



الجمعية الفلسفية المصرية

السنة الثمانية والعشرون - العدد الثاني والعشرون

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

«علمية. سنوية. مُحكَّمة»

محاوَر العدد:

- أولاً: الفكر الغربي
- ثانياً: التقاء الفكر الإسلامي والفكر الغربي
- ثالثاً: الفكر الإسلامي القديم
- رابعاً: الفكر الإسلامي المعاصر

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٣

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

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الثانية والعشرون - العدد الثاني والعشرون) / ط ١ /
القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٣ م.
٢٠٤ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع: ٢٠٠٢/١٢٣١٨

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

رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: ٢٠١٣



مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية - قطعة ١ - بلوك ١٨ - (برج نور ١) حى السفارات - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٢٢٧٠٤٠٩٥ - ٢٢٧١٣٠٣٧ فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠ - ٢٦٧٠٦١٥٤

www.markazelkitab.com

E-mail: markazelkitab@hotmail.com

mkgaafar@hotmail.com

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 للأستاذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأستاذة العرب.

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

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

بريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٧	مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية
٩	أولاً: الفكر الغربي
١١	قراءة التوسير لمونتسكيو
٥٥	نقد التوسير لمقولة النزعة الإنسانية في الماركسية
٨٥	ثانياً: التقاء الفكر الإسلامي والفكر الغربي
٨٧	هيرمينوطيقا التأويل في الفضائيين الغربي والإسلامي
١١١	مفهوم الفلسفة الإسلامية في استشراق هنري كوربان
١٣٣	قراءة نقدية في مصادر العقلانية العربية المعاصر: حسن حنفي نموذجاً
١٥٧	نحو قراءة ابستمولوجية لمشروع الاستغراب عند حسن حنفي
١٧٣	ثالثاً: الفكر الإسلامي القديم
١٧٥	التصوف عند جلال الدين السيوطي
٢٠٣	رابعاً: الفكر الإسلامي المعاصر
٢٠٥	الإستشراق واستقلال السؤال الفلسفي: قراءة في مشروع أركون
٢٢٧	علم الكلام صحراء ملأى بالعظام اليابسة
٢٧٧	المستبد العادل في الفكر العربي

مقدمة

يشمل هذا العدد الثاني والعشرون، عشرة بحوث موزعة على أربعة محاور: أولاً الفكر الغربي، ثانياً، التقاء الفكر الإسلامي والفكر الغربي، الاستشراق نموذجاً. ثالثاً، الفكر الإسلامي القديم. رابعاً، الفكر الإسلامي المعاصر. وكلها قراءات معاصرة من باحثين معاصرين مرتبطين بواقعهم ولحظتهم التاريخية. كل بحث يمثل نوعاً من الدراسات الفلسفية المعاصرة. فالقراءة تتم داخل الفكر الغربي، قراءة التوسير لمونتسكيو وليس بالضرورة قراءة غيره. وهى نوعان، قراءة تأويلية مثل قراءة التوسير لمونتسكيو، وقراءة نقدية مثل قراءة التوسير للماركسية.

ويبدو أن الفكر العربي المعاصر أصبح ملتقى للفكرين الأوروبي والإسلامي. فكثير من المفكرين الإسلاميين يقطنون في الغرب يفكرون بمناهجه، ويستعملون لغته مثل التأويل بين بول ريكير ومحمد أركون، فكلاهما من رجالات التأويل، الأول في الفكر الغربي، والثاني في الفكر الإسلامي.

أحياناً يستقل الفكر العربي، فأركون له مشروع الخاص ومن خلاله يستقل السؤال الفلسفي. وهناك مشروع الاستغراب وكيفية قراءته معرفياً أو عملياً. وهناك قراءة نقدية في مصادر العقلانية العربية المعاصرة وإختيار أحد نماذجها.

وأخيراً، تأتي الأبحاث الأربعة الأخيرة في الفكر الإسلامي، الفلسفة الإسلامية في استشراق أركون، ومفهوم المستبد العادل في الفكر العربي الحديث، وعلم الكلام صحراء ملأى بالعظام اليابسة، تجمع بين الأدب والفلسفة والتصوف عند جلال الدين السيوطي، دراسة تقليدية من الدراسات الإسلامية الشائعة.

هذا التنوع في الدراسات الفلسفية يدل على حرية الفكر دون رقابة أو مصادرة حتى لو كانت البحوث لا تتمتع بالأفكار الأكاديمية الصرفة. فالمجلة تجمع بين إثارة الفكر والبحث العلمي، تعتني بفن القراءة من أجل تحقيق وحدة الفكر.

اللجنة

الجمعية الفلسفية المصرية

أكتوبر ٢٠١٢

أولاً: الفكر الغربي

قراءة التوسير لمونتسكيو

د. وجدي خيرى نسيم (*)

مقدمة

ذاعت شهرة التوسير في ستينات القرن الماضي بسبب أطروحاته الجديدة التي حاول من خلالها إعادة قراءة وتفسير الفلسفة الماركسية تفسيراً جديداً، وهو ما تجلّى بوضوح في كتابيه: من أجل ماركس، وقراءة رأس المال، ساعياً، بحسب قوله، إلى سد الثغرات الموجودة في الفلسفة الماركسية التقليدية العقائدية التي عملت على اختزال إسهامات ماركس في مجموعة من المصطلحات والمقولات الإيديولوجية مثل: النزعة الإنسانية وما تتضمنه من مفردات: الإنسان، والحرية، والاغتراب. وكذلك النزعة الاقتصادية التي ردت كل شيء إلى العامل الاقتصادي وحده وأهملت بقية العوامل الأخرى.

لر ينكر التوسير وجود النزعة الإنسانية لدى ماركس، لكنه يرى في نفس الوقت أن ماركس قد تحرر من كل مفردات النزعة الإنسانية في مرحلة تالية، مؤسساً لفلسفة علمية. لذا لر يجد التوسير بداً من أن يميز داخل فكر ماركس نفسه بين مرحلتين: ماركس الشاب المتأثر بكانط وفشته وفيورباخ، وماركس الشيخ الذي قدم مصطلحات جديدة مثل قوى الإنتاج وعوامل الإنتاج... جعلت منه عالماً وليس فيلسوفاً إنسانياً كما رأى كثيرون مثل: هربرت ماركيوز وأريك فرووم وآخرون من مدرسة فرانكفورت.

لذا جاءت كتابات التوسير كرد فعل على هذه التصورات التي أعلنت من شأن النزعة الإنسانية عند ماركس، محاولاً تحرير الماركسية من كل ما شابها من ملوثات إيديولوجية تنأى بها عن مصاف العلم. فقد كان شغل التوسير الشاغل هو الارتقاء بالفلسفة الماركسية إلى مقام العلم.

على أية حال، لن نخوض هنا في قراءة التوسير لماركس، لأننا قد نتعرض لها في بحث آخر. لكننا آثرنا في هذا البحث أن نطرق بابا جديدا وهو قراءة لويس التوسير لمونتسكيو. ورغم صعوبة المهمة التي تجلت، ليس في ندرة المراجع فحسب، بل في شبه انعدام وجود مقالات أو كتب في هذا الموضوع تمهد لنا الطريق، إلا أننا مضينا في طريقنا معتمدين على كتاب التوسير نفسه الذي كرسه لمعالجة فلسفة مونتسكيو: (السياسة والتاريخ)، محاولين إلقاء بصيص من الضوء على هذه القراءة التي ربما لم يتعرض لها أحد من قبل.

والإشكالية الرئيسية التي طرحت نفسها علينا في هذا البحث هي كيفية قراءة التوسير لمونتسكيو. هل قرأه بنفس الطريقة التي قرأ بها ماركس، أي من خلال مقولات ومفاهيم جديدة مثل: مفهوم القطيعة، وتأسيس علم جديد؟ وهل كان يقرأه وفي ذهنه ماركس، أي هل كان يبحث داخل فلسفة مونتسكيو عما هو ماركسي أو يمهّد الطريق لماركس؟ وما هي الأطروحات الفلسفية التي شدد انتباهه لمونتسكيو وجعلته يطلق عليه مؤسس العلم الجديد؟ وهل أستمّر موقف التوسير من مونتسكيو واحدا لم يتغير أم اعتراه التغير فيما بعد؟ وهل أن مونتسكيو الذي بدا لكثيرين رائدا من رواد الفكر الليبرالي الحديث بدا للتوسير على نفس النحو، أم أن قراءته له قد أوصلته إلى نتائج أخرى غير مألوفة؟ وإذا كان التوسير قد توصل إلى عدم ليبرالية مونتسكيو، أفلا يعد هذا تناقضا مع دعواه بأن مونتسكيو هو مؤسس علم جديد؟ سنحاول مقارنة كل هذه الأسئلة وأسئلة أخرى من خلال بحثنا هذا.

تمهيد

ما أن لاح العصر الحديث في الأفق حتى تغيرت النظرتان: الفلسفية والعلمية للإنسان وللعالم معا، وأصبحت هناك معايير مغايرة تماما لتلك التي كانت سائدة في العصرين: القديم والوسيط. فمن الناحية الفلسفية لم يعد سؤال الوجود بما هو موجود، أو العلاقة بين العقل والنقل هما اللذان يشغلان بال وتفكير الفلاسفة، بل أصبح الإنسان بكل تشكيلاته العقلية والجسدية والسيكولوجية هو محور تفكير الفلاسفة والمفكرين.

وما قلناه عن المشهد الفلسفي ينسحب على المشهد العلمي، إذ أكد التصور العلمي للعالم في العصر الحديث، الذي أرسى كوبرنيكوس وجاليليو ونيوتن على شيء مغاير تماما. وهو أن الكون لا يسير وفقا لعلّة غائية باطنة فيه تؤدي إلى اطراد أحداثه، ولا يسير وفقا لمبدأ العناية

الإلهية، بل يسير وفقا لقوانين آلية وميكانيكية خالصة، لا يمكن لأي شيء أن يجعلها تحيد عن مسارها الحتمي. هذا التصور الآلي الميكانيكي للكون القائم على التقدم الحادث في العلوم الرياضية والفيزياء هو ما أدى إلى تقدم العلوم الطبيعية تقدما مذهلا، حيث أصبحت تصل إلى نتائج في منتهى الدقة واليقين.

لفت التقدم الحادث في مجال العلوم الرياضية والطبيعية أنظار الكثير من الفلاسفة الذين كان حلمهم الأكبر هو أن تصل العلوم الإنسانية إلى نفس مستوى الدقة واليقين. وتساءلوا عن السبب الكامن وراء دقة وحتمية العلوم الطبيعية واحتمالية العلوم الإنسانية، وتوصلوا إلى أن السبب يكمن في المنهج الذي تتبعه العلوم الرياضية والطبيعية. لذا بذل الكثير من الفلاسفة العديد من المحاولات لاستلهام المنهج التجريبي وتطبيقه على الظاهرة الإنسانية.

لكن بسبب هذا النزوع إلى تطبيق مناهج العلوم على الظاهرة الإنسانية ظهرت مشكلة عرفت في تاريخ الفلسفة باسم أزمة العلوم الإنسانية. وانقسم الفلاسفة إزاءها إلى فريقين: فريق يرفض تطبيق المنهج التجريبي على الظواهر الإنسانية، معللا رفضه هذا بتفرد الظاهرة الإنسانية وتغيرها في كل لحظة من لحظاتها. ليس هذا فحسب، بل لأن للإنسان إرادة حرة تختار ما تشاء وقتها تشاء. أما الفريق الآخر فلم ير هناك خلافا بين الظاهرتين: الطبيعية والإنسانية، وبالتالي ليس هناك ما يمنع من تطبيق المنهج التجريبي على الظواهر الإنسانية بكل أبعادها.

لكن ما بين الرفض والقبول يقدم لنا مونتسكيو تصورا جديدا يحاول من خلاله التوفيق بين الرأيين السابقين. فهو يؤكد، من جهة، على تفرد الظاهرة الإنسانية الحرة، لكنه يحاول، من جهة أخرى، تشييد علم جديد للسياسة والمجتمع انطلاقا من المنهج التجريبي، حيث البدء من ملاحظة ورصد الوقائع والأحداث بعيدا عن التأمل المجرد. هذه المحاولة التوفيقية هي ما لفت انتباه التوسير إليه وعده مؤسسا لعلم السياسة، كما سنرى.

مونتسكيو وعلم السياسة

هناك شبه إجماع بين الفلاسفة والمفكرين على أن ما كيافللي هو مؤسس علم السياسة. فهو أول من دعا إلى جعل السياسة مبحثا مستقلا تمام الاستقلال عن الأخلاق والدين. فالسياسة لديه علم وضعي يهتم بدراسة ما هو كائن، أما الأخلاق فهي علم معياري يهتم بدراسة ما

ينبغي أن يكون. بهذا يكون ما كيافللي هو أول من صنع القطيعة المعرفية مع أدبيات الفلسفة السياسية: القديمة والوسيط، التي خلطت السياسة بالأخلاق والدين.

لكن لألتوسير رؤية مغايرة، فهو لا يعزو تأسيس علم السياسة إلى ما كيافللي، بل يعزوه إلى مونتسكيو، فيقول: «في الحقيقة إن مونتسكيو هو مؤسس علم السياسة»^(١). يشدد ألتوسير هنا على صفة العلمية. فما أنتجه مونتسكيو ينتمي، حسبها يرى ألتوسير، إلى المجال العلمي الذي يحتفى به ألتوسير احتفاءً بالغا. ربما لم ينسب ألتوسير إلى ما كيافللي تأسيس علم السياسة، لأن إنتاج صياغة سياسية مخالفة يعتمد عند ما كيافللي على ذكاء وحكمة الأمير في إدارة المجتمع، وليس على أي منهج علمي.

ويشير ألتوسير إلى أن مونتسكيو أراد أن يؤسس علما جديدا على غرار العلوم الطبيعية، فيقول: «كان مونتسكيو من أوائل من قدموا فكرة الفيزياء الاجتماعية، إذ كان لا ينطلق من الجواهر أو الأشياء المجردة، بل من الوقائع...»^(٢). إن مصطلح الفيزياء الاجتماعية الموجود في هذا النص والذي يعزوه ألتوسير إلى مونتسكيو، يوضح أن مونتسكيو قد أراد تأسيس علمه الجديد على غرار النموذج الفيزيائي. قد يثير هذا النص قدرا من المخاوف والشكوك لأنه يعنى أن مونتسكيو لا يرى فرقا بين الظاهرة الفيزيائية والظاهرة الإنسانية. لكن نظرة متأنية ومدققة لقوله «كان لا ينطلق من الجواهر أو الأشياء المجردة، بل من الوقائع» توضح لنا أن ما يقصده ألتوسير هنا هو أن مونتسكيو قد بنى التوجه العام الذي تنطلق منه العلوم الطبيعية، لكنه قد طبقه بطريقة مغايرة تتلاءم مع طبيعة وروح العلوم الإنسانية.

فإذا كان منهج العلوم الطبيعية في ذلك القرن يبدأ بملاحظة الظواهر الطبيعية، فإن مونتسكيو يبدأ بملاحظة ورصد الظواهر السياسية والاجتماعية. وإذا كان منهج العلوم الطبيعية يلجأ إلى التجريب، وإعادة اصطناع الظاهرة، أي إيجاد شيء صناعي ينوب عن الشيء الطبيعي في المعمل، فإن مونتسكيو يدرك استحالة التجريب على الذوات الإنسانية، واستحالة تكرار الحدث السياسي والاجتماعي، واستحالة خلقه صناعيا كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وهذا ما يؤكد ألتوسير بنفسه قائلا: «عالم الاجتماع على عكس رجل الفيزياء، فهو

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, Translated by: Ben Brewster, London, NLB, 1972, P.17.

(2) ibid., P. 20.

لا يتعامل مع موضوع (جسم) يخضع للحتمية ويتبع خطوطا لا يستطيع الانحراف عنها، لكنه يتعامل مع نوع خاص جدا من الموضوعات: الإنسان، الذي ينحرف حتى عن القوانين التي يسنها بنفسه»^(١). إذن يكمن الإسهام الأول لمونتسكيو، حسبما يرى التوسير، في أنه استحدث طريقة جديدة للتعامل مع الظواهر الإنسانية بأبعادها المختلفة، هذه الطريقة تستلهم روح المنهج التجريبي، لكنها تطبقه بشكل يتناسب مع تفرد وخصوصية الظاهرة الإنسانية بغرض الوصول إلى قوانين كلية.

هذه الطريقة الجديدة كانت سببا من الأسباب التي جعلت التوسير يعزو إلى مونتسكيو الريادة والسبق في تأسيس العلم الجديد الذي يقوم على ملاحظة ورصد الوقائع، إذ «لر يسبقه أحد في التطرق إلى كل عادات العالم وقوانينه وأهمه»^(٢). حقا إن من يتطرق إلى كتب مونتسكيو سيدرك أن له بالفعل فضلا كبيرا في معرفتنا بالكثير من تفاصيل تواريخ العديد من الأمم والشعوب بشكل عام، واليونان والرومان بشكل خاص. إذ قام مونتسكيو برصد النظم السياسية الموجودة فيها (جمهورية - ملكية - استبدادية) وتطرق إلى عادات هذه الأمم وتقاليدها بما فيها قوانين الزواج والطلاق والتربية والتعليم، ليس هذا فحسب، بل تطرق أيضا إلى قوانين الزراعة وتملك الأراضي وإيجارها، بالإضافة إلى قوانين التجارة والصيد، وإلى دور كل طبقة في المجتمع وعلاقتها بالطبقات الأخرى، وإلى أثر التربة والمناخ على السكان.

كان هذا الانطلاق من الوقائع بمثابة التمهيد لفكرة إعادة قراءة التاريخ وتسجيله وتفسيره، بطريقة مغايرة تماما لما كان في السابق، أي ليس انطلاقا من دور الحاكم ومعاركه الحربية وانتصاراته، بل من دور الشعب وعاداته وتقاليد «فلم يعد التاريخ مجرد تسجيل للمعارك الحربية، لكنه أمسى دراسة للبشر: لعاداتهم ولتقاليدهم»^(٣). وهو ما يعنى دراسة الحضارة في كليتها وشمولها، ليس انطلاقا من أفكار مثالية مجردة، بل من الواقع المعاش بكل تشكلاته، وقد كان لمونتسكيو فضل عظيم في هذا.

لا يقف الأمر مع التوسير عند حد الاحتفاء بهذه الإسهامات لمونتسكيو، بل يمضى إلى أبعد من ذلك حينما يقارن بينه وبين معاصريه، ليرز إسهاماته وتفردته وتمييزه بالمقارنة بهم. إذ نجده

(1) ibid., P. 36.

(2) ibid., P. 20.

(3) Paul Hazard, *European Thought in The Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing*, New York, Meridianian Books, 1963, P. 245.

يشير بأصابع الاتهام إلى معظم فلاسفة القرن الثامن عشر وبالأخص، هوبز وسبينوزا، لأنهما لم يكونا على دراية بالتقدم العلمي الهائل الذي حدث في عصرهم. وكان لسان حال ألتوسير يقول إنه لا يوجد أحد قد أدرك التطورات العلمية الحادثة في هذا القرن سوى مونتسكيو، ولا يوجد أحد استفاد من هذه التطورات العلمية في معالجة المشكلات الفلسفية والاجتماعية والسياسية سوى مونتسكيو أيضا. هكذا كانت ملاحقة التطورات العلمية بمثابة معيار ألتوسير للحكم على الفلاسفة في هذا القرن.

هذا المعيار العلمي هو ما جعل ألتوسير يغض الطرف عن نقد الفلاسفة القدماء وبخاصة أفلاطون وأرسطو في زعمهما بأنهما أسسا علم السياسة. ويقدم لهما عذرا لأنهم لم يكونا معاصرين للتقدم الهائل في العلوم الطبيعية. أما عندما يتعلق الأمر بفلاسفة القرن الثامن عشر، فإن ألتوسير يضع مونتسكيو ومعظمهم على طرفي نقيض. يقول ألتوسير: «يجب أن يتم نقد القدماء ليس بسبب اهتمامهم بالسياسة، لكن لاعتقادهم الوهمي بأنهم أنتجوا علما للسياسة، لقد كانوا بعيدين تماما عن مفهومنا نحن عن العلم. لكن كيف ظل بودان أو هوبز أو سبينوزا المعاصرون للتقدم الهائل في الفيزياء والرياضيات عميان عن رؤية نموذج المعرفة العلمية التي كانت سائدة آنذاك؟»^(١). ينوه ألتوسير في نصه هذا إلى أن كل ما قدمه هوبز وسبينوزا ما هو إلا مجرد تأملات فلسفية وميتافيزيقية لا علاقة لها بالعلم، بل إنها بعيدة كل البعد عن المعايير العلمية التي سادت في القرن الثامن عشر. إذ يرى «أنهما قدما نظرية عن جوهر المجتمع، لكنهما لم يتعرضا لأي مجتمع أو تاريخ عيني. ويمكن القول أن ما قدماه يختلف عما قدمه مونتسكيو، مثلما أن الفيزياء التأملية لديكارت بعيدة كل البعد عن فيزياء نيوتن»^(٢). هكذا يوضح لنا ألتوسير أن مصطلحات: العيني والواقعي والمادى هي المرادفة للعلمي في هذه الحقبة، ومن سينطلق منها هو الذي سيصل فقط إلى معرفة علمية، وكل ما عدا ذلك فهو مجرد فلسفات أيديولوجية مثالية سينتقدها ألتوسير الماركسي بالتأكيد.

لكن هذه القراءة الألتوسيرية لهوبز وسبينوزا، والتي تعكس من وجهة نظرنا تحيز ألتوسير المسبق لمونتسكيو، تقف في وجهها العديد من الشواهد والنصوص، وبخاصة إذا

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 17.

(2) ibid., P. 20.

وضعنا في اعتبارنا أنه من المعروف جيدا أن هوبز كان من أنصار النزعة المادية، بل المادية المتطرفة، التي سادت في القرن الثامن عشر، والتي فسرت كل شيء في الطبيعة، بل وحتى السلوك الإنساني نفسه بأسباب مادية خالصة، منكرة وجود أى أفكار خاصة بالإرادة والحرية الإنسانية، للدرجة التي يمكننا معها القول أنه كان خير سلف لدى لا ماتيى مؤلف كتاب الإنسان آلة. هذه النزعة المادية البحتة لدى هوبز هي ما أشار إليها ول ديورانت في كتابه قصة الحضارة، قائلا: «ليس للإرادة الحرة أى مكان في علم النفس عند هوبز»^(١). وهذا ما يعنى أن هوبز كان مدركا تماما لمصطلح الحتمية، المصطلح الكامن وراء التقدم العلمى في القرن الثامن عشر، وليس كما يتهمه التوسير بالعمى عن رؤية التقدم الحادث في هذه الحقبة، ويأتناج فلسفة تأملية بحتة.

لا يقف برتراند رسل عند تصنيف هوبز ضمن الفلاسفة الماديين المؤمنين بالحتمية في القرن الثامن عشر، بل إنه يضعه في منزلة فريدة لكونه الوحيد الذي جمع بين المنهج التجريبي الخاص بالعلوم الطبيعية، والمنهج الاستنباطي الخاص بالرياضيات «لقد كان هوبز فيلسوفا تجريبيا، مثل لوك، وباركلي، وهيوم، لكنه على خلافهم، كان معجبا بالمنهج الرياضى (...) فنحن لا نجد حتى يومنا هذا أى فلاسفة آخرين كانوا تجريبيين ومع ذلك اختصوا بالرياضيات بأهمية مناسبة، وفي هذا الصدد لهوبز فضل عظيم»^(٢). يحتل هوبز بالنسبة لرسل وضعا خاصا مقارنة بباقي فلاسفة القرن الثامن عشر، الذين لم يرد في نص رسل ذكر لمونتسكيو بينهم.

لا يقف إسهام هوبز عند إمامه بالمناهج العلمية والتطورات الحديثة، بل إنه كان من المشاركين والمساهمين فيها، بل ومن المبتكرين والمخترعين لبعض فروعها «إن كتاباته تمتد فيها وراء الأخلاق والسياسة، لتضم أبحاثا مهمة في الفيزياء، وعلم البصريات، والهندسة (...) فثلاثيته عن De Corpore, De Homine, De Cive تشير إلى أن هوبز هو مخترع علم البصريات والعلم المدني»^(٣).

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة: عصر لويس الرابع عشر، المجلد السابع عشر، ترجمة / فؤاد اندراوس، محمد على أبو درة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ٧، ٩.

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة / محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، ص ٧٩.

(3) Tom Sorell (ed), The Cambridge Companion To Hobbes, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, PP. 1,3

لر تقتصر إسهامات هوبز في مجال العلوم الطبيعية والرياضية فقط، بل تمتد إسهاماته في مجال علم السياسة، ومحاولة تشييده بناءا جديدا على أسس علمية جديدة يستلهم فيها النموذج الفيزيائي والرياضي، فيرى بيير فرانسوا أن هوبز هو المؤسس الحقيقي للفيزياء السياسية، وليس مونتسكيو كما يرى ألتوسير، وهذا ما يؤكدّه قائلا: «إن فرادة هوبز لا تكمن في كونه قد أسس علم السياسة، بل في أنه بحث في الفيزياء وفي علم الجسم الإنساني عن أسس لها»^(١). إن ما يشدد عليه فرانسوا في هذا النص هو أن جميع أفعالنا السياسية، كما يراها هوبز، من طاعة أو تمرد أو ثورة أو التحرك نحو حالة الأمن والسلام يمكن ردها إلى علم دراسة الأعضاء (الفسيولوجيا)، فهذه الأفعال مجرد انعكاسات لحالات نفسية وجسدية، وهو ما يعني أننا إذا تمكنا من دراسة وفهم فسيولوجيا الشعوب سيساعدنا ذلك على التنبؤ بالتطورات السياسية لها.

أمام كل هذه النصوص لا نجد مفرا من أن نقول إن ألتوسير لر يقدر هوبز حق قدره، ولر يتعامل معه بالقدر الكافي من الموضوعية.

لا يقتصر الأمر مع ألتوسير عند حد التقليل العمدى من شأن هوبز وحده، بل إنه ينسب إلى سبينوزا نفس الاتهامات التي ينسبها إلى هوبز. لكن من يتطرق إلى كتاب سبينوزا علم الأخلاق، سيصل إلى عكس ما يزعمه ألتوسير. حيث إن للكتاب عنوانا فرعيا: مبرهنا عليها على النهج الهندسي. (علم الأخلاق: مبرهنا عليها على النهج الهندسي). ويضع سبينوزا في كتابه هذا، القضية الأخلاقية، ثم يبرهن عليها، ثم يضع مجموعة من الحواشي والتعليقات على هذا البرهان، متبعا للطريقة الهندسية، وهذا ينفي، في تصورنا، تهمة ألتوسير له بأنه لر يدرك التقدم العلمي الذي حدث في عصره. ويشير جلال الدين سعيد في مقدمته لترجمة هذا الكتاب إلى أن سبينوزا قد «اصطنع في كتاب علم الأخلاق منهج الرياضيين في الهندسة، وأسرف في اصطناع هذا المنهج، حتى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة، لما تضمنه من تعريفات وبدهييات ومصادرات وقضايا وبراهين وحواشي مما يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم»^(٢).

(١) بيير فرانسوا مورو، هوبز: فلسفة، علم، دين، ترجمة / أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص ٢٧.

(٢) سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة / جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د.ت، ص ١٢.

لا يقف الأمر مع دون جاريت Don Garrett عند وصف سبينوزا بالفيلسوف الرياضي، بل إنه يمضي ليصنفه بأنه «من أنصار فكرة الضرورة والحتمية السببية، لدرجة أن رأى البعض أنه كان مبشراً بالمادية التاريخية»^(١). هذا النص والنص السابق يضعان سبينوزا على قدم المساواة مع سائر فلاسفة عصره، من حيث إمامه بالمنهج الاستنباطي الرياضي، وكذلك بالتصورات والمفاهيم العلمية التي سادت في هذا العصر. ليس هذا فحسب، بل تم النظر إليه باعتباره قد مهد الطريق للفلسفات التي ظهرت فيما بعد، وبالأخص فلسفة ماركس. وهذا ما أقره التوسير بنفسه، في كتاباته اللاحقة، فيما بعد.

لكننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن موقف التوسير من سبينوزا قد اعتراه التغير فيما بعد، على عكس موقفه من هوبز الذي ظل عليه كما هو طوال حياته. فالتوسير الذي أدان سبينوزا في كتابه السياسة والتاريخ، ولم ينسب إليه تأسيس علم السياسة، بل عده من الميتافيزيقيين قد أحتمي به في كتابه مقالات في نقد الذات للدرجة التي يعلن معها أنه ليس بنيويًا بقدر ما هو سبينوزي. وهنا تتغير المسألة مع التوسير من نقده سبينوزا نقداً جائراً إلى البحث عن نقاط القوة لديه ومحاولة إدماجها في فلسفته.

لكن ما هي الأسباب التي جعلت التوسير يعود إلى سبينوزا مرة أخرى؟ يحدد التوسير هذه الأسباب بنفسه قائلاً:

١ - كان الغرض من الرجوع إلى سبينوزا هو محاولة فهم وتعويض جوانب الخلل والقصور في فلسفة هيغل. وخاصة ما يتعلق منها بأفكاره المثالية عن الذات ووجود غاية أو هدف التاريخ. ويرى التوسير أن نقد سبينوزا الراديكالي لمقولة الذات قد وجه ضربة إلى عصب الفلسفة البرجوازية التي تم بناؤها على أسس الإيديولوجيا الشرعية للذات، وإن توجه سبينوزا ضد الفلسفة الديكارتية قد ساعده على السير في هذا الاتجاه.

٢ - ساهم سبينوزا، بشكل أو بآخر، في تحسين فهمنا لفلسفة ماركس، وخاصة ما يتعلق منها بتحرير الجدل المادي (الماركسي) من برائن الجدل المثالي (الهيغلي) الذي لعبت فيه مقولتي الذات والوعي دوراً كبيراً. وكان لسبينوزا فضل في هذا، حسبما يذكر

(1) Don Garrett (ed) , The Cambridge Companion To Spinoza, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, P. 1,2

ماركس نفسه، الذي اعتبره ممهدا للفلسفة المادية. وكأنّ التوسير يريد أن يقول إن فلسفة ماركس أقرب إلى سينوزا منها إلى فلسفة هيغل المثالية.

٣- قدم سينوزا في ملحق الكتاب الأول من الأخلاق ورسالة في اللاهوت والسياسة أول نظرية عن الإيديولوجيا، وهو ما اعتبره التوسير محاولة لإيجاد شيء جيد قبل ماركس، الذي لم يتحدث عن الإيديولوجيا كثيرا إلا في كتابه الإيديولوجيا الألمانية.

٤- رفض سينوزا كل الأوهام الإيديولوجية التي سادت في عصره، وبخاصة الدين. ورفض في الوقت نفسه التعامل معها باعتبارها تحديدا خياليا، كما رفض التعامل معها باعتبارها خطأ بسيطا أو جهلا عاريا، لأنها تؤسس نسقها على علاقة البشر بالعالم. هذا الفهم الواقعي المتمثل في (علاقة البشر بالعالم) هو ما مهد الطريق لمفهوم الوجود التاريخي العيني، الذي أصبح يحتل لدى ماركس، مركزا مهما في تفسير التاريخ^(١). يركز التوسير فيما سبق على نقاط التقارب بين سينوزا وماركس، بحيث يجعل من سينوزا وليس من هيغل سلفا لماركس، وكذلك ليقوض الفكرة الشائعة عن أن ماركس قد استفاد من الجدل الهيجلي. هذه النقاط يجعلها التوسير في: نقد سينوزا لمقولة الذات، ورفضه لوجود غاية للتاريخ، ورفضه للإيديولوجيا الدينية، كذلك رفضه التعامل مع الإيديولوجيا بطريقة سطحية.

نستنتج مما سبق أن التقدم العلمي الذي حدث في القرنين: السابع عشر، والثامن عشر قد واكبه تقدم على مستوى التفكير الفلسفي. ولقد استوعب الفلاسفة هذا التقدم وحاولوا نقله إلى العلوم الإنسانية، وليس أدل على ذلك من انتشار مقولتي: النزعة المادية والحتمية في تفسير الأخلاق والسلوك والسياسة والتاريخ والمجتمع، لدى قطاعات عريضة من الفلاسفة والمفكرين منهم: هوبز، وسينوزا ومونتسكيو... إلخ، وإن اختلفت درجة التعبير عنها من فيلسوف لآخر. ونرى، على خلاف ما يرى التوسير، أن التعبير عن هذه النزعة قد تجلّى في سائر المناحي الفلسفية لهوبز أكثر مما تجلّى لدى مونتسكيو. لكن هذا لا ينفي وجودها لدى مونتسكيو، خاصة في تفسيره لحوادث التاريخ وتطور المجتمعات وأفولها انطلاقا من العوامل المادية الخالصة مثل المناخ والتربة والأنشطة الإنتاجية.

(1) Louis Althusser, Essays in Self - Criticism, Translated by: Grahame Lock, London, NLB, 1976, P.133-139.

رغم عدم تمايز مونتسكيو كثيراً عن معاصريه، كما وضحنا، إلا أن تعريفه للقانون كان بمثابة إضافة جديدة إلى مجال العلوم الإنسانية في ذلك العصر. وربما كان تعريفه للقانون هو أول ما لفت انتباه التوسير إليه باعتباره مبشراً بالمادية التاريخية.

مونتسكيو والقانون

من الصعب وضع تعريف واحد، جامع مانع، لمصطلح القانون، حيث تعدد تعريفاته ودلالاته وفقاً للحقل المعرفي الذي يستخدم بداخله. وما يزيد الأمر صعوبة هو تشابك وتداخل مصطلح القانون مع العديد من المصطلحات الأخرى. إذ كان القانون يستخدم في الفلسفات القديمة ليدل على النظام في الكون. فعندما تساءل الفلاسفة عن القانون الذي يضيف على هذا الكون ما فيه من نظام، كانت الإجابة تنحصر في القول بوجود علة فاعلة أو روح محايثة في الكون، وهو ما أدى إلى إضفاء بعد ميتافيزيقي على مصطلح القانون.

^(١) أما في العصور الوسطى فقد تم إضفاء بعد ديني على مصطلح القانون «إذ تم التفكير في القوانين باعتبارها مصنوعة بواسطة الله من أجل تسيير مخلوقاته، وليست موجودة بفضل روح أو عقل في الطبيعة»^(١). تختلف هذه الرؤية للقانون عن الرؤية السابقة في ارتباطها بالأديان التوحيدية التي أقرت بوجود إله واحد كلى القدرة خالق للكون والإنسان، وهو ما ترتب عليه أن تفسير أي ظاهرة سواء أكانت طبيعية أو إنسانية كان يعزى إلى الله وليس لأي شيء آخر.

يثير تصورا القانون السابقان مشاعر الخوف والقلق لدى التوسير الذي يحذر دائماً من وجود نتائج خطيرة وضارة تؤثر بالسلب على المجال العلمي بسبب سيادة مثل هذه التصورات، فيقول: «عندما سيطر القانون الإلهي في تلك الفترة على تفسير كل شيء»، وعندما سادت فكرة أن الله قد أعطى أوامره للطبيعة والإنسان وحدد غايتها، أصبح من الصعب الحديث عما هو قانوني في سقوط وتصادم الأجسام»^(٢). يشدد التوسير في هذا النص على أن هذه النظرة الدينية قد أعاققت تقدم العلوم بوجه عام، والطبيعية منها بوجه خاص. فلم يكن من المتاح في هذا

(1) Beverley Brown, Neil McCormick, Philosophy Of Law, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998, p.4600.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 32.

العصر أن نعزو سقوط الأجسام، مثلاً، إلى قوانين الجاذبية، بل نعزوه إلى قدرة الله وعمله في الطبيعية. سيطرة النظرة الدينية هذه قد أفسحت المجال أمام سيادة التفسيرات المستلهمة من الكتاب المقدس للظواهر العلمية. فوجد، على سبيل المثال، سيادة التصور بأن الأرض هي مركز الكون، لأن الآية التي وردت في الكتاب المقدس «لثبتت المسكونة ولا تتزعزع» تؤكد على أن الأرض ثابتة والكواكب الأخرى هي التي تدور حولها، وهكذا كان الأمر مع باقي العلوم.

أما في العصر الحديث فقد تخلى منظرو القانون عن البعدين: الديني والميتافيزيقي في تعريفهم للقانون، وأضافوا عليه بعداً سياسياً يحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهذا ما تجلّى بشكل كبير لدى فلاسفة العقد الاجتماعي بوجه عام، ولدى هوبز بوجه خاص، الذي عرف القانون في كتابه التين بأنه «أمر موجه إلى شخص يلزمه بطاعة من يقوم بإصدار هذا الأمر، فالأمر الموجه إلى شخص ولا يحمل صفة الإلزام لا يعد قانوناً على الإطلاق»^(١). بهذا المعنى انحصر تعريف القانون في صيغة الأمر الموجهة من صاحب السيادة إلى الشعب.

إن ما نلاحظه في هذا التعريف وما سبقه من تعريفات هو أنه ليس للقانون تعريف محدد خاص به ومستقل عن المجالات الأخرى، بل يتم تعريفه بإسناده إلى مجالات أخرى: سياسية، دينية، ميتافيزيقية، وهو ما أدى إلى اختلاطه بها.

أما مونتسكيو فقد أهتم منذ البداية بدراسة القوانين، وهو ما تجلّى بشكل كبير في كتابه روح القوانين. لقد كان مونتسكيو، من وجهة نظر التوسير، واعياً بهذا الخلط الشديد بين القوانين والمجالات الأخرى، لذا عمل جاهداً على تحرير وفصل القوانين عن باقي المجالات. فوضع لها تعريفاً محدداً خاصاً بها، بحيث لا يحيلها إلى أي مجالات معرفية أخرى.

يعرف مونتسكيو القوانين قائلاً: «القوانين، في أوسع معناها، هي العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء، ولجميع الموجودات قوانينها، من هذه الناحية فللألوهية قوانينها، وللعالَم المادى قوانينه، وللأفهام التي هي أسمى من الإنسان قوانينها، وللحيوانات قوانينها، وللإنسان قوانينه»^(٢).

(١) Tom Sorell (ed), op. cit., p. 274

(٢) مونتسكيو، روح الشرائع، المجلد الأول، ترجمة / عادل زعير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص ١١.

سقف في البداية عند مصطلح العلاقات. يشير هذا المصطلح، بحسب تعريف الدكتور إبراهيم مذكور، إلى وجود صلة بين شيئين أو ظاهرتين بحيث يستلزم تغيير أحدهما تغيير الآخر^(١). بالتالي أول ما يجب أن نستنتجه من هذا التعريف هو تأثير مونتسكيو، إلى حد كبير، بمبدأ السببية العلمية الذي ساد في عصره، وهو ما يعنى أن هناك ترابطاً واطراداً بين الظواهر، بحيث إذا حدث تغير في الظاهرة (أ) تبعه تغير في الظاهرة (ب). كذلك نلاحظ في هذا التعريف أن مفهوم القانون هنا يحمل صفة الضرورة التي هي نقيض للصدفه ومرادفة للحتمية في هذا العصر. هذه النتيجة هي ما توصل إليها نورمان هامبسون Norman Hampson قائلاً: «إن تعريف مونتسكيو للقانون قد قاده بشكل مباشر إلى الحتمية»^(٢).

وطالما أن القوانين تعبر عن العلاقات الضرورية (أى الحتمية) بين الأشياء، فإن هذه القوانين ستسير في مسار محتوم لا تحيد عنه. بالإضافة إلى ذلك يجب أن نلاحظ أن هذه القوانين تستنتج من طبيعة الأشياء في حد ذاتها، وهو ما يعنى أننا لسنا في حاجة إلى اللجوء إلى قوة متعالية لتفسر لنا الظواهر الطبيعية، فقوانين الطبيعة كقيلة بذلك، وينطبق نفس الكلام على تفسير التاريخ والمجتمع والإنسان.

يقرن أسم ماركس في مجال تفسير التاريخ واستنتاج قوانينه بالحتمية، فهو أول من رأى أن قوانين التاريخ تسير في مسار حتمى لا تحيد عنه، وهى النظرية المعروفة لديه بالمادية التاريخية. لكن هل يمكن أن يكون ثمة تشابه بين ماركس ومونتسكيو فيما يتعلق بفكرة الحتمية؟

لم يشر ألتوسير في كتاباته إلى وجود تشابه واضح وصريح بين مونتسكيو وماركس فيما يتعلق بفكرة الحتمية ودورها في تفسير التاريخ والمجتمع. لكننا يمكن أن نلاحظ أن ثمة تشابهاً بينهما، إذ يرجع ماركس تفسير كل التطورات والتغيرات الاجتماعية والتاريخية إلى العامل الاقتصادي، أما مونتسكيو فيرجع هذه التطورات والتغيرات إلى العوامل الاقتصادية والسياسية والمناخية ونوعية التربة، فهى التى ستحدد طبيعة وتطور الأفراد والمجتمع، بل وستحدد نوعية القوانين الموجودة. وهذا ما نفهمه من نصه الذى يقول فيه: «يجب أن تكون القوانين خاصة

(١) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفى، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، ص ١٢٢.

(2) Norman Hampson, Will & Circumstance: Montesquieu, Rousseau and The French Revolution, Norman, University of Oklahoma Press, 1983, p.11

بطبيعة البلد، خاصة بالإقليم البارد أو الحار أو المعتدل، وبطبيعة الأرض وموقعها واتساعها، وبجنس حياة الأمم أو الزراعين أو الصائدين أو الرعاة ودين الأهليين وعواطفهم وغناهم وعددهم وتجاراتهم وطبائعهم ومناهجهم»^(١). إذن تحتم هذه العوامل على المشرع أن يضع في اعتباره كل هذه الأمور حتى يسن قوانين تلائم هذا البلد أو تلك.

هذه الصلة الضرورية بين العوامل المناخية والتغيرات الاجتماعية لدى مونتسكيو هي ما أشار إليها بول هازر Paul Hazard قائلا: «بين مناخ ما، وفرد ما، توجد رابطة ضرورية من الصعب تجنبها، فالفرد سيتكون على النحو الذي يحدده له خط العرض والصياغة الجيولوجية ونوعية التربة والسماء والرياح، فالبشر نتاج لمناخهم ولا يمكن أن يعدلوه»^(٢). نفهم من هذا النص وجود بعد حتمي لدى مونتسكيو أيضا، فالأفراد ليس لديهم الإرادة لتشكيل وعيهم ووجودهم الاجتماعي، بل إن وجودهم الاجتماعي تحدده عوامل أخرى مستقلة عنهم تمام الاستقلال، وليس لديهم القدرة على التدخل فيها أو تعديلها.

لكن إذا كان هامبسون وهازر قد توصلا من خلال قراءتهما لمفهوم القانون عند مونتسكيو إلى التأكيد على فكرة الحتمية، فإن ألتوسير - رغم إدراكه لوجود هذه الفكرة - قد توصل إلى فكرة أخرى، هي الأكثر أهمية من وجهة نظره، وهي العلمانية التي تطالب بالفصل الجذري بين السياسي من جهة، والديني من جهة أخرى. هذا الفصل هو ما قاد مونتسكيو إلى استنتاج قوانين التاريخ من الواقع المعاش للبشر وتاريخهم، وليس من أى نظام خارج التاريخ «فليس من شأن قوانين اللاهوت أن تتحدث عن حقائق علم السياسة (...) فالضرورة التي تحكم التاريخ يجب أن تتوقف عن أخذ أسبابها من أى نظام خارج التاريخ»^(٣). يشدد ألتوسير في هذا النص على التمييز والفصل الحاد الذي أقامه مونتسكيو بين ما هو نسبي ومتغير بتغير الزمان والمكان، وما هو مطلق لا يتغير بتغير الزمان والمكان، ويرفض رفضا قاطعا تدخل أحدهما في الآخر، حيث إن لكل منهما قوانينه المستقلة والمنفصلة تماما عن الآخر.

إن الخلط بينهما (الديني والسياسي) قد أدى إلى سيادة الإيديولوجيا الدينية في تفسير التاريخ

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، ص ١٩

(2) Paul Hazard, op. cit., p. 345

(3) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit.,

والمجتمع خلال حقبة العصور الوسطى. هذه الإيديولوجيا التي وجدت أفضل تنظير لها عند القديس أوغسطين القائل بأن: (التاريخ مسرحية يؤلفها الله ويمثلها الإنسان)، وانتشرت في العصر الحديث وتبناها عدد من الفلاسفة والمفكرين، رغم ميولهم العلمية واهتمامهم الفائق بتقدم العلوم الطبيعية والرياضية.

إذ نرى بسكال، على سبيل المثال، مؤمناً أشد الإيمان بالتجربة الخارجية والتطبيق العملي، وهو ما تجلّى في ابتكاره للآلة الحاسبة، وبحوثه البارومترية، يفسر، لا التاريخ فحسب، بل وكل الوجود الإنساني بالاستناد إلى فكرة المحبة المسيحية التي تجلّت بشكل كبير في كتابه الخواطر، إذ «أصبحت المحبة هي أساس العالم ومعرفة الإنسان للعالم (...) كذلك أصبح الإنسان مفهوما لذاته، وأصبح اجتماع الناس وتعاونهم الحق ممكنين، كل ذلك بفضل المحبة»^(١). إذا كانت المحبة هي الأساس الذي انطلق منه الله لخلق العالم، من وجهة نظر بسكال، وإذا كانت هي التي ستفسر لنا الظواهر الطبيعية التي تحدث، فإنها بالأحرى ستكون الأساس الذي يحكم مسار التاريخ، وبالتالي إذا حدث تقدم في مسار التاريخ فهذا لأن الله يحب الإنسان، أما إذا حدث تقهقر وانحطاط تاريخي فهذا لأن الله يريد شد انتباه الإنسان إليه من أجل تحقيق خلاصه، وهذا لأنه يحبه أيضاً.

لم يكن بسكال وحده من يعقد الصلة بين فكرة العناية الإلهية وتطور التاريخ البشري في العصر الحديث، لكننا نجد أيضاً، على سبيل المثال وليس الحصر، جاك بوسويه يقول: «إذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فأولى أن نؤمن بعنايته في تاريخ الإنسان»^(٢). وكذلك فيكون الذي يُعزى إليه تأسيس علم التاريخ، إذ «تتدخل العناية الإلهية في الأزمات وحالات الفوضى بإظهار بطل، فإن لم يكن فبغزو من شعب آخر، فإن لم يكن طبقت دواءها الأخير: الفناء»^(٣). نستنتج من هذه النصوص ما يلي:

■ إن العصر الحديث لم يتحرر تماماً من المورثات الدينية التي كانت سائدة في العصور الوسطى.

(١) نجيب بلدي، بسكال، سلسلة نوابع الفكر الغربي، العدد ٤، القاهرة، دار المعارف، د. ت، ص ١٧٤.

(٢) أحمد محمود صبحي، محاضرات في الإيديولوجيات وفلسفة الحضارة، القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥، ص ٤٩.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٣١.

■ تدل العودة مرة أخرى إلى مفهوم العناية الإلهية في العصر الحديث على أن فكرة التقدم العلمي الذي حدث في القرنين: السابع عشر والثامن عشر لم تجد لها صدى كبيرا في مجال الدراسات التاريخية.

■ لهذا ليس من المستغرب أن يسود في عصر العلم العديد من التفسيرات الدينية والميتافيزيقية للتاريخ والتي امتدت حتى هيجل.

أما ألتوسير المشهور برفضه، ليس للإيديولوجيا الدينية فحسب، بل لكل أشكال الإيديولوجيا، فيؤكد على أن مونتسكيو قد رفض المشاركة في هذا العبث، فيقول: «رفض مونتسكيو كل أفكار بسكال اللاهوتية التي تؤسس لقبول فكرة العقل الإلهي، أو التي تؤسس لقبول كل المبادئ التي تتجاوز الإنسان مثل: الدين (...) أو تحدد له غاياته مثل الأخلاق»^(١).

لا يقتصر الأمر مع توماس ل. بنجل Tomas L. Pangle عند وصف مونتسكيو بالتححرر من الفكر الإيديولوجي السائد في عصره، كما قال ألتوسير، بل يضيف إليه فكرة أخرى، وهي أن فلسفة مونتسكيو ذات نزعة إنسانية. فيقول: «لقد كان مونتسكيو مهتما بتأسيس ما يمكن أن نسميه المجتمع البشري المؤنس. فمع مونتسكيو حلت فكرة الإنسانية محل المحبة المسيحية واحتلت مكانا مركزيا في الخطاب السياسي»^(٢). إن تحرر مونتسكيو من الإيديولوجيا الدينية قد ترتب عليه إزاحة هذه المفاهيم وإقصاؤها عن المجال السياسي، وهو ما أفسح الطريق مرة أخرى أمام الإنسان ورد الاعتبار إليه باعتباره فاعلا في التاريخ والمجتمع.

انطلاقا مما سبق يمكننا أن نقول أن مونتسكيو قد قام بصنع قطعة معرفية^(*) مع الفلسفات السابقة الخاصة بتفسير التاريخ والمجتمع، وقدم نموذجا إرشاديا جديدا مهد من خلاله الطريق لماركس. هذا النموذج يستلهم من الواقع التاريخي المعاش بكل أبعاده مبدءا أوليا

(1) ibid., p. 21.

(2) Tomas L. Pangle, Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of Law, Chicago, The University of Chicago Press, 1973, p. 5.

(*) يعتبر هذا المصطلح (القطعة المعرفية) مصطلحا مركزيا في فلسفة ألتوسير، حيث سينطلق منه في إعادة قراءته لماركس، وتمييزه انطلاقا من هذا المصطلح بين ماركس الشاب (الإيديولوجي) الواقع تحت تأثير كامط وفشته، وماركس الشيخ (العلمي) الذي تحرر من كل شوائب المرحلة الإيديولوجية وأسس علما جديدا هو علم التاريخ.

لقراءة التاريخ والمجتمع. وهو ما دفع ألتوسير إلى الاحتفاء به قائلا: «ما كان إيجابيا لدى مونتسكيو هو أنه كان الشخص الوحيد قبل ماركس الذي فكر في التاريخ بدون أن يعزو له أى غاية»^(١). يحاول ألتوسير أن يفرض على ماركس تأويلا يتماشى مع اتجاهه البنيوي الذي يرفض فكرة فاعلية الذات ووجود غاية للتاريخ. لكن يقف في وجه هذه التأويل قراءات كثيرة. إذ يرى كثيرون أن التاريخ عند ماركس يتقدم في مسار خطي لبلوغ غاية محددة وهى تحقيق المجتمع الشيوعي، أو ما يطلقون عليه أحيانا العهد الألفى السعيد الذي ستختفى منه كل ملامح الوجود اللا-إنساني. وما ينسبه ألتوسير إلى ماركس يحاول أن ينسبه إلى مونتسكيو باعتباره سلفا حقيقيا له.

على أية حال، رغم كثرة الاختلافات والنتائج المترتبة على قراءة وتأويل مفهوم مونتسكيو للقانون، فإن ألتوسير يخلص إلى أنه تعريف يتسم بالجدّة، ليس هذا فحسب، بل يصفه بأنه «مهد الطريق للعلم، وهذا ما يميز ثورة مونتسكيو النظرية»^(٢).

لم يكن ألتوسير وحده هو الذي يرى في تعريف مونتسكيو للقانون تعريفا فريدا، إذ يتفق وليم دوننج William Dunning معه في أن تعريف مونتسكيو للقانون يعد تعريفا جديدا ومبتكرا لم يتطرق إليه أحد من قبل، وهو بهذا يعد رائدا من رواد فلسفة القانون «ففى مجال الفلسفة منذ أفلاطون حتى لوك قد وجدت تعريفات عديدة لمفهوم القانون مثل: نسق كلى للفكر اعتبره البعض من إملاء العقل، واعتبره آخرون أمرا من الله، لكن لم يجرؤ أحد على أن يعرف القانون بأنه سلسلة من العلاقات الضرورية»^(٣).

لكن إذا كان ثمة اتفاق بين العديد من الفلاسفة والمفكرين على أن هذا التعريف للقانون يعد ابتكارا جديدا خاصا بمونتسكيو ولم يسبقه إليه أحد من قبل، فإن هناك خلافا وتباينا بينهم حول العلاقة بين مونتسكيو وهوبز وخاصة فيما يتعلق بفكرة العقد الاجتماعي ونشأة الدولة.

(1) Timothy O. Hagan, «untitled» in Mind, Vol 84, No, 333, 1975, pp 151- 153.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 31.

(3) William Dunning, History of Political Theories: From Luther To Montesquieu, London, Macmillan, 1905, p. 396.

مونتسكيو ونظرية العقد الاجتماعي لدى هوبز

قدم هوبز نظريته في العقد الاجتماعي في كتابه التنين Leviathan، وجاءت هذه النظرية لتجيب على السؤال التالي: كيف نشأ المجتمع السياسي أو كيف نشأت الدولة؟ وللإجابة على هذا السؤال يطرح هوبز ثلاثة مفاهيم جديدة على الفكر الفلسفي في القرن السابع عشر وهي: حالة الطبيعة الأولى، العقد الاجتماعي، والدولة أو الكومنولث commonwealth. ويقصد هوبز بحالة الطبيعة الأولى: الحالة التي كان يعيش فيها البشر قبل تشكل المجتمع السياسي أو قبل تأسيس الدولة، ويرى أنه يمكن «أن نطلق على الفترة التي عاش فيها البشر بدون سلطة عامة تخلصهم من حالة الرعب التي كانوا يعيشون فيها، حالة حرب الجميع ضد الجميع، والحرب لا تنشأ بسبب المعارك فقط، ولا بسبب فعل القتال، ولكن عندما تكون الإرادة مستعدة للحرب»^(١). ينبع هذا الرأي من تصور سلبي عند هوبز للطبيعة البشرية التي إذا تركت لنفسها بدون ضابط أو رادع ستسيرها دوافع الجشع والأنانية، وحب الذات، والسعي لتحقيق مصلحتها حتى ولو على حساب الآخرين. وهو بهذا يشترك مع ميكافلي في وصفه للطبيعة البشرية بالسوء.

لا يقف هوبز عند مجرد توصيف حالة الطبيعة الأولى بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع، بل يمضي ليوضح النتائج التي تترتب على سيادة وانتشار هذه الحالة فيقول: «لقد أصبح الإنسان عدوا للإنسان، ولم يلجأ البشر إلى أي شيء سوى إلى قوتهم الخاصة. لهذا لم يكن هناك مكان للصناعة، ولم توجد ثقافة على وجه الأرض، ولم توجد هناك تجارة بحرية، ولا معرفة، ولا فنون، وآداب، ولا مجتمع، وهذا هو أسوأ الأشياء. كل هذا أدى إلى انتشار الخوف المستمر، والخوف من الموت العنيف، واتسمت حياة الإنسان في هذه المرحلة بالعزلة والفقر والبذاءة والوحشية والقصر...»^(٢). كل هذه الآثار السلبية تطرح على الإنسان سؤال النجاة والخلاص من هذه الحالة المدمرة، وهنا تنتقل مع هوبز إلى فكرة أخرى وهي فكرة: العقد الاجتماعي التي سننتقل بواسطتها إلى مرحلة تأسيس المجتمع السياسي أو الدولة. ويعرف هوبز العقد

(1) Tomas Hobbes, Leviathan, edited by: Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

(2) ibid.

الاجتماعي قائلا: «إن الانتقال المتبادل للحقوق هو ما يسميه البشر عقدا اجتماعيا»^(١). ووفقا لهذا العقد يتنازل الأفراد برضاهم عن جميع حقوقهم في الدفاع عن أنفسهم إلى شخص واحد أو مجموعة أشخاص، هو صاحب السيادة الذي سيضمن لهم تحقيق الاستقرار والأمن وبلوغ مرحلة الدولة.

ابرز نقد وجه إلى هوبز هو أن التعاقد قد نتج عنه حكم استبدادي مطلق يعطى كل الصلاحيات والحريات للحاكم في فعل ما يشاء، في حين يحرم المحكومين من هذه الحريات، للدرجة التي لا يستطيعون معها الخروج أو الثورة على هذا الحاكم المستبد. لذا فإن «الخطأ الأساسي الذي وقع فيه هوبز، هو أنه منح الحاكم حقا مطلقا وسيادة بغير حد»^(٢). لقد غابت ملامح الفكر الديمقراطي والليبرالي من فلسفة هوبز، وتحلى ذلك في تمجيد الحكم المطلق.

يميل الكثيرون إلى حسابان الديمقراطية مرادفا للبرالية إذ إن كلا منهما يعد ضامنا للآخر، فكلاهما يدعم، في النهاية، حرية الإنسان. فالإنسان، وفقا للمبدأ الديمقراطي، حر في أن يختار من يمثله أو ينوب عنه. وهو أيضا حر، وفقا للمبدأ الليبرالي، في التعبير عن حريته في الرأي والعقيدة والسياسة... إلخ دون أن يتعرض لأذى. وهذا ما تجسده المقولة الليبرالية: أنت حر طالما لا تضر بالآخرين.

لكننا نرى في فلسفة هوبز تعارضا بينهما، فالطريقة التي يتولى بها صاحب السيادة الحكم عند هوبز تعبر في رأينا عن وجه من أوجه الديمقراطية. فالشعب - وفقا لهوبز - هو من يختار بإرادته ورضاه صاحب السيادة، بالتالي يعد الحاكم هنا نتاجا للإرادة الشعبية الحرة، وهذا ما نفهمه مما تقوله دوروتا بيجريك Dorota Pietrzyk «أقام هوبز الحكومة انطلاقا من فكرة رضا المحكومين (...) إن رضا الشعب هو الذي أسس السيادة المطلقة»^(٣). لكن فكرة الحكم الاستبدادي تطيح بهذه الديمقراطية من حيث الشكل والمضمون إلى الأبد، عندما لا يحق للشعب تغيير هذا الحاكم أو القيام بثورة ضده أو الخروج عليه إذا استبد بهم. كذلك ينهار

(1) ibid.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٣٩٤.

(3) Dorota I. Pietrzyk, «Civil Society: Conceptual History From Hobbes to Marx» in International Politics, No.1, 2001

المبدأ الليبرالي عندما يُجرم الشعب من كافة حقوقه، ولا يبقى أمامه سوى الالتزام بالواجبات التي يحددها الحاكم. فالحاكم في حالة هوبز قد وجد بطريقة ديمقراطية لكنه لم يحقق أي مبدأ من مبادئ الليبرالية.

إن إيمان هوبز بنظام الحكم الاستبدادي المطلق جعله يفقد الثقة تماما وكلية في أنظمة الحكم الديمقراطية، فيقول ألن ريان Alan Ryan: «اعتقد هوبز أن الديمقراطية تؤدي إما إلى الفوضى أو إلى الانشقاق الحزبي (...) فلم يكن هوبز ليبراليا بالمعنى السياسي لهذه الكلمة»^(١). من الواضح إذن تأثير هوبز الكبير بأفلاطون، بخاصة في موقفه النقدي من الديمقراطية والذي أشار إليه في تصنيفه لأشكال الحكومات في كتابه الجمهورية عندما رأى أن الديمقراطية تتحول إلى الفوضى التي ستؤدي بدورها إلى الاستبداد. وبهذا يصبح النظام الاستبدادي لدى هوبز غاية في حد ذاته، وليس وسيلة مؤقتة لحين بلوغ حالة الاستقرار والسلام.

أهم ما يميز نظرية مونتسكيو هو أنه خلافا للكثير من الفلاسفة المعاصرين له قد قام بنقد نظرية العقد الاجتماعي بوجه عام، ونقد الطرح الذي قدمه هوبز بوجه خاص. وذلك في الفصلين: الثاني والثالث من كتاب روح الشرائع، وكذلك الرسائل الفارسية.

فالنقد الذي وجهه مونتسكيو إلى هوبز لا يتعلق كسائر الانتقادات السابقة بما يترتب على حالة التعاقد الاجتماعي من وجود حكم استبدادي مطلق. بل إنه نقد يهدف إلى تقويض نظرية العقد الاجتماعي من أساسها، إذ يرفض السؤال الذي طرحه هوبز في كتابه التين عن أصل الدولة أو المجتمع؟

يرفض مونتسكيو تأسيس الدولة أو المجتمع انطلاقا من فكرة التعاقد، فالإنسان كائن مدني واجتماعي بطبعه، وبهذا تكون الدولة أو المجتمع، لديه، نتاجا لهذه النزعة المدنية الفطرية لدى الإنسان. وطالما أن الإنسان اجتماعي بفطرته، فلن تكون هناك حاجة لعقد اجتماعي يفسر نشأة المجتمع «لم أسمع مطلقا كلاما عن القانون العام، دون أن يبدأ فيه بالبحث عن منشأ المجتمعات، وذلك يثير السخرية فيما يبدو لي (...) فالولد يولد لدى أبيه ويظل هناك: هذا هو المجتمع وهذا سبب وجوده»^(٢).

(1) Tom Sorell (ed), op.cit., p. 235, 237

(٢) مونتسكيو، رسائل فارسية، ترجمة / أحمد كمال يونس، مراجعة / عبد الحميد الدواخلي، الكويت، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢، ص ٢٠٧.

إن السؤال الخاص بنشأة الدولة أو المجتمع سؤال مطروح على الفكر الفلسفي منذ أفلاطون وأرسطو وحتى عصرنا الراهن . ونلاحظ في النص السابق اختلاف مونتسكيو عن أفلاطون الذي رأى أن الدولة مجتمع صناعي ينشأ لسد الحاجات بين الأفراد، وهذا التصور هو ما تبناه فيما بعد فلاسفة العقد الاجتماعي. إلا أنه في المقابل تأثر بأرسطو وخاصة في تفسيره لنشأة المجتمعات، إذ رأى أرسطو أن الإنسان كائن مدني بطبعه، وأن الأسرة هي النواة الأولى للمجتمع «من الضروري اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما عن الآخر. أريد أن أقول اجتماع الجنسين للتناسل (...) هذان الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا العائلة»^(١). ومن اجتماع عدد من الأسر تتكون عائلة كبيرة، ومن اجتماع عدد من العائلات تتكون القرية، ومن اجتماع عدد من القرى تتكون الدولة. وبالتالي يتكون المجتمع لدى كل من أرسطو ومونتسكيو بشكل طبيعي وتلقائي.

يميل ألتوسير إلى السير في ركاب مونتسكيو في موضوع تصوره الخاص بنشأة المجتمع أو الدولة، ويرفض مثله نظرية العقد الاجتماعي قائلا: «من الغريب أن تتخيل تأسيس المجتمع كنتيجة لاتفاقية عامة، طالما أن كل اتفاقية تفترض بالفعل مجتمعا مؤسسا»^(٢). فهو يشدد هنا على فكرة أن وجود المجتمع سابق على فعل التعاقد وليس نتاجا له، كما رأى هوبز. وبالتالي لن تكون لنظرية العقد الاجتماعي أي دور في تفسير نشأة المجتمع أو الدولة، لأنها قائمان بالفعل قبل حالة التعاقد. إن نظرية العقد الاجتماعي التي تبدو بديهية في الفكر الفلسفي تبدو لدى ألتوسير موضعا للاستغراب «إننا نتعجب كيف أن البشر الذين يتطلب وجودهم الحد الأدنى من المجتمع قد انتقلوا من حالة اللا مجتمع (المجتمع صفر) إلى العلاقات الاجتماعية المنظمة وكيف اجتازوا هذه العقبة؟»^(٣).

إلا أن ألتوسير إذ يرفض نظرية العقد الاجتماعي القائمة على الاتفاق والتعاقد، فإنه يعزو لها دورا ثوريا وتحرريا لعبته في القرن السابع عشر، ولا ينكر أيضا دورها في التأكيد على الأفكار الخاصة بالمساواة التي كانت غائبة طوال العصور الماضية «دمرت نظرية العقد الاجتماعي

(١) أرسطو، السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتيلير، ترجمه إلى العربية / أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص ٩٢، ٩٣.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 26

(3) ibid., p.25

القناعات الخاصة بالنظام الاقطاعي التي تقوم على تبرير عدم المساواة بين البشر»^(١). إن ما يشير إليه ألتوسير في هذا النص هو أن نظرية العقد الاجتماعي قامت على أنقاض التصورات التي انهارت مع العصور الوسطى الإقطاعية، وبخاصة فكرة حق الملوك المقدس لحكم البشر، فلم يعد الملك في ضوء هذه النظرية يُعين من قبل الكنيسة، بل أصبح يُعين من قبل البشر وبعد اتفاقهم عليه، وهو يعين لتحقيق مصالح هؤلاء البشر. وهو ما يعني أن الشعب قد أصبح في ضوء هذه النظرية مصدرا للسلطة، فهو الذي يعين الحاكم، وهو الذي لديه الحق في أن يعزله إذا أخل بواجباته التي أتى من أجل تحقيقها. كذلك يشير ألتوسير إلى فضل هذه النظرية في التأكيد على مجموعة من الحقوق الطبيعية التي لا يمكن أن تسلب من الإنسان، مثل حقه في الحياة والمساواة والحرية والملكية.

لكن رغم وجهة وجادة هذه الأفكار، سيظل الخطأ الأكبر لمنطري العقد الاجتماعي، كما يرى ألتوسير، هو انطلاقهم من التفكير التأملی المجرد وليس من الوقائع كما فعل مونتسكيو، فيقول: «لم يتعرض منظرو العقد الاجتماعي لموضوع مونتسكيو: الوقائع، فهم لم يريدوا أن يفهموا الوقائع في وجودها العيني، بل أرادوا أن يؤسسوها على مستوى الفكر، ولهذا فمن الخطأ أن نبحث عند هوبز عن التاريخ الحقيقي لسقوط روما أو عن أسباب ظهور النظام الاقطاعي»^(٢). إن غياب البعد التاريخي العيني هو ما أضفى على نظرية العقد الاجتماعي بعدا تأمليا محضا، لفت انتباه كثيرين رأوا أنها نظرية تحليلية محضة، إذ لم يحدث في التاريخ أن اجتمعت مجموعة من البشر واختاروا حاكمهم وتنازلوا عن سلطتهم له بمحض إرادتهم، وحددوا له حقوقه وواجباته.

لا يقتصر الخلاف بين مونتسكيو وهوبز حول فكرة هل المجتمع سابق على فعل التعاقد أم أنه لاحق عليه؛ بل يمتد لأبعد من ذلك، ليتعلق بتفسير حالة الطبيعة الأولى عند كلا منهما. إذ يرى مونتسكيو أن هوبز كان مفرطا في الشاؤم فيما يتعلق بتوصيفه لوضع الأفراد في حالة الطبيعة؛ حالة حرب الجميع ضد الجميع، ويختلف مونتسكيو مع هوبز في توصيفه لهذه الحالة، منكرا أن تكون على النحو الذي قدمه هوبز، فيقول: «ليس من المعقول أمر الرغبة التي هي أول ما ينتحله هوبز للناس في قهر بعضهم بعضا...»^(٣). ينفي مونتسكيو أن تكون أول

(1) ibid., p. 26.

(2) ibid., p. 28.

(٣) مونتسكيو، روح الشرائع، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، ص ١٥.

رغبات الإنسان في حالة الطبيعة هي قهر البشر بعضهم بعضاً، أو قتل الواحد منهم للآخر، وانطلاقاً من هذا يقدم توصيفاً لحالة الطبيعة الأولى على النقيض تماماً لما قدمه هوبز.

إذ يرى مونتسكيو أننا لو افترضنا جدلاً مع هوبز أن حالة الطبيعة الأولى يسودها الخوف الممزوج بالحدز، والعزلة والفقر والبذاءة والوحشية، فإن هذا لا يعد مبرراً لنشوب حرب الجميع ضد الجميع، بل يدعو لتآلف وتعاون الواحد مع الآخر حتى يتم اجتياز هذه الحالة والتخلص منها «إن الخوف يحمل الناس على احتراز بعضهم من بعض، لكن علامات الخوف المتبادل لا تلبث أن تلزمهم بأن يتدانوا، ثم إنهم يحملون على ذلك بمثل ما يشعر به الحيوان من لذة الاقتراب من حيوان آخر من نوعه»^(١). يشدد مونتسكيو هنا على أن الدافع الرئيس الذي يحرك البشر في حالة الطبيعة هو حفظ الذات والحاجة للشعور بالأمن، وهذا ما يجعلهم يسلكون على النحو الذي تسلكه الموجودات الأخرى: سلوك القطيع، إذ يتحد أفراد النوع الواحد لمواجهة القطعان المغايرة ولمواجهة مخاطر الطبيعة، لهذا لن يحدث بين أفراد النوع الواحد في هذه المرحلة حالة حرب الجميع ضد الجميع.

أما حالة الحرب، حسبما يرى مونتسكيو، فهي لاحقة على تأسيس المجتمع، وليست سابقة عليه، كما رأى هوبز. فبعد أن يشعر كل إنسان بالأمان، ويتلاشى الشعور بالضعف وتعارض المصالح الفردية تبدأ حالة الاحتراب «إذا كان البشر يعيشون بالفعل في حالة من الرعب والانعزال والتشتت فإنهم يتجنبون الحرب الواحد مع الآخر، لكن الرغبة في أن يسيطر الواحد منهم على الآخر هي رغبة تنشأ بعد أن يتشكل المجتمع ويتخلوا عن مخاوفهم، وهنا تبدأ حالة الحرب»^(٢). وهكذا تصبح حالة الحرب عند مونتسكيو تالية على نشأة المجتمع، وظلماً بدأت حالة الحرب فإن البشر يحتاجون إلى سلطة عليا تفصل بينهم وتفض المنازعات، وهنا تظهر الضرورة لتشكيل المجتمع السياسي «فالأفراد إذ يعيشون في مجتمع فإن مصالحهم ممتزجة ومتشابكة أشد الاشتباك، وينشأ عن ذلك أنواع كثيرة من الخلاف تحتاج إلى طرف ثالث يكشف الحق الذي يحاول طمع طرفي الخصومة أن يطمسه»^(٣).

لم يتعرض ألتوسير في كتاب: السياسة والتاريخ الذي كرسه لقراءة مونتسكيو وآخرين

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

(2) Tomas L. Pangle, op.cit., p. 31.

(٣) مونتسكيو، رسائل فارسية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٩.

إلى تباين وتمايز حالة الطبيعة الأولى عند كل من هوبز ومونتسكيو، بل إنه أكتفى برفض نظرية العقد الاجتماعي لقيامها على أسس تأملية مجردة. لكنه وإن أغفل هذا، فإنه تعرض في هذا الكتاب - بالتفصيل - إلى تصنيف أشكال الحكومات والفصل بين السلطات وقدم لها تفسيراً مغايراً لما هو شائع عنها.

تصنيف الحكومات لدى مونتسكيو

شغل موضوع تصنيف الحكومات اهتمام العديد من الفلاسفة والمفكرين على مر العصور. إذ كرس أفلاطون الكتاب الثامن من محاوره الجمهورية للحديث عن أنواع الحكومات، ليس هذا فحسب، بل بحث أيضاً في الأسباب التي تؤدي للانتقال من حكومة إلى أخرى، وانتهى إلى أن هناك خمسة أنواع من الحكومات وهي: الملكية، والديموقراطية، والأوليغارشية، والديموقراطية، والطفانيان. وسار أرسطو على نهج أستاذه، فقسم في كتابه السياسة الحكومات إلى نوعين: حكومات صالحة تضم: الملكية، والأرستقراطية، والجمهورية. وحكومات فاسدة تضم: الطغيان، والأوليغارشية، والديماجوجية. ويمضي أرسطو لأبعد من ذلك حينما يتطرق لأنواع الدساتير المختلفة، ومدى ملائمة الدستور لنظام الحكم. وكذلك فعل فلاسفة العصر الحديث، وبالأخص منظرو العقد الاجتماعي.

لكن هل جاء تصنيف مونتسكيو بجديد؟ يجيب الدكتور إمام عبد الفتاح بأنه «لم يخرج في تقسيمه لأشكال الحكم عن التراث التقليدي في الفكر السياسي»^(١). ويتفق معه في ذلك العديد من المفكرين، حيث يتبنى هذا الرأي أيضاً وليم دوننج قائلاً: «لا ينطوي التصنيف الذي وضعه مونتسكيو لأشكال الحكومات على أي شكل من أشكال الجدة»^(٢). بالفعل قسم مونتسكيو الحكومات إلى ثلاثة أنواع: الجمهورية، والملكية، والاستبداد. لكن مونتسكيو وإن كان يسير في تقسيمه للحكومات في نفس الدرب، شأنه شأن آخرين في عصره، فإنه لم يقف عند هذا الحد، بل يمضي لأبعد من ذلك، حين وضح البنية الحاكمة والمفسرة لوجود هذه الحكومات واستمرارها وحتى اضمحلالها. هذه البنية التي تفسر عمل الحكومة هي ما أطلق

(١) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية من صور الاستبداد السياسي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨٣، ١٩٩٦، ص ٢٧١

(2) William Dunning, op.cit., p.400.

عليها اسم «كلية الطبيعة والمبدأ»، ويجيء تصنيفه للحكومات انطلاقاً من هذه الكلية التي تجمع بين طياتها وحدة الطبيعة والمبدأ.

إن طبيعة الحكومة تجيب عن السؤال التالي: من هو صاحب السيادة؟ أو من هو الذي سيتولى مقاليد الحكم؟ هل هو الفرد أم المجموع؟ انطلاقاً من هذا يعرف مونتسكيو طبيعة الحكومة قائلا: «إن طبيعة الحكومة الجمهورية هي كون السلطة ذات السيادة قبضة الشعب جملة، أو قبضة بعض الأسر، وإن طبيعة الحكومة الملكية هي كون السلطة ذات السيادة قبضة الأمير، لكن مع ممارسة إياها وفق قوانين مقررّة، وإن طبيعة الحكومة المستبدّة هي أن يحكم فيها واحد وفق رغباته وأهوائه»^(١). أما المبدأ فيجيب عن السؤال التالي: ما هي العاطفة السياسية التي تحرك كل حكومة من هذه الحكومات، أو على حد تعبيره هو «ما يجعلها تسير (...) إنه الميول البشرية التي تحركها، فمبدأ الجمهورية هو الفضيلة، والملكية مبدئها الشرف، والاستبداد مبدئه الخوف»^(٢).

هكذا يجعل مونتسكيو لكل حكومة عاطفة سياسية، أو فضيلة ما (المبدأ) هي التي تعمل على استمرار مسيرة هذه الحكومة وعدم تعرضها للتغير، بحيث إذا تطابقت طبيعة الحكومة (شكل الحكم السياسي السائد) مع مبدئها (العاطفة التي توجه عمل هذه الحكومة) فإن الحكومة ستستمر، وإذا لم يحدث التطابق انهارت هذه الحكومة. وينوه مونتسكيو مرارا وتكراراً إلى أن العاطفة أو الفضيلة التي يقصدها هي فضيلة سياسية وليست أخلاقية كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو، وهذا ما عبر عنه قائلا: «إن ما أدعوه فضيلة في الجمهورية هو حب الوطن، أي حب المساواة وليس هذا فضيلة خلقية، ولا فضيلة نصرانية، مطلقاً، بل هي فضيلة سياسية، وهذا هو النابض الذي يحرك الحكومة الجمهورية، كما أن الشرف هو الذي يحرك الحكومة الملكية»^(٣). بهذه العبارة نلمس استمرار مونتسكيو للسير في نفس الطريق الذي بدأه منذ البداية، والذي أعلن فيه عن الانفصال البائن بين السياسي من جهة، والأخلاقي والديني من جهة أخرى.

لقد تحدث أفلاطون في محاوره الجمهورية عن تدهور أشكال الحكومات، وأرجع هذا

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦.

التدهور إلى الانحطاط الأخلاقي الذي يطرأ على أفراد الطبقة الحاكمة. فالملكية، على سبيل المثال، وهى الشكل الأصلي والبدائي للمجتمع يعترىها التغير نتيجة لما يحدث بين أفرادها من نزاع داخلي لتحقيق المصالح الاقتصادية والشخصية، لذلك تنحط الملكية إلى التيموقراطية... إلخ^(١). هكذا يربط أفلاطون بين النزاع الأخلاقي السائد بين أفراد الطبقة الحاكمة وحدها، وشكل الحكم السائد.

لر يشير مونتسكيو في كتابه روح الشرائع إلى أصول فكرة الطبيعة والمبدأ، كذلك لر يتعرض ألتوسير في كتاباته إلى مقارنة هذه الفكرة لدى آخرين. لكننا نستطيع أن نتتبع أصول هذه الفكرة (الطبيعة والمبدأ) التى قال بها مونتسكيو لدى أفلاطون. ففضيلة الطبقة الحاكمة عنده، والتي أطلق عليها مونتسكيو أسم (المبدأ)، تحدد شكل الحكومة التى أطلق عليها مونتسكيو أسم (الطبيعة). وبين الاثنين تلازم وترابط، بحيث إن التغير فى إحدهما يؤدي إلى التغير فى الأخرى. هكذا نرى أن أفلاطون قد تحدث عن فكرة الطبيعة والمبدأ، إلا أنه لر يصغ المصطلح ذاته، الذي صاغه مونتسكيو ونسبه إلى نفسه، ونسبه إليه ألتوسير.

لكن ما يتميز به مونتسكيو عن أسلافه، هو أنه لر يجعل من (المبدأ) بمعناه السياسي، حكرا على فئة ما دون غيرها. إذ قصره أفلاطون على أفراد الطبقة الحاكمة وحدها، أما مونتسكيو فقد رأى أن المبدأ هو نقطة الالتقاء السياسية المشتركة بين الحكومة وأفراد الشعب، وبالتالي فهناك (مبدأ) ما يجمع الطرفين في كلية واحدة هى الدولة بنظامها السياسي. وهذا ما أشار إليه ألتوسير قائلا: «رغم تعريف مونتسكيو للمبدأ بكلمة واحدة: الفضيلة، الشرف، الخوف، فإنه بواسطة المبدأ تدخل حياة البشر الواقعية في الحكومة وتندمج معها»^(٢). وبالتالي ليست أفراد الطبقة الحاكمة وحدها هى المستولة عن حدوث أي تغير يعترى طبيعة الحكومة، لكن يتحمل الشعب أيضا نفس المسؤولية لمشاركته إياها في المبدأ.

انطلاقا من إدراك ألتوسير لتمايز مونتسكيو عن أسلافه، فقد نسب إليه، كما ذكرنا من قبل، تأسيس علم جديد هو علم السياسة. إن تأسيس علم جديد يعنى استقلال العلم بموضوعه ومنهجه، الموضوع هو السياسة بعيدا عن الأخلاق والدين، أما المنهج فهو خطوات

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة وتقديم/فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥، ص ٤٧٣.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 46.

ومصطلحات ومقولات. والمقولة الجديدة التي أضافها مونتسكيو لعلم السياسة - حسبما يرى التوسير - هي مقولة: وحدة وكلية الطبيعة - المبدأ. ويبرز التوسير فضل مونتسكيو بسبب جدة هذه المقولة قائلا: «في الوقت الذي لم يفعل العديد من المنظرين السياسيين سوى وصف عناصر الحكومة، وعدم تطرقهم إلى طرح فكرة الوحدة الداخلية، يطرح مونتسكيو في فكرة الكلية التي تجمع بين طياتها طبيعة ومبدأ الحكومة، مقولة نظرية جديدة، مهدت الطريق لحل الكثير من المعضلات.»^(١). يشدد التوسير هنا على أن مقولة كلية ووحدة الطبيعة والمبدأ ليست مقولة نظرية خالصة، مبتورة الصلة بالجوانب العملية، بل بفضلها يمكننا أن نضع أيدينا على البنية أو الوحدة الداخلية للحدث مهما كان نوعه. كذلك تجعل هذه الكلية في الإمكان لم شتات المعطيات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المبعثرة التي تتسم باللامعقولة أحيانا. ليس هذا فحسب، بل وإمكانية تفسيرها تفسيراً علمياً، انطلاقاً من التصور العضوي القائم على علاقة الكل بالأجزاء، فلا يمكن تفسير أي شيء مهما اختلفت درجة أهميته بمجزل عن الكل «فبفضل هذه المقولة لم يعد التاريخ يمثل فضاءً مطلقاً يتكون من الأفعال المبعثرة بالصدفة»^(٢).

رأى التوسير في مقولة الكلية همزة وصل تجمع بين مونتسكيو من جهة، وهيغل وماركس من جهة أخرى. وهو ما يعني أن التوسير كان يقرأ مونتسكيو وفي ذهنه المقولات الهيجلية والماركسية. أي أنه كان يبحث عما هو هيغل وماركسي داخل فلسفة مونتسكيو. وبالفعل قد وصل إلى بغيته المنشودة، فرأى أن مقولة كلية ووحدة الطبيعة والمبدأ هي المقولة التي تقرب بينهم، فقد أخذها هيغل عن مونتسكيو وطورها «إن هيغل الذي أضفى على مقولة الكلية تفسيراً متميزاً، عرف أستاذه - مونتسكيو - جيداً، وعزا إليه عبقرية هذا الاكتشاف»^(٣).

الدارس لفلسفة هيغل سيدرك أن مقولة الكلية تحتل وضعاً خاصاً في كل كتاباته المعبرة عن آرائه في المنطق والمعرفة والوجود والسياسة. فالأفكار عند هيغل عبارة عن كلية متطورة من الروح الذاتي، إلى الروح الموضوعي، ثم إلى الروح المطلق. ولا يمكن أن نفصل الفكرة عن أي مرحلة من هذه المراحل، وبالتالي فإن «الكلية، والجزئية، والفردية لحظات ثلاثة للفكرة

(1) ibid., p.47.

(2) ibid., p.47.

(3) ibid., p.48.

الشاملة، ويرفض هيجل وجهة النظر التي تقول إن الكليات، والجزئيات، والأفراد متميزة بعضها عن بعض منطقياً، وابستمولوجياً، وانطولوجياً»^(١).

نستنتج من النص السابق أنه لا يوجد خلاف كبير بين معنى الكلية عند كل من مونتسكيو وهيجل، بل إنهما يتفقان على وجود بنية عضوية لعملية المعرفة الإنسانية التي تضم بين ثناياها كل المعارف. كذلك يتفقان على أن التطورات والتغيرات التاريخية لا تحدث بمعزل عن كل ما يصاحبها من أشكال التطورات والتغيرات الأخرى: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والتشريعية ونسق العادات والتقاليد والثقافة... إلخ. وهذا ما نفهمه من نص التوسير الذي يقول فيه: «أصبح التاريخ مع مونتسكيو كلية متحركة، لا يمكن فهم وحدته إلا في إطار هذه الكلية، فتطوراتها التفاعلية لا يمكن أن تتصل بعنصر ما دون آخر»^(٢).

لكن رغم وجود وحدة كلية تربط بين الطبيعة والمبدأ، إلا أن مونتسكيو يعطى الأولوية والأسبقية للمبدأ على الطبيعة، فالتغير في المبدأ هو الذي يؤدي إلى التغير في الطبيعة، إذ «يبدأ فساد كل حكومة بفساد المبادئ في كل وقت تقريباً»^(٣).

إذا كان التوسير قد رأى في فكرة الكلية همزة وصل بين مونتسكيو وهيجل، فإنه يرى، في نفس الوقت، أن فكرة أسبقية المبدأ على الطبيعة، تشبه فكرة أسبقية الاقتصاد على أي شيء آخر لدى ماركس. وهذا ما يؤكد فكرتنا بأنه كان يقرأ مونتسكيو قراءة ماركسية، أي كانت في ذهنه المقولات الماركسية الأساسية. وهذا ما يتجلى بوضوح في نصه التالي «يمكننا أن نقارن، وإن كانت المقارنة تنطوي على مخاطر، بين التحديد في المقام الأخير بواسطة المبدأ؛ التحديد الذي يشكل منطقة كلية ذات تأثير ثانوي لطبيعة الحكومة. والتحديد الذي يعزوه ماركس في المطاف الأخير للاقتصاد؛ التحديد الذي يجعل تأثير السياسة ثانوياً»^(٤). يبحث التوسير هنا عن نقاط التقارب التي تجعل من مونتسكيو سلفاً حقيقياً لماركس، فيتوصل إلى أن كل منهما قد

(١) ميخائيل أنود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق / إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص ٥٦٤

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 51.

(٣) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٦.

(4) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit., P. 53.

أسس علما جديدا، أو أكتشف - على حد تعبير التوسير نفسه - قارة جديدة؛ فمونتسكيو هو المؤسس الحقيقي لعلم السياسة، وماركس هو المؤسس لعلم التاريخ الذي وجد أصوله المادية لدى مونتسكيو. وهكذا صار مونتسكيو عند التوسير ممهدا الطريق لفكرة المادية التاريخية، فالعامل الذي يحدد تطور التاريخ هو العامل المادي. كذلك يرى أن التحديد في المطاف الأخير بواسطة المبدأ عند مونتسكيو يشبه التحديد في المطاف الأخير بواسطة الاقتصاد عند ماركس. ولا يتوقف التشابه بين ماركس ومونتسكيو في نظر التوسير عند هذا الحد، بل ينسب إلى كل منهما فكرة القطيعة المعرفية، فمونتسكيو، كما ذكرنا من قبل، قام بصنع قطيعة معرفية مع الإيديولوجيا الدينية والغائية التي كانت سائدة في عصره. كذلك رأى أن ماركس الشخ قام بصنع قطيعة معرفية مع ماركس الشاب المتأثر بكانط وفشته وفيورباخ، تلك القطيعة التي ترتب عليها محاولة تنقية ماركس من كل الشوائب والمصطلحات الإيديولوجية التي لوثت ماركس الشاب.

إن من ينظر نظرة فاحصة إلى مؤلفات التوسير سيجد أن اسم ماركس يرد بشكل صريح أو ضمنى إما في العنوان الرئيس أو في العنوان الفرعي مثل: من أجل ماركس، قراءة رأس المال، حتى إننا سنجد في كتابه الفلسفة والتاريخ اسم ماركس (الفلسفة والتاريخ: مونتسكيو وروسو وهيجل وماركس). هذه النظرة توضح لنا أن التوسير كان مشغولا ومهموما بماركس منذ البداية وحتى النهاية، وأنه عندما يتعرض لفلاسفة آخرين، فإنه يبحث فيهم عن ماركس. وهذا ما يقره التوسير نفسه عندما يعترف قائلا: «إنني وضعت أمام السيد هيپوليت Hyppolite والسيد جانكليفتش Jankelevitch مشروعا لأطروحة كبيرة عن السياسة والفلسفة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر (...) لقد كنت بالفعل شيوعيا، وأحاول أن أكون ماركسيا بالمثل، لذا فقد شرعت في هذا العمل عن الفلسفة والسياسة في القرن الثامن عشر باعتباره تمهيدا ضروريا لفهم ماركس»^(١). ويشير التوسير في نفس الموضع إلى الأسباب التي اضطرتة إلى تأجيل هذا المشروع المهم بفلسفة القرن الثامن عشر، والاهتمام بماركس وفلسفته بشكل مباشر «إذا كنت قد هجرت هذا التمهيد النظري للقرن الثامن عشر، فلم يكن هذا لأسباب شخصية، لكن بسبب المراجعات التي تم تدشينها بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي باسم

(1) Louis Althusser, *Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists & other Essays*, London, Verso, 1990, p.205.

نقد عبادة الشخصية، إضافة إلى التأويلات اليمينية التي غمرت الماركسية بعد ذلك، وبالأخص مقولة الإنسان، هذه الأحداث اضطررتني لأن ألقى بنفسى في غمار المعركة».

وجد أتوسير في مقولة كلية ووحدة الطبيعة والمبدأ إحدى المقولات التى مهدت الطريق لفلسفة ماركس. وستكون هذه المقولة أيضا هى حجر الأساس الذى ستركز عليه أتوسير فى محاكمته لفلسفة مونتسكيو ليكشف عما بداخلها من عوار. وينطلق أتوسير فى كشفه عن هذا العوار الفلسفى من فكرة تقسيم الحكومات لدى مونتسكيو. إذ يقسم الحكومات إلى:

الجمهورية:

يتحدد نظام الحكم - حسبما يرى مونتسكيو - فى دولة ما سواء أكان (جمهورية أم ملكيا أم استبداديا) بناء على عدة عوامل أهمها المناخ، فالجمهورية يناسبها المناخ البارد، والملكية يناسبها المناخ المعتدل، والاستبداد يناسبه المناخ الحار. كذلك تلعب مساحة البلد دورا مهما فى هذا التحديد، فإذا كانت المساحة صغيرة ينشأ الحكم الجمهورى، وإذا كانت متوسطة ينشأ الحكم الملكى، وإذا كانت شاسعة ينشأ الحكم الاستبدادى. علاقة اللزوم التى يقيمها مونتسكيو بين شكل الحكم ومساحة الأرض علاقة مركبة والتحلل منها يحمل أخطارا كبيرة، فهو يقول: «من طبيعة الجمهورية ألا يكون لها غير أرض صغيرة، وهى لا تستطيع البقاء بغير هذا مطلقا»^(١). إذا كان الأمر كذلك، فما هو موقف مونتسكيو من نشأة الجمهورية فى دولة كبيرة؟ يجيب مونتسكيو على هذا السؤال قائلا: «يوجد فى الجمهورية الكبيرة أنصبه عظيمة، ومن ثم قليل اعتدال فى النفوس (...) ويشعر المرء بأنه من الممكن أن يكون سعيدا عظيما مجيدا من دون وطنه»^(٢). وبالتالي فإن الجمهورية التى تنشأ فى دولة شاسعة، مألها الفشل والانحطاط، لأن هذا الاتساع الجغرافى سيؤثر بالسلب على مبدأ الجمهورية: المتمثل فى الفضيلة السياسية التى تتجلى فى حب الوطن.

أما عن العوامل السياسية، فىرى أن نزوع المحكومين إلى المساواة المطلقة مع حكامهم يعد أيضا سببا من أسباب انحطاط الجمهورية، فيقول: «لا يفسد مبدأ الديمقراطية بضياغ روح المساواة فقط، بل بالإفراط فى انتحال مبدأ المساواة أيضا، وذلك لأن كل واحد يريد

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٢.

(٢) مونتسكيو، المرجع السابق، ص ١٨٢.

أن يساوى من اختاره ليتولى أمره (...) فالشعب يريد أن يصنع كل شيء بنفسه»^(١). لا ينتقد مونتسكيو في هذا النص الرغبة المطلقة في المساواة وحسب، بل ينتقد أيضا ما يصاحب هذه الرغبة من عدم التخصص في العمل، فكل فرد يريد أن يصبح مواطنا وحاكما وقاضيا، وهو ما يؤدي إلى حالة من الفوضى تؤدي بدورها إلى التدهور والانحطاط. هذا النقد الذي يوجهه مونتسكيو إلى نظام الحكم في الجمهورية يشبه إلى حد كبير نقد أفلاطون للديموقراطية، لكونها تمكن العامة وغير المؤهلين من المشاركة في الحكم.

أما عن العوامل الاقتصادية، فيشدد مونتسكيو على فكرة أن الفضيلة السياسية المتمثلة في حب الوطن سوف تتعارض بالضرورة مع النزوع إلى تكوين الثروات وتحقيق المصالح الشخصية، إذ «كان سياسيو الإغريق الذين يعيشون ضمن الحكومة الشعبية لا يعرفون بغير الفضيلة قوة تستطيع أن تؤيدهم، أما سياسيو اليوم فلا يتحدثوننا سوى عن المصانع والتجارة والأموال والثروات»^(٢). يتحول الجمهور عند مونتسكيو إلى عامل أساسي من عوامل انحطاط الدولة «لا يوجد شيء أكثر تغطرسا من الجمهوريين (...) فالعامة هم أكثر الطغاة تغطرسا، لذا يجب أن يتم تجريدهم من كل السلطات»^(٣). من الواضح عدم ثقة مونتسكيو في الشعب، فهو غير مؤهل للمشاركة في إدارة أمور البلاد بسبب نزوعه العاطفي وبعده عن العقل والعقلانية. إن ما يقدمه مونتسكيو عن الجمهورية يركز على إبراز العوامل التي تؤدي إلى انحطاطها، وكأن لسان حاله يقول إن الديموقراطيات الحديثة تحمل بداخلها بذور فنائها. إضافة إلى ذلك يغفل مونتسكيو كلية فكرة الحرية الإنسانية بكافة أبعادها. فمن المستقر في الفكر الحديث أن النظام الجمهوري القائم على سيادة الشعب لا يقوم بفضل المناخ أو المساحة بقدر ما يقوم على شعور الإنسان بحريته وشعوره بالمساواة مع الآخرين.

يفند التوسير الحجج السابقة لمونتسكيو ليكشف عما وراءها من وشائج خفية مرتبطة بأفكاره السياسية، وينتهي إلى أن مونتسكيو لم يؤمن أبدا بالجمهورية، وذلك للأسباب التالية:^(٤)

(١) مونتسكيو، المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٢) مونتسكيو، المرجع السابق، ص ٣٩.

(3) Louis Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, op.cit., P. 64.

(4) ibid., p.61.

■ تنتمي الجمهورية لدى مونتسكيو إلى الزمان الماضي، لأنها لا تدوم إلا في الدول الصغرى، في حين أن العصر الذي عاش فيه مونتسكيو هو عصر الإمبراطوريات العظمى والوسطى.

■ تستمر الجمهورية بسبب الفضيلة، حيث يكون المرء راضيا حتى عندما لا يأخذ شيئا، في حين أن العصر الذي عاش فيه مونتسكيو هو عصر التجارة والرفاهية، لذلك ترجع الجمهورية إلى الماضي البعيد: اليونان وروما.

■ يقوم النظام الجمهوري على أسس ديمقراطية تتطلب المساواة بين جميع المواطنين، في الوقت الذي يؤيد فيه مونتسكيو عدم المساواة بين المواطنين، ويدعو إلى تجريدهم من أي سلطة. مما يجعلنا نستشعر وجود نزوع طبقي لديه، ستتضح جميع معاملته فيما بعد.

هكذا تتهاوى كل المقومات والعوامل التي تؤدي إلى نشأة النظام الجمهوري، وإلى نشأة الديمقراطية، مما جعل أتوسير يؤكد، وبحق، أن مونتسكيو قد أقصى الجمهورية لكي لا يتبقى أمامنا سوى بديلين لا ثالث لهما وهما: الملكية والاستبداد. أما عن الاستبداد فإن مونتسكيو يرفضه شكلا وموضوعا، لهذا لا يتبقى أمامنا سوى الملكية، ونحن مضطرون لقبولها لعدم توافر غيرها.

الملكية:

تختلف الملكية عن الجمهورية من حيث طبيعة الحكومة، ومن حيث مبدئها. فالذي يحكم في الجمهورية هو الشعب جملة (الديموقراطية المباشرة) أو فريق يمثله وينوب عنه (الديموقراطية غير المباشرة). أما في الملكية، فالحاكم فرد واحد، انطلاقا من هذا يعرف مونتسكيو الملكية بأنها «حكم فرد واحد يحكم وفقا لقوانين ثابتة ومستقرة، هذه القوانين هي القوانين الأساسية للمملكة»^(١). إذن يحكم الملك في ظل النظام الملكي وفقا لقوانين، وليس وفقا لأهوائه الشخصية كما هو الحال في النظم الاستبدادية. لكن ما يشدد عليه مونتسكيو هو أن هذه القوانين تحظى بالدوام والاستقرار، للدرجة التي يمكننا معها القول إن بقاء النظام الملكي في حد ذاته مرهون بالمحافظة على هذه القوانين.

