذات» حتى وإن كان هذا الإقرار يأتي دوماً بطريقة معينة من آخر غيرنا، أي من ذلك الآخر الذي نصغي إليه في عمق طويتنا الداخلية: فذاك هو «صوت الضمير» فينا، ولعل هذا ما يطبع حال وجود الذات بطابع «الوجود المأمور» (L'être - enjoint)، أي أن توجد دوماً وابتداءً على حال التأثر بنداء الضمير أو صوت الآخر.

إن «الوجود المأمور»، بإشراكه لظاهرتي الأمر والإقرار معاً، هو ما سيشكل، بحسب ريكور، لحظة الغيرية الخاصة بظاهرة الضمير في تطابقها مع استعارة الصوت، ذلك أن «سماع صوت الضمير سيعني الوجود المأمور من قبل الآخر»^(٣)، وبهذا المعنى فإن صوت الضمير يشهد على سلبية الذات كوجود مأمور يكون دوماً، بالقياس إلى الصوت الموجه إليه، في وضعية مخاطب، أي في وضعية شخص ثان مطالب بأن يجيب نداء الضمير من حيث هو في الأساس تطلع إلى «الحياة الخيرة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة»^(٤).

(١) هيدغر، الكيونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠١٢، بيروت، ص ٤٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٨٨.

(٣) ريكور، المصدر السابق، ص ٦٤٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٤٦.

وعلى ضوء هذه التحليلات يدعونا «ريكور» إذن إلى الاعتراف بأن «الوجود المأمور»، كنمطية ثالثة أصيلة للغيرية، هو «بنية أساسية للهوية الذاتية»^(١).

بمثابة خاتمة

يبدو مما سبق أن التفصيل الديالكتيكي للهوية والغيرية هو جوهر ديالكتيك الهوية الشخصية، مما يعني أن المقولة الفلسفية التي بإمكانها أن تفجر مثل هذا الديالكتيك ليغطي كامل الفضاء التأويلي الأنطولوجي للذات هي مقولة «الشخص» بامتياز. تلك المقولة التي رفض أن يستبدلها «ريكور» بأي واحدة من مقولات فلسفة الذات على غرار مقولات «الوعي» أو «الأنا» أو «الذات المتعالية»، لا شيء إلا لأنه رأى في مقولة «الشخص» المرشح الوحيد والأفضل من بين تلك المقولات، لحوض معركة الحاضر التي عنوانها «الأزمة»، أي أزمة الشخص الإنساني من حيث هو «موقف والتزام»، لا من حيث هو مجرد رقم في الكون. فهوية الشخص الحقيقية هي في مدى قدرته على الالتزام بتحمل قضية عليا ما بالرغم من تقلبات الزمن ونوائب الدهر. بهذا المعنى فقط يصير «الالتزام فضيلة الديمومة، وليس فضيلة اللحظة الراهنة»^(٢). ولعل هذا ما دفع «ريكور» إلى إقحام الغيرية كمكمل ديالكتيكي للهوية الذاتية بحيث لا وجود للآخر إلا بوجود الذات والعكس صحيح.

إن التزام ريكور طيلة بحثه ببعد «الشخص» كمكون أساسي لتأويلية الذات، قاده إلى أن يرسم معالم نظرية إيطيقية عن الفعل الإنساني باتجاه ضرب من أنطولوجيا الذات القادرة، وفي ذات الوقت، المتألّمة... ذات «جريمة» ولكن غير مهزومة، بل منتصرة لجرحها الذي يتقفها ويعلمها كيف تستعيد ذاتها كلما عانت غربتها وتعمقت غرابتها، ولعل هذا ما يجعلها تناضل في سبيل وجودها حتى الموت، ومن ثم تكون جديرة باسم الحياة بالرغم من حتمية الموت.

(١) نفسه، ص ٦٤٩.

(2) Ricoeur, «Meurt le personnalisme, revient la personne...», op.cit, p.200

الهوية السياسية في نظريات الديمقراطية الشعبية

كارل شميت نموذجاً

د. أشرف حسن منصور (*)

مقدمة

تتناول هذه الدراسة مفهوماً غاب عن أغلب النظريات السياسية المعاصرة من جراء سيطرة التوجه الليبرالي على هذه النظريات، وهو مفهوم الهوية السياسية، والمقصود بها هوية الشعب والدولة. هذه الهوية هي الأساس الأول لشرعية الدولة ذاتها ككيان سياسي، في تمييزها عن شرعية النظام السياسي الحاكم. شرعية النظام الحاكم أو الحكومة تأتي من تمثيلها لمن انتخبها وحسب. أما شرعية الدولة فلا تأتي من مبدأ التمثيل ولا من الحكم النيابي وآلياته، ولا من المؤسسات النيابية، بل تأتي من مبدأ الهوية، أي حالة التماهي بين الشعب والدولة التي هي التجسيد السياسي للسيادة الشعبية، لا مجرد الممثل لها أو النائب عنها. فإذا كانت الديمقراطية تعني في معناها الأصلي ومقصودها الأساسي حكم الشعب، فإن دولة ديمقراطية لن تعني شيئاً آخر سوى الشعب وهو يحكم، أي هوية الحاكم والمحكوم؛ الديمقراطية إذن تفترض حالة التماهي الكامل بين الدولة والشعب.

ولا شك أن هذه الديمقراطية ليست هي الديمقراطية الليبرالية القائمة على مبدأ التمثيل، بل الديمقراطية الشعبية القائمة على مبدأ السيادة الشعبية الذي يتضمن في ذاته مبدأ الهوية. أما الليبرالية القائمة على مبدأ التمثيل فهي تفترض انفصلاً بين الحكم والمحكومين، وتفترض تشكيل كل واحد منهما لطرف في معادلة يحكمها عقد اجتماعي. وكل تمثيل يفترض ممثلاً ينوب عن من يمثله، ويكون هذا الذي ينوب عنه غائباً. التمثيل إذن يفترض حضور الممثل وغياب من يمثله، وبالتالي فالحكم التمثيلي النيابي ينوب عن شعب غائب في الأساس ولا يشارك

(*) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مصر.

مباشرة في العملية السياسية. عنصر الغياب هذا، والذي يحتفظ فيه الممثل أو النائب باستقلال سواء كان نسبياً أو مطلقاً عن ناخبه، غير موجود في نظريات الديمقراطية الشعبية التي هي ديمقراطية مباشرة، وهو حالة ملازمة للديمقراطية الليبرالية وحدها ذات الأساس التمثيلي. الديمقراطية الشعبية هي الديمقراطية المباشرة دون وسائط، وهي تتطلب جمهوراً حاضراً وفعالاً بطريقة مباشرة في العملية السياسية دون أن يسلم نفسه وإرادته لآخرين يمثلونه. وبدلاً من علاقة التمثيل والإنابة عن شعب غائب، والتي تركز للانفصال الأصلي والمسافة الفاصلة بين الحكم والمحكومين والتي تحاول أن تملأها المؤسسات النيابية، يقضي الحضور المباشر والفاعل للجمهور في العملية السياسية على كل الفواصل، مما ينتج في هوية بين الحكم والمحكومين.

تركز هذه الدراسة على الاتجاهات المعروفة في أدبيات الفكر السياسي بالديمقراطية الشعبية والسيادة الشعبية والشعبوية populism، نستخرج منها مفهوم الهوية السياسية ونكشف عن دوره المحوري في هذا النوع من الديمقراطية. والمفكرون محل الدراسة والذين حملت أعمالهم تناولاً لهذا المفهوم هم جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨)، وإمانويل جوزيف سيزر (١٧٤٨ - ١٨٣٦)، وكارل شмит (١٨٨٨ - ١٩٨٥)، وماكفيرسون (١٩١١ - ١٩٨٧)، وإرنستو لاكلاو (١٩٣٥ - ٢٠١٤).

الديمقراطية تفترض هوية الشعب والدولة

كل دولة تفترض كأساس لشرعيتها هوية ما مع شعبها، وخاصة الدولة الديمقراطية. فالديمقراطية حسب تعريفها الأصلي هي حكم الشعب، أو هي الشعب باعتباره حاكماً لنفسه. والدولة الديمقراطية وفق هذا التعريف تتضمن هوية الدولة والشعب، أو هوية النظام الحاكم مع الإرادة العامة للمحكومين. وقد عمل الشكل الليبرالي لممارسة السياسة والقائم على مبدأ التمثيل والنظام النيابي البرلماني على التعقيم على هذا المعنى الأصلي للديمقراطية والذي يتضمن هوية الشعب والدولة؛ كما عمل على التعقيم على جوهر الديمقراطية باعتبارها السيادة الشعبية^(١). ولم يظهر هذا المعنى الأصلي للديمقراطية والمتضمن للهوية والسيادة

(1) Negri, Antonio, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*. Translated by Maurizio Boscagli. (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1999), pp. 8-13, 29.

الشعبية إلا في الاتجاهات الناقدة لليبرالية وللنظام البرلماني الليبرالي، تلك الاتجاهات التي نعثر عليها لدى مجموعة من أعلام الفكر السياسي والمنظرين لمبدأ السيادة الشعبية، والذين ينتمون هم أنفسهم إلى توجهات سياسية مختلفة: كارل شميت باعتباره ممثلاً للهوبزية الجديدة، وماكفيرسون باعتباره ممثلاً للاشتراكية الجديدة، وأنطونيو نيجري أحد ممثلي تيار ما بعد الماركسية، وإرنستو لا كلاو باعتباره ممثلاً للنظرية الشعبوية Populism. سنحاول في هذه الدراسة التركيز على حضور مفهوم الهوية بالمعنى السابق الإشارة إليه لدى هؤلاء المفكرين باعتباره مميزاً للديمقراطية الشعبية ومواجهاً للديمقراطية الليبرالية.

التمييز بين الصديق والعدو كأساس للهوية السياسية للدولة

يتحدد الشكل السياسي للدولة على أساس تمييز نفسها عن عدوها. فالدولة الاشتراكية عدوها طبقي وهو الطبقة البورجوازية الرأسمالية ومن يمثلها من الدول الأخرى؛ والدولة القومية عدوها عدو قومي، وفي الغالب يكون هذا العدو إما قومية أخرى أو قوة داخلية لا تعترف بالقومية ولا بالدولة القومية مثل الإسلام السياسي أو قوى الاشتراكية ذات التوجه الأثني والامتدادات الدولية؛ ودولة الإسلام السياسي عدوها هو العدو الديني، مثل الدولة الإيرانية الشيعية التي عدوها هو الدولة الوهابية السنية، وهذه الدولة الوهابية عدوها هو العدو الشيعي والقومي وكل من يخالف مشروعها السلفي الوهابي؛ والدولة الأمريكية تدعي أن عدوها هو عدو الإنسانية وعدو حقوق الإنسان، نظراً لأنها تدعي لنفسها الدفاع عن الإنسانية وحقوق الإنسان، في حين أنها هي عدو الإنسانية الحقيقي. فعندما تعامل الدولة الأمريكية عدوها على أنه عدو الإنسانية، تقذف به خارج الإنسانية وتنزع منه كل حقوقه الإنسانية، وبذلك فهي تعطي لنفسها الحق في نزع صفة الإنسانية عن عدوها ثم تتخذ الحق في إفنائه التام، أو على الأقل في التدخل العسكري في أي دولة بحجة الدفاع عن حقوق الإنسان، وتسمى هذا التدخل بالتدخل الإنساني Humanitarian Intervention في حين أنه في حقيقته عدوان إمبريالي همجي على شعوب ودول ذات سيادة. وفي هذا التوصيف يجب علينا الانتباه إلى أن الهوية السياسية للدولة تتحدد بتعريفها لعدوها، وحق تعريف العدو وتحديد منه الأصل هو من الحقوق السيادية للدولة. ومعنى هذا أن الحق السيادي للدولة في تحديد العدو متضمن في هويتها السياسية.

المفاهيم الفرعية المشتقة من مفهوم الهوية:

إذا كان مفهوم الهوية هو المفهوم الأصلي والأساسي الذي يكمن تحت أي نظام ديمقراطي شعبي حقيقي، فإنه من أجل ذلك يعد مظلة تحتوي على عدد من المفاهيم الفرعية مثل: التجانس Homogeneity باعتباره أساس المساواة، واستبعاد وإقصاء اللامتجانس، وهو ما فعله الشعب المصري مع الإخوان المسلمين. هذا الاستبعاد كان ملازماً للأنظمة الديمقراطية منذ نشأتها لدى اليونان وحتى الآن. فالديموقراطية عند اليونان كانت للامتجانس، أي للمواطنين اليونانيين الذكور؛ أما اللامتجانس، أي اللانتمى لهذه الفئة والمستبعد من النظام الديمقراطي على الرغم من أن هذا النظام يحكمه، هو النساء والأطفال والعبيد والبرابرة. ويذكر شميت أن إنجلترا أيضاً تدعي أنها دولة ديمقراطية في حين أنها تستبعد، في عصر شميت، ٣٠٠ مليون من سكان مستعمراتها ولا تشاركهم في نظامها «الديموقراطي» على الرغم من أنها تحكمهم. الديمقراطية إذن وفي سياقها التاريخي كانت تتأسس في إدماج المتجانس (أو المتجنس، صاحب الجنسية)، واستبعاد اللامتجانس، حتى ولو كان هذا اللامتجانس يبلغ من العدد مئات الملايين. أما الليبرالية التي تعامل كل الجنس البشري بالتساوي فهي لا تصلح أساساً للديموقراطية، وهي مجرد يوطوبيا ورفاهية فكرية.

في مقابل الليبرالية التي تفتقد لمفهوم واضح عن الهوية السياسية، من جراء معاملتها لأي مجتمع على أنه مجموعة من الأفراد الذين ينتمون إلى مقولة عامة مجردة هي «الإنسانية»، فإن الديمقراطية هي نظام عيني لحكم شعب يمتلك هوية واضحة المعالم وثابتة، قومية وتاريخية وثقافية. والنظام الديمقراطي عند شميت هو النظام الذي يسوده التجانس بين عناصره المكونة له؛ هذا التجانس المتوافر في شعب أو أمة تنتمي لقومية وتحوز على شخصية قومية خاصة بها. ويقول شميت إن نظاماً ديمقراطياً حقيقياً يمكنه أن يثبت قوته السياسية باستطاعته الحفاظ على هذا التجانس، وذلك باستبعاده لكل ما يهدد هذا التجانس^(١). فالديموقراطية إذا كانت هي «حكم الشعب»، فهي تتضمن بالضرورة استبعاد كل ما لا ينتمي إلى هذا الشعب، وفي نفس الوقت ضمه إلى الكيان السياسي للدولة. صحيح أنها قائمة على مبدأ المساواة، إلا أن

(1) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy. Translated by Ellen Kennedy. (Cambridge and London: MIT Press, 1985), p. 9.

المساواة فيها ليست مجردة ولا مطلقة، بل حصرية داخل أمة وشعب؛ وهي مساواة تستوعب في داخلها معاملة اللامتناهي باعتباره لامتناهياً، وتضمه في نظامها الحاكم باعتباره اللامتناهي. ويضرب شमित على ذلك مثلاً معاصراً له ويقول إن النظم الديمقراطية الحديثة قد أنشأت خارج حدودها السياسية مستعمرات ومناطق انتداب ومناطق حماية ومناطق تدخل وفق معاهدات تضم مئات الملايين من البشر الذين تعاملهم على أنهم لامتناهون مع مواطني دولتها ويختلفون في الحقوق والواجبات، لكنها تحكمهم رغم ذلك، وتطلق على نفسها بعد كل هذا «ديمقراطيات»^(١)، وهو يقصد منها بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة وباقي الدول الغربية التي لديها مستعمرات خارج حدودها، وتضمها في نظام حكم واحد وكجزء من دولها «الديموقراطية».

نقد التوظيف الليبرالي لمبدأ الاقتراع العام

ينقد شमित المفكر القانوني الألماني ريتشارد توما (١٨٧٤ - ١٩٥٧) الذي ذهب إلى أن أي دولة تتخذ أساساً لها الحق في الاقتراع العام المتساوي هي دولة ديموقراطية. يذهب شमित إلى أن هذا التعريف للديموقراطية، إذا طبقناه بحذافيره، فلن تكون الدول الغربية ديموقراطية، لأنها لا تعطي هذا الحق لسكان المستعمرات^(٢). والحقيقة أن الشرط الذي تضعه هذه الدول لمنحها حق الاقتراع العام لسكان المستعمرات ينزع عنهم هويتهم القومية الأصلية. فإذا أرادت فرنسا إعطاء هذا الحق لمستعمراتها في المغرب العربي مثلاً، فيجب على سكانه أن يعترفوا بالدستور الفرنسي وبالنظام القانوني الفرنسي، ويتركوا شريعتهم الإسلامية ويتخلون عن هويتهم العربية، بحيث يكونون مواطنين فرنسيين تنطبق عليهم حقوق وواجبات المواطنة الفرنسية كي يصيروا جزءاً من الدولة الفرنسية. فالانضمام للديموقراطية الفرنسية يكون على حساب الهوية القومية والدينية، فإما أن يكونوا فرنسيين ويتخلون عن العروبة والإسلام، أو أن يظلوا عرباً ومسلمين ويفقدوا الأمل في ضمهم للديموقراطية «الفرنسية» والحصول على مساواة مع المواطنين الفرنسيين. وهذا هو ما كان يقصده شमित من أن النظام الديموقراطي يتضمن استبعاد اللامتجانس واللامتناهي.

(1) Ibid: p. 10.

(2) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 10.

ويميز شميت بين الحق المتساوي في التصويت لدى الليبرالية ولدى الديمقراطية، ويقول: «إن الاقتراع العام والمتساوي تابع لمساواة جوهرية داخل دائرة المتساوين، ولا يخرج عن هذه المساواة. إن الحقوق المتساوية يصير لها معنى حيث يكون هناك تجانس. لكن الاستعمال الحالي للاقتراع العام يتضمن شيئاً آخر: كل شخص بالغ، باعتباره شخصاً وحسب، يجب باعتباره كذلك، أن يكون متساوياً سياسياً مع كل شخص آخر. وهذه فكرة ليبرالية وليست ديمقراطية؛ إنها تحل ديمقراطية للإنسانية كلها محل الديمقراطية السابقة عبر التاريخ والقائمة على مساواة جوهرية وتجانس»^(١). ولذلك أقول إن الأيديولوجيا الليبرالية على النمط الأمريكي هي الأنسب لإدخال الإسلاميين في العملية السياسية وفي الدولة. فهذا النوع من الليبرالية هو الذي يتيح للإسلاميين لأن يكونوا جزءاً من عملية «ديمقراطية».

المعنى الشعبوي للمساواة

الديمقراطية تفترض تجانس شعب ما، والتجانس يفترض هوية قائمة على الاشتراك في الحيز الجغرافي والقومية واللغة والتراث القومي والتاريخ المشترك. أما الاعتراف بالاختلاف فهو ليبرالية وليس ديمقراطية. يقول شميت: «إن مساواة كل الأشخاص باعتبارهم أشخاصاً ليس ديمقراطية بل هو نوع معين من الليبرالية؛ وهي ليست شكلاً للدولة State Form، بل هي أخلاق إنسانية - فردية ونظرة [يوطوية] للعالم. والديمقراطية الجماهيرية الحديثة قائمة على الخلط بين الاثنين»^(٢). ومن هنا فإن الليبرالية لا تستطيع إنتاج شكل سياسي للدولة، لأنها عامة وبدون تمييزات عينية، أي بدون طعم وبدون لون وبدون رائحة ومنزوعة الدسم. الديمقراطية إذن متوافقة تماماً مع الاختلاف والتجانس، بل هي قائمة عليهما، وبالتالي نقول إن استبعاد الإسلاميين من العملية السياسية ديمقراطي تماماً، بل هو جوهر الديمقراطية، أما إدراجهم فهو عصف بالديمقراطية.

الهوية السياسية باعتبارها وعياً ذاتياً للشعب

يقول شميت بأسلوب الفلسفة الألمانية العميق والمركز: «إن التجانس المرفوع إلى هوية

(1) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, pp. 10 - 11.

(2) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 13.

يفهم ذاته بالكامل من داخل ذاته»^(١)؛ أي أنه لا يعرف ذاته من خارجه بل من داخله. بمعنى أن شعباً متجانساً عندما يشعر بذاته من خلال هذا التجانس، ويرفع هذا الشعور الذاتي إلى مرتبة الفعل السياسي ويتحول إلى هوية سياسية، يكون هذا الشعب مانحاً ذاته هوية خاصة به؛ هذه الهوية هي التي تحول في فعله السياسي إلى قوة تأسيسية مقررّة لمصيرها وحاكمة لذاتها ومنتجة من ذاتها لشكل الدولة الذي تريده وللنظام الدستوري والقانوني المناسب لها^(٢). هنا يقدم لنا شмит فينومينولوجيا تكون الإرادة العامة الشعبية، وهي فينومينولوجيا مفتقدة في أدبيات الفكر السياسي من جراء سيطرة الليبرالية بنزعتها الفردية وتوجهاتها الهيدونية والأناية. الديمقراطية حسب هذا الوصف تكون قائمة على الهوية الذاتي والوعي الذاتي للأمة، ودائماً ما تكون قصرية وحصرية، أي أنها تقصي اللامتجانس وتحصر النظام الديمقراطي في دائرة المتجانس وحدها. ربما كان شмит يقصد بمفهومه عن اللامتجانس اليهود والأجناس الشرق أوروبية بهذا الكلام، لكن نظريته ليست عنصرية كما تبدو، بل سياسية خالصة، تفيدنا في فهم أفضل للديموقراطية بعد ما تعرضت له من تشويهات ليبرالية.

العقد الاجتماعي مفهومنا من داخل الإرادة العامة

يصحح شмит سوء الفهم الذي علق دائماً بنظرية العقد الاجتماعي عند روسو والذي ربطها بالفردية وبالتصور التعاقدي للسلطة والذي ينظر إليها على أنها تعاقد بين أفراد مجردين، مستبعدة بذلك انتباهاتهم القومية، ويربط العقد الاجتماعي الروسي بمفهوم روسو عن الإرادة العامة. يقول شмит: «إن فكرة تعاقد حريين الكل تأتي من عالم نظري مختلف تماماً، حيث يُفترض وجود مصالح واختلافات ونزعات أنوية egoisms متعارضة ومتواجهة. هذه الفكرة تأتي من الليبرالية. أما الإرادة العامة كما رسمها روسو فهي في حقيقتها تجانس. وهذه في الحقيقة ديموقراطية تلقائية»؛ بمعنى أنه بمجرد ما أن نفترض وجود إرادة عامة في شعب ما، تأتي هذه الإرادة العامة معها بمفهوم الديمقراطية باعتبارها ضرورة تجسّد هذه الإرادة العامة في نظام سياسي. الإرادة العامة مبدأ ينتج الديمقراطية تلقائياً، لا اصطناعياً كما في نظرية

(1) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 14.

(2) وجدت هذه الفكرة الصياغة الكلاسيكية لها على يد سيز، انظر:

Emmanuel Joseph Sieyès: «What is the Third Estate», in Political Writings. Translated by Michael Sonenscher. (Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 2003), pp. 144 ff.

العقد الاجتماعي الإنجليزية. «فوق كتاب العقد الاجتماعي لروسو، فإن الدولة بالتالي لا تستند على عقد بل على تجانس»، ذلك التجانس الذي يقوم عليه إمكان الإرادة العامة من الأصل، بمعنى أن الإرادة العامة ذاتها، والتي هي أساس أي نظام ديمقراطي، تفترض وجوداً وأنطولوجياً وماهويّاً وجود تجانس ما لدى الشعب. فالشعب المتجانس هو وحده الذي يحوز على إرادة عامة، هو الذي يستطيع إيجاد إرادة عامة من ذاته ومن وعيه السياسي الذاتي بنفسه. «ومن هنا تنشأ الهوية الديمقراطية بين الحاكم والمحكوم»^(١). ويربط شमित تصويره عن الديمقراطية باعتبارها هوية الحاكم والمحكوم بنظرية بوفندورف^(٢) الذي سبق وأن قدم نفس التعريف، ويستشهد به شमित لتدعيم نظريته. يقول شमित تعبيراً عن فكرة بوفندورف: «في نظام ديمقراطي، حيث يكون هؤلاء الذين يأمر هؤلاء الذين يطيعون في هوية واحدة ومتماهين، فإن صاحب السيادة الذي هو مجلس مكون من كل المواطنين، يمكنه أن يغير القوانين والدساتير بإرادته [أو أن يصنعها ابتداءً]؛ أما في نظام ملكي أو أرستقراطي، حيث يكون هناك البعض الذي يأمر والبعض الآخر الذي يطيع، فإن عقداً متبادلاً يكون ممكناً وفق بوفندورف، وكذلك يكون القيد على سلطة الدولة ممكناً»^(٣)، من جراء أن العقد هو عقد تقييد لسلطة الحاكم من قبل المحكومين. العقد إذن، والعقد الليبرالي بوجه خاص، يفترض لامساواة بين الحاكم والمحكوم، ويفترض أن الذي يحكم هو فئة مختلفة عن المحكوم، أي يفترض اللامساواة الأصلية بين الطرفين، أي يفترض اللاديمقراطية من الأصل.

(1) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 14.

(٢) صمويل بوفندورف Samuel Pufendorf (١٦٣٢ - ١٦٩٤)، مفكر قانوني وفيلسوف واقتصادي ألماني، أحد أشهر منظري مبدأ الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. أثر في كل فلاسفة السياسة التاليين له.

(3) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, pp. 14 - 15.

النص الذي عدله شमित من كتاب بوفندورف «في قانون الطبيعة والأمم» De Jure Naturae et Gentium (١٦٧٢) هو: «... إن الفاصل بين السيادة المطلقة والمقيدة لا يمكن تعيينه في النظم الديمقراطية... فيها أن المجلس الذي تتجسد فيه السيادة مكون من كل المواطنين، وبما أنه لا أحد خارج هذا المجلس، فليس هناك أي قيد يمنع لأعضائه من أن يعدلوا القوانين أو يغيروها وقتما أرادوا»، بمعنى أن الهيئة السياسية التي تضم كل مواطني الدولة تتجسد فيها السيادة ويكون من حقها ممارسة كل حقوق السيادة وأهمها حق إملاء القوانين، أي الحق الديكتاتوري في ممارسة السلطة المطلقة المرتبطة بالسيادة.

Pufendorf: «On the Law of Nature and of Nations in Eight Books», Book vii, ch.6, sec.8; in The Political Writings of Samuel Pufendorf. Edited by Craig L. Carr, translated by Michael J. Seidler. (New York: Oxford University Press, 1994), p. 233.

المواجهة بين البرلمان والإرادة الشعبية

يقول شميت: «إن الديمقراطية الجماهيرية Mass Democracy الحديثة باعتبارها ديموقراطية، تسعى لتحقيق هوية بين المحكوم وعملية الحكم، وهي بالتالي تواجه البرلمان باعتباره مؤسسة غير قابلة للاستيعاب وعتيقة»؛ فهي مؤسسة غير قادرة على استيعاب المعنى الجديد للديموقراطية «الشعبية» Mass، التي يسميها شميت هنا «الجماهيرية». «فإذا أخذنا الهوية الديمقراطية بجدية، إذن ففي حالة طارئة لن تستطيع أي مؤسسة دستورية أن تقف في مواجهة إرادة الشعب، بصرف النظر عن طريقة تعبيره عنها. ففي مواجهة إرادة الشعب، خاصة إذا كانت هذه المواجهة من مؤسسة قائمة على النقاش بين ممثلين مستقلين [البرلمان]، ففي هذه الحالة ليس هناك مبرر لوجود هذه المؤسسة، على الأقل لأن الاعتقاد في جدوى النقاش ليس ديموقراطياً بل هو ليبرالي في الأصل»^(١). فالشعب لا يناقش، إنه يقرر فقط. فبما أن الشعب هو صاحب السيادة، فإن صاحب السيادة يمارسها وحسب، دون نقاش مع أحد. وصاحب السيادة لا يناقش. فالنقاش يكون بين طرفين، يمثل كل طرف منهما مصلحة مواجهة لمصلحة الطرف الآخر؛ أما الشعب فليس هناك طرف في مواجهته ولا يتفاوض مع أحد على مصالحه، إنه يقررها وحسب، وليست هناك مصلحة أخرى يتناقش معها، فالمصلحة في الديمقراطية الشعبية واحدة وواضحة وهي مصلحة الشعب. إن التفاوض على مصلحة الشعب هو إنقاص منها وتلاعب بها. المصلحة في الديمقراطية هي المصلحة الشعبية، الشعب هو الذي يقررها ويفرضها بإرادته الحرة. الشعب هو الديكتاتور الحقيقي، والديكتاتور يملئ إرادته ويأمر ويقرر، ولا يناقش. أما الحالة الطارئة التي يتحدث عنها شميت فهي تشمل الثورات أو خطر العدوان الخارجي أو خطر الحرب الأهلية (لا وقوعها)، ففي هذه الحالات يكشف الشعب عن إرادته الحقيقية، وعن نفسه من حيث إنه هو صاحب السيادة الحقيقي.

يقول شميت: «إن أزمة النظام البرلماني المقدمة هنا تستند على حقيقة أن الديمقراطية والليبرالية يمكنهما أن يتحالفا لبعض الوقت... لكن بمجرد ما أن يحوز النظام البرلماني على السلطة، فيجب على الديمقراطية الليبرالية أن تقرر وتحسم أمرها بين عناصرها»^(٢). وعناصرها

(1) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 15.

(2) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, P. 15.

المكونة لها والتي تكون في حالة اختلاط أصلي هي عناصر بورجوازية تهدف تقييد سلطة الدولة لمصلحة الطبقة البورجوازية، وعناصر ديموقراطية شعبية مطالبة بالمزيد من الحقوق الاجتماعية. وقصد شमित هنا أن هاتين المجموعتين من العناصر متناقضتان وتواجه بعضهما البعض، ويجب بالتالي الحسم والفصل بينهما، ذلك لأن تحالف البورجوازية مع الطبقات الشعبية كان مؤقتاً ومشروطاً بالمواجهة مع الأنظمة الملكية المطلقة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر^(١)، أما بعد زوال مبرر ذلك التحالف التاريخي المؤقت بينهما، فإن على النظام البرلماني الناتج من هذا التحالف أن يحسم أمره، فإما أن يظل ممثلاً لمصلحة البورجوازية أو يصير منفتحاً على الديمقراطية الشعبية. (حول التناقض الأصلي بين الليبرالية والديموقراطية انظر الجزء الذي كتبناه من بوبيو، وحول التحالف المؤقت، انظر كتاب ماكفيرسون).

الديمقراطية هي المساواة بين المتساويين من الأصل. والمتساوون من الأصل هم المتجانسون: مواطنو أمة واحدة ينتمون لقومية واحدة أو شعب واحد (في حالة وجود أكثر من قومية لكن اتحادها في شعب واحد على شاكلة الشعب السويسري المكون من قوميات ألمانية وفرنسية وإيطالية). الديمقراطية الحقيقية لا يمكن إلا أن تكون ديموقراطية شعبية على خطوط السيادة الشعبية، داخل قومية معينة أو شعب معين. يقول شमित: «في نظام ديموقراطي ليس هناك سوى المساواة بين المتساويين، وإرادة هؤلاء الذين ينتمون إلى المتساويين. أما باقي المؤسسات [وعلى الأخص البرلمان]، فهي تحول نفسها إلى أدوات نفعية تقنية ليس في مقدورها مواجهة إرادة الشعب، بأي صورة يعبر بها الشعب عن هذه الإرادة، بما تتضمنه هذه الإرادة من قيم ومبادئ خاصة بها»^(٢)؛ هذه القيم والمبادئ الخاصة بالإرادة العامة الشعبية هي على النقيض التام من القيم والمبادئ الحاكمة للبرلمان. فالإرادة الشعبية علنية ولا تعرف حدوداً وقيوداً، في حين أن البرلمان يقيد الإرادة الشعبية بأن يمنح الحصانة لأعضائه، وهي حصانة من الإرادة الشعبية في الأساس. والبرلمان من حقه تفويض بعض سلطاته لطرف ثان غير منتخب من الشعب، يختاره بنفسه في صورة لجان فرعية على سبيل المثال، وهذا توسيع لسلطات البرلمان خارج حدود صفته النيابية الخالصة، إذ صار من حقه تفويض بعض السلطة التي أعطاه

(١) الدراسة التالية هي من أحدث الدراسات التي ركزت على هذه الفكرة ووسعتها للغاية: Davidson, Neil,

.How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions?. (Chicago: Haymarket Books, 2012)

(2) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, P. 16.

له الشعب لطرف لم ينتخبه الشعب. والبرلمان قائم على الاعتقاد في إمكان حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية حلاً سياسياً، في حين أن المشكلات الاجتماعية حلها اجتماعي والمشكلات الاقتصادية حلها اقتصادي، لكن البرلمان يحل السياسة محل المجتمع والاقتصاد. والبرلمان قائم على التفاوض والاتفاقات والمساومات والحلول الوسطى، في حين أن الإرادة الشعبية لا تعرف التفاوض ولا تعترف بالمساومات والحلول الوسطى، بل تعرف الحلول النهائية الجذرية وتفرض نفسها بالقوة، قوة الشعب.

المواجهة بين السيادة الشعبية والليبرالية

ينقد شميت مفهوم الشعب ومفهوم الإرادة العامة الانتخابية في النظم الليبرالية بقوله: «إن الشعب يوجد فقط في مجال العلن publicity. أما الرأي الغفل لمائة مليون شخص فلا هو بإرادة شعب ولا هو برأي عام. إن إرادة الشعب يمكننا أن نعبر عن نفسها في هذا الأسلوب بالطبع»، لكنها ليست محصورة في هذا الأسلوب وحده، إذ يمكنها التعبير عن نفسها بأي طريقة يشاءها الشعب، من خلال التأييد الشعبي لحاكم ما أو لمصلحة ما، أو من خلال شيء بديهي مثل الاستقلال عن المستعمر أو العدو الإمبريالي بكافة صور هذا الاستقلال، أو من خلال مطالب جماهيرية بديهية (مثل المطالبات الجماهيرية التي تظهر في الحشود الشعبية الضخمة في صورة شعارات: عيش، حرية، عدالة اجتماعية، كرامة إنسانية، الشعب يريد إسقاط النظام). إن إرادة الشعب تنكشف على نحو أفضل بهذه الطرق، لا بالآلية الحسائية التي لديموقراطية الصندوق الانتخابي، والتي يطلق عليها حالياً حكم الصندوق أو الصندوقية Boxocracy. «كلما كان الشعور الديموقراطي قوياً، كلما كان الوعي بأن الديموقراطية هي شيء أكثر من مجرد نظام من الاقتراع السري أشد. فبالمقارنة بديموقراطية مباشرة، لا في معناها التقني وحسب بل في معناها الحيوي، يظهر البرلمان على أنه آلة مصطنعة، منتجة من قبل الاستدلال الليبرالي [في مقابل الحدس الجماهيري المباشر]، في حين أن الطرق الديكتاتورية والقيصرية لا تنتج تأييد الشعب وحسب، بل يمكنها كذلك أن تكون التعبير المباشر عن جوهر الديموقراطية وقوتها»^(١).

يقول شميت: «إن اللجنة committee [التي يشكلها البرلمان] لا تمثل. إنها بالأحرى تعبير

(1) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, pp. 16-17.

تابع *dependant exponent* لمركب أكبر يشكل اللجنة لأسباب عملية تقنية. والبرلمان باعتباره ممثلاً للشعب ليس لجنة للشعب [لجنة شعبية]، كما أنه ليس واحداً من الناخبين^(١)؛ أي أنه لا يخضع لاختيار الشعب، فالشعب لا يُسأل هل يريد برلماناً أم لا، فمبرر وجوده تقني بحت. البرلمان إذن ليس جمعية وطنية وليس مجلساً شعبياً، لأن الجمعية الوطنية جزء من كل أكبر منها، هي الجزء المفوض بوضع دستور ونظام سياسي للبلاد. والجمعية الوطنية مفوضة بصلاحيات تنفيذية وتشريعية واسعة للغاية، فجوهرها هو التفويض الشعبي وهو مصدر شرعيتها، أما البرلمان فليس مفوضاً بل هو يمثل فقط، ولذلك فهو محدود دائماً في سلطاته وفي عمله، إذ لا يستطيع وضع دستور ولا إيقاف دستور ولا تعديل دستور، وذلك بسبب أنه ليس مفوضاً بذلك بل هو يمثل فقط. التفويض إذن يعبر عن مبدأ الهوية الديموقراطية أكثر من التمثيل.

المعنى الشعبي للقانون والسلطة التشريعية

في الانتخابات التشريعية يكون المجلس التشريعي منتخباً من الشعب، أو بمعنى آخر فإن كل الأنظمة الديموقراطية تنص على أن السلطة التشريعية يجب أن تكون منتخبة من الشعب، وهذا يعني أن القانون «هو» إرادة الشعب، أي أن القانون يكون في حالة هوية كاملة مع إرادة الشعب لأن السلطة التي تضع القانون منتخبة من الشعب. والسلطة التشريعية المنتخبة من الشعب هي التي تضمن هذه الهوية، أي تضمن أن ما يصدر من قوانين عن طريق هذه السلطة المنتخبة يتفق مع إرادة الشعب الذي انتخبها من البداية. وبالتالي فالهوية بين القانون وإرادة الشعب هي المسلمة التي يستند عليها أي نظام ديموقراطي بصرف النظر عن نوعه، أكان ليبرالياً أو شعبوياً^(٢). مبدأ الهوية إذن داخل في صميم العملية الإجرائية الديموقراطية ذاتها. هذه الهوية المبتغاة بين إرادة الشعب والقانون كان روسو قد نظر لها في البداية، ثم سيزر، خاصة في تناوله للسلطة التمثيلية وتوصيته بمجلس وطني أو جمعية وطنية أثناء الثورة الفرنسية^(٣).

(1) Schmitt, Constitutional Theory, p. 247.

(2) Schmitt, Constitutional Theory. Translated and ed. By Jeffrey Seitzer. (Durham/ London: Duke University Press, 2008), p.97 ff, 140 ff. Cf., Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 26.

(3) Joseph Sieyès: «What is the Third Estate», pp. 103 ff.

كما ينطوي توسيع قاعدة حق التصويت خلال القرن التاسع عشر على قصد أساسي وهو تحقيق أكبر قدر ممكن من الهوية بين الشعب والدولة. فنظم الحكم الأوروبية في ذلك العصر، وتحت ضغط من المطالبات الشعبية بمزيد من الديمقراطية والمشاركة، اضطرت إلى توسيع قاعدة التصويت وذلك كي تظهر بصورة أكثر ديمقراطية، لعلمها التام أن هوية الشعب والدولة هي ما يكمن تحت أي نظام ديمقراطي، ولعلمها كذلك بأن الديمقراطية في معناها الحقيقي هي السيادة الشعبية. لم تكن النظم السياسية الأوروبية ديمقراطية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بل كانت ليبرالية، واضطرت من جراء ثورات الشعوب الأوروبية وضغط الحركات الاشتراكية إلى توسيع حق التصويت وجعله يشمل كل الشعب بما فيه الطبقة العاملة. والمعنى الذي كان سائداً للديموقراطية آنذاك باعتبارها مشاركة الطبقات الشعبية في النظام السياسي كان هو الآخر يفترض الديمقراطية باعتبارها هوية الإرادة العامة والنظام السياسي^(١). ويقول شميت إن إشراك الشعب على نحو متزايد التوسع في العملية الانتخابية كان يستند على سلسلة من الهويات: «ينتمي إلى هذه السلسلة، هوية المحكومين والحكام، وهوية الشعب وممثليه في البرلمان، وهوية الدولة والقانون، وأخيراً هوية بين الكم (الأغلبية العددية) والكيف (عدالة القوانين)»^(٢)، بحيث تكون القوانين أكثر عدلاً عندما تكون صادرة عن أغلبية عددية أكبر من الناهبين.

ويقول شميت إن هذه الهوية الديمقراطية يمكن أن تعبر عن نفسها بأي طريقة كانت وهي ليست مقيدة بطريقة خاصة أو بأسلوب معين^(٣). بمعنى أنه إذا فرضنا على الهوية الديمقراطية أن تتقيد بشكل واحد فقط وهو الشكل البرلماني لكان معنى ذلك أننا حذفنا أي شكل آخر من الهوية أو التماهي بين الشعب ونظام الحكم وسحبنا منه الشرعية، ولخصرنا الديمقراطية في أحد أشكالها التاريخية المحدودة وهو الشكل البرلماني الذي يتم اختزاله في الصندوق الانتخابي، ولقلنا إن الشعب ليس من حقه أن يكشف عن إرادته إلا بصندوق الانتخابات، وهو ما يسمى حالياً «حكم الصندوق» أو الصندوقراطية Boxocracy. هذا التقييد لإرادة الشعب بالآليات الانتخابية على النمط الليبرالي، الصندوقي التمثيلي، هو خصم

(1) C. B. Macpherson, The Real World of Democracy. (Toronto: The House of Anansi Press, 2006; Lectures delivered 1965), pp. 12-16.

