فقه التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

من أعمال مؤتمر التحيز الثاني الذي عقد في القاهرة عام (٢٠٠٧م)

المشاركون

(حسب الترتيب الهجائي)

أ. د. إبراهيم رضا — د. أبو بكر محمد إبراهيم

أ. د. أحمد عدنان حمدي — أ. د. رفعت لقوشة

أ. د. سيف الدين عبد الفتاح — أ. د. عبد الجبار الرفاعي

أ. كرم أبو سليم — أ. د. محمد سالم سعد الله

أ. د. محمد طه — أ. د. محمد همام

د. مصطفى المرابط — أ. د. نادية محمود مصطفى

أ. د. هلال محمد جهاد

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤٠١هـ — ١٩٨١م
1401AH — 1981AC

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

obeikan.com

كافة حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة
للناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بطاقة فهرسة : فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية – إدارة الشئون الفنية .

فقه التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد : من أعمال مؤتمر التحيز ... / تأليف إبراهيم رضا ... [وآخ] .
– ط ١ . – القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ٢٠١٥م .
٤٨٠ص ؛ ٢٤سم . تدمك ٢ ٢٦٢ ٧١٧ ٩٧٧ ٩٧٨
١ – الاجتهاد (فقه إسلامي) .
أ – رضا ، إبراهيم (مؤلف مشارك) .
٢٥١,١٥

نشر مشترك
الطبعة الأولى
١٤٣٧ هـ / ٢٠١٦ م

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة – جمهورية مصر العربية
الإدارة : القاهرة : ٤٠ شارع أحمد أبو العلا – المتفرع من شارع نور الدين بهجت – الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد – مدينة نصر هاتف : ٢٢٨٧٣٢٤٦ – ٢٢٧٠٤٢٨٠ – ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +)
فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي – هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس – مدينة نصر – هاتف : ٢٠٨٠٢٨٧٦ (٢٠٢ +)
فاكس: ٢٠٨٠٢٦٨٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر – الشاطبي – بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : ص.ب ١٦١ الغورية – الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
IIIT
500 Grove Street, Suite 200
Herndon, Virginia 20170
U.S.A
001 703 471 1133 (O)
001 703 471 3922 (F)
iiit@iiit.org

obeikan.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

فِهْرِسُ المُحتَوَيَاتِ

تقديم ٥

مقدمة ٧

المحور الأول: اللغة والأدب والنقد ٩

* المنهج النقدي وإشكالية التحيز

أ. د. محمد سالم سعد اللَّه ١١

* منهج عبد العزيز حمودة في كتاباته النقدية وإشكالية التحيز

أ. د. أحمد عدنان حمدي ٣٣

المحور الثاني: الفن والجمال ٦٣

* جماليات القرآن: مشروع فلسفة جمال (عربية - إسلامية) معاصرة

أ. د. هلال محمد جهاد ٦٥

المحور الثالث: العلم والفلسفة ٩١

* التحيز الوجودي: تأملات في احتكار الوجود

أ. كرم أبو سحلي ٩٣

* العلم ومستقبل الإنسان

د. مصطفى المرابط ١٢٧

المحور الرابع: الدراسات الحضارية والثقافية ١٥٥

* التحيز في قراءة نشأة الفكر الإسلامي وتحديد مصادره ومجالاته

أ. د. إبراهيم رضا ١٥٧

* نحو بناء مقياس للفساد: رؤية من منظور المدرسة الخلدونية « ورقة أولية »

أ. د. سيف الدين عبد الفتاح ١٨١

المحور الخامس: العلوم التربوية والنفسية ٢٢١

obeikan.com

* قياس الذكاء والمفهوم الكامن عن الإنسان: محاولة أولية لاستكشاف ملامح مفهوم (عربي - إسلامي) للذكاء
أ. د. محمد طه ٢٢٣
* انعكاسات نسوية ما بعد الحداثة على المناهج التربوية تنظيرًا وممارسة
د. أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم ٢٦٣
المحور السادس: الاقتصاد والعلاقات الدولية ٢٩٣
* علم الاقتصاد والتحيز: الصورة العمياء (صيرورات ومداخلات)
أ. د. رفعت لقوشة ٢٩٥
* إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن
أ. د. نادية محمود مصطفى ٣١٩
المحور السابع: الدراسات الدينية ٣٩٥
* مفهوم التحيز والتمركز المعرفي في التفكير الديني الإيراني المعاصر
أ. د. عبد الجبار الرفاعي ٣٩٧
المحور الثامن: المفاهيم والمصطلحات ٤١٣
* تحيز المفاهيم والمصطلحات من أجل بديل اجتهادي تطبيقي جديد: طه عبد الرحمن نموذجًا
أ. د. محمد همام ٤١٥
المراجع ٤٥٥

* * *
* *
*

obeikan.com

تَقْدِيم

قضية التحيز في الثقافات، وقضية معرفة أبعادها في تدافع الحضارات الإنسانية، أمر على أكبر قدر من الأهمية. ودون الوعي بأبعاد هذه القضية لا يمكن لأي ثقافة أو حضارة أن تحافظ على هويتها، وأن تطوِّر أداءها، وأن تتلاقح إيجابيًّا مع الحضارات الأخرى.

والمؤسف أن تشوَّه الثقافة الإسلامية في عصورها المتأخرة إلى الحد الذي انهارت معه الحضارة الإسلامية، وبالتالي تمزق فكرها وثقافتها، وغامت وتشوهت رؤيتها الكونية بين الجمود على موروث التراث الذي يعبر عن ظروف زمانية ومكانية تاريخية، وبين فكر وثقافة أجنبية غربية.

وتأتي جهود الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري في تتبع تحيزات الفكر الغربي، وإلقاء الضوء العلمي على أبعاده في مختلف مجالات الفكر والثقافة، من أهم الجهود العلمية والأكاديمية التي تنمي الوعي المسلم على أسباب تخلُّفه وضعفه، التي تجعل الشعوب ومواردها طعامًا سائغًا، ونهبًا مباحًا لكل طامع.

ومن الأهمية هنا أن أشير إلى أهمية دراسات معمقة، ووعي كامل بطبيعة الرؤية الكونية للأمة المسلمة من ناحية، وطبيعة الرؤية الكونية للآخر؛ لأن الرؤية الكونية هي البنية الأساسية لمعنى الحياة والغاية منها، وبالتالي تمثل الدافع للحركة والإنجاز والبناء. وأي عطب في بنائها ووعي شعوبها فإن أي محاولة للإصلاح والاستنهاض سوف تبوء بالفشل لعدم القدرة على الإفادة من الإمكانات، ومواكبة المتغيرات، على ضوء خارطة الرؤية الكونية التي هي خارطة الطريق، ودونها يفقد الدافع للإنجاز والحركة وتجسيد غاياتها الحياتية الحضارية، وتكون الحركة عشوائية « **لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى** ».

وما نشهده منذ منتصف القرن العشرين من جهود فكرية في مجال التشوهات الفكرية التي أصابت الفكر المسلم، وأسبابها وتطوراتها، وفي مجال الرؤية الكونية الروحية الإنسانية الإسلامية في مقابل الرؤية المادية العنصرية الافتراسية الغربية، وفي مجال دراسات مقاصد الشريعة، كل هذا مع جهود الدكتور عبد الوهاب في دراسات تحيزات الفكر والرؤية الكونية الغربية في مواجهة الفكر والرؤية الكونية الإسلامية، يمثل خطوات واسعة نحو استنهاض الأمة الإسلامية وشعوبها واستعادة هويتها، والإسهام الحضاري الإيجابي البنَّاء، وتعديل مسار الحضارة الإنسانية نحو بناء النظام العالمي على أسس

العدل والمساواة، والتعاون والبذل والإتقان والسلام.

من المهم أن نتيقن أن الرؤية الكونية الإسلامية هي رؤية إنسانية، تقوم على دوائر الانتماء الإنساني، الذي يشمل كافة البشر في دوائر متداخلة، خالية من العدوانية والعنصرية والاستعلائية، بروح المودة والتسامح والحرية؛ إذ إنّ لكل انسان حرية تقرير مصيره على أسس من العدل والمساواة، والإخاء والتعاون والسلام.

فالإنسان بإنسانيته خليفة ومكرَّم، ومن نفس واحدة منها زوجها برباط المودة والرحمة، والناس شعوبًا وقبائل ليتعارفوا ويتعاونوا، واختلاف الألوان والألسن هو من آيات اللَّه وإبداعه في الخلق. واختلاف القناعات ليس مدعاة للعداء ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة: ٨]، ويوصي بالجار ويوصي بالقربى ويوصي ببر الوالدين.

هذه الرؤية هي رؤية إنسانية إسلامية، لا مجال لسواها في القرية، بل الدائرة الكونية.

وعي الأمة الإسلامية برؤيتها ومقاصد شريعتها وتحيزات الرؤى المادية الافتراسية، هو السبيل لتعديل مسار الحضارة الإنسانية، وليتحقق مفهوم ﴿ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] على واقع العصر ومتطلباته وإمكاناته.

والمعهد العالمي للفكر الإسلامي لم يألُ جَهدًا في التواصل مع الدكتور عبد الوهاب في مجال إدراك أبعاد الفكر الغربي وخلفيته الفلسفية ورؤيته الكونية، وفي دعم جهوده، لعقد المؤتمرين العالميين الهادفة إلى أبعاد تحيزات الفكر الغربي، وآثارها السلبية على العالم المعاصر والحضارة المعاصرة، وخاصة الأمة الإسلامية.

ويسرُّ المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقوم بنشر بعض هذه الأعمال الجليلة، التي نرجو أن يفيد منها مثقفو الأمة وقياداتها وكوادرها الأكاديمية.

وندعو اللَّه – سبحانه وتعالى – أن يثيب الدكتور عبد الوهاب المسيري على ما قدم من جهد وعلم ومعرفة، وأن تكون له صدقة جارية، وأن يدخله فسيح جناته، إنه على كل شيء قدير.

وآخر دعوانا أن الحمد للَّه رب العالمين

٢١ رجب ١٤٣٢هـ الموافق ٢٣ يونيو ٢٠١١م

أ.د. عَبْدُ ٱلْحَمِيدِ أَحْمَدُ أَبُو سُلَيْمَان

رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

obeikan.com

مُقَدِّمَة

يُعد هذا الكتاب ثمرة جهد كبير قام به الكثيرون لتحويل دراسات وبحوث مؤتمر التحيز الثاني الذي عُقد بالقاهرة في فبراير (٢٠٠٧م) تحت إشراف المرحوم الدكتور عبد الوهاب المسيري والدكتورة نادية مصطفى – مدير برنامج الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالقاهرة – إلى كتاب.

وقد سلّمت أوراق المؤتمر وعددها (٨٢) ورقة إلى الأخوين الجزائريّين الدكتور عبد القادر مرزاق والدكتور أحمد مرزاق لتحريرها وإعدادها للنشر، وقد استبعدا (٣١) ورقة من تلك الأوراق لعدم استكمالها شروط النشر.

وكذلك فإن مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأردن تحت رعاية د. فتحي ملكاوي قد أعاد النظر في تلك الأوراق مرّة أخرى، واستبعد الأوراق التي عدّها لا تضيف إلى ما سبق نشره في مؤتمر التحيز الأول، وكذلك الأوراق التي تُعد مقالات قصيرة وتلك التي خلت من التوثيق خلوًّا كاملًا.

واقترح مكتب الأردن الاكتفاء بنشر البحوث الثلاثة عشر التي يتضمنها هذا الكتاب في ثمانية محاور وهي على النحو التالي:

المحور الأول: اللغة والأدب والنقد.

المحور الثاني: الفن والجمال.

المحور الثالث: العلم والفلسفة.

المحور الرابع: الدراسات الحضارية والثقافية.

المحور الخامس: العلوم التربوية والنفسية.

المحور السادس: الاقتصاد والعلاقات الدولية.

المحور السابع: الدراسات الدينية.

المحور الثامن: المفاهيم والمصطلحات.

وأخيرًا فإن مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة قد قام بالمراجعة النهائية لتلك البحوث المختارة، واستكمالِ ما بها من نقص في التوثيق إن وجد، وتعريف موجز بأصحاب تلك

obeikan.com

البحوث، وبذلك أخذ الكتاب صورته النهائية الحالية.

ومع هذا الوقت الطويل الذي أخذه إعداد هذا الكتاب، وهذا الجهد المثابر لإخراجه للقارئ العربي، فإننا نكرر الشكر لكل من ساهم في هذا الجهد، وندعو اللَّه سبحانه أن يكون ذلك في ميزان حسناتنا جميعًا.

واللَّه سبحانه وتعالى هو الموفّق

أ. د. عَبْدُ الرَّحْمٰنِ النَّقِيب
المستشار التربوي لمركز الدراسات المعرفية

أ.د. رِفْعَت السَّيِّد العَوَضِي
المستشار الأكاديمي لمركز الدراسات المعرفية

obeikan.com

المحور الأول

اللغة والأدب والنقد

obeikan.com

obeikan.com

المنهج النقدي وإشكالية التحيز

أ.د. محمد سالم سعد الله(*)

مقدمة:

يشير الحديث عن المنهج وتحيزاته، إلى حوار عن حديث ذي مشاكسات نقدية، تضع النتاج النقدي الغربي المعاصر تحت مجهر معرفي، ينطلق من قاعدة مفادها؛ أن جنسية النقد ومناهجه النقدية – على اختلاف بيئاتها – تتشكل في فضاء واحد ضمن سلسلة متوالية متتابعة.

وانطلاقًا من ذلك، يمكننا تقديم التمثُّلات المعرفية والثقافية التي تتشكل من أرضية فلسفية واعية وقصدية، وتدخل في خِضَمّ مشكلات الحقيقة مرتدية محنة المعنى، ومختزلة عصورًا خلت من الفكر الفلسفي، لتعلن صياغة البيان الختامي، الذي يمثل صيغًا تظهر على أنها عقلانية في أسسها، وعدمية في سلوكها.

ونظرًا لاتساع رقعة تلك التمثُّلات، سنقتصر على نموذج واحد منها هو: مصطلح (موت المؤلف) الذي انبثق مع البنيوية، واستمر مع المنهجيات المعاصرة بعدها؛ إذ ينتمي هذا المصطلح إلى جذور موغلة في القدم، ويمكن الحديث عنه من خلال محورين:

الأول: موت المؤلف بوصفه معطًى نقديًّا.

الثاني: موت المؤلف بوصفه معطًى فلسفيًّا.

المحور الأول: موت المؤلف بوصفه معطًى نقديًّا:

يتجه المحور الأول إلى بيان هذا المصطلح عند (رولان بارت)، الذي استثمر فرضية الفيلسوف الألماني (فريديريك نتشه) عن موت الإله، ليحولها إلى دينامية دلالية تطول فرضية النص، وتستأنف فاعليته، وتعيد هيكليته عن طريق فصله عن النّاصّ والحكم عليه بالزوال.

وقد تحول الإنسان/ النّاص، مع معطيات (بارت) إلى حقيقة لسانية متجسدة في

(*) أستاذ المناهج النقدية الحديثة، كلية الآداب – جامعة الموصل – العراق، وعميد سابق لكلية اللغات في جامعة المدينة العالمية ، شاه علم – ماليزيا. البريد الإلكتروني: drmohammad.salim@gmail.com

داخل النص، بحيث تمثلت العملية بإفراغ محتوى الناصّ في أنظمة النص، ولهذه العملية توجُّه يقتضي ميلاد القارئ على حساب المبدع وكفاية النص لذاته[١]، وأنَّ بإمكان عملية القراءة الإمساك بجوانب النص وتأويلها من دون اللجوء إلى إرشادات الناص أو خبرته أو تدخلاته، التي تضع حدودًا وضوابط لنشاط التلقي. لقد أصبحت فرضية موت المؤلف صيحة الحرب النقدية الجديدة التي يمكن للنقد الحديث إطلاقها الآن بكل ثقة على حد تعبير (إيكلتن)[٢].

ويؤكد (بارت) أنّ شخصية المؤلف حديثة النشأة، وهي من خلق الإيديولوجية الرأسمالية، وأنّ نظرية النص لا يمكن لها أن تتم إلا بإتاحة المجال أمام أنظمة النص بالعمل من دون القيود التي يفرضها المؤلف ، فضلًا عن أنّ غياب أو زوال (الناص) يقود إلى لا نهائية الدال؛ بمعنى التوليد الدائم المستمر داخل مجال النص وفقًا لحركة تسلسلية للتداخل والتغيير، للتداعي والتجاوز، وأنّ النص يوصف بأنه تصدٍّ وانتقال مستمر بين الدوال، وهو لا يتصف بذلك إن لم يُحكم على المؤلف بالزوال[٣]، فالنص لا ينشأ عن رصف كلمات تولّد معنًى وحيدًا، ومعنًى لاهوتيًّا طبقًا لرسالة المؤلف (الإله)، وإنّما هو فضاء متعدد الأبعاد، تتمازج فيه كتابات متعددة وتتعارض[٤].

إنّ مقولة (موت المؤلف) عند (بارت) أتت من فرضية (موت الإنسان) الفلسفية التي نادت بها البحوث الفلسفية الحديثة، المتأثرة بقوة بفرضية (نيتشه) عن (موت الإله)، والنقد الذي يتبنى مقولة (موت المؤلف/ الإنسان) يردُّ كل واقع إلى البنية، من دون أن يرجع أبدًا من البنية إلى الواقع الإنساني المولّد لها. ولقد دعا (ماركس) – مثلًا – إلى كون الفرد هو جملة علاقاته الاجتماعية، بمعنى تحول الفرد عند ماركس إلى علاقات البنى الاجتماعية مع بعضها بعضًا.[٥]

---

(١) رالو: **أخيرًا عُثِر على القارئ**، ترجمة: ثامر الغزي، **مجلة نوافذ**، الرباط (ع٨)، (١٩٩٩م)، (ص١٢٥).

(٢) إيكيلتون، تيري: **مقدمة في النظرية الأدبية**، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة (ط١)، (١٩٩٢م)، (ص١٤٩).

(٣) See: Barthes, Roland. « The Death of the Author , Image. Music. Text » in : **Modern Literary Theory: A reader,** Philip Rice & Patricia Waugh (Editor), Company Arnold's Edward, London. New-York, (1989), (pp. 142 – 145).

(٤) بارت، رولان: **درس السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، تقديم: عبد الفتاح كيليطو، الدار البيضاء، دار توبقال (ط١)، (١٩٨٦م)، (ص٨٥).

(٥) جارودي، روجيه: **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة (ط٣)، (١٩٨٥م)، (ص١٢ – ١٤).

ولا شك في أنّ دعوة زوال المؤلف/ الإنسان، هي دعوة الإطاحة بمركزيته في الكون، وفي تفسير ما يجري حوله ومعرفته. وهذه الدعوة سبقتها دعوات ثلاث، لخلخلة مركزية الإنسان، وهذه الدعوات هي[١]:

١ - **ثورة كوبرنيكوس** (Copernicus revolution)، التي حكمت على ميتافيزيقا الحضور بالانتهاء، وكل ما يتصل بها من مناهج التحليل والشرح، التي ترتكز على مركز واحد لا يرقى إليه الشك، وابتعاد النص عن كونه المصدر والمركز الذي ينبع من معناه، فضلًا عن دور هذه الثورة في قهر (المركزية)؛ أي الابتعاد عن تصور الشخصية الإنسانية الأوروبية بوصفها مركزًا للوجود[٢].

٢ - **ثورة (داروين) البيولوجية**، التي حولت حوار الإنسان مع الإله، إلى ملحمة الحياة المتوحشة والصراع من أجل البقاء .

٣ - **ثورة (فرويد) النفسية** التي قيدت الإنسان بمجموعة من القوَى اللاواعية التي تحكم سلوكه وتصرفاته.

ووفقًا لهذه النظريات أصبحت فرضية سيادة الإنسان على محيطه وعلى نفسه محض وهم وخرافة. وعلى هذا، لم يعد بمقدور الإنسان التعريف عن نفسه بوساطة مفردات الذات، وإنّما يتم ذلك عن طريق مفردات البنية، بحيث تحولت الكلمة السحرية من (الذاتية) إلى (البنية)، واختُزِل الإنسان إلى علاقات وبنى للإنتاج في الوسائط المختلفة.

إنّ سقوط الإنسان - وفقًا لما سبق - لم يتأتَّ من ترف معرفي وفكري، أو محض تمرد عدمي على اللاهوت والكنيسة، إنّما تأتَّى من كون « طاقة الإنسان على ممارسة قدرته في تدمير ذاتيته تزيد من طاقة أنظمته الارتدادية على تصحيح سلوكه »[٣]، فالجوانب المعتمة في داخل الإنسان؛ أي (القيم المتدنية) تكون ذات قوة كبيرة إذا ما أُتيح لها المجال لممارسة أفعالها.

وقضية تحويل (النشاط الإنساني) إلى (بنية) مسألة فيها نظر؛ لأنه من غير المشروع

---

(١) جارودي، روجيه: **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة (ط٣)، (١٩٨٥م)، (ص٩).

(٢) Belsey Catherine: **Critical practice,** British Library London New-York (1980), (p.37).

(٣) شولز، روبرت: **البنيوية في الأدب**، ترجمة: حنا عبود، دمشق، اتحاد الكتاب العرب (١٩٨٤م)، (ص٢٢٣).

اختزال الإنسان إلى دراسة الصنائع الإنسانية، واستبدال دراسة الممارسة الإنسانية إلى دراسة للنتائج التموضعية داخل هذه الممارسات، فهذا قد يقود إلى تصور مُفتعل للبنية يقتضي منحها قوامًا وجوديًّا يتخطى حدوده العلمية ليمارس سلطته – من ثمّ – على الإنسان نفسه، فضلًا عن أنّ عملية إسناد المعرفة المتراكمة لمستوى تموضع البنى قد يقود إلى ميتافيزيقا واقع البنى المتعالي، أي تكوين لاوعي مُؤلّف من مقولات لا تحيل إلى ذات مفكرة، وتكون مصدر سائر البنى المتعالية الأخرى، وهذا هو حقيقة وصفها (كانتيّة من دون ذات متعالية)؛ أي وجود نشاط معرفي ونقدي، ووجود ممارسات متعددة حاضرة، لكنها بلا (كوجيتو) تكون فيه الذات غائبة[١].

لقد أرادت « البنية » من خلال مقولة (موت المؤلف/ الإنسان) السيطرة على مقولات الناصّ وبناء الكيانات المعرفية المتموضعة في نشاطها، وإضفاء سمة العلمية والاتزان على ممارساتها، لكنها ما لبثت أن تمردت على ثبوتيتها العلمية، وأعلنت عدم اتساق نتائجها، وهذا ما جعل بعضهم يُشكك في مقولة (موت المؤلف) لأنّها مقولة أحادية، وعاجزة عن فهم الظاهرة الإبداعية بكل شمولها، والتشكيك كذلك في دوافع هذه المقولة الفلسفية والوجودية. وعُدّت هذه المقولة وفقًا لذلك، مغالطةً نقديةً غير متماسكة؛ لأنّ النص ظاهرة معقدة مرهونة بعوامل عدة، ولا يمكن اختزالها إلى عامل واحد[٢].

ويتجه المحور الثاني إلى بيان هذا المصطلح من خلال ما يأتي:

١ – بين موت المؤلف وموت الإله.

٢ – بين موت المؤلف وفلسفة عزل الإله.

أولًا: موت المؤلف وموت الإله لدى (نيتشه):

تشير النقطة الأولى إلى ارتباط مصطلح موت المؤلف (النقدي) البنيوي، بمصطلح (موت الإله) الفلسفي النيتشوي.

وتؤكد النقطة الثانية ارتباط مصطلح موت المؤلف بفلسفة غنوصية روحية، تدعى الفلسفة القبلانية أو فلسفة عزل الإله.

يمكن الحديث عن النقطة الأولى من خلال تتبع معطيات (نيتشه)، التي اصطبغت بها

---

(١) جارودي: **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، مرجع سابق (ص٢٧ – ٣٢).

(٢) ثامر، فاضل: **اللغة الثانية: في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث**، الدار البيضاء – بيروت، المركز الثقافي العربي (ط١)، (١٩٩٤م)، (ص١٣١ – ١٣٣).

الفلسفة والثقافة والمعرفة الحديثة؛ إذ أراد (نيتشه) رفع القيود عن العقل، والخروج من عالم المعقول إلى عالم اللامعقول، والبحث عن الأفكار في النصوص الثورية، فضلًا عن احتواء اندفاع الإنسان وتطلعاته وتوظيفها نحو النزعة العدمية، والوصول إلى محطة اللاانتماء، والتركيز باستمرار على سلطة الإنسان الخارق وصحوة انفلاته من الإله، والحرص على إبقاء تلك الصحوة، وضمان عدم رجوعها إلى ملكية الإله وإلى حقل الميتافيزيقا.

وقد رأى (نيتشه) أنّ البشرية مصابة بمرض (عجز الإرادة الحرة) وهذا العجز سببه عدم الاتصاف بصفات الإله؛ ولهذا يدعو (نيتشه) إلى الخروج من ذلك العجز بإرادة قوية، وتفتيت الوهم الميتافيزيقي[١].

حاولت فلسفة (نيتشه) تغيير مسار العقلانية الأوروبية بفتح المجال أمام اقتحام (الخطوط الحمراء) في كلّ شيء، فلم يعد هناك شيء مقدس، ولم يصمد الفكر الموروث والكلاسيكي أمام التظاهرة الفلسفية النيتشوية؛ ولهذا لم يتجاوز الفكر الغربي الحديث أفكار (نيتشه)، بل وضعها في ميدان التطبيق، ولاقت تلك الأفكار استحسان الأوساط السياسية والسلطات التنفيذية والتشريعية.

لقد قدّم (نيتشه) للفكر الغربي حلولًا عدة، تبدأ من التخلص من هيمنة اللوجوس (Logos) وصولًا إلى تمزيق الأقنعة التي تخفي وراءها الزيف، للوصول إلى اللانظام، واللاحقيقة، واللاإنسان، واللاانسجام، وخلخلة مركزية العقل الأوروبي التي مثلت شرعية هيمنة اللوجوس، ومسوغًا لتهديد سلطات اللاهوت[٢]، وانتهاءً باستسلام العقل للاعقلانية الجديدة التي يطرحها (نيتشه)؛ لأنها - كما يرى - هي الأضمن لتطور الإنسان وسيادته، وهي التي ستقوده إلى إرادة العدمية « فالإنسان يفضل أن تكون له إرادة العدم على أن لا تكون له إرادة بالمرة »[٣].

---

(١) من المهم ذكر أنّ ألمانيا في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤م) حولت هذه الفلسفة إلى واقع، وقد تمثل نموذج السوبرمان في شخصية هتلر (١٩٤٥م) النازي، ثم أصبحت هذه الفلسفة دين الدولة بعد تبني (هيدجر) لها. انظر: لوكاتش، جورج: **تحطيم العقل: شوبنهاور. كير كجارد. نيتشه**، ترجمة: إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة (ط١)، (١٩٨١م)، (٢/ ١٢٩ - ١٣٤).

(٢) البكاري، كمال: **ميتافيزيقيا الإرادة: أرخمياء المعنى في الذات والسلطان**، بيروت، دار الفكر العربي (ط١)، (٢٠٠٠م)، (ص٥).

(٣) نيتشه، فرديريك: **أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، السلسلة الفلسفية (ط١)، (١٩٨١م)، (ص١٥٦).

أراد (نيتشه) الحطّ من قيمة الميتافيزيقيا للوصول إلى مصارعة الميتافيزيقا، لكنه أنشأ في الوقت نفسه ميتافيزيقا خاصة به، اتسمت ببعد الخيال، والبناء على أسس وهمية، والتحرر من كل القيم والأخلاق، وعدّ الإله مجرد ابتكار، اخترعه الإنسان ليقيّد نفسه به[١]، فعلى الإنسان – حسب نيتشه – أن يخلع عنه براءته ويعلن إلحاده؛ لأنّ الإلحاد يحرر من البراءة، وينتصر للغرائز، ويفجّر إرادة القوة، وعندما نجحد الإله – يقول نيتشه – ننقذ العالم ونصوغ مملكتنا الجديدة[٢].

وبهذا وضع (نيتشه) العالم الغربي أمام خيارين بقوله : « إما أن تلغوا مقدساتكم وإما أن تلغوا أنفسكم »[٣]، ثم يختار طريقه هو بالقول: « إنّ العدمية هي الكلمة الأخيرة ».

إنّ كل ما ينتجه العقل من مفاهيم وأنظمة فلسفية وعلمية هو – حسب نيتشه – مجرد تأويلات وأوهام تتحول تدريجيًّا إلى أصنام (Idols)، وأنّ (إرادة القوة) هي الكفيلة بالتصدي لتلك الأصنام وتحطيمها، ولا يشكل العالم وفقًا لذلك إلّا مسرحًا تتخذ منه إرادات القوى وسطًا لصراعاتها، للوصول إلى قوة أكثر قدرة على تفعيل سلطتها، انطلاقًا من قانون التطور المؤدي – حسب نيتشه – إلى الخلاص[٤].

لقد بلغ (نيتشه) مرحلة (التشريع) عندما أباح لنفسه صياغة إلهٍ جديد يحل محل الإله المقتول، الذي قتلته عدمية الديانات. والإله المقتول يصوره (نيتشه) على أنّه إلهٌ مزيفٌ، صنعه الرسل والكهنة والقديسون. والإله البديل الحقيقي يتجلى في الإنسان الخارق (السوبرمان)[٥]، بمعنى أنّ (نيتشه) عَمد إلى تأليه الإنسان وإعطائه دورًا لا يستحقه من انتزاع ملكية السلطة الإلهية، وأنسنتها للوصول إلى المُبتغى النيتشوي في سيادة الواقع والتحكم فيه.

أما على الصعيد الأخلاقي، فإن ما طرحه (نيتشه) قد لاقى آذانًا مصغية في الفكر الأوروبي، فالخُلق النيتشوي المطروح هو خُلق الانحطاط وتبني الشرّ، والانعتاق من

---

(١) نيتشه، فريدريك: **إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة**، ترجمة: محمد الناجي، بيروت، دار أفريقيا الشرق (١٩٩٨م)، (١/ ١٢).

(٢) نيتشه، فريدريك: **أُفول الأصنام**، ترجمة: حسان بورقية، ومحمد الناجي، بيروت، دار أفريقيا الشرق (ط١)، (١٩٩٦م)، (ص٥٦).

(٣) نيتشه، فريدريك: **ما وراء الخير والشر: مختارات**، ترجمة: محمد عضمية، د.م، د.ت (ص١٧٨).

(٤) **ميتافيزيقيا الإرادة: أرخميا المعنى في الذات والسلطان**، مرجع سابق (ص٧٥، ٧٦).

(٥) المرجع السابق (ص١٣٦ – ١٤٨).

التقاليد والأعراف والدفاع عن نموذج البشر، الذي لا يحتاج إلى غفران السماء بعد الآن – حسب تعبير (نيتشه)[١]. بل إنّ النموذج الجديد يجب عليه أن يُؤسس أخلاقه انطلاقًا من الانفصال عن المعطيات اللاهوتية، والقيام بعملية عزل الإله واستلاب قدراته وصفاته، ومنحها للإنسان الجديد، ورفع شعار: إنّ كلّ شي مباح[٢]، ولا توجد عوائق بين رغبات الإنسان وبين القيام بها أيًّا كانت.

وقد ربط (نيتشه) هذه المسألة بزوال الإله؛ لأن هذا الزوال سيقتضي انبعاث فلسفة خلقية جديدة ذاتية الطرح، وإلحادية المنشأ، ومثالية التوجه، وعدمية المسيرة، وانحلالية الهدف.

إنّ مشكلة الأخلاق عند (نيتشه) هي مشكلة الحقيقة والتطابق مع إرادة القوة، بوصفها الجوهر الوجودي المتمثل بالموجودات. إنّها مشكلة غُربة المثال مع الواقع، ومشكلة انهيار القيم العليا وتفكك القيم القبلية. إنّها مشكلة النقد الجذري للضياع، ونكران إنسانية الإنسان[٣].

وتأثير (نيتشه) في معطيات المفاهيم النقدية المعاصرة كان نشطًا؛ إذ مارست فرضياته مهمة تحديد الهوية (Identity) النقدية الجديدة، وتحقيق السيطرة على عمليات التحول التي تطال مسيرة النقد العالمي، وقد عمدت هذه المسيرة إلى إنشاء شبكة تضم عددًا من النقاد، أُنيطت بها مهمة تحضير الأفكار النيتشوية، وتكييف كافة الجهود النقدية لتمثُّلها، وتأهيلها لتكون سندًا للطرح النقدي المعاصر ، فضلًا عن إقامة هيئات ومدارس تتبنى البيانات النيتشوية وتحولها إلى واقع نقدي تطبيقي.

إنّ تلك المحاولات لم تتسم بالتعميم الساذج أو السهل، بل تَطلُبُ جهودًا كبيرة في تحضير الرأي النقدي العالمي وترويضه واتخاذ التدابير اللازمة لإفرازات تلك الجهود، التي حاولت تحسين المعطى النقدي لضمان تداوله؛ لأن عملية التحول الجريئة الحاصلة في معطيات المناهج النقدية بعامّة، وما بعد البنيوية بخاصّة، فرضت اعتماد الصيغ النصية، وابتعدت، بل تجاهلت الصيغ الميتافيزيقية، وسهَّلت عمليات دمج الآراء لمحاربة السياسة النقدية المضادة كما حصل عند رواد مدرسة (تيل كيل) الفرنسية، أو مدرسة (ييل) الأمريكية .

---

(١) لوكاتش: **تحطيم العقل**، مرجع سابق (ص١٢٥). (٢) المرجع السابق (ص ١٣٧).

(٣) فنك، أويغن: فلسفة نيتشه، ترجمة: إلياس بديوي، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي (١٩٧٤م)، (ص١٥٣، ١٨٤).

ومن البوادر المهمة والخطرة في الوقت نفسه، التي انبثقت من تبني الطرح النيتشوي في النقد المعاصر العلمانية (Secularism)، التي تشير في الأصل إلى فصل الدين عن الدولة، وهي ظاهرة كامنة في كل المجتمعات، فالأشياء والظواهر والأفكار المحيطة بهذا العالم تجسد نموذجًا حضاريًّا متكاملًا، وتستند إلى رؤية شاملة، وتمثل عمليات علمنة بنيوية؛ لأن سمات المُنتج الحضاري أو الأفكار أو التحولات التي تُولد العلمانية جزءٌ عضويٌّ لا يتجزأ من بنية هذا المُنتج المادي، الذي لا قداسة ولا ضمان فيه لأي شيء؛ فهو عالم خالٍ من المعنى، لا قيمة فيه ولا غاية، لا كليات فيه ولا مطلقات[١]. وبهذا، أرادت العلمانية إقامة اتحاد (Confederation) مع الإله الجديد (الإنسان الخارق) لإزاحة المعنى المعياري، وهيمنة القيم النفعية، وتعطيل نماذج الطرح الميتافيزيقي والديني الكنسي.

إنّ المعطيات النيتشوية مغرية للنهج النقدي المعاصر لتبنيها، لأنّها تمثل نظرية في القيم. فاللاحقيقة التي أشاعها (نيتشه) تحمل قيمة أكثر مما تحمله الحقيقة نفسها – بالنسبة للنقد الحديث – لأن الإنسان هو الذي يخلع القيمة على الأشياء ويحددها ويضفي عليها المعنى. فالقيمة النيتشوية تمليها الإرادة التي لا قانون لها، إلا ما تضعه وما تخلقه من قوانين لنفسها[٢].

وبفضل القيمة النيتشوية، استطاع النهج النقدي المعاصر اكتشاف إبداعية المفاهيم بعد أن تحرر من سلطان المفارقة الغيبية، وانخرط في تشكيل مدارات الطرح المعاصر وفلسفته التي تمثل – عمومًا – فن تكوين المفاهيم[٣].

وبهذا تكون القيم المتوارثة تأويلاتٍ فُرِضت على الأشياء، الأمر الذي جعل الدلالات تمثل نسبة معرفية تختلف باختلاف المنظور، وتتسم الحقائق بأنّها أوهامٌ، وأثرٌ لإرادة القوة والسلطة؛ بمعنى أنّها قيمٌ مفعولة لا فاعلة[٤].

---

(١) المسيري، عبد الوهاب، والعظمة، عزيز: **العلمانية تحت المجهر**، بيروت – دمشق، دار الفكر المعاصر (ط١)، (٢٠٠٠م)، (ص١٤ – ٢٠).

(٢) قنصوة، صلاح: **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، بيروت، دار التنوير (ط٢)، (١٩٨٤م)، (ص٣٨ – ١٥٤).

(٣) دولوز، جيل، وجوتاري، فليكس: **ما هي الفلسفة**، ترجمة: مطاع صفدي، وفريق مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي للينابيع (٩)، مركز الإنماء القومي، بيروت – الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (ط١)، (١٩٩٧م)، (ص٢٨).

(٤) يفوت، سالم: **المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة (ط١)، (١٩٩٩م)، (ص٢٥).

ويمكن القول: إنّ الطرح النيتشوي قد أسس لمرحلة ما بعد النيتشوية، من خلال تبني نقادها له، لا سيما (جاك دريدا) الذي استمد صورة تفكيكية من الهدم النيتشوي، وحمل الجهاز الدلالي له؛ إذ دشَّن (نيتشه) فجر التفكيك بعملية طالت العقلانية السائدة، وراجعت فرضياتُه تاريخ الميتافيزيقيا لتصفيتها، والكشف عن منابع قيمها، وكل ما أنتجه العقل البشري راغبًا في الوصول إلى الجذور لتفتيتها، وبناء أسس جديدة تصل حدودها القصوى بالإعلان عن (موت الإله)، وتعرية كل التأويلات، وتمزيق صنمية المفاهيم الكبرى وهدمها، وهذا تحديدًا ما فعله (دريدا) في الطرح النقدي لما بعد البنيوية[١].

أما النقطة الثانية فيمكن بيانها بالآتي:

ثانيًا: القبلانية وتأثيراتها:

ترجع جذور فلسفة القبلانيين أو (القبليين) إلى ما قبل الميلاد بقرن أو قرنين، وتُعرف القبلانية أو(القُبالة)[٢] بوصفها تصوفًا باطنيًّا، وتأمليًّا، يحتوي على عناصر روحانية (Gnosticism)، أو عناصر من الأفلاطونية الجديدة (Neo-Platonism). ويعطي هذا التصوف تصورًا ديناميًّا للطبيعة الربوبية، ويمنح ترجمة فورية ورمزية لنصوص التوراة، والتلمود، والوصايا العشر المنزَّلة على موسى عليه السلام فضلًا عن تفسيرها للمعاني الكونية، ومساعدتها لمريديها للوصول إلى غاية التحسين الفكري المطلق لهم.

وتعد القبلانية هي الصوفية اليهودية (Jewish mysticism)، والبديل اللاهوتي الفلسفي لتجنب الأفكار الشاذة، من خلال ملازمة الخبرات الباطنية الروحية، فضلًا عن ادعائها ملكيـة الأسرار، ومعرفة الكشف القدسي (divine revelation) الذي منحه اللَّه ﷻ لآدم وموسى – عليهما السلام – وقد زودت القبلانية أنصارها، بوسائل للتقرب من اللَّه ﷻ مباشرةً، وأعطت لليهودية بعدًا دينيًّا حيويًّا، وطرقًا خفيَّة تُمكّنها من الاطلاع على أسرار الكون[٣].

إن الطاقة الروحية عند القبلانيين وُظفت أساسًا للاهتمام بعلاقة الفرد مع قوى الميتافيزيقيا، وقد جلب هذا الاهتمام تحولات عميقة في المفاهيم المرتبطة بـ (الإله،

---

(١) البكاري: **ميتافيزيقيا الإرادة: أرخميا المعنى في الذات والسلطان**، مرجع سابق (ص٦٦ – ٧١).

(٢) لم يستقر مصطلح القبلانية في اللغة الإنجليزية، إذ تعددت الكلمات الدالة عليه ما بين:
(Cabala, Cabbala, Cabbalah, Qabbalah, Qabala, Kabala, Kabbala, Kabbalah).

(٣) See: **Encyclopedia Britannica (2001),** CD-ROM.

والعالم، والإنسان، وأصول الكون، والخطيئة، ومعنى التاريخ، ونهاية المؤمن)، والهدف من ذلك تحديد موقع الفرد في الكون، ثم القيام بتحقيق كل شيء قادر على فعله وإنجازه، وسيتضح أثر ذلك في الفكر العالمي.

ولغة القبلانية لغة غير تبشيرية، بل على العكس من ذلك، تدعو إلى حصر أسرار المعرفة والكون في المجموعة الصوفية الواحدة، خوفًا من انتشارها بين المتعبِّدين من غير اليهود. واتسمت هذه اللغة التي تسمى (لغة الفروع القدسية) باستعمال الكلمات اليومية البسيطة، لكنها لا تحمل المعنى الواحد أو القريب، بل تدخل في دوامة من التلاعب بالمعاني؛ أي دوامة من الكهانة والسحر والتنجيم، حتى تتسم بالإيغال والبعد والتعدد والاختلاف، والغاية من ذلك إدخال المتعبدين اليهود إلى منطقة المِثال، وتقريبهم من العوالم العليا، التي يعدها القبلانيون عوالم روحية كتابية؛ أي عوالم غير شفاهية، وانطلاقًا من ذلك دعت القبلانية إلى التوسع في اللغة، وتفجيرها، حتى يتسنى للأحبار التلاعب بالمعاني والتوسع فيها، ولهذا دورٌ في صياغة التنظير التفكيكي حول مسألة توالدية الدال.

ومن أهم الطروحات الفلسفية اللاهوتية للقبلانية: (الشجرة المقدسة: The Tree of Bible)، أو كما تسمى: (شجرة الحياة : Tree of life)، التي تُعد الأساس في كلّ توجه قبلاني، فضلًا عن أنّ فهمها يقود إلى فهم فلسفة التفكيك وأبعاده.

تتكون هذه الشجرة من دوائر عشر تتصل باثنين وعشرين خطًّا. وارتبطت هذه الشجرة بالمظاهر القدسية، فقد نُظر إليها على أنها تمثل المركز القدسي لكل الأفعال والسلوكات، وهي مصدر الحياة في المركز الأفقي للأرض، وفي المركز العمودي للسماء، وهي شجرة المعرفة: (Tree of knowledge) التي تتبنى المفاهيم والمصطلحات التوراتية، وتمثل الارتباط الحيوي بين عالم الآلهة والعالم الإنساني، وتعكس مجمل الأحكام، والنشاطات الموحية بالتعاليم والوصايا. وتُشكل هذه الشجرة رسمًا غنوصيًّا، يمثل عملية الخلق بوصفها سقوطًا من حالة الألوهية المطلقة إلى مملكة الأرض، حيث تبدأ النفس رحلتها من أعلى الشجرة إلى أسفلها، متقدمة عبر خطوات عشر، منتهية إلى حالة من فقدان الذاكرة داخل الجسد أو (القفص) الأرضي. ومسار التصوف يبدأ عند محاولة النفس الوصول إلى الاتحاد بالإله مرة ثانية. ومن المهم ذكر أنَّ الجسد الأرضي في التصور القبلاني هو جسدٌ وهميّ، فالإنسان وفقًا لذلك يمتلك جسدًا روحيًّا ، أو شبحًا

له نفس المواصفات التي تميز الجسد الأرضي، وبذلك يستطيع الإنسان ترك هذا الجسد والاتحاد مع الذات الإلهية – حسب التصور القبلاني[١].

وهناك من الأحبار من ربط حقيقة القبلانية وخطوات تصوفها وكشفها لأسرار الكون الممثلة باثنتين وعشرين مرحلة، بـ (أوراق تاروت : Tarot Cards) الاثنتين والعشرين، التي تُعد تمثلات مصوَّرة للطرق القبلانية، وتُعد وثيقةً من وثائق القبلانية الفلسفية؛ لأنها تُستخدم في التكهن، والشعوذة، والسحر، وقراءة الغيب. وقد أسندت الموسوعة الأمريكية الحديثة الأصل الفلسفي لأوراق تاورت، إلى أفكار ثلاث: (المتعة، وسيطرة الشيطان، ورغبة الملوك في اكتساب القوة والنفوذ)[٢]. وقد دخلت فلسفة الشجرة المقدسة ميادين الفكر والمعرفة الغربية من خلال الحديث عن فلسفة الإله، ودور الإنسان في صياغة قيم العالم، وعلاقة الخالق بالمخلوق.

وللقبلانيين ثلاثة كتب رئيسة، تستمدّ منها التعاليم، والإرشادات والوصايا، وهذه الكتب هي:

– سفر يزيراه (yetzirah): كتاب التكوين (Book of Genesis).

– سفر زوهار (zohar) : كتاب الإشراق (Book of Enlightement).

– سفر باهار (Bahir) : كتاب السطوع (Book of Brightness).

إنَّ الخصائص التي امتازت بها القبلانية من قبيل إعطاء قنوات ووسائل للتغيير باستمرار لا يعرف الثبات على الصعيد الفكري، فضلًا عن كونها – كما يصفها روّادها – برنامجًا للتطور الضروري للبشرية، ولتحسين العلاقة مع الميتافيزيقا، ولتحصيل الأجوبة المناسبة عن المظاهر المعقدة للكون، مكَّنها من تحقيق بصمات نوعية على صعيد التأثير في الفكر العالمي المعاصر، وفي مجالات ونشاطات مختلفة، انطلاقًا من السياسة، والأدب، والفلسفة، مرورًا بالدراسات اللاهوتية، وانتهاء بدراسات علم الاجتماع، وعلم النفس.

وقد آمن معظم رواد الفكر والفلسفة في العالم بالطروحات المغرِية للقبلانية، التي تستهوي الأفئدة والعقول، نظرًا لمعالجاتها التي تتسم بالغموض، والخفاء، والسرية،

---

(١) See: Reincarnation & kabbalah Beginner,s Guide: (http://kabbalah.info).

(٢) Encyclopedia Microsoft Encarta, (2002), CD-ROM.

والتلاعب بدلالة الأشياء الظاهرة، واستنادها إلى المعرفة الخفية حول الكون وقواه الغامضة، معتمدة على دراسة العلاقات بين الكواكب، والألوان، وأجزاء الجسم، وتوقع المستقبل، وقراءة الغيب، والإيمان بكائنات خفية قد تكون أسطورية، وتوظيف كل ذلك في سبيل بناء الخلاص للفرد اليهودي الذي عانَى ألوانًا من الاضطهاد عبر التاريخ، والانتقال إلى العلم الحديث من خلال اتباع الحكمة الباطنية، للوصول إلى غاية امتلاك الكون، وصناعة تاريخه، والإمساك بزمام قرار فعل التسلط، وتسيير البحث العلمي والروحي بما يخدم التوجهات القبلانية، وهذا ما دفع (مايكل بيرج) إلى وصف القبلانية بأنها: هندسة مقدسة تمتلك فلسفة الحقيقة[١].

لقد حكم التصوفُ اليهودي الفلسفةَ الغربيةَ الحديثة انطلاقًا من دعوى شمولية العلم الحديـث، وتحوُّله إلى مرادف للفكر، بحيث استطاع المفكرون اليهود تطويع الفلسفة لتصبح أداةً لخدمتهم في شكلها الباطني، ونظريةً للمعرفة، وإجابةً عن حيرة العلم الحديث في شكله الظاهري؛ لذلك نبعت معرفية العلوم الحديثة من الإشكالية الصوفية اليهودية الضاربة في القِدم، والناشئة مع أول حَبْرٍ قبلاني يعلن عن مقدرة القبلانية في كشف أسرار الكون ثم السيادة عليه. وفي سبيل ذلك فكك الفكر اليهودي نفسه، واقتحم الميادين الأكاديمية من أبواب متفرقة، ثم عمد إلى تجميع أجزائه داخل أروقة الجامعات، ومنابرها العلمية الثقافية. وقد مهدت الألاعيب اللغوية، والتفكر في أهمية تغييب الوجود الاجتماعي أو أهمية حضوره، لنفاذ الفكر القبلاني إلى دائرة العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب، فأدّى ذلك إلى سيادة القبلانية على أحكام نظرية المعرفة، والفلسفة الوجودية، والدعوات التي نادت، وتنادي بالإنسانية[٢].

إن بحث أثر القبلانية في الفكر العالمي المعاصر يحتاج إلى جهود كبيرة؛ لأنَّ المساحة التي يشملها هذا البحث واسعة جدًّا، نظرًا لتعدد أسماء المفكرين والباحثين المنبهرين بالقبلانية وأبحاثها، ومن تلك الأسماء : نيتشه (ت ١٩٠٠م)، وإرليخ (ت ١٩٢٢م)، وهوسرل (ت ١٩٣٨م)، وفرويد (ت ١٩٣٩م)، وبنيامين (ت ١٩٤٠م)، وبرجسون (ت١٩٤١م)، وويتجنشتاين (ت ١٩٥١م)، وآوينهايمر (ت ١٩٥٧م)، وآنشتاين

(١) See: The Way. Using the wisdom of kabbalah For spintual Transfarmation, Micheal Berg :(http://kabbalah.info).

(٢) هابرماس: **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة: نظير جاهل، الدار البيضاء – بيروت، المركز الثقافي العربي (ط١)، (١٩٩٥م)، (ص٥ – ٧).

(ت ١٩٥٥م)، وبلوخ (ت ١٩٥٩م)، ورايشنباخ (ت ١٩٥٣م)، وبوبر (ت ١٩٦٥م)، وهوركهايمر (ت ١٩٧٣م)، وهيدجر (ت ١٩٧٦م)، وأدورنو (ت ١٩٧٩م)، وسارتر (ت ١٩٨٠م)، وبلسنر (ت ١٩٨٥م)، ويونجر (ت ١٩٩٨م)، وبول دي مان (ت ١٩٨٣م)، وهيلس ميللر، وجيفري هارتمان، وهارلود بلوم، وجاك دريدا، ... إلخ.

ويحاول (هابرماس) تحليل أثر القبلانية، أو اليهودية على الفكر العالمي من خلال ذهابه إلى أنَّ التراث اليهودي - المسيحي قد تحول إلى عقيدة، وخضع إلى عمليات عقلنة، ونُظر إليه على أنه يُمثل الحقيقة المنقِذة، والمخلِّص العقلاني لتخبطات الفكر الحديث. وقد عمد (هابرماس) إلى تشريح التركيبة الثقافية التي تميز الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، فتوصل إلى أنَّ تلك المنظومة قد قصرت خلال قرن كامل - وهو عينة الدراسة - على المفكرين اليهود حَسْب، وعلى الفكر المتأثر بهم[١].

وقريبًا من رأي (هابرماس) يذهب (إيكو) إلى أنَّ المسيحية وطوال قرون عدة حاولت الجمع بين الصوفية اليهودية، والعقلانية الإغريقية[٢].

في حين ذكر (نيتشه) أن المسيحية أرادت تهويد العالم؛ لأنهم - أي اليهود - سيمارسون دورًا كبيرًا في صراع القوى في المستقبل - على حدّ تعبيره -[٣]، ويكفي قراءة ما كتبه (جارودي) حول الهيمنة اليهودية على السياسة والثقافة العالمية[٤]، وهيمنة الأساطير اليهودية على بنية الفكر العالمي، وتحويل الأساطير الدينية: (الأرض الموعودة، وشعب اللَّه المختار، والتطهير العرقي)، والأساطير السياسية: (معاداة الصهيونية للفاشية، وغرف الغاز، والملايين الستة - الهولوكوست -، وأرض بلا شعب لشعب بلا أرض)، إلى استنزاف متواصل للآلة الاقتصادية الغربية، وإلى تأثير في إصدار القرارات العالمية، والتلويح الخفي بشلّ حركة السيولة الرأسمالية، بتجميد الأسهم المُحرِّكة للبورصات العالمية، والضغط باستمرار لإشعال فتيل الحروب في الدول المجاورة للكيان اليهودي،

---

(١) هابرماس: **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة: نظير جاهل، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي (ط١)، (١٩٩٥م)، (ص٣١ - ٥٠).

(٢) إيكو، أمبرتو: **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي (ط١)، (٢٠٠٠م)، (ص٣٨).

(٣) نيتشه: **ما وراء الخير والشر: مختارات**، مرجع سابق (ص١٥٣ - ٢٣٨).

(٤) جارودي، روجيه: **الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية**، ترجمة: دار الغد العربي، القاهرة، دار الغد العربي، سلسلة كتاب الغد (١)، (ط١)، (١٩٩٦م)، (ص٣٣، ٧١، ١٧١).

واستثمار الفجوات والنقاط السلبية للشعوب – لا سيما العربية والإسلامية – لاستخدامها بوصفها (ورقة رابحة)، ومسوغًا قانونيًّا للاعتداء على هذا البلد أو ذاك.

وقد حذَّر المفكرون والنقاد العرب المعاصرون من استفحال الهيمنة اليهودية على الفكر العالمي، وضعف الفكر العربي تجاه هذه الهيمنة، ومن أبرز من تحدث عن ذلك: (عبد الوهاب المسيري، وعبد الكريم الخطيبي)، فضلًا عن محاولات أخرى جادة لمحمد عابد الجابري، وعبد الستار الراوي، وعبد الهادي عبد الرحمن، ... وغيرهم.

ومن أبرز نتائج سيطرة اليهودية على الفكر العالمي، ظهور العلمانية (Secularism) التي أضفت على الحضارة الغربية أن تكون بلا مقدَّس، وبلا ضمير مقدس[١].

وقد اتخذت القبلانية، والتوجهات اليهودية الحديثة، الاتجاهاتِ الفلسفيةَ الحديثةَ والمعاصرة غطاءً، للولوج إلى بنية الطرح الفلسفي، وتمرير طروحات العقل اليهودي وتثبيتها، وتسويق رؤية هذا العقل للحياة، والتاريخ، والحضارة – بكلّ أشكالها – والموقف من الآخر، ولم تكتفِ التوجهات اليهودية بهذا الحد، بل عمدت إلى بناء المقولات الجديدة، والتنظيمات الإيديولوجية في إطار تنشيط المبادئ وتفعليها مع متطلبات الواقع ، الذي لا بدَّ من إخضاعه – برؤية قبلانية – إلى مقدمات تكوينية منطلقة من الأرشيف الواعي لليهودية[٢].

يتضح مما سبق الأثر الفاعل للصوفية اليهودية في الفكر العالمي. ويعكس هذا الأثر الفاعل دور القبلانية ورديفتها اليهودية، ووريثتها الصهيونية في صياغة مشروع التوجه العلمي والثقافي، أو على الأقل الإسهام في بلورته وتطوره، وقد دخلت براعتها المزدانة بالخفاء، والدهاء، والغموض إلى عقلانية التصورات، وإلى الرؤى السلطوية صاحبة اللغة المقدسة في خلق القرار، ورسم الدلالات المتموضعة في نظام منهجي مراوغ، يحمل في طياته نوايا وأد الحقيقة، وصيغًا درامية لتقديم تراجيديا العالم المعاصر. ولم تكن الساحة النقدية بعيدة عن هذه الأفكار، بل دخلت في صميم الطرح الفلسفي، وامتزجت مع اللغة الفكرية، حتى استبان توجهها، وخفي قصدها.

---

(١) المسيري، عبد الوهاب: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيريّ جديد**، القاهرة – بيروت، دار الشروق (ط١)، (١٩٩٩م)، (١/ ٢٠٩).

(٢) الراوي، عبد الستار: **الفكر الفلسفي اليهودي المعاصر، مجلة دراسات فلسفية**، بغداد (ع٢)، (٢٠٠٠م)، (ص٢١ – ٢٤).

ثالثًا: معطيات ما بعد البنيوية وعلاقتها مع القبلانية:

يُستقبل المحور الأول بوصفه عنوانًا غريبًا؛ إذ كيف يتحول الحديث عن إقصاء الإله، وإعفائه من مهامه التي أوكلها لذاته، إلى فلسفة؟!، بل يصح إطلاق: (فلسفة عزل الإله)، للدلالة على عدم ثقة الإنسان بمعطيات الميتافيزيقيا التي تُسند عادة إلى النشاطات الغيبية!

إنَّ هذا العنوان لا يبدو غريبًا، إذا عُلم أنَّ الفكر الحديث أصرّ فعلًا على عزل الإله، والحكم عليه بالموت تارة، والحَجْرِ عليه في السماء تارة أخرى، وإيجاد البدائل التي رأى منظِّروها أنَّها قد تكون مناسبة لتسلم ملكية السلطة الإلهية، وتوجيهها – مِن ثَمَّ – إلى قيمٍ جديدةٍ لا تتفق مع القيم التي أرادها الإله منذ الأزل. فالقبلانية اقترحت المملكة اليهودية بديلًا عن الإله، واقترح (نيتشه) الرجل الخارق (Superman) لتسلُّم السلطة الإلهية، واقترح (سبينوزا) (الطبيعة) التي رأى فيها التجلي الواضح لقدرة الإله، واقترحت الماركسية (المادة) لتكون سيدة العالم، أما الرأسمالية فاقترحت (رأس المال)، لتكون له كلمة الفصل في تسيير شؤون الموجودات.

ولم تكن هذه الأحداث، وتلك التطورات بعيدة عن الفكر النقدي المنهجي؛ إذ اتجهت المناهج النقدية الحديثة إلى عزل المؤلف، والحكم عليه بالموت، والبداية تأتَّت مع البنيوية، وجاء هذا الحكم قياسًا على حكم (نيتشه) بموت الإله، وقد ساعدت (العدمية) على قتله، وعلى اغتصاب ملكيته على حد تعبير نيتشه.

وفلسفة عزل الإله لدى القبلانية، هي منطلقٌ مهمٌّ في بلورة الأحكام والقضايا المتعلقة بمسيرة التصوف، وبنتائج نظرية التكوين أو (الخلق) التي تقتضي: أنَّ الإله لم يكمل عملية الخلق بعد؛ لأنَّ الذات الإلهية لم تكتمل بعد، وهذا يقود إلى الاعتقاد بوجود صيرورة دائمة لا تعرف الثبات، فما دام الإله في حالة حركة اكتمالية مستمرة، فالموجودات كذلك، ولا شك في أنَّ نتائج هذه النظرية استُثمرت في معطيات ما بعد البنيوية، لا سيّما في مقولة ثنائية الحضور والغياب، فالإله بدأ الخلق بعملية الانكماش: (Tziatzum)؛ أي أنّ الإله انكمش على ذاته، وتم توزيع ذاته النورانية في أوعية: (Sherirat) ثم ما لبثت أن تهشمت هذه الأوعية بعملية تهشيم الأوعية: (Broken of sheviral)، وينتج عن ذلك صيرورة دينامية، وبعد التهشيم تأتي عملية الإصلاح الكوني الشامل: (Tiqqu)، وفيها يبدأ الإله في جمع شتاته لغرض الاكتمال، لكنه لن يصل – حسب الرؤية القبلانية – إلى مرحلة الاكتمال إلا بمساعدة المتصوفة اليهود، الذين سيحق لهم التلاعب بسلطات

الإله بحجة المساعدة في إكمال ذاته. وقد اكتسب الإله وفقًا لهذه النظرية: (الحضور والغياب، المطلق والنسبي، الثابت والمتغير، الاستقرار والتجاوز، والكلية والجزئية)، وهذه الثنائيات أسهمت في بلورة الحديث باستمرار عن الاستغناء عن خدمات الإله[١].

ولا شك أنَّ الإعلان عن عزل الإله (أو موته)، هو إعلان عن موت آخر شكل للغياب[٢]، الذي أرَّق مسيرة العقلانية الأوروبية طوال فترة القرون الوسطى وعصر التنوير، بسبب سيادة الحكم الكنسي الذي أسند لنفسه تمثيل الإله في الأرض؛ لذلك كانت فكرة الإله اليهودي صورة مميزة تحمل معها بذور الفكر العلماني في الغرب، وتحمل تصورًا جديدًا لثقافة عالمية تزيح قطاعاتٍ متعددةً خاضعةً للمؤسسة اللاهوتية، وبذلك فُهم العالمُ الإنساني على أنه عالمٌ كامن في نظام كوني يحتضِن الحكم المطلق والسائد، ويطرح ديمومةً لحركة عالم الإنسان، في مقابل سكونية مفتعلة لعالم الألوهية[٣].

وقد بين (إريك فروم) العلاقة الجدلية بين الإيديولوجيا والإله من جهة، والخضوع والحرية من جهة أخرى، على اعتبار أنَّ حضور مفهوم الإله أو غيابه، كان مشروطًا بحضور أو غياب بنية سياسية – اجتماعية يسيطر من خلالها المتنفِّذون على مقاليد السلطة، فالقيمة العليا للإله قد تم إدراجها في مفهوم مُناظِر للسلطة العليا في المجتمع، وأن الإيديولوجيا طوال مسيرتها دخلت في منافسة لا تخلو من النديّة، والعداء الظاهر للجانب الغيبي، على اعتبار أنّ الفيزيقا قادرة على القيام بأعمال ومهام الميتافيزيقا على نحو أفضل[٤]، وهذا التوجه قاد (فروم) إلى نعت التوحيد اليهودي بوصفه (عبثية اللاهوت)[٥].

وأكد (محمد مفتاح) أنّ نظرية التناصّ، ورفع شعار (موت المؤلف)، قد وُظِّفا لنسف بعض مقولات المركزية الأوروبية العقلانية، وتوجهات الحقيقة المطلقة التي

---

(١) المسيري، عبد الوهاب: **اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، نيويورك (ع١٠)، (١٩٩٧م)، (ص١٠٩، ١١٠).

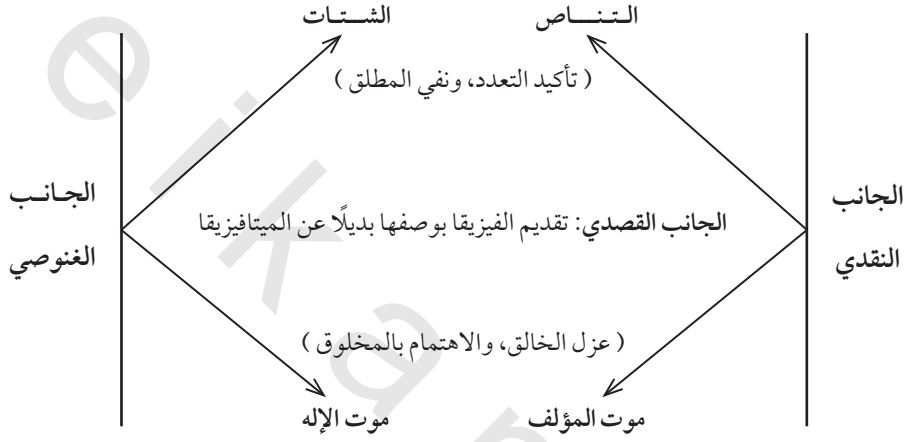
(٢) داني، روبير دوفور: **البنيوية: الطية والثالوث، مجلة العرب والفكر العالمي**، بيروت (ع٩)، شتاء (١٩٩٠م)، (ص٢٥).

(٣) عبد الرحمن، عبد الهادي: **اختلاق الإله اليهودي (١ – ٢)، مجلة العصور الجديدة**، د.م، (ع٤)، (١٩٩٩م)، (ص ٣٦ – ٤٢).

(٤) فروم، إيريك: **مفهوم الإله**، ترجمة: سيد عبد الخالق، **مجلة العصور الجديدة**، د.م (ع٣)، (١٩٩٩م)، (ص١٠٦ – ١٠٨).

(٥) المرجع السابق (ص١١٩).

يحتويها النص، واستندت تلك المعطيات؛ أي: (التناصّ، وموت المؤلف) على ثقافة قبلانية، وفلسفات سوفسطائية، وعدمية، تنظر إلى النص على أنه شتات، ونسيج من أصوات متعـددة، ذات أصول مختلفة[١]، وقد صبَّ هذا التوجه في إطار فلسفة (عزل الإله)، من خلال مقارنة تحليلية بين الجانب النقدي (التناص، وموت المؤلف) مع الجـانب الغنوصي (غياب الحقيقة ذات الصوت الواحد، وموت الإله)، وكما هو موضح في المخطط الآتي:



وتؤكد (سوزان هاندلمان) صلة فلسفة عزل الإله بالتفكيكية، وأنَّ هذه الفلسفة كانت عاملًا رئيسًا وراء خلخلة التدين الغربي، وعاملًا مهمًّا في إحلال الإله البديل المتمثل بـ (الكتاب المقدس). فقد تحول (شعب اللَّه المختار)، إلى (شعب الكتاب المختار)، وفي الإطار نفسه يؤكد (إيمانوئيل ليفيناس) ذلك من خلال عبارة التراث المدراشي القبلاني: « عليك أن تحب التوراة أكثر من اللَّه »، لتأكيد حقيقة عزل الخالق، والتركيز على النتاج المخلوق، وفي الاتجاه نفسه ذكر الشاعر الفرنسي اليهودي (إدموند جابيه) أنّه بموت الإله وُجدت الخصيصة اليهودية مؤكدة في (الكتاب)، وأن يكون الإنسان – وفقًا لذلك – يهوديًّا يعني نفي الذات، والتوجه نحو صياغة المجموع، بعيدًا عن سلطة الإله، وقريبًا من سلطة الأحبار[٢].

---

(١) مفتاح، محمد: **دور المعرفة الخلفية في الإبداع والتحليل، مجلة دراسات سال** (ع٦)، (١٩٩٢م)، (ص٨٦، ٨٧).

(٢) البازعي، سعد عبد الرحمن: **ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي**، ضمن: إشكالية التحيز: بداية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير: عبد الوهاب المسيري، سلسلة المنهجية الإسلامية (٢٩)، ماليزيا – نيويورك، المعهد=

رابعًا: انفتاح النصّ:

ويرتبط المحور الثاني (انفتاح النص) بالهرطقة التأويلية للنصوص، أو بالتفكيكية اليهودية التي يفقد النصُّ المقدسُ من خلالها حدوده، ويتداخل مع النصوص الأخرى، ثم يصبح نصًّا مفتوحًا، والغرض من ذلك: فرض التفسير وسوء القراءة (المُتعمد)، على الثبات الذي يتصف به النص المقدس، وهذا في واقع الأمر عملية تفكيكية بفرض مبدأ الصيرورة والتغير، وفرض مبدأ اللامعنى بوصفه المعنى، وفرض الهرطقة بوصفها الشريعة. إنَّها عمليةٌ مارسها الحاخامات المفسرون لقلب المعنى، والتلاعب بحقيقة النص، وتقديم الصورة الضبابية الخادعة للمعلومات، في محاولة تغييب النص الأصل (التوراة)، وتقديم النص الهامش (التلمود)، و (تفسير الحاخامات)، ومحاولة في الجانب الآخر لقلب تصورات العقلانية الإغريقية التي فرضت وآمنت بضرورة اقتلاع اليهود، ونفيهم، وتعريتهم من إنسانيتهم من خلال بيان طرقهم، وسلوكاتهم المشينة. وقد كان الهدف من وراء عملية التقويض التي مارسها اليهود في تفسير النص المقدس، رسم البقاء الفكري للصوفية اليهودية، وتحقيق فعل الهيمنة الذي تطمح إليه باستمرار ، وقد استمتع اليهود بهذه الهرطقة، ووصفوها بأنها ظاهرةٌ يهوديةٌ خالصةٌ[1].

وقد تأتَّت فكرة انفتاح النص عند القبلانية، واليهود بعامّة من خلال عدم اكتساب صفة الحضور الإلهي؛ أي تجسيدٍ مباشر خلال تاريخ التصوف اليهودي؛ لأن ظهور النص المقدس كان الأبرز والأشمل، فضلًا عن أنَّ هذا الحضور الإلهي اتسم بكونه صدًى يُستأنس به، ولا يُعمل بمقتضاه. والعامل الآخر لشيوع انفتاح النص، صيرورة النص المقدس إلى مجموعة رموز مُشفرة لا يمكن فهمها إلا من خلال الجزء المكمِّل للرسالة الإلهية، وهو (تفسير الحاخام) الذي يُعد في الوسط الديني اليهودي أكثر قداسةً من الكتاب المقدس نفسه، وبذلك يكتسب هذا التفسير صفة الإطلاق غير المطلق، والثبات والتغير، والحضور والغياب في وقتٍ واحد. ومن خلال هذا يمكن إدراك معطيات ما بعد البنيوية التي لم تخرج عن مقتضى هذا الطرح، فالوصول إلى تفسير محدد نهائيّ للنص شيء خرافي في التفكيكية، وهو خرافي في التصور القبلاني، وبذلك يكتسب المفسر (القارئ) أهمية أكبر من أهمية النص المقدس (النتاج الإبداعي)؛ بمعنى فكرة ولادة

=العالمي للفكر الإسلامي (ط٢)، (١٩٩٧م)، (ص٣٠٦، ٣٠٧).

(١) **اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية**، مرجع سابق (ص١٠٤ – ١٠٦).

الحاخام (ولادة المؤوِّل)، على حساب فكرة موت الإله (موت المؤلف)[١].

وقد أكد (سبينوزا) أنَّ هناك مصلحة في تغيير معنى النص - انطلاقًا من صفة الانفتاح فيه - في التفسير اللاهوتي لليهود، للحصول على عدد من التفسيرات الكثيرة التي لا تقدم معنى حقيقيًّا، ولا تسمح بتحديد المعنى تحديدًا دقيقًا، لغرض الإبقاء على غموض النص واشتباه معانيه[٢].

ولعبة التفسير التي يتشدق بها المتصوفة اليهود لا تعكس إلا إساءة الفهم، أو مجموعة قراءات مغلوطة، وتصورات فردية مزاجية متميزة، أطلق عليها (بيير زيما): (الخيانة الخلَّاقة). وإساءة الفهم، أو إساءة القراءة هي عملية واعية، وإرادية في الوقت نفسه، تُمليها حاجات النفس في رؤيتها للنص[٣].

ويُعدّ القبلانيون من الرواد في تقديم هذا النوع من القراءة التي استثمرها النقد الحديث، وتحديدًا التفكيكية، في قراءة النصوص، ومثّلها (هارولد بلوم) أفضل تمثيل من خلال أرضية قبلانية صُلبة، ومعرفة روحية بما ورائيات النص المقدس، وإدراك متقن لأساليب التفنن، والصياغة التي مارستها القبلانية في مسيرتها اللاهوتية.

ويؤكد بلوم في كتابه (القبلانية والنقد: ١٩٧٥م)، حقائق عدة تتعلق بطرق القبلانية في التحليل النصي، وأثر ذلك في مسيرة النظرية الأدبية والنقدية الحديثة، ويُوازن في الإطار نفسه التناغمات الجمالية للتحليلات القبلانية، مع الغموض والخفاء والسرية التي تطرحها في موضوع إبداع النص، ويعد أفضل القراءات وأبعدها أثرًا هي التي تشتبك في صراعٍ مع النصوص الأصلية، وهي القراءة التي تستطيع أن تزعم لنفسها القدرة على اقتحام العالم المتخيَّل للنص[٤].

وفي الإطار نفسه يطرح (هارتمان) في نقده التفكيكي نموذجًا يتعلق بالتفسير اليهودي: الميدراش (Midrash) القائم على تفسير التوارة تفسيرًا تكوينيًّا، وقانونيًّا،

---

(١) **اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية**، مرجع السابق (ص١٠١ - ١٠٣).

(٢) سبينوزا، باروخ: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧١م)، (ص٢٥١ - ٢٥٤).

(٣) زيما، بيير: **التفكيكية: دراسة نقدية**، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (ط١)، (١٩٩٦م)، (ص١٥٠، ١٥١).

(٤) نورس، كريستوفر: **التفكيكية: النظرية والتطبيق**، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، اللاذقية، دار الحوار (ط٢)، (١٩٩٦م)، (ص١٢٢ - ١٢٦).

ومعرفيًّا، بوصفه مثالًا يُحتذى على التحرر من قيود قدسية التفسير الأصولي، وعلى الانتقال بحرية بين العديد من النصوص الأصلية، والتفسيرات المتعددة[١].

وفي هذا السياق تشير (سوزان هاندلمان) في كتابها: (قَتَلَةُ موسى: انبثاق التفسير الحاخامي في النظرية الأدبية الحديثة: ١٩٨٢م) إلى أن النقاد والمفكرين المعاصرين ذوي الأصل اليهودي لا سيما: (فرويد، ودريدا، وبلوم) ينبغي أن يُفهموا في سياق التفسير الحاخامي؛ أي التفسير الذي قدَّمه المتصوفة اليهود، والناتج عن موروث ديني يهودي يُعرف بـ(الميدراش)، وفيه يقف المفسر موقفًا متعاليًا من النص[٢]، مبينًا ما فيه من مزالق وهفوات، محيلًا المعنى إلى سلسلة من التأويلات اللامستقرة، مع تغييب متعمد للمدلولات، للإشارة إلى تشتت المعنى وضياعه، والقصد من ذلك تقديم صورة مُثلى لتشتت اليهود وضياعهم وصراعاتهم عبر التاريخ، من خلال تقديم مفهوم الصراع بين المدلولات داخل النصوص، وتقديم عناصر قبلانية غنوصية تدخل في إطار المعرفة الغرائبية.

ومن المهم ذكر أنَّ محاولات النقد التفكيكي كانت تسعى إلى خلق نظام تعامل جديد مع اللغة؛ أي بناء نظامٍ دلالي جديد، مبني على افتعال الصراع بين الوجود الظاهري للنص على صعيد الدوال، والوجود الماورائي للنص على صعيد المدلولات من جهة. ومن جهة أخرى افتعال الصراع بين عناصر الوجود الأول، من خلال ثنائية تعبر عن قوة المفردات واتساع معانيها. والثنائية هي: لعبة الدوالّ، ثم الحضور والغياب، وهذا التوجه هو عين التوجه القبلاني الذي سعى إلى بناء لغة جديدة، يتم من خلالها التوصل إلى تشتيت الذهن، وتمزيق وحدته، ثم تفكيك ثقة الإنسان بقدراته على اقتناص الدلالة المناسبة والمستقرة للنـص. وهذا السعي هو نتيجة انفصام العلاقة بين المخلوق والخالق، وعدم حضور الانسجام والترابط بين مملكة الأرض، ومملكة السماء، بل على العكس، اتسم التوجه – بشكل مستمر – بالانفصال عن الإله، ولا شك في أن هذه الأخيرة أضفت صِبغتها على الوجود النقدي المعاصر، وعلى مسيرة تطور النظرية الأدبية الحديثة.

إن المشروع النقدي التفكيكي صورةٌ مصغرة عن مشروع القبلانية الواسع في سيادة الكون. وإذا كان يُنظر إلى القبلانية على أنّها مشروع الخلاص العقلي عند المثقف الغربي،

---

(١) نورس، كريستوفر: **التفكيكية: النظرية والتطبيق**، مرجع سابق (ص ١٢٧).

(٢) الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد: **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من خمسين تيارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا**، الدار البيضاء – بيروت، المركز الثقافي العربي (ط٢)، (٢٠٠٠م)، (ص١٣٢).

