obeikan.com

الفصل الثالث

أركون ...
في عيون كُتّاب عصره!

◆◆◆

obeikan.com

محمد أركون يصرخ من الألم (*)

كان الدكتور بدوي خص المفكر الجزائري محمد أركون رئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة السوربون الجديدة باتهامات عديدة منها: تشكيكه في كفاءته العلمية والأكاديمية وجنايته على الفكر والثقافة العربية من خلال أعماله التي تبعد كثيراً – من وجهة نظره – عن الدقة العلمية، واعتباره واحداً من الباحثين العرب الذين ساعدوا على تشويه الفكر العربي وأساءوا بدراساتهم غير الجادة إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية.

• ما هو رأي د. أركون فى هذه الاتهامات وغيرها من القضايا الثقافية والفكرية مثل انتهاء دور «السوربون» كجامعة ومؤسسة علمية كبيرة في تكوين العقل العربي، ومجاملة طه حسين كقائد فكر بارز لزوجته الفرنسية على حساب الموضوعية العلمية.. يقول أركون:

على الرغم من اتهام الأستاذ بدوي لي بالقضاء على الفكر العربي (ولا أدري كيف!) إلا أنني لا أخفى احترامي الشديد له ولكل ما قدمه من أعمال في مجال البحث الفلسفي، كما لم يقلل من احترامي له ما يشيع في الأوساط العلمية المهتمة بتاريخ الفلسفة العربية من أن د. بدوي لم يتقيد في كل أعماله بالقواعد العلمية التي يحترمها العلماء في تحقيق النصوص.. وأشهد أنني لم أكن أسمح لنفسي فيما مضى بأن أقول كلمة نقد واحدة في مستوى د.بدوي العلمي والفكري ليس لأنه

(*) أ.د. عبد الرحمن بدوى.

يضيق بالنقد ضيقاً شديداً -فقط- ولا يطيق أن يراجعه أي إنسان فيما كتب أو ذهب، وليس لأنني أعلم أنه معجب بنفسه وبكل ما قدم للفكر العربي والعالمي.. ولكن لأنني أعترف - أيضاً وبمنتهى الصدق- بأني أخافه وأخشاه وأرتعد منه كغيري من الناس!

وعلى كل حال مادام الأستاذ بدوي قد اختار أن يطلق لسانه في كما يحلو له بالاتهام مرة، وبالسطحية والجهل مرة أخرى فليعذرني إن رددت عليه اتهامه، فالكلام الذي يذكره عندما يمدح «ماسينيون» ويرفض جميع من جاءوا بعده يدل على أن فكره وقف في الأربعينيات والخمسينيات من هذا القرن، بل أكاد أقول أنه وقف في القرن التاسع عشر حيث كان قمة العلم في أوروبا يتمثل في العلم الفيليولوجي الألماني والمناهج التاريخانية المعروفة بأوربا وهي المناهج المتصلة أيديولوجيا بالتيار الاستعماري والأثنوجرافي الذي اتسم به الفكر الغربي إلى انتهاء الحرب الجزائرية، أما ما حدث في فرنسا بعد الستينيات والسبعينيات - كما يؤكد تاريخ الفكر الغربي نفسه - فيعتبر ثورة فكرية ومنهجية وابيستمولوجية (معرفية) لم يشارك فيها العلامة الأستاذ عبد الرحمن بدوي لأنه لم يزل ينظر إلى البحث العلمي من وجهة النظر الفيليولوجية التاريخانية معرضاً عن التيارات الفكرية الأخرى في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ثم ارتفع صوت محمد أركون قليلاً وقال:

لم أكتشف في كتابات الأستاذ بدوي العديدة صلة علمية بجميع ما أتت به مدرسة الحوليات المعروفة في فرنسا، وكذلك لم يطلع على جميع ما صدر في علم الأنثروبولوجيا، وعلم اللسانيات وعلم السيميائية، ولذلك كان طبيعياً أن يجهل الثورات العلمية الحادثة بجامعة السوربون وسائر الجامعات الفرنسية، وليت د. بدوي يعرف أن المناهج الفكرية والعلمية التي أتت الستينيات والسبعينيات في العالم قد غيرت الجو الفكري والمناهج العلمية وطرق النقد الابيستمولوجي إلى حد لا يمكن الاكتفاء - كما هو حاله- بالتقوقع فقط داخل تحقيق النصوص!!

وفي لهجة حادة تابع أركون يقول: كان لابد لمن يريد أن يقوم بوظيفة تحديث الفكر العربي المعاصر أن يغرق حتى أذنيه في هذه الثورات.. هذه المهمة التي لم يدركها الأستاذ العلامة بدوي هي التي يقوم بها –بفخر شديد- الأستاذ أركون منذ أكثر من ثلاثين عاماً في جامعة السوربون، ولا يزال يقوم بها لا في جامعة السوربون فحسب ولكن في جامعات العالم الكبيرة أيضاً: في العالم الإسلامي وأوربا وأمريكا بهدف تنوير الفكر العربي ورفع الفكر الإسلامي إلى مستوى الاجتهادات العلمية التي يقوم بها الباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وبعد أن أشار محمد أركون بإسهاب إلى حاجة المسلمين في فرنسا إلى مثقفين عرب متفتحين لتقديم صورة عصرية وإيجابية للفكر العربي أضاف يقول في حماس:

كان من المنتظر أن يشارك د.عبد الرحمن بدوي في هذا العمل الإيجابي ولا يفتخر بعلمه القديم ويرفض جميع الاجتهادات التي يقوم بها رجال ونساء في هذا البلد –فرنسا- حتى يكتبوا صفحة جديدة في تاريخ العلاقات بين فرنسا والعالم العربي والإسلام بصفة عامة خصوصاً أن قادة فرنسا اليوم يحبذون ويباركون هذا الانفتاح الثقافي والحضاري الجديد.

– سألت د. محمد أركون عن تصنيف أرنالديز وهو أحد أبرز المستشرقين الفرنسيين لمحمد مزالي رئيسي وزراء تونس الأسبق – كما يقول د.بدوي – ضمن فلاسفة المغرب العربي في الموسوعة الفرنسية التي صدرت في باريس مؤخراً، ومن حكمه عليه بالسطحية وعدم الدقة، فأجاب يقول:

* لا أعرف أين قرأ د.بدوي هذا التصنيف العجيب! لكن ما أعتقده بحق هو أن أرنالديز لا يمكن أن يقر هذا الزعم بأن مزالي فيلسوف.

– فيما يتعلق بدعوة الجامعات العربية إلى أن تكف عن إرسال أبنائها للدراسة

في جامعة السوربون لضحالة ثقافة المستشرقين (جيل ما بعد ماسينيون كما يذهب لذلك د. بدوي) أو لأن أطروحاتهم تخدم الاستعمار كما يذهب لذلك د. لويس عوض.. أجاب محمد أركون بقوله:

* لاشك إنها دعوة خطيرة ما كان ينتظر أن يقول بها مفكر مثل د.عبد الرحمن بدوي، لكن لا أشك لحظة في أن حجته واهية للغاية، فكفاءة جيل ما بعد ماسينيون – على حد تعبيره – لا تشوبها شائبة، وحسبه أن يخرج من قوقعة النصوص ليكتشف أن مدرسة الحوليات.. قد أحدثت ثورة بحثية وأكاديمية كبيرة في مجال الدراسات العربية والإسلامية في هذا الشأن فإني لا أنكر أنها أصابتني بالإحباط لأنه كلام غير أكاديمي بالمرة، فوقوع مستشرق أو أكثر في هذا الخطأ- لا يبرر إصدار حكم بالإعدام على جميع المستشرقين.. وكنت أهيب بالدكتور لويس أن يكون مؤرخاً في حكمه، وألا يطلق الكلام على عواهنه بلغة ركوب الموجة الحاضرة، وإبراز اسمه أمام الجمهور!!

ثم تابع محمد أركون يقول:

لاشك أن الاستشراق قد خدم الاستعمار في الفترة التي أسميتها «بالحداثة الكلاسيكية» ومنها قد يستمد رأي د. لويس مبرراته، أما في فترة الحداثة الجديدة فأعتقد أن اتهام جميع الأساتذة في السوربون وفرنسا بهذه التهمة هو نوع من السفسطة!

ثم تبقى أخيراً مسؤولية الطالب العربي ذاته الذي عليه أن يختار جيداً الأستاذ المشرف خصوصاً أنه مازال يحتاج للدراسة في السوربون وغيرها من الجامعات الفرنسية والأوربية التي لا تقارن – بحال من الأحوال – مع جامعاتنا العربية سواء في أسلوب الدراسة بها أو في مجال البحث العلمي.

– عدت أسأل د. أركون:

ماذا تقول في اتهام د. بدوي لطه حسين بمحاباة زوجته على حساب الموضوعية

العلمية وما يمكن أن يؤثر ذلك في معظم إنتاجه الأدبي والفكري؟

* أطرق أركون لحظة ثم أجاب يقول:

عقيدتي أن مفكراً في وزن طه حسين ذكاء وعلما وثقافة وخبرة لا يمكن أن يتقيد بما تفرضه عليه زوجته حتى لو كانت بينهما علاقة حب استثنائية.. وهو مالم يكن على كل حال!

وأخيراً أرى أنني لابد أن أكرر ما سبق وذكرته في ندوة الأهرام(*) عن طه حسين في العام الماضي وهو أن التقويم الصحيح له كمفكر رائد يجب أن يضع في الاعتبار الفترة التي عاش ودرس فيها بالسوربون بما تعنيه من معايير سياسية وثقافية حيث كانت تسود مناهج الفيليوجيا والعقل التاريخاني..

وهو ما وصفته بالحداثة الكلاسيكية التي تختلف كثيراً عن ظروف الحداثة الجديدة التي نعيشها اليوم.

(*) كان المؤلف في صيف ١٩٨٩ قد عقد ندوة باسم "الأهرام" بالمركز الثقافي المصري في باريس تحدث فيها إلى جانب أركون، المستشرق روجيه أرنالديز، والمفكر المغربي علال سيناصر، والشاعر أحمد عبد المعطي حجازي، وعبد الرشيد محمودي وحضرها عدد كبير من المثقفين العرب والمصريين بدعوة من المستشار الثقافي المصري في ذلك الوقت (وزير العمل والهجرة السابق) د. أحمد حسن البرعي.

obeikan.com

obeikan.com

نزعة الأنسنة في الفكر العربي

■ صدر في ترجمة عربية، حققها هاشم صالح، كتاب الباحث الجزائري محمد أركون «نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيدي» (عن «دار الساقي»، بيروت – لندن)، وهي في أصلها أطروحة دكتوراه دولة دافع عنها أركون في جامعة السوربون في باريس، في الستينيات، وسبق له أن أصدرها في غير طبعة بالفرنسية. وما يثير الاهتمام في هذه الأطروحة هو أنها لا تفقد شيئاً من جدتها، ولا من «راهنيتها» إذا جاز القول، فتبدو فعالة في ما تنزل عليه من قضايا وسجالات، على الرغم من ثلاثين عاماً على صدورها الأول.

وهو ما نتأكد منه، في غير مستوى من مستويات الكتاب. ففي المنهج – ويخصه أركون بعشرات الصفحات – يتبين لنا أن الكاتب الجزائري توصل منذ ذلك الوقت إلى رسم معالم طريقته في النظر والتحليل: تبدو هذه الطريقة شديدة الانقطاع عن النسق الاستشراقي، ذي الطريقة الفيلولوجية المعروفة، على انتفاع منها حيث يستوجب أو يستحسن الانتفاع، وتبدو كذلك شديدة الانفتاح على نجاحات «مدرسة الحوليات» الفرنسية، مثل إنجازات ميشيل فوكو، في كيفيات كتابة تاريخ الأفكار. فما يسعى إليه أركون في مدى الكتاب (ما يزيد على ٦٦٥ من القطع الكبير)، وما ينجح فيه فهو عدم الاكتفاء بتتبع النصوص القديمة، والانطلاق منها إلى مقابلات وإجراء تواشجات بين عالم الأفكار هذه والأطر

(*) شربل داغر – صحفي لبناني.

الاجتماعية التي تحدده، وفق مساع مختلفة تجمع بين علوم مختلفة، من علم النصوص (التاريخية والأدبية وغيرها) إلى علوم الإنسان المختلفة، من دون ربط تعسفي، بل حيوي ومتحرك في ما بينها.

ولو كان لأركون أن يتقيد بوجهة نظر تعسفية لما كان توصل إلى تعيين المفارقة التي ينهض عليه كتابه، وهي أن العصر البويهي المضطرب سياسياً والفاقد لمشروعيته الدينية سيكون عصر تفتح نزعة فكرية تقول بأن الإنسان هو محور العقل والتاريخ. هكذا يقيم صلة بين دخول الأتراك مسرح الأحداث التاريخية وبين بدايات انتصار التقليد على الاجتهاد في السياق الإسلامي: ففي القرن الهجري الرابع حصل إجماع حول أن علماء الماضي لهم وحدهم الحق في ممارسة الاجتهاد. وقضى هذا الإجماع بتقليص الفعالية الفكرية المقبلة، واختزالها إلى مجرد الشرح أو التطبيق أو في أحسن الأحوال التأويل للعقيدة كما حددت في الماضي، مرة واحدة وإلى الأبد.

ونتحقق في الكتاب من أن حلول السلطة البويهية محل السلطة الخليفية العباسية سيجلب مشاكل لا تنتهي، أولها أن البويهيين باتوا مدينين للديلم والأتراك بالحكم، وخاضعين في صورة دائمة لمطالبهم الملحة والمتكررة. إلا أننا سنشهد كذلك انشاراً قوياً للفلسفة، واجتماع نخب مثقفة حول القادة البويهيين، وتفتح نزعة عقلانية نشطة. إن انبعاث هذه النزعة –وهو مطلوب أركون في التفسير والعرض في مدى الكتاب – سيلبي حاجات تاريخية، ليس أقلها إيجاد حلول فعالة لرئاسة الدولة، وإشاعة الوئام والعدل بين الرعية، التي كانت تتحارب في الشوارع (مثلما جرى لبعض أتباع المذاهب الإسلامية المختلفة في بغداد). ذلك أن البويهيين فقدوا المشروعية التاريخية، السلالية والدينية بالتالي، التي نهضت عليها صيغ الحكم العربية السابقة، وكان عليهم بالتالي أن يأتوا، بالحجج والبرهان والاستدلال، ما يشكل مشروعية ممكنة لهم.

في الكتاب عروض ومناقشات شيقة نتحقق فيها من عمليات «التفتح العقلاني» هذه، التي طاولت غير جانب، حتى أنها أعادت تشكيل المعرفة العربية من جديد. هذا ما نتلمسه في ألفاظ واصطلاحات قديمة عديدة، يحجبها دوننا فهمنا (مثل لغتنا) المعاصر: نتعرف، على سبيل المثال، على مفهوم «الصداقة» ولاسيما عند التوحيدي، ويظهر لنا أنها أشبه بامتحان نتبين فيه مدى احترام الإنسان للإنسان، من جهة، ومدى اعتراف الذات بذاتها بصفتها شخصاً ذا رسالة روحية، من جهة ثانية. من هذه الأقوال ما ساقه التوحيدي عن أهل الكتاب والعلم، «فإنهم إذا خلوا من التنافس والتحاسد والتماري والتماحك فربما صحت لهم الصداقة وظهر منهم الوفاء وذلك قليل».

وهذا ما يستوقفنا في كتابات مسكويه خصوصاً إذ أنه جعل التاريخ «حياً» في بعض الأحيان، فلا يتأخر عن سرد ما بلغه وما عرفه، وعن وصف شخصيات استوقفته وأعجبته. منها وصفه لحاكمين، نتحقق فيهما من أنه يصف «حاكماً» مدنياً، إذا جاز القول.ويرى أركون في ذلك «نوعاً من العلمنة للفكر السياسي في الإسلام».وكان ذلك ممكناً بعد أن وجد الحكام البويهيون ضرورة لإيجاد قاعدة لحكمهم غير المشروعية الإسلامية –الدينية التاريخية، التي عرفها الأمويون والعباسيون طبعاً: فلم يبق أمامهم لكي يكسبوا قلوب المسلمين إلا إظهار محبتهم للمصلحة العامة، وإقامة السلام والعدالة على وجه الأرض، وهم «مضطرون» إلى ذلك، حسب عبارة أركون، «خاصة وأن المشروعية تنقصهم بشكل موجع». غير أننا نتبين في كتابات مسكويه، وخوصاً التوحيدي، التفاوت الهائل بين دعاوي العدل وواقع الحال المزري، ما يفسر نقمة التوحيدي العارمة على النفاق والظلم.

وما اكتفى كتاب القرن الرابع بنقل الحقائق القديمة بأسلوب جديد يتماشى مع ذوق العصر، وإنما راحوا يبحثون عن أمثلة حية ومعاصرة لهذه الحقائق التي جاء

بها اليونان والفرس والهنود وغيرهم، وذلك عن طريق ضبطها بواسطة العيان والتجربة المعاشة. وهو ما يجده ماثلاً في كتابين، يعودان إلى لعقد نفسه، وهما: «تجارب الأمم» لمسكويه، و «أحسن التقاسيم في معرفة الأقانيم» للمقدسي، فهما يقومان برد فعل مماثل ضد أخطاء السابقين، الذين كانوا يتلقون كل حكايات الأقدمين في مجالي التاريخ والجغرافيا، مثل الخرافات والحكايات المنقولة شفوياً، وكأنها حقيقة مقدسة لا يرقى إليها الشك. يقول المقدسي: «اعلم أن جماعة من أهل العلم ومن الوزراء قد صنفوا في هذا الباب وإن كانت تصانيفهم مختلة، غير أن أكثرها بل كلها سماع لهم. ونحن فلم يبق إقليم إلا وقد دخلناه، وأقل سبب إلا وقد عرفناه، وما تركنا مع ذلك البحث والسؤال والنظر في الغيب. انتظم كتابنا هذا ثلاثة أقسام أحدها ما عاينا، والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنفة في هذا الباب».

ويتأكد أركون من حصول «إعادة توزيع للمعرفة» في النصف الثاني من القرن الرابع، يظهر في تخلي «الخبر» عن منطق «الإسناد» (ويعني الاستسلام لهيبة القدماء والتصديق بما قالوه من دون مناقشة)، وفي عمل المؤرخين على نقد الوثيقة التاريخي، وانصرافهم إلى المعاينة. وهي نقلة أدت إلى توسيع مفهوم «الأخبار» لكي يشمل تراثات أخرى غير إسلامية: ففي كتاب «تجارب الأمم» لمسكويه سرد لأخبار الأمة الإسلامية وأخبار الهنود والفرس والهنود والإغريق وغيرهم، هادفاً من ذلك إلى استخلاص الدروس والعبر، لكي يستفيد منها معاصروه.

ويعود هذا الأمر إلى أن الاتجاهات العقائدية التي نشأت وتطورت منذ ظهور الإسلام في جو من المنافسة الحادة لم تتغلب على غيرها في عهد البويهيين، ما ساعد على نقاش الأفكار والتيارات: فلقد ترسخ الخط السني مع المذهب الحنبلي (الأشعري)، والخط الشيعي مع المذهب الإمامي الإثنى عشري (الكليني)، وغيرها من الاتجاهات كذلك، بما فيها «التيار الدنيوي اللاهي»، الذي انتصر في المدن الكبرى وأشاع جو المرح والفرح والمتع والملذات في مواجهة التيار

الزاهد المتقشف، وهو «تيار الظرف والظرفاء».

كما يقدم أركون في السياق نفسه تفسيراً مبتكراً وجريئاً للخلاف النقدي حول «إعجاز القرآن»، إذ يرى «أن تأسيس المعجزة القرآنية أو تبرير هذه المعجزة من خلال المعايير النقدية والأسلوبية المتشكلة تحت تأثير عوامل مختلفة من دنيوية محضة وأجنبية يبدو بالنسبة لنا ثورة أو جرأة ما بعدها جرأة لو أن الباقلاني (في كتاب «الصناعتين») كان واعياً بالأبعاد الحقيقية لما يفعله (فالقرآن ليس بحاجة إلى تأييد المعايير البلاغية والنقد الأدبي من أجل البرهنة على إعجازه. إنه معجز بطبيعته وكفى. وكلام الله ليس بحاجة إلى كلام البشر لتدعيم موقفه)».

فالفلسفة باتت السند الممكن للجمع والتوفيق بين جماعات باتت متضاربة ومتحاربة، طالما أنها، أي الفلسفة، لا مذهب لها، وهي فوق الطوائف والحزازات المذهبية، وهي للجميع لأن مذهبها العقل، بهذا المعنى يفسر أركون عودة الفلاسفة والأدباء إلى حكمة القدماء، على أنها عودة تمليها عذابات الحاضر وأسئلة القلق الفلسفي. وفي ذلك لا تكون الفلسفة العربية – الإسلامية مقلدة للفلسفة الإغريقية، «وإنما هي إعادة تحيين وتجسيد لهذه الفلسفة في سياق آخر وظرف آخر (...). وبالتالي فمن المشروع القول بأن المصادر العربية المكتوبة مباشرة حتى لو كانت تستعيد النصوص الإغريقية حرفاً حرفاً، هي أفضل وسيلة للتعبير عن المصادر الحية للقلق الفلسفي».

ما ينتهي إليه أركون في ختام بحثه هو تبيان وجود نزعة فكرية «إنسانية» في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وفي القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) تحديداً.

يقودنا أركون في رحلة شيقة، قوامها البحث عن لحظة مغيبة أو ضائعة في الفكر العربي، وما عاد إليها هذا الفكر منذ ذلك الوقت على الرغم من إلحاحات ابن رشد وابن خلدون اللاحقة واليتيمة.

obeikan.com

الردّ على الإسلاموفوبيا

كيف ينظر المثقف العربي اليوم إلى أحداث ١١ أيلول، بعد عام على حصولها؟ الإجابة عن هذا السؤال ليست ولن تكون، على الأرجح، واحدة، فهي تحيلنا بطبيعة الحال إلى تباين مواضع النظر، وإلى تنوع القراءات والمقاربات حيث يسعى كل باحث ومثقف إلى إجلاء الدلالات والدروس التي تتناسب مع تجربته ومساره، وإلى تسجيل الحدث ووضعه في المنظار الذي يرتاح إليه ويحسب له القدرة على الكشف عن غوامض وبواطن حدث بات مدار تأويلات شتى، متفاوتة إنما لم تكن متعارضة في بعض الأحيان.

المناظرة مفتوحة وتنطوي بالتأكيد على تجاذب وصراع حول الخلاصات التي يريد كل طرف أن يعلي من شأنها، بل حتى هناك من يحاول استنفاد كل دلالات ووجوه الحدث واختزالها.

في ما يلي حديث مطوّل مع المفكّر والجامعي المعروف أركون يتناول فيه، من موقعه النقدي، والتعليمي بعض الشيء، مسألة الإرهاب والفراغ الثقافي والسياسي الذي كشفت عنه هجمات ١١ أيلول، من دون أن يعتبرها منعطفاً تاريخياً حقيقياً. هدفه، وهذا ما لم يحصل في السابق، ويطاول أمكنة رمزية جداً للقوة الأمريكية مما يسمح للولايات المتحدة بأن ترسم الخريطة الجيو-سياسية للعالم كما يحلو لها،

(*) حسن شامي (كاتب صحفي لبناني).

خصوصاً بعد نهاية الشيوعية والحروب الباردة. ويجدر القول بأن مفهوم العمليات التي جرت في أمريكا قوى الوطأة ومدهش، إذ كيف أمكن له تدبير مثل هذه العملية ليس من الناحية اللوجستية فحسب، بل من الناحية المفهومية أيضاً، وذلك من خلال الهجوم على بموز بغية لفت الأنظار إلى جوانب مهمة جداً في نظر العالم كله، وهي الجوانب التي تتعلق بسياسة القوة (أو السلطان) التي تعتمدها الولايات المتحدة، أي أن الحفاظ على النظام يتم بواسطة القوة (أو السلطان)، وليس عن طريق الوسائل الاقتصادية أو عن طريق سياسة اقتصادية أو سياسية تنمية للبلدان المتروكة على حالها، كما لا يجري السعي إلى إقامة نظام سياسي مبني على الحد الأدنى من العدل، خصوصاً بالنسبة إلى المسألة الفلسطينية التي لاتزال عالقة. وعليه، فإنّ ما حصل يمتلك قيمة معينة كمفهوم سياسي. على أن هذه القيمة جرى تهديمها بالنظر إلى ضخامة التدمير الذي لا يقتصر على التدمير المادي وحده، بل بالنظر إلى ضخامة التبعات الاقتصادية التي تطاول العالم بأسره، وتطاول خصوصاً البلدان التي تعاني من التخلف ونقص التنمية...الخ. وهناك كذلك التبعات الإنسانية التي تتمثل باختفاء وهلاك عدد من المدنيين في برجي التجارة العالمية، وذلك خلال بضع دقائق.