(2) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 26.

(3) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 27.

من السيادة الشعبية التي من حقها أن تعبر عن نفسها بأي طريقة أخرى تختارها غير الصندوق الانتخابي، مثل الثورة أو آليات الديمقراطية المباشرة مثل المجالس الشعبية^(١)، أو الحكم الذاتي المدرج في هيئات تمثيلية هيراركية، إلخ.

الهوية الديمقراطية والديكتاتورية

مبدأ الهوية الديمقراطية يمكن أن يعبر عن نفسه بانتخاب الشعب هيئة تمثيلية مكونة من مئات الأعضاء، وهو البرلمان، كما يمكن أن يعبر عن نفسه بانتخاب شخص واحد فقط يمنحه سلطات تشريعية وتنفيذية واسعة. الديكتاتورية إذن ليست متناقضة أبداً مع الديمقراطية ولا مع مبدأ الهوية والسيادة الشعبية عند شमित، بل هي في بعض الحالات الاستثنائية تكون هي الطريقة الوحيدة للتعبير عن إرادة الشعب والأداة الأنسب لتنفيذ إرادته. ويقول شमित إنه إذا كانت الديكتاتورية هي الحق المطلق في إملاء القوانين dictate، فإن الشعب حسب أي نظرية ديمقراطية هو من له هذا الحق المطلق، هو الديكتاتور الحقيقي. الديمقراطية هي ديكتاتورية الشعب. وإذا أراد هذا الشعب منح حقه الديكتاتوري هذا في وضع القوانين لشخص واحد ينوب عنه، فهذا من حقه، ولن تكون الديكتاتورية المنتخبة من الشعب متناقضة أبداً مع إرادة هذا الشعب ومع سيادته الشعبية، بل ربما تكون هي الوحيدة المعبرة عن الإرادة الشعبية والسيادة الشعبية في بعض الحالات الاستثنائية، لكن الفاصلة والحاسمة في تاريخ أي شعب، خاصة الثورات^(٢). لقد كانت الجمعية الوطنية الفرنسية أثناء الثورة الفرنسية تمتلك هذا الحق على أساس تمثيلها للسيادة الشعبية، وكانت تمتلك أيضاً السلطة التنفيذية المطلقة التي من ضمن حقوقها منح سلطات تنفيذية واسعة لمفوضين تختارهم لإنجاز مهام معينة أو لاتخاذ إجراءات ضرورية للحفاظ على الجمهورية^(٣). ويجب الانتباه هنا إلى أن الحالة الاستثنائية التي يقصدها شमित والتي تمكن الشعب من اختيار هيئة أو مجلس أو جمعية أو حتى شخص يمثله بصلاحيات تشريعية وتنفيذية واسعة، ليست كما يدل عليه المعنى

(1) C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*. (Oxford/ New York/ Toronto: Oxford University Press, 1977), pp. 108-115.

(2) Negri, Antonio, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*, pp. 10-14, 20-24.

(3) Carl Schmitt, *Dictatorship. From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle*. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. (Cambridge and Malden: Polity Press, 2014), pp. 132 ff.

الحرفي للحالة الاستثنائية؛ فهذه الحالة إذا كانت حالة ثورة فلن تكون استثناءً، بل ستكون اللحظة التأسيسية لنظام ودستور جديد، وهي لن تكون استثنائية إلا من جهة استثنائية اللحظة التأسيسية، فهي استثنائية لكونها تأسيسية ولا تتكرر^(١). اللحظة التأسيسية المصاحبة لثورة تريد وضع نظام ودستور جديد هي لحظة استثنائية، لأنها نادرة الحدوث في تاريخ الأمم، وغير متكررة كثيراً، ويمكن ألا تتكرر على الإطلاق إذا لم يقم الشعب بثورة أخرى غير ثورته الأولى كما في حالة الولايات المتحدة التي لم تعرف في تاريخها إلا ثورة واحدة ونظاماً سياسياً ودستوراً واحداً منذ تأسيسها.

وبما أن الشعب هو القوة التأسيسية، فإن فعل هذه القوة يظهر عند انهيار نظام قديم وإبطال دستوره بثورة ووضع نظام ودستور جديد. القوة التأسيسية للشعب لا تظهر بكاملها ووضوحها إلا في ثورة تنشيء نظاماً جديداً^(٢)؛ ولهذا السبب فإن السلطة الديكتاتورية دائماً ما تظهر عشية كل ثورة. فديكتاتورية كرومويل قامت على أساس الثورة الإنجليزية، وديكتاتورية الجمعية الوطنية كانت نتاجاً للثورة الفرنسية، وديكتاتورية المجلس العسكري المصري، أي حيازته للسلطين التشريعية والتنفيذية، كانت نتاجاً لأحداث ٢٥ يناير، والمجلس الثوري الأمريكي الذي وضع للولايات المتحدة نظامها السياسي ودستورها القائم حتى الآن كان مجلساً ديكتاتورياً، أي بصلاحيات مطلقة تأسيسية وتشريعية وتنفيذية. صحيح أن اللحظة الاستثنائية التي تجعل من مجلس أو جمعية ما ديكتاتوراً نادرة في حياة الشعوب، إلا أنها هي اللحظة التأسيسية الأولى التي لا تتكرر، والتي تضع نظاماً ودستوراً يعمل بتلقائية حسب منطقته الداخلي دون تدخل من سلطة ما بعد ذلك، وبعد أن تستقر الدولة وتصل إلى الحالة العادية المعيارية التي يكون الدستور والقانون فيها يعملان بتلقائية.

الديموقراطية والإرادة الحرة

وفي سياق العملية الديمقراطية ذاتها، يواجه مبدأ الهوية إشكالية عويصة. فإذا كانت الديمقراطية تعني إرادة الشعب، فكيف ستُحدّد هذه الإرادة؟ ومن الذي سيكون من حقه تحديد إرادة الشعب؟ الإجابة المنطقية المباشرة على هذا السؤال هي أن الشعب هو الذي يحدد

(1) Ibid: pp. 123-124.

(2) Negri, Antonio, *Insurgencies*, pp. 23-24.

إرادته بنفسه. لكن الشعب يمكن أن يتم خداعه وتزييف وعيه، ويمكن أن يتم التلاعب بإرادته عن طريق استمالة الشعب بالوعود أو بالدين أو بالرشاوى الانتخابية. فمن طريق البروباجاندا والزعماء الديماجوجيين يمكن خداع الشعب بسهولة، وتقوم وسائل الإعلام بذلك حالياً. وبالتالي فالشعب الذي يكون من حقه أن يحدد إرادته بنفسه يجب أن يكون حراً وواعياً ومُسيّساً من البداية. لكن كيف نطبق الديمقراطية في شعب غير ديمقراطي من الأصل؟ إذا كان أمامنا شعب لا يؤمن الديمقراطية ولا يعرف ما هي والذي ينقصه الوعي السياسي ويفتقد الحرية، ليست له إرادة حرة، لأن ما يسمى بالإرادة الشعبية التي هي أساس الديمقراطية يجب أن تكون إرادة حرة من الأصل. أما الشعب المستبد الذليل المسيطر عليه من قوى غريبة عنه فليس حراً، وبالتالي لا يمكن أن نقول عنه أنه يمتلك إرادة شعبية، ولا يمكن أن يكون ديمقراطياً. ولذلك فكي تكون هناك إرادة شعبية من الأصل، يجب تحرير الشعب أولاً وتخليصه مما كل ما يكبل إرادته من قوى اقتصادية أو مذهبية أو استعمارية. وهذه هي المهمة الأولى الملقاة على عاتق أي سلطة سياسية تريد لشعبها أن يكون حراً بإرادة حرة، وهي تخليصه من كل ما يهيمن عليه. فالشرط القبلي الضروري للديموقراطية هو تخليص الشعب من غط الهيمنة السائد في كل عصر، وغط الهيمنة السائد في عصرنا هو الهيمنة الأمريكية، والتخلص منها هو شرط الديمقراطية. لكن يقدم الليبراليون أنفسهم على أنهم هم الذين سيعلمون الشعب الديمقراطية، لكنني أعتقد أنهم لا يفهمون ما هي الديمقراطية، كما أنهم لا يستطيعون أن يعلموا الشعب أي شيء. الأمر يتوقف على تشكيل الإرادة الشعبية من الأصل، ولا يقدر أحد على هذه المهمة سوى سلطة سياسية وطنية.

التبرير الشعبي للديكتاتورية

إن المبرر الأصلي للحكم البرلماني مبرر تقني؛ هذا المبرر التقني يمكن استخدامه وبنفس المنطق لتبرير الديكتاتورية الشعبية. فلأن الشعب لا يستطيع الاجتماع في مكان واحد ليقرر مصيره ويحكم نفسه، فقد استدعت الضرورة وجود ممثلين لهذا الشعب عددهم قليل، ينوبون عنه في الاجتماع التشريعي وفي الحكم. لكن نفس هذا المبرر التقني يمكن أن يبرر وجود ممثل واحد للشعب ينوب عنه نظراً لنفس الضرورة ولنفس الاستحالة السابقة؛ فإذا استحال اجتماع عدد يبلغ ٤٠٠ أو أكثر من ممثلي الشعب في مكان واحد، وإذا تحقق هذا الاجتماع ولم يسفر

عن حل المشكلة القائمة أو التعامل مع الأزمة الطارئة ولم تتحقق الإرادة الشعبية من هذا الاجتماع، فمن الضروري أن توضع السلطات في يد فرد واحد يكون مفوضاً من الشعب لاتخاذ القرارات الحاسمة في الحالة الاستثنائية؛ كما يمكن أن يسلم المجلس النيابي المنتخب من الشعب سلطاته لشخص مفوض يمنحه سلطات غير مقيدة لإنقاذ الدولة. إن الديكتاتورية لا تتناقض أبداً مع مبدأ الحكم النيابي^(١)، لأن هذا المبدأ يقوم على إنابة عدد من الأفراد عن الشعب في التشريع والحكم، وما يقوم به هذا العدد من الأفراد يمكن أن يقوم به فرد واحد، فسيكون هو الآخر نائباً عن الشعب، بل إن هذا الفرد الواحد يمكن أن يعبر عن إرادة الشعب بأفضل من تعبير عدد الأربعمائة نائب أو أكثر. كما أن الحكم النيابي يمكن أن يتطور تلقائياً ومن داخله بفعل الأزمات إلى تفويض سلطاته كلها لمفوض بصلاحيات واسعة مطلقة.

استقلال البرلمان عن الرقابة الشعبية

في النظم البرلمانية يكون البرلمان مستقلاً عن الشعب الذي انتخبه وغير قابل للاستدعاء؛ فالشعب الذي اختار نوابه ليس من حقه استدعاءهم لمراجعتهم أو محاسبتهم، ويكون عقابهم الشعبي الوحيد هو عدم انتخابهم مرة أخرى في الدورة البرلمانية التالية، وهو عقاب هزيل لا يجدي. ويتمتع النواب بحصانة برلمانية، حصانة ضد أشياء كثيرة منها المساءلة الشعبية نفسها. أما الحكومة المنبثقة عن هذا البرلمان فهي وحدها الخاضعة للاستدعاء والاستجواب والحساب، بل وسحب الثقة أيضاً، لكن من قبل البرلمان نفسه لا من قبل الشعب. البرلمان إذن يحمي الحكومة من الرقابة الشعبية والمساءلة الشعبية، ومن العزل الشعبي أيضاً. من حق البرلمان وحده مساءلة الحكومة واستجوابها، لكن هل من حق الشعب استدعاء البرلمان واستجوابه ومحاسبته وسحب الثقة منه؟ لا. هذه إذن هي ديكتاتورية البرلمان. طوال الفترة البرلمانية يكون البرلمان مستقلاً عن الشعب وغير قابل للمحاسبة وغير قابل للعزل، متمتعاً بحصانة، وهي حصانة من الشعب نفسه. ولذلك فالحكم البرلماني ليس حكماً شعبياً بالضرورة ومن الأصل، بل يمكن أن يكون مضاداً للحكم الشعبي ولبدأ السيادة الشعبية، أي مضاداً للديموقراطية ذاتها. الحكم البرلماني هو حكم ليبرالي، والليبرالية ليست هي الديموقراطية. لقد كان من المفترض في الديموقراطية أن تكون هي السيادة الشعبية، لكن الحكم البرلماني محصن

(1) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 34.

ضد هذه السيادة الشعبية. لكن هل يقف الشعب مكتوف الأيدي تجاه برلمان لا يريد؟ لا. إن برلماناً لا يريد الشعب ويعمل ضد صالح الشعب ومحضن ضد هذا الشعب نفسه يمكن للشعب حله بفعل شعبي رافض يستعيد به الشعب سلطاته المسلوقة منه، أي بثورة. وغالباً ما تكون الثورة الشعبية على حكم برلماني غير شعبي هي أوضح تعبير عن الديمقراطية؛ وقد كان من أسباب ثورة ٢٥ يناير تزوير انتخابات مجلس الشعب سنة ٢٠١٠.

استخدام الفصل بين السلطات ضد الإرادة الشعبية

يقول شميت إن الفصل بين السلطات، وخاصة التقسيم الثلاثي لها إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية، مع الفكرة القائلة إن سلطة الدولة لا يجب أن تتجمع في نقطة واحدة، هو النقيض التام للمفهوم الديمقراطي للهوية^(١). ذلك لأن مبدأ الهوية بين الدولة والشعب، أو الحكم والمحكومين، يفترض ضرورة أن تكون الدولة هي التعبير السياسي عن الإرادة العامة للشعب، أو أن تكون هي ذاتها الشعب وهو في الحكم. ولما كان الشعب كياناً واحداً موحداً ويتصف بهوية سياسية واحدة، ولما كان هو مصدر السلطات، فإن مبدأ الفصل بين السلطات مضاد لهذه الهوية السياسية الواحدة؛ إذ هو يفصل بين ما هو متحد من الأصل، ويميز بين عناصر هوية واحدة. فالشعب هو المشرع وهو المنفذ وهو القاضي الأعلى، هو الحاكم الحقيقي على ذاته والذي يمد ذاته بقوانينه المناسبة له. أما عندما يتم الفصل بين إرادة الشعب الواحدة وتوزيعها على سلطات متميزة تفصل بينها حدود وتوضع عليها قيود، فإن مبدأ الهوية الديمقراطي يتم العصف به. إن مبدأ الفصل بين السلطات يمكن أن يكون مضاداً لمبدأ السيادة الشعبية، والدليل على ذلك أنه عقب كل ثورة يتم وضع كل السلطات في يد هيئة أو جمعية تمثل الشعب كله بجميع سلطاته، أي يتم تعطيل مبدأ الفصل بين السلطات. ففي استعادة الشعب لسلطاته بثورة، يتم تركيز هذه السلطات في يد من يمثل الشعب كله، لحين وضع دستور جديد يعيد تفعيل مبدأ الفصل بين السلطات. في الثورات الشعبية تتم تنحية مبدأ الفصل بين السلطات، لأن الشعب الذي هو مصدر السلطات قد ظهر على المسرح وأخذ زمام الفعل واسترجع سلطاته المسلوقة منه وركزها في يد من يمثله.

(1) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 36.

التناقض بين حرية التعبير عن الرأي والاقتراع السري

يشير شмит إلى تناقض آخر بين الليبرالية والديموقراطية، وهو بين حرية التعبير عن الرأي والاقتراع السري^(١). فلما كان الشعب حراً في التعبير عن رأيه، أي عن إرادته العامة السياسية، فإن هذه الحرية من طبيعتها أن تكون علنية؛ فالحق في التعبير ينطوي على الحق في التعبير «العلني». وإذا ما تم حصر هذا الحق في التعبير الخاص عن الرأي في مجالات خاصة، فسوف تكون حرية التعبير منقوصة. لا يكون التعبير عن الرأي حراً على الحقيقة ولا يكون حقاً من حقوق الشعب الأصلية إلا إذا كان علنياً. لكن المبدأ الاقتراعي في النظم الليبرالية يقوم على السرية، وبذلك يتحول الحق العام في التعبير إلى حق خاص، ويتحول العلني والعيني إلى السري والغُفْل. وبذلك تحول الليبرالية إرادة الشعب إلى اختيار وتفضيل فردي، وتعمل على تفتيت هذه الإرادة الشعبية العامة إلى مجموع حسابي لعدد من الآراء، وتحول الإرادة will إلى رأي opinion، أي إلى وجهة نظر شخصية وموقف فردي.

تواجه الليبرالية ما تسميه الجمع بين السلطات بحجة أن من يشرع القوانين إذا كان هو نفسه الذي ينفذها أو إذا كان الذي ينفذ القوانين هو الذي يضعها، فسوف يؤدي ذلك إلى الفساد والانحراف وإساءة استخدام السلطة^(٢). لكن ما تتغافل عنه الليبرالية في هذه الحجة هو أن الديمقراطية في حقيقتها تستند على مبدأ أن الشعب هو مصدر السلطات، أي أنه هو المشرع الأصيل والمنفذ الأصيل والقاضي الأصلي، وما القائمون على السلطات المختلفة سوى ممثلين ونواب لهذا الشعب ويمارسون سلطاتهم باسم هذا الشعب واستناداً على شرعية من هذا الشعب. وبالتالي فإن ما تنتظر إليه الليبرالية على أنه جمع بين السلطات لا يؤدي بالضرورة إلى الفساد والانحراف والديكتاتورية، لأن السلطات مجموعة من الأصل في الشعب.

إن حقيقة مبدأ الفصل بين السلطات أنه فصل بين القائمين على هذه السلطات، لا فصل بين السلطات نفسها. لكن هذا هو ما تتغافل عنه الليبرالية، أو على افتراض حسن النية الساذج المعروف عن الليبرالية فهو عدم معرفة بحقيقة عالم السياسة. إن الهوية الديمقراطية تتضمن أشياء كثيرة على رأسها هوية التشريع والتنفيذ، أي هوية الشعب باعتباره مشرعاً مع الشعب

(1) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 39.

(2) Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, p. 41.

باعتباره منفذاً ومع الشعب باعتباره قاضياً أعلى. هذه الهوية هي التي يتم التعبير عنها بلغة السياسة في مصطلح الشرعية Legitimacy. فكل السلطات تجد شرعيتها من الشعب، لسبب بسيط وهو أن القائمين على السلطة يمارسونها باسم الشعب، لأن الشعب هو مصدر شرعيتهم. ويظهر أثر هذه الهوية في العملية السياسية نفسها؛ فالقانون يصدر «باسم» الشعب، ويتم تنفيذه باسم الشعب أيضاً. وبالتالي فإن الجمع بين السلطات لا يتناقض أبداً مع الديمقراطية، طالما كان هذا الجمع مطلباً شعبياً، إذ يمكن أن يكون هو التعبير الأكمل والأنقى عن السيادة الشعبية الديمقراطية. لكن لما كانت الدساتير الغربية أو التي على النمط الغربي كلها قائمة على مبدأ الفصل بين السلطات، وهو مبدأ ليبرالي كما رأينا وليس مبدأ ديمقراطياً، فقد نظرت الليبرالية إلى تعطيل هذا المبدأ بالجمع بين السلطات أو تركيزها على أنه هو الديكتاتورية والاستبداد، وبالتالي على أنه خروج عن الدستور. وهكذا تصير الديكتاتورية لدى الليبرالية غير دستورية ومضادة للحكم الدستوري. لكن الحقيقة التي تخفيها الليبرالية هي أن الديمقراطية الحقيقية هي ديكتاتورية الشعب. فلما كانت الديكتاتورية Dictatorship في معناها القانوني الروماني الأصلي هي السلطة المطلقة غير المقيدة في إملاء القوانين dictate وفي تنفيذها دون وسيط بين الإملاء والتنفيذ، ولما كان الشعب هو الذي يملئ قوانينه بنفسه وهو الذي يعطي شرعية للسلطة التي تنفذ هذه القوانين، فإن الشعب هو المالك الأصلي لحق إملاء القوانين وتنفيذها، أي هو الديكتاتور. تكره الليبرالية الديكتاتورية في حين أن الديمقراطية هي ديكتاتورية الشعب. وإذا أراد الشعب وضع كل حقوقه الأصلية في التشريع والحكم، ووضع أي حق من حقوق السيادة التي هو مصدرها ومنبعها الأصلي في يد شخص أو هيئة أو مجلس أو جمعية وطنية شعبية، فلن يكون هذا متناقضاً أبداً مع الديمقراطية باعتبارها هي السيادة الشعبية؛ بل يمكن أن يكون تفويض الشعب لسلطاته السيادية إلى شخص يمثله هو أعلى وأكمل تعبير عن الديمقراطية، والتوكيد الأنقى لهوية الحاكم والمحكوم.

المعنى الشعبوي للدستور

هناك معنيان للدستور: الدستور بالمعنى الديمقراطي الشعبي السياسي، والدستور بالمعنى القانوني الإجرائي الليبرالي^(١). ويظهر مبدأ الهوية الديمقراطية في المعنى الأول للدستور.

(١) عمل شमित على تعميق الفروق بين هذين المعنيين إلى الحدود القصوى في كتابه «القانونية والشرعية»:

فالدستور وفق هذا المعنى الأول هو تعبير عن إرادة الشعب، وعن أن شعباً ما قد منح ذاته نظامه السياسي. الدستور إذن هو الصيغة التوكيدية الإقرارية التي تعبر عن هوية الشعب والدولة^(١). كان هذا هو المعنى الأصلي للدستور في الثورات الأوروبية وخاصة الثورة الفرنسية، لكن القوى البورجوازية عملت على الالتفاف حول هذا المعنى الشعبي الأصلي للدستور باعتباره معبراً عن السيادة الشعبية، وباعتبار فعل تأسيس الدستور فعلاً شعبوياً populist أصيلاً، بإدخال المبدأ الليبرالي في الفصل بين السلطات، والمعيار الليبرالي في الحقوق الفردية؛ فصار الدستور من جراء ذلك مفتتاً للإرادة العامة التي لم يُسمح لها بأن تجتمع في اتحاد السلطات المستمدة في الأصل من الشعب، وضامناً لمجرد حقوق فردية، وتم تفتيت الشعب إلى أفراد وصارت الحقوق حقوقاً فردية لا حقوقاً اجتماعية شعبية^(٢). تضمن النظم الليبرالية الغربية حقوقاً فردية لا حقوقاً اجتماعية. فهي تحافظ على حرمة الفرد وملكيته الخاصة وحريته في العقيدة والفكر والتعبير؛ لكن بمجرد ما أن تتحول الحقوق الفردية إلى حقوق اجتماعية في الإضراب والتظاهر والتجمع الشعبي حتى تواجه تلك النظم هذه الحقوق بشراسة، مثلما فعلت أمريكا مع حركة وول ستريت.

إن وضع الدستور هو تعبير عن الوعي الذاتي والهوية السياسية لشعب ما، ويضرب شमित مثلاً على هذا من الثورة الفرنسية. يقول شमित مستفيداً من توكفيل إن النظام القديم للدولة الفرنسية السابق على الثورة قد عمل على تركيز السلطات وعلى المركزية التي أدت إلى تشكيل هوية واحدة للشعب الفرنسي. هذه الهوية التي سبق تكونها اندلاع الثورة كانت من أهم أسباب الوعي الذاتي السياسي للشعب الفرنسي، ذلك الوعي السياسي الذي مكن الشعب الفرنسي من وضع دستور ديمقراطي جديد بعد الثورة. الثورة الفرنسية هي النموذج المثالي لشमित.

= Schmitt, Legality and Legitimacy. Translated by Jeffrey Seitzer. (Durham and London: Duke University Press, 2004).

(1) Schmitt, Constitutional Theory, pp. 59ff, 97ff.

(2) Cf. C.B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke. (Oxford: Oxford University Press, 1962); Macpherson, Democratic Theory: Essays in Retrieval. (Ontario: Oxford University Press, 2012, first published 1973), pp. 39 ff.

التمثيل في مقابل الحضور

يلعب شमित على مفهومي التمثيل re-present، والحضور present. الديمقراطية الشعبية تفترض شعباً حاضراً present، لا شعباً يمثله كيان آخر re-present. والشعب يكون حاضراً في المجال العام، في الشارع، في حالة الثورات والمسيرات المليونية والتجمعات الشعبية والمظاهرات والإضرابات. أما التمثيل فهو يفترض شعباً غائباً غير حاضر بنفسه لتمثيل نفسه بنفسه. والشعب لا يمكن أن يُمثل^(١)، بل هو يحضر وحسب. ذلك لأن التمثيل لا يمكن أبداً أن يكون الشعب كله، بل لقطاع منه أو لمصلحة جزئية خاصة. إن الفعل السياسي الأصلي والأصيل الذي يقوم به الشعب هو الحضور المباشر أمام سلطة ما، وهو يحضر أمامها إما لكي تنفذ إرادته أو ليعزلها إذا لم تنفذ إرادته. فالشعب كما قلنا لا يناقش بل يأمر وحسب. إن الحضور الحقيقي للشعب يكون أمام من ينفذ إرادته لا أمام من يمثله. إن العلاقة الديمقراطية الحقيقية هي بين شعب حاضر وقائد ينفذ ما يأمر به الشعب دون أي وسيط آخر. هذا القائد لا يكون ممثلاً للشعب بل مفوضاً من الشعب، وهو مفوض بأي شيء يفوضه فيه الشعب، فالتفويض الشعبي بلا حدود. يعود شमित بذلك إلى المعنى اليوناني الأصلي للديموقراطية المباشرة.

أما التمثيل كما يمارس في النظم الليبرالية الغربية فهو في حقيقته ليس تمثيلاً للشعب، بل تمثيل لمصالح قطاعية، اقتصادية وإقليمية وحزبية. إن النائب البرلماني ليس ممثلاً للشعب بل هو ممثل لحزبه إذا كان منتصباً لحزب، أو ممثلاً لتيار سياسي ما؛ وهذه الحالة بذلك هي تمثيل مضاعف re-represent، فهو يمثل التيار السياسي الذي يمثل قطاعاً من المجتمع، أو يمثل الحزب الذي يمثل أعضائه، وهذا التمثيل المضاعف يضعف العلاقة التمثيلية الأصلية التي من المفترض أن تكون بين النائب ومن انتخبه. أما الديمقراطية الحقيقية فهي لا تقوم على التمثيل بل على التفويض، لا تقوم على الصندوق الانتخابي بل على حضور الشعب بنفسه أمام من يفوضه هذا الشعب. الصندوق الانتخابي سري وغفل ولاشخصي وفردى ونتيجته مجموع حسابي لاختيارات فردية، أما الديمقراطية فهي العلنية والعينية الموجودة في تجمع شخصي للشعب في الشارع، وهي حضور شخصي بين الشعب والسلطة الشعبية الممثلة في قائد شعبي، في علنية وصراحة ومباشرة وانفتاح، دون وسائط. إن أي التفاف حول هذا المعنى الأصلي للديموقراطية ينقص منها

(١) وهي فكرة روسو الشهيرة في كتابه "العقد الاجتماعي" والتي لم ينتبه إليها الليبراليون.

ويسحب من رصيدها ويحيدها ويمكن أن يكون نفيًا لها. وإذا كانت هذه هي الديكتاتورية، فإن الديمقراطية هي ديكتاتورية الشعب.

يقول شميت: «إن الأمة حاضرة present. وهي لذلك ليست في حاجة إلى أن تُمثَّل re-presented، ولا يمكن أن يمثلها أحد غير ذاتها [باعتبارها أمة]»^(١)؛ ولذلك فالتمثيل لا يمكن أن يكون لأمة بأكملها، بل لقطاع منها. فالتمثيل دائماً ما يكون قطاعياً جزئياً. حتى البرلمان في مجموعه وباعتباره هيئة لا يمكن أن يمثل الأمة كلها وفي جوهرها العيني، ولا يمكن أن يحل محلها، ولا يمكن أن يغيبها ويحضر هو بدلاً منها. إن الحضور العيني والشخصي للشعب أقوى من العلاقة «التمثيلية» الهزيلة التي يجسدها البرلمان، التي هي في حقيقتها «تمثيلية»، أي مسرحية كبيرة.

محاولة شميت التخفيف من حدة المواجهة بين التمثيل والهوية

لكن لا ينحي شميت مبدأ التمثيل نهائياً، بل يقصد التأكيد على أن كل دولة تعتمد على مبدأي التمثيل والهوية معاً وفي الوقت نفسه، على الرغم من تقابلهما. إنهما متقابلان على طريقة التقابل الأرسطي، أي ليسا متناقضين. ولذلك فهما متكاملان ويمثلان طريقتين متقابلتين لتشكيل الوحدة السياسية للأمة. ففي الحالة القصوى المثالية التي يكون فيها كل مواطني الدولة حاضرين ومجتمعين معاً كما في الديمقراطيات القديمة، أو ديمقراطيات المدن الأوروبية والأمريكية ذات الحكم الذاتي في مطلع العصر الحديث وحتى القرن التاسع عشر^(٢)، فإن مبدأ التمثيل لا يختفي تماماً كما يبدو للوهلة الأولى؛ ذلك لأن هذا التجمع ليس لكل الشعب بل لمن له حق التصويت من المواطنين البالغين، واستبعاد الأطفال، بل والنساء في بعض الأحيان. وفي هذه الحالة فإن الديمقراطية المباشرة تنطوي على عنصر تمثيلي؛ فهؤلاء المجتمعون من المواطنين يمثلون الوحدة السياسية للأمة لا مجرد أنفسهم باعتبارهم مواطنين لهم حق التصويت. أما في الحالة التمثيلية القصوى وهي الحالة البرلمانية الخالصة، فإن مبدأ الهوية أيضاً لا يختفي، ذلك لأن كل الدساتير تنص على أن النواب في البرلمان هم نواب الشعب كله.

(1) Schmitt, Constitutional Theory, p. 239.

(2) Peter Kropotkin, The Conquest of Bread and Other Writings. (Cambridge University Press, 1995), pp. 36 ff.

ويمثلون الأمة بأسرها، وكل واحد منهم يمثل الأمة ويتحدث باسمها، وبعض الدساتير مثل دستور فايمار^(١) الذي يستشهد به شमित كثيراً ينص على أن نواب البرلمان هم مفوضو الشعب (المادة ٢١)^(٢). لكن وفوق كل ذلك فإن الهوية السياسية تظهر بصورة أوضح في الاستفتاء الشعبي، حيث لا يختار الشعب شخصاً، بل يوافق على قرار أو يرفضه. وهنا يزول عنصر السرية الذي للصندوق الانتخابي.

يتحدث شमित عن «تخوم» الهوية الديمقراطية boundary، ويقصد بها أن الهوية الديمقراطية الكاملة لا يمكن تحقيقها بالكامل في الدولة الحديثة، ولذلك لا غنى عن مبدأ التمثيل، الذي هو نفسه لديه تخومه^(٣). لا يتحدث شमित عن حدود limits بل عن تخوم، والتخوم قابلة للتوسع والامتداد، في حين أن الحد نهائي ولا يمكن تخطيه. وقد حاول ماكفيرسون توسيع تخوم الهوية الديمقراطية بتركيزه على مستويات تمثيلية أخرى في تجارب لاغربية عديدة مثل السوفييتات والمجالس الشعبية. توكفيل أيضاً كان قد حاول التأكيد على الديمقراطية باعتبارها حكماً ذاتياً ينشأ تلقائياً من حكم المدن الناشئة في أمريكا الشمالية وذلك في كتابه «الديموقراطية في أمريكا» عندما تحدث عن الديمقراطية الطبيعية والتلقائية للمدن الأمريكية، وهي تجربة سرعان ما انتهت بقدوم المجتمع الجباهيري، وكانت منشأ الديمقراطية في بدايتها فقط لا في تطوراتها اللاحقة. والملاحظ أن توكفيل كان يكتب عن أمريكا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر.

مبدأ الهوية والتمثيل هما الأساسان المتقابلان اللذان يؤسسان للدولة باعتبارها الوحدة السياسية لشعب ما. الهوية تجد تعبيرها الأوضح في الثورة وفي جمعية وطنية، وفي استفتاء شعبي وفي دستور؛ أما التمثيل فهو المبدأ الحاكم للحكومة والمؤسس لها، ولذلك نقول «حكومة تمثيلية» representative government ولا نقول دولة تمثيلية representative state. فالحكومة تمثل الشعب، أما الدولة والدستور والمؤسسات الدستورية فهي لا تمثل الشعب بل هي تعبر عنه. أما الليبرالية فقد اختزلت الدولة والنظام السياسي والدستور في الحكومة، وأحلت مبدأ

(١) هو الدستور الذي تم وضعه لألمانيا سنة ١٩١٩ في مدينة فايمار التي شهدت اجتماع الجمعية التأسيسية بعد انهيار النظام الإمبراطوري وإعلان الجمهورية، وظل فعالاً حتى وصول هتلر إلى السلطة سنة ١٩٣٣

(2) Schmitt, Constitutional Theory, p. 240.

(3) Schmitt, Constitutional Theory, p. 241.

التمثيل محل مبدأ الهوية، وضاع مبدأ التعبير، وصارت الدولة ممثلة للشعب في حين أنها يجب أن تكون هي تعبير عن الشعب، أو أن تكون هي الشعب نفسه وهو يحكم إذا ما سرنا بمنطق الهوية الديمقراطية إلى نهايته. وقد وجد اختزال الدولة في الحكومة التعبير النظري عنه في كتاب جون لوك «رسالتان في الحكومة»، حيث حلت الحكومة التمثيلية لديه محل الدولة، وصارت السلطة التشريعية، أي البرلمان، هي جوهر الدولة ذاتها.

يذهب شميت إلى أن البورجوازية أثناء عملية وصولها إلى السلطة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قامت بالمواجهة القصوى بين مبدأي الهوية والتمثيل. في البداية قدمت البورجوازية نفسها على أنها هي الشعب، خاصة لدى سيزر في كتابه «ما هي الطبقة الثالثة؟»، وتحالفت مع الطبقات الشعبية، ثم حدث الانفصال بعد ذلك، وأثناء الثورة الفرنسية ذاتها. وفي القرن التاسع عشر واجهت البورجوازية كلاً من الملكية المطلقة والديموقراطية المطلقة معاً، وأحلت مبدأ التمثيل بالكامل محل مبدأ الهوية. هذه المواجهة التاريخية هي التي ورثها القرن العشرون وصارت ملازمة لكل تجارب الديمقراطية حتى الآن. ويقول شميت إن الديمقراطية التمثيلية تمثل حلاً وسطاً compromise بين المبدأ التمثيلي الأرستقراطي ومبدأ الهوية الديمقراطي^(١).

اقتراحات شميت بتوسيع مجال الهوية الديمقراطية في اتجاه لاسلطوي

قد يبدو من نظرية شميت في الهوية الديمقراطية أنها تنزع نحو السلطوية والديكتاتورية والدولة الشمولية، لكن بصرف النظر عن محاولات الرد على هذه الاتهامات، إلا أن شميت يبدو أنه كان على وعي بها، ولذلك حاول تقديم بعض الاقتراحات التي توضح هدفه الحقيقي وهو توسيع قاعدة الديمقراطية الشعبية وتحقيق أفضل لمبدأ الهوية في اتجاه مزيد من المشاركة الشعبية في الرقابة والإدارة والتشريع. تتلخص هذه المقترحات في:

(١) توسيع أقصى للحق التصويتي حتى يشمل الغالبية العظمى من الشعب، بتخفيض السن المسموح به للتصويت، إلى ١٦ سنة مثلاً. فالشعب المصري مثلاً يبلغ التسعين مليوناً، ومن له حق التصويت يبلغ ٥١ مليوناً، والعدد المثالي يجب أن يقترب من هذا المجموع الكلي للسكان.

(1) Schmitt, Constitutional Theory, pp. 249-252.

(٢) التوسيع الأقصى لطرق الانتخاب المباشر حتى يشمل انتخاب الوزراء والمحافظين والمديرين والإداريين، وزيادة عدد الدورات الانتخابية وإنقاص زمني لكل دورة، وإمكان استدعاء الموظفين المنتخبين أمام من انتخبهم، والحل السهل للهيئات المنتخبة، والعزل السريع المباشر لأي مسؤول أساء استخدام سلطته، بآليات شعبية لا بآليات قانونية.

(٣) أقصى توسيع ممكن لعملية اتخاذ القرار من قبل مواطني الدولة الذي لهم حق التصويت (التصويت الشعبي)، أي أن يكون التصويت على قرارات لا على أشخاص، وإنهاء احتكار الموظف العام لعملية اتخاذ القرار^(١).

(٤) التجنيد الإجباري

(٥) ضريبة تصاعدية، وحماية دستورية وقانونية من ديكتاتورية رأس المال.

(٦) رفع القيود عن التأهل للوظيفة.

(٧) الإقلال من السلطة التفويضية للموظف العام، كي لا يكون من حقه تفويض من يشاء دون الرجوع لمؤوسيه أو للمواطنين.

(٨) إدخال وتوسيع وظيفة المفوضين، وتساوهم مع الموظفين العموميين.

(٩) إزالة المواجهة بين التمثيل والهوية، بحيث يقترب التمثيل من التعبير عن مبدأ الهوية، أو بالأحرى إدخال مبدأ التعبير بينهما كحل وسط وكوسيط.

(١٠) وضع رئيس الدولة باعتباره حامياً للدستور وليس مجرد مطبق أو محترم للدستور والقانون. مع حق الرئيس في إيقاف البرلمان أو حله إذا استولت عليه قوة معادية للديموقراطية وتهدف الانقلاب عليها وعلى الدستور.

(١١) علاقة مباشرة بين الحكومة والمواطنين، عن طريق: (أ) زيادة الهيئات المنتخبة ذات الصلاحيات الإدارية وترتيبها تصاعدياً حتى تملأ الفراغ بين المواطنين والحكومة لكي تكون الحكومة منتخبة من هيئات منتخبة سابقة عليها. (ب) حق المواطنين في استدعاء البرلمان وأعضائه ومحاسبهم أمام هيئة منتخبة وسيطة بين المواطنين والبرلمان.

(١٢) التوسع في الحكم الذاتي للأحياء والمدن والمحافظات والمقاطعات^(١)، كي يكون القائمون على كل هذه القطاعات منتخبيين من الشعب.

خاتمة

في نظام ديمقراطي شعبي حقيقي، لا يمكن تمييز إرادة الدولة عن إرادة الشعب، ففي هذا النظام تكون الدولة هي الشعب والشعب هو الدولة. هذا هو المثال المطلق والنموذجي للهوية الديمقراطية. ولذلك يضحي المواطنون بحياتهم في الحروب التي تدخلها الدولة، لأن الدولة هي هم، هي أنفسهم والتجسيد الأعلى لإرادتهم، لا إرادتهم السياسية وحسب بل لإرادتهم في الحياة.

إن أي نظام يحقق هوية أصيلة لجزء من الشعب مفضل على البرلمان لأنه يكون بذلك ديمقراطية شعبية مباشرة وليست تمثيلية هزلية. والأمثلة على النظم المميزة لهذه الهوية الأصيلة هي ما لم يضعه شmitt، لكنها هي النقابة والاتحاد والمجالس المحلية والجمعيات التعاونية الإنتاجية والزراعية.