فإن التفكيكية يُنظر إليها على أنها مشروع الخلاص النقدي الذي سيخلص المسيرة النقدية من عصور خلت، سادها التقليد والتبسيط والتسطيح، فضلًا عن أن المثقف الغربي أصبح جاهزًا لتلقي فلسفة الأمل مع هذين المشروعين القاضيين بديمومة الاستمرار، وضمان الاختيارات الحرة للدلالات، والتلاعب الحر بالمعاني، من دون فرضها عليه فرضًا جائرًا، بمعنى أنّ فردوس الفكر والتحليل، غدا متاحًا للباحثين والمفكرين، سيما وأنّ صفتي التنوع والتلون اللتين امتازت بهما القبلانية، ومن ثم التفكيكية أعطتهما سر الجاذبية والتجدد والتبني من قِبل المثقفين.

وبالرغم من كون القبلانية لاهوتًا ، إلّا أنه لاهوتٌ بلباسٍ فلسفي، فهو لم يطمئن إلى الأجوبة الجاهزة التي قدمها الدين، إنما أراد البحث عن الأجوبة من خلال السير في خط الفلسفة التي قدمت له كمًّا من الأسئلة، تمنح اللذة باستمراره في السعي لإيجاد أجوبتها، وانطلاقًا من كون الفلسفة لا تضع القيود والحدود أمام العقل، على عكس الدين الذي يحتوي على خطوط حمراء كثيرة لا ينبغي تجاوزها، وجد القبلانيون خلاصهم في التوجه الفكري لعقلنة الدين. والخطوة الأولى بدأت مع الدعوة إلى تفجير اللغة؛ لأنّ القبلانية تسعى إلى البحث عن الرموز الجديدة التي سترتبط بالإنسان حسب حاجته الفكرية، وهذه الرموز لا يتم التعبير عنها إلا باللغة الجديدة. وهذه اللغة ستمكّن المُفسر أو الناقد من تحقيق فهم جديد للنص؛ بمعنى تقديم تفسير للأسرار المحيطة بالنص.

ولهذا أصبح التفسير ملازمًا للنص المقدس مع القبلانية، وأصبح النقد ملازمًا للنص الإبداعي مع التفكيكية، بحيث عُدَّ النقد كتابة ثانية، أو إبداعًا جديدًا يختلف عن إبداع النص.

وقد قدَّم هذا التصور رؤيةً جديدة للإله، فالقبلانية تصنع إلهًا جديدًا من خلال تقديس تفسيرات الحاخامات على حساب تقديس النص المقدس نفسه، والحال نفسه مع التفكيكية؛ إذ منحت القراءة الجديدة، وأساليبها، خلق مُؤلّف ثانٍ، بديلٍ عن المؤلف الأول، ثم يغدو التركيز على ما اخترعه القارئ من معانٍ إضافية وجديدة، وهذا بمثابة تأليف ثانٍ (نص جديد)، والحقيقة أنَّ كلا التوجهين (القبلانية، والتفكيكية) يصنع إلهًا، فالأول يصنع إلهًا مُفسرًا، والثاني يصنع إلهًا قارئًا.

وبهذا تتضح أهم تمثلات التحيز في المنهج النقدي المعاصر من خلال كونه فلسفةً رأسمالية، تهدف إلى هدم الإنسان عبر هيمنة البنية عليه، فضلًا عن كونه برنامجًا

توجيهيًّا، وليس نتيجةً من نتائج التطور الأدبيّ الذي فُرِض عليه. وتهدف إلى تفتيت البنية العقلانية، وتمزيق الشعور، وضياع الدلالة، ونفي القيم العليا، والسعي نحو تجاوز الأعراف والتقاليد، التي تُخيِّم على المسيرة المعرفية والنقدية والثقافية؛ لأنّ الأعراف والتقاليد تُمثل عبئًا كبيرًا أمام التوجهات التفكيكية الرامية إلى تقويض كلّ القيم والكليات والثوابت، فضلًا عن عدم إيمانها بالحقيقة الفلسفية المطلقة، وسعيها على الدوام إلى تغييبها، وعدم إيمانها بضرورة التحام الفرد مع مجتمعه، لأنّه يُعبر – في الأصل – عن علاقة الانفكاك بينهما، وتشير باطّراد إلى أنّ الروح في المجتمعات الغربية قد ماتت، وحلّ محلها التفوق التقنيّ والماديّ، وأصبحت درجات تحقيق السعادة لدى الإنسان مرتبطة – بقوّة – بعلاقاتٍ ارتقائيةٍ منبثقة من واقع تصور الإنسان لطبيعة حركة التقانة. ولا تؤمن بالأفكار الجاهزة، والأشياء الثابتة، وفي هذا دعوة للتحرر من تقديس الأسلاف، والخروج عن قيد المقولات. ولا سيما في ميدان اللغة التي تمثل القواعدية وتوصف بالقولبة – ولهذا جاء التركيز في ميدان ما بعد البنيوية على الحديث عن أبعاد اللغة الفلسفية، وعلاقتها بالنتاج الفكري والإبداعي. ويقود هذا إلى اكتشاف مستمرٍّ لأفكارٍ جديدة، وإبداعاتٍ متواصلة. وقد حاولت تقزيم الأدب، وجعلت قوة الفكر والنقد في المنهج نفسِه، لا في الإبداع، وأصبح الأديب – في ظلّ ذلك – يشعر باللاوجود أمام الناقد، بسبب هيمنة الطرح النقدي على الطرح الإبداعيّ.

إن المشروع النقدي المعاصر هو صورةٌ مصغرةٌ من مشروع القبلانية الواسع في توجيه الفكر العالمي والسيطرة عليه، فإذا كان يُنظر إلى القبلانية على أنّها مشروع الخلاص العقلي للمثقف الغربيّ، فإنّ المشروع النقدي المعاصر هو مشروع الخلاص النقديّ الذي سيخلص المسيرة النقدية الغربية من تقاليدها وسطحيتها.

خاتمة:

إن مسؤولية النقد العربي المعاصر أمام تحيزات المنهج النقدي، يجب أن تتسم ببناء موقف رصين تجاه تلك التحيزات، التي برمجها الآخر بدقة وقصْد، وقراءتها بعينين فاحصتين لا تعترف ببراءة الطرح النقدي، ولا تقبل ممارسات الآخر على علّاتها، ولا تحاول تبني كل وافد من دون تمحيص ورؤية ووعي، فالخطر يكمن في تطبيق تلك السلوكات النقدية المحملة بمضامينها الفلسفية والإيديولوجية على النصوص المقدسة؛ ولهذا نجد دراسات بنيوية وتأويلية وتفكيكية وغيرها للنص القرآني الذي يمتلك خصوصية في بنائه اللغوي والدلالي والتشريعي!

منهج عبد العزيز حمودة في كتاباته النقدية وإشكالية التحيز

أ. د. أحمد عدنان حمدي(*)

يذهب البحث إلى أنّ منهج (د.حمودة) الفكري في كتاباته النقدية ولا سيما في كتبه الأخيرة [(**المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك ١٩٩٨م**)، (**والمرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية ٢٠٠١م**)، (**والخروج من التيه: دراسة في سلطة النص ٢٠٠٣م**)] يسلّم بوجود التحيّز في الخطابات النقدية الغربية ومناهجها، فهي غير محايدة أو موضوعية بصورة نهائية أو إنسانية عالمية، وكذلك المعارف أو النظريات أو المشاريع أو المدارس الناتجة عنها.

فنتاجات النقد الحداثي وما قبله وما بعده كما يرى (د. حمودة)، على مستوى نظرياتهم الأدبية أو التنظير للأدب ورؤيتهم للنص الأدبي، وعلى مستوى مناهجهم النقدية أو كيفية قراءتهم له، هي ليست حقائق علمية إنسانية عالمية يجب التسليم بها وعدم مناقشتها، بل هي أطروحات وفرضيات ومبادئ ومفاهيم قابلة للنقاش والحوار والجدل والاختلاف أو الاتفاق معها، فهي نظريات متأثرة باتجاهات ذلك الفكر، بوصفها جزءًا من الثقافة الغربية، متحيزة إلى رؤى فلسفية غربية خاصة بواقعهم(١).

ونحن نؤيد هذا الطرح، فالنقل السهل والاستعارة المجانية غير ممكنة، وإنما لا بد من ضرورة التمحيص والتساؤل وتأصيل طرائق التفكير ضمن سياقاتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، لكي يتم الحوار الحضاري في حدود الشخصية الحضارية الواعية بالاختلاف، فهذه القضية تمثل إشكالية حضارية كبرى لا تمس النقد الأدبي وحده، بل تمس العلوم الإنسانية بشكل عام، فغالبية نظريات ومناهج النقد الأدبي الغربية متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت واستمرت من خلالها، فهي تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية، فالتراث المتكون عبر التاريخ له خصوصيته وتفرده، ومن ثم له تحيزاته لرؤيته وإطاره المعرفي(٢)؛ ولذلك فقول عدد من

(*) أستاذ بقسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الموصل (البريد الإلكتروني: ahmedah752003@yahoo.com).

(١) انظر: حمودة، عبد العزيز: **الخروج من التيه**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (ط١)، (٢٠٠٣م)، (ص١٠٢ - ١٠٥).

(٢) انظر: البازعي، سعد عبد الرحمن: **ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي**، ضمن كتاب: **إشكالية التحيز: رؤية=**

Obeikan.com

النقاد بإمكانية فصل المنهج عن سياقه دون إحداث أية تغييرات، أو بعد إدخال تعديلات طفيفة، هو نوع من الوهم الذي سرعان ما يتكشف تحت محك التحليل التاريخي للخلفية الثقافية الفلسفية التي تحملها تلك المناهج، وهذا الطرح هو ليس جديدًا على الوعي النقدي العربي، بل هو أحد المرتكزات الأساسية للحوار العربي - الإسلامي الطويل مع الحضارة الغربية منذ كانت موروثًا يونانيًّا، حتى أمست هذه القضية ضربًا من التفكير البدهي الذي لا يحتاج إلى دليل، وعليه، فإنّ إسقاط صفات العالمي والموضوعي على النقد الأدبي الغربي كما يذهب عدد من النقاد، هو تحيز لرؤى ومرجعيات غربية[1].

إلا أنّ هذه النتيجة التي يسلم بها (د. حمودة) في كتاباته النقدية تنطلق كما نرى من رؤية فكرية كلية للمعرفة، والتي ينبثق عنها مفاهيم ثنائية فكرية أعدها مفاهيم أساسية ومحورية في منهجه الفكري، تمثل شبكة متداخلة فيما بينها، ويكمل أحدها الآخر، فهي التي تكوِّن منهجه الفكري برمَّته ويستخدمها بوصفها أدوات فكرية في قراءته ونقده وتشكيل تصوراته وآرائه النقدية، وهي كما أرى: **ثنائية مفهومي الاختلاف والاتفاق، ومفهومي الثابت والمتغير، ومفهومي الاجتهاد والتقليد**، وسنتناول هذه المفاهيم تباعًا، بعد بيان رؤيته الفكرية الكلية للمعرفة التي انطلق منها، من خلال تقصِّي آرائه ومواقفه المبثوثة في كتاباته النقدية.

١ - رؤيته الفكرية الكلية للمعرفة ووعيه بضرورتها:

إنّ (د. حمودة) في كتاباته النقدية مدرك أهمية الرؤية، وأنّه لا بد لكل ناقد أو اتجاه نقدي أن ينطلق من رؤية فكرية كلية للمعرفة، توجه رؤيته النقدية وآراءه، فضلًا عن أنّه لا بدّ أن ينحاز لواقعه الخاص؛ لهذا وجدنا (د. حمودة) يذهب إلى القول بأنّ من الضرورة العلمية والمنطقية والواقعية أن ينطلق النقاد أو النقد العربي المعاصر من رؤية فلسفية ومعرفية تنتمي للأنساق الفكرية الكبرى لتراثه وحضارته العربية، التي ينتمي إليها وتشكل واقعه العربي، وأن ينطلق من هذا الواقع العربي المعاصر؛ لذلك فهو يأخذ على الناقد

= **معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، الولايات المتحدة الأمريكية، مؤسسة إنترناشيونال جرافيكس (ط٢)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، (٢/ ٢٦٧ - ٢٧٣).

انظر أيضًا: فضل، صلاح: **تأملات حول إشكالية المنهج في نقد الشعر الحديث**، **مجلة الأقلام**، بغداد (ع١)، (١٩٨٦م)، (ص ١٠٨، ١٠٩).

(١) انظر: **ما وراء المنهج**، مرجع سابق (ص ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٦).

الحداثي العربي افتقاره « إلى فلسفة خاصة به عن الحياة والوجود والذات والمعرفة، فهو يستعير المفاهيم النهائية لدى الآخرين ويقتبس من المدارس الفكرية الغربية، ويحاول في جهد توفيقي بالدرجة الأولى، تقديم نسخة عربية خاصة به، إنَّها كلها عمليات اقتباس ونقل وترقيع وتوفيق لا ترتبط بواقع ثقافي أصيل، ومن هنا تجيء الصورة النهائية مليئة بالثقوب والتناقضات »[١]، وهذا الواقع النقدي مرتبط بواقع فكري أكبر؛ لذلك نجد (د. حمودة) يشير إلى أنه بالرغم من حماس الحداثي العربي المحمود عمومًا المتبني للرؤية الغربية، لتحقيق نهضة فكرية عربية، وسعيه الدؤوب لتحقيق استنارة ثقافية، فشل في إنشاء حداثة عربية حقيقية، بل فشل في نحت مصطلح نقدي جديد خاص به تمتد جذوره في واقعنا الثقافي العربي، فضلًا عن فشله في تنقية المصطلح الوافد من عوالقه الثقافية الغربية، لارتباطه بمناخه الفكري والاجتماعي والسياسي الذي أنتجه، والذي يمثل الخلفية المرجعية الدائمة له من ناحية، والذي يفسره ويمنحه شرعيته من ناحية أخرى، فالحداثة الغربية لم تنشأ من فراغ، وإنما هي النتاج الطبيعي المنطقي لتطورات الفكر الغربي في الثلاثمائة عام الأخيرة على الأقل، التي أدت بصورة حتمية سببية إلى ظهور المدارس الأدبية والنقدية الجديدة بمصطلحاتها الخاصة، وعليه، فإنَّ نقل هذا المصطلح في عزلة عن خلفيته الفكرية والفلسفية سوف يفرغه من دلالته ويفقده القدرة على أن يحدد معنًى، ونقله بعوالقه الفلسفية سوف يؤدي إلى الفوضى والاضطراب والترف الفكري الذي لا يتقبله الواقع العربي؛ إذ إنّ القيم المعرفية القادمة مع المصطلح تختلف، بل تتعارض أحيانًا مع القيم المعرفية التي طورها الفكر العربي المختلف عن الفكر الغربي[٢].

فالحداثيون العرب كما يذهب (د. حمودة) أعطونا فكرًا لقيطًا مجهول النسب، بالرغم من محاولاتهم المستميتة في تأصيله داخل الواقع الثقافي العربي بالعودة إلى التراث لإبراز بعض جوانبه الحداثية، بدعوى الجمع بين (الأصالة والمعاصرة)، وهو شعار رفعه الحداثيون العرب، الذي يُعدّ خروجًا على مبادئ وأسس الحداثة الغربية

---

(١) حمودة، عبد العزيز: **المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (ع٢٣٢)، (١٩٩٨م)، (ص ٦٢، ٦٣).

انظر أيضًا: حمودة، عبد العزيز: **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، الكويت: مطابع الوطن، سلسلة عالم المعرفة (ع٢٧٢)، (٢٠٠١م)، (ص١٥٤).

(٢) انظر: **المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك**، مرجع سابق (ص ٦١ – ٦٤).

التي تدعي القطيعة المعرفية مع الماضي، وهو في حقيقته لا يجمع بينهما، وإنما هو يقرأ التراث من منظور حداثي غربي منحاز، أو من منظور استقراء الحداثة الغربية في بعض مفردات التراث الثقافي العربي، للوصول إلى شرعية الحداثة الغربية، لا شرعية التراث، وهو تناقض واضح بين ادعائهم الرؤية النهضوية المستقبلية التي تنطلق إلى الأمام رفضًا للحاضر والواقع الذي فقد شرعيته، وتمردًا على التقاليد الموروثة، وبين محاولة إعادة تفسير التراث الثقافي، أو استقرائه للوصول إلى تأكيد تراثي لمقولاتهم الحداثية الجديدة[١].

وهذا يقتضي أنّ المنطلق أو المدخل الحقيقي لتأسيس آراء أدبية ونقدية عربية حسب وجهة نظره، هو الارتكاز على فلسفة منتمية إلى أنساق الواقع الثقافي العربي الكبرى، ولا تكون غريبة عنه، وهي التي جسدها سؤاله عن الذات والهوية الثقافية الواقية: من أنا؟ ومن نحن؟[٢].

وما يعنيه بسؤاله هذا هو البحث عن دور فاعل لهذه الذات في واقعها الحاضر وفي علاقتها مع الآخر، يخرجها من التبعية له، ويحافظ على شخصيتها وهويتها الخاصة من الذوبان في الآخر، ويحدد لها دورها على الصعيد الإنساني العالمي، وما يعنيه في هذا السياق هو الواقع النقدي الأدبي، ثم إنّ تشكيل صوت أدبي ونقدي خاص يفرض البحث الدائب عن منهج، وهو ما يعني – في التحليل الأخير – تشكيل رؤية حضارية متميزة، وكل هذا يعني – أو يفضي بالضرورة إلى الإسهام في تشكيل علاقة متوازية بين الذات والآخر (الغرب)، أي يسهم في معادلة الفكاك من أسر التبعية، هنا تتجلى خطورة الممارسة النقدية المنهجية وارتباطها الحميم بالإطار الحضاري، فأهمية الممارسة النقدية وخطورتها وفاعليتها لا تكمن في مدى جدتها وجديتها وعمقها فحسب، بل تكمن – فضلًا عن ذلك – في مدى استجابتها لحركة الواقع المعيش وتلبية حاجاته المستجدة المتغيرة[٣].

---

(١) انظر: **المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك** (ص ٢٩، ٤١ – ٤٣، ٦٣، ٦٤، ١٦١).

انظر أيضًا: عياد، شكري محمد: **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (ع١٧٧)، (١٩٩٣م)، (ص ١٥).

(٢) انظر: **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، مرجع سابق (ص ٢٠ – ٢٤).

(٣) الماضي، شكري عزيز: **الخطاب النقدي وإشكالية العلاقة بين الذات والآخر**، **مجلة الموقف الثقافي**، بغداد (ع٩)، (١٩٩٧م)، (ص١٦).

وما يعني به (د. حمودة) في الإجابة عن هذا السؤال هو الواقع النقدي الأدبي؛ لهذا يذهب إلى القول: إنه قد تعني الإجابة والقدرة على تحديد هويتنا الثقافية، القدرة على اتخاذ قرار حول أي عمل أدبي مستقبلي؛ لأنّ الاتفاق يفترض أنه سينهي حالة الفصام ويضع حدًّا للشرخ ويرأب الصدع، وهكذا سنعود إلى درجة من التوحد الصحي والكلية التي راوغتنا لما يقرب من قرنين من الزمان[١]، وإلا فإنّ المفارقات « ستظل تفرض نفسها ما استمر عجزنا عن تحديد هوية ثقافية خاصة بنا، وما استمر اعتمادنا على الآخر الثقافي، سواء استعرنا فكره فقط أو مناهجه فقط، أو الاثنين معًا »[٢].

ونحن نتفق معه في هذه المسألة، ولكن ما الرؤية المعرفية الكلية المنتمية إلى الأنساق الكبرى للواقع الثقافي العربي، وغير الغريبة عنه، التي انطلق منها (د. حمودة) في كتاباته النقدية ؟ وأثرت في قراءته للنظريات الأدبية الغربية ومناهجها النقدية، أو في قراءته للتراث البلاغي والنقدي العربي القديم، أو في عرضه لرؤيته وآرائه النقدية؟ **سنحاول في هذا البحث عن طريق تحليل مواقفه الكشف عن رؤيته الكلية للمعرفة والاستدلال عليها من خلال آرائه ومنطلقاته في كتاباته النقدية، وأول تلك الاستدلالات هي الغاية التي يريد الوصول إليها، في كتاباته النقدية بوصفها مُوَجهة لطريقة تفكيره، ودالة على منظوره الثقافي أو رؤيته للمعرفة التي يتبناها.**

أ – غاية خطابه النقدي:

إنّ نتيجة الاستقراء لكتاباته النقدية، وخاصةً لكتابيه (**المرايا المقعرة والخروج من التيه**)، تقول: إنّ الغاية الأساسية، التي يقصدها (د.حمودة) ويريد تحقيقها، هي تقديم (نظرية نقدية عربية)[٣]، مستندة إلى نظريتين جزئيتين، هما (النظرية اللغوية العربية والنظرية الأدبية العربية)[٤]، وهـذه الغـاية، تُشير بصورة جلية إلى نقطتين أساسيتين هما:

---

(١) انظر: **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، مرجع سابق (ص٢٤).

(٢) المرجع السابق (ص١٧٠).

(٣) انظر: **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، ولا سيما العنوان الفرعي للكتاب وهو (نحو نظرية نقدية عربية)، فضلًا عن أنّ مطالعة الفهرسة تُشير إلى أنّ الجزء الثاني من الكتاب، يسمه بـ (وصل ما انقطع: نحو نظرية نقدية عربية)، والذي ضم فصلين، الأول معنون (بالنظرية اللغوية العربية) والثاني (بالنظرية الأدبية العربية).
انظر أيضًا: **الخروج من التيه**، مرجع سابق (ص ٨، ١١، ٢٨٧، ٣٢١، ٣٥٢).

(٤) انظر: إشاراته المتكررة في: **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، مرجع سابق، لهاتين النظريتين (ص ١١، ١٢، ١٣، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠،=

(النظرية) و(العربية)، فالنظرية هي الموصوف، والعربية هي الصفة الثانية للموصوف بعد (النقدية أو اللغوية أو الأدبية)، وما يعنينا في هذا البحث هو صفة العربية، فما المقصود بالعربية بوصفها صفة ثانية (للنظرية)؟

إنّ صفة العربية التي يصف بها النظرية انحصرت في دلالتين:

أولاهما: انبثاق هذه النظرية من خصوصية الواقع العربي بكل أبعاده الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والثقافية والأدبية والفلسفية.

ثانيتهما: هو الانطلاق من التراث لوضع أسس أو أركان أو مبادئ هذه النظرية من التراث العربي البلاغي والنقدي، الذي هو نتيجة جهد فكري للعقل العربي الإسلامي في الحضارة العربية، ولا سيما جهد البلاغيين العرب في العصر الذهبي، ابتداء بالجاحظ وانتهاءً بحازم القرطاجني، هذا العقل الذي استطاع - في وقت كان عقلُ أوروبا يغُطُّ في سبات الجهالة - أن يقدم فكرًا لغويًّا ونقديًّا، كان من الممكن أن يتطور إلى مدارس لغوية ونقدية كاملة النضج، لو لم يحدث زمنُ الانقطاع الطويل من القرن الرابع عشر الميلادي حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولو لم يتخذ الحداثيون العرب في العصر الحديث موقف القطيعة الاختيارية والإرادية من ذلك التراث القديم؛ لانبهارهم بإنجازات العقل الغربي، على أن يكون هذا الانطلاق من التراث هو بقصد تأسيس شرعية الماضي التراثي، لا الحاضر الحداثي أو غير الحداثي، فضلًا عن حتمية النظر إليه من رؤية تعكس الحجم الحقيقي لإنجازات العقل العربي والبلاغة العربية، من دون تضخيم لإنجازاتها، ولا تقليل أو تصغير من شأنها، مع استلهام الثقافات والمعارف الإنسانية الأخرى والاستفادة منها ولا سيما الغربية، لا القطيعة معها[1].

ويذهب البحث إلى أنّ اختيار (د. حمودة) للتراث منطلَقًا إذ يَعُدُّه المنطلقَ الضروريَّ العلمي والمنطقي والواقعي للنقد العربي المعاصر - يدل بدايةً على تبنِّيه للرؤية الكلية المعرفية التي تأسس عليها هذا التراث، أي أنّ (د. حمودة) يتبنى التراث على جميع

=٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٣، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٥، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩١، ٣٩٢، ٤٠٣، ٤١٠، ٤١٥، ٤١٦، ٤٣٦، ٤٤٣، ٤٤٦، ٤٥٨، ٤٦١، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧١، ٤٧٦، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١).

(١) انظر: **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، مرجع سابق (ص ٩ - ١٣).

مستوياته ليس على مستوياته اللغوية والبلاغية والنقدية والأدبية فحسب، بل على مستواه الفكري أيضًا، إذ لا انفصال بين هذه المستويات، بل إنّ هذا التراث أنتج ولم يكن هناك فصل بين التخصصات؛ إذ يمكن أن يكون الناقدُ أو البلاغيُّ نحويًّا ولغويًّا وقاضيًا وفيلسوفًا ومتكلمًا وفقيهًا... إلخ، ثم إنّ البلاغة العربية انطلقت منذ البداية من الدراسات القرآنية والدراسة اللغوية للنص القرآني، أي أنّ الدراسات القرآنية ولا سيما التي دارت حول إعجاز القرآن الكريم كان لها تأثير على الدراسات البلاغية والنقدية القديمة[١]، والنص القرآني هو منبع هذا الفكر ومُوجِّهُهُ، والواقع التاريخي - كما يسلم (د. حمودة) - لتطور البلاغة العربية يؤكد بأنّ البلاغِيَّ العربيَّ كان يتحرك على محورين: محور الدين الذي بدأت البلاغة موظفة في خدمته وتبيان إعجاز كتابه السماوي (القرآن الكريم)، ومحور التأثير الأجنبي الذي جد فيما بعد، ولا سيما نظرية المحاكاة ومبادئ المنطق كما قدمها أرسطو، إذ شق البلاغي طريقه بين المحورين في براعة واضحة مكنته من تحاشي الصدام المحتمل في أكثر من موقع، وطوَّر موقفًا وسطًا ناضجًا[٢].

فالتراث الثقافي كان يصوغه المفكر العربي الإسلامي الذي انطلق من الوحي (القرآن والسنة)؛ لتأسيس فكره ونظريته المعرفية، فلقد سعى المفكر الإسلامي إلى المعرفة وارتحل من أجلها واتسعت دائرة معارفه من مجرد الرغبة في جمع الأحاديث النبوية وتحقيقها إلى البحث عن المعرفة بمجالاته كافة وأنواعها المختلفة، كالمعرفة التاريخية، والمعرفة الفلسفية، والمعرفة الدينية، والمعرفة الصوفية ... إلخ، وفي ذلك وصل نضجه العقلي إلى درجة اقتدر بها على إنتاج نظرية خاصة عن المعرفة (Epistemology)، لم تهمل المعرفة الحسية أو التجريبية - كما فعل الفكر الديني المسيحي - ومن ثم لم يجد الفكر الإسلامي نفسه مضطرًّا إلى مشاركة أفلاطون شكَّهُ في المعرفة المكتسبة عن طريق الحواس ورفضه لها، كما يكتب (د. حمودة) معتمدًا على المستشرق الإنجليزي (إيان رتشارد نتون)[٣].

---

(١) انظر: سلام، محمد زغلول: **أثر القرآن في تطوير النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري**، القاهرة، دار المعارف (ط٣)، د.ت (ص ٢٦٣ - ٢٩٩).

انظر أيضًا: عمار، أحمد سيد محمد: **نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم**، دمشق، المطبعة العلمية، (ط٢)، (٢٠٠٠م)، (ص ١٧٥ - ٢٨٠).

(٢) انظر: **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، مرجع سابق (ص ٤١٦، ٤١٧، ٤٩١).

(٣) انظر: **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، مرجع سابق (ص٣١٣).

openkan.com

وهذا الكلام صحيح إلى حدٍّ ما؛ إذ إنّ الرؤية الكلية الإسلامية أقرت بأن المعرفة ممكنة وصحيحة من ثلاثة مصادر معرفية، وهي العقل، والحس أو التجربة، والوحي، ولا يشكك أحدها بمعرفة الآخر أو ينفيها وينقضها، بل يكمل أحدها معرفة الآخر، فهي علاقة تكاملية بين مصادر المعرفة، وهذا الموقف من المعرفة منطلق في أصله من موقف من الوجود؛ إذ إنّ الرؤية الكلية الإسلامية تنطلق من الوجود إلى المعرفة، وليس العكس، فالنظرة التي تَحكم الوجود هي نفسها التي تَحكم المعرفة، فليس هناك بحث مجرد ينطلق مِن الفراغ ليؤسس مذهبًا في الوجود، فالوجود أسبق زمنًا من الفكر والعلم الإنساني[١]، والوجود لا يتوقف على الإدراك، فمن الأشياء الموجودة ما يُدرِكها مُدرك ويعجز عن إدراكها مُدرك آخر، ولا يكون ذلك قادحًا في وجودها، بل هي موجودة سواء أدركها أم لم يدركها، فالإدراك ليس شرطًا في الوجود وإنما الوجود شرط الإدراك[٢].

فالحقائق والأشياء لا بدّ من وجودها أوّلًا مستقلة عن الإنسان وعقله وحواسه، لكي يمكننا معرفتها وإثباتها والتسليم بها ثانيًا؛ أي أن هناك علاقة اعتمادية بينهما، وأول تلك الحقائق وجود هذا الوجود بما فيه الإنسان، والإقرار بقدرته على المعرفة بما رَكَّبَ فيه اللَّهُ مِن قدرات عقلية وحسية، ووجود واجبِ الوجود خالقِ هذا الوجود والإنسان، فإثبات الواضح تحصيل حاصل لا قيمة له، بل هو امتهان للعقول البشرية، والتشكيك في ذلك إنما هو مجارات للشكاكين واللاأدريين في منهجهم، الذين ينكرون الحسيات والبديهيات عنادًا، ولا يبتغون الحق[٣].

فالرؤية الإسلامية تدور حول ثلاثة محاور رئيسة وهي: اللَّه والإنسان والوجود (عالَمَي الشهادة والغيب)، وهي من ثوابت الفكر الإسلامي التي تميزه عن الفكر الغربي ومنظوره[٤]؛ أي أن هناك هرمية وجودية حقيقية بالغة الاختلاف وهي (اللَّه والإنسان

---

(١) انظر: الصافي، لؤي: **في معنى المنهاجية الإسلامية ورقة قدمت في دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا**، إعداد وإشراف: نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح، القاهرة، مركز الدراسات المعرفية (٢٠٠٠م)، (ص٦٦).

(٢) انظر: الكردي، راجح عبد الحميد: **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**: الكتاب الثاني، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع (ط٢)، (٢٠٠٣م)، (ص٧٥، ١١٦، ٢٣٤).

(٣) انظر: المرجع السابق، الكتاب الأول (ص٩٢ – ١٥٧ – ١٥٩). انظر أيضًا: المرجع السابق، الكتاب الثاني (ص٧٤).

(٤) انظر: الجابري، محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية (ط٧)، (١٩٩٨م)، (ص٢٩).

والوجود) وهذا يقتضي تعدّد مصادر المعرفة، لا أحادية المصدر – إما العقل وإما الحس والتجربة – وإنما تبلغ مصادر المعرفة ثلاثة مصادر وهي: العقل الإنساني، والحس والتجربة، والوحي (أي القرآن والسنة) من اللَّه[١].

ب – موقفه من الواقع الغربي ورؤيته للدين:

ثم إنّ رؤية (د. حمودة) للواقع والعالم الغربي الأوروبي وفكرِه وموقفِ هذا الفكر من الدين، تؤكد انطلاقه من رؤية معرفية لا تفصل بين الدين والمعرفة والثقافة؛ إذ يرى أنّ ذلك الواقع أصابته تغيرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية فلسفية لم تصب الواقع العربي، تغيرات أسست عصر نهضته، الذي وصل إلى ذروته في القرن السابع عشر، والذي بث روح المغامرة الفردية والمخاطرة والمبادرة، والرغبة في اكتشاف المجهول ومعرفة غير المألوف والغريب، أي أنّ تلك النهضة ارتبطت برحلات الاستكشاف، التي أدت في النهاية إلى الفتوحات والغزو الأوروبي لمناطق عديدة من العالم واستعماره، وإلى ظهور الثورة الصناعية التي جعلت الإنسان الغربي في القرن التاسع عشر يؤمن بقدرته على صناعة عالمه، ويتوقع السيطرة على العالم أجمع أو التحكم فيه؛ إذ بعد اكتشافه كيفية صنع القطارات والآلات الأخرى – كما يذهب (د. حمودة) مستشهدًا بكلام (جريجوري بيتسون) – رأى الإنسان الغربي نفسه بوصفه أوتوقراطيًّا يملك قوة السيطرة على عالم مكون من الفيزياء والكيمياء، بحيث ظن أنَّه من الممكن التحكم بالظواهر البيولوجية مثل عمليات في أنبوبة اختبار؛ لأنّ مفهوم التطور العلمي في ذلك الوقت كان يدور حول هذا المعنى، فهذه الثورة الصناعية غيرت الكثير من الثوابت في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم الغربي[٢].

وهذا يقتضي تغير العديد من الثوابت السابقة في العلاقات الفكرية الفلسفية الغربية، محدثة قطيعة معرفية معها، إذ يعد (د. حمودة) القرن السابع عشر هو المحطة « الوحيدة التي يمكن أن تمثل قطيعة معرفية واضحة، فهي بداية التفكير العلمي بتجريبيته، وهي أيضًا بداية فاصلة تبعدنا عن الفكر الغيبي للعصور الوسطى. وما حدث بعد ذلك من

---

(١) انظر: أغلو، أحمد داود: **تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية**، في: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، تحرير حسن فتحي ملكاوي، عمان، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (ط١)، (٢٠٠٠م)، (ص١١٩ – ١٢٢).

(٢) انظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص٦٨ – ٧٠، ٩١، ٩٢).

تحولات جذرية، بل متعارضة في أحيان كثيرة داخل الفكر الفلسفي الغربي لا تعدو أن تكون ردود فعل للتحولات أو النقلات العلمية، وهي ردود فعل قد تتفق مع المادية الجديدة للعلم وقد تختلف معها وترفضها. وفي كلتا الحالتين يولد الفكر الفلسفي موقفه الذي يتفق أو يختلف مع الفكر العلمي الجديد »[١].

ومن أهم التغيرات التي يعدها (د. حمودة) من الاختلافات الجوهرية والثابتة بين الثقافة الغربية والثقافة العربية، وهي أيضًا المنطلق الحقيقي والأساس الفلسفي للحداثة الغربية وما قبلها وما بعد الحداثة، وتوابعها أيضًا من مشاريع ومدارس اجتماعية ونفسية ولغوية وأدبية ونقدية ... وغير ذلك، هي التغيرات الجذرية التي أصابت « أضلاع المربع الأربعة: عالم الميتافيزيقا (اللَّه)، والإنسان، والعالم المادي الفيزيقي من حوله (الطبيعة)، ثم اللغة باعتبارها أداة التعبير عن المعرفة التي تولدها تلك العلاقات المتشابكة »[٢]، أي حدثت تغيرات أصابت إطارهم المرجعي أو رؤيتهم الوجودية الفلسفية (اللَّه والإنسان والعالم)، ومن ثم رؤيتهم المعرفية العلمية ومصادر المعرفة التي ينطلقون منها، وهذه التغيرات أو الانشطارات أو الانفصامات – كما يصفها – هي التي أدت إلى توالد المذاهب الفلسفية من واقعية أو تجريبية إلى مثالية إلى وجودية ... إلخ، وهي مذاهب أحدثت تغيرات في العلاقة بين تلك الأضلاع بدرجات متفاوتة، مما ترتب عليها تغيرات مقابلة في استخدام الإنسان للغة ونظرته إليها[٣]، ونظرته للأدب تبعًا لذلك.

ونحن نتفق معه في ذلك؛ إذ إنّ الفكر الغربي انشطر إلى رؤيتين كليتين، انطلقتا من موقفين اثنين إزاء العالم والمعرفة، الرؤية الأولى، بدأت من الفكر أو المعرفة إلى الوجود، وهي رؤية الاتجاهات الذاتية، أما الرؤية الثانية، فبدأت من الوجود إلى المعرفة أو الفكر، وهي رؤية الاتجاهات التجريبية، مما أدَّى إلى اختلاف مفهوم طبيعة العالم أو الوجود لديها، ومن ثم مصدر المعرفة وطبيعتها ومعاييرها. إنّ هذه التغيرات التي أصابت الأضلاع الأربعة في الفكر الغربي، جعلت العلاقات داخل العقل والفكر الغربي تتمحور حول قطبين اثنين هما: الإنسان والطبيعة، وعليه فإنّ الاتجاهات الفلسفية المتزامنة التي انبثقت عن ذلك المناخ الفكري المتغير، هي إمّا اتجاهات تجريبية أو اتجاهات ذاتية. وبهذا فإنّ

---

(١) انظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص١١٠).

(٢، ٣) انظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص٦٧).

الفكر الغربي بعد أن كان يرى الوجودَ وحدةً متكاملةً تجمع بين اللَّه والوجود والإنسان والمعرفة لمدة طويلة، حلَّ التفتت والشرذمة، وحل عصر الإزاحات المعرفية، حيث يزيح عصر معرفي - كما يذهب (د. حمودة) معتمدًا على ميشيل فوكو - عصرًا آخرًا مولدًا فراغًا في المنطقة المفصلية، فالعقل مثلًا بالمفهوم الكانتي أزاح العالم الخارجي في حقبة معرفية، ثم أزاح الاقتصاد والمادية اللَّه في حقبة أخرى، ثم أزاحت اللغةُ العقلَ والاقتصاد...وهكذا[١].

وعليه، فإنّ الشرذمة أو التيه أو الانشطارات أو الانفصامات التي أصابت الثقافة الغربية وإطارها المرجعي، والتي ولدت أزمة الإنسان الغربي المعاصر، هي غريبة عن الثقافة العربية الإسلامية[٢]، التي ظلت العلاقات تتمحور داخلها حول ثلاثة أقطاب هي اللَّه والإنسان والطبيعة وهي من ثوابتها الفكرية[٣]، بخلاف الثقافة الغربية.

لذلك نجد أنّ الاتجاهين الفلسفيين (التجريبي والذاتي) وقفا ضد سلطة الكنيسة القديمة والجديدة، وأقصيا من رؤيتهم التأثير الفاعل للإله في الوجود، حيث لم يَعُد (اللَّه تعالى) لديهم - كما تؤمن الأديان السماوية - قادرًا على الثواب والعقاب، والعفو والمغفرة، بل صار عاجزًا عن التدخل لإثابة المفضَّلين من عباده[٤]؛ إذ إنّ الفكر الأوروبي عمومًا غربه وشرقه، اتخذ العلم المادي بعد صعود نجمه إلهًا جديدًا للثقافة الغربية، بعد أن أزاحوا الإله بمفهومه الميتافيزيقي وأعلنوا موته، وهذا ما حصل مثلًا في روسيا عام (١٩١٧م)، التي كانت نقطة الانفجار الأخيرة التي سبقتها عمليات غليان مستمرة ضد نظام حكم القياصرة والانحطاط السياسي والتخلف الحضاري منذ بداية القرن العشرين على الأقل؛ ولهذا لم يكن غريبًا احتضان المثقفين الروس العلم الجديد بوصفه الإله والمنقذ الجديد والاختيار القادر على إخراج البلاد من عصر الانحطاط قبل الثورة النهائية بسنوات طويلة[٥]. فضلًا عن أنّ الكنيسة الأوروبية كانت عائقًا أمام التطورات العلمية، فتحْتَ ضغوطها أعلنت القطيعة المعرفية مع التراث اليوناني - الروماني، وطمْسَه ونسيانه، أي أنها أوقفت حركة

---

(١) انظر: فوكو، ميشيل: **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مجموعة من المترجمين، بيروت، دار الفارابي، د.ت (ص٢٩٢ - ٢٩٥)، انظر أيضًا: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص٢٤٥).

(٢) انظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص ٦٦، ٦٧، ٧٠).

(٣) انظر: **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق (ص٢٨، ٢٩).

(٤) انظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص١٠٦، ٢٤٥، ٢٤٦).

(٥) انظر: **الخروج من التيه**، مرجع سابق (ص٨٩).

التطور المنطقي لهذا التراث، في حين أنّ النهضة الأوروبية قامت في انطلاقتها الثقافية على وصْل ما انقطع مع التراث الغربي القديم، وإعادة الاكتشاف لإنجازات الحضارة اليونانية – الرومانية[١].

ومن ثم أقصيا كذلك الدين المسيحي عن التأثير الفاعل في المعرفة، فوقفا ضد الحق الإلهي للملوك، والخرافة أو التفكير الغيبي المسيحي للعصور الوسطى بمذاهبه المختلفة والمتناقضة، الكاثوليكية والأورثوذكسية والبروتستانتية وأخيرًا البيوريتانية أو التطهيرية (Pritanism)، ومن ثم نبذوا القيم الروحية التقليدية المسيحية، فلا منقذ أو مخلِّص، ولا حقيقة أو مثل، وفتحوا الطريق أمام المعرفة القائمة على التفكير المنطقي من ناحية – وهو فكر عقلاني بالدرجة الأولى – والتفكير العلمي القائم على التجربة الحسية والمادية من ناحية أخرى[٢].

وهذان الاتجاهان اتفقا على أسطرة الإنسان سواء بمفهومه المادي أو المثالي، وأنسنة الدين المسيحي، فالثقافة الغربية وضعت « العلمية أو العقلانية والدين على طرفي نقيض على أساس أن الدين فكر غيبي يتعارض مع التفكير العلمي والعقلانية »[٣]، وعليه لا يمكن عدّه مصدرًا معرفيًّا مستقلًّا، يسهم في المعرفة أو العلم، مما أدى إلى ظهور تلك الأنسنة أو العقلنة، التي تعني عند (د. حمودة) معتمدًا على (د. شكري عياد): « إرجاع الدين إلى الإنسان وإحلال الأساطير محل الدين »[٤]، حتى أمكن أن يفهم اللاهوت المسيحي حول صلب المسيح وقيامته فهمًا أسطوريًّا غير حقيقي على أنه يرمز إلى تجديد الحياة، أو اقتران الموت بالحياة، بل إنّ هذه التحولات الفكرية الخطيرة، أو التصدعات الحداثية والانزياحات المعرفية في الثقافة الغربية، وبتأثير التقدم في العلوم البيولوجية، نقلت حقل المقدس والأسراري والغيبي في مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش، كما يذهب (د. حمودة) مستشهدًا بكلام (د. شكري عياد وخالدة سعيد)[٥].

---

(١) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص١٩٤ – ١٩٥).

(٢) انظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص ٣٨، ٧٤، ٧٥، ٩٢، ٩٣)، وانظر أيضًا: **الخروج من التيه**، مرجع سابق (ص١٥، ١٦).

(٣) **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٩١).

(٤) **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، مرجع سابق (ص ٦٦، ٦٧)، وانظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص٣٥).

(٥) انظر: **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، مرجع سابق (ص ٦٦، ٦٧)، وانظر أيضًا: **المرايا المحدبة**، =

و(د. حمودة) يرفض هذا التوجه ويجعل للدين الإسلامي دورًا أساسيًّا في الثقافة العربية؛ ولذلك فإن كلمتي حديث وحداثة في الثقافة الغربية من المستحيل أن تطلق، كما يذهب (د. حمودة) مستشهدًا بكلام (ألان تورين)، على مجتمع يسعى قبل كل شيء لأن ينتظم ويعمل طبقًا لوحي إلهي أو جوهر قومي، أي أنّ الحداثة تستبعد أي غائية، فهي ليست مجرد تغيير أو تتابع أحداث: إنها انتشار لمنتجات النشاط العقلي، العلمية، التكنولوجية، الإدارية، فالعلمنة وإزالة سحر الأوهام، اللتان تحددان الحداثة بوصفها عقلنة، تبرزان القطيعة الضرورية مع الغائية الدينية التي تنادي دومًا بنهاية التاريخ، سواء عن طريق تحقيق تام لمشروع إلهي أو اختفاء لإنسانية منحرفة لم تخلص لرسالتها، فالحداثة الغربية الفلسفية كما يقول (تورين): أحلت فكرة العلم – أي العلم المادي – محل فكرة اللَّه في قلب المجتمع، وقصرت الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد فحسب[1].

ونحن نتفق مع (د. حمودة) في مسألة أنّ الدين الإسلامي له دور رئيس في الثقافة العربية، وهو غير متناقض بوصفه مصدرًا معرفيًّا مع المصدرين الآخرين الحس أو التجربة والعقل، والتناقض وإن كان يصدق على الدين والوحي بمفهومه المسيحي، فإنّه لا يصدق على الدين والوحي بمفهومه الإسلامي، وذلك لأنّ هذا الرأي يكسب شرعيته من غموض مفهوم الوحي لدى الفكر الغربي، فعلمنة المعرفة هي نتيجة تاريخية ومنطقية في سياقها الغربي، الذي عرف الغموض والتعقيد في مفهوم الوحي ومحاولة عقلنته وأنسنته مشروعة؛ ولهذا نجد الغموض لديهم قرين الميتافيزيقا والوضوح قرين الفيزيقا[2].

ولقد حاولت الاتجاهات الذاتية سواء التي انتهجت نهجًا شكيًّا أو نقديًّا أو جدليًّا التوفيق بين معتقداتها وقيمها وبين المعارف الجديدة المكتشفة، فذهبت إلى القول بوجود مبادئ عليا حدسية، ضرورية وكلية، سواء كانت نتيجة العلاقة الحدسية الخالصة بين العقل الإنساني والعقل الكلي الإلهي، يضمن هذا الأخير يقينها، أو لم تكن كذلك،

=مرجع سابق (ص٣٥، ٣٦، ٦٤).

– **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص ٥٤، ٥٥).

(١) انظر: تورين، ألان: **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية (١٩٩٧م)، (ص ٢٩، ٣٠)، وانظر أيضًا: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٥٦).

(٢) انظر: **تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية**، مرجع سابق (ص ١١٦ – ١١٨، ١٢١)، ومصادره.

إلَّا أنَّ الاتجاهات التجريبية انتقدت ذلك ولم تسلم به، حتى ساوى (برتراند رسل) في الدلالة بين مفاهيم (الوحي والبصيرة والحدس)، ثم جعلها جميعًا طرائق تؤدي إلى الأضاليل والأوهام الخادعة، ومقابلًا نقيضًا للعلم والتحليل المنطقي، وقاموا بتفسير الدين والتدين تفسيرًا حسيًّا؛ إذ عدَّ (دوركايم) التدين محاولة إنسانية يعبر المتدين بها عن إخلاصه للنظام الاجتماعي، وجعل بعضهم الدين انعكاسات لإسقاطات نفسية شتَّى ومتنوعة، كأن يكون إسقاطًا لتصور أبٍ كونيٍّ للعالم حسب التصور اللاهوتي المسيحي، أو إسقاطًا لرغبة اختلاق رمز يشكل قوة ربط جامعة في المجتمع، أو إسقاطًا لمصالح السلطات الحاكمة في الكهنوت والملوك، أو تعبيرًا عن الاغتراب، أو أداة للسيطرة الاقتصادية واستغلالًا لجهد العمال من الرأسماليين، كما يذهب إليه الماركسيون عامة[1]، ومنهم من تبنى موقفًا لا أدريًّا تجاه قضايا ما بعد الطبيعيات أو الميتافيزيقا، وذهبوا إلى أنَّ هذه القضايا لا يستطيعون إثباتها ولا نفيها؛ لأنَّ التحقيقات التجريبية والاستدلالات العقلية لا تستطيع التطرق إلى خارج الوقائع وظواهر الأشياء. ثم إنّ هذه السمة الانفصالية أو الإقصائية أضحت من سمات الفكر الغربي، إذ إنّ الاتجاهات الذاتية والتجريبية عمومًا، أقصتا الإله على صعيد الوجود والمعرفة معًا، إذ لم يعد ذاتًا مستقلة بنفسها عن الوجود والإنسان، ولم يعد (الوحي) مصدرًا معرفيًّا مستقلًّا بنفسه عن العقل والحس أو التجربة، ولم يعد له دور في المعرفة والعلم.

لهذا نجد أنّ (د. حمودة) ينتقد موقف الحداثة أو الفكر الغربي من الدين، إذ إنَّه لا يَعُدُّ الدينَ والتفكير الغيبي – بوصفه عربيًّا مُسلِمًا – مناقضًا للعقل والعلم، ولا يرى من الضروري إحلال العلم محل اللَّه في قلب المجتمع، وقصر الاعتقادات الدينية الإسلامية على الحياة الخاصة بكل فرد، فضلًا عن أنّ العلمية والفكر الديني لا يمكن أن يكونا على طرفي نقيض – كما في الفكر الغربي – على أساس أنّ الدين فكر غيبي يتعارض مع التفكير العلمي والعقلانية[2]. بل هو يعد الدين عنصرًا مؤثّرًا في إنتاج الثقافة العربية، وينتقد رأي (ألان تورين) في المجتمع الحديث، ويرفض كذلك أسطرة الإنسان وذاته

---

(١) انظر: رسل، برتراند: **تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة: الكتاب الثالث**، ترجمة: د.محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٧م)، (ص١١٢).

انظر أيضًا: – تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية، مرجع سابق (ص١١٧ – ١٢٠ – ١٣٠).

– فتاح، عرفان عبد الحميد: **معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم**، في: **نحو نظام معرفي إسلامي**، مرجع سابق (ص١٦٠).

(٢) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٩١).

وجعله مصدر جميع القيم، وفي الوقت نفسه ينتقد موقف ما بعد الحداثة في رفضها للثالوث العقل والعلم والقانون، ودعوتها لتفكيك المؤسسات بجميع أشكالها بوصفها سلطات قمعية تقهر الذات وتكبل حريتها[١].

يضاف إلى ذلك أنّه يرفض أنسنة الدين الإسلامي من خلال كتابه السماوي (القرآن الكريم)، التي تجسدت في محاولة بعض الحداثيين العرب، بأنسنة الدين الإسلامي وعقلنته، بوصفه الإطار المرجعي الذي تأسس عليه التراث، من خلال محاولة قراءة النص القرآني باستخدام بعض المناهج النقدية الغربية المنحازة لثقافتها، أو تطبيق مقولات نقدية بنيوية أو تفكيكية عليه... إلخ، منحازة لمرجعيتها الفكرية الفلسفية الغربية، وإنّ هذه الأنسنة لتعد ترفًا فكريًّا – كما يصفها (د. حمودة) – يرفضه الواقع العربي والثقافة العربية، وإذا كانت الثقافة الغربية، بتطوراتها الفكرية المتلاحقة عبر مئات السنين، قد قدمت شرعية ثقافية لهذه المحاولات، فإنَّ واقعنا الثقافي غير مستعد للتعايش مع هذه المحاولات[٢]، ثم إنَّ هذا الأمر سوف « يوقعنا في محاذير ربما لا نقصدها. ربما يحدث ذلك – وقد حدث مؤخرًا – عن خطأ في تطبيق المنهج النقدي، وليس عن إلحاد أو تجديف، لكنه يمثل خطأ منهجيًّا في استخدام أدوات نقدية مثيرة للجدل في تحليل نصوص غير أدبية، وفي مثل هذه الحالات فإن الرد يجب أن يكون داخل نفس الإطار الفكري، وعلى تلك الأسس »[٣]، والإشارة واضحة إلى كتابات د. نصر حامد أبو زيد، في كتابه، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، أو غيره من الكُتاب من أمثال محمد شحرور، في كتابه، الكتاب والقرآن.

ولهذا نجد (د. حمودة) يعدُّ الدعوة التي تنادي بتطوير حداثة لا تفصل بين سيادة العقل أو الفكر العلمي وبين الدين، هي من الدعوات القوية والأكثر معاصرة في الوقت الحالي، إذ ارتفعت دعوة « في قلب الحضارة الغربية ذاتها إلى تصفية المشروع التنويري بعد أن أوصلت سيادة العقل والعلم هذه الحضارة إلى طريق مسدود أبرز علاماته كبت الذات، التي قام المشروع التنويري لتحريرها أصلًا، فضلًا عن سيادة القيم المادية، قيم السوق ورأس المال، والتفتُّت والتشرذم والتراجع المؤسي للقيم الروحية.

---

(١) انظر: **نقد الحداثة**، مرجع سابق (ص٢٩، ٣٠)، وانظر أيضًا: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٥٤ – ٥٦).

(٢) انظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص ٣٦، ٦٤).

(٣) المرجع السابق (ص٣٦).

ومن أبرز ملامح الدعوات لتصفية المشروع التنويري الغربي، تلك الدعوة القوية التي ظهرت في السنوات الأخيرة من القرن العشرين للعودة إلى القيم الروحية التقليدية، أو لضرورة تطوير حداثة لا تفصل بالضرورة بين سيادة العقل والفكر العلمي وبين الدين. وهذا اختيار ما زال – لحسن الحظ – قائمًا بالنسبة لنا. مشروع التنوير الغربي استغرق أكثر من ثلاثة قرون في تاريخ الفكر الغربي قبل أن يدرك العقل الغربي صلابة الحائط الذي يواجه الحضارة الغربية في نهاية الطريق، أما نحن فما زال أمامنا حرية الاختيار والانتقاء »[١].

ويضيف قائلًا: إنّ العالم الغربي اليوم، الذي ينبهر بعضنا بإنجازاته الحداثية وما بعد الحداثية إلـى درجة العمَى عن إدراك الاختلاف، هذا العالم قد بدأ مرحلة الحنين إلى الماضي: ماضي التقاليد والنظام والتوازن الصريح بين منجزات العقل وتحقيق الذات والقيم الدينية، بعد أن اقترب العالم الغربي نفسه من حالة الهمجية والفوضى، ويزداد الحنين حدة في الثقافات التي فرضت عليها الحداثة وما بعد الحداثة مـن الخارج عن طريق قوة استعمار قاهرة (...) فإذا كان أصحاب الحداثة الغربية أنفسهم يشعرون بالحنين (nostalgia) إلى الماضي بمراتبيته وطقوسه فكيف بنا، بكامل إرادتنا، ندخل السباق المهلك للتغيير القائم بالدرجة الأولى على تحقيق قطيعة معرفية مع الماضي[٢]، فهذه الإشارات لهي دليل قوي على وجهة نظرنا بأنّ (د. حمودة) ينطلق من رؤية معرفية لا تفصل بين الثقافة والدين.

٢ - المفاهيم الثنائية لمنهجه الفكري:

إنّ هذه الرؤية هي التي انبثقت عنها المفاهيم الثنائية التي تبناها في منهجه الفكري، والتي تمثلت بما يأتي:

أ – مفهوما الاختلاف والاتفاق:

إنّ اختلاف رؤيته الكلية لمصادر المعرفة عن الرؤية الكلية الغربية في عدم فصل الدين عن المعرفة، ومن ثم فإنّ الدين أو الوحي هو مصدر معرفي، سينبثق عنه مفهوم الاختلاف إلا أنّ ذلك لا يعني الاختلاف بصورة مطلقة مع الرؤية الغربية؛ لأنّ الرؤية الإسلامية التي يتبناها

(١) **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٤٨٢).

(٢) **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٦٤)، وانظر: **نقد الحداثة**، مرجع سابق (ص ٤٧٢، ٤٧٣).

تتفق مع الرؤية الغربية في كون العقل والحس أو التجربة مصدرين أيضًا للمعرفة، ولكنهما ليسا المصدرين الوحيدين، مما يقتضي أن يكون مفهوم الاتفاق أيضًا من المفاهيم الأساسية في منهجه ومقارنًا لمفهوم الاختلاف، ومن ثمة فإنّ هذا المنهج سيرى أنّ الثقافات الإنسانية غير متماثلة وغير متفقة في كل شيء، أي أنّ في كل ثقافة لا بد من وجود خصوصيات تخصها لا تدخل ضمن المشترك الإنساني، أو النتاج العالمي، وتخص واقعها التي أنتجت فيه، وكذلك لا يعني هذا أنّ الثقافات متضادة في كل شيء ولا يوجد ما يجمعها، بل لا بد من وجود ما يتفقون عليه، ويتبع بعضهم بعضًا مع وجود الدليل، إلا أنّ ذلك لا يعني تبني ما سمي بمبدأ المقايسة، الذي يجعل من يتبناه يبحث عن التماثل والتطابق بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية فحسب، تحت مؤثر أيديولوجي غربي[١].

ثم إنّ ممارسة حق الاختلاف كما يذهب (د. حمودة) لا يعني بالضرورة صحة مقولات الثقافة العربية أو المثقف العربي المنتمي لها، أو خطأ مقولات الآخرين، وتقبلنا لمقولات الآخرين واتفاقنا معهم لا علاقة له بوجود تلك المقولات ومدى تأثيرها، ثم إنّ اختلافًا معها لا يبطل وجودها أو تأثيرها، ولا يعني كذلك اتهام المخالفين بالجهل أو القصور أو التقصير، ما دام يقوم هذا الاختلاف على الحوار البناء، ومقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل[٢].

وهذا الاختلاف يقع كما يرى (د. حمودة) على مستويين: على المستوى الفكري، وعلى المستوى الواقعي، فعلى المستوى الأول نجد (د. حمودة) لا يسلم بالموضوعية المطلقة لما أنتجته الحداثة النقدية وما بعدها، وما قبلها، ومصطلحاتها النقدية، ويؤكد انحيازها للفكر والثقافة التي انطلقت منها[٣]. ونحن نتفق معه في ذلك إذ لا نسلم بفرضية من يرى بأنه علينا التغاضي عن تحيزات ونقائص الحداثة حتى نندمج بها ونصبح جزءًا منها[٤]؛ لأنّ التغاضي عن تحيزات المقولات النقدية الغربية، والرؤية الفلسفية الكلية المنطلقة منها، يجعلنا نقرأ تلك المقولات قراءة جزئية ومنقوصة، لا تصل إلى الأبعاد الحقيقة لتلك المقولات، بل إنّنا نجردها من شروطها التاريخية، ونوظفها في سياقات

---

(١) انظر: إبراهيم، عبد اللّه: **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**، بيروت – الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (ط١)، (١٩٩٩م)، (ص ١٧، ٢٩، ٣٠).

(٢) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص ٨، ١٢، ١٠٥).

(٣) انظر: **الخروج من التيه**، مرجع سابق (ص٨)، وانظر أيضًا: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص ٨، ٩).

(٤) انظر: **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، مرجع سابق (ص١٥).

مختلفة عنها، بل متناقضة ومتضادة معها[١]. فهناك اختلاف بين الثقافتين الغربية والعربية بصورة عامة، واختلاف بين الفكر الحداثي وما بعد الحداثي وبين الفكر العربي بصورة خاصة، فالأزمة هي أزمة حضارية ثقافية فكرية بالدرجة الأولى[٢].

أما على المستوى الثاني، فيذهب (د. حمودة) إلى أنّ العالم الغربي هو عالم صناعي اقتصادي إنتاجي، في حين أنّ العالم العربي هو عالم استهلاكي، مستهلك لمنتجات الصناعة الغربية المتقدمة على الرغم من كل شعارات التصنيع والتحديث التي رفعها العالم العربي لما يقرب من قرنين، بل إنّ الاختلاف في التطور الصناعي والزراعي والاقتصادي يوجد داخل الواقع الغربي والدول الاستعمارية المسيطرة نفسها، ومن ثم فإنّ اندفاع دول العالم الثالث – ومنها الدول العربية – في اتجاه الحداثة أو ما بعد الحداثة الغربية دون أن تتوفر لها الحالة الاقتصادية والاجتماعية التي أفرزتها، هو شبيه بتبني نتائج تقوم على مقدمات ليست مقدماتها، فإنّ النتيجة المؤكدة هي وقوع المجتمعات في حالة فصام مرضية، واختراق لثقافتنا العربية[٣]؛ لأنّ ذلك سوف ينعكس على المجتمعات، مع أنّ هناك اختلافًا واضحًا بين المؤسسات الاجتماعية ووظائفها في المجتمع العربي وعلى رأسها الأسرة، وبين المؤسسات الاجتماعية الحداثية وما بعد الحداثية[٤].

ولهذا نجد (د. حمودة) يرى أنّ الحداثة الثقافية والنقدية على وجه الخصوص وما قبل الحداثة وما بعد الحداثة، ما هي إلا نتاج – بدرجة ما – لواقع غربي خاص بها، بكل أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية والفكرية الفلسفية خصوصًا، أي أنها لم تنشأ من فراغ، بل هي النتاج الطبيعي والمنطقي لتطورات الفكر الغربي الفلسفي بمذاهبه المختلفة، منذ القرن السابع عشر وحتى الآن، وثوراته العلمية

---

(١) انظر: **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، مرجع سابق (ص ٧، ٨).

(٢) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص ٥٢ – ٥٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢).

وانظر أيضًا:

– وليامز، ريموند: المدينة وظهور الحداثة، في: **الحداثة وما بعد الحداثة**، إعداد وتقديم: بيتر بروكر، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: د. جابر عصفور، أبو ظبي، منشورات المجمع الثقافي (ط١)، (١٩٩٥م)، (ص١٤٦، ١٤٧).

– جيمسن، فريدريك: ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، في: **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق (ص٢٥٧، ٢٥٨).

– **نقد الحداثة**، مرجع سابق (ص٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧).

(٤) انظر: **المرايا المقعرة** (ص ٦٤، ٦٥)، وانظر أيضًا: **نقد الحداثة** (ص ٣٢، ٣٣).

الصناعية التي قلبت موازين العلاقات التقليدية في مجتمعاتها، وهي تطورات خاصة بالواقع والإنسان الغربي، وهي تطورات أدت بصورة ضرورية إلى ظهور المدارس الأدبية والنقدية بمصطلحاتها الخاصة التي تكتسب دلالتها وشرعيتها من ذلك الفكر بالدرجة الأولى، والتي تفسر ردود الفعل التي تثيرها الحداثة أو الحداثات الثقافية وما قبلها وما بعدها، ثم إنها بالطبع تفسر التعديلات المختلفة التي تدخلها كل ثقافة على مشاريعها النقدية.

وعليه، فإنّ نقل مفاهيمها ومصطلحاتها النقدية – كما يذهب (د. حمودة) – إلى الثقافة العربية في عزلة عن خلفيتها الفكرية والفلسفية سوف يفرغها من دلالتها، ويفقدها القدرة على تحديد معنى معين، ونقلها بعوالقها الفلسفية سوف يؤدي إلى الفوضى والاضطراب، بل يعده نوعًا من الترف بل العبث الفكري – كما يصفه – وذلك لأنّ القيم القادمة مع تلك المصطلحات تختلف بل تتعارض أحيانًا مع القيم المعرفية التي طورها الفكر العربي المختلف – كما يعلل ذلك –؛ لذلك يتساءل: كيف يمكننا نقل تلك المصطلحات بنفس المفاهيم التي تكتسب دلالتها من انتمائها للفكر والثقافة التي أفرزتها في المقام الأول، إلى الثقافة العربية المختلفة تمام الاختلاف عن مناخها الفكري؟ وعليه، فإنّ عدم إدراك ذلك الاختلاف بين الثقافتين سيؤدي إلى الوقوع في خطر التبعية الثقافية للآخر الغربي[1].

ثم إنّ مفهومي الاختلاف والاتفاق يقتضيان وجود أمور ثابتة في كل ثقافة تمثل خصوصيتها واختلافها عن الثقافة الأخرى، فضلًا عن وجود المتغيرات التي قد تكون من المشتركات بين الثقافات وإمكانية الاستفادة من ثقافات الآخرين لتقديم حلول لها، وهذا يجعلنا ننتقل إلى الثنائية المفهومية الثانية المكونة لمنهجه الفكري.

ب – مفهوما الثابت والمتغير:

إنّ هذين المفهومين مرتبطان بالمفهومين السابقين، فإذا سلمنا بوجود الاختلاف،

---

(١) انظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص ١٠، ١١، ٦٣، ٧٠، ٨١، ٨٤)، وانظر أيضًا:
– المرايا المقعرة، مرجع سابق (ص٢٢، ٥٠، ٥٢، ومصدره).
– كيرزويل، إديث: **عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو**، ترجمة: جابر عصفور، بغداد، دار آفاق عربية للصحافة والطباعة والنشر (١٩٨٥م)، (ص١٥، ٢٠٢، ٢٥٩).
– مفتاح، محمد: **مدخل إلى قراءة النص الشعري: المفاهيم معالم، مجلة فصول**، د.م (م.ج ١٦)، (ع١)، (١٩٩٧م)، (ص٢٤٩).

فلا بد من وجود أمور ثابتة لا تتغير مسلَّم بها وغير قابلة للنقاش، تتحيز لها الثقافات وتمثل خصوصيتها وتتأسس عليها، وتنطلق منها رؤاها الكلية، ثم إنّ كل حركة متغيرة لا بد لها من محور ثابت ومن فلك تدور فيه، فلا وجود للحركة المطلقة من كل قيد، ولا وجود للتطور المطلق لكل الأوضاع والقيم.

والثابت: لغة هو كل ما لازَم الشيء ولم يفارقه، يقال: ثبت فلان في المكان يثبت ثبوتًا، هو ثابت إذا أقام به. وأثبته السُّقم إذا لم يفارقه[١]. واصطلاحًا: هو ضد المتغير، فكل شيء لا تتغير حقيقته بتغير الزمان فهو شيء ثابت، ومنها الحقائق الثابتة الأبدية التي لا تتغير، كما يطلق الثابت على الموجود، أو على الأمر الذي لا يزول بتشكيك المشكك[٢]. أما المتغير: لغةً، فهو الذي يتحول من حال إلى حال أخرى مختلفة، تقول: غيّرت الشيء فتغيّر، وتغايرت الأشياء إذا اختلفت[٣]، فهو اصطلاحًا: ما يمكن تغيره، أو ما يمكن تغييره، أو ما ينزع إلى التغير[٤].

فما هو المبدأ المعرفي الثابت في منهجه الفكري، الذي تبناه وأسس عليه، وأثر في مواقفه وآرائه النقدية؟ إنّ هذا المبدأ هو:

- مبدأ الثنائية القائم على علاقة الوسطية المتوازنة:

وهذا المبدأ يقر بالثنائيات المعرفية ولا يقصيها، لصالح الأحادية المادية أو المثالية، وهو ينطلق من رؤية للوجود، لا تختزل الواقع أو الوجود إلى عناصره الأولية المادية، أو إلى عناصر مثالية، بل إنّ الوجود يضم عناصر من المحدود واللامحدود، التي تعد صدًى للثنائيات الكبرى، ثنائية الخالق والمخلوق، الإنسان والطبيعة؛ ولذلك فهي لا تركز على الكلي دون الجزئي، ولا على العام دون الخاص، ولا على الاستمرار دون الانقطاع، ولا على عكس هذه الثنائيات، فالعالم هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة لكلٍّ شخصيتها ووظيفتها المقدرة وقيمتها في ذاتها، ولكنها لا تفهم إلا بالعودة إلى الكليات، ولكنها ليست كليات صلبة مادية،

---

(١) انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم: **لسان العرب المحيط**، تقديم: عبد اللَّـه العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، بيروت، دار لسان العرب، د.ت (١/ ٣٤٦)، مادة (ثبت).

(٢) انظر: صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**: بيروت - القاهرة: دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري (١٩٩١م)، (ص ٣٧٣).

(٣) انظر: **لسان العرب**، مرجع سابق (٢/ ١٠٣٥)، مادة (غير).

(٤) انظر: **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق (٢/ ٣٣٠).

بل إنّ مركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها؛ ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي ثغرات داخلها، وعليه، فإنّ هذه المعرفة تحاول الوصول إلى خصوصية الظاهرة وتنوعها دون أن تهمل عموميتها، وتحاول الوصول إلى النقط المفصلية التي تصل بين ظاهرة وأخرى وتفصل بينهما، دون أن ترد الجزء إلى الكل، أو الخاص إلى العام، أو تفرض الاستمرارية على الانقطاعات[١].

إنّ المنهج الفكري الكلي الذي ينطلق من هذا المبدأ القائم على علاقة الوسطية والتوازن والتكامل، يرفض مبدأ الأحادية الإقصائية، المادية أو المثالية، الذي يتبناه المنهج العلماني، بل يخالفه كليًّا؛ لأنّ مبدأ الأحادية يختزل الواقع إلى أحادية واحدة في تعليلاته وفي رؤيته، وهي إما أحادية مادية تختزل الواقع أو الوجود إلى عناصره الأولية المادية، وتقصي ما عدا ذلك كما عند الاتجاهات التجريبية الغربية، أو أحادية مثالية، تختزل الواقع إلى عناصر مثالية وتلغي ما دون ذلك، كما عند الاتجاهات الذاتية الغربية. بل هو يُسجل المتغيرات كما يُسجل الثوابت، ويعترف بالنسبي كما يقر بالمطلق.

فهذا المبدأ يسلم بالتعددية السببية وتعددية المؤثرات في فهمنا للطبيعة والإنسان وتفسيرنا لهما؛ لأن الظواهر الطبيعية والإنسانية معقدة ومركبة، فهي غير بسيطة، فمن الخطأ ردها إلى عنصر مادي واحد، وإنما لا بد من النظر إلى الظاهرة بأبعادها الكاملة، ومن ثـم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فعالية أو تأثيرًا[٢]، ومن ينطلق من هذا المبدأ لا يحاول تفسير ما هو إنساني بما هو طبيعي غير إنساني، فيخضع الإنسان والظواهر الاجتماعية بشكل مغلق لمنهج الضبط والقياس والتحكم والتفسير، أي لممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية نفسها، وهي المنهجية التي يتم عن طريقها فرض الواحدية المادية على جميع مستويات الوجود، وفرض منطق الأشياء على الإنسان، واختزال العالم إلى بُعدٍ طبيعيّ مادّي واحد، تسري عليه القوانين العامة الطبيعية، ومن ثم تسقط الأبعاد القيمية، الغائية والأخلاقية...إلخ.

وتظهر الحتميات المختلفة التي تفسر مستويات الوجود المختلفة بشكل حتمي مادي،

---

(١) انظر: المسيري، عبد الوهاب: فقه التحيز، في: **إشكالية التحيز** (ص٤٩ – ١٠٠).
انظر أيضًا: المسيري، عبد الوهاب: أهمية الدرس المعرفي، في: **نحو نظام معرفي إسلامي**، مرجع سابق (ص٥٢ – ٥٤).
(٢) انظر: **فقه التحيز** ، مرجع سابق (ص ٥٥، ١٠٠، ١٠١).
انظر أيضًا: **في أهمية الدرس المعرفي**، مرجع سابق (ص٥٢ – ٦٠).

مما يفضي إلى تركيز المعرفة على الكمي وما هو محسوس ومحدود وما يقاس ماديًّا على حساب الكيفي وغير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس ماديًّا، وهذا ما يسمى بوحدة العلوم، وإنما ترى بأنّ الإنسان لا يمكن تجاهله لصالح الطبيعي أو المادي، والتاريخ لا يمكن إسقاطه لصالح الحاضر. وكيفية الجمع بين هذه الثنائيات هو جوهر أطروحتها، فضلًا عن أنّ العلوم الإنسانية هي مستقلة عن العلوم الطبيعية وعن العلوم الشرعية مع وجود علاقات تكاملية فيما بينها[١].

وهذا يقتضي الاجتهاد في القراءة، والتثبت والتبين عند الأخذ من فكر الآخرين، والابتعاد عن التقليد سواء أكان تقليدًا للتراث الغربي أو للتراث العربي والإسلامي، وهذا الأمر يقودنا إلى مفهومَي الاجتهاد والتقليد.

ج - مفهوما الاجتهاد والتقليد:

إنّ الاجتهاد العلمي يتطلب من الباحث بذلَ ما في وُسْعه في طلب العلم، وتفريغ غاية جهده في تحصيل المقصود بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد، والابتعاد عن التقليد، الذي هو الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه، بحيث يوجب عليك قبوله ويلزمك إياه، مع جواز الاتباع الذي هو الرجوع إلى قول ثبت عليه حجة ودليل بحيث يوجب عليك قبوله[٢].

إنّ البحث يرى أنّ (د. حمودة) استخدم هذه الثنائية المفهومية في خطابه النقدي بصورة متكررة[٣]، فهي تعد من المفاهيم الرئيسة في منهجه الفكري، وصفة العلمية في وصف الاجتهاد لا تقتصر عند (د. حمودة) على العلم بمفهومه التجريبي، فالعلم بحسب الرؤية التجريبية الغربية، يشير إلى معنى ضيق ينحصر في المعرفة التي تحكمها قوانين المادة، والتجريبُ المادي فحسب، فيفسر كل الظواهر على أساس مادي تجريبي، فيقبل ما يُثبت التجريب المادي وجودَه وصحته، ويرفُضُ ما يُثبت التجريبُ المادي عدمَ وجوده أو صحته، أو حتى ما لا يقبل القياس أو الحكم التجريبي[٤].

---

(١) انظر: **فقه التحيز**، مرجع سابق (ص ٥٣ - ١٠٠).

(٢) انظر: أبو عبد اللّه، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، المعروف بـ: ابن قيّم الجوزيّة. **إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**: راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة (١٩٧٣م)، (٢/ ١٩٧).

(٣) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص ١٨٤، ١٨٥، ٢٠١).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص ٤٨٢ - ٤٨٤).

في حين أنّ (د. حمودة) يرفض حصر مفهوم العلم بهذا الإطار الضيق؛ لأنّ هذا العلم بمعناه الضيق التجريبي إذا كان قادرًا على تفسير الموجودات الحسية فهو يقف عاجزًا عن تفسير العديد من الظواهر الميتافيزيقية، وهذا ما أدركه العقل الغربي أخيرًا؛ لذلك فإنّ (د. حمودة) لا يقبل تطبيق قواعد العلوم الطبيعية والتطبيقية أو تعميمات التاريخ الطبيعي أو قوانين الفيزياء على أمور لا تخضع للتجريب والقياس العلمي بهذا المعنى الضيق ولا ينبغي إخضاعها له، مثل العلوم الإنسانية، ويتبنى مفهومًا واسعًا وشاملًا للعلم، أوضحه شكري عياد بأنه معرفة منظمة أو نافعة، يقينية أو غير يقينية أي ظنية، تشتمل على قضايا كلية يمكن تسميتها أحكامًا عامة، أو قواعد، أو قوانين، تنطبق على كل حالة خاصة، يمكن أن تعرض، مما يدخل تحت موضوعها[١]، فتحت هذا المفهوم يمكن أن يدخل مفهوم العلم التجريبي ومفاهيم العلوم الإنسانية والشرعية؛ لأنها جميعها معارف تنطبق عليها صفة التنظيم والنفع، واليقينية والظن، فضلًا عن احتوائها على أحكام عامة أو قواعد أو قوانين.

