

ديلتاي ومفهوم رؤية العالم في الدين والفن والفلسفة

صالح مصباح*

كان فيلهلم ديلتاي¹ قد قدم في نصوص متعددة صيغ تأليفية مختلفة لما سماه «نسقه الفلسفي»²، ولكن ذلك لم يمنع أن يظل الحكم على وحدة فكره خلافاً، فقد ساد بين مؤرخي الفلسفة قول بتشتت اهتماماته وبكثرتها وبغلبة «الطابع البرنامجي فيها على الانجاز»، بل ولم يفلح هذا الفيلسوف في أغلب الحالات في «إكمال أكثر ما كان قد شرع فيه» من كتابات كبرى³، حال رأى فيها بعض التأويل الفلسفي المخالف «أمانة ثراء» كبير⁴.

ولقد جرت عادة الفيلسوف الألماني على البدء بتحقيق تاريخي ثم الانتهاء إلى تناول منهجي بنيوي ونسقي، ويمكن، في رأينا ودونما ادعاء القدرة على الفصل بين المذهبين، نقادي قطعية كليهما في التعاطي مع فكر الفيلسوف الألماني، باعتماد تقويم قريب من روح ديلتاي ذاته، يتمثل في تقدير قيمة فلسفة من الفلسفات بالتأكيد على تاريخية الفكر ذاته فيها وصعوباته، كما مكّان القوة فيها، باعتبارها جميعاً من وجوه «التعبير» عن تعقد الحياة ذاتها. ونحن في سبيل ذلك قد نجد في كتاب المدخل إلى علوم الروح/الفكر (1883) باعتباره منعطفاً حاسماً في مجمل مسيرته النظرية، إحدائية تاريخية ونظرية تمكن من تحديد طبيعة المتن النظري لديلتاي عموماً. ومن البين لن نسلك ذات الطريق في هذا المقام بصرامة، بل سيكون تعاطينا استشكالياً يراوح بين التناول التاريخي والنسقي والتأويلي:

فبعد الإشارة إلى الصعوبات المتعلقة بتدبر ذلك المفهوم، سنعمل على إبراز وجهة معنى رؤية العالم وأهميته في إدراك الظاهرة التاريخية النظرية باصطفاء الحقبة الحديثة مجال امتحان إجرائية ذلك المعنى، ثم التطرق إلى ذات المطلب من خلال التوقف عند صلات الدين والفن والفلسفة ووظيفة الفلسفة على نحو أخص.

* باحث وأكاديمي من تونس .

لاشك أنه لا من الإقرار من هكذا مقام بأن السمة الغالبة على المتن الديلتاي هي أولاً نوع من التطور اللامتكافئ بين الانشغالات التاريخية (مراس المعرفة التاريخية) وبين التنظير لها لفائدة الأولى، فقد مارس الكتابة التاريخية والهرمونطقا والمعرفة النفسية منذ 1860م، أي مبكراً قبل محاول التأسيس لها في كتاب 1883م، ثم واصلها بعد صدور هذا الكتاب، بل هو أنتج أفضل النصوص المتعلقة بتاريخ الرؤية الحديثة للعالم في ما بين 1890-1904م، تحديداً ولكن المراس التاريخي الذي كانت تحايثه القيم المعرفية الخاصة بعلوم المعنى، قد صاحبت ذات الانشغالات الابستمولوجية في محاضرات السنوات 18-1904م التي ستكون مواد كتاب 1910م حول المعرفة التاريخية الذي جب رغم انخراجه كتاب 1883م. فكأنما كتابات ما قبل 1883م قد صهرت ضمن استشكال تأسيس علوم الفكر، وكتابات ما قبل 1907م -تاريخ التفكير في ماهية الفلسفة رأساً- قد مكنت من إعادة ذات التأسيس بتوسل مجمل إنتاج ديلتاي إلى حدود ذلك التاريخ.

أما فيما يتعلق بـ«المفهوم» «رؤية العالم» تحديداً- فليس هناك تفكير صريح فيها سواء في الكتاب التأسيسي الأول (1883) أو في الكتاب المكمل له حول بناء المعرفة التاريخية (1910) أو حضور علني، هذا رغم كون المادة التاريخية و«الاسكيمييات» التأويلية الضرورية كانت حاضرة بل ومعاصرة لنشر الكتاب الثاني- إلى حد أن نص ماهية الفلسفة (1907) استعمله بوضوح وميزه عن الفلسفة ذاتها مبيناً لأول مرة المدار المركزي المزدوج لاستحداث هذا المفهوم. ولذلك فقد دأب الدارسون-محققين في ذلك- على اعتباره «ملغزاً»⁵، رب حكم يجدد تسويغه، في أوضاع ذلك المفهوم الفيلولوجي منها كما التاريخي - الابستمولوجي انتهاء بالفلسفي المحض⁶: فلم ينشر أكمل نص حول ذلك المفهوم، نعني المخطوط الذي وسمه تلميذ دلتاي برنارد قرويتزن **نظرية رؤى العالم** إلا عام 1931م؛ ثم إن قارئ هذا النص يجد صعوبة كبرى في تدبر أقسامه غير المتجانسة: بعضها يعود إلى 1903م⁷، والبعض الآخر إلى ذات سنة 1907م⁸، هذا بالإضافة إلى ورود بعضها غير مكتمل ويفتقر إلى الحبكة النهائية، لدرجة أن فيه جملاً مجزومة وفقرات غير ناجزة، وفقرات مجزومة الآخر، ومواضع تكرر أخرى، إن لم تكرر نصاً آخر كان نشر في ذات نص ماهية الفلسفة⁹ الذي يحتوي تقريباً أغلب رؤى ديلتاي حول تلك المسألة.

ومع ذلك يمكن تبين كيف أن المفهوم إنما قد نتج عن سيروة طويلة مراسا (1890-1900) ثم حدوسات (1903) ثم صيغة أولى (1907) وأخيرا صيغة ناجزة حكما (1911-1910)؛ وكيف أن أهم مداري مفهوم رؤية العالم عند فيلسوفنا إنما كانا أولا تدبر تعارض النظريات المتعلقة بالحياة وبالعالم من جهة والوعي التاريخي بها من جهة ثانية، نعني ما يسميه متأثرا خطى كانط «نقيضة»¹⁰ تتجلى في كون خصومات النظريات لم تنته إلى نتيجة حاسمة تبين انتصار هذه النظرية أو تلك، وإن تغير النظريات وطرق التفكير من أنساق ميتافيزيقية وأنساق فلسفية وأنساق دينية إنما يقابله سعي ميتافيزيقي دؤوب إلى معرفة ما يوحد العالم على نحو موضوعي ويمكن من تحديد موضع الإنسان وغايته. وثاني المداران السعي إلى تحديد ماهية الفلسفة باعتبارها وظيفة أكثر من كونها نسقا أو رؤية للعالم. ولذلك فقد توصل في مخطوط 1911م إلى اعتبار الميتافيزيقا مجرد رؤية للعالم من ضمن رؤى أخرى، في حين أن الفلسفة المنشودة ينبغي أن تكون «نظرية رؤى العالم» لا رؤية من ضمن رؤى متعددة.

رب صعوبات فيلولوجية وفلسفية قد تفسر المنزلة الملتبسة لدور ديلتاي في التاريخ العام لمفهوم «رؤى العالم»: فقد اعترف بأهميتها العديد من الفلاسفة والمؤرخين مثل تورليتش مؤرخ وعالم اجتماع الأديان المعاصر له، كما الفيلسوف الألماني الكبير كارل ياسبرس، مارتن هيدغر في محاضرات ألقاها بمدينة كاسل الألمانية في سنة 1925م¹¹ بل وكذلك الفيلسوف الماركسي جورج لوكاتش وعالم اجتماع الأدب الماركسي أيضا لوسيان غولدمان اللذان طورا تاريخا آخر لرؤى العالم ينطلق من كتاب ماركس وانقلز الايدولوجيا الألمانية (1845): رب تاريخ قد نظر إلى رؤى العالم على أنها رؤى الناس الأكثر ارتباطا عيانيا بالعالم¹². إن اللقاء مع الماركسية قد حصل ولكن بسبيل ملتوية هي سبيل غرويتزن تحديدا الذي كانت علاقته بالماركسية ملتبسة كما يرى بعض مؤرخي فكره وناشريه¹³، وكذلك في التعاطي النقدي مع ميراث هيغل من منظور تاريخاني عند ديلتاي، ومن منظور مادي تاريخي وايدولوجي عند الماركسيين.

وأخيرا فقد كان مارتن هيدغر من أكثر من اهتم بفكر ديلتاي منذ بدايات انشغالاته اللاهوتية-الفلسفية في فترة 1916-1924م ثم هو خصص له محاضرات كاسل، والتي تبين

على أي نحو يرتبط فكر هيدغر بفكر ديلتاي على أكثر من جهة أشهرها مسائل «الحياة المعيشة» و«الفهم» و«التاريخانية» و«الزمان» ذاته، زيادة على «صورة العالم»، كما هو معلوم. ولذلك فإن محاضرات كاسل إنما أبرزت خصوصية فكر ديلتاي من جهة تاريخانيته، ولكنها مع ذلك ساءلت فكر على نحو نقدي/تفكيكي من مقام الفينومينولوجيا التأويلية بتبيان حدوده من مقام هرمنيطيقا الحدثان أو الموجود أي التاريخانية الجذرية. رب مقارنة ستجد قمتها -كما هو معلوم- في الفقرة 77 الشهيرة من الوجود والزمان المخصصة لفحص مفهوم التاريخانية لديلتاي.

بيد أن الابتعاد عن فكر ديلتاي يتجلى أكثر عند البحث في تاريخية مفهوم رؤى العالم صيف 1927م في درس متعلق بالقضايا الأساسية للفينومينولوجيا¹⁴، على نحو يغيب فيه فيلهم ديلتاي تماما. فقد ركز هيدغر بادئ ذي بدء على عدم قابلية هذا المفهوم الألماني الأصل والفصل إلى الترجمة بسير إلى ألسن أخرى باعتبار صميميته الألمانية من جهة وارتباطه الوثيق بالفلسفة من جهة أخرى. وهو قد أرخ للمفهوم مشيرا إلى ولادته في كتاب كانط نقد ملكة الحكم عندما قال: «أنه بواسطة هذه الملكة وفكرتها عن النومان فحسب، رغم أن هذا الأخير لا يمكن من أي حدس، ولكنه مع ذلك يكون، بصفته حاملا، في أساس رؤية العالم من حيث هو مجرد ظاهرة» (الفقرة 26)، ويؤكد هيدغر -وهو محق في ذلك¹⁵- أنه لا كانط ولا غوته ولا همبولدت اللذين تبعاه قد توصلوا جميعا بعد إلى المفهوم؛ ولذلك فلن يظهر على ما نعلمه اليوم إلا مع الرومانسيين الألمان وخاصة مع شيلنغ قبل هيغل وغوراس ورانكه وشلايرماخر وبيسمارك وأخيرا كارل ياسبرس. إنما ديلتاي الغائب الأكبر في هذه الجنيالوجيا التي نقلت رؤية العالم من مجرد «حدس للعالم»¹⁶، إلى المعنى المستقر الذي يشير إليه هيدغر على أنه «النحو المستقل في اكتماله والمنتج والواعي للالتقاء بالموجود كلا وتأويله»¹⁷ فكيف يمكن تفسير هذا الغياب؟

بيد أن السبب الأهم بالنسبة إلى هيدغر ليس فيلولوجيا فكون مخطوط نظرية رؤى العالم لم ينشره قرويتزن إلا عام 1931م لا ينفي أن نص ماهية الفلسفة - الذي يحتوي تقريبا أغلب رؤى ديلتاي حول تلك المسألة- كان معروفا منذ 1907م-. بل إن هيدغر ذاته قد اعتبر عدم اكتمال نصوص ديلتاي فضيلة لا نقيصة¹⁸. بيد أنه بعد ذلك بسنوات -وقد نشر

المخطوط بعد - لم يزد في نص «زمن صور العالم»¹⁹ غير مواصلة نقد ذاتوية دلتاي وارتباطه الشديد بالتصور العلمي، وهو قد استاء ذات العام 1936م في بعض دروسه المخصصة بشيلنغ من الابتذال الذي أحاط بمفهوم «رؤية العالم». رب ابتذال يستنكره الفيلسوف بازدرء شديد قائلًا «أنه منذ هذه اللحظة ستصبح رؤية العالم لمربي الخنازير نموذج رؤية العالم بصفة عامة»²⁰، وهو يلمح إلى شعبية النازية وديماغوجيتها وخطتها المتعمد بين الفلسفة ورؤية العالم²¹، ولكنه لا يشير إلى أن الاستعمال النازي لذلك المعنى إنما لكونه يجد فيه أفضل صلة لتصورات الفرد بتصور المجموعة مؤكدًا على كلية التصور وعضويته مما ييسر عملية الانصهار المنشودة في كل تصور جماعي قد تحول إلى نوع من الكليانية. ولكن هذا مما يخرج عن مجال نظر هذا المقال، فلنعد إلى ديلتاي.

1- معنى رؤية العالم وإدراك الظاهرة التاريخية النظرية

كنا قد ألمحنا إلى أن مراس المفهوم قد ظهر عند الفيلسوف الألماني قبل تنظيره، ونحن نجد في تحليل ديلتاي للرؤية الحديثة للعالم في ذات الوقت تحققًا من ذلك كما أفضل توضيح للإجرائية الاستكشافية التاريخية لتصوره وفي ذات الوقت محدوديته من جهة ارتباطه بتاريخ روحاني محدد هو التاريخ الألماني تحديداً، ولعله لذلك كان منطلق استئناف كتابة تاريخ علوم الفكر الذي سبق أن قدمه في الكتاب الثاني من المدخل وهو ما أشار إليه ديلتاي سنة 1904م عند العمل على إعداد طبعة جديدة لكتاب 1883م إذ هو قد اعتبر انه من الضروري إبراز كيفية انصهار الفلسفة اليونانية والأفكار والمفاهيم التي أنتجها الرومان حول الحياة من ناحية وإبراز كيف اندمجت الفلسفة الرومانية مع الأديان السماوية الشرقية حتى تتضح أكثر قيمة الدين في اركيولوجيا علوم الروح²²، وهو كانت ما قد أنجزته جملة مقالات أنجزت ضمن مشروع تاريخ الروح الألماني (الذي يعود إلى السنوات 1891-1893) ونشرت بين 1891-1906م متضمنة تاريخاً لحدثة الأوربية. ولذلك سنشير أولاً إلى ذلك الاستئناف لتاريخ علوم الفكر الذي قدمته تلك المقالات الشهيرة قبل أن نتوقف عند هذه الرؤية الحديثة تحديداً.

لقد قصد الكتاب الثاني من المدخل إلى «تعيين أسس مكنية للمعرفة زمن التسويغ الميتافيزيقي»²³ وذلك بنوع اركيولوجيا التأسيس الميتافيزيقي للعلوم الإنسانية تتجلى في تعديل

التاريخ الوضعي السائد لظهور العلوم في أوربا واعتباره نتاج الانتقال من الأسطورة إلى العلم أولاً، وبالتأكيد على تداخل العلم والدين والميتافيزيقا ثانياً (القسم الأول من الكتاب الثاني ص 159-192). قبل أن يؤرخ في بقية القسم الثاني مطولاً لدور ميتافيزيقا القدامى أي اليونان والهلنستيين في تأسيس العلوم عموماً والإنسانية بالخصوص (ص 193-312). وقد عاد إلى ذات المرحلة معدلاً تعديلاً عميقاً فهمه للمرحلة الرومانية تحديداً في بداية عمله حول «نمط تصور الإنسان وتحليله في القرنين 15 و16»²⁴ هذا قبل أن يتوصل بعد ذلك إلى صهر ذلك التمييز بين ثلاثة تصورات ميتافيزيقية للعالم²⁵.

أما العصر الوسيط فهو هي اعتبار ديلتاي «المرحلة الميتافيزيقية للشعوب الأوربية الحديثة» التي تعني أن الحداثة الأوربية إنما قد بدأت منذ ظهور المسيحية تحديداً وتخلي الناس عن الميتافيزيقا اليونانية في نقاوتها (أنظر خاصة ص 313-319)، وهو يقوم بذات الرصد التاريخي الأركيولوجي لمختلف مقامات الميتافيزيقا: أولها الديني-اللاهوتي (ص 320-373) ثم الميتافيزيقي المنطقي (ص 374-406) وآخرها التاريخي الاجتماعي (ص 407-432). وهو ما عاد له بالمراجعة أولاً في نص مطول حول «النسق الطبيعي لعلوم الفكر في القرن 17»²⁶ وحول «صلات استقلالية الفكر بالعقلانية التركيبية والواحدية الحلولية في القرن 17»²⁷، وأخرى (في ذات سنة 1893) حول «الصلات التاريخية للحلولية التطورية بالأنساق الحلولية القديمة»²⁸، لحقتها دراسات حول ليبينتز²⁹ وفريدريك الكبير والتنوير الألماني، والقرن الثامن عشر وعالم التاريخ (1900-1903)، قبل أن ينتهي رصد رؤية العالم والإنسان الحديثة بالتوقف عند «وظيفة الانتروبولوجيا في ثقافة القرنين 16 و17» (سنة 1904)³⁰ أولاً وعند نصوص هيغل الشاب (1906) التي تتسم في تقدير ديلتاي بذات الحلولية الحديثة³¹.

ويتوج ديلتاي الكتاب بقسم غاية بتوصيف تفكك الميتافيزيقا وضرورة الخروج منها بالوعي التاريخي أولاً (433-442) وبالمعرفة الوضعية التي توفرها العلوم الطبيعية التي دمرت الميتافيزيقا القديمة والوسيطه ثانياً (ص 443-459)، وبالعلوم الإنسانية ثالثاً (ص 460-474)³².

وإذا كانت خلاصة اركيولوجيا العلوم الروحانية التي قدمها الكتاب الثاني من المدخل إلى علوم الروح هي الحكم بامتناع كل تأسيس ميتافيزيقي للمعرفة عموماً سواء من جهة الصلة بين الواقع وبين النظام الذي تقترحه الميتافيزيقا للعالم، أو من جهة مشروع التوحيد الذي يمثل جوهر كل ميتافيزيقا، وأخيراً من جهة امتناع ذلك النظام والتوحيد حكماً؛ فإن هدف كتابات 1891 - 1906م كان بيان تاريخية كل ما سبق وارتباطه بالحياة أي اعتباره مجرد مجموعة رؤى للعالم، وهو ما يقتضي تأسيساً جديداً ستقوم به نصوص بدايات القرن وخاصة كتاب بناء المعرفة التاريخية (1910) على نحو أكثر صرامة، ولكن قبل ذلك ما هي الخطوط العامة لهذه للرؤية الحديثة للعالم التي ستكون في تقدير ديلتاي في أصل ظهور كل ذلك «العالم التاريخي»؟

وليسمح لنا بادئ ذي بدء بإيراد هذا الشاهد لفيلهم ديلتاي من ذات كتاب 1883م الذائع الصيت حول علوم الروح:

«إنما كان هذا التحول الجوهرى المتمثل في ظهور الإنسان الحديث نتاج مسار معقد (...). فلقد شهدنا عند الشعوب القديمة تميز بعض الأنشطة التي تستهدف غاية من غايات المجتمع وتحررها مفردة. وما زال ذلك التميز والتحرر متواصلين - وهو رصد أساسي - بين الأجيال الجديدة للشعوب الأوربية. إن الثقافة الروحانية لهذه الشعوب تستند إلى يقين فردي بالتجربة الدينية، وإلى استقلال العلم، وإلى حرية المتخيلة في مجال الفن، وهي تعارض الوصاية الدينية التي كانت من قبل عليها. لقد شهد مجمل الحضارة تحول طال تركيبها الداخلي تحولا كان درجة أرقى في تاريخ تطور جيل الشعوب الأوربية الجديد، لأنه كان من الطبيعي ابتداء أن تكون ملكات روح هذه الأمم كما في حال خضوع. لقد رفعت الحضارة الجديدة من قدر مكتسبات الفكر اليوناني كما إضافات المسيحية. إننا لنجد في الحركة الانسانية كما في الإصلاح الديني عناصر هامة من المسار الذي مكن وعينا الحديث من التركيز. إنما تجلى في الحركة التاريخية التي ولدت الوعي العلمي الحديث تعديلا للنظام الخارجى للمجتمع: ظهرت القدرات الفردية واكتسب الفرد استقلاله الذاتى، رديفا لهذا التميز العلمي. وقد كانت المدن في البداية محل هذا التحول السياسى والاجتماعى»³³.

بين أن إيرادنا هذا الشاهد - على طوله - يسوغه أنه يلخص على نحو مكثف ونادر تصور ديلتاي للحدث الأوربية حقبة تاريخية وقيمة نظرية وروحانية، وأننا لنجد في نصوص 1891-1906م بلورة حقيقية لهذا النص البيان، كما المحنا إلى ذلك من قبل، وأخيراً فقد

أصبحت تحقيقات ديلتاي حول تلك الحقبة من المواضيع المشتركة في دراسة تاريخ الفكر إلى حد أننا لا نرى ضرورة الاستفاضة في عرض تفاصيل تحليلاته والاكتفاء بتقديم الخطوط العريضة ذات الجدوى في تبين معنى «رؤية العالم».

ويمكن أن نلخص القيم النظرية الثابتة في تلك الكتابة التاريخية النظرية بأنها: التأكيد على كلية الظاهرة الإنسانية، ومن هنا كان التحليل لكل الثقافة وفي وحدته وترابط مكوناته لا لعنصر واحد من عناصره فإما كان أو دين أو حتى فلسفة، والتأكيد على تاريخيتها وعلى كون نتائج عمليات تاريخية ونظرية معقدة. وقد تجلّى ذلك فيما يلي:

(أ) رصد ظهور صورة جديدة للإنسان في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (1891-1892)، وبالتالي انثروبولوجيا جديدة (1904): فبعد هيمنة ميتافيزيقا العصور الوسطى التي تقوم بانصهار العنصر المسيحي والميتافيزيقا الموضوعية اليونانية والإرادية الأخلاقية والسياسية والحقوقية الرومانية، جاءت النهضة بتصور جديد للوجود وللإنسان طوره الإيطالي بيترارك فنيا وأخلاقيا، والإيطالي ميكافلي سياسيا والفرنسي مونتاني انثروبولوجيا مستعدين العنصر الروماني والميتافيزيقا اليونانية بطرق معقدة من التملك والنقد والتحويل العميق. أما العنصر الديني فقد تولى أمره أخلاقيا ودينيا الهولندي إيراسموس من جهة العودة إلى مسيحية أولى كونية وبسيطة وأخلاقية ضدا عن الكونية المزعومة للكنيسة الكاثوليكية وعن دينها الطقوسي المعقد، الألماني لوثر والسويسري زفينغلي دينيا ولاهوتيا وعمليا. ويعتبر ديلتاي أن أرقى ما وصل إليه القرن السادس عشر فيما يتعلق بتفكيك هيمنة المسيحية الكاثوليكية هو ما قام به الهولندي سيبيستيان فرانك من بلورة لمنظومة عقدية قوامها عقلانية لاهوتية وصلت إلى حد اقتراح لاهوت تأملي يعارض لاهوت ألبرت الأكبر وتوماس الأكويني وقبلهما أغسطينوس الإفريقي.

وقد نتج عن هذه العملية الخاص بتصور الإنسان في العالم وبتصور الرب ذاته بروز انثروبولوجيا عامة في القرنين السادس عشر والسابع عشر تواصل بعض عناصر الانثروبولوجيا القديمة والوسيطه وتقطع مع بعضها الآخر. وقد كان ذلك من نتائج مفكرين في الأخلاق والسلوك مثل الإسباني فيفاس أو الفرنسي كاردان أو الإيطالي تيليزو، خذا زيادة على مشاركة الأدباء والرسامين والشعراء. وقد كان لاستعادة التراث الرواقي دور حاسم حسب

ديلتاي لأنه مكن من صياغة لغة جديدة ومن تغيير منظومة القيم، وكان الدور الأكبر لفيلولوجي هولندية وحقوقيتها في هذه العملية مثل يوست ليبس، إذ صاغوا انثربولوجيا عملية متجددة منذ نهايات القرن السادس عشر، وهي ذات النزعة الرواقية التي ستظهر في أنساق فلاسفة القرن السابع وخاصة ديكارت وهوبز واسبينوزا وليبنيتز الذين أعادوا صياغة الأخلاق الرواقية اعتمادا على معطيات الفيزياء الرياضية الجديدة والرؤية الميكانيكية للطبيعة التي سنتج في ذات الوقت الرؤية الميتافيزيقية للعالم المسماة مثالية الإرادة والتي مثلها ديكارت مستعيدا بعض القدامى من خلال نظريته في انفعالات النفس، وخصمها الرؤية الطبيعية - سلف الوضعية- التي يمثلها زمنئذ توماس هوبز الذي أولاه ديلتاي اهتماما كبيرا، زيادة على ما سيسميه المثالية الموضوعية والتي مثلها في القرن السابع عشر كل من اسبينوزا الحاضر في أغلب هذا المقالات، وليبنيتز رغم الفروق بينهما. لقد كانت تلك الانثربولوجيا الطبيعية والعملية والافتدارية في أصل الثقافة الأوربية الحديثة بأكملها وستكون أساس انتصارية عصر التنوير العملية والابستمولوجية كما تبين نصوص أخرى لديلتاي حول عصر فريدرش الثاني وحول التنوير الفرنسي كما أشرنا إلى ذلك أعلاه.

(ب) بيد أن ديلتاي قد قام بإبراز كيف تكون «النسق الطبيعي لعلوم الفكر» أي ترشيد تلك العلوم وإضفاء العقلانية عليها (1892-1893) باعتماد أمشاج من الأفكار الدينية التي أنتجها القرن الجديد ومن نتائج العلم الطبيعي المستحدث ومن استعادة الرواقية الانسانية الرومانية، تمهيدا لما قام به القرن السابع عشر. ونحن نتبين هنا أن فيلسوفنا قد أصبح حاد الوعي بأهمية عنصر الدين المسيحي في تطور رؤى العالم عموما والرؤية الفلسفية إلى حد اعتبار تلك الديانة نواة تكوينية للرؤية الميتافيزيقية الأوربية الوسيط كما الحديثة، وللحضارة الأوربية عموما. وقد قام في سبيل ذلك برصد التطورات التي طالت الروحانية المسيحية بفعل الإصلاح الديني وتلاه من تحوير عميق لمعنى التدين، وكيف ظهرت معارف جديدة ومنظومات لاهوتية مستحدثة زيادة على إعادة تنظيم الهرمونطيقا التقليدية على أنحاء عدة اعتمادا على النقد التاريخي، وعلى البحث الفيلولوجي، مما فكك صيغ العقائد المسيحية السائدة ومكن من البدء باقتراح صيغ جديدة. وقد كان ذلك العمل يهم أوروبا بأكملها هولندية وانكلترا وألمانيا وإيطاليا وسويسرا. وقد نتج عن ذلك نشوء روحانيات مسيحية متناحرة قبل تصبح قابلة لكونها متنوعة بفعل القبول بمبدأ التسامح الديني الذي بدأ يشق طريقه منذ

بدايات القرن السادس عشر، نعني الروحانية الكاثوليكية والروحانيات البروتستانتية المختلفة فيما بينها والتي مثلها الألماني ميلانختون والسويسريان زيفغلي وكالفان زيادة على لوثر وعلى كهنة المسيحية الكاثوليكية مثل بيلارمان، كما نتج عن ذلك نظام اجتماعي وسياسي ورؤية للعالم وللإنسان.

ت) وقد قام ديلتاي باستنتاج كيف ضايف أ) وب) ظهور لاستقلالية الفكر على نحو صريح عبر عنه كبار مفكري القرن السابع عشر ومفكره، رب استقلال للفكر قد تجلى في الدفاع عن المعرفة الطبيعية (أي الناتجة عن العقل الإنساني) النظري منها والأخلاقي والسياسي والحقوقي من قبل مفكرين أحرار مثل الانقيزيين هربرت شيريري وفرنسيس بيكون، والفرنسيين شارون وبودان، والألماني التسيوس، والهولندي غروشيس، من جهة، ومن جهة أخرى باقتراح المعقولة التركيبية الرياضية كما عند ديكارت وهوبز واسبينوزا، والتي قد تعاضدها الميتافيزيقا الواحدة الحلوية (1893) كما عند اسبينوزا وهوبز.

ث) وقد كان ديلتاي من أوائل الذين أعادوا الاعتبار إلى دور الحلوية القديمة رواقية كانت أم ذرية بالإلحاح على أهميتها في تكون العلم الحديث من خلال تتبع حضور أفكار الرواقية ولوكريئس عند المحدثين، وخاصة من خلال إنصاف جوردانو برونو تاريخيا بالتأكيد على قيمة واحدته الحلوية في تكون رؤية العالم الحديثة (1900)، إلى جانب الأکید على أهمية فلسفة هوبز الطبيعية التي غالبا ما غبن حقها التاريخي، في دعم الرؤية تلك بإنشاء المادية الحديثة أي التجديد الحديث للرؤية الطبيعية الذي سيمهد لاحقا لظهور الوضعية مع دالمبير وكونت. أخيرا فقد بين ديلتاي أن المثالية الألمانية وخاصة مع شيلنغ نافض الغبار التاريخي عن شيلنغ وهيغل الشاب (1906) قد واصلت الرؤية الحديثة للعالم بالدفاع عن حلوية روحانية هي لبوس آخر للمثالية الموضوعية المعارضة لمثالية الحرية التي قدمها ديكارت (338-347) وواصلها كانط.

لقد تتبعنا توصيف ديلتاي لمفهوم رؤية العالم ضمن كتابته التاريخية دونما تأسيس نظري، وقد يبدو ديلتاي تبجليا للرؤية الحديثة للعالم، ولكن الأمر غير ذلك لأن كل ذلك التاريخ إنما كان القصد منه إجلاء كيف حصل اقتراح علوم فكر على غرار علوم الطبيعة الناشئة في القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، فكان فشلا ابستمولوجيا كبيرا «رغم

كل الجهد المبذول». وهو ما يتطلب العودة -وان على سبيل مجرد الإشارة- إلى تحليل تصويره «للروحاني» ذاته ولشروط بناء معرفة به في الكتاب الأول من المدخل (1883)، وإلى مفهوم «الموضعة» في كتاب بناء العالم التاريخي (1910)، قبل فحص معنى مثل القول لديلتاي: «إن الميل إلى إنشاء تصور عن الحياة والعالم يربط الفلسفة بالدين والفن»³⁴.

2- صلات الدين والفن والفلسفة عند ديلتاي

لقد استند ديلتاي في كل كتاباته -النظرية كما التاريخية- إلى حالة الأبحاث التاريخية والنفسية التي شهدتها الإنتاج العلمي إلى نهايات القرن التاسع عشر لتحليل صلة الحياة بضروب تصور العالم، فرديا وجماعيا قصد تحديد رؤية العالم عموما (أ)، ثم تفصيلها بنيويا في الدين والفن /الشعر والميتافيزيقا باعتبارها حواضن تصوراتنا المختلفة للعالم (ب) وجردها تاريخيا باعتبارها حواضن تصوراتنا المتعاقبة للعالم (ت).

إن نظرة إلى تصدير المدخل تبين أن ديلتاي كان قد أعلن أن برنامج المصنف إنما سيتضمن كتبا أربعة، أولها ابستمولوجي وهو بمثابة «منطق جديد» للعلوم الروحانية، يتعلق بالعلوم الفرعية التي موضوعها «الروحاني»³⁵، وذلك على نحو نسقي يتراوح بين مبادئ التصنيف الكلاسيكي للعلوم الذي يذكر بالتصنيف الكونتي (الفصول 1-5) وبين التأكيد على التاريخية الأصلية لتلك العلوم وصلتها بالثقافة (الفصول 6-12) وبين السعي إلى تأسيسها على علم النفس (الفصل 13) وبين السجال ضد علمية «فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع إلى حد اعتبارها «علوما زائفة» (الفصول 14-17)، والمنافحة على ضرورة تنمية العلوم الإنسانية ودعمها (الفصول 18 - 19).

لقد كان ديلتاي قد قدم منذ كتاب 1883م الأساس الابستمولوجي لكل تفكيره النظري في استحداث عبارة علوم الروح/الفكر/المعنى (انطلاقا من ترجمة إلى الألمانية للفظ انكليزي استعمله جون ستويرات مل بمعنى العلوم الأخلاقية) التي تشير في الواقع إلى انتربولوجيا تاريخية تتضمن نوعا من السيكلوجيا التاريخية للأفراد تستند إليها لائحة للتطور التاريخي للنظريات العامة للحياة والعالم».

وإن النتيجة الأساسية للكتاب الأول إنما تتلخص في كون ديلتاي قد عمل على تسوية وجود العلوم الإنسانية من خلال تأسيسها- كما هو معلوم- باعتبارها موضوع «علوم الروح» والدفاع عن موضوعية تلك المعرفة، التي وجد لها ضامنا ابستمولوجيا تمثل في علم النفس من جهة كونه يمكن من إدراك صلات واقعات الوعي بعضها ببعض مما يمكن من بناء الكلية والموضوعية من جهة، وبفصلها على نحو صارم عن علوم الطبيعة من جهة ثانية، وهو ما يعني الانفصال عن كل طبيعانية وضعية تسعى منذ هوبز إلى كونت ومل إلى إلحاق العلوم الإنسانية بالعلوم الطبيعية وينفي عن الظواهر النفسية تحديدا كل استقلالية، ولكن ذلك لا يعني قبول ديلتاي بالتصور الترنسندنتالي الكانطي الذي يفصل الوجود تماما عن القيمة كما يرفض كل تاريخانية، وينفي تبعا لذلك إمكانية بناء علوم تاريخية.

ويعتبر ديلتاي أن العلوم التاريخية تتعلق في ذات الوقت «بسيكولوجيا الأفراد» و«مراكز الثقافة». وخاصة بالتأكيد على أن الأفراد هم من يحرك «الأنساق»، سواء «الثقافية» منها مثل الفن والعلم، أو الخاصة «بنتظيم المجتمع» مثل اللغة والدين والعائلة والدولة... إلخ: وهو ما يسوغ قيمة الدراسة البيوغرافية في كتابات ديلتاي فقد كتب بيوغرافيا شلايرماخر³⁶ أولا وليبنتز وهيغل وفريدريك الثاني وغيرهم من ناحية، والتأكيد على الترابط بين المستويين المعنيين من ناحية ثانية. وهذا ما استلزم ابستمولوجيا هلامية وفردانية في ذات الوقت وهمونطيقا هما قوام نظرية التعبير، جماع الدلالة والفهم والمعنى كما بين ذلك كتاب **بناء العالم التاريخي**، كما هو معلوم، وهي جميعا مما يمكن من تحديد «رؤية العالم».

(أ) ينطلق كل فكر ديلتاي من مبدأ أساسي يعبر عنه على نحو تأسيسي كما يلي: «إنما تثوي الحياة في جذر كل نظرة عامة للعالم»³⁷ وهو مبدأ تاريخي وانترولوجي يجد تبريره في الملاحظة اليومية لسلوك الأفراد، كما في التفسير العلمي لفعل التفكير، وهو ما يفسره ديلتاي منطقيا ونفسيا بالانطلاق من أن القدرة على الإحاطة بالوسط الذي يحدد تقدم معرفتنا أيضا زيادة على تبلور تصورنا للعالم في درجتها الدنيا. وتلي هذه الدرجة النفسية المعرفية أي النظر، درجة أكثر رقيا هي العمل، وتتضمن المثل العليا والخير الأسمى والمبادئ السامية، زيادة على النشاط الفني والأفكار الدينية، والسلوك السياسي³⁸. وتتحد الدرجتان في وظيفة واحدة هي توضيح العالم وتقديم أجوبة على ما يعترضنا من ألغاز وما نواجه من صعوبات.

وينتج عن ذلك تعدد هذه التصورات واختلافها، فهي جميعها نتائج «تنوع الحياة وتعاقب الحقب وتغير المعارف العلمية وعبقريات الأمم والأفراد»³⁹، أي نتائج الصلة بالتاريخ العام كما الصلة بين التصورات المختلفة بما هي في الأغلب صلة «نزاع»، يكون موضوع انتقال تاريخي ينظمها ولا يقضي على بعض أطرافها إلا على مدى طويل، في حين تتعدل البقية وتتكيف بأن تظهر في صيغ جديدة.

ففي بدء التفكير يكون الوعي بالحياة انطلاقاً من معاينة ممانعة العالم الخارجي لسلوكنا وسعيها لغلبة هذه الممانعة غلبة دائمة، وهو ما ينتج معرفة مباشرة بالحياة قوامها التجربة والحدس والصدفة، تكابد أفقا مشتركا هو الموت الذي ينتج كل ما نضعه «من معنى ودلالة للحياة»⁴⁰.

وإنما يتعلق كل ذلك البحث والجهد بغرض رئيس هو «فك» لغز أوحده يتعلق بدراما أساسية نعني «لغز الحياة»: مركز كل الألبان، فالإنسان الذي قد خبر التكاثر والولادة ويعرف الموت ويعجز مع ذلك عن فهمه»⁴¹، تستوي في ذلك جهود الأديان والأساطير كما الأنظمة الميتافيزيقية: برومثيوس كما رسمه آخيلوس، وفاوست كما أبدعه قلم غوته؛ تصورات كهنة مصر وبابل، وصلوات وعاظ المسيحية المعاصرين؛ وسيلان هرقليطس وجدلية هيغل⁴².

إن كل تصور للعالم ينتج عن صلة بالعالم، هي صلة المشاهدة وصلة الألفة التي تتكون تدريجياً إلى حد تكوين «فلسفة للحياة»⁴³، يكون في أصلها مجموع من الخبرات نعبر عنها في معنى واضح يختلف عما يقدمه العلم بكونه يسعى إلى إدراك ما يتخطى مجرد المعرفة بالعلاقات العامة، نعني يدرك «معنى الكل ودلالاته»؛ ولذلك يمكن أن نلاحظ تماثلاً في البنى العامة لكل تصورات العالم، فهي جميعها تسعى إلى تكوين صورة للعالم وتشكيل جملة من الأفكار تمكن من الإجابة على الأسئلة المتعلقة بدلالة العالم ومعناه، وتبعاً لذلك من تحديد المثل الأعلى والخير الأسمى وكذلك المبادئ السامية التي تنظم حياة الإنسان.

(ب) ويذهب ديلتاي مستعيداً على نحو تاريخي عياني ما سبق أن سماه هيغل الروح المطلق إلى هناك من بين صور العالم الممكنة - لا الضرورية - ثلاث كبرى هي السائدة وهي الدين والشعر (الفن) والميتافيزيقا، وهي التي تمثل ما سميناه الدرجة العليا للوعي:

فالتطور من المعرفة الحسية ومن الإدراك العاطفي للصلة بالعالم وبالإنسان، إلى إرادة فهم الصلة بالحياة والتعبير عنها على نحو، هو ما تقدمه تلك التصورات الثلاث. وهي تقوم بتلك الوظيفة تحديدا لأنها لا تخضع بصرامة لمبدأ أساسي في الحضارة هو تقسيم العمل بل تقدم تصورا عاما وشاملا يحتاجه كل طلب لمعنى الكل، لا لمجرد فعل جزئي أو تفسير جزء من العالم يقبل بالتقسيم.

بيد أن هذه التصورات التي تشترك في طابعها الكلي تختلف فيما بينها في ذات الوقت، وهو ما يوضحه ديلتاي على نحو دقيق تاريخيا ونسقا في نصي 1907 و 1910/1911م، وهو ما سنكتفي بالمرور السريع عليه لضرورة المقام.

فالدين يرتبط بقضية أساسية هي إدراك ما يتجاوز المعرفة، وخاصة ما هو غير مرئي، عبر محاولة ربط الشاهد بالغائب عن طريق مبدأ التناسب مثلا في نظريات أصل العالم والإنسان والنفس على حد سواء، «الفكر الديني يعتبر أن في الأشياء والناس تكمن قوة صادرة عن أصل خارق للطبيعة»⁴⁴، تمكن تأثير الغائب في الشاهد، كما تستدعي كل الجانب الطقوسي والشعائري في الدين، بل وفكرة الثنائية بين قوى الخير وقوى الشر ذاتها. ولكن فكرة اللامرئي هذه الدينية أصلا، يمكن أن تؤدي كذلك إلى تكون تصور علماني للامرئي تحديدا يجعله بعيدا عن كل الطقوس وكل الأفعال البشرية، فيقرب الرؤية الدينية للعالم من رؤية ميتافيزيقية له، لا تصبح مع ذلك كذلك⁴⁵ لأن التصورات الدينية تقوم على اعتبار «القلب» أي الإيمان مصدرا، وما يوجه النفس نحو عالم لامرئي، يتجاوز العالم المحسوس الذي تقبل به الميتافيزيقا، وهو فارق أساس بينهما.

وقد وجد ديلتاي ما يدعم تحليله في تاريخ الشعور الديني عند «شعوب الشرق» كما تجلى في صلة بين التوحيد الديني ووجود الدول الكبرى والطقوس ذاتها التي كانت معبرة عن هذه الصلة: ففي حقبة محددة، هي الشرق القديم، كشف الفن والدين والفلسفة، في تقدير الفيلسوف الألماني، أنماط تعبير مختلفة عن تصور واحد للحياة وللعالم، ففن الأشوريين والمصريين، ورمزية شعوب الشرق، والفن السامي الواقعي منه والخيالي، وتماثيل المصريين، كل ذلك إنما يشير كان إلى التعالي والمفارقة وجلال الموت. وذلك فان التعدد في التجربة الشرقية قد انتصر في النهاية على إرادة الوحدة تلك فانهارت كل تلك التجارب، لغلبة

التناقض على الوحدة ضمنها، وهذا ما أظهر الميتافيزيقا اليونانية التي عملت على تعويض الديانات الشرقية رؤية للعالم، بقدر ما استقلت عنها في ذات الوقت كما سنرى لاحقاً.

وعلى صعيد آخر تظهر انطلاقا من الدين الرؤية الفنية للعالم، تقدم تصورا مختلفا يتقوم بالعاطفة والإحساس بالحياة، ويكون قصده تبيين دلالة الحياة عبر استجلاء دلالات الأحداث والناس والأشياء، وهذا ما ظهر في سفر أيوب، وفي الأناشيد، كما في التراجيديا اليونانية وفي نهاية كوميديا دانتي، وفي أناشيد غوته وشيلر والرومانسيين، وفي موسيقى فاغنر، وفي مسرحية فاوست لغوته، وفي أمبدوقلس لهولدرلين. ويجد ديلتاي في الشعر أرقى تصور فني للعالم لأنه ينطلق من الحياة ويجعلها تعبر عن ذاتها بالتعبير عن الأحداث بكل حرية واعتمادا على الانطباعات التي تنتجها الحياة ذاتها. وهو ما يجعله في ذات يهيئ بدوره للميتافيزيقا ذاتها، كما يعد للفعل الذي يحيط بالمجتمع في جملته. 587-585 قيروصص

وهكذا فان بعض عناصر التصور الديني، كما بعض عناصر التصور الفني تقضي إلى التصور الميتافيزيقي للعالم. ويعرف ديلتاي الميتافيزيقا كما يلي: «هي شكل من الفلسفة يتعلق بوحدة العالم من جهة كونها في صلة بمجمل ما هو حي؛ وهي فلسفة تتعلق بتلك الوحدة وفق منهج علمي كأنما الموضوع مستقل تماما عن كل ما هو حي»⁴⁶. وذلك ما يفسر ادعاء كل نسق الاطلاقية، وان الأنساق الميتافيزيقية مختلفة في أجوبتها ومنتازعة ومتغيرة. ولذلك لابد من وعي تاريخي باندرج البنية الميتافيزيقية ضمن التاريخ العام للأنساق الميتافيزيقية «فإذا أردنا معرفة تقريبية بكيفيات فهم مختلف أنماط التصور، ينبغي الالتفات إلى التاريخ»⁴⁷ وهو تاريخ خارجي زيادة على التاريخ الداخلي.

ويرتبط بحث ديلتاي في التصور الميتافيزيقي برؤيته للفلسفة، إلى حد كبير؛ ولقد رأينا أن مدار عمله مزدوج: تأسيس العلوم التاريخية والدفاع عن الفلسفة، ولم يكن تحليل الرؤية الميتافيزيقية العالم تاريخيا وبينوبيا إلا العملية الأولى لنقض الميتافيزيقا ولذلك فقد استكمل غرضه بالتوقف مطولا في مخطوط 1911م عند نقائص الميتافيزيقا من جهة الحلول الضرورية للتعارض بين النظريات العامة للحياة والوعي التاريخي، وهو ما نريد الإشارة إليه في موفى هذا العمل. فلقد وجد الفيلسوف الألماني أن التعارض المذكور إنما يصدر عموماً، إما عن طبيعة الميتافيزيقا باعتبارها بحث فلسفي في المعرفة الموضوعية عما يكون

وحدة العالم، ويغفل بالتالي تعدد مظاهر الحياة، مثل ذلك تصورات أفلاطون في محادثة بارمنيدس التي استعادها شيلنغ في كتابه عن برونو، كما منهج هيغل الديالكتيكي الذي يجعل المفهوم قاصراً عن إدراك الحياة، بل إن مفهوم التطور ذاته إنما يعاني ذات العجز⁴⁸..... وإما أن ينتج ذلك التعارض ثانياً عن محاولة التأليف بين المتضادات وإغفال أن النقيض ذاتها إنما هي نتاج عالم الحياة وتناقضات وظائف الفكر ذاته عن تعدد جوانب الحياة وتنوعها على نحو يعجز العلم كذلك عن إدراكه⁴⁹؛ وإما ثالثاً عن ضعف الاستنباط الذي ينتج نقائض ومغالطات. وإما رابعاً هو محصلة تركيب رؤى العالم الثلاث الكبرى، التصور الديني والتصور الفني، والتصور الميتافيزيقي؛ وإما هو أخيراً من مفاعيل تعارض الأنساق الميتافيزيقية ذاتها، وهو ما سبق أن أشار إليه كانط في نقد العقل المحض من توصيف ذائع الصيت للحال الطبيعية التي تسود الميتافيزيقا لتجعل منها حال نزاع دائم سببها غياب قانون ينقلها إلى حال سلم دائمة.

ويقتضي فهم حال الفوضى التاريخية زيادة على الموقف الترنسندننالي الذي ألمحنا إليه، وعياً تاريخياً، ولذلك يقدم المؤرخ الفيلسوف لوحة تاريخية نقدية ترسم حال «الفوضى»⁵⁰ الدائمة التي سادت الفكر الميتافيزيقي منذ اليونان إلى التنوير الأوربي مروراً بالفلسفة الرومانية وفلسفات العصر الوسيط على نحو يشجع النزعة الرببية التي قد تستج من تلك الحال غياب كل حقيقة. غير أن ديلتاي يجد في ما أنتجه القرن الثامن عشر وخاصة القرن التاسع عشر من مبدأ للتطور ما يمكن في تقديره من التخلص من الرببية، وذلك بالنظر إلى نمو الإنسانية ذاتها والنمو الطبيعي للإنسان والاجتماعي نظراً تطورياً و«القبول بنسبية كل الأشكال التي ظهرت عبر التاريخ»، مما يعني أطراح كل ادعاء صلاحية مطلقة لأي حقيقة فلسفية، ورفع حال التناقض بين ذلك الادعاء ومعينة التعدد الذي أنتج موقفين سلبيين هما النزاع - وهو هدام، أو الرببية - وهي حسب ديلتاي رد «طائش»⁵¹، وبالتالي القبول بالتعدد بل والتناقض ذاته على أنهما من صميم الحياة ذاتها⁵²، وفهم أن قانون التغيير يتحكم في كل أنساق الفكر والفعل وهو عالم الحياة ذاته، وإن التناقض بين مكتسبات التاريخ، وهي نتاج التغيير تحديداً، وبين سعي الأنساق الفلسفية، بما هي أنساق، إلى إيقاف هذا التغيير بالذات، لا يجد حله إلا عندما يصبح الوعي التاريخي بالإنسان مفهوماً للفلسفة ذاتها وذلك ب«أن تدرك المجموعة العضوية التي يمثلها تعدد الأنساق الفلسفية من جهة والعالم الحي من جهة

ثانية، مما يعني حكما إلغاء كل رؤى العالم⁵³ بما هي كذلك. ولذلك لابد من بيان كيف أن حال الفلسفة تلك إنما هي حال الميتافيزيقا لا الفلسفة وهو ما يؤكد النظر التاريخي.

ويعتبر ديلتاي أن التطور التاريخي للحضارة كان شرط ظهور التجريد الميتافيزيقي، وهي وجود عنصر ديني سابق، وصيغة شعرية، زيادة على مراس الناس السياسي، ولكن عنصر حاسم آخر يحدد ظهور الميتافيزيقا هو تطور العلوم الرياضية والفلكية. ولذلك فإن هذا النوع من التفكير يرتبط نوعيا بالإغريق دون غيرهم في استقلالهم عن الديانات وبنائهم تصورا علميا، بل هو يظهر في أساطيرهم وفنهم كذلك. ويجد الفيلسوف الألماني ذلك واضحا في كون ديموقريطس قد صاغ أول «ميتافيزيقا لعلوم الطبيعة»⁵⁴ هي تصوره الذري الصارم الذي يقدم ما سيحتفظ به بعد تعديل التفكير الوضعي الحديث. بيد انه كان يحمل نقيضته بداخله متمثلة في عجزه عن الإلمام بعدد من جوانب الحياة وخاصة تلك المتعلقة بالفكر والروح، جعله يعارض جذريا الفكر الديني والفني، الذي سيقدره أكثر معاصره أفلاطون واضع «المثالية المتحمس للمثل»⁵⁵ الذي استطاع إدماج نتائج الحركة الدينية اليونانية السابقة ورفعها إلى درجة التجريد الموضوعي، جاعلا مجرد الفعل السفسطائي والسقراطي مبدأ ميتافيزيقيا يقرب الإنسان من الإله ذاته. بيد أن هذا التجريد الأفلاطوني ذاته قد حول الواقع تحديدا إلى مفهوم وهي إحدى «نقائص»⁵⁶ أفلاطون الصميمة التي لا حل لها دون الخروج عن الميتافيزيقا ذاتها ، وهو ما نجده في الرواقية التي كانت فلسفة حياة وعالم تقوم بالإرادة، وهو قد تجلى كذلك في الفن والشعر الرومانيين وفي عديد جانب الحياة الرومانية من الاهتمام بالحدائق والملذات إلى ممارسة السياسة إلى الاشتغال بالحرب. ويجد ديلتاي في صور الرومان فكرة القوة والافتتار وقد اصطبغت بالجلال والمهابة إلى درجة تقرب من اللوئية وهوما يظهر في فكرة اللوغوس الرواقية كما في قوة الأبطال، ولكنها قوة تنحو إلى السكون والصمت، وتهيؤ للمسيحية ولفنها الديني الذي ارتبط بمأساة المسيح⁵⁷ وكل ما تحملها من صور وعبادة وطقوس، تظهر في الرسوم والكنائس التي ستنطور في العصور الوسطى.

وقد قدمت مسيحية العصور الوسطى تصورا للإنسان وللحياة يخلط بين الدين والسحر والفن يتمحور حول مثالين هما العذراء مريم أما ونقاوة غير قابلتين للتعبير من ناحية؛ والمسيح

سموا وصبرا وعمقا لا يطال؛ وهذا ما ستقوم حقبة النهضة بقلبه من الداخل باستعادة أهمية الحياة ذاتها واستعادة فكرة وحدة الوجود اليونانية⁵⁸. وهو ما سيعارضه لاحقا الإصلاح المضاد دون جدوى، وهكذا نكون على أبواب الحداثة التي سبق لدلتاي أن حللها باستفاضة كما رأينا ذلك أعلاه⁵⁹.

(ت) أما منطقيا (بنويوا)-وهو ما يتماشى مع النظام التاريخي كذلك- فيمكن وفق ديلتاي حصر التصورات الميتافيزيقية في ثلاثة هي الطبيعية، والمثالي الحر، والمثالي الموضوعي. ويكون التصور الأول في البدء لقربه من الطبيعة، وبالتالي لقربه من الحياة ذاتها؛ وقد وجد هذا التصور منذ الأقدمين، حتى انه كان موجودا زمن هيمنة الديانات الشرقية، وفي عصر أفلاطون، وفي زمن هيمنة الكنيسة الكاثوليكية متمثلا في أناشيد شعراء الحب الغنائي في فرنسا وألمانيا التي كانت تعبر أدبيا عن الحياة على نحو يختلط فيها الدين بالشعر مع أنها كانت دعوة إلى تحرر «الجانب الحسي»⁶⁰. وهو ما جعلها تمهيدا للنزعة الحسية في نظرية المعرفة الفلسفية التي تجعل الطبيعة الواقع الكلي الوحيد، إلى درجة اعتبار الظواهر الروحانية ذاتها لا تعدو أن تكون مظاهر منها، يقول دلتاي ملخصا هذه النزعة: «إن بنية الطبيعية منتظمة من ديموقريطس إلى هوبز ومن هذا الأخير إلى مؤلف نسق الطبيعة (يعني دولباخ ص.م.) فهي النزعة الحسية نظرية للمعرفة، وهي المادية ميتافيزيقا، وهي أخلاق عملية من جهتي الرغبة في المتعة، والتلاؤم مع عالم تتجاوزنا حركته بل هي غريبة عنا تماما ويكون ذلك التلاؤم بالخضوع للعالم بالتأمل»⁶¹.

ويجد الفيلسوف تفصيل ذلك في التاريخ منذ اختزال بروتاغوراس الشهير لكل معرفة في التجربة الحسية والذي لم يخلو من صعوبات أشهرها طابعه الذاتي ونتائجه النسبوية، وهو ما اضطلع بحله الشكوكي كرنيداس فيما يتعلق بالمعرفة العلمية ببناء مفهوم موضوعية العالم الخارجي وإمكان معرفته. ثم جاءت علوم الطبيعة في القرن السابع عشر لتخلص النزعة الحسية من احراجاتها بتحويل الخبرة إلى تجربة علمية وهو ما قام به في الفلسفة ديفيد هيوم مستعيدا شكوك الريبية القديمة وساعيا لحلها عن طريق نظرية التداعي التي عوضت التناغم عند كرنيداس، مما أفضى إلى النقد الشهير للصيغة الميتافيزيقية لمبدأ العلية

كما هو معلوم. رب خبرية ستكون في أصل تصورات كل من دلمبير ثم كونت وفويرباخ لاحقا، أي الحسية ثم التجريبية وصولا إلى الوضعية.

ويعتبر ديلتاي أن الميتافيزيقا التي كافت تلك النظرية الحسية في المعرفة، إنما كانت طبيعانية ميكانيكية منذ بروتاغوراس وبيقور ولوكريس وصولا إلى هوبز ودولباخ. وهي تصورات تنفي وجود كل مبدأ روحاني مستقل عن الطبيعة أو متعال عنها، إذ «كل شيء طبيعي ومعقول»⁶². وهو ما جعل هذه الميتافيزيقا في نزاع دائم مع التصور الديني للعالم ومع المؤسسات المرتبطة به مثل الكنيسة وحلفائها من الطبقات الحاكمة.

وقد نتج عن ذلك أن القيم ذاتها اعتبرت صادرة عن الطبيعة لا آتية من خارجها، ولذلك فإنه يكون على الإنسان «وهو مركز الكون»⁶³ أن يخضع للطبيعة بما هو جملة انفعالات، وأن يحاول بفكره التعالي عليها في ذات الوقت، وهذا هو المثل الأعلى الطبيعي، جماع نزعة هيدونية ابيقورية من جهة وإرادة سقراطية من جهة ثانية. وستتواصل هذه الجدلية - متجلية في الفلسفات والمنظومات الأخلاقية والأفكار السياسية، وفي الأدب والشعر⁶⁴، إلى أن تصل فويرباخ في القرن التاسع عشر الذي سيعتبر صور الإله ذاتها أوهام اختلقها الإنسان في بحثه عن ذات المثل الأعلى.

ويعتبر ديلتاي أن التصور الثاني وهو مثالية الحرية إنما يصدر عن ذات الأرضية التي صدر عنها التصور الطبيعي، نعني استعدادات النفس وموقفها من العالم وسعيها إلى حل ألغاز الحياة. ولكن هذا التصور، الناتج بدوره عن الروح الأثينية، لا ينطلق من الطبيعة بل من الإنسان والحرية - وهو ما تجلّى عند انكساغوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو من اليونان ثم عند شيشرون من الرومان، قبل آباء الكنيسة، انتهاء إلى برغسون، مروراً بكانط وماين دي بيرون⁶⁵. ويذهب جميع هؤلاء إلى كون الفكر لا يعرف ذاته إلا باستلاله عن الطبيعة، وبذلك تكون الحياة هنا عفوية الأنا وحرية، مما يمكن من معرفة الكائن الإلهي ذاته، وبالتالي من المعرفة ذاتها، باعتبار صلة الوعي بالإله. وفي ذلك يكمن أصل كل تصور بطولي للإنسان كما قد تجلّى في كل الأنساق من ذلك القبيل، كائنا حرا في وعيه وفعله وضميره، هو مثل ذاته الأعلى.

أما التصور الثالث، فهو حسب فيلسوفنا، الأكثر تعقيدا لأنه الأكثر حضورا كميا والذي قد تجلى في بعض الأحيان من خلال الأديان والرؤى الفنية والأنساق الميتافيزيقية: لقد جمع تصورات متباعدة فيما بينها، ومقاربة في بعدها عن الميتافيزيقا الطبيعية وعن ميتافيزيقا مثالية الحرية في ذات الوقت، ولكنها تتواصل فيما بينها، ومثل تلك تصورات «اكزينوفان وهيراقليطس وبرمنيدس وأتباعهم، والرواقيين، وجوردانو برونو، واسبينوزا وشافستبوري، وهردر، وغوته، وشيلنغ، وهيجل، وشوبنهاور، وشلايرماخر»⁶⁶؛ وكل هؤلاء ينطلقون في الأغلب من التناغم مع الطبيعة والعالم والحياة لمعرفة لفهمها، بقطع النظر عن الاختلاف الظاهر بين أنماط تعاطيهم مع موضوعهم؛ انه نوع من المحايثة التي تجعل العالم موضوعا خارجيا ولكنه كذلك يتضمن حياة داخلية، حياتنا جزء منها. إن كل ميتافيزيقا من هذا القبيل إنما تقوم بهذا الإحساس بالتقارب أو التعاطف الكوني الذي يحكم الكل على نحو ضروري، ويكون موضوع تأمل قد يصل إلى حدود التصوف، كما في حال غوته. ولكن ذلك لا يحل مشكلة «فصل المقال فيما بين الفلسفة والميتافيزيقا من الاتصال.

ولتذليل تلك الصعوبة يقترح ديلتاي عديد الخطوات لتحديد «ماهية الفلسفة» (1907)، أهمها الجمع بين الاستقراء التاريخي لمفاهيم الفلسفة وبين التحديد المفهومي المنطقي والنفسي للفلسفة من خلال تحديد وضعها ضمن «عالم الفكر» ويكون ذلك بتحديد صلتها بالدين وبالفن. وهو يستخلص من الجرد التاريخي لبعض التعريفات للفلسفة أن الفلاسفة تعرضوا منذ البداية إلى لغز العالم والحياة مباشرة ومن ثم نشأت تصوراتهم للفلسفة: وكل وضع لاحق للفكر الفلسفي عند الإغريق⁶⁷، كما في العصر الوسيط⁶⁸، أو عند المحدثين⁶⁹، إنما يرتبط بهذه المسألة الأساسية ولذلك فإن كل عمل فلسفي حي يولد في نطاق هذا الاتصال فيفعل ماضي الفلسفة في كل مفكر على نحو يجعل هذا الأخير يحتل المنزلة الجديدة وان كان يأسا من إيجاد حل نهائي للغز الأكبر.

إن كل مواقع الوعي الفلسفي وكل تعريفات الفلسفة التي تعبر عن تلك المواقع تكون تبعا لذلك موضوع تحقيق تاريخي وتحليل مفهومي صارم. مما يعني تحالفا وثيقا بين الفلسفة والتاريخ يكون هذا الأخير وفقه محكمة لكل الأنساق الميتافيزيقية تعيدها إلى أرضها الحقيقية: عالم الحياة⁷⁰، بل وتبين كيف أن الميتافيزيقا ترتبط بالدين، وهو ما يعني الخلاص

من النور الموهوم من اللاهوت ومن الفن أيضا. فالدراسة التاريخية تبين أن الثلاثة لا تعدو أن تكون نظرية في العالم والحياة «تتناظر» فيما بينها⁷¹، معبرة عن تصور محدد للحياة وللعالم تطور نفسيا انطلاقا من صورة للعالم ولمنزلة الإنسان فيه⁷².

ويري ديلتاي لتحقيق ذلك منهجه النفسي/التاريخي/الهرمونيقي المعروف والذي يقتضي احترام الشروط التالي:

«1) استيفاء كل جوانب الدراسة التاريخية إلى حد إنتاج منهج مقارنة؛ (2) اعتماد علم النفس؛ (3) انتهاج التأويل التاريخي «للتطور التاريخي النفسي للإنسانية وما يضافه من دراسة للفن والدين والفلسفة ومن دراسة لكل التناقضات التي تتجلى عبر التاريخ بين النظريات المختلفة وحتى داخل النظرية الواحدة»⁷³.

مما لا شك فيه أن الدراسة التاريخية توضح المسألة على نحو كبير كما أراد ديلتاي، ولكن الصعوبة هي فيما يقترحه من «فلسفة الفلسفة» التي ستتصب فوق كل الفلسفات التاريخية لتشرع لها، وهو ما يعيدنا إلى وهم من أوهام الفلسفة الترנסندتالية الكانطية كما هو معروف، أي إلى الميتافيزيقا حسب مفهوم ديلتاي، هل يعني ذلك فشل كل المشروع⁷⁴؟

3- وظيفة الفلسفة عند ديلتاي

إنما معنى تصور العالم عند دلتاي نتاج العمل النظري لابلستومولوجيا العلوم الإنسانية وخاصة نتيجة مراس الكتابة التاريخية لتلك التصورات وأهمها تصورات الحداثة الأوربية. ويتبين قارئ ديلتاي وراء العمل الابستمولوجي والكتابة التاريخية عناصر أنتربولوجيا تاريخية لا تتحصر في التأكيد على أهمية التاريخ في إدراك الإنسان، بل إنها انطولوجيا جديدة في زمن اطراح الميتافيزيقا الكلاسيكية منذ اليونان إلى كانط، تتعلق بالحياة عنصرا ومبدأ، وتضطلع بخصوصية الظاهرة الإنسانية وكيبتها، مما يعني الانفصال عن وضعية كونت (وجون ستيوارت مل كذلك). كما تقوم برفض فلسفة التاريخ الكلية في أرقى أشكالها، نعني الشكل الهيجلي، لانغلاقها الميتافيزيقي تحديدا.

بيد أنه مع ذلك لا بد من ملاحظة بعض محدودية لتصور ديلتاي قد تتلخص في النسبوية والتاريخانية والرببية (انظر ما يقوله نيقري (1959) إلى جانب العودة إلى فلسفة التاريخ

القومية الألمانية منشأ وذات الطموحات الكونية إرادة، وذلك بإعلاء التجربة الروحانية الألمانية (كان هدف ديلتاي ابتداء تاريخ الروح الألماني) إلى تاريخ كل الروح الأوربي (انظر الكتابات حول ليبنتز وهيغل) بل إلى نموذج لكل التاريخ البشري (انظر خاصة مخطوط 1911م وخاصة ما أضافه الناشر إلى نص 92-93 ص 244-247 من تحليل لسيطرة رأس المال على العالم بأسره باعتبارها مشكلا حقيقيا يضاف إلى فشل علوم الروح زمن الحداثة بسبب جعلها العلوم الرياضية الطبيعية نموذجا لها). ولكن كل ذلك لا ينفي خصوبة المفهوم التحليلية -رغم صعوبات تحديده- وثراء مفاعيل استثماره التاريخي، وخاصة انتهاء ديلتاي بعد البحث -غير الناجز- فيه إلى اعتبار الفلسفة وظيفية نقدية وتأويلية لا مذهباً ميتافيزيقياً؛ ولكل ذلك لا نرى ما يبهر انحسار استعماله زمننا، غير غلبة التفكير التحليلي من جهة والخوف من المقاربة التاريخية الإيديولوجية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية، ولكن تلك قصة أخرى.

¹ - سنعمد هنا ما يقدمه نيقري من تحقيب جيد لمسيرة فكر فيلهلم ديلتاي بالإضافة إلى الاستشكال التاريخاني، مفاصله التالية(1) سنوات التحصيل (1825-1874) فقد ولد بفيربان-بيريخ في 19 نوفمبر 1833م وكانت دراساته في برلين للفلسفة والتاريخ واللاهوت وبدا بالمشاركة في منشورات لاهوتية وهرمونيطيقية حول شلايرماخر وأخرى حول نقاد التنوير من الرومانسيين مثل هامان (1857-1858) قبل أن ينشر عملين حول شلايرماخر، الأول حول حياته اعتماداً على مراسلاته، والثاني حول مبادئ الأخلاق (1861-1864) وقد أصبح أستاذاً بفضله رسالة تأهيل حول الوعي الأخلاقي (1864) في جامعة بال (1867) وكان درسه الافتتاحي تاريخ الحركة الأدبية والفلسفية في ألمانيا بين 1770 و1800م ثم واصل العمل على نصوص شلايرماخر (1867-1670). 2) سنوات تدبر المسألة التاريخانية على نحو نقدي (1875-1900) بالبحث في ابيستمولوجيا العلوم الإنسانية وعلوم الفكر والروح وكان قد أصبح يشغل كرسي هيغل بجامعة برلين منذ 1882م، 3) دراسة الثقافة الألمانية وبناء نظرية التعبير التي يرتبط بها مفهوم رؤى العالم وذلك من 1900م إلى نهاية حياته في 1 أكتوبر 1911م. انظر: Antonio Negri Saggi sullo storicimo tedesco : Dilthey e Meinecke, Milano, 1959

² - ومن البديهي أننا سنعدله جزئياً فيما يتعلق ببناء مفهوم رؤية العالم الذي لا يتوقف عنده نيقري إلا في آخر كتابه.

³ - M. Guérault, *Dianoématique*, Livre I : Histoire de l'histoire de la philosophie vol2 En Allemagne de Leibniz à nos jours, Paris, 1988, p532.

⁴ - Heidegger, *Les Conférences de Cassel*, éd. et trad. Fr. Jean Claude Gens, Paris, 2003, p157-159. Bernard Groethuysen, *Philosophie et Histoire*, Paris, 1995, p55-71.

⁵ - Antonio Negri Ibid. p56-161; Sylvie Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, 1990, p. 249.

⁶ - تفتقر المكتبة العربية إلى ترجمات نصوص دلتاي كما إلى دراسات حوله إذ لا يكاد يتعدى عددها مجتمعة -على حد علمنا- عدد أصابع اليد الواحدة، فليس هناك غير الدراسة المتوازنة لأحمد السيد رغم طابعها البيداغوجي ديلتاي وفلسفة الحياة الفاهرة 1992م، وهناك الفصل الرائد في كتاب صلاح قنصوة حول الموضوعية في العلوم الإنسانية، الطبعة 2، بيروت 1984م، ص 167-182، وهما يعتمدان أساسا على كتاب هودج الذي يعود إلى أربعينيات القرن العشرين، زيادة ما ورد من فصول مخصصة لديلتاي واردة في ترجمات كتاب ريمون آرون حول النظرية النقدية للتاريخ الذي يعود إلى ثلاثينيات القرن العشرين، وكتاب غادمير الحقيقة والمنهج، وكتاب هابرمارس المعرفة والمصلحة.

⁷ - W.Dilthey, *Théories des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie*, trad.fr L.Sauzin, Paris 1946, p267-274.

⁸ - Ibid, p250-267.

⁹ - W.Dilthey, *Le monde de l'esprit* T1, trad.fr M.Remy, Paris 1947, p341-415.

¹⁰- Ibid, p1.

دون أن يعني ذلك التشريع النهائي لدوره ضمن الذين بنوا هذا المفهوم من كانط إلى هيدغر، إلى حد أن معجما محترما

للمصطلحات الفلسفية الأوروبية لم يذكر ديلتاي في المدخل المخصص لرؤية العالم، انظر: «Weltanschauung» In Barbara Cassin (dir) *Vocabulaire européen de la philosophie*, Paris, 200 p.1396-1397.

¹¹- Heidegger, *Les Conférences de Cassel*, op.cit p183-209.

¹²- انظر: «رؤية العالم» في جورج لابيكا (تحرير) معجم الماركسية النقدي تعريب جماعي، تونس/بيروت 2004م.

¹³- Bernard Groethuysen, *Philosophie et Histoire*, Introduction (Bernard Danois), Paris, 1995, p9-53.

¹⁴- M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Trad. Fr. 1992 p21.

¹⁵- «Weltanschauung» In Barbara Cassin (dir) *Vocabulaire européen de la philosophie*, Paris, 200, p1396.

¹⁶- كما رأى مترجم كتاب كانط الفرنسي مثلا أن ينقل اللفظ الألماني.

¹⁷- M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux ...*, Op.cit, p21.

¹⁸- Ibid, p159.

¹⁹- M. Heidegger *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Fr. Paris.

²⁰- M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux ...*, Op.cit, p23.

²¹- Ibid, 43.

²²- W.Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines. Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, trad.fr L.Sauzin, Paris 1942, p517-520.

²³- Ibid, p6.

²⁴- W.Dilthey, *Conception du Monde et analyse de l'Homme depuis la renaissance et la Réforme*, trad.fr Fabienne Blaise, Paris ,1999, p13-97, st.p13-20.

²⁵- Ibid, p305-307.

²⁶- Ibid, p101-247.

²⁷- Ibid, p251-302.

²⁸- Ibid, p305-376.

²⁹- W.Dilthey, *Leibniz et Hegel*, trad.fr.Jean Christophe Merle, Paris 2002, p39-115.

³⁰- W.Dilthey, *Conception du Monde et analyse de l'Homme... Op. Cit*379-452.

³¹- W.Dilthey *Leibniz et Hegel op.cit.*119-290.

³²- أما بقية الكتب نعني الثالث والرابع-والتي لم ينجزها الفيلسوف- فكانت ستعلق أولا بنظرية المعرفة كما ظهرت إلى حدود عصره -وهذا موضوع الكتاب الثالث- قبل أن يعمل على تأسيس العلوم الإنسانية على تصوره المخصوص للمعرفة، وان كان في نوع اعتداه عن كثرة المادة التاريخية وفي تقريبه النزعة التاريخية من نظريات المعرفة في آخر التصدير ما يمكن أن يبرر اعتبار التاريخ نظرية المعرفة المنشودة. بل ربما أمكن القول أن المدخل إلى دراسة علوم الروح/الفكر، وقد أنجز مهمته الأولى والثانية، إنما قد وجد في مشروع تاريخ الروح الألماني تحقيقا تاريخيا لما ورد في ما المهمة الثالثة من ضرورة نقد نظريات المعرفة السابقة. وأما الرابعة، فتتجلى في عودة ديلتاي بعد الكتابة عن هيغل الشاب إلى التفكير النظري التأسيسي في العلوم التاريخية (1907-1910) ولتحديد ماهية الفلسفة في صلتها برؤى العالم.

³³- W.Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines. Op.cit.* p435.

³⁴- Ibid, p399.

³⁵- Ibid, p6.

³⁶- Ibid, p7.

³⁷- Dilthey, *Théories des conceptions du monde...Op.cit.*116. p98.

³⁸- Ibid, p105-106.

³⁹- Ibid, p108.

⁴⁰- Ibid, p100.

⁴¹- Ibid, p101.

⁴²- Ibid, p102.

⁴³- Ibid, p103.

⁴⁴- Ibid, p116.

⁴⁵- Ibid, p115.

46- Ibid, p67.

47- Ibid, p126.

48- Ibid, p88-90.

49- Ibid, 90-92.

50- Ibid, p93.

51- Ibid, p7.

52- Ibid, 96-97.

53- Ibid, p8.

54- Ibid, p69.

55- Ibid, p71.

56- Ibid, p72.

57- Ibid, p75.

58- Ibid, p86.

⁵⁹- رب تحليل يمكن من توضيح وجهة مفهوم رؤية العالم أكثر من استعراض التصورات القديمة والوسيطلة للعالم وللإنسان والحياة. وقد كان ديلتاي قد خص العصور الوسطى الأوربية بتاريخ مطول في كتاب 1883م، ولابد أن ننوه أنه لم يغفل الميتافيزيقا العربية الوسيطلة في ذات الكتاب انظر ص 374-363 من الترجمة الفرنسية، ويمكن أن نلخص تصوره غير العنصري والملم بأغلب المعرفة التاريخية المتوفرة في نهاية القرن التاسع عشر، على النحو التالي: تتدرج الميتافيزيقا العربية ضمن سياق انصهار اللاهوت والمعرفة بالطبيعة والتصور الأرسطي للكون (368-363)، وقد طور العرب العلوم الطبيعية من وجهة نظر أرسطية (372-368)، ثم مكنوا الغرب الأوربي من معرفة ذلك (373-372)، وسيضيف لاحقا في ملاحظة طريفة في مقال 92-93 أن العلوم العربية قد تضمنت مفاعيل حلولية بينة حاربها اللاهوت المسيحي عند «انتشار العلوم العقلانية العربية الإسلامية» في غرب أوروبا (ص 120).

⁶⁰- *Théories des conceptions du monde...Op.cit. p128.*

⁶¹- Ibid, p129.

⁶²- Ibid, p134.

⁶³- Ibid, p135.

⁶⁴- Ibid, 137.

⁶⁵- Ibid, 139-140.

⁶⁶- Ibid, 145.

⁶⁷- *Le monde de l'esprit*, Op. Cit T1 p348-352.

⁶⁸- Ibid, p353.

⁶⁹- Ibid, p353-363.

⁷⁰- Dilthey, *Théories des conceptions du monde...Op.cit.116*, p14.

⁷¹- Ibid, p16.

⁷²- Ibid, p33- 54.

⁷³- Ibid, p10.

⁷⁴- M. Guérault, *Dianoématique* op.cit. p587-603.

الدين والسياسة في المسيحية والإسلام

برهان غليون*

1

لا أعتقد أن الاختلاف في أنماط العلاقة بين الدين والدولة في الغرب المسيحي أو في العالم الإسلامي أو في آسيا البوذية والكونفوشية -كما برزت في القرون الوسطى- يرجع بشكل أساس للمعتقدات الدينية، سواء أفرقت هذه المعتقدات بين ما لقيصر وما لله، وما للدولة وما للدين، أو لم تفعل ذلك، وإنما يرجع هذا الاختلاف بشكل أكبر إلى طبيعة العلاقة التي نشأت في سياقات تاريخية وجيوسياسية مختلفة- بين رجال الدين ورجال الحكم، أي بين النخبة الدينية والنخبة السياسية. لا يعني ذلك أنه ليس للعقيدة تأثير يذكر على نوعية العلاقة الناشئة بين النخبتين، ولكنه يعني أن هذا التأثير ليس العامل الحاسم، ولا يبرز دوره إلا متأخرا في خدمة النخبة المسيطرة، وأنه لا توجد عقيدة لا تحتمل التأويل والتفسير بما يحقق مصالح السلطة المقدمة، ويضمن إضفاء الشرعية على تفوقها.

وبشكل عام، لم يكن من السهل على النخب الدينية -مهما كانت قوتها ودرجة تعلق المؤمنين بها- أن تنافس السلطة السياسية أو سلطة الدولة، فحيثما كانت هذه الدولة لا تزال حية، فاعلة ومتجدرة. ولذلك غلب على علاقة الدين بالدولة عموما خضوع النخبة الدينية للسلطة الزمنية ومسايرتها لها، وأحيانا التحالف معها، كما يبرز ذلك في نمط القيصرية البابوية المعروف أو في نمط الدين القومي، أو النمط الإسلامي، الذي يشكل حالة من التنافس الكامن بين السلطتين، لكن في إطار الاعتراف بهيمنة السلطة السياسية وسيادتها. وتشكل أوروبا المسيحية في العصر الوسيط في نظري استثناء نادرا في هذا المجال، كانت له نتائج غير مسبوقه أيضا، سواء في تطوير مفهوم الدولة ومكانتها في المجتمع، أم في إعادة بناء مفهوم الدين وتمييزه عن مفهوم السياسية ومسألة تنظيم الحياة الدنيوية. ففي هذه القارة وحدها نجحت النخبة الدينية في أن تفرض سلطانها على المجتمع، وأن تُلحق بها -بصورة أو أخرى- السلطة الزمنية وتفرض وصايتها الروحية عليها، كما جسد ذلك لفترة طويلة حرص الملوك الأوربيين على انتزاع موافقة البابا أو مصادقته. وقد حدث ذلك نتيجة التقاء عاملين مهمين: التنظيم القوي والفعال للنخبة الدينية، كما تجسده الكنيسة التي تكونت في تشكيلات اجتماعية سابقة ومتقدمة، واتخذت طابعا عابرا للدول والقوميات، رافق تكون الجماعة الدينية وقيادتها في كفاحها الطويل للمحافظة على البقاء وكسب الشرعية. والثاني الفراغ الذي خلفه انهيار نموذج الدولة الإمبراطورية في أوروبا، وضياع تقاليدتها وفساد

* أستاذ الدراسات العربية المعاصرة بجامعة السوربون، باريس .

مفهومها على أثر الغزوات البربرية، وإخفاق محاولات شارل مارتيل مؤسس الإمبراطورية الكورلنجية -وسلالته من بعده- في إعادة بناء الإمبراطورية الغربية المقدسة التي كان الجميع يحلم بها.

في إطار عالم تسوده الفوضى الفكرية والسياسية معاً، وتتنازع فيه القوى والجماعات من دون ضابط أو قاعدة مشتركة، وجدت الكنيسة نفسها مدفوعة إلى لعب دور سياسي بارز - إلى جانب دورها الديني الرئيس- في توحيد هذا العالم وبث الحد الأدنى من النظام والاتساق الفكري والسياسي فيه. وقد فرض هذا الدور نفسه مع تزايد الطلب الاجتماعي على الكنيسة البابوية وتدخّلها في الشؤون السياسية والاجتماعية، وذلك من قبل الجماعات الأهلية ومن قبل الملوك الإقطاعيين المتنازعين معاً، بموازاة إخفاق هؤلاء جميعاً -خلال قرون عديدة، وحتى القرن الثالث عشر- في إقامة الدولة القادرة على الوفاء بحاجات بناء حياة قانونية سليمة وحفظ الأمن والنظام والسلام العام وضمان التكافل والتعاون الاجتماعيين. نتيجة ذلك تحولت الكنيسة بصورة تلقائية إلى مركز قيادة للجماعات وتنظيم لها، وبطل اقتصر نشاطها على التوجيه الروحي. هكذا وجد رجال الدين أنفسهم مشغولين أكثر فأكثر إلى ملء المناصب الدنيوية الشاغرة، والمشاركة النشطة في جميع النشاطات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. فلم يكتف هؤلاء بنشر العقيدة وتقديم العظات في الكنائس؛ ولكنهم اهتموا أيضاً بالتعليم وبناء الجامعات وتسييرها، وتأطير المجتمعات وتنظيم شؤونها، ومعالجة الأفراد ورعايتهم، كما تدخلوا في إنتاج الثروة وتوزيعها.

وليس هناك شك في أن المسيحية قد تحولت في الغرب الوسيط إلى ثقافة، وأصبحت الكنيسة في الغرب دولة قائمة بذاتها، أو ما يشبه الدولة، بقدر ما نجحت في التقريب بين جماعات مشتتة، ووحدت تفكيرها ووعيها الجمعي فيما وراء اختلاف الممالك والتمايزات القومية والاجتماعية. وأصبح الولاء للكنيسة والخضوع لها جزءاً من المشاركة في مشروع اجتماعي عام يتجاوز في أهدافه مجال تلبية الحاجات الروحية، أي ضمان الخلاص الأخروي؛ ليطال مسائل كبرى تخص مجال الدنيوي أيضاً.

وهذا الطلب المتزايد على خدمات الكنيسة هو ما يفسر -في نظري- حركة التنصر الشاملة التي ستشهدتها أوربة منذ القرن التاسع، كما يفسر نشوء مسيحية غربية متميزة عن المسيحية الشرقية، ومتفوقة عليها فيما بعد بالعدد والعدد، وبالتالي انتقال مركز الثقل لهذه الديانة الشرقية نهائياً إلى الغرب، حتى ليكاد المسيحي ينسى اليوم -أمام ما تتمتع به المسيحية من مكانة وأبهة وموارد في موطنها الجديد، أعني الغرب الأوروبي- انتماءها في الأصل إلى التقاليد الشرقية والسامية والمتوسطية.

انطلاقاً من هذا الإسهام الكبير للكنيسة في إعادة بناء اللحمة الاجتماعية المنحلة، واعتماداً عليها، نجحت النخبة الدينية في أن تجعل من الكنيسة المركز الرئيس لتنظيم المجتمعات،

وأن تستفيد من هذه الهالة التي كونتها لنفسها لتعزيز مواقعها، وفرض وصايتها على النخب الاجتماعية الأخرى: الثقافية والسياسية والمهنية، قبل أن تنزع -في مرحلة ثانية- إلى التحكم بشروط حياة المجتمعات؛ ليصبح الدفاع عن الوضع القائم وضمان السيطرة الدائمة للكنيسة على مصيرها جزءا من الحفاظ على النظام، ومن ورائه على السلام والأمن. ولا تزال آثار هذه السيطرة المتعددة الأشكال، التي مارسها الكنيسة على تنظيم المجتمعات وقيادتها الفكرية والسياسية ماثلة إلى اليوم، بالرغم من قيام الدولة الحديثة وسعيها المستميت إلى القضاء على امتيازات الكنيسة ودفعها إلى الانسحاب من المواقع المعنوية والمادية التي احتلتها في العصور السابقة.

2

بيد أن نظام السيطرة الكنسية أو الكهنوتية كان يحمل -مثله مثل أي نظام كان- بذور تفسخه في داخله، بمقدار ما كان تحقيق التوحيد الأيديولوجي والتنظيم الكنسي وسيطرة رجال الدين يستدعي نشوء الفوضى خارجه وإلى جانبه، سواء من خلال الإقصاء أو القسر، قبل أن ينتقل إلى داخل النظام الكنسي ذاته متجسدا في الفساد الذي تقود إليه -لا محالة- أي سلطة مطلقة لا تخضع للرقابة والمحاسبة من قبل من تتحكم بهم. وما كان من الممكن للحكم الكنسي أن يستمر من دون أن يثير مشاكل، وينتج توترات، ويخلق تناقضات تتفاقم باستمرار بين النخب الاجتماعية المتعددة من جهة، وبين النخبة الكنسية المسيطرة وفئات المجتمع والجماعات الأهلية أيضا. وربما عبّرت الحروب الصليبية -التي هدفت إلى تجاوز هذه التناقضات، وعكسها نحو الخارج؛ للحفاظ على نظام السيطرة الكنسية والتمديد في عمره- عن مدى القوة التي بلغتها سلطة رجال الدين في العصور الوسطى، بقدر ما كشفت في الوقت نفسه عن المأزق الذي وضع فيه نظامها المجتمعات الأوروبية. وكانت نهاية هذه الحروب إعلانا لبدء الحرب الداخلية التي لن تتوقف قبل أن تُحيد رجال الكنيسة وتقصيهم عن مجال عمل الدولة والسلطة السياسية. فبدل أن تعزز الحروب الصليبية سيطرة الكنيسة وتسهم في تخفيف التوترات وحسم التناقضات التي حاولت الهرب منها، عملت على تفاقمها. هكذا ستترافق نهاية هذه الحروب -المخففة على جميع المستويات: الدينية والاقتصادية- بسلسلة من الزلازل الفكرية والسياسية والاجتماعية لن تنتهي إلا بتفكيك النظام القديم بمكوناته المختلفة: الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية. وفي سياق ذلك بعثت الدولة وإعادة تأهيلها، بوصفها مركز تنظيم المجتمعات وقيادتها الفكرية والأخلاقية أيضا، وإطار ممارسة سلطة سياسية جديدة تختلف عن سلطة الأرستقراطية والكنيسة التي كانت تقف وراء الإمبراطوريات الغربية.

منذ القرن الرابع عشر سوف تبرز ردود الأفعال القوية من داخل الكنيسة ذاتها على الفساد الذي أخذ يتنامى، مع انحطاط الإدارة وانتشار الشعوذة والرشوة، وتراجع صدقية السلطة

المطلقة للبابوات وضياع هيبتهم. ولن تعمل الانشقاقات والشيع الناجمة عن تنامي النزاعات والتناقضات التي بدأت تتوالى -الاجتماعية (مجمع الكنائس الأرستقراطية والوطنية في بيز بايطاليا)، والأقوامية (النزاعات الفرنسية الإنكليزية) التي طمستها لوقت طويل الوحدة الدينية الشكلية الممثلة بشمولية الكنسية- إلا على تغذية ديناميكية التفكك والانحلال هذه.

في ظل هذا الانحطاط كان بُرْغُ التغيير والتحول العميق يرسم ملامحه ويحضر أدواته. وفي الثغرات الكثيرة التي فتحتها أزمة نظام السيطرة الكنسية سوف تتكون قوى التغيير وتتخذ مواقعها. ومن هذه القوى الحركة الإنسانية أو الإنسوية التي ظهرت منذ القرن الرابع عشر في مدن إيطاليا بدعم من الأمراء والتجار الأثرياء المحبين للفن والأدب والباحثين عن الشهرة والمجد، بل ومن بعض البابوات أيضا. ولا تزال مدن فلورنسا وجينوا مليئة بأثار فن النهضة الإيطالية وتوجهات فنانيها ومفكريها الإنسانية. وقد أسهم الإنسويون -بتوجههم نحو الأدبيات اليونانية والرومانية القديمة- في الخروج من سلطة المعرفة والرؤية الكنسية والدينية عموما ليعيدوا التفكير -كما ذكروا هم أنفسهم- إلى النهل من الموارد الأصلية للفكر والأدب الكلاسيكيين؛ أي ليعيدوا اكتشاف الإنسان وماهية نظمه الفكرية (الفلسفة مقابل اللاهوت) والسياسية (الدولة مقابل الكنيسة)، التي طمستها لزمن طويل الفكرة الدينية والسلطة التيقراطية. وكانت هذه الحركة أول خطوة حاسمة في اتجاه بناء أسس التفكير العقلي الحديث، وإعادة النظر في قواعد تنظيم المجتمعات السياسية والاجتماعية¹. وسيعطي اختراع المطبعة في أوروبا في 1455 لهذه الحركة وسيلة حاسمة لنقلها ونشرها في أوروبا كلها، أي لولادة ثقافة جديدة مستقلة إلى هذا الحد أو ذلك عن الثقافة القرسطوية الكنسية، وقائمة إلى جانبها.

لكن حركة النقض البطيء لنظام السيطرة الكنسية لن تتوقف عند هذه المحطة الفكرية والأدبية، التي سيجعل منها تاريخ الأفكار الحقبة التأسيسية للغرب الحديث بأكمله، متجاوزا بذلك كل تراث الحضارة الإسلامية وتأثيراتها على تاريخ المنطقة المتوسطة وبالتالي الأوروبية. فقبل أن تستنفد النهضة طاقاتها، وفي سياقها التاريخي، أو على إثرها، ستتطلق الثورة الدينية التي ستغير تصور أوروبا للدين ومكانته في حياة الفرد والمجتمع على حد سواء.

وقد أطلق اسم الإصلاح الديني على هذه الثورة الدينية التي أدت إلى تصدع الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر، وبروز المذاهب البروتستنتية الجديدة في قسم كبير من أوربة المسيحية، قبل أن ينجح قادة الكنيسة الكاثوليكية في وضع حد لتوسعها السريع بفضل حركة إصلاح مختلفة أطلق عليه اسم الإصلاح المضاد، جمع بين شقين: العودة إلى ما يشبه محاكم التفتيش لمعاينة المنشقين وردعهم، وإصلاح المؤسسة الكنسية البابوية نفسها.

يرجع المؤرخون بدايات هذه الثورة الإصلاحية إلى يوم 13 أكتوبر 1517م عندما علق مارتن لوثر قائمة أطروحاته الـ 95 على باب كنيسة قصر ويتنبرغ. أما جان بوييرو فيرى أن مولد البروتستنتية يرجع إلى 1520م عندما لفظت الكنيسة مارتن لوثر واعتبرته خارجا عنها، بسبب دفاعه عن فكرة أن البابا والمجمع الكنسي ليسا معصومين من الخطأ وأن المؤمن لا ينبغي أن يلتزم إلا بالكتاب المقدس².

من هنا، ارتبطت حركة الإصلاح باسم مارتن لوثر الذي كان أول من أطلقها في ألمانيا وجوارها الإسكندنافي؛ لتؤسس كنائس دول مستقلة تماما عن البابوية المقيمة في روما. لكن «مارتن لوثر» لم يكن الوحيد الذي سار في هذا الاتجاه. فقد كان للمنشق الكبير الثاني «كالفن» الفضل الأكبر في انتشار أفكار الإصلاح الديني في سويسرا والأراضي الناطقة بالفرنسية وتوسعها نحو بولونيا وهنغاريا والجزر البريطانية التي ستشهد ولادة الكنيسة الإنجيليكانية.

أعاد الإصلاح الديني بناء الممارسة الدينية للجماعة المسيحية على ثلاثة مستويات :- مستوى المؤسسة الكنسية، سواء ما تعلق بطريقة عملها أو موقعها في هذه الممارسة أو دورها في المصادقة على الإيمان، - ومستوى الفكر الذي كانت تستند إليه سلطة الكنيسة وسيطرتها ونفوذها، بما يشمل من اعتقادات دينية وفلسفة إيمانية أو لاهوت، - ومستوى الضمير الديني، أي إعادة تعريف معنى الإيمان ومستلزمات الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وإعادة الاعتبار للتجربة الدينية، بوصفها تجربة فردية مرتبطة بوعي المؤمن وإرادته وتطلعاته، أكثر مما هي فعل انتماء لجماعة وولاء جمعي أو عصبي لها.

فعلى المستوى الأول، التقت الحركات الاحتجاجية أو الانشقاقية جميعا - اللوثرية والكالفانية والإنجيلية، بالإضافة إلى بعض التيارات الأخرى الأقل أهمية مثل الأناباتية والتوروية - على مبدأ رفض الخضوع الأعمى للكنيسة، والانقياد من دون تساؤل أو تفكير لسلطة دينية كهنوتية تدعي الإلهام ولا تقبل أي جدال أو نقاش، وما بالك بالمشاركة فيها أو الرقابة على ممارساتها من قبل جمهور المؤمنين. وهذا هو المضمون العميق لإحلال لوثر - والفكر الاحتجاجي عموما - سلطة النص المقدس - أي الإنجيل - محل سلطة الكنيسة المطلقة. فتقديم النص على المؤسسة الكنسية؛ أي على سلطة الرهبان، يعني تغييرا في مفهوم الكنيسة، ومكانتها من العبادة وشؤون الدين، ودورها الاجتماعي، وأسلوب عملها وتعاملها مع جمهور المؤمنين وجماعتهم معا. هكذا ستفقد الكنيسة مركزيتها في التجربة الدينية كما سيفقد رجال الدين مقامهم الاستثنائي الأبوي والمقدس الذي يفصلهم عن الناس العاديين، ويميزهم عنهم في جوهر المعرفة والنفوذ إلى حقيقة الدين؛ ليتحولوا إلى رجال اختصاص فحسب، لا فرق بينهم وبين المؤمنين العاديين إلا في درجة التفقه بالدين، وهو ما يستطيع أي مؤمن أن يصل إليه بجهده الشخصي. وكما انهارت الفكرة التي تجعل من الكنيسة

امتدادا للمسيح وتجسيديا لكلمته، انهارت أيضا الفكرة التي تنظر إلى رجل الدين بوصفه وريثا للمسيح وحائزا على قبس من قدسيته. وأصبح ينظر إلى هذا الأخير نظرة إنسان عادي، لا يستمد مكانته وقيمه من انتمائه إلى مؤسسة الكنيسة وخدمته فيها، أي إلى تماهيه معها، وإنما من عمله الصالح مع جماعة المؤمنين الآخرين. وبالمقدار نفسه الذي فقد فيه رجل الدين كراماته و صار ينطبق عليه الحكم ذاته الذي ينطبق على أي مؤمن عادي، انتفت الالتزامات والترتيبات الخاصة التي كانت لصيقة بصنف رجال الدين والتي كانت تحولهم إلى فئة خاصة مميزة عن الآخرين. من هنا سقط شرط العزوبية عنهم؛ بل أصبح الزواج شرطا من شروط الإيمان، بقدر ما يظهر الطبيعة العادية لرجال الدين ويقربهم بشكل أكبر من المؤمنين الذين يحتاجون إلى مساعدتهم في معرفة دينهم. وبفقدان رجال الدين مقامهم المقدس أو شبه المقدس فقدوا أيضا أهليتهم أو حقهم في العمل كوسيط بين المؤمن وربيه من خلال الكنيسة أو من خارجها. وبمقدار ما أصبح الإيمان مرتبطا بالنص، المتاح لكل فرد استملاكا وفهما، لم يعد للكنيسة مكان مهم في تحقيق الإيمان وتحولت إلى مركز لتأمين الخدمات الاجتماعية والخيرية، أما الجماعة فقد خرجت من تحت سيطرتها وسيطرة رجالها لتسرح في الفضاء الواسع، وتكتشف وتبني في الوقت نفسه عالم المعاني والأخلاق والسياسة المدنية. وبهذا تحولت الكنيسة إلى مؤسسة من مؤسسات المجتمع بعد أن كانت المؤسسة/الجماعة التي تحل جميع الهويات والذاتيات الفردية لتكوين هوية ذاتية جمعية واحدة تحييها وتحيى فيها وتوجه حياتها. وبالمثل، لم يعد الإيمان عصبية جامعة، يستدعي التبعية والطاعة والإمعية والامتثال لإرادة خارجية، ويتجلى في الانقياد والفناء في الجماعة الكنيسة أو المجسدة في الكنيسة الجامعة، وإنما أصبح ممارسة فردية. بمعنى آخر فقدت الجماعة الدينية هويتها التقليدية واستبدلتها بهوية جديدة تجعل منها رابطة بين مؤمنين مستقلين وأحرار متساوين في الحقوق والواجبات الدينية تماما، لا سلطان لأحد عليهم سوى سلطان الضمير³.

وليس هناك شك في أن تجريد رجال الكنيسة من صفتهم المقدسة، وحرمانهم من الرمزية التي يمثلها الانتماء إلى مقام منفصل عن مقام المؤمنين الآخرين، أي تحويلهم إلى بشر كغيرهم، لا تترتب عليهم واجبات في الإيمان مختلفة عما يترتب على إيمان غيرهم من الناس؛ قد وجه ضربة قوية للنظام الفكري والسياسي الأبوي (الكنسي الإقطاعي) القائم. وبهدم الحاجز الرمزي الفاصل بين رجل الدين والمؤمن العادي -فيما عدا الوظيفة أو الاختصاص- ضعفت القطيعة القديمة بين عالم الدين المقدس وعالم الدنيا المذنس، فلم يعد هناك معنى للفصل المطلق بين مجال الديني ومجال الدنيوي، وتمت مصالحة الدنيا مع الآخرة، والدين مع الحياة، وهو ما أدى إلى نشوء علاقة جديدة بينهما داخل الكنيسة وخارجها. فالمجمع الكنسي البروتستنتي الذي ينتخب قادة الكنيسة يضم أيضا ممثلين عن المناطق من غير رجال الدين، من أساتذة الجامعات والأطباء ورجال الأعمال وغيرهم.

وهذا ما يفسر الصيغة الخاصة التي ستتخذها العلمانية في البلاد البروتستنتية، والتي لا تضع الدين في مواجهة مع العقل؛ ولكنها تسعى إلى التنسيق والتفاهم بينهما لتؤكد تكاملهما.

ومن الآثار المهمة أيضا لتهشيم مفهوم الكنيسة البابوية وتحرير المؤمنين من هيمنتها التاريخية، ومن التبعية العمياء لها، انقسام الكنيسة وفقدانها وحدتها وشمولها -أي عالميتها- إلى الأبد. ولذلك لن تتردد الحركات الاحتجاجية أو الإصلاحية التي انتشرت في معظم البقاع الأوروبية في إقامة كنائس وطنية خاصة بها، أي لن تتردد هذه الحركات في قبول تبعية الكنيسة المؤسسة للدولة الوطنية، وبالتالي إلى إظهار الولاء لهذه الدولة الوطنية، وبالتالي إلى القضاء على جميع نزواتها السيادية التقليدية الرامية إلى احتواء المجتمع والدولة على حد سواء.

وعلى المستوى الثاني، أدى تجريد الكنيسة -حتى البروتستنتية منها- من حقها في مراقبة سلوك المؤمن والمصادقة على إيمانه والتوسط له عند الله، وتخليها عن دور الوصاية الفكرية أو اللاهوتية على العقل، إلى تحرر الفكر المسيحي وإعادة بنائه على أسس، ومن منطلقات قطعت تماما مع الفكر الكنسي القرسطوي الجماعوي. وهو ما أطلق دينامية تجديد التفكير العقلي، بما في ذلك في مجال الدين، وشرع لمبدأ التعدد الذي سيتجلى من خلال التشكل المستمر -من دون عوائق ولا حدود- للجماعات والتيارات والفرق الدينية الجديدة والمتجددة.

ومما لا شك فيه أن نظرية الخلاص التي بلورتها الحركة الإصلاحية الدينية قد أسهمت إسهاما أساسيا في إعادة توجيه النشاط الديني وتحويل نظر المسيحيين عن الهوس الديني، النابع من الطمع في الجنة والعمل المستمر من أجل ضمان مكان مرموق فيها، وإطلاق التفكير بالعمل النافع على الأرض. ففي نظر المصلحين، لا يضمن عمل المؤمن ولا تطابق أعماله وسلوكه مع التعاليم الدينية أيَّ حَقِّ في الخلاص، ولا يكفي للحصول عليه. ونعني بالخلاص نيل عفو الله ورضوانه وقبوله في الحياة الدنيا والآخرة. والخلاص منة من الله، يهبه لمن يشاء.

لا يعني هذا أنه لا فائدة من أن يتبع المرء التعاليم الدينية أو أن يقوم بالعمل الصالح، ولكنه يعني أن الخلاص لا يرتبط بذلك، وإنما هو رهن إرادة ربانية صرفة؛ إذ من الممكن أن يقوم المؤمن بكل ذلك من دون أن ينال الخلاص. مما يعني أن على المؤمن أن لا ينتظر مقابلا لقاء عمل الخير، أو بالأحرى ألا يعتقد أن عمل الخير هو المقابل للخلاص.

وقد كان هذا اليأس من الخلاص الأخروي، أو تعليق التفكير فيه هو أساس الانكفاء على الخلاص الأرضي وتنشيط العمل الدنيوي، حيث تتوقف النتائج على إرادة الفرد وجهده لا على إرادة خارجة عنه. فيقدر ما يعرف الإيمان المؤمن على نفسه بوصفه هبة الله وأثرا

لفضله وجزء من كلمته، يشجعه على الخروج من ذاته نحو الآخر، والتعرف على الله أكثر فيه.

فالمؤمن الحقيقي لا يقوم بعمل الخير لشراء خلاصه الرباني؛ وإنما لاكتشاف نفسه كمخلوق إلهي، أي على إدراك ما استبطنه الله فيه من قيم الخير. فعمل الخير هو الكاشف عن حقيقته الإلهية العميقة. وإذا لم يبحث فيه عن خلاصه الأبدي وخلص روحه في الآخرة فهو يحقق من خلاله انبعائه الروحي. فكلما تمعن المؤمن في كلام الله زاد ثقة بربه، وإيماننا بنفسه، وبقدرته على التجدد والعمل والحياة. وتطلع بشكل أكبر إلى الاستزادة من كلام الله، مصدر انبعائه، وانفتح أمامه أفق المشاركة في نشر كلمة الحق وتحقيق الوعد الإلهي.

ومن الممكن القول: إن الفكر المسيحي الجديد قد استبدل الإخلاص في العمل، والوفاء للآخر -الإنسان- الذي ينطوي على روح إلهية، ينبغي التواصل معها وبعثها عبر العمل الصالح والمسؤولية، بالطاعة العمياء التي كانت سائدة للكنيسة ورجال الدين. تماما كما حل سلطة النص والتعاليم الدينية -التي يمكن لكل مؤمن أن يستمدّها منه لوحده ومن دون وسيط- محل سلطة الكنيسة ورجالها.

من هنا يوجز إريك فوش الأخلاق البروتستنتية في قيمتين: الاعتراف بالجميل لله، كجوهر فعل الإيمان، ثم المسؤولية أمام الآخرين كتعبير عن الانتماء للجماعة «الدينية» أو الإنسانية⁴. فبقدر ما يتحرر المؤمن من همّ التأكيد المستمر على إيمانه، أو الخوف عليه نتيجة سوء الأعمال أو نقص العمل الصالح الضروري لخلصه، تزيد ثقته بالعون الإلهي، ويصبح بإمكانه أن يكتشف معنى الأخلاق ويختبرها في الانفتاح على الآخر والإنصات له؛ فحب الله وحب الآخر هما وجهان لرسالة واحدة جوهرها المحبة والامتنان. وإذا كانت محبة الله تعني الحياة بكلامه؛ فإن محبة الآخر القريب تعني المسؤولية إزاءه ومعه؛ لبناء عالم جديد قائم على الخير والمحبة معا.

وهذا ما يشير إليه جان كالفان أيضا في تعريفه لمعنى المسؤولية. فلهذه عند المؤمن في نظره ثلاث صفات: التنسك، التفاؤل، والتدبير السليم. لا يعني التنسك النقشف؛ وإنما رفض الأنانية والحرص على التكافل والتضامن. أما التفاؤل فهو يشجع المرء على الاستمرار في بذل الجهد وعدم القنوط أو اليأس أمام ما يراه من شر في العالم. وبالمقابل يعني التدبير السليم المتعلق بالأشياء عدم الإفراط والتفريط. فالإفراط يدفع إلى البؤس وعدم التمتع بنعم الله، والتفريط يقود إلى الاستلاب وفقدان الحرية. هذا يعني أن خلاص المؤمن مرتبط بسلوكه وعمله، لا بأي شيء آخر، كنيسة كان أو رجل كرامات. وإنما تتفع الكنيسة في إبراز تضامن المؤمنين، لا من أجل كفالة خلاصهم⁵.

أما على مستوى التجربة الدينية، أو الفردية، فمن الواضح أن تحرير المؤمن من سلطة الكنيسة ووصاية رجال الدين عزز التجربة الدينية الشخصية، ووجه النشاط فيها نحو ضمير المؤمن كفرد وسلوكه واختياراته ونشاطه؛ أي نحو مبادرته الخاصة. وهذا هو مضمون فكرة انبعاث المؤمن، من حيث هو ذات حرة ومريدة وواعية أيضا⁶. وبدل التفكير الدائم بالأخرة، أصبح التقرب من الله يمر عبر التقرب من الإنسان، أي عبر إعادة بناء علاقات الأخوة والثقة والتضامن، والتمسك بالعمل الصالح بوصفه جهدا متجها نحو الإنسان، وقائما على المسؤولية وتحقيق العدالة والأخوة على الأرض وتجاه الجماعة الإنسانية. وبقدر ما نقل الإصلاح الديني مركز ثقل الإيمان من الكنيسة -التي كانت تستقطب كل العواطف والاستثمارات الروحية بوصفها الوصية الوحيدة على الإيمان والضامنة بالتالي للخلاص- إلى جماعة المؤمنين بوصفها تجليا من تجليات الخير الإلهي، وجه نشاط المؤمنين نحو عمل الخير على مثال ما نسميه نحن: الدين المعاملة. فصار الاستثمار في الإنسان كفرد وبناء شخصيته -أي وعيه وضميره وسلوكه- محور نشاط الكنيسة المصلحة ورجال الدين، ومصدر تجديد في الفكر وفي العلاقات الاجتماعية أيضا.

ولهذا -بعكس الظاهر- أضعف الإصلاح الديني -إلى درجة كبيرة- من سيطرة الكنيسة وسلطة رجالها؛ لكنه لم يضعف من مكانة الدين وموقعه في المجتمع، بل زاد في نفوذه، ووسّع من دائرة نشاطه داخل المؤسسات الاجتماعية، بما في ذلك النشاطات الاقتصادية، وذلك بقدر ما أنسنه، أي كيف مفاهيمه التيقراطية القديمة مع حاجات تحرر الفرد وانعتاق مبادرته. وهذا ما أظهره عالم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر في تحليله لنشوء الروح الاستثمارية عند أصحاب المشاريع الرأسمالية. وفي الولايات المتحدة يلعب الدين اليوم دورا أكبر في توجيه سلوك الأفراد وبناء العلاقات الاجتماعية مما هو الحال في البلاد الكاثوليكية التي بقي فيها الإصلاح ضعيفا فيما يتعلق بالمؤسسة الكنسية، وبقي فيها التمييز واضحا ودقيقا بين عالم الديني المقدس وعالم الدنيوي الحر.

يمكن القول: إن ما قام به الإصلاح الديني هو ديمقراطية الحياة الدينية، سواء من حيث كسر طوق الوصاية الكنسية أو من حيث تحرير الفرد من التبعية في إيمانه وربطه مباشرة بالنص وبعمل الخير المعنى به وحده. وبالرغم من أن الإصلاح المضاد الذي قامت به الكنيسة الكاثوليكية للرد على حركات الاحتجاج التحررية والحد من انتشارها، لم يبلغ هذه الدرجة من الديمقراطية الدينية، إلا أنه لم يبق غريبا عما أحدثه الإصلاح البروتستنتي من تجديد في القيم واتجاهات التفكير والتوجهات النفسية العميقة للمؤمنين ومعنى الإيمان أيضا. ففي سعيها إلى رد التحدي البروتستنتي، اضطرت الكنيسة البابوية إلى التنازل عن الكثير من أدوات سيطرتها ووصاية رجال الدين على سلوك المؤمن وتوجيهه. وقبلت بإعادة التوازن داخل التجربة الدينية للفرد، بحيث يكون الدين نشاطا إراديا يعكس شعور الفرد قبل أن يكون عبادة وطقوسا موجهة لتأكيد الولاء للكنيسة والخضوع لها. كما اكتشف قادة

الكنيسة البابوية في حربهم ضد المحتجين الأهمية القصوى للتكوين الفكري والأخلاقي لرجال الدين وللمؤمنين معا. وهنا أيضا أدى التحرر من هم الخلاص الأخروي المستبد بالمؤمنين إلى تشجيع التأمل بشكل أكبر في نظام الحياة الدنيوية، وتحسين شروط وجود الإنسان على الأرض داخل جماعته الدينية وفي علاقته مع أصحاب الأديان الأخرى.

3

كان من الطبيعي أن تفضي حركة الاحتجاج على الكنيسة الكاثوليكية والتمرد عليها في البلدان الأوروبية التي حصلت فيها- إلى نشوء حركات احتجاج واعتراض مماثل على السلطات المطلقة القائمة. فكما صار من الواجب أن تحترم سلطة الكنيسة قناعات المؤمن وما يفرضه عليه ضميره، أصبح من الواجب أيضا أن تحترم السلطة السياسية اختيارات الأفراد وقناعاتهم. وحركة بعث الذات كوعي وإرادة واختيار -بما عنته من تحرر من سلطة الكنيسة الوصائية- هي ذاتها التي ستغذي حركة التحرر من سلطة الأمراء والسادة الإقطاعيين والملوك الاستبدادية. لذلك ليس من المصادفة أن يكون الهوغنوت البروتستانت هم أول من وجه النقد اللاذع للملكية الفرنسية المطلقة. وقد تبعهم في ذلك -بعد عدة عقود- التطهريون الإنجليز، ثم نظراؤهم الأمريكيون الذين أسسوا أول نظم ديمقراطية تحترم حرية الاعتقاد والرأي وتضمن حقوق الأفراد الأساسية.

من هنا، ليس من المبالغة القول: إن الإصلاح الديني -في تأكيده على فكرة المسؤولية الفردية ، وإحيائه للضمير الأخلاقي، وتوجيهه المؤمن في عمل الخير نحو تحقيق التواصل بين الأفراد، لا نحو طلب الخلاص الذي تركه بيد الله وحده- كان بمثابة ثورة داخل الفكر الديني أرست هي نفسها بذور الثورة السياسية اللاحقة. ولا شك أن صيغ التنظيم التي عرفتها الكنائس البروتستنتية -والتي يشارك فيها مدنيون جنبا إلى جنب مع رجال دين، وتقوم على انتخابات تمثيلية للمحلات والمناطق- قد قدمت نموذجا جديدا لإدارة الشؤون العامة.⁷

لم يكن ما حصل، إذن -بالرغم من مظاهر الاستمرارية- تحولا بسيطا في منحى التفكير الديني؛ وإنما تغييرا عميقا، أعاد تأويل الدين من وجهة نظر عَفْدِيَّة جديدة ومستقلة عنه تماما، وكيّفه مع مفاهيم النزعة الإنسانية وقيمها. وليس من المبالغة الحديث عن الإصلاح بوصفه مرحلة انتقالية نحو ولادة دين جديد على أنقاض دين الكنيسة وفي معطفها، هو دين الإنسان، بما يعنيه من الإيمان المتزايد بأن الإنسان مركز الكون ومعناه، وأن تربية الإنسان وترقية مواهبه وتحسين شروط وجوده على الأرض غاية النظام الاجتماعي ومؤسساته المختلفة، بما فيها الكنيسة. ولم تنجح الكنيسة في الاحتفاظ بوجودها والدفاع عن المسيحية إلا بقدر ما عملت على استيعاب قيم الدين الجديد وتمثلها وجعلها جزءا من اعتقاداتها، أي إلا بقدر ما جعلت هي أيضا محور نشاطها ومركز اهتمامها حياة الإنسان ومصيره.

فتحولت من مركز تجريد الأفراد من شخصيتهم -بما تعنيه الشخصية من واعي وإرادة حرين، كشرط لقبولهم من قِبَل الله وخلصهم- إلى مركز لبناء دين احترام الإنسان وتكريمه بوصفه آية من آيات الله، والإسهام في تكوين وعيه وضميره وشعوره، كشرط لضمان خلاصه على الأرض ومواجهة حياة الألم والشر والخطيئة، التي كفت عن أن تكون قدرا إلهيا لتصبح ثمرة جهل الإنسان وسوء فهمه وتنظيمه.

ولعل هذا ما دفع المؤرخين إلى الربط بين حركة الإصلاح الديني وتطور الروح العصرانية أو الدنيوية. وهذه هي مفارقة هذا الإصلاح. فقد حدث إحياء الإيمان بموازاة إعادة الاعتبار للإنسان، أو من خلال إعادة توجيه النشاط الديني نحو الإنسان، تكريما وتأهيلا وتضامنا، والاعتراف بجدارته وأهليته الأخلاقية والمعرفية بعد استلاب طويل. وبعد أن جعلت الكنيسة من هذا الإنسان إمعة تقاد حتى إلى الجنة بالسلاسل، وتكبل بالقيود كي لا تقع في الخطيئة، قَبِلَ الفكر الجديد المراهنة عليه كمخلوق قادر على المحاكمة السليمة والتفكير الناجع والإيمان الحر والمستقل. هكذا أصبح حب الإنسان كإنسان، وتربيته والعمل معه وإلى جانبه، وتأكيد الثقة بمقدراته وأهليته، وتعزيز صورته أمام نفسه، بديلا عن مقاضاته أمام الإنجيل وتكبيله بمعاني الخطيئة الأصلية وهمّ الخلاص الصعب بل المستحيل.

وكما أنه لا توجد علاقة حقيقية بين مسيحية ما بعد الإصلاح ومسيحية ما قبله، ليس هناك أيضا علاقة تذكر بين النموذج الذي سوده الإصلاح لعلاقة الدين والسياسة وذلك الذي ساد في القرون السابقة تحت إشراف الكنيسة البابوية. فقد أعادت الثورة التي حصلت داخل الكنيسة في القرن السادس عشر بناء هذه العلاقة على أسس جديدة، بقدر ما أعادت بناء مفهوم الدين نفسه ومعنى العبادة والتقرب من الله والاستجابة لندائه. وعلى أثرها تحول التدين من فعلٍ تماهٍ مع الجماعة، أي من عصبية جماعية، وهوية طائفية، إلى فعلٍ إيمانٍ فردي ومصدر قيم أخلاقية محورها التأكيد على صلاح عمل الإنسان. كما ظهرت الكنائس الوطنية، وحصل الاعتراف بسيادة الدولة ومركزيتها في تنظيم الشؤون العمومية مقابل الكنيسة التي أصبحت رابطة للمؤمنين تعنى بتربيتهم وتهذيبهم. ومن المؤكد أن هذه الثورة لم تحصل من فراغ، وإنما كانت هي نفسها جزءا من إرهاصات النهضة الأوروبية، التي انطلقت من إيطاليا منذ القرن الخامس عشر، تحت تأثير الانبعاث الفكري والأدبي الناجم عن العودة إلى الإرث الفلسفي والفكري اليوناني والروماني القديم، وتتامي النزعة الإنسانية، وتطور التجربة العلمية وانتشار حركة الاكتشافات الجغرافية الكبرى، والقارة الأمريكية بشكل خاص، وفي أثر ذلك نشوء الإمبراطوريات التجارية، على أرضية تفكك النظام الإقطاعي والاقتصادي والاجتماعي القديم نفسه. بيد أن انتصارها أسهم أيضا في تعزيز حركة النهضة والانبعاث الفكري والاجتماعي والسياسي بمقدار ما عمل على مصالحة الدين والدنيا والكنيسة والدولة والجماعة والفرد.

لكن ما أنجزته حركة الإصلاح الديني من إعادة الاعتبار للإنسان سيتحول هو نفسه إلى خميرة لتحولات عميقة لاحقة داخل نظام المجتمع، وعلى مستويات نشاطاته المختلفة، السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية. تماماً كما كانت هذه الحركة نفسها جزءاً من عملية تحول مستمرة وشاملة، ومحاولة من قبل الهيئة الدينية للتكيف مع معطيات العصر والتفاعل مع القوى والديناميكيات الجديدة داخل المجتمعات الخارجة من الحقبة الإقطاعية. وليس من قبيل الصدفة أن يكون موطن النهضة أو الحركة الأولى على طريق التغيير إيطاليا التجارية، كما ليس من قبيل الصدفة أن تأتي حركة الإصلاح الديني في المناطق الأوروبية الإقطاعية في عباءة ثورة فلاحية حطمت القوقعة الفكرية والسياسية الرئيسة التي كفلت خلال قرون مشاريع الإخضاع والإكراه والسخرة وأضفت عليها الشرعية. وليس هناك شك في أنه ما كان لحركة الإصلاح الديني أن تتطور وتنجح لولا العمل التمهيدي الكبير الذي قام به فنانون عصر النهضة ومفكروها. فقد كان لتراكم المعرفة الجديدة وانتشار القيم الإنسانية التي ارتبطت بها وبناء توجهات أكثر إيجابية تجاه قدرة الإنسان ومسؤوليته على الأرض، أثر كبير على تبلور الفكر الإصلاح الديني، سواء فيما تعلق برفض وساطة الكنيسة ووصايتها أو فيما يتعلق بتأكيد مسؤولية الفرد الدينية والاجتماعية. تماماً كما سيكون لتطور المؤسسات الجديدة: العلمية والطبية والاقتصادية والاجتماعية التي سترافق إرهابات المجتمع الصناعي، من جامعات ومشافي ومرافق عامة، أثر كبير على تراجع الرهان على الكنيسة وما تمثله من سلطة غيبية في إيجاد حلول لمشاكل المجتمعات. وبالعكس، في هذه البيئة الفكرية والسياسية والاجتماعية الجديدة ستبرز الدولة كفاعل مركزي وعمومي، إجرائي، لتحقيق قيم دين الإنسان الجديد ورعاية مصالحه.

4

باختصار، لم تكن حركات الاحتجاج الدينية ضد فساد السلطة الكنسية منفصلة عن حركات التمرد الاجتماعي ضد السلطة الإقطاعية الممثلة بسلطة الأمراء والملوك الطغاة معاً. وما كان من الممكن للتيارات الإصلاحية المسيحية أن تكسب المعركة وتحقق أهدافها من دون انضمام الفلاحين وتفانيهم في القتال إلى جانب دعاة الإصلاح وقادته. وبالمثل لم تكن الفلسفات السياسية الهادفة إلى تغيير قواعد الحكم والممارسة السياسية وفرض الاعتراف بحقوق المواطن وحرريات الأفراد في مواجه سلطة الملوك والأمراء الإقطاعيين وضد إرادتهم، بعيدة هي أيضاً عن حركات العصيان المدنية.

هكذا -كما ذكرت أعلاه- ستمكّن الثورة السياسية على السلطة المطلقة -تاريخياً وفكرياً- الثورة الدينية على الوصاية البابوية على الضمير، وتعملان معاً على توليد ديناميكية التحول في الوعي والممارسة السياسية. ومن تفاعل عناصرهما، ونجاحهما في توحيد قاعدة اجتماعية عريضة تضم قطاعات واسعة من الفلاحين والطبقات الوسطى الصاعدة

والبرجوازية والفئات الشعبية المدنية، سوف تولد شيئاً فشيئاً عناصر التركيبة الجديدة للنظام الحديث، نظام الدولة الأمة، الجمهورية والديمقراطية فيما بعد، وما يمثله من غايات وقواعد عمل وأهداف وقيم اجتماعية تكاد تمثل الوجه المناقض تماماً لما مثله النظام الأرستقراطية التقليدية التي حكمت تحت إشراف الكنيسة وتأييدها. وفي سياق هذا التحول التاريخي الطويل والمستمر، سوف تنقلب العلاقة نهائياً بين الكنيسة ومجتمع العامة. وسيبرز عالم العامة من المؤمنين، الذي كانت الكنيسة تعامله كنموذج للقصور والضلال الأكيد، وتنظر إليه باحتقار على أن وجوده وخصاله وشرعية عمله وصلاحه يتوقف كله على الكنيسة وبركتها الإلهية، باعتباره عالم الفضيلة والواجب الأخلاقي والقوة العسكرية والمعرفة العلمية والازدهار الاقتصادي والدولة القانونية، دولة المواطنة والحرية والحقوق المتساوية، عالم التقدم التاريخي في مقابل عالم الجمود والفساد والغش والخرافة.

ستتبلور توازنات النظام الجديد من حول السياسة والدولة، مثلما تبلورت توازنات النظام القديم الوسيط حول الدين والكنيسة الراجعة له. وستجد الدولة نفسها في صراع دائم مع الكنيسة، بوصفها مركز نفوذ يتعارض مع برنامج تحرير الإنسان الذي تمثله وتريد تحقيقه. ومع نشوء الدولة الحديثة وتطور مفاهيم الأمة بوصفها رابطة سياسية تجمع بين الأفراد، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية، وتحولها إلى مؤسسة مركزية لرعاية الشؤون الجماعية، ستتطور البنية التحتية التي ستقلص عملياً وموضوعياً من نفوذ الكنيسة وسلطتها القديمة، وتفرض بشكل متزايد منطق العمل مع العصر وخدمة الحياة الدنيا على حساب منطق العمل للحياة الآخرة. وستحتل المؤسسات المدنية -في التعليم والتنظيم والإدارة والخدمة المدنية والرعاية الصحية؛ بل في الأعمال الخيرية- مكانة مركزية متزايدة بالمقارنة مع المؤسسات المماثلة التي كانت ترعاها الكنيسة أو الهيئات الدينية في التعليم والتطبيب والتضامن بين الأفراد. وستظهر إلى جانب الدين منظومات جديدة تعكس هذا التطور وتعمقه أولها -من دون شك- منظومة السياسة، وما سيرتبط بها من ابتداع آليات جديدة لممارسة السلطة، تفترض مشاركة الأفراد، وبالتالي استقلالهم في الرأي وانخراطهم في حمل المسؤولية، وظهور مدونات قانونية مرتبطة بالدولة الحديثة وممارستها، متميزة في هدفها ووظيفتها وأسلوب إنتاجها عن المدونات الفقهية التقليدية المعروفة.

من الطبيعي أن يفرض تحقيق برنامج الدولة هذا رؤية جديدة لتوزيع المجال العام بين الكنيسة ومؤسسات المجتمع السياسية والمدنية الأخرى، وفيما وراء ذلك إعادة توزيع الصلاحيات والسلطات المدنية والسياسية والدينية، وإعادة تعريفها وتحديد ميدان ممارستها وعلاقتها بالسلطات والصلاحيات الأخرى. وليس للعصرنة -كما سوف تتحقق في المجتمعات الأوروبية أولاً، ثم في عموم المجتمعات فيما بعد- محرك آخر سوى تقدم معايير الحياة الطبيعية وحساباتها، أي أولوياتها، على معايير الحياة الأخروية وحسابات الكنيسة وبرنامج عملها وأولويات اهتمامها أيضاً. وهو ما يعني إعادة توجيه اهتمام المجتمعات

وهومها نحو تنظيم الحياة الدنيا، وعلى أسس مفهومة ومعروفة وقابلة للنقاش، أي خاضعة للمحاكمة العقلية، بعد أن كان موجهها خلال قرون سابقة من سيطرة الدين الكلية، نحو ضمان الخلاص في الحياة الأخروية، مما ركز نشاطات المجتمعات التقليدية وتفكيرها -إلى حد كبير- على مسألة الخلاص الروحي والإعداد للحياة الخالدة ويوم الحساب الأخير على حساب السعادة الدنيوية⁸.

فكما كانت الكنيسة هي التي تصوغ أجندة المجتمع أو الجماعة الدينية من حيث هي بالأساس أجندة تيسير الخلاص وتأمين المصير الأخروي، وتضمن من خلال ذلك استقرار هيمنتها على الجماعة وسيطرتها عليها، سوف تتبنى الدولة أجندة الخلاص الأرضي. وفي مقابل التأكيد على ضرورة تركيز الجهد عند المؤمن على عمل الخير المطابق لما تطلبه الكنيسة وتحويل الإيمان نفسه إلى طاعة للكنيسة ورجال الدين، سوف تؤكد الروح العصرية -أي المساوقة للعصر والعيش في المكان والزمان الحاضرین، لا في الماضي ولا في المستقبل الغيبي- على ضرورة تركيز الجهد على عمل كل ما من شأنه أن يحسن شروط حياة الفرد على الأرض، بصرف النظر عما إذا ضمن ذلك خلاصه في الآخرة أم لا، بل من دون التفكير بهذا الخلاص الأخير، وبالتالي على الاستثمار في المجتمع نفسه وفي العمل، وفي التهذيب والتربية والتعليم والإعداد والإنشاء والتأسيس.

وهذه الأجندة الدنيوية الجديدة التي أخذت تتبلور معالمها في حضان المجتمعات هي التي سوف تقود شيئاً فشيئاً إلى تغيير أخلاقيات الناس، أي نمط تطلعاتهم واهتماماتهم، وتبدل نوعية آمالهم وأحلامهم. ومنذ الآن أصبح التقدم في تحسين شروط الحياة على الأرض، وبالتالي في ممارسة الحياة نفسها، من حيث الغنى والشدة والنشاط والإنتاج والإبداع والتواصل والمشاركة، هو مصدر المعنى الرئيس ومنبعه بالنسبة للإنسان، فهو أساس سعادته وتقديره لنفسه وتقدير الآخرين له. وفي سياق تحول الحياة نفسها إلى تجربة حياة تستحق العيش والتأمل والتعميق، وبسببها سوف تنشأ تصورات جديدة لتنظيم الحياة المجتمعية وبناء النظم المدنية والإدارية والسياسية. وستبرز الدولة بوصفها المؤسسة المركزية التي من شأنها أن تنسق بين مؤسسات المجتمع المختلفة وتنظم سبل التعامل بينها، لصالح تحسين الحياة وتطويرها وإغنائها. وسوف تدخل الدولة في منافسة مع الكنيسة المسيطرة على وظائف التنسيق والتنظيم نفسها، وتتأكد مكانتها ودورها ووظائفها بانتظام واضطراد في مواجهة الكنيسة المترجمة إلى مستوى مؤسسة خاصة، وتحل كليا محلها في تنظيم الحياة المجتمعية، الجمعية والفردية. بل سوف تنشأ الدولة الحديثة التي ينظر إليها الناس بمثابة وسيلة لتنظيم الحياة على الأرض مقابل الكنيسة التي تركوا لها مهمة العناية بتحقيق شروط خلاصهم الأخروي أو تنظيم شؤون العبادة وطقوس الولادة والوفاة المرتبطة بخلاص الروح.

ليس لهذه الدولة الجديدة المتوجهة نحو تنظيم حياة الأفراد ومراعاة الحقوق والمكتسبات المادية والمعنوية التي تغني حياتهم على الأرض وتجعل منها حياة ذات معنى، بل مصدر الرضى عن النفس والتحقيق والإنجاز الذاتي، أي علاقة بالسلطنة القرسطوية التي كانت مؤسسة خاصة تعنى بشؤون الملك وحاشيته وحلفائه الإقطاعيين والأرستقراطيين وتعمل - من أجل تأمين مصدر شرعية لها- بمثابة أداة في يد الكنيسة ووسيلة لها لتحقيق الانتصار للدعوة الدينية ونشر رسالة المسيح وكسر أعدائه في الأرض. فهي منذ الآن دولة مدنية ذات رسالة أرضية أو دنيوية فحسب، يتقدم مفهومها وممارستها بموازاة تبدل أخلاقيات الناس واهتماماتهم وتساؤلاتهم أيضا حول أفضل السبل لبناء النظام الاجتماعي وممارسة السلطة العمومية، وتطور اكتشافاتهم ونظرياتهم ومحاكماتهم وأفكارهم السياسية حول الأسس القانونية والشرعية، وطبيعة السلطة السياسية وأنماطها، والتميز بين السلطة المطلقة والسلطة الدستورية، والجمهورية والملكية، وهو ما قاد فيما بعد إلى الثورة الدستورية ومفهوم المواطنة وحقوق المواطن والإنسان، مما أصبح اليوم مادة لعلوم إنسانية تدرس على مستوى العالم أجمع.

في سياق هذا التبدل وكثيرة له، لم تعد الكنيسة الفاعل الأول في المجتمع، قلبه وعقله ولسانه، كما بقيت خلال قرون، ولكنها وجدت أمامها قوة مؤسسية جديدة تنمو وتزاحمها على موقعها ومكانتها ونفوذها. وهو ما دفعها إلى خوض معارك دفاعية مستمرة للحفاظ على أملاكها، وهي في الواقع المجتمع والأرض والسماء معا - أي السيطرة على القلوب والأذهان، والسهر على تنظيم المجتمع وصوغ العلاقات الاجتماعية، والتحكم الكامل بالقوة الرمزية بما تعنيه من منبع للمعنى والقيمة والذوق معا - كانت نتيجتها الخسارة الكاملة، والانتواء على مجال العبادة والصلوات. فبالرغم من كل ما تتمتع به الكنيسة الكاثوليكية اليوم من نفوذ بسبب عطالة التاريخ وأحيانا الحسابات والعلاقات السياسية لبعض رجالها الكبار، لم تعد تمثل في مخيلة المجتمعات الغربية شيئا كثيرا، بالرغم من استمرار الإيمان كفعل ولاء وانتماء ذاتي. ويتلاشى دورها مع تراجع فكرة الخلاص الأخروي والحلم به، وتزايد انخراط الناس في الحياة الحاضرة، واقتناعهم بقيمة السعادة الأرضية أو الدنيوية التي لا يبادلون بها -في غالبيتهم الساحقة- أي خلاص أخروي موعود. واقتصرت نشاطات الكنيسة الدينية على رعاية شؤون المنتمين لها من سلك رجال الدين وإدارة مشاريعهم المادية أو الروحية. ومن سنحت له الفرصة لزيارة بعض المراكز الدينية الكبرى من أديرة أو رهبانيات سيفاجأ برتابة حياة الرهبان وفقرها الروحي وتكراريتها المملة. إنها التعبير الأمثل عن العوالم المغلقة التي تفتقر للأفق والأمل معا، والتي تجمع بين نفوس قلقة ومشردة يسيطر عليها رجال سلطة وسيطرة بالمعنى الحرفي للكلمة. حتى ليكاد المرء يعتقد أن الكنيسة قد فقدت روحها وأبهتها وبريقها الماضي، وتحولت إلى مأوى للعجزه الروحانيين

والماديين معا. فصارت تثير الشفقة أكثر مما تبعث على الأمل أو توحى بإمكانية الخلاص من أي نوع كان.

لم يقتصر هذا الانقلاب التاريخي على مركزية السلطة الكهنوتية لصالح سلطة الدولة وقانونها السياسي على أوروبا والغرب عموما؛ ولكنه سيحدث في جميع بقاع العالم الأخرى، ولو في وقت لاحق وفي صور معدلة اتخذت شكل العصرنة وبروز الأيديولوجيات والأفكار العصرية. والسبب أن الهيئة الدينية لم تكن تتمتع بالنفوذ الذي كانت تتمتع به الكنيسة الكاثوليكية، كما أن الدولة لم تكن في معظم قارات آسيا وأفريقيا والعالم الإسلامي قد محيت لصالح الكنيسة أو سلطة رجال الدين وبقيت حية وفاعلة في الحياة الاجتماعية. وفي الأماكن التي كانت تعرضت فيها للتفكك غالبا ما جاء ذلك لصالح دول أخرى استعمارية أو محيطية أو عودة العصبية القبلية والطائفية وتنازعها الدائم. لذلك جاء رد الفعل على الفوضى والترهل والتقادم في الممارسة الدينية والدينية معا من طرف النخب السياسية والبيروقراطية الحاكمة. واستندت هذه النخب التحديثية إلى الجناح المتنور الذي برز أيضا داخل صفوف النخبة الدينية. وكان هدفها تعزيز مكانة الدولة وتقوية سلطتها تجاه نزعات الهيمنة الخارجية، وبالمناسبة ذاتها، الحفاظ على وحدة المجتمع وحمايته من مخاطر التفكك والانقسام الناجمة عن انخراطه في مسار حداثة لا يملك بعد أدوات السيطرة الفكرية والسياسية والقانونية عليها.

لكن لن يعمل إحياء سلطة الدولة وتعزيزها -بما في ذلك ما سوف تقوم به من إصلاح ديني سيحرم الهيئة الدينية من الكثير من نفوذها ومواقعها التقليدية التي حفظتها لها الأنماط القرسطوية من الحكم- إلا على تعميق الاختلال في ميزان القوة بين المجتمع والدولة، أو السلطة المركزية، أي بين دولة تزداد تحديثا ومقدرة على التدخل والمبادرة يوما عن يوم، ومجتمع يفقد وزنه أكثر فأكثر ويزاح إلى الهامش بسبب افتقاره إلى وسائل التكيف الفكري والسياسي معها. وفي ثنانيا هذه القطيعة المتزايد بين دولة تتحدث بسرعة ومجتمع يلهث وراءها، سوف تبرز قطيعة دينية موازية، بين دين الامتثالية السياسية الذي يسمح بالتكيف مع النظام الجديد، ودين الاحتجاجية الاجتماعية الذي ينزع إلى أن يكون محور التحام وربط وتشبيك ما عمل جهاز الدولة الحديث على حله وتفكيكه من وشائج قربي وعلاقات اجتماعية.

من هنا -مع بعض التحفظات- يكاد وضع المجتمعات الإسلامية الحديثة يُظهر -في علاقتها مع الدين وعلاقة الدين بالسياسة والدولة فيها- مساراً معكوساً لما حصل في حضن المجتمعات الغربية المسيحية منذ القرن السادس عشر. فقد كانت حقبة السيطرة الدينية الإسلامية الوسيطة حقبة بناء الإمبراطورية وتأكيد استقلالية الدولة والسلطان، وتأكيد مدنية رجل الدين أو بعده عن القداسة. كما كانت حقبة التمييز الواضح بين صلاحيات رجل الدولة

وصلاحيات رجل الدين، بموازاة تمايز العلوم العقلية عن العلوم الدينية واستقلالها عنها. ومن هنا، وُسم العصر الإسلامي الوسيط بعصر الازدهار والتنوير، بينما وُسمت القرون الوسطى الأوروبية بعصر الظلمات الذي اختلط فيه الاستلاب الديني النابع من طغيان الكنيسة والفكر اللاهوتي، بالاستلاب السياسي المرتبط بضعف الدول الملكية، ونزاعات الملوك والأمراء المتواصلة وهشاشة سلطاتهم، وبالاستلاب الاقتصادي والاجتماعي الناشئ عن غياب الإبداع والاكتشاف، ونقص المعارف، وسيطرة الجهل والأمية، ونقص التربية والتهذيب المدني والأخلاقي.

ولا شك أن السبب الرئيس لهذا الازدهار العلمي والسياسي والاقتصادي الذي وسم العصر الإسلامي الكلاسيكي كان انتصار الدولة، حتى في صيغتها السلطانية، على الكنيسة أو على احتمال نشوء كنيسة إسلامية، بما تعنيه من سلطة دينية مركزية ومنظمة تحتكر الشرعية في القول والعمل في كافة مجالات الحياة، وتفرض على الفرد -أينما كان ومهما كانت مرتبته ووظيفته- التقيد بتعليماتها والرجوع إليها في كل ما يفعله ويقوله. إنه باختصار حسم المعركة التي نشأت داخل الجماعة الدينية الأولى، أي جماعة الخلافة ودولة الخلافة، لصالح الملكية العضوض؛ أي الزمنية، وإجبار الصحابة أو قسم كبير منهم -ممن كانوا يطمحون إلى أن يكونوا قيمين على تراث الدين وتفسيره وتأويله- على الخضوع والقبول بموقع السلطة الثانية، التابعة للدولة والعاملة في ظلها، بدل أن تكون وصية عليها أو بديلا لها.

وهكذا نشأ في تاريخ الإسلام منذ البداية نمط من العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية يشبه كثيرا ما هو قائم اليوم في الدول ذات الأغلبية البروتستنتية، وإن كان بكيفيات مختلفة. وربما كان أفضل نموذج لهذا النمط هو السلطنة العثمانية التي كانت أكبر وأطول دولة عرفها تاريخ الإسلام. وفي هذا النمط تمثل السلطة السياسية أو السلطان قمة هرم السلطة ومرجعها الوحيد في كل المجالات، لكن من دون أن تحرم السلطة الدينية من مجالها الخاص، أو تفرض عليها أجندتها أو قواعد عملها.

وقد ترافق العمران الإسلامي بنشوء تقاليد ثابتة في بناء حقل القضاء العام، وتحديد الصلاحيات الخاصة بعلماء الدين ورجال الحكم ومجال عمل كل منهم ونفوذه، فاختص الصنف الأول بالمسائل الدينية والفقهية منها بشكل خاص، واختصت الفئة الثانية من الملوك والسلطين ورجال الحكم باحتكار مجالات السلطة والقوانين أو المسارات الإجرائية المرتبطة بها، وقرارات الحرب والسلام، وسياسات المال والاقتصاد، وكل ما يتعلق بميدان السيادة. هذا ما تشير إليه حالة القضاء الذي كان مسؤولية سياسية يختص بها رجال الحكم، حتى لو انتقوا القضاة من بين الفقهاء وعلماء الدين.

وهكذا تعايشت السلطة الدينية مع السلطة الزمنية على أرضية سيادة الثانية، ونشأ نتيجة ذلك تفسير وتأويل للدين مختلفان تماما عما عرفته المسيحية البابوية، يقوم على التسامح مع التعددية المذهبية وتجنب التكفير والتجريم، والقبول بالاختلاف في التأويل والتفسير لنصوص الدين وللقرآن نفسه. وهذا ما يعبر عنه مفهوم الاجتهاد الذي يجعل من العقل شريكا في فهم النص وتأويله، بل شرطا لهذا الفهم، ملغيا بذلك كل شرعية محتملة لسلطة لدنية ملهمة تملك بالسليقة التأويل الصحيح للنص، كما يعبر عنها مفهوم العصمة البابوية وأحادية الرأي التي تمثلها. وقد أتاح هذا المناخ الليبرالي في العصر الكلاسيكي للإسلام نشوء فسحات من الحرية والانعتاق لم تعرفها المجتمعات المسيحية في القرون الوسطى، عمقت عند المؤمن شعورا بالمقدرة على المبادرة والمغامرة من دون خوف. وبدل أن يكون الإيمان دافعا لليأس والشك والقلق، وباعثا على حب التزهّد والانسحاب من الدنيا والانكفاء على الأديرة وبيوت العبادة، أو مفضيا إلى التسليم بالقدر، صار مناسبة لبعث الثقة بالنفس التي تدرك أنها ليست مرمية وحيدة في الفراغ وإنما تعمل تحت عناية ربانية وتأييد إلهي. وقد أطلق هذا التأويل طاقات الأفراد، وأعطى للوجود على الأرض وللحياة الدنيا قيمة ومكانة مهمة في نظر الناس، فصار من مبادئ الإسلام رعاية شؤون الدنيا والآخرة، وأصبحت العناية بالحياة الدنيا -بالجسد والعقل معا، كما أصبح البحث عن السعادة والمتعة الدنيوية- قيمة أخلاقية أو جزءا من التربية الإسلامية، على حسب ما جاء في الحديث الشريف: فأعط كل ذي حق حقه.

باختصار لم تلغ التطلعات الروحية أو الدينية -رغم أهميتها، وربما عند الكثيرين أسبقيتها، أو هذا ما نفهمه مما بقي من تراث تلك الحقبة الأدبي والتاريخي- متطلبات الحياة الدنيا ولا متعتها ولذائدها، وبالتالي لم تحدّد من نزوع الأفراد وطموحهم إلى العمل والإنتاج ومراكمة الثروات والتمتع بها، ومن ثم من توسيع دائرة الإنتاج والاكتشاف والإبداع المطلوب لتحقيق ذلك. هذا هو الإطار الفكري والسياسي، الديني والعقلي، الذي أتاح الازدهار المهني والعلمي والتقني والفكري والفني والديني أيضا للمنطقة الإسلامية كما يشير إليه تطور العلوم الدينية المختلفة في العصر الوسيط. وغياب هذه الحرية الدينية والفكرية -التي لا غنى عنها لخلق الشعور بالتآلف مع العالم وإمكانية السياحة أو الانسياح فيه، للتجارة والعلم ونشر الدين وإغناء التجربة العلمية (الرحالة العرب) والروحية (تنقلات المتصوفة) أيضا- هو السبب الرئيس في تحويل القرون الوسطى الأوروبية إلى حقبة مظلمة تفتقر فيها المجتمعات للنظام والاستقرار والمعرفة والحياة المدنية والأخلاقية، وسبب تمحور اهتمامها على الحروب الداخلية والخارجية والتوسع في سبيل السلب والنهب والسيطرة على موارد ريعية، وهو ما أعطت الحروب الصليبية أفضل مثال عنه⁹.

من الواضح إذن أن التجربة التاريخية الخاصة بالمجتمعات العربية -وهي ذات غالبية سنية- تقدم نموذجا مختلفا تماما للعلاقة بين الدولة والدين عن ذلك الذي عرفته المجتمعات الغربية

الكاثوليكية في الحقبة الكلاسيكية، والذي استمدت منه النظرية الراهنة النموذج المعتمد في فهم إشكالية العصرنة والعلمانية في مجتمعاتنا المعاصرة. وقد دفعني هذا إلى أن أكتب منذ عقدين تقريبا في (نقد السياسة: الدين والدولة) أن مشكلة التشكيل العربي الإسلامي فيما يتعلق بعلاقة الدولة والدين لا تتمثل في سيطرة نموذج السلطة التيوقراطية، أو هيمنة السلطة الكنسية على السلطة السياسية وتحكمها بها لتأكيد وجودها كسلطة سيادية، كسلطان ما بعده سلطان، وإنما في سيطرة نموذج السلطة الأتوقراطية، أي سيطرة السلطة السياسية المجسدة بالسلطة الفردية المطلقة على السلطة الدينية، وتحكمها بها، حسب مصالحها وحاجاتها المتعددة للأداة القانونية وللشرعية والتعبئة الاجتماعية وبناء الهوية الجمعية المرتبطة بنشوء عصبية دينية.

ومن هذا المنظور لم تشكل السلطة الدينية في تاريخ الإسلام الكلاسيكي سوى واحدة من بين سلطات عديدة اجتماعية، اختصاصية أو مهنية، في حين أن السلطان -بمعنى السلطة العليا صاحبة السيادة التي لا سلطة فوقها- كان في الإسلام من نصيب الدولة البيروقراطية أو الإمبراطورية. فهي مركز سلطة عامة ليست كباقي السلطات، ولا تخضع لأي منها، ولا يمكن تجاوزها أو الخروج عنها، وهي المشرفة على حسن سير جميع السلطات الأخرى والمصادقة على سلوكها، بما فيها السلطة الدينية الاختصاصية.

وقد كان لهذا الاختلاف في علاقة الدولة والدين في التجربة التاريخية الإسلامية العربية أثر كبير على تطور أنماط الممارسة الدينية والسياسية معا. فلأن الدولة كانت منذ بدايات تكوين الاجتماع السياسي الإسلامي -بعد انهيار الخلافة الراشدة- هي مركز السيادة، وذات الكلمة الأخيرة في تقرير شؤون الجماعة، حرم رجال الدين أو الهيئة الدينية من إمكانية بناء سلطة دينية مستقلة وسيطة منافسة لسلطة الملوك، وفرض عليهم بالضرورة التكيف مع السلطان السياسي، وبالتالي تبني مسلك مختلف تماما عن مسلك النخبة الدينية المسيحية. وهذا ما يفسر غياب السلطة المركزية الدينية، بما تعنيه من وجود هيئة مركزية تضم جميع العاملين في الدين، وتشرف على تأهيلهم وتنظيم شؤونهم، وتجعل منهم قوة واحدة منظمة حسب تراتبية واضحة، وتوزيع للأدوار والصلاحيات الدينية كما هو الحال في الكنيسة البابوية. وبفقدانها مثل هذه السلطة المركزية، واضطرارها إلى الخضوع لأجندة وحسابات وتأثيرات سياسية وغير سياسية خارجة عن دائرة نفوذها وقرارها، وجدت الهيئة الدينية الإسلامية نفسها -من دون أن تدري- في حالة من التعددية والتنوع والاعتراف بالاختلاف، المتمثل في وجود مذاهب متعددة شرعية. وأصبح من المستحيل والحال كذلك تصور ولادة أي نزوع قوي في الإسلام إلى إقامة سلطة دينية معصومة من نوع بابوي، تفرض إشرافها ووصايتها على جميع الممارسات والنشاطات غير الدينية بما فيها السياسة، وتحتمل شرعية المصادقة على إيمان الأفراد وخلصهم، وتقرر في المادة الدينية ما ينتمي لعالم الفكر المسموح به والمقبول ولعالم الهرطقة والتجديف والزندقة.

وبقدر ما منع وجود دولة إمبراطورية أو سلطانية قوية -وريشة تقاليد الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية التي حلت محلها، ومستندة مثلها إلى قوة عساكرها وجيوشها وفتوحها الدائمة- رجال الدين، أو المتعاملين بتراث الدين ورصيده في المجتمع، من إمكانية بناء كنيسة وسلطة دينية حصرية، أسهم أيضا في تحديد نطاق عمل الدين ورجاله، وعزز استقلال السلطة السياسية وألويتها على أي سلطة دينية يمكن أن تنزع أو تحلم بالنزوع إلى فرض وصايتها على السلطان. مما زرع الانقسام داخل صفوف النخبة الدينية بين فقهاء الدولة المستقيدين من تقربهم من السلطة، وغالبية رجال الدين الذين يعيشون حياة العامة ويقودون من فترة لأخرى حركات احتجاجها ومقاومتها. وإذا كان رجال الدين المقربون ضروريين لإضفاء الشرعية، فإن أي طامح لانتزاع السلطة كان يدرك أن سبيله إليها هو القوة الناشئة إما من عصبية طبيعية أو تنظيم عسكري وبالأحرى من كليهما. وقد استمر نمط هذه العلاقة غير المتكافئة بين رجل السلطة والدين مستمرة إلى العصر الحديث. من هنا صارت العصبية هي القانون الذي يحكم عملية التداول على السلطة وتجديد دورتها في المجتمعات العربية الوسيطة. ولم يحصل أن نجح أي حزب ديني في الوصول إليها من دون عصبية، كما وصف ذلك بدقة ابن خلدون في مقدمته المعروفة. وكان من نتائج ذلك تعزيز مفهوم مطلق وفردى للسلطة جعلها حرة من أي قيد، شاملة ومنيعة على أي إشراف مدني وأهلي، خاضعة لإرادة الحاكم الفرد ومزاجه، ورهينة -في علاقتها بالدين- بتدينه أو زندقته. وهكذا اقتصر دور علماء الدين في السياسة -في نموذج الدولة الوراثية-، على النصيحة، فصار الدعاء للحاكم بالتوفيق والتأييد، وإسداء النصيحة له والمشورة لحاشيته، أو الدعاء عليه، هو الإسهام الرئيس لعلماء الدين في بناء النظام السياسي والمشاركة فيه.

في المقابل، ستولد النزعة الكنسية وشبه البابوية، ولو في صورة مخففة عن الكاثولوكية، عبر حركات المعارضة السياسية التي اتخذت شكلا دينيا. فجميع الفرق التي انشقت عن التيار الرئيس، وفي مقدمها الشيعة الاثنا عشرية، أعادت الربط بشكل أكثر بين الدين و«الدولة»، وألحقت السلطة السياسية والقيادة المدنية بالإمامة، وجعلت منهما امتدادا لمهمة دينية، نزعت إلى تكوين هيئة دينية مركزية، ذات تراتبية واضحة في السلطة، كانت هي نفسها مرتكزا لبناء دول أو سلطنات جديدة على هامش الدولة الأساسية، وفي حواشيه، تميزت جميعا بطابعها العقائدي الواضح. وهذا ما يبرز أيضا من خلال التمايز بين ما وسم بالمذاهب الباطنية ذات النزعات الفلسفية والأيدولوجية التوفيقية، والمذاهب الظاهرية التي تقتصد في تأويل النص وتكتفي بظاهره، كما يمكن لأي مؤمن عادي -على معرفة متوسطة بعلم اللغة والدين- أن يفهمه. وتقدم الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم مثالا للمسائل التي تثيرها الرؤية الشيعية للعلاقة بين الدولة والدين، والمشاكل التي يطرحها تحرير الدولة من سيطرة الكنيسة أو رجال الدين. ومن الضروري متابعة تطور هذه التجربة الفريدة، حيث تبرز عناصر عملية ونظرية قوية لإعادة بناء الدولة التيقراطية، لكن في بيئة ثقافية

وجيوسياسية واجتماعية بعيدة جدا عن أجواء القرون الوسطى، ومعادية في العمق لمناخاتها الفكرية والروحية ولنزواتها الأخروية.

5

وبالمثل، كما كان الأمر معكوسا في نوعية علاقة الدين بالسياسة والسلطة السياسية في العصور الوسطى، فهو ينزغ إلى أن يكون معكوسا أيضا في العصر الحديث، بين عالم المسيحية (السابق)؛ أي الغرب، وعالم الإسلام فيما يتعلق بنمط العلاقة بين الدين والدولة وتوزيع السلطات والصلاحيات بين النخب المختلفة. بل إن القطيعة ستكون كاملة بين العالمين، أكثر من أي حقبة سابقة، في هذا المجال. إذ، بالرغم من أهميته، لم يكن التوزيع المختلف للمجال العمومي بين الدين والسياسة في العصور الوسيطة يمنع الجماعتين من الاشتراك في رؤية واحدة للعالم والكون، ومن خضوع سلوك أفرادهما إلى منظومات قيم متشابهة، إن لم تكن متماثلة، ومن أن تسيطر على مخيلة شعوبهما بنية رمزية أسطورية واحدة. أما في العصر الراهن فنحن أمام نموذجين لا صلة بينهما، يرتبط أحدهما بدين تمثل قيم الإنسانية إلى حد بعيد، أو على الأقل تخلق -إلا في بعض القطاعات المحدودة من الجمهور- عن قيم التيقراطية المشككة بصلاح عقل الإنسان وحكمه والمعادية أحيانا له، وثانيهما بدين ينزع أكثر فأكثر -تحت تأثير عوامل خارجية وداخلية قوية- نحو التجرد من التقاليد الإنسانية الإسلامية وغير الإسلامية، والتشدد في تأويلات الدين التي تجعل من الإسلام والمتحدثين باسمه دين التكفير السريع والتشكيك بصلاح القدرة العقلية وتأكيد وصاية رجال الدين وفقهائه على جميع نشاطات الإنسان الفردية والاجتماعية، ومن ضمنها السياسية.

لا يختلف السبب هنا أيضا عن ذلك الذي دفع المسيحية الأوروبية الوسيطة إلى وضع الكنيسة في قمة الهرم السياسي وتكليفها بمهمات تتجاوز الخلاص الروحي وتتركز بشكل أكبر على تنظيم شؤون حياة المجتمعات المدنية، ومراقبة العقل والضمير، وأعني به إفلاس الدولة وفساد مفومها وانحطاطا ممارستها. فمنذ ولادتها ارتبطت الدولة في معظم بلاد العالم الإسلامي الحديث، والعربي منه بشكل خاص، بمنظومة استعمارية أجنبية، وظلت إلى يومنا هذا حبيسة جيوستراتيجياتها الإمبريالية. وما كادت فكرتها تتجسد قليلا في الواقع وتدخل التجربة العملية في العقود الأولى من القرن العشرين حتى بدأت تتعرض لتحديات خارجية وداخلية غير مسبوقة، ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وتظهر عجزها عن الوفاء بوعودها. فلا كانت إطارا لتحقيق التضامن الإنساني كما تعد بذلك الوطنية، ولا وسيلة لإعادة بناء علاقات التواصل والتبادل بين بلدان سيزداد توقعها على نفسها وانغلاقها مع ترسخ مفهوم السيادة، ولا مركزا للإنتاج والإبداع والتأهيل العلمي والتقني، ولا من باب أولى مناسبة لفتح الحريات الفردية وتأمين الحقوق الأساسية وضمان احترامها.

ستظهر الدولة هنا أكثر فأكثر كوسيلة استلاب روحي وسياسي واقتصادي، وتترك فراغا فكريا وقيميا وتنظيميا واجتماعيا متناميا سيسعى أصحاب الدين والرؤية الدينية -على مختلف أصنافهم- لملئه. لكن هذه المرة من دون جدوى. فلا الحقبة الحديثة تسمح بالاستغلال الفعال لمشاعر الإيمان ومفاهيم الدين وحوافزه، ولا الإسلام -كما انتهى إلينا- قادر على تجاوز آثار القرون الأربعة عشر ونيف الطويلة وتجربتها التاريخية، وإعادة بناء نخبة دينية موحدة، ولا من باب أولى كنيسة وسلطة كهنوتية هرمية.