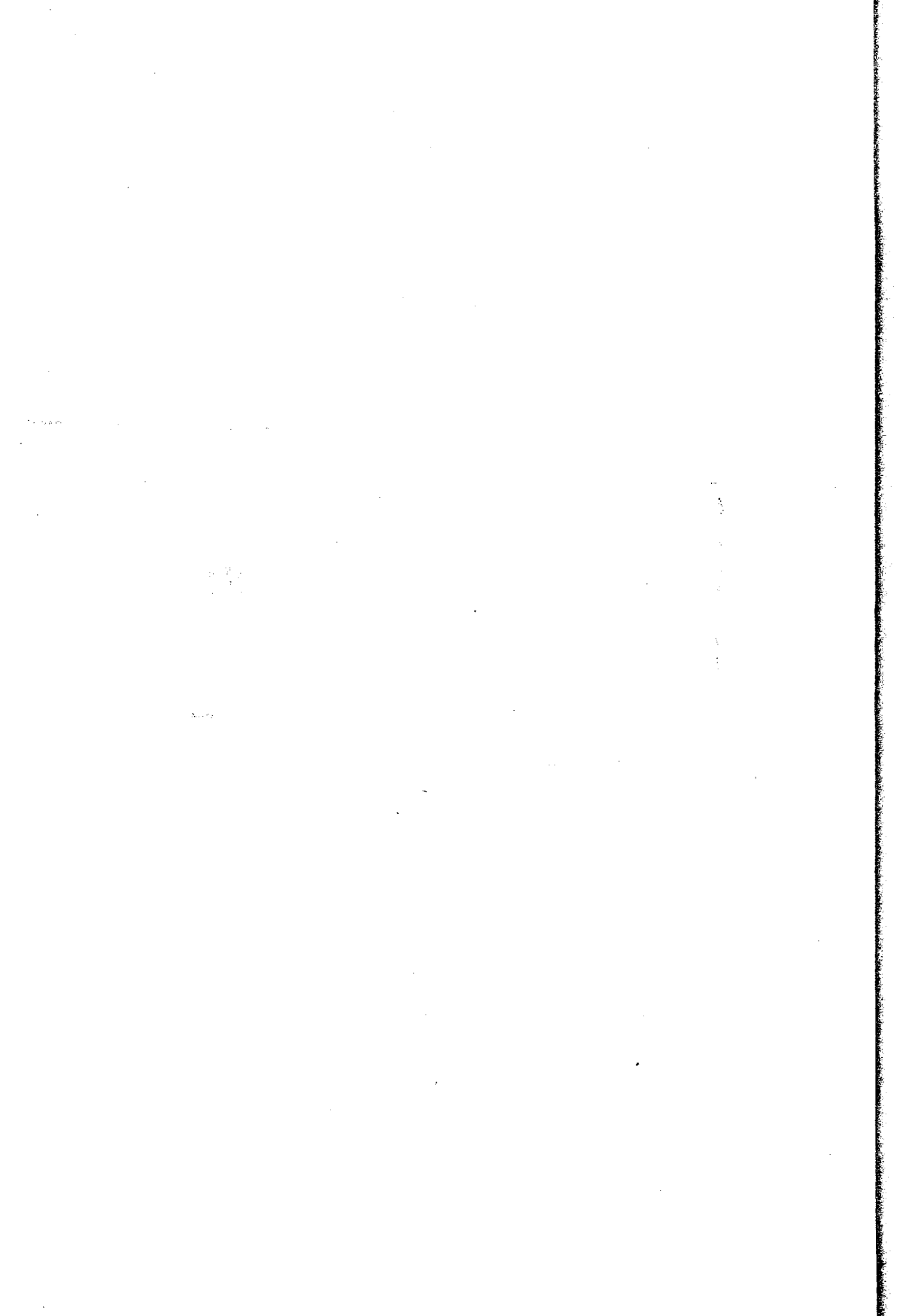
إذا ظهر هذا المعنى للديمقراطية الشعبوي على أنه مثالي لا يمكن تحقيقه في الواقع، فمعنى هذا أن الديمقراطية ذاتها ما هي إلا مثال كبير لا يمكن تحقيقها في الواقع. لكن المثالية التي يظهر بها هذا المعنى للديمقراطية ليست بسبب عيب في هذا المعنى، بل بسبب أن الواقع نفسه لا يتيح لهذا المعنى أن يتحقق، ويقذفه إلى عالم المثاليات.

المراجع

- Kropotkin, Peter, **The Conquest of Bread and Other Writings**. (Cambridge University Press, 1995),
- Macpherson, C. B., **The Real World of Democracy**. (Toronto: The House of Anansi Press, 2006; Lectures delivered 1965)
- -----, **The Life and Times of Liberal Democracy**. (Oxford/ New York/ Toronto: Oxford University Press, 1977)
- -----, **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**. (Oxford: Oxford University Press, 1962)
- -----, **Democratic Theory: Essays in Retrieval**. (Ontario: Oxford University Press, 2012, first published 1973)
- Negri, Antonio, **Insurgencies. Constituent Power and the Modern State**. Translated by Maurizio Boscagli. (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1999).
- Pufendorf, **The Political Writings of Samuel Pufendorf**. Edited by Craig L. Carr, translated by Michael J. Seidler. (New York: Oxford University Press, 1994)
- -----, **Dictatorship. From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle**. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. (Cambridge and Malden: Polity Press, 2014)
- -----, **Constitutional Theory**. Translated and ed. By Jeffrey Seitzer. (Durham/ London: Duke University Press, 2008)
- -----, **State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity** (1933). Edited and translated by Simon Draghici. (Corvallis: Plutarch Press, 2001)
- -----, **Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Translated by George Schwab. (Cambridge and London: MIT Press, 1985)
- Schmitt, **The Crisis of Parliamentary Democracy**. Translated by Ellen Kennedy. (Cambridge and London: MIT Press, 1985)

- Schmitt, *Legality and Legitimacy*. Translated by Jeffrey Seitzer. (Durham and London: Duke University Press, 2004)
- Sieyès, Emmanuel Joseph: «What is the Third Estate», in *Political Writings*. Translated by Michael Sonenscher. (Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 2003)

رابعاً: اجتهادات



الهوية اللغوية بين الصورة الداخلية للسان ورؤية العالم

د. مصطفى بلبولتي(*)

إن الاعتقاد السائد لدى كثير من الاتجاهات، وبخاصة الاتجاه المنطقي، هو أن اللغة نظام من العلامات يعكس العالم ويعبر عنه، وبالتالي فإن هذا العالم يكون سابقا عليها وواحدا في كل الحالات. ومعنى هذا أن كل اللغات بمقدورها أن تعبر عن هذا العالم بحيث تكون دلالاته واحدة في جميعها. وليس لتعدد اللغات إذن، أي مفعول في تحديد الكيفية التي ندرك بها العالم. فوظيفة اللغة - وفق هذا المنظور - وظيفة تصويرية تعبيرية؛ إنها وسيلة للتعبير والتواصل ووصف العالم. ويترتب على هذا أن اللغة بمقولاتها ليست سوى انعكاس لنظام الأشياء كما هي عليه في الواقع، أي إن هناك أسبقية لعالم الأشياء على عالم اللغة. وقد يبدو هذا التصور بديهيا وطبيعيا إلى حد أنه من الصعوبة بمكان وضعه محل تساؤل.

لكن الدراسات اللغوية الحديثة أفرزت بعض المساءلات التي زعزعت هذا الاعتقاد، مساءلات كان مدارها إعادة طرح إشكالية علاقة اللغة بالواقع وبالفكر وبروح الأمة التي تتكلمها وبذهنيتها.

لقد وجد الدرس اللغوي نفسه في هذه الحقبة أمام منعطف جديد، لم تعد فيه اللغة مجرد وسيلة للتعبير، بل أصبح ينظر إليها باعتبارها مستودعا للفكر وصورة له كما يذهب إلى ذلك «هردر»، فنحن لا نفكر داخل اللغة فحسب، بل بها أيضا، وبالتالي فإن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم^(١).

ويلزم عن هذا التصور الثوري لوظيفة اللغة، أن اختلاف اللغات وتنوعها ليس مجرد

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف ت الجزائر.

(1) SCHAFF Adam, Langage et connaissance, traduit du polonais par Claire BRENDEL, éd.

Anthropos, 1969, p. 18

اختلاف على مستوى البنى الصوتية والتركيبية فحسب، بل هو اختلاف يوجّه إدراك أفراد هذه الأمة أو تلك للعالم ويحدد الصورة التي تكون لهم عن هذا العالم. فاللغة بمجموع ألفاظها وتراكيبها تشكل أطرافاً لمقولات الفكر، وتشكل ضرباً من الفهم القبلي لإدراكنا للعالم، فهناك ارتباط لا يُفكّ بين تركيب اللغة وصورها الداخلية وبين إدراكنا الخاص للعالم.

وفي هذه الورقة، سنحاول أن نبين العلاقة بين هذين المفهومين المركزيين في الدرس اللغوي الحديث، أعني «الصورة الداخلية للسان» و«رؤية العالم»، وفي مرحلة ثانية، سنحاول أن نربط بين هذين المفهومين وبين روح الأمة وهويتها.

١- مفهوم الصورة الداخلية للغة

لقد ظهر مفهوم «الصورة الداخلية» للغة مع فلاسفة الرومانسية الألمانية، وبخاصة مع «همبولدت» مع بداية القرن التاسع عشر. ويعتبر هذا المفهوم أحد المفاهيم المحورية في الفكر اللغوي الحديث، كما يُعتبر أحد المظاهر الثورية في فلسفة اللغة. وقد عبر عنه همبولدت بقوله: «إن عمل الروح الذي يجعل من الصوت المنفصل واسطةً للفكر، يُمارَس وفق وظيفة مستمرة وموحدة، تلك الوظيفة التي إذا ما اضطلع بها بشكل تام قدّر الإمكان وأدّيت بنظام، تشكل صورة اللغة»^(١). ومعنى هذا هو أن الصورة الداخلية للغة تتحدد باعتبارها خاصية للعمل الذي يمارسه الفكر على اللغة. إنها تعبر عن البصمة الفردية أو الوشم المميز الحاصل من ذلك الاندفاع الذي تُجسّد الأمة من خلاله قيمها الذهنية والروحية والعاطفية في اللغة. فهي ليست سوى تجسيد لعبقرية الأمة، ومهما تعرضت اللغة لتغيرات، عرضية مع مرور الزمن، فإنها تبقى هي نفسها ما بقي الشعب الذي يتكلمها هو نفسه.

إن اللغة وفق هذا التصور، ضرب من «اللغووس» الذي يشكّل مبدأ وجود الأمة ويوحدها ويوجهها، وينطوي على هويتها العميقة، ولكنه يجعلها في الوقت نفسه منفتحة على الإنسانية بكاملها بفضل طابعه الشمولي.

(1) HUMBOLDT Wilhelm (von), Introduction à l'œuvre sur le kavi Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais (La recherche linguistique comparative dans son rapport aux différentes phases du développement du langage, La tâche de l'historien, Le duel) trad. Pierre CAUSSAT, éd. Seuil, Paris.. p. 185.

وليس المقصود بالصورة الداخلية للغة هو «الصورة النحوية»، بل هي العنصر الذي تتجلى فيه الديناميكية الروحية للأمة، بحيث إذا تَمَثَّلنا «صورة» اللغة، استطعنا التعرف على المسلك الأصلي الذي اتبعته هذه اللغة أو تلك، وهو، بالتالي، أمر يسمح - في الوقت نفسه - بالتعرف على المسلك الذي انتهجته الأمة للتعبير عن أفكارها^(١).

ويقابل «صورة اللغة» مادتها المكوَّنة من العناصر الأساسية المتمثلة في الكلمات والقواعد النحوية إلخ...، وتلتحم المادة مع الصورة في اللغة اضطراباً، إذ لا وجود للمادة مجردة من الصورة، ومن ثم فإن هذه الأخيرة هي الفضاء الروحي الذي يمنح العناصر المادية للغة لحمتها. ولما كانت «الصورة» - لا المادة - هي التي تحدد «هوية» اللغة، فإنها هي المبدأ الذي يجب أن يُعتمد في تصنيف اللغات إلى أسر لغوية، فالقاربة بين اللغات يجب أن تكون قرابة من حيث الصورة، لأنه يمكن أن تشترك لغتان أو أكثر في بعض الكلمات، ومع ذلك قد تكونان منتميتين إلى أسرتين لغويتين مختلفتين.

ولكن المقابلة بين الصورة والمادة في اللغة بهذا الشكل إجراء منهجي لا غير، لأن الصورة والمادة تدخلان في علاقة أكثر تعقيداً مما قد توحي به هذه المقابلة المنطقية. إذ تصنع اللغة، انطلاقاً من هذين العنصرين، وحدة وهي الكلمة.

ويرتبط مفهوم «الصورة الداخلية» للغة بالطابع الإبداعي في استعمالها، ذلك المفهوم الذي أسس له التقليد الديكارتي وأعاد تناوله «تشومسكي» ليكون مفهوماً مركزياً في لسانياته التي يعتبر فيها التوليد والتحويل حجر الزاوية. فاللغة ليست إنجازاً تاماً (Ergon) وإنما هي نشاط وإنتاج يتحقق باستمرار (Energeia) حسب تعبير «هوبولدت». فهذا المبدأ الأخير مبدأ مولد داخل اللغة، وهو المبدأ الذي يسميه بـ «الصورة الداخلية» للغة^(٢).

إن هذه الديناميكية الروحية ليست مجرد ملكة أو خاصية للإنسان، بل هي جوهر الإنسانية، وليس الروح جوهرًا مجردًا، وإنما هو كينونتها. واللغة إذن، هي تظهر لتلك الكينونة، أعني الروح، ولكن كونها تظهر له لا يعني أنها نتيجة له، بل هي تجسيد لديناميكية

(1) HUMBOLDT Wilhelm (von), Introduction à l'œuvre sur le kavi...op.cit. p. 187.

(2) CHOMSKY Noam, La linguistique cartésienne, suivi de la nature formelle du langage, trad. E. Delannoe et D. Sperber, éd. Seuil, Paris, 1969, pp. 40-41.

الروح أثناء نشاطه^(١)، فليس ثمة أي فاصل بين اللغة والروح، بل هما أمر واحد ذو وجود داخلي من جهة، وتجلٍّ خارجي من جهة أخرى. فالعلاقة بينهما ليست علاقة نتيجة بسبب بقدر ما هي علاقة تطابق فـ« اللغة هي الانتشار الحر للقوى الروحية للإنسانية »^(٢).

إن الربط الوثيق بين التنوع اللغوي وتوزُّع الأمم وانتشارها من جهة، وبين ديناميكية روح الإنسانية من جهة أخرى، يجعل إمكانية توضيح أحد الطرفين وتفسيره بالطرف الآخر أمراً ممكناً. حيث «إن خصوصية روح أمة ما وبنية لغتها متحدتان داخليا إلى حد أنه إذا عرفنا أحد الطرفين، كان بإمكاننا استنباط الطرف الآخر منه كليا. إن اللغة هي التمثيل الخارجي لروح الأمم. إنها روحها، وروحها هو لغتها»^(٣).

إن المفعول الذي يحدثه نشاط «الصورة الداخلية» للغة يؤول إلى اعتبار الكلمات أكثر من كونها مجرد علامات لسانية تعكس الأشياء في ذاتها، بل هي دالة على الصور التي تحدثها تلك الأشياء في الذات، فـ«الكلمة ليست نسخة مطابقة للشيء في ذاته، بل للصورة التي أحدثها هذا الأخير في النفس»^(٤).

إن الصورة الداخلية للغة تمثل المبدأ المركب الذي تنبثق منه كافة التظاهرات اللغوية، وبالتالي يجب أن تكون هي الموضوع الحقيقي للبحث اللغوي. ولما كانت «الصورة الداخلية للغة» هي الجوهر الخفي للغة وخصوصيتها، فإن الكشف عن السمات المميزة للأمة يكون من خلال تحليل اللغة أكثر مما يكون بالاعتماد على المظاهر الأخرى التي تعكس ذهنية الأمة، كالعادات مثلا.

ومن خصائص الصورة الداخلية للغة أن تكون دائما نوعية، حيث إنها هي التي تعبر عن فرديتها، لأن كل لغة تختص بإظهار فردية الأمة التي تتكلمها، وفي كل لغة تنشأ رؤية متميزة للعالم. ولهذا السبب، لا يمكن الحديث عن الصورة الداخلية للغة في عمومها، وإنما نتحدث عن الصورة الداخلية لكل لغة خاصة، أعني عن فرديتها.

(1) HANSEN-LOVE Ole, La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt, éd. Vrin, Paris.. p. 44

(2) ibid. p. 45.

(٣) نقلا عن:

Adam SCHAFF, Langage et connaissance, trad. Claire RENDEL, éd. Anthropos, 1969, p. 26

(4) HUMBOLODT Wilhelm (von), Introduction à l'œuvre sur le kavi...op.cit. p. 198.

ويترتب على هذا أن تنوع اللغات هو في حقيقة الأمر تنوع للفكر، وبالتالي، فهو يفرض على كل دراسة لغوية أن تأخذ بعين الاعتبار هذا التمايز العميق بين اللغات، وأن تُتناول كل واحدة كل منها وفق معاييرها الذاتية، ومن ثم يجب ألا تُفرض عليها معايير غريبة عن طبيعتها وخصوصياتها.

إن الحديث عن خصوصيات كل لغة وارتباطها بفردية الأمة وطبعتها، تتعارض مع وضع أية تراتبية للغات، فلا تكون أية واحدة منها «أفضل» و«أرقى» من الأخرى، وإنما يكمن الفرق بينها في رؤى العالم التي تكشف عنها، وهو أمر يسمح لها كلها بأن تتطلع إلى العالمية. ولهذا لا يمكن أن تختص أية لغة أو أية ثقافة بأية قداسة مزعومة، فكل لغة تنظم العالم بطريقة خاصة واستراتيجية أصيلة، ومن ثم فإن تنوع اللغات ليس سوى تنوع في «رؤى العالم».

٢- مفهوم «رؤية العالم»: رؤية جديدة للغات

لقد أبدت الثقافة الأوروبية بداية من عصر النهضة حتى الأنوار اهتماما كبيرا بالبحث عن بناء لغة كونية، إما بإحياء لغة آدم المفقودة أو بتأسيس لغة رمزية تتجاوز التنوع اللغوي، وهذا ما دعت إليه يالاحاح النزعة المنطقية. وفي مقابل هذا الحنين إلى إحياء «لغة آدم» أو بناء لغة كونية اصطلاحية، يُصر الرافضون لهذا التوجه على استحالة تجاوز ظاهرة تنوع اللغات، لأن كل لغة طبيعية تعبر عن العالم من زاويتها الخاصة، ليبقى هذا التنوع وحده قادرا على استيعاب التجربة الإنسانية بكل أبعادها من إحساسات وإدراكات وتجريدات. وبالتالي، يبدو من غير الملائم التفكير في بنية كونية ثابتة للفكر، ما دامت اللغات في تنوعها تعتبر «مرايا» تعكس نمط تفكير الجماعات البشرية المتنوعة وحياتها وتجاربها ونظرتها للعالم. إنها تحتوي على تصورات وتصنيفات للعالم هي غاية في التنوع والتعقيد، وبالتالي فهي تعكس أشكالاً معرفية مختلفة، وهو المعنى الذي يعبر عنه ج.ج. روسو بقوله: «إن اختلاف العلامات في اللغات يؤدي إلى اختلاف الأفكار التي تمثلها، وإن العقول تتشكل على منوال اللغات، وتصطبغ الأفكار بصبغة لغة القوم»^(١).

إن جوهر اللغة يكمن في فرديتها وذاتيتها، ولهذا، فمن العبث البحث عن إمكانية لتعويض

(١) نقلا عن:

هذا التنوع اللغوي بلغة تُحتزل في مجموعة من الرموز ذات صلاحية كونية كما كان يحلم بذلك أصحاب تلك المشاريع.

ولكن رغم التأكيد على فردية اللغة ورفض الرؤية المنطقية الضيقة، فإن مفهوم «رؤية العالم»، يعبر عن رؤية مثالية أكثر عمقا، تنزع إلى الكونية وترتكز على بعض الخطوط الكبرى لنظرية الموناد عند «لينتس» الذي هو واحد من أصحاب مشاريع اللغة الكونية. فالعالم، حسب «لينتس»، ليس معطى إلا بانعكاسه في «المونادات»، فكل «موناد» يعكس الكون في شموليته ولكن من زاوية خاصة، وليست موضوعية العالم إلا نتاج لذلك الانسجام بين «المونادات». ووفق الصورة نفسها تماما، فإن كل لغة هي بمثابة موناد في ذاتيته، ولكن مجموع الرؤى التي تعكسها اللغات هو ما يشكل التصور الوحيد الممكن للموضوعية، لأن «كل لغة هي صدى لطبيعة الإنسان الكونية»^(١) حسب تعبير كاسيرر.

إن مفهوم «رؤية العالم»، يتعارض مع حصر اللغة في مجرد نظام من العلامات تصلح للتواصل وبالتالي، يجب ألا ننظر إلى اختلاف اللغات كنوع في الأصوات فحسب، بل هو تنوع واختلاف في رؤى العالم، لأن اللغة كما يقول هوبoldt «هي شيء آخر غير كونها مجرد وسيلة تصلح لإجراء التفاهم، إنها نسخة للروح وللمنظورات (les perspectives) التي يسقطها الأفراد المتكلمون على العالم؛ أما التبادل الاجتماعي فليس سوى مساعد ضروري يسمح لها بالانتشار، فالتبادل أبعد من أن يشكل الغاية النهائية لحركتها وعلّة وجودها»^(٢). فرؤى العالم، إذن، هي التي تشكل الفيصل في تمايز اللغات بعضها عن بعض.

ويجب ألا نفهم من هذا أن مفهوم رؤية العالم يتعارض مع الوظيفة الاجتماعية للغة بل يقضي بأن المنظور الاجتماعي للغة تابع وثانوي وليس أوليا، ولا يمكن فهمه إلا من منظور أعلى رتبة منه، وهو المتطلبات الداخلية؛ فإذا كانت الحياة الاجتماعية متعذرة بدون لغة، فإن الحياة الداخلية للفرد هي التي تقتضي ذلك أولا. ومعنى هذا هو أن المنظور الداخلي الروحي للفرد هو أساس اللغة قبل أن تكون اللغة من مقتضيات الحياة الخارجية الاجتماعية، فإنتاج اللغة حسب

(1) CASSIRER, Ernst, La philosophie des formes symboliques, 1- le langage, trad. (de l'allemand) Ole HANSEN-LOVE et Jean LACOSTE, éd. Minuit, Paris, 1972, p. 107.

(2) HUMBOLDT Wilhelm (von), Le duel, in : Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais, op. cit., p. 119.

تعبير هبولدت «يستجيب لحاجة داخلية للإنسانية، فهي أبعد من أن تُحتزل في مجرد حاجة خارجية موجهة إلى التواصل الاجتماعي؛ إنها حايثة للطبيعة الإنسانية، وهي الشرط الضروري الذي يسمح لها بإبراز القوى الروحية التي تسكنها، والوصول إلى رؤية العالم»^(١).

إن طابع المحايثة والتأصل للغة في الطبيعة البشرية يزيحها من وضعها كمجرد شرط عرضي تابع لمقتضيات الحياة الاجتماعية إلى وضع أرقى هو كونها شرطا ضروريا ملازما لجوهر الطبيعة البشرية، وفي هذا قلبٌ لاتجاه المعادلة الكلاسيكية بين اللغة والتواصل، فعوضا عن أن يكون التواصل هو الدافع لإنتاج اللغة، فإن اللغة - وبحكم ضرورة داخلية - هي التي تنتج التواصل.

إن مفهوم «رؤية العالم» يعبر عن ذلك الإدراك للعالم الذي تؤطره لغة معينة وتوجهه. إنه مفهوم يأخذ صورة المبدأ الذي تأسست عليه نظرية التنوع اللغوي، وهو يُستعمل اليوم في فضاءات معرفية متعددة - وبخاصة في العلوم الإنسانية مثل الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع اللغوي - بمعانٍ أخرى تتفاوت من حيث قربها وبعدها من المعنى الأصلي، ولكنها تتقاطع كلها في كونها تمثلاً أو إدراكاً للعالم من قبل فرد أو جماعة.

٣- الأصل الأنثروبولوجي واللغوي لمفهوم رؤية العالم

وتعود جذور مفهوم «رؤية العالم» إلى الإشكاليات الأنثروبولوجية واللغوية التي طرحت بين أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. إنه مفهوم يكرس الارتباط الوثيق بين اللغة والفكر، ويؤكد على أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتعبير عن حقائق جاهزة، وأن تنوع اللغات ليس مجرد ظاهرة تختلف فيها البنى الصوتية والفونيمات، بل هو اختلاف وتنوع في «رؤى العالم» وهو دلالة على تباين بين الشعوب والأمم في كيفية إدراكها للعالم.

ولما كانت الذاتية دائماً في تداخل لا يمكن تفاديه مع الإدراك الموضوعي للأشياء وللعالَم، فإن كل نواة للفردية - وحتى بمعزل عن اللغة - هي مركز لمنظور يتم إسقاطه على العالَم، فمن باب أولى أن ينطبق الأمر نفسه على اللغة، إذ لما كانت الذاتية تسكن اللغة وتتخللها، وتفرض نهجاً مادياً داخل الأمة الواحدة. فإن «كل لغة تعكس رؤية أصيلة للعالَم»^(٢) فالعلاقة التي

(1) *ibid.* p. 151.

(2) HUMBOLDT Wilhelm (von), Le duel, in Introduction à l'œuvre sur le kavi ...op.cit. p.

يقيمها الإنسان مع الأشياء والعالم، تضبطها - بشكل أساسي وحصري - الكيفية التي تنقلها بها اللغة إلينا، وهذا يعني أن كل أمة محكومة بالرؤية التي تفرضها عليها لغتها، إذ تشكل اللغة حيزاً، ما أن نفلت منه حتى ندخل في حيز آخر. وهكذا، فإن تعلم لغة أجنبية هو في واقع الأمر توقعُ ضمن منظور جديد، وبالتالي هو تجديد لرؤية العالم، وإن كان الولوج في هذه الرؤية الجديدة للعالم لا يتحقق بصورة كاملة، لأننا نبقى دائماً نحمل معنا رؤيتنا الأصلية إلى هذه اللغة الجديدة باعتبارها جزءاً من العالم^(١).

فطبيعة «رؤية العالم» إذن هي إدراك خاص ومتميز للعالم من قبل الأمة داخل اللغة وباللغة.

ويرتبط مفهوم «رؤية العالم» بمفهوم «الصورة الداخلية» للغة وبتنوع اللغات، حيث إن هذه الصورة هي التي تؤطر بنية (structuration) اللغة، وبالتالي فهي تعبر عن نفسها في «رؤية العالم» أعني ذلك الإدراك للعالم الذي تنظمه اللغة.

إن هذا المفهوم ينسجم مع تعريف اللغة باعتبارها فضاءً حياً تتقاطع فيه العناصر الثلاثة: الفكر والعالم وروح الأمة، فالتفاعل المستمر والخلاق بين الفكر واللغة والعالم تُخصّبه الأمة، بحيث تعطي لغتها الخاصة جوهر فرديتها، وفي الوقت نفسه، تتشكل كأمة بفضل اللغة. إن هذه الفردية المجسدة في «الصورة الداخلية للغة»، تعبر عن ذاتها في «رؤية العالم».

إن كون اللغة خاصية جوهرية في الإنسان لا بد أن يجعلها في ارتباط وثيق مع روح الأمة، إذ لا بد أن يكون ثمة تناسب بين خصائص هذه اللغة أو تلك وبين خصائص وسمات الحياة الروحية للأمة التي تتكلمها. وبالتالي فإن الدراسة المقارنة للغات هي الطريقة المثلى للموقف على السمات المميزة لكل أمة، بل على تاريخ الإنسانية بأكملها، فالمقارنة الفلسفية للغات هي - بلا ريب - أفضل دراسة يمكن إجراؤها على التاريخ ومختلف سمات الإنسانية، لأن كل لغة تحمل بصمة فكر الشعب الذي يتكلمها وطبعه. فعبقرية الشعوب لا تتجلى بشكل أوضح مما هي عليه في لغتها، لأن كل أمة تتكلم وفق طريقة تفكيرها وتفكر وفق اللغة التي تتكلمها.

ووفق هذا المنظور، نجد تفسيراً لتعلق الفرد باللغة الوطنية وإبداء الولاء لها، إذ إن ذلك

يعبر، حسب الخط الذي رسمه فلاسفة أمثال «هردر» و«شليجل» و«فيخته» و«هيجل»، عن انتمائه إلى وحدة لغوية وارتباطه وولائه للأمة التي تتكلمها، إنه ارتباط مبعثه الأنهام بضرورة الحفاظ على ذلك الرابط بين المجموعة واللغة. «فالأمر يتعلق بالحرص على أن تكون الأمة ملتزمة داخل لغتها، وأن تتعرف على وحدتها في تقاسم لغة مشتركة تعطيها هويتها»^(١).

إن ولاء الأفراد للغة الأم ليس ولاء سطحي ولا شوفيانيا، بل هو انجذاب إلى كل ما يعتبر فيها علامة على روح الأمة التي تتكلمها، وبالتالي، فهو انجذاب إلى آدابها. ومرد ذلك، إلى ثلاثة أسباب، أولا إلى اليقين والطمأنينة والثقة التي تبعثها فينا لغتنا الأم أثناء الكلام والكتابة والاستماع، وثانيا إلى روح الجماعة والعلاقة التي يخلقها ذلك الإحساس بالأمان والثقة، وثالثا إلى أن اللغة تجعلنا نتشارك في السمات الذهنية^(٢).

وانطلاقا من هذين المفهومين يمكن تأسيس أنثروبولوجيا تتخذ من الطبع وسمات الأمة موضوعها المركزي، وقد كان هذا بالفعل مشروع أنثروبولوجيا فلسفية عند هبولدت، إذ إن اللغة تمثل الفضاء المشترك أو لحظة التركيب بين تنوع الطبائع الفردية والطبع المشترك لدى الأمة. ومن شأن هذه الأنثروبولوجيا أن تكشف عن الارتباط الوثيق والانتماء المتبادل بين لغة الأمة ورؤيتها للعالم. فاللغة - كما يقول هذا الفيلسوف الألسني «هي الوسيلة المطلقة والحسية على أية حال، التي عن طريقها يعطي الإنسان صورة لنفسه وللعالم في الوقت نفسه، وبالأحرى، يصير واعيا ذاته من خلال إسقاطه لعالم خارج»^(٣).

النتيجة

أولا: إن العلاقة بين الأمة واللغة والتي تكاد تكون علاقة تماهي بين الطرفين، لا تعني أن اللغة مجرد خاصية للأمة قد تتساوى، من حيث الأهمية، مع مقومات أخرى، وإنما هي ماهية لها، أي هي روح الأمة. ومعنى هذا أن السمات الذهنية لأمة ما، تنماهي مع تنظيمها اللغوي إلى حد أننا

(1) CRÉPON Marc, Le malin génie des langues, éd. J. Vrin, Paris, 2000, p.183.

(2) ibid. pp. ١٨٤-١٨٥.

(٣) نقلا عن:

Ole HANSEN-LOVE, op.cit. p.25

إذا استطعنا الوقوف على أحد الطرفين، أمكننا استنتاج الطرف الآخر منه، لأن الصور التي تنتجها القوة العقلية وتلك التي تنتجها اللغة، تبدو دائماً مرتبطة بعضها ببعض بشكل تبادلي، فـ«اللغة - إذا شئت - هي التمثيل الخارجي لروح الشعوب، فلفتها هي روحها، وروحها هي لغتها»^(١).

إن هذا التماهي بين روح الأمة ولغتها، لا يسمح مبدئياً بإعطاء الأولوية لأحد الطرفين بالنسبة إلى الآخر، فلا تختزل اللغة في مجرد شكل من الأشكال التي تنتجها روح الإنسانية، ومن ثم فإن كل فصل بين القوة الذهنية واللغة يبقى أمراً مستحيلاً، وعليه وجب التسليم بالمبدأ القاضي بأن الاختلاف في بنية اللغات يكشف عن تباين يعكس تماماً ذلك التباين الذي تنطوي عليه السمات الروحية للأمم.

ثانياً: إن تنوع اللغات يوازي في حقيقة الأمر تنوع الأمم، فكل أمة هي صورة روحية للإنسانية مميّزة بلغة معينة ومفردة. ومعنى هذا أن اللغة ليست سوى الأمة عندما تعبر عن ذاتها وفرديتها. ويترتب على هذا أن هناك تفاعلاً بين الطرفين يصل إلى حد التماهي بينهما، وبالتالي، فإن التفاعل الذي يحصل بين الأمم، من صراع وهيمنة واحتلال... إلخ. يصبح مباشرة تفاعلاً بين اللغات، ومن ثم يمكن القول إن تنوع اللغات ليس أمراً محسوماً ونهائياً، وإنما هو في حركة مستمرة. وهو بهذا يعكس حقيقة مزدوجة؛ فمن جهة يبدو كظاهرة في التاريخ الطبيعي، أي كنتيجة حتمية لتنوع المجموعات الإثنية وتفرّقها، ومن جهة أخرى يبدو كما لو كان يعبر عن غائية خفية لتشكل الأمم.

ثالثاً: ليس التنوع اللغوي ظاهرة سطحية تعبر عن نسبية لا معنى لها، وإنما هو تنوع متجذر في تلك الفردية التي تميز كل أمة عن غيرها. إنه ظاهرة متلازمة مع تعدد المجموعات الإثنية، وبالتالي، فإن اللغات هي نتاج لعبقرية الشعوب والأمم، من حيث هي تعبير عن أفكارهم وعواطفهم وعاداتهم وتجاربهم الخاصة. فخصوصيات لغة الأمة هي على صورة روح تلك الأمة التي تتكلمها. إنه تنوع يتجاوز حدود التنوع في الأصوات والفونيمات إلى تنوع في الفرديات، وهو نفسه تنوع الأمم التي هي بدورها - تماماً مثل اللغات - فرديات ووحدات متميزة. فاللغات في تنوعها تعتبر «مرايا» تعكس نمط تفكير الجماعات البشرية المتنوعة وحياتها وتجاربها ونظرتها للعالم. إنها تحتوي على تصورات وتصنيفات للعالم هي غاية في

(1) HUMBOLDT Wilhelm (von), Introduction à l'oeuvre sur le Kavi..., op. cit. p. 179.

التنوع والتعقيد.

رابعاً: إن التفكير في لغة كونية تتجاوز ظاهرة تنوع اللغات أمر مستحيل، لأن كل لغة طبيعية تعبر عن العالم من زاويتها الخاصة، ليبقى هذا التنوع وحده قادراً على استيعاب التجربة الإنسانية بكل أبعادها من إحساسات وإدراكات وتجريدات.

الخلاصة

إن كل لغة هي في واقع الأمر فيضٌ متميز لتلك الديناميكية الروحية التي تسكن الإنسان، وبالتالي فإن كل محاولة لفهم مظاهر النشاط الإنساني لدى أمة معينة تقتضي - منذ البداية - استهداف «نقطة الوصل» بين لغة الأمة والقوى الروحية التي تستمد منها هذه الأمة مقومات وجودها وتمنحها أسلوبها المميز، وهذا التميز هو الذي يعطي للغة صبغتها القومية، لأنها ضاربة بجذورها في تلك الديناميكية الروحية للأمة. ويترتب على هذا، أن كل بحث يهدف إلى معرفة تشكّل اللغات وحياتها واختلافها، لا بد أن يستند إلى هذا المبدأ الروحي، لأن الانسجام الداخلي لكل لغة ليس سوى انعكاس لذلك الحس اللغوي المحاith لروح الأمة⁽¹⁾.

إن الروح التي تسكن الأمة لا بد أن تسكن لغتها، وبقدر ما تبقى السمات المميزة للأمة مستمرة عبر الزمن، فإنها تتجلى لا محالة في اللغة، والسمات التي تخفّت أو تتلاشى عبر الأجيال، يخفّت أو يتلاشى صداها في اللغة كذلك.

(1) HUMBOLDT Wilhelm (von) , Introduction à l'oeuvre sur le Kavi..., op. cit. p. 144.

قائمة المصادر والمراجع

- HUMBOLDT Wilhelm (von), Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais (La recherche linguistique comparative dans son rapport aux différentes phases du développement du langage, La tâche de l'historien, Le duel) trad. Pierre CAUSSAT, éd. Seuil, Paris.
- AUROUX Sylvain, (sous la direction de), Histoire des idées linguistiques, t.3, éd. Mardaga, Belgique, 1989.
- CASSIRER Ernst, La philosophie des formes symboliques, 1- le langage, trad. (de l'allemand) Ole HANSEN-LOVE et Jean LACOSTE, éd. Minuit, Paris, 1972.
- CHOMSKY Noam, La linguistique cartésienne, suivi de la nature formelle du langage, trad. E. Delannoe et D. Sperber, éd. Seuil, Paris, 1969.
- CRÉPON Marc, Le malin génie des langues, éd. J. Vrin, Paris, 2000.
- HANSEN-LØVE Ole, La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt, éd. Vrin, Paris.
- SCHAFF Adam, Langage et connaissance, trad. Claire RENDEL, éd. Anthropos, 1969.

الهوية والعولمة

الدكتور جيلالي بوبكر (*)

تقديم

ارتبط العالم العربي بمشرقه ومغربه في العصر الحديث سياسيا واقتصاديا وعسكريا بالاستعمار الأوروبي بمختلف أشكاله، فكان الكعكة التي تقاسمتها الدول الغربية، وحاول الغرب الأوروبي بأساليب شتى ووسائل مختلفة تغريب الشعوب المستعمرة فكريا وثقافيا ودينيا ولغويا، مستغلا في ذلك التخلف الذي تعانيه الشعوب آنذاك في البلاد العربية، في مقابل حداثة غربية ذات قيم راقية ومبهرة، ومنتجات فكرية وعلمية وتكنولوجية صناعية برّاقة. فاستسلم العرب والمسلمون في بلادهم بسبب ضعفهم وتخلفهم للمحتل ولقوّته العلمية والتكنولوجية والعسكرية بمقاومة حيناً ومن غير مقاومة في أحيان أخرى.

لقد باءت بالفشل كل محاولات الاستعمار في مختلف بقاع البلاد العربية طمس هويتنا العربية الإبنلامية، من خلال ضرب مقوميتها الأساسيين اللغة العربية والإسلام، ومنذ أوائل القرن التاسع عشر حتى الآن والجدل قائم بين الهوية العربية الإسلامية وأحد مكوناتها اللغة العربية والعولمة اللغوية والثقافية، خاصة بعد صدمة التخلف وفشل كافة مشاريع ومحاولات النهضة، جدل بين عولمة مهيمنة متسلطة تقودها أمركة متصهينة، لا تعترف بالحوار الندي والتنوع الثقافي واللغوي وغيره، همّها الانتشار على حساب ثقافات وحضارات ولغات أخرى تدفعها للانصهار في فضاءها متجاهلة سنّة الاختلاف بين بني البشر وفي الجغرافيا والتاريخ عموماً، وبين هوية عربية إسلامية وما تملكه من خصوصية ومقومها الأساسي اللغة العربية، عولمة شرسة لا تعترف إلا بالأقوياء ولا مكان فيها للضعفاء، عولمة تختير بين خصوصية وانعزال وقبوع وتقوقع أو كونية وانفتاح واندماج وذوبان وأحلى الخيارات من.

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة حسيبة بن بوعلّي، الشلف، الجزائر.

إنّ جدل العولمة واللغة في عالمنا العربي والإسلامي الراهن يعبر عنه وقوف اللغة العربية باعتبارها مقوما أساسيا في الهوية العربية الإسلامية وبما تملكه من خصوصية ثقافية ودينية وتاريخية في وجه مطالب العولمة وأهدافها وتحدي ما حققته العولمة وتحققه في الواقع والحياة، فهي لم تقف عند الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية بل تعدت ذلك إلى ممارسة الهيمنة الثقافية واللغوية، فهي تفرض لغة كونية في التعليم والإعلام والإدارة والاقتصاد وسائر قطاعات الحياة من دون اعتبار للتعدد والتنوع في الألسن.

إنّ جدل العولمة والهوية اللغوية والثقافية في فكرنا وفي عالمنا العربي والإسلامي المعاصر بين طرفين، طرف العولمة ومساعها الهيمنة والتسلط والانتشار والاحتكار مستغلة قوة العلم والتكنولوجيا وقوة المال والعسكر، وتحكمها فلسفة طابعها شمولي وتديرها إيديولوجيا طابعها كوني تعبر عن هوية لغوية وثقافية غربية وتفرض لغة كونية وثقافة كونية في مقابل هوية عربية إسلامية ذات مقومات ثقافية وتاريخية لها خصوصية ذاتية نفسيا وأخلاقيا واجتماعيا وثقافيا ودينيا، تسعى في سياق الجدل القائم بينها وبين العولمة إلى تحقيق مشاركة إيجابية في الحراك الحضاري والثقافي الكوني الراهن على سبيل النديّة، وتستهدف التوازن والانسجام الفعّال والإيجابي مع التحولات الراهنة والتحديات التي تفرضها العولمة وما أكثرها.

إنّ حاجة الفكر العربي المعاصر إلى تأصيل نظري علمي دقيق وفلسفي عميق حول اللغة العربية والهوية العربية الإسلامية في ظل تحديات العولمة يمثل بحق منطلقا مهما ومدخلا أساسيا لدراسة وفهم وتفسير ظاهرة الجدل بين اللغة العربية مع الهوية العربية الإسلامية وتحديات العولمة، لأنّ غياب تصور دقيق وعميق للعلاقة بين لغتنا وواقع العولمة وانعدام نظرة فاحصة تنم عن بحث دقيق وعميق وجريء حول جدل اللغة العربية ومعها هويتنا العربية الإسلامية والعولمة هيمنتها على الحياة عامة وبشقيها اللغوي والثقافي عموما يزيل كل إستراتيجية بناءة لتجاوز الجدل نحو انسجام بناء ومفيد ويلغي كل أمل في الانخراط الإيجابي في الحاضر ويقضي على أية مشاركة فعّالة وإيجابية في التاريخ الكوني ولا يسمح بإنجاز نهضة جادة وحقيقية.

نتعرض بالتحديد والضبط والتعريف لثلاثة مفاهيم رئيسية وجوهرية في الدراسة هي اللغة والهوية والعولمة، ولثلاثة مفاهيم أخرى مهمّة منبثقة عن المفاهيم الثلاثة الرئيسية وهي الهوية اللغوية والهوية الثقافية والعولمة اللغوية والعولمة الثقافية.