وانطلاقًا من هذا المفهوم نجد أنّ (د. حمودة) يشترط بذل الجهد والوسع لفهم منجزات العقل العربي (التراث/ الأصالة)، وإنجازات العقل الغربي (الحداثة وما قبلها وما بعدها/ المعاصرة)، لكي نستطيع الوصول إلى آراء أدبية ونقدية عربية ناضجة، وعدم تبسيط الأمور والأخذ بأبسط الحلول المتمثلة بالتقليد، والسقوط بخطر التبعية الغربية، وبذلك نزيل التكلسات التي رسبتها عصور الانحلال الطويلة فوق تراث البلاغة العربية حتى نعيد الاتصال وليس القطيعة مع ذلك التراث ونطوره في ضوء معارفنا، ومعارف الآخرين الجديدة، ليصبح أكثر خصوصية وارتباطًا بالعقل العربي[٢]، مع إدراك الاختلاف بين الثقافتين العربية والغربية، وإدراك ثوابت ومتغيرات كلّ منهما، ومن ثم انعكاس ذلك على الآراء والمفاهيم والنظريات والمصطلحات، مما يؤدي إلى تحيزها للرؤية الكلية الفكرية المعرفية التي انبثقت عنها.

ثم إنّ هذا لا يمنع من الاستفادة من ثقافة الآخرين واتباعهم إذا توفَّر الدليل والحجة على آرائهم وأقوالهم، دون تقليدهم تقليدًا أعمى من دون توفر دليل يلزمنا بذلك؛ لهذا نجد (د. حمودة) لا يدعي لرؤيته وآرائه النقدية أن تكون جديدة كلَّ الجِدة، بل إنّ هذا

---

(١) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٤٨٤، ٤٨٥)، وانظر أيضًا: **المذاهب الأدبية العربية والغربية**، مرجع سابق (ص١٥، ١٦).

(٢) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٩١، ١٠٤، ٢٠٠).

أمر مستحيل في العلوم الإنسانية بخلاف العلوم الطبيعية[١]. ونحن نتفق معه في ذلك؛ إذ إنّ الظن بوجوب الصيرورة إلى اجتهاد علمي جديد يفي بحاجة النقد الأدبي العربي في عالم سريع التغير ظن صحيح، لكننا كأننا أَسَرَتْنا جاذبية الاجتهاد الجديد والتطور والتقدم من أجل التطور والتقدم وطرافتهم، فشغلَتْنا عن تدقيق العلم اللغوي والبلاغي والنقدي السابق، الذي فيه العديد من الحلول التي تفي بحاجاتنا المعاصرة، مما يعفينا من تكلف اجتهاد جديد.

٣ - أثر مفاهيم منهجه الفكري في عدد من مواقفه وآرائه النقدية:

أ – ثنائية الحداثة والتحديث:

إنّ (د. حمودة) لا يتبنى الدمج بين هذين المفهومين في كتاباته النقدية، وهذا أمر أجده طبيعيًّا وضروريًّا في منهجه الفكري؛ لأنه يتبنى مبدأ الثنائية القائم على علاقة الوسطية المتوازنة، وهو بخلاف ما ذهب إليه الحداثيون الغربيون عندما دمجوا بينهما، وموقفهم هذا لم يأت اعتباطًا، بل له إطار مرجعي أو رؤية فلسفية كلية للوجود والمعرفة، أو تركيبة ثقافية معينة، فالحداثيون عدّوا من معاني الحداثة – كما يذهب (د. حمودة) مستشهدًا بكلام (د. جابر عصفور) – بأنها « البحث الذي لا يتوقف لتعرف أسرار الكون والسيطرة عليه فكريًّا وعلميًّا »[٢]، وذلك ليضفوا على ثقافتهم صفة العالمية والعلمية، التي لا تقبل الاختلاف، فالحداثة الثقافية الغربية تبنَّتْ ذلك المفهوم الضيق للعلم، وجعلته جزءًا لا يتجزأ من مفهوم حداثتها « إلى درجة يؤكد معها الجميع أن الحداثة في أحد معانيها الجوهرية صنو العقلنة أو العقلانية أو مرادف لها »[٣] أي العقلانية التجريبية، ومن هذه الحداثة، الحداثة النقدية التي سعت إلى تكوين علم نقدي أدبي، فأنتجت البنيوية الأدبية، المعتمدة على البنيوية اللغوية.

في حين أنّ (د. حمودة) لا يدمج مفهوم العلم بمعناه التجريبي بمفهوم الحداثة، إذ يرى أنّ التحديث يعني « الحفاظ على منجزات العقل العربي مع الاستفادة من منجزات العقل الأوروبي في العلوم والتكنولوجيا »[٤] والحقائق العلمية، والمختبرات التجريبية،

---

(١) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص١٨٤). (٢) **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص٢٤).
انظر: عصفور، جابر: **أنوار العقل**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٦م)، (ص ١١٧، ١١٨).
(٣) **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٥٥)، وانظر: **نقد الحداثة**، مرجع سابق (ص٢٩، ٣٠).
(٤) **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٣٠).

فهو يقوم بالفصل بين الحقائق العلمية التي لا تقبل الجدل والاختلاف، مثل دوران الأرض حول الشمس، والتي ترتبط بالتحديث، وبين الآراء ووجهات النظر والرؤى المختلفة، التي تقبل الاختلاف، والتي ترتبط بالحداثة، فليس صحيحًا أنّ هذه الاستفادة لا تتم إلا بتبني الحداثة بأخطائها وصوابها، بعيوبها ومحاسنها، بشرِّها وخيرها، والارتماء الكامل في أحضان الحضارة والثقافة الغربية، والوقوع في خطر التبعية الثقافية لها، فالحداثة الثقافية، هي ليست حقائق علمية لا بد من التسليم بأفكارها وطروحاتها، بل هي إنجازات ثقافية غربية لها خصوصيتها، يمكننا الاتفاق أو الاختلاف معها، ولا تعني هذه الاستفادة ضرورة القطيعة المعرفية مع الماضي أو التراث بكامله، وإنجازات العقل العربي واحتقارها، وعدم الانطلاق منها، لبناء إنجازاتنا الحاضرة، وإنّما هذا سوف يعني قطع جذورنا مع واقعنا وحضارة وثقافة أمتنا والوقوع في خطر الغربة أو الاستغراب والابتعاد عن الهوية الواقية[١].

فدوافع « نشر الحداثة الغربية في الثقافات الأخرى ليست الرغبة البريئة في نشر سيادة العقل والتفكير العقلاني، بل الرغبة في سيطرة المركز الحداثي على الثقافات الواقعة على المحيط بهدف استغلالها تجاريًّا وصناعيًّا وعن طريق الاستعمار غير المباشر »[٢]، والاستعمار الغربي مارس خديعة كبرى « مع الشعوب المقهورة حينما ربط بين الكونية الجديدة والعقلانية بكل ما فيها من إغراءات وغواية. لكنه قبل ذلك كان قد قصر العقلانية على عقلانيته هو، على قوميته الخاصة، وهكذا حينما يبيع لنا الغرب الكونية الجديدة فإنه يبيع لنا نسخته القومية الخاصة من سيطرة العقل والحداثة. ونسخة الغرب العقلانية تقوم على عدم الاعتراف بأي مكتسبات من الماضي؛ ولهذا تدعو للتخلص من كل المعتقدات والأنظمة السياسية والاجتماعية التي لا تتأسس على العقلانية والعلمية »[٣].

ب – ثنائية الحداثة والتراث:

إنّ عملية التطور في العلوم الإنسانية حسب مفهوم (د. حمودة) لا يلغي اللاحق

---

(١) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص ٢٥ – ٣٢، ٣٥ – ٣٨، ٤٠ – ٤٣، ٩٢، ١٨٦، ١٩٧، ١٩٨، ومصادره) وانظر أيضًا:

– **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، مرجع سابق (ص ١١ – ١٥).

– **من إشكاليات النقد العربي الجديد**، مرجع سابق (ص٥٥، ١٠٥).

(٢) **المرايا المقعرة** (ص٧٢).

(٣) المرجع السابق (ص٧٢).

انظر: **نقد الحداثة**، مرجع سابق (ص١٨٨، ١٨٩).

فيها السابق، فيصبح اللاحق ثقافة تقدمية والسابق ثقافة رجعية، بل إنّ التطور يأخذ شكل أمواج متداخلة، وحلقات يربط بعضها بعضًا، فيبطل بذلك أنّ من لوازم العلمية والثقافة هو القطيعة المعرفية مع المعطيات السابقة والتراث والماضي، كما ادعت الحداثة والنقد الحداثي، فتاريخ « الفكر لا يمثل بالضرورة موجات متعاقبة أو متوالية تكمل الواحدة منها الأخرى اتفاقًا أو اختلافًا، لكنه في الواقع يمثل موجات يكون فيها التداخل أكثر من التعاقب المحدد البدايات والنهايات »[١]. لذلك يرى أنّ « المدارس والمذاهب النقدية منذ عصر النقاد الأول، وحتى الآن، تتطور على شكل دوائر يكون فيها تداخل المحيطات أكبر بكثير من تباعدها »[٢]، وبناءً على ذلك يتبنَّى الدعوة إلى التطوير انطلاقًا من التراث ومرورًا بالحاضر، الانطلاق من الدراسات الجادة للتراث « والتأسيس عليها، بما يتفق مع روح العصر ومتطلبات العالم الجديد في عصر العولمة وثورة المعلومات بهدف تطوير نظرية نقدية عربية خاصة بنا »[٣].

لهذا فإنّ (د. حمودة) ينتقد شرط الحداثة النقدية الغربية وجوهرها، ورفضه الشديد لكون القيم والمبادئ الجمالية الأدبية التراثية القديمة العربية أضحت قرينة إطار مرجعي مرفوض، صار التمرد عليه قرين التحرر الفردي الذي ينطلق من إطار مرجعي مضاد، هذا الإطار المرجعي المضاد الجديد يعني استبدال الحاضر بالماضي، والغرب المتقدم بالشرق المتخلف، والحداثة بالتراث الذي أصبح من الضروري القطيعة المعرفية معه أو هدمه، ومن ضمنه القطيعة مع القيم الجمالية والأدبية والأصول النقدية القديمة والتعويل على الأصول النقدية الغربية التي هي ليست من صنع العقل العربي المتخلف ولا من تراثه، بل من صنع الغرب المتقدم الذي أصبح اللحاق به منذ ذلك الوقت حلًّا لأزمة التخلف، وهذا التحرر من الإطار المرجعي القديم ونتاجه المعرفي والقيمي المتخلف المكبل للحريات اتخذ تسمياتٍ متعددةً وصيغًا متنوعةً، فهو تحررٌ وثورة مثلَى على التقاليد السائدة، أو على القيم والأعراف المهيمنة، أو خروج على المعايير المستتبة، أو هو إدانة للمجتمع وقوانينه وأنظمته لما فيه من ظواهر التخلف والتعسف والكبت والظلم والتشويه، أو هو دعوة لأنسنة الدين وتغيير الفكر العربي القديم المتخلف

(١) **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص٦٨).
(٢) المرجع السابق (ص٢٠٠)، وانظر (ص٣٠١، ٣٠٢).
(٣) **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٥٢، ٥٣).

والعاجز عن التفكير الكلي والمركب وتوقفه عند الجزئيات، أو هو في مجال الإبداع تحطيم للأساليب التقليدية، أو يأخذ شكل اتهام اللغة العربية بالقصور ... وغير ذلك.

فخطاب (د. حمودة) يرفض قرن الإطار المرجعي العربي القديم بصفة التخلف، بل يذهب إلى أنّ العقل العربي القديم لم يكن متخلفًا ونتاجه غيرَ علمي، ولم تكن الثقافة العربية القديمة مفلسةً أبدًا، وهو ينتقد هذا الاحتقار المعلن أو الخفيّ لإنجازات العقل العربي القديم أو تجاهل هذه الإنجازات[١].

بل إنه يرى أنّ الأطر الثقافية والقيم المعرفية العربية متميزة ومغايرة تمامًا للأطر الثقافية والقيم المعرفية الغربية؛ لذلك فهو يرفض تبني أي إطار فكري غربي بصورة كاملة وعد ذلك تحيزًا وسقوطًا في التبعية للثقافة الغربية، وهو مع الاستفادة والتزاوج مع الضروري من فكر الآخر الحديث، إن كان منسجمًا مع الثقافة العربية والواقع العربي، وبذلك نستطيع تطوير هوية واقية من فناء ثقافة المغلوب في ثقافة الغالب، فضلًا عن أنّه لا يميل إلى تبني الفكر الغربي وحداثاته المختلفة، فهو كذلك لا يميل إلى تبني أصولية دينية تدعو إلى القطيعة مع الآخر، بل هو يتبنى العودة إلى الأصول وتطوير حداثة عربية دون انسحاب جزئي أو كلي من ثقافة الآخر وحضارته، فهو مع تحديث العقل العربي ذاته في آليات ومناهج أدائه دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى قبول مقولات الحداثة الغربية من ناحية، أو أصولية مغالية تقهر الذات وحرية التفكير والتعبير من ناحية أخرى، ولتحقيق ذلك لا بد من الفهم الكامل للحداثة الغربية حتى يتم اختيار ما يغني الفكر العربي[٢]، مع الانطلاق من التراث، ورفْضِ موقفِ من يرفض التراث العربي القديم - بشكل لا يخلو من الحدة، أو موقفِ من يدعو صراحة إلى تحقيق قطيعة معرفية مع التراث قبل تحقيق تحديث العقل العربي، أو موقف من يحاول إمساك العصا من منتصفها بين التراث العربي

---

(١) انظر: **نقد الحداثة**، مرجع سابق (ص٢٧٠) وانظر أيضًا:

- عياد، شكري محمد: **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، مرجع سابق (ص٦٠ - ٦٢).
- عصفور، جابر: **قراءة التراث النقدي**، القاهرة، عربية للطباعة والنشر (ط١)، (١٩٩٢م)، (ص٣٧، ٣٨، ٤٦).
- أبو ديب، كمال: **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر**، بيروت، دار العلم للملايين (١٩٧٩م)، المقدمة (ص٩).
- حمد، عبد الرحمن حامد: **فرضية الحتمية اللغوية واللغة العربية**، **مجلة عالم الفكر**، الكويت (ع ٢٣)، (٢٠٠٠م)، (ص١٠).
- **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٤٣ - ٤٧، ٦٩، ٧٠، ٩٧، ٤٨١، ٤٨٩، ٤٩١).

(٢) انظر: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق (ص٣٣) وانظر أيضًا: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٥٩، ١٠٣، ١٠٤).

والحداثة الغربية، فينادون بوسطية ثقافية نقدية ثم يستخدمون كل أدوات المناهج النقدية الحداثية وما بعد الحداثية الغربية، ومصطلحاتها[١]. فهو مع الموقف الوسطي الذي يتعامل مع التراث من موقف اتصال مع عدم الانفصال عن الحداثة الغربية[٢].

فهو يرفض أن يكون التراث العربي القديم مرادفًا للجهل والتخلف، وأنه قد فقد شرعيته التاريخية، مع فتح باب الاجتهاد في التعامل مع التراث النقدي والبلاغي العربي[٣]؛ لذلك يسعى في خطابه إلى البحث كما يقول: « عن توازن أكثر خصوصية بثقافتنا بين تحديث الحداثة الغربية والقيم الدينية والروحية العربية »[٤] كما يصفها، ويحاول تخليق (synthesis) نظرية أدبية من معطيات عربية وغير عربية في تأكيد انتمائه إلى الجذور الثقافية العربية والاتصال بالآخر[٥].

وقد استطاع العقل العربي أن يحدد موقفًا خاصًّا به ولا سيما في باب البلاغة والنقد الأدبي، معتمدًا في ذلك على الاستعارات التي لا يمكن إغفالها، وعلى خاصية الثقافة العربية وأغراض الشعر العربي الخاصة، أي أنه استطاع أن يطور موقفًا أصيلًا من ناحية، ومعاصرًا يمكن وضعه داخل تيار النقد العالمي في القرن العشرين من ناحية أخرى[٦].

أما اللغة العربية فقد عبرت عن الثورة الفكرية العربية في مجالات الرياضيات، وعلوم الفلك، والطب، والفلسفة، وتم نقلها إلى الثقافات الغربية عبر قنوات كثيرة، أبرزها الوجود العربي في الأندلس، وساهمت في تحقيق النهضة الأوروبية[٧].

فهو يحاول الانطلاق من وسطيةٍ متوازنة متكاملة، أكثر خصوصية بالثقافة العربية كما يصرح، توازنٍ بين العلم التجريبي الإنساني وبين العلم الإلهي، بين الخطاب

---

(١) انظر: نعيمة، ميخائيل: **الغربال**، مؤسسة نوفل، بيروت (ط١٢)، (١٩٨١م)، (ص ٤٧ – ٤٩).
انظر أيضًا: **المرايا المقعرة** (ص ١٦٦ – ١٦٨، ومصدره).

(٢) انظر: محمد، الولي: **الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي النقدي**، بيروت – الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (ط١)، (١٩٩٠م)، (ص١٧٣) وانظر أيضًا:
– عياد، شكري: **اللغة والإبداع: مبادئ علم الأسلوب العربي**، القاهرة، إنترناشونال برس (ط١)، (١٩٨٨م)، (ص٩).
– **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص١٧٤، ١٧٥).

(٣) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (١٦٨ – ١٧٠، ١٧٣، ١٧٤).

(٤) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٥٦).

(٥) انظر: **الخروج من التيه**، مرجع سابق (ص٣٢١، ٣٢٢).

(٦) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٣٧٣).

(٧) انظر: المرجع السابق (ص١٩٥).

الإنساني وبين الخطاب الإلهي، بين تحديث الحداثة الغربية وبين القيم الدينية والروحية الإسلامية، فهي منطقة وسط يأخذ فيها المثقف العربي من التراث أفضل ما فيه، ومن الآخر خير ما يقدمه وما يتناسب مع ثقافته العربية وتراثه الخاص، فهو توازن صحي بين إنجازات العقل العربي وإنجازات العقل الغربي، يرتكز على الوعي بالحاضر بدلًا من تقديس الماضي، لا يرفض الجديد كله، ولا يقبله كله، ولا يقف عند القديم يتفاخر بإنجازاته في سلبية وعجز، بل يتعامل مع التراث من موقف اتصال، مع عدم الانفصال عن ثقافات الآخرين وفتح باب الاجتهاد العلمي في ذلك.

فعلاقة (د. حمودة) بالتراث هي علاقة اتصال وانفصال متزامنين، فهي عودة للتراث لتأكيد شرعيته لا شرعيةِ الحداثة، والتمسك بهذا التراث وإحيائه وتطويره[١].

ثم إنّ « قراءة النص القديم لا تحقق عملية تأثير الماضي في الحاضر فقط، بل تأثير الحاضر في الماضي بالقدر نفسه.

فنحن [كما يقول] عندما نقرأ نصًّا لعبد القاهر عن الصورة الشعرية فلا بد أنّه يؤثر في فهمنا المعاصر للصورة لغويًّا وبلاغيًّا، وفي الوقت نفسه فإن القارئ الحديث، وهو يحمل تحت جلدة وعيه كل ما يعرفه من التراث النقدي، داخل أرشيفه الثقافي، الذي جاء بعد عبد القاهر، من ناحية، وتراثه الحاضر من ناحية أخرى، يدرك أشياء لم يدركها الماضي – عبد القاهر في هذه الحالة – عن نفسه »[٢]. أي أنّه يحاول قراءة التراث ضمن سياقه ومحيطه التاريخي الخاص، وفي عصره الذي عاش فيه، مع عدم إسقاط مفاهيمه المعاصرة عليه، وبذلك سوف ينفصل عنه. ثم إنّ هذه المفاهيم التراثية سوف تؤثر في مفاهيمنا المعاصرة وواقعنا النقدي، فنحاول توظيفها فيه، فضلًا عن إضافة ما استجد من اجتهادات نقدية علمية، لم يدركها التراث في عصره[٣].

---

(١) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٣١، ٥٦، ١٧١ – ١٨٥) وانظر أيضًا:
– **الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي**، مرجع سابق (ص٦٦، ١٧٣).
– **اللغة والإبداع: مبادئ علم الأسلوب العربي**، مرجع سابق (ص٩).
– الجابري، محمد عابد: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت، دار الطليعة (١٩٨٠م)، (ص١٦).
– **قراءة التراث النقدي**، مرجع سابق (ص١٤).

(٢) **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص١٨٠، ١٨١) وانظر: **قراءة التراث النقدي**، مرجع سابق (ص١٤).

(٣) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص١٧٥، ١٨١).

فهو في سعيه لإيجاد مذهب أو نظرية أدبية عربية، يسعى أن تكون وسطية توازن بين القيم الدينية والأخلاقية وبين الحرية الجمالية المطلقة، فرؤيته النقدية لا ترفض القيم الدينية والأخلاقية، كما تحرر الإبداع من قيود الحكم القيمي على أساس تلك القيم في الوقت نفسه[١].

فهو يرى أنّ « الموقف الفقهي من الشعر والشعراء في صدر الإسلام كان أقل صرامةً وتشنجًا بشكل واضح من موقف المتطهرين (Puritans) الأوروبيين منذ منتصف القرن الخامس عشر الذي قام على رفض جميع أنواع الإبداع لكونها محققة للذة، مما لا يتفق مع طبيعة العقاب المفروضة على أبناء آدم لكونهم حمَّالين للخطيئة الأولى، خطيئة العصيان، ولم يستثن من ذلك الحظر إلا الكتابات الدينية والشعر الديني »[٢]، المنتمي للمتطهرين بالطبع بخلاف الكتابات والأشعار الدينية الأخرى.

إلا أنّ (د. حمودة) وجدناه يشترط وجود إطار مـن القيم يتقيد بها المبدع في كتابته، بوصف الإبداع نتاج الوعي فضلًا عن اللاوعي، ويتقيد بها الناقد أيضًا في قراءته وتقييمه للنص الأدبي[٣].

* * *
* *
*

(١) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٤٢٢).

(٢) المرجع السابق (ص٤٢١)، وانظر (ص٤١٦، ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٢)، وانظر أيضًا:

– حسنين، أحمد طاهر: **حول روافد النقد الأدبي عند العرب: نظرة تحليل وتأصيل**، **مجلة فصول**، د.م (ع١)، (١٩٨٥م)، (ص١٤).

– عصفور، جابر أحمد: **مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي**، د.م، المركز العربي للثقافة والعلوم (طباعة نشر وتوزيع)، (ط١)، (١٩٨٢م)، (ص٩٧).

(٣) انظر: **المرايا المقعرة**، مرجع سابق (ص٤٣٤ – ٤٣٦).

obeikan.com

المحور الثاني

الفن والجمال

obeikan.com

obeikan.com

جماليات القرآن:
مشروع فلسفة جمال (عربية - إسلامية) معاصرة

أ.د. هِلَال محمَّد جهَاد(*)

أولًا: أسئلة إشكالية:

من أكثر الأمور إثارة للاستغراب والتساؤل أن تخلو ثقافتنا المعاصرة من دراسات منهجية منظمة ومتكاملة لجماليات القرآن. فنحن نعرف أن أحد أهم وجوه القرآن الكريم طاقته الفريدة ذات التأثير العميق، التي عبر عنها القدماء بإعجازه وبلاغته. ونحن نعرف كذلك، أن الثقافة العربية الحديثة قد عرفت الفلسفة الغربية، وكانت تتابع المستجدات فيها عقودًا طويلة، لا سيما « عِلم الجمال » وفلسفة الفن والأدب والنقد الأدبي بتياراته ومذاهبه المتنوعة، ويفترض بذلك أن يوفر الأرضية المنهجية والرؤية الفلسفية لمشروع من هذا النوع، فلماذا إذن لم يتم تحقيقه؟

طوال أكثر من ثمانية أعوام وهذا المشروع يشغلني. لكن ما بدأ بسؤال صغير تحول مع الوقت إلى إشكالية معرفية معقدة، لعلها هي السبب الجوهري في افتقار منجزنا المعرفي المعاصر إلى دراسات جادة من هذا النوع بالذات. فالتعقيد الفكري والمنهجي الذي قد يواجه أي باحث ينوي القيام بمشروع كهذا، يحتاج أولًا إلى رؤية نقدية تتمكن من النفاذ إلى المبادئ والمنطلقات والحكم عليها، ويتطلب – على نحو خاص – قدرًا من الجرأة الضرورية للتمركز إزاء ما يبدو صرحًا فلسفيًّا مهيبًا نسميه « علم الجمال » الغربي.

إن الطابع الإشكالي لهذا المشروع يتضح من خلال تحوُّله إلى سلسلة من الأسئلة، بدايتها: لماذا وكيف؟ وواضح أن الأول سؤال عن الهدف والغاية، والثاني سؤال عن المنهج والرؤية.

وقد أدخلني هذان السؤالان في محنة عميقة. ففيما يتعلق بالسؤال عن الهدف والغاية، يمكن للسؤال التالي أن يفرض نفسه: ما أهمية أن ندرس القرآن جماليًّا؟ إنني هنا أتساءل ليس عن الشكل الذي سيكون عليه القرآن بعد دراسة كهذه فقط، بل عن شكلنا نحن بعدها، أو شكل عقليتنا ورؤيتنا للعالم.

(*) أستاذ الأدب العربي بقسم اللغة العربية بجامعة المرج – ليبيا.

وفيما يتعلق بالسؤال الثاني فإننا سنكون في مواجهة المشكلة المنهجية؛ إذ لمّا كانت الأدبيات المتاحة في علم الجمال غربيةً في مجملها نظريًّا وتطبيقيًّا، أو أنها معرّبة نسخيًّا، فهل من الممكن دراسة القرآن من خلال منظور منهجي يظل غريبًا مهما بدا كليًّا ومنضبطًا؟ ثم يأتي بعد ذلك السؤال: ما الذي سندرسه في القرآن جماليًّا؟ لغته، أسلوبه، وجوه بلاغته، إعجازه؟

ولم يكن ما واجهني بهذا الصدد، عجزًا عن إيجاد إجابة ما، بل إيجاد الإجابة المناسبة على كل هذه الأسئلة معًا.

إن هذا البحث محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة الإشكالية، من خلال نقد المبادئ والمنطلقات النظرية والمنظومة المفهومية لعلم الجمال الغربي، وصولًا إلى تهيئة الأرضية المنهجية لدراسة القرآن الكريم دراسة جمالية. والهدف النهائي من ذلك بلورة مخطط عام لمشروع فلسفي معاصر للجمال من منظور عربي – إسلامي.

ثانيًا: جماليات القرآن الكريم: عقبات على الطريق:

على الرغم من مرور أكثر من قرنين ونصف، على ولادة ما اصطلح عليه بعلم الجمال، إلا أنه يبدو كالفلسفة، بلا تاريخ؛ ذلك أن مفاصل رئيسية من منظومته المفهومية ما زالت تثير من الإشكالات ما لم يستطع أحد حلها، وأهمها مفهوم « الجمال » نفسه، من حيث هو موضوع لهذا العلم. فالأدبيات الناقدة تؤكد أن علم الجمال في أزمة متأصلة ما دام يقول لنا عبارة محددة تشبه – مهما اختلفت طرق التعبير – عبارة أوغسطين الشهيرة عن الزمن: « أعرفه فقط عندما لا أُسأل عنه ». إننا لا نستطيع أن نعرِّف الجمال، نعرِفه فقط عندما لا نفكر فيه، فإذا حاولنا تنظيم معرفتنا له ضاع منا في خضمّ المصطلحات الفلسفية، والمفاهيم النظرية المعقدة.

فهل معنى ذلك أن علم الجمال بكل تنظيراته وتطبيقاته، صورةٌ من « ثياب الإمبراطور الجديدة »؟

ثمة سؤال يطرح نفسه: كيف يمكن إقامة علم جمال للقرآن وعلم الجمال الغربي مجالٌ معرفي إشكالي إلى أبعد الحدود، حتى إنه علم « بلا موضوع »؛ لأن موضوع الجمال غير قابل للتحديد أصلًا؟ فنحن نجد في مقابل كل الفلاسفة والمفكرين الغربيين الذين يؤكدون على أهمية هذا العلم، فلاسفةً يعبّرون عن ضيقهم بمشكلته الأساسية هذه: إن « فكرة الجمال من أكثر أفكار علم الجمال غموضًا. وهي ليست غامضة إلا في علم الجمال نفسه! »، وهذه

المفارقة سوف تتفرع إلى مفارقات غيرها كلما ازداد التنظير تعقيدًا، حتى ليبدو التفلسف الجمالي كله – من وجهة نظر الفيلسوف الألماني (فخته) مثلًا – مجرد معمار سوفسطائي: « آه من فلسفة الجمال ونظريات علم الجمال كلها.. إن هي إلا ألفاظ »[١].

لا يعني هذا مصادرة كل هذه المنجزات الفلسفية لعلم الجمال الغربي؛ إذ لا شك في أنه قد أسهم في إثراء الأرضية الثقافية التي نما فيها بما يناسبها هي، لكن لا بد من القول كذلك، إن للباحث العربي الناقد أن يدرس كل منجزات الفلسفة الجمالية الغربية دون أن يخرج بنتيجة حقيقية تدعم توجهنا نحن إلى إقامة علم جمال مستقل. فنحن نجد مفاهيم متعددة ومختلفة للجمال وللجميل باختلاف الفلسفات الغربية وتنوعها[٢]، وهذا التعدد لا يعكس غنًى مفهوميًّا، ولا تنوعًا في الرؤى، بقدر ما يعكس يأسًا فلسفيًّا منذ أن صار التفكير بالجمال أكثر تنظيمًا في العصر الحديث، بدءًا بـ (ألكزاندر بومكَارتن) مرورًا بـ (إيمانويل كانت) و(هيجل) وغيرهم من الفلاسفة المحدثين، وصولًا إلى فلاسفة القيمة ومفهومها العام مثل (جون ديوي) و(بول سيزاري) وغيرهم، وكل هذه التعريفات تنطوي على معايير مسبقة لا تصمد أمام المساءلة والنقد، فضلًا عن أن علم الجمال من حيث كونه مجالًا معرفيًّا، عجز عن الاستقلالية والتخصص حين تنازعته الفلسفة ونظرية القيمة وفلسفة الفن والإيديولوجيات والمذاهب الفنية، فضلًا عن العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس، ومن المستحيل موضوعيًّا، القفز على كل هذه المعوقات واختيار واحدة منها أو التلفيق بينها للخروج برؤية منهجية ما وتطبيقها على القرآن الكريم.

إضافة إلى ذلك، فإن وضع القرآن الكريم في المنظور الأدبي، يكشف عن مشكلة أخرى متأصلة في تطبيقات علم الجمال الغربي، وهي أنه يتناول فنونًا كثيرة، لكنه لا يقترب حقًّا من الأدب، ولم يتمكن النقد الأدبي منذ أرسطو إلى التيارات النقدية الحديثة مثل الشكلانية والبنيوية وغيرها في إقامة علم للأدب وللجمال الأدبي[٣]؛ لأن

---

(١) برتليمي، جان: **بحث في علم الجمال**، ترجمة: أنور عبد العزيز، القاهرة – نيويورك، دار نهضة مصر، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (١٩٧٠م)، (ص١١).

(٢) E. F. Carritt (Edit): **Philosophies of Beauty,** Clarendon press, Oxford, (1966), (pp. 40 - 57)

(٣) تودوروف، تزفيتان: **نقد النقد**، ترجمة سامي سويدان، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة (ط٢)، (١٩٨٦م)، (ص٨٠) حيث يناقش تودوروف فشل الشعرية في إقامة علم للأدب ويعزو ذلك إلى إهمالها للجمال الأدبي أو عدم تمكنها من دراسته منهجيًّا.

المشاريع النقدية ظلت تعليقاتٍ وشروحًا هامشية وتحليلات ذات منطلقات فلسفية معينة، تقرأ نفسها في الأدب ولا تقرؤه.

ولو أردنا إذن، أن نتعامل مع القرآن على أنه نص أدبي، فإن إقامة علمٍ لجمال الأدب ظلت – في أفضل حالاتها – مجرد محاولات متعثرة، ما دام الأدب والفن والجمال غير قابل للتعريف كذلك.

من جهة أخرى، فإن أدبيات علم الجمال الغربية لا تعيننا على تلمس طريقنا في السير نحو عالمنا الجمالي، فقلة من الفلاسفة الغربيين أبدوا اهتمامًا بالمنجز الجمالي العربي أو الإسلامي، وهذا الاهتمام كان أحكامًا أو تعليقات هامشية، أو تأملات لم ترق إلى مستوًى لائق به من حيث التنظير والدراسة التفصيلية[1]، والأهم من ذلك أن هذه القلة كانت تنطلق من تمركزها الجمالي؛ أي إنها كانت تتكلم « من فوق » على منجزات جمالية، تظل مهما تفردت، هامشية بالنسبة للمركز المتفوق. وهذا ما سأعود إليه بعد قليل بمزيد من الإيضاح.

إن تأسيس جماليات القرآن من وجهة نظر هذا البحث، ضرورة معرفية ذات أهمية قصوى، لكن نجاحها يتوقف على سؤال محدد: لمن سيكون إخلاصنا: للقرآن أم لعلم الجمال الغربي؟ وهذا يعني إما أن نطوّع القرآن لعلم الجمال، أو أن نطوّع علم الجمال للقرآن. وأعتقد أن اختيارنا محسوم هنا، إذا وعينا مآلاته المعرفية.

ومن هنا، فإن هذه الجماليات المنشودة يجب أن تهدف إلى إقامة مشروعها الجمالي

---

(١) من ذلك مثلًا: الملاحظات الإيجابية التي أبداها هيجل حول الشعر العربي، انظر:

– هيجل: **فن الشعر**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة (١٩٨١م)، (٢/ ٢٠٩، ٢١٠). وسوريو الذي أفرد للجماليات الإسلامية حيزًا ضيقًا للقيمة الرمزية للفن الإسلامي من تاريخه، انظر:

– سوريو، إتيان: **الجمالية عبر العصور**، ترجمة: د.ميشيل عاصي، بيروت – باريس، منشورات عويدات (ط٢)، (١٩٨٢م)، (ص١٧٩ وما بعدها).

– وبوزورث، شاخت: **تراث الإسلام**، ترجمة: محمد السمهوري ورفيقيه، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب (١٩٧٨م)، الفصل السادس (١/ ٢٨٧، ٣٦٨).

حيث تم تناول العمارة الإسلامية بتحليل جيد، لكن ليس من منظور جمالي بل تاريخي. أما روجيه غارودي فقد خصص أقسامًا في كتابيه « **وعود الإسلام** » و « **حوار الحضارات** » لعرض تأملاته ذات الطابع الصوفي، في المضامين الروحية العميقة للفن والجمال الإسلامي. ولعل أهم ما يمكن أن نفيده من تأملات غارودي في هذا الشأن، أن ليس بإمكاننا أن نقيم مشروعنا الجمالي الخاص إلا إذا تمكنا من التخلص من العبء النظري والتطبيقي لعلم الجمال الغربي، بدءًا من التعامل معه بروح النقد والتوجيه واستكشاف تحيزه ومركزيته.

الخاص. ولما كانت المشاريع الفلسفية تبدأ من تأسيس المصطلحات والمفاهيم، بوصفها خطوة أساسية أولى نحو تأصيل مفهوم مجال ما وضبطه وبنيته معرفيًّا، فإن ذلك لا يتم إلا من خلال عملية نقد وتساؤل طويلة ومعقدة لمنظومة المفاهيم، بغية تطويرها أو تغييرها، ومدها بالأرضية الفلسفية الجديدة التي تقوم عليها، لتتمكن من الفعل والتأثير، وعليه سنتقدم بخطوات صغيرة أخرى في هذا الاتجاه.

ثالثًا: « علم الجمال »: المصطلح والمفهوم والتحيز المعرفي:

١ – Aesthetics: نقد المصطلح والمفهوم:

(علم الجمال) علم على مجال فلسفي حديث، هو أصغر أولاد الفلسفة كما يدعى أحيانًا؛ إذ بدأ مع الفيلسوف الألماني (ألكزاندر جوتليب بومگارتن) (١٧١٦م – ١٧٦٤م)[١] الذي كان أول من سكّ اسم هذا العلم (Aesthetics) من مقطعين: (. .Aesthe) وهي كلمة إغريقية الأصل بمعنى الحس أو الإحساس أو الحساسية أو الإدراك الحسي و« tics » وأصلها الإغريقي– اللاتيني (tike) بمعنى علم. ومن هنا كان المصطلح يعني على وجه الدقة: « العلم الذي يدرس كيفية معرفة الأشياء بواسطة الحس ».

وقبل التقدم خطوة أخرى لمناقشة ماهية هذا العلم الجديد، أريد أن أتوقف عند هذه المسكوكة. فلا أحد من باحثينا تقريبًا، نبه إلى أن (بومگارتن) سك مصطلحه أصلًا، على هذا النحو: « Aesthetica » أي باللغة اللاتينية، أو على الأقل لم يلفت أحد الانتباه إلى دلالة ذلك.

إن المصطلح بصيغته هذه، وبكل الصيغ اللغوية الأوروبية الشبيهة، أُريدَ له كما يبدو أن يكون مثقلًا بالإرث الفلسفي الغربي منذ الإغريق، ذلك أن شكل الصياغة يعني أن (بومگارتن) كان يريد تجذير العلم الجديد في أرضيته الإغريقية – اللاتينية؛ أي إلى طريقتها التي ستسود كل العلوم والمعارف الغربية الحديثة في صياغة المصطلحات والتسميات. وهذا يعني أن المصطلح – ثم المفهوم بالنتيجة – يعكس تمركزًا تاريخيًّا ومعرفيًّا، وتحيزًا واعيًا للمنهجية الغربية في مفهمة العالم وبناء رؤية له[٢].

---

(١) كان بومگارتن أستاذًا للفلسفة في جامعة هال، ثم خلفَ كريستيان ولف (١٧٥٤م) الذي كان خلفًا للينتز (١٧١٦م). وفي أثناء عمله ألف كتابه هذا في جزأين: الأول صدر عام (١٧٥٠م)، والثاني عام (١٧٥٨م)، والكتاب ألفه بومگارتن باللاتينية أصلًا.

(٢) نجد في بعض المعجمات الفلسفية الغربية الحديثة ثلاثة أشكال رئيسية للمصطلح: الأولى aisthetike الإغريقية =

فما الذي قد تعنيه هذه الصياغة بدقة من المنظور الفلسفي لتأريخ الأفكار؟ في الوقت الذي كان (بومگارتن) يصوغ مصطلحه هذا عنوانًا لدراسته (١٧٥٠م)، كان عصر التنوير الأوروبي يثبّت أقدامه على أرض الواقع، ويبدأ أهم خطاه الراسخة، وكانت أفكار (بيكون) و(ديكارت) و(ليبنتز) (والأخير كان من أكثر الذين تأثر بهم بومگارتن) تغزو أوروبا وتبلور رؤية جديدة للعالم، قائمة على العقلانية الصرفة بوصفها طريقًا وحيدًا لبلورة المفاهيم والحقائق، بحيث تحول مفهوم اللَّه نفسه إلى مفهوم رياضي منطقي.

« امتلاك الحقيقة المطلقة »، هذا هو شعار عصر التنوير الذي أعطته الثورة الصناعية زخمًا قويًّا بهدف السيطرة على الطبيعة. لكن من وجهة نظر (بومگارتن) كان المنطق الرياضي أو العقلانية المجردة غير كافية لامتلاك كل الحقائق؛ إذ ثمة مجال لا ينبغي إهماله من أجل تحقيق هذا الهدف، وهو المعرفة التي تأتي عن طريق « الحس ». بكلمة أخرى؛ إن هذه المعرفة الجديدة نظيرة للمعرفة العقلانية أو المنطقية، وليست بداية لها في التراتبية المعتادة لأشكال الفكر لدى المفكرين السابقين، لكنها تحتاج فقط إلى الآليات التي تمنحها الوضوح والتماسك المنطقي. وهذا ما يدل عليه مصطلح « Aesthetics » بوصفه علمًا للحس أو الإدراك الحسي، يطمح إلى أن يجعل المعرفة الناتجة عن طريق الحواس متممًا مستقلًّا للمعرفة الناتجة عن طريق العقل والمنطق والفكر.

ولكن كيف صار « الجمال = Beauty » موضوعًا لهذا العلم الجديد؟

الإجابة عن هذا السؤال ذات وجهين:

الأول: يتمثل في أن الجمال هو غاية الحسي، بمعنى أن علم الإدراك الحسي ينبغي أن يرتقي بموضوعه من حسيته بفوضاها وتشتتها وكثرتها إلى جماليته بتنظيمها وتبئيرها ووحدتها. ومن هنا كان تخصص العلم بالجمال والجميل حصرًا، لا بكل ما يدركه الحس من الماديات، إن هذا الارتقاء القائم على حصر مجال التعرف هو الخطوة الأولى نحو جعل العلم الجديد أمرًا ممكنًا. لكن السؤال الذي يظل قائمًا أمام هذا التحول الارتقائي

= والثانية Aesthetica اللاتينية، والثالثة باللغات الأوروبية الحديثة. وهذا قد يوهم أن المصطلح كان مستعملًا لدى الإغريق والرومان والمسيحيين في القرون الوسطى، ولكن ذلك ليس صحيحًا، إذ هو يعكس تمركز الثقافة الغربية على امتدادها التاريخي فقط، بمعنى أن عملية الصياغة كانت إسقاطية، ومن هنا كان البحث في تاريخ نشأة هذا العلم وتطوره يظهر لنا أن أفلاطون وأرسطو وغيرهما من قدماء الفلاسفة واللاهوتيين كانوا « إستطيقيين » بالمعنى الذي حدده بومگارتن بالذات.

هو: ما هي أداة هذه المعرفة؟ لقد جاءت الإجابة مصطلحًا ذا مفهوم ملتبس محكوم بالنسبية الفردية، على الرغم من أنه كان المراد له أن يصبح مقابلًا للمنطق ومتممًا له: إنه « الذوق » أو « التذوق »، الذي أفرز مصطلحات ذات مفاهيم ملتبسة هي الأخرى كـ « الموقف الجمالي »، و« التجربة الجمالية » التي تعددت مفاهيمها هي الأخرى لاختلاف المنظورات المنهجية التي تتبلور من خلالها[١].

الوجه الثاني: هو أن المسألة في رأيي لا تنحصر بإطارها التاريخي، ولا بإرثها الفلسفي فقط، بل تمتد إلى عملية تمثّل طويلة لهذا التراث، تُمثِّلتها المسيحية الكاثوليكية كعقيدة دينية، فثالوث القيم الإغريقي مر بعملية تمثل مسيحي استغرقت وقتًا طويلًا من القرون الوسطى إلى عصر النهضة ثم عصر التنوير، حاول فيها كثير من اللاهوتيين والفلاسفة منح الفلسفة الإغريقية مضمونًا دينيًّا كنَسيًّا. ومن أوضح نتائج عملية التمثل هذه أن ثالوث القيم المعروف يبدو في وجه منه، صورة تناظرية لثالوث العقيدة المسيحية، فالحق هو اللَّه/ الأب، والخير هو الروح القدس، والجمال هو الابن/ المسيح، من حيث هو تجسد في العالم المادي الحسي. وقد تطور هذا التمثل مع الوقت ليصبح الحق قيمة مطلقة أداتها المنطق (Logic)، والخير قيمة مطلقة أداتها علم الأخلاق (Ethics)، وبقي الجمال الذي ظل يعد قيمة مطلقة هو الآخر، لكنه ينتظر الآن تبلور أدواته مفهوميًّا في علم الجمال (Aesthetics).

قد يبدو هذا تبسيطًا اختزاليًّا لمشروع من أعقد المشاريع الفلسفية، لكن لا ينبغي أن نتجاهل البعد الديني، حتى بالنسبة لعصر كعصر التنوير، الذي يصوِّر عادة على أنه انفصال تام عن الكنيسة وتحرر من امتلاكها التعسفي الطويل للحقيقة. ولنتذكر هنا (ليبنتز) – سلف بومگارتن – الذي كان أحد أهم أركان مشروعه الفلسفي بناء المعتقد الديني المسيحي على أساس رياضي.

إن مفهوم علم الجمال الغربي من حيث هو علم لمعرفة حسية، أدى إلى طغيان الطابع الحسي على مفهوم الجمال وماهيته[٢]. وتفسير هذا برأيي يكمن في أن كل الجهد الفلسفي

---

(١) Carroll, Noël: **Beyond Aesthetics, Philosophical essays,** Cambridge University Press, Cambridge,(2001), (pp. 41) ff.

(٢) انظر: ديرميه، ميشيل: **الفن والحس**، ترجمة: وجيه البعيني، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر (ط١)، (١٩٨٨م)، (ص٥٠ وما بعدها).

السابق على (بومگارتن) كان يرى أن الجمال والجميل « مسألتان ميتافيزيقيتان » بما في ذلك (ليبنتز)، الذي كان الجميل عنده « أقصى حدود اللامحدود الذي لا يُعرف .. قطرة في محيط اللَّه »[١]، وكان مشروع (بومگارتن) يحاول أن يجد منفذًا ما للخروج من هذا المأزق الميتافيزيقي، من خلال تأكيد حسية الجمال وفيزيقيته بوصفه ضامنًا وحيدًا لإمكانية قيام العلم الجديد.

وواضح أن ذلك يعود إلى تلك التراتبية التي ظلت تفرض نفسها على العلم الجديد، بحيث تحولت إلى إشكالية معرفية حكمت كل أدبياته لاحقًا. فالذات العارفة في المنظور الأبستمولوجي الغربي، كيفيات مجزأة تبدأ من الحس أو الإحساس، فالإدراك الحسي فالشعور فالعاطفة فالتفكير فالعقل.. إلخ، وإذا كان المراد للعلم الجديد أن يكون علمًا للإدراك الحسي، فإن هذا يعني أن يبقى محصورًا في الدرجات الدنيا من هذه الكيفيات، ولن يرقى إلى المستوى التجريدي من المعرفة.

وقد احتفظ هذا الطابع الحسي بتأثيره الساحق، ليس على الفلاسفة الواقعيين الماديين فقط، كما قد نتوقع، بل على كبار الفلاسفة المثاليين كذلك، كهيجل، الذي يعرّف الجمال بأنه « نمط معين لتظهير الحقيقة وتمثيلها ». والتظهير والتمثيل هنا ذوَا معنًى حسيٍّ واضح؛ لأن هيجل يؤكد « أن الجميل هو التظاهر الحسي للفكرة »[٢].

من هنا بدأت الكثير من المشكلات النظرية المتأصلة في العلم الجديد، منها مثلًا أن كل التنظيرات الفلسفية اللاحقة لم تتمكن من الخروج من فكرة « المحاكاة » الأفلاطونية – الأرسطية في تفسير الجمال الفني، ولم تتمكن من إيجاد بديل جذري لها، على الرغم مما لقيته « المحاكاة » من نقد واسع[٣]، وعلى الرغم من كثرة ما قُدِّم من البدائل المصطلحية لها مثل: التعبير، الشكل، البناء الفني، الصورة الفنية، وغيرها من البدائل التي ظلت تنطوي على فكرة المحاكاة على نحو أو آخر.

وبسبب هذا الطابع الحسي لمفهوم الجمال، ومع نمو التنظير الفلسفي للعلم الجديد، وتأثرًا به أو رد فعل عليه، نجد تاريخ الفن الغربي الحديث يتجه باضطراد نحو التغذية

---

(١) برتليمي: **بحث في علم الجمال**، مرجع سابق (ص٦).

(٢) هيجل: **فكرة الجمال**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة (١٩٧٨م)، (ص٨، ٣٣).

(٣) انظر: ستولينيتز، جيروم: **النقد الفني: دراسة جمالية وفلسفية**، ترجمة: فؤاد زكريا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (١٩٨١م)، (ص١٥٥ وما بعدها).

الحسية؛ إذ لمّا كان مفهوم الجمال بهذا الالتباس الإشكالي، فقد اتخذ أحيانًا أشكالًا ومذاهب ونزعات غاية في التطرف على صعيد الممارسة، وتحت شعارات مختلفة مثل: « الفن للفن » و« الجمالية » و« التجريب » و« العبث » و« اللامعقول » و« الحداثة » التي لم تعد تنطلق من أن الجمال هو « الهدف الوحيد للفن »[١] كما كان سائدًا حتى منتصف القرن العشرين تقريبًا، بل توجهت هذه الممارسات إلى رفض الفكرة تمامًا، وتبنّي منطلقات تضادّ الجمال. والضدية هنا لا تعني القبح، بل اللاجمال. ونتيجة لذلك أصبحت المنظومة المفهومية لعلم الجمال وفلسفة الفن تزداد تعقيدًا (لا عمقًا ولا غنًى).

وفي ضوء هذا يبدو للمتتبع أن الإنجاز الوحيد لعلم الجمال الغربي أنه جعل (الجمال) في حسيته، همًّا مستديمًا لكل من الفلاسفة والفنانين، الأمر الذي زاد من إشكالية المفهوم والتباسه، حتى تطور ذلك إلى أن صار علم الجمال نفسه يشكّل أزمة معرفية ومنهجية عميقة، جعلت بعض النقاد المعاصرين يدعو إلى تركه وتجاوزه وإحلال التأويل (Hermeneutics) محله[٢].

هنا علينا أن نضع القضية في مداها الفلسفي الواسع، فالتحول من (الجمال) إلى (اللاجمال) كان نتيجة طبيعية لإصرار التفكير الفلسفي الغربي على تشييء القيمة الجمالية وتشييء الإنسان نفسه. هكذا يبدو أننا أمام موت الجمال كما ماتت في عالم المركزية الغربية أشياء كثيرة؛ مات اللّه أولًا ثم الإنسان ثم الشيطان، والآن يموت الآخر. وفي خضم هذا الموت لم تعد الفلسفة كلمات وأفكارًا، بل تحولت إلى مخلوقات تايتانية تدمر كل شيء في طريقها، كان أول ضحاياها الجمال من حيث هو قيمة كان المتوقع لها في لحظة التفكير فيها، أن تكون معراجًا لارتقاء الإنسان إلى الكلي الهيجلي المطلق. وبعد هذه السلسلة من الضحايا، لا بد من التساؤل عن المصير الذي ينتظرنا نحن الهامشيين؛ فتات الثقافات التي يقصيها المركز الحاكم الذي يحيي ويميت لاعتبارات التمركز فقط.

إن هذا كله يبين لنا ضرورة أن نتخذ موقفًا موضوعيًّا من هذا المجال المعرفي الخصب والشائك في الوقت نفسه. وإن لم يكن لنا أن نرفضه كله، فعلى الأقل، فلا بد من توجيهه

---

(١) ستيس، ولتر: **معنى الجمال: نظرية في الإستطيقا**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة (٢٠٠٠م)، (ص٩٤).

(٢) Couzenshoy, D., **The Critical Circle, Literature, History and Philosophical Hermeneutics,** University of California press, Berkley, Los Angeles, London, (1978), (p. 137).

على النحو الذي نتمكن به من تأصيله في عمق تكويننا التاريخي المعرفي.

٢ - « علم الجمال » عربيًّا:

أ - المصطلح:

مع أننا لا نمتلك تاريخًا واضحًا لدخول مصطلح « Aesthetics » في الثقافة العربية المعاصرة، إلا أن من الواضح أن المترجمين العرب حين أرادوا ترجمة مصطلح (بومگارتن) وسلسلة المصطلحات المتعلقة به، وجدوا في متناولهم مفردة عربية هي « الجمال »، مفترضين أنها واضحة بما فيه الكفاية لتكون مقابلًا عربيًّا دقيقًا للمصطلح الغربي.

لكن هذا افتراض فقط، ذلك أن « علم الجمال » ليس مقابلًا دقيقًا لمصطلح (Aesthetics)؛ إذ لو كانت الدقة متوخاة في الترجمة، لتُرجم إلى « علم الإدراك الحسي »، وهذا يعني ببساطة أن المترجمين لم ينظروا إلى صياغة المصطلح الأصلية، بل إلى مفهومه ومجاله المعرفي الذي تخصص به مع الوقت. قد يكون ذلك مسوَّغًا بأن هذا هو ما يعنيه المصطلح، لكن لا ينبغي أن ننسى أن هذه العملية الاختزالية أدت إلى إخفاء العمق الفلسفي الغربي عن فكر القارئ العربي، وجعله يطمئن إلى وضوحه المفترض الذي تسبغه عليه كلمة « جمال » العربية.

ويبدو أن بعض المترجمين والمتخصصين شعروا بصعوبة توظيف مصطلح يتكون من كلمتين، فحاولوا إيجاد بدائل له مثل (الجماليات) و(الجمالية) واشتقوا منها مصطلحات وأوصافًا مثل الجمالي والجميل.. إلى آخره، ولا ننسى هنا الصيغة التعريبية للمصطلح (الإستطيقا) و(الإستطيقي)، التي تعكس شعورًا بعدم الراحة إزاء الترجمة العربية للمصطلح، ورغبة في عكس ما يعنيه في الأصل بدقة.

ولو عدنا إلى الفهم العربي لكلمة (جمال)، فإننا لا نجد في المعجمات اللغوية ما يعيننا على تحديد معنى دقيق لها؛ إذ تلتبس بكلمة أخرى هي (الحسن):

« والجمال: الحُسْنُ يكون في الخَلْقِ وفي الخُلُق...، وقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ ﴾ [النحل: ٦] أي: بهاء وحُسن ».

وما الحسْن في اللغة؟: « الحسْن الجمال. ظاهرهما الترادف... والحسن ضد

القبح »[١]، وفي معجم لغوي حديث نجد ما يلي: « جَمُلَ جمالًا حَسُنَ خَلْقُه وحَسُنَ خُلُقُه »، و« حَسُنَ حُسْنًا: جَمُلَ »[٢].

ويمكن أن نستنتج من هذا أن « الجمال »، بوصفها مفردة اختارها المترجمون، ليست واضحة ومحددة كما افترضوا، وأن ترادفها مع الحسن يبين أن اختيارها كان ذوقيًّا وجزافيًّا؛ إذ ليس لها أفضلية ما على رديفتها، إلا أنها أكثر شيوعًا واستعمالًا.

ب – المفهوم:

أظهر ما نراه من تتبع الفكر العربي الحديث أنه كان سلبيًّا في تفاعله مع المنجز المعرفي الغربي. وهذا يصح أكثر على « علم الجمال » في صيغته العربية؛ إذ يكاد الإسهام العربي في هذا المجال يقتصر على النقل والتطبيق الإسقاطي إلا في أحيان نادرة. وهذه السلبية كانت دائمًا تتجاوز التنظير والبحث إلى الممارسات الفنية؛ إذ تم نقل التجارب الغربية دائمًا واستنساخها وزرعها في أرض غريبة عليها، الأمر الذي جعل الفن العربي المعاصر من حيث هو ممارسة للجمال يتعالى على عمقه الإنساني ويغترب عنه. وإذا كانت التجارب التي عاشت بوعي ضرورة التأصيل والاستقلالية والهوية، ذات أهمية خاصة هنا، فإنها ظلت محاولات لم يكتب لها النجاح الحقيقي والفعل المؤثر، بسبب ارتباطها مصيريًّا بمراحل تاريخية معينة، شهدت سيطرة إيديولوجيات – أهمها الإيديولوجيا القومية – أو منظورات سياسية معروفة، أو لأنها كانت في أحيان معينة تتوجه في خطابها الأصالي إلى الآخر/ الغربي/ المركز، كي تبدو من منظوره هو كـ « غريب = Exotic » يستحق التقدير.

وفيما يخص علم الجمال، بوصفه مجالًا فلسفيًّا، فإن مشكلة الفكر العربي المعاصر معه أنه كان يتخذ موقف المتلقي السلبي، والسبب في ذلك أن العربي في انفتاحه التام على أفق انتظاره المعتاد لم يتمركز بإزائه، مستندًا على عمقه التاريخي ورصيده المعرفي؛ ولذا لم يكن ثمة تكافؤ بين عمليتي التحديث والتنقيب عما يؤصل التمركز الإزائي في الموروث والانحياز له. ويبقى السؤال: لماذا؟

---

(١) ابن منظور: **لسان العرب**، تحقيق: عبد اللّـه كبير ورفيقيه، القاهرة، دار المعارف (١٩٨٦م)، مادة (حسن) (٢/ ٨٧٧)، مادة (جمل) (١/ ٦٨٥). وانظر أيضًا:

– الزبيدي، السيد محمد مرتضى: **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، دار الفكر، د.ت، مادة (حسن) (٩/ ١٧٥)، مادة (جمل) (٧/ ٢٦٣).

(٢) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، القاهرة (ط٣)، (١٩٨٥م)، (١/ ١٤١، ١٨٠).

والإجابة قريبة؛ إنها ترتد إلى الأنا العربي من حيث هو علاقة مع الآخر الغربي، الذي طالما عده قادة الفكر العربي الحديث أفق الانتظار الوحيد الذي يأتي بكل شيء حتى بصورة (أنانا) الحقيقية. ونتيجة لذلك لم يكن هذا الأنا حواريًّا، بالمعنى اللغوي العربي الدقيق للحوار[١]، من هنا بدا علم الجمال الغربي مدًّا كاسحًا إذا صح التعبير، جعل كل ما لدينا من إرث على هذا الصعيد ضئيلًا متهافتًا، لا أثر له ولا دور، مما دفع بعض الباحثين العرب، منطلقًا من شعور بالدونية الثقافية، إلى أن يحكم على الحضارة العربية الإسلامية كلها بالعجز عن بلورة نظرية جمال عربية؛ لأن: « سؤال الجمال لم يكن مشكلة حقيقية بالنسبة للتفكير العربي »[٢].

وبغض النظر عن مدى اختلافنا مع حكمٍ جزافيٍّ كهذا، إلا أن من الصعب تجاوز صدقيته على الواقع العربي المعاصر على صعيدي التنظير الفلسفي والتطبيق. ففي كل دراسة عربية (جمالية)، تتردد كلَّ سطر أو سطرين مفردات مثل (علم الجمال)، و(الجماليات)، و(الجمالية)، و(الجمال)، و(الجميل)، و(الجمالي)، والصيغة التعريبية (الإستطيقا) و(الإستطيقي). وقلة من هذه الدراسات تعي ضرورة تحديد مفاهيم واضحة لهذه المصطلحات، وهذه القلة إن فعلت ذلك فهي تقتبس تجميعيًّا ما قاله الفلاسفة الغربيون فيها دون وعي جادّ بالاختلافات والمنطلقات الفلسفية لكل منهم[٣].وهذا يعني أن مفاهيم هذه المصطلحات تتحول إلى كم مشوش من المعلومات يضيع فيه أهم ما يميز أي مفهوم، وهو الحديَّة والضبط.

وقد ترتب على ذلك أن العرب المعاصرين صاروا (أوغسطينيين) بدورهم: يعرفون (الجمال) ولا (يفهمونه)، أو بكلمة أخرى أكثر دقة: لا يستطيعون (مفهمته). فإذا

---

(١) أعني بذلك: أن أصل الكلمة العربي مأخوذ من الجذر اللغوي (ح و ر) ويعني الرجوع الدائري، والدائرة انفتاح وعودة وتمركز، ويمكن أن نشتق من ذلك معنى أن الحوار عودة الأنا إلى ذاته مع كل انفتاح إلى الخارج، إن الأنا الحواري العربي المفترض يسير في انفتاحه وعينه على نقطتين في آن معًا، مركزه والآتي.

(٢) إسماعيل، عز الدين: **الأسس الجمالية في النقد العربي**، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة (ط٢)، (١٩٨٦م)، (ص١٢٨).

(٣) انظر: أبو ريان، محمد علي: **فلسفة الجمال، ونشأة الفنون الجميلة**، القاهرة، دار المعرفة الجامعية (١٩٨٠م).
– عبد الحميد، شاكر: **التفضيل الجمالي، دراسة في سيكولوجية التذوق الفني**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، (ع٢٦٧)، (٢٠٠١م)، الفصل الأول (ص١٣، ٧٤). كنموذجين للطريقة التجميعية في نقل مفاهيم الجمال دون وعي عميق بالاختلافات الفلسفية بينها، التي تسود الكثير من المؤلفات العربية في هذا المجال. وجدير بالذكر أن محمد علي أبو ريان لم يخصص في دراسته المذكورة سوى أقل من ثلاث صفحات للجماليات الإسلامية!

أضفنا إلى ذلك مشكلة افتقار الفكر العربي المعاصر إلى تمركز إزائي حقيقي، وإلى رؤية أصيلة واضحة للعالم من حيث المنطلقات والمنهجية المنضبطة، سندرك على الفور حجم المأزق المعرفي الذي نحن فيه، وأننا نُراكِمُ المعرفة الجمالية ولا نبنيها.

هذا يصح على ما أنجزه النقد الأدبي الحديث عند العرب – إذا اعتبرنا النقد بحثًا في الجمال الأدبي – من حيث إنه في غالب الأحيان قام بنقل المناهج والتيارات الأدبية والنقدية الغربية دون وعي بمنطلقاتها ورؤاها الفلسفية، والتمس تطبيقها تعسفيًّا على الأدب العربي القديم والحديث، وكانت شعارات الحداثة وما بعد الحداثة المترفة نوعًا من الاضطهاد الثقافي، الذي أنتج كمًّا هائلًا من الأعمال الأدبية والدراسات النقدية المتعالية، التي أضاعت هويتها الثقافية، وتغرّبت عن القارئ العربي، بحيث صار الأدب والنقد – إلا في حالات نادرة – « كلامًا في كلامنا بما ليس من كلامنا » بتعبير أعرابيّنا القديم، أو « هوجات » من الهراء المقنَّن الذي نقف أمامه بشعور مزيج من « الانبهار والعجز »[1].

يضاف إلى ذلك: أن العرب المعاصرين تعاملوا بقدر ضروري من السطحية مع علم الجمال، فقد انتزعوه من سياقه الفلسفي وأخفوا، أو لم يدركوا، تَجَذُّرَهُ مفهومًا وممارسةً في المركزية الثقافية الغربية. فلو أخذنا نموذجًا من فلاسفة الجمال وهو (هيجل) – واختياره هنا يأتي لتأثيره الساحق في تطور فلسفة الجمال في الفكر الغربي، ولاحتفال الفكر العربي المعاصر به على نحو خاص – فإن قليلًا من التبصُّر سيكشف لنا عن أن مشروع (هيجل) الجمالي الضخم والمبهر يتأسس في عمق رؤيته المثالية الفلسفية، ويؤسس للمركزية الغربية عقلًا وثقافة.

إن ما تبينه هذه المناقشة الموجزة أن علم الجمال العربي يعيش أزمة حقيقية، ورث جانبًا منها من الإشكالات التي يثيرها العلم في أصوله الغربية، والجانب الآخر جاء من الصدام الثقافي الذي واجهه في أرضيته العربية الإسلامية الجديدة، ثم يأتي الجانب الثالث لهذه الأزمة المتمثل بسطحية التعامل الفكري العربي مع مركزية علم الجمال الغربي وتحيزه لذاته المعرفية. وهذا يعني ببساطة أن نبدأ من جديد لنقيم « علمنا » الجمالي على نحو أكثر اتساقًا مع ذاتنا الثقافية ورؤيتنا للعالم، بحيث يعمقها ويمدها بزخم جديد.

---

(١) حمودة، عبد العزيز: **المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة الكويتية (ع٢٣٢)، (١٩٩٨م)، (ص١١). والكتاب كله محاولة شجاعة لتعرية الإمبراطور الحداثي العربي من ثيابه الزائفة.

رابعًا: جماليات القرآن الكريم: مقولات المشروع:

ما دام القرآن الكريم هو الفضاء الروحي والفكري الذي صاغ النموذج الحضاري العربي والإسلامي، وزوده بمنظومة من المفاهيم والقيم والممارسات والرؤى والمنهجيات، فلماذا لا ننحاز إليه ونتمركز حوله، ولم لا يبدأ مشروعنا الجمالي من القرآن نفسه وبالقرآن نفسه؟

إن معنى هذا السؤال أن ننطلق من القرآن الكريم ذاته، ونستكشف ماهيته الجمالية، ونبحث فيه عن أسس مقولية لفلسفة جمالية عربية – إسلامية، ذات مضمون روحيٍّ حَيّ قابل للتطوير والتنمية.

والقرآن بوصفه موضوعًا فريدًا، ينبغي أن يستوعب الرؤية والمنهج الذي يؤسس لجمالياته، لا أن تستوعبه هي، وتطوّعه لمقولاتها ومبادئها، وهذا يعني أن يكون القرآنُ الفضاءَ المفهومي لمشروع جمالياته، أو المعين الذي نصدر عنه في تكوين جهاز مفهومي متكامل، يستطيع أن يؤسس جمالياته، كما فعل مع الكثير من العلوم والخطابات التي اشتقت منه، كعلم الأصول، والفقه، وعلم الكلام، والتفسير، والتصوف، والفلسفة الإسلامية، التي استمدت منه أجهزتها المفهومية.

يقوم المشروع موضوع البحث على مجموعة من المقولات أو المنطلقات النظرية والإجرائية، التي تعي بعمق أصالتها واستقلاليتها، وتتمثل بما يلي:

١ – البحث في المصطلح: (الحسن/ الجمال) مفهومًا مفتاحيًّا:

يبدأ أي مشروع فكري أو فلسفي من مفهوم رئيسي يمكن أن تشتق منه منظومة من المفاهيم والمبادئ المنهجية والتطبيقات اللاحقة. ومن وجهة نظري فإن هذا المفهوم الذي سيؤسس جماليات القرآن، ويكون مفتاحًا لها هو (الحسن).

إن الترادف الظاهري الذي تبين لنا آنفًا من خلال تتبع المعنى اللغوي لكلمتي (جمال) و(حسن) العربيتين، يشكل منطلق تأسيس المصطلح المفتاحي للمشروع الذي نحن بصدد إقامته. لكنه يحتاج إلى مزيد من التدقيق، وسيكون القرآن الكريم السياق الدلالي الذي سيتم فيه هذا.

تنبَّه بعض علماء اللغة وهم يدرسون لغة القرآن، إلى أن ثمة اختلافات دقيقة بين الجمال والحسن، فعند الحلبي مثلًا: « الحسن: عبارة عن كل مبهج مرغوب فيه، وذلك ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من

جهة الحس »، أما الجمال عنده فهو « الحسن الكثير، وذلك ضربان: **أحدهما**: جمال يخص الإنسان في نفسه أو بدنه أو فعله. **والثاني**: ما يتوصل منه إلى غيره ... والحسن أكثر ما يقال فيما تعارفه العامة في المستحسن من جهة البصر، وأكثر ما جاء في القرآن في المستحسن من جهة البصيرة »[١].

على الرغم من أن هذه التفرقة تنطوي على درجة معينة من الدقة، لا سيما في الجزء الذي يركز على الاستعمال القرآني للحسن بالذات، إلا أن القول بأن « الجمال هو الحسن الكثير » يبدو اجتهاديًّا من الحلبي، أو لعله متأثر بما قاله أبو هلال العسكري من التفرقة بين الاثنين: « الحسن في الأصل الصورة، ثم استعمل في الأفعال والأخلاق: والجمال في الأصل للأفعال والأخلاق والأحوال الظاهرة، ثم استعمل في الصور. وأصل الجمال في العربية العِظَمُ ومنه قيل الجملة لأنها أعظم من التفاريق، والجُمَّل: الحبل الغليظ، والجَمَلُ سمِّي جَملًا لعِظَم خِلقته، ومنه: قيل للشحم جميل لعظم نفعه »[٢].

ووجه الاجتهاد هنا أنه يتغافل عن السياق القرآني للكلمة، ويهمل مسألة غاية في الأهمية، تتمثل في أن تحديد معنى كلمة ما بدقة، ينبغي أن يراعي تطورها الدلالي؛ إذ من المعروف الشائع أن كثيرًا من معاني الكلمات العربية ينطوي على معنًى حسيٍّ، يبدو أنه الأصل الأول لدلالتها/ دلالاتها. وفيما يتعلق بكلمة (جمال) فإن ثمة معنًى فيها يشير إلى حسّيَّتها، الأمر الذي قد يعني أنه المعنى الأولي لها: « الجميل: الشَّحم المُذاب »[٣].

ولتوضيح ذلك، يمكن القول: إننا نلمس هنا أثر البيئة التي تطور فيها هذا المعنى. ففي بيئة كالجزيرة العربية القديمة الشحيحة بمواردها، كانت البدانة والامتلاء صفات مرغوبة تعكس الترف والنعمة والوفرة، ولهذا كان كثير من الشعراء الجاهليين يمتدحون النساء بالسمنة حد المبالغة، ومن هنا صار الجميل – الشحم: جمالًا، لتتسع بعد ذلك دلالات الكلمة فتشمل الخَلْق والخُلُق. ونستنبط من ذلك: أن الحسية هي الأصل الأعم في معنى الجمال، أما الحسن فلا نجد هذه الحسية أصلًا فيه.

ومع ذلك يبدو أن هذه التفرقة تعزز الترادف بين الاثنين أكثر مما تفصل بينهما، فكلٌّ

---

(١) الحلبي، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين: **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق: عبد السلام أحمد التونجي الحلبي، طرابلس، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية (ط١)، (١٩٩٥م)، (١/ ٥٥٣، ٦٦٣، ٦٦٤).

(٢) العسكري، أبو هلال: **الفروق في اللغة**، بيروت، دار الآفاق الجديدة (ط٧)، (١٩٩١م)، (ص٢٥٩، ٢٦٠).

(٣) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، جمل.

– الزبيدي، **تاج العروس**، مرجع سابق، جمل.

منهما شهد عملية تطور دلالي من الحسي إلى المعنوي، أو من المعنوي إلى الحسي، لكن عملية التطور هذه لا يسندها دليل لغوي تاريخي واضح، لا سيما أن أبا هلال العسكري ثم السمين الحلبي لم يوردا الشواهد اللغوية التي بنيا حكمهما التفريقيَّ عليها؛ ولذا فإن من الصعب الأخذ به والبناء عليه، لكن يبقى توظيف بعض عناصره ممكنًا.

وبالعودة إلى القرآن الكريم نفسه، في محاولة لاستنباط فهمٍ دقيق نوعًا ما لكلٍّ من الكلمتين، نبني عليه المفهوم المفتاحي لهذا المشروع، فإن الذي نلحظه هو ما يلي:

١ - نجد مشتقات الجذر (ح س ن) في أكثر من مئة وتسعين موضعًا في خمسين سورة من القرآن، في حين نجد مشتقات الجذر (ج م ل) مما يتعلق بالجمال في ثمانية مواضع في ست سور فقط.

٢ - إن عدد مشتقات (ح س ن) في القرآن اثنا عشر: « حَسَنة، حَسَنات، حُسْنى، أَحْسَنَ، أَحْسَنُوا (فعل ماض)، أَحْسَن (تفضيل) حَسَن (صفة)، حُسْن، حَسُنَ (فعل ماض) مُحْسِن، محسِنون، محسنين، محسنات، يُحْسِن - يُحْسِنون، تُحسنون، أَحْسِنْ (فعل أمر)، إحسان »[1]، في حين عدد مشتقات الجمال اثنان فقط (جميل، جمال)[2].

---

(١) سورة البقرة: (٥٨، ٨٣، ١١٢، ١٣٨، ١٩٥، ٢٠١، ٢٣٦، ٢٤٥)، سورة آل عمران (١٤، ٣٧، ١٢٠، ١٣٤، ١٤٨، ١٧٢، ١٩٥)، سورة النساء (٤٠، ٥٩، ٦٩، ٧٨، ٧٩، ٨٥، ٨٦، ٩٥، ١٢٥، ١٢٨)، سورة المائدة (١٢، ١٣، ٥٠، ٨٥، ٩٣)، سورة الأنعام (٨٤، ١٥٢، ١٥٤، ١٦٠)، سورة الأعراف (٥٦، ٩٥، ١٣١، ١٣٧، ١٤٥، ١٥٦، ١٦١، ١٦٨، ١٨٠)، سورة الأنفال (١٧)، سورة التوبة (٥٠، ٥٢، ٩١، ١٠٧، ١٢٠، ١٢١)، سورة يونس (٢٦)، سورة هود (٧، ٨٨، ١١٤، ١١٥)، سورة يوسف (٣، ٢٢، ٢٣، ٣٦، ٥٦، ٧٨، ٩٠، ١٠٠)، سورة الرعد (٦، ١٨، ٢٢، ٢٩)، سورة النحل (٣٠، ٤١، ٦٢، ٦٧، ٧٥، ٩٦، ٩٧، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٨)، سورة الإسراء (٧، ٣٤، ٣٥، ٥٣، ١١٠)، سورة الكهف (٢، ٧، ٣٠، ٣١، ٨٦، ٨٨، ١٠٤)، سورة مريم (٧٣، ٧٤)، سورة طه (٨، ٨٦)، سورة الأنبياء (١٠١)، سورة الحج (٣٧، ٥٨)، سورة المؤمنون (١٤، ٩٦)، سورة النور (٣٨)، سورة الفرقان (٢٤، ٣٣، ٧٠، ٧٦)، سورة النمل (١١، ٤٦، ٨٩)، سورة القصص (١٤، ٥٤، ٦١، ٧٧، ٨٤)، سورة العنكبوت (٧، ٨، ٤٦، ٦٩)، سورة لقمان (٣، ٢٢)، سورة السجدة (٧)، سورة الأحزاب (٢١، ٢٩، ٥٢)، سورة فاطر (٨)، سورة الصافات (٨٠، ١٠٥، ١١٠، ١١٣، ١٢١، ١٢٥، ١٣١)، سورة ص (٢٥، ٤٠، ٤٩)، سورة الزمر (١٠، ١٨، ٢٣، ٣٤، ٣٥، ٥٥، ٥٨)، سورة غافر (٦٤)، سورة فصلت (٣٣، ٣٤، ٥٠)، سورة الشورى (٢٣)، سورة الأحقاف (١٢، ١٦)، سورة الفتح (١٦)، سورة الذاريات (١٦)، سورة النجم (٣١)، سورة الحديد (١٠، ١٨)، سورة الحشر (٢٤)، سورة الممتحنة (٤، ٦)، سورة التغابن (٣، ١٧)، سورة الطلاق (١١)، سورة الملك (٢)، سورة المزمل (٢٠)، سورة المرسلات (٤٤)، سورة الليل (٦، ٩)، سورة التين (٤).

(٢) سورة يوسف (١٨، ٨٣)، سورة الحجر (٨٥)، سورة الأحزاب (٢٨، ٤٩)، سورة المعارج (٥)، سورة المزمل (٥، ١٠)، سورة النحل (٦).

وما يمكن أن نستنتجه من هذا أن:

أ – الحُسن أكثر أهمية من الجمال في الاستعمال القرآني، وهذه الأهمية لا تأتي من الكثرة العددية، بل من كون الحسن مفهومًا مفتاحيًّا في المعجم القرآني، يرقى إلى أن يكون « كلمة – بؤرة »، بالمفهوم الدلالي لهذا المصطلح[١]؛ إذ ترتبط به أو تنعقد عليه مجموعة كبيرة من المفاهيم القرآنية المهمة، في حين لا ترقى كلمة ﴿ جَمَالٌ ﴾ إلى هذا المستوى.