- ضعف أوروبا

مفهوم العملية من حيث هو رؤية إستراتيجية للنضال ضد موازين القوى التي تتحكم بعالمنا، من شأنه أن يجتذب ويغوي القلوب والعقول، في أن الوسائل المستخدمة من أجل هذا المفهوم، ومن أجل طرح مشكلات جديرة بالضرورة بأن تطرح في العالم الحالي، تجعل الثمن المقابل غير مقبول. هكذا نصبح أمام معضلة مخيفة.إذ لدينا من جهة الشرعية السياسية نطرح مشكلات تتعلق بنظام العالم الحالي، وبطريقة إدارته وتسييره، وهذا النظام يظهر، بعد عام على عمليات ١١ أيلول، إلى حد أن قوى مثل لاتحاد الأوروبي توضع على الهامش بالموازنة

مع الولايات المتحدة. فحكام الولايات المتحدة يقررون عملياً ما يحلو لهم فيما يخص نظام العالم، وبدون أن يكون هناك أي تقييد أو حدود لقراراتهم، وهم يبحثون بالطبع عن حلفاء لإضفاء شيء من الشرعية السياسية، كي لا أقول من الشرعية الأخلاقية، على عملهم.ذلك أنه ينبغي التمييز بين المناظرة السياسية حول العالم وبين نظام العالم فالمناظرة حول الخريطة الجيو-سياسية للعالم، ومن يقرر في هذا الشأن، هذه المناظرة ينبغي أن تستمر وأن تتوسع، ذلك أنها من حيث هي مناظرة سياسية على الصعيد العالمي ليست مفتوحة، ولا نرى كيف يمكن فتحها. فالمبادرات المنطلقة لفتح هذه المناظرة، ما تزال بدورها خاضعة للرقابة والإشراف ولمتطلبات الولايات المتحدة. وقد تبين بالفعل، إثر هجمات ١١ أيلول أن دور أوروبا هامشي ومحدود. وكان هذا بمثابة اكتشاف بالنسبة إليّ، وبالنسبة إلى كثيرين غيري. ذلك أننا كنا نتوقع مع الاتحاد الأوروبي الذي يمثل قوة مهمة لا يستهان بها، أن يكون في وسعه التحدث مع الولايات المتحدة، خصوصاً وأنهما ينضويان في قضية مشتركة باعتبارهما يمثلان الغرب. فالغرب عبارة عن مجموعة سياسية واسعة وتشكل أمريكا وأوربا النواة الصلبة لهذه المجموعة. هناك بالطبع دولة وقوى مثل اليابان تنخرط اقتصادياً في إطار هذه الوحدة الجيو-سياسية، لكن مركز هذه الوحدة هو الولايات المتحدة وأوروبا. والمشكلة هي كيف يمكننا أن نفتح هذه المناظرة بحيث تكون مناظرة قوية وصريحة تستخدم كل وسائل النقد السياسي، والنقد الاقتصادي، والنقد الفلسفي والتاريخي، أن تتناول مثلاً الولادة التاريخية لنظام العالم كما هو قائم اليوم. أنها مناظرة حول الحق (والقانون) الدولي.

وينبغي دفع المسألة إلى أبعد حدّ ممكن من خلال استخدام كافة الوسائل النقدية لمناظرة ديموقراطية لا تتوقف قبل التوصل إلى نتائج ملموسة، كان يتبدل مفهوم مجلس الأمن، وأن يجري احترام القانون الدولي، على أن يكون هذا القانون

مختلفاً عن الذي ورثناه عن معاهدات واتفاقيات حصلت في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والنقط المهمة هي طرح مشكلة الإرهاب، أي شرعية اللجوء إلى هذا النوع من الأعمال بغية التدخل في وضع يصبح التساهل معه صعباً. وهذا يحصل حتى في الغرب، حيث نرى أناساً هامشيين، ونرى تزايد الفقر...الخ، مما يدل على أن المشكلة لا تقتصر على بلدان العالم الثالث، وأرى من جهتي أن مسألة التمييز بين العمل الإرهابي وبين العمل السياسي الذي يستخدم الوسائل المعروفة للنضال السياسي، لم تطرح بشكل واضح حتى اليوم.

• هل يمكنك أن توضح ما تقصده بالطرح المختلف لمسألة الإرهاب؟

- حين نأخذ حالة الجزائر مثلاً، نرى أن الناس يموتون منذ ١٢ عاماً، وحين نسأل الجزائريين عما يحصل يقولون لك بأنه لا يحصل شيء وبأنهم يعيشون حياتهم اعتيادياً.أنا أرى في هذا الكلام تطبيعاً لوضع فظيع ورهيب لا يمكن للعقل أن يقبله ويتسامح معه، وأعود إلى الجانب السياسي لأقول بأن المناظرة كما أراها انطلاقاً من وضع العالم العربي والعالم الإسلامي، تنطوي على صراع داخل الغرب، لكنها تنطوي في الوقت ذاته وبدون فصل بين الوجهين على نضال داخل العالم العربي لمطالبة الأنظمة السياسية بأن تقوم بثورة داخلية، قبل حصول ما حصل في نيويورك وارتكاب هذا العمل الرهيب ذي النتائج والتبعات الكبيرة. فأنا أرى أن العالم العربي على وجه التخصيص لم يعرف في تاريخه الحالي منذ الحرب العالمية الثانية، بالأحرى لم يولّد كتابات نقدية من شأنها تقديم جردات حساب نقدية لخمسين عاماً من ممارسة السياسة التي قادتها وانتهجتها النخب الوطنية العربية المتحدرة عن الاستعمار. والمناظرة السياسية الفعلية غير موجودة عملياً. تحصل متابعة للأخبار كما لو أننا مجرد متفرجين، ونسجل هذا الأمر أو ذاك، لكننا لا نرى شيئا يأتي ويحصل. ليس هناك أي تدخل، ليس فحسب من قبل المثقفين، بل من قبل المواطنين العاديين والناشطين في العالم العربي لطرح مسألة السياسة والنظم السياسية. والطرح ليس فقط مسألة السياسة الاقتصادية بل كذلك السياسة

التربوية والسياسة الثقافية والعلمية. وعندما أتحدث عن سياسة علمية،أعنى خصوصاً العلوم الاجتماعية لأنه عن طريقها نكتسب الأسلحة الضرورية لإقامة مناظرة سياسية حقيقية.

ينبغي إذا أن نقيس مدى الفراغ الذي يتركه غياب المناظرة، على أي صعيد كان.لن أتحدث عن مناظرة برلمانية، فهذا شئ غير موجود أصلاً عندنا، بل حتى هنا في الغرب نلحظ أن القضايا الجيو-سياسية لا تناقش في البرلمان، إذ تتولى الأمر في الخفاء لجنة الشؤون الخارجية بدون أن يعرف المواطنون شيئاً عن عملها.ليس هناك مناظرة على هذا الصعيد، أي حول الوضع الجيو-سياسي للعالم. تحصل الأمور خفية داخل القنصليات والسفارات ووزارات الخارجية. ورغم الوضع المأساوي الذي ولدّته عمليات ١١ أيلول، فإن الأمور لم تتغير، وبقيت السياسة الخارجية تتقرر في الخفاء داخل القنصليات والسفارات، بحيث أن المناظرة لا تبلغ حدود المجتمع. حتى هنا في الغرب، لا نجد مناظرة مهمة بعد ١١ أيلول، حول السياسة الخارجية، ومن هو الأجنبي (الخارجي) وما هو محلّه في هذه السياسة، وما هي هذه السياسة؟

وعندي أنه ينبغي على السياسة الخارجية أن تتضمن من الآن فصاعداً، وهذا ما تثبته أحداث ١١ أيلول، المسألة التربوية وأن تكون هذه المسألة موضوع تفاوض دولي، أي ما الذي يجري تعليمه، وكيف يحصل تعليم التاريخ، وتعليم الدين خصوصاً في بلداننا. فمن الواضح أن أحد ملامح الإرهاب، في نظري بالطبع، وأن ولادة فكرة الإرهاب، يعودان إلى الفراغ الذي أحدثه نظام تعليمي وتربوي لا يقدم مفاتيح لقراءة العالم، بل على العكس يستثير المخيلة الاجتماعية والسياسية ويدفعها نحو الحقد والكراهية والعنف، وهو يتيح للناس الاعتقاد بأنه بواسطة العنف يمكن تغيير الوضع السياسي في العالم، وهذا اعتقاد خاطئ في المطلق. تلك هي حجتي الأولى ضد الإرهاب، وضد كل فكرة تدور على الإرهاب، سواء كان

الأمر يتعلق بالذهاب إلى «دوار» أو «مشتى» في الريف الجزائري لذبح أطفال، وهذا شئ فظيع وكريه، أم كان يتعلق بالذهاب إلى نيويورك لتدمير البرجين. إذ خلف هذه الأعمال هناك فراغ فكري، فراغ ثقافي، وهناك غياب أو افتقار للأدوات والوسائل الضرورية من أجل بناء شئ صالح وقابل للاستدامة، اقتصاديا وسياسياً واجتماعيا يتعهد هذه السياسة المطلوبة.

obeikan.com

الانطلاق : حرب الجزائر

• سأعود إلى أحداث ١١ أيلول لأسألك عما يمكن لهذا الحدث أن يترك من تأثير على مسارك الفكري. فمن المعلوم أن مسارك يقوم على السعي إلى إعادة تعقل أسس الإسلام، من خلال تجديد أدوات التحليل وتجديد جهاز المفاهيم بحيث تكون أكثر عقلانية وأكثر قابلية لممارسة النقد التاريخي والمعرفي، بحسب ما يستفاد من جملة أعمالك؟

– يسرّني طرح هذا السؤال. إذ بالفعل من أين يأتي سلوكي النقدي الجذري في طريقتي لتقديم الإسلام والفكر الإسلامي؟ وهذا الأمر في غاية الأهمية، لأن نقطة انطلاقي كانت حرب الجزائر. فقد كنت طالباً في الجزائر، ثم جئت إلى فرنسا أثناء الحرب، أقصد حرب التحرير الوطني لا الحرب الأهلية التي نشهدها الآن. وعشت وأنا بعد طالب، بكثافة مشحونة بكل التوتر الذي وصفته آنفاً. وهذا طبيعي لأن الأمر يتعلق ببلدي وعائلتي وحياتي. لم أنتظر يوم ١١ أيلول كي أعرف هذا، كنت آنذاك أتناقش مع أصدقائي الجزائريين مثل رضا مالك وأحمد طالب وغيرهما من الذين أصبحوا وزراء فيما بعد.

• والمؤرخ محمد حربي الذي يتحدث عنك ويستشهد بك في الجزء الأول من مذكراته السياسية (التي صدرت منذ أشهر في كتاب بالفرنسية)...؟

–بالطبع محمد حربي الذي أحبه كثيراً وأحترمه، وأعتبر مساره رائعاً. فهو انخرط في السياسة أكثر مني بكثير. انخراطي أنا كان فكرياً للدفاع عن الفكرة

الوطنية، غير أنني كنت في الوقت ذاته أطرح السؤال عما سنفعله لدى حصولنا على الاستقلال، أي سياسة للتعليم سنقيم في الجزائر بعد الاستقلال؟ كان هذا الأمر يشغلني إذ كنت قد بدأت أمارس التعليم لتحصيل لقمة العيش، وكنت أرى حال الشبان الجزائريين في الثانوية التي كنت أدرّس فيها. كان لديّ إذاً ومن ذي قبل النهج الذي حافظت عليه، وهذا النهج تعرض آنذاك للضغط والقمع من قبل أصدقائي، وذلك باسم إستراتيجية الكفاح، أي إخراج العدو أولاً ثم نرى لاحقاً ما سنفعل، بحسب معزوفة معروفة. وقد عشت هذا بطريقة مأسوية، وقاسيت الأمرين منه. ولهذا الاعتبار لم أخض مطلقاً في السياسة، أنا أتعاطى السياسة من خلال البحث، ومن خلال التعليم، من هنا نشأت لدي فكرة تجذير نقد القومية، نقد مصادرة الإسلام كدين لغايات قومية الأغراض تتعلّق بالسلطة السياسية ، ويدخل في هذا أيضاً نقد كل فكرة تدور على استخدام الإرهاب، إذ كان هناك من قبل إرهاب أثناء حرب الجزائر، وكان هناك جزائريون يقتلون جزائريين . نقدي ينصب على استخدام الإرهاب من أجل قضية لم يحصل التحضير الكافي لها.

لم يكن لدينا مرجعيات تاريخية وحقوقية وثقافية...الخ تسعفنا في العمل، غداة الاستقلال، لمواجهة المتطلبات الضرورية لبناء دولة حديثة قائمة على القانون. كنت أعرف ذلك وكنت أرى بأننا ذاهبون نحو كارثة، لأنني أعرف تاريخ الجزائر وتاريخ المغرب عموماً، وأعلم بأنه ليس لدينا مرجعيات. ولا يمكن بناء دولة حديثة بالرجوع إلى الخلف وإلى السلطنة العثمانية. ولا يمكن بناء نظام حقوقي حديث عبر الرجوع إلى الأئمة، ولا يمكن أن ننهل من أعمالهم لبناء قانون دستوري حديث. كنت أعرف ذلك من قبل. وعليه فإن ١١ أيلول، في نظري، إنما هو طور من أطوار أخرى كثيرة تشير لدى حصولها كل مرة وبطريقة مأساوية إلى الفراغ الذي يقودنا إلى حمل الشعب على الاعتقاد بأننا سنفعل أشياء مهمة وثورية فيما نحن لا نمتلك شيئاً، وليس لدينا شيء في رأسمالنا التاريخي، في رأسمالنا الفكري. ليس لدينا شيء يسمح لنا بالدخول في الحداثة وببناء دولة حديثة ومجتمع

مدني حديث يشارك في دولة قانون، أي شئ غير الذي عرفناه والذي بتنا نعرفه أكثر فأكثر والذي أصبح أكثر مأسوية جراء النمو الديموغرافي الذي ضاعف عشرات المرات المشاكل والصعوبات التي عرفناها عندما كان عددنا لا يتجاوز التسعة ملايين نسمة. وكما في الجزائر كذلك في المغرب الأقصى، وفي مصر عندما أخذ جمال عبد الناصر السلطة. إذاً لم يفعل يوم ١١ أيلول سوى المزيد من الكشف عن استراتيجية لم يلحظها سوى عدد قليل جداً منّا، وراح يقيس مدى ضرورتها ويعمل على تنفيذها. نحن قليلون جداً، وأترك لكم أن تحددوا من هم من بين المثقفين العرب أولئك الذين قاموا بتعريف هذه الاستراتيجية كما وصفتها للتو، والذين حاولوا وضعها قيد التطبيق بثبات وحزم. وأنا أذكر مثلاً أنه لدى اندلاع حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧، أجريت معي مقابلات إذاعية هنا في باريس، وكان جوابي آنذاك مثل جوابي لدى اندلاع حرب الخليج (الثانية)، وهو أن هذه الحرب سيئة جداً للعرب، لأننا سوف نتكسر فيها ونتضرر كثيراً. وذلك لأنه ليس هناك جيش قوي التحضير على قدر الجيش الإسرائيلي. فالمسألة مسألة قوة. ولو فرضنا أننا نربح الحرب، فإننا لن نكون مؤهلين لكي نبني على العناصر التي سمحت بانتزاع الانتصار. وهذا ما حصل مرات عدة. أنا أضع إذاً يوم ١١ أيلول ضمن سلسلة متوالية من الأحداث التي تقيم ليس في ذاكرتي فحسب، بل في جسدي وحياتي.

- **لِم نبن دولة..**
- يستفاد من كلامك أن هذا اليوم لا يشكل منعطفاً ما.

- لا، لا أعتبره منعطفاً، فبالنسبة إليّ، سبق أن عشنا بكثافة هذه التجربة، خصوصاً نحن الجزائريين. فالجزائريون الذين عاشوا حرب الجزائر، سياسياً وفكرياً وأخلاقياً، وتاريخياً في رؤوسهم لأنهم يعرفون التاريخ، ليس الأمر جديداً. هناك بالطبع جانب مشهدي صاخب، وهناك جانب مأسوي، ولذا أتحدث دائماً

عن مأساة مبرمجة تاريخياً وسياسياً. إنه برنامج تدور فصوله، كما هي حال البرمجة الجينية.

• يبدو لك أنك قدري بعض الشيء بكلامك هذا؟

– لا، لست قدرياً، وما أقوله ليس ضرباً من القدرية. فعندما ننظر إلى الاستمرارية في التاريخ، فما هذه الاستمرارية التي تشرط تاريخنا في العالم العربي. هذه الاستمرارية إنما هي فقدان (أو نقص) الالتفات إلى عملية بناء الدولة. فنحن لم نبن أبداً هي فقدان (أو نقص) الالتفات إلى عملية بناء الدولة. فنحن لم نبن أبداً دولة: أقصد بذلك دولة قابلة للعيش في المستقبل. وهناك أيضاً فقدان الالتفات إلى المؤسسات الحقوقية والقضائية التي تقوم بتنظيم المجتمع، وتعطى المجتمع عموداً فقرياً. لقد اكتفينا وقنعنا بنظام قانوني يعود بناؤه القرنين الثامن والتاسع، وتشبثنا بقوة بفكرة تسيير المجتمع وفقاً لهذا النوع الحقوقي الذي كان أصلا محدوداً جداً ويقتصر على فئة قليلة لا يعتد بها لم تأخذ على عاتقها حتى إدارة جماع مدينة بغداد في القرن العاشر. لم يحصل ذلك أبداً، حتى في حدود مدينة بغداد التي كانت كوزموبوليتية في القرن العاشر. هذه المدينة لم تكن أبداً مرعية بقانون من شأنه أن يولد ما نسميه اليوم بداية مجتمع مدني. فالنساء في مجتمعاتنا حتى أيامنا هذه ما زلن خارج النطاق الحقوقي.وهذا شيء رهيب عندما نفكر به. وأنا أعرف هذا ولا أستطيع محوه، وما أقوله، ها هنا، ليس كلاماً أيديولوجياً، فأنا ولا أستطيع محوه، وما أقوله، ها هنا، ليس كلاماً أيديولوجيا، فأنا أعرف هذا في ناحيته التاريخية، وما أتحدث عنه ليس الحاضر في حد ذاته، بل الحاضر بالنظر إلى فراغ جرى الحفاظ عليه وتعميقه خلال قرون طويلة. وهذه الفكرة قوية، بحيث لو أنها خامرت عقول الشبان الذين تبعوا بن لادن، لما صعدوا أبداً إلى الطائرة (لتفجيرها) بل كانوا سيلجؤون إلى وسائل أخرى وإلى أشكال نضال أخرى، فأنا لا أقول أبداً بوجوب الاستكانة والقعود. وأنا أشدد على هذا الكلام وأتمنى أن يكون

مسموعاً ومقروءاً بوضوح، وهذا شيء رئيسي.هذه التجربة مهمة جداً، وهذا ما حملني على كتابة الكتاب الذي أشرت إليه في البداية وفيه أتحدّث عن كل هذه الأمور، وهو سيصدر قريباً جداً.

١١ أيلول ليس حدثاً. لكنني أضيف في كتابي شيئاً آخر وقوياً. فأنا أطرح السؤال التالي: من هو اليوم الإنسان المحسوب في عداد الجهاز السياسي البشري في الغرب أولاً، لأن الغرب يمتلك المبادرة والقوة، من هو الذي يستطيع أن يقول كلاماً من شأنه أن يبدّل حدثاً يتسجل في تاريخ وقائع متسلسلة كي يتحول إلى إيذان بقدوم مفهوم للتاريخ، رؤية التاريخ، بحيث تتشكل قطيعة مع ما سبق عملية ١١ أيلول. لذا أعود إلى ما قلته في البداية حول تناول ١١ أيلول من حيث هو مفهوم ورؤية سياسية وتاريخية لانتهاج سياسة أخرى للإنسانية في أيامنا. وأنا لا أقول أن بن لادن يمتلك مثل هذه الرؤية. ولكن علينا نحن، وعلى كل الناس، أن نكون قادرين على التقاط وجه القطيعة التي أحدثها هذا الحدث الصاعق، وذلك للقول بأن هذا الحدث يكسر شيئاً يتعذر احتماله، وهذا الشيء يقودنا منذ سنوات وعقود، وربما منذ قرون وصولاً إلى القرن السادس. هذا الحدث بكسرة شيئاً ما، يلزمنا بأن نعي على الفور مغزاه وبأن نفتح أفقاً آخر للفعل التاريخي. وهذا هو الأمر المهم أي الانتقال من حدث événement مقيد في مكان جغرافي محدد وفي زمن تاريخي معلوم إلى الإيذان بقدوم avenement للعقل (والروح)، ولك لكي نقدر على امتلاك معايير أخرى لإنتاج تاريخ للشعوب اليوم. أنا أتحدث عن تاريخ للشعوب، ليس عن تاريخ للدول ضد الشعوب. نحن نعيش تاريخ دول تعادي الشعوب، ونحن نقبل بهذا، وهذه المسألة تنطوي على ثورة رائعة لأنها ثورة داخلية. ولهذا الاعتبار اقترحت أن يكون عنوان الكتاب: «حدث يبحث عن مؤلف (أو عن صانع)».

• أنت تواصل، على ما يبدو، مشروعك النقدي الجذري، وأريد أن نعود إلى

الوجه الظرفي والحدثي. إذ يتولد لدينا حالياً انطباع بأن ثمة تزايداً لهاجس«رُهاب الإسلام» في الغرب، بحيث أن الأمر بات يتعدى الصورة الشائنة عن الإسلام ليطاول مكانته وموقعه كدين وكحضارة.

- لقد استخدمت عبارة «رهاب الإسلام». سأقول لك كيف أقارب أنا مسألة «رهاب الإسلام». فأنا أعيشها، وثمة أناس يضعونني في خانة إسلامية. وهؤلاء يقنعون بمساوئ النقدي ويصرون على تصنيفي كمسلم ويقولون لي: أنت مسلم معتدل.وهذا كلام سفيه. والأمور تحصل بالفعل على هذا النحو. مسألة «رهاب الإسلام» ينبغي تناولها، ليس عبر الاستياء من جهل الغربيين الذين يريدون أن يعرفوا شيئا عن الإسلام... الخ، فهذه الطريقة خاطئة لأننا نفعل الشيء ذاته حيالهم، وأحداث ١١ أيلول تدل بوضوح على وجود كراهية كبيرة وعلى هيجان محموم من أجل تدمير هذا العالم، هناك إذاً شيء يجري تبادله في الحقد والعنف ونفي الآخر. وهذا الوجه الجدلي (الديالكتيك) يتضاعف ويقوى عن طريق السعي إلى نفي وإلغاء الآخر بكل الوسائل، بوسائل الدعاوة كما بالوسائل العسكرية واستخدم القوة. وهذا الوضع يتضخم وينتفخ. فلنوقف هذا اللعب، ولننظر إلى ما يحصل. أنا شخصياً أعرف هذا منذ زمن طويل، ذلك أنني لجأت إلى ما أسميه بتفكيك عقل الأنوار، إلى النقد الجذري لعقل الأنوار، لقد طفح الكيل من اللجوء إلى فولتير لاستخدامه ضد التعصب الديني. فيما نراهم هم أنفسهم يغذون تعصباً سياسياً أسوأ أو أدهى من التعصب الديني. ينبغي إذاً أن نذهب أبعد وأعمق في هذا المنحى. وينبغي علينا نحن أيضاً أن نفعل هذا. علينا أن نقوم نحن بالعملين في آن. فهم لن يفعلوه ذلك نيابة عنا. لا أحد يفعل هذا مكاننا ولأجلنا. وقد اكتشفت هذا الأمر في مكبة الكونغرس في أميركا في أيار (مايو) الفائت حيث عقدت مناظرة كبيرة مع (المستشرق الأمريكي) برنارد لويس، وذلك حول كتابه الأخير. وقد أطلقت على لويس اسم «مفتي الديار الغربية»، فما أن يحصل حدث حتى يطلب من لويس أن يعين مداخله ومخارجه وأسباب حصوله.

لا يمكننا إذاً الاعتماد على تخصصات في الإسلاميات أو على خبراء في الإسلام للقيام بهذا العمل نيابة عنا ولأجلنا. والردّ الأقوى على «رهاب الإسلام» وعلى «رهاب العروبة» إنما هو العمل نم الداخل، ينبغي علينا أن نغيّر خطابنا فيما يتعلق بالإسلام. ذلك أن هناك أشياء غير محمودة وكريهة تحصل ولا يجوز التساهل معها، والحال أننا نتساهل معها. ونحن لا نكتب شيئاً حول هذه الأمور، حتى في مجال الأدب. فالأدب ينقل إلينا أشياء ويصف عذابات وآلاما. لكننا لا نجد حركة أدبية تقوض النسبة الرمزية للدين، وحده سلمان رشدي فعل ذلك، ولا أرى كاتباً آخر فعل هذا. أنت تعرف الأدب أكثر مني ربما، فهل تستطيع أن تسمي لي كاتباً بلغ هذا المستوى من النقد، عبر الكتابة الأدبية، للرمزية الدينية في حد ذاتها وليس من حولها أو على أطرافها، لوصف ما يقاسيه الناس في حياتهم اليومية. فهذا لا يكفي.أما فيما يخص المثقفين فالوضع مخيف. فأنا أعرفهم ولا أريد أن أسمي أحداً منهم تفادياً للسجال، ولكن هناك من بينهم أشخاص يعتبرون مثقفين، ونراهم يدعمون فكرة استخدام الإسلام لأغراض إرهابية. إنهم أصوليون، وكنا ننتظر منهم أن يكتبوا أشياء تفتح عقل المسلمين على تحصيل معرفة أكثر نقدية وأكثر تاريخية لما كان الفكر الإسلامي، ومعرفة حال الدين اليوم، وما معنى الدين اليوم وما هي وظائفه اليوم. لا نجد شيئاً من هذا. ما نجده ونقرأه هو كلام من نوع أن الغرب يكرهنا وينتقدنا، وأن الغرب كذا وكذا، وأننا في حال جيدة والإسلام رائع وأنه ما يزال يعطينا أدوات تجعلنا قادرين على الانخراط في التاريخ الحالي...الخ. إلى أين نحن ذاهبون؟ هنا أيضا ثمة تصور لدينا وجوابي إذاً على «رهاب الإسلام» هو نقد العقل الإسلامي وذلك منذ زمن طويل، غير أن هذا النقد لا يجد للأسف من يستكمله ومن يرعاه على يد عدد أكبر. صحيح أن هناك شباناً باحثين يهتمون به ولكن عددهم قليل. وهؤلاء لا يمتلكون للأسف ما يمكنهم من الانطلاق في العمل. فالمكتبات في بلادنا في حال سيئة، وينبغي أن يتوفر الحد الأدنى الضروري للقيام بمثل هذا العمل. لا يمكننا الاكتفاء بلغة احتجاجية قائمة على النقد

الشكلاني، بل ينبغي توفير الأدوات والوسائل اللازمة للعمل.