١- اللغة

أ- المعنى اللغوي:

جاء في لسان العرب لابن منظور في تحديد الاشتقاق اللغوي لكلمة «اللغة» ما يلي:

«اللغة من لغا في القول يلغى وبعضهم يقول يلغو ولغي يلغى لغة ولغا يلغولغوا: تكلم. وفي الحديث: من قال يوم الجمعة والإمام يخطب لصاحبه صه فقد لغا أي تكلم... واللغة: اللسان وحدها أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، وهي فُعلة من لغوت أي تكلمت أصلها لُغوة والجمع لغات ولغون»^(١).

لفظ اللغة يرادفه لفظ الحديث أو التحدث ويرادفه الكلام أو التكلم.

ب- المعنى الاصطلاحي:

لا يوجد تعريف واحد لدى علماء اللغة للغة متفق عليه بل تعددت التعريف وتباينت نذكر بعضها:

- تعريف ابن جني للغة: «أصوات يُعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^(٢).
- عرّفها آخر: «وسيلة صوتية يستخدمها الإنسان للتعبير عما لديه من أحاسيس أو أفكار، وهذه الوسيلة تمكنه من التفاهم مع الآخرين»^(٣).
- عرّف القدماء اللغة بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، ولم يتجاوز المحدثون هذا التعريف، لكن عند ربط اللغة ليس بوظيفتها بل بالإنسان ككل «فاللغة هي الإنسان، وهي الوطن والأهل، واللغة هي نتيجة التفكير.. هي ما يميّز الإنسان عن الحيوان وهي ثمرة العقل والعقل كالكهرباء يُعرف تأثيره ولا تُرى حقيقته»^(٤).

(١) ابن منظور، أبو الفتوح محمد بن مكرم: لسان العرب، الجزء الخامس عشر، دار صادر، بيروت، لبنان، بدون طبعة، بدون سنة، ص ٢٥١ و٢٥٢.

(٢) ابن جني، أبو الفتوح عثمان: الخصائص، الجزء الأول، تحقيق عبد الحكيم محمد، المكتبة الوقفية، بدون طبعة، بدون سنة، ص ٤٤.

(٣) سويد عبد الله ومصطفى عبد الله: اللغة العربية، دار الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع، طرابلس، ليبيا، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٢، ص ٧٨.

(٤) سعيد أحمد بيومي: أم اللغات، دراسة في خصائص اللغة العربية والنهوض بها، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢، ص ١٠٢.

□ وتُعرّف اللغة عند علماء النفس اللغوي بأنها «مجموعة إشارات تصلح للتعبير عن حالات الشعور، أي عن حالات الإنسان الفكرية والعاطفية والإرادية».^(١)

اللغة في ربطها بوظائفها أو في ربطها بالإنسان فهي أداة تفكير وتعبير وتواصل وتفاهم على المستوى الفردي أو المستوى الاجتماعي الأُمّي والإنساني عامة، وعلى الصعيد الثقافي والحضاري، اللغة هي الإنسان والحياة الإنسانية وخارج اللغة لا تتجسد ولا تتحقق الإنسانية بأبعادها المختلفة.

٢- الهوية

أ- الـمعنى اللغوي:

لفظ «هوية» مشتق من الضمير الغائب «هو» الذي تحوّل إلى اسم «هوية» وترادف كلمة هوية في اللغة العربية عدة ألفاظ نذكر منها:

□ الذاتية ليس بمعنى تدخل الذات في الموضوع في مقابل الموضوعية بل تعني العناصر والمكونات الثابتة التي تحدّد وجود الشيء، بهذه العناصر يوجد الشيء ومن غيرها ينعدم ويزول.

□ حقيقة الشيء وجوهره.

□ ماهية الشيء.

□ الذات الفردي والذات الجماعية.

□ تعريف الشيء وحدّه.

ويُعرّف «حس حنفي»^(٢) الهوية انطلاقاً من اللفظة واشتقاقها اللغوي وما يعادها في الحرف اللاتيني ويربطها بالأنا وبمعناها لدى الفلاسفة قائلًا:

«الهوية من الضمير «هو» يتحول إلى اسم. ومعناه أن يكون الشخص هو هو. هو اسم إشارة يحيل إلى الآخر، وليس إلى الأنا. وهو ما يعادل الحرف اللاتيني Id. ومنها اشتق أيضاً لفظ

(١) أبوبكر العزاوي: اللغة والحجاج، دار إفريقيا الشرق، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ص ٤٣.

(٢) مفكر وفيلسوف مصري معاصر له مشروع فكري معروف «بالتراث والتجديد».

Identity. أما لفظ الإنية فهو يعادل الحرف اللاتيني Ipse ومنها اشتق Ipseity. وبالتالي تمنع كل أنانية وخصوصية لأن الهوية تثبت الآخر قبل أن تثبت الأنا. لا تشتق الهوية من ضمير المتكلم المفرد «الأنا» إلا بمعنى الأنانية في مقابل الغيرية. أما لفظ «الإنية» فإنه مشتق من «إن» حرف توكيد ونصب. ومعناه أن يتأكد وجود الشيء وماهيته من خلال التعريف.

ويمثل لفظ «الهوية» لفظ «الماهية» عند الفلاسفة أي جوهر الشيء وحقيقته. الهوية تماثل بين الأنا والهو في حين أن الماهية تماثل بين الشيء ونفسه. وهو أيضاً لفظ مشتق من أداة الاستفهام «ما»، وضمير الغائب المؤنث «هي». يستعمل في التعريف في حين أن لفظ «الهوية» يُستعمل في الوجود. أما لفظ «جوهر» فهو صورة فنية من المعادن الثمينة ويعني اللب والحقيقة أغلى ما في الشيء»^(١).

ب- المعنى الاصطلاحي:

لا يوجد تعريف متفق عليه لدى الفلاسفة والمفكرين وعلماء السياسة والاجتماع وغيرهم للهوية، بل توجد تعاريف مختلفة باختلاف مجالات المعرفة الإنسانية والاجتماعية، معناها يتغير من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر، من علم النفس إلى المنطق إلى علم الاجتماع إلى علم السياسة إلى غير ذلك من التخصصات الواسعة أو الضيقة التي تتناول موضوع الهوية بالبحث والدراسة.

□ في المنطق الأرسطي الهوية أو الذاتية قانون يحكم الفكر والتفكير ويجتبه الوقوع في الخطأ والتناقض خلال عملياته الاستدلالية، مؤداه ومفاده أن الشيء هو هو ثابت لا يتبدل ولا يتحول من هو إلى ليس هو، فلا يكون الشيء هو وليس هو في الوقت نفسه، إما الشيء هو أو لا هو.

□ في علم النفس ترتبط الهوية بالشخصية التي تتحدد بجانبين أساسيين، جانب يتميز بالكثرة والتغير ويخص مكونات الشخصية البيولوجية والنفسية والاجتماعية وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان وقابل للتغير والاندثار، وجانب يتميز بالوحدة والثبات ويخص الأنا أو الذات الواحدة الثابتة التي تبقى هي لا تتغير ولا تزول، فالذات

(١) حسن حنفي: مقال عنوانه: الهوية واللغة في الوطن، رابطته في موقع التجديد العربي:

أو الأنا تمثل هوية الشخص وذاتيته. ففي الشخصية تجتمع الوحدة مع الكثرة والتغير مع الثبات من غير تناقض، بمعنى أنا أو ذات واحدة ثابتة تعيش التغير والكثرة في الأحوال والصفات.

□ في الفلسفة تعني الهوية الماهية أي جوهر الشيء وحقيقته، ومنه جاء التعريف المنطقي في الفلسفة القديمة للحدود بالماهية لا بالعرض وبالحّد التام لا بالحّد الناقص وبالجنس القريب والفاصلة النوعية.

ويختلف معنى الهوية من فلسفة إلى أخرى ومن فيلسوف إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى، يختلف باختلاف الأنساق الفلسفية والفكرية والإيديولوجية ويكون تابعا للسياقات التاريخية التي عرفها الفكر عند الإنسان وعرفت هياكله.

□ في علم الاجتماع ترتبط الهوية بالمجتمع وتتحدده وهي ظاهرة اجتماعية تحدد ماهية المجتمع من حيث هو تركيبة بشرية مكوناتها كثيرة متداخلة ومتشابكة، تركيبة متطورة باستمرار، فيها الثابت وفيها المتحول، وهوية المجتمع وهوية الفرد جزء منه تتحدد بالعناصر الاجتماعية الثابتة في المجتمع والتي لا يوجد المجتمع من دونها، وهي عناصر اجتماعية بحثية وسياسية واقتصادية وثقافية ودينية وتربوية وغيرها، فالجانب الثابت الدائم الواحد الذي لا يتغير بتغير الأوضاع والظروف في الفرد وفي المجتمع وفي الطبيعة ومن دونه لا يقوم مجتمع ما وينهار بانهار هذا الجانب هو هوية هذا المجتمع، مثل الإسلام في المجتمع الإسلامي، واللغة العربية في المجتمع العربي، واليهودية في المجتمع اليهودي واللغة الهندية في المجتمع الهندي، ويختلف المقوم الذي يحدد هوية المجتمع من مجتمع إلى آخر دينيا كان أو عرقيا أو طائفيا أو غيره.

□ في السياسة والإيديولوجيا يختلف مفهوم الهوية من اتجاه إلى آخر وما أكثر الاتجاهات السياسية والإيديولوجية، وبالتالي تتعدد وتنوع الهويات بحسب مقوماتها التي هي مقومات الأمة، فتتعدد الهويات وتتباين بتعدد وتباين اللغات والثقافات والجغرافيا والتاريخ والأديان والأعراق والأوطان ووحدة الماضي والمصير المشترك وغيره، قد تتحدد الهوية بمقوم واحد وقد تتحدد بأكثر من مقوم، فالأمة الإسلامية هويتها تقوم على الدين الإسلامي وداخل الأمة الإسلامية توجد هويات كثيرة مثل الهوية السنية

والهوية الشيعية والهوية الكردية والهوية التركمانية والهوية الأمازيغية وغيرها، ففي الغرب تتحدد الهوية بالوطن واللغة فعرفت أوروبا الهوية الفرنسية والهوية الإنجليزية والهوية الإسبانية والهوية الألمانية وغيرها.

يتضح مما سبق بالنسبة لمفهوم الهوية اصطلاحاً لا يمكن حصره في جانب ما كما لاحظنا تناولها من طرف الفلاسفة وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكن المتفق عليه أنّ الهوية تعبر عن حقيقة الشيء وماهيته سواء على المستوى فكري والمنطقي قانون الذاتية أو على المستوى انقلافي ماهية الشيء وحقيقته أو على المستوى الفردي والشخصي وحدة الأنا والشعور وثباته أو على مستوى المجتمع الأنا الجمعي أو على مستوى الإيديولوجيات المقوم الذي تثق فيه الإيديولوجيا وتؤسس عليه هويتها مثل اللغة والعرق والدين والأرض وغيرها.

٣- العولمة:

أ- الاشتقاق اللغوي:

□ لا نجد تعريفاً دقيقاً ونهائياً في قواميس ومعاجم اللغة العربية لكلمة عولمة، بل ارتبط اللفظ بالفعل وليس بمصدر اسمي، «العولمة لغة لفظ مشتق من الفعل عولر على وزن فوعل، أو أنه مشتق من الصيغة الصرفية فوعلة، التي تدل على تحول الشيء إلى صورة أخرى، كما أنه مصطلح يصعب فيه الارتكان إلى المدلولات اللغوية، فهو مفهوم شمولي يذهب عميقاً في الاتجاهات المختلفة لتوصيف حركة التغير المتواضلة»^(١).

□ في الكثير من الكتابات نجد لفظ عولمة يشير إلى لفظ Globalization المشتق من لفظ «كوكب» في اللغة الإنجليزية لذلك تُترجم كلمة عولمة إلى كوكبة أو كوكبية أو كونية. ويشير لفظ عولمة إلى Mondialisation من لفظ Monde بالفرنسية أي العالم. وتمثل العولمة أو الكوكبة أو الكونية أبرز تحول تأثر به عصرنا وتميز.

□ يتضح مما سبق أنّ لفظ عولمة في اللغة العربية جاء من فعل عولر على وزن فوعل بمعنى حوّل الشيء إلى صورة غير الصورة التي كان عليها، وقد يكون لفظ عولمة مشتقاً

(١) الزبادي محمد فتح الله: العولمة وآثارها على العالم الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، قطر، سنة ٢٠٠٣، الدورة الرابعة عشر، ص ٢.

من الصيغة الصرفية فوعلة، كما يشير اللفظ إلى اللفظ اللاتيني في الإنجليزية بمعنى الكوكبة وفي الفرنسية بمعنى العالمية من العالم.

ب- المعنى الاصطلاحي:

□ لا يوجد تعريف واحد متفق عليه من قبل المفكرين والباحثين والأكاديميين للعولمة كحركة إنسانية وكظاهرة تمثل أبرز وأهم تحول تميّزه عصرنا وأكبر تحدّيواجه الأمم والشعوب والدول في العالم الضعيف والمتخلف. وارتبط مفهوم العولمة في الفكر عامة وفي الحياة المعاصرة برمتها بالتطور العلمي والتكنولوجي الهائل الذي ميّز العصرين الحديث والراهن.

□ تعددت واختلفت تعاريف العولمة بتعدد واختلاف الاتجاهات الفكرية والإيديولوجية والسياسية والفلسفية وتباينت بحسب مواقف هذه الاتجاهات وبحسب مواقف المثقفين منها، بين مواقف مؤيدة بإطلاق أو جزئياً وأخرى مناهضة بإطلاق أو جزئياً، لكن المتفق عليه هو أنّ العولمة حركة ومسعى إنساني عام يستهدف «تعميم نمط حضاري وإيديولوجي وثقافي واقتصادي وسياسي واحد على كافة شعوب العالم»^(١).

□ ويُعرفها آخر «العولمة جعلالشيء أيّا كان هذا الشيء عالمياً، أو إكسابه صفة العالمية، وهو المعنى الذي أجازه مجمع اللغة العربية بالقاهرة»^(٢).

□ ويُعرفها المفكر الفرنسي المسلم «روجيه غارودي» بما يلي: «هي نظام يُمكن الأقوياء من فرض الديكتاتوريات للإنسانية التي تسمح بافتراس المستضعفين بذريعة التبادل الحر وحرية السوق»^(٣).

□ لقد كرّست العولمة التصنيف الثنائي للبلدان والشعوب في العالم المعروف بالمركز والأطراف، المركز هو قائد العولمة ومديرها والفعال في تحريكها وتوجيهها،

(١) جيلالي بوبكر: العولمة مظاهرها وتداعياتها، نقد وتقييم، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١١، ص ٥.

(٢) بكار عبد الكريم: العولمة، طبيعتها، وسائلها، تحدياتها، دار الإعلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠، ص ١١.

(٣) نقلا عن بن سهو محمد: العولمة، دار البيارق، عمان، الأردن، بدون طبعة، سنة ١٩٩٨، ص ١٤.

والأطراف وهي الشعوب والبلدان المنفعلة والمتأثرة بالعولمة سلباً أو إيجاباً، وسيطرت العولمة بزيادة درجة التواصل والارتباط المتبادل بين الأفراد والشعوب والأمم نتيجة تطور وسائل التواصل الاجتماعية والشبكة العنكبوتية والمعلوماتية، ومن خلال تطور نشاطات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج وانتقال السلع والأشخاص والمعلومات.

□ ويُعرّف العولمة «ريمون طحان» في كتابه «اللغة العربية وتحديات العصر» بما يلي: «اصطباغ عالم الأرض بصبغة واحدة شاملة لجميع أقوامها وكل من يعيش فيها وتوحيد أنشطتها الاقتصادية والاجتماعية الفكرية من غير اعتبار لاختلاف الأديان والثقافات والجنسيات والأعراف».^(١)

□ بما أن العولمة اتجاه شامل يعمل على فرض نمط حياة واحد وأوحد على كافة شعوب العالم من غير استثناء وفي هذا نفي لسنّتي الخصوصية والاختلاف في الكون لذا يُعرّفها أحد الباحثين: «نظام عالمي جديد يقوم على العقل الإلكتروني والثورة المعلوماتية، على المعلومات والإبداع التقني غير المحدود دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم».^(٢)

□ في سياق التعدد والتباين في تحديد مفهوم العولمة وبيان قيمتها نظراً لطبيعتها المركبة، وبعد ما وقفنا على بعض المفاهيم والمواقف تصفها وتحدد طبيعتها، يمكننا استنتاج ما يلي: «بأنّها توجه ثقافي وسياسي واقتصادي واجتماعي وإعلامي وعسكري، يستمد مفاهيمه ومبادئه ومقولاته من الفكر الليبرالي الغربي ومن الثقافة الحديثة والمعاصرة السائدة في الغرب الأوروبي وفي الولايات المتحدة الأمريكية، التوجه القائم على الديمقراطية واقتصاد السوق، والمتضمن جملة الآليات والإجراءات والتدابير والنظم العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية والإعلامية وغيرها، وسائر أشكال المعاملات والعلاقات وأنماط السلوك والعيش والحياة عامة، كل هذا يشكل

(١) ريمون طحان: اللغة العربية وتحديات العصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، بدون طبعة، وبدون سنة، ص ٣٧.

(٢) سليمان نايف: الجامع في اللغة العربية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، بدون طبعة، سنة ١٩٩٦، ص ٤١.

منظومة واحدة تتجاوز حدود الجهوية الضيقة، وحدود الدولة الوطنية والقومية، والحدود الإقليمية وسائر الحدود الجغرافية والسياسية المتعارف عليها... فهي تبحث عن الاتحاد وتتبنى التشابه والتماثل بين البشر لتعميم النموذج أو النمط الأمريكي الواحد في الحياة وتمثله المنظومة الواحدة، من منطلق سياسة عالمية تربط كل بلدان العالم في كوكبة واحدة خاضعة لنظام واحد يسيطر عليه المركز وتقوده الولايات المتحدة الأمريكية»^(١).

٤- الهوية اللغوية:

يتركب مصطلح «الهوية اللغوية» من لفظتين مرتبطتين على سبيل الإضافة والاقتران لضرورة وعلاقة وظيفية بين طرفي المركب، ووظيفة لا تتحقق في غياب أحد الطرفين، طرف اللغة وطرف الهوية.

ولما كانت اللغة هي كل نظام من الإشارات والرموز يمكن أن تكون وسيلة التعبير والتواصل، واللغة خاصية إنسانية لما فيها من جوانب عاقلة ونفسية واجتماعية وحضارية، فاللغة لها هويتها تتحدد بخصوصيتها الرمزية والدلالية والنسقية، وتتعدد اللغات وتتباين على أساس هوية اللغة ذاتها وذاتيتها التي تتميز بها وتتحدد مكانتها بين أقرانها من اللغات، واللغة كهوية رمزية نسقية خاصة ترتبط بالهوية في معناها العام على سبيل التأثير والتشكيل والتمثيل.

ولما كانت اللغة أداة تفكير وتعبير وتخطب وتواصل وتفاهم بين أفراد بني البشر باعتبارها خاصية إنسانية، تعبر عن أي حراك تاريخي ثقافي أو حضاري وتخزن منتجاته في الذاكرة الفردية الجماعية، وهي وسيلة نقل التراث والثقافة والحضارة من جيل إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى وبين الأمم والشعوب، فهي تشكل أحيانا المقوم الوحيد الجوهري والأساسي وفي أحيان أخرى تمثل أحد المقومات الجوهرية والأساسية التي قامت عليها العديد من القوميات والأمم مثل اللغات الأوروبية واللغة العربية واللغة الهندية وغيرها.

(١) جيلالي بوبكر: العولمة مظاهرها وتداعياتها، نقد وتقييم، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١١، ص ١٦.

اللغة الواحدة بنسقتها الرمزي والعلمي والمنطقي والدلالي وبأبعادها العقلية والنفسية والاجتماعية والثقافية والحضارية والدينية وغيرها وفي سياقها التاريخي توحد الشعور بالانتماء المزدوج إلى اللغة وإلى كل من يحملها ويتكلم بها بعد تشكل هذا الشعور وتقويته، الشعور بالانتماء إلى اللغة وإلى الجماعة البشرية التي تتحدث بها، هذه الوحدة وما تنطوي عليه من ترابط وتماسك تقوم في الذهن أولاً كفكر ونظر ثم تتحول إلى ممارسة وواقع وعمل، هكذا تشكلت الهويات اللغوية البشرية في عالمنا الحديث في أوروبا الغربية وفي غيرها، مثل الهوية الألمانية والهوية الإنجليزية والهوية الإسبانية والهوية الهندية والهوية العربية... إلخ. وكل هوية من هذه الهويات قامت على لغة ما.

ولما كانت الهوية هي كل ما يتميز بالوحدة والثبات والدوام لا يتعدد ولا يتغير ولا يزول في الكائن البشري على المستوى الفردي والاجتماعي وفي غيره من الكائنات على اختلاف أنواعها مادية كانت أو فكرية أو روحية، فالهوية تعبر عن حقيقة الكائن وماهيته، وفي غياب الهوية غياب للحقيقة غموض الماهية على مستوى الأفكار والأشياء والأشخاص، ومن هنا تقوم أهمية الهوية لدينا وحاجتنا الملحة إلى اكتشافها في الموضوع أي موضوع، مثلما هو الحال في تحديد هويات الأفراد وهويات الشعوب وهويات الطوائف وهويات الأعراق وغيرها.

عندما تتقابل اللغة مع الهوية بوصف كل منهما مفهوما وظاهرة إنسانية، تأخذ اللغة على صعيد المفهوم مستويين، مستوى الهوية اللغوية ومستوى الهوية الثقافية، أي اعتبار اللغة كنسق رمزي لفظي ودلالي وكم منظومة لسانية قائمة بذاتها لها هويتها وذاتيتها تمثل انتماء قائماً بذاته مستقلاً عن غيره له خصوصيته يرتبط ويتمسك به أهله ويعتزون ويفخرون. ومستوى اللغة كنسق في سياقاتها في حضاري وتاريخي ما يمثل هوية ذاتية مندججة في هوية ثقافية وتاريخية أكبر وأعم سواء كانت هذه الأخيرة من إنتاج الهوية اللغوية كمقوم أساسي أو من غيرها، وفي الحالين معا تعبر اللغة عن هوية أي هويتها الذاتية وعن غيرها ثقافياً وحضارياً وتاريخياً.

وترتبط الهوية باللغة ارتباطاً وثيقاً، ارتباط العلة بالعلول، وعلى سبيل التأثير والتشكيل والتشيل، فالواحدة منهما تؤثر في الأخرى وتشكلها وتمثلها، فالهوية حالة في اللغة لأن كل لغة لها هويتها الخاصة بها، وتعتبر اللغة عن الهوية كما تعتبر الهوية عن اللغة، وقد تكون اللغة إحدى المقومات أساسية أو غير أساسية في بناء الهوية، وتنتج اللغة الهوية وتحافظ عليها وتنقلها من جيل إلى آخر ومن وقت إلى آخر، وتقوم الهوية بتنشيط اللغة وتحريكها وتحافظ

عليها وتؤمن وجودها من الاندثار، وتتأثر اللغة بالهوية إذ تقوى بقوتها وتضعف بضعفها وتنصهر بانصهارها وتندثر باندثارها، وانطلاقاً من العلاقة الوثيقة بين الظاهرتين الإنسانيّتين الهوية واللغة يتحدد مدلول الهوية اللغوية باعتبارها أحد المفاهيم الرئيسية في الفكر المعاصر. ويقول حسن حنفي محدد العلاقة بين الهوية واللغة في الوطن: «الهوية واللغة موضوعان مرتبطان يتفاعلان في السلوك الفردي والاجتماعي داخل الأوطان، يؤثر كل منهما على الآخر، قوة وضعفاً، إذا قويت القوية قويت اللغة. وإذا ضعفت الهوية ضعفت اللغة. اللغة تعبير عن الهوية طبقاً للقول المشهور (تحدث حتى أراك). وقد تحدث الله في الوحي حتى تُعرف ذاته العلية. وكلمة (لوغوس) في المسيحية كما هو الحال في إنجيل يوحنا تعني الكلمة والهوية والوجود في آن واحد»^(١).

استناداً إلى مدلول الهوية وإلى مدلول اللغة وبالإضافة والاقتران والتركيب بين المدلولين قام مصطلح «الهوية اللغوية» المركب من لفظتين لفظ الهوية ولفظ اللغة، ويعني المصطلح كل ما تتميز به لغة ما من خصائص ورموز وإشارات ودلالات وعلاقات فكرية ومنطقية ونفسية واجتماعية خاصة بها تميزها عن غيرها من اللغات الأخرى، وتمثل لسان جماعة بشرية ما قد تتميز بها الجماعة عن غيرها من الجماعات البشرية الأخرى. والهوية اللغوية بهذا المعنى تظهر بمظهرين مظهر ذاتي تعبر به عن كيانها اللغوي ووجودها وحقيقة هذا الوجود بين اللغات ومظهر آخر موضوعي تعبر به عن القوم الذي ينطق بها ويعبر بها عن أغراضه وعن هويته الثقافية والتاريخية والدينية وغيرها. فاللغة العربية علوم ونسق من الألفاظ والاشتقاقات والأساليب والعلاقات والروابط المنطقية والسيكولوجية والقواعد لها أصلها وتاريخها ودورها ومكانتها، علوم اللغة ونسقها يُعبّران عن هوية اللغة العربية، ويحملان ثراث وثقافة وتاريخ وتطلعات الجماعة البشرية في الحاضر والماضي، فهي ذات هوية مزدوجة هوية لغوية ذاتية وهوية اجتماعية وإنسانية.

٥- الهوية الثقافية:

يتركب مصطلح «الهوية الثقافية» من لفظتين مرتبطتين على سبيل الإضافة والاقتران

(١) حسن حنفي: مقال بعنوان: الهوية والثقافة في الوطن، الرابط:

لضرورة وعلاقة وظيفية بين طرفي المركب، وظيفية لا تتحقق في غياب أحد الطرفين، طرف الهوية وطرف الثقافة مثلما هو حال مصطلح «الهوية اللغوية».

لنضبط مفهوم «الهوية الثقافية» نحتاج إلى تعريف الثقافة وإلى مراجعة تعريف «الهوية». بالنسبة للثقافة لغوياً فهي لفظة جذرها في اللغة العربية ثلاثي الأحرف «ث، ق، ف»، ويرد الجذر بصورتين ومعنيين، الصورة الأولى «ثقف» الشيء بمعنى صادفه وأدركه وظفر به وأخذه. والصورة الثانية «ثقف» بمعنى صار حاذقاً فطنا كيّساً.

نقول ثَقَّفَ الكلام يعني حذقه وفهمه بسرعة وثَقَّفَ الرمح يعني قومه وسواهو ثَقَّفَ الولد يعني هدّبه وعلمه. وثاقفه مثاقفةً: غالبه فغلبه في الحذق.

«ويبين ابن منظور في «لسان العرب» أن معنى ثَقَّفَ: جدّد وسوّى، ويربط بين التثقيف والحذق وسرعة التعليم. ويعرف المعجم الوسيط الثقافة بأنها (العلوم والمعارف والفنون التي يطلب فيها الحذق)»^(١).

ترادف كلمة ثقافة في اللغة العربية في المعنى عدة مفردات منها الظفر بالشيء وإدراكه وأخذه، والفطنة وشدة الذكاء والحذق والحذاقة والكياسة، والتسوية والتقويم، التأديب والتهديب والتربية وغيرها.

وكلمة ثقافة تشير إلى لفظة culture في اللغتين الانجليزية والفرنسية وإلى كلمة cultural في اللاتينية التي تترجم إلى العربية على أنها الثقافة والتهديب والحراثة وقد تأخذ معنى الحضارة، «هذه الكلمة جذرها cult ومعناها: العبادة والتدين، ومن مشتقاتها cultivation ومعناها: حراثة، تعهد، تهذيب، رعاية، وcultural ومعناها ثقافي مستولد، ونلاحظ أن معناها في الإنكليزية لا يخرج عن معناها في العربية غير أنه يضيف مصداقاً آخر من مصاديقها وهو حراثة الأرض، ورعاية الزرع، والاستنبات والتوليد، لكنه بشكل ما يربط مفهوم الثقافة بالدين والعبادة، فهما من جذر واحد، فالدين كان المنبع الأول إن لم نقل الوحيد للثقافة قديماً. وأظن أنه حتى الآن لا يزال المنبع الأساسي والمركز الأهم للثقافة»^(٢).

(١) الثقافة بين اللغة والاصطلاح:

<http://www.startimes.com/f.aspx?t=30872875>

(٢) الثقافة بين اللغة والاصطلاح:

<http://www.startimes.com/f.aspx?t=30872875>

تناول مفهوم الثقافة العديد من المفكرين والعلماء، فتعددت تعاريف الثقافة بتعدد اتجاهاتهم وأرائهم، منهم «تايلور» الذي يعتبرها الكل المركب من المعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والآداب والأعراف والعادات وغيرها، يكتسبها الفرد باعتباره أحد أفراد المجتمع. و«مالك بن نبي» الذي يحددها بالصفات الخلقية وسائر القيم الاجتماعية التي يتأثر بها الفرد طيلة حياته منذ ولادته حتى وفاته وتربط سلوكه وحياته عامة بأسلوب الوسط الذي ولد فيه. وتُعرف الثقافة في المعجم الفلسفي «لجميل صليبا» بما يلي: «والثقافة بالمعنى الخاص هي تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل وتثقيف البدن، ومنها الثقافة الرياضية والثقافة الأدبية أو الفلسفية. والثقافة بالمعنى العام هي ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق وحس انتقادي وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدت إلى إكسابه هذه الصفات... ومن شرط الثقافة بهذا المعنى أن تؤدي إلى الملائمة بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين المجتمع وبينه وبين القيم الروحية والإنسانية وإذا دلّ لفظ الثقافة على معنى الحضارة civilisation كما في اللغة الألمانية، كان له وجهان: وجه ذاتي وهو ثقافة العقل، ووجه موضوعي، وهو... طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه ويتداولونه اجتماعيا لا بيولوجيا... والأولى إطلاق هذا اللفظ على مظاهر التقدم العقلي وحده. تقول بهذا المعنى: الثقافة اليونانية، والثقافة العربية، والثقافة اللاتينية والثقافة المدرسية (الكلاسيكية)، والثقافة الحديثة. ونقول أيضا امتزاج الثقافات، والنشاط الثقافي، والعلاقات الثقافية، والتخلف الثقافي... إلخ»^(١).

يتضح مما سبق أنّ الثقافة تمثل سائر المعتقدات والعلوم والمعارف والفنون والآداب والقانون والأعراف والعادات والصفات الخلقية والقيم الاجتماعية وغيرها التي تؤثر في تكوين الفرد وفي حياته منذ الولادة حتى الوفاة باعتباره عضواً في المجتمع. والثقافة ذات طبيعة مركبة جداً، تتعدد وتتباين بتعدد وتباين الشعوب والأمم، تتطور وتتجدد بتطور وتجدد ظروف الحياة، وتنتشر وتنتقل من جيل إلى جيل ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى ومن جماعة بشرية إلى أخرى بواسطة اللغة وبغيرها كالتجارة والأسفار والغزو والاستعمار وغيره، وهي تقوى وتضعف وتتخلف، وترتبط الثقافة بالحضارة وتعبّر عنها وعن مكانتها وقيمتها في التاريخ

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، بدون طبعة، سنة ١٩٨٢.

وبين الحضارات، كما تحدد الثقافة الهوية القومية أو اللغوية أو الدينية أو الطائفية أو العرقية أو الوطنية وغيرها للجماعة البشرية صاحبة الثقافة المعنية.

تقوم علاقة الثقافة بالهوية على طبيعة ودور كل منهما في حياة الإنسان وعلى التأثير المتبادل بينهما، والهوية تدلّوتعبّر عن ماهية وحقيقة الكائن إنسانا كان أو غيره، فردا كان أو جماعة، وتحدد المكونات والخصائص التي تميّزه عن غيره، ولا توجد في غيره ولا يوجد من دونها، والكائن المقصود هنا الثقافات والهويات الثقافية، وهي متعددة بتعدد المقومات التي تقوم عليها الهويات مثل الدين واللغة والعرق والتاريخ والماضي والمصير المشترك وغيره، والثقافة بحكم تركيبها قد تحتوي العناصر المذكورة جميعا وغيرها في انسجام وتآلف وتوحيد، وداخل الكل المركب المنسجم يوجد من العناصر ما هو جوهري وأساسي ورئيسي وما هو فرعي ومكمل وإضافي، فالهوية العربية الإسلامية تتشكل من اللغة العربية والإسلام كمقومين أساسيين وما سواهما من العناصر فهو فرعي ومكمل.

إذا كانت الهوية تدل على الماهية والثقافة تدل على ماهية الإنسان فكريا وثقافيا وحضاريا فإنّ الهوية تدل على الثقافة وتعبّر عن مكوناتها وعناصرها ومنتزعة في الثقافة فكل ثقافة هوية وثقافة من غير هوية عدم ولا وجود لها، وبمقدار تعدد وتباين الثقافات تتعدد الهويات وتباين، بما أنّ هوية الثقافة هي الثابت من الخصائص والمكونات لا المتحول في الثقافة المميّز لها عن غيرها من الثقافات الأخرى، ومن جهة أخرى تتصل الثقافة بالهوية اتصالا علّيا، اتصال المعلول بالعلة، فالثقافة علّة وجود الهوية، لأنّ الثقافة تصنع الهوية، ولولا الثقافة ما ظهرت الهويات الثقافية أصلا، ففي مسعى الهوية الثقافية نجد الثقافة أسبق من الهوية، والهوية لدى بني البشر في كل المستويات تتضمن دوما الثقافة والعناصر الثقافية وتعبّر عنها وعن التعدد الفكري والتباين الثقافي، والثقافة تنتج الهوية وتصبغها بخصائصها ومميزاتها وتتطور الهوية بتطور الثقافة أي تتأثر الهوية بالثقافة أي الهوية الثقافية سلبا وإيجابا، تضعف وتقوى وتتلاشى بضعف أو قوّة وتلاشي الثقافة، فالهوية الثقافية العربية في عزّ قوّتها بفعل التقدم الذي حقّقه الغرب حديثا ومعاصرا أما الهوية الثقافية العربية الإسلامية في حالة ضعف وتحلف وانحطاط، الكثير من الهويات الثقافية التي قامت واندثرت مثل الهوية الثقافية المصرية الفرعونية القديمة والهوية الثقافية الزرادشتية، وغيرها.

- نستنتج من مدلول الثقافة ومن مدلول الهوية ومن العلاقة بين الهوية والثقافة هذه العلاقة التي أنتجت مصطلح «الهوية الثقافية» على سبيل الاقتران الوظيفي في الزمان والمكان وفي إطار التحولات التي عرفها تاريخ الإنسانية منذ القديم حتى الآن، مصطلح «الهوية الثقافية» الذي يعني سائر الخصائص والمميزات والمكونات الفكرية والاجتماعية والتاريخية التي تنفرد بها ثقافة ما، تمتلكها جماعة بشرية ما، تتميز بها هذه الثقافة عن غيرها من الثقافات الأخرى، وتحدد ماهية الجماعة البشرية وتمييزها عن غيرها من الجماعات البشرية الأخرى، هوية طائفية كانت مثل طوائف لبنان المعاصر، أو هوية دينية مثل الأمة الإسلامية والأمة المسيحية والأمة اليهودية والأمة البوذية في الهند وغيرها، أو هوية لغوية مثل أمم أوروبا الغربية الحديثة والمعاصرة، أو هوية عرقية مثل الهويات التي تعرفها بعض بلدان إفريقيا كأوغندا وغيرها، أو هوية وطنية تقوم على الوطنية كمبدأ وفكر ووجدان وسلوك وعلى تساوي المواطنين داخل الوطن والدولة في الحقوق والواجبات وهو المسعى الذي تنشده الدول المعاصرة.

٦- العولمة اللغوية:

يتركب مصطلح «العولمة اللغوية» من لفظتين مرتبطتين على سبيل الإضافة والاقتران لضرورة وعلاقة وظيفية في الزمان والمكان وفي إطار التحولات التي عرفتها حياة الإنسان منذ القديم حتى الآن بين طرفي المفهوم المركب، وظيفة لا تتحقق في غياب أحد الطرفين، طرف العولمة وطرف اللغة.

تباينت تعاريف العولمة وتعددت بتباين وتعدد اتجاهات ومواقف المفكرين والباحثين حول طبيعتها وقيمتها، الاتجاهات والمواقف التي انقسمت بين مؤيدة ومعارضة، «بين من يعتبرها حقيقة ثابتة وحتمية تاريخية، مثل أية حتمية طبيعية بشرية، اشترطتها التحولات الحضارية الجارية وحاجتها إلى تعميم استعمالها لدى كل شعوب العالم، لما لها من دور أساسي في تحقيق التقارب والترابط بين الشعوب والأمم، وهو أمر طبيعي وحتمي لا مفر منه، وبالتالي فهي ضرورة حضارية ومكسب إنساني لا بديل عنه، وبين من يعدّها أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التي تعكس بجلاء اتجاه النزعة المركزية الأوروبية الحديثة، الهدف منها الالتفاف على العالم ومن حول كافة شعوبه وجهاته، لتسليط النفوذ الغربي عليه ونهب خيراته

وثرواته، وإحكام الطوق عليه واستغلاله طبيعياً وسياسياً واقتصادياً وبشرياً، وهذا من منطلق الشعور بالعظمة والاستعلاء والاستكبار، والرغبة في التسلط والتعسف، وفرض إرادة القوي وهيمنته، والعنصر الأبيض أفضل من غيره وهو أحق بالمدينة والتحضر، وغيره كتب عليه التوحش والتخلف وخدمة الأبيض الذي يستعبده إلى أقصى درجة وبدون شفقة»^(١).

وبغض النظر عن إيجابيات العولمة كما ينعتها مريدها ومديروها وعن سلبياتها كما يصفها معارضوها والمعانون من آثارها، فإنّ العولمة تمثل توجّه المركز الإيديولوجي والثقافي والسياسي والاقتصادي والعسكري المفروض على كافة شعوب العالم في الأطراف، وتعميمه ليشمل الإنسان حيثما كان على وجه الأرض لعيش بنمط عيش واحد وثقافة واحدة وبنظام اقتصادي وسياسي واحد، تأكيداً لظاهرة التماثل والتشابه بين بني البشر وفي مجالات الطبيعة والتاريخ والجغرافيا، ومن غير اعتبار لسنة الاختلاف ولآلية الحوار وقيمة التسامح بين الناس.

ارتبطت العولمة كتوجه ثقافي وسياسي واقتصادي وعسكري في عصرنا من حيث تكوينها وتطورها بالتحوّلات التي شهدتها العصر الحديث وعصرنا الراهن، واستمدت مقولاتها من الفكر الليبرالي الغربي، ومن الديمقراطية والحرية في الحياة السياسية، ومن مبادئ ونظم اقتصاد السوق، ومن التطور الصناعي خاصة في مجالات الإعلام والاتصال والإشهار وازدهار الصناعة في جميع ميادين الحياة وخاصة الميادين الاقتصادية، ومن سائر أشكال العلاقات والمعاملات وأنماط السلوك والعيش والحياة عامة، مؤكدة على مراعاة ظاهرة التشابه بين بني الإنسان لتعميم النمط أو النموذج الأمريكي الواحد على شعوب العالم وعلى بلدانها وأنظمتها، من منطلق انتهاج سياسة عالمية واحدة تظم كل بلدان العالم في كوكبة واحدة خاضعة لنظام واحد يسيطر عليه المركز وتقوده الولايات المتحدة الأمريكية.

أما عن اللغة في علاقتها بالعولمة باعتبارها نسقا رمزيا دلاليا وفكريا ونفسيا واجتماعيا يختص به الإنسان ويتميّز عن غيره من الكائنات، يتميّز النسق اللغوي بالتعدد والتباين، له أهميته القصوى في حياة الإنسان وفي تحديدها وإنتاجها وتوجيهها، يؤثر في العولمة ويتأثر بها في حدود الزمان والمكان وفي سياق التحوّلات التاريخية الجارية التي تشهدها حياة الإنسان

(١) جيلالي بوبكر: العولمة، مظاهرها وتداعياتها، نقد وتقييم، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١١، ص ٢.

التي تتجدد وتتطور باستمرار، فاللغة بصفة عامة هي التي تكشف عن حقيقة العولمة بمختلف أبعادها وآثارها وتداعياتها، وتعبّر العولمة عن نفسها باللغة كأداة تعبير وتواصل وتخطب تؤدي إلى التفاهم أو الاختلاف، باللغة بكافة أنواعها ومستوياتها تنتشر العولمة وتنصهر لغات الأطراف في لغات العولمة، باللغة تنتقل توجهات وقيم وأفكار وثقافة العولمة من جهة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر عبر وسائل تواصل شتى وبلغات متعددة ومختلفة تركز التمكين لثقافة العولمة واقتصاد العولمة وسياسة العولمة ولايديولوجيا العولمة، وهو الدور الذي تقوم به بعض اللغات في العالم وفي مقدمتها اللغة الإنجليزية باعتبارها لغة المركز، ويسعى المركز لفرضها على العالم أجمع من منطلق كونها لغة التواصل العلمي والإنتاج الصناعي والمجال التكنولوجي ولغة الحياة الاقتصادية عامة في العالم المعاصر.