ب – الحُسْن أكثر عمومية من الجمال، فالأخير يقترن بالحسّي المنظور (﴿ وَلَكُمْ فِيهَا ﴾ – الأنعام – ﴿ جَمَالٌ ﴾) وبأنواع متقاربة من السلوك (صبر جميل، صفح جميل، سراح جميل، هجر جميل)، أما الحسن فهو يبدأ مما هو حسي منظور (حُسنهن – النساء المشركات –، الصور، الخَلق)، وهو الأقل؛ إذ يرد مرة واحدة، لينتقل إلى وصف لأنواع من الأفعال والعبادات والإيمان، من جهة الإنسان: « الفعل (الحسنة) القول، الصنع، العمل، البر، الخير، الإيمان ». وهذا الاقتران يأتي غالبًا في سياقات تدل على التفضيل والارتقاء بما هو إنساني من الأفعال والاعتقادات، وأخيرًا يرتقي إلى وصف أفعال الله، فيقترن بكونه خالقًا ومنعمًا ومنزِّلًا للوحي... وأخيرًا يصف الحسن على جهة التفضيل أسماء اللَّه (للَّه/ له الأسماء الحسنى) في أربع آيات.

لنتوقف لحظة، ونحاول أن نستنبط من هذا، العناصرَ المفهوميةَ الرئيسة المكونة للمفهوم المفتاحي الذي نحن بصدده؛ ليكون غاية في الدقة والعمق والشمول، ويمكن تأسيس علم جمال إسلامي كامل عليه.

– أول العناصر يبدأ من وصف اللَّه لأسمائه بالحُسن. فهذه الأسماء التي سمى بها نفسه، أو وصف نفسه بها في القرآن يمكن تصنيفها إلى فئتين كبريين:

---

(١) « الكلمة – البؤرة » مصطلح دلالي من وضع (توشيهيكو إيزوتسو) وهو يدرس القرآن الكريم من خلال علم الدلالة، ويعني المصطلح، كلمة ذات أهمية استثنائية يتجمع حولها مجال مفهومي أو حقل دلالي محدد ومستقل نسبيًّا ضمن المعجم ككل. وبكلمة أخرى: هي مركز مفهومي لقطاع دلالي مهم من المعجم القرآني، يشتمل على عدد محدد من الكلمات المفتاحية التي تؤلف مجتمعة حقلًا دلاليًّا رئيسيًّا. انظر:

– Izutsu, Toshihiko, God and Man in the Qur'an, Semantics of the Qur'anic Weltanschauung, Islamic book trust, Kuala Lumpur, (2002), (pp. 22 - 25).

وانظر أيضًا تحليل (إيزوتسو) المفصل لمفهوم الحسن في القرآن في:

– Izutsu, Toshihiko, The Structure of Ethical Terms in the Qur´an, A Study in Semantics, Keio Universiy, Tokyo, (1959), (pp. 227 - 241).

الأولى: فئة الأسماء والصفات التي تدل على ألوهيته المطلقة: (العظمة والقدرة والوجود والهيمنة والتنزّه والقدسية.. إلخ) ويمكن تسميتها بفئة الجلال.

والثانية: فئة الأسماء التي تدل على ربوبيته المطلقة: (الخلق والتصوير والرزق والتدبير والإنعام والهداية.. إلخ) والتي يمكن تسميتها بفئة الجمال.

ولما كانت هاتان الفئتان قد وصفتا بالحسن (الأسماء الحسنى)، فإن بإمكاننا أن نستنتج أن الحسن القرآني ينطوي على الجمال والجلال معًا، وبذلك ينتفي فيه مفهوميًّا، ذلك الفصل التقليدي المعتاد في علم الجمال الغربي بين هاتين المقولتين.

– إن اقتران الحسن بالإيمان يضفي على المفهوم بعدًا روحيًّا يفيض حيوية تنبع ليس فقط من الإلهي، بل من العلاقة بين الإلهي – الإنساني فيه، وبذلك يصبح الإنسان غاية للمقولات المؤسسة للهوية الثقافية: عربي – مسلم – مؤمن – محسن. وهذا التدريج سيؤدي إلى بلورة رؤية للعالم ذات عمق روحي ثرّ متجدد، يقتبس الإلهي ويؤسسه في الإنساني. وهنا يبدأ العنصر المفهومي الثاني، ففي نظرية القيم الغربية، ثمة فصل تاريخي لا يمكن تجاوزه بين القيم الثلاث الرئيسة (الحق، والخير، والجمال)، ولكن « الحسن » من حيث هو إيمان (بالحق) وسلوك (خُلُق/ خير) ومن حيث هو جمال في ذاته، ينفي الانفصال بين هذه القيم ويوحدها في قيمة واحدة هي الكمال؛ كمال الإنسان – النسبي بما هو إلهي – مطلق، معرفة وسلوكًا وإبداعًا.

– العنصر المفهومي الثالث يقوم على تطوير الترادف اللغوي بين: حسن – وجمال. إذ بالإمكان أن يتداخل المفهومان هنا، بحيث يؤثر كل منهما في البنية المفهومية للآخر، وينتجان المفهوم المفتاحي الذي نريد الوصول إليه من هذا التحليل؛ أي إن الجمال سيرتقي إلى الحسن؛ ليؤسس الروحي في الحسي، وينتج عن هذا أن الحسن سيكون كمال الجمال أو غايته. ومعنى ذلك: أن الجمال سيتحول من غاية في المنظور الفلسفي التقليدي، إلى فعل ووسيلة للوصول إلى غاية أخرى وراءه تتمثل في تعالي الإنسان وسعيه إلى كماله. وهذا سيكفل إغناء المفهوم بما هو روحي باستمرار.

لن نستغني عن (الجمال) في (الحسن)، سنظلّ نرى أحدهما في الآخر دائمًا. وحتى لو ظل الاسم « علم الجمال » مستعملًا في مشروعنا هذا، فلا ضير من ذلك، شرط أن يكون الحسن بعناصره المفهومية القرآنية محايثًا له ومشتملًا عليه.

إن هذه العناصر المفهومية الثلاثة المكونة للمفهوم المفتاحي لمشروعنا، تحتاج إلى

مزيد من البحث والتحليل والنقد لبلورتها وضبطها أكثر، واستكشاف إمكاناتها التطبيقية، وهذا مثلًا يقتضي نقدًا موسعًا لنظرية القيمة الغربية، أو نقدًا مقارنًا لها في ضوء نظرية القيمة الإسلامية، التي تحتاج هي الأخرى إلى إعادة استكشاف جديدة.

٢ – البحث في« إلهية » القرآن ومقولة (الواحد) أساسًا للجماليات الإسلامية:

والآن، وقد صار بيدنا مفهوم مفتاحي لنظرية جمال عربية إسلامية، فإن بإمكاننا أن نبدأ أولى الخطى نحو تطبيقها وإغنائها بالمزيد من المفاهيم. ولا شك في أن القرآن الكريم نفسه سيكون أفضل منطلق تطبيقي لها.

إن كون القرآن الكريم كلام اللَّه يعني أننا حين نأتي لتحديد مفهوم الحسن القرآني فإننا ندخل على الفور، عالَمًا بكرًا؛ لأن في القرآن جانبًا لم يتناوله فلاسفة الجمال بالبحث مطلقًا، وهو (الإلهي). وهذه البكورة تفرض أن يكون المنهج ومفاتيحه المفهومية مبتكرة كذلك، ومشتقة من موضوعها حصرًا.

فعلى سبيل المثال، يقود البحث في « الإلهي » القرآني إلى استنباط مقولة كلية مستقلة فلسفيًّا من مبدأ التوحيد الذي يقوم عليه الإسلام بوصفه دينًا ورؤية للعالم، وهي مقولة « الواحد » أساسًا للحسن الإسلامي. وهذه المقولة لا تقف عند حد « الوحدة في التنوع » بوصفها مبدأً جماليًّا فقط، بل إلى واحدية الحسن وشموله، حتى ليتوحد فيه ذلك الانفصال التام بين الجمال والجلال الذي اعتدنا عليه في الأدبيات الجمالية الغربية، الذي أشرت إليه آنفًا.

يضاف إلى ذلك، أن كليّة مقولة الواحد ستجعل الجمال من حيث تماهيه في الحسن يتداخل جوهريًّا في قيمتي الحق والخير المطلقتين. وبتعبير آخر؛ إن المنظور الإسلامي للقيمة سيما هي بين القيم الثلاث، لتصبح قيمة كلية واحدة هي قيمة الحسن، فالحق الإسلامي جمال في ذاته وخير في ذاته، والخير حق وجمال في ذاته، والجمال حق وخير في ذاته كذلك. وهنا ثمة مسألة غاية في الدقة، هي أن قيمة الحسن التي تُنتِج هذا التماهي ستكون ذات ماهية وظيفية، وهذا يعني أن مطلقيتها تتضمن نسبيةً ما، تتأصل في أن المعنيَّ بتحقيق هذه القيم في العالم هو الإنسان. وهنا نجد إمكانية حقيقية للخروج من كلٍّ من المأزق الميتافيزيقي للجمال والجميل والمأزق الحسي؛ إذ سيتحول الجمال إلى وظيفة وفعل يرى في الحسي ما هو ميتافيزيقي دون أي تعارض بينهما؛ لأن الإلهي سيكون مصدر مطلقية القيم، وسيكون الإنساني مصدر وظيفيتها.

٣ - البحث في لغوية القرآن وتأسيس علم جمال الأدب:

نجد في القرآن الكريم ما يصف الوحي من حيث هو كلام اللَّه بوصف مشتق من الحسن[١]، وهذا الوصف يعني أن القرآن الكريم بما هو نص لغوي، والحسن من حيث كونه قيمة جمالية متلازمان. وهذا التلازم يعني أن يضفي أحدهما ماهيته على الآخر، ومن هنا يبدأ المسوّغ المنهجي والموضوعي لدراسة وجه من وجوه القرآن الكريم دراسة جمالية بالتركيز على ماهيته اللغوية.

يبدأ المشروع من توظيف منجزات علم اللغة الحديث، وأخص منها علم الدلالة، لكن ينبغي أن يضع في حسبانه أن يرتقي بها، ويجعلها تتجاوز آليتها وبرودها في التعامل مع أعظم مميزات الإنسان وهي اللغة، وذلك من خلال التنبُّه إلى ضرورة البحث أولًا، في ما ورائياته الإيديولوجية والفكرية والمنهجية، ثم كخطوة لاحقة، نقدها وتوجيهها، بحيث ترتقي إلى مستوى موضوعها الفريد؛ القرآن الكريم، ومع الهدف من تطبيقها عليه؛ أي أن يتحول علم اللغة إلى أداة لفهم الحسن وتفسيره، والكشف عنه من خلال قوانينه وآلياته بالذات.

إن المنهج المقترح لدراسة لغوية القرآن جماليًّا يقوم على تثوير علوم العربية التقليدية، فعلى سبيل المثال: يقترح البحث منظورًا جماليًّا لدراسة اللغوي في القرآن الكريم - وغيره من النصوص الأدبية - يتمثل في ما أسميه (**التَّدلال**)، ويتحدد بدراسة مستويات الخطاب اللغوي (صوتيًّا وصرفيًّا ونحويًّا ودلاليًّا) بوصفها آليات لتشكيل المعنى، و« التشكيل » هنا مفهوم جمالي، ذلك أنه يقتضي منح المعنى شكلًا يؤدي وظيفة. غير أن الجوهري هنا ألا يتم الفصل بين هذه المستويات؛ إذ إن الفصل بينها سيؤدي حتمًا إلى تحويلها إلى قوالب جامدة لا يمكن أن تستوعب وظيفية المعنى، وهذا التداخل المتآني بين المستويات يجعل المعنى إمكانية لا تكفّ عن التحقق، وهو ما أسميه « التدلال »؛ أي انفتاح اللغوي على أقصى قدر من إمكانات التأثير؛ لأن الإنسان الفرد سيصبح فاعلًا للمعنى وشريكًا فيه. وهنا قد يبدو ما نقوله مشتركًا مع ما ذهبت إليه

---

(١) مثل قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ ﴾ [الزمر: ٢٣]، وقوله: ﴿ نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ بِمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ ﴾ [يوسف: ٣]، وقوله: ﴿ وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا ﴾ [الفرقان: ٣٣] ... إلى آخره.

نظريات القراءة، لكن هذا ليس صحيحًا، فهنا ثمة مسألة غاية في الدقة؛ إذ إن نظريات القراءة ركزت على ما يمنحه القارئ للنص من معنى، ولم تتنبه إلى الاتجاه الآخر من العملية؛ أي ما يمنحه النص للقارئ، وهذا جانب يظهر بوضوح في عمق تأثير القرآن في قارئه، فميزة القرآن الكريم بوصفه نصًّا، تبنيه مقولتا الإلهي – الإنساني، أنه يمنح الإنسان المعنى؛ معنى وجوده في العالم.

ويترتب على هذا أن القرآن من حيث هو نص لغوي، لا يكف عن التدلال مطلقًا؛ لأنه يمتاز بالكلية والشمول والحركية، والشبكة المفهومية المعقدة التي تجعله ذا مستويات متعددة يبني بعضها بعضًا، وليس بالإمكان فهمه وتأويله إلا في هذا الإطار المنهجي، الذي يتأسس على تعقيده اللغوي وطاقته الفريدة على منح المعنى للإنسان ليفهم ذاته من خلاله.

ومن خلال مفهوم التدلال هذا، يمكن أن يكون الحسن أساسًا لإمكانية المعنى في القرآن، أو بتعبير آخر: إن القرآن سيصبح حسنًا إمكانيًّا، يكون البحث في جمالياته إطارًا ضروريًّا من الناحيتين المنهجية والتطبيقية لقراءته وفهمه وتفسيره من جديد. وهذا البحث يمكن أن يستوعب كثيرًا من المنجزات التفسيرية والتأويلية والبلاغية للقرآن؛ لأنها كانت تقول أو تحاول أن تقول: الحسن في القرآن.

بهذا البحث في الماهية اللغوية للقرآن، يصبح بالإمكان ولأول مرة، تأسيس ما عجز علم الجمال والنقد الأدبي ونظرية الأدب عن تأسيسه كفرع رئيس من علم الجمال، وهو علم جمال الأدب. ذلك أن آليات الحسن القرآني المستكشفة والمؤسسة فيه من حيث لغويته، ستفسح المجال لتطبيقات موسعة على الأجناس الأدبية بكل تنويعاتها وإبداعاتها.

٤ – البحث في الرؤية القرآنية للعالم: الآية مفتاحًا لحسن، جمال جديد:

إن علاقة الإلهي/ اللغوي في القرآن تنفتح دائمًا على الإنسان من حيث هو قيمة ووظيفة وهدف. وهذا التوجه في البحث سيتجاوز سلبيات علم الجمال التقليدي ونواقصه؛ لأنه سيجعل الإنسان فاعلًا للمعنى الإمكاني ومؤسِّسًا له في العالم، وبذلك يضفي على الفلسفة الجمالية – مشروع هذا البحث – بعدًا روحيًّا ضروريًّا، يزودها بزخم متجدد، لأن تفعل بعمق في تأسيس الإنسان العربي المسلم في عالم اليوم الذي تكتسحه الهيمنة والمركزية الثقافية.

وفي هذا السياق، فإن البحث – على سبيل المثال – في واحد من المفاهيم الأساسية

التي تحدد ماهية القرآن الكريم الإلهية مثل (الآية)، سيفضي إلى نتائج مبهرة على مستويات عدة من الناحية الجمالية. فالآية تمثل محورًا مفهوميًّا مركزيًّا يجمع ثلاثة مفاهيم: (الإلهي والإنساني والعالم)، وهي كذلك، اسم أطلقه اللَّه تعالى على كل من العبارة القرآنية اللغوية، وعلى الظواهر المادية الكونية. وهذا التداخل أو الاشتراك اللفظي ذو أهمية بالغة على صعيد استكشاف الحسن وتأسيسه في العالم. فالقرآن/ الكون، سيبدوان في ضوء هذا الاشتراك متداخلين حد التوحد في التشكيل الجمالي.

بكلمة أخرى؛ إن البحث في إلهية القرآن من حيث كونه وحيًا، والكون من حيث كونه خَلْقًا، سيؤدي إلى أن يكون (الموقف الجمالي) الذي طالما تحدث عنه الفلاسفة الجماليون بوصفه أساس التذوق، بحثًا عن الآية الإلهية في الظاهرة الكونية. وهكذا سيتحول العالم إلى سجلٍّ مفتوح ولا نهائي من الرموز الجمالية التي تنتظر استكشاف حسنها، أو بكلمة أخرى؛ أن يستكشف الإنسان حسنه فيها. ويترتب على ذلك تعزيز المضمون الروحي والإنساني لمفهوم الحسن رؤية ومنهجًا وسلوكًا، بحيث يصبح الفن الإسلامي هنا مجالًا لتأسيس الآية في موجودات العالم.

ولما كانت الآية مرتبطة مفهوميًّا في القرآن الكريم بالتدبر والتعقل والتبصر والتذكر، إلى آخره، فإن بالإمكان تحوير هذا الارتباط بدراسة هذه المفاهيم دلاليًّا، لتكون ذات ماهية جمالية، بمعنى أنه بالإمكان أن نشتق منها أو نؤسس عليها « موقفًا » جماليًّا إسلاميًّا مستقلًّا، ومنهجًا لتأسيس إلهية الحسن الإسلامي في العالم وفي الإنسان وبهما.

٥ - البحث في الخطابات الإسلامية المشتقة من القرآن:

كان من نتائج التأثير الجذري الذي أحدثه القرآن في حياة المسلمين، أن اشتُقت منه خطابات متعددة قامت بدورها في مفهمة العالم الإسلامي وبنائه من جديد على مقولات الإسلام الأساسية: (الحديث النبوي الشريف، والتفسير، وأصول الفقه، وعلوم العربية، والفلسفة الإسلامية، والتصوف)، وهذه الخطابات ذات إمكانات ثرّة لتعزيز البناء الفكري والمفهومي للرؤية الجمالية العربية الإسلامية، وفسح المجال أمام تطبيقات متنوعة لها على المنجز الأدبي بعامّة.

فعلى سبيل المثال، يمكن دراسة الحديث النبوي الشريف، بوصفه خطابًا مشتقًّا من القرآن الكريم، هدفه توظيف الإسلام في بناء الواقع، وهذا الفعل ينطوي على رؤية ذات وجوه متعددة، لا شك أن الوجه الجمالي كان أحدها، وهو ما يتطلب البحث في

الخطاب النبوي، لاستكشاف مبادئ هذا الوجه الفكرية والذوقية والبناء عليها، فضلًا عن أن الحديث الشريف نفسه بوصفه خطابًا لغويًّا، ما زال أرضًا بكرًا تنتظر أن يتم استكشافها من المنظور الجمالي، للكشف عن آليات الجمال والتأثير فيه.

إنني هنا، وضمن هذا المشروع الشامل لتأسيس الجماليات الإسلامية، أوجه الدعوة للباحثين المسلمين بعد ضبط الجهاز المفهومي والمبادئ المنهجية لجماليات القرآن – إلى إطلاق مشروع جماليات الحديث النبوي من حيث هو خطاب لغوي في ذاته انطوى على إمكانات جمالية متنوعة، وطاقة فريدة لها القدرة على التأثير؛ تلك التي عبر الرسول نفسه عنها بـ« جوامع الكلم ». فإنه بالإمكان النظر إلى السنة النبوية الشريفة ككل بوصفها تأسيسًا للحسن الإسلامي في العالم بدأه الرسول؛ ولذلك فهي من هذا المنظور ما زالت أرضًا بكرًا واعدة بالكثير مما يعيننا على أن نحيا العالم بوصفه تجربة جمالية مستمرة.

وفيما يتعلق بالخطابات الأخرى فإنها كذلك تنتظر إعادة بحث وتدقيق ونقد وتوجيه؛ لاستنباط ما فيها من مبادئ، يمكن أن تدعم المشروع الجمالي الإسلامي على صعيدي التنظير والممارسة. وعلى سبيل المثال، ما زالت جهود علماء أصول الفقه، والفقهاء، وعلماء الكلام، والمفسرين، والفلاسفة، والمتصوفة، والنحويين، والبلاغيين، تنطوي على الكثير من الأفكار والرؤى التي تجعل منها معينًا ثرًّا لتكوين جهاز من المصطلحات والمفاهيم من المنظور الجمالي، لكن ذلك يحتاج منا إلى الانفتاح عليها بذهن خال من الأحكام والمواقف المسبقة، والخروج على الطريقة التقليدية في دراستها، ومن المؤكد أن ذلك سيؤدي إلى رؤيتها وفهمها كأننا نراها ونقرأها للمرة الأولى.

خامسًا: أهداف رسالة الجماليات القرآنية ونقض التحيز:

في بداية هذا البحث طرحت سؤالًا عن الهدف من إقامة فلسفة جمال عربية إسلامية، انطلاقًا من دراسة القرآن نفسه، وهذا ينبغي أن يدفعنا إلى التساؤل عن أهمية أن يكون لنا جمالنا الخاص.

إن القرآن هو فضاؤنا الروحي الذي من المفروض أن نستمد منه المعنى والقيمة، وسيظل كذلك دومًا. ولو تمكنا من إقامة جمالياته، فإن هذا سيجدد رسالته إلينا نحن – المسلمين – في هذا العصر بالذات، ذلك أن أول أهداف الجماليات التي على هذه الدرجة من الاستقلال والعمق الروحي، أن يكون الحسن القرآني – بمعناه الواسع الذي تتماهى فيه القيم المطلقة؛ لتصبح قيمة واحدة تشع بما هو إلهي وإنساني في آنٍ

معًا – منهجًا للحياة وارتقاءً بها، بعيدًا عن كل من المركزية الغربية التي تضعنا على الهامش، وعن العقليات التحريمية التي أفقرَت عالم المسلم قرونًا طِوالًا، حتى صار مفهوم (المتعة) عنده يكاد يقتصر على الحسي المبتذل.

إنني أعني بذلك أن تكون جماليات القرآن مشروعًا لتربية جمالية جديدة للإنسان المسلم، تقوم على ترسيخ الحسن والجمال وقيمةً كبرى في تكوينه وبنائه معرفيًّا وسلوكيًّا وذوقيًّا. وأكثر من ذلك؛ أن تكون التربية الجمالية جوهر التربية الإسلامية، التي من أولى أولوياتها أن تكون منهجًا لكمال الإنسان المسلم.

لا أريد هنا أن أتحدث عن الرسالة الممكنة للجماليات القرآنية إلى البشر، بل أريد أن أقصرها على المسلمين فقط، على الأقل في البداية. وما قيمة أي مشروع فكري إذا لم ينجح أولًا في أن يرتقي بفضائه الإنساني الأقرب إليه؟

ويتمثل **الهدف الثاني** في أن (العربي) في هذه الجماليات سيكون انفتاحًا تامًّا على « الإسلامي »؛ أي إن الرؤية المعاصرة للعالم التي يقترحها المشروع منطلقةً من الحسن والجمال، لن تكون ذات مركزية عربية منغلقة، بل ستستمد وجودها وديمومتها من فضائها الإسلامي الواسع. وهذا يعني أن نستعيد ذلك الجهد الحضاري المشترك الذي أسهم فيه علماء ومثقفون مسلمون من مختلف القوميات والانتماءات الثقافية، ونعيده إلى الحياة والفعل في العالم المعاصر مرة أخرى.

الهدف الثالث من المشروع هو أن يكون إطارًا للتنمية الإنسانية وبناء مجتمع المعرفة الإسلامي، فتحققه يعني تكوين منظومة معرفية مؤطرة بالحسن والجمال، لكنها ذات جوهر روحي وأخلاقي وإنساني ينفتح فيه الإسلام على كماله المنتظر، في مجاله الحيوي البشري: (المسلمون في العالم)، وعلى ما لم يفكر الإسلام فيه بعد من مشروعات وحلول لمشكلات جديدة يفرضها ما تمارسه العولمة الثقافية من ابتزاز وهيمنة على الثقافات التي توصف الآن بالهامشية، بهدف تفتيتها واستيعابها. وهذا ما يضعنا أمام لحظة أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها لحظة مصيرية.

خاتمة: نداء:

إن المشروع الذي وضعت مخططه العام فيما سبق، مشروع علمي ضخم، ولا أظن أن بإمكان فرد واحد مهما أوتي من الإمكانات، القيام بمسؤولياته؛ لكن أهميته القصوى وأهدافه الكبرى تعني ضرورة العمل على تجاوز أي عقبة تعوق إنجازه.

فعلى المؤسسات العلمية والأكاديمية والفكرية الإسلامية، من أجل أن تبادر إلى تَبنِّي هذا المشروع وأن تُعين على تحقيقه عاجلًا - أن تجمع المفكرين والباحثين المسلمين المتخصصين، للعمل بوصفهم فريقًا واحدًا منظمًا مسبقًا، يهدف أولًا إلى تحديد معالم الرؤية الإسلامية لعلم الجمال الجديد، ووضع الخطط والبرامج التنفيذية له، ثم في مرحلة لاحقة، ضبط الجهاز المفهومي المتكامل، والمنهج العلمي اللازم نظريًّا وتطبيقيًّا؛ لإقامة جماليات القرآن وعلم الجمال الإسلامي، جمالياتنا نحن.

﴿ إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ﴾ [هود: ٨٨].

* * *
* *
*

obeikan.com

obeikan.com

المحور الثالث

العلم والفلسفة

obeikan.com

obeikan.com

التحيز الوجودي:
تأملات في احتكار الوجود

أ. كَرَم أبو سِحلي (*)

تمهيد:

تدخل النماذج المعرفية والإدراكية في نسيج الوجود الإنساني، وهي تتحكم في إدراكنا للواقع وردود أفعالنا حياله، وتُعدُّ هذه النماذج في الغالب أمرًا لا شعوريًّا؛ فنحن قد نتصرف على هذا النحو أو ذاك دون معرفة الدوافع المعرفية الكامنة التي تفسر ذلك.

وإذا كانت هذه النماذج وثيقة الصلة بالوجود الإنساني، فهي بالتالي تتأرجح ما بين الخاص والعام، بين الحفاظ على الخصوصية والهوية وبين الاندماج في النموذج المعرفي للآخرين، وفي كلتا الحالتين تخلق النماذج المعرفية والإدراكية تحيزًا طبيعيًّا يربط الإنسان بمفردات وجوده وبطريقة فهمه للوجود، ولا يجب بأية حال من الأحوال أن تُعَوْلَم هذه النماذج لأنها ببساطة نتاج ثقافي وديني وذاتي وتاريخي لأمة معينة، لكن في الوقت ذاته، ونتيجة لهيمنة نموذج معرفي على نموذج معرفي آخر إمَّا بواسطة احتلال خفي، أو بانبهار واعٍ غير نقدي، تحدث عملية إحلالٍ واستبدال إما سلمية أو قسرية.

وقد يعيش الإنسان وجودًا فسيفسائيًّا تختلط فيه النماذج المعرفية الدخيلة والأصيلة في نمط وجودي يتنازع الذات تارة إلى هنا، وأخرى إلى هناك. وحين تتم هيمنة نموذج على نموذج آخر تظل عملية التحيز موجودة لكنها ذات وجهة مغايرة، حيث تنسلخ الذات عن موروثها لترتدي عباءة معرفية أخرى. وقد تصل الذات إلى حالة راقية من الوعي النقدي، فتقاوم الذوبان في الآخر وتلجأ إلى الاجتهاد والإبداع لإبراز نماذجها الكامنة وتقديمها إلى حيز الوعي، مما يؤدي إلى المحافظة على الذات وتبيين موقعها في الوجود وعلاقتها بالآخر.

يعتمد التحيز في الأساس على الاستيعاب اللاشعوري لنماذج معرفية تقدم العالم بشكل متحيز، وهي بالتالي تسهم في تشكيل الخريطة الإدراكية للمتلقي، فالتحيز هنا يعتمد بشكل كبير على تمثيل أو إعادة تقديم الواقع والأفكار Representation، وثمة

(*) المدرس بقسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة بني سويف.

طرف آخر في عملية التحيز وهو الطرف المنتج للنموذج المتحيز نفسه، ولعل من أهم السمات التي تسهم في انتشار النماذج المتحيزة هي قوة المنتِج وغياب العقل النقدي التحليلي لمستهلكي النماذج المتحيزة.

فبالنسبة لقوة المنتِج، يمكننا القول بأنها تتعلق بمكانته وبالهالة الإدراكية المحيطة به، فمن منا ينكر أن مكانة بابا الفاتيكان **بينيدكت السادس عشر** كان لها أكبر الأثر في إضفاء شرعية كبيرة للنموذج الإدراكي المتحيز الذي وضعه البابا للإسلام في محاضرته التي ألقاها في إحدى جامعات ألمانيا في شهر سبتمبر عام (٢٠٠٦م).كما أن الوسيلة المستخدمة (محاضرة أكاديمية) تضفي على النموذج نفسه قدرًا كبيرًا من العلمية والمصداقية.

وعلى الجانب الآخر، يساعد غياب العقل النقدي للمتلقي على امتصاص النموذج المتحيز والترويج له بالقول والفعل، مما يسهم في اتساع رقعة الخريطة الإدراكية للنموذج المتحيز.

إذن فإشكالية التحيز إشكالية مركبة تتكون من ثلاثة عناصر: المنتج، والمستهلك، ووسيلة نقل التحيز، سواء كانت لغة مكتوبة أو مسموعة أو صورة أو فيلمًا سينمائيًّا... إلخ.

ويمكن القول: إن التقدم التكنولوجي في نطاق الاتصالات ووسائل الإعلام كان له – ولا يزال – كبير الأثر في الترويج للتحيز على نطاق واسع، فالتكنولوجيا قد ألغت إلى حد كبير الخيال الإنساني واستبدلته بالنزعة الاستهلاكية للنماذج المعرفية، فقديمًا – على سبيل المثال – كان الإنسان يستمع إلى أغنية شعبية راقصة في المذياع، ذلك الاختراع الذي يعتمد على تنشيط حاسة السمع ويترك المجال مفتوحًا لتخيل الزي المستخدَم وطريقة الأداء، فإذا قامت ثلاث فتيات من ثلاث مناطق مختلفة بإعادة إنتاج نفس الرقصة الشعبية التي استمعن إليها، سيكون لدينا ثلاث رقصات تختلف كل منها عن الأخرى باختلاف الموروث الشعبي لكل فتاة، لكن إذا قدمت نفس الرقصة الشعبية في التلفاز مثلًا فلا مجال للتخيل، وبالتالي لا مجال لظهور النموذج المعرفي التراثي لكل فتاة، بل الأخطر من ذلك أن عدم تقليد النموذج المطروح في التلفاز سيعد من قبيل التخلف.

وثمة فارق كبير أيضًا بين أثر النموذج الإدراكي الذي قدمه وليم شكسبير لشخصية اليهودي في مسرحيته **تاجر البندقية** (القرن السادس عشر) وبين الفيلم المأخوذ عن

المسرحية ذاتها والذي قام ببطولته **آل باتشينو** (القرن العشرين). فقد تغير انطباعنا عن شايلوك التاجر اليهودي بطريقة تجعل المشاهد يتعاطف مع تاجر أراد أن يأخذ قطعة من جسد تاجر آخر بسبب تأخره في سداد دينه، وذلك تنفيذًا للتعاقد الذي بينهما.

وإذا تحدثنا عن إشكالية التحيز في نطاق الفلسفة والفكر (وهو الإطار العام لهذا البحث)، سنجد أن الفلاسفة قد قاموا بإنتاج نماذج إدراكية لا تخلو من التحيز، وقد تسربت آراؤهم إلى كثير من الأشكال الثقافية كالفيلم السينمائي كما ذكرنا.

ففيما يتعلق بالإستطيقا (فلسفة الجمال)، كانت الكثير من القيم الإستطيقية مستمدة من إحياء التراث الإغريقي القديم، وفي هذا السياق لا يمكن إغفال دور المعايير الثقافية والإستطيقية في إبراز فكرة (سمو الجنس الأبيض) التي ازدهرت مع ظهور عصر التنوير الأوروبي، وكان « **ج. ج. وينكلمان** » من بين أشهر فناني وباحثي عصر التنوير الذين أسهموا في بناء النموذج الإدراكي المتحيز للجنس الأبيض « ففي كتابه الواسع الانتشار (تاريخ الفن القديم)، يصور وينكلمان اليونان القديمة على أنها عالم من الأجساد الجميلة. وقد وضع القواعد – في الفن والإستطيقا – التي يجب أن تحكم حجم العيون والحواجب، والأنوف بشكل خاص... وقد بين (وينثروب جاردن) و (توماس جاسيت) أن ثمة نظرة عنصرية قبلُ حداثية تستهدف بشكل مباشر أو غير مباشر الشعوب غير البيضاء، خاصة السود. فعلى سبيل المثال، اعتقد (باراسيليوس) في عام (١٥٢٠م) أن الشعوب السوداء والبدائية لها أصل منفصل عن الأوروبيين، وفي عام (١٥٩١م)، ردد (جيوردانو بورنو) الكلام ذاته، لكنه كان يعني بذلك اليهود والحبشيين. كما يرى (لوسيليو فانيني): أن الأحباش كانوا قديمًا يمشون على أربع »[١].

إن هذا النموذج المتحيز يجعل من الجنس الأبيض معيارًا للجمال، ومِن ثَمَّ يرسم خريطة إدراكية تتحيز ضد بقية الألوان في مقدمتها المقابل السلبي للأبيض، وهو الأسود.

وحتى حينما نقول: إن الفلسفة تقوم على إنجاز عقلي يهتم بقضايا كلية على قدر كبير من التجريد، إلا أن الأمر لا يخلو من سياقات مادية متعينة، فالفلسفة الغربية كانت دائمًا ما تنتج نماذج معرفية متحيزة ضد الأفارقة. ويبدو أن منتج النموذج المتحيز – الذي

---

(١) West, Cornel: A Genealogy of Modern Racism. Reprinted in **From Modernism to Postmodernism: An Anthology. Lawrence Cahoone (ed). 2nd ed.** Malden, MA: Blackwell Publishers, (2003), (p. 302).

يقوم بصياغة نموذجه بقدر كبير من الوعي – يلجأ في الغالب إلى تطبيع النموذج حتى لا يلاقي نفورًا من المستهلك؛ بمعنى أنه لا بد من إضفاء هالة سلبية حول (الآخر) حتى يسهل استيعابه في الأنا والتعايش وفقًا للشروط التي تمليها. وهذا يسمى في نطاق تحليل الخطاب بالتمثيل السلبي للآخر Negative Other Representation، أما النموذج الكامن وراء إطار التحيز هذا فهو في غالب الأمر يرتكز إلى المصلحة.

وأكبر حركة جسدت فكرة المصلحة على مر التاريخ الإنساني هي حركة الاستعمار الغربي وما واكبها من إنتاج نماذج إدراكية متحيزة: « مع ازدياد نمو المزارع في الأمريكتين ومع تحوُّل مطالب التجارة الأفروأوروبية من المواد الخام إلى العمالة البشرية كان هناك أيضًا تحول في الخصائص الأدبية والفنية والفلسفية الأوروبية. وأصبح الأفارقة – خصوصًا في نطاق الفلسفة – يُعرَّفون بأنهم (جنس) بشري أدنى، وأصبحت التأملات الفلسفية المتعلقة بالطبيعة « الهمجية » و« المتدنية » « للأفريقي » و« للعقل الأفريقي » أصبحت واسعة الانتشار ومتغلغلة في عالم خطاب مفكري عصر التنوير الأوروبي في فرنسا وبريطانيا وألمانيا »[١]، فالمصالح الاستعمارية كانت دافعًا وراء إدراك متحيز للواقع الأفريقي، وهذا يذكرنا بشعار « عبء الرجل الأبيض » ومهمته الحضارية كقناع إدراكي يقوم بعملية تعتيم وتشويش الحقائق عند كل من جنود الإمبريالية الغربية والشعوب المحتلة في بداية عصر الاستعمار الأوروبي.

يعدّ (ديفيد هيوم) (١٧١١ – ١٧٧٧م) من الفلاسفة الذين أسهموا في رسم خريطة إدراكية لأفريقيا. فقد كتب هيوم في إحدى حواشي مقاله « **حول السمات القومية** » يقول: « إنني ميَّال إلى الظن بأن الزنوج متدنُّون بشكل طبيعي عن البيض، فنادرًا ما سمعنا عن أمة متحضرة تنتمي لهذه البشرة، ولا حتى فرد بارز في نطاق الفعل والتأمل العقلي. وليس ثمة صنَّاع مبدعون بينهم، ولا فنون ولا علوم. ومن ناحية أخرى، فإن أكثر الشعوب غلظة وبربرية بين الجنس الأبيض كالألمان القدامى والأتراك الحاليون لا يزال لديهم شيء سامٍ ... ومثل هذا الاختلاف المنتظم والمستديم ما كان له أن يحدث ... لو لم تقم الطبيعة بهذا التمييز الأصلي بين هذه السلالات »[٢].

---

(١) Eze, E. Chukwudi: **Modern Western Philosophy and African Colonialism**. Reprinted in African Philosophy: An Anthology. Malden, Mass: Blackwell Publishers, (1998). (p. 219).

(٢) http://www.engl.virginia.edu/enec981/dictionary/03humeK1.html

فإذا كان الأمر حتميًّا هكذا، فمن الطبيعي إذًا أن عملية التخلص الجماعي والاستغلال والعبودية لهذا الجنس الأفريقي الأسود لا تعد جريمة من الناحية الإدراكية المعرفية الوضعية التي يقوم بعض أرباب الفكر الغربي برسم معالمها لدى المتلقي: فإذا كانت الرؤية المعرفية لدى هيوم تستبعد السود من دائرة البشر، فمن الطبيعي أيضًا أن تأتي ممارسات الغرب متفقة مع هذا النموذج المعرفي، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالمصلحة والمنفعة.

والغريب أن عصر التنوير نفسه قد روج بشكل غير نقدي لنماذج تهميشية تحيزية ضد الأفارقة. فإذا رجعنا مرة أخرى إلى عناصر إشكالية التحيز نجد هنا أن المنتِج لإشكالية التحيز قد ارتبط بعصرٍ يقول بعض النقاد: إنه كان يمثل تشريعًا فكريًّا للاستعمار الغربي وهو عصر التنوير. فكما تقول (جياتري سبيفاك): « لا بد من مواجهة الروايات الغربية عن الحداثة (و« التقدم » بشكل عام) بحقيقة أن الاستعمار الغربي قد صاحَب عصر التنوير، أو حتى، في الحقيقة، جعله ممكنًا »[١].

أما الفلسفة العقلية عند (إيمانويل كانط) (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) فقد أسهمت في إنتاج نموذج إدراكي آخر قائم على ملاحظة ثنائية الذات للموضوع، حيث تقوم المعرفة في هذا الإطار على الملاحظة التي تقوم بها الذات العارفة، وفي كتابه « **ملاحظات حول الجميل والجليل** » **يعقد (كانط)** مقارنة هامة بين الجميل والجليل، فالشعور الجميل هو شعور مبهج يبعث على الفرح والابتسام، أما الجليل فهو شعور مبهج مصحوب بالخوف والرهبة كأن يقف المرء أمام جبل عظيم فيشعر أمامه بالإعجاب والرهبة.

وبعد أن يوزع **(كانط)** - الذي لم يتحرك أكثر من أربعين ميلًا عن المدينة التي كان يعيش فيها - هذه الخصال الوجدانية الرفيعة على شعوب العالم، يستنتج أن زنوج أفريقيا لا يثيرون في النفس أيًّا من هذه المشاعر الراقية[٢]، وهذا يجعل من التخلص منهم أمرًا لا تهتز له المشاعر الإنسانية، ومن ثَمَّ لا يمكن تجريم ما يفعله المستخرب الأوروبي في أفريقيا.

كانت هذه لمحات عابرة لنماذج تحيزية سادت الفلسفة والفكر الغربي منذ بدأ الغرب في التعامل مع « الآخر »، وربما استمرت هذه النماذج الإدراكية إلى الآن، ولا أدل على ذلك من ظهور تيارات فلسفية مناهضة للنماذج الإدراكية ذات المركزية الغربية، ومن

---

(١) Spivak, Gayatri Chakravorty: **The Post - colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. Sarah Harasym (ed.).** New York, Routledge (1990), (p. 167).

(٢) http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol1/judy.html

بين هذه التيارات نجد الفلسفة الأفريقية التي تحاول خلق نموذج معرفي مناهض، لكنَّ منتِجَ نموذجِ التحيز يقوم في الواقع بمهمتين: تتعلق الأولى بالتمثيل السلبي (للآخر) Negative Other Representation، والثانية بالتمثيل الإيجابي (للأنا) Positive Self Representation، وبما أن قوة المنتِج في تقديم نماذجه الإدراكية ونظرته للعالم تسهم بشكل كبير في إرساء دعائم التحيز، فإن هذا الأمر قد أصاب القائمين على الفلسفة الأفريقية بقدر كبير من الحيرة « فاليوم ولأول مرة في التاريخ يأتي الأفارقة إلى أوروبا وأمريكا لكي يجدوا – مما يدعو للسخرية – ملاذًا يلجؤون إليه، ملاذًا دائمًا ما يكون محفوفًا بالمخاطر بسبب العنصرية وقوانين الهجرة العنصرية. وينتج هذا التطور الحديث المؤسف والسخري عن حقيقة أن انتقال أفريقيا من مستعمرة إلى دولةٍ أُمّة nation state قد فشل في تحقيق الحرية »[١].

التحيز في الفلسفة الوجودية الغربية:

ونأتي الآن إلى الفلسفة الوجودية الغربية التي هي محور اهتمام هذا البحث، وفي البداية يجب الوقوف عند مسلَّمة هامة وهي أن التأمل في الوجود الإنساني وقضاياه ليس حكرًا على فكر دون فكر آخر؛ بمعنى أننا جميعًا على اختلاف ألسنتنا وألواننا وجنسياتنا ومذاهبنا وتوجهاتنا نشترك في شيء واحد وهو الوجود؛ ولذا فمن الغريب أن يحتكر الغرب الدراسات الوجودية ويروِّج لنموذج إدراكي وجودي نابع من التأمل في الوجود المتعين ذي الخلفية الغربية. وهذا الأمر يجعل الفلسفة (الوجودية) تقتصر فقط على إسهامات فلاسفة الغرب من أمثال **سورين كيركجور**، و**فريدريك نيتشه** – في بعض آرائه – و**جان بول سارتر**، و**مارتن هيدجر**، و**كارل ياسبرز**، و**جابريل مارسيل** والمفكر المصري **عبد الرحمن بدوي!!**

ليس الدكتور **عبد الرحمن بدوي** مفكرًا وجوديًّا غربيًّا من الناحية الجغرافية أو حتى التاريخية، لكن من حيث التوجه والإدراك الوجودي للواقع الإنساني، وربما أدت سطوة النموذج الإدراكي للوجودية الغربية إلى استيعاب الدكتور عبد الرحمن بدوي بمشاعره وأحاسيسه وتوجهاته. فالدكتور **بدوي** يرى أن مذهبه في الوجود هو استكمال لمذهب (مارتن هيدجر) الفيلسوف الوجودي الألماني. ولذا يعلق الدكتور (جميل قاسم) على ذلك بقوله: إن الدكتور (بدوي) « قد تأثر من جهته بهذه النظرة « الألمانية بامتياز » (نظرة

(١) Eze, E: Chukwudi. Op.cit. (p. 219).

هيدجر الذي يرى أن العالم هو وجود مع الغير، وأن هذا الوجود مع الغير يزيف الوجود الإنساني الحق القائم على الذاتية) فهو يعتبر، بدوره، أن الوجود الذاتي (أو الذاتية) وجود مستقل بذاته، في عزلة عن الغير، وهذه الذاتية ترجِّحُ الأثَرة على الإيثار، والأنوية على الغيرية وحب الآخرين. وهذه النظرية الوجودية الهيدغرية – السارترية – البدوية، التي ترى بأن « الجحيم هم الآخرون » لا تنظر إلى الإنسان كإنسان كامل، أو بالأحرى إنسان متكامل يتميز بالإرادة والإيثار والتواصل بين الكائن والكائن الآخر »[1]؛ ولهذا نرى أن الدكتور (عبد الرحمن بدوي) في فكره الوجودي – على الأقل في بداياته – يندرج ضمن النموذج الإدراكي الغربي للوجود.

وقبل أن نتناول سمات الفكر الوجودي الغربي لا بد لنا أن نعرف أن الفلسفة الوجودية الغربية تنقسم إلى قسمين أساسيين: وجودية مؤمنة وأخرى ملحدة، وتسمى الوجودية المؤمنة بالمقيدة؛ لأنها تتقيد وترتبط بجذور لاهوتية، ويمثل كل من: كيركجور وياسبرز ومارسيل هذا الجانب، أما الوجودية الحرة – وهي الأكثر شيوعًا وانتشارًا – فهي التي تفصل نفسها عن أية مرجعيات، سواء كانت دينية أو غير ذلك، ويمثل هذه الطائفة كل مِن: نيتشه، وهيدجر، وسارتر، وعبد الرحمن بدوي الذي سار على درب (هيدجر).

والوجودية الغربية بشقيها تؤمن بأسبقية الوجود على الماهية؛ ومعنى ذلك: أن الإنسان يوجد أولًا ثم تتحدد ماهيته بعد ذلك بناءً على اختياراته وأفعاله، وذلك على عكس الفلسفات الماهوية الأخرى التي ترى أن ماهية الإنسان سابقة على وجوده.

ترفض الوجودية الغربية الفلسفة العقلية التي ترى أن المعرفة لا بد أن تنبع من ذاتٍ عارفة وموضوع يخضع لملاحظات الذات. فالوجود الحق ليس أمرًا عقليًّا، وفهم الوجود لن يتأتى بالملاحظة، بل عن طريق الاندماج في الوجود بمتناقضاته، وتحليل تفاعلاتنا وردود أفعالنا الوجدانية حيال هذه المتناقضات. فالوجودية الغربية تحتفي بمفهوم الوجود من خلال « الوجود في العالم »، كما يقول (هيدجر) وليس بملاحظة العالم، ويعبر عبد الرحمن بدوي عن هذا المنحى الوجودي قائلًا: « الفكر الحديث صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأول من الثاني، صراع بلغ أوجه في المثالية الألمانية التي كاد أن يتم على يديها هذا التحرر، ولكن بدلًا من توكيد الذات بمعنى الذات المفردة،

(١) قاسم، جميل: « عبد الرحمن بدوي الحضور والغياب » في **عبد الرحمن بدوي الحضور والغياب**: دراسات نقدية، بيروت، دار الأنوار للطباعة والنشر والتوزيع (ط١)، (٢٠٠٣م)، (ص٢١٥).

استبدلتْ بهذه ذاتًا كلية أسمتها الأنا المطلق أو الصورة الكلية أو الروح الكلية إلخ ... ثم سار (كيركجور) خطوة أخرى في هذا السبيل، ولكن نحو توكيد الذات المفردة ... وتلاه (نيتشه) فتقدم في طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر. ولكنهما لم ينتهيا في الواقع إلى توكيد الذات المفردة، نظرًا إلى تأثر كليهما بنزعة غير وجودية: فالأول سادت تفكيره نزعة دينية، فكان من شأن هذا أن ربط فكرة الذات المفردة بفكرة الوحدة التنسُّكية، فكرة القديس والمتألّه، مما جعل نظرته مشوبة بصيغة تقويمية ظاهرة منذ البداية. ولا بأس في الواقع من أن ينظر إلى المسألة من وجهة نظر تقويمية، ولكن على شرط أن يأتي ذلك بعد النظرية الوجودية الخالصة، فهذه لا بد أن تسبق كل تقويم أخلاقي أو ديني »[١].

إذن فالوجودية الغربية تتحقق في معناها الخالص في إبعاد الوجود الإنساني عن أي مرجعية أخلاقية أو دينية، كما أنها لا تثق في العقل حينما يتعلق الأمر بالتأمل في الوجود الإنساني وقضاياه المتعددة، لكن المعايير الأساسية في فلسفة الوجود الغربية تتمثل في الوجدان والإحساس الذاتي بالوجود وقضاياه، وفي ذلك يقول الدكتور بدوي بطريقة بليغة حقًّا: « إن الشعور بالوجود لا يكون قويًّا عن طريق الفكر المجرد؛ لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود لا تنبض بدمه. إنما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة في حالة الفعل الباطن الذي أنشب أظفاره في الحياة المضطربة، أي في حالة النزوع المشبوب بالعاطفة »[٢].

يُبرز الدكتور عبد الرحمن بدوي هنا سمة من أهم سمات الفلسفة الوجودية الغربية وهي المعرفة الذاتية القائمة على مشاعر واهتمامات الفرد؛ ولذلك فالوجوديون يميزون بقوة بين المعرفة الذاتية والمعرفة الموضوعية؛ ولذا فإن الحقيقة هي ما أراه (أنا) حقيقة، الآن وهنا. وبسبب احتفائهم (بالأنا) يرى الوجوديون الغربيون أن الحقيقة هي الذاتية. وبالنسبة لهم « لا تعد المعرفة غاية في ذاتها، لكنها تنبع من وتنتهي عند السؤال: ما الذي يعنيه هذا الفكر أو هذه المعرفة بالنسبة لي، أنا العارف والمفكر الموجود؟ »[٣].

---

(١) بدوي، عبد الرحمن: **الزمان الوجودي**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية (١٩٤٥م)، (ص١٣٥، ١٣٦).
(٢) المرجع السابق (ص١٣٦، ١٣٧).
(٣) Reinhardt, Kurt F: **The Existentialist Revolt: The Main Themes and Phases of Existentialism:** Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel. (2nd ed.) New York, F. Ungar Pub. Co. (1960), (p. 231).

كما يتصف الوجود الإنساني في الوجودية الغربية بغربة الذات عن العالم المحيط بها؛ فالإنسان – في هذا الإطار المعرفي – كائن لقيط جاء من حيث لا يدري ولأسباب لا يعرفها، إذا كانت هناك أسباب في الأساس، كما أن وجوده ليس له معنى واضح، وليس ثمة غاية.

وقد هيمن هذا النموذج الإدراكي على الكثير من الأمزجة الغربية، بل انعكس في شعرهم (ريلكه)، ومسرحياتهم (ظهور مسرح العبث)، وأفلامهم (فيلم يسمى Collateral بطولة توم كروز)، وفي كتاب (التمرد الوجودي) يصف (كيرت راينهارت) حالة الغربة الذاتية الوجودية التي تنتاب الذات في وجودها الحق: « الحيوان له مأوى، كما يؤكد (ريلكه) و(ياسبرز)، أما الإنسان فلا مأوى له. إنه أكثر المخلوقات يأسًا وضعفًا، يحيط به عالم من الغرابة الكاملة وتحاصره الأخطار من كل جانب. ولو أراد أن يقوَى في وجه الغربة، فعليه أن يعيش في قلب الخطر بدلًا من الاختباء في أمن وهمي. لكن في محاولته مواجهة عالمه المحيط، يمر الإنسان بقوة بتجربة تناهي وجوده، وهو السور الخارجي لكل الكفاح والإنجاز الإنساني. فهو يدرك – كما يقول هيدجر – كونه « مُلقًى » في مكانٍ وموقفٍ، ما له فيهما اختيار »[١].

فالإنسان – كما ترى الوجودية الغربية – يولد لأسرة لم يخترها وفي زمان ليس من اختياره، ويعيش في بلد لم يأخذ أحد رأيه فيه، وهو يتنقل بين مراحل العمر بلا معنى. وقد ينجرف إلى حرب، ربما لا علاقة له بها، كما يقول (وليم بتلر ييتس) في قصيدته « طيار أيرلندي يتنبأ بموته ». فإن حارب فإنه قد يموت وقد يعاق وقد يعيش بالآلام النفسية للحرب، وإن لم يحارب فإنه يُتهم بالخيانة، فهو مقتول على أية حال، وفي سِلمه يعاني الإنسان من آليات الحياة اليومية. فهو يصحو، يذهب للعمل، يعود منه، يتحدث كما يتحدث « الآخرون »، يقرأ ما يقرؤون ويتفرج على ما يشاهدون، ثم ينام ليصحو على يومٍ آخر كسابقه، مُحملٌ بالقلق واللَّامعنى. وكل هذه الآليات اليومية تبعد الإنسان عن وجوده الحق، فيعتريه السأَمُ وتتساوَى لديه الأمور.

وحالة السأم هذه حالة وجودية يتجلى فيها العدم الإنساني الملازم للوجود، لكن الممارسات اليومية تلهي الأنا عن التفكير في العدم، لكن العدم يفصح عن نفسه في حالة الملل التي تواجهها (الأنا)، (فالأنا) تعلم أن ثمة تناهيًا لوجودها في المستقبل، ومن

(١) Ibid. (p. 232).

هنا كان المعنى الوحيد لوجودها يقبع في المستقبل، في الموت... في العدم. وما قيمة ما تفعله (الأنا) إذا كانت ستموت غدًا أو بعد حين؟ وما معنى وجودها في الأساس؟ كل شيء يبدو عبثيًّا بلا جدوَى ولا طائل، ويتسم الوجود الإنساني في هذه الحالة الوجودية بالقلق Angst. والقلق من منظور وجوديٍّ لا يعني الخوف. فإذا كان الخوف له سبب، فالقلق الوجودي بلا مبررات. « فحينما تنقضي تلك الليلة المظلمة العصيبة من القلق، يتنفس الإنسان الصعداء ويقول لنفسه: هذا هو العدم. لقد أحس الإنسان بالعدم »[١].

أما الموت فهو من أبرز سمات الفلسفة الوجودية الغربية، والموت بالنسبة لهم دليل قاطع على ضعف الإنسان وتناهيه، والاهتمام بالموت يوضح لنا « المفهوم الذي يقوله الوجوديون (من أن الموت ليس مجرد نهاية بسيطة للحياة) ليس مجرد حادثة تظهر في نهاية القصة، وإنما هو يتغلغل كثيرًا داخل القصة نفسها »[٢].

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الموت في الفلسفة الوجودية تقع أهميته كلها في المعنى الذي يضفيه على ما قبله، وليس على ما بعده. والمفكر الوجودي لا يهتم بالموت باعتباره نهاية الوجود، بل باعتبار أن وجوده هو وجود نحو الموت دومًا؛ ولذا لا بد أن يكون الموت حاضرًا في كل لحظة أمام الذات لأنه إمكانية أكيدة، وقد اختلف الفلاسفة الوجوديون الغربيون في نظرتهم للموت؛ فمنهم من يرى أن تجربة الموت لا تؤدي إلى شعور بالاندماج في العالم، ومنهم من يراها تجربة يصاحبها تقزز دائم من الوجود، وهذه الأحاسيس كلها ترجع إلى أن الحياة الدنيا لا تحيل إلى أي حياة أخرى متجاوزة. فإذا كنا نحيا ثم نموت وهذا كل ما في الأمر، فمن الطبيعي إذن أن تنقلب الحياة على نفسها Self reflexivity، مما يؤدي إلى تدميرها بآلياتها الذاتية، فالوجود في هذه الحالة يصير عبثًا لا يطاق في عالم يفتقد إلى الغائية والمعنى، والموت على هذه الشاكلة يرتبط دومًا بالقلق، فبالنسبة لـ (هيدجر) « يرتبط القلق بالوجود في العالم بوصفه وجودًا نحو الموت، إنه ينبع من وجودنا الإنساني نفسه، كلا بل هو الوجود الإنساني ذاته »[٣]، ومن هنا لا يمكن فصل

---

(١) Ibid., (p. 234)

(٢) ماكوري، جون: **الوجودية**، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (ع ٥٨)، (١٩٨٢م)، (ص٢١٤).

(٣) شورون، جاك: **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة: كامل يوسف حسين، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (ع٧٦)، (١٩٨٤م)، (ص٣٥٦).

الموت في الوجودية عن القلق، وهذا ما حدا ببعض نُقّاد الوجودية إلى القول بأن اهتمام الوجوديين بالموت هو: اهتمام مَرَضِيّ.

لكن ماذا عن علاقة (الأنا) بالآخر في الفلسفة الوجودية الغربية؟ يقول (سارتر): « الجحيم هو الآخر ». وهو يؤكد – مثل غيره من الوجوديين – على أن الوجود الحق هو وجود الفرد المنعزل، ولا يمكن لأي تجمع اجتماعي أن يحقق للفرد إحساسه بوجوده الحق، وفي ذلك يقول (مارتن هيدجر) في كتابه الوجود والزمان (١٩٢٧م): « إن هذا الوجود مع بعضنا البعض يذيب الدازين كلية في ذلك النوع من وجود الآخرين. وفي مثل هذا الإبهام والريبة تتبدى ديكتاتورية (الآخرين)، فنحن نستمتع ونُمتِّع أنفسنا كيفما يستمتعون ويمتعون أنفسهم، ونقرأ ونرى ونحكم على الأدب والفن كما يرون هم وكما يحكمون »[١]، والمقصود بـ « الدازين » Dasein هنا هو الذات الإنسانية Subject، لكن (هيدجر) ينبذ مصطلح الذات لأنه ببساطة لا يؤمن بوجود ذات إنسانية.

إذن فـ (الآخر) بالنسبة لـ (الأنا) هو جحيم مقيم لا طاقة لـ (الأنا) به ولا فرار لها منه.

ثم نأتي أخيرًا إلى علاقة الوجودية الغربية بـ « الإله »، وَلْنتناولْ هنا رأيَ الوجودية الحرة/ الملحدة، فقط؛ لأنها أكثر شيوعًا وانتشارًا ولأنها الأقرب إلى المزاج الإدراكي الغربي ذي الميول المادية، فـ « الإله » إما موجود لكن ليس له علاقة بالإنسان أو ليس للإنسان علاقة به، أو أنه غير موجود، أو كان موجودًا ومات، ففكرة الإله في حد ذاتها هي فكرة سُلطوية تجعل من الوجود الإنساني وجودًا غائيًّا، وفكرة الغائية – التي لها علاقة بفكرة الماهية – تتناقض مع الفكر الوجودي الغربي. فالماهية تعني أن الإنسان له سمات قبْلية مستقلة عن وجوده. فمثلًا حينما يصنع صانعٌ فأسًا أو مطرقة فإنما يصنعها لسبب وغاية وحاجة في نفسه، وفي ذلك سَلب للحرية الإنسانية.

إذن فالوجودية الغربية الحرة/ الملحدة، تستبعد أي سلطة دينية حتى تؤمِّن للإنسان حريته الكاملة في اختيار حياته وأفعاله، وهي « توضح بشكل قاطع العبث التام لأي مسعًى يهدف إلى إنقاذ الإنسان بعد أن نبَذَ الإله »[٢]، وفي أسطورة « سيزيف » نرى

---

(١) Heidegger, Martin: **Being and Time**. Trans; John Macquarrie and Edward Robinson. London: Basil Blackwell, (1962), (p. 164).

(٢) Reinhardt, Kurt F: op.cit. (p. 242).

الرجل الذي حكمت عليه « الآلهة » - لذنب اقترفه - أن يحمل صخرة على ظهره ويصعد بها لقمة الجبل، وزيادة في العقاب تسقط الصخرة مرة أخرى إلى أسفل الجبل، ولأن « سيزيف » لديه التزام عقدي نحو آلهته ولأن وجودَهم كان جزءًا من خريطته الإدراكية، كان « سيزيف » يصعد بالصخرة مرة أخرى، وظل يفعل ذلك إلى أن أحس بعبثية محاولاته ومن ثم وجوده، وكان سبيله إلى الخلاص هو تمزيق خريطته الإدراكية المتعلقة بالآلهة ورسم خريطة أخرى ليس للآلهة مكان فيها، فألقى الصخرة عن كاهله وألقى معها الأعباء الدينية والأخلاقية وما عاد يفكر في الصعود إلى الأعلى... و﴿ أَخۡلَدَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ [الأعراف: ١٧٦].

وهنا تأتي الحرية التي ينشدها الوجوديون، وهي حرية تخلصت من الإله ثم تخلصت من (الآخر) وبقيت وحدها في ظلمة وجودية، فلا نورَ ولا طريقَ إلا ما تراه (الأنا)، ولا حقيقةَ إلا ما تشعر « الأنا » أنها كذلك... وبعد أن فقدَت الذاتُ الإلهَ والآخرين تتجلى أمامها مسؤوليتها في خلق نفسها بنفسها، في وضع معاييرها وأخلاقياتها، في أن تعيش في آنيتها كما يحلو لها، وتنبع أيضًا حرية الاختيار في مقابل الإجبار الذي يفرضه الإله والآخرون، ويصاحب حرية الاختيار وعي الذات بنفسها « فالقيمة التي أضفيها على الأشياء وآرائي كلها مشتقة من حرية اختياري. وأنا مسؤول عن المعنى بأكمله الذي أعيش فيه، لكن بما أن الاختيار يمكن أن يكون مختلفًا، فإن طريقة حياتي ونظرتي للعالم ستكون عشوائية ومحفوفة بالمخاطر »[١].

خصوصية الفكر الوجودي الغربي:

ومن الجدير بالقول أن للوجودية - أي وجودية - خصوصية ثقافية، مثلها مثل أي فلسفة أخرى. صحيح أن الفلسفة تسعى خلف مقولات كلية عامة، لكن لا يمكن بأي حال من الأحوال ألا تنبع هذه المقولات وتتأثر بالواقع الإنساني المعيش. فعلى سبيل المثال، يرى (مارتن هيدجر) أنه لا سبيل لفهم الوجود Being إلا بتحليل وجود متعين وهو الوجود الإنساني being؛ لأن الوجود الإنساني هو الجزء والوجود عامة هو الكل، ولا يمكن فهم الكل (الوجود العام المتجاوز) إذا لم نأخذ جزءًا منه (الوجود الإنساني المتعيَّن) ونخضعه للتحليل الوجودي، وهنا يرى بعض النقاد تأثر (هيدجر) بالتراث

(١) Roberts, David Everett: **Existentialism and Religious Belief. Roger Hazelton, editor.** New York: Oxford University Press, (1957). (p. 210).

المسيحي (رغم رفضه الواضح للتراث والتقاليد التي تصيب فهمنا للوجود بالتحجر والتيَبُّس). ويتجلى هذا التأثر خاصة في مقولة الإله المجرد والابن المتعيَّن.

وفي حالة الفيلسوف الفرنسي **جاك دريدا** مثال آخر؛ يرى **جاك دريدا** أنه من العبث البحث عن معنًى ثابت أو واحد في النص/ الوجود. ذلك أن المعنى في حالة إحالة مستمرة وعدم ثبات، مما يؤدي إلى ما يمكن أن يسمى بشتات المعنى Diaspora of meaning. و (**جاك دريدا**) فيلسوف يهودي متأثر بفكرة الشتات اليهودية.

وفي نطاق الفلسفة الوجودية الغربية لا يمكننا أن نغض الطرف عن التربة التي سمحت للفلسفة الوجودية بالظهور بشكلها الذي عرضناه؛ ولهذا السبب أسميتها الفلسفة الوجودية الغربية، بل يجب أيضًا أن نقول عصر التنوير (الأوروبي) والعقلانية (الغربية)، كما أن النزعة الإنسانية لا يمكن تعميمها، فكل مصطلح يحمل بداخله نظرة خاصة للعالم worldview، فمن الضروري إذن كشف هذه النماذج الإدراكية وما تنطوي عليه من رؤى تحليلية ترتبط بعالمها أكثر مما ترتبط بأي مكان آخر. فقد نَبَعَت الفلسفة الوجودية الغربية من أزمة الإنسان الأوروبي في مواجهة عالم ما عاد يفهمه وما عاد يشعر فيه بالألفة.

ففي كتابه التمرد الوجودي، يربط (كيرت راينهارت) الوجودية الغربية بالتربة التي نشأت فيها: « نشأت الوجودية في أوروبا الحديثة لأن الضغوط التي تتزايد بشكل ثابت من قبل النزعة الجمعية والمثالية المجردة قد أجبرت الفرد على القيام بتوكيد راديكاليٍّ وقوي للذات....إن نشأة الوجودية إذن هي واحدة من أعراض أزمة أوروبية بشكل خاص للوجود الإنساني »[١]، فالوجودية الغربية نشأت لمواجهة أزمات أوروبية المنشأ تتعلق بالإنسان الأوروبي.

وقد تتشابه الأزمات بين الشرق والغرب، لكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال تشابه الحلول (هذا في النطاق الإنساني) وإذا كانت الوجودية – أي وجودية – تعالج وتُفلسف هموم ومشاكل الإنسان وسعيه إلى الحرية ومواجهة التردي والانحطاط الذي يعتريه، أليس من البديهي أن تكون هناك فلسفات وجودية تتشابه وتختلف في نموذجها الإدراكي، ففي القرن التاسع عشر – كما يرى (لويس ريكاردو جوردون) – كانت هناك

(١) Reinhardt, **Kurt F**: op.cit. (p. 14).

اهتمامات وجودية تختلف وتتشابه على جانبي الأطلنطي. « في أوروبا، كان ثَمَّةَ قلقٌ بشأن المستقبل ومللٌ من الأحاسيس التي كانت تحتضر. وفي أمريكا الشمالية، كانت هناك اهتمامات أخرى. فبالنسبة لأمريكا البيضاء كان أمامها حاضر ومستقبل تغزوه. لم يكن هناك مجال للملل... ولا لكثير من القلق. وحتى نَجِدَ القلقَ والرَّوعَ يحتاج المرء إلى النظر إلى ما وراء أمريكا البيضاء »[١]، و (جوردون) هنا يقصد بالطبع المعاناة الوجودية للشعب الأفريقي في أمريكا الشمالية.

إن الفكر الوجودي إذن لا يمكن عولمته، والسبب في ذلك هو أنه يقوم أساسًا على كيف يرى كل منا وجوده بكل ما تحوي هذه الكلمة من مضامين دينية وثقافية أو حتى إلحادية. وحتى فكرة الوجود المجرد لا يمكن عولمتها. وثمة موقف طريف تعرض له (لويس جوردون) عندما كان بصدد كتابة مؤلَّفِهِ **الوجودية الأفريقية: فهْم الفكر الوجودي الأفريقي**، فقد أرسل دعوة لحضور مؤتمر يتم فيه تقديم أوراق بحثية حول الفكر الوجودي الأفريقي، لكن بعض الردود التي جاءته قالت بأنه لا يوجد ما يسمى بالفكر الوجودي الأسود، ذلك أن الوجودية ظاهرة أوروبية تخاطب خبرة الإنسان الأوروبي ومشاكله الوجودية، وإزاء ذلك كتب **جوردون** إلى هؤلاء المتشككين يقول: إن « الكتابات التي تكوِّن هيكل الوجودية الأوروبية ما هي إلا استجابة قارة واحدة لمجموعة مشكلات بدأت مع اللحظة التي واجه فيها الإنسان مشكلات القلق واليأس »[٢]. فمن المؤكد أن للوجود المتعين خصوصية تختلف باختلاف الظروف، ومن المؤكد أيضًا أن إلغاء هذه الخصوصية والتأثر بعولمة المفهوم هو ما جعل أحد الردود التي أتت إلى **لويس جوردون** تستنكر وجود فكر وجودي أسود. وما حدث في هذه الحالة هو تحيز إلى الفكر الوجودي الغربي الأبيض لـ (كيركجور وياسبرز وهيدجر وسارتر)، مما جعل الخريطة الإدراكية لديه لا تتسع لفكر وجودي يقدمه مفكر أفريقي أو صيني أو مفكر آخر مسلم أو حتى بوذي.

نقد النموذج الوجودي الغربي:

وقبل أن ننتقل إلى أوجه القصور التي تعتري النموذج الوجودي الغربي، لا بد أن نشير إلى أن ما يسمى بصراع الحضارات، ما هو إلَّا صراع نماذج معرفية وإدراكية، صراع

---

(١) Gordon, Lewis R: **Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought.** New York; London: Routledge, (2000). (p. 7).

(٢) Ibid., (p. 6).

يحاول فيه كل نموذج – حسب توجهه – أن يجعل له مكانًا في الوجود، إما بأن يحل محل نموذج آخر (أين ذهب النموذج المعرفي الإدراكي للهنود الحمر؟) أو بالتعايش معه، وحتى في نطاق التعايش لا بد من وجود نقاط توتر وجودية. وبما أن النماذج الإدراكية تُختزل في مصطلحات ومفاهيم، فإن كل مصطلح يحمل في داخله رؤية معرفية عن الواقع المعيش أو الواقع المأمول، وهو يرتبط بقدر كبير بالبيئة التي ينشأ فيها والتربة الفكرية المحيطة، وفي تقديمنا للوجودية الغربية باعتبارها نموذجًا إدراكيًّا متحيزًا للواقع والمأمول الغربيَّيْن؛ قدمنا الدكتور عبد الرحمن بدوي باعتباره وجوديًّا غربيًّا، والسبب في ذلك أنه اتبع الأطروحات الغربية للوجود، خاصة في شكلها الهيدجري. وقد سقنا هذا المثال لكي نوضح كيف تتخلى الأنا عن نموذج إدراكي ولدت فيه (بغض النظر عن تقييمنا للنموذج) وتتبع نموذج إدراكي « آخر »، فكما يقول الدكتور حسن حنفي، يحاول الدكتور عبد الرحمن بدوي في مشروعه النهضوي « قراءة الآخر في مرآة الأنا، وليس تحديد مفهوم جديد نابع من تراث الأنا، وقراءة الأنا في مرآة الآخر »[1].

ومن هنا، فإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوي يفهم الوجود وقضاياه على طريقة الفلسفة الوجودية الغربية، ألا يمكننا أن نسمي ذلك احتلالًا وجوديًّا من قِبَل الآخر بواسطة هيمنة نموذجه الإدراكي الوجودي؟ ألا يمكن أيضًا أن نقول: إن ذلك يعد – من قِبَل الدكتور بدوي – بمثابة حق اللجوء الوجودي باعتبار أنه قد اختار هذا النموذج الإدراكي بمحض حرية وجودية؟ الأمر لا يبتعد كثيرًا عن أي من هذين التشبيهين المجازيين. فالآلة الإدراكية الغربية غالبًا ما تعمل على فرض عولمة إدراكية تؤدي في النهاية إلى تبني نموذجها المطروح عن طيب خاطر.

يقول الدكتور بدوي في كتابه سيرة حياتي: « وكان أول إنتاج لي هو كتاب (نيتشه) الذي ظهر في أكتوبر (١٩٣٩م)... وقد حددت في تصديره أن الهدف من هذه السلسلة هو تقديم خلاصة الفكر الأوروبي إلى القارئ العربي، والدافع إلى ذلك هو إحداث ثورة روحية في الفكر العربي. إذ وجدت أن السبيل إلى ذلك هو أولًا الاطلاع على الفكر الأوروبي الذي استطاع أن يحقق تقدمًا عظيمًا في الفكر الإنساني، فيما تخلف الفكر العربي الإسلامي عن متابعة تطور الفكر الإنساني منذ القرن الثاني عشر... كما قلت في ذلك التصدير إنه

---

(١) حنفي، حسن: عبد الرحمن بدوي: المشروع الفلسفي النهضوي، في **عبد الرحمن بدوي الحضور والغياب: دراسات نقدية**، مرجع سابق (ص١٧٠).

لا جدوى من العودة إلى القيم القديمة التي سادت الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى منه، وإنما الدواء الناجع لتخلف العرب الفكري هو الاستفادة من الفكر الأوروبي، ويكون ذلك باستيعابه كله والأخذ بالقيم السائدة التي وضع أصولها ما دامت تقوم على أساس عقلي إنساني عام »[١].

نحن هنا أمام تحيز واضح للفكر الغربي من قبل الدكتور بدوي، تحيز جعله يرى في أبي حيان التوحيدي وجوديًّا خالصًا، ويرى في الصوفية تشابهًا مع الوجودية الغربية.

في فترة الستينيات ازدهرت حركة العبث في الغرب وتجسدت في حركة أدبية واسعة الانتشار سميت بمسرح العبث، والأدب هو أحد أهم الوسائل التي تنقل النماذج المتحيزة من المنتِج إلى المستهلك الذي يصبح بدوره مروجًا لها، والأدب من حيث هو تأثير غير مباشر على النفس البشرية يمكن أن يغيِّر الخريطة المعرفية والإدراكية للمتلقي، خاصة إذا وجدت الحبكة المطروحة صدًى لدى المتلقي، وهذا ما سميناه بفخ التشابه الذي - بشكل لا شعوري وأحيانًا متعمد - يؤدي إلى تبني نفس الحلول دون ملاءمة الحلول لتربة المشكلة.

في هذه الفترة نفسها - الفترة التي راجت فيها حركة العبث الأدبية الغربية - كتب الشاعر المصري صلاح جاهين رباعياته، وفي إحدى رباعياته يعبر صلاح جاهين عن ذلك الإحساس بالغموض الذي يكتنف الوجود الإنساني:

عجبي عليك ... عجبي عليك يا زمن
يابـو البـدع يـا مبكـي عيـنـي دمًـا
إزاي أنـا أختـار لـروحـي طـريـق
وأنـا اللـي داخـل فـي الحيـاة مرغمًا
عجبي !![٢]

وتنتهي الرباعية بعلامات تعجب تزيد من حيرة الأنا في وجودها القسري الخانق، وأمام هذه العبثية تفكر الأنا في وجودها الحق authentic being فتجنح إلى الإيمان،

---

(١) بدوي، عبد الرحمن: **سيرة حياتي**، بيروت، مؤسسة العربية للدراسات والنشر (ط١)، (٢٠٠٠م)، (ص١٥١، ١٥٢).

(٢) جاهين، صلاح: **رباعيات**، تقديم يحيى حقي، القاهرة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٦م)، (ص٥٢).

لكن خريطة الأنا الإدراكية مزدحمة فلا مجال للرؤية الواضحة:

غـدر الزمـان يا قلبـي ما لهـوش أمان
وحـاييـجـي يـوم تحتـاج لحبة إيمان
قلبـي ارتجـف وسألني .. أأمن بإيـه؟
أَأمـن بـإيــه محتـار بقـالــي زمــان
عجبي!![1]

يمثل هذان المثالان – من خارج السياق الجغرافي للوجودية الغربية – نقطة انطلاق نقدية نبين فيها أوجه القصور في النموذج المعرفي الغربي للوجود. فالجدير بالذكر أن المفكر المصري **عبد الرحمن بدوي** في أواخر أيامه قام بتأليف كتابين تُرجِمَا إلى عدة لغات (غربية) يكتب فيهما عن « فضائل الإسلام ومكارم النبوة، ويرد مزاعم الاستشراق حول الإسلام ونبيه الخاتم »![2].

إن أول أوجه القصور في الوجودية الغربية هو أنها « غربية »؛ بمعنى أنها مرتبطة بالمشكلة الوجودية للإنسان الغربي وإن كانت توحي بعمومية نظرتها الوجودية، لكن في الحقيقة لا يمكن أن نفصل الفلسفة الوجودية الغربية عن ظروف أوروبا وأحوالها الفكرية.