من هنا، بينما سيتعزز في الغرب المسيحي الاتجاه نحو علمنة الحياة الفكرية والدينية والسياسية، وتتحسر عصبية الجماعة لصالح تنامي مركزية الفرد بوصفه اللبنة الأساسية في البناء الاجتماعي بأكمله، وتتوسع دائرة استقلاله الفكري والسياسي، سيدفع انحطاط الدولة وفساد مفهومها -في سياق الرد على التحديات المتزايدة للاندرج في الحداثة- المجتمعات الإسلامية إلى إعادة اختراع مفهوم الدولة الدينية، دولة الخلافة التي درست منذ أربعة عشر قرنا، حيث يختلط رجل الهداية برجل السلطة ويصبح الرئيس إماما ومرشدا روحيا في الوقت نفسه، وتتماهى الدولة مع الجماعة وتصبح جزءا منها. ومفهوم الدولة الإسلامية الذي سيولد في سياق الكفاح من أجل التحرر من الاستلاب للغرب، وفي الواقع لحداثة رثة وسالبة، كتعبير عن استعادة القيم الأصلية وتحقيق الاستقلال الفكري والثقافي، سوف يتحول بسرعة إلى نظرية في الهوية، وينزع إلى ضمان الوحدة المجتمعية وتوحيد الشعوب والأقوام والعصبية القائمة وتحصينها ضد مخاطر الانقسام والنزاع والحروب الداخلية وتعبئتها في معركة العدالة والتنمية. الإسلام هو الحل، شعار حقبة ما بعد الحرب الباردة يعني أيضا أو بالأساس تأكيد إخفاق جميع الحلول السابقة المستمدة، منذ تنظيمات 1853 العثمانية من الأفكار والنظريات والعقائد الحديثة/الغربية.

في سياق هذه الانتكاسة التي شهدتها الدولة والسياسة ولا تزال، ستتقدم الفكرة الدينية ويزداد الطلب الاجتماعي على الدين باعتباره الأمل الوحيد في إعادة بناء العلاقات الاجتماعية على جميع المستويات، من الإحياء الأخلاقي والفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، إلى التأسيس المعرفي أيضا، كما تأمل ذلك مدرسة إسلامية المعرفة. ولن يصبح التدين، أو الرجوع إلى الدين وإرجاع أي نشاط إنساني لمعاييره والتقييد بأحكامه، مهما كانت، الوسيلة الوحيدة للخروج من الفوضى والانحطاط والتخلف والفساد عند الفرد والجماعة فحسب؛ وإنما للمصالحة بين الدولة والجماعة، وبين الحداثة والأصالة، والعرب والعالم، والماضي والحاضر أيضا. وسيقود هذا الطلب المتنامي في جميع الميادين على الفكرة الدينية إلى بروز النخب الدينية وتعدد مشاربها وتياراتها وأحزابها وتنازعها على احتلال الفراغ الذي تركه إفلاس الدولة الحديثة والأفكار والأخلاقيات والمذاهب التي ارتبنت بمشروعها¹⁰.

ومن النتائج البينة لهذا الرجوع الديني القضاء على مفهوم المجتمع المكون من أفراد مستقلين ومتفاعلين، والعودة إلى مفهوم الجماعة بما تعنيه من أولوية الولاء على الاختيار، والانقياد والامتثال والطاعة على التفاعل والتبادل الحر بين أفراد أحرار. ومن وراء ذلك إلى نشر وتعميم تأويل شمولي أو كلاني للإسلام لا تعمل الحركات الإسلامية إلا على استثماره والتوظيف فيه، لكنه يتجاوزها ويشكل رأيا عاما قويا يضغط على رجال السياسة والثقافة والاقتصاد معا.

والمفارقة أن هذا الإحياء الديني الواسع يحدث في حقبة اجتثت فيها الحداثة الواسع القائمة كل مرتكزات السلطة الدينية تقريبا، الفكرية منها والمادية. فقد الإسلام -كعقيدة وكنخبة دينية، أكثر من أي فترة سابقة- استقلاله عن الدولة، بعد أن انتزعت هذه الأخيرة من العلماء ورجال الدين أوقفهم، وفرضت عليهم شروط عملها الوظيفي، وأجبرتهم على الالتزام - حتى في مجال الدين- بتطبيق أجندتها السياسية والعقائدية. وربما كان من الصعب الفصل بين شعور المسلم في الوقت الحاضر بالحاجة للدولة والتماهي معها، أي أسلمتها، وما حصل في العصر الحديث من جعل الدين عالة على الدولة وتابعها لها، في رعاية شؤون المساجد والمدارس والجامعات والتكايا، وفي توظيف العلماء وتكوينهم والعناية بالمؤسسات الدينية الخيرية والإنسانية، وفي تطبيق الأحكام الدينية والدفاع عن الدين ضد الهجومات الخارجية والداخلية. وهذا ما يعمق المشكلة ويزيد من توتر النخب الدينية التي تعيش حالة من الإحباط الدائم الناجم عن التناقض الكبير بين سعة انتشار الدعوة وقلة فرص تقدمها في تحقيق الأهداف التي أوكلت لها أو وعدت بها جمهورا بدأ يفقد صبره وربما إيمانه بها.

ومن نتائج هذا الإحياء أو الرجوع الديني أيضا إلحاق مفهوم الدولة بالدين وربط التفكير السياسي بتطوير المفاهيم والقيم الدينية. مما يقود إلى تسطيح فكرة الدولة وتحويلها من جديد إلى أداة فحسب، تابعة لمن يتحكم بها، ومن ثم تراجع التفكير المستقل بالدولة من حيث هي مؤسسة جامعة وقواعد عمل وقيم ومبادئ وأصول قانونية ثابتة ومستقرة تعمل في نطاق مفهوم النفع العام لا للدفاع عن قيم أو عقائد فكرية وفلسفية. وبمقدار ما يحل فكرة الجماعة ذات الهوية الواحدة محل فكرة الأمة كرابطة سياسية يزيل من الأذهان فكرة المجتمع المركب والمستقل، المؤسس للدولة والقادر على تطويرها، لصالح مفهوم الجماعة/الدولة. هكذا، بدل أن يشجع المسلم على أن يفكر اليوم -كما يفترض منطق الحداثة- في العمل على تنظيم المجتمع وتعزيز استقلاله عن الدولة، ومواجهة تعسفها وانحرافها بوسائل إجرائية ودستورية وقانونية، تراه يحلم باستعادة السيطرة الأيديولوجية والرمزية عليها، حتى تكون دولة الجماعة دولته الإسلامية الخالصة من أي تأثيرات خارجية.

من هنا، لا يكاد نقد الدولة في الأدبيات الإسلامية المعاصرة يتجاوز اتهامها بالعمالة الأجنبية أو خيانة القيم التاريخية. ويستثمر الفكر الإسلامي المعاصر جل جهده في رد

الاعتداءات الموجهة للدين من خارج الجماعة أولاً، أي من الجماعات غير المسلمة، ومن داخلها أيضاً ضد الزنادقة والمحرفين والمشوهين. فهو يتبنى برنامج حرب دائمة دفاعية في معظم الأحيان، لكن هجومية في أحيان كثيرة أيضاً، تعتمد مبدأً التوسع لتعزيز دائرة السلطة الإسلامية وحمايتها من مخاطر الارتداد أو الهجومات الخارجية. نادراً ما يتعرض هذا الفكر لشرح آلية عمل الدولة وتنمية الوعي بوظائفها، وتطوير التربية المدنية التي تساعد على ضبط سلوكها والتحكم بآلتها. وبالمثل غالباً ما تأخذ مهمة الدفاع عن الشريعة وتأكيد صلاحها لمواجهة تحديات العصر -مهما كانت المرتبة الأولى في سلم أولويات التفكير الإسلامي الراهن- الأولوية على تطوير التفكير العقلي بشروط حياة المجتمعات والمشاركة في وضع اقتراحات وبلورة سياسات عملية في سبيل تحسينها وتغييرها. والسبب في ذلك أن هذا الفكر -كما يطرح اليوم- يظل -مهماً فعل- حبيس المنطق الفقهي الذي يبحث عن الحلول في النص الديني، حارماً نفسه من مزايا البحث الاختباري والعقلي. ولو فعل لفقد الحاجة إلى التأكيد على مرجعيته الدينية، وأصبح فكراً بشرياً واجتهاداً عقلياً، كما كان فكر المسلمين في عصر التنوير الإسلامي الوسيط.

ربما يفسر هذا ما نعيشه اليوم من فقر الحياة السياسية عموماً بل غيابها عن الحياة العامة، وتردد الجمهور المسلم بين التمرد على السلطة في أمل انتزاع السيطرة من جديد من الدولة أو الاستسلام لها والخضوع لقانون قهرها وتفردتها. يمثل الموقف الأول إسلام الحركات الإسلامية الجديدة التي تعتقد أن استرجاع الدولة وإرجاعها إلى هويتها الأصلية الطبيعية الإسلامية لا يتم إلا بتغيير السلطة، ولو اضطر ذلك إلى استخدام القوة، ويمثل الثاني موقف الإسلام الرسمي الذي اعتاد التسليم بالأمر الواقع والاستسلام له.

ومن نتائج هذا الاحياء/الرجع الديني ثالثاً المطابقة بين الجماعة السياسية والجماعة الدينية. فلا يكاد المنظرون الإسلاميون يميزون في حديثهم عن الأمة بين أمة المسلمين والأمة السياسية المكونة من أفراد يجمعهم الولاء لدولة وقانون، بصرف النظر عن اعتقاداتهم وولاءاتهم الدينية. لذلك يواكب انتشار الفكرة الإسلامية التيقراطية الحديثة تكريس الطائفية، سواء في تصور الأمة كأمة مسلمين بالأساس عند الأغلبية، أو في رد فعل الجماعات غير الإسلامية على استملاك الدولة من قبل الأغلبية. هكذا يعتقد أغلب المسلمين اليوم -تحت تأثير التأويل الجديد- أن من حقهم الطبيعي والواضح كالشمس وهم الأغلبية فرض عقائدهم على الدولة، أو استخدام الدولة وأجهزتها للدفاع عن هذه العقائد، وعدم التساهل في ذلك مع المذاهب والأديان الأخرى. فتسويد عقائدهم في مستوى الدولة والسلطة المركزية هو محور العمل الأيديولوجي لتثبيت أركان الدولة واستقلالها. وأي تساهل في فرض مذهب الدولة السني أو الشيوعي أو الإباضي يهدد بزعة استقرارها وإضعاف مركزها تجاه الجماعات الأخرى الداخلية والخارجية. التعبئة الدينية هي جزء لا يتجزأ من عمل الدولة الذي يظهر عبر بناء المساجد والجماعات والتكايا وغيرها من الرموز الدينية

وتتظيم المواسم والمهرجانات الصوفية. لا يعني هذا بالضرورة عدم الاعتراف بالمداهب الأخرى. فصيغة أهل الذمة القديمة لا تبرهن على أن هذا الاعتراف كان موجودا فحسب، ولكن أكثر من ذلك على أنه قام على أسس عقديّة أيضا. بيد أن هذا الاعتراف لا يبلغ مستوى الاعتراف بالتعددية، أي بالمساواة بين أصحاب المذاهب والأديان المختلفة أمام الدولة والسلطة العامة أو في ظلّهما، وإنما هو تسامح مع الجماعات الأقلية يستمر طالما بقيت هذه الجماعات تعبر عن اختلافها في محيط خصوصيتها، وقبلت بأن تعيش هذه الخصوصية في إطار داخلي، بل هامشي، لا يضعف موقع السيادة الإسلامية ولا ينزع إلى العمل في الفضاءات العمومية. هكذا يمكن للمسلم بل من واجبه التبشير بدينه، فالدولة دولته، لكن أي محاولة من قبل أصحاب المذاهب الأقلية لتقليده تثير ردا عنيفا وقاسيا يمكن أن يهدد مصير الجماعة نفسها. هذا يعني أن للأقلية الدينية حق العيش بسلام والمشاركة في الحياة الاقتصادية وأحيانا السياسية التنفيذية، لكن ليس لهم الحق في منافسة المذاهب الإسلامية على المستوى العقدي.

من هنا يأخذ شعار الدولة الإسلامية معناه. فهو تأكيد على أن السيادة في هذه الدولة للعقائد الإسلامية على غيرها من العقائد، كما أنه تأكيد لدور الدولة في الحفاظ على العقيدة الحقة ولمسؤولياتها الدينية.

من الطبيعي والحال هذه أن تعود تقاليد حقبة ما قبل الحداثة وإسلام الانحطاط من جديد إلى الحياة، لكن في سياق جديد تماما. وليس المقصود من ذلك الدولة الإسلامية. فلم يكن لمثل هذا الشعار أي معنى أو وجود في تاريخ الدول الإسلامية التقليدية. ذلك أنه كان من مستوى الأمر الواقع والمعطى الذي لا جدال فيه، ولا يمكن أن يخطر على بال أحد الخوض في فكرته. فلم يطلق مؤرخ على الدولة الأموية والعباسية اسم الدولة الإسلامية. لكن انتشار أفكار الدولة الوطنية أو دولة المواطنة الحديثة التي لا تفرق بين المواطنين ولا تعطي لبعضهم أفضلية في المعاملة أمام القانون أو في الدوائر والمناصب الحكومية بحسب المذهب، قوّضَ ولا يزال يقوض أسس الممارسة السياسية التقليدية للمجتمعات الإسلامية، بقدر ما عنى تعطيل نظرية السيادة الإسلامية في البلدان ذات الأغلبية الإسلامية. فالدولة الإسلامية المنشودة في أدبيات الحركات الإسلامية المعاصرة لا تعني استمرار إلزام الدولة بمهام حماية الدين ورعاية شؤونه فحسب، ولكن أكثر من ذلك بتأكيد حق الأغلبية المسلمة في أن تحتفظ بالسيادة الدينية أو المذهبية ورفض مساواة المسلم وغير المسلم في الحقوق الدينية. وهو ما يعني في الواقع رفض الانتقال من صيغة التسامح التي كانت تمثلها نظرية أهل الذمة نحو صيغة المواطنة التي تعوم الأديان جميعا تجاه الدولة، ولا تترك لأي منها حصانة خاصة في مواجهة الأديان الأخرى.

عاد الإسلام اليوم ديناً اجتماعياً وجمعياً، بل يكاد يكون ديناً قومياً، لا ديناً شخصياً. بهذا المعنى هو دين دولة، دين ودولة بالفعل. بمعنى أن الدفاع عنه لا يتم داخل الذات والضمير والنفس، ولكن في المجتمع وفي المؤسسات العامة. هكذا ينزع الإسلام إلى أن يتحول هنا إلى عصبية، أي إلى انتماء لجماعة ومجموعة. ويصبح الدفاع عنه جزءاً من الحفاظ على الجماعة ومصالحها وتأكيداً لهذا الانتماء لا هداية عقلية ولا تربية ذاتية مرتبطين بوعي الفرد وتقواه. إذا ضعفت العصبية تراجعت مواقع الجماعة وتهددت هويتها وتزعزع إيمان المسلم بدينه. والعصبية من دون دولة تخشى الانحلال والموت. فهي قائمة على القوة والوهم لا على اقتناع داخلي وتصديق وإيمان.

يكاد يكون من الصعب أن يقبل مسلم اليوم بمضمون الآية الكريمة: {يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون}. ومع انحطاط الطرق الصوفية أو تراجعها الطقوسي زاد اعتماد الإسلام المخفض إلى فقه وأحكام قانونية، أي الطالب للدولة التي تستطيع وحدها تطبيق هذه الأحكام، أو لدولة تطبقها، تكاد تحمى التجربة الدينية في الإسلام من حيث هي تربية ذاتية على طريقة الصوفية الأولين. فلم يعد يهم المسلم الممثل للشرع في الواقع بماذا وكيف يفكر ويعمل مع ضميره، ولكن ماذا يقول عنه وكيف ينظر إليه الآخرون، أي ماذا سينال في مقابل سلوكه الممثل للقواعد الفقهية من المجتمع ومن الله أيضاً.

وعندما يخاف المسلمون من أن يؤدي زوال سيادة الإسلام كدين في بلد أغليته السكانية من المسلمين، فكأنهم لا يثقون بأنفسهم ويعتقدون أن تخلي الدولة عن دعم عقائدهم سوف يقود إلى ترك الناس للدين أو تراجع الدين من القلوب. كما لو أن تمسكهم بتسويد طابع الإسلام في دولتهم هو آخر ما تبقى لهم كي يوقفوا مسار سلبهم السلطة في هذه الدول. الإسلام السلطة؛ أي أسبقية المسلمين على غيرهم في بلاد الأغلبية الإسلامية، وتعميم رسوم الهوية الإسلامية في الفضاء العام على ما غيرها من الرسوم الغربية أو غير الإسلامية هو معقلهم الأخير.

ليست محاكمة المسلمين العفوية والشائعة خاطئة تماماً. فليس هناك شك في أن الإقرار بأسبقية دين أو سيادته في إطار دولة ما يضمن لأصحابه مواقع متميزة في السلطة ويحرم الآخرين من إمكانية التوسع على حسابهم. فلم يكن الإسلام ليحتل المكانة التي له اليوم في البلاد العربية -خاصة في تلك التي كانت تسيطر عليها المسيحية- من دون فرض السيادة الروحية الإسلامية. وهي كما ذكرت لا تتناقض مع نظرية أهل الذمة. فيفضلها نجاح المسلمون في التحول إلى أغلبية سكانية بعد أن كانوا أقلية. وربما عادت ذكرى هذه التجربة لتحكم تفكيرهم بالسلطة العمومية وعلاقتهم بها من حيث هم أعضاء في جماعة دينية، بعد أن درست آثار الوطنية الحديثة وأفل نجم القومية ومشاريعها التاريخية. يفاقم من

هذا النزوع ما يعيشه الإسلام وجماعته من تهميش داخل دولهم، وما يعانونه من غربة واستلاب فيها، بعد أن أصبحت مزارع خصوصية لأصحاب السلطة والمال المتحالفين مع الإمبراطوريات العالمية.

لكن، إذا كان من الصحيح -وهذا ما يعرفه القادة السياسيون- أن الإيمان ليس هو الحافز الوحيد لدفع الناس إلى الدخول في هذا الدين أو ذاك، أو أن نشوء هذا الإيمان لا ينفصل عن اتجاهات القوة والسطوة والسيادة التي تبرز هنا وهناك، وهو المقصود بشعار: الناس على دين ملوكهم، فإن من غير الصحيح أن ما صدق في الماضي يصدق في الحاضر. فقد تغيرت قواعد عمل النظم الاجتماعية وقيم الناس ومطالبهم الروحية والسياسية معا. ولم يعد من الممكن لأي جماعة خاصة أن تفرض السيادة العقائدية في بلد مهما كان نوعه أو أصله أو نسبة الأغلبية الدينية فيه، بل في بلد ليس فيه سوى دين واحد، من دون أن تخاطر بتدمير أسس عملية بناء الدولة والمجتمع معا¹¹. فلا حياة لمجتمع اليوم من دون حرية التفكير والتعبير وسيادة الفرد على نفسه. ولم يعد من الممكن المراهنة على التخويف من أجل فرض الالتزام الجمعي على الفرد. فلما أن يأتي ذلك كنتيجة للتربية الفكرية وتكوين الضمير أو لن يأتي أبدا. فالفرد اليوم حر بالمعنى الخام للكلمة، أي أن لديه في المجتمعات الحديثة فرص كبيرة للتغلب على الرقابة الاجتماعية والالتفاف عليها. وما لم تصدر مواقفه عن إيمان فلن يقف شيء أمام استعداده للفساد. ولا بناء ممكنا للضمير الأخلاقي على قاعدة الإمعية والضغوط الاجتماعية والتخويف والترهيب والترغيب، على منوال التربية التقليدية. إن بناء الضمير الأخلاقي يتطلب بناء معنى الحرية التي هي أساس الشعور بالمسؤولية ومحركها. فالرجل العبد لا أخلاق له؛ لأنه مُربّي بالأساس -وهذا هو جوهر العبودية- على ألا يحترم نفسه، وأن يعمل كآلة وأداة في تنفيذ إرادة غيره وشهواته. والمجتمع الإسلامي شبه العبودي الذي خلفته قرون الانحطاط لم يستطع في الماضي القريب، ولن يستطيع اليوم أن يصمد، ولا أن يدافع عن الإسلام ويخلد تراثه وثقافته واسمه في عالم اليوم المفتوح والمتفتح، إذا لم يتحول إلى مجتمع أحرار ويصبح كل عضو فيه مسلما باختياره واقتناعه واجتهاده، أي بايمانه، لا تعلقا بعصبيية أو خوفا من عقوبة أو امتثالا ومسايرة للتوافق الاجتماعي.

هل الإسلام مسألة إيمان تخص علاقة الفرد بربه، بصرف النظر عن جنسه وقوميته ومكان تواجدته؟ وهل هو قادر على الحياة من دون دعم الدولة والسلطة السياسية، أم هو عقيدة وثقافة وهوية جمعية لا يقوم من دون سياسة وسلطة وغلبة؟ كما نكّون في الواقع التاريخي وكما وصل إلينا، هو من دون شك الإثنين معا. هو إيمان وإسلام، علاقة بالله وثقافة وفقه ومعارف اجتماعية. كان هذا طبيعيا في دول قائمة على الغلبة وتنمهي فيها الجماعة الغالبة مع الدولة. لكن هذا ليس ممكنا اليوم في دول حديثة ديمقراطية تعتمد فيها السلطة على الاختيار وتضمن المساواة بين جميع مواطنيها. وفي اعتقادي أن الإسلام قادر على الوجود

والاستمرار بفعل الإيمان وحده ولا حاجة من أجل استمراره إلى الدولة والسلطة المرتبطة به أو الخاضعة له. وإذا كان الجواب أنه غير قادر، فهذا يعني أنه لم يعد موجوداً أصلاً كعقيدة أو اعتقاد؛ لأنه اعتراف بأن وجوده الراهن ناجم عن استمرار القسر بل القهر الرسمي، الحكومي أو الاجتماعي، وليس عن اقتناع وإيمان وتصديق. وما يقوم على القهر ليس ديناً ولكن سياسة. وهو لا يستطيع أن يغير شيئاً في تربية الفرد وبناء وعيه؛ ولكنه يؤسس للغش وفساد الضمير. أما إذا كان الجواب بنعم، فليس هناك ما يجعل المسلمين يخشون تعويم الأديان جميعاً؛ أي الاشتراك في دولة مدنية مع غير المسلمين على قدم المساواة، والتنافس معهم على مستوى الفكر والعقيدة لكسب الرأي العام وجذبته إلى صف اختياراتهم وقيمهم. هل الإسلام ممكن من دون قهر، أم أن القهر جزء لا يتجزأ منه؟ هذا هو السؤال. وهو موجه إلى المسلمين قبل غيرهم.

بالتأكيد هناك من يقول: إن محمداً قد استخدم القوة وكذلك فعل الصحابة الفاتحون، وما كان لينجح من دونها. بيد أن القوة التي استخدمها الرسول، والتي مثلتها غزواته العديدة، لم تكن لنشر الدين ولا للدفاع عنه، وإنما لرد حروب المشركين الذين وقفوا بالقوة ضد الدعوة حتى حاولوا اغتيال الرسول نفسه. وهناك من سيحتج بقول عثمان: يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. وهذا صحيح. لكن ليس له علاقة بالدين. إنه قول يؤسس للدولة والسياسة بقدر ما يؤكد أن الدين ليس كافياً لبناء سلطة عمومية مستقرة وراسخة، ولا بد لبنائها من استخدام السياسة والسيف الملحق بها. لسان حال الدين يقول العكس: يزع الله بالقرآن ما لا يزع بالسلطان، أو هكذا ينبغي على أنصار الدين أن يقولوا إذا كان هدفهم تبرير رسالة الدين وتعزيز موقعها. فإذا كان الله يزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن لم تعد هناك حاجة للدين، وكانت السياسة -بالمعنى العقلاني المجرد عن الدين- هي الأولى بالممارسة لبناء المجتمعات. ولكن السياسة ليست كافية، لا على شكل استخدام للقوة المشروعة ولا على شكل استخدام الحيلة. لا بد لبناء المجتمعات -ولا أقول الدول- من دين، أي من منظومة قيم عميقة وفاعلة، على درجة كبيرة من القبول الإيماني؛ أي التلقائي والاعتراف بالنجاعة والصلاح، وهو ما يحتاج إليه بناء المجتمع المؤسس للدولة. والمجتمع الذي يفتقر للقيم المعتمدة والجامعة والثابتة لا يستطيع أن يبني مجتمعات ولا دولاً ولا أن يشيد حضارة.

1 - إلى هذه الفترة يرجع مصطلح العصور الوسطى الذي لا تزال نستخدمه اليوم، وكان أول من استخدمه فيافيو بيونديو الإيطالي لوصف الحقبة السابقة تمييزاً لها عن الحقبة الجديدة التي أطلق عليها اسم النهضة.

2 - «البروتستانتية» في موسوعة الأديان، بالفرنسية، يونيفيرسالييس، مجلد 1، 2005م.

3 - انظر رسائل مارتين لوثر الكثيرة وبشكل خاص الرسالة العنيفة بعنوان «بابوية روما أسسها الشيطان». وفيها يلخص لوثر نقده للكنيسة البابوية المتمثلة في رفض غفران القسيس للذنوب، وضرورة حرق صكوك الغفران وبالتالي إلغاء تكسب الكنيسة من الشعب، ورفض عزوبية الكهنه والقسس حتى تتوقف الدعارة في الأديرة والكنائس، وإلغاء القداوس الإلهي وغفران القسيس لذنوب الميت حيث لا يغفر الذنوب إلا الله، وإلغاء تحويل القسيس للخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه باعتبارها عملية نصب وشعوذة.

وقد بدأت حركة الإصلاح عندما نشر مارتين لوثر (1483-1546) بياناً يحتوي على 95 قضية ضد صكوك الغفران. ولصق البيان على باب كنيسة فنتبرج، في يوم 31 أكتوبر 1517 م. كان ذلك رداً على إصدار بابا روما في سنة 1511 م صكوك الغفران الشهيرة. وقد قاوم لوثر ضغوط البابا واستمر في دعوته المعادية للكنيسة والناقذة لسلوكها.

- وفي سنة 1520م نشر لوثر نداءه الشهير الموجه إلى «النبلاء العطاءيين في ألمانيا» و تلاه برسالة عنوانها: «في الأسر البابلي للكنيسة». وفي كليهما هاجم المذهب النظري لكنيسة روما، فأصدر البابا لاون العاشر مرسوماً ضد لوثر يحتوي على 41 قضية. لكن لوثر أحرق المرسوم علناً أمام جمع حاشد من الأهالي والطلاب والعلماء في مدينة قننبرج.
- 4 - «الأخلاقيات البروتستانتية» المرجع نفسه، مجلد 3.
- 5 - انظر: تأسيس الدين المسيحي، الذي طبع لأول مرة باللاتينية عام 1536م ثم بالفرنسية عام 1541م.
- 6 - على طلب الكنيسة بالتراجع عن تصريحاته رد لوثر بالقول: سأظل ملتزماً بالنصوص التوراتية التي ذكرتها، ما لم أقتنع بالنص أو بالبداية العقلية بعكس ذلك، سوف أظل متمسكاً بما ذكرته من نصوص الإنجيل. ذلك أنني لا أؤمن لا بعصمة البابا ولا بعصمة المجمع الكنسي، طالما أصبح من الثابت أنهما أخطأ أكثر من مرة وأظهرا تناقضاً في مواقفهما وآرائيهما. وما دمت أسير كلام الله، لن أستطيع ولا أريد أن أتراجع، فليس من اليقين ولا الخلاص في شيء ووقوف الإنسان ضد ما يمليه عليه ضميره. ليكن الله في عوني، أمين. جان بول وليام، المرجع نفسه، مجلد 2.
- 7 - إريك فوش، مرجع مذكور.
- 8 - لا يعني ذلك أن الدنيا لم تكن مهمة في نظر الأفراد، في ظل الهيمنة الكنسية، فهي الغاية أولاً وأخيراً، وإنما يعني أن النظر إلى الدنيا ومطالبها وحاجاتها كان يمر، أو بالأحرى كان ينبغي أن يمر حتماً، عبر الاستعداد للأخرة، ويخضع لمتطلبات الخلاص في الآخرة، ولا يرتقي إلى مستوى الفعل الشرعي وذو المعنى من دون أن يتطابق مع المعايير والقيم الدينية، أي من دون أن يتحول أيضاً إلى واجب ديني. هكذا كان الناس يعيشون على الأرض يتقاتلون ويتنازعون ويعملون وينجون ويرتجون ويعاصون، ولكنهم لا يفكرون إلا في آخرتهم، ولا يكادون يشعرون بأن للحياة على الأرض معنى، أو أنها تستحق التأمل في ذاتها، أو أن من الممكن والواجب تحسينها عن طريق الارتقاء بالتعليم أو التربية أو التنظيم الإداري والتقني. الحياة تعاش كما هي، أما الآخرة فهي مصدر المعنى والغاية. ولذلك ما كانت تبدو الحياة على الأرض إلا كمرحلة عابرة، وعتبة الولوج إلى حياة الخلود والسعادة المطلقة واللذة الأبدية غير الفانية.
- 9 - هذا الازدهار العلمي والفكري الذي عرفه العصر الإسلامي الوسيط هو الذي يدفع الكثير من الباحثين إلى تقرير وجود بذور العلمانية في الفكر العربي الإسلامي نفسه. لكن لا يمكن المطابقة بين وجود التيارات العقلية المؤكدة على أولوية الرأي على الإتياع ووجود العلمانية بالمعنى الدقيق للكلمة. فالإشكالية لم تكن مطروحة في الفكر الإسلامي أصلاً كما لم تكن مطروحة في الفكر اليوناني الكلاسيكي، وذلك بالضبط لغيب تحدي السلطة الكنسية السببة أو الطامحة في فرض سيادتها العليا على السلطة الزمنية والعقلية أيضاً. إنما ليس هناك شك في أن أشكالاً متعددة من التمييز بين السلطات الدينية والسياسية قد وجد كما ذكرت أنا نفسي في أكثر من مكان في التاريخ الإسلامي، وبصورة عفوية وطبيعية طالما استقرت السيادة أو السلطان الأعلى لرجل الدولة لا لرجل الدين. انظر كتابي نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت 2007م وكذلك جبرا الشوملي، العلمانية في الفكر العربي المعاصر، دراسة حالة فلسطين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2008م.
- 10 - ومنه أيضاً احتدام الصراع على الإسلام وسعي الأطراف المختلفة، الرسمية والشعبية، بل المحلية والدولية، إلى الاستفادة من الرصيد الروحي والتاريخي المرتبط به لتعزيز مصالح أو مواقع مهددة أو انتزاع بعضها الآخر. انظر على سبيل المثال رضوان السيد، الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004م.
- 11 - هكذا لأول مرة منذ عقود طويلة تداولت الصحافة السورية في مطلع هذا العام ما سمته مشروع قانون الأحوال الشخصية الجديد. وقد وردت فيه أكثر من عبارة تشير إلى أهل الذمة. وقد أثار هذا المشروع من ردود الأفعال العنيفة من قبل قطاعات واسعة من الجمهور. ما حفز السلطات إلى سحبه من التداول وإنكار وجوده أصلاً.

الدين من المنظور الفلسفي الغربي - الفلسفة الوضعية نموذجاً -

الطيب بوغزة

يقول ديفيد هيوم في آخر جملة من كتابه «بحث في الفهم الإنساني»: «إذا أخذنا بين يدينا كتاباً ما من كتب اللاهوت أو من كتب الميتافيزيقا السكولائية مثلاً، علينا أن نتساءل: هل يتضمن استدلالاً تجريدياً حول الكم أو العدد؟»
لا.

هل يتضمن استدلالاً تجريبية حول مسائل من الواقع والوجود؟
لا.

إذن لنرميه في النار لأنه لا يتضمن إلا سفسطة وأوهاماً [1]. إن هذه العبارة التي ختم بها، في القرن الثامن عشر، الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم كتابه الابستمولوجي هذا لم تكن مجرد فكرة من بين أفكار مشروعه النقدي الذي يندرج ضمن حقل نظرية المعرفة. بل هي موقف منهجي من سؤال المعرفة الميتافيزيقية عامة، والدين خاصة، موقف يعبر عن تصور جذري سيستحيل في القرن التاسع عشر إلى نزعة فلسفية شكلت إطاراً فكرياً (إبستيمي) مهيمنا على الوعي الفلسفي الغربي، وشارطاً لرؤيته إلى المسألة الدينية.

من الملاحظ أن الفلسفة الغربية أقامت، منذ تحولها الحدائي في القرنين السابع والثامن عشر، علاقة نقدية مع ميراثها الديني، ثم تطورت هذه العلاقة في القرن التاسع عشر حتى اتخذت ظاهرياً شكل القطيعة؛ حيث لم تنحصر في مراجعة فيلولوجية أو معرفية للمفاهيم والكتب الدينية، بل تحطت ذلك إلى محاولة تمديد موقفها النقدي إلى الاعتقاد الديني عامة. فإذا كان القرن الثامن عشر اقتصر على نقد الدين في طبعه اللاهوتية الكنسية، ونادى بدلاً عنه بـ«الديزم» (أي «الإيمان بالله، مع عدم التسليم بالمذاهب والعبادات الخاصة بدين معين» [2])، فإن القرن التاسع عشر سيذهب إلى محاولة نفي فكرة الألوهية من أساسها، بالتأسيس لبدائل تصورية تتوسل العلم وميتودولوجيته التجريبية في محاولة لاستبدال التفسير العلمي للكون بالتفسير الديني. في هذا السياق يمكن أن ندرج فيزياء لابلاس ونظرية التطور، عند لامارك وداروين، بوصفهما محاولة لتفسير الوجودين المادي والإنساني من مدخل مغاير للتصور اللاهوتي كما يعرضه سفر التكوين. وإقامة التفسير العلمي تم تصوره ليس فقط كمقدمة للاستغناء عن التفسير الديني، بل كتوكيد لخطئه، ومن ثم وجوب تجاوزه.

لكن محاولة النفي الجذري للاعتقاد الديني في فلسفات القرن التاسع عشر، مع ماركس وكونت ونيتشه، لم تخلص إلى إرساء بديل في التأويل الكلي للوجود، بل انتهت إلى أزمة المعنى وعمية الدلالة. فليس من الصدفة أن تكون خاتمة الفلسفة النيتشوية المعلنه عن «موت الله» هي العممية (التي ستحتقي بها فلسفات ما بعد الحداثة). بل تبدي المشروع النيتشوي بعدميته، كنهاية حتمية للمسار النقدي الجذري الذي انساق فيه الوعي الفلسفي في القرن التاسع عشر.

لذا فالفرضية الأساس لبحثنا هذا يمكن تجزئتها إلى افتراضين جزئيين اثنين:

الأول، هو أن الرؤية الدينية شرط لتأسيس معنى الوجود، وانتقاًها إيقاعاً للفكر والحضارة في العممية. أما الافتراض الثاني فهو أن العقد الديني يحايط أطر التفكير البشري، وأن لا سبيل إلى نفيه. ولذا فالفلسفات الملحده هي في حقيقتها محاولة لإخفاء الاعتقاد الديني وليس اقتلاعاً فعلياً له. ومن ثم فهي في ذاتها عند تأسيسها لتمثلتها الفلسفية تخضع بوعي أو لاوعي لنفس البنية المفاهيمية المتمظهرة في مختلف الأنساق الدينية.

ولاختبار هذين الافتراضين سنخصص هذه المقالة لبحث الفلسفة الوضعية التي كانت نموذجاً من النماذج الفلسفية المؤسسة لنقد اللاهوت في الفكر المعاصر. ورغم أن الفلسفة الوضعية من مخلفات بداية القرن التاسع عشر، فهي لا تزال تحتفظ براهنيتها على مستوى الثقافة الشائعة المهووسة بالنموذج العلمي، على الرغم من تطور العلم، وانفلاته من المنظور الكلاسيكي واختلال ميتودولوجيته التجريبية القائمة على مفاهيم الحتمية والرؤية الميكانيكية للكون.

فما هو موقف أوجست كونت من الدين؟ وما هي القواعد المنهجية التي بنى عليها موقفه ذاك؟

أ- العلم من منظور أوجست كونت

تقتضي منا معالجة المسألة الدينية في فكر كونت الابتداء أولاً بتحليل رؤيته إلى دلالة العلم وميتودولوجيته، ذلك لأن معالجة إشكالية الدين تستند عنده على رؤيته لطبيعة المنهج والفكر العلمي. ومفهوم العلم عند كونت يندرج في نسقه الفلسفي ضمن تصور معرفي عام، يتمثل في قراءة تطويرية معيارية لصيرورة الفكر البشري، حيث يحلل العلم في نظره موقع التتويج في السياق العام لهذا التطور، ويتحدد باعتباره مؤشراً على نضج البشرية، واكتمال نموها العقلي، وذلك بفعل تطورها وانتقالها من المرحلة اللاهوتية، حيث كان التفكير يفسر ظواهر الطبيعة بعوامل ما وراثية مفارقة للمعطى الطبيعي، إلى المرحلة الميتافيزيقية، حيث صار التفكير في لحظة

* باحث من المغرب .

مراهقته يفسر ظواهر الطبيعة تفسيراً ماهوياً فلسفياً، ليس بإرجاعها إلى علل مفارقة، بل إلى علل محايدة، وانتهاء بالمرحلة الوضعية التي يصل فيها العقل البشري إلى مستوى نضجه حسب كونت فيتحلى عن الأسئلة الميتافيزيقية، ويدرك استحالتها، فيفكر في المعطى الطبيعي، ليس بمفهوم العلة المحايدة المجردة، ولا بمفهوم العلة المفارقة، بل بمفهوم علائقي يدرس العلاقات السببية الرابطة بين الظواهر دراسة علمية، تخلص به إلى بناء قوانين منسوجة في لغة علمية، مخلفاً خلفه تلك اللغة الأفلاطونية الميتافيزيقية المشغولة بالماهيات والجواهر. إذن إن العلم عند كونت يتسم بخاصية منهجية تقطع مع الأساليب التي انتهجها الفكر الإنساني من قبل، فإذا كانت الفلسفة تدرس الظواهر متقصدة الكشف عن ماهياتها، وإذا كان وجود العلم في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية يرتتهن بالحد الكلي الماهوي، فإن العلم عند كونت، وكذا في الفكر العلمي الكلاسيكي، في نموذج الجاليلي/النيوتوني، يرتتهن بالضبط بتجاهل هذا المطلب «الميتافيزيقي» مطلب الحد الماهوي، والاختصار على ملاحظة الظواهر وتفسيرها، لا من خلال تعليلها بردها إلى علل أولى، وإنما برد بعضها إلى بعض، أي باكتشاف العلاقات الناظمة بينها.

يقول نيوتن: «لقد فسرت لحد الآن الظواهر الفلكية، وحركات المد والجزر بقوة الجاذبية. ولكنني لم أحدد علة الجاذبية ذاتها». باستناد نيوتن على قانون الجاذبية لتفسير ظواهر الكون، دون تفسير ماهية الجاذبية نفسها، كان يعبر بوضوح عن ذلك التحول المعرفي الذي ظهر في إستمولوجيا العلم، أي انتقال مطلب الفعل المعرفي العلمي من النفاذ إلى «الماهية» إلى ضبط «العلاقة»، وهو ما سيؤكد عليه النزوع الوضعي المؤكد على أن استبعاد «الماهية» لا يعني استبعاد إمكانية المعرفة والعلم، بل إن هذه الإمكانيات ترتتهن أصلاً بهذا الاستبعاد؛ لأنه بذلك يتم حفظ طاقة العقل من الاستنفاد والاستهلاك في دهاليز «الشيء في ذاته» – باللغة الكانطية – أي دهاليز الميتافيزيقيا. ومن ثم يكون المنهج النيوتوني إرهاباً بالموقف والنهج الوضعي الذي سيلتزم لاحقا في القرن التاسع عشر، أي ذلك النزوع إلى وصف ظواهر الكون بوصول بعضها ببعض، لا تفسيرها بردها إلى أصول وعلل كلية. وهذا ما نجد لايبنز في القرن الثامن عشر ينتبه إليه، فيصف النظرية النيوتونية بكونها تقوم على «فرضية كسولة»؛ لأنها – يقول لايبنز – هادمة «لفلسفتنا التي تبحث عن العلل المعقولة والحكمة الإلهية التي تصدرها».

من تحديد العلل الأولى إلى تحديد القوانين، ومن بحث ماهيات الأشياء إلى وصفها والكشف عن علاقاتها، ترتمس نقلة إستمولوجية كبيرة، في تحديد مفهوم العلم ووظيفته. وكان لهذا التصور أثره على المعارف التي تنزع نحو المطلق والماورثيات سواء في صيغها الفلسفية أو الدينية. وفي هذا السياق يدرس كونت مسألة علاقة العلم بالفلسفة، مؤكداً على وجوب تجاوز الفلسفة كخطاب ميتافيزيقي ذي نهج تأملي، مادام سياق التطور الطبيعي للفكر البشري يحتم هذا التجاوز، ويؤكد ضرورته. وتجاوز الفلسفة في المرحلة الوضعية، ليس فقط تجاوزاً لمفهوم الفلسفة كعرفة شمولية كلية، تنزع نحو المطلق وتتشوف إلى الماوراء؛ بل أيضاً تجاوز أسلوبها المنهجي التأملي، واستهجان نمطها في الاستفهام والتساؤل النازع نحو المطلب الماهوي بدل الاكتفاء بالوصف العلائقي. فالسؤال الذي يسود اللحظة الوضعية هو سؤال الكيف، لا سؤال «لماذا». وتغييب هذا التساؤل الأخير لا يتأسس في الفلسفة الوضعية، وكذا عند دعاة الاتجاه العلمي، على تحديد لمفهوم العلم فقط، بل يتأسس أيضاً على تحديد لطبيعة العقل البشري، إذ يرى النزوع الوضعي العلمي – مستثمراً النقد الكانطي للقدرة الاستمولوجية في متن «نقد العقل الخالص» – أن الملكة العقلية قاصرة عن بلوغ معرفة حقيقية عبر الاستشغال بهذا النوع من الاستفهيمات الميتافيزيقية.

والتصور الوضعي للإمكان الاستمولوجي للعقل نجد له في واقع الفلسفة جذورا وإرهاصات أسست له ومهدت لتطوره وانتشاره منذ النقد الكانطي. كما أن نقد المنهج التأملي والمناداة بالمنهج التجريبي كبديل ميتودولوجي كان حاضراً قبل وضعية كونت مع فرنسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم. لكن ميزة كونت هي أنه صاغ ذلك في شكل نسق فلسفي يسعى إلى تمديد المنهج العلمي التجريبي لتناول الظاهرة الإنسانية، وعدم إبقائه في مجال تناول الظاهرة الفيزيائية. حيث يرى كونت أن البشرية أفادت من استبعاد المنهج الفلسفي، واستقلال الحقول العلمية (الرياضيات الفيزياء...) عن إطار الفلسفة، وتخطي أسلوبها في التفكير المتمسك بالتجريد والقياس الصوري المشدود إلى طلب الماهيات. ولكن اكتمال المرحلة الوضعية يتطلب تمديد المنهج العلمي، ليشمل المجال الإنساني أيضاً، ومن هنا ضرورة السوسولوجيا التي أسماها كونت أولاً بالفيزياء الاجتماعية هي ضرورة تاريخية في صيرورة الوعي، إذ بها يكتمل للبشرية الانتقال إلى المرحلة الوضعية.

ومع تأسيس علم الاجتماع، لن يبقى للفلسفة موضوع يسوغ وجودها سوى التنسيق بين مختلف التخصصات العلمية، ذلك لأن العلوم في لحظتها الوضعية تستشعر نقصاً يتمثل في جذرية انفصال بعضها عن بعض، بفعل الإغراق في التخصص، الأمر الذي يستوجب حضور الفلسفة، لكن ليس بطابعها وميسمها المنهجي الشمولي التقليدي وانتشالاتها الميتافيزيقية، بل حضورها يكون محدوداً بمهمة جديدة ومتواضعة، وهي التنسيق بين مختلف التخصصات العلمية، ومن ثم لن يكون في المرحلة الوضعية وجود للفلسفة، هكذا بإطلاق، بل فقط وجود «فلسفة العلوم»!

بهذه المقاربة حدد كونت اللحظات المفصلية لتاريخ الوعي، منتهاها في الختام إلى نفي أسلوب التفكير الفلسفي مختزلاً ما تبقى له في مجرد قراءة لاحقة للعلم، تتعوى التركيب بين تخصصاته. وفي نفيه للتفكير الفلسفي بنهج التأملي ومطلبه الماهوي، ينفي كونت أيضاً المعرفة الدينية باعتبارها «لاهورتا» متجاوزاً؛ جاعلاً من هذا النمط المعرفي مجرد دال على حالة عقلية واطئة في سلم تطور الوعي، حيث لا بد أن يترقى من التفكير الديني اللاهوتي إلى التفكير الفلسفي الميتافيزيقي، ليخلص إلى التفكير الوضعي العلمي. ويعتقد أن هذه الصيرورة ليست مجرد إشارة إلى وجود ثلاثة أنماط للتفكير، بل هي علامة على وجود قانون حتمي ينظم تطور الوعي والاجتماع.

ب - قانون الحالات الثلاث وسؤال الدين

ليس من المستغرب أن تتدرج الفلسفة الوضعية لأوجست كونت ضمن الفلسفات العلمية التي لها نزوع نحو تقدير العلم إلى درجة التوثين، فقد جاءت في زمن الصناعة وهيمنة النموذج العلمي. وضمن هذا المناخ المعجب بالعلم والمنهجر بمنتجاته، بلور كونت موقفه الفلسفي الوضعي حتى خلص إلى تقديم رؤية فلسفية للتاريخ الإنساني تقوم على وجود قانون تطوري «حتمي» يتمثل في ما سماه بقانون المراحل الثلاث (اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية)، الذي يصفه في الدرس الأول من «دروس في الفلسفة الوضعية» قائلاً: «أعتقد أنني اكتشفت قانوناً عظيماً ورئيسياً، تخضع له معارفنا على نحو حتمي»³.

وإذا نحن نظرنا إلى اللحظة التاريخية التي بلور فيها كونت موقفه هذا يمكن القول إن ثمة هاجساً معرفياً حكم كثيراً من المواقف الفلسفية للمسألة الدينية، وجعلها تتقارب في رؤيتها للاعتقاد الديني من منظور إمكان تجاوز لاهوتيته، وتعويضه بأشكال بديلة كعبادة الطبيعة أو الإنسانية، مع الثقة في العلم وتقدم العقل البشري. إن زمن كونت هو زمن فيورباخ القائل بأن الإله مصنوع إنساني متجاوز، وزمن كوندرسيه الوثائق من صيرورة العقل باعتبارها تسير دوماً في اتجاه متقدم، وزمن رينان الذي كان يعتقد بأن العلم قادر على كشف كل ألغاز الوجود! ولا ينبغي الاندهاش من أن تتزامن وتتناغم المواقف الفلسفية على هذا النحو، بل أن تتلاقى في النتائج مع أنها سلكت مداخل منهجية غير متماثلة؛ فذلك يدل على سيادة وهيمنة إطار معرفي (إبستيمي) ذي نزوع علموي. ففي عام 1842م الذي يؤشر في تاريخ الفلسفة الوضعية على انتهاء أوجست كونت من كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» صدر أيضاً كتاب فيورباخ «ماهية المسيحية». ويدل هذا التلاقي الزمني والمعرفي في تحديد الموقف من الاعتقاد الديني واللاهوتي على سيادة هذا الهاجس النقدي وهيئته. فليس الأمر مجرد صدفة أو اعتباط أن ينتهي المشروع الفلسفي الكونتي إلى اعتبار الدين بمدلوله اللاهوتي - لحظة متجاوزة وحالة عقلية ينبغي تخطيها إلى المرحلة العلمية الوضعية التي لا يلىق بها إلا ديانة الإنسانية؛ وينتهي فيورباخ في تحليله لأصل الدين إلى نفس الموقف وهو القول بأن فكرة الألوهية صناعة بشرية وأن الإنسان ينبغي أن يستبدل بالديانة اللاهوتية عبادة النوع الإنساني؟

تنبه إيميل ساسي إلى هذا التلاقي. بل التماثل في الموقف النقدي والفلسفي، حيث يشير هنري لوباك في كتابه «مأساة الإنسية الملحدة» إلى أنه في سنة 1850م سيكتب ساسي ملفتا الانتباه إلى هذا التصادف، قائلاً: «إن فيورباخ في برلين وأوجست كونت في باريس سيقترحان على أوروبا المسيحية أن تعبد إلهاً جديداً هو النوع الإنساني»⁴.

ورغم أن المنهجين اللذين قاربا بهما كل من كونت وفيورباخ المسألة الدينية كانا منهجين متباينين، فإن خلوصهما إلى ذات النتيجة يؤكد أن فكرة تجاوز الدين اللاهوتي لم تكن مجرد أفكار. بل صارت هاجساً لدى الانتلجنسيا الأوربية في القرن التاسع عشر. وفكرة التجاوز هذه سيبلورها كونت من خلال قانونه عن الحالات الثلاث. وهو القانون الذي صاغه في لحظة جد مبكرة من حياته، واستيقاه حتى آخر تأليفه، حيث كانت أول صياغة له في أبريل عام 1822م. وكان أوجست كونت وقتها في سن الرابعة والعشرين. وإنه لأمر ملفت للتفكير أن يكون أهم مفهوم منهجي محدد للرؤية إلى المسألة الدينية وصيرورة تحولات الوعي خلال التاريخ قد تبلور لدى كونت في أول شبابه، ورغم التعديلات في بعض التفاصيل، بل ورغم كونه كاد يقول في بعض نصوصه اللاحقة بوجود حالة رابعة، فإن هذا القانون الثلاثي استمر دون مراجعة نقدية فعلية تخفف من حديته وتقطينه المفعل لتاريخ الوعي والاجتماع الإنسانيين!! حتى أنه وصفه في كتابه «نسق السياسة الوضعية» «بكونه» القانون الأساس للتطور العقلي»⁵. بل ظل دائما يعبر عنه بوصفه «القانون الأكبر» ويصف موضعته ضمن نسقه الفكري بأنه العمود الفقري لفلسفته.

قد نقف مثلما يقف بعض الكتاب والمؤرخين لفلسفة كونت أمام هذا القانون الثلاثي متسائلين عن مقدار جدته وفرادته المزعومة. وهل هو بالفعل إبداع من كونت أم أنه فكرة كانت مبلورة قبل أن يلتقطها مؤسس الفلسفة الوضعية؟ ورغم أن هذه الوقفة في تقديري لا تتناسب مع منهجنا في هذا البحث، حيث أننا لسنا في مقام التاريخ لفلسفة كونت، فإننا نلتقط من هذا الجدل الدائر بين الباحثين ملحوظة مهمة نيسطها فيما يلي :

بالنسبة لقانون الحالات الثلاث يمكن أن نجد له قبل كونت إرهابات في كتابات أستاذه سان سيمون. كما يمكن أن نجد له إرهابات ومكونات مبنوثة في نصوص مفكرين وفلاسفة آخرين، ففي كتابه «النسق الصناعي» نجد بوردان Burdin يقول بصريح العبارة أثناء تحديده لتطور الفكر الإنساني أن بين مرحلة الأفكار الدينية اللاهوتية والأفكار الوضعية ثمة حالة فكرية «وسيطية»⁶. كما أن تورجو Turgot في تمهيد كتابه «خطاب حول تقدم

الوعي الإنساني» تحدث بوضوح عن وجود ثلاث حالات 7 يمر عبرها تطور الوعي البشري في سياق تأسيسه للعلوم الطبيعية.

لذا فمن حق بعض المؤرخين أن يتخذوا مما سبق ليس فقط دليلا على وجود إرهاب بقانون الثلاث الكونتي بل على وجود هذا القانون ذاته، كما يمكن لقسم ثان من الباحثين أن يقلل من شأن ما سبق مؤكدا على أن هذه الحالات الثلاث، المتحدث عنها في نصوص وتأليف مفكرين وفلاسفة قبل كونت، لم تكن تطرح بوصفها قانونا عاما يحكم تاريخ الوعي الإنساني وطبيعة صيرورته كما هو الحال عند مؤسس الفلسفة الوضعية.

بإمكان هؤلاء أن يذهبوا هذا المذهب في التأويل، ويمكن لأولئك أن يتجهوا في منحى مغاير بقصد نزع الريادة عن كونت، لكنني لا أذهب مع هؤلاء ولا مع أولئك، لأن الأهم في تقديري ليس إثبات الريادة ولا نفيها، إنما ثمة أمر أهم من ذلك وهو وجود هذا القانون وانتشاره في الوعي الفلسفي العلمي في تلك اللحظة التاريخية، واتخاذه منظورا نقديا تجاه الدين. فسواء كان هذا القانون موجودا في مستواه إرهاب أو كان موجودا في تعبيره الواضح المتبلور، فالذي يهمنا هو أنه كان موجودا. وهو ما نسعى من خلاله إلى الإشارة إلى أن الوعي الأوربي في هذه اللحظة كان محكوما بهاجس التجاوز لأنماط الفكر الدينية اللاهوتية والفلسفية الميتافيزيقية، من أجل احتذاء النموذج العلمي التجريبي.

لقد كان الفكر في لحظة كونت محكوما بهاجس جعل العلم – بمدلوله الميتودولوجي التجريبي- نمطا منهجيا مهيمنا على جميع حقول المعرفة. إنها هيمنة منهجية تسعى إلى تمديد ذاتها لتشمل مختلف المجالات ومنها مجال الدراسات والمباحث الإنسانية، ومن ضمنها مبحث المعرفة الدينية؛ لأن الثقافة الأوربية وقتند كانت منشية بفكرة كونها انتقلت إلى عصر جديد، عصر العلم، وكون هذه النقطة قد اكتملت في حقول العلوم الطبيعية، لكنها بحاجة إلى الاستكمال بنقلها إلى حقل الدراسات الإنسانية. وفي سياق ذلك تمت مقارنة الدين من منظور تطوري، بوصفه تظهرا لمستوى فكري ابتدائي. سيتم تجاوزه بتمديد المنهج العلمي ليدرس الظاهرة الثقافية والاجتماعية، كما درس من قبل الظاهرة الفيزيائية، فأزال عن الوعي البشري الرؤى والتصورات الأسطورية والسحرية التي كانت سائدة سابقا.

ومن هنا يأتي تأسيس كونت للسوسيولوجيا، لأنه بها يتم في نظره تحقيق وعي علمي بالوجود الإنساني. وتأسيسا على هذا القانون المنهجي طور كونت قراءة اختزالية للمسألة الدينية، تنتهي إلى إرجاعها إلى كونها نتاج نمط في التفكير. وأن تطور الوعي سيؤدي إلى تجاوز أسلوب التفكير الديني اللاهوتي.

إنها قراءة مزدوج في تأسيسها وإسنادها رؤيتان: رؤية إبستيمولوجية وأخرى تاريخية.

فعندما يقسم كونت لحظات الصيرورة التاريخية إلى ثلاث مراحل يحرص على تحديد طرائق التفكير وأساليب فهم الوجود في كل مرحلة. ولذا فالاصطلاح المستعمل في المتن الكونتي يتوسل حيننا لفظ «المرحلة»، وحيننا آخر لفظ «الحالة». واللفظ الأول دال على لحظة تاريخية، أما لفظ «الحالة» فإشارة إلى نمط أو أسلوب في التفكير.

في المرحلة أو الحالة اللاهوتية كان الوعي البشري، حسب كونت، لا يزال في لحظة طفولته، لذا كان له اعتقاد بأن الطبيعة تسيرها كائنات مفارقة. ويرى كونت أن هذه الحالة هي «نقطة الانطلاق الضرورية للوعي البشري»؛ لأنه بحكم طفولته وضعف إمكانياته المنهجية، ونقص تراكم المعرفة والخبرة لا بد أن يبدأ على هذا النحو. لكن بفعل صيرورة التاريخ ينتقل الوعي حتميا إلى المرحلة الميتافيزيقية الفلسفية، وفيها لن تفسر الطبيعة بعوامل مفارقة بل بعناصر محيثة هي الماهيات والجواهر.

لكن هذه المرحلة حسب كونت ليست «سوى تعديل بسيط» 9 لنمط الوعي اللاهوتي، وليست تغييرا عميقا في أسلوب التفكير. فرغم أن الوعي البشري، خلال اللحظة الميتافيزيقية، انتهج منهج العقل/ اللوغوس بدل الخيال، الذي كان آلية التفكير المهيمنة في المرحلة اللاهوتية، فإنه لم يثمر تغييرا نوعيا في رؤية الإنسان وأسلوب مقاربه للوجود. لذا فهذه المرحلة الميتافيزيقية هي أيضا لحظة واطنة في سلم التطور الثقافي الإنساني، حيث ستنتقل البشرية إلى اللحظة الثالثة التي هي: المرحلة الوضعية، التي يصل فيها الوعي البشري إلى لحظة نضوجه، وعلامة هذا النضج هو كون الوعي سياخذ في تفسير الطبيعة وظواهرها تفسيرا علميا يتأسس على ملاحظة العلاقات الناطمة بين الظواهر. وفي هذه اللحظة الوضعية يقول كونت: «سيدرك الوعي البشري استحالة الوصول إلى تصورات مطلق، لذا سيقفل عن البحث عن أصل ومصير الكون، وسيتخلى عن البحث عن العلة المحيثة للظواهر. ليتجه إلى اكتشاف العلاقات والقوانين الرابطة بين الظواهر. وذلك بواسطة الملاحظة المنظمة» 10 هذا باختصار هو قانون الحالات الثلاث كما عبر عنه كونت، فهل يتطابق حقا مع لحظات تطور تاريخ الإنسان؟ وما مدى صدقية تصوره القائل بأن الاعتقاد الديني هو لحظة قابلة للتجاوز في الصيرورة التاريخية للفكر الإنساني؟

قبل الإجابة على هذا الاستفهام لا بد من الإشارة إلى أن المتن الكونتي ليس متجانسا في الموقف من المسألة الدينية. فإذا كان قانون الحالات الثلاث يوحي بوجود فكرة تجاوز الدين، واعتبار هذا التجاوز قانونا محاينا للصيرورة التاريخية لتطور الوعي، فإن كونت في نصوص أخرى، مثل كتابه «نسق السياسة الوضعية»... يذهب إلى حد القول بأن الضرورة التاريخية تدفع الإنسان إلى أن يكون أكثر تدينا، وذلك ردا على تلك القراءات الإلحادية التي كان كونت ينعتها بالسطحية. بل يصل كونت إلى حد التوكيد على أن صيرورة الإنسان أكثر تدينا

هو «القانون الواحد والوحيد» لصيرورة التاريخ!1 ولكن رغم هذا الموقف النقدي للتفكير الإلحادي القائل بالقطع والتجاوز مع نمط التفكير الديني، فإننا إذا عدنا إلى متن «دروس في الفلسفة الوضعية» وحصرنا نظرنا ضمن إطاره المعرفي المتأسس على فكرة قانون الحالات الثلاث، سنجد أن الاعتقاد الديني – بمدلوله اللاهوتي – يقدم ضمن منطق التطور والتجاوز .
فهل ثمة بالفعل انتظام في تبلور أنماط التفكير وحالات الثقافة على هذا النحو الذي يوحي به قانون الحالات الثلاث؟

ج- نقد الرؤية الكونتية :

بالنظر إلى سياقات المتن الكونتي، نلاحظ أن أوجست كونت خلال حديثه عن قانون الحالات الثلاث يعلل وجود ظاهرة الاعتقاد الديني تعليلا يجعله مشروطا بمرحلة، وينفي عنه كونه حاجة ملازمة للوعي والوجدان الإنسانيين

لكن الملاحظة تؤكد أن الكائن البشري كائن متسائل، يستفهم عن سبب وجوده وكيونته وسبب وجود هذا الكون من حوله. وهي استفهامات تتمظهر في وعي الإنسان، وتهجس بداخل وجدانه كيفما كان مستواه المعرفي. فأُسئلة أصل الوجود الكبرى مثلما يطرحها الفيلسوف يطرحها الطفل الصغير أيضا. لذا فقراءة كونت أمر لا يطابق واقع الاعتقاد الديني. سواء في مستواه النفسي أو في تجسيده التاريخي؛ لذا فقوله في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» بأن الوعي البشري في المرحلة الوضعية سيقطع عن التفكير في سؤال أصل ومصير الكون، فيه استسهال كبير وعمق وقوة هذا السؤال الأنطولوجي.

ثم إن أنماط الرؤى الدينية والفلسفية والعلمية تبدو أبعادا أنطولوجية في كينونة الإنسان ونفسيته فضلا عن تجربته الثقافية، ولا تبدو في سياق التاريخ، رغم عمق تحولاته وتسارع إيقاع صيرورته كحضرات تطور للوعي البشري، بل هي أبعاد تكون «ماهية» هذا الوعي وطبيعته. وفي هذا نلتقي مع هنري لوباك في نقده لقانون الحالات الثلاثة. فالنزوع الديني ليس نقصا في فهم الطبيعة حتى يتم تخطيه بتحصيل الفهم العلمي الوضعي، بل السؤال الديني بطبيعته الغيبية الماورائية، غير قابل للنفي ولا للإثبات من مدخل إبستيمولوجي علمي. ذلك لأن السؤال الديني يجاوز الأطر المعرفية التي تشغل بها المعالجة العلمية التجريبية، حيث أن استفهام العلم كفي جزئي، بينما السؤال الديني هو سؤال تعليلي غائي كلي.

ثم إن هذا الفارق الجوهر في طبيعة السؤال الذي يشغل به العلم، أي سؤال الكيف، يفصح كل مسلك لإلغاء الدين بدعوى الاكتفاء بالجواب العلمي؛ لأن الإجابة العلمية لا تسد حاجة الفهم الأنطولوجي، أي الحاجة إلى فهم لم وجد الوجود ابتداء؟، بل إن منتهى ما تصل إليه الإجابة العلمية هو سد الحاجة إلى فهم كيفية تعالق مكونات الوجود وانتظامها، لا تعليل سبب وجود هذه المكونات ابتداء. ومن ثم فالقول بالاكتفاء بالإجابة العلمية واستبعاد الدين مدخل نحو إيقاع الثقافة في مزلق أزمة المعنى بل عديمته.

ثم ثانياً: إن قانون الحالات الثلاث لا يطابق واقع الاستقراء التاريخي، فالبشرية لم تنتقل من المرحلة الدينية إلى الفلسفية ثم العلمية، وحتى لو استحضرننا التاريخ الأوربي، الذي اعتمده كونت دليلا على نظريته، سنلاحظ أنه لم يحسن تحليل الصيرورة التاريخية عندما بدأ باللحظة الفيودالية في القرون الوسطى، إذ كان عليه أن يبتدئ بما قبلها. حيث أن المرحلة الفلسفية / الميتافيزيقية (مع اليونان) جاءت بعدها ألف سنة من القرون الوسطى كانت دينية! فكيف نقول بالانتقال المرحلي الحتمي داخل تاريخ الإنسانية؟

كما أن المرحلة الوضعية بنهجها العلمي التي يزعم كونت أنها جاءت لاحقة لكل ما سبق هي أيضا فكرة تفتقر إلى التماسك والتدليل، بل مشكوك فيها؛ لأن التفكير بمدلوله العلمي لم يولد مع ظهور المنهج التجريبي في القرن السابع عشر ولا ولد مع ميلاد المنهج الرياضي من قبل، بل ثمة دراسات معاصرة على قدر كبير من الوجاهة الإستمولوجية تؤكد أن قواعد التفكير العلمي حتى بمدلوله التجريبي، موجودة حتى عند الإنسان البدائي، إذ لم يكن يفتقر إلى القدرة على التفكير العلمي ولا الاشتغال بمنهجيته، بقدر ما كان يفتقر إلى التراكم المعرفي. وهذا واضح في أعمال موسكوفيسي وخاصة في تحليله لتقنية إشعال النار عند الإنسان البدائي.

هذا ما يؤكد أن التفكير العلمي والديني والفلسفي ليس أنماط تفكير مشدودة إلى صيرورة لحظات تطويرية كل لاحق منها يلغي سابقه، بل الأمر أعمق من هذا. ولذا يمكن لنا أن نذهب إلى القول بأن سياق تبلور أنماط التفكير ليس أمر صيرورة تاريخية تتسم بالقطائع ومحكومة بألية التجاوز، بل الأمر أشبه ما يكون بهيمنة لنمط في التفكير في لحظة أو عصر من العصور. حيث قد يهيمن التفكير الديني في عصر ما، وقد يهيمن التفكير العلمي في عصر آخر، لكن دون أن يعني أن هيمنة هذا النمط يؤدي إلى زوال الأنماط الأخرى وانتفاها من الوجود.

ثم رابعاً، إن التاريخ في سياق تطوره، لم يؤكد نبوءة أوجست كونت فالمرحلة الوضعية التي أعلن عن ميلادها واكتمال نموها بتأسيسه للسوسولوجيا في القرن التاسع عشر لم تستطع إنهاء الاحتياج إلى الاعتقاد الديني. خامساً: خلال مراجعتنا للسيرة الفكرية لأوجست كونت، لاحظنا أنه يبرر سبب انفصاله في البداية عن أستاذه سان سيمون بسبب ما رآه من نزوع ديني عنده، حيث لاحظ أن السانسيميونية أخذت تنقلب إلى نوع من الديانة؛ لكن المفارقة هو أن كونت نفسه سيرجع في آخر حياته ليؤسس ديناً بنفس طقسه المعهود في الديانات اللاهوتية. وهذا ما يؤكد قوة الدين ومحايبته لرؤية الكائن الإنساني إلى ذاته والوجود.

د- مفارقات الفكر الكونتي

لقد استشر كونت هذه القوة التي يمتلكها نمط الوعي الديني، فاضطر في نهاية حياته إلى أن يبحث للمرحلة الوضعية عن ديانة، ورغم كونه صاغ ديانة وضعية سماها «ديانة الإنسانية»، فإن اصطلاحه عليها بلفظ الدين ومفاهيمه، يؤكد قوة التجربة الدينية واستمراريتها. وتلك إحدى مفارقات كل فلسفة إلحادية تنتزع إلى إلغاء الدين من حياة الإنسان. وهنا يصح أن نكرر مقولة موريس بلوندل «ليس هناك ملحدون بمعنى الكلمة»، ونرى بناء عليها أن عودة كونت في آخر تطوره الفكري إلى البحث عن ديانة تليق بالمرحلة العلمية الوضعية دليل على كون الدين حاجة ملازمة لكينونة الإنسان وليست لحظة في صيرورة تطوره التاريخي محكومة بمنطق التجاوز. إن قوة الاعتقاد الديني، واستعصاء انتزاعه من أطر التفكير البشري، وكذا من أنساقه الثقافية، أمر يتمظهر بوضوح حتى في تلك المحاولات الفلسفية التي تسعى إلى تجاوزه. فعند تحليل البنية المفاهيمية للفلسفات الملحدة، نلاحظ أنها لم تتجاوز الدين، بل كل ما فعلته هو أنها استبدلت دينا بآخر. والنظر في مآل الفلسفة الكونتية دال بجلاء على مأزق الوعي اللاديني. حيث لم يقدم أوجست كونت فلسفته الوضعية بوصفها نسقا معرفيا فحسب، بل أيضا بوصفها «دينا جديدا»! حتى أنه كتب في رسالته إلى دو تولوز في 22 أبريل 1851م «إنني مقتنع أنه قبل حلول عام 1860م سأعظ في كنيسة نوتردام مقدما الوضعية بوصفها وحدها فقط الديانة الحقيقية والكاملة»¹³. والواقع أن كونت، رغم قانونه الثلاثي المحكوم في تقطيعه للتاريخ بمنطق التجاوز، لم يكن يقدم نفسه بوصفه ملحدا بل كـ«لا أدري». حيث كان ينظر إلى سؤال وجود الله بوصفه سؤالاً يجاوز الإمكان العقلي، ومن ثم لم يكن يرتاح إلى مسلك الجزم في الإجابة عليه، سواء بالإيجاب أو النفي. بل في رسالة إلى جون ستيورات مل، يقول كونت بكل وضوح: إنه يرفض أن يسمى ملحدا¹⁴؛ لذا نجده يكرر أنه فيما يخص الإمكان المعرفي للعقل البشري يجب الوقوف عند سؤال الكيف وتجاهل سؤال لماذا؟

كما أن كونت رغم موقفه الناقد للدين لم يخف إعجابهُ بقوة الشعور الديني، وبقوة فكرة «وجود الله». ولهذا نلاحظ أنه حتى عندما كان يدعو إلى استبعاد فكرة «الإله» فإنه كان يحرص على القول بضرورة الإسراع في تعويض هذه الفكرة وإلا ستعود. حيث كان حريصا على تكرار تلك المقولة «لا يتدمر إلا ما نستبدله»؛ وبهذا كان يبرر حرصه على إنشاء ديانة جديدة يعوض بها الديانة اللاهوتية.

لكن هذا التأسيس لديانة وضعية جديدة لم يكن مجرد حرص على استبعاد الديانة اللاهوتية، بل كان نابعا عند كونت من تصور عن طبيعة الكائن الإنساني، حيث كان يشير أحيانا إلى أن النزوع نحو التقديس والتعبد احتياج أساس في كينونة الإنسان لا بد من إشباعه. لذا نجده يشتغل على البنية المفاهيمية للدين، ليس لتجاوزها، وإنما فقط لاستبدال محتوياتها الدلالية!

فبدل فكرة الإله يقترح كونت فكرة الإنسانية التي يسميها حيناً بـ«الكائن الأعظم» وحيناً آخر بـ«الكائن الأعلى»¹⁵، وبدل «عباد الله» يقترح كونت «خدام الإنسانية». ثم يتوج كل ذلك بتقديم ديانته بوصفها الديانة الأخيرة الخاتمة التي ستهيمن على البشرية جمعاء!

ولنا أن نتساءل: مم يتكون هذا الكائن المعبود الأعظم الذي هو الإنسانية؟

إنه حسب كونت يتكون من مجموع أفراد البشرية الذين وجدوا في الماضي والحاضر، والذين سيوجدون في المستقبل أيضا¹⁶، لكنه يستبعد من هذا الكائن – ربما حتى يليق بأن يعيد! – كل المجرمين مثل نيرون وبونابرت وروبسبير... كما يستبعد التافهين الذين كانوا عالة على الغير، ويستبقي فقط الذين أسهموا في بناء إنجازات الإنسانية¹⁷.

وبتحليلنا للغة الكونتية نرى أنه يعبر عن دينه الجديد بنفس أسلوب المبشرين، حيث يقول: «إنني وهبت حياتي للعمل على الاستمداد من العلم الواقعي الأسس الضرورية للفلسفة المقدسة، التي يجب أن أبنى عليها الديانة الحقّة»¹⁸. بل لقد كان ينظر إلى مشروعه الفكري بوصفه ثورة معرفية كبرى تستبدل كنيسة باريس بكنيسة روما، أي تنقل مركز الدين من الكاثوليكية في روما إلى الوضعية وديانة الإنسانية في باريس.

وتكفي هذه التسميات ذاتها للدلالة على خضوعه الكامل للمنطق السيميوطيقي للمفاهيم الدينية، فاستعماله لدوال لغوية مثقلة بالإيحاء الديني كـ«الأعظم» و«الأعلى» و«المقدس»... دال على عجز الوعي اللاديني على تجاوز الدين. وما يزيد في تأكيد اللاتجاوز هو أن الأتباع أيضا نظروا إلى الفلسفة الوضعية الكونتية بوصفها «دينا مقدسا»!! ويكفي للاستدلال على ذلك أن نقرأ نصوص وتعاليق أتباع كونت، حيث نلاحظ أنهم عند حديثهم عن شخصيته ومثونه الفلسفية، لا يخلطون في شيء عن حديث أتباع الديانات عن أنبيائهم وكتبهم المقدسة. فالفيلسوف ألان ينظر إلى الوضعية بوصفها «كاثوليكية جديدة»¹⁹.

وعندما يتحدث جورج دوهم عن كونت يتحدث عنه بنفس النمط من التعبير الشعاري الذي يتحدث به المتدين عن نبيه! لنتصت إليه يصفه بـ«العبقري، البطل، القديس» و«أعظم الناس»، و«الأكثر طهرا»، وصاحب «المذهب المخلص»²⁰!

أليس هذا دليلا جليا على أن هذه الفلسفة العلموية، التي تزعم أنها جاءت لتقطع مع الدين، كانت مغرقة في التلبس به وبمفاهيمه وطقسه؟!!

هـ- دلالة فشل تجاوز نمط الوعي الديني

ما دلالة هذا العجز عن تجاوز نمط الوعي الديني من قبل الفلسفات العلمية؟

من الملاحظ أن محاولة النفي الجذري للاعتقاد الديني في التوجهات الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر (كونت، ماركس، نيتشه)، لم تخلص إلى تأسيس بديل تصوري كلي للوجود، بل انتهت إلى أزمة المعنى. كما أن التحليل المفاهيمي للفلسفات التي زعمت أنها تجاوزت الدين وقطعت معه، يؤكد عجزها عن نفيه، وإلغاء أسلوبه في التفكير. ونمطه في المفهمة. والفلسفة الكونتية كما أوضحنا في السطور السابقة علامة تبيين ذلك وتؤكد. فعودة كونت إلى توسل الدين واستنساخ بنيته المفاهيمية، وتكرار طقسه ... هو تأكيد على عمق الاحتياج إلى الدين، وعجز المنظور العلمي التجريبي عن سده وإشباعه.

لقد حاول الوعي الفلسفي في القرن التاسع عشر توسل العلم كأداة لإنتاج الحقيقة وقياسها، فنأدى بضرورة تطبيق نموذج المعرفة على مختلف ظواهر الكينونة والوجود، ومنها الوجود الإنساني أيضاً. وفي هذا السياق قدم كونت مشروع السوسولوجي، الذي سيجد لاحقاً ترسيمة منهجية متكاملة في كتاب «قواعد منهج علم الاجتماع» مع دوركايم الذي سيعبر عن توجه علمي متطرف بقوله «ينبغي التعامل مع الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء». وفي السياق ذاته يمكن أن ندرج أيضاً المشروع السيكولوجي لفونت الذي اتجه إلى تطبيق المنهج التجريبي على الظواهر النفسية. وكذا المشروع السيكولوجي السلوكي مع واطسون الذي سينتهي في بداية القرن العشرين إلى اختزال الكائن الإنساني إلى مجرد كيان بيولوجي لا عقل فيه ولا نفس، وقس على هذا مشروعات أخرى سكنها النزوع العلمي الوضعي فجعلت من النموذج العلمي التجريبي أساس التفكير ومصدر الحقيقة ومنتج الدلالة والمعنى، دون الانتباه إلى وجوب الاستفهام أولاً: هل العلم قادر حقاً على ممارسة هذا الدور؟ هل بإمكانه أن يستجيب للأسئلة التي تهجس في داخل العقل والوجدان الإنساني؟ وهل يستطيع أن يسد حاجة الإنسان إلى الفهم في مختلف مجالات الكينونة والحياة؟

إن تحليلنا لمأزق الفكر الوضعي الكونتي يظهر أن وظيفة العلم ليست إنتاج المعنى إنما دوره محدود في قراءة أجزاء الوجود ووصف علاقته. أما الجواب عن استفهام المعنى الكلي فيحتاج إلى رؤية كلية. وهذه الكلية في الرؤية هي ما نجد فلاسفة عديدين يشيرون إلى استحالة إنجازها بالمقاييس العلمية التجريبية، فبرجسون بتمييزه الشهير بين حقلين: حقل المكانية، وحقل الديمومة، كان يؤكد عجز العلم عن استيعاب الكلي، جاعلاً إياه محصوراً في حقل المكانية فقط، لأنه الحقل القابل للتجزئ والرؤية الجزئية.

ثم إن أسئلة فهم الوجود في ظواهره وعلاقاته لا تنحصر في أجزاء الكينونة المادية، بل ثمة أسئلة تخص الوجود في كليته، وهي الأسئلة التي سكنت الوعي الإنساني منذ وجوده، كانشغال أنطولوجي يتجه إلى الأصل والمصير (من خلق الكون والحياة؟ وما القصد من وجودي؟ وماذا بعد الموت؟). وليست هذه الأسئلة مجرد «لغو» قابل للتجاوز بتلك اللعبة التحليلية الكسيحة التي قامت بها في القرن العشرين، الوضعية المنطقية، مع كارناب ورايشناخ ... مرتكزة على رؤيتها الحسية للغة، بل هي أسئلة ضرورية تعبر عن حاجة تلازم الكائن الإنساني. فقد كشفت لنا الأنتروبولوجيا الثقافية في أبحاثها ودرسها لأقدم ما وصل إلينا من أشكال الوعي الإنساني، عن وحدة هذه الأسئلة وعمق الانشغال بها في عمق الوعي البشري.

وإن استمرار هذه الأسئلة في زمن العلم نراه دليلاً على أن النموذج المنهجي العلمي غير قادر على الإجابة عنها، لأنه يحكم أدواته المنهجية قاصر عن تناول كلية الوجود، لذا فكل ما بإمكانه هو أن يعطينا حقائق جزئية عن ظواهر الكون والحياة، ثم يأتي دور الوعي الفلسفي والديني، بما هو وعي أبعد رؤية من الوعي العلمي، لأداء وظيفته من بعد. لكن النزعة العلمية بدل أن تستشعر حجمها الحقيقي وتتواضع وتنشغل بتفريق أجزاء الكينونة أخذت تتنزع لتلعب دوراً فلسفياً ودينياً أكبر من أدواتها وقدرتها. حيث أخذت تصدر أحكاماً ميثافيزيقية، فأخذت تنفي وجود الخالق، وتمنح للموقف الإلحادي صفة العلمية، وتخلع على الموقف الإيماني القائل بوجود خالق للكون، صفات قدحية استهجانية. وإذا كانت الوضعية الكونتية حتى في لحظة دعايتها لقانون الحالات الثلاثة اقتصدت في النفي والجزم فإن الوعي العلمي الشائع سيشتت في تقدير المنهج العلمي التجريبي. حيث اتخذ وسيلة للتوظيف في مقام يجاوز إمكاناته. حتى أخذ الموجود يتحدد بما قاسه العلم، ومن ثم فكل ما ليس حسيماً مادياً فهو ليس خارج نطاق القياس فقط، بل غير موجود أصلاً!

وعلى هذه النزعة العلمية المادية سيتأسس الموقف الإلحادي. الذي بشيوعه سيؤدي بالوعي الفلسفي الغربي إلى الوقوع في أزمة غياب المعنى، أي غياب معنى الوجود والحياة، الأمر الذي سيخلص إلى العدمية والبعثية! وإن «أزمة المعنى»، في تقديري، أخطر أزمة يمكن أن تلحق حضارة ما. بل هي أخطر من أزمة الغذاء، فأزمة الطعام هي أزمة تلحق الجسد. لكن أزمة المعنى تلحق نفسية الإنسان وروحه، فتسلمه إلى الشقاء ولو كان غارقاً في نعيم الجسد ووفرة الغذاء.

فما السبيل المنهجي إلى تأسيس المعنى؟

إن تحليلنا للفكر الفلسفي يدفع بنا إلى الاستنتاج بأن الإحالة إلى الماوارء شرط لضمان المعنى. حيث إن نظرنا في محاولات الوعي الفلسفي والديني لبلورة دلالة الوجود، أظهر لنا أن ثمة ثابتاً منهجياً في عملية التأسيس الدلالي لهذا المعنى الكلي. فقد لازم الوعي الفلسفي شرط الإحالة إلى الماوارء لإمكان الدلالة. إذ منذ أولى تجليات الوعي رفع الكائن الإنساني نظره إلى السماء لتفسير الأرض! حيث بدا له الوجود بفعل تغيره وعرضيته غير

مكتف بذاته, ولا يمكن أن يستمد معناه من كينونته المحكومة بالصيرورة والفاء. فكان لا بد للوعي من أن يحيل إلى الماوراء. وهذه الإحالة المتعالية (الترنسنتالية) هي في نظرنا جوهر وأساس الوعي الديني. غير أنه ببدء انهيار أقانيم المؤسسة الدينية الغربية مع المقاربات النقدية التي أنجزها الفكر الحدائى داخل السياق الثقافى الأوروبى، انهارت مع ما بعد الحدائى إمكانية الإحالة، فانهار بذلك الإمكان الأنطولوجى للمعنى وليس فقط إمكانه الأيستمولوجى. ونقصد بالإمكان الأنطولوجى الاعتقاد بكينونة ماورائية نفسر بالإحالة عليها.

- 1 - David Hume , Enquête sur l'entendement humain, traduit par Béranger et Saltel , Paris, GF-Flammarion, 1983 ,P 247.
- 2 - André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P.U.F. Paris 2006, p213
- 3 - Auguste Comte,Cours de philosophie positive, Première leçon, t. 1, Hermann, 1975, p21
- 4 - Emile Saisset ,les écoles philosophiques en France ,revue des deux mondes, out 1850,p 681 ,cité in Henri De Lubac,le drame de l'humanisme athée, ed SPES, 1963.p111.
- 5 - Auguste Comte, Système de politique positive. Paris, Anthropolos, 1969, vol 3.p 28
- 6 - Henri de Lubac, op cité. p116.
- 7 - ibid
- 8 - Auguste Comte, Cours de philosophie positive, op cité. p 21
- 9 - ibid
- 10- Auguste Comte, op cité. p22
- 11- Auguste Comte, Système de politique positive, op cité, vol 2.p 19
- 12- Henri De Lubac,op cité .p186.
- 13- Henri De Lubac,op cité .p122
- 14- Henri De Lubac,op cité .p133
- 15- Auguste Comte, Système de politique positive.op cité,vol 1.p 329
- 16- Auguste Comte,op cité,vol 4.p 30
- 17- Auguste Comte,op cité,vol 2.p 77
- 18- ibid
- 19- Henri De Lubac,op cité .p147
- 20- ibid

الاستشراق بين إدوارد سعيد ومعارضيه

هلال الحجري*

يعد كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد من أهمّ الأطروحات في الدراسات ما بعد الاستعمارية. منذ أن نُشرَ في سنة 1978م، فإن هذا العمل المثير للجدل أصبح له تأثيرٌ مُتنامٌ على الحقول المعرفية المتصلة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، كالنظرية الاستعمارية، ودراسات ما بعد الاستعمارية، والنقد النسائي، والأنثروبولوجيا، والتاريخ، والجغرافيا، وأدب الرحلات، والسياحة، وغيرها.

إنّ الكتاب محاولة لتوظيف نظرية ميشيل فوكو Michel Foucault حول الخطاب، من حيث العلاقة بين المعرفة والسلطة، ومفهوم أنطونيو جرامشي Antonio Gramsci للهيمنة السياسية والثقافية¹. ضمن هذه الإطارين، درس سعيد الخطاب الأوروبي حول الشرق، خاصة البريطانيّ منه والفرنسيّ، منذ القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين. فالعلماء الغربيون، والرحالة، والسياسيون، الذين كتبوا عن الشرق، أو درّسوه، أو درّسوه اعتبرهم سعيد «مستشرقين»، والذي أنتجوه «خطابا استشراقيا». ويمكننا تلخيص أطروحته على النحو الآتي:

قدم لنا سعيد ثلاثة تعريفات لـ «الاستشراق» يعتمد بعضها على بعض: الأول منها أكاديمي: «فكل من يدرّس الشرق، أو يكتُب عنه، أو يَحْتِثُ (...) سواء في سمائه العامة أو الخاصة، فهو مستشرق، وما تفعله هي أو يفعله هو، استشراق». والتعريف الثاني: «أسلوب من الفكر مستند على تمييز وجودي ومعرفي بين «الشرق» و«معظم الأحيان» «الغرب». والتعريف الثالث: «أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، وإعادة هيكلته، وامتلاك السلطة عليه»².

موجّها بتعريفاته للاستشراق، قدم سعيد قائمة من ثلاثة أصناف للمستشرقين. أولها الكاتب الذي ذهب إلى الشرق لتزويد الاستشراق المحترف بمادة علمية أو «الذي يعتبر إقامته نوعا من الملاحظة العلمية». ويؤكد سعيد بأن الرحالة البريطاني إدوارد ويليام لين Edward William Lane، في كتابه وصف عادات المصريين المعاصرين وأنماط حياتهم يعتبر أوضح مثال على هذه الصنف من المستشرقين³. والصنف الثاني لدى سعيد، هو الكاتب الذي يبدأ بنفس الهدف، لكن اهتماماته الفردية تُسيطرُ على عمله. ويعتبرُ سعيد الرحالة البريطاني ريتشارد بيرتن Richard Burton، في كتابه الحج إلى المدينة ومكة مثلا جيدا لهذا الصنف⁴. أما الصنف الأخير من المستشرقين فهو الكاتب الذي يرحل إلى الشرق لإرضاء رغبته، «لذا فإن نصّه مبني على جماليات شخصية». ويُمثلُ له سعيد بالرحالة الفرنسي جيرار دي نرفال Gerard de Nerval، في كتابه رحلة إلى الشرق⁵.

* باحث عماني .

يُجادلُ سعيد بأنَّ الاستشراق استغلَّ لخدمة أغراضٍ سياسية، أو حسب كلماته، «لتمرغ أنف الثقافة في وحل السياسة». والنقطة التي يُحاول أن يجليها هنا هي أن الاستشراق انتقل من معناه الأكاديمي المحض (كنظام للمعرفة الأوروبية أو الغربية حول الشرق) إلى أن أصبح مرادفاً للهيمنة الأوروبية على الشرق. وحتى الكُتَّاب الأكثر إبداعاً في عصرهم، مثل فلوبيير Flaubert، ونرفال، وسكوت Scott، قد خضعوا في كل ما يُمكن أن يُقوله حول الشرق لرؤيا سياسية محددة، بنيتها الفرق بين المألوف (أوروبا، «نحن») وبين الغريب (المشرق، «هم»)⁶. ويعطي سعيد أمثلة من بعض الرحالة البريطانيين والفرنسيين. فلامارتين Lamartine، كَتَبَ عن نفسه، وأيضاً عن فرنسا كسلطة، مبرراً الاحتلال الأوروبي للشرق⁷. وكذلك فعل اللورد كرزون Lord Curzon، فقد ساد في خطابه لغة إمبريالية واضحة، مقررراً بأن العلاقة بين بريطانيا والشرق هي علاقة امتلاك؛ امتلاك سيدٍ مستعمرٍ كفؤٍ لأرضٍ شاسعة. ويقتبس له سعيد قولاً يرى فيه بأن الإمبراطورية البريطانية بالنسبة له لم تكن مجرد «موضوعٍ للطموح»، بل «أولاً وقبل كل شيء، حقيقة تاريخية وسياسية واجتماعية عظيمة»⁸. ولذلك فإن سعيداً يؤكد بأنَّ أيّاً من المستشرقين أو كما ينعتهم «الوكلاء الإمبرياليين»، مثل توماس إدوارد لورانس Thomas Edward Lawrence⁹ وهاري جون فيلبي Harry St. John Philby¹⁰، ووليام بالجريف William Gifford Palgrave¹¹، وآخرين، حين يجب أن يُقرروا ولاءهم وتعاطفهم إما للشرق أو الغرب، فإنهم يختارون الأخير دائماً¹².

يُجادلُ سعيد بأنَّ الاستشراق أنتجَ وجهةَ نظرٍ عدائيةً حول الشرقيين والمسلمين والعرب، و«يَعْتَقِدُ» بأنَّ الإسلام كان لأوروبا، صدمة دائمة»¹³. وهو يُحاولُ دَعْمَ هذه الفكرة بعدة أمثلة من الكُتَّاباتِ الغربية. ويشير، على سبيل المثال، إلى أن اللورد كرومر Lord Cromer في كتابه مصر الحديثة، يصور الشرقيين والعرب على أنهم «سَدَج»، مجردون من الطاقة والمبادرة، «ومجبولون على التملق المفرط، والخداع، والقسوة على الحيوانات؛ والكذب، ويفسهم بأنهم «خاملون ومريبون، طباعهم تختلف كلياً عن طباع العرق الأنجلوسكسوني»¹⁴. وينقل سعيد عن نورمان دانيال Norman Daniel في كتابه الإسلام والغرب، بأنَّ النبي محمد صلى الله عليه وسلم ينظر إليه في الغرب بأنه «نبيُّ الوحي الكاذب»، وقد أصبح في عيون الغربيين، مثلاً «الفجور، والفسق، والشذوذ، وأنه منظومة كاملة من الخيانات المختلفة»¹⁵. ويؤكد سعيد أيضاً بأن القرآن لم يسلم من الهجوم العدائي للكُتَّاب الغربيين. فتوماس كارلايل Thomas Carlyle، يصف القرآن بأنه «خليطٌ مشوشٌ مُضجِرٌّ، خامٌّ، فحٌّ؛ تكررٌ لانهائيٌّ، إسهابٌ مُملٌّ، تعقيدٌ، وباختصار هو خامٌّ، ركيكٌ، غباءٌ لا يُحتملُ»¹⁶. ويمضي سعيد بجذله هذا فُذماً ليؤكد أن صورة العربي ظلت مشوهة حتى في الوقت الراهن، ففي الأفلام الغربية الحديثة، يظهر العربي إما

كداعرٍ أو إرهابي. وتظهره أفلامٌ هوليوود شهوانيا، وساديا، وغادرا بالفطرة، وتاجرَ عبّيد، وسائقَ جمال، ولنّيما متقلبا: «هذه بعض الأدوار العربية التقليدية في السينما»، كما يقول سعيد، وقد تلتقت دعما من المستشرقين الأكاديميين الذين أصبحت صنعتهم دراسة الشرق الأوسط¹⁷. ويرى سعيد بأنّ العداوة الغربية تجاه الشرق لم تقف عند هذا المستوى، فالسمة الأكثر شذوذاً هي ما يعتقد بعض المستشرقين «حقيقة» من أنّ العربية كلغة «خطرة أيديولوجيا». ويستشهد على هذا بمقالة كتبها إي شابي حول تأثير اللغة العربية على نفسيات وعقليات العرب¹⁸. مثل هذه الصور والأفكار حول الإسلام والعرب، كما يؤكد سعيد، أصبحت مرفأ متكاملاً من تقاليد الدراسات الشرقية طوال القرن التاسع عشر، وأصبحت بشكل تدريجي «مكوّنا أساسيا» لمعظم العمل الاستشراقي، للأجيال اللاحقة¹⁹.

يُجادل سعيد أيضاً بأنّ الأيدولوجيا الرئيسية للاستشراق هي الإيمان بالاختلاف المطلق والمنظّم بين الغرب والشرق، أو كما يصفه هو: «العالم مكون من نصفين غير متكافئين: الشرق والغرب»²⁰. ويرى بأنّ كلا من بلفور Balfour، وكرومر، على سبيل المثال، وظف العديد من الألفاظ للتعبير عن هذا الاختلاف. «فالشرقي غير عقلاني، وساقط، وطفولي؛ بينما الأوروبي عقلاني، ومستقيم، وناضج»²¹. ويؤكد سعيد بأنّ بريطانيا كانت تستدعي وكلاءها للتقاعُد من المستعمرات البريطانية حين يبلغون سن الخامسة والخمسين، والسبب وراء ذلك أن «الشرقيين ما كان لهم أن يروى الغربي شائخا ومنهدا، كما لا ينبغي أن يشعر الغربي بأنه أصبح في عيون الخاضعين له إلا يافعا، يقظا، عقلانيا، نشطا»²². ويرى سعيد بأنّ نظرية العرق، والتصنيف البشري، والداروينيّة، وعلم الأثرولوجيا، وفقه اللغة، والاستعمار، كلها قد ساهمت وكرست فكرة سمو الأجناس الأوروبية على ما سواها²³.

رنا قباني، في كتابها *أدب الخيال الإمبريالي: أساطير أوروبا حول الشرق* (1986)، تتبنى أطروحة سعيد في *الاستشراق*، وترى بأنّ قصص الرحلات الغربية حول الشرق كانت «جزءا من استشراق حرص على الاستعمار»²⁴. ومع أنّ مشكلة الدراسة ومنهجيتها غير واضحتين في هذه الأطروحة، إلا أننا نستطيع أن ندرك من المقدمة بأنّ الباحثة مهتمة بنقد إجحاف الرحالة الغربيين للشرق وأوهامهم حوله. ولتحرّي هذه الفرضية، تقول قباني بأنّها «كانت انتقائية» في اختيارها للنصوص طوال الأطروحة، بدلاً من النظرة الشاملة²⁵.

تطرح قباني في كتابها عدّة افتراضات. ترى بأنّ بريطانيا منذ القرن التاسع عشر، وعلى نحو متزايد، أنتجت كمية كبيرة من كتابات الرحلة، في محاولة مسعورة لمعرفة العالم الذي يمكن استعمار²⁶. وفي هذا الصدد، تُناقش فكرة تنكّر الرحالة وترى بأنّ التنكّر، استُعمل كوسيلة سياسية لاخترق المجتمعات الشرقية من أجل التجسس

وجمع المعلومات. وتقول قباني بأن ريتشارد بيرتن، على سبيل المثال، حين كان في مكة المكرمة متكرراً في زي باشا مُتجوّلاً، اقترب منه حاج هندي، وبحماسة وطنية، أخبره عن احتجاجات مخطط لها أن تُنظّم ضدّ البريطانيين في المحافظات الهنديّة. لكن بيرتن لم يضيع الوقت في إرسال هذه الأخبار، فأبرق بها فوراً إلى القيادة البريطانيّة في الهند²⁷.

تعتقد قباني أيضاً بأنّ الغرب صوّرَ الشرقَ كمنطقة خطيرة، حيث ينتشر الإسلام بين أجناسٍ وضيعة. ومن الاستراتيجيات التي استخدمتْ لدعم هذه الفكرة تشويه صورة النبي الكريم حيثما أمكن. فقد صوّرَ ك «مُضَلِّلٍ كبير، يلبسُ الأرجواني، ويلوّنُ شفاهه، ويجدُّ متعته في الجَماع والأشياء الحسية». والمسلمون جميعاً، كما ترى قباني، نُظِرَ إليهم كجنسٍ بَشَعٍ، وصوّروا على أنهم «سودُّ، برؤوسِ كلابٍ، وقبحون»²⁸. وتعتقد قباني بأن الصورة العدائية للإسلام كانت منذ القرون الوسطى حافلة بالكذب والمبالغة، والثنايات المفرطة، وقد كرسها الرحالة الأوروبيون من أمثال مانديفيل Mandeville وماركو بولو Marco Polo²⁹. ولهذا فإن عصر النهضة في إنجلترا، كما تؤكد قباني، جاء إلى صورةٍ مطرودةٍ متراكمةٍ حول الشرق منذ العصور الوسطى، تتمركز حول الخوفِ من المسلمين³⁰. علاوة على ذلك، تُجادلُ قباني بأنّ أقوى دافعٍ حرّضَ الإنجليز على السفرِ والترحال إلى الشرق كان الدين. فقد قدموا إلى الشرق بحثًا عن جذور المسيحية، التي بوصول الاكتشاف العلمي والمادية الجديدة، أصبحت في خطر. ومن بين أهم هؤلاء «الحجاج»، كما ترى قباني، تشارلز داوتي Charles Doughty، الذي كان أكثرهم تحمسا وتزمّتاً³¹. إحساسه بالتفوق الديني، كما نُصِرُ قباني، كان ممزوجاً بمقتة للإسلام، ففي أثناء رحلته في الجزيرة العربية، التقى مسافراً إيطالياً كان قد تحوّل إلى الإسلام وقرأ القرآن، وحين علم داوتي بذلك قال بسخط: «ما أدهشني أن أحداً ولد في البلاد الرومانية، وتحت اسم السيد المسيح، كيف يترك هذه الامتيازات، ليصبحَ أخوا للبرابرة الآسيويين في دينٍ أحمق!»³².

علاوة على ذلك، تُؤكّدُ قباني بأنّ أوروبا سُجِرَتْ بشرقٍ غير واقعي، شرقَ ألف ليليةٍ وليليةٍ، الشرق الذي «وعدَّ بفضاءٍ جنسيٍّ، ورحلةٍ بعيدةٍ عن الذات، وهروبٍ من الإملاءات الأخلاقية البرجوازية للمدن». وتُضيفُ بأنّ الأوروبيَّ جاء إلى الشرق مدفوعاً بالجنس، بتشخيص الشرق كامرأةٍ أو صبي، كما صوّرَ إدوارد لين أول مشهده له في مصر: «حين اقتربتُ من الشاطيء، تملكني شعورٌ بأنني عريسٌ شرقيٌّ، يوشك أن يرفعَ حجابَ عروسه»³³. وتُجادلُ قباني بأنّ كتابَ ألف ليليةٍ وليليةٍ أحدث «إثارةً أدبيةً» أثرت على الأدب الإنجليزي، فأصبحت الحكايات الشرقية مصدر خيال رومانسي للشعراء، وكُتِبَت الرحلات، والروايات. وتؤكد بأن الشرق الرومانسيّ كان فضاءً مُتخيّلاً، لا علاقة له بالشرق الواقعي. لذا، فإن الفاقة، والبؤس الاجتماعيين ظلّا مغيبين عن الشرق الأسطوري

الأوروبي³⁴. بجانب هذا، تعتقد قباني بأن الأوروبيين رَبطوا الشرق بالفسق والانحراف الجنسي، فإدوارد لين يكثر الحديث دائماً عن دعاة النساءِ المصريات، و«فِسْقَهُنَّ الْمُنْفَلَتِ»³⁵. وتربط قباني موقف ريتشارد بيرتن، لأنها تَعْتَقِدُ بأنَّهما اشتركا في نفس التجني والانحياز، فلين اعتبرَ سلوكَ النساءِ الشرقياتِ فاجرا بشكل استثنائي غير قابل للمقارنة، وادعى بأنَّ المومساتِ الأوروبياتِ لا يَسْتَطْعُنَ أن يُجَارَيْنَ بذاءة المرأةِ المصرية: «تتحدث النساءُ النبيلاتُ في مصر عن أشياء، ومواضيع تتعفف المومساتُ في بلادنا عن ذِكرها». كما أن بيرتن اشترك في وجهة نظر لين، وادعى بأن الشذوذ الجنسي سلوكٌ طبيعي في الشرق. يقول: «الحريم الإسلامي أفضل مدرسة للسحاق»³⁶.

إضافة إلى ذلك، تعتقد قباني بأنَّ أدب الرحلات في المرحلة الفيكترية ارتبط بالحقل الجديد لعلم الأجناس البشرية أو الأنثروبولوجيا، والذي قام في بدايته بنكريس غرور الأوروبي، وإرضائه بأنه أفضل المخلوقات البشرية³⁷. وترى مثلًا بأن بيرتن كان يحمل عقيدة عصره بأن «الرجل الوحشي»، وهو التعبير الذي كان يطلق على غير الأوروبي، مخلوقٌ خاضعٌ لسيطرة الرغبة الجنسية، التي تخلص منها الرجل الأبيض المتحضر. تقول قباني: «في الحقيقة يتحدث بيرتن في أغلب الأحيان عن الأفريقي، والعربي، والحيوان، بنفس واحد»³⁸. وتضيف بأن نظرة بيرتن للصينيين بأنهم «يمارسون البهيمية، والشذوذ» مثال واحد فقط لآزدرائه لغير الأوروبيين³⁹. وتؤكد قباني بأن إحساس التفوق الذي كان يشعر به الإنجليز في التَعَامُل مع البشر الذين رحلوا إليهم يُمكنُ أن يمثله بوضوح قول لورانس العرب: «إني أرسلتُ إلى العرب كغريب، غير قادر على التفكير بأفكارهم أو أن أؤيد اعتقاداتهم (...). وإذا كنت لا أستطيع أن أنتحل شخصيتهم، فَيُمْكِنُني أن أخفي نفسي على الأقل»⁴⁰. كذلك تقتبس قباني مقولة شهيرة للرحالة داوتي، وتعتقد بأنها مثال صارخ لاحتقار الأوروبيين للعرب: «الساميون مثل رجلٍ يجلسُ في بالوعةٍ حتى عينيهِ، وحواجهُ تلامِسُ السماء»⁴¹.

أخيراً، تجادل قباني بأن الرحالة والكتاب الأوروبيين كانوا يتناقضون شهاداتهم بعضهم البعض في صورتهم المشتركة حول الشرق، وقد أصبح كتاب إدوارد لين *عادات المصريين المعاصرين وأنماط حياتهم* النبع الرئيس الذي نهل منه جميع الرحالة البريطانيين الذين جاءوا إلى الشرق الأوسط. وترى بأن لين رسخ بشكل دوغماتي العديد من المفاهيم الغربية التقليدية حول الشرقيين في كتابه، فقد اعتبرهم «مؤمنين بالخرافات، وكسالى، ومنغمسين في الشهوات، ومُتعصِّبين دينياً»⁴². هذا الميراثُ، كما تؤكد قباني، صيغ معظم كتابات الرحلة الأوروبية حول الشرق بالتحيز والزيغ⁴³.

محمد الطه، في إطروحته، الشرق وثلاثة رحالة فيكتوريين (1989)، يتبنى نظرية سعيد، مؤكداً في المقدمة بأن معظم الرحالة الفيكتوريين إلى الشرق الأوسط صوّروا الشرقيين من خلال أيديولوجيا الإمبراطورية، والتي كانت ملوّنة بمشاعر التفوق العرقي الأوروبي. ويوضح الطه بأن هدفه الرئيسي هو مناقشة كتابات ثلاثة رحالة فيكتوريين قدموا إلى الشرق الأوسط، هم ألكسندر وليام كينجليك Alexander William Kinglake⁴⁴، وريتشارد بيرتن، ووليام بالجريف. وعلى وجه الخصوص يريد أن يثبت كيف أن «أيديولوجيا الإمبراطورية» أثرت على أعمالهم، وأنها، «هيمنت على ملاحظاتهم الفعلية» فصوروا في كتبهم شرقاً غير واقعي.

لكي يدعم أطروحته، كرّس الطه فصلاً واحداً لكلّ رحلة. فيما يتعلق بكينجليك، يُجادل الطه بأنه في الوقت الذي بدأ فيه رحلاته، فإن فكرة «البؤس الشرقي» وصور العرب المستمدة من ألف ليلة وليلة كانت سائدة بين الأدباء في الغرب، فضلاً عن أن الخطاب حول الشرق كمستعمرة أوروبية كان قد بدأ. فالكتاب الفرنسيون من أمثال شاتوبريان Chateaubriand، ولامارتين، صوّروا الشرق مكاناً ملائماً للمطامع الفرنسية الاستعمارية. كما أن رواية تانكريد (Tancred) لديزرائيلي Disraeli أثارت فكرة أن الشرقيين عندهم الرغبة لأن يحكمهم البريطانيون. وعليه يُؤكد الطه بأن كينجليك ادعى بأن «هذه الرغبة كانت قوية لدى السوريين، وأنهم تنبأوا باحتلال مصر»⁴⁵.

و يرى الطه أيضاً بأن الرجل في بريطانيا في القرن التاسع عشر كان عنده شعور ظاهر «بتفوقه على الأجناس الأخرى وعلى النساء والأطفال من جنسه». لذا، فإن العرب صوّروا كجنس أدنى من الإنجليز. فعنصرية بيرتن، جعلته يعتقد بأن العرب كانوا «قطّاع طرق، أشباه عراة» ولا بُد أن يخضعوا «للقانون الحديدي البريطاني للضبط والنظام»⁴⁶. ويُجادل الطه بأن بيرتن، مثل كينجليك في تصريحه بضرورة الاحتلال البريطاني للشرق، كانت لديه اتجاهات استعمارية. ويقتبس له قوله بأن مصر كانت «أكثر جائزة مغرية يقدمها الشرق لطموح أوروبا»، وأنه تخيل هيمنة البريطانيين على بلاد العرب، منتظراً بنفاذ الصبر يوم «فتُحهم لمدينة أم الإسلام»⁴⁷.

و يؤكد الطه أيضاً أنّ وليام بالجريف كان مبشراً يسوعياً أرسل إلى بلاد العرب في مهمة سياسية، وحديثه عن العرب مُصطبغ بالسياسة وعقيدة التبشير المسيحي في القرن التاسع عشر⁴⁸. لذا، فإنه كعميل سياسي لقوة أوروبية، كان مهتماً بدعم المطامع الاستعمارية في العالم العربي. على سبيل المثال، في مقدّمته لكتابه (قلب بلاد العرب)، يذكّر بالجريف الهدف الخاصّ من رحلته وهو «الرغبة في جلب الماء الراكد للحياة الشرقية وتوصيله بالنهر المتدفق للتقدم الأوروبي»⁴⁹. ويضيف الطه بأن بالجريف، كمبشّر، كان يعتمد الإساءة للإسلام بإداعة

«الأراجيف»، فقد افترض بأنَّ العرب لا يستطيعونَ أنْ يتحضرُوا «ما لم يُخَلِّصُوا أنفسهم من قبضة الإسلام»، و يقتبس قوله:

«حين تختفي مكة والقرآن من بلاد العرب، فتمت في ذلك الوقت فقط، نستطيع أن نتوقع بجدية رؤية العرب يتخذون مكانا في صفوف الحضارة التي أخرجهم عنها ردحا من الزمن محمد وكتابه، أكثر من أي سبب آخر»⁵⁰. و يفسر الطه هذا التعاون بين المبشر والقوة الاستعمارية بأنَّ الأول يرى في الأخيرة جسرا لوصول البلدان غير المسيحية وسلاحا لحماية نشاطه. والأخيرة ترى في الأول أداة لتحويل المواطنين الفقراء من جذورهم الدينية والثقافية، وتهيئتهم لقبول المستعم كإخ، متحضر ومتفوق، بدلاً من رؤيته عدوا محتلا⁵¹.

بعد دراسته لأعمال الرحالة الفيكتوريين الثلاثة، يلخص الطه أطروحته «بأنهم تثبتوا رواية شخصية في شكل أدبي، بحيث غلبت الانتقائية والشخصية على الموضوعية في أعمالهم». وأن هذه الأعمال كانت موجهة إلى القراء الأوروبيين بمستوياتهم المختلفة. فقد بذل الرحالة أقصى ما لديهم لضمان المصالح السياسية، بينما عامة الناس في أوروبا، الذين أخذوا الإسلام كعدو للمسيحيين والأوروبيين، فقد زودهم بصور تجدهم في أنفسهم، تظهر الإسلام بشكل مقيت؛ أما بالنسبة للأدباء والشعراء، فقد عرضوا لهم شرقا رومانسيا يلبى خيالهم⁵².

كردة فعل لهذا التيار، شهدت الدراسات ما بعد الاستعمارية بعض المحاولات لتحدي أطروحة سعيد وتابعيه. من بين هذه المحاولات، نستطيع التمثيل بكتاب *رؤية أوروبا من الخارج* (1994) لسيرين تشافيك هاوت. تبدأ سيرين بنظرية «الخطاب»، واصفةً منهجها بأنه «مضاد لفوكو» لأنها، بدلاً من أن تؤكد الفرق الإبيستيمولوجي بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، جمعت نصوصاً من كلتا الفترتين، تشترك في الأيدولوجيات والاتجاهات⁵³. اختارت سيرين خمسة أعمال لدراستها: *رسائل فارسية لمونتسكيو Montesquieu*،⁵⁴ و*مواطن العالم* لأوليفير غولد سميث Oliver Goldsmith،⁵⁵ و*يومييات رحلة من باريس إلى القدس* لشاتوبريان Chateaubriand،⁵⁶ و*ايوثين* لألكساندر كينجليك، و*رحلة إلى الشرق* لنرفال. تشير سيرين أن ما يربط هذه الأعمال، أولاً، «عبور الحدود الثقافية»، بغض النظر عن هوية الرحالة والمكان الذي رحل إليه، وثانياً، الميل للانتقاد، بشكل غير مباشر، للثقافة الأوروبية⁵⁷. وتريد بذلك إثبات أن نقد الثقافة الأوروبية قد أخذ مكانه في أدب الرحلات الأدبية الغربية.

تجادل سيرين في الفصل الأول من أطروحتها، بأن، في كتاب *رسائل فارسية لمونتسكيو*، نجد التلاقي بين المسافرين الفرس والشخص الأوروبي، أو العوالم الشرقية والغربية، مُعَبَّرٌ عنه بأسلوب تصفه بـ«المونولوج الثقافي». ويعمل هذا المونولوج كاستراتيجية لانتقاد المجتمعات الغربية والشرقية على حد سواء. وتدعم هذه

الرؤية بتوضيح عِدَّة سمات لهذا المونولوج في النصّ، بما فيها أشكاله الرسائيّة، وأدوار كل من 'أسبك' Usbek، و'ريكا' Rica المسافرين الفارسيين، وأنماط سلوكهما في المجتمع الباريسي، وتعاملهما مع الفرنسيين، بالإضافة إلى مواقفهما من القضايا السياسية والثقافية، بشكل يعبر عن لسان مونتسكيو نفسه⁵⁸. وتمثّل سيرين بالقضايا الأخلاقية والاجتماعية التي يناقشها 'أسبك'، وتتضمن نقدا ثقافيا للشرق والغرب معا. ومن بين هذه القضايا تعدّد الزوجات، وحبس الحريم في العالم الإسلامي. والجبرية الإسلامية، وكسل القبائل البدائية، ومبادئ الملكية وتحريم الطلاق في البلدان الكاثوليكية، وتجارة العبيد، والدستور الغربي للبكورة، وأخيراً احتلال الفاتحين «للعالم الجديد»⁵⁹. وترى سيرين أيضاً بأن كتاب شاتوبريان يوميات رحلة من باريس إلى القدس يشكل مثالا للهجاء الصامت أو المكتوم، عبر طرق مونولوجية، يُخفي فيها الرحالة الراوي نقدّه للممارسات الثقافية والسياسية الأوروبية في الداخل أو الخارج⁶⁰. وتصرّح، على سبيل المثال، بأن شاتوبريان انتقد نابليون بونابرت في عدّة مناسبات وسياقات مختلفة. فحيناً، يقارنه بحاكم مستبدّ في تركيا، وحيناً آخر يشبّهُه ببلسيريوس Belisarius، أشهر الإمبرياليين اليونانيين⁶¹. وتضيف سيرين بأن شاتوبريان انتقد أيضاً السلوك الاستعماري الإنجليزي بوضوح في اليونان، أثناء بحثهم عن قبر آغامنون وبعض المعابد المحطمة. كما اتّهمهم بسرقة أحد عشر عموداً، وُصفت سابقاً من قِبَل علماء الآثار، من المعابد اليونانية. ولكي يدرأ أيّ اتّهام مضاد من قِبَل القراء الإنجليزي، فإنه أقر بأن الفرنسيين، أيضاً، سرّقوا «تماثيل ولوحات إيطالية»⁶².

في الفصل الثاني، تناقش سيرين أعمال كل من جولد سميث ونرفال. وهي تعتقد بأن كتاب *مواطن العالم*، لجولد سميث، نجح في تصوّر عالم جديد، به رموز من الثقافتين الشرقية والغربية، تقدر أهمية الاتصال فيما بينهما، وتقوم بتبادل المعتقدات المختلفة. علاوة على ذلك، تُصرّح سيرين بأن الحوار في هذا العمل موظفٌ كاستراتيجية سردية لانتقاد الثقافة الأوروبية⁶³. فالتانجي Altangi، الشخصية الرئيسية في العمل، وهو صدى لجولد سميث، يشجّب الرحالة الأوروبيين، متهما إياهم بتقسيم البشر، وتأكيد الفروق الشكلية بينهم. كما أنه يِنْتَقِد إنجلترا لافتقارها للكرم، مقارنة بالبلدان الأخرى، لأن الغرباء فيها «يتعرضون للسخرية والإهانة في كلّ شارع؛ ولا يتلقون شيئاً من اللطف، الشائع في مناطق أخرى من العالم، لطف في التعامل يقوم على حسن النية دون معرفة سابقة»⁶⁴. وتضيف سيرين بأن نقدّ الهيمنة الإنجليزية، يمثل سمة هامة في عمل جولد سميث، فالتانجي، على سبيل المثال، يُعلِنُ بأنّه «ما من شيء يكن له العداوة مثل الحرب في العالم الجديد». ولذلك، فإن الأنشطة الاستعمارية البريطانية والفرنسية في أمريكا الشمالية (1763/1754) منتقدة في عمل سميث، بشكل مباشر وغير مباشر⁶⁵.

ترى سيرين أن نرفال، مثل جولد سميث، تجنّب الرقابة، في عمله *رحله إلى الشرق*، بالاختفاء وراء شخصية «جيرار» Gerard، الذي يُدين الثقافة الأوروبية بشكل مباشر وغير مباشر. وتجادل بأن جيرار يدرك أن أغلب الأفكار الأوروبية المعطوبة حول الشرق، تضرب بجذورها في القرن الثامن عشر⁶⁶. وتصرح بأنه متأثر غاية التأثر بالإسلام، فهو لا يؤمن فقط بأن الشرق مصدر الأديان، لكنه يعتقد أيضاً بأن الأتراك والعرب المسلمين أكثر تسامحاً من الكاثوليك الغربيين⁶⁷. وتشير بأن جيرار تصدى لبعض الكليسيهات أو العبارات الغربية المبتدلة حول الشرق. فبخصوص تعدد الزوجات، يقر بأن العلاقات بين الرجال والنساء في الشرق عموماً أكثر براءة من نظيراتها في أوروبا. كما أن وضع العبيد عند المسلمين، أفضل بكثير من وضع العبيد عند المسيحيين في أمريكا؛ لأن العبيد الأمريكيين أُجبروا على العمل الشاق. وترى سيرين بأن جيرار أيضاً يحترم الإنجازات الثقافية الشرقية، ويؤكد أهمية ما تجاهله الرحالة الغربيون في الشرق، من أن «المعرفة الأوروبية مدينة لترجمات العلماء العرب للنصوص الفلسفية اليونانية القديمة». وتضيف بأن جيرار يعتبر الشرق أسمى من أوروبا في سمتين رئيسيتين: «التمازج الاجتماعي، والتسامح العرقي». وكان معجبا بالشرق إلى حد الاعتقاد بأن «الطريق الموثوق للأوروبيين لإنجاز التقدم، هو التحول إلى الإسلام»⁶⁸. وتخلص سيرين إلى أن جيرار لم يُعطِ التفويض المطلق «للاستعمار الأوروبي في الشرق الأوسط، بل كان ضدّ الإرهاب السيكولوجي أو العسكري، الذي مارسه الاستعمار الإنجليزي والفرنسي في المنطقة»⁶⁹.

تجادل كاثرين آن سامبسن، في أطروحتها *الحجّ الأدبي الرومانسي إلى الشرق (1999)*، بأن منهجها «يتحدّى تفسير إدوارد سعيد للنصوص الاستشراقية، بتأكيد تأثير الشرق على الاعتقادات الغربية، بشكل أكثر أهمية مما أشار إليه النقد الاستعماري المعاصر»⁷⁰. وعليه، فإنها معنية بدراسة الافتتان البريطاني بالشرق، وتتبع الطرق التي شكّل فيها إدراك الشرق تمثيلات البريطانيين لذواتهم، وتمثيلاتهم للاختلاف الديني أثناء التوسّع الإمبريالي. لهذا الغرض، اختارت سامبسن ثلاثة نصوص: *حجّ الطفل هارولد للورد بايرون Lord Byron*،⁷¹ وكتاب *الطلسم لوالتر سكوت Walter Scott*،⁷² و*سرد ذاتي للحجّ إلى المدينة ومكة، لريتشارد بيرتن*. تقترح سامبسن في منهجيتها بأن الصورة الاجتماعية لهذه النصوص الاستشراقية الرومانسية «غامضة، وغير متصلة، ومتعددة». وهي في ذلك تستند إلى نقاد من أمثال إعجاز أحمد Aijaz Ahmed، وجيمس كلفور James Clifford، وهومي بابا، الذين حاولوا تغيير موقف سعيد إلى منطقة في البحث، تأخذ بعين الاعتبار «تناقض الاستشراق، وانحرافه، وعدم تجانسه»⁷³. تناقض سامبسن مصطلح «الحج» في الغرب، بأنه لم يعد يقوم به، كما كان في السابق، مؤمنون مسيحيون يَبْحَثُونَ عن الكأس المقدّسة التي شرب منها المسيح في العشاء الأخير. لكنه

بالأحرى، أصبح يقوم به أناس يتعشقون البحث عن «القدِّم، والحُبِّ الإنساني، والطبيعة، والذات، والرُّحْب».

لذلك فإن الحج الأدبي إلى الشرق، الذي قام به كل من بايرون، وسكوت، وبيرتون، ناسب المجتمع البريطاني، الذي كان يَبْحَثُ عن هويَّاتٍ جديدةٍ، من جراء التمزق الذي جلبته مفاهيم العلمانية والثورة العلمية⁷⁴.

ترى سامبسن بأنَّ حجَّ *الطفل هارولد* يُمكنُ أن يُقرأً كمسعى يحاول فيه بايرون إنشاء حكاية الرومانسية الشخصية الخاصة، بعيداً عن العقيدة الدوغمانية التاريخية للمسيحية. إنه يَعْكُسُ شكاً دينياً متزايداً في الغرب؛ اتجاه تساؤلي، أحدثه الالتقاء بـ«الأخر» الديني⁷⁵. لذلك، كما تجادل سامبسن، فإن الشرق، بالنسبة لبايرون، أصبح مكاناً يُمكنُ أن يجِدَ فيه المواطن البريطاني «اعتناقاً روحياً»، عبر نبذ الهوية الدينية التقليدية. علاوة على ذلك، تُلاحظُ سامبسن، بأنه خلافاً لأكثر الكُتَّابِ الرومانسيين الذين أظهروا الشرقَ في صورٍ سلبيةٍ نمطيةٍ، سعياً منهم لتمجيد التفوق الديني الغربي، حاول بايرون تفادي مثل هذا الاستقطاب في عمله *حج الطفل هارولد*، وهذا ما يُفصِّلُ كتابته عن التمثيلات الغربية التقليدية للشرق⁷⁶. تُصرِّحُ سامبسن بأنَّ شرقَ بايرون يَعْكُسُ الاشتياقَ النخبويَّ الغربيَّ لاعتبار الشرقِ مكاناً رائعاً، يُمكنُ أن يَهْرَبَ فيه المرءُ من القمع الاجتماعي والديني: «المشهد كان بدائياً، لكنه كان جديداً»، كما يقولُ بايرون⁷⁷. تشير سامبسن بأنَّه على الرغم من أن الإسلام لم يبد لبايرون إيماناً بديلاً، فإن كتاباته إلى عائلته وأصدقائه تدل على أن تقديره له لم يكن عَرَضِيًّا. وتنقل عن إسحاق ديزرائيلي Isaac Disraeli اعتقاده بأنَّ بايرون «لطالما فكَّرَ في التحول إلى الإسلام حينما كان في تركيا، وأنه أسفَ على عدم تحقيق ذلك»⁷⁸.

في مُناقَشتها لعمل سكوت، *الطلسم*، تُركِّزُ سامبسن على فكرة التنكُّر عند الرحالة. وهي ترى بأنَّ التخفي كان فعلاً واضحاً قام به الرحالة الغربيون لاعتناق الثقافة الشرقية. فالعديد من الأوربيين، بعد إخفاء أنفسهم كشركيين، قبلوا المعتقدات الدينية الثقافية للبلدان التي سافروا فيها. وتمثل لذلك بالسيدة هيستر استانهوب Hester Stanhope ، والسيدة آن بلنت Ann Blunt ، وجين بوركهارت Jean Burckhardt. فقد كانوا من الرحالة الرومانسيين الذين تخفوا في ديار الإسلام كمسلمين، وأنهم «من المحتمل جداً قد تحولوا إلى الإسلام»⁷⁹. ومن هنا، تُجادلُ سامبسن بأنَّ شرقَ سكوت يَعْمَلُ كـ«قناع» قُدِّمَتْ عبره الثقافة الشرقية، بشكل ذكي، إلى الجمهور الغربي. وبطل سكوت المسلم، في هذا العمل، صلاح الدين، لا يمكن أن يُنظر إليه كتمثيل بسيط. صورة صلاح الدين في *الطلسم*، كما ترى سامبسن، تُدحِّضُ الاعتقادَ الأوروبيَّ السائد حول المسلم بأنَّ «الوثني لا يمكن أن يكون له أدب حقيقي، أو فلسفة، أو تقوى»⁸⁰. سكوت رفضَ الصورة المتوارثة من القرون الوسطى، وهي أن العرب «همجٌ مُتَعَصِّبون» خرجوا من قلب الجزيرة العربية، حاملين السيف في يَدِ، والقرآنَ في الأخرى، «ليصيبوا إما

بالموت، أو الإيمان بمحمد، أو في أفضل الحالات، بالعبودية والجزية كُلاً من يتجاسر على مُعارضَة اعتقاد نبي مكة»⁸¹. تصوير سكوت للحاكم المسلم، كما ترى سامبسن، يَعْكُسُ أيضاً الكثير من التسامح الديني. فعندما يَجْتَمِعُ ريتشارد قلب الأسد وصلاح الدين في *الطلسم*، يتعانقان «كأخوين ندين». إنَّ صورةَ الكافرِ مُلغاةً بتمثيل صلاح الدين «مسلمًا تقياً»⁸². في *الطلسم* أيضاً، يَسْتَبْدُلُ سكوت بصورة المسلم البربري، صورةَ عربي الصحراءِ النبيل، كمثالٍ للحرية والإباء. الحكومة الشرقية في هذه الرواية، كما تؤكد سامبسن، مُصَوَّرَةٌ على أنها «حكم ملكي نقي وبسيط»، ويَعْكُسُ أفكاراً قوميةً ثورية⁸³. أخيراً، تخلص سامبسن إلى أنَّ النصرَ العظيمَ في الرواية والتاريخ حققه صلاح الدين، الذي استطاع، متخفياً، أن «يخترقَ معسكرَ الحملة الصليبية إلى العمق، لحجَب الاختلافِ الثقافيِّ والدينيِّ بين الشرق والغرب»⁸⁴.

بالنسبة لريتشارد بيرتن، تجادل سامبسن بأنَّه على الرغم من تصنيفه دائماً في الدراسات النقدية على أنه «مغامر استعماري»، فإن رحلته الشرقية كانت دينيةً أيضاً. وسيرته الذاتية بها بعض التفاصيل حول انضمامه إلى طائفة الدراهما في الهند، و«تحوله النهائي إلى الإسلام، عبر الصوفية»، الطائفة الإسلامية، التي مارست التقية، أو إخفاء الاعتقاد⁸⁵. في مقالته «الإسلام»، كما تنوه سامبسن، يُدْكُرُ بيرتن ما دعاه إلى الإسلام والصوفية، ورفض المسيحية، والتي يعتقد بأنها قَدْ أُطْحَتْ «بالمكر، والحقد، والاضطهاد، وإراقة الدماء». وهو، على النقيض من ذلك، يثني على الإسلام بسبب «حياته الدينية المنظمة بشكل جيد، والتي تشمل الوصفات الغذائية، والتطهر الشعائري، والصلوات في أوقاتٍ مُحدَّدة، بالإضافة إلى اعتقاداته الروحانية»⁸⁶.

الموضوعات الرئيسية لهذه المجموعة من الباحثين تختلف تماماً مع أطروحات التَّيارِ الأول. فبينما تجادل المجموعة الأولى، كما قد رأينا، بأن الخطاب الغربي حول الشرق يكشف عن «الهيمنة الغربية على الشرق» (سعيد) أو «نفي الشرق في حالة غرابية غير قابلة للحل» (قَبَانِي) أو «الشَّعور الأوربيِّ بالتفوق العنصري» (الطه)، فإن المجموعة الثانية تجد في نفس الخطاب قيماً أخرى مثل: «عبور الحدود الثقافية»، و«النقد الذاتي الثقافي» (هاوت) و«الاستشراق الرومانسي» أو «الإعجاب بالشرق» (سامبسن).

لإيضاح فكرة عبور الحدود الثقافية، لَنُؤَمِّنُ النظر في بعض الأمثلة التي قدمها الاتجاه الثاني من الكتابات الغربية، وكيف أنها تختلف عن تلك التي قدمها الاتجاه الأول. فبينما يخلص سعيد، على سبيل المثال، إلى أن نرفال لديه «رؤية سلبية لشرق مُفرَّغ»⁸⁷، تخبرنا هاوت بأن نرفال قد بُهر بالشرق إلى حد أنه اقترح بأن الأوربيين ينبغي «أن يتحوّلوا إلى الإسلام لنيل التقدم»، كما رأينا سابقاً. ريتشارد بيرتون، أيضاً، مثال نموذجي لمثل هذه المقارنة. فبينما يتفق كل من سعيد وقَبَانِي، والطه حول «المهمة الإمبريالية» لبيرتون، تزودنا سامبسن برؤية مختلفة،

حيث أنها تجادل حول البعد الديني لكتابات، مؤكدة أن بيرتون رفض المسيحية، ووجد في الصوفية الإسلامية بدیلا. ولا أود بهذه المقارنة أن أشير ضمنا إلى أن تفسير المجموعة الثانية للنصوص أكثر دقة من تفسير المجموعة الأولى، وإنما أردت أن أشير إلى أن إدراك الخطاب الغربي يمكن قراءته من زوايا مختلفة. وأعتقد أن مثل هذه الإمكانية تقدم طريقة لعبور الحدود الثقافية. في هذا الصدد، تلفت ماري لويز برات Mary Louise Pratt انتباهنا لما تسميه «منطقة التماس»، وهو مكان، تؤكد بأن العلاقات فيه بين المستعمر والمستعمر، أو الرحالة والشعوب التي زارها، يجب أن تُفهم، لا من حيث التفرقة العنصرية، لكن من حيث التنوع الثقافي⁸⁸.

هناك نقطة مهمة أخرى بخصوص «عبور الحدود الثقافية» تستحق اهتماما أكثر. تلك هي ظاهرة تخفي الرحالة أو ما تسميه ديان ساتشكو ماكليود Dianne Sachko Macleod «ارتداء الآخر»⁸⁹. وهنا، سنقارن بين رؤى مختلفة لنقاد من المجموعتين الأولى والثانية. ننظر رنا قباني. على سبيل المثال، إلى التخييل «كلعبة» كان يؤديها الرحالة الغربيون من أمثال إدوارد لين، وريتشارد بيرتون، ولورانس العرب لغرضي المتعة والواجب. فمن المظاهر المضحكة للتخييل، كما تقول قباني، أنه يعرض تسليية لكل من المرتدي وجمهوره، ففيه إغواء للخيال الغربي حول شرق يتمتع بالمغامرة والسرية. وتعتقد أن الأوربي، في الواقع، لا يتمنى أن يكون شرقيا في تكيف نفسه على لبس الشرقي، وحديثه، وسلوكه. وعليه، تؤكد قباني، بأن «الغرب والشرق استمرّا كيانين مختلفين لا يلتقيان، وأن الروابط المصطنعة فقط يمكن أن تكون بينهما»⁹⁰. وتضيف بأن التخييل أيضا جاء ليخدم أهدافا سياسية، فقد كان «وسيلة للتسلل إلى المجتمع الشرقي لجمع المعلومات»⁹¹. فبيرتون، كما تدعي، عندما كان في مكة متخفيا كباشا متجول، اقترب منه هندي، وأثناء حديثه معه، أخبره، بحماسة وطنية، بالاحتجاجات التي كانت على وشك أن تُنظم ضد البريطانيين في الأقاليم الهندية. لكن بيرتون لم يضيع وقته، فأسرع بالإبراق بهذا الخبر إلى مقر القيادة البريطانية في الهند فوراً. وخلافا لرؤية قباني، تقدم كاثرين سامبسن موقفا مختلفا حول التخييل عند الرحالة الغربيين، إذ تراه دلالة واضحة على التحول إلى الثقافة الشرقية. فهناك أوربيون كثيرون، بعد إخفاء أنفسهم كشركيين، قبلوا المعتقدات الدينية الثقافية للبلاد التي ارتحلوا إليها، كالسيدة هيستير ستانهوب، والسيدة بلانت، ويوهان بركهارد، وأولريش سيتزين، وترجح سامبسن أن هؤلاء الرحالة الرومانسيين قد تحوّلوا إلى الإسلام.

ما يستحق التنويه في هذا النقاش أيضا، هو أيديولوجية «النقد الذاتي» التي تمثل جانبا هاما في أطروحات المجموعة الثانية من الباحثين. مناقشة سيرين تشافيك هاوت للنقد الذاتي الثقافي في أدب الرحلة الغربي تُربك مشروع إدوارد سعيد وتابعيه حول الاستشراق، كروية مركزية غربية للآخر. فبدلاً من قراءة قصص الرحلات

الغربيّة كنفذ أوربّي للشرق، تنظر سيرين إلى الجانب الآخر للمعادلة، ذلك أنها تقرأ الرحلات «كنفد ذاتي ثقافي أوربّي». لهذا، تعتقد أن الرحالة الغربي حين يريد أن ينتقد السلوك الأوربّي بطريقة غير مباشرة، فإنه يلجأ على حيلتين، إما أنه يصوّر المجتمع الغريب كمدينة فاضلة، أو أنه يحضر معه إلى أوروبا مواطناً شرقياً لا يستطيع التكيف مع المجتمع، فيموت من رؤية الفساد أو الإحساس بالنوستالجيا.

فكرة رؤية الذات من الخارج، التي تكرس سيرين لها أطروحتها، تتفق مع ما يدعو دنيس بورتير Dennis Porter «بالسفر النقدي»، قاصداً به أعمال بعض الرحالة الغربيين «الذين أثاروا تساؤلات حول الأهمية المركزية للمجتمعات الأوروبية»⁹². ضمن مثل هذه الرؤية، أيضاً، يُمكننا أن نقرأ أدب الرحلة من الزاوية الأخرى، أي يُمكننا أن ندرك النصّ الاستشراقي الذي وصمه سعيد وأتباعه بالعداوة للشرق، كمرآة للأنار، مرآة يمكن للشرقي أن يرى فيها خللَ وعيوبَ ثقافته. بهذا الانفتاح، يُمكن أن نقرأ الخطاب الغربي من عدّة زوايا، وبه نتجنّب الوقوع في فخ التعميمات الكاسحة، والتطرف في العواطف أثناء الحجّاج.

علاوة على ذلك، فإن هذا الاتجاه من الدراسات يولي اهتماماً «بالاستشراق الرومانسي»، كما رأينا كثرين سامبسن تلتفت انتباهنا إلى الافتتان البريطاني بالشرق أثناء التوسع الإمبريالي. محمد شرف الدين، في كتابه *الإسلام والاستشراق الرومانسي*، يقدم لنا أمثلة جيدة لهذا البعد الجمالي في الكتابات الغربية حول الشرق، ويتحدى بها أطروحة سعيد. يؤكد بأننا إذا حكمنا على كلِّ الكتاب الغربيين بأنهم صنّيعَة ثقافتهم الإمبريالية، كما فعل سعيد، فإن هذه التهمة ليست خاطئة فقط، ولكنها مُضَلِّلة أيضاً، لأنها تلغي بعض ميزات الكتاب الذين يُمكن أن يوصفوا بالثوريين. وهكذا، سعى شرف الدين في أطروحته إلى «إعادة التفكير في سياق النص الاستشراقي وما يهدف إليه في خطابه لجمهوره، قبل إدانة مؤلفه كمشارك في جهل عصره وعمار»⁹³. وقد اختار لدراسته نصوصاً من الأدب الإنجليزي تشمل جيبير *Gebir* للاندور Landor، وطلبه *Thalaba* لسوثي Sauthey، ولالا روك *Lalla Rookh* لتوماس مور Thomas Moore، وحكايات تركية *Turkish Tales* لبايرون. وقد اختارها شرف الدين لأنها «تدل على تقدّم في فهم الشرق والتعاطف معه»⁹⁴.

¹ - طبقاً لنظرية فوكو، فإن المعرفة ينبغي أن تُوصف بالإشارة إلى المؤسسات. فالمؤسسات لا تستطيع العمل بدون استخدام السلطة. ويرى فوكو بأنّ علاقات السلطة وثيقة الصلة بخطاب الإنسان، لأن «علاقات السلطة لا يمكن أن تكون قائمة متماسكة بذاتها، ولا يمكن أن تكون قابلة للتطبيق بدون إنتاج الخطاب، وتراكمه، ونشره، وتوظيفه». انظر: Michel Foucault, *Power / knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*, ed. by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), p.93.

كذلك، فإن مفهوم جرامشي لـ«الهيمنة» مُتصوّر على أنه موازنة بين المثقفين والسلطة. في رسالة بعث بها من السجن في 7 سبتمبر، 1931م، يقول جرامشي:

«هذا البحث سيتناول أيضاً مفهوم الدولة، الذي يتم تصوره عادة كمجتمع سياسي؛ بمعنى أن الدول دكتاتورية أو أنها جهاز قسري يُستعمل للسيطرة على الجماهير وفقاً لنوع معين من الإنتاج والاقتصاد، وليس كميزان بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، الذي أعني به هيمنة مجموعة اجتماعية واحدة على الأمة بأكملها، تُمارس خلال ما تسمى بالهيئات الخاصة مثل الكنيسة، واتحادات العمال، أو المدارس. لأنه قبل كل شيء في المجتمع المدني يمارس المثقفون تأثيرهم. بنديتو كروتشنيه، على سبيل المثال، هو نوع من

- الباباوات العلمانية، وآلة فعالة جداً للهيمنة، حتى لو يبدو أحياناً ضد الحكومة في السلطة». انظر: Antonio Gramsci, *Letters from Prison*, ed. by Lynne Lawner (London: Quartet Books, 1979), p.204.
- ² - انظر: Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 1995), p.2-3.
- ³ - إدوارد وليام لين Edward William Lane (1876-1801) رحالة بريطاني، وعالم بالآثار المصرية، واسم معروف لدى أغلب العلماء المهتمين بدراسات الشرق الأوسط. كتابه الشهير وصف عادات المصريين المعاصرين وأنماط حياتهم *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (first published in London by C. Knight, 1836) ، يعتبره بعض النقاد «الوصف الأكثر روعة في أدب الشعوب». كتب لين أيضاً مجموعة من الأعمال المهمة الأخرى: منها ترجمته لألف ليلة وليلة (*The Thousand and One Nights*) (first published in London: C. Knight & Co., 1839-41) و Leila Ahmed, Edward W. Lane: *A Study of his Life and Works and of British Ideas of the Middle East in the Nineteenth Century* (London: Longman, 1978).
- ⁴ - السّير ريتشارد فرانسيز بيرتن Richard Francis Burton (1890-1821) عالم، ولغوي، ورحالة إنجليزي شهير. أهم مساهماته الرئيسية في الدراسات العربية تتضمّن:
- Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, 2 vols (first published in London: Longmans, 1855), *Unexplored Syria*, 2 vols (first published in London: Tinsley Bros, 1872), *Translation of The Kasîdah (couplets) of Hajî Aboû El-Yezdî* (first published in London: Bernard Quaritch, 1880), *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights Entertainments*, 16 vols (first published in London: Kamashastra Society, 1885-88), and *Translation of The Perfumed Garden of the Shaykh Nefzawi* (first published in London: Cosmopoli, 1886).
- و لمزيد من المعلومات حول شخصية بيرتن، انظر: Edward Rice, Captain Sir Richard Francis Burton: the Secret Agent who Made the Pilgrimage to Mecca, Discovered the Kama Sutra, and Brought the Arabian Nights to the West (New York: Scribners, 1990).
- ⁵ - Said, *Orientalism*, pp.157-158.
- الرّسام الفرنسي والشاعر جيرار دي نرفال Gerard de Nerval (1855-1808) رحل إلى الشرق، والقاهرة، وبيروت واستنبول في سنة 1843. كتابه *رحلة إلى الشرق* (1851) *Voyage en Orient* نتيجة هذه المغامرات. ظهر العمل في اللغة الإنجليزية تحت عنوان *The Women of Cairo: Scenes of Life in the Orient*, trans. by Conrad Elphinstone, 1st edn, 2 vols (London: Routledge, 1929).
- ⁶ - Ibid, p. 43.
- ⁷ - Ibid, p.179.
- ألفونس دي لامارتين Alphonse de Lamartine (1869-1790) شاعر فرنسي له رحلات في فلسطين وسوريا، خلال السنوات 1832-1833م. وقد نشر أسفاره في كتابه *رحلة إلى الشرق* (1835). يرى سعيد بأن لامارتين سوغ احتلال أوروبا للشرق، مقتبساً له هذه الكلمات: «هذا النوع من الهيمنة، محددًا كحق أوروبي، سيتضمّن أساساً الحق في احتلال أرض أو أخرى، بالإضافة إلى السواحل، لبناء إما مدن حرة هناك، أو مستعمرات أوروبية، أو موانئ تجارية...».
- ⁸ - Ibid, p. 213.
- جورج ناتانيل كرزون George Nathaniel Curzon (1859-1925) سياسي من الحزب المحافظ في بريطانيا، عمل كنايب ملك للهند. كان من أبرز المؤيدين للإمبراطورية ومهمة بريطانيا الاستعمارية. سافر على نحو واسع حول العالم، فقد زار الهند وسيلان وإيران وتركيا وأفغانستان والصين واليابان وكوريا. كما زار عُمان في سنة 1892م أثناء مسجه للخليج العربي، وقصة رحلته في مسقط موجودة في كتابه *فارس والمسألة الفارسية*. انظر حول كرزون: Nayana Goradia, *Lord Curzon: The Last of the British Moghuls* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- ⁹ - توماس إدوارد لورانس Thomas Edward Lawrence (1935-1888). عرف بشكل عام بلورانس العرب، وقد أصبح أسطورة لدوره العسكري كضابط بريطاني في الثورة العربية أثناء الحرب العالمية الأولى. وقد روى دوره في هذه الثورة في عمله الرئيسي: *أعمدة الحكمة السبعة*، الذي طبع بشكل خاص سنة 1926، ثم نُشر تجارياً في سنة 1935م، و *ثورة في الصحراء*، الذي نشر سنة 1927م. وتأثير لورانس بيّن على الرحالة البريطانيين الذين خلفوه في جزيرة العرب؛ فجميعهم قد استشهد به في قصص رحلاته. بيرترام توماس، وولفريد ثيسيجر على سبيل من الذين استلهموا أولهم الأول في اختراقهم لصحراء الربع الخالي. هناك عدد من التراجم والكُتُب النقدية حول لورانس، انظر مثلاً:
- Harold Orlans, *T.E. Lawrence: Biography of a Broken Hero* (London: McFarland, 2002).
- ¹⁰ - هاري جون فيليبي Harry St. John Philby (1960-1885) من أشهر المستكشفين البريطانيين للربع الخالي وغرب جزيرة العرب. عين سنة 1917م رئيساً لبعثة سياسية بريطانية في وسط الجزيرة العربية، فقام برحلات شاملة في الجزء الغربي لبلاد العرب وأصبح أول أوروبي يصل إلى الأقاليم الجنوبية ل نجد. في سنة 1930م ترك «السلوك الأجنبي» البريطاني وتحوّل إلى الإسلام، وأخذ اسماً جديداً هو الحجي عبد الله. حَدم أيضاً كُستشار رئيسي للملك ابن سعود عاهل المملكة العربية السعودية. من أهم أعماله:
- The Heart of Arabia: A Record of Travel & Exploration* (London: Constable, 1922), *Arabia of the Wahhabis* (London: Constable, 1928), *The Empty Quarter: Being a Description of the Great South Desert of Arabia Known as Rub `al Khali* (London: Constable, 1933), *The Background of Islam: Being a Sketch of Arabian History in Pre-Islamic Times* (Alexandria: Whitehead, Morris, 1947), *Arabian Highlands* (New York: Cornell University Press, 1952), and *Forty Years in the Wilderness* (London: R. Hale, 1957).
- ¹¹ - وليام جيفورد بالجريف William Gifford Palgrave (1888 - 1826) مبشّر، ورحالة، ودبلوماسي بريطاني. في سنة 1853م أرسل إلى سوريا كمبشّر يسوعي، وفي الفترة من 1862 إلى 1863م ارتحل على نحو واسع خلال شبه الجزيرة العربية متتكرراً في زي طبيب وتاجر سوري. اتهم بالجريف بالتجنس لنابليون الثالث، وأنه كان يهيئ الأرضية السياسية للفرنسيين لبناء قناة السويس. عاد إلى إنجلترا في سنة 1863م منهيًا عبوره لبلاد العرب من سوريا إلى عُمان. نشر هذه المغامرة في عمله الشهير:

Narrative of a Year's Journey Through Central and Eastern Arabia, 1862-1863, 2 vols (London: Macmillan, 1865).

المزيد من التفاصيل حول الجريف، انظر: Allan Mea, *Palgrave of Arabia: The Life of William Gifford Palgrave, 1826-88* (London: Macmillan, 1972).

Said, *Orientalism*, p. 80. ⁻¹²

Ibid, p.59. ⁻¹³

Ibid, p.38. ⁻¹⁴

سعید محق كل الحق في أن كرومر، خلال كتابه مصر الحديثة، حريص على التفرقة بين الغرب والشرق، وبين الأوربيين والشرقيين؛ «فالأوروبي عقلائي في تفكيره» لكن الشرقي حين يفكر فإنه «يصف دون تركيز»؛ «والأوروبي» كثير الكلام»، و«نشيط الذهن»، بينما الشرقي «صامت ووقور»؛ وإذا كان الأوروبي «يزدري المتزلف والشخص الذي يعجبه التزلف»، فإن الشرقي «مجبول على التملق المقيت». في الحقيقة، كرومر في معظم كتابه هذا يتبجح بما يسميه «القوة، والدهاء، والسمات الوطنية الأصيلة للجنس الأنجلوسكسوني». انظر: Evelyn Baring Cromer, *Modern Egypt, 2 vols* (London: Macmillan, 1908), II, pp. 146-1167.

Said, *Orientalism*, p. 62. ⁻¹⁵

نورمان دانيل تيسير، بشكل خاص، إلى عالم ديني فرنسي في القرن الثاني عشر اسمه بيتز، قاده عداؤه للإسلام إلى أن يصف النبي الكريم بأنه «سارق، وقاتل، وخائن». انظر: Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 1993), pp. 88-89.

Said, *Orientalism*, p. 152. ⁻¹⁶

ما يستحق التنبيه هنا أن توماس كارلايل يَنْتَقِدُ القرآنَ المَترَجَمَ وليس المصدَرِ الأصلي. فهو يَعْتَرَفُ بِأَنَّ العربَ يَجدُونَ القرآنَ «متناغما» لكنه يَقُولُ بأنَّ «هذه الميزة العظيمة فُقدت في الترجمة». ولا يَبْدُو أَنَّ رؤيته حول القرآن ناتجة عن عدا، كما فهم إدوارد سعيد. لأن كارلايل يصرح بأن القرآن «كتاب صادق»، ويَنْتَقِدُ بَعْضَ الأوربيين الذين مثلوه على أنه «مجرد حزمة الأعياب». ويعترف بأن «الصدق، بكل معانيه، يتجلى في القرآن». علاوة على ذلك، يُحاولُ كارلايل رَفُضَ الصورةِ الشائعةِ في الغرب حول النبي الكريم محمد بأنه كان «رجلا حسيا»، ويَصْرُحُ 'بأننا سَنَخطئُ على نحو واسع إذا اعتبرنا هذا الرجل شهوانيا، لا هم له إلا المتعة. كلا لا تروق له المتعة». انظر: Thomas Carlyle, *Sartor Resartus, On Heroes Hero-Worships and the Heroic in History* (London: J.M. Dent, 1914), pp. 299-305.

Said, *Orientalism*, pp. 286-288. ⁻¹⁷

مع أن سعيدا لم يقدم أي مثال لهذه الصور السينمائية للعرب، فإن ساري ناصر، الذي درسَ هذا الموضوع بشكل أعمق، قدم لنا العديد من الأمثلة. يُجادلُ ناصر بأن أفلاما مثل *مطاردة صحراوية* (Monogram, 1952) و*Desert Pursuit*، و*Exodus* (United Artists, 1960)، و*لورانس العرب* (Lawrence of Arabia (Columbia, 1962)، و*الخروطوم* (Khartoum United Artists, 1966)، تصور العرب بأنهم «أنذال»، ويظهرون في «ملابس فضفاضة؛ نظراتهم مستعرة، ولهم عادات غريبة تتناقض مع المعتقدات الغربية». انظر: Sari J. Nasir, *The Arabs and The English* (London: Longman, 1979), p. 159.

Said, *Orientalism*, p. 320. ⁻¹⁸

شاولي مفتح بأن الفصل بين «العربية الأدبية المثالية» و«العربية العامة الواقعية»، مع بَعْضِ السمات اللغوية للغة العربية مثل «التوكيد المفرط» و«المبالغة» هي السبب الرئيس «للتناقض الواضح في بنية الشخصية العربية». انظر: E. Shouby, 'The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs', in *Readings in Arabic Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. by Abdulla M. Lutfiyya and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton, 1970), p. 688-703 (p. 702).

Said, *Orientalism*, p. 260. ⁻¹⁹

Ibid, p. 12. ⁻²⁰

Ibid, p. 40. ⁻²¹

Ibid, p. 42. ⁻²²

Ibid, p. 232. ⁻²³

لا بُدَّ أن أنه هنا بأنَّ هذه المناقشة مَعْنِيَةٌ فقط بمشروع إدوارد سعيد في كتابه *الاستشراق*، في طبعته الأولى سنة 1978م، لأن سعيدا، في تعقيبه على مداخلات المختلفين معه حول أطروحته، وقد ظهر في طبعته 1995م، تجاوز كثيرا من التعميمات التي وردت في الطبعة الأولى. يقول: «لا أعتقد أبدا بأن الاستشراق شريز، أو موجل، أو أنه يتخذ شكلا واحدا في عمل كَلِّ مستشرق». (p. 342). كما يُصرِّح بأنه «حقا يكبر أمثال إدوارد لين وغوستاف فلوبير، الذين سُجِّرَ بمصر». (p. 336).

Rana Kabbani, *Imperial Fictions: Europe's Myths of Orient* (London: Pandora, 1994), p. 10. ⁻²⁴
تصرح قباني في هامش دراستها بأنها تَعْتَمِدُ على نظرة إدوارد سعيد: «أنا مدينة إلى تعريف الأستاذ سعيد للاستشراق كطريقة لتصنيف الشرق الذي ارتبط بشكل معقد بالنظرة الاستعمارية العالمية». (p. 141).

Ibid, p. 12. ⁻²⁵

Ibid, p. 6. ⁻²⁶

Ibid, p. 91. ⁻²⁷

Ibid, p. 14. ⁻²⁸

⁻²⁹ السير جون ماندفيل John Mandeville رحالة إنجليزي من القرن الرابع عشر. كتابه *رحلات السير جون ماندفيل* ألفه أصلا بالفرنسية، ثم أصبح مشهورا وترجم إلى الإنجليزية و عددٍ من اللغات الأخرى. والكتاب يحكي قصة رحلات ماندفيل في القدس، ومصر، والأردن، وسوريا، والصين، وأماكن أخرى. ومع أن إشارة قباني صحيحة بأن ماندفيل عنده بَعْضُ المفاهيم المغلوطة حول الإسلام، إلا أن كتابه خال من روح البغضاء التي انتشرت تجاه المسلمين في القرون الوسطى. في الفصل الخامس عشر يَصِفُ ماندفيل عادات المسلمين وأنماط سلوكهم، ويقدم للقارئ الأوروبي معلومات هامة، مع أن بعضها غير صحيح، حول النبي والقرآن. والصورة التي

رسمها حول المسلمين يخلصها بـ«أنهم مخلصون وأتقياء في قضائهم». انظر: *The Travels of Sir John Mandeville*, trans. by C.W.R.D. Moseley (London: Penguin, 1983), P. 108.

³⁰- Kabbani, *Imperial Fictions*, p.17.

³¹- تشارلز مونتاجيو داوتي Charles Montagu Doughty (1843- 1926) مستكشف وشاعر إنجليزي مشهور. في سنة 1870م رحل إلى فلسطين وسوريا ومصر. ويُعدُّ أن تُعلِّم العربية في دمشق، ذهب إلى مكة المكرمة متخفياً في قافلة من الحجاج. قضى حوالي سنتين متجولاً في الجزيرة العربية، وقصة مغامراته، *رحلات في الصحراء العربية*، نُشرت أولاً في جامعة كامبردج سنة 1888م. هذا العمل حظي بالإعجاب من قِبَل أغلب الرحالة البريطانيين في بلاد العرب، خاصة لورانس العرب، الذي كتب مقدمة لطبعة 1921م معتبراً الكتاب «توراة لنوعه». يمكن قراءة السيرة ذاتية الكاملة لداوتي في: Andrew Taylor, *God's Fugitive: The Life of*

C.M. Doughty (London: HarperCollins, 1999).

³²- Charles Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, وانظر أيضا: Kabbani, *Imperial Fictions*, pp. 103-106. 3rd edn, 2 vols (London: Jonathan Cape, 1936), II, p. 66.

³³- Leila Ahmed, *Edward W. Lane: A Study of his Life and Works and of British Ideas of the Middle East in nineteenth Century* (London: Longman, 1978), p. 1. Kabbani, *Imperial Fictions*, p. 67.

³⁴- Kabbani, *Imperial Fictions*, P. 29-30

من المفارقة أن تنتقد قباني في مكان آخر من أطروحتها ميل بعض الأوربيين لتصوير مظاهر الفقر والتعاسة في بعض البلدان العربية. فهجومها على الروائي والكاتب البلغاري إلياس كانيتي Elias Canetti، في كتابه *أصوات مراكز*، هنا، واضح جداً: «المغرب بالنسبة لكانيتي مكان للتزود بصور لانهائية من الفاقة والمرض والسحر والخرافة والجنس. وكان عينه كانت تبحث عن حالات الاختلاف التي يُمكن أن تثير في جمهوره، صدمة، وفزعاً، وضحكاً، أو شفقة» (ص 128).

³⁵- Ibid, p. 41.

قباني محفة جداً في رأيها بأن إدوارد لين كان مأخوذاً في صورته حول النساء المصريات بألف ليلة وليلة، الذي ترجمه إلى الإنجليزية في سنة 1839م. وفي الحقيقة، لين بنفسه يؤكد «بأن بعض قصص دناسيس النساء في ألف ليلة وليلة تقدّم صوراً صادقة لحوادث عديدة في الحاضرة الحديثة لمصر». انظر: Edward Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London: East-West Publications, 1989), p. 298.

³⁶- Kabbani, *Imperial Fictions*, pp. 52-53.

³⁷- Ibid, p. 62.

³⁸- Ibid, p. 63.

نظراً لأن قباني لم تقدم أي دليل من كتابة بيرتن على هذا الإدعاء، فإنها لجأت إلى مصدر ثانوي للوقوع في هذا التعميم. وفي الحقيقة، بيرتن لم يَحصر فكرة «الرجل الوحشي» على الشرقيين، وإنما طبقها على الأجناس المختلفة، بما فيها الأوربيين. على سبيل المثال، ينتقد بعض الأساليب البريطانية في مصر، فيقول: «سيكون الأمر جيداً لأولئك الذين يتهمون الشرقيين، بشكل جارف، بحاجتهم إلى اللياقة، أن يقارنوا هذه الميزة بالمشاهد الوحشية للحضارة التي تُحدث في أحياء الأجانب بالقاهرة والسويس. لا يمكن لأي زائر للمرة الأولى دون أن يحمل انطباعاتاً دائماً بأن أبناء بريطانيا العظمى برايرة من الطراز الأول». انظر: Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, 2 vols (New York: Dover, 1964), I, p. 210.

³⁹- Kabbani, *Imperial Fictions*, p.59.

⁴⁰- T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*, (London: Penguin ، انظر أيضا: Ibid, p. 91-92. Books, 1986), p. 28-29.

⁴¹- Kabbani, *Imperial Fictions*, p. 108.