وتتأثر اللغة بالعولمة إيجاباً وسلباً، كما يتأثر أصحاب اللغة سلباً وإيجاباً نتيجة تأثر لغتهم بالعولمة، بالنسبة للتأثير الإيجابي للعولمة على اللغة يتحقق مع لغات العولمة في المركز وليس مع لغات الأطراف، لغات العولمة وبفضل العولمة تنتشر وتعم وتنتقل عبر الشعوب، كما تتطور وتزدهر بازدهار الحياة الثقافية وابتعاث الاقتصاد وتسويق منتجاته عبر بقاع المعمورة، وتتطور الحياة السياسية والاجتماعية، وتتطور وسائل التواصل والإعلام والإشهار والمعلوماتية وشبكة الانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي وفعل التقدم العلمي والتكنولوجي، وأكثر اللغات تطوراً وتعبيراً عن العصر وما يتميز به وما يمتلكه من منتجات في مختلف جوانب الحياة اللغة الإنجليزية، وفي المقابل تعيش لغات الشوب في الأطراف الحصار والعزلة والضعف والتردي والفشل في مسيرة الركب الحضاري والعجز عن التكيف مع العولمة.

ومثال عن التأثير السلبي للعولمة على اللغة ما حدث للغة العربية نتيجة تأثرها بالعولمة، فآثار العولمة على اللغة العربية خطيرة وجسيمة، من أخطرها الثنائية أو الثلاثية اللغوية في التعليم في جميع أطواره وفي التكوين بكافة مجالاته، وسيطرة اللغات الأجنبية في المدارس والجامعات سبب اختلالاً كبيراً في البناء الاجتماعي ناهيك عن التأثير السلبي على التكوين العقلي والنفسي للناشئة فهو يؤدي في أغلب الحالات إلى نشأة جيلين إن لم تكن أجيال من أبناء الوطن الواحد ولكل جيل انتهاؤه اللغوي والثقافي الخاص به فتتعدد الانتماءات واللغوية والثقافية وتهتز الروح الوطنية وتختل الهوية وتمزق وحدة الأمة وهو أحد أهداف العولمة الرامية إلى التمنيظ اللغوي والثقافي الذي لا يعير أدنى اهتمام لسنن الكون في الاختلاف والتنوع العرقي واللغوي

والديني والثقافي وغيره، وفي نظر الكثير من المفكرين أنّ التعليم والتكوين في أي مجتمع بغیر لغة المجتمع يؤدي إلى مشكلات عديدة تزيد في تخلف المجتمع لغويا وحضاريا، منها إعاقة نمو ملكة الإبداع، والتبعية الفكرية وذوبان الذات التاريخية والثقافية والحضارية في غيرها، وجمود اللغة الأم وتحجرها فتعجز على مواكبة التطورات الحاصلة في الواقع والعصر، وصعوبة فهم الأحاسيس والمشاعر والتعبير عن الانفعالات، وتدني وضعف مستوى التعليم في جميع أطواره في الابتدائي والمتوسط والثانوي وفي التعليم العالي، صعوبة التحدث باللغة الفصحى مثل حال اللغة العربية في واقعنا، وارتباط اللغات الأجنبية بالتطور العلمي والتكنولوجي مثل اللغة الإنجليزية وعجز اللغة الأم في تحقيق ما حققته اللغات الأخرى أدى إلى الخط من شأنها والظعن في قيمتها وفي بنية الهوية وينتهي ذلك بضعف الانتماء للهوية لدى الفرد والجماعة.

والحقيقة أنّ الأمر فيه مغالطة، فاللغة ليست هي المسؤولة عن النجاح والتفوق، ليس بين اللغة والتقدم الحضاري علاقة عليّة، فألمانيا وفرنسا والصين وغيرها تدرّس بلغتها الأم لا بالإنجليزية وهي بلدان متقدمة في مصاف الدول الكبرى، فالتقدم الحضاري له شروطه الكثيرة الذاتية والموضوعية ومنها اللغة لا اللغة وحدها، واللغة العربية كانت في يوم ما لغة حضارة وهي لغة وحي كرمها القرآن وهي لغة كونية في التبعد لدى المسلمين عبر مختلف بقاع المعمورة، ومن أضرار العولمة على اللغة العربية استعمال ما يسمى «بالعريزية» التي تظهر في استخدام شبكات التواصل الاجتماعي واستخدام حروف لاتينية في كتابة كلمات عربية، نتيجة عقدة الشعور بالضعف والنقص نحو اللغة العربية أمام اللغات الأخرى، إنّ تعدد اللغات في المجتمع تنجر عنه مساوئ كثيرة منها انتشار اللغات الأجنبية على حساب اللغة الأم، ويؤثر ذلك سلبا على الهوية الوطنية والثقافية وعلى وحدة الأمة وتماسكها، وتتخلف اللغة الأم عن مسايرة التقدم العلمي والتكنولوجي وعن مواكبة الركب الحضاري، لأن اللغات الأخرى تمنع اللغة الأم من المشاركة الإيجابية في البناء الثقافي والحضاري والانخراط في العصر لتحريك التاريخ، كما يُسهّل استخدام اللغات العامية واللهجات ويُكرّس الانقسام بين الشعوب والأمم على أساس تعدد اللغات واللهجات، وينتج عن هذا الإخفاق والفشل في أية محاولة للنهوض من التخلف والانحطاط وهو حالنا الراهن ووضعنا الحالي.

وإذا كانت هناك عولمة سياسية تتجسد في فرض نظام سياسي واحد على سائر دول العالم هو النظام الديمقراطي كما يريده مركز العولمة، وهناك عولمة اقتصادية تتمثل في اقتصاد

السوق والتحكم في اقتصاد العالم عن طريق الشركات الاقتصادية الكبرى المتعددة الجنسيات والمؤسسات المالية والبنكية العالمية التي هي بيد مركز العولمة الذي يفرض في العالم نظاما اقتصاديا واحدا هو الاقتصاد الرأسمالي كما تريده العولمة، فإن العولمة أخذت طابعا لغويا وثقافيا، وإذا كانت العولمة هي هيمنة على اقتصاد وسياسة وثقافة شعوب العالم وتنميتها بنمط واحد، فهيمنة العولمة جاءت كذلك لغوية، عولمة لغوية تسعى إلى فرض هيمنة اللغة الإنجليزية على جميع لغات الشعوب قيل عنها: «استطاعت الدول الناطقة بالإنجليزية الفاعلة في العولمة أن تحقق هيمنة هذه اللغة على سائر اللغات بحكم إسهامها الشامل الفاعل في العولمة. فتج من هذه الهيمنة ما اصطلاح عليه بالعولمة اللغوية»^(١).

فالعولمة اللغوية تعني أن يكون للعالم أجمع لغة واحدة للتواصل والتخاطب وللتعامل في جميع مجالات الحياة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وتربويا وإداريا وإعلاميا، وهي اللغة الإنجليزية التي ذاع صيتها وازداد انتشارها وتضاعف استعمالها مع النفوذ الأمريكي الإعلامي والاقتصادي وهذا يتعارض مع توجهات بعض الأمم في العالم التي تعتبر نفسها ضاربة في الماضي عراقة وأصالة لغويا وثقافيا، مثل الألمان والفرنسيين والصينيين وغيرهم، يقول «روبرت جاكسون» وهو أستاذ العلوم السياسية بجامعة كولومبيا ببريطانيا: «ورغم أن اللغة الأمريكية الإنجليزية تختلف في بعض قواعدها عن اللغة الإنجليزية الأنجلوسكسونية إلا أن المصلحة المشتركة دفعت الولايات المتحدة وبريطانيا إلى وضع خطة إستراتيجية مشتركة لتوسيع نشر الإنجليزية في العالم بغرض زيادة تفوقها الحضاري في كل المجالات»^(٢). تعددت مظاهر العولمة اللغوية وتداعياتها وأثرت على لغات الشعوب وثقافتها وهوياتها وانقسم المفكرون والباحثون في العالم اتجاهها بين مؤيد ومعارض وهو الحال نفسه تجاه العولمة بشكل عام باعتبار العولمة اللغوية شكلا من أشكالها حيث يرى المؤيدون أن العولمة اللغوية الإنجليزية أفضل وسيلة للتواصل والتقارب والترابط بين شعوب العالم علميا وتكنولوجيا وإعلاميا وثقافيا وسياسيا واقتصاديا وعسكريا لكون اللغة الإنجليزية لغة العلوم والتقنيات والبحث العلمي ولغة المؤسسات الأممية الرسمية المختلفة، ويرى المعارضون بأن العولمة اللغوية مظهر من

(١) أحمد شيخ عبد السلام: مقدمة في علم اللغة التطبيقي، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، الطبعة الثانية، سنة ٢٠٠٦، ص ١٤٢.

(٢) روبرت جاكسون: الامبريالية اللغوية، ترجمة فاضل حبتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة السعودية، الطبعة العربية الأولى، سنة ٢٠٠٣، ص ٢٣٥.

مظاهر الاستعمار وشكل من أشكال التبعية وصورة من صور الهيمنة الأمريكية على شعوب العالم تقصي لغات الشوب وتطمس ثقافتها وهوياتها وتفرض الأحادية وتعطل سنن الكون في التعدد والاختلاف والتواصل والتعارف هو ما أكد عليه القرآن الكريم في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ﴾ (١) **إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** (٢).

٧ - العولمة الثقافية

صارت العولمة في الفكر الغربي الحديث من الضروريات والبدهييات المطلوبة فهي كما يقول جيرار ليكلراك: «إنّ العولمة أمر يختلف عن الأمر البسيط والمحض. العولمة كتابة عن ولادة كرة أرضية واحدة هي من الآن وصاعداً ملك الناس أجمعين: إنها ليست ملكية آية حضارة كبرى ولا سيطرة لأي منها عليها، لكرة أرضية لا مركز عليها أما التغريب وخلافاً لذلك فيعني انقسام العالم إلى مركز مسيطر وإلى طرف خاضع للسيطرة، إنه اسم آخر للإمبريالية والاستعمار» (٣). وارتبط تعميم الحداثة ونقلها خارج الغرب الأوروبي وخارج الولايات المتحدة الأمريكية بجملة من المبادئ منها نقل التكنولوجيا وتسويقها لمختلف شعوب العالم، واعتماد أسلوب الحوار من خلال حوار الأديان والثقافات والحرص على حماية حقوق الإنسان والمحافظة على البيئة والحد من التسلح النووي وغيره، فالعقلانية التي قام عليها الفكر الليبرالي الحداثي والمبادئ التي تمثلتها القوى الكبرى أخذت طابع العولمة وصفة الكونية من خلال حرص القوى المهيمنة على نشر ثقافة العولمة الفكرية والفلسفية والتي تمثل في جوهرها النموذج الثقافي الفكري والفلسفي الغربي الأمريكي بجميع خصوصياته، النموذج الذي ارتضاه الغرب لنفسه وفرضه على غيره - من خلال عولمة المناهج التربوية - عن طريق العولمة التي تجلّت فيه تربويا وثقافيا وفكريا وفلسفيا.

كان للوضع الثقافي في جو العولمة أثره البارز على ثقافات الشعوب في الأطراف، التي تعرّضت وحدتها للتصدع والتشقق، وطرحت لديها إشكالية العولمة والخصوصية الثقافية،

(١) قرآن كريم: سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢) جرار ليكلراك: العولمة الثقافية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٤، ص ٣٣٣.

وإشكالية العولمة والوحدة الثقافية والفكرية والدينية، وإشكالية العولمة وتاريخ الثقافة وماضيها وحاضرها ومستقبلها، مما يعني أنّ العولمة نابعة من الشعور بالعظمة وصادرة عن إرادة الهيمنة، يقول محمد عابد الجابري: «العولمة GLOBALISATION إرادة الهيمنة، وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصي. أما العالمية UNIVERSALITE-UNIVERSALISME، فهي طموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي: العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو كوني عالمي. نشدان العالمية في المجال الثقافي، كما في غيره من المجالات، طموح مشروع، ورغبة في الأخذ والعطاء، في التعارف والحوار والتلاقح. إنها طريق الأنا للتعامل مع الآخر بوصفه أنا ثانية طريقها إلى جعل الإثثار يحل محل الأثرة، أما العولمة فهي طموح بل إرادة لاختراق الآخر وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من العالم، العالمية إغناء للهوية الثقافية، أما العولمة فهي اختراق لها وتجميع. والاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة يريد إلغاء الصراع الإيديولوجي والحلول محله.. الصراع الإيديولوجي صراع حول تأويل الحاضر وتفسير الماضي والتشريع للمستقبل، أما الاختراق الثقافي فيستهدف الأداة التي يتم بها ذلك التأويل والتفسير والتشريع: يستهدف العقل والنفس ووسيلتهما في التعامل مع العالم: الإدراك»^(١)

وكان لإشكالية الخصوصية الثقافية والعولمة وقعها الكبير على الثقافة والفكر والمعتقدات الدينية في العالم أجمع وفي العالم العربي والإسلامي الحديث والمعاصر بصفة خاصة، خاصة وهو العالم الأكثر استهدافا من قبل العولمة لأسباب تاريخية وعقدية وجيوسياسية وإستراتيجية، وإذا كان المركز والعولمة قد حرصا على تفتيت العالم العربي والإسلامي سياسيا هدرا للطاقة وضربا للوحدة وقضاء على التكتل والتجمع إلى سني وغير سني، إلى بربري وغير بربري، إلى عربي ومسلم إلى غيرها من الثنائيات والثلاثيات وأكبر منها تكريسا للصراعات الطائفية والمذهبية والنزاعات العرقية والجهوية وغيرها، فإنها حرصا على ذلك من قبل ومن خلال المدخل والمقدمة إلى ذلك، أي الانطلاق من تفتيت العرب والمسلمين ثقافيا وعقائديا وتراثيا وتاريخيا، لأنّ الشعوب العربية والإسلامية مازال التراث فيها حيا، يحركها في وجه عواصف العولمة ورياح ثقافتها التي تستهدف إقلاص ثقافات الشعوب من الجذور، وإعادة تشكيلها وفق ما تتطلبه ثقافة العولمة وسائر مصالح المركز، والصراعات السياسية في بلدان

(١) محمد عابد الجابري: العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة

العالم العربي والإسلامي بين أنظمة الحكم والمعارضة بمختلف انتماءاتها هي في منطلقاتها وفي جوهرها صراعات ثقافية وفكرية وإيديولوجية تحرص العولمة على خلقها وإذكاءها لإيجاد التفرقة والقضاء على الوحدة الثقافية والفكرية والعقدية، والمركز يعي جيدا دور الوحدة الثقافية في تجميع القوة والنهوض بالتنمية والتطور والازدهار، هو الوضع الذي عرفته الدولة الإسلامية في أيام عزها الديني والثقافي والحضاري عموما، وكان للوحدة الدينية وللرابطة الثقافية الأثر الأقوى في تحقيق تلك القوة والعزة، لهذا كان من حرص العولمة أن تجعل من الثقافة والفكر في العالم العربي والإسلامي الحديث والمعاصر تيارات فكرية متصارعة، واتجاهات داخل التيارات متباعدة، ومدارس فلسفية مختلفة تستمد شرعيتها من الموروث والوافد، التيار الإسلامي والتيار الليبرالي والتيار الاشتراكي والشيوعي، وكل تيار من هذه التيارات منقسم على نفسه، فالتيار الإسلامي فيه الاتجاه السلفي الأصولي المحافظ والاتجاه السلفي المعتدل والاتجاه السلفي الجهادي التكفيري وغيره بل نجد كل اتجاه هو الآخر منقسم على نفسه في مواقف تحددها آراء الأفراد والفئات، أما التيار الليبرالي القومي نجد فيه الاتجاه الليبرالي الغربي والليبرالية التوفيقية وهكذا مع التيارات القومية الاشتراكية والتيارات الشيوعية، وصار كل تيار يقدر في الآخر ويطنن في مبادئه وأفكاره، هذا يكفر ذاك وهذا يخون الآخر.

إن أصول ومصادر وتجليات الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة التي تسهر العولمة بكل ما أوتيت من قوة على ترويجها ارتبطت كلها بحركة الإصلاح الديني والفكري والسياسي والتربوي، وبالثورة على القديم في الفكر واللاهوت والسياسة وغيرها، وبالتقدم العلمي والتكنولوجي وبالثورة الصناعية، مما أدى إلى ظهور فلسفة جديدة وقيم ثقافية جديدة أفرزها الوعي التاريخي في الغرب الأوروبي الحديث، أهم ما تميزت به هذه الثقافة والفلسفة هو ارتكازها على عدد من القيم وهي قيم مستمدة من الطبيعة البشرية ومما يعطي الأولوية القصوى للجانب الحياتي في الدنيا من اعتبار للقيم الأخلاقية والدينية، مثل الاعتماد على العقل والعقلانية ونبد كل ما لا يقبله العقل، واتخاذ الحرية والتحرر سبيلا في الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإبعاد كل ما يعيق ويقيد أو يمنع سير الإنسان نحو التقدم والازدهار في شتى المجالات، هذا ما تقوم عليه النظرية الليبرالية وفلسفتها الاقتصادية والسياسية، الحرية والتعددية والتداول على السلطة، وإبعاد الدولة والتوجيه مهما كان مصدره من التأثير في الحياة الاقتصادية، وارتكاز الاقتصاد على الحرية والملكية الفردية وعلى قوانين

السوق الحرة، ومن قيم الثقافة الغربية الحديثة التوجه العلمي والإيمان بالعلم الذي حل محل كل فكر وكل حقل معرفي عرفه الإنسان، توجه أقصى كل صنوف التجليات الثقافية الكلاسيكية من فلسفات وديانات وآداب وأخلاق وفنون علوم وغيرها إلا ما يخدم المسار العلمي والعقلاني الحر القائم في الوعي التاريخي والحضاري في الغرب الأوروبي الحديث، المسار العلمي في الثقافة الغربية وانفصاله عن سائر المسارات غير العلمية جعله يقطع أشواطاً رائدة في دراسة الطبيعة والطاقة والإنسان، ومعرفة العلاقات الثابتة بين الظواهر واكتشاف القوانين التي تتحكم في تلك العلاقات، التقدم العلمي وحاجة الإنسان إلى التأثير في الطبيعة والسيطرة عليها وتسخير ظواهرها وتحويل الطاقة من صورة نافعة إلى صورة غير نافعة كل هذا فجر الثورة الصناعية والتطور التقني الذي أصبح ميزة من مميزات العصر وأبرز تحول أثر في حياة الإنسان اليومية وبصفة مباشرة من خلال الإنتاج الصناعي للاستهلاك اليومي ومن خلال تحول حياة الإنسان من اعتمادها على وسائل وأساليب وتقنيات بدائية إلى وسائل وتقنيات متطورة جداً يستعملها في سائر أعماله وفي مختلف مجالات الحياة. ما تحقق بعد الاعتماد على العقلانية وعلى الحرية وعلى العلم والتكنولوجيا صار التوجه الحديث للغرب الأوروبي عقلاني علمي حر، ولما أقصى هذا التوجه كل ما هو غير علمي ومقدس أخلاقياً كان أو دينياً أو غيره، واهتم فقط بما هو طبيعي موضوعي وبشري، وبما هو دنيوي لا ديني ترسخ الطابع العلماني في الثقافة الغربية، وأصبحت ذات قيم استوحاها الإنسان من وعيه التاريخي الحضاري الحداثي والتحديثي في مضمونه وفي المرحلة التاريخية بتحولاتها وتطوراتها المختلفة.

إن الخصوصية الثقافية في الغرب الأوروبي الحديث التي ارتبطت بقيم الحداثة والتحديث والليبرالية من عقلانية وحرية وتعددية وعلمنة وتقانة وعلمانية وغيرها والتي تطورت واتسعت مجالات استعمالها، صارت تمثل النموذج الثقافي في المركز ومساره الذي يجب أن يُتخذ به في الأطراف، تضطاع بالمهمة عدة جهات مهمة بالعمولة ومؤيدة لها في المركز وفي الأطراف عن طريق ثقافة العمولة وعودة الثقافة، ثقافة العمولة أي تعميم ثقافة المركز لتشمل ثقافات الأطراف وتحتويها دونما اعتبار للتنوع الثقافي والفكري والديني، وعمولة الثقافة أي تحويل ثقافات الأطراف من خصوصيات الضيقة ونقلها إلى سعة ورحابة العالمية والانفتاح على ثقافة المركز والاندماج معها في جو من الانسجام والتوافق، وفي الحالين معاً سواء عمولة الثقافة أو ثقافة العمولة فإن النتيجة واحدة ومحسومة، هي أن ثقافات الأطراف الأجزاء تُصبح محتواة

في ثقافة المركز الكل، ليس على سبيل التفاعل الثقافي الندي وإنما على سبيل إعادة تشكيل ثقافة المركز لثقافات الأطراف حسب ما تقتضيه الحاجات والمصالح المختلفة للمركز، ودون مراعاة حاجات ومصالح الأطراف، ولما كانت الثقافة الغربية ذات طابع علماني فهي لا تتقيد بالمفاهيم غير العلمانية كالدينية والأخلاقية بل لها العداء وتبدي، «ومن لغريب أن عداء الثقافة العلمانية الغربية المادية الحديثة ينصب أساسا على الثقافة الإسلامية، بل إن لقادة الغربيين السياسيين وقادة الثقافة والفلسفة والفكر يصوبون سهامهم نحو الثقافة الإسلامية ويتخذون منها العدو الرئيسي لثقافتهم العلمانية المادية، وكثير من آراء بعض هؤلاء القادة مثل الرئيس نكسون وفوكوياما وهنتجتون وغيرهم، وصراع الحضارات وحوار الحضارات تتجلى فيها هذه الأفكار المعادية للفكر الإسلامي»^(١).

إن جو ثقافة العولمة وعولمة الثقافة حريص كل الحرص على صهر ثقافات الأطراف في ثقافة المركز، وكان له تأثير ملموس في هذه الثقافات وفي أهلها، فأصبح للثقافة الغربية مروّجون في الأطراف، مما أدى إلى الاختلاف بين دعاة العولمة ومعارضيه، وكثيرا ما تحوّل الاختلاف إلى نزاعات وصراعات مسلحة، والحقيقة أنّ الكثير من النزاعات والصراعات الدموية وغير الدموية هي نتيجة صراع بين أنظمة سياسية وثقافية دخيلة ليبرالية وغيرها من جهة وبين تيارات وتنظيمات محلية ذات انتماءات ثقافية ودينية وتاريخية موروثة، وكثيرا ما لعبت العولمة الثقافية والسياسية دورا في تمزيق وحدة الهوية ووحدة الخطاب الديني ووحدة الخطاب القومي ووحدة الخطاب الوطني السياسي، «من نماذج هذا التمزق والهوية المفقودة حال الجزائر والتي لم يستقر فيها الخطاب السياسي على مفهوم واضح يحدد خصوصيات المجتمع الجزائري، وبالتالي انتماءاته السياسية، يوظف هذا الخطاب مفاهيم غير قارة لتحديد هوية الجزائر مثل مفهوم الأمة الجزائرية حيناً وأحيانا أخرى مفهوم الأمة العربية ثم مفهوم الأمة الإسلامية بكل ما يحمله هذا الأخير من تنوع وشمولية وأخيرا دخل مفهوم المتوسطة»^(٢).

(١) محمد الجوهري حمد الجوهري: العولمة والثقافة الإسلامية، دار الأمين القاهرة، مصر، بدون طبعة، سنة ٢٠٠٥، ص ١١٦.

(٢) عبد الباسط عبد المعطي: العولمة والتحوّلات المجتمعية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص ٢١٣.

تحرص العولمة على نشر ثقافة التفسخ والانحلال الأخلاقي وثقافة الشهوة والمتعة وإذاعة أنشطة الترفيه واللهو واللعب والتسلية التي فيها مضيعة للوقت وهدر للجهد من دون فائدة تذكر، ثقافة تزرع الفساد والتعفن والمسوخ الفكري الذي لا يأخذ في الاهتمام سوى الجانب الحيواني الشهواني في الإنسان، يعامله بطريقة آلية في الفكر والممارسة بأتمتة صماء وب عقلانية مفرطة وبحرية مشبوهة وبعلمانية غير متوازنة، ويسحب منه كل ما من شأنه يوفر له التوازن والتوافق بين ماديته وروحانيته من قيم عليا دينية وأخلاقية وإنسانية، وتحرص وسائل الإعلام والاتصال على غرس قيم العولمة الثقافية في الأطراف من خلال ما نبته من أنشطة وبرامج تطبق فيها مناهج تربوية وتعليمية باسم التجديد والتطور في حقل التربية والتعليم والتكوين، تستهدف من وراءها تربية وتكوين الأجيال على قيم النموذج الثقافي الغربي والأمريكي، وهو مطلب وطموح المنظمات العالمية الفكرية والثقافية والعلمية مثل منظمة اليونسكو، وهي منظمات تعمل تحت إشراف وتوجيه المركز، وتشرف على وسائل الإعلام والاتصال التي تسعى للنيل من ثقافات الأطراف ومن خصوصياتها، خاصة ممن يعارض العولمة الثقافية ويتمسك بعناصر هويته الثقافية جهات من المركز حريصة على تغليب نموذج ثقافة العولمة في التربية والتعليم والتكوين والتثقيف والمثاقفة والترفيه والتسلية وغيرها. ونجد أن «باسم المثاقفة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصة في الثقافة المركزية مع أن اللفظ سلبي ACCULTURATION ويعني القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز. وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندية بين الثقافات فتبرز مفاهيم التفاعل الثقافي، التداخل الحضاري، حوار الحضارات، التبادل الثقافي، وهي مفاهيم تنتهي إلى أن ثقافة المركز هي الثقافة النمطية ممثلة في الثقافة العالمية والتي على كل ثقافة احتذاؤها، ويُستغل ضعف شعوب الأطراف فيتم تغيير النظم والمناهج التربوية، وتطوير الكتب المدرسية وغيرها في مؤسسات التربية والتعليم والتكوين عامة، مثل ما يحصل في جامع الأزهر بمصر وفي غيره استجابة لتحولات العصر ونماتيا مع التطورات الحاصلة في التربية والتعليم في بلدان المركز، واستجابة لآليات العولمة ومداخلها المتعددة مثل حاجة شعوب العالم إلى التسامح وإلى حوار والحضارات وإلى حوار الثقافات والأديان وتعايشها، الاستجابة ومثل ما يترتب عنها كفيل بإفراز تداعيات خطيرة من شأنها أن تطمس الخصوصية الثقافية والسادة الوطنية والمعتقدات الدينية، وتؤيد وتؤيد الاحتلال والظلم الذي تتلقاه الشعوب العربية والإسلامية وغيرها في مختلف أقطار العالم

وتنتهي أسطورة التعددية التي طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها وليم جيمس في «عالم متعدد» لصالح عالم أحادي الطرف. ثقافة تبدع وثقافات تستهلك، ثقافة تصدر وثقافات تنقل... والوطن هو الضحية، ميدان لصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح، وتضيع الخصوصية لصالح الصراعات المحلية والدولية، ويصمت الحوار الوطني، ويشق صف الوطن. فالمعركة إذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسنة النية أكاديمية علمية بل تمس حياة الأوطان ومصير الشعوب»^(١).

استنتاج

بعدما وقفنا بالضبط والتحديد اللغوي والاصطلاحي على المفاهيم الثلاثة الرئيسية: اللغة والهوية والعولمة، وعلى المفاهيم الفرعية المنبثقة عنها إضافة واقترانا وهي الهوية اللغوية والهوية الثقافية والعولمة اللغوية والعولمة الثقافية، وبعد الوقوف على الجدل القائم بين هذه المفاهيم في صورة معركة فكرية وفلسفية يستهدف كل طرف فيها إثبات الذات وفرض الوجود، من خلال علاقات شتى حصرتها في أربع رئيسية تقتضيها طبيعة الجدل في معركة المفاهيم وهي: الاختلاف والترابط والتعارض والتداخل.

١- الاختلاف:

تختلف المفاهيم عن بعضها البعض كما يلي:

□ اللغة: في اللغة تعني التحدث والتكلم والتلفظ والنطق أما في الاصطلاح فهي نسق ونظام من الرموز والإشارات تُستعمل للتواصل، ويقترن هذا النظام بالفكر والوجدان والاجتماع والحضارة في الإنسان. اللغة خاصية إنسانية.

□ الهوية: في اللغة تعني حقيقة وماهية وجوهر الموضوع وفي الاصطلاح تعني الثابت والدائم في الموضوع من خصائص ومكونات وعناصر، والمميز له عن غيره، الموجود به الموضوع والمنعدم من دونه.

□ العولمة: الكلمة في اللغة تعني جعل الشيء عالميا ومنه جاء تعريفها الاصطلاحي:

(١) حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات الحاضر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة

تعميم نموذج حضاري واحد على جميع شعوب العالم، وتنميط العالم بنمط واحد فكري وثقافي واقتصادي وسياسي واجتماعي، النمطية لها سلبياتها وإيجابياتها.

□ الهوية اللغوية: الثابت والدائم في لغة ما، يميزها عن غيرها، به توجد اللغة وبدونه تغيب، ويتمسك به أصحابها ويعتزون ويفخرون. اللغة العربية لها ما يميزها عن غيرها من اللغات الأخرى، مثل الحروف والألفاظ والاشتقاقات وعلومها... إلخ.

□ الهوية الثقافية: الثابت والدائم في ثقافة ما تملكها جماعة بشرية ما به تتمسك وتتميز عن غيرها. مثال الهوية الثقافية الإسلامية، الفكر الإسلامي تاريخه وجذوره، سلوك المسلم ونمط حياته، البيئة الإسلامية وما يميزها عن غيرها فكريا وسلوكيا وروافد هذا الفكر وهذا السلوك.

□ العولمة اللغوية: هي أن يكون للعالم أجمع لغة واحدة للتواصل والتخاطب وللتعامل في جميع مجالات الحياة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وتربويا وإداريا وإعلاميا. ولغة العولمة في عصرنا هي اللغة الإنجليزية لغة بلدان المركز وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

□ العولمة الثقافية: هي أن يكون للعالم أجمع ثقافة واحدة هي ثقافة المركز والثقافات التي تتوافق معها في سائر أنحاء العالم. وثقافة المركز هي الثقافة السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية وفي الغرب الأوروبي، وأهم ما تتميز به هذه الثقافة المادية والبراغماتية والعلمانية والاستهلاكية والعلمية والتكنولوجية وغيرها.

٢- الترابط:

ترابط المفاهيم المذكورة فيما بينها في عدة نقاط أهمها:

□ اللغة تعبر عن نفسها وعن الهوية بشقيها اللغوية والثقافية.

□ اللغة تعبر عن العولمة بشقيها اللغوية والثقافية وهو الدور المنوط باللغة الإنجليزية في العولمة المعاصرة.

□ اللغة تنتج الهوية جزئيا أو كليا.

□ الهوية قد تكون لغوية وقد تكون ثقافية وقد تكون هما معا.

- العولمة لها هويتها ولها لغتها.
- هوية العولمة تتحدد بما هو لغوي وبما هو ثقافي.
- لا تقوم العولمة من غير هوية ومن غير لغة.
- لا تقوم اللغة من غير هوية.
- لا تقوم الهوية من غير لغة.

٢- التعارض:

تعارض المفاهيم المذكورة في عدة نقاط أهمها ما يلي:

- الهوية واللغة تعترضان على العولمة لكون العولمة لغوية كانت أو ثقافية تقصي اللغة والهوية، وتعطل التعدد والاختلاف في الهويات والألسن وبذلك فهي تعطل سنن الكون.
- تعترض العولمة على اللغة والهوية لكونهما يفرضان الخصوصية التي تمنع انصهارهما وانتشار العولمة.
- الهوية لغوية كانت أو ثقافية قد تنتهي إلى الانغلاق والتفوق أمام انفتاح العولمة، ولا تسمح لأصحابها بالمشاركة في تحريك التاريخ وتحقيق البناء الحضاري.
- الثنائية أو الثلاثية اللغوية كثيرا ما تضر بتماسك المجتمع وتضر بهويته التاريخية والثقافية، فينتهي الأمر إلى الذوبان.

٤- التداخل:

تتداخل المفاهيم المذكورة مع بعضها البعض في عدة نقاط أهمها:

- الهوية تلازم اللغة والعولمة بصورة دائمة، للغة هوية وللعولمة هوية ولا قيام لإحداهما من غير هوية.
- اللغة تدل وتعبر عن الهوية والعولمة، كما تعبر عن نفسها، ولا تقوم أية هوية وأية عولمة من دون لغة، طبعا لغة واحدة أو أكثر

□ العولمة حقيقة ثابتة وتحدّ قائم في الواقع تتعاطى معه اللغة والهوية مدا وجزرا إيجابا وسلبا.

خلاصة

جدل المفاهيم أو معركة المفاهيم الثلاثة وما انبثق عنها من مفاهيم أخرى لها دورها في النسيج المفاهيمي والثقافي في ظل العولمة، تتحدد طبيعته ويتحدد دوره وتأثيره السلبي أو الإيجابي بحسب تدخل الإنسان بجميع أبعاده من غير استثناء، فالأمر يتوقف بالدرجة الأولى على تفكير الإنسان وإرادته واختياراته وأخلاقه في إنتاج مواقف من اللغة والعولمة والهوية.

مبادئ العقل من المطلقية والثبات إلى النسبائية والاختلاف

زبيدة مونية بن ميسي (*)

لقد اقتصر علم اليونان على الجوهر أو الماهية الثابتة التي لا تعرف تفاوتاً في الدرجة ولا تغيراً في المقدار، فللحرارة ماهية وللبرودة ماهية... وعلى العقل إدراك هذه الماهيات، والمنطق القديم هدفه تحديد الأنواع وتعريفها، يدرس الوجود الحقيقي أي الماهية وخاصيتها الثبات الذي يدركه العقل الحقيقي، أما المتغير فالعلم به مستحيل إلا بمقدار ما يمكن إدخاله تحت نوعه الثابت، وعليه فالمنطق معني بالطبيعة الثابتة لا الفيزيقا المتغيرة، معني بالأنواع من حيث الماهية التي لا تتغير بتغير الأفراد والظروف، فالإنسان ماهية بينما الأفراد لا علاقة لهم بالعقل اليقيني، المنطق لا يهتم بالفرد بل بالنوع. وبناءً على ما سبق يتجلى هدف المنطق في تعريف الأنواع بماهيتها للوصول إلى معرفة العالم ولهذا لن تكون معرفة خارج ما هو موجود بالفعل، والنسق سيكون كاملاً ومغلقاً للوصول إلى حقيقة الكون، وهذا ما عبر عنه مدوّن المنطق بمبدأ الهوية الذي يؤكد على الثبات.

ولكن ماذا سيحدث إذا تغير هذا الكون؟ يجب أن يتغير المنطق لأنه إن بقي كما هو فسيكون مبتور الصلة بالمضمون العلمي، وسيكون حينها صورياً لا علاقة له بالعالم الخارجي، أي لا يمكنه تحقيق هدفه المتمثل في تحديد ماهية الأجسام ومن ثم الحفاظ على وجوده وأهميته.

قال هيرقليدس: إنك لا تستحم في النهر مرتين وهذا يعني اللاتبات، في المقابل أكد بارميندس على الثبات أما انكساغوراس ذهب إلى القول أن أجزاء كل شيء يجب أن تكون مختلطة وممتزجة في شكل تقابلات يوجد بعضها في بعض مشكلاً خليطاً غير متجانس، هي

(*) أستاذة محاضرة «أ»، المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة، مديرة مخبر تكوين المجتمعات وديناميكية المجالات (FOSDYT).

أراء لفلاسفة الأول أبطل مفهوم قانون الهوية والثاني أقرّه، بينما الثالث أكد بطلان مبدأ الثالث المرفوع وإمكانية الجمع بين الثبات والتغير، الهوية والغيرية، الهوية والتعدد، الهوية والاختلاف، الأنا والآخر. وعليه هل يمكن أن نتحدث عن هوية مطلقة محددة للكائن فتحدد ماهيته (الثبات) ومنه هل مبادئ العقل مطلقة أم نسباوية؟

١- المنطق الثنائي القيم:

يقول بعض المتكلمين في باب القدرة: هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط؟ إن قدرة الله تشمل الاثنين معا أي الممكن والمستحيل، وللقدرة الإلهية الجمع بين الوجود والعدم وبين القدرة والعجز وبين العلم والجهل وبهذا لم يعد لمبدأ عدم التناقض معنى^(١)، أو قولهم: الوجود إما موجود ووجوده ذاته فلا يتسلسل أو معدوم^(٢)، فإذا كان أرسطو قد رفض الجمع بين النقيضين، فإن المتكلمين يرون أن الحالة التي يجوز فيها اجتماع النقيضين إذا كان الحكم محمولا على مفهوم الموضوع وهذا الحمل غير المتعارف وفيه لا يستحيل القول لامفهوم مفهوم والجزئي كلي والاشيء شيء.

وعن مبدأ الثالث المرفوع يقول السجستاني: إنه قد يعترض عليه بأنه جمع بين النقيضين فإن لا موصوف ولا لا موصوف قضيتان متناقضتان لا بد أن تكون إحداها صادقة والأخرى كاذبة. وهنا خروج تام على هذا المبدأ العقلي. يجيب: إن شرط القضايا المتناقضة أن يكون أحد الطرفين موجبا والآخر سالبا فإذا رجعنا إلى القضيتين السابقتين لم نجد هذا الشرط فيهما محققا فكلتاهما لا سالتان فلا تناقض بين لا موصوف ولا لا موصوف وهذا دحض صريح لمبدأ الثالث المرفوع^(٣).

أما في الفلسفة الحديثة فقد أكد لينتزر على الصلة الوطيدة بين المنطق والرياضيات من جهة، وعلى التكامل بين الميتافيزيقا والمنطق الذي اعتبره فن الاكتشاف، ولهذا فلينتزر حاول أن يزود الميتافيزيقا خاصة والفلسفة عامة الصورة الرياضية كوسيلة وحيدة للبرهنة،

(١) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٤، ص ١٤٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

فهو «يرى أن طريقة المهندسين هي الوسيلة الوحيدة المثالية العالمية والضامن الوحيد للاستقامة المنطقية، وعاتب ديكارت وسبينوزا ليس لأنهما لم يستعملا هذه الوسيلة فقط، بل لأنهما أساءا استعمالها»^(١). وبهذا فإن لينتزر صرح بأن «الميتافيزيقا الخاصة بي هي كلها رياضيات»^(٢)، وجعل هذه الرياضيات شاملة وعامة تطبق على كل العلوم.

وبناءً على ماسبق ميّز لينتزر بين نوعين من الحقائق، الحقائق الضرورية الأبدية كالحقائق الهندسية الحسابية المنطقية فضرورتها مطلقة وضدها يعني الوقوع في التناقض أي الاستحالة المنطقية، هي حقائق مطلقة وهي أبدية وضرورية وهي «تنتمي إلى منطقة الفهم الإلهي وتتعلق بإرادته»^(٣)، والحقائق الممكنة أو الاحتمالية والتي ضدها لا يستلزم تناقض، وهي التي تعبر عن حقائق الواقع، والتجربة وقوانين الطبيعة وحقائق التاريخ ومنه فضرورتها فرضية وهي مرتبطة بقرارات الإله^(٤). وانطلاقاً من تمييزه للحقائق الأبدية والفرضية توصل إلى مبدئين أساسيين مهمين: مبدأ السببية (مبدأ السبب الكافي) ومبدأ عدم التناقض^(٥).

هذان المبدآن يقسمان الميدان المعرفي إلى ميدانين كبيرين، ميدان حقائق العقل وميدان حقائق الواقع، «والبراهين مؤسسة على مبدئين كبيرين مبدأ خاص بالهوية أو عدم التناقض والذي بموجبه نحكم بالخطأ على القضايا، والصدق على القضايا المناقضة لها، والعكس صحيح، ومبدأ السبب الكافي من خلاله لا نتعامل مع الظاهرة صادقة أو موجودة إلا إذا كان هناك سبب كاف لوجودها على هذه الحالة وعدم وجودها على حالة أخرى، «هذان المبدآن يحددان جهة القضايا: الأولى مستنتجة من مبدأ الهوية وتؤسس الحقائق الضرورية وتخص المجال المنطقي الرياضي والثانية القضايا الاحتمالية وتخص المجال الفيزيائي»^(٦).

فمبدأ عدم التناقض هو قانون الماهيات أي الحقائق الأزلية المتضمنة في الفهم الإلهي: «الفهم أو المعرفة الإلهية هو منطقة الحقائق الأبدية، إنه بلد الحقائق الممكنة»^(٧)، كما أن

(1) L. Couturat : logique de Leibniz, Félix Alcan, Paris, 1901, p 280.

(2) Ibid, p 282.