ففي العصور الوسطى، كانت أوروبا تعيش في تخبط وظلام معرفي بلغ أشده في صكوك الغفران وتضخم سلطة الكنيسة، ثم تلا العصور الوسطى نهضة قامت على نبذ الدين الذي خوَّل لرجال الدين بيع المغفرة والمتاجرة بها، ثم ظهرت النزعة الإنسانية وعصر التنوير، ونتج عن ذلك أفول اللاهوت وصعود الناسوت والركون إلى العقل الإنساني كليةً، وتبلورت الأمور في النهاية إلى طغيان النزعات المثالية والعقلية، وتم الاحتفاء بالعام على حساب الخاص، وبالمجرد على حساب المتعين، ويعلق الدكتور جميل قاسم على ذلك قائلًا: « وعلى قاعدة المعارضة للشمولية وضعت الوجودية الكائن الشخصي بصفته الزمانية محل الكائن المجرد، الصوري؛ فرجحت الذاتية على

(١) جاهين، صلاح: **رباعيات**، مرجع سابق (ص٥٧).

(٢) زيدان، يوسف: من تاريخ التصوف إلى تاريخ الإلحاد: قراءة في فكر أعمال عبد الرحمن بدوي، في **دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي**، بيروت، دار المدار الإسلامي (ط١)، (٢٠٠٢م)، (ص٢٩٩).

الموضوعية، والجزئية على الكلية، والفردي على العمومي... والإنسان ليس « كائنًا ما » بين بقية الكائنات، وإنما هو كائن فريد، نوعي، لوجوده أسبقية على ماهيته، وهو الذي يحدد ماهية ومعنى وجوده الخاص، الواقعي، وهو الذي يتضلع وحده بالمسؤولية الكاملة كصانع لقدره ومصيره »[١].

أما أخطر أوجه القصور في الوجودية الغربية فهي الفكرة الأساسية التي قامت عليها الوجودية الغربية والتي تتلخص في مقولة « الوجود أسبق على الماهية ».

وإذا تحيزنا في نقدنا للنموذج الوجودي الغربي إلى نموذج إسلامي في إدراك الوجود وفهمه فلا ضير في ذلك، بل هو أمر يربط صاحب النموذج المتحيز ببيئته وظروفه الثقافية والعقدية، فالإسلام – كما أرى واللَّه تعالى أعلى وأعلم – يصور الوجود الإنساني على أنه وجود يرتبط بخالقه الذي حدد له المنهج والغاية من الوجود ذاته، فاللَّه سبحانه وتعالى يقول: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وفي ذلك تحديد لماهية الإنسان قبل وجوده، ثم يُخلق الإنسان ويبدأ في الابتعاد عن اللَّه فيرسل اللَّه الرسل والأنبياء مبشرين ومنذرين بعد أن تاه الإنسان في وجوده المتعين ونَبذَ التجاوز، وانغمس في الحلولية وتأليه الذات. تأتي الرسل لتذكير الإنسان بوجوده الحق Authenticity الذي يتلخص في عبادة اللَّه الواحد وعدم الشرك به واتباع المنهج. ومع ذلك لم يُجبر الإنسان أبدًا على اتباع الطريق التي حددها اللَّه للإنسان والتي تصل بالإنسان إلى الأبدية والنعيم المقيم. وهنا يتضارب النموذج الإدراكي للوجود في الإسلام مع النموذج الإدراكي الغربي للوجود. ففي نكران الوجودية الغربية لأسبقية وجود حكمة وغاية من الوجود الإنساني، أو بمعنًى آخر في جعلها الوجود أسبق على الماهية، فإن ثمة تهميشًا واضحًا لفكرة الوجود في الإسلام.

وفي القرآن الكريم آية ذات مغزًى كبير – من وجهة نظري – بالنسبة للفكر الغربي الحديث الذي احتلت فيه فكرة الذات وتعريفها مساحة كبيرة، تقول الآية: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ ﴾ [الحشر: ١٩]، فقد قدم معظم فلاسفة الغرب منذ عصر التنوير أطروحات تتعلق بمفهوم الذات الإنسانية، فبدؤوا بالاعتقاد بأن الذات هي الجانب العاقل المفكر من الإنسان، ولذا فإن الإنسان كائن مكتف بذاته متطابق معها، وقد نتج هذا الإيمان بالذات الإنسانية عن طرد الإله من النموذج المعرفي الوجودي، فبعد أن كان الإله هو رَبّ

(١) قاسم، جميل: عبد الرحمن بدوي الحضور والغياب، مرجع سابق (ص٢٠٤).

المَنزِل أصبح يسكن في الجوار، ثم تقدم الفكر الغربي خطوة أخرى مات فيها الإله لتجد الذات الإنسانية نفسها بلا جوار روحاني، فانقلبت على نفسها، ثم ظهر في الفلسفة الغربية ما يسمى بموت الذات العاقلة التي اعْتُبِرت خرافة ابتدعتها الفلسفة المثالية، وفي فلسفة الوجود عند (هيدجر) يُستخدم المصطلح الألماني « الدازين » Dasein بدلًا من الذات الإنسانية، ذلك أن (هيدجر) لا يؤمن بوجود ذات إنسانية، فإغفال الجانب الروحاني قد أدى إلى ضياع الذاتية الإنسانية وإلى أزمة الغرب الوجودية.

إذن كيف تصلح فلسفة الوجود الغربية بأن تكون نموذجًا إدراكيًّا يتبعه المسلمون الذين يؤمنون باللَّه الواحد، وبغائية الوجود الإنساني وبأن الإنسان ﴿ ... عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ ١٤ وَلَوۡ أَلۡقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴾ [القيامة: ١٤، ١٥].

إن في نكران الإله أو تحييده تهميشٌ واضحٌ للنمط الوجودي الإسلامي القائم في الأساس على التوحيد والتجاوز، وإذا انتزعت فكرة الإله من النسيج الوجودي الإنساني، يصبح الإنسان هو المتحكم في معنى حياته وحياة الآخرين أيضًا، فالإنسان ببساطة لا يعيش منعزلًا عن العالم « وبما أن أي شيء يمكن أن يحدث لأن الإله غير موجود، فعلى الإنسان أن يخلق طريقه بين عبوديته للبديهيات الموجودة سلفًا من ناحية وبين أهوائه المحضة من ناحية أخرى »[١]، ويظل الإنسان هو المعيار وخالق القيم والمعاني، فإذا رسم مشهدًا عاريًا وقال: إن هذا فن.. كان فنًّا، وإذا رأى أن كلمة مقاومة تعني إرهابًا صارت كذلك، وينتج عن هذا كله أن تعيش الإنسانية في تخبط وجودي تحكمه الرغبة في القوة.

وموت الإله في الفلسفة الوجودية الغربية له دافع رئيسي وهو تحقيق حرية الفرد، وكان هذا الدافع أيضًا هو ما جعل (سارتر) يرفض الاعتقاد في الإله، ومن هنا كان لا بد أن يختفي الإله وما يفرضه من أوامر ونواهٍ حتى يظهر الإنسان الحر الذي يخلق معنى حياته بنفسه؛ ولهذا اختار (سارتر) الإلحاد الذي « ساواه بالوجودية، وقد ظلمت هذه المساواة (كيركجور) بالتأكيد، وهو الذي جمع بين الاعتقاد في اللَّه والاعتقاد في الحرية الإنسانية »[٢].

إن الحرية في الفلسفة الوجودية الغربية الحرة لا تحدها حدود دينية، لكن مَن الذي يضع معايير هذه الحرية؟ ربما هو الإحساس والوجدان الفردي، فما أشعر أنني أريد أن أفعله هو ما أفعله، وفي ذلك تهميش للأعراف والقواعد والقوانين الاجتماعية، وهنا

---

(١) Roberts, David Everett: Op.cit. (p. 221).

(٢) Ibid. (p. 216).

نسوق مثالًا: فإذا أراد شاب غربي أن يختار ما بين البقاء إلى جوار أمه المريضة المسنة أو الانضمام لصفوف المقاومة التي تدافع عن بلده، فماذا يختار؟ وإذا كان هذا الشاب مسلمًا، فماذا يكون اختياره؟

إذا قلنا في حالة الشاب الغربي إنه سيختار البقاء إلى جوار أمه، فإن ذلك سيرجع إلى ظروف مادية متعينة، بمعنى أن أمه لو لم تكن مريضة وغير مسنة لتركها والتحق بالجيش، هذا إن كان يرغب في أن يجعل من الأم والوطن مرجعيات تحدد سلوكه، أما في حالة الشاب المسلم، وحتى إن لم تكن أمه مريضة، فهو لا يستطيع الجهاد إلا بإذنها، فحريته هنا ليست مرتبطة بحالة مادية متعينة كمرض أمه، بل بنموذج إدراكي متجاوز للوجود الإنساني عند المسلمين.

وفي نكرانها لوجود الإله تنكر الوجودية الغربية الملحدة أي نموذج إدراكي قائم على الغيب ومتجاوز للوجود الإنساني، وهي هنا تهمش نمط الوجود الذي يقدمه الإسلام، ففي القرآن الكريم وفي الآيات الأولى من سورة البقرة، ترتبط التقوى بالإيمان بالغيب: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٢، ٣]، وحتى الوجودية المؤمنة التي ترتبط بالفكر المسيحي لا تصلح لخلق نموذج إدراكي للمسلمين، ففي التراث المسيحي يتجسد/ يتشيأ الإله، في صورة الابن ليصير كيانًا ماديًّا، أي ينتقل من التجاوز إلى الحلولية والتعين، فيقتل، كما يقول الفكر المسيحي، يقول (تيموثي بيوز) في كتابه التشيؤ Reification: « إن مفهوم التجسيد Incarnation المسيحي ربما يؤخذ على أنه استعارة مجازية أو حتى مرادف للتشيؤ، فعندما يصبح المسيح Christ إنسانًا – « تاريخيًّا » أو رمزيًّا – فإن المقدَّس يُترجم إلى دنيوي، والخلاص المسيحي هو وعد بالوجود غير الدنيوي ومن ثم غير المتشيئ »[١].

وإذا كانت الوجودية الحرة تنطلق من نقطة تحيز مبنية على الإلحاد، فإن الوجودية المقيدة تنطلق من نقطة تحيز مبنية على الفكر المسيحي، وكلاهما لا يصلح أن يكون نموذجًا إدراكيًّا للوجود عند المسلمين، فهناك في النمطين الوجوديين الغربيين تهميش واضح لفكرة الغيب في الإسلام، والغرب الآن – الغرب المسيحي – لم تعد فكرة الغيب تشكل لديه دوافع سلوكية أخلاقية، وإن لم يكن ذلك بسبب علمانية شاملة، فهو

---

(١) Bewes, Timothy: **Reification or, the Anxiety of Late Capitalism.** London; New York, Verso (2002).

بسبب علمانية جزئية، ومن ثم نجد بونًا شاسعًا بين الوجود في شكله الغربي والوجود في شكله الإسلامي.

الموت في الوجودية الغربية هو نهاية إمكان الوجود الإنساني، وهو يتحدى كل معرفة قبْلية، بمعنى أنه لا يمكن أن تعرفه قبل أن تمر به شخصيًّا، والموت بالنسبة للفلاسفة الوجوديين هو قمة نضج الوجود الإنساني؛ فـ(مارتن هيدجر) يرى الوجود الإنساني على أنه وجود – نحو – الموت الذي لا مفر للذات منه، وكما يرى نقاد الوجودية « فالموت هو النهاية التي يصبح بها وجود الإنسان مكتملًا، وقدرة الإنسان على توقع الموت، وعلى أن يعتبره السياق الذي تتساقط فيه اللحظات هي أساس أي محاولة للإمساك بتلابيب وجوده بأكمله »(١)، إذا كان الموت هو نهاية واكتمال الوجود، وإذا كانت الحياة الدنيا هي التي فيها ﴿ ... نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ [المؤمنون: ٣٧]، إذن كيف يمكن أن يدرك المسلم وجوده من خلال هذا النموذج الإدراكي الغربي للوجود الإنساني؟

إن الموت في الإسلام هو مَعبَر للحياة الآخرة وهو يعد أيضًا – ربما بشكل وجودي – إحدى وسائل تذكير الإنسان المسلم بوجوده الحق authenticity، فبعد أن يتيه الإنسان المسلم في دروب الحياة ويغرَّه بريقها يكون الموت بمثابة المذكر له بأن ثمة نهايةً وانتقالًا قادمين، وليس من الغريب أن يوصي الإسلام بالإكثار من ذكر الموت وعيادة المريض والسير في الجنازة، ومن هنا يتذكر الإنسان أن ثمة نهاية لهذه الحياة الدنيا. وإذا كانت أهمية الموت واحدة في كلا النمطين (الإسلامي والغربي) إلا أن الموت يبرز أهمية العمل من أجل الحياة الأخرى العليا (في النمط الوجودي الإسلامي) ، ويبرز أهمية العمل من أجل الحياة الدنيا (في النمط الوجودي الغربي).

ثمة شيء آخر يصيب النموذج الوجودي الغربي بالقصور فيما يتعلق بقضية الموت: إن الوجودية الغربية لا تؤمن بالتأمل العقلي المثالي لقضايا الوجود، وهي بالتالي تستدعي وتجلب إلى حيز الضوء أهمية الخبرة المُعاشة بالنسبة للفرد، والسؤال الحيوي هنا: هل قام أحد الفلاسفة الوجوديين بنيل شرف الخبرة المعاشة مع الموت، ومن ثم يصف لنا بشكل وجداني شعوري ما هو الموت؟ إنني أزعم هنا أن التأملات في قضية الموت هي تأملات

(١) Roberts, David Everett: Op.cit. (p. 145).

مثالية تستبطن أحاسيس الموت، فمن ذا الذي عاد من موته ليصف لنا كيف كان الموت؟

وفي قلق الوجوديين الغربيين من الموت ترسيم لخريطة معرفية إدراكية جعلت من الموت هدأة واستقرارًا لروح طالما تعذبت في جحيمها مع الآخر ومع أعراف المجتمع والعالم الغريب، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: « وفي قلق الموت ... شعور بالطمأنينة؛ لأن الموت سكون، من حيث كونه انقطاعًا؛ ولهذا يمتاز بهذين القطبين المتنافرين: القلق والطمأنينة، وفي التوتر بينهما يقوم عنف الإحساس بالموت »[١].

إن النموذج الكامن خلف هذا التحليل الوجودي هو الطابع الدياليكتيكي، فالدكتور عبد الرحمن بدوي دائمًا ما يرى أن الوجود هو نسيج الأضداد، وهو يحتفي بهذا الزخم من التوتر وعدم الاستقرار اللذين يؤديان إلى أحاسيس حقيقية بالوجود الإنساني، لكن – مرة أخرى – مَن الذي قال له إن الموت « سكون »؟ أليس هذا تحليلًا مثاليًّا للموت Idealistic؟ **ثم يفسر الدكتور بدوي هذه الطمأنينة على نحوين:**

– **أولاهما:** مأخوذ عن (أبيقور) الذي يرى أنه لا داعي للخوف من الموت، فإن كنا أحياء فليس ثمة موت نخاف منه، وإن متنا فلن نكون بعد ذلك شيئًا، ومن هنا فالموت لا يعنينا في شيء.

– **أما النحو الثاني:** فمأخوذ عن الفيلسوف الوجودي (كيركجور)، وهو قائم على فكرة الآخرة، فالموت « باب يفتح على الأبدية والنعيم المقيم »[٢]، وحتى هذا النمط المسيحي للوجود يهمِّش في أطروحته النمط الوجودي الإسلامي؛ فإذا كان الموت بابًا يفتح على الأبدية والنعيم المقيم فهذا لأن السيد المسيح – كما يرى الفكر المسيحي – قد كفَّر عن خطيئة البشر مسبقًا، أما في الإسلام فلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أخرى ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]. لكن الدكتور بدوي على أية حال لا يعبأ بأي من هذين النمطين، بل هو يهتم في المقام الأول بالخبرة الحسية الوجدانية لقلق الموت، تلك الخبرة التي يتبدى فيها الوجود الإنساني الحق.

ولا يتوافق النمط الوجودي الغربي مع النمط الوجودي الإسلامي فيما يتعلق بالحياة الآخرة؛ فـ (مارتن هيدجر) يرى أن (الدازين) في معظم الأحيان يسير في عالم من الاهتمامات المتعلقة بالآخرين، وفي ذلك ذوبان للوجود الفردي للإنسان في وجود

(١، ٢) بدوي، عبد الرحمن: **الزمان الوجودي**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية (١٩٤٥م)، (ص١٥٥).

الآخرين، وهذا ما يسميه هيدجر بـ « السقوط » الذي يعني به « الانغماس في وجود كل منا مع الآخر »[١]، وهذا النمط الوجودي يبتعد كثيرًا عن الوجود الحق الذي يشعر فيه الإنسان بتفرده واستقلاليته وعدم ذوبانه في المجموع، وربما عزز هذا النموذج الإدراكي الغربي للوجود الإنساني مبادئ الرأسمالية الغربية بنحو أو بآخر.

وإذا انتقلنا إلى قضية الأنا والآخر في الوجودية الغربية نجدها لا تخلو من التعقيد، فرغم الاحتفاء بالأنا المفردة، إلا أن الأنا لا تستطيع الفرار من « الوجود في العالم »، ويمكننا الزعم هنا أن هذا المأزق الوجودي للأنا الغربية قد جعلها ترى وجود الآخرين – بمرور الوقت – على أنه وجود أداتي مادي Instrumental ، فبما أن العلاقات التراحمية لا تخلو من أعباء أخلاقية في ظل وجود الآخرين (وهو ما لا تراه الأنا جحيمًا) كان المخرج هو النزوع نحو الأداتية في نمط وجود الذات في العالم. وقد أدت النزعة الأداتية في الغرب إلى تفسُّخ المجتمع الغربي، حيث صار (الآخر) بالنسبة (للأنا) مجرد كيان مادي يقع في حيز المنفعة المادية، وهناك سمة تدل كثيرًا على اتساع الفجوة بين الأنا والآخر في المجتمع الغربي، وأقصد هنا الأيقنة Iconization. فحينما أقوم بشراء سلعةٍ ما فإن هذه السلعة تقوم بعملية إحالة ترسلني بها إلى كيان إنساني subject قد ألقي عليه التحية ثم أسأله عن السعر، وقد أتفاوض في السعر أيضًا، لكن فكرة (السوبر ماركت) قامت بأيقنة السلع التي وضع عليها السعر، وبالتالي لا مجال للتعامل بين الذوات الإنسانية إلا في أضيق الحدود.

وثمة فارق في الوجودية الغربية بين التاريخ الذاتي historicity والتاريخ (الموضوعي) العام History؛ فالتاريخ الذاتي هو رد فعل الذات المفردة لمجريات التاريخ العام وللإرث الثقافي والحضاري المحيط بها. وفي توكيد الوجودية الغربية للخاص في مقابل العام يتضح لنا أن التاريخ الذاتي لا بد أن يقع فريسة وضحية للتاريخ « الموضوعي » العام. وقد ظن (سيزيف) أنه دمية في يد القدر أيام أن كانت هناك آلهة ومصير وتاريخ بشري ذو دوافع دينية، أما بعد موت الآلهة في الغرب، فما بقي للإنسان غير صراعات بينه وبين إنسان مثله، صراعات تتعاظم وتتقازم وفقًا للسياق.

وقد شرح (كيركجور) هذا التحول ومغزاه بالنسبة للفن الدرامي، خاصة التراجيديا، فدارسو الدراما الغربية يعرفون المفهوم الكلاسيكي للبطل Hero، وهو في الغالب قائم

(١) Heidegger, Martin. (1962).op.cit. (p. 220).

على تحدي البشر للآلهة، في محاولة منهم لتغيير مصائرهم. وفي تطور بارز للتراجيديا الغربية يختفي مفهوم البطل ليظهر بدلًا منه مفهوم البطل الضد Anti hero الذي يشير إلى التحول من صراع: الإنسان – الآلهة، (حيث ما عادت هناك آلهة يعصيها الإنسان) إلى صراع الإنسان – الإنسان. على أية حال، يضحي الإنسان بتاريخه الذاتي historicity فريسة أمام طغيان وهيمنة التاريخ الموضوعي العام History. فالإنسان دائمًا ما يجد نفسه وإلى حد ما مقيدًا ومحددًا في أفعاله بهذه المنظومات التاريخية الكبرى (الدول والمجتمعات وجماعات الأسرة والمجتمع) التي يشترك فيها. فهو – كما يقول (هيدجر) – « وريث » يعيش في « إرثه »[١].

كيف يمكن إذن تحقيق (تقدم) بشري إن أغفلنا حركة التاريخ العام وانشغل كل منا بشكل مفرط بتاريخه الذاتي؟ وكثيرًا ما كنا نتحدث عن الفجوة بين الأجيال، وربما في مصطلح الفجوة « بين الأجيال » قدر من التفاؤل؛ لأن ما نراه حاليًّا هو فجوة بين أبناء الجيل الواحد، ولهذا النمط الوجودي دلالته المهمة في توضيح عشوائية الوجود التي أصبح عليها العالم الآن. فالانشغال المفرط بالتاريخ الذاتي للفرد يستدعي عدم التواصل، بل يؤدي إلى وجود أنماط وجودية منعزلة يعيش كل منها في زنزانة انفرادية، وهذا النمط الوجودي لا يلائم طبيعة « وجود » المسلمين الذي تتجلى فيه الغيرية والإيثار وتحقيق غايات كونية تعود بالخير على كل من الفرد والجماعة. لكن أليس من التجني القول بأن الغرب لم يحرز (تقدمًا) بسبب اهتمامه بالفردية والذاتية؟ لا يمكن بأي حال من الأحوال إنكار التقدم (المادي) للغرب. وكثيرًا ما كنت أتساءل: ما هي الغاية النهائية من الحضارة والتقدم؟ وكانت أقرب الإجابات إليَّ هي تحقيق السعادة للإنسان في نهاية المطاف ... وهذا ما لم يحققه الغرب لنفسه بعد كل ما حققه من تقدم مادي. وهذا يعد قصورًا واضحًا في النموذج الوجودي الغربي.

وبعد أن صارت المادية هي النموذج الكامن المفسر لسلوكيات الغرب ولنمط وجوده اليومي everydayness ظهرت حركة في السينما الغربية بدأت تتململ من طغيان المادة والآلة على الحياة الإنسانية. ولا يجب أن ننسى أن (مارتن هيدجر) الفيلسوف الوجودي الألماني قد انتقد سيطرة الآلة على الوجود الإنساني (سواء كان

(١) Reinhardt, Kurt F. (1960). Op.cit. (p. 238).

وجوده الحق authentic أو غير ذلك inauthentic). وظهر نموذج إدراكي مناهض لهذه النزعة المادية في أفلام غربية مثل فيلم الغريزة Instinct لأنتوني هوبكنز والثلاثية المسماة The Matrix Trilogy. ونحن في الإسلام لدينا مفهوم خاص عن « التقدم »، وهو مفهوم لا يقتصر على التقدم المادي، يقول اللَّه تعالى في القرآن الكريم: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا لَيۡلًا أَوۡ نَهَارٗا فَجَعَلۡنَٰهَا حَصِيدٗا كَأَن لَّمۡ تَغۡنَ بِٱلۡأَمۡسِۚ ﴾ [يونس: ٢٤] لماذا ؟ لأن ذلك هو التقدم المادي البراني على حساب التقدم الجوَّاني الروحاني، لا يجب أن نقع في فخ التشابه؛ فإذا تشابهت العلل فليس من الضروري أن يتشابه الدواء.

النموذج الإدراكي للوجود في الإسلام:

لماذا البحث عن نموذج إدراكي بديل للوجود غير النموذج الغربي الذي يطل علينا بين الحين والآخر في وسائل الإعلام، وفي خطابات الساسة، وفي حركات الاستعمار، وبرامج الأحزاب؟

بداية لا مجال لأن ندخل في جدال مع الغرب لتغيير نموذجه الإدراكي المتعلق بالوجود، ولنوجه عدتنا النظرية والتحليلية إلى وجودنا نحن، الوجود الخاص بنا. نحن بحاجة إلى نفض التراب الذي اعترى نمط الوجود الإسلامي والنموذج الإدراكي المصاحب له، وإن كنا نتحدث عن نفض التراب فهذا لا يعني الإزالة، مثلما حدث في الغرب في بداية رحلته نحو التنوير، ولكن نحن نريد إبراز النموذج الإدراكي الوجودي في الإسلام، ذلك النموذج الذي حقق تقدمًا (إنسانيًّا) for humans وليس (هيومانيًّا) Humanistic على الصعيدين الروحاني المتجاوز والمادي الحلولي.

يقوم النموذج الإسلامي للوجود على فكرة التوحيد التي تعني ببساطة وجود إله واحد لا شريك له، وأن اللَّه خلق الإنسان لا لشيء سوى العبادة بمعناها الأشمل، ثم خلق اللَّه الطبيعة وعالم الأشياء لخدمة الإنسان ولإعانته على العبادة، فاللَّه إذن يحدد سبب وجود الإنسان: ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، والتوحيد في حد ذاته يمثل نموذجًا إدراكيًّا للأنا المسلم؛ فالتوحيد ينتج عنه معقولية الوجود، ومن ثم نفي تام للفكرة القائلة بأن الوجود تم بالصدفة التي عبر عنها الدكتور **عبد الرحمن بدوي** في مستهل سيرته الذاتية، وإذا كان للوجود معقولية، فإن ذلك ينتج عنه بحث المؤمن عما صدر من اللَّه من قوانين وآيات؛ أي أن المؤمن في بحث دائم عن الحكمة التي هي ضالته.

وبما أن الوجود في الإسلام مرتبط بالتوحيد وبالمعقولية، فإنه لا مجال للعبثية في النموذج الإدراكي للوجود في الاسلام، فاللَّه تعالى يقول: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾[المؤمنون: ١١٥].

فهذه الآية تنفي العبثية وتثبت الغائية، فالعبثية هي حالة شعورية قوية لها تأثير كبير في ترسيم رؤية الأنا للعالم، ليس هناك مجال للأحاسيس العبثية في النموذج الإدراكي الإسلامي للوجود، فاللَّه واحد ومن هنا فلا مجال لازدواج في المعايير الإلهية، والأنا المسلمة تحيا وجودًا متجاوزًا يتخطى حدود الحياة الدنيا إلى أفق أكثر رحابة ونورانية. لكن ما هي عناصر الوجود في الإسلام؟

عناصر الوجود ثلاثة: اللَّه والإنسان والأشياء، لكن ما هي العلاقات الوجودية التي تربط بين عناصر الوجود؟

إن العلاقة بين اللَّه والإنسان في الإسلام علاقة جلية واضحة، بغض النظر عن نسيانها أو تجاهلها. فالعلاقة التي بينهما تقوم على عبادة الإنسان لخالقه، وهي علاقة لا تعني الإجبار، بل قائمة على الاختيار، لكنه الاختيار فيما يتعلق بالثواب والعقاب، والمقصود بذلك أنني مثلًا مسيَّر في الذهاب إلى هذا المكان أو ذاك، لكنني مخير في أن أعمل عملًا صالحًا أو آخر سيئًا حين أتواجد في هذا المكان، وأنا مخير في ذلك؛ لأنه ينتج عن اختياري الثواب والعقاب من قِبَل الخالق، ومن هنا يكون الإنسان حرًّا في أفعاله، والفعل الإنساني في هذا السياق الإسلامي وعلى قدر فهمي له هو ما ينتج عنه أثر مادي أو معنوي في نطاق الأنا أو الآخر؛ ولذا فالفعل الإنساني يشمل القول والفعل؛ لأنهما أهم تجليات الوجود الإنساني المتعين real. أما الوجود الإنساني المثالي ideal الذي يعيش فيه الإنسان مع/ في: أفكاره، كأن أجلس في غرفة مغلقة أو في استاد رياضي أفكر وأخطط للقيام بعملٍ ما، لا يستوجب ثوابًا وعقابًا.

لكن حينما أقوم بالسرقة، أي حينما أتحول إلى الوجود المتعين (قولًا أو فعلًا) فإن ذلك يستدعي الثواب أو العقاب، لأنه يتعلق بالفعل الإنساني الذي له تأثير على الأنا أو الآخر، والوجود الإنساني على هذا النحو وجود غني مركب لا يمكن اختزاله في مقولات مادية فقط أو مثالية فقط.

أما علاقة الإنسان بالإنسان أو الأنا بالآخر في نمط الوجود الإسلامي، فهي توضح فعلًا المكانة الحقيقية للإنسان، والعلاقة ليست أداتية بأي حال من الأحوال كما رأينا

في النمط الوجودي الغربي. فالرسول الكريم يقول: « **رَحِمَ اللَّهُ رجلًا سمحًا إذا باع وإذا اشترَى وإذا اقتضَى** »[١]، فحتى في الأمور التي تغلب عليها المنفعة والطابع الأداتي الذي لا مفر منه كالبيع والشراء، فإن الإسلام يوصي بالآخر لأنه ببساطة ليس جحيمًا كما يقول (سارتر)، والجدير بالذكر هنا أن أقرب « آخر » للأنا في الإسلام هما الوالدان؛ ولذا تأتي الآيات التي تحث على طاعة الوالدين مقترنة بالآيات التي تحث على طاعة اللَّه، لكن ما علاقة ذلك بنموذج إسلامي عن الوجود وقضاياه؟

إن الوالدين هما أول من يمثل الغيب والتجاوز وسلطة الثواب والعقاب بالنسبة للطفل، فالطفل يتشكل إيمانه بالغيب والتجاوز منذ اللحظة التي يعرف فيها أمه وأباه، فهو يطيعهما بلا أي دليل مادي منطقي على أن هذه أمه وأن هذا أبوه، ومن هنا تُغرس وتنمو، بل وترسم الخريطة الإدراكية الإيمانية للطفل المسلم بواسطة أبويه، ومن هنا كانت التربية في الإسلام هي الأساس في تدعيم النماذج المعرفية ذات الأساس الإسلامي.

إن (الآخر) في الإسلام ليس هو جحيم (الأنا)، فالعلاقة بينهما مرتبطة كثيرًا بالعلاقة بين المطلق والنسبي (بين اللَّه والإنسان)، حيث يصبح المطلق هو معيار الأشياء، وبالتالي تتحول علاقة الأنا بالآخر إلى علاقة قائمة على التجاوز Transcendence، ونزعة التجاوز هذه هي نزعة اعتراف بأحقية الآخر في الوجود، والمسلم – في وجوده الحق authentic being – حريص كل الحرص على صلته بالآخر، وفي شعرة معاوية مثال واضح على وجود كل منا مع الآخر being - with - one - another، بل لقد بلغ الأمر في نمط الوجود الإسلامي أن يقول اللَّه تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ [التوبة: ٦]، إن كلمة شرك هنا لها دلالة وجودية، فالمشرك هو من يجعل مع اللَّه إلهًا آخر، ومعنى ذلك: أن الشرك إساءة مباشرة للَّه تعالى، ومع ذلك فإن اللَّه يرسم للأنا المسلمة خريطة إدراكية تتعايش مع الآخر وتتفاعل معه في حدود ثوابتها ومتغيراتها.

لكن ماذا عن علاقة الإنسان بعالم الأشياء؟

العلاقة غالبًا ما تكون معقدة؛ لأن الوجود الإنساني ربما ينجرف إلى التشيؤ Reification، فحينما يصير الوجود الإنساني في خدمة عالم الأشياء، وحينما تسيطر الآلة على الوجود

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع.

الإنساني وتستعبده، تنقلب العلاقة بين الخالق والمخلوق، فالتطور المذهل الذي حدث في عالم الأشياء (بسبب الوجود الإنساني) قد أدى إلى تراجع مذهل أيضًا في أصالة الوجود الإنساني، **ويحدث ذلك على منحيَيْن:**

المنحى الأول يرتبط بعلاقة الوجود الإنساني باللَّه، فاللَّه يُلهِمُ الإنسان بفكرة اختراع ما على سبيل المثال، يتفاعل الإنسان مع هذه الفكرة في عالمه المثالي، ثم يقوم باختبارات وتجارب إلى أن تظهر الفكرة إلى حيز الوجود في شكل اختراع، وهذا يساعد كثيرًا على اتساع حيز الإمكانات الإنسانية. فقديمًا كان حيز الغيبيات يمثل مساحة كبيرة من الخريطة الإدراكية للإنسان وذلك على حساب حيز الإمكانات البشرية، فكان الإنسان في فترات ظلامه الوجودي (البعيد عن اللَّه الواحد الأحد) يفسر كل الظواهر التي لا يعرفها من خلال ردها إلى قوًى غيبية خارقة للطبيعة، فكان إذا أمطرت السماء يشكر إلهَ المطر، وإذا حدث برق ورعد يختبئ من إلهَي البرق والرعد، تمامًا مثلما كان يحدث في الأساطير الإغريقية القديمة، ثم يبدأ الإنسان في معرفة سبب نزول المطر، فيختفي إله المطر ويتقلص النموذج الإدراكي المتعلق بالقوى الخارقة، ثم يليه إلها البرق والرعد، وهكذا ويتقلص النموذج الإدراكي وتتآكل الخريطة المعرفية المتعلقة بالقوى الخالقة المتجاوزة للوجود الإنساني.

وفي غياب الجانب الروحاني، يفصل التطور المذهل في حيز الإمكانات الإنسانية (التطور غير الحذر وغير النقدي) « الأنا » عن وجودها الحق authentic being المرتبط بخالقه، وينتج عن ذلك أن يغتر الإنسان بنفسه ويشعر بعدم حاجته للَّه؛ ولهذا فإن اللَّه كثيرًا ما يُذَكِّر الإنسان حتى لا يغترَّ بنفسه – بأن ما به من نعمة فمن اللَّه. يقول تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴾ [الواقعة: ٧١، ٧٢]، ويقول أيضًا: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴾ [الانفطار: ٦، ٧].

وبطغيان حيز الإمكانات الإنسانية، يغرق الإنسان في الماديات وتصبح الغيبيات مجرد طقوس دينية لا تمثل إدراكًا معرفيًّا يدفع الإنسان للتصرف وفقًا له، فإذا كان الإنسان لا يستطيع رؤية ما هو أبعد من نموذجه الإدراكي المادي، فكيف يصل إلى حقيقة تتجاوز وجوده المتعين؟ وفي قصة فرعون مثال واضح على ذلك: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَـٰهَـٰمَـٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴾ [القصص: ٣٨]. ففرعون هنا يخضع لهيمنة تصورات إدراكية مادية دفعته إلى محاولة الوصول إلى اللَّه عبر وسيلة مادية

أيضًا (الصرح)، والتصورات المادية لا تتجاوز المادة ومن هنا لا يمكنها بلوغ المطلق، وثمة مشهد في فيلم The Matrix Trilogy يناقش فيه البطل مع أحد حكماء المدينة علاقة وجودهم الإنساني بعالم الآلات (عالم الأشياء)، وفي نهاية الحوار يَخْلُصان سويًّا إلى أنهما لو مارَسَا سلطتيهما (في التحكم) على هذه الآلة الكبيرة التي كانا يتحدثان عنها وأوقَفَا تشغيلها، فإن المدينة ستختنق بسبب انتشار الهواء الملوث بعد أن تتوقف الآلة عن العمل.

فحين يحدد اللَّه علاقة عالم الإنسان بعالم الأشياء، فإنه يخضع عالم الأشياء لخدمة الإنسان وليس العكس. وفي النمط الوجودي الإسلامي الزاهد في الدنيا علاقة كبيرة بقرب الإنسان من اللَّه وعدم إخضاع وجوده لعالم الأشياء (بسبب حب الإنسان في الامتلاك)، ففي الزهد مراجعة مستمرة لعلاقة الإنسان بالأشياء.

أما المنحى الثاني فهو تأثير عالم الأشياء على علاقة الإنسان بوجوده، إن الهالة الإدراكية البراقة المحيطة بعالم الأشياء المادي تجعل الإنسان يلهث وراء هذا العالم إلى أن يصير أسيرًا له. ويمكن القول: إن هناك نوعًا من الطموح يسمَّى بالطموح الاستهلاكي الذي يجعل الإنسان يسعى دومًا لاستهلاك المزيد إلى أن يصبح آلة استهلاكية لا تشبع، والنزعة الاستهلاكية المفرطة تجعل من الإنسان كيانًا ماديًّا تحركه دوافع مادية. ومع هذا التطور المذهل في عالم الأشياء، فمن الغريب أن نرى أن عالم الإنسان ما تَقدَّم في صحته ولا في طعامه ولا شرابه ولا في صحته النفسية. فعلاقة الإنسان بعالم الأشياء يجب أن تكون علاقة نقدية في مراجعة مستمرة.

يوصي الإسلام بالإكثار من ذكر الموت، وربما تكون قضية الموت هي الأكثر حسمًا والأكثر تأكيدًا لوجود خصوصيات وجودية، ففي الإسلام مثلًا يُعَدّ الموت واعظًا، والاتعاظ يرتبط بالطمأنينة والهدوء النفسي، أما عند الوجوديين فالموت هو تناهي الوجود؛ ولذلك فإن الإنسان الوجودي الغربي يعيش في قلق دائم بسبب تناهيه، أو على النقيض يعيش في نسيان دائم للموت كما لو أنه مخلَّد، فينغمس في تحصيل أكبر قدر من أمور الدنيا قبل أن يغادرها. والمسلم ينظر إلى الموت نظرة مختلفة، ففي السلم يكون الموتُ واعظًا، بل ويربط المسلمَ بتأمل مباشر في وجوده الفردي المتعين وعلاقته بالخالق، مما يؤدي في النهاية إلى العمل من أجل الفوز في الآخرة، كما أن الموت في الإسلام جسر نحو التجاوز. ومن هنا فالحياة لا تعد غاية في ذاتها مثلما هي عند

الوجوديين الغربيين، وللموت - على عكس ما نرى في الفكر الوجودي الغربي - بُعدٌ إيماني ومعرفي في الإسلام، فذلك النظام الكوني الذي يبدأ بالوجود ثم النمو والنضج ثم الأفول لا بد أن يكون وراءه قدرة متجاوزة تفوق الوجود الإنساني نفسه.

تسعى الذات في الإسلام إلى الحكمة، و « **الحكمة ضالة المؤمن** » وهي تتمثل في معرفة القانون الإلهي. أي أن الذات في الإسلام تحْيَا في اجتهاد وصيرورة معرفية دائمة نحو المطلق ومعرفة أحكامه. ودائمًا ما تكمن هذه الرؤية الإدراكية خلف فكرة الصبر التي يرفع اللَّهُ مِن شأنها كثيرًا في القرآن الكريم، فالصبر من أهم ما يصف الوجود في الإسلام، فهو دومًا ما يتعلق إما بالتسليم بحكم الخالق أو بانتظار الحكمة التي لا يعرفها المخلوق. والإيمان بوجود حكمة خلف الأحداث يأتي من اليقين بوجود حكيم متعالٍ، ومن هنا فنموذج الحكمة الإدراكي في الإسلام نموذج مركب يؤدي إلى اللَّه في النهاية، أما نمط الوجود الغربي فقد تجاوز مرحلة تفسير العالم إلى مرحلة تغييره، فالتفسير يقود في النهاية إلى القانون الإلهي، لكن بعد تهميش الإله في النموذج المعرفي الغربي صار التغيير هو سيد الموقف، وأصبح الاجتهاد يتم في ضوء علاقة النسبي بالنسبي؛ ولذا فإن النموذج المعرفي الغربي يشبه نبات الجذمور rhizome الذي ليس له شكل محدد ولا اتجاه واضح ونموه غير متوقع، وبالتالي فإن نموذجًا معرفيًّا بهذا الشكل لا يمكن أن يدرك القضايا الكلية النهائية (الحكمة)؛ ولهذا فإنه يقتصر فقط على النظرة الواحدية المختزلة للوجود الإنساني.

إن النموذج المعرفي الإسلامي يضفي أهمية على كل من المظهر والجوهر، وهو بذلك يؤكد حرصه على الحياة الإنسانية واستقرارها، فمن نراه يرتاد المساجد نشهد له بالإيمان، أما ما بينه وبين اللَّه فهو بينه وبين اللَّه، وفي وصفه للمؤمنين يقول اللَّه: ﴿ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَىٰهُمْ ۚ وَنَادَوْٓا۟ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَن سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴾ [الأعراف: ٤٦]، فهؤلاء المؤمنون بلغوا مكانة يستوي فيها المظهر والجوهر، ثم يقول اللَّه عن الظالمين أنفسهم: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَىٰهُمْ قَالُوا۟ مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ [الأعراف: ٤٨]، وحتى حينما ينفصل المظهر عن الجوهر يظل هناك دومًا نموذج معرفي متجاوز يفسره.

فالحجاب في الإسلام - في ذاته - لا يعني الطهارة والعفاف، لكن أهمية الحجاب تأتي من أنه تجلٍّ لنموذج معرفي إسلامي. فهو من ناحية طاعة مباشرة لأمر مباشر، وهو

نشر لأجواء غير مادية في مجتمع يتعلق بالمطلق أكثر من تعلقه بالمادي المتعين من ناحية أخرى، فالحجاب يعبر عن نموذج معرفي ديني أكثر منه نموذج معرفي ثقافي، لكن هل يلغي الديني الثقافي في الإسلام؟ إن الزي الإسلامي يُعد من عناصر الهوية الإسلامية الشكلية، كما أن الحجاب يجسد فكرة الثابت والمتغير، فيكون الالتزام بالأمر الإلهي تعبيرًا عن الثابت، ويكون التنوع في خطوط « الموضة الإسلامية » تعبيرًا عن المتحول. والجدير بالذكر أن النموذج المعرفي للاحتشام هو نموذج معرفي عربي قبل أن يكون إسلاميًّا، وفي ذلك إعلاء من شأن النموذج المعرفي الإسلامي الذي يستوعب الآخر الثقافي ولا يهمشه (في حدود الثوابت والمتغيرات).

أما في النموذج المعرفي الغربي (الذي تَشَكَّل بواسطة الفكر المسيحي ثم بالثورة عليه) كانت هناك فرصة لربط المظهر المادي بالجوهر المتجاوز للمادة، لكن بمرور الوقت اختفت الصلة التي تربط المظهر بالجوهر إلى أن اختفى الجوهر وبقي المظهر متأيقنًا في ذاته، منعكسًا عليها؛ ولأن الذات الغربية تخلق معنى حياتها بلا مرجعيات، نجد أن الزي أصبح لا يحيل إلى نموذج متجاوز، ومن ثم يخضع للمعنى الذي تضفيه عليه الذات، وهذا ما يحدث مؤخرًا في مسألة الهجوم على الحجاب الإسلامي الذي فشل الغرب في استيعابه باعتباره جزءًا من نموذج معرفي إسلامي، وقاموا بتحليله وفق مقولات تفسيرية غربية...

وعلى المستوى الثقافي – وليس الديني – يدل الزي على سمات حضارية وثقافية تربط كل شعب بماضيه وحاضره. يقول (فرانتز فانون): « عُرفت المجتمعات أول ما عرفت من خلال زِيها... ومن هنا يصبح لدينا حضارات بدون رباط عنق وأخرى ترتدي جلد الأسود وثالثة بلا قبعات، إن الانتماء إلى جماعة ثقافية معينة يتكشف عادة من خلال تقاليد الزي. فأول ما يلاحظه السائح في العالم العربي على سبيل المثال هو الحجاب الذي ترتديه النساء، وقد يبقى المرء فترة طويلة وهو لا يدري أن المسلم لا يأكل لحم الخنزير أو أنه يمتنع عن زوجته في نهار رمضان، لكن الحجاب الذي ترتديه النساء يتمتع بالثبات الذي يجعله كافيًا لتمييز المجتمع العربي »[١].

وإذا جئنا للاختلاف بين النموذجين الإسلامي والغربي فيما يتعلق بالآخر، نجد

---

(١) Fanon, Frantz: **A dying colonialism**. Haakon Chevalier **(** trns. **)** New York, NY : Grove Press, (1965). (p. 21).

أن للنموذج الإسلامي مقدرة أكبر على الارتقاء بالحياة الإنسانية، فالنموذج الإسلامي يعتمد في تناوله لعلاقة الأنا بالآخر على ما يسمى في الإسلام بالعدل والفضل، فالعدل هو الصيغة الوجودية التي يضعها اللَّه حتى تستقيم تعاملات الأنا والآخر، وهي تعني ببساطة أن يقوم المرء بما هو مطلوب منه، لكن الفضل هو أن يقدم المرء أكثر مما هو مطلوب منه، أي أنه يزيد من مساحة الرحمة في التعامل. فاللَّه تعالى يقول: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

أما السمة الغالبة على التعاملات الغربية فهي التعاقد كما يؤكد ذلك الدكتور عبد الوهاب المسيري في أدبياته؛ والتعاقد لا يعد المقابل المعرفي للعدل في الإسلام، ففي مسرحية تاجر البندقية، يقوم (شايلوك) بإقراض المال للتاجر (أنطونيو) في مقابل أوقية من جسده، فالتعاقد في الغالب يملي شروطه الطرف الأقوى، مستغلًا ظروف الآخرين وهو سارٍ من الناحية القانونية.

فإذا كان النموذج المعرفي الغربي القائم على التعاقد يختلف عن مفهوم « العدل » في الإسلام، فيما يتعلق بالتعاملات بين الأنا والآخر، أليس من الضروري إعادة النظر في استخدام القوانين الغربية في بلادنا؟ فهذه القوانين تعكس نموذجًا معرفيًّا مغايرًا للنموذج المعرفي المتعلق بطبيعة التعاملات لدينا.

وفي النهاية نقول: إن النموذج المعرفي الإسلامي نموذج مركب ثري بمكونات يحيل كل منها إلى الآخر في منظومة « وجودية » تسعى دومًا إلى المطلق، وهو في تركيبيته وثرائه لا يقبل التجزئة والتفتيت، فإذا كان القرآن الكريم – وهو كذلك – يتضمن النموذج المعرفي الخاص بالوجود المؤقت للإنسان على الأرض، إذًا لا بد أن نستكشف هذا النموذج (بثوابته ومتغيراته).

ولأنه نموذج مركب، فإن التغاضي عن بعض مكوناته يؤدي إلى خلل وارتباك في الرؤية المعرفية الخاصة بالنموذج، ونكون نحن كالذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، وهذا من شأنه فقدان الروابط البنائية التي تدعم ثوابت النموذج ومتغيراته، فإذا تخلى المسلم عن ثوابته ومتغيراته وعن نماذجه المعرفية، يكون كأحد الأشخاص الذين سرد (روبرت نوزيك) حكايتهم في كتابه **شروح فلسفية:**

« تخيل أنك أُصبت مع اثنين آخرين في حادث ونقلتم إلى المستشفى وغطتكم الضمادات تمامًا، وفقدتم الذاكرة، ثم تأتي الطبيبة لتخبركم ما قد حدث وأن الفحوصات

قد أجريت وأن السيد « س » سيعيش والسيد « ص » سيموت، أما السيد « ع » فإن نسب الموت والحياة لديه متساوية، وبما أنكم جميعًا تعانون من فقدان الذاكرة، فإنكم لا تتذكرون أسماءكم، ولذا فإن ثمة شيئًا هامًّا لا تعرفه، وهو ما الذي سيحدث لك؟ ولن يفيدكم أن تخبركم الطبيبة بسيرة حياة كل واحد منكم، ولن يجدي نفعًا أن تقول لكم إن الشخص القريب من النافذة سيعيش، والذي بجوار الباب سيموت، ولأنكم مغطون تمامًا بالضمادات، فأنت لا زلت لا تعرف من أنت من بين هؤلاء... ولن يجديَ نفعًا أن تشير الطبيبة نحوك وتقول: « هذا سيحدث لك »، لأنك لن تعرف إلى مَن تشير الطبيبة »[١].

* * *
* *
*

(١) Nozic, Robert: **Philosophical Explanations**: Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, (1981), (p. 73).

obeikan.com

obeikan.com

العلم ومستقبل الإنسان

د. مصطفى المرابط (*)

تمهيد:

تبدو مطالع القرن الواحد والعشرين فترة مخاض، ترتب فيها القسمات النهائية لوجه الحضارة المعاصرة. إن ما حبلت به من الأحداث التي كانت في كثير منها امتدادًا لما عرفه القرن الماضي من تحولات، عجلت بالكشف عن معالم وملامح عالم الغد. إنها مرحلة يمكن اعتبارها الخلاصة النهائية لتجربة الغرب التاريخية، بمعنى أنه لا يمكن أن نحسن قراءة مجريات هذه الأحداث إذا بترناها عن سياقها التاريخي. فما يموج به عالمنا من تحولات وأزمات لا يمكن فهم أسبابها إذا تجاهلنا جوهرها وطبيعة الحضارة المعاصرة. إن مجموع هذه الأسباب تجد جذورها في طبيعة النظام الدولي الذي أرسى الغرب أسسه منذ خمسة قرون على الأقل.

لم يعد من العسير ملاحظة وجهة العالم المعاصر، حيث يتحدث عنها تيار كبير من حكماء العالم بنبرة تشاؤمية حادة ولا يترددون في وصف مآلها بالمأساوية أو الكارثية، وحتى بالانتحار الكوني، إذا استمرت وتيرة التطور في هذا السياق وعلى هذا المنوال(١). من هنا تبدو أهمية تلك المراجعات الشاملة التي تعرفها الثقافة الغربية على كل المستويات الفكرية والفلسفية والعلمية والفنية، وما صاحبها من مطارحات ومناقشات حول الجذور المعرفية والأيديولوجية للثقافة المعاصرة التي غالبًا ما تشير بأصابع الاتهام إلى الأسس الإبيستمولوجية والآليات الذهنية التي ترتكز عليها المنظومة المعرفية الغربية(٢).

(*) مدير مركز الجزيرة للدراسات بالدوحة – قطر. (elmourabit_m@yahoo.fr).

(١) Roger Garaudy: **Les Fossoyeurs**, L'Archipel, (1992), (p. 20).

(٢) ظهرت عدة كتب تعبر عن هذه الهموم نذكر بعضًا منها كنماذجَ فقط:

- Paul Fayerabend: **Adieu la raison**, Seuil, (1989).
- Guitta Pessis-pasternak (entretien) **Faut-il brûl-er Déscartes?** La découverte. (1991).
- Antonio Damasio: **L'erreur de Déscartes**. Odile Jacob, (1995).
- Frijotif Capra: **Le temps du changements**. Rocher, (1983).
- Edgar Morin: **Introduction á la pensée complexe**. ESF, (1990).
- Colloque de Tokyo: **la mutation du future**. Albin Michel, (1996).

obeikan.com

إن الإنجازات التاريخية المهمة التي راكمتها التجربة الأوروبية والتي كانت وراء ولادة الحضارة الغربية، دفعتها إلى أن توجد نظامًا يعطي معنًى لهذه التراكمات ويفسر ويبرر هذه الإنجازات؛ لأن النموذج الأوروبي، كما يلاحظ **وليد نويهض**، قد « تراكم تاريخيًّا حتى تكونت الصورة واكتشفت أوروبا نفسها بالنموذج الذي كونته »[١]. إن هوية أوروبا لم تصبح ممكنة إلا بعد أن انتظمت تراكماتها التاريخية في نسق نظري سمح لها بأن تحدد معالم شخصيتها وتحدد لنفسها مشروعًا ذا نزعة عالمية، تهدف من خلاله إلى إعادة إنتاج العالم (الكون والطبيعة والإنسان) على صورتها ومثالها.

إن هذا الأساس المعتقدي النظري هو الذي سيشكل المحضن الثقافي لولادة الإنسان المعاصر. إن المشروع الذي ولد في خضم التحولات التاريخية التي عرفتها أوروبا سيجعل منها حالة استثنائية في تاريخ تشكُّل الحضارات.

إن الدراسات الإتنولوجية أوضحت لنا أن لكل ثقافة خصوصيتها في تشكيل تمثلاتٍ تهيكل رؤية الإنسان للعالم، وهذه التمثلات تترسب في قاع (العقل الجمعي)؛ لتشكيل ما نسميه ببنيات المتخيل الجمعي أو (المخيال) بالمعنى الذي أعطاه له (كاستياديس)، حيث لا يعتبر (المخيال) صورة أو انعكاسًا لشيء ما، بل ذلك الذي « يخلق بشكل متواصل ولا محدود الأشكال والصور.... إن ما نسميه الحقيقة أو العقلانية هما من نتاج هذا (المخيال) »[٢]. إن استنطاق المخيال الغربي هو الذي سيمنح لنا مفتاح فهم الصورة التي كونها عن نفسه والتي سمحت له بأن يعيد صياغة العالم بما يتناسب واتجاهه العام.

كيف تشكل هذا « المخيال »؟ ما هي الروافد التي ساهمت في بنائه؟ كيف يشتغل؟

إنها جملة من الأسئلة قد تكون حافزًا يساعدنا على فهم طبيعة الحضارة المعاصرة وسياق تطورها، والوقوف على مصادر التحيز ومستوياته؛ لأنه إذا أردنا أن نفهم « العالم فهمًا صحيحًا، فمن المهم أن نعرف المصدر الحقيقي للأفكار التي تحكم هذا العالم وأن نفهم معانيها »[٣].

سنحاول من خلال هذا الموضوع أن نركز على بعض اللمسات الأساسية التي

---

(١) نويهض، وليد: **العالم الإسلامي ومقاومة الاستبداد الدولي**، ضمن كتاب: **العالم الإسلامي والنظام الدولي**، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي (١٩٩٢م)، (ص٥٥).

(٢) Cornelius Castoriadis: L'institution imaginaire de la société, Seuil (1975), (p. 8)

(٣) بيجوفيتش، علي عزت: **الإسلام بين الشرق والغرب**، ألمانيا، مؤسسة بافاريا (١٩٩٤م)، (ص٣٣).

ساهمت في بناء وتحديد هوية أوروبا، والتي نعتبرها كاشفة لمعالم التحيز، في شكل ترسيمات مختصرة.

سيعمل الغرب في بداية تأسيس ذاتيته على استعادة التراث اليوناني ليجعل منه قاعدة صلبة وأساسية لحمل مشروعه. تبرز لنا من خلال هذا التراث قاعدة شهيرة، تقول بأن الإنسان مركز ومقياس كل شيء، وستحدد هذه القاعدة رؤية هذا المشروع لطبيعة ومكانة الإنسان وعلاقته بالأطراف. وستقفز إلى الواجهة مقولة الصراع كثابت من ثوابت هذا المشروع، تحدد طبيعة هذه العلاقة في عناوين ثلاثة:

- صراع الإنسان مع اللَّه.
- صراع الإنسان مع الطبيعة.
- صراع الإنسان مع الإنسان.

معالم في تشكل نظام لاهوت الأرض:

إن الإنجازات التاريخية التي راكمتها أوروبا حتى القرن السادس عشر (الاكتشافات الجغرافية، « فتح » أمريكا، سقوط الأندلس، تراكم الثروات، انطلاق حركات الإصلاح الديني، اكتشاف الآلة البخارية، التحولات الاجتماعية والسياسية..) جعلتها تكتشف في نفسها قوة عالمية لا محدودة، مما سيسمح لها بعدئذ بالعمل على اختراع صورة وهوية سيتم تفصيلها على مقاسات متطلبات المرحلة. إن هذه القوة (المارِديّة) التي استيقظت من أنقاض الظلام والجهل والاستبداد والتجزيء والاستعباد، وهي المعالم التي وسمت مرحلة ما يسمى بالقرون الوسطى في أوروبا، ستجد طموحاتها محدودة بسقف الكنيسة ومكبلة بنظامها، ويعتبر هذا الأمر أحد العوامل الأساسية التي عجلت بنشوب الصراع بين القوى الصاعدة والكنيسة.

إن هذه التحولات التي عرفتها أوروبا في هذه المرحلة، ستبين أن الكنيسة باعتبارها سلطة روحية وزمنية قد استنفدت أغراضها، ولم تَعدْ قادرة على التعبير، لا عن متطلبات المرحلة الجديدة، ولا عن طموحات القوى الجديدة الصاعدة. إن هذه المعركة الحاسمة التي تعتبر نقطة فاصلة في تاريخ أوروبا، ستلقي بظلالها على مجمل أبنية المجتمعات الأوروبية، العقدية والفكرية والنفسية، إن نتائج هذه المعركة التي حسمت لصالح القوى الصاعدة على حساب الكنيسة، ستسمح بإعادة ترتيب البيت الداخلي، وذلك بإكمال

هيكلة البنيات الذهنية. فقد تم تطليق صورة العالم، عالم الكنيسة، لتحل محله صورة جديدة لا تمت بصلة إلى العالم القديم. إن هذا لا يعني إن القوى الجديدة قد ألغت الكنيسة وقطعت معها، بل العكس هو الصحيح، إذ إن الثورة ضد الكنيسة لم تكن تقويضًا وإلغاءً لثوابتها، بل إنقاذًا لها؛ لأن الكنيسة – كما لاحظنا في ظل تلك التحولات – كانت قد استنفدت أغراضها، ولم تكن الأحداث والتطورات اللاحقة إلا إيذانًا باقتراب موتها وانتهائها. فلم يكن الصراع مع الكنيسة إلا من أجل استعادة تلك الثوابت منها وإنقاذها بتوظيفها في سياق الحركة التاريخية الجديدة، ولعل هذا ما توحي به أبعاد الحركة البروتستنتية (القرن السادس عشر) التي بدأها (لوثر) ثم (كالفن). فلم تكن هذه الثورة إذن، قطيعة مع تلك الثوابت، بل كانت وسيلة لاستمرارها في إطار جديد وسياق مغاير.

ولقد لاحظ (حسن الضيقة) في قراءته لتجربة الإصلاح الديني بأن اللوثرية أصبحت « على ضوء مقولتها الجديدة هذه، محاولةً لإنقاذ المسيحية في ظل الوضع التاريخي الجديد الذي ولَجَتْهُ أوروبا الحديثة، فقد قَبِلَتِ اللوثرية بالانسحاب من مملكة الأرض لصالح قوى المجتمع الجديدة، مكتفية بالدور الموكل إليها في صيانة المولود الجديد وسد ثغراته المختلفة على مستوى توفير أيديولوجية قاعدية حاضنة لقوى السلطة الجديدة »[١].

إن الذي تم القطع معه، هو تلك الأشكال التي كانت تتمظهر من خلالها تلك الثوابت وتعبر بها عن نفسها. لقد انسحبت من الواجهة لتستقر في الكواليس، ومن دنيا الناس وواقعهم إلى أعماق الوعي الجمعي ومخيالهم. إن الذي يجب التأكيد عليه في هذه الحالة، أن « بنيات دين الكنيسة (المسيحية) اكتسبت حركية عميقة وابتدائية إلى درجة أنها استمرت في طبع مصير الثقافات الأوروبية والتأثير فيها »، وهو نفس المعنى الذي « ذهب إليه هيجل، حيث يرى أن دخول المجتمعات العقلانية في الأزمنة الحديثة، أزمنة العلوم والتقنيات والتصنيع، لا يعني اختفاء المسيحية بقدر ما يعني تجذرها »[٢]، وذلك ما سيبرز من خلال الوظيفة التي أسندت إلى المسيحية في إطار مشروع أوروبا الجديد، حيث ستتحول من دين إلى أيديولوجية تبريرية في خدمة إرادة السيطرة. ومع

---

(١) الضيقة، حسن: **الفكر الغربي: معادلات بين السلطة والعقل والدين**، مجلة الغدير، بيروت (ع١٤ – ١٦)، يونيو (١٩٩١م).

(٢) Michel Tibon-Cornillot: **Les corps transfigures**. Le seuil, (1992), (p. 215).

هذا الانقلاب في وعي المجتمعات الغربية فيما يخص مسألة الدين، سيُمهد الطريق نفسيًّا وفكريًّا لولادة دين جديد بإله جديد، يحل محل دين الكنيسة وإلهها. ففي هذا السياق ستسعى أوروبا إلى إعادة بناء عالم الكلمات والأشياء، من هنا سيُلتفت إلى الإنسان لإبراز تفرده وتميزه بخاصية العقل. أليس العقل هو الذي جعل من الإنسان مركزًا ومقياسًا لكل الموجودات؟

إن الإيمان اللامحدود بقدرة العقل وقوته، والذي كان يطلق عليه نيتشه بحق صنم الفلاسفة الأكبر، سيدفع الغرب إلى أن يجعل منه إلهًا جديدًا ليحقق بذلك الحلم الفاوستي الذي بشَّر به مارلو بصرخته المشهورة: « أيها الإنسان، بدماغك القوي كن إلهًا، ومعلمًا وسيدًا لكل الموجودات »[١].

سيعمل هذا الإله الجديد على الحفاظ على الطقوس نفسها التي كانت الكنيسة تحيط بها اللَّه، ونسبتها إليه وإدراجها لصالحه، بحيث يحق لنا القول بأن « عبادة العقل في الغرب أصبحت شكلًا لائكيًّا للدين »[٢]. عندما تربع العقل عرشَ الألوهية، أصبح روحًا لهذا العالم ومحيطًا به، فهو وبمن فيه مِلكٌ له، فلا يستطيع أحد أن يحيط بشيء إلا بواسطة قدرته. إنه بكلمة، أصبح روح الثقافة الجديدة ومحورها، ونفخ فيها روح الاكتفاء، بمعنى أنها لم تعد في حاجة إلى مدد خارجي أو الاستعانة بأي مصدر آخر. فقد تمت « وضعنة » هذه الثقافة أو بالأصح علمنتها، عندما قُطِعتْ عن مصادرها المتعالية. فعملية العلمنة جوهرية في تشكيل النظام الغربي، فهي ملازمة لانفراد العقل بمركز الإله. فبعد تحطيم البِنَى الذهنية التقليدية الكبرى، تمكن العقل/ الإله، من خلال العلمنة أن يجرد الطبيعة من أبعادها الروحية والسامية[٣]، وينفخ في الإنسان مجموعة من الاستيهامات، أبرزها الاستقلال والاكتفاء. وفي هذا السياق فإن العلمنة، حسب عبد الوهاب المسيري « ليست مجرد فصل بين الدين والدولة كما هو ذائع في الكتابات الغربية والعربية، إنها بالأحرى إبعاد للقيم المطلقة – إبستمولوجية وأخلاقية – عن العالم، إلى حد أن هذا العالم بأكمله، الإنسان والطبيعة على السواء، يصبح هدفًا نوعيًّا يستعبد وينتفع به »[٤].

---

(١) ذكره روجيه غارودي في كتابه: **Les fossoyeurs.** Op. cit. (p. 101).

(٢) Henri Atlan, in: **faut-il brûler Descartes?** Op. Cit. (p. 70)

(٣) Daryush Shayegan: **qu'est-ce qu'une révolution religieuse?** Albin Michel (1991), (pp. 83 - 85).

(٤) المسيري، عبد الوهاب: **الرؤية الإبستمولوجية الإمبريالية**، مجلة المنعطف، د.م (ع١٠)، (١٩٩٥م).

إن روح الاكتفاء هذه، ستخترق كل نسجة الثقافة الجديدة، لتستقر في أعماقها ولتطبع بعدئذ كل تجلياتها على كل المستويات. ونذكر في هذا الصدد تلك المحاورة المشهورة التي دارت بين نابليون ولابلاس، عندما أهدى هذا الأخير لنابليون مؤلفه الشهير، « la mécanique céleste »، قال (نابليون): « قمت بكل هذا العمل العظيم دون أن تذكر ولو مرة اسم مؤلف (أي مبدع) هذا الكون ». فبادره (لا بلاس) بهذا الجواب: « لم أكن يا سيدي بحاجة إلى هذه الفرضية »[١].

سنجد أن هذا التصور كان قاسمًا مشتركًا بين جهابذة فكر النهضة، مرحلة التأسيس، ليستمر بعد ذلك في التمظهر بشكل أو بآخر على مدى التاريخ الحديث والمعاصر. هكذا نجد (داروين) مثلًا يستعيد هذا التصور ليعيد توظيفه في تفسير عالم الكائنات الحية الذي ظل لقرون مستعصيًا على تطويعه لمنطق الإله الجديد الذي يلغي اللجوء إلى الغايات لتفسير الظواهر الطبيعية، فهو يرى (أي داروين) أنه « من العبث الاستناد إلى فكرة اللَّه »[٢] لتفسير هذه الظواهر.

يبدو إذن، أن المهمة الأساسية في تجذير ألوهية العقل تتجلى في إقصاء الأبعاد الغائية من الطبيعة، والقطيعة مع النظرة التي تستحضر الغايات لتفسيرها، وإضفاء المعنى على الحياة، ذلك ما سيعبر عنه سبينوزا بشكل جذري، حينما يرى أن « في الإيمان بنوع من الغائية أو القصدية التي تدير الطبيعة وتوجهها، يكمن العائق الأساسي أمام المعرفة العلمية »[٣].

إن دور العقل الذي تمخض عن الثورة العلمية التي عرفها القرن السابع عشر، لم يقتصر على تفسير وحل رموز الكون في لغة علمية، بل تحول إلى إله لا يقبل بغيره في الإحاطة بكل شيء. فدور العقل ليس أمرًا جديدًا ابتدعته الحضارة الغربية، فقد سبق أن عرفته الحضارات الأخرى بشكل أو بآخر، بل الجديد مع الحضارة الغربية هو إضفاء سمة الألوهية على العقل الذي جردته من الأبعاد الغائية، وفصلته عن العالم المتعالي. إن الأمر لا يتعلق بابتكار فكرة العقل ووظيفته، إنما « باستعمال وتوظيف جديدين للعقل، يستوجب طرد وإزالة الأسباب الغائية »[٤].

---

(١) Marcel Odier: **L'esprit de la nouvelle science.** Ed. L'Age d'Homme. (1990), (p. 24).

(٢) Saaidi Elkbir: **Le coran, l'évolution et l'origine de l'homme**. (1985), (p. 241).

(٣) Henri Atlan: **Rationalité scientifique et rationalité du mythe**, in: **La raison et la question des limites**. Ed. Le Fennce, (1997), (p. 54).

(٤) Ibid, (p. 52).

يتحدث داريوش شايغان عن مآلات هذا المشروع بدقة ملفتة، حيث لاحظ أن « هذه الحضارة مسؤولة منذ خمسة قرون عن النمو السرطاني للملكات الذهنية للإنسان، والتي عملت على كبت صوت الروح بإقصائها وإلقائها في كواليس اللاوعي. إن هذا الكبت جعل من الإنسان كائنًا عصابيًّا، أحيانًا لطيف ومجامل، ولكنه غالبًا ما يكون خطيرًا »[١].

إن هذا الإنجاز، الذي يعتبر سابقة في تاريخ الحضارات، لم يستكمل شروط الألوهية إلا بإيجاد واسطة تتجسد في مؤسسة جديدة تعبر عن إرادة العقل/ الإله، وقدراته وقوته. لا بد من وحي جديد ليترجم عقيدة هذا الإله الجديد؛ لذلك سوف لا يتوانى فكر النهضة في استنفار كل إمكانياته لتثبيت هذا الأساس الفلسفي للحضارة المعاصرة. سيلتقط فكر النهضة العلمَ، ذلك الطارئ الجديد، ليجعل منه وحيًا جديدًا يتحدث من خلاله العقل/ الإله. سيصبح العلم في هذا السياق مؤسسة كهنوتية تحل محل الكنيسة. إنه الدين الذي سيوحي به العقل/ الإله. ومع هذه الانعطافة ستصبح هذه الديانة الجديدة مصدرًا وحيدًا للمعرفة. فمنذ ما يزيد على ثلاثة قرون، يقول علي الشامي: « والعقل الغربي يتجه بصورة ملحوظة لإلغاء أي معرفة لا تصدر عنه، فالعقل الإنساني هو الأصل والوحي هذيان، وبديهي أن ترتكز مقولة رجحان العقل على السببية الإلهية على العلم بوصفه أداة هامة يستخدمها العقل لإثبات غياب الحضور الإلهي عن العالم »[٢].

إن العلم لم يعد يقتصر فقط على التأمل والتنظير والتفكر والملاحظة والتجريب، بل يقوم أيضًا وأساسًا على التحكم والمراقبة وإعادة بناء عالم الأشياء، إن هذا العلم عندما تحول إلى مؤسسة معتقدية (ما سيطلق عليه بالعلموية)، كان قد غادر ذلك الإطار الذي كانت تضعه فيه الثقافات السابقة لفكر النهضة، حيث كان مسددًا بفكر المقاصد والحكمة. وبتحوله إلى علموية، أصبحنا أمام خرافة أو أسطورة تتصف بنوع من التمامية (integrism) حسب تعبير (رجاء غارودي)، وتزعم « أنها قادرة على حل كل المشاكل، وما لا يخضع للقياس والتجريب والتنبؤ فهو غير موجود.

إن هذا العلم الوضعي الاختزالي يقصي أبعاد الحياة الأكثر سموًّا كالحب والإبداع الفني والإيمان »[٣]، وبهذا المعنى يعتبر العلم بدون منازع « أقوى وسيلة

---

(١) Daryush Shayegan. Op. cit. (p. 19).

(٢) الشامي، علي: علموية الغرب والألوهية. مجلة الفكر العربي، د.م (ع ٤١)، (١٩٨٦م).

(٣) Roger Garaudy: **Les États-Unis: avant-garde de la décadence**, Vent du large, (1997), (p. 139).

ابتكـرها الإنسان لينافس بها اللَّه »[١].

واستمرارًا لهذا التصور يكون العلم قد ابتكر هوية وجودية تتمحور حول المادة؛ بمعنى أن المادة هنا ليست ذلك المكون الأساسي للأشياء، بل هي كل شيء، وليس هناك غير المادة، إنها جوهر الوجود، بل هي الوجود نفسه، فهي تشكل إذن العالم الوحيد الذي يحظى باعتراف الديانة الجديدة (العلم)؛ لأنها تمتلك لغة التواصل، التي لا يعرف العلم سواها من قياس ووزن وتكتل وتجسيم ... إن المادة في تصور الديانة الجديدة أصبحت محورًا استقطابيًّا يتحكم في بنية العلموية، بحيث تصبح كل مكونات هذه البنية مربوطة إلى هذا المحور، وبهذا تكون المادة قد اكتسبت مرتبة شرفية جديدة. إنها، بكلمة، أصبحت « أم كل الأشكال »[٢].

من هنا تبدو أهمية مركزية مفهوم المادة في الحضارة المعاصرة، فهو الذي يمنح لها انتماء وبدونه تفقد هذه الحضارة معنى وجودها، وذلك ما خلص إليه (جان بول شارني) حين قال: « إن المادية أو بمعنى آخر الاعتراف بالمادة أصبح ثابتًا من ثوابت الغرب »[٣].

بعد إرساء هذه الأسس العقدية سينطلق الغرب لإعادة بناء العالم وفق تلك المقاسات التي حددناها سابقًا: العقل/ الإله، العلم/ الديانة، المادة/ الوجود. إن مشروع العقل الغربي الذي ستحمله مؤسسة العلم، سيعمل على إعادة تفسير العالم لضبطه والتحكم فيه وامتلاكه، وبالتالي إخضاعه لإرادة الإله الجديد، « ولم يكن بالإمكان إدخال الضبط والتحكم في العالم الموضوعي الذي حدده العلم إلا إذا تم، وبشكل منهجي، إفراغه من أي معنًى ومن أي نظام خارج الإنسان، سواء كان نظامًا متينًا فيزيقيًّا أو دينيًّا. وبالتالي يجب استبدال تلك الروح التي كانت تملأ العالم بنظام إنساني جديد وإدخاله في كل مكونات هذا العالم »[٤].

فما هو إذن هذا النظام الإنساني الجديد الذي سيحل محل النظام الإلهي؟

---

(١) François Jacob: L'homme maîtrisera-t-il son espèce. Le nouvel observateur, dossier 2, La pensée aujourd'hui, octobre, (1990).

(٢) Daryush Shayegan. Op. cit, (p. 79).

(٣) Jean Paul Charnay: Les contre Orients de l'occident ou comment penser l'autre selon soi Paris. Sindbad, (1980), (p. 25).

(٤) Michel Tibon-cornillot. Op. cit, (p. 188).

حول الولادة الثقافية للإنسان المعاصر:

إن إقصاء اللَّه عن حياة البشر وتربع الإنسان بعقله مكانه، وإقصاء الدين/ الوحي، باعتباره واسطةً بين اللَّه والإنسان وتعويضه بمؤسسة العلم باعتبارها مصدرًا وحيدًا للمعرفة، وإفراغ العالم من المعنى والغايات وملْأَهُ بالمادة كـ « روح » يصدر عنها كل شيء – كانت سببًا منطقيًّا لإعلان موت الإنسان؛ فموت الإنسان هو نتيجة حتمية لموت الإله، وموت الإنسان هذا يعني تجريده من كل الأبعاد الأخرى غير البعد المادي، وبمعنى آخر: إن الذي مات هو ذلك الإنسان المتسامي الذي بشرت به كل الرسالات السماوية. وهذا لم يكن ممكنًا إلا بعد أن تم انتشاله من النظام الإلهي الذي كان يضفي عليه تميزه وتفرده، ليُرمى به في أحضان نظام إنساني جديد أطلق عليه (نيتشه) اسم العدمية « nihilism »[١].

إن دين العلم الذي تستند إليه العدمية لا يعترف إلا بحيوانية الإنسان، أي البعد المادي فيه، ومن هنا إصراره على تدمير أعز ما كان يملكه الإنسان؛ البعد المتسامي. قد لا نجد أوضح من القاموس القرآني في وصف أبعاد الإنسان الشاملة، وباستعارتنا له يمكن أن نلخّصَ فعلَ العدمية، والذي يتجلَّى في فصلها نفخةَ الروحِ عن قبضةِ الطين، وبالتالي ألغتِ الأولى، وتصدَّرَتِ الثانية مسرحَ الحياة[٢].

هكذا تبدو لنا العدمية تعبيرًا عن « تراجع وتفسخ القيم الميتافيزيقية، ثم تفتت القيم الكونية وكذلك غياب أي غاية وأي كلية وأي وحدة. وهي المقولات التي كانت تستند إليها نظرتنا للعالم »[٣]؛ لأن هذه المقولات « مقولات الغاية والوحدة التي بفضلها أضفينا

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول مفهوم العدمية يرجع أساسًا إلى كتاب:

Frédéric Nietzsche. **La volonté de la puissance: le nihilisme Européen**. Librairie Générale Française, (1991), (p. 31).

وكذلك مؤلف شايغان الذي سبقت الإشارة إليه والذي أفرز نقاشًا مفصلًا حول هذا المفهوم كما عرفه الفكر الغربي

Daryush Shayegan, op. cit. (pp. 108 - 129).

(٢) الآيات التي تتحدث عن مكونات الإنسان متعددة نكتفي بالإشارة إلى بعضها فقط، كقوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [ص: ٧١، ٧٢].

وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [السجدة: ٧ – ٩].

(٣) Daryush Shayegan, op. cit, (p. 117).

على العالم قيمة، قد تم انتزاعها »[١]. ويخلص (شايغان) إلى اعتبار « العدمية هي ذلك الشرخ أو الانفصام الذي يحول بين الإيمان والمعرفة »[٢]، وهذا لا يمكن أن يقودنا إلا إلى تعميم الظلامية التي تفصح عن نفسها في أكثر من علامة والتي تعتبر، حسب فون بادر، كما يذكر شايغان، نتيجة حتمية لـ « نفي اللَّه والعالم المتسامي وظهور الإنسان الأعلى، الذي بفضل سلطته المطلقة، حل محل اللَّه »[٣].