- ضد الإرهاب

• بما أنك تركز على البعد الرمزي، وبدون الذهاب إلى الحدّ الذي ذهب إليه المفكر الفرنسي جان بودريار، فإنني أسألك عن رأيك في الجانب المتعلق، ضمن البعد الرمزي، بمسألة «الظهورية» الكيانية، في معنى أن هناك منظومات تستولي وتستأثر بالمشهدية وتطمس ما عداها، سواء كان الأمر يتعلق بكيانات عريضة أم بأفراد. وأنت نفسك أشرت في البداية إلى ظاهرة الأفراد المهمشين في الغرب والذين يلجؤون إلى أعمال عنيفة وقاتلة.

– أنا جذرياً ضد كل لجوء إلى العمل الإرهابي، ولدي تعليلاتي بهذا الصدد، فالعمل الإرهابي يتسبب بأضرار لا يمكن التعويض عنها. إهلاك حياة أناس أبرياء أمر لا يمكن التعويض عنه، والأدهى من ذلك هو أنك حين تقتل أشخاصاً أبرياء وتعلل هذا العمل أو ترده إلى قضية مزعومة، فإن هذه لن تتحقق أبداً. وأن تأتي بعد ذلك مجموعات من أصحاب السوء ومن العصابات المافياوية التي تستخدم هذا العمل من أجل الاستئثار بالسلطة وانتهاج السياسات التي نعرفها، فهذا شيء غير معقول. هناك إذاً رادع أخلاقي حاسم للقول: لا وألف لا. ليس هذا نهجاً سليماً.

هناك، من جهة ثانية، التاريخ الذي يشهد ويقول: تستطيعون قتل البشرية بأسرها، لكنكم لن تغيّروا جوهريا شهوات وغرائز البشر نحو الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها، من أجل صالح الشرط الإنساني، بل من أجل مكاسب تتعلق باشتهاء السلطة. هناك بالطبع حالات استثنائية، لكنها للأسف تظل حالات استثنائية. من غير المعقول أن يقبل المرء العمل الإرهابي. ولذا شددت منذ البداية على التمييز بينه وبين النضال السياسي بكافة الوسائل ربما في ذلك الإصرار المتحمس على معارضة السلطة في كافة أشكالها حتى لو كانت ديموقراطية وتضمن عدداً من الحريات.

• هل لديك شئ خاص تود أن تنقله إلى القارئ العربي؟

- كنت أرغب دائماً في أن تقوم الصحف المهمة، وجريدة «الحياة» جريدة مهمة، إلى جانب صحف عربية أخرى، بتكريس صفحات للشؤون الثقافية. وأشكر الله أنها تفعل، وهذا شئ إيجابي يستحق التقدير والثناء، ولكنني أتمنّى أن تذهب هذه الصحف أكثر في عملية تجذير المعركة، وهي معركة لا ينفصل فيها الجانب الفكري عن الجانب الثقافي والجانب السياسي.

ماذا حصل في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر؟ كان هناك جون لوك وهيوم، وجان بودان قبلهما، وراحوا يفكرون بمسألة الدولة «اللفياتان» وقد وضع هؤلاء، هم وغيرهم، الأسس الفكرية والمؤسساتية التي تسمح بالتقدم وبإيجاد مرجعيات الدولة الحديثة لم تبدأ إلا في القرن الثامن عشر.

وقد بدأت وسط التوحش، روبسبيير كان متوحشاً. ولكن إلى جانب هذا التوحش كانت هناك نصوص يقرأها الناس. هناك «العقد الاجتماعي»(لجان جاك روسو) و «روح الشرائع» (لمونتسكيو) وكان الناس يقرؤون هذه النصوص. لذا ينبغي أن نبدأ من هناك، وأن نشجع على سلوك هذا المسلك.ينبغي تشجيع الشبان على التحدث والنشر في جريدة «الحياة» كي يقولوا ما لديهم والأشياء الصعبة التي يقاسونها. السياسة الأيديولوجية تضخماً مرضياً.

وأريد أن أضيف شيئاً عن الأدب، فأنا أؤمن بقوة الأب. لا أقول إن على المثقفين أن يقوموا وحدهم بالعمل، فالفنانون والكتّاب والعاملون في السينما يستطيعون هم أيضاً أن يساهموا أكثر في العمل. وأنا أدعو إلى العمل في المنحى هذا.

obeikan.com

محمد أركون والتنوير، والحداثة (*)

ينتقد المثقف الجزائري محمد أركون عادة من قبل المحافظين والأصوليين بأنه يذهب بعيداً «أو أكثر مما يجب» في تحليل الظاهرة الإسلامية السياسية، في تعريتها من الداخل وتفكيك المواقع التقليدية. وهذا شيء مفهوم ومتوقع. ولكن منذ بضع سنوات، وبالتحديد منذ مقابلته الشهيرة في جريدة «لوموند» عن قضية سلمان رشدي« راحت تظهر انتقادات جديدة من الطرف الآخر: أي من الطرف الحديث والعلماني. وخاف البعض: هل غيّر محمد أركون مواقعه فجأة؟ وما سبب هذا التغيير؟ وهل هو تكتيكي تحتمه ضرورات الصراع غير المتكافئ، أم أنه حقيقي استراتيجي؟ وشعر بعضهم بالارتباك والحزن العميق. وأقولها صراحة بأني كنت ممن ارتبكوا اللحظة. ولكن بما أني أعرفه عن كثب وأتابع فكره ترجمةً وتعليقاً وتقديماً منذ أكثر من خمسة عشر عاماً، فإني كنت مطمئناً وواثقاً من الخط العريض. كنت أعرف أن صاحب «نقد العقل الإسلامي» لا يغير مواقعه بسهولة، وأنه لا يخطئ في تحديد المهمة الأساسية.

في الحوار الآتي إيضاح لما أشكل من أفكار أركون فيما يخص الراهن الثقافي والفكري.

• كيف تطرح مسألة الحداثة/ وما بعد الحداثة من منظورك الخاص؟ أقصد

(*) د. هاشم صالح.

كيف تطرح بالنسبة للمثقفين العرب وليس بالنسبة للمثقفين الأوروبيين؟

- توجد سوء تفاهمات كثيرة بين المثقفين العرب أو المسلمين حول هذه النقطة. أقصد يوجد غموض وتبلبل وعدم قدرة على طرح المسألة بشكل صحيح. رد فعلك سليم فيما يتعلق بالتركيز على أهمية العقل الكلاسيكي أو الحداثة الكلاسيكية. أقصد العقل الذي بلوره ديكارت وسبينوزا وكانط وعقل التنوير بشكل عام. لماذا؟ لأن العقل الكلاسيكي حقق إنجازات مهمة جداً ولا ينبغي أن نستهين بها بأي حال من الأحوال. وهي تشكل ما يدعي بالحداثة (أو بالحداثة الكلاسيكية لأن بعضهم أصبح يتحدث الآن عما بعد الحداثة). هناك مسلمات للعقل الكلاسيكي. تقول هذه المسلمات بأنه يمكن للعقل أن يتوصل إلى الحقيقة إذا ما مارس عمله طبقاً لقواعد دقيقة وصارمة يحددها هو بنفسه. سبينوزا ألف كتابه الشهير «الأخلاق» عن طريق إعطاء الثقة الكاملة لمبادئ هذا العقل الكلاسيكي الذي يطبق بشكل صحيح أساليب البرهنة عن طريق الارتكاز على المبدأ القائل بعدم جواز التناقض في المنطق (مبدأ أرسطو). كان سبينوزا يقول بأن العقل إذا ما اتبع كل هذه المجريات فإنه يصل حتماً إلى براهين مقنعة ويقينية. هذا هو جوهر العقل الكلاسيكي قبل أن ننقد منطق أرسطو والمسلمات السابقة على يد العلم الحديث. ونحن الآن ننتقل إلى مرحلة جديدة تتجاوز مرحلة العقل الكلاسيكي، وبعضهم يدعوها بما بعد الحداثة. وهذا ما يدعوه عالم الابستمولوجيا البلجيكي إيليا بريغوجين: «نهاية اليقينيات» (انظر كتابه الصادر مؤخراً بهذا الاسم). المقصود نهايات يقينيات العلم الكلاسيكي الموروث عن نيوتن. ومن المعلوم أن فلاسفة عصر التنوير ما كانوا يحلفون إلا بنيوتن (انظر عبادة فولتير له، وانظر أيضا كانط والعبارة الشهيرة: لولا نيوتن لما كان كانط). وإذن فنحن ننتقل الآن إلى ميكانيكا أخرى أو إلى تصور جديد للعالم. فالعلم يقفز قفزة جديدة الآن ويغيّر من رؤيتنا للكون. بمعنى آخر فإن نظرية نيوتن لم تعد صالحة... وبالتالي فالفلسفة التي بنيت عليها أصبحت عرضة للنقد.

• ولكن عندما تتحدث عن هذه التطورات فإنك تفكر بأوروبا والغرب. كيف يمكن طرح المشكلة من وجهة نظرنا نحن؟ ثم هل تعتقد بوجود تفاوت تاريخي بين العرب والغرب؟

– بالطبع هناك تفاوت تاريخي. وتبلغ مسافته الزمنية أربعة قرون. ولا يمكن أن نفهم العلاقة بين العرب والغرب إذا لم نأخذ مسألة التفاوت التاريخي على كافة الأصعدة بعين الاعتبار أقصد الأصعدة المادية والفكرية في آن معاً. يكفي أن تركب الطائرة لمدة ساعتين وتراقب الوضع في كلتا الجهتين لكي يتبدى لك البون الشاسع واضحا جليا. هذه مسألة لا ينبغي حتى أن نضيع الوقت في مناقشتها. ينبغي أن نعلم أن العقل في أوروبا الغربية قد أخذ يقلع حضارياً بدءاً من القرن السادس عشر أو السابع عشر. بدءاً من تلك اللحظة راح ينطلق على أسس جديدة غير التي كان يعرفها سابقاً. مرة أخرى أعود إلى سبينوزا وديكارت. ماذا فعلا في القرن السابع عشر؟ لقد حررا العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي. بدءاً من تلك اللحظة أخذت أوروبا تتفوق على العالم الإسلامي بشكل لا مرجوع عنه.بدءاً من تلك اللحظة راح التحرير الكبير للروح والعقل يحصل تدريجياً. وما فعلاه لا يقدر بثمن. لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية بعد أن انتزعاها انتزاعاً من براثن العقل اللاهوتي القروسطي. هو حجم الثورة الانقلابية التي يشكلها في تاريخ الفكر؟ بالطبع ليسا هما وحدهما اللذان فعلا ذلك، وإنما كل الجيل الذي تراهما أيضاً: أي جيل فولتير وديدرو وروسو والموسوعيين وكانط والإنكليز من قبل... ماذا نقصد بالاستقلالية الذاتية هنا؟ نقصد بأن الذات البشرية هي التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة. أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة. وهذا شئ لم تكن لتتجرأ عليه إطلاقاً في العصور السابقة.ما كان الإنسان يجرؤ أبداً على أن يصبح هو معياريته الخاصة ويستقل عن المعيارية الخارجية عليه والتي تحكمت به طوال قرون وقرون. وبالتالي فإن مكانة العقل

اختلفت كلياً عما كانت عليه في العصور الوسطى. أصبحنا الآن أمام عقل جديد، أقصد أمام عقلانية جديدة هي التي آمنت للغرب تفوقه على جميع شعوب الأرض. هذا شئ ينبغي أن يقال وأن يوضح لكي نفهم سر تفوق الغرب.وهكذا انتقلنا – أو قل انتقلت أوربا – من مرحلة العقل اللاهوتي القروسطي، إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي. وكذلك الأمر فإن أوربا تنتقل الآن من مرحلة العقل الكلاسيكي المرتكز على اليقينيات المطلقة إلى مرحلة العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مسارة أو تعديله إذا لزم الأمر. وهو ما يدعوه بعضهم الآن بعقل ما بعد الحداثة: أي عقل أكثر تواضعاً، ولكن أكثر دقة وحركية في أن معاً (عقل ما بعد انهيار الأيديولوجيات الكبرى واليقينيات الراسخة). ولكن هذا العقل الجديد لا يتراجع عن بلورة المعرفة أو الإيمان بإمكانية التقدم وإلا فإنه يسقط في هاوية العدمية والضياع. وبعض فلاسفة أوروبا المعاصرين سقطوا في ذلك. الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة.أنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة قد تدوم طويلاً أو كثيراً، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً. أما سبينوزا وديكارت فكانا يعتقدان بأن العقل يمكن أن يصل إلى حقائق مطلقة ويقينية أو نهائية.

• ولكن أين نحن – العرب والمسلمين- من كل ذلك؟

– نحن مضطرون للقيام بحركتين اثنتين لا حركة واحدة نكي نستطيع مواكبة المسيرة أو الأمل بالالحاق بها يوماً ما. نحن أولاً مضطرون لاستدراك ما فات. وهذه عملية ضخمة ومهولة تستغرق وقتاً وجهوداً كبيرة. فالعقل الكلاسيكي قام بعمل ضخم في وقته. فقد تجرأ على مقارعة العقل الديني المسيحي وفتح معركة الحقيقة أو الصراحة معه. وهذه خطوة لابد منها من أجل التحرير. هذا ما لم يحصل عندنا حتى الآن: أي في السياق الإسلامي عربياً كان أم غير عربي وحتى في تركيا العلمانية لم يحصل. تركيا الكمالية قفزت على المشكلة بدلاً من أن تواجهها

وجها لوجه كما حصل في أوروبا.ولذا فلا يمكن القول بأن مصطفى كمال أتاتورك قد قلد الغرب. فلو قلده حقيقة لما حل المشكلة عن طريق القفز فوقها. ولهذا السبب يعود التيار الأصولي بقوة الآن إلى تركيا. انظر إلى فرنسا أو ألمانيا أو هولندا... هل يستطيع أن يعود التيار الأصولي إليها بقوة؟ بالطبع لا. لأن أوروبا أتيح لها الوقت الكافي لكي تواجه أخطر مشكلة في التاريخ بنوع من التدرج وهضم المراحل الواحدة بعد الأخرى، وعدم الانتقال إلى المرحلة الجديدة قبل استيعاب المرحلة السابقة. وهكذا يحصل التقدم الراسخ الذي لا يمكن التراجع عنه أو الانتكاس ضده لاحقاً. أما أتاتورك فكان مستعجلاً من أجل التغيير والتطور وإخراج تركيا من التخلف والقرون الوسطى. وربما لم تتح له الفرصة الكافية لإجراء التغيير فأراد حرق المراحل والقفز على المشاكل بدلاً من مواجهتها عيناً بعين، وشبراً شبراً.ولكن هذا لا يعني أن مقاصده لم تكن طيبة. فقد كان يريد فعلاً تطوير بلاده وتقدمها.

• كيف تفهم أن بعضهم يتهمك بأنك ضد التنوير خصوصاً بعد تدخلك في قصة رشدي والمقابلة التي أدليت بها لجريدة «لوموند» الفرنسية؟

– هذه كلها مماحكات جدالية سريعة. المقابلة التي تشير إليها أثارت ردود فعل عنيفة لدى بعض المثقفين الفرنسيين والعرب لأنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار السياق العام للمشكلة. من السهل أن تقول: أنا مع فولتير، أنا مع التنوير، أنا ضد الظلامية والتزمت والتطرف، الخ... ولكن ينبغي أن نوضع الأمور ضمن سياقها الطبيعي: أي سياقها العربي والإسلامي والدولي. العرب والمسلمون بشكل عام يعيشون مرحلة تاريخيه صعبة جداً. ويشعرون بالإهانة والذل نتيجة عوامل عديدة، داخلية وخارجية كما يشعرون بأن ركب التقديم والحضارة قد سبقتهم كثيراً وأنهم عاجزون عن اللحاق به، أو قل كلما لحقوا به درجة سبقهم درجات. وهذا ما يؤدي بهم إلى اليأس والإحباط ناهيك عن مشاكل الفقر المدقع الذي

يشمل القطاعات الأوسع من السكان. ضمن هذه الظروف تصبح حرية الفكر ترفاً ما بعده ترف. وبالتالي فالتراث يشكل بالنسبة لهذه الملايين الجائعة آفقا للخلاص. وهم يتعلقون به كخشبة أمل وحيدة. ولا يحق لك كمفكر أو ككاتب أن تستهين بهم أو أن تحتقر معتقداتهم. هذا كل ما أردت قوله آنذاك. ولكني أضفت أيضاً بأنه ينبغي أن يتعرض التراث العربي – الإسلامي للدراسة النقدية – التاريخية ذاتها التي تعرض لها التراث المسيحي في أوروبا منذ القرن السابع عشر. ولكن أحداً لم ينتبه لكلامي هذا، وإنما أخذوا نصف التصريحات وأهملوا نصفها الآخر.بل وتوهموا أني ضد حقوق الإنسان! لكأن التشدق بحقوق الإنسان أن المتاجرة بها يعني الدفاع عنها! قليلاً من الحياء إذن... لقد سبب لي ذلك الموقف إزعاجات كثيرة لدى الجهات الأوروبية والغربية بشكل عام. وما كان من السهل توضيح الأمور بهدوء لأن وسائل الإعلام الغربية كانت مهيجة ضد الإسلام والمسلمين. والآن بعد أن هدأت الضجة يمكن أن نقول ما يلي: نحن في الجهة العربية والإسلامية بحاجة إلى أن نؤكد على شيئين اثنين لا شيء واحد أولاً: ينبغي أن ندافع عن المكتسبات الإيجابية لعقل عصر التنوير، خصوصاً في هذه الظروف بالذات حيث نشهد ردة هائلة إلى الوراء. ينبغي أن نعترف بأن عصر التنوير قد حرر العقل من هيمنة اللاهوت الدوغمائي القديم. كان عقل القرن الثامن عشر متوازناً يستخدم المنهجية التاريخية من أجل نقد النصوص أو غربلتها وثانياً: ينبغي أن نقوم بعودة نقدية على عقل التنوير هذا ومكتسباته لكي نميز بين سلبياته وإيجابياته. وبالتالي فيمكننا أن نستخلص الدروس مسبقاً ولا نحتفظ إلا بالإيجابيات. ينبغي أن نعلم بأن عقل التنوير على الرغم من عظمته يظل محدوداً. أنه ليس مطلقاً كما توهمنا في فترة من الفترات. من هنا تنتج محاولات نقد الحداثة كما هي سارية حالياً في البيئات الفلسفية الطليعية الأوروبية والأميريكية. يخيل إلى أن بعض المثقفين العرب يريدون نقد التراث أو حتى إزالته كلياً دون أن يطرحوا مسألة الرهانات الكبرى المترتبة على مثل هذا العمل. أنا أعتقد أننا نخسر كثيراً إذا

لم نرفق عملية النقد هذه بجرد فلسفي وجرد لاهوتي أيضاً. بمعنى ينبغي تقديم بديل ذي مصداقية وإلا فإن الناس لن يتخلوا عن الماضي بمثل هذه السهولة. ولكن بما أن الإيديولوجيا التراثية تضغط كثيراً علينا الآن من الناحية السياسية فإن بعض المثقفين نفد صبرهم ويريدون التخلص منها كلياً وبأقصى سرعة. ولكن هذا مستحيل. ذلك أنك لن تستطيع التخلص من ماضوية التراث أو من رواسبه التي تشد إلى الأسفل أو إلى الوراء إلا إذا دخلت في معركة داخلية معه. لا يكفي أن تقول: أنا ضد الماضي وضد التراث لكي ينزاح هذا الماضي من تلقاء نفسه أو لكي يتبخر ذلك التراث! هذا وهم وسراب. يضاف إلى ذلك أن هناك عدة وظائف للتراث وليست كلها سلبية. فهو يقدم أفق الأمل لملايين البشر المحرومين من كل شئ. وبما أنك لا تستطيع أن تنقذهم مادياً فإنه لا يحق لك أن تمنعهم من التعلق بتراثهم لأنه يشكل خشبة الخلاص الوحيدة التي تبقت لهم. هذا شئ لا إنساني. الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون أمل. الأمل هو بعد نفسي أساسي من أبعاد الوجود البشري، يضاف إلى ذلك أن التراث هو الحضن الدافئ والذاكرة الجماعية العميقة ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية، وهذا أعظم احترام يقدم له.

• ولكن فلاسفة عصر التنوير عاشوا في فرنسا القرن الثامن عشر حيث كان الناس بؤساء وفقراء تماماً كما هو الحال عندنا الآن. ومع ذلك فإن هذا لم يمنعهم من نقد التراث والقيام بالتنوير...

– بالطبع، بالطبع. لماذا؟ لأنهم بالضبط قدموا للناس أملاً بديلاً جديداً أكثر مصداقية من الأمل الذي كان يمثله التراث المسيحي ذاته! هذا الأمل الجديد أو الوليد يتمثل في قول ما يلي: أن العقل قادر بنفسه، وبإمكانياته الخاصة، على تحقيق التقدم للبشرية. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار هنا مفهوم التقدم والدور الكبير الذي لعبه من أجل الإقلاع الحضاري والمادي والفكري في أوروبا. لولا جاذبية هذا

المفهوم لما جيشت الطاقات وحصل ما حصل. والواقع أن العقل لم يكذّب وعوده في تبيان مقدرته على حل مشاكل الناس وبناء حضارة رائعة على هذه الأرض. ولو أنه أخلف بوعده لانصرف الناس عنه. وبالتالي فإن البديل الذي قدمته العقلانية الكلاسيكية – عقلانية عصر التنوير – كان ذا مصداقية حقيقية ولم يخيب أمل الناس به. ولهذا السبب انتصر فلاسفة التنوير على رجال الدين المسيحيين وسحبوا البساط من تحت أرجلهم. ولايزال العلم مستمراً في تقديم المخترعات والمكتشفات حتى يومنا هذا بعد تلك الانطلاق الرائعة.

• بعد أن جرب الغرب عقل التنوير لمدة مئتي سنة أو أكثر، كيف يمكن تجاوزه دون التنكر لمكتسباته؟ وما هو معنى نقد الحداثة بالنسبة لك وتجاوزها إلى ما بعد الحداثة؟

– ينبغي أن نقول: أن العقل على الرغم من كل إنجازاته السابقة لم ينه بعد عمله تجاه الدين، ولا تجه مساره الخاص بالذات. بمعنى أن عليه من جديد أن يعيد تقويم مسألة الدين (أو مسألة الروحانيات إذا شئنا) ومسألة الإنجازات التي حققها. بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة سوف أقول ما يلي: من مكتسبات الحداثة التي لا ريب فيها أن العقل مستقل ذاتيا ولا ينبغي أن يخضع لأي شئ آخر يتجاوزه. وقد انتزع استقلاليته هذه بعد صراع هائل وألم مرير. وعندما أقول بأنه مستقل فإني أقصد بأنه وحيد في الساحة، ولا يمكنه بعد الآن أن يتوقع الغوث أو المساعدة من الخارج. فقد قطع حبل السرة مع القوى الفوقية. هذه مسالة محسومة بالنسبة لنا الآن، أقصد بالنسبة لفكر الحداثة. وبالتالي فهو يتحمل مسؤولية هذه الوحدة. وهي مسؤولية ثقيلة ولا يستهان بها. في السابق كان بإمكانه أن يلقى المسؤولية على القوى الغيبية أو الخارجية عليه إذ ما حصل خطأ أو كارثة أو مصيبة. وأما اليوم فإنه وحده المسؤول. صحيح أنه حر لأول مرة، ولكنه مسؤول. وقد دفع مقابل هذه الحرية ثمنا باهظاً. فهو مضطر لأن يكون حذراً أو يقظاً باستمرار لكيلا ينحرف عن مساره الصحيح وينتج اللاعقل أو اللاعقلانية.

أنه مضطر لذلك لئلا ينحرف ويتحول إلى نظام وضعي جاف أو قمعي توتاليتاري. وهكذا ينقلب العقل إلى نقيضه ويصبح أداة قمع وإرهاب بدلاً من أن يكون أداة تحرير. وهذا ما حصل في التاريخ. فقد انحرف العقل الأوروبي في بعض المرات وأدى إلى الكوارث العالمية. هتلر هو أحد منتجات الانحراف الذي لحق بعقل التنوير. هتلر لم يولد في أفغانستان أو الباكستان. هتلر ولد في أكثر البلدان الأوربية حضارة ورقياً: ألمانيا القرن العشرين. ولكن كارثة هتلر لا تدعوني للتخلي عن عقل التنوير أو التفكير بالعودة إلى الوراء أو رمي نفسي في أحضان الصوفية والانسحاب من العالم. لا. إنها تدعوني فقط لمراجعة تجربة العقلانية الأوربية لمعرفة متى حصل هذا الانحراف، ولماذا؟ وقل الأمر ذاته عن فضيحة «البقرة المجنونة» التي حصلت مؤخراً. فهي أيضا دليل على انحراف العقل عن مساره الصحيح. لقد تحول العقل التنويري والإنساني الحر إلى عقل أدواتي، انتهازي، رأسمالي، بارد. إنه «عقل» يهدف إلى الربح والفائدة بأي شكل وبأقصى سرعة ممكنة. ويضرب عرض الحائط بصحة الناس أو بالمصلحة العامة، وهو ذات العقل الذي أدى إلى تلوث البيئة والهواء والطبيعة. هذا الانحراف الخطير الذي لحق بالعقل الغربي هو الذي يتعرض للنقد الشديد على يد مدرسة فرانكفورت وميشال فوكو ويورغين هابرماز وآلان تورين وغيرهم كثيرون. ونقد العقل لا يعني التخلي عن العقل وإنما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأقل أنانية. وهكذا كان في بدايات التنوير. بالطبع فهناك بعض العدميين في الساحة الأوروبية الذين يريدون تدمير العقل كرد فعل على كل ما حصل. ولكن ليس هذا موقفنا.