مع أن صورة داوتي للساميين، هنا، مُعرفة، إلا أن السياق العام للجملة لا علاقة له بـ«التمييز العنصري». بمعنى آخر، ينتقد داوتي الإيمان الجبري عند بعض الشرقيين الذين يَربطون ضعفهم وحياتهم البائسة بالسماء دون عَمل أي شيء. هنا، سياق الجملة المقتبسة أعلاه واضح:

«المسافر يجب أن يكون، في عيون الرجال، رجلاً جديراً بالعيش تحت إرادة سماء الإله، وحتى إذا كان بدون دين، فإنه كمن عند قلب إنساني نظيف، وقد عانى طويلاً تحت قميصه العاري؛ وهذا يكفيه، ومع أن الطريق ملي بالآذى، سيسافر إلى نهايات العالم. هنا أرض مينة، ومن لا يموت فيها، فلا يرجع إلى وطنه إلا بوهن دائم في عظامه. إن الساميين مثل رجل يجلس في بالوعة حتى عينيه، وحوافيه تلامس السماء. من جوانب الإنسانية العظيمة والقديمة للصحراء السامية، أن هناك لحظة في كل مغامرة، يمكن أن تعيش فيها بسلا مع العرب، ومن ثم تعرفهم». انظر: Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, I, p. 95.

⁴²- Kabbani, *Imperial Fictions*, p. 39.

⁴³- Ibid, p. 139.

⁴⁴- ألكسندر وليام كينجليك Alexander William Kinglake (1809- 1891) مؤرخ ورحالة إنجليزي. في سنة 1835م، حين كان لا يزال طالباً، قام برحلات عديدة في الشرق الأوسط، فزار لبنان وسوريا وفلسطين ومصر. سجل مغامرته هذه في عمله البارز يوثين Eothen، الذي نُشر أولاً، دون ذكر اسم المؤلف، في سنة 1844م وبعد ذلك ظهر في عدة طبعات جديدة. يُعد يوثين في أدب الرحلات الكتاب الأكثر شعبية حول الشرق الأوسط، وتذكر ين موريس Jan Morris، في مقدمتها لطبعة جامعة أكسفورد 1982م بأن كينجليك ظل معروفاً طوال حياته بـ«كينجليك يوثين»، دلالة على شعبية الكتاب. (ص 3).

⁴⁵- Muhammad Al-Taha, 'The Orient and Three Victorian Travellers: Kinglake, Burton and Palgrave' (unpublished doctoral thesis, Leicester University, 1989), P. 4.

يتحدث كينجليك، خصوصاً، عن المسيحيين السوريين الذين يدعي أنهم كانوا ينظرون بلهفة إلى إنجلترا كبلاد مسيحية يُمكن أن تُخلص سوريا من حكم محمد علي. يقول: «كانت إنجلترا قوية ونشطة جداً (اللورد بالميرستون حكم في تلك الأيام)، مما حدا بالسوري المسيحي بأن يفتخر وبيتج وينظر إلى الأعلى ليقول بأن دين الرجل الإنجليزي دينه أيضاً». انظر: Kinglake, *Eothen*, p.261.

⁴⁶- Al-Taha, 'The Orient and Three Victorian Travellers', p. 3.

و انظر أيضا: Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, I, p. 258.

- على أية حال، بيرتن لا يتحدث هنا عن العرب كجنس. بالأحرى، تعليقه هجوم ضدّ الروهابية في الحجاز.
-47 Al-Taha, 'The Orient and Three Victorian Travellers', p. 18.
و انظر أيضا: Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, I, p.114. and II, p. 268.
في الحقيقة، بيرتن يضعها بشكل علني «بأن الأمر لا يتطلّب معرفة نبي لحدس اليوم الذي سترغمنا فيه الضرورة السياسية (...) على استخدام القوة لاحتلال النبع الأساسي للإسلام». انظر: II, p. 231.
-48 Al-Taha, 'The Orient and Three Victorian Travellers', p. 144.
-49 Ibid, p. 170. وانظر أيضا:
William Gifford Palgrave, Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862-1863), 2 vols (London: Macmillan, 1865), I, p. vii.
-50 Al-Taha, 'The Orient and Three Victorian Travellers', p. 182.
و انظر أيضا:
Palgrave, Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia, I, p. 175.
-51 Al-Taha, 'The Orient and Three Victorian Travellers', p.170-171.
Ibid, p.189. -52
Syrine Chafic Hout, 'Viewing Europe From The Outside: Cultural Encounters and European Culture Critiques in the Eighteenth-Century Pseudo-Oriental Travelogue and the Nineteenth century 'Voyage en Orient'', (Doctoral dissertation, Colombia University, 1994 [published later in 1997 by Peter Lang]), p. 6.
-54 البارون تشارلز دي مونتسكيو Baron Charles de Montesquieu (1689 – 1755) كاتب وفيلسوف فرنسي عاش في عصر التنوير. كتابه رسائل فارسية *Lettres Persanes*، نشر بالفرنسية سنة 1721م، وقد جلب له سمعة واسعة. في هذه الرسائل، المكتوبة، تمويها، كمراسلات بين مسافرين فرس في أوروبا وأصدقائهم في آسيا، ينتقد مونتسكيو أساليب الحياة الفرنسية والباريسية. ظهر الكتاب باللغة الإنجليزية تحت العنوان الآتي، (London: J. Tonson, 1722).
-55 أوليفر غولد سميث Oliver Goldsmith (1730-1774) كاتب، وشاعر، وروائي أيرلندي. كتابه *مواطن العالم* (1762) تقليد واضح لكتاب مونتسكيو *رسائل فارسية*، حيث انتقد فيه غولد سميث التقاليد والعادات الإنجليزية عبر رسائل كتبها فيلسوف صيني، متخيل كان يقيم في لندن، اسمه لاين تشي التانجي Lien Chi Altangi. وقد كتب رسائله إلى أصدقائه في الشرق.
-56 فرانسوا رينيه دي شاتوبريان François-René de Chateaubriand (1768-1848) روائي فرنسي، يعد من أبرز المبشرين بالرومانسية في الأدب الفرنسي. كتابه *Itinéraire de Paris à Jerusalem* (1811) ترجم إلى اللغة الإنجليزية في نفس السنة تحت عنوان: *Travels in Greece, Palestine, Egypt, and Barbary, during the years 1806 and 1807*, trans. by Frederic Shoberl (London: Henry Colburn, 1811).
-57 Hout, 'Viewing Europe From The Outside', p.1-2.
-58 Ibid., p.47-48.
-59 Ibid., p.89.
-60 Ibid., p.139.
-61 Ibid., p.184-185.
-62 Ibid., p.200.
-63 Ibid., p.221.
-64 Ibid., p.250.
وانظر أيضا: Oliver Goldsmith, *The Citizen of the World, The Bee* (London: Everyman's Library, 1970), p.252.
-65 Hout, 'Viewing Europe from the Outside', pp.287-288.
جولد سميث، في الحقيقة، انتقد المطامع الاستعمارية لإنجلترا وفرنسا، بشكل مفتوح. يُصرّح بأنه: «حيثما حل الفرنسيون، دعوا البلاد ملكهم؛ وكذلك فعل الإنجليز تحت نفس الذرائع». انظر: Goldsmith, *The Citizen of the World*, p.44.
-66 Hout, 'Viewing Europe From The Outside', p.335.
-67 Ibid., p.341.
-68 Ibid., p.358-361.
-69 Ibid., p.364-366.
-70 Kathryn Ann Sampson, 'The Romantic Literary Pilgrimage to the Orient: Byron, Scott, and Burton' (unpublished doctoral dissertation, University of Texas at Austin, 1999), p.vii.
-71 جورج جوردن بايرون George Gordon Byron (1788-1824) شاعر إنجليزي، وأحد الرموز البارزة للحركة الرومانسية في إنجلترا. اشتهر فور نشره لكتابه *حج الطفل هارولد Childe Harold's Pilgrimage* (1812) وهو عبارة عن قصيدة قصصية طويلة حول رحلة يقوم بها الطفل هارولد إلى جنوب أوروبا والشرق. أحد نقاد هذا العمل يُصرّح «بأن فضاء بايرون الشرقي يُعرض إمكانياتٍ منحرة لتقدِّ المفاهيم الإنجليزية والأوروبية والغربية، وما يتصل بها من تابو، ومعايير ثقافية، وسياسية، واقتصادية، وأدبية، وجنسية، واجتماعية». انظر: Saree Makdisi, *Romantic Imperialism: Universal Empire and the Culture of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p.137.
-72 السير والتر سكوت Sir Walter Scott (1771-1832) روائي وشاعر اسكتلندي. روايته *الطلسم The Talisman* نُشرت أولاً مصحوبة برواية *The Betrothed* تحت عنوان *حكايات الصليبيين* في 1825. ونصّ الطلسم هو قصة لقاءات بين الغرب، تحت قيادة الملك ريتشارد قلب الأسد، والشرق، تحت قيادة صلاح الدين الأيوبي، أثناء الحملة الصليبية الثالثة.

- Sampson, 'The Romantic Literary Pilgrimage to the Orient', p.1–9. ⁻⁷³
Ibid., p.19–20. ⁻⁷⁴
Ibid., p.130–131. ⁻⁷⁵
Ibid., p.140–142. ⁻⁷⁶
- Byron, *Child Harold's Pilgrimage And Other Romantic Poems* (New York: The Odyssey Press, ⁻⁷⁷
1936), p.62.
- Sampson, 'The Romantic Literary Pilgrimage to the Orient', p.152. ⁻⁷⁸
Ibid., p.174. ⁻⁷⁹
Ibid., p.176–178. ⁻⁸⁰
- Walter Scott, *The Talisman* (London: J. M. Dent, 1956), p.20–21. ⁻⁸¹
- Sampson, 'The Romantic Literary Pilgrimage to the Orient', p.179–180. ⁻⁸²
Ibid., p.183. ⁻⁸³
Ibid., p.205. ⁻⁸⁴
- في هذا الصدد أيضا، نجد دبليو . إم . باركر W. M. Parker ، في مقدمته لطبعة 1956م، يُصرِّحُ «بأنَّ الطلسم من الروايات
الإنجليزية المبكرة التي أثنت على المسلمين». انظر:
- Walter Scott, *The Talisman* (London: J. M. Dent, 1956). p. ix. ⁻⁸⁵
- Sampson, 'The Romantic Literary Pilgrimage to the Orient', p.208. ⁻⁸⁵
Ibid., p.209. ⁻⁸⁶
- Said, *Orientalism*, p.184. ⁻⁸⁷
- Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London and New York: ⁻⁸⁸
Routledge, 1992), p.6–7.
- Dianne Sachko Macleod, 'Cross-Cultural Cross-Dressing: Class, Gender and Modernist Sexual ⁻⁸⁹
Identity', in *Orientalism Transposed: The Impact of the Colonies on British Culture*, ed. by Julie F.
Codell and Dianne Sachko Macleod (England: Ashgate, 1998), p.63–80.
في هذه المقالة، تتكلم ديان ماكليود عن تبني الرحالة الغربيين لللباس الشرقي، وتُجادل بأنَّ بعض الأرسقراطيات الغربيات مثل السيدة
ماري مونتيجو Mary Montague، والسيدة آرتشيبالد كامبل Archibald Cambell والسيدة أوتلاين موريل Ottoline
Morrell، عندما ظهرن في سراويل تركية طويلة في مجتمعاتهن، لم يكن سلوكهن مجرد موضحة. وإنما «نزع العبور الثقافي وارتداء
أزياء الآخر سمحت لهن بتجاوز حدود جنسهن؛ لإبعاد أنفسهن عن المعايير الضيقة لأنماط الجنسية الشائعة في العصرين الفيكتوري
والإدواردي». p.64
- Kabbani, *Imperial Fictions*, p.89–90. ⁻⁹⁰
Ibid., p.91. ⁻⁹¹
- Dennis Porter, *Haunted Journeys: Desire and Transgression in European Travel Writing* ⁻⁹²
(Princeton: Princeton University Press, 1991), p.16.
- Mohammed Sharafuddin, *Islam and Romantic Orientalism: Literary Encounters with the Orient* ⁻⁹³
(London and New York: I. B. Tauris Publishers, 1994), pp.viii–ix.
Ibid., p.xviii. ⁻⁹⁴

المدنية والحضارة في أفكار الإسلاميين المُحدثين والمُعاصرين

رضوان السيد

المدنية وأصولها

امتدت رؤية وبحوث المدنية والحضارات لدى الكتّاب العرب والمسلمين على مدى قرنٍ ونصف، ويمكن اعتبار رفاة رافع الطهطاوي (1801-1873م) أولّ المعتنين بهذه المسألة عندما كان يدرس في رحلته أسس ومظاهر «المدنية» لدى الفرنسيين (-1888م) وقد تقدمت تلك الرؤية كثيراً لدى خير الدين التونسي (1888) في مقدمته علي «أقوم المسالك في معرفة الممالك» لأنه قام بأمرين: دراسة تفصيلية لأسس التمدن الأوروبي، وإيضاح الشروط الضرورية لتجديد التمدن الإسلامي.

كان الطهطاوي يتحدث عن الوعي بالمصالح العمومية سبيلاً للنهوض التمديني وجاء التونسي ليتحدث عن «التنظيمات باعتبارها آلية أو أداة» للوعي بالمنافع العمومية في مسائل التمدن والنهوض.

ونشعرُ أن هذه الرؤية أوشكت أن تكتمل لدى رفيق العظم (1867-1925)، ومحمد عبده (1849-1905). فقد أوضح رفيق العظم -بحسب فهمه آنذاك- أصول النهوض الإسلامي القديم، ثم أوضح أصول النهوض الأوروبي الحديث، وأقام مقارنة بينهما أفضت به إلى تفضيل السبل الإسلامية في النهوض، لكنه اعترف أن المسلمين في حالة انحطاط وأن لا بد من «الإستعانة» بالآليات والأدوات الأوروبية (وليس بالروح) من أجل المضي في سياق التقدم.

أما محمد عبده فقد أقام في جدالياته مع فرح أنطون مقارنة بين موقف كل من المسيحية والإسلام من عمليات «التمدن» الوسيط، وتوصل إلى أن الإسلام متقدم في نصرته النهوض والتقدم الإنساني على المسيحية.

على أن الأعمق فيما انصرف إليه محمد عبده هو ذهابه في تفسيره للقرآن (الذي عرف فيما بعد بتفسير المنار) إلى أن للتقدم الحضاري سُناً كما أنّ للانحطاط سُناً وعوائد وأمارات وعلامات، وتعود هذه الفكرة لديه ولدى جمال الدين الأفغاني (1897م) إلى أواسط الثمانينات حين تجادلا مع رينان وهانوتو بشأن التقدم والتخلف، وهل التخلف ظاهرة أصيلة في الإسلام والعقلية السامية والعربية؛ أم أنه عارضٌ وطارئٌ ويمكن الخروج منه. وقد أوضح عبده في مجادلاته مع فرح أنطون أن هناك شواهد على ازدهار علمي وفلسفي في ظل الإسلام والتمدن، ثم إنه في تفسيره للقرآن في نفس الفترة (1900-1904) والذي نشرته مجلة «المنار» التي كان يصدرها تلميذه محمد رشيد رضا على حلقات، انصرف عند كل ذكرٍ للسنة والسُنن (القوانين أو الشروط) إلى شرح المسألة الحضارية، وكيف أن لكل ظاهرة أصولها في تفكير الناس ووعيهم وتصرفاتهم الإيجابية والسلبية، فالتقدم ليس أمراً

إيجابياً أو معتمداً على الدين أو أن الدين معارض له؛ لكنه حالة من الوعي والتصميم، ومشروع للنهوض بالأحوال الإنسانية عن طريق الرؤى الفكرية، والوسائل العملية، وفي حين بدا عبده في مجادلاته محافظاً بعض الشيء، تنمَّ كلمات وكتب وترجمات تلامذته ومُريديه عن وعي عميق بالإشكالية الثقافية الكبيرة في مسائل التخلف الحضاري والتقني والاقتصادي لدى العرب والمسلمين، وضرورة تسريع عمليات التقدم بالأخذ عن أوروبا في الوسائل والآليات، مثلما ذهب إليه رفيق العظم من قبل. فمحمد رشيد رضا يقول عام 1907م -أي بعد وفاة شيخه عبده بستنتين-: «لا تقل أيها المسلم عن هذا الحكم (المقيّد بالشورى) أصلً من أصول الدين، ونحن قد استفدناهُ من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معايشة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكّرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام». وهكذا فالمعنى المقصود هنا أن الإطلاع على «المدنية» الغربية وأحوالها في المجال السياسي، أحدث لدى المسلمين وعياً بضرورة الإصلاح السياسي عندهم، ولكي يكون ذلك ممكناً من ناحية الوعي، فإن النُخب اتجهت إلى إثبات أن «التمدن» السياسي هذا يجدُ مثيلاً سابقاً له لدى عمر بن الخطاب والراشدين الآخرين (الحكمُ بالشورى). ورشيد رضا تبلَّغ به الشجاعة -وهو الشيخ المعتمّم- في هذا الوقت المبكر للقول إنه إذا توصلَّ وعيُننا بمصالحنا إلى أن هذا الأمر أو ذاك والحاضر في «المدنية الأوروبية» حسنٌ ومفيد؛ فإنه يمكن الأخذ به دونما حاجة لتأصيلة تأصيلاً قد يكون احتيالياً أو زائفاً أو ساذجاً. وما ذهب إليه رشيد رضا في شأن الوعي العقلي بالمصلحة، ذهب إليه تلميذ آخر من تلامذة عبده هو قاسم أمين، الذي كان قد انهمك بالدفاع عن الإسلام في وجه خصومه (1894) ثم حاول تأصيل حقوق المرأة في الإسلام (1899)، ثم إنه انصرف في كتابه: تحرير المرأة (1900) إلى التأسيس لحرياتها على أساس المصلحة والتقدم الإنساني، لكن بما لا يخالف طبيعتها ولا يخالف الشرع، وظلت المسألة الحضارية أو التمدينية عالية الوتيرة لدى جيل التلامذة في مدرسة عبده فترجم أحمد فتحي زغلول (1863-1914): «سّر تقدّم الإنجليز السكسون» وكتب له مقدمة صافية في قوانين التقدم وشروطه، وكذا الأمر في الكتاب الآخر «سُرّ تطور الأمم» وقام بالأمر نفسه لكن بالتأليف وليس بالترجمة كُُلٌّ من علي يوسف (رئيس تحرير جريدة المؤيّد) وعبد القادر المغربي ومصطفى الغلاييني. لكنْ غلب على علي يوسف والمغربي والغلاييني النزوع الجدالي من جديد، والثناء على التمدن الإسلامي مقارناً بالتمدُن الغربي، وفي الواقع فإن عشرينات القرن العشرين جاءت بنزعات تحوُّل باتجاه الأصالة والشكوك في صوابية «تقليد» وسائل التقدم الغربي.

مرحلة التحول: من المدنية إلى الحضارة

سمّى جورجى زيدان كتابه الصادر عام 1913م ذا المجلدين تاريخ التمدُّن الإسلامي، وكذلك الأمر مع كتابي عبد العزيز جاويش ومصطفى الغلاييني، حيث تظهر في عناوين كتابتهما التسمية بالمدنية، وليس بالحضارة وكان المفهوم في التمييز بين المصطلحين أو المفردين أمرين اثنين: إن التمدن هو عملية تدرجية وتطورية، وتحتاج إلى شروط وعوامل ومشروعات، وأن الحضارة إنما هي مصطلح مقابل للبداءة، وإن لم تكن كذلك، فلا يمكن استعمالها إلا في التاريخ مثل القول الحضارة اليونانية أو الرومانية أو المصرية القديمة. لكن جورجى زيدان وجاويش والغلاييني ظلوا يستعملون مصطلح المدنية، ويخلطونه أحياناً بالحضارة دونما تمييز دقيق، والملاحظ أنه في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين حدث تحول تدريجي باتجاه مصطلح الحضارة، بحيث ما استعمل غيره في المسألة منذ أربعينات القرن الماضي. والذي أراه أن مصطلح المدنية اقتزن في الأذهان لدى النهضويين بالحضارة الأوروبية وبمسألة التقدم الأوروبي ومظاهره وظواهره وشروطه، يركزون على مصطلح التمدُّن، أما بعد العشرينات، فإن الإشكالية التي ظهرت هي إشكالية الهوية، فقد شاعت مخاوف طائفية على مصائر الدين الإسلامي، ووجود الأمة، فبدأت ظاهرتان متجاورتان في الكتابة: الحملة على «الحضارة الأوروبية»، وإشاعة محاسن «الحضارة الإسلامية» وهكذا فإن الحضارة عنتُ الاكتمال والاكتفاء، وعدم الحاجة إلى الآخر، ثم تطور الأمر إلى نبذ الآخر، والتركيز على الذات المتكونة في الماضي باعتبارها أبدية. وكان التحدي الثاني إثبات أن تلك «الحضارة» الماضية إنما تبقى صالحة لكل زمانٍ ومكانٍ باعتبارين: أنها أثبتت صلاحيتها في الماضي العريق، وأن صلاحيتها الحاضرة والمستقبلية ممكن إثباتها بعدة وسائل، بعضها سلبي وبعضها إيجابي، فبالسلي هناك إثبات مثالب الحضارة الأوروبية (أو الغربية) على الذات والعالم وبالإيجاب بعرض الإمكانيات الباقية والخالدة في حضارتنا باعتبارها ذات أصل موحى، ولأنّ النظم التي قامت فيها ممتازة، ويمكن تطويرها بالنظر المستجد وبالاجتهاد.

قام الأمير شكيب إرسلان في عشرينيات القرن العشرين بترجمة كتاب لوثروب ستودارد (مؤلف عام 1910م) المستشرق الأميركي، بعنوان: حاضر العالم الإسلامي، وأهمية الكتاب بالنسبة للمسلمين في الثلاثينات من القرن الماضي أنه يركز على مظاهر المجد الباقية في ديار المسلمين وحضارتهم. وقد كتب إرسلان تعليقات وحواشي صافية على الكتاب من حاضر المسلمين وشخصياتهم ونضالاتهم ضد الاستعمار والهيمنة، وفي كل ذلك ما يبعث على الثقة بمستقبل الإسلام والمسلمين، وبعد ذلك بقليل قام عادل زعيتر بترجمة كتاب الفرنسي غوستاف لوبون «حضارة العرب». وما كان هناك وقتها تمييز واضح بين العروبة والإسلام، ففهم

القراء جميعاً أن المعنيّ: حضارة الإسلام، وفي الكتاب ثناء واسع على إنسانية الإسلام وحضارته مقارنة بالتوحش الأوروبي والغربي في الأزمنة القديمة والحديثة. وكان المثقفون المسلمون يعرفون غوستاف لوبون من خلال كتبه المترجمة الأخرى قبل الحرب الأولى وفي العشرينيات، وعلى الخصوص كتابه «سرّ تطور الأمم» الذي ترجمه أحمد فتحي زغلول، وقد لفت الكتاب الأول نظر القراء العرب والمسلمين إلى «الثوابت» في الحضارات، ورأوا أن حضارتهم تتوافر فيها تلك الثوابت التي تُوفّر لها الخلود. ومن هنا فإن كتاب «حضارة العرب» جاء في نظرهم بمثابة حالة تطبيقية لقوانين تطور الأمم بحسب لوبون والمؤلفين الفرنسيين الآخرين الذين ظلت تشغلهم المسألة النهضوية والحضارية منذ هزيمتهم أمام الألمان في العام 1870م، ثم إحالتهم بتقدم بريطانيا عليهم في المجالين الحضاري والاستعماري، وبالإضافة إلى الصدمة التي أحدثها زوال الخلافة عام 1924م في وعي ذوي الميول الإسلامية، وهو الذي غير وعيهم من إشكالية التقدم على النمط الغربي إلى إشكالية الحفاظ على الهوية، فإن المؤرخين للحياة الفكرية والثقافية لاحظوا أن كتابات المثقفين المصريين والشوام والمغاربة تحولت في ثلاثينات القرن العشرين إلى أحاديث الذاتية العربية والإسلامية، والمقصود بذلك المثقفون بالثقافة الغربية من أمثال العقاد وتوفيق الحكيم وأحمد أمين الذين أقبلوا على كتابات تراجم وروايات ومسرحيات عن الشخصيات الإسلامية القديمة وفي طليعتها النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وأبو بكر، وعمر، باعتبارهم نماذج أخلاقية وثقافية وسياسية، واتجه أحمد أمين على الخصوص إلى كتابة سلسلة الشهيرة: فجر الإسلام، فضحى الإسلام فظهر الإسلام، وما كان معروفاً عن هؤلاء من قبل أيّ ميلٍ لمثل هذه الكتابات وبخاصة أنهم ما كانوا من أنصار الخلافة أو دعواتها، وهكذا فإن المزاج المتغيّر من «المدنية الغربية» إلى «الحضارة العربية والإسلامية» ما اقتصر على ذوي الوعي الإسلامي المحافظ أو الإصلاحية، بل صار مزاحاً عاماً وشاملاً. وفي تلك الفترة بالذات (ما بين العشرينيات والأربعينات) توالى ظهور حركات الهوية الإسلامية مثل الشباب المسلمين والإخوان المسلمين بمصر - والجماعة الإسلامية بالهند وهي التي خلّقت حركة الخلافة هناك.

3

الحضارة الكاملة

ظهرت رسالة شكيب أرسلان الصغيرة: «لماذا تأخّر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم» في مجلة المنار عام 1933 ثم طبعت بشكل منفصل مرتين بعد ذلك في الثلاثينات والأربعينات، ورغم أن سؤال التقدم شكل عنواناً لها، لكن الحضارة عنده - وليس المدنية - تعني الدين وحده، فمشروع المسلمين للنهوض والتقدم هو الإسلام نفسه، ويعود انخطاطهم إلى تركهم الدين وقيمه وأخلاقه، وجاء كتاب محمد إقبال المفكر الإسلامي المعروف بالهند عام 1935م بعنوان «إحياء الإسلام» ليصب في المنحنى

ذاته، فإذا أراد المسلمون أن يتقدموا فلا بد من العودة إلى أصول دينهم وشريعتهم بطرائق ومناهج مغايرة عن المناهج السابقة.

على أن النهج الانفصالي، نهج الحضارة المكتملة والمستغنية والمنفصلة إنما ظهر أول ما ظهر في مقالة لأبي الأعلى المودودي (1979) المفكر الهندي ثم الناشط الإسلامي بباكستان، عام 1941م وتحمل المقالة عنوان: نحن والحضارة الغربية، وهو لا يرى الخلاص إلا في التنكّر للغرب وحضارته التي تُعاني من داءين: داء نقص النسل، وداء القومية، وإذا لم تكن شواهد نقص النسل كثيرة آنذاك، فإن شواهد مساوئ القومية كانت حاضرة للعيان في الصراع التي شبّ بين الدول الغربية في الحرب العالمية الثانية (1939-1945). وقد تطورت كتابات المودودي في الأربعينات وحتى السبعينات باتجاه إقامة حزب «الجماعة الإسلامية» الذي صار هدفه إقامة الدولة الإسلامية، التي تُحقّق الحضارة الإسلامية الجديدة على الأسس والأصول الموروثة، وهي دولةٌ تنفصل عن الغرب، وتُعاديهِ «وتستعلي» عليه باتجاه الخلاص من ماديته واستعمارهِ، وإقامة «البديل الحضاري» للشقاء المعاصر الذي نشره الغرب في جنبات الأرض.

أما زميله أبو الحسن المودودي، فقد تردد على القاهرة منذ أواخر الأربعينات، ونشر في مطلع الخمسينات كتابين اثنين عن البديل «الحضاري» المرهني: ماذا خسّر العالم بالخطط المسلمين (1950م)، و«الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» (1952). في الكتاب الأول استعرض الندوي أحوال العرب والعالم قبل البعثة المحمدية، والنقلة التي أحدثها الدين الجديد في عالم العصور الوسطى - وكيف سعى العالم بتراجع الدور الحضاري للمسلمين، وظهور الثقافات الأخرى القائمة على المادية والمغالبة، أما في الكتاب الثاني فقد استعرض الندوي الصراع بين الفكرتين الغربية والإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وقد انتهى إلى إن الحضارة الغربية ظهرت وسيطرت؛ لكن الإسلام لم يغلب غلبة قاصمة وإنما لا بد من نهوض جديد لا يقوده غير العرب الذين قادوا النهضة الإسلامية الأولى، وقد بدأ الأمر لدى العرب بالفعل في ظهور الحركة الإسلامية الناشطة، وفي قيام الثورة المصرية (كان ذلك قبل الاشتباك بين جمال عبدالناصر والأخوان المسلمين عام 1954م).

إن الثابت الآن أن كتابات المودودي والندوي، في الأربعينات والخمسينات، صارت هي الغذاء الفكري للخصوصية والحضارة الكاملة، أو البديل الحضاري لدى الإسلاميين العرب وبخاصة الإخوان المسلمون، ومن اللافت للانتباه أن سيد قطب (1966) كان هو الذي كتب مقدمة لكتاب الندوي الأول. ثم إنه في كتاباته عن خصوصية الإسلام وتصوراتهِ الحضارية، أفاد أكثر ما أفاد من كتابات المودودي والندوي - كما تدل عن ذلك مقارنات النصوص - ثم إنه في أطروحته بشأن

«الحاكمية الإلهية» أفاد إفادةً مباشرةً من رسالة المودودي المعروفة باسم «المصطلحات الأربعة» والتي صدرت في القاهرة بالعربية عام 1951م. والمصطلحات الأربعة عند المودودي هي: الإله، والرب، والعبادة، والدين. وباستعراض رسائل وكتابات سيد قطب في الخمسينات والستينات بشأن الحضارة وبشأن إقامة الدولة الإسلامية، يتبين لنا كيف اكتمل ظهور فكرة الحضارة الكاملة والمتكاملة: الإسلام والسلام العالمي (1951)، ومعركة الإسلام والرأسمالية (1952)، والإسلام ومشكلات الحضارة (1953)، وخصائص التصور الإسلامي ومقوماته (1962) ومعالم في الطريق (1964). فالدأ العيأ في الحضارة الغربية هو قيامها على مناقضة الدين أو على قاعدة لادينية، بينما عماد الحضارة كله في الإسلام إنما هو الدين الإسلامي وقيمه الحافظة لإنسانية الإنسان، والموازنة بين الروحي والمادي. فيه واستعادة الزمام لصالح نظرية الإسلام وشريعته، تتطلب إخراج الغرب من ديارنا وثقافتنا، وإقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة فتحفظ الهوية والانتماء والالتزام، وتنشر حضارتنا في العالم من جديد.

أدَّى وصول المسألة الحضارية لدى الإسلاميين إلى الدولة التي صارت هي جوهر المشروع الجديد، إلى تضائل الحديث لديهم في الحضارة.

ففي العام الذي صدر فيه كتاب: معالم في الطريق (1964) لسيد قطب، صدر كتاب محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية (وهو استنساخ لمقالات المودودي بالجموعة تحت اسم: نحن والحضارة الغربية)، كما صدر في عام 1965م كتاب محمد قطب: جاهلية القرن العشرين، وكتاب أنور الجندي: الإسلام والحضارة. أما بعد ذلك فقد انصبت المؤلفات على إيضاح تفاصيل الحل الإسلامي، أي طرائق بناء النظام الإسلامي، والدولة الإسلامية.

أما في التسعينات من القرن الماضي، وما بعد، فإنَّ مؤلِّفات الإسلاميين في المسألة الحضارية، كانت ردود فعل على أطروحة هنتنغتون بشأن صراع الحضارات، وهي مؤلفات تستعيد مرحلة المودودي والندوي، فتقرأ وقائع عداوات الغرب ضد الإسلام والمسلمين، وتستشرف الحل الإسلامي الذي آن أوانه، ولا يمنع الوصول إليه غير فشل الأنظمة، وتأمّر الغرب

... وما توقف الحديث في الحضارة وقضاياها ومشكلاتها لدى العرب بتوقف الإسلاميين عن الحديث إلا في الدولة، فقد كتب قسطنطين زريق كتابه عن الحضارة قياماً واستبياناً في الستينيات، وكانت أفكاره كلها فيه تطويراً وعملاً على أطروحة أرنولد توينبي في التحدي والاستجابة. كما أن حسين مؤنس، أصدر في الثمانينات كتاباً أكاديمياً ونظرياً عن الحضارات وتطورها، ولكن يبقى هناك استثناءان تغييريان في هذا المجال، أولهما لمالك بن نبي الذي كان إسلامياً مستقلاً، وثانياً لأنور عبد

الملك وهو من مفكّري العالمتالذفة والنهج اليساري الصبني. ومالك بن نبف الذف صذرت أكثر كآبه فف الءضارة والمسالأة الءفافة فف ءقبة الإءفافة الإسلامفة الصاعذه فف الءمسفنات والسنفنات؛ ما انظم إلى آبار لءن الغرب والءامة، بل درس الأمر بمنهجفاء ءفافة وأنآروبولوجفة ونفسفة، وظل على رأف النهضوبفن فف معارضة الءصوصفة، وفف ضرورة الشراكة مع العالم فف ءفن رأف أنور عبءالملك ءآمفة قفام ءءالف عالمآالف فف وءه الغرب الرأسمالف، الأطراف الأسفوفة (الصفن والهنء) هف القائفة ففه، وللمسلمفن بءكم ءضرهم من الغرب موقع معقول ضمنه. بءا الءءف لءف العرب والمسلمفن فف «المءنفة» إءن باءبارها صناعةً أوروفبةً وغربفة، وأن لها شروطاً ءآمفةً إذا ءوافرت، فءءُ ءآم، وقد اءآلفوا فف عناصر أو شروط المءنفة، لكنهم اءفقوا على ضرورة الشراكة مع الغرب ففها أو على الأقل على الإفاءة من إءبافاء المءنفة الأوروفبة والغربفة القائمة، ثم ءءآ ءءول فف العشرفنات والءالففنات من القرن العشرفن باءءاه إءلال إشكالفة الهوفة مءل إشكالفة الآءم، ومع هذا ءءول صار الءءف عن «الءضارة» ولفس عن «المءنفة»، والءضارة فف نظر الإسلامفن الءءء ءكوفنٌ مُصمءٌ عماءةُ الءفن الموحف، ولفس ءصناعة إنسانفة ءبنى مءمافاً مءمافاً، ولأن الأمر كءلك فلا علة لإزاءة الإسلام وءضارآه عن السفااءة فف العالم وفف ءفاة المسلمفن إلا الاسآفلاء الغربف. ولذا لاءب من النضال المزدوج لإءراج الغرب وءفافآه من ءفار المسلمفن، وإقامة الءولة الإسلامفة الءف ءعفء الإسلام وشرفعه وءضارآه إلى ءفاة المسلمفن، ومنء صارآ «الءامة الإلهفة» أو الءولة الءف ءطبq الشرفعة، فف مركز النقاش، اءآهف أكثر الءءف لءف الإسلامفن عن الءضارة شروطاً وقفاماً، كما اءآهف من قبل الءءف عن المءنفة.

المسيحية والفن في العصر الوسيط بين المنظور الديني والتطور التاريخي

حاتم الطحاوي*

حيثما كان الإنسان وجدت فنونه؛ ولهذا يعد الفن أحد تجليات الحضارات الموهلة في القدم، وقد تميزت بشكل خاص حضارات مصر، والشرق الأدنى، وبلاد اليونان بفنونها التي مازال بعضها موجوداً يتحدى عوادي الزمن.

وهكذا فإن انتقال الإنسان من دياناته البدائية القديمة إلى ديانات سماوية جديدة لم يضعف من همته تجاه إبداع فنون خاصة به، تلي احتياجاته الروحية والدينية والحياتية.

وعندما أخذت الديانة المسيحية بالانتشار في أقاليم الإمبراطورية الرومانية منذ القرون الميلادية الأولى -وهو الأمر الذي دفع بالإمبراطور قسطنطين العظيم إلى ضرورة الاعتراف بها ديناً رسمياً في القرن الرابع الميلادي- فإنها لم تواجه فقط ديانات سماوية ووثنية قديمة، اعتنقها أفراد الشعب الروماني والشعوب الخاضعة له، بل واجهت أيضاً تجليات تلك الفترة من الناحية الفنية، ويكفي أن نذكر أن الرومان كانوا قد ورثوا الحضارة اليونانية بكافة مظاهرها الفنية والفلسفية.

وهكذا كان على المسيحية الجديدة أن تتعامل مع ذلك الإرث الفني العظيم، سواء من حيث الأطر والتنظيم، أو من ناحية وجوده المادي الذي يعد في كافة أحواله خير تجل لإبداعات الفنانين الوثنيين السابقين على المسيحية.

ومنذ البداية اتخذت المسيحية الباكراً موقفاً سلبياً من ذلك الفن ومن المبادئ الجمالية التي يمثلها، غير أنها طوعت نفسها بعد ذلك للانتقال من مرحلة الرفض والنقد لمقاييس الفن والجمال آنذاك، إلى فن جديد اعتبر إفراساً للمرحلة الروحية الجديدة وتجلياتها المتمثلة في المبادئ الجمالية المنبثقة من دين سماوي يرفض الآلهة الوثنية ويجارها.

ويمكن القول: إن خطى الفن المسيحي قد تعثرت لهذا السبب في القرون المسيحية الأولى، غير أنها -وبداية من القرن الخامس الميلادي، وعبر رعاية وحضانة إمبراطورية بيزنطية- تمكنت من

* باحث وأكاديمي من مصر .

تجاوز ذلك؛ لتشكّل المسيحية فناً خاصاً بها، لامس مرحلة النضج حين بدأت تتضح سمات الفن المسيحي الجديد.

كان من الطبيعي أن تسهم شعوب مصر والشرق الأدنى وبلاد اليونان في بواكير هذا الفن المسيحي، من ذلك تأثيرات المدرسة الفنية بالإسكندرية على الجداريات الرومانية، وكذا ما عرف باسم بورتريهات الفيوم التي تصور الشخص المسيحي ذا العيون الواسعة في المواجهة، وليس على شكل البروفيل الروماني السابق، فضلاً عن دخول القباب والعقد دائرة الفن المسيحي وتحليلاته في الكنائس والكاتدرائيات.

على أن المسحة الروحانية للمسيحية – وبدفعة من الظاهرة الرهبانية التي تنامت في مصر والشام القديم، قد تجنبت تقديس الطبيعة كما الفنون الوثنية السابقة. بل دفعت إلى التسامي بالحقائق الروحية عن طريق الفن. وتم النظر على سبيل المثال إلى الجسد المادي بوصفه أداة للشر، بينما تم تبجيل النظرة إلى الروح بوصفها أداة الخلاص.

لقد وجدت الكنيسة المسيحية الباكرة نفسها في القرن الرابع الميلادي عند مفترق طرق: أولها: هو الأخذ بالتقاليد الكلاسيكية في الفن، وهو ما استبعدت المضي فيه، والثاني: هو محاولة ملء الفراغ الذي أحدثته انهيار حضارة وثنية. فاختارت الطريق الثاني، وسارعت إلى احتلال تلك المكانة وفرض محدوداتها على مقدرات الفن الجديد، عبر إيجاد محاولات توفيقية بينها وبين الفن الوثني بأن أضفت عليه مسحة مسيحية ارتكزت على النزعة الأفلاطونية السابقة التي وجهت الاهتمام نحو الجمال الروحي بدلاً من الجسدي.

وهكذا كان لابد للفن المسيحي أن يجيد عن مظاهر التحرر في الفن اليوناني الوثني، دون أن يتخلى عنه تماماً، إذ انعطف للأخذ من نظرية الفن الأفلاطوني اليوناني، حيث السمو بالروح والعقل.

ويمكن القول: إن مسألة التقرب إلى الرب كانت الغاية الأساسية من الفن المسيحي الباكر، الذي ولد في نفس الوقت من رحم الفن الكلاسيكي. ولهذا فإن البدايات الأولى لهذا الفن كانت دينية بحتة عبر بعض الصور والتمائيل القليلة التي تحدثت عنها مؤرخ الكنيسة الأولى يوسابيوس القيساري في القرن الرابع الميلادي، الذي تحدث عن انطباع صورة المسيح على المنديل، وعن

أبجارتوس ملك مدينة الرها. فذكر أن الأخير طلب من المسيح أن يشفيه من مرضه الذي لا شفاء له، فأرسل له المسيح مندليه بعد أن مسح به على وجهه فطبع صورته عليه، وقام ملك الرها بمسح وجهه بمنديل المسيح، فبرئ من مرضه في الحال.

وفي إشارة أخرى لا تخلو من دلالات هامة يشير يوسابيوس القيساري أيضاً إلى أنه شاهد صوراً عديدة مرسومة للمسيح والحواريين: بطرس وبولس، بل إنه وصف أيضاً وجود تمثال السيد المسيح في مدينته: قيساريه بفلسطين.

كما أشار يوسابيوس أيضاً إلى المرأة التي لم يتوقف نزيف الدم منها في مدينة باناس، والتي قام المسيح بشفائها، فأقامت على حجر مرتفع أمام منزلها تمثالاً نحاسياً لامرأة جاثية، ويدها مبسوطتان، كأنها تصلي لرجل مهندهم في عباءة أنيقة، يمد يده نحو المرأة. وعند قدميه ينمو نبات عشبي. في إشارة إلى المسيح الذي قام بشفاء تلك السيدة، بل إن يوسابيوس ذكر أنه شاهد هذا التمثال بنفسه عندما أقام في باناس.

وإذا ما حاولنا العودة إلى أصل الصورة في الفن المسيحي، فلا يمكننا إغفال النماذج السابقة. وفضلاً عن ذلك كان الحواري لوقا طيبياً ورساماً في الوقت نفسه، يقوم برسم جسد الإنسان وعظامه، ربما لأهداف تشريحية بطبيعة الحال.

غير أن لوقا قام فيما بعد برسم العديد من الصور للسيدة العذراء، وأخرى للكأس الذي اتخذته المسيح في العشاء الأخير، يحمل على جداره صورة المسيح والحواريين. بل إنه توجد صورة على جدران دير السرياني في مصر منذ القرن الرابع الميلادي تمثل السيدة مريم العذراء تحمل السيد المسيح، ومشابهة تماماً لتلك التي قام الحواري لوقا برسمها من قبل.

لقد كان الفن المسيحي الباكر -عبر الصور الفنية- يهدف إلى تكريس فكرة الخشوع والتقرب إلى الرب، فضلاً عن البحث عن السكينة الروحية. محاذراً على الدوام من الوقوع في فخ الفن الوثني.

وكما سبق القول فقد تم الاعتماد على الأفلاطونية في إنتاج فن مسيحي جديد يعتمد على القصص الدينية المستوحاة من العهدين القديم والجديد، فظهرت تصاوير تشير إلى آدم وحواء، والنبي نوح والفلك، كذا أضحية إبراهيم، ثم النبي يونان (يونس) والحوت، وعبور موسى البحر

بقومته. فضلاً عن صورة تمثل السيد المسيح وهو يحمل حملاً. وعلى الرغم من الأصل الوثني لهذه الصورة؛ لأنها متأثرة بشدة بصورة الإله أبوللو، فقد نجح الفن المسيحي في استغلالها تبعاً لقول المسيح : «أنا هو الراعي الصالح، والراعي الصالح يبذل نفسه عن الخراف» (يوحنا 10 : 11-12).

كما ظهرت صورة أخرى للمسيح وهو يرتدي زي الأباطرة، متأثراً بالطبع بالأباطرة الرومان، بينما جميع الخراف -بصرف النظر عن موقعها- ترنو ببصرها نحو المسيح الذي يمسك في يده اليسرى بالصليب.

وفيما بعد تطورت صورة السيد المسيح حسب ثقافة المجتمع الذي تجري فيه ذلك، فقد رسم الفنان المسيحي الروماني المسيح بوجه فتى روماني. وفي القرن الرابع الميلادي وعبر رسائل لنتولوس (وهو أحد الأسفار الزائفة في القرنين: الرابع والخامس الميلاديين) نجد صورة أخرى للمسيح بعينين زرقاوين، و شعر أملس ينسدل على أكتافه ليغطي أذنيه. بينما نجد الفنان المسيحي السوري يصور المسيح بلحية سوداء وشعر مجعد.

وفي نفس الوقت لم يستطع الفن المسيحي الجديد أن يتعد عن النظرية السياسية الرومانية التي استمرت في إجلال شخص الإمبراطور على الرغم من اعتناقه المسيحية، وانضوائه تحت لواء الكنيسة المسيحية. وتجلى ذلك فنياً في مفهوم فن البورتريه الذي خلده ذكر الأباطرة الرومانيين المسيحيين الأوائل.

وبشكل عام انطلق الفن المسيحي بشكل واضح منذ القرن الرابع الميلادي، مختلطاً ببعض روافد الفن الكلاسيكي. غير أنه -وبداية من القرن السادس الميلادي- بدأ في محاولة تأصيل فن مسيحي لا تشوبه أي من علامات الوثنية الموجودة بالفن اليوناني. كما أنه قام أيضاً بمسيرة المتغيرات الاجتماعية والثقافية للشعوب ذات الأصول الحضارية الضاربة في القدم، وبدأ أيضاً في الموازنة بين الحياة الدينية والاجتماعية.

ومن المعروف أن التماثيل التي تجسد البشر كانت من أهم تجليات الفنون عبر عصورها الوثنية. ولهذا كان من الطبيعي للمسيحية أن تقاوم -ولعدة قرون- نحت التماثيل المجسدة، وخاصة للشخصيات المقدسة، فقد كان للمسيحية مفهومها ومتطلباتها الخاصة، فقد رأى آباء الكنيسة

الأوائل أن الأرواح الشريرة تسكن تلك التماثيل. وهكذا حاول الفنان المسيحي الأول السير على خطى الكنيسة والابتعاد عن الفن المجسد (الوثني)، انطلاقاً أيضاً من إحدى الوصايا العشر التي تحرم تجسيد الصور الغائرة، بالإضافة إلى تجنب قواعد فن نحت التماثيل الكلاسيكية، التي برعت في تجسيد الأعضاء الجسدية للرجال والنساء بشكل واضح، فضلاً عن مسألة نحت تماثيل عارية تفضح مفاتن الجسد.

لقد تشدد المسيحيون الأوائل مع تلك التماثيل التي عدوها وثنية، وقاموا بتدمير بعضها بالفعل، ولدينا مصدر تاريخي هام لذكرها الميتيليني الطالب المسيحي الذي كان يدرس بالإسكندرية في القرن الخامس الميلادي يلخص موقف بطريك المدينة بطرس مونوجوس الذي أمر المسيحيين بمهاجمة أحياء الوثنيين للتخلص من التماثيل الموجودة بها. فذكر أنهم توجهوا إلى ضاحية مينوثيس القريبة، حيث عثروا على منزل مغطى تماماً بالنقوش الوثنية، به حائط مزدوج، كما تم تمويه مدخله حتى لا يستطيع المسيحيون الوصول إلى الحجرة التي تحبأ التماثيل بها. غير أن أنهم استطاعوا النفاذ إليها حيث قاموا بتحطيمها.

وعلى الرغم من ذلك كله فقد وجدت بعض التماثيل التي تعود إلى القرنين الثالث والرابع الميلاديين، ولا بد أن من قام بصبغهما قد تأثر بالمقاييس الفنية اليونانية، والمثير أن بعض تلك التماثيل مازال موجوداً حتى الآن، أولهما تمثال للسيد المسيح على هيئة راع يعود للقرن الرابع الميلادي وموجود حالياً في متحف اللاتيران في مدينة روما. والثاني عبارة عن تمثال يمثل النبي يونان وهو يخرج من بطن الحوت من القرن الثالث الميلادي، وهو موجود الآن في متحف كليفلاند في الولايات المتحدة.

ولهذا كله كان من الطبيعي أن يتبع الفنان المسيحي تعليمات الكتاب المقدس الذي فاضت آياته بتحريم صنع التماثيل، من ذلك:

«لئلا تفسدوا وتعملوا لكم تماثلاً منحوتاً على شكل صورة ما من ذكر وأنتى، أو شكل شيء من البهائم التي على الأرض أو شكل طائر ذي جناح مما يطير في السماء، أو شكل شيء مما يدب في الأرض أو شيء من السمك مما في الماء تحت الأرض ولا تصنع لك تماثلاً منحوتاً» (التثنية 4: 14 - 19، 5: 7-8).

«أما تماثيلهم ففضضة وذهب، صنع بأيدي البشر، لها أفواه ولا تتكلم، لها عيون ولا تبصر، لها آذان ولا تسمع، لها أنوف ولا تشم، لها أيدي ولا تلمس، لها أرجل ولا تمشي... مثلها ليكون صانعوها وجميع المتكلين عليها» (المزامير 113 : 4-8).

«لا تصنع لك تماثلاً منحوتاً.... لا تسجد لمن ولا تعبد من» (الخروج 20 : 4-5).

«لمعون الإنسان الذي يصنع تماثلاً منحوتاً أو مسبوكاً رجساً لدى الرب، (التثنية 27 : 15) وهكذا نددت الكنيسة الباكراً أيضاً بأي تجسيد للرب (يسوع)، إذ لا معنى لتجسده مرة أخرى، بعد أن تجسد مرة بالفعل لأجل خلاص رعيته. كذلك رفضت الكنيسة تماماً مسألة التماثيل والمنحوتات. وإن تراجعت بعد ذلك قليلاً لتوافق على المنحوتات الزخرفية لأجل تزيين الكنائس، فكان من الطبيعي أن تسخّر المسيحية النحت لخدمة الكنيسة والوصول إلى وجدان المصلين في الكنائس.

على أن موقف الكنائس المسيحية الشرقية والغربية قد أصابه الانشقاق تجاه مسألة التماثيل وخاصة داخل الكنائس، فعلى حين رفضت كنائس القسطنطينية وأنطاكية والإسكندرية ذلك، فقد سمحت بها الكنيسة الكاثوليكية في روما وما يتبعها من كنائس في الغرب الأوروبي، وذلك عبر استغلال الفن المسيحي الذي شيّد التماثيل ذات الدلالة الدينية المسيحية، والتي استخدمت أيضاً في نشر الدين الجديد في أوساط الغرب الأوروبي الذي يعاني من الجهل بالقراءة والكتابة، وهكذا تم استغلال التماثيل المسيحية من أجل هدف تعليمي وثقافي بحت.

ولهذا كله بدأت الكنيسة الكاثوليكية في روما منذ العام 788م في اتخاذ تماثيل يمثل السيد المسيح مصلوباً على خشبة فوق مذابح الكنائس الغربية.

وانتشرت هذه المسألة بسرعة في الغرب بمباركة المؤسسات الدينية المسيحية ولأجل أهداف تعليمية كما سلف القول، وهو ما لاحظته الراهب ثيوفيلوس في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي الذي أشار إلى تنامي حركة تشييد التماثيل في الغرب الأوروبي، فذكر: «نحن نشهد الآن رجالاً ونساءً، ورهباناً وراهبات يعملون لإشباع الرغبة الغريزية في التعبير، ويجدون متعة في تناسب وتناسق الأشكال...».

وهكذا حرص الفنانون المسيحيون في روما على الاهتمام بفن النحت والتماثيل، على عكس اهتمام المسيحية الشرقية بسمو الروح، لدرجة أن الأمر قد التبس على بعض مؤرخي الفن المسيحي؛ إذ وصفوا تمثال الإمبراطور الروماني المسيحي قسطنطين العظيم، المشيدة في القرن الرابع الميلادي، والمحفوظ في كنيسة سان جيوفاني باللاتيران في روما، جنباً إلى جنب مع تماثيل الأباطرة الرومان الوثنيين.

ولم تكتف كنيسة روما الكاثوليكية بمفهومها الخاص للفن المسيحي الجديد، بل قامت بنشر مبادئ نظرتها المخالفة للنظرة المسيحية الشرقية على كافة الأقاليم الغربية التابعة لها. ولم تكتف بهذا فقط؛ بل تبنت نزعة مناقضة للنزعة الأفلاطونية الحديثة المتبناه لدى المسيحيين في الشرق، وهي مسألة الحس السردى. مما أسهم في بزوغ فنون التصوير والشعر والبلاغة.

كما تبنت الثقافة المسيحية في روما تصورات الخطيب الروماني الشهير سيثرون، من أنه إذا كانت القصيدة تصويراً ناطقاً، فإن التصوير هو قصيدة صامتة. وهو ما دعا آباء الكنيسة في القرن الرابع إلى إصدار دليل يحدد دور التصوير المسيحي ومغزاه المختلف عن التصوير الوثني السابق. وذلك بأن يتم توظيف الفن التصويري المسيحي في كتب ذات طبيعة إيضاحية، تحمل الصورة الفنية فيها معاني لا يستطيع المسيحيون العاديون قراءتها، وهو الأمر الذي دعم هذا التصور المسيحي الغربي لمسألة التصوير المسيحي بقوله: «إن الصور في الكنائس موجهة للمسيحي، الأمر الذي لا يستطيع قراءة الكتاب المقدس وتفسيره».

وهكذا تركزت الصورة في الفن المسيحي بوصفها ما يمكن اعتباره «إنجيل الأُمي» الذي لا يستطيع القراءة، وبمنظرة خاطفة على الوضع التعليمي والثقافي للمسيحيين في القرون الميلادية الباكرة، فإن الغالبية منهم - باستثناء رجال الدين وبعض المثقفين المتأثرين بالثقافات اليونانية والرومانية - كانوا لا يستطيعون القراءة، وبالتالي استغل الفن المسيحي ذلك عبر صور فنية عديدة تصور السيد المسيح أو السيدة مريم العذراء وكذلك القديسين.

وكان من الطبيعي أيضاً أن تكون الثقافة السائدة في العاصمة الرومانية الجديدة، روما الجديدة أو القسطنطينية مزيجاً من الثقافة الكلاسيكية وتعاليم المسيحية، فلم تصبح مركزاً دينياً للمسيحية الأرثوذكسية الشرقية، بل ومركزاً حضارياً وفنياً ومتحفاً واسعاً للفن المسيحي البيزنطي.

ونتيجة لقيام الفن البيزنطي بتمثيل جماليات المعتقدات المسيحية، فقد رفضت فنون بالقسطنطينية مثل فن التصوير والرسم وتزيين المخطوطات وزخرفتها، فضلاً عن رسومات الفرسكو على جدران الكنائس والكاتدرائيات. فضلاً عن صور عديدة للسيد المسيح تعلو رأسه هالة من النور، حيث تتجه إليه عيون المصلين، ويحيط به العذراء والملائكة ويوحنا المعمدان. وهنا يبرز تأثير مسيحي بفن الرسم والتصوير الكلاسيكي الوثني إبان الفترة اليونانية، إذ إن الهالة التي وضعها الفنان المسيحي في صورة لصورة المسيح وكذا القديسين والملائكة، والتي كانت تتألف من دائرة ذهبية أو بيضاء اللون، إنما هي في الأساس قرص الشمس في الديانات الكلاسيكية.

والحقيقة أن الإنجازات الكبرى في الفن المسيحي البيزنطي إنما تعود إلى الإمبراطور جستنيان (527 - 565 م) ورعايته الواضحة للفن من بنائه لكنيسة أيا صوفيا بالقسطنطينية وحتى قطع الفسيفساء الموجودة في دير سانت كاترين في سيناء.

ولقد تجلت مظاهر الفن المسيحي البيزنطي عند بناء كنيسة أيا صوفيا فتم الاستعانة بالقباب، وهي فكرة متأثرة بالعمارة الفارسية الشرقية، وكذلك بأنصاف القباب، وبينما كان شكل الكنيسة على هيئة مربع فقد أخذ في الاعتبار على أن يكون مسطح الكنيسة على شكل صليب. كذلك استخدم في تشييدها الزخارف الداخلية والخارجية المكونة من الرخام والفسيفساء، وهي زخارف روعي فيها استلهام موضوعات دينية من الكتاب المقدس.

و يمكن الاستنتاج أيضاً أن الفن البيزنطي قد تأثر بالفن الكلاسيكي في موضوع التماثيل، فنحن نعرف أن الإمبراطور جستنيان نفسه أمر بايقاف الألعاب الأولمبية في القرن السادس الميلادي، فتم نقل التماثيل التي كانت موجودة في الهيدروم (ميدان السباق بالقسطنطينية، الذي يقع الآن تحت الساحة الموجودة أمام مسجد السلطان أحمد باسطنبول) إلى مكان بعيد عن العيان.

والحقيقة أن التصوير والرسم المسيحي البيزنطي كان أيضاً - في أحد مظاهره - وسيلة استخدمها رجال الكنيسة من أجل نشر أفكار كنيسة القسطنطينية الأرثوذكسية. غير أنه - ولطول الفترة التي قضتها الإمبراطورية البيزنطية على قيد الحياة (330 - 1453م) - قد انقسم الفن البيزنطي إلى ثلاث مراحل مختلفة: المرحلة الأولى يطلق عليها مؤرخو الفنون اسم العصر الذهبي، وامتدت

من العام 525 - 725م, أي من أول حكم الإمبراطور جستنيان حتى الثورة على الأيقونات, أما العصر الذهبي الثاني فيبدأ منذ العام 867 - 1204م), أي منذ عودة تقديس الأيقونات والأسرة المقدونية حتى قيام الحملة الصليبية الرابعة بسلب ونهب مدينة القسطنطينية عاصمة المسيحية الأوربية الشرقية, وفي تلك الفترة انتقلت الثروة من أيدي الأباطرة والكنائس إلى أيدي ملاك الأراضي من الطبقة الأرستقراطية, فنشأت فنون أخرى بعيداً عن السلطان الرسمية أو الدينية كتلوين الزجاج مع أوراق الذهب والفضة والمرمر فضلاً عن الأحجار الكريمة، وفي أسرة آل كومنينوس 1081-1187م تطورت الأشكال الفنية, وبدأ الفنانون في الإحساس بوضعهم الجديد فشرعوا في التوقيع بأسمائهم على أعمالهم الفنية.

ونشأت في ظل هذه الأسرة حركة إحياء فنية استمرت حتى نهاية العهد البيزنطي, وتجلت ذلك عبر نشاط ملحوظ في تشييد الكنائس وزخرفتها, والاعتماد على تصاوير وجداريات منبثقة من كتابات العهد الجديد.

والمرحلة الثالثة هي مرحلة العصر المتأخر تحت حكم آل باليولوغس 1261 - 1453م؛ أي من تاريخ استرداد القسطنطينية من قبضة اللاتين الكاثوليك وحتى سقوطها في قبضة العثمانيين المسلمين. وهي مرحلة عانت خلالها بيزنطة على المستويين السياسي والعسكري, فلم تفرز فنا ربيعاً، ونتيجة للضغوطات التي مارسها العثمانيون وحصاراتهم المتكررة للقسطنطينية، ونتيجة أيضاً لظهور النهضة الإيطالية في الغرب الأوروبي, والتصورات الجديدة للفنانين الإيطاليين, هاجر العديد من الفنانين والمثقفين البيزنطيين ومن المؤكد أنهم أسهموا أيضاً -بما يحملونه من تراث فكري عميق- في بزوغ النهضة الإيطالية.

وعلى الرغم من ذلك فقد كان الفن المسيحي البيزنطي في عهد أسرة باليولوغس ذا طابع قصصي أكثر منه فناً صريحاً. فقد أسرف المصورون في تصوير آلام العذاب في لوحات يوم الحساب, وروح الحنان والشفقة فيما يتعلق بحياة السيدة العذراء, كما أن تشدد رهبان أديرة جبل أثوس ضد الحركة الفنية الطبيعية قد أضر بها. ومع ذلك فقد انتشر الفن المسيحي البيزنطي في عهد أسرة باليولوغس حتى وصل إلى روسيا وإلى يوغوسلافيا ورومانيا. كما أخذ المؤرخون البيزنطيون في تزيين حولياتهم بلوحات تصويرية معبرة عن الفن المسيحي السائد آنذاك, وعلى

سبيل المثال نجد لوحتين في حولية المؤرخ البيزنطي الشهير يوحنا سكيليتزس من القرن الرابع عشر الميلادي: الأولى تمثل معركة بحرية تخرج من خلالها النار اليونانية الشهيرة لتقوم بإحراق إحدى السفن المعادية، والثانية تمثل مطاردة الجنود البيزنطيين المسيحيين للجنود الروس. على الرغم من أن الفن المسيحي البيزنطي قد حقق الكثير من النجاحات على صعيد عمارة الكنائس والكاتدرائيات وتزيينها، وكذا على صعيد التصوير الفني المستمد من قصص الكتاب المقدس، وكذلك تصوير السيد المسيح وحوارييه والسيدة العذراء، فإن الإنتاج الفني البيزنطي الذي أثار الكثير من الصخب الذي وصل إلى حد الاقتتال وإراقة الدماء المسيحية، كان إنتاج الأيقونات التي مثلت تصويرياً أو مادياً للمسيح والعذراء والقديسين الذين انتقلوا بأعمالهم الخيرية والإيمانية إلى العالم الآخر. ومن ثم فقد صاروا للمسيحيين قدوة، وصارت أعمالهم مصدر إلهام على مدى الدهر. ولأن هؤلاء الأشخاص أثروا بشكل حاسم في نصرته المسيحية ورفع شأنها، كان الاتجاه نحو تقديسهم والاحتفال بهم، واستحضارهم في الحياة الدينية المسيحية بشكل يومي في الكنائس وغيرها.

ورويداً رويداً انتقلت مسألة تبجيل الأيقونة التي تمثل المسيح أو أحد القديسين والشهداء الأوائل إلى المستوى الشعبي، فاتخذت العامة منها موضوعاً للتقديس ووسيلة للتضرع والتوسل، وهدفاً للخلاص.

وفي المرحلة المسيحية الباكورة تنوعت الأيقونات ما بين السيد المسيح وهو يحمل صليبه، بينما تم تمثيل روح القدس على شكل حمامة، بينما تم تصوير الكنيسة على شكل الصياد الذي يسطاد السمك (الرعايا المسيحيين).

ومنذ القرن الرابع الميلادي انتقلت الأيقونة من مرحلة الرمز أو الصورة إلى مرحلة الواقعية والتجسيد المادي. إذ استعملها الرهبان ورجال الدين في الشرق المسيحي بوصفها أداة تعليمية للرعايا المسيحيين غير القادرين على القراءة والكتابة. وتحولت منذ القرن الخامس الميلادي لكي يصبح دورها التعريف بالإنجيل وتصوير أحداثه، لدرجة أن البابا كيرلس -بابا الكنيسة المصرية- أمر بتعميم استخدام الأيقونات في الكنائس.

وببساطة شديدة فقد تسببت الأيقونات -أحد تجليات الفن المسيحي- في حدوث شقاق كبير في الفكر المسيحي الذي أيد معظم رجاله استخدامها بوصفها وسيلة تعليمية قديمة، وأن من حق الفنان المسيحي تجسيد المفهوم اللاهوتي؛ لأن المسيح نفسه تجسد في هيئة بشرية، وأصبحت الكلمة جسداً، وهكذا فإن للفنان المسيحي الحق في تصويره في جانبه البشري، دون أن ينقص هذا من الجانب الإلهي به.

وعلى الجانب الآخر رفض البعض تلك الرؤية للأيقونات ودورها، فذكروا أن ذلك افتتحت على الجانب الإلهي من شخصية السيد المسيح، وبالتالي فلا يجب رسمه أو تجسيده عبر الأيقونات؛ لأن صفة الألوهية به لهي صفة معنوية يشعر بها المسيحيون ولا يرونها، وبالتالي فلا يجب إنزالها من مكانتها العلية وتجسيدها في أيقونة لن تصل إلى المعنى الحقيقي للمسيح الإله، وزاد ذلك الفريق المعارض على وجهته نظره في أن زيادة استخدام الأيقونات وتبجيلها قد دفع بالعامّة إلى تقديسها والتضرع إليها، وبالتالي فقد صارت الأيقونة رمزاً مقدساً يفوق المغزى الإيماني المراد من الأيقونة نفسها. وهكذا فقد استعاض العامة بالأيقونات عن المسيح الإله نفسه وعن مريم العذراء والدة الإله، وكذا عن القديسين والشهداء الذين صاروا في متناول الأيدي، وفقدوا جلالهم ومكانتهم الدينية السامية.

ومنذ القرنين الخامس والسادس الميلاديين ازدادت حركة مناهضة الأيقونات قوة، وخاصة في الأقاليم الآسيوية من الإمبراطورية البيزنطية لعوامل عديدة، لعل من بينها وجود تأثيرات يهودية وإسلامية تناهض في الأساس موضوع الصور والتماثيل. غير أن المتابع لسياسات وحروب الإمبراطور ليو الثالث، الذي بدأ معركة مناهضة الأيقونات، يجد أنه قام باضطهاد اليهود، وفي نفس الوقت قام بحماية القسطنطينية من السقوط في أيدي المسلمين إبان الحصار الأموي للمدينة 717-718م.

وتحول الخلاف حول الأيقونات ومشروعيتها من مجرد جدل ديني بيزنطي، على أرض الواقع إلى اندلاع قتال دموي بين أنصار الأيقونات ومعارضيه، أسفر عن سقوط الآلاف من المسيحيين قتلى خلال العقود الأولى من القرن الثامن الميلادي.

بدأ الإمبراطور البيزنطي ليو الثالث الايسورى (717-741م)، الذي نشأ في إقليم أسويي يناهض عبادة الأيقونات بتنفيذ سياسته بالاستعانة ببعض العناصر المسيحية الأسيوية كالأرمن، وبعض رجال الكنيسة الذين استاءوا من نفوذ الرهبان في أوساط العامة البيزنطية.

واستغل ليو الثالث قيام بركان ثيرا في بلاد اليونان 762م؛ ليزعم أنه لم يكن سوى علامة على غضب الرب على المبالغة في تقديس الأيقونات، فأصدر مرسوماً في نفس العام ضد عبادة الأيقونات، وأصدر أوامره إلى الجنود برفع الأيقونات، غير أنهم بمجرد أن بدأوا في رفع الصورة الكبرى للسيد المسيح التي كانت معلقة عند مدخل القصر الإمبراطوري في القسطنطينية، قام الرهبان المعارضون لذلك بتحريض سكان المدينة، الذين ثاروا ضد ذلك المرسوم، بل وقاموا بقتل القائد البيزنطي الذي كان على رأس الجنود المكلفين برفع صورة المسيح.

وكان من الطبيعي أن تنتقل أخبار ما جرى إلى خارج أسوار العاصمة القسطنطينية، فقامت ثورة في اليونان نجح الإمبراطور في إخمادها، وفي المقابل، فقد عارض البابا الكاثوليكي في روما جريجوري الثاني (715-731م) سياسة ليو الثالث تجاه الأيقونات المسيحية، وقام بمناصرة عبادة الأيقونات، ووصف سياسة الأخير بالهرطقة، كما قام خليفته جويجوري الثالث (731-741م) بإنزال قرار اللعنة على مناهض الأيقونات.

واستمر الموقف المناهض للأيقونات -إحدى تجليات الفن المسيحي- في عهد قسطنطين الخامس (741-775م)، الذي أوغل في سياسة والده، وأمر بعقد مجمع ديني في مدينة هيريا على خليج البوسفور عام 754م بحضور 339 أسقفاً، قرروا صحة المبدأ الأرثوذكسي القائل بصحة شفاعاة السيدة مريم والقديسين، غير أنهم نادوا بعقاب الرهبان أو العلمانيين الذين يقدسون ويعبدون الأيقونات بوصفهم هراطقة وخارجين على الكنيسة بالقسطنطينية.

بعد ذلك وجه قسطنطين ضربة قاسية لعبادة الأيقونات، خاصة للرهبان، وبدأت عملية اضطهاد منظمة لمناصري الأيقونات، فقد أمر بتحطيم كافة الأيقونات المسيحية التي عثر عليها منذ قرون المسيحية الباكرة. بما في ذلك الأيقونات المرسومة بالفسيفساء في الكنائس.

وهو ما دعا أحد شهود العيان إلى الكتابة: «لقد اختفى أحد أهم فروع الفن المسيحي، مع اختفاء الأيقونات، وبالتالي اختفت أيضاً معالم الجمال التي كانت موجودة بالكنائس».

ويبدو أن سياسة الإمبراطور قسطنطين الخامس ودوره في تحطيم الأيقونات كانت ذات وجه سياسي وليس ديني فقط, فقد أراد أن يقضي على نفوذ الرهبان الذين يتبعهم العامة الذين يقدسون ويعبدون الأيقونات. وهكذا فقد أوغل في اضطهادهم عبر أساليب التشريد والنفي والسجن, بل وسكّل عيونهم ورسم علامات على وجوههم بالقضبان الحديدية الساخنة. وكان من الطبيعي أن يقوم حكام الولايات بتنفيذ أوامر الإمبراطور, لدرجة أن أحدهم - وكان في وظيفة ستراتيغوس على ولاية تراقيا- قام بجمع الرهبان والراهبات وخيّرهم ما بين الزواج أو الموت.

وسار أيضاً الإمبراطور ليو السابع (775-780 م) على خطى والده قسطنطين في اضطهاد مؤيدي الأيقونات. على أنه بمجرد وفاته قامت زوجته الإمبراطورة إيرين (780 - 802م) بإعادة الاعتبار لهم, وأخذت في إقصاء مؤيدي السياسة السابقة من المناصب الكبرى في الحكومة والجيش. وبدأت في اتخاذ سياسة التسامح الديني مع مؤيدي الأيقونات بشكل لم يحدث من قبل, وهو ما دفع الرهبان إلى الظهور من جديد في شوارع القسطنطينية. كما قامت الإمبراطورة بعزل بطريك المدينة المناهض للأيقونات ونصبت بطريكاً جديداً من أتباعها. أعلنت الإمبراطورة إيرين والبطريك الجديد عدم شرعية قرارات المجلس الديني الذي عقد في مدينة هيريا عام 754م, وأمرت بعقد مجلس جديد في مدينة نيقية في نهاية العام 787م, تحت اسم المجلس المسكوني السابع, الذي حضره 350 أسقفاً قرروا إعادة الاعتبار للفن المسيحي المتمثل في الأيقونات، باعتبارها ليست عبادة أوثان, بل مجرد وسيلة إيضاحية عن المسيحية والقديسين. وكان من ضمن قرارات المجلس المسكوني السابع بخصوص الأيقونات ما يلي :

«... لبيطل الذين يتخذون أقوال الكتب المقدسة كأنها موجهة ضد الأيقونات» ,

«... لبيطل الذين يدعون الأيقونات المقدسة أصناماً».

كما قام المجلس بإيضاح الفارق الضخم بين التماثيل والأيقونات, ففي الوقت الذي أجاز فيه الثانية, فإنه أدان صناعة التماثيل التي عدها شيطانية :

«... بالحقيقة إنهم باتباعهم قوماً مجدّفين ... فأطلقوا على صور ربنا وصور القديسين الأسماء التي تطلق على تماثيل للأصنام الإبليسية» ...

وأيضاً «.. أنه لا يجمع ولا قوة الأباطرة، ولا أي اتفاق مكروه لدى الرب قد أنقذ الكنيسة من ضلال الأصنام كما توهم بحمق وجنون ذلك المجتمع المتهور الثائر ضد الأيقونات المقدسة والمكرمة. بل إن رب المجد نفسه، الرب المتجسد، هو الذي انتشلنا من ضلال العبادات الوثنية، فله إذًا المجد، وله الحمد فقد أقام بيننا ودخل وخرج ونبذ أسماء الأصنام من الأرض».

وعلى صعيد الأقاليم المسيحية التابعة لسلطة الإمبراطورية الرومانية، فقد احتفظت بتراثها الفني القديم وقامت بإدماج الفن المسيحي الناتج عن الحياة الروحية والدينية في المسيحية داخل ذلك التراث، بحيث اختلطت بعض الموضوعات القديمة بالجديد منها.

فعلى سبيل المثال، إذا ما تطرقنا للفن المسيحي في مصر، سوف نجد أن الفن كان راسخاً في مصر قبل تبشير القديس مرقس بالمسيحية بها، وذلك عبر تنوعاته الفرعونية واليونانية، مما أفرز بعد ذلك فناً محلياً متأثراً بالروحانيات المستمدة من الدين الجديد، ومن حركة الرهبة التي ابتدعها المسيحيون المصريون قبل انتقالها إلى جميع أرجاء العالم المسيحي.

وقام الفنان المصري (القبطي) بعمل الجداريات التي استمدت موضوعاتها من حكايات الكتاب المقدس. كما برع أيضاً في صناعة الأيقونات. غير أن الأمر المثير أن الصليب الذي كان قد أصبح من الرموز الأساسية للفن المسيحي قد تأثر بمؤثرات وثنية سابقة، عبر علاقته بعلامة عنخ الفرعونية. واستمر الفنان المسيحي المصري في استخدام الصليب الفرعوني في الجداريات المسيحية حتى منتصف القرن السابع الميلادي. بالإضافة إلى قيامه بتصوير آلهة اليونان والرومان، بالإضافة إلى صور المحارين، والراقصات، والعازفين على الناي أو القيثارة، إلى حوار موضوعات العهد القديم.

ومن المعروف أن المسيحي المصري قد اعتنق ديانة الثالوث المسيحي في الإله الواحد، فكأنما رأى في ذلك -لأول وهلة- تجسيداً لثالوث آلهته القديمة، كما وجد في مريم العذراء وطفلها يسوع، ووراءهما الأب غير المرئى تجسيداً لإيزيس وطفلها حورس ومن ورائهما المطلق، غير القابل للتجسيد. فانعكس ذلك على الفن المسيحي المصري، الذي استرجع صوراً فنية من الفترة الفرعونية ليعيد إنتاجها لتوافق الواقع المسيحي الجديد، من ذلك -بخلاف مسألة استدعاء

صليب عنخ- ما تم من إعادة رسم صورة تمثل الإله حورس، وهو يضرب برمح سَتَّ إله الشر، لتتحول وتصور مار جرجس وهو يطعن التنين بالرمح أيضاً.

كما استخدم الفنان المسيحي المصري العديد من الرموز أثناء إنجازهِ للجداريات والتصاوِير والأيقونات، وهي الرموز التي يستطيع المتلقي المسيحي فهم دلالاتها بسهولة، من ذلك استخدامه للنسر كرمز للقيامة وهزيمة الموت؛ ليصبح نظيراً للمسيح العائد من الموت. كما يرتبط النسر أيضاً بالقدّيس يوحنا في العديد من التصاوِير والأيقونات.

أما استخدامه للطاووس فقد جاء باعتباره طائر الفردوس، ورمز القيامة والطهارة، بحيث لا يتطرق إلى جسده الفساد حتى بعد الموت. أما الحمام فيحمل رمزية الوداعة والبشارة.

وبعد انتشار حركة الرهبنة في صحراء مصر، استخدم الفنان المسيحي رمز الغراب كي يحمل الخبز اليومي إلى القدّيس أنطونيوس، بوصفه خبزاً سماوياً. كما استخدم أيضاً في تصاويره الزواحف باعتبارها قوى الشر، وخاصة الحية التي تجسد بداخلها الشيطان الذي همس إلى حواء.

كما كان للفنان المصري هويته الخاصة فيما يتعلق ببنائه للكنايس الجديدة. فكان من الطبيعي أن يتأثر بتأثيرات معمارية يهودية أيضاً.

وفضلاً عن ذلك، فقد ازدهر نوع آخر من الفن المسيحي في مصر، يتعلق بتلوين التصاوِير والجداريات عبر ما عرف باسم الفريسك. والحقيقة أن صناعة الفريسك قد وجدت في مصر منذ عهد البطالمة، ليعيد الفنان المصري استخدامها من جديد في تصاويره المسيحية الجديدة.

كان الفريسك عبارة عن نوع من التلوين أو التصوير المائي يتم على الملاط حديث الصنع، ويستخدم في التصاوِير الجدارية، وهو نوعان: الأول منه هو الفريسك الرطب أو الطازج الذي يتفاعل مع الجدار ويتداخل مع طبقات الأرض الجصية له. والثاني هو الفريسك الجاف الذي يتم تثبيته على الجدار أو الأرضية عبر استخدام مثبتات مثل الغراء والشمع أو زلال البيض.

كان الفريسك الجاف أكثر استخداماً في الفن المسيحي في مصر؛ لأن عمله كان يتم في مكان منفصل عن الجدار، ثم يجري تثبيته عبر بعض الوسائط مثل شمع العسل وزلال البيض أو الغراء والصمغ أو حتى صفار البيض، أو الكازين الذي كان عبارة عن مسحوق لبن متخثر منزوع

الدسم مع الصمغ, وكان شائع الاستعمال في فترة العصور الوسطى, أو بواسطة الشمع الانكوستيك, وهو عبارة عن شمع العسل مع زيت الكتان.

أما الفريسك الرطب فكان يمثل صعوبة لدى الفنان المسيحي المصري؛ لأن المدى الزمني المتاح له قصير نسبياً, إذ ينبغي على الفنان أن ينتهي من عمله قبل أن يجف الملاط.

لقد سمح اتساع رقعة الإمبراطورية الرومانية المسيحية من الفرات شرقاً حتى المحيط الأطلسي غرباً, ومن أقصى الشمال الأوروبي شمالاً حتى الصحراء الأفريقية جنوباً بتنوع الإنتاج الفني المسيحي الذي تأثر في كل منطقة بتراثها القديم وحضاراتها السابقة. بل إنه عندما سقطت الإمبراطورية في الغرب الأوروبي تحت أقدام البرابرة (القبائل الجرمانية), فقد أسهم ذلك في تأثر الفن المسيحي الغربي بفنون البرابرة التي حملوها معهم. وهكذا لم تستطع الكنيسة ولا الأديرة في الغرب الوقوف أمام ظهور الفن البربري الذي يصور الأشكال الآدمية من جديد, كما ارتضت في نفس الوقت وجود صيغ زخرفية جديدة تمثل الحيوانات الأيرلندية الخرافية على صفحات المخطوطات المسيحية.

وإذا كان الفن المسيحي الكارولنجي يعد محاكاة للفن الكلاسيكي القديم, فإن الفنانين البرابرة (الجرمان) قد أضافوا إليه الكثير, وهو ما خلق مزيجاً من الثقافات المختلفة في فنون الغرب الأوروبي آنذاك.

خلاصة القول أن المسيحية قد حافظت على ما تبقى من الفن الكلاسيكي, بل وقامت بحمايته من الاندثار, كما أنها استوعبت أيضاً فنون الأمم الأخرى والأقاليم التي دخلتها المسيحية, وبها تراث فني عريق وسابق, فتأثرت به, وأثرت فيه, مما أمد الفنان المسيحي بروافد جديدة, وحرره من الالتزام بما ورد في الكتاب المقدس.

وإذا كانت الرؤى المسيحية المبكرة للتعامل مع الفن كانت ذات اتجاهين: أولهما شرقي تجريدي يرفض التشخيص ويحارب التجسد والمادية, والآخر غربي يسعى للتجسيد وتصوير الكائنات, فقد تغلب الاتجاه الأخير تحت مسمى «الواقعية اللاتينية العقلانية». وكان ذلك بفضل البابا جريجوري العظيم في القرن السادس الميلادي, الذي ابتدع لوناً يمزج ما بين الروحانية المسيحية الشرقية وبين الواقعية المادية المسيحية في الغرب.

- Beckwith, J, Early Christian and Byzantine Art, London,1970.
- Beckwith, J, The Art of Constantinople : An Introduction to Byzantine Art 330 -1453, New York, 1978.
- Diehl, ch, Figures Byzantines, 2vols, paris, 1906-1908.
- Donald Attwater, The penguin Dictionary of saints, London, 1983.
- Eusebius, The History of The church, penguin classics, London, 1989.
- Skylitzes, John, Synopsis historiarum, ed.H. Thurn, Berlin – New York, 1973.
- The Oxford Dictionary of Byzantium, 3 vols, oxford, 1991.
- The Oxford Dictionary of popes, by, J.N.D, Kelly, Oxford, 1988.
- Paganism in Kanobus, Menouthis, p38-40.
- Patrologia Orientalia, vol.10, Trans. by, M. A. Kugeber, vie de severi, par Zacharia Le Schotastique, paris, 1907.

- إدوار الخراط, الفن القبطي, تأملات في رؤى مصرية, مقال منشور في كتاب «الفن القبطي» في مصر, ألفي عام من المسيحية, القاهرة 2008م.

- أرنولد هاوزر, الفن والمجتمع عبر العصور, ترجمة فؤاد زكريا, القاهرة 1964م.

- ثروت عكاشة, الفن البيزنطي (موسوعة تاريخ الفن/العين تسمع والأذن ترى), الجزء الحادي عشر, القاهرة, 1993م.
- ثروت عكاشة ، فنون العصور الوسطى (موسوعة تاريخ الفن/العين تسمع والأذن ترى), الجزء الثاني عشر, القاهرة, 1994م.
- ستيفن رنسمان, الحضارة البيزنطية, ترجمة عبد العزيز جاويد, 1998م.
- عزت قادوس ومحمد عبد الفتاح السيد, الأثار القبطية والبيزنطية, الإسكندرية, 2002م.
- نورمان كانتور, التاريخ الوسيط ، قصة حضارة, البداية والنهاية ، جزآن, ترجمة قاسم عبده قاسم, القاهرة, 1998م.
- ول ديورانت, قصة الحضارة, الأجزاء 15-16.

المجتمع العلمي والتقاليد الوطنية في البحث

رشدي راشد*

قد يكون ضرورياً إحصاء عدد الجامعات ومراكز البحوث، والتذكير بعدد المهندسين والكيميائيين والأطباء وما إليه؛ لمعرفة المستوى العلمي لأمة أو لبلد ما. إن هذه المعطيات الكمية -مع أنها مهمة دون أدنى شك- لا تسمح بالتعرف على المجتمع العلمي أو الجماعة العلمية لهذا البلد أو لهذه الأمة. إن مجموعة من العلماء -مهما كان عددها ومهما كان عدد المؤسسات التي يتواجدون فيها- لا تشكل بالضرورة مدينة علمية ولا حتى مجتمعاً علمياً، وذلك إذا أردنا تكتلاً متماسكاً ولم نرد تجمعاً كما يقول روسو في كتابه حول العقد الاجتماعي في الفصل الخامس من القسم الأول. والحقيقة هي أن هناك بلداناً اتخذت لنفسها جامعات ومراكز عديدة وجميلة، دون أن تتمكن من التعرف فيها على مجتمع علمي أصيل. لقد خلط بالفعل بعض علماء الاجتماع الذين تتلمذوا في مدارس علم الاجتماع الأميركية بين مجموعة ومجتمع؛ وهذا الخلط مرفوض دون تردد من قبل علماء الاجتماع التابعين لدارس وابير (Weber) وسيميل (Simmel) ودوركهايم (Durkheim) أو ماركس (Marx). والواقع هو أنه -عند التحدث عن جماعة أو مجتمع- يجب تحديد المقاييس والعوامل التي تجعل من تجمع ما -سواء أكان صغيراً أم كبيراً- مجتمعاً واعياً لنفسه ومتميزاً عن المجتمعات الأخرى. إن الكلام عن المجتمع العلمي مهمة أبعد من أن تكون سهلة. سوف نوجه اهتمامنا فقط نحو المقاييس والعوامل المتعلقة بالعلم وبتاريخه. لا يمكن الكلام عن المجتمع العلمي دون الكلام عن البحث العلمي نفسه. إن المجتمع العلمي يكون موجوداً عندما توجد تقاليد وطنية في البحث العلمي تمهد لوجود هذا المجتمع العلمي، وتقدم له الخصائص التي تميزه. وإذا انعدمت التقاليد الوطنية في البحوث لا يبقى سوى كمية من المعلمين وتجمع من التقنيين، وما إليه...، ذوي تكوين متساو في تنافره وفي عدم تجانسه. أما التقاليد العلمية الوطنية -إذا ما وجدت- فإنها تظهر في أسماء العلماء وفي عناوين مؤلفاتهم، وفي المواضيع التي طوروها، والتجديدات النظرية والتقنية التي قاموا بها. إن كل مسألة التطور العلمي تكمن في القدرة على خلق مثل هذه التقاليد في البحث، بحيث يكون عاملاً في

* مفكر وباحث من مصر .

تكامل مجموعات العلماء وفي تكوين المجتمع العلمي. سوف نورد - لإيضاح ما أكدنا- ثلاثة أمثلة مأخوذة من تاريخ العلوم في هذه المنطقة من العالم: الأول منها يرجع إلى القرن التاسع الميلادي في بغداد، والثاني يعود إلى القرن التاسع عشر في القاهرة، والمثل الثالث يعود إلى النصف الأول من القرن العشرين في القاهرة أيضاً. وربما تساعدنا المجابهة بين هذه الأمثلة على طرح المسألة بوضوح. ولكن -قبل أن نورد هذه الأمثلة- يجب علينا أن نذكر ببعض الوقائع التاريخية.

يتوجب علينا أن نميز أولاً بين العلم الكلاسيكي والعلم الحديث والعلم الصناعي. لقد تطور العلم الكلاسيكي فيما بين القرن التاسع الميلادي والنصف الأول من القرن السابع عشر الميلادي، ونشأ في أول الأمر في المراكز المدنية الإسلامية وباللغة العربية، إن الترجمات اللاتينية لمؤلفات علماء الإسلام والبحوث التي قام بها البعض على نفس المنوال (من أمثال فيبوناتشي Fibonacci في الرياضيات) كانت تشكل جزءاً مكماً من هذا العلم الكلاسيكي، ولقد تم تنشيط هذا العلم من جديد في نهاية القرن السادس عشر وخلال النصف الأول من القرن الذي يليه، بعد أن بدأ يضمحل في مكان نشأته. وكان هذا العلم مكتوباً باللغة المسيطرة التي كانت العربية في بادئ الأمر ثم اللاتينية فيما بعد؛ وكان مزدهراً في المراكز المدنية.

أما العلم الحديث فهو أوروبي، ويمكن أن نؤرخ بدايته بشكل تقريبي مع نيوتن (Newton) وخلفائه في القرن الثامن عشر الميلادي، أو بعد ذلك الوقت بقليل، إننا نقصد -بوصفنا لهذا العلم بـ«الأوروبي»- أنه نشأ وتطور في أوروبا الغربية فقط، يتميز هذا العلم الحديث عن العلم الكلاسيكي بنزعة قوية إلى توحيد فروع، وكان نيوتن أو من حاول إيجاد تفسير لتوحيد الميكانيكا والمناظر والمغطة في آن واحد، ولقد عمق خلفاؤه - انطلاقاً من دالمبير (Dalembert) وحتى ماكسويل (Maxwell) هذا المشروع ووسعوه وطوره وتطلب هذه النزعة أشكالاً جديدة من التعاون بين العلماء في الاختصاصات المختلفة. ولم يقتصر هذا العلم -بخلاف العلم الكلاسيكي- على لغة مسيطرة؛ وذلك أن ثلاث لغات على الأقل فرضت نفسها إلى جانب اللاتينية وهي الإيطالية والإنجليزية والفرنسية، وكذلك الألمانية (أولير Leibnitz غوس Gauss...) بدرجة أقل، ويتميز هذا العلم عن العلم الكلاسيكي -بالإضافة إلى ذلك- بأشكال من التنظيم خاصة به، كان نموذج متحف الإسكندرية قد أصبح لاغياً منذ زمن بعيد. ولم تعد كافية نماذج «بيت الحكمة» في بغداد و«بيت

العلم» في القاهرة والمدارس الدينية – النظامية والمستنصرية وحتى الزهر، والمراصد والمستشفيات، وتطلب الأمر إنشاء مراكز حقيقية للبحوث مع مخبرها وهذا هو الدور الذي لعبته المجامع العلمية في القرن الثامن عشر الميلادي، وتوجب كذلك إنشاء مدارس مخصصة لتدريس العلوم، ومدارس أخرى مخصصة لتطبيقها، ولقد أصبحت هذه المدارس الأخيرة ضرورية بفضل خاصية أخرى من خصائص العلم الحديث وهي تقوية البعد التطبيقي الهادف إلى المنفعة. ولكن لا يجب أن ننخدع؛ إن التطبيق لم يكن في الفترة الأولى إلا على شكل أمنية، وقد توجب انتظار الكيمياء والمغناطيسية الكهربائية والدينامية الحرارية وغيرها، قبل أن تتحقق أمنية التطبيق هذه. وأخيراً فإن هذا العلم الحديث يتميز عن العلم الكلاسيكي بتطلبه نشر القواعد العلمية والأخبار العلمية؛ أي أنه يعتبر العلم ثقافة، وهذا ما لم يكن قد حصل من قبل، وهكذا رأينا عندئذٍ -على شكل أكبر مما كان سابقاً- بروز الفلسفات العلمية، ومنها ليس فلسفات العلماء التي كانت موجودة من قبل بل تلك الخاصة بالفلاسفة (دالمبير، هيوم، كانط) ...؛ وكذلك تكون أيضاً تاريخ العلوم كمادة مستقلة، وتم تأليف الموسوعات العلمية... إلخ، أما الفلسفة العلمية فلم يعد لرجل «عصر الأنوار» غنى عنها. وهذا ما جعل -وفقاً لهذه الظروف- مفهوم المجتمع العلمي نفسه وتكوين هذا المجتمع وتأثيره مغايراً لما كان في عصر العلم الكلاسيكي، وبدأ يظهر إلى الوجود تصور آخر للتعليم والبحث ونقول باختصار: إنه لم يعد ممكناً القيام بالتعليم أو البحث دون تدخل السلطة والدولة، وقد سعت الدول الجديدة التي ظهرت في بداية القرن التاسع الميلادي إلى تملك هذا العلم بالتحديد. ونذكر في الخُصوص مثل مصر ومثل اليابان. وكانت الدولة الوطنية مدفوعة بشكل ظاهر في كلتا الحالتين بدافع إستراتيجية وعسكرية واقتصادية أيضاً. لكن مثل مصر يبين أن الدولة لا تكفي وحدها «لتملك» العلم الحديث، وكان يتوجب على أصحاب القرار -ولا نقصد العسكريين منهم فقط؛ بل النخبة السياسية والأوساط الاقتصادية وكذلك العلماء المُكونين- أن يلتزموا التزاماً إرادياً واعياً بالعمل على تملك العلم. لقد كان هذا الالتزام الإرادي مفقوداً لدى أصحاب القرار في منتصف القرن التاسع عشر، إذا استثنينا بعض الحالات النادرة (رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك) وجاء فقدان القدرة على القرار بسبب السيطرة الاستعمارية؛ ليوّدي إلى فشل المشروع، وسوف نعود مرة أخرى إلى الحديث عن هذا الموضوع.

يتميز «العلم الصناعي» أي علم المجتمعات الصناعية المتقدمة التي تنتج وتستهلك العلم على درجة عالية – بتصنيع البحث؛ وتعني كلمة تصنيع البحث ليس فقط أن هذا العلم يقوم بتطوير التطبيقات العلمية على الصناعة أو تطوير البحث الصناعي بحد ذاته؛ بل إن البحث العلمي نفسه يجري في مؤسسات ومخابر (المركز الوطني للبحوث العلمية، ومركز الدراسات والبحوث النووية، ... إلخ) أصبحت هي نفسها خاضعة لطرائق التنظيم والإدارة الخاصة بالممارسات الصناعية، فصار «مفهوم المجتمع العلمي» ذا معنى مختلف عن ذلك الذي نعرفه مع العلم الحديث. إن المواضيع نفسها لهذا العلم الجديد -حسب تعريفاتها الخاصة- تتعلق بشكل قوي بالتقنيات المعقدة، ولقد عرفت بحق بأنها «ظاهرة اتية – تقنية» أي أن صياغة هذه المواضيع وإنتاجها بعض الأحيان يتطلبان تعاوناً بين العديد من الاختصاصات العلمية والتقنية أيضاً وغالباً ما تتعدى كلفتها القدرة المالية لبلد واحد متوسط الكبر، إن لغات هذا العلم متعددة ولكن اللغة الإنجليزية يمكن أن نستخلص من هذه النظرة الإجمالية عدة عبر قبل أن نعود إلى الأمثلة.

العبرة الأولى: إن الاستقرار التاريخي يبين أن العلم -سواء أكان كلاسيكياً أم حديثاً أو صناعياً- لم يستطع أن يتأسس وان يتطور دون أن تكون المؤسسات الخاصة به قد أنشأت في أول الأمر، ثم استحدثت مهنة العالم وتبعته التطبيقات العلمية، وحتى لو لم يكن لهذه العبارات نفس المعنى خلال الفترات الثلاث للعلم فإن المراحل التي ذكرناها تبقى ضرورية في كل حالة.

إن تأسيس العلم يعني إنشاء المؤسسات التي يمكن أن يجري فيها البحث العلمي: دار الحكمة والمرصد والمستشفيات والمكاتب والمدارس ...، في بغداد والقاهرة وفي سمرقند ... إلخ. المجامع العلمية أولاً ثم الجامعات في لندن وباريس وبرلين وميلانو وسان – بطرسبرج. أما العلم الصناعي فإننا نعرف جيداً مؤسساته الكبرى والعديدة، ولقد توجب على المؤسسات العلمية أن تدافع غالباً عن نفسها في مواجهة مؤسسات أخرى قوية وذات سلطات متعددة سياسياً ودينياً واقتصادياً.

ولقد تمت «مهنة» البحث، أي أن البحث أصبح مقبولاً كمهنة، وهكذا كان مترجم المأمون وعالم الفلك لدية وأعضاء بيت الحكمة وأعضاء بلاط عضد الدولة ... إلخ. ينتمون إلى مجموعات من المهنيين لهم روايتهم، وهكذا كان وضع لايبنتز (Leibnitz) في بلاط هانوفر (Hanovre) ولقد بدأت المجامع العلمية تعطي للباحثين -بشكل منتظم- مكافآت على بحوثهم، ثم أصبح الباحث

موظفاً ذا مهنة، ولم نعد نرى هذا النوع من العلماء الهواة مثل ديكارت (Descartes) وفيرما (Fermat). تطور المجتمع العلمي على أساس الاختصاصات التي تزايد عددها بشكل دائم، مع طاقم من الموظفين المتخصصين الذين لا يحصلون على شهاداتهم وألقابهم إلا بعد دراسة طويلة وأصبح البحث -بهذا المعنى- مهنة كسائر المهن الأخرى مندرجة ومعترفاً بها ضمن نظام الإنتاج .

العبرة الثانية يمكن أن نستخلصها من التاريخ: توجد ثقافات ومجتمعات مؤهلة أكثر من غيرها للاستقبال وبالتالي لتملك العلم الحديث. وهذه المجتمعات هي تلك ورثت من تاريخ طويل في العلم الكلاسيكي؛ لكن هذه القوة الكامنة تبقى دون جدوى إذا لم يجر تنشيطها بشكل إرداي.

العبرة الثالثة لم يكن هناك تطور متساو لمختلف المناطق، سواء أكان العلم كلاسيكياً أم حديثاً أم صناعياً، لقد تواجدت المراكز المتقدمة في تطورها مع ما أحاط بها وكان أقل تطوراً، مراكز العلم الكلاسيكي هي بغداد والقاهرة وقرطبة وسمرقند قبل أن تتحول إلى بولونيا وبادو والبندقية ثم إلى باريس ولندن؛ أما اليوم فإن هذه المراكز كثيرة في الولايات المتحدة الأمريكية وفي أوروبا واليابان.

العبرة الرابعة لم يكن العلم أبداً -سواء أكان كلاسيكياً أم حديثاً أم صناعياً- شيئاً ينقل من مجتمع إلى مجتمع آخر. كذلك ليس هناك نشر ممكن للثقافة العلمية من مجتمع إلى مجتمع آخر -بواسطة الترجمة أو نقل العلماء وما إليه- دون أن تحضر لأجل ذلك البنية التحتية اللازمة. لم تكن أوروبا لتقدر على الاستفادة من المعارف العلمية في بداية الثورة الصناعية، لو لم تعم التربية الابتدائية من جهة ولو لم تنشر الثقافة التقنية بطرق عديدة، من جهة أخرى لن يستطيع أي مجتمع أن يملك العلم دون أن يبني لنفسه وبنفسه تقاليده الخاصة بالبحث.

سوف نأخذ ثلاثة أمثلة، لأجل إيضاح هذه الفكرة الأساسية في نظرنا، وهي المتعلقة بالمجتمع العلمي وبالتقاليد الوطنية في البحث: المثال الأول هو مثال بغداد الخاص بالعلم الكلاسيكي، والآخر هو مثال القاهرة المتعلق بالعلم الحديث، ثم مثالها أيضاً المتعلق بالعلم الذي قد أصبح صناعياً.

المثال الأول: لنرجع إلى بغداد بداية القرن التاسع الميلادي، ولنلاحظ إن حركة ترجمة النصوص لم تكن في بدايتها؛ بل في أوائل فترتها الثانية التي ستوصلها إلى الأوج. لم يبق من الفترة الأولى لهذه الترجمة إلا بعض الآثار¹، أو العناوين أحياناً؛ وهكذا نعلم بواسطة النديم بوجود ترجمةٍ قديمةٍ لمقدمة

ثيون حول كتاب المجسطي. لكن هذه الآثار لا تسمح بتكوين صورة كاملة لهذا النشاط في الترجمة وهي تثبت ببساطة أنها كانت نتيجة لمبادرات فردية. أما الفترة الثانية التي تهمننا الآن والتي تميزت بأهميتها الكبرى فإنها تشكل جزءاً من نشاط أوسع بكثير، ويمكن أن ندرج هذا النشاط ضمن حركة <إنشاء المؤسسات العلمية>.

لقد بدأت هذه الحركة التدريجية بالوصول إلى العلوم التي كانت حديثة الظهور والتي كانت متعلقة بالمجتمع الجديد وبتنظيمه وبعقيدته، وهي علوم اللغة وعلم الكلام والفقه والدين والتاريخ والتفسير... إلخ. لقد طرحت - انطلاقاً من منتصف القرن الثامن الميلادي أسئلة جديدة لغوية وتفسيرية، ودينية وقانونية، وما إليه، ولقد تزايد عدد العلماء والمؤلفات في هذه الميادين بشكل كبير، وازدادت الاختصاصات بشكل مطرد وبرزت مدارس متنافسة ومتميزة بمهنة أعترف بها أكثر فأكثر². لكن هذه الحركة لم تشمل العلوم الواردة من الإرث الهلينيستي ومنها العلوم الرياضية على الأخص، إلا في بغداد وفي القرن التاسع الميلادي. إن دراسة أكثر تفصيلاً تبين أن الاهتمام الذي حظي به الإرث اليوناني مرتبط جزئياً بنشاط البحث في العلوم الإسلامية. إن الروايات -المعروفة من قبل الجميع حول المختصين في هذه العلوم، مثل الخليل بن أحمد- تؤكد هذا الارتباط³. ونحن نفهم عندئذ كيف توجب انتظار القرن التاسع الميلادي حتى تشمل هذه الحركة علوم الإرث الهلينيستي. ونحن نفهم أيضاً أن مشروع الترجمة في بغداد في ذلك العصر كان يخص عدة علوم في آن واحد - الطب وكذلك الهندسة وعلم الفلك- ولم يكن يقتصر على الطب والتنجيم أي على العلوم ذات المنفعة العلمية، كما ادعى البعض، ونحن نصر على تجنب هذه الرؤية الخاطئة.

ولكن لماذا جرى نقل علوم الإرث الهلينيستي في تلك الفترة وفي ذلك المكان؟ يجب أن نذكر سببين لذلك: الأول وجود طلب من المجتمع، فكل الدراسات حول النقل من اليونانية إلى العربية تبين أن الخلفاء وناصري العلم أسسوا المكتبات والمراسد - وشجعوا بكرم الترجمة والبحث. ولكن ما يغفل البعض دائماً عن قوله هو أن هذه المؤسسات لم تكن تضم أفراداً فقط بل مجموعات تشبه الفرق، تتنافس وتتبارى فيما بينها، هذه المجموعات والمراكز الاجتماعية التي استحدثت للترجمة والبحث ساعدت على استيعاب العلوم الهلينيستية داخل المدينة العلمية التي كانت في طور الإنشاء والتوسع، لنذكر بأن بيت الحكمة الشهير كان يضم علماء الفلك مثل يحيى بن أبي منصور، ومترجمين مثل

الحجاج بن مطر - مترجم أفليدس وبطلميوس - ورياضيين مثل الخوارزمي. وكانت هناك مجموعة أخرى في بيت الحكمة وهي مجموعة بني موسى التي كانت تضم هلال بن هلال الحمصي - مترجم أبو لونيوس - وكذلك المترجم والرياضي البارز ثابت بن قره، ونحن نعلم - أخيراً - أن بعض العلماء كانوا يتجمعون حول حنين والكندي وحول آخرين. إن هذا التنظيم للترجمة يلقي الضوء على إحدى سماتها الأكثر أهمية في ذلك العصر وهي سمة الضخامة، لقد تمت فعلاً خلال عدة عشرات من السنين ترجمة <أصول> أفليدس ثلاث مرات، وترجمة <المجسطي> مرتين، كما ترجمت أيضاً خلال هذا القرن عدة مؤلفات لأرشميدس وسبعة كتب في الحساب لديوفنطس (Diophante) وأعمال ثيون الإسكندري وبابوس (Pappus) وغيرها من المؤلفات. ولم يكن هذا الجهد المكثف في الترجمة منهجياً ولم يتبع سبيل الارتقاء من السهل إلى الأقل سهولة، كما لم يتبع التسلسل التاريخي للمؤلفين اليونانيين، وهذا يعني أن عملية الترجمة لم تخضع لمشروع سابق التصور؛ لكن سيكون من الخطأ الاعتقاد بأنهم كانوا يترجمون كل نص كان يعثر عليه؛ بل إن الروايات التي أوردها المترجمون أنفسهم في ذلك العصر تبين بالعكس أن العملية كانت مقصودة؛ إذ كان يتم اختيار النص ثم يبحث عن مخطوطاته، كل هذه المظاهر ترجمة ضخمة دون ترتيب، ومع ذلك مقصودة ومنظمة - ترتبط بالسبب الثاني الذي يفسر لماذا تطورت في بغداد في بداية القرن التاسع الميلادي عملية استيعاب علوم الإرث الهلينيستي. إن هذا السبب الثاني الذي لم يلفت النظر إليه مع أنه ظاهر هو الارتباط الخاص بين الترجمة والبحث: فالبحث قد يسبق الترجمة نفسها أو قد يتزامن معها أو قد يكون بطريقة غير مباشرة مستوحى من ترجمة نص آخر في ميدان مجاور. لم يكن الهدف من ترجمة النصوص العلمية في ذلك العصر كتابة تاريخ العلوم؛ بل لوضع النصوص العربية الضرورية لتكوين الباحثين أو لمتابعة البحث، فترجمه أرشميدس كان لها أن تسمح بالدراسات الخاصة بقياس المساحات والأحجام، ولكنها لم تكن تهدف إلى الإسهام في كتابة تاريخ هذا الفصل أو شرح نص أرشميدس إننا نلح على هذا الوجه؛ لأنه أثر على اختيار النصوص للترجمة، ووجه الطريقة والأسلوب في الترجمة، أي أن الأولويات المتبعة ضمناً في اختيار الكتب للترجمة وفي تسلسل الترجمات لا تأخذ معناها إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار نشاطات البحث في زمانها.

وهكذا تظهر سمة رابعة للترجمة العلمية وهي أنها من أعمال باحثين في المقام الأول مثل حنين وثابت بن قره وقسطا بن لوقا وهم -كما يمكن أن نتوقع- علماء يتقنون أيضاً بشكل كامل اللغة اليونانية، وإذا كان صحيحاً أن الترجمة العلمية قد أنجزت مباشرة وبكثافة من اليونانية دون استخدام السريانية كوسيط فإنها كانت مع ذلك من أعمال علماء مهتمين بالمعنى؛ لذلك فإن مظهرها الحرفي يخفي بعض التأويل وحتى التصحيح للنص.

وهكذا رأينا أن إنشاء المجتمع العلمي قد تم في أواخر القرن التاسع الميلادي من خلال البحث وبواسطة البحث إذا صح القول، ولم يحصل في وقت من الأوقات تقليد لأي نموذج بل تم اختيار طريق تجريبي، ولقد تتابعت مراحل هذا التكوين: بحث مبتكري في العلوم الإسلامية، ولد في آن واحد الوسط والجمهور، وكذلك الوسائل الضرورية -اللغوية مثلاً- للسير قدماً، ولن نفهم تكوين المدينة العلمية خلال القرن التاسع إذا أهملنا هذا البحث في العلوم الاجتماعية. إن حركة تملك الإرث الهلينيستي مع هذا المشروع المكثف للترجمة كانت ملازمة لبحث مبتكر أي متميز بمسائله وبموضوعاته الخاصة. وهكذا نشاهد -دفعاً واحدة- تكوين تقاليد جديدة لم تكن معروفة من قبل العلماء اليونانيين الذي ترجمت مؤلفاتهم: التقليد الجبري، تقليد الهندسة الجديدة التي تضم هندسة متناهية الصغر وهندسة موضعية، تقليد جديد في البحث في علم الفلك حيث يجتمع علم فلك أكثر هندسة مع علم فلك رسدي... إلخ. لم تشكل هذه التقاليد الجديدة الأصول التي قام عليها المجتمع العلمي فقط؛ بل عوامل تكامله طيلة أربعة قرون على الأقل.

المثال الثاني لنعبر الزمن فننوقف قليلاً في بداية القرن التاسع عشر الميلادي قبل أن نمر على القرن الذي يليه. وسنبداً بالكلام عن مصر عند خروجها من عهدي الانحطاط العثماني والمملوكي أي عند المحاولة الأولى للتحديث الاقتصادي والعسكري والعلمي. لقد قررت الدولة الجديدة في ذلك الوقت - لأسباب إستراتيجية وعسكرية واقتصادية- تملك العلم الحديث أي العلم والتقنيات الأوروبية في القرن التاسع عشر الميلادي. ليس بالإمكان -لأسباب بديهية- أن نتناول هنا من جديد تاريخ هذه الحركة ولا تاريخ مصر طيلة ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن بل إننا سنقتصر على توضيح بعض السمات المهمة لحركة النقل هذه.

لقد تطلب هذا النقل -الذي فرضته سياسة التطوير الاقتصادي والسياسي- في أول الأمر إصلاحاً جذرياً للنظام التربوي وهكذا أضيف إلى النظام التقليدي

المعمول به نظام حديث حتم إضعاف النظام السابق ولكنه لم يلغ بل على عكس استفاد منه هذا النظام الحديث الذي توجب عليه تقديم الإطارات التقنية والإدارية التي كان الجيش والدولة بحاجة إليها كان يأخذ أكبر عدد من أعيانه من بين الذين تربوا في النظام التقليدي. وهكذا لم يكن النقل عملاً أو سلسلة من الأعمال الجزئية؛ بل كان يخص النظام التربوي برمته. لقد كانت الدولة الجديدة- التي كانت تحتكر النشاط الاقتصادي- تتطلع في الواقع إلى تكوين قوة عسكرية مهمة وإدارة مجدية. لقد أنشأ محمد علي- بمساعدة العسكريين والمهندسين والأطباء الأوروبيين وخاصة أتباع سان سيمون - المدارس المتخصصة: المدارس العسكرية والبحرية والبيطرية، ومدارس الطب والإدارة والمحاسبة،... إلخ، أي تلك التي كنت ترتبط مباشرة بالجيش والإدارة. وأنشأ أيضاً المدارس المهمة بالنسبة للجيش والصناعة العسكرية والمدنية: مدرسة المُنهندسخانة مع فروعها المتعددة -فروع المناجم، والجسور والطرق والفرع المركزي (Centrale)- مدرسة الكيمياء مدرسة الفنون الصناعية، المدرسة الزراعية... إلخ. وتم إنشاء مرصد ومكتبة. وإذا ألقينا نظرة مثلاً على المواد التي كانت تدرس في المُنهندسخانة - بعد تأسيسها بشكل نهائي في سنة 1836م نجد علوم ذلك العصر: الهندسة العليا الجبر العالي المثلاث، الهندسة الوصفية، الهندسة التحليلية حساب التفاضل والتكامل، والميكانيكا، الفيزياء، علم مساحة الأرض (Geodesy) الإحصاء، علم الفلك... إلخ؛ ولكن الدولة أنشأت- بهدف تزويد هذه المدارس بالتلاميذ القادرين على متابعة مثل هذا التعليم- نوعين من المدارس: المدارس الابتدائية والمدارس التحضيرية، كما أنشأت في النهاية مجلساً للتعليم العام لمراقبة وتوجيه هذا النظام التربوي الذي وضع لتملك التقنيات الحديثة والعلم الحديث؛ ولكن إذا نظرنا عن قرب نجد أن هذه المدارس الابتدائية كانت في الواقع نسخة مجددة لمدارس النظام التقليدي الابتدائية؛ إذ تدرس فيها العلوم اللغوية والدينية نفسها التي كانت تدرس في جامعة الأزهر التقليدية بالإضافة إلى الحساب والهندسة والجغرافيا، وهكذا كان النظام التقليدي حاضراً على هذا المستوى ضمن النظام الجديد وذلك ليس فقط بعلومه وكتبه؛ بل أيضاً بأعيانه (المعلمون كانوا يختارون من بين أولئك الذين أتموا دراستهم داخل النظام التقليدي) وكانت تدرس في المدارس التحضيرية اللغات والهندسة -كتاب لوجاندر (Legendre)- والحساب والجبر والجغرافيا والتاريخ والرسم، ولقد أضيف في سنة 1841 تعليم اللغة الفرنسية التي أصبحت بذلك اللغة الأوروبية الأولى التي كانت تدرس في المدارس

الثانوية. يتبين إذن أن هذا البرنامج - المتبع في المدارس الابتدائية والتحضيرية- كان برنامجاً انتقالياً بين النظام التقليدي والنظام الحديث في التعليم، وكان اختيار التلاميذ على الأقل في البداية - وتنظيم المدارس يجري وفقاً للممارسات التي كانت متبعة في الجيش، وكان النظام في مجمله ثقيلًا جدًا وديوانيا (بيروقراطيا).

ونحن نرى جيدا -على أية حال- أن النظام التقليدي واصل بقاءه مع النظام الحديث؛ بل إنه كان سندا له: المواد المُدرسة والكتب والطاقت التعليمية بالإضافة إلى الشخصيات المهمة في حركة النقل؛ وذلك أن عدداً من أعضاء النظام التقليدي قد وظفوا لمراجعة وترجمة الكتب الأوروبية، ولقد ألفوا معاجم تقنية بالاستعانة بمفردات العلم الكلاسيكي، وكان بعضهم تلاميذ في المدارس الكبرى -مدرسة الطب والمنهسخانة- وأرسل آخرون في بعثة إلى الخارج، وباختصار تطلب النقل إعداد نظام تربوي جديد، استند على النظام القديم الذي فقد مركزه علمياً واجتماعياً.

السمة الثانية لهذا النقل هي أنه تم بدفعة واحدة باللغة الوطنية، ولم تفرض لغة أوروبية لتعليم العلوم، كما جرت عليه العادة في المستعمرات، بل بُدئ بإدخال نظام ترجمة شفهي قبل تكوين الإطارات المحلية، ولقد أثار هذا الموقف حركة تعريب للمؤلفات والموجزات، وحركة نشر للمعاجم والقواميس، وتم اللجوء - من أجل تأمين هذا التعريب- إلى وسيلتين؛ الأولى هي تأسيس مدرسة مخصصة لتكوين المترجمين، والثانية هي إرسال بعثات الطلاب إلى الخارج فأُسست مدرسة للترجمة سنة 1835م، أما النظرية التي اعتمدت عند تأسيسها فقد صيغت كما يلي من قبل رئيس الدولة نفسه «كل ما هو مفيد في الأنظمة الغربية قد كتب من قبل مؤلفيهم، فإذا ترجمناه يمكننا إتباعه». واحتوت هذه المدرسة في أربعة فروع على الأهداف المقصودة وهي فروع الرياضيات، الطب، الفيزياء، الأدب، التاريخ، والجغرافيا، واللغة التركية، ولم يحتو البرنامج على اللغات فقط -العربية والفرنسية خاصة- بل شمل عناصر من الرياضيات والتاريخ والجغرافيا وكان عدد من أعضاء هذه المدرسة (من الأساتذة والتلاميذ) من خريجي المدارس التقليدية، وأصبح العديد من تلاميذها القدامى مترجمين كباراً، وصار بعضهم من الشخصيات الفكرية البارزة للجيل الجديد، مثل رفاعه الطهطاوي.

كانت البعثات متعددة، ولكنها خُصت أساسياً الميادين العلمية والتقنية، ويمكننا إحصاء البعثات التالية: بعثة إلى إيطاليا عام 1813م، سبع بعثات إلى فرنسا

في 1818، 1826، 1832، 1844، 1845، 1847، 1848؛ حتى أن مدرسة
مصرية أنشئت في باريس لتكوين هؤلاء المبعوثين. أرسلت بعثات إلى إنجلترا
وإلى النمسا 1829، 1845، 1847، 1848 حتى أن بعثة أرسلت إلى
المكسيك، وجرت العادة على أن يترجم كل طالب - عند عودته - كتاباً أجنبياً في
ميدان اختصاصه إلى اللغة العربية، وكان كل الكتب المترجمة مخصص
لتهيئة مهندسي وكيميائي المستقبل، وهكذا نجد من بين الكتب الرياضية
«الهندسة الوصفية» لـ (مونج Monge) «الهندسة» لـ لوجاندر (Legendre)
«الجبر» لـ ماير Mayer و «الهندسة الوصفية» لـ دوشين (Duchesnes).

السمة الثالثة التي تغلب على هذا النقل هي الاختيار العملي (البرغمي)
والتطبيقي، فتفحص المواد المدرسة والكتب المترجمة وأهداف البعثات يظهر
بشكل كاف أنه قد جرى اختيار مقصود للعلوم التطبيقية، أو لتلك التي هي
شديدة الارتباط بها، بل إن ما أدخل من غيرها من العلوم، فعلاقته بالعلوم
التطبيقية، وفقاً لحاجاتها في التكوين. وتركز النقل -تبعاً لذلك- على التقنيات
الصناعية والعسكرية والصحة أكثر مما تركز على العلوم نفسها، وهكذا نجده
-بين الكتب المترجمة- عدة كتب تعالج الهندسة الوصفية بينما لا نجد على
سبيل المثال أي كتاب في نظرية الأعداد، والكثير من المؤلفات ارتبطت مباشرة
بالتطبيقات الصناعية.

السمة الرابعة لهذا النقل الجديرة بالملاحظة هي أنه قد جرى دون البحث؛ أي
أن الاهتمام توجه نحو نتائج هذا العلم أكثر مما توجه نحو الوسائل التي تنتجها،
ولنأخذ مجال المؤسسات أولاً، فقد أنشئت على الطراز الفرنسي خلال العقود
الأولى من القرن التاسع عشر المدارس المختلفة في الهندسة والطب والصيدلة
وما إليه، ولكن لم يفكر أحد في إنشاء مؤسسة علمية واحدة مخصصة للبحث،
وكان لهذا الوضع في تلك المرحلة عدة نتائج أدت كلها إلى غياب التقاليد
العلمية الوطنية وإلى إقامة نوع من التبعية العلمية الدائمة للبلدان الأوروبية،
فكان من النتائج الملموسة لهذا الوضع أن العالم الشاب الذي كان منتجاً في
البحوث خلال إقامته في أوروبا، صار يقلل من بحثه أو يوقف بالفعل كل بحث
جديد بعد رجوعه، ولم يكن لهذا العالم نفسه من يخلفه؛ بسبب غياب مؤسسات
البحث. ولنعط مثلاً -من بين أمثلة أخرى- يدور حول سيرة العالم الفلكي
محمود الفلكي، كان أستاذاً في المهندسخانه في القاهرة انطلاقاً من سنة
1834م، ثم أرسل في بعثة إلى أوروبا، ولقد نشر خلال إقامته هناك -في
مذكرات المجامع العلمية المختلفة: البلجيكية، الفرنسية- عدة بحوث حول

الروزنامات وحقل الأرض المغنطيسي، ثم تابع، بعد رجوعه إلى مصر خلال عدة سنوات بحوثه في المواضيع التي كان يعالجها في أوروبا، فرسم أول خارطة فلكية وإراثية (طوبوغرافية) لمصر ورصد كسوف الشمس في مصر في 18 تموز سنة 1860م، ثم اهتم بعد ذلك بدراسات لم تكن لها علاقة بعلم الفلك -الجغرافيا وعلم الأرصاد الجوية- وشغل مرتين منصب وزير ولم يترك أي تلميذ بعده .

ولكن بالرغم من هذا العائق الكبير الذي منع تأسيس مدينة علمية حقيقية، فإننا نشهد بداية لتملك العلم؛ فالتنظيم العسكري للتعليم ترك مكانة لتنظيم مدني، وأصبح الطاقم التعليمي مكوناً في غالبته من أهل البلاد، والتعريب أخذ يتقدم ويتكامل، هذا هو الوضع الذي كان سائداً قبيل الاحتلال البريطاني سنة 1828م، الذي أوقف هذه الحركة بشكل قاس؛ لكن هذه مسألة أخرى لن نعالجها .

إن هذه التجربة التي قام بها محمد علي كانت بنفسها ضحية -على كل حال- لوهمين سيعاد الوقوع بهما -مع الأسف- في كثير من البلاد النامية: الوهم الأول هو توجيه الاهتمام نحو نتائج العلم دون تأمين الوسائل لإعداده ولتشبيد بنية تحتية للثقافة العلمية والتقنية للمجتمع بكاملة. أما الوهم الثاني فهي نتيجة للفكرة الأولى، وهي الاقتناع بإمكانية الاستغناء عن البحث الأساسي.

المثال الثالث: المثال الأخير الذي نريد التكلم عنه يخص مصر في النصف الأول من القرن العشرين؛ وسنقوم بذلك من خلال سيرة العالم علي مصطفى مشرفة (1898-1950).

كان علي مصطفى مشرفة تلميذاً في دار المعلمين التي تخرج منها سنة 1917م، وأرسل إلى إنجلترا ليتابع دراسته، حصل في البداية على شهادة (Sc B.) في الرياضيات سنة 1920م، لقد قارن، في رسالة له مؤرخة في 6 كانون الثاني (ديسمبر 1918) عندما كان تلميذاً في نوتنغهام كولدج (Nottingham College) في لندن بين مستوى التعليم الذي تلقاه في مصر وبين ذلك الذي تلقاه في لندن، وهو يكتب بخصوص امتحان: Interscience «أما الرياضيات -في هذين القسمين- فإنها سهلة جداً ولا يفوق مستواها -ألا قليلاً- مستوى القسم الثاني من الشهادة الثانوية العامة، أمام القسم النظري من الفيزياء فمستواه مماثل لمستوى دار المعلمين في مصر، في حين أن القسم العلمي يفوق قليلاً المستوى البصري، وكذلك هو الأمر بخصوص الكيمياء»

هذه شهادة قيمة وأقل ما يمكن قوله هو أن التعليم في مصر -في تلك الفترة- لم يزل يحضر هذا الجيل لمتابعة الدراسة على مستوى دولي .
لقد نال مشرفة -على أية حال- شهادة الدكتوراه في الفلسفة بعد ثلاث سنوات سنة 1923م، وعاد إلى مصر -إلى دار المعلمين- ثم سافر من جديد إلى لندن سنة 1923م لمناقشة رسالة الدكتوراه في العلوم وكان في السادسة والعشرين من عمره. إن أعمال مشرفة العلمية البحتة تمتد طيلة 27 سنة من 1922م إلى 1949م، وتتميز بسمتين: فهي قليلة في عددها -عشرون مقالا بأجمعها- كما تم إنجازها بشكل متواصل، رغم المهام الإدارية وواجبات الشخصية العامة التي عاشها فيما بعد وحتى العزله التي فرضتها الحرب العالمية الثانية.

إن هدفنا هنا هو نبين الآثار السلبية لغياب التقاليد الوطنية في البحث على تكوين المجتمع العلمي بالرغم من وجود المدارس وحتى الجامعة، وسنبين أيضاً وعي مشرفة بهذا الوضع وجهده لمعالجته. سنتفحص -لأجل ذلك- مع بعض التفاصيل الحياة العلمية لمشرفة التي تنقسم إلى فترتين: الفترة الإنجليزية والفترة التي تلي عودته إلى مصر.

أن الأعمال الأولى لمشرفة -أي الأبحاث التي قام بها للحصول على درجتي الدكتوراه في الفلسفة وفي العلوم- تدور حول الطيف في الفيزياء الكمية في تلك الفترة، فقد درس طيلة ثلاث سنوات - بين سنة 1922م وسنة 1925م، ظاهرة ستارك (Stark effect) وظاهرة زيمن Zeeman effect, نشر النتائج التي حصل عليها في Philosophical Magazine وفي Proceedings of the Royal Society إن تفحص هذه المنشورات يعطي بعض المعلومات عن هذا الباحث الشاب: كان يشارك بنشاط في البحث تحب إشراف ويلسن Wilson وريتشاردسون (Richardson) وكان يدرس مسائل حديثة دون أن تكون في طليعة هذا العلم في ذلك الحين. أما الأعمال التي كانت أكثر تقدماً فقد كان يقوم بها بوز (Bose) وأينشتاين (Einstein) ودوبرويل (de Broglie) وشرودينجر (Schrodinger).

أهتم مشرفة -وفقاً للتقليد البريطاني وتحت إشراف أستاذه أ. و. ريتشاردسون- بالشروط الكمية للأنظمة المنحلة, فنشر سنة 1925 في Proceedings of Royal Society مقالا تحت عنوان <في الدينامية الكمية للأنظمة المنحلة> (On the Quantum Dynamics of Degenerate Systems) وقد توصل في هذا المقال إلى حدس مهم وهو أن الأنظمة المنحلة تتوافق مع عدد كمي مفترض زوجي ومجهول، أو أن آلية الانحلال مرتبطة بأعداد كمية

نصف صحيحة، وقد أعطى اكتشاف الهبوط اللولبي (Spin) فيما بعد التفسير الصحيح لهذه الظاهرة. يمكننا القول -دون الخوض في مزيد من التفاصيل عن أبحاث مشرفة خلال هذه الفترة- إنه كان ينتمي إلى مدرسة الفيزياء الكمية البريطانية وأنه أسهم بنشاط ومهارة في أعمال هذه المدرسة، ولكنه لم يحاول أبداً متابعة مهنته كفيزيائي في إنجلترا، والحق يقال أن عصر هجرة العقول لم يكن بعد قد بدأ.

عاد مشرفة إلى مصر وشغل منصب أستاذ محاضر في دار المعلمين، ثم عين استاذاً مساعداً للرياضيات التطبيقية في كلية العلوم بعيد تدشينها، وركي في العام التالي إلى درجة أستاذ ولم يكن يتجاوز الثامنة والعشرون، وقد أثار هذه الترقية مشكلة سياسية علمية إدارية تدخلت فيها عدة شخصيات من بينها الفيزيائي الشهير نيلس بوهر (Niels Bohr) وقائد الحركة الوطنية سعد زغلول. بدأ مشرفة بذلك الفترة الثانية من حياته العلمية وهي فترة استقراره علمياً في مصر، وقد لعب من ذلك الحين أدواراً متعددة ومختلفة يصعب الفصل فيما بينها ولكنها تبرز صورته كمصلح، ولتتناول أولاً مشرفة الفيزيائي: أن أكثر السمات أهمية في هذه الفترة -والتي سنتواصل بروزها على مر السنين- هي أن مشرفة تخصص في البحث عن نماذج بسيطة لتمثيل خواص المادة بواسطة الكهرباء الموجبة والكهرباء السالبة والإشعاع، ويبدو أن هدفه الأساسي كان تقديم الثنائية بين الموجه والجسمية كنتيجة لمنظور خواص تحولات لورنتز (Lorentz) مرتبط -في آن واحد- بشكل الجسيمات والموجات وبالخواص الكهربائية المغنطيسية المعطاه في معادلات ماكسويل (Maxwell).

ولنبداً بتخليص منهج مشرفة قبل أن نتساءل عن معناه.

يبدأ أن مشرفة قد انطلق من النقاط التالية:

إن ما يميز بين المادة والشعاع -كما كتب مشرفة- هي السرعة النسبية؛ وذلك أن كل كيان مادي ينظر إليه انطلاقاً من نظام متحرك بسرعة أصغر من سرعة الضوء يمكن وصفه كمجموعة من الإلكترونات والبروتونات.. إلخ، ولكن إذا نظر إلى الكيان المادي نفسه انطلاقاً من نظام متحرك بسرعة الضوء فإنه سيوصف كأنه شعاع، إن هذه النقطة ليست سوى تفسير لخواص تحولات لورنتز (Lorentz).

ويرى مشرفة أن هذه الفكرة نفسها قد تسمح بصياغة معادلات ماكوسيل في الكهربائية - الدينامية لإعطائها تفسيراً مزدوجاً، والترجمة التقنية لهذا المفهوم

هي إيجاد وترة (Tensor) أو عدة وترات مع وسيط (parameter) متغير لمعادلات ماكسويل، بحيث يمكن مطابقة الوترات مع الكميات الفيزيائية المميزة للإشعاع إذا أعطينا الوسيط قيمة مساوية لسرعة الضوء وبحيث يمكن مطابقة الوترات مع الكميات الفيزيائية المميزة للمادة إذا أعطينا الوسيط قيمة أصغر من سرعة الضوء.

إذا ما أردنا تلخيص هدف مشرفة، يمكننا القول بان الأمر يتعلق بتمثيل الثنائية بين الجسميات والموجات باستخدام الفيزياء الكلاسيكية، وهو يريد كما اشرنا أن نعيد هذه الثنائية إلى مسألة نظام المراجع (System of reference) أي إلى مسألة تحويل بين أنظمة مراجع متحركة.

نشر مشرفة بين عامي 1929 و 1931م رسالتين في Proceedings of the Royal Society ومقالا في مجلة الطبيعية (Nature) لبرهنة افكاره، إن أهم ما يميز أعمال هذه الفترة عن أعمال الفترة السابقة هو البحث عن نموذج عام، أي عن نموذج للعالم، بحيث يشمل تمثيله للثنائية بين الموجة والجسمية كل مادة وكل شعاع، أما في سنوات العقد الثالث من القرن، ثابر على حل بعض المسائل المعنية؛ هل يجب إرجاع هذه الاتجاه الجديد -ولو جزئياً على الأقل- إلى نوع من العزلة التي كانت فيها مصر؟ أم هل هي إشارة مبشرة ببعض التهميش؟ لكي لا نتسرع في الجواب على هذه الأسئلة يجب علينا أولاً متابعة مجرى حياة مشرفة العلمية.

نلاحظ بعض التباطؤ في نشاطاته بين عامي 1932 و 1942م، لقد نشر خلال هذا العقد في عام 1936، في مجلة <إنجازات الجمعية الرياضية الفيزيائية في مصر> Proceedings of the Mathematical and Physical Society of Egypt: التي أنشأها قبيل ذلك مقالاً عن <معادلات ماكسويل والسرعة المتغيرة للضوء> يبين في هذا المقال أنه يمكن اعتبار تردد الموجات متغيراً متناسياً مع سرعة الضوء؛ مما يدفعه إلى التساؤل حول نماذجه الفيزيائية التي أعطاها من قبل، ثم نشر سنة 1939م دراسة حول الموسيقى المصرية، وفي عام 1942م كتب مقالاً عن مبدأ الاحتمية وبين خواص <الفضاء - الزمن>.

كان من الممكن أن نظن أن التباطؤ في بحوثه علاوة على مهامه الإدارية والعلمية وضوضاء الحرب العالمية الثانية - قد يؤدي إلى ركود، بل ونهاية الحياة العلمية لهذا الباحث، وهذا ما لم يحدث؛ إذ أن مشرفة بدأ يكتب رسائل ذات مستوى علمي رفيع بينما كانت الحرب على أشدها، وتبين هذه الكتابات

أنه كان يهتم بالنظرية الموحدة، ولنذكر أنه لأول مرة منذ عام 1930م حاول أينشتاين وفايل (Weyl) إيجاد نظرية توحد بين الكهرباء المغنطيسية والجاذبية؛ ولكن هذه الجهود لم تثمر؛ لأن هذين النوعين من التفاعلات بدياً آنذاك غير قابلين للتوحيد؛ لكن أعمال كالوزا (Kaluza) وكلاين (Klein) أثبتت فيما بعد إمكانية الحصول على وصف موحد للجاذبية ولل كهرباء المغنطيسية، بشرط أن يفترض أن الفضاء - الزمن الذي توجد فيه المادة ليس ذا ثلاثة أبعاد مكانية وبعد زمني كما كان ذلك متبعاً، بل ذا بعد أو عدة أبعاد مكانية إضافية غير ظاهرة. وقد ظلت نظرية الجاذبية الموسعة (Super-gravity)، وهذه النظرية هي التي استند إليها مشرفة خلال فترة نسيانها.

نشر مشرفة في عام 1944م في مجلة <الإنجازات> المصرفية دراسة حول إسقاط مخروطي معمم على فضاء ذي عدد من الأبعاد وسيكون بحاجة إلى هذه الدراسة فيما بعد، ثم نشر بعد ذلك بستة أشهر - رسالة حول مترية معرفة إيجابية في نظرية النسبية المقتصرة، حيث يفسر تحولات لورانتز على أنها دوران في فضاء خماسي الأبعاد. ثم نشر - بعد ذلك باثني عشر شهر - في كانون الأول عام 1945م رسالة عن مترية فضاء ومعادلات لحركة جزيئة مشحونة على منح جيوديزي، ونلاحظ هنا أن الحصول على هذه المترية يتم على أثر تعديل شكلي وتعميم بسيط لمترية ريمان (Riemann) ثم أعاد النظر في هذا البحث بعد ثلاث سنوات - أيلول 1948م - ليدخل فيه خاصة أساسية للفيزياء النووية وهي النقص في الكتلة (تأثير النفق Tunnel effect) في أنظمة الجزيئات، نشر هذا البحث في المجلة الفلسفية (Philosophical Magazine)، وقد افترض فيه مشرفة أن القوة النووية من أصل كهربائي، وهذا خطأ طبيعي في فترة لم تكن فيها طبيعة القوى النووية معروفة بوضوح (فلم تكن أعمال يوكاوا Yukawa في عام 1935م، شائعة بما فيه الكفاية). وقد أتم مشرفة عمله العلمي الأخير - قبل وفاته بثلاثة أشهر - في مقال نشر في مجلة الطبيعية حول نقص في الكتلة في 15 تشرين الأول (أكتوبر 1949م).

إن المسار العلمي لمشرفة يبين لنا - في المرحلة الأولى - العالم الشاب عضو المدرسة الإنجليزية، تم يبين لنا كيف تابع البحث - في المرحلة الثانية بعد عودته إلى مصر - على مستوى عالٍ، ولكنه كان فعلاً في عزلة، وقد فرض عدم وجود تقاليد وطنية في البحث - إذا صح القول - على هذا العالم - ذي المستوى العلمي - بعض العزلة. ويمكن أن نصف هذه العزلة - مع شيء من التناقض الظاهري - قائلين بأنها عائدة إلى بعض الإفراط في الأصالة، وهذا ما

يرجعنا بتحديد إلى غياب التقاليد الوطنية في البحث. لقد أهتم مشرفة لدى عودته إلى مصر-كما رأينا- بالفيزياء الرياضية وبعلم الظاهرات (Phenomenology) في الفيزياء النووية في آن واحد ولو كانت هناك تقاليد وطنية في البحث لفرضت عليه اختياراً أكثر جدوى، أن هذه الهامشية، لم تحل دون دراسته للمسائل المطروحة في زمانه .

لقد واجه مشرفة إذن -بعد عودته إلى مصر بسنوات قليلة- مسألة التقاليد الوطنية في البحث العلمي وكيفية تدعيمها وتطويرها. أن هذه المسألة التي أخذت شيئاً فشيئاً تلقي بظلمها -في فكره- على سائر المسائل الأخرى -ترجعنا إلى سببين: الأول يتعلق بالعلم ذاته وبالفكر العلمي الجديد؛ إن المواضيع التي يتناولها هذا العلم- والتي هي ظاهراتية -تقنية- تتطلب مخابر متزايدة في الكبر والكلفة على مر الوقت وتقسيماً آخر للعمل العلمي وتنظيماً جديداً للمدينة العلمية؛ أي أن وجود مجتمع علمي وطني معروف بأسمائه وألقابه ومسائله هو الشرط الأساسي لإمكانية مواصلة بحث مجد. والسبب الثاني لمشكلة التقاليد العلمية الوطنية الذي كان يشغل مشرفة يتعلق بالظروف الخاصة بمصر. إن جميع تيارات الحركة الوطنية كانت متفقة -في الواقع- على أهمية العلم والتعليم بصفة عامة؛ لاسترداد الاستقلال والسير في طريق التقدم على النسق الرأسمالي؛ لكن هذه الإيديولوجيا المشتركة كانت تخفي وراءها مفاهيم مختلفة؛ فبينما كان البعض -وهم غالباً من ذوي التكوين القانوني- يتصور العلم والتربية على ضوء فلسفة <عصر الأنوار>، كان البعض الآخر يتصورها وفق بعض أشكال مفاهيم السان سيمون. وكان العلم - في الحالة الثانية- يتصور كأنه تطبيقي وآلي، أي كعلم المهندسين في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. أما موقف مشرفة فكان مختلفاً تماماً. إن العلم نوع من السلطة، وهذه السلطة تكمن في إتقان البحث الأساسي، ولا يجب أن تقع مسؤولية البحث على الدولة وحدها، بل على الصناعيين أيضاً وفقاً للنموذج الإنجليزي والمدارس التطبيقية التي ينشئونها، هي في آن واحد <سوق> للعلم ووسيلة لنقل العلم إلى المجتمع. لم يحدث قبل هذا الجيل أن أولت مصر مثل هذا الاهتمام للبحث الأساسي ولأهمية البعد النظري الذي يجب اكتسابه في نفس الوقت الذي تتحقق فيه التطبيقات، إن لهذا الموقف عدة أسباب: التغير الذي أحدثه العلم المعاصر في العلاقة بين النظرية والتطبيق، والتطور الرأسمالي والصناعي بين العشرينيات والخمسينيات وخاصة بعد الثلاثينيات، والتحقق من فشل المحاولة التي تمت في القرن التاسع عشر في عهد محمد علي الكبير،

نحن نعلم أنه بذل جهوداً ضخمة لإحياء العلوم بيننا وأنه أرسل البعثات إلى أوروبا، ونجح بالفعل في تكوين عدد لا بأس به من المصريين، لو أن هذه الحركة توسعت وانتشرت، لكان حاضرننا العلمي أفضل بكثير مما هو عليه اليوم ولاستطعت التحدث عن مستقبلنا العلمي بطريقة أخرى، والقول إنه يركز على حاضر مجيد. إلا أن الظروف أرادت أن تطفئ هذه النار التي أشعلت، فتظل الحياة العلمية في مصر في بداية القرن العشرين مماثلة لما كانت عليه في بداية القرن التاسع عشر، وكان قرناً من الزمن قد أضيف إلى ركودنا العلمي وكأننا تحركنا لنعود من حيث بدأنا، إن هذا التشخيص القاسي - الذي قام به مشرفة مثلما قام به آخرون من قبله مثل الإمام محمد عبده- يسقط من الاعتبار فارق هام؛ وذلك أنه -على نقيض ما كان يحصل في بداية القرن التاسع عشر- تم إعداد متخصصين وأنشئت المدارس -دار المعلمين خاصة- كما ترجمت الكتب؛ حتى أن مشرفة نفسه ذكر -فيما بعد- مدافعاً عن إقامة مجمع العلوم أسماء بعض الباحثين المصريين مثل عثمان غالب (1845-1920) في علم الإحياء ومحمود الفلكي في الجيوديزيا (علم شكل الأرض) والجغرافيا وفي تطبيقات أخرى فلكية مع إمكانية إضافة عدة أسماء أخرى مثل إسماعيل الفلكي (المتوفي عام 1901م) في علم الفلك. إن هذا الميراث سيساعدنا- على أية حال ولو جزئياً- في فهم ماهية التكوين الذي تلقاه جيل مشرفة قبل سفره إلى إنجلترا استعداداً للبحث؛ وبذلك سيسمح لنا هذا الميراث أن ندرك تطور مشروع التحديث العلمي في مصر ويمكن ذكر الوسائل التي ابتكرت لتحقيق هذا المشروع تحت العناوين التالية: مؤسسات علمية، تاريخ العلوم، مكتبة علمية عربية، ثقافة علمية مع نشرها، العلم التطبيقي والصناعة. أما في مجال المؤسسات، فقد شارك مشرفة بشكل فعال في إدارة كلية العلوم، وعمل على إنشاء الجمعية المصرية للرياضيات والفيزياء في عام 1936م، وعلى إنشاء مجلة <الإنجازات> التابعة لها، كما عمل تأسيس المجمع المصري للعلوم في عام 1945. إن مسعى مشرفة في هذا المجال يندرج ضمن تيار على صلة مباشرة بالحركة الوطنية الرامية إلى إنشاء الجامعات والجمعيات العلمية. ولندكر-في هذا الصدد- إنشاء جمعية علم الحشرات عام 1907م، والجامعة الخاصة عام 1908م، وإعادة تنظيم الجمعية الجغرافية عام 1917م، وهي التي تأسست عام 1875م وجمعية الزراعيين عام 1918م، وجمعية المهندسين عام 1919م، والجمعية الطبية عام 1919م أيضاً وجمعية علم الحيوان عام 1928م، والجمعية الكيميائية 1928، والجمعية الصيدلانية عام

1930م... إلخ، وكانت هذه الجمعيات ترمي كلها إلى تطوير ونشر العلوم الخاصة بها والدفاع عن جماعتها وكانت تدير منشورات على درجات مختلفة من الانتظام، وكان دور المجمع العلمي -من وجهة نظر مشرفة- مركزاً للبحث. وكان مشرفة يتصور -في الواقع- هذا الدور وفق نموذج المجمع العلمي المصري الذي أسس سنة 1859م، وبينما كان يغلب اهتمام هذا الأخير بالعلوم اللغوية والتاريخية، كان على المجمع العلمي -حسب رأي مشرفة- أن يهتم بالعلوم فقط. ولقد أسس لتشجيع البحث والبحث هو الذي يبرر تأسيسه. ويشير مشرفة إلى توالي الأبحاث العلمية السريع منذ إعادة تأسيس الجامعة في عام 1925م، وإلى عدد المقالات المنشورة من قبل باحثي كلية العلوم وحدهم الذي بلغ 500 مقالة خلال العتدين 1925/1945م. الجدير بالذكر هو أن ما لا يقل عن 200 مقال من تلك المقالات نشر في مجلات بريطانية و 150 في مجلات أجنبية أخرى. وأخيراً فقد عمل مشرفة أيضاً على إنشاء <مجلس البحوث> وهو النواة الأولى للمركز العلمي للبحث العلمي الذي أنشئ عام 1956م، فليس من المستغرب أن تكون <لجنة الفيزياء> وكذلك المخبر الوطني للفيزياء الذي لعب دوراً أساسياً فيما بعد، مشكلة من رفاق مشرفة مثل م / نظيف ومن تلاميذه مثل محمد مختار.

كان هذا الاهتمام بالبحث ضمن مشروع للتحديث العلمي، من سمات هذه الفترة ولقد أدى إلى التفكير في وسيلة أخرى لتوطيد البحث ولتشجيع التحديث، وهذه الوسيلة هي تاريخ العلوم، هذا هو ما كتبه مشرفة نفسه: <يجب على الأمم المتحضرة أن يكون لها ثقافة مرتبطة بتاريخ الفكر العلمي فيها... إن حياتنا العلمية في مصر بحاجة إلى الالتحاق بماضينا لاكتساب القوة والحياة والضوابط اللازمة، فنحن في مصر ننقل معارف الآخرين، ثم نتركها عائمة دون صلة بماضينا ولا احتكاك بأرضنا؛ فهي بضاعة أجنبية غريبة بملامحها، غريبة بكلماتها، غريبة بمفاهيمها؛ فإذا ذكرنا النظريات ربطناها بأسماء أجنبية نكاد لا نعرف ملامحها، وإذا تحدثنا عن المفاهيم استخدمنا كلمات مخيفة تطرد الأفكار وتعكر الخيال، علينا أولاً أن ننشر الكتب العلمية التي ألفها العرب وترجمها الأوروبيون مثل كتب الخوارزمي وأبو كامل في الجبر والحساب، وكتب ابن الهيثم في الفيزياء وكتب البوزجاني والبيرواني والبتاني، وغيرهم من قادة الفكر العلمي وكبار الباحثين... ومن جهة أخرى تجب العناية بتكريم علمائنا وباحثينا القدماء، فيكون ذلك حافزاً لنا لتقليدهم والسير على خطاهم.> ولنذكر أيضاً أن مشرفة قد حضر المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ العلوم الذي

عقد في لندن في عام 1930م، وهكذا لم يكن تاريخ العلوم مستهدفاً لنفسه كمادة مستقلة، بل كوسيلة لتشجيع التحديث العلمي، وذلك بإمداد الحاضر المتواضع بماض عريق من أجل مستقبل أفضل. إن الهدف من تاريخ العلوم لم يكن مقتصرًا على إعطاء نماذج يحتذى بها، بل أيضاً إضفاء الشرعية على المكانة التي يجب اتخاذها في مدينة العلم المعاصر، كان من الممكن -في هذه الظروف- وقوع أسوأ الأمور وهو المفاخرة، إلا أن شيئاً من هذا لم يحدث؛ بل إن هذا المسلك أدى -على النقيض- إلى إحداث مهنة الباحث في مصر. وقام مشرفة نفسه -بالتعاون مع زميله الشاب محمد مرسي- بتحقيق وشرح كتاب الجبر للخوارزمي مع مقدمة تاريخية، ثم تلا هذا هذا العمل القيم -الذي صدر عام 1939م- مساهمة لمشرفة في الاحتفال بألفية ابن الهيثم، على شكل مقالٍ عن أعمال هذا العالم الرياضي. وكان عالم فيزيائي آخر وهو م/ نظيف قد نشر في عام 1927م كتاباً عن تاريخ الفيزياء، منذ نشأتها حتى إقرار نظرية النسبية ونظرية الفيزياء الكمية، وكان هذا الكتاب -في الأصل- مضمون ما كان يدرس في دار المعلمين. وإن كان الجزء المخصص فيه للعلوم عند العرب متواضعاً بما فيه الكفاية، فإنه ذو أهمية لا يستهان بها، وقد توالى بعد ذلك أعمال أخرى بعضها على مستوى علمي رفيع جداً مثل المجلدين اللذين خصصهما م/ نظيف لأعمال ابن الهيثم في المناظر، وقد تبع هذا العمل الكبير عمل آخر على نفس المستوى حول المناظر للفارسي وعمل آخر حول تاريخ الديناميكا. وقد اهتم علماء آخرون بتاريخ الطب والكيمياء والصيدلة، ولقد تأسست في عام 1949م الجمعية المصرية لتاريخ العلوم وكذلك المجلة الخاصة بها.

إن هذا المشروع (اتملك العلم) يركز -من وجهة نظر مشرفة- على تأسيس تقاليد وطنية في البحث في الفيزياء والرياضيات على الأخص وعلى إنشاء وتنظيم جماعة الباحثين الرياضيين والفيزيائيين، والمبادئ الوسطية الضرورية لتحقيق مثل هذا المشروع هي -من وجهة نظر مشرفة وزملائه-:

- 1- إنشاء مؤسسات البحث العلمي.
- 2- تعريب العلم والتعليم العلمي.
- 3- إنشاء مكتبة علمية عربية.
- 4- الاهتمام بالثقافة العلمية وبنشرها على مستوى المجتمع بكامله.
- 5- التعليم والبحث في تاريخ العلوم، وخاصة في التراث العلمي العربي؛ لكي يتم الاتصال الثقافي والعقائدي (الإيديولوجي) مع الماضي.

6- إقامة روابط بين البحث التطبيقي والصناعة.

يتبين من هذين المثالين ما قد يعرفه الكثيرون وخاصة:

1- ليس هناك <نقل> ممكن للعلم بل <تملك> له فقط، وهذا التملك لا يحصل إلا بفضل السلطة السياسية وبفضل الالتزام الإرادي لأصحاب القرار وهؤلاء هم الدولة والنخب الاقتصادية والسياسية والعسكرية والعلمية، ولن يكون -دون هذين العاملين- تملك للعلم نفسه بل ستكون هناك فقط مؤسسات علمية ظاهرها خداع، فالعلم لم يكن أبداً مجموعة معزولة عن البنيات الاجتماعية الأخرى، ولكن -في كثير من البلاد العربية- يبقى المجتمع العلمي، الذي ما يزال في بدء تكوينه، معزولاً عن البنيات السياسية والاجتماعية، وما يزال رجال الحكم ينظرون إلى العلماء إما على أنهم موظفون لتنفيذ قراراتهم وإما على أنهم مثيرون محتملون للاضطرابات .

2- يتم تملك العلم بفضل التكوين والتطوير للتقاليد الوطنية في البحث، وهذا يتطلب فقط تخصيص وصرف الأموال اللازمة لإنشاء المؤسسات ولتكوين الاختصاصيين، بل أيضاً دعم التحولات العلمية في المجتمع؛ وهذا يعني وجوب وضع كل الإمكانيات لكي يصبح العلم جزءاً أساسياً من الثقافة.

3- لا يمكن القيام بذلك دون تعريب منهجي جيد للتعليم العلمي.

4- إن عناصر برنامج مشرفة ومعاصريه ما زالت بعيدة عن التحقيق، ويكفي الآن أن نحققها.

5- كل هذا يقودنا إلى النتيجة البسيطة التالية: يجب البدء بالدعم المادي والعلمي للمؤسسات في البلاد العربية التي تسير في هذا الاتجاه لتملك هذا العلم، يجب ان نبدأ العمل انطلاقاً من هذه المؤسسات.

- 1 - يشير المفهرسون القدامى مثل النديم إلى <نقل قديم> لبعض الكتب العلمية. وهكذا يتكلم النديم عن ترجمة قديمة للمجسطي، مثل الترجمة القديمة لـمقدمة ثيون> انظر الفهرست، نشرة ر. تجدد، طهران، 1971م، ص327-328.
- 2 - يكفي أن نذكر هنا بمدارس النحو ومدارس اللغة في القرن الثاني للهجرة -مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة على الأخص- بظهور هذه المدارس والمواقع الاجتماعية التي كان ممثلوها يشغلونها في بلاط بغداد وعند وجهاء المجتمع وكذلك كان وضع رجال القانون والمؤرخين وغيرهم.
- 3 - عاش هذا العالم باللغة في القرن الثاني للهجرة وكان في آن واحد مؤسساً لعلم العروض ولعلم تأليف القواميس، وكان أيضاً منظرراً في الموسيقى وعالمماً في الحساب، ولقد لجأ إلى التحليل التوافقي لحل مسألة تأليف القاموس العربي، كما اهتم في الوقت نفسه بالبحث في الحساب. إن هذا المثل يظهر ترابط البحث في العلوم الرياضية مع العلوم الإسلامية.
- 4 - إن المثل الشهير في هذا المجال هو البحث المقصود لحنين بن إسحاق عن برهان غالين.(Galien) انظر:
Diophante, Les Arithmiques, ition et traduction par R. Rashed, Les Belles Lettres, Paris, 1984, t.III,ppxxiv,note44.
- 5 - لقد أغلقت أكثر المدارس، وأصبح التعليم غير مجاني ووجهت برامج المدارس لتكوين الموظفين الحكوميين. انظر جلسة مجلس الشعب في 24 كانون الأول (ديسمبر 1894م).

العرب والغرب .. بين نظرتي «المؤامرة» و«صدام الحضارات» !

صلاح سالم*

ربما كان جوهر التقدم الأخلاقي في التاريخ هو رفض التعصب والعنصرية والإيمان بالحرية والتعددية ولكن الإشكالية الكبرى تثور بإدراكنا لحقيقة أن الأخلاق لا تحقق الأهداف التاريخية وحدها وإنما تحتاج إلي من يؤمن بها أو حتى يتعصب لها، وهي إشكالية لم ينج منها الغرب وكذلك العرب في العصر الحديث ذلك أنها كانت الدافع الرئيسي إلي ما سيطر علي الطرفين من هواجس متبادلة حول العداء أو الصدام يكشف عنها العقل الغربي منذ عقد ونصف العقد في نظرية «صدام الحضارات» بعد أن كان العقل العربي قد كشف عنها منذ نصف القرن في نظرية «المؤامرة» إذ النظريتين، على الأرجح، ليستا إلا عقدتين حضاريتين تعبران عن نوع من التعصب للذات/الهوية وان اختلفت ركائزه ومنطقاته على الجانبين؛

فالتعصب الغربي للهوية يأتي عبورا على ركيزة «الحرية» التي أعلنها العقل الغربي وفهمها ومارسها على أنها «حريته» هو التي لا تتوقف عند حرية الآخر خارجة ولا تكثرث غالبا بإلهاماته ورموزه، ومن ثم فقد وقع في مأزق التناقض بين الحرية «حريته» وبين التعصب لها ومحاولة فرضها على الآخر الذي أضطر أحيانا إلى «قمعه» أو حتى «إرهابه» واحتلال أرضه باسم هذه الحرية. وقد يكون مفهوما أن يتغنى العقل الغربي بفضيلة «الديمقراطية الليبرالية» بمضمونها الشامل الذي أثمرته تجربة الحداثة في القرون الثلاث الأخيرة، وأفادت منه في إنجاز الحضور الغربي الطاغ في العالم. ولكن غير المفهوم هو أن ينادى بها كمرجعية تاريخية كاملة بحيث تبدو وحدها هي الفكرة المحركة للتاريخ أو المعيار الوحيد الذي يقاس إليه، فهنا يبدأ التعصب وتتفجر نزعة «التمركز حول الذات» التي دفعت به إلى التعامل مع التاريخ بألية اختزالية إذ أصبح الحاضر بصورته الأخيرة «الزاهية» لدى الغرب هو نقطة انطلاق تاريخه نحو الماضي ليبنى تاريخا غربيا متجانسا ومتوصلا منذ ما يعتبره «المعجزة اليونانية» وحتى الآن، ونحو المستقبل حيث تمثل نظرية «صدام الحضارات» وما يشبهها أو يقاربه من أفكار محض قراءة مشوهة وغائية تهدف

* باحث من مصر .

إلى الحفاظ على وحدة الغرب وتجانسه في المستقبل وفي ظل لحظة تاريخية اتسمت بالميوعة الاستراتيجية أعقاب تداعى منظومة تحالفات الحرب الباردة.

وفي المقابل يتبدى التعصب العربي على نحو مباشر للهوية باعتبارها «أصالة السلف» حيث تعيش الحضارة العربية إشكالية الخوف من العالم الحديث منذ تفتق وعيها به وما أدى إليه ذلك الخوف من طرح متوتر دائما لطبيعة العلاقة مع منتجها، أي الغرب، وهو التوتر الذي قاد إلى رفضها صراحة وبشدة من قبل التيار السلفي خشية تأثيرها على الأصالة العربية الإسلامية التي نظر إليها هذا التيار وكأنها «فوق تاريخية». وقد أدى هذا النمط من التعصب للهوية إلى الآلية الاختزالية نفسها في التعامل مع التاريخ عندما قام بتثبيته عند لحظة بناء هذه الهوية في الماضي لينطلق منها إلى رفض كل ما بعدها. وبرغم التشابه القائم بين العقدين في الركائز والمنطلقات، فإن ثمة اختلافا جوهريا بينهما تصنعه أبعاد ثلاث أساسية تمنح المؤامرة قدرا أكبر من المشروعية، كما تجعل لصدام الحضارات درجة أكبر من الخطورة؛

البعد الأول: يتعلق بجوهر «العقدة» التي تصدر عنها كلا منهما حيث تصدر عقدة المؤامرة عن عقده الخوف على «الوجود» لدى الجماعة العربية التي وجدت نفسها في إसार عالم حديث لا تستطيع أن تفرض نفسها عليه، ولا تستطيع في الوقت نفسه الإفلات منه لأنها محاطة به ومن ثم صارت تحركها مجرد دوافع الاستمرار فيه وليس التفوق عليه والحصول على الأمن في جنباته ولو بالتخفي عن الآخر القوى أو حتى القطيعة معه ظنا منها، أو على الأقل، تيار فيها بأن هذا الآخر يتآمر عليها.