إن ظهور هذا الإنسان الذي تحدث عنه هربرت ماركوز بإسهاب واصفًا إياه بالإنسان ذي البعد الواحد[٤]، ستصاحبه إشكالات جمة، ولعل أخطرها الإشكال الوجودي الذي ستعمل نظريات التطور، و الداروينية خاصة، على الالتفاف عليه وطمسه، وذلك بمحاولتها بناء وضعية علمية تمنح هوية جديدة لهذا الإنسان الجديد، وتبرر بها ولادته[٥]؛ بمعنى أن الداروينية ستعمل على بناء مشروعها وفق الأنموذج السابق ذكره، وستسعى إلى أن تقعِّد وتؤصِّل علميًّا ولادة الإنسان ذي البعد الواحد.

فالإنسان وفق الرؤية الداروينية ينتمي إلى عالم الحيوان، ولا يختلف عنه إلا في درجة التطور، فهو يخضع لنفس المنطق ويستجيب لنفس القوانين. وإذا كان هناك من هدف لوجود عالم الحيوان، فإنه، قطعًا، هدف من أجل البقاء، والبقاء هذا مرتبط بالحصول على الغذاء، وبما أن مصادر الغذاء تنمو وفق متتالية حسابية مقابل تكاثر الحيوانات التي تتبع متتالية هندسية (وهي الفكرة التي استعارها داروين من مالتوس)، فإن البقاء يكون للأقوى، وبالتالي فإن القانون الذي يجب أن يسود هو: الصراع من أجل البقاء، ولكي تضمن الحيوانات – بما فيها الإنسان – البقاء يجب أن تطور قدراتها وإمكاناتها، وتستعمل كل الوسائل المتاحة للحصول على الغذاء. فعلى أساس هذه القاعدة، يتم الانتخاب الطبيعي، الذي كان يحلو لـ (داروين) أن يسميه بـ « عقيدتي الجديدة ».

وإذا كانت الداروينية قد وضعت الأساس العلمي لظهور الإنسان الجديد، بتحديدها الهدف من الوجود وقوانين الانتخاب والبقاء، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو حول تداعيات هذه التطورات على المستوى الاجتماعي، وعن تجلياتها على المستوى الحضاري.

---

(١) Frédéric Nietzsche: **La volonté de la puissance**, op. cit, (p. 47).

(٢) Shayegan, op. cit, (p. 110). (٣) Ibid, (p. 113).

(٤) Herbert Marcuse: **L'Homme unidimensionnel**, Point, (1968).

(٥) Pierre Thuillier: Darwin &Co. ed. Complex, (1981), (p. 30)

ليس بغريب إذا كانت الأجوبة على هذه الأسئلة قد فصلت في رحم البيولوجيا التطورية، لتعمم بعد ذلك، تلك القوانين الطبيعية على الاجتماع الإنساني، لتظهر إلى الوجود ما يسمى بالدارونية الاجتماعية والسوسيوبيولوجيا.

إن الترسانة المعرفية الغربية ستستجمع كل قواها لتوفير المحضن المناسب لولادة هذا الإنسان، ولتأكيد شرعية لاهوت الأرض الجديد: الإله/ العقل، العلموية/ الدين، المادة/ الوجود. وتأكيد الشرعية هذه، يقتضي إثبات القدرة على ضمان البقاء الذي يرتبط بدوره بتوفير كل ما يشبع ذلك البعد المادي. وسينجح هذا اللاهوت من خلال طفرة فريدة في تحقيق تركيبة تتوفر فيها كل الشروط التي تلبي رغبات هذا الإنسان. هذه التركيبة هي الصياغة التشريعية للدين الجديد: إنها الرأسمالية، التي أبت إلا أن تجعل من نفسها شريعة لاهوت الأرض.

إن هذه الرأسمالية هي تلك التي تتمثل في « المجتمع الذي خلق الإنسان الغربي ذي البعد الواحد، ذلك الذي ينتظر من نمو العلوم والتقنيات نموًّا لا نهائيًّا كي يروي غُلَّهُ وإرادته في السيطرة والربح »[١]. إن إرادة الإله الجديد/ العقل، هي إرادة تتسم بالربح والسيطرة، وتلك ميزة شريعة الرأسمالية. ويلاحظ (غارودي) أنه « بعد الدين الذي يبشر بالصبر، جاء دين ضمني قوامه تحريض الرغبة تحريضًا دائبًا »[٢].

وبالفعل ستعمل الرأسمالية على تأطير الإنسان وإقناعه بأنها النظام الوحيد القادر على تلبية كل رغباته. إذا أراد هذا النظام أن يثبت جدارته في أنه دين يحل محل دين الكنيسة، فلا بد أن يوجد أنماطًا للحياة، على شكل طقوس وشعائر، توقظ الحيوان في الإنسان من خلال تحريض غرائزه. ويبدو هذا الإنسان في أحضان الرأسمالية كائنًا بيولوجيًّا نام فيه كل شيء إلا غرائزه، إنسان شَرِهٌ لا يعرف لنهمه حدودًا.

إن هذه الطقوس والشعائر هي التي « سعت إلى تحويل الإنسان إلى منتج أكثر فعالية، وإلى مستهلك أكثر جشعًا ونهمًا فيما يخص ملذاته، كائن محرك بدافع المصلحة الفردية وحدها فقط »[٣].

(١، ٢) جارودي روجيه: حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، بيروت، منشورات عويدات (١٩٧٨م)، (ص٣٨).

(٣) Roger Garaudy: **Les fossoyeurs**, op. cit, (pp. 108 - 109).

إن محدودية مصادر الحياة مقابل لا محدودية نهم الإنسان، أصبح يهدد مشروعية الديانة الجديدة. فالتوقف عن تلبية رغبات الإنسان الغريزية هو تشكيك في هذه الديانة وكفر بإلهها. فكيف يمكن أن يضمن هذا النظام وفرة مصادر الحياة واستمرار تدفقها بشكل مطرد؟

إن التعاطي مع هذه الإشكالات دفع النظام الغربي إلى البحث عن مخارج لهذا المأزق، وقد تم تحقيق هذا الأمر عن طريقين:

الطريق الأول: من « الانتخاب الطبيعي » إلى « الانتخاب الإنساني »:

إذا كانت الدارونية قد فسرت التطور من خلال غريزة البقاء، بحيث إن الطبيعة تنتخب الأقوى وتلغي الضعيف، فإن الرأسمالية أدخلت هذا القانون على الاجتماع البشري وأسندت مهمة الانتخاب هذه المرة إلى الإنسان، لتصبح الرأسمالية بذلك « حرب الجميع ضد الجميع »، على حد تعبير هوبز[١]، وقد كان الاستعمار أرقى تعبير عن هذه الفلسفة؛ ليجسد فعليًّا مهمة الانتخاب وليقرر فيمن له الحق في البقاء، فكان النهب والسيطرة والتدمير من أبرز أدوات تنفيذ هذه المهمة.

إن هذا الطريق يكشف لنا عن وجه هذا الدين/ العلموية، الذي أسفَرَ « عن نزوع مادي، عبر عن نفسه من خلال استعداده الدائم لإزاحة كل ما يمكن أن يعرقل تحققه، سواء كان ذلك المانع إلهًا أو إنسانًا آخر »[٢]؛ لذلك أصبح الاستعمار ضرورة وجودية، بدونها يفقد النظام الغربي مظاهر الألوهية التي أضفاها على نفسه، فقد استطاع أن يربط تحقيق رفاهية هذا الإنسان باستمرار السيطرة على الخارج. إن الخارج قد حل معضلة أساسية في تاريخ تشكل لاهوت الأرض وذلك بضمان تدفق الثروات وتراكمها في الداخل بشكل مستمر، فما دام الخارج يوفر مصادر العيش فإن الأحق بها هو الأقوى، فالصراع من أجل البقاء هو القانون الذي سيفرز لنا الأقوياء والضعفاء، وما على لاهوت الأرض سوى أن ينتخب وفق قانون البقاء للأقوى. فالاستعمار والسيطرة والنهب والإخضاع والتدمير هي أدوات قانون الانتخاب، وهي بمعنًى من المعاني، إحدى تعبيرات « الحرب المقدسة » وَفقَ شريعة لاهوت الأرض، فلا عجب بعد ذلك إذا أسفرت هذه الحرب عن تمكين

---

(١) Thomas Hobbes: **le citoyen ou les fondements de la politique**, GF Flammarion, (1982), (p. 99).

(٢) علي الشامي، مرجع سابق.

خُمس سكان الكرة الأرضية بـ (٨٠٪) من الثروات الطبيعية. إنه مشروع تمامًا في لغة هذه الشريعة أن يستأثر « ٢٠٪ من أغنى البشر فوق هذا الكوكب بـ (٨٣٪) من الدخل العالمي، بينما يكتفي (٢٠٪) من سكان العالم الأكثر فقرًا بـ (٤ , ١٪) فقط، ومن نتائج هذه « الحرب المقدسة » أيضًا « موت (٤٠٠٠٠) شخص يوميًّا بسبب سوء التغذية أو الجوع. إن النموذج التنموي الغربي يكلف الجنوب (الخارج) ما مقداره هيروشيما واحدة كل يومين، والهوة في اتساع دائم: خلال الثلاثين سنة الأخيرة انتقل الفارق بين الدول الفقيرة والدول الغنية من نسبة (١) إلى (٣٠) إلى نسبة (١) إلى (١٥٠) »[١].

الطريق الثاني: تحويل نمو الثروات الطبيعية من متتالية حسابية إلى متتالية هندسية:

ستعمل مؤسسة العلم على استجماع إمكانياتها لإيجاد وسائل تتحكم في الثروات الطبيعية وتعمل على إنمائها وتطويرها، وتتلخص هذه الوسائل في التقنية التي أصبحت خاصية للعلم.

إن العلموية جعلت من التقنية مبشرًا رأت فيه أفضل وسيلة لتأكيد صفة الديانة على هذه المؤسسة، « إن التقنية كانت أداة قوية لاستعمار الأبدان والعقول »[٢]، وهذا لم يكن ممكنًا لولا « أن التقنية أصبحت شعبة من شعب الإيمان على المستوى الكوني. إنها النتيجة الملموسة والحضور الواقعي للديانة الجديدة، العِلم »[٣].

لقد تمكنت التقنية أن تبهر الإنسان بمعجزاتها واستطاعت أن تغير حياته ومحيطه، فلم تكتف باختراع وإنتاج كل ما يلبي حاجيات الإنسان المادية، بل تجاوزتها بإنتاج حتى ما لا يحتاجه الإنسان. واستطاعت أن تخلق فيه رغبات جديدة وحاجيات جديدة، فتحول الإنسان من ذلك الكائن الذي كان الاستهلاك في خدمته إلى كائن في خدمة الاستهلاك. فبفضل هذا المبشر/ التقنية، أصبحت فلسفة لاهوت الأرض هي « إنتاج أي شيء بكثرة فائقة وبسرعة مطردة، يمكن أن يكون نافعًا أو غير نافع، بل ويمكن أن يكون مُضِرًّا وقاتلًا كالسلاح »[٤].

فنحن إذن أمام نظام أخلاقي جديد يرتكز أساسًا على تلك الحكمة اليونانية، التي

---

(١) Roger Garaudy: Vers une guerre de religion? Desclée de Brouwer, (1995), (p. 11).

(٢) Serge Latouche. L,occidentalisation du monde et la découverte, (1989), (p. 23).

(٣) Ibid. (p. 25).

(٤) R, Garaudy: **Les Fossoyeurs**, op. cit., (p. 104).

نقلها (غارودي) عن سفسطائيي أثينا: « الخير هو أن تكون لديك أقوى الرغبات وأن تجد لها الوسائل كيفما كانت لإرضائها »[١].

هكذا يكون هذا النظام قد استحكم بناء « القالب الثقافي » لإعادة صياغة الإنسان المعاصر الذي لم يعد يُعرَفُ بهويته البيوثقافية وكرامته، بل بمردوديته، إنتاجًا واستهلاكًا.

عبر هذين الطريقين والتزاوج بينهما - أي بين الاستعمار والسيطرة على الخارج من جهة والتقنية من جهة أخرى - تكون الرأسمالية قد ضمنت استمرار وفرة متطلبات وحاجيات هذا الإنسان، وبالتالي أصبحت أرقى نظام يشفي غليل إرادة هذا الإنسان في السيطرة والربح، وقد سبق لـ (داريوش شايغان)، عندما تعرض لمفهوم العدمية، أن تناولها من خلال مرحلتين:

- مرحلة العدمية السلبية التي ارتبطت بتجريد العالم من المعنى والتي كانت تقتضي « إدراك ووعي أن كل شيء عبث وتافه »[٢].

- مرحلة العدمية الفعالة التي يحددها لنا من خلال وجهة نظر (نيتشه) بأنها « علامة قوة طاغية ومتصاعدة للروح التي تبلغ أوجها على شكل قوة عنيفة تدميرية »[٣].

يتبين لنا من خلال هاتين المرحلتين تطور نظام لاهوت الأرض الذي يلخص مسيرة الغرب الحضارية، والذي خرجت من أحشائه صورة جديدة للعالم، بعدما أعيدت صياغتها في شكل غاب، البقاءُ فيه للأقوى. وفي أحضان هذا المحيط سيترعرع الإنسان الجديد الذي حددت مكانته ومهامه، وحددت كذلك طبيعة علاقاته الاجتماعية، من خلال فرضية (هوبز)، كما يوردها (غارودي)، الإنسان ذئب بالنسبة للإنسان الآخر: فمن علاقات التنافس والتضارب، كما هو الحال في اقتصاد السوق، إلى علاقات الصراع، كما هو الحال في قانون الغاب، مرورًا بالعلاقات بين الأفراد والجماعات، كما تعكسها السينما والألعاب الرياضية وعلاقات الأسياد والعبيد بين (الداخل) و(الخارج)، وصولًا إلى المستوى المعاصر، حيث تتمظهر هذه العلاقات فيما يسمى بتوازن الرعب[٤].

---

(١) Roger Garaudy: **Vers une guerre de religion?** op. cit, (p. 85).

(٢) D. Shayegan: op. cit., (p. 117).

(٣) Ibid (p. 118).

(٤) Roger Garaudy: **Les fossoyeurs**, op. cit, (p. 101).

obeikan.com

في علاقة الإنسان بالطبيعة:

لقد تبين فيما سبق أن مشروع النظام الغربي كان يرمي إلى إعادة بناء نظامه وفق المرتكزات العقدية التي حاولنا تحديدها، كما تبين لنا أن العلم تحول إلى مؤسسة معتقدية، أي إلى علموية والتي يعرفها (غارودي) بأنها « هي تلك الخرافة التي بفصلها العلم عن الحكمة والوسائل عن الغايات، لم تجعل من المعرفة فضيلة في خدمة تحقيق الذات والتغلب عليها، ولكن جعلت منها سلطة في خدمة إرادة القوة اتجاه الطبيعة واتجاه الناس الآخرين »[١].

فالسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها تقتضي معرفتها. إن المعرفة هنا كما في غيرها، حددت وظيفتها في السيطرة. وتلك هي خاصية العلم الحديث الذي يهدف إلى أن يجعل من الإنسان « سيدًا ومالكًا للطبيعة » كما أرادها ديكارت. فعندما حددت هذه الأهداف انطلق الغرب مبكرًا لاستكشاف العالم والطبيعة والإنسان، ودراستهم دراسة موسوعية شاملة، فتم تطوير المناهج والأدوات، وتنويع التخصصات لتشمل جميع الميادين. وهكذا يتبين « أن التحكم في الطبيعة مشروع شامل، لا بل هو شمولي »[٢].

فكيف تمكنت العلوم من بناء معرفتها حول العالم والطبيعة والإنسان؟

إن النظرة التي كونها الإنسان عن الطبيعة وعن الكون هي وليدة تلك التحولات التي رافقت تشكل النظام الغربي، والتي تجذرت في بنيته الذهنية ومخياله الجمعيّ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فأفرزت صورة تؤطر مفهوم الواقع والحقيقة، وأصبحت سائدة ابتداء من القرن السابعَ عشر.

إن هذه النظرة ترتكز على اعتبار أن « المادة هي أساس الوجود، والعالم المادي عبارة عن عدد كبير من الأجزاء المنفصلة، والتي تكون مجتمعة آلة ضخمة »[٣]، مثل كل الآلات التي يصنعها الإنسان ويتعايش معها. إن صورة العالم فُصِّلتْ على الآلة التي صنعها الإنسان، فجاءت نظرة العلم حبيسةَ هذا النموذج.

ونتيجة لهذا التصور يصبح بالإمكان فهم الظواهر المعقدة، بتحويلها إلى عناصرها

---

(١) Roger Garaudy: **Appel aux vivants**. Point-seuil, (1979), (p. 23).

(٢) D. Shayegan: op. cit., (p. 82).

(٣) Fritjof Capra: **le temps du changement**. Roger, (1983), (p. 41).

الأساسية، والبحث عن الآليات التي تتفاعل من خلالها وتشتغل بها. إن هذه النظرة الاختزالية هي التي ستطبع المعرفة العلمية وستصبح سمة أساسية للثقافة المتفرعة عنها. إن ديكارت – مثل غيره من أقطاب مرحلة النهضة الأوروبية – يعرض بوضوح في كتاباته أصول النظرة الاختزالية هذه، حيث يرى أن دراسة أي حقيقة كيفما كانت يجب أولًا تفكيكها إلى أجزاء مختلفة، ثم تفكيك هذه الأخيرة إلى مكوناتها، وهكذا إلى أن نصل إلى أصغر مستوى حيث العناصر الأولية[١].

إن هذا التصور الذي يختزل الكون في الآلة، والذي تأسس عليه المنهج العلمي، سيصبح القاسم المشترك بين كل العلوم والمعارف، وسيتم بعد ذلك تصريف هذا التصور وتعميمه على كل ما يحتويه هذا الكون: الطبيعة وعالم المادة وعالم الحيوانات بما فيه الإنسان. فكل شيء تمت مماثلته بالآلة. فلكي « نخصص مثلًا مكانة للكائنات الحية ونتمكن من تفسير وظيفتها، فليس هناك إلا بديل واحد: إما أن نعتبر هذه الكائنات آلات حيث لا نأخذ بعين الاعتبار إلا الأشكال والأحجام والحركات؛ وإما أنها لا تخضع لقوانين الميكانيكا وعندها يجب أن نعدل عن أي وحدة وأي تماسك في العالم أمام هذا الاختيار، فإن العلماء سواء كانوا فلاسفة أو فيزيائيين أو أطباء، لم يترددوا في تبني مقولة: كل الطبيعة آلة وكل الآلة طبيعة »[٢].

إن التصور السابق لفكر النهضة كان يرتكز على مفهوم الأرض الأم المرضعة، وعلى الرؤية العضوية للطبيعة، هذا التصور سيعرف انقلابًا جذريًّا بعد أن حولت الثورة العلمية الكون إلى آلة عملاقة. إن هذه الثورة ابتدأت عندما رفض (كوبرنيك) نظرية مركزية الأرض التي كانت سائدة في أوروبا، والتي انحدرت من (بطليموس) وتبنتها الكنيسة. وسيستمر على هذا الخط كيبلر الذي سيعمل بدوره على تعميق تلك النظرات.

لكن الزلزال الحقيقي الذي سيحدث ثورة في الوعي العلمي، هو الذي قاده (غاليلي)

---

(١) ينظر في هذا الصدد كتاب:

René Déscartes: **règles pour la direction de l'esprit. Gallimard** « la pléiade », (1983).

حيث يُفصِّل مراتب هذه النظرة من الصفحة (٥١) إلى (٥٧) وانظر أيضًا كتابه:

René Déscartes: discours de la méthode. Librairie Générale Française, (1973), (pp. 110, 111).

حيث يعرض القوانين الأربعة للمنهج الاختزالي.

(٢) Francois Jacob: **la logique du vivant**. Gallimard, (1970), (p. 41).

الذي يعتبر بحق أبو العلم الحديث، ذلك أنه سيزاوج بين التجريب العلمي واللغة الرياضية لبناء قوانين الطبيعة؛ فحسب غاليلي فإن الفلسفة (بالمعنى القديم للمفردة، أي تلك التي تشمل كلَّ المعارف بما فيها العلم) مكتوبة في كتاب كبير هو الطبيعة، مفتوح أمام أعيننا، إلا أنه يستحيل فهمه ما لم نتعلم أولًا وقبل كل شيء اللغة والرموز التي كتب بها، إن اللغة هنا هي الرياضيات، والرموز هي المثلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى، ولكي نَصِفَ الطبيعة رياضيًّا يَنصح غاليلي العلماء أن يقتصروا على دراسة الخصائص المهمة للأجسام المادية فقط: الأشكال والأعداد والحركة، أي كل الخصائص التي يمكن قياسها.

وفي نفس الوقت كان (فرانسيس باكون) في إنجلترا يضع اللمسات الأخيرة للمنهج الإمبريقي للعلم. إن هدف العلم، حسب (باكون)[١]، هو بلورة معرفة تمكننا من السيطرة على الطبيعة والتحكم فيها. فيجب أن نطاردها ونقاوم زيغها، بكلمة يجب أن نستعبدها ونخضعها. إن دور العالِم بالنسبة لباكون، هو أن ينتزع من الطبيعة أسرارها، فليس غريبًا بعد ذلك أن يصيح برتولو (Bertholot) بذهول « لم يعد الكون يملك أسرارًا »[٢].

نلاحظ أن مرادفات القاموس الذي يستعمله هؤلاء الرواد تتسم بنوع من العنف والصراع، وهو ما يعكس الخلفية العقدية والفلسفية التي تأسست عليها الحضارة الغربية، كما تطرقنا إلى ذلك سابقًا.

إن هذا الخط سيكمله، وبشكل مدهش، كل من نيوتن وديكارت بعد نجاحهما في إيجاد صياغة تركيبَةٍ لأفكار غاليلي. فالعلم الحديث يرتكز أساسًا على النظرية الرياضية لنيوتن وفلسفة (ديكارت) والمنهجية التجريبية التي وضعها فرانسيس باكون، إنه علم يستند إلى ثابتين أساسيين:

١ – النظرة الآلية إلى الكون والطبيعة والإنسان.

٢ – قانون الحتميات.

انطلاقًا من هذا البناء النظري الذي نجد خلاصته واضحة عند ديكارت، سيعاد تشكيل

---

(١) **Origine de la science** in: science et vie. Collection XXe siècle, dossier sur: nos origines, (1996), (p. 84).

(٢) F. Capra: op. cit, (p. 50)

الوعي العلمي، وذلك بالعمل على تقويض الآليات الذهنية القديمة التي كانت تقوم على العلاقة العضوية والمفاهيم المرافقة لها، مثل الحكمة والتآلف والانسجام مع النظام الطبيعي، لتُباشر بعد ذلك عملية استبدالها بآليات جديدة تقوم على الحتمية والوضعية (إفراغ الكون من أي معنى، وعزله عن البعد المتسامي)، والتضاد والنظرة الميكانيكية للطبيعة، يمكن أن نخلص إلى أنه « خلال مرحلة النهضة عَوَّضت الصورة الآلية للكون الصورة الحيوية التي كانت سائدة من قبل »[١].

إن النظرة الآلية التي تشكل الهيكل العظمي للعلم تعتبر فلسفة طبيعية قائمة على مبدأين أساسيين[٢]:

– مبدأ وضوح المفاهيم الأولية: هذا المبدأ الذي ابتدأ مع (غاليلي) واتضح أكثر مع (ديكارت)، يوضح أن العلم يمكن أن يُبنى على قاعدة مجموعة من الأفكار الواضحة والبسيطة فقط، بحيث تبدو بديهية لكل عقل ولا تحتاج إلى برهان.

– مبدأ الانقسامية بطريق الفكر: وهو المبدأ الذي ينفرد به (ديكارت)، وقد سبقت الإشارة إليه. هذا المبدأ يفيد بضرورة تفكيك كل الأشياء، على الأقل فكريًّا، إلى الأجزاء الأولى المكونة لها، على غرار نموذج الآلة.

إن هذه الفلسفة الطبيعية لم تكسب متانتها وتستكمل بناءها إلا بعد أن طور (ديكارت) نظراته الفلسفية وعمقها حول علاقة الإنسان بالطبيعة، ذلك أن « الوحدة العضوية لفلسفة النهضة ستتحول مع (ديكارت) إلى ثنائية الروح و المادة ووحدة الوجود والثنوية »[٣].

إن هذا الفصال الذي قام به ديكارت بين الروح والمادة، والنفس والجسد، وبين الإنسان والطبيعة، وبين العقل والعواطف، سينعكس على كل مستويات الحياة، بل يذهب (كابرا) أبعد من ذلك عندما يعتبر « أن القاعدة الفلسفية لعلمنة الطبيعة، تعود إلى التقسيم الديكارتي بين الروح والمادة. ومن نتائج هذا التقسيم، اعتبار العالم نسقًا آليًّا (ميكانيكيًّا) يمكن وصفه موضوعيًّا دون الإشارة إلى الملاحظ، الذي هو الإنسان »[٤]،

---

(١) ذكره Louis Pauwells الذي كتب مقدمة الكتاب:

Marcel Odier: **l'esprit de la nouvelle science**. L'âge d'homme, (1990), (p. 18).

(٢) Jean François Revel: **Descartes inutile et incertain**. Librairie Générale Française, (1973), (p. 51).

(٣) Bernard d'Espagnat: **penser la science**. Dunod, (1990), (pp. 126 - 127).

(٤) D. Shayegan: op. cit., (p. 82).

وهذا ما سيؤدي في نظرنا إلى إفراز مجموعة من الأعراض تطول مجمل مراتب الوجود الإنساني النفسية، والذهنية، والمعرفية، هذه الأعراض يسميها (غارودي) بالمرض التحليلي؛ حيث إن هناك شغفًا بتقسيم كل شيء إلى اثنين « ثنائية النفس والجسد، والمادة والروح، والزمن والخلود، والنهائي واللانهائي، والحتمية والحرية، والإنسان واللَّه، والضرورة والعفو، لنصل إلى أفظع الحماقات: تضاد المادة والمثالية، وهو المشكل الفلسفي الذي خرج مسلحًا بالثنوية الديكارتية التي تجعل من الإنسان روحًا مركبة على آلة ميكانيكية أو جثة مربوطة بشبح »[١].

إن أول امتحان سيتعرض له نموذج العلم الحديث هو اكتشاف قوانين الديناميكية الحرارية التي ستطرح إشكالًا علميًّا، وتظل لُغزًا دون جواب داخل الفيزياء الكلاسيكية إلى أن يجيء بولتزمان (Boltzman) ليفتح ثغرة في هذا المأزق النظري بإدخاله مفهومًا جديدًا، ألا وهو مفهوم الاحتمال.

ومع بداية القرن العشرين ستعرف الفيزياء عدة هزات نظرية، ستكشف عن محدودية النظرة الآلية والاختزالية للعلم، كما سيتبين كذلك عجز لغة الفلسفة الميكانيكية عن استيعاب الاكتشافات والتطورات الجديدة، وهذا ما سيدفع العلماء إلى ضرورة القيام بمراجعات نظرية لكل الجهاز المفاهيمي الذي تأسس عليه العلم الحديث، وسيتوج هذا المسار بالثورتين العلميتين، وما أفرزتاه من مفاهيم جديدة ونظرات مغايرة وجدالات ساخنة، يتعلق الأمر بالنظرية النسبية والفيزياء الكوانتية؛ إن هاتين الثورتين ستقلبان كل المفاهيم التقليدية حول المادة والزمن والمكان، إلى درجة أن (إينشتاين) نفسه لم يستطع أن يتمثل هذه التحولات: « كان الأمر بالنسبة لي – يقول (إينشتاين) – كأن الأرض تنشق تحت أقدامنا، دون أن يكون هناك شيء ملموس يمكن الاتكاء عليه أو البناء فوقه »[٢].

فمن أحشاء مؤسسة العلم نفسه بدأت الإرهاصات الأولية تطل برأسها مؤذنة بانقلابات جذرية في نظرتنا للعالم، فالمقولة التي اعتبرت المادة جوهر الوجود وثابتًا من ثوابت الرؤية الحضارية، قد أصبحت عارية من دون سند. إن مفهوم الموضوع/ الشيء، القائم بذاته والمفصول عن الأشياء والإنسان، قد انهار في نظام الفيزياء الكوانتية، فالموضوع/

---

(١) F. Capra: op. cit, (p. 59).

(٢) Roger Garaudy: **Appel aux vivants**. op. cit, (p. 50).

الشيء، غير مستقر ولا يوجد إلا في علاقة، أي لا يستمد قيمة وجوده إلا من خلال العلاقات التي ينسجها مع محيطه. فنظرية النسبية قد كشفت لنا أن الكتلة أو الجسم، ليست إلا مظهرًا من مظاهر الطاقة، والمادة لا تنكشف إلا من خلال نشاطها وحركتها، أما الكون، فلم يعد آلة ضخمة مكونة من عدد من الأشياء المفصولة كما كانت تقدمه العقلانية الديكارتية، بل أصبح « كلًّا متجانسًا غير قابل للانقسام أو التجزيء، إنه عبارة عن شبكة من علاقات دينامية تتضمن الملاحظ ومشاعره بشكل أساسي »[١]، أَلَا يفسر هذا ذهول (إينشتاين) وهو يعيش التجربة « المأساوية » للزلزال الذي ضرب العقلانية وقوض أسس الفيزياء الكلاسيكية؟

أمام هذه التحولات، وجد العلماء أنفسهم مضطرين للتخلي عن المقعد الوثير الذي كان يمنحهم الثقة والطمأنينة في مؤسسة العلم وعلى قدرتها على حل رموز وألغاز العالم، كما تبين أنه آن الأوان لتخفت تلك الأصوات، وما أكثرها، التي كانت تدَّعي أن الكون لم يعد يملك أسرارًا. فنحن أمام كون لا نملك عليه من العلم إلا ما يعرف الطفل عما في أعماق البحر، كما كان يردد (إينشتاين). إن الشظايا التي تتطاير من هذه الاختمارات داخل العلم تتسارع لصياغة نظرة جديدة للعالم والطبيعة والإنسان، كما أنها تنبئ بثورة معرفية جديدة لا علاقة لها بمرتكزات لاهوت الأرض. يذكر (كستلر) كلمة مأثورة لـ (جيمس جون) ألقاها سنة (١٩٧٣م): « أصبحنا اليوم نعتقد بصفة عامة، والفيزيائيون بصفة خاصة، بأن تيار المعرفة يقودنا نحو حقيقة غير آلية. إن الكون بدأ يظهر لنا بأنه يشبه فكرة كبيرة أكثر من آلة كبيرة »[٢].

إن خطوط التمايز والفواصل بين العلم والعلموية، أي بين العلم والجذور العقدية، تبرز أكثر فأكثر. كم هي المحاولات التي يكشف فيها العلم عن نيته في مغادرة تربته والانسلاخ من جذوره؛ لينغرس في تربات أخرى وبجذور جديدة. إن الرحم الذي فصلته العلموية لمولودها لم يعد يسعه، فهو أكبر من أن يستوعبه النظام الاختزالي، إن الحبات (المادة والطبيعة والإنسان والحقيقة) التي من أجلها صنعت الطاحونة لم تعد قابلة

---

(١)) نقلت هذه المقولة عن إينشتاين في كتاب:

Guitta Pessis-Pasternak (entretiens): **Faut-il brûler Descartes?** La découverte, (1991), (p. 33).

وأورده كذلك غارودي في كتابه: **Les Fossoyeurs**. Op. cit. (p. 112).

(٢) Frijotif Capra: op. cit. (p. 42).

للطحن، إن المادة لم تعد تحدد بالمعايير الملموسة، فهي في تحول دائم ومستمر، فهي تارة طاقة وتارة أخرى معلومة. أما الحقيقة فهي غير موجودة لذاتها، وحواسنا وأدواتنا لا تلتقط إلا تمظهراتها الخارجية.

وكما يقول (هايزنبرغ): « إن الذي نراه ليست الطبيعة بعينها، إنما شكل من أشكال الطبيعة المعروضة أمام أدوات التقصي والبحث »[١]؛ بمعنى آخر، « فإن تجاربنا لا تكشف لنا الحقيقة في ذاتها، إنما ظواهرها فقط »؛ لذلك أصبح لزامًا على العلم « أن يتخلى عن المادية التي كانت سائدة. يجب أن نقر بوجود حقيقة ظاهراتية يسمح لنا العلم بمقاربتها »، أما ما بعد الظواهر « فإن الحقيقة النهائية تبقى محتجبة »، يعجز العلم عن استنطاقها، لأنه عمليًّا لا يستطيع أن يلتقط إلا انعكاساتها أو أصداءها[٢].

وعلى ضوء هذه المعطيات يبدو أن العلم يتجه نحو اعتبار النظريات العلمية مجرَّدَ مقارباتٍ تخمينية للطبيعة الحقيقية للواقع، وبالتالي فإن كل نظرية لا تصلح إلا لعدد محدود من الظواهر؛ لذلك نتفهم (كارل بوبر) عندما يقول: « إن النظريات العلمية ليست إلا ابتكارات ذهنية يجب أن تخضع بشكل دائم ومستمر للمراجعة »[٣]، قد سبق وأن أشار (بريغوجين) إلى أن الطبيعة « تجيبنا » حسب الأسئلة التي نطرحها عليها.

إن المعرفة في تفاعلها مع هذه النظرات الجديدة، ما عليها إلا أن تتخلى عن قدسيتها وإطلاقيتها، لتتسم بالنسبية والتواضع، « فلم يَعُدْ هدف المعرفة هو اكتشاف سر العالم في كلمة جامعة مانعة، إنما الهدف هو التحاور مع لغز العالم »[٤].

لم يعد العالم إذن مجرد مشهد أو عرض مسرحي معروض أمام أنظار فارغة وجامدة، بل إنه عالم ينبض بالحياة، ونحن جزء منه نتماهى معه في علاقات حميمية، علاقات التكامل والحوار الدائم « إن العلم يبدو أكثر من أي وقت مضَى كشكل من أشكال الحوار الأكثر جاذبيةً وسحرًا يعْقِدُه الإنسانُ مع الطبيعة »[٥].

---

(١) Arthur Koestler: **les racines du hasard**. Calmann - Lévy, (1976), (p. 72).

(٢) نقلت هذه المقولة عن هايزنبرغ في كتابه: **Faut-il brûler Descartes?** op. cit. (pp. 115 - 121).
وانظر أيضًا في كتابه:
Bernard d,Espagnat: **á la recherché du réel**. Gauthier - Villard, (1980), (p. 79).

(٣) ورد ذكر هذه المقولة في كتاب: **Faut - il brûler Descartes?** op. cit. (p. 118).

(٤) Ibid. (p. 118).

(٥) Edgar Morin, in: **Faut-il brûler Descartes?**, (op. cit.), (p. 86).

لم تعد الطبيعة إذن، موضوعًا ماديًّا وجامدًا يستوجب الصراع معه لإخضاعه وانتزاع أسراره، بل هو كائن ينبض بالحياة، يبادل الإنسان الأفكار والمشاعر، والعلم واسطة لترجمة هذا التحاور، فهو (أي العلم) « يحتل مكانة فريدة للإنصات الشعري للطبيعة »[١]، فكم تبدو يتيمةً قولةُ (جاك مونود): « إن الإنسان قد أدرك أخيرًا أنه وحيد في هذا الكون وأنه ظهر فيه بالصدفة »[٢].

خلاصة:

يبدو من خلال هذا العرض أننا على مشارف تحولات جذرية تطول كل مرافق الحضارة المعاصرة، إلا أنها لن تكون ذات جدوى ما لم تشمل أسس البنيات الذهنية والمخيال الذي يفرز وينتج تلك التصورات المحددة عن الطبيعة والعالم والإنسان، ويبدو من الرجَّات التي تُزلزل أبنية العقلانية الغربية أن هناك إدراكًا لعمق الأزمة وجذورها، كما أن هناك عوائق تمنع نفاذ وانتشار آثار التحولات التي يعرفها العلم المعاصر، فالمقاومة التي يبديها نظام لاهوت الأرض إزاء كل محاولة لتخليص العالم والإنسان من الضيق ومحدودية آفاقه، تعكس تجذره وجبروته. « إن ظهور الفكر العلموي في القرن التاسع عشر حطم في لحظة واحدة تلك النظرة القديمة التي كانت تتسم بالوحدة والعضوية، وفصَلت جوهر الذات والموضوع عن الذات و « أ » عن « ب ». إن هذا الحدث شكَّل صدمة تعتبر الأكثر مأساوية في تاريخ الإنسانية، صدمة ضد الفكر وضد طبيعة الواقع وضد أسس الحياة. هذا الفكر العلموي الثنوي احتجز العقل في مستواه البسيط جدًّا باسم موضوعية مزيفة، غير متسامحة للغاية وعدوانية تجاه أي شكل من أشكال الفكر والعقل المغاير »[٣].

إن بسط هذه الصورة تسمح لنا بالتقاط مستويات ثلاثة تدعونا للتفكير من خلالها في عمق هذه الأزمة البنيوية:

- المستوى الأول يتعلق بمركزية الإنسان:

إن اعتبار الإنسان مركزًا ومقياسًا لكل شيء، عائقٌ أمام إدراك شساعة وضخامة الكون

---

(١) Ilya Prigogine et Isabelle Stengers: **la nouvelle alliance**, Folio, (1986), (p. 41).

(٢) Ibid.

(٣) Jacques Mono: **le hasard et la nécessité**. Seuil, (1970), (p. 195).

الذي يتسم بالتعقد والتشابك. إن مقاربة هذا التعقد على مستوى العالم والطبيعة والإنسان، من خلال مقاييس ومعايير الإنسان نفسه، لا تسمح بتكوين صورة متكاملة وسليمة، فهي أقرب إلى الذاتية منها إلى الموضوعية؛ لأنها إسقاطات ذهنية على الواقع.

فالعلوم اليوم والفيزياء وبيولوجيا الأعصاب خاصة، تبين لنا محدودية إدراكات عقل الإنسان، وأنه لا يستطيع أن يحتوي الطبيعة، ولكن الطبيعة هي التي تحتويه، فلا يستطيع أن يفكر إلا من خلال الموجود، فهو خاضع لمجموعة من القوانين، لا يستطيع أن يتعالى عليها. فكيف يمكن أن يسمح لنفسه بأن يتقمص دور الإله؟

إن تجاوز هذا المستوى يتطلب نزع صفة الإطلاقية والكونية على العقلانية، فهذه الأخيرة هي بطبيعتها نسبية وشكل من أشكال المعرفة، وأكثر من ذلك، فهي ذات طبيعة متعددة، لكل معرفة منطقها، كما أن لكل ثقافة عقلانيتها؛ لذلك « لا نجد أي مبرر أو سبب موضوعي يسمح لنا بتفضيل العلم والعقلانية الغربية على الثقافات الأخرى »[١]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقتضي التجاوز البحث عن نظام معايير لا يتخذ الإنسان مقياسًا لإنتاج صورة عن الطبيعة والعالم والإنسان، ولا لمقاربة الخطأ والصواب والخير والشر، نحن في حاجة إلى نظام يشمل العقل ولا يشمله العقل.

- المستوى الثاني: اعتبار اللغة الرياضية هي اللغة الوحيدة للتواصل مع الكون، واعتبارها مفتاح حل أسرار وألغاز الطبيعة:

إن هذا التصور يسجن العقل والحقيقة معًا، فاللغة الرياضية هي نظارات تسمح لنا بالإطلال على جزء من الواقع، بينما تحجب عنا البقية.

فالاكتفاء بزاوية النظر هذه، والزعم بأنها تمثل صورة العالم، يكون بمثابة النظر إلى العالم من خلال ثقب باب، فالصورة التي سيكونها تكون مفصلة على مقاس ثقب ذلك الباب، فيكون العالم مختزلًا في حجم وشكل ثقب الباب. إن الكون يتحاور ويتواصل معنا بأشكال متنوعة من اللغات. فهو يبعث إلينا الإشارات والرموز، وعلى الإنسان أن يترجمها إلى منظومات قابلة للفهم، وكلما تعددت أدوات الإنصات ولغات الترجمة كان هناك استيعاب أكبر لنظام الإشارات والرموز التي يبعثها الكون. فاللغة الرياضية هي واحدة من هذه اللغات المؤهلة للإنصات المنطقي، كما أن اللغة الشاعرية هي كذلك

---

(١) Henri Atalin: **á tort et la raison**. Seuil, (1986), (p. 117).

واحدة من تلك اللغات المؤهلة للإنصات الشعري، تمامًا كما أن اللغة الفنية مؤهلة للإنصات الجمالي...

وهكذا تتوالى مختلف اللغات في تكامل وتجانس للتواصل مع الكون، ولكن هذه الآفاق تبقى محكومة بسقف العقلانية الديكارتية التي تأبى إلا أن تجعل الحقيقة هي حقيقتها وأن ليس هناك صورة للعالم والطبيعة والإنسان إلا تلك التي تنتجها. فكيف يمكن تجاوز هذا السقف؟ إن هناك اليوم وعيًا في تزايد مستمر، يدرك أن هذا التجاوز لن يتحقق إلا بتقويض أسس هذه العقلانية، لأنه « ليس هناك مسرح ديكارتي إلا في دماغنا »[١]؛ لذلك ليس غريبًا أن تتوالى التأكيدات حول ضرورة تجاوز الديكارتية[٢]؛ لأنها « سجنت الإنسان في عقله، فنسينا طريقة التفكير مع جسدنا بكامله، ولم نعد نعرف كيف يمكن أن نجعل هذا الجسد يساهم بكليته في إنتاج المعرفة. وبموقفنا هذا انقطعنا كذلك عن محيطنا الطبيعي ونسينا طريقة التقرب والتماهي والتعاون مع كائناتها الحية المتنوعة والغنية »[٣].

- المستوى الثالث: يتعلق بكونية الثقافة الغربية التي تقدم دائمًا مرادفة للعقلانية والعلم:

وهذا ما دفع الغرب إلى تعميم أنموذجه وفرضه على العالم كله، مع ما يستتبعه ذلك من اجتثاث للثقافات المغايرة، وتجفيف منابع التجارب الثقافية والروحية الأخرى. فلنستمع إلى مقاطع من مرافعة صودق عليها في اجتماع (فانكوفر): « إن التصور العلمي في شكله الاختزالي والذري دفع بالإنسان إلى اعتبار الطبيعة والكون بئرًا من الثروات اللامحدودة، وبالتالي استغلاله بروح سلطوية وتملكية انتحارية » ... « إن هذا السلوك الذي هو ضد الطبيعة والحياة، دفع بالإنسان إلى تفضيل نمط واحد للتنمية على حساب التشابك الثقافي والاقتصادي والروحي والاجتماعي الذي يشكل النسيج

---

(١) Paul Fayerabend: **Adieu la raison**. Seuil, (1989), (p. 338).

(٢) Antonio Damasio: **l'erreur de Descartes**, Odile Jacob, (1995), (p. 286).

(٣) Antonio Damasio: **l'erreur de Descartes**, (op. cit.)

- Guitta Pessis-Pasternack: **faut-il brûler Descartes?**, (op. cit.)

- Paul Fayerabend: **Adieu la raison**. (op. cit.)

- Fritjof Capra: **Le temps du changement**, (op. cit.)

الحقيقي النابض بالحياة »، وبعد رصد طبيعة الواقع، ينتقل التقرير للحديث عن النظرة الجديدة: « هذه النظرات الجديدة تعيد التشكيك في مجمل مفاهيمنا ونماذجنا الحالية، بالقدر الذي يجعل البقاء على الحياة أمرًا مرتبطًا بالنظرة الشاملة والتوحيدية للحقيقة. تلك النظرة التي تنبع في نفس الوقت من التجارب التراثية الكبيرة والخلاصات الأخيرة للفيزياء » ... « وختامًا، لا بد من ضرورة إحداث تغيير جذري لنماذجنا التنموية والتربوية والحضارية. لا بد من الاعتراف بتعدد النماذج والثقافات والتجارب الروحية والتنوعات السوسيو – اقتصادية واحترامها »[١].

وإذا كنا أثرنا في المستوى الثاني مسألة تعدد الأدوات العلمية واللغات للتواصل مع الطبيعة، فإننا نضيف إلى هذا التعدد مستوًى آخرَ نعتبره مكملًا، وهو التعدد الثقافي؛ لأن نظام الإشارات والرموز الذي تخاطبنا به الطبيعة معقد ومتشابك، ويحتاج إلى شاشات متعددة لينعكس عليها. فلا يمكن لثقافة واحدة أن تلم بلغة الإشارة هذه؛ لأن الثقافة هي التي ترسي الأسس النفسية والذهنية لأفرادها، وبما أن هذه الأسس تختلف من ثقافة إلى أخرى، فإنه من مصلحة الإنسانية أن تستدعي هذا التنوع للإحاطة، قدر الإمكان، بلغات الطبيعة. وكلما كان التعدد حاضرًا على مستوى اللغات وأنماط التفكير والأذواق والتصورات، كلما أزاحت الطبيعة عن وجهها « الحجاب » أكثر فأكثر وانكشفت لنا أسرارها بجلاء ووضوح.

لقد تبين أن نظرية النسبية لا يمكن إدراكها وفهمها خارج المعادلات الرياضية، وتجد العقلانية الديكارتية صعوبة في ترجمتها إلى اللغة العادية، ولعل هذا ما توحي به المحاورة التاريخية بين (إينشتاين) ونيل بور (Niles Bohr) حول مسألة الواقع. فـ (إينشتاين) كان من المؤمنين بوجود موضوعي للواقع أو الحقيقة، عكس اعتقاد (بور)، الذي كان يرى أنه لا نستطيع معرفة حقيقة الواقع، ولكننا نلتقط فقط انعكاساتها. وقد علق (كابرا) على هذا الخلاف بقوله: إن إينشتاين ساهم بشكل أساسي في تقويض نظام (نيوتن) و (ديكارت). وإذا كان إينشتاين بنظرية النسبية قد تمكن من تجاوز (نيوتن)، فإنه على مدى التصور لم يتجاوز (ديكارت). في حين أن (بور) استطاع أن يتجاوز (ديكارت). وعندما نتساءل عن سبب نجاح (بور) وفشل (إينشتاين)، نجد أن السبب الرئيسي يكمن

(١) Fritjof Capra (op. cit.), (p. 35)

في قضية التعدد الثقافي؛ فبينما ظل (إينشتاين) حبيس نمط التفكير العقلاني الديكارتي، نجد أن (بور) استطاع أن يتحرر من هذا الإرث الوضعي، وينفتح على التراث والفلسفة الصينية التي منحته مفاتح مقاربة إشكالية الواقع والحقيقة[١].

ونجد نفس الأمر يتكرر مع اللساني لي وورف (Lee Worf)، الذي كان يشتغل في أمريكا اللاتينية لحل وفك لغات حضارة المايا، فقد لاحظ بأن قبائل الهنود تقارب العالم وفق تصور نسبي (استنادًا إلى النظرية النسبية) وليس وفق التصور الحتمي، ويعلق بقوله: « لفهم نسبية (إينشتاين)، يجب على الإنسان الغربي أن يتخلى عن لغته المعتادة ويتبنى اللغة الرياضية، بينما يملك إنسان المايا اللغة المناسبة... لذلك يستطيع أن يتمثل الزمن والمكان في نفس الوقت لتحديد حدثٍ ما؛ لأنه يعرف أن هذين العاملين لا يوجدان منفصلين »[٢].

هكذا يصبح التعدد الثقافي مفتاح البقاء[٣] بالمعنى البيولوجي الأنثروبولوجي للكلمة، كما يصبح ضرورة لإنقاذنا من المأزق الذي وضعتنا فيه العلموية، وذلك بتوسيع دائرة التحاور والتواصل مع الكون: « إن العلم ينفتح على العالمية عندما يكف عن إنكار غربته عن انشغالات المجتمعات، وعندها فقط، يكون قادرًا على التحاور مع شعوب كل الثقافات وقادرًا على احترام تساؤلاتهم »[٤]، ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتساءل مع المهدي المنجرة: « كيف يمكن للعلم والاتصال أن يعيدا للثقافة مهمتها الأصلية، التي تتجلى في الإبداع والسخاء والتضامن والحب؟ ». ولنترك له الإجابة: « إن هذا السؤال يطرح عدة مشاكل منها ما هو أخلاقي ومنها ما هو سياسي وسوسيو – اقتصادي وتكنولوجي. إنه يحدد نظرتنا للمستقبل ويدعو إلى تغيير جذري لبنياتنا الذهنية: يجب تحسين أشكال التواصل الثقافي؛ لأنها أداة السلم الأكثر فعالية »[٥].

---

(١) Déclaration de Vancouvre. Ed. Commission Canadienne de l'UNESCO. (1989).

(٢) انظر في هذا الصدد الحوار الذي أجري مع كابرا في كتاب:

- **Faut-il brûler Descartes?** Op. cit. (pp. 128, 129).

(٣) وورد ذكره في كتاب: Marcel Odier: L'esprit de la nouvelle science, op. cit, (p. 17).

(٤) المنجرة، المهدي: التعدد الثقافي مفتاح البقاء في المستقبل، مجلة المنعطف، وجدة (المغرب)، (ع ١٠)، (١٩٩٥م).

(٥) Llya Prigogine et Isabelle Stengers: la nouvelle alliance, op. cit.

إن نظام لاهوت الأرض قد استنفد أغراضه ولم يعد قادرًا على أن يستوعب هذه التحولات. فقد تبين من خلال الاختمارات التي تعرفها مختلف العلوم محدوديته وصموده في مقاومته لأي مبادرة في اتجاه التغيير. إنه لأول مرة في التاريخ تجد البشرية نفسها أمام مأزق وجودي: إما الانتحار الكوني أو التغيير الجذري!

* * *
* *
*

obeikan.com

obeikan.com

المحور الرابع

الدراسات الحضارية والثقافية

obeikan.com

obeikan.com

التحيز في قراءة نشأة الفكر الإسلامي
وتحديد مصادره ومجالاته

أ. د. إبراهيم رضا(*)

الكتابة حول موضوع التحيز في قراءة مصادر الفكر الإسلامي، ونشأته، وتحديد مجالاته، هو إحساس نابع من كوننا نعتقد أن من بديهيات قوانين الحضارات أنَّ أي نهوض أو تجديد أو تغيير حضاري منشود لا يمكن أن يدرك مراده وتتحقق غايته إن لم يستمد مقوماته من مخزون الأمة العقدي والنفسي والثقافي والفلسفي؛ فهذا المخزون هو الذي يشكل باستمرار ذلك الإطار المرجعي الذي يحدد تصورات الأمة وقيمها، بل يرسم ملامح تطلعاتها المستقبلية، فـ « كل جماعة تحتاج كي تقوم وتستمر بالإضافة إلى العلم والتقنية إلى أطر مرجعية روحية ورمزية أخلاقية تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحِّد مشاعرها وتتحكم بردود أفعالها وتشترط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة »(١).

لهذا فإن الحديث عن أصالة الفكر الإسلامي لا يعد مجرد ترف فكري لا أهمية له، ولا يمثل مجرد تكرار لصيحات سابقة كان قد بدأها بعض رواد مدرِّسي الفلسفة الإسلامية في منتصف القرن الماضي (العشرين) من أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق وبعض تلامذته(٢)، بل هو سعي لكشف مدى خطورة التحيز حين يطول المصادر المؤسسة لهذا

(*) أستاذ الفكر الإسلامي ومناهجه، كلية الآداب، جامعة القاضي عياض، مراكش المغرب. (ridab06@yahoo.fr).

(١) غليون، برهان: **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٤م)، (ص٢٩٧).

(٢) عبد الرازق، مصطفى: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر (ط١)، (١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م). وهو أشهر كتبه وأهمها وتأثر بمنهجه عدد من الدارسين، فكتبوا دراسات جديدة تكشف عن جوانب أصيلة في الفكر الفلسفي، منهم الأستاذ محمود الخضيري الذي كشف عن ملامح الفلسفة الإسلامية الحقيقية في عصورها المختلفة. ومحمد مصطفى حلمي الذي كتب عن الحياة الروحية في الإسلام، حيث كتب عن فلسفة الحب الإلهي لدى عمر بن الفارض المعروف بسلطان العاشقين، وقد ملأت كتاباته في التصوف فجوة كبيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية.
وكتب محمد عبد الهادي أبو ريدة عن التيار الاعتزالي ممثلًا في فكر إبراهيم بن سيار النظام.
وكتب علي سامي النشار عن « مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي »، رد فيه على مؤرخي المنطق وعلماء مناهج البحث الذين ينكرون أن يكون للمسلمين إبداع في علم مناهج البحث، وبين أهمية المحاولات النقدية التي قام بها رجالات الفكر الإسلامي للمنطق اليوناني، كما ألف النشار دراسة وافية في ثلاثة أجزاء بعنوان « **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ». =

الفكر، خاصة وأنها تتمثل في مصادر الإسلام الخالدة – القرآن والسنة – التي شكلت للمسلمين على الدوام: الأساس المشترك والقاعدة الموحدة والمولدة باستمرار لتلك الأفكار الملهمة التي تحرر الطاقات الخاملة في الأمة وتوجهها نحو أداء رسالتها في هذا العالم، وكما يقول الأستاذ منير شفيق: عندما نقرر الهوية التي ننتسب إليها يتقرر انتسابنا إلى شعبنا؛ لأننا عندئذ نمتلك معيارًا قويمًا بالنسبة إلى كل ما يتعلق بالخارج، بما في ذلك السؤال: هل نحمل رسالة إلى الخارج، أم نحن في موقع المتلقي لرسالة الخارج؟

لأن الخيار هنا لا ينبع من استسلام أو انحياز أعمى للتراث والتاريخ والحضارة، وإنما ينبع من فهم عميق وقناعة وتمحيص[١].

خطورة التحيز حين يطول المصادر المؤسسة:

التركيز على مكانة المصادر الإسلامية المؤسسة للفكر الإسلامي لا يسعى إلى التنقيص أو التقليل من أهمية بعض المصادر الوافدة والمنقولة إلى تراثنا العربي والإسلامي التي يعتبر التراث اليوناني واحدًا منها، كما لا يسعى إلى التنكر لقانون التثاقف المتبادل الذي حكم ولا يزال يحكم مسيرة تاريخ الثقافات والحضارات الإنسانية إلى اليوم؛ وإنما يسعى بكل تواضع لكشف بعض (التحيزات) السلبية الكامنة في كثير من الدراسات الاستشراقية أو التابعة لها حين تتناول هذا الموضوع، فهذه الدراسات تهدف غالبًا إلى تضخيم أثر المصادر اليونانية والإعلاء من مكانتها إلى حد يغيب معه أي أثر لدور المصادر الداخلية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة والاجتهاد العقلي الملازم لهما في بناء وتأسيس هذا الفكر.

وبهذا تحول هذا الفكر، كما تُقَدِّمه تلك الكتابة الاستشراقية، إلى « كائن » لا أصل له، ولا جذور تربطه بواقعه العربي الإسلامي، فكرٍ يراد له أن يكون مجرد نصوص منقولة عن اليونان، أو اجتهادات ونظم مستفادة من الرومان، أو نقول دينية من العهد القديم أو الجديد، في حين تهمل كل الجوانب التي تعكس أصالة هذا الفكر أو تبين جوانب الإبداع والابتكار فيه.

أمام هذا التحريف والتوجيه المتحيز إلى المركزية الغربية في قراءة مصادر الفكر

= وإلى جانب هؤلاء أسهم عدد كبير آخر من تلامذة مصطفى عبد الرازق في مجالات الفلسفة، منهم: عثمان أمين، وتوفيق الطويل، وأحمد فؤاد الأهواني.

(١) شفيق، منير: **الإسلام في معركة الحضارة**، الكويت، دار القلم، الطبعة (١٩٨٩م)، (ص١٧٤).

الإسلامي، وتاريخ الحضارة الإسلامية بشكل عام، تَبرز أهمية الجهود والمبادرة الرائدة التي يقودها أستاذنا الدكتور عبد الوهاب المسيري وكل الذين يؤمنون معه بفكرة (إشكالية التحيز)، خاصة وأن مسألة تحديد استقلال الإطار المرجعي للفكر الإسلامي مسألة لا ترتبط بتاريخ هذا الفكر فحسب، بل يمتد أثرها بعيدًا لينعكس بشكل مباشر على شعور ووجدان الإنسان المسلم المعاصر، وتشحذ همته نحو مزيد من العطاء والتطلع للإنجاز الحضاري المستقل، وهذا ما يجعل الموضوع في حاجة إلى تناول نقدي جديد يبعده عن نواحي الخلل الذي وقعت فيه بعض الدراسات السابقة التي عملت بوعي منها أو بغير وعي على فصل كثير من تساؤلات الفكر الإسلامي وبعض قضاياه عن سياقها التاريخي والحضاري العام، وعن منطلقاتها الدينية والثقافية، فبدت تلك المحاولات الفكرية وكأنها أجوبة لتساؤلات غائبة، أو استجابة لتحديات زائفة.

تناقض المرجعيات وأثره في قراءة الفكر الإسلامي:

لا شك أن كل قراءة لتاريخ فكرٍ ما أو لثقافةٍ ما، إنما هي تأويل يعكس بالدرجة الأولى ثقافة الذي يقوم بتلك القراءة ومكوناته وتاريخه؛ حيث يكون هناك دائمًا إسقاط من نوع ما؛ لأن أية قراءة تظل محكومة شاءتْ أم أبَتْ بمحددات الإطار المرجعي والحضاري الذي تنبثق منه، وتعكس تصوراته العامة وفلسفته للكون والحياة والإنسان، فالإدراك الإنساني يتفاوت ويختلف من شخص لآخر باختلاف التجربة النفسية والحضارية التي ينطلق منها، وهذا ما يطلق عليه اصطلاح (التحيز)؛ أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجّه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصب معه التخلص منها. ويمكن القول: إن هذه القيم كثيرًا ما تأخذ شكل نماذج أو صورًا مجازية معرفية كامنة[١].

انطلاقًا من هذا يمكن فهم ما قامت به بعض الدوائر العلمية الغربية طيلة القرون الأربعة السابقة من قراءات منهجية لتراثنا وفق رؤية متحيزة للمكونات الثقافية والفلسفية والدينية المؤسسة للحضارة الغربية؛ حيث سعت تلك الدوائر إلى تفكيك مكونات الفكر الإسلامي وإعادة صياغة قضاياه من أجل أن يستجيب للرؤية المنبثقة عنها المنحازة لها في الآن نفسه[٢].

---

(١) المسيري، عبد الوهاب: **إشكالية التحيز**، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة المهندسين (ط١)، (١٩٩٥م)، المقدمة (ص١٠).

(٢) لهذا انصرفت جل كتابات أقطاب الفكر الإسلامي الحديث إلى الرد على تلك المحاولات التغريبية حيث=

ويمكن إجمال ما انتهت إليه هذه (القراءة المتحيزة) للمصادر المؤسسة للفكر الإسلامي فيما يلي:

أولًا: تهميش المصادر الأساسية المؤسسة وتحويلها إلى مصادر هامشية وغير مؤثرة، ولتحقيق هذه الغاية سلكَتِ الدراسات الاستشراقية أو التابعة لها سبلًا عدة منها: التشكيك في صحة وسلامة مضامين المصدرين الكريمين: القرآن والسنة، والتشكيك في طرق جمع نصوصهما وتوثيقها، والارتكاز على بعض الأقوال المتناثرة والشاذة التي قد ترد في بعض مصنفات الأقدمين بدلالات معينة ومحددة، لكن عندما يتعاملون معها يخرجونها من سياقها العام ويؤوِّلونها لتحمل وتشحن بدلالات أخرى مغايرة وغريبة عن روح الأمة، وعن الحقيقة العلمية نفسها.

ثانيًا: تضخيم دور المصادر الوافدة والمستعارة[1]، والتركيز على دورها في بناء جوانب من الفكر الإسلامي على حساب المصادر الداخلية المؤسسة. وخطورة هذا التوجه تتجلى في كونه لا يلجأ إلى الطعن أو التشكيك المباشر في المصادر الإسلامية، لكنه في المقابل يتنكر لها ويسعى إلى نفي وتجاوز أي تأثير لها في بناء الفكر الإسلامي أو المعرفة الإنسانية عامة.

ثالثًا: التنكر لبعض الإنجازات والإبداعات الفكرية والأدبية وبعض الكشوف العلمية التي حققها بعض مفكري الإسلام وعلمائه، ونسبتها لمن نقلها أو ترجمها من علماء الغرب.

رابعًا: اعتبار مكونات المركزية الغربية وما نتج عنها من مبادئَ وتصوراتٍ ونماذجَ، إطارًا مرجعيًّا ومعيارًا ثابتًا يجب أن يقاس به وعليه ومن خلاله الجميعُ وأن يتحاكموا إليه. بل وإن اقتضَى الأمرُ فرضَهُ بأية وسيلة ممكنة.

= وضع الدكتور محمد البهي – رحمه اللَّـه – كتابه « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » لبيان تحيز بعض الدراسات الاستشراقية للسياسات الاستعمارية، كما وضع أبو الحسن الندوي كتابه عن « الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية » لبيان بعض أوجه الاختلاف بين المرجعيتين الإسلامية والغربية، كما وضع مالك بن نبي كتبًا عدة لكشف أساليب الاستعمار الغربي في إدارة الصراع الفكري في البلاد المستعمرة – منها كتابه القيم: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة »، وكتاب « إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث »، و« مشكلة الثقافة » إلخ.

(١) مصطلح المرجعيات المستعارة تم تناوله بالتفصيل في: إبراهيم، عبد اللَّـه: **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، بيروت، المركز الثقافي العربي (ط١)، (١٩٩٩م).

وانطلاقًا من هذه الرؤية الاستعلائية يرفض كثير من الدارسين الغربيين الاعتراف بمساهمة الحضارة الإسلامية في بناء المعرفة الإنسانية التي وصلت إلى الغرب، بل وينكر بعضهم أن يكون للعرب وللمسلمين عامة أي إبداع أو ابتكار في تاريخ العلوم وفي تاريخ الفكر والفلسفة.

وبهذا استطاعت تلك الدوائر أن تبني تصورات جديدة وتحدث نظريات حديثة ساهمت في تحريف كثير من جوانب تاريخنا الثقافي والحضاري. وتبنَّى بعض المفكرين العرب والمسلمين هذه الأطروحات، فأخذوا يكررونها ويتداولونها في كتاباتهم بأساليبَ مختلفة حتى أضْحتْ وكأنها حقيقة ثابتة، أو مُسلَّمة علمية غيرُ قابلة للمراجعة أو النقد، إلى درجةٍ رأى معها أحدُ الدارسين أن « ما كان يجب أن يعظم من معانٍ متأصلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسُّر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقتُّر، كأنما هم يتنافسون في تثبيط العزائم وتفريق الشمل عند مخاطبيهم. أولَا يَعلَمون أنهم لا يَعْظُمون بالتنكر للتراث ولا يظهرون بالقدح في أهله؟ »[1].

المركزية الغربية والخلفية المرجعية للتحيز:

بدأت الدراسات التاريخية والحضارية عامة وكأنها لا ترى قيم التحضر والإبداع العلمي والابتكار الأدبي والفلسفي إلا في هذا المحور الحضاري الغربي الذي ينطلق من أثينا وينتهي بأوروبا الحديثة، أما غير هذا المحور فلا يضم إلا أولئك الأقوامَ (البرابرةَ) و(المتوحشين) والبدائيين الذين لا تاريخ ولا حضارة مستقلة لهم لا في ماضيهم ولا في حاضرهم؛ ولهذا لم « تخرج الدراسات الأنثروبولوجية عن هذا التقسيم العرقيّ للبشرية القائم على دمج كل ما عدا العنصر الأوروبي في سياقٍ تاريخيٍّ حضاري أدنَى: بربريّ، غير مسيحي، بدائي متخلف، قياسًا على أوروبا الإغريقية الرومانية، المسيحية، المتقدمة؛ ولا شكَّ أن تقسيماتٍ كهذه - كما يقول (إدوارد سعيد) - قد استخدمت تاريخيًّا وفعليًّا لتأكيد أهمية التمييز بين بعض البشر وبعضهم الآخر لأغراض لم تكن عادة لتثير الإعجاب، وحين يستخدم المرء فصلات مثل شرقيّ وغربيّ نقاطَ بدايةٍ ونهاية للتحليل والبحث والسياسة، فإن النتيجة عادة هي استقطاب التمييز وتعميقه؛ إذ يصبح الشرقي أكثر شرقية، والغربي أكثر غربية »[2].

وأفضى ذلك الاستقطاب وتعميق التمييز إلى نوع من التمركز حول الذات و(الأنا

(١) عبد الرحمن، طه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت، المركز الثقافي العربي (ط ٢)، د.ت (ص١١).
(٢) سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، ترجمة: كمال أبي ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية (ط١)، (١٩٨١م)، (ص٧٦).

المضخمة) بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمته وإحالة الآخر إلى مكون هامشي لا ينضوي على أية قيمة بذاته[١].

استحضار أصول المركزية الغربية والتحيز لها لتفسير نشأة الفكر الإسلامي:

يكشف لنا أستاذنا عبد الوهاب المسيري في عدد من كتاباته كيف يحصل التحيز إلى المركزية الغربية في العلوم الإنسانية التي تنبع من رؤية غربية للعالم، ومن تجربة الإنسان الغربي التاريخية، وكيف يزعم الإنسان الغربي، بل ويعمل من أجل أن تتحول هذه الرؤية إلى نماذج ونظريات « عالمية » و« صالحة لتفسير كل شيء وفي كل زمان ومكان »، وهذا ما يُطلق عليه التمركز حول الذات الغربية، وهذه هي الترجمة الدقيقة لعبارة Euro-centricity. والمركزية الأوروبية هي (الممارسة) الواعية أو غير الواعية التي تركز على الاهتمامات الأوروبية أو الغربية عمومًا في مجالات الثقافة والقيم على حساب باقي الثقافات[٢].

ولفهم هذه المركزية لا بد من تحديد أهم الأصول التي شكلت الإطار المرجعي لهذه المركزية الأوروبية؛ لأن تلك الأصول هي التي شكلت في غالب الأحيان الإطار المرجعي الذي يتعامل من خلاله المفكر الغربي عامة مع أفكار ومنجزات الحضارات الإنسانية الأخرى المغايرة لحضارته، وكل محاولة لفهم (أشكال التحيز) الكامنة في الرؤية الغربية أو في رؤية المتبنِّين لها من أبناء العالم الإسلامي دون استحضار هذا الإطار المرجعي، تظل على الدوام محاولة ناقصة، بل وعديمة الجدوى. كما يصعب فهم أو نقد الأطروحات الاستشراقية دون فهم أو نقد الواقع الذي أنتج تلك الأطروحات؛ لأن الاستشراق مثله مثل أي خطاب غربيٍّ آخرَ عن المنظومات المعرفية والحضارية اللاغربية، قد استجابَ للثقافة التي أنتجَتْه، أي « الثقافة الغربية » أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، أي دراسات الشرق بما فيه الإسلام الذي كان أيضًا من نتاج الغرب[٣].

ويمكن أن أُجمِل هذه الأصول كما أشار إليها عدد من الدارسين الغربيين أنفسهم، في أربعة أصول رئيسة هي:

---

(١) إبراهيم، عبد اللَّـه: **المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، بيروت، المركز الثقافي العربي (ط١)، (١٩٩٧م)، (ص١٣).

(٢) هكذا تعرفها موسوعة ويكيبيديا **wikipedia** (الموسوعة الحرة).

(٣) سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، مرجع سابق (ص٥٥).

١ - الأصول اليونانية:

تشكل المعرفة الفلسفية اليونانية والتراث الفكري والأدبي عامة لليونان إطارًا مرجعيًّا متجددًا باستمرار للفكر الغربي ينهل من معينه عَبْرَ أغلب حِقَبِهِ، حيث ما انفكَّ المفكر الغربي ينطلق من تلك البداية (المعجزة) ويعيدُ النظرَ في مكوناتها ويتأولها من جديد وفقَ مستجدات الواقع واستجابة لتحدياته، بل هناك مَن يرى أن جُل الأعمال الفلسفية الكبرى التي هي أعمال تحليلية برهانية إنما هي عود على بدء ورجوع إلى الأصل، أو استئناف (أصيل) للأصل نفسه على حد تعبير (هايدغر)[١].

وعلى الرغم من اعتراف عدد من مؤرخي الفلسفة الغربيين، بسبق الشرق إلى ابتداع الحضارات وتأثر اليونان بتراث عدد من حكماء الشرق[٢]؛ فإنه تظل الفلسفة اليونانية - حسب رأيهم - خلق عبقري أصيل.

ويبرر هؤلاء رأيهم بأن أهم ما يميز الفكر الفلسفي اليوناني هو التماس المعرفة لذاتها أي: سعي العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية، وليس لإشباع أغراض عملية أو غايات دينية. وأن الفلاسفة اليونان بحثوا في الوجود لمعرفة أصله ومصيره بدافع من الرغبة المجردة في طلب المعرفة؛ على العكس من ذلك، فإن حكماء الشرق القديم في رأيهم يسعون إلى المعرفة كضرورة لسد حاجة عملية، أو إشباع عقيدة دينية.

٢ - الأصول الرومانية:

حيث يتميز التراث الروماني خاصة بإبداع الأنساق التنظيمية والقانونية، كما يتميز بروحه الغارقة في الوثنية وعبادة الأشخاص، خاصة شخص الإمبراطور المؤله. وعندما تركز الرؤية الغربية على أن (أثينا - روما) هي الأم، وعلى أن الإنجاز الفلسفي والثقافي اليوناني هو الأصل وهو المعجزة، تحاول تلك الرؤية المتشبعة بتضخم (الأنا) التنكُّرَ لكل الإنجازات الحضارية والثقافية ما قبل اليونان والرومان؛ لأن الغرب وُلد ويولد

---

(١) حرب، علي: **مداخلات**، بيروت، دار الحداثة والتوزيع (ط١)، (١٩٨٥م)، (ص٢٦).

(٢) يذكر المؤرخون أن كبار الفلاسفة اليونان القدامى الذين تُعزى إليهم الفلسفة، من أمثال طاليس وفيثاغورث وديمقريطس قد زاروا بلاد الشرق القديم، واستفادوا كثيرًا من ثقافاته، ويضربون لذلك مثلًا بفيثاغورث الذي أقام في المعابد المصرية اثنين وعشرين عامًا على حد قول جامبليك. انظر إلى:

- الطويل، توفيق: **أسس الفلسفة**، القاهرة، د.م (ط٦)، (١٩٧٦م)، (ص٣٤ - ٣٨).

- جورج. جي. إم، جيمس: **التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة**، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة (١٩٩٦م).

باستمرار عن طريق تلك المعجزة التي تُجهَل مقدماتها ولا تذكر روافدها السابقة لها، وفي سبيل تأكيد هذا تشطب كل الأصول ما قبل اليونانية والرومانية: المصرية الفرعونية، والآشورية، والبابلية، والفارسية، والهندية والصينية وغيرها.

وكما حدث هذا سابقًا بالنسبة لليونان يحدث هذا كذلك للغرب الحديث، حيث الإصرار على محو جميع المساهمات التي ساهمت بها الإنسانية خارج محور النهر الأبدي الوحيد للحضارة، ذلك النهر الذي تفجرت ينابيع (معجزته) في التربة اليونانية، وانتظمت جداوله مع الرومان، واكتسب حيويته كما اندفع تدفقه بترتيل وتأويل نصوص العهدين القديم والجديد، كما اكتسب امتداده بحجة التبشير والتحرير والتنوير، وهذا التصور كان ينبع من (مركزية الذات) عند الغربيين، الذين يعتبرون أنفسهم البداية والنهاية وتلغى التفاعلات والتأثيرات التي أوصلت إلى الحضارة اليونانية أمِّ الحضارة الأوروبية الحديثة.

٣ - التراث المسيحي:

« كان الخلاص المسيحي مكونًا هامًّا من مكونات الغرب، وقد ظل تغريب العالم زمانًا طويلًا، ولم يكف تمامًا أن يكون تنصيرًا »[١]، وبالرغم من كون المسيحية في أصلها تتشكل من وحي إلهي برز لأول مرة في الشرق، إلا أن قبوله في الغرب لم يتم إلا بعد تغريبه، وتجريده من كثير من خصوصياته الدينية المرتبطة بالتوحيد وتعديله ليتناسب مع محدداته المرجعية في مرحلته الرومانية، لهذا قيل بأن المسيحية هي التي اعتنقت عقائد الرومان وليس العكس، ولم يتنازل القيصر عن خيلائه تواضعًا أمام السيد المسيح ونزولًا عند تعاليمه.

٤ - التراث اليهودي:

يعتبر التراث اليهودي مكونًا كامنًا في الثقافة والحضارة الغربية، وكثير من نماذج الغرب الفكرية والفلسفية تختزل في باطنها تصورات ومعارف يهودية مستبطنة حينًا وظاهرة أحيانًا أخرى. فاليهود والأغارقة اندمجوا في الإمبراطورية الرومانية، وهذه كانت الرحم السياسي للمسيحية، ومنذ ذلك الحين كانت بقية أجزاء العالم تدخل في

---

(١) لاتوش، سيرج: **تغريب العالم**، ترجمة: خليل كلفت، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة (ط٢)، (١٩٩٩م)، (ص٣٥).

مجال التاريخ بالطريقة ذاتها، وفي الوقت نفسه الذي كانت فيه هذه البقية تضم إلى نطاق الغرب، هذا النطاق الذي كان يتسع باستمرار[١].

وعلى الرغم من كون كثير من الدارسين قد أهملوا الإشارة إلى أثر هذا الأصل على مكونات الثقافة والحضارة الغربية، إلا أن (ماكس فيبر) مثلًا أشار - حين حديثه عن خصوصيات الحضارة الغربية - إلى ما يسميه ببعض السمات اليهودية التي تشكل إلى جانب خصائص أخرى هذه الخصوصية التي تتميز بها الحضارة الغربية.

كما أكد د. عبد الوهاب المسيري وجود هذا المكون الذي شكلته مثلًا طائفة القبالاة اللوريانية[٢].

ونجد أن هذه الأصول الأربعة هي التي يبحث عنها المفكر والمؤرخ الغربي حين تناوله للحضارة الإسلامية عامة، ولفكرها وتاريخها خاصة، ولا يمكن فهم هذا التحيز المنهجي في الدراسات الاستشراقية إلا من خلال استحضار هذه الأصول التي تكمن في كثير من التحليلات والنظريات المتداولة حول تاريخ الفكر الإسلامي.

وهكذا مال المفكرون والمؤرخون الأوروبيون منذ عهد اليونان والرومان، كما يقول المفكر النمساوي (ليوبولد فايس)، أو (محمد أسد) بعد إسلامه، إلى أن يتبصروا تاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوروبي والتجارب الثقافية الغربية.

أما المدنيات غير الغربية فلا يعرف لها إلا من حيث إن لوجودها، أو لحركات خاصة فيها، تأثيرًا مباشرًا في مصائر الإنسان الغربي. وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافاته العديدة لا يعدو أن يكون في أعين الغربيين تاريخًا موسعًا للغرب، وطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لا بد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم.