وما فيما يخص مراجعة موقف الحداثة من الدين فإني أقول ما يلي: ينبغي أن نعلم بأن الأديان الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية، الخ.. تغنينا كثيراً من الناحية الروحية والثقافية، إذا ما عرفنا كيف نستمع إليها أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية. ولا ينبغي رفض كل ما هو ديني بحجة أنه قديم، بال،

عفا عليه الزمن. لا هذا لا يجوز. لأننا عندئذ نبتر أنفسنا ونبتر التاريخ الروحي والثقافي للبشرية. ولذلك فإني ألح كما تعلم على البعد الروحي في الإسلام، وكذلك على البعد الثقافي والفلسفي. وهو ما تتجاهله عادة الحركات المتطرفة التي لا تفكر إلا بالقوة والخصومة والبعد الأيديولوجي العنيف للدين.لقد شوه الدين باسم الدين كما دمر العقل باسم العقل... ولكن ينبغي أن نعيد الأمور إلى نصابها ونطهر الدين والعقل مما لحق بهما من انحراق أو استخدام مشوه وخاطئ. ربما كان رد الفعل العنيف تجاه الدين مفهوما في القرن التاسع عشر أو قبله بسبب هيمنة الشحنة القمعية السوداء للاهوت القرون الوسطى. ولكنه الآن لم يعد مفهوماً، على الأقل بالنسبة لأوروبا، لأنها تخلصت كليا من هذه الشحنة السوداء المرعبة. وبالتالي فيمكن إقامة علاقة جديدة مع الدين، علاقة حرة كليا وخالية من الإكراهات والقيود. فالتجربة البشرية للآلهي هي في الواقع تجربة المطلق الذي يرتفع بالإنسان نحو الأعلى. وهي تحمل الإنسان على الشعور بالتعالى الذي يحمله في داخله. وهذه عوامل أو بذور إيجابية في الدين ولا ينبغي التخلي عنها على الطريقة الوضعية الاختزالية السائدة في بعض الأوساط الغربية.

• سؤال أخير: كيف نقيم علاقة صحيحة مع الغرب وحضارته، مع الحداثة وما بعد الحداثة؟

- ينبغي أن نقول شيئين: الأول: أن العقل الإسلامي لم يساهم في بلورة الحداثة حتى بداية القرن التاسع عشر. وبالتالى فقد ولدت وتشكلت كليا خارجه.

الثاني: هذا الوضع يحتم علينا ضرورة العودة إلى الوراء والتعرف على حداثة العصر الكلاسيكي، أي الحداثة الممتدة منذ القرن السابع عشر – وحتى عام ١٩٥٠ تقريباً. كل الفتوحات العلمية والفلسفية التي حصلت خلال هذه القرون الثلاثة في أوروبا ظلت مجهولة بالنسبة لنا حتى مطلع القرن لتاسع عشر. ولا تزال معرفتنا بها ناقصة، ومبعثرة، وأحياناً مشوهة. وبالتالي فينبغي تشكيل معرفة تاريخية

كاملة بها في اللغات الإسلامية الأساسية: كالعربية، والتركية، والإيرانية، الخ... بمعنى آخر فإن المرور بمرحلة الحداثة الكلاسيكية يمثل ضرورة تاريخية. وربما كنا مضطرين لتأسيس مركز بحث علمي ضخم يشبه «بيت الحكمة» الذي أسسه المأمون في القرن الثالث الهجري لنقل الفكر اليوناني. نحن بحاجة إلى الشيء ذاته من أجل نقل الفكر الأوربي. لابد للعرب من المرور بهذه المرحلة من أجل ممارسة العقل المستقل لأول مرة في تاريخهم (أقصد العقل المستقل عن مسلمات اللاهوت الديني). ينبغي أن يذوقوا طعم الحرية ومعنى الخروج من القفص: أو من السجن الذاتي للذات (الخروج من الشرنقة)... ومن يقول غير ذلك يكون مخطئاً. ينبغي أن ينتهي العصر الأيديولوجي العربي يوماً ما، لكي يحل محله العصر المعرفي العميق (أي الهادف إلى البحث عن الحقيقة قبل أي اعتبار آخر). لقد مللنا من الضجيج أو العجيج الأيديولوجي... بعد أن نعترف بالضرورة التاريخية للمرور بمرحلة التنوير العربي – الإسلامي يمكننا أن ننتقل إلى المرحلة التالية: مرحلة ما بعد الحداثة الكلاسيكية، أقصد يمكننا عندئذ أن نستخلص الدروس والعبر مما حصل خلال القرون الثلاثة الماضية من مسار الحداثة يمكننا أن نغربل هذا المسار نقدياً. وهذا ما يفعله كبار فلاسفة أوروبا وأميركا منذ أكثر من ثلاثين عاماً، لا أستطيع أن أتعرض هنا لكل محاور نقد الحداثة، ولكني سوف أقول ما يلي: ينبغي أن نستخلص الدروس والعبر مما حصل في النصف الثاني من القرن العشرين بشكل خاص. ماذا حصل بالضبط؟

حصل أولا انهيار التجربة الاستعمارية. وقد تزامن انهيارها مع انهيار الثقة التي علقت على العقل من أجل توليد التقدم البشري بشكل نهائي. هذا الأمل انطفأ بعد كل ما حصل من كوارث. لقد انهار التصور القائل بوجود نزعة إنسانية كونية منتجة عن طريق هذا العقل. وكان ذلك هو الحلم الكبير لعصر التنوير بالطبع ولكنه لم يتحقق. لماذا؟ بسبب أنانية البشر ولأنه ثبت عن طريق التجربة العملية أن هذا العقل محدود على الرغم من عظمته وليس كونياً. والدليل على محدوديته هو

أنه استبعد من ساحته مختلف الشعوب والثقافات الأخرى غير الأوربية. فلو كان كونياً، كما زعم أصحابه، لما استبعد الثقافات الأخرى وحاول تهميشها. كان دافعا عن الإنسان في كل مكان وبنفس الدرجة.

٨- ولكن تودوروف يقول بأن روسو ومونتسيكو كانا هما الوحيدان من بين فلاسفة التنوير اللذان يفكران بالجنس البشري ككل، وليس فقط بمصلحة الشعوب الأوروبية.

أركون: لا، لا. هذا ليس صحيحاً. روسو كان يكتب ويفكر ضمن إطار مجتمع أوروبي محدد تماماً. ربما كان يتحدث عن إنسانية الإنسان بشكل عام ولكن على الطريقة الرومانطيقية التي لا تغير في الأمور شيئاً. والدليل على ذلك هو أنه ما أن احتك الأوروبيون بالمسلمين والعرب والأفارقة والهنود...الخ، حتى طبقوا عليهم فورا ذلك التصور المراتبي الهرمي للانسان والعالم والثقافات البشرية (بمعنى أن هناك ثقافات دنيا وأجناس عليا...)، ولم يطبقوا مبادئ العقل الكوني الموجودة نظرياً لدى فلاسفة التنوير. ولكنك تعلم أن هناك التنظير وهناك التطبيق وشتان ما بينهما... بل وحتى داخل المجتمعات الأوروبية لم تطبق المساواة على الجميع. ماذا حصل لطبقة العمال في القرن التاسع عشر، وكيف كانوا يعاملون من قبل أرباب العمل؟ كم ساعة عمل مرهقة كانوا يشتغلون في اليوم قبل أن تؤسس النقابات وتدافع عن حقوقهم وتنزعها شيئاً فشيئاً من براثن أرباب العمل، كانوا يعاملون معاملة العبيد. وحتى المرأة أهملوها. هل تعلم متى منحت المرأة حق التصويت في فرنسا؟ على يد ديغول بعد الحرب العالمية الثانية...

وأما فيما يخص بلدان الجنوب أو العالم الثالث فحدث ولا حرج. ينبغي على الغرب أن يغير علاقاته جذريا معها إذا ما أراد لها التنمية المعقولة فلا تهاجر كلها إليه! فالغرب هو الذي يسيطر على مقدرات العالم: اقتصادياً وتكنولوجياً ومصرفياً وسياسياً. إنه يسيطر عليها الآن أكثر من أي وقت مضى. ولا يمكن أن يستمر

الحال الراهن على ما هو عليه إلى الأبد: ثمانمئة مليون من الشعوب المترفة في أوروبا وأميركا وبقية سكان الكرة الأرضية تزحف نحو المجاعات أو تتخبط في مهاوي البؤس.

هذا احتلال توازن فظيع في بنية العالم. واختلاف التوازن يؤدي عادة إلى الانفجارات والكوارث، وبالتالي فإذا ما أراد العالم المتقدم أن يكون وفياً لمبادئ عصر التنوير الأول، فإن عليه أن يطبقها عملياً وليس الاكتفاء بالنص عليها نظرياً. عندئذ يمكننا أن نتوصل إلى فلسفة إنسانية حقيقية محسوسة قابلة للتعميم على شعوب الأرض كافة، وليس فقط إنسانية تجريدية أو نظرية. بالطبع فإن كلامي هذا لا يعني إلقاء كل المسؤولية على الخارج كما يفعل الأيديولوجيون العرب أو الأصوليون الحاليون فهذا ليس موقفي كما تعلم. ذلك إني أركز على أهمية «النقد الداخلي» وأعتبره نقطة الانطلاق الأساسية. فالواقع أن جرثومة المرض موجودة فينا، في الداخل، وكل من يقول غير ذلك لا يعتد بكلامه. وإذن فشعارنا: الداخل أولاً... ولكن ذلك يمنعنا من رؤية التوازنات الدولية وتأثيراتها، سلبية كانت أم إيجابية، فالتحليل لكي يكون متكاملاً ينبغي أن يشمل كل العوامل المؤثرة من داخلية وخارجية.

obeikan.com

محمد أركون يتحدث عن «جاك بيرك»(*)

■ ■ سقط جاك بيرك كما يسقط الفارس النبيل في الميدان، فقد مات وهو ممسكا بقلمه ليخط بيده اللمسات الأخيرة لكتابه الجديد: «حول السيرة الذاتية- قراءة في الحديث النبوي الشريف».

وبرحيل هذا الرجل الكبير يفقد العرب واحدا من أخلص أصدقائهم في أوربا والغرب، فقد كان عاشقا للحضارة الإسلامية، مفتونا باللغة العربية التي كان يتغني بألفاظها، ويحفظ عن ظهر قلب أشعارها..

■ ■ ماذا يقول المفكر الإسلامي محمد أركون عن جاك بيرك، وما هي أسباب الخلاف الفكري بينهما، وما هو الدور الرائد الذي قام به في ميدان الدراسات العربية والإسلامية؟

• يصمت محمد أركون لحظة يتذكر فيها بدايات صلته بجاك بيرك ثم يسترسل فيقول:

ترجع علاقتي بالراحل جاك بيرك إلى سنوات الخمسينيات عندما طلبت إليه، وكان أستاذا بالكوليدج دي فرانس، أن أسجل تحت إشرافه موضوع أطروحتي لدكتواره الدولة حول «الممارسة الدينية في القبائل العظمى». كان تلك في عام ١٩٥٨، والحرب الجزائرية مشتعلة، فصعب على أن أذهب إلى منطقة القبائل

(*) د. سعيد اللاوندى.

لعمل دراسة ميدانية من أجل الأطروحة.. وبعد عامين، أقنعني أستاذي بلاشير بأنه من العبث الانتظار لأن الحرب قد تطول، وبالتالي يضيع وقتي، ومن بعده عمري!

فاعتذرت من الأستاذ بيرك الذي عرفت أنه حزن لذلك حزنا شديدا لأنه كان من أشد المهتمين بموضوع القبائل بصفته جزائري المولد أولاً، وبصفته أستاذا في علم السوسيولوجيا بالكوليدج دي فرانس ثانيا.

وأذكر أن اتصالنا بقي وثيقا ببعضنا البعض، وبقينا نتبادل الآراء وتلتقي في الجامعة أو في الندوات وظللت أتابع أعماله العالمية بشغف وأحضر دروسه في الكوليدج دي فرانس في الستينات.

لكن بعد استقلال الجزائر، ظهرت بوادر خلافات بيني وبينه خصوصاً فيما يتعلق بالاتجاهات الثقافية والأيديولوجية بالجزائر ومصر.. تلك الاتجاهات التي كانت شبه متواطئة في عهد الزعيمين عبد الناصر وبومدين. وكان جاك بيرك يوافق على هذا التواطؤ الأيديولوجي ويقبله، أما أنا فقد رفضت رفضاً قاطعاً، لأني كنت ألح على ضرورة اعتماد نقد الأسس الثقافية والفكرية للأيديولوجيا العربية آنذاك.

بعبارة أخرى، كان بيرك يؤيد الجانب السياسي الأيديولوجي في جو يتصف بالنزاعات القائمة بين ما كان يسمى بالعالم الحر والعالم السوفيتي الاشتراكي التقدمي.. بينما كنت أرفض هذا الإطار السياسي لألح على التقيد بالإطار الفكري التقدمي، لما كان يجري في المجتمعات العربية بصفة خاصة لأن القومية العربية والثورة الاشتراكية كان لهما صدى كبيرا في المجتمعات العربية انطلاقا مما كان يقوله، ويخطب به الزعيم جمال عبد الناصر، وكذلك بومدين الذي كان يؤيد فكرة الثورة الجزائرية على أسس الأيديولوجيا الاشتراكية المعروفة والتي تميل إلى الأيديولوجيا السوفيتية في ذلك الوقت.

وهذا الاختلاف في الاتجاه الفكري لم يزل يزداد بيني وبين جاك بيرك، ولكن

يؤد هذا إلى انفصال تام بيننا لأننا كنا نلتقي ونتحدث عن هذه الموضوعات دون أن ننتهي إلى نتيجة فكرية حاسمة.

إسهام جاك بيرك

■ ما هو الدور الأساسي الذي لعبه جاك بيرك في مجال الدراسات العربية والإسلامية..في رأيك؟

– أبرز دور لجاك بيرك تشجيعه للدراسات التي تتعلق بالتاريخ الاجتماعي. فالرجل كان متفتحا تفتحا مذهلا للمناهج الجديدة التي كان يستعملها المؤرخون الفرنسيون الذين ينتمون إلى مدرسة الحوليات. فجاك بيرك كان مدرسا بالمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية، وهي مدرسة شهيرة ومعروفة بوزنها العلمي الراسخ، وكان يكتب في المجلة الشهيرة التي تحمل اسم «حوليات» لصاحبيها المؤرخ لوسيان فيتو، وزميله مارك بلوك، وهي مجلة عريقة ولاتزال تصدر حتى اليوم وقد أثرت تأثيرا كبيرا في المدارس التاريخية في أمريكا وسائر الجامعات الأوروبية. وبيرك هو أول من ساهم في تشجيع نزعة الدراسات الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية ولفت نظر المجلة إليها.

ترجمة بيرك للقرآن اقتصرت على الجانب الأدبي

■ وماذا عن ترجمته لمعاني القرآن الكريم؟

– ترجمته للقرآن تكشف عن إعجاب بيرك باللغة العربية وحبه الشديد لها، فهو كان عاشقا للشعر العربي وأظن أن الدافع الأهم الذي جعله يهتم بترجمة القرآن هو تذوقه للغة العربية، وللشعرية الاستثنائية التي يتصف بها الخطاب القرآني.

وأعرف جيدا أن بيرك كان يتذوق تذوقا عميقا للغة والأدب الفرنسي. ولذلك يمكن أن نقول أن الدافع الذي قاد بيرك إلى ترجمة القرآن هو دافع أدبي.

وأشهد أن ترجمته قد اتصفت بهذه النوعية الأدبية لأنه أعطاها صبغة أدبية في اختيار الألفاظ وتراكيب الجمل ليعبر عن الشعرية الخاصة بالخطاب القرآني. وهذه الميزة بما أنها طغت على أسلوبه، فهو لم يعتن الاعتناء اللازم -في نظري- بالجانب التاريخي الفيلولوجي للخطاب القرآني. ولم يعتن كذلك بالجانب الديني أو بالنتائج الدينية اللاهوتية التي يتضمنها أسلوبه الأدبي في ترجمته، ولذلك يمكن أن نقول أن هذه الترجمة تفيد القارئ من الجانب الأدبي ولكنها تثير قضايا هامة ومشاكل يصعب حلها فيما يتعلق بالجانب اللاهوتي للخطاب القرآني، وكذلك بالنسبة للجانب التاريخي الفيلولوجي.

صداقته مع العرب

■ هل يمكن أن نقول أن العرب بوفاة جاك بيرك فقدوا واحدا من أصدق أصدقائهم المدافعين عن قضاياهم في أوروبا والغرب؟

-نعم، نستطيع أن نقول ذلك بكل أسى وحزن، لأن بيرك كما وصف نفسه رجل الضفتين أو رجل العدوتين، كما أحب أن أقول أنا دائما. فهو لم ينس في حياته وعبر إنتاجه العلمي أنه عاش بالجزائر تحت رعاية أبيه أوجستان بيرك الذي كان من الرجال الذين اعتنوا بدراسة المجتمع الجزائري وساهموا في إدارة الجزائر في العهد الاستعماري، وقد تأثر بيرك بذلك، وأحس بمسؤولية تاريخية كجزائري وفرنسي معا، وكان يلح على انتمائه للبلدين وللثقافتين وللتاريخين وللفكرين. وقد عبر عن هذا الانتماء في جميع ما كتبه خاصة بعد ما انتقل من مرحلته الأولى كحاكم مدني بالمغرب إلى كرسيه بالكوليدج دي فرانس في عام ١٩٥٦.

وهذا الموقف الفكري الأدبي والعلمي له أهمية كبرى في هذه الأيام التي نعيشها، إذ نرى العدوتين تنفصلان وتعانيان من سوء تفاهم ثقافي وتاريخي وسياسي. وكان جاك بيرك من المفكرين القلائل الذين كانوا يدركون خطر هذه المرحلة التاريخية التي نعيشها في أوروبا من جهة والأمم العربية المنتمية لحوض

المتوسط من جهة أخرى.

وكان يعبر عن جميع هذه القضايا بثقافته التاريخية والأدبية والفكرية الواسعة وكان من أقدر العلماء في التعبير الصحيح عن الشروط التي يجب أن يتقيد بها ذوو الأمر والمفكرون والأدباء لتأييد اتجاه (جاك بيرك) للتقرب بين العدوتين ولرفض الانفصال السياسي والاقتصادي وقبل كل شئ الثقافي والفكري بين العدوتين.

حضارة البحر المتوسط

■ كان بيرك يرى أنه لا صلاح لمنطقة حوض المتوسط إلا بإحياء مشروع حضارة المتوسط التي يرجع بها إلى زمن معاوية.. ما رأيك؟

- هذا المشروع، لم يؤرخ له بعد كما ينبغي للأسف الشديد، وخاصة من الجهة العربية الإسلامية، لأن هناك نظرية تاريخية مشهورة عبر عنها المؤرخ البلجيكي هنري بيرجين في الثلاثينات في كتابه الشهير «محمد وشارلمان» وأيد فيه أن منطقة البحر المتوسط التي كان الرومان قد وحدوها بإداراتهم وفكرهم وقانونهم وفنهم المعماري والمدني.. وقاموا بجعلها دارا للسلام حتى سميت بكلمة «بحرنا».. حيث كانت جميع الشعوب التي كانت تعيش فيها تشعر بأنها تعيش في دار مشتركة لها هذا كله وحسب هذا المؤرخ قد انفصل وانقطع بعد ظهور الإسلام.فهذا الظهور. وكذلك الفتوحات الإسلامية لعدد من البلدان التي تعيش في هذه المنطقة أدت إلى عداوة ونزاعات وحروب بين الإسلام والإمبراطورية البيزنطية من جهة وبين الإسلام والمسيحية اللاتينية من جهة أخرى.

هذه المنافسة وتلك النزاعات لم تزل تزداد وتؤثر على تاريخ الشعوب في هذه المنطقة منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا.. هذا ما حدث مثلا عندما جاءت الإمبراطورية العثمانية التي حاولت أن تحيي وتقوي السلطة الإسلامية أو سلطة الإمبراطورية الإسلامية ضد السلطات المسيحية في البحر المتوسط مثل جمهورية

فينيس وجمهورية جان وسائر البلدان الأوربية التي كانت قد بدأت تتطور نحو السيادة السياسية والاقتصادية في المتوسط وأدى ذلك إلى التاريخ الذي نعرفه ونعاني منه إلى يومنا هذا، أي صفحة الاستعمار وصفحة النضالات للتحرر من الاستعمار وما استتبع ذلك من النتائج السياسية والتباعد الثقافي والفكري بين تلك العدوتين التي لم يزل جاك بيرك يدعو إلى توحيدها واتحادهما.

obeikan.com

الأصالة والمعاصرة

■ نظرية الأصالة والمعاصرة.. هي إحدى بنات أفكار جاك بيرك التي يقول أنه استوحاها من أجواء مصر، لكن الآخرين نقلوها عنه وأغمطوا حقها كأول من تحدث عنها.. ما رأيك؟

- كانت لي مناقشات كثيرة مع جاك بيرك حول هذه النقطة، ولقد ذكرت أني كنت أختلف معه في أشياء كثيرة، منها موقفه السياسي من الدولة الثورية الجزائرية بعد الاستقلال ومن الأيديولوجيا الناصرية ومن القومية العربية والثورة الاشتراكية العربية، لأنه كان يدافع عن الأصالة كما كان يفهمها ويستعملها قادة الأيديولوجيات العربية في البلدان العربية في الستينيات والسبعينيات وكانت الفارقة لأن بيرك لم يضع فكرة الأصالة موضع البحث النقدي عن أسسها الأيديولوجية حتى داخل الفكر الإسلامي والفكر العربي... والسبب هو أنه لم يكن مؤرخا للفكر الإسلامي، بل كان يعتني بالجوانب الاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية دون أن يشير إلى الأبعاد التاريخية الفكرية للفكر الإسلامي، والأطر الفكرية الخاصة بهذا الفكر والدواعي التاريخية التي أثرت في تطوير الفكر الإسلامي من مرحلته الكلاسيكية حيث سادت التعددية الفكرية والمذهبية ونصيب من الحرية في التفكير والمناظرة بين العلماء.

انتقل الفكر الإسلامي من هذه المرحلة إلى مرحلة تغلب مذهب واحد على سائر المذاهب في كل بلد من البلدان الإسلامية بعد القرن الـ١٣ وأدى هذا إلى

تضييق الفضاء الفكرى في الفكر الإسلامي وخاصة أدى هذا إلى إزالة المدرسة الفلسفية بل المدرسة اللاهوتية أي علم الكلام، كما كان يدافع عنه ويمارسه مفكرو المعتزلة والأشعريون.

هذه الجوانب من تاريخ الفكر الإسلامي لم يعتن بها جاك بيرك حق الاعتناء لأنه ما كان مؤرخا للفكر الإسلامي وكان يلح دائما على تخصصه كمؤرخ اجتماعي للمجتمعات العربية المعاصرة.

وهناك جانب آخر يتعلق ببيرك وهو أنه خصص أطروحة دكتوراه الدولة للبنى الاجتماعية الخاصة بالأطلس الأعلى بالمغرب. وهذه الأطروحة مخصصة للمجتمع البربري بالمغرب، وتضمنت دراسة هذا المجتمع. وبعد أطروحته وتعيينه بالكوليدج دي فرانس انتقل إلى هذه الدراسات الاجتماعية المخصصة للمجتمعات العربية ولم يعد يهتم كباحث بالجانب البربري للمجتمع المغربي وهذا يدل على ميله السياسي إلى الجانب العربي بالمغرب وها هو قد عدل موقفه ليكيفه مع الاتجاه الأيديلوجي الرسمي الغالب في البلدان المغربية بعد استقلالها.

■ أذكر أن بيرك قال لي ذات يوم أنه أول من استخدم كلمة أمة جزائرية.. وأنه كان من أنصار الحركة الوطنية في الجزائر.. ما هو تعليقك؟

- هذا صحيح..فبيرك كان رجلا ملتزما.. لكن من حيث تطور مواقفه العلمية. أقول أن هذا التطور كان مرتبطا بتطور الأوضاع السياسية بالمغرب، لأنه لم يواصل اهتمامه العلمي بالدراسة الإنتريولوجية للمجتمع المغربي.. وكان من حقه أن يواصل هذا الاهتمام ويستثمر خبرته الواسعة بالجانب الإنتربولوجي البربري حتى يثريه بدرايته الكبيرة بالجانب الثقافي واللغوي لهذا المجتمع.

***

آخر عمالقة الاستشراق

■ جاك بيرك.. هل هو آخر عمالقة الاستشراق في أوروبا؟

- ينبغي ألا تقول ذلك، لأننا يجب أن نثق في الإنسان.. ولا يمكن أن نقطع بأن الزمن لن يظهر فيه إنسان آخر أو عالم آخر عظيم يبني فوق بناء جاك بيرك، ويذهب إلى نتائج أبعد وأعمق وأكثر إفادة مما وصل إليه جاك بيرك.

هذه الحقيقة هي من طبيعة التطور العلمي ومواصلة الجهاد والاجتهاد من جيل إلى آخر.

لذلك يكفي أن نقول أن جاك بيرك قد بنى بناء صارما وقد وضع أسسا هامة وعلى الأجيال القادمة أن تستثمر ما وضعه وتذهب إلى أبعد مما ذهب إليه.