لكن ما عسى أن تكون هذه القوانين التي يتحدث عنها مونتسكيو؟ يظن المرء للوهلة

(١) مونتسكيو، المرجع السابق، ص ٢٠.

الأولى عندما يتأمل النص السابق أن هذه القوانين تحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم (الملك) والمحكومين (الشعب) أو تضع حداً يحد من نفوذ سلطة الملك ويمنع استبداده بالمحكومين. لكن مونتسكيو يفاجئنا بغير هذا، ليعلم أن الغرض الأساسي والجوهري من هذه القوانين هو المحافظة على إيجاد ما يسمى بالقنوات الوسيطة التي تتمثل في طبقة النبلاء وحدها دون غيرها. والغرض الأساسي من وجودها، حسبما يعلن مونتسكيو، هو الحيلولة دون نزوع الملك إلى الاستبداد، أو بتعبير آخر، حتى لا ينفرد الملك بالسلطة.

ولكن هل يعد غرض مونتسكيو حقاً من الدفاع عن هذه الطبقة هو منع استبداد الملك كما يصرح هو بنفسه؟ أم أن لديه غرضاً آخر لم يفصح عنه؟ ستكون مهمة النصوص القادمة ومحاولة تحليلها هي الإجابة على هذا السؤال.

لكننا، على أية حال، نجد أنفسنا، وفقاً لفلسفة مونتسكيو، أمام طرفين: الملك من جهة، والنبلاء من جهة أخرى، ويسعى كل طرف منهما إلى تحقيق مصلحته، والمحافظة على أوضاعه الطبقية والاقتصادية والسياسية. التعارض بينهما سوف لا يؤدي إلى المحافظة على هذه الأوضاع، بل قد يطيح بالنظام الملكي برمته، وينقلب إلى نظام استبدادي، وهذا ما يخشاه مونتسكيو. لذا يدعو مونتسكيو الطرفين إلى التحالف، مؤكداً على أن الملك والنبلاء حلقتان مكملتان لبعضهما البعض في ظل النظام الملكي، وهذا ما تؤكد عبارته المتكررة كثيراً: «لا ملك لا نبلاء، ولا نبلاء لا ملك»، وكأن لسان حاله يقول إن هناك علاقة حتمية بين استمرارية النظام الملكي ووجود طبقة النبلاء.

ولا يكفي مونتسكيو بضرورة التأكيد على الاتحاد بينهما، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يحذر الملك من التعرض لحقوق وامتيازات طبقة النبلاء، بل يدعو إلى حمايتها، لأن بقاءه مرهون بوجودهم. إذ إن «طبقة النبلاء هي الحصن الاجتماعي والسياسي ضد الثورات الشعبية، فوجودهم هو الضامن لأن يجد الملك نفسه وجهاً لوجه أمام العامة»^(١). نفهم من هذا أنه طالما أن طبقة النبلاء هي التي تحمي الملك من العامة ومن ثوراتهم، فإن الملك سيشعر بالحاجة إلى رد الجميل، وبالتالي فلن يعمل على المحافظة على امتيازات هذه الطبقة فحسب، بل ستركها تفعل ما تشاء طالما أنها تحميه ولا تتعرض لعرشه.

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit. p.93.

انطلاقاً مما سبق، نرى أن الغرض من وجود طبقة النبلاء لم يكن منع استبداد الملك بالشعب، بل المحافظة على امتيازات هذه الطبقة وأوضاعها. وما يؤكد رأينا هذا أن هناك طرف ثالث غاب عن حسابات مونتسكيو وهو (الشعب) الذي لم يرد في كتاباته أى ذكر لحقوقه. فلم يذكر لنا مونتسكيو، على سبيل المثال وليس الحصر، ماذا سيفعل النبلاء مع الملك إذا تمادى في فرض ضرائب باهظة على الشعب؟

كان التوسير واعياً بهذا التواطؤ منذ البداية، للدرجة التي صرح معها منذ البدء بأن مونتسكيو ليس من مناصري الجمهورية، بل من مناصري الملكية المطلقة التي تتسم بالرجعية، ولا يلقي التوسير بالتهمة جزافاً على مونتسكيو، بل إنه يبحث عن انتهاءاته السياسية والاجتماعية، فيتوصل إلى أن «مونتسكيو قد أنضم باقتناع إلى الحزب اليميني المعارض لتقلص دور الإقطاع سياسياً، للدرجة التي هاجم معها الأشكال السياسية الجديدة التي نمت منذ القرن الرابع عشر، وحلت محل الأشكال القديمة»^(١). إن ما يريد التوسير أن يقوله في هذا النص هو أن مونتسكيو يدافع عن المصالح السياسية والاجتماعية للطبقة التي ينتمي إليها.

لهذا ليس من المستغرب أن نجد التوسير يشن حملة لا هوادة فيها على كل من ينسب لمونتسكيو إيمانه بالحرية والمساواة انطلاقاً من نقده للاستبداد. ويؤكد التوسير، بعكس هؤلاء، أن نقد مونتسكيو للاستبداد لم يكن خوفاً منه على الحرية بمعناها العام؛ حرية الجميع، بل كان خوفاً على الوضعية الطبقيّة والسياسية لطبقة النبلاء التي ينتمي إليها، وهذا ما يؤكد التوسير قائلاً: «إن ما يدافع عنه مونتسكيو هو حرية الطبقة الإقطاعية (...) وإن خطورة الاستبداد تكمن في صنع الهجوم الضاري على طبقة النبلاء»^(٢).

انحياز مونتسكيو لطبقة النبلاء لم يكن أمراً عرضياً وإنما شغله الشاغل بحسب رأى وليم دوننج، إذ يقول: «كان اهتمام مونتسكيو العظيم هو أن يضمن لطبقة النبلاء وضعاً متميزاً في كل البنى السياسية والاجتماعية»^(٣).

لكن تقف في وجه هذه القراءات السلبية لمونتسكيو العديد من القراءات الإيجابية، إذ يرد إميل دوركايم الاعتبار لمونتسكيو عندما ينفي عنه تهمة تأييده لأي شكل من أشكال

(1) *ibid.*, p. 82.(2) *ibid.*, p.83.(3) William Dunning, *op.cit.*, p. 404.

الملكية المطلقة، موضحاً أن دفاع مونتسكيو عن حقوق طبقة النبلاء وامتيازاتها كان غرضه الحد من سلطة الملك حتى لا ينفرد بالسلطة وحده، فيقول: «إن هناك أنظمتة مؤسسة تحد من سلطة الملك»^(١). أما نورمان هامبسون فيضيف إلى دوركايم بعداً آخر وهو ثورية أفكار مونتسكيو، فيقول: «يمكننا أن نشير إلى مونتسكيو باعتباره مدافعاً عن الدستور، ومؤيداً لنوع جديد من الملكية الدستورية (...) وهذه الأفكار هي التي مهدت الطريق للثورة الفرنسية»^(٢).

نحن إذن أمام رأيين على طرفي نقيض، يميل أنصار الرأي الأول إلى أن فلسفة مونتسكيو تتسم بالرجعية، يقف على رأس هذا الفريق ألتوسير وينضم له آخرون. أما أنصار الرأي الثاني فيميلون إلى أن غرض فلسفة مونتسكيو الأساسي هو رفض الملكية المطلقة والدفاع عن الحرية، وما الدفاع - من وجهة نظر أنصار هذا الفريق - عن حقوق وامتيازات طبقة النبلاء، إلا لتكون كقوة موازية تحد من نفوذ الملك، ويقف على رأس هذا الفريق إميل دوركايم.

لكن ستأتي فكرة الفصل بين السلطات لتضيف تصوراً جديداً يؤكد ما ذهب إليه أنصار الفريق الأول.

الفصل بين السلطات:

يقترن اسم مونتسكيو في مجال الفلسفة بنظرية الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، للدرجة التي يمكننا معها أن نقول إن شهرته ذائعة الصيت يرجع الفضل فيها إلى هذه النظرية.

إذ يرى بعض المفكرين أن معظم الدساتير الأوروبية والأمريكية قد استلهمت نصوص موادها من هذه النظرية. والغرض من الفصل بين السلطات هو ضمان استقلال كل سلطة من هذه السلطات لنيل أكبر قدر من الحرية. فلا تكون هناك حرية أبداً إذا اجتمعت السلطات الثلاث في سلطة واحدة، وهذا ما عبر عنه الأستاذ عادل زعير مترجم كتاب روح الشرائع، إذ يقول في مقدمة ترجمته عن هذا الكتاب: «إنه قد استوحته دساتير فرنسا منذ قرن الثورة

(1) Emile Durkheim, Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology, Michigan, The University of Michigan press, 1960, p.29.

(2) Norman Hampson, op.cit., p. 59.

الفرنسية، وكان له الأثر البالغ في وضع دساتير العالم حتى يومنا هذا، ومن الواضح انتحال الدساتير الأمريكية لمبادئه في فصل السلطات»^(١). وهذا ما أشار إليه أيضا برنار غروتويزن في كتابه عن الفلسفات التي مهدت الطريق لاندلاع الثورة الفرنسية، حيث يجعل من أفكار مونتسكيو الشرارة الأولى التي ألهبت عقول القائمين بالثورة، فيقول: «كان تأثير مونتسكيو عظيما في مطلع الثورة كما في آخرها»^(٢).

تقف قراءة التوسير لفلسفة مونتسكيو في وجه هذه العبارات الرنانة المخادعة التي تضيف على نظرية الفصل بين السلطات مكانة غير مستحقة في تاريخ الفكر، مستهجننا الإعجاب الذي حظيت به هذه النظرية قائلا: «ألم يجل الجبل كله مونتسكيو باعتباره صاحب النقاشات التي تبرر النظم البرلمانية وتدعو إلى إضعاف النظام الملكي المطلق؟ ألم يرد في نقاشات من صاغوا الدستور الفرنسي والأمريكي التطرق لمبادئ مونتسكيو في الفصل بين السلطات؟ إن كل هذه الأفكار ليست أكثر من وهم تاريخي»^(٣). يلفت التوسير الانتباه في هذا النص إلى وجود سوء فهم كبير لدى قطاعات عريضة من المفكرين والباحثين، ولا يرجع التوسير سوء الفهم هذا إلى ضعف في قدراتهم العقلية، بل يرجعه إلى عدم تطرقهم إلى نصوصه في كليتها وشموليته، إضافة إلى تعمدهم إلقاء الضوء على جوانب بعينها دون غيرها، إذ إن إضفاء صفتي الحرية والتحرر على فلسفته من قبل الباحثين ليس إلا محض هراء ووهم لا أساس له من الصحة.

أولئك المنحازون للتأثير الإيجابي لنظرية الفصل بين السلطات لمونتسكيو يعدونه مناصرا للحرية بكافة أبعادها، للدرجة التي يعدونه معها أحيانا من مؤسسي التيار الليبرالي، وهذا ما يفهمه كثيرون من نصوص مونتسكيو نفسه التي يصرح فيها أنه (...) «لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وإذا كانت متحدة بالسلطة التشريعية كان السلطان على الحياة وحرية الأهلين أمرا مراديا، وذلك لأن القاضي يسير مشترعا، وإذا كانت متحدة بالسلطة التنفيذية أمكن القاضي أن يصبح صاحبا لقدره الباغي»^(٤). يحذر

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، ص. ن.

(٢) برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة / عيسى عصفور، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٢،

ص. ٥٦.

(3) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit. p. 88.

(٤) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سبق ذكره، ص. ٢٢٩.

مونتسكيو في هذا النص من الجمع بين الخصم والحكم والمنفذ للحكم في شخص واحد، فيسيء استغلال سلطاته ويجور على الآخرين.

لو كان هذا هو ما يقصده مونتسكيو بالفعل، لكننا ضممنّا أصواتنا إلى أصوات من يعدونه رائدا من رواد الفكر الليبرالي الحديث، لكن تأتى الرياح بما لا تشتهي السفن، إذ نجده يتفنن في إضفاء القانونية والشرعية على حقوق وامتيازات طبقة النبلاء لتكريس أوضاعها، ليس هذا فحسب، بل يدعو إلى تعزيد عدم المساواة بين النبلاء والشعب، ويجعل من العملية التشريعية ضامنا لعدم المساواة هذه، يقول مونتسكيو: «في الدولة يوجد دائما أناس ممتازون عن نسب أو ثراء أو شرف، لكن هؤلاء الناس إذا ما اختلطوا بالشعب، ولر يكن لهم فيه غير صوت كالآخرين، كانت الحرية المشتركة رقا لهم (...) وذلك لأن معظم القرارات تكون ضدهم، لذا يجب أن يكون نصيبهم في الأشراف معادلا للمنافع التي لهم في الدولة (...) ويجب أن تكون هيئة الأشراف وراثية، وذلك عن طبيعتها أولا، ثم إنه لابد من أن تكون لها مصلحة كبيرة في المحافظة على امتيازاتها المحققة بذاتها والتي تكون على خطر دائم في دولة حرة»^(١).

لقد تعلمنا من منظري الفكر الليبرالي أن الحرية والمساواة هما الدعامتان الأساسيتان اللتان يُبنى عليهما المجتمع المدني، وأن هناك حقوقا لصيقة بالفرد ولا يمكن أن تسلب من مثل: الحق في الحياة والحرية والمساواة والملكية، والقانون هو الضامن لنيل هذه الحقوق.

لكن الأمر يختلف مع مونتسكيو الذي يؤسس منذ البداية لمجتمع طبقي لا يضمن الحرية والملكية إلا لطبقة النبلاء فقط دون غيرها، ليس هذا فحسب، بل إنه لا يعترف أصلا بمساواة الناس أمام القانون على الإطلاق. ولر يكتف مونتسكيو بهذا، بل إنه يضيف على علاقة النبلاء بالشعب بعدا لا أخلاقيا حيث الكراهية والحقد من قبل عامة الشعب لطبقة النبلاء، وقد بلغت هذه الكراهية مداها إلى الدرجة التي تجعل عامة الشعب يتربصون بالنبلاء دائما، وهكذا تتعارض فلسفته مع شعار الثورة الفرنسية: الحرية والإخاء والمساواة، هذه المبادئ الثلاث لا نجد لها مكانا في قلب فلسفة مونتسكيو!!

ركز كثيرون على فكرة الفصل بين السلطات لينتهوا إلى ما أنتهي إليه أنصار الفريق الثاني

الذي تحدثنا عنه فيما سبق. لكن التوسير يرجع إلى قراءة قاض اسمه تشارلز إيزمان (*) Charles Eisemann ليتوصل إلى النقيض تماما لما هو شائع عن مونتسكيو. فالفصل بين السلطات، حسبما يرى إيزمان، هو محض أسطورة، لكن المهم في حقيقة الأمر لدى مونتسكيو هو دمج هذه السلطات لضمان الحقوق والامتيازات الوراثية لطبقة النبلاء.

ويخلص التوسير قراءة القاضي إيزمان، ويصل في النهاية إلى أن هذه النظرية المشهورة غير موجودة أصلا عند مونتسكيو، وأن القراءة الدقيقة لنصوصه سوف توصلنا إلى ما يلي: (١)

■ إن السلطة التنفيذية تتدخل في عمل السلطة التشريعية، طالما أن للملك حق الاعتراض «ليس للسلطة التنفيذية دور آخر في التشريع سوى سلطة الرفض».

■ إن السلطة التشريعية يمكن أن تمارس إلى حد ما حق الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، طالما أنها تتحرى عن تطبيق القوانين التي سنتها «إن السلطة التشريعية لديها الحق، ويجب أن تمتلك الوسائل لفحص الطريقة التي تُنفذ بها قوانينها، وأن الوزراء يجب أن يقدموا تقريرا عن إداراتهم».

■ كذلك لا تعد السلطة القضائية سلطة على الإطلاق، حيث توضح قراءة نصوص مونتسكيو أن السلطة القضائية ليست سلطة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، إذ يعلن مونتسكيو: أن هذه السلطة - ببعض المعايير - لا تمثل شيئا تقريبا. وأن الحكم بالنسبة للقاضي هو الصوت، فهو الرجل الذي تنحصر وظيفته في أن يقرأ وينطق القانون، فالقضاة الوطنيون لا يمثلون سوى الفم الذي يعلن ويصرح بكلمات القانون، فهم مجرد موجودات سلبية عاجزة عن تعديل سلطاتها.

هكذا ينتهي التوسير من خلال لجوئه إلى تفسيرات إيزمان إلى أن الغرض لدى مونتسكيو ليس الفصل بين السلطات، بل اندماج هذه السلطات، لضمان تحقيق مصالح الطبقات الحاكمة (الملك والنبلاء) التي ينتمي هو بنفسه إلى إحداها (النبلاء).

(*) حاولنا التوصل إلى أية كتاب أو مقالة للقاضي إيزمان لتتعرف على آراءه بخصوص نظرية الفصل بين السلطات منه هو وليس من التوسير، لكن تعذر علينا الوصول لأى من كتاباته.

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit. p. 89,90.

لكن هذا التداخل بين السلطات ضروري ومفيد للإدارة السياسية في المجتمع، ولهذا فإن غرض مونتسكيو ليس الفصل التام بين السلطات، بقدر ما هو رقابة هذه السلطات على بعضها، لتحقيق شكل من أشكال التوازن بينها. وهذا هو ما أشارت إليه الدكتوراة حورية مجاهد قائلة: «يجدر التأكيد على أن مونتسكيو لم يقصد الفصل التام بين السلطات، بل قصد وجود فصل مع وجود رقابة وتوازن بينها، بحيث يضمن ألا تطغى أي منها على الأخرى»^(١).

لكن التوسير الذي أصبح مشهوراً بنقده المعتاد لمونتسكيو يستخلص مما سبق كله درساً حاسماً ونهائياً، ويتوصل إلى نتيجة مخالفة لكل القراءات لمونتسكيو، فحواها أنه «لا يرى شيئاً يفصل فلسفة مونتسكيو عن الإيماءات السياسية لمنظري الملكية والاستبداد»^(٢).

قمنا بهذه الجولة لكي نتبين ملامح القراءة الألتوسيرية لإسهام مونتسكيو الفلسفي، لكن ما هي دلالة هذه القراءة التي قام بها التوسير لمونتسكيو؟ يمكننا استنتاج بعض النتائج الرئيسية:

■ إن التناول الذي قام به التوسير لا يعبر عن التوافق الإيديولوجي بينه وبين مونتسكيو. فالتوسير مهتم في الأساس بالفلسفة الماركسية ومقولاتها مثل: الصراع الطبقي، ونشوب الثورات من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية بين الطبقات. أما مونتسكيو فهو منحاز لحقوق طبقة النبلاء وترسيخ قيم المجتمع الاقطاعي. ورغم ذلك فإن التوسير يعده مؤسساً لعلم جديد: علم السياسة. وهو ما يعني أن التوسير لا يهتم بأن يكون مونتسكيو ثورياً مثل ماركس، لكن ما يهيمه هو أن يكون صاحب نظرة علمية في النظر للسياسة والتاريخ والمجتمع. أما مسألة أن هذا مؤيد لحقوق النبلاء وذاك يدعو إلى المساواة فهو فارق إيديولوجي ليس له شأن كبير في تأسيس العلوم، وهو ما يتفق مع تمييز التوسير نفسه بين العلم والإيديولوجيا.

■ إن السمة العلمية التي رآها التوسير في مونتسكيو هو أن النظام الاجتماعي لدى مونتسكيو محكوم بظروف موضوعية ليس لها علاقة بإرادة البشر ورغباتهم مثل: المساحة، والمناخ، ونوعية التربة. هذه العوامل الطبيعية لدى مونتسكيو هي التي تحدد

(١) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢، ص ٤٢٢.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, op.cit. p. 94.

شكل النظام السياسي والاقتصادي وكذلك القوانين. فالمجتمع والتاريخ تحكمهما قوانين موضوعية بصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معها. وهو ما يعنى عدم فاعلية الذات في التاريخ والمجتمع، وهو ما يتماشى مع اتجاه التوسير البنىوتى وتوجهاته ضد الذات الإنسانية وضد تدخل الإرادة في التاريخ.

قائمة المراجع

المراجع العربية

- ١- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣.
- ٢- أحمد محمود صبحي، محاضرات في الإيديولوجيات وفلسفة الحضارة، القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥.
- ٣- أرسطو، السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتيلير، ترجمه إلى العربية / أحمد لطفى السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨.
- ٤- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة وتقديم/ فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥.
- ٥- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
- ٦- إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية من صور الاستبداد السياسي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨٣، ١٩٩٦.
- ٧- أنوود ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق / إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.
- ٨- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢.
- ٩- ديورانت ول، قصة الحضارة: عصر لويس الرابع عشر، المجلد السابع عشر، ترجمة / فؤاد اندراوس، محمد علي أبو درة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.
- ١٠- رسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة / محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.
- ١١- سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة / جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د.ت.

- ١٢- غروتويزن برنار، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة / عيسى عصفور، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٢.
- ١٣- مورويير فرانسوا، هوبس: فلسفة، علم، دين، ترجمة / أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
- ١٤- مونتسكيو، رسائل فارسية، ترجمة / أحمد كمال يونس، مراجعة / عبد الحميد الدواخلي، الكويت، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢.
- ١٥- مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة / عادل زعيتر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
- ١٦- نجيب بلدي، بسكال، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، العدد ٤، القاهرة، دار المعارف، د. ت.

المراجع الأجنبية

- 1- Althusser Louis, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, Translated by: Ben Brewster, London, NLB, 1972.
- 2- Althusser Louis, Essays in Self – Criticism, Translated by: Grahame Lock, London, NLB, 1976.
- 3- Althusser Louis, Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists & other Essays, London, Verso, 1990.
- 4- Brown Beverley, McCormick Neil, Philosophy Of Law, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.
- 5- Dunning William, History of Political Theories: From Luther To Montesquieu, London, Macmillian, 1905.
- 6- Durkheim Emile, Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology, Michigan, The University of Michigan press, 1960.
- 7- Garrett Don (ed), The Cambridge Companion To Spinoza, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- 8- Hampson Norman, Will&Circumstance: Montesquieu, Rousseau and The French Revolution, Norman, University of Oklahoma Press, 1983.

- 9- Hobbes Tomas, Leviathan, edited by: Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- 10- Hazard Paul, European Thought in The Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing, New York, Meridianian Books, 1963.
- 11- O, Hagan Timothy, "untitled " in Mind, Vol 84, No, 333, 1975.
- 12- Pangle Tomas L., Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of Law, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.
- 13- Pietrzyk Dorota L, " Civil Society: Conceptual History From Hobbes to Marx " in International Politics, No.1, 2001.
- 14- Sorell Tom (ed), The Cambridge Companion To Hobbes, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

نقد التوسير لمقولة النزعة الإنسانية في الماركسية

د. وجدي خيرى نسيم (*)

مقدمة

سعى كثيرون من الفلاسفة والمفكرين إلى إدماج مقولة الإنسان داخل أنسقتهم الفلسفية نظرا لمكانته الفريدة والتميزة بين سائر الموجودات، ورغم تباين أطروحتهم التي حاولت تقديم تصورات مختلفة عنه تتناوله بكل تشكيلاته وأبعاده مثل: البعد العقلي، والجسدي، والوجودي، والديني، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي ... إلخ، إلا أنهم يتفقوا في النهاية على أن الإنسان هو القيمة العليا التي تسبغ على سائر القيم كل ما لها من قيمة. ولا يوجد خلاف على هذا بين أكبر التيارات الفلسفية منذ القدم وحتى عصرنا الراهن، باستثناء التيار المعروف فلسفيا باسم البنيوية structuralism، ذلك التيار الذي نادى بموت الإنسان ليحل محله النسق والبنية التي تحكم كل شيء، وشاع رفض أنصار هذا التيار لمفهوم الإنسان بوصفه ذاتا عاقلة وواعية وفاعلة في التاريخ والمجتمع، فليس للإنسان - من وجهة نظرهم - أي دور، لأن ما يحكم التاريخ والمجتمع هي ظروف وعوامل موضوعية مستقلة وثابتة لا تخضع لإرادة الإنسان.

على أية حال، إذا كان الإنسان هو محور التفكير الفلسفي منذ القدم وحتى الآن، وهذا ما جسده مقولة بروتاجوراس «الإنسان مقياس كل شيء»، فإن مصطلح النزعة الإنسانية Humanism نفسه قد تمت صياغته في بدايات القرن التاسع عشر، وكان التروبي الألماني ف.ج. نيثام F.J. Niethammer هو أول من صك هذا المصطلح، ويقصد به وجود غمط تعليمي وتروبي مؤسس على دراسة اللغات والآداب اليونانية واللاتينية. ورغم أن المصطلح قد

(*) كلية الآداب - جامعة بورسعيد.

تمت صياغته في بدايات القرن التاسع عشر، كما ذكرنا، إلا أن جذوره تعود إلى عصر النهضة، وبالتحديد القرن الثالث عشر.

ويشير جون مونفاساني John Monfasani في موسوعة الفلسفة إلى مجموعة من السمات التي ميزت النزعة الإنسانية في عصر النهضة، ويجمّلها فيما يلي:^(١)

■ تحدت موضوعات المعرفة لدى أنصار النزعة الإنسانية في خمسة معارف أساسية هي: النحو، والبلاغة، والشعر، والتاريخ، وفلسفة الأخلاق.

■ بدأت النزعة الإنسانية في القرن الثالث عشر، وبلغت مرحلة النضج في القرن الخامس عشر، وانتشرت في أوروبا في القرن السادس عشر، لكن قل الاهتمام بفروعها المعرفية السالفة الذكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر بسبب الاهتمام المتزايد بالعلم والآداب الشعبية.

■ لم تكن النزعة الإنسانية في عصر النهضة بمثابة إيديولوجيا موجهة ضد الدين أو الدولة أو المجتمع، بل كانت حركة ثقافية عامة اهتمت بدراسة الآداب والفنون القديمة.

نلاحظ فيما سبق أن مونفاساني يشدد على البعدين: المعرفي والثقافي فقط باعتبارهما السمتين الأساسيتين اللتين تميزان النزعة الإنسانية في عصر النهضة، فهو يرى أنها كانت مجرد حركة فنية وأدبية تمارسها النخبة المفكرة وليست لها علاقة أو دور بالظروف المجتمعية الموجودة آنذاك. كذلك لم تقم هذه الحركة، حسبما يرى مونفاساني، من أجل النقد أو التمرد على الأوضاع القائمة، بل كانت مجرد حركة فكرية معزولة عن الواقع الذي نشأت في ظله.

لكننا لا يمكن أن نغض الطرف عن العوامل الأخرى التي ساهمت في بزوغ هذه النزعة سواء أكانت: سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، ولعل أهم هذه العوامل هو صعود طبقة البرجوازية التي حملت مشروع النهضة على أكتافها باعتباره مشروعاً مناقضاً لما كان سائداً في العصور الوسطى الإقطاعية. فقد صاحب هذا المشروع تطورات فلسفية وسياسية واجتماعية، فمن الناحية الفلسفية أعلى الفلاسفة من شأن مقولة الإنسان الفرد، المستقل، القادر على الوصول إلى الحقيقة بنفسه دون عون من قوى خارجية، وكذلك حدثت تطورات سياسية

(1) John Monfasani, Renaissance Humanism, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998, p. 3678.

تجلت في بزوغ الديمقراطية، وتطورات اجتماعية حيث بزوغ طبقات جديدة (البرجوازية والبروليتاريا).

لكن إذا كان مونفاساني قد حدد بداية النزعة الإنسانية في القرن الثالث عشر، فإن جون س. لويك John C. Luik يحدد بداياتها في القرن الرابع عشر. ولا يمكن اختزال الاختلاف بينهما في التحديد الزمني لبداية أو لنهاية النزعة الإنسانية، إذ يرى لويك Luik أن هناك اختلافات كثيرة خاصة بالنزعة الإنسانية ترجع إلى الإفراط في وضع تعريفات لهذا المصطلح، وهو ما يزيد الأمر صعوبة، فهناك التعريفات التاريخية مثل «النزعة الإنسانية الكلاسيكية، والنزعة الإنسانية في عصر النهضة، والنزعة الإنسانية في عصر التنوير... ومن حيث ارتباطها بالفلسفة فهناك النزعة الإنسانية الماركسية، والنزعة الإنسانية الوجودية... إلخ»^(١).

لكن الأهم هو أن لويك يضيف إلى السمات السابقة التي وضعها مونفاساني سمات أخرى تجعل من هذه النزعة مشروعاً إنسانياً تحررياً على كافة الأصعدة: المعرفية والأخلاقية والدينية والسياسية. ويحمل لويك هذه السمات فيما يلي:^(٢)

- إيمان بدور العقل والشك والمنهج العلمي باعتبارها الوسائل المناسبة لتأسيس المجتمع البشري.
- إيمان بمقولة الذات الإنسانية واستقلالها الأنطولوجي والمعرفي.
- إيمان بالأفراد المستقلين بوصفهم معارضين للنظام المتعالى المقدس، فالنزعة الإنسانية في عصر التنوير كانت مرادفة للديوي والعلمي.
- رفض فكرة أن يكون للعناية الإلهية دوراً في تشكيل الوجود البشري، فالحياة الإنسانية والمجتمع يتأسسان وفقاً لقواعد العقل وحده.
- إيمان بقدرة العقل على تحرير الأفراد من الأنظمة المستبدة، فالعقل لا يتوصل إلى الحقيقة فقط، بل أيضاً إلى العدالة والمساواة.

نستنتج مما سبق أن منظري النزعة الإنسانية، رغم اختلاف اتجاهاتهم، يعطون للعقل

(1) John C. Luik, Humanism, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998. p. 3672.

(2) ibid.

الإنساني دورا حيويا وجوهريا في تشكيل وتحديد ملامح مسيرة العملية التاريخية والمعرفية التقدمية، والتي هي مسيرة العقل والحرية. إذ يبدؤون من الإنسان وينتهون بالإنسان. فالإنسان بالنسبة لهم غاية في حد ذاته. وهكذا رد هؤلاء الاعتبار إلى الذات الإنسانية الفاعلة ووضعوها في المركز بعد أن كانت علي الهامش طوال العصور الوسطى التي لم تنظر إليها إلا من خلال علاقتها بالله، ولم تعز لها أي نشاط أو فاعلية. وهو ما تؤكد مقولة القديس أوغسطين: «التاريخ مسرحية يؤلفها الله ويمثلها الإنسان».

كل هذه السمات الإيجابية المقترنة بالنزعة الإنسانية جعلت كثيرين يحتفون بها، ويؤكدون على استمراريتها وعدم انتهاءها، رغم إدعاءات الكثيرين أمثال: نيتشة - هيدجر - المدرسة البنيوية... بأفولها. ليس هذا فحسب، بل نظرا لحيوية أطروحات النزعة الإنسانية في القرن العشرين، فقد حاولت العديد من التيارات الفلسفية أن تنسب لنفسها شكلا من أشكال النزعة الإنسانية لإضفاء قدر أكبر من الأهمية على أفكارها الأساسية. فظهر لدينا، على سبيل المثال وليس الحصر، الماركسية الإنسانية التي عبرت عنها مدرسة فرانكفورت خير تعبير، والوجودية الإنسانية التي تجلت في كتابات سارتر عامة، وكتابه (الوجودية مذهب إنساني) خاصة. هذه الأفكار هي ما عبر عنها الدكتور/ أنور مغيث قائلا: «بقيت النزعة الإنسانية (...) عبارة عن جملة من الأفكار ومقاصد السلوك المتخذة كمثل أعلى في الفكر الحديث، وزاد الحديث عنها من وجهة نظر أخلاقية وسياسية صبيحة المجزرة العالمية الثانية، وكتب سارتر (الوجودية مذهب إنساني) وسعت جميع المذاهب إلى التوفيق بين رؤيتها ومقاصد النزعة الإنسانية»^(١).

لكن تقف في وجه هذه الرؤى الإيجابية العديد من التصورات الأخرى، إذ يشن ألتوسير هجوما حادا على النزعة الإنسانية الحالية، إذ يعتبرها مرادفة للإيديولوجيا والتي هي عنده مصطلح سيء السمعة ويجب التخلص منه لأنه يعوق المعرفة العلمية. لكن ما هو جدير بالذكر أن ألتوسير يستثني من هذا التصور السلبي للنزعة الإنسانية مراحلها الأولى التي كانت ذات مغزى ثوري، وهو ما يتضح عندما يبين المراحل التي مرت بها النزعة الإنسانية، فهي، حسبما يرى ألتوسير، قد مرت عبر تاريخ تطورها بمرحلتين: مرحلة ثورية تحررية

(١) جيوفاني فاتيمو، نهاية الحداثة: العدمية وعلم التأويل في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة وتقديم / أنور مغيث، مجلة فصول، العدد الثاني، ١٩٩٤، ص ٣٠.

في القرنين: الثالث عشر، والرابع عشر، وكانت باعثة للانتفاض على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية غير الإنسانية التي جردت الإنسان من إنسانيته وجعلته مجرد قن من أقنان السادة الإقطاعيين.

لكنها فقدت بعد ذلك هذا الدور وأصبحت وسيلة لإخفاء هيمنة وسيطرة طبقة على طبقة أخرى تحت شعارات رنانة مثل: كل البشر متساوون، وكل البشر أحرار ... إلخ. وفي هذا الصدد يقول ألتوسير «إنني أبعد ما يكون عن أن أقلل من شأن النزعة الإنسانية العظيمة التي بفضلها شُن الصراع ضد الإقطاع والكنيسة وضد إيديولوجيتهما، لكن لا يمكننا أن ننكر حقيقة أن هذه الإيديولوجيا الإنسانية قد ارتبطت بعد ذلك بالبرجوازية الصاعدة التي عبرت عنها خير تعبير»^(١). من الملاحظ أن ألتوسير يستخدم هنا مصطلح النزعة الإنسانية استخدما مرادفا لمصطلح الإيديولوجيا عند ماركس الذي رأى فيها تمثيلا مشوشا للوجود الإنساني يسهم في تزييف الوعي. كذلك فالنزعة الإنسانية، من وجهة نظر ألتوسير، هي مقولة برجوازية تُستخدم لكي تضفي تبريرا على العلاقات بين البشر، وتصورها على أنها علاقات بين أناس متساوين وأحرار، في حين أنها علاقات قائمة على القهر والاستغلال الطبقي. وهذه الإيديولوجيا الإنسانية قد لعبت دورا تأسيسيا في الإنتاج الفكري الحديث «إن الفلسفة البرجوازية المثالية قد اعتمدت في كل نقاشتها الخاصة بالمعرفة والتاريخ والأخلاق والسياسة على مصطلحي: النزعة الإنسانية والجوهر الإنساني، لكن لم يفكر أحد في مساءلتها»^(٢). ألتوسير إذن يجعل تلازما واقترانا بين مصطلح النزعة الإنسانية والبرجوازية، وبوصفه مفكرا ماركسيا، فهو يرفض هذه المقولة إذ يعتبرها من مخلفات الفلسفة المثالية التي تستغل مثل هذه المقولات لتكريس علاقات الاستغلال والقمع والسيطرة، فهو يرى أن مثل هذه المقولات تقف عقبة كئود في طريق تحقيق الاشتراكية والشيوعية.

ولكن ما رأي ألتوسير في مصطلح «النزعة الإنسانية الماركسية Marxist Humanism» والذي ورد في أعمال الكثير من المفكرين أمثال: ماركيز وفروم جارودي ولوفيفر...؟ وهل تعد النزعة الإنسانية بالفعل مقولة غريبة على فلسفة ماركس نفسه وتشكل خطرا على

(1) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, Translated by: Grahame Lock, London, NLB, 1976, p.198.

(2) Louis Althusser, For Marx, translated by: Ben Brewster, London, Penguin Press, 1969, p. 227.

الفلسفة والعلم الماركسيين كما يدعي التوسير؟ أم أنها مقولة أصيلة تشكل جوهر فلسفة ماركس الحقيقية؟

علينا للإجابة عن هذا السؤال أن نبدأ برصد التوسير لموقف ماركس نفسه من النزعة الإنسانية. وهنا يأتي دور مفهوم القطيعة المعرفية Epistemological break الذي يستخدمه التوسير لإقامة تفرقة حاسمة وقاطعة داخل فكر ماركس نفسه، ليميز به بين مرحلتين من مراحل التفكير الماركسي: ماركس الشاب؛ الإيديولوجي صاحب النزعة الإنسانية، وماركس الشيخ؛ العالم الذي ينبذ وي طرح النزعة الإنسانية والإنسان.

القطيعة المعرفية

صاغ باشلار مصطلح القطيعة المعرفية في كتابه الفكر العلمي الجديد ليعارض تيار فلسفة العلم التقليدي الذي يرى أن تقدم المعرفة العلمية مرهون بفكرة التراكم المعرفي، حيث يأتي اللاحق من رحم السابق ومبنيا عليه، وهو ما عبر عنه قائلا: «اعتقد أننا نضل إذا حسبنا أن مذهب نيوتن هو صورة أولية لمذهب أينشتاين (...)» فليس ثمة انتقال موصول بين مذهب نيوتن ومذهب أينشتاين^(١). يرى باشلار أن التقدم العلمي يحدث عن طريق القطائع المعرفية التي لا تتجاوز القديم فحسب بل تلغيه، فالتقدم العلمي لديه لا يمكن أن يحدث داخل سلسلة مترابطة الحلقات، بل من خلال قطيعة كاملة مع التراث العلمي السابق.

والمثال الذي يجسد أهمية القطيعة المعرفية في العلم من وجهة نظر باشلار هو المصباح الكهربائي فيقول: «لنبن أولا كيف كانت التقنية التي ابتكرت الحبابة (المصباح) الكهربائية ذات السلك المتوهج بمثابة قطع حقيقي مع جميع تقنيات الإنارة الدارجة الاستعمال لدى الإنسانية جمعاء حتى القرن التاسع عشر. في جميع التقنيات القديمة كانت الإنارة تقتضي إحراق مادة، أما حبابة أديسون فقوام الفن التقني يحول دون أن تحترق أي مادة، فالتقنية القديمة هي تقنية احتراق، أما التقنية الجديدة هي تقنية لا احتراقية»^(٢). وفقا للتصور التقليدي للعلم،

(١) غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة / عادل العوا، مراجعة / عبد الله عبد الدائم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ٤٦.

(٢) غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة / سام الهاشم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص ١٩٢.

كانت تقتضي عملية الحصول على الضوء فكرة الاحتراق، حيث وجود مادة تحترق (الخشب - الزيت ...) وكذلك وجود غاز يساعد على الاشتعال وهو الأوكسجين. أما في العلم المعاصر فلا توجد مادة تشتعل بل سلك صغير متوهج، ولا يوجد غاز يساعد على الاشتعال، بل يوجد في المصباح الكهربائي غاز حامل وهو غاز الهليوم.

ولا يمكن للقطيعة المعرفية أن تقوم بدورها في تقدم العلم إلا إذا تم تجاوز ما يسميه باشلار بالعقبات الاستمولوجية Epistemological obstacles، ويشير هذا المصطلح إلى معوقات التقدم العلمي والمعرفي التي يحملها روبرت أودي Robert Audi فيما يلي «المفاهيم والمصطلحات القديمة، والحس المشترك، والعلوم التقليدية المتأخرة»^(١). وهو ما يجعل من الدائرة العلمية دائرة مفتوحة وليست مغلقة، فالعلم يتقدم من خلال التغلب على العقبات، وبعد أن يتغلب عليها تظهر عقبات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية ... وهو ما يعني أن كل تقدم علمي ومعرفي سيكون بمثابة سلب أو نفي لما سبقه، وسيتم نفيه وسلبه بالتطور الذي يأتي بعده. بهذا المعنى يصبح الفكر العلمي مشروعاً مفتوحاً قابلاً للمراجعة والنقد المستمر.

استلهم كثيرون مصطلح القطيعة المعرفية من باشلار وحاولوا دمجها داخل فلسفتهم، فهناك على سبيل المثال وليس الحصر: ميشيل فوكو، وليفي شتراوس، والتوسير.

إذ يصرح التوسير بدينه لبشار قائلا: «إنني مدين بفكرة القطيعة المعرفية لبشار، وجعلتها المقولة المركزية في فلسفتي»^(٢). يستعير التوسير المصطلح ولكنه يغير مجال تطبيقه، فهو يخرج به من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الفكر والفلسفة وخصوصاً النظرية الماركسية، وهو ما سيترتب عليه نتائج مهمة.

القطيعة المعرفية لدى التوسير

ينطلق التوسير من مفهوم القطيعة المعرفية لقراءة ماركس والماركسية قراءة مغايرة تماماً عما هو سائد لدى كثير من الماركسيين، فانطلاقاً من هذا المفهوم يقيم التوسير، كما ذكرنا، فصلاً وتمييزاً حاداً بين مرحلتين من مراحل تطور ماركس النظري وهما: المرحلة غير العلمية

(1) Robert Audi (ed), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 67

(2) Louis Althusser, Essays in Self - Criticism, op.cit., p.114

أو الإيديولوجية، ويمثلها ماركس الشاب (صاحب النزعة الإنسانية المتأثر: بكانط وفشته وهيجل وفيورباخ) والمرحلة العلمية، ويمثلها ماركس الشيخ (العالم والعدو للدود للنزعة الإنسانية بكافة أشكالها). وهنا نلاحظ وجود تشابه بين التوسير وباشلار في استخدامهما لمصطلح القطيعة المعرفية، إذ يستخدمها الاثنان للتمييز والفصل بين مرحلة غير علمية ومرحلة علمية. لكننا سنجد ثمة اختلاف جوهري بين دلالة هذا المصطلح عند كليهما. ففي الوقت الذي يطبقه باشلار على كل تاريخ العلم ليرصد عملية التقدم المعرفي التي تحدث بفضل هذه القطيعة مثل: القطيعة بين الهندسة الأقليدية واللا - أقليدية، وفيزياء نيوتن وأينشتين، وتقنية الاحتراق والإنارة، يختزل التوسير تطبيقه على فلسفة ماركس فقط. وفي الوقت الذي يرى فيه باشلار أن كل قطيعة هي سلب ونفي لعقبات ابستمولوجية تدفع بالعلم إلى الأمام في عملية مفتوحة لا تنتهي، يتوقف التوسير بهذا المصطلح عند التمييز بين الإيديولوجيا والعلم لدى ماركس، لينحاز للثاني على حساب الأول، ولا يمتد بالمصطلح إلى آفاق أبعد من ذلك مثل: نظرية المعرفة، إذ لا نجد أن هذا المصطلح يلعب دوراً مركزياً في نظرية المعرفة لديه كما هو الحال لدى باشلار.

وفي محاولة منه لتحديد البداية الزمنية للحظة القطيعة في أعمال ماركس، يرى التوسير أنها بدأت في سنة ١٨٤٥. وهي تتجلى في أطروحات حول فيورباخ، وكتاب الإيديولوجيا الألمانية.

أما بالنسبة لأطروحات حول فيورباخ، يقول التوسير: «إن ما تم إعلانه في أطروحات حول فيورباخ هي اللغة الفلسفية الضرورية لإعلان القطيعة مع كل الفلسفات التي تؤول العالم (...) لذا ينبغي قراءة هذه الأطروحات باعتبارها تصريحاً ضرورياً عن القطيعة المعرفية التي انطلقاً منها سيتأسس علم جديد»^(١). يتحدث التوسير في هذا النص عن فكرتين: فكرة القطيعة مع الفلسفات التي تؤول العالم، وهي ما وردت في أطروحة ماركس الحادية عشر «وقف الفلاسفة كثيراً عند تفسير العالم لكن المهم هو تغييره». وفكرة أن هذه الأطروحات تعلن عن ميلاد علم جديد.

لكن ما هي أفكار فيورباخ التي انقطع معها ماركس ليؤسس علمه الجديد؟ يجيب

(1) Louis Althusser, Lenin and Philosophy and other Essays, translated by: Ben Brewster, New York, NLB, 1971, P. 37, 40.

التوسير على هذا السؤال قائلا: «إن ما أنقطع عنه ماركس في الأطروحات هي الإشكالية الأنثروبولوجية لفيورباخ»^(١). إن ما يؤكد عليه التوسير هو قيام ماركس بعمل قطيعة معرفية مع النزعة الإنسانية الفيورباخية بكل مقولاتها المتمثلة في: الإنسان، ووجوده النوعي، وجوهره، واغترابه، وتحمره، وقد استبدل ماركس، حسبما يرى التوسير، بهذه المقولات مقولات جديدة متمثلة في: الإنتاج، وقوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، ليؤسس لعلمه الجديد (المادية التاريخية) المتحرر من الأوهام المتعلقة بوعي الإنسان وفعله في التاريخ.

ولكن هل أنتهى بالفعل، كما يدعي التوسير، كل تأثير لفلسفة فيورباخ الإنسانية على فكر ماركس الذي أنتجه بعد تدوينه للأطروحات؟ للإجابة على هذا السؤال نجد أن لزاما علينا أن نعرض لأهم أفكار فيورباخ التي تأثر بها ماركس في مرحلة من مراحل تفكيره.

يشغل الإنسان مركزا هاما داخل فلسفة فيورباخ، فكل كتاباته تدعو إلى تحرير الفلسفة من المقولات اللاهوتية التقليدية لصالح الإنسان، إذ ترد كل شيء إلى الذات الإنسانية الحسية، وهو ما تجلي بوضوح في كتابه جوهر المسيحية. ويلخص ريتشارد نيبور H. Richard Niebuhr فلسفة فيورباخ في عبارة شديدة الإيجاز، لكنها شديدة الدلالة في نفس الوقت، فيقول: «إن كتاب جوهر المسيحية هو تمجيد للإنسان، ونقل كل العبارات الخاصة بالله إلى عبارات خاصة بالإنسان (...) لقد حدد فيورباخ في هذا الكتاب هدفه الأساسي: أن يحول أصدقاء الله إلى أصدقاء الإنسان، ويحول اللاهوتيين إلى أنثروبولوجيين»^(٢). ولا تختلف قراءة التوسير عن قراءة نيبور كثيرا فيما يتعلق بالتأكيد على البعد الإنساني باعتباره مركزا لقلب فلسفة فيورباخ بأسرها، وفي هذا الصدد يقول التوسير: «إن فيورباخ يتوجه نحو الإنسانية، فهو يسعى إلى اكتشاف حقيقة الإنسان لكي يعيدها إليه»^(٣). لكن هناك فارق في التوجه بين الاثنين، إذ يحتمي الأول بمقولة الإنسان لدى فيورباخ، ويرى أنها أسهمت إسهاما كبيرا في تغيير التوجهات الفلسفية، ليحتل الإنسان بداخلها مركز الصدارة ويحل محل الله أو العالم. أما الثاني فيشجب هذه المقولة ويرى أنها من الأوهام الرومانسية التي شابت فلسفة ماركس ويجب التخلص منها.

(1) Louis Althusser, For Marx, translated by: Ben Brewster, London, Penguin Press, 1969, p.35

(2) Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity, Translated by: George Eliot, New York, Harper & Brothers, 1957, p. vii

(3) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p.44

بالفعل لا يستطيع أحد أن ينكر أثر نزعة فيورباخ الإنسانية ليس على ماركس فقط، لكن على كل اليسار الهيجلي - ديفيد شتراوس David Strauss، وبرونو باور Bruno Bauer، وأرنولد روج Arnold Rug، وماكس شترنر Max Stirner، وكارل ماركس Karl Marx ... - الذي وجد في فلسفة فيورباخ ثورة راديكالية على الفلسفة الهيجلية التي وصفها كثيرون بالرجعية، فقد انطلقت هذه الثورة ضد الفلسفة الهيجلية من مقولة فيورباخ بأن «فلسفة هيجل لا يمكن أن تكون الأساس لنظرية نقدية حقيقية للمجتمع، فهذه الفلسفة قدمت تبريرا للأوضاع القائمة»^(١).

انطلق كثيرون من ممثلي اليسار الهيجلي من هذه المقولة ليؤسسوا نظرية جديدة للمجتمع والتاريخ والدولة تقوم على أنقاض النظرية الهيجلية، وكان ماركس واحدا من هؤلاء الذين تبنا دعوة فيورباخ الفلسفية لتجاوز أخطاء وتناقضات الفلسفة الهيجلية، وهذا ما أشار إليه إنجلز بنفسه معترفا بفضل فلسفة فيورباخ عليه هو ورفيقه قائلا: «حررتني أنثروبولوجيا فيورباخ أنا وماركس من المثالية الهيجلية»^(٢). ويضيف التوسير إلى إنجلز فكرة أن الدور الأهم لفلسفة فيورباخ لا يكمن في التوقف عند دحض المثالية المطلقة لدى هيجل فحسب، بل في تقديم نظرية مادية للمعرفة تقوم على «الربط المباشر بين الفكر والواقع العيني المحسوس، وهذا هو السبب في أن أصبح كل الهيجليين فيورباخيين، واستقبلوا كتابات فيورباخ باعتبارها بوابة عبور للمستقبل»^(٣).

لكن لم يدم تأثير فلسفة فيورباخ على ماركس طويلا، فسرعان ما لاحظ ماركس وإنجلز أن لدى فيورباخ نزوعا مثاليا، فهو لم يتحرر نهائيا من مثالية هيجل، وهو ما أكدته إنجلز قائلا: «أن فيورباخ ظل غير طليق من أغلال المثالية القديمة»^(٤). إذا كان إنجلز قد أكد على أن فلسفة فيورباخ قد شابها وجود بعض العناصر المثالية التي تمثل ردة عن المادية

(1) Ludwig Feuerbach, Principles of the Philosophy of the Future, Translated by: Manfred H. Vogel, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1986, p. xii

(2) Wolfgang Schirmacher, German Socialist Philosophy: Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engles, New York, Continuum, 1997, p. Viii

(3) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p.44.

(٤) ماركس وإنجلز، منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء ٢، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١، ص ٢٠٣

بمعناها الماركسي، فإن التوسير يمضي لأبعد من ذلك عندما يضع يديه على الأسباب الحقيقية التي جعلت فيورباخ يقع مرة أخرى في المثالية، ويرى أن السبب الأساسي يكمن في أن فيورباخ قد «غير جسد المبنى الهيجلي، لكنه احتفظ بنيته، وأسس فروضه النظرية انطلاقاً من هذه البنية»^(١). ففيورباخ، في نظر التوسير، لم يستبدل بنسق المصطلحات الهيجلية نسقا آخر، بل أنه انتقد هيجل انطلاقاً من المصطلحات الهيجلية ذاتها، لذا جاء النقد الفيورباخي لهيجل نقداً من داخل فلسفة هيجل. فهناك صلة محيطة تجمع بين هيجل وفيورباخ، هذه الصلة تكمن في وحدة المصطلحات لدى كليهما، والتي تجلت بشكل كبير في: الإنسان واغترابه وجوهره. كل هذا كان - فيما يرى التوسير - سبباً في ابتعاد ماركس عن فلسفة فيورباخ والقطيعة معه.

إننا هنا بصدد رأيين مختلفين فيما يتعلق بسبب قطيعة ماركس مع فيورباخ، إذ يذكر إنجلز في كتابه لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أن سبب القطيعة هو تخلل بعض العناصر المثالية إلى فلسفة فيورباخ، وهو ما يتجلى بوضوح عندما نتعرض لفلسفته الأخلاقية والدينية. أما التوسير فيرى أن سبب قطيعة ماركس مع فلسفة فيورباخ هو رفضه لكل مقولاتها (الإنسان وصفاته ووجوده النوعي واغترابه وتحرره من الاغتراب...) أي تخلي ماركس عن النزعة الإنسانية وعن مفهوم الإنسان كلية، والذي بفضل القطيعة معه أسس ماركس علماً جديداً. وهذا يمثل الخلاصة الحاسمة التي يطمئن إليها التوسير ويؤكد لها قائلاً: «إن مفهوم النزعة الإنسانية هو مفهوم أيديولوجي وليس علمي، فهو لا يزودنا بوسائل للمعرفة على عكس المفاهيم العلمية»^(٢).

ولكن قراءة التوسير للأطروحات تعد قاصرة، إذ أن نظرة فاحصة ومدققة لأطروحات حول فيورباخ تجعلنا نرى أن سبب هذه القطيعة لم يكمن في تخلي ماركس عن مفهوم الإنسان والنزعة الإنسانية كما يدعي التوسير. فهذه الأطروحات تمثل، من وجهة نظرنا، أحياء النزعة إنسانية جديدة، وترسيخاً جديداً لمفهوم الإنسان، الإنسان التاريخي، أي الإنسان الذي يعيش ويعايش الأحداث التاريخية الموجودة سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، يتأثر بها ويحاول أن يؤثر فيها، فالأطروحات تؤكد على أن الإنسان ليس فكرة مجردة في عقل الفلاسفة،

(1) Louis Althusser, For Marx, p.48.

(2) ibid., p.223.

بل هو فاعلية اجتماعية عملية دائماً، ليس له جوهر ثابت وخالد، بل هو متغير بتغير الظروف والأحداث التي يعايشها.

فماركس يؤكد في الأطروحة الثانية على أهمية البراكسس قائلاً: «من خلال النشاط العملي ينبغي على الإنسان أن يثبت الحقيقة» وكذلك قوله في الأطروحة الثالثة يؤكد على الفاعلية التاريخية للإنسان «إن النظرية المادية التي تقرر أن البشر هم نتاج الظروف والتربية (...) تنسى أن البشر هم الذين يغيرون الظروف»، أما في الأطروحة العاشرة يلح ماركس على ضرورة أن يكون الإنسان غاية لفكره الجديد «إن وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع المدني، أما وجهة نظر المادية الجديدة هي المجتمع الإنساني أو الإنسانية»^(١). وتأتي الأطروحة الحادية عشر التي عول عليها التوسير لتأكيد فكرة القطيعة مع النزعة الإنسانية «وقف الفلاسفة كثيراً عند تفسير العالم لكن المهم هو تغييره» لتؤكد على ضرورة أن يكون للفلسفة دوراً ثورياً وتحريراً للإنسان والمجتمع، فالفلسفة نشاطاً فكرياً مرتبطاً بالأنشطة والممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبالتالي فلا ينبغي أن يُحتزل دورها في مجموعة من النظريات التي تفسر الوجود والإنسان تفسيراً تأملياً خالصاً بدون أن تضع في اعتبارها الظروف والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تعد عوامل لصيقة به لا يمكن النظر إليه بدونها، إذ أن لها دوراً كبيراً في تحديد وجوده.

أمام هذه النصوص لماركس نرى أنه لا يوجد مبرر لافتراض حدوث قطيعة بين ماركس والنزعة الإنسانية لفيورباخ كما يزعم التوسير، لكن يمكن القول أن هناك تطوراً أو تغييراً في الوجهة التي تتجه إليها النزعة الإنسانية، فهي تنتقل من المثالية إلى الواقعية «إن فيورباخ إذ يتخذ نقطة الانطلاق الإنسان، لكنه لا ينسب بينت شفة عن العالم الذي يعيش فيه، ولهذا يظل الإنسان عند فيورباخ دوماً هو الإنسان المجرد الذي لا يعيش في عالم واقعي»^(٢). وهو ما نفهم منه أن القطيعة مع فيورباخ تحسم لصالح النزعة الإنسانية الواقعية وليست ضدها كما يدعي التوسير.

(١) كارل ماركس، فريدريك أنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة / فؤاد أيوب، بيروت، دار دمشق للطباعة،

د.ت، ص ٦٥٣.

(٢) كوزنيتسوف، بصدد مؤلف إنجلس «لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، ترجمة /

الياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٧، ص ٨٦.

وهكذا لاحظنا أن أطروحات حول فيورباخ لا تقدم لنا أدلة حاسمة على حدوث قطيعة مع النزعة الإنسانية، ولكن ربما تكون هناك أدلة أكثر حسماً في كتاب الإيديولوجيا الألمانية. يقول ألتوسير: «إن الإيديولوجيا الألمانية هي العمل الذي يشير إلى القطيعة الحاسمة والواعية مع النزعة الإنسانية»^(١). ويستند ألتوسير في هذا الصدد إلى مقولة ماركس نفسه «لقد صممنا أن نصفي حسابنا مع وعينا الفلسفي السابق»^(٢).

نعم، إن ما يهدف إليه ماركس في كتاب الإيديولوجيا الألمانية هو تصفية حساباته مع وعيه الفلسفي السابق، إذ يأتي هذا الكتاب ليشن حملة لا هوادة فيها على ممثلي الفلسفة الألمانية الذين تعرض ماركس لأعمالهم في مرحلة من مراحل تفكيره، ولعل أبرز هؤلاء: هيغل وفيورباخ وشترنر وباور... وغيرهم. لكن هل تعني الانتقادات التي وجهها ماركس إليهم رفضه وقطيعة مع مفهوم الإنسان ومقولة النزعة الإنسانية وكل ما يرتبط بها من مصطلحات مثل: الاغتراب، والتحرر من الاغتراب، كما يزعم ألتوسير؟

نقول نعم هناك انتقادات يوجهها ماركس في كتابه الإيديولوجيا الألمانية لكثيرين من الفلاسفة الألمان السابقين عليه والمعاصرين له، ولكن لا يوجد تخل عن مقولتي: الإنسان والنزعة الإنسانية كما يدعي ألتوسير. بل أن اهتمام ماركس بالإنسان وتحرره بلغ حده الأقصى في هذا الكتاب، لدرجة يمكننا معها القول إن الإنسان وتحرره بكافة أشكال هذا التحرر هو القضية الرئيسة والمحورية في هذا الكتاب. يقول ماركس: «إنه لا يمكن بصورة أعم تحرير البشر ما داموا لا يتمكنون من الحصول بصورة تامة على المأكل والمشرب والملبس بنوعية وكمية مناسبتين. إن التحرر فعل تاريخي وليس فعل ذهني»^(٣). يأتي هذا النص الذي اقتبسناه، على سبيل المثال وليس الحصر، ليضيف إلى النصوص التي وردت في الأطروحات حول فيورباخ بعداً جديداً واقعياً للنزعة الإنسانية، وهو ما يؤكد أن ما حدث هو انقطاع ماركس عن المفهوم المثالي المجرد للإنسان، ليرسي بدلاً منه مفهوماً آخر هو الإنسان الواقعي. فما يحدد تطور الإنسان والتاريخ والمجتمع ليست العناصر المثالية التأملية المحضة، فهذا التطور ليس نتاجاً لتجلي الروح المطلق كما يرى هيغل، بل نتاجاً للأحداث والظروف الاقتصادية والاجتماعية

(1) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p.45.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, Translated by: Ben Brewster, London, NLB, 1972, P. 32.

(٣) كارل ماركس، فريدريك أنجلز، الإيديولوجيا الألمانية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢.

والسياسية، ولهذا يقول ماركس: «إن ماهية الأفراد تتوقف على شروط إنتاجهم المادية»^(١). وهو ما يعني أن ماركس لم يتخل في كتابه الإيديولوجيا الألمانية عن المصطلحات المتعلقة بمقولة الإنسان مثل: الماهية والاغتراب والتحرر، كما يدعي التوسير، بل أنه يربط هذه المصطلحات بظروف وجود البشر المادية، ليصبح لها مدلولاً واقعياً معاشاً، ولا تصبح مجرد أفكار ذهنية مبتورة الصلة بالواقع. وهذا ما أكدته الفيلسوف الفرنسي بول ريكور الذي رفض زعم التوسير بأن كتاب الإيديولوجيا الألمانية هو بداية لقطيعة ماركس مع الإيديولوجيا لصالح العلم، يقول ريكور: «أصر على أن التناقض الأساسي لدى ماركس في الإيديولوجيا الألمانية لم يكن قائماً بين العلم والإيديولوجيا، ولكن بين الواقع والإيديولوجيا، فليس العلم هو البديل المفهومي للإيديولوجيا بالنسبة لماركس الشاب، بل هو الواقع، الواقع بوصفه ممارسة»^(٢).

انطلاقاً مما سبق، يمكننا أن نقول أن المصطلح الأساسي الموجود فيما وراء كل هذه النصوص هو مصطلح الممارسة praxis (البراكسس) الذي يؤكد على الفاعلية الإيجابية للإنسان في تحويل وتغيير المجتمع والطبيعة انطلاقاً من العوامل والأحداث الموجودة هنا والآن. وبالتالي لم يحدث أن أقام ماركس قطيعة معرفية مع النزعة الإنسانية في كتابه الإيديولوجيا الألمانية، ولا في أطروحات حول فيورباخ كما يدعي التوسير

لكن هذه النزعة الإنسانية التي رفضها التوسير رفضاً قاطعاً وحاول تحرير ماركس والماركسية منها هي ما أحتفى بها أرنت بلوخ أحتفاءً بالغاً واعتبرها لب الفلسفة الماركسية ووسيلتها في تحقيق حلم الإنسان بالحرية والتحرر من الاغتراب، وتتجلى هذه النزعة، حسبما يرى بلوخ، لدى ماركس الشاب والشيخ على حد سواء، ويعبر بلوخ عنها قائلاً: «إن الماركسية نزعة إنسانية (...) ولا تقتصر هذه النزعة الإنسانية على كتابات ماركس الشاب، لأن إنسانيته الواقعية تمتد لتشمل تفسيره المادي للتاريخ. صحيح أن مصطلح الاغتراب لا يظهر في كتاباته المتأخرة، لكنه أحتفى كلفظ وظل الموضوع الإنساني باقياً في تحليلاته ليوم العمل ولمجموع العلاقات الاجتماعية، كما ظلت الإنسانية الفاعلة ماثلة في نصوص عديدة»^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم / هـ. تيلور، ترجمة / فلاح رحيم، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢، ص ٥٢.

(٣) عطيات أبو السعود، الأمل واليوتوبيا في فلسفة أرنت بلوخ، الأسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٩٧، ص

ولا يقف بلوخ وحيدا في إعلاءه من شأن النزعة الإنسانية الماركسية، إذ يتفق معه أريك فرووم في أن فلسفة ماركس برمتها هي النزعة الإنسانية «فجوهر فلسفة ماركس هو الإنسان وتحقيق إمكاناته»^(١).

وهو ما يعني أن هناك تواصلًا وتطورًا لفكرة النزعة الإنسانية في فلسفة ماركس. لهذا ليس من المستغرب أن نجد لهذا النزوع الإنساني أثرا كبيرا على العديد من المفكرين والباحثين اليوم، إذ يرفض ستيفن سميث Steven Smith فكرة التوسير القائمة على التفرقة بين ماركس الشاب والشيخ قائلا: «أرفض بكل تأكيد تأويل التوسير لماركس، وأصر على رفض فكرة القطيعة، إذ أن هناك استمرارية بين ماركس الشاب وماركس الشيخ، فتأثير هيجل يمتد حتى في الأعمال المتأخرة»^(٢). في الوقت الذي يصرف فيه سميث على وجود خيط إنساني يصل بين أعمال الشاب والأعمال المتأخرة يرفض التوسير هذه الرؤية، وفي الوقت الذي يصرف فيه سميث على وجود الأثر الهيجلي في فلسفة ماركس، متأثرا بكثيرين من فلاسفة مدرسة فرانكفورت أمثال: أدورنو وماركيوز وفروم ولوكاتش، يرفض التوسير رفضا باتا وجود الأثر الهيجلي ليس في الأعمال المتأخرة فحسب، بل حتى في الأعمال المبكرة، ويؤكد على أن الأثر الأكبر في فلسفة ماركس ليس هو الأثر الهيجلي بل هو الأثر الفيورباخي الذي أنقطع عنه ماركس في أطروحته حول فيورباخ، يقول التوسير: «إن ماركس الشاب لم يتعامل أبدا بمصطلحات هيجلية، لأنه كان فشتيا ثم فيورباخيا»^(٣).

كذلك يقف جون لويس John Lewis ضد آراء التوسير ويصل إلى نتيجة حاسمة يؤكد فيها على أن قطيعة ماركس مع النزعة الإنسانية هي محض خرافة «فالقطيعة مع النزعة الإنسانية هي أسطورة كاذبة عن ماركس»^(٤).

لكن، رغم ذلك، يؤكد التوسير على قطيعة ماركس مع النزعة الإنسانية، ويرى أن هذه النزعة قد اختفت تماما من كتاباته المتأخرة، وبالأخص من كتاب رأس المال الذي أحتفي به

(1) Erich Fromm, Marx's conception of Man, with a translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts, Translated by / T.B. Bottomore, New York, Frederick Ungar publishing co, 1963, p. v

(2) Jere M. Cohen, «untitled» in The American Journal of Sociology, Vol.91, No.6, 1986, pp. 1503-1504.

(3) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p. 35.

(4) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, op.cit., p.67.

التوسير احتفاءً بالغاً باعتباره يمثل قمة النضج العقلي لماركس وتأسيسه لعلم جديد هو المادية التاريخية قائلاً: «إن رأس المال هو عمل ماركس العظيم الذي يجب أن نحكم على ماركس انطلاقاً من وحده وليس انطلاقاً من أعماله المبكرة»^(١). هكذا يريد التوسير أن يختزل كل إسهامات ماركس في كتاب رأس المال وحده دون غيره، فماركس هو رأس المال ولا شيء آخر.

إلا إننا نعتقد، في المقابل، أن النزعة الإنسانية ستظل بمثابة الحيط الذي يصل ويربط كل كتابات ماركس ببعضها، لا فرق في ذلك بين كتابات الشباب والنضج، فهي بمثابة القاسم المشترك الذي يسود كتاباته الفلسفية والسياسية والاقتصادية. ولما يحدث أبداً أن انقطع ماركس مع هذه النزعة حتى في كتاباته المتأخرة التي يمثلها كتاب رأس المال خير تمثيل، إذ يتعرض ماركس في كتاب رأس المال للعديد من الظروف والأوضاع باعتبارها ظروف غير إنسانية للعمل، لأنها تقوم على الجشع والطمع واستغلال العامل في ظل الأنظمة الرأسمالية. وفي هذا الصدد يقول ماركس عن أصحاب مزارع القطن: «هل ما لديهم من سوق سوداء واستعمال للسطو وبيع للحم البشري أشد كراهية إلى النفس من هذه التضحية البطيئة بالإنسانية التي تقع أمام أبصارنا حتى يتسنى لنا صنع ربطات عنق لصالح الرأسماليين»^(٢). ليس هذا فحسب، بل إننا نجد في كتاب رأس المال الكثير من الموضوعات تحمل عناوين: الجشع، واستغلال النساء والأطفال، والنضال، وهي عناوين وإن كانت لها أبعاد اقتصادية، إلا إننا لا يمكن أن ننكر مغزاها الإنساني التحرري لدى ماركس.

وهذا أيضاً ما تؤكد كتابات هيربرت ماركيوز الذي يرى أن الهدف الكامن فيم وراء كل كتابات ماركس هو الإنسان والإنسانية، لا فرق في ذلك بين مخطوطات سنة ١٨٤٤ وكتاب رأس المال، إذ «كان تحليل ماركس للعمل في ظل الرأسمالية متعمقا إلى حد بعيد ويتجاوز نطاق التركيب المميز للعلاقات الاقتصادية ويصل إلى مفهومها الإنساني الفعلي، فهو ينظر إلى العلاقات التي تقوم بين رأس المال والعمل، وبين رأس المال والسلعة، وبين العمل والسلعة، ينظر إلى هذه العلاقات على أنها علاقات إنسانية، أي علاقات في حياة الإنسان الاجتماعية»^(٣).

(1) Louis Althusser, Lenin and Philosophy and other Essays, op.cit., p. 71.

(٢) كارل ماركس، رأس المال، ترجمة / راشد البراوي، القاهرة، مكتبة المصرية، ١٩٧٠، ص ٢٠٨

(٣) هيربرت ماركيوز، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة / فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة

لكن رغم كثرة النصوص التي تؤكد عدم وجود قطيعة داخل فكر ماركس مع النزعة الإنسانية سواء في أطروحات حول فيورباخ والإيديولوجيا الألمانية وحتى رأس المال، يتبنى التوسير وجهة النظر المضادة ويؤكد على وجود هذه القطيعة قائلا: «إن قطيعة ماركس مع النزعة الإنسانية هي فكرة في منتهى الدقة والحسم»^(١). ويستخدمها في رصد تطور فكر ماركس وتقسيمه إلى أربع مراحل وهي:^(٢)

■ أعماله منذ رسالته في الدكتوراه وحتى مخطوطات سنة ١٨٤٤ إضافة إلى كتاب العائلة المقدسة هي أعمال ماركس الشاب المتأثر فيها بكانط وفشته وفيورباخ، والإشكالية الأساسية لديه في هذه الفترة برمتها هي مناصرته للنزعة الإنسانية. ويقسم التوسير هذه الفترة إلى مرحلتين وفقا لتوجه ماركس الفكري: مرحلة الليبرالي العقلاني التي جسدها مقالاته في الحوليات الرينانية حتى سنة ١٨٤٢، ومرحلة الشيوعي العقلاني التي امتدت من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٨٤٤.

■ أعمال فترة القطيعة، وهي كتابات سنة ١٨٤٥ وتمثل في: أطروحات حول فيورباخ، والإيديولوجيا الألمانية.

■ أعمال الفترة من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٧ وهي الأعمال التحولية، وتشمل: المسودات الأولى لرأس المال، والبيان الشيوعي، وبؤس الفلسفة، والأجور والأثمان والأرباح.

■ أعمال ما بعد سنة ١٨٥٧ وهي أعمال ماركس الشيخ.

وهو ما يمكن تلخيصه على النحو التالي: من سنة ١٨٤٠ - ١٨٤٤ (الأعمال المبكرة)، سنة ١٨٤٥ (أعمال القطيعة)، من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٧ (الأعمال التحولية)، ومن سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٣٣ (أعمال النضج).

أمام هذه التقسيمة التي تسم أعمال ماركس قبل سنة ١٨٤٥ بأنها أعمال إيديولوجية يسودها الطابع الإنساني المثالي لم يجد التوسير بدا من أن يرفضها كلها معتبرا إياها بلا قيمة معرفية، إذ يقول: «إن كل كتابات ماركس قبل القطيعة التي حدثت سنة ١٨٤٥ هي كتابات

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx op.cit., p.176.

(2) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p. 34,35.

صبيانية لا جدوى منها»^(١). هكذا يلغي ألتوسير بجرة قلم كل إسهامات ماركس: الفلسفية والسياسية والاجتماعية التي ساهمت في تحرير البشر من الاغتراب والاستغلال والظلم التي تم تأليفها قبل سنة ١٨٥٧، أما كتابات ما بعد سنة ١٨٥٧ فهي، حسبما يرى ألتوسير، لا مكان فيها لأطروحات النزعة الإنسانية التي كانت سببا في حجب الإنجازات النظرية الحقيقية لماركس التي تبلورت في كتاب رأس المال، الذي تحرر فيه ماركس تماما من أي نزوع أخلاقي أو إنساني لينحاز انحيازاً تاماً لتأسيس مصطلحات جديدة وإشكالية جديدة تخص علمي: الاقتصاد والتاريخ. فالماركسية الحقيقية إذن، كما يراها ألتوسير، ليست مبدءاً أخلاقياً أو إنسانياً يقود إلى التحرر، بل هي مشروعاً علمياً.

إن محاولة ألتوسير لإضفاء سمة العلمية على فلسفة ماركس انطلاقاً من مفهوم القطيعة مع النزعة الإنسانية جعل بعض المفكرين يرون أنه قد جدد الماركسية تجديداً كلياً، وقدم رؤى وتصورات نظرية مخالفة للشائع والمعتاد، وهذا ما يوضحه إتيان باليبار Etienne Balibar قائلاً: «إن هدف ألتوسير هو تجديد الماركسية بمساعدة المقولات الاستمولوجية وخاصة مقولة القطيعة المعرفية (...) وهو ما نتج عنه ثورة نظرية وفلسفية جديدة داخل الماركسية نفسها»^(٢).

ولا يقف الأمر مع أريستيد بالتاس Aristides Baltas عند فكرة تجديد ألتوسير للعلم الماركسي فقط، بل يمضي لأبعد من ذلك عندما يشير إلى فضل مقولة القطيعة المعرفية لدى ألتوسير في تحديد ورسم ملامح هذا العلم الجديد ومنهجه اللذان لم يتسمان بالوضوح قبله «قبل صك مصطلح القطيعة المعرفية لم تكن لدينا فكرة عما سيكون عليه موضوع العلم الجديد وأساسه المعرفية»^(٣). إن ما يريد أن يقوله بالتاس هو أن الماركسية أصبحت شأنها شأن العلوم الطبيعية، إذ أصبح لها، بفضل ألتوسير، موضوعاً محدداً ومنهجاً محدداً، نستطيع من خلاله أن نتقدم في عملية المعرفة. أما عن الموضوع فهو علم التاريخ (المادية التاريخية) الذي يعرفه ألتوسير على وجه الدقة بأنه «العلم الذي يدرس أنماط الإنتاج، وبنيتها الخاصة، وتأسيسها،

(1) Mark Poster, «Althusser on History without man "in Political Theory, vol.2, no.4, 1974, pp.393-409.

(2) Etienne Balibar, «From Bachelard to Althusser: The Concept of Epistemological Break «in Economy and Society, vol.7, No.3, 1978, pp. 207-237.

(3) Aristides Baltas, «Louis Althusser's Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists and Other Essays «in Philosophy of Science, vol.60, 1993, pp.647-658.

وتوظيفها، وكيفية الانتقال من نمط إنتاج إلى آخر. وهذا العلم تحددت ملامحه بشكل كامل في كتاب رأس المال^(١). أما عن المنهج فهو المنهج الجدلي المادي القادر وحده على إنتاج معارف علمية وليست إيديولوجية.

أما باري كاتز Barry Katz فهو وإن كان يتفق مع باليار وبالتالي في الاحتفاء بالتفسير العلمي الذي أضفاه ألتوسير على الماركسية قائلا: «أسهم المشروع الألتوسيري في تطهير وتنقية الماركسية من الملوثات المثالية، إذ تحدد هدف ألتوسير المنشود في تأسيس الماركسية باعتبارها علما بعيدا عن مقولتي: الإنسان والتاريخ»^(٢). إلا أنه يحاول، شأنه شأن كثيرين، أن يكشف عن الأبعاد النبوية لدى ألتوسير، وتتجلي هذه الأبعاد لديه في إيمانه بفكرة موت الإنسان والتاريخ باعتبارهما من المخلفات الفكرية البالية التي عفا عليها الزمن، ليحل مكانهما تصورات أخرى جديدة «فبدل الذات المتكلمة تم تفضيل اللغة كنسق مقفل ومكتف بذاته، وبدل الإنسان المنتج ... نسق الإنتاج، وبدل الإنسان الواعي والفاعل والمسئول ... الخطاب الغامض للشعور، وبدل الإنسان العالم والباحث ... المعرفة كسياق بدون ذات»^(٣).

لكن إذا كان باري كاتز وآخرون قد شددوا على أن معالجة ألتوسير للماركسية معالجة نبوية هو شيء يؤدي بها إلى الارتقاء لمصاف العلم القادر على إنتاج معارف ومفاهيم خاصة به، فإن روجية جارودي قد أكد، في المقابل، على أن معالجة ألتوسير النبوية للماركسية قد أدت إلى تشويه وتحريف الماركسية، وتفريغها من مضمونها الإنساني الثوري، إذ «تستند لا إنسانية ألتوسير على التوهم بأنه في الإمكان انطلاقا من المفهوم معالجة البني والعلاقات الاجتماعية بصرف النظر عن الاختيارات الإنسانية. هكذا يُلغى الجانب الفاعل من المعرفة الذي طالما ألح عليه ماركس بوصفه اللحظة الذاتية في المبادرة التاريخية، أعني، الدور الفاعل للوعي الذي يستند إليه كل مبدأ الحزب الثوري»^(٤).

(1) Louis Althusser, Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists & Other Essays, Edited by: Gregory Elliot, London, Verso, 1990, p.6.

(2) Barry M. Katz, «untitled» in The American Historical Review, vol.90, no.2, 1958, pp.389-390.

(٣) عبد الرازق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٢، ص ١٨.

(٤) روجيه جارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة / نزيه الحكيم، بيروت، منشورات دار الآداب، ١٩٧٢، ص ٢٤٩.

هذه القراءة الألتوسيرية التي تطيح بفكرة الذات الإنسانية وترفض دورها الفاعل في التاريخ والمجتمع جعلت كثيرين يرون أن قراءة ألتوسير لماركس تتسم بالجمود والعقائدية. وهو التوصيف الذي صادق عليه وليم ماك بريد William L McBride قائلا: «تنتهي ماركسية ألتوسير إلى نوع من العدمية، إذ لا نجد لديه أي تصور للإنسان يجعله فاعلا في النظر أو العمل»^(١). يحاول ماك بريد في هذا النص أن ينسب لفلسفة ألتوسير أصولا نيتشوية، فيجد أن ما يجمع بينهما هو إيمانها بالعدمية التي تحطمت على أبوابها كل القيم والأخلاق الإنسانية، وأيضا كل إيمان بالعقل أو بالإنسان. فكلاهما من أشد نقاد النزعة الإنسانية، إذ يرفضها نيتشه باعتبارها من المخلفات الميتافيزيقية: الهيجلية والكانطية، فالهدف النيتشوي هو الإنسان الأعلى وليس الإنسان كما نعرفه، والأخلاق النيتشوية هي أخلاق القوة، وليست الأخلاق المرتبطة بالنزعة الإنسانية. أما ألتوسير فيرفضها لأنها إيديولوجيا بالية يلجأ إليها المفكرون لسد الثغرات الفكرية التي عجزوا عن سدها علميا.

لكن لا تقف الخطورة عند حد اتهام ألتوسير بالعدمية واللا إنسانية فحسب، بل يمضي كثيرون إلى إمالة اللثام عن النتائج السياسية المترتبة على هذا التوجه اللا إنساني، فنزوعه العلمي المحض وتوجهه النقدي ضد النزعة الإنسانية لم يلق رواجاً داخل الحزب الشيوعي الفرنسي P.C.F، بل وواجه معارضة شديدة عبر عنها روجيه جارودي Roger Garaudy ولويس أراجون Louis Aragon قائلين: «إن فلسفة ألتوسير اللا إنسانية تضعف الحزب الشيوعي الفرنسي، لذا تم رفض توجهه النظري داخل الحزب»^(٢). ينوه عليه جارودي وأراجون في هذا النص إلى أن ماركسية ألتوسير اختلفت عن التوجه الإيديولوجي السائد داخل الحزب الشيوعي الفرنسي في ستينات القرن الماضي، الذي دعا قاداته الحزب بمن فيهم جارودي وأراجون عضوا للجنة المركزية العليا بالحزب إلى التحرر من الستالينية وأثارها داخل الحزب، وبالأخص التحرر من نزعتها الختمية بكل أشكالها: التاريخية والاقتصادية، ورد الاعتبار مرة أخرى إلى الإنسان بوصفه ذاتا فاعلة، وهو التوجه الذي اختلف معه ألتوسير وتبنى عكسه.

إذ يرى كل من جارودي وأراجون أن هناك صلة ما تجمع بين الفكر الستاليني ونظيره

(1) William L. McBride, «Althusser as Nihilist? » in The Review of Politics, vol.49, no.4, 1987, pp.592-595.

(2) William S. Lewis, «Editorial Introduction to Louis Althusser's Letter to The Central Committee of The P.C.F, in Historical Materialism, No.15, 2007, pp. 133-151.

الألتوسيري. وهو ما يعني إنه لا يمكننا فصل فلسفة ألتوسير عن السياق السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي في ستينات القرن الماضي، وبالأخص بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي سنة ١٩٥٦ الذي أفصح فيه خورتشوف عن فضائح وجرائم الحقبة الستالينية، فقد وصف خورتشوف ستالين قائلا: «إنه قاتل، ومجرم، وقاطع طريق، ومقامر، واستبدادي من نوع إيفان الرهيب، وأكبر ديكتاتور في تاريخ روسيا، وتافه، وغبي، ونخشي فعلا أن يتسخ ورقنا وقلطنا عندما نرى أنفسنا مجبرين على تعداد كل هذه النعوت السوقية والشائنة ...»^(١). كان لهذا المؤتمر تأثير كبير على كل الأحزاب الشيوعية في العالم، وبالأخص على الحزب الشيوعي الفرنسي الذي سعي قاداته إلى التحرر من برائن الستالينية وكل ما حملته معها من سمات الاستبداد والديكتاتورية والإرهاب، كما سعوا أيضا بقوة إلى التحرر من فكرة «عبادة الشخصية» *cult of personality* التي نعت بها خورتشوف ستالين، مؤكدا على أنه سلك كما لو كان إلهامه محتكرا لحقيقية تفسير وتأويل الماركسية - اللينينية.

لكن ماذا عسى أن تكون هذه الصلة التي تجمع بين ستالين وألتوسير؟

إن اشتراكهما في الإيمان بأن الماركسية علم محض ليس له علاقة بالأخلاق، ورفضهما لفكرة الإنسان صانع التاريخ جعل كثيرين يتهمون ألتوسير بأنه يحاول أن يُنظر ويُحْيى الستالينية من جديد داخل الحزب الشيوعي الفرنسي بعد أن كافح قاداته نظريا وعمليا للتخلص منها. يقول ثبسون E.P. Thompson: «إن الألتوسيرية هي الستالينية بعد أن تم اختزالها إلى نموذج لنظرية إيديولوجية»^(٢). ولا يقف ثبسون عند هذا الحد بل يمتضي ليتهم ألتوسير بالعبالة والترويج لمبادئ الحزب الشيوعي الروسي، والوقوف بجانبه في قمع العديد من الحركات التحررية الثورية مثلما حدث في المجر، فيصف ألتوسير قائلا: «إن ألتوسير ليس أكثر من السكرتير الممثل للحزب الشيوعي الروسي داخل الحزب الشيوعي الفرنسي (...) إن فلسفته هي التجلي لفعل سياسي عام تم تأسيسه لمعارضة الثورة الاشتراكية الإنسانية في المجر»^(٣). ولا يقف ثبسون في اتهامه لألتوسير بالستالينية وحيدا، بل ينضم إليه كثيرون، إذ يقول بنتون

(١) هذا النص منقولاً عن كراسات الماوية، حول مسألة ستالين، الحزب الشيوعي الصيني، نشر المكتبة الشيوعية الماوية، ٢٠١١، ص ١٤٠.

(2) Gregory Elliott, Althusser: The Detour of Theory, Boston, Brill, 2006, p. xv.

(3) ibid.

سميث Benton Smith: «ليست الألتوسيرية شيئا سوى الستالينية، لذا تم رفضها ومقاومتها من القيادة الحزبية»^(١).

لكن يحذرنا ألتوسير نفسه من التسرع والانصياع لمثل هذه الآراء التي لا تهدف إلى تحريف فلسفته فحسب، بل إلى تشويه وتحريف الماركسية العلمية برمتها، انطلاقا مما ترتب على أحداث المؤتمر العشرين. يقول ألتوسير: «إن أزمات الماركسية قد تم استخدامها مرة ومرات من قبل أعداء حركة العمال لصالح البرجوازيين، وها هم اليوم يستغلون رعب المعسكر السوفيتي ونتائجه ضد الماركسية»^(٢). إن ما يرفضه ألتوسير في هذا النص هو أن يتم اختزال الفلسفة الماركسية في مجموعة من الممارسات الخاطئة للحزب الشيوعي الروسي، ويرى أن الطرف الوحيد المستفيد من هذه الأحداث داخل الأحزاب الشيوعية في أوروبا هم البرجوازيون أنفسهم الذين حاولوا اختراق الماركسية من الداخل عن طريق الترويج لمقولات ومصطلحات غريبة عن الماركسية نفسها مثل: النزعة الإنسانية، والنزعة الاقتصادية، لذا حاول ألتوسير جاهدا تحرير الماركسية من هذه المصطلحات المدسوسة عليها من قبل البرجوازية. فمثل هذه المقولات، حسبما يرى ألتوسير، ليست شيئا أصيلا في الماركسية نفسها، بل ظهرت كرد فعل على أحداث المؤتمر العشرين، وما كان لها أن تظهر لولا هذه الأحداث «فنقد الجمود الستاليني الذي أزدهر بواسطة الشيوعيين قد فتح المجال لتوجه إيديولوجي عميق (...) تمثل في البحث عن الأفكار الفلسفية القديمة عن الإنسان والاغتراب والحرية»^(٣). إذن يرى ألتوسير إن ما حدا بالمفكرين الماركسيين - في ظل الصراع الاشتراكي - البرجوازي - إلى اللجوء للنزعة الإنسانية بكل مفرداتها هو التصدي لمحاولات التشهير بالماركسية والتقليل من قيمتها باعتبارها ممارسة ضد الإنسانية، في حين أن الماركسية الحقيقية ليست إنسانية.

ولا يقف ألتوسير عند حد توضيح المؤامرات التي تحاك باسم النزعة الإنسانية ضد الأحزاب الشيوعية في أوروبا لإسقاطها أمام النظم الرأسمالية، بل يمضي ليدافع عن نفسه أيضا ضد اتهامه بالستالينية، مؤكدا على أن فلسفته جاءت في الأساس كرد فعل على توجهات ستالين،

(1) Gary Hentzi, «untitled», in Substance, Vol.16, No.1, 1987, pp.84-85.

(2) Louis Althusser, «The Crisis of Marxism», Translated by / Grahame Lock, in Marxism Today, July 1978, pp. 215-220.

(3) Louis Althusser, Etienne Balibar, Reading Capital, translated by: Ben Brewster, London, N.L.B., 1965, P. 143.

محاولاً تصحيح المسار مرة أخرى، ورد الفلسفة الماركسية إلى أصولها العلمية النقية: الماركسية - اللينينية التي لا مكان فيها لمقولتي: النزعة الإنسانية والاقتصادية، ويعبر التوسير عن هذا الرفض للستالينية قائلا: «الستالينية التي تمثل الانحراف عن اللينينية كانت نتاجاً لاختراق الماركسية من قبل النظرية البرجوازية التي روجت للنزعتين: الإنسانية والاقتصادية»^(١). إن اتهام التوسير لستالين بالسقوط في براثن النزعتين: الإنسانية والاقتصادية، والتصريح دائماً بأن فلسفته هو ضد هاتين النزعتين يشير ضمناً إلى أن التوسير يتبرأ من اتهامه بالستالينية، وهو ما يعني أنه لم يكن يوماً منظراً لها أو داعياً إلى الترويج لمبادئها داخل الحزب الشيوعي الفرنسي، بل على العكس كان دائماً وأبداً ضد مبادئها: الإنسانية والاقتصادية، وهو ما دعا كثير من المفكرين إلى الوقوف بجواره ونفي هذا الاتهام عنه، إذ يقول Alasdair Macintyre اليسدار ماكتنير: «إن الدين الأعظم الذي ندين به جميعاً للتوسير هو أنه عمل جاهداً على تحرير الماركسية من الستالينية أكثر مما فعل أي مفكر ماركسي آخر»^(٢). وهو ما يؤكد أيضاً Ted Benton تيد بنتون قائلا: «إن الادعاء بأن فلسفة التوسير تمثل إعادة إحياء للستالينية في ثوب جديد هو ادعاء غير منصف تماماً»^(٣).

نحن إذن أمام فريقين على طرفي نقيض، يشير أنصار الفريق الأول إلى التوسير بأصابع الاتهام بالتنظير للستالينية والبقاء أسيراً للإيديولوجيتها، بينما ينفي الفريق الثاني بقيادة التوسير نفسه ومعه آخرون هذه التهمة، مؤكدين على أن محاولاته كانت لتجديد للماركسية عن طريق تخليصها من الشوائب النظرية التي لحقت بها.

بالفعل، وصف التوسير في كتابه مقالات في نقد الذات المرحلة الستالينية بأنها تمثل انحرافاً نظرياً للماركسية، وإن ستالين قد أساء فهم الفلسفة الماركسية عندما أرجع كل شيء، وبالأخص عملية الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية إلى تطور قوى الإنتاج وحدها، وغض الطرف عن الصراع الطبقي باعتباره صراعاً في حالة من الصيرورة الدائمة. لكننا نجد في نفس الموضوع الذي ينتقد فيه ستالين على إساءة الفهم هذه، يلتمس له التبريرات لممارساته الدموية ضد معارضيه، مؤكداً على أن الأحداث العالمية والمحلية هي التي اضطرتته إلى هذا، يقول

(1) Louis Althusser, *Essays in Self – Criticism*, op.cit., p. 15.

(2) Ted Benton, *The Rise and The Fall of Structural Marxism: Althusser and his influence*, New York, Martin Press, 1984, p.xi.

(3) ibid.

ألتوسير: «إن الصراع الذي أدركه ستالين كان الصراع ضد الرأسمالية الدولية، والصراع ضد الطبقات الاستغلالية القديمة الموجودة في روسيا. وكان يري أن هذه الطبقات الاستغلالية إذا لم تتم هزيمتها فسوف تلجأ إلى الاتحاد مع الإمبريالية، لذا كانت الطريقة الوحيدة للتعامل معها هي اللجوء إلى أدوات الدولة القمعية: الشرطة والجيش والمحاكمات»^(١). أمام هذا النص لا يجد المرء مفرا من الشعور بالتناقض بخصوص موقف ألتوسير من جرائم الحقبة الستالينية، هل هو ضد الستالينية أم أنه يلتمس لها تبريرات ممارستها الدموية؟ وكأن لسان حاله يقول أن هناك ظروف حتمية، لم يكن ستالين مسؤولا عنها، هي التي قادت إلى اقتراف كل هذه الجرائم. وما يزيد من حيرتنا هو أن كتابات ألتوسير قد خلت من نقد صريح وواضح للأساليب الديكتاتورية والقمعية التي اتبعتها ستالين في القضاء على خصومه. بالإضافة إلى ذلك، فقد خلت كتاباته أيضا من الدفاع عن الحرية بكافة أبعادها، سواء أكانت الحرية السياسية أو حرية الرأي، ربما يكون هذا راجعا إلى تصويره لها على أنها من مفردات النزعة الإنسانية «فالأفراد الإنسانيين ليسوا ذوات حرة»^(٢).

لكن إذا كان ألتوسير قد ضحى بمقولة الإنسان ورفض أن يكون لها أي دور في صناعة التاريخ والمجتمع، فإنه يلجأ بالتأكيد إلى طرح مقولة بديلة تستند إليها البروليتاريا في تحقيق رسالتها التاريخية (تحقيق المجتمع الاشتراكي)، فما هي هذه المقولة؟

تتضح معالم هذه المقولة في رد ألتوسير على جون لويس، إذ يضع ألتوسير بديلا لرؤية جون لويس التي اختزلت ماركس والماركسية في الأطروحات التالية:^(٣)

- الأطروحة الأولى: الإنسان هو صانع التاريخ، والمثال الذي يقدمه جون لويس هو أن الإنسان هو الذي يصنع الثورة.
- الأطروحة الثانية: يصنع الإنسان التاريخ عن طريق إعادة صنع التاريخ الموجود، أي عن طريق تجاوزه، فمن خلال السلب يصنع الإنسان التاريخ.
- الأطروحة الثالثة: الإنسان وحده يعرف ما يفعله.

(1) Louis Althusser, *Essays in Self – Criticism*, op.cit., p. 15.

(2) *ibid.*, p.95.

(3) *ibid.*, p.40.

قدم جون لويس ماركسية ممزوجة بمصطلحات هيكلية وكانطية (السلب والتجاوز) فجاءت تعلن، من حيث طابعها العام، انحيازها الواضح والصريح للنزعة الإنسانية، وإيمانها بالإنسان وفاعليته، إذ يؤكد على أن رسالة ماركس الحقيقية هي إيمانه بالإنسان وقدراته على تخطي المعوقات التي تعيق بلوغ العهد الألفي السعيد (المجتمع الشيوعي). وهو ما أشار إليه جون لويس في كتابه الماركسية: العقل المتفتح قائلا: «الإنسان هو صانع تاريخه، وهو لا يصنع هذا التاريخ رغما عن إرادته، فالأفكار والخوافز والاقتناع العاطفي هي القوى المحركة للتاريخ»^(١).

بالطبع سوف يرفض التوسير هذه الأطروحات، إذ يرى أنه قد تم استغلال مصطلح الإنسان ليحارب، بل ليقتل، مصطلحا آخرهما بالنسبة للبروليتاريا وهو مصطلح الجماهير، فالجماهير هي التي تصنع التاريخ^(٢). وتحدد هذه الجماهير بالنسبة للتوسير في «الجماهير المستغلة المقهورة في المجتمعات الطبقية وهي تصنع التاريخ عن طريق الصراع الطبقي، فالصراع الطبقي هو محرك التاريخ»^(٣). ولكن لا يتضح من نص التوسير هذا ولا من نصوصه الأخرى ما المقصود بمصطلح الجماهير؟ ولماذا يختزل الجمهور في طبقة البروليتاريا الكادحة فقط؟ وما الفرق بين مصطلحي: الجماهير والإنسان؟ ألا تتكون الجماهير من اتحاد مجموعة من الأفراد الإنسانيين؟! يتركنا التوسير دون إجابة واضحة على هذه التساؤلات.

على أية حال، إذا كان الصراع الطبقي هو محرك التاريخ، فيلزم عن ذلك استمرار هذا الصراع لضمان استمرار سير عجلة التاريخ دون توقف. وكأن التوسير يريد بذلك أن يجعل من الصراع الطبقي إيديولوجيا دائمة مستمرة في المجتمع المعاصر، مخالفا بذلك أدبيات الماركسية نفسها التي جعلت من الثورة أو الصراع الطبقي مرحلة مؤقتة تنتهي باستيلاء البروليتاريا على مقاليد السلطة وتذبل الدولة وتخفي الطبقات. ويكون السؤال المطروح الآن على التوسير: ما هو مبرر الصراع الطبقي في ظل المجتمع الاشتراكي أو الشيوعي الذي تختفي منه الفوارق الطبقية؟

هكذا حاولنا إلقاء بصيص من الضوء على نقد التوسير للنزعة الإنسانية، قد توصلنا إلى

(1) John Lewis, Marxism & The Open Mind, London, Routledge, 1957, p. 40.

(2) Louis Althusser, Lenin and Philosophy and other Essays, op.cit., p. 22.

(3) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, op.cit., p. 46.

نتائج تختلف جذريا عن الطرح الذي قدمه ألتوسير، وخصوصا فيما يتعلق بمحاولته لتجريد ماركس مما هو جوهرى وأصيل لديه (الإنسان). وتوصلنا إلى أنه لا أطروحات حول فيورباخ ولا الايديولوجيا الألمانية ولا حتى الكتابات المتأخرة مثل رأس المال تمثل ابتعادا عن النزعة الإنسانية كما يدعي ألتوسير. ولا يسعنا في النهاية إلا أن نتفق مع قول إنجلز الشيخ الذي أعلن سنة ١٨٩١ أي بعد وفاة ماركس بما يقرب من ثمان سنوات بأننا: «نحن الاشتراكيين الألمانين فخورين بأن نمتد بأصواتنا لا إلى سيمون وفورييه وأوين فحسب، بل أيضا إلى كانط وفخته وهيجل»^(١). مؤكدا بذلك على قيمة التراث الفلسفي الألماني السابق عليهما والذي أسهم إسهاما فعالا في تشكيل وصياغة فلسفتهم، وهو ما ينفي ادعاءات ألتوسير بأن ماركس قد أحدث قطعة معرفية مع التراث الفلسفي الإنساني السابق عليه.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية

- ١- أبو السعود (عطيات)، الأمل واليوتوبيا في فلسفة أرنست بلوخ، الأسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٩٧.
- ٢- الداوي عبد الرازق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٢.
- ٣- باشلار غاستون، الفكر العلمي الجديد، ترجمة/ عادل العوا، مراجعة/ عبد الله عبد الدائم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.
- ٤- باشلار غاستون، العقلانية التطبيقية، ترجمة / بسام الهاشم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، ١٩٨٤.
- ٥- جارودي روجيه، ماركسية القرن العشرين، ترجمة / نزيه الحكيم، بيروت، منشورات دار الآداب، ١٩٧٢.
- ٦- ريكور بول، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم / هـ. تيلور، ترجمة / فلاح رحيم، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢.
- ٧- ستالين جوزيف، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، بيروت، دار دمشق للطباعة، د.ت.
- ٨- كوزنيتسوف، بصدد مؤلف إنجلس «لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٧.
- ٩- ماركس وإنجلز، منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء ٢، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١.
- ١٠- ماركس كارل، أنجلز فريدريك، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة / فؤاد أيوب، بيروت، دار دمشق للطباعة، د.ت.