ويرى (ليوبلود فايس)[٣] أن طبيعة المؤلفات والأفكار التي تطرح في الغرب حول

---

(١) توينبي، أرنولد: **تاريخ البشرية**، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع (١٩٨١م)، (١/ ١٠، ١١).

(٢) يرى المسيري بأن هذا المكون اليهودي (القبالي) للفكر الغربي الحديث ظل خفيًّا ولم يتوفر أحد على دراسته بشكل منهجي مستفيض، ويعطي أمثلة من المفكرين الغربيين اليهود الذين شكل هذا المكون ثقافتهم وسعَوا إلى جعله مكونًا أساسيًّا للثقافة الغربية المعاصرة من أمثال: باروخ إسبينوار، وسيجموند فرويد، وفرانز كافكا وغيرهم.
انظر: المسيري، **فقه التحيز**، مرجع سابق، المقدمة (ص٥٧، ٥٨).

(٣) فايس، ليوبلود: **الطريق إلى مكة**، ترجمة: عفيف البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين (ط١)، (١٩٥٦م)، (ص١٧، ١٨).

القيم والحضارات الإنسانية الأخرى تجعل الإنسان الغربي يستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع الذي يصور أن الخبرات الثقافية الغربية، ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم كله فحسب، بل لا تتناسب معها على الإطلاق. وبالتالي فـإن طريقة الحياة الغربية هي (النموذج الصحيح) الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياسًا للحكم على سائر طرائق الحياة؛ لأن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقييم أدبي، يتعارض مع النموذج الغربي إنما ينتمي حتمًا إلى درجة من الوجود أدنى وأحط.

ومن هنا نرى أن الغربي – تمثلًا باليونان والرومان – يجب أن يعتقد أن جميع المدنيات ليست – أو لم تكن – إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي، هذا الطريق الذي تتبعه الغرب بكثير من السداد والعصمة من الخطأ، أو أنها – في أفضل الأحوال – كما هي الحال في مسألة المدنيات السالفة التي سبقت مدنية الغرب الحديث مباشرة، ليست أكثر من فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد آخره من غير شك، المدنية الغربية، وهكذا ووفق هذه النظرة التي تتمحور حول (الذات الغربية)، ينظر إلى أنه يمكن اختزال التاريخ البشري كله في الأقسام الآتية: تاريخ (قديم) و(وسيط) و(حديث)[١].

وهذه النظرة ترى أن الكمال الثقافي متمثل في الحضارة الأوروبية، ومن ثم يجب تعميم هذا النموذج على شعوب العالم توطئة لإلحاقها بركب الحضارة الأوروبية لتظل في وضع التابع الذي لا يحس بتبعيته، بل يحس بمشاركته، ولا تكون العلاقة بينه وبين المتبوع إلا علاقة ولاء وترابط، وليست علاقة تميز واستقلال.

ومن هذه المنطلقات سعت الكتابات الاستشراقية إلى بعث الشكوك ومحاولة الانتقاص من كل الأصول المرجعية والقيم والثقافات التي تخالف أصولها المرجعية، في حين كانت تعلي من قيمة (قيمتها)، و(ثقافتها)، وتاريخها الحضاري بشكل عام، الذي يقدم على أنه السبيل الوحيد (للتمدن) وحصول (التحضر)، و(التقدم)[٢].

---

(١) وهذا التقسيم كما يرى ذلك أحد الغربيين أنفسهم مثل شبنغلر « منهج تافه، سقيم، غير ذي معنى إلى حد لا يصدقه عقل، فهو منهج لا يحدد فقط حالة التاريخ، بل ما هو أسوأ من هذا، إنه يعالج رقعة أوروبا الغربية بوصفها قطبًا ثابتًا وبقعة فريدة من نوعها، اختيرت على سطح الأرض دون ما سبب مفضل، بينما يجعل تواريخ عظمى وحضارات جبارة غارقة في القِدَم تدور حول هذا القطب بكل بساطة وتواضع ».

انظـر: شبنغـلر، أزوالد: **تـدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيبـاني، بيـروت، دار مكتبـة الحيـاة (١٩٦٤م)، (١/ ٦٠، ٦١).

(٢) هذه المحاولة تكاد تكون مصاحبة لكل مراحل الاستشراق ومتداخلة مع كل التيارات، لقد كشف هاملتون جب=

أثر التحيز لأصول المركزية الغربية في قراءة تاريخ الفكر الإسلامي:

إذا تأملنا ساحة الفكر الإسلامي – كما تقدم اليوم في بعض المقررات الدراسية في بعض البلاد العربية والإسلامية، أو كما تقدمها مجموعة من المؤلفات والكتابات المهتمة بهذا الموضوع – نجد أن هذه الساحة كأنما قيست أركانها ووضعت معالمها لتستوعب هذه الأصول المعرفية الغربية فحسب، بل وتُقدَّم حينًا على الأصول الإسلامية المؤسسة.

– فمن خلال المكون الأول للحضارة الغربية والمتمثل في التراث اليوناني يقرأ ما سمي عندنا بالفلسفة الإسلامية: « لهذا لا ينعت بفلاسفة الإسلام غير الذين يظهر في مؤلفاتهم هذا الأثر بشكل بارز وواضح من أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، كما لا يركَّز في مساهمات هؤلاء إلا على ذلك الجانب الذي يعكس أكثر الأثر اليوناني المتمثل في الشروح والتعليقات والتأويلات. فهذه التحيزات للأصل اليوناني وما يمثله من أساس لهرم الخريطة المعرفية المشكَّلة للمركزية الغربية هي التي حددت لهم مجالَ الرؤية، ورسمت لهم مسار البحث، بل وقررت كثيرًا من النتائج التي انتهوا إليها في هذا المجال.

وصارت على هذا النهج أغلبُ الكتابات التي أرخت للفكر الإسلامي، مما جعلها تعتبِرُ دخول الفكر اليوناني إلى الساحة الإسلامية منطلقًا لهذا الفكر، والبداية التي مهدتْ لبروزه؛ وهكذا نجد (عمر فروخ) مثلًا رغم الغيرة المعروفة في كتاباته على الإسلام وتاريخه ينطلق في كتابه (تاريخ الفكر العربي) من دخول الفلسفة اليونانية إلى الشرق، ثم ينتقل إلى العصر العباسي حيث اتسعت الترجمة من التراث اليوناني، والقارئ للكتاب يحس وكأن بداية الفكر الإسلامي ومنطلقه الأول لم يتحقق إلا بدخول الفكر الوافد وترجمته إلى العربية؛ وكأنه بهذا لا يقصد بالفكر العربي إلا ذلك النوع من الفكر المتأثر بفلسفة اليونان »[1]، وكأنهم بهذا ضيقوا معنى الفكر الفلسفي الإسلامي وحددوا مجالاته

=مثلًا في كتابه « وجهة الإسلام » أن هدف البحث هو معرفة: « إلى أي حد وصلت إليه حركة تغريب الفكر الإسلامي، وما هي العوامل التي تحول دون تحقيق هذا التغريب »، ويمكن لقارئ الكتاب أن يكتشف أبرز مناهج التغريب التي يسقطها المستشرقون على الفكر الإسلامي الحديث، ومصطلح التغريب هذا يقصد به خلق عقلية جديدة تعتمد على تصورات الفكر الغربي ومقاييسه ثم تحاكم الفكر الإسلامي من خلالها بهدف إبراز تفوق الحضارة الغربية على غيرها – ولاسيما الحضارة الإسلامية – وإظهار تفوق الفكر الغربي على الفكر الإسلامي.

(١) انظر: زنيبر، محمد: من أجل رؤية جديدة لتاريخ الفكر العربي الإسلامي، ضمن أعمال **ندوة الفكر العربي والثقافة**=

حتى يقتصر معناه ومضمونه فقط على ما حدده وسبق إليه فلاسفة اليونان ، وبهذا يسهل عليهم إرجاع الفرع إلى الأصل، وإثبات سبق وريادة حضارة اليونان في نشأة التفكير الفلسفي، وفي مقابل ذلك إقصاء إسهام كل الحضارات الأخرى – التي كانت قبلها، أو جاءت بعدها – من ذلك الإنجاز. وهذا ما يلقي ظلالًا كثيفة من الشك على ادعائهم الموضوعية في أبحاثهم في هذا المجال.

كأن الفكر عندهم لا يكتسب الصبغة الفلسفية إلا إذا صار على نهج اليونان، والتزم بمعاييرهم وتصنيفاتهم، وكل فكر حر يستمد معاييره وقيمه من مصادر أخرى غير المصدر اليوناني يظل بالنسبة لهم فكرًا دونيًّا لا يستحق اكتساب الصبغة الفلسفية، وكما تم الحفاظ على كلمة philosophia التي عربت كما هي إلى كلمة فلسفة، تم الاحتفاظ كذلك على كل حمولاتها الثقافية والحضارية لتظل معيارًا ثابتًا يخضع لمقاييسه كل فكر أو إنجاز معرفي يراد له أن يحمل الصبغة الفلسفية. ولو اتسع مدلول الفلسفة ليشمل كلًّا من الحياة العقلية والروحية لأصبح واضحًا أن الفلسفة نشأت بين شعوب الشرق قبل اليونان.

ومن خلال المكون الثاني المتمثل في التراث الروماني حاولوا قراءة بعض جوانب الفقه الإسلامي وبعض مباحث الاجتهاد الفقهي والأصولي، حيث حاول عدد كبير من المستشرقين ومَن تأثر بدراساتهم تلك ربْطَ هذه المباحثِ مباشرةً بالقانون الروماني، كما حاول ذلك مثلًا المستشرق (جولد زيهر) الذي كرر في غير موضع أن الفقه الإسلامي، أصوله وأحكامه الفرعية، شواهد غير مَنكورة لتأثير الفقه الروماني، وإلى هذا ذهب كذلك (البارون كارادیفو)[1]، وغيرهم كثير في هذا المجال[2].

هذا مع العلم أن أصول الفقه من العلوم الأولى التي تكونت في الحضارة الإسلامية إلى درجة أن هذا العلم علم « أصول الفقه » قد شكل ما سماه د.سامي النشار بمنطق المسلمين؛ لهذا اعتبر ما قام به الإمام الشافعي في هذا المجال شبيه بما قام به أرسطو بالنسبة للحضارة اليونانية.

=**اليونانية**، المغرب: جامعة محمد الخامس (١٩٨٠م)، (ص٤٧ – ٨٨). ذكر فيه مجموعة من الأخطاء التي قدمتها الدراسات الاستشراقية أو التابعة لها بغرض ربط الفكر الإسلامي بأصول يونانية.

(١) يمكن الرجوع في هذا المجال إلى الفصل الثاني والمعنوَن بـ: النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي، في: عبد الرازق، مصطفى: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق (ص١٢٤).

(٢) يقول (شيلدون آموس): « إن الشرع المحمدي ليس إلا القانون الروماني للإمبراطورية الشرقية معدلًا وفق الأحوال السياسية في الممتلكات العربية »، ويقول كذلك: « إن القانون المحمدي ليس سوى قانون جستنيان في لباسٍ عربي ».

- ومن خلال المكونين اليهودي والمسيحي حاولوا قراءة أجزاء مهمة من القرآن الكريم والسنة؛ حيث زعمت بعض تلك الدراسات أن القرآن الكريم يتضمن بعض الأجزاء من تراث الرسالات السماوية السابقة، وبدلًا من إرجاع بعض أوجه الالتقاء إلى وحدة المصدر بين الإسلام وبين هاتين الديانتين، يتحدثون عن الاقتباس وعن النقل وأن محمدًا ﷺ هو الذي قام بنفسه بهذا[١].

وقد زعم (ريتشارد بل) مثلًا أن النبي محمدًا ﷺ قد استمد القرآن من مصادر يهودية ومن العهد القديم بشكل خاص، وكذلك من مصادر نصرانية، وهذا الزعم تكرر في كثير من الكتابات حول الوحي وحول القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، يقول عماد الدين خليل في ذلك نقلًا عن جواد علي: « إن معظم المستشرقين النصارى هم من طبقة رجال الدين أو من الخريجين من كليات اللاهوت، وهم عندما يتطرقون إلى الموضوعات الحساسة من الإسلام يحاولون جهد إمكانهم ردها إلى أصل نصراني »[٢].

ومن هؤلاء المستشرقين كذلك الذين زعموا تأثر الإسلام باليهودية نذكر (أبراهام غايغر) الذي أصدر سنة (١٨٣٧م) كتابًا تحت عنوان « ماذا أخذ القرآن عن اليهودية؟ »[٣]، وكذلك المستشرق اليهودي (جولد زيهر)، و(مونتجمري وات)، و(برنارد لويس). أما النصارى فقد مالوا إلى إظهار العناصر المسيحية في الإسلام،

---

(١) يرى ريتشارد بل (**Richard Bell**) مؤلف كتاب مقدمة القرآن أن النبي ﷺ قد اعتمد في كتابته للقرآن على الكتاب المقدس، وخاصة على العهد القديم في قسم القصص. فبعض قصص العقاب كقصص عاد وثمود مستمدة من مصادر عربية، ولكن الجانب الأكبر من المادة التي استعملها محمد ليفسر تعاليمه ويدعمها قد استمده من مصادر يهودية ونصرانية. وقد كانت فرصته في المدينة للتعرف على ما في العهد القديم أفضل من وضعه السابق في مكة حيث كان على اتصال بالجاليات اليهودية في المدينة، وعن طريقها حصل على قسط غير قليل من المعرفة بكتب موسى على الأقل.

ويذهب المستشرق (لوت) إلى أن النبي ﷺ مدِينٌ بفكرة فواتح السور من مثل: ﴿حمٓ﴾، و ﴿طسٓمٓ﴾، و ﴿الٓمٓ﴾.. إلخ. لتأثير أجنبي، ويرجح أنه تأثير يهودي، ظنًّا منه أن السور التي بدئت بهذه الفواتح مدنية خضع فيها النبي ﷺ لتأثير اليهود. ولو دقق في الأمر لعلم أن سبعًا وعشرين سورة من تلك السور التسع والعشرين مكية، وأن اثنتين فقط من هذه السور مدنية وهما سورتا البقرة وآل عمران.

(٢) خليل، عماد الدين: **دراسات تاريخية**، دمشق، دار ابن كثير (ط١)، (٢٠٠٥م)، (ص١٥٩)، وانظر أيضًا: الطيباوي، عبد اللطيف: **المستشرقون الناطقون باللغة الإنجليزية**، ترجمة: قاسم السامرائي، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٩٩١م)، (ص١٠ - ١٣).

(٣) Geiger, Abraham: **Was hat Muhammad aus dem Judentum au fgenom men**.

وحاولوا التركيز على دراسة بعض مباحث التصوف الإسلامي مع التركيز بشكل خاص على بعض غلاة المتصوفة كما فعل (لويس ماسينون) مثلًا في دراسته للحلَّاج.

ومن هذا المنطلق كذلك تم التركيز على التيارات التي نبتت على هامش الحضارة الإسلامية واتخذت توجهات عدائية للإسلام في الغالب، ابتداءً من السبئية ومرورًا بالزنج وثورتهم وبالقرامطة، وغلاة الشيعة من الإسماعيلية والباطنية وغيرها، كما ركز أصحاب النزعات المادية والأهواء على هذه الطوائف كذلك لأنها تجسد مفهوم الصراع وتعكس التناقضات المادية حسب زعمهم.

ومن خلال هذه التحيزات تبرز كثير من النزعات والمزاعم التي تحول مجال الفكر الإسلامي وحضارته إلى (رُقَعٍ)، و(جُزر) مفككة وغير متجانسة تتصارع فيه المرجعيات المختلفة والمتناقضة: الفارسية، والهندية، والمسيحية، واليونانية، واليهودية، والمسيحية، وبهذا يفصل الفكر الإسلامي عن أصوله ويقلع من جذوره ليحرم من وحدته وانسجامه وتجانسه ليبدو فكرًا عاجزًا وتابعًا ومقلدًا تستبعد منه كل مظاهر الابتكار والإبداع، وهذا التوجه المتحيز لقلع الفكر الإسلامي من إطاره المرجعي وربطه بالإطار المرجعي الغربي حاضر في مجمل الدراسات الاستشراقية، بل في بعض الدراسات العربية التابعة لها بوعي أو بغير وعي، ويمكن الاستشهاد في هذا المجال – على سبيل المثال لا الحصر – بنص للمستشرق (جولد زيهر) (ت ١٩٢١م) الذي يؤكد فيه بشكل بارز دعوى حضور تلك الأصول الأربعة في تحليله لنشأة الفقه الإسلامي، كما كتب ذلك في دائرة المعارف الإسلامية يقول: « فإنه من الخطأ أن ينسب للقرآن أرجح قسط في رسم حدود الإسلام، إنما تحكم القرآن مدة لا تزيد عن عشرين عامًا في صدر التاريخ الإسلامي، ولئن كنا لا نستطيع أن نتصور الإسلام من غير القرآن، فإن القرآن ليس مغنيًا وحده في كمال الفهم للإسلام ».

بعد هذا الانتقاص من قيمة هذا المصدر الإلهي، ومن تأثيره على نشأة الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي ينتقل لتأكيد أثر كل الأصول الخارجية الممكن تصورها فيقول: « وبذلك بلغ اندماج العناصر الأجنبية في الإسلام حدًّا ضاعتْ معه مناشئها، ومن خلف هذا الستار تبوأت مكانًا في الإسلام جُملٌ من العهد القديم (الأصل اليهودي قدم هنا لأسباب) ومن العهد الجديد، وحِكَم مأثورة عن أخبار اليهود، أو مقتبسة من الأناجيل الموضوعة، بل بعض مذاهب الفلسفة اليونانية، وبعض عبارات من حكمة

الفرس والهنود. وكان الغِش بنية الزلفَى إلى اللَّه من ناحية وضَّاع الأحاديث، لا يلقَى في كلِّ مكان إلا تسامحًا متى كانت الأحاديث الموضوعة في الأخلاق والمواعظ »[١].

وبعد هذا التهميش لأصول الإسلام والتنويه بدور الأصول الأخرى الوافدة ينتقل لإقرار النتيجة التي يهدف إلى تحقيقها والمرسومة في ذهنه سلفًا، وهي ربط القياس الفقهي والاستقراء الأصولي، بل الاستدلال العقلي كله عند المسلمين، بالتأثر بالرومان، يقول: وما ينبغي لنا أن نعجب من أن يكون لبعض المعارف الأجنبية أثرٌ أيضًا في تكوين هذه الطريقة وفي تفاصيل تطبيقها. ومن آية ذلك: أن الفقه الإسلامي، أصوله وأحكامه الفرعية، شواهد غير منكورة لتأثير الفقه الروماني[٢].

وبهذا يتم بشكل منهجي استحضار أصول مرجعية ومعرفية غربية وافدة لتحل محل المصادر الإسلامية الأصيلة والمؤسسة، وبهذا التحيز الواضح يقدَّم ما من حقه التأخير، ويؤخَّر ما من حقه أن يقدَّم.

تجاهل المصادر الإسلامية المؤسسة والتنكر لدورها كليًّا قبل الارتواء من معين اليونان:

إذا تأملنا مختلف القراءات السابقة لتاريخ الفكر الإسلامي نجدها تنطلق من قناعة راسخة ومسلَّمة كامنة لدى أصحاب تلك القراءات هي أن تاريخ الفكر الإسلامي مر في فترته الأولى بمرحلة فراغ أو مرحلة العدم، ولم تتم ولادته الحقيقية إلا بعد عصر التدوين الذي عاصر كذلك عصر الترجمة. وخطورة هذا الطرح أنه ينظر إلى النتيجة والثمرة وينسى الأصل، ذلك أن الذي أدى إلى التدوين وحث المسلمين على التطلع إلى ما عند الأقوام والأمم الأخرى من علوم ومعارف وحِكَم، هو إحساسهم بأنهم أضحوا أصحاب رسالة جديدة أكسبتهم رؤية معرفية وفلسفية للوجود: الإنسان والكون والحياة.

وهذا التنكر لدور المصادر المؤسسة للفكر الإسلامي أدى إلى تجريد العرب والمسلمين من أية مساهمة في مسيرة المعرفة الإنسانية، وهذا ما عبَّر عنه مثلًا المستشرق

---

(١) عبد الرازق، مصطفى: **تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق (ص١٢٦ - ١٣٠). والنص أورده مصطفى عبد الرازق في سياق عرض بعض آراء المستشرقين من مسألة الفقه الإسلامي.

(٢) المرجع السابق (ص١٢٩).

(كارل هينرش بكر)[١] الذي صرح بأن كل ما ينسب للعرب والمسلمين من إنجازات معرفية أو حضارية ليست إلا مجرد أسطورة؛ لأن الحقيقة الناصعة عنده تتلخص في أن الحضارة القديمة – حضارة أثينا روما – قد ظل حاملوها هم حامليها الأصليين، واستمر مسرحها هو مسرحها حتى بعد مجيء الإسلام. ذلك أن الإسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو، ولم يستطع أن يجعله عربيًّا إسلاميًّا إلا في الظاهر فحسب، وكان الغرب قبل قيام الإسلام قد أصبح مهبط الحضارة القديمة، وكانت الإمبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها قد أنشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في عدة أنحاء، ثم إن القانون الروماني رتب ونظم قبل قيام النبي بدعوته بزمن قليل، وأثره مِن بعدُ في الشريعة الإسلامية واضح في كل مسألة، حتى إنه ليكاد يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يناظره في القانون الروماني[٢].

كما نجد كذلك فيلسوفًا كبيرًا مثل (هيجل) يبني تصوره لتاريخ الفكر الإنساني على ذلك التقسيم العِرقيِّ الذي يميز بين طبيعة التفكير الشرقي والتفكير الآري. وينطلق من هذا التقسيم العرقي المتحيز ليعلن حكمه المشهور: كل ما هو شرقي يجب إلغاؤه من تاريخ الفلسفة؛ ذلك لأن الفلسفة في نظره لا تظهر في التاريخ إلا في المكان الذي وُجِدَتْ فيه دساتير حرة، والفكر برز فعلًا بالشرق، ولكن في وضعية لا تجعل من الذات، من الفرد شخصًا، بل تدفع به إلى أن يذوب في الموضوع، فالذي يطغى هنا هو العلاقة الجوهرية، فالجوهر يرى إما كمتجاوز للحس، كفكرة، وإما في صورة أكثر مادية، ووضعية الفرد والخاص هي أن يكون سلبيًّا بالنسبة للجوهري. بناءً على ما تقدم، ليس هنالك أية معرفة فلسفية؛ لأنها تقتضي الوعي، ومعرفة الجوهر أي العالمي كما أعقله، وكما أتبينه في نفسي، وكما أجده على أساس أن أجد في الجوهر محدوداتي الخاصة وأجد فيها نفسي

---

(١) (كارل هنيريش بيكر) (ت١٩٣٣م)، مؤسس مجلة الإسلام الألمانية، قام بدراسات تخدم الأهداف الاستعمارية في أفريقيا.

(٢) ذكر هذا (كارل هينرش بكر) صاحب البحث الأول من جملة البحوث التي ترجمها وعربها الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت عنوان « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية »، وعَنْوَنَ هذا المستشرق مقاله بعنوان « تراث الأوائل في الشرق والغرب »، ولا شك أن هذا وحده كافٍ للدلالة على ما نحن بصدد تأكيده. أي أن التحيز المفرط لتراث الأوائل: اليونان والرومان واعتباره هو وحده الذي يشكل الشرق والغرب معًا، ولا مكان هنا لأي أثر للإسلام ولا لأصوله .

ذاتيًّا أو تأكيديًّا... وإذن فكل ما هو شرقي يجب إلغاؤه من تاريخ الفلسفة[١].

التأصيل: تجاوز للتحيز المضاد للمرجعية وتعلق بالجذور والأصول:

من معاني الأصالة في اللغة الثبات على أصل ما؛ لهذا يقال: رأي أصيل؛ أي له أصل ينبني عليه. ورجل أصيل: ثابت الرأي، عاقل. لهذا حينما نقول: فكر إسلامي أصيل، فإنما نقصد أن لهذا الفكر أصولًا إسلامية ثابتة يقوم عليها ويستمد منها وجوده، ويبني من خلالها قضاياه المختلفة، كما يكتسب من خلالها روحه وهويته التي تحدد توجهه، وتحكم منهجه في بناء مسائله، وكذا في تفاعله مع المنظومات الفكرية الموازية، والتجارب الفكرية المغايرة له، أو الوافدة عليه.

ومهما اختلفت طرق التفكير الإسلامي ورجالاته فإن الأصل يبقى واحدًا كما يقول د. سامي النشار: هو القرآن الكريم، والحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني: فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ علم الكلام ، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق. ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة ...إلخ، وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق. في النطاق القرآني نشأتْ، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت وواجهت علوم الأمم، تؤيِّدُها أو تنكرُها في ضوئه[٢].

كما تعتبر نصوص السنة النبوية الشريفة المصدر الثاني للفكر الإسلامي وحضارته، يرجع إليها الفقيه لاستنباط الأحكام، كما يرجع إليها علماء الكلام لاستخراج المعاني التي ترد في القرآن الكريم مُجمَلة، فتأتي السنة لبيانها وشرح مضامينها، وعليها قام علم مصطلح الحديث، وتطبيقات ذلك في اجتهادات الفقه وتحقيقات روايات الحديث. وبهذا يتأكد أنه على الرغم من تعدد مجالات هذا الفكر وتشعب قضاياه فإن الأصول التي يستمد منها مادته وعناصره ويبني من خلالها نماذجه المختلفة أصول ثابتة هي المحدِّدة باستمرار لإطاره المرجعي.

ويمكن أن نلاحظ أصالة الفكر الإسلامي وتميزه عن غيره من المنظومات الفكرية الأخرى كاليونانية وغيرها في عناصر عدة نذكر من أهمها:

---

(١) Hegel /**leçons sur: histoire de la philosophie**; Gallimard; (Gibelin) (1954), (p. 201).

(٢) النشار، سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف (ط٨)، (١٩٨١م)، (١/ ٢٢٧).

١ - إنه فكر نشأ عن دعوة دينية منظمة، حدد معالمها النهائية النَّصَّان المؤسِّسان: القرآن والسنة[١]، ولم يكُنْ وليدَ مجرد اجتهادات عقلية فردية، أو تصورات وتأملات حُرة تعكس تجارِب هذا الفيلسوف أو ذاك.

٢ - إنه فكر لم يَكُنْ هدفُه ينحصر منذ البداية في مجرد الرغبة في التأمل وبناء التصورات، بل نشأ منذ الوهلة الأولى وهو يضع نصب عينيه مهمة تغيير الواقع الجاهلي، وهو بهذا فكرٌ واجه واقعًا تاريخيًّا واجتماعيًّا قائمًا، وجاهَد لتقويضه وإعادة تأسيس واقع اجتماعي وسياسي وتاريخي بديل؛ ولذا لم يكن فكر ترفٍ ينحصر في إطار التنظيرات المجردة، وهذا خلاف الفكر اليوناني وغيره.

٣ - إنه فكر يتأسس فيه الإيمان على العِلم والاجتهاد، ولا تناقض فيه بين العقل والشرع، أو بين العلم والإيمان كما حدث في بعض التصورات الدينية السابقة، بل ألح الإسلام على أن يبني الإيمان على أدلة علمية يقينية، لا على التقليد أو الظن أو الأهواء. لهذا فإن كثيرًا من المباحث العقلية التي نشأت في الفكر الإسلامي في جانبه الفقهي أو الأصولي أو الكلامي، كمباحث: القياس، والمصالح، والاستحسان، والمقاصد، وطرق التعليل المختلفة كما يبرز ذلك في علم أصول الفقه، كلها مباحث نشأت من داخل المنظومة المرجعية الإسلامية[٢]، ولم تكن وليدة التأثر أو مجرد (النقل) و(الاقتباس) من مرجعيات أخرى وافدة حتى ولو استفادت من بعض معطياتها لاحقًا.

---

(١) غير أن الاستمداد من عطاء هذين المصدرين اليوم في حاجة إلى تجاوز كثير من العوائق المنهجية التقليدية، وثقل تراكمات التاريخ واللغة، كما أن الانفصام الذي حدث في تاريخنا الإسلامي بين السلطة السياسية والسلطة العلمية أحدث تأثيرًا سلبيًّا على مجالات الفكر الإسلامي، مما انتهى ببعضها إلى الإغراق في الدراسات الوصفية والنقلية والاحتفاء بالمنهج اللفظي وكل ما يتعلق به من علوم اللغة والأدب، وإذا كانت تلك العلوم ضرورية لضبط النص وتوثيقه وتبويبه وشرح ألفاظه ومفرداته، فإن الحاجة تدعو إلى استثمارها، وعدم الوقوف عندها، والانطلاق منها لاستخراج المفاهيم وبناء النماذج المعبرة عن حقيقة المرجعية الإسلامية في مختلف مجالات المعرفة.

(٢) إذا كان القرآن الكريم قد دعا في عدة آيات منه إلى ضرورة التأمل والتدبر والتفكر والاعتبار وإعمال العقل والاجتهاد، فإن السنة النبوية أكدت بدورها على هذا الجانب، بل اعتبرت الاجتهاد العقلي الذي ينضبط بضوابط الشرع عبادةً يؤجر عليها المجتهِد بأجرين إن أصاب وبأجر إن أخطأ، وبهذا يتبين أن الأجر ثابت حتى في حالة الخطأ.

منها حديث معاذ بن جبل حينما بعثه ﷺ إلى اليمن وسأله ﷺ: « **كيف تصنع إن عَرَضَ لك قضاء؟** » قال: أقضي بما في كتاب اللَّـه. قال: « **فإن لم يكن في كتاب اللَّـه؟** » قال: فبسنة رسول اللَّـه ﷺ. قال: « **فإن لم يكن في سنة رسول اللَّـه ﷺ** »، قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول اللَّـه ﷺ صدري ثم قال: « **الحمد للَّـه الذي وفق رسولَ رسولِ اللَّـهِ لما يرضي رسولَ اللَّـهِ ﷺ** » [أخرجه الإمام أحمد في مسنده].

« وحد تراثنا الفلسفي بين العقل والإيمان أو بين الفلسفة والدين، أو بين الحكمة والشريعة، لم يكن الهدف من ذلك تحقيقَ مطلب خارجي وهو التوفيق بينهما من أجل بيان اتفاق الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية - هدفَ إخوان الصفا - بل كان الهدف تحقيق مطلب داخلي هو تأسيس الإيمان على العقل،... وارتكاز الشريعة على الحكمة ... فلا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل يناقض الإيمان .. لأن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له؛ على ما يقول ابن رشد »(١).

٤ - سعى الفكر الإسلامي منذ بدايته الأولى إلى تحديد معالمه المستقلة والمتميزة. لهذا برز لدى علماء الإسلام في وقت مبكر توجُّهٌ نقدي وجهد تمحيصي استمر على امتداد مسيرة هذا الفكر، بل تحول هذا التوجه إلى طرق علمية ومنهجية تمثلت عند المحدثين في منهج الجرح والتعديل، وعند علماء الكلام في منهج المناظرة والحِجاج، وعند الأصوليين والفقهاء في منهج السبر والتقسيم وطرق القياس والاستنباط، وكان لهذا التوجه أثره الكبير في حفظ أصالة الفكر الإسلامي وتميز مناهجه.

والمنهجية الإسلامية لا تنظر إلى المعرفة كشذرات متفرقة، منفصل بعضها عن الآخر ولا يجمعها نظام متكامل، بل توحِّد المعرفة الإسلامية بين أجزاء الوجود الكوني رغم تباينها وتعدد تجلياتها. وتتواصل شرائح الوجود الاجتماعي والإنساني رغم اختلاف الشعوب والأمم في سياق واحد، ويتناغم هذا وذاك في كيان حكمة الخالق من الوجود والخلق.

قال اللَّه تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ [فاطر: ٢٧، ٢٨].

تحرير مجالات الفكر الإسلامي من التحيز:

سعَتْ بعض الدراسات المهتمة بالتراث الفكري الفلسفي الإسلامي العربي إلى حصر مجالات هذا الفكر حصرًا لا يعكس بالضرورة حقيقة هذا الفكر وتنوعه، حيث قصروا أبحاثهم على طائفة محظوظة من الفلاسفة: كالكندي، والفارابي، وابن رشد، وابن خلدون، وتجاوزوا عن عَمدٍ أو غير عمد، عددًا من أئمة الفكر، كما تجاوزوا طائفة

(١) حنفي، حسن: **الدراسات الإسلامية**، القاهرة، دار الأنجلو المصرية (ط١)، (١٩٠٥م)، (ص٩٦).

من الموضوعات الفلسفية الهامة كالأخلاق والطبيعيات وغيرها من المجالات التي كتبت عنها طائفة مهمة من مفكري الإسلام.

ولا شك أننا حينما نحصر دائرة الفكر الإسلامي في هذا المجال الفلسفي الذي حددوه، فقط، نكون قد ضيقنا دائرة هذا الفكر لتعكس فقط الجانب الذي يتجلى فيه حضور المرجعيات الوافدة أكثر، ويظهر فيه (الاقتباس)، و (التأثر)، و (الشرح)، و (النقل)، و (الترجمة) وغيرها من العبارات التي جرى تداولها كثيرًا في جُل الكتابات التي تناولت تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.

والملاحظ أن كل هذه العبارات تتضمن حمولات كامنة ومتحيزة تجعل اللاحق دائمًا، وهو الفيلسوف المسلم، في وضع (التابع)، و (المقلد)، و (الناقل)، في حين يظهر الآخر المتمثل هنا في الفيلسوف اليوناني في وضع السابق: (الرائد)، و (المبتكر)، و (المبدع).

ولعل هذا هو الذي جعل بعض الدراسات الاستشراقية أو التابعة لها توجه عنايتها لهذا المجال المتمثل في الفلسفة التقليدية، مع التركيز على عدد محدود من أعلامها الذين يبرز لديهم أكثر هذا (الاقتباس)، و (التأثر)، و (الشرح)، و (النقل) مثل: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا، وابن مسكويه في المشرق العربي، وابن ماجه، وابن طفيل، وابن رشد في الغرب الإسلامي. وهذا مما يؤكد أن التركيز على هؤلاء الأعلام لم يشمل إلا الجانب الذي اختاره المستشرقون الذين سبقوا إلى توجيه البحث إليه، في حين لا يزال البحث ضئيلًا حول جوانب أخرى من اهتمامات هؤلاء الأعلام الموسوعيين، حيث كانوا يجمعون إلى جانب اشتغالهم بالفلسفة ميادين معرفية أخرى لم يتم التركيز عليها.

فقد كان مثلًا فيلسوف قرطبة ابن رشد طبيبًا وفقيهًا وقاضيًا وأصوليًّا؛ لهذا فالحكم النهائي على مجمل آراء بعضهم لا زال يعوزه الاطلاعُ الكافي والمستوعِبُ لكل مؤلفاتهم التي لم يصِلْنا منها إلا القليل، فكيف يمكن إصدار أحكام عامة ونهائية على مجمل توجهاتهم واهتماماتهم؟ كما أن هناك جوانب عديدة لدى هؤلاء الفلاسفة أنفسهم، من شأن التركيز عليها إبراز نواحي الإبداع الأصيل لديهم، سواء في طريقة وضعهم لمصطلحاتهم الفلسفية واختياراتهم لها، أم في محاولاتهم إيجاد شكل من أشكال

الملاءمة والمقارنة ما بين تراث الأوائل أو الحِكْمَةِ حسبَ اصطلاحهم وما بين الشريعة، وكذلك في الجانب المتعلق عندهم بمباحث الطبيعيات والرياضيات والطب، ولولا تلك الإضافات التي أضافوها ما كان لبعضهم ذلك التأثير الواسع في الفكر الأوروبي نفسه خلال عصر النهضة[١].

وكل هذا يُظهر أنه حتى حينما حصروا دائرة الفكر الإسلامي في المجال الفلسفي فقط، ومن خلال أعلام معدودين منهم لا يتم التركيز عند هؤلاء إلا على الجانب الذي يظهر فيه التحيز أكثر إلى الأصل اليوناني المكون الأساسي للمرجعية الغربية، ولهذا السبب كذلك أُقصِيتْ مساهمات كثير من المفكرين والعلماء المسلمين دون مبرر علمي مقبول، بما فيهم صاحب كتب: « مقاصد الفلاسفة »، و« تهافت الفلاسفة »، و« معيار العلم »، الذي لم يترجم له مثلًا عبد الرحمن بدوي بحجة أنه لا يصنف عنده ضمن أصحاب المذاهب العقلية[٢]، كما سعى غيره إلى الانتقاص من مؤهلاته العلمية بدعوى تشبثه بالنصية والحرفية في فهم النصوص؛ لهذا لا يصنف عنده ضمن الفلاسفة[٣].

وبهذا سعوا إلى حصر دائرة الفكر الإسلامي في مجال الفلسفة الإسلامية التي تعكس (الاقتباس) و (التأثر)، و (الشرح)، و (النقل فقط)، وإسقاط كل المحاولات النقدية أو الرافضة لجوانب من هذا الفكر الوافد.

وأهملت كذلك جوانب أخرى من شأنها أن تبرز أكثر أصالة هذا الفكر وتبين بعض نواحي استقلاليته مثل: علم الكلام، ومقالات الفرق الدينية، والتصوف، والأخلاق، والخطابة، والمنطق، وآداب المناظرة، والجدل، والسياسة، وفلسفة التاريخ، وكذلك باقي العلوم التطبيقية الرياضية والتجريبية التي أبدع فيها علماء مسلمون أيما إبداع.

---

(١) أثبت سامي النشار في كتابه « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » عدم قبول المفكرين المسلمين بمنطق أرسطو ومحاربتهم له. وأنهم وضعوا المنطق الاستقرائي كاملًا، وهو المنهج التجريبي، وأن هناك وثائق عدة تثبت أن المسلمين استخدموا طرق التحقيق التجريبية في دراستهم للطب والعلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية والنباتية، وأن هذا المنهج قد وصل إلى أوروبا واستفاد منه علماؤها ونسبوه إلى أنفسهم، وكان سببًا في إقامتهم حضارة إنسانية وعِلمٍ حقيقي.

(٢) Badawi، Abd al-Rahman: **Histoire de La philosophie en Islam**. J. Vrin، (1972), (1/ p. 5).

(٣) مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت، دار الفارابي (١٩٨٨م)، (٢/ ٧١٥).

وهكذا يمكن للفلسفة الإسلامية أن تضم ما يزيد على عشرة مجالات، يكاد يعتبر كل منها فرعًا قائمًا بذاته، ولكنه يرتبط مع المجموع بروابط قوية، أهمها غلبة الاتجاه العقلي، واتباع منهج محدد، واستشراف مجموعة أهداف متقاربة، أو بالتحديد متكاملة، تسعى في النهاية إلى بلورة تصور معين لقضايا الفلسفة الأساسية: اللَّه، والإنسان، والعلم[١].

وهذا ما يبين أن مفهوم الفكر الإسلامي مفهوم يسع مجالات عديدة لا تمثل الفلسفة منها بمفهومها لدى فلاسفة الإسلام إلا مجالًا واحدًا منها، لذا يصعب حصر دائرة الفكر الإسلامي في هذه الزاوية الضيقة.

ذلك لأن الفكر الفلسفي يمثل دائمًا نوعًا خاصًّا من الفكر الإنساني كما يقول أحد الدارسين، ولا يضير أمة من الأمم أن يكون حظها من الفلسفة محدودًا، فهؤلاء الرومان الذين جاؤوا بعد اليونان لم يكن لهم أثر يذكر في الفلسفة بالقياس إلى اليونان، ومع ذلك فالحضارة الرومانية لها وزنها الكبير في التاريخ؛ لأنها استطاعت أن تجلي في ميادين أخرى. كل هذا يدل على أن مفهوم الفكر أوسع بكثير من مفهوم الفلسفة التي ما هي إلا غصن من أغصانه ولون من ألوانه[٢].

وهذا الاختيار هو الذي تبنته مدرسة أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام ودعت إليه منذ الشيخ مصطفى عبد الرازق[٣]، غير أن بعض الدارسين لتاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي لا زالوا يصرون على اعتماد التحديد نفسه الذي يستبعد كثيرًا من هذه التخصصات المعرفية من صميم مجال الفكر الفلسفي في الإسلام، كما حرص البعض الآخر على عدم الخوض في هذا الموضوع على الرغم من أهميته ليس لأجل بيان مجالات هذا الفكر فحسب، بل لأجل كشف حقيقة وماهية الفلسفة الإسلامية نفسها.

أصالة الفكر الإسلامي في تحرير مفاهيمه وتوليد مصطلحاته الخاصة:

كلما تعلق الأمر بالبحث في مجال الفكر ومجال العلوم الاجتماعية والتاريخية

---

(١) انظر: طاهر، حامد: **مدخل لدراسة الفلسفية الإسلامية**، القاهرة، هجر للطباعة والنشر (١٩٨٥م).

(٢) زنيبر، محمد: **من أجل رؤية جديدة لتاريخ الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق.

(٣) أحدث الشيخ مصطفى عبد الرازق تحولًا بارزًا في كتابة وتدريس تاريخ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية؛ حيث قدم اجتهادًا جديدًا حول نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي انطلاقًا من مصادرها الأساسية، وكتابات المسلمين الأصيلة، ويمكن القول: إن ما قدمه في هذا الصدد هو وبعض تلامذته من بعده قد فنَّد كثيرًا مِن التحريفات والتوجيهات التي طبعت الدراسات الاستشراقية أو التابعة لها حول ماهية الفلسفة الإسلامية ومجالاتها وكذا تاريخها، وحاول أن يبين أوجه الإبداع والابتكار الذي ميز النظر العقلي في مجالات الفكر الإسلامي.

والإنسانية عامة، كلما كان تحديد المصطلح وضبطه أمرًا ضروريًّا أكثر؛ لأن هذه المجالات، والحقول المعرفية لم تبلغ بعد درجة وضع (مصطلحات) و(مفاهيم) دقيقة يتواضع على مصادقها الجميع، لهذا فهي عرضة للتحيزات الكامنة، وقد انتبه علماء الإسلام ومفكروه منذ القدم إلى أهمية بناء المفاهيم وتحقيق معاني الألفاظ، واعتبروا ذلك أول ما ينبغي الاهتمام به عند دراسة كل علم من العلوم[١].

فالمفاهيم تحتل موقع الحجر الأساس في البناء المعرفي لأية منظومة حضارية، عليها تقوم التصورات وعنها تتولد القيم، وأنواع الإبداعات الأدبية والفكرية المكونة لتلك المنظومة.

والمفاهيم ليست مجرد كلمات عادية يمكن أن تفسر باستحضار كلمات أخرى مرادفة لها، أو مشتقة منها، بل هي ألفاظ تطوي بحروفها معانٍ، ودلالاتٍ وخلفيات كثيرة، تتجاوز البناء اللفظي للكلمة، وتتخطى الجذر اللغوي لها، لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن مرجعيتها وكل ما استبطنته ذاكرتها المعرفية، والمفاهيم هي التي تحدد الغايات التي تتجه إليها حياة الأفراد والمجتمعات، وتعين الوسائل التي تتخذها هذه الحياة، وتكيف سائر الاختيارات الواعية وغير الواعية، التي تكونها وتميزها عن سواها[٢]، وتختزل جملة من الخبرات والتجارب الحضارية التي يختزنها أبناء الأمة في ذاكرتهم؛ لهذا فإن العلوم تبدأ دائمًا بتشكيل المفاهيم؛ إذ إنه قبل شرح الظواهر لا بد من وصفها، فالسؤال لماذا؟ لا بد أن يأتي بعد ماذا؟ الذي يجاب عليه من خلال إطار مفاهيمي، يشخص، ويصف، وينظم، ويقارن، ويكمم بالألفاظ أية ظاهرة[٣].

ولهذا فإن تحرير الفكر الإسلامي من كثير من التحيزات المخالفة لمرجعيته لا يمكن

---

(١) قال ابن تيمية: « فمن تكلم بلفظ يحتمل معانٍ لم يقبل قوله ولم يرد، حتى نستفسره، ونستفصله، حتى يتبين المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقلية، لا في المنازعات اللفظية، فقد قيل أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، ومن كان متكلمًا بالمعقول الصرف لم يتقيد بلفظ، بل يجرد المعنى بأي عبارة دلت عليه: وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالات بألفاظ لهم، منها ما كان أعجميًّا فعربت كما عربت ألفاظ اليونان، والهنود والفرس، وقد يكون المترجم صحيح الترجمة، وقد لا يكون صحيح الترجمة، ومنها ما هو عربي، ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية ». انظر: ابن تيمية، عبد الحليم: منهاج السنة النبوية، على هامش كتاب: **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، د.م، د.ن (ط١)، د.ت (١/ ١٨٢).

(٢) زريق، قسطنطين: **في معركة الحضارة**، بيروت، دار العلم للملايين (ط١)، (١٩٦٤م)، (ص١١، ١٢).

(٣) عارف، نصر محمد: **نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقاربة إبستمولوجية**، فيرجينيا، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (ط١)، (١٩٩٨م)، (ص٢٢٧).

أن يتحقق ما لم يتحقق أولًا توليد المفاهيم، وبناء المصطلحات، ونحت النماذج التي تعبر عن حقيقة وتميز الأصول المؤسِّسة لإطاره المرجعي.

خاتمة:

إذا كان التحيز المفرط لأصول المركزية الغربية قد أدى إلى أخطاء منهجية ومعرفية كثيرة أثناء قراءة تاريخ الفكر الإسلامي وتحديد مجالاته، فإن من الخطأ كذلك أن نتنكر نحن لحدوث أي تفاعل أو تثاقف، وتدافع بين أنساقنا المعرفية والفكرية الأصيلة، وبين الأنساق المعرفية الأخرى التي انحدرت من تلك الأصول المخالفة لروح حضارتنا، والذي يعتبر التراث اليوناني والروماني والفارسي جزءًا مهمًّا منها؛ لأن التثاقف بين الثقافات والحضارات قانون يحكم مسيرة الحضارات الإنسانية.

وبهذا التثاقف الذي حدث في تاريخنا صرنا أمةً يجمعها إطار مرجعي واحد يتمثل في دين واحد وحضارة واحدة وإن تعدَّدتْ تشكيلاتها، وتنوعَتْ عناصرها بين ما هو عربي، وأمازيغي، وإفريقي، وفارسي، وتركي وغيرهم، حيث إن عالمية الإسلام وخاتميته استوعبت هذه العناصر جميعها منذ دخول الإسلام هذه البقاع واعتنقته تلك الشعوب، وأدى هذا إلى تحقيق تراكم وتنوع معرفي ميَّز تاريخ الحضارة الإسلامية وأثرَى منظومتها المعرفية دون أن يفقدها أصالتها، ووحدتها المرجعية.

والمفكرون المسلمون - بشكل عام - في مرحلة تألق الحضارة الإسلامية كانوا يوجهون عملية التثاقف والاستمداد الحضاري، فأبدعوا مناهج في النقد والتحليل، وقاموا بإعادة بناء وتركيب ما انتهى إليهم من تراث الأمم التي احتكوا بها، وميزوا بين ما هو مشترك إنساني يمكن استمداده واستثماره لبناء معرفة جديدة، وما هو خاص يرتبط بعقائد وتصورات الآخرين اكتفوا بفهمه في سياقه ومحيطه دون نقله وتبنيه.

وقد شكل المفكرون المعبرون عن أصالة هذا الفكر على الدوام تيارًا مؤثرًا في واقع الأمة وتوجهها، وكان لآرائهم وأقوالهم باستمرار صدًى كبير بين أبناء الأمة وشبابها، فكانوا بذلك أكثر تعبيرًا عن روح الأمة ومرجعيتها، وأقدر على التفاعل مع قضاياها الحضارية المختلفة، وأقرب إلى الإحساس بمعاناتها، في حين ظل غيرهم ممن استلبتهم مفاهيم المرجعيات المغايرة فئةً معزولةً وسط الأمة، غرباء عن أصول مرجعيتهم، وغير قادرين على الاستمداد من معينها، أصابهم ما يصيب الأغصان حين تُفصل عن جذورها وتُربتها.

نحو بناء مقياس للفساد:
رؤية من منظور المدرسة الخلدونية
« ورقة أولية »

أ.د. سَيف الدّين عبد الفتّاح(*)

مقدمة:

من الجدير بالذكر أن الحديث عن المدرسة الخلدونية العمرانية إنما يعبر عن امتدادات تتعلق بتواصل هذه المدرسة زمنًا وأفكارًا سواء تعلق الأمر بالتلمذة المباشرة لابن خلدون، أو غير المباشرة؛ وذلك حينما يُهتَم بهذه المدرسة موضوعات وقضايا من جانب، ومنهجية نظر وتعامل من جانب آخر.

وفي هذا المقام تبدو لنا أهمية ذلك الإعمال **لآلية الاستدعاء**(١) لموضوع بعينه؛ ألا وهو بناء مقياس الفساد عند ابن خلدون، وعند مدرسته فيما بعد؛ إذ يقدم ابن خلدون مجال الريادة الفكرية ويشكل الأسدي مجال التلمذة المباشرة له، أما الحكيم البشري فيمثل عنصر الامتداد والتواصل مع هذه المدرسة.

عملية الاستدعاء هذه لا تقتصر على هؤلاء وإنما تنتشر لتجمع بين عناصر تمثل شبكة الإسناد المرجعية (الشاطبي، ابن خلدون، الأسدي، المقريزي، الخيامي، الكواكبي، مالك بن نبي، الحكيم البشري وغيرهم) ممن أسهموا في توضيح هذه الفكرة التي نحن بصددها؛ ألا وهي الإسهام في بناء مقياس للفساد(٢).

(*) أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية جامعة القاهرة، ومستشارٌ أكاديميٌّ للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وعضو هيئة تدريس بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بفرجينيا (profsaif@yahoo.com).

(١) انظر في **آلية الاستدعاء** عند تحليل النصوص والجمع فيما بينها:

– عبد الفتاح، سيف الدين: **إشكالية التعامل مع السلطة: دراسة في نصوص تراثية ومنهجية مقترحة**، سلسلة بحوث سياسية، (١١٤)، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية (١٩٩٧م)، (ص٤).

– عبد الفتاح، سيف الدين: العلاقة بين العروبة والإسلام (تحليل نص: عن العروبة والإسلام)، ضمن ندوة من **حَمَلة مشاعل التقدم العربي**: عصمت سيف الدولة، تحرير: محمد عبد الشفيع عيسى، بيروت – القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل (٢٠٠١م)، (ص٥٧، ٥٨).

(٢) انظر شبكة الإسنادات المرجعية محاولاتنا في الربط بين عناصر المرجعية المختلفة في: =

ومعالجة موضوع **الفساد** لا تتوقف على تحديد معناه، أو طبيعته فحسب، بل تشمل كيفية بناء **مقاييس الفساد**، وتحديد أوجه النقص والأخطاء التي تقع فيها بعض النماذج المتاحة، وكذا تحديد كيفية تفادي وقوعها.

فطبيعة قياس الفساد ترتبط بفكرة التعريفات الإجرائية التي تمثل إجراءات فعلية للقياس[١] تقوم بالربط بين مستوى التعريف النظري من جانب، ومستوى التعريف الواقعي الذي يمكن ملاحظته بالاختبار والمشاهدة من جانب آخر[٢].

إن صحة القياس يلخصها السؤال التالي: « **هل ما يتم قياسه هو فعلًا ما يراد قياسه؟** ».

ومن هنا فإن صدق القياس يشتمل على مستويات ثلاثة:

- صدق المحتوى.
- الصدق الواقعي.
- الصدق البنائي.

ضمن هذه الرؤية يمكن البحث في أربع نقاط تشكل أربعة أعمدة في تشييد معمار مقياس الفساد في المدرسة الخلدونية:

- يتعلق بالاعتبارات المنهجية التي تحدد الظاهرة والمشكلة البحثية المرتبطة بها.
- التعريفات الإجرائية، وعالم المفاهيم الذي يرتبط بالتعريفات الإجرائية وإمكانات التأشير لها وعليها.
- الإطار النظري الذي يحدد إطار منهج النظر لظاهرة الفساد في امتداداتها وفي شبكية عناصرها.

=- عبد الفتاح، سيف الدين، **العلاقات الدولية في الإسلام: مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، ضمن سلسلة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٩م)، (٢/ ٩١، ٩٥).

- عبد الفتاح، سيف الدين: **العلاقة بين العروبة والإسلام**، مرجع سابق (ص٤٥).

(١) في إطار التعريفات الإجرائية يمكن مراجعة ذلك في :

- عبد الفتاح، سيف الدين: **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، عمان، المركز العلمي للدراسات السياسية، مطبعة الجامعة الأردنية (٢٠٠٢م)، (ص ٦٥، ٨٥).

انظر في تفصيل وأهمية فكرة المؤشرات: عبد المعطي، عبد الباسط: **البحث الاجتماعي: محاولة نحو رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية (١٩٨٤م)، (ص٢٠٠، ٢٠١).

(٢) انظر في إطار فكرة بناء المقاييس ومتطلباتها وأركانها وقدراتها وفاعليتها : رشاد، عبد الغفار: **مناهج البحث في علم السياسة: الكتاب الثاني: بناء المقاييس**، القاهرة، مكتبة الآداب (٢٠٠٤م)، (ص١٦٣).

obeikandl.com

– يتعلق ببناء المقياس والشروط التي يجب أن تتوفر فيه في إطار يسمح بالتكافؤ بين الظاهرة وكفاءة المقياس وفاعليته.

وفي سياق هذا الناظم الذي جعل من مقياس الفساد بؤرة تجمع بين هذه الأعمدة الأربعة، فإننا في النقاط التي تتعلق بالتعريف، والإطار النظري، وبناء مقياس الفساد لدى المدرسة الخلدونية قد آثرنا أن نقدم وجهات النظر السلبية في تعريف الفساد والتنظير له وبناء مقياس الفساد، لهذا صدَّرنا ذلك الجهد البنائي الذي مثله الحكيم البشري والأسدي وابن خلدون بما أسميناه « **فساد التعريفات وفساد الخطاب** »، و« **اختزال مقياس الشفافية الدولية** ».

- تصور الظاهرة والاعتبارات المنهجية المتعلقة بها:

تعتبر عملية بناء المقاييس في البحوث الاجتماعية من العمليات المهمة؛ لأن ذلك يمثل إحدى نقاط الضعف في دراسة ظاهرة بعينها، ولا نجد من الظواهر النموذجية التي تكشف عيوب القياس مثل ظاهرة (**الفساد**)؛ ذلك أن هذه الظاهرة في عمومها تتسم بمجموعة من السمات تجعل عملية بناء المقياس لها عملية صعبة المنال، وأهم هذه السمات:

١ – (الفساد) ظاهرة كلية وشاملة.

٢ – لا يمكن اختزال (الفساد) في جانبه المادي، وإهمال شروطه المعنوية.

٣ – يشمل (الفسادُ) جانبًا ظاهرًا وجوانب خفية، قد يحرص ممارسوه على أن يجعلوه خفيًّا بحكم تلك الممارسات التي قد تقع تحت طائلة القانون، ومن هنا سنرى أن الجانب الظاهر من الفساد لا يشكل في حقيقة الأمر إلا جانبًا ضئيلًا مقارنة بالجانب الخفي، خاصة حينما يتعلق الأمر **بالفساد الكبير** الذي يصير حالة مؤسسية تترافق معها عمليات إخفاء الفساد فيما يشبه غسيل الأفعال الفاسدة.

٤ – إن كثيرًا من مظاهر (الفساد) لا يمكن بأية حال من الأحوال وصفها بذلك الوصف خاصة إذا ما مارسته السلطةُ وحاولت أن تموِّهَ على الناس معانيه، فجعلته (إصلاحًا)، وما هو بإصلاح ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ [البقرة: ١١].

٥ – يتعلق (الفساد) بحقل دلالي واسع مثل الاستبداد، والترف، والجباية، والغش المادي والمعنوي، وقد تشكل هذه المفاهيم شبكة « فسادية ».

٦ – هذه السمة تتعلق بذلك التلازم بين **الفساد والصلاح**، وبين **الإفساد والإصلاح**، وبين **المفسدة والمصلحة**.

٧ – تؤكد هذه السمة على أمرين: يتعلق الأول **بفساد تعريفات الفساد**، ويتعلق الثاني **بفساد الخطاب حول الفساد**، وهو ما يشكل حالة إدراكية تعبر عن خلل في الرؤية قد يؤدي بدوره إلى فساد في تصور الظاهرة وما يترتب عليها من قياسات.

٨ – تتعلق هذه السمة بقصور **قياسات** الفساد، رغم أنها قد تعبر عن تأشيرات مهمة؛ لأن أغلبية هذه القياسات تتسم بعيوب التحيز؛ ذلك أن معظم هذه المقاييس لا ينصرف إلى الجانب المادي في الفساد فحسب، بل إنه قد يسوغ هذا الجانب سياسيًّا وأيديولوجيًّا[١].

نستنتج من هذه العناصر الثمانية أنه من الضروري أن يتكافأ **المقياس مع طبيعة** الظاهرة بشكلها الذي سبق تحديده، وذلك حتى نتجنب اختزال الظاهرة وتبسيطها.

٩ – هذا الأمر يشير إلى طبيعة دراسة ما يمكن تسميته **بالتعقيد** « Complexity »[٢]؛ ذلك أن الفساد لا يعد من السلوكات البسيطة التي يمكن الاستدلال عليها من خلال مؤشرات ذات طبيعة جزئية أو بسيطة.

١٠ – القيام بهذا القياس الشامل لظاهرة الفساد إنما يستدعي **مقياسًا مقارنًا** له على نفس الدرجة من التعقيد والتشابك بما يمكن تسميته (**مقياس الصلاح والإصلاح**).

هذا التلازم بين القياسين يحقق تركيبًا أكبر في رؤية ظاهرة الفساد والإصلاح في تنازع وتدافع فيما بينهما يمكن في حقيقة الأمر أن نسميه (**مقياس التدافع**)[٣].

---

(١) في إطار العيوب التي تطول عملية بناء المقاييس ومعيارها انظر:
– عبد الفتاح، سيف الدين: **النظرية السياسية**، مرجع سابق (ص٦٧ وما بعدها).
– رشاد، عبد الغفار: **مناهج البحث في علم السياسة**، مرجع سابق (ص١٧١ وما بعدها) (أخطاء والمقياس).

(٢) في إطار فكرة التعقيد في مقابل الاختزال وعناصر التبسيط المخلة، انظر :
– موران، إدجار: **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة أحمد القصوار، منير الحجوجي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر (٢٠٠٤م)، (ص٢١).

(٣) المقياس ميزان وموازين المصالح والأضرار في إطار المقاربة الشاطبية حول جدول المصالح، والذي سنضمنه البحث لاحقًا فيما يمكن لنا تسميته بمقياس التدافع (درء المفاسد وجلب المصالح) أو (دفع المضرة وجلب المصلحة)، انظر:
– عبد الفتاح، سيف الدين: **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، أصول الفقه الحضاري (ص٢٧٥ – ٢٧٩)، النموذج المقاصدي (ص٤٤٧ – ٥٤٧). =

تؤدي بنا هذه السمات العشر إلى البحث في موضوع في غاية الأهمية؛ ألا وهو: **نحو مقياس الفساد عند « ابن خلدون »**، وهو أمر يجعلنا نتحدث في هذا المقام عن قضيتين منهجيتين:

- **الأولى**: إننا نتعامل في هذا المقام مع (ابن خلدون) باعتباره مدرسة يجب النظر إليها في كليتها وفي أدائها الذي يستحق اسم (**المدرسة العمرانية**) التي يمثلها ابن خلدون نفسه، والأسدي والمقريزي.

- **الثانية**: تتعلق بعملية بناء المقياس؛ ذلك أن **المقياس يعرف بأنه سلسلة من المؤشرات التي تنظم الظاهرة المحددة، ويمكن من خلال تنظيمها ترتيب الحالات موضوع الدراسة**.

وقبل أن نتحدث عن بنية وبيئة المقياس الخلدوني ومدرسته، يستحسن تقديم بعض النقد السريع لمقياس الفساد الذي تصدره **مؤسسة الشفافية الدولية**.

تعريفات الفساد وفساد التعريفات:

إن إدراك الشيء فرع من تصوره، فوفق المفاهيم والتصورات حول الفساد يتكون الإدراك وتتكون الرؤية، وتبدو لنا المفاهيم في حقل الدراسات السياسية نموذجًا مهمًّا لاكتشاف علاقات القوة المهيمنة وسياقات القوة المتحكمة بعملية البناء، ويبدو الأمر أكثر تمثيلًا لو تطرقنا إلى المفاهيم الحضارية الكبرى، تلك المفاهيم التي تكوّن رؤية متكاملة للعالم[1]، نظن أن مفهوم الفساد ليس ببعيد عن هذا التصور.

=- عبد الفتاح، سيف الدين: دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي (النموذج المقاصدي: حالة بحثية)، بحث مقدم إلى **الندوة المصرية - الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات**، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية بالتعاون مع المركز الفرنسي للوثائق والدراسات الاقتصادية والقانونية (٢٠٠٠م).

- عبد الفتاح، سيف الدين: المدخل المقاصدي وفقه الواقع، في بحوث ومناقشات **الندوة الافتتاحية الدولية: نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر**، الشارقة، مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية (٢٠٠٢م).

- عبد الفتاح، سيف الدين: مدخل لفهم فتاوى الأمة، **حولية أمتي في العالم**، القاهرة، مركز الحضارة والدراسات السياسية (ع٥)، (٢٠٠٣م)، (١/ ٥٣٥ - ٥٩٤).

- عبد الفتاح، سيف الدين: مقاصد ومعايير التنمية: رؤية تأصيلية من المنظور المقاصدي: ورقة أولية، قدمت في **مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (٢٠٠٤م).

- عبد الفتاح، سيف الدين: **نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي الاجتماعي**، لندن، مركز المقاصد العامة للشريعة (٢٠٠٥م).

(١) انظر في تصنيف المقاييس: عبد الماجد، حامد: **مقدمة في منهجية دراسة وطرق بحث الظواهر السياسية**، القاهرة، جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية، سلسلة الكتب الدراسية (٢٠٠٠م)، (ص١٨٥).

openkan.com

فهناك تعريفات قانونية سياسية، لكنها تستثني مستويات كثيرة تتعلق بالفساد؛ منها سوء استخدام الوظيفة العامة بغية تحقيق منفعة شخصية، وهناك « ثلاث صور لانتهاك الوظيفة العامة: **الأولى**: في حال قبول أو سعي الموظف العام إلى طلب رشوة. **والصورة الثانية**: في حال قيام أصحاب المصلحة بإغراء الموظف العام بالمال أو أي وسيلة أخرى للحصول على حقٍّ ليس لهم. أما **الثالثة**: فتتمثل في حالة لجوء الموظف العام إلى المحسوبية لإعطاء حقوق أو مزايا على حساب الآخرين »[١].

وهناك من يعرف الفساد بأجزاء أو صور تمثله؛ مثل الفساد من منطلق الرشوة، والفساد من منطلق المحسوبية، والفساد من منطلق المنصب العام وهو الأكثر شيوعًا، والفساد من منطلق شراء أصوات الناخبين[٢].

وتنوعت اتجاهات تعريف الفساد بين اتجاه قانوني تمثل في اتجاه الوظيفة العامة، واتجاه المصلحة العامة؛ إذ اعتبر الفساد سلوكًا ضارًّا بالمصلحة العامة؛ لأنه يتضمن تحويل هذه المصلحة إلى وسيلة لتحقيق منافع ذاتية، وبين اتجاه الرأي العام الذي يعتبره البعض فيصلًا في تحديد السلوك الفاسد[٣]، بل إن البعض تحدث عن (الفساد الملون) ما بين الفساد **الأسود**، وبين الفساد **الرمادي**، والفساد **الأبيض** الذي يمكن التغاضي عنه.

ومقارنةً بين مفهوم الفساد كما يُتناول في المعاجم العربية والمعاجم الأجنبية يتضح المعنى العام والقيمي للفساد؛ إذ يتميز مفهوم الفساد في **اللغة العربية** بالثراء، فـ « لسان العرب » يشير إلى أن الفساد نقيض الصلاح، وقد يكون الفساد عضويًّا إشارة إلى العطب والعفونة، وقد يشير إلى تجاوز الحكمة والصواب، وفساد العقل، وقد يشير إلى فساد الأمور واضطرابها حيث أدركها الخلل، كما يشير معنى الفساد إلى الجدب والقحط، كما أنه قد يعني إلحاق الضرر، كما يشير الفيروزآبادي أن الفساد قد يعني أخذ المال ظلمًا[٤].

---

(١) انظر: أفندي، عطية حسين: الممارسات غير الأخلاقية في الإدارة العامة، ضمن: **الفساد والتنمية (الشروط السياسية للتنمية الاقتصادية)**، تحرير: مصطفى كامل السيد، صلاح سالم زرنوقة، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز دراسات وبحوث الدول النامية (١٩٩٩م)، (ص ٤٢ وما بعدها).

(٢) راجع وقارن في هذا المقام: ميتكيس، هدى: الشروط السياسية للتنمية: خبرة دول الجنوب، مرجع سابق (ص٢٨ وما بعدها).

(٣) حول اتجاهات تعريف الفساد يمكن ملاحظة: بدر الدين، إكرام: **ظاهرة الفساد السياسيّ**، إكرام بدر الدين وآخرون (محررًا)، القاهرة، دار الثقافة العربية (١٩٩٢م)، (ص١٥ وما بعدها).

(٤) انظر معاني **الفساد** في المعاجم اللغوية.

والفساد بإجمال ضد المصلحة والصلاح، وإخلال واختلال وعدم اتباع القواعد والأصول والمعايير الكلية ومجاوزة الحد ما بين إفراط وتفريط.

أما المعاجم الغربية فعرفت الفساد تعريفات كثيرة ومتنوعة، فإذا عدنا إلى قاموس (أكسفورد) وقاموس (ويبستر)، نجدهما يتناولان الفساد بمعانٍ ثلاثة تتردد في الكتابات السياسية أيضًا، وهي الفساد العضوي أو البيولوجي، والفساد الأخلاقي، ثم الفساد القانوني أو فساد الموظف العام.

ويشير **الفساد العضوي** إلى التلوث أو التلف أو العفن، ويطلق في معرض وصف وإدانة تفكك الدول وسوء سيرة الحكام وغيرهم من المشتغلين بالعمل السياسي.

ويستخدم **الفساد الأخلاقي** بمعنى الانحراف وفقدان النزاهة والأمانة وتجاهل الفضائل أو مبادئ الأخلاق، وبذلك تتدهور طبائع الحكام والمحكومين وتنهار العلاقات الأخلاقية بين الفريقين من ناحية، وبين أفراد كل فريق من ناحية أخرى.

إن المجتمع الفاسد، في عرف أصحاب المنظور الأخلاقي، تحركه المصلحة الخاصة فحسب، ولا يأبه بالقيم المدنية والمسؤولية الاجتماعية، ويتنافس أعضاؤه بشراهة في سبيل القيم الذاتية. هذه الحالة يواكبها على الصعيد السياسي غياب معاني الولاء والتعاون السياسي وكثافة اللجوء إلى العنف، فالسلطة تعتمد على مزيج من: القمع الموَجَّهِ ضد أعمال الاحتجاج الجمعي التلقائي، والرشوةِ بقصد استمالة أو احتواء المناوئين المحتملين.

ويؤخذ على التعريف الأخلاقي للفساد قصوره عن بيان وتفسير بعض مظاهر الفساد وتجاهله لإمكانية تباين مدلول الفساد من مجتمع لآخر.

وأما **الفساد القانوني** فيقصد به حث الموظف العام بطرق غير سوية على ارتكاب ما يعد إهدارًا لواجبات الوظيفة، وبذلك يتحصل جوهر الفساد في علاقة غير مشروعة بين شخص مكلف بأداء واجب عام، وشخص آخر يتوخَّى الحصول على امتيازٍ ما بالمخالفة للقواعد والإجراءات المطبقة.

ومع تنامي الاهتمام الأكاديمي بموضوع **الفساد السياسي** إبان عِقد الستينيات من القرن الحاليِّ، ظهرت تعريفات جديدة لا تعدو في معظمها أن تكون بلْورة للفساد القانوني/ فساد الوظيفة العامة؛ إذ خضع الفساد بهذا المعنى للتمحيص والتعديل

بهدف وضع تعريف للفساد يجمع بين العمومية التي تسمح بالدراسة المقارنة لظاهرة الفساد، والتجديد الذي يسمح بإجراء مشاهدات دقيقة عن الظاهرة في بلدان معينة، ونظرًا لاختلاف القوانين من بلد إلى آخر، خبت النظرة القانونية المحضة فيما ازدهرت الرؤية التي تعتد بفساد الوظيفة العامة.

وفي هذا السياق، ذهب (ح. س. ناي) إلى تعريف الفساد بأنه سلوك يخالف الواجبات الرسمية للمنصب العامّ تطلعًا إلى مكاسب خاصة مادية أو معنوية، أو هو سلوك مناطه انتهاك القواعد القانونية بممارسة أنواع معينة من التأثير تستهدف تحقيق منفعة خاصة. وتتمثل أبرز تجليات هذا السلوك في الرشوة (تقديم العطايا لشاغل المنصب العام بهدف تلويث ضميره وذمته)، والمحسوبية (أولوية القرابة أو الصداقة أو الانتماء الديني أو الجغرافي..إلخ، على الكفاءة والاستحقاق في إسباغ النعم وأداء الخدمات) ونهب المال أو استخدامه بصورة غير مشروعة جريًا وراء منافع ذاتية.

هذا التعريف، على شموله وقبوله من كثيرين، لا يخلو من بعض الغموض؛ فالسلوك الفاسد لا يكون فقط بإتيان فعل غير مشروع، في سياق مباشرة الوظيفة العامة، وإنما يكون أيضًا بالترك أو الامتناع عن الفعل حالَما ينبغي القيام به (حمْل الموظف العامّ على عدم تنفيذ قانون معين). من ناحية أخرى، يستبعد التعريف من دائرة الفساد نشاط جماعات المصالح ما لم تلجأ إلى الرشوة في سبيل أهدافها، وكذا سلوك الحكومة التي تحابي بانتظام مجموعة إثنية أو منطقة معينة في توزيع الموارد العامة.

وعلى الرغم من وجاهة تعريفات الفساد من منظور القانون/ الوظيفة العامة، إلا أنها تعاني من قصور؛ فالقانون من صنع البشر، وبالتالي فهو يأتي تعبيرًا عن مصالح القابضين على زمام السلطة والقوى الاجتماعية التي ينتمون إليها، من ثم، فإن التغير في هيكل النخبة الحاكمة يواكبه تغير القوانين، وبالتالي تغيير في الأساس القانوني لماهية السلوك المشروع والسلوك الفاسد، فما كان مشروعًا في ظِل حكومةٍ ما قد يصبح فاسدًا في ظل حكومة أخرى، كما أن القوانين تختلف من بلد إلى آخر بما يعني أن السلوك المشروع في بلد معين قد يكون فاسدًا في بلد آخر.

بناءً على ما تقدم، يبدو تهافت التعريفات المبسَّطة للفساد لكونه ظاهرة مركبة ومتداخلة مع مختلف دروب السلوك السياسي والإداري، وغير منعزلة عن السياق المجتمعي الشامل؛ لهذا لا يصح الاعتماد في تعريف الفساد على مدخل واحد، وإنما

يتعين تأسيس هذا التعريف على الجمع بين المنظور القانوني/ الوظيفة العامة، ومنظور المصلحة العامة، ومنظور الرأي العام قدر الإمكان.

وما يصدق على **التعريف** يصدق على المعالجة؛ فالفساد السياسي ينتج آثاره السلبية على مختلف جوانب النظام القائم، وهذا يعني تغييبًا للديمقراطية بشقيها السياسي (المشاركة)، والاقتصادي (العدالة التوزيعية)، وإضعافًا لولاء الأفراد وانتمائهم، وأخيرًا تهدد استقرار النظام ببعض صور العنف السياسي؛ ومن هنا فإن التضييق على الفساد يقتضي تحركًا على هذه الأصعدة كافَّة من سياسية واجتماعية-اقتصادية وثقافية، فضلًا عن الصعيد القانوني بوضع الضوابط المناسبة التي ترُدُّ ضعاف النفوس عن كل انحرافٍ محتمَل[١].

وبعد هذا الاستعراض لمفاهيم الفساد المختلفة التي تنحو إلى حبسه ضمن تصنيفات هي أقرب إلى المستوطنات التخصصية منها إلى الهدف الأصلي لفهم الظاهرة بشكل أعمق، هل يكون مشروعًا أن نتساءل:

هل تقدّم هذه التعريفات المتأخرة رؤية متقدمة لظاهرة الفساد، أم أن العكس هو الصحيح؟

لقد ظل البحث عن التعريفات يسود الحوار حول سياسة ومفاهيم الفساد، ولقد انتهت تلك المفاهيم الكلاسيكية التي كانت تركز على حيوية أخلاقيات المجتمعات ككل ليحل محلها تعريفات التصنيف السلوكي الجديدة التي تقاس بموجبها أفعال معينة على أساس مجموعة متنوعة من المعايير[٢].

وبدأ هؤلاء السلوكيون يؤكدون أنهم يبغون الدقة، والدقةُ لديهم تُنال عن طرق اقترحوها؛ منها:

١ – أن تضييق مساحة المفهوم يسمح بالدقة في التعامل والتناول.

٢ – أن القياس أهم مداخل دقة التعامل مع الظاهرة.

٣ – أن الابتعاد عن القيمة هو المدخل الأساس لضمان الدقة.

---

(١) انظر: مقلد، إسماعيل صبري: **موسوعة العلوم السياسية**، إسماعيل صبري مقلد، محمد محمود ربيع (محرران)، الكويت، جامعة الكويت (١٩٩٣ – ١٩٩٤م)، مادة الفساد السياسي (ص ٤٨٨، ٤٨٩).

(٢) انظر في هذا المقام وقارن في تأثيرات المدرسة السلوكية: رشاد، عبد الغفار: **مناهج البحث: الكتاب الثاني**، مرجع سابق (ص ١٥ – ٢١).

٤ – أن دراسة أجزاء الظاهرة أكثر فاعلية من الدراسة الكلية.

وبدَتْ هذه الطرق مأمونة تتغَيَّا الدقة؛ لكنها في واقع الأمر تبحث عن دقة متوهمة ضمن افتراضات تؤسس منهج نظر لهذه الظواهر تقف عند حد سطح الظاهرة ولا تغوص في أعماقها، وتفترض أن (القيمي) قد يستعصي على القياس، وما يستعصي على القياس يُنفى عن الظاهرة[١]، وأن فهم الجزء ممكن بدون الاستبصار الكلي، وبدت هذه الدقة المتوهمة تهمل جانبين يسهمان في فهم الظاهرة موضع البحث:

١ – رؤية الظاهرة على ما هي عليه؛ إن أي دعوى تفترض الدقة في سياق رؤية الظاهرة على غير ما هي عليه، شأنها كمن أراد أن يصل إلى مكان معين طرقه المؤدية إليه معروفة، إلا أنه اصطنع طريقًا آخر لا يوصل إلى المكان، ولكنه يبدو طريقًا مأمونًا وقصيرًا، فالعمل لا قيمة له إلا إذا كان منسوبًا إلى غايته، فالأمور بمقاصدها، والوسيلة إن فَقدت الغايةَ فَقدتْ قيمتَها ومعناها.