■ لكن هناك من يرى أنه الوجه الآخر لماسينيون في القوة والتأسيس؟

- بالفعل كانت شخصية جاك بيرك تذكر في بعض جوانبها بشخصية ماسينيون، فقد كانت له علاقات صادقة جداً ومتحمسة للغاية مع العرب والمسلمين. وهذا ما اشتهر به ماسينيون أيضا مع أن ماسينيون كان له اهتمام كبير بالقيم الدينية بل وبالروحانيات وكانت علاقاته بالعرب والمسلمين مبنية أساسا على إعجابه والتزامه بالقيم الإسلامية الدينية. بينما جاك بيرك كانت علاقاته كما ذكرت مبنية على الفنون الجميلة والتمتع والتذوق بالجانب الأدبي والفني في الحياة العربية إذ لم يكن جاك بيرك من المؤمنين على طريق ماسينيون.وكان يقف موقف المتقبل لجميع ما ينجزه الإنسان إما كإنسان متدين يعتني بالقيم الروحية وإما كإنسان مهتم بالجانب الفكري والأدبي والفني..

هذا هو الفرق بين بيرك وماسينيون، لكن لابد أن أشير إلى أنني كنت أتابع ما

كان يكتبه بيرك، وكنا نتبادل الاهتمام بتحريك السواكن في الثقافة الأوروبية والعربية. كما أنني أشترك معه في الانتماء إلى الضفتين أو العدوتين.. اقتناعا منا بأن هاتين العدوتين تؤديان ولا محالة إلى ثقافة جديدة معتمدة على جميع الجوانب الإيجابية للثقافتين اللتين ظهرتا فيهما.

obeikan.com

فقدان المثقف أرضه الحضارية
محمد أركون نموذجا ! (*)

■ لعل من أهم أسباب تخلفنا في هذا العصر، نحن العرب والمسلمين، إننا نضيع أوقاتنا الثمينة في التناحر حول البديهيات والمسلمات، ونستطيع بمهارة لا نظير لها أن ننقسم أحزاباً وقبائل حول كل شئ، بينما نغيب جميعاً حيث يجد الجد ويمتنع الهزل واللعب. فالجد شأن الأمم الحية المدركة لسنن التقدم وشروط الحضارة أما نحن فلم ننجح في هذا الامتحان بعد. ومن نماذج هذه الأوضاع الشاذة التي نعاني منها معضلة كبرى تسمم الحياة الثقافية والسياسية في المغرب العربي اسمها التعريب. فبعد مرور عقود ثلاثة على استقلال المغرب الأقصى وتونس وموريتانيا والجزائر ما تزال دول المنطقة عاجزة عن اتخاذ قرار واضح ذي مصداقية في الواقع باعتبار اللغة العربية لغة التعليم والإدارة. ومع أنني لست خبيراً بأوضاع التعريب في دول المشرق والخليج العربيين فإنني أحسب أن لنزاعاتنا حول التعريب صداها ورجعها هناك، فالعرب وإن اختلفت سياساتهم فإن مشكلاتهم بقيت قريبة ومتشابهة.

لو أردنا أن نطرح السؤال بالبساطة التالية: لماذا لا يكون شأن العربية في المغرب العربي كما شأن العبرية في إسرائيل التي يدرس فيها الطب والفيزياء والرياضيات وغيرها من العلوم الصحيحة؟ وإذا كانت إسرائيل متقدمة جداً ومتعصبة قومياً ولا يجوز لنا الاحتذاء بها في أمر خير أو شر، فلماذا لا يتعلم طلابنا

(*) محمد الهاشمي الحامدي، كاتب جزائري.

العلوم الحديثة بلغتهم العربية كما يفعل الألبان والبولنديون والهنغار والبورميون والصربيون والكوريون؟

هذه البساطة غير مقبولة في المغرب العربي، بل الدول أنها غير مقبولة في العالم العربي، لأن هناك تياراً فكرياً وسياسياً نافذاً يربط حضوره ومستقبله إلى حد كبير بتهميش اللغة العربية وإبعادها عن مفاتيح العلوم وأجهزة الإدارة. وحينما ننسب «النفوذ» إلى هذا التيار فإننا لا نبالغ في شيء، والدليل أنه نجح فعلاً في تنفيذ خططه وإعاقة كل توجه جاد نحو التعريب.

ويجتمع في هذا التيار متكاملان: العقل المنظر المدبر الذي يخطط للمدى البعيد، والقرار السياسي الحازم الذي يسخر أجهزة الدولة بأساليب مختلفة لمصادرة مشروع التعريب.

الباحث الجزائري، أستاذ السوربون المقيم فى باريس الدكتور محمد أركون في مقدمة كتابه. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد« (دار الساقي، لندن ما نصه: «إن الضبط الأيديولوجي الصارم على المجتمع من قبل كل أشكال الأنظمة الحاكمة منذ عام ١٩٦٠، بالإضافة إلى التعريب أو التفريس للحياة القويمة قد أديا إلى تعميم الرقابة الذاتية والإكراهات السيمانتية المعنوية والبلاغية المرتبطة باللغات الإسلامية التي لم تشارك حتى الآن إلا قليلاً في التفكير بمسائل الحداثة الفكرية والعلمنة وحقوق الإنسان ودراسة الظاهرة الدينية، الخ... وقد راح الفكر النقدي يفقد مواقعه كلما راح التعريب يتسع ويكتسح المواقع.. فالاحتجاج السياسي للحركات الإسلامية الصاعدة حاليا يستغل إلى أقصى حد كل الدلالات الحافة والمحيطة ذات المضمون التبشيري والبنيوي والتقديسي للغة العربية ومفرداتها وصياغتها التعبيرية. وأما الفكر النقدي فعلى العكس، يصاب بالشلل من جراء هذه القيم المعنوية والدلالية والبلاغية والتقديسية للغة الوحي. ولهذا السبب أقول أنه ينبغي على الباحث والمثقفين العرب أن يقوموا بالاشتغال البطيء والصعب على

المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من أجل نشر فكر علمي حديث». (ص١٧).

هذا كلام الخبراء والأكاديميين والمستشارين. أما أفعال الهيئات المسؤولة فمعبرة هي أيضاً. فقد ذكرت وكالات الأنباء أنه بينما كانت الجزائر منشغلة بدفن رئيسها المغدور محمد بوضياف والبحث عن قاتليه، اجتمع المجلس الاستشاري الذي ينوب حالياً عن البرلمان وقرر تجميد قانون تعميم اللغة العربية الذي كان أجيز في آخر دورات المجلس الشعبي الوطني الجزائري قبل انتخابات كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩١، وذلك بدعوى عدم توافر الشروط الضرورية لتطبيقه. والعجيب أن هذا القرار كان هو القرار الأول والوحيد الذي اتخذه المجلس منذ تشكيله. وقد رفع الأمر للرئيس على كافي للتصديق عليه وهو ما لم يتم إلى حد الآن فيما يبدو.

لنعد الآن قليلاً إلى أركون الذي استعانت به المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في صياغة استراتيجيتها الثقافية المستقبلية للعالم العربي. أنه يشعر أن ثمة لبسا في موقفه من التعريب، ولذلك يعلق في الهامش بما يلي:

«الحل كما أراه لا يكمن في التذبذب المستمر بين التعريب من جهة، ثم الفرنسة أو النكلزة (اعتماد الانكليزية) المفرطة والمتطرفة من جهة أخرى. فاللغة القومية (أقصد العربية) ينبغي أن ترفد بشكل متزامن من قبل اللغات الأجنبية. وينبغي أيضاً – وهذا هو المهم – ألا تصبح اللغة القومية أداة لممارسة السلطة».

حسناً هل فهمت المراد؟ ربما أشكلت عليك المصطلحات والعبارات المتخصصة، والسبب أن أركون يكتب أصلاً بالفرنسية، وقد ترجم كتابه المشار إليه تلميذ وفيّ له اسمه هاشم صالح. وهذا المترجم تكهن مسبقاً بما قد يطرأ من صعوبات في فهم نص المؤلف فأضاف من عنده هذه الفقرة التوضيحية الطويلة نسبياً والتي أرجو أن يكون في إثباتها نفع لقارئ هذا المقال.

يقول هاشم صالح:

«لتوضيح موقف محمد أركون أكثر من هذه النقطة ولكيلا يحصل أي التباس أو سوء فهم نقول ما يلي: لقد أثبتت اللغة العربية في العصر الكلاسيكي مقدرتها على استيعاب الثقافات والفلسفات المتنوعة. وصاحب «الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري» (أي أركون وقد وضعه بالفرنسية) أول من يدرك ذلك. فهو يعرف جيداً قيمة المفكرين العرب الكبار وقيمة الثقافة العربية العالية التي أنتجوها، كالجاحظ والتوحيدي وعموماً كل الأنسيين العرب. ولكنه يعرف أيضاً أن اللغة العربية قد دخلت مرحلة السكولاستيكية التكرارية بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ونامت طويلاً حتى القرن التاسع عشر. وبالتالي فقد جمدت أساليبها وصياغاتها وتخلفت عن الركب الذي قطعته الأمم الحديثة ولغاتها الحديثة كثيرا (اللغة الفرنسية أو الإنكليزية). وعليها لكي تعيد سابق مجدها أن تقوم بجهود مضاعفة من أجل تدارك ما فات ومواجهة كل تحديات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة...

ففيما يخص الفكر الديني مثلاً لا يمكننا أن نستخدم اللغة العربية دون أن نصطدم بالكثير من المطبات والألغام. وسوف يساء فهمنا كثيراً في كل خطوة نخطوها، بل وتعبر تحليلاتنا كفرا ما بعده كفر في نظرية أغلبية التقليديين. والسبب هو أن اللغة العربية قد انغلقت على ذاتها في مرحلة الأرثوذكسية طوال فترة طويلة كما قلنا، وبالتالي فكل شئ محرم، ولك شئ مقدس.

هذا في حين أننا نكون نتحدث في مجال الأنثروبولوجيا الدينية عن أشياء دنيوية بحتة... أما اللغة الفرنسية الحديثة فقد نظفت من آثار هذا التقليد والشحنات «الدينية» طيلة ثلاثمئة سنة على يد المفكرين والعلماء المستنيرين. وبالتالي فيمكن استخدامها للتحدث عن مشاكل الدين والمجتمع، والإيمان واللاإيمان، ومشكلة الله، ومشكلة الأرثوذكسية، وتاريخية العقائد والأنظمة الدينية دون أن يتهم المرء

بالكفر أو مهاجمة المقدسات حتى من قبل الكاثوليكيين المؤمنين (أو من قبل البروتستانت). لذا ينبغي علينا، بحسب أركون، توليد مصطلحات وصياغات تعبيرية علمية وعلمانية جديدة في اللغة العربية، قبل أن نتصدى لدراسة الظاهرة الدينية، وإلا فسوف نصطدم دائما بالمشاكل وسوء الفهم والتفاهم. ولا ريب أن علمنة اللغة العربية جارية الآن ومنذ أكثر من قرن في مجالات الشعر والرواية والمسرح والمقالة الأدبية والنقدية الخ... وهذا ما يبشر بالخير وبالمستقبل. ولكن لم يوجد حتى الآن أي خطاب في اللغة العربية يتصدى لدراسة الظاهرة الدينية من منطلق حديث».(ص٢٨- ٢٩).

هذا إذن حديث الأستاذ حول التعريب وذاك شرح تلميذه. وبإمكاننا أن نستخلص بسهولة أن الدكتور محمد أركون إنما يرفع النزاع حول التعريب إلى مستوى العقيدة والسياسة ويجعل الموقف منه مرتبطا ارتباطاً وثيقاً بفرص العرب في النهضة والتقدم.

إذا اعتمدنا اللغة العربية، بحسب أركون، فإن الأصولية ستتقدم، والعلمانية ستتراجع وهنا مجال العقيدة لأن الأصولية في عيون خصومها دين جديد مليء بالتعصب والحقد. وغذا عرّبنا فإن العروبيين سيحكمون وسيهمش العصريون، وهنا مجال السياسة والحكم. كذلك فإن التقليد سيسود الساحة، وسينهزم تيار العلمنة والتحديث، ويفقد العرب بالتالي فرص الدخول إلى الحضارة المعاصرة.

أصبح لدينا إذن شرط جديد – لم يقل به من قبل أحد – لاعتماد العربية في الإدارة ومؤسسات التعليم في دولة عربية، هو علمنة العربية. وهذا مبنى على دعوى «أصولية العربية» وهي أيضاً دعوى جديدة لا أصل لها، لكن المهم أنها تؤجل تعريب العلوم والإدارة إلى أجل بعيد، أو في حقيقة الأمر إلى أجل غير مسمى. وفي الأثناء ليس هناك من سبيل متبق أمام المغاربة كي يعرفوا أنفسهم والعالم إلا من خلال اللغة الفرنسية، بينما تؤدي الإنكليزية هذه الوظيفة في

المشرق.

ولسنا نرى داعياً لمجاراة أركون في التفاصيل التي أراد أن يغلف بها دعواه لرد مطلب التعريب. ولكننا نثبت ببساطة أن العربية مثل كل لغات العالم الأخرى قادرة على أن تنقل نصوص المؤمن والزنديق، والمتعصب للدين أو للإلحاد، وأروع المواعظ أو أفصح نصوص الفساد والفجور. وتستطيع بالعربية أن تكون شيوعياً أو قومياً أو ليبرالياً أو عضواً في إحدى الجماعات الإسلامية دون تمييز. ويمكن للشاعر العربي أن ينظم في الزهد أو في الخمر أو في المجون. وهذا القانون ينسحب على العلوم الحديثة، إذ يسع الإنسان العربي أن يبدع فيها بالعربية كما يفعل الياباني بلغته في طوكيو أو الكوري في سيول أو الصيني في بكين. كلهم سواء إذا اجتهدوا.

فإذا عدنا لموضوع التحديث فإن ادعاءات أركون أيضا بلا أساس. فالشخصيات الرائدة في تيار التحديث العربي المعاصر كلها كتبت بالعربية. ومن هؤلاء الطهطاوي وجبران ونعيمة وطه حسين والعقاد والحكيم وأمثالهم، بل إنهم أشد تأثيراً في الفكر العربي من كل الذين هاجروا واستوطنوا وأرادوا مخاطبة العرب من عل بلغة أجنبية.

وبإمكان المرء هنا أن يستشهد أيضاً بأبحاث العلماء المختصين في أن فرص العالم في الإبداع بلغته أكثر مرات عديدة من فرصة في الإبداع بلغة الأجانب. ولكن التيار الذي يمثله أركون – على رغم تبجحه بأهمية المنهج العلمي – لا يهتم بالحجة إلا قليلاً. إنه يريد تسجيل نقاط سياسية ضد خصوم من بني وطنه يراهم أشد خطراً من الأجانب الذين يتحدث التاريخ عن معاركنا المستمرة معهم.

ما معنى أن يقول أنه لا يجب أن تكون اللغة العربية أداة لممارسة السلطة؟ إذا ترجمنا هذه الجملة إلى مصطلحات الساحة السياسية الجزائرية مثلاً فإنها تعني ألا يحكم البلاد إلا من كان منتمياً إلى ما يسميه الجزائريون «حزب فرنسا» أولئك

القلة من المواطنين الذين لا يحسنون غير الفرنسية وما تزال الغشوة تضرب على قلوبهم وتوهمهم أن الجزائر ستمحى من خارطة العالم إذا عربت الإدارة وبرامج التعليم الجامعي. أما دعاة التعريب فإنهم يجب أن يبقوا بعيدين عن مواقع النفوذ باستمرار، وبخاصة عن وزارات التربية والإعلام.

وفي قوانين الأحزاب المغاربية تفرض السلطات المختصة ألا يسمح بتأسيس أحزاب تدافع عن عروبة المنطقة وعن اللغة العربية. ومنذ عدة أشهر اضطر أديب جزائري تحديثي هو الطاهر وطار إلى أن يستنجد بزملائه المثقفين وبمواطنيه حين اكتشف بنفسه الآن «الغطرسة» الفرنكوفونية ونفوذها في الدوائر العليا المهمة في البلاد. وهناك أكثر من جزائري مثقف وعلماني بالمعنى الأركوني يعترفون أن معركة الفرنكوفونية ضد خصومها قد تكون العامل الأساسي وراء الأزمة الحالية التي تعيشها الجزائر. كما يشهد أكثر من مراقب أن النزاع الذي نشأ في تونس منذ أكثر من عقد من الزمان بين الإسلاميين والحكم غير بعيد عن هذه المشكلة. وهنا تصبح الفرنكوفونية مشروعاً للسيطرة على الحكم في الدول المغاربية والتستر باسم الحداثة لتأبيد النزاعات والحروب الأهلية المشتعلة. وقد أشار إلى بعض هذه المعاني كتاب مغاربة تحديثيون وتقدميون ويكتبون بالفرنسية أيضاً أشهرهم الدكتور مهدي المنجرة الذي أصر دائماً على أن الفرنكوفونية ليست إلا غطاء لتمرير وتأبيد الهيمنة الفرنسية على سكان منطقة المغرب العربي. (لاحظ الفرق هنا بين كاتبين مغاربيين بالفرنسية مهدي المنجرة الذي يقاوم ما يسميه محاولات الهيمنة الثقافية العالمية على العالم العربي ويدعو إلى التعريب والديمقراطية وحقوق الإنسان، ومحمد أركون الذي يدعو إلى علمنة العربية ومنع تدريب التربية الإسلامية في المدارس ويبرر ما يلحق أعضاء الحركات الإسلامية من عسف واضطهاد).

أريد فقط أن أقول، ومن موقع الحماسة لمشروع التحديث والتجديد، أن

التعريب ليس مطلقاً ضد التحديث ولا ضد العلوم ولا ضد تطوير علاقات العرب بأوروبا والغرب. وأكثر من ذلك أن دعوى أركون تسيء إلى مشروع التحديث إذ تربط بالفرنجة اللغوية وبتحقير اللغة العربية. نحن فعلاً أحوج الأمم إلى التجديد والتحديث والاجتهاد (ولا أقول العصنة لأنها أمر آخر غير التحديث) ولكننا لا نستطيع إنجاز ذلك بغير العربية التي تعطي المثقف أرضه الحضارية التي يتحرك فيها وجمهوره الواسع الذي يخاطب ويريد تطوير حاضره ومستقبله.

أما الفرنسيون والغربيون فإنهم يخطئون كثيراً هم أيضاً لو استمروا في دعم هذه الأقليات الخائفة الفزعة باعتبارها الممثل الوحيد لمصالحها في العالم العربي.

وأعتقد أن من المتاح للتحديثيين والإسلاميين أن يلتقوا في هذه النقطة. فالتياران يعتقدان بوجوب الرقي باللغة العربية واعتمادها لغة للتفكير والحوار والبحث العلمي ولكليهما مصلحة في كشف الدعاوي الزائفة للكتاب المتطرفين الذين يريدون – بدافع من عقد شخصية وفئوية في الغالب – أن يزيدوا في تسميم الحياة العربية ونشر الفتنة فيها حول كل شيء:حول الإسلام والعروبة والتاريخ والتحديث واللغة العربية أيضاً.

لا يكفي التعلق بالعربية (*) والمطلوب تشخيص ما حدث !!

■ في الرابع من شهر آب (أغسطس)، نشرت هذه الصفحة مقالاً لمحمد الهاشمي الحامدي انتقد فيه محاولة محمد أركون الفكرية وبعض مواقفه من اللغة والترجمة والتعريب، كما تناول ناقله إلى العربية هاشم صالح.هنا رد من حلقتين:

اطلعت أخيراً على نقد الأستاذ محمد الهاشمي الحامدي لمحمد أركون من خلال بعض ترجماته إلى العربية. ولا أكتم أني شعرت بالسعادة والفرح نظراً لدفاع هذا الكاتب التونسي المدير العام «لمركز دراسات المستقبل الإسلامي في لندن، عن اللغة العربية. فأنا بحاجة دائما لسماع أصوات التونسيين والجزائريين والمغاربة وهي تدافع عن اللغة العربية وعن مواقعها في مغربنا الكبير والجميل. ولا أكتم أيضاً أني بحاجة دائماً لمن يطمئنني على الأمور من هذه الناحية. أقول ذلك وأنا أعتذر كل الاعتذار للإخوة المغاربة عن هذا الكلام الذي قد تنضح منه رائحة الادعاء والوصاية المشرقية. فالكتّاب والباحثون والمترجمون المغاربة يغنون اللغة العربية اليوم مثل المشارقة وربما أكثر. وبالتالي لم يعد هناك من داع لنزعة الاستعلاء هذه. وأنا أعرف – بحكم التجربة والاحتكاك – أنهم حساسون جداً من هذه الناحية. فكثيراً ما يتفاخر عليهم المشارقة بنوع من العنجهية بحقائق المغرب بأنهم لا يعرفون العربية أو يتذوقونها أو لا يتقنونها جيداً. ربما كان ذلك

(*) د. هاشم صالح.

صحيحاً في فترة ماضية. ولكننا نلاحظ اليوم أن حركة الترجمة والنقاش الفكري، أخذت تتزحزح شيئا فشيئا من عواصم المشرق إلى عواصم المغرب. وأنا آخر من يحزنهم ذلك.

قلت أني شعرت بالفرح لغيرة الهاشمي الحامدي على لغتنا العربية، ولكن سوف أكون غير صريح إذا قلت بأني لم أشعر بالحزن والألم بعد تقدمي في قراءة مقالته.ذلك أن هجومه على محمد أركون لا معنى له من هذه الناحية. فهو يكتب بالفرنسية ويحاضر بالفرنسية منذ البداية، والكل يعلم ذلك. بل إن قسماً كبيراً من أبناء جيله من مثقفي المغرب يكتبون بها (أذكر على سبيل المثال هشام جعيط وكتبه الثلاثة: الإسلام وأوروبا، الكوفة، الفتنة الكبرى. كما وأذكر عبد الله العروي على رغم محاولاته الشجاعة أخيراً للتأليف بالعربية...) هذه مشكلة أجيال وظروف تاريخية معينة ومعروفة. يضاف إلى ذلك أن محمد أركون مقيم في فرنسا بشكل دائم ويحاضر في جامعاتها ويشرف على أطروحات الدكتوراه على عكس الكتاب المغاربة المقيمين في الجهة الأخرى من المتوسط والذين لا يزالون يكتبون معظم مؤلفاتهم بالفرنسية، ولكن لا أحد يمسهم أو ينال منهم، أما عندما يتعلق الأمر بمحمد أركون فتلتهب المشاعر والأحاسيس.

إذن هناك سبب آخر للهجوم على أركون، هو مضمون الفكر الذي يقدمه عن الإسلام والفكر الإسلامي منذ أكثر من ثلاثين عاما. ولكن الحامدي لم يتطرق إلى هذه النقطة بكلمة واحدة. بمعنى أن الشيء الأساسي لدى أركون (أي القراءة النقدية لتاريخ الفكر الإسلامي، ومراجعة المواقع الأساسية لهذا الفكر على ضوء الحداثة الفكرية والمنهجيات الأكثر دقة وصرامة) لا يستحق كلمة واحدة من قبل صديقنا الغيور لقد اختار نقطة الهجوم بشكل خارجي وأيديولوجي، بل ومجاني أيضاً في نهاية المطاف. فمن المعلوم أنه يوجد في كل أمة كتّاب يكتبون بلغة أخرى خصوصا إذا طالت إقامتهم في بلاد الاغتراب. في الواقع أنه لا يضير أمة ما أن يوجد فيها شخص أو شخصان أو عشرون شخصا يكتبون بلغات أخرى ويقيمون

في الخارج ويدافعون عن أبناء دينهم وأمتهم في وقت هم أحوج ما يكونون فيه لمن يدافع عنهم. إذن هذا الهجوم مقصود ومفتعل وتراد به غايات أخرى تفهم من سياق المقال وخاتمته.

أقول ذلك خصوصا أن المقطع الذي استشهد به الهاشمي الحامدي للتدليل على صحة اتهاماته يشهد لصالح أركون لا ضده. فأركون يقول في نهاية كلامه بالحرف الواحد: «ولهذا السبب أقول أنه ينبغي على الباحثين والمثقفين العرب أن يقوموا بالاشتغال البطئ والصعب على المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من أجل نشر فكر عربي حديث». هل يمكن لباحث غيور على اللغة العربية أن يعترض على مثل هذا الكلام؟ وهل يمكن أن نستنتج أن الحامدي ضد تطوير اللغة العربية وإغنائها بالمصطلحات والمعارف الجديدة؟ ألا نشعر – نحن الباحثين والمترجمين العرب- بالحاجة الماسة لترجمة المنهجيات والمصطلحات الحديثة ثمن اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية؟ ألا نشعر بأن لغتنا بحاجة إلى ضخ دم جديد في العروق لكي تستطيع مواكبة الحركة المتسارعة للعلم الحديث؟ أليست إحدى المشاكل الفكرية الأساسية التي تعترضنا اليوم هي بالضبط مسألة ترجمة العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية إلى اللغة العربية؟

أكتب هذا الكلام وقد عدت للتو من المغرب بعد أن حضرت ندوة عن «الترجمة ومستقبل الثقافة العربية».وقد كتبت البيان الختامي بخط يدي وأرفقته بالمقترحات والتوصيات بعد أن أخذت آراء الزملاء المشاركين بعين الاعتبار. وكان يحتوي على واحد وعشرين مقترحا ملموسا ومحسوسا. وأرجو أن يتاح للأستاذ الحامدي أن يطلع عليه من خلال الصحف أو بعد نشر أعمال الندوة لكي يعرف من هو الغيور على اللغة العربية ومستقبلها. سوف يعرف أن «تلميذ محمد أركون» الوفي والمخلص» لا يقل عنه غيره على هذه اللغة، وأن محمد أركون

شخصياً يتعاون معه يداً بيد من أجل إيجاد المصطلحات العربية للعلوم الإنسانية الحديثة. بل أنه يشعر بالفرح الكبير لأن فكره مترجم إلى هذه اللغة العريقة، وقد أخذ ينتشر من خلالها لا من خلال غيرها في أرجاء المشرق والمغرب. بل أضيف إلى ذلك قائلاً أني كنت تلقيت – قبل إطلاعي على مقالة الحامدي في «الحياة» – دراسة من أركون مكتوبة بالعربية مباشرة، وبخط كلاسيكي وأسلوب كلاسيكي يشبه أسلوب شيوخنا القدماء. وهو يعتذر لي عن نقص المراجع أو بعض الأخطاء التي قد تكون وقعت فيها لأنه كتبها بعيداً عن كتبه ومراجعه في باريس (الرسالة وصلتني من النرويج). ثم يقولون لك بأن أركون لا يعرف العربية! إنه مستشرق لا يعرف حتى أن ينطق بها، ناهيك عن الكتابة والقراءة! وتنتشر الإشاعة وتغطي على الحقيقة، ولكن الحقيقة أكثر عناداً مما نظن. فهي ستتلع رأسها يوماً ما لا محالة.