وقد نتجت عقدة الخوف هذه بدورها من الطبيعة السلبية لجدلية التطور في السياق التاريخي العربي الإسلامي، فمرحلة الصعود الكبير والممتد لنحو سبعة قرون مرتبطة بنمو الإسلام ارتباطا كاملا وشاملا على النحو الذي يذكر القول بأن الإسلام كان المصدر الأساسي لإلهام الحضارة العربية وسرها الكبير. وعلى العكس تماما كانت جدلية التطور في السياق الغربي حيث نمت الحضارة مع التباعد التاريخي عن مصدر إلهامها الديني، فالمرحلة الحضارية التالية على نمو المسيحية في أوروبا كانت أقرب إلى الأفول في نهاية الحقبة الكلاسيكية وخاصة مع سقوط روما. ثم أقرب إلى الانهيار/التخلف طيلة العصور الوسطى وحتى ميلاد العصور الحديثة التي شهدت عودة المنحنى الحضاري إلى الصعود

من عصر النهضة وصولاً إلى الحداثة ولكن مع استبدال مصادر الإلهام من الدين المسيحي التقليدي «الكاثوليكي/الأرثوذكسي في الأغلب» إلى العلم الحديث المكرس للعقلانية الموصولة بالتقاليد الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، والمدعوم بالإصلاح الديني وخصوصاً الروح الكالفينية الجديدة في الأساس.

وهنا يمكن القول بعلاقة طردية ايجابية في السياق العربي الإسلامي، وأخرى سلبية في السياق الغربي المسيحي بين الدين والحضارة، والعكس تماماً على صعيد العلاقة بين التاريخ والحضارة التي تصير سلبية في السياق العربي، وإيجابية في السياق الغربي فيما يمكن تسميته بقانون أو مفهوم «التزامن التاريخي/الحضاري» الإيجابي في السياق الغربي والسلبى في السياق العربي حيث شهدت الحضارة العربية تراجعاً تاريخياً مهمة بعد لحظتي انبثاقها، وإيناعها بقوة الروحانية التي أتى بها الإسلام واستمرت حتى القرن الحادي عشر الميلادي على الأقل، قادرة على إفراز مجتمع عربي متمدين قادر بدوره على إنتاج ثقافة إسلامية متسامحة بلغت ذروتها في عهد المأمون حيث الانفتاح الثقافي والتسامح السياسي والعقلنة الفلسفية التي تجسدت في تبنيه إبان حكمه الذي امتد عشرين عاماً بين 198، 218هـ، لمذهب المعتزلة وإنشاءه لدار الحكمة أو «جامعة المأمون» التي كانت أول مؤسسة علمية للترجمة في الدولة الإسلامية الكبرى عملت أول ما عملت على ترجمة التراث الفلسفي اليوناني وخاصة الأرسطي الذي مثل مصدراً لإلهام الكثير من الفلاسفة المسلمين وخاصة ابن رشد والفارابي وذلك ضمن حركة واسعة للترجمة امتدت من القرن الثاني وحتى الرابع الهجري، قبل أن تأخذ الحضارة العربية منحى الهبوط فألت إلى الركود لنحو القرنين، ثم أخذت في التراجع بعد ذلك مع تباعدها الزمني عن لحظة الانبثاق/الصعود هذه ربما طيلة القرون السبع التالية.

وقد امتدت مرحلة «الركود الحضاري» بين القرنين الرابع والسادس الهجريين وشهدت تنافس تيارين متناقضين على الثقافة العربية أولهما التيار العقلاني الإنساني المنفتح والذي مثل امتداداً طبيعياً لمرحلة الازدهار في عصر التدوين والترجمة مستلهماً لمقوماتها الفكرية والنفسية الإيجابية. وثانيهما التيار السلفي المتعصب والمنغلق الذي تنامي في مواجهة النزعات العقلية تجاوباً مع هواجس متنامية إزاء اختلاطها بالعقيدة الصافية، وظناً بأنها قد تقلل من نقائها، وربما مع الميول السياسية الأكثر رجعية التي تبنت إرهاباتها منذ عصر

المعتصم العباسي وتنامت بمرور الزمن حيث ساد فقه رجعي متحالف مع نخبة الحكم القبلية ثم الرعوية المنتمية إلى غير جذور عربية والتي فرطت في العدل الذي هو أساس الملك وعاشت على الجباية، وقمعت الاجتهاد فذبل نور العلم ثم مشعل الحضارة، بعد أن وأدت الشورى على أيدي الفقهاء الذين يبرروا «السلطان الغشوم» بالخوف من «الفتنة التي قد تدوم» حتى جعلوا ستون عاماً طويلاً من سلطان جائر أهون على الأمة من «ليلة بلا سلطان».

أما مرحلة «التراجع الحضاري» فبدأت على وجه التقريب مع القرن السادس الهجري الثالث عشر الميلادي بعد أن انتصر التيار التقليدي الإبتاعى المتعصب على نقيضه العقلاني المتفتح تماماً وبات واضحاً أنه أخذ برقاب الثقافة العربية وتحكم كلية فيها ليس فقط في قلب الدولة العربية «العباسية» كما كان في المرحلة السابقة، وإنما في أطرافها أيضاً وخاصة بعد رحيل ابن رشد آخر الفلاسفة العرب الكبار في هذا العصر وإحراق كتبه وهجرة ما بقى منها إلى أوروبا اللاتينية، وحيث صار «العلم» في الثقافة العربية لفظة لا تتصرف إلا لمعنى واحد هو العلم الموروث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أما ما عدا ذلك فهو إما خارج عن مجال العلم إطلاقاً، وإما هو معرفة لا تنفع ولا تستحق التحصيل، بل إن مثل هذه المعرفة الدخيلة التي لا تنفع قلما يقف أمرها عند هذا الحد السلبي إذ يغلب أن تجاوزه إلى ضرر فعلى لأنها كثيراً ما تميل بحاملها إلى الاستخفاف بالدين ودراسته.

وبينما مهدت مرحلة الركود الحضاري للهزيمة العربية أمام الهجمة التنزيرية، فإن مرحلة التراجع الحضاري ترسخت بهذه الهزيمة نفسها وما كرسته من اقتصاد الغزو وحكم العسكر، إذ برغم قصرها نسبياً «1219 - 1258» فإن أثارها كانت شديدة سواء على المستوى العلمي حيث أدت لتدمير كل دور العلم والمكتبات في المراكز الحضارية التي كانت قد انتشرت في العصر العباسي في القاهرة وسمرقند، ودمشق وقرطبة فضلاً عن بغداد التي دمرت فيها دور العلم كاملة ما أدخل المجتمعات العربية إلى عصر طويل من التراجع والضعف والتخلف استمر حتى بدايات أو محاولات النهضة العربية الثانية في مطلع القرن التاسع عشر.

وفي المقابل تصدر عقدة صدام الحضارات عن شعور عميق بالخوف على التفوق الغربي الذي راكمته قرون الحداثة ومحطاتها الكبرى: النهضة، حركة الكشف الجغرافية، والإصلاح الديني البروتستانتية، والتنوير، والثورة الصناعية والتي صاحبها -في السياق الغربي- نمط جديد من الوعي بالعالم جوهره الانشغال الكوني وليس المحلي أو الإقليمي حيث يشهد الوعي بوجود الآخر طفرة تاريخية، وبيروز دوره الطرفي أو الهامشي، أساسيا، في إطار صياغة النظام العالمي الواسع للحداثة.

ويمكن الادعاء هنا بأن عقدة الصدام ليست بعيدة عن صيحات التشاؤم التي أطلقها بعض فلاسفة الغرب ومفكره المحدثين من أوزوالد أشبنجلر وحتى روبرت كينيدي، من احتمالات الاضمحلال والأفول والسقوط وجميعها تستبطن فكرة «النهاية» أي نهاية التفوق الغربي وليس نهاية الوجود وإن بدت عليها، بقدر غير مسبوق في هذه الأفكار جميعا، ملامح الدعائية والنفعية ربما لأنها ناشدت الوجود الإستراتيجي للغرب الذي بلغ أفق العالمية من منظور الجغرافيا السياسية منذ القرن السادس عشر، ومن منظور الجغرافيا الحضارية منذ القرن الثامن عشر.

فعلى صعيد الجغرافيا السياسية برز الوعي العالمي الذي عبر عنه بإفصاح السير «هالفورد ماكيندر» في مطلع القرن العشرين بقوله: بعد أن ولي عصر كولمبوس، بات علينا أن نتعامل مع نظام سياسي محكم يتسم بنظرة شمولية تغطي الكرة الأرضية كلها، ذلك لأن كل إرھاصة للقوي الاجتماعية في أي ركن من أركان المعمورة لن يقتصر صداها علي مدار محيط نقطة انفجارها وإنما سوف يتجاوزها إلي أقاصي الأرض. وهذا الانشغال الكوني بالعالم لدي ماكيندر هو مبرر وأساس منهج النظم العالمية حيث يفترض هذا المنهج وجود نظام عالمي راھن كوني النطاق بحيث تصبح البلدان المختلفة مجرد أجزاء أو عناصر في بنيته الأكبر والأكثر رحابه بحيث يصبح من الصعب علينا أن نتفهم ما يقع من تحولات في مجتمع ما إلا من خلال الإطار الأوسع أي النظام العالمي الحداثي في كليته.

وعلى صعيد الجغرافيا الحضارية سعت المركزية الغربية دوما إلى تأكيد نفسها والدفاع عن مبرراتها منذ القرن الثامن عشر، ولكن من دون أن تتوقف التحولات العميقة داخل هذه المركزية أي في تجاويف الغرب نفسه كنتيجة لتغيرات مضطربة قادت إلي ما يمكن

تسميته «انهيار الهيمنة». وانهيار الهيمنة لا يبدو أمرا استثنائيا حسب منهج النظم العالمية إذ أنه أمر تكرر كثيرا في دورات متعاقبة كنتيجة شبه منطقية لتراكم عوامل للقوة/الصعود، ثم انحدار هذه العوامل سواء لدوافع داخلية تقود إلي الضعف المطلق، أو لدوافع خارجية تقود إلي الضعف النسبي قياسا إلي الصعود الكبير في قوة الآخرين من حول مركز الهيمنة ولذا شهدت الحقبة الحديثة صعود ثم أفول الهيمنة الهولندية بعد الإسبانية/البرتغالية، وقبل الهيمنة البريطانية/الفرنسية، ثم الأمريكية/السوفيتية، وحتى الأمريكية المنفردة في الوقت الراهن.

ولعل هواجس انهيار الهيمنة تلك هي الدافع الأساسي للعقل السياسي الأمريكي في العقدين الماضيين إلى إطلاق هذه النظرية تكتيلاً للغرب ضد باقي العالم، وخلف الولايات المتحدة باعتبارها حيوية الغرب الكبرى، القدرة على الدفاع عنه وحفظ مركزيته في مواجهة الآخرين البرابرة، حيث يقع الآخر العربي في المقدمة لأسباب تاريخية/ثقافية تخص الغرب كله، وأسباب إستراتيجية/اقتصادية تخص الولايات المتحدة بالذات.

والبعد الثاني: يتمثل في **العمق التاريخي** لكليهما، أي بطول المدى التاريخي من ناحية وحضور الخبرة التاريخية من ناحية أخرى وهنا تتفوق نظرية المؤامرة على نظرية الصدام حيث تمتد بطول العصر الحديث تقريبا مستبطنة لهواجس الحضارة العربية إزاء تقاليد وأبنيتها الجديدة «الحديثة». ورغم أن كثيرا من الكتابات التي تعلق من حضور نظرية المؤامرة وتتخذ منها منظورا تحليليا كثيرا ما ترجع بها أو تبررها بالحملات الصليبية الأوروبية على الشمال العربي الإسلامي فيما بين القرنين الحادي والثالث عشر الميلاديين كخبرة صراعية كاملة ودالة على العداء الديني إذ تنطلق باسم الصليب المسيحي على الهلال الإسلامي، إلا أننا لا نتوقف عند الخبرة الصليبية إذ لا نعتبرها جذرا طبيعيا لعقدة المؤامرة حسب المنهج الذي اتبعناه والذي يربطها بهاجس الخوف على الهوية العربية الإسلامية من تقاليد وأبنية العالم الحديث الذي عصف بها من موضع التفوق عليها، وهو أمر لم يتضح قبل القرن الرابع عشر على الأقل. فحتى هذه الأثناء لم يكن المسلمون يبدون اهتماما يذكر بالمسيحية ومن الأمثلة على ذلك الرحالة العظيم ابن بطوطة (ت 1370) زار كل مكان عدا أوروبا، ما يشير إلى اقتناع المسلمين بتفوقهم وبأن ليس لأوروبا ما تقدمه لهم.

حسب هذا الفهم تبقى الخبرة الصليبية -على أهميتها- واقعة في إطار بنية العصر الوسيط وبالذات في المرحلة الأخيرة منه والتي تكاد تشهد تكافؤا حضاريا بين الجانبين في القرنين الواقعين من ناحية ضمن مرحلة التردد الحضاري العربي الواقعة بدورها بين مرحلة الازدهار في القرون الأربع السابقة عليها، ومرحلة الركود الحضاري الممتدة بعدها لنحو سبعة قرون، ومن ناحية أخرى على مشارف المرحلة المدرسية والتي سبقت مباشرة عصر النهضة الأوروبية حينما بدأ المنحنى الحضاري في الانقلاب، أو حسب منهجنا هنا حينما بدأ قانون التزامن التاريخي الحضاري في ممارسة نفوذه السلبي في السياق العربي، والإيجابي في السياق الغربي. وبمعنى أوضح تقع الخبرة الصليبية في المنطقة العمياء أو المساحة الخطية العارضة على المنحنى الحضاري بين الثقافتين الكبيرتين ولذا لم تكن تشكل تهديدا من وجهة نظر العرب المسلمين لوجودهم نفسه أو هويتهم الحضارية كاملة من قبل الغرب الأكثر تحضرا وتفوقا على النحو الذي يشعرون به الآن ويحفز لديهم عقدة المؤامرة، وهو التفوق الذي لم يتضح أمام العرب المسلمين إلا بمجيء نابليون بمطبعته ومدفعه ملهما ومهددا، وإن كان قد تبدى قبل ذلك بقليل للخلافة العثمانية وهي تصارع الأوربيين وخاصة الإمبراطوريتين النمساوية المجرية، والروسية منذ الربع الأخير للقرن السابع عشر. كما أنها لم تنجم عن شعور الغرب بتهديد مركزيته وتفوقه اللذين لم يرسخا إلا مع القرن الثامن عشر وحتى الآن.

وحسب هذا الفهم يمكننا اعتماد مدى تاريخي لنظرية المؤامرة قوامه ثلاثة قرون تقريبا وقعت في إطاره أكثر من خبرة سلبية على رأسها خبرتان أساسيتان تمثلان قمة تناقضات الغرب الواقعية مع تقاليده الحديثة «الكلاسيكية» في لحظتين مهمتين؛

الأولى بدرجة الخطيئة وهي اللحظة التي شهدت واقعة استعمارها لشرقنا العربي الإسلامي بحجة التبشير بالمدنية وفي الحقيقة تعصبا منه لهذه المدنية وتكريسا لتفوقها.

والثانية بدرجة الجريمة إذ منح اليهود وطنا في فلسطين هو وطننا سواء بالوعد البريطاني أو بالدعم الأمريكي متعاميا عن تقليد معرفي مهم لديه ينتصر للحقيقة التاريخية ضد الأسطورة أيا كان مصدرها دينيا أو سحريا، وأيضا عن تقليد سياسي أهم لا يزال يمارس العماء في مواجهته وهو حق الشعوب في تقرير مصائرهم ومن ثم إقامة دولها على أراضيها أيا كانت ثقافتها أو أديانها.

وفي المقابل يصعب قصر مدى عقدة «صدام الحضارات» على نحو العقد منذ طرحها هانتينجتون في صيغة نظرية صريحة وواضحة وبنوعية. كما يصعب في الوقت نفسه إرجاعها إلى الأدبيات المسيحية في العصر الوسيط والتي تحفل بكثير من التصورات السلبية عن الإسلام أو ما كانت تسميه بـ«الديانة المحمدية» وكذلك عن المسلمين أو «المحمديين» وهي تصورات راوحت في الحقيقة بين أمرين:

الأول هو إنكار الديانة الإسلامية من الأصل واعتبار الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم- مدع للنبوّة لا قيمة له إلا إجادة الهرطقة، فالإسلام ليس إلا طبعة محرفة من المسيحية، والقرآن ليس إلا تشويهاً للأناجيل. وهكذا فإن الإسلام لا يعدو انشقاقاً جديداً عن المسيحية وليس ديناً قائماً بذاته وكان ممن رأوا ذلك يوحنا الدمشقي، الذي كان مسؤولاً كبيراً في الجهاز الإداري الأموي، والذي رأى أن الإسلام مستمد من الإنجيل، وأن المسلمين، في شكل أو آخر، قد «سرقوا» بعض تعاليم الإنجيل. والثاني هو اتهام المجتمعات الإسلامية بالتخلف والقسوة رغم فترات التعايش الطويلة بين الطرفين حينما عاش النصارى كأهل كتاب متعاهدون أو ذميون داخل الحضارة الإسلامية وخاصة في مصر والشام. ومن وقائع التاريخ التي تبرزها قضية يوحنا الدمشقي مثلاً استمرار المسيحيين في أعلى وظائف الدولة الإسلامية الوليدة، التي كانت بحاجة إلى خبراتهم لإدارة البلاد. بل واتخذ هذا التعايش طابعاً إيجابياً في غير قليل من المراحل التاريخية وخاصة في مرحلة الانفتاح الثقافي العربي بعد إنشاء دار الحكمة ونمو حركة الترجمة التي أطلقتها وكان للنصارى الدور الكبير فيها لإجادتهم اللغات السريانية واليونانية بجانب العربية التي قاموا بترجمة الكثير من عيون التراث اليوناني إليها. وكذلك في ظل انتعاش حركة الفتوح العسكرية إبان الصعود الحضاري العربي الكبير حيث كانوا يتولون العديد من المناصب السياسية والعسكرية، وطالما أبلوا فيها بلاءً حسناً.

ومع القرن الحادي عشر، وانقسام الإسلام إلى سلالات حاكمة سنية وشيعية ووفود السلجوقيين الأتراك على المنطقة، إضافة إلى بداية الحملات الصليبية دخلت عناصر جديدة على الصورة، وبعد أن كان العرب المسلمون هم سادة الموقف الذين يحددون وتيرة التفاعل بين الطرفين، واتجاهاتها بدأ الميزان في الاعتدال وأخذ يتجه إلى التكافؤ في الفترة الممتدة بين القرنين الحادي والخامس عشر وإن مال أحياناً وبشكل نسبي إلى طرف

منهما، وأحيانا أخرى إلى الطرف الآخر. فبين عامي 1050 و1300 نجد مجيء وذهاب السيطرة المسيحية على سورية وفلسطين، واستعادة صقلية وغالبية أسبانيا والبرتغال. وكان التطور الأهم هو الحلول التدريجي للسيطرة التجارية المسيحية في حوض المتوسط محل السيطرة الإسلامية - اليهودية - الإغريقية. وجاء الارتباط بين تجارة المتوسط والتجارة البحرية لشمال أوروبا، وما كان للأخيرة من تقدم مالي وعلى صعيد البنية التحتية، ليؤدي إلى الرأسمالية التجارية الأوروبية التي توصلت لاحقا إلى السيطرة على العالم.

وفى هذا السياق من الصعب إطلاق التعميمات على طبيعة العلاقات بين المسلمين والمسيحيين لأنها حملت تنوعا كبيرا حسب الزمان والمكان فكان هناك بالتأكيد التعايش والعلاقات بين الطرفين، لكن العلاقات لم تتسم دوما بالتناغم. فقد تعايشت الجاليات الدينية جنبا إلى جنب لكن دون اختلاط في أحيان كثيرة. وربما نشأ حيز التعامل التجاري والثقافي بمعناه الأعم بينهما خلال الحروب الصليبية فكان الأكثر إثمارا، لكن ذلك لا ينطبق على الحيز الديني نفسه. فالمسيحيون لم يستطيعوا، في المراحل الأولى، سوى النظر إلى المسلمين باعتبارهم الغزاة المسيطرين، فيما لم يُبد المسلمون اهتماما يذكر بالمسيحية. أما بالنسبة للاهوتيين الأوروبيين فقد تنامى لديهم لاحقا الاهتمام بالإسلام، بسبب الحاجة إلى فهم تلك الديانة الأجنبية قبل التمكن من تطوير الردود عليها.

وبرغم وجود هذه التصورات السلبية الباكرة يصعب الادعاء بأنها تمثل جذرا تاريخيا مستمرا لنظرية صدام الحضارات تلك التي يحفزها كما أسلفنا عقدة الخوف على «التفوق» الغربي خشية زواله، وليس على «الوجود» الغربي نفسه ولا شك أن الأخير هو الذي حفز هذه التصورات السلبية الأولى إبان التفوق الحضاري الإسلامي الكبير وحينما كانت صورة الإسلام في الغرب تشكل تهديدا عسكريا حقيقيا، وكان عالم المسيحية أو عالم المتوسط بأسره وقتها يعتقد بأنه يقع تحت خطرين رئيسيين، جيوش الخلافة من جهة والقرصنة البحرية من الثانية.

وهنا يمكننا الادعاء بأن عقدة صدام الحضارات، على الأرجح، تضرب بجذورها العميقة في «نزعة التمركز الغربي حول الذات» والتي سايرت الغرب وأهمته كثيرا من رؤاه، ومواقفه منذ بدأ رحلة صعوده الحضاري الكبير في العصر الحديث الذي قام علي ظاهرة المركزية الأوروبية كأساس وليس كاستثناء، حيث بلغ الوجود الإستراتيجي للغرب أفق

العالمية وظل متناميا بعد ذلك وصانعا للنظام العالمي الواسع للحدثاثة. ومنذ هذا التاريخ لم يعد ثمة اختلاف لدى الوعي المتمركز على التمييز الوجودي بين الغرب وبقية العالم، فالحدود الجغرافية والثقافية الفاصلة بين الغرب وهوامشه غير الغربية تبلغ من حدة الإحساس بها وتصورها في ثقافة الغرب درجة أننا يمكن أن نعتبر هذه الحدود مطلقة. ويرافق سيادة هذا التمييز ما يسميه يوهانسن فابيان «نكران التعاصر» في الزمن وانقطاع جذرى على صعيد الفضاء الإنساني. إذ من ناحية تنامي تدريجيا حدة النرجسية الأوربية لتشكل إيديولوجيا متكاملة ادعت عبر توليفات نظرية وتحيزات علمية تبلغ حد التزييف بسمو الغرب عرقيا ودينيا وفكريا بل بوحدته واستمراريته منذ بداية تاريخه بالمعجزة الفلسفية اليونانية وحتى الآن متمتعا بالطهر المعرفي والنقاء العرقي. ومن ناحية أخرى تنامي حدة الروح الاقصائية للغرب فلم يتوقف عند حدود إنتاج صورة نقية لذاته، بل تجاوزها إلى حدود تركيب صورة مشوهة للآخر، إذ نظر إلى العالم خارج نطاق أوربا بوصفه سديماً غامضاً، وبدائياً وخاضعاً لعلاقات اجتماعية تحتاج إلى تهشيم قبل أن يتم نشر الفضيلة والأخلاق والعقل فيه.

ويقوم خطاب «هيجل» كدليل على هذه الرؤية المشوهة للآخر، إذ يرى الأفريقيين والآسيويين أشد التصاقاً بالدونية التي تميزهم في كل شئ عن الغربيين، أما السكان الأمريكيون الجنوبيون فقد اعتبر هشاشة التكوين الطبيعي لبلادهم كافية للترفع عن الحديث عنهم. وعلى هذا النحو جرى تثبيت نظرة دونية للآخر سرعان ما أصبحت فلسفة لها بعد اجتماعي وسلوكي أدت إلى انقسام في الفكر الإنساني، فثمة عرق منح التفوق والرفعة والسمو واحتكر الحقيقة بكل أبعادها وثمة عرق آخر أختزل إلى الحضيض والدونية التي تجعله يعيش دائماً إحساسا بالمديونية الأخلاقية والثقافية والدينية للآخر وهو ما أفضى إلى مزيد من اليأس والخذلان وإفراغ الأنساق الثقافية من مضامينها والإجهاد عليها وغزوها بمضامين أنتجتها ظروف تاريخية مختلفة وهي لذلك لا تحقق نهضة هذا الآخر ولا تقدمه وإن كانت تزيد من تغريبه واغترابه.

وعبر بناء نرجسية الذات، وتشويه كل ذات أخرى في نزعة هجومية واضحة، تمكنت نزعة التمرکز الأوربي من التحكم في إيقاع الفكر العالمي كله قبولا أو رفضا، فحتى عندما يجادل مفكرون من خارج الغرب معارضون للمركزية الغربية، فإنهم عادة لا يستطيعون

نفي تفوق أو هيمنة أوروبا كحقيقة تاريخية في هيكله النظام العالمي للحدث، وإن حاولوا تفسيرها بدوافع مختلفة عن تلك التي تركز إليها بحيث لا تبدو هذه الدوافع عنصرية مرتبطة بفضائل خاصة أو رقي ذاتي في العقلية الأوروبية وحدها أو بتراكم ثقافي حضاري تم داخل تاريخها وحده وعلي نحو مستقل عن الآخرين.

أما البعد الثالث فيتعلق بـ«الحامل الثقافي» للعقدتين الحضارتين، فنظرية المؤامرة تقوم بالأساس على التيار السلفي الأكثر انغلاقاً في الثقافة العربية والذي يبدي موقفاً مناوئاً للحدث الغربية ويرفض تحويلها إلى مصدر الهام للذات العربية وذلك لوجود تناقض أساسي في رؤية كل منهما للوجود، بقدر ما يرفض أن يكون الغرب رقيباً على ممارساتنا السياسية أو حتى معياراً لها تقاس به صحتها، ولذا فهو يدعو إلى تأسيس نظام حياة شامل بديل لذلك الذي تؤسس الحدث الغربية.

ويفسر هذا التيار كل أزمات المجتمعات العربية الإسلامية بوجود «آخر» لا بد وأن يكون مناوئاً لأهداف الجماعة الإنسانية على نحو يبرر تاريخياً وواقعياً اتهامه بالعداء وهو الأمر الذي يجعل إسرائيل ثم الغرب الصورة المثالية لهذا العدو المتآمر «الشيطان» ويفسح المجال إلى نمو نظرية المؤامرة في الثقافة العربية استناداً إلى المشروع التي توفرها أحياناً وبأقدار مختلفة لهذا التيار تلك التحيزات الغربية ضد القضايا العربية على الساحة الدولية وبالأخص الصراع العربي - الإسرائيلي في القرن العشرين.

غير أن هذا التيار يواجه برفض قاطع من رافد نحيف هو الباقي من تيار المعاصرة الذي كان متدفقاً أوائل القرن الماضي، وهو التيار الذي يرى الغرب مثالياً وملهماً لدى تيار «المعاصرة» الذي يعلى تماماً من منطق العقل ويكاد يتعالى على منطق الروح ومن ثم فهو يقبل بالغرب ملهماً لممارساتنا الكلية ويعطيه حق الرقابة على سلوكياتنا السياسية وينزع إلى تقويم واقعنا السياسي بمعاييره وقيمة حتى لو بدت تعسفية في بعض الأحيان، بل يصبح الغرب لدى هذا التيار آلية تصحيح للأوضاع المختلفة حسب هذه المعايير وخاصة الديمقراطية وحقوق الإنسان.

كما يواجه بتحفظ كبير من قبل التيار التوفيقي العريض الذي يرى في الغرب أحد روافد إلهامه الثقافي ولكنه يرفض وضعه كرقيب على ممارساته السياسية أو كحلقة وسطى في تفاعلاته الداخلية، ليس فقط لأنه يحوز هواجس إزاء الغرب كمنافس تاريخي على امتلاك

زمام الحضارة الإنسانية تدفعه إلى عدم الثقة الكاملة به، وإنما أيضاً لأنه يدرك طبيعة الاختلاف بين كثير من الهامات الثقافتين العربية والغربية عند الجذور -أي على مستوى الرؤية الوجودية- وإن بقيت إمكانية للتوفيق على الأصعدة العملية كأنماط الإنتاج الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي والممارسة السياسية. فهو إذن يصوغ رؤية ثقافية متوازنة للغرب لا تتحرف به إلى الملائكية أو الشيطانية وإنما تحتفظ له بصورته الإنسانية «العادية». وهنا يأتي خطاب نقد الغرب هادئاً في نبرته ولغته مرتدياً أزياء لغوية من قبيل «التحيز» و«الكيل بمكيالين» و«المراوغة» الغربية.

وفى هذا السياق تصبح ذهنية/عقدة المؤامرة في الفضاء العربي أقرب إلى كونها «حالة وجدانية» أو «نفسية» منها إلى موقف إستراتيجي واع حيث يعاني التيار السلفي العربي من ضعف الحضور العربي في العالم، وضعف التمثيل في الثقافة العربية «الرسمية» إذ لا يقوم فيها إلا بدور المعارضة نظراً لوقوعه أسفل التيار العريض الواسع فيها وهو التيار التوفيقى الذي تدعيه معظم التجارب والبناءات السياسية العربية في القرن العشرين.

وفى المقابل تتأسس عقدة الصدام على خليط من رؤى لمؤسسات إستراتيجية ، وادعاءات تروجها ميديا واسعة الانتشار بالغة التأثير تنزع إلى الاختزال والتعميم لتبرير الاتهام واثبات الإدانة، وبعض المفكرين العنصريين الذين يستلهمون أفكار المركزية الغربية أو بالأحرى يمثلون امتداداً لها وتسم أدبياتهم الرائجة ثقافتنا العربية بكل نقيصة على منوال هانتجتون، وكذلك فوكوياما الذي اتهمنا صراحة بشذوذ المزاج الثقافي والنزوع العدمى نحو الفاشية وذلك في مقاله الشهير «إنهم يستهدفون العالم المعاصر» و«برنارد لويس المستشرق الكلاسيكي الذي طالما وقع في إسار التفكير النمطي المنبثق من قوالب جاهزة أو تقاليد موروثة تستبطن أغلب أعماله والأخيرة منها على وجه الخصوص» ما الخطأ في الحضارة الإسلامية «و»أزمة الإسلام: الحرب المقدسة والإرهاب غير المقدس» إذ يندفع فيها إلى مجارة المكارثية الجديدة المتنامية ضد المسلمين لدى الرأي العام وفى دائرة القرار الأمريكى معاً، وكذلك دانيال بابيس الأكثر تعصبا والأقل علمية من أستاذة لويس والذي تصب أغلب أعماله وخاصة كتابه «الإسلام المسلح ينال من الولايات المتحدة» في مجرى تيار صدام الحضارات، وغيرهم كثيرون أمثال بات روبرتسون، وجيرى فالويل في أمريكا، وأوريانا فالانتشى في إيطاليا، وميشال ويلبيك بفرنسا، ومارتن إيميس في إنجلترا.

ولاشك أن هؤلاء لا يمثلون العقل الغربي كله لا في دوائره النزيهة سياسيا أو المنفتحة ثقافيا - حيث يوجد تيار نقدي واسع في الثقافة الغربية يمتد من كمنط ودعوته إلى الحكومة العالمية، وحتى نعوم شومسكى أكبر ناقد للدعوات الأمريكية المثالية في سياستها الخارجية وخاصة الديمقراطية وحقوق الإنسان - ولكنهم في الوقت نفسه يصنعون ما هو أقرب إلى «مزاج إستراتيجي» واع بأهدافه وأقدر على تحقيقها من مثيله الحامل لنظرية المؤامرة مستفيدا أولا من قوة حضور الغرب عموما في عالمنا المعاصر، وثانيا من موقعه المتقدم والمؤثر في تيار التمركز داخل الثقافة الغربية، وهنا مكن الخطر الحقيقي إذ على العكس من التيار السلفي العربي الذي لا يملك إلا حرية تصور العالم فإن الأول يملك حرية تصوره، وتصنيعه إستراتيجيا في الوقت نفسه، إذ برغم عمليات التكذيب الثقافي التي استمرت أغلب التسعينيات لنظرية الصدام من قبل دعاة السلام والتعايش، أو من جهة الخائفين من تبعاتها فإن أحداث 11 سبتمبر كانت كافية لإحيائها فعاد الجدل للاحتدام بين من يكذبونها ويسعون إلى إعادة تفسير الحدث الكارثي موضوعيا من قلب أدوات التحليل الاستراتيجي الرصينة، وبين من يحاول النفخ فيها ليذكي النار المشتعلة بدءا من شارون واليمين الإسرائيلي في رأس المثلث، مروراً بالتوجهات اليمينية في أوروبا والتي كشفت عن نفسها صراحة لدى بيرلسكوني الذي يرأس وزراء إيطاليا علي أرضيه شبه تحالف مع الفاشية، وضمنا لدى فرنسا حيث الصعود السياسي الكبير لجان ماري لوين وسط موجة تعصب ضد العرب والمسلمين، واستنادا إلى قاعدة المثلث في الولايات المتحدة حيث كان الائتلاف اليميني المسيحي الصهيوني داخل الحزب الجمهوري وإدارته من الصقور الحاكمين المنطلقين نحو تصور إمبراطوري لدور الولايات المتحدة في العالم وهو التصور الذي دفعها إلى جريمة العدوان علي العراق الذي لم يكن إلا نزوعا للهيمنة، واحتقارا للإنسانية العربية، وللقيم الحداثية الغربية نفسها، وتقجييرا لعقدة المؤامرة، وإجهاضا للحوار الحضاري الممكن في آن.

التاريخ الاستشراقي للأدب العربي وإشكالية المركز والهامش

محمد مريني*

هناك فكرة تكاد تكون محل إجماع أغلب الباحثين المعاصرين الذين قاموا بتحليل ونقد الخطاب الاستشراقي؛ مفادها أن ما أنتجه المستشرقون في مختلف الحقول المعرفية الإنسانية يندرج ضمن إطار تعزيز وتقوية المركزية الأوروبية: التاريخ الأوروبي هو «المركز»، وما عداه مجرد هامش. وإذا كانت هذه الفكرة قد وردت بصيغ متعددة عند الدارسين للأطروحة الاستشراقية، فإنها بتواترها وقوة حجيتها تكاد تصبح مسلمة أو بديهية من البديهيات¹. لذلك سنحاول من خلال هذا البحث تأكيد مدى صدقية هذه الفكرة في إطار حقل معرفي خاص هو «تاريخ الأدب العربي».

سأقدم هذا البحث في قسمين: أحدهما في أولهما الشروط التاريخية والمعرفية-الداخلية- التي ساهمت في تشكيل الرؤية الاستشراقية، لتاريخ الأدب العربي. وأحلل في ثانيهما العناصر الأساسية التي تقوم عليها هذه الرؤية، مع الحرص على مناقشة القضايا المثارة ضمن هذين القسمين، من خلال إشكالية المركز والهامش، التي تشكل محور البحث.

1- الشروط التاريخية والمعرفية الداخلية المؤطرة للتأريخ الاستشراقي للأدب العربي:

يمكن تحديد إطار للدراسات الاستشراقية التي تناولت الأدب العربي من منظور تاريخي في القرن التاسع عشر؛ إذ لا نجد -قبل هذا التاريخ- دراسات استشراقية حول تاريخ الأدب العربي بالمفهوم الاصطلاحي الحديث. لكن الرؤية للعالم التي انصاغت ضمنها هذه المؤلفات قد تشكلت من معطيات تاريخية وثقافية وحضارية سابقة لهذه الفترة، من خلال التراكمات العلمية والثقافية لعصر الأنوار، والنهضة الأوروبية، والثورات السياسية والاجتماعية المختلفة التي عرفتها أوروبا.

إذا حاولنا تحليل النسيج الثقافي العام الذي طبع التفكير الأوروبي في هذه الفترة، ورمنا الوقوف عند ملامحه الأساسية تعين علينا أن ننتبه إلى أن جل المعارف قد سادها طيلة هذه الفترة منزعان، بهما تحددت الملامح الإبيستمولوجية لمختلف العلوم: أولهما منزع الوعي بآثر التاريخ وفعله في صيرورة الإنسان، ثانيهما منزع البحث عن القوانين المتحركة في الظواهر الطبيعية والإنسانية بشكل عام². وقد طبع هذان المنزعان مختلف المجالات والحقول المعرفية الطبيعية والإنسانية والفنية، وكان لهما تأثير ملحوظ في ظهور الاتجاهات الفلسفية الكبرى، بكل ما تحمله من ملامح «وضعية» و«تطورية» و«تجريبية»... الخ.

وسيطول بنا الحديث، إذا حاولنا تتبع تجليات هذين المنزعين على مستوى الحقول المعرفية المختلفة³، لكن، حسبنا أن نشير هنا إلى ماله علاقة مباشرة بموضوعنا. نشير هنا إلى جانبين:

- يتصل أولهما بـ«نظرية الوحدة والتقدم»:

فكرة «الوحدة» التي تعني هنا الإقرار بوجود قوانين واحدة تحكم المسار التاريخي للأمم والشعوب بما، يمكن أن يؤدي إلى وحدة التاريخ الإنساني.

وفكرة «التقدم»، التي مفادها أن الإنسان على مر العصور يسير إلى الأمام على درب التقدم، ونحو نمو متزايد باتجاه الكمال الإنساني. وسيطول بنا الحديث لو حاولنا تتبع هذه الفكرة في أصولها وامتداداتها في الفكر الغربي الحديث، لكننا سنكتفي بالإشارة إلى بعض النماذج:

1- نشير هنا إلى **جيو فاني بابتيس فيكو (J.P. Vico)** (1668-1744)، الذي يرى أن الإنسان ليس مجرد عقل محض، وإنما هو عضو في جماعة، وبما أن العلوم الطبيعية لا يمكن أن تفسر تاريخه،

* باحث من المغرب.

فهو يقترح علما جديدا، يعتبر نفسه مبتكرا له، وهذا ما يفهم ضمنا من العنوان الذي اختاره لكتابه: «العلم الجديد في الطبيعة المشتركة بين البشر».

وقد ضمن الكتاب نظريته حول «الدورات الحضارية المتعاقبة»؛ ومفادها أن الأمم جميعها تمر بثلاثة أطوار:

- طور الآلهة : الذي يمثل المرحلة «البدائية» في حياة الأمة، حيث تسود الخرافات والأساطير والخوف من الظواهر الطبيعية، والأرواح الخيرة أو الشريرة التي تتحكم في مصائر البشر.
- طور الأبطال : حيث تدخل الأمة في مرحلة أرقى من الطور السابق؛ إذ تنجب أفرادا عظاما، يقودون الأمة في مختلف مجالات الحياة التشريعية والفلسفية والفكرية.
- طور الإنسان : الذي يتم فيه الاعتراف بالمساواة بين الناس ويصبح الحكم قائما على مؤسسات منبثقة من حاجات أفراد المجتمع⁴.

2- سيقوم هاردر J.G. Herder (1744-1893) بجمع هذه الشذرات وإعادة صياغتها في كتابه «أفكار في التاريخ الفلسفي للإنسانية»، وهو كتاب يعتبره بعض المفكرين «بمثابة عقد الميلاد الرسمي - في الفكر الغربي- لما يدعى فلسفة التاريخ»⁵. يسعى هاردر في هذا الكتاب إلى إثبات «وحدة الشعوب» و «وحدة التاريخ»؛ إذ على الرغم مما يبدو ظاهريا من مظاهر التفكك والتباين في المسار التاريخي للبشرية، فإن الشعوب أشبه بأعضاء في مجموعة كبيرة: فالحضارات القديمة تمثل طفولة الإنسانية، والحضارة الإفريقية والرومانية تمثل شبابها، والحضارة الجرمانية تمثل كهولة الإنسانية ونضجها⁶.

3- ستبلغ هذه التصورات مداها مع هيغل Hegel (1770-1831) الذي انطلق من منظومة فلسفية متكاملة تقوم على فكرة الجدل : إن التاريخ عند هيغل ليس خليطا أعمى من المصادفات، وإنما هو تطور، يتم وفق آلية الديالكتيك، التي تتضمن ثلاثة عناصر : الموضوع، نقيضه، مؤلف الموضوع المركب من كليهما⁷.

هذه النماذج التي ذكرناها هنا - على سبيل المثال لا الحصر- يمكن أن تعطي لنا صورة عن طبيعة الانشغالات التي كانت توجه الفكر الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع، وهي انشغالات قائمة أساسا على إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي بصورة تحقق له «التقدم والاستمرارية من جهة»، وتجعل منه التاريخ «النموذجي» و «المثالي» للبشرية بشكل عام من جهة أخرى : التاريخ الأوروبي وحده هو التاريخ «العام» و «الرسمي» للفكر الإنساني كله، أما ما عداه فهو أمش، إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها عنصرا مقوما لهذا التاريخ العام، بل بوصفها «بركا» أشبه ب«البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان⁸.

من هذا المنظور سيقراً الغرب - عموما- والمستشرقون - خصوصا - «تاريخ الأدب العربي»، وسيعتمد - في ذلك - على الأدوات المنهجية والإجرائية نفسها التي اعتمدها في قراءة تراثه الخاص. وسيُنظَم المعارف الأدبية العربية وفقا لتوقعاته وانتظاراته منه، حتى يضمن التحكم في كينونته، وينفذ إلى هويته، ليبرز فيها ما يشاء، ويخفي ما يشاء⁹.

وقد شكلت هذه المعطيات، الخلفية الفكرية والفلسفية لظهور التاريخ الاستشراقي القائم على فكرة المقايسة بين تطور الأدب وتطور التاريخ العام، كما يتجلى ذلك في تاريخ الأدب العربي الذي يعتمد التحقيب السياسي.

- أما الجانب الثاني فله علاقة باللغة؛ وذلك من خلال ظهور نظريات تبحث عن أسرار اللغات، وتنظر إليها باعتبارها منتظمة في سلسلة مترابطة، وخاضعة لأنساق وقوانين معينة، وكونها تجسد

بنسب متفاوتة الفكر البشري وتحاكيه... إلى غير ذلك من العناصر التي شكلت تأسيسا معرفيا لما يسمى المقاربة الفيلولوجية، التي ستتجاوز فيها بعد دائرة اللغة إلى مجال النقد وتاريخ الأدب .
لن أتوسع في تقديم الجوانب النظرية لهذا المصطلح، والتحويلات التي خضع لها. خاصة أن حدود هذا المصطلح لم تضبط بوضوح عند الدارسين، فتقلصت عند البعض لتتصرف في حدود الحقل اللغوي، واتسعت أحيانا أخرى لتصبح «بحثا في الحياة العقلية من جميع وجوهها». من هنا يعرف ويليك ووارين الفيلولوجيا - استنادا إلى بوش- باعتبارها «معرفة المعروف»¹⁰، ومن ثم فهي دراسة اللغة والآداب، الفنون والسياسات، الديانة والعادات الاجتماعية.

وينتظم التحليل الأدبي من الوجهة الفيلولوجية - حسب «جاك بيرري» J- Perret - في ثلاثة محاور رئيسية هي : العالم المرجعي المقصود بعملية التبليغ، واللغة المستعملة، والقائم بعملية التبليغ أو المؤلف. وتتغير طبيعة التحليل بحسب المحور الذي منه نطلق والمحور الذي إليه ننتهي. لذلك يمكن الاعتماد على النص لدراسة اللغة أو المحيط الخارجي والواقع الاجتماعي كما يمكن للدراسة أن تشتغل على هذه المستويات كلها¹¹.

من المفاهيم الأساسية في هذه المقاربة الفيلولوجية أيضا مفهوم «الانعكاس» الذي يجعل من الأدب مرآة لصاحبه وعصره، مما يجعل الدراسة الأدبية - من الوجهة الفيلولوجية- منصبة أساسا على المؤلف، من خلال جمع المعطيات الاجتماعية والسياسية الاقتصادية التي ساهمت في تشكيل شخصيته الأدبية، والمصادر الفكرية والأدبية التي نهل منها، والبحث عن أفكار المؤلف ورؤيته للعالم في مصادر أخرى، اعتمادا على عمليات المقارنة بين النصوص المختلفة للمؤلف.

وقد قدم فرانسوار استيني F. Rastier تحليلا مركزا لنظرية المحاكاة الفيلولوجية، قائما على ما يسميه نظرية الدليل اللغوي التقليدي : «للدليل (من وجهة نظر هذه النظرية) مرجعا في الواقع المجاوز للغة، يتمثل في «العالم». ومن ثم، لا يمكن اعتبار كلمة أو تركيب ما في النص إلا بالإحالة على هذا الواقع»¹².

إذن، مبدأ التحقيب السياسي، والمقاربة الفيلولوجية للنصوص، هي أهم الدعائم التي قام عليها مفهوم تاريخ الآداب الأوروبية في القرن 19. أغلب المؤلفات التي أرخت للآداب الأوروبية - في هذه الفترة- تستوحي بشكل أو بآخر هذين المبدأين.

ظهرت -في البداية- المؤلفات التي طغى عليها التأريخ للمدد الطويلة، والمعالجة الشمولية. كما يتجلى ذلك في «تاريخ الأدب الإغريقي» ل «دلتور» Deltour¹³. وستظهر - بعد ذلك- مؤلفات تعنى بالتواريخ القومية للبلاد الأوروبية، كل منها على حدة، وذلك في سياق التنافس الذي كان على أشده بين هذه البلدان، وسعيها إلى التمايز وإثبات تاريخها القومي المتميز، خاصة بين فرنسا وبريطانيا وألمانيا.

ولما شرعت هذه البلدان في تقسيم العالم، والتطلع إلى تصدير قوتها المادية والتقنية والعسكرية خارج الإطار الأوروبي، كان من الضروري أن تعمل على إعادة ترتيب المعارف العلمية والأدبية والفنية للبلاد التي تسعى إلى استكشافها والسيطرة عليها. من هذا المنظور سيحاول الغرب إعادة صياغة عالم الشرق، وسيقرأ أنساقه الإنسانية والفنية وفقا لتوقعاته وانتظاراته منه¹⁴. وإذا كانت هذه القراءة قد عمت مختلف المجالات المعرفية، فإن المهم عندنا هو ماله علاقة بتاريخ الأدب، إذ ظهرت مجموعة من التأليف الاستشراقية في هذا المجال، وهي تشتغل على الأدوات المفهومية والمنهجية والإجرائية نفسها التي تمت الإشارة إليها سابقا .

هكذا ظهر أول مؤلف يحمل عنوان «تاريخ الأدب العربي» عام 1850م، وقد ألفه المستشرق النمساوي «هامر بورجشتال»، ثم ظهر كتاب كريمر سنة 1877م، ثم مؤلف الإنجليزي «أربنتون»

سنة 1890م، والألماني كارل بروكلمان سنة 1898م. ثم ظهرت مؤلفات أخرى في تاريخ الأدب العربي في النصف الأول من القرن العشرين لكل من نيكلسون، وبلاشير ونلينو... وغير هؤلاء كثير من الأسماء والمؤلفات التي لا يمكن إحصاؤها. ولتأكيد ذلك نشير إلى أن المستشرق الجماعة «كارل بروكلمان» ذكر العديد من الأسماء وعلق قائلاً - بعد ذلك - «لا نستطيع أن نسمي هنا إلا بعض الكتب»¹⁵.

بعد هذا المدخل الذي حاولت من خلاله تسليط الضوء على الشروط التاريخية والمعرفية التي ظهرت فيها التأليف الاستشراقية للأدب العربي، سننتقل إلى القسم الثاني من هذا البحث، وذلك قصد تحليل العناصر الأساسية التي تقوم عليها هذه التأليف. وسنركز هنا على عنصرين، سبق أن أشرت إليهما باعتبارهما يشكلان الدعامة الأساسية التي قام عليها التأريخ للأدب الأوروبية أولاً، ثم التأريخ الاستشراقي للأدب العربي بعد ذلك. يتعلق الأمر باعتماد التحقيب السياسي والقراءة الفيلولوجية. سنحلل هذين العنصرين في علاقتهما بفكرة المركز والهامش كما تم عرضها في مقدمة البحث.

1- تحليل العناصر الأساسية التي يقوم عليها التأريخ الاستشراقي للأدب العربي :

- مبدأ التحقيب السياسي:

ماذا نقصد بالتحقيب؟

التحقيب من الأدوات المنهجية الأساسية في الممارسة التاريخية بشكل عام، ويمكن البحث عن أصوله المرجعية ضمن السياق الثقافي العام الذي ألمحت إليه في مدخل هذا البحث، القائم على الوعي بأهمية العامل التاريخي، والبحث عن القوانين المتحكمة فيه، ودور المنعطفات التاريخية الكبرى وأثرها في الانعطافات المعرفية والأدبية والفنية.

وإذا نظرنا إلى مفهوم الحقبة في معناه اللغوي - سواء في اللغة العربية أو في اللغات الأجنبية - فإننا سنجدها تفيد المقطع الزمني الذي قد يطول أو يقصر، لذلك فالتحقيب وصف للزمن المتعلق بحركية المعارف، بما تحمله هذه العملية من بعد نقدي وما تتطلبه من استحضار للحس التاريخي والتعاليقي¹⁶. يستلزم التأريخ في الحقول المعرفية المختلفة، تقديم المادة في حلقات أو حقب خاضعة لنظام معين، فينشئ المؤرخ حقبا يسمها بمواصفات معينة، تختلف باختلاف الأطر المرجعية النظرية التي تصدر عنها عملية التصنيف : فهناك - على سبيل المثال - التحقيب الذي وضعه بشلار Bachelard لتطور الفكر العلمي¹⁷، وقد أقامه على أسس إبستمولوجية، وهو التحقيب الذي سيستوحيه «ميشيل فوكو» M. Foucault في إطار ما يسميه «الإبستيم»¹⁸ Epistème. وهناك التحقيقات التي وضعها الماركسيون، المبنية أساساً على البنية الاقتصادية، فالتوسير Althusser - مثلاً - يقيم التحقيب على أساس نمط الإنتاج¹⁹، وسيعتمد غولدمان L. Goldman مفهوم «البنية الدالة»²⁰ التي تتحكم في التحقيب الأدبي وبنى يابوس تحقيه على «أفق التوقع»²¹... إلى غير ذلك من النماذج.

كما ظهر في التراث العربي تحقياً قائماً على ما اصطلح عليه بـ«الطبقة»، أو علم الطبقات، الذي يعد من إبداعات الحضارة الإسلامية²²، وقد وضع العلماء العرب عدة ضوابط للتصنيف حسب الطبقات. من هذه الضوابط : ضابط الدين، وضابط العدد، وضابط الزمان، وضابط المكان²³.

أما التحقيب الذي اختاره المستشرقون في تأريخهم للأدب العربي فهو التحقيب الذي يجعل من عصور التاريخ السياسي عصوراً لتاريخ الأدب العربي. ويركز على دور المنعطفات السياسية والتاريخية الكبرى في الانعطافات الأدبية والفنية. وفي ما يلي نماذج من هذا التحقيب:

قسم كارل بروكلمان - تاريخ الأدب العربي - إلى مرحلتين أساسيتين:

أ - أدب الأمة العربية من أوليته إلى سقوط الأمويين سنة 132هـ/750م، وتنقسم هذه المرحلة إلى الأقسام التالية:

- 1- الأدب العربي إلى ظهور الإسلام.
 - 2- محمد -صلى الله عليه وسلم- وعصره.
 - 3- عصر الدولة الأموية.
- ب - الأدب الإسلامي باللغة العربية. وقد قسم هذه المرحلة إلى ما يلي :
- 1- عصر ازدهار الأدب في عهد العباسيين بالعراق منذ حوالي 750م إلى سنة 1000م تقريبا.
 - 2- عصر الازدهار المتأخر للأدب منذ سنة 1000م تقريبا إلى سقوط بغداد على يد هولاكو سنة 1258م.
 - 3- عصر الأدب العربي منذ سيادة المغول إلى فتح مصر على يد السلطان سليم سنة 1517م.
 - 4- عصر الأدب العربي من سنة 1517م حتى أواسط القرن التاسع عشر.
 - 5- الأدب العربي الحديث²⁴.
- أما المستشرق «كارلو نالينو» فقد اعتمد تحقيا يقوم على ثلاثة عصور أدبية :
- 1- الآداب العربية في العصر الجاهلي.
 - 2- الآداب في صدر الإسلام وأيام الخلفاء الراشدين.
 - 3- الشعر في عصر بني أمية²⁵.
- تكاد هذه الخطاظة المنهجية تتكرر في أغلب التأليف التاريخية الاستشرافية المذكورة سابقا، مع وجود اختلافات بينها حول قضايا جانبية منها :
- عدد العصور الأدبية، فهي عند بروكلمان ستة عصور، وعند نالينو وجيب خمسة عصور وعند نيكلسون وهوارسبعة عصور.
 - بداية ونهاية هذه العصور، في علاقتها بالمدة التي يستغرقها كل عصر.
 - مسألة التسمية؛ إذ هناك من المستشرقين من حافظ على الاصطلاح التاريخي السياسي (العصر الجاهلي- العصر الإسلامي-فالعصر العباسي...إلخ)، وهناك من اعتمد اصطلاحات أخرى : فالمستشرق جيب- مثلا- يغلف العصور السياسية بالصفات التي يعتقد أنها طغت على العصر من بين هذه الاصطلاحات : العصر البطولي (يقصد به العصر الجاهلي)، ثم عصر الغزو والتوسع (يقصد به العصر العباسي الثاني)، العصر المملوكي²⁶.
- وقد هيمنت هذه الخطاظة المنهجية على أغلب المؤلفات الاستشرافية التي أرخت للأدب العربي، وهي خطاظة تطابق بين التحولات السياسية والتحولات الأدبية، بحيث يصبح الحدث السياسي المتمثل في سقوط دولة أو نشوئها حدا فاصلا بين العصر الأدبي السابق واللاحق. وغالبا ما تقدم هذه المطابقة بصورة أقرب إلى الميكانيكية والآلية، دون الانتباه إلى أن تاريخ الأدب العربي لا تحكمه دائما الانقطاعات التي تسود التاريخ السياسي في انتقاله من مرحلة إلى أخرى، وآية ذلك أن هناك شبه إجماع بين هذه التأليف على اعتبار «الجاهلية» حقبة من تاريخ الأدب العربي تنتهي سنة 622م، والعصر الأموي حقبة من تاريخ الأدب العربي تنتهي سنة 750م، وبذلك فهم يؤكدون تمايز هذين العصرين تبعا للتمايز السياسي، لكنهم في الوقت نفسه يركز أغلبهم على وجود تشابه بين هذين العصرين على مستوى المضامين والأشكال الفنية. نشير هنا إلى ما أورده بروكلمان في هذا المجال بقوله : «ولم يؤثر الإسلام تأثيرا عميقا في شعراء العرب، كما يريد النقاد العرب أن يفتنعونا بذلك، فقد سلك شعراء العصر الأموي دون مبالاة في مسالك أسلافهم الجاهليين»²⁷.

صحيح، قد نصادف ضمن المداخل النظرية لهذه المؤلفات التاريخية، بعض الأقوال والشواهد التي تكشف عن وجود وعي بالتفاوت الحاصل بين التحقيب السياسي والتحقيب الأدبي. لكن الممارسة العملية - من خلال عملية التأريخ- لا تخرج عن الإطار المشار إليه سابقاً، الذي يقوم على تسويد التحولات السياسية على التحولات الأدبية. يقول نالينو:

«إن هذه الحدود التي ذكرتها لكل عصر من الأعصر الستة ليست إلا حدوداً صناعية اصطلاحية أثبتتها على التقريب، فإن عصراً من التاريخ السياسي أو من تاريخ الآداب لا يحصر في مواقيت معينة بدقة (...). وقصارى القول إن قسمة تاريخ الآداب أقساماً محصورة محدودة إنما هي وسيلة لتسهيل بيان سير الآداب في مدارج الرقي أو رجوعها القهقري. فالحدود المعينة لكل عصر هي كالأعلام التي كان أهل البدو ينصبونها في البراري والقفار، ليهتدي بها ابن السبيل»²⁸.

ولم يخرج عن هذه القاعدة غير المستشرق «ريجيس بلاشير»، الذي جعل المرحلة الأدبية الملاصقة لظهور الإسلام، امتداداً لمرحلة ما قبل إسلام. فالدعوة المحمدية - عنده- لم تحدث فوراً انقطاعاً في مفاهيم الشعراء السابقين لها واللاحقين، ذلك أن ما أحدث قفزة نوعية في مجال الأدب أو صدمة تغييرية، وخلق ظروفًا مؤاتية هو إرساء الخلافة الأموية، وازدياد أهمية سوريا والعراق²⁹.

ما هي علاقة هذا المنهج القائم على المقايسة بين الأدب والسياسة، بالإشكالية التي تطرحها المداخلة، إشكالية المركز والهامش؟

هذا النوع من التحقيب الذي وضعه المستشرقون لا يخرج عن الإطار العام الذي قدمت أهم عناصره في بداية المداخلة، إطار تعزيز المركزية الأوروبية. وذلك من خلال تقديم التاريخ الأدبي الأوروبي على أساس أنه العام والرسمي للتاريخ الأدبي الإنساني كله.

وكان لهذا التوجه نتائج علمية وتاريخية رهنّت الإبداع العربي بالسياسة وبالسلطة السياسية، وتجاوزت المنظورات التاريخية التي كانت سائدة في الكتابات العربية القديمة. وذلك ما يتجلى في التأليف التي كتبها المؤرخون العرب حول الأدب العربي، وهي تأليف أعادت إنتاج الرؤية الاستشراقية مضموناً وشكلاً، مما يجعلها تندرج ضمن ما يسميه إدوارد سعيد «استشراق من الدرجة الثانية»³⁰. يكفي أن نشير هنا إلى جرجي زيدان الذي يعتبر نفسه أول من ألف في تاريخ الأدب العربي، ويعتبر المؤلفات الاستشراقية هي النموذج في مجال التأليف التاريخي الأدبي الحديث. وبشكل عام يعتبر النموذج الأوروبي معياراً يحتكم إليه لصياغة الملامح العامة للتاريخ العربي لأن «أفضل نموذج لأدب العالم المتمدن (على حد تعبيره) هو آداب اللغة اليونانية وهي أهمها جميعاً. ولها تاريخ طويل يرجع إلى قرون عدة قبل الميلاد»³¹.

- ننتقل الآن إلى تحليل المبدأ الثاني الذي يقوم عليه التأريخ الاستشراقي للأدب العربي، يتعلق الأمر هنا بما سميناه القراءة الفيلولوجية. وسنتناول تجليات هذه القراءة في التأليف الاستشراقية التي أرخت للأدب العربي، في علاقتها بإشكالية المركز والهامش. وسنتعرض هنا لثلاثة عناصر:

1- من العناصر الأساسية التي تقوم عليها هذه القراءة الفيلولوجية، ما يسمى بمبدأ التأسيس. يحمل التأسيس «مفهوم الأصل الذي تتولد عنه الفروع وترجع إليه وتحمل خواصه. وهو المعيار الذي يجب أن يقاس إليه كل فعل تال له، لأنه الأول أو اتخذ كذلك. البحث عن الأصول هو حفر إلى الوراثة، لإثبات وجود الخيط المرتبط بالرحم أي بالنص الأول، أو الإنتاج الأول»³².

لذلك فالمؤلفات الاستشراقية التي أنجزت ضمن تاريخ الأدب العربي كانت معنية بإرجاع الظواهر والنصوص والقضايا إلى أصولها الأولية، فتأريخ الأدب العربي من منظور القراءة الاستشراقية هو تتبع وتأريخ للمرجعية العربية والإسلامية في خصوصيتها وعموميتها.

يفترض التأصيل وجود نموذج أصلي أو ما يسميه أحد الباحثين «الشاهد الأمثل» أو «المثال الأول»³³ الذي يمكن أن نقيس إليه. بحيث نرجع الفرع إلى الأصل، أو الهامش إلى المركز. «فعل إسناد صلاحية الاتباع إلى بعض النصوص دون أخرى لتصبح نصاً أو شرعة، هو فعل انتقائي واختياري، يخضع لأحكام المؤسسة الاجتماعية العامة، وغايتها، ونوع الرؤية العامة للعالم والوجود»³⁴.

لذلك فإن التاريخ الاستشراقي للأدب العربي المحكوم بالمركزية الأوروبية، كثيراً ما ينظر إلى مباحث تاريخ الأدب العربي وقضاياها وعلومه في علاقتها بأصول يونانية أو هندية أوروبية عموماً. لذلك نصادف في التأليف الاستشراقية المذكورة من يتناول النحو العربي في علاقه بالأصول والمراجع النحوية في الإسكندرية أو غيرها، وينظر إلى علم العروض العربي في علاقه بالأوزان الأوروبية، كما يضع تصوراً للهجات العربية القديمة واللغة العربية الفصحى، من خلال العلاقة التي حكمت اللغة اللاتينية واللهجات الرومانية المختلفة.

كما نصادف هذا النوع من التأصيل - الذي يرد الظواهر الثقافية العربية والإسلامية إلى أصول غربية- في الدراسات التي اهتمت ببعض المبدعين العرب من كتاب وشعراء: فمذهب ابن الحزم في طوق الحمامة، القائم على الحب العذري «غير مألوف ولا معهود في الثقافة العربية الإسلامية التي يطبعها الحب الحسي» في نظر دوزي، لذلك فهو يبحث عن أصول لهذا النوع من الحب في الثقافة المسيحية! ذلك فإن «هذا الشاعر الأكثر عفة» هو أيضاً «الأكثر مسيحية»³⁵ فالمثالية المسيحية هي أصل ما نعثر عليه في كتاب طوق الحمامة- وغيره من المؤلفات العربية- من حب عذري³⁶ وتصوف الحلاج - عند ماسينيون- ثورة على الإسلام «السني»، ورجوع به إلى التثليث المسيحي الذي هو المتنفس الحقيقي للعقل والفكر.

كما نصادف في التأليف التاريخية الاستشراقية- ضمن هذا المنحى التأصيلي - آراء ومواقف ترجع صدى النظريات العرقية التي ميزت بين العقلية السامية والعقلية الآرية، ونسبت إلى الأولى كل مظاهر الجمود والتخلف.

تستمد هذه الفرضيات الاستشراقية- المستندة إلى الخلفية العرقية- أطرها المعرفية من بعض الكتابات العنصرية التي تعتمد فرضية تقول بوجود سلالات بشرية تراث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطور التاريخي للمجتمع، وأن تلك السمات الوراثية هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الاجتماعية. ويعد «غوبينو» أبرز دعاة هذه النظرية، من خلال كتابه «بحث في تفاوت العروق البشرية»، الذي أبرز فيه أن التفاوت بين الأعراق موافق لنظام الطبيعة، وأن «العروق الدنيا» غير مؤهلة للحضارة، وإنما خلقت كحيوانات جرل «العروق العليا»³⁷.

وقد ساهمت بعض النظريات اللغوية في تأكيد هذه النزعات العنصرية؛ فقد ذهب «رينان» إلى القول بأن اللغات الهندية الأوروبية بلغت درجة الكمال، بينما اللغات السامية «شنيعة التركيب»، ثم خلص إلى استنتاجات حول سمات الشعوب الموصوفة؛ فالشرقيون يتسمون بالتحجر والبحث عن المطلق، بينما الغربيون يميلون إلى المعرفة العلمية³⁸.

نصادف هذا الموقف- مثلاً- عند «بلاشير» الذي يرى في كتابه «تاريخ الأدب العربي» أن الأدب العربي يفتقد عموماً إلى الإبداع والعبقرية، مبرراً ذلك بقوله: «إن الفعالية الأدبية، في أدوار عدة، بل في الأدوار الهامة تظل جماعية بمعزل عن كل خلق فردي حقا، وإذا ما اتفق أن وجدنا خلافاً لذلك فإننا لا نلبث إذاً معنا النظر أن ندرك أن الظاهرة، حركة تجديد أوجدتها فئة، أو جماعة أدبية أو هي صفة خاصة إقليمية... وعلى الجملة فالأدب العربي- وقد نلحق به آداب الشرق الأدنى- لم يعرف إلا في ومضات خاطفة تلك الحاجة المرهفة للتجديد، والتميز، والتعارض»³⁹.

2- العنصر الثاني الذي سنقف عنده ضمن القراءة الفيلولوجية، التي وظفها المستشرقون لها علاقة بالدراسة اللغوية للنصوص، وتحقيقها، والمقارنة بينها، واعتماد مختلف أشكال التدقيق والنمذجة والتصنيف والتبويب وعقد المقارنات ورصد مواطن الاتفاق والشبه، والاختلاف والتقابل. وقد شيد الاستشراق في هذا الإطار معماراً من الأجهزة، يمكن إجمالها في خطوتين: تقوم الأولى على ما يسمى بعملية التنصيص Textification، من حيث جمع النصوص، والوثائق الأدبية، وتفسير ماضي الظواهر الأدبية في سياقها التاريخي والاجتماعي: كيف جاءت؟ ومتى ظهرت... الخ. في حين تقوم الخطوة الثانية على تحليل النصوص Detextification، اعتماداً على الشرح على طريقة ما يسميه لانسون «السير خطوة خطوة»، وذلك من خلال تعقب الأفكار وفق تسلسلها في النص، أي وفق نظام خطي متتابع.

تقدم هذه القراءة الفيلولوجية نفسها باعتبارها قراءة تتوخى الحياد وتهدف إلى إنتاج خطاب موضوعي، وتزعم أنها تقف عند حدود التلقي المباشر من النص أو من التاريخ وتجتهد في أن يكون هذا التلقي بأقل تدخل ممكن من المؤرخ، وبأكبر قدر من «الأمانة»، وحتى على مستوى الخطاب، تغيب الذات المتكلمة، ويعتمد المستشرق /المؤرخ في سرده للأخبار والمعلومات طريقة أقرب إلى ما يقوم به «السادد المحايد الموضوعي» في السرد، حين تغيب الذات المتكلمة على الصعيد اللغوي و يحافظ السارد على مسافة فاصلة بينه وبين ما يرويها⁴⁰.

لكن ماذا وراء الجهاز التحليلي من تحيز؟

يشكل هذا النوع من الممارسة التحليلية، عدواناً على الأدب العربي وتاريخه، وذلك عندما يفتته ويقتل الحياة فيه، ويبرز فيه ما يشاء، ويختزل ما يشاء، ويعيد صياغته وفقاً لتوقعاته وانتظاراته منه! في حين يتعلق الأمر هنا بترائنا الأدبي الذي هو جزء من هويتنا الثقافية وكياننا المعنوي، لذلك لا يمكن التعامل معه برؤية ستاتيكية جامدة، بل لا بد من دراسته بهدف إعادة الانتظام الواعي فيه، واستعادته في ضوء أسئلة حاضرننا وحاجياته. لذلك فمن المفروض أن قراءة التاريخ الأدبي العربي ينبغي أن تتم من موقعنا التاريخي لا من الموقع التاريخي للغير. الأدوات المنهجية والإجرائية التي جاء بها المستشرقون يمكن اعتمادها كمكتسبات علمية إنسانية عامة، لكن على أساس ملاءمتها واستيعابها ضمن المنظور الخاص.

3- من العناصر الأساسية في هذه القراءة الفيلولوجية الاستشراقية ما يتعلق بالطابع الشمولي. ينطلق المستشرقون -في هذا الإطار- من تصور مفاده أن الأدب يشمل «كل ما صاغه الإنسان في قالب لغوي ليوصله إلى الذاكرة»⁴¹، وتاريخ الأدب العربي من هذا المنظور هو تأريخ للحياة العقلية بشكل عام، ومن ثم فعلى مؤرخ الأدب العربي أن يدخل كل ظواهر التعبير اللغوي في دائرة عامله، ولا يجوز له الاقتصار على فن القول في نطاقه الضيق»⁴². وهذا ما يفسر الطابع الشمولي والموسوعي الذي يميز التأليف التاريخية الاستشراقية في مجال الأدب. وهي تأليف تاريخية عامة تؤرخ للأدب كما تؤرخ للأحداث السياسية والاجتماعية والتاريخية والدينية بشكل عام، ولا تؤرخ للأدب بمعناه الاصطلاحي المحدود، مما يجعل هذه المؤلفات تحضن كل مكونات الثقافة العربية الإسلامية.

لعل النموذج الذي يمكن تقديمه في هذا المجال هو نموذج تاريخ الأدب العربي لبروكلمان بأجزائه الأساسية التي أصدرها سنة 1898م، وأجزائه التكميلية التي صدرت في مجلدات كبيرة تصل إلى حوالي 2600 صفحة سنة 1942م، ليكون هذا المشروع قد استغرق حوالي نصف قرن مع تأكيد بروكلمان في مقدمة الكتاب بأنه في هذا التاريخ لم يكن يطمح إلى إنجاز البحث الخصوصي المتصل بجميع الدوائر العلمية، وأنه يقتصر على إعداد المادة المطلوبة لمثل ذلك البحث، وعلى تعبيد الطريق للجيل المتأخر، وكان بروكلمان يستوحي ما سبق أن عبر عنه لانسون وهو يشعر بأن عمر المؤرخ

الواحد لا يسعف في إنجاز تاريخ أدبي على الوجه الأكمل» ولكن ما يعجز عنه عمر تستطيع أعمار أن تعمل»⁴³!

هذه النزعة الشمولية والموسوعية تجعل المادة المقدمة من خلال هذه التأليف التاريخية متعددة الأدوار والوظائف، وتحمل إمكانيات قرائية وتأويلية متعددة ومختلفة. لذلك لا يعدم الباحثون في موضوع الرغبات الدفينة والأغراض الخاصة لبعض المستشرقين من حجج لتأكيد آرائهم، اعتمادا على هذه المادة المعرفية الغزيرة المقدمة من خلال هذه التواريخ، وهذا موضوع قيل فيه الكثير. هكذا يصادف القارئ عناوين من قبيل «طابع الإنجيل في القرآن» و «عناصر نصرانية في القرآن» و «القصاص الكتابية في القرآن»... إلى غير ذلك من العناوين التي تجدها ماثورة في التواريخ الأدبية ل «بلاشير» و «نالينو» و «بروكلمان».. وهي قضايا مؤسسة على علاقات الصراع بين المسيحية والإسلام، وتقوم على شبكة واسعة من الأحكام المسبقة والرغبات الدفينة التي يقوم عليها الوعي الجماعي الغربي المسيحي. إذ «هناك أفكار ثابتة عن الإسلام والنبي صلى الله عليه وسلم، تدخل في التفاصيل، وتتجاوز الحقب الوسيطة إلى الاستشراق. من هذه الأفكار الاقتناع بافتقار الإسلام إلى الأخلاقية، وبإبء الإسلام للنقاش الفكري، وتبذل المسلمين العقلي أما دعوى اللاأخلاقية، فتجد شواهد في سلوك النبي الشخصي وفي عدم إقبال المسلمين على المسيحية رغم الوضوح الظاهر لحقيقتها. بينما يبقى أصل فكرة «لا عقلانية» المسلمين وتحريم نبيهم للحوار والجدل غامضا. في حين يتأسس الاعتقاد بتبذل المسلمين على الذهاب إلى أنهم جبريون في العقيدة والإيمان، وبالتالي فإنهم لا يقبلون على استخدام عقولهم حتى لا يفقدون إيمانهم»⁴⁴.

كما يمكن التماس العديد من الشواهد والأمثلة في هذه التواريخ الأدبية لتأكيد الدور الاستكشافي للمستشرق/المؤرخ، وتأكيد العلاقة الصريحة أحيانا والخفية أحيانا أخرى بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية⁴⁵. ومن ثم تأكيد الفكرة المذكورة في مستهل هذه المداخل، المتعلقة بالسياق العام الذي ظهر فيه الاستشراق وهو سياق التوسع الأوروبي والسعي إلى تصدير القوة التقنية والعلمية والعسكرية إلى العالم العربي الذي سيوصف بالشرق المتخلف، مقابل الغرب المتقدم. في الأخير، من المفيد أن أقتبس عن إدوارد سعيد هذه الخلاصات التي حاول من خلالها تكثيف وظائف الاستشراق، وأرى أن هذه الوظائف تنطبق إلى حد كبير مع وظائف التأريخ الاستشراقي للأدب العربي. يقول إدوارد سعيد: «المستشرق يمكن أن يزود مجتمعه بتمثيلات للشرق: 1- تحمل طابعه المميز الخاص، 2- توضح تصوره لما يمكن للشرق أو ينبغي له أن يكون، 3- تتحدى تحديا واعيا وجهة نظر إنسان آخر للشرق، 4- تزود الإنشاء الاستشراقي بما يبدو، في تلك اللحظة، بأمس الحاجة إليه، 5- تستجيب لمتطلبات معينة ثقافية، ومهنية، وقومية، وسياسية، واقتصادية تفرضها الحقة التاريخية»⁴⁶.

1 - انظر: -على سبيل المثال- لا الحصر:

- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2: 1984م.

- سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1: 1989م.

- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1: 1997م.

2 - عبد السلام المسدي، في آليات النقد الأدبي، دار الجنوب للنشر، تونس 1994م، ص85.

3 - يمكن الرجوع في هذا الإطار إلى:

J.Y. Tadié, Introduction à la vie littéraire du XIX siècle, Nouvelle ed, Paris, 1984, p74.

4 - للمزيد من التفاصيل حول نظرية فيكو يمكن الرجوع إلى المراجع التالية:

- ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، دار القلم، بيروت، 1972م، ص194.

- كولنجود، فكرة التاريخ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1961م، ص132.

- غاستون بوتول، تاريخ السوسولوجيا، مطبعة عويدات، بيروت، 1977م، ص48.

- 5 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 : 1991م، ص97.
- 6 - انظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية 1990م.
- 7 - للمزيد من التفاصيل: انظر: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام، عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1986م.
- 8 - محمد عابد الجابري، الاستشراق في الفلسفة منهجا وروية، ضمن كتابه: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط1 : 1991م، ص76.
- 9 - انظر: أحمد بوحسن، مفهوم تاريخ الأدب بين التصور العربي القديم والتصور الأوربي الحديث، ضمن: انتقال النظريات والمفاهيم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم : 76، 1999م، ص29-43.
- 10 - رينيه ويليك، أوستين وارين، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، مراجعة: حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م، ص39.
- 11 - J. Perret, qu'est ce qu'un texte (ouvrage collectif), librairie corté 1975, p14-15.
- 12 - F. Rastier, un concept dans le discours des études littéraires, littérature, N° : 7-1972, p87.
- 13 - Deltour, Histoire de la littérature Grecque, Paris, 1896.
- 14 - أحمد بوحسن، العرب وتاريخ الأدب (نموذج كتاب الأغاني)، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط1 : 2003م، ص117.
- 15 - كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج : 1، ترجمة : عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ط5-1983م، ص33.
- 16 - انظر: مجموعة من المؤلفين إشكال التحقيب، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم : 56-1996م.
- 17 - G. Bachelard, la formation de l'esprit scientifique, Paris, 1989, p6.
- 18 - ميشيل فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت المركز الثقافي العربي، البيضاء، 1986م.
- 19 - L. Althusser, lire le capital, Maspero, 1968, p20.
- 20 - Lucien Goldman, Recherches dialectiques, Gallimard, paris, 1959, p110.
- 21 - هانس روبرت ياوس، جمالية التلقي، تقديم وترجمة: رشيد بنحو، مكتبة النجاح، الجديدة، ط1 : 2003م، ص63.
- 22 - محمد أمين، مفهوم الطبقة بين المحدثين والأدباء، مجلة التسامح، مؤسسة عمان للأنباء والنشر والإعلان، عمان، س: 2، شتاء 2004م، ص190.
- 23 - للمزيد من التفاصيل حول هذه الضوابط، يمكن الرجوع إلى البحث المذكور أعلاه، ص195-207.
- 24 - كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج : 1، ص37-38.
- 25 - كارلو نالينو، تاريخ الأدب العربية، دار المعارف، القاهرة، 1954م.
- 26 - لأخذ صورة عن هذه الفروق يمكن الرجوع إلى الخطاطة التي وضعها حسين الواد للمؤلفات الاستشراقية المذكورة، انظر: حسين الواد، في تاريخ الأدب مفاهيم ومناهج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2: 1993م، ص143.
- 27 - كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج : 1، ص36.
- 28 - كارلو نالينو، تاريخ الأدب العربية، ص48-49.
- 29 - للمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى: إبراهيم هاشم، جديد بلاشير، (بين بلاشير وركل من: بروكلمان، زيدان، ضيف)، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد : 36 - خريف 1985م، ص100-109.
- 30 - إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2: 1984م، ص319.
- 31 - جرجي زيدان، تاريخ أدب اللغة العربية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1 : 1978م، ص21.
- 32 - أحمد بوحسن، التقليد وتاريخ الأدب العربي، ضمن كتاب: (التحقيب - القطيعة - السبرورة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم : 81.
- 33 - محمد مفتاح، التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت 1994م، ص101.
- 34 - أحمد بوحسن، التقليد وتاريخ الأدب العربي، ص70.
- 35 - R. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne, Leiden 1861, T : 3 : p338.
- نقلا عن سالم يفوت، حفریات الاستشراق، ص35.
- 36 - المرجع نفسه، ص25.
- 37 - عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص25.
- 38 - المرجع نفسه، ص26.
- 39 - ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، الدار التونسية للنشر، 1986م، ج 1، ص14.
- 40 - Rolond Barthes, le discours de l'histoire poétique : N° 49, 1982.
- 41 - كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج1، ص3.
- 42 - نفسه، ص4.
- 43 - لانسون، منهج البحث في تاريخ الآداب، ضمن كتاب محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة (ب.ت)، ص420.
- 44 - ريتشارد سوزن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: رضوان السيد، بيروت 1984م، ص13.
- 45 - حول الدور الاستكشافي الاستعماري للدراسات الاستشراقية التاريخية، يمكن الرجوع إلى: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص221.
- 46 - إدوارد سعيد، الاستشراق، ص275.

الإسكندرية الثغر والمعبر والرباط

فيصل الحفيان*

جدل المكان والعلم

بين المكان والعلم جدلٌ يصعب في كثير من الأحيان تفسيره، جدلٌ شديد التعقيد، فكأنهما حلقة أو كالحلقة لا تعرف بدايتها من نهايتها. حيناً تجزم أو تكاد أن المكان يصنع العلم، وحيناً تعتقد بنقيض ذلك، فنقول بأن العلم هو لذي يصنع المكان. وحيناً ثالثاً تأسرك دوامة الحيرة، فتختلط عليك الرؤية وتغيم.

من يصنع الآخر؟ سؤال شائك، لكن الذي لا شك فيه هو أن بعض الأماكن كانت على مدى التاريخ عواصم للعلم، وأن العلم ارتبط أبداً بأماكن بعينها.

وليس بالإمكان في هذا السياق القفز على علاقة السياسة وأمور أخرى كالاقتصاد والعمران بثنائية المكان والعلم، فللسياسة -دون ريب- دور لا يستهان به في التأسيس للعلم وللمكان معاً، على أن ذلك لا يعني أن غياب السياسة يفقد المكان أهميته، أو يفك ارتباطه بالعلم، أو يمحو -بعيداً عن المكان إن أمكن الفصل بينهما- العلم، أو يؤدي إلى غيابه، أو انحساره.

وإذا ما أردت شاهداً قريباً على المقولات السابقة فخذ: الإسكندرية. مدينة أنشأها الإسكندر المقدوني عام 331 ق.م، لتكون وريثةً لأثينا اليونانية عاصمة العالم القديم، فكانت ما أراد، وظلت كذلك قرناً طويلاً، تقرب من ألفي عام، في العصر السكندري (البطلمي)، والبيزنطي (الروماني) إلى أن جاء الإسلام، فتراجعت تحت تأثير الوهج الجديد الذي صنع أماكن جديدة كدمشق وبغداد والبصرة والكوفة وغيرها، لكنها لم تلبث أن استقطبت بعض الوهج، واستردت شيئاً من مكانتها.

كانت الإسكندرية عاصمة سياسية للإسكندر وبطليموس وخلفائهما. أما عاصمة عمرو بن العاص فكانت الفسطاط. خبا بريق المكان، ولكن إلى حين.

يبدو أن للأماكن/المدن حظوظاً، كما للناس حظوظ. وليس المراد من الحظ هنا معنى الصدفة، ولكنه معنى التوفيق الذي يحالف المكان فلا يتخلى عنه. هي أماكن/مدن، قدرها أن تظل تحت الضوء، اقتربت منها الأضواء التي نعرف (السياسة) أو ابتعدت. أرادها الله هكذا، فهي لها الأسباب، وقدّر لها التوفيق.

والإسكندرية من هذه المدن، لم يستطع وهج السياسة، وبريق العواصم السياسية أن يلغيها أو يزيلها من الجغرافية العلمية للمسلمين، فبقيت في قلب هذه الجغرافية، وهم في أوجهم، وإن انسحبت من صدارة جغرافيتهم السياسية.

* باحث من سورية .

ومن اللافت وله دلالاته الواضحة أن الإسكندرية كادت بما وهبها الله من رصيد تاريخي وجغرافي وحضاري أن تستمر عاصمة بالمعنى القريب لكلمة «عاصمة» نقصد المعنى السياسي، لكن خالت دون ذلك أمور سنجلوها لاحقاً.

يلخص ما سبق كله أن للإسكندرية شخصية، لها ملامحها التي قد تحتجب، أو تُحجب، لكنها أبداً لا تزول.

شخصية الإسكندرية :

عندما وصف المقريري الإسكندرية بأنها «من أعظم مدائن الدنيا، وأقدمها وضعاً» كان قد مضى على ظهورها على مسرح التاريخ بعملية حسابية بسيطة ما يزيد على سبعة عشر قرناً، وها هي اليوم تدخل قرنها الرابع والعشرين (2340 عاماً).

يمكن ملاحظة عنصرين في وصف المقريري: العظمة، والقدم. وكأنه أراد أن يجمع لها بين الموضوع والشكل: الموضوع: العظمة، والشكل: التاريخ. فالتاريخ - وحده - قد لا يمنح المدينة العظمة، والعظمة دون تاريخ قد تكون صورية خادعة، إذ لا أساس يدعمها.

يُقال إن الإسكندرية بُنيت غير مرة، حتى إن المقريري أشار إلى بنائها أربع مرات، الرابعة (الأخيرة) هي التي أخذت فيها الاسم الذي عاش (الإسكندرية). ولا شك أن هذا البناء الأخير هو الذي صنع عظمة المدينة وعراقتها، فقبل ذلك كان في موقعها قرية صغيرة، تسمى «راقودة» أو «راكوتيس». وإذا ما جارينا القائلين بأن لها تاريخاً عظيماً قبل أن تُسمى الإسكندرية، وأن القرية المشار إليها هي التي عرفنا، فإن شيئاً لا يتغير، ذلك أن التاريخ قد طوى صفحة المدينة قبل أن تظهر تحت اسم الإسكندرية، ولم يبق عنها سوى إشارات غامضة مبهمه لا قيمة لها، وليس لها ما يوثقها، بل إن لا معقوليتها تدخلها في باب العجائبية التي تجعلها أشبه بحكايا ألف ليلة وليلة.

وبعيداً عما قال المقريري، وعما قلنا، إذ هو قول مطلق غائم، يحتاج إلى تحديد، فإن النظر المدقق في ما ذكرته المصادر -على تنوع اختصاصاتها- يقفنا على عدد من العناصر التي صنعت شخصية المدينة.

أولاً: الوعي بمستقبل المكان:

وهو أمرٌ بالغ الأهمية، ويعني أن ثمة وعياً مسبقاً بوظيفة هذا المكان والغايات التي ينتظر أن يقوم بها. وبداهة أنه كلما اتسعت الآفاق، واستشرفت الآتي، وكان الوعي مبكراً، كانت الاحتمالات في أن يشغل المكان ما يستحق من مكانة أكبر، وهذا ما كان بالنسبة للإسكندرية، فالإسكندر عندما فكّر في إنشائها كان واعياً تماماً بما يريد، وكان ما يريد كبيراً. صحيح أنّ الحياة/حياته كانت قصيرة، فقد مات -كما ذكرت المصادر- وهو في سن الثالثة والثلاثين، لكن خليفته بطليموس الأول أكمل المهمة، وحقّق ما كان يريد الإسكندر: مدينة عظيمة، تخلف أثينا، وتكون مصدر إشعاع للحضارة الإغريقية وثقافتها في الشرق. وكان إلى جانب هذه الغاية الكبيرة أمران آخران

مهمان: قاعدة بحرية ينطلق منها الفاتح إلى شرقي البحر المتوسط، وميناء تجاري يثير حركة نشطة تدعم الاقتصاد وتسنده.

ثانياً: الجغرافيا/الموقع:

لم يكن اختيار الإسكندر، أو لنقل لموقعها اختياراً عشوائياً. موقع بين مائين: المتوسط في الشمال، وبحيرة مريوط في الجنوب، وبين يديها تجاه ماء الشمال جزيرة صخرية (فاروس) الجزيرة تحميها من الأعداء، تحمي السنن الشراعية داخله وخارجه، والماءان: ماء الجنوب يصلها عبر ترعة بالنيل وبالبحر الأحمر أيضاً، وهو وماء الشمال يجعلان منها ميناءً عالمياً مفتوحاً للتجارة، فهي تربط ما وراءها من البلاد المفتوحة باليونان من ناحية، وتكون معبراً يمكن من خلاله نقل تجارة الهند والشرق إلى اليونان وإلى مناطق كثيرة من ناحية أخرى. وكأنها نقطة التقاء تصل بين ثلاث قارات: أوروبا في الشمال، وإفريقيا في الغرب، وآسيا في الشرق.

لقد أهل المكان وموقعه المدينة التي ستشغله للقيام بدور كبير، سياسياً وحضارياً وتاريخياً واقتصادياً.

ثالثاً: التاريخ:

هذا عنصر لم يكن متوافراً ساعة إنشاء الإسكندرية، فالإشارة إليه على اعتبار ما سيكون على حد تعبير علماء البلاغة، وما سيكون قد كان خلال القرون اللاحقة، فالمدينة لم تتأخر لتصبح أعظم مدينة في العالم القديم، أصبحت أثينا الشرق، وهذا ما جعل المؤرخين من بعد يتحدثون عن العصر السكندري، أو الهلينستي. ففي الإسكندرية (البلد الشرقي) تحقّق ما يمكن تسميته بالتزاوج بين الشرق والغرب، بين ثقافة شرقية (مصرية) وثقافة غربية (إغريقية) لتظهر ثقافة جديدة ذات خصوصية امتد أثرها (السكندري) إلى كل مكان في العالم، قرونًا، ولا يتسع المقام للدخول في تفاصيل مظاهر هذا الأثر الذي تجلّى في المؤسسات العلمية الضخمة، وفي الأسماء الكبيرة في مختلف نواحي الحياة العلمية والفكرية والأدبية، التي تتردّد على ألسنة المثقفين اليوم.

الإسكندرية الإسلامية

في الأدبيات الإسلامية

ليست الإسكندرية مدينة مقدسة، كمكة المكرمة أو المدينة المنورة أو القدس الشريف، ولا هي عاصمة سياسية كبيرة، كدمشق أو بغداد، أو القاهرة، ولا هي كذلك مدينة أنشأها المسلمون، كالبصرة أو الكوفة، فتأسست فيها معرفة إسلامية شديدة الخصوصية، مرتبطة بالدين الجديد، وكتابه، ولغته.

على أن حالة النفي المرکّب هذه لا تعني أنها لم تكن قارةً في الوعي العربي قبل الإسلام، ثم في الوعي الإسلامي

المبكر بعد ذلك، وهو ما ازداد رسوخًا وتمكَّنًا مع فتحها وانضمامها إلى الجغرافية الإسلامية.

ولعل من أقدم الإشارات التي قيدها كتب التواريخ تلك القصة التي حكاها المقرئزي، وخلصتها أن عمرو بن العاص زار الإسكندرية قبل الإسلام، بدعوة من أحد شمامستها التقاه في تجارة له بالقدس، وحضر عيدًا من أعيادها، كان يقام في ملعب المدينة، حيث يلعبون بأكرة، قالوا إنها لا تقع في حجر أحد إلا ملك مصر، ومن الطريف أنها وقعت في حجر عمرو!

ثم إن الإسكندرية بوصفها دار مملكة مصر كانت داخلية في خريطة الدعوة الإسلامية، فقد أوفد الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلى ملكها من قبل الرومان (المقوقس) رسوله حاطب بن أبي بلتعة يدعو إلى الإسلام.

ولم تغب الإسكندرية عن الأدبيات الإسلامية المبكرة، فتمَّ آثار منسوبة إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- وأقوال منسوبة إلى الصحابة والتابعين، وهي في مجملها تعكس مكانة تلك المدينة، وتشير إلى قربها من وعي المسلمين الجمعي، وتنبئ بمستقبلها في الدولة الإسلامية الوليدة.

ربط بعض السلف بين الإسكندرية، وإرم، التي جاء ذكرها في قوله -تعالى-: {إِرْمَ دَاتِ الْعِمَادِ، الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ} (الفجر 7-8)، ومن المعلوم أن سورة الفجر مكية، من أوائل السور نزولاً. وقد نقل ابن الجوزي في تفسير «إرم» أقوالاً، قولان منها، يسميان مدينتين: الإسكندرية، ودمشق. وعلى الرغم من أنه ربط مرسل، وأنها أقوال غير موثقة، وسواء كانت الإسكندرية «إرم» أو لم تكن فإن مجرد الربط بينها وبين إرم، وقرنها بدمشق التي تعد من أقدم مدن العالم أمرٌ له دلالاته.

وتجاوز الأمر الإسكندرية إلى بانيتها أو المنسوبة إليه: الإسكندر الأكبر، فقد ربط بعضهم بينه وبين ذي القرنين الذي ذكرته سورة الكهف، وجعل منهما شخصًا واحدًا. وهو ربط ضعيف أيضًا لا يقوم على أساس، لكننا نسوقه أيضًا مؤشرًا كالمؤشر السابق.

ولا يتوقف الأمر عند هذه الإشارات الضعيفة في جوهرها، فلدينا مجموعة من الأقوال المنسوبة بعدد من كبار السلف، من مثل تلك (أي الإسكندرية) كنانة الله في أرضه، يجعل منها خيار سهامه، وقولهم في من يموت بالإسكندرية: هو حيٌّ عند الله يرزق، ويجري عليه أجر رباطه ما قامت الدنيا، وله أجر شهيد حتى يُحشر على ذلك.

فإذا ما انتقلت إلى الإخباريين والمؤرخين والجغرافيين المسلمين فإنك ترى عجبًا، حتى لتشعرانهم يتحدثون عن مدينة أسطورية، عجائبية، فهم يتناقلون أوصافًا لهم لا تصدق، ويحكون أخبارًا من مثل أنه إذا كان القمر أدخل الرجل الذي يخيط بالليل في ضوء القمر مه بياض الرخام الخيط في ثقب الإبرة! (المواعظ 403/1). وتكلموا بانبيهار كبير عن المنارة والأعمدة والسواري والملعب والمسلات، وتناقلوا فيها أشعارًا وأخبارًا.

إن ذلك كله يكشف لنا عن أن هذه المدينة شكلت في وعي المسلمين الجمعي رمزًا لحضارة العالم القديم، ولربما

كان امتلاكهم لها تعبيراً عن انتصارهم على هذا العالم دون أن يعني ذلك الانتقاص من الهدف السامي الذي كان في صدارة وعيهم، وهو نشر الدين الجديد، وإخراج الناس من الكفر إلى الإيمان.

تحولات المدينة :

لسنا هنا بإزاء استعراض تاريخ الإسكندرية الإسلامية منذ فتحها عمرو بن العاص -رضي الله عنه-، وصولاً إلى القرن السادس الذي عاش فيه السلفي، فالمصادر في ذلك عديدة ومعروفة، لكن ما يشغلنا هو تقييد بعض الملاحظات الخاصة بما حدث من تحولات على الإسكندرية في العصر الإسلامي، ومحاولة الإجابة على بعض التساؤلات، أو حتى إثارة تساؤلات تتصل بهذه المدينة الإسلامية، من مثل: هل اختلفت الإسكندرية الإسلامية عن الإسكندرية الهلنستية والبيزنطية؟ وما هي أوجه هذا الاختلاف إن كان؟ وفي الوقت نفسه ما هو ذلك لجزء الثابت الذي حافظت عليه والذي يمثل شخصيتها الحضارية والتاريخية السابقة؟

أدرك المسلمون منذ فتحوا المدينة أنهم أمام مدينة غير اعتيادية، ليس في تخطيطها وعمرانها ومعمارها وطبوغرافيتها فحسب، ولكن في مخزونها الحضاري الذي تكوّن لها عبر القرون. وهذا ما يفسر لنا لماذا رغب عمرو بن العاص في أن يجعل منها حاضرة مصر، أو بعبارة أدق: لتستمر حاضرة كما كانت قبل الإسلام. وهي رغبة صريحة أعلن عنها في كتابه للخليفة عمر بن الخطاب، لكن عمر لم يوافق؛ لا لشيء، إلا أن الماء (النيل) يحول بينه وبين المسلمين، ولهذا منع سعد بن أبي وقاص من النزول في المدائن، ومنع صاحب البصرة من المكان الذي نزل فيه، فتحول إلى البصرة. (المقرئبي: المواعظ والاعتبار 452/1). لولا الماء لاستمرت الإسكندرية عاصمة لمصر، ولربما ما كانت الفسطاط، ثم لما كانت من بعد القاهرة!

هذا هو أول التحولات التي طرأت على المدينة، وقد سبق أن ألمحنا إلى دور السياسة في تشكيل الحياة الثقافية والعلمية داخل المدينة، لكن مدينة الإسكندرية لا يمكن أن تفقد مكانتها إذا ما تخلت عنها السياسة. إن لديها القدرة على أن تستمر استناداً إلى عوامل أخرى، تستدعيها من رصيدها التاريخي والحضاري، ولربما تنصرف انصرافاً يعظّم هذه العوامل، فتعوّض ما فقدت، لتظل محتفظة بكيانها، وصيرورتها المدنيّة، ولتجدّد مع كل زمن جديد بما يلائمه.

إن ارتباط الإسكندرية بالماء: الماء الذي يفصلها عن الخليفة، وأيضاً الماء، ماء المتوسط الذي يجعل منها ميناءً بحرياً، هذا الذي كان وراء الانصراف عنها عاصمةً إلى الفسطاط، فالمسلمون لم يكونوا أهل بحر، لم يأفوه، ولم يعتادوا ركوبه، لا في التنقل، ولا في الحرب، ومن يتخذ مدينة مائية عاصمة له لا بد أن يكون مؤهلاً لركوب البحر، للدفاع عنها. البطالمة والرومان كانوا أهل بحر، فكانت الإسكندرية عاصمة مناسبة لهم، أما المسلمون فلم يكونوا كذلك، وكان ما كان ميزة لهذه المدينة أصبح عيباً فيها.

صحيح أن عائق الماء هذا لم يلبث أن تبخّر كأن لم يكن، فقد زالت رهبة البحر من نفوس المسلمين، وتدرجياً

تمرسوا على ركوبه، فألفوه، وألفهم، حتى تفوقوا فيه على الروم أنفسهم الذين كانوا أسياده، وصارت للمسلمين أساطيل، كما لغيرهم أساطيل، أساطيل قوية تنتصر، وتهزم، وليس أدلّ على ذلك من معركة ذات الصواري، تلك المعركة البحرية التي هزم فيها الأسطولان المصري والشامي الأسطول البيزنطي على مقربة من ماء الإسكندرية.

لم يستغرق إلف المسلمين البحر وقتًا. فقد فُتحت الإسكندرية -كما هو معلوم- فتحان: الأول صلحًا سنة 21 هـ، والثاني عنوة سنة 25 هـ. وكانت معركة ذات الصواري سنة 34 هـ. بين الفتح الآخر والمعركة نحو عشر سنين! وليست المعركة الشاهد الوحيد، ففي أيام معاوية بن أبي سفيان هاجمت أساطيل المسلمين قبرص ورودس وكريت.

واللافت أن الماء الذي عزل الإسكندرية سياسيًا، أعني صرف المسلمين عن أن يتخذوها عاصمة، هو الذي جعل منها «عاصمة» ولكن من نوع آخر، قد يصح أن يقال: عاصمة ثغرية، وللمدن الثغور عند المسلمين مكانة، لارتباطها بالجهاد والذود عن بلاد الإسلام.

المدينة الثغر

لقد برزت الإسكندرية منذ فتحها مدينة ثغراً، يأتيها المسلمون من كل مكان تعبدًا، يرابطون فيها، وتكفي في هذا السياق الإشارة إلى أن عمر ابن الخطاب كان يبعث في كل سنة غازية من أهل المدينة ترابط بالإسكندرية، وكان على الولاء لا يغفلها، ويكنف مرابطها، ولا يأمن الروم عليها، وما كان عليه عمر جرى عليه عثمان أيضًا، فقد كتب إلى واليه عبد الله بن سعد بن أبي السرح يقول: «قد علمت كيف كان همُّ أمير المؤمنين بالإسكندرية، وقد نقضت الروم مرتين فألزم الإسكندرية مرابطها، ثم أجر عليهم أرزاقهم، وأعقب بينهم في كل سنة أشهر».

وتوالى الاهتمام بها من قبل الخلفاء من بعد، حتى عَجَّت بالحياة، وصارت مواراة بالنشاط.

وإذا كانت الإسكندرية البطلمية مطمئًا للرومان لم يستكينوا حتى انتزعوها من أيدي البطالمة، فإن الإسكندرية الرومانية كانت أول ما فكر به عمرو بعد أن دخل مصر، وفتح حصن بابليون، وكان الملمح الأساسي لهذه المدينة أبدًا هو الرغبة في امتلاكها والسيطرة عليها، ربما لعدة أسباب، منها أنها -بالطبع- حاضرة مصر، فهي رمزٌ لا بد من انتزاعه، على أن هذه الرمزية ليست وحدها، بل إن هناك أمرًا آخر لعله أعلى شأنًا هو أنها عاصمة حضارية وثقافية، فقد ألقى البطالمة بثقلهم -كما سلف- وحشدوا لها ما لم يحتشد لمدينة أخرى من علماء ومؤسسات.

ولم تكن الإسكندرية ثغراً فحسب، بل كانت أيضًا معبرًا، وهذا يعود بنا إلى موقعها المتميز، الذي يعد جزءًا من شخصيتها الجغرافية عبر تاريخها الطويل. وقد تعاضد هذان العاملان (الثغر، والمعبر) ليزيدا من مكانتها وخطرها بين البلدان الإسلامية، فكونها ثغراً جذب إليها أهل الرباط، وكونها معبرًا جعل أهل الرحلة من الرحالة

والعلماء والتجار وغيرهم أيضاً يمرون بها وهم في طريقهم إلى بلاد المغرب الإسلامي قادمين من بلاد المشرق، أو بالعكس: من بلاد المغرب قاصدين الشرق، إضافة -بالطبع- إلى أنها حلقة وصل رئيسة بين جنوب البحر المتوسط وشماله. ولربما تمكنت الإسكندرية بجاذبيتها أن تستبقي من هؤلاء، ففتحول من معبر إلى دار إقامة، وهو ما حدث مع أبي طاهر السلفي نفسه، ومع الطرطوشي، في أواخر القرن الخامس ومطلع القرن السادس الهجري.

إن جاذبية الإسكندرية الإسلامية ومكانتها كانت امتداداً لجاذبية الإسكندرية ومكانتها عبر تاريخها الطويل، لكن ذلك لا يعني أنها لم تتعرض لفترات من الانحسار والذبول والضعف، فذلك شأن المدن والناس جميعاً. وعندما جاء الإسلام وهي آنئذ -كما تعلم- جزءاً من الدولة البيزنطية، كانت تمر بفترة من هذه الفترات، فترة كانت مَحْصَلَة لنزاعات سياسية (بين البطالمة والرومان)، ودينية (بين الروم الوثنيين والمصريين المسيحيين) ومذهبية (بين الروم الملكانيين والمصريين اليعاقبة). وهي نزاعات أدت في ما أدت إليه إلى تخريب كثير من المنشآت الحضارية التي تحدثنا عنها كتب التاريخ: المكتبة، والمعابد، والقصور، والمنشآت.

لم يكن ذلك حال الإسكندرية فحسب، بل كان العالم القديم كله يتهاوى، في مقابل صعود نجم العرب المسلمين الآتين من الجزيرة العربية. ولأن الإسكندرية كانت رمزاً كبيراً من رموز البيزنطيين فإن انتزاعه منهم كانت له دلالاته، مما جعل إمبراطور بيزنطة قنسطانز الثاني يحتشد في محاولة مستميتة لاستعادتها مرتين: مرة في أوائل سنة 25 هـ، أي بعد أقل من أربع سنوات من سقوطها في أيدي المسلمين، ومرة سنة 34 هـ!

لم تكن الإسكندرية، قبيل الفتح الإسلامي عاصمة الرومان أو دار ملكهم، فحسب، لكنها كانت ذات مكانة كبيرة، تذكر بمكانة دمشق لديهم، فقد حكى المقرئ أن ملك الروم كان يقول قبيل أن تخرج من يديه: لئن ظهرت العرب على الإسكندرية، إن ذلك انقطاع الروم وهلاكهم. وكان يقول: لئن غلبونا على الإسكندرية هلكت الروم وانقطع ملكها.

ولن نتوقع بدهاءة أن تنشط الإسكندرية الإسلامية رأساً، وتعود إلى سابق عهدها أيام عزها الذي رافق عز الدولتين البطلمية والبيزنطية، فقد كان المسلمون الفاتحون في حال استثنائية، لم يستقروا بعد، تشغلهم الحرب وضم مناطق جديدة إلى دولتهم الفتية، كما يشغلهم الحفاظ على ما وضعوا أيديهم عليه، على أن لفتوحات نفسها دعت إلى الإفادة من الإسكندرية في ما تحتاجه الفتوحات، وفي ما تميزت به المدينة بوصفها ميناءً بحرياً عسكرياً وتجارياً، ولهذا ذكرت المصادر أن المسلمين اعتمدوا عليها في صناعة السفن وفي إنتاج الأقمشة، وذلك من خلال إعادة تشغيل دار الصناعة القديمة، ودار الطراز الرومانية، إضافة إلى استئناف الحركة التجارية وتبادل البضائع مع بلاد أوروبا.

مع الإسلام بدأ تاريخ جديد في مدينة لها تاريخ، ومن تزواج التاريخ الجديد (الحاضر) مع التاريخ القديم (الماضي) أصبح للإسكندرية ملامح جديدة، قامت فيه بدورها التاريخي، لكن بما يناسب الفكر الجديد والدين

الجديد: المعابد ظهرت إزاءها المساجد، والمكتبة ودار الحكمة امتدَّت في شكل جديد: المدارس، وحلقات العلم في المساجد، والإشعاع الحضاري والثقافي والعلمي استمر من خلال حالة الجذب القوي لطلاب العلم من ناحية، وتصدير العلماء من ناحية أخرى.

بدأت الإسكندرية تستعيد مجدها القديم تدريجياً، وما إن ظهرت الدولة الفاطمية والأيوبية، حتى أصبحت المدينة مقصدًا ومحجًا لطلاب العلم والمعرفة، وخاصة في العلوم الدينية: الحديث والفقه. ثم مع دولة المماليك وصلت إلى عصرها الذهبي، فقد شهدت في هذه الدولة نهضة اقتصادية وعمرانية كبرى لم تشهدها في عصورها السابقة أو اللاحقة.

خاتمة

إن استمرار الإسكندرية مدينة حاضرة في المشهد الحضاري عبر التاريخ الذي عرفه المكان، على الرغم من كل ما تعرض له يثير سؤالاً عاماً مهماً: لماذا لا يتم الالتفات إلى بعض المدن التي تملك رصيلاً تاريخياً حضارياً، فتكون وعاءاً يتم توظيفه مرة أخرى بما يناسب ذلك الرصيد لتحقيق انطلاقة على صعيد أو أكثر، وهي انطلاقة قد لا تجد الفرصة لها في أماكن أخرى، فقد ثبت بالدليل أن بعض الأماكن لديها قدرة ذاتية على الاستمرار والعطاء والتجدد، منحها لها ظروف تاريخية وجغرافية وإنسانية، وترسخت مع مرور الزمن ومع جدل العلاقات التي قامت بينها وبين الأماكن الأخرى. وإهمال مثل هذه الأماكن ما هو إلا تفريط يزداد في قيام أي مشروع نهضة يسعى أصحاب المكان إليه.

ولدينا شاهد حي بالنسبة للإسكندرية: مكتبتها التي تم إحيائها بوصفها واحداً من إنجازات المكان، فهل نتصور أن يكون لهذا الإنجاز درجة تأثيره في أي مدينة أخرى، مقطوعاً عن تاريخ المكان وفلسفته المختزنة؟! لا شك أن «العولمة» القائمة قد أثرت إلى حد كبير في خصوصيات المكان كما أثرت في خصوصيات الإنسان، ولربما استطاعت أن تشغل الناس وتبهرهم بأمور أخرى، لكن ذلك لا يعني أن المكان قد فقد دوره، فأصبحت الأماكن جميعاً مكاناً واحداً، ليس ما يفرق بين أحدها والآخر.

ومن ملامح خصوصية المكان قدرته على الأسر أو الجذب، مما يؤدي إلى اجتماع القدرات الإنسانية فيه، وهو اجتماع يعني -فيما يعني- تجدد حياة المكان وعطائه، وهذا ما كان مع الإسكندرية التي اجتذبت كثيرين، كان منهم السُّلفي.

- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء (ج 21) تحقيق بشار عود معروف، ومحبي هلال السرحان. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م. (ج 21 / 5 - 39).
- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحي. القاهرة: عيسى الحلبي، 1968م.
- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي حتى الفتح العثماني. القاهرة: دار المعارف، 1961م.
- محمد كمال الدين إمام، العطاء المتبادل بين الإسلام والإسكندرية (بحث قدم لمؤتمر جامعة الإسكندرية بمناسبة اختيارها عاصمة للثقافة الإسلامية).
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، عُنِي به هشام النعسان، عبد المجيد طعمة حلبي. بيروت: دار المعرفة، 2005م. (330-323/1).
- المقرئزي، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2002م (474-392/1).
- ياقوت، معجم البلدان. بيروت: دار صادر، دار بيروت، 1955م.

الفن الغربي المعاصر

الحدائية وما بعد الحدائية

صلاح قنصوه*

يعرض الفن الغربي الراهن لثلاثة اتجاهات أو تيارات، على تفاوت نصيب كل منها من الاحتفاء بها أو خطوتها من السمعة والشهرة:

أولها -بطبيعة الحال- الاتجاه التقليدي، وثانيها الحدائي، وثالثها ما بعد الحدائي. فأما الأول فقد شغل به النقاد منذ أمد بعيد، وتفرغوا له، مما يسوغ لنا التوفر على المقارنة بين الحدائية وما بعد الحدائية، والوقوف عندهما. وينبغي لنا أن نميز بين الحدائية Postmodernity وما بعد الحدائية Postmodernism. فبينما تشير الأولى إلى مناخ أو مهاد مادي، تنبئ الثانية باتجاهات أدبية وفنية وفلسفية، فضلا عن التصميمات المعمارية التي كانت المجلس الباكر لهذا المصطلح.

ويجدر بنا قبل أن نلفت النظر إلى الاختلاف بين ما بعد الحدائية و ما بعد الحدائية أن نؤكد أن الفارق بين الحدائية Modernity والحدائية Modernism كبير. فالحدائية أرضية تاريخية مادية تشكلت معالمها قبل الحدائية بزمان طويل، منذ نشأة الرأسمالية، على حين كانت الحدائية انقلابا قيميا وفنيا، أو رد فعل أو مقاومة لما آلت إليه الحدائية من نتائج أو عوارض سيئة للرأسمالية، واسطة البرجوازية. أما الفارق بين ما بعد الحدائية، وما بعد الحدائية فليس على هذا النحو؛ لأنها على خط متصل واحد، يحتل طرفه الأول عمليات «عولمية» تنتشر من ثنايا المصنع الواحد، والسوق الواحد، واقتصاد الكازينو المالي، وانحلال وظائف الدولة القومية، وتفكك الهويات القديمة، وصدام الثقافات، وإعادة تعريفها، والنفوذ الضاغظ لوسائل الإعلام، والانحلال المتزايد للمركزية الغربية. على حين يمتد طرفه الآخر -وهو ما تمثله ما بعد الحدائية- على ما ترتاده الفنون المختلفة من توجهات وتيارات. وكلا الطرفين يجمعهما خط أفقي واحد يتفاعلان معا في ثنايا مساره أو سياقه.

ولعلنا نتبين ما تعنيه «ما بعد الحدائية» إذا ما أبرزنا أهم معالم «الحدائية».

ولابد أن نؤكد منذ البداية أن الحدائية ليست مذهباً أو حركة بعينها بقدر ما هي مظلة واسعة تنضوي تحتها إبداعات متنوعة متفاوتة، ويمكن أن نتعرف فيه على ثلاثة أمور: الأول: أن إبداعاتها تكشف عن موقف صريح من الفن. وهو ما يمكن أن نطلق عليه ما وراء الفن أو ميتا فن، إن أبيض ذلك التعبير، أو هو نقد للفن بالمعنى

* باحث وأكاديمي من مصر .

الكانطي للنقد، أي نقد الفن بالفن ببيان إمكاناته وحدوده. فهو الفن الذي يجعل موضوعه الفن نفسه. **والثاني:** هو ما يسمى بالفن المضاد، وهو ما يظهر بجلاء في اللامسرح أو اللا رواية... إلخ. كما يتغلغل تحت عناوين متعددة في سائر الفنون، متمرداً على الصيغ المألوفة المعتادة. **والثالث:** عودة الفن إلى أصوله البدائية، وجذوره وينايبعه الأولى. أما نقد الفن أو ميتا فن أو ما وراء الفن، فهو إعادة نظر فيما استقر ورسخ لطول الممارسة والتكرار، دون أن يخضع إلى التساؤل أو المراجعة، مثلما حدث فيما وراء الاجتماع والاقتصاد عند ماركس، وما وراء علم النفس لفرويد، وما وراء اللغة لسوسير، وما وراء الأخلاق لدى نيتشه، وما وراء العلم عند بلانك وهايزنبرج وأينشتين، وما وراء الرياضيات في الهندسات اللاقليديه عند لوبا خفسكي وريمان.

ويشير النقد أو الماوراء أو الميتا في هذه المجالات إلى رفض الأسس القديمة المعهودة، وتجلية الأسس الحقيقية لكل منها، بعد أن تراكم عليها سوء الفهم بعد طول ألفه لممارسات وتفسيرات حرفت الانتباه عن حقيقتها. وأول نقد للفن هو أنه ليس محاكاة أو تمثيلاً للواقع. ولا يعني هذا أنه موقف جديد من الفن. بل إعلان وتصريح بما لم يعلن أو يصرح به من قبل، وكان مستخفياً. فليست هذه مبادرة إلى غاية جديدة مختلفة للفن بقدر ما كان النقد إعادة اكتشاف لغاية الفن والإلحاح على إبرازها. وقد كان الفنانون قبل الحداثية يعمدون إلى كل ما يثير الإيهام أو الإيحاء بعالم واقعي، بحيث تكون تقنياتهم وأساليبهم -في نطاق معالجة الخامات الأصلية، أو المفردات الفنية الخاصة بكل نوع- محض وسيلة لإحداث هذا الوهم. ومن ثم كان عليهم دائماً أن يخفوا وسائطهم الفنية، كما يخفي الحاوي (الساحر) أسرار حيله وألعابه؛ ليجذب انتباه جمهوره بعيداً عما تصنعه يده في سرعة خاطفة بأدوات حرفته. أما الحداثيون فعلى النقيض من ذلك، يجذبون انتباه جمهورهم إلى وسائلهم الفنية، بدلاً من استدراج انتباههم إلى الواقع الخارجي ليحولونه إلى الاهتمام بما يقدمونه من شكل جديد. وبهذا يعيدون الاعتبار إلى الفن بوصفه وجوداً مغايراً، وواقعاً بديلاً موازياً، لا يحقق أهدافه الإنسانية إلا من حيث هو فن، وليس إشارة، أو تمثيلاً، أو إحالة إلى الواقع القائم، أو العالم الأصلي، أو وسيلة لتحقيق غاية بعينها.

وقد أوغل الحداثيون في ذلك؛ لأن الحداثية في الغرب كانت ناتجة موازياً لنزاعات التخصص وتقسيم العمل. هذا إلى جانب كونها ناتجةً أصيلاً لمتغيرات عميقة تراكمت في بدايات القرن. فقد كان العلم قبل تخصصه في أحضان الفلسفة، وكانت الفلسفة في ظلال الدين، وكان الدين قريناً لنظم السلطة والرقابة والوصايا القديمة... وحين أخيراً إعلان خصوصية الفن، واستقلال الفنان. ولأن قضيتهم هي الفن نفسه، وما ينبغي له من خصوصية واعتبار في مقابل التصور القديم الذي جعل الفن إحدى

الوسائل في تحقيق هدف أو آخر من أهداف المجالات الإنسانية الأخرى، كان من المتوقع أن يندفعوا إلى المغالاة والتطرف أحيانا في تثوير إمكانيات خاماتهم، وإرهاق وسائلهم الفنية حتى لا تفقد قدرتها على الخلق، وتغير نمط التذوق السائد الذي لا يستسيغ أعمالهم. فمن يعد إنسانا بسيطا أو متذوقا عاديا لا يستمتع بفهم، إنما هو مخلوق قد تقولب ذوقه في إيسار المعايير التي فرضتها أعمال فنية سابقة. وكان لابد من تحطيم القوالب للإسهام في خلق أنماط جديدة مختلفة للتذوق. وكان لابد من الإمعان في لفت النظر إلى أن ما يواجه المتلقي هو وجود جديد و كل وجود هو منظومة من العلاقات لها دلالات في نطاق التكوين الكلي كنسق خاص، وجديد، ومغاير لما هو موجود. ولأن الموضوعات الخارجية ليس لها شكل مسبق و طلق، ومحدد سلفا، فمن ثم يمكن أن تتخذ أية هيئة بقدر تعدد زوايا الرؤية، وطرائق التفسير عند الفنان، وبقدر عيون المشاهدين، وأسماع المستمعين، وعقول المفسرين الذين يستقبلون تلك الإشارات أو العلامات، ولهذا كانت الحداثية رفضا لدور الفن كعاكس، أو مسجل أو مترجم لنظام خالد ثابت مطلق. ومن ثم كانت إنكارا للإيهام المزدوج، الإيهام ثبات النظام في العالم، والإيهام بوظيفة أزلية للفن. فالفن فاعلية تحويل أو تشكيل وليس تقنية تسجيل.

ولا ريب أن ما نشاهده أو نقرأه من أعمال الحداثيين قد يصدمننا فيما تعرضه أشكالها الجديدة من غرابة وانحراف عن المؤلف، إلا أن ذلك يعني أن ما نواجهه في الواقع هو أشكال تجريدية أيضا؛ ولكنها ظفرت بالألفة والاعتیاد لطول تعرضنا لها واستمراره. ولهذا يخامرنا الشعور بالقطيعة و الغربة عندما نتلقى إبداعات حديثة. فالأمر كله إذا صراع بين الأشكال أو منافسة بين أشكال متباينة، ولكنها جميعا إنسانية. والجديد فقط هو أن الحداثية ضد الاعتراف بشكل واحد بعينه. ولهذا ألحت في كل تياراتها ومذاهبها على دور المتلقي الذي كان من قبل مستقبلاً سلبياً في الفن التقليدي. فعندما ينحرف الشكل عما هو مؤلف في التعبير، فلا بد أن يثير الانتباه لدى المتلقي إلى عالم جديد يختلف عن الواقع في التجربة اليومية المبتدلة. وينبعث شعوره بالإمكانيات الممتدة إلى غير حد ليعود إلى عالمه وقد تزود بالحيوية، واستبعاد النضارة بالخروج عن المؤلف، وأحس بالاعتدال لاتساع رقعة ما هو ممكن و متاح. وهم في ذلك يقدمون لونا جديدا من تكنولوجيا الفن -إن صح هذا التركيب اللغوي- مثلما يحدث في تكنولوجيا العلم، كالميكروسكوب و التلسكوب. فهم يبتكرون بأعمالهم وأساليبهم الجديدة أجهزة وأدوات فنية تعمق الرؤية، أو توسعها أو تقربها لإعادة اكتشاف العالم والإنسانية معا، كما نجد في الأدب تيار الوعي عند جيمس جويس، ودرجة الصفر في الكتابة، والكتابة البيضاء المحايدة كما نجدها عند ألبير كامو، أو الرؤية الكابوسية لدى كافكا.

فقد كانت الفنون كلها -فيما عدا الموسيقى المجردة أو الخالصة- توهم بما يمكن تسميته البعد الثالث، ذلك البعد الذي يضيفه المتلقي عن طريق الوسائط الفنية الإيهامية، بحسب كل نوع فني؛ كي يحس أنه يستقبل واقعا مجسما ممثلا. وربما يبرز هذا ويصرح به في فن التصوير الذي يستخدم المنظور، ولهذا رفضته الحدائية في التصوير؛ لأنها رأت فيه تضيقا لمتعة المتلقي الذي يفرض عليه المنظور أن يختزل إلى عين واحدة ثابتة، تطل من ثقب باب إلى العالم. وامتد التمرد على كل الأساليب السابقة، واقترن به الوعي اليقظ، والحساسية البالغة، بأنهم يقدمون جديدا، ويرفضون التقاليد كافة، بوصفها كذلك. ولم يقف تمردهم على التقليد الفني فحسب، بل انسحب علي كل ما يمثل سلطة أو وصاية من أساليب استنفدت إمكانياتها في خلق عالم بديل، أو وجود مغاير، أو وسائل ثابتة مقرررة للتواصل بين البشر، أو قواعد عقلية بالاستدلالات النمطية المنطقية. ولهذا ألحت في كل مذاهبها علي دور المتلقي الذي قبلها مستقبلا سلبيا، ومندمجا متوحدا مع العمل الفني، فأصبح لديها متأملا مشاركا. ويصدق عليها ما سبق أن قدم به الفرنسي الحدائي أبولونير ديوانه قائلا: إنه يلتمس من قارئه أن يعيد إبداع (إنتاج) عمله.

وتشترك كل نزاعات الحدائية في رفض الواقعية؛ لأنها ضد استقرار المرجع أو المشار إليه الذي تزعم الواقعية الإحالة إليه. فذلك يتم من وجهة نظر تضفي عليه دلالة يمكن التعرف عليها عبر شفرة تواصل مشتركة بين المبدعين و المتلقين تكشف عن توافق زائف يراد تعميمه أو إملاؤه علي الجميع من لدن سلطة ثقافية خفية هي سلطة البورجوازية، وذلك بإعادة إنتاج مفردات المعجم وبنيات النحو التي تحظر الانفلات من قنصتها. ومن هنا جاء شعار الحدائية الفرنسية أي « epater le bourgeois » «أذهل البورجوازي»!

كانت الحدائية إذن تحريرا لكل طاقات الإبداع، وتمرداً على قيم الثقافة القامعة، ومعها كل لغات سيطرتها، ونزعا لكل أقنعة السمو والجلال عنها. وليس من قبيل المصادفة أن تقف النظم الشمولية في الفاشية والنازية والاتحاد السوفيتي ضد الحدائية، والتشبت بما يسمى بالواقعية في الأدب والفن، كل بقدر توجهاته النظرية أو الأيدلوجية. وكانت الحدائية ترى أن العالم كما تعرضه الثقافة أو الفنون البورجوازية السائدة عالم مقلوب، فحاولت في ابتكاراتها الفنية المتباينة أن تعيد وضعه على قدميه من منظورها الخاص. وبذلك تستعيد الأصل الذي اغترب في تلك الثقافة الكابحة، فالحدائية إذن لا تعترف بأسس أصلية تصلح للبناء عليها ولكل نزعة من نزعاتها بينيته المتميزة أو نسقه الخاص. ومن ثم تعلن كل منها، أو تضمّر عدوها الذي تخاصمه، أو تنصب نفسها بديلا آخر عنه؛ بل إن كثيرا منها يقدم بيانا (مانيفستو) صريحا بفكرها الخاص وبأدائها الفني الذي تفضله، كما صنعت

المستقبلية، والدادية، والسوريالية وغيرها. ويعني هذا أنها رغم اختلافاتها الجوهرية، تعتمد نوعاً من «المعقولية» التي تجمع ما تشئت أو تفرق من معطيات أو وقائع أو آراء في منظومة واحدة تتخذ مواقعها ومنازلها في كلية أو شمولية، دون أن تترك متبقيات خارجها، فهذا فقط يتيسر لنا التعميم والتجريد والانتظام. ولا تعني «المعقولية» الاستناد إلى المنطق أو الإلهام بالوضوح، بل تشير إلى قابلية الأمور لجمعها وربطها معاً بوثق واحد (وهذا هو معنى النقل في الأصل)، ويصدق هذا على الأساطير والفلسفات والأيدولوجيات والنظريات العلمية وسائر مجالات استجاباتنا لمسيرات الواقع، ومن ثم تتعدد المعقوليات أو الشموليات، أو البنيات بتعدد وجهات النظر. وكما هو معلوم تتكون العلامة من جانب حسي هو الدال يثير لدى المتلقي مدلولاً بعينه، وتتعدد بينهما دلالة، ولهذا تعني الحداثيات جميعاً بالمدلول الذي ينبغي أن يصل إلى المتلقي مهما يكن من أمر الدوال التي يصوغها الحداثيون وفقاً لرؤيتهم الفنية، ومغامراتهم الخاصة بمختلف مذاهبهم. وتتشابك المدلولات وفق شفرة الفنان الذي يلتزم بها لتقدم بنية أو نسقا يجلوه عنوان العمل في أغلب الأحيان.

وحتى ما قبل الحرب العالمية الثانية، كان الأمل لا يزال يراود الحداثيين في نجاح تمردهم؛ لذلك كانت الحداثيات -في مختلف اتجاهاتها- دعوة إيجابية؛ نقداً وبنياً للإيهام المزدوج. الإيهام بثبات النظام في العالم، ومعه ثقافته، والإيهام بوظيفة أزلية للفن. ولهذا قدمت الحداثيات تنويعات مختلفة لما ينبغي أن نتخذه من مواقف وفقاً للرؤى المتباينة لهذا العالم. بيد أن الوضع العالمي الذي بدأ منذ الحرب العالمية الثانية في عرضه أمام أبصارنا أحداثاً ووقائع تثير الحيرة، وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل وتفسير. فنحن إيذاء لحظة تاريخية متفردة يتعذر إدراجها في نسق أو «معقولية» مطردة، أو نجعلها حادثاً متكرراً في مسار تاريخي معلوم يمكن التنبؤ به. من هنا نشأت الحاجة إلى إعادة النظر في مسلماتنا جميعاً، وليس إلى الاختيار من بينها، فالكل سواء في هذا الإخفاق. ورغم أننا اليوم نحيا في «قرية عالمية» -كما يقول «مارشال ماكلوين»-، فإنها قرية تفتقد علاقات القرية وقيمها التقليدية. فقد ارتفعت حواجز الحدود بين أقطار العالم الذي اخترقته سياسة السوق، وأذعن الجميع لسيادة أعلامه. ولم يعد من الممكن أن يتجنب أحد نتائج ما تصنعه المضاربات المالية في هونج كونج أو نيويورك على سبيل المثال. ففي زمن الحداثيات وازدهارها حتى اشتعال الحرب العالمية الثانية. كان المطلوب هو الخروج أو الانحراف المقصود عن المعايير المهيمنة السابقة، وذلك لوضع معايير جديدة وفقاً لكل نزعة أو مذهب حداثي. أما الآن في زمن ما بعد الحداثة فيسود التخبط وانهيار معايير بأسرها، وذلك عقب انقشاع الأوهام النظرية السابقة. فلم يعد الوضع

العالمي يطرح أمامنا تصنيفا محددا للأمور يمكن أن تتخذ فيه الوقائع الجديدة مواقعها بحيث يسهل اتخاذ مواقف معينة حيالها. فما يسمى بالعولمة اليوم هو حالة من السيولة و الفوضى وتخطب المعايير، فالعالم يغلب عليه حال الشمولية والتفتت معا كما يقول «برجنسكي»، مما أدى إلى نشأة العديد من «الجيتو» داخل إطار البلد الواحد. ويؤدي ذلك إلى التفكك و انقسام الذات بما تحدثه الثورة التكنولوجية أي (التكنولوجيا الالكترونية) من أزمة توتر بين الإنسان الداخلي، والإنسان الخارجي. كما أن انفجار المعلومات أو تدفق المعرفة يؤذن بخطر التنشيط الفكري بازدياد حالة عدم اليقين، كلما زاد اتساع المطروح من المعرفة. وقد تؤدي الخشية من قدرة الإنسان على التكيف مع قيم التعايش بين المجتمعات المتفاوتة، قد تؤدي إلى نفس ما كان يعد من قبل جوهر إنسانيا واحدا لا يمكن المساس به. فيها يشتد حنين الإنسان المعاصر إلى خصوصيه صميمه و هو يحيا في بيئة متشابكة مربكة تخلو من خصوصية القومية، و ذلك نتيجة الزوال الوشيك للدولة/ الأمة. كما يؤكد «توفلر» ذلك على تنويعه مختلفة، بقوله يزوغ الخصوصيات الثقافية/السياسية/التكنولوجية لكل إقليم أو منطقة مع انفجار المشكلات العرقية، ونشوب الحروب الأهلية. ورد ذلك إلى تفكك المجتمع الجماهيري السابق، وقيام ما أسماه بديموقراطية الموزايكو (الفسيفساء)، وكأننا بايزاء طبق سلطة تختلط فيه مختلف المكونات أو العناصر محتفظة بتفردها ضد التجانس أو الاندماج القديم، وضد ما يسميه «ببوتقة الانصهار» التي تلقى اليوم مقاومة متزايدة.

فالعولمة -بايجاز- هي غياب البعد الوطني أو القومي كفاعل مؤثر. فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات تخترق وحدة الدول القومية. وتقوم بتحطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق، وتضخيم الصراعات و النزاعات المناوئة للدولة مثل المشكلات العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدول و تحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق القاهرة. وهنا تتفاقم مظاهر فوضى السيولة، وانعدام اليقين. وهي التي يمكن أن يطلق عليها العولمة. وهنا تعكس فنون ما بعد الحداثة تلك الحالة. فهي لا تقدم دعوة أو رسالة، ولا تجدد موقفا؛ بل تستسلم لحال افتقاد المعايير الناتجة عن زوال اليقين بوجود أسس وأصول أو قضية معينة. كما ترفض الأوهام في وجود عالم موحد متنسق منسجم. وبذلك تختلف عن الحداثة في دعوتها إلى استقلال الفن وخصوصيته حتى لا يغدو سلعة؛ بل يصبح الفن لديها سلعة، والسلعة نفسها فن. وبذلك يشارك الفن ما بعد الحداثي في الامتداد مع الحياة اليومية المعتادة المصطبغة بالطابع السلعي، وليس ثمة فواصل بين كل ممارسات التبادل لكل الأمور. وعلى هذا الوجه لا تعترف ما بعد الحداثة بالعمق، فما يوجد فقط هو سطح موضوعي محايد، وبالتالي تسقط من حساب مسألة المعنى والدلالة.

و ينعى «اكتافيو باث» الفن اليوم قائلاً بأنه يفقد قدراته النافية السالبة، فأصبح النفي تكراراً، وصار الرفض طقساً، وباتت الثورة إجراءً، وأضحى النقد بلاغةً، وخرق المؤلف احتفالاً، فالיום سنحياً نهاية الفن الحداثي!! ومن ثم تختلف ما بعد الحداثية عن الحداثية اختلافاً بيناً. فالدال -أي الجانب المحسوس من العلاقة- يستحث المتلقي عند الحداثيين لإنتاج المدلول -أي المعنى- لتكتمل العلاقة في العمل الفني عن طريق فك شفرته التي عليها الغموض المقصود لإقصاء الاستهلاك الجماهيري للفن الحداثي في كثير من الأحيان. أما فيما بعد الحداثية، فالدال لا يطابق مدلولاً أو يشير به، ولا يدعو المتلقي لاكتشافه؛ بل ليواجه الدال كما يواجه الواقع المشتمت نفسه، ويستخلص منه ما يشاء. فكل شيء صالح أو «كله ماش» anything goes كما يقول فايرابنت، ويتحرر الدال، وتدمر سلطة المدلول، أي المعنى والمقصد على حين يبقى الدال، ذلك السطح المادي الموضوعي المحسوس. وبدلاً من التكتيف الدلالي، أو فائض الدلالة الذي تحفزه علامات العمل الغني الحداثي لدى المتلقي، نجد بعثرة أو تشتيتاً للدلالة، ويحتفظ بالدال فحسب بوصفه دالاً، وتعامل معه على هذا النحو كتأكيد على اللامبالاة الدلالية، أو اللعب بالدلالات. وبذلك تفرق ما بعد الحداثية عن الحداثية في تحول الاهتمام عن المدلول الذي كان يشكل مركز العمل الفني إلى الدال، فالمدلول بالنسبة إلى الكلمة في الأدب -أو في أي علاقة فنية أخرى- يتكشف عن الحداثية، في ثانياً نظام للمعنى أو مشفرة، على حين أن الدال يؤكد وجوده في ماديته المباشرة، أو بالأحرى في جسديته، فيما بعد الحداثية. فالعمل الفني ليس رسالة من مبدع إلى قندوق؛ بل هو تصور لمدرّك حسي، أي الدال، دون إضفاء القدسية أو السمو عليه. فيستمد الفن عناصره من الواقع الموضوعي المحسوس لكل خصائصه. وفي وسع المتلقي أن يحيل التجربة الفنية إلى عناصر فعالة في حياته اليومية؛ لأن الفن لا يفرض على المتلقي تمثل المدركات الحسية بحيث تفصل عن عالمه؛ كي تتحد في عالم آخر أكثر صفاءً، مثلما صنعت الحداثية؛ بل ليغمّر نفسه في الواقع المباشر.

ولا يستهدف فن ما بعد الحداثة الخلود، وربما يكون مجرد ممارسات مؤقتة، مثلما أطلق الفنان الأمريكي «هانز هاكل» بالونات ملونة في سماء باريس في 24 يوليو 1968م لمدة أربع ساعات تحت عنوان «قوس قزح». ونجد مثل ذلك فيما يسمى «الفن الفقير» أو فن «الحد الأدنى» الذي لا يدعي القيام بالتعبير أو الإيهام، فكما يقول «كارل أندريه» الفنان الأمريكي: «نحن لا نسقط السمات الجمالية من عندنا عكس العمل الفني؛ بل نجدها هناك في انتظارنا». كما نعرفها في الفن الحركي، أو الفن الأوب، فثمة مساحات لونية تبدو عفوية، ولكنها تثير المتلقي، وتدمج في الخطوط والألوان بحيث يحاول تتبع حركة يد الفنان وهي تبدع، فتصبح مشاركة

إيجابية بتحريك ذهنه وحواسه. فالمهم لديهم هو الموضوعية التي تعني تفتيت الذات الإنسانية وتفكيك خطاباتها، فاللغة في الرواية الجديدة -وخاصة عند «ألان روب جرييه» الروائي الفرنسي- تضيء من الكليشيهات الأيديولوجية السياسية أو الدينية أو الأخلاقية أو الميتافيزيقية، وتخلو من أحكام القيمة لحساب تقارير الواقع. وهو يقول: «علي فقط استخلاص النتائج مما تمكنت من رؤيته، ولا أجازف بما يمكن أن يكون احتمالاً، والعناية بإفراغ اللغة من المعنى، فكلما تكدست التفاصيل، فقد الشيء عمقه. فثمة تعنيم دون إحاطة بأي سر، فلا يوجد شيء وراء الخلفية، أو وراء السطح، لا عمق، ولا سر، ولا قصد، وقال ميبينا: «فلغة ما بعد الحداثة لغة إشارية، وليست لغة إيحائية، ولا تستخدم استعارة؛ لأنها تتضمن دلالات قديمة، وتواطؤ بين الكاتب وقارئه، وكأن هناك غطاء جاهزاً مفهوماً أو مقبولاً بين الطرفين. ولا يثقلها إرث سابق مثل الكتابة البيضاء» في رواية الغريب لأليكامو، أو «درجة الصفر للكتابة» لرولان بارت، تلك الكتابة المحايدة التي تخلو من الالتزام بمسلمات سابقة عن المعنى والنظام.

وإذا كانت الحداثيّة ترفض الماضي لحساب المستقبل، فإن ما بعد الحداثيّة تتحول في الزمان، فيتعاصر الماضي مع الحاضر الذي يجذبه، وهو ما تجلوا لنا غماره ما بعد الحداثة، وهى التي حملت - أول مرة - تلك التصنيع، فيتجاوز الكلاسيكي مع الحديث. فالزمن عندها بمثابة واجهة محل تصطف فيها آثار الماضي الفنية مع غيرها من الأعمال الحديثة، وهو ما يسميه «جنكس» بالتشهير المزدوج، أو ثنائية المعايير، فيمضي التسكع في الزمن أو الهجرة في الزمن بحسب تعبير «مرجريت ميد» دون تحقيب أو تصنيف وفقاً لمعيار مسبق، ولذلك يكثر في الأدب والفن ما بعد الحداثي ما يسمى «بالياستيسن» أو التلقيق، أو المقابسة أو المزج أو الخلط. ويسقط الأدب ما بعد الحداثي كل الأطر المرجعية التي توحد المنظور أو المرصد. ويبدأ من نقطة الصفر المعرفية كتجريب مستمر مقياسه وأدواته الحواس، وموضوعه الظاهر الخارجي المتعدد والنسبي، وغير المنطقي أو الحتمي. فليس ثمة يقين أو إجابات مسبقة، بل تخبط، واكتشاف، وإثارة للدهشة. ويظل الصدام قائماً بين الأوجه المختلفة للحقيقة المزعومة، كما تتجاوز الحقائق المتعددة ويختفي التطور ليبقى التغيير فحسب، ويفتقد السرد الدرامي التي تتلاقى فيه الخطوط المتصارعة؛ ليظل التجاوز و التوازي قائماً من خلال الوصف الخارجي الحسي الذي قد يولد الغموض، ذلك الناتج الطبيعي للتعدد و النسبية في ذلك الخليط الملحمي. و الرواة موضوعيون محايدون متكافئون في رؤاهم النسبية. ولا يتخذ الحوار مساراً درامياً متنامياً؛ بل يبقى متقاطعاً متداخلاً متكرراً؛ ليسجل العجز عن

التواصل الإنساني من خلال التراكم في التفاصيل المادية المعتمدة على الحواس المتفرقة المشعثة.

وينبئ ذلك كله على أن ما بعد الحداثة ليست دعوة أو التزاما بما ينبغي أن يصنع كما فعلت الحداثة؛ بل استسلام لما كشفت عنه الحقبة الراهنة من إخفاق الحكايات أو السرديات الكبرى كما يقول «فرانسوا ليوتارد»، تلك الحكايات أو المذاهب، أو الأنساق، أو النظريات التي تصدت لتفسير الواقع الاجتماعي أو تغييره أو التنبؤ به. فالجسد أو موضوعية الأشياء هي اليقين الوحيد الباقي بعد غياب البعد الرمزي. ذلك لأن الجسد أو الأشياء هي التي ترتدي قفازات الرموز العارضة و العابرة، وبالتالي يمكن أن يخلعها ليبقى نفسه دون إضافات من أو هام أو دلالات. ومن ثم لا يستهدف فن ما بعد الحداثة الخلود.

الفنون الإسلامية والفنون الغربية

هانز غاوبه*

المقدمة: الفن - الفن الإسلامي

في كل العصور التاريخية وفي كل أصقاع العالم كانت الرغبة الإنسانية في الإبداع من وراء إنجاز أعمالٍ فنية. وتتراوح تلك الأعمال ما بين التماثم الصغيرة، والأشياء المعدة للاستعمال اليومي، والجواهر، والزجاج، والمصنوعات الخزفية الجميلة، والنحاسيات، والحفر على الخشب؛ إضافةً لأعمال النجارين والحرفيين الآخرين في المباني الضخمة والتزيينات، سواء أكانت رسوماً تجريديةً وتساوير أم كانت منحوتاتٍ وتماثيل.

وليست هناك تعريفاتٌ للفن لدى المسلمين، ولا نظريات من حوله تُشبه تلك المتداولة في الغرب. وقد دفع ذلك بعض الدارسين للذهاب إلى أنه ليس في الإسلام فنون تُشبه الفنون الغربية. وهذه وجهة نظر ضيقة الأفق، تستند إلى مفهوم للفن يقصره أصحاب هذه الواجهة على التصوير أو صنع التماثيل للإنسان والحيوان والأشياء أو الحقول والروابي والغابات، كما جرى التعارف عليه في الغرب. وهناك الرأي القائل: إن الفن لا بد أن يعكس عواطف ومشاعر. وفي كل ذلك شيئٌ من الحقيقة. بيد أن الفن الإسلامي لا يمكن مقارنته بالفنون الغربية أو قياسه عليها بشكلٍ سطحي. فللن الإسلامي قواعده ومجالاته، وهو يشمل كل مجالات الفن، بما في ذلك مجال التصوير. وقد ظهر في تلك الأصقاع الواقعة تحت تأثير إيران وآسيا الوسطى وتركيا والهند. وهذا لا يعني أن فناني الإسلام هؤلاء كانوا أقلّ حماساً لدينهم من أهل الأقطار الأخرى في العالم الإسلامي. وفي تلك النواحي نجد مختلف أنواع الفنون وأشكالها؛ فلا فرق من هذه الناحية بين الغرب والشرق، وهذا يدحض القول بأن في الغرب تصويراً فنياً، ولا كذلك في الشرق الإسلامي.

ولذا فإنّ الذهاب إلى أن التصوير محرّم في الإسلام يقف على أقدامٍ قصيرةٍ ومزعزعة. وليس في القرآن والحديث ما يفيد على القطع بحرمة التصوير. وفي الآيات القرآنية (5):

* بروفيسور من ألمانيا، جامعة تيوبنغن .

92، 6: 74) هناك تحريمٌ لعبادة الأصنام والأوثان وليس للتصوير. والأمر ذاته يمكن قوله عن مرسوم يزيد الثاني عام 721م، والذي أمر فيه بتدمير كل التماثيل الدينية. وإذا كان هذا المرسوم قد صدر بالفعل، فإنه كان ضد رسوم وتماثيل القديسين في الكنائس المسيحية، وليس ضد التصوير بحد ذاته. ولا يمكن تصوّر يزيد الثاني باعتباره رائداً في عمليات تحطيم الصور؛ ففي زمنه كان الموقف الأموي من الصور قد تحدد من خلاله والده الوليد بن عبد الملك (الوليد الأول)، والذي يمثل جامعاً الكبير بدمشق بالتزيينات والصور الموضوعة على الموزاييك. ومن اللافت أنّ تزيينات الموزاييك لا تحتوي على تماثيل لكائنات حية مثل البشر والطيور أو الأسماك. ونشهد عكس ذلك في قصر الوليد الأول المعروف بقصر عمرة بشرق عمان بالأردن. فهناك سمح الوليد بكل أشكال التصوير للحيوان والإنسان. وهكذا فإنّ مبدأً واضحاً بشأن التصوير للأحياء كان قد تكوّن أيام الوليد الأول (705-715م): فالجائز هو التمثيل والتصوير الحيّ أو للكائنات الحية في المباني والجهات المدنية، وليس في المعابد الدينية. وهذا يعني أنه وُضع خطٌّ واضحٌ بين المباني الدينية والأخرى الرسمية منذ أيام الوليد بن عبد الملك.

وكان هناك من قال: إنّ التحفظ على تصوير الكائنات الحية هو ميلٌ ساميٌّ عام، وقد أنكر بعض العلماء ذلك باعتبار أنّ الحجة حُجّةٌ إثنية. لكنّ الواقع أنّ هذا الأمر يمكن الاستدلال عليه بما يأتي:

1- ليس هناك شكٌّ في وجود تحفظ يهودي على التصوير والرسم والتماثيل؛ ففي العهد القديم عدة نصوصٍ تؤكد ذلك. وقصة يعقوب مع الحجر تقصد إلى النهي عن ذلك.

2- في البتراء- عاصمة دولة الأنباط العربية- عدة لوحاتٍ على الصخور أو الشواهد و النُصب تتميز بطابعها التجريدي في الإشارة إلى الآلهة. وهي تُشبه في ذلك حجر يعقوب. وهكذا فهي تعبّر عن الألوهية بطريقةٍ غير تصويرية أو تشبيهية. وأشهر الأمثلة على ذلك اللوحتان على النُصبين أمام الضريح المرمرى بالبتراء.

3- في الأجزاء الشرقية من سورية- وبخاصة في النواحي الصخرية بشمال شرق البلاد- نجد أشكالاً هندسيةً تجريديةً على الكنائس وعلى البيوت الخاصة، من حقبة ما قبل الإسلام. والمعروف أنّ تلك النواحي بجنوب شرق حلب- مثل زبد- كانت تقطنها قبائل مسيحية عربية، كما تدل على ذلك النقوش الكتابية العربية الأولى على الصخور.

4- وفي الأردن، جرى اكتشاف أرضيات وسقوف كنائس من فترة ما قبل الإسلام، عليها تزيينات تجريدية منقوشة في الموزاييك. وبذلك فيمكن الربط بين هذه التجريديات والتوحيد بين المسيحيين العرب من اليعاقبة، والذين ما كانوا يتسامحون في مسألة الصور والتماثيل في كنائسهم.

وبعد هذا العرض الموجز لمسألة الفنون والفروق بين الإدراك الإسلامي والغربي له؛ فإنه يمكن تقديم تعريف أولي له؛ فالفن هو نشاط إنساني واعٍ، الغرض من ورائه تشكيل المحيط بطرائق جمالية. مثل الخطوط المتموجة على عنق فخارية، أو التصاوير والنقوش في قاعة استقبال، أو التيجان، والأشكال الأخرى في المباني الاحتفالية. لقد بدأ الفن مع بداية الحياة الإنسانية الجماعية. وفي كل الأزمنة حاول الناس تصوير أشكال للزينة، وإعطاء معنى مستجدّ ومقبول للمحيط الذي يعيشون فيه أو أجزاء منه.

ويملك الفن الإسلامي تاريخاً خاصاً، بدءاً بالتأثيرات عليه من الكلاسيكية المتأخرة، ووصولاً إلى الهندسة الناضجة والرائعة والأصيلة للمدن والمساجد والعمائر المختلفة. لقد ظهرت دولٌ كبرى في عالم الإسلام مثل الدولتين الأموية والعباسية. وقد أدى ذلك إلى توحيد مجالات شاسعة من المدن والحواضر والأرياف، فيما بين المحيط الأطلسي ووادي جيحون. ساعد ذلك على ظهور أنماط معينة في البناء والتخطيط وإنتاج الأعمال الفنية. وعندما حدث الانقسام السياسي، ظهرت أيضاً أنماط فرعية خاصة بكلّ منطقة. لكن لا يمكن الذهاب طبعاً إلى وجود أنماط فنية خاصة في الوحدات السياسية الخاصة. ويمكن الحديث عن أنماط «وطنية» بعد القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي في الدولة العثمانية وإيران والهند. لكن دون أن يعني ذلك الابتعاد عن المفهوم العام للفن

الإسلامي، والذي يميل إلى استخدام أشكال هندسية ورسوم نباتية، مع الخط العربي بمختلف أشكاله؛ ليعطي تلك المباني قدسيةً وجمالاً ومشروعية.

وفي الوقت نفسه؛ فإنّ التاريخ الفني الإسلامي هو جزءٌ من تاريخ الفنون في العالم. فما كانت هناك فترةٌ أو حقبةٌ ما كان فيها انفتاحٌ وتأثيرٌ وتأثيرٌ بين المسلمين ومجاورهم من المسيحيين أو رعاياهم من أهل الحضارات السابقة. وقد أفاد المسلمون من العناصر الأولية وبعض الجماليات، وأدخلوها في تجربتهم الفنية والحضارية. ويناقش علماء عديدون في معنى «الفن الإسلامي»، وأنه ليس قصراً على الشعوب التي تعتنق الإسلام. فقد تأثر بالفنون الإسلامية الأوروبيون والآسيويون (الهنود) في الحقبة الكلاسيكية. كما أنّ المسلمين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تأثروا بالفنون الأوروبية. فالنقود البرونزية ذات التصاوير «غير الإسلامية» لدى الأرتقيين بالجزيرة الفراتية تشي بتأثراتٍ من الفنون السابقة. والمقرنصات في كنائس بالرمو ذات أصول إسلامية، رغم أنها في كنائس زينةا حرفيون مسلمون بتكليفٍ من ملكٍ مسيحي. ومع ذلك فإننا سنحدّد الفن الإسلامي بأنه بدأ في القرن الهجري الأول/ السابع الميلادي مع ظهور الإسلام ودولته، وحتى ظهور الدول الوطنية الحديثة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

الجدور:

1- الحضارات الشرقية القديمة: هناك أسبابٌ تدعونا لاعتبار الحضارة الإسلامية خريفاً للهيلينية. بيد أنّ الهيلينية المبكرة -منذ الإسكندر الأكبر وإلى الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية في القرن الرابع الميلادي- كانت أيضاً وريثةً لحضاراتٍ أقدم في الشرق. وهذا يعني أنّ علينا -لوضع الفن الإسلامي في سياقاته التاريخية- أن نُقدّم بموجزٍ عن الفنون في الحضارات القديمة والكلاسيكية. والمعنى بذلك: الحضارة المصرية، وحضارات ما بين النهرين، والحضارة الكنعانية والفينيقية، والحضارة الإغريقية، والحقبة الهيلينية، والحقبة الرومانية، وإيران القديمة، وآسيا الصغرى القديمة؛ وكذلك الأمر مع بيزنطة وإيران قبل الإسلام.

وحدثت الخطوة الثانية في تطور الحياة الإنسانية بعد الثورة النيوليتية، في الألف الخامس قبل الميلاد. وهو الزمان الذي بدأ فيه ظهور المُدُن والمستقرات، أو الدول والمرحلة البدائية لتلك الدول. ويقترن بذلك ظهور التنظيم السياسي والكتابة، وما يترتب على التنظيم والتدوين من ظهور الحواضر والمستقرات والأرياف المحيطة بها. فالريف لا ينشأ دون المدينة، والمدينة تحتاج في تكونها إلى ريفٍ مزدهر. ومن الناحية السوسولوجية والاقتصادية فإنَّ المُدُن هي موطنُ الحِرَف، بينما الريف موطنُ الزراعة. وتقترن بالحِرَف الخدمات (التجارة، والإدارة، والمعابد الدينية، والتسلية..إلخ). وتخدم الزراعة في الريف المحيط بالمدينة بالقوت واللحوم والموادِّ الخام. أما المدينة فتخدم الريف بالمصنوعات التي ينتجها الحِرَفيون وخدمات التجار الذين يشترون ما يُنتجه الفلاحون ويزودونهم بالأدوات المصنوعة بالمدينة وبالملابس. والمدينةُ التي لديها ريفٌ فاعلٌ هي المدينة/ الدولة. وهذه البنية كانت الأصل في بلاد ما بين النهرين. ومن المدن المشهورة هناك أوروك وكِش وأور ولاغش (حوالي 3600 ق.م). وما اقتضت الاتصالات والتفاعلات على المدينة مع ريفها؛ بل ظهرت تفاعلاتٌ بين المدن ذاتها، بحيث تكونت أقاليم مترابطة بالحرفة والزراعة وبالتنظيم السياسي مثل المدينة/الدولة أكاد (2300ق.م)، والدولة البابلية القديمة (1750ق.م).

ومع ظهور الدول الأولى ظهرت الفنون؛ لكنَّ هذا لا يعني أنه لم تكن هناك محاولاتٌ فنيةٌ بدائيةٌ من قبل. فالإنسان زَيَّن ملابسه وزَيَّن المعابد والقبور والآلهة. لكنَّ مع المدينة/ الدولة تحول ذلك كُلُّه إلى حِرَفٍ مثل الحَدَّادين والنجارين وصنَّاع التماثيل، وبُناة المعابد والأسوار وأبواب المُدُن. وفي سائر أنحاء العالم اليوم في المتاحف آثارٌ وأدواتٌ من فنون بلاد ما بين النهرين في تلك العصور. كما أنَّ هناك بقايا من المباني في العراق وفي سورية.

وفي الأزمنة نفسها، ظهرت الفنون في مصر القديمة. بيد أنَّ الطبيعة الجغرافية المختلفة ما بين العراق وما حوله وبين مصر أنتجت نظاماً سياسياً مختلفاً وفنوناً مختلفة. فبلاد ما بين النهرين شاسعة الاتساع؛ بينما يضيق وادي النيل. وقد عاش هذان المجالان

الحضاريان أحياناً في صداقة، وأحياناً في حروب. وكانت الحروب بينهما تجري في بلاد الشام (سورية ولبنان وفلسطين). وكما هو الحال في مصر وما بين النهرين، ظهرت على ساحل بلاد الشام دول المُدُن مثل صور وصيدا وبيروت وجبيل وأوغاريت. والمدن الكنعانية والفينيقية هذه (في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد)، تكونت فيها حضارةً مختلطة من تأثيرات المجالين الكبيرين السالفي الذكر.

2- الفن الإغريقي والفن الروماني : شكّلت الحضارة الكنعانية- الفينيقية دافعاً تطورياً كبيراً في أساس الحضارة اليونانية. وقد وصلت التأثيرات إلى الجزر اليونانية وإلى آسيا الصغرى اليونانية عبر قبرص بما في ذلك الألفاء الفينيقية. ولأنّ الفن الكنعاني كان متأثراً بفنون بلاد ما بين النهرين ومصر؛ فإنّ ذلك الخليط كلّهُ ظهر في الفن الإغريقي الذي بدأ في القرن الخامس قبل الميلاد؛ وبخاصة التماثيل والمنحوتات والرسوم والأعمال المعدنية. ومن المستعمرات اليونانية بجنوب إيطاليا ظهر التأثير اليوناني في الفن الروماني، ممزوجاً بالطبع بتأثيرات الفن الإيتروسكري.

3- فنون إيران القديمة والهيلينية الشرقية: كان الفرس القدماء ورثة الحضارات البابلية والمصرية والكنعانية والإغريقية. وفي إمبراطوريتهم التي امتدت من نهر جيحون وإلى الصحراء الليبية، ظهرت التقاليد الفنية لكل المجالات السابقة. وخير نماذج للفن الأخميني تبدو في قصور برسيبوليس وبسارد غاده. بيد أنّ الفن الأخميني ما ظهر فقط في تلك القصور؛ بل كانت له تمظهرات في بلدان البحر المتوسط. ثم قام الإسكندر بفتح الإمبراطورية الأخمينية (334-323 ق.م)، وكان ذلك إيذاناً بتغيير كبير في الفنون بآسيا. والمستعمرون الإغريقيون الذين استقروا في الشرق جلبوا معهم الخبرة والحماس للفن اليوناني، كما تأثروا بالمحيط والبيئات الموجودة. وامتدت التأثيرات إلى المباني في أفغانستان وأوزبكستان، وأعاد الفن الإغريقي تكيف الفنّ وأساليبه في آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية. كما أنّ تلك الفنون المزيجية تأثرت بالفن البوذي. في حين أفاد الفن الفارسي من الاندفاع الفنية البوذية، وكذلك الإغريق. وكان السلوقيون قد حكموا لأكثر من قرن بعد وفاة الإسكندر. ثم هزمهم البارثيون الذين حكموا إيران من

القرن الثالث قبل الميلاد وإلى القرن الثالث بعده. وبعد احتلال الرومان لشواطئ البحر المتوسط في القرن الثاني، كانت الحرب دائمة النشوب بينهم وبين البارتيين. وكانت الحدود بينهما تقع على الفرات، وفي شرقه وغربه نشأت حضارات فنية مزدهرة اختلط فيها الإيراني بالإغريقي.