١١- ماركيز هيربرت، العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة / فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

ثانياً: المصادر الأجنبية

- 1- Althusser Louis, Etienne Balibar, Reading Capital, translated by: Ben Brewster, London, N.L.B, 1965.
- 2- id., For Marx, translated by: Ben Brewster, London, Penguin Press, 1969.
- 3- id., Lenin and Philosophy and other Essays, translated by: Ben Brewster, New York, NLB, 1971.
- 4- id., Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, Translated by: Ben Brewster, London, NLB, 1972.
- 5- id., Essays in Self – Criticism, Translated by: Grahame Lock, London, NLB, 1976.
- 6- id., Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists & other Essays, London, Verso, 1990.

ثالثاً: المراجع الأجنبية

- 1- Audi Robert (ed), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- 2- Benton Ted, The Rise and The Fall of Structural Marxism: Althusser and his influence, New York, Martin Press, 1984.
- 3- Elliott Gregory, Althusser: The Detour of Theory, Boston, Brill, 2006.
- 4- Feuerbach Ludwig, The Essence of Christianity, Translated by: George Eliot, New York, Harper & Brothers, 1957.
- 5 - Feuerbach Ludwig, Principles of the Philosophy of the Future, Translated by: Manfred H. Vogel, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1986.
- 6- Fromm Eric, Marx's conception of Man, with a translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts, Translated by / T.B. Bottomore, New York, Frederick Ungar publishing co, 1963.

- 7 - Lewis John, *Marxism & The Open Mind*, London, Routledge, 1957.
- 8- Luik John C., *Humanism*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998.
- 9- Monfasani John, *Renaissance Humanism*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998.
- 10- Schirmacher Wolfgang, *German Socialist Philosophy: Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engles*, New York, Continuum, 1997.

ثالثاً: المقالات الأجنبية

- 1- Althusser Louis, "The Crisis of Marxism", Translated by / Grahame Lock, in *Marxism Today*, July 1978, pp. 215-220
- 2- Bahibar Etienne, "From Bachelard to Althusser: The Concept of Epistemological Break" in *Economy and Society*, vol.7, No.3, 1978, pp. 207-237
- 3- Baltas Aristides, "Louis Althusser's Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists and Other Essays" in *Philosophy of Science*, vol.60, 1993, pp.647-658
- 4- Cohen Jere M., "untitled" in *The American Journal of Sociology*, Vol.91, No.6, 1986, pp. 1503-1504
- 5- Hentzi Gary, "untitled", in *Substance*, Vol.16, No.1, 1987, pp.84-85
- 6- Katz Barry M., "untitled" in *The American Historical Review*, vol.90, no.2, 1958, pp.389-390
- 7- Lewis William S., "Editorial Introduction to Louis Althusser's Letter to The Central Committee of The P.C.F, in *Historical Materialism*, No.15, 2007, pp. 133-151
- 8- William L. McBride, "Althusser as Nihilist?" in *The Review of Politics*, vol.49, no.4, 1987, pp.592-595
- 9- Poster Mark, "Althusser on History without man" in *Political Theory*, vol.2, no.4, 1974, pp.393-409

**ثانيًا: التقاء الفكر الإسلامي
والفكر الغربي**

هيرمينوطيقا التأويل في الفضاءين الغربي والإسلامي من بول ريكور إلى محمد أركون نموذجاً

الأستاذ/ زروخي الشريف^(*)

«أن نبداً يعني أن نطرح المسلمات جانباً» «جيل دولوز»

أن تفكر يعني أن تملك القدرة على إبداع المفاهيم بلغة «جيل دولوز»^(١) وان تبدع يعني أن تسافر في الأنظمة المعرفية وتتسلح بالقدرة على طرح السؤال بهدف فهم الكائن في هذا الوجود، كائن يظل في تساؤل وحوار مستمر بين كيانه وكيانوته عبر وسيط اللغة، التي أصبحت العامل المهم في تأويل الواقع.

إن هذا العالم عبارة عن كلمة بها يتواصل الإنسان مع ذاته ويعي من خلالها الآخر، إن اللغة تنتظر المؤول ليعيد اكتشاف ذاته والوجود معا ليرتحل عبرها إلى وطنه الأول أين زمن المعنى الأصلي، فالتأويل عملية يلاحق فيها القارئ المعنى في أوطانه التاريخية والتراثية. إن القارئ اليوم بحاجة إلى الإمساك بأدوات التأويل ليفهم أفضل، لهذا التأويل فلسفة تخترق كل منتج عقلي سواء في الفلسفة الغربية بداية من أرسطو وصولاً إلى «بول ريكور» ومن المعتزلة إلى «محمد أركون» في الفكر العربي المعاصر.

ومن هذا المنطلق سأحاول في هذا المقال فتح نافذة أحاول من خلالها تحديد العلاقة بين القارئ والنص تحديداً هيرمونوطيقياً وسأركز على علاقة القارئ بالنص الديني في الحقلين

(*) استاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سطيف ٢، الجزائر.

(١) جيل دولوز، فليكس غتاري: ماهي الفيلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الانماء القومي لبنان بيروت، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٥.

التداوليين الغربي من خلال بول ريكور وفي الحقل التداولي العربي من خلال أركون والفت انتباه القارئ أنني سأعتمد الطريقة الجدلية وأركز على البعد النقدي بعد عرض المواقف مع التزام الحياد إلى حين.

هيرمونوطيقا التأويل في الفضاء الغربي: (مقاربة تاريخية)

إن المتصفح للمعاجم يجد إنها تكاد تجمع على أن مصطلح هيرمونوطيقا اللغوية herméneutique إغريقي من hermenia «هرمينيا» الذي يدل على تأويل العلامات اللغوية وتفكيك العوالم الرمزية، وخاصة الأساطير والرموز الدينية، ويعرفها جون غروندين بأنها فن تأويل النصوص، وقد ترادف معنى الترجمة والتفسير والتعبير وكل هذه العمليات تستهدف فهم أفضل للنصوص رغم ارتباط مصطلح الهيرمونوطيقا بتفسير النصوص المقدسة^(١). قبل أن تتحول إلى نظرية في تأويل النصوص الأدبية، كما ارتبط المفهوم بحركة الترجمة لان الاعتماد على الفيلولوجيا في قراءة النصوص وترجمتها يطرح إشكالية تشويه المعنى الأصلي للنص^(٢).

ولقد استخدم المصطلح في دوائر الدراسات اللاهوتية بهدف فهم النص المقدس وهي تختلف عن مفهوم التفسير، ويشير «نصر حامد أبو زيد» إلى أن المصطلح يعود إلى سنة ١٦٥٤م واتسعت دائرة استعماله في العصر الحديث لتشمل حقل العلوم الإنسانية^(٣).

والهيرمونوطيقا قد شقت طريقها في عصر عرف بعصر فوضى الأفكار، عصر تصادمات بين البنيوية والتفكيكية إنها فلسفة لا تغادر «الفينومينولوجيا» و«الانطولوجيا» وكل ما يحيل إلى فلسفات المعنى^(٤).

والهيرمونوطيقا من هيرمينيا من هرمس الإله الوسيط بين الآلهة والناس، يفسر ويشرح

(١) يقيد جاسير: مقدمة في الهيرمينوطيقا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧ ص ٢١.

(٢) عبارة ناصر اللغة والتأويل، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٣٠.

(٣) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٨، ٢٠٠٨، ص ١٤.

(٤) جان غراندان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٧.

الرموز ويفكك بنية الطلاسم والطقوس، وارتبط مع الكنيسة بكلمة الله وتفسير النص الديني بالنسبة للمؤمنين^(١).

وإذا أردنا العودة بالمفهوم في التاريخ نجد انه ارتبط بأشعار «هوميروس» وتأويلها في القرن السادس قبل الميلاد^(٢) والبعض ربطها «بدانهاور» الستراسبورغي (١٦٠٣-١٦٦٥) الذي قال بعالمية الهيرمونوطيقا في كتابه «فكرة المفسر الجيد» فيه اقر بعالمية الحقوق والطب محاولا تأسيس الحقيقة الهيرمونوطيقية بتوظيف جدل المعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ وفق المنطق الكلاسيكي.

ويؤكد «مارتن كلادنيوس» (١٧١٠-١٧٥٩) في كتابه «مقدمة لتأويل صحيح للخطابات والكتابات العقلية» أن وظيفة اللغة إزالة الغموض وتقديم تفسيراً يراعي مستوى المتلقي ومده بمفاهيم وتصورات تمكنه من فهم النص، ويؤكد «ميير» meier (١٧١٨-١٧٧٧) على الدور الميتافيزيقي للهيرمونوطيقا ودورها معرفة المعنى انطلاقاً من العلامة، أما «فريدريك آست» friedrich ast (١٧٧٨-١٨٤١) يرى أن فهم أي نص لابد أن يركز على ثلاثة أبعاد البعد (التاريخي والنحوي والروحي) والفهم يعني إعادة المعرفة بالأنس وبالروح وتبدأ من الجزء إلى الكل أو من الكل إلى الجزء، وهذا ما يعرف بدوائر الهيرمينوطيقا. ثم يأتي «شلاير ماخر» shleirmacher واهتمامه بآليات القراءة، والقراءة في نظره فن وعلى قارئ النص أن يكون فناناً بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص^(٣)، لأن الفن يتمتع بالاستقلالية في الوجود وهدفه التعبير الذاتي للإنسان الذي ينتجه أو يتذوقه فهو ينقله من هذا العالم إلى عالم أكثر حرية عالٍ نعتقد من كل قيد عالٍ لا يلتقي إلا مع أفق القارئ.

ومع «شلاير ماخر» توسعت دائرة القراءات الهيرمونوطيقية لتشمل كل النصوص سواء كان النص أدبي أو فلسفي أو علمي أو فني أو ديني. إن «شلاير ماخر» يعد بمثابة مرحلة التحول من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي، وما يميز «ماخر» انه لا يميز بين فهم عادي وفهم أفضل للنصوص لأن الفهم مرتبط بالذات القارئة وممارسة الفهم تتم وفق طريقتين:

(١) بومدين بوزيد: الفهم والنص، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٣.

(٢) ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٤، ٢٠٠٥، ص ٨٨.

(٣) دافيد جاسبر: مقدمة في الهيرمونوطيقا، مرجع سابق، ص ١٩٩.

- فهم غير صارم، يتجنب فيه القارئ عدم التفاهم مع صاحب النص.
- وفهم صارم يقوم على حقيقة عدم التفاهم^(١).

ويعد «شلاير ماخر» من بين الذين حرروا الهيرمونوطيقا من الدراسات الفيلولوجية للنصوص الكلاسيكية لتعتنق العالمية وتصبح نظرية عامة في الفهم، وذلك لتأكيد على ضرورة تحول مركزها من تتبع المعاني ومضامينها الفكرية المختلفة إلى الاهتمام بفعل التأويل ذاته، أو عملية الفهم التي توحد المختلف بهدف وضع قواعد للفهم الصحيح^(٢).

ثم تأتي إسهامات «وليم دلتاي» diltthey (١٨٣٣-١٩١١) المهتم بالعلوم الاجتماعية وما يعرف بعلوم العقل والروح. حاول «دلتاي» أن يرتقي بالدراسات الهيرمونوطيقية إلى مستوى الدراسات العلمية وهو يميز بين مستوى المادة كموضوع للتفسير ومستوى الفكر موضوع للفهم وغاية الهيرمونوطيقا عند «دلتاي» هي محاولة فهم صاحب النص أكثر مما فهم هو نفسه من خلال إعادة إحياء التجربة النفسية التي أنتجت النص الأصلي^(٣).

ولا يمكن الحديث عن الدراسات الهيرمونوطيقية دون أن نعرج على «مارتن هيدجر» martin heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) فيلسوف الجدل والكيونة والزمان، و«هيدجر» لم يكن مهتما بالنص بل اهتم باللغة ذاتها لتحديد المعنى بفعل التأويل ثم يأتي تلميذة «غادمر» gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢) في كتابه «الحقيقة والمنهج» وفيه طبق التأويل على النص الأدبي، إذ يرى أن محاولة قراءة نصوص التراث هي في الأصل حوار بين الماضي والحاضر^(٤)، وحث «غادمر» على ضرورة فصل النص عن صاحبه وعصره والاهتمام بعملية الفهم في ذاتها، لأن الفهم نتيجة حوار بين النص والقارئ فالمعنى يظل أمرا نسبيا لتدخل أفق القارئ وزمانيته ومكانيته، ويصف

(١) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٢، ص ٣١.

(٢) عبد الكريم شرقي: من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص ٣١.

(٣) عبد الكريم شرقي: من فلسفات التأويل، مرجع سابق ص ٣٣.

(٤) عبد الناصر حسن محمد: نظرية التوصيل وقراءة النص الادبي، المصري للتوزيع المطبوعات القاهرة، مصر، د ط، ١٩٩٩، ص ٨٤.

- هانس روبرت يابوس: جماليات التلقي، ترجمة رشيد بن جدو، دار النشر لقاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٤،

عملية القراءة بأنها لعبة ما، يتحول فيها القارئ إلى جزء من اللعبة أو النص ويصبح التأويل أو فعل القراءة بمثابة المسرحية الدرامية .

وهنا نجد أنفسنا أمام شخصية لا تقل أهمية عن سابقتها في الحقل الهيرمونوطيقي ونقصد بول ريكور.

بول ريكور وهيرمونوطيقا الارتباب

يعد ريكور Ricoeur (١٩١٣-٢٠٠٥) حلقة وصل بين مختلف التيارات في حقل العلوم الإنسانية لأننا نجد منطلقات مشروعه في أعمال «هيدجر» بما هي فلسفة هيرمونوطيقية تحاول تأسيس انطولوجيا للفهم من خلال ابستمولوجيا التأويل، إلا أن هيرمونوطيقا «ريكور» تحاول اكتشاف الإنسان في صورته الكلية ككائن عارف وفاعل ومنفعل،^(١) وبهذا ترتبط الهيرمونوطيقا بالفينومينولوجيا في حقل اللغة- حقل الرمز والمعنى والخطاب والنص- لان اللغة تضعنا أمام الوجود .

إن بول ريكور حاول وضع نظرية في الفهم تقوم على ممارسة النقد على كل أشكال التأويل، وبهذا يكون قد أحدث ثورة في الدراسات الهيرمونوطيقية لأنها لم تعد منهج لفهم النصوص وتفسيرها فحسب، بل أداة لفهم الذات المؤولة لذاتها من خلال كل ذات، ويكون بهذا قد قوض الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود)، وفي نفس الوقت يكون قد وجه نقدا لفينومينولوجيا «هوسرل»، لان آلية الفهم لا تعكس وضعية وجودنا في الوجود بقدر ما تكشف لنا عن إمكانات أخرى لوجودنا في الوجود كانت متخفية قبل عملية الفهم والتأويل.

وبول ريكور ينطلق من تساؤل أساسي: لماذا لا تستطيع الذات أن تفهم ذاتها إلا عن طريق تأويل الحكايات الثقافية الكبرى؟ وما هي مكانة العملية التأويلية التي تقوم بدور الوسيط بين الذات وذاتها؟.

إن التأويل يتميز بالقدرة على التملك لأنه تحقيق للإمكانات الدلالية الكامنة في النص داخل الخطاب الخاص بالذات المؤولة، أي إن بناء المعنى هو الذي يجعل النص يتحقق وهو الذي يجعل

(١) عبد الكريم شرقي، من فلسفات التأويل، مرجع سابق ٥٢.

المعنى المتخفي ملكا للذات القارئة.^(١) وريكور انخرط في حقل الهرمينوطيقا من باب البحث عن معنى الشر المرتبطة بظاهرة الدين، ولا شك هناك خلط بين مفهوم الدين ومفهوم الاعتقاد وحتى أصبح صعبا التمييز بين ما هو حقيقي وما هو مزيف (بين الإيمان والإلحاد) مما يعني أن الظاهرة الدينية بحاجة لقراءة هرمينوطيقية ولكن ما هو الدين؟ وما هو الإيمان؟ وما المقصود بالهرمينوطيقا؟ وهل الهرمينوطيقا تقوم على الإيمان أم الإلحاد؟ وكيف تنجز الهرمينوطيقا الدينية فهما معمقا للنصوص والتجارب الدينية؟ وكيف بنى ريكور هرمينوطيقا دينية؟^(٢)

لقد أصبح النص عند «بول ريكور» نص لغوي يجد الإنسان ذاته فيه، ولم يعد رغبة إلهية. يقول «إن الدين يمثل بؤرة العقوبة المطلقة إزاء مقتضيات الوعي الأخلاقي وأنه ليعد تعويضا يحمل إلى قساوة الحياة فهو يمثل الوظيفة الأكثر علوا للثقافة وإن مهمة حماية الإنسان من تفوق الطبيعة وتعويضه عن التضحيات الغريزية التي يتطلبها العيش في المجتمع...»^(٣).

الهرمينوطيقا مجال معرفي يعتمد على جملة من الأدوات والقواعد في تفسير النصوص وقد تحولت في القرن ٢٠ مع «غادامير» و«ريكور» نظرية فلسفية لإدراك المضامين الأسطورية المنبثة في التراث والهرمينوطيقا تتكلم لغة التراث بهدف إعادة المعنى المتخفي، وقد ناقش «بول ريكور» كل من «غادامير» و«هابرماس» قضية الهرمينوطيقا وعلاقتها بالنقد والتفسير والتأويل وحاول ممارسة التأويل على ماركسية «هابرماس» ونقد الايدولوجيا، ورفض لاعقلانية الفهم المباشر وعقلانية التفسير المبنية على مبادئ لغوية بنوية تصور اللغة وكأنها نسق رمزي مغلق على ذاته.

وحاول «ريكور» تأسيس مفهوم جديد للتأويل «ينبع من الجدل بين الفهم والتفسير» الفهم يعرف على أنه: «قدرة بنية النص في الاشتغال على إعادة إمساك زمام نفسها بنفسها» والتفسير يعرف على أنه: «عملية زرع من درجة ثانية لهذا الفهم وترتبط بتحسين أنظمة الشيفرة المتحركة في العمل البنائي الذي يصاحب القارئ».^(٤) إن «ريكور» حاول أن يحافظ على الطابع المنهجي العلمي في تحديده لمفهوم الهرمونوطيقا الذي حدده «شلاير ماخر» مع المحافظة على

(١) حسن بن حسن النظرية التأويلية، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٩٩٢، ص ١٢.

(٢) زهير الحويلدي: معان فلسفية، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية دمشق، ط١، ٢٠٠٩، ص ٢٣٧.

(3) poule riecour du texte a l'action seuil 1968 pp33.

(4) poule riecour du texte a l'action seuil 1968 pp33.

البعد الانطولوجي ويكون فيلسوف التواصل بين تراث «دلتاي» و«فير» وتأويلية «هيدجر» و«غادمار»

والبعد الانطولوجي للهيرمونوطيقا يظهر لريكور في مستوى الإحالة للنص «لان الخطاب ليس البتة من أجل مجده الخاص بل يريد أن ينجز في كل استعماله تجربة وطريقة في السكنى والوجود في العالم الذي يسبقه ويطلب منه أن يكون مقالا». ^(١) وهذا تكون الهيرمونوطيقا نظرية في تفكيك رمزية النصوص والهدف امتلاك المعنى وفهم الذات لنفسها وللآخر. أما الهيرمونوطيقا الدينية فهي نقد للنص الديني مستفيدة من بعض المدارس كالوضعية الفرنسية والتجريبية البريطانية ومدرسة الشك التي تشكك في مفهوم الله وتعتبره خاليا من المعنى، وتخلص الفكر من الغائية والمفاهيم المقدسة والأسطورية التي أحاطت بالله، وبالنقد ندرك أن الوعي الديني وعي زائف وليس حقيقيا لان الوعي الديني محكوم بمفاهيم عامة تقمع الحقيقة.

ويبين «ريكور» أن وظيفة الدين هي الاتهام، العقاب، وهو مصدر المنع والإدانة فيكون بذلك منتجا للأوهام بدل الرجاء والأمل والحب والفرح وهي الوظيفة الأصلية للدين، وليس النفاق والقنوط. وظيفة النقد الهيرمونوطيقي تخليص الإنسان من الأوهام، ^(٢) بكشف وتحطيم الأقنعة وتخليص الوعي من الشعور بالندم وتأنيب الضمير كما تكشف الإنسان الحر إنسان له معنى في الوجود يقول ريكور: «كل شيء يظل مفتوحا بعد هذا الهدم ولكن طريق واحد سيكون مغلقا ومن يتبعه يضيع في بيداء الوهم انه طريق الكائن اللاهوتي البالغ الأوج في اله أخلاقي مصمم بوصفه مبدأ أخلاقيا وأساسيا للمنع والإدانة». ^(٣)

يحاول ريكور أن يجعل من الاعتقاد في الدين اعتقاد الحرية والاستقلالية واحترام لإنسانية، إنسانية الأنا والآخر بدل الشعور بالتبعية والخضوع والخوف ^(٤) إن الهيرمونوطيقا تسعى لتملك المعنى إنها بين الفكر المجرد والمشخص وتحاول من خلال فن الفهم انتشال المعنى من الرمزي، ^(٥) ويوظف «بول ريكور» مفهوم الإيمان والفهم ويحولها إلى جدلية كل واحدة

(1) poule riecour du texte a l'action seuil 1968 pp33

(٢) زهير الحويلدي: معان فلسفية، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٣) بول ريكور في التفسير محاولة في فريد، القسم الرابع من الفصل الرابع / من الكتاب الثالث، بعنوان علم تفسير، ترجمة وجيه سعد، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٤٣٦.

(٤) زهير الحويلدي: معان فلسفية، ص ٢٤٠١١.

(٥) زهير الحويلدي: معان فلسفية، ص ٢٤٠.

منتجة للثانية، ويخلص إلى أن الملحد الذي لا يعتقد إلا في اللاعتماد لا يفهم، والواقع ضحية فهم مسبق وسوء فهم هو ملحد بالضرورة غير قادر على الفوز بنعمة الإيمان.

لكن كيف نخرج من هذا المأزق الهيرمونوطيقي نفهم لنؤمن أم نؤمن لنفهم؟ أيهما يسبق الآخر؟.

حاول «ريكور» وضع الإلحاد كمفهوم بمثابة نقطة تقاطع بين الإيمان والدين فيمثل قطعة واتصال في نفس الوقت بين الدين والإيمان فالإلحاد يعني هدم اللاه الأخلاقي و«ريكور» يستعمل الإلحاد كوسيلة لإنقاذ الإيمان من صنمية التدين وتحول الدين إلى سلطة تقيد حرية الإنسان وبالمبالغة للاغتراب وسط المقدس، وعليه ضرورة إيجاد جدلية بين الدين والإيمان عن طريق الإلحاد. وقصة الهيرمونوطيقا تحكي قصة الإنسان المؤول الذي يسيطر على الكون بمفاهيمه وتأويلاته والهيرمونوطيقا مغامرة خطيرة لأن الناس ملوا حالة سوء الفهم والخلاف، والخروج يقتضي الهيرمونوطيقا كفن يوسع دائرة الاختلاف لتحقيق فهم أفضل. بتفكيك العلاقة بين المنهج والحقيقة، فالمنهج لم يعد ضمانا بلوغها وتؤكد أن الحقيقة نابعة من الذات مرتبطة بتجربة الإنسان المتناهي، للحقيقة هي لقاء بين أسئلة الحاضر وتراث الماضي وتكون بفعل انصهار أفق الحاضر في أفق التاريخ حوار بين الأزمنة،^(١) وقد ألح «ريكور» على موت الصنم ليحيا الرمز لأن في الرمز ما يدعو إلى التفكير.

إذن الهيرمونوطيقا هي شكل من أشكال ممارسة النقد والتفكيك ثم البناء وقد استفادت من جهود «نتشه» و«ماركس» و«فرويد» ورواد «مدرسة فرانكفورت» و«فوكو» «دولوز» «دريدا» ومن «شلاير ماخر» و«دلثاي» و«هيدجر» و«غادامير» ويرى بول ريكور أن الإنسان يجب أن يسكن العالم في صورة شعرية ويوجد فارق بين الشاعر والمفكر فالأول يرى المقدس ويرى الثاني الكائن. والفيلسوف المؤول ليس واعظا ونبوا ولا مبشرا رسوليا ولكنه يبحث عن الإيمان الخالص إنه يملك حرية العودة إلى الأصول بكل استقلالية، يريد أن يجعل الإلحاد طريق الإيمان والعودة يقول عنها ريكور «إني لأعتقد أن هذا هو الوضع الذي لا حياد عنه بالنسبة إلى الفيلسوف عندما يكون بوضعه هكذا مواجهها للجدل بين الدين والإلحاد والإيمان، فهو ليس مبشرا وأنه يستطيع أن يصغي إلى التبشير تماما كما أفعل ذلك ولكن بوصفه

مفكرا محترما ومسؤولا فإنه يبقى مبتدءا ويبقى خطابه خطابا إعداديا وربما يجب عدم الندم على ذلك فهذا الزمن المشوش حيث يجبئ موت الدين الرهان الحقيقي ربما هو زمن الإعدادات الطويلة والبطيئة وغير المباشرة.^(١)

إن تأويلية ريكور تقوم على الجدل بين الاستيمولوجيا والانطولوجيا سواء تعلق الأمر بإشكاليات نظرية في مقاربة النص المقدس أو النصوص الأدبية، انه فيلسوف منفتح على كل حقول المعرفة خاصة ما تعلق بالعلوم الإنسانية واللسانيات والسيميولوجيا. فإذا كان ريكور قد استطاع أن يزحزح المقدس والمطلق ويعلن موت الصنم في الحضارة الغربية، فهل تمكن أركون من ممارسة الزحزحة لمفاهيم تبدوا مستحيلة لأنها سكنت أذهان أغلبية المسلمين العامة والخاصة وإلى أي حد تمكن من استفزاز العقل العربي؟ وكيف تصور العلاقة بين القارئ والنص الديني؟.

هيرمينوطيقا التأويل في الفضاء الإسلامي من خلال محمد أركون

لا شك نعيش أزمة عميقة الجذور وتزداد عندما نجد مواقف مختلفة إلى درجة التناقض في التعامل مع أزمئتنا ولا ننسى حضور الأيديولوجيا في كل المواقف تتراوح بين القطيعة والتواصل وإعادة القراءة، ولفهم مكونات الأزمة نحاول السفر بكم في مشروع محمد أركون الجزائري.

حاول أركون نقل الهيرمينوطيقا من الحقل التداولي الغربي إلى الحقل التداولي العربي بهدف تفكيك بنية الخطاب الإسلامي ليصطدم بإشكالية المرادف والمقابل العربي الدال للمصطلح الغربي، مما يعني أن مشكلتنا تبدأ دائما باستقرار المفهوم في الأذهان أولا، ثم مشكلة المفاهيم الضدية بين أصيل ودخيل، ولا شك مساءلة النص الديني تقتضي جرأة عقلية لفهم مضمون الخطاب الديني وتحقيق هذه المهمة من وظيفة الهيرمينوطيقا التي توظف جملة من الميكانيزمات والآليات المنهجية والمعرفية المعاصرة لتتمكن من المعنى الحقيقي الخفي أو المسكوت عنه اللامفكر فيه وتفكيك رموزه.

(١) بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، الفصل السادس، الدين والإيمان، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكياب الجديد المتحدة ٢٠٠١ ص ٥٠٣، ٥٠٤.

وإخضاع النص الديني للمقاربة الهيرمينوطيقية ما هو إلا جزء من محاولة فهم هويتنا الحضارية والتاريخية من جهة، ومن جهة ثانية التأويل دعوة تضمنتها النصوص القرآنية، وإذا كان من أسباب تخلفنا بعدنا عن النص فإن السبب الفعلي هو سوء فهمنا للنص وأبعاده الحقيقية، ومن ثم فمشروع أركون ما هو إلا استجابة لتحدي حضاري فرضه الصدام مع الحضارة الغربية ومقولاتها ولتجاوز هذا الصراع عمد أركون إلى تعريض النص القرآني للقراءة الهيرمونوطيقية لأنه تحول بعد نزوله على الناس إلى وعظ أصلي ومصحف مكتوب ووصايا أخروية وأحكام مطلقة وحدود ملزمة، فلا بد من تتبع صيرورة النص القرآني من اللوح المحفوظ إلى الكلام إلى الكتابة إلى الحدث لانتشال معناه ومقاصده.

والفكر الإسلامي لا يخلو من بعد هيرمونوطيقي لأن تاريخه تاريخ صراعات بين تأويلات متباينة تعبر عن أزمت سلطوية، والمشكلة الهيرمونوطيقية تشكلت حول علاقة النص القرآني بالحديث، وبين المطلق والنسبي، وبين الإلهي والبشري، ومشكلة أخرى هي تراوح الإنسان بين الجبرية والقدرية، وبين الاضطراب والاختيار، وبين الكسب والسعي، بين الإيمان والدين، بين المسلم والمؤمن، فالإيمان هو الحب والدين هو السلطة.

وتأسس هيرمونوطيقا إسلامية في نظر «محمد أركون» يقتضي تحويل الوحي إلى نص والاتجاه إلى إنتاج المعنى بدل الحقيقة، كذلك يقتضي نزع التعالي والاسطرة عن القرآن وإخضاعه لآليات القراءة المتبعة في النصوص العادية وإدخال مفهومي التاريخية والزمانية إلى الدراسات القرآنية والارتقاء في التعددية. ويقتضي زحزحة وخلخلة المفاهيم الثنائية الكلاسيكية (الحقيقة والمجاز) (النقل والعقل) المحكم والمتشابه^(١).

هيرمونوطيقا إسلامية لا يعني تغيير منهج القراءة والتمييز بين الدلالة اللغوية والدلالة الحقيقية، وبين آيات الآفاق وآيات الأنفس وبين مواطن الاعتبار ومواطن الإعجاز والإقناع، بل لابد من إيجاد فن للفهم عبر الذوق الرفيع. ومن الأخطاء التي وقع فيها أهل التفسير سابقا هو أنهم تصوروا معنى مدفونا في النص يشير إلى سبب النزول عن حادث تاريخي أو مقصد من مقاصد الشارع أو مصلحة مرسله وسجنوا العقل في دائرة الاكتشاف والتدبر والاستدلال^(٢) والمحااجة والبرهنة لتحقيق الانسجام مع روح الإجماع، لكن لم ينتبهوا إلى البعد الإشكالي

(١) زهير الحويلدي، معان فلسفية، ص ٢٤٢.

(٢) زهير الحويلدي، معان فلسفية، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

لثنائية المعنى في الآية القرآنية، وعجزهم عن إخراج البعد الأنطولوجي الذي تنهض به اللغة لأنهم لم يميزوا بين المعنى في مستوى المفردة والمعنى في مستوى الجملة، والمعنى في مستوى النص وبين عقل اللغة ولغة العقل، وبين نحو اللغة ومنطق العقل، وكذلك إهمالهم الوظائف الشعرية والدلالية والتداولية والسردية التي يمكن أن تؤديها اللغة، واقتصروا على الوظائف الطبيعية من تفكير وتعبير وتواصل وإيصال.

ولقد بينت المعتزلة أن اللغة عقل آخر يتحالف مع العقل البشري في إنتاج المعنى والنص لا يفيض بالمعنى إلا عندما يسأله العقل ويعترف بدلالته ويمنحه وجوده الغائب. والشخص القارئ والمتكلم هو فاعل الكلام والكلام يعبر عن المتكلم ورغبته وسلطته واللغة أساسها المواضعة واللعب الرمزي والدلالي دورها استحضار الأشياء،^(١) إذن الهرمينوطيقا الإسلامية ممكنة إذا اعترفت بـ:

■ الهرمينوطيقا كإستراتيجية للفهم والكشف عن آليات السلطة والرغبة التي تتخفى وراء الخطاب.

■ الهرمينوطيقا كنظرية عامة في التأويل تنتقل من المعنى الظاهر الرمزي إلى المعنى الباطني الحقيقي.

فالآلية الأولى تظهر الحقل الدلالي من أشكال التشويه والاعتراب والعمل على تجاوزه وتشكيل وعي هيرمينوطيقي، والحركة الثانية تؤدي إلى إنتاج المعنى الذي يتماشى مع مدارك الإنسانية^(٢) وبناء نظرة تأويلية وفهم عميق لبنية النص من هذا المنطلق هل تقبل النصوص الإسلامية القراءة المنهجية العلمية مناهج ما بعد الحداثة؟

إن مشروع أركون يبدأ منذ ٨٤م حين ألف كتابه المسمى «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» يقول «مشروعي العام الذي أعلنته عام ١٩٨٤ حين نشرت أول مرة كتابي الذي عنوانه نقد العقل الإسلامي».^(٣) إن أركون يوظف ترسانة مفاهيمية تحتاج إلى فهم واستنطاق

(١) زهير الحويلدي: معان فلسفية، ص ٢٤٣.

(٢) زهير الحويلدي: معان فلسفية، ص ٢٤٤.

(٣) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال..... أين هو الفكر العربي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الباقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢١١.

دلالته منها نقد العقل الإسلامي يقول عن العقل «العقل في الحقيقة هو المصدر والعامل في كل ما يعبر عنه الإنسان ويبلغه بلغة من اللغات وهو المسئول عن عملية تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات والأنساق السيميائية». ^(١) بيدوان «أركون» أخلط بين العقل كملكة ووظائفه التي من بينها تركيب المعاني وإنتاج المنظومات». ^(٢)

ويقول أركون: «العقل قوة إدراكية واحدة يتصف بها كل إنسان أيا كان جنسه أو مجتمعه، وإنما يختلف ويتعدد من إنسان إلى آخر ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية وأنواع البيانات الاجتماعية والنظم السياسية والشرعية. ولذا نقول العقل الإسلامي كما نقول العقل الماركسي أو الرشدي العلماني». ^(٣) فهل دعوة أركون لنقد العقل الإسلامي وما أنتجه يعني أن العقل الإسلامي غير قابل للنقد وأنه لم يتعرض للنقد؟ أم النقد الأركوني له دلالة مغايرة؟

إن الإنتاج الإسلامي لا يتجاوز التاريخ إنه يتحرك في التاريخ ولذلك نجد النقد حاضرا في العلوم الشرعية فمثلا علم أصول الفقه منذ ظهور كتاب «الرسالة» للشافعي كتراكم معرفي، ثم إعادة تصنيفه هي نتاج قراءة نقدية لما سبق أن ألف ليلغ هذا العلم النضج هذه القراءة النقدية ساهمت في إنتاج «الموافقات للشاطبي» فيه وضع الشروط العلمية للقراءة ^(٤). وكذلك على مستوى الحديث حدث وأن تعرضت المدونتان «الصحيحان» للنقد من قبل الإمام الذهبي ثم هو الآخر يتعرض للنقد ولل قراءة التي قام بها خاصة في المنهجية التي أعتمدها وإدراجها لكثير من الأحاديث. ^(٥)

وهناك من رد بعض الأحاديث في الصحيحين ولم يأخذ بها لعل من العلل. فمثلا نجد ابن حزم في المحلى الذي ضعف العديد من الأحاديث في الصحيحين باعتماد المنهج العلمي

(١) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال..... أين هو الفكر العربي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الباقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٧.

(٢) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون. دار صفحات للدراسات والنشر، سورية دمشق، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٣.

(٣) أركون من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ٣٠.

(٤) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، صص ٣١-٣٢.

(٥) أركون: عن فيصل التفرقة، ص

عند المختصين، وقد أشار ابن تيمية إلى بعض الأغاليط في الصحيحين يقول البخاري «وكذلك صحيح مسلم فيه ألفاظ غلط وفي الأحاديث الصحيحة نفسها مع القرآن ما يبين مثلها روي أن الله خلق التربة يوم السبت وجعل خلق المخلوقات في الأيام السبعة فقد بين أئمة الحديث كيحيى بن معين وعبد الرحمن بن مهدي والبخاري وغيرهم أنه حديث غلط وأنه ليس في كلام النبي بل صرح البخاري في تاريخه الكبير أنه من كلام كعب الأحبار كما قد بسط في موضعه والقرآن يدل على غلط هذا ويبين أن الخلق في ستة أيام وثبت في الصحيح أن آخر الخلق كان يوم الجمعة فيكون أول الخلق يوم الأحد»^(١)

وكذلك نجد النقد في علوم القرآن لأن تاريخ التأليف في علوم القرآن تاريخاً نقدياً بامتياز خاصة مشكلة الناسخ والمنسوخ، إن أركون ركز على العصر السيכולاستيكي أو القرن الثالث للهجرة أو القرن الخامس أين انتشرت الشروحات والتعليقات للثقافة الإسلامية وهذا لا يعني غياب الحس النقدي، فجد ابن رشد ينتمي إلى الفترة السيכולاستيكية كان ناقداً بامتياز بعد كل هذا ما هو الجديد في نقد أركون؟

إذن لا يقصد نقد العقل الإسلامي بقدر ما يتجاوز إلى نقد النص القرآني ذاته وتجنباً للتسرع في إصدار الأحكام نتابع أركون في مقارنته للعقل الإسلامي بباقي العقول خاصة الغربي يقول أركون «إن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل ويقر بأن المعطى هو الأول لأنه إلهي وأن دور العقل ينحصر في حدسه الوحي أي فهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد ثم الاستنتاج والاستنباط منه فالعقل تابع ليس بمتبوع إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم الوحي»^(٢).

يبدو أن أركون لم يضيف شيء جديداً بل أعاد بعث الجدل بين الشرع والعقل، إلا أن عقل أركون لا يستوعب كل العقول لاعتقاده أن العقل الإسلامي لا يتحرك خارج فهم النص وهذا إجحاف،^(٣) فإذا عدنا إلى المعتزلة مثلاً لوجدنا النزعة العقلانية حاضرة بقوة، لأنها قادت حركة تنويرية تضاهي حركة التنوير الحديثة في أوروبا ويذهب إلى درجة تضيق دائرة العقل الإسلامي

(١) عبد الحليم بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤١٤ هـ/جري، تحقيق علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر ومحمدان محمد، ج ٢، ص ٤٤٣، ٤٤٥.

(٢) أركون من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. ص ٣٢.

(٣) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحديثة... ص ٣٣.

عندما يقول «لا يجزؤ أبدا على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء بينما العقل لا يدرك شيئا إدراكا صحيحا إلا إذا اعتمد الوحي المبين»^(١)، لقد سعى أركون في مشروعه إلى تفكيك العلاقة بين النص والقارئ في التداول العربي والغربي؟ موظفا مناهج علمية معاصرة ليصبح أحد نقاد الحداثة الغربية نقدا عقلانيا ليكون قد أسهم في التاريخ البشري لذلك فطموح أركون ينخرط في قراءة حرة قراءة تشعر كل ذات بشرية بأنها هي القارئ.

إن القراءة الأركونية تعتمد ترسانة مفاهيمية جد معاصرة إنها قراءة تاريخية وسوسولوجية سيكولوجية وألسنية وسميائية، وبهذا يكون الأقدر على الانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية والأنثروبولوجية، إنه يسعى لرحلة الإشكاليات الكبرى إلى عالم أوسع عالم أكثر تنوعا ثقافيا ومعرفيا وفي كل هذا نجد النقد الفلسفي حاضرا لكشف شروط هذه العمليات المعرفية وأسسها ومبادئها كما يعتمد المنهج المقارن لأن المقارنة تمكن القارئ والدارس من ممارسة التأويل لتجاوز واختراق التصادم الحاصل في الفكر الثنائي. إن هدف أركون خلق إبستمولوجية تاريخية قادرة على استيعاب كل منتج علمي وكل مظاهر الجدل والتفاعل بين العقول (العقل الديني والفلسفي والعلمي).

إنه يستعيد في مشروعه فكرة مركزية الإنسان وأدواته ويرفض سلب الإنسان مكانته الكونية وهنا يلتقي «بول ريكون» الفرنسي في قوله «إن كل الكتب مفتوحة على طاوولي لا كتاب أقدم من كتاب مازال حوار أفلاطون حاضرا الآن بالنسبة لي وقد أكد أفلاطون على مركزية الإنسان (الروح) في محاوره السبياد باعتبارها المبدأ الذي يؤسس إنسانية الإنسان»، والتركيز على البعد الروحي وأهميته في مشروع أركون فيه نقد للحداثة الغربية الكلاسيكية التي فقدت الإنسان بعدما اكتشفت أن الأنثروبولوجيا أهملت البعد الروحي واهتمت بالبعد الزمني، وهذا النقد ينطوي على أمل إنقاذ الإنسان من الضياع والأحادية، إنه يأمل في حوار الإنسان مع ذاته وهذا مرهون بانفتاح الأنثروبولوجيا على البعد الديني كتجربة تاريخية لإثراء حياة الإنسان روحيا وثقافيا ومن ثم الانفتاح على الإنسان.

إن طبيعة العلاقة بين القارئ والنص تتخذ شكلين في نظر أركون: سلطة القارئ وسلطة النص، في تاريخنا كانت البداية لسلطة النص «نص إلهي» نص رسمي مغلق في عهد الخليفة

عثمان وفي هذه المرحلة يتم استيعاب النص أو الحدث النبوي رغم أن غاية الرسول صلعم هي بث الحيوية والذي حدث هو تطور كامل للحقيقة الدينية. وأركون يقسم تاريخ الفكر الإسلامي إلى مراحل: المرحلة التأسيسية استمرت حتى عام (١٥٠ هجري) والثانية مرحلة العصر الكلاسيكي استمرت (٤٥٠ هجري) تشمل القرنين (٣-٤) وفيه شهدت الأمة انطلاقاً حضارية متميزة أنجبت العديد من العلماء والفلاسفة وقمة هذا العصر كانت مع المأمون زمن العباسيين أين أسس المأمون بيت الحكمة ونتج عن ذلك بروز الحضارات والثقافات الإسلامية باليونانية والفارسية والرومانية والسريانية. في هذه المرحلة تطورت الحضارة الإسلامية من كل جانب وفيه عرفت شخصيات مثل الكندي، التوحيدي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، وفيه تم احتضان حركة المعتزلة، وفيه انتشرت النزعة الإنسانية (العقلانية)، ولكن لما جاء الخليفة القادر الذي حارب المعتزلة ومن تبني أفكارها وكان ذلك في القرن ١١ هجري فضاقت دائرة الفكر الحر.^(١)

أي أننا أمام المرحلة الثالثة للعقل الإسلامي ويسميتها أركون ب (العصر السيكلوستيكي) وفيه دخلت الأمة ليلاً طويلاً استمر لمدة تسعة قرون انتهى مع بداية عصر النهضة العربية الحديثة في القرن ١٩م، إنها قرون الانحطاط وفيه حدثت قطائع مع اللحظة النبوية التأسيسية المبدعة ثم قطيعة مع التراث العربي الإسلامي الكلاسيكي المبدع (٣-٤ هجري) تراث العقلانية، وقطيعة أخرى مع الحداثة الأوروبية حداثة العصر، إلا أن أركون لديه تحفظات على الحداثة الغربية بمعناها العلماني، حداثة لم تراعي وتحترم الآخر المغاير في عقيدته وقراءته وتاريخه وثقافته، رغم أنها حققت للذات الغربية ذاتها وانتشلتها من عصور الظلام.

لذلك يعتقد أركون بضرورة توظيف أنثروبولوجية إنسانية تحترم الإنسان الكوني لأن عقل الحداثة قد تحول إلى عقل أدائي يعتد بذاته ملغياً كل العقول عقل الحرب والأزمات والنكسات. إلا أن هذا العقل سرعان ما وجد نفسه في عزلة عندما عجزت الحركة الاستعمارية عن إيجاد حلول للإنسان فلم يجد حلاً للصراعات والتصادمات مع الطبيعة ومع الإنسان إنه عقل أناني لم يكن يوماً عقلاً كونياً لأنه لم يعترف يوماً بالمغاير. وتعرض عقل الحداثة للنقد من الداخل قبل الخارج، وكان أحد النقاد أركون محاولاً تصحيح مسار الحداثة ليصبح أكثر إنسانية وأقل أدواته وأنانية، وهنا نجد أنفسنا أمام مفترق آخر ما بعد الحداثة، عقل ما بعد الحداثة انشغل

على تهديم المطلق الذي استند إليه عقل الحداثة، أما مجتمعاتنا فتعيش خارج زمن الحداثة وفي اللحظة التي فكرت الانخراط فيه وجدت نفسها أمام ما بعد الحداثة والعولمة مما يعني أن هناك تفاوت كبير فنحن نجهل منجزات الحداثة (العلمية والفلسفية والتقنية)، وفي القرن (١٩) عصر النهضة العربية استفاق العقل العربي على أثر صدمة الحداثة إذن هل نحن مطالبون بنص الحداثة للدخول في نص ما بعد الحداثة؟ إن العالم العربي المعاصر يعيش عمق الأزمة الثقافية والفكرية ومن مظاهر الأزمة عدم نضج المشاريع النهضة فكرة وممارسة فما الحل؟..

يعتقد أركون أن من بين الأسباب اضطراب العلاقة بين القارئ والنص وأقصد النص الديني أو القرآني إن علاقة العقل بالنص تثير عدة إشكالات أولها الصيرورة التاريخية لتشكل العقل العربي ومشكلة تتعلق بالمنهج المعرفي المعتمد منذ (ق ٣ للهجرة) وما تلاها من ركود وجمود وانتكاسات معرفية منها تحريم الفلسفة وإبعاد المنطق وغلق الاجتهاد بداية بأبي حامد الغزالي (تهافت الفلاسفة) (٥٠٥ هـ/جري) وفتاوى ابن الصلاح الشهر زوري (٥٦٤٣) وغلق الاجتهاد وتحريم الفلسفة والمنطق، وبعدها سقوط قرطبة (٥٦٣٥) ثم سقوط الخلافة ببغداد (٥٦٥٦) وانفصلت المعرفة عن التطور الحضاري حتى عصر الصدمة مع الحداثة الغربية (١٩) تصادم مع النظريات المعرفية الفلسفية^(١)

في ظل هذا التصادم حاول البعض التأسيس لمشروع نهضوي مشروع أنبني على تصورات ومفاهيم أيديولوجية لمكونات الذات وللآخر آل للفشل والإخفاق. في ظل هذه الوضعية حاول أركون أن ينخرط بمشروع يدعي أنه مغاير تأسس على تحديد العلاقة بين القارئ والنص تقوم على زحزحة مفاهيم التقديس وتكريس مشروعية النقد والشك في المقولات الوضعية، سواء في الفكر الإسلامي أو الاشتراكي ولفهم النص الديني يعتقد بضرورة استعارة المناهج العلمية الغربية، لأن الغرب تمكن من عقلنه العلوم الاجتماعية بهدف تجاوز التفسيرات الناجزة والمكتملة للنص وتقديم قراءات معاصرة للنص ومكوناته الثقافية رغم أن أركون مدركا اختلاف الحقلين التداولين (الإسلامي والغربي) إلا أنه يعتقد بضرورة القراءة الحداثية لأن إسلام اليوم ما هو إلا استمرار لإسلام عصر الانحطاط.^(٢)

(١) محمد أركون مفكرا: أعمال المؤتمر الفلسفي الرابع الجمعية الفلسفية العلمية الأردنية، عمان دار يافا العلمية، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٣٥.

(٢) محمد أركون مفكرا، ص ٢٣.

ولإنجاز المشروع الحضاري الحد اثوي يرى أركون ضرورة التخلي عن المنهجية السردية، والتعامل مع الموروث بمنهجية علمية حديثة (علم التاريخ، العلوم الإنسانية)، ومن ثم ننتقل من مرحلة التاريخ الراوي الفيلولوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي تاريخ نقدي، للتمكن من الكشف عن المفكر فيه واللامفكر فيه، وهذه الطريقة اعتمدها فوكو سابقا يقول «وهذا ما فعله فوكو عندما درس تاريخ الفكر الغربي، وكل التشكيلات المعرفية أو الإستمولوجية التي تابعت عليه منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم».... كتاب الكلمات والأشياء غاليما ١٩٦٦^(١).

ويؤكد أن المناهج المعاصرة هي التي مكنت المجتمعات الأوروبية من الحداثة يقول «إنها المناهج التي طبقت على التراث المسيحي وأدت إلى انطلاق الشعوب الأوروبية وتحورها»^(٢) ولكن قبل التأسيس لسوسيولوجيا النهضة والحداثة لابد من التأسيس لسوسيولوجيا الإخفاق في الفكر العربي، لمعرفة الأسباب التي تؤدي إلى فشل فكر ما في لحظة تاريخية ما. مثلا أسباب فشل فكر ابن رشد في حقل البيئة العربية ونجاحه في البيئة الأوروبية، بهدف التوصل إلى قوانين اجتماعية تاريخية لتأسيس نهضة فكرية^(٣) ومن الأسباب التي أشار إليها أركون غياب المنهج المقارن مما كان سببا في غياب ثقافة متساحة، وغياب المقارنة يبقى الاعتماد على التفسير الأحادي للظاهرة أو النص القرآني.

كما يؤدي إلى غياب الحوار وتعدد القراءات، وحل محلها فقه الخلاف بمنطق صحة القراءة تتوقف على بطلان نقيضها، وما دام القراءات السابقة لا تتوفر على الحوار والتعددية فلا بد من الاعتماد على القراءة الداخلية في الأصول من خلال الحوار ليدخل النص منطق الحوار الحضاري، إلا أن نقل المناهج من حقل وتطبيقها على حقل مغاير تماما قد لا يؤدي إلى نتائج علمية صارمة في نظر علي حرب،^(٤) مما يعني أن مرجعية أركون الإستمولوجية ما زالت في مستوى التصورات والتجريد ولم تطبق على عينة من النصوص لإثبات مدى نجاحها أو فشلها.

واعتماد منهجية أركون في التعامل مع النص التراثي قد يؤدي إلى زحزحة كل المفاهيم دون

(١) أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وأرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، بيروت دار الساقي، ط ١، ١٩٩٥، ص ١٠٠. من فيصل التفرقة ص ٧٩..... ص ٩٠.

(٢) أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب ٣٦.

(٣) أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب..... ص ٦١.

(٤) علي حرب: النص والحقيقة، ص ٩٠.

بديل، وما يؤخذ على أركون أنه لم يحدد عموفاً واضحاً من النص القرآني هل هو نص مطلق أم تاريخي حتى على مستوى المصطلح هناك اضطراب مرة يميز بين الحدث الإسلامي وأحداث القرآني ومرة يقدم مصطلح الحدث.^(١) وفي أماكن يقر أنه انبثاق تاريخي لظاهرة جديدة في القرن السابع^(٢) وفي مواقع يؤكد أنه نص يستدعي التأويل لأنه نص مفتوح على جميع المعاني، وأن العقل البشري لا يستطيع قملكه بصورة نهائية، إن أركون يقسم النص إلى طبقتين طبقة التعالي وطبقة الواقع، مما يجعلنا نتساءل عن إمكانية نقل النص من المستوى الأول إلى المستوى الثاني باعتباره حدثاً تاريخياً، ومحاول أركون من خلال المناهج التوفيق بين مستويات النص فتجده يتعامل مع النص القرآني كمقدس الهي ويتعامل مع النص كنتاج ثقافي (شروحات والتفسير).

إن نقد أركون انصب على البعد النظري دون غيره لفك العلاقة بين العقل المسلم والوحي كمعطى إلهي من خلال القول بتاريخية النص وإمكانية اختراق مته وبنية الأسطورية والمجازية، لأنه نص كباقي النصوص الدينية حيث يقول «القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على مستوى التعقيد نفسه والمعاني الفؤارة الغزيرة كالنوراة والأنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية.....»^(٣).

نقد العقل الإسلامي قراءة في الخصائص

يعتقد أركون أن العقل الإسلامي لم يمارس التفكير في كثير من الأشياء (غير المفكر فيه والمنوع التفكير فيه، أي توجد مساحة كبيرة داخل العقل الإسلامي لم يفكر فيها لعدة أسباب عنها عدم نضج شروط تناوؤها في مجتمعاتنا وبسبب سيطرة النظرة الدوغمانية التي حالت دون النقد والتفكير لذلك فهي مصنفة في دائرة المنوع التفكير فيه «فلا بد من الخوض في هذا المنوع المستحيل التفكير فيه وهي وظيفة عقل ما بعد الحداثة أو المجتهد (المنبثق)^(٤) إن العقل المنبثق دوره أنه «يلج إلى ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد»^(٥).

(١) علي حبيب: النص والحقيقة، ص ٦٢.

(٢) علي حبيب: النص والحقيقة، ص ٦٦.

(٣) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ص ٣٥-٣٦.

(٤) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص ١١.

(٥) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص ١٤.

ومن القضايا اللامفكر فيها حسب أركون « كل المشكلات التي طمست أو رُميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من الإسلام الرسمي منذ الأمويين نقصد بذلك مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله تاريخ مجموعات الحديث النبوي ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة ثم مسألة الوحي ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة للقرآن ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن ثم مسألة هل القرآن مخلوق أم يعاد خلقه، أي غير مخلوق، ثم مسألة الانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون^(١) ثم مسألة مكانة الشخص البشري ثم مسألة حقوق المرأة ثم مسألة تربية الأطفال وكل هذه المسائل الكثيرة والتساؤلات لم تغطي إلا مساحة خفيفة من الفكر القروسطي أو البحث الأكاديمي «الإشتراقي»^(٢)

هذا النص فيه إشارة إلى جملة القضايا التي أركون والتي حاول تناولها بالنقد ويمكن تصنيف المواضيع إلى:

١- مواضيع تراثية كانت محل خلاف على مستوى القراءة والمصادر (منها ما يتعلق بالقرآن كقضية التدوين الجمع، الحفظ، الثابت، المتغير، الوحي، خلق القرآن، علوم الحديث....)، يعدها أركون من القضايا اللامفكر فيها خاصة على مستوى الطرح الإشكالي أو الأشكالية يقول «أقصد بالأشكالية جعل الأشياء إشكالية أو التشكيك في بديهيته وصحتها»^(٣) أي أن كل ما كتب حول تلك المسائل لابد أن يعاد قراءته قراءة إشكالية لكن ما هي الغاية من التشكيك في كل شيء؟.

إن الشك أسلوب علمي لابد منه خاصة ما تعلق بالتراث ولكن وفق شروط والشك مهمة العقل المنبثق عقل لا يؤمن بالأسس وينعدم لديه الثابت، يقول أركون «كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويل أو حكماً اكتشف أن الأصول الموصلة تميل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب أيضاً التأصيل والتأييد والتحقيق وهكذا يتواصل البحث إلى ما لانهاية له حتى تكشف استحالة التأصيل»^(٤) إذا ما تعاملنا مع النص القرآني بمنطق الأشكالية فما هي النتائج المترتبة؟.

هذا يفيد أن أركون يشكك في النص القرآني على عدة مستويات (تواترة، كتابته في عهد النبي، جمعة في عهد أبي بكر الصديق، وجمع الناس على القراءة في عهد عثمان بن عفان، وفي

(١) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحديثة، ص ٣٩.

(٢) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقى، ترجمة هاشم صالح، ط ٣، ١٩٩٨، ١٩.

(٣) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١٩٩.

(٤) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٤-١٥.

دلالة الآيات.....). وممارسة العقل المنبثق للشك والنقد يفضي إلى تلاشي المعنى وغياب اليقين، ومنه استحالة المسك بالمعنى الحقيقي، وكأن أركون يريد أن يرمي بالنص في عالم الضياع.

٢- قضايا لم تطرح على النحو المعاصر طرحا عميقا ودقيقا كالانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي ومكانة الإنسان حقوق المرأة الترية يقول أركون «ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى ضيق العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة يضرب بذلك المثال التالي ما كان يمكن أي فقيه أو متكلم أو فيلسوف طوال العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنة بالمعنى الذي نعرفه حاليا أقصد بالمواطنة قضاء يساوي فيه جميع المواطنين بغض النظر عن أصلهم العرقي أو دينهم أو مذهبهم أو جنسهم»^(١)

لكن المواطنة لا تعتبر من القضايا اللامفكر فيها في ثرائنا لعله يقصد المفهوم ولا يعني البعد الدلالي. إذن لابد من إعادة قراءة التراث قراءة نقدية ولكن التأكيد أن ما جاء به الإسلام لم يبلغه العقل الحدائي أو ما بعده بعد، فمثلا قضية الإكراه في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

هذا المفهوم متقدم عن ما جاء في حقوق الإنسان، هذا يجعل المنوع التفكير فيه هو الآخر بحاجة إلى ضبط معرفي. ومن اللامفكر فيه يقول أركون: «وما لا يمكن التفكير فيه يعود أيضا إلى ما تمنعه السلطة الدينية والسلطة السياسية (الدولة القائمة) أو الرأي العام إذا ما جمع على عقائد وقيم قدسها وجعلها أساسا مؤسسا لكيנותه ومعبرة عن أصالته ومن الأشكال المعروفة الدالة على ذلك قضية سليمان رشدي في عصرنا هذا وقضية خلق القرآن في القرون الوسطى»^(٢) إذن المنوع مصدره إما السلطة الدينية أو السياسية أو سلطة الرأي، لكن المعروف أن مسألة خلق القرآن كانت موضع جدل إلى درجة الاقتتال مما يعني أنها لم تكن محضورة التفكير. أما سليمان رشدي في كتابه «آيات شيطانية» فكان عرضة للنقد لأنه مس بمقدسات الأمة.

ومن خصائص العقل المنبثق رفض «التشبت بتفوق أمة أو سنة أو اتجاه أو لغة أو عصر أودين أو فلسفة على غيرها»^(٣)

(١) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٠.

(٢) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٠.

(٣) أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١٩٩.

إذن أركون يفضل الحياء وهو ما عبر عنه «مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر»^(١)

في هذا النص يدعي التزام العلمية بلوغ الحقيقة لكن ألا يعني هذا رفض الخصوصية التي تتميز بها بعض الأديان عن الأخرى؟ إن أركون حاول المساواة بين الإسلام كدين وباقي الأديان وهنا قد تحيز لفلسفات ومذاهب ولغات على حساب خصوصية الدين الإسلامي لتضييع الموضوعية، وهذا واضح في قوله «أقول إن القرآن ليس إلانصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على مستوي التعقيد منه والمعاني الفوارة الغزيرة كالنصوص والأنجيل والنصوص المؤسسة للبودية أو الهندوسية»^(٢)

هذا النص يوقع أركون في إشكال منهجي ومعرفي لأنه يتعامل مع النص القرآني تعامله مع النصوص الأخرى، وينطلق من رفض التعامل مع النص بشحنة عاطفية ووجدانية بدل المنطق العلمي هذا جيد إذا تعلق الأمر بالتقديس لا المقدس.

٣- إن العقل المنبثق يوظف نظرية صراع التأويلات يقول أركون «العقل المنبثق حديثاً يعتمد نظرية التسارع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل»^(٣)

إن العقل المنبثق عقل متفتح على كل الإمكانيات في إطار التأويل، والتأويل يعني فتح باب القراءات المختلفة ومن ثم تجاوز الخصوصية يقول أركون «هذا المنهاج يتقصدنا من السياج الدغمائي المغلق ويحررنا من مبدأ الأمة الناجية والأمم المالكة الذي انبنت عليه كتب الملل والتحل»^(٤).

٤- ومن خصائص العقل المنبثق رفض التأسيس^(٥):

إن دعوة متفتحة للتفكيك تفكيك كل المرجعيات والأصول، وهذا يقودنا إلى الحديث عن تاريخية النص وهو الهدف الأسمى باعتباره الأصل يحتاج للتفكيك وذلك من خلال تأطيره زمنياً ومكانياً باعتباره أجوبة آتية لحوادث، ويحاول أركون تجاوز التراث الإسلامي إلى باطن

(١) أركون من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ص ٧١.

(٢) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ص ٣٥-٣٦.

(٣) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ص ١٤.

(٤) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ص ١٤.

(٥) أركون: من فيصل التفرقة، ص ١٤-١٥.

التراثيات بحثاً عن الإنسان المتدين من خلال ممارسة النقد على التراث الإسلامي بتقليص الهوة بينه وبين باقي الكتب المقدسة التي خضعت للنقد (العهد القديم والحديث) يقول «نريد توسيع مشروع نقد العقل الإسلامي لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب فيتحول مفهوم أهل الكتاب إلى المفهوم الأنثروبولوجي التاريخي»^(١)

مصطلح تاريخية النص عند أركون

إن مصطلح التاريخية يضعنا أمام مشكلات خطيرة وإذا علمنا أن الغاية هي القول بتاريخية النص القرآني، محاولاً توسيع دائرة الحكم لتشمل نصوص أخرى والخطاب الديني عموماً وهنا تكمن الخطورة. فنتساءل: هل وجود نماذج في النص تاريخية يبرر التعميم؟ هل ما يصدق على العهدين القديم والحديث يصدق على القرآن؟.

رغم اختلاف المعاجم في تحديد المصطلح لكنها متقاربة في الدلالة فالتاريخية صفة لما هو تاريخي ولا يمكن تحقيقها إلا في وسطها الذي نشأت فيه^(٢) وعليه فالقول بتاريخية النص يعني ربطه بجذور الزمان والمكان اللذين ظهرا فيهما واعتباره انعكاس لواقع اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي، ولقد عبر أركون عن همه في قوله «ارخنة كل ما كانت قد نزعته منه صبغة التاريخية على نحو متواصل ومنظم على مدار التاريخ»^(٣). ومن المسائل التي أخضعها للارخنة «الإيمان» فالإيمان له وجهان قديم وحديث فالحديث «يقبل بإعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها وإعادةتها إلى الشروط المشتركة للجذلية الاجتماعية»^(٤). والإيمان كظاهرة إنسانية حاضرة عبر التاريخ وهنا يربط الأصول بالواقع الاجتماعي الذي ظهر فيه أول مرة ولكن انتهاك الأصل قد يؤدي إلى إلغائه أو التشكيك فيه، والأرخنة متأنية من استحالة التأصيل وتعدد الأصول وظرفها تاريخية اللغة والفكر والعقل، إذن كل شيء يخضع لمنطق الصيرورة وكل من يعتقد في أصل يعد مؤمناً تقليدياً «قرآن، إنجيل، تورا...» لكن هل الأصل في النص القرآني التاريخي؟

(١) أركون: من فيصل التفرقة الى فصل المقال، ص ٧٢.

(٢) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص ٤٨.

(٣) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٨٢.

(٤) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٨٣.

لا شك أن العبرة في النص بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب كما أن الكثير من النصوص جاءت مقترنة بحدود الزمان والمكان (تحريم الزنا، الخمر، الربا، القتل، الأمر بالصلاة، الزكاة... إلخ). لكن أركون لديه تصور مغاير يقول «يطلب منه الخضوع للشعائر والعبادات الدينية التي تجعله يتقصد من الداخل كل النظام النفسي والمعنوي والاجتماعي والسياسي للتراث المقدس» وفق المعنى الفيزيائي والجدي لكلمة تقصد وهكذا التراث الأرثوذكسي مع مرور الزمن ويصبح مقدسا ومن ثم فلا يمكن مناقشة أو طرح الأسئلة عنه أو الكشف عن تاريخيته^(١). أي أن القداسة هي نتاج تكرار الشعائر المفروضة رغم أن الإنسان حر في العبادة لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] والقرآن أقر الحرية كمبدأ أو طبقة لقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

رغم أن أركون يدعي أن الحرية مفهوم حديث. وطرح أركون إشكالية الإيمان التقليدي بدل القناعة، وقد عرف علي حرب التاريخية بقوله «التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمنية والمكانية وشروطها المادية والدينية كما تعني خضوع البنى والمؤسسات للتطور والتفسير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»^(٢). تعريف مثل هذا لا ينصب على النص القرآني وهذا ما حاول أركون القيام به.

لا شك أن نقد أركون يستهدف النص القرآني وهذا واضح في تأثره بفلاسفة عصر لأنوار ونزعهم القدسية على الكتاب المقدس ودعوته، والحاجة إلى إعادة قراءة التراث قراءة نقدية، واضح استهداف النقد للنص القرآني من خلال الدعوة إلى تطبيق المناهج (اللسانيات، الأنثروبولوجيا.....) وتعدد زوايا النقد يهدف إلى إثبات تاريخية النص ونزع القدسية، إن أركون يعتمد الدراسات الإستشراقية طريق لفهم النص رغم ممارسة النقد على بعضها. وتبقى الحاجة ماسة لإعادة ترتيب العلاقة بين القارئ والنص سواء كان دينيا أو أدبيا أو فلسفيا أو علميا بهدف ملاحقة المعنى الحقيقي وتحقيق فهم أفضل لذواتنا لنصبح قادرين على التواصل مع الآخر.

(١) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٣٣.

(٢) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٣، ص ٦٥.

مفهوم الفلسفة الإسلامية في استشراق هنري كوربان

زهير بن كتفي (*)

مقدمة

بدأت الكتابة عن الاستشراق في المجال الإسلامي منذ الأربعينيات من القرن الماضي ولم تتوقف إلى يومنا هذا. وقد مرّ الاستشراق في الذهنية الإسلامية بمرحلة يمكن وصفها بـ «مرحلة رد الفعل» بدت ملاحمها الأولى منذ الأربعينيات من القرن الماضي وما تزال لمواجهة دراسات المستشرقين.

وظهرت في هذا الإطار جملة من الكتابات الموجهة ضد ما اصطلح على تسميته بـ «مفتريات وسموم الاستشراق». ثم جاءت مرحلة جديدة أصبح ينظر فيها إلى الاستشراق كظاهرة فكرية وإيديولوجية لها خلفية حضارية تحتاج إلى مناقشة مستقلة. ولعل كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد هو أول كتاب دشّن هذه المرحلة.

والمستبع بصفة عامة للردود الإسلامية على الاستشراق يجدها ردودا تفتقر إلى النقد المتخصص. فعادة ما يصنف الاستشراق في إطار «النتاج» المتأمر على الإسلام في قالب الشيوعية والصهيونية والماسونية وغيرها. وغالبا ما ينتهي المستشرق إلى قسيس أو حاخام. كما يلاحظ على هذه الردود أنها كانت تميل دائما إلى اعتبار ميدان الفلسفة من أقل ميادين الثقافة الإسلامية تعرضا لـ «انتهاكات» المستشرقين.

لقد شغلني دائما، منذ بدأت أحاول التعرف على الصورة التي يرسمها الغرب للإسلام، الجانب الروحي الذي تعاطى معه بعض المفكرين والفلاسفة الغربيين فضلا عن المستشرقين.

(*) تخصص عقيدة ومقارنة الأديان - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - الجزائر.

ولما كنت بصدد قراءة تاريخ الفلسفة الإسلامية للمستشرق الفرنسي هنري كوربان Henry Corbin (١٩٠٣-١٩٧٨م) لفت انتباهي اهتمامه الشديد بهذا الجانب. لقد كان اهتماما تدفعه روح متحمسة خلّاقة، غنية أشد ما يكون الغنى الفلسفي الروحي. ثم تبين لي بعد الاطلاع على كتاباته أنه فعلا اشتغل اشتغالا واسعا بالفكر الفلسفي في الإسلام وعمل طوال حياته منقباً عن مكوّناته ومظاهره، مهتماً أشد ما يكون الاهتمام بمظهرين منه ألا وهما: الفكر الفلسفي الشيعي الروحي في شكله الإثني عشري الإمامي عامة والسبعي الإسماعيلي خاصة منه. والفلسفة الإشراقية ورموزها خاصة السهروردي. إلى جانب اهتمامه الكبير بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

وهذا ما جعلني في هذا البحث أقصد إلى تحليل رؤيته كمستشرق للفلسفة الإسلامية ومحاولة الإجابة على مجموعة من الإشكاليات يمكن لها أن «تنتج» لنا فهما في هذا المجال. مثال ذلك: ما هي الكيفية التي رسم بها كوربان التبيانة العامة لتاريخ الفلسفة الإسلامية؟ ما حاجاته وحوافزه التي كانت وراء ذلك الاهتمام الشديد بالدرس الفلسفي الروحي في الإسلام؟ هل كان هذا الاهتمام في صورته العامة من أجل الشرق أم من أجل الغرب؟ هل كان في صورته الخاصة من أجل الفلسفة الإسلامية أم من أجل الفلسفة الغربية؟

مفهوم الفلسفة الإسلامية

كرس كوربان جزءاً كبيراً من أعماله لإمطة اللثام عن الكثير من المفكرين-الفلاسفة الإيرانيين معتبراً عمله هذا يدخل في إطار ما أسماه بالفلسفة الإيرانية الإسلامية. وفي الحقيقة فإن هذا المفهوم ذاته يطرح الكثير من الإشكاليات على رأسها: قد يفهم منه أن كوربان يضعه كمقابل لمفهوم الفلسفة الإسلامية أو كمقابل لمفهوم الفلسفة العربية، خصوصاً إذا علمنا ذلك التنازع الذي طال المفهومين الأخيرين. فهل هي ثلاث تسميات لثلاثة عوالم مستقلة عن بعضها البعض؟

لنحاول أولاً التعرف على مشكلة التسمية: هل الفلسفة التي سادت في دار الإسلام هي فلسفة عربية أم إسلامية عند كوربان؟

طرح المستشرقون قبل كوربان هذه القضية. وقد لخص مصطفى عبد الرازق مجمل آرائهم

الواردة حولها. فمنهم من قال بأنها فلسفة إسلامية لأنهم كانوا يذهبون إلى أن «جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامي، ويرون أنها أحق أن تضاف إلى الإسلام لأنه له فيها أثرًا ظاهرًا، ولأنها نشأت في بلاد إسلامية وعاشت تحت راية الإسلام»^(١). ومنهم من كان يرى بأنها فلسفة عربية لأن رجالها كتبوا بالعربية^(٢).

أما بالنسبة إلى كوربان، فإنه يرى بأن التفكير الفلسفي الذي ساد في دار الإسلام حري به أن يسمى «الفلسفة الإسلامية»، وذلك لسببين هامين في رأيه:

أ- فمن ناحية نجده ينوه بمصطلح «عربي» المضاف إلى الفلسفة ويراه مصطلحاً في غاية الاحترام والتعظيم ويرجع السبب في ذلك لأن اللغة العربية هي بامتياز لغة العبادة في الإسلام. إلا أنه يرى بأن هذا المصطلح - خصوصاً في تلك الأثناء التي كان يكتب فيها عن تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في الخمسينيات والستينيات وحتى السبعينيات من القرن الماضي - أصبح يحمل مضامين إيديولوجية قومية سياسية وحتى عرقية. وبات هذا المصطلح بذلك لا يطابق حدود عالمه الذي وجد في إطاره ألا وهو الإسلام نفسه.

ب- ومن ناحية أخرى يرى بأن تسمية «الفلسفة العربية» مفهوم يفضي إلى الاختصار على كل فلسفة كتبت باللغة العربية فقط. ويبعد كل الفكر الفلسفي الذي كتب بالعربية حيناً وبالفارسية تارة وبالتركية أخرى... الخ. وبالتالي فإن هذا المفهوم يقصي فلاسفة إيرانيين إسلاميين كباراً كتبوا بالعربية وبالفارسية أو بالفارسية طوراً داخل نطاق النظر الإسلامي. وبما أن هؤلاء الفلاسفة ساهموا بقسط وافر في بناء الفكر الفلسفي الذي ساد في دار الإسلام، فإن الفلسفة موضوع البحث عنده يجب أن تكون فلسفة إسلامية^(٣).

هكذا يبدو على الأقل ولأول وهلة من هذا الطرح الكورباني أن الفلسفة الإيرانية الإسلامية هي بالضرورة فلسفة متضمنة في إطار شامل عام ألا وهو الفلسفة الإسلامية من حيث أن التسمية أصلاً جاءت لتضم مساهمات الفلاسفة الإيرانيين.

لكن هذا الانطباع سرعان ما سيؤول عندما نجد أن كوربان - عند حديثه عن مفهوم

(١) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٣، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦ ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(3) Henry corbin, Histoire de la philosophie islamique, 2éd. Paris, Gallimard, 1986, T1, P 11- 13.

«الفلسفة الإيرانية الإسلامية»- يتحدث بأكثر إرادة عن فلسفة إيرانية إسلامية كحقول فلسفي مستقل أو بعبارة أخرى كعالم مستقل له مميزاته وخصائصه!؟ فما هو مدلول مصطلح «الفلسفة الإيرانية الإسلامية» عند كوربان؟

يجيب كوربان: «عندما نقول فلسفة إيرانية إسلامية نجد أنفسنا أمام فكرة العالم الإيراني الروحاني الذي يسجل ثباتا ويشكل وحدة تجمع اختلافات متعددة»^(١). لذلك فإن رأس الأمر هنا -عنده- لا يتعلق بـ«فلسفة مسلمة» وإنما بـ«فلسفة إسلامية». لأنه يرى أن لفظ Musulmane يعبر عن محض الإيمان العقدي. بينما لفظ Islamique أوسع في المعنى من المصطلح الأول لأنه لا يشترط الإيمان المحض. ومن هنا فهو يتحدث عن «فلاسفة إسلاميين» وليس «فلاسفة مسلمين». وهكذا فإن مصطلح «Islamique» يقول كوربان «يضعنا خارج النزاعات والاحتجاجات حول مدى انتهاء هؤلاء الفلاسفة للإسلام كعقيدة»^(٢). فمدلول الفلسفة الإيرانية الإسلامية إذن، يعبر عن عوالم روحانية ثابتة ومتعددة في الاتجاهات العرفانية كالزرادشتية... إلخ. وغيرها من الاتجاهات العرفانية الأخرى!!

كما يذهب في نفس الإطار، أي في محاولته للتأسيس لهذا المصطلح، إلى أنه لا يجب أن يفهم من مدلول الفلسفة الإيرانية الإسلامية أنها تعبر عن «نتاج العبقورية الإيرانية» أو بالأحرى «عبقورية العقل الإيراني». فهي وجهة نظر كما يقول تتعلق بمعرفة «العلوم الإنسانية والاجتماعية» السائدة في عصره والتي يرفضها منطلقا. لذلك فإن وجهة نظره هو كما يريد أن يكشف عنها بكل «جرأة» لزملائه المستشرقين والباحثين هي «عبقورية ميتافيزيقية» إن جاز التعبير. هذا العالم الميتافيزيقي الذي تبحث فيه الفلسفة الإيرانية الإسلامية وتحاول أن تتلمس أنساقه لم تخترعه- كما يرى كوربان- بعض الجماعات أو الشخصيات الفلسفية، بل هو عالم حقيقي موجود قامت هذه الجماعات أصلا من أجل إزاحة النقاب عنه وتأسيس الإدراك عليه والقول فيه. حيث يرى أنه وجد دائما في أهل إيران على مر العصور والأجيال رجال موهوبون باستعدادات لرؤية «اللامرئي» وتفحص عالم الغيب. هؤلاء هم رجال الله. وهكذا فقد عرف هذا المجتمع «مغامرات روحانية» بدون هوادة. ولم تكن المغامرة الشيعية

(1) La philosophie iranienne islamique aux 17ème et 18ème siècles, Paris, Buchet/Chastel, 1981, T 1, P 11.

(2) Ibid.

إلا فصلا من فصول «ملحمة الروح» في إيران. فالفلسفة الإيرانية الإسلامية إذن في تصور كوربان، ليست دليلا على العبقورية الإيرانية، ولكن هذه الفلسفة مدعوة لتكون الشاهد والناطق الرسمي باسم الروحانية باسم هذا العالم الميتافيزيقي^(١).

إن هذا المنحى الذي يحاول كوربان أن يؤسس عليه مفهوم الفلسفة الإيرانية لإسلامية يبرره - كما يرى - وجود فجوة خطيرة في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام يجب سدها (سوف نتعرف عليها لاحقا). لذلك كان عليه أن يغير الأهداف التي تجب إثارتها في حقل البحث الفلسفي في الإسلام. فإذا كان الباحثون التاريخيون مثلا في الفن يتحدثون عن فن عربي- إسلامي وفن إيراني- إسلامي، فلماذا، يقول كوربان، لا نتحدث في موضوع حقل بحثنا عن فلسفة إيرانية إسلامية؟!^(٢)

وإذا كان هدف كوربان من هذه التسمية كما يقول هو سد ثغرة مفتوحة على طول التاريخ للفكر الفلسفي في الإسلام، فإن الهدف المسكوت عنه في الحقيقة هو سد ثغرة مفتوحة في بناء الفكر الفلسفي الغربي الذي ظل يتقاسمه العقل والحس. ولكن من أجل أن نتفحص ونفهم أكثر المنظور الكورباني للفلسفة الإيرانية الإسلامية لا بد أن نتعرف على تحقيقه للفلسفة الإسلامية.

تحقيب الفلسفة الإسلامية

لقد كانت النظرة الغربية السائدة في التصميم الاعتيادي لتاريخ الفلسفة الإسلامية تهتم ببعض الأسماء الفلسفية الكبيرة التي انتقلت إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية وتنص على اعتبار أن الفلسفة الإسلامية ملحقا أو تابعا لهذا التصميم، من منطلق أن هذه الفلسفة كما يقول دي بور T. J. Deboer^(٣) ظلت على الدوام «فلسفة انتخائية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت

(1) Ibid ;P12.

(2) Ibid, T 2, P 162.

(٣) دي بور (١٨٦٦-١٩٤٢) من أساتذة الفلسفة في جامعة أمستردام. من مؤلفاته، الغزالي وابن رشد، انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ط٤، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠ ج ٢، ص ٣١٧.

بجدد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة. فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»^(١). كما يرى أن انتقال ابن رشد (٥٢٠ هـ - ٥٩٥ هـ) إلى الغرب كان عامل تحفيز لأنه قدم للغرب «مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكمل»^(٢) فنظر الغرب إلى نظريات أرسطو على أنها الحقيقة العليا.

ويذهب في هذا السياق نفسه إلى أنه بينما سار كل من علم الكلام والفلسفة عند مفكري الإسلام على حدة. سار اللاهوت والفلسفة في الغرب متلازمين قبل أن يتعرف على ابن رشد. يقول: «إن علوم العقائد النصرانية كانت في القرون الأولى من نشوئها قد أفرطت في أخذ الفلسفة اليونانية حتى أصبح الانفصال بين الدين والفلسفة غير ممكن»^(٣). ويضيف «وحيثما بدأ تأثير العرب يظهر في القرن الثاني عشر اصطبغت علوم العقائد عند النصارى بصبغة أفلاطونية جديدة تمازجها صبغة أوغسطينية. وظلت هذه الصبغة عند الفرنسيين إلى القرن الثالث عشر»^(٤).

يبدو على الأقل من ظاهر نصوص دي بور أنها تفضي إلى رأي واحد وهو إفراغ تاريخ الفلسفة الإسلامية من مضمونه الأصيل والعودة به إلى الفلسفة اليونانية في ارتكاز واضح على المنهج التاريخي، مدفوعا إليه بـ «مركزية هيلينية» تعتبر الفلسفة اليونانية أصلا لكل فلسفة تقع خارجها، ومكتوبا بروح النصف الأول من القرن التاسع عشر الأوروبي المفعم بالتفوق العقلي والغلبة الحضارية. ولذلك فلا عجب أن يكون ابن رشد حافزا لا بـ «أناه» الفلسفي الإسلامي، ولكن بـ «الآخر» اليوناني؛ فقد قدم للغرب أرسطو على أكمل وجه!

لكن كوربان، الذي جاء في ظرف تحطمت فيه كل الاعتبارات العقلانية والتفوقية الحضارية الغربية (= يجب أن نلاحظ هنا أن استشراق كوربان ينتمي إلى مرحلة ما بعد ١٩١٤م) نظر إلى الفلسفة الإسلامية وتاريخها بمنظور مختلف عن الذي كان سائدا سواء عند مؤرخي الفلسفة الغربية أو عند زملائهم المستشرقين من مؤرخي الفلسفة الإسلامية.

ففي مقابل تلك النظرة السائدة، التي هي بالنسبة إلى كوربان نظرة كلاسيكية لم تفعل

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبوريدة، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨١، ص ٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٢٠.

سوى أنها اهتمت ببعض الأسماء الفلسفية الكبيرة التي انتقلت إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية والذين تنتهي قائمتهم الإسمية باسم ابن رشد. في مقابل ذلك، دعا كوربان إلى إعادة رسم تاريخ الفلسفة الإسلامية داخليا، أي من خلال التاريخ الذاتي للفكر الفلسفي الإسلامي كما يتجلى في التاريخ الهجري. ذلك أن الإحساس بالزمانية التاريخية لمراحل هذا التاريخ عندما تكون حياة الفيلسوف الداخلية تقع وتتجه صوب التاريخ الهجري ليست هي نفسها عندما تقع وتتجه صوب التاريخ الميلادي. ومن خلال هذا الاعتبار، يشدد كوربان على أن التسمية التاريخية الغربية: الأقدمون، القرون الوسطى، العصور الحديثة لا تجد لها قاعدة تقابلها في التاريخ الإسلامي^(١).

وبذلك فإن كوربان لا يريد أن يلتزم بهذا التقسيم الاعتيادي. أو بعبارة أخرى لا يريد أن يفرض على هذه الفلسفة تقسيما لا يتوافق مع «جوانيتها». وبالتالي فإن التسمية التي يختارها هي:

(أ) حقبة أولى تمتد من ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد. وهي الحقبة المعروفة أكثر من غيرها وتضم الفرق الإسلامية الكلامية والفلاسفة والمتصوفة. وهي التي تشملها دراسته المعنونة بـ «تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ النبايع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨ م)».

(ب) حقبة ثانية تمتد على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران. وقد اتسمت ببروز التصوف الميتافيزيقي مع الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ومدرسة نجم الدين كبرى^(٢).

(ج) حقبة ثالثة تمتد ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي مع تقدم النهضة الصفوية وظهور مدرسة أصفهان. حيث عرفت- كما يرى- تقدما مذهبا للفكر والفلسفة في إيران^(٣). وقد اتسمت هذه الحقبة ببروز الفلسفة الإشراقية الإيرانية بشكل واضح. وهي التي تشملها دراسته الموسومة بـ «تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ وفاة ابن رشد

(1) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit T2, P 351.

(2) نجم الدين كبرى (٥٤٠ هـ - ٦١٨ هـ) متصوف. قضى أكثر حياته متقلبا بين نيسابور وهمدان وأصفهان ومكة المكرمة والإسكندرية وخوارزم. وقد كثر في آسيا الوسطى أتباع طريقتة التي عرفت بالكبروية. من مؤلفاته الأصول العشرة الذي يعد مرجعا لدراسة الحركة الفلسفية في القرن السابع الهجري. أنظر في ترجمته، هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ٤٠٨ (بالفرنسية).

(3) Histoire de la philosophie islamique, op. cit T1, P 16- 17.

إلى أيامنا» وهي الجزء الثاني من الدراسة الأولى. إضافة إلى دراسته «الفلسفة الإيرانية الإسلامية في القرن السابع عشر والثامن عشر».

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو كيف أمكن لكوربان الربط بين الحقبة الأولى والحقبتين التاليتين لجعل من الحقب جميعا تصب في منبع واحد؟ يجيب كوربان نفسه: «إن الفضل يعود في القسم الأول والثاني من هذه المرحلة إلى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة». مضيفاً «إذ كيف يمكن توضيح ما به قوام جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة، خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مثلاً، دون أن نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيها بعد؟»^(١). من هنا فهو يقيم تحقيقه للفلسفة الإسلامية على تأويل تعاليم الأئمة الشيعة في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الإشراقية التي تشكل موضوع الحقبتين الثانية والثالثة. فالهدف من هذا التحقيق إذن بهذا الشكل، هو جعل نقطة الارتكاز في تاريخ الفلسفة الإسلامية هي الفكر الشيعي الروحاني متمثلاً خاصة في الفلسفة الإسماعيلية. إلى جانب الفلسفة الإشراقية.

من هذا المنطلق فإن الفكر الكلامي عنده سواء في دراسته الأولى أو الثانية أو دراساته المختلفة، ممثلاً في المعتزلة والأشاعرة على الخصوص، لا يكاد يظهر في هذا التحقيق مقارنة بالشيعة الإثني عشرية والإسماعيلية. ذلك أن «الفلسفة الكلامية» ليس لها أي معنى على صعيد رؤيته لأنها فلسفة دفاعية لم يبرع أصحابها إلا في «الدفاع» عن عقيدة الإسلام^(٢). هكذا! أما الكلام الشيعي فهو في نظره لم يكن ليخرج عن هذه المهمة الدفاعية مضافاً إليها الدفاع عن عقيدة التشيع. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يرى أنه قد ظهر على يد الإمام فخر الدين الرازي (٥٤٣هـ - ٦٠٦هـ) نوع من الصلة بين النظر الفلسفي الإسلامي وتفسير القرآن الكريم والمسائل الفقهية سواء في كتب الرازي العقدية أو في تفسيره الكبير. لكن طبيعة هذه الصلة - على ما يرى - لم تكن لتتقنع الملاصدرا الشيرازي أو حيدر آملي^(٣) ولا هو نفسه. أما الفلاسفة المشائين فلا يكاد يظهر لهم كذلك أثر بالقياس إلى فلاسفة الإشراق. فالكندي (١٨٧هـ - ٢٦٠هـ) يلخصه في فقرات. والفارابي رغم أنه يصنفه ضمن الفلاسفة الآخذين بالهلونية إلا

(1) Ibid, P 17.

(2) Ibid, T 2, P 355.

(3) Ibid, P 355- 356.

أنه يبرز فيه الجانب الروحي الإشرافي. أما ابن سينا فيبرز فيه فلسفته المشرقية ويجعل منها خطاً فاصلاً بين السينيوية الإيرانية والسينيوية اللاتينية. وعلى العموم يبقى هؤلاء الفلاسفة وغيرهم ممن اشتمل عليهم الجزء الثاني من دراسته «أقل انحرافاً من المتكلمين»^(١)!

وما يمكن أن نستخلصه على العموم في هذا المجال:

■ أن كوربان انتقد بشدة الترسيم التاريخية للفلسفة الإسلامية التي ظلت تهتم وتركز على بعض الأسماء الكبيرة كالكندي والفارابي وابن سينا وتفتح قوسين لإخوان الصفا الذين بات يعرف نسبهم الإسماعيلي.

■ انتقد ذلك الاعتقاد الذي كان يرى في نقد حجة الإسلام الغزالي (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ) للفلسفة أكثر قطعاً من نقد كانط للعقل. والقول بأن نقده للفلسفة هو نقد تلقت الفلسفة بموجبه ضربة قاتلة^(٢).

■ نظر بعين عدم الرضا إلى المكانة الفكرية التي حاز عليها ابن خلدون (٧٣٢ هـ - ٨٠٨ هـ) بوصفه سابقاً في تأسيس علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. واعتبر -من خلال هذا- أن المؤرخين الغربيين وجدوا عنده ما كانوا ينظرون إليه كفلسفة عندهم. ففي منظوره هولاء يمكن إنتاج ابن خلدون على الإطلاق فلسفياً^(٣).

ونعود لنسأل: كيف نظر كوربان إلى مسار الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد؟

نهضة الفلسفة الإسلامية

ماتم ابن رشد،

اعتبر مؤرخو الفلسفة في الغرب وعلى رأسهم رينان، كما يقول كوربان، ولزمن طويل أن ماتم ابن رشد (٥٩٥ هـ / ١١٨٩ م) في قرطبة كان مأتماً للفلسفة الإسلامية دخل بموجبه العقل الإسلامي من بعده في ظلام حالك. وابن رشد الذي عرفه الغرب في صورته «المتأسفة» Averroes كان له تأثير معتبر على الفكر الغربي منذ السكولائية القرووسطية في القرن الثالث

(1) Ibid, P 355.

(2) L'Iran et la philosophie, Paris, Fayard, 1990, P 48.

(3) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 385- 390.

عشر إلى القرن الثامن عشر مع مدرسة بادوية Padoué بإيطاليا^(١). وبالرغم من هذا التأثير الذي كان لابن رشد على الفكر الفلسفي الغربي، إلا أن كوربان يرى أن من ذهب إلى أن وفاة ابن رشد كان مأتما للفلسفة الإسلامية، في الحقيقة لم يعترف باستمرار لحظات هائلة للفلسفة الإسلامية في إيران. بل ويحسم موقفه النهائي في قوله: «إذا كان الإيرانيون منذ البداية ساهموا في نهضة التأمل الفلسفي في الإسلام، فإننا نستطيع القول بأن مشهد الفلسفة الإسلامية بموت ابن رشد تحول نهائياً من الإسلام الغربي في الأندلس إلى الإسلام المشرقي في إيران ليستمر إلى أيامنا هذه»^(٢). إن الذي انتهى مع موت ابن رشد عند كوربان هو ما نعت طورا في تاريخ هذه الفلسفة بـ «المشائية العربية»^(٣). وعلى خلاف ذلك تماما يقول: «إنه بأقول ابن رشد طلع فجر جديد في أفق الفكر الإسلامي»^(٤) مضيفاً: «سنكون على خطأ كبير إذا نحن نسينا أنه بعد ابن رشد بدأ شيء جديد. نط من التفكير والتجربة الفلسفية تجد رسم أصالتها الخالص في العرفان الإسلامي، في كل ما تعنيه كلمة «عرفان» في الفارسية بالمعنى الخاص الذي هو معرفة مُحَلِّصَة Salvifique تحريرية Libératrice فدائية Redemptrice.. اسهان كبيران يمثلان هذا الظهور الكبير، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي»^(٥). فبهذا الشيء الجديد الذي يختلف، كما يرى كوربان، في مقدماته ومضمونه عن كل من علم الكلام والفلسفة المشائية سجل الفكر الفلسفي الإسلامي تطورا حاسما. لأنه بفضل انتهي ذلك الصراع «الرأسي» الذي كان دائرا بين علماء الكلام والفلاسفة المشائين. وفي مقابل هذا كان هذا التيار الجديد يتوافق في تقاطع مع الفلسفة الإسماعيلية ومع الفلسفة الإشراقية^(٦). إنه إذن العرفان.

هكذا يطرح كوربان ما يعتبره تاريخ الفلسفة الإسلامية كما يبدو من داخله.

■ وفي الواقع فإن الارتكاز على التاريخ لهذه الفلسفة من الداخل، كما يبدو الشعور

(1) Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, Paris, Buchet/Chastel, 1985, P 111.

(2) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 353.

(3) Ibid, P 351- 352.

(4) Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit, P 112.

(5) Ibid, P 115.

(6) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 352.

بالزمانية التاريخية لمراحلها عبر تموجات التاريخ الهجري، هو بلا شك نظرة مخالفة لما كان متعارف عليه بين المستشرقين وتبدو أكثر موضوعية في الدراسة والبحث رغم الموقع الخاص الذي يضعها كوربان فيه لتخدم رؤيته.

■ كما أن الذهاب إلى أن ابن رشد لم يكن هو الحلقة الأخيرة في تاريخ هذه الفلسفة التي استمرت في الشرق لاسيما في إيران، هو نظرة جديدة ومهمة. إذ من الغريب حقا في رأيي أن نتحدث عما كان عليه أمر الفلسفة والفلاسفة في الإسلام ولا نذكر شيئا عما كان عليه أمرهما في إيران. بل ولا نعرف شيئا عن الملاصدرا الشيرازي وميراداما وحيدر آملي وغيرهم من الفلاسفة الذين أنجبته إيران في وقت توقف فيه الفكر الفلسفي عموما عن الإبداع.

■ وهي بالإضافة إلى ذلك رؤية متحررة إلى حد ما من الترسمة الاستشراقية التي طبعت مختلف كتابات المستشرقين عن الفلسفة الإسلامية قبل كوربان.

غير أن الرؤية الاستشراقية الكوربينية تصدر هي أيضا عن نفس الإطار الذي كان يصدر عنه هؤلاء جميعا وهو إطار المركزية الأوروبية. إن الأمر يتعلق عند كوربان بفلسفة لا يمكن النظر إليها بمنظار غربي. هذا المنظار الذي يجد ثنائية اللاهوت والفلسفة في مقدماته وظل سائدا في الأوساط الغربية الوارثة لتراث قرن الأنوار. لا لأن هذه الفلسفة يتحدد أفق تاريخها بالعرفان فقط بل لأنه وجد في هذا اللون، الذي كان حاضرا في تاريخ هذه الفلسفة إلى جانب الألوان الأخرى، «الفداء» لخلاص الفكر الغربي!

ابن عربي الإسماعيلي «المفتنع»

تحدث كوربان عن أن هذا الظهور الكبير للفلسفة الإسلامية بعد وفاة ابن رشد كان مع ظهور اسم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي وشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي. كان ابن عربي معاصرا لابن رشد الذي ولد سنة ١١٣٦م وتوفي سنة ١١٩٨م وللسهروردي المولود في ١١١٥م والمتوفى في ١١٩١م. إلا أنه كان رحمه الله أصغر منهما سنا حيث ولد سنة ١١٦٥م وتوفي سنة ١٢٤٠م. وإذا كانت الفرصة لم تتح لابن عربي - كما يقول كوربان - بأن يلتقي بالسهروردي فقد وحدثهما نفس العلاقة بالملك الظاهر ابن صالح الدين الأيوبي في حلب^(١).

(1) Henry Corbin, philosophie iranienne et Philosophie comparée, Op. cit, P 116.

ولكنه في مقابل ذلك فقد حصل وإن التقى بابن رشد ثلاث مرات^(١). كما أنه شهد جنازته وهو يحمل على نعشه فوق دابة من جهة وحزمة كتبه توازن جثته من جهة أخرى. متسائلا متحسرا عليه، وفي بيت من الشعر قائلا:

هذا الإمام وهذه أعماله ياليت شعري هل أتت أماله

هذه الآمال التي تساءل ابن عربي عن تحققها، يرى كوربان أنها تحققت وأثمرت في الغرب أما في الشرق فقد تحدد مصير الفلسفة الإسلامية مع ابن عربي نفسه ومع أتباع السهروردي الذين يجذب كوربان تسميتهم بـ «أفلاطوني فارس»^(٢).