(3) Anne Becco : Du simple selon G.W.Leibniz, discours de métaphysique et de monadologie, J. Vrin, Paris, 1975, p 177.

(4) Aloyse Raymond Ndiaye : La philosophie d'Antoine Arnauld, J. Vrin, Paris, 1994, p 333.

(5) Ibid, p334.

(6) Pierre Wagner : Les philosophes et la science , Gallimard, Paris, 2002, p 192.

(7) Ibid, p 235.

الحقائق الاحتمالية مرتبطة بمبدأ السبب الكافي، إنها تعبر كذلك عن وجود وبالرغم أنها احتمالية إلا أنها لم توجد دون سبب. وهذا يعني أنه «يمكن ردّ سبب اختيار الإله الذي فضل هذا العالم وقوانينه إلى اللامتناهي من المونادات الممكنة، مما يعني أن المحمول محتوى في الموضوع»^(١).

ومما سبق فقد أكد لينتز أن قضايا الرياضيات ضرورية وصادقة وأبدية، هي عبارة عن أحكام تحليلية لأن المحمول متضمن في الموضوع والعلم الرياضي عند لينتز خاضع لمبدأ عدم التناقض.

٢- منطق الموجهات

إن القضية الموجهة تحدد العلاقة الموجودة بين الموضوع والمحمول كقولنا: «من الضروري أن يكون الإنسان طيباً»، فالجهة مرتبطة بالرابطة وليس بالموضوع أو المحمول وإلا لتحوّلت القضية إلى تقريرية يقينية.

لقد أشار أرسطو إلى نوعين من الجهة: الضرورة والإمكان، بينما المدرسيون أكدوا على أربع جهات ومن ثم أربع قضايا موجهة وهي: الإمكان (possibilité) والاستحالة (impossibilité)، الجواز (contingence) والضرورة (nécessité).

فالمنطق الثنائي القيم موضوعه الوجود والوجود، أي ما هو كائن بينما منطق الجهات يبحث في الإمكان أو الممكن وهذا ما أدى إلى ظهور صعوبتين جسدتا في الاتجاهين التاليين: فأما الأول يخص التجريبيين الذين يحدسون المعرفة في المنطق والتجربة الحسية، بينما الثاني يخص الميتافيزيقا التي تحدد موضوعها فيما وراء التجربة الحسية.

فبالنسبة للاتجاه الأول يرى التجريبيون أن كل معرفة يجب أن ترد إلى التجربة الحسية والمنطق وهذا يعني أن العبارة لن تكون لها معنى إلا إذا كان محمولها قابلاً للملاحظة، فغودمان (Nilson Goodman 1906-1998) (فيلسوف ومنطقي أمريكي، فلسفته تحليلية) أكد أن هذا الشرط غير محقق بالنسبة للمحمولات التي تحمل معنى الإمكان وهي عموماً تلك الكلمات والحدود التي تنتهي بـ (able, ible, ule) (perméable, soluble, flexible). وهي حدود تتضمن أحكاماً (dispositionnels) غير قابلة للتحقق لأنها تحمل معنى الإمكان. فلا يمكن معرفة إن كان السكر يذوب إلا إذا استبعدنا خاصية الإمكان. وهو ما أكدته من قبل ديكارت من خلال

(1) Ibid, p 338.

مثال كرة الشمع الذي أورده في كتابه «تأملات ميتافيزيقية»، حيث يمكن لهذه الكرة أن تأخذ أشكالاً متعددة ممكنة مما يعيقنا عن فهم ماهيتها والتوصل إلى تحديد خصائصها، ولهذا يجب تجاوز الممكن.

أما الميتافيزيقيون فلم يستطيعوا الإفلات من غموض الموجهات، فنجد توما الاكوييني في كتابه «الخلاصة اللاهوتية» أكد وجود خمسة أدلة لإثبات وجود الله، من بينها الدليل أو الحجة الثالثة التي مفادها أنه في العالم كائنات معرضة للزوال، فهي ممكنة الوجود لأنها قابلة للزوال. فإذا تسلسلت الكائنات كلها من ممكنات فقط لاستوجب هذا الأمر حدوث فراغ أو عدم لم يكن فيه أي موجود، ولبات إيجاد الكائنات بعدها مستحيلاً. فلا بد إذاً من وجود كائن واجب الوجود كي نفس عملية إيجاد الكائنات الزمنية التي هي كلها ممكنات، ينطلق من فكرة جواز الوجود وهو ما يستلزم ضرورة وجوده. فالخصائص الأربعة للمحمولات: الاستحالة والإمكان والضرورة والجواز متضمنة في القضايا ولكن لا يجب أن توجد في الوقائع الموجودة فعلاً.

٣- المنطق الثلاثي والمتعدد القيم

أضاف لوكازيفتش سنة ١٩٢٠ قيمة ثالثة وأسس منطقاً ثلاثي القيمة (1، 0، $\frac{1}{2}$)، والمنطقي الروسي (Bochvar) صرح بقيمة ثالثة تختلف عن $\frac{1}{2}$ وإنما تقع بعد الخطأ أو هي تدل على اللامعنى (archi faux)، وبالمزج بين منطق لوكازيفتش ومنطق بوشفار نتحصل على منطق رباعي القيم: صادق، احتمالي، خاطئ، لامعنى.

نتيجة لتطورات العلم الحديث خصوصاً ميكانيكا الكم التي زعزعت أطر المنطق الكلاسيكي وبالضبط مبدأ الثالث المرفوع فهو غير صالح للتعبير عن علاقات الارتباب لهينزبرغ وعن الطابع الاحتمالي لقوانين الفيزياء فعمل كل من ريشنباخ وديتوس (destouches) على توسيع أطر المنطق الثنائي بإضافة قيمة ثالثة هي المحتمل.

إذا كان راسل قد أقرّ بأهمية مبدأ الثالث المرفوع، فإن الكشف عن المفارقات أو المتناقضات ومحاولة حلها وفك طلاسمها أدى إلى إيجاد قيمة أو قيم تقع بين قيمتي الصدق والكذب أي بين الصفر والواحد (١-٠)، يطلق عليها قيمة الاحتمال، وهو ما نتج عنه منطق جديد وهو المنطق المتعدد القيم الذي يتخذ مع الصدق والكذب قيمة أو قيم أخرى تقع بينهما، ويذهب أصحاب هذا المنطق إلى أن الأنساق التي يتوصلون أو توصلوا إليها هي بديل للمنطق الكلاسيكي.

فالمنطق المتعدد القيم يشبه المنطق الكلاسيكي إلا أنه يخلو من بعض قوانينه كقانون الثالث المرفوع، وهذا ما يثبت عدم إلغاءه لقيمتي الصدق والكذب بل الإبقاء عليهما وإضافة قيم أخرى إليهما.

ومن أمثلة التصورات الجديدة لقيمة الصدق التي تم استحداثها نذكر المنطق الثلاثي القيمة. وتعود جذوره إلى الفيلسوف والمنطقي البراغماتي الأمريكي تشارلز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤) الذي تجاوزت أعماله ما توصل إليه راسل وفريجه ووايتهد، وذهب إلى إمكانية إقامة قوائم صدق أخرى تتجاوز ثنائية الصدق والكذب من خلال منطق ثلاثي القيم Triadic logic، فعرفه: «هو ذلك المنطق مع أنه لا يرفض كلية مبدأ الثالث المرفوع يعترف بأن كل قضية (أ) هي (ب) إما أن تكون صادقة أو كاذبة، أو أن (أ) بخلاف ذلك لها نمط أدنى من الوجود بحيث أنها لا يمكن أن تكون (ب) على نحو محدد ولا غير (ب) على نحو محدد، ولكنها في منزلة ما بين (ب) ونفيها»^(١)، إلا أن بيرس لم يكمل البناء المنطقي وإسهاماته لم تتخط مسوداته، فجاء لوكازيفتش الذي قام بتوسيع النظرة الأرسطية الضيقة للقيمة، وذلك بإمكانية تأسيس منطق جديد ثلاثي القيمة يتخلى تماما عن التمسك بالصحة الكلية لمبدأ الثالث المرفوع، وهو ما أدى إلى نشوء أنساق منطقية جديدة تتميز بالدقة والصرامة الصوريين.

وبعد إقامة صرح النسق الثلاثي صار بالإمكان إنشاء نسق رباعي وخماسي متعدد القيمة، بل وحتى نسق يحتوي على ما لا نهاية من القيم، وهي في حقيقة الأمر أنساق تتناسب مع التطور الحاصل في العلوم خاصة في الفيزياء المعاصرة (ميكانيكا الكم التي تضم قضايا لا يمكن البث فيها بالصدق أو الكذب)، وكان لوكازيفتش وغيره من المناطق يعتقدون أن كلا من النسق الثلاثي القيم والنسق اللامتناهي القيم هما أكثر أهمية واستخداما في الأنساق الفلسفة لكونهما منفتحان على جميع الإمكانيات والاختلافات.

٤- المنطق الجدلي عند هيجل

أدى ظهور المنطق الجدلي مع هيجل إلى تغيير النظرة الثنائية للقيمة لأن الجدل عنده حركة عقلية تؤدي إلى زوال الحدين المتعارضين واندماجهما في وحدة أعلى، وبهذا يصبح الجدل لديه

(١) صلاح عثمان: المنطق المتعدد بين درجات الصدق وحدود المعرفة، الإسكندرية، منشأة المعارف، ٢٠٠٢،

علما وفنا لاستخلاص كل ما هو حقيقي في الأفكار والعقل والتاريخ^(١). ومادامت كل فكرة في التاريخ وفي العقل الإنساني تحمي وتتطور، لأنها تتضمن تناقضا بين طرفين متعارضين: فهي من جهة تحمل في طياتها مبدأ تأكيدها وإبقائها على ذاتها وهذا ما يسمى بـ «النظرية»، ومن جهة أخرى تحمل أيضا مبدأ نفيها وهذا ما يسمى بـ «النظرية المناقضة»، إذ تثير فيها أزمة باطنية ومعارضة لنقيضها، مما يجعلها تحدد ذاتها أكثر فأكثر وتحقق ماهيتها على نحو أقوى^(٢).

وبهذا تنبه هيجل إلى أن النفي أو التناقض - لا الذاتية - هو المقولة المحركة للفكر والتاريخ، لكن هذه الحركة لا تقف عند الانتقال من فكرة إلى أخرى بمقتضى النفي، بحيث لا يجد العقل مخرجا من هذا التناقض بل لابد أن يأتلف الضدان في حد ثالث يسميه هيجل «المركب» لتسير الحركة الجدلية قدما إلى الأمام وإلى الإخصاب، لأن الجدل يصبح عندئذ طريقة للتجديد والتقدم حين ينتقل بالفكرة إلى نقيضها ثم إلى ما يجمع النقيضين في حد ثالث.

يتضح لنا أن المنطق الجدلي طريقة في التفكير أو منهج لفهم حقيقة الكون كله، وهو منطق محرك للتفكير يهدف إلى التطور والتغيير والديناميكية ما يؤدي إلى تعدد القيم وكثرتها ونسبي واختلافها بعيدا عن الجمود والثبات ومطلقية القيمة في المنطق التقليدي.

٥- المنطق الحدسي:

أسسه هايتنغ سنة ١٩٣٠ من بين مميزات الحدسانية رفضها لمبدأ الثالث المرفوع واعتباره غير ضروري في الرياضيات والمنطق^(٣)، ففي مقال بعنوان «لا يجب أن نثق في المبادئ المنطقية» عرض بروور نظريته وموقفه من المنطق الكلاسيكي عموما ومن مبدأ الثالث المرفوع خصوصا.

إن الشك في مبدأ الثالث المرفوع ظهر سنة ١٩٠٨، إذ لاحظ المشككون أنه يفتقد للاتساق الذاتي^(٤)، ولهذا فالمسألة تعود إلى معرفة إذا كان مبدأ عدم التناقض، الثالث المرفوع، القياس،

(١) محمد ثابت الفندي: أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦، ص ٨٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٤.

(٣) ياسين خليل: المنطق والرياضيات، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٤، ص ٤٢.

(٤) Brouwer: Qu'on ne peut pas se fier aux principes logiques 1908, dans Largeault: intuitionnisme et théorie de démonstration J.Vrin, Paris, 1992, p 17.

يمكن استخدامها بوضوح في البناءات والتحويلات الرياضية، فالإجابة تكون بنعم بالنسبة للمبدئين الأول والثالث، بينما بالنسبة لمبدأ الثالث المرفوع فالإجابة تكون بالنفي فحسب بروور: «كل قضية إما صادقة أو كاذبة هي معادلة لقضية هل هناك مسائل رياضية غير قابلة للحل»^(١)، هذا يعني أن إثبات صدق أو كذب قضية، يستلزم بالضرورة أن كل مسألة رياضية تحل، لكن إذا ما تساءلنا هل كل مسألة رياضية لها حل بالضرورة، فهذا السؤال يستلزم السؤال التالي: هل القضية صادقة أو كاذبة أو غيرهما؟ أكد بروور أنه ليست كل المسائل قابلة للحل «برفضه حدسيا لمبدأ قابلية الحل»^(٢)، إذن القضية قد لا تكون صادقة ولا كاذبة، وهنا يبدأ التشكيك في مبدأ الثالث المرفوع. ويبرر بروور عدم التشكيك من قبل في مصداقية «مبدأ الثالث المرفوع» راجع لمجموعة من عوامل:

□ إن الإيمان بهذه المبادئ الدوغمائية هو تاريخي، وهو بمثابة ظاهرة من الظواهر التي عرفتها الحضارات، وذلك لأنه واقع من نفس نظام الاعتقاد في منطقية العدد π .

□ عدم ملاحظة وجود أي تناقض واضح على هذا المبدأ.

□ صحة المنطق الكلاسيكي في المجال العملي لبساطة الظواهر تتميز بها الحياة اليومية، إذ أن المنطق الأرسطي كان يشكل جزءاً من الحياة المعاشة مما جعل الناس لا يشكون في سلامة مبادئه.

ورفض «مبدأ الثالث المرفوع» راجع إلى سببين:

□ وجود مشكلات رياضية غير محلولة، وفي بعض الأحيان لا تتوفر وسائل حلها، ومن ثم ضرورة التمييز بين غياب الصديق والكذب، إذ كلمة كذب لا تدل بالضرورة على ما يقابل الصديق.

□ إن إثبات مبدأ الثالث المرفوع مرتبط بمبدأ أو أكسيوم قابلية الحل (axiome de résolvibilité) بالنسبة لجميع المشكلات الرياضية، فالنزعة الحدسانية اعتبرت رفض هذا المبدأ يؤدي بالضرورة إلى رفض المبدأ الثاني^(٣).

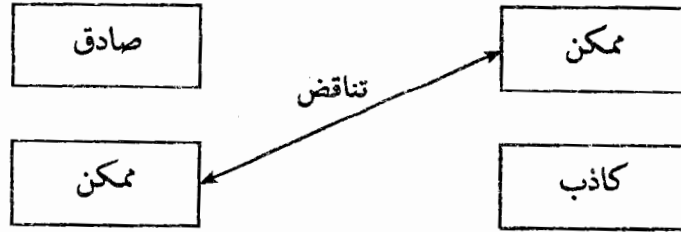
(1) Ibid, p17.

(2) Brouwer : Conscience, philosophie et mathématique 1923, dans intuitionnisme et théorie de démonstration, J.Vrin, Paris, 1992, p 438.

(3) Jean Largeault: Intuition et intuitionnisme, J. Vrin, Paris, 1993, p 88.

ولذا فإن نقد مبدأ الثالث المرفوع «متعلق بالفعل الأول للحدسانية القائم على رفض المنطق كمعيار للحقيقة الرياضية»^(١)، ورفضه ناتج عن العوامل السابقة، وأنه سبب الكثير من المفارقات، لأنه خاطئ ومتناقض، وتعليق مصداقية الثالث المرفوع لا يعني أن الصادق ولا الصادق توقفا عن كونهما متناقضين، كما لا يمكن اعتباره مشروعاً حتى ولو كان تطبيقه لا يؤدي إلى تناقض فيقول بروور: «حتى وإن كان تطبيق مبدأ الثالث المرفوع لا يؤدي إلى تناقض، فإنه لا يمكن مع ذلك اعتباره مشروعاً، فالجريمة تبقى جريمة على الرغم من عدم تمكن التحقيق القضائي من الكشف عنها وإثباتها»^(٢).

وعموماً بروور يؤكد أن هذا المبدأ هو غير صالح سواء أدى إلى تناقض أو لا. فيجب «التمييز بين الخطأ الذي ينتج عن الوجود، والخطأ (الكذب) الناتج عن استحالة الوجود، فهذان نوعان من الخطأ يعبران عن نفي ولكنه ليس واحداً»^(٣). كما يؤكد أن اللاغموض يؤدي بالضرورة إلى الصدق، وأن المنطق الحدسي يقبل التناقض بين الممكن وغير الممكن فقط، لكن ليس بين الصدق والكذب (الشكل) ولهذا فاللاخطأ لا يؤدي إلى الصدق بالضرورة، وهذا ما يبرر رفض الحدسانيين لمبدأي الثالث المرفوع والنفي المزدوج.



فهذا الشكل^(٤) يبين أن العلاقة بين الممكن والمستحيل تناقض لكن بين الصادق والكاذب لا وجود لتناقض. وما هو صادق هو ممكن، لكن العكس ليس ما هو ممكن صادق بالضرورة، وما هو مستحيل هو خاطئ لكن العكس غير صحيح.

(1) Ibid, p88.

(2) Brouwer: Sur le rôle du principe du tiers exclu dans les mathématiques, spécialement en théorie des fonctions, 1923, dans intuitionnisme et théorie de démonstration, J.Vrin, Paris, 1992, p299.

(3) Philippe Thiry : Notions de logique, de Boeck, 3^{me} édition, 1998, p 159.

(4) Ibid, p159.

ولهذا فمنطق بروور ومن بعده هيتنغ يمزج بين الاعتبارات المنطقية والميتافيزيقية.

نتج عن رفض مبدأ الثالث المرفوع تحول المنطق من ثنائي القيم إلى ثلاثي القيم، حيث القيم الثلاثة تتمثل في: صادق، كاذب، غير قابل للبت (احتمالي)، بالنسبة للخاصية ق، البرهنة على لا (لا ق) ليست كافية لاستنتاج ق. ونفس الشيء لا يمكن البرهنة على (ق أو ك) إلا بالبرهنة على ق أو البرهنة على ك.

٦- منطق التوتّر عند عبد الرحمن بدوي:

أسس عبد الرحمن بدوي منطقاً جديداً على أساس رفض مبدأ الهوية الذي يقوم عليه المنطق الأرسطي، لأنه حسب رأيه لا ينطبق إلا على الوجود الفيزيائي فهو يميل دائماً إلى تجسيد هذا المبدأ، ويرى عبد الرحمن بدوي أنه منطق لمر يطبق إلا في العلوم المجردة الخارجة عنا الزمان كالرياضيات، وعندما سعت العلوم الأخرى إلى تطبيق هذا المنطق وصياغة قوانينها صياغة رياضية كي ينطبق هذا المبدأ على حقائقها أدى ذلك إلى إفساد هذه العلوم وبعدها عن تصوير الواقع المتغير^(١).

يُميّز بدوي بين نوعين من الزمان (مستندا إلى ما قدمه هيدغر) زمان ثانوي وزمان أصيل متناهد والتناهي يعبر عن العدم والعدم عنصر مكون للوجود فهو داخل في تركيبه، فالزمان عنصر جوهري مقوم للوجود، ويكون داخلاً في التقويم المنطقي لحقيقة الاله الجوهري، وإذا كان اللاوجود عنصراً مكوناً للوجود فإنهما لا يفترقان بالنسبة إلى كل ما هو متحقق في الوجود العيني، واتحاد الوجود واللاوجود هو ما يسميه بالتوتر ولهذا فالمنطق الوجودي منطق التوتر^(٢).

وبهذا فالتوتر نقيض الهوية لأن الهوية تنشُد المتساوي والمؤتلف، والتوتر يقصد اللامتساوي والمختلف، ذلك أن منطق الهوية يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة أو ما يقرب منها، فوجد صورته العليا في المنطق الرياضي الذي أحال القضايا الحتمية إلى نسب للمساواة ولهذا انتهى به المطاف إلى المنطق الرياضي. ولكن إذا كان الوجود مكوناً من وجود ولاوجود فإن التوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة^(٣).

(١) عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ط ٣، ١٩٧٠، ص ٢١٠.

(٢) وائل غالي: دفاع عبد الرحمن بدوي عن الزمان، دار ثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٤٢.

(٣) عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، مصدر سابق، ص ٢١١.

٧- المنطق الغائم (الضبابي)

إذا قلنا إنسانا، فهذا التصور يشير إلى فئة محددة، فئة أفراد البشرية، بينما تصور شاب أو جميل أو كبير هي غامضة ولا يمكن تحديد ماصدقها بدقة، فعندما نقول « كبير » فهذا المحمول يعبر عن درجة انتماء لفئة معينة كان نقول كبير بدرجة ٢، ٠، أو بدرجة ٣، ٠. وهكذا...

فهذا المنطق يستبعد عدم التناقض والثالث المرفوع أنه منطق يتعامل مع: قليلا، كثيرا، أقل، أكثر صدقا، ليس كليا....

أما المنطق الغائم أو الضبابي ويطلق عليه أيضا الضلالي والرمادي أو منطق المتضادات المتوازنة..... Fuzzy logic هو نوع خاص من أنواع المنطق المتعدد القيم، هو آلية نستطيع من خلالها معالجة أنواع مختلفة من عدم الدقة لبعض المصطلحات اللغوية « حار، واسع، ربما، أظن، أعتقد... » والتي يطلق عليها اسم المتغيرات اللغوية أو المتغيرات الغائمة، فعند قولنا « شاب طويل » فلا يمكن أن نحكم على هذه القضية في المنطق الكلاسيكي بالصدق أو بالكذب لأنها قضية مهمة، أما في المنطق الغائم فنحكم عليها بالصدق الجزئي أو الكذب الجزئي وهذه القيمة تقع بين الصدق الكامل والكذب الكامل، أي بين الصفر والواحد، فهي قيمة احتمالية أو لنقل رمادية.

فالمنطق الغائم يوفر طريقة للتعامل مع اللادقة ويقرّر بقيم صدق لا متناهية، والتي يمكن أن تكون أي عدد ينتمي إلى المجال المغلق [١، ٠]. فالعالم الفيزيائي الذي نعيش فيه بما فيه المجتمع الإنساني وعالم الأفكار مؤلف من قضايا مختلفة وقابلة للتعبير عن عناصر وقوى، ونظم وسلوك وقيم وهذا ما يؤدي إلى عدد كبير من الأنساق الممكنة في المنطق والعلوم. فأي نسق في أي علم هو نسق مستقر بنسبة م %، وغير مستقر بنسبة غ %، حيث م + غ = ١٠٠ %، و ٠ ≤ م و غ ≤ ١٠٠ %، وبذلك هو منطق يتناول طرق التفكير التي تتسم بالتقريب ويقلل من غموض اللغات الطبيعية.

يستخدم الكثير من الباحثين في مختلف الميادين العلمية المنطق الغائم ولنقل النظرية الغائمة التي صاغها لطفي زاده والتي تأخذ بعين الاعتبار الذاتية واللاتحديد^(١)، ولكن هذا لا يعني

(1) Jelena Godjevac :Idées nettes sur la logique floue, presses polytechniques, France, 1999, p1.

أبدا أنها نظرية غير محددة، إنها نظرية رياضية صارمة تطبق على ما هو ذاتي وما هو غامض، وترتكز على مفهوم القياس، فكيف يمكن تمثيل الحدود المستعملة في اللغة العادية؟ وخاصة أن الإنسان في حياته اليومية يستخدم الوصف اللغوي وعادة ما يكون هذا الوصف عاما مع التأكيد أن الغائم هو ممكن، فإذا كان معطى غير محدد بدقة فيمكن التعبير عنه بمجال موثوق فيه، هذا المجال هو مجموعة القيم الممكنة للممكن.

فالإنسان يدرك ويبرهن ويفترض ويقرر انطلاقا من نماذج أو من تمثيلات، فتفكيره ليس ثنائيا وفكرة المنطق الغائم هو تحديد أو حصر اللاتحديد أو الغائم المميز للفكر الإنساني^(١)، والتعبير عنه يكون بواسطة وسائل رياضية مناسبة ومن خلال البحث عن نموذج يكون أكثر موضوعية وممكنة. فالمنطق الغائم إذن هو وسيلة لنمذجة لائقين اللغات الطبيعية ويمكن أن يعبر عن الحدود اللغوية ب: ربما كان كاذبا، وصادقا نوعا ما ...

١- عوامل نشأة المنطق الغائم:

إن جذور المنطق الغائم تتمثل في مبدأ اللايقين أو الاحتمال لهيزنبرغ في العشرينات من القرن الماضي^(٢)، إذ أضاف الفيزيائيون القيمة الثالثة $\frac{1}{2}$ في النسق المنطقي الثنائي القيم لماذا $\frac{1}{2}$ ؟ لأنها قيمة صدق كل المفارقات. وهذا ما أكدته بارت كوسكو (Bart Kosko ...-١٩٦٠) الذي يرى أن المنطق الغائم هو استمرارية لأبحاث لوكازيفتش حول المنطق المتعدد القيم وكذا منطق راسل، فالمنطق الغائم هو إجابة لفشل المنطق الكلاسيكي وفشل قاعدة الثالث المرفوع في مواجهة المفارقات اليونانية^(٣)، فحسب كوسكو فيلسوف الميكانيكا، رسم ما كس بلانك المخططات الأولى القائمة كاستمرارية لتطوير المنطق المتعدد القيم حوالي ١٩٢٠. كما ألقى جيمس برول Brule James محاضرة في ملتقى بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٩٢ أكد فيها على وجود ترابط وصلة من هيرقليدس إلى أفلاطون إلى زاده مرورا بهيغل وماركس وانجلز. فهيرقليدس أثبت أن بعض القضايا يمكن أن تكون صادقة ولاصادقة بل وتتغير باستمرار، وأفلاطون أشار إلى المنطق الغائم على أساس أنه يشير إلى عالم ثالث ما وراء الصدق والكذب

(1) ibid,p3.

(2) Ibid,p4.

(3) Claude Rosental, Histoire de la logique floue. Une approche sociologique des pratiques de démonstration, Revue de Synthèse, vol. 4, octobre- décembre 1998, p 580.

أين يمكن للمتناقضات أن تتعايش، أما لطفي زاده طور المنطق الغائم كمنطق يحتوي على لاتناهي من القيم على نفس خطوات لو كازيفتش.

ب- أهداف المنطق الغائم:

و بناءً على ما سبق يمكن تحديد أهداف المنطق الغائم في النقاط التالية:

- تحديد المعارف الغائمة وتعريفها.
- تفسير الاختبارات.
- احترام واقع الاتجاهات.
- صورنة اللاتحديد واللاذقة الناتجة عن المعرفة الشاملة لنسق مركب، والتعبير عن نمط الأنساق من خلال الكلمات.
- تنظيم المفاهيم الغائمة للغة العادية- الطبيعية- حتى تجعلها متسقة وملائمة.
- اختيار النماذج بفضل مرونته في صورنة اللغة الطبيعية.
- البرهنة انطلاقاً من المعارف الناقصة المتناقضة للمنطق الكلاسيكي، فيعوض المتغيرات البولية بالمتغيرات الغائمة.
- حل كل المسائل الناتجة عن المعارف غير المحددة وغير الدقيقة والغائمة والاحتمالية، ويمكن تطبيقها في شتى المجالات.

ج- المنطق الغائم والمفارقات:

لقد أدى الكشف عن المفارقات إلى التشكيك في يقين الرياضيات واهتزاز الثقة بالمنطق الكلاسيكي، والمقصود بالمفارقة أن الرياضي يمكن أن يبرهن على صدق وكذب القضية في آن واحد أي استبعاد كلي لمبدأ عدم التناقض، ومن أشهر هذه المفارقات مفارقة الكريتي الكذاب^(١) الذي قال: كل الكريتيين كاذبون، فلو كان يقول الحقيقة بشأن الكريتيين فإنه في هذه الحالة يكذب، لكن لو كان يكذب فهو يقول الحقيقة، ولهذا «فإن كان يكذب فهو كاذب صادق،

(١) راسل: أصول الرياضيات:، ترجمة محمد مرسى أحمد وفؤاد الأهواني، دار المعارف بمصر، ط ٢، الجزء ١،

وهو إذن لا يكذب، وإذا لم يكن يكذب فهو حين يقول إني أكذب فهو يكذب، ومن كلا الفرضين يلزم التناقض»^(١)، وكذا مفارقة راسل التي اكتشفها سنة ١٩٠١، وتعلق بمجموعة جميع المجموعات «... وقد كان اكتشافي أحد هذه المتناقضات في ربيع ١٩٠١... واهتديت إلى هذا التناقض عندما كنت أتأمل برهان كانتور والذي يثبت به أن ليس ثمة عدد أصلي (عاد أكبر من سائر الأعداد)»^(٢).

ويوضح راسل هذه المفارقة بقوله: الفصل الشامل الذي نبحث أمره والذي يجب أن يشمل كل شيء يجب أن يشمل نفسه كواحد من أعضائه، وبعبارة أخرى إن وجد مثل هذا الشيء الذي نسميه كل شيء، إذن كل شيء «شيء ما»، وعضو من الفصل «كل شيء» ولكن عادة لا يكون الفصل «عضوا من نفسه» فالإنسانية ليست إنسانا^(٣). فهذه المفارقة تطرح سؤالا جوهريا: هل مجموعة الكل هي عنصر من ذاتها؟ فإذا أردنا تكوين جماعة كل الفصول التي ليست أعضاء فهذا فصل: هل هو عضو من نفسه أم لا؟ فإن كان هو أحد تلك الفصول التي ليست أعضاء من أنفسها، أي ليس عضوا من نفسه، وإن لم يكن فهو ليس أحد تلك الفصول التي ليست أعضاء من أنفسها، أي أنه عضو من نفسه، وهكذا كل من الفرضين - أنه عضو وليس عضوا من نفسه - يستلزم تناقضا، وفي هذا تناقض.

مثال: فهرس جميع الفهارس هل يكون عضوا أولا يكون في ذاته؟ إذا كان فهرس جميع الفهارس يشمل ذاته كعضو فهو حينئذ سيكون فهرسا زائدا بين جميع الفهارس، ومن ثم لا يكون فهرسا لجميع الفهارس أما إذا كان الفهرس لا يشمل ذاته؟ فهل هذا ممكن: وهنا نجد أنفسنا أمام «مجموعة جميع المجموعات» هل تشتمل على ذاتها أم لا؟ إما أن المجموعة تحتوي على ذاتها، وحينها لا يمكن أن تكون ضمن المجموعات التي لا تحتوي على ذاتها، ومن ثم لا تنتمي إلى مجموعة جميع المجموعات التي لا تشتمل على ذاتها، هذا في حين أنها هي نفسها [مجموعة جميع المجموعات التي لا تحتوي على ذاتها]، وهنا تناقض فيجب إذن

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢) برتراند راسل: مقدمة للفلسفة الرياضية، ترجمة محمد مرسى أحمد، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٢. ص ١٩٩.

(٣) روبنسون جروف: رسل، ترجمة أمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٣٨.

ألا تحتوي على ذاتها. إذا لم تحتو المجموعة على ذاتها، فهذا يعني أنها إحدى المجموعات التي لا تحتوي على ذاتها، وبالتالي يجب أن تنتمي إلى [مجموعة جميع المجموعات التي تحتوي على ذاتها]، وبما أنها هي هذه المجموعة بالذات فيجب أن تنتمي إلى نفسها، أي تحتوي على ذاتها: وهذا تناقض.

ولهذا فالرياضي يجد نفسه أمام إشكال صعب: إذا انطلق من فرضية أن «مجموعة جميع المجموعات التي لا تحتوي على ذاتها فهي مجموعة تشتمل على نفسها كانت النتيجة هي أنها لا تشتمل على نفسها، وإذا انطلقنا من الفرضية المضادة وقلنا إنها «مجموعة» لا تشتمل على ذاتها كانت النتيجة أنها تشتمل على ذاتها»^(١)، فإثبات القضية ونقيضها يؤديان إلى تناقض.

فمثل هذه المفارقات تمثل حالة استثنائية شاذة عند أرسطو، بينما في المنطق الغائم هي القاعدة وليست استثناء، إذن إن الكشف عن المفارقات المنطقية والناجمة عن ثنائية القيمة في المنطق الكلاسيكي هو الذي أدى إلى تأسيس منطق ثلاثي القيم ورباعي القيم ومتعدد القيم وهذا ما أكد عليه يان لوكازيفتش، إلا أن هذا المنطق لم يحل إشكالية المفارقات، لأن القيم المتعددة تقوم على وضع حدود واضحة بذاتها بينما المفارقات هي ناتجة عن عدم وجود مثل هذه الحدود، وهذا ما أدى إلى تدخل المنطق الغائم لحلها.

٨- المنطق الطاقوي

إن المنطق الكلاسيكي مبني على نعم أو لا (الإثبات أو النفي) ويرفض كلياً تزامنها في نفس المكان ونفس الزمان بل هما متناوبان (alternativement) انفصالياً: نعم أو لا، أو العكس ونفس الشيء بالنسبة للهوية واللاهوية (الاختلاف) والمساواة والاختلاف. وهو ما نجده مجسداً في جدل هيغل وجدل ماركس إذ هما غير متضادين فمن القضية إلى نقيض القضية إلى التركيب الذي يختفي فيه كل اختلاف.

يؤكد لوباسكو أن التضاد ظهر مع كوانتوم بلانك (الكوانتوم أصغر كمية من الطاقة يمكن إطلاقها أو امتصاصها) الذي تم التعبير بـ $h\nu$ حيث h عامل التناسب و ν رمز التردد أي الجمع بين ما هو منفصل h (discontinuu) وما هو متصل تموجي (ondulatoire) ν : $ط \times h = f$

(١) سهام النويهي: المنطق الغائم علم جديد لتقنية المستقبل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٥.

x حيث n عدد صحيح و h ثابت بلانك و f تردد الهزاز، والهزاز يشع فقط عندما ينتقل من مستوى إلى آخر واقع تحته مباشرة.

وعليه فقد تمّ الجمع بين المتصل والمنفصل وهذا تضاد حقيقي بالمعنى المنطقي الثنائي القيم، فالحدث أو الكوانتوم أساس كل العلم التجريبي، والكوانتوم المزدوج المتضاد يشمل أيضا «كمون» ما سيظهر على شكل موجات (ondes) وجسيمات (corpuscules) مرتبطة فيما بينها بنائيا وتضادا. وبناء على ما سبق فالطاقة هي مجموعة من الأحداث.

فلوباسكو اهتم بالفيزياء الكوانتية وقد صرح أنه من المهتمين بهذه الفيزياء. ولاحظ أنه في فيزياء كوانتوم يوجد تناقض واضح يتمثل في $H\nu$ حيث ν قيمة عددية منفصلة (valeur arithmétique discontinue) و ν قيمة موجية متصلة (valeur ondulatoire continue) ⁽¹⁾.

فالفيزيائيون انقسموا إلى صنفين، منهم من اعتمد على الموجات (الميكانيكا الإشعاعية) ومنهم من اعتمد على الجزيئات أي الفيزياء الكوانتية وهذا الانقسام مرده اعتماد الفيزيائيين على المنطق الكلاسيكي الرافض للتناقض الذي يؤكد لوباسكو أنه ضروري وأساسي عند الحديث عن طبيعة الطاقة.

وهنا كانت بداية تأسيس منطق التناقض أي توظيف مفاهيم الكمون والتحين للوصول إلى منطق ثلاثي القيم بفضل العلاقة العكسية الموجودة بين هذين الحدثين من جهة ومن جهة أخرى التجانس والتباين، الأول مبني على الهوية والثاني مبني على الاختلاف وهذا تضاد. فلوباسكو استخدم أربعة مفاهيم ⁽²⁾:

تحيين التجانس الذي يجعل من التباين في حالة كمون (المادة الجامدة)

L'actualisation par l'homogénéité potentialise l'hétérogénéité

والعكس: تحيين التباين تجعل التجانس في حالة كدون (المادة الحية)

L'actualisation de l'hétérogénéité potentialise l'homogénéité

(1) <http://spiralconnect.univ-lyon1.fr/spiral-files/download?mode=inline&data=2134256>

(2) Claude Plouviot: Vision transdisciplinaire de la logique dynamique du tiers inclus contradictoire, p8.

<http://plasticites-sciences-arts.org/PLASTIR/Plouviot%20P34.pdf>

والنتيجة وجود نوعين من المادة: الحية والجامدة.

واكتشف لاحقا وجود مادة ثالثة حيث التجانس والتباين في حالة كمون جزئي وتحيين جزئي (semi potentialisation et semi actualisation antagoniste) وهذا المادة هي الميكروفيزيائية وفي نفس الوقت المادة النفسية. هي أحداث أربعة، مفاهيم أساسية مؤسسة لمنطق لوباسكو.

وأخيرا ومن خلال التتبع التاريخي لتطور المنطق وعرض بعض أنواع المناطق، نستنتج أن مبادئ العقل ثابتة في مجال المطلق أي في الميتافيزيقا ومتطورة متغيرة نسبوية في مجال الجزئي الذي يمثل موضوع العلم أي الفيزيقا.

البيبلوغرافيا

باللغة العربية

١- محمد ثابت الفندي: أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦.

٢- علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٤.

٣- عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ط ٣، ١٩٧٠.

٤- روبنسون جروف: رسل، ترجمة أمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥.

٥- ياسين خليل: المنطق والرياضيات، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٤.

٦- برتراند راسل: أصول الرياضيات، ترجمة محمد مرسى أحمد وفؤاد الأهواني، دار المعارف بمصر، ط ٢ (د.ت)، الجزء ١.

٧- راسل: مقدمة للفلسفة الرياضية، ترجمة محمد مرسى أحمد، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٢.

٨- صلاح عثمان: المنطق المتعدد بين درجات الصدق وحدود المعرفة، الإسكندرية، منشأة المعارف، ٢٠٠٢.

٩- وائل غالي: دفاع عبد الرحمن بدوي عن الزمان، دار ثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

١٠- سهام النويهي: المنطق الغائم علم جديد لتقنية المستقبل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ٢٠٠١.

باللغة الفرنسية

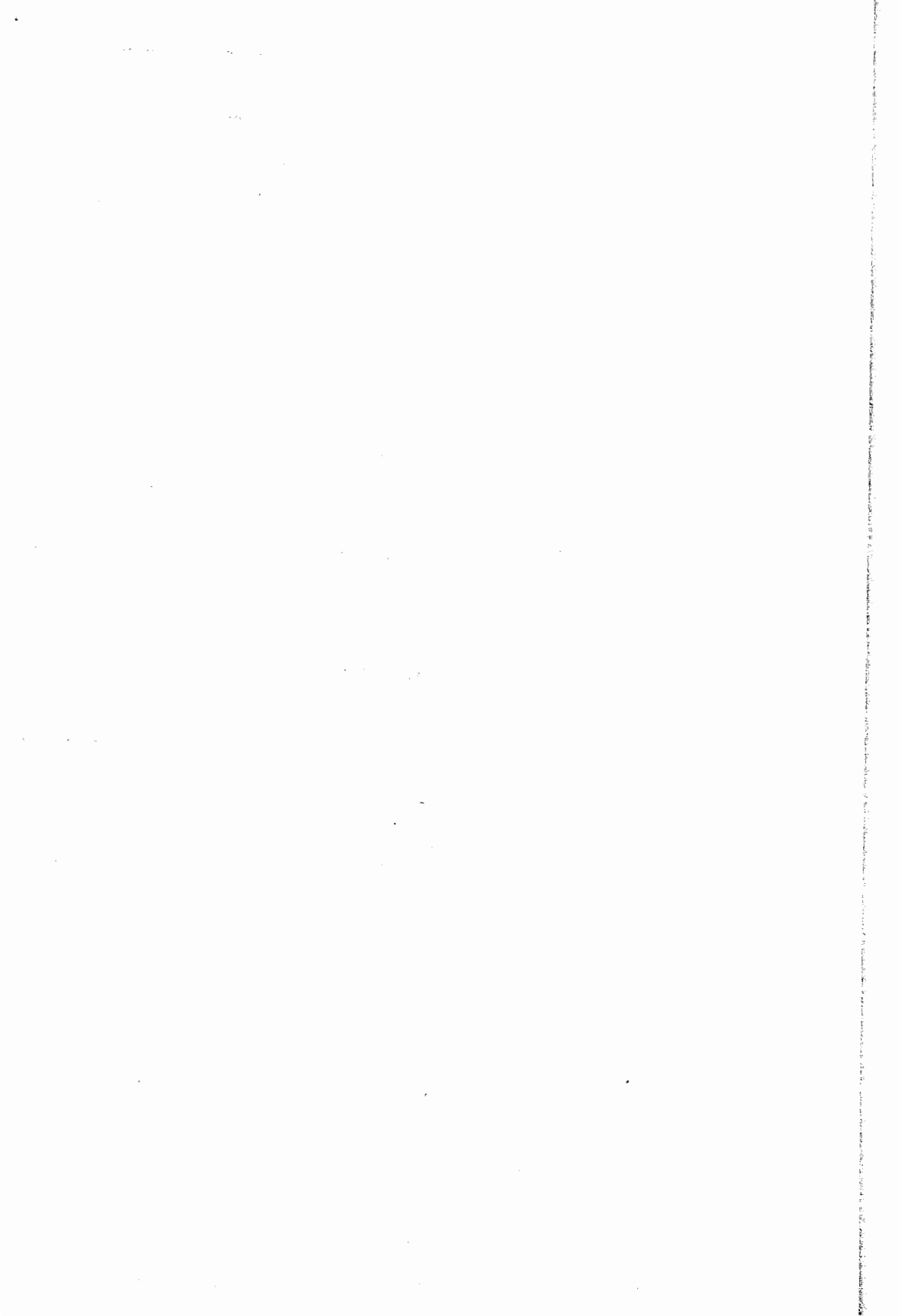
1- Anne Becco : Du simple selon G.W.Leibniz, discours de métaphysique et de monadologie, J.Vrin, Paris, 1975.