لا يا أخي، لا يمكن لعالم كبير كمحمد أركون أن يكره هذه اللغة، ولو كرهها لما فرح لانتشار فكرة فيها، ولما شجع على ترجمته طيلة تلك السنوات كلها. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن لباحث في حجم محمد أركون أن يقول – هكذا في المطلق – أن اللغة العربية عاجزة عن التعبير العلمي أو عن نقل الفكر. فهو عندئذ يناقض نفسه بنفسه. فهذا شيء مضاد لأبسط مبادئ العلم والمعرفة التي يستند إليها. يضاف إلى ذلك أن الجميع يعرف أن هذه النقطة تشكل بالنسبة لي خطأ أحمر لا يمكن أن أساوم عليه.

كل ما يمكن أن يقوله هو أن أي لغة بشرية ذات تراث حضاري معين قادرة على التعبير عن شتى أنواع المعارف والعلوم شرط أن يسمح لها قومها بذلك، أي شرط ألا تنقطع طويلاً عن حركة العلم والبحث وألا تسجن في قوالب جامدة تنتمي إلى عصور مضت وانقضت . باختصار: شرط أن يسمح لها بالتنفس وحرية التفكير والتعبير. وكلنا يعلم أن الاجتهاد الفكري الحر قد توقف في لغتنا لقرون طويلة (أي منذ ابن رشد أواخر القرن الثاني عشر وحتى مطلع القرن التاسع عشر ومجيء محمد علي وتشجيعه حركة الترجمة والاتصال بالحضارة من جديد). فالعلة

إذن ليست في اللغة العربية، وإنما هي تعود إلى ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية ابتلينا بها منذ أفول نجم حضارتنا الكلاسيكية وسقوط بغداد على يد المغول، أو حتى قبل هذا السقوط، إذ لا يزال المؤرخون الاختصاصيون حائرين في سبب انهيار الحضارة العربية – الإسلامية مبعد انطلاقتها الرائعة والناجحة في القرون الهجرية الخمسة والستة الأولى. فالبعض يعيد ذلك إلى أسباب اقتصادية أولاً كانهيار البورجوازية التجارية وانحراف الخطوط التجارية عن منطقتنا، والبعض يعيدها إلى أسباب سياسية كضعف الخلافة المركزية في بغداد وتناحرها مع الخلافة الفاطمية في مصر، والبعض يعيدها إلى أسباب فكرية –لاهوتية عندما فرض الخليفة القادر عقيدة القادرية وأباح دم المعتزلة وبعد المذاهب الإسلامية الأخرى وعموما كل من يقول بعكس العقيدة الرسمية للدولة. ولانزال ندفع ثمن ذلك القرار السلطوي والمستبد حتى هذه اللحظة، فتاريخ الحزب الواحد المفروض من فوق عريق في تاريخنا. والبعض يعيدها إلى أسباب خارجية وبدء الحملات الصليبية الأولى على المنطقة، الخ.. ولا ريب في أن هذه العوامل مجتمعة لعبت دورها في ضمور الحضارة الكلاسيكية للإسلام. على أية حال هناك فترة جمود يدعوها الاختصاصيون المرحلة السكولاستيكية، أي المدرسانية الاتباعية التي تكتفي بتكرار تعاليم المرحلة الأولى من دون أي تطوير أو اجتهاد فكري. وهي مرحلة المذهبية الضيقة المنكفئة على نفسها والتي تدعوها كتب التاريخ المدرسي عصر الانحطاط وظهور مفكر كبير كابن خلدون حتى ضمن هذه الفترة (أي في القرن الرابع عشر الميلادي لا يعتبر نفياً للقاعدة وإنما الاستثناء الذي يؤكدها. هذا يعني أننا توقفنا عن إنتاج الفكر وتطوير الفكر بلغتنا طيلة ستة قرون أو سبعة على الأقل. وشمل هذا التوقف المجالات كافة: اللاهوتية، والعملية البحتة، والفلسفية. وعندما استفقنا بعد هذه الغيبوبة الطويلة كلها على وقع جحافل المستعمرين الفاتيح كانت حركة العلم سبقتنا أشواطاً بعيدة، وبعد أن كنا أساتذة في مضمار الحضارة أصبحنا تلاميذًا صغاراً. وجاء الاستعمار

كنتيجة لهذا الانحطاط لا كسبب له. فلا أحد يستعمرك أو يجرؤ على أن يغزوك في عقر دارك إلا إذا كنت ضعيفاً، نائماً، متهالكاً.وطيلة تلك الفترة كلها نامت لغتنا العربية عن التاريخ ونام فكرنا ونامت حياتنا. فبعد أن كانت 'لعربية لغة تأسيس واجتهاد وتأصيل على يد الأئمة المجتهدين كالشافعي وأبي حنيفة وجعفر الصادق وانتهاء بالغزالي، وبعد أن كانت لغة فقه وتشريع وعلم كلام ومناظرات لاهوتية جريئة جداً في وقتها إذا ما قسناها بالوضع الراهن للفكر الإسلامي، وبعد أن كانت لغة علم فلك وطب وبصريات ومنطق وفلسفة، أصبحت لغة زوايا وطرق صوفية جف فيها نبض الحياة ونامت على إيقاع القرون الرتيبة. لقد اكتفى الفكر الإسلامي عندئذ باجترار التعاليم التي أنتجها عصر التأسيس بعد تقليصها واختزالها إلى أبعد حد. بل وصل الأمر بالفكر التقليدي الموروث – أي الذي يسيطر علينا اليوم – إلى حد أنه نسى الفتوحات الكبرى للفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي، وانقطع في الوقت ذاته عن فتوحات الحداثة الفكرية التي أخذت تتوالى في الغرب منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. وهكذا رحنا نشهد قطيعتين سلبيتين لا قطيعة واحدة، قطيعة مع الماضي المبدع وقطيعة مع الحاضر، قطيعة مع الذات وقطيعة مع الآخر. وكان أن خرجنا من ساحة التاريخ.

لذلك أقول، وأكرر هنا ما قلته في ندوة المغرب، أن التحدي المطروح علينا الآن كبير، بل يكاد «يقصم الظهر» من هول ضخامته. فالقارئ العربي أو الطالب الجامعي عندما يريد أن يستشير كتاباً في علم التاريخ الحديث ومناهجه، أو علم الاجتماع، أو الألسنيات، أو تاريخ الأديان، أو علم النفس والتحليل النفسي، أو الفلسفة الكلاسيكية والحديثة، أو حتى في علم الدين واللاهوت، لا يجد خيارات كثيرة أمامه. وفي بعض الأحيان لا يجد كتاباً واحداً موثوقاً في لغتنا العربية. وعندئذ يلجأ بحكم الضرورة إلى اللغتين الفرنسية والانكليزية وإذا ما استمر الوضع على هذا النحو استغنى عن لغته كلياً في الدراسات العليا. فهل يعني ذلك أننا ضد اللغة العربية إذ نقرر هذا الكلام ونطلق إشارة الخطر والإنذار؟ إذا كان الأمر كذلك فإن

هذا يعني أن المفكرين النقديين في الأمم كلها كانوا ضد أممهم أو خونة لها؟!

أرجو ألا يكون الحامدي ممن يفكرون على هذا النحو، فعندئذ ستكون الأمور كارثة ومصيبة. في الواقع أن الأيديولوجيين والمحافظين هم الذين يقضون على اللغة العربية عن طريق خنقها ومنعها من الانفتاح المعقول على العلوم الجديدة بحجة أنها علوم دخيلة، أجنبية، غزو فكري، الخ...وإذا ما استمرت سيطرتهم على الساحتين الإسلامية والعربية فإن الفكر العربي – الإسلامي سوف يصبح في خطر ما حق. ويمكن أن أقول الشيء نفسه عن العلوم الدقيقة، أو ما يدعونه في تونس «العلوم الصحيحة» فالوضع هنا أيضا خطير. ولكي أقنع الأستاذ بصحة ما أقول سوف أروي له الحكاية الشخصية التالية: في عام ١٩٦٩ كنت طالباً في كلية الطب في جامعة حلب شمال سورية. وكانت تدرس الطب باللغة الإنكليزية على عكس جامعة دمشق المشهورة بتدريسه بالعربية منذ أكثر من أربعين عاماً، ويقال أنها الوحيدة في ذلك العالم العربي. ويبدو أن هجمات مكثفة شنت على كلينا في حلب، ولذلك جمعنا العميد يوماً ما لأمر مهم، وألقى علينا خطبة طويلة دافع فيها عن تعليم الطب باللغة الإنكليزية رداً على هجمات دمشق وانتقاداتها، وقال ما معناه: «إننا مضطرون للتعليم بالإنكليزية لأن معظم مراجعكم في علم الفيزيولوجيا (وظائف الأعضاء) أو التشريح أو غيرهما مكتوبة بالإنكليزية. والمراجع العربية محدودة ولا تكفي. ولكن نرجو أن تكون هذه مرحلة مؤقتة».

ثم اضطرت حلب في السنوات التالية إلى تغيير موقفها واعتماد العربية. هذه تجربة حصلت لي شخصياً، وهي ذات دلالة وعبرة. وهي لم تحصل في إحدى دول المغرب الذي تسيطر عليه الفرنسية لأسباب تاريخية، وإنما حصلت في سورية،«قلب العروبة النابض» كما يقال.فما بالك بالدول الأخرى؟ نعم إن التحدي كبير ولا أجد له علاجاً إلا بالانخراط في مشروع شمولي للترجمة كما قلنا في ندوة المغرب المذكورة آنفا. لقد جاء في البيان الختامي بالحرف الواحد:

«وتبين لنا من خلال الندوة ومناقشاتها أنه لا يمكن التوصل إلى لغة عربية حديثة قادرة على مواجهة التحديات إلا بعد المرور بمرحلة الترجمة بالمعنى الاستراتيجي الذي أشرنا إليه. فلغة ما بعد الترجمة لن تكون هي لغة ما قبل الترجمة. وهذا ما حصل للغتنا العربية في المرحلة الزاهرة من تاريخ الحضارة العربية – الإسلامية. فالقرار الاستراتيجي الذي اتخذه المأمون بتأسيس «بيت الحكمة» وإعطاء دفعة جديدة للترجمة ترتبت عليه نتائج خطيرة لم تكن في الحسبان.

فبعد أن كانت اللغة العربية لغة شعر وأدب وعلوم نقلية أو دينية أصيلة، أصبحت أيضا لغة علوم محضة وفلسفة ومنطق وعقلانية جديدة. وأثبتت لغتنا أنها قادرة على استيعاب العلوم الرياضية والفلكية والطبية والفيزيقية والميتافيزيقية والفلسفية كافة. نقول ذلك في وقت تظهر حملات التشكيك بقدرة هذه اللغة التاريخية العظيمة على استيعاب العلوم الحديثة وبخاصة العلوم الدقيقة والأبستمولوجية (المعرفية). بل يصل الأمر في بعض الأحيان إلى التشكيك بمقدرتها على استيعاب العلوم الإنسانية الحديثة. إن هذه الحملات التشكيكية تجرحنا في العمق وتطرح علينا التحدي».

لذلك أقول أن التعلق العاطفي باللغة العربية لا يكفي على رغم أهميته، وإنما ينبغي تشخيص الوضع بشكل دقيق ومعرفة سبب غزوها في عقر دارها والانتقال فوراً إلى وضع الحلول العملية المحسوسة لتقويتها وتحديثها. فهذه هي الطريقة الوحيدة لجعلها قادرة على مواجهة التحديات والأخطار المحدقة.

■ بعد أن تناولت مسألة التعلق العاطفي باللغة العربية وضرورة تشخيص ودراسة أسباب تراجعها، هنا الحلقة الثانية من المساجلة مع محمد الهاشمي الحامدي وما كتبه في هذه الصفحة عن محمد أركون ومحاولته الفكرية.

أصل إلى فكرة أصولية اللغة العربية وعلمنتها، وهي الفكرة المحورية الثانية التي بنى عليها الأستاذ الهاشمي مقالته الهجومية. هنا ينبغي أن نتوقف قليلاً، ولو

استطعنا لتوقفنا طويلاً. في الواقع أننا نتغلغل هنا أكثر فأكثر في صلب الموضوع. واعتقد أن مشكلة الحامدي والقوى المحافظة والأيديولوجية كلها مع محمد أركون تكمن هنا. فهم يعتقدون أننا قادرون على تحقيق التقدم أو الخروج من المأزق أو التغلب على التحديات الخارجية والداخلية من دون أن نغير شيئاً في أفكارنا أو لغتنا أو عاداتنا الموروثة ويبدو أنهم قد نسوا الآية القائلة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. ذلك أن مسألة المضمون الفكري للغة العربية هو الذي يقلق قوى اليمين المحافظ والأيديولوجي في الساحتين العربية والإسلامية معاً. فإذا صح أن لغة ما بعد الترجمة لن تكون لغة ما قبل الترجمة، فإن فكر ما بعد الترجمة لن يكون هو الآخر فكر ما قبلها، وإذا تغير المضمون تغير الشكل والعكس بالعكس. لأوضح كلامي أكثر: هناك جدلية قائمة بين اللغة والفكر، ولا يمكن تغيير أحدهما دون أن ينعكس ذلك على الآخر. فاللغة الفرنسية في ما بعد عصر التنوير والثورة الفرنسية والحداثة غير اللغة الفرنسية في العصور الوسطى. وعلمنة اللغة الفرنسية لا تعني القضاء على الدين المسيحي في فرنسا، أو منع ممارسة الشعائر والطقوس أو فرض اللغة الفلسفية على الصلوات والعبادات! لا. لغة الصلوات والعبادات تبقى هي هي بكل صياغاتها ومعجمها اللغوي (هذا مع العلم أن تغيير لغة العبادات من اللاتينية إلى الفرنسية العادية! اعتبر كفراً وهرطقة في البداية ولم يُقبل بسهولة، وإنما بعد مرور زمن طويل. بل ولا تزال شريحة ضيقة من اليمين الكاثوليكي المتطرف على رأسها الكاردينال لوفيفر ترفض الصلاة بغير اللاتينية وتعتبر مقررات الفاتيكان الثاني بمثابة بدعة ما بعدها بدعة. وترفض عموماً «التنازلات» كلها التي قدمتها الكنيسة للحداثة والعصر). المقصود بعلمنة اللغة أو بتحديث اللغة إذا شئنا تحرير اللغة من القيود التي تحول بينها وبين التفكير بكل شؤون المجتمع بما فيها الشؤون اللاهوتية والدينية.بمعنى أنه يحق للعالم العربي أو المسلم أن يتحدث في شؤون الإلهيات (أي الثيولوجيا أو اللاهوت عند المسيحيين) وعلم الكلام

وتفسير القرآن وبدايات الإسلام والصراع بين الفرق والتشكل التاريخي لها ولعقائدها دون أن يتهم في كل مرة بالإلحاد أو بالزندقة أو بالخروج عن الخط الصحيح والمستقيم (الأرثوذكسية). يحق له أن يستخدم لغة عالم التاريخ والاجتماع والألسنيات ويطبقها على فترات التاريخ الإسلامي كلها ويضيئها من الداخل بشكل لم يسبق له مثيل من قبل دون أن يقع في الوضعية أو الاختزالية. بل يمكنه أن يكون مؤمناً بأوسع معاني الكلمة وأعمقها، كما هي عليه الحال فيما يخص الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (مؤمن بروتستانتي) ثم يستخدم لغة علمية دقيقة في التحدث عن شؤون الإيمان والوحي والإلهيات، ناهيك عن تطور العقائد المسيحية وتحولاتها عبر العصور. ويكفي أن نلقي نظرة على المعاقد الكاثوليكية أو البروتستانتية الموجودة في فرنسا وألمانيا لكي نعرف كيف يدرسون علم اللاهوت والتاريخ العقائدي والفكري للمسيحية. إنهم لم يعودوا قادرين على استخدام لغة العصور الوسطى نفسها المشحونة بالتقديس وآيات السر والمعجزات الخارقة للعادة، لأن هذه اللغة الثيولوجية فقدت مصداقيتها ليس فقط في نظر الفرنسي «العلماني» وإنما في نظر المؤمن العادي أيضاً. بل إن علماء اللاهوت في الكليات المذكورة أصبحوا يستخدمون أحدث مناهج التأويل المطبقة على دراسة النصوص في مجال النقد الأدبي والفلسفة. هكذا وجدناهم مثلاً يستخدمون المناهج البنيوية أو حتى مناهج التحليل النفسي في دراسة الأناجيل!

وعلى أية حال فإنهم جميعاً مضطرون لمراعات قواعد المنهج التاريخي عندما يتحدثون عن نشوء المسيحية، أو تشكل الكتابات المقدسة، أو تشكل العقائد الأرثوذكسية للكاثوليك والبروتستانت ولم يعودوا يستطيعون الاكتفاء بترداد تلك الصورة المثالية الأسطورية عن تاريخ المسيحية ورجالاتها وصراعاتها وانشقاقاتها لأنها مناقضة لأبسط الحقائق التاريخية. بل إن تفسير النصوص المقدسة (أي التوارة والأناجيل) أصبح ممنوعاً على الطريقة التقليدية الموروثة لأن النقد

التاريخي للنصوص لم يعد يسمح بذلك. وهكذا وصلوا إلى مرحلة «الإيمان من خلال التعقل والتعقل من خلال الإيمان».

لماذا حصل ذلك كله؟ لأن تطور العقل العلمي وتنامي الوعي التاريخي في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وبخاصة منذ القرن الثامن عشر، قد أجبر المسيحية على تغيير لغتها وجعلها أكثر علمية وتاريخية لكي تحافظ على مصداقيتها في نظر المؤمنين المحاطين بالثقافة الحديثة من الجهات كلها. حتى الإيمان أصبح بحاجة إلى لغة جديدة تكون في مستوى العصر وحداثته ودرجة تطوره. وهكذا تمايزت اللغة الجديدة عن اللغة التقليدية الموروثة التي أصبحت محصورة بالفئات المتزمتة التي ترفض كل تفاعل مع العصر وحداثته. إذن هناك علاقة بين تطور المجتمع وبين تطور اللاهوت ولغة الإيمان والعقيدة. ولا توجد فتاوى لاهوتية أبدية أو أزلية لسبب بسيط هو أن فتاوى العصور الوسطى التي لا تزال تهيمن علينا حتى اليوم مرتبطة بحاجيات زمنها وصراعاته التي يمكن كشفها تاريخياً. والآن لنلق نظرة على الجهة الإسلامية، ماذا حصل فيها؟

لقد حصل فيها –حسب أركون– توقف لعلم اللاهوت (أو الكلام أو الاجتهاد الفقهي وإطلاق الفتاوى الشرعية) منذ لحظة ابن رشد فهو لم يكن فيلسوفاً فقط وإنما قضى القضاة في قرطبة. وأما محاولات محمد عبده في بدايات هذا القرن فهي تبدو خجولة جداً قياساً إلى إنجازات فيلسوفنا الكبير. صحيح أنها ذات فائدة عملية ولكنها تبقى محدودة الأثر نظراً لحجم الحاجيات المتراكمة منذ عصور وعصور. ذلك أن فشل ابن رشد في الساحة الإسلامية أدى إلى توقف الاجتهاد الفكري واللاهوتي طيلة فترة مديدة. وعندما استفقنا على الحداثة الفكرية والمادية في بداية هذا العصر وانغمسنا فيها بحكم الضرورة، أصبحنا نجد أنفسنا في واد، ولغتنا الدينية والفقهية في واد آخر. بل ووصل الأمر بعضهم إلى حد هجران المجتمع والعيش في الصحراء بعيداً عنه لأن يعيش «حالة الجاهلية»! أصبح

المجتمع كله كافراً إلا فئة قليلة محدودة.

ولا ينبغي علينا أن نتسرع وندين هذا الموقف بتهمة «الرجعية» و «التخلف» و«التعصب»، الخ... فهو يعبر عن أزمة عميقة للوعي الإسلامي المعاصر. فالعلاقات الحديثة كلها تبدو خطأ ما بعده خطأ وشراً ما بعده شر في نظر اللاهوت القديم الذي توقف. وبالتالي فكل شئ مدان وكل شئ حرام.

لذلك يقول محمد أركون أن اللغة اللاهوتية القديمة التي لا تزال مسيطرة على كليات الشريعة والمعاهد الدينية وعموم المنشورات التقليدية في شتى أنحاء العالم الإسلامي أصبحت تجد نفسها في مواجهة مباشرة مع العصر وحداثته. فالهوة شاسعة بينها وبين العصر. وعلى رغم عراقتها التاريخية وتعلقنا الشديد بها لأنها تمثل «قدس أقداسنا»، إلا أننا مضطرون عاجلاً أو آجلاً إلى مراجعتها، بل إلى إحداث القطيعة التدريجية معها (قطيعة صعبة، مريرة، تكاد تتقطع لها نياط القلوب). من هنا سر الاختلاجات الهائجة الجارية حالياً في شتى أنحاء العالم العربي والاسلامي. وهذا لا يعني القطيعة لا مع الإيمان ولا مع الإسلام، وإنما مع لغة قروسطية محددة تماماً. فالقطيعة أصبحت محتوية إذا ما أردنا أن نجد طريقة للتصالح مع الذات التاريخية ومع العصر وتحاشى انفصام الشخصية المرعب. هكذا يبدو أننا اقتربنا أكثر فأكثر من نقطة الخيار والحسم.

ما الذي يفعله محمد أركون في نهاية المطاف؟ إنه يقوم بمراجعة كاملة وجذرية لتاريخ الفكر الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم. تهدف هذه المراجعة أساساً إلى مساعدة المسلم على تنمية وعيه التاريخي أو حسّه التاريخي لكي يواجه العالم الحديث وتحدياته بشكل أقوى وأفضل. لكن تنمية الحس التاريخي الضامر في صفوفنا بسبب النوم على التاريخ أو الخروج من ساحته لفترة طويلة، لا يمكن أن تتم إلا بعد تفكيك الوعي الأسطوري المهيمن على عقولنا. هذا يعني أن الإضاءة المنهجية والمعرفية التي يلقيها محمد أركون على مختلف فترات التراث قد تؤدي

– مرحلياً – إلى زعزعة الوعي الأسطوري العذب الذي نرتاح إليه وننام عليه. من هنا سر ردود الفعل السلبية، وأحيانا الهائجة» على فكرة من جهة القوى المحافظة والتقليدية. فهي لا تستطيع أن تفهم كيف يمكن أن توجد صورة أخرى عن التراث غير الصورة التي تربت عليها واعتادت عليها. يضاف إلى ذلك أن مصالحها وامتيازاتها مرتبطة باستمرارية تلك الصورة أي باستمرارية المشروعية التقليدية التي أصبحت تجد نفسها في صدام مكشوف مع المشروعية الحديثة والقوى الجديدة المناهضة التي تتبناها. أن إحلال الصورة التاريخية (أي الحقيقة والواقعية) محل الصورة اللاتاريخية (أو الإيديولوجية – الأسطورية) لن يتم إلا بعد المرور بعملية جراحية كبرى ومؤلمة. بالطبع أن أركون كأستاذ ماهر وكتربوي حقيقي (يعرف ذلك من يحضر دروسه) يحاول أن يمرر هذه العملية بأقل ما يمكن من العذاب. ولكن الألم وارد والتمزق حاصل لا ريب. أنها عملية مخاض، عملية ولادة ترافقها الاختلاجات والآلام المرافقة لأي عملية ولادة.

ولا يمكن للوعي الإسلامي أن ينجو من عملية المرور هذه، كما أنه ما كان ممكناً للوعي المسيحي التقليدي في الغرب أن ينجو منها منذ القرن السادس عشر. فنحن نعلم حجم الخضات الهائجة التي حصلت بينه وبين الوعي العلمي والتاريخي الصاعد في أوروبا بدءاً من تلك الفترة. إنه لم يسلّم مواقعه بسهولة، بل اضطر إلى خوض معارك عنيفة ودامية تمتلئ بذكراها صفحات التاريخ الأوروبي (معركة لوثر والإصلاح الديني، معركة عصر التنوير والفلاسفة، معركة القرن التاسع عشر وتطبيق النقد التاريخي على النصوص المقدسة، اندلاع «الأزمة الحداثية» في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، إدانة الحداثة والعصر من قبل البابا بيوس العاشر، القرارات اللاهوتية المهمة التي اتخذها مجمع الفاتيكان الثاني ١٩٦٢- ١٩٦٥ من أجل إقامة التلاؤم بين الإيمان المسيحي أو اللاهوت المسيحي والعصر..). كل هذا لا يشير إليه الحامدي بكلمة واحدة.