إنه بعمل ابن عربي -يقول كوربان- بدأ شيء جديد أصيل لم يكن ليظهر بهذا الوجه من الأصالة لولا أنه نشأ في أحضان «الباطنية الإبراهيمية» وبالتحديد في أحضان الباطنية الإسلامية. فالشيخ الأكبر رحمه الله يتميز بوفرة وغزارة مكتوباته. يأتي في طليعتها كتابه الرئيس «الفتوحات المكية» الذي كان مصدر إلهام وفتح معرفي للكثير من الباحثين والمفكرين الروحانيين والفلاسفة الإسلاميين في كل العصور. إلى جانب كتابه «فصوص الحکم» الذي أحصى عثمان يحيى -كما يقول كوربان- مائة وخمسين شارحا له. من بينهم مائة وثلاثين شرحا هي أعمال متصوفة وفلاسفة إيرانيين. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى تأثير العالم الإيراني به. ويذهب كوربان إلى أنه عندما سيرتبط ابن عربي فيما بعد بالسهروردي ليتصل كلاهما بالحكمة الإلهية الشيعية، حينئذ فقط سيتم الظهور الكبير للميتافيزيقا الإيرانية متمثلة في مدرسة أصفهان على الخصوص^(٣).

أما بالنسبة إلى مذهبه، فيرى أن ابن عربي متفق مع الحكمة الإسماعيلية والإثني عشرية اللتان تتمسكان بصرامة بـ «قانون» ونتائج عقيدة التنزيه. وهذا في اعتقادي رأي بجانب للصواب، لأن مذهب الشيخ الأكبر في العقيدة يقوم على التنزيه والتشبيه. ويرى أن ابن عربي مد طريقا واسعا للنظر والفكر والتفكير عندما بسط الحديث في «التجلي» الإلهي و«الظهور» و«المظهر» و«المظهرية» كمصطلحات مفاهيمية مفتاحية لفهم الوجود. هذه المصطلحات

(1) Cf. Henry Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion, 1958, P 34- 35.

(2) Ibid, P 36.

(3) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 407.

التي ستصبح موقفا لجميع العرفانيين ما دام أن البحث الفلسفي يتجه إلى مقصوده من خلال مفهوم الوجود الإلهي^(١).

ومن خلال مفهوم التجلي ومستوياته المختلفة يقول كوربان: «إننا نعمل على وضع علم تصوف لظاهرة المرأة»^(٢). وقد سبق أن رأينا أن كوربان أناط بالفينومينولوجيا مهمة إنقاذ ظاهرة المرأة. لأن مثال المرأة وسيلة تعبيرية عن هذا التجلي عند العرفانيين. فمثلا «عندما يجعل الإنسان من نفسه مرآة له ويجعل الله عز وجل مرآة أمامه ويقابل بين المرأتين إحداهما إزاء الأخرى، فإنه يرى نفسه في كل شيء، بل يراها وحدها صورة تعكسها المرأتان المتقابلتان بصورة متوالية ومتكررة إلى ما لا نهاية»^(٣). ومنه يرى كوربان أن هذا المفهوم نفسه يقود إلى تعميق وعرض الاختلافات الرئيسة لتأويل القرآن الكريم. حيث أن نظرة التأويل تختلف من ابن رشد إلى ابن عربي. والاختلاف هنا يتعلق، كما يرى، أساسا بحضور أو غياب «عالم المثال» كما سنرى. وبالمقابل يرى أن هناك اتفاق عميق بين ابن عربي والسهورودي حول هذه القضية، وهي بالنسبة إليهم نقطة للارتباط بكل ميتافيزيقا الخيال^(٤).

ولكن لنعد فنسأل: ما هي الصورة التي أراد كوربان أن «يُظهر» بها ابن عربي في بنية رؤيته الاستشرافية للفلسفة الإسلامية؟

يضرب كوربان صفحا عن دراسة ابن عربي بالمغرب، واتصالاته الشخصية برجال التصوف في الأندلس والمشرق ومعاشرته إياهم وأخذه عنهم، ولقاءاته المتعددة بشيخه أبي مدين في عالم الرؤى... إلخ. وفي مقابل ذلك يقدمه تحت مظلة مدرسة ابن مسرة (٢٦٩هـ - ٣١٩هـ) في ألميرية بالأندلس. ويرى بأن هذه المدرسة الباطنية أثرت تأثيرا كبيرا على تكوينه^(٥). وكوربان إذ يقدم ابن عربي مدينا في اتجاهه الروحي الباطني لهذه المدرسة بالذات، يرى أن ميزتها الأساسية أنها كانت تنوي تعاليم الفلسفة الإسماعيلية الشيعية^(٦). وبهذا يكون ابن عربي رحمه الله قد عرف

(1) Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, Op. cit, P 117- 118.

(2) Ibid, P 118.

(٣) د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، ج ٢، ص ٣١٥.

(4) Philosophie iranienne et philosophie comparée, Op. cit, P 117- 118.

(5) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 403.

(6) Ibid.

تصوفه من الفلسفة الإسماعيلية بالذات. وفي رأيي أن في هذا من التجني على ابن عربي الكثير وقلب للحقائق التاريخية وتزييف لها مرده تعصب كوربان الأعمى للإسماعيلية. وصاحبنا إذ يعمد إلى تكريس هذا التحليل فذلك حتى يتسنى له استخلاص النتيجة التالية: إذا كان ابن عربي قد أحدث حقا تأثيرا كبيرا على العالم الإيراني، فإن هذا التأثير ما هو إلا «عودة منتصرة» لأصول شيعية إسماعيلية إلى موطنها، كانت قد رسمت مذهب ابن عربي من قبل خارج ديارها^(١). ولا أدل على ذلك من قوله: «يمكنك أن تقرأ صفحات عديدة من مؤلفات ابن عربي فتحسب أن كاتبها مؤلف شيعي»^(٢). أو قل هو - في وجهة نظر كوربان - «شيعي مُقنَّع». وهكذا فإن «مبدأ» و«معاد» ابن عربي، في الرؤية للكوربينية، هو الفلسفة الإيرانية الإسلامية.

السهروردي وفلسفة النور

توفي السهروردي قبل ابن رشد بسبع سنوات، أي اللحظة التي كانت فيها الفلسفة الإسلامية «تتجلى» في تواليف ابن رشد. لكن مفارقة هذا الأخير لهذا العالم أدت - كما يرى كوربان - إلى تحويل Transfert مشهد الفلسفة الإسلامية نهائيا إلى إيران. وهكذا أنارت أعمال السهروردي طريقا جديدا مشى عليه العديد من المفكرين الروحانيين من قرن إلى قرن حتى اندمج فكر شيخ الإشراق في التراث الروحاني الإيراني. بل أكثر من ذلك فقد أحدث تأثيرا عميقا في كل ما سيأتي من بعده في إطار «الفلسفة المشرقية»^(٣).

وإذا كان مشروع ابن سينا قد تمثل أساسا عند كوربان في «الفلسفة المشرقية» فإن هذا المشروع السينوي كما يرى قد باء بالفشل لأن ابن سينا في نظره كان يجهل الأصل المشرقي نفسه الذي منح الصفة «المشرقية» لهذه الفلسفة. ولم يكن يعرف أنه الحكمة اللدنية الحقيقية هي التي نشأت لدى حكماء فارس القدامى. وهذا الأصل هو بالضبط ما كان السهروردي يسعى إلى تحقيقه^(٤). إن ما كان السهروردي يريده هو تشييد فلسفة مشرقية هي حسب تصريحاته المتكررة إحياء لحكمة فارس النوارنية القديمة. معتبرا نفسه غير مسبوق إليها. إذ يقول: «وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا

(1) Ibid.

(2) Ibid, T 1, P 56.

(3) Henry Corbin, l'iran et la philosophie, Op. ci; P 110.

(4) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 287- 288.

حكمتهم النوارانية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله»^(١) واضح من هذا النص أن هدف السهروردي إذن، هو إحياء فلسفة النور لحكماء فارس القدامى مضيفاً إليها أفلاطون. وبالفعل يعتبر كتابه الرئيسي «حكمة الاشراق» أصدق دليل على هذا المشروع. مشروع حكمة الإشراق.

إن كلمة «الإشراق» تعني في عمومها السنى والبهاء وإشراق الشمس عند طلوعها. أما فلسفة الإشراق أو حكمة الإشراق عند كوربان كما يستنتجها من خلال مؤلفات السهروردي وشراحه فتأخذ ثلاثة معاني:

أ- فالمقصود بحكمة الإشراق هي الحكمة الدنية. أي الحكمة المؤسسة على الكشف يقول كوربان: «وكما أن هذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء وبهاء الصباح وأول سطوع للشمس، فإنه يعني كذلك تجلي المعرفة في سناء الروح»^(٢).

ب- وعليه فإن السبب في نسبة هذه الفلسفة المشرقية إلى «الإشراق» يعود بالأساس إلى حضور الفيلسوف ومشاهدته للظهور الصباحي للأنوار العقلية ولمعانها وفيضان مطالعها بالإشراقات على نفسه عند تجردها من الجسد. إذن هذه الفلسفة تفترض «رؤيا داخلية وتجربة روحية ومعرفة، هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة»^(٣).

ج- كما أن حكمة الإشراق هي حكمة تشير إلى حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس. وهذا ليس لسبب جغرافي فقط. أي موقع هؤلاء على الأرض. وإنما لأن معرفتهم كانت معرفة مشرقية مبنية على الكشف والذوق والمشاهدة الروحية^(٤).

ومن هنا يخلص كوربان إلى نتيجة حاسمة يرد بها على كارلونيونو Carlo Alfonso Nallino^(٥) حول التقابل الذي أراد أن يقيمه بين فلسفة السهروردي الإشراقية وفلسفة ابن

(1) Henry Corbin, L'Archange empourpré, Paris, Fayard, 1976, P 170.

(2) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 290.

(3) Ibid.

(4) Ibid, P 290- 291.

(٥) كارلونيونو (١٨٧٢-١٩٣٨) مستشرق إيطالي. اهتم بالفلك والأدب العربي والجغرافيا والتصوف والفلسفة. وقد أصدرت ابنته مؤلفاته في ستة مجلدات. انظر في ترجمته، نجيب العقيلي، المستشرقون، ج ١، ص ٤٣٢.

سینا المشرقیة. ویری بأنه لیس هناك أي فرق بین کلمات «إشراق»، «إشراقي» و«مشرق» «مشرقي». وأن الفلاسفة الإشراقیین استعملوا هذه المصطلحات کیفما اتفق. ذلك أن الأمر یتعلق عندهم «بمعرفة هی إشراقیة لأنها مشرقیة، كما أنها مشرقیة لأنها إشراقیة»^(١). ومن هنا فهذه الکلمات تأخذ أصلا معان روحانیة ولیست جغرافیة. بل إن المذهب الروحانی الذی جاء من بعد السهروردي استعمل تلك الکلمات بالمعنی الروحانی المیتافیزیقی لها.

وهكذا إذن، یحاول کوربان «التعالی» بمفهوم المشرق عن المكان الجغرافی. وتبدو الدوافع للمناداة بهذه الاستقلالیة عن المكان الذی نشأت فیة هذه الحکمة هی محاولة کوربان التأكيد علی أنه كما یوجد مشرقیون بالمعنی الروحانی فی الشرق فإنه یوجد كذلك مشرقیون بالمعنی الروحانی فی الغرب. وأن الخروج من الانسداد الحاصل فی الغرب لا یكون إلا «بالتوفیق بین فلسفة مشرقی الشرق وفلسفة مشرقی الغرب، والكشف عن الطریق المستقل الخاص بالمذاهب الغنوصیة العرفانیة المرتبطة بالدیانات السماویة، والعمل من خلال ذلك علی جعل الصور الرمزیة لتاریخ آخر حیة فی الحاضر»^(٢).

ولکی نحدد أكثر موقع شیخ الإشراق فی الفلسفة الإیرانیة الإسلامیة، وإلى جانب ما أشرنا إلیه من إحياء الحکمة النورانیة لحکماء فارس القدامی، فإننی أشر هنا إلى نقطتین بارزتین فی حکمته الإشراقیة أكد علیهما کوربان فی منظوره لهذه الفلسفة.

(أ) فالسهروردي یری أن البحث الفلسفی یبقى بحثا مجدبا وعقیما إذا لم یفرض بالضرورة ویؤد إلى تجربة روحیة. والعکس بالعکس، فالتجربة الروحیة بدون تکوین فلسفی تبقى غیر بعيدة عن الانحراف. وهكذا فالمعرفة هنا كما یری کوربان لا تبقى معرفة نظریة ولكن تصبح بالماهیة معرفة «مُخلّصیة». وهو المعنی الذی أعطي دائما لمفهوم الغنوص^(٣). وهنا نجد أنفسنا أمام فلسفة عرفانیة تجدد صمیمیتها فی عرفانیة الفلسفة الإیرانیة الإسلامیة كما أراد کوربان.

(ب) ویتبر کوربان أن السهروردي فی، إطار الفکر الفلسفی الإسلامی، هو أول من

(1) Henry Corbin, L'archange empourpré, Op. cit; P XV.

(2) Christian Jambet, la logique des orientaux: henry corbin et la science des formes, Paris, le seuil, 1983, P 20.

(3) Henry Corbin, l'archange empourpré, Op. cit, P XVII.

قال انطولوجيا بعالم وسيط هو عالم المثال (mundus imaginalis). وكوربان عندما يعتمد إلى ترجمة هذا المصطلح للفرنسية فإنه يختار مصطلحا مبتكرا هو (Le monde de l'imaginal) بدلا من (l'imaginaire)، لأنه كان يرى أن المصطلح الأخير مبتذل ولا يفي بالمقصود الذي يريده له من المصطلح الأصلي المترجم عنه.

والعالم الوسيط هو العالم الذي قال به -في رأي كوربان- كل من جاء من بعد السهروردي. بل هو من جملة مرتكزات الفلسفة الإيرانية الإسلامية. هذه العوالم التي رسمها فلاسفة الإشراق، كما يشير إليها كوربان ويحاول توضيحها، يعتمد فيها أساسا على تنظيم الملاصدرا الشيرازي الذي أدخل «عالم المثال» في «عالم الملكوت» معتبرا إياهما عالما واحداً. وهي:

(أ) العالم العقلي المحض أو عالم الأنوار الملائكية الكبرى. ويوصف بـ «عالم الجبروت».

(ب) العالم المثالي وهو عالم النفس، وهو عالم متوسط ووسيط بين العالم العقلي والعالم الحسي. ويوصف بـ «عالم الملكوت».

(ج) العالم الحسي وهو عالم الأشياء المادية التي تقع تحت الإدراك الحسي. ويوصف بـ «عالم الملك». وترتبط هذه العوالم بصور وجودية خاصة بكل منها وهي الصور العقلية بالنسبة إلى العالم العقلي، والصور المثالية بالنسبة إلى العالم المثالي، والصور الحسية بالنسبة إلى العالم الحسي^(١).

وعالم المثال هذا هو عالم، كما يقول كوربان، محسوس ولكنه لا يدرك بالحواس الخارجية. فهو عالم روحاني ليس له قوام مادي. بل له مظاهر يتجلى بها كما تتجلى الصورة في المرأة. وبذلك يفرق بين كلمة «imaginal» التي تعبر عن هذا العالم. وبين كلمة «imaginaire» التي تعبر عن اللاواقعي واللاحقيقي والأسطوري. ويعبر كوربان عن هذا العالم كـ «Imagination vera» أي كخيال بالمعنى الحقيقي^(٢). فهو عالم كما يقول فلاسفة الإشراق تعثر «فيه على كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ولكن بحالة لطيفة... وهناك تقوم المدن الروحانية كـ «جابلقا» «جابرص» و«هورقلييا»^(٣). وإذا كان العضو الذي يدرك به العالم الحسي المرئي هم الحواس الخارجية والعضو الذي يدرك به العالم العقلي هو العقل، فإن العضو الذي يدرك به

(1) Henry Corbin, corps spirituel et terre céleste, Paris, 2ème. éd. Buchet/Chastel, 1979, P 10.

(2) Ibid.

(3) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit; T 1, P.

هذا العالم هو «المخيّلة النشيطة» *L'imagination active* التي هي قدرة روحية مستقلة عن مجموع أعضاء الجسد^(١).

إذا فبدون الإحاطة بهذا العالم والنفاذ إليه يمتنع كل تأويل صادق للتجربة الروحية. وفي الواقع فإن وجود هذا العالم هو ضرورة ابستمولوجية بالنسبة لفلسفة الإشراق، لأن الإدراك في هذه الفلسفة لا يقوم على تحسس أو تعقل الصور. بل يتم عن طريق «الإشراق الحضورى» أين تكون النفس فيه كالمرآة التي تنعكس عليها الموضوعات التي توجد منتقشة في عالم المثال.

ويعزى كوربان أهمية وجود هذا العالم إلى كونه يمثل الوجهة التي تنفتح على مصير الإنسان. فهو «الإقليم الثامن *Le huitième climat*»، أين «تجسد الروح ويتروحن الجسد»^(٢) الغائب عن أفق «جغرافيا» الفكر الغربي. ويمثل فقدانه كارثة على مصير الإنسانية. وتظهر هذه الأهمية عند كوربان في وظائف هذا الإقليم نفسه^(٣):

- به تتم القيامة وبدونه لا يمكن أن تقوم فلسفة للبعث لأنه محل الأحداث المعادية.
- هو موطن رؤى الأنبياء والإشراقين وكل ملاحمهم التي وصفها الكتب المقدسة. وفيه يمكن أن تفهم جميع أحداث التاريخ القدساني. ولذلك فهو «رؤية بين السماء والأرض» يجب أن تكون من أجل إدراك الواقع الحقيقي كل الواقع.
- هو العالم الذي يتم فيه التأويل. فعندما يرتفع الإنسان إلى مستوى هذا العالم فإن المعطيات الحرفية للكتب المقدسة تأخذ حقيقتها الروحانية.
- من هنا يعلم الفيلسوف أن ما يتأمله هو ما يوحى إلى النبي وبذلك تتحدد تلك العلاقة بين وجهة النبي ووجهة الفيلسوف. ذلك أن الفلاسفة يغرفون هنا من نفس النبع الذي غرف منه الأنبياء.
- وبغياب هذا العالم عن الفلسفة الغربية حدث ذلك الفصام النكد بين الإيمان والعلم والفلسفة واللاهوت. كما أن هذا العالم يمنح الفلاسفة القدرة على تشييد ميتافيزيقا واقعية ومذهبا خاصا بالصورة والخيال.

(1) Henry Corbin, philosophie iranienne et philosophie comparée, P 124.

(2) Ibid.

(3) Ibid, P 124- 126.

وباختصار فإن وظيفة هذا العالم تتمثل لدى كوربان في تلك العبارة التي صدرت عن أحد الفلاسفة الفرنسيين عندما شرح له كوربان مفهوم هذا العالم ووظيفته، واستشهد هو نفسه بها هنا: «فأخيرا - كما قال- أصبحنا نعرف أن كل فينومينولوجيا الروح تتم في هورقليا»^(١).

وفي الواقع فإن ظهور الفينومينولوجيا -Phénoménologie- التي يتبناها كوربان كمنهج وموقف- جاء نتيجة أزمة العلوم الغربية، لكي تتجاوز الثنائية المعرفية التي تقاسمت الفكر الغربي والمتمثلة أساسا في ثنائية: المذهب المثالي والمذهب الواقعي، وتؤسس لمذهب واحد هو «مذهب الشعور». لكن كوربان يرى بأن المكان بقي شاغرا رغم محاولة الفينومينولوجيا، وأن عالم المثال هو وحده الكفيل بسد هذا الفراغ.

وبالجملة فإن السهروردي أثر تأثيرا كبيرا في إيران - كما يرى كوربان- لا يفصل عن تأثير المفكرين الشيعة الذين تمثلوا مقاصده. يقول كوربان: «وهكذا فإن السهروردي قد عاش مأساة «الغربة الغربية» حتى نهايتها سواء في حياته أو في موته.. مستشهدا من أجل الفلسفة النبوية»^(٢). ونحن لا ننكر على الإطلاق أن مصير فلسفة السهروردي إلى جانب فلسفة ابن سينا قد تحددت فيما بعد في إيران على أيدي من يسميهم كوربان بـ «أفلاطوني فارس»، أي الإشراقيين الذين جاءوا بعد السهروردي بعد أن أصبحت إيران مركزا للحركة الفلسفية في الإسلام.

ولكن هل هذا يؤدي بنا إلى القول بأن حقيقة الفلسفة الإسلامية عند كوربان تتجلى في الفلسفة الإيرانية الإسلامية؟

ذلك بالضبط ما يمكنني استخلاصه مما تقدم. نعم حقيقة الفلسفة الإسلامية عند كوربان هي الفلسفة الإيرانية الإسلامية كعالم مستقل تماما. تظهر في خط متواصل يشتمل على الفلسفة النبوية التي تجد منبعها الأصلي في تعاليم سنن الأئمة الشيعة إلى جانب الإسماعيلية كمذهب عرفاني خالص، وميتافيزيقا التصوف عند ابن عربي -الذي اعتبره شيعيا- مع حكمة الإشراق للسهروردي، وكل الفلاسفة الإيرانيين الذين جاءوا من بعده وعلى رأسهم الملاصدرا الشيرازي. تلك هي الفلسفة الإسلامية على حقيقتها عند كوربان. ذلك أن أهم ما يميز هذا «الخط» -في

(1) Corps spirituel et terre céleste, Op. cit, P 26.

(2) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit; T 1, P 302 .

رأيه-هو العرفانية المُخَلِّصِيَّة التي تجسد مشروعه ورسالته إلى الغرب. أما التيارات الفكرية سواء منها الكلامية أو الفلسفية وحتى الصوفية التي ظلت تشكل دائما منارا للروحانية في الإسلام، فقد أجحفها أيما إجحاف و«أول» بعضا من «مفرداتها» خدمة لمشروعه. وفيما تقدم أصدق دليل على ذلك.

رسالة الفلسفة الإسلامية إلى الغرب:

وبعد، فما هي «الرسالة» التي يمكن أن تقدمها الفلسفة الإسلامية، بمفهوم كوربان، إلى الغرب؟

لقد كانت مبادرة كوربان الفلسفية تتعارض بوضوح مع الاتجاهات السوسولوجية والسيكولوجية وما ساد من فكر عقلاني ووضعي وعلماني حول الطبيعة وما وراء الطبيعة في الغرب. هذه الاتجاهات سلبت الإنسان الأوروبي كل طابع روحاني وأخلاقي ورمزي وجعلته «عاريا» على غرار النموذج الميكانيكي. كما أن التطور الذي أخذته عملية «العلمنة» في الغرب أفضى -يقول كوربان: إلى «اختزال الروحي في الزمني والمقدس في الدنيوي»^(١). إنها باختصار كما يرى، إرادة الفكر الغربي في إدراك الأشياء ليس «بين السماء والأرض» ولكن إدراكها في المستوى التجريبي الواقعي للتاريخ الذي يعتبر وحده واقعا^(٢).

ومن هنا فقد بات مصطلح «العلمنة» يكافئ عند كوربان مصطلح «إفقاد الوجهة» Désorientation، أي تضيق الوجهة المشرقية بالمعنى الميتافيزيقي. وهنا بالضبط تظهر ضرورة هذه الرسالة في كل الفلسفة والحكمة الإلهية المشرقية للسهورودي وللإشراقيين على طول القرون. فالمشرق الذي يقدمه كوربان للغرب ليس له وجود على خرائطه البتة. وهكذا فإن معنى «وجهة» الغرب لا تكون إلا فيما وراء هذا العالم^(٣).

وتبدو هذه الرسالة في نظر كوربان هامة ومستعجلة في آن واحد. لأن مأساة الإنسان الغربي في رأيه مأساة إنسان من نوع خاص. فهي مأساة تطرح على صعيد معنى «فرديته»، فقد أصبحت إيديولوجيا هذا الإنسان تظهر في إيمانه بحقيقة واحدة هي الفردية L'individualité^(٤).

(1) Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie Comparée, Op. cit, P 132 .

(2) Ibid.

(3) Ibid, P 133.

(4) Ibid.

وفي الواقع فإن من أهم مميزات الفكر الغربي ابتداء من عصر النهضة هو صعود الفردية كبنية اجتماعية أصبحت تشكل الميزة الأساسية للحدث، بل أصبحت «الترجسية الحديثة» للإنسان الغربي^(١).

وإزاء هذه الوضعية يرى كوربان أن ماهية الشخص تكمن في غير أنها الواقعي. إن ما يكون ماهيته هو أصله السماوي. وعليه فإن مأساة الإنسان الغربي لا تكمن بالضبط في هذه الفردية، بل في نسيان الشرط الأزلي الذي يُقوِّم حقيقة هذه الفردية ألا وهو العرفان. فالمأساة إذن هي نسيان العرفان بمعنى آخر نسيان المعرفة المخلصة^(٢).

وهنا أيضا تأتي رسالة هذه الفلسفة لتؤكد العمل على تحقيق الجوهر الفردي للوجود الإنساني التام كما يتجلى ذلك بوضوح في الإنسان الكامل الذي يدرك بجلاء وظيفة الإنسان كما تتمثل في المعرفة العرفانية. لأنها معرفة تنقل كل المعطيات المادية المشاهدة إلى معان في صورة روحانية تجدد إطارها في عالم المثال. وتلك هي مهمة من يسميهم الملاصدرا الشيرازي وكوربان بـ «فلاسفة هذا العالم» الذين يرون الأشياء في مستوى هذا العالم^(٣).

وماذا بعد... رسالة هذه الفلسفة هي نداء كوربان لجميع العرفانيين في جملة واحدة «أيها العرفانيون لكل الأقاليم اتحدوا»^(٤). ولكن لماذا هذا النداء وما هو الهدف منه؟ يجيب كوربان: «لعل الغرب إذا هو أفرز السّم يكون قادرا على إفراز الترياق. ولكن ليس من المؤكد أنه يشعر حتى الآن بهذه المسؤولية»^(٥).

(١) راجع عرض محمود أمين العالم لكتاب دافيد لوبروتون «أنثروبولوجيا الجسد والحدث» ترجمة، محمد عراب صاصلا في مجلة «العربي» عدد ٤٤٠. السنة ٣٨، يوليو ١٩٩٥، ص ١٩٥ وما بعدها.

(2) Henry Corbin, Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, Op. cit; T 1, P 134.

(3) Ibid, P 136.

(4) Ibid, P 138.

(5) En Islam Iranien, Op. cit, T 1, P 9.

قراءة نقدية في مصادر العقلانية العربية المعاصرة (حسن حنفي نموذجاً)

قرواز الدوادي(*)

تمهيد

من خلال اطلاعي على بعض أهم القضايا والمفاهيم المطروحة للبحث والنقاش في مجال الفكر العربي الحديث والمعاصر، ارتأيت أن أقدم هذا المقال والذي أسعى من خلاله إلى تحليل الكيفية التي تعامل بها حسن حنفي مع هذه المفاهيم والقضايا (في تياراتها ومناهجها ومصادر فكرها)، وغرضي المعرفي من هذا المقال هو محاولة الإلمام بأبعاد وخلفيات الموقف الذي يبيده حسن حنفي منها سواء من جهة الرفض والتجاوز، أو من جهة القبول والتبرير.

وإذا كانت الأزمنة المعاصرة تعرف نوعاً من التحول الواسع والمشهود في مختلف الأنظمة المعرفية والسياسية وخاصة الاجتماعية والحضارية فإن الإنسان العربي يعتبر الأولى في المطالبة بطرح عملية استيعاب هذه التحولات التاريخية الكبرى وفق أسئلة وظيفية جديدة تهدف إلى توطئ المرجعيات العقلانية في فكرنا المعاصر وتعمل على توسيع دلالات الروح العقلانية، وتنظيمها في إطار جملة من المبادئ المحددة لكفاءة التعقل والفهم والتواصل.

وإذا كان الفكر العربي المعاصر مازال إلى يومنا هذا يطرح نفس إشكاليات النهضة التي طرحها السلف فهذا يعني أننا مازلنا محكومين بسلطة النموذج وإشكالية التيار والمرجع حتى وإن جاز لنا أن نفكر بنموذج ومن خلال نموذج. لكن بشرط أن يكون ملهما ومرشداً وموجهاً، لا كسلطة أو دليل عمل يحرم الخروج عليه، يقولو ذهن ويدفع العقل إلى التقليد والتكرار. إنه لا ينتج العلم بقدر ما يتحدث عنه.

(*) أستاذ مساعد جامعة سطيف الجزائر - الجزائر.

لهذا حاول بعض الرواد من رجال الفكر العربي الراهن ومن بينهم الدكتور حسن حنفي الإفلات من هذا المأزق الذي تصنعه ضرورات الواقع وتحدياته وذلك عن طريق منهج الجمع بين الانفتاح والاقتراس وإعادة التأويل والتفسير والاجتهاد والتأليف والإبداع. وعليه قمنا في هذا المقال بطرح إشكاليتين متكاملتين الأولى: هل يقبل حسن حنفي بنفس مصادر ومرجعيات العقلانية العربية التي يميل إليها أغلب المفكرين العرب المعاصرين؟ وهل صحيح أن كل ممثلي تياراتها عملوا على استنبات قواعد العقلانية في التربة العربية؟ والثانية: هل الدعوة إلى تحديث العقل العربي والثورة على التقليد يساعدان الفكر العربي المعاصر على تحقيق العقلانية؟ أم أن ذلك يحتاج إلى إبداع المفاهيم والمناهج الخاصة به وخصوصياته؟

إذا كان أغلب الباحثين العرب المعاصرين يستندون إلى جملة من المعطيات النظرية والآليات الفكرية في تحديد الموجهات النظرية والجذور التاريخية والمعرفية التي طبعت العقلانية العربية بسمات محددة برزت من خلال الخطابات النهضوية المشبعة بشبكة من المفاهيم والإحالات المعلنة والمضمرة في النصوص، فإن الحديث عن وجود معطيات مبررة ومضبوطة في مسألة المرجعية يبقى في نظر البعض يحتاج إلى تحديد المفاهيم أولاً ثم المصادر وعلاقتها ببعضها البعض داخل نظام المعرفة في فكرنا المعاصر. لعل هذا ما ذهب إليه حسن حنفي في تصوره الخاص لمصادر هذه العقلانية حيث يقول «لا تعني المصادر الجذور وحدها بل المصادر والتكوين، الجذور والثمار، البدايات والنهايات». فالمصادر قد تم تفعيلها في الثقافة العربية المعاصرة، ولم تعد فقط مصادر بل تحولت إلى نتائج. وإذا كانت المصادر تأتي من التاريخ فقد تحولت على مر التاريخ إلى بني ثقافية مستقلة عنه ومؤثرة فيه»^(١).

يفهم من ذلك أن حسن حنفي لا يقبل بقبولة المفاهيم وتحديداتها في مسار التاريخ بل جعلها أكثر حيوية ونوعية وتفاعل، مما يعطيها القابلية للانتقال من مرحلة تاريخية لأخرى. والأكثر من ذلك أن تصبح هي الروح المحركة لتاريخ الأمة، فالأهم في أحوالها العمومية كالأشخاص في أحوالهم العمومية، لكل منها فرادتها لكن شأنها كشأن أية ظاهرة كونية قابلة للتحويل، مادام التحويل قانون كوني على الرغم من وجود صفات تميز الأمة وتؤثر عليها من زمن لآخر^(٢).

(١) حسن حنفي: حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر، ط ١ القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٢٥.

(٢) حسن حنفي: مصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر، (حصيلة العقلانية والتنوير)، (مدوع)، ط ١ بيروت، ٢٠٠٥، ص ٦٣.

كما يعطي حسن حنفي تصورا آخر لمصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر، حيث لا يقبل بجعلها ترتبط بعملية النقل من الخارج أو النقل من الداخل على اعتبار أنها تعني مدى حاجة الواقع العربي الراهن إلى تلبية متطلباته وحاجاته الضرورية للنهوض وهذا لا يتحقق في نظره إلا عن طريق البحث في المنابع الأصيلة والدخيلة، ولا مبرر لذلك سوى الواقع لكونه الباعث الرئيسي لاستدعاء نوعية المصادر. وبالتالي فالحاضر العربي بمشكلاته وتطلعاته هو وحده الذي يستلهم الذاكرة البعيدة في تراث الأمة والذاكرة القريبة في التراث العربي المعاصر، خاصة إذا علمنا أن حنفي لا يفرق بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بل إنه يضمهما إلى الفكر العربي المعاصر، الذي يرده تاريخيا إلى الحركة الوهابية من جهة وإلى حركة الاستنارة العقلية مع الطهطاوي وأستاذه الشيخ حسن العطار من جهة أخرى، فليس المهم عنده البداية الزمنية في التاريخ بل البداية المعرفية في العقل^(١).

وإذا كان حسن حنفي بهذا الموقف يرفض الطريقة الكلاسيكية في البحث عن الجذور والتربة التي خرجت منها العقلانية العربية المعاصرة، فإنه يدعو إلى تحديدها معرفيا لا تاريخيا، وهذا ما جعله يتحدث عن غياب المعنى الفعلي للعقل والعقلانية في أغلب البحوث والدراسات العربية المعاصرة، ويؤكد أن الواقع يثبت ذلك.

وما لا يثلج الصدر ويحزن القلب -في نظره- أن كل ما هو موجود في مخزون الثقافة العربية اليوم يعد مجرد تجليات وتطبيقات في الحياة بمختلف ميادينها فهي إنتاج للعقل البديهي أو المقلد للوافد الغربي، والذي يعمل على التخفيف من عقدة الإحساس بالنقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة مشبعة بعقدة العظمة والتفوق^(٢).

هذا لا يعني أن حنفي لا يقبل بعقلانية التأثير والتأثير وإنما يشترط لذلك النموذج الخاص للعقلانية العربية ما دنا في علاقة جديدة مع الغرب فالتعامل معه نقلا واستيعابا وتمثلا شيء طبيعي، لكن لا بد من الوصول إلى لحظة الانقطاع التي يتحول فيها الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم وتتناهى معه العقد ونحقق التحرر ونوقف التعريب والانبهار. لا بد أن تنتهي أسطورة الهيمنة ومركزية العقلانية. فهي الغاية الأسمى التي نسعى إلى تحقيقها من خلال «علم الاستغراب» إنها اللحظة التي نريد كما يقول أن «تتغير فيها موازين القوى بيننا وبين»

(١) حسن حنفي: حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، المصدر نفسه: ص ١٢٥

(٢) حسن حنفي: حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، المصدر السابق، ص ١٢٦

الغرب وتصبح الثقافة العربية الإسلامية هي الإطار المرجعي الذي يحال إليه الغرب والوعاء الذي يصب فيه كما كان الحال في العصر الوسيط المتأخر عند «الرشديين اللاتين» عندما كان الفيلسوف هو المسلم كما كتب أيبيلار «حوار بين يهودي ومسيحي وفيلسوف» وكانت الفلسفة الإسلامية نموذجاً للعلم والفكر، وللطبيعة والعقل»^(١).

ولم يقف نقد حسن حنفي عند المعنى الضيق للعقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ولا عند الطريقة الكلاسيكية في البحث عن الجذور والمصادر بل تعداهما إلى الاستعانة بوعي الأجيال المعاصرة مقارنة بأسلافهم من الأجيال الماضية فهي في نظره أكثر وعياً خاصة من جهة التنقيب عن مصادر التفلسف لأخذ الأمثل لتحقيق النهضة، على خلاف الجيل الحالي الذي أصبح يترجم كل شيء ما دام وافداً من الغرب، رغبة منهم في اللحاق بركب الحداثة، فتبعثرت ترجماته في الرمال»^(٢).

وهذه النظرة التشاؤمية التي يقدمها حسن حنفي للعصر تدفعنا إلى طرح السؤال التالي: كيف كان موقفه من التراث العربي الإسلامي كمصدر ذاتي لعقلانية العرب المعاصرة؟ وكيف كان أيضاً موقفه من التراث الغربي كمصدر خارجي لها وهو يعبر عن الآخر؟

أولاً: موقفه من التراث العربي الإسلامي (الأنا)

إذا كنا قد بينا فيما سبق أن حسن حنفي لا يقبل بالتفسير التاريخي لمصادر العقلانية في فكرنا العربي المعاصر، على اعتبار أنها لا ترد إلى الجذور فحسب بل إلى النتائج أيضاً، فإن هذا يدفعنا إلى الكشف عن هذه القراءة الخاصة للتراث العربي الإسلامي من جهة أنه يمثل المصدر الأول والأساسي لهذه العقلانية فما هو مفهوم التراث عند حنفي؟ وما هي الطريقة الأمثل في نظره للتعامل معه لتحقيق معالم العقلانية؟

لم يكن صدفة أن يبدأ حسن حنفي كتابه «التراث والتجديد» بهذا السؤال: ماذا يعني: «التراث والتجديد»؟ وإنما كان ذلك لإثارة اهتمام وتركيز كل باحث يريد أن يقف على حقيقة مثل هذه المصطلحات، والدليل على ذلك أن حنفي نفسه يحذرنا من هذه الإشكالية فهو يقول: «إذا كان التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت معطى حاضر على عديد من المستويات، وليست القضية هي «تجديد التراث» أو

(١) المصدر نفسه: ص ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٠٧.

«التراث والتجديد» لأن البداية هي «التراث» وليس «التجديد» من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية وتأسيس الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي، التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية^(١) فإذا كانت غايتنا هي تجديد التراث وعصرنته فكيف يكون التراث نفسه هو الوسيلة لتحقيق ذلك؟

إن الإنسان الحامل للتراث والدارس له هو في نظر حنفي القادر على تجديده في ذاته، فليس الغاية من تجديد العقيدة والشريعة أن نزيد عليها، وإنما أن نحول علم الله إلى علم الإنسان، وأن نتقل من علم العقائد الدينية إلى علم الصراعات الاجتماعية، فليس التراث الماضي فحسب، بل هو معطيات الحاضر أيضا وهو جزء من الواقع فنحن كما يقول: «نعمل بالكندي كل يوم، وتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق بوجه حياتنا اليومية»^(٢).

لهذا يحذرننا حسن حنفي من النظر إلى التراث كمصدر ثابت مطلق لعقلانيتنا المعاصرة لأننا بذلك نرهق عقولنا في البحث في الأوليات أو في الأخرويات ونقع في التأويلات، وهذا ينسنا الوعي بأنفسنا ويجعل هذه العقول غير قادرة على تحليل الواقع ويجعلنا نقف سلبين أمام الطبيعة نرجو الخلاص منها أو القضاء على قوانينها. وهذا ما يجعلنا نخلط بين العقل والوجدان ونظن أننا نفكر، ونفعل ونظن أننا نفعل، كل ذلك سببه العقل المقيد بما ورثناه عن التراث القديم، ولم يوجه نحو الواقع والنتيجة أننا أصبحنا نقاسي في عالمنا المعاصر، ولهذا يجب أن يبقى التراث قيمة حية في وجدان العصر، يتجدد بتجدد الواقع مادام جزء منه ورؤية صائبة له وليس دفاعا عن كل قديم فهو حي في سلوك الناس وتجديده وصف لهذا السلوك المتغير وإطلاق الطاقات المخزنة في الجماهير لتجاوز معوقات التغيير والحضارة^(٣).

وما يمكن في نظري استنتاجه هنا هو القول بأن هدف حسن حنفي من قراءته النقدية للتراث وإخضاعه للتجديد تقديم مشروعا حضريا ضخما لتجديد شعورنا الراهن وعقلانيتنا السائدة، وتخليصها من الرواسب العالقة بها والتي تمتد جذورها إلى الأفكار الأصولية القديمة

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، المؤسسة الجامعية للنشر، طه بيروت ٢٠٠٢، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٧.

(٣) حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق، ص ١٦ وما بعدها.

المرتبطة بأوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية غير التي نعيشها في عصرنا الراهن، ولهذا من التعسف المطابقة بينهما فلكل واقع شعوره وأفكاره الخاصة^(١)، وبناء على ذلك فهو يقول: «بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس... وكما يستعين القدماء بالله فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل، على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر ولا عصمة لأحد»^(٢).

ولهذا يعتقد حسن حنفي أن الفكر العربي المعاصر يحتاج إلى تجديد مصادر عقلانيته، والبدائية في نظره يجب أن تكون بإعادة قراءة الإسلام وتراثه الذي يشكل مخيال الأمة ومخزونها النفسي الذي لا يمكن القفز فوقه ولعل هذا ما جعل حنفي يسعى إلى التفكير في صياغة جديدة للعقيدة الإسلامية ولكن في صورة إيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة تحديات العصر.

ولقد بلور فكرته هذه في مشروعه الضخم «التراث والتجديد» تحت عنوان «من العقيدة إلى الثورة» - بمجلداته الخمسة - كقراءة واعية لتراث الذات خاصة وأنه يقول لقد «انتهى فجر النهضة العربية الحديثة، ولر نر ضحاها أو ظهرها، وحل ليلها بسرعة وسادت روح المحافظة الدينية، وكان الصاروخ قد هبط إلى الأرض بمجرد أن ارتفع، ولر يستطع خرق حجب السماء إلى رحب الفضاء. فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامي حمى الإسلام ضد الغرب»^(٣).

لهذا فإننا نعتقد أن حنفي بمشروعه هذا قد حول لنا التراث من آثار غامضة تحتاج إلى تنقيب إلى ساحة شاملة كاملة واضحة المعالم عن واقعنا وعقليتنا المعاصرة، وعلى هذا الأساس اقتضت الضرورة في نظره إلى تقديم قراءة كلية تحليلية للتراث، لأن «تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث، لما كان التراث مكونا رئيسيا في عقليتنا المعاصرة»^(٤).

(١) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار الفرابي للنشر، ط ٢ بيروت، ١٩٨٨، ص ٢١.

(٢) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة المجلد الأول، المقدمات النظرية، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة ١٩٨٨، ص، ص ٤٣، ٤٤.

(٣) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر «الأصولية الإسلامية»، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٥.

(٤) حسن حنفي: التراث والتجديد، مصدر سابق، ص ١٩.

وإذا كان المجال لا يتسع في هذا البحث للحديث عن موقف حنفي من التراث الإسلامي الذي ألف فيه مجلدات فنحن مضطرين أن نقتصر الحديث عن موقفه من علم الأصول وعلم الكلام باعتبارهما من أهم العلوم العقلية الإسلامية الخالصة في هذا التراث فكيف نظر إليهما يا ترى؟

أ- موقفه من علم الأصول:

لقد بدأ حنفي مشروعه التراث والتجديد بإعادة قراءة علم الأصول، وهذا يرد في رأيه لكون هذا العلم ليس الأكثر أهمية أو مركزية بل لكونه، أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة. فهو علم الواقع والحياة الذي يجب أن لا يغيب فيه الإنسان^(١)، ومن هنا كانت مهمتنا مع العلم بالطبع - كما يعتقد حنفي - هي كشف الأستار، وإزاحة الأغلفة ونزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى نتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة حول الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف تكون متمركزة حول الإنسان خارج عن الأغلاف، وهي مهمة ليست بالسهلة لأنها تبتغي نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان وعلى هذا النحو نقضي على أزمة الإنسان، في عصرنا الراهن.^(٢)

لكن ما يدفعنا إلى التساؤل هو ما طبيعة المبررات التي اعتمدها حنفي في سعيه إلى تجديد علم الأصول؟ لقد وجدناه يبرر ذلك بحقيقة تطور التاريخ الذي في نظره، لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية وعليه فإن القضاء على أزمة الإنسان هو في الأساس قضاء على أزمة التاريخ، وهذا ما يلزمنا بإعادة بناء هذا العلم على نحو يسمح بعودة الغائب (إنسانا كان أو تاريخا) وبالتالي تجاوز الشكل اللاهوتي الصوري لهذا العلم، واعتباره هامشا للتجديد كمتن ومضمون.^(٣)

ولذلك يمكننا أن نقول أن ما قدمه حنفي في مشروعه الضخم يعد ثورة تجديدية لعلم أصول الدين لتغيير مصطلحاته الأشعرية القديمة، وإعادة تأسيسه وفق منهج يتماشى وحاجات الواقع، ويصلح للبحث في العقيدة.^(٤) وهذا في نظره يؤهل الإنسان المسلم لمواجهة تحديات

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، مصدر سابق، ص ١٥١ وما بعدها.

(٢) حسن حنفي: دراسات إسلامية، المكتبة الأنجلومصرية، ط١، القاهرة، ١٩٨١، ص ٣٩٤.

(٣) حسن حنفي: المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

(٤) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

وقضايا العصر وبالتالي تحويل العقيدة إلى ثورة واستخدام آلياتها في التغيير الاجتماعي والتاريخي والقضاء على سلبات الواقع المتخلف ومن ثم التخلي عن كل المناهج القديمة في هذا العلم والتي لم تعد صالحة لتغيير الإنسان المعاصر ودفعه نحو التقدم، دون المساس بالوحي وكماله وقدرته على إيجاد الإنسان القوي الحر، الحامل للرسالة والقادر على تحقيق المثل الأعلى. ك^(١).

لكن هذا لا يتحقق - في نظره - تمام التحقق إلا في الحياة أي على الأرض وفي الواقع وعليه: «فإذا كان القديما في دفاعهم عن التوحيد قد فتحوا البلدان، وغزوا في سبيل الله وحرروا الوجدان البشري إعلاء لكلمة الله، فانتصروا في الفكر والشريعة، وحققوا النظر في العمل، إننا اليوم ندعو الأمة إلى الاجتهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأراضي المغتصبة؛ وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقت المسلمين وعودتهم إلى الأرض... حتى يرتبط التوحيد بالعمل والله بالأرض، والذات الإلهية بالذاتية الإنسانية، وصفات الإلهية بالقيم الإنسانية والإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية، والمشيئة الإلهية بحركة التاريخ»^(٢).

وعندئذ يصبح التوحيد وسيلة لتوحيد الصفوف ومدخلا لتوحيد النفوس، وتكون بذلك الرسالة النبوية بمبادئها وعلومها بوابة لتحرير العقل وتحقيق الإنسان الإيجابي في الحياة، وبالتالي تحقيق العقيدة في الواقع واستخدامها من أجل التقدم والحرية والتنمية بعيدا عن شقاق الفرق وتعصبها، فقيمتها في العمل والسلوك، لهذا فواجبنا نحو تراثنا أن نستلهمه لا أن نستبدله لكي يكون قاعدة للإقلاع الحضاري والحراك الاجتماعي، وليس مجرد لاهوت من الماضي^(٣).

ب- موقفه من علم الكلام:

لقد اعتنى حسن حنفي عناية خاصة بالتراث الكلامي القديم، ولعل هذا ما جعله يخصص له فصول في مشروعة التراث والتجديد، وإذا ما حاولنا أن نفهم موقفه من علم الكلام، فذلك مسطر في الفصل الأول من المجلد الأول لكتابه الضخم «من العقيدة إلى الثورة» والذي حاول فيه أن يقدم فهما جديدا يتماشى والواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية، خاصة غياب الوعي الذي يتمتع به الإنسان العربي المسلم في ظل تشوه معرفته بالقضاء والقدر وحدود الإرادة الإنسانية تماشيا مع الإرادة الإلهية، مما حركه لمحاولة تقديم فهم جديد يتجاوز المشوه ويتجه

(١) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ص، ص ٩٣، ٩٧.

(٢) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المصدر السابق، ص، ص ٣١، ٣٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ٧٤.

نحو إحداث التغيير ولعل هذا ما جعله يقول: «وإن كثيرا من مآسي عصرنا هو انتظار للكرم والجد... حتى أصبح العصر كله عصر تعايش وارتزاق بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الاجتماعي في حياتها قد تمت أيضا بفعل الجود والكرم»^(١).

لكن المطلوب في نظر حنفي ليس الانتظار والاستسلام لما يجود به التراث، وإنما جوهر التقدم والوعي الإنساني يكمن في مدى القدرة على التمسك بالعقل المستقل والإرادة الحرة لمواصلة حركة التاريخ بالاجتهاد الخاص فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحي والعقل وريث النبوة^(٢).

وهذا الفهم في نظره ليس بعيدا عن المفهوم الشرعي، فقد قال الله تعالى: ﴿وَالسَّيِّئُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، ومن هنا نقول أن نقطة البدء في النهضة وإحداث التغير الاجتماعي في رأي حسن حنفي هي إعادة بناء العقائد بداية بالتراث الكلامي وإعادة تجديده إذ يقول: «فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسة لصالح من يتم تأويلها واستخدامها»^(٣).

يفهم من ذلك أن ما يعنيه ح.حنفي بالاستخدام المعاصر للعقيدة هو إعادة تأويلها بما يجعلها تحقق الانتصار لحرية الإنسان وتحرير أرضه وتنمية أمته بدلا من الدفاع عنها ضد الملحدين فذلك تم في الماضي يوم كانت كرامة الأمة مرفوعة لهذا يقول: «ليس الغرض من التأصيل العقلي المصلحي هو الهجوم على الملحدين والدفاع عن عقائد الدين بل إيجاد البراهين على الصديق الداخلي للعقائد عن طريق التحليل العقلي للخبرات الشعورية الفردية والجماعية وبيان طرق تحقيقها من أجل إثبات الصديق الخارجي لها وإمكانية تطبيقها في العالم»^(٤).

فنحن في نظره لسنا في حاجة إلى تحديد علاقة الإنسان بربه على المستوى المعرفي والنظري فحسب بل على المستوى السلوكي والعملي أيضا. وهذا طبعا لإكمال الناقص في كتب علم الكلام خاصة ما يتعلق بتوضيح الدور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للإنسان في الكون

(١) المصدر نفسه: ص ١٠.

(٢) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المصدر السابق، ص ١٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٥.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٤.

وبالتالي لفت النظر إلى أن إهمال التوحيد على الجانب العملي يؤدي إلى نقص معنى التوحيد ذاته وتشويه صورته في ذهن الإنسان مما يؤدي إلى صور النفاق للسلاطين وانتظار الهبات والعطايا من غير عمل ونحن نعلم أن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة.

وعليه فالأمة - حسب رأيه - في حاجة إلى هذا الجانب من التوحيد الذي يعطي الشرف لعلم الكلام بدلا من الانهماك في جدليات عقيمة لنصرة حركة على أخرى سواء كانت الأشاعرة أم المعتزلة أو الشيعة أم الخوارج أو البحث عن الفرقة الناجية، لهذا يقول: «وإذا كانت المقدمات التقليدية بلا استثناء قد جعلت هدفها الدفاع عن العقيدة، فقد كان الدفاع في معظم الأحوال دفاعا عن عقائد فرقة معينة هي فرقة أهل السنة ضد أهل البدعة، ولكننا لا ندافع عن فرقة بعينها، بل نعيد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء وبعد عرضه على ظروف العصر دفاعا عن مصالح الأمة»^(١).

والجدير بالذكر أن حسن حنفي لم يتوقف عند إبراز فشل علم الكلام القديم في توحيد الأمة وتجزئتها بل امتد إلى رفضه من أساسه وقد فصل لنا أسباب هذا الرفض بداية برفض أسماؤه ثم تعريفه ثم موضوعه ثم مكانته بين العلوم فهو في نظره: «يحتوي على التباس هل هو صفة الله قديمة أم حادثة؟ أم هو كلام الله الذي أوحى به إلى الرسول وهو القرآن الكريم»^(٢).

ومن هنا يصعب - كما يري حنفي - قبول هذه التسمية في حياتنا المعاصرة نظرا لسيادة الكلام على مستوى الشعوب، بل وربما التاريخ المعاصر كله، ولقد أشار أنه مهما كانت الدوافع إلى هذه التسمية فإنها لا تبرر القبول أو الرفض حيث قال: «صحيح أن المنهج الغالب على العلم هو الحوار والمناقشة ولكن مادة الحوار والمناقشة مستقاة من الكتب سواء القرآن أو كتب المنطق والفلسفة وكتب الحكماء الأولين بالإضافة إلى المنبهات الخارجية من الوقائع الاجتماعية وحوادث التاريخ»^(٣).

كما يعيب حسن حنفي على الأقدمين من علماء الكلام وقوعهم في التشخيص والتشيو في حين أن الذات تكشف عن الوعي الخالص، والصفات تكشف عن المثل العليا التي يحاول الإنسان تحقيقها في الواقع العملي؛ ولعل هذا ما أدى بهم إلى الوقوع في التناقض الصارخ بين

(١) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المصدر السابق، ص ٣٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٨.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦١.

التوحيد النظري والسلوك العملي المتشردم للأفراد والجماعات، حيث يقول: «والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة، ولكن خطأهم وقوعهم في التشخيص والتثبيت والتحجر والتشويث والضمنية والسكون والوثنية في حين أن الذات تكشف عن الوعي الخالص والصفات تكشف عن المثل العليا التي يحاول الإنسان تحقيقها في حياته العملية»^(١).

إننا نريد باختصار أن نقول: أن مفكرنا قد حاول بثورته على العلوم النظرية إعادة بنائها بصورة تضمن لها الفائدة العملية المواكبة لروح العصر، بعيداً عن المناقشات النظرية التي لا تغير من الواقع شيئاً؛ لهذا فالتجديد في نظره «حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر» كما أنه إعادة الاختيار طبقاً لحاجات العصر، فلم يعد الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة مفيداً ولا مطلوباً، فكلنا موحدون منزهون، لكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالأرض، وهي أزمنا المعاصرة^(٢).

وعلى هذا الأساس فنحن لا نجازف إذا قلنا أن حسن حنفي قد رفض الصورة التقليدية لهذه العلوم من منطلق اختيار الأصلح لحاجات العصر خاصة إذا علمنا أنه يجعل للرفض والقبول مقياساً جديداً كبديل لما كانت تقاس عليه فهو يقول: «لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلا مقياس عملي، فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب. ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى، وعصور أخرى ولت أو مازالت قادمة»^(٣).

لكن قد يفهم من هذا الطرح أن حسن حنفي قد لجأ إلى تطبيق مقاييس الفكر المادي على العقيدة وعلومها العقلية وبالتالي لا تقبل من باب أنها لا تتلاءم مع طبيعتنا من جهة ولكونها تخرج عن تجربة الجماعة الأولى من جهة أخرى، بينما الحقيقة هي أن حسن حنفي نفسه يؤكد على أن ذلك عبارة عن حتمية تاريخية لأن «العقائد تكون نواة إيديولوجية كاملة: نظراً وعملاً، فكراً وسلوكاً، يتحول فيها التصور إلى نظام، والعقيدة إلى شريعة»^(٤).

(١) المصدر نفسه: ص ٦٧.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، مصدر سابق، ص، ص ٢٠، ٢١.

(٣) حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق، ص ٢٢.

(٤) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج ١، مصدر سابق، ص ٦٩.

ومن هنا نفهم لماذا رفض حسن حنفي النظر إلى علم الكلام على أنه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية لأن ذلك يطرح عدة تساؤلات فلسفية من أهمها: هل هناك أدلة على صحة العقائد؟ أم أن ذلك يتوقف على مهارة وأهداف المرسل؟ وهنا يتساءل فيقول: هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع ما دام الموضوع واحدا والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضع منها وحدة الموضوع؟ ثم يستمر في التساؤل التالي: هل هناك عقائد أصلا أم أنها كلها تعبر عن مصالح وقوى اجتماعية بما في ذلك التوحيد الذي يعبر عن مصالح المضطهدين والمعذبين والمظلومين من أجل إعادتهم إلى البنية الاجتماعية الموحدة؟ وهل حل الصراع العقائدي بالإقناع باستعمال الأدلة على صحة العقائد نظريا أم حله بالصراع الفعلي على الطبيعة وفي الواقع؟»^(١).

انطلاقا من هذه المفارقات كانت جهود حسن حنفي ترمي إلى تقديم تصورات ومفاهيم جديدة لهذه العلوم، ويقترح أن تكون هذه المفاهيم نابعة من واقع الإنسان، خاصة وأن هذه العلوم تقرأ في العقيدة واقع المسلمين، وما يتعرضون له من تخلف وقهر واحتلال وفقر وتجزئة ولا مبالاة، وعليه يطالب بإعادة بنائها طبقا لحاجات العصر، كما بناها القدماء تلبية لحاجات عصرهم^(٢).

وهذا في نظري دعوة منه لنا ولكل راغب في التجديد إلى الانكباب والبحث في ضوء واقعنا المعاصر عن مسائل وقضايا يمكن تحقيقها مثل التنمية والحرية انطلاقا من إجابيات العقيدة المستنبطة من واقع الأمة الإسلامية وتطوراتها عبر التاريخ وهذا ما يسمى عنده «فقه الواقع» فهو يقول: «لقد تغير الواقع الاجتماعي والسياسي كلية عند القدماء وعندنا وتحول من دولة منتصرة قديمة وإمبراطورية مترامية الأطراف إلى دولة محتلة حديثة متجزئة متخلفة تتكالب عليها الدول العظمى كما تتكالب الطيور الجارحة على قصبتها إلى القضاء على استقلالها ونهب ثرواتها، وقمع وحدتها وتشتيت شملها وإيقاف تقدمها وإجهاض نهضتها ولما كانت أوضاع الناس الاجتماعية هي أساس الواقع وكان الواقع أساسا هو الأوضاع الاجتماعية للناس فإن الأمور العامة القديمة «الواحد والكثير والماهية والوجود، والعلة والمعلول... إلخ» بالنسبة لنا هي المفاهيم الحديثة التي تؤثر في عقول الشباب، مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة والإنسان والمجتمع والتاريخ»^(٣).

(١) المصدر نفسه: ص، ص ٧٣، ٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ص، ص ٣٧، ٧٧.

(٣) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج ١، مصدر سابق، ص، ص ٧٦، ٧٧.

وعليه فإذا علمنا أن الأمور العامة للناس تختلف اليوم عن الأمس فقد أصبحت تتعلق بالثقافات العصرية الحالية وهي أفكار ثورية تغيرية نهضوية معظمها واردة من الغرب تحكمها مقتضيات وحاجات المجتمعات المعاصرة وهي بالنسبة إلينا موضوعات جديدة تعبر عن واقع الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا هو الغرض الأسمى من تنمية موضوعات العلوم القديمة في تراثنا العربي الإسلامي بمنهج عقلاني بديل للمنهج الإيماني المفتقر لشروط العلم وهي بحق الخطوة الأولى نحو السلوك الناجح^(١).

ثانياً: موقفه من التراث الغربي (تراث الآخر)

في حقيقة الأمر لم تكن نظرة حسن حنفي إلى التراث الغربي من باب التسلية الفكرية بل كان ذلك استكمالاً لمشروعه الحضاري التراث والتجديد، والذي يهدف عموماً إلى تأكيد الذات والهوية في ظل عمليات التغريب الممتدة إلى أمتنا في وجدانها وذهنياتها، وبالتالي التعبير عن الوعي الكامل بعمق الجروح وحرز اللحظة الراهنة التي تعيشها الأمة على كافة المستويات ومن ثمة التأسيس لفكر جديد، وعقلانية مقابلة تقلب الموازين فتخضع الغرب للدراسة بعدما كان الدارس، وتحول الذات إلى ناقد بعدما كانت موضوع وهذا من غير انفعال ولا انتقاص، وإنما لأغراض نبيلة تهدف إلى إثبات الوجود الذاتي في مقابل وجود الآخر، مع الفهم الدقيق للواقع الحاضر والتطلع إلى المستقبل.

إنها في نظره لحظة الانتقال من عقلانية الاستشراق إلى عقلانية الاستغراب حيث يقول: «الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر.. وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها، فإن الاستغراب هو العلم المضاد له.. في الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس، هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللأوروبي المدروس بالأمس هو (الأنا) الدارس اليوم»^(٢).

(١) المصدر نفسه: ص ٩٩

(٢) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ٢، ٢٠٠٠، ص، ص ٢٣، ٢٤.

وعلى هذا الأساس فإن موقف حسن حنفي من التراث الغربي، قرار كان لا بد أن يتخذ، ما دام هذا التراث قد أصبح أحد الروافد الرئيسية للوعي العربي في العصر الحديث والمعاصر، وأكثر من ذلك - كما يعتقد حنفي - أنه بدأ يكون أحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية التي يحتم علينا التركيز عليه كموضوع للنقد والدراسة والتحليل.^(١)

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أن بعض الباحثين والمفكرين العرب يمتلكون نظرة تشاؤمية تجاه هذا العلم، خاصة وأن الكفة تميل باتجاه الاستشراق على حساب الاستغراب، وهذا من منطلق صورة الحضارة الإسلامية التي تعرف حالة الانحطاط والضعف في مقابل الحضارة الغربية المعاصرة المتطورة والمسيطرة ولهذا فهم يشترطون لقيام هذا الاتجاه تجاوز بعض الصعوبات والتي حددها الدكتور يوسف زيدان في النقاط التالية:^(٢)

- تجاوز الجهود الفردية إلى تأسيس أكاديميات خاصة برعاية مشروع الاستغراب، كما هو الشأن لدى الغرب الذي جعل الاستشراق مؤسسة ترعاها الحكومات والجامعات الغربية.
- تجاوز عقدة النقص الذاتي في مقابل عقدة القوة لدى الغرب حتى يتمكن علم الاستغراب من امتلاك المعلومات الكافية عن الآخر كما تريدها الذات وليس كما يريدونها هو أن نعلمها عنه.

- الجدية في النظر بالنسبة لأصحاب القرار في العالم العربي الإسلامي خاصة تجاه المادة البحثية التي تحققها نتائج البحث الاستغرابي، حتى لا تتراجع البحوث ولا تتعرض لخطر الإهمال.

- تجاوز محنة التذبذب بين الانتماء العربي، والإسلامي أو المشرق والمغرب أو الأوسط المزعوم وبالتالي توحيد «المنظور» في قراءة الحضارة الغربية بدلا من المعاناة في تحديد مفهوم الذات والهوية.

- وأخيرا الخلاص من صعوبة «الانبهار بالغرب» وهي من أخطر الصعوبات على الباحثين في مجال الاستغراب تفاديا لذوبان الدارس الاستغرابي في الثقافة الغربية ومن ثمة الغرق في تيارها المتدفق دون بلوغ لحظة الحكم على الثابت والمتحول فيها.

(١) المصدر نفسه: ص ١٣.

(٢) يوسف زيدان: مقال الاستغراب جذوره ومشكلاته جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، عبد ربه للطباعة، ط ١ القاهرة، ١٩٩٧، ص، ص ١٦٠، ١٦١.

ورغم هذه الصعوبات لم يتراجع حسن حنفي ولو خطوة إلى الوراء في إكمال مشروعه الضخم ليخطو الخطوة الثانية منه، وهي الاهتمام بدراسته التراث الغربي المقابل للتراث العربي الإسلامي، إنه «الآخر» إزاء «الأنا» الذي ما يزال في عصرنا الراهن يعيش على تقليده ويعدده مصدرا لأفكاره وعلومه من غير محاولة لإبداع الأنا بدلا من تقليد الآخر، وهذا عنده لا يتأتى إلا من خلال أول مقدمة تهدف إلى قلب الأوضاع وهي كتابه الضخم «مقدمة في علم الاستغراب» دون إهمال الجهود الطهطاوي وخير الدين التونسي في فتح باب هذا العلم.^(*)

ومن هنا فإن موقف حسن حنفي من التراث الغربي يختلف عن موقفه من التراث العربي وهذا أمر مسلم به في نظره ماداما ينتميان إلى حضارتين من طبيعتين مختلفتين، فالحضارة الإسلامية ذات طبيعة مركزية ماهوية وذات بنية لا تاريخية بينما الحضارة الغربية ذات طبيعة لا مركزية وبدون ماهية مسبقة.

لهذا يطغى على تفكيرها المنهج التاريخي. من هنا حاول حسن حنفي أن يتخلص من الأسطورة القائلة بأن الثقافة الغربية ثقافة علمية وأنها الحضارة الممثلة للحضارات البشرية جميعا على الرغم من هيمنتها على ثقافتنا المعاصرة فهو يقول: «فلا فكر إلا في موقف ولا وعي إلا في مجتمع، ولا حضارة إلا في الإيماء بأسطورة الثقافة العالمية التي تتجاوز حدود الزمان والمكان والتي يجب على كل شعب أن يتبناها إذا ما أراد التحضر والتمدن والتقدم فهي حضارة لكل العصور ونموذج لكل الشعوب»^(١).

ومن هنا يعتقد حسن حنفي أن «نشأة علم الاستغراب» ضرورة ملحة في مواجهة التغريب الثقافي الذي امتدت جذوره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم بل أكثر من ذلك أنه هدد استقلالنا الحضاري وبدأ يهدم أساليب حياتنا اليومية في مظاهرها العامة، «فلم تعد لغتنا العربية نقية ولا فنوننا العمرانية إسلامية، فضاعت اللغة الفصحى فلم يعد أحد قادرا على الحديث بالعربية السليمة حتى من المثقفين وصارت المدن خليط من أساليب العبارة لا هوية لها.

(*) يعترف حسن حنفي بأنه لم يكن هو السباق بالدعوة لقيام علم الاستغراب لأن رفاعة الطهطاوي قد فتح بابيه من خلال كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، وكذلك خير الدين التونسي في كتابه «أقوم المسالك...»، وأنور عبد المالك في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة». انظر حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، ص ٢٤.

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص ١٠٥.

ونحن نعتقد أن الأبعد من ذلك هو تحول ثقافتنا إلى مساحات شاغرة لأفكار غيرنا من اشتراكية وليبرالية ووجودية وشخصانية وبنوية... إلخ، وهذا ما جعل الكثير منا لم يعد قادرا على أن يكون مفكرا أو عالما إن لم يكن له مذهب غربي ينتسب إليه»^(١).

لكن هذا في نظر الجابري أمر شبه حتمي، ما دام الفكر العربي في مرحلة الاستسلام والتبعية للفكر الغربي حيث يقول: «أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذه وبين أن نتركه.

لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي» حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات والمبادئ لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة واعتماد العلم والصناعة والتبشير بقيم جديدة تماما، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية»^(٢).

ومن هنا يمكننا أن نقول بأن موقف الجابري من التراث الغربي جاء بصورة مغايرة لنظرة حسن حنفي له، لكن ليس معاكسا تماما له، وذلك من منطلق أن الغرب ذاته في نظر الجابري لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، بل لقد كان، ولا يزال يحمل بالنسبة لمشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين، مظهر يمثل العدوان، والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة، ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمها العصرية، المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية، وعليه كما يعتقد الجابري من غير الصحيح تاريخيا الحديث عن العقلانية العربية المعاصرة ويقظتها الحديثة بردها إلى العوامل الداخلية وصراع الجديد مع القديم لأن ذلك كان ثانويا، وإنما المحرك الأساسي لها يمكن رده إجمالا إلى التحدي الأوروبي بمختلف أشكاله.^(٣)

وعلى هذا الأساس أراد حسن حنفي أن يكون موقفه من ذلك أكثر موضوعية ليجعل من الاستغراب علما حقيقيا وليس مجرد وجهة نظر، أي قدرة الأنا على دراسة الآخر وتحويله إلى

(١) المصدر نفسه: ص ١٩.

(٢) محمد عابد الجابري: إشكالية الأصالة والمعاصرة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي) (م دوع) ط ٢، بيروت ١٩٨٧، ص ٣٣.

(٣) محمد عابد الجابري: ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (م دوع)، ط ٢ بيروت ١٩٨٧، ص، ص ٤١، ٣٩.

موضوع. وهو الذي طالما كان ذاتا يحول كل آخر إلى موضوع. ولكن من غير سيطرة، بل سعيًا إلى التحرر من هيمنة الغرب والخلاص من سليات ثقافته على عالمنا المعاصر. «إن الاستغراب لا يهدف إلى تدمير الثقافة الغربية، وإنما يهدف إلى تحليلها والتعرف على مكوناتها الأساسية ورد عناصرها إلى منابعها، ودراستها بعمق، بغية خلق مناعة ومقاومة وحساسية من تشوهاتنا وبعض عناصرها التدميرية، وحماية مجتمعاتنا من النزاعات التدميرية في فكر الآخر وقيمه وتقاليده الجديدة».^(١)

إذن فحسن حنفي بهذا العلم يسعى إلى تحديد مسار الآخر في تداخله وتقبله مع مسار الأنا وذلك لإعطاء الحقوق أو على الأقل بيان حقيقة تبادل الأدوار عبر التاريخ بين المعلم والمتعلم وإجابة عن طبيعة الاختلاف الحاصل بينه وبين الجابري تجاه التراث فإنه - كما يعتقد - يرد إلى كون صديقه الجابري «قد طبق منهج التكوين ووصف البنية على العقل العربي وليس على الوعي الأوروبي، على الأنا وليس على الآخر في حين أني أطبق ذلك على الآخر وليس على الأنا. فالأنا تنتسب إلى حضارة مركزية في حين أن الآخر ينتسب إلى حضارة طردية».^{(٢) (*)}

وعلى هذا الأساس فإن موقف حسن حنفي من التراث الغربي جاء بشكل مجمل في كتابة «مقدمة في علم الاستغراب» على شاكلة مقدمة ابن خلدون رغبة منه في تحديد الأصول والكيلات في الفكر الغربي دون الاهتمام بالجزئيات، وقد برر بقوله: «كان هم قصر العمر هو الذي دفعني إلى الاكتفاء بالكيلات تاركا الجزئيات لأجيال أخرى قادمة أحدد المعالم، وأضع الأسس، واترك لغيري وضع البناء»^(٣) والسؤال الذي يطرح هنا: ما هي هذه المعالم والأسس التي حددها حسن حنفي للتراث الغربي من خلال علم الاستغراب؟

١- معالم التراث الغربي:

لقد حاول المفكر أن يجيب عن هذه الإشكالية تحت تأثير هم قصر العمر فعمد إلى إدماج معالم التراث الغربي في ثلاثية سهاها - ثلاثية الوعي الأوروبي وهي على النحو الآتي:^(٤)

(١) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، دار الهادي للطباعة والنشر، ط ١، بيروت، سنة ٢٠٠٠، ص ١٧.

(*) طردية: أي أنها نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز ورفضاً له، بعد اكتشاف عدم اتساقه مع العقل

أو تطابقه مع الواقع، أنظر المصدر السابق، ص ٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ص، ص ٣٨، ٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٣٥.

(٤) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، المصدر السابق، ص ٣٧.

١. مصادر الوعي الأوروبي: ويمكننا هنا الإشارة إليها باختصار، تتعلق بالمصادر المعلنة والمصادر الخفية، وكمثال عن المعلنة: المصادر اليونانية والرومانية، واليهودية والمسيحية أما فيما يتعلق بالخفية فقد ردها حسن حنفي إلى المصادر الشرقية القديمة من جهة والبيئة الأوروبية نفسها أو ما يسميه بفترة التكوين المحددة بحقتين الأولى تضم عصر آباء الكنيسة اليونان واللاتين في القرون السبعة الأولى من الميلاد والثانية تضم العصر المدرسي المتقدم والمتأخر في القرون السبعة الثانية.

٢. بداية الوعي الأوروبي: ويمجده حسن حنفي بعصري الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس والسادس عشر من جهة وعصر الكوجيتو الديكارتي، والعقلانية في القرن السابع عشر وانفجار الثورة العلمية والتنوير في القرن الثامن عشر.

٣. نهاية الوعي الأوروبي: والذي حاول فيه حسن حنفي الكشف عن التحول العميق في مسار الوعي الأوروبي من الأنا أفكر إلى الأنا موجود، وهي بداية نقد الوعي الأوروبي لنفسه بنقد ماضيه وتراثه الذي سبق أن وضعه بنفسه (كنقد المثالية والوضعية).

وإذا كانت هذه هي المعاليم الكبرى في التراث الغربي كما حددها حسن حنفي فما هي الأسس التي وضعها لقيام «علم الاستغراب» كعلم يهتم بتحليل هذا التراث ونقده من باب التركيز على بنية الوعي الأوروبي أكثر من التركيز على مراحل التاريخ؟

ب- أسس قيام علم الاستغراب:

١. علم الاستغراب في مقابل الاستشراق: لقد حاول حسن حنفي أن يجعل من هذا العلم إعلانا لميلاد نهضة جديدة للأنا في مقابل الإعلان عن نهاية نهضة قديمة نشأت وتطورت واكتملت وهي في طريقها إلى الأفول بالنسبة للآخر ولا يقصد بذلك دخول العلم في الأدبيات والروحانيات، وإنما العمل على تحويل المادة التراثية إلى إطار نظري محكم ومنطق حضاري دقيق، ولا يكون هناك قلق إذا ما أتت مادة الاستغراب من داخل الحضارة الأوروبية، ما دام الوعي الأوروبي هو ذاته اليوم قد بدأ يراجع نفسه وينقد مساره، ويعترف بمصادره التي طالما أحاط بها الصمت كما يعترف بحيرته الدائمة بين الصورية الفارغة والمادية الغليظة حتى انتهى به الأمر إلى الشك في كل شيء.

لكن هذا لا يعني أن هذه المادة مشابهة لمادة علم الاستغراب بل تختلف عنها لأن هذه

الأخيرة هي رؤية الغرب ليس في مرآة نفسه بل من منظور اللأغرب أي رؤية الآخر من منظور الأنا، وهي مادة ليست جاهزة وإنما هي من جهد الأنا وإبداعه وليس من إفراز الآخر وقيته عند وصف نفسه^(١) لهذا رسم حسن حنفي لهذا العلم مساره وأهدافه التي يمكن تلخيصها فيما بعد.

٢. الاستغراب في مواجهة التغريب: في هذا المسار حاول حسن حنفي أن يجعل من علم الاستغراب الوسيلة المثلى لحماية القديم والأصول في مقدماتها الثقافة واللغة والتاريخ والحضارة والعمران من حصار التغريب وحتى لا تتحول ساحة فكرنا المعاصر إلى مساحة شاغرة لمذاهب غربية أو وكالاتهم الحضارية فتفرقنا شيعا وأحزابا كما تفرق القدماء من ذواتهم، وننشغل في البحث عن الأصالة الضائعة في ظل سطو ثقافة الآخر على ثقافة الأنا والأكثر من هذا أن يتحول التغريب الثقافي إلى موالاة سياسية للغرب فتتحرك الشعوب إلى نصرة أصالتها وهويتها فتحدث ثورات للدفاع عن عروبة ثقافتها.

لهذا يقول: «قضية الهوية بالنسبة لنا هي إحدى قضايانا الرئيسية في مواجهة التغريب، تتفاوت فيها من منطقة إلى منطقة تبعا لشدة الاستعمار وتغلغله في النفوس وما تبقى منه في العقول، إذ تتفاوت المجتمعات الإسلامية فيما بينها في حدة المشكلة. فالمجتمعات التي داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها إثبات الهوية في مقابل التغاير، والأنا في مواجهة الآخر والأصالة في مواجهة التحديث والاعتراب المرتبط به فالتغريب نوع من الاعتراب بالمعنى الاشتقاقي للفظ أي تحول الأنا إلى الآخر»^(٢).

بهذا الطرح فإن قضية الهوية هي مشكلة حضارية وفي نظره هي الجوهر الكامن وراء كل مشاكل الأمة الاجتماعية والسياسية التي لم تحل إلى اليوم: «وربما كانت معظم تياراتنا الفكرية الحديثة أقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة فالإصلاح الديني (الأفغاني)، والليبرالية السياسية (الطهطاوي)، والعقلانية العلمية (شلي شميل) كلها ترى الغرب نمطا للتحديث نموذجاً للتقدم... وما زالت أحزابنا السياسية حتى الآن خاصة العلمانية منها تصوغ القضية السياسية على نحو مغترب. وتجدد الحل عند الآخر وليس بتحليل الأنا»^(٣).

(١) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، مصدر سابق: ص ٤٠، ٤١.

(٢) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٣) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، ص ٤٦.

لكن الحل في نظر حسن حنفي يكمن في طبيعة الموقف المتخذ من تراث الأنا لأنه يساعدنا في إيقاف التغريب، ويعيد بناء الأنا بشكل يقضي على اغترابها من جهة كما يقضي على الازدواجية في الشخصية القومية أو ما يسمى (بالفصام النكد)^(*) على حد تعبير المفكر «سيد قطب»، كما يمكن اختزال نماذج الدفاع عن الهوية ضد التغريب فيما يلي:^(١)

■ إذا كانت غاية الآخر (كعدو) القضاء على هوية الأنا حتى لا يوجد غيره فإن القرآن كموجه لوعي الناس يجب الاعتماد عليه تفاديا للوقوع في أوهام التقليد خاصة وأنه يحرم موالاة الغير والتودد إليهم .

■ وفض التقليد في أبسط السلوكات الفردية وأكمل العقائد الإيمانية كدليل لتحمل المسؤولية فالاعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَتَّبِعَنِي أَنَا وَأَمْ كُنْتُ ظَاهِرًا فَلَا تُفْقِدُونَنِي أَلَمْ تَكُنْ أَتَقُولُ أَنَا الظَّالِمُونَ﴾ (٢٧) ﴿يَتَوَلَّى لِيَتَّخِذَ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ (٢٨) ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ [الفرقان: ٢٧ - ٢٩].

■ أخذ العبرة من النموذج الإسلامي القديم الذي استطاع كفكر تمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته، بل أبعد من ذلك نقدها ونقحها وطورها وبقي إسلاميا رغم تعامله مع الآخر وتمثيله للحضارات الإنسانية.

■ الاعتماد على النقد المستنير الذي يحول علاقة العداوة بين الأنا والآخر إلى علاقة ذات بموضوع، دارس بمدرس.

■ الاستفادة من المواقف الإسلامية والسلفية القديمة التي فهمت جوهر العدوان الخارجي على الذات ما دامت الظروف متشابهة الآن بين الغزو الاستعماري الحديث والغزو الاستعماري القديم.

٣. من تجاوز الاستشراق إلى بناء الاستغراب: وهنا يحاول حسن حنفي أن يقدم الأنا بصورة مغايرة لما يراه الآخر عنها في الاستشراق القديم الذي نشأ واكمل في عنقوان المد الاستعماري الأوروبي وهي تجاوز النقص والتبعية والاستسلام للآخر إلى القوة والعظمة والنقد له، وبالتالي

(*) «الفصام النكد»: أنظر سيد قطب: «المستقبل لهذا الدين» دار الشروق القاهرة ١٩٨٠، ص، ص ٢٧، ٥٤.

(١) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟ مصدر سابق، ص ٤٧ وما بعدها

تجاوز عقدة النقص التاريخية في جدل الأنا والآخر، على مستوى اللغة والثقافة والعلم وبالتالي التخلص من الخوف والجرأة في قلب المائدة في وجه الخصوم فخير وسيلة للدفاع الهجوم^(١).

لكن يجب أن نعلم بأن حسن حنفي لا يقصد بالهجوم على الآخر، التحامل العنصري واللاإنساني بل على العكس من ذلك فهو في علم الاستغراب على خلاف الاستشراق «أقرب إلى الشعور المحايد نظراً لأنه لا ينبغي السيطرة أو الهيمنة بل ينبغي فقط التحرر من أسر الآخر حتى يوضع الأنا والآخر على نفس المستوى من الندية والتكافؤ»^(٢).

بهذا المعنى يصبح علم الاستغراب محاولة لاسترجاع الوعي الضائع بالأنا في ظل الخطر المائل من اعتبار حضارة الآخر وعلمه مصدر كل علم، وما سواهما خاضع لهما. لهذا يعتقد حسن حنفي أن: «مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور للأوروبي إلى وضعه الطبيعي والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص من أجل التحليل المباشر له، وأخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يظنها الجميع مصدر كل علم، وهي في الحقيقة حضارة غازية لحضارة أخرى ناشئة نشأة ثانية أو تعيش عصر إحيائها ونهضتها»^(٣).

إذن على خلاف الاستشراق الذي وقع في التحيز والتشويه لثقافات مختلفة بأهداف غير معلنة يجعل حسن حنفي من علم الاستغراب علم موضوعي يسعى إلى معرفة الآخر من خلال الأنا الأكثر نزاهة وحياداً وموضوعية على خلاف الآخر المشبع بتراته، وعليه فالأفيد للتراث الغربي نفسه وللعلم، دراسته من باحثين غير منتمين له، لهم بناء شعوري مخالف للموضوع المدروس تمكنهم من الرؤية العلمية الصحيحة والصادقة، خاصة وأن وعي الباحث وأصاليته يحفظانه من الوقوع في أخطار الذاتية والانتقام، ويجعلونه قادراً على إعطاء النظرة العلمية المؤسسة على التحليل المباشر للواقع^(٤).

لكن ما يحدرننا منه حسن حنفي هو الانتباه إلى الواقع الذي يعيشه الأنا اليوم إذ على الرغم من تمتعه بالاستقلال السياسي الظاهري، مازال مقيداً بأغلال التبعية للآخر ما دامت العلاقة

(١) المصدر نفسه: ص ٢٤.

(٢) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟ المصدر السابق، ص ٥١.

(٣) حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر القاهرة، ط ١، ١٩٧٦، ص ٧.

(٤) المصدر نفسه: ص ٩.

بينهما ما زالت بين ندين غير متكافئين علاقة السيد بالعبد، طرف ينتج والآخر يستهلك طرف يأمر والثاني يطيع، وفي ظل هذه الظروف يجب على علم الاستغراب أن يستأنف هذا الواقع ويحوّله من مستوى الأماني الطيبة، والنيات الحسنة إلى مستوى العلم الدقيق ومن مستوى الخطابة السياسية إلى مستوى التحليل العلمي حتى وإن كان ذلك يحتاج إلى عدة أجيال^(١).

٤. أهداف علم الاستغراب: إذا كان حسن حنفي يعطي لهذه الدوافع والأهداف حقها كـ ٨ من التحليل والتعليل فإني أرغب في اختزالها في نقاط من غير تشويه في الفهم ولا خلل في المضمون وإنما بقراءة أتجاوز فيها التكرار وهي كما يلي:

■ محاولة القضاء على المركزية الأوروبية (Eurocentricity-Eurocentrism) وهي من أولى مهام علم الاستغراب لرد الثقافة الغربية إلى حدودها الطبيعية وبالتالي القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي ينفرد بها الغرب ويجعلها بوابة الحداثة. لكن دون القضاء على عمومياتها أو التقليل من أهميتها بل وضعها في مكانها الصحيح^(٢).

■ محاولة تجاوز ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة، وبالتالي التخلص من عقدة كون الغرب هو المعلم الأبدي، واللاغرب هو التلميذ الأبدي، وبالتالي العمل على تحويل هذا الأخير من مرحلة الاستهلاك الدائم إلى حالة الإبداع الدائم حتى وإن بقي التلميذ تلميذاً عند كبره والأستاذ معلماً في شيخوخته.

■ محاولة إعادة التوازن للثقافة الإنسانية، والعمل على وقف الظلم التاريخي الواقع على الثقافات غير المتميزة (اللاأوروبية) في سبيل الثقافة المتميزة (الأوروبية) التي تغذي الثقافة الإنسانية بنتائجها الفكري والعلمي، وهذا بإيجاد رؤى بديلة عن رؤى الوعي الأوروبي^(٣).

■ القضاء على التشويه المتعمد لثقافات الشعوب اللاأوروبية والمستكشفة حديثاً مع أنها هي الشعوب التاريخية، ورسم خط أفقي فاصل توضع الشعوب الحضارية المتقدمة والصناعية أعلاه بينما توضع الشعوب البدائية المتخلفة والزراعية أدناه، وهذا وفق

(١) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟، ص ٥٦.

(٢) حسن حنفي: دراسات فلسفية، الأنجلومصرية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣٢.

(٣) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟ مصدر سابق، ص ٥٩، ٦٠.

تنظير عنصري متطرف جسده فلسفة التاريخ وعلم الحضارات والأنثروبولوجيا المنادية بأفضلية الشعوب الآرية السامية.^(١)

■ إعادة كتابة تاريخ العلم من منظور أكثر موضوعية وحيادا، بهدف تصحيح المفاهيم المستقرة فيه، والعدل في بيان مدى مساهمة كل الحضارات البشرية في العالم على بنائها، وبالتالي إعادة «تحقيب» التاريخ دون وضع أية حضارة في المركز وإلحاق الحضارات الأخرى بالأطراف. وهذا حتى يدون تاريخ العالم ولا يضيع تاريخ الحضارات البشرية جميعا، كما حدث مع الحضارات القديمة (فارس والهند والصين ومصر القديمة) وكأن تاريخها سابق على تاريخ البشرية، مع أن بدايات التاريخ البشري كما يقول هردر وكانط هو الشرق^(٢).

إذن يريد حسن حنفي من علم الاستغراب أن يكون المؤشر الحقيقي القادر على رسم منحى بياني لمسار النهضة العربية المعاصرة، مادام سقوط الغرب حاليا هو نهضتنا ونهضتنا هو أفول الغرب، لكن أليس الأمر سابق لأوانه في ظل احتقان الواقع العربي المعاصر بمختلف مشكلات وأمراض العصر؟

يجيب حسن حنفي عن هذه الإشكالية قائلا: «إن مهمة مفكرينا وباحثينا هي إعادة صياغة فلسفات التاريخ الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر خاصة والتي صاغت التاريخ كله بحيث يصب في النهاية في الحضارة الغربية، ووضع الحضارة الغربية في مكانها الطبيعي كمرحلة من مراحل تطور الإنسانية والتي تكون مرحلة واحدة، مجرد قوس صغير، ولكن مازال وعينا بالتاريخ غائبا، بل إننا لم نبحث بعد أسباب الغياب، ولم نعرف بعد مقومات الحضور، ولا يوجد شعب ينهض أو يأفل دون أن تظهر لديه فلسفة في التاريخ تعلن عن نهضته كما نفعل الآن أو تعلن عن نهايته كما هو الحال في فلسفات التاريخ المعاصرة؛ فلسفة التاريخ هي المؤشر على حركة الشعوب إقداما أم إحجاما تقدما أو نكوصا»^(٣).

(١) حسن حنفي: موقفنا من التراث الغربي، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٧٧ ص ٨.

(٢) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، ص، ص ٦٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٤.

خاتمة

لقد أفضى بنا البحث في هذا المقال إلى النتائج الآتية:

■ إن التحولات التي شهدتها العالم العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر ثم في القرن العشرين. هي التي شكلت الأرضية الممهدة لاستيعاب مقدمات وأسس الفكر العقلاني الأوروبي في ثقافتنا المعاصرة، وهي التي أدت إلى طرح أسئلة جديدة حول كيفية توطين المرجعيات العقلانية في فكرنا المعاصر.

■ كما أن مصادر العقلانية العربية المعاصرة لا تخرج عن مصدرين، الأول داخلي أصيل ممتد إلى جذور العقلانية القديمة في التراث الإسلامي، والثاني خارجي دخيل ممتد إلى جذور العقلانية الحديثة في التراث الغربي.

■ إن أزمة العقلانية العربية المعاصرة ترد إلى الخوف من استنطاق الواقع والغفلة عن إدراك التخلف مع الانبهار بثقافة الآخر الغالب وفقدان الثقة في رد الغلبة للذات. إنها أزمة تحتاج إلى تعزيز التكامل العقلاني النقدي والموضوعي في التعامل مع الوافد الغربي أو وافد الذات والواقع الاجتماعي المعاش.

■ حاجة الفكر العربي المعاصر إلى ثورة ثقافية عقلانية تتكفل بفعل التجديد من خلال إعادة النظر في كل المنظومات الثقافية الوافدة والموروثة، والعمل وفق منهجية الاستيعاب والتجاوب لتأسيس نهضة عقلانية جديدة ووعي ثقافي وفكري غير مغترب عن روح العصر الذي يعيشه، يحسن الأداء والنوعية، ويفتح آفاق الإبداع والإتقان.

والحق أقول أنه رغم ما تعرضت له العقلانية العربية المعاصرة من انتقادات، يجب الإقرار بأن وعيا عربيا ذا طبيعة نقدية وموضوعية يظهر في الأفق، ويسعى إلى خلخلة الفهم العربي سواء في تعامله مع ذاته وواقعه وتراثه، أو في سلوكه إزاء مظاهر الحداثة المعاصرة وجميع أشكال التنظيم العقلانية.

نحو قراءة ابستمولوجية لمشروع الاستغراب عند حسن حنفي

صافي الطاهر(*)

يحظى التراث العربي الإسلامي بأهمية كبرى سواء عند المفكرين العرب المعاصرين أو المفكرين الغربيين، وذلك في إطار استنهاض الوعي العربي الإسلامي وتجديده بالنسبة للطرف الأول، ومن أجل فهم ثقافة الآخر وبالتالي شخصيته بالنسبة للطرف الثاني، وقد أدى هذا الاهتمام إلى بروز مشاريع نهضوية متباينة في فكرنا المعاصر، وقراءات يغلب عليها الطابع السجالي تارة والمعرفي تارة أخرى، وذلك إن على المستوى المنهجي أو المستوى الرؤيوي، لكنها جميعا تريد الغوص في ابستميات التراث واقتحام قداسته لتحقيق الإنسجام الراهني. وهذا التراث نفسه هو السلم الذي تسلكه الفكر الغربي خاصة في القرن التاسع عشر، وبنى على أساسه أنساقه المعرفية المختلفة، لكنه إلى اليوم لم يركنه جانبا بل ربما توسعت دائرة الاهتمام به أكثر بعد أن أصبحت معاهد الدراسات الشرقية حاضرة في كل الجامعات الغربية تقريبا، وبعد تغلغل بعض النظريات الفلسفية في وعي النخب والعموم، نهاية التاريخ صدام الحضارات الإسلامو فويا....

■ إن التنقيب في التراث يجعلنا نكتشف ذاتنا التي قد تبدو صغيرة وضيئلة أمام اجتهادات السلف وإبداعاته وهذه الذات مع صغرها لا تملك خيارا أمامها إلا الإنحناء وتقديم القرابين لهذا التراث من جهة، أو تعتمد إلى بناء فكر مرتبط بعصرها ومنفتح على أسئلته، وما يترتب عن ذلك من مجابهة نقدية وفق منطق الحاضر من جهة أخرى، لكن هل تحقق فعلا هذا المنطق النقدي في فكرنا العربي المعاصر؟ وإلى أي مدى تمكنا من تجاوز الإيديولوجي إلى الابستمولوجي؟

▪ قد نتعرف في فكرنا المعاصر على اجتهادات أسست ومارست النقد المزدوج كما يسميه (عبد الكبير الخطيبي) وحاولت تحديد الموقف من التراث ومن الحاضر في نفس الوقت المتمثل في الوافد الغربي وما يحمله من حداثة تقنية ومعرفية وهي في اعتقادي إسهامات جادة تهدف إلى تجذير منطق العقلانية في خطابنا الفكري ضمن ما يسمى (عودة الوعي) بضرورة الاهتمام بالتراث، ومن ثمة الدخول في فعل الثقافة مع الآخر.

ومن هذه الاجتهادات المتبينة للنقد المزدوج ما نجده عند عبد الله العروي والجابري وحسن حنفي وغيرهم، طبعاً مع بعض التفاوت بين هذه الطروحات، لان هناك تيار القطيعة التاريخية والابستمولوجية الذي يمثل العروي مثلاً وبعض تلامذته النجباء كعزيز العظمة وهناك تيار العقلنة من الداخل أو الاستمرارية التاريخية كما يمثل الجابري وحسن حنفي وآخرون.

في هذه الورقة نريد اختراق موقع حسن حنفي الذي لا يختلف كثيراً عن الجابري في كيفية إدراكه للأنا وفهمه للآخر رغم الفوارق المنهجية بينهما، فالأنا والآخر حسب حنفي حقيقة لا يمكن تخطيها مادام الاختلاف والتعدد سمة إنسانية متجذرة عضوياً في البنية المجتمعية ويعبران عن علاقة جدلية لا بد من استنطاقها وتفكيك رمزيتها التاريخية من أجل إحراز تأشيرة المرور إلى الثقافة المتجاوزة للمسلوية، والمعبرة يصدق عن معقولة الحوار والتواصل.

ينطلق حسن حنفي إذن في مشروع الإستغراب من محاولة التأسيس لعلم جديد هو الإستغراب تماهياً مع الاستراق دفاعاً عن تراث الأنا ودرءاً لخطر المسلوية والذوبان في الآخر فما المقصود بهذا العلم وما هي أهدافه وكيف نقرأه؟؟

الإستغراب أو الإستشراق المعكوس

كلمة الاستغراب في الدلالة الاصطلاحية تقابل الاستراق، وتستقي معناها منه بدلالة المقابلة فإذا كان الاستشراق هو دراسة ثقافة الشرق فإن الاستغراب هو دراسة ثقافة الغرب، والمستغرب بالتالي هو من يتبحر في علوم وثقافة الغرب وقد جاء الإستغراب عند حنفي (occidentalism) في مواجهة التغريب (westernization) وبمعنى ما كما يقصده عدم التبعية الثقافية للغرب.^(١) إذ لما كانت الأمة بكاملها.

(١) حسن حنفي - مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط ٢، ص ١٨.

محاصرة - كما رأى - بمظاهرها الغريب في لغتها، ثقافتها وسلوك أفرادها، فإن علم الاستغراب يأتي في حينه لمواجهة هذا الإنسلاخ «ويهدف علم الاستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب، النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر...»^(١) فإذا كانت الجبهة الأولى عنده أو (الموقف من التراث القديم) مهمتها تثبيت ركائز الشخصية القومية، فإن الجبهة الثانية أو (الموقف من التراث الغربي) والذي يعرف بالاستغراب مهمتها تحريك هذه الشخصية ودفعها حتى تتحرر من عقدة النقص اتجاه الآخر. وبهذا المعنى يصبح الاستغراب متماها مع الاستشراق. فإذ كان الغرب قد ابتكر آلية الاستشراق نظاما معقدا من المؤسسات والأجهزة والممارسات الإيديولوجية لاستعماله كأداة في تنظيم عملية استعباد الشرق وتبريرها، فإن الشرق هو الآخر مطالب بإبتكار الاستغراب من أجل تنظيم عملية تحرره من الهيمنة الغربية^(٢). في الاستغراب تتحول الأنا من موضوع دراسة إلى ذات دراسة، ويتحول الآخر من ذات دراسة إلى موضوع دراسة، وهذا التحول هو الذي يعمل على تحجيم الغرب والقضاء على عقدة التفوق عنده^(٣). إن الاستشراق يمثل مرحلة هيمنة وسيطرة، ووليد ثقافة عنصرية تحتقر ثقافة الآخر وتلغي قدرته على الإبداع المعرفي، بينما الاستغراب يمثل مرحلة جديدة، مرحلة انعتاق وهو وليد ثقافة لا تدعي المركزية وإلغاء ثقافات الشعوب الأخرى، ويميز (حسن حنفي) بين النزعة التفوقية الاستعلائية التي تطبع الإستشراق وتجعله بعيدا عن الموضوعية.

وبين النزعة التي تميز الاستغراب، وهي نزعة التحرر وتجاوز عقدة النقص، وبالتالي فهو أقرب من الأول إلى الموضوعية والحياد، حيث يقول «لم يكن الاستشراق القديم محايدا، بل غلبت عليه مناهج تعبر عن بنية الوعي الأوربي التي تكونت عبر حضارته الحديثة... في حين أن وعي الباحث الآن في علم الاستغراب أقرب إلى الشعور المحايد نظرا لأنه لا ينبغي السيطرة»^(٤). ويمضي حسن حنفي إلى أبعد من هذا عندما يرى في الاستشراق تمجيذا للمركزية الأوربية، والعقل الأوربي المنتصر بينما يمثل الاستغراب اكتشافا للذات وإعادة الأمور إلى

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢) انظر أيضا في هذا الشأن هشام عسيب، تجديد العقل النهضوي، دار الفارابي، بيروت، ANED الجزائر ط ٢٠٠٤، ص ٤٦.

(٣) حسن حنفي: مقدمة علم الاستغراب، ص ٢٤.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٥.