4- الكلاسيكية المتأخرة: تعبير الـ Late Antiquity، أي المرحلة الكلاسيكية المتأخرة يشمل العصور السابقة على الإسلام والعصور الوسطى. وهناك خلافٌ في بدايات الكلاسيكية ونهاياتها. ونحن نفرق بين العصور الفنية هنا بانقسام الإمبراطورية الرومانية إلى شرقية وغربية في عصر الإمبراطور ديوكليتان (244-311) في العام 285م. وقد أدى ذلك فيما بعد إلى ظهور الإمبراطورية الرومانية المقدسة في الغرب، والإمبراطورية البيزنطية في الشرق. والمَعْلَمُ الآخَرُ هو انتصار أردشير الأول (228-241م) على آخر ملوك البارتيين أرتبانوس الخامس عام 226م. أما نهاية هذه الحقبة فمع ظهور الإسلام، وفتح أجزاء واسعة من ممتلكات البيزنطيين، وإسقاط الإمبراطورية الساسانية من جانب المسلمين. وهكذا فإنَّ المرحلة الكلاسيكية المتأخرة يمكن تحديدها بما بين 250م و700م. وتتميز هذه الحقبة باستمرار النزاع بين الشرق والغرب، أي بين روما/بيزنطية من جهة، والساسانيين من جهة ثانية. كما تتميز الحقبة بظهور سياسات دينية جديدة لدى الإمبراطوريتين. فقسطنطين الكبير اعتنق المسيحية حيث صارت ديناً للدولة، كما أن أردشير وخلفاءه اعتنقوا الزرادشتية، بينما كانت ديانةً من عدة ديانات أيام البارتيين.

في القرن الخامس، حصل الانقسام النهائي بين روما الغربية والقسطنطينية. وهكذا تبلورت في المشرق وعلى حدوده إمبراطوريتان: بيزنطية/أرثوذكسية، وساسانية/زرادشتية. وسادت بين الدولتين فترات سلامٍ وحرب، وجرى تبادل التأثير والتأثر الديني والسياسي والفني والإداري. فقد فرض الساسانيون الزرادشتية ديناً للدولة قبل أن يفرض البيزنطيون المسيحية، ثم استخدم ثيودوسيوس القوة في إزالة الوثنيات، تماماً كما فعل كارتيير مع الديانات غير الزرادشتية في إيران.

واستمر العهد الكلاسيكي في تصوير وتمثيل الأشخاص والنباتات والحيوانات لدى البيزنطيين إلى أن اعتُبر ذلك فناً مسيحياً. ولا شك أنّ ذلك كان بتأثير شرقي. لكن في القرن الرابع بدأ شيئاً جديداً؛ إذ صارت الصور والتماثيل جامدة وفي المواجهة، بينما تتخذ الوجوه أبعاداً وتعابير غير طبيعية. فهناك إذن خصيصتان مشرقيتان: المواجهة والروحانية. ومن جهةٍ أخرى فإننا نجد تأثيراً معاكساً من الناحية الفنية. فالحروب المتعددة بين الساسانيين والبيزنطيين استتبعَت تهجيراً أو نقلاً لكُتل سكانية كبيرة. فقد قام الساسانيون بأخذ الحرفيين والعمّال المهرة إلى إيران من الجهات البيزنطية التي فتحوها. وكانت هذه الطريقة من موروّثات البابليين والأشوريين. والفرق أنّ القدامى كانوا يفعلون ذلك لأسباب سياسية، أما الفرس ففعلوه لأسباب اقتصادية، وقد أدى ذلك إلى إحداث تغييرات في الكثير من التقنيات كما في الفنون. وأبرز تلك التغييرات ملحوظٌ أيام سابور الأول. فقد اجتاح سابور أقاليم واسعة من ممتلكات الرومان في سورية وآسيا الصغرى. وعن طريق العمّال المهرة والفنانين المأخوذِين من تلك الأقاليم قام ببناء عاصمته بيشابور في جنوب غرب إيران. ورجالُ الصنعة والحرفة هؤلاء جاءوا معهم بأساليب مختلفة في التخطيط والبناء والتزيين للمباني، وهي أمورٌ ما كانت معروفة في إيران. وتشير خطط المدينة إلى اختلافها عن خطط مدينة والده أردشيرخَرّة. فأردشيرخَرّة مدينة مدوّرة مثل المدن البارتية. أما بيشابور فهي مربعة مثل المدن الشامية. ويضاف لذلك أن المباني والأسوار فيها قائمة على الأحجار المقصوبة، وهي طريقةٌ آتيةٌ من سورية بالتأكيد. وهناك عدة أمورٍ أخرى مأخوذة عن الفن في أنطاكية وسورية والقسطنطينية. الملاحظ أن خلفاء أردشير ما اتبعوا خطته في بناء مدنهم فيما بعد. إلى أن جاء كسرى أنوشروان بعد عدة قرون، وقد ما فعله جدُّه الأعلى سابور. فقد افتتح أنوشروان أجزاء واسعة من الإمبراطورية البيزنطية في سورية ومصر وآسيا الصغرى. ومن هناك أخذ الكثير من الحرفيين، الذين ينبغي أن يكونوا قد شيّدوا قصره في تقي بستان على مقربة من كرمانشاه. وقد انتهت حروبه على بيزنطة بكارثةٍ على الطرفين؛ إذ إنها هزت أركان

الدولتين، ومهدت لسرعة فوز المسلمين، فقد انتزع المسلمون أجزاء شاسعة في زمنٍ قصيرٍ من الدولة البيزنطية، كما أنهم استولوا على إيران بالكامل.

الفن الإسلامي والفن الغربي

1- الدولة الأموية (661-750م): عندما كان الإسلام يتمدد في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا الوسطى وأجزاء من شبه القارة الهندية، ويصنع تجربته الحضارية الكبيرة؛ كانت القارة الأوروبية راقدةً في سُباتٍ عميق وفوضى هائلة بسبب انهيار الإمبراطورية الرومانية. وقد بقيت أسرة الميروفنجيين على أجزاء من أراضي الإمبراطورية (450-751م)، وظهر منها كارل الكبير (= شارلمان) الذي أسس الإمبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الألمانية فيما بعد. أمّا الدولة «الغربية» الوحيدة في هذه الفترة فكانت الدولة البيزنطية، والتي مرت منذ عهد جستينيان (527-565م) بفترات ضعفٍ وحروب مع الساسانيين. والفن «الغربي» لهذه الفترة هو الفن البيزنطي / المسيحي المبكر.

صار المسلمون ورثة الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية معاً. ولذا فإن فنونهم وإدارتهم ينبغي فهمها على هذه الخلفية الحضارية والفنية والسياسية؛ فقد أفاد المسلمون من وراثته حضاراتٍ استمرت لآلاف السنين في عالم الشرق القديم وعالم البحر المتوسط. وللفن الإسلامي حقبتهُ التكوينيةُ بالفعل. والفن الإسلامي فنٌ قروسطي. ولذلك لا بد أن يرى بالمقارنة مع الفن القروسطي الأوروبي؛ إذ إن لكلا الفنين نفس الأصول: الفترة الكلاسيكية المتأخرة. فالفن الأوروبي الوسيط هو نتاج الكلاسيكية المتأخرة والبحر المتوسط، وإلى حد أقل نتاج منطقة البحر الأسود. أما الفن الإسلامي فيجد جذوره في الفترة الكلاسيكية المتأخرة على البحر المتوسط والمناطق المجاورة. وبسبب وحدة المصدر؛ فإنّ الفنين الشرقي والغربي توأمان. وهذه التوأمة لا تقتصر على الفن؛ بل تتناول الحضارة أيضاً؛ لأنّ الحضارتين لهما نفس الأصول.

ليس عندنا شواهد على بدايات الفن الإسلامي قبل العصر الأموي (661-750م). ويعطينا مسجد قبة الصخرة بالقدس الانطباع الأول عن المبنى الأول والمرحلة الأولى في الفن الإسلامي. وقد بناه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عام 705م. وهو بناءً مستطيلٌ وفوقه قبة. وهذا الشكل مُتعارفٌ عليه في الفن المسيحي الكَنسي في سورية وأجزاء أخرى من الإمبراطورية البيزنطية. وقد اتبعت الكنائس هذه الخطة في سورية وإيطاليا ولاحقاً حتى في ألمانيا (آخن). وهناك نوعٌ آخر من المباني غير الكنائس يتبع نفس الخطة، ونعني به المباني التذكارية أو المزارات التي تُقامُ للقديسين. والواقع أن مسجد قبة الصخرة يحمل أيضاً هذا الانطباع، كما يبدو من الآيات القرآنية المكتوبة على الإفريز المحيط بقبة المسجد. فهذه الآيات تُقصُّ أمجاد الإسلام، وتعظّم من شأنه. والأشكال المرسومة ضمن الموزاييك فيها تاج كسرى وقيصر اللذين قهرهم الإسلام. وهكذا فإن المبنى يشبه المباني المسيحية المبكرة. الجديد هو مضامين التزيين؛ فالتزيينات في الكنائس تضمنت دائماً تصاوير لكائنات حية وغالباً من القديسين. أمّا التزيينات في الموزاييك على قبة الصخرة؛ فإنها لا تتضمن أيّ تمثيلٍ حي. وهذا ليس مصادفة؛ فمسجد قبة الصخرة مبنى ديني. ومنذ ذلك الحين -أي بعد ثمانين سنة على وفاة النبي (ص)- كان ممنوعاً رسم الكائنات الحية أو تمثيلها على المباني الدينية. وهذه القاعدة صارت أكثر وضوحاً أيام الوليد بن عبد الملك. فالمسجد على ضخامته يتبع نفس القواعد والخطط كما في مسجد قبة الصخرة. لكن فيه أيضاً تجديداتٌ غير مسبقة. وأعمال الموزاييك في المسجد الأموي هائلة، لكنها مثل موزاييك قبة الصخرة تخلو من التشكيلات الحية. وهكذا فمنذ صدر الإسلام لا تشكيلات حية على المباني الدينية.

إن أعمال الموزاييك الخالية من الرسوم الحية قَصُرَ على المباني الدينية؛ فقد جاء المسلمون إلى الشام ووجدوا الكنائس مليئةً بالتزيينات والصور التي تُقدّسها العامة، وهذا يخالف التوحيد الإسلامي مخالفةً صارمة. وربما أدى ذلك إلى صدور الأمر من الخليفة يزيد الثاني بمنع التصاوير. وربما قام المسلمون بالنيل من الصُور في الكنائس أيضاً.

والدليل على أنّ هذا المنع كان قاصراً على المباني الدينية أننا نجد في مباني الأمويين غير الدينية رسوماً وتساوير. وأقدم المباني المعروفة مبنى «قُصير عمرة» الذي كان حماماً، وفيه قاعة استقبال. وعلى حيطان القاعة هناك رسومٌ لعمال البناء ولأشخاصٍ آخرين. وعلى الحائط أيضاً هناك صورة للخليفة جالساً وعلى يساره أربعة ملوك هم الذين أخضعهم! ولا شكّ أنّ الفنانين والبنائين ما كانوا عرباً أو مسلمين وإنما هم من سورية وبيزنطة ومصر وآسيا الصغرى. ونوعية الموزاييك والرسوم التجريدية ليست ممتازة. لكنها من المتعارف عليه في منطقة البحر المتوسط. وليس من المستبعد تماماً أن نقارن الموزاييك بجامع دمشق وقبة الصخرة، بأعمال مشابهة في الفن المسيحي المبكر بإيطاليا مثلاً (روما، رافينا). وفي مبنى أموي آخر هو قصر الحير الغربي على مقربةٍ من تدمر بالصحراء السورية، نجد جداراً عليه لوحةٌ مرسومةٌ لمنظر صيد. وفي حين يشير منظر الصيد في قُصير عمرة إلى تأثيرات متوسطة؛ فإنّ المنظر في قصر الحير ذو تأثيراتٍ ساسانية. ويشير هذا إلى ذلك المزيج من التأثيرات البيزنطية والساسانية في الفن الإسلامي المبكر. ويمكن أن نشير إلى مثَلٍ مشهورٍ لهذا المزيج هو قصر الخُرانة على مقربةٍ من عمّان. فالقسم الأكبر من القصر ذو هندسةٍ عراقيةٍ - إيرانية. أو مخطّط القصر فهو من أصلٍ متوسطي؛ في حين تعود تزييناته ثانيةً إلى منحىٍ شرقي. والتزيينات بالجبس مستخدمة أيضاً في قصر الحير الغربي، وقصر الحير الشرقي، وجبل سيبس وخربة المفجر. واستخدام الجبس في التزيين معروفٌ في المباني البارتية. وقد استُخدم في الهندسة المسيحية البيزنطية، وظلّ يُستخدم في الغرب بعد ذلك. وهذا عنصرٌ مشتركٌ بين الفنون الإيرانية والبيزنطية والإسلامية والغربية.

ونجد في قصر الحير الغربي وفي خربة المفجر تماثيل مصنوعة من الجبس أو الجصّ، ومن ضمنها تماثلٌ لخليفةٍ واقف، وامرأة متحررة الثياب، وتماثيل نصفية، ورؤس ومشاهد قصصية. وفي المكانين فإنّ التماثيل تبدو متقنة. وهذه التماثيل جميعاً واضحة الأصول الساسانية، وربما كان الفنان عراقياً. ونجد تماثيل غير متقنة في المشتى قرب عمّان، وفي عنجر بלבنان، وربما كان الفنانون محليين.

2-العباسيون - الكارولنجيون - العثمانيون (9-11م)

مع وصول العباسيين للسلطة عام 750م، انتقل مركز الخلافة نحو الشرق. وجرى بناء بغداد عاصمة الدولة الجديدة على مقربةٍ من المدائن عاصمة الساسانيين من قبل. وما كان ذلك مجرد مصادفةٍ أو رمز. ففي ظل العباسيين ازداد النفوذ الفارسي السياسي والثقافي، وراح الخلفاء العباسيون في بلاطاتهم يقدّون الموروثات الساسانية التاريخية والأسطورية.

وتصادف صعود العباسيين مع تطورٍ مُماثلٍ في الغرب؛ حيث تمكن كارل الكبير (شارلمان) (742-814م) من توحيد أجزاء كبيرة من وسط أوروبا في حروبٍ دموية، ومع تلك الأجزاء أقاليم من أعالي إيطاليا ووسطها. وكان هدفه إحياء الإمبراطورية الرومانية. ولذا ففي العام 800م تُوج شارلمان باعتباره إمبراطوراً رومانياً. وبصعوده هذا بدأت حقبة فنون العصور الوسطى. والفنون التي ازدهرت أيام الكارولنجيين كانت إحياءً للفن البيزنطي وفنون الحقبة الكلاسيكية المتأخرة. وأشهر المباني التي تركها شارلمان كانت الكنيسة الملحقة بقصره في آخن بألمانيا. وتشبه الكنيسة الشارلمانية مسجد قبة الصخرة بالقدس، لكنها أوسع وأعلى، ولها قبةٌ مبنيةٌ بالحجارة، وفي أعلاها من الداخل تزيينات الموزاييك.

وقد كان لشارلمان موقفٌ واضحٌ من النقاشات حول الصور التي كانت ما تزال دائرة في زمنه. فقد سمح بالصور والتماثيل بداخل الكنائس وخارجها، لكنّ أحداً ما كان مجبراً على تقديسها أو الصلاة أمامها. وما بقي كثيرٌ من تلك الصور والتماثيل؛ لكنّ الكتب الكثيرة الباقية تعطي فكرةً عن روعتها. من بينها صورٌ لحواريي المسيح جالسين، وهي تُشبه المشاهد في قُصير عمرة. أما الفن الكارولنجي فيحاول تجديد التقاليد القديمة، وأما الفن الأموي فيتابع تلك التقاليد؛ ولذلك يتشابهان.

وتتميز هندسة ما بعد الكارولنجيين (بعد 919م) بظهور الكاتدرائيات الضخمة والتي تُتبع التقاليد المسيحية المبكرة. وهناك نماذج جيدة لهذا الفن المسيحي في شمال غرب سورية. الجامع الكبير بدمشق يقع في التقليد نفسه. وفي القرن التاسع الميلادي بُنيت

الجوامع في الغرب الإسلامي. ولا نجد مباني مشابهةً في أوروبا. وهذا الافتراق نجده في أنواع فنية أخرى. فالخزفيات شهدت تقدماً كبيراً، ومضت إلى أسبانيا فأوروبا فيما بعد من خلال البندقية. وليست هناك غير نماذج قليلة للتصوير من سامراء، وهي تُظهر تأثيراً بيزنطياً؛ لكنّ التأثير الصُغدي (آسيا الوسطى) يظلُّ وارداً. أمّا في الغرب فإنّ التماثيل واللوحات صارت معلّماً رئيسياً في الهندسة البنائية. وظهرت تزيينات الكتب وتجليداتها لدى الطرفين. لكن النماذج من الجانب الإسلامي في هذه المرحلة نادرة؛ بحيث لا يمكن الحكم على اتجاهات التأثير.

3- الأُسْرُ المحلية - الحقبة الرومانسكية (11-13م): مع تحطّم وحدة الدولة العباسية، تراجع التأثير العراقي في الفنون الإسلامية؛ لتتخذ تلك الفنون طابعاً محلياً بعض الشيء. بعض الدويلات/ المدن قامت واستجلبت اعترافاً من الخلافة ببغداد، والبعض الآخر قام في مواجهة العباسيين. وأهمُّ تلك الدول الدولة الفاطمية التي قامت بالمغرب وامتدت إلى مصر والشام. والنموذج الفني للدولة الفاطمية بالمشرق هو النموذج المتوسطي، ولذلك تأثر بالنموذج الأموي مع عناصر جديدة فارقة. أمّا الدول التركية في العالم الإسلامي، وأشهرها في هذه الحقبة الغزنويون والسلاجقة؛ فإنها تميزت سياسياً أكثر مما تميزت من الناحية الفنية. ونعرف في هذه الحقبة من شرق إيران عدداً كبيراً من المصنوعات البرونزية فيما بين القرنين الخامس والسابع للهجرة/الحادي عشر إلى الثالث عشر للميلاد. وتتضمن التزيينات الكتابات والتصاویر والترقيشات. كما انتشرت مصنوعات نحاسية وفضية في القرن الثاني عشر الميلادي؛ تتضمن مناظر صيد وأشكال شبيهة بأبي الهول وشارات فلكية. وفي نطاق سلطة السلاجقة انتشرت «الفنون الصغيرة» في المصنوعات المعدنية والسيراميك والأخشاب التزيينية. وفي العصر السلجوقي تميزت أبنية المساجد في إيران، وظهرت قبابٌ تحتها إيوان واسع أمام المحاريب. وصارت المآذن دقيقة ورفيعة العلوّ. وحصيلة ذلك مساجد من نوعٍ هندسيّ جديد. وقد اعتبر السلاجقة أنفسهم دُعاة النزعة السنيّة الجديدة. ولذلك استخدموا إلى

جانب المساجد المدارس للتعليم، ولبناء النُخب الموالية لهم. وبذلك انتشرت هندسة معيَّنة من المدارس التي امتدت من إيران إلى العراق وسورية ومصر وشمال إفريقيا. وفي الغرب سُميت الحقبة بين الحادي عشر والثالث عشر الميلادي حقبة الرومانسك. وتتميز الهندسة الفنية الرومانسكية ما قبل القوطية بالأقواس المدوّرة، التي حلّت محلّها القوطيات فيما بعد. وتتميز هذه الفترة من الناحية السياسية بظهور الصراع بين البابا والإمبراطور (1075-1122م)، وبالحروب الصليبية. وقد حفل الجسم الظاهري للكنائس بالترميزات التي امتدت إلى أبواب الكنائس والقاعة الافتتاحية. ومعظم التزيينات والأشكال غير طبيعية، وهي ذات معانٍ رمزية. وفي تلك التزيينات صور شيطانية لمنع الشر من دخول الكنائس. وفي الأعالي فوق المدخل مشاهد ليوم الحساب الأخير أو الزمن النشوري. أما الجدران فعليها رسومات ومشاهد من العهد القديم وأساطير القديسين. وهي تشبه في ذلك ما عُرف لدى البيزنطيين. وفي العصر الرومانسكي هذا صارت النوافذ الزجاجية بالغة الانتشار. وتُشبه الرسومات عليها ما كان على الجدران. ويتميز الفن الإسلامي في هذه الحقبة بظهور الهندسة الجديدة للمدارس، والأشكال الجديدة من المساجد العائدة للسلاجقة.

إنّ الحقبة الواقعة بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر غطتها أحداث الحروب الصليبية، وللحروب الصليبية أسباب لا يمكن نقاشها في هذا السياق. وفيما بين 1095 (الحملة الصليبية الأولى) و 1272 (النهاية المأساوية للحملة الصليبية التاسعة) جاءت إلى الشرق جيوش صليبيةً مختلفة الأحجام والأهداف؛ بقصد السيطرة على شواطئ المتوسط ومصر. وظهرت خلال ذلك ممالك صليبية صغيرة مختلفة الأعمار في أجزاء من تركيا المعاصرة وغرب فلسطين، وقامت علاقات سلامٍ وتجارةٍ أحياناً بين الصليبيين ومجاورهم العرب في الإمارات المتكونة. وكانت مدينتا البندقية وجنوه بإيطاليا المستفيد الرئيس من التجارة المتوسطية. وكان الشرق هو الطرف المُعطي في التجارة والثقافة والفنون. وصُدّرت الصناعات المعدنية والزجاجية من مصر والشام إلى أوروبا، وحصلت على إعجابٍ كبير. وكذلك الأمر مع صناعات الأنسجة وتزييناتها. وحصل تمازجٌ بين

الطرفين في الهندسة العسكرية للقلاع؛ فالحصون الصليبية الأولى كانت بسيطة وتعتمد على الأخشاب، ثم تأثرت بالهندسة الشرقية، وصارت أبنيةً حجريةً هائلةً الأحجام. ولا ينبغي نسيان التأثير الشرقي على الهندسة القوطية التي ظهرت فيما بعد.

4- المغول، والمماليك، والتموريون - الحقبة القوطية (13-16م)

فيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر اجتاح المغول مشرق العالم الإسلامي، وسيطر المماليك على مصر والشام بعد الانتصار على الصليبيين. وقد ازدادت الأشكال الفنية اكتمالاً بعد استيلاء المغول على إيران وأرجاء من الشرق الأوسط. وفي هذا السياق تطورت التزيينات والرسوم على الكتب والنصوص. وبدا ذلك في مخطوطات الشاهنامة. وصارت كلُّ من تبريز وشيراز مراكز للكتب الملونة والمرسومة. فمهّد ذلك لفنون المرحلة اللاحقة.

أما مصر وسورية فصارتا أيام المماليك مراكز للفنون الغنية في سائر النواحي والأنواع؛ أي في المباني الدينية وقصور السلاطين والأمراء. وظهرت هندسةً جديدةً للمآذن ومدخل المساجد وبأشكال شتى. وقد غيّرت فعاليات المماليك العمرانية من شكل القاهرة ودمشق وحلب والقدس والمدن الأخرى. أما الصناعات والحرف فتناولت الأنسجة والسجاد والنحاسيات والخزفيات والزجاجيات.

أما حملات تيمور فشكّلت مرحلةً جديدةً في تاريخ الفن الإسلامي. فهو لم يضمّ إلى مملكته أجزاء واسعة من العالم الإسلامي وحسب؛ بل جلب معه إلى عاصمته سمرقند الحرفيين والفنانين الذين شيدوا وزينوا الكثير. وقد حصل ذلك من قبل مع غيره، لكنّ تلك المركزية بلغت حدوداً قصوى مع تيمور. وبعد وفاته ظلّ الفنانون يعملون في سمرقند وهراة وشيراز وتبريز، ووجدوا رُعاةً ذوي أذواق عالية تركت آثاراً هائلةً في سائر المدن.

وفي الغرب بدأت الحقبة القوطية (وتعود هذه التسمية مثل الرومانسك إلى القرن التاسع عشر) التي جاءت بجديد راديكالي في سائر الفنون. ولا شك أنّ بين أسباب التغيير النهائية المساوية للحروب الصليبية. ثم الصراع بين البابا والإمبراطور أيام الشتاوفيين. وأدى ذلك إلى ازدهار المدن في شمال إيطاليا. وظهر التجار والفنانون والصناعيون - ما قبل

الثورة الصناعية- والذين حصلوا على استقلالية نتيجة التنافس بين البابا والإمبراطور، وهؤلاء البورجوازيون-الذين اكتسبوا وعياً جديداً، وثراءً واسعاً- أتوا بأفكار جديدة، وكلفوا فنانيين ببناء الكنائس والعمائر وبتزيين دُورهم ومرابعهم. وأصل هذه الروح الجديدة كانت في فرنسا. وظهرت الجدران الرشيقة، والنوافذ الواسعة، الحافلة بالزجاجات المرسومة والملونة. أما تماثيل الكنائس القوطية فتختلف عن تماثيل حقة الرومانسك. فالفنان القوطي فضّل الأشكال العادية والطبيعية. وصار من الممكن تصوير المسيح في صورة طفلٍ سعيد، ومريم في صورة أمٍ سعيدةٍ أو منزعة. لقد رمى الفنان القوطي الماضي عن كتفيه، وصنع أشكالاً جيدة أكثر إنسانيةً وألفة. وبرز الفنانون الإيطاليون باعتبارهم رواد المرحلة الجديدة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. لقد خرجوا على التقليد البنزنطي، وتعمدوا المثالية والطبيعية. وانتشرت الثورة من إيطاليا عبر جبال الألب. وأدت كل تلك التغييرات إلى متغيرات في التقنيات وفي إنتاج الصور والتماثيل. وأقدم نماذج الحقة استخدام الخشب في التماثيل (حوالي الـ 1400م). ثم ظهرت الأشكال النحاسية المحفورة (حوالي 1440م)، والتي جرى اتباع أشكال رائعة في نطاقها ما تزال متميزة حتى اليوم.

5- الدول الجديدة - الرينسانس/ الباروك (16-18م): عندما اجتاح العثمانيون أسوار القسطنطينية، عام 1453م/857هـ، صار بوسع السلطان محمد الثاني أن يعتبر نفسه وريثاً للبيزنطيين. ولذلك فقد جعل القسطنطينية/ إسطنبول عاصمةً للإمبراطورية. وأقبل الرجل على إعادة بناء المدينة، ليس من خلال مجموعة قصوره وحسب؛ بل ومن خلال بناء مسجده الجامع، والمدارس الملحقة، والمطبخ السلطاني. وفي أيام خلفائه استمر بناء المساجد والمدارس والصرح والقصور، بحيث تحولت القسطنطينية إلى مدينة إسلامية. وجاءت هندسة الجوامع العثمانية الجديدة مزيجاً من التقاليد الأناضولية، ومن الهندسة البيزنطية ونموذجها الأبرز كاتدرائية آيا صوفيا. وتميزت الجوامع العثمانية بالقبة التي تسود المبنى مثلما هو الأمر في آيا صوفيا، مع إعطاء المعبد أبعاداً جديدة. وكان المهندس سنان أبرز معماريي وفناني المرحلة الجديدة. وخلال خمسين عاماً من

عمله باعتباره رئيس مهندسي السلطان، غير سنان شكل إسطنبول ومرايعها. وفي الجوامع السلطانية الثلاثة التي بناها يتبين التطور في الرؤية من التزيينات المفردة في البداية، وإلى العناصر المتناسقة التي حوّلت المعبد إلى بناءٍ منتظمٍ ذي شكلٍ جديدٍ ورائع، فيه اهتمامٌ بكل التفاصيل، لكنه -يبدو بسبب القبة والمئذنة- كأنما صُبَّ في قالبٍ واحد. ويرتبط التزيين والبرقشة في الجوامع العثمانية ارتباطاً وثيقاً بصناعة السيراميك في إزنك. فمن تلك المدينة الصغيرة بشمال غرب الأناضول أتت تلك الأشكال الساحرة من البرقشات التي صارت شهيرةً بسبب ألوانها الحية، ورسوماتها الرشيقة. ففي القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بدأ في محترفات إزنك إنتاج السيراميك الأزرق والأبيض، استناداً إلى مخططات تيمورية، وباستخدام فنّ الأرابسك. كما أنّ البورسلان الصيني لعب دوراً جاذباً في صناعة الأشكال الأولى. وخلال القرون اللاحقة حدثت تطورات بارزةً لجهة التقنيات والأشكال. وفي النتيجة تشكل الطابع الخاص لسيراميك إزنك، والذي تظهر فيه الأزهار والأشكال الرائعة للفواكه والنباتات مع موتيفات صينية، وبترتيباتٍ هندسية أو حرة.

وحكم الصفويون إيران فيما بين القرنين العاشر والثاني عشر للهجرة- السادس عشر والثامن عشر للميلاد. وعندما نقل الشاه عباس الأول عاصمته إلى أصفهان، عمل على تشكيل جديد للمدينة غير الكثير من معالمها وأعطاهها حُلَّةً جديدة. وكان من ضمن التغييرات الميدان الضخم، والذي تحيط به مبانٍ ومسقوفات، ويحدّه مسجدان ضخمان، وبابٌ ضخمٌ للبازار، والباب الرئيس للقصر الشاهنشاهي. ومن الهندسة والتزيين يتبين أنه حتى لدى الصفويين فإنّ فنون القصر غير فنون المسجد الجامع؛ رغم ارتباط منصبهم ارتباطاً وثيقاً بالدين والمذهب في نظرهم. وجاءت ناحية القصر الملكي منفصلةً تماماً عن باقي أجزاء المدينة. وقد أشبهت بعض الصالات بالقصر تيموريات الهشت- بهشت، حيث هناك ثماني عُرف أو إيوانات تحيط بقاعة في الوسط. أما النمط الآخر فكان عبارة عن قاعة مفتوحة تقود إلى عُرفٍ واسعة. أما الرسوم على الجدران فنُظِّهر شخصيات من البلاط أو محبِّين يتحدثان بحميمية. وتأتي التزيينات في صورة زهريات

ونباتيات، متأثرة جزئياً بالنمط العثماني الإزنكي. في حين تستند التزيينات في المساجد إلى تقاليد إيرانية بحتة. مثل التغطية بالموزاييك للجدران والخطوط الطويلة للزجاجيات الملونة والكتابات بالأزرق والأبيض أو البني / الأحمر والأصفر.

وخلال العهد الصفوي جرت متابعة فنون ترقيش الكتب وتجليدها وتزويدها بالرسوم التزيينية. وقد تابع الشاه تقليد وجود فنان للقصر؛ فاستقدم خطاطين ورسامين من أجل إنتاج أجمل الكتب. وجاء بهزاد من هراة إلى تبريز من أجل الإشراف على صناعة الكتب الرائعة. وكانت النتيجة ظهور عجائب إبداعية مثل شاهنامه طهماسب، والخمسة لنظامي في المتحف البريطاني.

والملاحظ أنه منذ العصر التيموري فإن أسماء الفنانين صارت تُذكر على رسوماتهم وصناعاتهم وإنجازاتهم. والأمر كذلك في الغرب في الفترة نفسها. وفي الغرب صار التركيز على قلب اللوحة أو المشهد حتى آخر القرن التاسع عشر؛ بينما منذ التيموريين غلب على الفنون الطابع الهندسي والتجريدي، والذي تبناه الغرب بعد ذلك. وهكذا فإنّ الرسوم التيمورية والصفوية (والصور الأخرى من الشرق)، تعتمد التجريد في الأصل، وقد تأتي فيها بعض المشاهد الطبيعية أو الإنسانية.

ومع صعود إمبراطورية المغل بالهند؛ فإنّ المجال الهندي صار مجالاً إسلامياً. وقد تعاصر ذلك مع صعود الصفويين على وجه التقريب، وكان التأثير الكبير على الفن الإسلامي الأول بالهند إيرانياً. بيد أنّ التقاليد المحلية استمرت وازدادت قوة، وشكّلت الطابع الخاص. ومن النماذج على الجمع بين العنصرين الهندي/ الإيراني أو الهندي/ التيموري؛ الرسوم على كتاب «حمزة نامه» الذي أنجزه فنانون في بلاط الإمبراطور أكبر. وطرائق البناء في مدينة فتح بور التي بناها أكبر لبلاطه عام 1571م. وكان أكبر نفسه قد طلب من بنّائين ومعماريين قبل سنواتٍ قليلة بناء ضريح لوالده همايون في دلهي جاء مزيجاً على النحو الذي سبق ذكره. وبعد جيلين على ذلك فإنّ بناء تاج محلّ اتخذ نفس الترتيبات والتأثرات لكنّ العمل التقني والحرفي فيه بلغ أعلى درجات الإتقان بحيث بدا جديداً وإبداعياً كلّهُ.

على أنّ التغييرات الثورية التي داخلت الفنون في المجال الإسلامي منذ القرن الثاني عشر، جرى مثلها أو أكثر في المجال الغربي. فتح العثمانيون القسطنطينية، واكتشف البرتغاليون رأس الرجاء الصالح، كما جرى اكتشاف أميركا. وهذه تطوراتٌ ثلاثةٌ غيرت العالم. فنتيجة الفتح للقسطنطينية هرب مئات الفنانين والمتقنين والمفكرين إلى إيطاليا، فانتجوا جواً جديداً بمزج الإغريقية باللاتينية الناهضة. وفي عام 1459 أُعيد في فلورنسا افتتاح الأكاديمية الأفلاطونية التي كانت قد أُقفلت أيام جستنيان لأسبابٍ دينية. وهكذا انتشر روحٌ فكريٌّ جديدٌ في شتى الاتجاهات. كما أنّ اكتشاف العوالم الجديدة غير المنظور الجغرافي للعالم. وتكدست بالتجارة الجديدة وبالمكتشفات ثرواتٌ هائلةٌ أنتجت مجتمعاتٍ أوروبية جديدة. وظهرت الفردية بقوة، وجرت التفرقة بين الحرفي والفنان بقوة، وصارت للفنون سوقٌ وقيمة تجارية كبرى. وخير دليلٍ على الموقع الجديد للفنون شخصية الفنان العظيم ليوناردو دافنشي (1452-1519م). وأدى ذلك كله إلى حدوث قطيعة مع الماضي الأوروبي، ومع الفن الإسلامي.

إنّ فنون الرينسانس أو فنون عصر النهضة تستمرّ في استعمال المواد وبعض التقنيات الرومانية والإغريقية؛ لكنها تبذل جهداً كبيراً في إعادة النظر والمراجعة وتغيير المنظور. ففي هذا العصر تميزت الكنائس بالقاعات الضخمة التي تشبه ما كان ببيزنطة، وقد تسود الكنيسة أجزاء من المدينة أو كل المدينة كما حدث في فلورنسا عام 1420م. والمعروف أنّ القباب الضخمة ما لبثت أن احتلت مكانةً رفيعةً أيضاً لدى العثمانيين.

وظهرت طبقة البورجوازيين والتجار الذين تحولوا إلى رعاة للفنون. فقبل عصر النهضة كانت الأبنية التي يجري الاعتناء بها هي الكنائس، والذين يعتنون بها هم رجال الدين؛ ولذلك جاءت الرسوم والمحفورات والمنحوتات دينية الموضوعات والشخصيات في الغالب. أما التجار الجدد فإنهم كلفوا الفنانين ببناء فلل وقصور، وكلفوهم بصورٍ دنيوية وتمائيل ولوحات متعددة الموضوعات والاهتمامات والأساليب. وصارت التماثيل تركز على الجمال الإنساني والجسدي، وتظهر في أوضاع متعددة مقتديةً بذلك بالتماثيل اليونانية والرومانية، ومتجاوزةً نموذج الشكل الواحد والموقف الواحد. وامتدت فنون عصر

النهضة من إيطاليا إلى شمال الألب خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر، فوصلت إلى فرنسا أولاً، ثم خلال نصف قرن شملت أوروبا كلها. ثم شهد النصف الثاني من القرن السادس عشر ظهور حركةٍ مُضادّةٍ لمنظورات النهضة هي «المانرية» التي تعتمد في النحت والتطوير على الالتواءات والمنحنيات والظلال والأشكال التي لا تراعي الانتظام الهندسي الدقيق، مُضياً في الطبيعية والعادية ومُراعاةً للمسائل النفسية والشعوريّة. وشكّلت المانرية Mannerism مرحلةً وسطى بين فنون النهضة وفن الباروك. وقد كان هناك من مؤرّخي الفن من فهم المانرية والباروك باعتبارهما فنين يمثلان ردّة الفعل الكاثوليكية على الإصلاح البروتستانتي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد ظهرت آثار الباروك في الكنائس والكاتدرائيات؛ حيث تضاءلت الحدود بين الديني والدنيوي، وبين النحت والرسم والتشكيل الهندسي.

يقف هذا العرض السريع لتاريخ الفنون وعلائق الشرقي بالغربي فيما بينها عند المرحلة الحاسمة التي بدأت فيها الظروف تتغير بطريقةٍ راديكاليةٍ في العالمين العربي والإسلامي. فبعد القرن الثامن عشر سيطر الغرب الأوروبي على العالم، وفرض ثقافته وأذواقه ومشاربه وفنونه. بل وظهرت رسومُ «المستشرقين» التي تُعطي الشرق أبعاداً فانتازية وشهوانية تفتن أولئك الآتين من الغرب. وفي حين تأثر المسلمون بالكثير من ذلك وقلّده؛ فإنه ظهرت بينهم أيضاً حركات أصالة تبحث عن هويةٍ جديدةٍ وناهضةٍ بعيداً عن التقليديّة الكلاسيكية وعن تقليد الغرب. وفي القرن العشرين، انتشرت الصيحات الفنية الغربية الجديدة في الفنون -مثل الروكوكو، والكلاسيكية الجديدة والانطباعية والتعبيرية والتكعيبية- وهذه جميعاً حركات للفن التجريدي، الذي يذكّرنا بالتجريد الذي قوي أيام الصفويين والتيموريين.

الفنون والإسلام ورؤى فهم الحضارات

رضوان السيد*

حدد هيغل الفيلسوف الألماني الكبير، الفنون الرئيسية في زمانه بأنها هي: العمارة والنحت والتصوير والموسيقى والشعر. وقد اعتبرها المصدر الثالث لقيام الحضارات وفهمها في الوقت نفسه بعد الدين والفلسفة، والفنون لدى هيغل أو في وعيه كانت دائماً كذلك، أي أنها كانت عنصراً أساسياً في المنظومات الحضارية وما اعتبرها تحدياً للدين والفلسفة؛ بل هي في نظره أحد مقومات الحضارة الأوروبية على الأقل. وهكذا يغيب في وعيه (أو في كتابه: فلسفة الجمال على الأقل) صراع المسيحية مع الدين ومع الفلسفة على حد سواء. فلدى آباء الكنيسة الأولى، اقترن كلٌّ من الفنون والفلسفة بالوثنية اليونانية والرومانية، أو أنهما كانا من مقوماتها. وفي هذا الصدد تبرز مقولة أوغسطينوس في القرن الرابع الميلادي، والتي تركزت في النحت والرسم على الخصوص تحدياً للدين؛ ذلك أنّ هذين الفنين ينحوان إلى الإبداع، أي إيجاد صورة أو قوام أو منظور على غير مثال سابق. وهذه خصيصة لله الخالق؛ لأن معنى كونه خالقاً إيجاد الموجودات من العدم أو على غير مثال سابق.

والطريف أن بعض العلماء المسلمين أخذوا على الفنون -وعلى رأسها النحت والرسم- ما أخذوه عليها أوغسطينوس، أي أنها تحدي لله -عز وجل-، وإدعاء المشاركة له في الخلق، ويستغرب مؤرخ الفن الإسلامي كينل هذا الاعتقاد من جانب أوغسطينوس وبعض لاهوتيي بيزنطية (من محترمي الصور في الكنائس في القرنين الثامن والتاسع للميلاد)، وعلماء الإسلام فالفنان الذي يرسم أو ينحت إنما يقلد الطبيعة الساكنة أو المتحركة، فلا ينتج شيئاً على غير مثال وبذلك لا يشكل عمله تحدياً، لأن التقليد لا يمكن أن يطابق الأصل فضلاً على أن يتفوق عليه.

على أن في القرآن الكريم وخارجه ما يدلُّ على أنه كانت هناك تحفظات على الفنون الهيغلية جميعاً؛ لكن إذا كانت علة التحفظ على النحت والتصوير إمكان إثارة شبهة الخلق والإبداع، فإن ذلك غير وارد في حالات العمارة والموسيقى والشعر، ولذلك ينبغي أن نلتمس علّة

* مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.

للتحفظ أكثر ملاءمةً من مسألة الإبداع. والذي أراه أن الأمر يعود إلى الاستهواء «إذا صح التعبير، فالاستهواء إحساس غريب يستثير الحبور أو الرضا الزائد عن النفس أو الاكتفاء والامتلاء والانبجذاب، وهذا الذي تُشعرُ الآيات القرآنية باستنكاره، من مثل «{ أَتَبْتُونَ بِكُلِّ رِيحٍ آيَةً تَعْبَثُونَ، وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ }» ومن مثل { وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ }.

وقد تضاءلت المشكلة في المسيحية بعد القرن التاسع الميلادي بإيجاد فنّ مسيحيّ حفلت به الكنائس واتخذت من تجربة السيد المسيح وأمه منطلقاً له. لكننا نشهد فيما بين القرنين السابع والتاسع - كما سبق القول - وفي بيزنطة بالذات حملة على الصور والإيقونات في الكنائس، وقد اختلف علماء ومؤرخو الفنون في من أثار في الآخر: البيزنطيون أم المسلمون، على أن هناك من رأى مؤخراً أن الفريقين إنما تأثرا بالتحفظ اليهودي على الصور والمنحوتات في المعابد الدينية فقط، وبالفعل فإن المسلمين ومنذ أول الإسلام ما استعملوا التصوير ولا النحت في المساجد؛ في الوقت الذي كان فيه الأمويون والعباسيون يستخدمون الأمرين في قصورهم دونما استنكار من أحد.

وفي حين انحلت الإشكالات لدى المسيحيين بخلق الفن المسيحي أو تمسيح الفن بعد القرن التاسع؛ فإن النحت للأشكال البشرية تضاءل لدى المسلمين إلى حدود التلاشي؛ في حين قلَّ التصوير والرسم أو تهمَّشا خارج المعابد أيضاً وبعد القرن العاشر الميلادي بالذات، في حين برزت التزيينات الفنية ذات الطبيعة التجريدية ومنها الخطوط والنقوش والأشكال الهندسية التجريدية في المباني والمساجد على حدٍ سواء. وهكذا فإن لدينا في المجال الإسلامي إنصرافاً عن الفنون البصرية (وإن يكن غير كامل)، وإقبالاً منقطع النظير على الفنون التجريدية بإستثناء العمارة الدينية والديوية ذات المظاهر التجسيمية على أننا نستطيع القول إن العمارة أيضاً صارت «الفنون الذهنية» -فيها إذا صح التعبير- هي السائد بداخلها وأحياناً في مظهرها الخارجي. ونشهد ذلك بوضوح في عمارة المساجد والسُّبُل والخانات، وسائر المباني الفخمة. ويريد مؤرخو الفن الإسلامي تعليل ذلك بأن العرب في القرنين السابع والثامن للميلاد اتجهوا في فتوحاتهم للسيطرة على أقاليم وبلدان في إيران وآسيا الوسطى

والهند، اعتنق سكانها الإسلام بالتدريج؛ وكانوا منذ القدم يميلون إلى التجريد في أعمالهم الفنية.

وهكذا فإن التجريد ليس خصيصةً لما تُعرف بالعقلية السامية؛ وإنما هي رؤى وتصورات سادت لدى الأمم في مراحل من تاريخها.

وهذا ليس قصراً على بعض الأمم والحضارات الشرقية؛ بل نجد أن الفنون الغربية بعد أن تجاوزت مقولة الفن المسيحي، ثم تجاوزت الحرفية والرومانسية؛ فإنها اتجهت للتجديد أيضاً، إذ كل التيارات الفنية المعاصرة إنما تُشكّل تجاوزاً للمنظور البشري لصالح «البصيرة» أو الذهن، وهو الأمر الذي ساد في اجزاء رئيسية - كما سبق القول - من المجال الفني في الحضارة الإسلامية.

ما قيمة هذا المنظور التصوري أو التطوّري، فيما نحن بسبيله من تحديد لعلائق الفنّ بالحضارة، وإمكان الوصول لتحديد أمرين اثنين آخرين: إمكان المقارنة بين الحضارتين بشأن موقع الفنون فيهما وإمكان اتخاذ مدخلاً لفهم الحضارة أو الحضارات.

في المسألة الأولى نرى أن سائر الحضارات، ومنها الحضارتين الإسلامية والغربية، فإن الفنون -على اختلاف المفهوم- كانت حاضرةً وقويةً فيها. وما أقصده باختلاف المفهوم أن بعض المؤرخين يعتبرون أن الفنون الإسلامية غلبَ عليها طابع الحرفة والصناعة اليدوية، والدليل على ذلك أن الفنانين ظلوا مجهولين، كما أن أحداً ما أعتبر ما يقومون به إبداعاً، والواقع أن الفنانين بدأوا يذكرون أسماءهم على أعمالهم منذ القرن الثامن الهجري، كما أن الأمراء والملوك صاروا يكلفون الفنانين المعروفين بالأعمال المعمارية والفنية الأخرى. وهكذا فقد صار الفن في الإسلام أيضاً ذا قيمة تجارية، لتميُّز عملٍ عن آخر، وتميُّز فنان على آخر، سواء في المعمار أو في الخط أو في النقش والتزيين والرسم.

إنما الذي ينبغي الاعتراف به -رغم اختلاف المفهوم أو بسببه- أنّ الوعي بأهمية الفن في الحضارة الغربية، حدث قبل هيغل بأزمنة، ثم إن أهميته فاقت ما اعتقده هيغل، بحيث تقدم على الفلسفة، ونافس الدين؛ ليس في اعتباره إبداعاً ذهنياً وحسب؛ بل وفي انطوائه على قيمٍ جماليةٍ وأخلاقية كبرى، وهذا الموقع أو الوعي في الحضارة الغربية لا يمكن القول بمثيله في المجال الإسلامي.

في المجال الغربي ما استطاعت المسيحية تجاهل الفنون، واضطرت لاستخدامها، ثم عادت فاستقلت عنها، ومضت فُدماً مكتسبةً وظائف جديدة، ومتخذةً تجلياتٍ جديدة بحيث صارت قيمة الحضارة نفسها، وجزءاً أساسياً من تعريف نفسها بها، أو تماهيا معها. وهذا مرةً أخرى لا يمكن قوله عن الفنون في الإسلام حتى في مجال عمارة المساجد والخط، وحتى في تاج محلّ في الهند أو الروائع الفنية الإسلامية الأخرى.

إن الفن الإسلامي ما مرَّ بالمرحلتين المدينتين للفنون الغربية : مرحلة التقليد، ومرحلة البصري الرائع؛ لكنه سُمي إسلامياً لأنه أسهم بالفعل في عمارة المساجد الرائعة، وفي الخطوط الرائعة وتجاربها مع نصّ القرآن، وتطور تنويعات الخطوط وأجناسها وانواعها وأشكالها، وكذلك تطورات التزيين والترقيش، ودمج البصري بالذهني والشعوري. وكما سبق القول فإن الفن الإسلامي ما احتال - كما في الغرب - وتخيّل من أجل الاعتراف. لقد اكتفى بعدم التصوير بداخل المساجد، وانصرف للشعوري والذهني والتجريدي، وظهرت بتلك المزائج والاندماجات الروائع الخالدة التي نشهدها حتى اليوم، ومع ذلك ثانياً وثالثاً ورابعاً؛ فإن المسائل الفنية ما صارت قرينة الحضارة الإسلامية؛ بل ظلت شواهد ناصعة في أحضانها، وباللون والتجريد كما بالمنظور والافتراض والسوانح الرائعة.

والطريف أن المؤرخ والمنظر الألماني أوزوالد شبنغلر في كتابة «انحياز الحضارة الغربية» يعتبر أن المرحلتين الرومانسية فالتجريدية في الفن الغربي، شاهدتان على الانحطاط الحضاري، بينما يبلغ الفن الإسلامي ذروته في التجريد الذي يسيطر فيه ويهبُّه روحه وبقائه، وهكذا فإن الفنون على اختلاف انواعها تغص بالحياة في عوالم المسلمين، وفي فهمهم لحضارتهم ودينهم بما في ذلك تجويد القرآن، بيد أن الوعي بذلك ما كان قوياً أو أنه لا يمكن مقارنته بمثيلة في الحضارة الغربية من حيث الوعي، ولا يمكن القول طبعاً إنّه يحمل قيمةً أخلاقيةً استبداليةً في مجال الافتراق عن الدين أو الحلول محله، وبعبارة أخرى إن الوعي بأهمية الفنون في الإسلام ما كان موجوداً بوضوح، وإنما حدث في المائة عام الأخيرة، ونتيجة دراسات الغربيين عن الحضارة الإسلامية والفنون الإسلامية.

ونصل إلى مسألة المقارنة، هناك اعتراف لا شك فيه باعتبار الفنون مكوّناً رئيسياً في الحضارة الغربية، فهي تمثّل إنسانية الإنسان في مجال إحساسه بالجمال بوصفه قيمةً جماليةً وأخلاقيةً أو

تسامياً أخلاقياً، فهل يمكن اعتبار الفنون الإسلامية مكوّناً من مكوّنات حضارتنا رغم اختلاف الوظائف والأدوار لموقع الفن في الحضارتين؟ إلى أمد قريب ما كان ذلك ممكناً؛ لأن سائر المختصين كانوا يعتبرون الفنون الإسلامية التجريدية مهارات حرفية باعتبار خُلُوقها من النحت للأشكال الإنسانية، وضآلة التصوير والرسم فيها، وما أنكر أحد الجانب الجمالي في فنون الإسلام؛ لكن في السنوات الثلاثين الأخيرة (منذ معرض لندن للفن الإسلامي عام 1976م) صرنا نعرف أنّ الحضارة الإسلامية لا يمكنُ فهمَ جوانب مهمة فيها يتعلق بعضها بروحها ذاته؛ إلا باستيعاب موقع الفنون البصرية والتجريدية فيها.

أن هذا كلّه يفضي بنا إلى أسئلة تتعلق بالصلة بيننا وبين الحضارة الغربية فقد حاولنا فهمها من حيث موقع الدين فيها، وموقع الدين في حضارتنا، وحاولنا فهمها من حيث موقع التنظيم السياسي فيها وموقع الدولة في حضارتنا، وحاولنا فهمها من خلال الروح الفردية فيها، والروح الجماعية في حضارتنا.

وحاولنا الفهم اخيراً من حيث موقع «القوة» فيها، وموقع «القوة» والعُلبَة في تربيّاتنا الاجتماعية. فهل يمكن أن نقارن رؤيتنا للعالم، ورؤيتهم للعالم من خلال فنوننا وفنونهم؟ هناك منذ أكثر من قرن دراسات لشخصيات الأمم والثقافات من خلال العناصر البارزة فيها، وهناك شبه إجماع على أن الفنون الغربية مدخل صالح بل ضروري لمقاربة شخصية أوروبا على مختلف عصورها، من خلال الفنون (في علائقها بالدين والإنسان) ولذا، فلا حرج في اختيار إمكانية أن نتأمل أنفسنا، ويتأملنا الآخرون (وقد فعلوا) من خلال الفنون عندنا. وهكذا فإن هذا المدخل الجديد قد يبعث على حركية متجددة افتقرنا إليها بالتجمد عند حدود «حوار الحضارات» وينبغي أن نخرج من ذلك.

رؤية الإنسان في الفكر اليوناني

مصطفى النشار*

يتصور البعض خطأ أن الاهتمام بقضايا الإنسان في الفكر اليوناني قد بدأ مع فلاسفة الحركة السوفسطائية، وتحديداً منذ أن أطلق بروتاجوراس زعيم السوفسطائيين عبارته الشهيرة: «إن الإنسان معيار الأشياء جميعاً».

لكن الحقيقة أن الفكر اليوناني منذ بداياته الأولى لم ينس الاهتمام بالإنسان وقضاياه حتى نشأت الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد؛ فمذ هو ميروس -شاعر اليونان الشهير في حوالي القرن التاسع قبل الميلاد- نجد بشائر هذا الاهتمام؛ حيث إنه روى الأحداث التاريخية في قصيدته الإلياذة والأوديسا من منظور إنساني؛ لدرجة أنه خلع على الآلهة نفسها صفات البشر، ولم يحلق في دنيا الخيال بقدر ما حاول أن يعيش مع الناس محاولاً تصوير حياتهم، والجدل الدائر بينهم وبين الطبيعة من جهة، وبينهم وبين آلهتهم من جهة أخرى. إنه لم ينس أبداً الرجل العادي ولم يهمله، وهو يروي المعارك الدامية التي تخوضها الآلهة مع الأبطال¹. فهو يشارك ذلك الرجل العادي عواطفه، ويرثي لضعفه، ويثور معه ضد القوى الجبار، فهو «بيكي فرحاً مع أطفال شفى أبوه من مرض عضال»²، ويتهلل بشراً عندما يعانق الوالد ولده بعد غياب طويل³، ويشارك الفلاح سروره عندما يرى أغصان الزيتون مزدهرة⁴، ويتألم مع العامل الذي يكد طوال النهار⁵، ويرثي لحال المرأة التي تكافح لتكسب قوتها⁶، ويحزن لحزن الزوجة التي فقدت رجلها في المعارك⁷، ومع الشيخ الذي مات أبناؤه في ساحة المعركة⁸.

وحيثما نشأ الفكر الفلسفي في القرن السادس اتخذ الاهتمام بالإنسان صوراً شتى؛ فهناك من اهتموا بالتساؤل عن أصل الإنسان وماهيته ومصيره، وهناك من ركز اهتمامه على المعرفة الإنسانية، وآخرون اهتموا بالقضايا الأخلاقية والسياسية. وهكذا طرحت كل القضايا المتعلقة بالإنسان للبحث فيما لا يزيد عن ثلاثة قرون من

* أكاديمي من مصر .

الزمان وقدم فلاسفة اليونان رؤى متنوعة حول كل تلك القضايا التي لا تزال موضوعاً للتأمل والحوار بين الفلاسفة حتى الآن.

أولاً: أصل الإنسان وماهيته

لقد بدأ الاهتمام بالتساؤل عن أصل الإنسان منذ فلاسفة المدرسة الطبيعية الأولى في القرن السادس قبل الميلاد، حيث تساءل ثاني فلاسفتها انكسيمندر عن أصل الكائنات الحية ككل، ومنها الإنسان، وكانت إجابته: «إنها نشأت من الرطوبة بعد أن تبخرت بالشمس، وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان، فكان في البدء سمكة»⁹، وقد خص الإنسان بقوله: «إن الناس قد نشأت في داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش، وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم قذف بهم أخيراً على الشاطئ وضربوا في الأرض»¹⁰.

لقد قدم لنا انكسيمندر في هذه الشذرات المقتضبة أول حديث عما يسمى في العلم الحديث بنظرية التطور، فتساؤله عن أصل الإنسان قاده إلى أنه ربما كان في الأصل سمكة، أو تربي في باطن السمكة، حتى إذا ما أصبح قادراً على حماية نفسه قذف به على الشاطئ؛ ليبدأ حياته البرية مستقلاً عن هذه البيئة الرطبة وعن أصل الحيوان المائي¹¹.

وقد ركز الفلاسفة الطبيعيون على الأصل المادي للإنسان، فأولئك الذين فسروا أصل العالم بالعناصر المادية الأربعة اعتبروا أن الإنسان كذلك هو كائن مركب من هذه العناصر، أما الذين فسروا أصل العالم بالذرات -كديمقريطس وأتباعه في القرن الخامس وحتى أبيقور في القرن الثالث قبل الميلاد- فقد اعتبروا أنه كائن مركب من ذرات وإن ميزوا بين الذرات الهوائية النارية اللطيفة المكونة للنفس، وبين الذرات الثقيلة المكونة للجسم.

أما الفلاسفة المثاليون -بداية من فيثاغورس وحتى أفلوطين مروراً بسقراط وأفلاطون- أكدوا على الطبيعة الثنائية للإنسان، فهو مركب من نفس وجسد، أما النفس فأصلها سماوي، ومن ثم فهي من طبيعة مختلفة عن طبيعة الجسد. وقد برع أفلاطون على وجه الخصوص في تقديم نظرية متكاملة عن النفس الإنسانية، أصلها

وطبيعتها ومصيرها، وهو لم يختلف عن غيره من المثاليين الذين أكدوا على أصلها السماوي وروحانيتها، كما أنه أكد كأستاذه سقراط على أنها تحيا حياة السجن داخل هذا الجسد الفاني، وأنها تعيش حالة من الصراع بداخله حيث تتصارع قواها؛ القوة الشهوانية والقوة الغضبية والقوة العاقلة، وإذا ما نجحت الأخيرة في السيطرة على سابقتها كان في هذا الخير للإنسان الفرد؛ إذ ستحقق العدالة داخله، فمعنى أن يتحكم العقل في الشهوة أن الإنسان سيتحلى بفضيلة العفة، فلن يشتهي إلا ما ينبغي وقتما ينبغي للحد الذي ينبغي، ومعنى أن يتحكم العقل في الغضب أن الإنسان سيتحلى بفضيلة الشجاعة، ومعنى أن ينجح العقل في التحكم بهاتين القوتين أنه نفسه سيتحلى بفضيلة الحكمة، ومعنى كل ذلك أن الإنسان العادل مع نفسه هو من يمارس وظائفه متمتعاً بهذه الفضائل التي تعني في مجموعها تحقق العدالة داخل النفس الإنسانية، تلك العدالة التي يتوازن بمقتضاها أداء الوظائف عن طريق التحلي بالفضائل. وهاهنا يعدم الصراع داخل النفس الإنسانية وتصبح نفساً مؤهلة لمصير أفضل، أفاض أفلاطون الحديث عنه في محاوره فيدون حينما تحدث بالتفصيل عن عقيدته في خلود النفس وقدم براهينه الشهيرة عليها¹².

وللحق فقد اختلف أرسطو مع أستاذه أفلاطون، وكذلك مع سابقه: فيثاغورس وسقراط حول هذا الأصل السماوي للنفس، كما اختلف معهم جميعاً حينما لم يتحدث مطلقاً عن مصير للنفس بعد خروجها من هذا الجسم الفاني؛ فلقد استندت نظرية أرسطو في النفس على التسليم فقط بأن النفس من طبيعة مختلفة عن طبيعة الجسم؛ لكنه فيما عدا ذلك يتحدث عنها باعتبارها ظاهرة طبيعية وعرفها قائلاً: إنها صورة هذا الجسم بمعنى أنها تمثل الكمال الأول للجسم الطبيعي مكتمل الأعضاء وفيها حياة بالقوة، وتكون النفس هي الفاعلية التي تحول هذه الحياة بالقوة (أي الاستعداد للحياة) في هذه الأعضاء إلى حياة بالفعل. وقد ميز أرسطو بعد ذلك بين قوى النفس وأكد على أن ماهية النفس الإنسانية -التي دعاها بالنفس العاقلة- هي التفكير والتأمل لادراك حقيقة الوجود¹³. وفي هذا لم يختلف أرسطو عن سابقه سقراط وأفلاطون

فثلاثتهم اتفقوا على أن التأمل والتفكير هي الوظيفة الأسمى للإنسان فبهما تتحقق ماهيته وسعادته وبهما يدرك حقيقة الوجود ويعرف الإله.

ثانياً: المعرفة الإنسانية

اتفق فلاسفة اليونان الكبار إذن على أن جوهر الإنسان ووظيفته وفضيلته في ذات الوقت هي التفكير والتأمل، ومن ثم فكأن الإنسان في نظرهم هو ما يعرف، وبقدر ما يحصل الإنسان من معارف بقدر ما يعلو شأنه ويحقق ماهيته وسعادته. وربما كان الاختلاف فيما بين هؤلاء الفلاسفة -سواء قبل سقراط أو بعده- يتمحور حول أي أدوات الإنسان المعرفية (الحواس أو العقل) هي الأفضل والأوثق؟!!

والحقيقة أنهم انقسموا إلى فريقين؛ فريق يفضل الحواس وآخر يفضل العقل، وإن لم يغفل دور الحواس باستثناء أرسطو، الذي حاول أن يقدم نظرية يتكامل فيها دور الحواس ودور العقل.

أما الفريق الأول فقد تزعمه بروتاجوراس السوفسطائي وإن سبقه في ذلك بعض الفلاسفة الطبيعيين، فإنهم لم يبلوروا رؤية واضحة في المعرفة الإنسانية تحديداً؛ بل كان جلّ تركيزهم على فهم الطبيعة وتفسير ظواهرها عن طريق المشاهدات الحسية. أما بروتاجوراس فقد حول الأنظار إلى الاهتمام بقضايا الإنسان عموماً، وخاصة في مجال المعرفة والأخلاق حينما أطلق عبارته المشهورة: «إن الإنسان معيار الأشياء جميعاً». وقصد بذلك أن الإنسان بحواسه هو معيار وجود الأشياء، فإن قال عن شيء: إنه موجود فهو موجود بالنسبة له، وإن قال عن شيء: إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له. وهذا يعني أن الخبرة الحسية المباشرة هي معيار الحكم على وجود الأشياء أو عدم وجودها؛ فما يقع في خبرتي الحسية يكون هو الموجود بالنسبة لي، وما لم يقع فيها يكون غير موجود بالنسبة لي أيضاً. وهكذا أعلن بروتاجورس نظريته النسبية في المعرفة الإنسانية، تلك النظرية التي من شأنها أيضاً الإقرار بأنه لا توجد طبيعة ثابتة لأي شيء خارجي؛ لأن إنطباعات الفرد الحسية الوقئية -وهي تختلف من وقت لآخر حسب حالته الحسية والمزاجية- هي معيار الحكم على هذا الشيء أو ذاك¹⁴.

ورغم الهجوم الذي شنه سقراط وأفلاطون على هذه النظرية الحسية في المعرفة للدرجة التي سخر فيها أفلاطون من بروتاجوراس قائلاً : لِمَ لَمْ يَخْتَرْ بروتاجوراس الخنزير أو البقر الوحشي معياراً للوجود بدلاً من الإنسان باعتبار أن هذه الحيوانات تمتلك الحواس الخمس !

أقول رغم هذا الهجوم، فإن النظرية بقيت، وظل الجدل حولها دائراً، حتى جاء أبيقور في القرن الثالث قبل الميلاد ليؤكد لها بمذهبه الحسي في المعرفة. ولاحظ كلمة «مذهبه»؛ حيث إن بروتاجوراس وأتباعه من السوفسطائيين لم يهتموا بالدفاع عن رأيهم بقدر ما اعتبروا أنهم أحرار فيما يرونه. أما أبيقور فقد دافع عن الحواس واعتبرها صادقة دائماً لدرجة أنه قال فيما يروى عنه شيشرون: «إنه لو خدعه حس واحد مرة واحدة في حياته فهو لن يثق بأي حس من حواسه أبداً»¹⁵. وهذا ما أكده أيضاً لوكريتيوس تلميذ أبيقور الشهير حينما قال مؤكداً نظرية أستاذه: «أي شهادة تستحق ثقتنا أكثر من شهادة الحواس؟ !إنها لو كانت خادعة فهل العقل وهو الصادر عنها هو الذي سيشهد ضدها؟»¹⁶. إن التناقض أو الخداع فيما يأتينا عن طريق الحواس ليس مصدره الحواس في نظر الأبيقوريين؛ بل هو خطأ الحكم العقلي علي ما تنقله هذه الحواس. والطريف أن أبيقور قد عدد أربعة موازين أو درجات للمعرفة ردها جميعاً إلى الحواس، واعتبر أن الحدوس الذهنية والتوقعات العقلية وكذلك الإدراكات المباشرة للعقل إنما هي نتيجة لإحساسات سابقة، وما يؤكدنا نثق فيها ونتيقن منها إنما هي أيضاً الإحساسات¹⁷.

على كل حال فإن المذهب الحسي لأبيقور كان أبلغ دفاع شهده تاريخ الفلسفة عن الحواس كمصدر لليقين في الفكر الفلسفي حتى العصر الحديث، وكذلك كان دفاع أفلاطون عن العقل والحدس العقلي كأساس وحيد للمعرفة الإنسانية وكمصدر أساسي لليقين؛ فقد كان أفلاطون يعتقد بصراحة «أننا لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس»¹⁸، والذي يحكم ومن ثم يعرف هو العقل، والعقل الحدسي هو الذي يدرك الحقائق؛ أي «المثل المفارقة لهذا الوجود المحسوس». لقد بالغ أفلاطون في التمييز بين ذلك الإدراك الحدسي للحقيقة في العالم المعقول وبين العالم المحسوس موضوع

الإحساس، لدرجة أنه اعتبر أن هذا العالم المحسوس إنما هو عالم من الظلال والأوهام، ومن ثم فأى معرفة تتعلق به إنما هي مجرد ظن لا يرقى أبداً إلى درجة اليقين، ولا يمكن أن يعتبر معرفة للحقيقة بأي حال.

فالحقيقة لا توجد إلا في إدراكنا للعالم المعقول. فهو عالم الوجود الحقيقي. ولنضرب مثلاً على ذلك بإدراك حقيقة الإنسان، فمعرفة ب (س) أو (ص) من البشر ليست معرفة، ولا تتعلق بموجود حقيقي؛ لأن الموجود الحقيقي هو الإنسان الذي يعتبر س، ص من البشر مجرد ظلال له. وهذه الظلال هي عبارة عن موجودات فانية ومن ثم فهي غير حقيقية. فالموجود الحقيقي هو ذلك الإنسان الكلي أي الماهية المفارقة (التي لا توجد في هذا العالم المحسوس) الموجودة في ذلك العالم الفارق «عالم المعقولات – عالم المثل»، ومن ثم فهذا المثل الفارق للإنسان (أي حقيقة الوجود الإنساني ككل) لا يدرك إلا بهذا الحدس العقلي المباشر. ولكل ذلك قال أفلاطون بصراحة شديدة: إن الذي يتصور أنه سيدرك الحقيقة باستخدام الحواس وأولئك الذين يوحدون بين العلم والإحساس إنما يسировون في طريق مسدود¹⁹.

والحقيقة أن أرسطو التلميذ الأشهر لأفلاطون قد تحلى بشجاعة عظيمة حينما حاول أن يخفف من هذه الرؤية الأفلاطونية في تمجيد العقل وإدراكاته الحدسية، وأن يعيد للحواس دوراً أساسياً في المعرفة الإنسانية إلى جانب العقل سواء أكان العقل الاستدلالي بمعارفه البرهانية أو العقل الحدسي بإدراكاته المباشرة للحقائق؛ فمن يقرأ كتاب «النفس» لأرسطو يجد أنه قد خصص الجزء الأكبر منه للحديث عن الحواس وعن كيفية الإحساس، ثم عن كيفية الإدراكات الحسية مميّزاً رافعاً بين مجرد الإحساس وبين الإدراكات الحسية عن طريق ما أسماه بـ «الحس المشترك». ثم بعد ذلك تحدث عن التذكر والتخيل كعمليتين معرفيتين هامتين أساسهما الإحساس والإدراكات الحسية. وقد انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن العقل مميّزاً بينه وبين الحس مؤكداً على أن العقل -بما هو كذلك- مفارق للجسم وأحواله. ومع ذلك فقد أوضح أن المعرفة العقلية تبدأ من هذه الإدراكات الحسية وميز بين العقل المنفعل بهذه الخبرات الحسية التي تمكنه من تدبير أمور الحياة العملية، وتشكل ما أسماه في نظريته عن

المعرفة والعلم بـ«الخبرة» التي لاغنى عنها في حياتنا العملية، وبين ما أسماه بالعقل الفاعل أو العقل بالفعل، ذلك العقل القادر على التجريد وإدراك ما لا يرتبط بهذه الخبرات الحسية، وهو ما أطلق عليه أيضاً العقل النظري الذي يدرك المبادئ والماهيات، وعلى رأسها مبدأ المبادئ والماهية القصوى للوجود – الإله²⁰.

لقد وازن أرسطو بحق بين دور الحواس في المعرفة الإنسانية، ذلك الدور الذي يتجلى في المنهج الاستقرائي لدراسة الظواهر الطبيعية، كما يتجلى في المنهج الوصفي في دراسة الكائنات الحية، كما يتجلى في كتاباته عن الحيوان. وازن بين ذلك وبين دور العقل الذي يبدأ حقيقة من تلك الإدراكات الحسية؛ ليشكل من خلالها الأفكار والتصورات العقلية (أي المقولات) التي تبدأ بها معرفتنا العقلية بالعالم الخارجي وبأشياءه، وتترتب عليها الاستدلالات العقلية بصورتها الاستقرائية (الاستدلال الاستقرائي) والاستنباطية (القياس)، كما أن هذه الإدراكات الحسية والاستدلالات العقلية المبنية عليها إنما تشكل المقدمات التي لاغنى عنها لتلك الحدوس العقلية التي ندرك من خلالها ما وراء هذا العالم المحسوس. ولا يوجد فيما وراء هذا العالم المحسوس إلا موجود واحد أحد هو الإله. ولا يمكن بالطبع التعرف على حقيقة هذا الوجود الإلهي إلا لذلك العقل الحدسي القادر على مفارقة هذا الوجود الطبيعي المحسوس ليدرك ما وراءه. ولم يكن غريباً مع ذلك أن يصف أرسطو هذه القوة العقلية –العقل بالفعل– (قوة الحدس) أنها حينما تفارق (لتدرك هذا الوجود المفارق لكل ما هو طبيعي محسوس) تصبح خالدة وأزلية²¹.

وقد تبنى فلاسفة الرواق إلى حد ما هذه الرؤية الأرسطية في إقامة التوازن بين دور الحواس ودور العقل مع الفارق الكبير بينهما في استخدام المصطلحات وفي الغايات التي أراد كل من أرسطو وفلاسفة الرواق تحقيقها من وراء نظريتهما في المعرفة. فقد كانت الغاية عند أرسطو هي فقط إدراك الحقيقة، بينما الغاية عند الرواقيين كانت تتعدى إدراك الحقيقة إلى غايات أخلاقية سلوكية نتعرف عليها في الفقرة التالية.

ثالثاً: الأخلاق الإنسانية

إن اهتمام فلاسفة اليونان ببحث موضوع الأخلاق الإنسانية يعود في اعتقادي إلى هيراقليطس، الذي كان أيضاً أول من حاول البحث في طبيعة النفس الإنسانية، حينما ميز بين النفس الرطبة والنفس الجافة، وقال: إنه على الرغم من أنه مما يسعد النفس أن تصبح رطبة بمائها»²² «فإن النفس الجافة أحكم وأفضل»²³. إن هذه الإشارات منه تعني أنه يفضل النفس الزاهدة في الشراب وفي الحصول على كل رغباتها؛ إذ ليس من الخير أن يحصل الإنسان على كل ما يرغب»²⁴، فجفاف النفس وزهدا هو طريق فضيلتها.

وقد كان لفيثاغورس ومدرسته في نفس اللحظة التاريخية في القرن السادس قبل الميلاد فضل كبير في بلورة فلسفة أخلاقية مثالية ترتبط بمذهب الفيثاغوريين الديني، وقد لخصت لنا عبارة قالها فيثاغورس مبادئ هذه الفلسفة، تلك العبارة التي يقول فيها: «إن المرء يكتسب تحسناً في سلوكه من ثلاث طرق، أولها تأمل الإله؛ ليدنو من إخماد كل الشرور في نفسه، ويتبع مسلك التقليد لكل ما هو إلهي، ومن شأن هذا أن يطوع المرء نفسه لتتوافق مع الإله. وثانيها الاعتقاد في حياة الأفعال الخيرة؛ لأن الفضيلة تشعر الإنسان بالقداسة. وثالثها أن يكون قد بلغ تمام الصلاح في الموت حينما يصبح بتهديب الجسد قادراً على أن تشتاق روحه في حياتها الدنيا إلى الإله»²⁵. لقد آمن الفيثاغوريون - فيما قال يامبليخوس قديماً - بأن من يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمق»²⁶.

وإذا كان الفيثاغوريون قد وجدوا السعادة في التقرب إلى الإله بسلوك طريق الخير، فإن ديمقريطس فيلسوف الذرة الشهير في القرن الخامس قبل الميلاد قد أكد أن الاختيار الصحيح للإنسان - في الحصول على البهجة والسعادة - هو الحرص على اعتدال المزاج، واعتدال المزاج لديه لا يكون إلا بأن يدرك الإنسان أنه ليس جسداً فقط؛ وإنما لديه العقل الذي ينبغي أن يحرص على تلبية مطالبه بالمزيد من الثقافة والاطلاع فضلاً عن المشاركة السياسية.. إن الإنسان العاقل هو من يتجه إلى كل ما هو مبهج وسار بشرط عدم الإفراط، إنه من يؤثر اللذة البريئة، تلك اللذة التي أسماها ديمقريطس متعة النظر إلى الأشياء الجميلة»²⁷.

أما السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتاجوراس فقد قدموا أخلاقاً نسبية تستند على الربط بين ما ينفع الفرد في حياته الخاصة وبين الفضيلة؛ حيث قال بروتاجوراس: إن الإنسان الفرد هو معيار الخير والشر، فإن قال عن شيء: إنه خير فهو خير بالنسبة له، وإن قال عن شيء: إنه شر فهو شر بالنسبة له. وهذه الدعوة لنسبية الفضائل بنسبية ما ينفع الفرد تعني لديهم أنه لا فرق هناك بين ما يسمى لدى الناس «فضائل» وما يسمى «رذائل»؛ لأن ما يراه البعض فضيلة قد يراه الآخرون رذيلة²⁸ وهكذا..... ولا شك أن هذه الدعوة السوفسطائية لنسبية الفضيلة واختلافها من فرد لآخر وحسب الأهواء والمنافع قد أفلقت سقراط، وجعلته يوقف حياته على توعية الناس بخطورة هذه الرؤية السوفسطائية، التي لو سادت لانعدم وجود الفضائل أصلاً. لقد نبه سقراط كل معاصريه إلى أن العقل هو ما يؤسس المعرفة الصحيحة لدى الإنسان، وأن أي معرفة لحقيقة «الخير» و «الشر» تقوم على استطاعته التمييز بين «الحق» و «الباطل»، فالأمران مترابطان، حيث ينبغي للعقل في الحالتين أن يضع المفاهيم والتعريفات الكلية الثابتة لكل شيء، ومع ذلك فالشخص لا يمكن أن يكون فاضلاً حقاً إلا إذا عرف أولاً المعنى الكلي للفضيلة، ذلك المعنى «المعياري» الذي يمكنه دائماً من أن يسلك طريق هذه الفضيلة في أمثلتها السلوكية المختلفة²⁹.

والطريف أن سقراط قد اعتبر أن بإمكان المرء -ودون حاجة للمعلم- أن يدرك هذا المعنى الكلي للفضيلة؛ لأنه كان يعتقد «أن الفضيلة علم لا يعلم»، إنها علم من نوع خاص يرتبط بأن يسأل المرء عقله الواعي قبل أن يتجه إلى أي سلوك. فإن اهتم وسأل ضميره وعقله أفتاه ضميره العاقل بالطريق القويم للفضيلة أيّاً كان مسماها. لقد كان سقراط يعتقد «أن الفضيلة واحدة»، وهي تكمن في هذا «الإدراك الواعي للخير»، فمن أدرك الخير على هذا النحو السابق سيسلك طريق الفضيلة أيّاً كان اسمها؛ فما نتصوره من فضائل كالصدق والأمانة والشجاعة.... إلخ إنما هي في الحقيقة أسماء متعددة لمسمى واحد هو الفضيلة؛ فمن أدرك الخير -تبعاً للموقف- صار صادقاً أميناً، شجاعاً، تقياً، كريماً... إلخ. ومن ثم صار فاضلاً على الدوام. والفضيلة لا تتجزأ ولا ينفصل فيها القول عن الفعل، أو المعرفة عن السلوك³⁰. وقد

برهن سقراط في كل مواقف حياته وحتى في مماته على كل ذلك. فكانت أحداث حياته مرآة فضيلته، وهي في ذات الوقت فلسفته الأخلاقية التي أثرت أبلغ تأثير في كل تاريخ الفلسفة الأخلاقية اللاحقة.

ولا شك أن دعوة تلميذه أفلاطون إلى إدراك «المثال» الأخلاقي فيما عرف لديه بمثال «الخير» كانت امتثالاً لمقولة سقراط: «إن الفضيلة معرفة»؛ فالخير الحقيقي واحد وإن تعددت صورته في حياتنا الأخلاقية. لقد تحدث أفلاطون كثيراً في محاوراته المختلفة عن الفضائل التي ينبغي أن يتحلى بها الإنسان في حياته الفردية حتى تتحقق العدالة داخل نفسه بأن تقوم بكل وظائفها: (الشهوة، الغضب، التفكير) متحلية بفضائلها: (العفة، الشجاعة، الحكمة)، أو في حياته الاجتماعية والسياسية؛ لأنه إذا ما تحققت العدالة داخل النفس، نفس كل فرد في الدولة، فهي حتماً ستتحقق داخل الدولة بأن يقوم الفرد بما عليه متحلياً بالفضيلة التي تتناسب مع وظيفة الطبقة التي ينتمي إليها. فإن كان من طبقة المنتجين تحلى بفضيلة العفة، وإن كان من طبقة الجند تحلى بفضيلة الشجاعة، وإن كان من الحكام تحلى بفضيلة الحكمة³¹.

أقول: رغم أن أفلاطون أكثر الحديث حول هذه الفضائل في محاوراته المختلفة - وخاصة محاورته «الجمهورية»- فإنه قد اختتم فلسفته الأخلاقية في محاورته «فيليبوس» بالحديث عن «الخير الأقصى» للإنسان، معتبراً أن الحياة الأصلح والأفضل للإنسان لا بد أن تكون مزيجاً من حياة الحكمة واللذة بشرط أن يسود العقل الحيائين معاً؛ لأنه هو مبدأ التقييم والإدراك كما أنه مبدأ الاختيار والصلاح³². إن الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون ليس في العلو المطلق عن كل ما هو محسوس مثير للذة؛ بل يبدأ من البعد عن الانخراط في هذه اللذات، ثم التطهر عن طريق محبة العلوم والفنون الراقية التي تثير في النفس نشوة الانسجام والتطلع إلى السماء، ثم الانتقال بعد ذلك إلى إدراك المثل، ومن ثم معرفة حقائق الموجودات.

وبالطبع فقد واصل أرسطو طريق كل من سقراط وأفلاطون في البحث عن الخير الأقصى للإنسان. لكن بحثه عن ذلك الخير الأمثل تميز بمنحى واقعي واضح، عبر عنه محاولته البدء بمنهج استقرائي يبدأ من رصد تصورات الناس العاديين عن

الفضيلة والسعادة واختلافهم حولها، فهناك من يرى الفضيلة والسعادة في اللذة الحسية، وهناك من يرى أنهما في الجاه والثروة، وهناك من يرى أنهما في السلطة وتقلد المناصب العليا .. إلخ.

لكن أرسطو سرعان ما عاد إلى اتباع منهج سقراط وأفلاطون في التأكيد على أن الفضيلة معرفة، وأن هذه المعرفة تبدأ بمعرفة أن جوهر النفس الإنسانية هو العقل، ومن ثم فإن فضيلة الإنسان تبدأ من تحكم الجزء العاقل من النفس في الجزء غير العاقل. وعلى ذلك عرف أرسطو الفضيلة الأخلاقية بأنها تكمن في «إدراك الوسط بين طرفين كلاهما رذيلة»³³، ومن ثم فالفضيلة غالباً ما تكون وسطاً بين طرفين مردولين؛ فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والكرم وسط بين البخل والإسراف. وسلوك طريق الفضيلة بهذا المعنى يقتضي -إلى جانب المعرفة بحقيقة الفضيلة- الإصرار على دوام واستمرار السلوك الفاضل عن إرادة واختيار³⁴.

وقد نبه أرسطو إلى أن ثمة فضائل لا تقبل أن تكون أوساطاً لرذائل؛ حيث إن الصدق على سبيل المثال هو ضد الكذب. وليس وسطاً بينه وبين رذيلة أخرى. كما أنه ثمة رذائل لا يصح أن تكون أطرافاً لفضائل كـرذيلتي القتل والزنى، وكلاهما رذيلة لا يصلح أن نتوقع أن تكون طرفاً لفضيلة ما³⁵.

وإلى جانب تلك الفضائل الأخلاقية سواء أكانت وسطاً بين رذيلتين أو لا تقبل ذلك، فإن أرسطو قد اكتشف أن ثمة فضيلة للعقل بما هو كذلك، تلك هي ما أسماه «الفضيلة النظرية» أي فضيلة التأمل؛ فوظيفة العقل المثلى ليست هي فقط التحكم وتوجيه الجزء غير العاقل من النفس؛ بل وظيفته الأسمى والأفضل والأرقى هي تأمل حقيقة هذا الوجود واكتشاف علله الأولى والتوصل إلى ماهيته. لقد قال أرسطو -متجاوزاً بذلك أستاذه أفلاطون في مثاليته الأخلاقية-: إن الخير الأقصى للإنسان أن يعيش وفقاً لفضيلة عقله النظري، أي يعيش حياه التأمل؛ فبالتأمل تكتمل فضيلة الإنسان بما هو كذلك، وبه يتشبه الإنسان بالإله، وبه يتحقق استقلاله وحرية عن العالم الخارجي وعن الآخرين³⁶.

أما فلسفات عصر ما بعد أرسطو، فقد تركزت بالفعل حول الأخلاق الإنسانية، وركزت أبحاثها حول الطريقة المثلى لتحقيق السعادة في عصر الإمبراطوريات الضخمة، وهو عصر تميز بالاضطرابات السياسية والصراعات العسكرية فيما بعد الإسكندر الأكبر، عصر انهارت فيه النظم السياسية المرتبطة بما كان يعرف بنظام «دولة المدينة» وضاعت فيه إمكانية المشاركة السياسية التي كانت تمثل الفضيلة الحقة للمواطن اليوناني.

ولذلك فقد اختلفت الفلسفات الأخلاقية في هذا العصر، حيث دارت فلسفات الأبيقوريين والرواقيين حول التماس أسباب السعادة من داخل النفس ذاتها، وليس من ارتباط الإنسان بمجتمعه والمشاركة في سياسته.

أما طريق السعادة الذي دعت إليه الأبيقورية فهو يبدأ من التسليم بأن من الطبيعي للإنسان أن يتجه في سلوكه إلى كل ما هو لذية، وأن يبتعد عن كل ما هو مؤلم. ومن ثم فقد وحد الأبيقوريون بين السعادة واللذة؛ ولكن للذات عند أبيقور تصنيف ينبغي فهمه؛ فهناك لذات طبيعية وضرورية كالأكل والشرب والنوم، وهناك لذات طبيعية وليست ضرورية كاللذة الجنسية، وهناك لذات لاهي طبيعية ولا ضرورية مثل الرغبة في أكلة معينة أو في وظيفة عليا معينة. إن اللذة المقصودة لدى أبيقور هي اللذات الطبيعية الضرورية؛ أي على الإنسان أن يكتفي بما هو ضروري من اللذة، والاكتفاء بما هو ضروري يعني ما يغيب معه الألم الجسماني الناتج عن الجوع أو العطش مثلاً، فكأن اللذة التي يدعو إليها أبيقور هي بمعنى تغييب الآلام الجسمانية، وعلى الإنسان أن يزهد فيما يزيد على ذلك.

وقد برع أبيقور حينما أكد على أن آلام النفس أشنع من آلام الجسد، ومن ثم أولى أهمية للتخلص منها أيضاً، واستخدم في ذلك فلسفته المادية داعياً إلى ما أسماه الأتراكسيا (أي الخلو من الهموم والآلام)، فلا داعي للخوف من الموت؛ لأنه انعدام الإحساس، ومن ثم فلن نحس معه لا بالألم ولا بلذة، ولا داعي لأن نخشى المصير وعذاب الآلهة؛ لأنه مما سيسعد الآلهة أن ترى الإنسان سعيداً، ولن يزيد من سعادتها

أن تعذبه أو تراه متألماً في حياته الدنيا. وهكذا حاول أبيقور تخليص الإنسان من كل أمراضه الجسمانية والنفسية معاً داعياً إياه أن يعيش حالة من الطمأنينة الداخلية. وهكذا حاول أبيقور تخليص الإنسان من كل آلامه الجسمانية والنفسية معاً داعياً إياه أن يعيش حالة من الطمأنينة الداخلية والسعادة الصافية³⁷.

أما فلاسفة الرواق فقد قدموا طريقاً آخر للسعادة يستند على مبدأ العيش وفقاً للطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية؛ أما الطبيعة الإنسانية فتعني العيش وفقاً للعقل الذي تميز به الإنسان عن الموجودات الطبيعية الأخرى. ومن واجب الإنسان أن يفهم الطبيعة ويفسر ظواهرها لا ليقهرها ويعتدي عليها بل ليتوافق معها³⁸. لقد دعى الرواقيون إلى احترام الطبيعة والتعاطف معها كما تتعاطف هي مع الإنسان. لقد قال أحدهم: «إن أعين السماء تتلألأ بالدموع لمصائب الإنسان».

ومن قلب هذه الدعوة -للتعاطف بين البشر والطبيعة- دعى الرواقيون إلى التعاطف بين البشر و إلى الأخوة العالمية؛ فالبشر عندهم متساوون بالطبيعة، ومن ثم فالجميع إخوة أياً كان موقعهم الجغرافي، وأياً كانت أجناسهم وألوانهم ومكانتهم الاجتماعية، فالكل إخوة متساوون، ومن ثم ينبغي أن يتعاطف الجميع مع الجميع³⁹.

وهذه الدعوة إلى التعاطف بين البشر لم تتعارض لديهم مع إيمانهم بضرورة أن يحيا الإنسان حياة الأباتيا (أي الخلو من الهموم والانفعالات). فالإنسان الحكيم -وإن شارك الناس أحزانهم وآلامهم- يستطيع أن يحافظ في قرارة نفسه على اتزانه وسكينته الداخلية؛ وذلك لأن الحكيم هو من يدرك أن هذه المصائب التي تمر بنا ليست شراً في ذاتها، وإنما الشر هو في حكمنا عليها بأنها شر. فكل ما يحدث إنما هو قدر إلهي مكتوب، وكل ما يأتينا من الآلهة خير وليس شراً في ذاته. فموت الصديق ليس إذن شراً في ذاته لأنه قد أدى دوره في هذه الحياة، وكما أننا لم يكن لنا يد في وجوده فلا يصح أن نتألم أو أن نضيق برحيله⁴⁰.

إن الرواقيين يؤمنون كذلك بأن لكل منا دوراً ينبغي أن يؤديه طبقاً لمبدأ الواجب؛ فكل منا قد وجد في هذا العالم ليؤدي دوراً مرسوماً بعناية سواء أكان عبداً أو وزيراً أو ملكاً، وعليه أن يؤديه بإيجابية؛ فمع إيمانهم بالقدر خيره وشره وبضرورة الاستسلام

للقدر فإنهم يؤمنون في ذات الوقت بضرورة أداء الدور كما ينبغي أن يؤدي من إنسان يعرف واجبه جيداً؛ فهذا أحدهم الذي كان عضواً بمجلس الشيوخ وطلب منه الإمبراطور ألا يحضر إحدى الجلسات، فقال له الرواقي : كان بإمكانك أيها الإمبراطور ألا تجعلني عضواً بالمجلس، ولكن مادمت عضواً به فمن واجبي أن أحضر. ولما أرسل له الإمبراطور رسالة أخرى قال فيها : فلتحضر لكن لا تتحدث، رد عليه قائلاً : لا تسألوني رأيي وأنا أصمت. ولما ضاق به الإمبراطور أرسل إليه رسالة أخيرة تهديدية جاء فيها : إن قلت ساقُتلك، إذا بهذا الرواقي الذي لا يثنيه أي شيء حتى الموت عن أداء واجبه، إذا به يرد قائلاً : ومتى قلتُ: إني خالد، أنت تؤدي دورك وأنا أؤدي واجبي!⁴¹

هكذا كانت صلابة الرواقي في أداء واجبه مهما كانت النتائج. لقد عاش الرواقيون فلسفتهم والتمسوا سعادتهم من داخل أنفسهم، وليس من الظروف الخارجية أياً كانت مقلقة أو مؤلمة.

رابعاً: الإنسان والمجتمع المدني:

اتسمت الحضارة اليونانية بسمات جعلتها تتفرد عن حضارات الشرق القديم بالاهتمام بالفكر السياسي وتطويره بسرعة، تحول معها النظام السياسي اليوناني في كل دول المدن اليونانية من نظام الحكم الأرستقراطي التقليدي إلى النظام الديمقراطي؛ فلقد ابتدع اليونانيون النظام الديمقراطي في الحكم. وقد ولد هذا النظام من رحم اختلاف أهل أثينا حول تشريعات زعيمهم صولون؛ حيث انقسموا إزاءها إلى ثلاث أحزاب لم يوافق منهم عليها إلا حزب واحد. ولما انتصر حزب الأغلبية بقيادة بيزستراتوس بدأت تتوالى الحكومات وتتجدد التشريعات حتى تبلورت الصورة المثلى للديمقراطية، من مجلس يضم كل المواطنين الأحرار هو الجمعية الشعبية، إلى حاكم يختار من بين أفراد الشعب بصورة مباشرة، إلى نظام قضائي للفصل في المنازعات⁴². وقد تدعمت الديمقراطية أكثر وأكثر عبر فلسفة السوفسطائيين الذين اعتبروا أن الفرد وحدة سياسية مستقلة، ومجدوا حريته ومشاركته السياسية، بل نادوا بالمساواة بين البشر فالبشر بالطبيعة متساوون، والعبد ليس إلا عبداً بالاسم⁴³.

ورغم أن فلسفات كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو قد جاءت مناوئة للديمقراطية بوجه عام، فإنهم قدروا فيها الحرية التي يتمتع بها المواطنون في ظلها؛ فعلى الرغم من أن فلسفة أفلاطون السياسية المثالية نادى بالحاكم الفيلسوف في «الجمهورية» وبحكم القانون في «القوانين» فإن أفلاطون حرص في مدينتيه المثاليتين على أن يقوم كل فرد بوظيفته حسب مؤهلاته وحسب تدرجه في النظام التعليمي، وأن تحافظ له الدولة على هذه الوظيفة حسب هذه المؤهلات والقدرات. فالحرية الفردية هنا عند أفلاطون ارتبطت بأداء مهام الوظيفة على الوجه الأمثل، أي أنها ارتبطت بمسئولية الفرد الاجتماعية والسياسية. فليس حراً من يعمل خارج النظام، وليس مواطناً من لا يراعي حقوق الآخرين، ومن لا يتقن أداء وظيفته، سواء كان من طبقة المنتجين أو من طبقة الجند أو من طبقة الحكام. فالكل يؤدي دوره في خدمة المجتمع المدني ولصالح الجميع. وهذا هو المجتمع السياسي الأمثل عند أفلاطون، سواء في مجتمع «الجمهورية» الذي يحكمه حكومة الفلاسفة، أو الحاكم الفيلسوف، أو في مجتمع «القوانين» الذي يحكمه الدستور ومجلس حراس الدستور رغم الاختلاف في التفاصيل والأسس التي يقوم عليها المجتمع الأمثل في كليهما⁴⁴.

والحقيقة أنه رغم أن أرسطو قد شارك أستاذه أفلاطون اهتمامه ببناء مجتمع سياسي أمثل في الكتابين الرابع والخامس من كتاب «السياسة»، فإن مسحة واقعية قد ميزت فلسفته السياسة عبر الفصول الأخرى من هذا الكتاب؛ حيث قدم لنا أرسطو تحليلاً رائعاً للفرق بين الدولة والحكومة، وكشف لأول مرة في تاريخ الفكر السياسي عن أن الدولة هي «مجموع المواطنين»، وأن الحكومة «مجرد هيئة من هيئات الدولة»⁴⁵، ثم بحث في أنواع الحكومات مميّزاً بين أنواعها على أساس مدى حرصها على خدمة مواطنيها، فإن كانت غايتها كذلك صارت حكومة صالحة، وإن خالفت ذلك واتجهت إلى تحقيق مصالح أفرادها كانت حكومة فاسدة؛ فالملكية تصير طغياناً، والأرستقراطية تصير أوليغاركية (أي حكومة للأغنياء الطماعين)، والديمقراطية تصير ديماجوجية (أي حكومة فوضى)⁴⁶.

وقد نادى أرسطو بنظام جديد للحكم سماه البوليتيا (أي الحكومة الدستورية) التي تحكم أفرادها بموجب القانون على أن يكون أفرادها من الطبقة الوسطى التي لا مطمع لأفرادها في كنز الثروات، كما أنهم ليسوا محرومين منها وهم عادة ما تكون غايتهم المعرفة والعلم والعمل لصالح الآخرين في المجتمع السياسي⁴⁷.

وقد برع أرسطو حينما كشف لأول مرة عن ضرورة الفصل بين هيئات الدولة الثلاث: الهيئة التشريعية التي اعتبرها «السيد الحق للدولة»، والهيئة التنفيذية التي قصر وظيفتها على الالتزام بتنفيذ ما تمليه عليها الهيئة التشريعية التي أوكل إليها مراقبة أداء السلطة التنفيذية ومحاسبتها، والهيئة القضائية التي تحدث فيها عن محاكم نوعية لكل نوع من المنازعات التي تنشأ بين الأفراد في المجتمع السياسي⁴⁸.

كما برع كذلك في الكشف لأول مرة أيضاً عن الارتباط بين الاقتصاد والسياسة، وميّز بدقة بين الاقتصاد الحقيقي -الذي يقوم على وسائل الكسب الطبيعية كالزراعة والرعي والصيد- والاقتصاد المزيف (الكريماتيكا) الذي يقوم على التعامل بالنقود والتجارة المؤدية إلى الاحتكار⁴⁹.

ومع ذلك فلا تخلو فلسفة أرسطو من آراء تستحق وقفة نقدية؛ حيث إن بها ما يتعارض حتى مع رؤيته الفلسفية العامة، مثل نظريته في الرق، تلك النظرية التي أباح فيها الحرب «لاصطياد الأرقاء» بحجة أن الرقيق يعد في رأيه عنصراً أساسياً من عناصر تكوين الأسرة إلى جانب الرجل والمرأة، فهو يمثل الآلة الحية التي تستخدمها ربة المنزل في تحصيل الأوقات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال. إن هذه النظرية في تبرير الرق تتناقض مع رؤيته لماهية الإنسان بأنه الكائن العاقل!! وكذلك يستحق النقد تلك الإجراءات التعسفية التي طالب بها في حال زيادة عدد سكان المدينة المثالية عن العدد المطلوب؛ حيث نادى بإجهاض الحوامل وإعدام المشوهين؛ إذ لا شك أن هذه الإجراءات تمثل وصمة عار في جبين أرسطو! لقد تناسى أرسطو أن قتل الجنين يعني قتل إنسان لا ذنب له، وأن الإنسان المشوه هو إنسان له كل الحقوق ويملك نفساً جديرة بالاحترام!⁵⁰

وقد جاءت فلسفات العصر الهلنستي السياسية وخاصة فلسفة الرواقيين على عكس فلسفة كل من أفلاطون و أرسطو، تنادي بالأخوة العالمية، ومن ثم بالدولة العالمية؛ إذ أكد زينون -مؤسس الرواقية- أن الدولة المثالية هي الدولة العالمية، وأن الرعوية للناس جميعاً؛ إذ ينبغي أن يخضع البشر جميعاً لنظام تشريعي واحد يقره المنطق والعقل، ويلغى فيه نظام الرق ويتساوى في ظله المرأة والرجل في الحقوق والواجبات، ولا يتمايز في ظله عنصر على آخر، ولا فرد على آخر إلا بالعمل الصالح الذي هو حصيلة العقل الذي يتوافق فيه ما هو إنساني مع ما هو إلهي⁵¹. وقد عبر آخر الرواقيين الكبار ماركوس أوريليوس -الذي رأس الأمبراطورية الرومانية في القرن الثاني الميلادي- عن كل ذلك حينما نجح في صياغة فكرة وحدة الكون السياسية والتشريعية، على أساس أنه من الطبيعي أن يؤمن جميع البشر، أو على الأقل يمكنهم الاتفاق على قانون عام مشترك بين الجميع يجعل منهم إخوة مواطنين، وأعضاء في جماعة سياسية واحدة هي العالم بأسره⁵².

وقد بلور شيشرون المفكر الروماني العظيم هذه الرؤية الرواقية حول الدولة بقوله: إن الدولة هي «مصلحة الناس المشتركة»؛ فالدولة لديه كانت أشبه بمؤسسة مساهمة، مواطنوها أعضاء في هذه المؤسسة. وهذه الدولة المؤسسة تقوم بتزويد أعضائها بثمرات المساعدة المتبادلة والحكم العادل. فالدولة وقانونها هي ملك لجميع الناس، وسلطتها تنبثق من قوة الأفراد مجتمعين. وقد اعتبر شيشرون أن الدولة نفسها -بما في ذلك قانونها- تخضع دائماً لقانون الإله، أو القانون الأخلاقي، أو القانون الطبيعي الذي يعطى بالحق على التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية⁵³.

لقد نادى الرواقيون إذن بدولة عالمية واحدة تخضع لقانون واحد، هو في الأساس ذلك القانون الإلهي الذي يرفع فيه الإله البشر، ويتساوى في ظله الجميع وتتحقق بموجبها العدالة بينهم ويضمن السعادة للجميع.

خاتمة

وبالطبع فإن اهتمامات فلاسفة اليونان بالإنسان لم تقتصر على طرح هذه القضايا التي تتعلق بماهية الإنسان وقضايا المعرفة والأخلاقية والسياسية؛ بل طرح هؤلاء

الفلاسفة معظم ما نتصوره حتى الآن من قضايا تتعلق بالإنسان، من من لغته و آدابه أو فنونه حتى عقائده حول الألوهية والوجود. إن الكثير مما نتصور أنه قضايا استجدت بتجدد مشكلات الإنسان وتطور حياته -وخاصة في عصرنا الحاضر- هي قضايا يمكن أن نجد طرحاً لها بشكل أو بآخر سواء في محاورات أفلاطون أو في كتابات أرسطو المختلفة، أو حتى في تأملات ماركوس أوريليوس. وإني لأعتقد بحق أن هذا هو وجه الإعجاز الحقيقي في الفلسفة اليونانية التي لم يكتف فلاسفتها بالتأسيس لتاريخ الفلسفة، وإنما أيضاً بطرح كل القضايا والمشكلات التي تستحق التأمل والجديرة بإعمال العقل الإنساني ما بقى الإنسان على ظهر الأرض.

- 1 - انظر: محمد صقر خفاجة، هوميروس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 56 - 57.
- وانظر أيضاً: مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ: قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م، ص 33.
- 2 - هوميروس، الأوديسا (58 : 394-397) نقلاً عن محمد صقر خفاجة، نفس المرجع السابق، ص 57.
- 3 - هوميروس، نفس المصدر السابق (16 : 17-19)، نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 57.
- 4 - هوميروس، الإلياذة (17 : 53-55) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 57.
- 5 - هوميروس، الإلياذة (15 : 624-628)، نقلاً عن نفس المرجع، ص 58.
- 6 - نفسه (11 : 86 - 89)، نقلاً عن نفس المرجع، ص 58.
- 7 - هوميروس، الأوديسا (13 : 31-34) نقلاً عن نفس المرجع، ص 58.
- 8 - هوميروس، الإلياذة (11 : 67-69) نقلاً عن نفس المرجع، ص 58.
- 9 - نقلاً عن : أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1954م، ص 62.

- 10 - نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 63.
- 11 - انظر: مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 2007م، ص 105.
- 12 - انظر: نفس المرجع السابق، ص 557-570.
- وراجع عن أصل النفس الإنسانية لدى أفلاطون: محاوره «فايدروس» الترجمة العربية لـ أميرة حلمي مطر (الفقرات 246 – 247 – 248 – 249)، دار المعارف بالقاهرة 1969م، ص 70 - 76.
- وراجع عن طبيعة النفس الإنسانية عند أفلاطون: أفلاطون: محاوره «الجمهورية» (436 – 443)، الترجمة العربية لـ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م، ص 317 - 329.
- وراجع الحديث عن خلود النفس وبراهين أفلاطون على ذلك في: أفلاطون : محاوره «فيدون» (71 – 106)، الترجمة العربية لـ عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة – جامعة عين شمس، القاهرة 1979م، ص 174-260. ومحاوره «الجمهورية» (609-612)، الترجمة العربية ص 549 - 554.
- 13 - انظر عرضاً لنظرية النفس عند أرسطو في كتابنا: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية 2006م، ص 156-177.
- وراجع: أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية لـ أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، الطبعة الأولى 1954م.
- 14 - انظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 352-354.
- وراجع أفلاطون: محاوره «ثياتيتوس» الترجمة العربية لـ أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973م، ص 48 وما بعدها.
- 15 - نقلاً عن: جلال الدين سعيد، أبيقور: الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ، ص 45.
- 16 - Lucretius : De Rerum natura (liber iv , 485 - 500) , Eng .trans.by Cyril Bailey , vol. I , Oxford , at the clarendon

- .press 1947 , p.387-389.
- 17 - انظر كتابنا: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، سبق الإشارة إليه، ص 308.
- 18 - انظر: Cornford: Plato s Theory of Knowledge (Theaetetus (15id-187A) , London , Routledge & Kegan Pual LTD – 1973, p.29-108.
- انظر: نفس الموضوع من محاوره ثياتيتوس في الترجمة العربية ص 46-111 ومقدمة الترجمة ص 13-18.
- 19 - انظر عرضاً للجانب الإيجابي من نظرية المعرفة عند أفلاطون في كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، ص 511-517.
- 20 - راجع: أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليه، الكتابين 3.2 وأنظر أيضاً: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، القاهرة 2001م، الفصول 2-3-4، ص 57 وما بعدها.
- 21 - انظر نفس المرجعين السابقين، نفس المواضيع.
- 22 - شذرات هيراقليطس المنشورة بكتاب أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، شذرة 99، ص 110.
- 23 - شذرات هيراقليطس (شذرة 71)، نفس المرجع السابق، ص 108.
- 24 - نفسه (شذرة 74، 76)، نفس المرجع السابق ص 109.
- 25 - هذا النص نقلاً عن: Cheney(S.): Men who have walked with God , New York , First delta printing 1974, p.98.
- 26 - Ibid.,p.93.
- 27 - Bailey(C), The Greek Atomists and Epicurus,Oxford,At the Clarendon press 1982, p.188.
- وانظر: أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص 226 - 227.
- وراجع ما كتبناه عن فلسفة الأخلاق عند هيراقليطس، ص 272 - 273.

- 28 - انظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 356 - 357.
- 29 - انظر: نفس المرجع السابق، 444-448.
- وراجع : أفلاطون، محاوره، أوطيفرون، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود في «محاورات أفلاطون»، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1966م، ص 17-19.
- 30 - انظر: نفس المرجع السابق، ص 449.
- 31 - انظر: نفس المرجع السابق، ص 583.
- وراجع أفلاطون: محاوره «الجمهورية» (443) الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها، ص 328.
- 32 - انظر: نفس المرجع السابق، 578-579.
- وراجع: Plato, Philebus (51 – 56), Eng. Trans. in "Great Books", University of Chicago 1988, p.630-636.
- 33 - أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ف 15)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب العربية بالقاهرة 1924م، ص 248.
- 34 - انظر: نفس المصدر السابق (ف 9-13)، ص 246-247.
- وراجع ما كتبناه عن فلسفة الأخلاق عند أرسطو في كتابنا: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، ص 223-225.
- 35 - انظر: أرسطوطاليس، نفس المصدر السابق (ف 17)، الترجمة العربية ص 24، (ك 4 - ب 7 - ف 6)، الجزء الثاني من نفس الترجمة العربية، ص 43.
- 36 - انظر: نفس المصدر السابق، الكتاب العاشر، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص 352-365.
- وراجع كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، سبق الإشارة إليه، ص 149-159.
- 37 - انظر: بحثنا عن «الأبيقورية فلسفة للحياة» نشر بالكتاب السنوي الثاني للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة 1995م، ص 64-73.

وراجع رسائل أبيقور في ترجمتها العربية لجلال الدين سعيد، مرجع سبق الإشارة إليه.

38 - انظر: عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م، ص 199-200.

39 - أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م، ص 409.

40 - انظر: عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 202-205.

وكذلك: أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 409-410.

41 - انظر: عثمان أمين، نفس المرجع، ص 212-213.

42 - انظر في قصة وأسس الديمقراطية الأثينية: أ. هـ. م. جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب، الهيئة العربية العامة للكتاب، القاهرة 1976م، ص 153 وما بعدها.

وأيضاً: تشارلز الكسندر روبنسن، أثينا في عهد بركليس، ترجمة أنيس فريحة، مكتبة لبنان، بيروت 1966م، ص 39 وما بعدها.

43 - انظر: ما كتبناه عن فلسفة السوفسطائيين في كتابنا: تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 1999م، ص 47-54.

44 - انظر: عرضاً لفلسفة أفلاطون السياسية في نفس المرجع السابق، ص 63-102.

وراجع: محاورة الجمهورية لأفلاطون، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها.

وكذلك: محاورة القوانين لأفلاطون، الترجمة العربية لمحمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986م.

45 - أرسطوطاليس: السياسة (ك1 - ب1)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م، ص 181-186.

- 46 - انظر نفس المصدر السابق (ك3 - ب5 وما بعده)، الترجمة العربية السابقة، ص 198 وما بعدها.
- 47 - انظر: نفسه.
- وأيضاً مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي - الطبعة الأولى، القاهرة 1953م، ص 138-139.
- 48 - أرسطوطاليس، نفس المصدر (ك6 - ب13، 12، 11)، الترجمة العربية ص 348 وما بعدها.
- 49 - نفس المصدر (ك1 - ب3)، الترجمة العربية ص 108-117.
- 50 - انظر كتابنا: تطور الفكر السياسي، ص 131 - 134.
- 51 - انظر: فؤاد شبل، الفكر السياسي (الجزء الأول)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974م، ص 149-150.
- 52 - نفسه، ص 150.
- وراجع كتاب: Marcus Aurelius Antonius, The Thoughts, translated by John Jackson, Oxford University press, London 1928
- 53 - انظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف بمصر، القاهرة 1969م، ص 242-244.

سؤال الهوية والتعددية في المجال الإسلامي المعاصر

محمد محفوظ*

اكتشاف الذات

هل يمكن للإنسان الفرد أو الجماعة، أن يفهم نفسه من دون الآخر؟ وهل يستطيع الإنسان أن يستغني عن الآخر؟ أم العلاقة بين الذات والآخر من العلاقات المركبة على المستويين الفردي والجماعي، بحيث أنه لا يمكن فهم الذات إلا بفهم الآخر، وبالتالي فإن العلاقة بين الذات مهما كان عنوان تعريفها، هي بحاجة إلى الآخر مهما كان عنوانه وتعريفه؟

فإذا كان عنوان الذات دينيا، فإن هذه الذات بحاجة ماسة لفهم ذاتها وللعيش الإنساني السليم مع الآخر الديني. وإذا كان عنوان الذات قوميا أو عرقيا أو مذهبيا، فإنه لا يمكن لهذه الذات من إدراك حقائق الحياة دون نسج علاقات سوية مع الآخر.. فالآخر بكل دوائره، هو مرآة الذات بكل دوائرها.. ومن يبحث عن ذاته لا يمكن القبض على حقيقتها وجوهرها دون استيعاب الآخر وفهمه وإدراك حاجاته ومتطلباته. فالآخر هو مرآة الذات، ولا ذات حقيقية دون آخر حقيقي. لذلك فإننا نعتقد -ومن منطلق فلسفي ومعرفي- أن كل دعوات الاستغناء عن الآخرين -مهما كانت مبرراتها ومسوغاتها أو عناوينها- هي دعوات لا تنسجم ونواميس الحياة الإنسانية.

فدعوات نفي الآخر واستئصاله لم تؤد ولن تؤدي إلا إلى تشبث الذات بكل خصوصياتها وحيثياتها المباشرة وغير المباشرة.

لذلك فإننا نرى أن كل الأيدولوجيات والنزعات الاصطفائية والتطهيرية لم تفض إلا إلى المزيد من بروز الهويات الفرعية والخصوصيات المراد طمسها وتغييبها.

وعليه فإن الآخر الديني هو ضرورة وجودية للذات الدينية. كما أن الآخر المذهبي هو ضرورة وجودية ومعرفية للذات المذهبية، وهكذا بقية العناوين ودوائر الانتماء التي تحدد معنى الذات والآخر. فالذات التي لم تتجاوز حدودها -على حد تعبير الكاتب المصري سمير مرقص- مهما كان ثراء هذه الذات ومهما حملت من خبرات؛ تظل في حاجة كيانية ماسة إلى أن

* كاتب من السعودية .

تعتبر هذه الحدود انطلاقاً من احتمالية أن الآخر قد يحمل ثراءً وخبرة لم تعرفها، أو قد تدركها الذات من جهة، وأن استمرار الذات في الوجود يعتمد -إلى حد كبير- على اختبار ما لدى هذه الذات من غنى وخبرة بالتفاعل أو باكتشاف -على الأقل- ما لدى الآخر من جهة أخرى.

والآخر -بحكم التعريف- هو مغاير للذات، ويظل منطقة تحتاج إلى الإدراك. والذات في عملية خروجها إلى الآخر -اكتشافاً- إنما تعيد اكتشاف نفسها، وربما تبدأ في إدراكها. والذات لا يمكن أن تكون ذاتاً إلا بوجود الآخر. فمن يبحث عن اكتشاف ذاته ومعرفة منظومته القيمية والثقافية، فعليه بالتواصل مع قيم الآخرين ومنظوماتهم الثقافية.

فالعزلة والانكفاء لا يقودان إلى اكتشاف الذات، حتى ولو كان خيار العزلة خياراً أيدلوجياً. والنظرة النرجسية إلى الذات وقيمها وما تملك من مبادئ ومعارف لا تؤدي أيضاً إلى إدراك وفهم حقيقة الذات الثقافية والقيمية؛ وذلك لأن النزعة النرجسية لدى الإنسان تقوده إلى شعور وهمي بالاستغناء عن الآخرين بكل معارفهم ومكاسبهم العلمية والحضارية. فلا العزلة تقود إلى الفهم واكتشاف الذات، ولا الاستغناء عن الآخرين، والتكور والتمحور حول الذات يفضي إلى اكتشافها، وإنما يفضي إلى بناء صورة نمطية حول الذات، ليست قادرة على استنهاض الإنسان واكتشاف قدراته وطاقاته الكامنة. وحده التواصل والانفتاح هو الذي يقود إلى اكتشاف الذات. من هنا نصل إلى حقيقة اجتماعية وحضارية مهمة. وهي أن العزلة ليست هي وسيلة الدفاع الحضارية والثقافية عن الذات، بل هي تعد وسيلة للهروب من استحقاقات الراهن. ولم يسجل لنا التاريخ تجربة إنسانية عن مجتمع تمكن من حفظ ثوابته وصيانة مكتسباته من خلال الانكفاء والانعزال. ويبقى الانفتاح الرشيد والتواصل العلمي والثقافي والاجتماعي بين مختلف التعبيرات والمكونات هو وسيلة الدفاع عن الذات. فالتمسك بالثوابت والدفاع عن الخصوصيات لا يمكن أن يتحقق بانغلاق الذات، وإنما بانفتاحها وتواصلها المستديم مع الآخر. ومهما كانت التباينات ونقاط الاختلاف، لا مبرر حقيقي للانكفاء والانعزال. بل على العكس من ذلك تماماً. ولا يمكن إدارة الاختلافات الدينية والمذهبية والفكرية دون تواصل المختلفين مع بعضهم البعض.

لهذا كله فإننا نعتقد -وبشكل عميق- أن اكتشاف الذات يتطلب الاهتمام بالأمور التالية:
1- أن الإنسان مهما امتلك من إمكانيات وكفاءات وطاقات لا يستطيع أن يحقق ذاته ويعزز مكاسبها العامة دون نسج علاقات طبيعية وسوية مع محيطه الاجتماعي والثقافي والوطني.

فالإنسان السوي لا يمكنه الاستغناء عن الآخرين، وإنما من الضروري أن ينسج علاقات سوية معهم. ولا ريب أن بوابة هذه العملية هو الانفتاح والتواصل والتعاون مع الآخرين. فالعلاقة شرطية وجدلية في آن واحد (على حد تعبير الكاتب سمير مرقص) بين الذات والآخر. وهذه العلاقة غاية في التعقيد؛ حيث يصبح الآخر شرطا لتحرر الذات من ذاتية عمياء لا ترى إلا نفسها -وربما لا تراها- ومن ثم تحمل نهاية لصيرورتها، وهنا يكمن البعد الشرطي في العلاقة. وفي الوقت نفسه فإن تحرر الذات من حدودها والخروج إلى الآخر، إنما يعني التجدد بإدراك نقاط القوة لدى الآخر والتي تعني نقاط الضعف لدى الذات، ما يعني تحقق البعد الجدلي في العلاقة، والعكس صحيح بطبيعة الحال. هذا بالإضافة إلى تصحيح الصور النمطية أو الرؤى سابقة التجهيز التي يشكلها كل طرف من الطرفين -الذات والآخر- بعضهما عن بعض.

2- أن الآخر المختلف ليس موضوعا للنبد والإقصاء والسباب والشتم، وإنما هو موضوعا للحوار والتواصل والتعارف. وإن الاختلافات والتباينات مهما علا شأنها لا تشرع لأحد ممارسة الحيف والظلم بحق الآخر المختلف.

فالمطلوب من كل الأطراف ليس التناز باللقاب، وممارسة سوء الظن المتبادل، وإنما المطلوب هو ممارسة العدل تجاه بعضنا البعض.

ولا يمكن أن نحقق مفهوم العدل في العلاقة مع المختلف، بعيدا عن قيم الحوار والتواصل والتعاون.

فليس عيبا أن نختلف؛ لأن ذلك من لوازم الحياة الإنسانية، ولكن العيب كل العيب حينما يقودنا هذا الاختلاف إلى الخصام والعداء المتبادل.

في سياقات الهوية

لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن التطورات الحديثة بأشكالها المختلفة ومؤسساتها المتنوعة وآفاقها الرحبة لا تلغي ضرورة الانتماء إلى هوية واضحة المعالم، ضاربة بجذورها في عمق التاريخ والمجتمع.

ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون مؤسسات العلم الحديث هي البديل عن الانتماء إلى تلك الهوية. كما يطالب (جوزيف شتراير) حينما يقول: «لقد أصبح ممكنا الاستغناء عن الطرق القديمة؛ لعثور المرء على هويته داخل مجتمع ما. إن شخصا دون عائلة، ودون مسكن ثابت، ودون انتماء ديني، يمكن أن يعيش حياة مكتملة بصورة كافية».

إن هذه النظرة وأمثالها، التي تنظر إلى عملية الانتماء إلى هوية وطنية ثابتة، وعلى صلة عميقة بالجذور التاريخية والدينية كمسألة ثانوية، أو بإمكان الإنسان أن يستبدلها بهوية أخرى متحركة. لا شك أن هذه النظرة تدفع باتجاه إلغاء الضوابط الأخلاقية والاجتماعية، وتقضي على عملية الاستقرار النفسي، التي توفرها الهوية المنسجمة والمعبرة عن التكوين العقدي للناس.

إن الهوية حينما نتمسك بها بشكل إيجابي وواع، وترجم قيمها ومبادئها إلى خطط عمل وبرامج حضارية هي التي تصنع التطورات والأشكال المؤسسية الحديثة. ولا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن نعتقد أن الأشكال المؤسسية الحديثة، الخاضعة للتحويل والتطور، هي التي تخلق لنا هوية وثابتا وطنيا نسير عليه.

فالهوية هي التي تصنع العمران الاجتماعي والحضاري، وليس العكس. فليس صوابا أن تحل التكنولوجيا محل الهوية والانتماء الحضاري؛ لهذا نجد أن عمليات المسخ والتبديل الحضاري - التي مارسها الاستعمار بحق الشعوب المستعمرة ذات التاريخ والحضارة - لم تؤد إلى تخلي تلك الشعوب عن هويتها. بل كان لتلك العمليات الخارجية الدور الأساس في تكريس الهوية في نفوس الناس وتشبثهم بها. لهذا كانت دائما الهوية - بعناصرها العقدية والثقافية - تشكل عنصرا أساسيا لتوازن الكيان المجتمعي، بحيث إن وجود أي خلل في هذه المسألة يعني على المستوى العملي بداية التراجع الحضاري.

فوظيفة الهوية الأساس هي صياغة الكيان المجتمعي، بما يتناغم والمنطق العقدي والتاريخي لتلك الجماعة البشرية. وفي كل الحقب التاريخية التي مر بها الإنسان على وجه هذه البسيطة،

كان لغياب الهوية أو ضمورها الدور الجوهري في دخول الكائن البشري في نفق اللاتوازن والاستقرار النفسي والاجتماعي. وفي المقابل كان الاستقرار النفسي والاجتماعي - كقاعدة لتطوير الإنتاج وتحسين ظروف المعيشة المادية والمعنوية - رهينا بحسن العلاقة التي تربط تلك المجموعة البشرية بهويتها وعناصرها العقدية والحضارية.

فالتاريخ الحقيقي الذي يتجه إلى صنع المنجز الحضاري لأي مجتمع يبدأ منذ اتساق العلاقة بين الحركة الاجتماعية والهوية، بحيث تكون الحركة الاجتماعية مجسدة لعناصر الهوية الذاتية للمجتمع. وهذا ما يقربنا من المفهوم الاجتماعي للزمن؛ بحيث إن حركة الناس العشوائية تبقى خارج التاريخ وعلى هامشه. بمعنى أن هذه الحركة لا تقود إلى توظيف كل الطاقات والقدرات في سبيل بناء الواقع الحضاري. وإنما هي حركة في أحسن الظروف تقليدية، لاهثة وراء منجزات الغير لاقتنائها، دون تمثل القيم الأصلية التي أوجدتها، وكأن الحضارة سلعة تباع وتشتري. إن الهوية - بعناصرها العقدية والحضارية - بمثابة القدرة الخلاقة المستمرة، التي تمد الكيان الاجتماعي بأسباب وعوامل تحقيق التوازن بين الحاجات المادية والمعنوية، الروح والجسد، المصلحة الفردية والجماعية، الدولة والمجتمع، الداخل والخارج.

وهكذا تكون الهوية هي صانعة التضامن بين أبناء المجتمع، وبها يسعى أبناء المجتمع جميعا إلى تحصيل الكمالات الإنسانية، والدخول في غمار منافسة الأمم والشعوب، على بلوغ سبل العلم والمدنية والحضارة. وإن أفول نجم الهوية أو التخلي عنها يورث المجتمع نمطا من التقليد الأعمى لشعوب العالم وطرائقهم في الحياة. وكتب (إدريس شرايبي) تصويرا رائعا إلى هذه الحالة يقول فيها: تصور أن زنجياً ابيضاً بين ليلة وضحاها، ولكن بقى أنفه أسود، بسبب إهمال القدر! كنت أرتدي سترة وبنطالا، وفي قدمي زوج من الجوارب وقميص وحزام على الخصر ومنديل في جيبي. كنت فخورا، كنت مثل أوروبي صغير، ولكنني وجدت نفسي مضحكا عندما وقفت بين أصدقائي، ولقد كنت مضحكا فعلا. فالمنظور الذي ينبغي أن ننظر من خلاله إلى مسألة الهوية، ليس بوصفها معادلا موضوعيا للتقليدية والماضوية، كما أن الحدائة ليست معادلا موضوعيا للغرب والنموذج الحدائثي الأوروبي. إننا ينبغي أن ننظر إلى الهوية، بوصفها تنمية سريعة ومتينة لكل طاقات الأمة في سبيل البناء والتطور.

بمعنى أن خيارات النهوض الثقافي والحضاري، وتجاوز المآزق الراهنة التي تعاني منها الأمة، لا تتم إلا على قاعدة انسجام هذه الخيارات مع هوية الأمة ومعادلتها الذاتية، أو منبثقة من مضمون الهوية والذات الحضارية. ودائما حسن العلاقة مع الهوية بمكوناتها الأصلية كفيل بأن يعيد للأمة حيويتها الحضارية، ويقوي من إمكانات قيامها بدورها التاريخي تجاه العالم.

ويكفي أمتنا عشرات السنين وضخامة الإمكانيات والطاقات التي بذلت في سبيل النهوض اعتمادا على خيارات ومشاريع نهضوية ليست منسجمة وهوية الأمة. فكانت المحصلة النهائية لكل تلك الخيارات والمشاريع هي المزيد من التراجع الحضاري واستفحال المآزق الداخلية؛ بحيث إن الأمة أصبحت مكبلة بمجموعة من القيود الداخلية والخارجية التي تمنع على المستويين النظري والعملي من انطلاقة الأمة حضاريا.

فالتطور العلمي والتكنولوجي الهائل، الذي أسقط الحدود وأوصل مناطق العالم ببعضها البعض حتى أضحى «قرية كبيرة» حسب تعبير (ماك لوهان)، والتوسع المعلوماتي الهائل، كل هذه التطورات قد تجرف الإنسان إلى مهاو سحيقة، أو في أحسن التقادير تحوله إلى لاهث وراء الجديد من التكنولوجيا وصناعة المعلومات.

لهذا فإن القاعدة الأساسية للتعامل مع هذه التطورات، هي تأسيس حالة من التوازن المجتمعي؛ حتى يتمكن المجتمع من ملاحقة التطورات دون إضاعة الذات.

ولاشك أن تأسيس عملية التوازن المجتمعي لا تتم إلا على قاعدة الهوية وتفعيل عناصرها في الوجود الاجتماعي الشامل. وهذا لا يعني أن الهوية التي نطالب بإحيائها في الوسط الاجتماعي تؤدي إلى نظام مغلق، موغل في العزلة والابتعاد عن حركة الحياة.

إننا ندعو إلى التمسك بالنظام الثقافي الذي يتضمن مجموعة من القيم والمبادئ، التي ما إن تمسكنا بها، وعملنا على إحيائها في مسيرتنا، إلا وتشبثنا بأسباب التحضر وعوامل التمدن في مختلف الحقول والمجالات؛ لأن هذه القيم تستنفذ في الإنسان كل الطاقات والإمكانات لوصول المسيرة التاريخية للأمة. وتجاوز كل عناصر القطيعة مع الأمة حضاريا. ولا شك أن عملية الوصل والاتصال بين راهننا وحضارتنا تشكل الوعاء الحاضن، والحقل المناسب الذي تنمو فيه كل عمليات التجديد والإبداع الثقافي.

وجماع القول: إن من يطلب هوية واحدة بعيدة عن التنوع يطلب أمرا مستحيلا في الفطرة والناموس الاجتماعي (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة).

الهويات المركبة

عديدة هي المشروعات الأيدولوجية والفكرية والسياسية، التي تعمل وتوجه كل طاقتها وإمكاناتها من أجل إنجاز هويتها البسيطة. أي الهوية أو العنوان العام، الذي يشكل ركيزة المشروع الأيدولوجي أو الفكري أو السياسي.

ولم تتاون هذه المشروعات الشمولية عن استخدام القوة والقهر؛ لتعميم أيدولوجيتها وهويتها، والعمل على إفناء وطمس كل الهويات والعناصر الثقافية والأيدولوجية المغايرة لها.

لهذا نستطيع القول: إن هذه المشروعات -بشكل أو بآخر- مارست القهر تجاه مكونات مجتمعاتها، وتوسلت بوسائل السلطة من أجل دحر بعض الخصوصيات، وإبراز وإظهار خصوصيات أخرى. ويبدو أن هذا النهج هو أحد المسؤولين الأساسيين عن العديد من الأزمات والتوترات العمودية والأفقية، التي تعاني منها بعض مجتمعاتنا العربية والإسلامية؛ وذلك لأنه -وبفعل عوامل وأسباب ذاتية وموضوعية عديدة- لا توجد هويات بسيطة في حياة الجماعات البشرية. وإنما جميع الهويات الموجودة -والتي تعرف الجماعات الإنسانية نفسها- هي هويات مركبة؛ بمعنى أنها نتيجة روافد وقنوات عديدة، أسهمت في صياغة الوضع أو الصورة الثقافية والأيدولوجية الراهنة لكل الأفراد والجماعات البشرية.

فالعلاقة بين الأنا والآخر ليست بهذه الحدية والقطعية التي يتصورها أصحاب الرؤى الشمولية والمشروعات الأيدولوجية ذات الطابع المانوي إما مع أو ضد. فبعض الآخر الثقافي والاجتماعي هو من الذات الثقافية والاجتماعية، كما أن بعض الذات الثقافية والاجتماعية هي من الآخر الثقافي والاجتماعي. وتصبح كل الهويات العامة للمجموعات البشرية هي هويات مركبة، اشتركت عوامل ورافد عديدة في صنعها وبلورتها. ومن يبحث عن الهوية الخالصة والصفافية فهو لا يجدها إلا ذهنه ونظرياته الأيدولوجية.

أما الوقائع الإنسانية والاجتماعية فهي تثبت بشكل لا لبس فيه أن هويات الناس أضحت مركبة. بمعنى التداخل الثقافي والاجتماعي والنفسي بين الأنا بكل مستوياتها، والآخر بكل مستوياته ودوائره. لذلك فإن كل جهد فردي أو مؤسسي، يستهدف الهوية الخالصة، هو

جهد تعصبي؛ لأنه سيعمل على معاداة بعض الجوانب أو المجالات الثقافية أو الاجتماعية الموجودة في الفضاء العام.

والتعصب - في أحد وجوهه - يعني كل عمل نظري أو عملي، يستهدف تعميم رؤية أو موقف، ويتوسل في سبيل ذلك بوسائل عنفية أو قهرية أو هما معا. كما أن الشعور بالاستغناء عن الآخرين، أو الاعتقاد أن ما عند الذات أرقى وأصفى مما لدى الآخر، هو أيضا يؤسس لنزعة اصطفاوية/طوباوية، لا تنسجم ومقتضيات الوقائع الإنسانية والاجتماعية.

فأغلب الأفراد اليوم إن لم يكن كلهم يحتضنون في عقولهم ونفوسهم مجموعة دوائر من الانتماء والروافد التي تغدي نفسه وعقله في آن.

لهذا فإن قسر الناس على دائرة واحدة، أو شكل واحد للهوية، يفضي إلى تشبث هؤلاء الناس بكل خصوصياتهم ودوائر انتماءاتهم المتعددة وعناصر هويتهم المركبة.

ولعل عملية القسر والقهر على هذا الصعيد هي التي تؤسس للكثير من عناصر التأزم والتوتر في مجالنا العربي والإسلامي. ولقد أجاد الأديب الفرانكفوني (أمين معلوف) في كتابه (الهويات القاتلة) في بيان هذه الحقيقة؛ فالتعامل التعسفي والقهري مع الروافد المتعددة لهوية الإنسان فردا و جماعة هو الذي يحول في المحصلة النهائية هذه الهوية إلى هوية قاتلة. إذ يقول: (تتكون هوية كل من الأفراد من مجموعة كبيرة من العناصر، لا تقتصر بالطبع على تلك المدونة على السجلات الرسمية، فبالنسبة إلى الغالبية العظمى هنالك الانتماء إلى دين أو جنسية وأحيانا إلى جنسيتين، أو إلى مجموعة إثنية أو لغوية، إلى عائلة ضيقة أو موسعة، إلى مهنة أو مؤسسة كما إلى بيئة اجتماعية. لكن اللائحة قد تطول أيضا، ويمكن الافتراض أنها لا تقف عند حد؛ إذ يمكن الشعور بانتماء نسبي إلى مقاطعة أو قرية أو حي، إلى عشيرة أو فريق رياضي ومهني أو زمرة من الأصدقاء، إلى نقابة أو شركة أو جمعية أو أبرشية. وإلى رابطة من الأشخاص تجمعهم أهواء مشتركة. بالطبع إن هذه الانتماءات ليست على درجة متساوية من الأهمية في الوقت نفسه على الأقل. لكن لا يمكن إغفال أي منها إغفالا تاما؛ فهي العناصر المكونة للشخصية، أو ما يمكن تسميته (جينات النفس) شرط التأكيد أن أغلبها ليس غريزيا).

وطبيعة العلاقة مع هذه العناصر من قبل الواقع الخارجي -أي المحيط بكل دوائره- هو الذي يحدد نوعية العلاقة التي تربط الإنسان بعناصر هويته المتعددة.

فإذا كانت علاقة صادمة، ومتعسفة، وقهرية، فإن هذا الإنسان سيندفع عقليا ونفسيا للتمسك التام بتلك العناصر المستهدفة.

أما إذا كانت العلاقة مرنة، ومتساحة، ومتفاهمة، فإن هذا الإنسان سيعمل على ترتيب علاقة إيجابية وحيوية ومثمرة مع كل عناصر هويته.

والتوترات الدينية أو المذهبية أو القومية أو العرقية هي -في أحد جوانبها- وليدة السعي التعسفي في التعامل مع بعض روافد أو دوائر انتماء الإنسان فرداً وجماعة. من هنا فإن المطلوب -وذلك من أجل التعايش السلمي بين مختلف المكونات والتعبيرات، والاستقرار السياسي والاجتماعي لأوطاننا ومجتمعاتنا- هو التعامل الإيجابي والمنفتح مع كل هذه العناصر والروافد التي تتشكل منها كل هذه المكونات والأطراف.

فالمجتمعات المستقرة سياسيا واجتماعيا هي تلك المجتمعات التي تعاملت بمرونة وتسامح مع خصوصيات أطرافها ومكوناتها. ومن يبحث عن الاستقرار بعيدا عن ذلك فإنه لن يجني إلا المزيد من الفوضى والاضطراب والتوتر على أكثر من صعيد؛ لأنه ببساطة شديدة أن التعسف تجاه خصوصيات الجماعات البشرية يقود هذه الجماعات إلى الإصرار على الفروقات والتمييزات والاختلافات. وهذه هي النواة الأولى للعديد من صور التوتر والتأزم بين مختلف الأطراف والتعبيرات.

لهذا فإن الخطوة الأولى في مشروع الأمن الاجتماعي والاستقرار السياسي هي إعادة بناء العلاقة بين الهويات الفرعية على أسس الحوار والاحترام المتبادل، وصولاً إلى مبدأ المواطنة الذي يحتضن الجميع، ويجعلهم على حد سواء في كل الحقوق والواجبات.

محددات الاعتدال

يبدو لي أن المشهد الثقافي في أي مجتمع لا يمكن أن يتطور، ويراكم من خبراته، ويزيد من فعالياته ومناشطه المتعددة، دون تحديد دقيق للمصطلحات المستخدمة؛ وذلك لأن الكثير من المفردات والمصطلحات المتداولة لا يتم التعامل معها بوصفها ذات مضمون موحد ومشترك، مما يؤدي إلى الكثير من الالتباس والتعمية المعرفية والاجتماعية.

فحينما نتحدث عن الديمقراطية مثلاً، فإننا نتحدث عن هذا المفهوم دون أن نحدد مضمونه. وكل الأطراف والأطراف تستخدم هذا المفهوم وغيره، وكل طرف يحمل معنى ومضموناً مختلفاً ومغايراً عن هذا المصطلح أو المفهوم. لذلك فإننا نعتقد أن حجر الزاوية في تنشيط وتفعيل الحياة الثقافية والمعرفية في أي مجتمع هو في العمل وبذل الجهد العلمي والمعرفي؛ لتحديد المعنى الدقيق لكل المفاهيم المتداولة والمصطلحات السائدة.

ولعل من أهم هذه المفاهيم -والتي يتم تداولها بكثرة هذه الأيام- هو مفهوم الاعتدال. وكل طرف أو كاتب ينادي بالاعتدال، ويعتبره هو طوق النجاة من العديد من الفتن والمشاكل، ولكن ما معنى الاعتدال وما هي محدداته؟ فإن الجهود التي تبذل لبلورة مضمون هذا المفهوم لا تزال قليلة.

فالاعتدال ليس مفهوماً شكلاً، حتى نعتبره هو النقطة الوسطى بين رذيلتين، وإنما هو من المفاهيم الفكرية والسياسية العميقة، التي تتجاوز المعنى المتداول للوسطية.

وذلك لأن جميع المجتمعات الإنسانية قاطبة تعتقد وبشكل عميق أن القيم والمبادئ التي تحملها هي القيم والمبادئ الإنسانية/الطبيعية، والتي تقف بشكل دقيق بين رذيلتين، فكل المجتمعات ترفض الغلو والتنطع في الدين والتطرف في الالتزام بمقتضيات القيم.

كما أنه في المقابل، كل المجتمعات -على الصعيد النظري- ترفض الانسلاخ من الثوابت والتفتت من القيم الذاتية العليا.

فكل المجتمعات بصرف النظر عن دينها وأيدلوجيتها تنظر إلى ذاتها، بوصفها هي التجسيد العملي لمفهوم الاعتدال والوسطية.

وكل هذه المجتمعات على الصعيد العملي تختلف بعضها مع بعض على مستوى التزامها بمقتضيات الاعتدال ومتطلبات الوسطية. وبهذا يتحول هذا المفهوم، إلى مفهوم سائل غير محدد المعالم؛ فالإنسان ينظر إلى ذاته بوصفه معتدلاً، والآخر ينظر إليه بوصفه متنطعاً وبعيداً عن مقتضيات ومحددات هذا المفهوم والعكس.

لهذا فإننا من الضروري أن نعمل على بيان وتوضيح محددات الاعتدال؛ وذلك لأن هذا المفهوم ليس أيدلوجياً أو عقيدة متكاملة، وإنما هو رؤية معرفية وثقافية وسياسية، تحدد معنى ومضمون هذا المفهوم؛ لذلك فإن السؤال الملح في هذا السياق هو: ما هي محددات مفهوم

الاعتدال، بصرف النظر عن الأيدلوجية التي تقف خلف هذا المفهوم؟ لأن كل أيدلوجية تدعي لنفسها أنها الوحيدة القابضة على حقيقة الاعتدال ومعناه الحقيقي والعميق، لهذا كله فإننا نعتبر أن محددات الاعتدال هي النقاط التالية:

1- القبول بحقيقة التعددية والتنوع في الاجتماع الإنساني:

لعل من أهم المحددات التي تحدد بدقه معنى الاعتدال، وحدوده المعرفية والاجتماعية والسياسية، هو مدى القبول والانسجام مع حقيقة التعددية الموجودة في المجتمعات الإنسانية بكل مستوياتها ودوائرها.

لا يمكن أن يكون الإنسان معتدلاً، وهو يرفض هذه الحقيقة، أو لا يلتزم بمقتضياتها ولوازمها، فكل الناس يدعون لأنفسهم أنهم هم الوحيدون الذين على الجادة، وهم الوحيدون المتمسكون بأهداب الفضائل كلها، ولكن ما الدليل العملي على هذا الادعاء؟ لا شيء... إننا نعتقد أن المعنى الدقيق والمعرفي للاعتدال ليس هو الذي يفسر هذه القيمة بوصفها القيمة الخيرة التي تقف في الوسط بين رذيلتين هما الغلو والتشدد من جهة، ومن جهة أخرى الانسلاخ والاستلاب القيمي والمعرفي. فالاعتدال يعني: الموقف المعرفي الأخلاقي، الذي يعترف بحقيقة التعدد، ويتعامل مع قيمة التنوع بوصفها من القيم الخالدة، التي لا يمكن محاربتها أو العمل على استئصالها.

وكل إنسان يحارب هذه القيمة والحقيقة هو إنسان غير معتدل، حتى وإن ادعى ذلك، المعتدل حقاً هو الذي يتعامل بعقلية حضارية ورؤية متسامحة مع حقيقة التعدد بكل مستوياتها.

وإننا نعتقد أن القبول بهذه الحقيقة الإنسانية الخالدة هو أهم محددات مفهوم الاعتدال. وعليه فإن كل فرد أو مجتمع يحترم هذه الحقيقة، ويتعامل معها بعقلية حضارية، هو إنسان ومجتمع معتدل بصرف النظر عن دينه أو أيدلوجيته. وعلى هذا المقياس قد يكون المعتدل مسلماً وقد لا يكون. فالعبرة في تقديرنا هو في مدى التزام الإنسان فرداً وجماعة بالقبول بحقيقة التعددية والالتزام بكل لوازمها ومقتضياتها.

2- احترام الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية:

هل يمكن أن يكون الإنسان معتدلاً، وهو ينتهك حقوق الإنسان، ويتعدى على مقدساتهم وخصوصياتهم ولوازمهم الإنسانية؟

إننا نعتقد أنه لا يمكن للإنسان أن يصبح معتدلاً دون احترام الإنسان، بصرف النظر عن دينه وعقيدته، وصيانة حقوقه الأساسية. فالاختلاف في الدين والعقيدة لا يشرع للإنسان - مهما علا شأنه- أن ينتهك حقوق المختلف معه أو يتعدى على خصوصياته. بل إن هذا الاختلاف يلزم الإنسان أخلاقياً ودينياً المبالغة في احترام الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية.

(فالناس صنفان إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق)، ولا يجوز بأي نحو من الأنحاء التعدي على حقوقه أو عدم احترام آدميته وإنسانيته.

وعليه فإن كل المشروعات الأيدلوجية والفكرية، التي تسوغ لنفسها التعدي على حقوق المختلفين معها هي مشروعات متطرفة، حتى وإن ادعت الاعتدال؛ فالعبرة دائماً بالسلوك العملي ومستوى الالتزام الفعلي باحترام الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية.

ولا يمكن صيانة حقوق الإنسان دون وجود رؤية متكاملة لهذه الحقوق، وكيفية حمايتها وصيانتها، وتوفير إرادة مجتمعية متكاملة لتحويل تلك الرؤية إلى واقع حي على صعد الحياة المختلفة. فالمجتمع المعتدل والوسطي هو الذي يحترم ويصون حقوق الإنسان، ويعمل -عبر مؤسساته المختلفة الرسمية والأهلية- لتوفير كل الأسباب والشروط المفضية للإعلاء من شأن الإنسان وجوداً وحقوقاً.

3- الانفتاح والتواصل مع الثقافات الإنسانية:

لعل الجذر الثقافي والمعرفي لمفهوم الاعتدال هو نسبية الثقافة والحقيقة. وإنه لا يوجد إنسان على وجه هذه البسيطة يمتلك كل الحقيقة، وإنما هو يمتلك بعضها، والبقية موزعة على بقية الخلق. ونسبية الحقيقة والثقافة ينبغي ألا تقود إلى الانكفاء والتفوق، والشعور الوهمي بالامتلاء، وإنما من الضروري أن تقود إلى الانفتاح والتواصل مع الآخرين. فلكون الحقيقة موزعة بين البشر، لا مناص من الانفتاح والتواصل مع الآخرين؛ لأن هذا التواصل والانفتاح هو التعبير الطبيعي للاستفادة من معارف الآخرين وثقافتهم.

وعليه فإن الاعتدال الثقافي والسياسي والاجتماعي لا يساوي الانعزال والانكفاء والاستغناء عن الآخرين، وإنما هو يعني التفاعل مع الآخرين، والانفتاح على ثقافتهم والتواصل مع معارفهم.

فالانكفاء على الذات ليس من مقتضيات الاعتدال والوسطية. كما أن تضخيم الذات والنظر إليها بفوقية ونرجسية ليس من لوازم الوسطية. إن الاعتدال - كمفهوم معرفي وثقافي - يفتح الباب واسعاً للانفتاح والتفاعل الخلاق مع كل الثقافات الإنسانية.

ولا سيادة حقيقية لمفهوم الاعتدال في أي مجتمع من المجتمعات دون هذه المحددات. فهي جوهر هذا المفهوم ومضمونه الحقيقي، ودونها تكون كل الوقائع انجاس على الذات لا مبرر له، أو هروب من تحديات الحاضر إلى كهف الماضي والأجداد التاريخية.

فجوهر الاعتدال في المجتمع والثقافة والسياسة هو القبول بحقيقة التعددية، والتفاعل الإيجابي مع مقتضياتها ومتطلباتها. واحترام الإنسان بوصفه إنساناً، بصرف النظر عن منبته الديني أو عرقه أو قوميته.

فالإنسان محترم لذاته؛ إذ يقول -تبارك وتعالى- {ولقد كرّمنا بني آدم}، ومقتضى التكريم الرباني هو صيانة وحماية حقوقه الخاصة والعامة.

وهكذا يتحول مفهوم الاعتدال من مفهوم شكلي/تبريري، إلى مفهوم حضاري، لا يلغي التدافع بين الناس، ولا التنافس بين المجتمعات، وإنما يوفر الأرضية الضرورية والمناخ المؤاتي لانطلاق المجتمع بكل أطيافه وتعبيراته؛ لاجتراح فرادته، وبناء تجربته المفتوحة والمتفاعلة مع المنجز الحضاري والثقافي الإنساني.

التعددية والاحترام المتبادل

ليس سراً من الأسرار حين نقول: إن مجتمعا - كبقية المجتمعات الإنسانية - يحتوي تعدديات وتنوعات عديدة. وإن هذه التعدديات إذا أحسن التعامل معها تتحول إلى مصدر إثراء وحيوية لمجتمعنا ووطننا، وإن وجود هذه الحقيقة في أي مجتمع إنساني ليس عيباً يجب إخفاؤه، أو خطأً ينبغي تصحيحه، وإنما هو جزء طبيعي من حياة المجتمعات الإنسانية، بل هو أحد نواميس الوجود الإنساني، فالأصل في المجتمعات الإنسانية أنها مجتمعات متعددة ومتنوعة. وإن شقاء المجتمعات لا ينبع من وجود هذه الحقيقة، وإنما من العجز عن صياغة

أنظمة اجتماعية وثقافية وسياسية وقانونية قادرة على إدارة هذه الحقيقة دون افتئات وتعسف. وعليه فإن أي محاولة لطمس هذه الحقيقة أو التعدي عليها هو إضرار باستقرار المجتمع, وإدخال الجميع في أتون المباحكات والسجلات التي تضر بالأمن الاجتماعي والسياسي.

وقبولنا بحقيقة التعددية لا يعني أن المطلوب هو أن تتطابق وجهات النظر والرؤية في كل شيء. فمن حق أي طرف ديني أو مذهبي أو قومي أن يختلف في رؤيته عن الطرف الآخر, ولكنه الاختلاف الذي لا يقود إلى الإساءة أو التعدي على الخصوصيات والرموز. من هنا فإننا ندعو جميع تعبيرات المجتمع وأطيافه المختلفة للعمل على صياغة ميثاق وطني متكامل, يقر بحقيقة التنوع والتعددية, ويثبت مبدأ الاحترام المتبادل على مستوى الوجود والرأي والرموز, فليس مطلوباً منا جميعاً, من مختلف مواقعنا الدينية أو المذهبية أو الفكرية أن نتحد نظرنا إلى كل القضايا والأمور, أو تتطابق وجهات نظرنا في كل أحداث التاريخ أو شخصه. ولكن المطلوب منا جميعاً هو أن يحترم بعضنا قناعات بعض, وألا نسمح لأنفسنا بأن نمارس الإساءة لقناعات أو أفكار الأطراف الأخرى.

إننا نرفض نهج السب والشتم وإطلاق الأحكام القيميّة الجاهزة, وإننا نعتزف باختلافنا الفكري أو تعددنا الديني أو المذهبي, ولكن هذا الاعتراف يلزمنا صيانة حق الإنسان الآخر في الاعتقاد والانتماء. فالتعددية -بكل مستوياتها- لا يمكن أن تدار على نحو إيجابي, إلا بمبدأ الاحترام المتبادل. بمعنى أن من حق أي إنسان أن يعتز بقناعاته الذاتية, ولكن ينبغي ألا يقوده هذا الاعتزاز إلى الإساءة إلى الآخرين. فبمقدار اعتزازه بذاته وقناعاتها, بذات القدر ينبغي أن يحترم قناعات المختلف واعتزازاته.

وبهذه الكيفية نخرج طبيعة العلاقة بين المختلفين من دائرة السجال والاتهام وسوء الظن والبحث عن المثالب والقراءات النمطية, إلى دائرة العلاقة الإنسانية والموضوعية, القائمة على الاعتراف بحق الجميع بالاختلاف وضرورات الاحترام المتبادل بكل صوره وأشكاله.

فالاعتزاز بالدين أو العائلة أو أية دائرة من دوائر الانتماء الطبيعية في حياة الإنسان ليس جريمة, ما دام لا يؤدي إلى رفض المشترك أو تجاوز مقتضيات الاحترام المتبادل.

فالعرب جميعا اليوم ينتمون إلى أوطان متعددة, وبيئات اجتماعية مختلفة, وتجمعات إقليمية متنوعة, إلا أنهم جميعا يعتزون بعروبتهم وبكل عناصرهم المشتركة. ولا يرى المواطن العربي -سواء في المشرق أو المغرب- أي تناقض بين اعتزازه بوطنه ومنطقته, وبين اعتزازه بعروبتة وقوميته.

وما يصح على المواطن العربي على الصعيد القومي, يصح عليه في مختلف دوائر الانتماء. كما أننا نعيش جميعاً -ولاعتبارات عديدة- لحظة تاريخية حساسة, يمكن أن نطلق عليها لحظة انفجاريات الهويات الفرعية في حياة الناس والمجتمعات. وهذه اللحظة إذا لم يتم التعامل معها بحكمة وعقلية تسوية, فإنها تنذر بالكثير من المخاطر والتحديات.

لذلك فإن تعزيز خيار الاحترام المتبادل بين مختلف الانتماءات والتعدديات سيسهم في ضبط تداعيات ومتواليات انفجار الهويات الفرعية. بمعنى أن غياب الاحترام المتبادل, أو التعامل مع هويات الناس والمجتمعات الفرعية بعقلية الإقصاء والاستفزاز والتحقير, سيؤدي إلى المزيد من التشطي والتوترات الاجتماعية والسياسية والأمنية, ولا يمكن وقف هذا الانحدار إلا بتعزيز خيار الاحترام المتبادل بكل حقائقه ومقتضياته ومتطلباته.

وجماع القول: أننا نعتقد أنه لكي لا تتحول هذه الحقيقة المجتمعية إلى مصدر للتوتر والأزمات, نحن بحاجة إلى تعزيز خيار الاحترام المتبادل, حتى نتمكن من صيانة تنوعنا والمحافظة على استقرارنا الاجتماعي والسياسي.

الحوار الإسلامي وتفكيك الرؤية النمطية

في إطار العلاقة الداخلية بين المسلمين -بمختلف مذاهبهم ومدارسهم الفقهية والفلسفية والفكرية- ثمة مشاكل وعقبات عديدة تحول دون تطوير هذه العلاقة, وإيصالها إلى مصاف العلاقات المتميزة على كل الأصعدة والمستويات.

ففي كل البلدان العربية والإسلامية, حيث تتواجد المذاهب الإسلامية المختلفة, والمدارس الفقهية المتعددة, هناك مشاكل وحساسيات, تعرقل مشروع التفاهم والتعاون والوحدة بين المسلمين.

مما يجعل الجفاء والتشردم وسوء الظن وغياب التواصل الحيوي والفعال هو سمة العلاقة الداخلية بين المسلمين في كل البلدان والمناطق.

فليس قدرنا أن نعيش متباعدين ومتحافين، كما أن مشاكلنا -سواء التاريخية أو الراهنة- ليست مستحيلة المعالجة. وإنما نحن نحتاج إلى وعي جديد وإرادة مجتمعية جديدة، تعطي الأولوية لإصلاح حقل العلاقات الإسلامية الداخلية؛ لأننا نعتقد أن الكثير من المشاكل والأزمات الداخلية في كل بلداننا ومناطقنا لا يمكن التغلب عليها دون ترتيب البيت الداخلي للمسلمين. فتوزع المسلمين بين مذاهب ومدارس فقهية متعددة ليس مبررا لاستمرار القطيعة والتباعد، كما أن وجود آراء وقناعات مختلفة بين المسلمين لا يبيح لأي طرف إعلان الخصومة والعداوة بينه وبين الطرف الآخر.

فالباري -عز وجل- يقرر في كتابه الحكيم أن طبيعة العلاقة الداخلية بين المسلمين بمختلف ألوانهم ومناطقهم ومدارسهم قائمة على الرحمة؛ امثالاً لقوله -تعالى-: {رحماء بينهم}. فالمطلوب هو أن تكون قيمة الرحمة هي السائدة والحاكمة في علاقة المسلمين بعضهم مع بعض. والاختلافات المذهبية أو الفكرية أو القومية بين المسلمين ليست مبررا لتجاوز مقتضيات الرحمة.

فالاختلافات بكل مستوياتها لا تجيز لأحد إطلاق الأحكام جزافاً، أو امتهان كرامات الناس، وإنما هي تشجع لضرورة الحوار والتواصل والبحث العلمي والموضوعي في الآراء والقناعات بعيداً عن الآراء والمواقف المنمطة السابقة.

قراءة أحداث التاريخ قراءة علمية وموضوعية، مع احترام تام لكل الرموز التاريخية للمسلمين. فوجود تقييمات تاريخية مختلفة بين المسلمين لا يسمح لأي طرف بالإساءة إلى رموز الطرف الآخر ومقدساته. لهذا فإننا نرفض -ولاعتبارات دينية وأخلاقية وإنسانية- نهج الشتائم والسب، ونعتقد أن هذا النهج لا ينسجم وأخلاق الإسلام ومثله العليا، كما أنه لا يتناغم ومقتضيات الأخوة والشراكة.

كما أن التعايش هو مصيرنا كعرب ومسلمين، وأن علينا أن نفتح عقولنا وكياننا على آفاق هذه العملية، ليست لأنها تنسجم وقيم الإسلام فحسب؛ بل لأنها تفاعلٌ وانفتاح على المصير.

وهذا يعني أن نخرج من التناحر والافتتال، وأوهام التميز والفرادة. ونعلن بعقل ناضج ضرورة تجاوز معاناتنا الطويلة بالوعي الكامل لتحديات راهننا وآمال مستقبلنا. فالتعايش الاجتماعي

جهد متواصل ضد اللامقبول على مختلف الصعد والمستويات. وقوامه تسالم الإرادات الوطنية، وانصهار مصالحها في الكيان الاجتماعي الوطني.

كما أن التوجيهات الإسلامية فتؤكد على ضرورة أن يتم التعامل مع الآخرين وفق القاعدة النفسية والاجتماعية، التي يجب على الإنسان نفسه أن يعامل وينظر إليه من خلالها. (فما كرهته لنفسك فاكروهه لغيرك، وما أحببته لنفسك فأحبيه لأخيك، تكن عادلا في حكمك، مقسطا في عدلك).

إن بوابة تصحيح كل هذا الاعوجاج تبدأ بتعاملي مع الآخرين. فإن مساواة الآخر مع الذات هو الذي يخلق النسيج الاجتماعي المتداخل والمتواصل والمنسجم في حركته وعلاقاته المتعددة.

ولا شك أن مساواة الآخر مع الذات سيعلي من شأن القيم المشتركة، وسيجعلها حاضرة باستمرار في الوسط الاجتماعي. كما أنها تزيد من حالة الإحساس بالمسؤولية المشتركة بعضنا تجاه بعض. وكل هذه العناصر ضرورية لبناء سلم اجتماعي متراص ومستدام.