٢ – إن المؤشرات الظاهرة رغم دلالتها لا تمتلك مقدرة تفسيرية عالية، خاصة إذا لم تكن خطوة ضمن خطة تهدف إلى التعرف على عمق الظاهرة: العوامل والأسباب، والأغراض والمظاهر، والبيئة وتأثيراتها المتبادلة مع الظاهرة.

ومن هنا لا يصح البحث عن الدقة مفصولة عن الظاهرة ذاتها والغرض من دراستها وتحليلها، فبين الدقة في الممارسة البحثية والعمق التحليلي صلة، ليس لأحد أن يتصور أن يتحقق أحدها على حساب الآخر.

والظاهرة الشاملة إن لم تكن مواجهتها شاملة انحسر الإصلاح فيها، ودفعت متواليةُ الفساد متواليةَ الإصلاح، ومكنت لزيادة الفساد وتأسيسه.

ومن هنا فإن تضييق مفهوم الفساد وحصره في أحد أشكاله ليس مجرد خطأ علمي أو فساد في التعريف والتصنيف، بل هو حالة مواتية لما يلي:

– لقصور المعرفة بالفساد طبيعةً، وأبعادًا، وأشكالًا، ومجالات، وحالات، وعمليات،

---

(١) في إطار المدرسة السلوكية التقليدية واعتناقها القياس باعتباره غاية وليس وسيلة، انظر وقارن: المرجع السابق، (ص٢٩ – ٣٣) قارن في هذا المقام: عبد الفتاح، سيف الدين: الإسلام والتنمية، في **المساعدات الخارجية والتنمية في العالم العربي: رؤية من منظور عربي وإسلامي**، تحرير: محمد صفي الدين خربوش، عمان – الأردن، المركز العلمي للدراسات السياسية (٢٠٠١م)، (ص٢٩، ٣٠).

وعلاقات، ومؤسسات، وأطرافًا، وفواعل فيه، ومصالح تتكون وتتأسس منه، وهو ما يؤدي إلى ما يمكن تسميته (**دورة تمكين الفساد**) والتي يمكن لها مع طول الأمد أن تترك الفساد يترعرع.

وهذا التراكم يكوّن (**مجتمع الفسق**) في إطار علاقات فرعونية فاسدة: ﴿ **فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ** ﴾ [الزخرف: ٥٤].

– وهو كذلك حالة مواتية لاستمرار ممارسات الفساد، فإن النظر الجزئي المتوهم للكلية، غالبًا ما يكون نظرًا عليلًا، تحركه عناصر قِصر النظر، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى تمرير الفساد من قنوات قد تهمش في التفكير، أو في مناهج التفسير والتناول والتعامل، وهو نمط من التفكير يدخل ضمن سياقات منهج التفكير الذي يرتبط بالحالة السلبية في التفكير والتدبير: ﴿ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا ﴾ [النحل: ٩٢].

وربما أن هذا التجزيء يغري بالتعامل مع أصول المقاومة للفساد على النحو الجزئي، وكم من عمليات إصلاح مُنِيَتْ بالفشل؛ لأنها ظنت أن المواجهة الجزئية ناجعة في هذا المقام، مع استمساك كل أداة بدورها في استراتيجية الإصلاح بما يورث ضيق النظر وزاوية الاهتمام، والأمر المهم في هذا المقام يعني تكافل الأدوات واستطراق التأثير الإصلاحي كما يستطرق التفسير الإفسادي.

مؤشرات الفساد لدى الحكيم البشري:

تعريف الفساد:

أ – ظاهرة الفساد أعم من أن تكون قاصرة على الجانب المالي مهما كان الجانب المالي يمثل الغالب من حالاتها.

ب – الظاهرة لا تلازم تخصيص الموارد الاقتصادية أو توزيع العائد الاقتصادي فقط، إنما تشمل تخصيص (الشأن العام) برمته، وتحويل الشأن العام للجماعة إلى شأن خاص سواء لأفراد حاكمين أم لجماعة صغرى حاكمة ومسيطرة.

ج – الفساد فرع من ظاهرة شخصنة الشأن العام وتحويل الشؤون العامة إلى شؤون خاصة في بواعث إصدار التصرفات العامة، وفي تحقق ثمرات هذه التصرفات.

غاية الأمر ألا يقتصر الأمر على الفساد المالي، وإنما يتعامل مع الظاهرة في عمومها وفي امتداداتها غير المالية، أسبابًا ونتائج، وهو يتعامل مع مؤسسات الدولة القائمة على

أهم الشؤون العامة وأكثرها شمولًا بالنسبة إلى الجماعة السياسية والجماعات الفرعية المتصلة بها، على تنوعها وتداخلها.

الفساد، إذن، ظاهرة تتعلق بتحول الشأن العام للجماعة إلى شأن خاص لفرد أو أفراد أو لجماعة صغرى، وهو كذلك تحول المصلحة العامة للجماعة المعنية إلى مصلحة خاصة لأفراد، أو لجماعات أضيق.

إن الشبكة المؤسسية هي التي تلخص الوضع الأساسي لبناء الدولة التي ترعى مؤسساتُها الصالحَ العامَّ، ويمكن القول: إن (جهاز الحكم) يتضمن أعظم قدر اجتماعي من المال والسلاح، ويقوم بذلك الاستبداد لا محالة، إلا أن تواجد أجهزة في الحكم لا تحوز مالًا ولا سلاحًا وتكون هي المسيطرة على من يحوز المال والسلاح (مصادر القوة) وهي أجهزة التشريع والقضاء؛ أي الأجهزة الحارسة لشرعية استخدام المال والسلاح وما يتفرع عن هذه الأجهزة من تشكيلات ومؤسسات تكون قادرة فعلًا على الإمساك بزمام من يحوزون المال والسلاح، فإذا لم يحدث ذلك تحول الشأن العام إلى الاستبداد، وأنتج الاستبداد سيادة الصالح الخاص للمستبدين، وهو ما يمكن أن نسميه « **بشخصنة الدولة، أو بشخصنة السلطة، أو بشخصنة العمل العام** »، وفي هذا المقام يمكن الربط بين الاستبداد باعتباره بيئة حاضنة لعمليات الفساد.

ومن أعظم الفساد – على ما يؤكده الحكيم البشري – أن تحمل سلطة الاستبداد سيف المعز وذهبه وقدرته التنظيمية الهرمية الهائلة، وأثره غير المقاوم في استتباع الأجهزة كلها من داخلها وبواسطة رجالها أنفسهم، ويتسرب إلى أفرادها باختيار الأساسي منهم وترجيح نفوذ الأطوع، وذلك لتتحرك الإدارة الذاتية لكل جهاز من داخله وبما يتناسب مع متطلبات السلطة المنفردة، فتقوم الواحدية المؤسسية للدولة حيث لا تسود الشخصنة فقط، ولكنها أيضًا تستلم الشرعية في المجتمع، فتظهر لا بحسبانها مصدر القوة والجبروت فقط، ولكن بحسبانها أيضًا مصدر الشرعية في المجتمع كله.

الإطار النظري للفساد : الأساطير التفسيرية للفساد:

الخطاب حول الفساد وفساد الخطاب:

لا يعنينا في هذا المقام أن تدور كلمات على ألسنة النخب السياسية أو المعارضة السياسية تتراوح ما بين تبرير حجم الفساد، أو الاتهام بالفساد، فذاك خطاب له مبرراته؛ فالنخب السياسية المستقرة في الحكم لا بد أن تدفع عن نفسها تُهَم الفساد، فإن كان باديًا

للعيان فعليها على الأقل التقليل من آثاره، وفائض السلطة غالبًا ما ينتج فائضًا للكلام والخطاب، والسلطة تحتكر أدوات القوة وممارستها، وتحدد أصول الشرعية ومعاييرها، وتحدد مقاييس المواطَنة الصالحة من عدمها.

هذا ما تعرفنا عليه في سياق الدولة القومية الحديثة. أما في الجانب الآخر فإن التطلع إلى السلطة والصراع من أجل الوصول إليها ينتج فائض كلام؛ لأن نمط السلطة يعبر عن (إغراء السلطة) الذي لا تنتهي تأثيراته عند حدود، وغاية الفساد في هذا الخطاب أن تهون سلطة ما من حجم الفساد وتهمش الاهتمام به، اعتقادًا منها أن ذلك يفُتُّ في شرعيتها، وأن تَحْمِلَ القوى المتنافسة (خارج السلطة) الخطاب عينه على السلطة وينزوي فيه الاهتمام بالمجتمع وبكيان العلاقة السياسية وإصلاحها.

خلاصة القول: إن فائض السلطة ينتج فائض كلام يشكل توجهات الخطاب السياسي[١].

إذا كان ذلك ينطبق على قضايا وظواهر متعددة، فإن (خطاب الفساد) حالة نموذجية في هذا المقام.

وإذا كان هذا لا يعنينا في هذا المقام، فما الذي يعنينا في الحديث عن الخطاب حول الفساد وفساد الخطاب؟

إن ما يعنينا حقًّا هو أن ينزلق الخطاب البحثي والأكاديمي إلى ذات المقولات التي ترتبط بالخطاب حول الفساد؛ فيضفي على تلك المقولات من هيبة العلم وجلال البحث ما ليس فيها، ومن هنا فقد يكون من المفيد رصد هذه المقولات الخمس[٢] التي من الواجب ألا تذكر في بحوث علمية من غير تدقيق أو تعميق؛ ذلك أن الخطاب السياسي المسيس قد حمّلها أكثر من دلالتها، وصار فهمها ضمن تبعية الأكاديمي للتسييس من

---

(١) في إطار علاقة الخطاب السياسي والسلطة انظر: أوكان، عمر، **مدخل لدراسة النص والسلطة**، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق (١٩٩١م).

(٢) في إطار المقولات الأسطورية الخمسة يمكن مراجعة كتابات متقدمة أشارتْ إلى بعضها وأهمها:

– ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، المعهد السويدي بالإسكندرية، **الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية**، مرجع سابق، مواضيع متفرقة.

– **ندوة مركز دراسات وبحوث الدول النامية، الفساد والتنمية (الشروط السياسية للتنمية الاقتصادية)**، مرجع سابق، مواضع متفرقة.

أخطر مداخل الترويج لظاهرة الفساد وتسويغ مساراتها؛ ومن ثم استحق ذلك اسم (فساد الخطاب) حول « الفساد ».

– **المقولة الأولى**: في خطاب الفساد هي أن **الفساد ظاهرة قديمة، وقدمُها يعني حتميتها، وإن كل المجتمعات قديمها وحديثها يعرف ظاهرة الفساد.**

وهذه المقولة صحيحة فيما تحمل من تقرير، لكنها ليست بالكلمة التامة، فإن قدم الظاهرة لا يضفي عليها حجية في الوجود أو الإبقاء عليها، وإن التقادم بصددها لا يحولها إلى (حق)؛ لأنها مضادة لأصل الحق نفسه، وقد يكون ارتباط الفساد بالاجتماع البشري حتمي الوجود، فليست هناك من مجتمعات خالية منه إلا في تصور بعض الفلاسفة المثاليين في مدنهم الفاضلة. لكن هذه الحتمية تستدعي حتمية أخرى هي حتمية المقاومة، وتدلنا على ذلك سُنة التدافع الماضية إلى التنبه لمصادر الفساد وتتبع أشكاله، ومن هنا كانت إشارة العلماء إلى أن الحق قديم، وأن الضرر والفساد لا يتقادمان فيسقطان.

ومن هنا وجب صياغة هذه المقولة بما يقرر الحق في الواقع لا بما يقر الفساد، فالمقولة إذن هي: **إن مدافعة الفساد من السنن الماضية في خلق اللَّه**[1].

– **والمقولة الثانية**: هي أن **الفساد ظاهرة عامة وعالمية**، وهي مقولة تسند سابقتها، فإن كل كائن في كل مكان يستطيع أن يقول هذه الكلمة وهو صادق، والمشاهد تدل عليها والأخبار تتوافر في نقل حوادث وحالات الفساد في كل الدنيا وفي كل الدول تقدمت أو تأخرت مع تفاوت في درجة الفساد وحدته.

ويبدو أن الحجة في هذه المقولة تكمن في توجيه النظر إلى انتشار الفساد وذيوعه، هذه الحجة هي الأخرى لا تضفي حجية على الفساد وجودًا أو استمرارًا، وعالمية الفساد وانتشاره دلالة على خطورته تراكمًا وتأثيرًا، وبمقدار انتشاره وعمومه، وبمقدار عالميته يجب أن تستنفر الجهود لمكافحته ومواجهته ومقاومته. إنها – على عكس ما يقصد بها من يريد أن يسوغ للفساد وجودًا وانتشارًا – يجب أن تكون مقولة استنفارية، ومن جملة

---

(١) في إطار فهم السنة الإلهية وحاكميتها وعمل سنة التدافع عن وجه الخصوص يمكن مراجعة:
– عبد الفتاح، سيف الدين: **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق (ص١٨٦).
انظر أيضًا: المدخل السنني لدى ابن خلدون في: عبد الفتاح، سيف الدين: **المدخل السنني لدى ابن خلدون**. تحت الطبع.

هؤلاء من يستمسكون بشرعة الإسلام ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ ﴾ [الأنفال: ٢٤].

إن حشد الطاقات الفاعلة والمتكافلة يجب أن يكون مقصود هذه المقولة، ومن هنا وجب تكملة هذه المقولة الصادقة لفتًا إلى المقصود منها بعد أن أُسيء استخدامها لترويج باطل الفساد، **فالفساد ظاهرة كلية وعامة وعالمية تستحق استنفار الجهود لمقاومتها على نفس المستوى الذي تنتشر فيه الظاهرة، وأن الإصلاح يجب أن يكون كليًّا وشاملًّا وعامًّا وعالميًّا.**

– **والمقولة الثالثة:** هي **أن الفساد يمكن أن يكون وظيفيًّا؛ حيث يقوم بدور إيجابي في توازن واستقرار المجتمع**، هذا بعض ما تقول به نظرية الوظيفيين: للفساد عند هؤلاء وظيفة، وليس هذا فحسب بل وظيفة إيجابية!(١)، وأنه قد « **يُصلح** » بعض الاختلال المجتمعي من مثل إعادة توزيع الثروة، وبدلًا من الحديث عن ضرورات التدوير الصالح للمال والثروة سنرى التدوير الفاسد للثروة، وأن لذلك أساليب من مثل الرشاوى الصغيرة في الإدارة وغيرها من المؤسسات، وهنا يصل الأمر إلى قمة (**التعفن التنظيري**) الذي ينظر لمنفعة حالة الفساد، ولا ينظر إلى ما يورثه من خراب على المستوى العام، وما يعنيه من أبعاد قيمية وأخلاقية تشد عناصر شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والمجتمعية بين عناصر وقوى المجتمع المختلفة.

وهذه المقولة الفاسدة تحتاج منا إلى ضرورة نسفها من الأدبيات النظرية، فالأمر هنا لا يتعلق بإعادة الصياغة ليكتمل البيان، بل هي تجعل من الواقع الفاسد حجة تستند إلى حساب المنافع الآنية، هذا ما يمكن أن ينتجه علم خالٍ من القيم على دعوى المدرسة السلوكية والوظيفية، إنه يقيم حججه في سياق (المنافع المتوهمة) و(المصالح الزائفة).

أين هذا من صياغة شبكة العلاقات المجتمعية على قاعدة من الصلاح والإصلاح؟!!

– **والمقولة الرابعة:** تشير إلى (**نسبية الفساد**)، وذلك قَصْدَ تمرير بعض أشكاله، وتسويغ بعض عناصره، وتسريب كثير من وسائله، والدعوى تقول: « **إن الفساد ظاهرة نسبية تتأتى نسبيتها من اختلاف الثقافات، فما يعد فسادًا في ثقافة ما، لا يعد كذلك في ثقافة أخرى** ».

---

(١) ضمن مقولة الفساد الوظيفي، انظر: إكرام بدر الدين: **الفساد السياسي: النظرية والتطبيق**، مرجع سابق (ص ٤٦ – ٥٠).

تخلط هذه المقولة بين تعريف الفساد وبين بعض أشكاله وفقًا لطور المجتمع وتطوره وحجم معاملاته وعلاقاته، إلا أن الفساد ليس إلَّا معنًى سلبيًّا مدمرًا في جوهره وآثاره، ومن هنا كانت الرؤية التي تقوم على إطلاقية القيمة ونسبية الأشكال في مواجهة رؤية أخرى لا تقوم إلا على قاعدة من إطلاقية النسبية « **تموه على أشكال الفساد** »، فلا تكون فسادًا. ومن أفسد الفساد أن تُدعى الإطلاقية في غير مكانها وترسخ النسبية في غير مقامها. وهو أمر يؤثر في عشوائية الرؤية للظواهر، وفوضى المواقف منها، وإمكانات تجزئة الظاهرة بما يدلس عليها، وعلى المواقف القيمية والتقويمية منها[١].

– ثم تأتي **المقولة الخامسة**: التي تسود خبرات التنمية في العالم الثالث، **وهي أن الفساد غالبًا ما يرتبط بأوضاع انتقالية**، ومن ثم تبدو هذه المقولة ترتب نتيجة تسوغ وجود الفساد في الخبرات التنموية ذات الطابع الانتقالي، وأن تزايد الفساد وانحساره رهن بتلك المرحلة الانتقالية، وهي مقولة صيغت ضمن كتابات التنمية السياسية ونظريات التحديث، حينما أطلق عليه (دانيال ليرنر): **المجتمع الانتقالي**[٢]، وفساد هذه المقولة يأتي من دعوى توقيت الفساد وارتباطه بالمرحلة الانتقالية، وفساد مفهوم (**المرحلة الانتقالية**) ذاته والذي يعبر عن تسويغ شديد الخطورة لظاهرة الفساد وأشكالها.

فالفساد تجب مقاومته من كل طريق وفي كل وقت، بل يجب أن تصحبه ثقافة إنذار تحرك طاقات المجتمع لمواجهته مهما كان قليلًا، ومهما كان صغيرًا، **فإن مُعْظَمَ النارِ مِن مُسْتَصْغَرِ الشرَرِ**، وهناك فرق بين معنى (المرحلة الانتقالية) ومعنى التدرج في عمليات التغيير والإصلاح، فالتدرج يراد منه أن يكون اجتثاثُ الفساد أنجح، وإجراءات الصلاح والإصلاح أرسخ، والبون شاسع ما بين النظرتين.

أما مفهوم (المرحلة الانتقالية) الذي أطلق من غير قيد، فإنه أحد عناصر الخطاب المسوغ للفساد، وتبدو كثير من أنماط السلطة في دول العالم الثالث تتحرك صوب هذه

---

(١) في إطار النسبية والعلاقة فيما بينهما ونسق القيم، انظر وراجع وقارن: سيف الدين عبد الفتاح، **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق (ص٢٠).

(٢) وفي إطار صيغة المجتمع الانتقالي انظر:

– Lerner, Daniel, The passing Of Traditional society - Modernizing the Middle East, New York, The free Press (1958).

أما إساءة استخدامها فذلك في قمة الفساد إذ تعد هذه المقولة تثبيتًا للأمر الواقع والواقع المرتبط به على فساده وتراكم الفساد فيه.

المقولة التي تسوغ وجود المفاسد والسلطات الفاسدة معًا، فإنه لا يخطر على بال كثير من هذه السلطات ما هي (المرحلة الانتقالية)؟!، وما هي (مرحلة عنق الزجاجة) ؟!، وكأن المرحلة الانتقالية مستمرة إلى يوم القيامة، أو أن الزجاجة ذات شكل عجيب: كلها عنق؟!

هذه الأساطير التفسيرية في حاجة إلى مراجعةٍ كليةٍ شاملةٍ؛ لأنها تعوق إحكام البناء النظري وتمارس فسادًا بحثيًّا يؤثر على ظاهرة الفساد بحثًا، ودَرسًا، ووَصفًا، ورصدًا، وتصنيفًا، وتحليلًا، وتفسيرًا، وتقويمًا.

الإطار النظري لدى الأسدي وتوليد مؤشرات الفساد:

منذ البدء نؤكد أن الأسدي يتبنَّى المعنى الكلي للفساد؛ فهو يؤكد أن التفريط في تدبير الدول مبدأٌ للفساد، وإذا أضيف إليه إطار الراحة، والاستهانة بالمشورة، وعدم قبول النصيحة، والاتكال على البخت، لم تلبث البلاد أن تخرب وتزول[١].

والأسدي يجعل من مفهوم الفساد مفهومًا شاملًا؛ فيؤكد أنه قد تبين « أن التخريب في العالم من الفساد المنهي عنه عقلًا وشرعًا، وكل عمل أو نقل يحصل بسببه نوع من أنواع التخريب ونقص في العمارة فهو من جملة الفساد المنهي عنه »[٢].

ومنه ما أسماه الأسدي بحدوث الحوادث التي هي عبارة عن إشارات إلى المجالات التي يطولها الفساد.

وأول هذه الحوادث إهمال ما يؤخذ من المال على وجهه، وتجديد أسماء الأموال التي تؤخذ على غير وجهها، وخلط المال الحلال بالمال الحرام.

« وفي الظاهر أن هذه الأموال المحصلة بهذه الوجوه الخبيثة، مَصَالحُ للسلطان ومَعونةٌ للأعوان، وفي الباطن إنما هي **فسادٌ**، وظلم، وتخريب، وفسوق وعصيان، وعوايد رديئة. وقد ظهرت واستمرت، وصارت من القواعد لتخريب البلدان »[٣].

وثانيها: « تضييع الكثير من بلاد المسلمين وأراضيهم على أسماء ومسميات يشتركون في استيلادها: المستحق وغير المستحق ».

---

(١) الأسدي، محمد بن محمد بن خليل: **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار**، تحقيق: عبد القادر أحمد طليمات، القاهرة، دار الفكر العربي (١٩٦٧م)، (ص١٥٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٥٤).

(٣) المرجع السابق (ص ٣٥).

وثالثها: « وقوع الإهمال في العوائد المتعلقة بالتجار والمسافرين والمترددين من سائر الأطراف والممالك، وما تجدد عليهم من الفوائد التي لم تكن كذلك ».

أما **رابعها**: فوقوع الإهمال في تفقد الأراضي والبلاد وما يتعلق بها من صلاح وفساد(١).

ويقترح الأسدي خطة لمواجهة الفساد؛ إذ يربطه بأحوال الناس من ضرورات النظر في حال كل مسكين وفقير ومحتاج، وقيام ذلك على قاعدة من عدل الملوك والنظر في حال الرعايا بالرحمة والسياحة وحسن السلوك؛ إذ المطلوب من قيام الملوك تفقد أحوال البلاد والرعايا بالنظر التام، والفحص الصحيح، ومراجعة أمور الشريعة، والأحكام الواجبة، والسياسة المحكمة في تعديل الممالك وعمارة البلاد.

إذا كان هذا – في عرف الأسدي – عملًا إيجابيًّا فإنه لا بد أن يستصحب مع ذلك عملًا سلبيًّا في مكافحة الفساد « **بإزالة أسباب الفساد** »، وقطع أصول المفسدين وفروعهم، واستئصال مادتهم، ومعاملة الرعية بمعاملة الطبيب الحاذق بما يستلزمه من تدبير الأصحاء بالأمور الملائمة لحفظ الصحة، ومعالجة المرضى بإخراج المادة الفاسدة واستئصالها بعد إبطال سببها إلى أن يعود العليل إلى حال صحته.

بل إنه في هذا المقام يجعل من عملية التفقد والمراعاة عملية مستمرة: « **والاستمرار على المراعاة ودوام التفقد للأحوال واللوازم**، وإغاثة الملهوف وإعانة المظلوم وردع الظالم، وتوسعة النظر في إصلاح ما مضى وواجب الحال وما يتوقع في المستقبل والمآل، لاحتمال خلل يطرأ أو حادث يحدث، أو طامع يطمع، أو ظالم يظلم، أو ناكص ينكص، أو عامل يهمل، أو فساد يحدث مع عدم الركون بالكلية إلى كل أحد »، قال اللَّه تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾ [هود: ١١٣].

وهو في هذا المقام قد يشير إلى الطبيعة المؤسسية للفساد وشبكيته؛ بحيث تتشابك شبكية الاستبداد مع شبكية الفساد: « وإذا أهمل الملك التفقد، واتكل على أَخِصَّائه وما يرفعونه إليه من الأحوال والأقوال بحسب أغراض أنفسهم، ومال معهم من غير بحث ولا جدال، فإنهم يشاركونه في الأمر بحسب ميله إليهم وركونه، ويدفعون عنه من يشكو إليه أو يتظلم، ويحجبونه عمن يسعى أو يتكلم. وإن تعداهم أحد إليه، تكلموا فيه

(١) الأسدي، محمد بن محمد بن خليل: **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار** (ص ٨٤، ٨٥).

وشهدوا كلهم عليه وجاؤوا بمن يتظلم منه وقوَّلوه ما لم يقله وما لم يصدر عنه، وربما أوقع به الملك بحسب الظاهر ولم يسمع له كلامًا في الأول ولا في الآخر.

فامتنع المظلوم عن شكواه، وظل كل منهم في طلب ما يهواه، واستبد أولئك بالتدبير الذي هو تدبير الممالك ولم يَسَعِ الناس إلا الخضوع لهم والإذعان، وصار لكل منهم في مكانه سلطان، وانتمى إليهم كل مفسِد وشيطان، وصاروا على ما يضر الناس ويغضب اللَّه أعوانًا، وكل منهم يظلم ويفعل ما لا يرضى به مولاه، وكل منهم يَخبِط في ظلمةِ عشواه، وقد طُمِسَ على قلبه إذ لا يتحقق أن يراه، فهذه كلها حوادث لأسباب الفساد، وما اللَّه يريد ظلمًا للعباد »[١].

أما عن مظاهر الفساد والعلامات الدالة عليه خاصة فيما يتعلق بالأحوال والأفعال، فإن الأسدي يؤكد: « إن الأحوال والأفعال فيما بين متناقض ومقتصر، قد غلب الفساد، وقلت العمارة، وكثر الخراب، لما هو معلوم من حدوث الحوادث التي هي للفساد أسباب »[٢].

« وكذلك فإن من علامات الفساد، والخراب، والعذاب: نفوسًا متغيرة، وأخلاقًا متنكرة، ومعاصِيَ مُستَكثرة »، وكذا من الأسباب والعلامات تلك الحالة الثقافية والواقعية التي تشكل أسبابًا وعلامات للفساد:

« عقول بليدة، وأفهام جامدة، وأهوال شديدة، وأهواء شاردة، وأفعال مردودة، ونفوس باردة »[٣].

وكذلك من الأسباب والعلامات:

« شهوات متغايرة، وأحوال حائلة، وغفلات متوافرة، وآمال مائلة، وهمم متقاصرة، وصَوَالٍ صائلة، وقلوب متنافرة، وأهوال هائلة، وعيون متناظرة، وعوازل عازلة، وذنوب متكاثرة، ومحافل حافلة، وظلمات متجاورة، وعقول ذاهلة »[٤].

في هذا السياق نرى تكامل هذه العلامات التي تدل على أحوال الناس في بيئة قد غلب عليها الفساد، وتحققت الأسباب التي تمكن له، وتجعله منتشرًا شبكيًّا ومؤسسيًّا،

---

(١) الأسدي، محمد بن محمد بن خليل: **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار** (ص ٨٧، ٨٨).

(٢) المرجع السابق (ص ٤٦).

(٣) المرجع السابق (ص ٤٧).

(٤) المرجع السابق (ص ٤٦).

obeikan.com

وهو أمر يؤدي إلى جملة من الآثار التي تتمثل في ستة أشياء يحددها الأسدي:

الأول: وقوع الإهمال في كثير مما يجب من الأعمال.

الثـاني: الاغترار بالآمال وسعة الإمهال.

الثـالث: التشاغل بالزهرة الفانية، وجمع الأموال.

الرابـع: تعطل الكثير من أسباب العمارة.

الخامس: عدم الالتفات إلى نتائج الحكم.

السادس: طمع النفوس، وتطلع الأعين أملًا في استمرار ما وُجد من سوابغ النعم[١].

لا شك أن هذه الحـوادث، والأسباب، والعلامات تؤدي إلى ما يمكن تسميتـه **بفساد القيم، وفساد السلـوك**، والتعلـق بالحلول الذاتية، ويـؤدي ذلك إلى مزيـد من الفساد والتمكين له.

« فمن هذه الحوادث والأسباب اندرس ما اندرس من المحاسن والفضائل (فساد القيم)، وانبجس ما انبجس من معينات المعايب والرذائل (فساد السلوك)، وطلب كل طامع ومغرور ما أمكنه من تحصيل العاجل (البحث عن الحلول الذاتية)، وأرسلت هوام الشهوات، وعلى هذا تظهر أسباب الفساد وتخفي »[٢].

كل هذا ارتبط لدى الأسدي بسياسات اتسمت بثلاث خصال:

الأولى: سوء التدبير مع نقص القوة والإمكان.

والثانية: نقص سُنة العدل وسوء التصريف.

والثالثة: الأخذ في جانب التقصير والنقصان.

وغالبًا ما يبدو هؤلاء الذين يمارسون ذلك الفساد، يتعاملون مع الأمور بسلوك فساد وإفساد، « فيستخرجون الأموال بالظلم والطغيان، ويرضون ببعضها من له في الدولة كلام وإمكان، وبما يحملونه من الهدايا والأموال يرشون بها الأعوان، فيسعى لهم، ويلبسون التشاريف المملوكية بين يدي الملك والأمير والسلطان، فيصير كل واحد منهم في بلده وإقليمه إذا عاد إليه ذا قوة وإمكان وسطوة وأعوان.. وإقطاعات ونعم

(١، ٢) الأسدي، محمد بن محمد بن خليل: **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار** (ص ٤٧).

وديوان، وقويت بذلك نفسه وازدرى بقول فلان وفلان »، إن انتشار بيئة الاستبداد تشكل محضنًا لعمليات الفساد.

وفي هذا السياق الذي يعدد فيه الأسدي أشكال الفساد، فإنه يؤكد على تلك العلاقة العكسية بين الصلاح والإصلاح من ناحية، وبين الفساد والإفساد من ناحية أخرى، فيقول: « **فليت شعري أي صلاح يتفق مع وجود الفساد؟ وأي عمارة تبقى وتصلح مع الإكراه والإجبار والظلم للعباد؟** ».

« فلما يقع الإهمال في العمارة يدخل الخلل ويقع الخراب ويحصل التنافس والتحاسد.. ويميل الولاة مع ذوي القوة والأموال على من حصل في حاله ضعف واختلال، وكثر احتمال الضيم والصبر والاحتمال، وتمادى على ذلك الحال ».

من الجدير بالذكر تلك الإشارة « الأسدية » إلى أن هذا الإهمال والخلل هو مما يُحدث حالة من تفتت المجتمع واختلال شبكة علاقاته الاجتماعية ونسيجه الاجتماعي، كما أن هذه الحال تفرز من ضمن ما تفرزه ذلك التحالف الأسود بين رجال السياسة ورجال الأعمال.

وتكتمل الحلقة في تسلط الولاة، وأصحاب الجباية والخراج بالظلم والجور، ولا يقدر أحد أن يشكو ظَلَمَتَهُ خوفًا من أن يتجدد ما هو أشد وأكبر، واضطر من بقي في البلاد إلى أن يتواطؤوا مع من يلي أمرهم على الفساد، واستخلاص الأموال بغير حق بل بالمجان، واكتمال هذه الحلقات كذلك يكتمل بتولية العمال بالمال، وتناول البدل على ولاية الأعمال، وانتماء كل ظالم إلى ركن من الأركان حتى يسادِدَ عنه ويقارب، ويردَّ عنه كل من يشكوه أو يطالب.

ويترتب على ذلك ضياع الحقوق لاستحالة الشكاية من المظلوم لذلك الظالم المذموم، الذي غالبًا ما يقوم ذلك الحامي له والمسادد عنه من تعويق الشاكي عما يروم، ومداهنته حالًا أو تخويفه وتهديده حالًا آخر، وإن وجد الشاكي قد تسلط بلسانه، ولا بد له من الشكاية من ذلك الظالم إلى سلطانه، دبر عليه وأعكسه في قصده وطلبه، وربما ضُرب وأُهين وحمل في الاعتقال إلى من تظلم في يده وبسببه.

ومن هنا تتولد متوالية الفساد، فمن جملة هذه الأسباب تولد ما طلبه أهل الضعف من البلاد، وكثير من أصحاب الإقطاعات والأجناد، في الركون إلى بعض الأعيان ومن يكن من أهل الشوكة والقرب من السلطان، ليدفع عنهم ما يؤخذ من الجبايات.

أليس ذلك كله اختلالًا، وقواعد قد وضعت على فساد، ووضحت العلة بما ظهر من الحوادث والعلل والأسباب؟

وكذلك فإن الأسدي يعتبر أن من سكت من أهل التدبير والعلم والمعرفة بالأمور عن نصيحة السلطان فهو غاشّ له خاصة، ولسائر المسلمين كافة، فيعد ذلك من جملة التمكين للفساد؛ لأن ألسنة أهل الغش والتدليس في قوى سمعه متمكنة، والنحوس في رعاياه ودولته متصرفة.

ومن هنا كان هذا الشعار الذي حمله الأسدي: « **إن الأبرار يعمرون مسالك الكون والفجَّار يعمرون مسالك الفساد** ».

وكذلك من جملة الفساد تصرف الناس حيال الأزمة والابتلاء؛ من ذكر الأسباب الموجبة لحدوث الحوادث التي هي آثار القدرة الإلهية القاهرة، قال اللَّه تعالى: ﴿ **وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ** ﴾ [البقرة: ١٥٥]، من وقوع الوباء، ثم ما أعقبه من غلاء وجوع ونقص في الثمرات ونقص الأموال من أصولها، وعظمت مصائب الحوادث من كثرة المظالم، ووقعت موجبات الخوف بعد الأمان، وطالت مدة البأس والغلاء، وعظمت الشدة من الجهد والبلاء، وانكشفت أحوال كثير من الناس في كثير من البلدان، ومع ذلك لم يحدث الارتداع ولا الرجوع عن الطغيان من أقوام هم الأصول في إنشاء أنواع الظلم والعدوان .. لأن الغفلة قد تحكمت، والمفاسد قد استحكمت، والمخاوف قد ازدحمت، وإنما ذلك لضعف الأمر ولنقص الحكم وفساد السياسة وسوء التدبير وظهور أسباب الأذى عن تعمد؛ لكثرة الإهمال وعدم التفقد ووجود التقصير[١].

ومن جملة أنواع الفساد كذلك حصول الإهمال والتفريط في إصلاح المكاييل والموازين والنقود؛ لأن بها حصول التمدن والاجتماع، فإن من تقصير السياسة فساد النقود، وفي فساد النقود دخول الخلل في المعايش والنقص في الأموال والمعاملات، واعتماد التطفيف المنهي عنه في الموازين اعتمادًا على تفاوت القيم، وربما تعدى ذلك للمكاييل في سائر الأنواع والأصناف، فهي من أعظم الأسباب في التطفيف والخسران ودخول الخلل.. وإن أكره الناس على التعامل بالنقود الفاسدة توقفت الأحوال وضاعت

---

(١) الأسدي، محمد بن محمد بن خليل: **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار**، مرجع سابق (ص ١١٤، ١١٥).

الأموال وكثرت الأقوال وتغيرت الأسعار، وحصل التنازع لوجود الاضطراب.

وهذا من جملة الخلل والفساد في العمارة.

والأسدي يربط بين الفساد والغش: « فالأصل في ذلك من دسائس أهل الفساد وشياطين الإنس الذين هم الأسُّ في خراب البلاد ومضرة العباد، فإنهم يظهرون للملوك منفعةً ما في العاجل ويحصل فيها وبسببها على التدريج مَضَارُّ كثيرة في الآجل، وغالبًا المصلحة إنما تكون لهؤلاء النحوس فيما يحملونه من تفاوت العباد وتدريج الغش المنحوس؛ لأن الغش إذا أطلق في اليسير سرى وتدرج في الكثير، وصار في ذلك الإمكان لأهل الزغل والفساد، وتدرج الحال إلى أكل الحرام وفساد الأموال في الأرض والبلاد »[١].

مقياس الفساد بين اختزالية مقياس منظمة الشفافية الدولية وسعة مقياس المدرسة الخلدونية:

أولًا: اختزالية مقياس منظمة الشفافية الدولية:

من المهم أن نشير إلى مقاييس الفساد الواردة ضمن أنشطة المنظمة الدولية للشفافية، فإن هذه المقاييس تنطلق من مصالح ترتبط بالأنشطة المتعلقة بالمجال الاقتصادي، ومن هنا فإن مقاييس الفساد قد بنيت على أساس عينة تتعلق بأعمال (البيزنس)!، وهو أمر معيب من الناحية المنهجية، مما يؤكد أن الإصلاح الشامل، في مقابل الفساد الشامل، ليس موضع اهتمام مثل هذه المؤسسات المختلفة[٢].

فمؤسسات مثل الصندوق الدولي أو البنك الدولي التي روَّجت لنمط معين من الاقتصاد ولمسار معين لعملية التنمية، تحرك معانٍ معينة للإصلاح الاقتصادي الذي يتحرك صَوبَ معانٍ معينة للفساد ترتبط بهذا الجانب، وربما لا تتعداه، فضلًا على أن هذه

---

(١) الأسدي، محمد بن محمد بن خليل: **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار**، مرجع سابق (ص ١١٦ – ١٢٦).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٦٥، ٣٦٦) انظر أيضًا: نافعة، حسن: **دور المؤسسات الدولية ومنظمات الشفافية في مكافحة الفساد**، ضمن ندوة **الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية**، مرجع سابق (ص٥٣١ وما بعدها).

انظر على وجه الخصوص: تقرير منظمة الشفافية الدولية حول الفساد وقياساته (ص٢).

قارن: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام (٢٠٠٤م)، نحو الحرية في الوطن العربي**، نيويورك، U.N.D.P، المكتب الإقليمي للدول العربية، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (٢٠٠٤م).

وقارن كذلك: برنامج إدارة الحكم في الدول العربية، البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، مؤشرات إدارة الحكم.

المؤسسات التي تقود برامج التكيف الهيكلي، وفي نطاق تحرير التجارة الدولية، وإعداد المنظومة العالمية للتحول إلى سوق كبير، إنما تعبر عن قسمة ضيزى في هذا المقام، فإن النظر إلى التكوينات الشائهة للنظام الاقتصادي الدولي وسلسلة معادلاته الظالمة التي تحكم العلاقات فيه، إنما تعبر عن معنى (فساد دولي) يشير إلى أكثر من مؤشر دال على الاختلال الهيكلي داخل هذا النظام الاقتصادي الدولي، وتحل معاني الطغيان ومجاوزة الحد لمجموعة من الدول القوية والتي تشكل إعادة صياغة المنظومة الدولية مبقيةً على تلك التشوهات الهيكلية والمعادلات الشائهة[1].

ومن هنا فإن هذا التصور الذي يبقي على الفساد الكبير في المنظومة الدولية، ويعالج ما يمس تمكينه من الفساد الصغير، يعبر عن منطق مزدوج في رؤية الفساد لا زالت تزكي منطق النظر إلى الفساد من الرؤية الإسلامية، وما نظن أن التعريفات الفاسدة للفساد والخطاب الشائع الفاسد حول الفساد له من التأثير في هذا المقام الذي يقدم رؤية كلية للفساد وتتسم في عناصرها وتكوينها بالفساد.

وربما هذا يذكرنا بقصة يمكننا أن نشير إليها ضمن عناصر الفساد الكبير والفساد الصغير والعلاقة فيما بينهما، إلا أن إيراد هذه القصة – ونحن بصدد تقويم الجهود الدولية – لا يضفي شرعية أو حجية على الفساد في الدول القوية، ولكنه أولى بالمتابعة، وكون أننا ننبه إلى التشوهات الدولية لا يعني بحال أننا نهمل الداخل، بل إن فساد الداخل هو الذي يمكّن لفساد الخارج، ويشكل قابلية له كما يؤكد ذلك مالك بن نبي.

يبدو لنا أن الحكاية التي ضمنها (نعوم تشومسكي) كتابه عن « **الإرهاب الدولي: الأسطورة والواقع** » لها دلالة على ما نحن بصدده:

« يحكي القديس أوغسطين قصة قرصان أسره الإسكندر الأكبر، وسأله: « كيف تجرؤ على الاعتداء على الناس في البحار »؟ فأجاب القرصان: وكيف تجرؤ أنت على الاعتداء على العالم بأسره؟ ألأنني أقوم بذلك بسفينة صغيرة فحسب أُدعَى لِصًّا، أما أنت ولأنك تقوم بالشيء نفسه بأسطول كبير فيدعونك إمبراطورًا؟! ».

إن هذه الحكاية لتعبر عن رؤية لا زالت تروج حول منهج النظر لقضية الفساد، وهو أمر يفتقد المنطق ويفتقد العدل ويخرج عن حد الاستقامة.

---

(١) إليوت، كيمبر لي آن: **الفساد والاقتصاد العالمي**، ترجمة: محمد جمال إمام، القاهرة، الأهرام للترجمة والنشر (٢٠٠٠م)، مواضيع متفرقة.

وفي هذا السياق يمكننا قراءة ما كتب عن الفساد ضمن التقرير الذي يصدره البنك الدولي: **تقرير عن التنمية في العالم (١٩٩٧م)**، والذي تخير البنك له عنوانًا: « **الدولة في عالم متغير** »، وقد كان الحديث عن الفساد في الفصل السادس: « **الحد من الفساد والتصرفات التحكمية للدولة** »[١].

والإنصاف كان يقتضي الحديث عن الفساد الكبير قبل الصغير، وإمكانات إصلاح الفساد عامة في كليته وشموله بما يمكن لعمليات الإصلاح الكلي والشامل.

وتثير إشكالية الفساد ومعالجتها على هذا النحو تساؤلات عميقة وموضوعية وعلمية، هذه التساؤلات لا ترتبط فقط بمسؤولية المجتمع الدولي ممثلًا في منظماته وهيئاته الدولية عن مساندة الشفافية وتعميقها، ولكنها ترتبط بالمشاركة الدولية في تغييب الشفافية وتقديم مؤشرات مضللة يفترض في الأساس أنها مؤشرات موثوق بها، ويمكن الاعتماد عليها بدرجة عالية من الثقة والاطمئنان في ضوء ما تملكه المنظمات والهيئات الدولية من قدرات للنفاذ إلى الوقائع والأحداث والإحصائيات والمعلومات والبيانات عن الدول وأوضاعها وأحوالها، وعن المعاملات الدولية وتدفقاتها وتوجهاتها. هذه المعلومات تفوق إمكانيات الجامعات ومراكز البحث العلمي.

والأكثر خطورة هو طرح التساؤل المرتبط بمصداقية التحليل والتقييم الصادرة عن الهيئات والمؤسسات والمنظمات الدولية الكبرى، وفي مقدمتها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي.

حتى إن البعض قد يعتبر أن ما صدر عن المؤسسات والمنظمات الدولية يدفع بها إلى أن تصبح مظلة لمنظومة الفساد وتحرك عناصر بحث في الفساد الكبير الذي يشكل معايير النظام الدولي الجديد.

إنها المقارنة التي تضع المفسد في وضع المصلح: ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۝١١ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ** ﴾ [البقرة: ١١، ١٢].

استندت فكرة مقياس الفساد لمؤسسة الشفافية الدولية على القيام باستطلاعات رأي لعدد من رجال الأعمال للتعرف على طبيعة المعاملات المالية اللازمة لإنجاز الأعمال؛

---

(١) انظر: البنك الدولي للإنشاء والتعمير: **تقرير عن التنمية في العالم: الدولة في عالم متغير**، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر (١٩٩٧م)، الفصل السادس، الحد من الفساد والتصرفات التحكمية للدولة (ص١٠٨ – ١١٨).

ومن هنا يمكن الكشف عن عدة مصادر للقصور:

- **فلسفة المقياس**: فهو جزء من المنظومة الليبرالية في شقها الاقتصادي المتعلق بالنموذج الرأسمالي المراد تعميمه من خلال سياسات التكيف الهيكلي والتثبيت الاقتصادي.

- **متوالية الاختزال والاستسهال**: فهو مقياس اقتصر على الجانب الاقتصادي، وعلى شريحة قطاع الأعمال، أما أسئلة استطلاع الرأي فقد أثيرت الشكوك حولها.

- **المقياس قائم على قاعدة التنقيص**: فجزء من مصداقية المقياس ألا يقوم على قاعدة التنقيص، فالمقياس هنا أشبه بما دعت إليه السلوكية الفجة وفلسفة الوضعية المنطقية في العلم التي جعلت من القياس هدفًا في حد ذاته.

- **تحيز المقياس للنموذج الغربي**.

- **الخلط بين المقياس والمادة المُقيسة**: فالمقياس هنا عمل على تحييز الظاهرة، فما الحال إن كان رجال الأعمال جزءًا من منظومة الفساد على نحو ما شائع في دول العالم الثالث.

ثانيًا: ظاهرة الفساد السمات وصعوبة القياس:

- الفساد من الظواهر المستورة المسكوت عنها سواء من صاحب المصلحة، أو من الشركاء، أو نتيجة الخوف من أهل السلطة وخاصةً عند الحديث عن الفساد الكبير.

- الانتقائية والمساومة في الكشف عن الفساد.

- شبكية ومؤسسية الفساد الكبير على نحو يصعب الكشف عنه.

- المؤسسات الرقابية ذات طبيعة تنفيذية.

- عمق الظاهرة، فلا يُكشف إلا عن قشور الظاهرة.

ثالثًا: معايير بناء المقياس:

هناك معياران أساسيان وضعتهما أدبيات مناهج البحث الغربية ولم يطبقهما الغرب عند وضعه للمقاييس: **أحدهما** يتعلق بالمحتوى الصدق؛ حيث يتعين الابتعاد عن الاختزالية، **والآخر** يتعلق بالتطبيق الكفاءة فلا بد من الابتعاد عن الاستسهال.

ولا شك أن التعرف الصحيح مقدمة للمقياس الصحيح، وكذلك بالنسبة إلى الاستناد إلى **الإطار النظري الجامع**.

رابعًا: ابن خلدون والحديث عن الفساد في المقدمة[١]:

- فصل في الجباية وسبب قلتها وكثرتها.
- فصل في المكوس في أواخر عهد الدولة.
- فصل في التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية.
- فصل في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة.
- فصل في نزوع كثير من أهل الدولة لتسلم أموالهم من المصادرات.
- فصل في: نقص العطاء من السلطان نقص من الجباية.

أحاط ابن خلدون الظاهرة بعدد من الشروط المعنوية والكلية، فكتب فصلًا في أن « **الظلم مؤذن بخراب العمران** ».

- جعل ابن خلدون عددًا من الظواهر دالة في الفساد مثل: كثرة الجباية، وزيادة معدلات البطالة، القصور في قيام الدولة بوظائفها الخمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال على أساس أنها وظائف أساسية لمعاش الأفراد، والاعتداء على الناس في أموالهم ودمائهم وأسرارهم، وظاهرة الهَرج، وزيادة الفقر والترف.

فقد وضع ابن خلدون العديد من القوانين التي يمكن تحويلها لمؤشرات الصلاح والفساد.

- وكذلك فقد طرح مجموعة من الأفكار يمكن تحويلها إلى فروض قابلة للاختبار، وهو ما يمكن أن يُطلق عليه (**متوالية المؤشرات**)، أو (**توليد المؤشرات**).

بدايةً تجدر الإشارة إلى ملاحظة أولية مفادها ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الارتباط الوثيق بين بنية مفهوم الفساد والإصلاح، وبنية مفهوم السياسة؛ فالسياسة وفقًا للتعريف الذي طرحه ابن القيِّم: « هي ما كانت معه الأمور أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد »، ومن هنا يمكن الكشف عن الحقيقة المركبة غير النقية للفساد حيث ارتباطه بالإصلاح، فمن الخطأ الاعتماد على مقياس مستقل للفساد بغض النظر عن مقياس الإصلاح، وكذلك التدرجية حيث يتعين النظر للظاهرة على متصل - الذي هو بالأساس فكرة

(١) انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة، نهضة مصر (٢٠٠٤م)، (٢/ ٦٨٨ - ٧٠٤).

قياسية - يمثل الفساد أحد طرفيه والإصلاح الطرف الآخر؛ **ولذا يتعين ابتكار مقياس مركب من الفساد والإصلاح (مقياس التدافع)**.

فالسياسة بهذا الاعتبار جهد واجتهاد لتكون معه الأمور أقرب على متصل النشاط البشري ومجاله السياسي إلى الصلاح، وفي حال قربه من الصلاح فهو بالضرورة أبعد على ما ينبغي ذات المتصل من الفساد، وهذه حال من المقاربة والمقارنة بين الصلاح والفساد، والبعد والقرب.

ومن هنا فقد ارتبط ذلك بعملية القيام على الأمر بما يصلحه، وبمنطق المخالفة: (لا بما يفسده)، وفعل القيام وأحواله من الأمور الدالة على الفاعلية وتوسل كل ما يؤدي إليها، بل إن من جملة (القيام على الأمر) المدافعة للفساد الذي ينافي الصلاح أو ينفيه، يقوضه أو ينقضه.

هذا الاقتران يجعل من الضروري الأخذ **بتشكيل (المقياس) المقارِن بين (الفساد) و(المقاصد العامة الكلية)**:

من أهم مكونات المدخل المقاصدي الذي تولد عن الشريعة مفاهيم مقارنة تغذي الفهم السابق لمفهوم السياسة من مثل (درء المفسدة)، و(جلب المصلحة)، و(دفع المضرة)، و(اجتلاب المنفعة)، وأيًّا ما كان الاستخدام فإن « الدرء »، و« الدفع »، وكذلك (الجلب)، و(الاجتلاب) هو مناط عملية الحفظ التي تسبق المجلات الجديرة بالحفظ في نشاط الإنسان لمحوريتها في بناء حركته الحضارية والعمرانية.

وهو أمر قد يشير إلى معنى الحفظ السلبي بـ (الدرء والدفع)، والحفظ الإيجابي بـ (الجلب والسعي)، وهي من الجوانب المكملة والمتكاملة لمستويين من الحفظ، والاختلال في عملية الحفظ لا بد أنه يشكل (المضرة) أو (المفسدة)، ومرة أخرى فإن هذا الاقتران يدفعنا دفعات باتجاه بناء المقياس المقارن.

ووفق القواعد الكلية فإن الضرر إنما يشكل النتيجة المحققة عن وقوع الفساد أو تمكنه؛ ومن هنا كانت تلك القواعد من الممكن صياغتها إما بلفظ الضرر أو بلفظ الفساد.

- لا ضرر ولا ضرار.	- لا فساد ولا إفساد.
- الضرر يزال.	- الفساد (يمنع ويدفع ويرفع).

تابع الجدول

– الضرر لا يزال بالضرر.	– الفساد لا يزال بالفساد.
– الضرر لا يصار في دفعه بالأدنى طالما يمكن دفعه إلى الأعلى.	– الفساد لا يصار في دفعه إلى الأعلى طالما يمكن دفعه بالأدنى.
– ارتكاب أخف الضررين.	– ارتكاب أخف المفسدتين.

كل ذلك يأتي مسبوقًا بقاعدة كلية ابتدائية: « دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة ».

ومن هنا يمكن أن يُولِّد هذا (المدخل المقاصدي) مقاييس الحفظ للمجالات الأساسية، كما يمكن أن يشتق منه ميزان لوزن المفاسد ومدى خطورتها، والمصالح ومدى جوهريتها.

اتساع مفهوم الفساد وسعة مقاييسه:

إن بناء المقاييس وجعلها غاية علمية في ذاتها قد يؤدي ببعض الباحثين إلى عمليات في غاية الخطورة كـ:

– التبسيط في مقابل التعقيد.

– الاختزال في مقابل التركيب.

– التضييق في مقابل التوسعة.

وكما يقول علال الفاسي: بين (الأرقام) تتوه القضايا الكبرى، فإن ترجمة بعض الأمور إلى صياغات رقمية في إطار العمليات « الإجرائية »، وتحويل التعريفات الإجرائية إلى تأشيرات وتحويل التأشيرات إلى أرقام، هي عمليات – إن لم تتسم بقدر من الحبكة المنهجية – في اختيار المؤشر ومدى ملاءمته ومناسبته، والمؤشر ومدى صدقيته، والمؤشرات ومدى فاعليتها، فإنها قد تصير إلى عكس المقصود في بيان الظاهرة موضع البحث، فقد يزيفها أو يتخير ويختزل بعض جوانبها في أشكال هامشية لا تمثل جوهر الظاهر أو نواتها الصلبة، بل قد تنعلق بالهامشي منها أو التافه فيها لا لشيء إلا لأن ذلك أكثر مناطقها قابلية للقياس.

ومن هنا فإن النظر إلى الفساد باعتباره مفهومًا نسقيًّا واجب منهجي، ويجب ألا يُصادر هذا الوصف عند تعريف الفساد إجرائيًّا، فتضييق مفهوم الفساد فساد، وما اجتمعت من

obeikan.com

كلمات لتبرير أمرٍ مثلما اجتمعت لهذا الفعل إما لتسويغه، أو تهوينه؛ « الفساد قديم قدم الزمان، الفساد موجود في كل مكان، الفساد يمكن توظيفه »، وهذا لعمري فساد في الحجة، وإثبات لأمر لا يجوز تحسينه في العقل أو في الشرع.

وفي هذا السياق يجب النظر إلى أن اتساع مفهوم الفساد هو المفضي إلى ضرورة توسعة مقاييسه.

المدرسة الخلدونية: تأشيرات، فهل يمكن تحويلها إلى مؤشرات؟!!

لم نعرف في قديمنا وحديثنا مَن يمكن نسبتهم إلى المدرسة الخلدونية خيرًا من هؤلاء: الأسدي، والمقريزي، والكواكبي، والبشري.

فالحبكة الخلدونية التي تلحظها في تأشيراته حول « الظلم مؤذن بخراب العمران »، و« الترف مؤذن بخراب العمران » إنما تُحِيلنا إلى المقياس المركب للفساد كما يشير إليه ابن خلدون.

- مقياس الاستبداد والظلم وما ينتجه من حالات استبداد.
- مقياس الجباية وأثره في صناعة تزيد من الظلم والترف.
- (مقياس الترف) الذي يشير إلى عناصر ومستويات عدة منها ما يتعلق بالسلطة، ومنها ما يتعلق بالمجتمع، وحال الفسق التي تعمّ المجتمع؛ وهي التي تشير إلى الفساد الظاهر، وعملية تأسيسه داخل المجتمع، فيصير الفساد بذلك مؤسساتيًّا عناصر متداخلة تستحق وفقًا لهذا التصور مقياسًا شبكيًّا يليق بهذه المجالات وتداخلها مع بعضها البعض.

ضمن هذه الرؤى الشبكية تأتي محاولة **الأسدي** في كتابه « **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار** »، إن ملاحظة العنوان تؤكد معاني يتصدرها الاعتبار الواجب بخبرات الأمم السابقة حول (العدل) و(الفساد)، ويختتمها بعمليتين: **إحداهما** التدبير السياسي والتصرف. **والثانية** اتخاذ القرار. والأسدي يتحدث في أرجاء كتابه عن الوضع الاقتصادي السيِّئ، وسوء الأداة الحكومية والإدارية في عصره، والضائقة المالية والأخلاقية التي يعانيها، بسبب الغلاء الفاحش وبسبب كثرة الضرائب والمكوس على التجارة، وبسبب العبء الفادح الواقع على كاهل الفلاحين بصفة خاصة حتى هجروا أراضيهم، والواقع أيضًا على أصحاب الحرف بصفة عامة، يضاف إلى

ذلك كله فساد العُملة والموازين والمكاييل، وفساد التعامل من الاحتكار والتحجير على الغِلال وعلى كثير من التجارات، ثم يتحدث عن فساد الأداة الحكومية (الفساد الإداري، وسببه: إهمال الموظفين الناتج عن إهمال الرؤساء مراقبتهم ومحاسبتهم على أعمالهم.. إلخ).

ويؤصل في مقدمة الكتاب الأسباب المرجعية للنصيحة التي يقدمها بسبب انتشار الفساد في مصر في عصره (الدولة المملوكية)، ثم يذكر بعض أسباب هذا الفساد، ويرد هذا الفساد في مصر إلى أربعة أسباب (ومن جنسها يمكن زيادتها عند بناء المقياس)؛ وهي: إهمال الزراعة، وإفساد العربان، والظلم الواقع على الفلاحين، وبيع الوظائف الحكومية.. ثم يدعو إلى الاهتمام بالصالح العام وبالشعب وإزالة أسباب الفساد بحسن التدبير والسياسة؛ فقدَّم – على ما نظن – تأشيرات على مؤشرات إيجابية لمناهضة الفساد، أهمها الاعتماد في تصريف شؤون الدولة على الصالحين الأكْفاء، وعدم الاستهانة بصغائر الأمور (مما يمكن تسميته بالفساد الصغير)..

كما يتحدث عن فساد التعامل فيما يتعلق بالغلاء والبلاء والحروب، والفتن وكيفية التدبير للتذرع والخلاص من البلايا والمحن. ويتحدث في هذا الباب عن التلاعب بالموازين والمكاييل.. ذلك أن التلاعب بالعُملة هو أس الفساد والعامل الأول للخراب.. وفي مقابل ذلك يهتم بعمل إيجابي أسماه التفقد (الرقابة) خاصةً لأصحاب الولايات العامة والموظفين « ففي إهمال تفقدهم إهمالهم في أعمالهم.. ويعزو المؤلف سبب انتشار الرشوة بين الموظفين وظلمهم للفلاحين إلى قلة مرتباتهم، وعلاجه لهذا الداء يكمن في (كفاية) الموظفين ليتعففوا عن الرشوة ويمتنعوا عن الظلم، لو تقرر لكل واحد منهم ما يكفيه من إقطاع وديوان، لما تجاسر على تعدي الحدود أبدًا ».

ضمن هذه الرؤية التأصيلية يقدم الأسدي عناصر مهمة تشير إلى شبكة الفساد واتساع مفهومه، لا شك أنها تؤثر على صياغة المقاييس المختلفة.

وها هو **المقريزي** يعضد هذه الشبكة الخلدونية والتأصيلات الأسدية للفساد، فيربط بين الفساد في الأزمات، وذكر أقسام الناس وأصنافهم وبيان جملٍ من أحوالهم وأوصافهم. وهي أمور قد تشير إلى جملة مركبة من المقاييس النوعية، فهذه مقاييس تخُصُّ أهل الدولة، وتلك تخص أهل اليسار من التجار (رجال الأعمال)، وثالثة تخص

أولي النعمة من ذوي الرفاهية، ويكملها قسم الباعة وهم متوسطو الحال من التجار ويلحق بهم أصحاب المعايش، وهم السوقة، وقسم آخر أهل الغلة وهم أهل الزراعات والحرث، سكان القرى والريف، والقسم الخامس الفقراء وهم جُلُّ الفقهاء وطلاب العلم والكثير من أجناد الخلق ونحوهم، والقسم السادس أرباب الصنائع والأجراء وأصحاب المهن، والقسم السابع ذوو الحاجة والمسكنة وهم السُؤَّال الذين يتكففون الناس ويعيشون منهم.

بل هو يحاول أن يربط بين الفاسدين وموقفهم من عملية الإصلاح في فصل نفيس في بيان محاسن هذا التدبير العائد نفعه على الجم الغفير « ولعمري لا يجهل.. ويجحد.. من له أقل حظ من تمييز وأنزر نزر من شعور إلا من قصد أن يخون عهد اللَّه وأمانته فيما استرعاه من أمور عباده بإظهار الفساد وإهلاك العباد ».

« اعلم أنه قد تبين بما تقدم أن الحال في فساد الأمور إنما هو سوء التدبير لا غلاء الأسعار ».

وضمن هذه الرؤية يؤكد على الفساد في التصرف في الأموال، بعدما أشار إلى فساد الجهاز الإداري وسوء تدبيره « وبالضرورة يدري كل ذي حس وإن بلغ في الجهل الغاية من الغباء، أن المال إنما يؤخذ غالبًا من خراج الأراضي أو أثمان المبيعات أو قيم الأعمال، أو من وجوه البر والصلات، وأنه لا بد أن يعرف في الأمور الحاجية وسائر الأغراض البشرية، إما على وجه الاقتصاد، أو في سبيل السرف والتبذير ».

هدف المقريزي أن يؤكد من غير مواربة: « أن ما بالناس – حتى في حال الأزمة – سِوَى سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد، إلا أنه كما مر من الغَلَوَات وانقضى من السنوات المهلكات. إلا أن ذلك يحتاج إلى إيضاح وبيان ويقتضي الشرح والتبيان، فعزمت على ذكر الأسباب التي نشأ منها هذا الأمر الفظيع، وكيف تمادى بالبلاد والعباد هذا المصاب الشنيع، وأختم القول بذكر ما يزيل هذا الداء ويرفع البلاء... إذ الأمور كلها – وجلها – إن عرفت أسبابها سهل على الخبير صلاحها ».

إن تبين الأزمات الكاشفة واستقاء مقاييس ومؤشرات تقيس سلوك الناس والسلطان والعلاقات المتنوعة لتؤشر على الفساد الكامن الذي انكشف بحال الأزمة والغمة.

هذه الرؤى المختلفة إنما تتساند وتتكافل في رؤية قضية الفساد وتركيبها، وقياساته

وتعقيدها، وهذا بعض البيان فيما يقتضيه الحال نقدم فيه مرئيات **ابن خلدون** في مقدمته نموذجًا في هذا المقام[١].

ابن خلدون ومقياس الفساد:

في هذا السياق نستطيع أن نقول: إن ابن خلدون يقدم رؤية شبكية للفساد تتحرك صوب مقياس مركب يكافئ الظاهرة ويتعامل معها بكفاءة قصوى.

ومن تركيب هذا المقياس يبدو لدينا أنه لا يمكن بأي حال فَصلُ الفساد عن مَحَاضِنِهِ، وأسبابه، والشروط المعنوية والأخلاقية التي تمكن له، فضلًا عن بنية الاستبداد التي تكون مرتعًا خصبًا لعمليات الفساد والإفساد؛ **ومن هنا فإن ابن خلدون يشير إلى مقياس يتركب من عناصرَ أربعةٍ غايةٍ في الأهمية:**

العنصر الأول: فساد الحالة الجِبائية:

وهو يتعرض لهذا الأمر في فصلين مهمين: **أحدهما** في الجِباية وسبب قلتها وكثرتها، **والآخر** في ضرب المكوس أواخر الدولة، **وهو في هذا المقام يقدم جملة من الفروض الخبرية التي يجب التوقف عندها لقياس الفساد.**

فالافتراض الأول يفسر متى تكون الدولة قليلة الوزائع ومتى تكون كثيرة الوزائع، « فالجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة، وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة ... ذلك أنه إذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد لحصول الاغتباط بقلة المغرم، وإذا كثر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها ».

أما **الافتراض الثاني** فيقوم على قاعدة من تخلق أهل الدولة بخلق التحذلق « وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقدارًا عظيمًا لتكثر لهم الجباية ويضعون المكوس على المبايعات، ثم تندرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والارتفاق بسببه ».

أما **الافتراض الثالث** فإن كثرة الجباية تثقل المغارم على الرعايا وتهضمهم وتصير عادة

---

(١) اعتمدنا في صياغة هذه الرؤية للحالة الجبائية والحالة الترفية والحالة الاستبدادية والحالة الأخلاقية والمعنوية، على فصول مهمة من مقدمة ابن خلدون سَبقَتِ الإشارة إليها.

مفروضة؛ لأن تلك الزيادة تدرجت قليلًا ولم يشعر أحدٌ مَن زادها على التعيين ولا مَن هو واضِعُها، إنما تثبت على الرعايا كأنها عادة مفروضة، ثم تزيد إلى الخروج عن حد الاعتدال فتذهب غبطة الرعايا في الاعتمار لذهاب الأمل من نفوسهم لقلة النفع، إذا قابل بين نفعه ومغارمه، وبين ثمرته وفائدته فتنقبض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملة، فتنقص جملة الجباية حينئذ.

أما **الافتراض الرابع** فلا تزال الجملة في نقص، ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة لما يعتقدونه من جبر الجملة بها، إلى أن ينتقض العمران بذهاب الآمال من الاعتمار ويعود وبال ذلك على الدولة.

أما **الافتراض الخامس**: فـ « حينما يكثر خراج السلطان خصوصًا كثرة بالغة بنفقته في خاصته وكثر عطائه ولا تفي بذلك الجباية، فتحتاج الدولة إلى زيادة في الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة، ثم يزيد الخراجُ والحاجاتُ والتدريج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية ويدركُ الدولةَ الهرَمُ.... فتكسد الأسواقُ لفسادِ الآمال ويؤْذِن ذلك باختلال العمران ويعود على الدولة، ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضْمحل ».

هذا فيما يتعلق بمقاييس وافتراضات الحالة الجِبائية، وتصور ذلك في عصرنا يمكن أن يترجم إلى مجموعة من المؤشرات التي ترتبط بالسياسة المالية للدولة، وسياسات الضرائب والجمارك، وأشكال التهرب الضريبي، وأشكال الفساد، والرشوة التي تتعلق بمثل هذه الجوانب المالية.

هذه المؤشرات تمثل حزمة ضمن منظومة مؤشرات الفساد في هذا المقام.

العنصر الثاني: يتعلق بفساد السلطان بدخوله مجال التجارة وغير ذلك من استغلال المنصب العام لأغراض ومنافع خاصة:

وهو ما يعني الحديث عن الفساد الكبير، ومن الأهمية بمكان أن نشير كذلك إلى إمكانيات فساد في إطار العلاقة بين السلطان ورجال الأعمال والتجارة، وهو في هذا المقام يشير إلى فساد يتعلق بعمل السلطات بالتجارة، وإلى فساد رجال الأعمال حينما يعملون بالسياسة، وإلى تحالف أهل الدولة والسلطة ورجال الأعمال.

كل ذلك إنما يدل على مجالات فساد يجب الفطنة إليها ضمن هذا الفصل النفيس: « في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية »، وهو يقدم افتراضًا غاية

في الأهمية: أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه بين الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها عن الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد من المال والجباية، فتارة توضع المكوس إن كان قد استحدث من قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتكاك عظامهم ما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسبان، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسكان على تسمية الجباية، وهم في ذلك يحسبون أن ذلك من إدارة الجباية وتكثير الفوائد، فهذا غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة.

ويقدم ابن خلدون في فصل مهمّ آخر أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية حينما يؤكد على افتراض لا يقل أهمية عن سابقه من أنه إذا احتجز السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها قل حينئذ ما في أيدي الحاشية والحامية وهم... معظم السواد، فيقع الكساد حينئذ في الأسواق، وذلك أن المال إنما هو متردد ما بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية.

العنصر الثالث: يتعلق بالمؤشرات التي ترتبط بالحالة التَّرفية، وما تؤدي إليه هذه الحالة من الدَّعَة والسكون:

فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب، ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا ويألفون ذلك ويورثونه مَن بعدهم من أجيالهم، ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يأذن اللَّه بأمره.

ومن جملة ذلك أن الفقير منهم يَهلِك والمترَف يستغرق عطاءَهُ بترَفِه ويَقْصِرُ العطاءَ كُلَّه عن الترف وعوائده.. فالترف مفسد للخلُق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها فتذهب منهم خِلالُ الخير.. ويتصفون بما يناقضها من خلالِ الشر.. فتكون علامة على الإدبار والانقراض، بما جعل اللَّه من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولةَ مبادئُ العطَبِ وتتضعضع أحوالُها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهَرَمِ إلى أن يُقضَى عليها.. فتضعف حماستهم ويذهب بأسهم.. ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهَرَم.

ومن هنا إذا كان الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها فإن الدولة لا تبقى على حالها من القوة فتختَلف أحوالُها وخُلُقُ أهلِها باختلاف الأطوار، فإذا ذهب الأصل لم يستقل الفرع بالرسوخ فيذهب ويتلاشى ولا تبقى الدولة على حالها من القوة. ومن هنا يكون الطور الأخير الذي يتشكل ضمن مؤشرات للإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفًا لما جمع.. في سبيل الشهوات والملاذِّ وغير ذلك من مؤشرات تدل على حالة الفساد الترفية.

العنصر الرابع: يتعلق بمؤشرات غاية في الأهمية، (وهي في حالة جامعة بين شبكية الفساد والاستبداد وتقصير التدبير في وظائف الدولة وأصول العمران الذي هو من جملة مؤشرات الفساد):

والجامعية في هذا المقام تتضمن شروطًا لا تجعل من الفساد حالة مادية فقط، وإنما تعتبر الجوانب الخاصة المعنوية من بيئة الفساد والتخلق بأخلاقه حالة تستدعي من الباحث عن مقياس للفساد أن يتأمل ويتفحص: « اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهى بها من أيديهم ».

وفي هذا السياق فإنه إذا ذهبت الآمال في الاكتساب والتحصيل انقبضت أيدي الرعايا عن العمل والسعي، وفي هذا المقام فإن زيادة معدلات البطالة إنما تعد مؤشرًا لا يمكن إغفاله في مؤشرات تدل على الفساد.

إن زيادة البطالة تعبر عن حالة فساد عميقة في الاجتماع والعمران، ومن جملة ما يشير إليه ابن خلدون في حالة تعبر عن وعيه بضرورة القياس في هذا الشأن، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيرًا عامًّا في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه الآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها. وإن كان الاعتداء يسيرًا كان الانقباض عن الكسب على نسبته، ومن هنا وجب البحث في صور العمران وصور الفساد التي تطرأ عليه؛ لأنها كما يقول ابن خلدون: (**صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة**).

ويركب ابن خلدون هذا المقياس حينما يعيد تعريف الظلم وما يترتب عليه من فساد؛ فالظلم ليس أخذ المال أو الملك من يدي أهله من غير عِوَضٍ ولا سبب - كما هو

المشهود – بل هو أعم من ذلك « فكلُّ مَن أخذ مُلك أحَدٍ أو غصَبَه في عمله أو طالَبَه بغير حق أو فرَضَ عليه حقًّا لم يفرضه الشرع فقدْ ظلمه ».

فجُباةُ الأموال بغير حقِّها ظَلَمةٌ، والمعتدون عليها ظلَمة، والناهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصَّابُ الأملاك على العموم ظلمة، ووَبال ذلك كلِّه عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله.

ويستكمل ابن خلدون مقياسه المركب لحالة الظلم والعدوان والاستبداد المفضية إلى الفساد بالحديث عن أصول العمران في سياق يستدعي فيه مقياسًا يتعلق بالمقاصد الكلية العامة للشريعة من حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال؛ بحيث يجمع إلى المقياس الأول ميزان المصالح وميزان الأضرار: « واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ثبت عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مُؤْذِنٌ بانقطاع النوع البشري؛ وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، فلما كان الظلم – كما رأيتَ – مؤذِنًا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مُهمًّا ».

ذلك أن الظلم لا يَقْدِرُ عليه إلا من يُقَدَّرُ عليه؛ لأنه إنما يقع من أهل القُدرَة والسلطان، وقدرة الظالم تعني اليد المبسوطة التي لا تعارضها قُدرةٌ فهي المُؤذِنة بالخراب. ومن أشد الظلمات وأعظمها في فساد العمران تكليف الأعمال وتخسير الرعايا بغير حق، فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخريًّا في معاشهم، بَطَلَ كَسْبُهم واغتُصِبوا قيمةَ عملهم ذلك، وهو مُتموَّلُهم، فدخَل عليهم الضررُ وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل ذهبَ معاشُهم بالجملة، وإن تكرر ذلك أفسد آمالهم في العمارة وفُقِدوا مِن السعيِ فيها جملة، فأدى ذلك إلى انتقاض العمران وتخريبه.

وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع، وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين في الأوقاف من البضائع، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات، وتتوالى على الساعات، وتجحف برؤوس الأموال ولا يجدون عنها وليجة إلا القعود

عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال في جبرها بالأرباح، ويتثاقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا؛ لأن عامته من البيع والشراء، وإذا كانت الأسواق عُطَّلًا منها بطَل معاشُهم وتَنقُص جبايةُ السلطان أو تفسد، ويَؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة ويطرق هذا الخطر على التدريج ولا يشعر به.

وكذلك من الفساد الذي يطرأ على هذا الأمر هو الفساد في تقدير حقوق الإنسان الأساسية والتأسيسية فيقول: « هذا ما كان بأمثال هذه الذرائع والأسباب إلى أخذ الأموال، وأما أخذها مجانًا والعدوان على الناس في أموالهم وحُرَمِهم ودمائهم وأسرارهم وأغراضهم، فهو يفضي إلى الخلل والفساد دفعة وتنتقِضُ الدولة سريعًا لما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض، وانتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش ».

وضمن هذه الشبكة التي تربط بين الاستبداد والفساد وحال الفسق في الأخلاق والترف يكون هذا المقياس المركب:

« واعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا يفي به الدخل على القوانين المعتادة، فيستحدثون ألقابًا ووجوها يوسعون بها الجباية لِيَفيَ لهم الدخل بالخرج، ثم لا يزال الترف يزيد والخروج بسببه يزيد بكثير، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة بذلك يزيد إلى أن تنمحي دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها ».

فالنظر إلى الدورة السننية، والرابطة السننية، والمنظومة السننية، تعبير عن عمق تفكير ابن خلدون، ولنتعلم منه في هذا الباب لا بد أن نفتح باب القراءة المتواصلة لاكتشاف ابن خلدون، ومن المهم أن نؤسس العلم الذي أشار إليه (علم العمران).

ويتضح من تلك الشبكة الخلدونية أنه كان عليه أن يقدم – إضافة للإطار النظري – إمكانات تحرك التشابك بين الترف والجباية والاستبداد والفساد والظلم، لم تكن تلك الشبكة لدى ابن خلدون إلا في ذلك الناظم السنني.

هذه الرؤى المتكاملة والمتساندة التي تقدمها المدرسة الخلدونية بامتداداتها توضح إمكانات هائلة يمكن أن تراكم عليها الجماعة العلمية التي تهتم بمعايشة التراث الإسلامي وتثق في رؤية مدرسته العمرانية التي يمثلها ابن خلدون وتلاميذه ضمن ما

يعرف بضرورة القراءة الإيجابية للتراث التي ننفض بها كل آثار تلك القراءات السلبية التي لم تُحسِن إلا تشويه هذا التراث.

* * *
* *
*

obeikan.com

obeikan.com