طبيعتها « مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور الأوروبي إلى وضعه الطبيعي والقضاء على اغترابه ».^(١) ولذلك فالاستغراب يعد عنده ضرورة ملحة يقتضيها واقع الشعوب العربية الإسلامية التي تترشح تحت الهيمنة الغربية، لاستكمال عملية التحرر وإعادة الاعتبار لذاتها وتاريخها خاصة وأن هذا التاريخ قد زيف على يد المستشرقين، إن بصورة واعية أولا واعية، إن المستغرب عليه أن يقوم باستنطاق الغرب وتعريته عن حقيقته والكشف عن آليات تقدمه، أو بصورة أخرى عليه الغوص في الوعي الأوروبي بالدراسة والتحليل من أجل فهمه وإرجاعه إلى صورته الطبيعية، بدل الصورة المزيفة التي شكلتها عقلية أجيال من المفكرين الأوروبيين، إذن فيين الإستشراق والاستغراب كما يرى بون شاسع لأن الأول يهدم ويلغي والآخر بينهما الثاني يبنى ويحرر ولا يلغي الآخر بقدر ما يسعى لخلق أرضية حوار مشتركة ووضع الأنا والآخر على نفس المستوى من التكافؤ.^(٢)

ولكي يبرر حنفي ضرورة الاستغراب وراهنيته يستنجد بالماضي، فيستعرض بعض المواقف من السلف كشاهد على اهتمام الأمة المبكر بهذا العلم أي (الاستغراب) حيث تم اللقاء الأول بين الشرق والغرب، حين بدأت الأنا الحضارية في التشكل فضلا عن ما تتمتع به من قدرات ذاتية خرجت إلى الآخر تريد لقاءا، وهي علاقة الجدل الأولى بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية اليونانية، التي أنجبت حضارة إسلامية فريدة.

ويمكن أن نرى تظاهرات هذه العلاقة في رأيه من خلال الترجمة أولا التي بدأت إرهاصات الأولى في العهد الأموي، ولكنها انتشرت أكثر في العهد العباسي.

فالبداية إذن هي مرحلة النقل وإعطاء الأولوية للغة على الفكر كما يسميها أو اللفظ على المعنى.^(٣) ثم تأتي بعد ذلك عملية تمثل هذه الترجمات من خلال شرحها وتحليلها ونقدها وهي في نظره خطوات كفيلة بتمثل تراث اليونان وفهمه، لأن بداية الألف ميل تبدأ بميل، وكأني بحنفي يريد إقناعنا بأن بداية الاستغراب لا بأس أن تبدأ بالنقل وترجمة أعمال الآخر، ثم بعد ذلك ستأتي مرحلة التمثل حتما ولو عند الأجيال اللاحقة من عمر نهضتنا، وهو طموح مشروع، ولكن يدخل الاستغراب في خانة الترجي والأمل.

(١) مقدمة في علم الاستغراب ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه الصفحة نفسها.

(٣) م ن، ص ن.

لأن هذا الاستغراب الذي جاء كمفتاح الحل لأسئلة الراهن العربي، قد يعجز عن فتح الأقفال الحديدية التي اعترها الصدا عبر كل هذه السنين من عمر هزيمتنا. خاصة إذا علمنا بأن عمر الانحدار أطول من عمر الصعود، فما الذي يمكن رأبه وآيات الإخفاق تغطي المستويين المادي والعقلي؟ هل نبقي ننتظر لعقود قادمة حتى نتمكن من تمثل تراث الغرب ومن ثمة فتح الأقفال؟

إنه من هذا المنظور يصبح علم الاستغراب محاصرا بشروط إيديولوجية تعكس عمق الجرح الذي أحدثه الآخر، رغم أن حسن حنفي لا يتحرج من تحول الاستغراب إلى إيديولوجيا إذ يقول «وإذا استمر السؤال: هل (علم الاستغراب) إيديولوجيا أم علم؟ تكون الإجابة أن هذه التفرقة في الحقيقة لا وجود لها فالإيديولوجيا علم... والعلم الدقيق إيديولوجيا»^(١).

وهو ما يعارض المنطلق العلمي للمشروع، ويعطل مشروعيته الاستيمولوجية، إذ كيف تؤسس لعلم نجتهد في للممة موضوعه المتناثر والمتشعب، ونختلس له منها جاذباً بعد عناء، ثم ندعو ليكون إيديولوجيا فهل العلم إيديولوجيا؟ وهل يمكن ببساطة ردم الفجوة الموجودة بينهما؟ أليس حسن حنفي هنا ضد حسن حنفي؟؟ ثم عندما نتصور معه بأنه الاستغراب إيديولوجيا تحرر، فعندئذ لا يصعب على الإطلاق إبراز مدى هشاشة هذه الإيديولوجيا ذاتها، لأن المفترض فيما هو إيديولوجي أن يكون موحد لجهود الأمة بكل أطرافها نخبها وعمومها، ولكن المشروع الحنفي لا يملك القدرة على ذلك، بل وكل ما في الأمر أنه مستوحى من تجربة الآخر الاستشراقية، لأن لمسات التأثير بارزة من خلال استعراضه المكثف لمسارات الفكر الغربي والتواءاته ومناخاته، مما يعني أن هذه الطفرة الإستغرابية لا تؤسس لعلم يقدر ما تؤسس لما قبل علمي.

فالمتصفح لكتاب حنفي (مقدمة في علم الاستغراب) يستغرب حقاً، كيف تشكلت الفلسفة الغربية عنده وفق مسار تصاعدي مكثف نظراً ونقداً واستشكالا، وصلت ذروته إلى عصر تنويري تلتحم فيه العقلانية مع التجريبية لتنجب حداثة غربية جريئة الطروحات، ثم ليعقبه إنحدار إلى ما ينذر بنهاية الوعي الغربي وقد مثلته مختلف فلسفات ما بعد الحداثة، وكأنني به يضع أمامنا كل هذا التراث الغربي ليؤكد لنا سهولة المهمة، ذلك أن المرور عبر براد يغم وعي الآخر ينقلنا في رأيه من حالة الذوبان والمسلوبية إلى حالة العقل المنفتح المتجاوز والمحاور.

إلا أن التعامل ينبغي أن يكون بأدوات ومناهج مغايرة لتلك التي استخدمها الاستشراق فتحليل تراث الآخر ونقده يكون أكثر نجاعة بأدوات منهجية مختلفة ومبتكرة لأن المستشرق مثلا كان يتعامل مع شرق متخيل ثابت لا تسري عليه قوانين الحركة التاريخية وبالتالي فهو منفصل عن المتخيل انطولوجيا لا ابستمولوجيا، وهو ما أوقع أغلب القراءات الاستشراقية في ذاتية مفرطة، ما قد يتكرر مع الاستغراب، إذا حكمنا المنطق (الحنفي) رغم أنه يصرح «ظهر الاستشراق قديما إبان المد الاستعماري الأوربي... لذلك يظهر الاستغراب كدفاع عن النفس وخير وسيلة للدفاع المتهجم».^(١) لكن الذي يدافع عن نفسه فأكد قد لحقه شعورا بالظلم والإهانة من الآخر، ولذلك يأتي استغرابه كسلوك انفعالي، والإنفعال قد يكون اضطرابا يعوزه الوعي وهو سلوك فشل كما عبر عن ذلك (جانيه) لتكون النتيجة أن الاستغراب فاشل منذ البداية، ما دام يفتقد لعنصر الوعي الذي يوجه الباحث المستغرب، والملاحظ من جهة أخرى أن التراث الغربي الذي هو موضوع الاستغراب قد يشكل عائقا في وجه الباحثين المستغربين حيث من الصعوبة بمكان تناوله ككل لانه تراث متلون متعدد اشكاله مختلفة ومصادره متباينة منها الحنفي ومنها الواضح.

وأكثر من ذلك فهو مقسم إلى فروع علمية عديدة، لكل فرع تاريخه ومساره الخاص، فتاريخ الكيمياء مثلا ليس هو تاريخ علم الوراثة وهذا الأخير ليس هو تاريخ علم النفس، وهكذا... منقسم كذلك إلى فروع فنية كثيرة، ولكل واحد منها تاريخه ومساره، وكل ذلك يعقد الدراسة أكثر، ويجعل من المشروع مهمة جماعة وليس فرد، مهمة مؤسسات تتمتع بالدعم المادي الكافي وإرادة التحدي، وليست مهمة باحث أو اثنين، «فعندما كان الغرب يدرس الشرق من منطلق القوة والتفوق جعل لهذه الدراسة مؤسسات ترعاها الحكومات وتخصص لها الأقسام الأكاديمية في الجامعات وتمدها بالتمويل اللازم وهذا يفتقده مشروع الاستغراب».^(٢) ثم أن المستشرقين كان من السهل عليهم الحصول على المادة البحثية والمخطوطات وغيرها بينما قد يكون من الصعب الحصول على هذه المادة في الاستغراب. لأن الغرب لا يمكنه أن يسرب إلينا كل المعلومات المتعلقة به، إنه لا يمدنا إلا بما يريد هو أن نعلمه عنه، فيمدنا مثلا بالأفكار التي تبرز عظمته وكفاءته بينما قد لا يكشف لنا عن تلك التي تبين عيوبه وهفواته، أو تلك

(١) حسن حنفي مقدم في علم الاستغراب ص ٢٤.

(٢) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: جدل الآن والآخر قراءات نقدية في فكر حسن حنفي دار عبد ربه للطباعة الحوامدية سوريا الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ ص ١٦٠.

التي نعتمد عليها من أجل الإقلاع العلمي والتقني، بل أكثر من ذلك فهو الذي يمدنا بمعلوماتنا عن ذاتنا إلى اليوم وهذه من أخطر المسائل.^(١)

ثم أن الحضارة الغربية التي ندرسها في الاستغراب مازالت حسب اعتقادي حية متطورة هي التي تتحكم في المعلومة العلمية والتقنية ولا يمكن أن تسربها لأي كان، بينما المستشرقون عندما درسوا الحضارة الإسلامية كانت في حالة سكون وجمود، وهذا حتما ما يعقد المسألة أكثر في الاستغراب، ولما كان موضوع الاستغراب من جهة أخرى على هذه الصورة من التنوع والخصوبة، فإنه قد يؤدي إلى ظهور عائق التصنيف والاختيار، فالمذاهب والتيارات والأفكار متداخلة تخرج من رحم بعضها البعض ومرتبطة في الغالب بأسماء شخصيات. على عكس التراث الإسلامي الذي يتكون من اتجاهات أكثر من تكونه من شخصيات. وهذا ما عبر عنه حسن حنفي بنفسه حينما قال بأن هناك «صعوبة التصنيف والاختيار، نظرا لتداخل المذاهب الفلسفية وتولد بعضها من بعض وقسمة بعضها من بعض، وجمع بعضها لبعض كما تفعل الخلايا حين تتكاثر أو تموت...»^(٢).

مما يعني لنا الصعوبة التي سيواجهها الباحث في علم الاستغراب، خاصة وهو يقف على كل هذا الكم من التيارات الفكرية والاتجاهات بأسمائها المختلفة وشخصياتها الكثيرة، وهو ما يقود إلى صعوبة أخرى تتعلق بالتاريخ، فيحدث مثلا الخلط بين العصور والقرون، فقد نقابل بين عصر النهضة والقرن السادس عشر مثلا، في حين الحقيقة أن هناك تداخل بين المذاهب والعصور وهذا ما أشار إليه حسن حنفي أيضا حينما قال: «كما تبدو وصعوبة ثالثة في التذبذب بين العصور والتاريخ بالقرون خاصة منذ الخامس عشر حتى العشرين، بعد أن أصبح كل قرن يمثل مذهباً: النهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن من عشر، والوضعية في التاسع عشر والوجودية في العشرين وبين المذاهب المتداخلة مع العصور والمعارضة لها...»^(٣) وهنا نجد حسن حنفي قارئاً لنفسه. بحيث في الوقت الذي ييشر بهذا العلم نجده في الوقت نفسه يضع في طريق المستغرب عوائق يصعب تخطيها وكأنني به يشير إلى عقدة النقص عند الأنا أمام الآخر.

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ٥٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٥٦.

ثم إذا افترضنا من جهة أخرى أن اهتمامنا قد زاد وتوسع أكثر بالفكر والتراث الغربي فهل يعني ذلك إمكانية قيام علم جديد؟ وهل ينشئ التاريخ للفكر الغربي علما؟ إن نظرة سريعة على رفوف مكتباتنا حسب اعتقادي كفيفة بإجابتنا على التساؤل. لأن الدراسات والبحوث التي تؤرخ لهذا الفكر كثيرة ومتعددة ومع ذلك لم يتأسس هذا العلم.^(١) ولهذا يقول محمود أمين العالم: «والحق أنني لا أجد علما بالمعنى المنهجي الدقيق أو إطارا نظريا محكما، ومنطقا حضاريا دقيقا... فليس ثمة تأسيس لقواعد أو المنهج في هذا الاستغراب».^(٢)

بل وكيف يقوم هذا العلم وسط شعور مبهور بعظمة الآخر ومشدود إليه؟ إنه إذا كان موقفنا من التراث الغربي هو صحيح جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة وواجب وطني وهو ضد الإستشراق فالملاحظ إن استغراب (حسن حنفي) هو تأكيد لهذا الإستشراق، فإذا كان الإستشراق قد تعامل معنا تعاملًا عنصريًا ونظر إلى ثقافتنا من أعلى ومارس علينا مختلف أنواع القهر والاستعباد الثقافي فإن منطق الاستغراب لا يخرج هو الآخر عن هذا الإطار...^(٣) «وهذا يعني أن الاستغراب يتماشى مع الإستشراق، لأنه يكرس الخضوع للثقافة الغربية ويعتبرها الثقافة الوحيدة المطلقة إنه لا يؤكد منطق ذلك الإستشراق فحسب، بل ويضفي عليه صفة الإطلاق كمنطق وحيد للعلاقة بين الثقافات الإنسانية المختلفة، وبالتالي فهو خاضع للوعي الأوروبي وللإتجاه العنصري فيه، وضائع فيه قابع أسفل منه من حيث هو يريد اعتلاءه».^(٤)

ووجهة النظر هذه تضع الاستغراب في خانة التبعية للغرب وبالتالي تكملة ما عجز الإستشراق عن فعله. فإذا كانت القضايا الفلسفية التي يطرحها الوعي الأوروبي هي جوهر الآخر، الذي هو ضد جوهر الأنا فهذا يعني أن هذه القضايا لا تعنينا، ومن ثمة فالاستغراب أيضا لا يعنينا إلا إذا تصورنا أنفسنا جزءا منه، نخضع له رغبا عنا، فهو عندئذ يتحول إلى أطروحة استقطابية إيديولوجية لا تقيد الأنا في تقدمه وتطوره الحضاري، ومن ثمة فانبهار الأنا بالآخر يؤدي إلى عكس مطالب هذا الاستغراب، فالمستغرب كأني به يبحث عن صورة الأنا في

(١) انظر عبد الحليم عطية وآخرون: جدل الأنا والآخر ص ٢١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧١.

(٣) ناهض حتر: التراث، الغرب، الثورة (بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي) شقير وعكاشة للطباعة والنشر والتوزيع عمان الأردن سنة ١٩٨٦ ص ١٤٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٤٤.

وعى الآخر أو صورة الآخر في وعي الآنا، وفي الحالتين هو الذي يخسر المعركة بسبب ضياعه في الآخر، وبالتالي فقدان القدرة على الاستقلالية من هيمنته ومركزيته، وربما بعبارة أوضح يكون الاستغراب دعوة لتأليه الغرب وجعل سيطرته مطلقة فالموضوع المدروس هو تراث الآخر وآلية الدراسة هي آلية غربية وهو ما يعني حتمية الانجذاب إلى هذا الآخر، بل ويعزز الوهم الإستشراقي لدى الآنا بأنه مجبول على الدونية واللاعقلانية، وبالتالي فالعقلانية العلمية هي شأن أوروبي خالص».^(١) والخوف عندئذ أن يؤدي هذا إلى الإستسلام لهذا القدر المحتوم، فيبقى الآنا قابعا راضيا بتخلفه فلا هو يستطيع تمثل تراث الآخر، ولا تراثه، مما يعني أن الغرب هو الفاعل في المرتين سواء في الإستشراق أو الاستغراب. ونقتنع عندها بأن ضعف الآنا ما هو إلا من فعل الآخر، ونلقي على كاهله مسؤولية أزمتنا الأمر الذي يساهم في تأييد التباين بين الشرق والغرب وترسيخ الصورة النمطية التي رسمها الإستشراق التقليدي.

وربما أقسى ما تعاني منه مجتمعاتنا الإسلامية اليوم هو هذا التوجس الدائم من شبح الآخر الأمر الذي خلق الشعور بالدونية لديها، فإما أن تدخل في حالة انهيار تام بعلوم الغرب ومناهجه وثقافته، وإما أن تنكفي على نفسها مفضلة النكوص والهروب إلى الداخل لتحتمي بتراتها، وفي الحالتين تعلق صورة الغرب المتفوق وتنمط في ذهن الآنا كأيقونة أبدية، فيتكسر مبدأ الاختلاف، وتطفو القطيعة على السطح، فالآخر يمثل رمز القوة والحضارة وهو المركز، بينما الآنا رمز الضعف وهو الهامش. وعندها لا معنى لدعوات الحوار الحضاري أو الديني على الإطلاق، لأن الحوار يفترض أن يكون بين طرفين متكافئين يستمع أحدهما للآخر، أما إذا كان أحدهما آمرا والآخر سامعا فهذا حوار السيد والعبد.

منهج الاستغراب وتبرير العجز

يحاول حسن حنفي في مشروعه أو بالأحرى في علمه أن يستلهم منهجا من ثقافة الآخر. وهو المنهج الشعوري أو الفينومينولوجي. مبررا ذلك بعدم قدرة الآنا بعد على ابتكار مناهجها الخاصة بها. وراح يسرد على امتداد صفحات من كتابه مقدمة في علم الاستغراب مبررات هذا اللجوء الاضطرابي إلى الآخر تارة من خلال تشكيكه في المناهج الإستشراقية التي في رأيه لم تراع النزاهة والموضوعية العلمية. وتارة بحجة أن المنهج الشعوري هو الأقدر على

دراسة هكذا تراث. وكلمة شعور في حد ذاتها كلمة عامة ليست وقفا على ثقافة معينة. بل هي موجودة في تراثنا. ثم من ناحية أخرى الفلسفة الظاهرية كما يرى تمثل قمة الوعي الأوروبي ولذلك لا مانع عنده من محاولة تسليق هذه القمة واختطاف سر تفوقها وهو آلية الدراسة. ويعود طورا آخر إلى إشعارنا بصغرنا. كمحاولة أخيرة لالتماس الشفاعة باللجوء إلى هذا المنهج. إذ في اعتقاده مازالت الأنا عاجزة عن إبداع مناهج قادرة على دراسة ثقافة الغرب المتعددة والمتلونة. تماما كما لجأ الأسلاف إلى الثقافة اليونانية فاستلهموا منها القياس الأرسطي. مما يعني حسبه أن التأثير بالثقافة المهيمنة يعد أمرا طبيعيا وبالتالي التسليم منطلقا بضعف الأنا والرضا بالقدرية الطبيعية.

واعتماد (حسن حنفي) للمنهج الظاهراتي ثم بعد ما رأى بأن المناهج الاستراقية كالمنهج التاريخي، والتحليلي، والإسقاطي والأثر والتأثر، تشوه الظاهرة المدروسة ولا تقف على حقيقتها، وبالتالي عدم قدرتها على تحقيق الموضوعية التي تتطلبها الدراسات العلمية، ولذلك كان الموضوع المدروس في حد ذاته سواء التراث الإسلامي أو التراث الغربي في حاجة إلى منهج شامل ومتكامل، منهج كما يصرح بنفسه: «يبدأ من التجربة الحية التي تكون في الواقع... وفي نفس الوقت يصف الماهيات المستقلة ويتجه نحو المعاني...»^(١) وحتى وإن كان هذا المنهج عنده من وحي الثقافة الغربية إلا أن كلمة الشعور كلمة شائعة ليست حكرا على أحد، بل دخلت مخزوننا النفسي كما رأى كالكثير من الكلمات التي أصبحت تراثا إنسانيا مشتركا، لذلك فطبيعة الموضوع هي التي تفرض عليه هذا المنهج. إن التكامل الذي يوفره منهج تحليل الخبرات في الشعور هو الذي جعل (حسن حنفي) يعتمد عليه في دراسته للتراث الغربي، ويستبعد في المقابل، المناهج التي أوجدتها الوضعانية، لأنها لا تركز إلى على الجوانب المادية، وهو ما يتعارض وطبيعة الموضوع المدروس الذي ينطوي على طبيعة مثالية أيضا.^(٢)

من هنا كان المنهج الظاهراتي حسب رأيه الأنسب لدراسة هكذا موضوع لأنه يتجاوز الواقع المادي ويذهب بعيدا إلى ما وراء الظاهرة، يجمع قدر الإمكان بين التحليل الماهوي والوصف التاريخي، أما أسماء الأعلام والعصور والمذاهب فيمكنها أن تظهر على طريقة

(١) حسن حنفي: من النص إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه)، ج ١، تكوين النص الدار الإسلامي، بيروت، لبنان ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١٧.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان الطبعة الخامسة سنة ٢٠٠٢ ص ٧١.

الاستشراق، أي لها إطارها الزمني والمكاني وينطبق عليها ما ينطبق على مختلف الحوادث التاريخية.^(١) لذلك يعتبره منهاجاً شائعاً اليوم في العلوم الإنسانية، وهو الذي مكنها أكثر من فهم الظواهر دون الاقتصار على تفسيرها، لأنه بحكم طبيعة هذه الظواهر فهي في حاجة إلى منهج جامع يتجاوز التفسير إلى الفهم.

وانطلاقاً من هذا فالتراث الغربي بحكم حركيته المستمرة وحيويته لا ينبغي حسبه أن يقابل بمنهج ميتة تفقده هذه الحيوية، بل لابد من منهج يعيش فيه الباحث هذه الحركية، فيرجع الظاهرة المدروسة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية.^(٢)

وهكذا فالمنهج يعد آلية ووسيلة فقط يمكن استعارتها من أي ثقافة كانت، ففلسفة الإسلام الأوائل تأثروا بالمنهج الأرسطي، كذلك يمكن لنا حثينا اليوم كما يرى استلهام الآليات والمواقف من ثقافة الآخر، بشرط أن لا يقود ذلك إلى مجرد التقليد بل عليهم أن ينطلقوا منها إلى الإبداع. تماماً كما تمكن أسلافنا من الإبداع بتجاوزهم (لأرسطو) و(أفلاطون) ولذلك كانت الفلسفة الإسلامية ليست مجرد نقل وترجمة بل خلق وإبداع، ففي الوقت الذي تأثرت فيه بالثقافات الأخرى كانت أيضاً تنطوي على عوامل ذاتية تدعو إلى العقل والتأمل.^(٣)

فرغم أن هذا المنهج إذن قد ظهر في الثقافة الغربية، إلا أنه مع ذلك يمكن تطبيقه عند دراسة هذه الثقافة نفسها، إنه «النظرية الوحيدة الممكنة في التفسير، وذلك لأن فهم النصوص لا يتأتى إلا بإرجاعها إلى مصدرها في مجموع الخبرات الحية التي نشأت فيها»^(٤) وهو يعني بذلك أن الباحث لا يمكنه فهم النص أو أي موضوع يدرسه إلا من خلال معاشته له في حياته اليومية، لذلك كما يرى ظهر هذا المنهج بصور مختلفة في شتى العلوم الإسلامية، فالمثل الفقهي هو تعبير عن موقف إنساني يعيشه المكلف، والقياس هو تحليل عقلي للخبرة الشعورية، والطريق الصوفي هو تحليل خبرات الصوفي وما يختلج بداخله.^(٥)

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ٧٨.

(٢) حسن حنفي: قضايا معاصرة (في فكرنا المعاصر) دار الفكر العربي القاهرة مصر الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٧، ص ١١٩.

(٣) عمر التومي الشيباني: مقدمة في الفلسفة الإسلامية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٠، ص، ص ٩٧، ٩٨.

(٤) حسن حنفي: قضايا معاصرة (في فكرنا المعاصر) ص ١٨٠.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٨١.

وهذا في رأيه ما يبرر اعتماد المنهج الشعوري في دراستنا للوعي الأوروبي، ومن دون أن يكون ذلك تعبيرا عن العجز في إيجاد آليات خاصة بنا، بل وحتى دراسة هذا الوعي لا يمكن أن يقوم بها إلا وعيا آخر، وذلك من أجل إحداث انفصال بين الذات والموضوع وبالتالي تحقيق الحياد الموضوعية والدقة، وهي الشروط التي يتطلبها العلم، ويمكن للأنا في هذه الدراسة عنده أن يستعمل ثقافة الآخر كأمثلة وكما مادة تحليلية لأنها حاضرة في وعيه، إلا أنه بالإمكان التحرر منها وتجاوزها عبر تحليلها في الأنا نفسه، لأن التحرر والتخلص من الشيء لا يكون إلا بالشيء نفسه.^(١)

ورغم علم (حسن حنفي) بأن مثل هذه الدراسات قد قام بها مفكرون غربيون أنفسهم إلا أنه يرى بأن الدراستين مختلفتين، لأن دراسة الآخر لنفسه هي من النقد الذاتي، بينما الاستغراب رؤية الآخر بمنظور الأنا، أي أنه صناعة محلية ومنتوج الأنا وليس نقد الآخر، ومهما كان الأمر فرؤيتنا لأنفسنا تختلف عن رؤية الآخر لنا.

وكما يحاول (حسن حنفي) تجاوز مناهج المستشرقين يحاول أيضا تجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم من خلال اعتماد هذا المنهج الجامع الذي يبدأ أمن الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ليصل إلى معاني النصوص التي يمكن إدراكها بالحدس، وهو الحدس الذي حدث له في مستقبل العمر وظل موجهها له في كل كتاباته.^(٢)

إذن هذا هو المنهج الذي يراه (حسن حنفي) صالحا لدراسة الحضارة الغربية والذي ينطلق من الحكمة الإشرافية القديمة (إعرف نفسك) ولذلك فكل تجاوز لهذه الحكمة، أو للذات يعد ابتعادا عن اليقين في نظره. إلا أن السؤال المطروح، هل يمكننا حقا دراسة التراث الغربي دراسة موضوعية بواسطة هذا المنهج؟

لقد اجتهد (حسن حنفي) في الحقيقة في دراسة التراث الغربي بعرضه وتحليله بغرض معرفة الاتجاه العام والقصد الكلي للوعي الأوروبي بالاعتماد على هذا المنهج الشعوري، ولكن منذ متى كانت المعرفة شأنا ذاتيا وإشراق صوفيا أو شعوريا؟ ولما تكون شعورية خالصة؟ وهل اليقين هو ما يتبدى في الشعور فقط؟

إن هذه التساؤلات تحيلنا إلى النقائص التي يمكن تسجيلها على هذا المنهج كما رأى

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص ٣٧.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ص ١٨٥، ١٨٦.

(جورج طرايشي) خاصة إذا إعتدناه في دراسة تراث متلون ومتعدد الاتجاهات والتيارات، بل ومتباين في الظروف المحيطة به وبالتذبذب الذي أشار إليه (حسن حنفي) حسبه إلا تأكيداً لهذه الحقيقة وهو من أجل ذلك نراه يميل في مواضع أخرى إلى المنهج الجدلي ويعتبره النهج الوحيد المقبول.^(١) وهذا في رأيه يعد تناقضاً إذ كيف نسلم في مواقف بالمنهج الشعوري وفي مواقف أخرى بالنهج الجدلي، رغم أن الموضوع المدرس واحد هو الفكر العربي، ويعتمد (طرايشي) في بيان هذا التناقض على مقتطفات من أقوال (حسن حنفي) منها قوله: «المناهج العقلية والتجريبية والوجدانية كلها صورية... منعزلة عن الواقع» بينما كما يضيف «المنهج الجدلي الذي هو حركة الواقع نفسه، هو المنهج الباقي أمامنا»^(٢).

لكن إذا كان (حسن حنفي) يصرح بنفسه في مقدمة كتابه: قضايا معاصرة (بجزأيه) قائلاً: «قد غلب على الجزئين منهج واحد وتحليل واحد، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي»^(٣).

فإن الأمر في اعتقادي ومع هذا التباين في المنهجين يعود إلى التنوع في الموضوع المدرس ذاته، ذلك أن فيه ما يتطلب عند دراسته، المنهج الجدلي، وهناك ما يتطلب المنهج التاريخي، وهناك ما يتطلب المنهج الشعوري وهكذا. فالحضارة الأوروبية في حد ذاتها مازالت في نمو وتطور ولم تسر عليها ربما بعد أحكام (سبنجلر Spengler)^(٤) وهذا يعني أن استخدام منهج معين وتابت في دراسة هكذا موضوع يكون أمراً صعباً.

وقد أشار (حسن حنفي) بنفسه إلى هذه الصعوبة حيث يقول: «ويمكن إجمال أوجه القصور في هذه المقدمة في علم الاستغراب في عدة نقاط أساسية: التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية، بين العلم الجديد والمعلومات القديمة...»^(٥).

(١) جورج طرايشي: المرض بالغرب ٢، ازدواجية العقل دراسة تحليلية لكتابات حسن حنفي دار بتر للنشر والتوزيع دمشق سوريا الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥، ص ١٢.

(٢) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

(٣) حسن حنفي: قضايا معاصرة (في فكر المعاصر) مقدمة الطبعة العربية الأولى.

(٤) أوزقلد سبنجلر، oswald spengler، ١٨٨٠-١٩٣٦م ولد في مدينة (بلاكبورغ) ودرس في جامعة ميونيخ وبرلين، تخصص في العلوم الطبيعية والرياضية، كانت رسالته للدكتوراه عن (هير قليطس) عام ١٩٠٤، اشتهر بكتابة (انحلال الغرب).

(٥) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ٥٥٤.

إلا أن هذه الصعوبة، رغم ما تحدثه من تذبذب في التحليل فإنها لا تعنى عدم القدرة على دراسة التراث الغربي، وإلا فكيف نفسر ظهور دراسات تؤرخ لهذا التراث، وإذا كان هناك من يلوم (حسن حنفي) على آلية الدراسة بحجة أنها آلية غربية تجعل من دراسته مجرد تأريخ غربي للوعي الغربي^(١). فإن البديل كما يبرر هو بنفسه غير موجود عند الأنا. لذلك يقول: «بالرغم من أن علم الاستغراب يعبر عن رغبة الأطراف في الاستقلال الفكري والعلمي والحضاري عن المركز، إلا أنه سيظل باستمرار دائرا في فلكه لأنه يستعمل مناهج ويتعامل مع موضوعات كلها نابعة من الغرب... ولكن تدريجيا يمكن الانتقال من هذه الدوامة إلى خارجها، جيلا بعد جيل حتى يصبح للأطراف مناهجها»^(٢).

وهذا يعني حسب (حسن حنفي) أن الأمل موجود في قدرة الأنا مرة أخرى على ابتكار مناهج خاصة بها، ويومها ستكون حتما الدراسة أكثر دقة وموضوعية، ولكن على الأقل في نظره القيام بخطوة أولى اليوم حتى تكون أرضية للأجيال اللاحقة.

ومن هنا تكون الحاجة في هذه المرحلة الأولى إلى منهج جامع، لأننا لسنا أمام ظاهرة فزيائية محددة يمكن دراستها بطريقة استقرائية، إننا أمام ظاهرة إنسانية متغيرة، أسبابها متعددة، جوانبها مفتوحة على التاريخ والسياسة والاقتصاد وغيرها، ومن ثم فمن الصعوبة بمكان أن نعتد منهجا واحدا محددا وندعي بعدها تحقيق الدقة والموضوعية، وهو الأمر الذي تبناه إليه (حسن حنفي). ثم لنفرض أننا جاريينا (حنفي) في استلهم هذا المنهج هل نحن قادرون فعلا على استيعاب مكونات الفكر الغربي ودراسة نظمه المعرفية على نحو لا يفقدنا أصالتنا وهويتنا الثقافية؟ وما مدى استيعاب فكرنا العربي الحديث للتحديات التي يطرحها اليوم الفكر الغربي خاصة ونحن نعلم انتكاسة العقل العربي راهانا بعد خيبة الشعوب والنخب في أنظمتها؟ بل وما ذا بقي من تنوير وعقلانية جيل النهضة في سماء الفكر العربي، غير خطاب التكفير والترهيب ونشر لغة الحكي والأسطورة، فهل بهذا تفكير يمكننا تحليل الفكر الغربي؟ إن الهوة عميقة يا (حنفي) ومن الصعب ردمها، بل وتغدو الكتابة في مشروع الاستغراب قفزة في المجهول إذا إستثنينا مجرد التأريخ والتوصيف للفكر الغربي، ومن ثمة فالإنخراط في مغامرة -الاستغراب- بهدف تغيير واقع الأنا واللاحق بركب حضارة الآخر، ما هو إلا محاولة لتحريك السواكن.

(١) انظر أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، جدل الأنا والآخر، ص ١٧١.

(٢) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص ص، ٧٨، ٧٩.

ولعل حنفي نفسه يدرك شساعة البون بين الآنأ والآخر، ورغم ذلك يحاول القفز على هذه الحقيقة، وكأنه سئم الانتظار الطويل، والليالي الليلة من عمر حضارتنا، وفي ذلك تعبير عن قلق وجودي كبير يعكس حجم الشعور بالإغتراب عنده، وحجم الإنكسار في آن واحد، بل وأكثر من ذلك نزوع نحو الإستعلاء من جديد فيتحول بالتالي الإستغراب من فلسفة للتحرر إلى فلسفة للإستعلاء ومركزية الآنأ، وهو في الوقت الذي جاء من أجل تفكيك مركزية الآخر.

خاتمة

إن طموح التغيير مشروع، والعمل والبناء النهضوي من وحي ثقافتنا ولكن ليس من أجل إلغاء الآخر، فعلى أن نجعل من نقدنا للفكر الغربي ممارسة عقلانية، ونمطاً فكرياً استنطاقياً وتفكيكياً، ليضعنا في صلب المسألة الحضارية التي تفترض حتماً لغة الحوار والتسامح مع الآخر المختلف، خاصة إذا علمنا أن الآنأ في حد ذاتها ليست مبتورة بالواقع، الذي يتقاطع فيه تراثها من جهة وثقافة الآخر من جهة أخرى، وإذا كان الإستغراب عند (حنفي) يعد موقفاً من الغرب، فهو رغم إيديولوجيته يمثل في رأيي استمراراً لموقف رواد النهضة، يؤسس لعلم جديد يهتم بدراسة التراث الغربي أو ثقافة الغرب، ويعتمد منهجاً فينومينولوجياً من وحي هذه الثقافة الغربية نفسها- وقد برر حنفي سبب استلهامه- وفي هذا كما رأينا يعد تماهاً مع الدراسات الاستشراقية ولكنه مشروع طموح رغم نقائصه، إذا تحول إلى مشروع أمة بكاملها تنشق إلى التحرر وفك عقدة النقص، وجعل التاريخ يسري عليها بدل أن تكون خارجه، لأن عمر الحضارات ليس استاتيكاً كما يؤكد فلاسفة التاريخ، ولعل عندئذ الشمس تشرق من جديد ونشهد انبعاث حضارة الآنأ من تحت الردم. وقد بدأت بالفعل بوارق هذا الأمل في الظهور من خلال الحراك الذي تعيشه هذه الآنأ عبر امتداداتها الجغرافية.

ثالثاً: الفكر الإسلامي القديم

التصوف عند جلال الدين السيوطي

محمد محيي الدين أحمد (*)

مقدمة

تحتاج كتابات جلال الدين السيوطي في التصوف إلى البحث والتنقيب عنها في ثنايا مؤلفاته الكثيرة، ومصنفاته الضخمة، وهو أمر ليس يسير المنال، فالسيوطي عقلية موسوعية، عرف بغزارة الفكر وتنوع المعرفة، كما تبحر في علوم الدين وكتب في مختلف العلوم العربية، فنراه محدثاً وفقهياً تارة، كما نراه مفسراً ومؤرخاً تارة أخرى، علاوة على ذلك فقد كتب في اللغة والأدب والفلسفة، إلا أن فكره الصوفي لا يزال مغموراً بين هذا الفكر المترامي، مستورا غير معلن، ويحتاج إلى من يكشف النقاب عنه من خلال البحث الشاق في مصنفاته ومخطوطاته.

لعل هذا هو الذي جعل الباحثين يعرضون عن دراسة الجانب الصوفي عند السيوطي، ويتجهون إلى تناوله من جانب العلوم الشرعية، أو الدراسات التاريخية، أو يتصدون لدراسته لغوياً أو فقهياً أو محدثاً.

وعلى ندرة الفكر الصوفي عند السيوطي - إذا قيس بإنتاجه الغزير في مختلف العلوم والفنون - نجده قد تولى مشيخة التصوف وأصبح شيخاً للخانقاه اليبيرية، وهي أكبر خوانق التصوف (بيوت التصوف) بالقاهرة إلى أن عزل منها سنة (٩٠٦هـ - ١٥٠١م) مما يجعل آراء السيوطي في التصوف جديرة بالنظر والدراسة .

فلماذا انصرف السيوطي عن التصوف؟ ولماذا توارى عن الصوفية؟ وما هو موقفه من شيوخ التصوف؟ وما هي آراؤه وأفكاره حول هذا الجانب المهم في تكوينه؟ هذا ما سوف نحاول تبيانته من خلال هذه النقاط التي يضمها هذا البحث وهي على النحو التالي:

■ نشأته الصوفية.

- جمعه بين الظاهر والباطن.
- أعمال القلوب والجوارح.
- موقفه من الأولياء والكرامات.
- القطب والأبدال.
- دفاعه عن متفلسفة الصوفية.

نشأته الصوفية

يتحدث السيوطي عن نشأته التي تعكس بداياته الصوفية بدءاً من جده الأعلى «همام الدين»، فقد كان جده لأبيه من أكابر الصوفية كما يشير «أما جدي الأعلى همام الدين، فكان من أهل الحقيقة، ومن مشايخ الطرق، ومن دونه كانوا من أهل الوجاهة والرياسة»^(١) ويصفه بأنه من أرباب الأحوال والولايات، وله ضريح بأسبوط يزار ويتبرك به، ولعل هذه المكانة التي بلغها جده في رحاب التصوف تركت أثراً بالغاً في نفسه بعد ذلك فيقول «وكان السبب في إقبالي آخرًا على طريق التصوف وملازمة القوم نزوع العرق من جدي المذكور»^(٢).

كما كان أبوه من العلماء المشهورين بالعلم والتدين، ويبدو أن أباه كان يخالط الصوفية ويتبرك بهم يدلنا على ذلك ما ذكره السيوطي عن نفسه فيقول «فحملت في حياة أبي إلى الشيخ محمد المجذوب، رجل كان من كبار الأولياء بجوار المشهد النفيسي، فبرك علي»^(٣) غير أن والده

(١) انظر: السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الجزء الأول، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٦٧م ص ٣٣٦.

وهذا الكتاب يقع في جزئين، وكانت طبعته الأولى في مطبعة الموسوعات في مصر سنة ١٩٠٣م، ثم طبع ثانياً في مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٩٠٦م، ثم طبع ثالثاً بدار إحياء الكتب العربية - كما أشرنا - في سنة ١٩٦٧م. ثم قامت بنشره الهيئة المصرية العامة للكتاب - مشروع مكتبة الأسرة - سنة ١٩٩٤م.

(٢) انظر: التحدث بنعمة الله، تحقيق الزابث ماري سارتين نشر بالمطبعة العربية الحديثة، القاهرة ١٩٧٢م انظر ص ٥، ٦ وانظر أيضاً

The Encyclopedia of Islam , 2nd Edition, 12volumes Edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Leiden: E. J. Brill, 1960-2005 p.42

(٣) السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ص ٣٣٦.

توفي وهو في الخامسة من عمره، فكفله صديق لأبيه من الصوفية، وشمله برعايته، وأخلص في تربيته، وظهرت عليه منذ نعومة أظافره علامات القطنة وأمارات الذكاء^(١).

ولا شك في أن هذه النشأة أزكت فيه روح التصوف وجعلته يتقرب من الصوفية إلى أن أصبح في ريعان شبابه من مريدي الصوفية الحقة، وهو يدافع عن الصوفية في بعض مصنفاته ويشيد بهم.

ويجعل السيوطي من الجنيد وأبي حامد الغزالي مثله الأعلى وقودته، فهو يصف الجنيد بسيد الصوفية، وأنه جمع بين العلم والعمل وطريقه خال من البدع مبني على الإتيان للكتاب والسنة^(٢) ويتحدث عن قدر الغزالي فيجعله على رأس قرنه إذ يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها، وكان الغزالي - كما يقول - على رأس المائة الخامسة، فشيء للملة أركانها، وأيد سنتها وتبينها، وهو يتشبه بالغزالي في هذا الأمر فيقول «أني ترجيت من نعم الله وفضله كما ترجى الغزالي لنفسه، أفي المبعوث على هذه المائة التاسعة لإنفرادي عليها بالتبحر في أنواع العلوم»^(٣).

وإذا كان الجنيد والغزالي نالا إعجاب السيوطي، نجده أيضا يفرد بعضا من مصنفاته في الدفاع عن كبار مشايخهم، فنراه يدافع عن ابن الفارض في كتاب «قمع المعارض في نصرة ابن

(١) د. عصام الدين عبد الرؤوف، مؤلفات السيوطي، ضمن مجموعة بحوث أقيمت في الندوة التي أقامها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب عن السيوطي سنة ١٩٧٦م، وتم نشرها بالهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٨م ص ١٠٥.

وعن نشأة السيوطي وتأثره بصوفية عصره انظر:

E. M. Sartain, Jalal Al Din AlSuyuti, Biograbhy and background, University Press, Cambridge, 1975.

(٢) السيوطي، إتمام الدراية لقراء النقاية، تحقيق إبراهيم المجوز، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥ ص ١٥١.

والنقاية بضم النون أي خلاصة مختارة من عدة علوم هي أربعة عشر علما يحتاج الطالب إليها ويتوقف كل علم ديني عليها وهي أصول الدين والتفسير والحديث والفرائض والنحو والتصريف والخط والمعاني والبيان والبدع والتشريح والطب والأمور الضرورية والتصوف، وجاءت هذه الرسالة في غاية الإيجاز والاختصار فقام هو بشرحها وتحليل ألفاظها وتوضيح معانيها، انظر: المقدمة.

(٣) انظر: السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، الجزء الأول، ص ٣٣٦.

وقد أشار السيوطي إلى هذا المعنى أيضا في «رسالة فيمن يبعثه الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة» انظر ص ٢٢٧.

الفارض» وكتاب «البرق الوامض في شرح يائنة ابن الفارض» كما يدافع عن ابن عربي في «تنبيه الغبي إلى تبرئة ابن عربي»^(١)، كما ألف كثيرا من الرسائل التي تهم الصوفية مثل «إعمال الفكر في فضل الذكر» و«عمل اليوم والليلة»^(٢) وغيرهما، ومما لاشك فيه أن الفترة التاريخية التي عاصرها السيوطي تميزت بانتشار روح الزهد والتصوف، كما أن نفوذ الصوفية ازداد في عصر المماليك الذي عاصره السيوطي، وأصبح لهم مكانة كبيرة وتودد لهم الأمراء والعامة وظهر من بينهم طائفة المجاذيب والدراويش.

وكان لهذه البيئة والنشأة أكبر الأثر في تكوين شخصيته، وتكوين اتجاهاته النفسية والفكرية.

لكن علاقة السيوطي بالصوفية لم تلبث أن شابها الفتور، ثم انقطعت بعد ذلك بعد أن اتهم بالاستيلاء على مستحققات الصوفية، فتم عزله من المشيخة، وقد تركت هذه الواقعة غصة في نفسه جعلته يعتزل الناس ويؤلف كتاب «التنفيس في ترك الفتيا والتدريس»^(٣).

(١) توجد نسخة خطيه منه بمعهد الثقافة والدراسات الشرقية بطوكيو برقم ٢٣٩ ولعله يرد به على كتاب «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي» لبرهان الدين ألبقاعي (٨٠٩-٨٨٥هـ) الذي كان معاصرا للسيوطي، وقام بتحقيقه عبد الرحمن الوكيل بدار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٠م، أما البرق الوامض في شرح يائنة ابن الفارض، فتوجد نسخة خطية منه بمكتبة جامعة الملك سعود برقم ٨١١ (تصوف) وقام بتحقيقها هشام الشبكي بدار الكتب والوثائق القومية القاهرة ٢٠١١م، كما قام الدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق بتحقيق كتاب قمع المعارض في نصرة ابن الفارض مع كتاب تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي بالقاهرة سنة ١٩٨٧م.

(٢) انظر: إعمال الفكر في فضل الذكر، شرح وتعليق سعيد محمد، عالم الكتب، بيروت ١٩٩٦م، وانظر أيضا: عمل اليوم والليلة، تحقيق عبد الناصر أبو هارون، دار الرشيد للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٦م. وقد قامت د. مريم بوزوال بترجمة كتاب فضل الذكر إلى اللغة الإنجليزية وعنوانه «ذكر الله» وراجعته جبريل فؤاد حداد انظر:

The Remembrance of God by Imam Jalal al-Dinal-Suyuti, Maryam Poswal (Translation), Gbril Fouad Haddad (Revision) published 2008.

(٣) انظر: للسيوطي، التحدث بنعمة الله، ص ٣٣٤، وانظر أيضا: ابن العباد شذرات الذهب، الجزء الثامن، ص ٥١، وقد أشار السيوطي إلى هذه المحنة في سيرته الذاتية التي دافع فيها عن نفسه ضد اتهامات الصوفية والحاquدين، وقد ترجم السيوطي لنفسه في كتابين هما التحدث بنعمة الله، وحسن المحاضرة. والذي دفع السيوطي إلى تنظيم سيرته الذاتية - كما يقول - هو الإقضاء بالمحدثين قبله «فقل أن ألف أحدا منهم تاريخا إلا ذكر ترجمته فيه». وانظر حسن المحاضرة، الجزء الأول، ص ٣٣٥. وانظر أيضا: تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش محمد، مكتبة مصطفى الباز، المملكة السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م ص ٥.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية لأهميته في تاريخ الحضارة الإسلامية انظر:

Jarrett, H. S. History of the Caliphs, Calcutta, 1881.

ويبدو أن الطامعين في تولي كرسي المشيخة والحاquدين كانوا وراء هذا الاتهام، فقد روى عن السيوطي أنه كان كريم النفس عفيفاً، عرف بالعزة والشجاعة والاس غناء عن الناس، كما أنه أعرض كثيراً عن المناصب والوظائف وإغراءات السلاطين، حتى أننا نراه يخصص بين كتاباته مؤلفاً بعنوان «مارواه الأساطين في عدم المجئ إلى السلاطين» ويعتزل الناس في مقياس الروضة حيث كان يقع منزله، ويغلق دونه أبوابه ويتفرغ للعلم والعبادة، ويرفض مقابلة أحد، كما يرفض الكثير من العطايا والهدايا.^(١)

وما لاشك فيه أن السيوطي انتقد الكثير من أدعياء الصوفية في عصره الذين أدخلوا في التصوف ما ليس منه ونشروا البدع فهؤلاء دخلاء على التصوف وإن تشبهوا به فالتصوف الصحيح لا يتعارض مع ظاهر الشرع «وعلمتُ أيضاً أنه قد كثر فيه الدخيل من قوم تشبهوا بأهله وليسوا منهم، فأدخلوا فيه ما ليس منه، فأدى ذلك إلى إساءة الظن بالجميع، فوجه أهل العلم للتمييز بين الصنفين يُعلم أهل الحق من أهل الباطل، وقد تأملتُ الأمور التي أنكرها أئمة الشرع على الصوفية فلم أرَ صوفياً محققاً يقول بشيء منها، وإنما يقول بها أهل البدع والغلاة الذين ادَّعوا أنهم صوفية وليسوا منهم.»^(٢) ولذلك نجده يعرض ما عرضه الغزالي من أصناف

(١) السيوطي، الرسالة السلطانية، دراسة وتحقيق مختار الحبالى، دار وحي القلم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م بيروت ص ٢٢.

ومن الملاحظ التشابه الواضح بين السيوطي وأعلام الصوفية في حياة الزهد والبعد عن السلطان، فنجد الحارث المحاسبي يبغيض التملق للسلطان والتقرب من الحكام وتعظيمهم ومداهنتهم ولو يقصد وجه من وجوه الخير، فلا يجوز إتيان السلطان الجائر وتعظيمه بما لا يحل، وتصديقه على الكذب ومجالسته على المنكر، حتى ولو يقصد درأ مظلمة أو لوجه من وجوه الخير انظر:

Baghdad Mysticof Smith, M., Anearly Sheldon Press, London, 1935. pp. 6, 7.

وانظر أيضاً: الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٤م ص ٩٧. ولهذا الكتاب تحقيق آخر للدكتورة مارجريت سميث سنة ١٩٤٠.

انظر:

Smith, M, Kitab Al-Raaya lihugug Allah, Luzac, London, 194., Luzac, London, 1940.

كما نجد أبو حامد الغزالي يحبس نفسه عن الناس ويعرض عن السلطان، وله باب في مخالفة السلاطين يقول فيه «اعلم أن لك من الأمراء والعمال الظلمة ثلاثة أحوال الحالة الأولى وهى شرها أن تدخل عليهم، والثانية وهى دونها أن يدخلوا عليك، والثالثة - وهى الأسلم - أن تعتزل عنهم فلا تراهم ولا يرونك.

انظر: لأبي حامد إحياء علوم الدين، الجزء الثانى، الدار المصرية اللبنانية، بدون تاريخ، ص ١٥٥.

(٢) السيوطي: تأييد الحقيقة العلية وتشيد الطريقة الشاذلية، تحقيق عبد الله بن محمد الغمارى، المطبعة الإسلامية، القاهرة ١٩٣٤م ص ٥٧.

المغترين من الصوفية^(١)، ويرى السيوطي أن أدعياء التصوف في عصره قل منهم من يخرج على هذه الأصناف، وهو يعرض لهذه الأصناف والنماذج التي تسئ إلى التصوف، فمنهم من يدعى أنه بلغ في التصوف الغاية، ثم يشكو ضيق رزقه وهذا يصفه بالسخط والجهل، ومنهم من يتتبع عيوب الخلق فيذكرها، كأنه فرغ من عيوب نفسه، ومنهم من يظن أن التصوف قراءة الكتب المؤلفة والبحث فيها، وينسى أن التصوف هو السعي في إصلاح القلب وتطهيره وتهذيب النفس^(٢).

الجمع بين الظاهر والباطن

كان للسيوطي اعتقاد في علم الباطن، فبعد أن تضيع في علوم الظاهر اشتغل بتحصيل علم الباطن، وخالط أهل التصوف بالصحة والخدمة والسلوك وحسن الاعتقاد والإخلاص، والتخلى من الرذائل والتحلية بالفضائل، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نقول أن السيوطي استطاع أن يربط بين الظاهر والباطن، ويجمع بين العلم والعمل، فيرى أن العلم أساس العمل، فلا يصح عمل بدون علم، لأن العمل ثمرة العلم، والعلم القليل خير من عمل كثير مع جهل، لأن من عمل بلا علم كان فسادة أكثر من صلاحه، فالعلم فريضة وفرض عين بل أفضل من الصلاة النافلة لأن الفرض أفضل من النفل، وهو يستشهد بالحديث الشريف «فضل العلم أحب إلى الله من فضل العبادة»^(٣).

ورأي السيوطي هنا يتماهى مع رأى الصوفية، فالصوفية يرون أن العلم والعمل توأمان لا ينفكان عن بعضهما، والسالك في طريق الإيمان والتعرف على الله والوصول إلى رضاه

= ولهذا الكتاب أكثر من تحقيق فقد حققه أيضاً محمد حسني مصطفى، وقام بنشره بدار القلم العربي في عام ٢٠٠٢ م، كما قام بتحقيقه بعد ذلك الشيخ عاصم كيالي، ونشره بدار الكتب العلمية في عام ٢٠٠٦ م.
(١) قسم أبو حامد الغزالي المغرورين من الصوفية إلى تسعة أصناف وقد أفرد لذلك كتاباً سباه «أصناف المغرورين» وقام بدراسته وتحقيقه عبد اللطيف عاشور ونشرته مكتبة القرآن بالقاهرة سنة ١٩٨٦ م انظر ص ٦٦ وما بعدها.

(٢) السيوطي، تأييد الحقيقة العلية وتشيد الطريقة الشاذلية، ص ٤٨.

(٣) السيوطي، إتمام الدراية لقراء النقاية، ص ١١٨.

والحديث أخرجه ابن حجر العسقلاني في إتحاف المهرة مروياً عن سعد بن مالك كما ذكره البيهقي في الزهد الكبير ٨٢٧.

لا يستغني عن العلم في أية مرحلة من مراحل سلوكه، ففي ابتداء سيره لا بد له من علم العقائد وتصحيح العبادات واستقامة المعاملات، وفي أثناء سلوكه لا يستغني عن علم أحوال القلب وحسن الأخلاق وتركية النفس، والتصوف ليس إلا التطبيق العملي للعلوم الشرعية في جميع جوانبه الظاهرة والباطنة^(١).

ويستشهد السيوطي بقول عيسي -عليه السلام- العلماء ثلاثة: عالم بالله وبأمر الله، وعالم بالله ليس عالم بأمر الله، وعالم بأمر الله ليس بعالم بالله، ولا شك أن السيوطي يفضل النوع الأول من العلماء، لأنهم يجمعون بين علم الظاهر وعلم الباطن، وللقرآن ظاهراً وباطناً، وأن علياً بن أبي طالب جمع بين علم الظاهر والباطن^(٢).

والتصوف كما يحدده السيوطي هو تجريد القلب لله، واحتقار ماسواه، ولذلك سمي به، أخذاً من الصفاء لتصفية القلوب.

وهو لا يتعارض مع صحيح الدين وإنما يقوم على اتباع السنة وترك البدع يقول «إن التصوف في نفسه علم شريف، وإن مداره على اتباع السنة وترك البدع، والتبرّي من النفس وعوائدها وحظوظها وأغراضها ومراداتها واختياراتها، والتسليم لله، والرضى به وبقضائه، وطلب محبته، واحتقار ما سواه...»^(٣).

فالتصوف يقوم على الطاعات وترك المخالفات وفطم النفس وعدم التطلّع إلى ما في أيدي الناس من الأموال والمباحات فضلاً عن الشبهات وترك التوسل بالخلق والاعتماد على الله في كل الحالات.

(١) يقول د. أبو الوفا التفتازاني أن التمييز بين علوم الشرع وعلم التصوف تمييز اعتباري فقط، وليس حقيقياً، فالأصل في الشريعة أنها واحدة والانفصال بين هذه العلوم أمر ظهر في الإسلام في وقت متأخر منذ القرن الثالث الهجري انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م ص ١٦.

ولعل ما يشير إليه الزهاد الأوائل في وصفهم للفقيه يعكس هذه العلاقة يقول الحسن البصري «إنما الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن أعراض الدنيا» انظر للسبكي، جمع الجوامع، تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٣م انظر: المقدمة ص ٦.

(٢) السيوطي، تأييد الحقيقة العلية وتشديد الطريقة الشاذلية ص ٩، ١٠.

(٣) تأييد الحقيقة العلية وتشديد الطريقة الشاذلية، ص ٥٦.

ويدحض السيوطي ما يفهمه البعض عن الصوفية بإسقاط التكاليف وإباحة المحرمات، فهذا لم يقله أحد منهم إلا من أصحاب الزندقة وأهل الزيغ، بل أن كبار الصوفية وروادهم عرفوا بكثرة الصلاة والعبادة والورع وعدم مخالفة الشرع، وبمعنى آخر فإن الصوفي الحق من كان مؤيدا بالحقيقة مقيدا بالشرعية^(١).

وعلى المتصوف أن يتقى الله في جميع أحواله وينظر إليه، ويعلم أن الله يراقبه في جميع أفعاله، ويجمع السيوطي بين ظاهر الشرع وباطنه حين ينصح السالك بأن يبدأ بفعل الفرائض التي افترضها الله عليه، ويترك المحرمات كبيرها وصغيرها، ثم يفعل النوافل وترك المكروهات، وبمعنى آخر فإن السيوطي ينصح بفعل الواجب والمندوب وترك الحرام والمكروه، كما ينصح بعدم الانشغال بأحوال العباد فذلك يسد أبواب الخير^(٢) وعليه بالمداورة^(٣).

كما ينصح السالك بثلاثة أحوال يجب عليه أن يتحلى بها:

١- أن يعتقد بأن النافع والضار هو الله، وأن ما قدر له من رزق ونفع أو شدة وضرر أصلا إليه لاحالة، وكل ما يجري عليه بتقدير الله تعالى ﴿وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾ [يونس: ١٠٧]^(٤).

(١) تأييد الحقيقة العليا وتشديد الطريقة الشاذلية، ص ٧٩.

ويقول الكللاباذي «أنه لا مقام للعبد تسقط معه آداب الشريعة من إباحة ما حظر الله، أو تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله أو سقوط فرض من غير عذر ولا علة، والعذر والعلة ما أجمع عليه المسلمون وجاءت به أحكام الشريعة، ومن كان أصفى سرا وأعلى رتبة وأشرف مقاما فإنه اشد اجتهادا وأخلص عملا وأكثر توقيا».

انظر التعرف لمذهب أهل التصوف دار الكتب العلمية بيروت ٥١٤٠٠ ص ٥٩.

(٢) السيوطي، إتمام الدراية لقراء النقاية، ص ١١٤.

(٣) المداورة لغة من دارى، ودارى الشيء أي دسه وستره، ومداورة الناس احتماهم وملايتهم وحسن مصاحبتهم والصبر عليهم انظر: ابن منظور، لسان العرب، بيروت، ط ١، ج ١٤، ص ٢٥٤ والمداورة هي احتمال الأذى، ومداورة الصوفي مع كل أحد من الأهل والجيران والأصحاب والخلق انظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الصوفي، دار الرشاد، القاهرة ١٩٩٧م ص ٢٢٥.

أما المداورة عند الحكيم الترمذي فهي فعل لطيف ممزوج بصلاية، وسميت مداورة المداورة الأحوال فيها، فإذا رأى منكرا تفرق وتلين إذا خاف ألا يقبل منه تغييره في ذلك الوقت. انظر: الفروق ومنع الترادف «مخطوط»، معهد إحياء المخطوطات العربية، رقم ٣٢٠ تصوف، ورقة ٢٣.

(٤) السيوطي، إتمام الدراية لقراء النقاية، ص ١١٥.

٢- أن يوقن بأنه عبد لله، لا تصرف له في نفسه، وأن ربه هو مولاه وخالقه، له التصريف فيه كيف يشاء كما هو شأن المالك في مملوكه وقبيح للعبد أن يكره ما يفعله به مولاه الذي هو أشفق عليه وأرحم به من نفسه ووالديه، وهو يستدل بالحديث الشريف «الله أرحم بالمؤمن من المرأة بولدها»^(١).

٣- أن يوقن السالك بأن الدنيا فانية، وأن الآخرة آتية باقية، وأنه في الدنيا مسافر، ولا بد أن ينتهي سفره ويصل داره ومستقره وينال الرحمة واللذة والاجتماع بالأحباب الذين سبقوه بالسفر، وعليه بأن يتحمل مشقة السفر بالصبر على الطاعة والبعد عن المعصية، ويجتهد في تزيين داره بالعبادات^(٢) وفي موضع آخر ينصح السالك بأن يؤثر الله على خلقه ويؤثر الآخرة على الدنيا، وألا تكربه المطالب ولا تمنعه المطامع، ويصفه السيوطي على لسان أحد الحكماء بقوله «زهده مخزون يبيت إذا نام الناس مشجون، ويصبح مغموماً في الدنيا مسجون، قد انقطعت من همته الراحة، شفاؤه القرآن ودواؤه الكلمة من الحكمة والموعظة الحسنة، لا يرى من الدنيا عوضاً، ولا يستريح إلى لذة سواها»^(٣).

٤- عليه بالمحاسبة، فلا يكون الرجل من المتقين حتى يحاسب نفسه، ليعلم من أين مطعمه ومن أين ملبسه ومن أين مشربه، أمن حل ذلك أو من حرام^(٤).

أعمال القلوب والجوارح

ينصح السيوطي المرید أولاً بتخلية النفس من أمراض القلوب، ويذكر من بينها الحقد والحسد والغضب والرياء والتفاق، فالحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب، وعليه

(١) الدراية لقراء النقاية، ص ١١٥، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأدب باب ١٨ وجاء بلفظ «الله أرحم بعباده من المرأة بولدها».

(٢) الدراية لقراء النقاية، ص ١١٦.

(٣) الدر المنثور، ج ١، دار الفكر، بيروت ١٩٩٣م، ص ٦٣.

(٤) الدر المنثور، ج ١، ص ٦٣ ومن أشهر الصوفية حديثاً في المحاسبة الحارث بن أسد المحاسبي الذي لقب بالمحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه انظر: تمهيد كتابنا بعنوان الفعل الإنساني عند الحارث المحاسبي طبعة خاصة ١٩٩٤م، وأصل هذا الكتاب رسالة جامعية لنيل درجة الدكتوراه من جامعة المنيا بالعنوان المذكور سنة ١٩٩٣م. وعن المفهوم الصوفي للمحاسبة انظر أيضاً:

بترك الغضب فأكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، كما ينصحه بترك الرياء، والرياء هو أي عمل يرجى به غير الله، فلا بد من إخلاص العمل كله لله، ويصف السيوطي المرائي بالذي يخادع الله ورسوله والناس، فضل عمله وبطل أجره وامتلاً قلبه بمرض النفاق، فهو خائن السريرة كثير الإخلاف يعرف بلسانه وينكر بقلبه ويصدق بلسانه ويخالف بعمله ويصبح على حال ويمسي على غيره^(١).

وبعد أن يخلى نفسه من هذه الرذائل، عليه بأن يحلها بالفضائل، فعليه بالمراقبة ويعلم أن الله معه حيث كان، وهو من أفضل الإيمان ثم يلتزم حسن الظن، فهو من حسن العبادة، ويتوكل على الله، ويرضى بقضائه ويفوض الأمر إليه، ثم عليه بالصبر، فالإيمان نصفان، نصفه في الصبر ونصفه في الشكر، بأن يكون شاكراً في الرخاء صابراً في الملاء، وهو حد الزهد^(٢).

وأما ما يظهر على الجوارح من العبادات فيبدأ السيوطي بفضل الذكر، فذكر الله من أفضل الأعمال التي يتقرب بها العبد إلى ربه، والذكر قد يكون بالقلب، وقد يكون باللسان، والأفضل ما كان بالقلب واللسان معاً، ويجب ألا يكون عن قلب غافل، والأفضل أن يتدبر معناه ويستحضر جلال الله وعظمته والرجاء فيه والالتجاء إليه^(٣).

ويستشهد السيوطي في فضل الذكر بما جاء في القرآن الكريم والسنة المشرفة نحو قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ فَيَكُنَّ وَفْعُودًا وَعَلَىٰ خُتُوبِكُمْ﴾ [النساء: ١٠٣].

كما يستشهد بما روي عن ابن عمر عن النبي ﷺ قوله «إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا قالوا وما رياض الجنة يا رسول الله؟ قال حلق الذكر فإن لله تعالى سيارات من الملائكة يطلبون حلق الذكر فإذا أتو عليهم حفوا بهم»^(٤).

(١) السيوطي، الدر المنثور، ج ١، ص ٧٤.

(٢) إتمام الدراية ص ١١٨، وانظر أيضاً الدر المنثور، ج ١، ص ٣٧١.

(٣) السيوطي، داعي الفلاح في أذكار المساء والصباح، تحقيق عادل أحمد الجنزوري، دار البشير، القاهرة، ١٩٩٣ م، ص ١٣.

(٤) السيوطي، تحفة الأبرار بنكت الأذكار، للشيخ محي الدين النووي، تحقيق كمال يوسف الحوت مؤسسة نادر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٠ م ص ٣٤، وانظر أيضاً: الدر المنثور، ج ١، ص ٣٦٨ والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات مره عن أبي هريرة ومرة عن انس بن مالك.

كما ينطبع المعنى الصوفي عند السيوطي في سائر العبادات، فالطواف بالبيت الحرام فرار بالدين من الدنيا، وهجرة من دار الفسق إلى دار الحق ويذكر ماروى عن النبي ﷺ حينما سئل أي الأيمان أفضل؟ قال: «الهجرة والهجرة أن تهجر السوء»^(١).

وأما عن شكر الجوارح، فيذكر السيوطي أن شكر العينين بأن يرى بهما الخير فيعملنه، وإذا رأى بهما شرا ستره.

وشكر الأذنين يكون بأن يسمع الخير فيعيه، وإن سمع الشر يخفيه.

وشكر اليدين ألا يأخذ مالميس له ولا يمنع بهما حقاً لله.

وشكر البطن بأن يجعل أسفله طعاماً وأعله علماً.

وشكر الفرج بحفظه عن الحرام.^(٢)

وعلى هذا يكون الشكر جامعاً لكل الجوارح بأن يمنعها عما نهى الله.

أما عن أحوال القلوب وما ينجم عنها من أعمال، فيرى أن الحال الناشئة عن معرفة الجلال والكمال ينشأ عنها أفضل الأعمال، وهو التعظيم والإجلال وملاحظة شدة الانتقام ينشأ عنها التعظيم والخوف، وملاحظة سعة الرحمة ينشأ عنها الطمع والرجاء، وملاحظة التوحيد بالنفع والضرر ينشأ عنها التوكل على الله في جميع الأحوال، وعى هذا الأساس يصنف السيوطي أوصاف العارفين «فالهاثب أفضل من المحب، والمحب أفضل من المتوكل، والمتوكل أفضل من الخائف، والخائف أفضل من الراجي، فهذه من أوصاف العارفين بالله»^(٣).

ويتحدث السيوطي عن تنازع النوافل التي تتعلق بالمندوب من العبادات بين المفضول والأفضل:

■ فالصلاة النافلة في البيت أفضل من خارجه مستشهداً بحديث الرسول ﷺ «أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»^(٤).

(١) السيوطي، إتمام الدراية، ص ١٢٣، والحديث أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، ج ١، ص ٦٤، والمنذري في الترغيب والترهيب، ج ٢، ص ١٦٦.

(٢) السيوطي، الدر المنثور، ج ١، ص ٣٧٠.

(٣) السيوطي، الحقيقة العلية، ص ٢٦.

(٤) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما، كما أورده الشوكاني في نيل الأوطار ٣/٣٤٦.

- نفل الليل أفضل من نفل النهار مستشهدا بحديث الرسول ﷺ «أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل»^(١).
 - ومارواه مسلم سئل النبي ﷺ عن أفضل الصلاة بعد المكتوبة قال «جوف الليل»^(٢).
 - والقرآن أفضل من سائر الذكر، والذكر أفضل من الدعاء يقول رب الغزة في حديثه القدسي «من شغله القرآن عن دعائي أعطيته أفضل ثواب الشاكرين»^(٣).
 - وقراءة القرآن في الصلاة أفضل من قرآته في غير الصلاة، وقرآته في غير الصلاة أفضل من التسبيح والتكبير.
 - والقراءة بالمصحف أفضل منها عن ظهر قلب، لأن النظر في المصحف عبادة عن ابن مسعود قوله أديموا النظر إلى المصحف.
 - والجهر أفضل من الإسرار في قراءة القرآن، لأن فعله متعد للسامعين إلا في رياء.
 - ومخالطة الناس واحتمال أذاهم أفضل من اعتزالهم.
 - والكفاف أفضل من الغنى والفقر، ويستدل على ذلك بقول النبي ﷺ «اللهم اجعل رزق آل محمد كفافا»^(٤).
- ويدحض السيوطي ما يوصم به الصوفية من قعود وتواكل فيقول «أن التوكل على الله لا ينافي الكسب، بل يكون مكتسبا متوكلا، فالتوكل حال النبي والكسب سنته، ولو ترك الناس كلهم الكسب لتعطلت المصالح والمعاش وعدم انتظام الحياة»^(٥).

(١) رواه مسلم في صحيحه رقم ١١٣٦.

(٢) رواه مسلم في صحيحه رقم ١١٦٣ وكذلك الترمذي في مختصر الأحكام مرويا عن أبي هريرة ج ٢/٣٩٣.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه مرويا عن أبي سعيد الخدري، وقال حديث حسن غريب، انظر: ج ١٨٤/٥ كما أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، ج ٢/١٠٣ وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة ١٣٣٥.

(٤) السيوطي، إتمام الدراية ص ١٣٠، والحديث أورده اسحق بن راهويه في مسنده ١٧٥، والنسائي في السنن الكبرى برقم ١١٣١٥.

(٥) السيوطي، إتمام الدراية، ص ١٣٣.

الأولياء والكرامات

الولي عند السيوطي هو العارف بالله المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرض عن الانهماك في الملذات والشهوات^(١) وتتضح مكانة الولي عند السيوطي من خلال النصوص القرآنية والأحاديث الكثيرة التي أوردها السيوطي بأسانيد مختلفة وكلها ترفع من مقام الولاية والأولياء نحو قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]، وقوله في الحديث القدسي: «من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب...»^(٢).

وبين السيوطي محبة الله لأوليائه من خلال الحديث الشريف الذي رواه النبي عن رب العزة بقوله «ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض روح عبدي المؤمن»^(٣).

فكما أن الواحد إذا هم بضرب ولده تأديبا فتمنعه المحبة، وتبعثه الشفقة فيتردد، ولو كان غير الوالد كالمعلم لم يتردد، بل بادر إلى ضربه لتأديبه، فأريد تفهيمنا لتحقيق المحبة للولي بذكر التردد جريا على مخاطبة العرب بما يفهمون»^(٤).

أما عن مكانة الأولياء عند السيوطي، فهي تلي مكانة الأنبياء، وهو يستشهد بقول العز بن عبد السلام «والرتبة العليا للأنبياء، ثم الأولياء العارفين، ثم العلماء الراسخين، ثم الصالحين» فالأولياء يتقدمون العلماء في المكانة ويفضلونهم^(٥).

ولهذا ذلك يرجع إلى أن العارفين بالله أفضل من العارفين بأحكام الشرع، لأنهم يعرفون أوصاف الجلال ونعوت الكمال، وبما يستحيل عليه من العيب والنقصان، وهم بهذا أفضل من أهل الفروع والأصول، لأن العلم يشرف بشرف المعلوم، كما أن معرفة صفات الجلال والكمال توجب أحوالا ينشأ عنها مجانبة أخلاق دنية وملابسة أخلاق سنية، فمعرفة سعة الرحمة تثمر

(١) السيوطي، إتمام الدراية، ص ٤.

(٢) انظر: السيوطي القول الجلي في حديث الولي، تحقيق عبد الهادي منصور، دار البيروني، دمشق، ٢٠٠٥م، ص ٨١.

والحديث القدسي أورده البخاري في الرقاق، باب التواضع، رقم ٦٥٠٢.

(٣) رواه البخاري في الرقاق، باب التواضع رقم ٦٥٠٣ وذكره البيهقي في الزهد الكبير/ ٧٠٤ وعزاه لأحمد بن حنبل في مسنده.

(٤) القول الجلي ص ٩٣.

(٥) الحقيقة العلية ص ٢٢.

سعة الرجاء، ومعرفة شدة النعمة تثمر شدة الخوف، أما معرفة الأحكام فلا تورث شيئا من هذه الأحوال^(١).

ولعل مرد ذلك إلى أن السيوطي يسير مع الصوفية في تفريقهم بين علم الظاهر وعلم الباطن، فهو يفرق بين علم الشريعة وعلم الحقيقة بما نص عليه القران الكريم في قصة موسى والخضر حينما قال له موسى ﴿هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا﴾ [الكهف: ٦٦].

فقد كان الخضر على علم من عند الله لا ينبغي لموسى أن يعلمه، وهو علم المكاشفة والحقائق الذي يتجاوز علم الظاهر، وهو كمال في المعرفة ودوام المراقبة للحق سبحانه في الحركات والسكنات بل في الأنفاس واللحظات حتى يستوي سلطان الحق على القلوب، فيضمحل ما تعلقت به من الأحوال والخطوب^(٢).

ومن الأمور التي خص بها الأولياء وفضلوا بها على العلماء الكرامات وخوارق العادات، ويفرق السيوطي بين المعجزات التي تخص الرسل والكرامات التي تخص غيرهم من الأولياء والمتقين، فالمعجزة يعجز عن إتيانها الخواص والعوام ممن هم دون الرسل والأنبياء، ولا تحصل بالكسب والجهد، وأما الكرامة فلا يتحدى بها، وتظهر على أيدي الأولياء والصالحين^(٣) وبها

(١) الحقيقة العلية ص ٢٣.

والخلاف بين الصوفية وعلماء الأصول ليس في وجوب معرفة الله تعالى، فهي واجبة على جميع الأنام، وإنما اختلفوا في طريقته، فمذهب الصوفية أن طريقها الرياضة والتخلية والتصفية وحسن الطوية، وذهب جمهور المتكلمين إنما هو بالنظر والاستدلال، انظر: القاري الهروي الرد على القائلين بوحدة الوجود، تحقيق على رضا، دار المأمون للتراث دمشق، ١٩٩٥م، ص ٣٥.

(٢) الحقيقة العليا ص ٥، ٦، وقد تحدث السيوطي عن قصة الخضر وموسى تفصيلا في الدر المنثور، انظر: الجزء الخامس ص ٤٢٨ وما بعدها.

(٣) المعجزة في اللغة تعم كل خارق للعادة، وكذلك الكرامة، في عرف أئمة أهل العلم المتقدمين، ولكن كثير من المتأخرين يفرقون في اللفظ بينهما فيجعلون المعجزة للنبي، والكرامة للولي، وجماعها: الأمر الخارق للعادة انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، مكتبة الإسلام، بيروت الطبعة الرابعة، ١٣٩١هـ، ص ٤٩٤.

ويدافع عفيف الدين الياضي في كتابه نشر المحاسن عن كرامات الأولياء وأن ظهورها جائز عقلا وواقع نقلا بما جاء في القرآن الكريم والأخبار والآثار. والاستدلال عقلا على المانع من جوازها مطلقا. انظر: المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية، تحقيق إبراهيم عطوه عوض، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٠م، ص ٨ وما بعدها.

ويفرق البعض بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء من حيث العلم بها، فكرامات الأولياء تجري عليهم=

فضلوها على الفقهاء، يقول السيوطي «ومما يدل على فضلهم على الفقهاء مايجريه الله تعالى عليهم من الكرامات الخارقة للعادات، ولا يري شئ من ذلك على يد الفقهاء إلا أن يسلكوا طريق العارفين»^(١) ويستدل السيوطي على جواز وقوعها بما جاء في القرآن والسنة، فيستدل على جواز وقوعها على أيدي عباد الله الصالحين وأولياء الله المتقين بما جاء في القرآن الكريم حول نقل عرش بلقيس في طرفة عين ﴿قَالَ أَلَنِي عَنْهُ عَلَّمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا وَإِنَّكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عَنْهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِي رَبِّي﴾ [النمل: ٤٠]، وبما جاء في رزق مريم ﴿كَلَّمَآ دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمَزْنِمُ أَنَّ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٣٧]، فقد كان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف^(٢).

أما مايدل عليها من سير الصحابة، قول عمر -رضي الله عنه- وهو على المنبر بالمدينة وجيشه بنهاوند «ياسارية الجبل الجبل»، وكان العدو وراء الجبل، وسمع سارية كلامه على بعد المسافة، وغير ذلك مما وقع للصحابة وغيرهم.

كذلك يذكر السيوطي في تاريخ الخلفاء انه بعد فتح مصر قيل لعمر بن العاص أن للنيل سنة لا يجز إلا بها، وهي أن ترمى إليه جارية بكر كل عام فقال عمرو إن هذا لا يكون أبدا في الإسلام، فأقاموا والنيل لايجري فأرسل إلى عمر بن الخطاب فبعث عمر بورقة كتب فيها إن كنت تجري بإذن الله فأسأل الله أن يجريك، وأمر عمرو أن يلقيها في النيل فإذا النيل يجري إلى يومنا هذا^(٣).

= من حيث لا يعلمون، والأنبياء تكون لهم المعجزات وهم بها عالمون بإثباتها ناطقون، لأن الأولياء قد يخشى عليهم الفتنة مع عدم العصمة، والأنبياء لا يخشى عليهم الفتنة بها لأنهم معصومون. انظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٧٤.

وفي ذلك يقول عبد القادر الجيلاني «نهاية الولي بداية النبي، ومن شروط الولاية كتمان الكرامات ومن شروط النبوة والرسالة إظهار المعجزات ليقع بذلك الفرق بين النبوة والولاية». انظر: الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، ج ٢، تحقيق محمد خالد عمر، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٦م، ص ٤٤٦.

(١) الحقيقة العلية ص ٢٦.

(٢) الدر المنثور، ج ٥، ص ٤٩٨.

(٣) انظر تاريخ الخلفاء ص ١٠١، ١٠٢ والحقيقة العلية ص ١٦ وايضا إتمام الدراية ص ٤. كما ذكر ابن حجر الهيتمي هذه الكرامات التي جرت على أيدي عمر رضي الله عنه انظر: الصواعق المحرقة، ج ١، ص ٢٩٣، ص ٢٩٥.

وسواء صحت هذه الرواية أم شكك البعض فيها، فإنها تدل على اعتقاد السيوطي في الكرامات وخوارق العادات التي تقع على أيدي الأولياء والصحابه والأتقياء والصالحين.

يبد أن السيوطي يذكر بعض الكرامات التي رواها محيي الدين بن عربي حينما كان وصاحبه في المغرب الأقصى بساحل البحر المحيط، فرأى وصاحبه رجلا يصلي على حصير ارتفع في الهواء مقدار أربعة أذرع من الأرض، فلما فرغ من الصلاة قال لابن عربي أني فعلت ذلك لأن صاحبك ينكر الكرامات، قال ولم أكن أعرف أنه من المنكرين لها^(١).

الأقطاب والأبدال

وللسيوطي رسالة سماها «الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال» وهي كلها أسماء لمراتب ممنوحة لهم من الله، وفي هذه الرسالة جمع السيوطي أخبارهم، ونقل آثارهم، وتحدث عن أحوالهم ومراتبهم، فقد بدأ السيوطي حديثه عنهم بقوله «الحمد لله الذي فاوت بين خلقه في المراتب» وهذه المراتب هي الأقطاب^(٢) والأوتاد والنجباء والأبدال ولعل الذي دفع السيوطي إلى تصنيف رسالة خاصة بهم - كما أشرنا - هو الرد على منكريهم، فراح يرصد الأحاديث والآثار التي تثبت وجودهم وتبين مكانتهم ويجمعها ليرد بها على هؤلاء الذين وصفهم بالجهل والعناد، ويذكر السيوطي مما روي عن علي رضي الله عنه أن الأبدال بالشام والأوتاد بالكوفة والنجباء بمصر^(٣) والأبدال هم طائفة من الأولياء كلما مات واحد منهم أبدل الله مكانه وفيهم أئمة الدين الذين أجمع المسلمون على هدايتهم، وهم الطائفة المنصورة وهم قليل^(٤).

وقد جعلهم الله راحة للناس، ويستجاب دعائهم، ويدعون بالخير لمن يعمل صالحا من الناس، ويرى الصوفية أن آثارهم أكثر ماتظهر عند فتن الدنيا وقبل يوم القيامة^(٥).

(١) تنبيه الغبي مخطوط طوكيو ورقة ٢٠.

(٢) القطب هو الغوث، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، وهو على قلب إسرافيل عليه السلام. انظر: معجم المصطلحات والإشارات الصوفية المسمى (لجانف الإعلام في إشارات أهل الإلهام) لعبد الرزاق القشاني، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٣) الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال، تحقيق عبد الهادي منصور، دار البيروني، دمشق، ٢٠٠٥ م انظر: الصفحات ١١، ١٢، ٢٦ وانظر: تاريخ ابن عساکر في تاريخ دمشق، ج ١، ص ٢٥٨ وكرامات الأولياء للخلال، تحقيق اسامه الشريف، دار المشاريع للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٧ م، ص ٢٥.

(٤) انظر السيوطي، الخبر الدال، ص ٢٢.

(٥) الخبر الدال، ص ٨.

والأبدال لم يفضلوا الناس بكثرة صلاة أو صيام، ولكن بصدق الورع وسلامة القلب،
والنصيحة لجميع المسلمين^(١).

وقد اختلفت الروايات في عددهم، ففي مسند الإمام أحمد برواية علي عن النبي ﷺ أنهم
أربعون رجلاً^(٢) ونجدهم في روايات أخرى في نوادر الأصول فيما روى عن عبادة بن الصامت
وحذيفة بن اليمان أنهم ثلاثون على منهاج إبراهيم^(٣).

وهم ستون كما جاء في الديباج لإبراهيم الختلي^(٤) بينما يذكر الياقعي في كفاية المعتقد
أنهم سبعة^(٥).

وكما اختلف في عددهم اختلف في موطنهم - كما يذكر السيوطي - فمنهم من قال أنهم
بالشام ومنهم من قال أنهم بين الشام والعراق ومنهم من قال أنهم بين أمصار العرب.

أما عن أوصافهم وخصالهم، فيعدها السيوطي مما رواه معاذ عن النبي ﷺ قوله، ثلاث
من كن فيه فهو من الأبدال: الرضا بالقضاء، والصبر عن محارم الله، والغضب في ذات الله،
ومن خصالهم أنهم يعرفون بقلة الكلام وقلة الطعام وقلة المنام واعتزال الأنام^(٦) وهم ليسوا
بالمتماوتين ولا بالمتهالكين ولا بالمتناوشين.

والمتماوت، هو المراني فلا يراؤون، والمتهالك هو الذي يجعل همه في أن يتضيفه الناس،
وهم ليسوا كذلك، لأن السخاء في طبعهم، والنوش أو المتناوش هو الذي يتناول الناس بكلام
فاسد وهم ليسوا بهذه الخصال^(٧).

ومن خصالهم أيضاً أنهم ليسوا بالمتنطعين ولا بالمبتدعين ولا بالمنعمين ولا بالمعجبين.

(١) الدر المنثور، ج ١، ص ٧٦٧، وانظر أيضاً: كرامات الأولياء للخلال ص ٢٣.

(٢) مسند الإمام أحمد، ج ١، ص ١١٢.

(٣) الحكيم الترمذي نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول بعناية مصطفى بن اسماعيل الدمشقي، بيروت،
بدون تاريخ، ج ١، ص ٢٦٣.

(٤) انظر: كتاب الديباج، تحقيق إبراهيم صالح، دار البشائر للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٤م، ص ٤١ والخبر
الدال ص ٦٦.

(٥) الخبر الدال ص ٦٨.

(٦) الخبر الدال انظر: ص ٤٧، ص ٧٦، والحديث أخرجه الديلمي في مسند الفردوس، ج ٢، برقم ٢٤٥٧.

(٧) الخبر الدال، ص ٣٣.

وعلى هذا فالأبدال هم من المجتبن الذين اختارهم الله بفضله، واجتباهم بمنه، وليسوا من المتعمقين، أي لا يغالون في الكلام، وليسوا من المبتدعين فلا يحدثون في الدين مالم يس فيه، ولا بالمنعمين يضم الميم أي لا يعيشون في رغد وترف، وهم ليسوا بالمعجبين، أي لا يزهون ولا يفتخرون، ويقدمون النصح لأمتهم وعامة المسلمين.

ومن الأحاديث الكثيرة التي أوردها السيوطي بأسانيد مختلفة تتضح خصالهم على النحو التالي:

التواضع في غير مذلة، ولا يتطاولون على أحد ولا يحقرونه، ولا يحسدون أحدا فوقهم، غير محبين لدنيا، لاتألمهم وحشة ولا غفلة، ولا يلعنون أحدا من خلق الله ولا يؤذونه^(١).

الحلول والاتحاد ووحدة الوجود

مما لاشك فيه أن السيوطي يدافع عن التصوف السني الذي يلتزم بالكتاب والسنة، ويجعل من طريقة الجنيد مثله الأعلى، يقول «ولما كان طريق التصوف دخل فيه الدخيل وكانت الطريقة القوية الخالية من البدع الجارية على قوانين الشريعة طريقة الجنيد وأتباعه»^(٢).

ويرى السيوطي، أن طريقة الجنيد هي طريقة المتأخرين من الشاذلية العاملين بالكتاب والسنة، ويتفق مع ما ذكره السبكي في جمع الجوامع من أن طريقة الجنيد توافق الشرع وتزن الخواطر بميزان الشريعة^(٣) لهذا ينصح في تربية المريد بما يقبله عقله، ويصل إلى ذهنه، والكف عن ذكر ألفاظ ليس بسامعها من أهلها كالتجلي والمشاهدة ورفع الحجاب إذا كان السامع بعيدا عنها، فإن في ذكرها له من المفاصد مالا خفاء به، بل يأخذ المريد بالصلاة والتلاوة والذكر ويربيه على التدرج «والله الله من ألفاظ جرت من بعض سادات القوم لم يعنوا بها ظواهرها وإنما عنوا بها امورا صحيحة فلا ينبغي للشيخ ذكرها للمريد فإنه يضل»^(٤).

أما فيما يخص المتأخرين من الصوفية كابن عربي وابن الفارض، فيلمس العذر لهم، والتأويل

(١) الخبر الدال، ص ٦٤، وعن قدر الأبدال وفضلهم انظر: الحافظ الأصفهاني، حلية الأولياء، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م، ج ١ ص ٨، ٩.

(٢) الحقيقة العلية ص ٦٩.

(٣) الحقيقة العلية ص ٦٩ وانظر أيضا السبكي، جمع الجوامع، ص ١٢٨.

(٤) الحقيقة العلية، ص ١٧.

وحسن الظن بهم، إقتداء بموقف العلماء الثقة الذين شهد لهم السيوطي بالعلم والفضل، يذكر منهم الشيخ زكي الدين عبد العظيم المنذري^(١) الذي عاصر ابن الفارض واجتمع به وسمع من شعره وذكره في معجمه ولم يصفه بسوء عقيدة، كما أن هناك من كبار المشايخ من أثنى على ابن عربي، منهم الشيخ عفيف الدين الشافعي أحد أئمة الشافعية وأحد كبار الأولياء الذي بالغ في الثناء على ابن عربي في كتابه «كفاية المعتقد»^(٢) والشيخ تاج الدين ابن عطاء الله في كتابه لطائف المنن^(٣) وهما - كما يقول السيوطي - «شاهدا عدل مقبولان في تركية مثل هذا لأنها فقيهان صوفيان»^(٤) ومن المنتصرين لابن عربي أيضا قاضي القضاة العلامة سراج الدين الحنفي قاضي الحنفية بالديار المصرية الذي كان يتعصب لابن عربي وابن الفارض، بل قام بشرح يائية ابن الفارض^(٥).

وعلى الرغم من دفاع السيوطي عن متفلسفة الصوفية، فهو لا ينصح بالإطلاع على كتبهم، فمن أراد أن يقرأها ليتعلم، فالأولى به أن يتعلم ظاهر الشريعة أولا، فلا يترك العلم المهم إلى الاشتغال بغير المهم.

وأما من يقرأها ليتصوف، فلو قرأها عدة مرات لم يصر صوفيا حتى يلج الجمل في سم الخياط^(٦).

(١) هو الحافظ زكي الدين المنذري عبد العظيم بن عبد القوي الشافعي المصري، أصله من الشام وولد بمصر، وكان شيخ الحديث بها مدة طويلة، وقيل إنه ولد بالشام سنة إحدى وثمانين وخمسمائة وسمع الكثير حتى فاق أهل زمانه، وصنف وخرج واختصر صحيح مسلم وسنن أبي داود، وله اليد الطولى في اللغة والفقه والتاريخ، توفي يوم السبت رابع ذي القعدة بدار الحديث الكاملية بمصر. انظر ابن كثير البداية والنهاية، مكتبة المعارف بيروت، ج ١٣، ص ٢١٢.

(٢) هو كتاب «نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية» الملقب «كفاية المعتقد ونكاية المنتقد» لأبي محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، حققه إبراهيم عطوه عوض، ونشرت الطبعة الثانية منه مطبعة مصطفى الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٩٠م.

(٣) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، الطبعة الثانية، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩ ص ١٥١ وما بعدها.

(٤) الحقيقة العلية، ص ٧١.

(٥) هو عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي سراج الدين الهندي، قاضي الحنفية بالقاهرة، ولد في سنة ٥٧٠٤هـ، قام بشرح المغني والهداية وبدیع ابن الساعاتي ويائية ابن الفارض، وكان واسع العلم كثير الإقدام والمهابة، وكان يتعصب للصوفية الاتحادية، ومات في سنة ٥٧٧٣هـ. انظر لأبن حجر العسقلاني، إنباء الخمر بأنباء العمر، ج ١، تحقيق حسن حبشي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٩٦٩م ص ٢٩.

(٦) الحقيقة العلية، ص ٧٦.

يبد أن دفاع السيوطي يكمن في أوجه عدة نسوقها على النحو التالي:

■ محاولة نفي الإتهام أصلاً عنهما، بأن تكون بعض هذه الكتب والعبارات محض افتراء وقد دست عليهما كما وقع لكثير من العلماء.

■ وإما أن أن تكون هذه العبارات التي تخالف في ظاهرها الشرع قد صدرت عنهما في حال سكر وغيبة، وقد رفع الله القلم عما غاب عقله في حال الفناء، حينها لاتسعهف ألفاظ اللغة في التعبير عن حاله، وقد ينكر ماصدر منه في حال الصحو، فمن حمل هذه على ظاهرها، أساء الفهم والظن بهم^(١).

■ إذا قصد بالحللول إحاطة المحل بالحال كإحاطة الظرف بالمظروف فهو باطل كما يبطل قول النصارى بأن اللاهوت حل في الناسوت أي بطل قولهم بأن الله حل في جسد عيسى عليه السلام، إذ لو فرض حلول اللاهوت في هيكل المسيح، لكان جسد المسيح أكبر مما حل فيه، فيكون الجسد البشري أكبر من الذات الإلهي، وهذا محال.

فمن قال أنا الحق^(٢) أو من قال سبحانه ما أعظم شأن^(٣) محمول على الحكاية، ولا يظن بهؤلاء العارفين الحللول والإتحاد لأن ذلك غير مظنون بعاقل فضلاً عن المتميزين بخصوص المكاشفة واليقين والمشاهدات^(٤).

■ قد يكون تأويل الإتحاد ترك رؤية الخلق بتسليم الأمر لله، وترك الإرادة معه من غير اعتراض، والاختيار والجري على مواضع أقداره^(٥).

■ وقد تكون العبارات التي صدرت منهم، محكي به عن الله، أي مضافة إلى الله وليس إلى

(١) الحقيقة العلية، ص، ٧٦، ويشرح السهروردي معنى السكر والصحو فيقول «السكر استيلاء سلطان الحال، والصحو العود إلى ترتيب الأفعال وتهذيب الأقوال» انظر السهروردي (أبو نجيب عبد القاهر)

عوارف المعارف، بملحق إحياء علوم الدين، ج ٥، الدار المصرية اللبنانية، بدون تاريخ، ص ٣٣٢.
(٢) يقصد الحلاج، انظرهكذا تكلم الحلاج (النصوص الصوفية الكاملة) دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٩م.

(٣) يقصد أبو اليزيد البسطامي، انظر بن عطاء الله، لطائف المنن، ص ١٥١.

(٤) الحقيقة العلية، ص ١٠٤.

(٥) الذين هاجموا متفلسفة الصوفية رفضوا جواز تأويل ما يصدر عنهم من عبارات وأقوال، إنما يؤول كلام المعصوم، ولو فتح باب تأويل كل كلام ظاهره الكفر، لم يكن في الأرض كافر انظر: القاري الهروي، الرد على القائلين بوحدة الوجود، ص ٣٥.

صاحبها، كما يقول الله سبحانه ﴿وَمَا مِثْلًا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [الصفات: ١٦٤]، وهو على لسان الملائكة.

■ إن اتحاد العبد والرب محال، فإذا كان الاتحاد بين مربوبين لا يصير أحدهما عين الآخر لتباينهما في ذاتهما كما هو معلوم، فالتباين بين العبد والرب تعالى أعظم، وما يفهم من عبارات تشير إلى ذلك الاتحاد كقول أحدهم هو هو، إنما يكون بطريق التوسع والمجاز فهو بلسان المجاز اتحاداً ولسان الحقيقة توحيداً، فالصوفية ليست كالحلولية الذين قالوا باتحاد العبد مع الرب، بل أن ما جرى على ألسنتهم جاء على سبيل المجاز، فنور الشمس يغطي نور السراج ولكن شتان بينهما^(١).

■ لو كان العبد متحداً مع الله لكان عالماً بالذات كما أن الله عالماً بالذات، ولعلم علم الله بجميع المعلومات لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء كما أن الله تعالى كذلك، والمعلوم أن علم العبد بخلاف ذلك، فالصورة لا تنطبع في المرآة، ونور الصفات والذات إذا ظهر في مرآة القلب فلا يكون نفس الصفات والذات^(٢).

■ إن رميهم بالكفر مسألة لا تجوز، لأن الكفر من أمور القلب، إذ أنه اعتقاد بالقلب لا يطلع عليه إلا الله، فإن يخطئ الإنسان في عدم سبهم خير من أن يخطئ في العقوبة، والابتعاد عن التكفير أفضل، لأن الاتهام به يحتاج إلى تحرير المعتقد، وهو صعب من جهة الإطلاع على ما في القلوب^(٣).

■ إن كتب الصوفية لا يفهم مرادها إلا من ذاق ذوقهم، وسهر سهرهم، وجاع جوعهم^(٤).

والسيوطي يتفق مع الغزالي حينما يلتمس العذر للصوفية الذين قالوا بعبارات تخرج عن ظاهر الشرع، كالحلول والاتحاد، بأنها حالة الفناء التي تكون كالبرق الخاطف الذي لا يدوم حين يفنى بالكلية عن نفسه وتخمد بشريته بمشاهدة الجمال الإلهي، كما حدث لنسوة المدينة

(١) الحقيقة العلية، الصفحات ٧٢، ١٠١.

(٢) الحقيقة العلية، ص ١٠٣.

(٣) الحقيقة العلية، ص ٧٥.

(٤) تنبيه الغبي، ورقة ٦.

حينما رأين يوسف عليه السلام وقطعن أيديهن دون حس «فيسمع لله وفي الله ومن الله وبالله وهذه رتبة من خاض لجة الحقائق، واتحد بصفاء التوحيد وتحقق بمحض الإخلاص»^(١).

غير أن السيوطي لا ينكر اختلاف الناس في ابن عربي، فمنهم من اعتقد في ولايته، ومنهم من اعتقد بضلاله وكفره من علماء الظاهر، ومنهم من شك في أمره وأكثرهم من الفقهاء^(٢).

ولا شك أن السيوطي يبطل القول بالحلول والائتداد ولا يقبله، ولكنه يحاول تنزيه الصوفية عن الاعتقاد بهذه الأمور، ويحاول تبرئتهم منها، وليس أدل على ذلك من أن أئمة الفقه والكلام وأكابر أعلم الإسلام - كما يرى - مازالوا يصحبون أهل الطريق، ويحضرون مجالسهم، ويبالغون في الثناء عليهم، وينقلون عباراتهم وإشارتهم في دروسهم وتصانيفهم، ولو رأوا منهم ما يشعر بشيء من ذلك لكانوا أول النافرين إلى إنكارهم^(٣).