إن صياغة العلاقة بين مختلف المذاهب الإسلامية على أسس جديدة يتطلب من جميع الأطراف العمل الجاد لتفكيك الصور النمطية القائمة بين أتباع المذاهب الإسلامية بعضهم تجاه البعض؛ حيث إن الصور النمطية السائدة هي التي تعمق الحواجز النفسية بين المسلمين، وهي التي تحول دون تطوير مستوى التفاهم والتعاون بين أتباع المذاهب الإسلامية. لهذا كله فإننا نعتقد أن تطوير العلاقات الداخلية بين المسلمين يتطلب العمل على تفكيك الصور النمطية المتبادلة بين المسلمين، وصياغة العلاقة على أسس الراحن وقناعات المعاصرين بعيدا عن إرث التاريخ وحقب الصدام الأعمى.

المواطنة هي الحل

تتعدد انتماءات الإنسان وميولاته والتزاماته الأيدلوجية والفكرية والسياسية؛ حيث إننا من الصعوبة بمكان على المستوى الإنساني أن نجد كتلة بشرية متجانسة في كل شيء. فإذا كانت هذه الكتلة البشرية متجانسة دينيا، فهي متعددة مذاهبا، وإذا كانت متجانسة مذهبيا، فهي متعددة عرقيا أو قوميا، وإذا كانت متجانسة عرقيا أو قوميا، فهي متعددة دينيا أو مذهبيا أو مناطقيا.

فعلى كل حال فإن التعدد والتنوع من لوازم الحياة الإنسانية، ولا يمكن أن نحصل على حياة اجتماعية واحدة متجانسة في كل شيء.

وعدم التجانس في بعض دوائر الانتماء والحياة لا يعني أن تسود حالات الجفاء والتباعد بين الناس، وإنما على العكس من ذلك تماما. فإن تعدد دوائر انتمائهم ينبغي أن يقودهم إلى الحوار والتواصل وتنمية المشتركات. فالناس جميعا -بصرف النظر عن منابتهم الأيدلوجية- يعتزون بخصوصياتهم الذاتية، ولكن هذا الاعتزاز ليس استغناء عن الآخرين أو الخصومة معهم أو الانغلاق والانكفاء في الدوائر الخاصة. فالحكمة الربانية اقتضت -لاعتبارات عديدة- أن نكون متعددين ومتنوعين في دوائر وأنحاء مختلفة، ولكن هذا التنوع ليس من أجل الانغلاق والانطواء، أو الخصومة والعداء، وإنما من أجل التعارف الذي يقود إلى البناء وال عمران؛ إذ يقول -تبارك وتعالى-: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا}.

فالباري -عز وجل- جعلنا في دوائر متعددة (شعوبا وقبائل) ليس من أجل أن نتخاصم ونتعادى ويقتل بعضنا البعض، وإنما من أجل (لتعارفوا)، وأول التعارف الاعتراف بحق الوجود والتعبير عن الرأي، وتنمية المشتركات، وتنظيم عناصر وموضوعات الاختلاف والتباين. فجمالنا الإنساني في تعددنا وتنوعنا، وأية محاولة قسرية لتوحيدنا أو لإلغاء تنوعنا هي محاولة مناقضة لناموس الخالق عز وجل في هذه الحياة.

والاعتراف بتنوعنا يحتمل الجميع مسؤولية العمل على صيانة وحماية هذا التنوع. ولا حماية لهذا التنوع إلا بالاحترام المتبادل، والتواصل المباشر، وكسر كل الحواجز التي تحول دون التضامن والتعاون. فنحن جميعا -ومن هذا المنطلق- يجب علينا أن نرفض إساءة بعضنا إلى بعض سواء أكانت هذه الإساءة مباشرة أم غير مباشرة. قد تتباين آراؤنا ومواقفنا، ولكن هذا التباين لا يميز لأحد ممارسة الإساءة؛ بل على العكس من ذلك تماما؛ حيث إن التباين في الرأي والموقف ينبغي أن يقود إلى الاحترام المتبادل.

كما أن وجود إساءة هنا أو هناك ينبغي ألا يدفعنا إلى إطلاق الأحكام والمواقف التعميمية. فالإساءة مرفوضة مهما كان شكلها، وقيام البعض بها لا يتيح لأحد التعميم أو التشنيع على

الكل. فآفة العدالة التعميم، ومن أراد الالتزام بمقتضيات العدالة فعليه توخي الحذر وعدم الانجرار وراء المواقف والآراء التعميمية، التي تأخذ الجميع بجريرة البعض. يقول -تبارك وتعالى-: {ولا يجز منكم شئان قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى}.

إن تباين الآراء وتعدد المواقف والقناعات والانتماءات ليس مدعاة لتجاوز حدود العدالة في التقويم وصناعة الرأي والموقف.

والفكر القانوني والدستوري والحضاري الحديث أبداع رؤية قانونية متكاملة في ترتيب العلاقات الداخلية بين مكونات وتعبيرات المجتمع الواحد. وهذه الرؤية تتكثف في مقولة (المواطنة). فالانتماءات المتعددة ينبغي ألا تقود إلى الانطواء والانكفاء، كما أنها ينبغي ألا تقود إلى الخيارات السياسية والثقافية التي تهدد الاستقرار والأوطان. وإنما من الضروري أن تقود إلى بناء العلاقة على أسس مشتركة، تتجاوز حدود الهويات الفرعية. وعلى رأس الأسس المشتركة (المواطنة). فهي القاعدة القانونية والسياسية التي تضبط العلاقة بين جميع المواطنين، وهي التي تحدد المسؤوليات وتعين الحقوق والواجبات.

وفي زمن انفجار الهويات الفرعية -لاعتبارات عديدة- من الضروري العمل لإبراز مفهوم المواطنة. فهي (أي المواطنة) هي الحل، التي تنقل الجميع من دائرة الهويات الفرعية إلى رحاب المواطنة المتساوية والمجتمع والوطن الواحد. وفي سياق تعزيز خيار المواطنة نود التأكيد على النقاط التالية:

1- أن الوقائع الطائفية التي تجري اليوم في أكثر من بلد عربي ليست مدعاة للاصطفافات الطائفية والمذهبية، وإنما هي مدعاة للوحدة الوطنية وبناء حقائق الائتلاف والتلاقي بين مختلف التكوينات المذهبية، وخلق الإرادة العامة والجماعية لمعالجة تلك الوقائع الطائفية المقيتة.

فليس مطلوباً من النخب الثقافية والعلمية والسياسية -في ظل هذه الظروف الحساسة- الاصطفاف المذهبي والتخندق الطائفي، وإنما المطلوب هو العمل على معالجة كل الوقائع الطائفية التي تضر الجميع ولا يربح فيها أحد.

فالمشاكل الطائفية والمذهبية في أي بيئة اجتماعية ينبغي ألا تقود العلماء والكتاب والمثقفين إلى الاصطفافات الطائفية الضيقة، وتزخيمها عبر مقالات وأبحاث تعمق الشرخ في الوطن والمجتمع؛ وإنما ينبغي أن ينطلق جميع هؤلاء -ومن موقع المسؤولية الدينية والثقافية والوطنية- إلى البحث عن حلول ومعالجات لهذه المشكلة، والعمل على تطويق هذه المشاكل التي تضر الجميع ولا يربح فيها أحد.

فالتوترات المذهبية اليوم لا تعالج بالتعبئة الطائفية، ولا بشحن النفوس ضد الآخر المختلف والمغاير المذهبي؛ وإنما بتعزيز خيار المواطنة، وتشجيع الجميع -عبر رؤية متكاملة ومشروع وطني شامل- لجعل المواطنة هي حجر الزاوية في مشروع العلاقات البينية بين جميع المواطنين والمكونات والتعبيرات.

والمواطنة -كمشروع حل ومعالجة للتوترات الطائفية والمذهبية في المجال العربي والإسلامي- ليست حلا سحريا وناجزا، وإنما هي البوابة السياسية والحقوقية والثقافية، لإنجاز الوحدة الداخلية في المجتمعات المتعددة دينيا أم مذهبيا أم قوميا وعرقيا.

وحدها المواطنة هي التي تخلق الوحدة بين المكونات المتعددة في الدائرة الوطنية الواحدة.

2- إن ثقافة الاستئصال والفصل بين مكونات الوطن الواحد على أسس طائفية ومذهبية لا يبني استقرارا، ولا يحرر المجتمعات من عقدها وتوتراتها التاريخية والمعاصرة، وإنما يزيد من أوار التوتر ويفاقم من مشكلات المجتمع والوطن.

وأحداث التاريخ تعلمنا أن المجتمع الذي يحتضن تعدديات وتنوعات لم يبن استقراره بمنهج الاستئصال وبناء الكانتونات المنعزلة، وإنما تم بناء الاستقرار بثقافة الاستيعاب والمرونة السياسية وتنمية الجوامع المشتركة، وبناء العلاقة على أساس المواطنة الواحدة.

فالمسألة الطائفية في المنطقة العربية والإسلامية لا تعالج بالانكفاء والعزلة، ولا تعالج بتوتير الأجواء وخلق الخطابات المتشنجة التي تزيد المشكلة اشتعالا؛ وإنما تعالج بالوعي والحكمة والإرادة العامة التي تفكك المشكلة، من موقع التعالي عن الاصطفافات الضيقة. فالنخب العلمية والثقافية في المجال العربي ينبغي أن تكون جزءا من الحل، وليس جزءا من المشكلة.

وإننا مهما كان الوضع على هذا الصعيد صعبا ومتوترا، ينبغي أن نستمر في حمل مشعل الوحدة والتفاهم والتلاقي والتسامح والاحترام المتبادل.

ووجود قناعات أو ممارسات سيئة وسلبية من أي طرف ينبغي ألا يكون مبررا للتمترس الطائفي، وإنما هو المبرر الحقيقي لضرورة الخروج من هذا السياق الضيق، والعمل على معالجة كل الظواهر السلبية من خلال الحوار والتواصل والنقد.

3- إن التعصب المذهبي بكل مستوياته هو أحد العوامل المضادة لمفهوم المواطنة؛ بمعنى أن التعصب يُحول دون أن تكون المواطنة، التي هي قاعدة العلاقة، وتكون بدل ذلك العلاقة المذهبية.

لذلك فإن تعزيز خيار المواطنة يتطلب بناء كتلة اجتماعية، معتدلة، ووسطية، عابرة للمذاهب ومتجاوزة لكل عناوين الهويات الفرعية، دون هذه الكتلة الاجتماعية ستبقى العصبية تنخر في جسم المجتمع، وسيهدد التعصب المذهبي الاستقرار الاجتماعي والسياسي للوطن.

بعض أوجه النقاشات الحديثة والمعاصرة في الحضارة والثقافة

محمد الشيخ*

I.

بعض أوجه النقاشات الحديثة والمعاصرة في الحضارة: بين المؤرخين توينبي وبروديل

للحضارة مؤرخوها، كما للحضارة إيديولوجيوها. وللحضارة دعائها، كما للحضارة مدينوها. وللحضارة مبشروها، كما للحضارة نعاتها: تاريخ الحضارة، فلسفة الحضارة، الدعوة إلى الحضارة، إدانة الحضارة، موت الحضارة... هي ذي الموضوعات التي دار عليها النظر الحديث في أمر «الحضارة» ولا زال يدور. وكم هو جنائزي فكر اليوم! كم أعلن من موت، وكم اكتشف من جثة! تموت فيه الثقافات بألف موت، وتموت فيه الحضارات ميتات عديدة. فمنذ أن دعا مؤرخ الحضارة الفرنسي غيزو (Guirzot) (1787-1874)، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى اعتبار «الحضارة» «واقعة» أمرها أمر باقي الوقائع، تقبل أن تدرس الدرس، قائلا: «إنما الحضارة واقعة شأنها في ذلك شأن سائر الوقائع لا فرق»، ومن ثم والناظرون في أمر «الحضارة» يعتبرونها أمرا واقعا «يقبل أن يُدرس وأن يوصف وأن يُروى». ولقد كان أن تأدى درس الحضارة، من بين ما تأدى إليه، إلى القول بموت الحضارة، بله موت الحضارات. فما كاد يمضي على قول غيزو ربع قرن من الزمان حتى كتب الكاتب والدبلوماسي والمفكر الاجتماعي الفرنسي غوبينو (Gobineau) (1816-1882) عام 1853م: «إن سقوط الحضارات لهو من أشد ظواهر التاريخ إثارة للتدبر، وإنه لفي الوقت ذاته أشدها غموضا». أين هذا القول من قول سلفه سنة 1828م: «إن على شجرة الحضارة، مع مر الزمن، أن تبسط على الأرض برمتها أوراقها»؟

هذا ولقد كان لاحظ رائد مدرسة الحوليات والمفكر التاريخي الفرنسي لوسيان فيفر Lucien Febvre أنه لأزيد من نصف قرن ظل الحديث، لدى مفكري ومؤرخي الحضارة في الغرب، دائرا على «الحضارة» بصيغة المفرد، وذلك إلى حدود سنة 1819م، ثم من حينها بدأ إعمال المفهوم بصيغة الجمع . الحضارات. لقد تم بهذا تقسيم «إمبراطورية الحضارة» الكبرى إلى «أقاليم حضارية» . عرقية وتاريخية. وتساءل: ما الذي طرأ حتى يتغير اعتبار الحضارة من اعتبار المفرد إلى اعتبار الجمع؟ وأجاب: لقد تعلم الناس الذين عايشوا عهد الثورة والإمبراطورية . بفرنسا . شيئا لم يتعلمه أسلافهم عندما كانوا قد أشاعوا إعمال لفظ «الحضارة» بالمفرد حوالي عام 1770م. تعلموا أن حضارة ما يمكنها أن تموت. وما تعلموا هذا من كتب، لا ولا من قيل وقال، وإنما تعلموه بخبرة ومشاهدة ومعينة وترحال. إنما تعلموه هم من الأسفار¹.

* باحث وأكاديمي من المغرب .

ولقد وافقه الرأي العلامة المؤرخ الفرنسي زميله في مدرسة الحوليات فرناند بروديل Fernand Braudel، في كتابه «نَحْوُ الحضارات»، وإن هو خالفه التاريخ، فذكر أنه حوالي عام 1890م تم الانتقال من أعمال مفهوم «الحضارة» بصيغة المفرد إلى أعماله بوفق صيغة الجمع. «الحضارات». وبهذا صير إلى الحديث عن «حضارات البشرية»، وليس عن «الحضارة البشرية»، على خلاف ما كان الأمر عليه من ذي قبل. قال المفكر التاريخي: «الحق أنه لا مجال لإنكار أن ثمة حضارات وما ثمة حضارة واحدة فحسب»². ذلك أنه حدث تصدع في النظرة الأنوارية. نظرة القرن الثامن عشر. التي كانت تتحدث عن «الحضارة». بصيغة المفرد. وقد تم التوحيد بين دلالتها ودلالة «التقدم»، وتم وقفها على جماعة بشرية معينة دون سواها (أهل أوروبا). الغرب. أما في القرن العشرين، فقد صير إلى التخلص من هذه النظرة الأوربية المركزية، كما صير إلى التخلص من العديد من أحكام القيمة التي كانت تتحدث عن «أفضل الحضارات» و«أحسنها» و«أرقاها» و«أعلاها». وبهذا فقدت «الحضارة». بصيغة المفرد. ألقها وبريقها ووهجها، فما عادت هي أعلى قيمة أخلاقية وفكرية، على خلاف ما كان يتصوره بها أهل القرن الثامن عشر. وما عادت اليوم، مثلا، توصف جريمة شنعاء بمثل ما كانت توصف به في ما تقدم من الزمن الحديث. بأنها «جريمة ضد الحضارة». وإنما صار بالأولى أن يقال عنها: «إنها جريمة ضد الإنسانية». ولربما صار الأحرى بنا، اليوم، القول: إن الحضارة. بوفق صيغة المفرد. هي المشترك البشري بين الحضارات المتباينة. نعني النار والكتابة والحساب وتأسيس النبات واستئناس الحيوان. بما لا يدل على أصل واحد للحضارة حكر على أمة بعينها، وإنما صارت هذه «خيرات حضارية جماعية مشتركة متقاسمة»³.

في الحضارة أنظار أرنولد توينبي

ألقى المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي Arnold Toynbee في 20 فبراير عام 1947م محاضرة عن «إرث روسيا البيزنطي»، ثم أعاد عنوانها بعنوان «الحضارة على المحك»، ونشرها فيما بعد ضمن جملة مقالات اختار لها العنوان نفسه. وكان العام ذاته قد ألقى محاضرة تحت عنوان دال: «لقاءات الحضارات» (أبريل 1947م). عند أول وهلة لا يكاد يفرق توينبي بين مفهوم «الحضارة» ومفهوم «المجمع البشري»، فهما عنده، على طريقة الانجليز، سواء. وهو عادة ما يكتب: «...» منذ الظهور الأول لمثلي شكل المجتمع البشري الذي نسميه «حضارة»...»، أو يكتب: «إن التاريخ، بمعنى تاريخ المجتمعات البشرية التي نسميها حضارات...»، أو يكتب عن «... الظهور الأول لنماذج من المجتمعات البشرية التي نسميها الحضارة»⁴. لكن على التدقيق ليس ثمة سوية، إذ عادة ما يتحدث الحديث الحصري عما يسميه: «المجتمعات المدعوة حضارة». فمهل تشكل هذه ضربا خاصا من المجتمعات؟ وما «الحضارة»؟ وهل وجدت من قبلها مجتمعات بلا حضارة؟

يتساءل توينبي «ما الذي نعنيه بالحضارة؟ ويجيب إجابة غير عامة وغير مباشرة بالقول: إن حديثنا عن حضارات متباينة ليثير في الذهن فكرة تمثالات متميزة عن الدين والمعمار والرسم والعادات والعوائد. ثم يطلب لإشارته هذه التدقيق، فيعقب: «على أنه يفضل بنا تدقيق الدلالة التي نعطيها لكلمة لطالما نحن استعمالناها. أعتقد أنني أعرف ما أقصده بلفظ الحضارة، أو على الأقل أنا واثق من أنني أعرف كيف اهتديت إلى الفكرة التي لي عنها». ويضيف مباشرة: «أعني بالحضارة أصغر وحدة دراسة تاريخية يصل إليها المرء عندما يريد فهم تاريخ بلد شأن الولايات المتحدة مثلا أو المملكة المتحدة». فلو أنت رمت دراسة تاريخ الولايات المتحدة لذاته فإنك لن تفهمه - لن تفهم الدور الذي تلعبه الحكومة الفيدرالية في الحياة الأمريكية، ولا الحكومة التمثيلية، ولا التصنيع ولا قصر الزواج على الزواج بوحدة لا ولا المسيحية - اللهم إلا إن أنت تشوفت إلى ما وراء حدود البلد، إلى أوروبا الغربية... أي إلى المسيحية الغربية أو الحضارة الغربية أو المجتمع الغربي أو العالم الغربي. وبالمثل، فإنك لست تفهم تاريخ اليونان أو روسيا أو صربيا ما لم تهتد إلى المسيحية الأرثوذكسية. وقس على ذلك دراستك المغرب أو أفغانستان، فإنها لن تتأتى على وجهها الأكمل من دون أن تتقدم فتدرس العالم الإسلامي، وبالمثل لن تدرك تاريخ البنغال دون فهم العالم الهندي، لا ولا الصين ولا اليابان دونما درك عالم الشرق الأقصى.

ولعل أول سمة الحضارة «التعالى». فهي تتعالى على الأوطان الضيقة: للحضارة الغربية حوالي ثلاثة عشر مائة سنة بينما ليس لمملكة إنجلترا إلا ألف سنة وللمملكة المتحدة أقل من قرنين ونصف وللولايات المتحدة أقل من قرنين. ولهذا فإنه يدعو إلى النظر في التاريخ بإعمال اصطلاح «الحضارة» لا اصطلاح «الدولة»، وإلى النظر إلى الدول كما لو كانت هي ثانوية وعابرة في حياة الحضارات التي تظهر في تضاعيفها وتختفي⁵. ولعل ثاني أهم سمة للحضارة هي سمة «الحياة». إذ أن: «الحضارة كائن حي من شأنه أن يعيد إنتاج نفسه...»⁶.

بناء عليه، يتضح أن مفهوم «الحضارة» يعم ويخص. فهو بعم تاريخ جملة بلدان، لكنه لا يخص تواريخ غابرة؛ أي تواريخ ما يسميه «المجتمعات البدائية» التي لا ينطبق عليها مفهوم «الحضارة»، وإنما يطلق وسم «الحضارة». أو قل: «الحضارات». على الصنف الثاني من المجتمعات الذي حل محلها⁷.

والذي عنده، أنه على مؤرخ الحضارة ومفكرها أن يبدا وسعهما، ويشحذا خيالهما، ويجندا إرادتهما ليهربا من جدران سجن التواريخ المحلية؛ أي لينفلتا من قبضة تواريخ بلدانها وثقافتها القصيرة الصغرى، وأن عليهما أن يُعوّدا نفسيهما على نظرة شمولية إلى التاريخ مأخوذ في جملته. فتصير بذلك مهمتهما تصور تاريخ كل الحضارات المعروفة، الحية منها وغير الحية، وعرضه بوسمه وحدة جامعة⁸. كما أن الذي عنده أيضا أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا بسلوك أحد مسلكين: إما دراسة «اللقاءات بين الحضارات» وما تولد عنها من أديان، وإما دراسة كل الحضارات المعروفة دراسة واحدة وبيان أشكال ميلادها وانحلالها وأفولها الدراسة المقارنة الكاشفة عن أوجه الائتلاف فيها وأوجه تفردتها.

هذا ولقد اكتشف توينبي آراء سلفه مؤرخ الحضارات الألماني أوزفالد شبنجلر Oswald Sengler صيف عام 1920م بقراءته لكتابه الشهير: «أفول الغرب». ولقد اكتشف فيه ذاك النزوع الذي كان دوما يراوده إلى اعتبار أن أصغر مجالات الاستقصاء التاريخي التي يمكن الاهتمام بها إنما هي المجتمعات . المدعوة «حضارات» . وليست المجتمعات المعزولة منها والمختزلة شأن المدن-الدول اليونانية القديمة أو الدول-الأمم الحديثة. لكن خيبة أمله من لقياه حدثت لما هو أراد فهم كيف تنشأ الحضارات وكيف تنتهي. ذلك أنه بدا لتلميذ تصانيف شبنجلر أن هذا لا يقدم الجواب الشافي على هذا الإشكال، وإنما يظل جوابه «دوغمائيا وجبريا». فبحسبه نشأت الحضارات ونمت وتطورت وتدهورت وأفلت بوفق برنامج ثابت لا يتغير في الزمن لا ولا هو يقبل أن يفسر بالأحرى والأولى والأجدر. إنما قصارانا أن نقول عنه: إنه قانون طبيعة لك أن تكتشفه، وليس لك أن تستفسر عنه، وإنما لك أن تؤمن به قولاً للأستاذ لا يأتيه الباطل **Ipse dixit** وحجة سلطة لا تنقمع. والحال أنه كان هذا القانون . القدر الاعباطي . مما خيب آمال التلميذ في أستاذه⁹.

وسبب ثان خيب آمال توينبي في شبنجلر هو أن هذا أراد بتشخيصه لموت الحضارات النبوءة بموت الحضارة الغربية، بينما رأى التلميذ أن الكشف عن الحضارات الميتة لا يؤدي، بالضرورة، إلى النبوءة بموت الحضارة الغربية الحية القائمة. إذ لئن كانت التحديات المسترسلة المتصلة هي ما من شأنه أن ينهك الحضارات وأن يقودها لكي تلقى مصيرها الطبيعي . الهلاك . فليس يمنع هذا من أن تقود سلسلة التحديات التي تجابهها حضارة ما إلى سلسلة من الاستجابات المنتصرة وليس إلى ما لا يتناهي **Ad infinitum**. ومهما أبانت الملاحظة التاريخية عن وحدة الكيفية التي تسقط بها الحضارات وتضمحل وتمحي وتمحق، فإن هذا لا يشهد على حتمية المصير وإنما يشهد هو على نمطية الاندحار، أما فعل الحضارة فإنه فعل حر، ومن شأن الأفعال الحرة ألا تتآلف وإنما أن تتخالف، وليس للتحديات المتشابهة استجابات مماثلة، وإنما كل حضارة تبدع، بما قد لا يتناهي، شكل ردها على التحديات¹⁰.

ويحصي توينبي ما يقارب تسعة عشر حضارة أتت على البشرية منذ أن كانت البشرية؛ أي منذ حوالي ستة آلاف سنة: ثمانية عشر منها غير غربية، أربعة عشر مانت والبقية تحيا. ونحن نعاصر منها حضارات متبقية خمس: ثمة، أولاً، الحضارة المسيحية الارثوذكسية. وهي تشمل القارة الأوربية من بحر البلطيق إلى البحر الهادئ ومن البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الشمالي، وتشغل النصف الشمالي من آسيا والنصف الشرقي من شبه الجزيرة الأوربية بآسيا. والدولة المحور فيها هي روسيا، ولها شرفات تراقب بها العالم الغربي (بولونيا وألسكا) بواسطة روسيا البيضاء وسيبيريا من الشمال الشرقي، وتراقب العالم الإسلامي والهندي بواسطة من القوقاز وآسيا الوسطى، وتراقب عالم الشرق الأقصى بواسطة من سيبيريا الوسطى والشرقية. وثمة، ثانياً، «أختنا غير الشقيقة» في الحضارة: يعني الإسلام. ويمتد فضاؤه من قلب القارة الآسيوية في الصين الشمالية الغربية بلا توقف إلى الشاطئ الغربي لشبه القارة الأوربية الممتد بآسيا. ثم هناك، ثالثاً، الحضارة الهندية ورابعاً حضارة الشرق الأقصى.

وإذ يعترف توينبي للحضارة المسيحية الغربية . خامس الحضارات . بقوة الانتشار، فإن اعترافه لها يتعلق بالكم لا بالنوع. فليس يمتنع، عنده، أن ينحصر مداها الانحصار، فتساوى هذه الحضارات الخمس وتتوازن في تأثيرها لدى الأجيال القادمة وفي القرون الآتية¹¹.

أكثر من هذا، اقترح توينبي علينا تجربة ذهنية عجيبة: ما الحدث الأبرز في عصرنا (يقصد النصف الأول من القرن العشرين، ويتخذ معلمة له سنة محاضراته عن «لقاءات الحضارات» 1947م)؟ وهو سؤال يطرحه على مؤرخي المستقبل. والذي يراه أنه بعد مرور حوالي قرن . أي حوالي عام 2047م . فإن الجواب عن السؤال المطروح سوف يكون، لا محالة، على النحو التالي: إن الحدث الأبرز في القرن الذي مضى هو صدمة الحضارة الغربية وأثرها المزلزل على المجتمعات الحية الأخرى في عالم اليوم. ثم يستأنف السؤال: ماذا سيقول مؤرخو عام 3047م؟ ويجب: أغلب الظن أنهم سينتهون إلى ردادات الفعل الرهيبة التي سيكون المعتدى عليهم من طرف الحضارة الغربية قد أحدثوها في حياة المعتدين عليهم، وذلك حتى تصير معالم هذه الحضارة مجاهل لا تعرف ولا تميز، وذلك بسبب من التأثير المضاد الذي سوف تحدثه فيها الحضارات الأخرى . الكنسية الأرثوذكسية والإسلام والهندوسية والشرق الأقصى. وفي عام 4047م سوف يحدث التوازن بحيث ينمحي التمايز الحاصل اليوم بين الحضارة الغربية . المعتدية . والحضارات الأخرى . الضحية . وذلك بفضل التأثيرات المضادة. وإذن فإن صدمة الحضارة الغربية إنما كانت خطوة أولى نحو توحيد بني البشر في مجتمع واحد. وماذا سيقول مؤرخو عام 5047م؟ يتصور أنهم سيقولون بأنه ليس ينبغي البحث عن توحيد البشرية في المجالين التقني والاقتصادي، كما يُظن عادة، لا ولا في مجال الحرب والسياسة، كما يعتقد طورا، وإنما في مجال الدين على عكس ما يُظن¹². إنما الدين هو ما ينتج عن لقاءات الحضارة بالأولى.

ويبدو أن توينبي يعمم أنموذجه النظري التاريخي المعروف . تحدي/استجابة . على تاريخ الحضارات. فلا حضارة حية تتحداها حضارة أخرى إلا والشأن فيها، إن هي أرادت الحياة، أن ترد على التحدي، وأن تدفع المعتدي، وإلا هوت هي إلى أسفل سافلين. ومن ثمة عادة ما يتحدث عن «الهجوم» و«الهجوم المضاد» في تضاعيف الحديث عن «تفاعلات الحضارات». وهو يميز في هجمات الحضارات على بعضها البعض بين العنيف وغير العنيف، وبين الحربي والروحي، وبين تلك التي تدك الأسوار والأقاليم، وتلك التي تأسر القلوب والعقول. والمهم في «لقاءات الحضارات»، عنده، ما كانت هي الآثار السياسية والاقتصادية المباشرة، وإنما الآثار الدينية والروحية كانت.

في الحضارة

أنظار فرناند بروديل

لا ينكر فرناند بروديل أهمية التأريخ للحضارة، لكنه ينبه إلى مخاطر الوقوع في تعميمات يستسهلها فلاسفة التاريخ ويستصعبها المؤرخون، بحيث تنتهي هذه الفلسفات في الحضارة، لربما من حيث تدري أو لا تدري، إلى تاريخ متصور متخيل وليس إلى تاريخ مجرب مختبر. ومن هنا يحترز المؤرخون بحق من مسافرين مغامرين بأشد

ما تكون روح المغامرة شأن شبنغلر وتويني. فما من تاريخ يذهب إلى حد التفسير العام إلا ويقتضي أبواب متصلة دائمة إلى الواقع المتحقق وإلى الأرقام والخرائط والمرويات التاريخية الدقيقة بغاية إجراء تحقيقات دائمة¹³، ولا تاريخ حق يستنيم إلى التعميمات.

ولعل من بين تلك التعميمات التي توجس منها بروديل نظرية تويني في الحضارات التي تعتبر أن الحضارة استجابة بشرية لتحد طبيعي، بوفق منطق: التحدي/الاستجابة. إذ يشكك بروديل في مدى إمكان انطباق هذه الأرسومة على الحضارات بلا استثناء. وإذا كان تويني يقطع ولا يستثني، فإن بروديل يقطع ويستثني. وهو يتساءل: لو نحن ذهبنا مع هذه النظرية إلى حدودها القصوى، أفيمكننا أن نستشف أنه كلما كان التحدي أكبر كان الرد البشري أكبر؟ ويعترض بسؤال إنكاري: وما القول في أن الإنسان وإن هو أنس المناطق القطبية، فإنه ما بنى بها حضارات حقة، لا ولا هو طورها؟ لهذا ينتهي إلى القول: «التحدي: نعم، والرد: نعم، لكن هذا ليس يعني بالضرورة أن تكون ثمة حضارة»¹⁴. فهو يقبل بقانون التحدي إلى حدود معينة، لكنه ليس يقبل بإطلاقية الاستجابة إلى التحدي.

هذا على جهة اختلاف الأنظار، أما على جهة اثتلافها، فإنه تكاد نظرة بروديل إلى «الحضارة» توافق نظرة تويني، كلاهما يعتبر أن المفهوم دلالة على وحدة تاريخية ذات أمد طويل. فللحضارات عند بروديل دلالة على استمرارات تاريخية طويلة الأمد، ليست تنتهي. إنما الحضارة بذلك هي «أطول التواريخ الطوال»¹⁵. إذ التواريخ إما تكون قصارا (أيام محدودة) أو وساطا (تواريخ عشرينات وحقب) أو طوالا (تواريخ قرون). وليس يمكن الحديث عن «حضارات» إلا حين اعتبار الأزمنة الطويلة، وليست تدرك الحضارة إلا في الزمن المديد والأجيال المتصلة. شأنها، بحسب استعارة المفكر والأديب الفرنسي فونتيل Fontenelle، ألا تتعلق بتاريخ الورود، مهما كانت هي جميلة، وإنما بتاريخ البستاني الذي تعتقد الورود أنه خالد، فكذلك تبدو الحضارات للمجتمعات، وليست للاقتصادات والحوادث التاريخية القصار، وكأنها لا تموت.

وعنده أن ما من حضارة إلا وتقوم على «بني»، وأن العلائق بين هذه «البنى» تنتسخ وتنتسخ وتعتقد وتنتكت. وهو ما يسميه، تأسيا بعلماء اللغة، «نحو الحضارات». فعنده أن الحضارات، إذا ما نظر إليها بمنظور العلوم الإنسانية، تبدت، أول ما تبدت، على أنها «فضاءات». إنما الحضارات هبات الفضاء. ومن ثمة كان منها النهري والبحري. ومهما هي تنوعت واختلفت، فإنها حضارات رواج وحراك. إذ «لا حضارة تحيا بلا حركة، وكل واحدة تغتني بالتبادلات والصدمات التي تجلبها الحضارات المجاورة المثمرة». فليس يمكن تصور حضارة الإسلام، مثلا، بلا حركات قوافل تعبر تلك «البحار من غير ماء»، وبلا إبحارات في المتوسط والهندي إلى حدود الصين، وذلك بما لا يجعل من الحضارة هبة الفضاء فحسب منفعة وإنما خالقة لفضائها فاعلة له وبه. ولما كان ما من حضارة إلا وشأنها أن ترتبط بفضاء ويحدود مستقرة باستقرار نسبي، فإن لكل حضارة جغرافيتها الخاصة التي تتضمن جملة إمكانات وإكراهات بعضها شبه دائم، لكنها تباين خواص حضارة أخرى. أكثر من

هذا، هي فضاءات وباحات ثقافية معنية . بالمعنى الانتروبولوجي لكلمة «ثقافة» . شأن «الحضارة الغربية» المتخالفة من حيث هي وحدات صغرى المتجانسة من حيث هي وحدة كبرى. على أنها ما كانت هي بالوحدات المغلقة، وإنما هي وحدات مفتوحة تستورد «خيرات ثقافية» من غيرها شأن البوصلة والبارود والنسق الفلسفي والعبادة والدين والأغنية. إنما الحدود الثقافية لا تغيم، فشأنها أنها تشف. وقد تنادرت قديما بحكم مشاق السفر، واندفعت اليوم بحكم التسارع في حوار حضاري بين الحضارة والحضارات.

والحضارة، ثاني ما تبدى، مجتمعات. إذ لا حضارات بلا مجتمعات تسندها وتحببها. أو ليست الحضارة الغربية اليوم متعلقة بمفهوم «لمجتمع الصناعي» حتى صارت هي هو؟ والحال أن المدن تلعب دورا مهما في التمييز بين الثقافات (البدائية) والحضارات (اللاحقة) حتى وإن تضمنت الحضارات (المدنية) ثقافات (بدوية) في حوار متصل لا ينقطع بين الحاضرة والبادية. على أن المجتمعات أسرع تغيرا . على المدى الطويل . من الحضارات، حتى لا يتم الخلط بينهما.

وشأن الحضارات أن تبدى، ثالث ما تبدى، على أنها اقتصادات. إذ ما من حضارة إلا وشأنها أن تتعلق بمعطيات اقتصادية وتكنولوجية وبيولوجية وديمغرافية. فقد قامت حضارة الصين القديمة على جهد البشر، وقامت الحضارة اليونانية الرومانية على جهد العبيد، ونهضت الحضارة الغربية الحديثة على «جهد» الآلة.

والحضارات، رابعا، ذهنيات جماعية. فكل حضارة تنم عن تمثل معين للعالم وللأشياء، وذلك بحيث تنعش عقلية جماعية معينة كتلة المجتمع بأكملها. وليست هي تنبع كالفطر، وإنما تكون إرثا لماضي متصل يشكل ضربا من اللاوعي الجمعي. والحال أن هذه القيم الأساسية، وهذه البنى الذهنية أو النفسية، هي ما يميز الحضارات عن بعضها البعض ويخصصها ويعينها، وإن كانت من باب ما لا يعبر. ويلعب الدين هنا، مثلما لعبه عند توينبي لما اعتبر أن «الحضارات خادمة الدين»¹⁶، الدور الأبرز. على أن ما يميز الحضارة الغربية، على هذا المستوى، إطراد ميل إلى العقلانية (الدينيوية) وإطراد بعد عن الحياة الدينية (الدينونة). وهذا ما لم يحدث في أية حضارة أخرى، يقطع بروديل ولا يستثني، اللهم إلا لدى بعض سفسطائيي الصين ولدى بعض متحررة فلاسفة الإسلام في القرن الثاني عشر الميلادي. أما باقي الحضارات فكلها تقريبا يغمرها الديني والغبي والسحري، وهي تحيا منذ أمد طويل على هذه الأمور وتنهل منها أقوى دواعي نفسانياتها الخاصة.

الإكراهات التي يمارسها الفضاء بلا نهاية، والتراتبات الاجتماعية، والضرورات الاقتصادية، والسيكولوجيات الجمعية: هي ذي قوى عميقة، يصعب التعرف عليها عند أول وهلة، لا سيما لدى أهلها الذين يحيون بداخلها إذ تبدى لهم أمرا بدهيا ليس يستشكل... وهي الحقائق التي صارت تسمى اليوم، بلغة أهل العصر، «البنى». إنما الحركات السطحية والأحداث الطارئة والأفراد والأبطال كلها تتمحي وتبقى البنى الموعى بها أو غير الموعى دائمة أو شبه دائمة. هي ذي «أعمدة» أو لنقل «بنى» الحضارات: الإحساس الديني مثلا، واستقرارات الفلاحين، والمواقف اتجاه الموت والشغل والمتعة والحياة الأسرية... كيف نتعرف عليها؟ يتطلب الحذر

الابستمولوجي من كل باحث أن يتعد، ذهنيا على الأقل، عن الحضارة التي ينتمي إليها انتماء والتي ينغرس فيها انغراسا. والذي يبنها إليها معيار بالسلب: منطق الاقتباس المتبادل . أو قل التقابس . والتأثير والتأثر . أو قل التأثير . الموجود بين الحضارات . فما من حضارة، على التعميم، إلا وشأنها أن تتبنى «خيرات ثقافية» قد تزرع بناها العميقة، ومن هنا بعض أشكال العداءات السرية، التي عادة ما تكون نادرة، بين الثقافات، لأنها تؤدي إلى قلب بعضها قلبا.

والحق أن ما من يوم يمر إلا وحضارة تقتبس من جاراتها وتستدمج. وعند أول النظر، تبدو حضارة ما وكأنها محطة بضائع لا تني تستورد مختلفات وتصدر مختلفات. لكن قد يحدث أن ترفض حضارة ما أن تستورد منتوجا بعينه. وقد لاحظ العلامة الاجتماعي مارسيل موس Marcel Mauss ذلك بقوله: ما من حضارة تستحق هذا الاسم إلا ولها مطارحها ومرافضها. وفي كل مرة يكون الرفض تنويجا لسلسلة طويلة من الترددات والتجارب.

أكثر من هذا، ليست تمارس الحضارة هذا القبول أو الرفض على غيرها فحسب، وإنما تمارسه على ذاتها (ماضيها) أيضا، وإن كان ذلك يتم ببطء. وهي ممارسة عادة ما تكون لا تعي بها الحضارة إلا قليلا أو لا تعي بها المرة. كما أنها سبب تحول حضارة ما عندما «تنشرح» و«تنفصل» عن جزء من ماضيها الخاص. فما تفتأ تؤوب حضارة ما إلى نفسها منقبة في ماضيها مفتشة، متخيرة متخلية، لإعادة تأليف وجهها الذي لا هو يصير أبدا جديدا كل الجدة، ولا هو يبقى أبدا هو هو. والحال أن أشكال الرفض الداخلية هذه قد تكون صريحة وقد تكون انصامية، وقد تكون دائمة وقد تكون عابرة. وحدها الأدموم هي الأهم، وقد تحدث هي ندوبا ليست تلتئم.

أما فيما يخص الصدامات بين الحضارات، فقد افترض البعض أن شأن الحضارات أن تدخل في صلة سلمية مع بعضها البعض، وأنها تكون حرة في اختياراتها. أو ما قال المفكر والفيلسوف الفرنسي كوندورسي Condorcet: «كلما سوف تنتشر الحضارة على وجه الأرض، ستختفي آنذاك الحرب والغزوات، كما ستختفي العبودية والبؤس؟» ولا كما افترضوا، لأن الصلات العنيفة هي التي غالبا ما شكلت القاعدة. ولئن هي عادة ما كانت مأساوية، فإنها تبدت غير مجدية على المدى البعيد¹⁷.

- II -

بعض أوجه النقاش الدائر اليوم حول الثقافة والحقوق الثقافية أنظار الفيلسوفين تشارلز تايلور وويل كيمليكا

لم تطرح مسألة «التعدد الثقافي» . وما تدور عليه من مفاهيم شأن «الهوية» و«الخصوصية» و«الاعتراف» في المجتمعات الليبرالية الكلاسيكية بالشكل الملح الذي صارت تطرح به اليوم. وذلك لأن البوادر الأولى للمجتمع الليبرالي، بأمريكا القرن الثامن عشر وبانجلترا القرن التاسع عشر، لم تكن لتجد مجتمعات متعددة الأعراق والثقافات، وإنما مجتمعات منسجمة بانسجام يكاد يكون تاما: وحدة في اللسان والأصل العرقي

والهوية القومية، بل وحتى في الإيمان المسيحي... وما كانت الأقليات العرقية والدينية والثقافية بالقاعدة ولا العمدة، وإنما كانت الاستثناء والفضلة. لكن الغريب في الأمر أن الليبرالية . الداعية إلى قيمتي «الحرية» و«المساواة» الكونيتين . كانت هي نفسها من أسهم في بناء الدولة الوطنية الصاهرة لهوية الأفراد الثقافية في بوتقة واحدة، وما زالت تفعل حتى صير إلى الحديث عن «قومية ليبرالية» ألفت بين حدين ليس يأتلفان من حيث المبدأ. هو ذا ما يسميه المفكر الكندي ميشيل سيمور **Michel Seymour** باسم «مفارقة الليبرالية»¹⁸، وما يسمه الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا **Will Kymlicka** بسمه «مفارقة القومية الليبرالية»، وما يوسمه الباحثان الفرنسيان سيلفي موزير **Sylvie Mesure** وألان رونو **Alain Renault** بميسم «مفارقة الهوية الحديثة»؛ وذلك بحيث صار الإنسان المعاصر يحيا، في آن، برغبة في هوية (ليبرالية) ويتوق إلى اختلاف (قومي)؛ أي أنه صار يحيا في إطار ضرب من «الهوية المختلفة»؛ إذ ما من فرد محدث إلا وأمسى هو يطمح إلى أن يعترف به بوسمه هوية واختلافا في آن. وذلك لدرجة أن إحدى الباحثات . مارغريت كونوفان **Margaret Conovan** . ذهبت إلى حد القول: «لقد عمد المفكرون الليبراليون دوما إلى التعمية على انتماءات الأفراد اللسانية والثقافية والقومية، وما ناقشوها هم البتة. وذلك لأنهم افترضوا على الدوام وجود انتماء قومي واحد في الدولة الواحدة. أو ليست الصعوبة تكمن على الدوام في صعوبة التفكير فيما هو قريب منا حد التعامي عنه التعامي كله؟»¹⁹. أَوَ ليس أبعد البعداء من كان بعيدا وهو القريب بأشد قرب يكون؟ أو ليست نظرية العدالة لصاحبها الفيلسوف السياسي الأمريكي جون راولز **John Rawls**، مثلا، تفترض ضمنا، على مستوى الدولة الواحدة، مجتمعا منسجما لسانيا وقوميا؟ وأليست تفترض هي ، على مستوى المجتمع الدولي، أن تعدد الشعوب إنما ينهض على مبدأ أن لكل شعب دولته الخصوصية بحيث لا توجد شعوب متكثرة لدولة واحدة لا ولا هي توجد، بالتلقاء، دولة لشعوب مختلفة؟

على أن الذي أيقظ الليبراليين من سباتهم الوحدوي العميق مفارقة صارخة ما تفتأ المجتمعات الغربية المعاصرة تشهد عليها: كلما اتجهت الثقافة المعاصرة إلى الليبرالية، تعلق الناس بهوية ثقافية؛ وكلما توحدت قيم المواطنين السياسية الجوهرية (الديمقراطية، دولة الحق، الحريات الأساسية...) طالبوا هم باستقلالهم الذاتي وراموا تأسيس جماعتهم السياسية والثقافية المخصصة! أكثر من هذا، كلما تقدم المجتمع نحو الليبرالية برزت القوميات المختلفة داخل الدولة الواحدة!

والحال أنه كان من أثر هذه المفارقات الصارخة أن صار ثمة ميسم حاجة إلى مراجعة الموقف الليبرالي الكلاسيكي على ضوء هذه المستجدات، ومحاولة تبين أشكال الوشائج بين الليبرالية، من جهة، والوحدة والتعدد الثقافي من جهة أخرى.

هذا ولقد بدأ النقاش حول هذه المسألة، أول ما بدأ، في حقل الفلسفة السياسية بالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، خلال الربع الأخير من القرن الماضي، حين اتخذ صورة نقاش حول مدى أولوية الحرية الفردية في

الاعتبار. فكان أن تمت المواجهة بين أهل الحرية الفردية (الليبراليون) وأهل الجماعة المندمجة (الجمعيون). إذ اعتبر الأوائل أن الأصل في الأفراد أن يكونوا أحرارا، بالأولى والأجدر والأحق، في أن يحددوا بأنفسهم تصورهم الخاص لما يعتقدون أنه الحياة الطيبة. إذ لا دخل للدولة، لا ولا للجماعة، في تحديد هذا التصور، إنما هو قناعة شخصية ورضا ذاتي. ومن ثمة اعتد الفردانيون الليبراليون بأولية «الفرد» على «الجماعة»، واحتجوا بأحقية «الذات» على «النحن»، و تأيدوا بأهمية «الأنا» على «الهم»، وما كان للجماعة من أهمية، في نظرهم، إلا بقدر ما تخدم الفرد ولذاذة عيشه، وإذا ما حدث أن ما عاد الأفراد يطبقون طوق الجماعة ولا يقدرون عوائد الجماعة الثقافية، فإنه ليس يكون لهذه الجماعة أن تكرههم على ذلك، لا ولا حتى أن تصارع وتقاوم وتكافح من أجل الحفاظ على هذه العوائد، لا ولا كان لها الحق، بالأولى، في أن تمنع الأفراد من تغيير هذه العوائد الثقافية أو التخلي عنها بالمرّة أو رفضها الراديكالي.

وعلى الضد من هؤلاء، فإن الثواني . أقصد «أهل الجماعة». رفضوا فكرة «الفرد المستقل» هذه التي لطالما اعتد بها الفردانيون من الليبراليين. إذ الذي عندهم أنه ما كان الفرد عن جماعته بمعزل ومبعد ومنأى، وإنما هو . شاء ذلك أم أبى . في الجماعة وبالجماعة كان بها وبها يكون. فلا كينونة إلا الكينونة الجمعية، لا كينونة بالبينونة. إنما شأن الفرد أن يكون منخرطاً في العلائق الجمعية منهمكا فيها منغمرا مستهلكا، وإنما الشأن فيه أن يؤدي أدوارا اجتماعية محددة متعينة. فما كان الأشخاص الأفراد على شيء، لا وكانوا بالتبع هم من يشكل تصوره عن الحياة الطيبة، ولا بالأحرى هم الذين يعدلون هذا التصور، إنما شأنهم أن يرثوه وأن يستهدوا به ويقتدوا ويتسوا. وبالبديل من أن يعتبر أهل الجماعة هؤلاء من المفكرين الجماعيين أن العوائد الاجتماعية، إذا ما حقق أمرها، نتاج اختيارات فردية، فإنهم يعتبرون أن الأفراد ما كانوا إلا نتاجا لهذه العوائد الاجتماعية والثقافية. فضلا عن هذا، فإنهم تشككوا في أن تكون مصالح الجماعة إن هي إلا مصالح أفرادها ليس إلا. فمصالح الجماعة شيء ومصالح أفرادها شيء آخر. ومن شأن مصالح الجماعة أن تعلق على مصالح الأفراد. وبعد، في تولية حرية الأفراد واستقلاليتهم المنزلة الأولى تدمير للجماعات. إنما الجماعة السليمة من تحقق التوازن بين الاختيار الفردي وحماية نمط العيش الجماعي، بما يتطلبه ذلك من أن يتم الحد من الآثار التدميرية للأولى على الثانية²⁰

ولقد ساد الاعتقاد لردح من الزمن غير يسير أن حقوق الأقليات . لا سيما منها الحقوق الثقافية . متعلقة بما إذا كان المفكر الناظر في الأمر يتبنى وجهة النظر الليبرالية أم وجهة النظر الجماعية. فإذا ما كان من الأوائل، وكان هواه مع حرية الفرد، فإنه لا محالة رافض لحقوق الأقليات بتعلة أن من شأنها أن تمس بأولوية الفرد المشروعة، وإذا ما كان المفكر جماعيا، وكان هواه مع ثقافة الجماعة، اعتبر، بالضد، أن حقوق الأقليات وسيلة مناسبة لحماية الجماعات ضد تدمير استقلالية الفرد لعوائدهم، لا سيما ما تعلق منها بالحقوق الإثنية والثقافية، وأن

الإثنيات (العرقيات) الثقافية لهي ما يستحق مثل هذه الحماية، وذلك لداعيين اثنين: لأنها أكثر من سواها عرضة إلى مخاطر الاندثار، ولأنها تصون نمط حياة جماعية يتطلب أن يحمى.

لكن بدا عرض الأمر على هذا النحو من العرض لمفكري الحقوق الثقافية شديد التبسيط حد الاختزال. إذ ما كانت حقوق الأقلية بالضرورة حقوقاً جماعية، ثم إن مطالب الجماعة الحقوقية ليست موجهة، بالضرورة، ضد الليبرالية والحدثة، بل قد تكون باسم هذين تتم. فالقيم السياسية لبعض الجماعات، شأن الكاتالانيين بإسبانيا مثلاً، ليست تختلف عن قيم الإسبانيين عموماً. مع بعض الاستثناءات النادرة شأن طائفة الأميح **Amich** بالولايات المتحدة حيث تتبدى النزعة الجماعية معادية لليبرالية والحدثة بأشد عداً يكون. لكن، لئن هو حق أن أغلب الجماعات الأقلية صارت ليبرالية النزعة والهوى، فلماذا تريد هي حقوقاً خاصة بها تتعدى سقف الحريات الفردية المضمونة للجميع بحسب ما تنص عليه مبادئ الليبرالية المعروفة؟ لماذا لا تنفع هي بالحقوق المشتركة التي تنص عليها آداب المواطنة الليبرالية؟

هي ذي الإشكالات التي دارت عليها النقاشات المعاصرة حول مسألة «التعدد الثقافي» و«المجتمعات المتعددة الأعراق». وقد أجمع العديد من مفكري هذا الشأن. من أمثال جوزيف راتز **Joseph Ratz** وديفيد ميلر **David Miller** ويائيل تامير **Yael Tamir** وجيف سبينز **Jeff Spiner** وتشارلز تايلور **Charles Taylor** وويل كيمليكا **Will Kymlicka** وميشيل سيمور **Michel Seymour** وكوكبة من المفكرين الآخرين ليس يكاد يحصرهم عد. على أهمية «الانتماء الثقافي» أو «الهوية الثقافية القومية» بالنسبة إلى المواطنين المعاصرين، وهي التي لا تمنعهم، في الوقت نفسه، من أن يكونوا متعلقين بالحرية بوفق معناها الليبرالي. بما وشيء، عندهم، كل بوفق حاجته المتفردة، بإمكان التوفيق بين مطالب الهوية الثقافية ومطالب المبادئ الليبرالية. ولما كان هذا الفضاء يضيق عن إحاطة العلم بآراء كل هؤلاء، فقد ألجأنا هذا إلى الوقوف بالنظر على أشهر هذه الآراء وأولاها بالتقدمة.

أنظار تشارلز تايلور في الثقافة والحقوق الثقافية

لنبداً بموقف الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور. فقد اشتهر بكتابه «سياسة الاعتراف» **Politics of Recognition (1992)** والذي فكر فيه في مسألة «التعدد الثقافي» و«حقوق الأقليات الثقافية» بدءاً من مبدأ «الاعتراف» أو ما صار يعرف تحت مسمى «سياسة الاعتراف». والذي عنده أن مسألة «الاعتراف بحقوق الأقليات» لا سيما منها الحقوق الثقافية. ما كانت مطروحة في المجتمعات القديمة. فهذه المجتمعات إنما بنيت على مبدأ «الشرف» و«النبل»، لا اعتراف فيها إلا للشريف النبيل أما الخسيس الوضيع فلا اعتراف به. على أنه ما كان للمجتمع القديم أن يدوم إلى الأبد، وإنما كان من شأنه أن يبب، وإذ ظهرت فكرة «الكرامة». كرامة كل الناس بصرف النظر عن أصولهم أكانت نفيسة أم خسيصة شريفة أم وضيعة. فإن عصر الأنوار دشن بداية ظهور مفهوم «الهوية الفردية». وهو المفهوم الذي حكم المجتمعات الغربية الحديثة.

على أن المجتمعات الحديثة ألفت نفسها، في العقود الأخيرة، على قرني إحراج: إن مقتضى مبدأ الكرامة . كل الكائنات البشرية تستحق أن تحترم على جهة المساواة بحيث لا فرق . إنما هو تحقيق كونية، بل سوية، بين كل البشر؛ بما ينتج عنه محو التمايزات والتراتبيات القديمة، بل وكل الاختلافات والتباينات. مما يتأدى إلى صهر الكل في بوتقة واحدة بحيث لا تمايز، وإنما هوية أغلبية مهيمنة. هو ذا ما يسميه تايلور «العمى عن الاختلافات». وإن مبدأ «الاعتراف» . الاعتراف بكل إنسان بقطع النظر عن أصوله . ليقود، بالصد، إلى المطالبة بمبدأ «الأصالة»؛ أي إلى المطالبة بأحقية كل فرد، وجماعة، بحفظ اختلافه وتميزه وهويته. بناء على أن «سياسة الاختلاف» إنما بنيت على مبدأ أن لكل إنسان الحق في تشكيل هويته وتحديدتها بوصفه فردا وبوصفه ثقافة. والأمر يعرض على هذا النحو: «ما هو متضمن اليوم في مطلب الاعتراف إنما هو مبدأ مساواة كونية شاملة، وإن سياسة الاختلاف لتدين كل أشكال الميز ولترفض كل مواطنة من الدرجة الثانية. مما يجعل من مبدأ المساواة الكونية مدخلا إلى سياسة الكرامة. لكن، عندما نجد أنفسنا في خضم هذه السياسة فإن المطالب (مطالب التميز) يصعب توفيقها مع هذه السياسة. ذلك أن سياسة الكرامة تتطلب بالفعل الاعتراف والإقرار بمنزلة مخصوصة لميزة غير مشتركة بين المواطنين أجمعين وغير معترف بها على جهة الكونية (ميزة خاصة)؛ بمعنى آخر ليس يتم الاعتراف المشروع إلا لأمر حاضر . لكل هويته . وذلك بالاعتراف بما لكل فرد. إن المطلب الكوني ليعصف بالاعتراف بالخصوصية»²¹. بهذا نصير أمام أمر مفارق: بينما «سياسة الكرامة البشرية» التي ناضلت من أجل أشكال عدم التمييز تعمي عن أشكال الاختلاف بين المواطنين، فإن «سياسة الاختلاف» تشكك في مفهوم «عدم التمييز» بين المواطنين هذا، وترى أنه هو نفسه مبدأ تمييزي يلغي اختلاف المواطنين. فهو نفسه أساس التمييز. وما جاء لأجل إلغاء التمييز صار هو عينه . وبالسخرية الأقدار! . مبدأ للتمييز. ها هنا نلغي أنفسنا أمام مفارقة صارخة: قد تولدت السياسة الثانية . سياسة الاختلاف . عن سياسة الكرامة، لكن صارت وكأنها تولد المختلف . هوية خاصة . عن المؤتلف . حقوق مشتركة شاملة كونية! من هنا دخول هاتين السياستين . «سياسة الكرامة» و«سياسة الاختلاف» . القائمتين على مبدأ «الاحترام» في تصادم. بالنسبة إلى الأولى، فإن مبدأ «الاحترام للجميع» يتضمن أن نعامل الكل على قدم المساواة، وقد عمينا عن كل الاختلافات؛ أما بالنسبة إلى الثانية، فإنه ينبغي الاعتراف بالخصوصية، بل وتشجيعها. وإن ما تعيبه الأولى على الثانية لهو أنها تخرق مبدأ «عدم التمييز». وإن ما نعيبه الثانية على الأولى لهو إنكار كل هوية وذلك بفرض قالب نمطي على كل الناس ليس يناسبهم²².

أكثر من هذا، يطرح هذا الأمر تفكيك الفكرة الليبرالية ذاتها بوصفها تعمي عن الاختلافات وتفرض التعميمات. وإن أنصار ضروب «سياسة الاختلاف» الأشد راديكالية . شأن بعض النزعات النسوية مثلا . لتذهب إلى حد اعتبار أن «الليبراليات العمياء» إنما هي نفسها انعكاس لثقافات خاصة. فكيف للخاص أن يمنع الخاص؟ أو ليست الليبرالية هنا . وهي الخصوصية . تتقنع خلف مبدأ كوني؟

وموقف تايلور أنه وإن هو أقر بنقص هذا الضرب من الليبرالية، فإنه لا يذهب إلى حد تبني النقد الراديكالي. فهو يعتبر أنه توجد حقا سياسة احترام متكافئ يصفها بأنها «غير مضيافة»؛ أي غير متسامحة مع الاختلافات وغير رافدة للاختلافات، لأنها تقوم على تطبيق حرفي للقواعد التي تحدد حقوق الناس، بلا استثناء، ولأنها شديدة الحذر من كل مقاصد جماعية. وبالطبع يقر أن هذه السياسة ليست تسعى، بالقصد، إلى إلغاء الاختلافات الثقافية: فهذه تهمة محالة. وإنما يكفي بتوسيمها بأنها «غير مضيافة للاختلافات»؛ أي ليست تستضيف التباينات (الثقافية) بين المواطنين. وذلك لأنها لا يمكنها أن تقبل بما يطمح إليه أعضاء الجماعات المتباينة: أن تبقى الجماعة فلا تفنى.

لكن لحسن الحظ توجد أنحاء أخرى للمجتمعات الليبرالية أكثر مضيافة تقبل بعض الحقوق الثقافية أو تقول بمبدأ «التعدد الثقافي». هناك إذن شكلان لليبرالية: الشكل الأول. ما يسميه «الليبرالية الإجرائية». منشد أيما أنشداد إلى حقوق الفرد؛ وبالتالي إلى دولة محايدة قيميا وصارمة؛ أي إلى دولة بلا مقاصد ثقافية أو دينية، بل حتى بلا أهداف جماعية مشتركة عدا الحرية الفردية والأمن الشخصي ورغد عيش وسلامة المواطنين. وثانية هي الليبرالية التي تنخرط فيها الدولة في حفظ المجتمع ككل بما فيه ثقافته المختلفة ودياناته المتباينة، شريطة الحفاظ على حقوق المواطنين الأساسية. ولا خفاء أن تايلور يفضل الضرب الثاني من الليبرالية. وهو الشكل الذي يتوافق مع «سياسة الاعتراف» التي يدعو إليها.

أنظار ويل كيمليكا في الثقافة والحقوق الثقافية

لنشي الآن بنظر المفكر والفيلسوف الكندي ويل كيمليكا. فلقد أوقف الكتب العديدة على مناقشة أمر «التعدد الثقافي» هذا. لعل أشهرها على الإطلاق كتابه «مواطنة التعدد الثقافي» **Multicultural Citizenship (1995)**. والذي عنده أنه ليس يمكن أن نطلب من شعوب متعددة أن تندمج في دولة متعددة القوميات من غير أن تحصل هذه الشعوب، من جهتها، على اعتراف لا مرء فيه بهويتها. فلكي تقبل الشعوب أن تندمج في إطار فيدرالية أو في إطار اندماج يضم مختلف القوميات، يلزم أن تنسج ثمة وشيجة ثقة بينها وبين الدولة الجامعة، ولا إمكان للثقة من غير اعتراف متبادل. فإذا حل المفارقة الليبرالية ليس يتأتى، عند الفيلسوف الليبرالي، إلا بتبني سياسة اعتراف بالحقوق الجماعية للشعوب. فما تكمن الليبرالية في الإقرار بالحقوق الفردية وحدها، وإنما في الحقوق الجماعية أيضا، وفي مقدمتها الحقوق الثقافية. أكثر من هذا، من حقوق الإنسان الأساسية حقه في الثقافة، بل لا وجود لحرية فردية بلا ثقافة²³. هذا مع تقدم العلم أنه يقصد بالثقافة ما يسميه «الثقافة المجتمعية». وقد أفاد به ضربا من الثقافة يمنح لأعضائه أنماط حياة ذات معنى توجه مجمل أنشطتهم في الحياة، وذلك على مستوى المجتمع والتربية والدين والاقتصاد، وسواء في المجال العمومي أو الخصوصي²⁴؛ أي باختصار ثقافة لا تتعلق بالذاكرة أو بالقيم المشتركة، وإنما بالمؤسسات والممارسات

المشتركة. وعنده أن الإنسان . بل الناس . أساسا مخلوق ثقافي، وأن تعلق الناس بثقافتهم واقعة ليست تكذب. إذ يشعر أغلب الأفراد في أغلب الأوقات بالرباط العميق الذي يصلهم بالثقافة التي ينتسبون إليها²⁵. بناء على ما تقدم، يتحصل أنه ليس يعقل ألا تمنح دولة ليبرالية لأفرادها حق الاختيار الثقافي. إذ لا ليبرالية إلا ما كان من ليبرالية الحقوق الجماعية. على أنه يميز بين ضريين من ضروب حقوق الأقليات: ضرب أول؛ هو ضرب يتعلق بحقوق الجماعة ضد أفرادها؛ أي ضد سعي بعض أفرادها إلى التمرد على عوائدها الثقافية التقليدية. يرى كيمليكا، على هذا المستوى، أن الأمر شديد الإشكال إذا ما نحن نظرننا إليه بمنظور ليبرالي؛ وذلك لأن من شأن مثل هذه الحقوق أن تحد من الاستقلال الفردي. فلا نظرية ليبرالية حقة في حقوق الأقليات، إلا وليست تقبل، بالمبدأ، فكرة أن جماعات يمكنها شرعيا أن تحد من الحقوق المدنية والسياسية لأفرادها، وذلك بما في هذه الحقوق الحق في أن يبتعد هؤلاء الأفراد عن جماعتهم نفسها. وضرب ثان من حقوق الأقلية يتعلق هذه المرة بحقوق جماعة ما ضد المجتمع المهيمن. وهي تهدف إلى حماية الجماعة ضد آثار القرارات الخارجية (شأن القرارات الاقتصادية والسياسية التي يتخذها المجتمع المهيمن ولا تكون في صالح جماعة معينة). وعنده أن هذا الضرب من الحقوق عادة ما يقبل أن يتوافق مع مبادئ الليبرالية. أكثر من هذا، ينبغي دراسة هذه الحقوق حالة بحالة بغاية تبين إمكان توافيقها والمبادئ الليبرالية. ولا مسأغ هنا لادعاء أن هذه الحقوق جماعية المبدأ، وبالتالي منافية لروح الليبرالية بحيث تتأدى إلى التعارض مع أقدس أقداس الليبرالية: مبدأ استقلال الفرد.

لكن، أو ليست تعد هذه الحقوق الأقلية امتيازات غير مبررة؟ يجيب كيمليكا بأن رد هذا الاعتراض يقتضي منا النظر في دور الدولة. فالذين يذهبون إلى إبداء هذا الاعتراض يفترضون أن شأن الدولة أنها محايدة من الناحية القيمة، بحيث لا تحيز عرقي أو ثقافي للدولة بالمبدأ، وأن من أمر الدولة أن تتبنى، من حيث المبدأ، موقفا محايدا من الهوية العرقية والثقافية للمواطنين، من غير ما أن تشغل نفسها بمدى مقدرة الجماعات العرقية والثقافية على إدامة نفسها عبر عوادي الزمان. فكما أن الأصل في الدولة الليبرالية ألا تناصر دينا بعينه، فكذلك الأصل فيها ألا تشجع ثقافة مجتمعية بذاتها. فما الذي بقي، بعد هذا، للجماعات حتى تطالب به، وقد استرضيت بهذا الحياد المبدئي، اللهم إلا أن تطالب بامتيازات غير مستحقة؟ الحال أن الكثير من الباحثين (تامير، سينيير، كيمليكا) يذهبون إلى حد التشكيك في ادعاء الدول الليبرالية الحياد العرقي والثقافي. والشاهد عندهم على ذلك تشجيع الدولة الأمريكية - نموذج الحياد بامتياز - على تعلم اللسان الإنجليزي (تعليم إجباري للأطفال في المدارس، تعليم المهاجرين (الأقل من خمسين سنة) بغاية الحصول على المواطنة الأمريكية، كما يعد هذا التعليم الإجباري شرطا للحصول على شغل في الإدارة). وذلك من أجل تشجيع «ثقافة مجتمعية» واحدة؛ أي ثقافة متركزة في مجال جغرافي معين، متمحورة على لسان واحد مستعمل استعمالا واسعا في مؤسسات عمومية أو خصوصية كثيرة (مدارس، وسائل إعلام، قضاء، اقتصاد، إدارة...). مع تقدم العلم أن

إعمال مفهوم «الثقافة المجتمعية» هنا جاء بغاية توجيه النظر إلى حقيقة أنه يتضمن فكرة اللسان المشترك والمؤسسات الاجتماعية أكثر مما جاء ليوحي بالمعتقدات الدينية المشتركة والعوائد الأسرية أو طريق العيش الفردية. ولئن كانت هذه «الثقافات المجتمعية»، بداخل الديمقراطيات الحديثة والليبرالية، تعددية بالضرورة، ما دامت هي تتضمن، فضلا عن المسيحيين، مسلمين ويهودا وملاحدة.... كما أنها نتاج الحقوق والحريات التي تضمن للمواطنين في الدول الليبرالية، فإنها تعددية تقوم على انسجام لساني ومؤسسي متقصد. والحال أن هذا التوحيد، وإن أثبت أحيانا ضرورته وجدواه، لا بد ظالم لبعض الجماعات. ومن ثمة ما عادت هذه الحقوق «امتيازات» وإنما هي «جبر ضرر» واقع حاصل متمكن. وبالجمله، تكون حقوق الأقلية مشروعة متى حمت حرية الأفراد داخل الجماعة، وحقت علاقات مساواة (لا هيمنة لأغلبية على أقلية ولا لأقلية على أغلبية) بين الجماعات.

بين النظرين

أما بعد، فإنه عادة ما أشار فيلسوفا حقوق الأقليات الثقافية هذان إلى بعض أوجه الخلاف بينهما. إذ سعى كيمليكا، بحسب ما ذهب إليه تايلور، إلى الدفاع عن ضرب من سياسة الاختلاف لا سيما في صلتها بحقوق الأهالي بكندا، في كتابه عن الليبرالية الجماعية والثقافة (1989)، لكن في إطار نظرية مبنية على أساس مبدأ الحياد الليبرالي. وذلك على الرغم من أن كيمليكا لم ينف تشكيكه في مبدأ حيادية الليبرالية، في ما بعد، وذلك في كتابه عن مواطنة التعدد الثقافي (1995). إذ بنى استدلاله بدءا من الحاجة الثقافية للجماعات. على الأقل لغة ثقافية تمكن جماعة من المواطنين من أن تتحدد وأن تحدد وأن تبحث عن تصور للحياة الطيبة. ففي بعض الظروف، ولدى بعض الساكنة التي تعاني من التمييز، فإنه يباح تخصيصها بموارد وحقوق أكثر من غيرها من الساكنة. على أن تايلور يرى أنه لئن نحن سلمنا جدلا مع كيمليكا بوجاهة هذا الطرح. أي بأحقية هذه الجماعات في تخصيصها ببعض الامتيازات التي لا توجد لدى غيرها. فإن الأمر. حقيقة. ليس يطرح في الحاضر وحال الجماعة حال ضعف اقتصادي واجتماعي. وإنما يطرح في المستقبل: هل سيتم الحفاظ لها على نفس الامتيازات؟ ذلك أن ما يهم الساكنة حقيقة هو مستقبل جماعتها أكثر من حاضرها؛ أي إمكان بقائها في المستقبل كجماعة متميزة مختلفة²⁶. وهو ما غاب على ذهن كيمليكا.

وبالمثل، سعى الثاني إلى تقويم فكرة تايلور. وقد رأى أن تايلور. الذي يصنف عادة ضمن مذهب أهل الجماعة. يقترب في بعض مواقفه من الحجة الليبرالية الخاصة بحقوق الأقليات. ذلك أنه يدافع عن فكرة أن من حق الناس أن يطالبوا بالاعتراف باختلافاتهم، وذلك لا ضدا على الحرية الفردية، وإنما باعتبار هذه شرط الحرية ذاتها. ولكن مع ذلك، وانطباقا مع الفكرة الجماعية، فإنه يرى أن مصلحة الجماعة في الحفاظ على ثقافتها لا يمكن أن يرد إلى مصالح الأفراد الذين يشكلونها. ومن ثمة فإن من حق الجماعة الحفاظ على عوائدها الجمعية في صلة مع حق الأفراد في اختيار أن يحفظوا تلك العوائد أم لا. ومن هناك، فإنه يعتبر أن موقف تايلور موقف

يقع بين الفكرة الجماعية القديمة والحجة الليبرالية الجديدة المتعلقة بحقوق الأقليات، مذبذب لا إلى هؤلاء ولا إلى أولئك²⁷.

¹ Lucien Febvre et al, «*Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées*» in *Civilisation: le mot et l'idée*, Paris, la Renaissance du Livre, 1930, p. 40 sq.

² Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud -Flammarion, 1987, p. 37.

³ Ibid, p. 38.

⁴ Arnold Toynbee, *la civilisation à l'épreuve*, traduit de l'anglais par Renée villoteau, Paris, NRF, Gallimard, 1951, pp. 16 – 17, 167, 235, 254, 263.

⁵ Ibid, p. 242.

⁶ Ibid, «*christianisme et civilisation*», p. 249.

⁷ Ibid, p. 259.

⁸ Ibid, «*la civilisation à l'épreuve*», p. 174.

⁹ Arnold Toynbee, «*ma vision de l'histoire*» in *la civilisation à l'épreuve*, op. cit., p. 18.

¹⁰ Ibid, p. 21.

¹¹ Ibid, «*la civilisation à l'épreuve*», p. 174.

¹² Ibid, «*rencontres des civilisations*», p. 231-234.

¹³ Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, op. cit., p. 68.

¹⁴ Ibid, p. 42.

¹⁵ Ibid, p. 66.

¹⁶ Arnold Toynbee, «*christianisme et civilisation*», in *la civilisation à l'épreuve*, p. 254.

¹⁷ Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, op. cit., p. 65.

¹⁸ Michel Seymour, «*le libéralisme, la politique de la reconnaissance et le cas du Québec* » in *comprendre les identités culturelles*, revue : *comprendre*, n°1, 2000, Paris, Puf.

¹⁹ Ibid, p. 122.

²⁰ Will Kymlicka, «*les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain*», in *comprendre*, op. cit., p. 142-143.

²¹ Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduit de l'américain par denis-armand canal, Paris, aubier, 1994, p. 58.

²² Ibid, p. 62-63.

²³ Will Kymlicka, *la citoyenneté multiculturelle*, Edition la découverte, coll : textes à l'appui, Paris, 2001, p. 120.

²⁴ Ibid, p. 115.

²⁵ Ibid, p. 134.

²⁶ Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, op. cit., note1, p. 60.

²⁷ Kymlicka, «*les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain*», in *comprendre*, op. cit., note 3, p. 149.

ماهية المنهج في المجال التداولي الإسلامي

محمد زاهد جول*

يتمتع مفهوم المنهج بحضورٍ كثيفٍ في مجال الدراسات العلميّة المعاصرة، ولا ينفك كل من تعاطي البحث والدرس على التشديد على أهمية المنهج للوصول إلى الحقيقة، باعتباره تبعًا لخطوات مضبوطة في البحث، فما يميز المعرفة العلمية عن المعارف العامة هو الالتزام الفعلي بالمنهج الذي يتمثل في جملة من المبادئ النظرية، والخطوات الإجرائية الدقيقة، ويستخدم مفهوم المنهج بدلالات متعددة، حيث يترادف أحيانًا مع مفهوم النظرية والنموذج المعرفي، ويتحدد أحيانًا بجملة الأدوات والتكنيكات البحثية، ويختلط كثيرًا بمفهوم العلم الذي يدرس تكوينه وبناءه المنطقي والمعرفي الذي يعرف بالمنهجية¹.

ماهية المنهج

يشير مفهوم المنهج (Method) في لغة الإغريق إلى (Following after) أي الاتباع أو المتابعة أو السير وراء شيء آخر، وقد تطورت دلالات المفهوم تاريخيًا؛ فقد استُخدم بمعناه العلمي الاصطلاحي خلال القرن السادس عشر مع بداية الثورة العلمية التي طرأت على العلوم الطبيعية، أو من خلال استخدامها للتجريب والتحويل الكمي كمنهجية للتفسير والتنبؤ، ومن ثم فقد تم ربط مفهوم المنهج بمفهوم العلم، ثم استخدمت بعد ذلك صيغة «المنهج العلمي» تمييزًا لطبيعة هذا المنهج، وانطلاقًا من رؤية تعمل على الدمج بين المفهومين؛ إذ ترى أن العلم يتميز بمنهجه، وأن أهم ما يميزه عن باقي حقول المعرفة الأخرى هو المنهج وليس المحتوى، ومن ثم يكون الاهتمام بوسائل تحليل المعرفة والقواعد التي تضبط ذلك، وحيث إن هناك ما يشبه الإجماع على أن العلم عبارة عن بناء الافتراضات والمفاهيم والمناهج والتّطبيقات والقوانين المنظمة حول موضوع معين، أو عبارة عن فعلٍ معرفيٍّ معيّن مستقل، ومحدد المعالم والحدود مع الحقول الأخرى، فالمنهج هو أحد مكونات العلم وليس مرادفًا له، فهو عبارة عن إجراءات تهدف للوصول إلى المعرفة، التي تتضمن قواعد وخطوات الإجابة على أسئلة البحث واختبار فرضياته.

ويمثل المنهج بحسب المنظور المعاصر السّمة الأساسيّة للعلم، أما المعارف العامة والمعتقدات المختلفة، فإنها تستند في المقابل إلى أسلوب الرواية والتداعي والإدراك الحسي العادي، وبهذا فإننا نتوافر على تصوراتٍ للمنهج العلمي، وهي:

الأول: يعتنه بالمنهج الفرضي الاستنباطي، والثاني: يعتنه بالمنهج التجريبي الاستقرائي.

فالأول يغلب عليه الطابع الاستنباطي، وربما ترك للاستقراء وظيفة ثانوية مساعدة من أجل توطيد العلاقة بالمجال الوقائي، والثاني يغلب عليه الطابع الاستقرائي؛ لكنه يعدّ الاستنباط عملية مهمّة في تنظيم

* باحث وكاتب من تركيا .

القوانين العلمية بعد صياغتها، وقد تطوّر توجّهان بشكل متوازٍ؛ إذ ساد الطرح الأول لدى معظم العقلانيين، وساد الطرح الثاني لدى معظم التجريبيين، وقد جعل البعض من نمطي الاستدلال -وهما: «الاستنباط» و«الاستقراء»- مرحلتين متكاملتين في المنهج².

ومن هنا فإن البحث العلمي يبني على منهجين في العرف العلمي المعاصر: **الأول**: تكويني، يدرس نشأة النظم الفكرية (المذاهب، المدارس، الاتجاهات، التيارات... إلخ)، ويعتمد أساساً على المادة المخزونة في كُتب الطبقات.

والثاني: تفكيكي ينطلق من التّظيمة المكوّنة والمنسقة ليكسرها إلى أجزاء، ويرد كل جزءٍ إلى أصله، ولكلّ من المنهجين مصاعب ومزالق، والمسلك الأول رديف لتاريخ الأفكار، وقواعده معروفة منذ زمان، ولا يتميز اليوم إلا بالزيادة في الضبط والتدقيق.

أما الثاني فإنه يشترك في غالب أسسه المعرفية مع علمي اللسانيات والمنطق، وكل دارسة لا تزواج بين هذين المنهجين لا تحظى عادة برضى الأخصائيين، والمطلوب اليوم من كلِّ بحثٍ يطمح إلى أن يتحول إلى مرجعٍ هو أن يكون تكوينياً ونسقيّاً؛ فالخطاب الذي يتسم بالتكامل والشمول يتضمن حتماً خطابين؛ أحدهما تاريخي والثاني منطقيّ، بالتاريخ يتكون المعقول، وبالمعقول ينتظم الواقع³.

معالم المنهج الإسلامي

إن المنهج الإسلامي في تناول الظواهر المختلفة ليس مجرد نقلٍ مقلدٍ من الحضارات الأخرى، مع التسليم بتداخل الحضارات وتأثيرها عبر التاريخ، فالحضارات المتعددة أسهمت في بناء المعرفة العلمية عبر عمليات تلاقح ثقافي، بحيث أضحى مفهوم العلم عمليّة أسهمت بها شتى الثقافات والحضارات، ولم تعد أسطورة المعرفة الغربيّة ذات الأصول الإغريقية سوى وهمٍ أيديولوجي يهدف إلى الهيمنة والسيطرة والاحتكار من خلال مفهوم «إمبريالية العلم»⁴، إلا أن المنهج العلمي يناقض جملة الأطروحات العنصرية، ويعمل من خلال البحث عن الحقيقة على ترسيخ المعرفة العلمية، ومع ذلك فلا يمكن القول بكونية العلم ونفي خصوصيته، فقد أنتجت هذه الدّعوى -تحت شعار التّحديث- استعماراً مدمراً وتغريباً شاملاً⁵، عمل على طمس الهويات الوطنية وتخريبها وتغريبها.

ولعل السبب في حصول الاضطراب والبلبلة حول كونية المنهج وعالمية العلم هو الغفلة عن الإطار المؤسّس للمنهج؛ فالمنهاج هو الطريق الموصل إلى المقصد، وبقدر اكتمال المقصد وبيانه يكون المنهاج المؤدي إليه كذلك، والمنهج ودراسته لا يمكن أن يكتملا إلا بالفطنة لما يمكن تسميته بما قبل المنهج، أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه، فالمنهج ينقسم إلى شطرين: شطرٍ في تناول المادة، وشرطٍ في معالجة التّطبيق⁶.

والمنهاجية تعتبر علم بيان الطريق، والوقوف على الخطوات أو الوسائط التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية

والمقصد، على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال⁷، ولذلك فقد اجتهد عددٌ من الباحثين والمفكرين في العالم الإسلامي والعربي في محاولة تبين أصول وقواعد المنهج الإسلامي، وخصائص وسماته بحثًا عن تأسيس نظرية منهجية للعلم تتسم بالشمول والتكامل والاستقلالية المبدعة، وتوصل معظم الباحثين والمفكرين إلى أن التجديد المنهجي المنشود لا بد أن يتحقق بشروطٍ نظرية وعملية مميزة، تقوم على جملةٍ من المبادئ التأسيسية:

أولها: ذو طابعٍ نظري يستند إلى مسلمة إقامة النظر على العمل.

وثانيها: أن الأخلاق في الإسلام هي الأصل في كل عمل؛ وذلك أن الأخلاق هي أخصُّ أوصاف الإنسان، ومحاسنها هي التبع في كل نفع، وتعدّ الأفعال الإنسانية الأخرى فرعًا لها، فالفكر فرعٌ للأخلاق والحراك الاجتماعي فرعٌ لها، ولا بُدَّ للسياسة أن تكون فرعًا إذا أرادت تحقيق المنافع ودفع المضار، فلا تجديد منهجي ديني منتظر بغير تجديد الأخلاق، إلا أنه من الملاحظ أن الصحوة الإسلامية المعاصرة لم تُعز حتى الآن أهميةً كبيرةً لهذا الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية، وصرفت جهودها للعناية بالجانب السياسي والاقتصادي، ولعل السبب في هذا الانقلاب المفهومي المنهجي راجعٌ إلى أمرين هما: الاستعجال في تدارك التقدم الحضاري، والوقوع في محاكاة وتقليد الحداثة الغربية⁸.

العقل والعقلانية

إن مفهوم العقلانية في المنهجية الإسلامية يستند إلى مسلمة بناء العمل على النظر، فقد كثر الحديث في موضوع العقلانية بحيث أضحت ملتبسةً ومبهمةً، وكل من تناول النظر في وسائل النهوض بواقع العالم الإسلامي والعربي، جعل من العقلانية أساس الوسائل المنهجية، وقد تساوى في ذلك من تلبس بالإسلام أو غيره من العقائد الوضعية.

وقد طبع سلوك دعاة العقلانية غفلة شديدة عن تمحيص المفهوم المنقول لشدة رسوخه، والإيمان بكمال مبادئه وتجانس مناهجه؛ حيث تعلقوا بعقلانية مجردة لا تستوفي المعايير والضوابط المؤسسة على التمسيد والتأييد الإلهي، وتنحصر هذه المعايير في الممارسة الإسلامية بالفاعلية، فالإنسان يحقق ذاته من خلال أفعاله، وهذه الأفعال تستند إلى قيم معينة توجه السلوك، وتكتمل هذه الأفعال بعضها بعضًا، فالعقل ليس جوهريًا منفصلاً وهو من باب الأفعال؛ فالعقلانية المجردة تقوم من خلال الفعل الإنساني بالسعي إلى تحقيق مقاصد مشكوكٍ في نفعها عن طريق وسائل لا يقين في نجوعها، ومن هنا فقد وقعت في آفات النسبية والفوضى، كما أخلت بشرط نجاح الوسائل لاستبعادها للمعاني الروحية، والوقوف عند حدود الظواهر الخارجية.

أما العقلانية الإسلامية البديلة فهي مرتبةٌ تتعالى على التجريد فهي مسددة و مؤيدة، وذلك بسبب تحقيقها للمقاصد النافعة بجملةٍ من الوسائل الناجعة، تجمع بين النظر والعمل وتصل بين الغيب

بناء النظر على العمل

إن الإنتاجية التَّجديدية المنهجية لا بُد أن تقوم على أساس الدخول بالعمل الشرعي من أجل تحصيل التَّوفيق الإلهي، ولذلك فإن المنهج الإسلامي يشدّد على ألا يكون العلم علمًا معتبرًا شرعًا إلا إذا اتصلت الحقائق المنظورة بالحقائق الشرعية، ولذلك فإن العلوم على اختلاف أنواعها ما تعلق منها بالطبيعة أو بالإنسان يجب أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية دفعًا للانحرافات التي تطرأ على مسار البحث العلمي والتطبيق التَّقني، وقد ذُهل الإنسان المعاصر عن الضرر الذي سببته جملة التَّطورات العلمية والتقنية الضارة من غير منفعة، ولا يخفى أن الوصل بين العُلَمين: النَّقلي والعقلي لا غنى عنه من أجل تحقيق العلم الإسلامي.

وينبغي التَّوسل في تشييد الأبنية النظرية بمقولات وبنى متولّدة من التَّحقيق بالعمل، ومستمدّة من الاشتغال الشرعي، ولا عبرة في المنهج الإسلامي بعلمٍ مجرّد عن فُيُود العمل وحُدُود الشرع، ولو جاء في لباس الموضوعية والعلمية.

والمطلوب التَّجديدي المنهجي الإسلامي يعمل على تحقيق العلم بطرق مغايرة للمنقول الغربي، وتتمثل في تحصيل القدرة على تفكيك مفاصل البناء النظري المنقول وإعادة تركيبها بفضل عمليات تحويلية متعددة تدخل على المفاهيم والأحكام.

وينبثق بناء العمل على النظر في الممارسة الإسلامية من النّظرة الشاملة للعالم والإنسان، والتي ترتكز على أساس عقدي وتشريعي محكم، يؤسس لحق الاختلاف الفكري بين الأمم؛ فالرؤية المنهجية الإيمانية في الإسلام تقوم على مبدأ اختلاف الآيات الكونية والإنسانية والأُمّية، فالمسلم يمارس النّظرين إلى الأشياء: نظرًا يتدبر به الأشياء المحصّلة للإيمان، ونظرًا يدبر به الأشياء الموصلة إلى العلم. ومن هنا فإن التّواصل يؤسس على التحصيل من أجل جلب الصّلاح في العاجل، ورجاء الفلاح في الآجل، ولا نزاع في أن أسمى المعاني والقيم التي يمكن أن تدل عليها الآيات هي «الألوهية»، وهي القيمة التي تنهض بحاجة الإنسان إلى تعليل وجود الأشياء بدءًا من وجود ذاته، ولا شك بأن اختلاف الآيات وتنوعها تجعل المسلم يعتقد -على وجه اليقين- أن لهذه الآيات إلهًا أوجدها ودبرها.

وإذا كان النّظر في الكونيات يؤسس للإيمان، فإن النظر في الإنسانيات يؤسس لكمال الأخلاق، فاختلاف الناس أمرٌ مقرر، ولا يخفى بأن هناك فرقًا بين المجتمع والأمة، فالمجتمع مجموعة من الأفراد يسلكون سبل الاشتراك في سد الحاجات وأداء الخدمات، وقد أطلق القرآن الكريم على الانتظام في أعمالٍ جماعية -خيرًا كانت أو شرًا- اسم التعاون.

أما الأمة فهي المجتمع منظورًا إليه من جهة القيم التي تدعو إليها، والتي تؤهله لأن يبلغها إلى الأمم الأخرى سعيًا وراء ارتقاء الإنسان، ولما كان القرآن يطلق على العمل بـ«الخير» اسم الإتيان بالمعروف،

فقد جاز أن نسمي التعامل بين الأشخاص المختلفين وبين الأمم المختلفة على مقتضى الخير اسم العمل التعارفي؛ كما جاء في القرآن الكريم، وحقيقة التعارف هو التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر، والمسلم إنما هو الإنسان الذي لا ينفك يتغلغل في العمل التعارفي؛ لأنه يمدّه بالأخلاق التي تجعله قادرًا على التعامل مع مختلف الأمم التي يتكون منها العالم، وهذا الاختلاف يحمل المسلم على تهذيب أخلاقه؛ فالقوة الإيمانية للدِّين الإسلامي ومنهجه أوسع مدًى من القوة الإيمانية لغيره من الأديان، والقوة الأخلاقية أعلى رتبةً، وإذا ترسّخت جملة المعاني المنهجية السابقة فإنه ينكشف أنه لا إشكال في الجمع بين الخصوصية الإسلامية ومبدأ الكونية باسم وحدة التاريخ الإنساني، أو عالمية الحضارة، وأخيرًا حُلُول العولمة¹⁰.

إن حركة التّجديد المنهجي الإسلامي يجب أن تستبين طريقها عن طريق الوعي بالذّات والآخر ولا يتم ذلك إلا بمعرفة أطوار الحداثة المتغلبة، ومعرفة عناصر الوصل والفصل بين الحضارتين والمنهجين؛ فقد قامت الحداثة الأوروبية على أساس الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالله، واعتمدت التّوسل بالعقل وترك التّوسل بالوحي، وقصدت مبدأ اعتبار الدنيا وترك الاعتبار بالآخرة، ومن المعلوم أن القيم الإيمانية العظمى في الإسلام تستند إلى الله سبحانه وتعالى والوحي والآخرة، وهي مصادر أخلاق آدميين؛ ذلك أنه لا أخلاق بغير قيم روحية تسمو بهمة الإنسان، ولما انتفت هذه القيم من الواقع العالمي - التي تمكّن البشر من الارتقاء إلى مقام الكمال - أنتج هذا الواقع إنسانًا ماديًا، تدهورت معه الأخلاق بما لا يليق بمقام التّمدن الذي يدعيه¹¹.

الحوار والاختلاف

إن من أهم المبادئ المؤسسة للمنهجية الإسلامية الحوار، وهو الأصل الكبير الذي يعد من أهم ميّزات الحضارة الإسلامية، فالممارسة الحوارية صفة ملازمة للذّات الإسلامية ازدهرت واشتهرت باسم «المناظرة»، والأصل فيها ما جاء في القرآن الكريم من أساليب ونماذج في المحاورّة متعددة ومتنوعة، وعلم المناظرة الإسلامية - على الرّغم من استفادته من بعض مقررات الجدل اليوناني - اعتمد في الأصل على الجدل والحجاج القرآني وتأسس عليه¹².

ويقوم الحوار على حقيقتين الأولى: أن الأصل في الكلام الإنساني هو الحوار، والثانية: أن الأصل في الحوار هو الاختلاف؛ فلا يكون الكلام إلا بوجود طرفين، ولا يكون الكلام إلا بين اثنين متواجهين أحدهما المتكلم، والآخر المتكلم معه، وهو ما يطلق عليه في اللسان العربي «الخطاب» لما يحمله المفهوم من معنى الازدواج، فلا خطاب من غير مخاطب.

ولذلك فإن الأصل في الحوار هو الاختلاف، فلا يمكن الدُّخول في حوارٍ إلا في حالة الاختلاف والتضاد، بحيث يقوم أحد الأطراف بدور المدعي معتقدًا صحّة دعواه، ويقوم الآخر بدور المعارض منتقدًا

دعوى الاعتقاد، كما هو مقررٌ في علم المناظرة الإسلامية¹³.

علم المناظرة والفلسفة التداوليّة

لقد تبّنه لأهمية منهج المناظرة في البحث والاستدلال أساطين الفلسفة التداولية المعاصرة؛ حيث قرروا أن الحجاج الفلسفي التداولي هو فعالية استدلالية خطائبة مبناهما على عرض رأي أو الاعتراض عليه، ومرامها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض، أو ببطلان الرأي المعترض عليه، استنادًا إلى مواضع البحث عن الحقيقة الفلسفية، مما يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناءً مثنويًا تقابليًا يتواجه فيه عارضٌ ومعارض، ويتوجّه فيه كل منهما بآليات إقناعية خاصة وحقوق وواجبات محدّدة، هذه المقابلة المثنوية من شأنها أن تغير تصديقات أو اعتقادات المتقابلين، علمًا بأن تغير شيءٍ بهدفٍ مقصودٍ هو ما يصطلح عليه باسم «العمل»، وما دام التغير التصديقي أو الاعتقادي متبادلًا بين المتقابلين في الحجاج الفلسفي، فإن هذا الحجاج يتحدّد بوصفه عمليّة «مفاعلة»، وكلّ خطابٍ استدلالي يقوم على «المقابلة» و«المفاعلة» الموجهة يسمى مناظرة⁽¹⁴⁾.

يمكن القول: إن منهج الفلسفة التداولية المعاصرة ما هو إلا علم المناظرة الإسلامي، وهي من أكثر الفلسفات تمسكًا بمقتضيات المنهجية العقلانية الصحيحة لما تحقّقه من شروطٍ وضوابطٍ ومعاييرٍ لاعتمادها على آليات معلولة للمجال التداولي، وخاضعة لمحك النظر الاجتماعي؛ فالمناظرة الحوارية تساعد على فهم وتصوّر الواقع الاجتماعي الذي يقترن بالمبادرة الفردية وبالنزعة الجماعية ويطلب بإشراك جميع أفراد المجتمع في البحث عن حلول للمشاكل والأوضاع المختلفة، وتقبل وتشجّع التّشجيع والتّغيير الذي يحرّر الإنسان من آفات الانغلاق والجُمود والعنف.

وتنفرد الحضارة الإسلامية وتتميز عن غيرها بخاصية الحوار والاختلاف، ومن اللافت للنظر أن يكون هذا الحوار الاحتلافي قد بلغ ذروته في أطوار القوة والانتشار، بينما شهد تراجعًا نسبيًا في أطوار الضّعف والانكماش، وهو الأمر الذي يبعث على التدبر والتأمّل في أطوار الحضارة الإسلامية من أجل إعادة بناء المنهجية الإسلامية ونهوض الأمة، وقد شهد التاريخ الإسلامي نوعين من الاختلاف والحوار:

أحدهما: ثقافي كان يدور داخل الحضارة الإسلامية بين أصحاب العقائد المشتركة، وكان يتمحور حول مفهوم «التأويل» الذي نشأ نتيجة لتعدد المعاني وسعتها في القرآن الكريم، مع الإقرار بالاتفاق والإجماع على وجوب الإيمان بالمرجعية القرآنية، إن هذا الاختلاف داخل المعتقد الإسلامي الواحد هو الأساس الذي قامت عليه المذاهب الفقهيّة والكلامية والفلسفيّة داخل الكيان الإسلامي، فمن المعلوم أن نشأة المذاهب الفقهيّة والكلامية كانت نتيجة الاختلاف الذي بدأ مع نشوء الاجتهاد بسبب احتماليّة النصوص الشرعية - من كتابٍ وسنة - لأكثر من معنى واحد، بحسب طبيعة اللسان العربي كالاختلاف حول المعنى.

وتظهر لنا كتب «الخلافيات» التي ازدهرت في الحضارة الإسلامية عن غنى منقطع النظر في مسألة المنهج، كما يمتاز الإنتاج الفكري الإسلامي بالاعتماد على المنهجية الحوارية، فقد أقيمت مجالس للمحاورة، عُرفت في التراث الإسلامي باسم «المناظرات»، وحيثما وجدت مدارس ومذاهب واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وهذا شأن الفقه في «باب الخلاف»، والتحو في «باب القياس، أو الأدب في النقائض».

ولعل أكثر العلوم الإسلامية التصاقاً بالمنهج الحوارية «علم الكلام»؛ فقد انبرى المتكلمون لمواجهة التيارات العقدية غير الإسلامية، والاتجاهات الفكرية المزدهرة في حظيرة الإسلام، ويعود ذلك إلى استيعاب المتكلمين منهجياً لأسباب العلم والتقدم في عصرهم عن طريق الأخذ بطرق استدلالية امتازت بالدقة والتجريد والطرافة والعمق.

إن الموقف الإسلامي المعاصر المتعنت من هذا العلم الأصيل ما هو إلا انعكاسٌ لسياسة الجمود والانغلاق في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة الفقيرة التي يطالب قسمٌ كبير فيها بترك الاشتغال بعلم الكلام بسبب إمكان تسخيرها للمفسدة بدل المنفعة، وهو الأمر الذي ينطبق على سائر العلوم، فماذا لا يتم المطالبة بقيمه الصّحيحة والنّافعة، وقد تنبه لهذا قديماً الفقيه الحنبلي الكبير ابن تيمية الذي طالب بفض الاشتباك بين الخصوم من خلال التوفيق بين الآراء المستحسنة والمستشعنة¹⁵.

إن الإنتاج العلمي الكلامي الكبير في التاريخ الإسلامي الذي تضمّن منهاجاً دقيقاً في البحث والاستدلال، شمل تياراتٍ مختلفة ومتنوعة داخل الحضارة الإسلامية سواء من أهل القبلة - كالخوارج والشيعية والمعتزلة والأشاعرة وغيرها من الفرق - أو من أهل الملة، كأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس وغيرها من الملل.

وقد ضعف الاهتمام بهذا العلم الإسلامي الأصيل في العصور المتأخرة، وهو ما تنبّه إليه ابن خلدون؛ حيث أشار إلى هجران المسلمين لمبحث المناظرة إلى عصره¹⁶، أما في عصرنا فإن حال علم الكلام ومنهجه الأصيل في المناظرة يكاد يكون معدوماً¹⁷.

إعادة اكتشاف المنهج في عصر النهضة

إن الإسهام العربي الإسلامي الحديث في اكتشاف منطق البحث العلمي جاء كردّة فعل على سؤال التّهضة الكبير الذي شغل مفكري عصر التّهضة، والذي يتمحور حول إشكالية التقدم والتخلف، في محاولة لصدّ الهجمة الاستعمارية الغربية العنيفة التي اجتاحت العالم الإسلامي ليس بجيوشها فحسب، وإنما عن طريق فيالق من الباحثين والدارسين والخبراء، وفي طليعتهم المستشرقون الذين كانوا عبارة عن كاسحةٍ تهيئ المناخ الملائم لاجتياح العقول والقلوب، ولعل الأطروحة المركزية في الخطاب الاستشراقي تتمركز حول استدخال العناصر الإيجابية في المنهج الإسلامي، والادعاء بخلو الإسلام من المنهج العلمي، واقتصار فعاليته الفكرية على النقل والترجمة عن الإغريق¹⁸، والتي لم تكن تتمتع بالأصالة والطرافة، وقد

اجتهد مفكرو عصر النهضة في الرد على المستشرقين ومحاولة إثبات تهاافت خطابهم، حيث نجد الأفغاني يخصص رسالةً في الرد على المستشرق الفرنسي رينان، ولعل محاولة الشيخ محمد عبده في رسالة «التوحيد» تعدّ الأولى في محاولة البحث عن أصالة المنهج الإسلامي من خلال علم الكلام، إلا أن محاولته جاءت ضعيفة وعمدت إلى النقل دون الكشف عن أصالة المنهج، ولعل أول دراسة منهجية منظّمة للفلسفة الإسلامية جاءت عن طريق المفكر الهندي الكبير محمد إقبال، ثم على يد العالم المصري الشيخ مصطفى عبد الرزاق ومجموعةٍ من الأساتذة الذين التفوا حوله كالأستاذ إبراهيم مذكور، وأبي العلا عفيفي، وعلي سامي النشار، ومحمد أبو ريان، وأحمد أمين، وأحمد فؤاد الأهواني، وعبد الهادي أبو ريدة، ومحمود قاسم، و عبد الحليم محمود، ومحمد مصطفى حلمي، ومحمد عبد الله دراز، وعبد الرحمن بدوي، وغيرهم¹⁹.

وإذا كان كلٌّ من هؤلاء الأساتذة قد برع في أحد مجالات الفلسفة؛ فإن مسألة المنهج أسهم في بلورتها الشيخ مصطفى عبد الرزاق وتلميذه علي سامي النشار والمفكر محمد إقبال، فقد عمل عبد الرزاق على الكشف عن المنهج العقلي في الإسلام الذي يستند إلى القرآن الكريم بعيداً عن الفلسفة الإغريقية، وقد سلك منهجاً تاريخياً، كشف فيه عن أصالة علمي الأصول والكلام، وذلك بالاعتماد على مبدأ الاجتهاد العقلي كركنٍ ثابت في الممارسة الإسلامية، واعتبر أن محاولة طمس الإسهام الإسلامي في المنهج العلمي ينمُّ عن نوعٍ من الاتهامات العنصريّة التي لا يسندها علمٌ ولا حقٌّ²⁰.

لعل المحاولة الأكثر أصالة في الكشف عن المنهج العلمي لدى المسلمين جاءت عن طريق المفكر الهندي محمد إقبال، الذي سلك مسلكاً أصيلاً من خلال ربط العمل بالنظر في الإسلام ناقضاً دعوى الاستشراق باعتبار الفكر الإسلامي مجرد صدئٍ للفلسفة الإغريقية دون أن يهوّن من شأنهم أو يهوّل من إنجازهم، فهو يقول: «إن الفلسفة اليونانية على ما نعرف جميعاً كانت قوةً ثقافيّةً عظيمةً في تاريخ الإسلام، ولكن التّدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني يكشفان عن حقيقة بارزة هي أن الفلسفة اليونانية -مع أنها وسّعت آفات النظر العقلي عند مفكري الإسلام- غشت على أبصارهم في فهم القرآن»²¹.

إن محاولة إقبال فريدةٌ من نوعها فهو -على خلاف عبد الرزاق ومدرسته- لا يشعر بالحاجة إلى التأكيد على ضعف أثر الفلسفة الإغريقيّة، وإنما يؤسس لمعرفة تستند إلى التّأثر والتّأثير الحضاري، ويرى أن الغرب استفاد بشكلٍ كبير من خلال الفكر الإسلامي، ولا غضاضة إذا أخذنا من الغرب مرةً أخرى؛ فالحضارات هجينة، ودعوى النّقاء والإبداع ما هي إلا عنصرية واستكبار، ولذلك يخلص إلى القول: «إنني أحاول بناء الفلسفة الدّينية الإسلامية بناءً جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانيّة من تطوّر في نواحيها المختلفة، واللّحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا»²².

وقد توصل إقبال إلى أن المنهج التجريبي وغيره من المناهج التي تستند إلى الاستنباط والاستقراء - وهي جوهر أيّ منهج علمي - ثابوةً في المنهج الإسلامي عبر ممارساته التاريخية.

إن الأصالة في المنهج الإسلامي - الذي يستند إلى مسلّمات النظر والعمل، والعقل والوحي، والدين والأخلاق - لم تفارق التفكير الإسلامي، رغم الضعف الذي أصابه على مدى قرون، كما بيّن محمد إقبال، ولعل الناظر إلى محاولة الأستاذ على سامي النشار - في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» - تلقي ضوءاً ساطعاً على أصالة المنهج الأصولي الكلامي، ودقته وشموله، وإضافته إلى المنطق الأرسطي والتراث اليوناني، ونقده نقدًا بنائيًا مع عددٍ من النقاد والأصوليين والمتكلمين، وآخرهم ابن تيمية الحراني الذي جاءت محاولته جذريةً وتجديديةً. وقد كشف النشار عن أصالة المنهج الإسلامي من خلال تناول مباحث المنطق في مجال التّصورات - كمبحث الألفاظ والمعاني والمقولات - أو مبحث التصديقات التي تشتمل على مبحث القضايا والاستدلال كالقياس والاستقراء والتمثيل من خلال مباحث العلة والاستقلال في البحث²³.

الخاتمة:

لا جدال بأن مفهوم المنهج يتمتع بتقديرٍ كبيرٍ في السلوك العلمي المعاصر، بالنظر إلى أنه الطريق الموصل إلى الحقيقة باختلاف صورها وأشكالها، وعلى الرغم من محاولة طمس الإسهام الإسلامي من قبل الغرب من خلال مفهوم «إمبريالية العلم» الذي يركز إلى مفهوم المركزية الغربية، والذي يستند إلى نرجسية غربية تحتكر العلم والمنهج بالاستناد إلى رؤيةٍ للعالم تقوم على الهيمنة والسيطرة وتتأسس على الكراهية والعنصرية.

ولا يخفى على أحد اليوم عظم المشاركة الإسلامية في وضع الأسس الراسخة لمفهوم المنهج العلمي، فقد بات راسخًا أن الممارسة الإسلامية جاءت بمنهج علمية دقيقة في شتى العلوم والفنون، وفق رؤيةٍ تكاملية شمولية، تجمع بين النظر والعمل والعقل والوحي والدنيا والآخرة، وهي المبادئ التي قامت عليها الحضارة الإسلامية انطلاقًا من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والتي جاءت بمنهج حوارية جدلية أصيلة تقوم على مبدأ الاختلاف على المستوى الكوني والإنساني، ومبدأ الحوار بين الأنا والآخر.

إن العالم الإسلامي المعاصر اليوم يعاني من آفات التقليد والنقل والاستعارة نتيجةً للتخلف الحضاري الذي جاء عقب سقوطه تحت الاستعمار العسكري المباشر، والاستعمار الثقافي غير المباشر، وقد تم ذلك في ظل غياب المنهج الإسلامي، والشك في قدرته على التجدد والانطلاق، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور جملة من المفكرين أعادوا الاعتبار لمفهوم المنهج، وأهميته في الرؤية التجديدية، من خلال الكشف عن أصالة المنهج الإسلامي، الذي يقطع مع تصورات المنهج المادي الغربي من خلال إرساء منظومة من القيم المعرفية، تقوم على الجمع بين الاشتغال بالإنسان والإله، وتصل بين العقل والوحي، والغيب والشهادة، وتعمّر الدنيا والآخرة معًا.

- 1 - نصر محمد عارف، «نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقارنة إبستمولوجية» جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ليزيرج/فرجينيا، الطبعة الأولى، 1998م، ص 73-74.
- 2 - بنّاصر البعزاني، «الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العملية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1999م، ص 57.
- 3 - عبد الله العروي، «مفهوم العقل» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، ص 10.
- 4 - حول علاقة الثقافات والحضارات المختلفة في تأسيس المنهج العلمي والمعرفة، انظر: إدوارد سعيد، «الثقافة والامبريالية» ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.
- 5 - بذريعة شمولية المنهج العلمي، شاع فكر القطيعة مع التراث عند معظم المتعاطين مع فكرة النهضة، بحيث أصبح شعار القطيعة أساساً لجلّ المفكرين العرب، فقد انتهى هؤلاء إلى القول بوجود متابعة نسق المنهجية والتحديد الغربي باعتباره ظاهرةً كونيةً، تستند إلى علمية المنهج وتحقيق التّقدم والتهضة للخروج من حالة التّخلف والتّأخر، ومن أبرز ممثلي هذا التيار عبد الله العروي، وبدرجة أقل محمد عابد الجابري الذي يطالب بالقطيعة مع العرفان والبيان والالتحاق بالبرهان، وهو في نهاية المطاف لا يختلف عن العروي، وكذلك محمد أركون.
- 6 - محمود شاكر، «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا»، دار الهلال، القاهرة، أكتوبر، 1987م، ص 34.
- 7 - منى أبو الفضل، «نحو منهجية للتعامل مع مصادر التّنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات»، ضمن مؤتمر: قضايا المنهجية والعلوم السلوكية، مؤتمر المعهد العلمي للفكر الإسلامي، الخرطوم، 14-22 يناير، 1987م، ص 12.
- 8 - انظر: طه جابر العلواني، «إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي»، هيرون، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، 1995م، ص 11. وطه عبد الرحمن، «سؤال الأخلاق»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م، ص 187.
- 9 - انظر: طه عبد الرحمن، «العمل الديني وتجديد العقل»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1997م.
- 10- انظر: طه عبد الرحمن، «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م، ص 19-44.
- 11- تشدد معظم الأطروحات الإسلاميّة المعاصرة على ضرورة الاعتبار بتكامل الأولوية والوحي والآخرة، إلا أنّها توجّه جهودها في إطار إسلامية المعرفة وتكامل المعرفة الدّينية، وتحتل المسألة الأخلاقية موقعاً متديناً نسبياً.
- انظر على سبيل المثال: عبد الحميد أبو سليمان، «أزمة العقل المسلم»، المعهد العالي للفكر الإسلامي، هيردن، فرجينيا، الولايات المتحدة، الطبعة الثالثة، 1994م.
- طه جابر العلواني، «إصلاح الفكر الإسلامي» المعهد العالي للفكر الإسلامي، هيردن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثالثة، 1995م.
- 12- لمزيد من التفصيل حول مفهوم الحوار في القرآن الكريم انظر:
- السيد محمد حسين فضل الله، «الحوار في القرآن» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1985م.
- أمين حلمي أمين، «الحوار الفكري في القرآن الكريم»، دار النهضة الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.
- 13- طه عبد الرحمن، «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، ص 28.
- 14- طه عبد الرحمن، «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2002م، ص 66.
- 15- انظر: ابن تيمية، «الفرقان بين الحق والباطل»، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1983م، ص 171.
- 16- ابن خلدون، «المقدمة»، القاهرة، باب الجدل، ص 457-458.
- 17- لم يكن علم الكلام ومنهجه في المناظرة جزءاً أساسياً من انشغالات الفكر الإسلامي المعاصر، فقد اتسمت الكتابات في هذا العلم بالطابع المدرسي، ولعل المحاولة الفريدة جاءت من طرف محمد إقبال في كتابته: «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها في مناسبات متعددة، وأماكن مختلفة. وهناك عدة محاولات لم ترتق إلى المستوى المطلوب قام بها كلٌّ من

جمال الدين الأفغاني في رسالته «الرد على الدهريين»، والإمام محمد عبده في: رسالة «التوحيد» وشبلي النعماني في كتابه «علم الكلام الجديد»، وقد جاءت جميعاً مع بداية القرن المنصرم، وتعتبر محاولة طه عبد الرحمن رائدةً وفريدةً وتجديديَّةً في هذا المجال من خلال كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام».

18- على الرغم من صدور كتاباتٍ عديدةٍ تناولت الاستشراق ومقاصده وأهدافه على مدى أكثر من قرن، فإن النُّقد الجذري الجوهري جاء عام 1978م، على يد البروفسور إدوارد سعيد، الذي عمل على تفكيك الخطاب الاستشراقي، وكشف آلياته ومقاصده التي تسعى إلى الهيمنة والسَّيطرة والإخضاع.

انظر: إدوارد سعيد، «الاستشراق: المعرفة، الإنشاء، السلطة»، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1984م.

19- حامد طاهر، «منهج البحث: بين التنظير والتطبيق»، دار نخبضة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م، ص 113.

20- مصطفى عبد الرزاق، «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م.

21- محمد إقبال، «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية، القاهرة 1968م، ص 9.

22- المرجع السابق، ص 2.

23- انظر: علي سامي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1978م.

مسألة التعايش بين أهل الديانات

في التجربة الأندلسية*

ج.هـ. إليوت**

عندما يدخل المرء إلى الجامع الكبير بقرطبة، والذي تحول إلى كاتدرائية بعد سقوط الأندلس عام 1492م؛ يخيل إليه لأول وهلة أنّ الانسجام والسكينة يسودان المكان وبيعتان رسالة بشأن السلام الأبدي الذي ينتظر المصلين والمتعبدين. لكن نظرة أدق إلى المكونات الهندسية والشعائرية الدينية التي تُحيطُ بها تُشعر بأنّ هذا الانسجام الظاهر خادعٌ، وأنّ الاختلاف والتعدد هما الرسالة الثانية التي يبعثُ عليها هذا الصرح. فالأعمدة الرخامية التي يغصُّ بها المسجد ليست متحدةً أو متشابهة. ذلك أنّ عبد الرحمن الأول (أو الداخل) أمير مدينة قرطبة عندما أراد أن يبني الجامع الكبير عام 780م استخدم أعمدةً وتيجاناً لتلك الأعمدة مستلّة من الأبنية القوطية والرومانية السابقة والتي كانت منتشرة على مساحةٍ واسعة من شمال إفريقيا وإلى ناربون. ولذا فإنّ الجامع القرطبي الذي يذكر بالجامع الأموي الكبير بدمشق، والذي بناه أجداد عبد الرحمن، يذكر أيضاً بالأبنية الرومانية والأبنية المحلية بأسبانيا القوطية المسيحية. وقد بُني المسجد الجامع على أنقاض كنيسة قوطية على اسم القديس فيسانت، كان المسلمون يشاركون المسيحيين في جزءٍ منها للصلاة قبل بناء المسجد محلّها. ثم إنّ الكنيسة ذاتها بُنيت على أنقاض معبدٍ وثنيٍّ روماني بعد القرن الرابع الميلادي. وهكذا فإنّ قرطبة العصور الوسطى بمسجدها الكبير كانت مكاناً تلاقت فيه

الثقافات والأديان وتمازجت وتقاطعت. لكنّ أياً تكن عناصر عدم الانسجام؛ فإنّ مسجد قرطبة كان تأكيداً لنجاح الإسلام وانتصاره. وهو نجاح توثق وامتدّ في عهد خلفاء عبد الرحمن حتى شمل شبه الجزيرة الأيبيرية، باستثناء الجزء الشمالي منها. وقد كان الزوار

* نصّ J. H. Elliott قراءة في كتابين عن حياة المسلمين والمسيحيين واليهود بأسبانيا حتى سقوط التجربة الأندلسية. والنصّ منشورٌ في New York Review of Books- August 13-Sep. 23, 2009. Vol. LVI, Number 13. P.38-42.
** كاتب أميركي، له دراساتٌ في التاريخ والحضارة .

الأوروبيون يعجبون لأمجاد الخلافة الأموية بالأندلس والتي بلغت في القرن العاشر الميلادي. لكن تلك العظمة كانت ذات جوانب سلبية وخلافية أدت إلى حرب أهلية، فانقسمت الخلافة ثم سقطت بعد العام 1031م لتخلفها دُول ملوك الطوائف. وظلت قرطبة مركزاً ثقافياً مهماً، ثم ما لبثت أن حلت محلها طليطلة (توليدو) على الحدود الشمالية للجبهة مع الممالك المسيحية. ورغم ضخامة أمجاد طليطلة أيضاً؛ فإن النزاعات فيها ومن حولها أعطت المسيحيين الفرصة التي كانوا ينتظرونها، ففي العام 1085م دخل ألفونسو السادس توليدو فاتحاً؛ لتبدأ قصة أخرى من قصص العيش في شبه الجزيرة في تلك العصور العجيبة، والتي امتدت إلى القرن الخامس عشر الميلادي. وهذه القرون الأربعة من التعايش هي التي يقصّها كتاب دودز ومينوكال وبالبال بعنوان: «فنون الحميمة، المسيحيون واليهود والمسلمون في صنع الثقافة الكاستيلية». وهدف هذا الكتاب عرض كيفية إسهام المسلمين والإسلام في صنع ثقافة عيشٍ وتسامحٍ وسلام في الأندلس الإسلامية. وهو للقارئ العادي، لكنه يعرض أيضاً نتائج البحوث الأكاديمية حول هذه المسائل. ثم إنه يتضمن صوراً كثيرةً معبرة، وترجمات لنصوصٍ معاصرة حول التعايش ووقائعه.

إنّ التاريخ الوسيط لشبه الجزيرة الأيبيرية صعبٌ جداً على المؤرّخ، فالمسلمون والمسيحيون كانوا منقسمين إلى ممالك كثيرة تتحالف وتتخاصم فيما بينها. ثم إنها تتكوّن وتسقط وتعود مرةً ومرتين وثلاثاً. ولذلك فقد اختار المؤلفون الاقتصار في التطورات السياسية والعسكرية على التواريخ الضرورية؛ في حين أطالوا الحديث في التاريخ الثقافي والحضاري الملائم لموضوعاتهم. ومن حسن الحظّ أن تكون في الثقافة الأندلسية آثارٌ ونصوصٌ وأشعارٌ ومبانٍ رائعة، تساعد على كتابة تاريخ كهذا.

وفي التاريخ الوسيط لأسبانيا حركتان: إحداهما بربرية، جاءت من شمالي إفريقيا مع عناصر عربية، والأخرى جاءت من شمال أسبانيا محاولةً استعادة الأرض من المسلمين. وقد استمرت هذه الحركة قرناً، وعُرفت فيما بعد بالاستعادة أو إعادة الفتح، كما أنها اعتُبرت فيما بعد أيضاً حرباً مقدّسة على الإسلام. والحقيقة أنّ تلك الحروب

كانت تتخللها فترات طويلة من السلم والتعايش، وتسودها تحالفات بين أطراف إسلامية ومسيحية ضد أطراف أخرى إسلامية ومسيحية أيضاً. وكما سبق القول فإن تلك العملية التاريخية الطويلة ما انتهت إلا عام 1492م حين سقطت غرناطة على يد فرناند وإيزابيلا اللذين وحدّا الممالك المسيحية بزواجهما. وهكذا فإنّ السيطرة الإسلامية استمرت بين 712 و 1492م حيث كان المسلمون والمسيحيون يعيشون جنباً إلى جنب، وغالباً في حميمةٍ وحسن جوار، كما قال المؤرخ ريتشارد فلتشر. أما المسيحيون الذين وقعوا تحت سيطرة المسلمين، فقد تعربوا وسُمّوا «الموزاراب»، وصاروا مع اليهود أقليات تتمتع بالحماية باعتبارهم من أهل الكتاب. وحدث شيءٌ مشابهٌ للمسلمين بعد استعادة طليطلة (= توليدو) إذ وعد ألفونسو السادس المسلمين واليهود بالحماية وبحرية العبادة؛ وسُمي المسلمون تحت الحكم المسيحي بالمدجّرين أو المدجّنين. وهكذا فتحت الحكيم الإسلامي والمسيحي كانت هناك حالة من التعددية والتعايش والمُسالمة. لكنّ ذلك كلّه ظلَّ عرضةً للتغير المفاجئ. مثلما حصل عندما جاء الموحدون إلى الأندلس فلاحقوا المسيحيين، ومثلما حدث عام 1391م من قيام المسيحيين بملاحقة اليهود. بيد أنّ حقب التعايش كانت أكبر وأكثر امتداداً. ولذلك بدأ استعمال مفرد أو كلمة الـ Convivencia (= العيش معاً). وفي زمان العولمة والتعددية اكتسبت الكلمة أبعاداً جديدة. وعلى ذلك ركّزت روزا مينوكال في مقالتها عن «ثقافة التسامح»؛ والناجمة عن التمازج والتفاعل بين المسلمين والمسيحيين واليهود وفي مدنٍ مثل قرطبة وطلطلة. على أنّ ذلك لا يعني غياب الإحساس بالتفوق وامتلاك الحقيقة لدى كلٍ من المسيحيين والمسلمين.

تمّ التعايش بين هذه الأديان على مستويين: المستوى الشعبي العام، ومستوى النخب. وعلى المستوى الثاني يُحسبُ ذلك للمسلمين الذين كانوا متفوقين لحقبٍ طويلة. وقد تميزوا بالميل للتحضر وعشق العلوم، والغرام بالمعارف الكلاسيكية. وبالمقارنة مع المسلمين آنذاك ما كان المسيحيون أكثر من برابرة صغار. ومع ذلك فإنّ عديدين منهم أظهرُوا قُدرةً عاليةً على التعلّم والاستيعاب. فألفونسو السادس وحلفاؤه ما استولوا على قصور الأمويين وحسب؛ بل ورثوا عنهم أيضاً رعايتهم للعلوم والآداب والفنون. وهكذا

تحولت توليدو في القرن الثاني عشر إلى مركز للترجمة من العربية إلى العبرية واللاتينية ولنصوص ذات أصول يونانية أو سريانية أو عربية؛ في الرياضيات والفلك والفلسفة. وعندما بنى ألفونسو العاشر لوالده فرديناند الثالث (الذي استولى على إشبيلية) ضريحاً بعد وفاته عام 1252م، كتب عليه ألقاب الملك باللاتيني والعربي والعبري والكاستيلي. وفي تلك الحقبة ظهرت «ملحمة السيد» القنبيطور، والتي تعظم الرجل باعتباره بطلاً مسيحياً؛ لكن في الواقع فإن أكثر حروبه كانت ضد رفاقه المسيحيين. على أن التبادل الثقافي ليس ضرورياً أن يكون دائماً سلمياً. فبعد القرن الثاني عشر ازدادت الجبهات تصلباً بسبب الإعلان عن الحروب الصليبية عام 1095م. وفي الأندلس انتصر المسيحيون في معركة لاس نافاس دي تولوزا عام 1212م. بيد أن كاستيليا ظلت مكاناً للعيش المشترك. وظلّ الحرّيون المسلمون بينون الكنائس التي تُظهر تأثيرهم الفني والمعماري. وفي القرن الخامس عشر، وعندما تقبل فرديناند وإيزابيلا استسلام غرناطة؛ كانا يرتديان ملابس من صناعة إسلامية. بيد أن الملحوظ أنه بعد القرن الخامس عشر ازدادت الأمور سوءاً، وجرى نفي اليهود، وإرغام المسلمين (= الموريسكوس) على التنصّر، وجاءت محاكم التفتيش، وسيطرت الاعتبارات الدينية على سائر مناحي الحياة. ولا يمكن نسبة هذه الموجة لفرديناند وإيزابلا؛ إذ عندما دخلا في سياسات الاضطهاد؛ كان الفرنسيون واليهود قد نفوا يهودهم منذ زمن. ومع ذلك فإن موجات التعصب تلك -بدءاً بزمن فرديناند وامرأته- تظل غريبةً بعض الشيء؛ وبخاصة أن المعاصرين من الكاثوليك كانوا يرون أنه لا داعي لذلك الاضطهاد الفظيع. على أن المؤرخ ستوارتز شوارتز يذهب - بعد دراسة مفصلة في محاكم التفتيش وإجراءاتها - إلى أن قدراً من التسامح كان موجوداً في إسبانيا الوسيطة، وفي مستعمراتها بالقارة الأميركية. وقد توفّر ذلك بمقادير معينة لدى العامة، وأقلّ منه لدى النخب. وقد أورد شوارتز أدلةً على ذلك في ردود الأفعال لدى العامة والنخب على طرد المسلمين عام 1609م.

إنّ تاريخ أسبانيا الوسيط يُثبت أنّ تعايش الأديان والثقافات يُولّد غنىً ثقافياً وحياتياً كبيراً. لكنه قد يعني أيضاً وجود توتّر كبير مستمر. وفي أصعب الظروف والسياقات يظلّ البشر المحترمون والجديون قادرين على أن يحيوا قناعاتهم بالحرية والتعايش والمودة والمُسالمة. ومن هنا تأتي فرادة التجربة الأندلسية ونموذجيتها.

من الحرفة¹ إلى الإبداع الفني:

تطور الفنون في أوروبا بعد القرن الخامس عشر

مايكل يانسن*

تعدّ الموناليزا التي رسمها ليوناردو دافنتشي (1452-1519) إحدى أشهر اللوحات المعروفة في العالم ولوحات بابلو بيكاسو (1881-1973) تباع في المزادات بملايين الدولارات. إن أروقة الفن في العالم مليئة باللوحات والتماثيل. والمتحف العمومي نفسه كان وليد القرن 19 بعد الثورة الفرنسية حين تم عرض المجموعات الفنية الخاصة بالملوك والنبل أمام أعين العموم. وفي زمن الحركة القومية التي اجتاحت أوروبا بعد ذلك تم تأسيس متاحف مشهورة مثل متحف اللوفر الفرنسي، والمتحف القومي البريطاني، وجزيرة المتحف الجرماني "Museumsinsel" بمتحفها ألتس الشهير الذي شيده المهندس الألماني كارل فريدريك شنكل Karl Friedrich Schinkel (1781-1841). إلى جانب اللوحات والتماثيل كان يتم جمع وعرض الأثريات التي تم اكتشافها في مصر ومنطقة البحر الأبيض المتوسط وبلاد الرافدين. وكثيراً ما كانت رغبة الغربيين في جمع التحف تصطدم بسلطة الإمبراطورية العثمانية الشرقية التي كانت تحكم معظم مناطق الحضارات القديمة مثل بلاد الرافدين، ومصر، وتركيا، واليونان، والبلقان، وشمال أفريقيا. في مصر سمح النجاح الذي حققته حملة نابوليون ببلوغ الأهرامات وذلك سنة 1799م.

لم تكن المتاحف العمومية للقرن 19 الأماكن الأولى التي كانت تجمع فيها التحف الفنية، فقد كانت اللوحات والتماثيل حاضرة في البلاطات الغربية خلال العصور الوسطى ومنذ أن تم التداخل في اتصال مع الشرق -عبر الحروب الصليبية التي قادها الأباطرة الجرمان عند نهاية القرن 11 (الحروب الصليبية الأولى 96-1099)- أصبحت قطع غريبة تشكل جزءاً من «الوندركمرن» (حجرة الغرائب)

* بروفسور ألماني، جامعة آخن ألمانيا .

"Wunderkammern" التي يتوفر عليها النبلاء (مثل الإمبراطور الروماني المقدس هنري الثاني 1576-1612).

مع تراجع مركزية الفكر القدسي المسيحي بدأ يتطور إحساس جديد في العالم المسيحي حيال الحضارات الوثنية القديمة للرومان والإغريق. وقد ظهر هذا الإحساس في أشكال شتى منها: جمع المخطوطات القديمة، وجمع التحف الفنية القديمة، ودراسة الفن المعماري القديم، بعد الأوبئة الخطيرة التي شهدتها أوروبا ما بين سنة 51-1347 والتي أنت على نصف ساكنتها تقريبا، تم إعادة ولادة الأمل في أعقاب التفكير الإغريقي حول عصر الأساطير وذلك بعد اجتياز العصر الحديدي وظهور العصر الذهبي الذي أصبح فيما بعد معروفاً بعصر النهضة².

المرجعية التاريخية

بعد أول اصطدام هام بين البابا (كركور السابع Gregor VII) كسلطة دينية والملك الجرمانى الذي أصبح فيما بعد إمبراطوراً (هنري الرابع) (Henry IV) كسلطة نخبوية دنيوية في سنة 1077م (كنوسا Canossa الصراع حول تعيين الأساقفة ورؤساء الأديرة) ظهر تصدع في منظومة توحيد السلط في أوروبا، وكان من عواقبه -على سبيل المثال- الحروب الصليبية الأولى للقوات الغربية بقيادة غودفروا Gottfried وآخرين في 1096 ضد السلاجقة المسلمين لاحتلال مدينة أورشليم المقدسة. ولم تغير هذه الأحداث العلاقة بين المسيحية والإسلام فحسب؛ بل أيضا بين البابا والإمبراطور الجرمانى.

في سنة 1268م وبشكل حاسم ضرب عنق آخر الأباطرة الجرمانيين المنحدرين من أسرة Hohenstauffen، كونردين Konradin (1252-1268)، في نابولي في ظل حكم شارل الأول، من أسرة الأنجو الفرنسيين، الذي استتجد به البابا كليمن الخامس. منذ ذلك الحين تم إضعاف نفوذ الإمبراطور إلى أن جاء شارل الخامس Charles V من هاسبورغ Hasburg (1500-1552) ومعه إمبراطور جرمانى قوي جديد توج في سنة 1520م بكندرائية أيكين Aachen ملكا للجرمان، وفي سنة

1530م فقط أعلن إمبراطورا في بولونيا من لدن البابا كليمن السابع بعد أن تم نهب روما في 1527 من طرف جيوشه المرتزقة (Landsknechte).

بالرجوع إلى أوضاع القرن الثالث عشر وإلى إيطاليا كمعقل سابق لإمبراطورية الأرض والسماء -السلطة الدينية والدينيوية- نجد أن تغيير مقر البابا منذ 1305 حتى 1378م من روما إلى أفنيون Avignon بإلحاح من ملك فرنسا خلف فراغا في إيطاليا لم يكن من الممكن أيضا ملؤه من لدن الأباطرة الجرمانيين، لأنهم كانوا في حالة ضعف. كان شارل الرابع Charles IV (1316-1378) من لوكسبورغ Luxemborg أحد أقوى هؤلاء الأباطرة في القرن 14، وقد ركز بشكل كبير على جنوب شرق الإمبراطورية الجرمانية، واتخذ من براغ Prague مقرا له. وقد طبع وجوده بها فن معماري قوطي عجيب من إنجاز فناني أسرة بارلر Parler التي شيدت -على سبيل المثال- الكندرائية الشهيرة فاييت Veit في براغ. وقد وجدت جامعة براغ الحديثة العهد دعما قويا في شخص شارل الرابع.

أفسح غياب البابا وعدم وجود الإمبراطور في إيطاليا -خصوصا في الجزء الشمالي منها- المجال أمام تطور لامركزي للمدن خاصة فلورنسه، سيينا، البندقية وبيزا، وأصبحت أغلب هذه المدن غنية من جراء التجارة مع المشرق وإفريقيا الشمالية كنتيجة للمعاملات التجارية التي ترتبت على الحروب الصليبية. وقد مكنت نشاطات تجارية قديمة عدة أسر تجارية من أن تصبح غنية مثل أسرة ميدتشي Medici في فلورنسه التي خرج منها فيما بعد بابوات، وأسر فسكونتي Visconti وسفورسا Sforza في ميلانو وغونزغا Gonzaga في منطوفا Mantova.

كان القرن 14 قرن حرب المائة عام بين فرنسا وإنجلترا، وقد قادت خلالها القديسة جان دارك (12-1431) الشهيرة الجيوش الفرنسية ضد الإنجليز بنجاح، غير أنها أحرقت في آخر الأمر كمهرطقة بعد أن سلمها بورغندي Burgundy للإنجليز. كان ذلك الزمان أيضا زمن المرأة الشهيرة كترينا من سيينا Catharina of Siena التي ذهبت إلى البابا في أفنيون تستجديه ليعود إلى روما، والتي توجت فيما

بعد قديسة. في سنة 1378م عاد البابا إلى روما -مهد الكنسية الكاثوليكية- لكن الانشقاق الكبير للغرب (ثلاثة بابوات في نفس الأوان) دام منذ 1378 حتى 1417م، ولم يتم تجاوزه إلا في اجتماع كونستونس Constance (1414-1418) حين عُين مارتن الخامس Martin V لوحده بابا. لكن الأوضاع كانت قد تغيرت، فبينما كان الأباطرة لازالوا يعانون الضعف، أسست عدة مدن مجالس تحكمها كقوى سياسية مستقلة. إضافة إلى هذا بدأت صورة مركزية العالم المسيحي تنهار من جراء أحداث شتى في القرن 14 مثل الطاعون. وقد ظهر المزيد ثم المزيد من المخطوطات الوثنية القديمة ومخطوطات كانت ترد ضمن اللائحة الكاثوليكية للكتب المحظورة، فاستطاع أهل الفكر قراءتها. ومن بين النصوص الشهيرة التي كان لها تأثير عميق على تطور الفن والفن المعماري خلال القرن 15 نجد نص الكتب العشرة عن الهندسة المعمارية للمؤلف الروماني مركوس بوليو فتروف Parcus Pollio Vitruv (80ق.م-15م) والذي أعيد اكتشافه سنة 1412م من لدن بوجو برتسولينى Poggio Bracciolini.

ونجد هاويا آخر مشهوراً بجمع الأدب الكلاسيكي وهو البابا بيوس الثاني، أنياس سلفيو ب كولوميني Corsignano الذي حول -بعد توليه البابوية- بلده كورسينيانو Corsignano بالقرب من سيينا سنة 1454 إلى أول مدينة «مثالية»، وهي حاليا مدينة بينزا Pienza التي تدخل ضمن لائحة الموروث العالمي لمنظمة اليونسكو. بعد إقامته لفترة في ألمانيا مثل أنياس بيكولوميني البابا في مجلس كونستونس سنة 1414م حيث تم إيجاد حل لإشكالية الانشقاق في السلطة البابوية يستمر بمقتضاه مارتن الخامس على رأس الكنيسة في روما. غير أن هناك حدث آخر جد هام غيّر العالم في القرن 15م. ويكمن هذا الحدث في توسع الإمبراطورية العثمانية الذي بلغ الذروة بغزو القسطنطينية سنة 1453م وما ترتب عن ذلك من انهيار للإمبراطورية الرومانية الشرقية. ربما كان هذا الحدث أحد الأحداث الأكثر تأثيراً في تاريخ الخمسمائة سنة الماضية. فبغزوهم للقسطنطينية اعترض العثمانيون برا طريق الحرير القديم المؤدي إلى الشرق والصين والهند في وجه تجارة البحر الأبيض المتوسط مما ترتب عنه

بحث دول المتوسطي عن سُبُل بحرية جديدة إلى هذه البلدان. وكانت أشهر محاولة للوصول إلى الهند عبر البحر هي تلك التي أقدم عليها كريستوفر كولومبوس Christopher colombus الذي اكتشف في سنة 1492م قارة جديدة هي أمريكا لحساب ملك إسبانيا بعد استرداد غرناطة آخر معاقل الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية. عند اكتشافه لأمريكا ادعى كولومبوس أنه اكتشف الهند لذلك لازال يطلق حتى اليوم على السكان الأصليين لهذه القارة الجديدة «هنودا». وقد اعتمدت محاولته على معرفة اليونان القديمة باستدارة الأرض، وهي حقيقة يبدو أن الغرب المسيحي تناساها في العصور الوسطى. في ذلك الوقت كان يُعتقد أن مضيق جبل طارق³ -الفاصل بين البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي- يشكل الطرف الغربي للعالم. خلافا لتفكير القرون الوسطى هذا أبحر غربا للوصول إلى الهند الواقعة شرق أوروبا، وبعد خمس سنوات فقط بعد وفي سنة 1498/7م اكتشف البحارة البرتغالي فاسكو ديكاما Vasco da Gama الطريق الحقيقية إلى الهند بالإبحار حول إفريقيا ورأس الرجاء الصالح مروراً بعمان لينزل باليابسة في كوشين Cochin جنوب الهند. بهاذين الحدثين المنبثقين عن اعتراض العثمانيين لطريق الحرير المؤدية إلى وسط آسيا بدأ العصر الحديث ومعه الهيمنة الاستعمارية لأوروبا الوسطى على كل الكرة الأرضية. قبل ذلك بعقود، حين بدأت الإمبراطورية العثمانية تهدد العاصمة الرومانية الشرقية القديمة القسطنطينية، كان الناس يغادرون هذه المدينة إلى شمال إيطاليا؛ حيث وجدوا حفاوة الاستقبال في كنف أسر مثل أسرة ميدتشي بفلورنسه. إلى جانب الفارين من القسطنطينية عبرت معرفة العالم المتوسطي الكلاسيكي القديم، بفلسفته ومعارفه العلمية إضافة إلى المعرفة باللغة اليونانية القديمة وكتابتها إلى العالم الكاثوليكي لشمال إيطاليا. هنا في فلورنسه حالما تم تأسيس مدرسة الفكر الأفلاطوني المحدث، وقد وجدت هذه دعماً حقيقياً في البورجوازية الحاكمة. كانت هذه الحركة جد قريبة من شخصية مرسيليو فيتشيونو Ficino (33-1499) الذي حاول صهر التفكير الأفلاطوني المحدث في العالم المسيحي. وكان أول من ترجم

مخطوطات أفلاطون من الإغريقية إلى اللاتينية (1484) وأيضاً هرمس Hermes Trismegistrus وأسس الأكاديمية الأفلاطونية بفلورنسه.

النحو-الشعر-البلاغة-الرسم-النحت-الفن المعماري-الموسيقى

انطلاقاً من «تسرب» المعرفة الكلاسيكية القديمة تم التهيؤ في إيطاليا أيضاً لتغيير مركزية الفكر المسيحي للعصور الوسطى الراض لكل ما هو خارجي، ويمكن البرهنة على هذا من خلال آداب القرن 14م لدانته الياري Dante (1265-1321) فرنسكو بترارك Petrarca (1373-04) وجوفني بوكاتشو Boccaccio وآخرين. تم تحفيز «تسرب» المعرفة القديمة هذا، دون أن ننسى بالطبع المرجعية التاريخية وكون البابا قضى تقريباً ثمانين سنة من المنفى بأفينيون في فرنسا، أيضاً بسبب انطلاقة دراسة البقايا المعمارية الرومانية خاصة في روما حيث كان تشكل الهندسة المثيرة للكولوسيوم (Colosseo) Colosseum والبانثيون Pntheon بقبته الهائلة التي يبلغ قطرها 43 متراً وأبواب النصر من بقايا الفروم Forum الروماني إلى آخره شهادات حية على ماض وثني لكنه عظيم.

في فترة مبكرة من حكم فريديريك الثاني Frederic II (1194-1250) بجنوب إيطاليا عبرت المعرفة القديمة بشكل غير مباشر إلى إيطاليا عبر الإسلام، الذي انتهل بالخصوص من العلوم الطبيعية والمعرفة الطبية لجنوب العالم المتوسطي؛ حتى أنها أصبحت جزءاً من الحياة اليومية للشعوب الإسلامية. تمكن البرهنة على التأثير المعرفي المباشر للإسلام على سبيل المثال من خلال مدرسة سالرنو Salerno (القرن 10-13) التي استفادت كثيراً من المعرفة العربية في ميدان الطب.

لذلك فإن النتائج البديهية الأولى لما يعرف بالنهضة كما تبدو على المستوى المعماري في بناية «بيت الأبرياء» (بيت اللقطاء) بفلورنسه الذي شيده فلبو برونيلسكي Brunelleschi (1377-1446) سنة 1419م ليست في الحقيقة إلا مظهراً لحركة روحية طويلة الأمد بدأت في أوائل القرن 14 وأخذت تتجاوز تدريجياً مركزية الفكر المسيحي متحركة نحو الاتجاه الجديد للنزعة الإنسانية في البدء، ثم حركة التنوير

فيما بعد للانتهاء عند الأفكار المعاصرة عن الوجود والمجتمع. من المدهش ألا تكون أول معلّمة معمارية لعصر النهضة قصراً أو كنيسة ولكن بيتاً للأبناء غير الشرعيين الذين تتخلى عنهم⁴ أسرهم وأمهاتهم. ليس برونيلسكي وحده المعروف باسمه؛ لكن أيضاً كل المهندسين المعماريين الذين جاؤوا من بعده. لقد بدأ العصر الذهبي «الجديد» الذي لم يعد فيه منتج الفن المعماري - اللوحات الفنية: الرواسم والتماثيل - مجرد حرفيين مغمورين؛ لكن أصبحوا أفراداً لهم إدراك واعتزاز بالذات ينظر إليهم كفنانيين كبار يستحقون التقدير ويحصلون أجوراً عالية.

ما الذي حدث؟

استمراراً للتغيير الكبير الذي شهده القرن 14 وامتد إلى القرن 15 بتأثير من التفكير الأفلاطوني المحدث (انظر فيتشينو في فلورنسه) عرفت بعض أسس العلاقة بين حَرَفِيَّي العصور الوسطى وفناني عصر النهضة تغييراً. فحسب الكتاب المقدس خلق الله العالم (انظر سفر التكوين) وكانت قمة خلقه الإنسان الذي زرع فيه الروح. وحسب تفكير ومعتقدات العصر الوسيط فإن الإنسان لا يتوفر على ذاتية مستقلة عن إرادة الله. لذلك فإن أي محاولة يقوم بها لتصوير العالم (رسماً أو نحتاً إلى آخره) لابد لها أن تبقى غير كاملة، ويستحيل لها أن تصل إلى كمال المخلوقات الإلهية. بسبب ذلك فإن فنان العصر الوسيط رغم كل كماله أدائه يبقى هاوياً، مجرد مقلد للطبيعة. من وجهة نظر فلسفية بدأ الوضع يتغير مع ظهور الفن والهندسة الطوقيين. كانت هذه الأخيرة تقبع تحت التأثير القوي «لخبايا النور» كما وصفها ديونيسيوس الأريوباجي Dionysius Areopagita، وتم التعبير عنها في الفن الطوقي الأول في ظل أبوت سوغر Abbot Suger في سنة 1134م بخليج سان دوني بالقرب من باريس. هنا انتقل المهندسون والفنانون من وضعهم كحرفيين بسطاء إلى فنانيين يعبرون عن أحاسيسهم وعن الأفكار الموحات لهم. كانت تلك أيضاً الفترة التي بدأت ترد فيها الإشارة إلى الأسماء الأولى للمهندسين والفنانيين؛ لكن للدلالة فقط على أعمالهم، وليس لتقدير حرفهم كفنانيين متميزين ومبدعين.

بطبيعة الحال وتحت تأثير التفكير الأفلاطوني المحدث الذي نزح في الأصل من العاصمة الرومانية الشرقية القسطنطينية، شكل مفهوم أفلاطون للفكرة⁵ -كشيء أصلي مبتدع، وليس بالبداية من عطاء الله، لكن كجزء من إبداع الإنسان نفسه- أحد أسس الوضع الجديد للفنان في المجتمع الجديد للقرن 15 حتى يومنا هذا. من الآن فصاعدا لم تعد المهمة الأساسية للفن هي تقليد الطبيعة في تصوير بسيط لها؛ لكن الفن أصبح إبداعاً في حد ذاته يأتي به الفنان كخلق لشيء جديد (بالألمانية: Schopfung). كانت هذه هي الفترة التي فقدَ فيها تصنيف العالم القديم للفنون إلى فنون عقلية Artes liberales وفنون ميكانيكية Artes Mechanicae بعضاً من مقوماته. الآن انتقل الفنان المبدع -سواء أكان رساما، أم نحاتا، أم مهندسا- من الوضع الاجتماعي لمجرد حرفي ومقلد للطبيعة إلى الوضع الاجتماعي للنبلاء والمبدعين أنفسهم. يرد هذا بوضوح في حياة الفنانين لفازاري Vazari وهو عبارة عن لائحة بأسماء الفنانين ونبذة عن ترجماتهم صدرت في منتصف القرن 16م. أصبح الفنانون منذ القرن 15م أعضاء داخل البلاطات الأوروبية المختلفة تؤدي لهم أجور عالية، وينجزون لوحات شخصية للنبلاء وهو ما كان مستحيلاً في القرون الوسطى؛ إذ لم يكن يسمح إلا بتجسيد مواضيع دينية. لم يعد بيتر بروجل Peter Bruigel في رسومه لحياة الأرياف يصور جمال المخلوقات الإلهية، وإنما بشاعة وفقر الحياة الحقيقية للفقراء.

انتقلت حركة النهضة التي بدأت في فلورنسه بسرعة إلى أجزاء أخرى من أوروبا. مع اختراع فن الطباعة سنة 1451م من لدن غوتنبرغ Gutenberg في مدينة ماينز Mainz الألمانية انتشرت المعرفة حول التفكير الجديد بسرعة. في مجال الهندسة والتخطيط الحضاري أصبحت الكتب العشرة لفرتروف Vitrovo -التي ترجمها وعلق عليها ونشرها ألبرتي Alberti- أساس التخطيط للمائة وخمسين سنة التالية. وقد سافرت هذه الكتب على ظهر السفن إلى أمريكا، والهند، والصين. وشيدت الكنائس الجديدة لغوا Goa تبعا للمعطيات الواردة فيها، كما شيدت على أساسها مدن في المكسيك والصين.

لما نهبت جيوش شارل الخامس روما سنة 1527م لم تحمل معها فقط غنيمة كبيرة؛ بل إن الفنانين تبعوا الإمبراطور إلى هولندا حيث ولد في جنت Gent فشيّد مهندسون عظام أمثال باسقوليني Pasqualini مواقع دفاعية جد محصنة بالمدن، وقد تأثر الفنانون الهولنديون بشكل كبير بالفن الإيطالي. وغادر فنانون آخرون من عصر النهضة -أمثال ليوناردو Leonardo- إيطاليا إلى فرنسا للالتحاق ببلاط فرانس الأول Franz I عدو شارل الخامس.

حدث فقط في 1517م أن عارض مارتن لوثر Martin Luther البابا الكاثوليكي الذي كان يبيع صكوك الغفران لجمع المال قصد بناء الكنيسة الجديدة للقديس بطرس بروما. وترتب على هذه المعارضة انفصال الكنيسة البروتستانتية عن الكنيسة الكاثوليكية، مما قاد إلى حرب رهيبة دامت ثلاثين سنة (1648-18). يعدّ رامبراندت فان رين الذي عرضت أعماله من لدن مكتبة السالمي بمسقط نموذجا حيا لفن القرنين 16 و17م حين بلغت الفردانية كتعبير عن الوجود الذاتي للإنسان أوجها في خضم فوضى الحروب.

مراجع

- Assunto, Rosario 1982: Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Koln.
- Claussen, P.C.1981 Fruher Künstlerstolz, Mittelalterliche Signaturen als Quelle der (HRSG) 1981, Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter. Gieben.
- Grassi, E.1980 , Die theotie des Schönen in der Antike, Koln.
- Kris, E. ; Kurz, O. 1934: Die Legende vom kunstler. Wien.
- Keller, H. 1984: Blick vom Monte Cavo. Kleine Schriften. Frabkfurt.
- Natorp, P.1930: Platons Ideenlehre.
- Panofsky, E.1980: Studien zur ikonologie. Koln.
- Panofsky, E.1965: Renaissance and Renaissances in western Art. Upsala.
- Ross, W.D 1951: Plato's Theory of Ideas.
- Vasari, G.1550: le Vite delle piu eccellenti pittori, scultori, ed architettori (Lives of the Moste Excellent Painters, Sculptors, ad Architects).
- Warnke, M.1985: Hofkunster. Zur Vorgeschichte der modernen kunstler. Koln.

-
- 1 - هناك إشكاليات لغوية تتعلق بمصطلح «Kunstler» في الألمانية والذي ربما يعني الحرفي (Artiflex من اللاتينية Ars) وكذلك أيضا الفنان (لتوفره على نفس الجذر اللاتيني) علاوة على كون Artifex حرفيا فهو أيضا مبدع وخلاق. انظر على سبيل المثال Assunto.R. 117:1982
 - 2 - انظر فزاري (11-1574) جاء بمصطلحات «قوطي» و «النهضة» كان أيضا أول من كتب سير مختلف الفنانين (1551).
 - 3 - أعمدة هرقل.
 - 4 - يمكن فهم هذا لأن 50 سنة فقط قبل ذلك هلك ما يزيد عن نصف ساكنة أوروبا بسبب الطاعون. إلى يومنا هذا لازال يعتنى بالأطفال المتخلى عنهم من لدن الراهبات في دير بالقرب من فلورنسه.
 - 5 - انظر: «Gastmal» أفلاطون.

من أجل عولمة إنسانية!

ميشيل كيلو*

قد يثير هذا العنوان الجذاب الاستغراب، فالعولمة في العقل السائد رأسمالية منفلثة من عقالها، تتطلع إلى إعادة صياغة العالم لمصلحة بعض دول/مراكز، أو اقتصادات/عوامل، فهي تاليا بداية حقبة جديدة من تاريخ الاستغلال والاضطهاد الدولي، تركز على فارق التقدم وهوة التفوق التي حققتها دول رأسمالية معينة، تخضع هي نفسها -رغم تماثلها التقريبي في التطور العلمي والتقني- لمراتبية تضع الغرب على رأسها، إذن، على رأس العالم المعاصر اليوم وفي الغد المنظور أيضاً، وتقيم نظاماً جديداً يرجح أن يعيش لفترة طويلة جداً، يقول بعضهم: إنه سيكون نظاماً أدياً، ما دام سيغير مفاهيم تبلورت منذ الإغريق، ووقائع تكونت وتوطدت في سياق العصور، وسيطّيح بالدولة الوطنية والقومية، ويبدل معنى السيادة والسياسة ودور ووظيفة الثقافة، وأخيراً نمط الحكام، الذين لن يأتوا من الآن فصاعداً من صفوف الأحزاب العفائية والمؤسسة العسكرية، بل من عالم الأعمال، عالم الشركات متعددة أو متعددة الجنسية، التي تصير نموذجاً يعاد تنظيم الدول على ضوءه؛ لتكون دولاً من طراز جديد، لعالم من طراز جديد، تبدل فيه موقع الإنسان من الوجود؛ لأنه يصير أكثر فأكثر من إنتاجه، كما تبدل الوجود الذي يتعاطم طابعه المعنوي والمجرد على حساب طابعه المادي والمشخص، وأخيراً، معنى الزمن؛ فلم يعد الماضي فسحة الأطول والأعمق أثراً؛ بل صار المستقبل هو الفسحة، التي ينفلنا الحاضر إليها بسرعة متعاطمة.

هل يمكن حقاً أنسنة عولمة هذه سماتها ومراميها؟ أعتقد أن هذا مهمة على قدر هائل من الصعوبة، وأن فرص نجاحه محدودة في عالم قسمته المصالح المتناقضة إلى معسكرات ودول واتجاهات وجغرافيات متعادية، لا مبالغة في القول: إن بعضها يستغل اليوم بعضها الآخر، وإنه كان قد ازدهر البارحة على حسابه أو في غيابه، وإن واقع العالم والعصر لا يشير إلى تبدل سيصيب هذه الحال، بل يؤكد عكسه، أي تفاقمه وتزايد عيوبه. فبأي حق نتحدث عن عولمة مؤسنة، إن كانت تنقل الإنسانية إلى طور عصيب تُبينه على خير وجه الأرقام والمعطيات الإحصائية الحديثة حول البطالة والفقر والجوع والمرض والتفاوت، وإذا كان هذا كله لا يني يزداد سوءاً بدوره؟.

* كاتب من سورية .

تكاد أنسنة العولمة تكون قَدَرَ البشرية جمعاء؛ لأسباب منها سقوط النموذج الاشتراكي، الذي قدم نفسه بديلاً للرأسمالية، وسيطرة الأخيرة على عالمنا إلى فترة ستكون على الأرجح طويلة جداً، وإمكانية تطوير نماذج مختلفة من الاقتصاد والتنظيم الاجتماعي والسياسي في ظل الرأسمالية المعولمة، التي يميز العارفون بين نموذجين ممكنين منها، يقوم أولهما على أولوية رأس المال على ما عداه، وثانيهما على العكس، وعلى أولوية العمل وعالمه على رأس المال وضروراته، ويقولون: إن لكل منهما تمثيلاً ما في عالمنا الراهن، وإن أولوية رأس المال توجد في الولايات المتحدة الأميركية، بينما تراعي عولمة بعض مجتمعات أوروبا العمل وعالمه، وتحاول التوفيق بينه وبين رأس المال وممكناته.

كيف نضفي طابعاً إنسانياً على العولمة؟ سأحاول الإجابة على هذا السؤال، انطلاقاً من نظرة تطمح إلى أن تؤسس فسحتها على قيم عصر النهضة، التي أعتبرها قيماً كونية، تصلح لكل زمان ومكان ولكل بيئة وشعب، وإن كان هناك من يرفضها بحجة أن العولمة تخطتها، وأن قيماً أخرى في سبيلها إلى الحل، أو حلت بالفعل محلها.

إن أول ما يتيح لنا أنسنة العولمة يكمن في احترام القيم، التي تمكننا من كبح طابعها التمييزي والقاسي، ووضعها في خدمة البشرية بافتراض أنها جسد واحد ومترابط، لا بد أن تتلاحم أجزاؤه وتتعاون في إطار من التكامل والتفاعل، يفيد مكوناته جميعها، ويسهم في حل ما تواجهه من مشكلات كثيرة ومعقدة. بكلام أوضح: لا بد من نظرة إلى العالم ترى فيه كياناً لا يجوز أن يسود الفقر والعوز والمرض والتأخر جزءاً كبيراً منه، بينما ترتع قلة من شعوبه وأمه بالقسم الأكبر من دخله، وأن تستخدم ثرواته وموارده بطريقة تستنزفها بلا رحمة. من أجل إنهاء انقسام العالم إلى كثرة من الفقراء والأميين والمرضى والمتأخرين علمياً وتقنياً، صناعياً وزراعياً، إنتاجياً ومعرفياً، وقلة من المنعمين والمتقدمين، ينتمون إلى عالم يختلف عن عوالم بقية بني البشر، أنجزوا قبل قرنين ونيف ثورتهم الصناعية، ثم ثورتهم العلمية التقنية، وينجزون في أيامنا ثورتهم الثالثة، بينما فشل القسم الأكبر من البشرية في تحقيق الثورة الأولى على الطريقة الأوروبية الحديثة، وتحول إلى ضحية لتأخره عن الثورة العلمية التقنية، ويرجح أن تقوض ثورة المعلوماتية الراهنة ما بقي من قدرات وطاقات لديه، إذا لم يمد العالم المتقدم يده لمساعدته، ويقدم له العون الضروري لإخراجه من بؤسه ولتمكينه من تحقيق انطلاقة ذاتية، تقلص فارق التقدم بين المتقدمين وبينه. لإضفاء طابع إنساني على العولمة، لا مفر من أن تتقدم البشرية كلها، وإن بصور متنوعة ودرجات مختلفة، وأن تتقارب أجزاؤها بعضها من بعض، وتقوم بينها أشكال جديدة وخلاقة من التضامن، تركز على اقتناع المتقدمين من الدول والأمم بأن العيش على

كوكبنا سيكون ضرباً من المخاطرة المأساوية، إن بقي العالم على انقسامه، واستمر الاستقطاب الذي يقسمه إلى جهتين تحكمهما روابط العداء والتفاوت والتجاهل، يتجمع فيهما قدر من العنف أثبت يوم الحادي عشر من أيلول وقبله أنه قادر على اجتياز أي نوع من الحواجز والحدود والتدابير الأمنية، وأن انفتاح العالم الإجباري بعرضه على بعض يكسبه طابعاً عولمياً بدوره، يجعل التصدي الناجح له رهناً بتضامن دولي شامل مؤسس على قيم العدالة والمساواة والإخاء، وعلى جهد عالمي تشترك فيه البشرية بأسرها، هدفه تقليص الفوارق بين أجزائها، وإتاحة العلم والمعرفة للعالم كله، وتنمية مناطق المتأخرة والفقيرة، وتسهيل انتقال السلع ورأس المال والعمل فيه، وتطويره بطريقة متناسقة ومتكاملة، تعود بالنفع على قطاعات متعاضدة من بناته وأبنائه، فلا ضير إن خضع هذا كله لمؤسسات دولية تابعة للأمم المتحدة أو لمنظمات دولية وعالمية جديدة، تبلور خطط للتنمية العالمية المتوازنة تشمل مناطق المعمورة كافة، وتؤسس صندوقاً موحداً للتنمية، تقدم كل دولة نصيباً من دخلها إليه يرتبط بحجم اقتصادها وحاجاتها، تديره خبرات علمية تشرف على التنمية المطلوبة وتنفذها بالتعاون مع الحكومات المحلية، مسترشدة بمعايير دقيقة تحول دون توظيفها في غير الغرض المحدد لها، أو لفائدة نخب قليلة من الحاكمين والمالكين، ولها حق محاسبة من ينهبها أو يحرم مواطني البلدان الفقيرة منها - وتربط - أخيراً، العمل في سبيلها بجداول زمنية وأولويات موضوعية محددة بدقة، تحفز القدرة على الإبداع والاستقلال الاقتصادي والاجتماعي لدى من يتلقونها، وتغطي حاجتهم إلى العلم والمعرفة والعمل والسكن والعيش الكريم، بتأمين مستلزماتها الضرورية، وإيلاء اهتمام خاص لأوضاع المرأة والطفل، ولتطوير الزراعة وتجفيف المستنقعات وتأمين مياه الشرب والكهرباء والسكن والعلاج والعمل لمئات الملايين المحتاجين والفقراء، وزيادة قدرة البلدان النامية والفقيرة على الانخراط في تقسيم العمل الدولي والتجارة العالمية، وتخصيص موازنات طارئة وإضافية لمساعدتها على تخطي كوارث الطبيعة ومآسي البشر، وإشراك شعوبها في تقرير شؤونها، وتمكينها من الإسهام في تحديد أولوياتها، وتأهيلها وإعدادها لتكوين أنماط من التمثيل المدني والسياسي المحلي تعبر عن نفسها من خلالها، فيصير ثمة نمو إنساني واقتصادي وعلمي واجتماعي وثقافي ... إلخ متوازن، يعود بالنفع على مختلف البلدان، ويضفي التناسق على النمو العالمي الشامل، فيتجه أكثر فأكثر نحو التقارب، وتردم تدريجياً الهوة بين المتقدمين، الذين لن يتأخروا نتيجة إسهامهم في تقدم العالم الفقير، والمتأخرين، الذين سيتقدمون بوتيرة سريعة بفضل العون الآتي إليهم من المتقدمين، فنتعاضد شيئاً فشيئاً مشتركات مواطني العالم ومشاركتهم في أنماط الحياة من إنتاج واستهلاك وتوزيع، وأنماط التفكير والثقافة، وصولاً إلى مغنم العدالة والتقدم والحرية.