وكل هذا لا يهم التقليديين ولا يعرفونه ولا يريدون أن يعرفوه. أنه «يخص الغرب» فقط بحسب زعمهم. هذا مع العلم أن المعركة سوف تخاض هنا، على هذه الأرضية بالذات: أقصد الأرضية اللاهوتية. إن تقديم صورة تاريخية عن كيفية تشكل الشريعة في القرنين الأول والثاني للهجرة، أو عن كيفية تشكل كتب الحديث وتمايز المذاهب الإسلامية الأساسية عن بعضها وصراعاتها، أو عن بدايات التفسير القرآني، أو عن جيل 'لصحابة والتابعين.

أن تقديم صورة تاريخية عن ذلك سوف يزلزل أركان الوعي التقليدي. ولكنه سوف يشكل أكبر عملية تجديد وتحرير داخلية للوعي الإسلامي: أقصد تحرير الروح العربية – الإسلامية من عقالها. هنا تكمن الصحوة الإسلامية بالفعل: إنها صحوة الوعي الإسلامي على ذاته، واستملاكه لمقومات تاريخه، ووعيه بتاريخيته. هكذا تبدو الصحوة كمن يستفيق من نوم عميق وطويل، فيفاجأ بالأشياء ويتعرف عليها وكأنه يراها للمرة الأولى. لكن ما أصعب الصحوة بعد نوم طويل!...

وهنا بالضبط يمكن لفكر محمد أركون أن يتدخل لكي يساعدنا على خوض المعركة ببصيرة أكبر وعذابات أقل. فنظراً لاطلاعه العميق على التجربتين العربية الإسلامية/ والمسيحية الغربية معاً، ونظراً لحسه التاريخي العالي المستوى ومقدرته على استخدام أحدث المنهجيات والمصطلحات دون تعسف أو اعتباط فإنه يستطيع أن يطرح مسألة الإسلام والحداثة من أوسع أبوابها. إنه يستطيع أن يطرحها من دون أن يقع في تطرف هذه الجهة أو تلك: قصدت الجهة الوضعية الاختزالية، والجهة المحافظة أو اليمينية التقليدية. ولكن مشكلة أركون مشكلة كبيرة حقاً: فهو من جهة يثير عليه غضب الماديين أو العلمانيين الذين يحسبون أنهم تجاوزوا كل شئ من دون أن يتحاوزوا شيئاً والذين يجهلون التجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف. وهو من جهة أخرى يثير عليه حفيظة القوى اليمينية والأيديولوجية التي ترى في فكره خطراً يهدد مواقعه الموروثة وامتيازاتها. وأذكر

أنه أثناء اندلاع قضية رشدي كان الموقف الذي اتخذه أركون في الدفاع عن نبي الإسلام جلب عليه غضب الجهة الأولى واستنكارها. بل واتصل بي أكثر من واحد لكي يعبروا عن استيائهم من موقفه المضاد «لحرية التعبير والتفكير والتقدم...».

وثار عليه مفكرو الغرب من مستشرقين وغير مستشرقين واتهموه بأنه إسلامي مقنَّع، أو أصولي مضاد للعلمانية وحقوق الإنسان!... وعاش الرجل أزمة حقيقية، ولكنه واجه الأمور بصبر ورباطة جأش. ثم ثارت عليه الجهة الأخرى – جهة المحافظين والأيديولوجيين – واتهموه بشتى النعوت كما يفعل الأستاذ الهاشمي هنا، لكنه ليس الوحيد (خارج عن الإسلام، مدمر للتراث، ملحد، علماني خطير، الخ...). فماذا يفعل هذا الفكر أو هذا المفكر؟ هل يرضى هذه الجهة أو تلك أم يرضي ما يعتقد أنه الحقيقة؟

بحسب معرفتي به منذ سنوات طويلة، ونظراً لأن علاقة الصدق القائمة بيننا لم تخب مرة واحدة طيلة تلك السنوات كلها، فإني أعتقد أن عزيمته لن تلين مهما تكن الهجمات قوية ومكثفة. إنه مؤمن بما يفعل، ويعتقد أن فيه الخير كل الخير لجماهير المسلمين والعرب. وناقل هذا الفكر إلى اللغة العربية – أي «تلميذه الوفي والمخلص» – يعتقد الشيء نفسه.

لقد دوّخنا هذا الباحث المصر على تطبيق المنهجيات الغربية على الإسلام...

obeikan.com

إسلام محمد أركون في بحر من المصطلحات (*)

إن أمراً ما قد اعتراني حينما بلغ الصفحات الأخيرة من كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» (1) (**)، للدكتور محمد أركون، لا أرغب في وصفه، ولا أسمح بتخطيه. وهو، على كل، يشبه الحزن المباغت أو الألم النفسي أو الشعور بالعزلة، بل فيه من هذا وذاك وذلك، وليس فيه ما ينعش الطرف إلا القليل.

ماذا يريد الدكتور محمد أركون سوى أنه استدرجنا إلى بحر من المصطلحات ليس له آخر؟

لقد دوَّخنا هذا الباحث المصر على تطبيق المنهجيات الغربية الحديثة، التي ظهرت بعد ١٩٥٠، على الإسلام، فلا عرفنا اين صرنا ولا أين كنا. ومن المقدمة: «كيف ندرس الفكر الإسلامي» إلى الخاتمة: «قوة الظاهرة القرآنية»، والغموض يلف الكتاب تحت جناحيه، مثلما يلتف الصقر على الصيد. أما وإن بدا لك بعض الوضوح والتبسيط، فحيث يكون للشرق حضور ولو حيّي خجول!

وفي برجه العاجي ظل الدكتور محمد أركون يضرب رأس التاريخ الإسلامي،

(١) تعني كلمة التاريخية (L'historicité) دراسة التغير من خلال الزمن، أي التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات.

(*) ٣٠٠ صفحة من القياس الكبير، ترجمة الدكتور هاشم صالح، طبعة ١٩٨٦، منشورات مركز الإنماء القومي – بيروت.

(**) مصطفى جحا، (كاتب مغربي).

ولكن بقضيب من السكر متعدد الألوان، ولما تعب استلقى على ظهره قائلاً: «نعم هناك قوة ما تعبر التاريخ والقرون، إنها هنا موجودة. دون أن نستطيع رصد مكانها الدقيق في مكان محدد من القرآن أو من كلام المسيح. كانت هذه القوة قد اتخذت لها شكلا في القرن السابع الميلادي. وفي اللغة العربية. كيف حصل ذلك؟ هذا هو السؤال الكبير، كيف أمكن هذه القوة أن تنتج هذه الظاهرة المدهشة: القرآن، التي انفجرت هنا وليس في مكان آخر، هنا في الجزيرة العربية وباللغة العربية؟ (...) هذا هو السؤال الذي ينتظر الجواب» [1].

ماذا فعلت بالمنهجيات الغربية إذاً؟ أين تركت التحليل التفكيكي والنقد الأبستمولوجي، وكل أدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية؟ [2].

أترانا بحاجة إلى هذه «الغارة الثقافية» الوهمية، التي لم ينجم عنها غير الهدير والقرقرة؟!

في الشرق ولد الإسلام. وفي الشرق أيضاً وُلد التاريخ، الذي تطالب به وتتوقعه..

ليتك سألت بيروت الحرب والموت والضائقة الاقتصادية عن هذا «المولود الجديد»!

ونحن إذ نسوق، هنا، هذه الملاحظات أركون ولو مستفسراً عن ذلك «اللبناني» المغمور والمقهور والممنوع والمظلوم، وحينئذ يأتيه الخبر إن لم يكن منا، فمن

(١) ص ٢٩٩/ ٣٠٠.

(٢) يقول الدكتور هاشم صالح: «(أن) إحدى أهم ميزات فكر محمد أركون وهي بالتأكيد سبب نجاح منهجيته (...) (هي) أنه لا يطبق مصطلحات وأدوات العلوم الإنسانية الاجتماعية على الظاهرة الإسلامية من فوق أو من الخارج. بل إنه يتحاشى ذلك دائماً.أنه يقول شيء معاكس تماماً: ذلك أنه يتخذ الظاهرة الإسلامية «كمثال» لامتحان مدى فعالية هذه المصطلحات والأدوات أو عدم فعاليتها ولماذا» (؟) (انظر الحاشية (*) ص ١١٨).

سوانا.

المهم أن سؤالك، أيها الباحث العالم، ما عاد مثلما قلت: «ينتظر الجواب»، بل هو صار الجواب المؤلم والحارق، وربما المخيِّب أيضاً.ايـن يوجـد أصـعب مـن كلمـة حـق تقـال في زمـن لا حريـة فيـه إلا للمـوت الجمـاعي والقمـع والعنـف والإرهاب؟

يعزُّ عليَّ أن أبدأ قراءة هذا الكتاب النفيس بهـذا الأسـلوب «الفـج» و«الثقيـل». ولكنني ما تعودت أن أعقـل لسـاني في حـق أوضـحه، أو باطـل أدحضـه أو نعمـة أشكرها أو حكمة أظهرها. ولابد من أن تبرر الحالة، التي تركني عليهـا المؤلـف، هذه الافتتاحية، وإلا فإن الاعتراف لا يهدم الاقتراف، والسلب لا يتبع الغلبة.

«إن الأنبياء كالشعراء الكبار هم أناس سماعيون، ذلك أن الرؤيـة بالنسـبة لهـم هي النتيجة وليست السبب أو العلة. أن هذه الحالة بالذات مرتبطة بهيمنـة الكـلام على الكتابة وذلك قبل أن تنعكس موازين القوى باختراع الورق ثم المطبعة» [1].

لله درُّك من حقيقة هي مسعانا ومرسانا!

ينبغي للشاعر الكبير، إذا ما نظم أو قصد، أن يأتي بالروائع والمعجزات، ومثلـه النبي أيضاً. والأخير مطلوب منه كل شيء مسـتحدث وعظـيم وجليـل ومتكامـل. فهو لأمته لا المبشر فحسب، بل الهـادي والمنقـذ والنـذير. وكـا يُعـرف الشـاعر بقصائده، والأديب ببيانـه، والفنـان برسـومه أو منحوتاتـه أو ألحانـه أو أغانيـه أو سمفونياته، كذلك يعرف النبي بعلاماته، ومن أبرز علامات محمد العربي: القرآن (...) وحسبما هو معروف فإن لكل حدث سبباً أو أكثر، ولكل كلمة مبنى ومعنى، فإما التسليم بما ادعاه السلفيون والتقليديون، أو الرجوع إلى العقل، الذي غالباً مـا

(١) الدكتور أركون: ص٣٩.

يزعج ويثير العداوات في المجتمع الإيماني المتوكل المطمئن.

ليست غايتي مما تقدم التشهير بأي من عيوب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، كثرت أو قلت، ولا أنا ساع إلى التبجيل الزائف والمديح الأعمى، إنما شئت التذكير بأن الأحكام المطلقة ولاسيما منها المختصة بالثقافة والتاريخ، قلّما تخلو من ظلم أو عسف، مع يقيني بأن الدكتور أركون لم يعتمد إهمال حق أي كان، بل هي الظروف الجائرة التي تعيشها ثقافتنا، والمعانيات المحيطة بنا على امتداد الجغرافيا العربية والإسلامية.

وتألمت أكثر إذ رأيت «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» خلواً من العنصر النسائي، على أهميته: فلا خديجة الأولى، ولا عائشة بنت أبي بكر، ولا حفصة بنت عمر، ولا ماري القبطية، ولا أم سلمة بنت زاد الركب، ولا أم المساكين زينب بنت خزيمة، ولا أم حبيبة بنت أبي سفيان: ولا زينب بنت جحش، ولا جويرية بنت الحارث، ولا صفية بنت حُيي، والأخيرتان يهوديتان. ولست أدري لماذا غيّبهن هكذا الدكتور أركون، المغربي – الباريسي، الممتلئ معرفة وأدباً وعلماً!

إن لكل واحدة من نساء النبيّ دوراً، كبر أو صغر، يمكننا استنباطه واستخراجه من القرآن نفسه والسيرة والحديث.

(...) أين هند زوجة أبي سفيان وأم معاوية؟

أين فاطمة زوجة علي وأم الحسن والحسين؟ أين أسماء بنت عميس امرأة جعفر بن أبي طالب؟

أين لبابة بنت الحارث الهلالية امرأة العباس وأم الفضل؟

أين الخاطبة خولة بنت حكيم؟ كيف استطاع الدكتور محمد أركون أن يتجاهل الحشد النسائي العربي الذي عرف محمداً، وعرفه محمد؟

شيخهم وشيخنا

ومن الرجال الذين نسيهم أو تناساهم الدكتور أركون، ولهم في القرآن أكثر من أثر: سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وأبو سفيان وأبو لهب وأبو جهل وكعب الأحبار وورقة بن نوفل وعبد المطلب وعبد الله بن سعد بن أبي سرح وذو الخويصرة، الذي عُدّ «أبا الخوارج»، وغيرهم وغيرهم. في حين ظلم معاوية، أو هو لم يبد اهتماماً بهذا السياسي الواقعي والموضوعي الذي اختبر بلاد الشام وأهلها، فأبى أن يساق «الشوام» بالعصا البدوية الغليظة الشرسة!

كان من المفترض في الدكتور أركون القائل: «أن كل سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها. بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك: إنها تنظم نوعاً من «المسرحة السياسية» (*) من أجل نشر الوهم القائل إنها تنتج الحقيقة وتحميها» (١). ألا يبقى حكمه على معاوية، مؤسس الدولة الأموية، رجراجاً وغير ثابت، إذ يقول:

«منذ عام ٦٦١م، ازدادت حدة الصراعات التقليدية إلى درجة حصول ما سمّاه المسلمون الفتنة الكبرى، أو الانشقاق الأكبر. يعترف الجميع بهذا الانشقاق، السنيون كما الشيعيون. كان معاوية الذي ينتمي تاريخياً إلى العائلة المنافسة لعائلة النبي قد اغتصب السلطة بالقوة والدهاء. لقد استطاع أن يحذف علياً الذي سقط قتيلاً من ساحة الصراع. وحذف بالتالي آخر ممثل لعائلة النبي. كان معاوية في الأصل حاكماً لسوريا التي فتحت عام ٦٣٦م، وقد نقل مركز السلطة من المدينة إلى دمشق. يعتبر هذا العمل دلالة بالغة، كما لو أن البابا مثلا قد نقل البابوية من روما إلى تورين. هكذا وصلت السلالة الأموية إلى الحكم واستمرت قرابة القرن، أي حتى عام ٧٥٠م. كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملا واقعياً لا علاقة

(*) المصطلح بالفرنسية هو: Dramatur – gie Politique) وهو مأخوذ من كتاب جورج بولانديه الذي بعنوان: Le pouvoir sur scene, Balland. 1980 –

(١) الدكتور أركون: ص٢٦٨.

له بأي شرعية غير شرعية القوة »و« على الرغم من كل لذي قلناه، فإنه ينبغي ملاحظة أن هذه المرحلة الأساسية من التاريخ الإسلامي هي مرحلة تصعب كثيراً معرفتها بدقة» [1].

أي شرعية؟ كل سلطة أو سيادة إن لم تكن قوية وحازمة لا تدعي «شرعية». وهل حقق محمد نفسه ما قد حقق بدون القوة التي كانت لديه. وبخاصة البشرية منها والمادية؟

إن الدكتور أركون يتقن، على ما يدو، فن الانسحاب عند «الحشرة». ويتقن أيضا فن تمييع المواقف والآراء، إذا ما ارتفعت درجة الحرارة وساء المناخ، وكأن اللذة، عنده، أن يرى قارئه يتخبط في بحر المصطلحات الذي ليس له آخر مثلما قلنا. هنا أتخذ لنفسي الفرصة، لأقول كلمة حق في المترجم الدكتور هاشم صالح. هي أنه أنقذ بتعليقاته وشروحاته الكتاب من خطر العزلة الذي كان ينتظره بكل تأكيد.

يقول الدكتور سعيد الأفغاني من الجامعة الليبية:

«إذا أنت جاوزت اشتغال الوضاع [2] ببني أمية جملة، مدحاً وقدحاً، إلى اشتغالهم بهم تفصيلا. وجدت فيضا غزيراً، إن هو آلمك وأمضك لملامح الكذب فيه فأنت واجد فيه متعة وتسلية، وعرضاً لما في نفوس الجماهير حين ترضى وحين تغضب، وحين تضيق صدراً بالضغط على آرائها وعقائدها، فتنفس عن نفوسها برد فعل خفي، لكنه يتزايد بردق حتى يجرف كل شئ».

أضاف:

«أول ما اشتغلوا به من خلفاء بني أمية شيخهم ويعسوبهم معاوية بن أبي

(١) المصدر نفسه: ص٢٨٣.

(٢) أصحاب الأحاديث الموضوعة والمنسوبة إلى النبي ﷺ.

سفيان، فلم يحظ أحد بمثل ما حظي به من روايات وأخبار تزج به في النار، ولا نعم أحد بمثل ما حبته روايات الطرف الآخر من مقام عن يمين الرحمن في جنات عدن»[1].

وبما أن أكثرنا عرف معظم التشنيعات التي حملها خصوم أمية على معاوية، فلنتعرف ولو على واحدة من روايات الثناء عليه (معاوية) وتبشيره بالجنة، وهو على ما يعلم التاريخ من شأنه أنه كان من كتّاب وحي النبي، فإليك ما يأتي:

«رُوي أن رسول الله ﷺ قال لمعاوية: «كيف بك لو قد قمصك الله قميصا» (يعني الخلافة)؟.. فقامت أم حبيبة[2] فجلست بين يديه فقالت:يا رسول الله وإن الله لمقمص أخي قميصاً؟ قال:نعم ولكن فيها هنات وهنات وهنات. فقالت:يا رسول الله، فادع الله له.فقال: «اللهم اهده بالهدى وجنبه الردى واغفر له في الآخرة والأولى»[3]. وفي حديث منسوب إلى النبي ﷺ أيضا: «إن الله ائتمن على وحيه جبريل وأنا ومعاوية، وكاد أن يبعث معاوية نبياً من كثرة حلمه وائتمانه على كلام ربي، فغفر لمعاوية ذنوبه، ووفاه حسابه، وعلّمه كتابه، وجعله هادياً مهدياً، وهدى به»[4].

إن القضية، في جوهرها، هي أن السياسة فرّقت بين عليّ ومعاوية، مثلما فرقت بين عمر وسعد بن عبادة الأنصاري، وبين عائشة وعليّ، وبين عثمان ومحمد بن

(١) د.سعيد الأفغاني: المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام (ثبت كامل الأعمال المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام المنعقد في الجامعة الأردنية، من ٢٠ إلى ٢٥ نيسان ١٩٧٤)، الدار المتحدة للنشر ١٩٧٤، ص٤٤.

(٢) إحدى زوجات النبي وأخت معاوية. وقد مر ذكرها.

(٣) د.سعيد الأفغاني: المصدر نفسه، عن مخطوطة ابن عساكر ح٥ الورقة ١/ ٢٤٠. أيضا كتابنا «قاموس حرب على ومعاوية وسباعية طلال سلمان» طبعة ١٩٨٥.

(٤) المصدر نفسه، عن ابن عساكر الورقة ٣٤٢.

أبي بكر. وكانت قد فرّقت بين محمد وعمه أبي لهب، الذي يمثل التيار المكي الرافض والمتمرد والمستهجن والمستنكر. والقضية، في جوهرها أيضاً، هي أن الفكر العربي الإسلامي وراءه المعارضون والمتمردون والمحتجون، مثل ما المؤيدون والمحازبون والشيعاء المشاركون. وكل فكر لم يعرف النقد والتحدي أو المجابهة، هو فكر ناقص وهزيل وفاتر وساكن.

ماذا يقول الدكتور أركون؟ سامح الله الوضاع والحفاظ [1] والشرّاح والفقهاء، فإن في بعض أعمالهم ما يؤذي النبي ويؤذينا.

أين الله من السياسة؟ وأين السياسة من الله؟ تحت عنوان: «في الإسلام الكلاسيكي: السيادة العليا الإلهية»(من الفصل الخامس)، كتب أركون يقول: «أقل ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع هو أن مسألة السيادة العليا والسلطات السياسية كانت قد شغلت المسلمين دائماً. لقد هيمنت في الواقع على تاريخ المجتمعات التي لمست بالظاهرة الإسلامية. أكثر من ذلك، فإن الإسلام كدين وكتطبيق تاريخي كان قد ولد نتيجة انضال الذي استبدل بالسلطات المتبعثرة والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية، سلطة وحيدة مرتكزة على السيادة العليا للإله الواحد».

أضاف: «إن الخطاب القرآني – كخطاب المسيح الناصري(؟) – وبشكل عام ككل خطابات أنبياء التوراة، هو خطاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين:

١- تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي).

٢- ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي

(١) الذين حفظوا القرآن والأحاديث.

ولكن الحاضر دائماً بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر»[1].

«اللحظة الإمبراطورية»

وتحت عنوان «اللحظة الإمبراطورية» (من الفصل السادس) كتب أيضاً أركون فقال:

«تشير صفة «الإمبراطورية» إلى النمو السياسي والاقتصادي السريع للدولة الخليفية بدءاً من الأمويين.أدت هذه الحالة التاريخية إلى تعديل الروابط بين الدين والمجتمع. وبين الإبداع الرمزي وهيمنة الدولة على الأفراد والجماعات وضبطها لهم. نظراً للفضاء[2] الذي ظهرت فيه التوجهات الجديدة المتعلقة بالوضع البشري، فإن الدين قد تحول إلى مجموعة من الأعراف والمعايير الضابطة والوظائف الاجتماعية المحددة من قبل رجال القانون، وإلى إطار شعائري قسري ينطبق على الجميع».

وقال:«هكذا أصبحت المعايير والممارسات الشعائرية المعترف بها والمحمية من قبل السلطة المهيمنة الدين «الحقيقي» أو «الارثوذكسي». في الوقت ذاته نجد أن الجماعات التي رفضت (أو قاومت) تطبيق هذا التعبير الرسمي الذي قلّص من دورها واحتقرت واعتبرت انعزالية وزندیقة ومتوحشة وجامعة وعاصية...»[3].

مع محمد، وفي زمانه «الأصيل الذي يعلو على كل الأزمان»[4] صارت السياسة هي الله، والسيادة إلهية. ولما انتهى هذا الزمان تراجع الله لتستمر السياسة إلى يومنا

(١) الدكتور أركون: ص١٦٦/ ١٦٧.

(٢) يقول الدكتور هاشم صالح: «استخدمنا كلمة «فضاء» وكان يمكن أن نقول المكان أو المنطقة الجغرافية. ولكن العلوم الإنسانية الحديثة تفضل استخدام كلمات «مادية» أو فيزيائية تشبه المصطلحات المستخدمة في «العلوم الدقيقة» (حاشية ص ٢٢٣).

(٣) الدكتور أركون: ص٢٢٣.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٠٨.

هذا.

لماذا؟ الآن «لا نبي بعد محمد» على ما يقول محمد نفسه؟ أم أن السياسة، بعد موت النبي، فقدت «قدسيتها» و «عظمتها» و «صلتها» بالرحمن الرحيم.

وتنتقل بنا الأيام والسنون، لنصل إلى «السياسة الدولية» و «الحكومات المعظمة»، فكأن اله قد استعاد نشاطه السياسي، ولكن على غير الأرض العربية، وبات يعمل بطريقته القديمة التي استساغها النبي وخلفاؤه الراشدون الأربعة.

يقول السيد دليزل بورنس: «إن كلا من طريقة« الدولة المعظمة»وطريقة ائتلاف الحكومات إلى مجموعات مبنية على المصالح المشتركة المتبادلة هو جزء من حياة ثانية متبدلة. وليست السياسة الدولية تشريحاً لجثة خامدة، ولا تحليلا لعالم ميكانيكي ثابت، بل هي درس وضعه مركبة متنقلة، وأجزاؤها أبدا متغيرة تغير العلائق بينها. وإن بعض التغيرات هي نتيجة الأحوال المحيطة وليس للسياسة سلطان عليها. لكن بعض التغيرات الأخرى هي نتيجة العمل الاختياري الذي يعمله الراغبون في تحسين الحياة وتنظيمها»[1].

ما الفرق بين الله و «الحكومة المعظمة»؟

لا بد أن الباحث العصري الدكتور محمد أركون يرفض القول بالفرق بين هاتين «القوتين الظاهرتين» أما وإن خانته المصطلحات التي سخرها في عملية «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي»[2]، فلأن النبوة «لا تتكرر»والقرآن «لا يؤتي بمثله». وأياً كانت النتائج فبكلمات قليلة، وقليلة جداً، يصلح الدكتور أركون ما «أفسده»العلم، ويعيد تركيب ما يفككه أهم المصطلحات في الفكر الحديث، باعتبار

(١) دليزل بورنس: السياسة الدولية. ترجمة الدكتور عبد الرحمن شهندر. مطبعة الترقي بدمشق ١٩٣٥.ص ٨٢/ ٨٣ لدى المكتب الإسلامي، بيروت. لصاحبه الشيخ زهير الشاويش، بعض النسخ من هذا الكتاب القيم والنفيس.

(٢) الدكتور أركون:المقدمة ص ١٣.

أن «قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب، الرغبة الهائجة والمحض أسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه»[1].

وإذ يحمل أركون على «الماركسيين الدوغمائيين الرافضين للأبستمولوجيا، تلك اللعبة المجانية والوهمية الخاصة بالفكر البورجوازي»[2]، يعلق الدكتور هاشم صالح فيقول: «غني عن القول أن مهاجمة أركون – ومهاجمتنا نحن أيضاً – للماركسية الدوغمائية أو الأرثوذكسية الجامدة لا يعني أننا ضد الماركسية! على العكس إننا نعتقد بأهمية وجود تيار مارسكي عربي ذكي ومتفتح وقادر على طرح مشاكلنا بطريقة فعلا ماركسية!... وهذا ا يفعله عميقاً محمد أركون دون جلبة أو ضجيج، ودون أن يدعي الماركسية»[3].