الخاتمة

هناك تيارات ثلاثة تعلن موقفها من التصوف الإسلامي، أولها التيار الذي يؤيد التصوف ويدافع عنه، وثانيها المعارضون له في ضراوة إلى حد التكفير خاصة من الفقهاء والمتكلمين، أما الثالث فقد أخذ موقفا وسطا بين الفريقين فيقبل التصوف الذي لا يصطدم بالقرآن الكريم والسنة النبوية ويرفض مذاهب التصوف الفلسفي الذي جاء بنظريات غريبة على الإسلام كالحلول والائتداد ووحدة الوجود. ولو أردنا أن نضع الإمام السيوطي أمام هذه التيارات الثلاثة، لوجدناه يدخل ضمن التيار الأول المؤيد للتصوف المدافع عنه فقد وجدناه يؤيد التصوف الذي لا يتعارض مع روح الشريعة الإسلامية ويثني على شيوخ الصوفية كما يشيد بتصوف الجنيد والغزالي وفي الوقت ذاته يدافع عن أصحاب التصوف الفلسفي ملتصقا لهم العذر والتبرئة مدافعا عنهم بمختلف الحجج والأسانيد.

ومن الواضح أن السيوطي لا يقبل نظريات المتأخرين من الصوفية في حد ذاتها خاصة

(١) الحقيقة العلية، ص ٥٨، وانظر أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الثاني، كتاب آداب السماع، ص ٣١٧.

(٢) تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي، ص ٤.

(٣) الحقيقة العلية، ص ٦٧.

إذا اخذت على ظاهرها، ولكن يدافع عن أصحابها باللجوء إلى التأويل والمجاز والتفسير السيكولوجي لحال الفناء.

كما تبين أن التصوف عند السيوطي عقيدة وعمل، مبدأ وسلوك، يجمع بين الظاهر والباطن، وهو في الوقت ذاته فلسفة حياة تهدف إلى الارتقاء بالنفس وتهذيبها وتخليتها من الرذائل وتخليتها بالفضائل.

ولما كانت بعض أفعال النوافل تختلط على البعض بين الواجب والمندوب، فقد تحدث السيوطي عن تنازع النوافل التي تتعلق بالمندوب من العبادات مبينا المفضول منها والأفضل مؤكداً على أهمية الجانب الباطني والمعاني الصوفية للعبادات.

كما جعل السيوطي الأولياء على مراتب، وذلك بحسب اجتهادهم في دقائق التقوى، وبذلك تفاوتت مراتبهم في مقامات الولاية، وقد فهم السيوطي الولاية فهما يتفق مع روح الدين الحنيف دون غبن أو غلو، كما بين فضل الأولياء ومكانتهم التي تفوق مكانة العلماء والفقهاء، غير منكر لما يصدر عنهم من كرامات ومناقب، مستدلاً على ذلك بما جاء في القرآن والسنة وبما جري على أيدي الصحابة رضوان الله عليهم.

ولعل هذا البحث يكون قد كشف في جلاء ووضوح عن الجانب الصوفي عند السيوطي، الذي طغت عليه جوانب فكره في العلوم الشرعية واللغة والتفسير والتاريخ، والذي أضمرته كتبه العديدة في مختلف هذه العلوم.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: مصادر السيوطي (جلال الدين بن أبي بكر)

- ١- إتمام الدراية لقراء النقاية، تحقيق إبراهيم المجوز، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- ٢- إعمال الفكر في فضل الذكر، شرح وتعليق سعيد محمد، عالم الكتب، بيروت ١٩٩٦م.
- ٣- البرق الوامض في شرح يائية ابن الفارض، تحقيق هشام الشوبكي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ٢٠١١م.
- ٤- تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش محمد، مكتبة مصطفى الباز، المملكة السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٥- تأييد الحقيقة العلية وتشيد الطريقة الشاذلية، تحقيق عبد الله بن محمد الغماري، المطبعة الإسلامية، القاهرة ١٩٣٤م.
- ٦- التحدث بنعمة الله، تحقيق اليزابث ماري سارتين، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة ١٩٧٢م.
- ٧- تحفة الأبرار بنكت الأذكار النووية، تحقيق كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى مؤسسة نادر للطباعة والنشر، ١٩٩٠م.
- ٨- تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي، «مخطوط» معهد الثقافة والدراسات الشرقية، طوكيو، اليابان.
- ٩- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م.
- ١٠- الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال، تحقيق عبد الهادي منصور، دار البيروني، دمشق ٢٠٠٥م.
- ١١- داعي الفلاح في أذكار المساء والصباح، تحقيق عادل أحمد الجنزوري، دار البشير، القاهرة ١٩٩٣م.

- ١٢- الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، الجزء الأول، ١٩٩٣م.
- ١٣- الرسالة السلطانية، دراسة وتحقيق مختار الحبالى، دار وحي القلم، بيروت الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ١٤- عمل اليوم والليلة، تحقيق عبد الناصر أبو هارون، دار الرشيد للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م.
- ١٥- القول الجلي في حديث الولي، تحقيق عبد الهادي منصور، دار البيروني، دمشق ٢٠٠٥م.

ثانياً: مراجع عربية

- ١٦- الترمذي (أبو عبد الله الحكيم) الفروق ومنع الترادف "مخطوط" معهد إحياء المخطوطات العربية، رقم ٣٢٠ تصوف.
- ١٧- التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) مدخل الى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.
- ١٨- الجيلاني (عبد القادر) الغنية لطالبي طريق الحق عزوجل، تحقيق محمد خالد عمر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الثاني، ١٩٩٦م.
- ١٩- المحافظ الأصفهانى (أبو نعيم) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الجزء الأول، ١٩٩٦م.
- ٢٠- ابن حجر الهيتمي (أبو العباس أحمد بن محمد)، الصواعق المحرقة، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله التركي وكامل محمد الخراط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الجزء الأول، ١٩٧٧م.
- ٢١- ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي بن محمد) إنباء الغمر بأنباء العمر، تحقيق حسن حبشي المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، الجزء الأول، ١٩٦٩م.
- ٢٢- الحنطلي (إبراهيم بن محمد) كتاب الدياج، تحقيق إبراهيم صالح، دار البشائر للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٤م.
- ٢٣- الخلال (أبو محمد الحسن) كرامات الأولياء، تحقيق اسامه الشريف، دار المشاريع للطباعة والنشر، القاهرة ٢٠٠٧م.

- ٢٤- السبكي (تاج الدين عبد الوهاب) جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق وتعليق عبد المنعم خليل ابراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.
- ٢٥- السبكي (تاج الدين عبد الوهاب) طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٧٠م.
- ٢٦- السهر وردي (أبو نجيب عبد القاهر) عوارف المعارف، بملحق إحياء علوم الدين، الدار المصرية اللبنانية، الجزء الخامس، بدون تاريخ.
- ٢٧- عصام الدين عبد الرؤوف (الدكتور عصام) مؤلفات السيوطي، ضمن مجموعة بحوث التقيت في الندوة التي أقامها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب عن السيوطي سنة ١٩٧٦م، وتم نشرها بالهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٨م.
- ٢٨- ابن أبي العزاحنفي (صدر الدين) شرح العقيدة الطحاوية، مكتبة الإسلام، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١هـ.
- ٢٩- ابن عطاء الله السكندري (أحمد بن محمد بن عبد الكريم) لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٩م.
- ٣٠- ابن العماد (عبد الحلي بن أحمد بن محمد) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر ومحمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الجزء الثامن، الطبعة الأولى.
- ٣١- الغزالي (أبو حامد) إحياء علوم الدين، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- ٣٢- أصناف المغرورين، دراسة وتحقيق، عبد اللطيف عاشور، مكتبة القرآن القاهرة، ١٩٨٦م.
- ٣٣- القاري الهروي (علي بن سلطان) الرد على القائلين بوحدة الوجود، تحقيق علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق ١٩٩٥م.
- ٣٤- ابن كثير (إسماعيل ابن عمر) البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، الجزء الثالث عشر، بدون تاريخ.
- ٣٥- الكلاباذي (محمد أبو بكر) التعرف لمذهب أهل التصوف دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٠هـ.

٣٦- المحاسبي (الحارث بن أسد) الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤م.

٣٧- اليافعي (عفيف الدين أبو محمد عبد الله بن أسعد) نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية، المسمى «كفاية المعتقد ونكاية المنتقد» تحقيق ابراهيم عطوه عوض، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

ثالثاً: المعاجم

٣٨- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، إعداد محمد فؤاد عبد الباقي، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.

٣٩- لسان العرب، ابن منظور، بيروت، الجزء الرابع عشر، الطبعة الأولى.

٤٠- المعجم الصوفي، د. عبد المنعم الحفني، دار الرشد، القاهرة ١٩٩٧م.

٤١- معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، المسمى (لطائف الإعلام) عبد الرازق القاشاني، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، الجزء الثاني.

٤٢- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف، إعداد فريق من المستشرقين، نشر. أي . ونسك، بريل، ليدن ١٩٣٦م.

رابعاً: المراجع الأجنبية

43 - The Encyclopedia of Islam, 2nd Edition, 12 volumes Edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Leiden: E. J. Brill, 1960-2005.

44- Schimmel, A, Mystical Dimensions of Islam, U.N.C. Chopel Hill U.S.A., 1975.

45- Smith. M, Kitab Al-Raaya lihugug Allah, Luzac, London, 194., Luzac, London, 1940.

46- Smith, M., A nearly Mystic of Baghdad, Sheldon Press, London, 1935.

- 47- Jarrett, H. S. History of the Caliphs, Calcutta, 1881.
- 48- The Remembrance of God by Imam Jalal al-Din al-Suyuti, Maryam poswal (Translation), Gbril Fouad Haddad (Revision) published 2008.
- 49- E. M. Sartain Jalal Al Din AlSuyuti, Biograbhy and background, University Press, Cambridge, 1975.

رابعاً: الفكر الإسلامي المعاصر

الإستشراق واستقلال السؤال الفلسفي «قراءة في مشروع أركون»

زروخي الشريف (*)

«من نقد الاستشراق إلى استقلال السؤال الفلسفي»

استغلت المشاريع النهضة الفكرية على بعض المفاهيم والمقولات كالإصلاح النهضة التجديد التغيير التحديث، فكانت أن اتحدت على مستوى الغايات واختلفت على مستوى المرجعيات الفكرية مما أدى إلى اختلاف المقاربات والتأويلات في التعامل مع مشكلات العالم العربي، لأن كل تيار سيوظف أدوات ومناهج المذهب الذي تأثر به، وإذا كان القرن التاسع عشر قرن اللحظة التاريخية لانبثاق هذه المشاريع الفكرية، وكانت البداية على يد «الطهطاوي» (١٨٠١-١٨٧٣) و«الأفغاني» (١٨٣٨-١٨٩٧) و«محمد عبده» (١٨٤٩-١٩٠٥) و«الكواكبي» (١٨٥٢-١٩٠٢) و«شبلي شميل» (١٨٥٠-١٩١٧) و«طه حسين» (١٨٨٩-١٩٧٣)، فإن القرن الواحد والعشرين نطلق عليه عصر ما بعد النهضة الأولى، إنها لحظة ضرورية لمراجعة المرجعيات الفكرية التي استندت عليها النهضة الأولى مراجعة نقدية بهدف التأسيس لسوسيولوجيا الإخفاق ثم التأسيس لسوسيولوجيا الانبثاق واستئناف القول الفلسفي وتعميق السؤال في عالمنا العربي.

تلك هي المهمة التي حاول ويحاول بعض المفكرين العرب المعاصرين انجازها أمثال زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٤) من خلال مشروعه الوضعي أو العلمي، و«ناصر نصار» (ولد ١٩٤٠) صاحب مشروع «النهضة العربية الثانية»، و«حسن حنفي» في «نقد الاستشراق»

(*) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سطيف ٢ - الجزائر.

و«محمد عابد الجابري» (١٩٣٦-٢٠١٠) في «نقد العقل العربي»، و«نصر حامد أبو زيد» (١٩٤٣-٢٠١٠) في «الهيرمينوطيقا» herméneutique وصولاً إلى «محمد أركون» (١٩٢٨-٢٠١٠) في «نقد العقل الإسلامي» «critique de la raison islamique».

وإذا كان النقد الفلسفي السبيل فهذا يعني ضرورة نقد المفاهيم والتصورات لرحضة المقولات والمسلمات التي إبننت عليها المشاريع النهضوية في صورتها الأولى والاستعاضة عنها بمفاهيم ومقولات جديدة، في إطار أن الحقيقة كائن تاريخي وطبيعة نسبية هذا من جهة، ومن جهة ثانية عدم مصادرة المشكلات الحقيقة بالهروب إلى الأمام أو الرجوع إلى الماضي. وممارسة النقد على المرجعيات الفكرية في نظر أركون «ضرورة تفرض نفسها على أي مفكر إسلامي يعتبر نفسه مسؤول من الناحية الفكرية والابستمولوجية»^(١) وهذا بهدف تفكيك أنماط التفكير والكشف عن بنيتها الفاعلة لإنتاج المعرفة، لان تفكيك الأسس أهم عمل تقوم به الفلسفة لاكتشاف مدى انسجام فكر ما مع موضوعاته، وكشف أسباب العجز فيه وعدم قدرته على الإبداع، وإذا كان العقل العربي يعيش أزمة الأسس والمرجعيات وغياب السؤال الفلسفي، نتيجة اعتماده المرجعيات الغربية في التعامل مع مكوناته الحضارية ونقص خاصية دور الاستشراق «l'orientalisme» السلبى في تعامله مع تراثنا، فإننا في أمس الحاجة اليوم إلى إعادة بعث التفكير الفلسفي من اجل استقلال السؤال الفلسفي من المرجعيات الغربية وهو ما سنعمل على توضيحه من خلال محمد أركون الذي يقول «إن الحاجة ملحة اليوم لضرورة إعادة التفكير جذرياً في طرح المشاكل بشكل مختلف كلياً بعد كل ما حصل من التحولات المؤلمة في العالم العربي والإسلامي»^(٢).

فكيف تعامل أركون مع الاستشراق والمستشرقين هل بمنطق القطيعة والنقد والتجاوز أم بمنطق التوظيف والتواصل؟ وهل كان للاستشراق دور ايجابي أم سلبى في التعامل مع تراثنا؟ وهل استقلال السؤال الفلسفي يقتضي قطع الصلة مع الآخر في صورته الإستشراقية؟ أم الاستقلال يقتضي التواصل مع الاستشراق تواصلاً نقدياً؟ في ظل مقولة حوار الحضارات، ومنطق تبادل المنفعة والخبرات المعرفية؟ وهل العقل العربي اليوم قادر على التأسيس للقول الفلسفي؟ هل نحن بحاجة لثورة معرفية على الدراسات الإستشراقية نعيد فيها تصحيح المفاهيم في أذهاننا وأذهان الآخرين؟.

(١) محمد أركون: نزعة الانسية في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط١، ١٩٩٧، ص ٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

أركان والتفكيك النقدي للاستشراق،

لا شك أركون لديه مقدرة على استيعاب المفاهيم المعاصرة من جهة وتاريخ الفكر الإسلامي وبنية المعقدة من جهة ثانية، انه يحاول إحداث حركة نقدية في تاريخ الفكر الإسلامي بهذا يكون حلقة وصل بين التراثيين الإسلامي والغربي، وهو مؤمن بأن إصلاح ثقافة ما لا بد أن يبدأ من نقد العقل الذي أنتجها، ولنقد العقل الإسلامي لا بد من نقد مرجعياته ليصبح قادراً على إنتاج مفاهيم جديدة للوجود والحياة، ومن أهم المرجعيات التي تحدث عنها أركون الاستشراق الحاضر بمفكره ونصوصه بقوة في أعماله مما صعب المهمة أمام الكثير من الدارسين لمشروع أركون ونلمس ذلك في المواقف المتباينة من علاقة أركون بالاستشراق، فقد اعتبر الكثير من الدارسين أركون مستشرقاً في ثوب جديد لأنه الأقدر على تمثل الخطاب الإسلامي من الداخل بذهنية غربية رغم الاختلافات، إلا انه يبقى في جغرافيتها يطورها من الداخل بحقل مفاهيمي جديد، فلقد تعامل مع التراث بذهنية استشراقية موظفاً أدواته يقول عنه التونسي محمد المزوغي «إن أركون مؤمن ومستشرق ولا هو هذا ولا هو ذاك»^(١) لكن أركون يصف مثل هذه المواقف بالسطحية غير النابعة من الدراسة المعمقة، لذلك نجده يدعو إلى التآني في إصدار الأحكام بهدف الوقوف على الحقيقة يقول «ربما ظن بعضهم أنني تبني هذا الموقف المعرفي والمناهج التابعة له، تأثراً بالتيارات العلمية المتتابعة السائدة في الجامعات الغربية وبخاصة بباريس، وربما استنتجوا أنني افترض على الإسلام والفكر الإسلامي إشكاليات، ومنهجيات، ومصطلحات، وتأويلات خاصة بالفكر الغربي أو الأوروبي...»^(٢).

لقد آمن أركون بانتبائه لأمتة وللإنسانية وحاجته إليه يقول «أنا أقوم بهذا العمل أو تلك المهمة بصفتي عضواً من أعضاء الإسلام ومساهماً في التجربة الإنسانية للوجود» لذلك نجده يحاول تصحيح التصورات وكشف ما فيها من مغالطات في ظل منطلق حوار الحضارات وتبادل التجارب، ومن ثم يصبح رفض الاستشراق باعتباره دخيل على تراثنا رفض للآخر، والحكم على الذات بالانتحار يقول أركون «كم من مرة قصدت خيراً ونويت تحرير العقل العربي

(١) محمد المزوغي: العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون (كولونيا- بغداد، دار الجمل)، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٩٧.

(٢) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط ١، ١٩٩٩، ص ١٣.

من التصورات الخاطئة والتقليد المدرسي والشعارات الباطلة فلاقيت الرفض والهجوم العنيف ضد العلوم الدخيلة والمناهج الغربية البعيدة عن روح العلم الإسلامي»^(١).

في هذا النص تعبير عن قلق معرفي، ناتج عن سوء فهم وقراءة إيديولوجية «idéologie»، لأن أعمال أركون تختلف عن المستشرقين فهو ينظر للتراث من الداخل أما المستشرق فمن الخارج يقول «أنا لا أتحدث عن الفكر العربي الإسلامي من الخارج بل أدرسه من الداخل وبمصطلحاته نفسها، ولذلك ليس لأحد أن يقول بأني أخلع عليه صفات من الخارج من الغرب، وأني أتعامل معه بغير أدواته ومفهوماته»^(٢).

إن الدراسة الأركونية دراسة ابستمية épistémè تأخذ بعين الاعتبار البعد الزماني الذي تشكلت فيه الأنظمة المعرفية وعلاقتها بكل العلوم التي تتعايش في زمن معرفي واحد لتشكل بنية عقلية واحدة، وهذا غائب في الدراسات الإستشراقية التي تعتمد التاريخ الخطي للأفكار، يقول «أن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث والمتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية، ووضعها في إطار رؤية اجتماعية وانتروبولوجية وفلسفية، هو ما أحاول القيام به، إن هذا البرنامج يختلف عن برنامجي بروكلمان g.Prockelman وفؤاد سيزكين f.sezgin المتمثلين في جرد المؤلفات وإحصائها، إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسسي والسياسي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية»^(٣).

بهذا يكون أركون قد تجاوز الطريقة الإستشراقية وأخطائها وأحكامها المتعسفة، لأنها خضعت للمركزية الأوروبية والعقلانية الديكارتية، ومن ثم يكون قد وضع العقل الإسلامي خارج الممارسة الإستشراقية، التي تعود إلى مجال معرفي كلاسيكي، ونقد أركون لا يلغي المخيال باسم العقلانية، ولا الشفوي باسم المكتوب، ولا الديني باسم الوضعية العلمية، انه ممارسة إنسانية تشمل جميع أبعاد الإنسان، ممارسة مفتوحة على كل حقول المعرفة والمناهج

(١) محمد أركون: التراث محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته (ضمن أعمال ندوة التراث وتحديات العصر)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٨٧، ص ٢٠٦.

(٢) محمد أركون: التراث والموقف النقدي - حوار - (مواقف)، العدد ٤٠، بيروت، ١٩٨١، ص ٥٥.

(3) Mohamed Arkoun. Pour une critique de la raison islamique. Paris. Maison eue et larose. 1984. P 66..

العلمية، بعيدا عن التوظيفات الأيديولوجية، باعتماذه الدراسة الإبتيمية لكل ما أنتجه العقل الاستشراقي والإسلامي على حد سواء.

وقد اعترف حسن حنفي بجهد أركون قائلا «ينتظر منه الغرب مفكرا غربيا إنسلخ من تراثه ولكنه يكتشف فيه محاورا نديا له ينقد الذات كما ينقد الغير فريد في بحثه أصيل في منهجه أصيل في مذهبه قاس في نتائجه، بين بحثه والبحوث الأخرى فرق نوعي يتكلم كأنه يخاطب المستمعين كما يفعل كبار الدعاة بل والأنبياء، يريد إبلاغ رسالته يؤثر في الكل بل ويقنع الكل بقوة حججه ووضوحها يتكلم ببطئ حتى يطلب المستمعون المزيد (...)» هو نموذج لمفكر عربي حمل همه في عقله واجتهده حتى ولو اغضب دعاة الاجتهاد^(١) إن موقف حسن حنفي تعبير عن نظرة فاحصة ومدققة لأعمال أركون وللحظة التاريخية الحرجة التي أنجزت فيها، لان هذا النص يحيلنا إلى إشكال هام ومحوري لتعلقه بالتراث والأخر.

فإذا وجدنا دعوة للقطعية مع التراث يعني ضرورة التواصل مع الآخر، أما إذا تحدثنا عن التواصل مع التراث فيعني التصادم مع الآخر وثقافته، لكن أركون له تصور مختلف فهو يدعو إلى الاستفادة من الآخر وما ينتجه من مناهج وأدوات معرفية تمكننا من إعادة النظر في تراثنا، وإعادة تأهيله من جديد بالنقد ليصبح راهنيا، ومن ثم يصبح استقلال السؤال الفلسفي لا يعني الانغلاق على الذات والتصادم مع الآخر، وهنا يلتقي أركون مع «ناصر» في تصوره للاستقلال الفلسفي يقول «الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقا من الذات»^(٢) والمطلوب من الفكر العربي استيعاب مشكلات المجتمع التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية في وضعيتها الحضارية المتميزة، انطلاقا من الذات وهذا لا يعني قطع الصلة نهائيا مع تاريخ الفلسفة.

هذا ما حاول أركون إنجازه لان جوهر مشروعه يتأسس على إعادة بناء التراث الإسلامي بإعادة قراءته قراءة علمية، وتحريره من التصورات الأيدولوجية، وقد عبر نصر حامد أبو

(١) حسن حنفي: مفكر الحي اللاتيني، شهادة رفيق (الجزائر نيوز)، العدد ٢٠٤٠، ٢١-٩-٢٠١٠، ص ١٥.

(٢) ناصيف نصار: التفكير والهجرة، (من التراث الى النهضة العربية الثانية)، دار النهار، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

زيد عن مشروع أركون قائلا «إن المشروع الفكري الأركوني يبني داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة والفكر الإسلامي بصفة خاصة، وهذا ما يحدد نقط الاختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوصفية الإستشراقية»^(١) والاختلاف لا يعني عدم توظيف أركون لمنهج الاستشراق وأدواته لانجاز قراءته، بل يجب أن يصاحب التوظيف الوعي النقدي كشكل من أشكال التواصل، والانفتاح الحضاري بين العقل العربي والعقل الغربي تاريخيا، لكن الانفتاح على الآخر لا يعني الاستغراق فيه، لأن الإبداع الفلسفي يعني الاستقلال من التبعية، يقول أبو يعرب المرزوقي «لا يمكن لأمة أن تصبح عظمى إذا ظلت تفاخر بعمل لم يتجاوز فيه التلميذ الأستاذ في فعله وان فاقه أحيانا في المضمون، فمحاكاة الشكل غير محاكاة المضمون (...) أحيائي الإبداعات لتعلم الإبداع، وأصعب أنواع الإبداع إبداع النظريات فهو جوهر العقل، ومن دونه يصبح الفكر مجرد طحن للكلام الخالي من المعنى، كما هو الشأن فيما يسمى فكرا عندنا»^(٢).

إن منطق المنفعة يقتضي منا التواصل مع الآخر تواصلا نقديا، ثم العودة إلى مشكلات واقعنا الراهنة يقول الجابري يجب: «الدخول مع ثقافته (الغرب)، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقوماتها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا»^(٣)، وهذه الدعوة تأتي بعد قراءة في الفكر العربي وكيفية تعامله مع الآخر في صورته الإستشراقية، قراءة كشفت لنا أن التعامل مع الفكر الاستشراقي لم يكن دائما تعاملًا علميًا صارما موضوعيا، ففي الكثير من الأحيان كان ايدولوجيا انفعاليا، مما خلق التصادم بين الثقافات والأطروحات، فنجد من ينظر للاستشراق وأطروحاته على أنها استعمار ثقافي وتغريب للذات وتشويه للحقيقة، فقد جعل مثلا «إدوارد سعيد» (١٩٣٥-٢٠٠٣) الاستشراق مظهر من مظاهر الاستعمار الثقافي والمعرفي يقول «يتتابني شك في أن انجلترا كانت ستحتل مصر تلك الفترة الطويلة من الزمن وبذلك الأسلوب شديد التنظيم، لو لم تكن مدفوعة بالاستثمار القوي في المعرفة المشرقية»^(٤) ولا ينكر أركون البعد

(١) حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠، ص ص

١٠٧-١٠٨.

(٢) أبو يعرب المرزوقي- حسن حنفي: العمل والنظر، دمشق، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢١٨.

(٣) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط١، ص ١٨٩.

(٤) إدوارد سعيد: الإسلام في عيون الغرب، ترجمة، حيان غربي، دمشق، دار الهدى، ط١، ٢٠٠٥، ص ٠٨.

الإيديولوجي في الدراسات الإستشراقية لخدمة النزعات الاستعمارية، خاصة في القرن التاسع عشر يقول «إذ نجد أن القائمين على نشر الاستعمار في البلدان الإسلامية، يتوجهون للمختصين في الدراسات الإستشراقية ليستمدوا من كتبهم ما لا بد منه لتسيير شؤون الأهالي»^(١). ونفس اللغة يعتمدها بعض المستشرقين في تعاملهم مع النتاج الإسلامي فقد خضع مثلاً كتاب «إدوارد سعيد» «الاستشراق» لمراجعات من قبل العديد من المستشرقين أمثال «بيرنارد لويس»، و«كلود كاهين»، و«ماكسيم رودنسون»، لكنها في الغالب محاكمات إيديولوجية، كما تناول مفكري الأمة العربية أعمال المستشرقين كل من زاويته الإيدولوجية، مما دفع «بحسن حنفي» أن يدعو إلى البديل المعرفي في كتابه «علم الاستغراب» في مقابل الاستشراق، وكذلك «عبد الله العروي» تعامل مع الاستشراق تعاملًا نقدياً. لأن الحضارة الغربية تأسست على مقولة النقد، وهو ما تناوله «هيدجر» M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) في أعماله لتفكيك العقل الحدائي يقول «يمكن أن نعتبر أن النقد هو العلامة الفارقة للوعي الحدائي، ومبدأ كل المبادئ الحدائية كال تقدم والعقلانية والتقنية والعلم وغيرها»^(٢).

وقد إنتمز أركون ممارسة النقد الموضوعي على مناهج المستشرقين بهدف تجاوز آلياتهم ومناهجهم، لكن حضور الاستشراق بمقولاته ومفكره ومناهجه بقوة في أعماله، جعل البعض يصر على أن أعمال أركون متشعبة بإيدولوجية الاستشراق، وهو ما عبر عنه «خالد كبير علال» قائلاً «لا يحتاج الباحث إلى عناء كبير ليدرك أن أركون متأثر بالمستشرقين تأثراً كبيراً، لأن كتبه مليئة بذلك»^(٣) ويقول مؤكداً انتماء أركون إلى الدراسات الإستشراقية: «أركون كثير المدح للمستشرقين والالتزام بمنهجهم والاعتماد على تراثهم، أما انتقاداته، فبعضها انتقادات شكلية سطحية وبعضها الآخر انتقادات مشبوهة ماكرة تتعلق بحثهم أكثر على التركيز على طرق هدم الإسلام وإثارة الشبهات حوله»^(٤) هذا عن بعض المواقف العربية اتجاه مشروع أركون.

(١) محمد أركون: الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا (الأصالة، ع، ٤٤)، الجزائر، منشورات وزارة الشؤون الدينية، ١٩٧٧، ص ٩٨.

(٢) محمد الشكير: هيدجر وسؤال الحدائنة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ص ١٦.

(٣) خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، الجزائر، دار المحب، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٣٥٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٠٨.

كما تعرض أركون للنقد من قبل المستشرقين أنفسهم فمثلا نجد «رون هالير» يقول عنه «إن مشروع أركون النقدي دعوة إلى الاجتهاد والتجديد، ولكن ليس في الفكر الإسلامي كما يدعي، بل في الفكر الاستشراقي، فهو يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبتته المستشرقون من الخارج»^(١)، مثل هذه المواقف ساهمت في تشويه حقيقة المشروع الأركوني مما دفعه إلى الرد على كل المشككين سواء كانوا من المسلمين أو المستشرقين يقول «أما أنا فأرى الإسلام مفتوحا، اعتبر نفسي مسلما وإنسانويا في آن، لقد اكتشفت ذلك مع مسكويه»^(٢).

أي إن اهتمام أركون بالاستشراق كان مبكرا لأنه إحدى المرجعيات المهمة في المشاريع النهضة يقول عن الاستشراق إنه «شهد تنوعا اختلافا وتعميقا لحظه الذي انتهجه، وقد اعتبر في البداية كعلم واحد متكامل، لكن سرعان ما انقسم إلى فروع وتخصصات مستقلة بعضها عن بعض ومتعلقة بمختلف الحضارات الخاصة بالشرق الإفريقي - الآسيوي، وهكذا شهدنا ظهور الاستشراق الصيني والهندي والدراسات الإيرانية والتركية والعالم السامي والإسلاميات والدراسات المصرية القديمة دراسة إفريقيا (...) كل هذه التخصصات راحت تحتل محل التسمية العامة والمشاركة للاستشراق»^(٣) فالدراسات الإستشراقية تتطور بتطور الحضارة الغربية وما تبذره من مناهج علمية، وأدوات معرفية، ففي لحظة تاريخية كان يعبر عن مظهر من مظاهر الاستعمار وسلب الآخر حق قراءة تراثه بفرض تصورات ومفاهيم وقراءات إيديولوجية على تراث المجتمعات المستعمرة، أما اليوم فلم يعد هناك مبرر لمثل هذه الدراسات فلا بد من تغيير طبيعة أهدافها ومناهجها وأدواتها تماشيا مع مفاهيم البشرية الراهنة كالحوار والتواصل والإنسانية، وقد شعر المستشرق «كلود كاهين» Cl. Cahen (١٩٠٩-١٩٩١) بضرورة التغيير لتفادي الإحراج الثقافي يقول: «في الحالة التي وصلنا إليها ينبغي علينا أن نحذف كلمة «استشراق» من قاموسنا، فليس هناك نوعان من البشر الأول شرقي والثاني غربي، وإنما البشرية هي واحدة في جوهرها العلم واحد للشرقي والغربي»^(٤).

(١) رون هالير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة، جمال شحيد، دمشق، دار الأهالي، ط١، ٢٠٠١، ص ٥٨.

(٢) نقلا عن رون هالير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٣) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٠، ص ص ٢١-٢٢.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٦.

كما دعا «ماكسيم رودنسون» M. Rodenson (١٩١٥-٢٠٠٤) إلى تغيير هذا المصطلح «فنحن لم نعد نستطيع أن نستخدم مصطلحي «استشراق» و«مستشرقين» بشكل طبيعي بعد أن أصبحت أسطوريين، ولذلك فسوف ندعوها بالدراسات العالمية أو العلمية حول تاريخ الشعوب المت موضعة شرقي أوروبا، وهذا تحديد جغرافي حيادي خال من أي حكم مسبق»^(١). وقد لقيت هذه الدعوات صدى في باريس سنة (١٩٧٣) أين تم التخلي عن مصطلح الاستشراق بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي التاسع والعشرون للمستشرقين، وتم استبدال تسمية المؤتمر بـ: «المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا وإفريقيا الشمالية»^(٢).

وتغيير التسمية صاحبه تغيير في المواقف والأطروحات، لكن على مستوى الشكل فقط دون المضمون فظلت الدراسات تحتكم لتصورات إيديولوجية حول الشرق، كما لم يساهم في تغيير مواقف المفكرين العرب من نظرهم السلبية للدراسات الإستشراقية، واعتقد أن الصدام قد زاد واشتد نتيجة الممارسات اللاموضوعية من قبل وسائل الإعلام الغربية وتشويهها للإسلام والمسلمين. وهو ما دفع «بأركون» إلى محاولة إنجاز مقارنة علمية حول الاستشراق تركز على النقد من الداخل بدل الخارج، لأنه مستوعب لأدواتهم ومناهجهم. وهذا ما نجده في دراسته لأعمال «كلود كاهين»، و«وغوستاف فون غرونباوم» G.E.Von Grunebaum (١٩٠٩-١٩٧٣)، و«ويلفريد كانتويل سميث» w.c. Smith (١٩١٦-٢٠٠٠).

لقد حاول أركون التوضع داخل منظومة الاستشراق ليبين إيجابياتها وسلبياتها، ويرى أنه لا يمكن أن نحكم على التراث الاستشراقي بالسلب، لان في ذلك جحد لما قدمه للحضارة الإسلامية، على اعتبار أن الاهتمام بالثقافة العربية ومنجزاتها كان قبل الحركة الاستعمارية بكثير، كما أن اغلب المستشرقين كانوا من ألمانيا ولا علاقة لهم بالاستعمار، وهو ما أكده برنارد لويس B. Lewis (١٩١٦) «إنها لحقيقة واقعة أن بعض المستشرقين قد خدموا الهيمنة الامبريالية أو استفادوا منها بشكل مباشر أو غير مباشر، ولكن هذا التفسير للمشروع الاستشراقي في مجمله يبدو ناقصا إلى درجة العبثية»^(٣).

وإذا أردنا الاستفادة من الدراسات الإستشراقية فلا بد من التخلي عن الأحكام العامة،

(١) المصدر نفسه: ص ١١٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٦٤.

(٣) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، مصدر سابق، ص ١٧٩.

ويجب التعامل معها بعلمية وبالروح النقدية، ومن ثم تبادل المنفعة وهذا ما حاول أركون القيام به وهو خلق حوار بين العالمين عن طريق التواصل النقدي، وفق مبدأ الاحترام المتبادل بدل الإقصاء والتهميش يقول «لا يحق للعرب ولا للمسلمين أن يهاجموا المستشرقين، إلا إذا قدموا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي يقدمه كبار المستشرقين، فالمسألة ليست مسألة عواطف وانفعالات ذاتية وشعارات إيديولوجية أو تبجيلية، إنما هي مسألة بحث علمي أو ارتفاع إلى مستوى البحث العلمي»^(١).

ولا شك يعود الفضل للمستشرقين في إعادة بعث التراث الإسلامي كما حدث مع أعمال ابن رشد «فصل المقال» الذي حققه «المستشرق م، ج سولير (M.J. Moller) الذي نشره لأول مرة عام ١٨٥٩ معتمدا على مخطوط واحد، ثم أعاد تحقيقه الأستاذ ف حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى أي سنة ١٩٥٩»^(٢).

وقد أشار الباحث نديم نجدي إلى التناقض في مواقف المسلمين يقول: «المفارقة الأكثر غرابة: هو أننا مازلنا نتعلم تراثنا العربي الإسلامي إلى الآن من مصادر غربية، أي كما حققه المستشرقون المتهمون بالانحياز ضد امتنا، من غير أن نوفر جهدا يذكر لتحقيق أصول معارفنا المتروكة في عهدة باحثين الغرب، فبدلاً من أن يسعى الباحثون العرب المسلمون لإعادة تحقيق ما حققه العلماء الغربيون عن تراثهم، تكرر جل اهتماماتهم للرد على الاستشراق والمستشرقين بطريقة اتهامية رائجة في أوساط المثقفين العرب المحدثين، الذين لو بذلوا الجهد ذاته للتدقيق والبحث عن معارفهم التراثية لكان حال مجتمعاتهم أفضل بكثير»^(٣). أي أننا مطالبون اليوم أكثر من أي وقت مضى بالعودة إلى ذواتنا، والانطلاق منها في عملية النهضة، والكف عن اتهام الآخرين وتحميلهم مسؤولية فشلنا الحضاري، تحت مسميات عديدة لا تخرج عن إطار التبرير بدل الاستقلال، وهذا ما نادى به «محمد عابد الجابري» الذي يؤكد على ضرورة موضوعة الذات عن طريق السؤال عن الماهية لتجاوز الوضعية الراهنة إلى وضعية أفضل يقول

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة، هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨، ص٣٧.

(٢) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة، هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٥.

٠٢

(٣) نديم نجدي: اثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٥، ص٦٨.

يقتضي» التفكير الواعي الهادف للوضعية القائمة المأزومة في عملية بناء جديدة، بمنطلقات واستشرافات جديدة»^(١).

وقد رد المستشرق «كلود كاهين» على المشككين في الدراسات الإستشراقية قائلا «ينبغي أن يعترفوا (المسلمين) أيضا أن الاستشراق الأوروبي هو الذي اخذ المبادرة في العصور الحديثة لدراسة تاريخهم الخاص، وأنه لولاه لكانوا عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يستطيعون قوله اليوم بطريقتهم الخاصة»^(٢). فما هي الآليات التي يقدمها أركون للتحرك من الاستشراق وتحقيق الاستقلال الفلسفي؟

نقد أركون للمناهج الإستشراقية والتأسيس لاستقلال السؤال الفلسفي

تناول أركون الأعمال الإستشراقية بالنقد على مستوى المفاهيم والمناهج، إذ يصف مناهجها بالتخلف مقارنة بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، لأن الاستشراق لا يزال يعتمد مناهج القرن التاسع عشر كالمناهج الفلولوجية *la Philologie* والتاريخ التقليدي السردى يقول إن دارسيهم «لا ينخرطون في المراجعات والتجديدات المنهجية والابستمولوجية، التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسان والمجتمع ونجاحاتها»^(٣) إن عدم انفتاح الدراسات الإستشراقية على الثورات العلمية، التي أبدعتها العلوم الإنسانية جعلهم عاجزين وبعيدين عن تقديم تصور عقلائي وموضوعي وعلمي للتراث الإسلامي، فلا يزال المستشرقين مرتبطين ذهنيًا بالماضي دون الانخراط في مشكلات الحاضر، لذلك يدعو أركون المستشرقين إلى تجاوز المرحلة الكلاسيكية ابستمولوجيا والتأسيس لمرحلة ما بعد الاستشراق التقليدي، وتقديم حلول عملية وعلمية لمشكلات المسلمين الحاضرة، على غرار لكن البعض يعتقد أن مهمة الاستشراق تنصب على الماضي لا الحاضر وهو ما نلّمسه في قول كلود كاهين «نحن لا ندعو إلى إهمال دراسة التاريخ المعاصر للشعوب الشرقية، ولكن هل ينبغي أن يتم على يد

(١) محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٤، ص ٩٠.

(٢) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، مصدر سابق، ص ٣٦.

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الانماء القومي، ط ١.

الأشخاص أنفسهم؟. إني اشك في ذلك وبالتالي فإن مفهوم الاستشراق لا يزال يحتفظ بمبرره التاريخي أو التسلسلي الزمني (أي إعطاء الأولوية لدراسة الماضي)»^(١).

وفي هذا النص يلقي كلود كاهين مسؤولية النهضة على الفكر العربي لأنه عجز عن تقديم خطاب عقلائي حول مشكلات الواقع، وهو ما يؤكده محمد عابد الجابري في قوله «الثغرة الخطيرة التي تعاني منها النخبة العصرية في كثير من البلدان العربية، إن لم نقل كلها، هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب»^(٢) ورغم المبررات التي يقدمها بعض المستشرقين فهذا لا يمنع أركون من مواصلة ذكر أخطائهم ومنها الدراسة الانتقائية للتراث الإسلامي بالتركيز على فترة دون أخرى، وعلى مفكرين دون الكل، فقد اهتموا بعصر الازدهار (٥٧) وأهملوا عصر الانحطاط، كما أهملوا إسلام السلطة والهيمنة، وإسلام الشيعة والجانب العملي والتعبير الشفهي للإسلام، ومن ثم إهمال كل ما هو غير مكتوب، كما أهملوا الأنظمة السيمائية غير اللغوية المرتبطة بالدين كالميثولوجيا والموسيقى والعادات، واقتصرت على الفلسفة والشريعة.

ومن هذا المنطلق فاركون يدعوا إلى إعادة دراسة التراث الإسلامي دون اعتماد التجزئة، والدراسة يجب أن تعتمد مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وتوظف أدواتها المعرفية مثل الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وتاريخ الأفكار، واللسانيات، بهدف استنطاق التراث من الداخل لا من الخارج، وقد لقيت هذه الدعوة اهتمام المستشرق «ماكسيم رودنسون» فنجدته يقول «كل هذه المسارات والمنهجيات الجديدة الصاعدة حاليا تثير الحماسة، وليس لنا أي اعتراض عليها سوى أنها تنطوي على نوع من التثبث بالرأي والديكتاتورية، فكل واحدة منها تزعم أنها قادرة على تفسير كلية الظواهر، وهذا الزعم لا يقل خداعا من مزاعم المنهجيات القديمة»^(٣).

إن هذا الموقف تعبير عن مدى إدراك ووعي المفكر بضرورة الانفتاح على المناهج المعاصرة مع الحذر المعرفي، لأنها لم تنضج بعد فيجب التعامل معها نقديا، ونفس الموقف يذهب إليه المستشرق «برنار لويس» يقول «حصل تحسن في هذا المجال مؤخرا، فقد اخذ

(١) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٢) محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٣) محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، مصدر سابق، ص ٧٧.

بعض المستشرقين يعترفون بضرورة الاهتمام بالمناهج الدراسية والمقاربات الجديدة^(١).

ويعتقد «أركون» بأن «الاستشراق قد فشل في مهمته، فهو شبه غائب عن الساحة وحضوره ضعيف جدا أو منقطع لا يشفي الغليل، وإذا ما تدخل لتصحيح النظرة عن المجتمعات العربية الإسلامية، فإن تدخلاته تظل سطحية أو موجهة (...) وظل إنتاجه محصورا بفئة ضيقة من الاختصاصيين، وبالتالي فلم يؤثر في نظرة الجمهور الأوروبي (أو الغربي) إلى الإسلام أو العرب، وهي نظرة سلبية جدا بشكل عام»^(٢) لأنها لم تتمكن من تغيير التصورات المغلوطة عن المسلمين لدى الجمهور الغربي، حتى أصبح لدى متخيل الغرب أن الإسلام جزء من مشكلاتهم الأمنية المعاصرة، وهذا اعتقاد لا تاريخي للإسلام، ومن بين المقولات التي تم الترويج لها هو أن المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن تتحول إلى مجتمعات علمانية، بدعوى أن الإسلام لا يميز بين الدين والدولة، كما ترسخت هذه المقولة لدى عامة المسلمين أنفسهم، وهذا فيه تجاهل لحركية المجتمعات الإسلامية والعربية، واختزال التجارب والنماذج الحضارية، فلدينا تجربة تركيا مثلا استطاعت أن تعلمن المجتمع بمعناه العلمي لا الديني.

امتلك «أركون» جرأة فكرية في نقده للمستشرقين بعدما أن موضع ذاته في داخل مسلماتهم ومنطلقاتهم، لكن هذا النقد لا يعني إنكار الدور الذي أدّوه بل أكثر من ذلك أركون متأسف على تراجع دور المستشرقين اليوم، لترك المجال لوسائل الإعلام والصحافيين يؤدون دور الباحثين والعلماء متشبعين بإيديولوجيات عدائية، تسهم في تأزيم الواقع وخلق التوتر والصراع بين الثقافات، نتيجة الدراسات السطحية يقول «إن الكتب التي تملأ السوق الأوروبية اليوم عن «الإسلام الراديكالي» و«التطرف الإسلامي» و«الأصولية» و«السلفية... إلخ تبدو لي قصيرة النظر (وهي عموما من إنتاج باحثين في العلوم السياسية)، فهي لا تعود إلى وراء كثيرا لفهم الظاهرة الأصولية، وإنما تتوقف في تحقيقها الزمني عند الخمسينات أو الستينات»^(٣).

إن الاستشراق اليوم يعيد إنتاج الصور والمفاهيم القديمة عن الإسلام، موظفا في ذلك وسائل الإعلام، ومن ثم فهو يقدم نفسه على أنه المتفوق الحداثوي ويقدم الإسلام على أنه الضعيف

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(2) Mohammed Arkoun et Joseph Mayla. De Manhattan a Bagdad, au delà du Bien et du mal. Paris. Ed. Descelle de Borower. 2003. P.141.

(٣) محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٥٥.

للمقابل حدثوي، فنجدته يقلل من شأن الدين الإسلامي في دراساته مقارنة بدراسة الديانات الأخرى التي حظيت بدراسة علمية موضوعية نقدية، في حين الدين الإسلامي لا يخرج عن إطار الوصف بتوظيف مقولات التضاد (إسلامي- علماني، ديني دينوي)، أي أن الاستشراق في نظر أركون ما يزال متأثراً بالتصورات الاثنوغرافية. هذه النظرة الاثنوغرافية ما هي إلا تعبير عن النزعة المركزية الأوروبية في نظرتها للشعوب الغير أوروبية.

رغم أن الفكر الغربي قد أنتج العقلانية ووظفها في الحياة الاجتماعية كما وظفها في إعادة قراءة تراثه، وهو ما عبر عنه الفرنسي «ألان توران» في قوله «ما يميز الفكر الغربي، في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولاً، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والنفسي فحسب ولكنه أيضاً يوجه حكم البشر وإدارة الأشياء»^(١)، إلا أن المستشرقين لا يتعاملون مع التراث الإسلامي تعاملهم مع التراث الغربي لأنهم لم يوظفوا المنهج الانثروبولوجي في دراساتهم للتراث الإسلامي، وهو ما يبرر خلطهم بين الإسلام كدين وعقيدة وبعض الظواهر الاجتماعية كخصوصية تاريخية، ومن ثم الوقوع في عائق إيبيسمولوجي، وهو التعميم غير العلمي يقول أركون «بعض المستشرقين ينشرون كتباً ويعنونونها بشكل مضلل على النحو التالي تاريخ المجتمعات الإسلامية لـ «أيرا لايدوس» حضارة الإسلام الكلاسيكي لـ (جانيس ودومنيك سورديل) الإسلام وحضارته لـ (اندليه ميكل) الإسلام القروسطي لـ (دومنيك سورديل) ... إلخ وهكذا انتشرت هذه الممارسة في التأليف وانتهى بها الأمر إلى حد فرض موضوع «الإسلام» وكأنه يعبر عن مجال موحد من الدراسات والتفسيرات العلمية، وأنا أتساءل لماذا لا يقوم المؤرخون الغربيون بالتعميم نفسه عندما يتحدثون عن المسيحية أو العالم المسيحي؟. فبحسب معرفتي لا توجد كتب معنونة على الشكل التالي في أوروبا: تاريخ الحضارات المسيحية»^(٢).

هذه المقاربة لتراثنا الإسلامي ساهمت في إضعاف فرص البحث العلمي لفهم مكونات الهوية وصيرورتها التاريخية، كما تحرمنا من فهم أسباب إخفاقنا، ومن ثم تعطيل محاولة النهوض.

(١) ألان توران، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٣٠.

(٢) محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص ١٢١.

ومن عيوب التعميم اختزال التنوع الحاصل في العالم الإسلامي يقول أركون «إن هذا المنظور الشمولي والتضليلي للأمور، يعني أن كل ذلك الفضاء الشاسع الواسع المليء باللغات المختلفة واللهجات والعادات والتقاليد والعقائد والأعراف والاثنية الثقافية والبنى الاجتماعية والممارسات الاقتصادية والتجارب التاريخية... إلخ، أقول كل هذا العالم أصبح منظورا إليه فقط من خلال اسطنبول»^(١). ويمكن تحديد أخطاء الدراسات الإستشراقية من منظور أركون في النقاط التالية:

١- تمسك الدراسات الإستشراقية بالبنية الداخلية للنصوص: تعتمد الدراسات الإستشراقية المقاربات اللغوية للكشف عن الحقيقة الكامنة في النصوص، لكن أركون يرى في المقاربة اللغوية فشل معرفي لأن العقل ليس نتاج نص لغوي فحسب.

٢- التمسك بتاريخ الأفكار الخطي: فهو معضلة في الدراسات الإستشراقية بسبب محدوديتها في النقد، لأن هذا التمسك يمنعها من تحديد بنيتها المعرفية والانتقال إلى بنية ابستمية جديدة، إنها تظل في مستوى السطح يقول أركون: «إن المستشرقين التقليديين لا يعدوا عملهم النقل عن النصوص القديمة التقليدية، مختارين للمفكرين البارزين مقلدين لقولهم دون أن يبحثوا عن الروابط بين الأشكال الفكرية والتيارات الفكرانية والقوى الاجتماعية المتصارعة في سبيل التغلب واستلام السلطة»^(٢).

٣- تجاهلها للمقاربة الانسانية: بسبب انطلاق المستشرقين من مرجعيات نقدية خاضعة لسلطة المكتوب دون وعي الفروقات بين المجتمعات الكتابية والمجتمعات الشفوية، ومن ثم افتقارها للنظرة الشمولية واكتفائها بالنظرة التجزئية والشكلية.

٤- عدم اعتمادها لآليات النقد المنهجي والعلمي وعجزها عن توظيف مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة.

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢) محمد أركون: نحو تقييم واستلهم جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٢٩،

شروط استقلال السؤال الفلسفي في المشروع النصاري

١- مفهوم الاستقلال الفلسفي؛

تناول «ناصيف» شروط النهضة العربية في عدة أعمال منطلقاً من وضعية الفلسفة العربية المعاصرة، فلسفة تكاد تكون غائبة، لأنها لم تستطع التحرر من تاريخ الفلسفة، وهيمنة المذاهب الكبرى، والتحرر في نظر «ناصيف» يتم عن طريق الاستقلال الفلسفي وهو شرط ضروري يمكن الفكر العربي المعاصر من المشاركة الفعالة في الفعل الفلسفي وتجاوز بذلك التبعية لتاريخ الفلسفة، وهذا لا يعني الانغلاق على الذات، وإنما يعني التفاعل والانفتاح والمشاركة الإيجابية انطلاقاً من الذات، واستيعاب مشكلات المجتمع التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، في وضعيتها الحضارية المتميزة. يقول: «الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل».^(١) ويحدد «ناصيف» مفهوم الاستقلال بمعنيين:

أ- المفهوم العام: إن الاستقلال الفلسفي لا يعني قطع الصلة نهائياً مع تاريخ الفلسفة أو الانطلاق من الصفر يقول ناصيف: «الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعاً عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقاً من الذات»، إن الاستقلال بمعناه «النصاري» يرادف مصطلح الإبداع، والإبداع (création) ضروري للاستقلال وقد تأثر فيه «بزرادشت» و«نتشه» (١٨٤٤-١٩٠٠) في قدرتهم على الإبداع، وهذا ما نجده في كتابه «الفلسفة في معركة الأيديولوجية» يؤكد على أن الإبداع أساس الحداثة الفلسفية وفي رسالته «معنى الحداثة في الفلسفة» يشير أنه يتجاوز معنى الحداثة كما هو في الفكر العربي المعاصر (إحياء تجديد، توفيق، إصلاح)، والحداثة التي يقصدها «ناصيف» تعني القدرة على الإبداع الفلسفي، وبدون إبداع فلا حديث عن حداثة.

إن الإبداع نقض التقليد والتقوقع في الأصل والماضي ويختلف عن معناه الأدبي والفني والعلمي، خاصة على مستوى العلاقة بالتراث،^(٢) لأن الفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ

(١) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص ١٠-١١

الفلسفة، والفعل الفلسفي يستوعب ماضي الفلسفة كله ويتجاوزه، في حركية تشكيل ذاته التي هي جزء من حركية تشكيل الحياة الاجتماعية العامة. وهذا يعني أن الاستقلال ليس موقفا سلبيا فهو: «لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، انه يتميز سلبا برفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والسيادة والمسؤولية»^(١).

إذن فعل التفلسف الحقيقي يتميز بالحرية والقدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلًا نقديًا، مسئولًا والنقد يبدأ بالذات ثم يتجه للآخر ثانياً، الاستقلال الحقيقي «يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف بكيانها الخاص (...) فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع، والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة»^(٢).

ب- المفهوم الخاص: (الفلسفي): إن الاستقلال الفلسفي يتطلب: «تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، والشروط الخاصة للتفاعل معه، فالغير الذي نعينه هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الواسع، أي التفكير العقلي النظامي في الوجود والمعرفة والعمل في إطار حضارات ثلاث هي: الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة المعاصرة»^(٣). لابد من الانفتاح على تاريخ الفلسفة بهدف تجاوزه عن طريق النقد العقلائي والمنطقي يقول: «الاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصره بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان»^(٤). وهنا يتقاطع مفهوم «ناصيف» للاستقلال مع تصور «الجابري» للاستقلال الذي يعني عنده، محاولة التحرر من الغرب عن طريق التواصل النقدي: «أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقوماتها في نسبتها، وأيضاً التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا»^(٥). وإذا كان «ناصيف» يهدف إلى تحرير العقل العربي من تاريخ الفلسفة وهيمنته، فإنه يقدم شروط إنتاج فلسفة ولا يطرح إطار الفلسفة الجديدة.

(١) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص ٢٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٣) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق ص ٢١٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ص ١٨٩.

٢- شروط الاستقلال الفلسفي:

■ الشرط الأول: رفض الانتباء إلى أي مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة.^(١) لأن الاستقلال يعني المشاركة والإبداع وليس تعبيراً عن التنبئ، ولا يعني قطع الصلة مع المذاهب الفلسفية. وإنما العمل على التجديد والإضافة وفق مقولة الاتصال والانفصال، ومنطق الجدل وهذا ما يعرف بالحدائث الفلسفية، والفيلسوف الحقيقي هو الذي يدخل في علاقة جدلية مع تاريخ الفلسفة، بهدف استيعابه ومحاولة تجاوزه لتشكيل ذاته، وأي محاولة لتفديس أية فلسفة محاولة تؤدي إلى قتل الإبداع.

أما العقل المبدع فهو القادر على التعامل مع نصوص الفلاسفة الكبار دون النظر إليها على أنها نصوص كاملة ومقدسة، يقول: «إن الوعي الفلسفي الحقيقي يعرف أن يتعامل مع نصوص العظماء من الفلاسفة دون أن يعتبرها أصلاً كاملاً تاماً من جميع الوجوه». ^(٢) «إن «ناصيف» يرى أنه لا يوجد معيار مطلق، في مسألة تفاضل النظريات الفلسفية ويدعو إلى التفاعل مع المذاهب الفكرية بعقلانية، تكون قادرة على تجاوز مقولة الثبات والمطلق والتحرر من المذاهب الفلسفية لأنها ترجمة لتجارب شعوب يصعب كشف قوانينها وآلية تأثيرها.

■ الشرط الثاني: تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى، ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها. ^(٣) لأن كل وضعية حضارية لها مشكلاتها المغايرة عن وضعيات سابقة، وهذه المشكلات الجديدة تحتاج إلى طريقة جديدة تتناسب والمشكلات الجديدة، لذلك لابد من معاناة المشكلة لمعرفة الطريقة والأدوات اللازمة لحلها، أي عدم التعامل مع مشكلات الحاضر، بمذاهب فلسفية جاهزة.

وهذا الشرط في رأي «ناصيف» يوجب الفكر العربي مشكلة خطيرة وهي مشكلة الانتقاء والاصطفاء، ومن بين المشكلات التي يراها «ناصيف» مطروحة أمام العقل العربي المعاصر التي يجب التركيز عليها هي مشكلة الوجود التاريخي يقول: «نحن كائنات تاريخية، هذه الحقيقة التي ينبغي أن نتمتع فيها إلى أبعد الحدود الممكنة، كل شيء في وجودنا متعلق بها، وكل

(١) ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص ٢١١.

(٢) ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٣٩.

(٣) —، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ٢١٢.

حركة من حركاتنا تعبير عنها. التاريخ هو الوسيط الأكبر بين وجودنا الشخصي ووجودنا الطبيعي. لنا إذن أن نبذل من الجهد للإحاطة بمشكلاته وكشف رموزه وأسراره بقدر ما نبذل على صعيد علوم الطبيعة. لقد زال ذلك الانسجام القديم بين الإنسان والطبيعة وأصبح الإنسان كائنا متصارعا مع الطبيعة ومع نفسه أي مع الطبيعة والتاريخ.^(١) وهذا في الوقت الذي عبرت فيها حركة النهضة حتى الآن عن المستوى الأيديولوجي، فإنها بحاجة إلى التعبير عن أبعادها على المستوي الفلسفي،^(٢) والنظر إلى مشكلة الوجود التاريخي بوصفه الوجود الإنساني لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة مباشرة ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي.

وعندما يكون موضوع الفلسفة قضايا الإنسان كإنسان: «الفلسفة نظر عقلي منهجي، في قضايا الإنسان بما هو إنسان وفي الوجود بما هو موجود».^(٣) إذن ناصيف يرى أن الحقيقة الفلسفية، حقيقة تاريخية لأنها حقيقة تقدمية تتفاعل مع كل الأنشطة الإنسانية، وهنا تطرح إشكالية كون الحقيقة الفلسفية حقيقة نسبية، وهذا هو المبدأ الذي تأخذ به عقلانية «ناصيف»، ولا يعني رفض التراكم المعرفي والتواصل في مجال الفلسفة كما لا يعني هذا الطرح الدعوة إلى الذاتية، لأن هذا يناقض روح الفلسفة الحقيقي، باعتبار العقل الفلسفي عقل واحد يقول: «الفلسفة كما أتصورها مبنية على وحدة العقل الفلسفي وعلي تكامل نموه في التاريخ بكيفية تجمع بين التواصل والطفرة، بين الاستمرار والانقطاع، بين الإكمال والنفي»^(٤) إن العقل الفلسفي في تفاعل مع مختلف النشاطات الإنسانية، وهي لا تعرف الجمود بل في تجديد وحركة مستمرة معا.

■ الشرط الثالث: ممارسة النقد والنقد يتطلب علما وافيا بمفاهيم الفلسفة ومبادئها واستدلالاتها ونظرياتها ومعرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها^(٥) ولا يعني النقد السطحي المبني على الجهل، وهناك ثلاث مستويات للنقد يقول: «هكذا يتبين لنا مقدار حاجة

(١) —، نحو مجتمع جديد، (مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٥، ١٩٩٥، ص ٩.

(٢) —، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص ٢١٩.

(٣) اناصيف نصار: الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق ص ١٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٥) —، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص ٢١٤.

(...) النقد. النقد العقلاني المسؤول والخالق، نقد الذات ونقد الآخرين...»^(١) وهذا ما أكدّه «الجابري» في قوله: «إن نقد الآخر شرط لوعي الذات بنفسه، ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر».^(٢)

أ- النقد المنطقي: ويعني عدم النظر للمذاهب الفلسفية على أنها بناءات رياضية دقيقة، لذلك لا بد من إدراك ما فيها من نقص وتناقض وعدم التماسك الداخلي، والحكم عليها بالرجوع إلى معيار الحقيقة سواء باعتماد المقارنة أو النظر في مبادئها ومنطقاتها، أو إخضاعها للشروط العلمية الثقافية والوضعية التاريخية الاجتماعية التي تحكمتها عند تكوينها.

ب- النقد الفلسفي: ويتم من خلال تحديد الإشكالية التي انطلق منها المفكر، ثم تحديد الطريقة أو الطرق التي اعتمدها لتحقيق مشروعه، ثم تأتي مرحلة تحليل النظرية العامة، والنظريات الفرعية التي توصل إليها، والكشف عن الأسباب الأيديولوجية في كل فكر، مع مراعاة التطور والتغير في فكر كل فيلسوف يقول «ناصيف»: «النقد في الفلسفة محاث لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على بعضها الآخر، بصورة صريحة أو غير صريحة، لا يفهم شيئاً من المنطق الداخلي لحركته الإبداعية. إننا لا نتحدث ههنا عن الوظيفة النقدية للفلسفة، بل عن ممارسة النقد في ما بين المذاهب الفلسفية».^(٣) وبهذه الطريقة يمكن فهم المذاهب الفلسفية فهماً موضوعياً دقيقاً والتفاعل معها، واستيعاب مضامينها والسيطرة عليها.

ج- النقد التاريخي الحضاري: يتم بإدراك العلاقة بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحي. والذي يعد عامل من عوامل تكوينه يقول: «المهمة الأولى للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية».^(٤) أي أن النقد الفلسفي

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٣) ناصيف نصار، التواصل الفلسفي والمجال التداولي، مجلة المستقبل العربي، العدد (٢٤٧)، شهر كانون الثاني، يناير، ٢٠٠٨، ص ٣٣.

(٤) —، التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٢٤.

ينصب على السياق التاريخي لفهم مضامين المذاهب الفلسفية وأي مشكلة فلسفية هي مشكلة تاريخية.

■ الشرط الرابع: ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة للبحث،^(١) وهذا الشرط لا يتعلق بتاريخ الفلسفة فقط بل يتعداه إلى مختلف العلوم والأيدولوجية المؤثرة في الفكر الفلسفي.

■ الشرط الخامس: ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي لان الحقيقة الفلسفية حقيقة نسبية.^(٢) «فالمراجعة والتعديل والتجاوز أمور واردة على الدوام عند العقل، لان شروط اكتشاف الحقيقة، النظرية والعملية، تتغير (...) ولذلك ليست سلطة العقل سلطة دوغمائية، وليست سلطة قطعية مطلقة، بل هي سلطة منفتحة، حذرة...».^(٣)

هذه أهم الشروط التي وضعها «ناصيف» لتحقيق الاستقلال الفلسفي، وهي استجابة للوضعية الراهنة كما يقول محمد عابد الجابري «إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث قطيعة ابستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر».^(٤)

كما نجد «طه عبد الرحمان» دعا إلى التأسيس لحداثة إسلامية تكون مغايرة لحداثة الآخر، حداثة تكون نابعة من روح الأمة الإسلامية ومكوناتها الحضارية، حداثة تتبع من الداخل لتكون قادرة على الإبداع والاستقلال، ولإبداع هذا النوع من الحداثة «الداخلية» يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح»^(٥) ومن المسلمات التي وضعها طه عبد الرحمان للحداثة الإسلامية واستقلال السؤال الفلسفي نذكر^(٦):

(١) — التواصل الفلسفي والمجال التداولي، مصدر سابق، ص ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٣) —، منطق السلطة، (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٩٥.

(٤) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩١، ص ١٩.

(٥) طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٦٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.

- إحداث القطيعة والاستقلال عن الوصايا الغربية لأنها تحمل ثقافة استعمارية.

- عدم تقديس العقل ويجب إخضاعه للنقد.

- يجب الربط بين الحداثة والدين.

- الإيمان بالنزعة الإنسانية العالمية.

- من المفاهيم التي يجب ان تقوم عليها الحداثة الإسلامية (الاستقلال، الإبداع، التفعيل، التفصيل، التوسع، التعميم، الرشد، النقد، الشمول).

من خلال هذه المقاربة نستنتج إن استقلال السؤال الفلسفي من الدراسات الإستشراقية أو الفكر الغربي سواء عند «محمد أركون» أو محمد عابد الجابري، أو ناصيف نصار، أو طه عبد الرحمان مرهون بممارسة النقد على التراث الاستشراقي والتزام الموضوعية العلمية في إصدار الأحكام، والابتعاد عن الرؤى الأيديولوجية، والدخول مع الآخر في حوار نقدي بناء، وفق منطق المنفعة العامة، كما يجب توظيف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة واستيعاب مناهجها، فيجب العودة إلى الذات والانطلاق منها.

«علم الكلام» صحراء ملأى بالعظام اليابسة!

حازم خيرى (*)

«إنني في كل مرة يدنو مني اليأس
لا البث أن أحس يدأحنوناً تربت كتفي
وأخري تملأ سراجي زيت
وإذا بنوره يتجدد ويتألق ويتمدد
وإذا بي أبصر آثار أقدام
هنا وهناك
فتستأنس روحي وتتجدد عزيمتي وتشتد
وأدرك أنني لست وحدي في الطريق!»

ميخائيل نعيمة

ما أشد تشوه وقبح فهم أبناء أمتنا للحرية! وما أخبث التخلف الذي انفق رواد فكرنا
الأنساني النبلاء أعمارهم في منازلته^(١)! انه تنين عديد الرؤوس، كثير البراشن وحاد الأنياب!

(*) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر.

(١) البعض - وليست منهم - يرى أنه لكي تكون عبارة «الفكر الأنساني» ذات بريق ودلالة يُعتمد بها فلا بد لها أن تظل دوماً فضفاضة وضبابية كمدلول لاتجاه أو لتأكيد يعكس غموض الطبيعة البشرية! في هذه المقالة، أعني بالفكر الأنساني رؤيتي المقترحة له. وفيها لا تعني الأنسية سوى أن يُحقق الإنسان، أي إنسان، بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العرق أو الجنسية.. إلخ، أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تثمان لقول الأنسية بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها المائل في التمحيص التقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسباً لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوعها في إطار الخصائص العامة للأنسية والتي تتمثل فيما يلي: ١- معيار التقويم هو الإنسان. ٢- الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة. ٣- تثمان الطبيعة والتعاطي المتحضر معها. ٤- القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه. ٥- تأكيد النزعة الحسية الجبالية. للمزيد راجع للكاتب: مقالات في الفكر الأنساني، كتاب منشور على الانترنت.

انه تنين عظيم جداً! انه تنين مزدوج مشترك من آخريّة عربية/ محلية لا تتورّع عن تكريس اغتراب شعوبنا ثقافياً^(١)، ومن آخريّة غربيّة/ عالميّة تتحالف بدم بارد مع ميراثنا المرّ، تنساب في أرضنا كأفعى، تستأصل بدرية ما - تبقى - في نفوسنا من مروءة وشرف! «يالذل قوم لا يعرفون ما هو الشرف وما هو العار!»، مقولة رائعة للمفكر السوري أنطون سعادة^(٢)، وصف فيها بدقة خنوثة التخلف العربي.

ثمّة بون شاسع وفرق عظيم - فيما يرى سعادة - بين الحياة والعيش! الحياة لا تكون إلا في العز، أما العيش فلا يفرق بين العز والذل، وما أكثر العيش في الذل حولنا! فكرنا الأنسي بدوره يرى ان الحضارة هي ما يُفكر فيه الناس ويُحسون به ويفعلونه، وهي القيم التي يضيفونها على ما يُفكرون فيه ويحسون به ويفعلونه. صحيح ان أفكارهم ومختلف إحساساتهم وقيمهم يمكن أن تنتهي إلى أعمال تؤثر تأثيراً عميقاً في استعمالهم للأشياء المادية، غير أن الحضارة المادية أقل جانب من جوانب الحضارة أهمية. فالسمو الحضاري لا يبلغ ذروته إلا في عقول الناس وأفئدتهم^(٣)!

(١) في تميمها لقدّر الإنسان في الذود بشرف عن حرية عقله وقلبه، تذهب رؤيتي المقترحة للفكر الأنسي إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يُعد نتاجاً لصراع طويل ومزير بين إنسان (ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين (آخر) يُصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة! ف (الآخر)، في فكرنا الأنسي، عادة ما يعمد إلى آليات بعينها لتكريس اغتراب أخيه (الذات) ثقافياً، أعني تكريس تنازله عن حقه في نقد وتطوير ثقافته - أو طريقة حياته الشاملة - ليظل هذا الأخ المسكين (الذات) مغترباً ذليلاً طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يجود عليه به (الآخر) عبد المصلحة، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد المغترّب قدرته على النقد والتطوير، ولا يملك إلا الانتظار! ولا فرق في فكرنا الأنسي بين آخر عربي أو صهيوني أو أمريكي أو سعودي أو هندي أو ... إلخ! تشويه النفوس واسترقاقها لا يخفف من فداحتها وكارثية تبعاتها، أن يقف وراءه أخ مُسلم أو عربي أو صهيوني أو غربي... إلخ. اغتصاب الحق المقدس في الحرية - هدية الله للبشر -، لا تجيزه قرابة حضارية أو دينية أو قومية... إلخ! راجع للكاتب: تهافت الآخر، كتاب منشور على الانترنت. وراجع للكاتب أيضاً: الاغتراب الثقافي للذات العربية، (القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠٦).

(٢) أنطون سعادة [١ مارس ١٩٠٤ - ٨ يوليو ١٩٤٩]، مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي. ولد في بلدة الشوير في جبل لبنان. قام بإطلاق حركة مواجهة قومية شاملة خلال حرب فلسطين ١٩٤٨. وكان رد فعل الحكومة اللبنانية مباشراً، إذ أصدرت سلسلة قرارات منعت بموجبها الحزب من عقد الاجتماعات العلنية وحدثت عدة صدامات بين أعضاء الحزب والسلطة خلال احتفالات آذار ١٩٤٩ وبعد الانتخابات البرلمانية المغلغة لجأ على أثرها سعادة إلى دمشق. استقبله حسني الزعيم، وبعد شهر، سلمه للسلطات اللبنانية وفق صفقة يوم ٧ تموز ١٩٤٩ فحاكمته وأعدمته فجر يوم ٧ تموز ١٩٤٩.

(٣) لا يختلف مفهوم الحضارة عن نظيره الخاص بالثقافة كثيراً، فكلاهما يشير إلى طريقة حياة شعب معين،=

قال حكيم: إن الجهلاء هم الذين يظنون أن المباني الجميلة ومباهج الحياة وألوان الترف إن هي توافرت هي التي تشهد برقي الحضارة. شعور الفرد بحريته وكرامته الإنسانية، هو برهان علو الحضارة دائماً وأبداً، هو ذلك الشيء الفذ الذي يجب الاهتمام به وتنميته إلى أقصى حد! وليس هناك ما يؤدي إلى مثل هذا الرقي كـ«التربية الخلاقية»، وتزويد الفرد بالقدرة على قراءة الأمور بطريقة آمنة ومنظمة، تجعله قادراً على النقد والابتكار. حق الإنسان في الحياة هو حقه في دفعها للأمام.

مثل هذه «التربية الخلاقية» لا توجد للأسف الشديد في مجتمعاتنا الموغلة في التخلف! فنظمتنا التربوية المغرضة تستأصل - بكل دربة وذأب - من عقول وقلوب النشء ملكة النقد والابتكار! غرس اليقين في العقول والقلوب صيرنا «أمة من غنم»!

ولمن يسأل: كيف يمكن إذن تفسير ذلك التعامي الواضح، من جانب القائمين على تدريس الفلسفة عندنا، عن هذا التجفيف المنهجي المستدام لمنابع التفكير الفلسفي في مجتمعاتنا، بل وذهابهم في هذا التعامي إلى حد «التنطع»؟! وهل ثمة إمكانية للحديث عن وجود «تواطؤ» ما؟! في هذه المقالة أحاول قدر جهدي التحقق من مدى وجاهة طرح مثل هذه التساؤلات، عبر استكشاف «علم الكلام»! فعلى ما يبدو، ثمة تيه في صحراءه ضُرب على معلمي «الفلسفة» في بلادنا، كل ما أخشاه أن يكون أبدياً!

= غير أن الحضارة هي الكيان الثقافي الأوسع، أو بمعنى آخر هي أعلى تجمع ثقافي من البشر وأعرض مستوى من الهوية الثقافية يمكن أن يميز الإنسان عن الأنواع الأخرى. وهي تعرف بكل من العناصر الموضوعية العامة مثل اللغة، والتاريخ، والدين، والعادات، والمؤسسات، والتحقق الذاتي للبشر. وهناك مستويات للهوية لدى البشر، فساكن القاهرة قد يعرف نفسه بدرجات مختلفة من الاتساع: مصري، عربي، مسلم. والحضارة التي ينتمي إليها هي أعرض مستوى من التعريف يمكن أن يعرف به نفسه، أي أنها «نحن» الكبرى التي نشعر ثقافياً بداخلها أننا في بيتنا، في مقابل «هم» عند الآخرين خارجنا. وقد تضم الحضارات عدداً كبيراً من البشر مثل الحضارة الصينية، أو عدداً قليلاً مثل الكاريبي الأنجلوفوني. وعلى مدى التاريخ وجدت جماعات صغيرة كثيرة ذات ثقافات مازنة وتفتقر إلى معين ثقافي أوسع لهويتها. وكانت الفروق تتحدد حسب الحجم والأهمية بين الحضارات الرئيسية والفرعية أو بين الحضارات الرئيسية والحضارات الجيضية. وطبقاً لهنتجتون تتمثل الحضارات الرئيسية المعاصرة في الصينية، واليابانية، والهندية، والإسلامية، والغربية، والروسية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، فضلاً عن الأفريقية. إلا أن الباحثين وإن اتفقوا بشكل عام في تحديد هذه الحضارات الرئيسية في التاريخ وتلك الموجودة في العالم الحديث، فإنهم غالباً ما يختلفون على إجمالي الحضارات التي وجدت في التاريخ. لمزيد من المعلومات راجع: صامويل هنتجتون، ترجمة طلعت الشايب، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي، (القاهرة: سطور، ١٩٩٨)، ص ٦٧ - ٨٠.

مُصطلح «علم الكلام» في الحضارة الإسلامية

يُستخدم مصطلح «الكلام» - الذي يعني حرفياً «الحديث» أو «اللفظ المنطوق» - في الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية للتعبير عن المصطلح اليوناني «لوجوس Logos» بكل معانيه المتنوعة الدالة على: «الكلمة Word» و«العقل Reason» و«الحجة Argument». ويُستخدم مُصطلح «الكلام» في تلك الترجمات العربية كذلك للدلالة على أي فرع من فروع التعليم. واسم الفاعل «متكلمون» (في صيغة الجمع، والمفرد منه: «متكلم») يُستخدم للدلالة على الشيوخ الممثلين لأي فرع مخصوص من فروع التعليم. من هنا ظهرت ترجمات عربية (عن اليونانية) من قبيل: الكلام الطبيعي، أصحاب الكلام الطبيعي، المتكلمون في الطبيعيات، أصحاب الكلام الإلهي، المتكلمون في الإلهيات، الخ. وبهذا المعنى أصبح مصطلح «الكلام» يُستخدم عند من يكتبون بالعربية أصلاً، ربما بتأثير من هذه الترجمات العربية عن اليونانية.

على هذا النحو - وطبقاً للمستشرق ولفسون^(١) - يتحدث يحيى بن عدي عن المتكلمين المسيحيين. ويتحدث الشهرستاني عن كلام إمبردوقليس وكلام أرسطوطاليس وكلام المسيحيين في كيفية التجسد والاتحاد. ويتحدث يهودا اللاوي عن قوم ينتمون إلى نفس مدرسة المتكلمين أمثال أصحاب مدرسة فيثاغورس ومدرسة إمبردوقليس ومدرسة أرسطو ومدرسة أفلاطون، أو عن الرواقيين وعن فلاسفة آخرين وعن المشائين الذين ينتمون إلى مدرسة أرسطو. ويتحدث ابن رشد عن المتكلمين من أهل ملة الإسلام ومن أهل ملة النصارى أو علي حد تعبيره المتكلمون من أهل الملل الثلاث. ويتحدث موسى بن ميمون عن المتكلمين الأول من اليونانيين المنتصرين ومن المسلمين. ويتحدث ابن خلدون عن كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات..

إضافة إلى هذا كله طُبّق مصطلح «الكلام» دوغماً تقييد على نسق مُعين من التفكير في الحضارة الإسلامية ظهر قبل ظهور الفلاسفة، سُمي أعلامه بـ«المتكلمين»، وكانوا على النقيض

(١) هاري أوسترين ولفسون علم بارز من أعلام الاستشراق الأمريكي في القرن العشرين. أنجز مشروعاً ضخماً لدراسة بنية الفكر الديني. وأشرف على نشر المتن الرشدي الذي حفظته اللغتين العبرية واللاتينية وضاع أصله العربي. أستاذ بجامعة هارفارد. من مؤلفاته: «فلسفة فيلون»، «فلسفة آباء الكنيسة»، «نقد كريسكاس لأرسطو».

من أولئك المفكرين الذين أطلق عليهم ببساطة منذ زمان أبو يوسف الكندي اسم الفلاسفة^(١). فكيف ظهر في ثقافتنا العربية هذا النسق من التفكير الذي يوصف ببساطة بأنه «كلام»؟ وما الكتابات التي تتناول تاريخه ويمكن أن تُضم معاً الأفكار كالبشر، لحظات الميلاد ومراحل التطور هما السبيل لمن أراد فهمها!

في كتابه القيم «فلسفة المتكلمين في الإسلام»، وفق هاري ولفسون في ضم كتابات الشهرستاني وابن خلدون^(٢)، وخرج لنا بعرض وافٍ لتطور علم الكلام في الحضارة الإسلامية، اعتمد عليه أساساً هنا، لخلو مكتبتنا العربية - على ما يبدو - من دراسات تُماثل في قيمتها، أو على الأقل تقترب من عمل ولفسون الموسوعي المهيّب. ولشد ما يُخجلني استقرار مفاتيح إرثنا الحضاري في يد المستشرقين! كل ما املكه هو توخي الحذر قدر المستطاع، فولفسون وأمثاله إنما يخدمون حضارتهم!

(١) لقب أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي بـ«فيلسوف العرب» لأنه أول من اشتغل بالفلسفة من ذوي الأصول العربية. ازدهر في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. كان في بدايته معتزلياً. شارك في تهذيب الترجمات الفلسفية عن اليونانية وعن السريانية. يمثل على وجه العموم المغادرة من الكلام إلى الفلسفة.

(٢) هناك ثلاثة أعمال - كُتبت باللغة العربية - تؤرخ لنشأة علم الكلام ومراحل تطوره، اثنان منها لمسلمين هما: الشهرستاني (١٠٨٦-١١٥٣م) وابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م)، وواحد لليهودي هو موسى ابن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤). كل من الشهرستاني في «الملل والنحل»، وابن خلدون في «المقدمة»: يُقدّمان علم الكلام لا بما هو نسق موحد في مقابل العقلانية الدينية عند من اصطلاح على تسميتهم «الفلاسفة»، بل يقدمانه بالأحرى بما هو نسق تتوزع آراء مقابلة لفرق متعارضة فيما بينها. وما يجمع بين الشهرستاني وابن خلدون في تقديمهما لعلم الكلام هو أنهما، على حين يشيران إلى بعض التأثيرات الفلسفية عليه، لا يذكران أي تأثير مسيحي على علم الكلام بوجه عام، برغم أن الشهرستاني يتحدث عن تأثير مسيحي على اثنين من المتكلمين، وأن ابن خلدون يشير مباشرة إلى نوع ما من التأثير المسيحي على علم الكلام في مجموعه عندما يقول، في محاولته لتفسير ترجمة الأعمال العلمية اليونانية، ومن بينها الفلسفة، إلى اللغة العربية، إن أحد أسبابها كون المسلمين «تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها وبما تسمو إليه أفكار الانسان فيها». وعلى النقيض من الشهرستاني وابن خلدون، كان ابن ميمون ينتمي إلى من يُسمون في ذلك الوقت عند المسلمين بالفلاسفة، مع أنه كانت له فلسفته الدينية الخاصة، التي تميز بها عن المتكلمين كذلك، حتى في بعض المعتقدات التي كانت مشتركة - كما يقول - بين اليهودية والإسلام جاء تصويره لعلم الكلام. وبناء عليه، فإنه يُقدّم علم الكلام، لا في تطوره التاريخي عبر مرحلتي وجوده، لكنه يقدمه بالأحرى على نحو ما وجده في عصره، في القرن الثاني عشر، بعد أن كانت فرقتا المعتزلة والأشاعرة، على السواء قد اكتسبتا الطابع الفلسفي، كل منهما بطريقته. للمزيد راجع: هاري أ. ولفسون، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، فلسفة المتكلمين في الإسلام، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٩٥-١١٣.

ظهور وتطور «علم الكلام» في الحضارة الإسلامية

«السلف» مُصطلح أطلق على صحابة النبي محمد (٥٧٠-٦٣٢م) وعلى التابعين الذين صحبوا الصحابة. وما وافق عليه هؤلاء السلف يُعد أساساً للعصر الأول للحضارة الإسلامية. وسوف نُشير - هنا - إلى «السلف» إما على أنهم الأتباع الأول لدين الإسلام أو على أنهم أصحاب الفهم الصحيح للدين. كلٌ حسبما يقتضيه السياق.

يشتمل الأصل الديني للإسلام الذي تشكل من تعاليم القرآن على نوعين من التكاليف، وفق ما يرى ابن خلدون: الأول التكاليف البدنية، والثاني التكاليف القلبية.

يحتوي القسم الأول على الأحكام الإلهية التي تحدد تكاليف أبدان المسلمين وهذا هو الفقه. هو مصطلح يفيد في معناه الأصلي الفهم والمعرفة، واستخدم في أول الأمر بمعنى محدود هو الاجتهاد، أي استعمال الرأي الخاص لتقرير مسائل شرعية في غياب أي سابقة تنطبق على الحالة موضوع المسألة، لكنه اكتسب فيما بعد المعنى الأشمل للدلالة على التشريع الإسلامي القائم على: القرآن، السنة، القياس، الإجماع.

القسم الثاني من التكاليف يتعلق بالإيمان الذي يُعرف بأنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان. ويتكون من عقائد ست تقررت في الدين تبعاً لحديث النبي نفسه حينما سُئل عن الإيمان فقال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورُسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. مُناقشة تلك العقائد الإيمانية هي التي تُشكل «علم الكلام».

[١] مرحلة علم الكلام السابق على الاعتزال:

لا يوجد فيما يرى ولفسون ما يجعلنا نعرف على وجه الدقة متى أصبح لفظ «الكلام» يُستخدم بهذا المعنى الاصطلاحي. غير أننا وبحسب ولفسون نفهم من عبارات الشهرستاني انه كان هناك «علم كلام» سابق على نشأة الاعتزال على يد واصل ابن عطاء (٦٩٩-٧٤٨م) وأن رونق الكلام ابتداءً من عهد هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩م).

وربما يمكن أيضاً الاستدلال على وجود كلام سابق على الكلام الاعتزالي من استخدام مصطلح «المتكلمين» عند ابن سعد (٧٦٤/٧٦٥-٨٥٤م) في الإشارة إلى أولئك الذين كانوا يناقشون وضع مرتكبي الكبيرة في الإسلام الذي أثارته فرقة المرجئة السابقة على الاعتزال.

ومن استخدام مصطلح «يتكلم» عند ابن قتيبة (٨٢٨-٨٨٩م) فيما يتعلق بمناقشة مسألة حرية الإرادة عند غيلان الدمشقي السابق على المعتزلة.

في سياق توضيحه لكيفية تأسيس «علم الكلام» عند أولئك المتكلمين الذين ازدهروا قبل قيام الاعتزال، وعلى أي نحو كان ذلك التأسيس، يصف لنا ولفسون - استناداً إلى ابن خلدون - الأحوال الفكرية التي كانت سائدة في الحضارة الإسلامية قبل المعتزلة بقوله ان الاختلافات حول مسائل العقائد أدت إلى قيام «علم الكلام»، فالشاركون في مناقشة مشكلات من قبيل: التشبيه، والقدر، ومرتكب الكبيرة، وموقف «أصحاب الجمل» من الفريقين، بدلاً من مجرد اقتباس نصوص من القرآن والسنة دفاعاً عن آرائهم، استخدموا منهجاً معيناً في الاستدلال، توصلوا به إلى استدلالات من نصوص القرآن والسنة تلك. كان ذلك المنهج الاستدلالي مُستعاراً من الفقه، حيث كان مستخدماً فيها يتعلق بمسائل الشرع التي كانت تحكم الفعل، وكان معروفاً بمنهج القياس «بمعنى الماثلة». أما بالنسبة لمسائل الاعتقاد التي أصبح يطبق عليها حديثاً منهج القياس هذا فكانت مسائل تتصل بـ «الكلمة المنطوقة»، وأصبح هذا التطبيق الحادث لمنهج القياس يسمى «الكلام»، أي ما يقصد حرفياً من «الكلام المنطوق». والمنهج قائم، سواء في الفقه أو الكلام، على مجرد التشابه وأدلته مستمدة من النقل.

الفرق التي ظهرت في حضارتنا الإسلامية كثيرة، وأكثر منها الاختلافات حول مسائل العقيدة. غير أن ولفسون، ولأغراض دراسته لفلسفة المتكلمين في حضارتنا، تناول اختلافات بعينها، تتعلق بمسألتين إيمائيتين: الإيمان بالله، أي الإيمان بالتصور الصحيح عن الله. والإيمان بالقدر، أي الإيمان بسلطان الله على الأفعال الانسانية. فلقد ظهرت، فيما يتعلق بهاتين المسألتين الإيمائيتين، اختلافات في حضارتنا حتى قبل قيام الاعتزال، وهي الاختلافات التي أدت إلى مجالات عُرفت اصطلاحاً بـ «الكلام».

وبحسب ابن خلدون، كانت اختلافات السابقين على المعتزلة عن التصور الصحيح عن الله هي تلك التي تتعلق بآيات التشبيه في القرآن. وكان مصدر الاختلافات الأوصاف التي وُصف الله بها في القرآن. فمن ناحية ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في أكثر من آية، وهي سلوب كلها وصريحة في بابها^(١). ومن ناحية أخرى، وردت

(١) انظر مثلاً هذه الآيات القرآنية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] & ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].

في القرآن أي أخرى توهم التشبيه. هذه الآيات والتي قد يراها البعض متباينة أدت بحسب ابن خلدون إلى آراء ثلاثة: أولاً، سلم السلف - الذين غلبوا أدلة التنزيه - بآيات التشبيه في القرآن، فلم يتعرضوا لمعناها بتأويل، لأنهم فيما يرى ابن خلدون علموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل. ثانياً، بجانب أولئك الذين تبنوا الرأي السابق، وجدت قلة من «المبتدعة»^(١). منهم فرقان رئيسيتان: توغلت الأولى في التشبيه الصريح مخالفة بذلك أي التنزيه المطلق. أما الثانية فحاولت التوفيق، ومن هنا ظهر التأويل من خلال صيغة: جسم لا كالأجسام.

الاختلاف الثاني الذي ظهر قبل نشأة المعتزلة هو - فيما يرى الشهرستاني وابن خلدون - ما كان يتعلق بالاعتقاد بقدرة الله. وهذا الاختلاف نتج أيضاً عن الآيات القرآنية حول قدرة الله. فمن ناحية، توجد آيات تقرر أن هناك بعض وقائع الحياة الانسانية وبعض أفعال الانسان مقدرة من الله سلفاً، على حين توجد آيات تقرر أن الانسان يتمتع بحرية معينة يمارس بها أفعاله، من ناحية أخرى. ووفقاً لما يقرره الشهرستاني فإن الرأي الأصيل في الاتباع تمثل في اتباع تلك الآيات التي تظهر أن القدرة المهيمنة على الفعل الانساني مرجعها إلى الله. وفي أواخر عهد الصحابة، حدثت بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر وانكار إضافة الخير والشر إلى القدر. ولأنهم حولوا القدر من الله إلى الانسان زاعمين أن الانسان، وليس الله هو الذي يحدد أفعاله الخاصة، عُرفوا بـ «القدرية». وعلى ذلك، يشير ولفسون إلى هاتين الفرقتين على أنهما: فرقة القائلين بالاختيار «القدريين»، وفرقة القائلين بالجبر «سبق التقدير». والفرقتان حاولتا تفسير الآيات المعارضة لهما.

قارئ الكريم، في مسيره الشاق والمرهق نحو اللحظة الراهنة، مر علم الكلام بأكثر من

(١) لفظ «مبتدعة» Innovators الذي يصف ابن خلدون به كلاً من غلاة المشبهة وأولئك الذين استخدموا صيغة «جسم لا كالأجسام» ربما بدا لأول وهلة أنه مستخدم هنا بمعنى «هرطقة» Heretics لأن لفظ بدعة Innovation يستخدمه من بعد - وبالمعنى الخاص للهرطقة - في الإشارة إلى المعتزلة. غير أنه، وبسبب تبني الحنابلة مؤخراً لصيغة «جسم لا كالأجسام» وورود هذه الصيغة أيضاً على لسان الأشعري، يتضح تماماً - بحسب ولفسون - أن ابن خلدون يستخدم ببساطة لفظ «مبتدعة» هنا للدلالة على أولئك الذين استحدثوا شيئاً جديداً. ويتضح من هذا فيما يرى ولفسون أيضاً، تبعاً لما نعرفه من ابن خلدون، أن صيغة «جسم لا كالأجسام» قد استخدمت لدى البعض من أهل السنة في معارضتهم للتشبيه الصريح وذلك قبل استخدامها عند هشام بن الحكم الشيعي الذي كان يقول بالتشبيه الصريح.

مرحلة، تميزت شخصية كل منها عن الأخرى. البداية - وكما سنرى لاحقاً - كانت مع علم الكلام المعتزلي (بفترتيه: غير الفلسفية، والفلسفية)، ومن بعده جاءت محاولات الخلفاء لحمل أئمة السلف على الاعتزال - وهو ما عُرف بـ «المحنة» -، ثم ردود الفعل على هذه المحاولات العنيفة وظهور علم الكلام الأشعري، وما طرأ عليه بعد ذلك من تغييرات أحدثتها الباقلافي والغزالي، وأخيراً نهوض ابن تيمية وابن القيم لحياء مذهب السلف على طريقة الخنابلة ومقاومة غلو الغالين في خلط الفلسفة.

[٢] مرحلة علم الكلام المعتزلي:

لشد ما يصعب - بحسب المستشرق نلينو^(١) - معرفة لأي سبب وبأي معنى أطلق لفظ «المعتزلة» أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذي كان في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة خصماً خطراً لمذهب أهل السنة في «الكلام». ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية، وهي مسألة أصول حركة المعتزلة، وطابعها الأصلي. نلينو يُعرفنا بأشهر الآراء في هذا الصدد^(٢):

الرأي الأول: رواية نُسج حولها طائفة من الأقاصيص، يشتق أصحابها اسم المعتزلة من اعتزال واصل ابن عطاء الغزال (أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب في رواية أخرى) للحسن البصري (٦٤٢-٧٢٨م) أو اعتزاله للجماعة عموماً في مسألة مرتكب الكبيرة: مؤمن هو أم كافر؟ والتفاصيل تختلف قليلاً باختلاف الروايات. فعلى حسب بعضها، جاء اسم المعتزلة من العبارة التي قالها الحسن في تلك المناسبة لتلميذه القديم: «اعتزل عنا». وعلى حسب البعض الآخر، كان قتادة بن دعامة المتوفى عام ١١٧هـ أو ١١٨هـ المحدث أول من وضع هذا الاسم، مشيراً إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتزالهم الحسن. وعلى كل حال، فمهما يكن من اختلاف الروايات، فإن هذه الروايات في مجملها تعتبر أن لفظ «المعتزلة» اسم أطلقه عليهم أهل السنة، وأنه يتضمن نوعاً من الذم واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة.

(١) مكانة الايطالي كرلو الفونسو نلينو من بين المستشرقين جميعاً مكانة ممتازة لا يساويه فيها - بحسب فيلسوفنا عبد الرحمن بدوي - غير جولتسيهر ونلدكه. وهو يمتاز ببحوثه التحليلية الدقيقة وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الإسلامية والعربية.

(٢) راجع: كرلو الفونسو نلينو، «بحوث في المعتزلة»، في عبد الرحمن بدوي (محرر ومترجم)، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٥)، ص ١٧٣-١٩٨.

الرأي الثاني: المستشرق اشتينر^(١)، واعتباطاً على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجري تسمي المعتزلة أحياناً باسم «القدرية»، يرى أن المعتزلة اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه، ولكن بمضي الزمن أصبح هذا الاسم في أوائل القرن الثاني للهجرة علماً على مذهب خاص. وهو ما قد يُفسر على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الإسلام أهمها وأكبرها خطراً. أيضاً يبدو لاشتينر أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً. إذ يتكلم ابن قتيبة المتوفى ٨٨٩م عند ذكره لمذاهب عصره لا عن المعتزلة بل عن «القدرية». مع أنه عرف اسم المعتزلة. وعلى ذلك فالنواة الأولى لمذهب المعتزلة كانت إذاً انكار القدر المطلق، ويشير لفظ «القدرية» إلى مضمون المذهب، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية إذاً أكثر تحديداً وأوضح دلالة من لفظ «معتزلة». ثم لما أظهروا آراء مخالفة في مسائل عديدة أخرى مثل صفات الله، وطبيعة القرآن، والوعد والوعيد، ومسائل ثانوية أخرى، بدت هذه التسمية - «القدرية» - غير كافية، لذا استبدل بها لفظ «معتزلة»، ولم تعد بعد ذلك تستعمل شيئاً فشيئاً.

الرأي الثالث: المستشرق اجنتس جولدتسهيير^(٢) يشير - كما يشير المؤرخون -، بمناسبة بن عطاء وزميله بن عبيد ومعتزلين آخرين متأخرين كذلك، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم، أي إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها، ويورد شاهداً قديماً على استعمال لفظ «معتزل» بمعنى زاهد أو متعبد. يقول جولدتسهيير: «معنى هذه الكلمة (المنشقون). ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التي عني الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية، وإنما أريد أن أقرر أن التفسير الحقيقي لهذه التسمية هو أن البذور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن

(١) اشتينر [١٨٤١-١٨٨٩]: مستشرق سويدي، وُلد في زيورخ ١٨٤١. ودرس اللاهوت واللغات الشرقية أولاً على يدي هتسش ١٨٠٧-١٨٧٥، ثم على يدي فليشر. ثم صار في ١٨٧٠ أستاذاً للعهد القديم من «الكتاب المقدس» واللغات السامية في جامعة زيورخ خلفاً لأبرهارد اشراذر ١٨٣٦-١٩٠٨، مؤسس علم الأشوريات في ألمانيا. توفي عام ١٨٨٩. والعمل الذي اشتهر به اشتينر هو كتابه: المعتزلة (١٨٦٥).

(٢) للعلاق عبد الرحمن بدوي كلمات خطيرة عن جولدتسهيير وصحبه تكفيها جهد التعريف بالرجل، كما أنها تستحق التوقف أمامها طويلاً. يقول بدوي: «يُشاء الله أن يهب الإسلام - المقصود هنا الإسلام كحضارة - من الأوروبيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التاريخ، ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية، فيتعمقون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أو يكادون، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجي منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر كبير. فكان على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور ندلكه - صاحب كتاب «تاريخ القرآن» - وعلى رأس أولئك الأولين يوليوس فلهوزن. وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة، والروحية عامة، اجنتس جولدتسهيير!»

التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالاً متعبدين، زهاداً معتزلين (زاهدين) ثم اتصلت الحركة بالدوائر العقلية، فاتخذت شيئاً فشيئاً موقف المعارضة بإزاء المعتقدات الدينية السائدة».

الرأي الرابع وهو رأي نلينو نفسه: اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم، أو على الأقل قبلوه، بمعنى «المحايدين» أو «الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) على الآخر» في المسألة الدينية الخطيرة، مسألة «الفاسق». وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية في القرن الأول للهجرة، فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر. فكان المعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر، للمعتزلة السياسيين أو العمليين. كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى. حتى انه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود، ولم يكن من المستطاع القطع بأي الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السنة أو أقوال غيرهم. فلم يكن الاجماع قد تم في هذا الباب بطريقة قطعية. فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة. وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد بانقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى (القدرة، الصفات، خلق القرآن، النقل والعقل)، التي رسخت شيئاً فشيئاً، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات أهل السنة ورسوخه. أو بعبارة أخرى كانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الأوقات مثل تلك التي اتخذها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقاط الخاصة في تعاليمهم دلالة خاصة، مثل «القدرية»، «العدلية»، «الموحدة».

على أية حال، وبدون التوقف كثيراً عند هذه الآراء المتباينة حول أصل تسمية المعتزلة، يرى ولفسون أن مرحلة علم الكلام المعتزلي غير الفلسفي دامت قرابة القرن، من وقت ظهور المعتزلة وحتى ظهور ترجمة الاعمال الفلسفية اليونانية الى اللغة العربية في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي. ثم حدث، بعد انقضاء قرن على زمن بن عطاء، أن تأثرت المعتزلة بالفلسفة اليونانية واكتسبت طابعاً جديداً.

«ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حين فُسرت أيام المأمون. فخلطت

مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من العلم وسمتها باسم الكلام. إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فُسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق. والمنطق والكلام مترادفان (كما أن الكلمة اليونانية Logos، أي العقل والمنطق، تعني أيضاً الكلام).

يُلاحظ في فقرة الشهرستاني هذه أن مذهب الاعتزال يتوزع بين فترتين: فترة غير فلسفية وأخرى فلسفية. في الفترة الأولى السابقة على التأثير بالفلسفة اليونانية استخدم المعتزلة ما يوصف بأنه مناهج الكلام. والتي يرى ولفسون أن الشهرستاني يشير بها إلى تلك التطبيقات المتنوعة للقياس الفقهي على الاختلافات التي ظهرت، في نطاق ما يُسمى بالكلام قبل الاعتزال، حول مسألتين: الأولى، مسألة التصور الصحيح عن الله، خاصة مشكلة التشبيه. الثانية، مسألة الاعتقاد في القدرة.

رأي ولفسون هذا يتسق مع وصفه للأحوال الفكرية التي كانت سائدة في الحضارة الإسلامية قبل قيام الاعتزال، ذلك الذي أوردناه فيما سبق بشيء من التفصيل، في سياق عرضنا لكيفية تأسيس علم الكلام عند متكلمي ما قبل الاعتزال.

أما مناهج الفلاسفة التي يشير الشهرستاني في حديثه إلى خلط المعتزلة إياها بمناهج الكلام، فيرى ولفسون امكانية الزعم بأن الشهرستاني كان يقصد بها أمرين: أولاً، ربما كان يقصد أن المعتزلة - بتأثير من الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية - قد بدأوا يستخدمون مصطلح القياس المرادف لكلمة syllogism^(١)، أما عن مصطلح القياس

(١) المنطق الأرسطي في صميمه معني قبل كل شيء «بالطبيعة» الثابتة لا «بالفيزيقا» المتغيرة. هو معني «بالأنواع» من حيث ماهياتها الأزلية التي لا تتغير بتغير الظروف وتغير الأفراد. فالإنسان مثلاً - من حيث هو ماهية ثابتة - هو موضوع العلم، وأما الأفراد الذين يجهلون وبذهبون فلا يتعلق بهم علم يقيني، وإذن فليسوا مما يعنى به المنطق. وحتى إن ذكر فرد من الأفراد، فلا يُذكر من حيث هو فرد قائم بذاته، بل يُذكر من حيث هو حقيقة جزئية تتمثل فيها حقيقة النوع، ولذلك لا يجوز في المنطق الأرسطي أن تُعرف فرداً، لأن التعريف ينصرف إلى النوع وحده، والتعريف هو الصورة التي يتمثلها الجوهر باعتباره موضوعاً للمعرفة، ولو كملت لك تعريفات الأنواع كملت لك المعرفة بالوجود كله. من هنا تتضح لنا - بحسب نقد جون ديوي له - بعض الجوانب الرئيسية في المنطق الأرسطي، فأولاً: ليست صور ذلك المنطق صورية، لأنها ليست بمعزل عن الكائنات الحقيقية التي منها تتألف المعرفة العلمية. ثانياً: تتألف المعرفة في صورها المنطقية من التصنيف والتعريف، فإذا صنفنا الكائنات القائمة في الطبيعة أنواعاً، ثم عرفنا كل نوع بمماهيته، كملت معرفة الكون. وثالثاً: ليس هنالك مجال لمنطق يعني باختراع الجديد، إذ أن حقائق الأنواع =

بالمعنى القديم للمماثلة analogy المستخدم في الفقه فإنهم أحلوا محله مصطلح التمثيل. تبرير هذا الافتراض هو أن آخرين من الذين خضعوا لتأثير هذه الترجمات من المسلمين قد بدلوا معنى القياس الذي يدل عليه لفظ المماثلة analogy إلى القياس الذي يدل عليه لفظ syllogism. وأحلوا محل القياس بمعناه الفقهي القديم مصطلح التمثيل. هكذا نجد ابن سينا والغزالي على سبيل المثال، يستخدمان القياس بمعنى syllogism والتمثيل بمعنى analogy - الذي يقوم استخدامه في الفقه على أساس التشابه بين الأشياء - . وبعد ذكر مصطلح التمثيل يلاحظ ابن سينا أن هذا هو الذي عرفه أهل زمانه بالقياس، ويلاحظ الغزالي أن هذا هو الذي يسميه شيوخ الفقه وشيوخ الكلام القياس.

ثانياً، يمكن افتراض أن الشهرستاني كان يقصد بكلامه أيضاً أن المعتزلة المتفلسفين قد أصبحوا على دراية بتصور أرسطو للـ analogy وهو ما عُبر عنه في العربية بـ «المساواة»، وخلطوه بالقياس الفقهي الذي أصبح المصطلح العربي الجديد الدال عليه هو «التمثيل»، أي التشابه. المماثلة عند أرسطو لم تكن قائمة، كما هو الشأن في الفقه، على مجرد التشابه بين الأشياء. فالمماثلة عنده هي المساواة في النسب (أو العلاقات)، والتي يصورها بأنه عندما يُحمل مصطلح الخير على العقل وعلى البصر، فإن ذلك يكون على طريق المشاكلة analogy بمنزلة ما أن العقل في النفس كقياس البصر في البدن. ما يريد الشهرستاني - بحسب ولقسون - قوله هو أن المعتزلة المتفلسفين خلطوا التمثيل المستخدم في الفقه، والذي يقوم على مجرد التشابه، بالتمثيل الذي يستخدمه أرسطو بمعنى التساوي في النسب أو العلاقات..

= كلها قائمة في نسق كامل مغلق، وكل ما نستطيعه هو أن نكشف عما هنالك، وهذه هي مهمة التعلم، فما التعلم إلا أن ينظر المتعلم بما هو معلوم من قبل - كالتلميذ حين يتعلم ما قد كان من قبل معلوماً للمعلم، أو ما قد كان من قبل معروضاً في كتاب. فمهمة الباحث هي أن يطوي الأفراد الجزئية تحت النوع الذي يتمثل فيها عيانيته، ثم يحاول أن يحدد تلك الماهية تحديداً عقلياً، وهكذا لم يكن لاختراع الجديد مكان، ما دام الأمر كله مقصوداً على وقوع الإنسان على شيء كان موجود بالفعل. وهكذا كانت الصلة وثيقة بين المنطق عند أرسطو وبين مذهب اليونان في حقيقة الكون. على أية حال، أهم ما في المنطق عند أرسطو فيما يرى الفيلسوف جون ديوي هو الاستدلال القياسي syllogism، وقد بناه أرسطو على أساس فلسفته الوجودية التي كانت تجمد الأنواع في ماهيات ثابتة. وإذا كان أمرها كذلك، كنا إذا وصفنا ماهية نوع ما في المقدمة الكبرى، ثم ذكرنا في المقدمة الصغرى نوعاً يندرج تحت النوع الأول، جاءت النتيجة بأن النوع المشمول يشترك مع النوع الشامل في جوهره. للمزيد عن المنطق الأرسطي ونقده راجع: جون ديوي، ترجمة زكي نجيب محمود، المنطق: نظرية البحث، (القاهرة: دار المعارف، مكتبة الدراسات الفلسفية، ١٩٦٠).

مع وصف الشهرستاني لنشأة الاعتزال يتفق ابن خلدون، فإشارة الأخير إلى التمييز بين فترة غير فلسفية وأخرى فلسفية في تاريخ الاعتزال، واضحة في وصفه منذ البداية ببساطة لواصل ابن عطاء عندما يرد اسمه بأنه واحد منهم، أي من المعتزلة. لكن اسم أبي الهذيل^(١)، فإنه يصفه بأنه اتبع رأي الفلاسفة، وبالمثل اسم النظام^(٢) يصفه بأنه طالع كتب الفلاسفة. ابن خلدون يتابع الشهرستاني فيعطي ذات السببين اللذين من أجلهما تبنى متفلسفة المعتزلة الاسم القديم «كلام» لمذهبه. يقول ابن خلدون: «وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام: إما لما فيها من الحجاج والجدال، وهو الذي يسمى كلاماً، وإما أن أصل طريقتهم نفي صفة الكلام - أي قدم القرآن -».

[٢] محاولات حمل أئمة السلف على الاعتزال،

مع قيام فرقة المعتزلة التي استخدمت - على نحو ما ذكرنا - منهج الكلام واستبقت لمذهبها اسم «الكلام» حتى عندما أصبح طابع مذهبهم فلسفياً، أصبح مصطلح «الكلام» بالتدريج علماً على المعتزلة. الشهرستاني وابن خلدون يرويان لنا كيف تبنى بعض الخلفاء الاعتزال وحملوا أئمة السلف عليه - وهو ما عُرف بالـ «حنّة» -، وكيف أدى رد فعل السلف على هذا القمع إلى قيام علم كلام سني يناهض المعتزلة.

تضييق الخلفاء المعتزلة على السلف يخبرنا عنه الشهرستاني في فقرتين قصيرتين: في أحدهما، وبعد أن يذكر اسم أبي موسى المزدار^(٣) راهب المعتزلة بما هو واحد من شيوخ الاعتزال،

(١) أبو الهذيل العلاف (٧٥٢-٨٤٠م): هو شيخ المعتزلة البصريين. أخذ الاعتزال عن «عثمان الطويل» أحد أصحاب «واصل بن عطاء». اطلع على الفلسفة اليونانية وتأثر بها واقتبس من أقوالها. بدأ مذهب المعتزلة يصطبغ معه ببصغة فلسفية. ذاعت شهرته في مجادلة الخصوم، وعُرف عنه أنه يقطع الخصم بأقل الكلام.

(٢) النظام المتوفي سنة ٨٤٥م: هو إبراهيم بن سيار بن هانيء البلخي، أعظم شيوخ المعتزلة وأغزرهم إنتاجاً وأكثرهم تعمقاً في دراسة الفلسفة. خلط كلام الفلاسفة بكلام المعتزلة. يري البغدادي صاحب «الفرق بين الفرق» أنه أخذ أكثر أقواله من الثنوية والسُمنية وجماعة نعت الفلاسفة. انفرد النظام بمسائل تخصه منها نفي الجزء الذي لا يتجزأ وقوله «بالطفرة» و«بالكمون» في تفسيره لطبائع الأشياء. كما قال بنظرية في الخلق المتجدد للعالم على الدوام.

(٣) أبو موسى المزدار (أو المردار) عيسى بن صبيح. متكلم، زاهد، تلميذ بشر بن المعتمر وأستاذ الجعفرين. وافق استاذة بشر في القول بالتولد وزاد عليه جواز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد. كان شديد التطرف والمغالاة في عقائده.

يضيف قائلاً: «وفي أيامه جرت أكثر التشديدات على السلف لقولهم بقدم القرآن». وفي فقرة أخرى - وهو يتحدث عن المعتزلة - يقول: «ونصرهم.. جماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن».

مع فقرتي الشهرستاني يتفق هذا القول الخلدوني: «ولقنها - أي عقيدة الاعتزال - بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها، وخالفهم أئمة السلف، فاستحل لخلافهم إيسار كثير منهم ودمائهم». وثمة اشارات إلى ثلاث حقائق تاريخية تشي بها فقرتي الشهرستاني:

١- إصدار الخليفة المأمون سنة ٨٢٧م لمرسوم أعلن فيه أن الاعتزال عقيدة رسمية للدولة، واتهم أهل السلف بالابتداع.

٢- إصداره لمرسوم آخر في سنة ٨٣٣م، سنة وفاته، تم بموجبه امتحان أهل السلف في عقيدتهم.

٣- استمرار المحنة أثناء حكم الخليفة المعتصم وحتى السنة الثانية من حكم المتوكل سنة ٨٤٧م.

قارئي الكريم، قد يكون ملائماً - وقبل المضي قدماً -لقاء الضوء على ما عُرف بـ«المحنة»، لأهمية ذلك الحدث وخطورته. ما حدث هو أن البحث فيما يراد باتصاف الله بالكلام أصبح موضوعاً له خطره في باب الجدل، حتى أفضى ذلك آخر الأمر إلى قضاء الهيئة الحاكمة على المعتزلة، أولئك الذين ذهبوا إلى القول بأن الكلام إذا كان صفة لله فلا بد أن يكون أزلياً قديماً موجوداً قبل العوالم كلها، وإلا فإن الله إذا كان قد تكلم في الزمان فقد مسه سبحانه وتعالى التغيير وصار مالم يكنه من قبل. ولا يجوز أن تحمل الاستحالة على الله، وعلى هذا فإن الكلام إذا كان صفة لله وكان القرآن تسجيلاً لهذا الكلام، فلا بد أن يكون على هذا الاعتبار قديماً لأنه كلام الله.

وقد ذهب الخليفة المأمون المعتزلي إلى أن اعتبار القرآن مخلوقاً في الزمان امتحان لا يجوزه إلا ثابتو الإيمان. واشتد لسوء الحظ تعصب المعتزلة لآرائهم أيام سلطانهم وقد قاسوا كثيراً ولاقوا عنتاً شديداً فيها بعد من جراء اضطهادهم لأهل السلف الذين تمسكوا تمسكاً شديداً بالمذهب القائل بقدم القرآن، ولم يسرفوا في تفسيره حرفياً وأقروا عدداً جماً من السنن التي ذاعت في الناس. على أنه قد أصبح واضحاً جد الوضوح إبان القرن الرابع للهجرة ألا مفر من

بعض التسليم بما ذهب إليه المعتزلة، إذ تبلبلت أفكار الناس ومست الحاجة إلى تعزيز قواعد الدين من جديد على ضوء الأفكار الشائعة. وقد اضطلع بهذا الأمر الخطير رجلان: الأول، أبو الحسن الأشعري (٨٧٣-٩٣٥ م). والثاني، أبو منصور الماتريدي المتوفي سنة ٩٤٤م^(١).

وها هو ابن خلدون يوجز لنا رد فعل السلف بازاء الـ «محنة» بقوله: «وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع». وفي ظل ما يراه ولفسون من أن تعبير الاحتجاج بالعقل يستخدمه ابن خلدون للدلالة على منهج القياس التمثيلي الفقهي القائم على معطيات نقلية والذي استخدم في وقت سابق على قيام الاعتزال واكتسب اسم الكلام، يكون واضحاً تماماً أن ما يعنيه ابن خلدون بهذه العبارات هنا هو أن أئمة السلف، قد تبنوا في استدلالاتهم، نتيجة للمحنة، منهج القياس الكلامي السابق على المعتزلة. ابن خلدون بالفعل يشير، بعد هذه فقره تماماً، إلى أهل السنة هؤلاء بأنهم «المتكلمون». ويدخل فيهم ابن كلاب والقلانسي والمحاسبي، وهي الأسماء التي توصف - من جانب الشهرستاني - بأنها «أمتن كلاماً»، وذلك في إشارة إلى نمط الكلام غير الفلسفي السابق على الاعتزال.

المتكلمون المذكورة أسماؤهم توأ جماعة واحدة فقط من جماعات ثلاث للسلف ناضلت عقب المحنة فيما يتعلق بمشكلة الصفات، بما في ذلك «قدم القرآن». غير أنها، ورغم كونها من جملة السلف، باشرت علم الكلام وأيدت عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، مما يعني استخدامها منهج الماثلة الكلامي السابق على المعتزلة.

من جهة أخرى، يصف الشهرستاني الجماعتين الأوليين من هذه الجماعات الثلاث بأنهما ناهضتا المعتزلة لا على قانون كلامي - أي بدون استخدام منهج القياس الذي كان مستخدماً قبل قيام المعتزلة عند بعض السلف - بل على قول اقناعي، بمعنى أنها تشبثتا بمنهج المسلمين الأوائل وتعلقتا بظاهر الكتاب والسنة. تعبير على قول اقناعي يشير برأي ولفسون إلى ما يسميه أرسطو بالقول الخطابي، فالخطابة عنده ملكة اكتشاف الوسائل الممكنة للاقناع بالاشارة إلى أي موضوع كان.

(١) للمزيد عما عُرف بـ «المحنة»، راجع: ألفرد جيوم، «الفلسفة والالهيات»، في مجموعة من الباحثين، ترجمة حسين مؤنس وآخرين، تراث الإسلام، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، المشروع القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد رقم ١١٠٧، ٢٠٠٧)، الجزء الأول، ٢٨٠-٢٨٤.

هكذا انقسم السلف في حوالي منتصف القرن التاسع حول مشكلة آيات التشبيه في القرآن إلى جماعات ثلاث. الأولى: جماعة الحنابلة، الذين رفضوا - على حين أنكروا التشبيه - مناقشة آياته الواردة في القرآن. الثانية: جماعة من الحشوية الذين رفضوا - وقد أخذوا آيات التشبيه على ظاهرها - مناقشة تلك الآيات التي تحظر التشبيه. الثالثة: جماعة الكلاية الذين أولوا آيات التشبيه في القرآن طبقاً للمنهج الكلامي، أي منهج القياس التمثيلي على نحو ما هو مستخدم في الفقه وعبروا عنه بصيغة «جسم لا كالأجسام». ومن قلب هذه الجماعة الكلاية انشق علم الكلام الأشعري بعد قرن من الزمان، وذلك في عام ٩١٢م. وكما قرر الشهرستاني: «فإن جماعة - يقصد الكلاية - باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض، حتى جرى بين الأشعري وبين أستاذه الجبائي مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة الكلاية فأيد مقالاتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة».

[٤] علم الكلام الأشعري:

في فقرة لابن خلدون، وبعد أن يقرر أن الأشعري كان إمام المتكلمين - يقصد الفرقة المكونة من الجماعات الثلاث السالفة الذكر -، يصفه بأنه توسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، ثم يضيف على ذلك أنه أثبت جميع الصفات، بطريق النقل والعقل. ولفسون يرى أن ما يقصده ابن خلدون من عبارته طريق النقل والعقل هو نفسه الجدل القائم على العقل مضافاً إليه الدليل المستمد من النقل، المستخدم وصفاً للمنهج القياسي في الفقه. أيضاً نجد عند ابن خلدون وصفاً لتطور الكلام الأشعري.

يبدأ ابن خلدون بتحديد عام لخصائص الكلام في فقرة أخرى يقول فيها، بعد أن قرر أن المذهب الأشعري على نحو ما أكمله أتباعه أصبح واحداً من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية: «إلا أن صور الأدلة فيها - في طريقة الأشاعرة - جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعي - أي جاءت غير مطابقة لقواعد البرهان المنطقي -، لسذاجة القوم ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك».

يُلاحظ هنا أن ابن خلدون لا يقول لنا إن المذهب الأشعري لم يعتمد في صياغة أدلته على الفلسفة ولا يقول إن أدلته صائبة منطقياً في بعض الأحيان. كل ما يقوله هو أن أدلته جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعي، والمقصود بقوله بعض الأحيان: عندما كان يمكن أو عندما كان يلزم أن تكون الأدلة مقدمة في صيغة منطقية أي قياسية، فإنها لم تقدم على هذا النحو، وربما كان في ذهن ابن خلدون هذا الدليل الكلامي على حدوث العالم، الذي وصفه مؤخراً بأنه دليل من حدوث الأعراض المكونة لأجزاء العالم. ويأتي هذا الدليل، كما صاغه عديد من المتكلمين، كلهم من الأشاعرة، في صيغة غير قياسية، غير أن ابن سوار المسيحي عندما عرضه على لسان المتكلمين رتبته في صيغة منطقية. ثم أبدى ملاحظة قال فيها: هذا قياسهم إذا نُظم النظم الصناعي. ابن خلدون أيضاً يذكر تغييرين حدثا في علم الكلام الأشعري:

التغيير الأول: أحدثه الباقلاني المتوفي عام ١٠١٣م. وإذ يبدأ الباقلاني بمقدمة، من الواضح أنها تشير إلى رأي أرسطو في أنه من الممكن أحياناً أن نصل إلى نتائج صحيحة من مقدمات زائفة، فإنه يقرر أن أدلة العقائد الإيمانية تتوقف على وجوب الاعتقاد بمقدمات هذه العقائد بمعنى أن بطلان الأدلة يؤذن ببطالان المدلولات. وهكذا انتهى إلى أن لأدلة العقائد أو المقدمات التي تقوم عليها الأدلة نفس المكانة أو أنها تابعة للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، حتى أن الهجوم عليها هو هجوم على العقائد الإيمانية. بناء على هذا، فإن ما يقوله ابن خلدون من أن الباقلاني أكد وجود الجوهر الفرد والخلاء، ينبغي أن يفهم بمعنى أن المذهب الذري - الذي كان لفترة طويلة جزءاً من النظرية الفلسفية لعلم الكلام واستخدم قاعدة للتدليل على بعض المعتقدات الدينية - قد أصبح عند الباقلاني جزءاً رئيسياً من المعتقدات الدينية ذاتها.

التغيير الثاني: أحدثه الغزالي (١٠٥٩م - ١١١١م)، ويمكن وصفه بأنه جعل نمط الكلام الأشعري كلاماً فلسفياً. فعلى خلاف الباقلاني الذي وصفه ابن خلدون بأنه تلميذ الأشعري وبه تمت طريقة الأشعرية، يصف ابن خلدون الغزالي بأنه الذي أدخل طريقة المتأخرين. ويوجز ابن خلدون طريقة المتأخرين هذه على النحو التالي: أولاً، إنهم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدت بهم إلى ذلك، وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات، والمعروف أن الغزالي أحجم

عن اتخاذ المذهب الذري دليلاً على مسائل الاعتقاد بحجة أنه يتضمن صعوبات يطول الكلام في حلها. ثانياً، نبذ أولئك المتأخرون رأي الباقلاني في أن بطلان الدليل، يؤذن ببطلان المدلول. وهو ما يعني - بحسب ولفسون - أن قول أرسطو بإمكانية الوصول إلى نتائج صحيحة من مقدمات زائفة، يمكن اتخاذه سبيلاً للبرهنة على أمور العقيدة. ثالثاً، إن طريقة المتأخرين ربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية.

الخاصية الأولى والخاصية الثالثة لطريقة المتأخرين التي قدمها الغزالي تعكس وصفه لموقفه من علم الكلام في سيرته الذاتية «المنقذ من الضلال» وفي مبادرته إلى القول إنه ابتدأ بطلب علم الكلام فحصله وعقله. وعلى حين يمدح الغزالي المتكلمين لدفاعهم عن عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، إلا أنه يخطئهم باعتبارين: الأول، إنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها: إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وبلا ريب فإن المذهب الذري هو ما كان يعنيه الغزالي هنا. والثاني، قوله: إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بغافل عامي فضلاً عما يدعى دقائق العلوم. وقد حاول هو أن يعالج في «تهافت الفلاسفة» هذا القصور.

ابن خلدون لم يعرض لهوض ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م) وتلميذه ابن قيم الجوزية (١٢٩٢-١٣٥٠م) لآحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة غلو الغالين في خلط الفلسفة. المقرئ يقول في خطبته: إن مذهب الحنابلة الذي أحياه ابن تيمية كان له أنصار بمصر. ثم ضعفت الأهم عن الدراسات القوية لعلم الكلام ولم يبق بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ وتنافر في الأساليب، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور. محمد عبده في رسالة التوحيد يتفق مع هذا الرأي. الوجود الراهن لعلم الكلام يقوم على التنافس بين مذهب الأشعرية، ومذهب ابن تيمية. أنصار هذا الأخير يسمون أنفسهم اليوم بالسلفية^(١).

(١) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة العلوم الاجتماعية، ٢٠٠٧)، ص ٣٠٠-٣٠١.

ملاحظات حول المنبت الحضاري لـ «علم الكلام»

«حيثما تكون الأفكار الحاكمة زائفة فمن الغباء أن يملك المرء نفساً حرة»، «من الأفكار الزائفة ما تبدو نعيماً سابغاً بحيث يُستحسن أن ندعها وشأنها»،... إلخ. مثل هذه الأقوال - الرائجة بقوة في مجتمعاتنا المتخلفة - لا تخلو من نفع، بل هي عين النفع، حين يستجير بها المستضعفون، ويُمكن لها عبيد المصالح، وخونة الأوطان!

الأنسي - وعلى خلاف هؤلاء جميعاً - لا يملك ترف احتمال زيف الأفكار الحاكمة أو حتى التعامي عنه، وكيف يفعل وقد عاهد ربه ونفسه أن ينشد الحقيقة بأمانة ونزاهة وأن يزود بشرف عن الحرية - هدية الله -، حتى يُمكن لها في الأرض أو يذوق الموت دونها! الأنسي لا يُجيد «فن الطاعة»، ولا يقبل أن يكون ذنباً لأخيه الإنسان! كما أن حضارتنا في أمس الحاجة لقلق الأنسين وتساولاتهم. غليل الأنسين لا يشفيه الماء قدر ما يشفيه الظلم! نبع الماء لا ينشده إلا من ذاق الظلم!

من هنا، أستاذ قارئ الكريم في ابداء بعض الملاحظات حول المنبت الحضاري لعلم الكلام، وأعني به حضارتنا! ملاحظاتي هذه قد تبدو للبعض ساذجة أو حتى مُستفزة بعض الشيء، غير أنني لا أبغي من ورائها سوى فضح زيف بعض الأفكار الجاكمة «المسكوت عنها بوعي أو بلاوعي»، في مجتمعاتنا! فأى فكرة - أو معتقد -، لا تلبث أن تقوى وتنتشر، بغض النظر عن درجة الخطأ الكامنة فيها، متى وُصف أنصارها بأنهم «جماعة»، وهو ما يُطلق عليه لوبون «العدوى النفسية»^(١).

ولشد ما تتشابه ظاهرة «العدوى النفسية» عند لوبون، بـ «الاغتراب الثقافي» في فكرنا الأنسي. ففي تثمينها لقدر الإنسان في الذود بشرف عن حرية عقله وقلبه، تذهب رؤيتي المقترحة للفكر الأنسي إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يُعد نتاجاً لصراع طويل ومرير بين إنسان (ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين (آخر) يُصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة! فـ (الآخر)، في فكرنا الأنسي، عادة ما يعتمد إلى آليات بعينها لتكريس تنازل

(١) حول ظاهرة «العدوى النفسية»، راجع: غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعير، الآراء والمعتقدات، (تونس:

أخيه (الذات) عن حقه في نقد وتطوير ثقافته - أعني طريقة حياته الشاملة - ليظل هذا الأخ المسكين (الذات) مغترباً ذليلاً طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يوجد عليه به (الآخر) عبد المصلحة، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد المغترب قدرته على النقد والتطوير، ولا يملك إلا الانتظار!

لا فرق في فكرنا الأنسي بين آخر عربي أو صهيوني أو أمريكي أو سعودي أو هندي أو ... إلخ! تشويه النفوس واسترقاقها لا يخفف من فداخته وكارثية تبعاته، أن يقف وراءه أخ مُسلم أو عربي أو صهيوني أو غربي... إلخ. اغتصاب الحق المقدس في الحرية - هدية الله للبشر - لا تُجيزه قرابة حضارية أو دينية أو قومية... إلخ!

وعليه، أعمد في هذه الجزئية لحِث المنبت الحضاري لعلم الكلام، ليس فقط بهدف تطهيره مما نبت فيه من أفكار حاكمة زائفة، تُعيق التمكين لغرسنا الأنسي، ولكن أيضاً لتعرية الآخرية المحلية، فهي - بحق - قيء حضارتنا وعارها الثقيل.

على أية حال، لنبدأ - حرثنا - من بواكير انفتاح حضارتنا على الشُدان الحر للحقيقة، وسنجد أنه ليس هناك ما يدعو إلى الظن بأن العرب الذين ائتلفت منهم جيوش الخلفاء الأول الظافرة يختلفون عن عرب اليوم اختلافاً بيناً. أسلافنا لم يورقهم - على نحو ما هو حاصل معنا اليوم^(١) - حب الحقيقة ونُشدانها من خلال البحث والتقصي، ولم يكن ثمة بُد من أن يوجد باعث قوي يدفعهم إلى هذا الفضاء الرحب.

التوسع والانتشار الإسلامي الملفت تبعه تحول الكثيرين من المسيحيين واليهود إلى دين الإسلام. وبذلك تعرض العرب المسلمون لفكر آخر من مفكرين ينتمون لعقائد وايدولوجيات أخرى في تناولهم للتساؤلات الأساسية عن الانسان والوجود.

ولقد وجدت فئة من أبناء حضارتنا الإسلامية الوليدة انه من الممكن أن تتقدم ويتطور فكرها، أو على الأقل يصبح أكثر ترتيباً وانتاجية إذا تقبلت وطوعت بعضاً من عمليات التفسير والتقسيمات الطبيعية والنظرية التي كانت موجودة قبلها بقرون.

وهكذا، راقبت لهذه الفئة المُجتهدة من أسلافنا أعمال فيثاغورس وسقراط وأفلاطون

(١) راجع: حازم خيري، آلام من نسيج خاص، كتاب منشور على الانترنت.

وأرسطو... إلخ، واكتشفت فيها ذخيرة فكرية قد تراكت، فشعرت حيالها بامكانية، بل وجوب، تزخيم حضارتها الناشئة بها. أيضاً وبشكل كبير أثرت انجازات قدماء المصريين وبلاد ما بين النهرين والفرس والهنود، في كل التطور الفكري خلال القرون الأولى لحضارتنا. ومن اللافت للانتباه بوجه عام، فيما يرى تيرنر^(١)، الترحيب الذي احتضن به العلماء المسلمون التراث المتنوع الذي اكتشفوه في ممتلكاتهم الجديدة، حيث حظي هذا التراث بالاحترام ونُظمت وسائل للاستفادة منه.

مدينة جند دشابور في جنوب غرب فارس، والتي فتحها العرب - وقعت في قبضتهم عام ٨٣٦م - أصبحت مركزاً لنشر المعارف العلمية والفلسفية للأغريق وآخرين في جميع أنحاء الامبراطورية الإسلامية. وقد انتعش فيها مجتمع كبير من النسطوريين وهم أعضاء طريقة مسيحية اتهمت بالهرطقة وأجبرت على الفرار من الأراضي المسيحية في نهاية القرن الخامس الميلادي. استضافت المدينة ولفترة طويلة مجموعة متميزة من المفكرين والأطباء، كان الكثير منهم يتكلم الاغريقية والسكسكريتية والسريانية وهي لهجة آرامية كانت منتشرة في تلك المنطقة. وقد عرفت هذه المجموعة اللغة العربية بعد قدوم العرب مباشرة. الخلفاء المسلمون دعموا برنامجاً مكثفاً لترجمة مخطوطات «الفلسفة» و«الطب» وبقية العلوم إلى اللغة العربية.

كانت كمية الترجمة التي انجزت في جند شابور حدثاً غير مسبوق في التاريخ ويمثل منذ بدايته جهداً على المستوى العالمي. انخرط فيه كثير من المسيحيين واليهود إلى جانب المسلمين. وفي أغلب الأحيان كان ذلك يتم اعمالاً لقرارات ملكية تعكس اهتمام الخلفاء وأعضاء الحاشية والحكومة ليس فقط بالعلوم العملية مثل الطب والفلك ولكن أيضاً بالموضوعات الأقل تداولاً مثل التنجيم والسيما. القرون الأولى لحضارتنا شهدت أيضاً تأسيس مكاتب عظمى ومراكز للتعليم، في كل مكان. وقد قامت أشهر هذه المراكز في مواقع السلطة. على سبيل المثال، ازدهر بيت الحكمة في القرن التاسع في بغداد، حيث لم يكن مركزاً للترجمة فحسب، بل للدراسات أيضاً.

هكذا، وفي أقل من أربعة قرون من التوسع الإسلامي، كان الفلاسفة وعلماء الرياضة وعلماء النبات والأطباء والجيولوجيون والسيمايون وزملاؤهم في العلوم الأخرى، العاملون

(١) للمزيد راجع: هوارد ر. تيرنر، ترجمة فتح الله الشيخ، العلوم عند المسلمين، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٤).

في جميع الأنحاء الإسلامية، قد أتموا عملاً - فذاً - في الكشف عن التراث الثقافي الموهول الذي وصل إليهم من الحضارات الأخرى السابقة عليهم. وكما هو متوقع أثار هذا الانفتاح المعرفي الهائل - على الموروث الانساني - مخاوف فئة أخرى من أسلافنا، لابد وأنها ضمت بين صفوفها عناصر حسنة النية، راودها القلق على خصوصية حضارتنا الوليدة - آنذاك -، ولا مشكلة في هذا! على العكس، كانت الخشية كل الخشية لو أن مثل هذا الاختلاف الحصب، إزاء مسألة الانفتاح المعرفي، قد غاب! فلا أخط من أن تُستنسخ الرؤى، أو أن يُعاد تدويرها!

بيد أن قلق أصحاب النوايا الحسنة من أسلافنا الأول إزاء هذا الانفتاح المعرفي الهائل، لم يلبث أن وجد من يُزايد عليه، ويُنادي بفكرة «النقاء الحضاري المطلق»! فكرة خطيرة كهذه، ساعد على تمريرها - رغم استحالتها نظرياً - أمور عديدة، من بينها:

١- أن للانسانية تراثاً غزيراً من المعتقدات والقيم قد يكون متبايناً في ظاهره، في حين أنه يعبر في صميمه عن وجهات نظر، تدافع بطرائقها الخاصة عن حرية الانسان وكرامته^(١).

٢- اقتران الانفتاح المعرفي بانبهار مُربك وتكالب مُستفز على المحاكاة وليس النقد والتطوير، على ما يبدو لعدم امتلاك أسلافنا تجارب سابقة في نُشْدان الحقيقة من خلال البحث والتقصي^(٢).

٣- وفود علوم سيئة السمعة كالسحر والتنجيم.

٤- اشتغال جُل أنصار الانفتاح المعرفي بالفقه، وتورطهم بالرأي في مسائل دينية شائكة^(٣).

(١) رتشارد ماك كيون، «موقف الفلسفة تجاه تنوع الثقافات»، في مطبوعات اليونسكو، ترجمة حافظ الجمالي، أصالة الثقافات/ مجموعة مقالات من مطبوعات اليونسكو، (القاهرة: الادارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، دار الفكر العربي، ١٩٦٣)، ص ٧-٣٧.

(٢) راجع تقويم بدوي العام لمشروعه الخاص بتحقيق ونشر ما وصل إلى الحضارة الإسلامية من التراث الفلسفي اليوناني. وراجع أيضاً عبارته الخطيرة: «في وسع المرء أن يجد هذا التأثير الغامر للفكر اليوناني في كل فروع العلم - المنقول منه والمعقول - في الحضارة الإسلامية، حتى يمكن أن يُقال دون أدنى مبالغة إنه لولا الفكر اليوناني لما وجدت ثقافة علمية عند العرب والمسلمين في القرون الستة الأولى من الإسلام». راجع: عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٧-١٤.

(٣) محمد عبده، رسالة التوحيد، (بيروت: قبرص: الجفان والجاني & دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ٦٢-٧٩.

٥- الخوف من شيوع القول بأنه لو كان «الهام النبوة» حقاً لما اختفى على محبي الحقيقة، وبالتالي شيوع الاشتغال بالبحث والتقصي^(١).

٦- المزايدة على الانفتاح المعرفي من جانب عبيد المصالح وخاصة أولي الأمر، ونجاح هؤلاء في تغليف مُزايدتهم برقائق دينية، عبر تكريس ذلك الخلط المُربك بين الإسلام كحضارة أنتجها بشر ومن ثم يحق لهم نقدها ودفعها للأمام، والإسلام كأصل ديني مُكتمل، «حقيقة مُلهمة» للنبي، لا يجوز لبشر إلى أبد الآبدين، تعهدنا بنقد أو تطوير.

عبيد المصالح في مساعيهم الآثمة والدعوبة - الرامية لاسدال الستار الحديدي الخائق على عقول وقلوب أبناء حضارتنا - لم يقنعوا أو يكتفوا بالتمكين لفكرة «النقاء الحضاري المطلق»! بل أرادوا فكرة أخرى على النسيج نفسه، تُعضد الأولى وتشد من أزرها! وبالطبع، لم يكن ثمة فكرة أنسب ولا أفضل من المناداة بـ «عصمة الأسلاف وبلوغهم حد الكمال»! فكرة كهذه، فضلاً عن اتساقها وتناغمها مع ميراث العصبية والتفاخر بالأنساب قبل الإسلام، كانت كافية لاحاطة تاريخنا الحضاري بسياج من التوقير والقداسة^(٢). فما صنعتته يد الأسلاف «المعصومين» - عملياً وليس نظرياً -، لا سبيل لنقده وتطويره! أليسوا الأمناء على الهام النبوة والأقرب إلى رضوان الله.

وللمصادرة على مطالبة أنصار الانفتاح المعرفي - آنذاك - بالحق في التعايش مع مناوئتهم من أنصار الستار الحديدي، كان لابد من «ضربة استباقية»، استهدفت التشهير بهم وتحقيرهم في عيون أبناء حضارتهم، وهو ما تم بالفعل على نحو غاية في الاتقان، بحسب ما تشي روايات المؤرخين المحايدون والموثوق بهم. فقد شاعت وراجت مُسميات لم تخل من غرض، كالـ «الفئة الصالحة»، و«الفئة الضالة/أهل البغي»، و«الفئة»... إلخ^(٣). وزاد الطين بلة، ما شهدته مسيرتنا

(١) الغزالي، تحقيق عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢)، ص ٦٥.

(٢) هل يجرؤ باحث في دواثرنا الفكرية والأكاديمية - مثلاً - على فضح وادانة سير «النخاسين - باعة البشر» - في مؤخرة الجيوش الإسلامية الظافرة، لشراء ما كان يجود به الفاتح (!!) العربي السخي في الماضي - من أسرى وسبايا -، بأبخس الأثمان، دون أن يجد هذا الباحث من يرميه بالتجديف في عصمة الأسلاف وكهالهم!! للتوسع في القراءة حول الموضوع، راجع: عبده بدوي، السود والحضارة العربية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦).

(٣) للمزيد عن المصطلحات السياسية في الحضارة الإسلامية راجع: برنار لويس، ترجمة إبراهيم شتا، لغة السياسة في الإسلام، (قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩٣).

الحضارية الطويلة والمريرة من توظيف لهذه المُسميات ضد كل من سول له ضميره الاشتغال، أو حتى المطالبة بحق أبناء حضارتنا في الاشتغال، بُشْدان الحقيقة، عبر البحث والتقصي!

وهكذا، وعلى الرغم مما لقيته علوم الأوائل أو القدماء (وهو اسم أُطلق على تلك العلوم التي نفذت إلى المنبت الحضاري الإسلامي بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً أو غير مباشر في مقابلة علوم العرب خاصة الفقه) من عناية كبيرة في صدر حضارتنا الإسلامية - على نحو ما ذكرنا -، حث عليها الخلفاء العباسيون وشملوها برعايتهم، فقد ظل هناك دائماً انصرار العزلة ينظرون في شيء من الشك وعدم الثقة أو الاطمئنان إلى دارسي علوم الأوائل. وكلما ازدادت شوكة هذه الفئة المناهضة للانفتاح المعرفي، كان عدم الثقة لدى البيئات الإسلامية بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف. وأقدم مثل لذلك ما شعر به الفيلسوف الكندي من قلق وخوف بعد عودة سلطان هؤلاء في عهد المتوكل. هذا النحو من عدم الثقة لم يقتصر على «الفيلسوف» بمعناه الدقيق، بل امتد إلى كل ما يُشَد خارج إطار الحقيقة المُلهمة التي مصدرها الوحيد المُؤمن هو المصحف المُقدس وسنة النبي^(١).

المسلم الصالح، فيما يرى أنصار العزلة، عليه أن يتجنب الانفتاح المعرفي أشد التجنب، باعتباره خطراً على دين الإسلام. فكل انحراف عن طريق المرشدين الدينيين الرئيسيين كان القوم يعزون السبب فيه إلى الانفتاح المعرفي، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد. فتاج الدين السبكي يرى أن السبب الذي جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذي عرفه من علوم الأوائل. ويذكر لنا أن العامة يرجعون أقوال الغزالي في مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة في عصره إلى تأثره بعلوم الأوائل - والغزالي لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من اهتمام بالفلسفة، على الرغم من أقواله - من هنا، يسهل تفهم كيف أن الكثيرين، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة.

وأوضح مثال لهذا، وإن لم يكن هو المثال الوحيد، محمد بن علي بن الطيب المتوفي سنة ٤٣٦هـ. فيذكرون عنه أنه «كان إماماً عالماً يعلم كلام الأوائل»، إلا أنه خشي أهل زمانه فلم

(١) راجع: إجنس جولدسيهر، «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل»، في عبد الرحمن بدوي (محرر ومترجم)، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية/دراسات لكبار المستشرقين، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٥)، ص ١٢٣-١٧٢.

يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف، فأخرج مذهبه في صورة «علم الكلام»، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل السنة في عصره هي الأخرى. ولكنها كانت نسبياً أقل خطراً من التفلسف، كونها نمت في تربة فقهية.

ومن أجل هذا كله، فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا، أن يُقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته - أو في شيخوخته - عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها، وأنكر التفلسف - حب الحقيقة ونشدانها - الذي استهداه طوال حياته. مثل هذا يُروى في لهجة يُمازجها سرور المنتصر الظافر، عن عالم كفيف البصر، هو حسن ابن محمد بن نجاء الأربلي المتوفي سنة ٦٦٠، الذي عاصر ابن خلكان، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة. كان حسن هذا اماماً عالماً بعلوم الأوائل، بيد أنه كان يتقي أهل زمانه بالتكر لها، فأخرج ما عنده في صورة «الكلام»! وفي دمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه. ويروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي: «صدق الله العظيم، وكذب ابن سينا»!

ثمّة حادثة أخرى طريفة لشد ما ترتبط بحديثنا أشد الارتباط، في تفاصيلها - المضحكة المبكية - تتجلى سطوة الأفكار الزائفة على نحو فج وصارخ! كلنا يعرف التأثير المعروف بجمال الدين الأفغاني، وكلنا يعلم قدر الرجل ومدى تأثيره ونفوذه في ثقافتنا العربية المعاصرة، ففي مصر مثلاً تتلمذ على يديه ونهل من معارفه رواد ما اصطُلح على تسميته بعصر النهضة، كمحمد عبده، مصطفى كامل، قاسم أمين... إلخ!

إلى هذه الدرجة الشديدة العلو وصل تأثير الرجل ونفوذه! ولقد وقعت اثناء اعدادي لهذه الدراسة - وبالصدفة البحتة - على كتاب وثائقي خطير، بعنوان: «جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني كما يقدمه ابن أخته ميرزا لطف الله خان»، مُترجم عن الفارسية! الكتاب يحكي بالوثائق سيرة جمال الدين، ويُعضد في مجمله زعمنا بوقوع أبناء أمتنا في أسر أفكار زائفة كالنقاء الحضاري وعصمة الأسلاف.

خلاصة الكتاب ان التأثير الطموح جمال الدين ايراني الأصل وأنه لما صمم على السفر والطواف بالبلاد الإسلامية لايقاظها من سباتها وجد أن انتسابه إلى ايران سيقف عائقاً دون

يجد أذنًا صاغية بين الشعوب السنية التي يزورها - والتي تشكل أغلبية العالم الإسلامي -، ولم يكن أمام جمال الدين لقب آخر يستطيع أن يحتمي به غير «الأفغاني»، لأنه فضلاً عن أن أفغانستان بلاد سنية، وأن لغتها هي الفارسية - كلفته هو -، فإن مذهبها هو المذهب الحنفي الذي كان المذهب الرسمي في الدولة العثمانية. فالتعصب المذهبي كان على أشده، خصوصاً في عصري السلطان عبد الحميد في تركيا والشاه ناصر الدين في إيران، ولولا صنيع جمال الدين هذا ما تيسر له وبالسخرية أن يحظى بثقة الأزهرين في مصر وهو شيعي^(١).

وطبقاً للكتاب نفسه، حقق انتساب السيد جمال الدين إلى الأفغان هذا الغرض، بل حقق له نفعاً آخر هو أنه جعله بعيداً عن متناول ممثلي إيران وقناصلها في الخارج، لأن أفغانستان لم يكن لها تمثيل في الخارج في ذلك الوقت، كما كان للانجليز نفوذ كبير فيها، فكانوا يرعون اتباعها في الخارج. يسر هذا للسيد جمال الدين مهمة السفر إلى الأقطار السنية، كما يسر له الإقامة فيها بعد طرده من إيران.

وقد ازداد اصرار جمال الدين على أنه أفغاني حينما ساءت علاقاته بحكام إيران حتى يبعد الشر عن أسرته في أسد آباد، إذ جرت العادة في ذلك الوقت - وكما يحدث اليوم في بلادنا - أن تؤخذ الأسرة بجرم أي فرد منها، ولو أن هذا لم يغن أسرة جمال الدين قليلاً ولم يبعد عنها الشر بعد اتهام جمال الدين بالاشتراك في تدبير قتل ناصر الدين شاه. وفي تفسيره الوجه لما اكتنف موت جمال الدين في الآستانة من غموض، أوضح الكتاب أن عريضة وصلت عن طريق علاء الملك سفير إيران في تركيا، على خلفية الاتهام المشار إليه توأ، كشفت حقيقة أصل جمال الدين عند السلطان العثماني بالدلائل القاطعة! ظهر للسلطان أن جمال الدين إيراني شيعي يختفي في ثياب الأفغانين، ويتخذ المذهب السني ستاراً يحتمي به، فدبر دس السم له، وكانت هي طريقة الخلفاء العثمانيين للتخلص من غير المرغوب في وجودهم في الحياة!

«الأفغاني» ثائر عظيم، لاشك في ذلك، ولولا أنواره، لكان الحال في مجتمعاتنا الكسيرة فيما أرى أكثر انحطاطاً مما هو عليه! رحم الله ذلك الثائر «الفارسي»! الفرع يصيبني حين أفكر فيما كان سيحصل لو أن الأفغاني لم يفتن لمخازي أمتنا وانسياقها غير المحسوب - بفضل عبید

(١) للمزيد راجع: ميرزا لطف الله خان، ترجمة صادق نشأت وعبد النعيم حسنين، جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني كما يقدمه ابن اخته ميرزا لطف الله خان، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٧).

المصالح - وراء أفكار زائفة كالنقاء الحضاري المطلق، وعصمة الأسلاف. كانت ثورته حتماً ستُرفض، وتُرمى بكل ما يُنفر منها!

الأكثر إثارة للدهشة - كما للأسف - هو عدم انكار الأفغاني لما احتال هو نفسه لتلافيه، فها هو شكيب أرسلان يزوره ويدور الحديث بينهما حول ما رُوي عن عبور العرب المحيط الأطلنطي قديماً واكتشافهم أمريكا، فيقول السيد الأفغاني^(١):

«إن المسلمين أصبحوا كلما قيل لهم الانسان كونوا بني آدم أجابوه إن آباءنا كانوا كذا وكذا، وعاشوا في خيال ما فعل آباؤهم، غير مفكرين بأن ما كان عليه آباؤهم من الرفعة لا ينفي ما هم عليه من الخمول والضعفة. إن الشرقيين كلما أرادوا الاعتذار عما هم فيه من الخمول الحاضر قالوا: أفلاترون كيف كان آباؤنا؟ نعم! قد كان آباؤكم رجالاً، ولكنكم أنتم أولاء كما أنتم، فلا يليق بكم أن تتذكروا مفاخر آباؤكم إلا أن تفعلوا فعلهم».

كلام الأفغاني، وهو ما يضاعف أسفي، لا يخلو من أقرار ضمني بتنزيه الماضي وتمجيده، ولا يخلو أيضاً من دعوة - مألوفة في أدبياتنا التنويرية - لاستعادة ذلك الماضي الزاهر، دون أدنى تنبيه لحتمية تجنب ما عكر صفوه من أفكار زائفة. فهل نسي الأفغاني على ما عُرف عنه من ثورة ونبل أم أنه تناسى كون بناء حضارتنا بشر مثلنا، أدوا دورهم وامتلكوا الجراءة على أن يحيا تجربتهم الخاصة، بما لها وما عليها، وانه استنسرت بين ظهرانيهم أكاذيب كالنقاء المطلق وكمال الأسلاف.

لسنا استثناءً من ناموس الحياة! لم توجد قط - على ما هو معروف - حضارة بعينها تفردت بالابداع أو النقل أو خلت من سمة تميزها عن غيرها من الحضارات. حتى الحضارة الغربية نفسها - بكل زخما - لم تشذ عن هذا الناموس، ولولا خروج هذه المسألة عن نطاق البحث المائل، لتناولتها بشيء من التفصيل^(٢).

(١) راجع: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨)، ص ١٢١-٥٧.

(٢) راجع على سبيل المثال: جورج جي. إم. جيمس، ترجمة شوقي جلال، التراث المسروق/ الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة آفاق عالية، رقم ٦٥، ٢٠٠٨). عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، (القاهرة: هيئة الكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤). عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، (القاهرة: بدون ناشر، بدون تاريخ).

الأحداث الجارفة التي تثيرها دوافع الهيمنة والاستغلال قد تُعرض سمات الأصالة للحضارات للطمس، غير أن هذه السمات أو هذا الجوهر الانساني المشترك يظل حياً يتمثل في طرائق الحياة، ويتردد صدهاء في الجهد الذي يبذله الانسان لكي يفهم محيطه ونفسه، ولكي يعين الطريق الذي سيتبعه من قوى الطبيعة، ولكي يسيطر بالتعاون مع أمثاله، على الطبيعة وعلى أعماله ذاتها وعلى تعابيره، ولجعلها متلائمة مع القيم والغايات التي يكتشفها. هذه الوجوه الانسانية هي من الوضوح في كبريات الأعمال الأصيلة، حتى تُنسى بسهولة جملة العوامل الثقافية المؤثرة في عمل المبدع الذي يُنتج، لأول مرة، شكلاً من الابداع مُختلفاً عن القديم. أو يعرض لأول مرة مشكلة ما يحلها بطريقة مُبتكرة تكشف عن أخطاء الحلول القديمة ونقائصها. ومع ذلك فإن هذا المبدع قد استفاد من التراث الانساني، مُثلاً في المواد التي أنضجت سابقاً والاهتمام الذي تركز على القضايا المُعالجة والجهود المبذولة للفهم وحاجات المعاصرين وتقديرهم. والواقع أن الاطار الذي ينسبط فيه مثل هذا الجهد الابداعي هو من الأهمية، بحيث كثيراً ما يحدث أن يكثر في عصر إلى الدرجة التي تُميزه بقوة.

نشر المعرفة بمثل هذه الأمور والتنقيب عما تتميز به الحضارات من سمات الأصالة سيؤدي، إن هو حدث، إلى اضعاف نزعات المزايدة والتميز، بين أبناء الحضارات المختلفة أو حتى بين أبناء الحضارة الواحدة. لسنّا - في الشرق والغرب - إلا حضارت متنوعة على كوكب واحد، نهر واحد تعددت روافده، من نبع واحد أتينا، وفي المصب نفسه تُسكب أعمارنا القصيرة. أقول هذا لأبين مدى زيف فكرة «النقاء الحضاري المطلق»، وإن وجدت من يُزايد عليها، داخل حضارتنا وخارجها.

حضارتنا الإسلامية، ورغم اقرارى بسمو قصد روادها الأول، لم تبدأ من العدم، فالبدء من العدم امتياز لله وحده! ولم تك انقطاعاً معرفياً عما سبقها، حتى في حياة النبي محمد، وهو واضح اللبنة الأولى! يكتشف هذا بسهولة ويسر فقط أولئك الذين يملكون القدرة على القراءة الأمينة والمنظمة لتاريخ الانسان على الأرض..

الزمن ليس في انحدار كما علمونا^(١)، ولا يسير من سيء لأسوأ كما ألقوا في روعنا منذ

(١) في بلادي - مثلاً - جرى العرف على اعتبار خمسينيات وستينيات القرن الماضي زمناً للفن الجميل! فعادة ما تظهر المذبة «الحسنة» على شاشة التلفزيون الوطني، وهي تحادث زميلة أو ضيفة أو ضيف، عن ذلك العصر الأسطوري الحالى، ونقاء ضمائر وسرائر رواد الفن القدامى، في السينما والمسرح والرواية والقصة =

نعومة أظافرنا! حاضرننا - وإن كان غير مُرضٍ -، يظل أفضل من الماضي - وإن عظم شأنه -، فهو ملك خالص لنا! انه هدية ثمينة منحنا الله إياها على نحو ما منح أسلافنا العظام، لأثراء حضارتنا والحياة ودفعهما إلى الأمام! فرصتنا لنكون أنفسنا لا مجرد نُسخ مُكررة ومُعادة! فرصتنا للإسهام بقوة وشرف في تنقية الماضي وإنتاج الحاضر والمستقبل، لأن نكتفي باستهلاك ما أنتجه أسلافنا أو أبناء الحضارات الأخرى! لا أمر من الندم على الحياة، فلندافع عن وجودنا وحقنا فيها! ولنمض عن أنفسنا ما نُعير به، وهو أننا أمة من غنم، شكوانا الأبدية يقف وراءها أن عصي الراعي غليظة! وأن ما يوضع أمامنا من علف وإناث لا يُوزع بيننا، بالقسط! وأن حريتنا (!!) لا تتجاوز ما يسمح به طول «الحبل» الذي يُحيط بمصائرنا!

في مقالة سابقة لي ناقشت بأسهاب ذلك الإخفاق «المُستدام» من جانب أبناء حضارتنا في إدارة عملية الانفتاح المعرفي - منذ جرت أول محاولة بعد رحيل النبي للانفتاح على الموروث الإنساني^(١) - وخلصت إلى أن مجتمعاتنا اليوم، وكما كانت في الماضي، ليست فقط عاجزة عن التعاطي مع الوافد المعرفي من خارجها، بل هي عاجزة أيضاً على نحو مضحك مبك عن التعاطي مع ميراثها الذاتي، أعني الوافد المعرفي من العصور الماضية، داخل حضارتنا نفسها! خلصت كذلك في المقالة نفسها إلى أن الانفتاح «النقدي» على الوافد المعرفي - الخارجي والداخلي -، كفيل بمحو أو على الأقل لجم هذا الاخفاق المُستدام في تعاطي أبناء حضارتنا مع اشكالية كهذه!

وليس لقارئ الكريم أن يخلط بين دعوة فكرنا الأنسي لحتمية اقتران الانفتاح المعرفي بنفوس حرة قادرة على النقد والتطوير، وبين دعاوي «ضرارية» للانفتاح المعرفي، كذلك التي تجري بسخاء على الألسنة في الندوات والمؤتمرات الأكاديمية، في أرجاء عالمنا الإسلامي، والتي لا هم لأصحابها - وفي مقدمتهم دكاترة القانون المقدس - إلا المزايدة، والتخفي المُتقن وراء مسوح الاستنارة والحمية المعرفية!

=... إلخ! ولا تعليق لي على مثل هذه الأكذوبة الكبرى، سوى شهادة سمعتها من الممثل المصري أحمد رمزي، وقد تجاوز الثمانين من عمره، في لقاء أجرته معه المخرجة الشهيرة إيناس الدغدي أو «الجرينة» كما يطلقون عليها في بلادي (!!). قال رمزي، بنبرة لا تخلو من ألم عظيم إنه كان زمن الخوف. خاف الجميع، حتى هو شخصياً على حد تعبيره، كما استغلت صانعات الروائع على نحو شديد الانحطاط.

(١) راجع للكاتب: «اشكالية الوافد والموروث في الثقافة العربية»، مقالة منشورة على الانترنت.

يقول عبد الرحمن بدوي، في تقديمه لكتاب «روح الحضارة العربية»^(١):

«أهمية التراث اليوناني بالنسبة إلى دراسة الحضارة العربية أكبر بكثير جداً من أهميته بالنسبة إلى الحضارة الغربية الأوروبية الفارسية، بالرغم مما قد يبدو في هذا القول - ظاهرياً - من غرابة. ذلك أن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً - وبدرجة هائلة - بالتراث اليوناني من ارتباط الحضارة الأوروبية بهذا التراث، إذ هو الذي قسر الحضارة العربية على الدخول في قلبه وهي لا تزال في مستهل نشأتها، فانطبعت بطابعه - قبولاً أو نفوراً، وكلاهما هنا سواء - بكل وضوح بحيث لم يعد من الممكن محو هذا الطابع عنها ولا الانفكاك من أسره.

«أما الحضارة الأوروبية المعاصرة والحديثة فقد اتخذت منه مجرد تكأة للوثوب، حتى أنها لم تكد تتم الوثبة الا وطرحته ظهرياً. وما هذه الحركات التي تدعى النزعات الانسانية الحديثة والتي نراها تتجدد أو تتردد من حين إلى آخر في تاريخ الحضارة الأوروبية الحديثة - من عصر النهضة مارين بقورة فنكلمن وجته حتى نصل إلى النزعة الانسانية الحديثة التي يمثلها فرنر ييجر، العالم الألماني المعاصر - آنذاك - وصاحب مجلة «الحضارة القديمة»، ومن التف حوله وكب في مجلته هذه، ثم جماعة جيوم بيديه في فرنسا، - نقول ان هذه الحركات نفسها والشعور بالحاجة إلى بعثها انما هو أبلى دليل على نسيان الحضارة الأوروبية لهذا التراث، بوصفه عاملاً لا يزال يحيا بكل قواه فيها، وهذه الحركات انما يقصد منها إلى تذكير تلك الحضارة به حين تنساه حتى تتخذ منه مرة أخرى تكآت للوثوب حينما يشعر أبناء تلك الحضارة بأنهم في حاجة إلى تلك التكات. أما في الحضارة العربية فإن القوم لم يكونوا بحاجة إلى شيء من ذلك، لأنهم لم ينسوا التراث اليوناني أبداً، وكيف ينسونه وهو عنصر فعال دائم الحياة في كل ما يفكرون فيه ويشعرون به ويقدرونه! ماذا أقول! بل كانوا على العكس من ذلك في حاجة إلى من ينسيهم إياه، أو يخفف عنهم ثقل وطأته، أو يرشدهم إلى ينبوعهم الأصيل. ويمثل هذه الأحوال الثلاث على التوالي: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وأبو عثمان الجاحظ، وأبو حيان التوحيدي، ثم يمثل هذه الحالة الثالثة - أعني الارشاد إلى ينبوع الاصيل - شهاب الدين يحيى بن حبس السهروردي المقتول، وهو الذي دعا إلى نزعة انسانية تصعد عن الروح العربية الأصيل.

(١) هانز هينرش شيدر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، روح الحضارة العربية، (بيروت: دار العلم للملايين،

«وإذا كان سيقدر لنا - معشر العرب اليوم - أن ننشيء حضارة جديدة، فإن مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة - وهي الآن في دور النهاية وافساح الطريق لحضارة مقبلة سيبزغ فجر ربيعها في نهاية هذا القرن أو مطلع الألف الثالث - هي بعينها نفس المشكلة التي عاناها أسلافنا الذين أنشأوا تلك الحضارة العربية. فهل لنا أن نستنبط العبرة من تلك التجربة - الأليمة البائسة؟ - التي عاناها أولئك الأسلاف؟».

إلى هنا ينتهي كلام العملاق عبد الرحمن بدوي، وهو يُعصد في مجمله - وعلى نحو شديد الوضوح - دعوة فكرنا الأنسني لجمعية اقتران الانفتاح المعرفي بنفوس حرة قادرة على التثمين، يزدهر معها هذا الانفتاح ويؤتي ثماره الحلوة. كلام بدوي أيضاً يعصد زعمنا بـ «ضرارية» دعاوي الانفتاح المعرفي التي تجري بسخاء على الألسنة في الندوات والمؤتمرات، والتي لا تتجاوز كونها «خطط اشغال»، فأصحابها يتعاملون بدربة مُخيفة عما هو حاصل في مجتمعاتهم المتخلفة من تجفيف لمنابع التفكير الفلسفي وتدجين مُخز لعقول وقلوب النشء. أين مُهرتك أيها الخنجل!

قارئ الكريم، تزويد أبناء مجتمعاتنا بنفوس حرة قادرة على النقد والتطوير هو فيما أرى السبيل الوحيد لأحراز انفتاح خصب، يصير معه الوافد المعرفي، من داخل حضارتنا أو خارجها، رافد الهام، وتكأة نحو المستقبل، لا قالباً صلباً ندخل إليه، ونُطبع بظابعه - قبولاً أو نفوراً - على نحو ما حصل مع أسلافنا، في القرون الأولى.

دعوة «أنسية» - كدعوتنا - لانفتاح معرفي خصب لا بد وأنها وجدت على مر تاريخنا الطويل، من يتحمس لها ويناضل في سبيل التمكين لها. التدجين المُستدام لعقول وقلوب أبناء حضارتنا لا بد وأنه أيضاً وجد من ينه إلى تداعياته الكارثية! ثمة تعامي إذن، بل «صمت فرعوني»، من جانب بُناة الوجدان الإسلامي المعاصر - وفي مقدمتهم أساتذة الفلسفة، كونهم الأمناء على النُشدان الحر للحقيقة -، عما يجري من تشويه منهجي لهذا الوجدان، أفضى إلى عزوف «مُخيف» عن الحقيقة وعن نُشدانها.

ولسوف أحاول فيها يلي تفسير هذا التعامي أو «الصمت الفرعوني»، مُستفيداً مما أوردته سلفاً بشأن «علم الكلام»! فعلى ما يبدو، ثمة تيه في ضحراءه ضُرب على دارسي ومعلمي الفلسفة في دوائرنا الفكرية والأكاديمية كل ما أخشاه أن يكون أبدياً!

صحراء «علم الكلام» وتيه لا يرحم!

قلت في صدر الجزئية السابقة ان ثمة امكانية في فكرنا الأنسني للحديث عن آخرية محلية في مختلف الحضارات! آخرية لا تغفل عن مناهضة امتلاك الذات لنفس حرة، قادرة على النهوض بمسئوليات التفكير الفلسفي. وضربت مثلاً بـ «حضارتنا»!

في التفكير الفلسفي بطبيعة الحال تهديد لمصالح «الآخرية المحلية» عندنا. فلن يكون بمقدورها مثلاً الاستفادة على نحو واسع النطاق من التأثير الواسع للمرشدين الدينيين الرئيسيين والذين دائماً ما تربطهم، بحسب تجربتنا الحضارية المريرة، صلات بالهيات الحاكمة - قبولاً أو رفضاً، وكلاهما سواء! - استشهد هنا بالإمام أبي حنيفة، وهو يعبر بكلمات قليلة عن معنى الطاعة في أعماقه للهيئة الحاكمة. فلقد منعه المنصور من الإفتاء. وفي إحدى الليالي جرح إصبع ابنته فجاءت تسأله عن تأثير الدم على وضوئها، فقال^(١): «أسألي حماداً، فلقد منعني أميري من الإفتاء، وما كنت لأعصى أميري بالغيب»! تصرف كهذا (من فقيه عظيم)، لا يستسيغه الفلاسفة!

ثمة تمييز ملهم، أورده ابن خلدون، في مقدمته الشهيرة، بين العلوم «الفلسفية» و«النقلية»، أدخل - فيه - تحت هذه الأخيرة كلا من الفقه والكلام، واصفاً الفقه بأنه أصلها، وقائلاً عن العلوم الفلسفية: إن موضوع كل علم من هذه العلوم ومشكلاته التي يعالجها، ومناهج الاستدلال التي يستخدمها في حل هذه المشكلات، كل ذلك أصله طبيعة الوجود الإنساني من حيث أن الإنسان كائن عاقل. أما بالنسبة للعلوم النقلية فإنه لا مجال فيها للعقل، فيما عدا أن العقل يمكن استخدامه في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، أي النقل الكلي. ابن خلدون - أيضاً - يصف نتائج هذا الاستخدام التقليدي للعقل بأنها «الأدلة العقلية» المستخدمة في علم الكلام فيما يتصل بمسائل الاعتقاد.

وفي قراءته لمغزى مقابلة ابن خلدون بين «العلوم النقلية» و«العلوم الفلسفية»، يقول المستشرق ولفسون: هذان النوعان من العلوم يحاولان استخراج شيء مجهول من شيء معلوم، أو - باستخدام مصطلحات الكلام - يحاولان استخراج الغائب من الشاهد. المجهول في العلوم

(١) عبد الله عزام، العقيدة وأثرها في بناء الجيل، (صنعاء، بيروت: مكتبة الجيل الجديد، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ١٠٢.

الفلسفة يُسمى مطلوباً، والمعلوم فيها يُسمى مقدمة. على خلاف الحال في العلوم النقلية، حيث يُسمى المجهول فرعاً، والمعلوم أصلاً أو سنة عامة. المقدمة في العلوم الفلسفية هي معنى كلي يكونه العقل الانساني عن طريق التجريد من الموضوعات الحسية. أما الأصل في العلوم النقلية فهو القرآن والسنة.

النبي محمد رحل عن دنيانا، دون أن يشهد تدوين النص القرآني. ما كان يحدث هو أنه عندما كان النبي ينطق آيات القرآن، كان المسلمون النابهون يسجلونها في رقع ورقية أو جلدية، وألواح حجرية أو عظمية، وعلى سعف النخيل، وغالباً ما كانوا يحفظونها في صدورهم. بعد سنوات من رحيل النبي، جُمع النص القرآني ودُوّن في «مصحف» مُوحد، أقره المتبحرون من كبار الصحابة، وأرسلته الدولة من «المدينة» إلى «دمشق» و«الكوفة» و«البصرة»، حيث جرى الحفاظ عليه^(١). لهذه الدرجة الرفيعة وصلت مكانة النقل أو الرواية في علم القرآن وهو الأشرف عند المسلمين!

من جانبي، أراني قانعاً أن التقسيم الخلدوني للعلوم إلى نقلية وفلسفية، غاية في الروعة والخصوبة، فهو يغري على نحو مدهش باستنطاق أصدائه في وجدان أمتنا، وسوف أفعّل! مع الاحترام لجهود غيرنا، وفي مقدمتهم المستشرقين بطبيعة الحال، فهم وبفضل ما يتمتعون به من حرية - لا حياة لبحث نزيه ومنظم دونها - أقدر على استنطاق دلالات التراث الانساني، ومنه تراثنا الإسلامي العتيق! ولو أن نواياهم كانت خالصة وهي ليست كذلك للأسف، ولو أنهم آمنوا بأن «في موعد النصر متسع للجميع»، لحمدنا لهم اسهاماتهم الدؤوبة، ولحلّقنا سوياً في الفضاء الانساني الرحب!

قارئي الكريم، للتمييز الخلدوني بين «العلوم الفلسفية» و«العلوم النقلية»، صدى شديد الخصوصية في وجدان أمتنا، فالأذن العربية لا ترتاح كثيراً لكلمة «الفلسفة»، وذلك بفضل زيف بعض الأفكار الحاكمة لمجتمعاتنا والمُشار إليها سلفاً. رغم ان كلمة «الفلسفة» مجرد تسمية يونانية للنضال الحر من أجل الحقيقة، اصطلاح على الأخذ بها على الصعيد الكوني، ربما لاحتضان الحضارة اليونانية لهذا النضال، من حيث هو علم له موضوعه وأسلوبه في البحث وغايته. وذلك على خلاف حضارات سابقة عليها ومعاصرة لها، عرف أبنائها «الحق المُلم» ،

(١) راجع هذا العمل الموسوعي المهيّب: تيودور نولدكه، ترجمة جورج تامر (وآخرين)، تاريخ القرآن، (بيروت: مؤسسة كونراد - أدناور، ٢٠٠٤).

كمصدر وحيد ومقدس للحقيقة. البعض - ولست منهم - يُريد لما اصطُح على تسميته في أمتنا بالحكمة، أن يكون البديل للنضال الحر من أجل الحقيقة! حكمة العرب لا تعدو حيوانية مُطعمة بالعقل!

أن تتفلسف هو أن تُناضل من أجل الحقيقة! والفيلسوف عاشق للحقيقة، ينشدها أينما وُجدت، من خلال البحث والتقصي، رغم اقتناعه باستحالة امتلاكه لها على وجه اليقين! المُربي لسنج يظل أروع من عبر عن عظمة هذا النُشدان الحر للحقيقة، وذلك بقوله^(١): «ليست الحقيقة التي يملكها إنسان أو يتصور أنه يملكها هي التي تجعل له قيمة، بل الجهد الصادق الذي بذله في التماسها والسعي وراءها. فليس تملك الحقيقة هو الذي يُنمي طاقاته وقواه، بل إن البحث عنها هو الذي يعمل على تفتحها، وفيه وحده تكمن قدرته على الاستزادة من الكمال. إن التملك ليجعل الإنسان كسولاً، ساكناً، مغروراً.. ولو أن الله وضع الحقيقة كلها في يمينه، وجعل الدافع الوحيد الذي يحرك الإنسان إلى طلبها في يسراه - ولو كان في نيته أن يُضلني ضلالاً أبدياً - ومد نحوي يديه المضمومتين، وهو يقول: اختر بينهما! لركعت أمامه في خشوع وهتفت به وأنا أشير إلى يسراه: رب! أعطني هذه! فالحقيقة الخالصة ملكك أنت وحدك!».

الفيلسوف في المجتمع دليل على رفعة الفكر وسمو مرتبته، فهو يشير إلى كل ما هو خالد في الإنسان، ويثير تعطشنا إلى المعرفة المحض، المعرفة التي لا تهدف إلى مصلحة، والتي هي أعظم وأكثر استقلالاً عن أي شيء - نفعي أو مصلاحي - نستطيع أن نُنتجه أو نبتكره، وكل ما نفعله تابع لها مُلحق بها، لأننا نفكر قبل أن نعمل، ولا شيء يمكن أن يحد من تفكيرنا. فقراراتنا العملية تعتمد على الموقف الذي نتخذه في المسائل التي تستطيع النفس الانسانية أن تسألها! من هنا، تتمتع النظم الفلسفية التي ليست موجهة نحو فائدة عملية أو تطبيقية بتأثير عظيم على التاريخ!

الفلسفة إن هي تنكبت لمهمتها، تُصبح «فلسفة ضرار»^(٢)، وينتهي بها الأمر إلى التهاافت في دوجماطيقية، في معرفة موضوعية في صيغ، نهائية كاملة، تنتقل من واحد إلى آخر بالتعليم التلقيني! في حين أن الأسئلة في الفلسفة أشد أهمية من الإجابات، فكل إجابة تصبح بدورها

(١) من أهم كتابات لسنج هذا الكتاب: لسنج، ترجمة حسن حنفي، تربية الجنس البشري، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦).

(٢) راجع للكاتب: «فلسفة الضرار واقع كارثي»، مقالة منشورة على الانترنت.

سؤالاً جديداً! ذلكم هو التفلسف بمعناه الحقيقي! وهو - وكما يشي فضاءنا الحضاري - غير مُستساغ، على نحو غاية في التفرد!

إضعاف قيمة وأهمية نُشْدان الحقيقة هو الخطر الأعظم الذي يهدد أي مُجتمع. فمن جهة يعتاد أبناء المجتمع التفكير ضمن مدلولات البواعث وردود الفعل، والتكيف مع البيئة، ويسهل إخضاعهم وتسييرهم بأساليب الدعاية والتلقين، وتُرأودهم في النهاية فكرة التخلي عن كل اهتمام بنشْدان الحقيقة، ويقتصر اهتمامهم على النتائج العملية والتحقيق المادي للحقائق والأرقام! ومن جهة أخرى تتسید فلسفة الضرار الدوائر الفكرية والأكاديمية في المجتمع، ويشيع العقم الفلسفي، فأقصى ما يفعله أصحابها هو فهم الفلسفات القائمة والتشدد بمقولاتها! ولا غرابة في ذلك، ففلسفة الضرار تلتفت إلى ما يهتم به أبناء المجتمع أو فئة بعينها من المجتمع أو ما تهتم به الدولة، ومن ثم لا تُذكر المجتمع بعظمة نُشْدان الحقيقة! ولا تُذكره بأن الحرية هي الشرط الأساسي لنشْدان نزيه وخصب. وأنها من متطلبات المصلحة العامة للمجتمع. وأنها لا تلبث أن تتداعى إذا ما سيطر الخوف على الإنسان، واستبد به اليقين. تفعل فلسفة الضرار ذلك، وأصحابها أدرى من غيرهم، بأن واجب الفيلسوف ألا يهاب انتقاد ما يجتذب الناس من حوله، لأنه إن فعل يتحول إلى كهف مُظلم، تأوي إليه «فلسفة الضرار»!

ثمّة صدى آخر للتمييز الخلدوني بين «العلوم الفلسفية» و«العلوم النقلية»، لشد ما يرتبط بحدیثنا السابق عن عدم ارتياح الأذن العربية لكلمة «الفلسفة»، ورسوخ اقتران الفلاسفة في الوجدان الشعبي بالانكار الحتمي للالوهية، واستبدال العقل الجاف بها!

إن تاريخ الشرق هو قبل كل شيء نشوء الأديان في هذا الجزء الخارق من الأرض! وأبناء الشرق - ونحن منهم - لم يصلوا إلى التوحيد من جهة «البحث الحر والتقصي» وإنما من جهة «الحق المُلهم»! فالنبي محمد هو من اضطلع بعبء تحويل تلك الفكرة الغامضة والوثنية، لدى أهل مكة، عن «الاله» إلى ذات لها خطر عظيم!

المعارضة الضارية التي واجهها النبي في مكة والتي لم تلبث أن تحولت على نحو مُلفت، وفي فترة وجيزة نسبياً، إلى يقين راسخ في عقول وقلوب المكين، تعضد زعمي بأن «العقل الجاف» - وعلى خلاف ما تُغذى به الآخرة المحلية الوجدان الشعبي في مجتمعاتنا - قوة محافظة أساساً، تعمل على كبت أي تمرد على الأوضاع القائمة، وتحرض على الاحتفاظ بكل القيم والأطر

المهيمنة، وتحارب كل ميل جذري إلى التغيير! فالنبي محمد في صدر دعوته كان يعيش وسط أمة تاجرة، كان دخلها الأساسي يتكون من الصدقات المدفوعة في سياق زيارة الأوثان في الكعبة. وكان أولئك الذين يحتلون المكانة الأولى بفعل الثروة أو المرتبة الاجتماعية، قد سارعوا إلى اعتباره بمثابة منافس خطير، من المستحسن - آنذاك - كسر ارادة التغيير عنده!

حقاً.. ما قد يتصوره الانسان ضللاً يُناهضه، هو في الأغلب «قناعة» الغدا! من هنا، جاء وصف جوتيه للإسلام - أعتقد كحضارة وليس كأصل ديني - بأنه المجهود الأعلى والتعبير التام عن العبقريّة العربيّة! فحضارتنا الإسلامية وكما يشي التاريخ نشأت وغت في كنف الأصل الديني للإسلام. كما أن الأصل الديني للإسلام نشأ ونما بدوره في «التربة» التي كانت قد أعطت من قبل: «اليهودية» و«المسيحية».

صدى ثالث ومهم للتمييز الخلدوني بين «العلوم الفلسفية» و«العلوم النقليّة»، نجده في ذلك الجدل المُرّيك والمرهق حول ما إذا كانت عقولنا وقلوبنا، نحن معشر الساميين، مؤهلة كما هو الحال عند الآريين، لنشدان الحقيقة عبر البحث والتفصي!

تقسيم الناس إلى ساميين وآريين هو - وفيما يرى الشيخ مصطفى عبد الرزاق باشا - من صنع علماء تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر. والسامي منسوب إلى سام على ما جاء في التوراة من أنه كان لنوح أبناء ثلاثة: «سام» و«حام» و«يافت». فسام أبو الإسرائيليين واخوانهم، وحام أبو الزوج، ويافت أبو بقية البشر. أما الآري فمنسوب إلى آريا، وآريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها، ثم انحدر فيما حوالي ٢٠٠٠ عام قبل المسيح إلى الشمال الغربي من الهند ومعه دين جديد هو «دين الفيديين»، له كتاب مقدس هو مجموع مزامير موجهة إلى الآلهة تسمى فيدا، وهو اليوم دين البراهمة ودين الهندوسيين، لم يدخله إلا تغيير يسير^(١).

وقد كان لمزامير هذا الدين المقدسة وما أهتمته من فكر أثر كبير في حياة أبناء آسيا ووصل صدى ذلك إلى أوروبا منذ القدم. لذلك لم يكد الاستعمار الأوروبي يستقر في بعض أنحاء الهند حتى أقبل علماء أوروبا على دراسة الفيدا، وقد راعهم ما لاحظوا من التشابه بين اللغة السنسكريتية التي هي لغة الفيدا وبين اللغات الأوروبية.

(١) المعلومات عن الجنسين «السامي» و«الحامي» مُستقاة من هذا المرجع: جوتيه، ترجمة محمد يوسف موسى، المدخل إلى الفلسفة، (القاهرة: بدون ناشر، ١٩٤٥).

وهكذا نشأ علم مقارنة اللغات، فصنفت اللغات أصنافاً، ورُدت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنساباً للأمم التي تتكلم بها. ونبئت في القرن التاسع عشر نظرية شعب آري هو أصل للأمم الأوروبية ولبعض الأمم الآسيوية، ممن ترجع لغاتهم إلى أصل واحد، هو اللغة السنسكريتية أو غيرها.

الفيلسوف رنان يُصرح في كتابه «تاريخ اللغات السامية» بأنه أول من قرر أن الجنس السامي دون الجنس الآري! لأن الجنس في مجموعه فيما يرى رنان يجب أن يحكم عليه حسب النتيجة النهائية التي وصل إلى ادخالها على نسيج الشؤون الانسانية، وأن الطابع العام للجنس يجب أن يرسم على وفق طابع الأجزاء التي تمثله أتم التمثيل. فالجنس السامي يجب أن نراه مثلاً في الشعب العربي والشعب اليهودي!

وعمل الجنس السامي، إذا نظرنا إليه في مجموع التاريخ العام، يظهر لنا بوضوح في التبشير بالتوحيد وتأسيسه. فالجنس السامي، أو بعبارة أدق الشعب اليهودي، لم ينتقل مع توالي الأزمنة من الاشراك الأول إلى التوحيد الذي جاء بعده «من جراء تفكير طويل في الشؤون الالهية»، أو من جراء «سير بطيء وصل به رويداً رويداً إلى فكرة أكثر نقاء عن العلة الأسمى»، أو من جراء «كشف أو تقدم تم بطريقة علمية»، بل ان التوحيد السامي - بحسب رنان - هو نتيجة استعداد جنسي خاص!

ولقد جعل رنان من هذا «الاستعداد الجنسي» غريزة سهاها «غريزة التوحيد»، وبفضل هذه الغريزة كان من حظ الجنس السامي أن يكون له منذ أيامه الأولى طرازه الخاص من الدين يقوم على فكرة أساسية هي أن السمو والسلطان هما في يد سيد أوجد خلق السماء والأرض. وتلك الغريزة كما يقول رنان ظهرت بشكل «الهام فطري» مماثل لذاك الالهام الذي أدى إلى خلق الكلام في الأجناس كلها. ومذهب رنان في هذه النقطة الأخيرة معروف ومشهور. لقد ظهرت على ما يرى منذ بدء العالم طرز عديدة من اللغات متميزة بعضها عن بعض، ولا ترجع احداها للآخرى، وقد فاضت من أدمغة الأجناس الهامة المختلفة، وكان لها جميعاً قواعد أساسية خاصة بالتصريف والنحو، ثم حدثت تأثيرات مختلفة ترجع إلى الزمان والمكان، فجعلت هذه القواعد تتمثل في اللغات واللهجات المتعددة وإن لم تكن منها إلا تطبيقات خاصة.

هكذا نرى أن رنان توسع فجعل للدين نفس ذلك الفهم، ولنذكر ما يقوله في هذه المسألة: «ففيما يتعلق بالدين، كما فيها يتعلق باللغة، ليس هناك شيء يَخْتَرَع، فكل شيء هو ثمرة وضع اتخذ في بادئ الأمر وظل كذلك دائماً». وقد بذل رنان جهداً بعدئذ في سبيل تخفيف صلابة هذا الفهم وبساطته حين دخل في تفاصيل الموضوع.

لقد قال إنه لا يقصد بما تقدم إن الساميين جميعاً كانوا موحدين. ولكن إذا تعمقنا في دين الساميين الذين كانوا على الوثنية نجد لديهم - بحسب رنان - سمات عديدة لا يمكن تفسيرها إلا بتصور بدائي للألوهية يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصور الذي كان سائداً عند الشعوب الآرية، بمعنى أن ذلك التصور كان يشمل دائماً فكرة الملكية المطلقة. ففي الأزمنة القديمة كان التوحيد عند الشعوب السامية لا نراه متركزاً إلا لدى طبقة أرستقراطية غير محس بها، أما الشعب فكان في عبادته يتجه دائماً نحو الديانات الأجنبية. بل إن التوحيد الحق لم يوجد عند الاسرائيليين أنفسهم إلا في عدد قليل. وهكذا شأن الفكرة الأولى لا تكون ممثلة في أي شعب من الشعوب إلا في أفراد قليلين، ولهذا ينبغي إذا أردنا الحكم على خصائص جنس من الأجناس أن نتخذ الطبقة الأرستقراطية أساساً لحكمنا. بيد أن ارنست رنان لم يلبث، بعد تلك التحفظات، أن عاد وأيد نظريته الأولى القائلة بأن الساميين كانوا موحدين فطريين! تحير كهذا من جانب فيلسوف عظيم كارنست رنان، لا يُحسب عليه، بل يُحمد له!

في كتابه «المدخل إلى الفلسفة»، حاول جوتييه، وهو أحد المتأثرين - وهم كثر - بآراء رنان، بلورة التمييز بين السامي والآري على نحو أوضح، فقال إن العقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد، دون ربطها بما يجعل منها وحدة، بل تتركها منفصل بعضها عن بعض ثم تنتقل من احداها إلى الآخر دون واسطة بوثة فجائية!

أما في العقلية الآرية فالأمر بالعكس، إذ تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة، فلا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات لا تكاد تكون مُحسّأ بها بالقدر الممكن! إنها تسير، فيما يرى جوتييه، على نظام الألوان المذاب بعضها في بعض!

واقترح جوتييه في الكتاب نفسه، ولحين إيجاد تسمية أكثر دقة في التعبير، تسمية العقلية السامية، ومنها العقلية العربية، بالمذهب «المفرق» كونها تترك الضدين مفترقين لا صلة بينهما، فضلاً عن اقتراحه تسمية العقلية الآرية بالمذهب «المجمع» أو «الموحد» كونها تجمع بين الأضداد بوسائط متدرجة متوالية وتجمعها في كل واحد!

آراء كتلك الخاصة بـارنست رنان، ومن تأثروا به كجوتيه وغيره، لا تخلو من وجهة، فرنان فيلسوف عظيم، تشهد بذلك روائعه العديدة: تاريخ المسيح، مناظرته الشهيرة مع الأفغاني، محاوراته الفلسفية، ذكريات شبابه وطفولته، وغيرها الكثير!

آراء رنان إذن لا يصح التعامل معها ببساطة - قبولاً أو نفوراً، وكلاهما هنا سواء -، كما فعل آخرون، وفي مقدمتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق أول أستاذ مصري للفلسفة بجامعة القاهرة، فقد رمى الشيخ مصطفى دون بحث نزيه أو تقصي، وفي أريحية وبساطة يُحسد عليهما، رنان بالتخفي وراء زينة البلاغة وخيال الشعر ووثبات الحماسة والهوى والتناقض! فرنان برأي الشيخ هو خصيم الجنس السامي والدين الإسلامي جميعاً! لماذا؟ لأنه كان فيما يتعلق بالفلسفة شديد الشكيمة على ما سماه «فلسفة عربية»، لكنه ألين جانباً لما دعاه «فلسفة إسلامية - علم الكلام -». ولا أدري كيف لم ينتبه الشيخ أنه، بادئته للاعلاء الرناني لعلم الكلام، إنما يُدين نفسه!

يقول رنان في كتابه الشهير «ابن رشد والرشدية»^(١): «ليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية». بمثل هذا الوضوح - المفيد - أدخل ارنست رنان في الأدبيات المتعلقة بتاريخ الفلسفة عندنا معشر العرب دعوى الطبيعة السامية، وجعلها أساساً للحكم بأبدية العقم الفلسفي لأبناء حضارتنا.

صحيح أن للنفس السامية خواص - ليست غريزية كما يقول رنان، وإنما مكتسبة على خلفية التجربة الحضارية في الشرق^(٢) - تتجلى في انسياق جارف إلى التوحيد من جهة الدين، وإلى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية! وصحيح أن العرب قبل «الهام النبوة» لم يؤرقهم نُشْدان الحقيقة، من جهة البحث والتقصي! وصحيح أيضاً أن إطلاق لفظ «فلسفة عربية»، على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية، يستفيد من كون حضارتنا في مستهل نشأتها

(١) ارنست رنان، ترجمة عادل زعتر، ابن رشد والرشدية، (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧)، ص ١٣-١٨.

(٢) راجع للكاتب: «أبطال عظماء أم باعة لصكوك الحرية»، مقالة منشورة على الانترنت.

دخلت بنهم في قالب فلسفة اليونان وانطبعت بطابعه قبولاً أو نفوراً، ولم تجعله رافد الهام وتكأة نحو المستقبل.

كل هذا وأكثر صحيح، غير أن الاتفاق مع آراء رنان في مجملها، ينطوي على ظلم فادح لأبناء حضارتنا الكسيرة! فالسامي والآري نقطتي ماء من نبع واحد. كلنا من خلق الله، من نبع صاف أتيانا، وفي المصب نفسه تُسكب أعمارنا القصيرة. حديث رنان عن خواص ثابتة وميول فطرية لدى الأجناس يفوح بعنصرية كريهة، قد لا تكون مقصودة، فرنان فيلسوف عظيم، بيد أنني - وبحسب تصنيف رنان للبشر، إن جاز مثل هذا التصنيف - أنتمي للجنس السامي، فأنا عربي، وكما يقول المثل العربي القديم: أهل مكة أدرى بشعابها! نحن أقدر بالطبع من رنان وغيره على اسكتشاف ذواتنا، ولو كرهت الآخريّة العربيّة/المحليّة، التي لا تمل التضييق علينا وحرماننا من حق أصيل لنا، وهو اكتشاف الحياة! الآخر العربي يريدنا دوماً «مهندسي ديكور» بلا ذاكرة، أما حياة العز والشرف، فتأتي إلا أن نكون «علماء آثار»، ننقب في ذواتنا عن تلك الشعلة المقدسة، التي أودعها الله ضمائرنا، لنهتدي بنورها الإلهي!

العالم المعاش شديد الخضوع للأفكار الصحيحة والزائفة على السواء، لدرجة دفعت بعض الظرفاء للقول بوجود تناسب طردي بين الأثر الذي تُحدثه أية فكرة في حياة البشر وبين درجة الخطأ الكامنة فيها! أصحاب البصائر النفاذة هم وحدهم القادرون على إدراك الفاصل بين الصحيح والزائف! وفي مقدمتهم يأتي الفلاسفة، فالفلسفة مُغايرة لغيرها من طرق نُشْدان الحقيقة! إنها بحث عن الحقيقة غير النفعيّة، كونها تتطلب - أحياناً - من المشتغلين بها وقوفاً أليماً في وجه رغباتهم الشخصية!

في علم الكلام تتجسد عبقرية الآخريّة المحليّة في المزايدة على حق أبناء حضارتنا الإسلامية في النُشْدان الحرّ للحقيقة، من خارج «الحق المُلهَم»! الاقتصار على التماس الحقيقة من داخل «المقدس»، وكما تشي تجربتنا الحضاريّة المريرة، لن يخدم سوى مصالح هذه الآخريّة الآثمة التي تستغل «المقدس» من أجل تكريس اغتراب الذات وإدامة تنازلها عن حقها في امتلاك ثقافة متطورة. علم الكلام يطرد الفلسفة!

أمور عديدة تعضد مُحاجتي هذه، أتعرض هنا لأهمها بشيء من التفصيل:

أولاً، مازج الفقه بالفلسفة كمازج الزيت بالماء!

«التفكير الفقهي» و«التفكير الفلسفي»، وبوصفهما أبرز الطرق أمام الإنسان لُشدان الحقيقة، متعارضان أشد التعارض، فالتفقه لُشدان للحقيقة من داخل «الهام النبوة». والنبوة في الغالب، وكما يوضح حسن حنفي في تقديمه لـ «رسالة في اللاهوت والسياسة»^(١)، وحي مكتوب، فهي مصدر النص قبل التدوين. وتشمل النبوة جانبين: الأول، صلة النبوة بمصدر الوحي، أى النبوة على المستوى الرأسي كما تحدده صلة النبي بالله. والثاني صلة النبي بالرواة، وانتقال النبوة من رواية إلى رواية، حتى يتم التدوين، ثم انتقال المصاحف من يد إلى يد، حتى يتم التقنين، أى النبوة على المستوى الأفقي، كما يحدده وضعها، وانتقالها في التاريخ. أما التفلسف فهو حب الحقيقة والُشدان الحر لها، استناداً إلى روائع التراث الإنساني، والقيم السامية المشتركة!

روائع التراث الانساني - ومنها ارثنا الحضاري - ليست ملكاً لأبناء حضارة بعينها، فهي بحق ملك لنا جميعاً معشر البشر، في كل زمان ومكان! وها هو الفيلسوف كارل ياسبرز، ابنه في روعة إلى هذه البديهة الغائبة عن أبناء حضارتنا - بقوله إن واجب الإنسان، وأياً كانت الثقافة أو الحضارة التي ينتمي إليها، هو أن يتعلم من «الموظنين الكبار أو الفلاسفة العظام» في كل العصور والحضارات، لأنه - وبحسب ياسبرز - لما كانت الصياغة الواعية لحقيقة النضال من أجل الحقيقة وهدفه لا تكتمل أبداً في صورة نهائية يمكن الإجماع عليها، فلا بد لكل منا أن يضطلع بها مرة أخرى وأن يعدها مسئولية يتعين عليه أن يواجهها ويتحمل تبعاتها ما بقي إنساناً!

أنصار التوفيق بين «الهام النبوة» و«النضال من أجل الحقيقة»، يختلفون على مر التاريخ الانساني من جهة عناصر صيغهم التوفيقية، سواء من حيث القدرة على الموازنة بين «النبوة» و«التفلسف»، أو من حيث الفعالية التعبوية لأبناء الحضارات التي ينتمون إليها! بيد أنهم جميعاً ينسبون إلى الأنبياء أفكاراً لم تجل بصدورهم ويلوون عنق «الهام النبوة» في محاولات دؤوبة للالتفاف عليه واخضاعه لتأويلاتهم الطموحة!

(١) راجع تقديم حسن حنفي للرسالة: سبينوزا، ترجمة حسن حنفي، رسالة في اللاهوت والسياسة، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩١)، ص ١٠٦-٥.

منذ فيلون - وهو مفكر يهودي ولد بالاسكندرية نحو عام ٢٠ أو ٣٠ ق.م، كان يرى أن التوراة فيها أفكار فلسفية لا تقل مكانة وسمواً عن خلاصة التفكير الاغريقي، وكل ما يجب للوصول إلى هذه الأفكار هو استخلاصها من نصوص التوراة بطريق التأويل المجازي^(١) - رأى الكثير من أنصار التوفيق في الديانات الثلاث الكبرى ضرورة اصطناع هذا الطريق، طريق التأويل المجازي أو الرمزي! ولسينوزا يرجع الفضل في اخراج الحضارة الغربية من مثل هذا «التيه»! فها هو ينتهي في رسالته ذائعة الصيت إلى أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على السلام في الدولة بل ان القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى ذاتها.

ثانياً، المقدس هو منبع التأمل ومصدر الشرعية

للرواية - كما أوضحنا - منزلة عالية وأهمية عظيمة في «العلوم النقلية»، ولهذه الأهمية كان من الضروري أن يبرز ما يحتاج إليه من وسائل كالإسناد وغيره من قوانين غاية في الإحكام! وإذا نظرنا إلى الرواية قبل الإسلام لم نجد العرب قد عنوا بها أو بتصحيح الأخبار، وتمحيص المرويات العناية الكاملة، لأن مروياتهم لم يكن لها من القداسة ما يدعو إلى ذلك، ففيها الأساطير والأحاديث المختلفة. أما الرواية في الإسلام، فقد شدد العلماء فيها، وقعدوا لها القواعد، وصاغوا لها الشروط، وأصلوها لأصول بعناية هي الأدق، بحسب عمر هاشم، لقول النبي «إن كذباً على ليس ككذب على أحد، فمن كذب على فليتبوأ مقعده من النار». رواه الشيخان^(٢).

في «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» يقول مصطفى عبد الرازق: «الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي - في الأحكام الشرعية (١!) - منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده. يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق، ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها،

(١) للمزيد عن آراء فيلون راجع: إميل برييه، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، (القاهرة: وزارة المعارف العمومية & شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٥٤).

(٢) أحمد عمر هاشم، قواعد أصول الحديث، (القاهرة: دار الشباب للطباعة، ١٩٨٣)، ص ١٨٢-١٨٤.

فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنانيا التاريخ، وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم.

وفي كتابه «فيلسوف العرب والمعلم الثاني»، صنف الشيخ مصطفى عبد الرازق - في جراحة يُحسد عليه - «ابن تيمية» ضمن الفلاسفة، جنبا إلى جنب مع «الكندي» و«القارابي»، وكأنه لم يقرأ لشيخ الإسلام كتابه المهم «الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية»، وكأنه أيضاً لم يقرأ لابن تيمية «رسالته في الرد على الفلاسفة»! ولا ينبغي لقارئ أن يفهم من كلامي هذا، أى تهوين أو نيل من مكانة ابن تيمية، فما قصدت سوى تبرئة الرجل، من أمور لم يستسغها! لا أحط من الكذب على الموق!