هذا العرض الموجز والسريع لمتطلبات أنسنة العولمة على صعيد الاقتصاد يوصلنا إلى مستلزمات أنسنتها السياسية، التي ستجعل بالإمكان وضع موارد العالم - وخاصة منه المتطور - في خدمة التقدم الإنساني، وستوحده كمجال اقتصادي متكامل، تسوده شراكة حقيقية في المصالح تحولها إلى مجال سياسي مترابط، تنظم شؤونه معايير تعينه على تطوير المساواة في الحقوق والواجبات بين أجزائه، علما بأن قيامها يشترط تعدد أقطابه ومراكزه، وأخذة بمعايير دولية تحد من وتبطل أسباب الصراع بين أجزائه وبلدانه، عبر تنظيم علاقة دوله وبلدانه على أسس متوافق عليها، ضرورية لبناء نظام إدارة وأمن شامل، تشارك فيه جميع الدول، يحل بمرور الوقت محل مجلس الأمن الدولي، أو يضيفي طابعا تشاركيا وديموقراطيا على عمله؛ ليحول بين الدول العظمى وبين استخدامه لتحقيق أغراض ومصالح قد تتعارض مع رغبات ومصالح بقية العالم، تسبب انقسامات عميقة في المجتمع الدولي؛ وتشحن علاقاته بقدر يتعاضم باضطراب من التوتر والعنف، فتفضي إلى حروب محلية تتسع وتمتد وتتحول إلى نزاعات مسلحة لا ضابط لها، مثلما هو الحال في فلسطين والعراق. هذا المركز الدولي الجديد - الذي يمكن أن ينبثق عن الأمم المتحدة ومنظماتها - يجب أن يعمل وفق أسس وقيم كونية، طورته البشرية خلال القرون لمنع وضبط النزاعات بين أجزائها، ووقف ما قد ينشب منها، والحيلولة دون تحولها إلى نزاعات مديدة أو غير قابلة للتسوية، أهمها الأسس والقيم، التي تم اختبارها بهذا القدر أو ذاك من النجاح خلال السنوات الستين الماضية، لكن الإنسانية والسياسات الدولية لم تتوصل بعد إلى أسس وقيم تتخطاها، كمبدأ عدم التدخل في شؤون الغير إلا بقرار دولي جامع، وعدم استخدام القوة أو العنف لحل النزاعات بين الدول، وعدم التخلي عن التفاوض والوسائل السلمية في العلاقات الدولية، وإقامة علاقات الدول والأمم على الندية والمساواة في الحقوق والتضامن والمصالح المشتركة والخيارات الحرة، ونبذ ما شأنه تعكير صفو العلاقات الدولية أو إثارة الصراعات بين الدول، على الحدود أو على المصالح. ومن الجلي أن تطبيق هذه الأسس والقيم مستحيل دون إعطاء الهيئة الدولية الجديدة ما ستأخذه العولمة من سيادة الدول، وإلا فإنه لن يقوم لأول مرة في التاريخ البشري كيان يمثل وحدة العالم، هدفه تنمية مشركاته وتحويلها إلى واقع كوني جامع، يتخطى تمثيله الدولة القومية والوطنية بما هما تعبير سياسي عن أمة معينة وشعب محدد، مع ما يجب أن يترتب على ذلك من تجديد وتوسيع لمفاهيم حقوق الإنسان، وتبدل في مفهوم المواطنة والسيادة الشعبية، وفي وظائف الدول المحلية التي ستضاف وظائف جديدة إلى وظائفها الراهنة، تتصل بتعميق مفهوم وواقع العدالة، وتحقيق ونشر الحرية والديموقراطية، وتوطيد موقع ودور الإنسان من العالم والوجود والزمان؛ ذلك أن الإنسان الفرد - إلى أي شعب انتمى - سيعتبر العالم بأسره بيتا له، وسيكون حراً في أن يتنقل ويعمل ويبدع ويعيش في مختلف أرجائه، يحدد حقوقه وواجباته

قانون كوني ينظم علاقاته بالعالم، الذي سيكون منخرطاً في توحيد تدريجي، أداته الاقتصاد والتقدم العلمي/التقني، تجعله المصالح المشتركة متكاملًا، بعد أن فتحت أجزاءه الداخلية بعضها على بعض، وزادت اندماجه وتفاعله، وأضفت طابعاً خاصاً على تقدمه يجعله عالمياً ومتاحاً بصورة متعاضمة لجميع أبناء آدم وحواء. لا حاجة إلى التأكيد على أن أسنة العولمة -وهي حلم يبدو اليوم بعيد المنال- تتطلب ترتيباً مختلفاً للنظام الدولي، ينهي تعيينه بدوله الكبرى، التي ستختلف وظائفها القائمة اليوم على القوة والمصالح القومية الخاصة، وستقوم من الآن فصاعداً على الريادة الاقتصادية والتقنية والسياسية والثقافية، وعلى فاعلية النماذج المادية والروحية التي سيقدمها للآخرين، والتي ستجعل منه قبة لهم. لا يعني هذا أن العالم المؤنسن سيخلو من قوى كبرى ودول صغرى، بل يعني أن موقع ومكان كل منهما سيختلف عنه اليوم، وأن تُبدل طبيعة الصراعات الدولية سيبدل طبيعة علاقات الدول بعضها ببعض، وسيضفي عليها عمقاً جديداً، معياره تقدم الإنسان في إطار تنافس ذي أفضلية مشتركة، تحول دون وقوع نزاعات دولية، وتسهم في منع نشوبها أصلاً. أخيراً، فإن عالم العولمة لن يتأسس إذا لم يكن ديموقراطياً؛ إذا لم يكن عالم قانون وحقوق إنسان ومساواة وعدالة ومواطنة ومجتمع مدني، أي عالم مواطنين أحرار، منتجين ومبدعين، لا يفرقهم جنس أو لون أو دين، ولا يعترفون بالتمييز أو يمارسون التعصب والعنف.

نصل الآن إلى المستلزمات الثقافية، التي تجعل أسنة العولمة ممكنة، ويأتي في مقدمها الإيمان بوحدة الثقافة العالمية وبتكامل أجزائها، والتخلي عن فرضيات وأطروحات صراع الحضارات، بما تعنيه من تقسيم الحضارات إلى فصح متنازعة، ومن رسم استراتيجيات سياسية ترتكز على صراع الحضارات الثلاث، التي صنعت واقع البشر: الغربية: اليهودية/المسيحية، والشرقية: الشنتوية/البوذية، والوسيطية: العربية/الإسلامية، التي يقال: إنها ستتصارع إلى أن يتقرر مصير العالم النهائي، وإن صراعها سيكون شكلاً حديثاً لصراع دولي زال منه التناقض الرأسمالي/الاشتراكي، فكان لا بد أن يحل محله صراع من نمط جديد هو الصراع الحضارات، الذي ستترب عليه معضلات من نمط يختلف عن تلك التي أنجبتها أنماط الصراع التي عرفها العالم إلى اليوم، وستتجذب نتائج مختلفة ستتعين جميعها بمواقف الحضارة الوسيطية، العربية/الإسلامية، التي يمكن أن تتحاز إلى الحضارة الشرقية، بسبب خبراتها السلبية مع الحضارة الغربية، فلا بد لمنعها من انحياز خطير كهذا أن تكسبها الحضارة الغربية بالحسنى أو أن تكسرهما بالقوة، عبر احتلال مناطق منها، أو من خلال حرب عامة يشنها القطب العالمي الوحيد ضد الإرهاب.

كي تلعب الثقافة دورها في أنسنة العولمة، يجب أن تكون ثقافة إنسانية، وأن تقوم على ما ابتكرته الفلسفة من نزعات إنسانية منذ سقراط إلى اليوم، وأن تضع الإنسان في مركز الوجود، وتؤمن بأهليته للحرية والتقدم، وبقدرته على بناء عالمه الذاتي بوصفه جزءاً من عالم الآخرين، يتفق في طموحاته ومراميه مع طموحات ومرامي أي فرد آخر، انطلاقاً من رؤية أرسطو للإنسان كـ«ذات حرة وجديرة بالحريّة بغض النظر عن تعييناتها الموضوعية»، وسعي الفلسفة والفكر الإنساني -خاصة في القرون الحديثة- إلى إقامة بيئة سياسية واجتماعية تكفل حرية الإنسان وتنميتها، وتعمل على تأسيس سلطة ترى نفسها قائمة على حريته وحقه في الحياة والكرامة. ألا يعني هذا أن العولمة لن تتأمن دون ثقافة ليبرالية وديموقراطية، كونية الطابع، عقلانية المضمون والنهج، ترى في كل إنسان فرداً سيداً للكون وهو في الوقت نفسه رهان المجتمع العالمي ودوله، ومآل ومعيّار أي جهد أو تطور، عاماً كان أم خاصاً. من الضروري أخيراً ربط أنسنة العولمة بقدرة كل واحد منا على أنسنة وجوده وفكره، ما دام مصير البشرية يتصل بمصيرنا جميعاً، ونمط وجودها يتعين بنمط وجود كل واحد منا. وللعلم، فإن الأنسنة لن تنجح دون تطوير نوعي صوب الإنسان العارف والصانع، الذي ارتبط تقدم البشرية بجهوده ومعارفه، حتى صار أنبل كائن في الوجود، ومعيّار كل الأشياء، كما قال برمنيدس أحد فلاسفة اليونان!

لن تكون أنسنة العولمة أمراً سهلاً، ولن تتم مرة واحدة، بل ستكون نتاج جهد هائل وطويل، سيقوم الجنس البشري خلاله بمواجهة قوى كثيرة تكبح رغبته في الحرية والعدالة. وللعلم، فإن العولمة نزوعاً معادياً للأنسنة، تجعلها مشروع أقلية من البشر ضد أغليبتهم، وإنجازاً لمتقدمين يناون بأنفسهم عن المتأخرين، وميسورين يتجاهلون بؤس المحتاجين والمقهورين. إلا أنه -بل وبسبب ذلك بالذات- تبقى أنسنة العولمة غاية البشر، ما دامت العولمة ذاتها قدرهم الذي يبدو أنه لا مهرب منه.

هيغل والشرق

نقد المنهج واللغة في فلسفة التاريخ

فؤاد جابر الزرقي*

يعد الفيلسوف الألماني جورج ويلهلم هيغل (1770-1831) واحدا من أكبر الفلاسفة الذين أنجبتهم البشرية. وهو من دون شك أكبر فيلسوف مثالي في تاريخ الفلسفة، كما أنه صاحب كثير من النظريات المشهورة في فلسفة التاريخ والمجتمع المدني، فضلا عن منطق الجدلي وآرائه في علم الجمال وغيرها الكثير. ويتعدى تأثير هيغل الفلسفة المثالية ليشمل عموم الفلسفة الإنسانية. فمثالية هيغل هي التي أوجدت مادية ماركس والفلسفة الطواهرية لهوسيرل، فضلا عن تأثيرها في الفلسفة الوجودية.

درس هيغل الفلسفة وعلوم اللاهوت، وكان لعلم اللاهوت تأثيره الكبير على مجمل أفكار هيغل الفلسفية. وقد تبينت آثار علوم اللاهوت خصوصا في الكتابات الأولى لهيغل والمتعلقة خاصة بتاريخ المسيحية وحياة المسيح وروح المسيحية ومصيرها.

تأثر هيغل في مطلع حياته بأفكار الثورة الفرنسية، وكان شديد الترحيب بها؛ لكنه أزاح عن عينيه غطاء الإعجاب بها بعد مجيء اليعقوبيين إلى سدة الحكم وانتشار المجازر على أيديهم في أرجاء فرنسا. مع ذلك فإن هيغل أبدى تأييدا منقطع النظير للقائد الثوري نابليون بونابرت، معتبرا إياه التجسيد الحي للعقلانية في التاريخ والصياغة الأرقى لفكر الثورة الفرنسية.

على الرغم من كل ذلك، فإن هيغل الفيلسوف يبدو نقيضا مختلفا لهيغل الإنساني المتحرر. فقد صاغ هيغل فلسفة محافظة، ميديا تأييده الكامل للدولة الملكية البروسية، مما حدا بكثير من النقاد إلى اعتبار ذلك هو التناقض الرئيس في الفكر الهيجلي، الذي تأرجح -كما هو واضح- بين نزعة ثورية مكبوتة وفكر شبه رجعي معلن.

لا يتردد أكثر الكتاب عن نعت هيغل بـ (الفيلسوف) ويضعونه إلى جانب أكبر الفلاسفة في التاريخ، بل يذهب بعض معجبيه إلى حد القول بأن «هيغل في أصل كل كبير في الفلسفة منذ قرن».

لكن بعضهم الآخر يهاجمه بعنف، ناعتا إياه بأنه مجرد «كلب فاطس» وبأنه «أكبر خطأ في تاريخ الفلسفة»¹. وربما يعود سبب هذا الاختلاف في تقييم هيغل إلى طبيعة التركيبة الفلسفية ذات الصياغة الصعبة التي طرحها هيغل وإلى اللغة المعقدة التي كتب بها هيغل فلسفته.

ويقول برتراند رسل -وهو الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة الشهير- بصعوبة فلسفة هيغل؛ بل إنه يذهب أبعد من ذلك للقول بأن هيغل هو الأكثر صعوبة على الفهم من بين كل الفلاسفة الكبار. وأكثر أعمال هيغل صعوبة -من دون شك- هو كتابه المبكر (ظاهريات العقل) الذي يُنظر إليه حتى من جانب الماركسيين، الخارجين من رحم الهيجلية -والذين هم من أشد المعجبين بهيغل وإن كانوا من أكثر نقاده- على أنه أكثر أعمال هيغل صعوبة².

وإذا كانت لغة هيغل قد أثارت حفيظة النقاد والمفكرين، فإن أفكاره ما تزال تثير وبشكل أكبر شهية هؤلاء الناقدين للكتابة عنها سلبا وإيجابا. ولعل من أكثر الأفكار التي أثارت حفيظة المفكرين تجاه هيغل ما طرحه الأخير بخصوص الديمقراطية؛ فهيغل لا يناصر الديمقراطية ولا الليبرالية، انطلاقا من فكرته بأن الحرية يمكن أن تتحقق في المجتمع تلقائيا من خلال القوانين والقيم التي تنظم تصرفات الفرد وتوجهها. إن هيغل يتطابق هنا تماما مع نظرية الإرادة العامة التي طرحها روسو، والذي قال صراحة بأن الحرية تتحقق فقط من خلال مجتمع يسهم كل فرد منه في صياغة قانونه³.

* باحث من العراق .

كما أن هيغل قد تعرض للنقد بسبب موقفه المتناقض من المسيحية؛ فهو من ناحية انتقد المسيحية صراحة؛ لكنه من جهة أخرى مال إلى جهة البروتستانتية على حساب الكاثوليكية، على اعتبار أن الأولى أقرب للعقل والروح الإنسانية. ليس هذا فحسب بل إن البروتستانتية -وفقا لهيغل- هي ألمانية، وهي أعلى شكل من أشكال المسيحية، وأن الشعب الألماني يمتلك من الخصائص ما يؤهله للرقى بالمسيحية إلى أرقى أشكالها.

لقد قادت هذه الفكرة الأخيرة هيغل إلى وضع تصنيف للعالم الجرمانى، قسم على أساسه الشعوب الأوروبية إلى شعوب ألمانية خالصة، تضم الألمان والاسكندينافيين والهولنديين إضافة إلى الإنجليز. وتضم المجموعة الأخرى -وهي المجموعة الرومانية- كلا من الفرنسيين والإيطاليين والإسبانيين. ولأن العالم الجرمانى قد استطاع الرقى إلى مرحلة أعلى من خلال البروتستانتية، فإنه لا حاجة به إلى ثورة مسلحة على غرار ما قام به الفرنسيون⁴.

مراحل التاريخ الإنساني

يضع هيغل تقسيمه للتاريخ البشرى استنادا إلى الفكرة السابقة، ويرسم هيغل من خلال كتابه (محاضرات في فلسفة التاريخ) الملامح العامة التي تحكم سير التاريخ، ابتداء من أول حضارة عرفت الإنسانية حتى زمن هيغل.

بدأ هيغل بالقاء دروسه عن فلسفة التاريخ في العام 1822م، وانتهت هذه الدروس مع نهاية حياة هيغل في العام 1831م. من هذه الزاوية، يمكن النظر إلى هذا الكتاب على أنه يمثل قمة النضوج الفكري لهيغل، على عكس بعض كتبه التي اتسمت بعدم الوضوح والغموض، أو تلك التي كتبت في فترة مبكرة، وكانت متأثرة كثيرا بنزعه الدينية، التي ظلت مع ذلك راسخة وتطبع حتى كتابه محط الدراسة.

يقسم هيغل التاريخ إلى ثلاثة أطوار رئيسية؛ تلك هي: الطور الآسيوي وميزته الأساسية هي النظام الملكي الاستبدادي، ثم يعقبه الطور اليوناني الرومانى الذي يتميز بالحرية الفردية، وأخيرا الطور الجرمانى، الألماني، الذي يجمع فضائل الطورين السابقين ويتسم بنظام الحكم الملكى. يضم هيغل تحت الطور الأول كل الحضارات الآسيوية الممتدة من أقصى الصين والهند إلى حضارات الفراعنة والآشوريين والبابليين والفرس. كما يجمع تاريخ اليونان والرومان تحت الطور الثانى لينتهي به إلى الطور الثالث وهو المرحلة الجرمانية.

إن المرحلة الأولى تمثل ما يسميه هيغل (طفولة التاريخ)؛ حيث تعمل الحرية على «تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية»، بينما يشبه المرحلة اليونانية بـ (المراهقة)، حيث «نجد فريديات تتشكل» ليصل التاريخ رجولته في «الدولة الرومانية»، التي لا تمثل «ترديدا لدولة الأفراد التي كانت عليها دولة المدينة في أثينا». ويتكامل هذا النمو الإنساني، متجسدا في العالم الجرمانى، الذي يشبه «مرحلة الشيخوخة»، لكن هذه الشيخوخة لا تعني «الضعف والهرم، فإن شيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة»⁵.

يبدو واضحا من خلال هذا التقسيم تأثير النزعة القومية الألمانية على فكر هيغل؛ فهيجل يجعل الطور الجرمانى وحدة قائمة بحد ذاتها على غرار الطورين السابقين، علما أن الطور الجرمانى لا يماثل الفترتين السابقتين لا من ناحية التنوع ولا من جهة الفترة الزمنية التي شغلها كل طور. إن هيغل يتحول هنا من فيلسوف للتاريخ إلى منظر قومي في خدمة المملكة البروسية.

فالطور الجرمانى لم يتجسد عمليا بشكل تاريخى. وهذا بحد ذاته يمثل انتكاسة كبيرة توازي الزعم الفلسفى الماركسى النبوى بنشوب الثورة العمالية في أوروبا الغربية الرأسمالية، الأمر الذى لم يحصل عمليا إلا في روسيا البلد الزراعى المتخلف صناعيا، والذى كان خارج حسابات الماركسية. كذلك فإنه إذا كان ممكنا الحديث عن حضارة غربية أسهم الألمان مثلما أسهم الفرنسيون والإنجليز في بنائها، فإنه لا يمكن الحديث عن طور حضارى ألماني، متميز بلامح خاصة عن بقية الشعوب الأوروبية، علما أن مثل هذا الادعاء مرفوض من قبل الأوروبيين أنفسهم الذين يتحدثون عن حضارة أوروبية، أو غربية، لا عن حضارة أمريكية أو فرنسية أو ألمانية.

لكن هذا ليس النقد الوحيد ولا الأهم الذي يمكن أن يوجه إلى هيغل. بل ربما كان هذا هو أقل الانتقادات أهمية، بالمقارنة مع الأفكار الأخرى التي تضمنها كتاب هيغل الأهم في فلسفة التاريخ المعروف بـ (محاضرات في فلسفة التاريخ). ولعل نظرة هيغل إلى الحضارات الشرقية والشرق بوجه عام تستحق وقفة طويلة، لما قدمه هيغل من أفكار ووجهات نظر بخصوصها.

إن قراءة أفكار هيغل بخصوص الشرق مهمة، ليس لجهة منظرها فحسب (وهو واحد من أكبر فلاسفة الغرب ومازالت أفكاره محل تقدير كبير لدى مفكري الغرب، وربما كانت أطروحة فوكاياما في نهاية التاريخ مثالا أحدث على كيفية إعادة صياغة وتنويع أفكار هيغل)، بل بشكل أخص لجهة تأثيرها في صياغة النسق الفكري العام والتصورات الجاهزة عن الشعوب الأخرى، وهو ما يدخل في صميم النسق الاستشراقي.

إن هذه الدراسة تعنى تحديدا بقراءة أفكار هيغل بخصوص الحضارات الشرقية عموما، وإلقاء الضوء على المنهج النقدي الهيجلي، مع إيلاء عناية خاصة للغة الهيجلية. كذلك تحاول هذه الدراسة تتبع المرجعية الفكرية التي انطلق منها هيغل، والمصادر التي صاغت الخطاب الهيجلي، من أجل تكوين تصور عام عن الفكر القبلي الذي طبع التقييم الهيجلي.

هيغل وتاريخ الشرق

لا يقدم هيغل عرضا مفصلا لتاريخ الحضارات الإنسانية، فذلك ليس موضوع الكتاب. لكن هيغل يحاول إعطاء المبادئ العامة التي وجهت الحضارات البشرية في سيرها الحثيث نحو التقدم والرقي. وهيغل إذ يعرض لمسيرة الإنسانية ضمن ما يسميه بالتاريخ الفلسفي، فهو يؤكد أن «الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم -بالتالي- يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا»⁶.

بهذا المعنى فإن الفكر هو الذي يوجه التاريخ الإنساني وليس أي شيء آخر. إن هذه الفكرة التي يعطيها هيغل أسماء مختلفة فهي (الإرادة) و(العقل) و(الروح الإنساني) فضلا عن (الإرادة الإلهية) تمضي قدما في حركة التاريخ لتصنع أقدار الشعوب والحضارات صعودا ونزولا. إن الموضوع الرئيسي التي تكمن خلف هذا السعي الحثيث للإنسانية هي تقدم الحرية. لكن تأكيد هيغل على دور (العقل) أو (الإرادة) - وهو التأكيد الذي طبع فلسفته المثالية بصورة عامة- لم يجعله يغفل عن دور العوامل الأخرى وإن بشكل أقل مقارنة بالمفكرين الآخرين (مونتسكيو أو كوندرسيه مثلا). وهكذا فإن هيغل يميل إلى الاعتقاد بأن هناك علاقة وثيقة بين تاريخ مسيرة أي حضارة بطبيعتها الجغرافية التي تنشأ عليها؛ ذلك أن الأخيرة «شيء جوهري وأساسي»⁷.

هناك شبه اتفاق بين المؤرخين على أن تاريخ الحضارة الإنسانية يبتدئ في الشرق. وسواء اختلف الكتاب أم اتفقوا بشأن أقدم الحضارات الشرقية، فإنهم أقرب إلى الإجماع على أن الشرق هو مصدر الحضارة الإنسانية عامة.

ولا يخرج هيغل على هذا الإجماع، لذلك فإنه يفتح محاضراته عن فلسفة التاريخ بالشرق. والشرق عند هيغل يعني تحديدا آسيا. فآسيا «تمثل الجهة الشرقية من جهات الكرة الأرضية- أي أنها منطقة الأصل والمنشأ». وآسيا «بالمثل، هي الشرق المطلق». ورغم أن هيغل يعتمد على التقسيم الجغرافي المشهور، والذي يجد ما يبرره، لكن التقسيم الحضاري التاريخي هو الذي يدفع هيغل إلى اعتماده بشكل أساسي. فالشرق هو مهد الحضارة الإنسانية من دون شك. ففي آسيا «أشرق ضوء الروح، ومن ثم بدأ التاريخ الكلي»⁸.

بهذا المعنى فإن هيغل ينطلق من التاريخ الأقدم إلى الأحدث. والأقدم هو الشرق-من دون شك- بينما الأحدث هو تاريخ أوروبا وأمريكا، التي يشير إليها هيغل برؤية نبوية رائدة على أنها تمثل «أرض المستقبل...» فهي هنا سوف يتكشف في العصور القادمة عنصر هام من عناصر تاريخ العالم، وربما كان ذلك على شكل نزاع بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، إنها بلاد الأحلام لكل أولئك الذين ملوا وضجروا من مخزن الأسلحة التاريخي في أوروبا القديمة»⁹.

لكن هيغل- وهنا المفارقة- لا يسير في تقسيمه وفقا للمنطق التاريخي المعروف؛ إذ هو لا ينتقل من الأقدم إلى القديم إلى الأحدث كما يفترض ذلك التقسيم التاريخي. إن هيغل يضع تقسيما فلسفيا قريبا يبدأ بالصين فالهند ثم فارس التي يضم تحتها حضارات وادي الرافدين (بابل وأشور) والحضارة المصرية فالفينيقية، ثم ينتقل من ذلك إلى اليونانية والرومانية وأخيرا ينتهي بالطور الجرمانى. إن تقسيم هيغل هذا لا يستند إلى كشوفات تاريخية مختلفة عما هو سائد. كل ما في الأمر إن هيغل يبني مقدمة افتراضية نظرية، يحاول من خلالها لي عنق التاريخ الإنساني؛ لكي يبدو متطابقا ومتسقا مع التقسيم الذي اختطه لهذا الغرض. إن هذا التقسيم يتجاوز واقعا تاريخيا ثابتا لا يقبل الشك؛ بل إنه يقلب حقائق تاريخية مؤكدة. إن هذا التقسيم التاريخي لا يرتكب خطأ تاريخيا فحسب بل هو يقلب الحقيقة التاريخية المشهورة من أجل إثبات النظرية حول تطور فكرة الحرية لدى الحضارات المتتابعة. إنه بالتالي لا يمثل هفوة عابرة بل خطأ منهجياً متعمداً، لا يمكن المرور به عرضاً.

هيغل والحضارات الشرقية: الصين

كما قلنا فإن هيغل يبتدىء من الصين معتبرا اياها أقدم إمبراطورية يسجلها التاريخ. ويذهب هيغل إلى حد القول: «إننا نرى الصين منذ فجر التاريخ على تلك الحال التي هي عليها في يومنا الراهن»، أي إلى زمن هيغل في بداية العقد الثالث من القرن التاسع عشر¹⁰. يرى هيغل أن الصين تملك سلسلة من «كتاب التاريخ» بعكس بقية الحضارات أو «الشعوب الآسيوية» التي كانت تملك تراثا قديما «لكن لم يكن لها تاريخ، فعقائد الفيدات الهندية ليست تاريخا، وتقاليد الأعراب وعاداتهم قديمة جدا لكنها لم ترتبط بتنظيم دولة وتطورها»¹¹. ومن الواضح فإن المبررات التي يوردها هيغل ليست علمية ولا مقنعة. فتاريخ الساميين والسومريين والمصريين أكثر قدما من الحضارة الصينية، وعدم معرفة هيغل بها لا يبرر تجاهلها، أو إنكارها. كما أن استنتاجه بشأن عدم امتلاك العرب (هيغل يستخدم كلمة الأعراب) لتاريخ موثق أو تراث مكتوب يدل على جهل فاضح بالفكر العربي كما سنتبين ذلك. يعتقد هيغل أن الصينيين «ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ينتمون إلى أسرهم أو عائلاتهم وعلى أنهم في الوقت نفسه أبناء للدولة.. وليس لهم في الدولة كذلك شخصيات مستقلة؛ لأن العلاقة الأبوية البطرياركية هي السائدة»¹²، وهذا النموذج البطرياركي ليس علامة فارقة في الحضارة الصينية فحسب. فكل الحضارات الأخرى كالحضارة البابلية والفرعونية كانت ذات سلطات بطرياركية. وربما تمثل الحضارة الإسلامية استثناء واضحا. فالدولة الإسلامية لم تكن دولة أبوية. والخليفة أو السلطان لم يكن يحكم بالمعنى الأبوي حتى وإن كان يملك سلطات قسرية مرغمة في كثير من الأحيان. لكن هيغل يذهب إلى رأي آخر، قائلا: «إن هذا الاهتمام الأبوي من جانب الإمبراطور وروح رعاياه بوصفهم أطفالا لا يستطيعون أن يتعدوا المبدأ الأخلاقي لمحيط الأسرة ولا أن يظفروا لأنفسهم بأية حرية مستقلة ومدنية - يجعل من هذا الكل إمبراطورية وحكومة وسلوكا، يكون في الوقت نفسه أخلاقيا وواقعيًا تماما، أعني أنه نتاج للفهم بلا عقل حر ولا خيال حر»¹³.

يعترف هيغل بتقدم الحكم وعدالته في الصين، حيث «نجحت الصين في أن تحصل على أفضل وأعظم الحكام الذين يمكن أن ينطبق عليهم تعبير (حكمة سليمان)»، كما يقر هيغل بأن الصينيين كانوا يشعرون بالمساواة، لا فرق بينهم تماما (باستثناء الإمبراطور)، «ولهذا السبب فكثيرا ما وقتت الدولة الصينية كمثل أعلى يصلح أن يكون نموذجا يحتذى حتى بالنسبة لنا»، فالصين «هي دولة المساواة المطلقة»؛ رغم كل هذه الاعترافات التي يقر بها هيغل فإنه يصل إلى استنتاج غريب لا علاقة له بهذه الحقائق؛ حيث يرى أنه «ما دامت المساواة منتشرة في الصين لكن بلا أدنى حرية، فإن الحكم المطلق المستبد هو بالضرورة شكل الحكم هناك»¹⁴.

إن هيغل يقع في تناقضين كبيرين؛ فهو من جهة يقارن بين الصين القديمة وبين أوروبا القرن الثامن عشر، وهذه المقارنة الخاطئة بشكل كلي سيكررها هيغل مرات عديدة فيما يخص تواريخ الحضارات الأخرى (الإسلام كمثل آخر)؛ ذلك أنه إذا كانت لا تصح المقارنة بين أوروبا القرن

الثامن عشر وأوروبا القرن العشرين، فكيف تصح المقارنة بين الصين قبل أكثر من ألفي عام (على سبيل المثال)، وبين أوروبا القرن الثامن عشر؟

كذلك فإن هيغل -وهذا هو التناقض الثاني- يغمض عينيه عن حقيقة الوضع المأساوي الذي كانت تعيشه دول أوروبا نفسها في ذلك الوقت، حيث كانت الدكتاتوريات المطلقة تستلب حقوق الأفراد والشعوب بشكل لا نجد له نظيراً في الصين القديمة، التي يعترف هيغل نفسه بمدى سيادة العدالة فيها.

وحين يتناول هيغل معالجة نظام التشريع في الصين، فإنه يكرر وصفه الذي تقدم وهو كون مبدأ الحكومة أبوية بطرياقية. وهو يرى أن قوننة العلاقات من خلال التشريعات «قد طمس تماماً الإحساس الحر». بينما يأخذ على هذه التشريعات تضمنها عقوبات قاسية¹⁵.

وهذا النقد الهيجلي لا يبدو متماسكاً، خصوصاً لجهة صدوره من فيلسوف أيد النظام (الدولتاني) بشكل مطلق؛ حتى نعت بأنه من أكبر المنظرين للدولة القومية البروسية. لقد كان هيغل من أكبر المنظرين لسيادة قوانين الدولة، بحيث أفقدت هذه القوانين -بحسب منظرين كبار- معنى الحرية التي يتمتع بها المواطن. من هذا المنطلق ذاته يمكن المحاججة بأن نظام العقوبات الصيني القديم - (وكذلك القوانين والعقوبات في الدول الأوروبية الحديثة)- هو الذي ضمن بناء دول قوية، ما دامت هذه القوانين واضحة ويتم تطبيقها بعدالة ومن دون محاباة، أو تمايز، مع مراعاة المساواة.

يشير هيغل إلى أن الصين نجحت في نشر القوانين العادلة بشكل كبير، لكنه يوجه سهام نقده -من جهة أخرى- تجاه نظام العقوبات البدنية في الصين، محاججا بأن «الصينيين لم يعرفوا ذاتية الكرامة، فهم رعايا يخضعون للتأديب والتربية أكثر من من خضوعهم للعقوبة، كما هي الحال بالنسبة للأطفال عندنا؛ لأن التأديب يستهدف الإصلاح، أما العقوبة فهي تعني الاتهام الحقيقي بارتكاب الخطأ»¹⁶. ويضرب هيغل أمثلة على ذلك بالعقوبات التي كان ينزلها الأب الصيني بولده، وكذا العلاقات بين الإخوة. إن هيغل إذ يلاحظ من جهة رقي العلاقات الأسرية بين الرجل والمرأة؛ حيث «لا يمكن أن نعثر على خيانة زوجية إلا نادراً جداً بسبب العزلة المضروبة على النساء»، فإن هذه الفضيلة لدى الصينيين تستبطن لدى هيغل علة سلبية. فعدم انتشار الزنا لا يفسر إلا بانعدام الحرية عند النساء الصينيات، وكأن حقوق النساء الأوروبيات قد أقرت منذ مجيء السيد المسيح، لا في النصف الأول من القرن العشرين.

يبيد هيغل عدم فهم كامل لأخلاق الصينيين وعاداتهم؛ فهو مثلاً يقول عنهم بأنهم «حساسون ضد الإهانة إلى أقصى درجة وأنهم ذوو طبيعة انتقامية. ولكي يشبع الشخص المهان انتقامه فإنه لا يغامر بقتل غريمه وإلا فإنه يلجأ إلى قتل نفسه لكي يدمر خصمه»¹⁷. ويصف هيغل الصينيين بكلمات أقل ما يمكن القول عنها: إنها بعيدة عن الكرامة الإنسانية؛ ليخلص إلى أن «الشعور بالإذلال والمهانة هو الشعور السائد، وما أسهل أن يتحول إلى شعور بالضعف والانحطاط». ثم يمضي أكثر ليعلن أن الصينيين «مشهورون بالخداع حيثما استطاعوا، فالصديق يخدع صديقه ويغشه دون أن يستاء أحد أو يمتعض من محاولة الغش التي يقوم بها الآخرون إذا لم تؤد الخدعة غرضها... حتى إنه يتحتم على الأوروبيين أن يحترسوا جداً في تعاملهم معهم»¹⁸.

إن هيغل لا يقدم هنا أي مستوى من الفهم لطبيعة الثقافة الصينية التي تقوم على أساس كرامة الفرد. إن هذه الأمثلة القليلة تكشف عن تحامل واضح تجاه الثقافات غير الأوروبية التي تتميز بقيم وعادات مختلفة عن نظيرتها الأوروبية. إن مقارنة هيغل بهذا الخصوص بالرحالة أو المؤرخين المسلمين والعرب القدماء -على سبيل المثال- تكشف عن بون واسع لصالح المؤرخين العرب والمسلمين. إن المؤرخين العرب والمسلمين مثل اليعقوبي أو صاعد الأندلسي أو البيروني قد كتبوا صفحات رائعة عن الفرس والصينيين، والهنود وباقي الشعوب الأخرى. لقد نظر المؤرخون العرب والمسلمون إلى هذه الأمم من خلال منظار التمايز الحضاري، ولم ينطلقوا في تقييمهم من خلال عقدة دينية أو عنصرية. وعلى الرغم من أن العرب رأوا أنفسهم متميزين، انطلاقاً من العقيدة الإسلامية، فإن هذه النظرة لم تعكس أي استهانة أو تقليل من قيمة الشعوب

الأخرى. وقد لاحظ احد الباحثين المعاصرين «أن نظرة الحضارة العربية/الإسلامية إلى تمدن الشعوب وتحضرها كانت تتقبل الاختلاف الديني وحتى الديانات الوثنية للصينيين والهنود»¹⁹. يأخذ هيغل على الصينيين اعتقادهم بخرافات «لا حصر لها»، معللا ذلك بافتقار الصينيين إلى «الاستقلال الذاتي الذي يفترض مقدما انعكاس المصاد تماما لحرية الروح»²⁰، والحق أن هذا انتقاد بعيد عن الموضوعية مثلما يتسم بالنظرة الدونية للآخر؛ ذلك أن كل الحضارات العظيمة - والصينية واحدة منها- تنطوي على خرافات وأساطير كثيرة. والحضارات التي تفتقر إلى مثل هذه الخرافات والأساطير لا تنطوي على عراقية. إن حضارات بلاد ما بين النهرين والحضارة الفرعونية والفارسية فضلا عن الحضارة الصينية والهندية قد عرفت خرافات وأساطير كثيرة. وقد امتزجت هذه الخرافات والأساطير بعلم وآداب هذه الحضارات كما صاغت تعاليمها وطقوسها الدينية والحياتية. وليس من الحكمة التقليل من شأن هذه الخرافات من خلال منظار العلوم التي سادت أوروبا في مطلع العصور الحديثة. بل يمكن القول: إن الأساطير والخرافات هي التي ولدت في كثير من الأحيان النزعة العلمية في الحضارات القديمة، كما هو حال علوم الفلك عند البابليين، ومن ثم عند الفرس وكذا عند الهنود أو في الحضارة العربية الإسلامية. كذلك فإن من العجيب أن يأخذ هيغل على الصينيين ولعهم بالخرافات والأساطير، في حين كان الألماني -وحتى زمان هيغل- يعيش في ظل خرافات لا حصر لها. يقول هاينريش هاينه (الذي تتلمذ لفترة قصيرة على يد هيغل و هجره بعد أن وصفه ساخرا بأنه يحب تدريس الطلاب الذين لا يفهمونه) بأنه في ألمانيا تحديدا، «ربما يبقى ذلك الإيمان الشعبي الخاطئ المقلوب زما أطول مما ستبقى المسيحية في ألمانيا، هذه المسيحية التي لم تضرب في جذورها في تربة الوطن كما ضرب الإيمان الشعبي جذوره. وفي عصر الإصلاح الديني سرعان ما زال الإيمان بقصص القديسين الكاثوليكية. على أن الإيمان بالسحر والشعوذة لم يزل ولم ينعدم إطلاقا». ويمضي هاينه ليؤكد وهو -المعجب بلوثر- بأن لوثر نفسه ربما لم يعد يؤمن بالمعجز الكاثوليكية، على أنه لا يزال يؤمن بالجن والشياطين»²¹.

إن موقف هيغل السابق يرتبط أيضا بموقفه من العلوم عند الصينيين. فهيجل يتخذ موقفا متناقضا وغريبا برغم اعترافه بتقدم الصينيين وتفوقهم في العلوم؛ فهيجل وعلى الرغم من اعترافه بتلقي العلوم «التشجيع والتقدير العالين»، فإنه يستدرك سريعا بأن هذه العلوم كان «ينقصها من ناحية أخرى الأساس الحر للذاتية، والاهتمام العلمي الحقيقي الذي يجعل منها عملا نظريا، فلا مجال هنا للمملكة الروحية الفكرية الحرة، وما يمكن أن نطلق عليه وصف علمي هو هنا ذو طبيعة تجريبية فحسب يخدم أساسا منفعة الدولة: حاجاتها ومتطلباتها»²²، كذلك يعزو هيغل ضعف العلوم عند الصينيين إلى طبيعة اللغة الصينية، التي تشكل «عقبة كبرى أمام تقدم العلوم وتطورها». كذلك يأخذ هيغل على الصينيين تخلفهم في علوم الرياضيات والفيزياء وعلم الفلك، برغم «شهرتهم السابقة في هذه العلوم. فقد عرفوا أشياء كثيرة في وقت لم يكن الأوروبيون فيه قد اكتشفوا هذه الأشياء؛ لكنهم لم يفهموا كيف يطبقون هذه المعرفة، فاكشفوا مثلا حجر المغناطيس وفن الطباعة»، ويشير هيغل إلى أن الصينيين برغم اختراعهم البارود قبل الأوروبيين، فإن اليسوعيين «كانوا أول من علمهم صنع المدافع»؛ لكن هيغل يأخذ على الصينيين استكبارهم «أن يتعلموا أي شيء من الأوروبيين، رغم أنهم كثيرا ما يعترفون بتفوق هؤلاء الأوروبيين عليهم... وعلى العكس من ذلك فإن الأوروبيين أيضا -بسبب ذكائهم- ليسوا قادرين على محاكاة مهارة الصينيين الصناعية ومهارتهم الطبيعية التامة»²³.

إن موقف هيغل من علوم الصينيين يبدو غير مفهوم ولا مقنع تماما؛ ذلك أن كل العلوم إنما تنشأ عن حاجة عملية. ولذلك ففي الوقت الذي طور الصينيون الورق والبارود والحبر واخترعوا البوصلة فضلا عن إبداعاتهم في الطب وتفننهم الراقى في الصناعات الدقيقة الأخرى، تلبية لحاجاتهم العملية، فإن علوم أوروبا في عهد الإيطالي دافنشي لم تستند إلا إلى تجارب نظرية محدودة لا ترقى إلى العلوم الصينية بأي شكل من الأشكال. لذلك لم تتحول العلوم في أوروبا إلى الشكل المتطور الحديث إلا بعد ارتباطها بالثورة الصناعية البازغة، في إنجلترا أول الأمر، ومن

ثم في بقية دول أوروبا الغربية، وأمريكا تاليا. إن حاجة الإنسان لاستخدام المصادر المتوفرة بين يديه هي التي تدفعه للاختراع. وهذه النزعة العلمية لا يمكنها أن تولد من دون تشجيع. وهكذا فقد طور الصينيون قبل الأوروبيين أساليب علمية راقية ونجحوا في إنشاء صناعات لم يكن للأوروبيين أي حظ منها حتى القرن السابع عشر. أما مقارنة موضوع كيف تطورت العلوم في أوروبا بعد ذلك وكيف أصابها الركود في الصين، فذلك شيء آخر مختلف تماما. إن هيغل هنا كأى شخص محدود الأفق يحتاج بزعمه أن العرب مثلا لا يملكون صناعات متطورة على غرار ما تمتلكه الدول الغربية المتقدمة الحديثة في عالم اليوم، وبالتالي فهم لا يملكون أي معنى أو فهم لمعنى الحضارة. إن تخلف العرب أو المسلمين في الوقت الحاضر لا ينفي الحقيقة التاريخية الراسخة التي تؤكد أنهم استطاعوا بناء حضارة كبيرة في وقت كانت فيه أوروبا ما زالت تتلمس طريق الخروج من النفق المظلم الطويل.

يختتم هيغل تقييمه للمجتمع الصيني بعبارات مليئة بالاستصغار؛ فإذا «كان الإمبراطور يتحدث إلى الشعب باستمرار بجلال وبرقة وعطف أبوي فإن الشعب ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ مشاعر الذاتية، فهو يعتقد أنه لم يولد إلا ليجر مركبة السلطة الإمبراطورية»²⁴.

إن أمثال هذه التوصيفات والمغالطات والمحاجمات البلاغية الهيجلية لا تكشف عن جهل بالحقائق التاريخية، ولا يمكن تفسيرها برقي النموذج الأوروبي عن نظيره الشرقي؛ بل تعود أساسا إلى انعدام القراءة التاريخية الصحيحة، فضلا عن غياب التقييم الواقعي للحقائق التاريخية الموجودة على أرض الواقع من خلال وضعها في السياق المقارن. إن الصورة النمطية التي هيمنت على فكر هيغل لا تفسح إلا مجالا قليلا لظهور الرأي التاريخي المدعم بالشواهد التاريخية. فالصورة النمطية للصين -والتي تعود إلى ما قبل ثلاثة آلاف سنة- تختلط لدى هيغل برحلات ماركو بولو (المشكوك في صحتها أصلا)، والتي يراها هيغل موثقة تماما، فضلا عن كتابات الدبلوماسيين أو البحارة الأوروبيين الذين زاروا الصين والذين كانوا مكروهين إلى حد كبير من الصينيين كما يعترف هيغل نفسه بذلك.

هيغل والحضارة الهندية

إن المجتمعات الشرقية -بحسب هيغل- هي مجتمعات جامدة، وصورة أيّ منها لم تتبدل عما كانت عليه الحال قبل آلاف السنين، وهكذا فالهند لا تختلف عن الصين، «وقد ظلت ساكنة ثابتة واكتمل تكوينها في الداخل أعظم تكوين»²⁵.

يحدد هيغل منذ البدء «خصائص الروح الحاملة بوصفها المبدأ العام للطبيعة الهندية»²⁶، إن نتيجة هذا المبدأ أن «الفرد في حالة الحلم يكف عن أن يكون واعيا بنفسه بما هو كذلك بحيث يقدر على التفرقة بين ذاته وبين الموجودات الموضوعية»، ويرى هيغل أن تاريخ الهند يكشف عن أن شعب الهند لم يقم بأي «فتوحات خارجية، لكنه هو نفسه كان ميدانا للغزو الخارجي باستمرار»، من هذا يصل هيغل سريعا إلى استنتاج مفاده أن «القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبيين»²⁷.

إن هذا الادعاء السابق يكشف عن عقلية تبشيرية واستعمارية صريحة، لا تتخفى وراء الكلمات. بالعكس إنها توظف الفكر والكلمات من أجل إيجاد المبررات للغرب المسيحي كي يمضي في حروبه الاستعمارية لإكمال المهمة الملقاة على (كاهل الرجل الأبيض). ولا غرابة في ذلك فقد امتزجت الدعوات الاستعمارية التي انتشرت في دول أوروبا خلال القرون الممتدة بين الخامس عشر وحتى التاسع عشر مع نزعات قوية تبشيرية تدعو إلى ضرورة إنجاز مهمة تحرير هذه الشعوب من التخلف والجهل والوثنية التي ترسفت فيها. لقد قضت إسبانيا على حضارة الأزتيك ودمرتها تدميرا كاملا، حيث وجد الأسبان هناك شعبا يمارس طقوسا دينية وثنية غارقة في الدموية، مما جعل تلك الحروب تأخذ صفة استنصالية. لقد نظر المفكر الغربي إلى الشعوب الأخرى من هذا المنظار المسيحي المتدين. فهذه الشعوب الوثنية لاتملك ديانات سماوية، وبالتالي يمكن تبرير الحروب من أجل تحريرها من وثنيته من خلال استعمارها وإرشادها إلى الديانة الجديدة. في هذا الإطار وحده يمكن فهم بعض التصورات الأوروبية عن الإسلام. فوفقا لهذا

التصور يقدم الإسلام كدين وثني، مليء بتقاليد متخلفة (تعدد الزوجات، الحريم والإماء، حب الحرب..). إن هذا التصور وحده يستطيع أن يبرر حربا استعمارية (مشروعة). يعرض هيغل لتقسيم المجتمع الهندي بطبقاته وطوائفه وتمايزاته الاجتماعية، حيث تحولت هذه الطبقات إلى واقع متحجر وصلب يصعب العبور فوقه. إن نظام الطبقات الهندي يشكل تمايزا مهما لا يمكن مقارنته بما هو عليه الحال في المجتمعات الأخرى؛ ذلك أنه يمكن أن توجد مثل هذه التقسيمات «في كل دولة عقلانية»؛ لكي يصل الإنسان من خلال عمله وسعيه إلى تحقيق ذاته، لكن أن تتحجر التقسيمات الطبقيّة إلى واقع حجري غير قابل للحراك فذلك من ميزات المجتمع الهندي²⁸.

إن نظام الطبقات الهندي يؤثر تأثيرا حاسما وقاطعا في تشكيل البنى السياسية فضلا عن الأفكار الدينية للمجتمع الهندي. حيث تصبح «لكل طائفة واجباتها وحقوقها الخاصة، ومن ثم فالواجبات والحقوق ليست للإنسان بصفة عامة، ولكنها تتعلق بطائفة معينة»²⁹. إن الدين أو الأديان -إن صح التعبير- صاغت بمفاهيمها أنظمة القيم التي يعتنقها الإنسان الهندي، كما انها حددت أساليب حياته وتقاليد وطقوسه بشكل عام. لكن هيغل يرى أن الدين في الهند مقطوع الصلة بالأخلاق. وعليه فهو يستنتج أن «الوضع الأخلاقي عند الهنود... أكثر الأوضاع انحطاطا أو فسادا». ولتعزيز رأيه يقول هيغل: «ويتفق الإنجليز جميعا على ذلك»³⁰.

انطلاقا من ذلك، يقرر هيغل أن «الخداع والمكر هما الخاصيتان الأساسيتان للرجل الهندي، فالغش والسرقة والسلب والاعتيال هي بالنسبة له أمور عادية مألوفة تكمن في عاداته وأعرافه. وهو يحني رأسه في مذلة ومهانة أمام المنتصر وأمام السيد، وهو متوحش قاس تماما لا يبالي شيئا إزاء المغلوب وإزاء من هو أدنى منه...»³¹، ويذهب هيغل إلى الزعم بأن الصدق هو «الضد المباشر» لطبيعة الهنود، «فهم يكذبون عن عمد؛ حيث لا يكون الأمر متعلقا بسوء الفهم»³².

من دون شك، فإن النظام الطبقي في الهند يثير مسائل أخلاقية وخلافية كثيرة، خصوصا وأنه يبدو عصيا على التبدل والتغيير. لكن هذه القضية -أي قضية التقسيم الطبقي- تبدو شائكة، خصوصا إذا ما تم تناولها من خلال المنهج المقارن. وعلى سبيل المقاربة، فإن رجال الكنيسة المسيحية كانوا يشكلون وحدة متميزة بوضعها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ولم يتبدل وضع هذه الطبقة إلا مع حدوث الإصلاح البروتستانتي. لكن هذا الأمر لم يحدث في الهند لأسباب تتعلق بطبيعة البناء الطبقي للمجتمع الهندي. مع ذلك فتوصيفات هيغل تبدو هنا غير علمية بتاتا، وهي من دون شك استعلائية مقبلة. كذلك فإن استشهاد هيغل باتفاق الإنجليز على فكرة ما بخصوص الإنسان الهندي لا يعطي أي مصداقية لما يثبته هو. ولو طبقنا معايير النقد الحديثة (خصوصا المدرسة الكولنيالية) لرأينا أن الفكرة التي يعرضها هيغل من خلال استشهاده برأي (الإنجليز) إنما توحى شيئا آخر؛ ذلك أن ما يقوله النص الهيجلي متخفيا وراء الاقتباس الإنجليزي إنما يطمس الحقيقة الهندية، أو أنه على أقل تقدير يشوهها بشكل فاضح؛ ذلك أن ما يقوله أي نص إنما يخفي وراءه شيئا آخر لم يجد حقه في الظهور. والرواية الإنجليزية ليست مفبركة، ولكنها (نص) إنجليزي ولا تقدم إلا وجهة نظر شخص مستعمر. وعلى هذا فإن النص الهيجلي المستند إلى وثيقة أو رواية إنجليزية (والمفارقة أن هيغل يعتمد كثيرا على تقارير الإنجليز في الكتابة عن الهند)، تخفي الجانب الآخر من القصة. فالإنجليز كتبوا عن الهند من وجهة نظر إنجليزية بحتة. وسواء أكانت هذه الكتابات صحيحة أم خاطئة، فإننا لا يمكننا تاريخيا الجزم بصحتها أو وثاقها. إن اعتبار كل ما كتبه الإنجليز عن الهنود صحيحا هو تماما مثل الاعتماد على التقارير الإسرائيلية في النظر إلى الفلسطينيين في الوقت الحاضر. فكم هي نسبة الصدق في كتابات الضباط الإسرائيليين بخصوص الفلسطينيين؟ أعتقد أنه لا حاجة للإجابة.

ويمكن تلمس مقدار الموقف السلبي لهيغل من الهنود عند تناوله لمسألة الفن والعلوم الهندية؛ ذلك إن الحديث عنهما -حسب هيغل- سوف يبعدها «جدا عن سياقتنا». إن هيغل هنا يقف على الضد تماما من الشغف الرومانسي الذي اجتاح دول أوروبا بخصوص الشرق والاكتشافات الأدبية

والعلمية المذهلة التي عثر عليها المستشرقون. فهيجل يرى أن هذه الموجة ما هي إلا حماس جارف «أدى إلى المبالغة الشديدة في سموها، وكالعادة عندما يكتشف المرء ألوانا جديدة من الكنوز فإنه ينظر باحتقار إلى الألوان القديمة التي يملكها، ولقد كانت تلك هي الحال فقد قوبل فن الشعر الهندي والفلسفة الهندية بإطراء بالغ رفعهما فوق الشعر والفلسفة اليونانية»³³.

يتحول هيغل هنا إلى منظر قومي ديماغوجي مشبع بروح الزهو اليونانية المسيحية. فهو لا يريد أن يقارن بين تراث الهند وفلسفة اليونان. وهيغل هنا تحديدا لا يرقى إلى الفكر الإنساني لأكبر أدباء ومفكري أوروبا، خصوصا في ألمانيا (غوته، شيللر، ليسنغ)، هذا التيار الفكري الذي استوعب أحمل ما في التراث الشرقي الإسلامي العربي والفارسي والهندي.

لقد قدمت الهند للحضارة الإنسانية كنوزا ضخمة من العلوم والآداب والفنون. فعلى مستوى العلوم يكفي الاعتراف بإنجازات الحضارة الهندية في علم الفلك، وما حققه العلماء الهنود على مستوى النظريات العلمية والتطبيقية من القول بكروية الأرض وشرح نظرية الجاذبية وتحديد مواقع النجوم والكواكب وغير ذلك الكثير. كذلك ارتبط علم الفلك بتقدم علوم الرياضيات، حيث قطع الهنود في هذا العلم تحديدا خطوات هائلة ومنحوا العالم ثروة هائلة في الحساب الرياضي والأعداد كما وضعوا القواعد العامة لعلم الجبر. إضافة إلى ذلك فقد برع الهنود في علوم الكيمياء والفيزياء والطب في وقت لم تكن أوروبا تعرف شيئا من كل ذلك.

إن هيغل هنا يغفل -وبشكل عجيب- مفهوم تكامل العلوم، وهو يميل إلى ما يسمى بفرادة النموذج الغربي. إن هيغل- وهنا العجيب- يحاول طمس حقائق التاريخ من خلال التقليل من قيمة المنجز الحضاري الذي قدمته الشعوب غير الغربية. فهيجل لا يريد أن يعترف بأن ما تحقق في أوروبا ما هو إلا ثمرة التراكم الحضاري بين الشعوب المختلفة. فعلم اليونان والرومان ما هي في الأصل إلا ثمرة التقدم الذي تحقق في الحضارات البابلية والمصرية والفينيقية. والعرب المسلمون قد استفادوا كثيرا من علوم الهند والصين وكذا فلسفة اليونان. أما العلوم الأوروبية الحديثة وفلسفاتها فما هي إلا إعادة إنتاج حضاري للإرث الضخم الذي أنتجته جميع الحضارات السابقة.

المفارقة الكبرى أن الأوروبيين عموما يميلون إلى التقليل من منجز الحضارات الكبرى السابقة - باستثناء اليونان- ويروجون لفكرة فرادة النموذج الأوروبي المتصل بالقاعدة الحضارية اليونانية. بمعنى آخر فإن المنجز اليوناني/الأوروبي يقدم وكأنه منقطع عن التراث الإنساني غير الغربي، وهو ما لا يمكن تقبله حتما. إن العلم الغربي -حسب هذا الفهم- يبدو نابعا من قدرة علمية خارقة لا يمتلكها (الأخر). كذلك فإن الأوروبيين لا يرون في الآخرين إلا مجرد نقلة لتراث الآخرين، حيث يوجه هذا الاتهام خصوصا تجاه الحضارة العربية/الإسلامية.

إن هيغل يبني تقييمه وتصوره العام عن الحضارة الهندية بالاستناد إلى خليط غير متجانس من الوثائق والكتابات. فهو ينظر إلى الهنود من خلال كتب الأدب والأساطير الهندية التي لا يمكن اعتبارها بكل الأحوال ووثائق قاطعة. كذلك ينظر هيغل إلى حضارة الهنود من خلال عيون وتأملات الضباط الاستعماريين الإنجليز خصوصا أولئك الذين عملوا في شركة الهند الشرقية. إن هيغل يحول القصة التي يرويها تاجر أو ضابط إنجليزي إلى مبدأ قاطع في الحكم على الهنود جميعا، وهو ما يثير الشك كثيرا. وما هو أهم من ذلك فإن هيغل لا يقدم نفسه قارئاً محايدا لتاريخ الشعوب، فهو يقف كخصم يحاجج ضد فلسفاتها وتقاليدها وذلك أبعد عن مهنة المؤرخ، فضلا عن فيلسوف التاريخ.

هيغل: الإسلام، العرب والفرس

بينما يخصص هيغل مجالا لا بأس به للحديث عن الحضارة الفارسية، فإنه يبدي تجاهها واضحا وعنصريا تجاه العرب والإسلام من دون لبس ودوران. فهل نظر هيغل إلى تاريخ العرب من خلال واقعه التاريخي الذي عاش فيه، أي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث كان العرب لا يمثلون إلا قبائل بدوية تعيش في الصحراء تسيطر على مقدراتها الأمم الأخرى؟ ولماذا لا نلاحظ أي ذكر للحضارة العربية الإسلامية التي امتدت لأكثر من ستة قرون؟ لماذا تجاهل هيغل

ذلك التراث العلمي والفلسفي الكبير الذي خلفته الحضارة العربية الإسلامية؟ هل هناك سبب مقنع لهذا التغافل؟

إن هيغل، بادئ ذي بدء، يتحدث عن التوحيد الإسلامي باعتباره الفكرة الجوهرية لهذا الدين. كما أن الإسلام يتميز بعقيدته الشمولية على عكس اليهودية التي اقتصررت بدعوتها على مجموعة محددة (شعب الله المختار). الإسلام نجح -بحسب هيغل- في تحويل الفرد إلى إنسان شجاع عظيم ونبيلى يمتلك روحا عالية. كما يعترف هيغل بأن العقيدة الإسلامية كانت هي العامل الوحيد الذي أدخل شعوب أفريقيا في نطاق الحضارة. ويؤكد هيغل صراحة بأن المسلمين فهموا «أفضل من الأوربيين كيف ينفذون إلى هذه البلاد»³⁴؛ لكن هيغل لا يمتضي في تحليل هذه النقطة المهمة ولا كيف استطاع المسلمون فعل ذلك، بينما فشلت الحملات التبشيرية الأفريقية في إنجاز مثل هذا التحول في المجتمعات الأفريقية خصوصا بين القبائل الوثنية البدائية.

وهنا تحديدا يبدي هيغل تحاملا واضحا تجاه الزواج، فهو يكيل الأوصاف المقذعة للأفارقة، معتبرا الزنجي رمز «الإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروضة تماما، ولا بد لنا إن أردنا أن نفهمه فهما حقيقيا سليما أن نضع جانبا كل فكرة عن التبجيل والأخلاق، وكل ما نسميه شعورا أو وجدانا، فلا شيء مما يتفق مع الإنسانية يمكن أن نجده في هذا النمط من الشخصية، والروايات الغزيرة والمفصلة التي يرويها المبشرون تؤكد ذلك تماما»³⁵.

ويذهب هيغل إلى أقصى حد في السخرية من الأفارقة، كاشفا عن سذاجة تامة في فهم شخصية الإفريقي. فهيجل يعزو ميل الزواج إلى تعدد الزوجات إلى رغبتهم في «الحصول على عدد كبير من الأطفال لبيعوا جميعا كرقيق - وكثيرا ما تسمع شكوى ساذجة في هذا الصدد، كما هي مثلا في حالة ذلك الزنجي الذي كان ينتحب في لندن؛ لأنه أصبح الآن فقيرا تماما بعد أن باع بالفعل كل ذويه»³⁶.

لا شك أن هيغل يكشف هنا عن عقلية بدائية. فهو لم يكلف نفسه طرح السؤال البسيط: هل عاش الإفريقي كل حياته السابقة على الاستعمار الأوروبي وهو ينجب أطفاله هؤلاء بنية بيعهم للرجل الأبيض؟ وماذا لو لم يحدث الغزو الاستعماري الأوروبي لقارة أفريقيا، هل كان حال هؤلاء الأطفال أنهم سيباعون في أرض أخرى؟ كيف لم يقرأ هيغل أي شيء عن الإفريقي الذي نجح في بناء إمبراطوريات كبيرة في مالي وغانا والسودان وغيرها، تحطمت بفضل أسلحة الرجل الأبيض، كما حصل في الصين والهند وغيرها من أجزاء المعمورة؟

إن هيغل، وبدلا من تقدير البطولة الخارقة التي كان الأفارقة يبدونها في مواجهة الجيوش الأوروبية الغازية، أو على الأقل فهمها بشكل صحيح، يعرض تفسيراً عنصرياً بحتاً. يقول هيغل: «وهكذا فإن السمة التي يتميز بها افتقار الإنسانية عند الزواج ليست هي ازدراء الموت، بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحياة. وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة التي نجدها عندهم إلى سمة افتقارهم لاحترام الحياة هذه، التي تدعمها قوة بدنية كبيرة، وهذه الشجاعة تظهر عند أولئك الزوج الذين كان الآلاف منهم يتعرضون بمحض إرادتهم للموت برصاص الأوربيين وهم يقاتلونهم، فالحياة لا قيمة لها إلا عندما تتخذ من شيء ذي قيمة هدفا لها»³⁷.

إن فضائل الإفريقيين تتحول -عند هيغل- إلى رذائل؛ فالتضحية والاستهانة بالموت تتحول إلى انعدام تقدير الحياة. (ربما كانت بحاجة هيغل العنصرية هذه تشكل أساسا للفهم الغربي الحديث لقضية مواجهة الموت عند المسلمين خاصة).

يعترف هيغل إذن بتأثير قوة الدين الإسلامي وقدرته على تطهير الروح البشرية وعلى دوره في نشر عقيدة الواحد الأحد بجعلها شيئا «مطلقا والنهاية الوحيدة للحقيقة»، وهو ينسب ذلك إلى بساطة المبدأ الإسلامي؛ لكنه من جهة أخرى يتحدث عن «بلاد العرب، إمبراطورية التعصب»³⁸.

إن رأي هيغل متأثر -بلا شك- بتراث المواجهة المسلحة بين المسلمين العثمانيين وأوروبا المسيحية. وحال هيغل مثل حال كبار مفكري أوروبا عصر التنوير الذين رأوا الإسلام من خلال تلك المواجهة العسكرية الشاملة بين الإسلام التركي وأوروبا المسيحية. لقد كان هيغل مثل فولتير

وروسو، وكذا لوثر قبلهم يسمى المسلمين تركيا والعكس صحيح. وهذا التمازج بل والتطابق يقترن بنظرة احتقار على اعتبار أن هذا الدين هو رمز الرعب والتخلف والانحطاط.

وكما صرح رودنسون، فقد كان الإسلام «يمثل عمليا مع الترك وكلمة تركي تصير مرادفة لـ«مسلم...»، أما العرب الذين قهروا إلى ما يشبه العدم السياسي، فلن يعودوا يظهرن إلا بشكل ثانوي جدا في اللوحة التي كانت تنشأ عن الشرق، مماثلين تقريبا بالبدو النهائيين»³⁹.

إن ازدواجية موقف هيغل تجاه العرب والمسلمين يمكن إرجاعها تحديدا إلى أسس البنية الفكرية التي كان يقوم عليها المنهج الهيجلي أصلا. فعلى الرغم من أن هيغل ينظر بإيجابية إلى الإسلام كدين توحيدي، إلا أن صفة التعصب لاصفة به دوما. لذلك لا يمكن الحديث هنا عن إعجاب هيغلي بالإسلام كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين⁴⁰. ربما كان الأصح القول: إن هيغل سار خطوة إلى الأمام، كما فعل ذلك قبله فولتير، لكنه لم يستطع أن يخرج عن الصورة النمطية كثيرا. بل إن هيغل لا يقدم أي تقييم إيجابي للنبي محمد -صلى الله عليه وسلم-. إن هيغل هنا لا يرتقي بفكره الإنساني إلى مصاف مواطنه غوته أو توماس كارليل مثلا. هيغل في الحق لم يستطع أن يتحرك إلا خطوة قصيرة جدا عن فكر القرون الوسطى حين كان المخيال الشعبي المسيحي قد صاغ صورة للإسلام متأثرة إلى حد كبير بتاريخ المواجهة العسكرية بين المسلمين والمسيحيين (الحملات الصليبية وحروب الاسترداد في إسبانيا)، هي أقرب للديانة الوثنية منها إلى التوحيد. لقد كان المسلمون -بحسب هذا التصور- يمارسون طقوسهم الوثنية في الكعبة، ويقدمون قربانهم للآلهة فينوس. ووفقا لهذا التصور فإن الفضل في انتصارات العرب المسلمين المتعصبين في حروبهم إنما تعود أصلا لا إلى قوة روحية نابغة من الإسلام؛ بل هي عقاب إلهي تجاه المسيحيين الذين حادوا عن طريق الرب، أما النبي محمد فيتحول -حسب هذا التصور الشعبي- إلى مجرد صاحب دعوة هرطقة، حيث يقلده أتباعه الساراسين بشكل أعمى⁴¹.

يضع هيغل استنادا إلى تقسيمه التاريخي وبشكل غير مبرر الحضارات البابلية والآشورية والفينيقية فضلا عن الفرعونية تحت مسمى الحضارة الفارسية. وهيغل إذ يقسم آسيا إلى قسمين: «آسيا القريبة وآسيا البعيدة»، فإنه يضع الصينيين والهنود في الجنس الآسيوي الأصيل الذي يسميه «الجنس المغولي». ويعتقد هيغل أن لهذا الجنس الآسيوي المغولي طابعه الخاص المختلف تماما عن «الطابع الذي يميزنا» (الجنس الأوروبي). وبحسب هذا التقسيم تكون فضيلة الحضارة الآسيوية القريبة، ناتجة عن كونها قريبة من أوروبا. وهكذا فهو يرى في آسيا القريبة والتي «تنتمي إلى الجنس القوقازي، أعني إلى العرق الأوروبي»⁴² قريبا روحيا لا بسبب تميزها وإبداعها الذاتي القائم على فرادتها، بقدر ما هي تعود إلى التأثير الأوروبي الذي يعطيه هيغل هنا عمقا تاريخيا يمتد إلى زمن وجود هذه الحضارات الآسيوية القديمة، حيث لم يكن لأوروبا أي وجود يذكر، اللهم إلا في الغابات والكهوف.

ويستلج هيغل أفضل ما قدمته الحضارات التي نشأت على الأرض العربية لتصبح من فضائل أوروبا لا من إبداع البابليين أو الآشوريين أو المصريين أو الفينقيين. إن أروع ما أتت به آسيا القريبة من أوروبا -بحسب هيغل- «لم تحتفظ به لنفسها وإنما بعثت به إلى أوروبا. فهي تمثل البداية الأولى لكل المبادئ الدينية والسياسية، لكن أوروبا كانت مسرح تطور هذه المبادئ ونموها»⁴³، وكما تقدم فإن هيغل يقطع متشككا في نسبة منجزات هذه الحضارات إلى تلك الأقوام التي تعيش في الصحاري في ذلك الوقت. وربما تساءل هيغل ساخرا: هل تستحق مثل هذه الأقوام (البدو الرحل) مثل ذلك التراث العظيم؟ كان جواب هيغل واضحا: لا.

يبدو لي أن تقييم هيغل الإيجابي نوعا ما لحضارة الفرس من جهة، ونظرته الدونية للحضارة الإسلامية والعربية من جهة أخرى، ربما كان يعود جزئيا إلى تأثره بالواقع السياسي المعاصر الذي عاشه هيغل نفسه، فضلا عن التأثير العميق للتراث الأوروبي السابق على هيغل. فالعرب في ذلك الوقت لم يكونوا يشكلون قوة ذات أثر ما في التاريخ؛ لقد كانت هذه الحقيقة الماثلة أمام عيني هيغل قد حجبت عنه أكثر من ستة قرون من الإبداع الحضاري الضخم. وربما كان هيغل

لا يصدق في قرارة نفسه أن هذه القبائل -المنتشرة هنا وهناك في أطراف شبه الجزيرة العربية- كانت في يوم من الأيام تحكم إمبراطورية واسعة تمتد من الصين وحتى أعماق أوروبا. أما لجهة موقفه المزدوج من المسلمين والفرس (وهم جزء من الشعوب الإسلامية) في ذلك الوقت، فإنه ربما كان متأثراً بواقع الصراع بين الدولة العثمانية من جهة والفرس (صفويين وقاجار) من جهة أخرى. لقد كانت الدولة العثمانية -ومنذ ظهورها- على صدام دموي ومباشر مع الأوروبيين، بينما تمتعت الدولتان الصفوية والقاجارية بعدها في بلاد فارس بعلاقات وطيدة مع الأوروبيين، ولم تدخل معهم في حروب أو مواجهات كما كان حال العثمانيين الأتراك. يبدو لي أن هذا الواقع السياسي الذي كان يعيشه هيغل قد أثر بشكل ما على نظريته الفلسفية إلى حد كبير، وهو يكشف -ولا شك- عن خطأ منهجي وقع فيه الفيلسوف الذي صاغ مبادئ فلسفة التاريخ العامة من خلال الواقع الزمني المتغير.

كذلك يلاحظ أن التقييم الهيجلي الإيجابي للفرس يكاد يقتصر على تراث ما قبل الإسلام. فهيجل يتحدث عن تراث «الإمبراطورية الفارسية»، قاصداً به تحديداً تراث ما قبل الإسلام، فهو حينما يشير إلى ملحمة الفردوسي (الشاهنامه)، فإنه يرى أنها لا تشكل «قيمة كمصدر تاريخي ما دامت محتوياتها شعرية ومؤلفها مسلم»⁴⁴.

إن الأوروبي -بحسب هيغل، وهذا هو محض الدليل الذي يورده هيغل لإثبات نظريته- يجد نفسه «في فارس لا يزال في بيته إلى حد ما، وأنه يلتقي بأمزجة أوروبية وفضائل وعواطف إنسانية، فإنه بمجرد ما يعبر نهر الهند... يلتقي هناك بأعظم أشكال التناقض التي تتغلغل عبر كل السمات الفردية»⁴⁵.

مع ذلك فإن السبب الأكثر أهمية ربما كان يعود -حسب اعتقادي- إلى قلة المصادر التاريخية التي اعتمد عليها هيغل في تناوله للعرب المسلمين، وعدم امتلاكه رؤية متكاملة عن الحضارة الإسلامية. وهذا الأمر نلمسه بشكل جلي من خلال عدم وجود أي إشارات إيجابية للتراث العلمي والفلسفي الذي قدمه العرب المسلمون. إن هيغل يورد شذرات متفرقة تشير إلى قبائل الأعراب مثلما يتحدث عن شعر حافظ الشيرازي أو ممالك المسلمين المغول في الهند أو نجاحات المسلمين في نشر الإسلام في أفريقيا. لكن هذه الشذرات المتناثرة لا تقدم أي تصور متكامل عن الحضارة الإسلامية الكبيرة التي أقامها العرب المسلمون. إن هذا السبب -أعني عدم اطلاع هيغل على تراث الحضارة الإسلامية- ربما كان هو السبب الرئيس في موقفه السلبي منها.

هل كان هيغل يغرد خارج السرب؟

يمكن القول: إن هيغل لم يكن استثناء في عنصريته تجاه الشعوب غير الأوروبية عموماً والشرقية خصوصاً والإسلامية على وجه التحديد. فالحق أن معظم مفكري أوروبا المشهورين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد تورطوا في مزاعم استعلائية وعنصرية، استندت إلى تصورات مسبقة وموروثة عن التراث اليوناني، و/أو تعززت بكتابات لرحالة وبعثات تبشيرية مسيحية. إن كتابات المفكرين الأوروبيين قد بقيت متأثرة إلى حد كبير بذلك التراث اليوناني والروماني المليء بالمقارنات بين (هم) وبين (نا).

فقد قارن أرسطو مثلاً بين سكان أوروبا «المتفجرين حيوية» ولكنهم مفتقرون نوعاً إلى الذكاء والمهارة، وبالتالي فهم أحرار ولكن غير منظمين سياسياً وغير قادرين على حكم الآخرين، بسكان الأراضي الأكثر دفئاً في آسيا، الذين كانوا أذكىء ولطيفي المعشر، ولكن يفتقرون إلى الحيوية، وبالتالي كانوا في حالة خضوع وعبودية دائمين»⁴⁶.

وقد وظف الأوروبيون فيما بعد صورة نمطية عن الشعوب الآسيوية، كان قد وضعها الإغريق القدماء، وكانت هذه الصورة نابعة إلى حد كبير من صراعهم مع الفرس الذين دخلوا معهم في حروب وغزوات متبادلة⁴⁷. لقد تحولت الصورة النمطية لدى الإغريق عن الشعوب الآسيوية إلى أفكار ثابتة وجامدة. وهكذا تحولت الاختلافات بين هذه المجتمعات -وفقاً للفهم الإغريقي- إلى فرق جوهري بين العالمين الإغريقي والآسيوي. وفقاً لذلك فقد نظر الإغريق إلى المصريين والفرس على اعتبارهم شعوباً مستعبدة، يحكمها «طغاة مستبدون»... ومجتمعها هرمي وجامد،

يكاد يكون عديم الحراك الاجتماعي، مع وجود هوة هائلة -لا يمكن بأي حال عبورها- بين الحاكم والمحكومين»⁴⁸.

ولم تكن التصورات المسيحية الخارجية من رحم العهد القديم غير إضافة في الاتجاه ذاته. ففي سفر التكوين، جرى تقسيم الشعوب والأمم المختلفة وفقا للرواية التوراتية التي وزعت أبناء نوح الثلاثة حسب لون البشرة، الذي أصبح هو أيضاً دليلاً على تحديد مدى النجاح والفشل الذي كتب على كل جنس. فذرية يافث هم الأوروبيون أصحاب البشرة البيضاء، أما الآسيويون الذين تحدرُوا من سام فأصبحوا يعرفون بذوي البشرة الصفراء أو المختلطة، وفي الأخير يأتي الأفارقة الذين يتحدرون من حام. ومن دون شك فإن هذا التقسيم «الإلهي» تضمن اعتقاداً ظنياً وصريحاً بالتفوق للعنصر الأوروبي على بقية الأجناس والشعوب الأخرى⁴⁹.

لقد أصبحت أوروبا هي أرض يافث أرض الأغيار (غير اليهود عرقياً)، الإغريق والمسيحيين، وآسيا كانت أرض الشعوب السامية المجيدة من حيث إنها أنتجت البطارقة والأنبياء (العبريين القدماء)، والشعب المختار (أي اليهود) والمسيح نفسه، ولكنها -باعتبارها أراضي المختونين الموالين للقوانين القديمة (قبل ظهور المسيح)- شعوب محكوم عليها بالدونية كما نص الكتاب المقدس: «ليفتح الله ليافت فيسكن في مساكن سام» (العهد القديم) (إلا يتضمن ذلك حق يافث الأوروبي في استعمار بلاد سام الآسيوي؟ ربما). أما بالنسبة لأفريقيا -نصيب أبناء حام التعماء- فجرى تأكيد الخضوع الحامي بنفس الوضوح؛ فقد على كنعان أن يكون خادماً كل من سام ويافث: «لمعون كنعان عبد العبيد يكون لإخوته» (العهد القديم)⁵⁰. (هل هذا يفسر جزئياً مأساة «كنعان» الفلسطينيين، وسكوت «يافت» الأوروبي عليها باعتبار أن المسألة محتومة ومقدرة سابقاً؟ ربما).

إن تأكيد هيغل على حق دول الغرب في استعمار الصين والهند ودفاعه الحار عن ذلك ليس جديداً للمرة على الفكر الغربي. فقد تورط مفكرون وفلاسفة غربيون كبار في مثل هذه الدعوات الاستعمارية قبل ذلك، مثلما تجددت مثل هذه المزاعم والادعاءات بعد ذلك على يد آخرين.

فقد وضع الفيلسوف الألماني ليبينتز عام 1672م مشروعاً مفصلاً وخطة متكاملة لغزو مصر، حاول من خلالها إقناع ملك فرنسا القوي آنذاك لويس الرابع عشر (الذي كان يعرف بالملك الشمس) بتحويل اهتمامه من غزو أوروبا إلى غزو الشرق. وفي معرض تبريره لاختيار مصر هدفاً للغزو، يشير ليبينتز إلى أن مصر «لها قدر الصين أو إن الصين لها قدر مصر، إنها أم العلوم وفواكه الأرض ومعجزات الطبيعة والفرن». ويؤكد ليبينتز بإصرار «أنه بسبب مصر فقد المسيحيون الأراضي المقدسة؛ ذلك أنها كانت المنقذ للمسلمين الذين يجب أن يختفوا من الأرض»⁵¹.

وبمضي ليبينتز أكثر في دعوته ملك فرنسا لاجتياح مصر وتجنب غزو أوروبا قائلاً بأن «الحملة على مصر وسيلة للتحكم في المصالح الدولية العليا، وجل آمال الملك يمكن أن يضعها في مصر. إن غزو مصر هو حق لفرنسا؛ لأن الادعاء بإقامة مملكة عالمية هنا لهو محض وهم، بل محض إثم، وسيكون من العبث محاولة إقامتها في أوروبا بثمن باهظ من العنف والدم والقتل، أما هناك سيكون لفرنسا شرف التحكم في الأقدار وقيادة العالم»⁵².

مثل هذا الحق الاستعماري سيتحول مع انجلز (صاحب ماركس) إلى واجب إنساني تمليه المهمة الحضارية التي تقوم بها الدول الغربية تجاه الشعوب المتخلفة في آسيا وأفريقيا، في مرحلتها نحو النهوض الحضاري. ففي إحدى مراسلاته، يكتب انجلز من باريس فرحاً بخبر إلقاء القبض على الأمير المجاهد عبد القادر الجزائري، مشيراً إلى أن «صراع البدو لا أمل فيه» في إشارة إلى المقاومة الجزائرية. ويقول انجلز بأننا «ربما إذا تأسفنا لتدمير حرية البدو، فإننا لا يجب أن ننسى بأن هؤلاء البدو كانوا أمة من اللصوص الذين كان مصدر عيشهم الأساسي يتكون من شن الغزوات إما على بعضهم الآخر أو على القرى الألهة»⁵³، ويكرر انجلز هذه النغمة في رسالة أخرى كتبها بعد أكثر من ثلاثين عاماً على رسالته الأنفة، قائلاً بأن هذه الدول «يجب أن توضع تحت السيطرة لبعض الوقت لتقاد من قبل الطبقة العاملة بأسرع ما يمكن نحو الاستقلال... إن هذا

ما يمكن أن يحدث في أماكن أخرى، على سبيل المثال في الجزائر ومصر وهذا سيكون بكل تأكيد أفضل شيء بالنسبة لنا»⁵⁴.

إن موضوع تبرير احتلال أراضي الآخرين يستحق وقفة طويلة ليس هنا مجالها. لكنها بصورة عامة، ترد كثيرا عند كبار المفكرين الغربيين فضلا عن السياسيين الاستعماريين الذين ما برحوا يعبرون عن مثل هذه الفكرة إما استنادا إلى مبدأ أخلاقي أو حضاري. إن مسألة التعامل مع الشعوب الأخرى بقيت وحتى عصرنا الحاضر تستند إلى فكرة المواجهة، التي تبرز الاحتلال والغزو. ولا شك أن تاريخ المواجهات الشاملة قد دفع كثيرا من المفكرين الغربيين إلى اعتبار المواجهة ليست قائمة في الماضي فحسب بين الفرس واليونان أو الفينيقيين والرومان، أو العرب المسلمين والمسيحيين، أو الأتراك والدول الأوروبية، بل إن هذه المواجهة متجددة وحثمية. وبحسب أنطوني باغدين فقد «تغيرت خطوط المواجهة وكذلك هويات الخصوم، إلا أن الطريقة التي فهم بها الفريقان ما يفصل بينهما قد ظلت ثابتة، مستندة -كما كان الأمر دوما- على رؤى، وعلى ذكريات تاريخية متراكمة، بعضها صحيح والبعض الآخر مغلوط كلياً»⁵⁵.

إن هيغل منسجم تماما مع فكرة المركزية الغربية بأكثر صورها تطرفا، وهو يزواج بين الغرب العقلاني ذي الأصول اليونانية/الرومانية والديانة المسيحية المحبة للحرية (هذه الأطروحة سيعيد صياغتها لاحقا ماكس فيبر حول البروتستانتية والروح الرأسمالية، في قبال ما ينعت لاحقا جمود الإسلام، أو الخصوصية الإسلامية التي لا تقبل التقدم). إن المسيحية تصبح «ب طبيعتها محبذة للتقدم والإسلام بالتالي للركود والتأخر الثقافيين»⁵⁶.

لقد حث أوتو فون رانكه -الكاتب الألماني الشهير ومؤسس علم التاريخ الحديث- المؤرخ على أن يكون موضوعيا وينسى موقعه الجغرافي من العالم. لكن هيغل وقع في فخ موقعه الفكري الجغرافي. فهو نظر من نافذة أوروبا إلى الشرق، ولم يستطع إبداء أي قدر من الموضوعية أو التفهم الإنساني للحضارات الأخرى. كذلك أعلن جان جاك روسو صراحة بأن شر المؤرخين بالنسبة إلى الفتى هم المؤرخون الذين يطلقون الأحكام الوقائع! والوقائع! وبعدئذ فليحكم هو بنفسه. فهل قدم هيغل الحقائق؟ أشك في ذلك وإن كان هيغل الفيلسوف قادرا على صياغة فلسفة تاريخ مثالية عامة، فإنها بدت خالية بشكل واضح من أي معيار إنساني.

لقد حاجج مؤرخو ما بعد الحداثة بأن كتابة تاريخ موضوعي ومحايدين إنما هي مهمة مستحيلة؛ وذلك ليس بسبب أن كل مؤرخ إنما يعبر عن هويته من خلال كتابة التاريخ (فالمؤرخ الغربي الأبيض يعكس غالبا موقفه عند كتابة تاريخ أفريقيا أو آسيا أثناء الحكم الاستعماري مثلا)، وإنما بسبب حقيقة أن كل مؤرخ إنما يكتب التاريخ انطلاقا من جانب اهتمامه وتركيزه، فضلا عن منهجه وفلسفته التاريخية، والتي صيغت بدورها من خلال أفكار المؤرخ. ولهذا فمن المستحيل الحديث عن فلسفة موضوعية أو نظرة عالمية واحدة، يمكن أن يتشارك فيها الجميع، فهذا السبب الأخير سيكون وحده كافيا لمنع إثارة أي نقاش حول التاريخ، وذلك ما لا يمكن الرضوخ له.

خلاصة

بينما يصنف هيغل باعتباره أحد أكبر فلاسفة التاريخ، استنادا إلى كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ، فإن هذا الكتاب تحديدا يكشف عن سطحية ومحدودية المصادر التي اعتمدها هيغل في دراسته للحضارات الشرقية تحديدا.

ليس هذا فحسب، بل إن هيغل يكشف -من خلال هذا الكتاب أيضا- عن تحيز وتحامل واضح إزاء كل ما هو متعلق بالشرق، انطلاقا من نظرة استعلائية وعنصرية مغلفة بطابع ديني غير قليل. إن موقف هيغل من الحضارات الصينية والهندية يجسد من جهة جهلا بالخصوصيات التي تتصف بها هذه المجتمعات، خصوصا وهو يعقد المقارنة بينها وبين مجتمعات أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إن إغفال العامل الزمني في دراسة أحوال أي مجتمع إنساني غير مقبولة تاريخيا، فكيف عندما يتم تجاهل هذا الفارق الزمني والجغرافي الشاسع عند الحديث عن حضارة الصين والهند قبل ثلاثة آلاف سنة بأوروبا العصر الحديث. ولماذا لاتقارن أوروبا في عصور الحروب الدينية بحضارة الصين والهند حيث كانت أساطيلها تتسدد البحار وصناعاتها

تغزو الأسواق العالمية. إن دعاوى التنظير التاريخي المجرد لا يمكن تبريرها بأي حال من الأحوال، حينما تتم عملية تجاهل الحقائق التاريخية الواقعية واختيار ما يناسب الرؤية المحددة التي يعتنقها هذا الكاتب. إن فلسفة هيغل التاريخية تكشف عن فكر أوروبي نمطي، مألوف لكن فرادته تكمن في اللغة الفلسفية المجردة التي صيغ بها، وهي -على كل حال- لا تصمد أمام النظر الفاحص الدقيق.

أما موقف هيغل من الإسلام فإنه يشكل فضيحة كبرى، خصوصا عند مقارنته بمن سبقوه مثل بايل وحتى فولتير الساخر. لكن هيغل هنا أيضا لا يشكل استثناء؛ فالنظرة الإيجابية إلى الإسلام هي التي تشكل استثناء، أما القاعدة فهي صورة نمطية مشوهة، لم يشأ هيغل الخروج عليها وهو في صومعته النظرية المجردة.

¹ - Aiken. H: The Age of Ideology, 1956, p71, 8th Printing, the New American Library, USA وانظر جاك دونت: هيغل والفلسفة الهيجلية، ترجمة حسين النداوي. دار الكنوز الأدبية، لبنان 2005، ط1، ص17.

² - Russell. B: A History of Western Philosophy, London, Unwin Paperbacks, 1984, p701, Flew. A (Editorial Consultant): A Dictionary of Philosophy, London, Pan Books, 1984, p139 .

³ - Plamenatz. J: Man and Society, London, Longmans, 1st Published, Vol. 2, 1963, p211.

4 - المصدر السابق، ص 208.

5 - هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ج 1، ص 190-195، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2005م.

6 - المصدر السابق، ص 78.

7 - المصدر السابق، ص 157.

8 - المصدر السابق، ص 183.

9 - المصدر السابق، ص 165.

10 - هيغل، العالم الشرقي (المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ)، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ج 2، دار التنوير، بيروت، ط 3، 2007م، ص 61.

11 - المصدر السابق، ص 62.

12 - المصدر السابق، ص 70.

13 - المصدر السابق، ص 73.

14 - المصدر السابق، ص 74-75.

15 - المصدر السابق، ص 79-80.

16 - المصدر السابق، ص 81.

17 - المصدر السابق، ص 82.

18 - المصدر السابق، ص 84.

19 - عزيز العظمة، العرب والبرابرة، المسلمون والحضارات الأخرى، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط 1، 1991م، ص 92.

20 - هيغل، العالم الشرقي، مصدر سبق ذكره، ص 87.

21 - هاينريش هايني، في تاريخ الدين والفلسفة، ترجمة وتقديم: صلاح حاتم، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط 1، 1988م، ص 39.

22 - هيغل، العالم الشرقي، مصدر سبق ذكره، ص 89.

23 - المصدر السابق، ص 93-95.

- 24- المصدر السابق، ص 95.
- 25- المصدر السابق، ص 97.
- 26- المصدر السابق، ص 99.
- 27- المصدر السابق، ص 101-102.
- 28- المصدر السابق، ص 106.
- 29- المصدر السابق، ص 110.
- 30- المصدر السابق، ص 123.
- 31- المصدر السابق، ص 124.
- 32- المصدر السابق، ص 132.
- 33- المصدر السابق، ص 125-126.
- 34- ج 1، ص 174-175.
- 35- المصدر السابق، ص 174.
- 36- المصدر السابق، ص 178.
- 37- المصدر السابق، ص 178-179.
- 38- ج 1، ص 184.
- 39- مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام. ت: الياس مرقص، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2005م، ص 38.
- 40- لوجهة نظر ناقدة لهيغل، انظر حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 1990م، ص 224-227، ولنظرة إيجابية لموقف هيغل تجاه الإسلام، انظر: هشام جعيط، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحدثة، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2001م، ص 59-62.
- 41 - Tolan. J: Saracens, Islam in the Medieval European Imagination, Columbia University Press, New York, USA, 2002، الفصل الخامس ص 105-107، والفصل السادس.
- 42- العالم الشرقي، (ج 2)، ص 144.
- 43- هيغل، ج 1، ص 186.
- 44- هيغل، ج 2، ص 159.
- 45- المصدر السابق، ص 144.
- 46- زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته، الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ت: شريف يونس، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2007م، ص 50.
- 47- المصدر السابق، ص 51.
- 48- المصدر السابق، ص 52.
- 49- المصدر السابق، ص 59.
- 50- المصدر السابق، ص 60.
- 51- المخطوط السري لغزو مصر، ترجمة أحمد يوسف، دار الهلال، القاهرة، 1994م، ص 60.
- 52- المصدر السابق، ص 64.
- 53 - Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy, (editor) Feuer. L S, p488-489, 2ed Impression, 1969, Great Britain.
- 54- المصدر السابق، ص 490.
- 55- أنطوني باغدين، عوالم متحاربة، نقلا عن ألان غريش، ذاكرة الغرب المكبوتة وتاريخه المشوه، لوموند دبلوماتيك، العدد 37، السنة الرابعة، كانون الثاني 2009م، ص 58.
- 56- رودنسون، مصدر سبق ذكره، ص 57.

عمارة المنازل في الحضارة الإسلامية

خالد عزب*

يرتبط المضمون الإسلامي لعمارة المساكن بالتعاليم الإسلامية التي تختص بحياة الأسرة وأسلوب معيشتها، بصفقتها النواة الأولى للمجتمع. وللبيت في الإسلام حرمة وخصوصيته، فلا يتطلع أحد إلى ما فيه أو من فيه. وقد شرع الله حرمة المسكن ونهى عن التعدي عليه. هكذا اختص الله المسكن بالرعاية والاحترام، ليس لما هو عليه كمعمار، ولكن لمن هم فيه. فالمسكن في المنظور الإسلامي يعد وحدة اجتماعية لا ينفصل فيها البناء عن الأسرة التي تقيم فيه. بل إن المضمون الإسلامي لمتطلبات الأسرة المسلمة هو الذي يحدد تصميمه. فقد كان يبني من الداخل إلى الخارج وليس العكس. كانت الأسرة تحدد متطلباتها السكنية مع البناء في حدود إمكانياتها المادية. ويعني ذلك وجود مشاركة فعلية بين صاحب المسكن والمعماري. تبدو المنازل الإسلامية -بوجه عام- من الخارج بسيطة متشابهة، ويغلب على جدرانها اللون الأبيض كما في منازل غرناطة¹.

يقول الله -عز وجل- في محكم آياته: لِيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ². فقد شرع الله -سبحانه وتعالى- الاستئناس قبل دخول بيوت الغير، ولذا نجد في المنازل القديمة مطرقة الباب على الأبواب الخشبية، وهي مطرقة معدنية، البسيط منها يتكون من لوحة معدنية فوقها لوح آخر ترتبط بمفصل يتحرك³. يطرقها الزائر ثلاث مرات، فإن لم يؤذن له بالدخول يرجع من حيث أتى، وقد استبدلت المطرقة في عصرنا الحاضر بوسائل أخرى حديثة.

وأغلب مداخل البيوت القديمة منكسرة بزوايا 90 درجة لمنع رؤية أهل البيت من الزقاق أو الحارة عن طريق الباب المفتوح، وقد استعملت المداخل المنكسرة بكثرة في منازل الفسطاط⁴، وبغداد على سبيل المثال.

ويفضي المدخل عادة إلى فناء يتوسط المنزل، ويعد الفناء الداخلي محور النشاط الرئيس في المنزل، والفناء يضمن مميزات عديدة للمنزل، هذه المميزات بيانها كما يلي :

-المناخ الوضعي : للحصول على خفض في درجة الحرارة داخل الفناء فإن ذلك ينأتى نتيجة الظلال الناتجة عن تقابل أضلاع الفناء، ووجود المسطحات المائية التي ينتج عنها تبخير -نافورات - يقابله خفض في درجات الحرارة وانعكاس جزء من الأشعة مما يقلل الامتصاص للأشعة الحرارية، وكذلك وجود المزروعات عامل رئيس في تلطيف الجو، وإحداث تهوية جيدة

* باحث من مصر .

دون تلوث نجد أن الفناء بدرجة حرارته المنخفضة سوف يكون منطقة ضغط مرتفع، وأن الخارج (الشارع) سيكون منطقة تفريغ (ضغط منخفضة)، وتبعاً لذلك سيكون هناك تيار هواء مستمر من الفناء إلى الشارع، وبالطبع ستكون التهوية دون أي تلوث، علاوة على تلطيفها للجو الداخلي، وذلك يكون بعد عمل الفتحات المناسبة التي تضمن التهوية السليمة لأجزاء المبنى. ويضاف إلى ما سبق الدور المهم الذي يلعبه الفناء في الحفاظ على الهواء البارد الذي يتبقى من الليل ويتسرب إلى سمك الجدران وسقوف السطح، مع ملاحظة قلة استعمال النوافذ الخارجية، واستعمال السراييب تحت الأرض التي تمتص الحرارة أو الرطوبة ببطء، إضافة إلى التصاق البيت ذاته من ثلاث جهات مع البيوت المجاورة مما يقلص تعرضه لأدنى حد ممكن من أشعة الشمس، وتدل القياسات الحرارية الموقعية بأن التفاوت بين السطح والسرداب -تحت الأرض- في بعض البيوت التراثية في الكاظمية قد بلغ أكثر من عشرين درجة مئوية، وقد سجل فرق حراري قدره 18 درجة مئوية بين السطح والفناء الداخلي في منتصف النهار صيفاً، وقد يزداد هذا الفرق الحراري بمقدار أربعة درجات مئوية في حالة تغطية الفناء بقطع من القماش من أعلى. إن سمك الجدران في البيت البغدادي -والذي يبلغ أحياناً متراً- قد ساعد على زيادة ما يسمى (بالتأخر الزمني) للحرارة إلى داخل الغرف؛ حيث سجل في نفس الدورة زمناً يتراوح من 7-12 ساعة⁵.

لقد تميزت المنازل الإسلامية بأنها -في تكوينها وهندستها- شديدة الانسجام مع ظروف المناخ. ويلاحظ هذا في اتجاهات هذه المنازل، ففي دمشق مثلاً يمتد المنزل بشكل مستطيل من الشمال إلى الجنوب منحرفاً 20 درجة نحو الغرب؛ وذلك لكي يستفيد هذا المنزل من أشعة الشمس الجنوبية ويتحاشى الرياح الشمالية والغربية⁶. وانتشر عنصر الشمسيات في المنازل الإسلامية في مصر وبلاد الشام كما عرفته منازل الإمارات، وهو عبارة عن لوح من الجص يكون معقوداً في الغالب يعشق به زجاج ملون يسمح بدخول الضوء ويمنع دخول الرياح المحملة بالأتربة⁷.

الهدوء: لا شك أن معدل الضوضاء في المدن الحالية أصبح يهدد الصحة النفسية للسكان، والمصدر الرئيس للضوضاء هو الشارع؛ لكثرة مرور السيارات باختلاف أنواعها واستعمال آلات التنبيه المزعجة. وحتى في البلاد التي أمكن منع استعمال آلات التنبيه بها فإن عدد المحركات -الذي يعتمد في تبريده على الهواء- أصبح وحده مسئولاً عن الإزعاج، وتنتقل 70 في المائة من الضوضاء إلى داخل المبنى عن طريق الفتحات المباشرة على الشارع، وبالطبع في حالة المباني ذات الفناء ستكون الفتحات أقل ما يمكن على الشارع، وبالتالي فإن انتقال الضوضاء سوف يكون بشكل محدود.

الخصوصية : تعد الخصوصية من العوامل الرئيسية الموجهة في اختيار الفناء كأساس للتخطيط للمنازل الإسلامية. والمتعمق في دراسة النواحي الاجتماعية المترتبة على هذا التخطيط يجد أن الفناء يلعب دوراً مهماً كمركز للنشاط الاجتماعي للعائلة. فهو يربط بين أفراد الأسرة، ويكون عادة المكان المناسب للأنشطة الاجتماعية المختلفة مع الاحتفاظ بالخصوصية كاملة في جميع الأحوال⁸.

تطور تخطيط المنازل في العمارة الإسلامية إلى أن أصبحنا نرى بوضوح هذه المنازل في مراحلها المختلفة التي مرت بها، وقد صيغت هذه المكونات وفقاً للرؤية الإسلامية. فخصصت أقسام خاصة بالضيوف من الرجال الذين ينزلون ضيوفاً على صاحب البيت، وهذه الأماكن غالباً ما تكون منفصلة عن باقي وحدات المنزل، وقد عرفت أماكن استقبال الضيوف في المنازل بالسلامك.

وفي منازل رشيد على سبيل المثال خصص الطابق الأول علوي لاستقبال الضيوف، وعند بداية الطابق الثاني علوي ينتهي السلم الصاعد إلى المنزل من الطابق الأرضي، ليبدأ سلم آخر من داخل الطابق الثاني والطوابق الأخرى، وهو ما يعكس فكرة عزل طوابق المنزل التي تختص بصاحب المنزل وعائلته عن طابق الاستقبال، وفي حالة نقل الطعام للضيوف من الطوابق العلوية إلى الاستقبال يتم ذلك عن طريق سلم سري في إحدى الحجرات كما في منزل رمضان؛ حيث تضع النساء الطعام وتعود إلى مكانها، وبعد تجهيزه في حجرة الطعام ينتقل الضيف إليها ليرى الطعام جاهزاً بها ولا يدري من أين أتى هذا الطعام. ونرى في رشيد ابتكاراً آخر يتسم بالطرافة، وهو دولاّب المناولة، وهو دولاّب حائطي عبارة عن رفّين من الخشب يدورن على محور خشبي، يوضع الطعام عليهما ثم يدار الدولاّب من الخارج إلى داخل الاستقبال؛ ليقدم صاحب المنزل الطعام لضيوفه ما وضع على رفوفه. وهذه الفكرة طبقت في منزلين برشيد هما منزل البقرولي وجبري، وقد استخدمت هذه الفكرة في المطاعم والفنادق الغربية لعزل المطبخ عن صالة الطعام، ونقلناها نحن عن الغرب دون أن ندري أن لها أصولاً عربية تراثية. ولم ينس المهندس أنه قد تستدعي الضرورة تواجد المرأة في طابق الاستقبال لشأن يتعلق بها يناقشه الرجال مثل حوادث الخطوبة والزواج أو الميراث. لذا فقد صممت ممرات أعلى قاعات الاستقبال وضعت عليها أحجبة من الخشب الخرط كي ترى المرأة وتسمع من خلالها ولكنها في الوقت نفسه لا تثرى، ومثل هذه الممرات انتشر استعمالها في المنازل المملوكية بالقاهرة. ووجدت قاعات لتستقبل النساء فيها ضيوفهن كما في منزل الرزاز في القاهرة.

لقد حرص المسلمون على توفير الراحة لضيوفهم، وبصفة خاصة الراحة النفسية، ولذا نجد في المنازل اليمينية القديمة عنصراً معمارياً مهماً يوفر تلك الراحة، وهو المفرج؛ حيث يخصص أعلى طابق في البيت اليمني لاستقبال الضيوف والاجتماعات والراحة، ويشرف عادة على المدينة

ومناظرها الطبيعية، ويسمى هذا المكان بالمنظر أو المنظرة، ويسمى أيضا بالمفرج، وهو يمتاز بسعة نوافذه التي تتيح للجالسين التمتع بمباهج الطبيعة. كما يسمى أحيانا بالغرفة الكبيرة؛ لأنها أكبر غرف الدار. ولم يقتصر بناء المفرج على الطبقة العليا من الدار بل بني مستقلا في حدائق المنازل يطل على نافورة محاطة بالأزهار والأشجار. ويلعب المفرج دورا مهما في الحياة الاجتماعية اليمنية؛ فهو غرفة استقبال الضيوف ومجلس إقامة الحفلات. لذا ينصب اهتمام صاحب المنزل عليه، فيعنى بتأثيثه وتزيين جدرانه بالمفارش والأطباق والأواني. ويفتح في جدران المفرج كوى ونوافذ متعددة تزين جدرانه بزخارف جصية وبصفين من النوافذ العلوية⁹، وفي البيت الإماراتي -خاصة بيوت التجار- وجد عنصر مشابه وهو المجلس، وهو عبارة عن مكان مخصص للاستقبال، له بابان أحدهما يفتح على الشارع والآخر على داخل المنزل¹⁰.

لقد بنى الإنسان المسلم بيته لسكانه الشخصية ولأسرته، فكان البيت يسمح بالزيادات عليه أفقيا أو رأسيا، وذلك بحسب زيادة الاحتياجات الناشئة عن زواج أحد الأبناء أو زيادة عدد الأحفاد. وحسب المساحات المتاحة في البيئات السهلة أو الجبلية. لقد تميزت المنازل الإسلامية بالكفاءة التصميمية العالية للمعمار. وكانت مواد بناء البيت من البيئة، فهو من الطين المحروق في دلتنا الأنهار وعلى شاطئيه، وسقفه من سعف النخيل أو من القباب ذات العقود العبقريّة البسيطة القوية، تحفظ لداخل البيت رطوبته الجوفية وتعكس لخارج البيت حرارة الشمس الساقطة عليه. وعلى شواطئ البحار من صخور المرجان ورواسب الشاطئ السلتية، والأسقف من سعف النخيل أو الخشب. وفي البيئات الجبلية كانت البيوت من الأحجار، ولضيق المساحة المتاحة كانت متعددة الأدوار بتعدد الاحتياجات الواجب توافرها في البيت المسلم للضيوف والأبناء، ولأداء سائر الشعائر وللراحة والاستجمام في ضوء القمر وتحت ظل السماء. أما البيئات المتوسطة بين السهل والجبل، فكان البيت متسعا وممتدا أفقيا، والحوائط من الأحجار ومادة البناء من الطين والأسقف من جذوع النخل. وواجهات المنازل الإسلامية أغلبها بديع المنظر، إلا أننا سنتوقف كثيرا أمام منازل صنعاء ذات الواجهات البديعة، التي يظن المرء أنها من إنتاج فنان محترف ومبدع. وواجهات منازل صنعاء متشابهة على عكس واجهات المنازل في باقي مدن العالم الإسلامي، وسبب هذا التشابه أنها واجهات ذات وظيفة معمارية وفنية تعبر عن الاحتياج الفعلي الذي أعدت من أجله؛ فمثلا نوع فتحة الشباك ومسطحها تعبر في جميع الأحوال عن الاحتياج الحقيقي لها وإن اختلفت الصورة، وهي في النهاية تعطي تشكيلا جماليا رائعا بما تزخر به من زخارف متنوعة. وتنفرد واجهات منازل صنعاء بالنوافذ الوهمية التي تبدو من الخارج على هيئة نوافذ حقيقية، وخاصة في الطوابق المخصصة للنساء، وقد لجأ المعمار إلى عمل هذه النوافذ الوهمية كنوع من التناسب والتماثل البديع بين الواجهات ذات النوافذ وتلك التي لا تفتح فيها نوافذ؛ ولذلك نجد واجهات منازل صنعاء تضم خليطا عجيبا من أشكال النوافذ الصغيرة والكبيرة

المستطيلة والدائرية، نفذت بطريقة عفوية وتلقائية محببة أعطت منظرا جميلا يخلو من التكرار الممل والنشاز المخل في أشكال النوافذ، وغالبا ما يعلو هذه النوافذ رفارف خشبية تبرز فوق فتحات النوافذ تعرف محليا باسم الكنة، تستند على عوارض خشبية مثبتة في الجدران، والغرض من هذه الرفارف هو حماية النوافذ الخشبية المزخرفة من تعرضها لمياه الأمطار حتى لا تفسدها، وكذلك إضفاء مزيد من الجمال على الواجهات بما تحمله من زخارف هندسية ونباتية وحيوانية¹¹. كما انتشرت الزخارف الكتابية في المنازل الإسلامية، ومن ذلك الكتابات التي كانت تعلق دار البيت، فقد ذكر أحد الرواة أنه مشي في شوارع مصر أي الفسطاط فرأى دارا مكتوبا على بابها الأبيات التالية :

منزلنا رَحْبٌ لمن زاره نحن سواء فيه والطارق
فمن أتانا فيه فليحتكم فإنه في حكمه صادق
يملك منا كل ما يشتهي إلا الذي حرمه الخالق
لا نحذر الفاقة من ربنا فإنه المانع والرازق¹².

وفي رشيد زينت بعض مداخل المنازل بالكتابات التي قد تشير إلى منشأ المنزل وتاريخ إنشائه؛ كما في منزل الأمصيلي، أو شهادة التوحيد مشكلة بالطوب الآجر الرقيق كما في منزل مكّي. أو قد تحلى القاعات الرئيسية ببردة البوصيري، كما في منزل مكّي برشيد ومنزل الرزاز في القاهرة. كما كان من الأمور التي يُحرص على مراعتها في المنازل الإسلامية حق الجوار، بدا ذلك بوضوح منذ فترة مبكرة، ففي الفسطاط ظهر ذلك من خلال حادثة تاريخية رويت كما يلي: كان خارجة بن حدافة أول من ابتنى غرفة بالفسطاط، فكتب عمرو بن العاص بذلك إلى عمر بن الخطاب، فكتب عمر إلى عمرو أن ادخل غرفة خارجة وانصب سريرا -أي مقعدا- وأقم عليه رجلا ليس بالطويل ولا بالقصير فإن اطلع من كواها فاهدمها، ففعل ذلك عمرو بن العاص فلم يبلغ الكوى فأقرأها. وتعني هذه الحادثة أن من بنى غرفة تعلق منزله عليه أن يراعي حرمة جاره فلا يطلع عليه، وهو ما ترتب عليه باب مستقل في فقه العمارة هو ضرر الكشف¹³. نماذج البيوت الإسلامية عديدة ونراها في سمرقند ولاهور وصنعاء أو قرطبة، وكلها غنية تتبع جميعها من الموروث الحضاري لأمتنا.

- 1 - يوسف شكري فرحات، غرناطة في ظل بني الأحمر، ص 124، المؤسسة الجامعية، بيروت 1982م.
- 2 - الآية 27 من سورة النور.
- 3 - غازي رجب، البيوت القلاعية في اليمن، ص 161، مجلة سومر مجلد 37، 1401هـ.
- 4 - أحمد عبد الرزاق، بيوت الفسطاط الأثرية، ص 9، مجلة المتحف العربي السنة الرابعة، العدد الأول 1409هـ.
- 5 - إحسان فتحي وجون وارن، البيوت التقليدية في بغداد، ص 102، مجلة المدينة العربية، العدد 17، السنة الرابعة 1986م.
- 6 - عفيف بهنسي، الشام لمحات أثرية وفنية، ص 56، دار الرشيد، بغداد 1980م.
- 7 - بسام داغستاني، المشربيات والزجاج المعشق في دولة الإمارات العربية، ص 3، بحث قدم في ندوة الحرف التقليدية في العمارة الإسلامية، القاهرة 1995م.
- 8 - علي بسيوني، الفناء كعنصر هام في المدينة العربية، ص 87.
- 9 - غازي رجب، مرجع سابق، ص 163.
- 10 - ناصر حسين العبودي، دراسات في آثار وتراث الإمارات، ص 182، المجمع الثقافي، أبو ظبي 1990م.

-
- 11- عبد الله الحداد، صنعاء تاريخها ومنازلها الأثرية، ص 52-53. سلسلة مدن تراثية، دار الأفاق العربية 1999م.
- 12- خالد عزب، الفسطاط، النشأة الأزدهار الانحسار، ص 167، سلسلة مدن تراثية، دار الأفاق العربية 1998م.
- 13- خالد عزب، فقه العمارة الإسلامية، ص 48-49، دار النشر للجامعات، القاهرة 1998م.

إسرائيل ولفنسون

اليهودي التائه والمستشرق الأريب

رامي الجمل*

إسرائيل ولفنسون باحث ومؤرخ يهودي اشتهر بمؤلفاته عن تاريخ اليهود في بلاد العرب، واللغات السامية، وعدد من أعلام التراث العربي والإسلامي. وقد كتب مؤلفاته تلك بالعربية إبان الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي. أهميته تتمثل في أمرين: الأول له علاقة بما ألفه من كتب ودراسات باللغة العربية؛ لأنها مازالت المراجع الأولية فيما يتعلق بتاريخ اليهود في التراث العربي والإسلامي. أما الأمر الآخر، فيتعلق بشخصه؛ فهو شخصية مُلبّسة، غامضة، يتعسر على المطلع عليها الوقوف على كنهها، إلا بفض مغلّق وحيد من مغاليق شخصيته تلك، وهو اعتزازه بيهوديته.

لم أكد أقع على مؤلفات إسرائيل ولفنسون (1899-1980) حتى استلبتني استلاباً، ووجدتني منهمكاً في قراءتها والوقوف على دقائق تأليفها.. إسرائيل ولفنسون شخصية محيرة، تقلبت في أدوار منفصلة بعضها عن بعض، وإن كان يجمع بينها جميعاً خيط واحد، شديد الرهافة في أوله، سميك بادي المعالم في وسطه وأخراه، وهو ما يتمثل في يهوديته، واعتزازه الشديد بها، ثم من بعد ذلك تأثره ببواعث الحركة الصهيونية، لا بفضل ما كانت تطمح إليه -وما زالت- من ظفر سياسي، وغلبة القوة والسطوة، ولكن بفضل ما سيعقب ذلك من إحياءٍ

* كاتب من مصر .

لأوصال ديانته الأثيرة لديه، ونفخ في روحها يضمن عودتها إلى الحياة مستأسدة غير وانية.

وُلد إسرائيل ولفنسون عام 1899م لأسرة يهودية أشكينازية من المهاجرين القدامى (كما سنرى في السطور القادمة) ودرس بفلسطين، وتعلم اللغة العربية والعلوم الإسلامية واليهودية، ثم سافر إلى مصر والتحق هناك بالجامعة المصرية، وصار أول طالب يهودي يحصل على شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية بإشراف أستاذه الدكتور طه حسين. ألف عدداً من الدراسات الهامة فيما يتعلق بالتراث اليهودي والإسلامي المشترك، نذكر منها: تاريخ اليهود في بلاد العرب (1927)، تاريخ اللغات السامية (1929)، موسى بن ميمون (1936). وقد كتب عدداً من المقالات والأبحاث في عدد من الصحف والدوريات المصرية. ثم سافر من بعد إلى ألمانيا وحصل هناك على درجة الدكتوراه من جامعة يوهان فولفجانج جوته عام 1933م عن أطروحته «كعب الأحبار وأثره في كتب الحديث والقصص الإسلامية»¹. ثم عاد بعد ذلك إلى مصر أستاذاً للغات السامية بكلية دار العلوم العليا، التي يبدو أنه كان يعمل بها أستاذاً حتى قبل سفره إلى ألمانيا.

وعلى الرغم من استقراره بمصر، وعلو مكانته بها، ومشاركته في الأنشطة الأكاديمية والثقافية في زمنه، نجده قد اعتراه تحول فجائي دفعه إلى ترك ذلك كله والرجوع إلى فلسطين أواخر عام 1934م، تلبية لنداء الواجب الذي شعر به آنذاك، فاشتغل قليلاً بالجامعة العبرية بالقدس، ثم عين عام 1941م موجهاً عاماً لتدريس اللغة العربية بالمدارس اليهودية، وفي أثناء ذلك ألف كتباً تعليمية في اللغة العربية تيسيراً على التلامذة والأساتذة. وكان إذ ذاك يسعى بكل ما أوتي من قوة إلى نشر اللغة العربية بين مهاجري

اليهود؛ لأنه كان يشعر بأهمية هذه اللغة، وأن الثقافة العبرية اليهودية لا يمكن فصلها عن الثقافة العربية الإسلامية.

ولكي أقف على طبيعة تلك الشخصية، وجدتني بعد تطواف في المراجع والكتب، ولأني في استخراج ما في بطونها -على قلته- مدفوعاً إلى النظر إليها من خلال محاور ثلاثة، هي: (1) الكشف عن أصوله وأسرته قبل نزوحهم إلى أرض فلسطين، (2) عروبته ونظرته إلى نفسه وتقلب انتمائه، (3) يهوديته واعتزازه المتوقد بها.

اليشوف وحلم الماشيح

من أي بلد جاءت عائلة إسرائيل ولفنسون؟ ومتى نزلت بأرض فلسطين؟ ولماذا؟

في عام 1808م هاجر جماعة من اليهود من أراضيهم في ليتوانيا وروسيا البيضاء قاصدين القدس بأرض فلسطين، والرحلة في ذلك الزمان لا مناص مُهلكة، فالمسافة بين الأرضين قاصية ووسائل الرحلة لا رفاهية فيها ولا وثارة. وبالفعل سافر ما يربو على 500 من اليهود قاصدين الاستيطان في أرض الميعاد. ولكن ما الذي حدا تلك الجماعة على الإقدام على تلك المهلكة، وقد قضى الكثير منهم نجبه بالفعل أثناء تلك الرحلة؟ الإجابة تتلخص في أمرين: حلم ظهور الماشيح، والفرار من شظف العيش، وسوء الحال والمآل. لقد كان هؤلاء المهاجرون هم يشوف القدامى³، أو قدامى المستوطنين اليهود في أرض فلسطين، وقد كانت هجرتهم تلك بدعوى من العلامة الكبير وأحد أعلام زمانه في الدراسات التوراتية والعبرية الحبر إياهو شلومو زلمان (1720-1797) جاءون⁴ مدينة فيلنا Vilna الليتوانية/البولندية، الذي بشر بظهور الماشيح في ذلك الزمان، وأن ظهوره سيكون بأرض الميعاد (عام 5600 وفقاً للتقويم العبري/ 1840 ميلادية، وذلك حسب حسابات القبالة اليهودية). ومنذ عام 1808م

والمهجرات اليهودية تقبل على الأراضي الفلسطينية تترى من شتى بقاع البلدان الأوروبية والعربية.

لقد كان تلامذة الجءون زلمان ومريدوه هم البعثة الأولى التي أنفذها إلى أرض فلسطين، وكانوا يُعرفون باسم الفيروشيم Perushim. وقد كان حلمه في زيارة أرض إسرائيل واستيطانها - في حقيقة الأمر - هو الدافع الذي ألهم أفئدة مئات من تلامذته، وخصهم على تكبد مشاق تلك الرحلة المهولة الخطرة. وكان أول ما نزل هؤلاء المستوطنون أن نزلوا في صنفد، وطبرية، والقدس، وقد تسموا بالفيروشيم؛ لأنهم آثروا العزلة والانفصال عن المجتمع، زاهدين الدنيا وما تموج به من غايات وغوايات. ولعل من اللافت أن الفريسيين القدماء Pharisees كانوا أول من أطلقوا على أنفسهم ذلك الاسم (المعتزلة أو المعتزلون!). وعلى ما كان في تلك الهجرة من قسوة، فقد آتت ثمارها من بعد؛ إذ كانت تلك الهجرة من الأراضي الروسية وشرقي أوروبا إلى أرض فلسطين النواة التي صارت فيما بعد أساس يهود الأشكيناز أو اليهود الغربيين.

ومن بين تلاميذ الجءون كان ثمة تلميذ نابه وعالم ممتاز يُدعى الحاخام حاييم فولوجين، وهو أول من أسس معهداً علمياً yeshiva لدراسة التوراة والتلمود في بلده فولوجين بروسيا البيضاء. وقد هاجر حاييم فولوجين ومعه أسرته وتلامذته إلى الأراضي الفلسطينية تحقيقاً لحلم الجءون وأمانيه. وبما أن المراجع التي أشارت إلى حياة ولفنسون تذكر بالإجماع أن أسرته كانت من أسر اليشوف القدامى 5 وأن هذه الأسرة نزحت من روسيا البيضاء متوجهة إلى الأراضي الفلسطينية عام 1809م، فإنني أرى أن أسرة ولفنسون هذه كانت ولا بد واحدة من تلك الأسر التي هاجرت من بلدة فولوجين أو من بلدة مجاورة لها مع هجرة حاييم فولوجين تلميذ الجءون زلمان الأشهر. وقد كان لتلك الهجرة بالغ الأثر على اليهود بفلسطين، فقد نشر هؤلاء التلاميذ آراء أستاذهم الجءون،

وصارت آراؤه وتعاليمه - التي تدعوا إلى الصرامة والالتزام بقواعد الشريعة مع دراسة التوراة والتلمود دراسة متفحصة - هي الرائدة فيما يخص الفكر اليهودي الأشكينازي فيما بعد.

أريد أن أخرج من هذا التأصيل التاريخي بتأكيد مفاده أن أسرة إسرائيل ولفنسون كانت ولا بد أسرة علم، مطبوعة على الدرس والتمحيص العلميين اللذين غرسهما فيهم الحاخام حاييم فولوجين؛ فقد كانت دراسة التوراة والتلمود المحور الذي تدور حوله حياة تلك الأسر ومعاشها، كما أن نبوءات الجءون زلمان كانت هي أحلامهم الأثيرة. إذن كان لهذا النسب أبلغ الأثر في تكوين شخصية ولفنسون، فهو منذ حداثة مغمور بدراسات التوراة والتلمود، وهي دراسات تتسم بكثير من الصرامة والقدرة على هزم الملل. ويبدو أن هذه الحال قد طبعت ولفنسون وكونته تكويناً راسخاً من وجهتين: الأولى هي ما ذكرناه من إلفه الدراسة المتحصنة الدقيقة. والأخرى تتمثل في اعتزازه بيهوديته وبأهل ملته اعتزازاً لم يخدم أواره، ورؤيته إياهم في أعلى درجات التميز والتفرد. وهذا ما نلاحظه في مؤلفاته عن كعب الأحبار، وموسى بن ميمون، وغيرهم من كبار اليهود الذين أتى على ذكرهم في طيات مصنفاته.

تطوره الفكري من خلال مؤلفاته العربية

المنتبع لأعمال إسرائيل ولفنسون العربية يلاحظ تغيراً مستمراً يعتري أسلوب تفكيره، والوجهة التي يتناول بها أبحاثه. فهو في (تاريخ اليهود في بلاد العرب) المنشور 1927، أقل حظاً من ناحية التوثيق العلمي، والرصانة الأكاديمية، ولكنه موفور الحماس، متقد الذهن فيما يعرضه من قضايا، إلا أنه بالغ في اعتماده على أعمال المستشرقين، وكان في أغلب الأحيان تبعاً لهم، لا يكاد يخرج عن أفلاكهم حتى يعود إليها. كما أنه يعمل جاهداً في طيات كتابه من أجل توكيد أمرين: علو مكانة اليهودية في الجزيرة العربية قبيل

الإسلام وأثرها في الإسلام كعقيدة وفي العرب المسلمين؛ والأمر الآخر يتمثل في محاولته إثبات قرابة اليهودية للإسلام أكثر من غيرها من الديانات، وقرابة بني إسرائيل للعرب أكثر من غيرهم من الشعوب. وهذا أمر له ما يسوغه؛ فهو من موقعه كطالب ثم أستاذ للدراسات السامية داخل أهم معقل من معقل العلم والدراسة الأكاديمية في العالم العربي آنذاك، يحاول أن يطرح صيغة من صيغ التعايش ما بين العرب واليهود، مبرزاً ما كان لليهود من فضائل ومزايا. فالكتاب إذن ليس كتاباً خالصاً للعلم، بل هو في منزلة بين منزلتين: منزلة العلم ومنزلة السياسة والمداورة. وقد نجح في بلوغ مآربه إلى حد بعيد.

ثم يخرج علينا بعد ذلك بكتاب (تاريخ اللغات السامية) المنشور 1929، فنجد أن أسلوبه ومنهجه قد مسّهما شيء من النضج الفكري. فقد حاول أن يثبت في هذا المصنف بعض آرائه الخاصة بتاريخ تطور اللغة العربية ولهجاتها. وقد عرض الكتاب على المستشرق الألماني الكبير إتو ليمان (الذي كان يعمل أستاذاً بالجامعة المصرية في ذلك الوقت)، وقد مدحه ليمان على ما بذله من جهد، إلا أنه انتقد آراءه الجديدة الخاصة بتاريخ اللغة العربية ولهجاتها. وقد أثبت ولفنسون تلك الملاحظات والنقود جميعاً في ذيل الكتاب بعد أن ترجمها من الألمانية إلى العربية. وقد ظل كتابه هذا هو المرجع الوحيد بالمكتبة العربية الذي يتناول هذا الموضوع بشكل متقن، وذلك حتى ظهور ترجمات كتب برجشتريسر، بروكلمان، وموسكاتي⁶. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن معارف ولفنسون في هذا المجال كانت قاصرة بمقاييس الحاضر، ولا يمكننا أن نعدّ ذلك تقصيراً من قبل ولفنسون؛ لأن المعارف والدراسات الخاصة بهذا الحقل تطورت تطوراً كبيراً بُعيد نشر الكتاب، وتم الكشف عن كثير من النقوش والآثار التي غيرت مسار هذا الحقل وأثرته إثراءً عظيماً، لاسيما اكتشاف النقوش الأوجاريتية في رأس شمر شمال اللاذقية عام

1928م، وفك رموزها على أيدي باور H. Bauer، فيرولو C. Virolleaud،
ودورم E. Dhorme عام 1930م7.

أما كتاب (كعب الأحبار) فهو كما أسلفنا مبني على رسالته لنيل درجة الدكتوراه من جامعة يوهان فولفجانج جوته، التي حصل عليها عام 1933م. لذلك فإن النسخة العربية المنشورة بالقدس عام 1976م -أي قبل وفاة ولفنسون بأربعة أعوام- لا بد وأنه قد أدخل عليها تعديلات لتناسب المكتبة العربية، فمن الراجح أن رسالته المكتوبة بالألمانية في زمن العنفوان الفكري، كانت أقوى وأكثر رصانة من الطبعة العربية المذكورة. وعلى الرغم من ذلك فإن ولفنسون في كتابه هذا يظهر لنا بمظهر جديد، فهو تراثي من الطراز الأول، مطلع على التراث العربي في متونه التاريخية، والحديثية، والتفسيرية، اطلاعاً مبهراً. وهو بهذا قد خطا خطوة أخرى صوب الرصانة العلمية والفكرية، على الرغم من محاولته في الكتاب إثبات ميل كعب الأحبار إلى اليهودية كما سنرى بعد قليل.

أما كتابه عن (موسى بن ميمون) الصادر عام 1936م، فيظهر لنا ولفنسون في أبعى حُلل الرصانة والاتزان العلمي. فالكتاب بحق مرجع في موضوعه، لم يتم تجاوزه حتى الآن في المكتبة العربية. فقد استطاع أن يضع أمام القارئ العربي نموذجاً جديداً للبحث العلمي الرصين، لم يكن يعهده ذلك القارئ حتى عند أساطين هذا الزمان من الأكاديميين والعلماء. فالكتاب يجمع بين التوثيق المتقن، والاطلاع على مصادر ومراجع بلغات عدة (العبرية، العربية، الألمانية، الفرنسية، الإنجليزية، الإيطالية، واللاتينية)، والقدرة على إثبات ذلك كله وإحاطته داخل متن النص وحواشيه. والمطلع على مؤلفات تلك الفترة وما بعدها لكبار العلماء والأكاديميين العرب لا يجد هذا النمط من التوثيق العلمي والاهتمام بدقة الإحالة والإسناد حاضراً في كتاباتهم، فكأنهم كانوا يكتبون بفيض من الخاطر أو بوحى يوحى. إلا أننا يجب أن ننتبه إلى حقيقة هامة، وهي أن ولفنسون قد

كتب (موسى بن ميمون) بعد أن درس في ألمانيا على جهايزة الاستشراق الألماني، أي بعد أن جمع بين يديه خُطْمَ البحث العلمي وأزْمَتَه، وصار مثلهم مستشرقاً، مطبوعاً بطبائعهم الفكرية، ومنهاجهم البحثي الأكاديمي الرصين.

ابن ميمون لم يعتنق الإسلام قط!

لقد كان ما جُبل عليه ولفنسون من حب ديانته ورؤيته إياها في أعلى درجات السمو والرفعة، ما جعله يذود عنها ذوداً اضطره -على غير وعي منه- إلى مهاوي المغالاة والشطط. فنجد هذا حاضراً في كتبه عن موسى بن ميمون وكعب الأحبار. فهو في معرض حديثه عن ابن ميمون وقضية إسلامه حين خرج من قرطبة وسكن المرية، وهي قضية خلافية يصعب فيها ترجيح رأي على آخر، نجده يبسط الأقاويل والروايات الخاصة بهذا الأمر مفنداً آراء القائلين بإسلام ابن ميمون، وقد خلص إلى ما يلي: «والذي لا شك فيه أن أسرة ابن ميمون مكثت على دين أسلافها طيلة الأعوام التي أقاموها بالمرية... ولم يكونوا ممن مكثوا بقرطبة وتظاهروا بالإسلام»⁸.

أما فيما يخص كعب الأحبار، فنجد ولفنسون طوال دراسته يؤكد عراقة كعب في اليهودية، بل على صعوبة انسلاخ اليهودي عن ديانته حتى إن آمن إيماناً قوياً بالإسلام أو غيره، فإن يهوديته ما تزال داخله، تدفعه وتطبع رؤيته للعالم بطابعها الخاص. لذلك يقول ولفنسون عن كعب الأحبار: إنه

«كان يهودياً من المهد إلى اللحد، فقد تشبع بالعقلية اليهودية، حتى برزت فيه هذه النحلة بروزاً لم يُر مثله عند غيره من مسلمة اليهود، فقد كان بعد إسلامه كأنه لم يترك دين أجداده؛ لأنه كان ينظر إلى الإسلام بالعين اليهودية»⁹.

ولا يتوقف الأمر عند ذلك الحد؛ بل إن ولفنسون لا يترك فرصة تلوح له حتى يغتنمها كي يؤكد رؤيته تلك. والقارئ المنتبه لن يعدم مثل هذه الإشارات والتلميحات المنثورة في كتبه العربية كلها.

رؤيته للإسلام وتراثه

إذا حاولنا الوقوف على ماهية رؤية ولفنسون للإسلام وتراثه فلن نجد خيراً من مصنفاته الإسلامية لنلجأ إليها، لاسيما كتابيه عن تاريخ اليهود في بلاد العرب، وعن كعب الأبحار. إلا أنه إذا ما اتخذنا خطوتين إلى الوراء ونظرنا إلى فكره من بعيد سنلاحظ ملمحين أساسيين يرتسمان على تقاسيم رؤيته تلك: الأول، هو مفهومه عن النبوة، والآخر يتمثل في تكوينه العلمي الذي اصطبغ بصبغة الاستشراق الألماني.

إن إثبات النبوة في الإسلام أصل من أصول العقيدة والإيمان. فللنبوة في الإدراك العقدي الإسلامي رسوخ وقداسة، لاسيما أنها مرتبطة بشخص النبي المرسل محمد بن عبد الله. وهو -وإن اختلفت الآراء- العماد الذي ترتكن إليه العقيدة الإسلامية؛ إذ هو حامل الرسالة الإلهية، ووسيط رواية النص المقدس، ومورد التشريع من بعد النص¹⁰. لذلك نرى أن مفهوم الإلحاد في الإسلام كان يشير في بواكير الفكر الإسلامي إلى إنكار النبوة لا الإلهية، فكانت كتابات ابن الرئوني الملقب (القرن الرابع الهجري)¹¹، ومحمد بن زكريا الرازي (ت 313 هـ) في أساسها محاولات لإنكار النبوة وتفنيد دعائمها عن طريق الدليل العقلي والتاريخي¹². إذن النبوة في الإسلام ليست ترفاً أو ثورة إصلاحية فردية، ضمن محاولات متكررة (أكثرها تتسمنه نوازع القنوط وأمارات الفشل) من أجل هداية فرد بعينه أو أمة بعينها، كما هي حال أنبياء بني إسرائيل. فالنبوة في اليهودية تشير إلى أفراد «ملهمين» من قبل الرب، يدعون الناس على طريقة الخطباء والقادة إلى التوحيد،

أو إلى الانصياع لأوامر الرب، وهم في الغالب يفشلون. لذلك نجد أن إبراهيم، وإسماعيل، وإسحق، ويعقوب، ويوسف، وموسى، وداود، وسليمان - وفقاً للمفهوم التوراتي- ليسوا أنبياءً بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنهم الآباء المؤسسون للديانة Patriarchs، وقادة الشعب، ومخلصوه¹³. أما الأنبياء، فلهم منزلة أدنى من ذلك، لاسيما بعد صعود صمويل النبي وافتتاح عصر ملوك إسرائيل¹⁴، وهم من الكثرة حتى صُنّف كل منهم على قدر منزلته؛ فهناك الأنبياء الكبار وهناك أيضاً الصغار. كما أننا نجدهم على صنوف عدة؛ فمنهم رجال الدولة، ومنهم العرّافون، والخطباء، ورجال الدين الأتقياء، والكهنة، والمصلحون الاجتماعيون، وغير ذلك من الأدوار والوظائف¹⁵.

هكذا النبوة في اليهودية وحسب المفهوم التوراتي، وهو المفهوم الذي تربى عليه ولفنسون واستساغه عقله. ويتجلى لنا ذلك في رؤيته للإسلام ونبيه؛ فهو يرى أن ظهور الإسلام يرجع الفضل فيه لليهودية التي بشرت بظهور المسيح/الماشيح، وبهذا مُهدت الجزيرة العربية لقبول الرسول¹⁶، كما أنه يرى أن الرسول كان منذ حدوثه مرتبطاً «ارتباطاً شديداً» بيهود يثرب وخيبر¹⁷، وهذا تلميح لا يخفى على ذوي الفطن، ثم تأتي الآن لفقرة محورية، أراها مبيّنة لما كان يعتمل في فكره عن الإسلام ورسوله أشد الإبانة؛ إذ يقول:

«وإننا نعتقد أنه لو ظهر هناك يهودي ذو عاطفة ربانية قوية ودعا العرب إلى الدخول في دين جديد يشبه اليهودية في جوهره ويبقى عربياً في تقاليدته وروحه لكانت دعوته قد وجدت آذاناً مصغية وقلوباً واعية... كذلك لو كان واحد من المفكرين الحنيفيين أو غيرهم دعا لتوحيد الإله مع إبقاء النظم العربية الاجتماعية التليدة لكانت دعوته قد صادفت أرضاً خصبة»¹⁸.

هكذا لو ظهر هناك يهودي «ذو عاطفة ربانية قوية» أي في إهاب نبي، لدانت له العرب تماماً كما دانت لرسول الإسلام. وهو بهذا يرى الإسلام فرعاً من اليهودية، تولد عنها، ويفضلها. لذلك نراه يستنكر على بني النضير مناصرتهم قريش ضد المسلمين، فيقول:

«لكن الذي يلامون عليه بحق والذي يؤلم كل مؤمن بإله واحد من اليهود والمسلمين على السواء إنما هو تلك المحادثة التي جرت بين قريش الوثنيين؛ حيث فضل هؤلاء النفر من اليهود أديان قريش على دين صاحب الرسالة الإسلامية... كان من واجب هؤلاء اليهود ألا يتورطوا في مثل هذا الخطأ الفاحش، وألا يصرحوا أمام زعماء قريش بأن عبادة الأصنام أفضل من التوحيد الإسلامي، ولو أدى بهم الأمر إلى عدم إجابة مطلبهم؛ لأن بني إسرائيل الذين كانوا مدة قرون حاملي راية التوحيد في العالم بين الأمم الوثنية باسم الآباء الأقدمين، والذين نكبوا بنكبات لا تحصى من تقتيل واضطهاد بسبب إيمانهم بإله واحد في عصور شتى من الأدوار التاريخية، كان من واجبهم أن يضحوا بحياتهم وبكل عزيز لديهم في سبيل أن يخذلوا المشركين. هذا فضلاً عن أنهم بالتجائهم إلى عبدة الأصنام إنما كانوا يحاربون أنفسهم بأنفسهم، ويناقضون تعاليم التوراة التي توصيهم بالنفور من أصنام الأصنام والوقوف منهم موقف الخصومة»19.

أما الملمح الآخر فيتمثل بجلاء في دراسته على عدد من أساطين الاستشراق الألماني إبان إقامته في ألمانيا، وحصوله على درجة الدكتوراه (الثانية) من جامعة يوهان فولفجانج جوته عام 1933م. وما أعنيه من تأثره بمدرسة الاستشراق الألماني في هذا السياق ينصب على نظرتة للإسلام من خلال منظار تلك المدرسة. فالدرس على أعلام مثل يوسف هوروفتس (اليهودي)، وكارل هاينرش بكر، وهانز هاينرش شيدر، وجوستاف فايل (اليهودي أيضاً) كفيل بأن يغرس في المتلمذ عليهم ما كانوا يعتقدونه من آراء.

وليس من شك في أن هؤلاء المستشرقين كانوا يرون الإسلام ونبيه من منظور تاريخي أنثروبولوجي؛ أي أن الإسلام ما هو إلا ظاهرة اجتمعت لها ظروف وروافد ثقافية عدة أسهمت في تكوينه واستوائه على ما وصل إليه. وني الإسلام -بالطبع- ما هو إلا مصلح اجتماعي أو سياسي بارع. وهذا جلي في أعمال هوروفتس التاريخية، وكتابات فايل عن الأصول الكتابية للقرآن. لهذا سلكتُ ولفنسون في سلوكهم، وعددته من المستشرقين. والدليل على ذلك يتجلى في مسألة دقيقة، تتمثل في عدم توقعنا أن يستصرخ يهودي إسرائيلي العرب والمسلمين من أجل الحفاظ على تراثهم العربي الإسلامي أو دراسته ونشره على نحو مرضٍ ورضين، فنراه يكتب مقالاً في جريدة الأهرام المصرية عن تفسير (جامع البيان في تفسير القرآن) للطبري (ت 310 هـ) يقول فيه:

«وقبل أن نتعرض للكتاب يجدر بنا أن نشير إلى مسألة طبع الكتب العربية المخطوطة في الشرق الإسلامي عامة وفي مصر خاصة... إذا كنا اعتدنا أن نرمي المستشرقين في بعض الأحوال بالتعصب ضد الإسلام بنشرهم نظريات فيها شطط وتفريط في حق الدين الحنيف، فمما لا شك فيه أن الواجب كان يقضي علينا بأن نسلك مسلكهم العلمي الدقيق المألوف عند تعرضهم لطبع كتبنا الشرقية... ومما يثير تعجبي أن الهيئات العلمية الإسلامية في الشرق لم تستفد الفائدة المرجوة من ظهور جامع البيان في تفسير القرآن؛ إذ لم يستعمل علماء التاريخ الإسلامي أو الباحثون في قواعد اللغة العربية أو من يعتني بأخبار الفرق الإسلامية.. المعلومات المبعثرة في ذلك الكتاب الذي يعد بحق دائرة معارف الرواية والحديث الإسلامي. ولماذا لم يتناول طلاب الأزهر ودار العلوم والجامعة المصرية تفسير الطبري؛ إذ هو بلا شك يغنيهم عن البحث في النسفي والسيوطي والجلالين على أقل تقدير» 20.

وفي مقال آخر له عن مخطوط (الجامع في الحديث) لعبد الله بن وهب المصري (ت 197هـ) في الجريدة نفسها، نجده يتعجب فيقول:

«إن أعجب من شيء فعجبي من أن رجال الأزهر لم يلتفتوا للآن إلى هذا السفر النفيس بعد ظهوره، وقد كان من واجبهم أن يعدوا ظهور هذا التراث الديني الإسلامي القديم حادثاً عظيماً في تاريخ نشأة علم الحديث الشريف، فيبادروا -على الأقل- إلى تكوين لجنة من العلماء كي تراجعه مراجعة دقيقة، ومقابلته بالمجموعات الأخرى من صحيح الحديث للأئمة الآخرين، ثم تعمل بعد ذلك على نشره ليعم نفعه بين طلبة العلوم الإسلامية في مصر وغيرها من البلدان» 21.

إن الذي يكتب في هذه المقالات وغيرها هو إسرائيل ولفنسون المستشرق، الذي يشارك المستشرقين ولعهم بالتراث العربي، والانهماك والتبتل من أجل درسه وفهمه. ولهذا نراه دائماً ما يمهر تلك المقالات بتوقيع استشراقي، فيكتب: إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب). وهذا ما كان يفعله كثير من المستشرقين، من أمثال أوجست ميللر الذي سمى نفسه «امراً القيس بن الطحان» وهي ترجمة قريبة من اسمه الألماني، تماماً كما هي الحال مع (أبي ذؤيب) التي هي أيضاً ترجمة قريبة لكلمة «ولفنسون» التي تعني «ابن الذئب». ولا يمكنني في هذا السياق أن أستسلم لذلك التصور الساذج الذي قد يرد حميته وغيرته على التراث العربي إلى نشأته في البلدان العربية وتعلمه في فلسطين ومصر، ونهله من مناهل التراث العربي. فذلك رأي لا يستقيم عندي، فإن كان الأمر كذلك، فلماذا هاجر إلى إسرائيل فور استدعائه إليها؟ ولماذا ساعد بشكل ما الحركة الصهيونية وكان من رجالها في إسرائيل؟ ولماذا انصرف عن درس التراث العربي إلى دعم حركات التهويد في أفريقيا؟ الإجابة عن هذه الأسئلة لا تستأهل كثير جدل، ولا كدّاً للخاطر؛ فاعتقادي أن ولفنسون إنما يهتم بالتراث العربي؛ لأنه يراه في تماس مع تراثه وديانته، فيستطيع من

خلال دراسته (أي التراث العربي) والوقوف على أسراره أن يقف على بعض أسرار ديانته وأن يفض بعض مغاليق تراثه. والغريب في الأمر أن ولفنسون لم يكن متصنعاً قط في حملته على كسل المؤسسات العربية والإسلامية وتحاذلها في نشر تراثها والعناية به، فمشاعره تلك تنبع من منبع آخر لا علاقة بانتماؤه إلى إسرائيل، ذلك المنبع هو شغفه بالعلم، وهو شغف على صعيدين: صعيد مطلق، العلم فيه غاية تُبتغى لذاتها، وصعيد آخر مصلحي، العلم فيه تُكأة لبلوغ مدارك أعلى في فهم ديانته وتراثه.

من إسرائيل إلى إثيوبيا

أعود لتوكيد ما ذكرته سابقاً من أن إيمان ولفنسون بديانته واعتزازه بها كانا الدافع المحرك له في أدوار حياته كلها على اختلافها وتنوعها. فبعد هجرته (أو عودته) إلى إسرائيل، عمل ولفنسون موجهاً عاماً لتدريس اللغة العربية بالمدارس اليهودية كما ذكرت، وبعد أن اطمأن على ثمار جهده على هذا الدرب، اشتغل أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة بار إيلان بالقدس. وهنا نجد أن اختياره للجامعة يشي أيضاً بما كان يعتل في فكره؛ فجامعة بار إيلان جامعة دينية بالأساس تهدف إلى ترسيخ مبادئ اليهودية ونشرها بين يهود إسرائيل.

إلا أن نفس ولفنسون أبت الاستكانة إلى الدعة وقرير العيش، فيبدو أن الرجل كان يشعر أنه صاحب رسالة وأنه وُجد في هذا العالم ليرفع لواء ديانته اليهودية عالياً. ولا بد هنا من التنويه إلى أمر شديد الأهمية: لم يكن ولفنسون من متطرفة اليهود، ولا من الساعين إلى هيمنة الجنس اليهودي (إذا جاز التعبير) على العالم. فعمله وجهده وكتاباتاته كلها كانت تصدر عن إيمان راسخ بعظمة الديانة اليهودية، وأنها ديانة صالحة لكل زمان ومكان؛ بل إنها أصل الأديان السماوية جمعاء. لذلك نراه في كتاباته يميل إلى الإسلام

أكثر من المسيحية؛ لاعتقاده بوثاقة الصلة بين اليهودية والإسلام أكثر منها بين اليهودية والمسيحية. وهو لذلك لا ينفك عن التذكير بأن الديانتين (اليهودية والإسلام) ديانتا توحيد، وأن «بني إسرائيل كانوا مدة قرون حاملين راية التوحيد في العالم»²². من أجل ذلك أنشأ عام 1955م اتحاد دولي يهدف إلى نشر الديانة اليهودية بين الناس، وسماه الاتحاد العالمي لنشر اليهودية²⁴. وقد اهتم ببعض الشعوب الأفريقية على وجه الخصوص، استكمالاً لمسيرة جاك فيتلوفيتش كما سنرى؛ لأن هذه الشعوب على حال من البدائية الفكرية، والعوز المادي، مما يجعلهم أيسر في الاقتناع بالدخول في اليهودية. وقد بدأ جهوده تلك باستقطاب الأفارقة الذين يزعمون انتماءهم للديانة اليهودية في إثيوبيا وزيمبابوي.

لقد كان جاك فيتلوفيتش²⁵ (1881-1955) J. Faitlovitch رائد عمليات التهويد في أفريقيا، حتى لقب بأبي يهود الفلاشا²⁶، وكان في نظر اليهود بطلاً من أبطال اليهودية. أما ولفنسون فقد كان في الثامنة من عمره حين التقى فيتلوفيتش للمرة الأولى؛ وذلك حين زار فيتلوفيتش مدرسته الابتدائية بلامل في القدس عام 1907م، ودخل عليهم غرفة الدرس بصحبة اثنين من يهود الحبشة دخول الأبطال المظفرين، اعترافاً بجهوده الجمة التي بذلها في القارة الأفريقية من أجل دراسة وفهم يهود الفلاشا. ومن وقتها وولفنسون ينظر إلى فيتلوفيتش نظرة إجلال وإكبار. إلا أنه عندما اكتملت أدواته، ونضجت عاطفته وآراؤه، لم يجد في نفسه الشغف ذاته الذي كان يملؤه تجاه فيتلوفيتش؛ فولفنسون لم يعجب كثيراً بسياسات فيتلوفيتش الخاصة بالتهويد؛ لأن الأخير كان يتبع النموذج اليهودي الأوروبي²⁷، وهو على ما يبدو أنموذج فيه شيء من العنصرية أو النظرة الفوقية المتعالية. ولا بد لنا هنا من التنويه على أمر شديد الأهمية: لقد كان ولفنسون مؤمناً إيماناً حقيقياً بضرورة التعايش بين ثقافات شديدة التباين فيما بينها، وكان ذلك

مردّه إلى شعوره المتعاضم بعالمية ديانته، وأنها قادرة على صهر كل هذه الثقافات داخل بوتقتها. وهناك أيضاً بعض المراجع التي تؤكد على ما كان له من نزوع للتحرر من القومية والمحلية²⁸. كل هذا جعله يرى في أنموذج فيتلوفيتش أنموذجاً بعيداً عن العدالة التي كان ينشدها لكل المتهودين، فعلى سبيل المثال لم ينظر ولفنسون إلى الفلاشا على أنهم يهود من الدرجة الثانية، أو أنهم يهود غير أصلاء، ولكنه كان يراهم يهوداً كاملي اليهودية، لهم ما لغيرهم من يهود إسرائيل من حقوق كاملة، وكان يرى أيضاً وجوب هجرتهم إلى إسرائيل، وتأسيس لجنة تهدف إلى نشر اليهودية في البلدان الأفريقية، لاسيما نيجيريا والكونغو.

وعلى الرغم من اختلافه مع آراء فيتلوفيتش وسياساته، فقد كان ولفنسون تملؤه النزعة التبشيرية ذاتها التي كانت تملأ فيتلوفيتش، لذلك نجده قد انضم إلى تلك اللجان التي أسسها فيتلوفيتش إبان الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين. بل نجده يُصدّر الترجمة العبرية²⁹ لكتاب فيتلوفيتش «رحلتان إلى يهود الفلاشا»³⁰ بمقال احتفائي بعنوان (فيتلوفيتش: الحالم والمحارب) ذكر فيه جهود فيتلوفيتش الكبيرة في نشر اليهودية في القارة الأفريقية، وذلك بعد أربعة أعوام من وفاة فيتلوفيتش. وقد توجت مجهودات ولفنسون في هذا الصدد بأن عُين رئيساً لمنظمة الأجودا Agudah الإسرائيلية التي تسعى إلى رعاية المتهودين الجدد وحماية حقوقهم. وهنا يجب أن نذكر القارئ بأن دوافع ولفنسون لتهود الأفرقة والأحباش، لم تكن محض انفعال أو صدفة، بل كانت مدفوعة بروح توراتية حملتها رؤية النبي صفنيا: «ففي ذلك اليوم أجعلُ للشُّعوبِ شفاهاً طاهرةً ليدعوا بأسمِ الرَّبِّ ويعبُدوه بقلبٍ واحدٍ. مِنْ عَبْرِ أَنْهَارِ كُوشَ يُقَدِّمُونَ إِلَيَّ الْهَدَايَا وَيَتَضَرَّعُونَ» (صفنيا 3: 9-10). وكان من ثمار هذا الاهتمام كتاب ألفه ولفنسون بالعبرية بعنوان «اعتناق اليهودية: المشكلات الحالية في ضوء التاريخ»³¹.

اليهودي التائه

أكثر ما يثير التساؤل في سيرة إسرائيل ولفنسون هو ما يجده الباحث من ندرة المصادر التي تشير إليه أو تتناول سيرته³²، على الرغم مما كان له من أدوار مهمة لعبها في مصر، وألمانيا، ثم إسرائيل. ولنفترض أنه من المنظور العربي إسرائيل ولفنسون هو اليهودي الذي خان العرب بعد أن غررت به الصهيونية، وصار مدافعاً عن دولة إسرائيل بعد أن نحل من منابع مصر الثرة، وتعلمذ على أساتذتها الكبار، ودرّس في جامعتها، وعاش بين أهلها. لهذا فحقيق به ما يعتري المؤلفات العربية من إغفال ذكره، وطى وجوده. وهذا بالطبع إن كان فرضاً صحيحاً، فهو موقف لا يوصف إلا بالسخف وقصور الرؤية. ولكن لنفترض صحته كي نجد مسوغاً لتلك الغفلة أو الإغفال.

ولكن ما الذي يسوغ غياب ذكره في المصادر الغربية والعبرية؛ حتى إنني لم أجد له ذكراً في دائرة المعارف اليهودية، في طبعها الثانية المزيّدة المنقحة، الصادرة عام 2006م في 22 مجلداً؟ فإذا كان هو الصهيوني الخائن الذي يستحق التناسي والطمس من منظور ثقافتنا، فما الذي اقترفه إسرائيل ولفنسون لتسومه المصادر والمراجع الغربية والعبرية سوء التناسي والإغفال؟ الإجابة عن هذا في اعتقادي تتمثل في أمر وحيد: وهو رؤية ولفنسون لليهودية وفهمه لها. لم يكن ولفنسون من هؤلاء المتعصبين الغلاة، الذين ينظرون إلى اليهودية بصفاتها ديناً له عرقية أو بالأحرى عرقية لها دين؛ بل كان ينظر لليهودية من منظور آخر.. منظور عالمي يرى من خلاله اليهودية ديناً عظيماً قادراً على استيعاب شعوب العالم على اختلاف روافدهم ومشاربهم الفكرية والحضارية. ولهذا نجده مثلاً يسعى إلى استصدار قانونٍ حاخامي (وهو بمنزلة الفتوى الملزمة شرعاً عندنا) يعطي المهتود الحرية في الاحتفاظ باسمه من دون أن يفرض عليه اسماً عبرياً كما هو الحال الآن.

هذا طرف من قصة إسرائيل ولفنسون (أبي ذؤيب) وسيرته ذات الفصول والوصول. ولا أعرف لماذا استحضر ذهني في هذا السياق أسطورة اليهودي التائه.. بيد أن التيه الذي أعنيه هنا ليس تيه اليهودي «أحشويروش» الذي صن على المسيح بشيء من الراحة وهو حامل الصليب، فلعله المسيح بالتية حتى رجوعه مرة أخرى، بل تيه من نوع آخر.. تيه بين المصادر والمراجع، تيه في فلاة الذاكرة. لقد تقلب ولفنسون في أدوار عدة حسب المكان والزمان: فهو في مصر (أبو ذؤيب)، اليهودي البحاثة الذي تبناه طه حسين والشيخ عبد الوهاب النجار، وهو في ألمانيا (فولفنزون)، المستعرب «الأورشليمي» كما كتب على غلاف رسالته للدكتوراه، الذي درس على أعلام الاستشراق الألماني في هذا الزمان: هوروفتس، هاينريش بكر، ميتفوخ، شيدر، فايل، كونتسل، رايندورف، بلسنر، وماير. أما في إسرائيل فهو (بن زيف/زئيف أو بن زيب) من هؤلاء المستشرقين 33 الذين وضعوا أسس تعليم اللغة العربية في المدارس الإسرائيلية، وهو الذي كان يحلم بتهويد العرب المسلمين كوسيلة لحل الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني، وهو المبشر الذي سعى بجهد لا يعرف الكلل من أجل نشر اليهودية في أفريقيا، وأيضاً في اليابان.

التيه هنا تيه بين الهويات، والقوميات، واللغات، والأسماء، والكنى.. تيه فعلي وآخر رمزي. تيه طمس ذكره وصيره من المجهولين، حتى لنجد كثيراً من المراجع العربية والأجنبية لا تعرف متى وُلد أو متى وافته المنية على وجه الدقة. إلا أن كُلفَ التجاهل والغفلة كُلفٌ باهظة، تَفدَح العلم وطلابه أكثر ما تَفدَح غيرهم 34. وإسرائيل ولفنسون -على أصعدة كثيرة- يستأهل أكثر من هذه الدراسة العابرة، ولعل المنقب عنه في الأرشيفات الإسرائيلية والمصرية، والإصدارات الصحفية والأكاديمية التي أسهم في تأسيسها أو بالمشاركة فيها، سيجد الكثير مما يخبرنا به عن الرجل. وقد أشرت في الهامش السابق إلى وجود ما يشبه السيرة الذاتية كتبها ولفنسون بنفسه وفقاً لرواية رودولف زيلهايم 35، ولعل

العثور على تلك السيرة قد يوقفنا على أسرار وإشارات قد نغير بها شيئاً مما نعرفه أو مما نقتنع به عن هذه الحقبة من الزمان.