2- Brouwer : Conscience, philosophie et mathématique 1923, dans intuitionnisme et théorie de démonstration, J.Vrin, Paris, 1992.

- 3- Brouwer: Qu'on ne peut pas se fier aux principes logiques 1908, dans Largeault :intuitionnisme et théorie de démonstration J.Vrin, Paris, 1992.
- 4- Brouwer : Sur le rôle du principe du tiers exclu dans les mathématiques, spécialement en théorie des fonctions, 1923, dans intuitionnisme et théorie de démonstration, J.Vrin, Paris, 1992.
- 5- L. Couturat : logique de Leibniz, Félix Alcan, Paris, 1901.
- 6- Jelena Godjevac :Idées nettes sur la logique floue, presses polytechniques, France, 1999.
- 7- Jean Largeault: Intuition et intuitionnisme, J.Vrin, Paris, 1993.
- 8- Aloyse Raymond Ndiaye : La philosophie d'Antoine Arnauld, J. Vrin, Paris, 1994.
- 9- Claude Rosental, Histoire de la logique floue. Une approche sociologique des pratiques de démonstration, Revue de Synthèse, vol. 4, octobre-décembre 1998.
- 10- Philippe Thiry : Notions de logique, de Boeck, 3 me édition, 1998.
- 11- Pierre Wagner : Les philosophes et la science , Gallimard.

الويبوغرافيا

- 1- <http://spiralconnect.univ-lyon1.fr/spiral-files/download?mode=inline&data=2134256>
- 2- Claude Plouviat : Vision transdisciplinaire de la logique dynamique du tiers inclus contradictoire ,p8.<http://plasticites-sciences-arts.org/PLASTIR/Plouviat%20P34.pdf>



مفهوم الهوية وأسئلة التماثل والاختلاف

د. بكري خليل (*)

المدخل

يحيل مفهوم الهوية إلى عديد التشكلات المفاهيمية والواقعية التي اكتسبها عبر تاريخ الفكر الإنساني، ليتخذ موقعاً مميزاً في مختلف العلوم المعنية بدراسة أطر المعرفة والنشاط الاجتماعي وعلاقات الحاضر الثقافية والسياسية والاجتماعية على وجه الخصوص، لدرجة يكاد ذلك المفهوم أن يخترق حدود البحث في كافة مجالات النظر لاسيما في الفلسفة والمنطق وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والإدارة والسياسة والتاريخ والنفس والآثار واللغة والاقتصاد والدراسات الثقافية.

وإذا كانت الموضوعات ذات الصلة بالهوية قد أخذت تتكاثر في العقود الأخيرة بعد ظهور ما يعرف بسياسة الهوية (**), Identity Politics، فإنها تظل مدفوعة بلاشك بجملعة عوامل يأتي على رأسها تسارع معدلات التحديث والمعلوماتية ونتائج الثورة العلمية التقنية والتطورات اللاحقة لنهاية الحرب الباردة.

فمنذ تسعينات القرن العشرين انفجرت أزمة هوية كونه لم تستثن أحداً من دول العالم بما فيها أغلبية الدول العظمى، طارحة معها أسئلة نوعية عن الانتماء والآخر، والتي حلت بدلاً عن مسائل الانصواء في التكتلات والاصطفاف الدولي التي عهدها العالم أبان مرحلة القطبية الثنائية^(١). ويرتبط بهذه الاهتمامات، النظر في منطق الهوية ومعاييرها وخصائصها ومستوياتها وما يقابلها من موجات لدراسة طبيعتها على الصعيد الإنطولوجي والخطابي^(٢).

(*) جامعة النيلين - السودان - الخرطوم.

(**) هي تلك السياسة التي أكدت على حقوق الأقليات والفتات الثقافية والاجتماعية المهمشة، وتبنت آمالها وتطلعاتها ومقاومة ما فرض عليها من قيود ترتبت على هويتها.

(١) صمويل هنتنجتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(2) See: <http://plato:Stanford.Edu/enteries/Identity/firstpub>. Wed December 15, 2004, Substantive revision, Fri April 2, 20014.

ولئن ساق التفكير في إطاره التحليلي النقدي إضافات جديدة في معالجة الهوية كموضوع، فإن الماثلة والاختلاف تبقى كشافاً لبحث الأبعاد المعرفية التي تمكننا من استيعاب مفهوم الهوية والوقوف على محدداته.

فأسئلة الماثلة والاختلاف إنما تحد المحاور التي ارتسمت فيها الملامح الرئيسية لإشكالية الهوية والتي من شأنها إعادتنا إلى نقاط البداية ومداخل الجدل المتصل بها في آن معاً.

مفهوم الهوية: دلالاتها وتوظيفها

الهوية لفظاً تدل على أن الشيء هو نفسه وليس غيره، بحيث تشير إلى الوجود المنفرد الذي لا يقع فيه اشتراك بحسب ما ذهب إليه الفارابي.

وتعد الهوية الأمر المتعل من حيث امتيازه على الأغيار، وتقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود. وأوضح «ابن رشد» أن بعض المترجمين قد اشتق الهوية من الهو لأنهم رأوا أنها أقل تغليظاً من اسم الوجود، فيما أورد «ابن سينا» في «النجاة» أنها أحد لواحق الواحد بالعدد. والواحد بالعدد ولواحقه هي المساواة والمثابرة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة والهو هو. وعنده الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره^(١).

ويفيدنا الشريف الجرجاني (٧٤٠هـ - ٨١٦هـ) بالتقريب بين تلك المعاني للهوية وبين الذاتي، فالكلمة الأخيرة تعني أن لكل شيء ما يخرجه ويميزه عن جميع ماعداه وقيل ذات الشيء نفسه وعينه^(٢)، فيما يرى أن الهوية هي الحقيقة المشتملة على الحقائق اشتغال النواة على الشجرة في الغيب المطلق^(٣). أما الماهية فهي ما به الشيء هو هو وتطلق على الأمر المتعلق (الحيوان الناطق بالنسبة للإنسان) من حيث أنه معقول في جوابه تسمى ماهيته ومن حيث ثبوته في الخارج سمي حقيقة ومن حيث إمتيازه على الأغيار هويه، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً^(٤).

(١) د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢١٩-٢٢٠.

(٢) الجرجاني (علي بن محمد الشريف الجرجاني) كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٠، ص ١١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٥.

وتميل التعريفات السابقة إلى التماهي والمشابهة ومطابقة الشيء مع نفسه Numerical Identity مقابل الهوية النوعية Qualitative Identity التي تتميز بعامل اشتراك الخصائص بين الشيء والأشياء الأخرى.

وظلت النزعة الماهوية تطغى على التصورات الفلسفية والعلمية من العالم اليوناني القديم وصولاً إلى العصر الحديث، إذ كان الفكر يمضي اتجاهياً من الوجود إلى المعرفة (من العالم إلى الإنسان) الأمر الذي أفضى سيادة الميتافيزيقا والواحدة الإنطولوجية وربط المجانسة والنظام بالغائية والكمال.

وهكذا بدت معالم الوحدة الكونية في الأنظمة الفلسفية الطبيعية والأخلاقية والجمالية والقيمية والمعرفية بحيث صاغت مفهوم الحقيقة الكلية للوجود الثابت في مقابل الظن والأوهام والكثرة التي اقترنت بالتغير والزائل اللذان يتواجهان مع العلم والمعرفة الحقة.

وظل المنهج الماهوي Methodological Essence منذ «أرسطو» يؤكد على وجوب النفاذ إلى ماهية الأشياء بغية تفسيرها والوصول إلى طبيعتها الحقيقية، وهو المتطلب الضروري إن لم يكن المهمة الأساسية للبحث العلمي^(١).

وقد جاءت مفاهيم الكونية والوجود الجوهرية في مقاصدها الدلالية، تعبيراً عن جذورها التي تمتد إلى الأرضية المعرفية اليقينية التي ترى في التعدد والاختلاف مجرد مظاهر وأعراض تتقوم بحوامل وطيدة الأركان وسرمدية الحضور وترسم بذلك ثنائية التماثل والاختلاف في إطار نمطي جامد.

فالوجود على الرغم من واحديته عند «أرسطو» يقال على أنحاء كثيرة، أي أن معان كثيرة تحيط به كمفهوم أو فعل كينونة (الرابط بين الموضوع والمحمول الذي هو أو يكون). فلكي يجيب على سؤال ماهية الشيء أو جوهره فلا بد من التجسير بين المفهوم وتعدد المعاني. وهنا تأتي المماثلة التي يقوم عليها تنظيم معاني الوجود عند «أرسطو»، والتي هي واسطة انتقال من المعنى اللغوي إلى المعنى الفلسفي باستخدام الاشتراك اللفظي في الاشتقاق^(٢).

(1) Karl Popper, The Poverty of Historicism Routledge and Kegan Paul, London, 1960, pp.28-29.

(2) راجع: ديفيد وورد (محرر) الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول رديكور الدار البيضاء، بيروت ١٩٩٩،

ولعل الفلسفة والعلم الأرسطي خير شاهد على ذلك التراث المثلث بتلك البنية التي تنوء بمنطق الماهيات وتراتب التصورات والثوابت الغائية والعناصر الجوهرية والمسلمات البديهية التي تندرج تحتها كافة الحالات الفردية والجزئية المتغيرة.

ولقد أراد «أرسطو» أن يجعل المنطق علماً برهانياً ومن ثم عمد إلى تقريب المنطق من الرياضيات سعيًا وراء الضبط والاتساق الذاتي وعدم التناقض فاعتمد على طريقتها في البرهان بالبدأ بأولويات غير مبرهنة نبرهن بها على حقائق أخرى. فالبرهان هو استنتاج من مقدمات ضرورية تنتج نتائج لازمة بالضرورة، ذلك أن تلك المقدمات هي أوائل مستقلة أسبق من غيرها في الوجود^(١).

وهكذا فإن ما عرف بقوانين الفكر الثلاثة التي أكدت على المماثلة والذاتية وعدم التناقض على حساب الاختلاف والتحول والتركيب والانقسام الذاتي، قد ثبت الثنائية المتضادة التي سيطرت على الأبستمولوجيا القديمة والفعل الإنساني والنظم التقليدية القيمة.

ويثير موضوع الهوية في المنطق بحكم أن مبدأ الهوية وقوانين الفكر أولية وضرورية (لا يستطيع العقل بدونها تكوين أية تصورات أو أحكام) مشكلات العلاقة بين الدلالة والمعنى والضرورة المنطقية لمبدأ الذاتية ومدى تعبير الصفات عن الذات.

ونلاحظ تداعيات هذه المسألة في التراث الإسلامي إذ أن الفرق الكلامية قد عانيت بأوصاف الذات من جانبها على وفق نظر كل منها إلى منطق الهوية والاختلاف. فقد اختار المعتزلة بناءً على معتقدهم التوحيدي موقفاً تنزيهياً للذات الإلهية كذات واحدة لا كثرة فيها، فلم يجعلوا من صفات الله معان قائمة بذاتها فقالوا أن الصفات عين الذات^(٢).

أما الأشاعرة، فإنهم رأوا أن صفات الله قائمة بذاتها، فلا هي ذاته ولا هي غير ذاته فهي زائدة عليها^(٣).

(١) د. ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، ط ١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٢٥-٢٨.

(٢) للمزيد: راجع، د. حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، الإبداع (١) تكوين الحكمة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١١٥.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة)، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٤٥.

وقد غالج «هنري لاوست» قضية العلاقة بين الذات والصفات وخلص إلى أن كل من علم التوحيد الإسلامي والفلسفة الإسلامية له فكرة رياضية عن الواحدانية وانهما اعتبارا التعدد أمراً ثانوياً ومشتقاً من الحقيقة، كما أن الفلسفة الإسلامية قد حافظت على وحدانية الله دائماً ونسبت صفات الله إلى المعرفة.

وأضاف كذلك أن مذهب «ابن تيمية» قد رفض فكرة الواحدانية التي تتناقض مع التنوع ولذا استبدل تصور الواحدانية الرياضي بتصور عضوي لله، فهو واحد ومتعدد في نفس الوقت والذات واحدة والصفات متعددة. ويستدل «ابن تيمية» بمعطيات التجربة الشخصية والمنطق ليتوصل إلى أن ما يناقضهما هو تصور ذات مجردة من صفاتها أو صفة ليس لها محل في ذات^(١).

غير أن «الجابري» يلاحظ غياب مبدأ الهوية ومبدأ السببية من حقل تفكير المتكلمين، وأن ذلك الغياب له ما يبرره بحكم قولهم بنظرية «الجوهر الفرد»^(*) ومبدأ «التجويز» فالسببية نقيض مباشر لمبدأ التجويز وتتناقض مع مبدأ الانفصال المؤسس لفكرة الجوهر الفرد، فضلاً عن أن مبدأ الهوية يقرر الثبات مثلما أن التجويز لا يعترف بأية ماهية ولا هوية. فضلاً عما تقدم فإن فكرة الخلق المستمر المرتبطة بنظرية الجوهر الفرد تنفي ثبات الأشياء ودوامها على حالة واحدة، إذ أن الأعراض لا تبقى في زمانين ولا يجوز أن تكون باقية بأنفسها^(٢).

وما يمكن استخلاصه مما سبق، أن النظرة الماهوية القائمة على مفهوم أهوية الميتافيزيقي قد اتسمت بعدم التمييز بين مقولات الوجود ومقولات اللغة سواء في مباحث الطبيعة أو المنطق أو الأنطولوجيا. ومن هنا فإن التماثل ظل يضرب بسهم وافر في مختلف التصورات، وفي توصيف العلاقة بين العلة والمعلول وفي معرفة الإنسان للعامل الخارجي، التي جاءت تمثيلية منذ

(١) هنري لاوست، أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاحتجاج عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ترجمة محمد عبد العظيم علي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٧٩، ص ١٣.

(*) شخصية اختلفت حوله الروايات وقيل أنه كاهن أو نبي، وهو رسول العناية الإلهية عند الاغريق، وعدت الهرمسية خلاصة الحكمه المصرية القديمة وأصلاً للأفلاطونية، وارتبط اسمه بتحويل ماهو خارج الفهم إلى إدراك ولهذا اقترن اسمه بالتفسير وكان يعد إليها للطرق والتجارة والاختراع والقصاحة والمكر واللصوصية.

(٢) د. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (٢) بنية العقل العربي، ط ٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢١٧.

«أفلاطون» مروراً إلى الوقت الحاضر في الفلسفة الغربية على الرغم من عدم اتفاق المؤولين على أساس التماثل إن كان منطقياً لغوياً أم أن كان من نسيج انطولوجي حقيقي^(١).

وفي تلك المراوحة بين مصدري المعرفة التجريبي والمنطقي وضع «ديكارت» بين المنطقي الذي يتحلّى في مبدأ الهوية والتجربة ما سباه «حدسي الفهم»، بينما رأى «لايبنتز» (١٦٤٦-١٧١٦) أن مبدأ الهوية لا يكفي وأضاف له مبدأ السبب الكافي، إذ بدونها لا يمكن معرفة مدى صدق أن يكون الشيء نفسه وليس غيره مما فتح الباب أمام البحث في مجال المنطق الخالص ومجال التجربة^(٢).

وخطأ «هيوم» David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) باتجاه نقد السببية على أساس أن الضرورة موجودة في العقل وليس في الأشياء، فهي ذاتية وليست موضوعية، لذا لا يمكن بالتالي أن تكون يقينية أو إقامة البرهان عليها.

أما الانطباعات Impressions فجذورها الصور الحسية، وهي تخلق في دورها المتصل وهما من وجود دائم، ذلك أن التشابه في عدد من الحالات يؤدي إلى شعور من التعين في الذهن، إذ تؤلف الأفكار المتوالية شيئاً واحداً ويخلع عليها العقل صفة الهوية التي ليست إلا مجموعة من الإدراكات المتوالية. فالهوية لا تستمد وجودها إلا من العادة، فالاعتقاد هو فعل المخيلة وليس الجانب المعرفي في طبيعتنا^(٣).

واهتم «كانط» (١٧٢٤ - ١٨٠٤) بعدئذ بالعقل كملكة لمعرفة الشروط الأولانية لمعرفة الواقع، ووصفه بين الفهم الصوري وبين الفهم التجريبي، فبين إمكانات العقل وحدوده المعرفية من خلال استخدام تلك الملكة في موضوعات مجال التجربة المشروطة (الطبيعة) والموضوعات التي تتجاوز عالم التجربة (عالم الأشياء في ذاتها) والذي لا يمكن معرفة كنهه.

وبعكس موقف «كانط» فإن «هيجل» (١٧٧٠ - ١٨٣١) نظر إلى أن العالم الواقعي أبعد من المفاهيم والتصورات الذاتية وأذهان البشر، وأن الواقع النهائي هو الفكرة المطلقة والذي

(١) امبرتو ايكو، السيمائية وفلسفة اللغة، ط ١، ترجمة د. أحمد الصعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٧٠.

(٢) اميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص ٢٤.

(٣) ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ط ١، ترجمة د. موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١١٥-١٤٣.

يمكن إدراك ماهيته الداخلية عن طريق العقل الإنساني، ذلك أن المطلق يتجلى في الطبيعة مثلما يتجلى في ذهن الإنسان، فهناك تماه بين المعرفة والكيثونه أي بين الفكر والوجود، فالواقع ذو صيرورة عضوية^(١).

كذا فإن علاقة الماهية بالمظهر هي علاقته بنفسها وهذه العلاقة بالذات هي الهوية. ويرفض «هيجل» مفهوم الهوية المجردة الذي يتقدم كل اختلاف إذ أنها تشمل على نفسها وعلى الاختلاف، والتنوع هو أول صوره. وتتمثل الحقيقة العينية في التركيب بين المقولتين أي وحدة الهوية والاختلاف التي تظهر في الأساس عنده^(٢).

وبني «هيجل» على ذلك موقفه بعدم قبول المنطق الأرسطي في افتراضه عدم إمكانية استنباط شيء من حد كلي، فكل فكرة عند «هيجل» تحمل ضدها، فالتطابق (نقيض الفكرة، متضمن في الأطروحة «الفكرة» ومستنبط منها)، وبنفس الطريقة التي ينبثق بموجبها الكون عن الكيثونه تستنبط الموضوعية من عكسها وهي الذاتية.

ومن داخل المثالية الألمانية تبرز أفكار «شيلنج» (١٧٧٥ - ١٨٥٤) Schelling Friedrich التي وحدت بين الطبيعة والمعرفة في هوية واحدة، وتسمى الوحدة في مقابل الاختلاف باسم السوية، ولا توجد في الطبيعة سوى الهوية المطلقة وهي جوهر العقل وماهيته.

وخارج المعرفة الذاتية لا يوجد شيء قابل لأن يعرف، ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل والهوية المطلقة والمطلق شيء واحد فالكون في جوهره عقل ومعرفة وعلم ذاتي، وأساس العالم هو العقل أي الإدراك بوصفه وحدة الذاتي والموضوعي. وهكذا تصل فلسفة الهوية ذروتها عند «شيلنج»، فالمطلق يصبح الهوية أو اللاتباين الذي يجمع الفكر والطبيعة^(٣).

وأيا تكن مضامين الاتجاهات الماهوية في الابسمولوجيا الحديثة اللاحقة والمعاصرة، فإنها قد خصت الموضوعات والأشكال بالأهمية وغلب عليها الموقف النقدي في التيارات التي نشأت

(١) Stumpf, Samuel Enoch, Philosophy, History and Problems, Mac Graw Hill, N.Y., 1989, pp326-150

(٢) ولترستيس، فلسفة هيجل، المجلد الأول ٣٥٠-٣٢٦، المنطق والفلسفة الطبيعية، ط ٣، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ١٩٣٨، ص ١٨٩-١٩٦.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي، شيلنج، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٥٦-١٥٨، ٣٣١-٣٢٩.

بدءاً من نهايات القرن التاسع عشر من وضعية وتحليلة ووصفيه منطقية وبراجماتية وظاهرانية وصولاً إلى الوجودية والبنوية والتفكيكية ومنازع ما بعد حداثيه وتأويليه وخلافها.

الهوية والاختلاف في المنظورات المعاصرة

تلمسنا من خلال العرض السابق قدراً من الإهتمام التي أولته الفلسفة بمسألة الهوية سواء بالتأكيد على جوهرانيتها أو بالمراجعة وإعادة التقويم والنقد خاصة في الاتجاهات الحديثة لتحصيل اليقين المعرفي مما جعلها تتجه إلى التأسيس الذاتي بافتراقه عن التأسيس الماهوي، الأمر الذي لا بد وأن ينتج الانساق التي تحيل الذات إلى ماهية تمنع وتحول دون النظر للاختلاف^(١).

وبموازاة وضع كهذا، فإن مبدأ الذاتية قد جرى زحزحته تدريجياً ولم يعد يفي بما كان يلعبه من دور تقليدي في المنطق الصوري والفلسفة عموماً إن كان على الصعيد المعرفي أو القيمي والإنطولوجي.

ويلفت «ميشيل فوكو» (١٩٢٦ - ١٩٨٤) Foucault Michel النظر إلى أن الفكر قد كف عن التحرك في عنصر التشابه منذ بداية القرن السابع عشر إذ لم يعد شكل المعرفة. ويرى أن الفكر الكلاسيكي قد استبعد التشابه كتجربة أساسية أولى للمعرفة بعد أن ظل المشابه لزمن طويل مقولة أساسية للمعرفة شكلاً ومضموناً، فأصبح في نفسه مفككاً بالتحليل بمفردات التطابق والاختلاف. فبعد دخول الطبيعة في النظام العلمي، تبوأ التحليل مكان الترتاب التماثلي، فأخضع كل تشابه لتجربة المقارنة^(٢).

أما «أمبرتو ايكو» (١٩٣٢) Umberto Eco فيرى أن هناك اختراقاً واضحاً لمبدأ الهوية منذ العصر الروماني وأن هناك نماذج لاعقلانية كانت موجودة إلى جانب العقلانية الأرسطية وتتغذى من فكرة اللانهايي في الفترة اليونانية الرومانية.

ففي ظل التوسع الذي شهدته الأمبراطورية الرومانية لم يجد الرومان مرجعية ميتافيزيقية لاضفاء الانسجام على تباين عالمهم الجديد والمتناقض سوى «هرمس» Hermes المتقلب

(١) للمزيد راجع: محمد علي الكبسي، في نقد الاختلاف / ط ١، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ، ص ١٦-١٧.

(٢) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٩، ص ٦٤-٦٧.

والغامض والذي كان شيخاً وشاباً في نفس الوقت وأباً لكل الفنون وربما لكل اللصوص، ففي أسطورته نثر على نفي مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع.

وهذا التعدد يغير علاقة الفرد بالحقيقة بعد أن كانت رؤية العالم أحادية تحمل معنى التطابق، لأنها تقوم على مبدأ الهوية، وصارت نسبية وصارت تشكك في تطابق العالم مع اللغة، وأوجدت تعددية تقوم على مبدأ الاختلاف، كما أفضى إلى اندثار طمأنينة المعنى وانهيار أحد مبادئ العقلانية تحت تأثير هذا البعد التوفيقي إذ أن أشياء كثيرة يمكن أن تكون صحيحة حتى لو تناقضت فيما بينها، وفي ذلك كما هو واضح تقويض لمبدأ الثالث المرفوع. فقد عمق من أثره اختلاط الهرمسية بالعرفان الغنوصي، وتحويل الحقيقة إلى دنيا الأسرار غير المنتهية. وبذا فإن اللامعقول كان محايثاً لللامعقول في العصر الوسيط وأن كثير من النظريات النقدية ترجع إلى أصول باطنية^(١).

والذي يهمنا في هذا الشأن أن الصورة التي ما فتئت تتشكل في العصر الحديث قد تربت عن تغيير صيغة السؤال، من تساؤل عن ماهية الوجود إلى تساؤل عن ماهية الإنسان وظهور معايير مستقبلية عن مصير الإنسان لا تحفل كثيراً بالماضي، فأنت لصيقة بوعود ومشروعات عن ما ينبغي وماذا نكون بدل من نحن، أي أن موضوع البحث في الحقيقة لم تعد كامنة في طبيعة أو ماهية النوع الإنساني وتنتظر الكشف عن الخوافي بقدر تعلقها بالتحقيق والإنجاز.

ومع أن هذه الوقائع تتوافق مع ما أكده العلم من أن مفهوم الهوية المجردة قد تم تجاوزه في العالم الطبيعي الدائم الحركة والتغير، وغدت الهوية المجردة ودورها لا تعني العلوم الطبيعية في شيء، إلا أنها مازالت تسيطر على أذهان الناس، بل تظل ماثلة فقط في الرياضيات والمنطق أي المجالات المعينة بعالم الأفكار^(٢).

وبطبيعة الحال، فبينما كان التصور الماهوي والإطلاقي يتراجع بفعل تقدم المنهج التجريبي والوضعية والدارونية، فإن عالم ما بعد قيام الدولة القومية ومخاضاته المعروفة قد دفع من قيمة الانسجام القومي والوحدة وتعزيز المركزية بدلالاتها في التحلق حول الذات.

(١) انظر: وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، ط ١، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ١٠٣-١٠٥.

(2) Engles, F. Dialectics of Nature, Progress publishers, Moscow, 1982, p.p. 214-216.

ولعل ما فرضته حقائق القوة، كان دوماً على حساب العقلانية والمفاهيم الحداثيّة لحركة التنوير مما أدى إلى اهتزاز صورتها في ظل مرحلة الإرهاب والحروب النابليونية التي أعقبت الثورة الفرنسيّة، مما أثار الشكوك بالعقلانية وأطلق التيار الرومانسي والاتجاهات المضادة لها.

غير أن تراكمات عصر الثورة الصناعيّة والحداثة عموماً كانت أبقي تأثيراً على الصعيد النظري وفي تعميق الحداثة ليقينياتها لمدة غير قصيرة، سواء ما يتعلق منها بالإيمان بالعلم الطبيعي أو بالإنسان كغاية ووسيلة لاي تطور أو فعالية، والثقة المطلقة بالعقل وقدراته في إدراك الحقائق واكتشاف أسرار الطبيعة^(١).

وخرجت المذاهب الفلسفية المثالية والمادية والعلوم الجديدة من معطف الحداثة والتعبير عن آفاق الإنسان آبان صعود الرأسمالية، فظهرت بالمقابل نقائص تلك الإنسياق في ظهور فلسفات الحياة والإرادة التي تركت آثاراً مهمة في مجرى الفلسفة لما إنطوت عليه من زخم نقدي للعقلانية والتيارات الايديولوجية. وعلى سبيل المثال مناهضة «نيتشه» لمفهوم النسق بسبب أن كل نظام بالضرورة ملازم لمفهوم الماهية، وإعتباره أن الطريقة الوحيدة لإلغاء التنوع هو بإدراج الأشياء في فئات ومن ثم ربط تنوعها وفعاليتها بنوع معين^(٢).

وجلية الأمر أن الفكر المعاصر قد أصبح ضمن بيئة التغيرات المتعددة المتشعبة التي لم تعد تتوقف عند إدراك العلاقة بين التمثيل والكيونة وإشكالية الذاتي والموضوعي، إذ أخذت منازع التفلسف في الابتعاد عن الروح الدوغمائية وتجنب الوقوع في مصائد المشكلات الزائفة. فمكتسبات مجالات الفيزياء الدقيقة والرياضيات وفلسفة العلوم ومختلف التطورات في مجال علم الأحياء والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قد منحت قدرات معرفية ومنهجية بعيدة الأثر على الصعيد المعرفي وأدت إلى الانفكاك عن المواقف الفكرية والأحادية والاهتمام باللغة والرمز والأسطورة والتسليط النفسي والدلالة والانتروبولوجي وخلافها^(٣).

(١) د. عمر مهيل، من النسق إلى الذات / ط ١، امدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ١٩٢.

(2) Nietzsche, Writings from Early Notebooks, Ramond Geuss and Alexander Nehamas (eds) Cambridge University Press, 2009, p 150.

(٣) راجع: د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج ١، مكتبة مصر، ١٩٦٨، ص ١٠-٢٤.

ولما كان خط الفلسفة الغربية هو رد التعدد إلى الوحدة، فقد كان ذلك عاملاً يقف وراء ميولها الوثوقية بحثاً عن الحقيقة. وانبرى النقد الفلسفي في رسم خط مختلف تمثل في البحث عن الوهم والتناقض والزيف ودحض إدعاءات الخطابات الفلسفية.

لذا يتم ذلك ابتداءً من نفي الانسجام والوحدة الظاهرية على صعيد المجتمع أو القيم أو الوعي، فيما مثلته الماركسية والفرويدية والنيثوية وما توصلت إليه في الكشف عن الانقسامات والصراعات الطبقيّة والنفسية والاجتماعية.

كما برز الاهتمام بالآخر المقصي والمتواري، وكذلك اللامفكر فيه والمسكوت عنه أو استبعاد المقولات التي طالما حجبت المغاير ومنعته من التعبير واقصته بعيداً.

ومجمل ما عرضنا له يوضح لنا بأن الاتجاه المضاد للتصور العقلاني سينتهي بتفكيك مقدمات التنوير والصورة الماهوية للإنسان وإمكانية توصله إلى الحقيقة، فهو جزء من صيرورة لا تعرف الوحدة ولا المعنى ولا الثبات ولا الكلية.

وفي هذا السياق الذي اهتزت فيه فكرة الكليات جاء الاهتمام بفلسفة اللغة منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر، ذلك أن غياب الكليات كان لا بد أن يؤدي إلى مشكلة التواصل بين البشر، وعلاقة اللغة بالواقع أي بتشكيل الوعي التاريخي^(١).

فقد وجدت الفلسفة الغربية ضالتها في اللغة مع تأكل الموضوع والذات، كملتقى لها. فاللغة موضوعية لأنها مستقلة، وهي ذاتية لأنها تتحقق من خلال الإنسان، فأصبحت اللغة وليس الوجود هي حجر الرchy في أقسام واسعة من الفلسفة الغربية المعاصرة، وجرى في ضوء ذلك مماثلة اللغة بالحقيقة، لكون أن المنطوقات التي نصفها بالحقيقية أو الخاطئة تؤول إلى اللغة وليست هي أشياء العالم. ولم تعد اللغة أمراً متعلقاً بالمنطق فقط وإنما هي خيالية وشاعرية ونفسية واجتماعية وسياسية إذ صار حتى الوعي بنية لغوية. فكل الأفكار والأفعال والسلوك تؤول إلى اللغة، فاستدار نحوها الكثير من الفلاسفة باعتبارها موضوعاً مركزياً للفلسفة وبديلاً عن الخبرة^(٢).

(١) عبد الوهاب المسيري د. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط ١، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٣٠-٣٢.

(٢) د. محمد جديدي، ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتيه، ط ١، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٣٩.

فالقاسم المشترك بين فلاسفة الاختلاف رغم تبايناتهم هو اتفاقهم على تفكيك الفلسفة الغربية ووضع جهودهم في خدمة الاختلاف والمغايرة بالضد مما يعتبرونه ميلاً فلسفياً إلى حجب التناقضات، وبالتالي تبرير ما هو كائن وقائم بالسعي إلى التماثل والوحدة. فهؤلاء يتحاشون مشروع التوحيد الذي تجسّمه الدولة من قوة وسلطة ويتحرزون من أن يؤدي أمر من هذا إلى الانغلاق بما ينطوي عليه من تعصب وجمود^(١).

ويعزى عدم التقاء الفيلسوف الألماني «يورجن هابرماس» مع فلاسفة الاختلاف على الرغم من أنه يعتبر نفسه جزءاً مما بعد الحداثة الفكرية، إلى أسباب عدة منها أن تأكيده على أخلاقية التواصل قد نظر إليه من قبل فلاسفة الاختلاف أن كل رغبة يسن مثل هذه الأخلاقية التوأصلية لا بد أن يحتكم إلى منطق سلطة ما وهذا لا ينسجم مع القول بالاختلاف، الأمر الذي يؤشر الماديات التي وصلها هؤلاء في معاييرهم للاختلاف^(٢).

وفيما جري انتقاد فلسفة الذات أو الهوية لأنها تعد تهميشاً للآخر، فقد تم إزاحتها من مركزها من أجل مفهوم متموضع للذات يؤدي إلى إعادة بنائها.

فالاختلاف عند «جاك دريدا» (١٩٣٠ - ٢٠٠٤) Derrida Jacques يظل مرتبطاً بالدلالة المعتمدة على الاختلاف دائماً، فما هو حاضر يقوم على سلسلة الاختلافات. ومن هنا فإن تفاعل الاختلافات يستتبع تراكيب وإحالات تحول دون أن يكون هناك عنصراً وسيطاً في أية لحظة، فكل شيء لا يكون حاضراً أو غائباً ببساطة^(٣). فالاختلاف في حقيقته محو لأصل الحاضر، ذلك أن مراجعته يتحقق عندما يتعين الاختلاف، عن الأفق الغائي والأخروي فقد كان الفكر الغربي قد لجأ إلى منطق الهوية من أجل الحرص على ضمان تماسكه ويكون بسيطاً خالياً من التناقض ومائلاً لنفسه^(٤).

أما «جيل دولوز» (١٩٢٥ - ١٩٩٥) Deleuze, Gilles فيوضح رداً على سؤال التكرار

(١) د. أحمد عبدالحليم عطية، كانط وما بعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد (١) القاهرة، ٢٠٠٤هـ - ٢٠٠٤م، ص ٢٣٦.

(٢) محمد نور الدين افاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٣) جولد ستروك، (محرر) البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا ١، سلسلة عالم المعرفة (٢٦)، الكويت ١٩٩٦، ص ١٩٠.

(4) Derrida, Jacques, Writing and Différance, Alan Bass (tr.) Routledge Classics, 2004, p. 255

والاختلاف بأن التكرار هو دوماً تكرار المختلف الذي هو تعيين إيجابي لا يمكن رده إلى المتطابق ولا إلى الواحد. فالاختلاف هو الجده عنها بينما التكرار هو موضوع الاختلاف وهو نفسه الوجود أو بدء الكائن مجدداً بغض النظر عن التشابه الكيفي أو التعادل والمساواة الكمية^(١).

وطرح «بول ريكور» (Ricoeur, Paul) (١٩١٣ - ٢٠٠٥) مشكلة الهوية والعلاقة مع الآخر كتعين للذات ذي سمات موضوعية من جهة، وكهوية تشير إلى نفسها ومسئولة عن أفعالها وأقوالها من جهة أخرى، فلا بد من إعادة تأسيس الذات بالمرور عبر الآخر وتوسطه لإقامة جدليتها مع غيرها^(٢).

فالذات مسكونة بالغيرية، كما أن الهوية نتاج تاريخ مكون من الأنا والآخر المتمثل أمامها. لهذا فإن الهوية هي ما يمكن أن يعرف به الفرد في علاقته بالجماعة التي ينتمي إليها ولها تعبيراتها القيمية والرمزية والعرفية وتحقق بالتأليف السردى الشامل لكل الخطابات. فهي سردية لأنها تتشكل بتاريخية، وهي عرضة للتغير والتحول، وذلك لا يكون إلا بعملية تخيليه، فهي قادرة على صنع هويتها كمغامرة تاريخية تذوت التاريخ وتزمن الذات وتعمل على الخروج من الشمولية والتمركز نحو فضاء الاختلاف والتعايش.

والسرد ممارسة هيرمنيوطيقية لتأويل الوجود والتاريخ والذات واللغة، فلا يشترط تحديداً لنفسه كتركيب وتوحيد للمتنوع أو تستكين لصنمية المسبقات. فالهوية مسار تكويني وحركة تفاعلية بين الأنا والآخر يصاغ بفن سردي، فهي ليست جوهرًا تتقوم به الذات وتدوم عليه إنطولوجيًا^(٣).

القراءات الثقافية والاجتماعية للهوية والاختلاف

في الفقرات السابقة عمل البحث على معرفة الظروف التي ميزت البيئات الفكرية

(١) راجع: جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، ط ١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٥٥٤ - ٥٥٥.

(٢) د. جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ط ١، الأحوال والأزمه للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

(٣) حاتم الورفلي، بول ريكور، الهوية والسرد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٦، ٣٥، ٤٣، ٨٤، ١٢٦، ١٢٨.

والمواقف التي تضمنتها الأحكام المستجدة رداً على الالتفاف حول الذات والتشديد على خصائصها النوعية مما انعكس على العلاقات والنظم الثقافية والفكرية التي طوى العصر الحديث أغلب صفحاتها وكسر أكثر حلقاتها استحكاماً مما هياً فرصاً غير مألوفة وفتح آفاقاً جديدة لقراءات قضايا الهوية وطور مفاهيمها.

فثمة مصاعب على الرغم من تجاوز تلك الظروف مازالت عالقة في أفق التفكير وقموه سؤال الهوية نتيجة عدم التمييز بين نوعين من الخصائص التي تمتلكها الهوية وذلك في جانبها الذاتي المطابق، والمختلف المفتوح والعلائقي، مما يسوق نوعين من الأسئلة.

النوع الأول يتعلق بالوعي الذاتي، وهو المستوى المباشر الذي تعبر عنه الأسئلة البسيطة التي تكون في الجانب التعريفي أو المقارن مثل من أنا، من نحن، وما هي مقوماتي واختلافي عن غيري، ويعد من أسئلة الدرجة الأولى التي تتعلق بنظرة الذات نحو نفسها أو غيرها من خلال إدراك خصائص تكوينية للهوية^(١). ويمكن أن نستخدم علي هذا المستوى بمستوى تطابق الهوية Identity as Sameness وتعني الهوية هنا بمقومات التوحد والتماهي، وعلى النقيض من ذلك المختلف، ويقارب هذا التصور مفهوم الهوية في الخطاب الأنثروبولوجي الذي يعني أن تكون كما أنت^(٢).

أما المستوى الثاني من أسئلة الهوية فهو الأسئلة المركبة، حيث تتعلق بالجانب التاريخي والمنفتح للهوية، ويكون عن الدور والتطلعات والعلاقات مع الآخر وفاعليتها ويتعدى الأمر النظر للهوية كحقيقة مكتملة وواقعة تشكلت وأصبحت بمقومات فعلية ونهاية. فهي في هذا الإطار معنية بكيف نكون وترتب أوضاعها التاريخية على ضوء علاقة الذات بموضوعاتها^(٣).

والذي يمكن ملاحظته أن التركيز على الهوية الثقافية في المستعمرات لم يأت إلا بعد الاستقلال، إذ أن التحرر كان شعار مرحلة الكفاح ضد الاستعمار، كانعكاس لحاجتها إلى تحقيق مطالب ثقافية وإغائية لم تكن في سلم أولوياتها فيما مضى.

(١) د. بكرى خليل، الثقافة والهوية الوطنية، مجلة كلية الآداب، جامعة النيلين، المجلد الثاني، العدد الأول، الخرطوم، يونيو ٢٠١٤م، ص ١٣-١٤.

(٢) أريكسون، توماس هايلاند، العرقية القومية، ترجمة لاهاي عبدالحسين، عالم المعرفة (٣٩٣)، الكويت، ٢٠١٠، ص ٩٥.

(٣) د. برهان غليون، الهوية والثقافة والسياسات الثقافية في البلدان التابعة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٢، ١٧/١٩٨١-١/١٩٨٣، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ١٧-٢٥.

فأصبحت مشكلات الهوية تتقدم بطرح نوع الأسئلة البسيطة وهي ترمي إلى تلقي الأجوبة على النوع الثاني من الأسئلة في حقيقة الأمر.

وعموماً فإن هذه الحقائق تجسد أيضاً ماتعانيه الشعوب من آثار العصرية التي تهدد قيمها الخاصة التي تم تأسيس الإجماع الوطني التحرري عليها، والشعور بمضاعفات إخفاق النماذج التحديثية في الدول الحديثة الاستقلال.