الشيخ مصطفى - ولا أدري أكان فعله هذا بوعي أم بلا وعي - الحق بالفلسفة الإسلامية في مصرنا الحبيبة أشد الضرر، فحتى اليوم لا تزال جامعة القاهرة العتيقة تحتضن رؤيته هذه، دون أدنى تحفظ إزاء الطبيعة «النقلية» التي ورثها «علم الكلام» عن «الفقه»، والذي هو برأى الشيخ بداية التفكير الفلسفي في حضارتنا! الغريب أن الشيخ والمتأثرين به، وهم كثر في دوائرنا الفكرية والأكاديمية، لم يكلفوا أنفسهم عبء إفهامنا: كيف للتفكير الفلسفي أن يقوى ويزدهر مع الالتزام - على الأقل المعلن - من جانب المتكلمين بالمقدس، كمنبع للتأمل، ومصدر لشرعية التفلسف!

ثالثاً، طبيعة «نفعية» واشتباك مع الهيئات الحاكمة:

لا يمارس التفكير الفقهي إلا تحت إكراه التبجيل الدفاعي أو الهجومي أو الاثنين معاً، وذلك طبقاً لأوضاع المجتمع - الاجتماعية والقانونية والسياسية... إلخ -، فصاحب التفكير الفقهي مكلف إما بمرافقة إرادات القوة والتوسع، وإما بتدعيم الأطر الثقافية القائمة والمهيمنة، من خلال مقاومة المشاريع المنافسة، وجعل هذه الأطر أكثر تحشياً وصلابة! طبيعة نفعية كهذه للتفكير الفقهي لا تنال بحالٍ من مكانته العظيمة.

علم الكلام - موضوع هذه المقالة - محض امتداد طبيعي للتفكير الفقهي، حتى أنه أطلق عليه «الفقه الأكبر»^(١)! أورث هذا علم الكلام بالطبع طبيعة «نفعية»!

(١) راجع على سبيل المثال: أبو حنيفة النعمان & ابن إدريس الشافعي، الفقه الأكبر في التوحيد، (القاهرة: المطبعة العامرة الشرقية، ١٣٢٤هـ).

في «رسالة التوحيد»، يقول الشيخ محمد عبده إن الغاية من هذا العلم «القيام بفرض مُجَمَّع عليه، وهو معرفة الله تعالى بصفاته الواجب ثبوتها له مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه به. والتصديق برسله على وجه اليقين الذي تطمئن به النفس اعتماداً على الدليل، لا استرسالاً مع التقليد، حسبما أرشدنا إليه الكتاب - يقصد القرآن -».

محمد عبده أيضاً - وبرغم تحفظاتنا على بعض آراءه المشوبة على ما يبدو بشيء من الغموض - يكفينا عبء التأكيد على ذلك البون الشاسع الذي يفصل بين «الكلام» و«الفلسفة» من جهة «النفعية»! يقول الشيخ محمد عبده في الرسالة نفسها^(١):

«أما مذاهب الفلسفة - يقصد الشيخ في حضارتنا الإسلامية -، فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض، ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم والوفاء بما يندفع إليه رغبة العقل من كشف مجهول، أو استكناه معقول، وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ما شاءوا، وكان الجمهور من أهل الدين يكتفهم بحمايته، ويدع لهم من إطلاق الإرادة ما يتمتعون به في تحصيل لذة عقولهم، وإفادة الصناعة، وتقوية أركان النظام البشري، بما يكشفون من مساتير الأسرار المكنونة...»

«وما كان عاقل من عقلاء المسلمين ليأخذ عليهم الطريق أو يضع العقاب في سبيلهم إلى ما هدوا إليه .. لكن يظهر أن أمرين غلبا على غالبهم: الأول، الإعجاب بما نُقِلَ إليهم عن فلاسفة اليونان، خصوصاً عن أرسطو وأفلاطون، ووجدان اللذة في تقليدهما لبديء الأمر. والثاني، الشهوة الغالبة على الناس في ذلك الوقت، وهو أشأم الأمرين. زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين، واصطدموا بعلومهم في قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة، فمال حماة العقائد عليهم.

«وجاء الغزالي ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالالهيات وما يتصل بها من الأمور العامة أو أحكام الجواهر والأعراض ومذاهبهم في المادة وتركيب الأجسام وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئاً من مباني الدين، واشتدوا في نقده، وبالع المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال، فسقطت منزلتهم من النفوس، ونبذتهم العامة، ولم تحفل بهم الخاصة، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من سعيهم».

أما بخصوص اشتباك علم الكلام مع الهيئات الحاكمة، فليس ثمة صعوبة تُذكر أمام صاحب القراءة الآمنة والمنظمة، لحوادث تاريخنا الإسلامي، في تبين عمق هذا الاشتباك ومثاقه! خذ مثلاً ذهاب الخليفة المأمون المعتزلي إلى اعتبار القرآن مخلوقاً في الزمان امتحان لا يجوزه إلا ثابتو الإيمان، وهو ما عُرف في التاريخ بالحنة. وخذ أيضاً سنة خلفاء المسلمين في اختيار القضاة من بين الفقهاء والمتكلمين، فقد كان القرآن هو مرجع الشرع والقانون، ومن ثم كان «فقه القانون» فرعاً من الفقه وعلم الكلام. لكن القضاة سرعان ما وجدوا أنفسهم، في مواجهة كثرة الحالات غير المعروفة، مضطرين للاستعانة بالسنة وهكذا صار الحديث المصدر الثاني للتشريع.

ولماذا التاريخ؟! خذ مثلاً ما يحدث في دوائرنا الفكرية والأكاديمية، من جانب بعض القائمين على تدريس «حب الحقيقة والنشدان الحر لها» في معاهدنا العريقة! تجد أن تأثر هؤلاء بالتواجد الأخطبوطي لعلم الكلام واضح، وإن «النفعية» قد انتقلت إلى نفوسهم، ومن ثم استعصى عليهم التمييز بين أسس التفكير الفقهي ونظيره الفلسفي! يحبي هو يدي، أستاذ الفلسفة المرموق بجامعة القاهرة في ستينيات القرن الماضي، أحد هؤلاء الذين انتقلت إلى تفكيرهم الفلسفي «نفعية» التفكير الفقهي، فقد ألف كتاباً صغيراً بعنوان: «حياد فلسفي»، اكتفى - هنا - باقتباس فقرتين من مقدمته، دون تعليق^(١):

«الفكرة الرئيسية التي تدور حولها صفحات هذا الكتاب الصغير، تتلخص في البحث عن امكانية قيام حياد فلسفي يساند، من قريب أو بعيد، الحياد السياسي الذي أصبح شعاراً لنا ولرابطة الشعوب الأفريقية الآسيوية في المجال الدولي.

«وأسارع فأطمئن القاريء الأكاديمي الحريص على أن تظل الفلسفة بمنأه عن السياسة، أن هذا الكتاب لن يشتمل على أي إقحام متعمد للفلسفة في السياسة. على الرغم من أن هذا الإقحام ليس في حد ذاته عيباً. فما يجب أن تظل الفلسفة بعيدة عن واقعنا الثوري الذي نعيش فيه. والحق إنني لا أدري لم يستجيب الأدب والفن وجميع فروع الدراسات الانسانية لواقعنا الثوري على هذا النحو الرائع الذي نلمسه، ونطالب به، وننفذه في برامجنا، وتظل الفلسفة وحدها بمفردها بمعزل، مع أنه كان عليها - باعتبارها علم المبادئ - أن تتقدم الصفوف استجابة لتلك الصيحات التي أخذت ترتفع من الكثيرين ومن الأدباء أنفسهم تنادي بضرورة اقدام الفلاسفة

(١) راجع: يحبي هو يدي، حياد فلسفي، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، المكتبة الثقافية، رقم ٨٢، ١٩٦٣)، ص ٥-٧.

على مثل هذه الخطوة. وذلك من أجل أن يوضحوا للجميع بعض الأفكار والمفاهيم الجديدة التي يستخدمها كثير من الناس استخداماً غير موفق، وتتضارب الآراء بشأنها لا شيء إلا لأنها لم توضع في الاطار الفلسفي المناسب».

رابعا، الإنسان ليس مجرد حيوان مُطعم بالعقل،

يُعامل الإنسان في مجتمعاتنا الموغلة في التخلف على أنه «مجرد حيوان مُطعم بالعقل»! يعرف هذا بسهولة من يُخالط أبناء عالمنا العربي، بشقيه - الفقير والغني -! أَلَمْ أَقُلْ ان نظمنا التربوية المُعرضة تستأصل، بدرجة، من عقول وقلوب النشء ملكة النقد والابتكار! وان غرس اليقين، في العقول والقلوب، صيرنا بحق «أمة من غنم»!

من هنا، وفي ضوء ما نلمسه من تواجد أخطبوطي لعلم الكلام في حضارتنا الإسلامية، ليس أمام المرء سوى التساؤل حول ماذا كان هذا العلم «النقلي» ينظر إلى الانسان على أنه «مجرد حيوان مُطعم بالعقل - على الأقل على الصعيد العملي -» أم أن الانسان عنده أرقى وأسمى من ذلك؟ تساؤل كهذا، لابد وأن يُزعج عبيد المصالح، لحرصهم على ألا تتجاوز حريتنا ما يسمح به طول «الحبل» الذي يُحيط بمصائرنا!

أذكر أني - وعلى غير عادي - ذهبت لحضور ندوة نظمته «الجمعية الفلسفية المصرية» مشكورة، عن الراحل محمد أركون. وفيها دار نقاش طويل ومُكرر بين المتحدثين والحضور، حول العقل وتعريفه وماهيته وموقف الدين منه... إلخ! أذكر أيضاً أن أحد الحضور - لا أذكر اسمه للأسف الشديد - تساءل في حياء عن مدى مشروعية اختزال «الضيغة البشرية»، وهي الأرقى والأسمى، في مجرد «حيوانية مُطعمة بعقل استاتيكي جاف»! ولشد ما أدهشني أن كلمات الرجل، ورغم خطورتها وصلتها الوثيقة بفكر «الأنسي» الراحل أركون، لم تستوقف أحداً، لا من المتحدثين ولا من الحضور، بل وجدتهم يمشون قدماً في مناقشة موقف أركون مما أتصوره قضايا كلامية! ساعتها تأكدت من أن علم الكلام يطرد الفلسفة، وأنه بحق «مقبرة الفلاسفة»!

فرق شاسع بين نظرة علم الكلام إلى الانسان، وبين نظرة الفلسفة له! وهو ما يفسر عدم استساغة حضارتنا، وفي ظل التواجد الأخطبوطي لعلم الكلام، من علوم القدماء سوى المنطق، كونه يتعاطى مع العقل الجاف، ولسوف اقتبس هنا تعريف الغزالي لهذا العلم، لدلالته المهمة^(١):

(١) الغزالي، م. س. د، ص ٦٦-٦٧. وراجع أيضاً: نيقولا ريشر، ترجمة محمد مهران، تطور المنطق العربي، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)..

«هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان. وليس في هذا ما ينبغي أن يُنكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات».

الفلاسفة في حضارتنا الإسلامية - ومنهم العملاق ابن رشد - ليسوا بعيدين كثيراً عن هذه النظرة الدونية لطبيعة الكائن البشري، كونهم لم يجرؤوا - ربما لحداثة تجربتهم، واشتداد سطوة الفقهاء وعلماء الكلام - على الذهاب إلى أبعد من الافتتان بأراء فلاسفة - كأرسطو وأفلوطين -! هم مثلاً لم يُناهضوا الرق^(١)، ولم يعيروا أى اهتمام للأدب اليوناني الخصب، رغم أنهم ورثة الكنز اليوناني الفلسفي - العلمي والنظري -، وأنهم من نقلوه إلى أوروبا، بعد اغنائه قدر جهدهم! فالملاحظ أن أعمال الناثرين والمؤرخين، وكذلك الانتاج المسرحي اليوناني الهائل، الذي كان لابد لعصر النهضة الأوروبية من اتخاذه رافداً هاماً ومتكاً نحو المستقبل، والذي كان في مستطاع أبناء حضارتنا استنهاله بكل سهولة، لم تكن مؤثرة في نفوس مُبدعي حضارتنا^(٢)!

قارئ الكريم، أوردت في صدر هذه المقالة، قول أحد الحكماء إن الجهلاء هم الذين يظنون أن المباني الجميلة ومباهج الحياة وألوان الترف - إن هي توافرت - هي التي تشهد برقي الحضارة. وقوله أيضاً إن شعور الفرد بحريته وكرامته الإنسانية، هو برهان علو الحضارة دائماً وأبداً، هو ذلك الشيء القذ الذي يجب الاهتمام به وتنميته إلى أقصى حد! أوردت أيضاً قول الحكيم نفسه انه ليس هناك ما يمكن أن يؤدي إلى مثل هذا الرقي كالتربية الخلاقية، وتزويد الفرد بالقدرة على قراءة الأمور بطريقة أمينة ومنظمة، تجعله قادراً على التفكير النقدي ودفع الحياة للأمام!

«كيف يمكن تفسير ذلك التعامي الواضح من جانب القائمين على تدريس الفلسفة عندنا عن هذا التجفيف المنهجي المُستدام لمنابع التفكير الفلسفي في مجتمعاتنا، من خلال غرس اليقين في عقول وقلوب النشء، بل وذهاب هؤلاء في تعاميمهم إلى حد «التنطع»؟! وهل ثمة إمكانية

(١) راجع تناول الرشدي لمسألة «الرق»: الامام أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٧٥) الجزء الثاني.

(٢) جاك ريسلر، ترجمة خليل أحمد خليل، الحضارة العربية، (بيروت: باريس: منشورات عويدات، سلسلة عام ٢٠٠٠، ١٩٩٣)، ص ٩١-٩٢.

للحديث عن وجود «تواطؤ» ما؟». تلك تساؤلات، كنت قد وعدتك، قارئ الكريم، في صدر هذه المقالة، بالتحقق من مدى وجاهة طرحها.

تحقق كهذا الذي وعدت بالسعى لانجازه، لم يكن الاقتراب منه ممكناً، بدون استكشاف دهاليز «التفكير الفقهي»، وليس «الفلسفي»! لأنه لا يوجد «تفكير فلسفي» عندنا، ما يوجد هو «تفكير فقهي»، يُلقى في روع أبناء مجتمعاتنا البائسة أنه «تفلسف أو بحث حُر عن الحقيقة»، تُراعى فيه خصوصيتنا الحضارية!! وراء هذه المغالطة المشثومة وكما تبين صفحات هذه المقالة، يتمترس تجار الآلام وفلاسفة الضرار! وبفضل هذه المغالطة المشثومة يظل الانسان عندنا مسخاً باهتاً، بل وزاهداً في استكشاف نفسه والحياة، كأن عليهما قصاصة ورق تقول: «للمشاهدة فقط... لا تلمس هذه الأشياء»!

ما أقبح هذه المزايدة الرخيصة والأبدية على خصوصيتنا الثقافية! وما أفبح خنوثة التخلف في مجتمعاتنا، تلك التي لطالما استعصت على التفكير! الحق أنه لا أمل عندي في خلاص قريب لأبناء حضارتنا، فنفسهم نزيلة «شرك» لعين غاية في الاحكام والمتانة، استثمر «الآخر المحلي» عبقريته الآثمة في تشييده، عبر مئات السنين، وأراه لم يخسر، لأنه لا خلاص لمسخ، وأبناء أمتنا على نحو ما نرى، ما بين ممسوخ، أو صانع ممسوخ! خاصة في عقود ما بعد الكولونيالية، أعني عقود ما بعد رحيل المستعمر الأوروبي عن بلادنا، وعودة «الآخرية المحلية/العربية»، في أشد صورها «خسة»، إلى الانفراد بمقالييد الأمور، مدعومة بالآخريتين العالمية والاقليمية!

الكتابة والبحث عندي كقتال فُرض على جندي، عليه فقط أن يُقاتل، وليس له أن يسأل عما إذا كان سينتصر أم لا؟ إذ لا بد للانسان من قضايا يدافع عنها ويموت من أجلها، لا أن يقنع بحياة ذل، حريته فيها بمقدار ما يسمح به قيد «الآخر» اللعين!

والحمد لله أني أتيت إلى الوجود في هذه المرحلة المتقدمة نسبياً من مسيرة الجنس البشري على طريق الحياة، فما أحرز من رقي معرفي، وما تركه لنا نبلاء الحضارات المختلفة، من روائع لا تموت، وما بلغه البحث والتقصي عن خبايا لطالما سُكت عنها في عصور الانغلاق والعزلة، على نحو ما حصل معنا، وما أزهق من نفوس طاهرة، سطر أصحابها بدمائهم الذكية وصايا الحرية والشرف والكرامة، كل هذه الأمور وغيرها، لم يعد معها بمقدور بشر أن يزعرع ايماني بـ«الله والحرية»!

بقيت لي كلمة أخيرة، ألهمتني إياها أحداث «تونس» الأخيرة والتي سمعت بها بينما كنت أضع اللمسات الأخيرة لمقالتى هذه: إن القارىء، النزيه والأمين لتاريخنا وحاضرنا وربما مستقبلنا أيضاً - نحن العرب - لا يجد ثورات بالمعنى الحقيقي، بل هيجان أغنام ساءها أن عصى الراعي غليظة، وأن ما هو متاح أمامها من علف وإناث لا يُوزع بينها بالعدل! هيجان كهذا ورغم احترامنا الكامل لخطورة دوافع أصحابه، تقتصر تداعياته، وكما يحكى التاريخ، على رموز نخبوية بعينها، يُضحى بها، لحماية البنية التحتية للتخلف، والحيلولة دون فتح أبواب الحرية أمام الهائجين!

الثورات الحقيقية، ليست كانقلابات العسكر، أو كهيجان مُتضرري البطالة والغلاء والفساد والمرض، فهي «ثقافية» في جوهرها، ينهض أنصارها، في اصرار وجلد، بعبء تفكيك البنى التحتية للتخلف في مجتمعاتهم! فلا تغيير حقيقي دون موقطين عظام، أعني «فلاسفة»، يعبدوا الطريق، ويحرروا النفوس وليس الأجساد فقط، من تيه لا يرحم، عبر التمكين المنهجي لحب الحقيقة، والنشذان الحر لها، في نسج ثقافتهم المحلية: ولا تغيير حقيقي ما دأعت دعاوي: التنوير الديني والتجديد الفقهي وتحويل العلوم النقلية إلى فلسفية... إلخ^(١)، كونها «ضرارية» لذاتها وليس لأصحابها!

أيها التائهون في صحراء «الكلام»، هلموا لقد طال السفر!

(١) راجع على سبيل المثال لا الحصر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣). حسن حنفي، التراث والتجديد/موقفنا من التراث القديم، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧). حيدر إبراهيم، لاهوت التحرير/الدين والثورة في العالم الثالث، (الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، ٢٠٠٤). وليم سيدهم اليسوعي (محرر)، لاهوت التحرير/رؤية عربية إسلامية مسيحية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨). محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦). المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، تجديد الفكر الإسلامي/أعمال المؤتمر العام ٢١ للمجلس عام ٢٠٠٩، (القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠٠٩). كاترين كلاوسينج، «تحليل منهج الأستاذة أميمة أبو بكر»، في هنريته هينش (محرر)، المرأة والمرأة/رؤية لواقع المرأة المعاصر، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠). صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣). محمد سعيد العشواوي، جوهر الإسلام، (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣). علي شريعتي، بناء الذات الثورية، (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ٢٠٠٥). علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة: دار الهلال، كتاب الهلال، ٢٠٠٠). خالد محمد خالد، من هنا..نبدأ، (القاهرة: بغداد: مؤسسة الخانجي بالقاهرة & مكتبة المثني ببغداد، ١٩٦٣). جعفر محمد غنيري، النهج الإسلامي.. كيف، (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٨٤). القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها ولائحته التنفيذية الصادرة بقرار رئيس الجمهورية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥ وفقاً لآخر التعديلات، (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٩٩).

المستبد العادل فى الفكر العربى الحديث^(*)

عزى زكريا أبو العز^(**)

مقدمة

لقد قرر الإسلام الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية، وأوجب على الحاكم أن يستشير، وأوجب على الأمة أن تنصح، حتى جعل النصيحة هى الدين كله ومنها: النصيحة لأئمة المسلمين، أى أمرائهم وحكامهم، كما جعل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة لازمة، بل جعل أفضل الجهاد كلمة حق تقال عند سلطان جائر، ومعنى هذا أنه جعل مقاومة الطغيان والفساد الداخلى أرجح عند الله من مقاومة الغزو الخارجى، لأن الأول كثيرا ما يكون سببا للثانى.

ومن أخطر المناصب وأجلها فى الدولة الإسلامية منصب رئيس الدولة أو الخليفة، وذلك لما فى هذا المنصب من أثر كبير على الفرد والمجتمع، إذ أن صاحبه فى ظل الدولة الإسلامية يختص بحراسة الدين وحمائته وتسييس أمور العباد بما يتوافق مع أمور الدنيا وتحولاتها، لذلك لزم فى شغل هذا المنصب رضا المحكومين، وعليه لا يقرر الإسلام أن تكون السلطة وليدة الجبر والإكراه، على خلاف إرادة المسلمين، إذ أن الإرادة والرضا سند كل حكم شرعى، كما أن الحاكم ليست له صفة مقدسة ولا يستمد شرعيته إلا من الأمة ومبايعة أهل الحل والعقد.

وقد دعا المفكرون العرب فى فكرنا العربى الحديث إلى الحرية بمفهومها الشامل الواسع، فطالبوا بالحرريات الفردية مثل حرية التفكير والتعبير، والاجتماع، والحرريات السياسية مثل الحياة النيابية، ومبدأ الشورى فى الحكم، وحق الاعتراض.

واقترضت الدعوة إلى الحرية محاربة الإستبداد بجميع أشكاله وأبراز مساوئه وشروءه، ولكن أختلف المفكرون العرب حول طبيعة الحاكم، فهناك من يرى أنه لابد من أن يكون

(*) تم المشاركة بهذا البحث فى مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية الثانى والعشرين، تحت عنوان: «الفلسفة والثورة»، عام ٢٠١١.

(**) أستاذ الفلسفة المعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، فرع الخرطوم. مصر.

الحاكم ملتزماً بالقانون وبالشورى مع المحكومين من خلال المؤسسات النيابية في الدولة ولعل رائد هذا الاتجاه هو رفاة الطهطاوى حيث أراد أن ينقل تجربة الحكم في فرنسا إلى الشرق ولكن من خلال الشريعة الإسلامية، وهناك من يرى أن الأفضل والأصلح للحكم في بلدان الشرق (وفي ظل ظروف حضارية وليدة، أبرزها انتشار الجهل والأمية)، أن يكون الحاكم مستبداً عادلاً، ولكن مع وجود ضمانات ألا يكون هذا الاستبداد مطلقاً، بل محاطاً بعوامل تجعله أصلح للمجتمع، ومن أبرز دعاة هذا الاتجاه جمال الدين الأفغانى ومن بعده جاء تلميذه الإمام الشيخ محمد عبده، وإن كان هناك إختلاف بينهما في المفهوم.

أما عن الإتجاه الأول والذي يرفض المستبد أى كان المسمى فكان رائده هو رائد الفكر العربى الحديث رفاة الطهطاوى الذى كان أول من كتب في الفرق بين أنواع الحكومات والنظم السياسية الحديثة، الملكية المطلقة، والملكية الدستورية والجمهورية وحاول تعريف القارئ العربى بهذه الحكومات، وإذا كان قد رفض النظام الملكى المطلق أو الإستبدادى، فإنه يرى أن الملكية المقيدة بالقانون هى أقرب ما تكون إلى النظرية الإسلامية في الحكم، وهو يرد على بعض المفكرين الغربيين الذين يظنون أن نظام الحكم الإسلامى أقرب إلى السلطة الملكية المطلقة (الأوتوقراطية Autocrat)، حيث يقول إن «الأفرنج يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم وهو يعنى أنها مقيدة بالشريعة ومقتنة بأحكامها، من هنا كان تفضيله للسلطة المقيدة بالقوانين تطبيقاً لمبدأ سيادة القانون، فإن هذا في رأيه تطبيق حديث لمبدأ أساسى في الحكم الإسلامى وهو خضوع الحاكم للأحكام الشرعية، وبهذا يرد الطهطاوى على رأى القائل بأن الحكم الإسلامى لا يعرف تقييد سلطة الحاكم، ويؤكد في نفس الوقت أن الدساتير الحديثة التى تقيد سلطة الحكومة لا تتعارض مع روح الإسلام.

وتبعه في هذا الإتجاه خير الدين التونسي فتحت عنوان - عواقب الإستبداد والعمل بالرأى الواحد - يقول «من أن العمل بالرأى الواحد مزموم، ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف، وأنه لا يسوغ أبداً أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً. ثم يأتى الكواكبى في هذا الإتجاه رافضاً الإستبداد بكافة صوره واشكاله فالمستبد يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم فهو عدو الحق عدو الحرية - إلخ. ويسير غالبية مفكرينا في هذا الإتجاه أمثال فرح أنطون وأحمد لطفى السيد وسلامة موسى... إلخ.

أما عن أصحاب الاتجاه الآخر أى أصحاب فكرة المستبد العادل فنجد رائدهم في هذا هو جمال الدين الأفغانى، ولنا أن نلاحظ أنه على الرغم من فهم الأفغانى لطبيعة الإستبداد حينما يرى أنه «لا يسلم على الغالب، الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه الأمر، كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته، أو غلبه على هواه» وعلى الرغم من حدته في هذا أحيانا يطالب الأمة بأن تملك من يملكها شريطة الإذعان للدستور وإذا لم يفعل وخان دستور الأمة إما «أن يبقى راسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس».

ومن المدافعين على هذه الفكرة كذلك الإمام محمد عبده فتحت عنوان -إنما ينهض بالشرق مستبد عادل «مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف، يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذى يحكمه، فإن عرض خط لنفسه فليقع دائما تحت النظرة الثاقبة، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه».

ولا تعنى فكرته عن المستبد العادل أنه يقبل وجود ديكتاتور يبطش بالشعب، ولكن يمكننا أن نفسر نضبه بلغة علم السياسة الحديثة، الشخصية القادرة على إتخاذ قرارات غير شعبية من أجل الصالح العام.

ويبقى السؤال مطروحا على الساحة الفكرية السياسية الآن كيف السبيل إلى النهضة وإلى الحرية؟ هل هو الإصلاح السياسى أم النهضة الحضارية هل يمكن أن يكون مستبد الأمام محمد عبده العادل حلا مؤقتا يعود إلى الديمقراطية والنهضة الشاملة كما رأى هو؟ أم أنه لابد من السير في طريق الديمقراطية مهما كانت المعوقات التى تخرج من التربة غير الممهدة.

وهل الآمال المرجوة تحتاج إلى وعى؟ وإلى أى حد؟ وهل هذا الوعى مستمدا من قنوات الفرد أم من سلطة العقل الجمعى؟ وهل لكل شعب مفهوم للديمقراطية؟ أم أن المفهوم ثابت بمقتضى إستخدامه في الدول الأوربية؟

وسوف نحاول في الصفحات التالية الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال قراءتنا للخطابات السياسية التى ألقاها كل من الأفغانى والإمام محمد عبده، وعبد الرحمن الشهبندر، وأحمد لطفى السيد، وذلك لأن جميعهم يمثل أهم مرحلتين من تطور الخطاب السياسى في العصر الحديث فالأفغانى هو أول من وضع لبنات الفكر السياسى الجامع بين روح الشريعة وأصول

التشريع والنظم الأوربية الحديثة، ثم طور الخطاب تلميذه الإمام محمد عبده على نحو أقرب إلى المدنية الغربية مع الاحتفاظ بالأصول الشرعية، وأخيرا تبلور الخطاب الإسلامى السياسى على يد رائد الليبرالية أحمد لطفى السيد الذى جمع بين أفكار الأفغانى والإمام محمد عبده وجون ستوارت مل وروسو وفولتير من فلاسفة التنوير من جهة أخرى.

«المستبد العادل» من المعنى اللغوى إلى الداللتين الإصطلاحية والسياقية الإجرائية

إننا لم نسيطر بعد على مشكلة الطاغية ومأساة الطغيان فى تاريخنا القديم والحديث والمعاصر، ولم نستطع بعد أن «نقبض عليها» بالفكر - إن جاز هذا التعبير - ولم نسلط عليها أضواء البحث العلمى الجاد فى كل أبعادها، وذلك على الرغم من الكم الهائل من الكتابات والتحليلات والتفسيرات التى قدمت الحديث المعاصر بوجه خاص، ومع أن مفهوم الطغيان يرتبط بمفاهيم أخرى عديدة تنتمى إلى عائلته المشؤومة، كالإستبداد والتسلط والحكم الفردى المطلق، والدكتاتورية والشمولية... إلخ، ومن أنه لا يقتصر على حاكم أو نظام بعينه، وإنما يمد ظلال لعنته الكثيرة على مختلف وجوه حياتنا وتفكيرنا وسلوكنا وتعليمنا وإدارتنا... إلخ، ويثمر ثماره المسمومة فى ألوان التعصب والتطرف وإدعاء إمتلاك الحقيقة المطلقة التى نشقى اليوم من أخطارها، وفى ردود الفعل المتشنجة عند الكثيرين ممن يتصدون لها^(١).

والمشكلة الأساسية تظل قائمة، أن الطغيان لم يأخذ حقه من إهتمام الدارسين والباحثين فى العلوم الإنسانية بوجه خاص، على الرغم من أنه هو رأس المشكلات والأزمات وأولها بالدرس والتحليل والنقد والعلاج، وإن مفهوم الشرق فى نظر الغربيين - منذ أرسطو ونظريته عن الإستبداد والطغيان الشرقى التى عرضها فى «السياسة» و«الأخلاق إلى نيقوماخوس» حتى هيجل وكثيرين بعده حتى يومنا الحاضر - يكاد يكون مرادفا لمفهوم الطغيان أو الإستبداد وبالعكس، وإن كابوسه الخائى - أو بالأحرى كوابيسه المتنوعة الأشكال والظلال - قد خيمت على تاريخ هذه المنطقة من العالم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد، - وإن لم تعدم كذلك حركات التمرد عليه، والثورة فى وجهه، ولا دماء الشهداء الذين تحدوه وسقطوا صرعى جبروته واستبداده^(٢).

(١) عبد الغفار مكاوى: جذور الإستبداد، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت،

العدد ١٩٢، ديسمبر ١٩٩٤م ص ١٠-١١.

(٢) المرجع السابق: ص ١١.

والواقع أن المهمة المنتظرة من المشتغل «بعلوم الحكمة» هو تحديد معاني المصطلح وتتبع بناءاته المختلفة باختلاف المكان والزمان والسياق، ومحاولة وضع مبادئه وعناصره ونظمه، المناقضة لكل نظام ممكن على مستوى النظر والعمل واللغة والاجتماع... إلخ، وبلورتها في نسق محكم مترابط سيكون هو الشرط الضروري لإقامة النسق الفكري المقابل له في جدل الصراع الحتمي الذي كتب على أبناء هذا الجيل والأجيال التالية أن يخوضوه في سبيل تأسيس الحرية، وفي هذا النسق الأخير يمكن أن تلتئم معاني التقدم والتحرر، والنهضة والوعي والتحضر، والتغيير والتنوير والتثوير التي لم تنزل مشتهته على أقلام المخلصين من دعايتها والمضحين بحق في سبيلها منذ مطالع النهضة العربية عند روادها الكبار أمثال الطهطاوى والأفغانى والكواكبي وفرح أنطون وأحمد لطفى السيد^(١).

وقد ظهر هذا المصطلح - مصطلح الإستبداد Despotism -^(٢) في القرن الماضى في الفكر السياسى الأوروبى واستخدمه في البداية المؤرخون الألمان للدلالة على نظام معين في الحكم في تاريخ أوروبا الحديث، والمفروض أنه عند مصطلح «الإستبداد المستنير Enlightened Despotism» بشكل عام تلتقى مفاهيم الملكية المطلقة التي كانت معروفة في أوروبا، ومفاهيم عصر التنوير، والذي يعبر عنه فلسفياً بكلمات خمس (هى الفرد - العقل - الطبيعة - التقدم - السعادة)، ومن هذا التحالف بين الفلسفة والسلطة المطلقة تخرج سعادة الشعوب، ومن أوروبا أنتقلت إلى الشرق، فيما يبدو، عدوى «المستبد العادل»^(٣).

وجاءت البروتستانتية لتقدم تحالفاً آخر لمفهوم الطاغية أو المستبد حيث تقدم التبرير لذلك من خلال مفهوم أن الناس بطبيعتهم آثمين خطائين، ولا بد لهم في هذه المملكة الأرضية من إنسان يجبرهم على الطاعة، فطاعة السلطة خير في ذاتها وهى الركيزة الوحيدة التى تقوم عليها الحياة السياسية والاجتماعية المستقرة الآمنة ولم يكن الإنسان بحاجة إلى حكومة في

(١) المرجع السابق: ص ١٢.

(٢) الإستبداد Despotism كلمة المستبد Despot - مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوتيس Despotes التى تعنى رب الاسرة، أو سيد المنزل أو السيد على عبيده، ثم خرجت من النطاق الإسرى، إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكى المطلق الذى يكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الاسرة أو السيد على عبيده.

(٣) إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية: سلسلة عالم المعرفة العدد ١٨٣، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس ١٩٩٤/، ص ٧٢.

حالة البراءة والبساطة الأولى، لكنه بعدما سقط احتاج إلى من يقوم «بتلجيمه» كما تطلب الأمر شخصا يجبره على التوافق مع القواعد الضرورية للحياة الاجتماعية أو كل طاعتها ولو على مضض، «لأنه ما لم يكبح جماح هذا الإنسان فسيفوق في وحشيته جميع أنواع الحيوانات المفترسة» صحيح أن الإكراه قمع لسلوكه وقيد على تصرفاته، لكنه في الوقت ذاته حد من إرتكاب الخطايا ومحاولة لتذكرته بالطبيعة الألهية للقانون الأخلاقي، وكيف أنه الوسيلة التي يقدم بها الله رحمته للناس ويضفي بركاته على الحياة الاجتماعية الصالحة^(١).

وفي فكرنا العربي الحديث وفي الشرق عموما أنتقلت هذه المفاهيم الفلسفية أو السياسية أو الدينية، ولكن هناك من قام بالتصدي لهذه المفاهيم، ولم يكن الكواكبي أول عربي يتصدى لمفهوم الإستبداد بالنقد والتجريح في العصر الحديث فقد سبقه إلى ذلك مفكرون كثر من أمثال خير الدين التونسي وأبن أبي الضياف التونسيين وجمال الدين الأفغاني، بالإضافة إلى عدد من المسيحيين السوريين اللذين استقوا آرائهم السياسية من فلاسفة الثورة الفرنسية ومونتسكيو بصورة خاصة، لكن من المؤكد أن الكواكبي كان أول عربي يتصدى للإستبداد بالتحليل والدراسة الجادة، ومع أنه قد استقى عددا من أفكاره من كتاب الإيطالي فيتوريو ألفيري (١٧٤٩-١٨٠٣م) عن الإستبداد، إلى أن إسهامه الذي لا ينكر يكمن بصورة خاصة كما يرى بعض الباحثين، في أنه قد عبر عن هذه الأفكار بوضوح وشدة في الوقت المناسب، أي في أوج «الإستبداد» الذي وصل إليه الحكم الحميدي في مطلع القرن الرابع عشر الهجري وفي حدود عام ١٩٠٠م على وجه التحديد.^(٢)

يقول الكواكبي «المستبد يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدى فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته» والمستبد عدو الحق وعدو الحرية وقتلهم، والحق أبو البشر والحرية أهمهم، والعوام صبيبة أيتام نيام لا يعلمون شيئا، والعلماء هم إخوتهم الراشدون، إن أيقظوهم هبوا وإن دعوهم لبوا وإلا فيتصل نومهم بالموت» والمستبد يتجاوز الحد ما لم ير حاجزا من حديد، فلو رأى النظام على جنب المظلوم سيفا لما أقدم على الظلم كما

(١) المرجع السابق: ص ١٧١.

(٢) فهمي جوعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨١م، ص ٢٩٢.

يقال: الإستعداد للحرب يمنع الحرب، المستبد إنسان مستعد - بالطبع - للشر وبالإنجاء للخير، فعلى الرعية أن تعرف ما هو الخير وما هو الشر، فتلجىء حاكمها للخير رغم طبعه وقد يكفي للإنجاء مجرد الطلب إذا علم الحاكم أن وراء القول فعلاً، ومن المعلوم أن مجرد الإستعداد للفعل فعل يكفي شر الإستبداد، المستبد يود أن تكون رعيته كالغنم درا وطاعة وكالكلاب تذلاً وتلقاً وعلى الرعية أن تكون كالخيل ان خدمت خدمت وإن ضربت شربت والرعية العاقلة تقيد وحش الإستبداد بزمام تستमित دون بقائه في يدها لتأمن من بطشه، فإن شمع هزت به الزمام وإن صال ربطته.^(١)

والمستبد يتخذ المتمجدين سماسرة لتغريب الأمة باسم خدمة الدين، أو حب الوطن أو توسيع المملكة أو تحصيل منافع عامة أو مسئولية الدولة أو الدفاع عن الإستقلال، والحقيقة أن كل هذه الدواعي الفخيمة العنوان في الأسباع والأذهان ما هي إلا تخييل وإيهام يقصد بها رجال الحكومة تهيج الأمة وتضليلها حتى إنه لا يستثنى منها الدفاع عن الإستقلال، لأنه ما الفرق على أمة مأسورة لزيد أن يأسرها عمرو، وما مثلها إلا الدابة التي لا يرحمها راكب مطمئن مالكا كان أو غاصباً، المستبد لا يستغنى عن أن يستمجد بعض أفراد من ضعاف القلوب الذين هم كبقرة الجنة لا ينطحون ولا يرمحون، يتخذهم كنموذج البائع الغشاش على أنه لا يستعملهم في شيء من مهامه فيكونوا لديه كمصحف في خمار أو سبحة في يد زنديق، وربما لا يستخدم أحياناً بعضهم في بعض الشؤون تغليطاً لأذهان العامة في أنه لا يعتمد استخدام الأراذل والأسافل فقط، ولهذا يقال دولة الإستبداد دولة بله وأوغاد.^(٢)

وإذا كان الكواكبي قد حذرنا من الإستبداد بإسم الدين، وإن الدين يستخدم في تغريب الأمة وأيهام العامة واللعب على المشاعر الدينية وهذا ما حدث في المسيحية وفي الإسلام، ولكن جاء فرح أنطون في الفكر العربي الحديث لي طرح فكرة فصل الدين عن الدولة والتي تدخل في صلب الفكر السياسي لفرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢م)، بل لقد اعتبره من أهم المبادئ التي ينبغى تحقيقها وصولاً إلى تطور المجتمع والدولة فيقول «لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا عمل ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل

(١) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

٢٠١١، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق: ص ٥٥.

السلطة الدينية عن السلطة المدنية، ولا سلامة للدولة ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية^(١).

وقد جاء فرح أنطون إلى مصر عام ١٨٩٧م - من طرابلس في بلاد الشام وأسس في الإسكندرية مجلة أسماها «الجامعة» حرر فيها سلسلة مقالات عن فلسفة ابن رشد ثم جمعها في كتاب نشره عام ١٩٠٣م بعنوان «ابن رشد وفلسفته» الغاية منه الدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية في الشرق على نحو ما جاء في إهداء الكتاب «حيث يقول «لا نعلم كيف يستقبل أبناء هذا الزمان هذا الكتاب، ولكننا نعلم أن «النبت الجديد» في الشرق قد صار كثيراً، ونريد «بالنبت الجديد» أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الإتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة التمدن الأوروبي الجديد لمراحة أهله وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم، فإلى «هذا النبت الجديد» في الإسلام والمسيحية وغيرهما نهدى هذا الكتاب»^(٢).

فالحكومات الدينية تؤدي إلى الحرب، فمع أن الدين الحق واحد، فالمصالح الدينية المختلفة تتعارض أبداً بعضها مع بعض، ولما كان الولاء الديني قويا بين الجماهير، فمن الممكن أن يثير المشاعر، في هذا تكمن، ضمناً، نظرية فرح أنطون في الدولة، فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة، ويجب أن تتوخى بقوانينها وسياستها السعادة في هذه الدنيا والقوة الوطنية والسلم بين الأمم، ولا يمكنها أن تحقق ذلك، إلا إذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أي سلطة أخرى^(٣).

ولهذا يعد فرح أنطون من أوائل العلمانيين في الفكر العربي الحديث الداعين إلى دولة حديثة تقوم على أساس الحرية والمساواة، ولا يمكن أن تتحقق «إلا إذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أي سلطة أخرى» ولم يخف فرح أنطون تأثره بالفكر الأوروبي وبدور رجال

(١) سمير أبو حمدان: فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٢، ص ١١١.

(٢) مراد وهبه: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٩.

(٣) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة إلى العربية كريم عزقول دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧، ص ٣٠٦.

الأرساليات في نقل الثقافة الأوروبية إلى الشرق، لكنه أيضا لم يعتبر الشرق جزءاً من الغرب، وبقي على ولائه للسلطة السياسية الإسلامية، ولقد كان جل ما يسعى إليه دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة.^(١)

ويعد المفكر الليبرالي الكبير أحمد لطفى السيد امتداداً لهذا التيار الذى دشنه فرح أنطون في الفكر العربي الحديث، والمدافع الأكبر عن فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية والذى سنأخذه نموذجاً لرفض الاستبداد بكافة صوره وألوانه ومسمياته.

جمال الدين الأفغانى (١٨٢٩ - ١٨٩٧هـ)

«المستبد المستنير» «الديكتاتور العادل» «الطاغية الخير» كل هذه الاصطلاحات هي لنظرية سياسية تبناها جمال الدين الأفغانى كمنهج يناسب .. من وجهة نظره. إدارة الحكم في بلاد الشرق فهو يرد على من يقول بأن طريق الشرق إلى القوة يكمن في نشر المعارف بين جميع الأفراد .. وأنه متى عمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة قائلاً: ان هذا العمل العظيم .. إنما يقوم به سلطان قوى ماهر .. يحمل الأمة على ما تكره أزماناً .. حتى تذوق لذته وتجنّب ثماره.

ولا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدولة وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ولا عدل إلا مع القوة المقيدة، وحكم مصر بأهلها إنما أعنى به الإشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح، إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء (الحرية) و(الاستقلال) لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك، بل هاتان النعمتان إنما حصلت وتحصل عليهما الأمم أخذاً بقوة واقتدار - يجبل التراب منها بدماء أبناء الأمة الأمناء أولى الأنفاس الأبية والهمم العالية، أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابى الشورى، فهو أيسر مطلباً، وأقرب فعلاً إذ يكفى فيه أحياناً إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقريه فيفعله ويشرك معه أمته ورعيته، ويرى بعد التجربة راحة وتضامناً على سلامة ملكه،

(١) حسين سعد: بين الأصالة والتغريب (في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٢٨.

وعزة بالتفاف طبقات الرعية حول عرشه بقلوب خالصة مخلصة وحب طبيعي، فيكون للملك الدستوري عظمة الملك، وعلى نواب الأمة أعباء نواب المملكة ودرء المفاصد عنها والذود عن سلامتها بالأموال والأرواح، ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشدته إلى إستبدال مطلق الملك، بالملك الشروي فاستراح وأراح، وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق^(١).

وبتوضيح وأفصاح: لا يسلم على الغالب الشكل الدستوري الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان ويعظم عليه الأمر كلها صادمه مجلس الأمة بإرادته وغلبه على هواه لذلك قلت (إذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق يحكمه بأهله) ذلك الرجل أما أن يكون موجودا أو تأتى به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي، وتتوجه على هذا القسم، وتعلن له، يبقى التاج على رأسه ما بقى هو محافظاً أميناً على صون الدستور وأنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة - أما أن يبقى رأسه بلا تاج - أو تاجه بلا رأس! هذا ما يحسن بالأمة فعله إذا هي خشيت من أمرائها وملوكها عدم الأخلاص لقانونها الأساسي أو عدم قابليتهم لقبول الشكل الدستوري قلباً وقالبا، إلا فالأمير الصالح القريب أولى من البعيد الغريب، أما الحكم الجمهوري فلا يصلح للشرق ليوم ولا لأهله^(٢).

يقول الأفغانى «خير ما يحتاجه الشرق من الملوك القوى العادل، لا خير في العادل الضعيف، كما أنه لا خير في القوى الظالم، الاستقلال أمل يتبعه عمل، إذا خلا الميدان من العقلاء تسابقت الجهلاء، العالم الفقير غنى بعلمه، والغنى الجاهل فقير بجهله، الحرية تؤخذ ولا تعطى، الاستقلال لا ينال بالأقوال، طالب الموت في سبيل الوطن، إما أن يموت بطلا شهيدا، وأما أن يعيش سيذا عزيزا^(٣).

ولنا أن نلاحظ أنه على الرغم من فهم الأفغانى لطبيعة الإستبداد حينما يرى أنه «لا يسلم على الغالب، الشكل الدستوري الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه

(١) محمد عمارة: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ص ٤٧٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٧٩.

(٣) محمود قاسم: جمال الدين الأفغانى (حياته وفلسفته)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ١٠٦.

الأمر، كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته، أو غلبه على هواه» وعلى الرغم من حدته في هذا أحيانا حينما يطالب الأمة بأن تملك من يملكها شريطة الإذعان للدستور، وإذا لم يفعل «وخان دستور الأمة، أما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس»، وعلى الرغم أيضا من مطالبته الفلاح بالثورة «يا من تشق الأرض لتستنبت منها ما تسد به الرمي، وتقوم بأود العيال .. لماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك».^(١)

وكذلك في رده على الخديوى توفيق حازما حينما رأى الخديوى «أن أغلب الشعب خامل، جاهل، لا يصلح أن يلقي عليه ما تلقونه من الدروس والأقوال المهيجة، فيلقون أنفسهم والبلاد في تهلكه» حينئذ بادره الأفغانى «ليسمح لى سمو أمير البلاد أن أقول بحرية واخلص، ان الشعب المصرى كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الحامل الجاهل بين أفرادها، ولكن غير محروم من وجود العالم والعاقل، فبالنظر الذى تنظرون به إلى الشعب المصرى وأفراده ينظرون به لسموكم، وإن قبلتم نصيح هذا المخلص وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخابات نواب عن الأمة تسن القوانين، وتنفذ باسمكم وإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم».^(٢)

وعلى الرغم من هذا الفهم إلا أننا نجد أن وعيه يظل مقلوبا فيما يختص بالحكم وتطبيق الدستور، حينما يرى «لا تحب مصر، ولا يحب الشرق بدولة وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا، يحكم بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الإستبداد ولا عدل إلا مع القوة المقيدة وكما يقول أيضا «ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشده إلى إستبدال مطلق الملك بالملك الشورى، فاستراح وأراح». ولعل هذا الوعى المقلوب هو الذى جثم على آراء الأفغانى الثورية فافقدها أهم ما يدفعها على الانطلاق نحو الثورة والتغير، والحكم الدستورى يتحدد لديه حين طالب بحكم مصر بأهلها «الأشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح» وهو يحدد تقسيم السلطة فى هذا الحكم الدستورى الذى يعنيه «فيكون للملك الدستورى عظمة الملك، وعلى نواب الأمة أعباء نواب المملكة ودرء المفساد عنها، والذود عن سلامتها بالأموال والأرواح» وبهذا لم تقتصر مهمة نواب الأمة على

(١) مجدى عبد الحافظ: جمال الدين الأفغانى وإشكاليات العصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م،

ص ١١٢-١١٣.

(٢) محمد المخزومى: خاطرات جمال الدين الأفغانى، دار الفكر الحديث، لبنان، ط ٢، ١٩٦٥م، ص ٢١.

المشورة غير الملزمة، بل تعدتها إلى الإضطلاع بدور ما وإن لم يكن أكثر تحديدا عند الأفغانى، إلا أنه على كل الأحوال كان دوراً فاعلاً.^(١)

وبالرغم من تأكيد الأفغانى على أهمية الحكم النيابى والتعدد الحزبى إلا أنه صاغ أيضاً نظريته فى «المستبد العادل» كنظام أمثل للشرق، فقد عرفت مصر النظام الفرعوى على ضفاف وادى النيل، وانتصر لها موسى ويوسف، فالمصريون فى حاجة إلى عزم وحكمة وقوة، وذلك لا يتم بالقهر بل بالكلمة، وتوحيد الأهواء وتوجيهها نحو الغاية، وذلك مهمة الرجل القوى العادل، القوة المطلقة استبداد، والعدل بلا قوة تراخ، يحتاج العدل إلى قوة قصدية، وهو ما يستطيعه المستبد العادل، لا تحكم مصر إلا بأهلها واشتراكهم فى الحكم والدستور الصحيح دفاعاً عن الحرية والاستقلال، فالحرية لا يهبها الملك، والاستقلال لا يعطيه المستبد، انما يؤخذان بالكفاح، ولا يسلم الشكل الدستورى من رجل قوى، كذلك لا يحكم الشرق إلا قوة عادلة تخضع لها الأمة، وهى تحقق مصالحه، وهى قوة وطنية لأن الأمير الصالح القريب أول من البعيد الغريب، أما الحكم الجمهورى فلا يصلح للشرق اليوم ولا لأهله.^(٢)

الإمام محمد عبده (١٨٤٩/١٩٠٥م)

فى مايو ١٨٩٩م أرسل الإمام محمد عبده إلى مجلة الجامعة العثمانية مقالا تحت عنوان «انما ينهض بالشرق مستبد عادل» وهذا المقال قصد به الإمام الرد على من يقولون ان صلاح الشرق بالأخذ بالحياة النيابية، ويركز الإمام هنا كعاداته وعادة مدرسته على التدرج فى مشروع الإصلاح، حيث يرى أن الإسراع بالأخذ بالنظام النيابى دون تهيئة الناس على كيفية تقبله، ربما يؤدى إلى انتكاسة خطيرة، بينما البدء بالمشروع «التربوى» والإرتقاء بالأمة إلى المستوى المطلوب لممارسة الحياة النيابية هو أفضل السبل، وبالجملة فإن الإمام يرى أن الإسراع بتطبيق الحياة النيابية قد تؤدى إلى «فوضى» غير خلاقه إذا استعملنا مصطلحات القرن الحادى والعشرين، بينما التدرج هو سنة الحياة، وقد نتفق أو نختلف مع الإمام فى هذا رأى، لكن هذا المقال سيصبح فى الحقيقة علامة فارقة فى تاريخ الفكر العربى الإسلامى، إذ قدم الإمام

(١) مجدى عبد الحافظ: مرجع سابق، ص ١١٤.

(٢) حسن حنفى: جمال الدين الأفغانى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٦٥.

- ربما بشكل غير إرادي - الإطار النظري لهذا النموذج الذي سيسود النظام العربي الإسلامي بعد ذلك «المستبد العادل»^(١).

يقول الإمام في مقاله «مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ إلى الأهل إلى التواضع، ويقهر الجيران على التناصف، ليحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرغبة، أن لا يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادل لا يخطو خطوه إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض خط لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية فهو لهم أكثر مما هو لنفسه، يكفى الإبلان غاية لا يسقطون بعدها خمس عشرة سنة، وهي سن مولود يبلغ الحلم يولد فيها للفكر للصالح وينمو تحت رعاية الولي الصالح، ويشد حتى يصرع من يصارعه، خمس عشرة سنة ينفق فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم ولا عقابهم، ويعالج ما اعقل من طباعهم بانجاح أنواع العلاج، ومنها البتر والكي إذا اقتضت الحال، وينشئ فيها نفوس الصغار على ما وجوه الحكمة لملكوته ويسدد نياتهم بالتثقيف، يتعهدا كما يتعهد الفارس شجرة بضم أعداد مستقيمة إلى حقوقها تنمو على الإستقامة، خمس عشرة سنة تحشد له جمهوراً عظيماً من أعوان الإصلاح من صغارهم كانوا ينتظرونه وناشئين شبوا وهم ينظرونه وآخرين رهبوه فاتبعوه، وغيرهم رغبوا في قصته فجاروه»^(٢).

ويؤكد الإمام فكرته قائلاً «حتى إذا عرفت الأفكار مجاريها بالتعريف والتصرف إلى ما أعدت له بالتصريف، وصح الشعور بالتعليل، واستقامت الأهواء بالتعديل، أباح لهم من غذاء الحرية ما يستطيع ضعيف السن قضمه، والناقة من المرضي هضمه، وأدل ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية، ثم بعد سنتين تأتى مجالس الإدارة، لا على أن تكون آلات تدار على أن تكون مصادر للآداء والأفكار، ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية، نعم قد لا يتيسر لرجل تحت خلع ساجد من

(١) محمد عفيفي: المستبد العادل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٢٠٤. (٢) الإمام محمد عبده: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» مقال بمجلة الجامعة العثمانية، السنة ص ٥٤، ٥٥ الأولى، الجزء الرابع، الصادر في ١ مايو، ١٨٩٩م، الأسكندرية (وجدير بالذكر أن هذا المقال بعث به الأستاذ الإمام إلى مجلة الجامعة العثمانية تعليقا على مقال لفرح أنطون في مجلة الجامعة لفرح أنطون (الأخاء والحرية) ويقدم فرح أنطون المقال بقوله «ولا نرى لبيان ما يرجى من تأليف الحكيم على الحكيم خيراً من كلام هو السحر الحلال قاله منذ سنوات خلت حضرة الحكيم الكامل والأستاذ الفاضل بعد إطلاعه على مقالة «الإخاء والحرية» التي صدرنا بها الجزء السابق فالجامعة تفخر الآن بأن تعرف للشرقين هذه الحكمة الشرقية الصادرة عن نفس شرقية كبيرة».

واحد أن يشهد هذا الأمر من بدايته إلى نهايته، ولكن الخطوة الأولى هي التي لها ما بعدها، ويكفي عدها خمس عشرة سنة، وما هي بكثير في تربية أمة فضلاً عن أن أمة، هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله عادلاً في قومه يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً.^(١)

هكذا يرصد الإمام في مقاله القصير - من وجهة نظره - علة العلل في التدهور والإنحطاط الذي وصل إليه الشرق - في عصره - نتيجة إفتقاره إلى - الزعامة - هذه الزعامة الرشيدة التي تتميز بالقوة وسرعة اتخاذ القرارات وتوحيد الصف «مستبد يكره المتناكرين على التعارف» «ويقهّر الجيران على التناصف»، ويعتقد الإمام أن هذه المهمة ستأخذ من الزعيم حوالى خمس عشرة سنة يستطيع خلال هذه المرحلة الانتقالية أن «يحشد له جمهوراً عظيماً من أعوان الإصلاح، ومن صالحين كانوا ينتظرونه، وناشئين شبوا وهم ينتظرونه، وآخرين رهبوه فاتبعوه وغيرهم رغبوا في فضله فجاروه، هكذا يرصد الإمام المهمة الأولى لهذه القيادة الرشيدة «توحيد الصف» وبعد ذلك يبدأ المستبد العادل دوره التاريخي في التطور التدريجي لإرساء قواعد الديمقراطية والحكم في البلاد.^(٢)

ويعترف الإمام بأن المجتمع مؤهل فقط للتطور التدريجي للديمقراطية نظراً لما يعانيه المجتمع من مشاكل وعدم تفهمه لطبيعة الحكم النيابي، وعلى ذلك فالتعامل في هذا الشأن يكون شأنه شأن التعامل مع الطفل الصغير في تعليمه كيف يأكل، أو مع المريض وإرشاده إلى ما يستطيع أن يهضمه، ويضع الإمام جدول أعمال «تدريجي» للديمقراطية في الشرق، يبدأ بتشكيل المجالس البلدية، ثم بعد عدة سنوات من تكيف الناس على هذه المجالس والأفكار، تأتى المرحلة الثانية التي يسميها الإمام مرحلة «مجالس الإدارة» والتي يسعى محمد عبده أن تكون مجالس فاعلة تستطيع أن تتولد منها حزمة من «الآراء والأفكار»، ومع إنتهاء هذه المرحلة يصبح الناس - عند الإمام - مؤهلين للتفاعل مع الحياة النيابية من خلال تشكيل المجالس النيابية التي هي لديه أعلى مراحل الديمقراطية، وهكذا يضع الإمام محمد عبده برنامجاً تدريجياً للديمقراطية والحكم في الشرق، ويضع هذه المهمة على عاتق هذه الزعامة الرشيدة «المستبد العادل» هذا المستبد الذي يعصمه من الوقوع في الطغيان، ألا وهو حبه لشعبه أو كما

(١) المصدر السابق: ص ٥٥.

(٢) محمد عفيفي: مرجع سابق: ص ١٠.

يقول الإمام «عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرتة الأولى إلى شعبه الذي يحكمه ... فهو لهم أكثر مما هو لنفسه»^(١).

ولاشك في أن محمد عبده قد حاول أن يتجنب الخطأ الذي وقع فيه الأفغاني فخصص معظم وقته للتربية الوطنية وللإصلاح كما كان يفهمه، فعندما كان عضواً في المجلس التشريعي، كان يصرف ساعات طويلة في مناقشاته وأعمال لجانه، لكنه لم يكن يعتبر نشاط ذلك المجلس عملاً سياسياً، بل بالأحرى جزءاً من مهمة التربية السياسية، ولم يكن يرغب في أن تزداد صلاحياته، فالمستبد يجب أن يكون عادلاً، وكان عبده كالأفغاني، ينتمي إلى أقلية المفكرين المسلمين الذين قالوا بحق الجماعة في خلع الحاكم، إذا لم يكن عادلاً وكان الخير العام يقتضي ذلك.^(٢)

ويبدو أن هناك بعض أوجه الشبه بيد دعوة الإمام محمد عبده إلى - المستبد العادل - ودعوة ميكافيللي - إلى الحكم المطلق، إذ أن كليهما أنطلق من أن المجتمع يحتاج إلى الإصلاح، وإن تتحقق فيه الأخلاق الفاضلة، وأنه يحتاج إلى حاكم قوى يفرض عليه ذلك، وقد وضع ميكافيللي معيارين للأخلاق أحدهما للحاكم، يقاس بمقدار ما تحرزه سياسته من نجاح وما تحققه للرعية والدولة من عزة وقوة، والثاني للمحكومين يقاس بمقدار الخدمات التي يؤديها المواطن للمجتمع، بمعنى آخر أعطى للحاكم سلطات مطلقة، ولم يجعله يتقيد بالأخلاق التي سيلتزم بها المواطنون، وذلك في مقابل تحقيقه للإصلاح، ولكن عبده يختلف مع ميكافيللي في أنه وضع للحاكم ضوابط وقيداً ... ودعا إلى إلزامه بالأخلاق والقيم التي يجب أن تسود المجتمع حكماً ومحكومين.^(٣)

ولقد تطورت دعوى الإمام من القائد الديمقراطي إلى المستبد العادل، وتثير الفكرة الثانية كثيراً من اللبس والغموض في مجمل تفكيره، فيبدو أنه أدرك فشل الدعوة إلى التربية والتغيير «بالقلم والكتابة» فاتجه إلى فكرة تحقيق الإصلاح على وجه السرعة وأن يكون حاكماً مستبداً،

(١) المرجع السابق: ص ١١.

(٢) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط ٣، بيروت، ١٩٧٧، ص ١٩٤.

(٣) عبد العطي محمد أحمد: الفكر السياسي للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٢٠٢.

وحتى لا يفسد يجب أن يكون عادلا أيضا، هو مستبد فى تنفيذ الإصلاح بكافه صوره وعادل لأنه سيطبق القانون والسياسات على جميع المحكومين دون استثناء أو تمييز ولأنه سيضع المصلحه العامة أو الوطنيه فوق مصلحته الخاصه وليس عليه رقيب فى ذلك، فهو فى ذاته فاضل وعادل.^(١)

الإمام يرى أنه لا سبيل للنهضة والحرية إلا مروراً ببابه العلم والمعرفة، فهو يستبعد تماماً العنف كأداة للتغيير السياسى بل ويؤكد على عدم جدواه أو فائدته، ولا تعنى فكرته عن المستبد العادل أنه يقبل وجود ديكتاتور يبطش بالشعب، ولكن يمكننا أن نفسر نصه بلغة علم السياسة الحديثه، الشخصيه القادرة على اتخاذ قرارات غير شعبيه من أجل الصالح العام ... ولكن الإمام كان أمام معضلة حقيقيه لئلا تتحل حتى الآن، كيف السبيل إلى كسر هذه الحلقة الجهنمية التى تربكنا وتشل قدرتنا على التقدم، الإصلاح السياسى أم النهضة الحضارية هل يمكن أن يكون مستبد محمد عبده العادل حلاً مؤقتاً يعود إلى الديمقراطية والنهضة الشاملة كما رأى هو، لا يبدو أنه فى هذه الجزئية قد قدم إجابة ناجحة أو أساس لمشروع إصلاحى فى المجال السياسى بالرغم من نواياه الحسنه.^(٢)

ويوضع أفكار الإمام عن المستبد العادل فى سياقها التاريخى، حيث عبر عنها بعد بأسه من العمل السياسى المباشر، ومن تحقق الإصلاح الهادئ الطويل المدى، ويمكن القول إن الإمام كان حريصاً من إثارتها على تحقيق الإصلاح على وجه السرعة: ومن الأرجح أيضاً أن الإمام تصور أن هذا الحاكم سوف يطبق أفكاره هو، أو سوف ينفذ ما يتفق عليه مفكرو الأمة المسترون، فهو تصور مثالى ظل يراوده، ويبدو أنه كان غير واثق من تحقيقه، وهدف من ورائه إلى إثارة الهمم فى قلوب الحكام المسلمين ... ويمكن استنتاج ملاحظتى الأولى أن الإمام كان من أنصار رقابة السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية لأنها السلطة التى تعبر عن إرادة الأمة والتى تسن القوانين استناداً إلى ذلك والثانية أن القيادة سواء تمثلت فى حاكم قوى وزعيم، أو فى حاكم مستبد عادل ضرورية لتحقيق الإصلاح السياسى والإجتماعى الذى هو جوهر عمل الحكومة الصالحة كما يراها الإمام.^(٣)

(١) المرجع السابق: ص ٢٠٢.

(٢) نوران الجزيرى: إشكالية خطاب التحديث فى فكر الإمام محمد عبده، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٦٥.

(٣) عبد العاطى محمد أحمد: مرجع سابق، ص ٢٠٣.

والمنتفع بتاريخ الاستاذ الإمام يستغرب من هذه المقالة الغربية على فكره، فهو الراض دائماً للأستبداد، الساعى دائماً وراء الحرية وتحكيم العقل، كيف يقبل بمبدأ المستبد العادل؟ في الحقيقة كتب الإمام هذه المقالة في مرحلة من أدق مراحل الشرق الإسلامى حيث ينهار النظام القديم بأكمله من دولة الخلافة الى تراث الإقدمات ويحتاج الغرب العالم الإسلامى بمدافعه وأفكاره، وتفشل الهبات الوطنية وأبرزها ثورة عرابى في إنقاذ ما يمكن إنقاذه، ويسقط أمام أعين الإمام نموذج المثقف الثائر «جمال الدين الأفغانى»، وهنا يبدأ الإمام في التأسيس لمدرسة الاعتدال في السياسة العربية، هذه المدرسة التى ترى أن علة العلل فى الانحطاط هو العامل الداخلى وليس العامل الخارجى، من هنا يبدأ تركيز هذه المدرسة على التربية كأهم ركيزة لبناء المجتمع الجديد الذى يستطيع التعامل عندئذ مع الغرب على قدم المساواة، بعد شفاء الشرق من علة الانحطاط^(١).

هكذا يولد نموذج - المستبد العادل - الذى يذكرنا بالمهدى المنتظر، المخلص الذى يملأ الأرض عدلاً بعد أن أمتلأت جوراً، ولكن ما أشد الفجوة والجفوة بين النموذجين، فمع أن كليهما يسبقه الانحطاط، فإن برنامج العمل لكليهما مختلف، فالأول يبدأ بالإستبداد لينتهى بالعدل لتبدأ الحياة الجديدة بينما الآخر يبدأ بالعدل ينتهى به وينتهى العالم أيضاً، فالأول يسعى إلى بداية التاريخ بينما يسعى الثانى إلى نهاية التاريخ، ومن الجدير بالملاحظة إن الإمام محمد عبده هذا العالم الإسلامى الكبير لم يحاول فى طرحه النظرى لنموذج - المستبد العادل - أن يقدم له غطاءً دينياً، فلم يلجأ إلى الإستناد إلى «حديث شريف» أو حتى حادثه فى التاريخ الإسلامى، بل قدمه فى إطار - اجتهاد - عقلى - بحث، وربما تأثر الإمام نتيجة طول اقامته فى أوروبا ببعض نماذج الإصلاح السياسى فى أوروبا، ونظرية الرجل العظيم أو المصلح، ك نابليون أو - بسمارك فى ألمانيا، وربما هذا ما يبرر عدم طرح الإمام لنموذج - المستبد العادل - من مدخل إسلامى، على أية حال رسخ الإمام محمد عبده فى أواخر القرن التاسع عشر بشكل إرادى أو ربما بشكل لا إرادى لهذا النموذج - المستبد العادل - الذى سيثير جدلاً كبيراً فى أوساط الإصلاح السياسى المصرى والعربى فى النصف الأول من القرن العشرين، ليصبح بعد ذلك «الحلم المتجسد» والنموذج الأمثل للحركات القومية العربية فى النصف الثانى من هذا القرن، هذا القرن الذى يمكن أن نسميه قرن - المستبد العادل -^(٢).

(١) محمد عفيفى: مرجع سابق، ص ١١ / ١٢.

(٢) المرجع السابق: ص ١٢ / ١٣.

عبد الرحمن الشهبندر (١٨٧٩ - ١٩٤٠م) (*)

يقدم الشهبندر رؤية مهمة لما يسميه «أصلح أشكال الحكم في العالم العربي»^(١) إذا يرى أن الدول العربية الخاضعة للإنتداب أو الحماية يجب أن يصير أهلها على الحكم النيابي والديمقراطية والانتخاب الحر، لأنه يرى في ذلك لونا من ألوان مقاومة المستعمر، فالديمقراطية

(*) هو عبد الرحمن صالح الشهبندر، من أسرة عريقة في سوريا، والده السيد صالح الشهبندر، كان معروفا بصفاته الإنسانية، ومواقفه الوطنية المعادية لكل أنواع الظلم، ولد عبد الرحمن في عام ١٨٧٩م في دمشق، وتلقى علومه الابتدائية في مدارس الحكومة فيها، ثم دخل الجامعة الأمريكية في بيروت، ونال شهادتها العلمية عام ١٩٠١م وكان الخطيب السنوي للجمعية العلمية العربية، وعاد إلى دمشق، وأنضم إلى الحلقة الإصلاحية التي كان يرأسها الشيخ طاهر الجزائري، وبسبب الحوادث التي كانت قائمة، كما قدم إلى المحاكمة بتهمة الإشتراك في تأليف رسالة موضوعها (الفقه والتصوف)، وبأنه أحد الذين كتبوا في جريدة المقطم المصرية حول (خلافة السلطان عبد الحميد الثاني) غير أن صغر سنه أنقذه من السجن، وفي عام ١٩٠٢م عاد إلى الجامعة الأمريكية وعكف على دراسة الطب مدة أربع سنوات، حيث كان من المتفوقين، وبعد التخرج وبإمتياز إختارته الجامعة الأمريكية استاذاً فيها وطبيباً لطلابها، وفي عام ١٩٠٨م، عاد الشهبندر إلى دمشق، واتصل بالمرحوم الشيخ عبد الحميد الزهراوي وبأحرار العرب أثر حدوث الإنقلاب العثماني في تلك السنة، وكان عاملاً كبيراً في تأسيس الجمعيات العربية، وحين اندلعت الحرب العالمية الأولى، = لجأ الأتراك إلى سياسة البطش، مما دفع الشهبندر إلى الهرب والفرار إلى العراق، ومنه إلى الهند وأخيراً استقر به المطاف إلى مصر، وفي مصر حارب تصرفات جمال باشا السفاح قائد الجيش العثماني، وما قام به من تنكيل بأحرار العرب في سوريا ولبنان، وتولى تحرير جريدة «الكوكب» التي أنشأها دائرة الاستخبارات البريطانية في مصر، ثم قدم استقالته منها بعد أن اتضحت معالم السياسة الإنجليزية، وفي عام ١٩٢٠م عندما ألف هاشم الأتاسي وزارته التي سميت (وزارة الدفاع) عهد إلى عبد الرحمن بوزارة الخارجية فيها، ولكن بعد دخول الفرنسيين سوريا، غادر الشهبندر سوريا إلى القاهرة، ولكنه عاد إليها بعد عام واحد يعمل في تنظيم الأعمال السياسية لمقاومة الإحتلال الفرنسي، وعاد الشهبندر من جديد إلى دمشق عام ١٩٢٤م، وألف حزبا سياسياً أطلق عليه اسم (حزب الشعب)، أطلق عليه (أى الشهبندر) لقب الزعيم. وقام الشهبندر بمساندة الثورة التي قامت ١٩٢٥م في جبل الدروز حتى نجحت القوات الفرنسية في قمع الثورة، وهرب الشهبندر إلى مصر بعد الحكم عليه بالإعدام من السلطات الفرنسية، وعاد مرة أخرى إلى دمشق ١٩٣٧م، ليمارس نشاطه من أجل الاستقلال وإزاء موقفه من المعاهدة السورية الفرنسية، وليس بمستغرب من فرنسا وحلفائها أن تحين الفرصة للإيقاع به والتخلص منه، وهكذا أقدمت مجموعة من الأشخاص على اغتيال الدكتور الشهبندر، وهو في عيادته يمارس عمله الإنساني، فدخلوا عليه زاعمين أنهم مرضى، وأطلق واحد منهم الرصاص عليه فأداه قتيلاً، وكان ذلك صبيحة السادس من تموز ١٩٤٠م.

(٢) عبد الرحمن الشهبندر: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب، ط ٢، قضايا وحوارات النهضة العربية، العدد ١٠، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٣، ص ص ٩١-٩٦.

هنا يستغلها الوطنيون كوسيلة للنضال ضد الإستعمار وضد أعوان الإستعمار من أهل البلاد، ولكن ما أن يحصل الوطن على استقلاله يجب عليه التخلي عن الحكم النيابي التام وما يتبعه من الديمقراطية والحزبية، لأن هذه الأمور لا يحتاجها الوطن في مرحلة الإستقلال، إنما يحتاج الوطن إلى «يد مستبدة عادلة تنقذه من الفوضى التي تنتخب فيها أكثر الأمم الحاضرة، خصوصاً من كان منها مثلنا حديث عهده بالشئون الدستورية ولم يتجهز بعد أبناؤه بالترية التي تؤهلهم لمثل هذا الحكم الدقيق»^(١).

ويبرر الشهبندر وجهة نظره بحدثة معرفة العرب بالتجربة النيابية، منهم لم يعرفوا الحياة النيابية إلا بعد ثورة تركيا أو ما أسماه «الإنقلاب العثماني» في عام ١٩٠٨م، على أية حال يرى الشهبندر أن النظام الأصلح لفترة الاستقلال هذا النظام «الإستبدادى العادل أو النير» ويطرح عدة مبررات قد تبدو غير وحيية لنا الآن ولكنها قوية بالنسبة لفترة الشهبندر، حيث يرى إن الكثير من البلاد العربية تعاني من نقص الثقافة والتعليم، ... ولذلك يشيد بتجربة عبد العزيز آل سعود كنموذج ناجح للمستبد العادل ويصفه بأنه، ملكاً حازماً خبيراً بشئون البدو وأنه أيضاً الملك النابغة حيث استطاع تجميع هذه القبائل المتنافرة وتكوين دولة مستقلة، كما يأخذ على تجربة العرب النيابية «الغوغائية» إذ يرى أن المجالس النيابية لم تناقش القضايا الحيوية للبلاد، وإنما وصل إلى المنابر النيابية من يطرح قضايا جدلية هزلية - من وجهة نظره - مثل الحجاب وشكل الغطاء الذي يجب أن يسدل على المرأة فيقول «بينما كانت الدول المعظمة تبحث في بناء الدردنوطات للحروب القادمة وكيف يجب أن يكون طولها وثخانة دردها، كان هؤلاء الخطباء يقيسون الأحزمة التي يجب أن تشد بها أوساط بنات المستقبل وكثافة البراقع التي يجب أن تغطي وجوهن والظاهر أن الوطنيين الزائفين في عصر التدجيل مثل العملة الزائفة في عصر التجارب المضطربة يحلون محل الصالحين من أبناء البلاد»^(٢).

ويطرح الشهبندر سبباً آخر «لفشل» التجربة النيابية في العالم العربي ألا وهو ضعف الطبقة الوسطى: «أنقسامنا إلى طبقتين أثنتين متطرفتين عامه وخاصة لا وسط بينهما» وهكذا يشير الشهبندر إلى علة من أهم العلل وراء فشل التجربة الديمقراطية في العالم العربي، وهي

(١) محمد عفيفي: مرجع سابق، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٤ - ٢٥.

ضعف الطبقة الوسطى أو حتى غيابها التام عنده، هذه الطبقة المؤهلة لقيادة الحركة السياسية وإرساء قواعد الديمقراطية»، وأمام كل هذه الأسباب يقترب الشهبندر اقتراباً شديداً من المنظر الأكبر لفكرة المستبد العادل الإمام محمد عبده، بل ويرى أن مرحلة المستبد العادل هي مرحلة إنتقالية ينتقل بها العالم العربي إلى مرحلة الديمقراطية فهي فكرة مؤقتة فيقول «لا يفوتنا هنا أن نعتذر عن تأييدنا سياسة اليد القاهرة الحكيمة لإدارة البلدان العربية المستقلة، فهذا الإستبداد الذى نوافق عليه إنما هو لأجل الحرية التى ننشدها، ونحن نفاذى بحرية بعض الأفراد الممتازين الغالية مؤقتاً فى سلامة مجموع الأمة من التناحر والفوضى ولو كان مجتمعنا فى المنزلة السامية التى يتمناها كل مخلص أمين ما فضلنا على الديمقراطية شكلاً آخر من أشكال الحكم لإدارته». هنا يقدم الشهبندر اعتذاره عن طرحه لمفهوم المستبد العادل ويرى أنها فقط مرحلة مؤقتة إنتقالية، يلجأ إليها نظراً لعدم قدرة الأمة على ممارسة الديمقراطية ولكنه يرى أن الغاية بعد ذلك لابد أن تكون الديمقراطية.^(١)

وكذلك يطرح الشهبندر سبباً آخر لرفضه الديمقراطية فى هذه المرحلة وتفضيله نموذج - المستبد العادل - وهو خوفه أن تؤدى الديمقراطية إلى إنهاء وحدة الصف، ولكن ما العمل وحكم القاهرين هذا هو السبيل الوحيد للنجاة من التفتت والتفكك والإنشقاق... وبطبيعة الحال يعجب الشهبندر بالنماذج الديكتاتورية الحديثة التى نهضت فى عصره فى أوروبا (الفاشية والنازية) كما ينبهر إنبهاراً شديداً بالتجربة الكمالية، أى تجربة كمال أتاتورك فى تركيا، والذى أنقذ بلاده من المحتل الأجنبى والذى وفقاً لرأيه أنزل جورج لويدي رئيس وزراء بريطانيا عن كرسى الحكم، نتيجة إنتصارات أتاتورك على الجيوش الأجنبية فى تركيا ما بعد الحرب العالمية الأولى، ويفتح الباب أمام النموذج الإستبدادى العادل العسكرى فى المشرق العربى المستمد من النموذج الكمالى قائلاً «لا جرم أن هذه النهضة التركية اتخذت شكلاً عسكرياً منذ تألفت، لأن رجالها من الجنود وفيها جميع الفضائل والنقائص التى عرفت فى أعمال الرجال العسكريين».^(٢)

وسيراً على طريقة المستبد العادل والتنظير لحتميته بل ومشروعيته يصل الشهبندر فى النهاية إلى أن المستبد العادل هو - الزعيم - ولذلك يضع فصلاً خاصاً عنوانه - والزعامة

(١) المرجع السابق: ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٧.

وصفات الزعيم - ومن البداية تتضح النزعة الديكتاتورية في تعريف الزعيم عند الشهبندر: «الزعيم هو الفرد - من الرجال أو النساء - الذي يجمع حوله عدداً من المريدين والأنصار، هم أهل لأن ينشد بواسطتهم غاية عامة، وهذه الغاية في نظرهم جميعاً ذات شأن حيوى لهم وللمجتمع الذي يعيشون فيه» هكذا يبدأ الشهبندر بالزعيم الفرد لينتهى إلى المجتمع، والزعيم هنا بمثابة ضرورة حتمية تتطلبها التحديات التي تواجهها الأمة، حيث يقول «فلا غرو أن يظهر الزعيم على المسرح السياسى متى كانت الحاجة إليه ماسة، كما تظهر البضاعة في السوق متى كان الطلب عليها حقيقاً» والزعامة لديه هى قدر الأمة، ومن غيرها تتراجع الأمة إلى الوراء «وقد تشير أمة من الأمم بخطى واسعة إلى الإمام فتصاب بموت زعيمها فجأة فتتراجع، ويتحول إنتصارها في ساحة الجهاد إلى أنكسار»، ويضع بعض ملامح هذه الزعامة المهمة أو السوبرمان «الرجل العظيم» «لابد أن يتحلى الزعيم بشخصية باهرة لها شىء من السحر العجيب في ما حولها من الأنصار، ولن يتأتى ذلك في مثل هذا العصر الذي نعيش فيه إلا بالتربية الحديثة وما تحتاج إليه عادة من فصاحة وبلاغة وحسن بيان»، ويشير الشهبندر مبكراً بخطب الزعامة التي ستصبح نبراساً للأمة ومحطاً لإهتمام المنظرين، وحفظ المريدين، كما يؤكد على نظرية - السوبر مان - في الزعامة، فالزعيم هو «من قهر دهره ويز خصومه»، وهكذا يصبح الشهبندر عراب الزعامة القومية العسكرية النموذج الجديد للمستبد العادل.^(١)

وهكذا نلاحظ تأثير الإمام محمد عبده حول - المستبد العادل - في بلاد الشام وذلك على يد عبد الرحمن الشهبندر وآخرين في ثلاثينيات القرن العشرين، ويظهر التأثير غير المباشر في هذا التطابق الشديدين آراء محمد عبده والشهبندر، وذلك أتضح من عدم حاجة الأمة للنظام الديمقراطي، وضرورة التدرج، وظهور المخلص الذي يجمع شتات الأمة على رأى واحد، «وليس من مصلحة بلادنا فى شىء أن نطلب لها الحكم الديمقراطى قبل أن نحصل على رضى اجتماعية نطحن بها الجماهير العربية فنجعلها متجانسة، وتزيل من بينها هذه الفروق التى تجعل وحدة الرأى بعيدة التحقيق»، ولعل مرد التشابه بين الأثنين هو استمرار أزمة الأمة منذ القرن التاسع عشر وحتى عصر الشهبندر، بالإضافة إلى حالة التخبط والتردى التى سقطت فيها التجربة الليبرالية التى شهدتها بعض البلدان العربية.

أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٢م)

يعد أحمد لطفى السيد، المعبر الأوضح عن تطلعات بلاده في مرحلة البحث عن الهوية الذاتية في ظرف كان الصراع فيه لا يزال على أشده بين الإتجاهات السلفية والمعاصرة، فحاول أن ينتصر للفكر الغربى، ولكن ليس على أشلاء الفكر الشرقى، كما حاول أن يسوغ الدعوة إلى إقامة نظام الحكم على مرتكزات تتلاءم وروح العصر فخرجت عنده فكرة «الوطنية» بدون تأثر بالعاطفة الدينية، ومن غير أن يشعر بأزمة ضمير، وهو يقرر مبدأ الإنعتاق من رابطة الولاء للدولة العثمانية، وبين تضاعيف مقالاته على صفحات «الجريدة» لسان حال حزب الأمة أو الأحرار الدستوريين الذى كان ينتمى إليه، فاستقامت الفكرة القائلة باعتماد قواعد مستحدثة لبناء السلطة كأداة للمنفعة الإجتماعية والصالح العام عنيت بها فكرة «النفعية» ذات الأبعاد الليبرالية والوافدة إلى فكرة من روح الحضارة الغربية، وأدبيات كتابها الكبار.^(١)

ومع زيوع فكرة المستبد العادل في الفكر المصرى والعربى في أوائل القرن العشرين، لا سيما مع حالة التخبط والإحباط التى أصابت الشرق، تصدى أبو الليبرالية المصرية لطفى السيد لأنصار المستبد العادل، هؤلاء على حد تعبيره «الذين يظنون أن حكومة المستبد العادل هى خير الحكومات ففى مقاله له عنوانها - حقوق الأمة - فى ١٠/١/١٩١٤م - عشية الحرب العالمية الأولى، يرفض لطفى السيد فكرة الجمع بين الإستبداد والعدل فى نموذج واحد، ويرى إنها خيالية، ولا سند لها من وقائع التاريخ، ويرفض فكرة الربط بين - المستبد العادل - والخلافة الرشيدة.^(٢)

والإستبداد أضعف صفات الحكومة مهما كان نوعها، ملكية أو دستورية، ولا يمنعها إلا خوف السقوط، والظاهر من تاريخ أعمال الفرد وأعمال الحكومات فى كل الأزمنة والأمكنة، ان الإستبداد صفة لازمة له لا تفارقه إلا بالموت أو بالضعف «الظلم كمين فى النفس، القوة تظهره والضعف يخفيه» فمن الضرورى أن يكون للحاكم حدود معينة تعينا واضحا على طريق التحديد والضبط، لا على طريق الشيوخ والتسامح فى المعانى، حدود لا يتخطاها حتى يأمن الناس نتائج استبداده وظلمه، «إلا فإنه إذا كان معنى وجودنا فى الجمعية أن نعيش أرقاء

(١) حسين سعد: مرجع سابق، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢) محمد عفيفى: مرجع سابق، ص ١٦.

فأكرم بحياة العزلة، أو بالحياة الحيوانية.... كلا أن مذهب الحريين يحدد هذه السلطة بسلطة الحكومة في استتباب الأمن والدفاع عن الوطن ويضمن للفرد بعد ذلك أن يعيش عيشة متفرد مع أماله، ويعينه على العيشة في ظلال الحرية والشرف اللائق بالإنسان.^(١)

إن الإرادة العامة للأمة هي مجموع الإرادات الفردية، فإن كانت هذه مريضة أو ضعيفة أو مخالفة بعضها لبعض في تحقيق الاستقلال، كانت الإرادة العامة ضعيفة على نسبة للقوى التي تتكون منها، فكلما زاد الرأي العام قوة في التأثير، ازدادت الحكومة ضعفاً، واستبدادها حتى يحصل التوازن بين القوتين، ثم تزيد قوة الرأي العام - بحكم الرقي للطبقي - فتنظر سلطة الأمة بأجلى المظاهر واقواها، ويرى استاذ الجيل كذلك، إن رقى البلاد يتوقف على رقي الرأي العام، واستيعابه لوجوه المصلحة بطريقة واضحة والمبادئ العامة الضرورية للرقي، وينزع فيلسوفنا لطفى السيد إلى أن مقياس الديمقراطية في أي أمة يقوم على استقلال الفرد قبل استقلال الأمة ولا يتأتى ذلك إلا بتنمية الوعي السياسي في المجتمع عن طريق التعليم وتبصير الأفراد بالحقوق والواجب، وتحديد سلطة الحاكم وتثقيف المحكومين بالقانون والفلسفة، ويعد لطفى السيد أول من نادى بتعليم طلاب المدارس مبادئ السياسة ونظم الحكم.^(٢)

ويولى لطفى السيد الحرية اهتماماً خاصاً إذ «لو كنا تعيش بالخيز والماء لكنا عيشة راضية وفوق الراضية، ولكن غذاؤنا الحقيقي بل هو غذاء طبيعي كالخبز أو الماء، فكذلك كان دائماً أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلباً وأعلى ثمناً، وهو إرضاء القلوب والقلوب لا تعقلنا وقلوبنا ترضى بالحرية، إعجب من الذى يظن الحياة شيئاً والحرية شيئاً آخر، ولا يريد أن يجمع بأن الحرية هي المقوم الأول للحياة ولا حياة إلا بالحرية، ويلاحظ لطفى السيد أن الحرية هي المنفعة والمذهب الحري، ثم يقرر أن المنفعة تقضى باعتبار المذهب الحري بحكم أن الحرية هي ثمرة المنفعة، ثم يستعرض أربعة أنواع من أنظمة الحكم السائدة في العالم غشية الحرب الكونية الأولى، أولها الحكم الفردى الذى هو حكم استبدادى، وثانيها حكم الأشراف والاعيان وفيه تمييز بين المواطنين، وثالثها حكم الاشتراكية أو الماركسية وفيه سلب لمجتهديات الأفراد لصالح الجماعة، ورابعها حكم الديمقراطية.

(١) عبد العزيز شرف: لطفى السيد، فيلسوف أيقظ أمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٢٧/٢٢٨.

(٢) عصمت نصار: فكرة التنوير بين أحمد لطفى السيد وسلامة موسى، دار الوفاء للنشر، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٠٤.

(٣) رفاة، ص ٢٠٤.

المجموع. ورابعها الحكم على الحرية الذى تجتمع فيه مصلحة الفرد والمجموع فالدولة عنده تقوم على أساس المنفعة.^(١)

والمذهب الليبرالى أو المذهب الحرى على حد ترجمة لطفى السيد نفسه، هو المذهب الذى تأمر المنفعة باختياره، فالمنفعة هى التى توصل إلى الحرية، وهذا المذهب نفسه توفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع «فالحرية وحدها الكاملة لرقى الفرد فى الفهم والعلم والعمل» ويشدد على أن منفعة الناس دائرة مع مذهب الحرية وجودا أو عدما فإذا تعطلت قواعد الحرية تعطلت منفعتهم واعتورهم الضعف وسوء الحال، ويترتب عند لطفى السيد، على المذهب الحرى قيام نظام اجتماعى سياسى ينهض على الأمور الآتية:

١- كون الفرد جزءا من الأمة والشعور بذلك.

٢- وجود التضامن بين الفرد والأمة والشعور بهذا التضامن.

٣- التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الأمة والشعور بهذا التوفيق.

تلك هى العناصر الأولى فى كل أمة متماسكة الأجزاء متحدة المقاصد، قادرة على بلوغها وكمالها الوجودى الممكن فى طريق المدنية.^(٢)

كذلك نجد أن أحمد لطفى السيد يرفض فكرة الربط بين «المستبد العادل» والخلافة الرشيدة قائلا «كانت الحكومات المرضية كحكومة الخلفاء فى صدر الإسلام، بعيد عليها أن تكون مستبدة» لأنها خاضعة فى كل تصرفاتها الإجتماعية والسياسية لكتاب الله وسنة نبيه «وهكذا يرفض لطفى السيد الربط التاريخى بين المستبد العادل ونظام الحكم فى الإسلام، ويرى أنه تاريخيا كان من الصعب على الحاكم أن يتعدى حدود الله لمصلحة الرعية، لأن مصلحة الرعية فى حدود الله، وهو يحاول هنا الربط تاريخيا من مصطلح حدود الله فى التاريخ الإسلامى أو القانون» فى التاريخ الحديث، فالحاكم لا يتعدى القانون لصالح الرعية، لأن القانون أصلا لصالح الرعية، ويوجه لطفى السيد سهام العقل تجاه مبدأ «المستبد العادل» وأنصاره، ويرى أن هؤلاء يجرون وراء الخيال، وأن نموذج المستبد العادل ما هو إلا حلم غير واقعى، تلجأ إليه الأمة فى لحظات الوهن «ما أظن مذهب الإستبداد العادل فى عقول أنصاره إلا أمنية يتمناها لمثل

(١) حسين سعد: مرجع سابق: ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق: ص ٧٥.

أعلى من حكومة موحدة الكلمة قوية البطش بعيدة عن الشهوات الحزبية والفردية سريعة الحركة لا بطيئة كالحكومات النيابية، هكذا يرصد لطفي السيد مبكراً أحد أسباب أنتشار نظرية المستبد العادل وهو فشل المشروع الليبرالي في الشرق، وبالتالي الإستسهال بالهرولة نحو النموذج البديل، أو الذي سيصبح هكذا، المستبد العادل أو «الزعيم»^(١).

ومع ما يعترف به لطفي السيد من تعثر للتجربة الليبرالية في الشرق، وبطئ الحكومات النيابية، إلا أنه لا يجد حلاً ناجعاً لهذه الحالة التي تردى إليها الشرق إلا بالخروج من حكومة الإستبداد إلى الحكومة النيابية أو حكومة الأمة.

الخاتمة

لقد حرصنا في متن البحث على توضيح اللبس الذي أثاره مصطلح - المستبد العادل - فبينما دلالاته الإجرائية السياقية التي أكدت على أن الجمع بين الإستبداد والعدل ممتنع بالضرورة، غير أن الإستبداد إذا كان المقصود منه هو الحسم والحزم والإدارة الواعية والضبط والربط القادرة على تحقيق العدل بين الرعية فذلك مقبول على الصعيدين النظري والعمل، فالعدالة تحتاج إلى قوة وسلطة لجمع جماع الظلم والطغيان وحماية الحريات والأعراض والممتلكات، وهذا ما أكدّه الأفغانى والإمام محمد عبده وعبد الرحمن الشهبندر، وأصبح مفهوم الإستبداد مستقراً في مفاهيمه في الفكر العربي الحديث، ويبدو ذلك جلياً في كتابات الكواكبي وفرنسيس مراث وأديب أسحق وغيرهم من المفكرين الليبراليين الذين تعرضوا لهذه القضية، ويمكننا إيجاز ما إنتهينا إليه في النقاط التالية:

أولاً: هناك في المجتمع العربي من يتبنى مفهوم الإستبداد بالمعنى الأبوي - أي أن رب الأسرة يجب أن تكون أوامره مطاعة، كذلك الحاكم بالنسبة لشعبه، وكان هذا المعنى وهذا المفهوم في البنية الثقافية الإسلامية والمسيحية على السواء، فكلام الخليفة أو البابا أوامر لا ترد ويجب أن تطاع (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)، أضف إلى ذلك ما ورثناه من الثقافة الفرعونية التي كانت تؤله حكامها الذين يحملون دستور السماء، وهذا الخلط بين وظيفة الأب في الأسرة التي هي مفهوم أخلاقي، ووظيفة الملك الذي هو مركز سياسى يؤدي في الحال إلى الإستبداد،

(١) محمد عفيفي: مرجع سابق: ص ١٧.

ولهذا يستخدمها لحكام عندنا في الشرق للضحك على السذج، فالحاكم «أب» للجميع أو هو «كبير العائلة» وهذا يعني في الحال أن من حقه أن يحكم حكما استبداديا، لأن الأب لا يجوز - أخلاقيا - معارضته، ولا الإعتراض على أمره، فقراره مطاع وإحترامه واجب مفروض على الجميع... إلخ، فينقل هذا التصور الأخلاقي إلى مجال السياسة، ويتحول إلى كبت للمعارضة أيا كان نوعها!! وتصبح الإنتقادات التي يمكن أن توجه إليه «عييا» فنحن ننقل من الأخلاق إلى السياسة، ونعود مرة أخرى من السياسة إلى الأخلاق وذلك في محاولة لتبرير الحكم الإستبدادي^(١)، وعليه يجب علينا أن نتخلص من هذه الدلالة الأبوية ولا سيما بعد ثورتنا على كل أشكال الإستبداد والتسلط وخاصة الإستبداد بإسم الدين فما نطمح إليه هو العدل وليس العنف والظغيان.

ثانيا: إن كتابات جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده وعبد الرحمن الشهنندر جاءت حريصة على توفر صفة العدل في - الحاكم المستبد العادل - مستدعية بذلك الخلفاء الراشدين العدول حيث عصر إزدهار الحضارة الإسلامية في كنف نظام الخلافة الإسلامية الرشيدة.

ثالثا: إن معظم مفكرينا الليبراليين ومنهم أحمد لطفى السيد ومن قبله فرح أنطون وشبلى شميل، كانوا أقرب إلى الحكم الديمقراطي القائم على العقد الإجتماعى والحياة النيابية على نحو يغيب فيها ذلك المستبد، فالحاكم يعمل في ظل المؤسسات النيابية والديساتير التي تحدد مهامه وحقوق المواطنين، ويعنى ذلك أنه لا مجال للإستبداد، فالشعب هو صاحب الكلمة الأخيرة والحاكم ما هو إلا منوط بتنفيذ ما أتفق عليه نواب الأمة خادم للشعب وأقروه في دساتيرهم.

وفي النهاية: نرى أن فكرة المستبد العادل أو الطاغية الخير الصالح ... إلخ، خرافة لا يمكن أن تتحقق لأنها أصلا عبارة عن تناقض منطقي فالإستبداد يحوى الظلم في داخله فكيف يمكن أن يكون المستبد بعد ذلك عادلا؟ لقد كان فردريك الأكبر من أكبر نماذج - المستبد العادل - وكان متصور أنه وصل إلى أقصى مدى عندما قال «لقد أنتهيت أنا وشعبي إلى إتفاق يرضينا جميعا: يقولون ما يشتهون، وأفعل ما أشتهى، لكن هذه الحرية لم تكن كاملة قط، فكلما ارتقى فردريك الأكبر في مدارج العظمة حظر النقد العلنى لتدابيره الحربية أو مراسيمه الضريبية، وعندما اعترض أحد مستشاريه على عمل له قائلا «لكن هذا العمل سيعتبر عملا غير أخلاقى» رد عليه قائلا «ومتى كانت الفضيلة معوقا للملوك»^(٢).

(١) إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية، ص ٥٣.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٤٤.

تنويه

تلفت مجلة «الجمعية الفلسفية المصرية» (المختصة والمحكمة) عناية السادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافقتها بالأبحاث:

• الآراء الواردة في المواد المنشورة تعبر عن رأى أصحابها في المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.

• إرسال «سيرة ذاتية» مختصرة تشمل الاسم كاملاً، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني إن وجد، وصورة ضوئية من بطاقة الرقم القومى أو جواز سفر سارى المدة.

• إرسال المادة على قرص كمبيوتر «C.D»، ونسخة مطبوعة من نفس المادة، على أن تكون مكتوبة بطريقة الـ Word، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند، بنط ١٤ للمتن، و١٢ للهامشية. وألا تزيد عن ٤٠ صفحة (٦,٠٠٠ : ٧,٠٠٠ كلمة).

• ألا يكون البحث المقدم قد سبق نشره بأي وسيلة كانت.

• الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.

• الأولوية في النشر عقب التحكيم لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها في أعمال -غير مشروعة- تلحق ضرراً مادياً أو أدبياً، سيتم إسقاط عضويته في الحال تبعاً لللائحة النظام الأساسية للجمعيات.

• يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

ولكم خالص الشكر،،