نطمئن من؟ الماركسيون مثلهم مثل الإسلاميين وسائر العقائد الدوغمائيين. إن أحداً من هؤلاء وأولئك لا يحب «الضحك على الذقون»، ولا يرضيه الـ«ما بين بين».بل يصر، إذ يصر الجميع، على الالتزام فحسب.

من الشرق إلى الغرب. وبالعكس تسافر أفكار ومذاهب وفلسفات وأيديولوجيات ومصطلحات، وكلها، اتفقت أو اختلفت، خاضعة، بشكل أو آخر. للعوامل المحلية الإقليمية والدولية، فعبثاً نفكر في قولبة هذا الدين أو ذاك، وهذه الأيديولوجيا أو تلك، إلا بما يتفق وطاقة الإنسان على التغيير والتحديث والتعديل. وكما فرضت الحروب والفتوحات والغزوات التبادل السكاني. فرض السلام أيضاً التبادل الثقافي والفكري بين الأمم والشعوب. وفي مطلق الأحوال يظل الاقتصاد محافظا على أهميته ومكانته حسبما كرسهما العقل قبل أن ابتلى

(١) الدكتور أركون ص ٢٢٣.

(٢) المصدر نفسه:ص٢٣٤.

(٣) د.هاشم صالح كاشيه ص ٢٣٤.

بالمحنة الكبرى: السيادة الإلهية.التي يميتها العلم ويبعثها الوحي «تراثاً حياً»!

يقول أركون: «إن القرآن يحوّل بشكل عجيب وسحري واستثنائي الدنيوي إلى مقدس والزمني إلى روحي والاقتصادي إلى أخلاقي ويحوّل المناخ الفيزيائي المحسوس إلى كون من الآيات والعلامات والرموز (و) كانت هذه العملية قد دعيت في الماضي بشكل غير دقيق وغير مطابق بالإعجاز أن سامع القرآن وقارئه مدعو لأن يجري ويكتشف وراء الأشياء الأكثر مباشرة ومحسوسية المعنى المطلق والأخير»[1].

وعلى هذا جيّش مفكرنا الدكتور أركون أبرز الأساتذة الغربيين المحدثين. ووضع العلم الغربي الجديد، في خدمة القرآن، أو جزء منه، فكان له ثمانية فصول هي: «حول الإنثروبولويجا الدينية/ نحو إسلاميات تطبيقية» (من ص ٥١ إلى ص٦١)، «مفهوم العقل الإسلامي»(من ص ٦٥ إلى ص ١٠٧)، «ملامح الوعي الإسلامي» (من ص١١٥ إلى ص١٣٨)، «نحو إعادة توحيد الوعي العربي – الإسلامي» (من ص١٤٣ إلى ص١٦١)، «السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام» (من ص ١٦٥ إلى ص١٨٢)، «محاولة لدراسة الروابط بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي» (من ص ١٩٧ إلى ص ٢٣٩)، «الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي» (من ص ٢٤٥ إلى ص ٢٦٩) و «الإسلام والعلمنة»(من ص٢٧٥ إلى ص ٣٠٠). ولا بعض «النهايات» و «الأطاريف»، التي كانت، من وقت إلى آخر. تجتاحني في وغرة الهاجرة، أي حيث تتوسط الشمس السماء، لصدّقت أن الفكر العربي الإسلامي كله على المشرحة. وبرغم ذلك فرحت أيما فرح، وسررت أيما سرور، وكدت أنسى أن اسمي ممنوع من الصرف، وصوتي محرَّم عليه أن يدخل حتى ولا في عكاكيز عواجز مشرقنا السعيد.

(١) الدكتور أركون:ص٩٨.

محمد أركون يشكو إساءة الفهم وينتقد محمد عابد الجابري

الاغتراب ومشكلة سوء الفهم لازما أركون كثيراً، ففى لقاء خاص جمعني بـه في عمان تضمن حواراً معه قبل عامين ونصف – ويومها كان الرجل مدعوا إلى نـدوة للمعهد الملكى للدراسات الدينية – بادرنى بالسـؤال: أيـن النـاس؟ أيـن أسـاتذة الجامعات؟ قلت له إن الناس يقرؤونك كثيراً لكـنهم قـد لا يفهمونـك إلا قلـيلاً، وإن أساتذة الجامعات مشغولون فى دروسهم، وذلك كـى ألـتمس العـذر فى عـدم مجيء أى مثقف للقائه سوى الأمير الحسن بن طلال الـذى حضـر آنـذاك مائـدة مستديرة فى إطار التعاون بـين المعهـد الملكـى والأكاديميـة اللاتينيـة، استغرب الرجل غياب المثقفين عن جلسات الندوة، ولأنهـم لم يحضـروا للقائـه قلـت لـه: أتظن أنهم سيخرجون لاستقبالك فى المطار؟ استفزه الجواب وقرر أن يبدأ حـواراً طال معه، وجه فيه انتقادات للدارسين فى الغـرب، ولرؤسـاء الجامعـات العـرب، ولعمداء الكليات وعدم ممارستهم لصلاحياتهم، وإلى كثير مـن التفاصـيل، لكـن أكثر ما كان يلازمه هو الحديث عن الغربة التى لازمته فى الثقافـة العربيـة وحالـت دون انتشار أفكاره.

فى مقدمته لكتابه الذى حمل عنوان «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هـو الفكر الإسلامى المعاصر، (دار الساقى ١٩٩٣)، انتقد أركـون تجاهـل البـاحثين لجهوده وتنصيب بعضهم للـدفاع عـن الفكـر الإسـلامى مـن دون وعـى علمـى لجهوده فى محاولة منهم لإجهاض صوت العقل، وهـذا الإقصـاء برأيـه لأفكـاره

وأفكار غيره من المتنورين، هو الذى أطاح بمشروع ابن رشد وأمثاله، وفى هذه الحالة يرى أركون مذهب الفشل انتصر على مذهب التجديد.

يقول أركون فى كتابه المشار إليه أعلاه: «أرجو من القارئ أن يتعامل معى ولو للحظة قصيرة فى وضع الباحث الذى يحرص على تجديد الفكر الإسلامى وإثراء اللغة العربية بمعجم علمى حديث، ويجتهد حتى يصبح ما لم يكن ممكناً التفكير فيه مفكراً فيه ومفهوماً وملموساً، وعندما يتفرغ الباحث لهذا العمل بنية خالصة وتحمس لدعوة فكرية ثقافية، إذ به يجد أن عدداً من زملائه المثقفين يتجاهلون ما يصدر وينشر، ويضربون صفحاً عما قرؤوا أو قرروا ألا يقرؤوا، ولا يشيرون مرة واحدة، لا بالقبول ولا بالرفض، إلى اجتهاد يستحق الذكر أو التأييد، وإذا بفريق ثان من العلماء المرموقين يثورون ويهاجمون ويفترون كذباً ويحملون الكاتب ما لم يخطر بباله مرة واحدة وما لم يقصده البتة، ويرددون ذلك فى المجلات والجرائد المغذية للمخيال الشعبوى، حتى إذا طغى ذاك المخيال واكتسب قوة سياسية ينقلب المغذون والمؤيدون له إلى أعدائه ومشرديه ومبطليه، وإذا بطائفة ثالثة تشكو من صعوبة المعجم وتعقد التركيب وغربية النزعة وثقل أسلوب الترجمة.. هكذا يتلقى المجتمع العربى المعاصر جهود أبنائه، الذين يستطيعون أن يتحملوا تأثير العوامل السلبية فيه وانتشار الجهل وعدم التسامح، وهكذا تتجدد سوسيولوجة الفضل التى همشت ابن رشد وأمثاله، وأزالت نفوذهم الفكرى والثقافى وقضت عليه، (أركون، «أين هو الفكر الإسلامى، ص ١٣)

يوضح نص أركون السابق مدى وثقل الاغتراب الذى تلقاه الباحث فى الثقافة العربية، وهى ثقافة رفضت «اللامفكر فيه» أو «غير الممكن التفكير فيه» عبر قرون، ووصل بها الأمر حد الإدانة لأعمال الرجل الذى ظل مصراً على مواقفه ولم يبدل فيها أو بغيرها أو حتى يقبل بمراجعتها، وهو فى ذلك الموقف وفى غيره من مواقفه المعرفية ظل يرسم جهداً متميزاً فى البحث المعرفى العربى، وهو جهد قوامه إحداث مقاربات معرفية وتأويلية وبحث جراحى فى تلافيف العقل

الإسلامى ونقده.

بذلك الرد يشمل أركون كل الردود عليه، ومنها ما أورده جورج طرابيشى فى كتابه «من النهضة إلى الردة، (ص ١٣٣-١٣٤) بقوله: «إن أركون، بعد نحو من عشرة كتب وربع قرن من النشاط الكتابى، قد فشل فى المهمة الأساسية التى نذر نفسه لها «كوسيط» بين الفكر الإسلامى والفكر الأوروبى، فأركون لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب «الثابتة» اللامتغيرة إلى الإسلام، وهى نظرة «من فوق» و«ذات طابع احتقارى»، بل هو قد عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين إليه هو نفسه كمثقف مسلم مضى إلى أبعد مدى يمكن المضى إليه فى تبنى المنهجية العلمية الغربية وفى تطبيقها على التراث الإسلامى».

ميزة أركون فى معرفته التى قدمها لا تكمن فى مجرد الذهاب للمناطق الشائكة، أو المحرمة، بل فى رأى جيرار ليكريك فى كون أركون «ليس مجرد واحد من المستشرقين العرب الذين يعيشون فى الغرب، والذين استخدموا أساليب تقنية ومعرفية ترتبط بالعلوم الإنسانية، بل فى حرص الرجل على تقديمه لنفسه فى عالم الغرب المعرفى على أنه مثقف مسلم من أصل بربرى أراد أن يكون إصلاحياً مبشراً بالإصلاح، أى منخرطاً فى حركة التطور التاريخى».

كان أركون وفياً فى مساره العلمى للمنهج الغربى، وهو تأثر مباح لا يمنع من الاعتراف بأن محمد أركون ظل واحداً من أبرز أعلام الدراسات الإسلامية القلائل فى العالمين العربى والإسلامى الذين يملكون مشروعاً فكرياً حقيقياً، يتجاوز إطار الجامعة والدراسات الأكاديمية، ليصب فى هم التحديث والتنوير الذى طالما يشغل رواد النهضة العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر.

انشغل أركون بأوجه الاختلاف بين مفهوم العقل الإسلامى عن مفهوم العقل العربى، وبين أن الأول «يتقيد بالوحى أو المعطى المنزل، ويقر أن المعطى هو الأول، لأنه إلهى، وأن دور العقل ينحصر فى خدمة الوحى، أى فهم وتفهيم ما ورد

فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد».

أما العقل العربى، برأي أركون، فهو «الذى يعبر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكرية الخارج عنه والذى يتقيد به، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية، كما نعرف اليوم شعراء وكتاباً مغاربيين سيؤلفون بتاريخ القوم أو الجماعة أو الأمة النطاقين بها، ولكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعدداً وإنتاجاً من العلاقات بين قوم محدودين ولغة».

كشف أركون عن عدم ميله إلى مصطلح محمد عابد الجابرى للعقل العربى، فقال: «ويصعب على قبول ما أورده عابد الجابرى لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربى. ومن المعروف أنه لم يتحرر فى شروحه وتأويلاته من تلبسان الذهنونة والقومية والعنصرية».

رفض أركون مقاربة الجابرى للعقل العربى، كما هو واضح فى الاقتباس السابق، ومال إلى أن القرن الرابع الهجرى فى زمن بنى بويه كان يشهد حراكاً معرفياً وثقافياً يسهم به الفارسى والهندى واليهودى والمسيحى والعربى والمسلم، واعتبر أن التعايش الثقافى المتعدد أوجد ما يسمى «بالأنسية» العربية فى القرن الرابع الهجرى، والحركة الإنسية هى حركة ثقافية واسعة شهدتها أوروبا فى القرن ١٥م، وكانت استهدفت التخلص من قيود الفكر الفيودالى والكنيسة الكاثوليكية واعتمدت الحركة الأنسية على الفرد باعتباره محور الفكر الإنسانى، كما اهتم الأنسيون بإحياء التراث الفكرى القديم، عبر ترجمة الكتب اللاتينية والإغريقية، كما دافعوا عن الحرية وقيم التحرر من قيود الكنيسة.

النزعة الإنسانية والإسلام

مؤلف هذا الكتاب هو البروفيسور محمد أركون أستاذ تاريخ الفكر الإسلامى فى السوربون لأكثر من ثلاثين سنة، وهو الآن أستاذ محاضر فى العددي من الجامعات العالمية فى أوروبا وأميركا والعالم العربى والإسلامى، والأستاذ أركون جزائرى الأصل، ولذلك أهدى كتابه إلى الجزائر التى تعانى ما تعانيه منذ عدة سنوات والتى قطعت الأحداث الدموية والمأساوية مسيرتها الصاعدة نحو الحرية والتقدم وتجسيد النزعة الإنسانية على أرض الواقع، ولكنه مصاب أليم سوف ينتهى بإذن الله قريباً، بل إنه انتهى إلى حد كبير.

وينطلق المؤلف من الأطروحة العامة التالية: وهى أن المجتمعات العربية والإسلامية شهدت تشكل النزعة الإنسانية قبل أوروبا بعدة قرون، ومعلوم أن النزعة الإنسانية وظهرت فى إيطاليا أولاً ثم عموم أوروبا ثانياً فى عصر النهضة، وفى القرن السادس عشر، ولكنها ظهرت فى العالم الإسلامى بين عامى ٨٠٠-١١٠٠ للميلاد أى قبل أوروبا بسبعمائة سنة على الأقل!. ولكن القضية هو أن هذه النزعة الإنسانية والنهضوية ماتت فى العالم الإسلامى بعد القرن الثالث عشر والدخول فى عصور الانحطاط الطويلة.

أما فى أوروبا فقد ظلت متواصلة ومتصاعدة من دون انقطاع منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم، وهذا هو سر تفوق أوروبا على العالم العربى والإسلامى. ويرى محمد أركون أن جيل مسكوبه والتوحيدى وبقية الفلاسفة والأدباء كان ناشطاً بين

عامى ٩٥٠-١٠٢٠م على الأصعدة والمستويات كافة من أدبية، وتاريخية، وجغرافية، وفلسفية، وكان يمزج بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية بطريقة ذكية منفتحة، وكان أبعد ما يكون عن التزمت والتعصب، فمسكوبه كان يستشهد بأرسطو والقرآن الكريم من دون أن يشعر بأي مشكلة، وكان يفهم الدين فهماً عقلانياً، وسطياً، بعيداً عن التشنج، والتجهم الفكرى أو العقائدى.

مثل الأمر ذاته عند أبى حيان التوحيدى صاحب الكتب الشهيرة والأسلوب الرائع: كالمقاسات، والإمتاع والمؤانسة، والصداقة والصديق، كلهم كانوا مؤمنين وعقلانيين فى آن معاً. ولكن هذا الموقف العقلانى ذا النزعة الإنسانية اختفى فى ساحة الفكر العربى والإسلامى بعد موت الفلسفة وانتصار الجمود العقائدى والتحجر الفكرى، واستمر الأمر على هذا النحو طيلة ستمائة سنة، أى حتى مشارف النهضة الحديثة فى القرن التاسع عشر.

هكذا نلاحظ أن مجريات الأمور فى العالم العربى كانت معاكسة لما حصل فى أوروبا، فعندما توقفت الفلسفة عندنا - أى الفكر العقلانى - راحت تنشط عندهم وتزدهر حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم.

فعندما كنا نحن نغط فى ظلام الوسطى الانحطاطية، أى فى القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر وحتى التاسع عشر، كانوا هم يصنعون الحداثة والحضارة درجة فدرجة، ومرحلة فمرحلة، ففى تلك القرون ظهر دانتى، وبيترارك، وكوبرنيكوس، وغاليليو، وديكارت، وسبينوزا، ولايبنتز، ونيوتن، وكانت، وهيغل، وفيخته، وكيبلنغ، وهولدرلين، وماركس، وأوغست كونت، وفرويد، إلخ.

هذا فى حين أنه لم يظهر فيلسوف واحد فى العالم الإسلامى كله خلال تلك الفترة! وكان ابن رشد الذى مات فى نهاية القرن الثانى عشر (١١٩٨) آخر فيلسوف كبير عرفناه، بعده كان القحط والجدب، ولكن لا ينبغى أن نستثنى ابن خلدون المؤرخ

النقدى الكبير الذى مات عام ١٤٠٦م، وبالتالى فإن أركون يستنتج ما يلى:

الفكر العربى الإسلامى ذو النزعة الإنسانية والعقلانية لم يمت نهائياً إلا بموت ابن خلدون فى بداية القرن الخامس عشر الميلادى، ولكنه مات كمرحلة واسعة وجماعية بدءاً من القرن الثالث عشر، أى بعد موت ابن رشد، وبالتالى فابن خلدون هو استثناء على القاعدة، ليس إلا أنه فرد معزول داخل عالم قاحل هجره الفكر إلى حد كبير وغطس فى مستنقع التكرار والاجترار العقائدى أو المذهبى الضيق.

وبالتالى فالتحقيب المعرفى للفكر العربى والإسلامى يختلف عن التحقيب المعرفى للفكر الأوروبى، فعندما كانوا نائمين على الفكر طيلة القرون العشرة الأولى للميلاد كنا نحن مستيقظين، وعندما استيقظوا هم بعد ذلك نمنا نحن!

وهكذا يمكن القول إن الفكر العربى مر بالمراحل الخمس التالية:

١- المرحلة الكلاسيكية المبدعة (بين القرنين الثامن والعاشر للميلاد)، حيث حصل تفاعل مع الفكر الإغريقى والندى والفارسى عن طريق الترجمات، وحيث حصلت مصالحة بين الدين والفلسفة على يد كتاب كتبار كالجاحظ، والتوحيدى، ومسكونه، والمتنبى، والمعرى، والبيرونى، وفخر الدين الرازى، وعشرات غيرهم، هذا من دون أن ننسى كبار الفلاسفة فى المشرق والمغرب، كالكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد، وابن باجة، وابن الطفيل، إلخ هذه الفترة امتدت كما قلنا حتى القرن الثالث عشر تقريباً، بل وحتى بداية القرن الخامس عشر إذا ما أردنا أن نشمل بها ابن خلدون.

٢- المرحلة السكولاستيكية: أى التكرارية والاجترارية أو حتى الانحطاطية، وقد استمرت منذ موت ابن خلدون وحتى ظهور رفاعة الطهطاوى فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر والاحتكاك بالحضارة مرة أخرى من خلال البعثات إلى أوروبا.

طيلة هذه المرحلة اكتفى المسلمون عرباً كانوا أم غير عرب بتكرار واجترار ما

أبدعه القدماء أو حتى تقليصه إلى أقصى الحدود ونسيانه، وبالتالى فقد راحوا يكررون المقولات العقائدية والفقهية لهذا المذهب أو ذاك دون أى إبداع أو إضافة تذكر، فى تلك الفترة تحجر الفكر والعقل وأصبح الناس يكررون كالببغاوات المقولات والأفكار نفسها.

٣- المرحلة الثالثة من مراحل الفكر العربى: وهى ما ندعوها بالمرحلة الليبرالية أو مرحلة عصر النهضة وقد امتدت من عام ١٨٠٠ بعد حملة نابليون بونابرت على مصر وظهور محمد على وانتهت عملياً عام ١٩٥٢، تاريخ ظهور عبد الناصر وهى من أكثر المراحل خصوبة فى تاريخ الفكر العربى ويمكن تشبيهها بالمرحلة الكلاسيكية المبدعة التى ذكرناها أولاً.

٤- المرحلة الرابعة: مرحلة الثورة القومية العربية الاشتراكية بقيادة جمال عبد الناصر والبعث، وقد امتدت من عام ١٩٥٠ إلى ١٩٧٠ أى حتى موت عبد الناصر، وقد امتزجت بالماركسية فى مرحلتها التالية.

٥- المرحلة الخامس: وهى التى لا تزال نعيش فيها حتى الآن، فبعد موت عبد الناصر بطل القومية العربية انتشر تيار الإخوان المسلمين وسيطر على الساحة الأيديولوجية، وظهرت الثورة الخمينية فى إيران وبقية الحركات الأصولية فى مشرق العالم العربى ومغربه.

ثم يردف المفكر الجزائرى الكبير قائلاً: لقد عاب على المستشرقون لأنى تحدثت عن النزعة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى، أو العاشر الميلادى، وقالوا لى أن النزعة الإنسانية غير معروفة فى تاريخ العرب والإسلام كله، وإنما ظهرت فقط فى أوروبا أثناء عصر النهضة، وبالتالى فلا يحق لك أن تستخدم هذا المصطلح ولا أن تطبقه على تاريخ الفكر العربى فمصطلح هيومانيزم لا علاقة للإسلام به.

ولكنى أثبت لهم أن هذا التيار وجد بالفعل، وكان له ممثلوه، ولكنه لم يعش طويلاً للأسف الشديد، فقد قضت عليه التيارات المنغلقة فكرياً والمتزمتة دينياً

بعد الدخول فى عصر الانحطاط.

هذا كل ما فى الأمر لا أكثر ولا أقل، بل إن العرب أو المسلمين أنفسهم نسوا هذا التيار وتنكروا له بعدئذ، وما عاد أحد يهتم بفلسفة ابن رشد، وابن سينا، والفارابى، وفكر المعتزلة، إلخ. كل هذه الأشياء أصبحت مشبوهة بالنسبة للعقل الفقهى اللاهوتى الضيق الذى ساد وسيطر على العقول حتى الآن تقريباً، فابن رشد اتهم فى صحة دينه ومعتقده، وكذلك ابن سينا ومصير المعتزلة وتيارهم العقلانى معروف، ومعظم كتب الفلاسفة والمعتزلة حرقت أو اختفت عن الأنظار.

وهكذا انقطع العرب والمسلمون عن أهم فترة إنتاجية وإبداعية فى تاريخهم وما عادوا يتذكرون إلا الفترة الانحطاطية القائمة على التكرار والاجترار، والدليل على ذلك هو أنها لا تزال مستمرة حتى هذه اللحظة.

وفى الوقت نفسه انقطعوا عن أفضل ما أنتجته الحضارة الحديثة فى أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر.

وهكذا راحوا يعانون من قطيعتين كبيرتين لا قطيعة واحدة، وهذا هو سبب تخلف المسلمين حالياً وسبب الورطة الرهيبة التى يتخبطون فيها دون أن يجدوا لهم مخرجاً منها، فهم لا يعرفون الفترة الحضارية من تاريخهم، ولا يعرفون الفترة الحضارية فى تاريخ أوروبا، وبالتالى فهم مدعوون لإعادة اكتشاف هاتين المرحلتين إذا ما أرادوا أن ينهضوا ويتقدموا.

ويرى المفكر الجزائرى الكبير أن عصر النهضة حاول أن يعيد الصلة بالماضى الكلاسيكى المبدع من جهة وبالحضارة الأوروبية من جهة أخرى.

وقد ترجم العرب عندئذ العديد من الكتب الفرنسية والإنجليزية فى شتى الاختصاصات العلمية والفلسفية، وظهرت أسماء لامعة فى تاريخ الأدب والفكر كأحمد مصطفى السيد، ومحمد حسنين هيكل، وطه حسين، وتوفيق الحكيم،

ويعقوب صروف، وفرح انطون، وعباس محمود العقاد، وميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران، وعشرات غيرهم، وشكلوا تياراً إنسانياً وعقلانياً رائعاً.

ولكن فى الوقت ذاته راح حسن البنا يشكل حركة الإخوان المسلمين لمقاومة تيار النزعة الإنسانية الحديثة بحجة أنه تابع للغرب الأوروبى الملحد، وهكذا اشتعلت المعركة بين الطرفين على مدار القرن العشرين ولا تزال، وأكبر دليل على ذلك هجوم أنور الجندى على طه حسين من خلال كتابه: طه حسين فى ميزان الإسلام، وقد حاكمه محاكمة صارمة متهماً إياه بالخروج على الدين الإسلامى وبالتبعية للفكر الغربى.

وطه حسين بحسب رأى أركون كان يمثل ذروة الموقف الإنسانى والعقلانى والنهضوى الحديث، ولهذا السبب حاكمته الحركات الأصولية المتزمتة وإدانته فى السنوات الأخيرة، وهذا أكبر دليل على مدى تراجع الفكر العقلانى فى العالم العربى والإسلامى منذ ثلاثين سنة وحتى اليوم، كما أنه دليل على أن التيارات المعادية للنزعة الإنسانية أخذت تكتسح الساحة من أقصاها إلى أقصاها، وهذه هى أكبر مشكلة نواجهها حالياً.

وأخيراً نلاحظ أن أركون لا يهمل نقد النواقص التى تحيط بالحضارة الأوروبية أو الغربية بشكل عام، فهو يدين الصفحة الكولونيالية من هذه الحضارة ويعتبرها انحرافاً عن مبادئ عصر النهضة والتنوير وتشويهاً للقيم الأساسية التى بنيت عليها كل حضارة الغرب الحديثة.

يضاف إلى ذلك أن النازية والفاشية والستالينية كلها حركات ظهرت فى أوروبا، وهى تمثل أكبر انحراف عن مبادئ النزعة التنويرية والإنسانية التى طالما نادى بها فلاسفة أوروبا الكبار من أمثال ديكارت، وجان جاك روسو، وكانط، وهيغل، إلخ. ولكن ميزة أوروبا هى أن التيار العقلانى والإنسانى ظل موجوداً ومتواصلاً واستطاع أن ينتصر على ما عداه فى نهاية المطاف. هذا فى حين أن العكس هو الذى حصل فى العالم الإسلامى.