ولا بد من التفريق بين خطاب الهوية من موقع السياسة الرسمية وما تطرحه المكونات الثقافية الفرعية عن الهوية. فالخطاب العام عن الهوية ينطوي على أهداف ضمنية لإضعاف فعالية المجتمع أمام الدولة وتدجين تلك المكونات وإسكانها لصالح السياسة التي توجهها الدولة، وإخفاء التناقضات الداخلية وتغيب أصوات الفعاليات الطرفية المستبعدة والتي تفجر دورات الأزمات الوطنية مشكلاتها وهوياتها مما يصب في الظاهر العالمية التي تعرف بانبعاث الهويات الصغرى والاثنيات المختلفة.

أن هذه المداخلات المركبة التي تؤثر سلباً على المسارات الوطنية، تضع شروطاً معقدة أمام توظيف التنوع في بناء وتحديث الدولة الوطنية والثقافة وتؤدي إلى اضطراب جدلية الهوية والاختلاف خاصة بعد انتشار الفرق التي تهدد السلم الاجتماعي بأساليبها في ممارسة العنف وإنتاج الوسائل الإرهابية تحت دعاوي الدفاع عن الهوية.

وتكمن عواقب هذه الحالة في أنها تمثل معكوس الوظيفة الأساسية للثقافة ودورها في استمرارية الوجود الاجتماعي وخلق التوازن والتماسك العضوي للجماعة ومنظوماتها القيمة.

ويرى «تيري إيجلتون» في هذا الخصوص أن تضارب الثقافات الجزئية والثقافة العليا أمر لا معنى له إذ أن الثقافة العليا ليست منتمية إلى ثقافة بعينها، ولذا فهي ليست ثقافية لأن قيمتها ليست قيم أي شكل من أشكال الحياة وإنما هي الحياة الإنسانية من حيث هي، وأنها يمكن أن تزدهر بلا توطن محلي. أما الثقافات فهي جزئية ولا تستطيع أن تعبر إلا عن نفسها ولولا الاختلافات لاختفت. فما يؤلف هويتي الذاتية نفسها هو الهوية الذاتية للروح الإنساني وما يجعلني من أنا هو ماهيتي الذاتية نفسها التي هي الهوية الذاتية للروح الإنساني^(١).

(١) تيري إيجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، مكتبة الاسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢،

ويضيف «يجلتون» أن الغرب الحداثي قد أنتج نسبية ثقافية تعكس أزمة الهوية فيه والتي يمكن تصديرها إلى الأمم ما بعد الكولونيالية. فإن كان المبدأ ما بعد الحداثي يرى أن الحقيقة هي رهن الثقافة، فهي يمكن أن توفر النمو السريع للحركات المناهضة للحدثة أو التي تتبنى العصبية الأهلية والإحيائية الثقافية الدينية في كثير من أنحاء العالم^(١).

فهناك بلاشك تقاطعات وافتراضات في آثار ديناميكية العولمة بما تحملها من عوامل التقريب التي تناظرها عوامل الإبعاد والانكماش. فاتساع مساحات التأثير المتبادل يجعل كل طرف يعمل على تشكيل الطرف الآخر ولكن تظل النواتج الرئيسية للاحتكاك وصراعات المصالح متوقفة عن حقائق القوة وتوازناتها.

وتطل «الكوزموبوليتانية» Cosmopolitanism برأسها في حوار الهوية والاختلاف بعاييرها الأخلاقية الوافرة، فترفض التعددية وخصوصيات الاختلاف وتتجنب كل أشكالها وتدمغها بالتفوق الهوياتي: وعلى الرغم من أهمية الوعي بالعالمية وصحة المنطلقات الإنسانية التي تزداد أهميتها، فإن النزعة الكوزموبوليتانية الانفصامية تحمل تجاهلاً للاختلاف والتحلل عن مواقعه بكل ما يعنيه ذلك من تفكيك العلاقة بالمعطيات التاريخية والثقافية التكوينية للجماعات البشرية، الأمر الذي ينطوي على مخاطر إثارة المشاعر المضادة والسلبية كفقْدان الأمان وما يستتبعه من تشرنق وشوفينية.

فالبحث عن تكامل المحلي والعالمي أخذ منحى توأصلياً وعملياً لخلق تفاعلات إيجابية بين ما هو دولي ومحلي وما هو رسمي ومجتمعي في مختلف الأصعدة، والسعي لإيجاد حلول لما يترتب عن المؤثرات التي تترك بصماتها على نوعية الحياة وعلى الأمكنة الانثربولوجية التي هي موطن ومستقر الهوية والذاكرة التي تربط الناس بمحليتهم، حتى أن هذه الاتجاهات أصبحت تتحدث عن «الكوْنْمَحَلِيّة» Glocalization وبما يعني الالتفات إلى النفاذ المتبادل لمؤثرات المحلي والعالمي والتأكيد على عوامل الفعالية المصاحبة للعولمة مهما كانت قوتها^(٢).

وإذا ما ألقينا ضوءاً على مسرح الواقع التاريخي والثقافي فإن مسألة الأنا والآخر ظلت تشغل حيزاً مقدراً في الصلات الحضارية عموماً، لكنها ازدادت انعكاساً وعمقاً في العصر

(١) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(2) Robertson, R., Globalization, Time. Space and homogeneity-heterogeneity in: Featherstone et al. (eds.) Global Modernities, London, Sage, 1995, p.p. 28-30.

الحديث بالنظر لإمكانات التواصل وسرعة معدلات التطور وما خلفته الظاهرة الاستعمارية من نتائج وظهور النظام العالمي على أسس ومديات مختلفة لم يشهدها التاريخ.

فمن جملة المتغيرات التي ألفت بظلالها على مسألة الهوية، هو تطور الدراسات الثقافية التي تفحصت سياسة الهوية مما جعل بعضها يستمر في الظروف المعتادة ويصطف مع الهوية الهامشية أو التابعة، أما الآخر فقد نظر للهويات في إطار البني الاجتماعية للسيطرة والإكراه^(١).

لذا تمحصر عن مراجعة سياسة الهوية اتجاه نقدي حول أنها تميل لمحو الاختلاف الداخلي وتأكيد جوهرانية الهوية وإتصافها بالنزعة الإقصائية. وبالنسبة أصبح هناك تحول للتعبير عن سياسة ما بعد الهوية ثقافياً وجرى الاهتمام ببعض المفاهيم مثل الهجنه Heredity في تأكيد الخصائص المركبة للهوية، فجماعات مختلفة يمكن أن تجتمع على الرغم من اختلافهم مما يكسبهم قوة إضافية، فهناك ما يفرق بين أعضاء هوية واحدة بنفس مستوى ما يوحدنا. كما أن الهويات التابعة أثناء الاستعمار لا تعبر عن شخصيتها المميزة بل تقلد المفاهيم التي أفصح عنها المستعمر وتحمل محله. ومن هنا فعلى تلك الهويات أن لا تركز لواحدية ثقافتها المشتركة^(٢).

فبحسب المنظور ما بعد الكولونيالي Post-Colonialism تحدت إحداثيات الثقافة بعيداً عن التفسيرات الدارجة بين الأنا والآخر الكولونيالي، إذ أنه من غير الممكن تجاهل التجاذب والهجنه اللذين يسمان نطاق الثقافة والهوية بحيث لا يكون الأمر محشوراً في ثنائيات الذات والغير، والشرق والغرب، والسيد والعبد، والمستعمر والمستعمر، لأن كل واحد من هذه المفردات يحدد الآخر، لذا فهما كيانات غير منفصلين^(٣).

فالاختلاف في هذه الحالة ليس متعيناً، فهناك حاجة إلى التفكير في الفضاءات التي تخلقها الاختلافات الثقافية لمدى أبعد من سرديات الذاتيات الأصلية، لفسح مجال التعاون والتنازع

(١) سايمن ديورنج، الدراسات الثقافية، مقدمة نقدية، سلسلة عالم المعرفة (٤٢٥)، الكويت، ٢٠١٥/٦، ص ٢٤٦-٢٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٣) هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، ط ١، ترجمة ثايرديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٠.

وبلورة استراتيجيات تطلق علامات جديدة للهوية ومواقع جديدة تعاون وتنازع تحدد تعريف فكرة المجتمع ذاتها.

وينطوي الخطاب ما بعد الكولونيالي على إعادة النظر في الأشكال الكلية لتفسير بنية التقابل والتضاد بين العالم الأول والثالث بدون إلغاء المغايرة. وبالتالي فإن الاختلافات الثقافية مدعاة إلى مساءلة الآخر بقدر ما تدعو إلى الاعتراف به، علماً بأن مسألة الاختلاف والتباين الثقافي ليست هي فكرة التنوع التعددي التي يرون أنها فكرة إجمالية ومركزية أثنية لها مكوناتها المتعينة^(١).

ومن جهته يعلق «أدورد سعيد» أهمية على دراسة جغرافيا الهويات والثقافات والشعوب لمعرفة كيفية تقاطعها على الرغم من الفروق القائمة بينها وتداخلها عبر التأثير اللاتراتبي. فالهوية لا تنطوي على ثبات أو تفرد أو ذات شخصية غير قابلة للتغيير ومحتمة إلى الأبد كشيء كلي وكامل^(٢).

ولكنه في الوقت الذي يؤكد فيه أن الهوية تظل مفتوحة فهو ينظر إلى القومية كحقيقة تاريخية تعد ترميماً للمجتمع وتأكيداً للهوية وانبثاق الممارسات الثقافية. فهي قوة تعبوية سياسية دفعت الصراع إلى مقاومة السيطرة في كل مكان من العالم غير الأوروبي. وانه على الرغم من ذلك فلا بد من التركيز على دور الفكر والثقافة داخل المقاومة، وتكوين تصورات جديدة للمجتمع والثقافة بعد تحقيق الاستقلال لتجاوز الممارسات القديمة والظالمه^(٣).

وما يعيننا أن ما بعد الكولونيالية قد قدمت إسهامات بارزة في مواجهة التمرکز الكوني، وساعد في دفع قوى التعدد الثقافي وتشجيع الثقافات المختلفة على البحث عن عوامل اكتشاف ذاتها ونقد الميراث الاستعماري، والعمل على فرض نموذجها على العالم، مما شكل خطاب دفاع مشهود عن الشعوب.

ويمكن القول أن التعددية الثقافية Multiculturalism التي توضع عادةً تحت عناوين سياسة الاختلاف أو سياسة الهوية قد شكلت أكثر الموضوعات المتصلة بالهوية غزارة

(١) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٢) أدورد سعيد، الثقافة والامبريالية، ط ٣، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٦.

وايا تكن التسميات، فإن مفاهيم التعددية الثقافية على تباينها إنما تتماثل من حيث توجهاتها وأغراضها أو أفكارها الأساسية.

فما يميز الحركات المعبرة عن التعددية الثقافية أنها تدور حول الاختلاف وذاتيتها بغرض الحصول على حقوقها الثقافية والاقتصادية والاعتبارية والارتفاع بأوضاع المعنيين إلى مستوى المواطنه بلا انتقاص أو تهميش. ومعنى ذلك أن تعبيرات سياسة الهوية إنما تختلف عن الحركات ذات القاعدة الطبقية من فئات اجتماعية تحدد صلاتها في علاقات العمل والإنتاج وأن أهدافها مرتبطة بالمصالح الاقتصادية.

فالتعددية الثقافية تتجسد في حراك عضوي للجماعات التي تمثلها وتسعى لنيل الاعتراف والحماية وغيرها، فيما تؤكد مبادئ الليبرالية على الفرد وحرية وحقه في اتخاذ ما يعتقد أنه الحياة الصالحة، وهي ذات نظرة متحررة عن أية قيود أو أوضاع موروثية، كما أنها تولي أولوية الفرد الأخلاقية على الجماعة^(١).

وتهتم جماعات الأقليات الثقافية والمرأة بالمسائل الخاصة بالهوية الشخصية وإمكانية الربط بين الحياة الخاصة والعامة في احترام الاختلاف الثقافي، مما أحل أسئلة الهوية محل قضايا السلطة السياسية والديمقراطية والحرية والعدالة^(٢).

فالليبرالية التقليدية التي كان من دواعي نشأتها إزالة السمة السياسية عن الاختلافات، لذا فإن الديمقراطية المساواتية لا ترحب بالتعددية على تلك الشاكلة لأن المساواة بين المواطنين تتمثل في حقوقهم المدنية التي يأمنها القانون كسبيل لتحقيق الحرية دون أبعادها الاجتماعية^(٣).

ولا يقتصر الأمر على ما تقدم، أي في تأكيد الليبرالية على تساوي الأفراد أمام القانون. فهناك وجهة نظر ترى أن نظرية العدالة بالأصل تسعى للتغلب على الاختلاف وأن مبادئ الليبرالية عن المساواة تتصل بالاستيعاب كمثل أعلى.

(1) Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, Oxford U.P., 2002, p. 327-336.

(2) David Miller, Political Philosophy, Oxford U.P., 2008, p. 92-93.

(3) للمزيد: راجع: ياسر قنصوة، الليبرالية، أشكال مفهوم، ط ١، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٦٦-١٧١.

ومبرر رفض الليبرالية لإعطاء حقوق لتلك الجماعات بالاستناد إلى هوياتهم، أن أفرادها يتمتعون بالعيش في مجتمع عادل، فإذا نالوا أي منافع مترتبة على انتمائهم، فإن هذه المكاسب ستكون متاحة للبعض دون الآخرين من جهة، ومن جهة أخرى فإن أطهرهم المؤسسية الخاصة سوف تشد أفرادها لأعراف مختلفة، فيزدادون تمسكاً بقيم مختلفة، ويقضون فراغهم على نحو مختلف، وربما سيميلون إلى التجمع في مهن مختلفة وهكذا.

وتظل المشكلات المفاهيمية حول المساواة الثقافية أبعد غوراً. فلاعتراف والتقدير المتساوي لهذه الجماعات يصطدم بجانب تقويمي وعملي في نفس الوقت، لأن الثقافات بطبيعتها تحمل معتقدات خاصة معيارية وترى فيما يقابلها من ثقافات، أنها تتضمن معتقدات أو تقاليد صحيحة وأخرى خاطئة. ويترتب على موضوع المطالبة بتقدير الثقافات على قدم المساواة صعوبة عملية لأن التقدير سيتحول إلى واجب أخلاقي أو انضباطي، ويتعلق بمدى وضوح المطلب وحدوده وجداواه ومدى الرغبة في تحقيقه^(١).

ويأتي الرد على مثل هذه التساؤلات من مواقع التعددية الثقافية، بأن تبني مطالب الجماعات المختلفة قد جاء استلهاماً لحقوق الإنسان وليبرالية الحقوق المدنية، وبالتالي فإن إصلاحات التعددية الثقافية إنما جاءت كجزء من مسار التحرر السياسي والاجتماعي، وأخذت وضعها المؤسسي في إطار الحقوق الليبرالية ومنطق مساواة البشر كأفراد وشعوب.

وعليه فإن التعددية الثقافية تفهم على أنها طريق نحو المواطنة الديمقراطية بعد أن كانت المواطنة تحمل تصوراً واحداً وتعرض الاشتراك في نموذج واحد ينطبق على جميع الأفراد. والتاريخ المركب لا بد أن يخلق مطالبات متعددة وفقاً للجماعات المختلفة، وبالأحرى ينبغي وضعها في إطار المسؤولية الديمقراطية ولغة حقوق الإنسان والحريات المدنية^(٢).

وبين هذا وذاك تبرز آراء تربط بين التعددية الثقافية والتمثل الثقافي، فلا تناقض بينهما. وتستند هذه الآراء إلى فكرة أن الجيل الثالث من أبناء المهاجرين يغذي مسألة الهوية الثقافية ويتحمس للتعددية. فهو جيل يتذكر جذوره وتراثه بينما كان الجيل الأول مثقلاً بالهموم

(١) بريان باري، الثقافة والمساواة، نقد مساوئي التعددية الثقافية، الجزء الثاني، عالم المعرفة (٣٩٣) الكويت، ديسمبر ٢٠١١م، ص ١٨٩-١٩٢.

(٢) ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية، الجز الأول، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (٣٧٧) يونيو ٢٠١١م، ص ١٢٢-١٢٤.

المادية ولم يبد اهتماماً بثقافته الأصلية. ويعقب الجيل الأول جيل ثان يتبنى سياسة النسيان فيوغل في الانغماس في ثقافته الجديدة. أما الجيل الثالث الذي أصبح لا يعاني من مشاعر النقص ويثق في هويته، فمتوازن وقادر على الفخر بما في انتماؤه وهويته العائدة إلى أجداده. وهذه النظرية ترتبط باسم «ماركوس لي هانسن» مؤرخ الهجرة الذي قال بها عام ١٩٣٧م^(١).

وكل هذه الرؤى إنما هي حصيلة لتوسع الهوية وتزايد أسئلتها، والتي غدت تطرح أجوبة متنوعة فتثير إشكالية المساواة والعدالة والعناوين التي تتزاحم على واجهات العولمة وفضاءاتها أيضاً.

وتشكل النسوية موضعاً وازناً في حوار المساواة والاختلاف إذ تصبح هوية المرأة في مواجهة إخضاعها وإذقتها مرارة التفرقة المتعددة الأوجه والتي من خلالها أدركت النسوية جذور وواقع التمييز والاضطهاد الذي تعاني منه المرأة ومشكلة حريتها ووجودها ككائن إنساني.

فالبادئة المعرفية التي تشرع منها النسوية هي التعريف بهويتها، وهي تغالب الصورة الكلية المسبقة عن المرأة، إذ يقتضي نجاح نضالها أهمية الإقرار بوجود تجربة مشتركة وقضية متفق حولها^(٢).

ومع أن خطاب النسوية قد جعل من الهوية موضوعاً مركزياً، إلا أن تصور نوعية هذه الهوية يختلف في الفكر والممارسة، ويتراوح بين النظرة الجوهرانية البيولوجية المنزع أو المفتوحة والمتكونة ثقافياً واجتماعياً ونفسياً.

فجوهرية الاختلاف ترتكز إلى ثبات هوية كل من المرأة والرجل جنسياً (بيولوجياً) مما يثير جدلاً حول مسألة الفوارق الدائمة بينهما، وما يسفر عن ذلك من نبذ أي تشبه للنساء بالرجال، وتأكيد مقومات الأنوثة وفضائلها خاصة قدراتها الخاصة في إبداع الحياة^(٣).

(١) رسل جاكوبي، نهاية البوتوييا، السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، سلسلة عام المعرفة (٢٦٩)، الكويت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٦٥-٦٦.

(2) Samantha Ashenden, Feminism, Postmodernism, and the Sociogogy of Gender, in: David Owen (ed.), Sage Pub., London 1997, 50-59.

(٣) اندرو هيوز، مدخل إلى الايدولوجيا السياسية، ط ١، ترجمة محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٣٠٠-٣٠١.

وينظر مفهوم النوع مفهوم الجنس، فالتمييز بين الذكور والإناث هو تمييز ثقافي، وهو ذلك الذي يحسم أكثر التباينات الاجتماعية أهمية بحكم أنه تقسيم يخترق المجتمع قاطبة. فالجنس يشير إلى اختلافات طبيعية، بينما النوع مفهوم يشير إلى الأدوار التي يوكلها المجتمع إلى كل منهما. وهذه الاختلافات النوعية تفرض من خلال الصورة النمطية عن الذكورة والانوثة. فالمرأة كما قالت «سيمون دي بوفوار» (١٩٠٨ - ١٩٨٦) Beauvoir, Simon «لا تولد امرأة ولكنها تصبح كذلك»، فالرجل يستولى على فئة الذات الفاعلة بينما تحمل المرأة في موضع الآخر^(١).

ويدل بعض الاتجاهات النسوية على أن الاختلافات النوعية مصطنعة وحتى الاختلافات الجنسية نفسها غير مبررة لأن البشر ذوي طبيعة خثوية (Androgynous) ولهم خصائص الجنسين، وبهذا المعنى فالبشر لاجنس لهم، وينبغي إصدار الحكم على الناس كأشخاص لا غير. ويصبح هدف النسوية وفقاً لهذا الفهم الوصول للشخصية الإنسانية التي لا نوع لها مما يتطلب تجاوز مفهوم الهوية البيولوجية تماماً^(٢).

وعلى العموم فإن الأيديولوجيا النسوية تنوعت بشأن الاختلاف والتماثل، فهناك من يلح على الاختلاف وضرورة عدم إنجرار النساء وراء التشبه بالرجال كما المحنا سابقاً وأنه ينبغي الاعتزاز بكيونة المرأة المتميزة إنسانياً مقارنة بالرجال وسلوكهم التنافسي العدواني.

وصدرت مواقف نسوية من مواقع الفكر الإشتراكي تفيد بأن الاختلاف قائم على أسس اجتماعية واقتصادية، وأن زوال الفوارق بين الجنسين رهين بتغيير صورة العلاقات الاستغلالية التي حطت من مكانة المرأة. لكن بالمقابل ترى بعض النسويات أن المساواة السياسية والقانونية لا تزيل الاختلافات والفوارق، فوجود مجتبع بدون اختلافات أمر غير ممكن بل ليس مرغوباً فيه^(٣).

أما التيارات ما بعد النسوية فقد فضلت التعدد على الثنائية ورفضت التصنيف الذي وضع الرجل والمرأة في مواجهة بعضهما كفتتين متضادتين عملاً بمذهب إقصاء الذات المستقلة أيًا كان نوعها^(٤).

(١) Simon de Beauvoir, The Second Sex, Penguin Books England, 1982, p. 259.

(٢) اندرو هيوز، مدخل إلى الأيديولوجيا السياسية، مرجع سابق، ص ٢٨٨-٢٨٩.

(٣) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ترجمة امين بكر، سلسلة القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥، ص ٩٨-٩٩.

(٤) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ط ١، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢، ص ٨٩.

ومن خلال ما جرى ذكره أوضحنا القضايا التي أثّرت حول الهوية والاختلاف، وهي لا تنحصر في حدود التصورات والأحكام الأولية والتي تخص مقومات الهوية، وإنما تشمل قطاعاً فكرياً هاماً يتصل بالمشكلات التي تواجه مجتمعات وإنسان عصرنا في صميم تكويناتها وبديهياتها الوجودية.

نماذج من حوار الذات والآخر في الفكر العربي المعاصر

يمتد سؤال الهوية في تاريخ العرب المعاصر إلى المرحلة التي أعقبت الحملة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، أذ تمحور حول العلاقة بالغرب فجاء ممزوجاً بجدل التقدم وكيفية اللحاق بالآخر. وهكذا نشأ تيار فكري أصلاحي عبر عن الثقة في إمكانيات التراث في التفاعل مع مجريات العصر بالانخراط والإفادة من علومه، بناء على تقدير ذلك التيار أن الغرب لا يتخطى العالم الإسلامي إلا بأدواته وقوته المادية^(١). لذا فإنه يمكن تجاوز التخلف الثقافي والاجتماعي والسياسي بالتربية وتغيير النظم واقتباس الوسائل التي نهضت بأوضاع الغرب.

وترتب بعدئذ عن سياسات الدولة العثمانية ثم انهيارها وما تلاه من تمدد استعماري، صعود تيارات الهوية والأصالة في مواجهة الأوضاع التقسيمية للمنطقة وصدور وعد بلفور لإقامة الدولة اليهودية في فلسطين.

فمنذ العقد الثاني من القرن العشرين تنامت الاتجاهات الداعية إلى حفظ التراث ومقاومة الوافد في جميع مظاهره الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

وأدت التطورات المتلاحقة والصادمة إلى تحول في وجهة نظر النخب إزاء تجربة الدولة الوطنية والتحديث إذ جرت المطابقة بين السياسات العربية والثقافية الغربية كوجهين لعملة واحدة، باعتبار أنها يجملان في جوهرهما العدوان ومناهضة شعوب المنطقة ومحو هويتها التاريخية^(٢).

(١) راجع: هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٤٢-١٤٤.

(٢) انظر: د. رضوان السيد، د. أحمد برقاي، المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي، ط ٢، دار الفكر،

دمشق، ٢٠٠١، ص ١١٩-١٢٠.

وطبعت هذه الخلفية صورة الآخر في المخيال العربي الإسلامي بكل ما أضافته التحديث والعملة من مخاوف حفزت عوامل تضخيم الأنا في مواجهة التمرکز الغربي الذي غدت أوهامه المطامع وميتافيزيقا الاستشراق اللتان تضافرتا على تزييف ثقافة العرب والمسلمين ووضعها خارج التاريخ. والأمر كذلك فإن المعطي الواقعي لمفهوم الشرق والغرب يظل غائباً في تقرير علاقة موضوعية بينهما نتيجة فقدان إمكانات الجدول وتبادل الرأي والحوار المنتج^(١).

ويصف «هشام جعيط» المشهد النزاعي وتناظر المواقف بين المسلمين وأوروبا بأنه محتدم، وأن الأوروبيين يبرزون كل هويتهم بما في ذلك الدين، فيما ينظر المسلمون إليهم بأنهم كفار ونصارى وأنهم الآخر تماماً في كل جوانب الحياة. وكان الدين بالنسبة للمسلمين هو الذي يرسم هويتهم، مما جعل إجابتهم على الآخر باللغة التي يفهمها أي بالدين والحضارة^(٢).

ويستحضر «فتحى التريكي» تلك اللوحة أمامه في معتركه لتحرير مفهوم الهوية من قيد الانكماش وتوقعها على الذات وإقصاء الآخر، بإخراجها من أسر الايديولوجيا والمقاربات الأنثروبولوجية المسبقة.

وبالتوافق مع تأكيده على الاختلاف، فهو يقر بالكثرة في كينونة الهوية والتي هي في حقيقتها تتأني من النظر للذات في تجربتها واختلاف الثقافات والعصور والحالات الاجتماعية، مع بقاء الهوية بمظهرها الموحد للأنا الشخصي والمجتمعي الكلي. ويتساءل إن لم تكن هناك ثوابت موحدة في الهوية، فلماذا يكون الحديث عنها بالأساس؟^(٣).

ويشير بهذا الصدد، أن إثبات الذات شرط ضروري في كل عولمه، وبدون إثبات الذات تتقوض الأمم، فنظريته تتناغم مع التنوع والاختلاف والهوية عندما يتم تمثيلها كظاهرة تقوم على الانفتاح على الماضي والحاضر والمستقبل. ويصبح عنده الإقرار بالهوية العربية الإسلامية استراتيجية إذا ما تحددت ثوابت الهوية ومظهرها المتغير لاسيما في العلاقة مع الآخر، وأصبح بعيداً عن الانغزال الذاتي الممجد لثوابتها الماضية، ويصبح هذا الإقرار تموضعاً للذات في العالم

(١) د. حسن شحاته، الذات والآخر في الشرق والغرب، صور دلالات وأشكاليات، ط ١، دار العالم العربي، القاهرة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٢٩.

(٢) د. هشام جعيط، الهوية تؤكد ذاتها عفواً ولابد من غرس الحداثة فيها بقيمتها العليا، مقابلة فكرية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٩٤، بيروت ٢٠٠٣/٨، ص ١٤.

(٣) د. عبد الوهاب المسيري، د. فتحى التريكي، الحداثة وما بعدها، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

عبر تأصيلها وكذلك من خلال تأقلمها مع المعارف والإبداعات والتجديد بالابتكار والخلق والاستيعاب وبناء مصيرها ومشروعها في العالم^(١).

وهذه المشاغل الفكرية يلخصها «عبدالله العروي» في مسار الذات والتاريخ والمنهج الفكري والعمل والتعبير، فالمفكر العربي له هم أول هو تحديد هويته، لكن من غير الممكن تعريف الذات دون الإشارة إلى الغير وهو الغرب^(٢).

ويرى «العروي» أن العرب والغرب يسلكان طريقين متعارضين في منهج العلوم الإنسانية، فالغرب يفترض وحدة التاريخ البشري ويتظاهر بأنه يسعى إلى تطبيق المنهج الذي استخدم لمعرفة ذاته ويطبقه على الآخرين، فينتقل من الوحدة لينتهي إلى التعدد، فيما العرب يرفضون إطلاقية المناهج الغربية ويرون أنهم قادرون على التعرف على الذات وبنائها، فينتقلون من فرضية الاختلاف إلى الماثلة ضمناً، لأن الوعي العربي الحديث يقبل بما يعرض عليه من الغرب من مناهج كمذهب جاهز للتطبيق ويرفضها كطريق للبحث والتحليل فيناقض نفسه. وينتهي «العروي» إلى أنه على الرغم من التعارض الظاهري في مستوى التقنيات والتباعد المتزايد على صعيد الفكر والعقائد فإن هناك عملية غير مرئية لكنها حقيقية تهدف إلى التماثل والمماهة في الإطار الفكري^(٣).

ويشترط «العروي» الانبعاث بالاستقلال الثقافي وينظر إلى إمكانية تحقيقها عبر مثلث إحياء التراث، واستيعاب منطق الحضارة العصرية وتحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب لكي يتبوأ العرب وثقافتهم المركز الذي احتلته في عصور الازدهار. ومن هذا التصور فإن تقليد الحضارة المهيمنة الغربية المنشأ لا يعد مشاركة في إثرائها، كذا الحال بالنسبة إلى استيعاب منطقها العضوي لا يضمن حسن الإفادة منها وبالتالي لا يضمن الإبداع في نطاق معطياتها^(٤).

وعلى أية حال فإن النزوع للكونية والذي هو أمر واقع، يثير أسئلة الهويات المحلية

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٢) عبدالله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ط ٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠١-٢٠٣.

(٤) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط ٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص ٢٠٥-٢٠٦.

أمام عوامل القومية والعولمة. فمفرده الهوية التي تستخدمها الأطراف المختلفة وخاصة في ظل المواجهات، تعيدنا إلى دلالات مفهوم الهوية على الرغم من أن التاريخ يعلمنا عدم وجود هوية تامة ومكتفية وممتعة عن التلاحق الحضاري، وأن هذه الصفة تلازمها بوعي أو بدون وعي، وهو أمر اهتم به «كمال عبداللطيف».

فالحاصل أن تثقيفاً واضحاً يجري في المحافل والهيئات الدولية لصالح التنوع في العالم، إلا أن شروط السوق ومنطق التدفق والمبادلات والحركة الاقتصادية وبما تفرضه النزعة الاستهلاكية، عملت على إنتاج وضع ازدواجي بين خطاب التنوع والحقائق الواقعية الواحدة. فتورة الاتصالات والمعلومات وتقنيات المعرفة هي دينمو الاندفاع الهائل للسيطرة على ما يجري في العالم مما يبلور مواجهة بين منطق الهوية ومنطق المعلوماتية.

فالتحديث ينشئ صراعات جديدة تسعى فيها الهويات الفردية والجماعية للمحافظة على حياتها وكيانها في ظل هذه التحولات المعرفية الشاملة، إذ تعبر الحركات الاجتماعية والثقافية الجديدة والمستحدثة عن التناقضات التي يفجرها عصر المعلومات وفي المقدمة منها إضعاف حس الانتماء وتضخيم الشعور بالفردية والتي تؤثر على علاقة الإنسان بذاته وتضاعف مشكلات استخدام وتوظيف التقنيات^(١).

ويطرح رصد هذه التحديثات رهان الهوية واستمرارية الأنا العربي الإسلامي في صميم مسألة المصير العربي كأفق تاريخي يفتح على المستقبل وتتصل به قيم أبدية ومثل لم يتم بلوغها لأنها مطلوبة على الدوام. فاستمرارية الأنا العربي الإسلامي كما يصفها «جعيط» قاعدة غير واعية بكافة الرغبات الشعبية في الوحدة وكذلك في التوحيد بينها وبين الحداثة، وتندرج في المستقبل كجدلية ذات الشيء وخلافه وتفصيل الحداثة في نسيج ملائم للكيان العربي الإسلامي^(٢).

فالحداثة لا تهدد الهوية الدينية ولا الثقافية ولا اللغوية والعرقية، فالأمر بعكس ذلك، فالإسلام ينتشر أكثر وأكثر في العالم بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدها^(٣).

(١) راجع: كمال عبداللطيف، المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي، تقاطعات ورهانات، ط ١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة ٢٠١٢، ص ٥٥-٥٧.

(٢) د. هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ط ١، ترجمة المنجي الصيادي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٥١، ١٠١، ١٠٤.

(٣) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١.

ويطرق «حسن حنفي» باب الهوية ليستكمل الصورة من خلال التجديد، إذ يرى أنه إذا كان البحث يأتي عن طريق تحديد الصلة بين الأنا والآخر، فعملية التراث والتجديد هي الكفيلة بتعبيد الطريق أمام اكتشاف الأنا وتأصيلها وتحريرها من سيطرة الثقافات الغازية ومنهجها وتصوراتها. فهو يتندر معالجته للموضوع من استقلال الشخصية الثقافية لتحقيق الذات من جهة واشتراط النقد والخلق والابتكار لإنجاز النقلة التجديدية للتراث، من التحليل إلى الإضافة والإبداع من جهة أخرى^(١).

ويقرن «حنفي» التجديد بالحدثة في الشكل والمضمون (في اللغة والمعنى) وهو تجديد من الداخل يحفظ الأنا وتواصلها التاريخي، فلا يحدث انقطاع بين ماضيها وحاضرها. فإن طغت ثقافة الآخر على ثقافة الأنا فإن ذلك يولد الطغيان، ويكون الاكتفاء بما لدينا رد فعل الأنا ضد ثقافة الآخر، لأن ضياع الأنا في الآخر يؤدي إلى التغريب، وازدياد الدفاع عن الأصالة والتراث في غياب جدل صحيح بين الأنا والآخر.

ولا يعتقد «حنفي» كامتداد لمناقشته مسألة الأنا والآخر، أن العلاقة بينهما تمثل علاقة الخصوصية والعالمية، إذ أن ذلك سوف يعطينا أقل مما نستحق عندما نعطي الآخر صفة العالمية فيأخذ أكثر مما يستحق، فلا توجد حضارة عامة تمثل الحضارات جميعاً^(٢). فهو يقف في خط الشراكة في نظرتة الحضارية بلا تبعية تبعث على الوصاية والخضوع، وعند نقطة بداية يمثلها وعي الذات سبيلاً للحدثة.

ويبحث «فتحي المسكيني» في حوار الهوية فكرة إخراج النظر فيها من مستوى الفحص الانثربولوجي الثقافي إلى المسألة الفلسفية، أي طرح سؤال من نحن بوصفة سؤالاً فلسفياً صارماً، والإبصار بأفق الهوية الرحب. عندها يصبح الإنسان «هو» جذرياً فلا يجرده أي نوع من التطابق الذي تفرضه المعقولة عن اقتداره الطبيعي. فتشكيل معنى الهوية يصبح هاجساً لإيجاد تفلسف جديد يكون بمثابة مدخل لفلسفة عربية معاصرة. فسؤال الهوية يمكن أن يصبح خيطاً هادياً لبلورة فلسفة عربية معاصرة^(٣).

(١) د. حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ط ١، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص ١٨.

(٢) د. حسن حنفي، د. محمد عابد الجابري حوار المشرق والمغرب، ط ٤، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٦٧-١٦٠.

(٣) للمزيد: راجع: فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢٤-٨.

والركيزة الأخرى في مناقشة «المسكيني» للهوية هي تلك الخاصة بالحدثة، وتدور في السؤال: إلى أي حد يمكن للفيلسوف أن يفكر في الذات بلا هوية؟ ذلك أن ارداف هويتنا بذاتيتنا قد أضفى غموضاً على ما تعنيه هوية بلا ذات. فالهوية هي نحن دون أي جهد وجودي خاص، بينما الذات هي ما نستطيع أن نكون ولكن لم نجرؤ بعد على الإطلاع به كأفق حر ووحيد لأنفسنا. فالهوية تبرز كواقعة ثقافية لا سند لها سوى إرادة الهوية وهذه الإرادة لا تكفي لتحرير الإنسان. فنحن نعاني من فائض هوية وأن دروس الهوية لم تهيننا إلا إلى ثأر أخلاقي من كل أنواع الآخر^(١).

والفلسفة كما يراها «المسكيني» هي فن البحث عن المشترك بين العقول الحرة، وذلك يتطلب اختراع آداب جديدة للتوجه نحو الكون فلا يحق لأي جماعة أن تفرضها وتضبطها مسبقاً، فوجودنا هو انتماء جذري إلى بنية الكون. أما العلاقة بالحدثة فهي رهينة الانتقال الصعب من ثقافة الأصالة إلى ثقافة الحرية. فأنفسنا متعبة بإجابات هوية لم تعد قادرة على تأمين علاقتنا بالعالم، كما أن مقاومة الحدثة على أساس هووي هي تصرف يقع في أفقها، ومن أجل ذلك لا يمكن للفلسفة أن تقيدها إلا في التحرر من طبقة معينة من أنفسنا وليس من آخر بلاصفات، إذ أن التفلسف كبخ داخلي كما قال «هيجل» لنمط الوعي الهووي الذي يقوم على معاملة الذات وكأنها شيء ثابت نعلق عليه كل ما يمكن أن يقال عنه ونستعمله كما نشاء من خارج^(٢).

ومما مر بنا من نقاش الهوية في الفكر العربي المعاصر فإن مبحث التماثل والاختلاف يتجاوز الهوية ومكوناتها إلى قضايا التغيير والتجديد وممكنات التفاعل الحضاري وترتيب العلاقة بالمحيط العالمي ومعرفة الحاجات والأولويات في عصر مجتمع وحضارة المعرفة.

الاستنتاجات

يعد البحث في موضوع الهوية من حيث التماثل والاختلاف، بعقل مستنير ومفتوح، رهاناً على التعامل المتوازن مع مفهوم الهوية التاريخية والثقافية من أجل التقدم والفعالية الإنسانية

(١) فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، ط ١، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١١، ص ١٤-١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧-١٨.

البناء لاستحضار الممكنات الذاتية، وتحصين الأفراد الطبيعيين والاعتباريين من الصراعات التي يؤججها الانغلاق.

فالتعاطي الإيجابي مع مطالب الحوار الإنساني الحضاري يقتضي أولاً معرفة الآخر بثقافته ونظمه الفكرية والقيمية، حتى لا يأتي الثقاف شكلياً لا يقوى على شيء إلا استنساخ مرجعيات الآخر المعرفية والرمزية ومشروعه الثقافي.

فسجال المؤتلف والمختلف يصبح أمراً مجدياً عندما يجري ضمن إقرار الاختلاف والتعدد وضمان حق المجموعات الثقافية والهويات الخاصة على المستوى الداخلي حتى تحقق ذاتها وتنمي شخصيتها مما يزيد من التحام الهوية الجامعة وتتمكن من التلاقي والتفاعل مع الآخر. وبهذا الاعتبار فإن التماثل الذي يصل حدود التذويب والاستيعاب والهيمنة، لابد وأن يؤدي إلى برجة مضادة لانغلاق الثقافات الفرعية المتنوعة واستغراقها في مخاوفها وفي توتراتها مما يوجه واقع التنوع إلى التشرذم وإنكار روابط الثقافة العامة والمشاركات الوطنية وإضعاف وحدة النسيج العضوي للجماعة الوطنية.

وفي هذه الزاوية تلوح مؤشرات رؤية مسألة الهوية في حجمها الحقيقي من خلال مقوماتها الموضوعية التي تتصل بالأوضاع التاريخية وآصرة الانتماء وتعزيز معني الإخاء والمساواة والعدالة التي من شأنها تنمية الأنا الجماعية والمصالح العليا للمجتمع.

لذا تم تناول قضايا الهوية والاختلاف بما يعكس الحاجة إلى التزود من معين ومسار الفكر الإنساني لما يتضمنه من حوارات حية تدفع عناصر النقد الفلسفي لمفهوم الهوية إلى وجهته في تصحيح التصورات العالقة بها.

واهتم البحث بتناول قضايا الهوية في صيغتها الفكرية التي قطعت شوطاً كبيراً يتسنى معه الاستفادة من شتى منازعها وتياراتها الثقافية والفلسفية والاجتماعية والنفسية، إذ تراكمت الدراسات المعمقة والمراجعات لكثير من المقدمات المؤسسة لنظم الثقافة والسياسة المعاصرة والنظر لمدى ملائمة عروضها في الهوية والاختلاف لمبادئ العدالة وحقوق الإنسان والحريات المدنية ومعالر الديمقراطية السياسية والمساواة الثقافية وغيرها.

فالتصورات المتقدم ذكرها هي ما أجملها هذا البحث بالعرض والتحليل لمختلف التفسيرات التي تمضي نحو فهم الهوية بمكوناتها الذاتية في محاولة الإجابة على أسئلة التماثل

والاختلاف في سبيل نظرة تقويمية لحوارات الهوية في إعرض جوانبها وأغزر موضوعاتها عن الذات والآخر.

ولعل سعة فضاءاتها وتعدد منظوراتها هي علة تباين النتائج والخلاصات التي توصل إليها الباحثون، والعبرة لدينا هي في خصوصية ما توصلوا إليه وحيوية إسهامتهم في موضوعات يصعب أن يكون فيها قول فصل.