ملحق ببعض مصنفات إسرائيل ولفنسون وأعماله التي وقعت عليها
أولاً المصنفات العربية:

- 1- تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، إصدارات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1927م.
- 2- تاريخ اللغات السامية، إصدارات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1929م.
- 3- موسى بن ميمون، إصدارات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م.
- 4- كعب الأحبار، مطبعة الشرق التعاونية، القدس، 1976م.

ثانياً المصنفات الألمانية:

- 1- Ka'b al-Ahbar und seine Stellung im Hadit und in der islamischen Legendenliteratur. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Facultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main, vorgelegt von Israel Wolfensohn aus Jerusalem, 1933.

ثالثاً المصنفات العبرية:

- 1- Ben-Zeeb, Israel, Jewish Elements in the Arabian Nights Moznaim, VI, 1937-38, pp. 55-60, 489-96.
- 2- Wolfenson (Ben-Zeeb) Israel, Ali bey Alkabir and the Jews in Egypt. Zion, IV, No. 3, April 1939, p.

- 237-49, Publishes two documents dated 1768-73 preserved in the communal archives in Cairo.
- 3- Te'o'dot 'al beith ha-qebaroth ha-yehoudi ha-qadoum bé Qahir. Sefounot I, 1957.
- 4- Dr. Yaacov Faitlovitch, ha-holem ve-ha-lohem, in Masa el ha-Falashim, Tel Aviv 1959.
- 5- Gerim ve-giyyur ba-avar u-va-hovveh, Jerusalem 1961.
- 6- Ha-Misyon be-Yisrael. Koma (Jeruslaem) 1963.
- 7- Ha-toe'doth ha-Ebrioth shebeguenizé ha-qehila ha-yahoudith bé-Qahir. Cairo Geniza documents, *Ben-Zvi Institute, 1964, pp. 263-295.*
- 8- *Ha-Yehudim ba-'Arav. Jerusalem 1975.*

-
- 1 - Ka'b al-Ahbar und seine Stellung im Hadit und in der islamischen Legendenliteratur -
- 2 - هذا ما يذكره عرفه عبده علي في كتابه (يهود مصر: بارونات وبؤساء، ص 124-125) إذ يذكر أن ولفنسون هاجر إلى فلسطين/إسرائيل واشتغل بالتدريس بالجامعة العبرية بالقدس عقب صدور العدد الأول من جريدة (الشمس) في 14 سبتمبر 1934م. ولكن ولفنسون نشر كتابه عن موسى بن ميمون عام 1936م ضمن إصدارات لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية، كما أن الشيخ مصطفى عبد الرازق صدّر هذا الكتاب بمقدمة أثنى فيها على ما بذله ولفنسون من بالغ جهد وما قدمه من عظيم منفعة. والسؤال هنا كيف يكون ذلك ولفنسون قابع ساكن في فلسطين/إسرائيل ؟ لذلك فإنني أشك في أن رجوعه لفلسطين/إسرائيل كان رجوعاً نهائياً في ذلك الوقت، وأعتقد أنه ذهب إلى هناك وقام بالتدريس لفترة ما وطد خلالها علاقاته برجال الدولة التي كانت في طور الإنشاء آنذاك، ثم عاد بعد ذلك لمصر واستقر أعواماً معدودة، ثم هاجر منها هجرته النهائية عام 1941م عندما كُلف بمهمة الإشراف على تدريس اللغة العربية بالمدارس اليهودية.
- 3 - اليشوف كلمة عبرية הישוב تشير لغة إلى معاني الاستيطان، والسكن، والاستقرار في المكان؛ وتشير اصطلاحاً إلى تلك الجماعات اليهودية التي هاجرت إلى أرض فلسطين قبل تأسيس الدولة الإسرائيلية.
- 4 - «الجاؤون» لفظة عبرية تعني العبري أو المعظم، وكانت تطلق على كل ذي شأن في تخصصه، ثم صارت لقباً لرؤوس الأكاديميات والمدارس العبرية في العراق من القرن السادس حتى القرن الثالث عشر، وفي فلسطين من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر. وقد اشتهر منهم الجاؤون سعديا الفيومي في المشرق، وجاؤون فيلنا الحبر إلياهو شلومو زلمان.
- 5 - انظر:
- Parfitt, Tudor (ed.) (2002) *Judaizing Movements: Studies in the margins of Judaism*, p. 57,58
 - Semi, Emanuela Trevisan (1999) "Universalisme et prosélytisme: l'action de Jacques Faitlovitch" p. 203
- 6 - إلا إنني اعتقد أن أفضل ما كتب في هذا المجال هو كتاب العالم الدكتور رمزي بعلبكي (الكتابة العربية والسامية: دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين) وهو منشور ضمن منشورات دار العلم للملايين عام 1981م. وقد انتقد بعلبكي بعضاً مما أتى به ولفنسون في تاريخ اللغات السامية. انظر: الكتابة العربية والسامية، ص 149-160.
- 7 - انظر: رمزي بعلبكي، المرجع السابق، ص 89-91.

- 8 - موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، ص 37.
- 9 - كعب الأحبار، ص 54-55.
- 10- يكفي أن ننظر في عنوان كتاب واحد من كتب أبي بكر البيهقي (ت 458هـ) وهو كتاب دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة.
- 11- انظر: مقال ابن الراوندي (ابن الريوندي) لبول كراوس مصحوبة بتفحيحات جورج فايدا في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية.
- The Encyclopaedia of Islam (2nd edition) vol.3, p. 905-906.
- 12- انظر: عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار سينا للنشر، 1993م، ص 7، 234، 241.
- 13- انظر في هذا الصدد ما يلي:
- F.L. Cross, E.A. Livingstone (eds.) (1990) The Oxford Dictionary of the Christian Church, pp. 1042, 1132; B.M. Metzger, M.D. Coogan (eds.) The Oxford Companion to the Bible, p. 26, 245, 576, 620
- 14- انظر: م. ص. سيجال، حول تاريخ الأنبياء عند بني إسرائيل، ص 89، 90 ت. حسن ظاظا في أبحاث في الفكر اليهودي، دار القلم، بيروت، 1987م.
- 15- انظر David L. Petersen (1977) Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature, p.2.
- 16- إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، في الجاهلية وصدر الإسلام، ص 102.
- 17- المصدر نفسه، ص 94.
- 18- المصدر نفسه، ص 90.
- 19- المصدر نفسه، ص 142-143.
- 20- جريدة الأهرام 1/4/1934.
- 21- جريدة الأهرام 11/25/1933.
- 22- تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 142.
- 23- راجع موقع www.akadem.org.
- 24- World Union for the Propagation of Judaism.
- 25- انظر مادة Faitlovitch في الطبعة الثانية من دائرة المعارف اليهودية Encyclopedia Judaica المجلد السادس، ص 678-677.
- 26- père des Beta Israel (Falashas)
- 27- انظر: Parfitt, p. 58.
- 28- المصدر نفسه، ص 58.
- 29- نشرت الترجمة العبرية بتل أبيب عام 1959م بعنوان Masa el ha-Falashim.
- 30- Meine Zweite Reise zu den Falashas
- 31- الكتاب نشر بالقدس عام 1961م بعنوان Gerim ve-giyyur ba-avar u-va-hovveh .
- 32- فيما يخص المصادر العربية فقد رجعت إلى المظان التي يُتوقع أن أجد شيئاً فيها عنه، فرجعت إلى المصنفات التي تعنى بالترجم فبحثت في (الأعلام) للزركلي وذيوله، و(معجم المؤلفين) لكحالة، و(موسوعة المستشرقين) لعبد الرحمن بدوي، فلم أجد عنه كلمة واحدة. ولعل أكثر ما هالني مما سبق هو إغفال عبد الرحمن بدوي لذكره في موسوعته، فقد كان بدوي أحرق الناس بالحديث عنه لقرب عهده به، ولأنه كان ولايد قد سمع عنه الكثير أو ربما قابله وراه رأي العين. وقد يستدرك البعض قائلين إن الدكتور بدوي ربما لم يسلكه في سلك المستشرقين، لذلك أهمل ذكره في موسوعته؛ إلا أننا نجد بدوي يترجم لمن هم على حال ولفنسون من الازدواجية الثقافية والعرقية. أما الطامة الكبرى فكانت عندما التجأت إلى المراجع الأجنبية. فبطبيعة الحال كان لايد أن يكون المرجع الأهم في هذا الصدد مرجعاً كبيراً في الدراسات اليهودية والعبرية، احتشد لتصنيفه علماء واختصاصيون ثقات في تلك الدراسات. لذلك رجعت إلى (دائرة المعارف اليهودية) Encyclopedia Judaica في طبعتها الثانية المنقحة المزودة التي تقع في 22 مجلداً من القطع الكبير، والصادرة عام 2006م عن دار نشر طومسون جيل. وقد بحثت في الاثنتين وعشرين مجلداً عن إسرائيل ولفنسون، أو أبي ذؤيب، أو بزرائيل بن زئيف (وهو الاسم العبري الذي تسمى به ولفنسون بعد عودته إلى إسرائيل كما سنرى في متن البحث) وقلبت الأسماء على وجوهها جميعاً ولم أظفر بشيء. ثم بحثت في موسوعة ويكيبيديا على شبكة الإنترنت وعديد من المعاجم المتخصصة في الدراسات اليهودية والعبرية الصادرة عن كبريات دور النشر الأكاديمية في العالم أيضاً ولا شيء. وفي خضم تلك اللجة الكالحة، استنفذتني بعض الإشارات والإحالات التي وجدتها في عدد من الكتب والأبحاث المذكورة في هوامش هذه الدراسة.
- 33- كلمة «المستشرقين» هنا لا تفيد المعنى المتعارف عليه، بل تشير إلى تقسيم ظهر في بداية إنشاء الدولة الإسرائيلية بين نوعين من العارفين والخبراء باللغة العربية وتراثها: الصنف الأول هم المستعربون (عربستم بالعبرية) وهؤلاء كان لهم خبرة

في التعامل مع العرب الفلسطينيين، وخبرة ميدانية عملية واسعة. أما الصنف الآخر فهم المستشرقون (ميزراحيم بالعبرية) وكانوا يمثلون العلماء والأكاديميين الذي درسوا التراث العربي دراسة واسعة معمقة. انظر دراسة جابريل بيتربرج Gabriel

Piterberg (2001) Erasures. *New Left Review*, issue: July/Augustus 2001.

34- ويتجلى ذلك مثلاً في مدى معرفة الاختصاصيين؛ ففي كتاب بعنوان «اليهود في مصر: بين قيام إسرائيل والعدوان الثلاثي»، المنشور ضمن سلسلة مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، نجد مؤلفه نبيل عبد الحميد سيد أحمد، أستاذ التاريخ الحديث، يذكر في صفحة 27 على سبيل التعليق ما يلي: «وإسرائيل ولفلسون هو أحد اليهود المصريين، وقد تتلمذ على يد طه حسين، وأشرف عليه في رسالته للدكتوراه». وهنا نجد أن الاختصاصي المظنون به التدقيق، قد جانبه الصواب، وسقط في الوهم لقلّة ما كان يُعرف عن الرجل، فقال: إنه (أي وفلسون) من اليهود المصريين، مما قد يوحي إلى القارئ بأنه قد ولد في مصر، وهو لم يكن كذلك، بل كان من اليهود الفلسطينيين، المولودين بالقدس، ثم الإسرائيليين من بعد قيام الدولة الإسرائيلية. انظر: 35-

Rudolf Sellheim's review of *Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image* by Uri Rubin, *Oriens*, Vol. 36 (2001), p. 335

كتب زيلهايم مراجعته تلك بالألمانية، ويذكر فيها في معرض الحديث عن وفلسون ما نصه: "In seinem 'Lebenslauf' schreibt er:..«ترجمة هذه العبارة هي: «في سيرة حياته (والضمير عائد على وفلسون) قد كتب..» وهذا دليل على أن هناك نصاً مكتوباً كتبه وفلسون عن نفسه وعن مسيرته. إلا أننا لا نعلم بأية لغة كُتِب هذا النص، وفي أي مكان نشر، ومتى؟ فضلاً عن أن زيلهايم لم يذكر -كما أشرت- إلى مصدر هذه السيرة لا في متن مراجعته ولا في ثبت المراجع.

	المعاصر	
الحسين الإدريسي	جدل الأنا والآخر في رواية "ليون الإفريقي"	2
صلاح سالم	العرب والغرب .. بين نظريتي "المؤامرة" و "صدام الحضارات"!	3
ميثيل كيلو	من أجل عولمة إنسانية!	4
مدن وثقافات		
فيصل الحفيان	الإسكندرية الثَّغر والمعبر والرِّباط	1
خالد عزب	عمارة المنازل في الحضارة الإسلامية	2
الإسلام والعالم		
جان فرانسوا ماير	مسار حركة الأديان في العالم، تأثيرات الإنترنت على الدين، والحركات الدينية الجديدة	1
ج.هـ. إليوت	مسألة التعايش بين أهل الديانات في التجربة الأندلسية	2

ظهور الاستقلال الذاتي للفنون الجميلة في الغرب

مارك جيمينيز*

1- صوب التحرر

إن تأسيس الجمالية بوصفها نهجاً دراسياً مستقلاً، شكّل حدثاً ذا مدى كبير. ولقد كان هذا الحدث هاماً طالما أنه لم يعن أيضاً إضافة فرع جديد وحسب إلى شجرة العلم. ما نشأ لم يكن لفظاً لائقاً يفيد في جمع وتعيين معرفة كانت مبنوثة ومتفرقة حتى ذلك الوقت، بل تمثلت الجدة في النظر الذي بات المعاصرون يُقُونه، منذ هذا الوقت، ليس على فن الماضي وحسب، وإنما على الفنانين والأعمال الفنية في عصرهم أيضاً. ولكن ما يعني تحديداً هذا الاستقلال الذاتي للجمالية؟ ولم لم يظهر إلا في القرن الثامن عشر، بينما يرقى ظهور الفنانين إلى أزمنة متباعدة في القدم؟ ومن المعروف والمؤكد أن الفن مُلَازِمٌ لكل زمان ومكان، ألم تتميز القرون كلها، منذ العهد الإغريقي-الروماني على الأقل بلوغاً إلى أيامنا، ومن دون العودة بالضرورة إلى العهد الحجري القديم، بأنها شهدت تفتحاً فنياً أكيداً، وفق مقادير مختلف، وفي أكثر من حقبة؟ وكيف يمكن، ابتداءً من هذا، تفسير البروز المتأخر لتفكير مخصوص، مستقل، ومكرّس للإبداع الفني تحديداً؟

يتعيّن هنا، للإجابة عن هذه الأسئلة، تحديد معنى لفظ «الاستقلال الذاتي». لا يعني «استقلال الجمالية الذاتي» أبداً استقلال الفن الذاتي، وإنما يعني وجود تعالقات بينهما. هذا التفكير المخصوص، الذي أشرت له للتو، يفترض ضمناً على الأقل أن يكون له غرض محدّد، إلا أن لفظ «فن» (Art) الوارث منذ القرن الحادي عشر لأصله اللاتيني (ars)، والبال على «نشاط ومهارة» - لا يعيّن في الغرب، حتى القرن الخامس عشر، سوى مجموعة من الأنشطة الموصولة بالتقنية، والمهنة، والخبرات، أي بمهام

* يصدر عن المنظمة العربية للترجمة كتاب: «ما الجمالية؟ Qu'est-ce que l'esthétique?» لـ «مارك جيمينيز» (Marc Jimenez) ترجمة: شريل داغر. ونشر هنا قسماً من الفصل الخاص بالقيمة المعنوية في الغرب للفنون والجماليات.

يدوية في صورة أساسية. ولم يكن لفكرة «الجمالية»، بالمعنى الحديث لها، أن تظهر بالتالي إلا في اللحظة التي بات ينظر فيها إلى الفن ويعترف به، عبر مفهومه، بوصفه نشاطاً ثقافياً، غير قابل للاختصار في أي مهمة أخرى ذات طابع تقنوي.

هكذا أُتيح للجمالية، التي دشنت محطاتها الحديثة ابتداءً من العام 1750م، أن تعلن نفسها مستقلةً بين ليلة وضحاها بفضل عمل الفيلسوف الألماني بومغارتن وحده. ذلك أن تأسيسها بوصفها علماً هو ناتج مسار طويل من التحرر شمل، في الغرب على الأقل، مجموع النشاط الروحي والثقافي والفلسفي والفني، منذ النهضة تحديداً.

أما الفكرة القائلة بأن الإبداع لا يتعين في ماهية إلهية، بل يعود إلى عمل إنساني، فانتهدت إلى فرض نفسها بعد جدالات لاهوتية وفلسفية، ذلك أن الفكرة ما كانت تشمل نطاق الفن تحديداً، وفي صورة مباشرة. إلى هذا، فإنّ عدداً من المفاهيم القبلية بات عرضة للتدمير، فلا يُنظر إلى علاقة العقل بالحساسية بوصفها علاقة نزاعية، كما كان علينا أن ننتظر أيضاً القرن السابع عشر لكي يتحرّر الجميل من قيم الخير والحق، ونهاية القرن الثامن عشر لكي لا يُنظر إلى محاكاة الطبيعة بوصفها غاية الفنان الوحيدة.

إن حركة الأفكار التي تأكدت في القرن الثامن عشر، والتي أدت إلى مجموع التحرر الذي اشترت إليه، لم تثبت من تلقاء نفسها. هذه الحركة ترجمت التغييرات العميقة التي كانت الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تخضع لها منذ القرن الوسطى، وهي التحولات التي تسمح بتجسيم مبسط للمسار، غير أنه كاف لإظهار أن إعلاناً للمفاهيم الجديدة هو بأن تتعين في الواقع؟ مثال واحد على هذا: أن الاعتراف الاجتماعي بالفنان الذي يتخلّى شيئاً فشيئاً عن نصابه الحرفي -مع شيء من التردد أحياناً-، يمكن له أن يتعالق مع التحرر التدريجي للفنانين من الوصايات الدينية والأميركية والأرسقراطية التي كانوا يخضعون لها. هكذا جرى الانتقال من الحرفي، الموصول بنظام الرعاية الفنية والخاضع لمشيئة الأمير، إلى الفنان ذي النزعة الإنسانية، المسلح بمعرفة أكيدة وليس

بخبرات عملية وحسب، ثم إلى الفنان الذي يفاوض حول قيمة أعماله في السوق، ويوفر لها الترويج اللازم عند الجمهور.

إنه رسمٌ مبسط، ولكن كان للدلالة على أن إعلان الاستقلالية النسبية للجمالية يعود إلى تحضيرات ترقى إلى أوقات بعيدة. وما بلغت الجمالية استقلالها إلا في ختام تطور بطني، ثقافي ومادي، للمجتمع الغربي، هدف إلى تحرير الإنسان من الوصايات القديمة، اللاهوتية والماورائية والأخلاقية، كما من الوصايات الاجتماعية والسياسية. لنحدد بعض المحطات في هذا الطريق صوب الاستقلال.

2- فكرة إبداعٍ مستقلٍّ ذاتياً

يعودُ هذا التعريفُ إلى الأب الدومينيكاني، الفيلسوف واللاهوتي ألبير الكبير (Albert le Grand) (1193-1280): «أن تبذع فهذا يعني أن تنتج شيئاً ابتداءً من لا شيء». هذا التأكيد التعريفي الذي أطلقه أستاذ توما الأكويني (Thomas d'Aquin)، حوالي العام 1230م، لا يستثير، في أيامنا هذه، أي اعتراض بعينه، ولا يقوى أحدٌ على توجيه اللوم إليه، بسببٍ من اعتياديته الظاهرة. ومع ذلك، فإن هذا التأكيد التعريفي يكشف عن أمر مهم، وهو أن الإبداع كان «محل تفكير» في هذه الحقبة في القرون الوسطى. لقد كان الفلاسفة واللاهوتيون في القرن الثالث عشر يفكرون في مقولة الأصل، والابتداء، والمبدأ الأول لجميع الأشياء، بخلاف ما حصل في العصور الغابرة، في العهد الإغريقي- الروماني، حيث لم يكن أي مفهوم للإبداع موجوداً فيه، بل لم تكن فكرة الإبداع نفسها ممكنة التصور. إلا أنه لم يكن مقبولاً، وفق هذا المنظور اللاهوتي، تصورُ فكرة تنسب إلى الإنسان قدرة إبداعية حقيقية، بل أكثر من ذلك وهو القبول بأي فكرة تعترف للإنسان بالقدرة على الإبداع الفني. وفكرة الإبداع الفني نفسها، بوصفها خلقاً، هي في حد ذاتها مرفوضة، طالما أن الخلق هو من امتيازات الله. والإنسان، إذ ينتج عملاً فنياً، لا يقوم، وهو أسير نهائيته، إلا بكشف القدرة اللامتناهية التي للخالق الكلي القدرة. وموضوع جنة عدن في سفر التكوين، الذي أتاح مجالاً واسعاً، خلال قرون وقرون، لتأويلات لاهوتية مختلفة كما لجدالات لاهوتية عديدة، يعبرُ بوضوح عن الفكرة

القائلة بأن الخلق يبقى خاصاً بالله: فالإنسان، حتى المتمتع بحرية خاصة به، لم يخلق الجنة الأرضية، بل جرى وضعه في جنة عدن، مع مهمة وحيدة، وهي فلاحتها. إن ميراث القديس أغوستينوس (Saint Augustin) (354-430)، أحد آباء الكنيسة اللاتينية، مارس تأثيره طوال عدة قرون. ولا يمكن للفنان، في أي حال، أن يكون منافساً لله، لخالق الأشياء كلها: «ولكن، يا إلهي، كيف خلقت السماء والأرض، وأي آلة استعملتم في عملكم العظيم هذا؟ ما كنتم تعملون مثل الفنان، الذي يسوي جسداً من جسد آخر، كما يروق له، والذي له القدرة على استخراج الشكل الذي يراه في ذاته بفضل عينه الداخلية. هذه القدرة، من أين وصلت إلى الفكر، إن لم تقوموا بخلق الفكرة نفسه (...). أنتم، لا أحد غيركم، من خلق جسد الفنان، والروح التي تأمر أعضائه كلها، والمادة التي يصنع منها شيئاً ما، والعبقرية التي تتصور وترى في ذاته ما سينفذ في الخارج»1.

علينا انتظار عصر النهضة، في الغرب، لكي يصبح مفهوم الإبداع الفني «مفكراً فيه» ومقبولاً في الوقت عينه. في هذا ظاهرة مدهشة، للوهلة الأولى، لأن التفكير في إبداع فني، والقبول بصنيع إنساني، خالق للأعمال والقيم، يكشف عن تناقض مع الفلسفة الدينية. وهذه لم تتوان، حتى مطلع القرن التاسع عشر، وقبل توطد أفكار كانط وهيغل، عن نكران أي قدرة للإنسان على الخلق. وإذا ما أقرت بوجود قدرة إبداعية له، فإنها قامت بذلك لإظهار العلم المطلق عند الله وقدرته اللامتناهية: يبقى الإنسان مخلوقاً. ويبقى الله خالقاً «غير مخلوق».

تركزت، في الواقع، فكرة خلق مستقل في نطاق الفن، في القرن الخامس عشر، قبل أن يقر اللاهوت بها إذاً، وقبل أن تفكر الفلسفة فيها، ولا يكون قدم هذه الفكرة مفاجئاً بالتالي إلا في الظاهر، ما يدعو إلى السؤال: أليست هذه الفكرة مقبولةً حتى أيامنا هذه في نوع من التسامح من قبل الفكر الديني؟

والفن يشكل، واقعاً، المكان الذي تتصارع فيه وتتعقد، بطريقة مميزة، جميع العوامل المتناقضة، بل المتنازعة، التي للنشاط الإنساني، الثقافية كما المادية. مثال على ذلك:

استطاب خطاب اللاهوت والفلسفة طرح تعريف عن حرية الإنسان، كما تناول الظروف التي يمكن للاستقلالية، أو يتوجب عليها، أن تمارسها فيها. إلا أن هذا التعريف بقي مجرداً، وإن اتخذ شكل مبادئ فلسفية أو قواعد أخلاقية. ويمكن القول، في صورة إجمالية، ومن دون الوقوع في الشطط، بأننا نجد عقائد عديدة، في تاريخ الفلسفة، أكدت على خضوع الإنسان لواحد من الآلهة أو أكثر، أو على انصياعه التام للقدرة، أو على امتثاله لمصيره الخاص، كما نجد أيضاً نظريات تشدد على حرية الإنسان التام، والشاملة، والأساسية. في الواقع، إن الحرية الوحيدة التي للإنسان تقوم في خياره بين هذا أو ذاك من التصورات، طبقاً للجاذب الذي يمارسه عليه. في جميع الأحوال، يبقى مثل هذا التحديد، وفق لتعبيرنا، مجرداً وبكلام آخر - ولو شئنا استعمال لغة اللسانيين المعاصرين - إن قدم حرية أو عدم حرية الإنسان لا يتعين في نصاب أدائي: لا يؤدي التكلم على الحرية أو على عدمها إلى عمل بعينه.

وفي الفن، الوضع ليس مركباً وحسب، وإنما خصوصي، لأنه مرتبط بإنتاج مصنوعات. وإبداع عمل فني يعني إنجاز عمل مجرد وملموس في الوقت عينه. وهو مجرد، لأنه يدرج، في فعله، آليات نفسية وإدراكية تعود إلى ملكة الاختراع، وهو ملموس طالما أن هذا الشيء يتأتى من هذا المسار، المعروف على الإدراك. يقول الفلاسفة، عن حق، إن الإبداع يعني في الوقت عينه فعلاً وكائناً. ويظهر معها العمل الفني مثل تجسيد فعلي لقوة الفنان في الخلق، القادر على توليد مصنوعات غير مسبوقه، والتي لا يقوم صنعها على تقليد أشياء موجودة قبلاً.

ففي عصر «النهضة»، طالب كثيرون بقوة بأن تكون للفنان مثل هذه القدرة، وما كانوا يدعون في ذلك مضاهاة القدرة الإلهية، ولا انتزاع امتياز الخلق من الله، هم - في أي حال - لا ينتجون ابتداءً من لا شيء، وإنما من خبرة محصلة في سبيل اختصاصية عديدة ذات طابع علمي. ليون باتيستا البرتي (Leon Battista Alberti) (1404-1472)، مصور ونحات، وموسيقي ومعماري، وله يعود الفضل في تعريف قواعد المنظور الجوي، الذي فرض نفسه بسرعة مثل قانون المصورين في النهضة. شدد

ألبرتي، بالتوافق مع مصور إيطالي آخر من القرن الخامس عشر، هو بيارو ديلا فرنسيسكا (Piero Della Francesca) (1410، 1420، 1492)، على قيمة دراسة الرياضيات لمن يعكف على التصوير والنحت: «إن أفضل المبدعين هو وحده من تعلم التعرف على حواف المساحة وعلى مميزاتها(...)، وأؤكد، إذاً وجوب تعلم المصور للهندسة».

ليس التصوير والنحت ممارستين تستندان فقط إلى خبرة، إلى مهنة، إلى مهارة الحرفي، وإنما تتحولان إلى نشاط ثقافي يضع قيد العمل عدداً من الملكات والمؤهلات، التي سمح للفنان بتخطي رتبته كحرفي بسيط، لكي يوافق صورة «النهضوي ذي النزعة الإنسانية». يقود هذا المثل حكماً إلى استنكار قامة ليناردو دافينشي (1452-1519) الكبيرة، وهو الفيلسوف والمعماري والمهندس وعالم الرياضيات والمصور والنحات، في الوقت عينه. ولقد دَوّن، بعد أن حل ضيفاً على الملك فرانسوا الأول*، وبشيء من الحسرة، في معرض التفكير بمصيره الشخصي، أن «إصدار الأوامر هو عمل السيد»، وأن «القيام بعمل لا يعدو كونه عملاً يدوياً»، إلا أنّ هذا لا يمنعه من أن يحل في قصر كلو (وهو حالياً قصر كلو - ليسي، قرب مدينة أمبواز)، مسبقاً بعلامات الشرف كلها التي بات العصر يغدقها على العبقرى. وعندما تسقط الريشة - سهواً (?) من يد تيتيان** (Titien) (1490-1576)، ينحني الإمبراطور شارلكان لالتقاطها، ذلك أن سمعة هذا المصور كانت قد اجتازت جبال البيرينييه والألب ونهر الرين.

تضيء هذه الطرائف ظاهرة ترقى إلى مطلع القرن الخامس عشر (في إيطاليا)، وتتخذ مكانة متعاضمة: الوعي المتزايد بقدرة الخلق عند الفنان العبقرى. تبقى العبقرية، من دون شك، موهبة من الله - وهو ما لن يتغيّر حتى العهد الرومنسي - إلا أن القدرة على الإبداع تبقى فردية. هكذا تصبح شخصية الفنان، بالمعنى الدقيق للكلمة، استثنائية. وكان فيلارتي (Filarte) (1400 - 1465)، المعماري في بلاط كاستيلو سفورزيسكو (Castello Sforzesco) في ميلانو، قد اشترط منذ بعض الوقت وضع تواقع المصورين والنحاتين على أعمالهم، وهو ما جعلنا نتعرف، اليوم، على أعمال القرن

الخامس عشر (الإيطالي) بأسماء فنانيتها. وهو ما تكرر في صورة مثيرة عندما صار الفنانون لا يتأخرون عن توقيع اللوحات التي صوّروا فيها هيئاتهم، وهو نوعٌ فني متقن من الفنانين، لدرجة أنه أصبح أقرب إلى عمل تقليدي منه إلى عمل مبتكر. كما أن إقدام المصورين على عرض هيئاتهم، بل على التباهي بها، جاعلين منها موضوعاً - أو ذاتاً - لفنهم، يكشف عن تبدل، في هذا العصر، يقضي إن وعي الفنانين بأن لهم قدرةً على الخلق بحرية، وبعدم الخضوع إلى قوانين أخرى غير التي تمليها عليهم عبقرياتهم الخاصة، يتحول عند مايكل أنجلو (Michel-)

Angelo إلى وعي حاد. وفيما كان ليوناردو دافينشي يقبل بأن يكون المهندس العسكري الأول عند سيزار بورجيا (Cesar Borgia)، فإن مايكل أنجلو لن يتأخر، بعد عدة عقود، عن رفض أي لقب أو ميزة، في نوع من التصرف الدال على تواضع مشوب بالاعتزاز بالنفس، وسيكتفي بلقب الإلهي دلالةً على أنه يصور وفق فكره، لا وفق يديه.

أما بعض معاصري مايكل أنجلو، فسيقبلون من دون تردد، بالمقابل، في القرن السادس عشر، بارتقاء الدرجات المختلفة في سلم الترقّي الاجتماعي. يعامل الأمراء الحاكمون الفنانين كما لو أنهم من الأسياد، بينما يقيم هؤلاء الأسياد في قصور الأمراء أنفسهم، مثل رافاييل (Raphael)، أو يتمتعون بالامتيازات والألقاب الهامة، مثل تيتيان، المذكور سابقاً، الذي حاز على لقب «كونت قصر لاتران» وعضو البلاط الإمبراطوري.

إن مفهوم الفردانية المميّزة للفنان، ما كان يُنظر إليه، على أي حال، في النهضة، ولا صار بعدُ محلّ تفكير مخصوص في التفكير الفلسفي والجمالي، كما سيكون له ذلك لاحقاً، في القرن الثامن عشر، مع إيمانويل كانط. إلا أن أفكار الإبداع المستقل، وقدرة العبقرية الخلاق، التي ستأكد منذ هذا العصر وتعيّن قطيعة صريحة مع التسلطية في القرون الوسطى، لم تتولّد من تفكير مجرد. كما أن الأحداث، التي ذكرتها للتو، تؤكد ذلك. تترجم هذه المفاهيم، التي تؤسس الجمالية الحديثة، التحولات الكبيرة واقعاً، وهي التي خضع لها المجتمع على الصعيدين الاقتصادي والسياسي.

ويمكن القول، في الميدان الذي يعنينا، أن تغير مكانة الحرفي، الذي يتم الاعتراف به تدريجياً كفنان، يشكل الطابع الشديد لمثل هذه التحولات.

3- من الحرفي إلى الفنان

يبدو عصر النهضة، في إيطاليا وفرنسا تحديداً، مثل العصر الذهبي في نظر الحداثيين، أي نحن. ومؤرخو القرن التاسع عشر، المعنيون بالتركيز على التجدد الذي يمثله هذا العصر في جميع الميادين، سواء الفنية أو العلمية، انساقوا أحياناً إلى تجميل صور هذا العصر. ومن الصحيح القول إن فكرة فاعل خلاق ومستقل ظهرت في نهاية القرن الخامس عشر، ولقد أسهمت في الاعتراف بالفنان، المتمتع منذ ذلك الوقت بمكانة اجتماعية أعلى من التي كانت للحرفي في القرون الوسطى. ولكن وجب التنبيه إلى أننا لا ننتقل، كما في أعجوبة، من الجحيم المزعوم إلى نوع من الجنة. وإذا كان الحرفي في القرون الوسطى خاضعاً لإكراهات متعددة، ولأنواع مختلفة من العبودية، وإذا كان يرضخ أيضاً تحت ثقل الدين، والسلطة والسيد الراعي الفني، فإنه يتمتع، على أي حال، ببعض المكاسب. والحرفيون، المنضوون في جماعات مهنية، يملكون وسائل الإنتاج، ويحظون بضمانة العمل بحرية، كما ينتجون أعمالاً ذات غاية اجتماعية. هذه النقطة شديدة الأهمية، وتعني أن الحرفي يقيم صلةً بين عمله وهذا النفع. وهو يعي، بتعبير آخر، معنى القيمة الاستعمالية، ويدرك معنى العلاقة القائمة بين الإنتاج ومعناه الحقيقي.

تبدل أول يحصل لهذه المكانة في النهضة، في بدايات القرن الخامس عشر: ما عاد المصور أو النحات ينتجان أعمالاً نافعة لها استعمال جماعي، وتراهم، بعد أن كانوا فيما مضى أعضاء في جماعة مهنية، يتحولون إلى عاملين يحصلون معاشاتهم من زبائنهم. ويصبح الزبون، الذي يطلب من الفنان طلبيةً فنية، والممول الفني، والعضو في السلك الكهنوتي أو في الطبقة الأرستقراطية أرباب عمل. وهو يستأجر الفنان لأداء مهام محددة، ويتوقع من «المعلم» الفنان ومن مساعديه تنفيذ اللوحة، متقديين بالأوامر المبينة في العقد، وتشير هذه الأوامر إلى آجال التسليم، والمواد -من ألوان وأصباغ- وإلى الرسم وموضوع التصوير.

علينا أن ننتظر نهاية القرن الخامس عشر لكي نشهد فيه الانتقال من نمط إنتاج حرفي إلى نمط إنتاج رأسمالي، وتأثير ذلك بشكل حاسم على رتبة الفنان. إن تحرر المصورين والنحاتين التدريجي من الجماعات المهنية، ومن نمط عملها الإقطاعي، يشكل، في هذا الخصوص، حقبة مهمة، والعديد من العوامل تشهد بذلك. والعقود بين صاحب الطلبية والفنان تتخذ أشكالاً شخصية، لدرجة أن هذا الأخير بات يمتلك حرية غير مسبوقة في الحركة. هذا ما يظهر، على سبيل المثال، في حرية اختيار الفنان لموضوع التصوير والألوان، بل في أكثر من ذلك: فنحن نعرف، على سبيل المثال، أن مايكل أنجلو بات يمتلك الحق، حوالي العام 1530م، في بتّ ما إذا كان سينفذ المطلوب منه في لوحة أو في تمثال. هذا بينما كان سعر اللوحات يرتفع عالياً. والسعر، الذي كان يتم تحديده طبقاً للمواد المستعملة في العمل، ما عادي يتعيّن وفق الكلفة الحقيقية لإنتاجه، بل بات حراً، أي تتصل قيمته بسمعة الفنان -المعلم وموهبته، وهو الذي أصبح محل تجاذب بين الأُمراء، والمدن مثل روما وفلورنسا وباريس- والبابا. وستتعرّز هذه الوجهة، التي بدأت منذ مطالع النهضة، بقوة، تبعاً لزيادة الطلب على الفن في السوق. مثال على ذلك: عاش فيليبو لبيبي (Filipo Lippi) أو فرا فيليبو (Fra Filippo) (1406-1469)، حسب فازاري، في العوز لدرجة أنه ما كان قادراً على شراء زوج جوارب. بعد عقود عدة، يتوصل ابنه فيليبينو لبيبي (Filippino Lippi) (1457-1505)، في بدايات القرن السادس عشر، إلى تجميع ثروة، بعد أن كسب ألف دوكا من الذهب -وهو مبلغ هائل في ذلك الوقت- لقاء عمله على الجداريات في كنيسة المينرفا في روما. لقد تغيرت الأحوال بين جيل وآخر من دون الأخذ فث الاعتبار سمعة كل من الفنانين، في ما هي قابلة للمقارنة. وهذا التغير، الذي يخص رتبة العمل الفني، وضع الجماعات المهنية خارج التداول تدريجياً، فضلاً عن بروز علاقات تجارية جديدة بين المنتجين والتجار، هذه كلها تترجم الاستقلالية الفعلية للنطاق الفني والثقافي.

إلا أن هناك علامات أخرى عن هذه الاستقلالية تتزايد، في صلة بينة مع اتساع سوق الفن. لقد كان الانتاج الفني، في القرون الوسطى وفي بدايات النهضة، يستجيب

لاشترطات محددة يملها صاحب الطلبية نفسه. ويمكن العمل الفني أن يوافق غايات
نفعية أو رمزية عديدة: كالتزيين، والتجميل، والزخرفة لكنائس أو قصور، أو الاحتفال،
في الوقت عينه، يمجّد الأمير، أو الله، أو السلطة القائمة، الكهنوتية أو الأرستقراطية. إن
تاجراً غنياً من فلورنسا، جيوفاني روتشيلليه (Giovanni Rucellai)، الزبون الكريم عند
فنانين ذائعي الصيت، مثل فيليبو لبيي، وفيروكيو (Verrocchio)، وأوتشيلو
(Ucello)، يعبر عن سعادته في قوله إن الأعمال الفنية تجلب له «الرضا الواسع
والسعادة البالغة، ذلك أنها تخدم مجد الله، وشرف المدينة، وذكره الخاصة»3.

كان سعر اللوحات يتحدد، كما سبق القول، وفي الغالب، وفق عقد له معايير محددة.
وكان السعر يأخذ في الاعتبار، تحديداً، عدد الوجوه التي للتصوير، والألوان والأصباغ
المستعملة: فضي، ذهبي، أزرق لازوردي... الخ. فضلاً عن الوقت المطلوب للتنفيذ.
هكذا تتحصل للأعمال، عند ذلك، قيمة محددة، هي ناتج المفاوضات بين صاحب
الطلبية والفنان. ويمكن أن تطلق على هذه القيمة تسمية قيمة استعمالية طالما أنها
ترتكز على قدرة العمل على تلبية مختلف حاجات الزبون واشترطاته.

غسوّ أن هذا الوضع تغير منذ منتصف عصر النهضة: تراجعت قيمة المواد في تحديد
سعر الأعمال لصالح خبرة الفنان، ومهارته وموهبته. وبات يؤخذ خصوصاً في الاعتبار
القدرة الخلاقة لدى الفنان، وأقل من ذلك قيمة الألوان، التي ظلت -مع ذلك- ذات أثمان
عالية، طالما أنها تعرض بهرجة، بات ينظر إليها على أنها مظهرية للغاية. بكلام آخر،
تصدرت الموهبة والعبقرية غيرها، بوصفها من الصفات العائدة

إلى شخصية المؤلف. أن يعين الفنان بوصفه مؤلفاً، فهذا يعني الاعتراف به كمالك
حصري لعمله، كما لموهبته، على أن هذا وتلك قابلان لتقدير مالي مزيد في سوق الفن
المتوسع. وقيمة التداول باتت تقوم على القيمة الاستعمالية، ولم يعد وقت العمل الفعلي،
المخصص لإنتاج العمل الفني، معياراً كافياً لتحديد سعره. وبات يحسب وحده زمن
الإبداع، لا زمن الشغل. وانتقلنا في ذلك من الكمي إلى النوعي. وما عاد الوقت اللازم
لإبداع عمل فني قابل لحساب الكمي، إذ إنه زمن محسوب وفق تقدير أحد الفنانين،

على أنه مستقل، مشهور، معبود، وله سمعة ذائعة عبر الحدود. هل نقوى، والحالة هذه، وبشكل معقول، على تحديد سعر الشهرة والعبقرية؟

العبقري يوقع عمله، ويدون علامته، وهي الخاتم الحقيقي الدال على فائض القيمة اللاحق بعمله، من الآن وصاعداً. إلا أن عملاً فنياً موقَّعاً من صانعه لا يزن في حساب راع فني، أو شخص بعينه، وإنما يزن في السوق، لدى مجموعة من الشراة، سواء أكانوا بوجوازيين متنعمين أم هواة متتورين.

كان لظاهرة السوق، التي تتعاطم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، نتيجة مباشرة، وهي تكوين مجموعة من الزبائن، طالبة للاستثمار في الأعمال الفنية، وحريصة، في الوقت عينه، على قيمتها الفنية. لا يمكن أن يتعلق اختيار العمل الفني بالدوافع الاقتصادية وحدها، وهو ما يمكن تصوره في صورة ميسرة. وهذا الخيار يفترض، في شكله المثالي، وجود الصلة مع الشيء، ما يجعلها قائمة على الإدراك، والحساسية والانفعال، وعلى غيرها من التأثيرات التي تحدد شعور التمتع أو الامتعاض من العمل الفني. عندها يظهر حكم الذوق الذي يقرر مدى توافق العمل الفني مع ما ينتظر منه. إن بروز مجال جمالي مستقل يحرر، تحديداً، المسألة المحورية، التي تعينت في معرفة ما إذا كان العمل الفني جميلاً في ذاته أم أنه يوافق مثلاً في الجمال أو فكرة ما، شخصية بالضرورة التي يتمثلها كل فرد عن الجميل. وتوسع الجمهور في القرن السابع عشر، وبخاصة في القرن الثامن عشر، يضاعف، إذاً، الأسئلة الخاصة بالفن. وهي أسئلة تتصل بتقويم العمل الفني بالنسبة إلى قواعده نفسها، أو إلى ضوابط أو توافقات - وهي مهمة ستقع ضمن مسؤوليات الأكاديميات. إلا أنه يوجب أيضاً تنشئة الذوق، وتربيته، وإيجاد شرعية للحكم الفني بواسطة عدد من المعايير: ستكون هذه مهمة الحكام أو القضاة، الذين أطلق عليهم، بداية اسم حكام الفن، ثم في وقت لاحق: نقاد الفن.

ولكن لنتمهل قليلاً، فلا نسرع الخطى. شهدت النهضة بروز فكرة الإبداع المستقل، وسيتحرر الفنان، شيئاً فشيئاً، من الإكراهات الدينية والسياسية والاجتماعية التي للقرون الوسطى، بل سيبتعد أيضاً عن اللاهوت والفلسفة المدرسيين. غير أنه، بمنأى عن هذا

التحرر، وعلى الرغم من التقدير الذي بات يلحق بالمكانة الاجتماعية للعمل الفني، سيمضي قرنان قبل أن تتوصل الجمالية إلى فرض نفسها كنهج خاص، وقبل أن يشكل الفن نطاقاً تامّ الاستقلالية، ومتميزاً، ليس عن الكنيسة والسلطة وحسب، وإنما أيضاً عن العلم والأخلاق. وهو تأخر قابل للتفسير، ففي القرن السادس عشر، يتأكد الفنان في صورة مبدع، له موهبة، وقابل لأن يعرف به كعبقري.

وفي إمكان الدين طبعاً أن يرى إلى الفنان -من دون أي تبديل- بوصفه منقذ إرادة إلهية، وأنه أداة يحركها إلهام لا قدرة له على التحكم به. إلا أن هذا التقييد، الذي شكل مادة للسجال اللاهوتي، لا يغير شيئاً في المسألة. إن الفنان، والنحات، والمعماري، والمؤلفين الزمنيين والعابرين هم من يتم توجيه علامات التقدير العالي لهم، وهم من سيحظون بعبارات التخليد.

وهكذا باتت مسألة «من يبدع؟» محلولة: إنه الفنان. إلا أن سؤالاً يبقى -مع ذلك- قيد الطرح: ماهي القوى التي تدفع الفنان إلى الإبداع، وتحرّضه على الاختراع؟ أهو العقل أم الحساسية أو الشعور؟ وهو سؤال شغل الجدالات الشديدة والإسهامات التفكيرية المعقدة طوال عهد الكلاسيكية في القرن الثامن عشر، قبل أن تطرح الجمالية لدى كانط حلاً له. وقبل أن يظهر السؤال من جديد، في أشكال مختلفة، عند بعض منظري القرن العشرين.

4- عقل وحساسية

في النهضة، في بداياتها على الأقل، لم يكن للخيار بين العقل والحساسية معنى. والمحاكاة تشكل المبدأ الجمالي الغالب، واستهدافات الفن تتعين في الطبيعة، والإنسان أو الله، وتؤلف علوم الحساب والهندسة الرياضية والعلوم الرياضية، في القرن الخامس عشر الإيطالي، وسيلة تطبيق هذا المبدأ. وقد قيل كثيراً كيف أن المطالبة لمعرفة علمية أنتت، عند ليوناردو دافينشي وألبرتي، لصالح الاعتراف بمكانة الفنان. وقد كان المصوِّرون والنحاتون يقبلون على ممارسة الفنون الحرة، ويقومون في ذلك بعمل ثقافي أكثر دقةً من عمل الحرفيين، المقتصر عند هؤلاء على المهام اليدوية، أي على العمل اللصيق بالفنون الأداتية. غير أن محاكاة الطبيعة الخارجية لم تكن قائمة على نسخها أو

إعادة إنتاجها بقدر من الأمانة، بل قام عمل الفنانين على تقليد الطبيعة. وتشكل الطريقة الرياضية وسيلة هذا التقليد، وهذه المحاكاة. إن مبدأ المحاكاة، الذي غلب في النهضة، وبقي فعالاً حتى عهد الطلائع الفنية في القرن التاسع عشر، ليس فعل خضوع لسلطة متعالية وضاعطة، التي هي الله، وليس شهادةً لمثال بسيط وتام للفنان إزاء الطبيعة. والفنان متعلق بالطبيعة بحيث يقوى على مزيد من التمجيد لخالقها، أي الله. وهي فكرة وصف بها جيورجيو فازاري (Giorgio Vasari) تحديداً (1511-1574)، عمل الفنان غيوتو، إذ قال عنه: «يتقيد الفنانون بعلاقة مع الطبيعة، بل يتبعونها: إنها مثالهم. إنهم، ودائماً، يستخرجون من عناصرها أفضلها وأجملها، لكي يتفننوا ياستنساخها أو نقلها». ويمكن القول، بعبير آخر، إن تكريم الله بمحاكاة صنعة، أي الطبيعة أو الإنسان، يسمح ببلوغ الجمال. هذه الفكرة، التي تختصر وحدها جمالية النهضة، تتعين في صورة موفقة في التعريف الذي يخص

به فازاري ليوناردو دافينشي: «يمكن للتأثيرات السماوية أن تمطر مواهب عظيمة على بعض البشر، إنه أثر من آثار الطبيعة، إلا أن هناك شيئاً يفوق كل ما هو طبيعي ويتحصل من التراكم الزاخم عند إنسان بعينه، للجمال والنعمة والقوة: حيثما يعمل هذا الإنسان، فإن كل حركة من حركاته إلهية الطابع، ما يجعل الآخرين ينكسفون، ويتم الانتباه حينها بشكل واضح إلى أنها حاصل نعمة سماوية، لا تعود أبداً إلى المجهود الإنساني».

إن نمط التمثيل الفني وفق المنظور، الذي قام ألبرتي ببلورته بطريقة حسابية على أساس بحوث برونيليتشي (Brunelleschi)، هو، في حد ذاته، تكريم للحكمة الربانية. وهو أيضاً سبيل لمعرفة الحقيقة، وللاعتراف بها، في التعابير التي يثبتها الفنان فوق اللوحة أو في الرخام.

وليس من المبالغة بمكان أن يتم الحديث عن حسابية في الفن في القرن الخامس عشر الإيطالي. وفي القرن السادس قبل الميلاد سعى فيثاغوراس إلى فهم الكون بواسطة العدد: «نظام الأشياء»، نظام الكون، قابل لأن يختصر في قواعد حسابية وهندسية.

والرقم هو الحاكم، إذًا: يمكن الخلوص به إلى المعرفة، ولا يمكن أن يكون - تعريفاً - سوى الحكمة عينها. إلا أنه ليس في إمكان الرقم، إن كان معرفةً وحكمةً، أن يكون سوى تناغم وجمال. لقد انتهى فنانو النهضة إلى استخلاص أمثلة فيثاغورس، الذي يظهر اسمه غالباً في جميع وثائق ذلك العهد، ويعبرون كذلك عن انبهار مماثل إزاء تفسير الكون بواسطة الرقم.

ولكن هل تعني غلبة العقل والمدرجات الثقافية والتجريدية، التي تمت ملاحظتها في التقيد الصارم بالقواعد الحسابية والهندسية وفي الخضوع لـ«علم المنظور»، استبعاد الحساسية التي يضمنها الفنان، على سبيل المثال، في عمله، والتي يجهد في توصيلها إلى الجمهور؟ بالطبع لا، بدليل أن معاصريهم توافقوا على إبراز مكانة عدد من الصفات الخلاقة التي لا ترجع أبداً، أو لا تنقيد بالعقل المتشدد. هكذا رسم كريستوفورو لاندينو (Cristoforo Landino)، المصور الفلورنسي، الفيلسوف وصديق ألبرتي، صورة فناني زمانه، وبكلمات مستخدمة حتى في أيامنا هذه: «كان مازاكيو (Masaccio) مقلداً ممتازاً للطبيعة، وله قدرة مميزة على إبراز النتوءات في الأشكال، في اللوحة، وعلى التأليف الجيد لها، خالصة من أي زخرفة (...). وكان فرا فيليبو ليبي يصور بسهولة استثنائية، معتنياً كذلك بالزخرفة، وكان إلى ذلك ماهراً للغاية، وعظيماً (...). وكذلك في الزخارف التي كان ينقلها أو يبتكرها. وكان أندريا ديل كاستانيو (Andrea del Castagno) معلماً كبيراً في الرسم وفي إبراز النتوءات، وكان يهوى خصوصاً المشاكل التي تتبدى في فنه، وما يحدثه المنظور في عين المتلقي، كما كان شديد الحيوية، ويبيدي راحة كبيرة في العمل (...). أما فرا أنجيليكو (Fra Angelico) فكان فكهاً وورعاً، وشديد التألق، ويتمتع بنسبة عالية من البهجة»6.

يمكن أن نرى في هذا الشاهد ملخصاً عن المفاهيم الجمالية للنهضة. وفيه حديث عن «الفرد الخلاق»، وعن مهارته، وعن قدرته على التوليد، وعن السهولة في عمله، وحتى عن طبعه «الفكه». غير أن لهذه الصفات أن تنقيد بثلاثة محددات: تقليد الطبيعة، احترام قوانين المنظور، وتكريم الله من قبل الفنان «الفكه».

وتظهر بذلك العلاقة بين العقل والحساسية في غموضها كله. تشهد «النهضة» انتصار النزعة الإنسانية: الإنسان هو الذي يقيس الفعل الخلاق من جهتين: بوصفه فناً مفسراً بين الطبيعة والفن، حسب عبارة ليوناردو دافينشي، وبوصفه (أي الإنسان) موضوعاً للتطوير، كما يظهر في التصوير أو في النحت. هذه الوضعية المميزة للإنسان مهمة للغاية، لأنها تتحو تدريجياً إلى إحلاله محل الله. ولكن حين نتحدث عن الإنسان، لا نشير بعدُ إلى فردية، ولا -إذا شئنا- إلى الإنسان بوصفه ذاتاً.

إلى ذلك، فإن الجمال، المعرف مثل «توافق عاقل»، موصول في تعريفه بالتناغم. وهو يشترط وجود معارف علمية ومعرفة عقلية. ويتعير آخر، إن هذا المسار لا يزال بعيد المنال، وهو الذي يقود إلى قبول المخيلة والحس والانفعال والرغبة وغيرها من المؤثرات، بوصفها من الملكات الخلاقة، أو من العوامل القوية المؤدية إلى الإبداع، القادرة على استحداث الجمال. لنا، كذلك، أن ننتظر عقوداً وعقوداً قبل أن تؤدي هذه الملكات والعوامل دوراً أساسياً في أحكام الذوق، وفي صياغتها.

إن فكرة الذات الخلاقة الناشطة في نطاق للتعبير الفني المستقل لن تفرض نفسها تماماً إلا مع تولّد القناعة بالطابع المتكامل للعقل مع الحساسية. ونتبين، بالتالي، مكن المشكلة. لنتخذ الفرد كمثال: طالما أن العقل والحساسية يتنافسان، أو أن الواحد يسود على الآخر، فإنه يمكن اعتبار الإنسان ضعيفاً، غير متوازن. ولا يمكنه في هذه الحال أن يكون حرّاً، ولا مستقلاً. والإنسان العاقل للغاية، الذي لا يتقيد إلا بإملاءات مدركاته، يحتاج إلى أخلاق، أو إلى دين، أو إلى نظام متعال. بالمقابل، إن فرداً شديد الحساسية، ومصاباً بإفراط عاطفي، يحتاج إلى علم، وإلى بعض القواعد المنسقة القادرة على تمكينه من بعض أسباب التعقل.

إن المثال الإنساني، المتكوّن في «النهضة»، يشكل محطة هامة صوب خلاصة بين العقل والحساسية. وإن من يملك من البشر مقادير متساوية منهما يصبح سيد نفسه، أي مستقلاً، وحرّاً، مثلما أراد ذلك ليوناردو دافينشي. إلا أن هذه الخلاصة تبدو، على أي حال، مثل توازن هش، وستغذي دوماً، في أشكال مختلفة، الخلافات والجدالات التي

ستشهدها العهود اللاحقة، في القرن السابع عشر تحديداً، وهو قرن العقل الكلاسيكي، وفي القرن الثامن عشر أيضاً، وهو قرن الفلاسفة العقلانيين. كان على النطاق الجمالي، حتى هذه القرون، أن يتحرر من وصايات العلم، والدين والأخلاق لتأكيد استقلاليتها الناجزة. وفي النهضة ما كان قد أنجز بعد هذا الاستقلال، إلا أن الشروط الآيلة إليه باتت متوافرة: الاعتراف بالفنان بصفته هذه تأكيد فكرة الإبداع الفني، المطالبة باستقلال الفن والمبدع، والتناغم بين العقل والحساسة.

وإذا كان لك عهد يحمل معه حله الخاص لكل من هذه المسائل، فإنه يبدو جلياً أن كل واحدة منها لا تجد، ولن تجد أبداً حلاً نهائياً لها. إن التفكير الجمالي المعاصر يعيد - على طريقته - طرح مسألة العلاقات الداخلية بين النطاق الجمالي والنطاق العلمي والنطاق الأخلاقي. ويحدث لهذا التفكير أن يتساءل أيضاً عن وجود عقلانية جمالية بشكل مخصوص، وعن الحاجة إلى معايير في الفن. غير أنه يمكن صياغة هذه الإشكاليات طالما أنها تطرح بشكل مناسب في إطار نهج دراسي متكون.

ترسم النهضة الطريق المؤدي إلى تكوين هذا النهج الدراسي، ونشهد فيها حلاً محدوداً لهذه المسائل، المذكورة أعلاه، والتي تتصل بمكانة الفنان، وفكرة الإبداع. إلا أن النهضة تخلف للعهود المقبلة موضوعات جديدة للتفكير، التي تساعد معالجتها في ظهور الجمالية، في منتصف القرن الثامن عشر، مثل تفكير علمي وفلسفي.

يبقى، واقعاً، عدد من المسائل من دون حل، ولن يتوانى لاهوتيون وفلاسفة وفنانون وشعراء عن الجدل، طوال العهد الكلاسيكي، في خصوصية الفنون، في تعريف الجميل، الطبيعي والصناعي، في دور الشعور والمخيلة، أو في أهمية الذوق الفردي في الحكم على الأعمال الفنية.

هذه النقطة الأخيرة مهمة للغاية، لأن التعريفات الأولى، النظرية والفلسفية في الجمالية، عند كانط تحديداً، سعت إلى استكشاف شروط أحكام الذوق. إلا أن الاعتراف بالفنان مثل مبدع لن يكفي أبداً لإلحاق صفة الذاتية به، وهي التي له أن تمكنه من أن يستن قوانينها الخاصة. كما يمكن القول أيضاً إن الجمهور ليس مؤهلاً بعد للحكم، طالما أنه

يجهل القواعد التي على الأعمال الفنية أن تحتكم إليها. ولا يصعب بالتالي التصور بأن الانصياع إلى قواعد تعلو الأفراد المتفوقين، سواء أكانت ذات طبيعة دينية أم ما ورائية أم أخلاقية، لا تسمح لحرية الإنسان بأن تفوز بتمام تعبيرها. إن النقاش الفلسفي، الذي افتتحه ديكارت في مطلع القرن السابع عشر، والذي اشتمل على تأكيد فكرة ذات مستقلة، قادرة على التفكير في العالم، وفي نفسها، بوصفها ذاتاً-مفكرة، يشكل إحد اللحظات الحاسمة في تكوين الجمالية والفنون الحديثة.

Saint Augustin, Les Confessions (Paris: Garnier-Flammarion, 1964), - 1
livre 11, chap.5, p. 256.

* يجعل عدد من المؤرخين من واقعة استضافة الملك فرانسوا الأول (1494-1547) في قصره للمصور المعروف دافينشي العلامة الأولى على دخول فرنسا في «النهضة».

** عمل هذا المصور الإيطالي في قصر عدد من ملوك وأمراء أوروبا، مثل فرانسوا الأول وشارلكان وفيليب الثاني وغيرهم، وكان لتصويره أثر كبير على مجمل التصوير الأوروبي. بالانتقال من العمل الفني إلى شخصية مؤلفه.

2 - أحد السياسيين الإيطاليين المحنكين والعنيفين (حوالي 1475-1507)، الذي اتخذه ميكيافيللي نموذجاً في كتابه «الأمير».

Cite par: Michael Baxandall, L'Oeil du quattrocento; L'Usage de la - 3
peinture dans l'Italie de la Renaissance (Paris; Gallimard, 1985), p11

Giorgio Vasari, Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et - 4
architectes XIIIe et XIVE siecles= le Vite de' piu eccellenti pittori ,scultorie
architettori (Paris; Berger-Levrault, 1981), vol.2.

5 - المصدر نفسه، ج.5.

Baxandall, L'Oeil du quattrocento: L'Usage de la peinture dans l'italie – 6
de la Renaissance, p. 178.

أزمة الفيزياء المعاصرة

أو محاولة البحث عن النظرية النهائية للكون

جمال فوعيش*

تختلف فلسفة الطبيعة عن الفلسفة التروستوندالية؛ كونها تطرح الطبيعة لا كمنتجة بل كمنتجة وهي «مستقلة»، وتسمى بسبينوزا الفيزياء (Spinozism of Physics)، وهذه النزعة غير خاضعة لمتطلبات الشعور. إن كل تفسير مثالي للطبيعة «منقول» من حقله الخاص، لا يلبث أن يتحوّل إلى «لا معنى مغامر»، وأمثله كثيرة...

إنّ القاعدة الأولى (First Maxim) لكل «حقيقة» علمية للطبيعة تلك التي تعمل على شرح «كل شيء» بقوى الطبيعة، وهي مطبّقة كثيرا في التفسيرات الطبيعية؛ لكنّها توقّفت أمام حاجز منيع، مثلا أمام الظواهر العضوية التي لها مظاهر خاضعة لمنطق العقل. بالفعل، فكل فكر يعمل على الإنتاج وإعادة الإنتاج؛ فليس مستحيلا أن يعاد إنتاج نشاط الحرية عبر الفكر، لكن فقط عن طريق العقل العلمي (Scientific Reason).

إنّ علمنا هو بالكامل «واقعي»؛ إنّها الفيزياء¹، لكن فقط الفيزياء النظرية، بنزعتها مثلها مثل أنظمة الفيزياء «الكلاسيكية» والفيزياء الميكانيكية، التي عملت في الأزمنة المعاصرة على «بعث» الفلسفة الأبيقورية، فانطلقت الفيزياء من جديد بعد «سبات طويل»...

إنّنا لا نستطيع الوصول إلى تكوين فكرة حول الفيزياء المعاصرة بـ«انتهاج» طريق الميكانيكا الكوانتية والفيزياء الذرية المؤسّسة على أفكار تجريبية خالصة؛ لأنّ الإشكال المعالج الأول هو ذلك المتعلّق بالسبب «المطلق» للحركة (Absolute Cause of movement)، والذي بدونه لا تمثّل الطبيعة كلّ «متكامل» و«نهائي»، الأمر الذي لا تستطيع معالجته ميكانيكا، بما أنّه من وجهة نظر ميكانيكية، الحركة محدثة من طرف الحركة، وذلك إلى ما لا نهاية.

فلا يبقى إلاّ طريق واحد مفتوح لتكوين «حقيقي» لفيزياء نظرية الطريق الديناميكي الذي يبيّن بأنّ الحركة ممكن أن «تولد» من السكون أيضا. وعليه، فالطبيعة هي في حركة حتّى عندما تكون ساكنة، وإنّ كل حركة ميكانيكية هي حركة ثانوية، صادرة عن حركة أولية - واحدة، ناتجة هي الأخرى عن الأسباب الأولى للبناء العام للطبيعة (وهي قوى بدائية وأساسية).

* باحث من الجزائر .

هذا المشروع النقدي، يحاول أن يختلف عن المشاريع النظرية التي وجدت إلى حد الآن، فإننا نشير في الوقت نفسه إلى الفرق الذي يميّز الفيزياء الافتراضية (Hypothetical Physics) عن الفيزياء الإمبريقية (Empirical Physics)، الفرق المتمثل في الأسباب البدائية للحركات الناتجة في الطبيعة؛ أي الظواهر الديناميكية، لكن بالأحرى لا ترتقي إلى السبب الأصلي للحركات في الطبيعة ولا تشغل إلا حركات ثانوية. بل وأكثر من ذلك، لا تبحث عن الحركات البدائية أو الأولية إلا من وجهة نظر ميكانيكية (بما أنّها قادرة على بناء رياضي)، فبدت كذلك الفيزياء الافتراضية تهتم بـ«الاندفاعات» الداخلية للطبيعة، أو «اللاموضوعية»، بينما الفيزياء الإمبريقية لا تهتم إلا بما يحدث أمامها من الجوانب الموضوعية؛ أي الخارجية.

إنّ دورنا اليوم يتمثل في محاولة بناء علم للطبيعة، بالمعنى «الدقيق» للكلمة، ولكي نصل إلى إمكانية وجود فيزياء افتراضية، يجب البحث في شروط هذه الإمكانيّة، في نظرية للطبيعة كعلم. هنا مفهوم المعرفة أخذ معناه التقريبي، ومن السهل -حسب هذا المفهوم- إدراك أنّه بإمكاننا الوصول إلى معرفة الأشياء التي ندرك مبادئ إمكانيّتها؛ فما نعرفه عن موضوع ما، عن آلة معيّنة مثلا نجهل بناءها، أننا ندرك ما نراه فقط...

وهذا الأمر مرتبط باقتناع بسيط حول وجودها، غير أنّ مخترع هذه الآلة يملك معرفة «كاملة» (أي أوسع)؛ لأنّه يمثل «روح» هذا الإنجاز، ولأنّ الآلة قد «تواجدت» في دماغه كـ«فكرة متصورة» قبل أن تصبح «واقعا».

كما أنّ ولوج عمق البناء الداخلي للـ«فيزيس»² (الطبيعة) هو عملية «مستحيلة»، إلا إذا تدخلنا **بفعل حر**، ودون شك فالطبيعة تستجيب بكل انفتاح وحرية، وليس أبدا بطريقة مغلقة؛ فهي خاضعة لعدد كبير من الأسباب الواجب «مجاورتها»، قصد الحصول على نتائج «خالصة».

لذلك يجب افتراض طبيعة «تستجيب» في شروط معيّنة، وقد تكون معدّلة من طرف شروط أخرى. هذا النوع من «التدخل» في الطبيعة يدعى بالتجربة (Experience)، وكل تجربة هي سؤال مطروح على الطبيعة، والتي من «واجبها الإجابة» عنها. لكن كل تساؤل يحمل ضمنا حكما قريبا؛ لأنّ كل تجربة -تجربة- هي تنبؤ؛ فالتجريب هو إثارة ظواهر وبناء وقائع مستقبلية؛ إنّ الخطوة الأولى نحو العلم، يجب أن تعمل على «إنتاج» مواضيع هذا العلم بذاته.

نحن لا نعرف إلا «الإنتاجات التلقائية»، كذلك المعرفة، بالمعنى الافتراضي للكلمة، هل هي معرفة قَبْلِيَّة خالصة؟ فالبناء بواسطة التجربة لا يستطيع أن يضاهي الإنتاج التلقائي أو العفوي للظواهر.

وعليه، فدون شك، يمكن معرفة الكثير من الأشياء في علم الطبيعة مقارنة مع ما هو قبلي، فالظواهر الكهربائية -نحو المغناطيسيات والضوئيات مثلا- هي خاضعة لـ«قوانين بسيطة»، يظهر نشاطها في جميع الظواهر والآليات، الأمر الذي يجعلنا نستبق معرفة نتائج «كل» التجارب مسبقا؛ لأن معرفتنا ستكون نابعة مباشرة من «قانون» معروف دون تدخل أي تجربة. لكن من أين تأتي المعرفة الصادرة عن هذا «القانون»؟

ما نريد التفكير فيه هنا هو أنّ «جميع» الظواهر ترتبط بـ«قانون واحد - وحيد»، وهو «مطلق» ولكنه ضروري، لذلك يمكن استنتاجها (الظواهر)، وبالتالي معرفتها قبليا. وفي حالة ما إذا «لم» تتمكّن «التجربة من تحقيق هذه المعرفة؛ وذلك لكونها لا تستطيع أن تغامر فيما وراء قوى الطبيعة التي تستعملها كوسائل. وبما أنّ الأسباب الأولية للظواهر الطبيعية لا تظهر بطبيعتها، يجب التسليم بوجودها، لكن ما نضمّره في الطبيعة ليس له إلا قيمة فرضية، والعلم مثلما هو مبنيّ يجب أن يكون افتراضيا، شأنه شأن المبدأ الذي يقوم عليه.

لكن يمكن أن يكون الأمر عكس ذلك، وذلك عندما تكون الفرضية أهم من الطبيعة نفسها، فـ«تذبذب» الطبيعة بين الإنتاجية والمنتوجية يجب اعتبارها كمفعول صادر عن ازدواجية المبادئ التي بفضلها تبقى في نشاط دائم: الازدواجية العامة كمبدأ لجميع ظواهر الطبيعة وضرورة للطبيعة ذاتها. هذا الافتراض «المطلق» يجب أن يكون معقولا في ذاته، كذلك يجب أن يخضع للتجربة الأمبريقية؛ لأنّه في حالة عدم خضوع ظواهر الطبيعة لاستنتاج هذا الافتراض سيفقد هذا الأخير قيمته ويصبح «خاطئا»، حيث بفضل استنتاج جميع ظواهر الطبيعة عن طريق افتراض واحد و«مطلق» فإنّ معرفتنا ستحوّل إلى «تقليص قبلي» لهذه الطبيعة؛ أي تصبح 'علم لطبيعة قبلية'. إذا كان هذا الاستنتاج ممكنا -بشرط البرهنة عليه بالوقائع- فإنّ نظرية الطبيعة كعلم للطبيعة ستصبح الفيزياء الافتراضية ممكنة كذلك...

لفهم 'طبيعة الطبيعة'، يجب فهم مسألة تفاعلها، نحو العبقرية في الفن، الذي لا يصنع الأجزاء بإتقان خارجي بل بدافع داخلي: بالإلهام. وهنا يجب العودة إلى فيزياء نيوتن؛ لأنّه اكتشف بطريقة هائلة وجود قوة في الطبيعة تسمّى بالجاذبية الشاملة، رغم أنّه لم يذهب بعيدا في

اكتشافه. فقد أسهم علم الفلك في الكهرباء، والكهرطيسية، وظواهر المد والجزر التي تعتبر أساس حياة وموت كل الأنواع الطبيعية، النباتية والحيوانية...

افترض نيوتن الكون على صورة ذرات وحركة وقوانين وحيّز وزمن: الذرات لبنات الكون الأساسية، ذات صفات خاصة، فهي بمثابة «جسيمات» صلبة ومتحركة، وغير قابلة للاختراق، وهي ذات أشكال وأحجام مختلفة. أمّا خواص المادة التي تشكّلها هذه الذرات، فيعدد نيوتن منها التمدد والصلابة و«اللاخترائية» والقصور الذاتي، وبواسطة الحركة وقوانينها «ينضبط» الوجود، فاعتبر أنّ الزمن والمكان «مطلقين»؛ الزمن واحد في كل الوجود، يتدفق على شكل «شلال مطرد» لتتالي وحدات الزمن.

«صاغت» فيزياء نيوتن العالم حتى القرن العشرين فيزيائياً، وقد تبّنى ديكارت هذا التصور في «قواعده» لـ«توجيه» العقل، من هنا يمكن الملاحظة بوضوح، لماذا الأرتميتيك والهندسة تعتبر علوماً أكثر دقة من غيرها؛ «لأنّها الوحيدة التي تتناول الموضوع بشكل صارم وبسيط، قائم على نتائج مستنبطة وعقلانية. إنّها أسهل علوم وأوضحها على الإطلاق، وموضوعها -كما نريده- لا يمكن أن يخطئ فيه الإنسان»³.

هذا التصور الرياضي أحدث تغييرات (بل شروخا) جذرية في التصور الفيزيائي للوجود، فتمّ «نفي» كل ما يرفض مبادئ المنطق الرياضي أو يتعارض مع نتائجها، كالمقادير غير القابلة للتكميم مثلاً. ولكنّها «أخفقت» في السيطرة على تفسير كل الظواهر الكونية، ممّا عجلّ بظهور علوم جديدة كالفيزياء النووية التي أدّت إلى تطوير مقارنتي النسبية والكوانتا.

وكثيراً ما يتحدث العلماء عن «الثورة» (Revolution) في الفيزياء المعاصرة، والتي نجمت عن اكتشاف ميكانيكا الكم، لكن الثورة مفهوم «دراماتيكي»، ذو جاذبية غريبة على ما يبدو، فهو يوحى -لأول وهلة- بأنّ شيئاً ما قد انقلب رأساً على عقب. هنا يجب التنويه بأنّ قوانين الفيزياء «الكلاسيكية» - عند تطبيقها على الحالات التي صمّمت النظرية «الكلاسيكية» لوصفها - لم «تتقلب» رأساً على عقب، فحركة البندول ما زالت توصف -حتى يومنا هذا- بنفس الطريقة التي كانت توصف بها في القرن التاسع عشر للميلاد (19م)، أو حتى قبل ذلك بكثير.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المفاهيم «الكلاسيكية» كثيرا ما استخدمت بنوع من «النجاح» لتحصيل فهم جزئي لظواهر الفيزياء المجهرية؛ فهي مفاهيم ذات صلاحية تقريبية. ومن المهم أن ندرك تلك الحدود التي يمكن فيها تطبيق الأفكار «الكلاسيكية»، التي توصف -في غالب الأحيان- بعدم الصلاحية العالمية...

عندما نفكر في التغيّرات التي قد حدثت في الفيزياء أثناء هذا القرن، يجب تذكر أنه لم توجد أبدا نظرية «كلاسيكية» «شمولية» للمادة، فالقوانين «الكلاسيكية» هي قوانين مفيدة وضرورية، رغم أنّها لا تخبرنا بكلّ شيء عن الأجسام الكونية، وبواسطة هذه القوانين يمكننا وصف سلوك (أي حركة) آلية مكوّنة من مجموعة روافع وحدافات...، وهذا إذا أعطينا بعض «الثوابت المادية» نحو الكثافة، معامل اللزوجة، إلخ...، للمواد الداخلة في تركيب الآلية.

ولكن، إذا طرحنا بعض التساؤلات:

لماذا تكون الكثافات كما هي عليه؟ لماذا تأخذ «ثوابت» المرونة قيما بعينها؟ لماذا ينكسر القضيب إذا زاد الشدّ فيه عن حدّ معين؟ وهكذا...، فإنّ مقاربات الفيزياء «الكلاسيكية» تبقى في حالات صمت عن الرد؛ لأنّها (الفيزياء الكلاسيكية) لا تدلّنا على سبب انصهار النحاس مثلا عند درجة (1083°C)، أو سبب انبعاث الضوء الأصفر من بخار الصوديوم، أو سبب امتلاك الهيدروجين لخواصه الكيميائية، أو مرد إضاءة الشمس، أو ظاهرة انحلال ذرة اليورانيوم «تلقائيا»، أو سبب توصيل الفضة للتيار الكهربائي وسبب امتلاك الكبريت لخاصية العزل، أو سبب تصنيع المغناطيسيات من الصلب (...). ونستطيع الاستطراد أكثر من ذلك، مسجّلين كل «الحقائق» اليومية المحسوسة التي لا تملك الفيزياء «الكلاسيكية» الإجابة الموضوعية عليها، إلّا فيما ندر.

هل معنى ذلك أنّ الفيزياء المعاصرة تمتلك اليوم كما اعتقد واينبرغ (Weinberg) - «نظرية فيزيائية نهائية شاملة»؟

فحسب مقاربات واينبرغ، إنّ فكرة القوانين الأساسية تصبح -أكثر فأكثر- بسيطة، وذلك كلّما اقتربنا من المتناهي في الصغر، إذا حدث وأن وجدت «قوانين نهائية» يجب أن تكون بسيطة للغاية، وسنبقى بصدد البحث عن تطابقتها التجريبية⁴.

لكن، هل تفسيراتنا العلمية «يقينية»؟ هل سنصل - بفضل نتائج الفيزياء أو غيرها - إلى «يقين كامل» في أيّ تفسير من تفاسيرنا؟ كما أنه توجد مبرهنات رياضية عميقة، تبين لنا استحالة البرهان على تجانس منظومة رياضية ما، فإنّه يبدو من المحتمل ألا نكون قادرين أبداً على البرهان أنّ قوانين الطبيعة الأساسية متجانسة من وجهة نظر رياضية. لكن ذلك قد لا يقلق العلماء؛ لأننا - حتى لو كنا نعرف أنّ قوانين الطبيعة «متجانسة» رياضياً - لن نكون متأكدين من صحّتها «النهائية» و«المطلقة».

والإجابة ستكون منطقياً وواقعياً بالنفي؛ بما أنّه لا تتوافر لدينا نظرية أو مقارنة تستطيع شرح كل ما يحدث في عالمنا. إلا أنّ المعرفة الإنسانية عن الطبيعة قد توسّعت توسّعاً هائلاً في القرن الماضي؛ حيث تمّ اكتشاف خواص ميكروسكوبية، ومجازة الكثير من العوائق المعرفية، منها تلك التي ترسّبت في علم الكيمياء وخواص المادة بمجملها؛ ففي مجالات الفيزياء هذه وغيرها، بمقدورنا الإجابة على مسألات لم يكن ممكناً مناقشتها من خلال تصورات الخطاب «الكلاسيكي».

ويمكن سؤق مثال حيّ حول «تبيورام» الجسيمات الأولية، حيث يرجع الفضل لبعض الفلاسفة الإغريق -مثل ديمقريطس، لوقيبوس، هيرقليطس...- لكونهم «أول» من قدّم مفهوم الذرات في نظرية المادة (وليس هذا استثناء، فاحتمال أنّ آخرين قد سبقوهم بزمان طويل بأفكار مشابهة)، ويجب استدراك هنا أنّ «ذرات القدماء» ليست بالتأكيد نفس «الأشياء» التي تتناولها فيزياء اليوم كذرات. وليست من الأمور البسيطة في الواقع أن نفهم بدقة حقيقية ما قصده الفلاسفة الإغريق بمعنى هذا المفهوم، ولكن المسألة الرئيسة التي كانت تشغلهم هي ما إذا كانت المادة يمكن تجزيئها لا نهائياً أم لا، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فمن واجب العلم اكتشاف -وإمقياس متناه الصغر - المكوّنات الأولية للمادة، أو «الذرات». وبالضرورة، سوف يصل هذا التقسيم إلى نهاية، لنجد شيئاً ما لا يمكن أن ينقسم بعد، وتلك هي «الذرة» (والمفهوم يعني غير قابل للانقسام). وقد اعتقد «الذريون» الإغريق بأنّ المواد مبنية بالفعل من «الذرات»، فقد شعروا بأنّ الخواص المتباينة للمادة يمكن أن تشرح بشكل ما بدلالة تشكيلات وحركات مختلفة تماماً لـ«الذرات»؟

ويعتقد علماء الفيزياء المعاصرة اليوم بشيء مماثل؛ ولكنّه مشوب بالغموض، لكن توجد بالتأكيد فروقات كبيرة بين المقاربات العددية أو الكمية وبين التخمينات الغامضة للقدماء. ف«ذراتهم» لا تناظر «ذرات اليوم»؛ لأنّ هذه الأخيرة قابلة للانقسام، بما أنّها مكوّنة من البروتونات والنيوترونات والإلكترونات. إنّها بالأحرى البروتونات والنيوترونات والإلكترونات، ومجموعة أخرى من الجسيمات الأولية هي التي تلعب دورا «ذرات الإغريق». لكن ماذا نعني بـ«جسيم أولي»؟

إنّ التعريف «الدقيق» لهذا اللفظ ما زال إلى حد ما مثيرا للجدل؛ فهو يعتبر أوليا إذا تعذر وصفه كنظام مركب من جسيمات أكثر أولية. فالجسيم الأولي ليست له «أجزاء»، وغير «مركب» من أيّ شيء أبسط، فتصوراتنا الفكرية عن محاولات التقسيم قد أتت إلى نهايتها...

ويمكن الاعتقاد مجددا أنّ الجوهر في فكرة أنّ المادة غير قابلة لتقسيم لانهائي هو مايلي: أننا لا نستطيع الاستمرار إلى الأبد في تحليل الأشياء بدلالة الأجزاء وأجزاء الأجزاء التي تبنى منها. سوف يفقد هذا الأسلوب معناه، حيث تصادف جسيمات غير قابلة للاختصار، وهذه هي الجسيمات الأولية التي تشكّل بنية الكون. لكن بعد كل هذا، كيف نجزم بأنّ الإلكترون في حقيقة الأمر هو جسيم أولي؟ أليس من الممكن أنّ ما نعتبره اليوم أوليا يوجد في الغد على شكل مركب؟ فذرات اليوم كانت - على أيّ حال - الجسيمات الأولية في فيزياء القرن التاسع عشر للميلاد (19م)؛ أليس من الممكن أن يعيد تاريخ الفيزياء بناءه من جديد؟ توجد الكثير من الحقائق التجريبية التي تنفي بقوة هذا الافتراض، وأنّ جسيمات مثل الإلكترون أو البروتون أو النيوترون لن توجد نهائيا بشكل مركب، شبيه بالتركيب الذي وجدت عليه ذرة الهيدروجين.

إنّ عمليات الخلق والفاء هي ملامح أساسية للفيزيس، ومن الواضح أنّ هذه الظواهر ليست -بأيّ شكل- مشابهة للتفاعلات الكيميائية، فيمكن وصف التفاعل الكيميائي على أنّه جزيئات «جديدة» نتجت عن المكوّات الأولية لجزيئات أخرى، ولخدمة هذا الغرض تكون الذرات هي المكوّات الأولية للجزيئات. وعلى نقيض ذلك، اعتبر التصادم الذي ينتج عنه الجسيمان الداخلان أصلا في التصادم، بالإضافة إلى عدد من الجسيمات «الجديدة» التي نتجت عن التفاعل. لكن لا يمكن وصف هذه الظاهرة بدلالة إعادة توزيع المكوّات الأولية في أنظمة مركبة «جديدة»، كما لا يمكن أن يسري هذا الوصف على الأحداث التي تختفي فيها بعض

الجسيمات «الأصلية» الداخلة في التفاعل. وكمثال توضيحي للحدث الأخير هو فناء زوج الإلكترون/البوزيترون؛ إذ تختفي تماما الجسيمات المادية الموجودة أصلا، مخلفة وراءها أشعة جاما. وعليه، لا يمكن أبدا التوصل إلى «نظرية نهائية» (Last Theory) مبنية على أنّ المادة قابلة للتقسيم اللامتناهي، فمثل هذه المحاولة تبدو أمرا مستبعدا.

ولكنّ ما خلفية الأزمة ؟ (What the Background of the Crisis) ، ما مكونات هذه الأزمة ؟ قبل القرن التاسع عشر لم يعتقد أيّ عالم أنّ العلاقات المتبادلة بين العقل والجسم تنتج أفكارا ومعطيات جدية. إنّ الأزمة أصلها «ثقافي»، وبالتالي فالأزمة ليست أزمة بقدر ما هي جزء من النمط الكامل للثقافة، وعندما يتغيّر النمط (البراديغم) تتغيّر الأسئلة. كان النمط السائد قائما على أنّ كل شيء في العالم يعمل بنفس الكيفية التي تعمل بها المكائن، فالأشياء تؤثر في بعضها البعض عن طريق التلامس المباشر (المادي المتشبيء) فحسب، نحو الشكل الذي يدفع القضيب المربوط بالعجلة دائريا، وقد بيّن نيوتن -في أكثر من مثال- كيف ينطبق هذا البراديغم الميكانيكي على حركة التوابع، فازدادت مكانته وأصبح مقبولا للتفسير.

وإلى غاية نهاية القرن (أي التاسع عشر للميلاد)، كان مطبقا لكل ما يبدو من أشياء بما فيها تطور الأنواع والأفعال الاجتماعية وحتى الإدراك نفسه. ووفق هذا النمط من التفكير رفضت كل الأفكار القائلة بوجود الأرواح وبقائها بعد الموت البيولوجي للبشر. فأما الآلات الميكانيكية والوسائل الفيزيائية فليس لها أرواح ولا تستطيع «أن تقاوم» بعد الانفصال أو التعطلّ، لذلك نفس الشيء أصبح ينطبق على «الميكانيكية البشرية» التي تعمل بنفس طريقة الآلة، وخاصة إذا كانت خاضعة لنفس القوانين والميكانيزمات.

وبناء على ما تقدم، أصبحت الفلسفة المادية والميكانيكية الثقافة السائدة كنزعة علمية «صارمة»، وهنا ظهر نوع من الميل للبحث عن الظواهر العلمية، كتفسير بنية الذرة بمنطق فيزيائي بحت، أو معارضة نتائج النظرية الكمية القائمة على مبدأ اللادقة أو اللاتحديد لهايزنبرغ (Heisenberg)، على أساس أنّ «كل شيء» يمكن قياسه بدقة، ففي التجارب الفكرية تمّ تناول الحالة بين فوتونين متشاكلين أو مترابطين، الواحد مقيّد حركته بالنسبة للآخر، لو كان الأول يدور من اليمين إلى اليسار، ولو بدّل الأول حركته إلى العكس فإنّ الثاني سيبدّل حالته كذلك، ليبقى بنفس حالة الترابط. ومهما كانت المسافة بينهما وتبدل لحالة أو ما يعني

التخاطر بينهما تجري في زمن صفر؛ أي ربما بأسرع من سرعة الضوء، وهذه ظاهرة لا يمكن لفيزياء البصريات تفسيرها علميا.

إنّ «قبول» بعض علماء الفيزياء المعاصرين بوجود وقائع وظواهر طبيعية فوق-حسية (Extrasensory Perception)، يظهر الأزمة النظرية التي تعيشها بعض النظريات الفيزيائية، هذه الأزمة تؤدي إلى إعاقة قبول هذه النظريات علميا وقبول برامج البحث للوصول إلى نتائج أكثر أهمية. لذلك، بدأ التفكير في «التخلّي» تدريجيا عن الغاية (Aim) وعن المنهجية (Method)؟ وبدأ في النظر إلى بعض الملاحظات العلمية «المنعزلة» (أي اللامتكررة) كنقاط تحوّل مركزية جديدة بالبحث والدراسة. فقد أدى تحليل بعض الحوادث «المرتجلة» والأفكار التي كانت تبدو «خاطئة» إلى وضع دليل أساسي لأبحاث علمية، وهنا بدأ الابتعاد عن فكرة ضرورة وجود براديفمات متعددة تكون مرتبطة بظواهر الخبرة الأساسية المختلفة (Different aspects of experience).

حتى ماكس بلانك (M.Plank) عام 1900م، كان يرى أنّ مبادئ النظام الميتافيزيقي (Metaphysical system) مهمة لتفسير وتحليل العوالم الصغيرة أو الجزيئية (Microcosmos) اللامدركة من طرف الحواس، ولإيجاد «القوانين» التي تنسب لها المعطيات يجب أن «تتجاز» عن النظام المألوف لحقل الخبرة المحسوس، أو كما يقول شرودنغر:

«كلّما تعمّقنا في مسافات أصغر وبأزمنة أصغر وجدنا الطبيعة تتصرّف تصرفا مختلفا جدا عمّا تعودنا على ملاحظته في الأجسام المرئية المحسوسة، وأنّ أيّ براديفم معتمد على خبراتنا في القياسات الملاحظة لا يمكن أبدا أن يكون شيئا حقيقيا»⁵.

إنّ أيّ حقل خاص أو استثنائي يتطلّب نظاما مغايرا للأنظمة السابقة؛ نظام تفسير ميتافيزيقي متعلّق بخبراتنا الباطنية، وهذا الحقل لا يحوي «أشياء» بل عمليات مدركة شخصا من طرف الذات الوحيدة فقط، دون «تدخل» عقل الجماعة، وبالتالي فعملية الاتّفاق حول هذه العمليات وماهيتها أمر «مرفوض» و«غير منطقي».

لذلك، بات أمرا مؤكدا أنّ نظاما واحدا في العلوم لا يمكنه تفسير جميع الظواهر والخبرات، حتّى أنّنا تحوّلنا من الاعتقاد بأننا نعيش في «كون واحد» إلى معرفة أنّنا نعيش في «أكوان

متعددة» («Pluriverse»). وبموازاة هذا التغيّر لاحظ العلماء أنّ غالبية الكائنات البشرية قد نظّمت كل خبرتها في طرائق مختلفة لمقاصد متعدّدة، فجميع المنظومات كوّنت لغايات محددة. لقد «تحقّق» العلم تدريجيا من أنّه لا يمكن للإنسان إدراك ما هو واقع؟ لكن بإمكانه وعي ومعرفة الواقع؟ بل ما من الواقع؟ فرغم التفسيرات العلمية المنجزة من طرف بلانك، أينشتين، وإيديفتون، لم يحدث تقدم يذكر في حقول الفيزياء المعاصرة، ومرد ذلك أنّ النظريات وتصميم التجارب لا تزال قائمة على وجود نظام تفسير واحد؛ أي وجود نظام فيزيائي عالمي - شمولي واحد و«صحيح»، نحو إيمان العلماء بالوحدات والثوابت الفيزيائية كتابتي بلانك وأوفقاردو...، وهذا هو النظام الذي أعطى فيزياء وميكانيك نيوتن «قوّتها» وحضورها العلميين.

بالمقابل، تعتبر الفرضية حول طبيعة تركيب الكواركات نتيجة مهمة وضرورية لتحليل البراديفمات المختلفة لنظريات البيث بانث أو الأوتار الفائقة أو التماثل الفائق، الخاصة بالجسيمات الأولية المشكّلة للكون. إنّ درجة التعقيد التي وصلت إليها كمات المجال فائق التماثل وكثرة مركباتها ودرجة تنوع صفاتها الفيزيائية أدبتا ذاتيا إلى فكرة تقول:

«بعدم تركيب الكواركات والقلوونات ومركباتها من جسيمات ما أكثر صغرا وبساطة، تنتمي إلى المستوى التالي «بعد الكواركي» للمادة؟». ليس لدينا غير التخمين بشأن هذه الجسيمات، فلا تتوفر حتى الآن أيّة معطيات تجريبية. ومع ذلك، يضع الفيزيائيون براديفمات مختلفة لتركيب الكواركات ويواصلون دراستها، وما هذا إلاّ فرضيات. فمن الصعوبة القول حتى الآن ماذا يجري فعلا في مجال المسافات القصيرة جدا؟ وما يزال «التوحيد الشامل» في مرحلة الطفولة من حياته، ويعتبر هذا المجال حتى الوقت الحاضر من بنات الخيال النظري، حيث الأسئلة والألغاز تفوق بكثير الأجوبة و«الحلول»؛ عالم «كامل» من الأشكال والصور المجردة، ومجال رحب لأجراً الفرضيات الممكنة.

إنّ النظرية في الفيزياء المعاصرة تتمتع بمكانة بالغة الأهمية، فهي تمدّ الجسور بين «الحقائق التجريبية» المتناثرة، وتمكّن بطريقة التقدير الاستقرائي من الذهاب بعيدا عنها إلى عوالم مجهولة؛ لتصبح المسائل الفيزيائية تنزع نحو الأساطير والألغاز، وهنا يبدو أنّ «التوحيد الأعظم» للقوى الأساسية الأربع في الطبيعة يسمح بحساب وتوضيح «أيّة» ظاهرة فيزيائية، وأنّ بضع معادلات كافية لتفسير نشأة وصيرورة الكون بأسره، بما في ذلك الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وحتى السيكلوجيا؛ ذلك لأنّها تتضمّن في أساسها عمليات مادية أيضا. وبذلك سيتم

«بلوغ» الهدف الأساسي للعلم، ولن يبقى أمام العلماء سوى استخدام -مرة وإلى الأبد- قوانين الطبيعة «المقررة لحل» مسائل تطبيقية محددة. وسيطلب الأمر تحويل الظاهرة التي تجرى دراستها إلى ظواهر أكثر بساطة، وبذلك سيكون من الممكن حل أية مسألة مهما كانت، وهكذا لن يكون هناك مزيد من الأسرار والألغاز...

إلا أنه لا يجوز الاتفاق مع هذا أبدا، فالطبيعة «لا تنفد» ولذلك، فمهما كانت النظرية «مكتملة»، سيعثر دائما على ظواهر تخرج عن نطاقها، ولن يتم أبدا بناء نظرية نهائية وشاملة. ثمة إشكال:

كيف لنا أن نعرف هل أن الطبيعة نهائية في تنوعها الكيفي أم أنها لانهائية؟ ومن أين البراهين على هذه الصفة أو تلك للطبيعة؟

إنّ التسليم «ببساطة» وبدون تحفظات بلانهائية الكون الذي يحيطنا أمر ينطوي على غاية الخطورة؛ إنّ تاريخ البشرية «قصير جدا»، لذلك لا يمكن اعتبار هذا الافتراض «حقيقة ثابتة» ومؤكدة. فقد يحدث أن تؤدي معرفة عدد كبير جدا من الحقائق والروابط فيما بينها إلى «ذرى المعرفة» الخاصة، الفريدة في نوعها، يبدأ بعدها عدد الاستقهامات التي لا جواب لها بالتناقص.

فعلا، لقد اعتقد منظرو الخطاب الفيزيائي المعاصر -في كثير من المرات- أنهم بلغوا تقريبا الفهم التام لقوانين الطبيعة، ولم يبق غير غموض يتعلّق بالتفاصيل. وفي كل مرة كانت محاولاتهم «للتخلّص» من هذا «التقريب» ووضع نظرية «نهائية» وغير متناقضة تبوء ب«الفشل». وبقيت بصفة مستمرة أسئلة «مصرّة» على عدم إيجاد أجوبة لها، وتحولت إلى متناقضات وأزمات نشأت منها أخيرا نظرية «جديدة». ومن القضايا غير الواضحة -مثلا- كيف يتحدد مقدار سرعة الضوء وشحنة الإلكترون والثابت العالمية الأخرى؟ ولماذا هي على هذا الشكل الذي تملكه الآن، وليس على شكل مغاير؟ وعلى أية صورة ستكون النظرية «ما بعد الكمية» القادمة، التي قد تستطيع -في نهاية المطاف- أن تفسر بجلاء طبيعة الأثر الذي تتركه الجسيمات الكمية لدى تحركها في «فراغ تام»؟

إنّ أية نظرية -مهما كانت درجة شموليتها- تحوي دائما بعض الأحكام الأولية كبداهيات أو «ثوابت»، لا تستخرج من داخل النظرية المعيّنة، وإتّما تعطى من الخارج، على أساس التحليل

وتعميم معطيات التجارب. ولا يمكن أن توجد نظرية «مطلقة» ومنغلقة على نفسها، فأثباتها يمكن فقط في إطار بناء نظري أعم يتحدد بدوره في نظرية أكثر شمولاً.

وليس من نهاية لهذه السلسلة، وكما بينت التجارب، فإن عدد الاستفهامات القاعدية التي تبرز في عملية تطور العلم لا تقل - كما افترض ذلك فاينمان (Feynman) - وإنما على العكس تزداد أكثر فأكثر. ويجوز القول: إن الحدود التي «يلامس» بها العلم **عالم المجهول** تطول على الدوام، فهي تشبه الأفق، كلما اقتربنا منه، يبتعد عنا أكثر فأكثر...

وفضلاً عما سبق، فحتى النظريات التي قد وضعت وأعدت بصورة محكمة نسبياً - وتلك التي في حركة دائمة - تتغير ويجري استكمالها، وأحسن مثال على ما نذهب إليه هو الكتب الفيزيائية الحالية (ونحن نقصد كتب: هاوكينغ، ويكمان، واينبرغ، فاينمان...)، غالباً ما تصوّر الظاهرة، وكأنّ هناك مجالين مفصولين بدقة أحدهما عن الآخر: الأول هو ما توصل إليه العلم مرة وإلى الأبد، والثاني هو ما يزال العلم فيه في حالة تطور.

إنّ سلم الأشكال البنوية والقوانين الفيزيائية المرتبطة بها لا ينفذ، ومن هذه الناحية لا يوجد ما يقيّد التطور «اللامتناهي» للعلوم، رغم أنّ الطبيعة لا تشبه عدداً لانهائياً من «الأبنية» الموضوعية الواحدة داخل الأخرى، فقد «بني» الكون بصورة أعقد للغاية.

ولسبب آخر، لن تتحقق الآمال في بناء نظرية «موحدة» و«شاملة» للطبيعة، فمن الصحيح أنّه في مجالاتها التي ذكرناها، وجدنا أنّ الكون مبني وفقاً لمبدأ المستويات - الطوابق. ويشكّل علم الكيمياء أساساً للبيولوجيا المرتبطة بالجزيئات 'الزلائية' المعقدة، كما تعتمد قوانين الكيمياء بدورها على الفيزياء الذرية، أمّا هذه الأخيرة فتستند إلى النظرية النووية، التي تمتد جذورها إلى فيزياء الجسيمات الأولية. ورغم أنّ المستوى الذي نتحدث عنه يتحدد دائماً بالمستوى الأعمق، إلا أنّ الأول لا يؤدي إلى الثاني أبداً، فعند الانتقال من مستوى إلى آخر لا يحدث تعقيد كمي فحسب، بل تغيير لكل الانسجام مع قوانين الطبيعة، يشكّل قفزة نوعية «حقيقية» بالمعنى الفلسفي - الديالكتيكي.

وباتت جميع محاولات توجيه التفكير نحو قوانين الفيزياء وحدها دون أمل علمي يذكر، فمنذ مائتي سنة «تصوّر» العلم الفكر بأنّه شيء مادي - ملموس؛ وقورن مع المادة الصفراء التي يفرزها الكبد. لقد «قطع» علم الفيزيولوجيا أشواطاً بعيدة عن مثل هذه التصورات، ونشأ الفكر - دون أدنى شك - على أساس عمليات فيزيائية، لكن هذه العمليات تحوي الكثير من العقد

والانقطاعات الفجائية، ولكل علم مجال نشاطه، ولا يجوز له أن يشغل مكانة غيره من العلوم. وقد حدثت تعارضات مشابهة في وقت لاحق؛ إنَّ الطبيعة «تحب» تقديم «مفاجآت» إلى العلماء، بالضبط عندما يعلن عن أن بعض خواصها وقوانينها باتت «شاملة» ومؤثرة دائما وفي كل مكان.

لكل شيء في الكون مجال تطبيقه المحدد، ويجب أن نكون مهيين إلى أن العلم سيكتشف خواص غريبة أخرى للزمن والمكان، لا نستطيع نحن اليوم تصوّرها، أما الخواص المعروفة لنا، فعلى العكس، ستفقد أهميتها في نطاق الظواهر «الجديدة». وهكذا، نرى أن الكون متنوع إلى درجة فائقة، ومع ذلك، فهو في أساسه موحد إلى درجة فائقة كذلك.

1 - «الفيزياء» لفظ اشتق من اليونانية فيزيكوس (φυσικη)؛ طبيعي، والكلمة مشتقة من الجذر فيزيس (φύσις) أي: الطبيعة. الفيزياء هو علم الطبيعة، فبدءا من الكوارك البالغ الصغر، إلى الكون الكبير الممتد، تحاول الفيزياء صياغة «قوانين» رياضية «تحكم» هذا العالم المادي الطبيعي، وسبر أغوار تركيب المادة ومكوناتها الأساسية، والقوى الأساسية التي تتبادلها الجسيمات والأجسام المادية، إضافة إلى نتائج هذه القوى. أحيانا في الفيزياء المعاصرة، تضاف لهذه المجالات دراسة قوانين التناظر والانحفاظ، مثل قوانين حفظ الطاقة والزخم والشحنة الكهربائية. ولأجل هذا، يدرس الفيزيائيون مجالا واسعا من الظواهر الفيزيائية تمتد من المجالات الصغيرة المدى إلى المجالات واسعة المدى، ومن الجسيمات المادية تحت - الذرية التي تتكون منها جميع المادة الباريونية (فيزياء الجسيمات) من دراسة «سلوك» الأجسام الفيزيائية في العالم «الكلاسيكي» إلى دراسة حركة النجوم في الفضاء المادي، سواء ضمن السرعات العادية أو قريبا من سرعة الضوء، وأخيرا دراسة الكون في شموليته.

2 - تترجم غالبا كلمة «فيزيس» (Physis) بـ«الطبيعة»، فنستعمل الترجمة اللاتينية «ناتورا» (Natura)، والتي تعني «ميلاد». لكن، بهذه الترجمة نكون قد غيرنا المحتوى الأصلي للكلمة اليونانية «فيزيس»، فقوة التعبير الفلسفي الأصلية للمفهوم اليوناني قد تم «تحويله».

وهذا ينطبق على جميع الترجمات الأخرى، إلا أن هذه الترجمة من اليونانية إلى الرومانية اعتبرت مرحلة أولى لطور من «الانغلاق» ونقل ما يمثل الماهية الأصلية للفلسفة اليونانية.. والآن، من واجبنا تجاوز كل هذه «التشويهات» والبحث عن قوة الدلالة «الصحيحة» للغة وللکلمات؛ لأنّ الكلمات واللغة ليست «أكياسا»

صغيرة تحمل الأشياء لإيصال حركة الكلمات والعبارات.

فما معنى كلمة فيزييس (φύσις) ؟

تريد معنى **التفتح الذاتي** (كتفتح وردة أو زهرة مثلا)، وفي هذا التفتح والظهور رمز للبقاء و«الدوام» (...).
إنّ الفيزيس اعتبرت كتفتح (**Opening**) في الظواهر السماوية، في اضطرابات أمواج البحار، في نمو النباتات وحركة ازدياد البشر والحيوانات. لكن «الفيزيس» ليس معناها فقط تلك الظواهر التي لازلنا اليوم ننسبها للطبيعة، فهذا التفتح هو البقاء في الذات نحو الخارج، وهذا التطور لا يمكن دائما ملاحظته من الخارج، إنّ «الفيزيس» هي **الوجود (Existence)** نفسه.

لم يبدأ اليونان بمحاكاة الظواهر الطبيعية (الفيزيس)، بل بالعكس، فعلى أساس تجربة أساسية شاعرية وتفكيرية (**Dichtenddenkend**) للوجود، انفتح ما يسمّى بالفيزيس. ومنها، بدؤوا في فهم كنه الطبيعة.

وبالتالي، ف«الفيزيس» تعني أصلا السماء والأرض، كذلك الحجر والنبات، وأيضا الحيوان والإنسان...

3 - Descartes (René), Œuvres et lettres, Pléiade Gallimard, Paris, (1952), p.41.

4 - Weinberg (Steven), Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries, Harvard University Press, (2001), p.84.

5 - Schrödinger (Erwin), Science and Humanism; physics in our times, Cambridge University Press, (1961), p.25-26.

(فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا)

رؤية العالم وعلائق الثقافات والحضارات

عبدالرحمن السالمي

مصطلح «رؤية العالم» في الأصل مصطلح فلسفي سكه الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي بديلاً لمفردات وتعابير أخرى، يعنى به النظرة الحاكمة للأفراد وللمجتمعات في ثقافة معينة أو دين معين تُجاه القضايا النظرية الكبرى والأخرى المحلية والفردية من جانبها العملي.

أما القضايا الكبرى فتتناول تصورات الخير والشر، والسعادة والشقاء، والنجاح والفشل، وأحوال الوجود الإنساني وأولوياته، وأما الأخرى العملية فتتناول القضايا نفسها ولكن على المستوى الفردي، وفي الجانب المحلي والواقعي الضيق، والعلاقة بين الأمرين هي علاقة بين الخاص والعام، وبين الفردي والجمعي. فالتصورات البازغة لدى الأفراد في مسائل المعنى تتأثر كثيراً بالبيئة الخاصة والتربية والعلاقة بالأسرة، والعلاقة بالمجتمع المحلي فالمجتمع الواسع. وفي التصورات الفلسفية الإسلامية القديمة أن العقل أو سلطة الحكم على الأشياء والمعاني إنما هو قسمان : طبعي وكسبي، والطبعي هو الفطري الذي تكمن فيه إنسانية الإنسان، أما الكسبي فهو الذي ينمو ويتطور بالتعلم والتربية وتجارب الحياة الناجمة عنها أو عبرها، ولا شك أن الدين والثقافة الاجتماعية هما عاملا التأثير الأساسيان على الأفراد، وهما اللذان يكونان معظم تصورات الفرد، ويؤثران بالتالي في تصرفاته تأثيراً كبيراً تجاه أسرته وتجاه مجتمعه، وفي القضايا الخاصة والعامه. فالتصورات الثقافية العامة أو ما يُعرف بالثقافة الوطنية أو القومية أو الأولويات ليس حصيلة ميكانيكية للتصورات الفردية أو المحلية، وإنما يكونها الوعي المستقل عن الواقع وإن لم ينفصم عنه بالكلية. وتدخل في ذلك العوامل الجغرافية والديمغرافية والتجربة التاريخية والمثالات التي صنعتها تلك الأوضاع وأعاد تشكيلها المثالي الديني والثقافي الكبير والعام.

وهكذا فإننا نستطيع الحديث عن رؤية العالم والذات أو روح الحضارة في المجال الإسلامي، كما في المجال الأوروبي والغربي العام، والروح هذا يضم عناصر موروثه مادية ومعنوية، كما يضم عناصر واعية تتشكل في الأفق الجديدة وسط تجاذب بين عاملين: عامل الحفاظ على الموروث العام الذي يمثل روح الحضارة، وعامل التجديد الذي يقصد إلى التلاؤم أو الاستجابة للحاجات الجديدة النابعة من الإحساسات الفردية، ومن إرادة النخب الثقافية والسياسية إلى أن تتبلور في مشروع عام.

لقد حفلت السنوات الماضية بنقاشات واسعة بشأن الحضارات والثقافات، وقد قال صمويل هانتينغتون، المفكر الأميركي: إن كل الحضارات المعاصرة محورها الدين، وهكذا الأمر في أوروبا والولايات المتحدة، فهي مجال حضاريّ واحدٌ محوره الدين المسيحي أو الموروث اليهودي - المسيحي. أما حضارة المسلمين عنده فمحورها الدين الإسلامي، وهو في العقود الأخيرة في حالة يقظة تدفعه لإبراز الخصوصيات، ومصارعة الآخرين؛ ومن هنا جاءت أطروحته بشأن صراع الحضارات، وفي حين واجهه المتشددون المسلمون بأطروحة الفسطاطين، ركزت الأكثرية من المفكرين والمثقفين الغربيين والشرقيين على مسألة الحوار أو التحالف بين الحضارات، وليس على مسائل الصراع.

هكذا يجب التركيز في فهم جوانب هذه النقاشات على مسألة الحضارة، ليس من أجل الصراع أو الحوار؛ بل من أجل استكشاف الآفاق والمشاركات التي تتناول الأسئلة والمفاهيم الأخلاقية الكبرى، والآفاق التي ينبغي ريادتها لصون وتطوير تلك المفاهيم المشتركة، واقتراح سبلٍ للسير في مقتضياتها بما يخدم العلاقات بين بني البشر، والقائمة على قيم وأخلاقيات السلام والتعاون والتسامح والتقدم وبمقارنات فاهمة في شتى المسائل والمنظومات الحضارية والثقافية والاقتصادية والدينية والقانونية والسياسية. وكما سبق القول؛ فإن المشاركات كانت هي رائدنا، دونما تجاهل للافتراقات وأبعادها؛ سواء ما اتصل منها بالأمور السياسية والإستراتيجية، أم بالأمور الدينية والأخلاقية. وفي هذا المنزع ومنازع أخرى خاصة وشاملة؛ أنه أن الأوان للقيام بمقارنةٍ شاملة الحضارتين العربية - الإسلامية/ والأوروبية - الغربي. لاستكشاف العناصر الرئيسة في تلك الحضارة، وما هي الأساسيات لديهم في مجال روح الحضارة، ورؤية الذات والعالم. وكان هيغل، الفيلسوف الألماني، قد حدد ثلاثة عناصر رئيسة في حضارة الغرب الأوروبي وهي: الدين والفلسفة والفنون.

وأول ما يخطر بالبال أن المنظومة الهيغلية في فهم الحضارة الغربية إن اعتبرناها أساساً للمقارنة والتفهم، تبرز لنا كقاعدة للقواسم المشتركة بين الحضارتين والمنظومتين الغربية والإسلامية، كوجهين لعملة واحدة. بيد أن أستاذنا العلامة البرفيسور رضوان السيد خلال حديثي معه يرى عكس ذلك؛ إذ بعد الدين عندنا لا تأتي الفلسفة كما لا تأتي الفنون وإنما تأتي من وجهة نظره القيم الأخلاقية ومن ثم العمل الفردي أي الإبداع، أو الفعل الفردي في مجاله العام؛ ولكن إذا ما ركزنا على تنفيذ هذه العناصر الحضارية بإيجاز مبسّط نجد أنها تشترك في مصدريتها وإن اختلفت بعد ذلك في مفاهيمها، فالدين (الإسلام/المسيحية/اليهودية) وهو المصدر الأول لهاتين الحضارتين قد تأسس في الدعوة الإبراهيمية للتوحيد الإلهي. أما الفلسفة الإسلامية والغربية فكلاهما تنبع من الفلسفة الأرسطية والتي تتكون من عناصرها الأربعة: المنطق (اللغة- الشروح-التأويل)، الفيزياء (الكون-الروح-الحواس-الذاكرة... إلخ)، الأخلاق،

الميتافزيقا (السبب المادي-السبب الفعلي-السبب التعبيري) والأهم من ذلك أن الفلسفة الأرسطية أقرت بالمبدأ الأول الذي لا أحد قبله، وهو المصدر لكل الحركات وهو ذاته غير متحرك، والمتفضل بنعمائه، والموجود الأزلي اللامنقطع. فهو برهنة بالعقل على وحدانية الله، وهكذا نجد نحن أنفسنا في هذا التقارب الديني والفلسفي بين الإسلام والغرب مختلف كلياً عن مصادر الحضارات الأخرى كالهندوسية والبوذية والصينية. أما الفنون الإسلامية والتي يقسمها الباحثون إلى ثلاثة أقسام: 1- الأموية 2- الكلاسيكية المبكرة-العباسية حتى القرن 11م. 3- الكلاسيكية المتأخرة - المرحلة الإقليمية وهي مع بداية تشطي الدولة العباسية وقيام دول الغزنوية والسامانية والسلاجقة، قابلها في ذلك أن برزت خلالها ثلاثة اتجاهات متأثرة: أ- بالمرحلة المتوسطة المتقدمة (المسيحية المبكرة والإغريقية/الرومانية المتأخرة)، ب- الإيرانية والشرق حتى ما وراء النهر. ج- إنتاج ولادة الفن الإسلامي المتكامل مع ظهور الفن الإقليمي لكل منطقة والذي عُرف بمسمى الفن الإسلامي كظاهرة حضارية متفردة ينعت بها ومن ثم عُرفت أسماء الفنانين كميزة فنية في الإبداع يحتفى بها وعلامة تجارية تسويقية لكل فنان دون سواه، وهي مرحلة متقدمة عن فئاني عصر النهضة في أوروبا. بيد أن الميزة الأساسية في هذا العنصر هو استطاعة الإسلام في دمج فنون لثقافات وحضارات متعددة وليكون رابطاً بين حضارات الشرق والغرب، ساعدت على امتداده الكوني مع الحفاظ على ثقافات الشعوب والأعراق ومتجاوزاً التضييق في المركزية الإقليمية النظرة نحو الآخر.

مع هذا الإيجاز المبسط لعلائقنا الحضارية فالواجب علينا الآن أن نعتمد المراجعة النقدية والواعية في فهم أساسيات تجربتنا الحضارية بما في ذلك مراجعة منزلتي الفنون والفلسفة فيها - كما أن علينا أن نقرأ التجربة الحضارية الغربية بثلاثة أشكال أولاً: فهم الغربيين لحضارتهم، وثانياً: فهم العرب والمسلمين ورؤاهم للغرب والعالم، وثالثاً: فهم الغربيين قديماً وحديثاً للحضارة والثقافة لدى العرب والمسلمين.

ونأمل من وراء عملنا وأعمال مفكرين عرب ومسلمين آخرين أن ينشأ لدينا شكل رابع للفهم والتقدير هو الصيغة العربية - الإسلامية للتفهم والتعامل ووضع الاستراتيجيات الطويلة الأمد (الناجمة عن وعي واسع) للتلاقي والمشاركة مع العالم وفيه.

جدل الأنا والآخر في رواية «ليون الإفريقي»

الحسين الإدريسي*

بين يدي الروائي

لم يكن أمين معلوف صاحب رواية «ليون الإفريقي» خريج دراسات أدبية بالقدر الذي كان فيه رجل اقتصاد، بعد دراسته وتخرجه من مدرسة الآداب العليا بالجامعة اليسوعية في بيروت، لكن الظاهر أن وطأة الاغتراب في الديار الفرنسية وبعده عن الوطن إبان الحرب الأهلية قد دفعه لدخول الأدب من يوابته الروائية وبقلم فرنسي متمرس، وقد كانت «الحروب الصليبية كما رآها العرب» أولى رواياته. والظاهر من هذه الرواية أنها تنكئ على عناصر التاريخ اتكاء رئيساً، مع أنها ليست تاريخاً خالصاً، إنما توظف التاريخ لاستخلاص رسائل للمجتمع الإنساني المعاصر بشرقه وغربه جوهرها التسامح والإخاء والمحبة، وبنفس نقدي لكل الجرائم التي تذرعت في الحروب الصليبية بالصليب لتصل إلى الاستيلاء والسيطرة عبر آليات البطش والقتل، ولو أن اللباس الخارجي للرواية يقدمها في مجموعة قصص متتابعة تحكي واقع الحروب الصليبية في المنطقة بداية من القرن الثاني عشر، وداخل هذا السياق الروائي الجامع بين المرتكزات التاريخية والسير ذاتية يمكن إدراج روايتي سمرقند وحدائق النور حيث تضم الأولى سيرة عمر الخيام في البلاد الفارسية إبان القرن الحادي عشر الميلادي، وتقدم الثانية سيرة «ماني» في علاقته بالأباطرة الساسانيين إبان القرن الثالث، ولا تتوقف منهجية البناء السردية الروائي عند معلوف على استرجاع التاريخ، فحسب، بل تمتد لاختراق المستقبل واستشرافه، وذلك ما نقرأه في رواية القرن الأول بعد «بياتريس» ليبرهن على أن الذهنية الروائية ليست حبسة الموروث، تحمل منه الزاد لتنتشره في الحاضر، إنما هي قادرة على استنباط الإفادات من تخييل رواي إيجابي، ومهما أبحرت الرؤية الروائية لأمين معلوف في الشرق والغرب، فإنها لا تغيب عن انشغالات الوطن اللبناني الذي خصصت له رواية «صخرة طانيوس»، متمحورة حول إحدى شخصيات جبل لبنان إبان القرن التاسع عشر، ثم رواية «بدايات» التي جعلها تحكي عن سيرة عائلته منذ القرن التاسع عشر، وحينما نصل إلى رواية «ليون الإفريقي»، نجد بطلها الحسن بن محمد الوزان، الذي لا يمكن التجني عليه بنسبته إلى منطقة قد يتبرأ منها، حسب المؤلف ولذلك فلا يوجد تعريف أفضل من ذلك الذي افتتح به أمين معلوف هذا العمل الروائي على لسان ليون: «ختنت أنا حسن بن محمد الوزان، يوحنا-ليون- دومديتشي، بيد مزين وعمدت بيد أحد البوابات وأدعى اليوم «الإفريقي»، ولكنني لست من إفريقية ولا من أوروبا ولا من بلاد العرب، وأعرف أيضاً بالغرناطي والفاسي والزياتي، ولكنني لم أصدر عن أي بلد، ولا عن أي مدينة ولا عن أي قبيلة، فأنا ابن السبيل، وطني هو القافلة وحياتي أقل الرحلات توقعا. مع أن هذا التعريف مليء بالتبرؤ ونفي الانتماء، إذ لا يكاد المتلقي يخرج بصفة انتماء ولا هوية محددة لبطل الرواية، ولو أنها شكلت بأكملها مشارب متعددة، إفريقية، عربية، غرناطية، أوربية، فاسية وزياتية، وحتى حينما نقف على الاسم نجد عجبنا لاسم متعدد اللغة والانتماء والديانة في قوله: «ختنت أنا حسن بن محمد الوزان، يوحنا-ليون دومديتشي، بيد مزين، وعمدت بيد أحد البوابات»²، وإذا كانت هذه العبارة التي أوردها معلوف على لسان الحسن الوزان تعتبر نسيجا من السجاد الروائي الإبداعي، فإنها تجد مصاديقها في ترجمة حياته حيث ينتسب الحسن بن محمد الوزان إلى قبيلة بني زيات الزناتية... وولد هو بمدينة غرناطة قبيل سقوطها بيد الإسبان... انتقل مع أسرته صغيراً إلى فاس³، وأول ما يلفت النظر هو تكديس هذه الثنائيات التي تلبست بالحسن الوزان جبرا لا اختياراً، لكن تدبيرها وتشخيص مسالكها كان إبداعاً والتماعاً من ذهنية الحسن الوزان، وهو ما يثبتته الدكتور محمد حجي في ترجمته: «الحسن بن محمد الوزان شخصية عربية إسلامية فذة، اجتمع له من الخصال العلمية والإنسانية ما جعل الغربيين المسيحيين يقدرونه حق قدره»⁴.

* باحث من المغرب .

وما رسخ خصال التعددية في سلوك الحسن الوزان حركيته المدهشة، بعد أن أسند إليه سلطان فاس محمد الوطاسي مهام سياسية خطيرة دفعته إلى القيام برحلات عديدة داخل المغرب وخارجه، ومنها تسع رحلات فصل القول فيها في «وصف إفريقيا»، وهي:

-رحلة إلى الشواطئ الغربية القريبة من فاس

-رحلة إلى وسط المغرب

-رحلة إلى بلاد السودان، صحب فيها عمه (أورد معلوف في روايته خاله)

-رحلة إلى الأطلس الكبير

-رحلة إلى بلاد حاحا

-رحلة من مراكش إلى سوس

-رحلة إلى الحجاز

-رحلة إلى الأستانة

-الانتقال إلى البلاد الليبية والتونسية⁵

ثنائية الوزان بين الظاهر والباطن

قبل ملامسته هذه الثنائيات داخل العمل الروائي من الأجر الإطلال على معالجة المحقق لأصل العمل الروائي «وصف إفريقيا»، الذي لم أستطع الانفصال عنه، وأنا أقرأ رواية معلوف حتى أستطيع تمييز بصمات معلوف عن بصمات الحسن الوزان، وإذا كان أمين معلوف قد عجن هذه الثنائيات معتبرا إياها مظهرا من مظاهر التسامح والانفتاح، فإن المحقق الراحل محمد حجي يعتبره ذكاء وسرعة تأقلم من الوزان مع البيئة المسيحية، مدركا أنه لا يمكن أن يعيش عيشة إسلامية في بؤرة المسيحية، فتظاهر بالتمسح وحمل اسم مالكة وحاميه البابا، فصار يدعى Leon أو يوحنا الأسد الغرناطي، أو الإفريقي تسترا وعملا بقوله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾⁶ لكن هذه القراءة قد يرفضها البعض من منطلق أنها تلبس التجربة الوزانية تأويلا متعسفا من الخارج، وهي بذلك تنفي الحقيقة عن إيمان الوزان بثنائياته لتدخلها في لعبة الظاهر المخالف للباطن، مع أن الراحل محمد حجي قد دعم وجهة نظره هذه ولم يتركها عارية، والتي يقدمها في أربعة أدلة بقوله: «ولنا أكثر من دليل على استمرار الحسن الوزان طوال السنين الثلاثين التي قضاها أسيرا في إيطاليا»، من ذلك؛

- الصبغة الإسلامية المتجلية في كتاب «وصف إفريقيا»، كلما تحدث المؤلف عن عادة أو عيد أو غير ذلك مما يخص المسلمين نسبه إلى نفسه مع جماعة المسلمين قائلا: «عندنا» وهذا كثير في الكتاب، بينما لم ينسب نفسه للمسيحيين، وإنما عبر بقوله: «عندنا هنا في إيطاليا».

- اهتمام الكتاب بالملاح الإسلامية في المدن والقرى التي زارها المؤلف واعتزازه بالشريعة ولو أنه يحكي وقاعا قبل انتقاله للبيئة المسيحية، إذ تنصر لا تستهجن ذلك.

- التواريخ المذكورة في وصف إفريقيا كلها هجرية إلا مرات قليلة جدا ورد فيها التاريخ الميلادي، وقد أحصى ماسنيون التواريخ المذكورة في القسم المتعلق بالمغرب الأقصى من كتاب «وصف إفريقيا» فإذا هي 72 تاريخا منها 67 هجري وأربعة بالميلادي وواحد مؤرخ بسنة طرد اليهود من إسبانيا.

- تمسك المؤلف باسمه الإسلامي رغم مرور سنين على أسره وتداول اسمه المسيحي فهو يوقع في نابولي أو روما يقول: «العبد الفقير إلى الله مؤلفه يوحنا الأسد الغرناطي المدعو قبل الحسن بن محمد الوزان الفاسي» بل نلاحظ أن نسيه «الغرناطي» يأتي بعد اسمه المسيحي اعتباراً بأن غرناطة أصبحت آنذاك حاضرة مسيحية، وكأنه أرغم على ذلك أو اصطنعه تستراً وتقية، في حين تأتي النسبة القديمة إلى فاس مع اسمه الإسلامي تذكيراً بالوسط الإسلامي⁷، وتبقى هذه الاستدلالات تخريجات تأويلية من المحقق تخلو من تعبير من الوزان نفسه للمصادقة المباشرة والصرحة على هذه الاستنباطات، وما يغذي رأياً مغايراً للمذهب الذي ذهبه المحقق محمد حجي في تأكيد طرح الظاهر والباطن في ثنائيات الإفريقي، وإن كان توقف بهذا التخريج في البعد العقائدي بين اعتباره الإسلام باطناً حقيقياً والمسيحية ظاهراً متصنعاً وطارئاً، وما يغذي معارضة ذلك، هو أن هذه العناصر نفسها التي بنا عليها قراءته قد أوردها أمين معلوف نفسه، ليسوق قراءتها في اتجاه خاطئ، وإن كان هروب الحسن الوزان واختفاؤه يجعل القراءتين في حيرة من أمرها، فلا هو بقي في روما المسيحية، ولا هو أعلن عن نفسه في الوطن الإسلامي الذي هرب إليه!!

- تجليات جدل الأنا والآخر في الرواية

مظاهر الجدل العقائدي:

قبل أن يقدم الروائي على لسان «ليون الإفريقي» الاسم الذي اختاره أمين معلوف دون «الحسن الوزان» في العنوان، الهوية المتعددة والغير حاسمة في خانة واحدة، نجد عبارة صغيرة تتوسط بياض صفحة كاملة، للشاعر الإيرلندي و.ب. بيتس، في قوله: «لا ترتب مع ذلك بأن ليون الإفريقي، ليون الرحالة، كان أيضاً أنا»⁸، وهو ما يخرج ليون الإفريقي من شخصيته التاريخية إلى رمز يخترق المستقبل، وإذا تجاوزنا ذلك إلى كتاب غرناطة فإن أول ما يواجهنا أسفل العنوان هي التواريخ المزوجة الهجرية والميلادية، مبتدأ بالتاريخ الهجري مجملاً، يتلوه التاريخ الميلادي مفصلاً يشمل اليوم والشهر والسنة (894هـ/5 كانون الأول «ديسمبر 24/1488 تشرين الثاني «نوفمبر» 9/1489)، ولا يفوت استندراك الروائي بإيراد الشهر الإسلامي على سبيل التوافق، بقوله: «وافق وقوع شهر رمضان المبارك»¹⁰ وإذا ما تجاوزنا الثنائية المطلقة من التواريخ لنقف على ألفاظ في الرواية ذات حمولة عقائدية في قوله: «اللامبالي بمصير المسلمين... ومهددة من الكفرة»¹¹، ورغم ورود هذا القول على لسان ليون الإفريقي، إلا أنه مسند لضمير الغائب الغير محدد في الحديث، مثلما هو منتشر على طول الرواية، ذلك بأن الثنائيات المشيرة للتمايزات العقائدية لا تصوب سهامها إلى عقيدة وديانة دون غيرها، كما أنها لا تتبنى هوية عقائدية بصورة عمياء، ومما يساعد عملية التلوين التعددية انزلاقات المحادثة على السنة متعددة، فجدد قسماً منها يمارس تفريره للمسيحيين في مواقع متعددة، من ذلك ما نقرأه: «مثل «بسطة» المدينة المسلمة الواقعة في شرقي غرناطة، وكان الروم يحاصرونها ويضربونها بالمدافع منذ خمسة أشهر، وقد رفع الملوك المسيحيون - ليهدم الله ما بنوا ويبين ما دمروا- أبراجاً من الخشب...»¹²، فالسارد هنا يصيغ المدينة بصياغة دينية تحت تأثير التضاد وسط ثنائية عقائدية تتسم بالعنف المتبادل، ولا يجد من وسيلة هنا لصد هذا العنف المسيحي غير الدعاء بالهدم والتدمير، وكثيراً ما اقترنت هذه المغايرات الدينية بلغة حربية تستحضر المعجم القائم على «داري الإسلام والكفر»، من ذلك ما نقرأه في قوله: «وألحفت سلمى قائلة: «ولكنك تحاطر بالبقاء طويلاً في دار الكفر!»¹³، وكلمة تغلغل السارد في أكناف الأحداث إلا وزادت الثنائية العقائدية القائمة على الرموز الدينية المتغايرة اشتغلاً وتمايزاً في التعبير الروائي: «ورفع راهب صليباً فوق برج المراقبة فهتف له الجنود ثلاثاً «قشتالة، قشتالة، قشتالة»¹⁴، وقد كان يلجأ الهاربون من بطش التدين القسري القائم على نظرة الإلحاق إلى خيار النفي، وهو ما يجعل الذات منشطرة بين المنفى والتعميد إذ يقول: «أحمد الله كل يوم أن هداني سبيل المنفى لأن الذين اختاروا العمادة هم الآن ضحايا أسوأ أنواع الاضطهاد، سبعة من أبناء عمومتي وخوولتي في السجن، وبنات أخ وزوجها أحرقتا حين بتهمة البقاء على اليهودية في السر»¹⁵، فلم تنفع المدارات ولا الحيل من مقص الرقابة العقائدية (العمادة والتعذيب)، وما يمكن التقاطه هنا أن النظرة العقائدية للآخر لم تركز على المسلمين فحسب، كما لم تستثن اليهود من الرقابة التي تغلغت في عبارات كثيرة إلى الدماء، بصوت خافت هذه المرة:

«وأزلتني إلى الأرض قبل أن تتابع بصوت أكثر خفوتا: «جميع الذين غيروا دينهم متهمون بالبقاء على يهوديتهم، وليس في وسع إسباني النجاة من محكمة التفتيش مادام لم يثبت أن «دمه نقي» أي أنه ليس في أجداده مهما ابتعدوا في الزمن يهودي أو عربي، ومع ذلك فإن في ملكهم فرديناند نفسه دما يهوديا، وكذلك المفتش «توركمادا» لاحقتهم نيران جهنم إلى أبد الأبدين»¹⁶، وما يمكن تسجيله على هذه العبارة الواردة على لسان يهودية أنها أشارت إلى أصحاب محاكم التفتيش، بالصفة الوطنية (إسباني) وليس بالصفة الدينية (كاثوليكي مسيحي) ومع أنها وضعت مفاصلة عقائدية وقومية (يهودي، عربي) فإنها وضعتهما في صورة واحدة من جهة المعاناة والتفتيش أمام المحاكم وأدوات الرقابة، مع طرح استدراك استهلامي لم يتم تحديد الجواب عنه، فيما يتعلق بالدماء اليهودية الممزوجة بدماء ملكهم فرديناندو المفتش «توركمادا» ولا يغادر السارد هذه الثنائية الدينية القائمة على المفاصلة بدون حشوها بمشاهد متراكمة تؤكد سياسة العزل في حديثه عن «سارة اليهودية»: «... سارة المبرقشة، كنت حتى ذلك الحين كثيرا ما أسمع الحديث عن اليهودية، بيد أن قسماتها لم تكن تعني لي شيئا... ومطت سارة شفيتها متضحكة، وقالت: «هذا ما يردده حاخامنا باستمرار... كان كل ما فيها يبدو لي غريبا، ثيابها التي بجميع الألوان، وضحكتها المتواصلة، وأسنانها الذهبية، وأقراطها الضخمة، ولا أنسى عطرها الخانق...»¹⁷، كما أن الشيء الجدير بالتسجيل جنوح السارد إلى نوع من التماهي العقائدي بين اليهود والمسلمين قائم على المنافرة القائمة بين المسيحيين من جهة والمسلمين واليهود من جهة مضادة، وهو ما يتعزز في الإشارة إلى نوع من التساند والمواساة بين سلمى المسلمة الغرناطية وسارة اليهودية، وذلك لتشابه وضعيتهما¹⁸، وفي سياق آخر قد وصل فريق من المفتشين إلى غرناطة، وهم رجال دين متزمتون أعلنوا على الفور أن يعود جميع المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام إلى دينهم الأول... وأذن بعض الأشخاص للأمر، ولكن الأكثرية عارضته، وقد أقيمت بعض المحارق كما فعل باليهود لإلقاء الرعب في قلوب المعاندين¹⁹، ولم تتوقف هذه الثنائية وتبعاتها على الأرواح فحسب، بل تعدتها لتشمل دور العبادة أيضا في قوله: «أحرقت كنيسة كانت قد بنيت حديثا، واقتصاصا لحرقتها عبث فسادا في مسجدين»²⁰، لكن السارد هنا لا يمر إلا بعد إدانة الحديث في قوله: «لقد كان شخص سطحي الإيمان»²¹، وسرعان ما اكتظت الأسطر بعبارات الصدام والذبح والتعميد القسري والقتال... لم يعد في مقدور أحد قراءة الفاتحة على جثمان أبيه في العلن على الأقل، لأن هؤلاء المسلمين المرتدين تحت وطأة القوة كانوا يرفضون جحد دينهم... وأخذوا يرسلون إلى فاس رسائل تقطع نياط القلب... وطلبوا الفتوى والمشورة في ما بين التعميد القسري والمواجهة... عقد المهاجرون الغرناطيون الذين رقت قلوبهم عدة اجتماعات في ذلك العام... وأذكر على هذا أنني شاهدت حضور مفتي وهران»²². وتتغلغل الثنائية الضدية إلى الممارسة العقائدية للنجاة على شكل فتوى على لسان الوهراني بقوله: «فكروا في أنه بالإمكان إشكال محرقة بالرسالة التي ترسلون، لا تلوومهم على عمادتهم، بل ادعوهم فقط أن يظلوا مخلصين للإسلام، وإذا أكره هؤلاء المساكين على شرب الخمر؟ وإذا ادعوا إلى أكل لحم الخنزير للتأكد من أنهم ليسوا مسلمين؟ قال المفتي: «فليفعلوا إذا أكرهوا، ولكن ليحتجوا في قلوبهم» وإذا عرض عليهم أن يشتروا النبي -صلى الله عليه وسلم؟ وكرر قائلا: «فليفعلوا إذا أكرهوا، ولكن ليقولوا العكس في قلوبهم»²³، وقد جاء تدخل مفتي وهران مناسبا لتخفيف غلواء الثنائيات الضدية العقائدية وضغوطها على طرف دون آخر، ولتنقل مستوى الثنائية من الظاهر إلى الباطن، فيبدو الظاهر متوحدا على مستوى التمثيل والتظاهر النائم على ثنائية عقائدية صارخة، لكن هذه الوضعية المتأزمة للمسلمين كان يقابلها نوع من التشفي الإسلامي في الآخر العقائدي حينما يكون في موقع وموقف قويين، وهو ما نقرأه في مواجهة الموروث القبطي في مصر على لسان السارد في حديثه عن فيضان النيل المرتبط بالسنة القبطية: «إن «مسري» هو في السنة القبطية الشهر الذي يبلغ فيه فيضان المياه مداه، وهمست: لمصر فضل كبير في البقاء إسلامية بينما لا يزال النيل والطاعون يتبعان تقويم الفراعنة، وفهمت من الطريقة التي غض بها من بصره، ومن ابتسامته المرتبكة أنه لم يكن هو نفسه مسلما، ولم يلبث أن انهك قائلا: «تأخر الوقت وأظن أن علينا نشر الأشرطة...»²⁴ فقد أطلق ليون الإفريقي زفرته العقائدية التي احتفظ بها ونقلها من الأندلس في اتجاه مصر، إذ كان ينتظر من مخاطبه نوعا من التأكيد والغبطة من منطلق التماثل العقائدي، لكن برودة المتلقي أثبتت عدم سروره بهذا الخطاب، نظرا لمسيحيته، وهو ما عبر عنه في جواب ضمني موجه لليون الإفريقي «... وشد على يدي

ولم ينس أن يضيف قائلاً: «في البيت صليب وأيقونة بامكانك نزعهما إذا كانا يجرحان شعورك ووضعهما في صندوق حتى عودتي»²⁵، ويمكن أن نستشف من هذا الرد نوعاً من التهذؤة ونهج البرودة في الرد على مناقشة عقائدية مضادة، لكن الرد يحمل نوعاً من استبطان الموقف وتجميده ريثما تتم العودة من جديد، يختصرها قوله: «حتى عودتي»، فنزع الرموز المسيحية لن يكون نزاعاً جذرياً واقتلاعاً تاماً، إنما هو ظرفي ومؤقت، إلى أن تمضي ساعة الحرج هذه، وربما أحس الإفريقي بالحرج وبنوع من النقد الذاتي، مما دفعه إلى الرد بلطف ومحبة قائلاً: «...ووعده بأنه على العكس مما يقول، لن يزاح شيء من مكانه، وشكرته على اهتمامه البالغ... وبينما كنت أتحدث إلى ذلك القبطي كان البحر يوقد قلوباً بعيداً...»²⁶، وقد تبين في تفاصيل سردية مقبلة أن هذا الوعد لم يكن رياءً عابراً سيتم نسخه، بل هو وعد مكبل شكل صاحبه إجرافاً مع ضيوف من حجم العدول الذين أبدوا تشدداً إزاء هذه الرموز الدينية الكنيسة، إذ يقول: «... وفي لحظة كتابة العقد لاحظ هذا وجود الأيقونة والصليب على الجدار، ورجاني أن أنزعهما فقلت: «لا أستطيع ذلك، فقد وعدت صاحب هذا المنزل بأن لا أمسهما حتى يعود» وبدا الحرج على الرجل وسائر المدعوين إلى أن تدخلت نور قائلة: «إذا كنا لا نستطيع نزع هذين الشينين فلا يمنع من تغطيتهما» ومن غير أن تنتظر جواباً قربت من الجدار ساتراً مكسواً بالدمقس فسر الكاتب بالعدل وبدأ علمه²⁷، وإذا كانت هذه العملية التي نحتها المرأة قد عملت على سلك نهج وسطي يرضي الطرفين، فإن عبارات أخرى أوردتها السارد تزيد الوضع العقائدي تأجيحاً في دعوة للمواجهة نقرأها في قوله: «... ولقد خضعنا حتى الآن لشريعة الكفار الذين استولوا على غرناطة ومالقة، ثم على طنجة ومليلية ووهران وطرابلس وبوجي... ونحن بحاجة لكي نواجههم»²⁸، وقد تحققت هذه المواجهة فعلاً عبر أساليب انتقامية ملونة حسب ألوان القوة الجغرافية العقائدية، وهي مواجهة تعوض المواجهة العسكرية الغير ممكنة في المواقع المذكورة والمسؤولين عليها، ومن مظاهر تلك المواجهة الدينية التي وعد بها السارد العمل على تحويل كاتدرائية إلى مسجد في قوله: «... مدينة غريبة هي القسطنطينية، إنها مثقلة جداً بالتاريخ... ففي أقل من ستين سنة من الاحتلال التركي كان وجهها قد تغير تماماً، لاتزال هناك بالطبع أيا صوفيا التي تحولت من كاتدرائية إلى مسجد من عادة السلطان الذهاب إليه في موكب يوم الجمعة»²⁹، ويبيّن ليون في مواقع أخرى أن هذه الثنائية القائمة على المغايرة العقائدية الدينية لم تكن بدوافع إيمانية صادقة لخدمة الدين، بل كثيراً ما كانت أقتعة لأغراض سياسية وسلطوية واجتماعية مثلما هو الحال في حديثه عن الحروب الصليبية بقوله: «... وكنت منذ وصولي إلى رومة كثيراً ما سمعت بالحملات الصليبية، حتى من ضم ليون العاشر بالذات، ولكن ذلك كان بالطبع شعاراً بغير طائل يشبه إلى حد كبير ما يرفعه بعض الأمراء المسلمين عندما يتحدثون على الجهاد لإزعاج خصم أو تهدئة مرء، وكان الأمر مختلفاً جداً مع أدريان لعنه الله وجميع المفترين في الغيرة! فقد كان يعتقد جازماً أنه بحشد المسيحية لمحاربة الإسلام يضع حداً لانتشاق لوثر ويصالح الإمبراطور شارل وملك فرنسا»³⁰، وقد كشف هذا التصريح عن أن البواعث الصدامية القائمة على ثنائية الذات والآخر لا تنطلق من منطلقات عقائدية خالصة حتى وإن تلبست لبوساً دينياً على مستوى الشعار والممارسة الحربية، لأنها محكومة بخلفيات دنيوية لادينية، وهو بهذا يبرئ الدين من تلك الذنوبات والوقائع الصدامية، ليضع الوزر على النوازع المصلحية الإنسانية.

مظاهر الجدل القومي:

لا تتوقف ثنائية الذات والآخر على المستوى العقائدي فحسب، وإن كانت السمة العقائدية هي الطاغية في هذا العمل الروائي، إنما نقرأ نوعاً من المفاصلة على المستوى القومي أيضاً في مواقع متعددة، وقد افترش لها السارد في المدخل فرشاً يحيل على التعددية اللغوية في قوله: «...تسمع في فمي العربية والتركية والقشتالية والبربرية والعبرية واللاتينية والعامية الإيطالية»³¹. وهي تعددية لا تعبر في جوهرها عن مفاصلة بين الذات والآخر، لأنها تعددية منبعثة من ذات واحدة وعلى لسان واحد، لصاحبه ليون الإفريقي الذي يعتبر الشخصية المحورية والنموذجية المرجو الوصول إليها كمقصدية معنوية وحضارية، لتجاوز تلك الثنائيات التي تعمل على التفكيك والتصادم بناءً على المفاصلة القومية التي كانت تخترق الحجاب الديني نفسه على سمكه، من ذلك ما نقرأه في قول السارد: «وقد كنت قد عرفت الحقيقة الجائرة عن

«بسطة» من ضابط بربري شاب في الحرس يقيم بعض أفراد أسرته في المدينة المحاصرة»³²، وهو ما يبين عدم الاكتفاء بالصفة العقائدية في تحديد الهوية، بل يتم تشريح صورها القومية الصغرى، مما يتأكد في مواضع أخرى كقوله: «... وذهب بعضهم إلى التأكيد بأن أسطولا مسلما كبيرا قد ظهر في عرض الرابطة جنوبي غرناطة، وأنه انضم إلى المصريين أتراك ومغاربة»³³. لكن هذه الثنائية القومية الأمازيغية التي يسمها «البربرية» في عملية النهب وقطع الطريق في قوله: «... ويكون مع ذلك تحت رحمة النهابين عربا وبربرا، أحيانا يعيشون في البلاد فسادا»³⁴، وهو ما يجعل السارد في موقع الواسف المحايد، ومن ذلك ما نقرأه في وصفه إحدى القبائل الأمازيغية «... وينتمي أهل هذه المنطقة إلى قبيلة من البربر مرعوبة الجانب معروف أفرادها بـ«الزناغا»، وهم رجال أشداء يلبسون فوق جلودهم ثبانات من الصوف... إن كمية هائلة من الأفاعي تزحف بين بيوتهم وادعة أليفة كالهرر أو الكلاب الصغيرة، وعندما يجلس أحدهم للطعام تتجمع الأفاعي حوله لتتبلغ بفتات الخبز وفضلات الأطعمة التي يدعها لها»³⁵ وإن كانت هذه الصورة الوصفية على براءتها تومئ إلى نوع من الصداقة الأمازيغية مع الأفاعي، وهي ذات دلالات قد تكون سلبية إن تم النظر إلى الأفعى كحيوان قاتل سام، وقد تكون الصورة الوصفية إيجابية توحى بالطبيعة المسالمة للإنسان الأمازيغي حتى مع الحيوانات السامة وعطفه عليها، وهو الجانب الملفت حقا في هذا الوصف، والذي يعطيه قيمة التميز وسمة الغرابة والمغايرة عن باقي الأقسام. ولعل ما يؤكد الطابع الإيجابي للعنصر الأمازيغي (البربري) هو عدم استعدائه الآخر على معيار قومي، بل إنه يطرح الترجمة كآلية للدفاع عن الذات المغايرة قوميا ولغويا وذلك ما نقرأه في قوله: «... وطلب مني الشخص أن أعذر مواطنيه على نزقهم وأمر الحشد بأن يفسحوا لي الطريق شارحا باللغة البربرية أنني لست جاسوسا ولا مبعوثا لفاش، وإنما مجرد تاجر أندلسي يعمل لحساب الجنوبيين، وهكذا تمكنت من دخول المدينة والتوجه إلى الفندق»³⁶، وقد لازمت السارد الإشكالية اللغوية الملازمة للمغايرة القومية، إذ لم تتوقف على الأمازيغية فحسب، بل وجدناها في موقع آخر محيلة على التركية في قوله: «... وكان في الإمكان بدء المحادثات... ولم أشارك فيها إلا بالنزر اليسير، إذ كان علي أن أعرض لا أن أفوض على الإطلاق، لأن المحادثات التي كانت قد بدأت بالعربية لم تلبث أن استكملت بالتركية وهي لغة لم أكن أجيدها قبل إقامتي في رومة»³⁷، وبالقدر الذي طال فيه النعت القومي المتمايز العامة من الناس، نجده يبالغ في الأمازيغية أيضا تميزا لهم، وهو ما نقرأه في إشارة السارد للأمير البربري في قوله: «وكانت محطتنا التالية في المنشية التي زرت فيها الأمير البربري الذي يحكمها»³⁸، كما تعمد السارد في إشارة ذكية منه إلى التنبيه على أن المسيحية قد استمرت في القومية الأمازيغية إلى جانب إسلامهم في حديثه عن الاحتفال المسيحي بعيد الغطاس في قوله: «كان البابا مزدهيا تحت تاجه وهو يقول: في عيد الغطاس هذا الذي نحتفل فيه بعمادة المسيح بيدي يوحنا المعمدان ونحتفل أيضا بحسب السنة المتبعة، بالمجوس الثلاثة الذين أتوا من بلاد العرب لعبادة ربنا، أية سعادة تفوق سعادة استقبالنا في حضانة كنيسة المقدسة مرزباننا جديدا قادما من أطراف بلاد البربر لتقديم قربانه في بيت بطرس»³⁹.

ولا يكتفي هذا النص الشاهد بالإحالة على مسيحية الأمازيغ فحسب، بل يشير إلى الأصول المسيحية للعرب أيضا في حديثه عن المجوس الثلاثة الآتين من بلاد العرب، التي لم يحدد موقعها بدقة، ولعل هذا الالتقاء القومي المتعدد في المقر البابوي لروما تحت العنوان المسيحي يومئ إلى التوزيع الأصولي للمسيحية على الجغرافيا والتاريخ والأعراق، وإن كان يسكت على تحويل المرجعية المسيحية على مستوى الجغرافيا من الشرق -كنيسة المهد- إلى الغرب -البابوية بروما-، وإذا كانت هذه التعددية القومية من داخل المسيحية في الرواية لم تؤد إلى اصطدام داخلي، فإنها في الوسط الإسلامي تشير إلى صدامات عنيفة في الشرق، وكان طرفا النزاع هم الجراكسة والعثمانيون في قول السارد: «كان الجراكسة أول الضحايا، وسواء أكانوا مماليك أو من نسل المماليك فقد كانوا يطاردون بلا هوادة... ولقد استعبدت العاصمة شارعا بعد شارع، وأخذ الجراكسة يطاردون العثمانيين بمساعدة الشعوب النشيطة، وإذ غدا الضحايا جلادين فقد بدوا بلا رحمة، ولقد رأيت بنفسني غير بعيد من منزلي مصرع سبعة من الأتراك كانوا قد احتموا بالمسجد، فإذا كان حوالي العشرين قاهريا يلاحقونهم فقد لجنوا إلى أعلى المنذنة، وشرعوا يطلقون نار بنادقهم على الحشد، لكنهم ما لبثوا أن قبض عليهم وذبخوا

روموا مسربلين بدمانهم من أعلى المبنى»⁴⁰، فالظاهر أن إسلام القوميات لم يمح مفاصلاتهم لاتينية، وظل الجراكسة يختزنون الأهم التي عانوا منها تجاه الأتراك إلى أن جاءت ساعة الانتقام للتفريغ عن النفس، وهو ما يؤكد أن العلاقة كانت محكومة بموازن القوى، التي لم تسنح للوحدة العقائدية بأن تمحو آثار تلك الجراح، بل إن تلك الروح الكنسية التي جمعت الروم والعرب والأمازيغ من داخل الكنيسة، ما كانت لتتحقق بين الجراكسة والأتراك من داخل المسجد، فما تحقق داخل الكنيسة، نسف داخل المسجد من خلال النص الشاهد إذ لم ينفج الأتراك احتماؤهم بالمسجد من أن ينالوا القتل على يد مطارديهم الجراكسة كما لم تراخ حرمة المنذنة التي غدت منبرا لإطلاق نار البنادق على الحشد والإلقاء بهم من أعلاها بالجثث مسربلة مذبوحة، وقد تصل المفاصلة والمغايرة القومية أقصاها في ذلك الواقع من خلال تصوير الرواية، حينما يتم تحويل السود إلى عبيد بناء على ألوانهم في حديثه عن عاهل غاوو المسمى الأسكيا الذي كان يعتبر أقوى رجل في بلاد الزنج بقوله: «...بيد أنه أعطاه خمسة عبيد وخمسة جمال ومائة من أنياب القيل الضخمة»⁴¹، هكذا يتحول الإنسان الأسود إلى سلعة تهدي إلى جانب الجمال وأنياب الفيل الضخمة، ولو أن المفاصلة القومية هنا لا تنبني على أساس لوني فحسب، إنما هي قبلية وطبقية بالأساس، لأن المستعبد لهؤلاء يشترك معهم في اللون والزنجية أيضا، وتبقى السمة القومية مطبوعة على لسان السارد، حينما يصف بلاد هؤلاء بالسمة الزنجية في حديثه عن أقوى رجل في بلاد الزنج⁴².

مظاهر الجدل على المستوى الجنسي:

بالإضافة إلى المغايرات العقائدية والقومية داخل الرواية والقائمة على جدل الأنا والآخر في السلوكيات الفردية والجماعية نجد ثنائية تنبني على الجنس ليس كمعطى بيولوجي عادي تتطلبه طبيعة الإنسان حسب تكوينه ووظيفته التي لا تحدد موقعه الاجتماعي والفكري، إنما تقوم هذه الثنائية على أن نوعية الجنس هي امتياز فوق طبيعي، تعكس بالأساس طبيعة التفكير السائدة والأنماط الاجتماعية المؤسسة على ذلك التفكير، والتي كانت تبرز تارة بأغلبية دينية متداخلة مثلما نقرأ في قول السارد في أول فصل من فصول الرواية المعنون بـ«عامر سلمى الحرة»: «... حتى إن محمدا رجع ذات يوم ومعه فتاة مسيحية ذات شعر أسود مضمفور اشتراها من جندي كان قد أسرها في غزاة بجوار «مرسية»، وقد سماها «وردة» وأسكنها حجرة صغيرة مظلة على صحن الدار، وذهب إلى حد القول بأنه سيرسلها إلى إسماعيل لتعليمها الضرب على العود والرقص والكتابة مثلما يفعل بمحظيات السلاطين، وقد قالت لي أمي: «كنت حرة وكانت جارية، ولم يكن الصراع بيننا متكافئا. كان بوسعها أن تستخدم على هواها جميع أسلحة الغواية، وأن تخرج من دون حجاب، وأن تعني وترقص وتصب الخمر وتغمز بعينيها وتتعري، في حين كان لزاما علي بحكم وضعي ألا أتخلى قط عن وقاري، وألا أظهر كذلك أي اهتمام بملذات أبيك، وكان يدعوني «بنت عمي»، وإذا تحدثت عني قال بإجلال «الحررة» أو «العربية»، وكانت وردة نفسها تبدي لي الاحترام الواجب على خادم حيال سيديتها، وأما في الليل فكانت هي السيدة»⁴³. وما يمكن أن نستشفه من هذا الشاهد هو تحويل الفتاة المسيحية إلى سلعة اشتراها محمد من الجندي الأسر لها، وبما أن هذه السلعة تختزن الأنوثة رأسمال لها، فإن المشتري لها سيدخرها للترفيه (الرقص، الموسيقى، المتعة) على اعتبارها أنها تنتمي للحريم، لكن هذه السمة يبدو أن لها امتيازات تغبطها عليها الزوجة الحرة، وتتمثل في حرية التعري والخروج من دون حجاب، والغناء والرقص وصب الخمر والغمز، وذلك ما يجعلها في العمق هي السيدة، وهذا ما يصور معاناة المرأة المسلمة من قيود داخل حريتها وتحررها إزاء الحريم، وبذلك تصبح كل الامتيازات التي كانت تتمتع بها الزوجة الحرة من قبيل التسمية «الحررة» أو «العربية»، ومن قبيل كل الإجلال الذي كانت تبديه الأمة «وردة» لسيدتها، كل هذا الامتيازات تصبح ساقطة أمام أسلحة الغواية للأمة «وردة» والنتيجة هي أن المتعة الليلية أعطت للأمة المسيحية السيادة، وسلبت من المرأة الحرة سيادتها التي تحولت إلى قيد مثقل، وهو ما عبر عنه بالعبارة الملخصة: «من دون أن ترفع عينيها نطقت على مهل بهذه الكلمات التي لأزال أذكرها: «نحن نساء غرناطة حريتنا عبودية مستورة، وعبوديتنا حرية بارعة»⁴⁴، وكثيرا ما كانت هذه المفاصلة تتكرر في الرواية على شكل شكوى من النساء المسلمات تجاه أزواجهن من السلاطين الذين مالوا إلى الإماء المسيحيات ميلة واحدة في قول السارد: «كانت جريمة السلطان التي لا تغتفر في نظر أمي هي هجره

زوجته الحرة... من أجل سبية مسيحية اسمها «إيزابيل دوسوليس»، وقد سماها هو ثريا⁴⁵». فاسم المرأة المسيحية هنا باعتبارها آخرًا ليس ملكًا لها إنما هو «ملك للمالك الجديد»، لا بد من تغييره حتى يتأقلم مع خصوصيات «الذات الأنثوية»، ولا يتوقف الأمر هنا بل يتجاوزها إلى تعرية المرأة باعتبارها آخرًا - جسديًا أمام الحاشية، حيث يقول: «يرى أن السلطان جمع ذات صباح أفراد حاشيته في ساحة الريحان ليشاهدوا هذه الرومية وهي تستحم»⁴⁶، وكثيرًا ما كان السارد يستل إلى الأماكن الشديدة الخصوصية والحساسة في المفصلة الجنسية، وهي الحمامات في قوله: «ثم إن هناك النساء، وعدد من الحمامات مخصصة لهن وحدهن، بيد أن معظمها هو لخدمة الجنسين، وفي الأمكنة نفسها، ولكن ليس في الأوقات ذاتها، والحمام الذي كنت أعمل فيه يؤمه الرجال من الثالثة صباحًا حتى الثانية بعد الظهر، وأما سائر اليوم فيستبدل فيه صبيان حجرة التجفيف بزنجيات كن يشددن حبلًا إلى عرض الباب لإشعار الرجال بأنهم لا يستطيعون الدخول، وإذا احتاج أحدهم إلى قول كلمة لزوجته فما عليه إلا استدعاء إحدى القيمات بشؤون الحمام لنقل الرسالة»⁴⁷ فالظاهر أنه لا توجد أداة للحجز والفصل بين النساء في أجواء الاستحمام وبين الأجواء الخارجية سوى الزنجيات، وهي مفصلة تجمع بين المغايرة العرقية والأنثوية، وهنا يتم وطئ أنوثة الزنجيات على اعتبار أنهن دون مستوى السيدات المستحتمات، عبر إسناد أعمال دونية لهن، لكن السارد يبين أن معاناة المرأة ومفاصلتها لا تجد لها وعيًا ذاتيًا لدى المرأة، ولا أدل على ذلك من إشارته إلى ذلك الصراع الناشب بينهن لتقديم خدمات للسيد في قوله: «فإنهن لسن أقل من مائة امرأة، يدبرن المكائد على الدوام للخطوة بليلة مع السيد، أو بالامتيازات لأبنائهن أو بسجادة لغرفتهن، أو بحلبة أو عطر أو إكسير...»⁴⁸، وتتعد مظاهر المغايرة الجنسية إلى الحد الذي تصل فيه إلى ظاهرة احتفالية حينما يقدم السارد قصة الخرقه المتعلقة بليلة الزفاف عند العروس، بإطلاق الزغاريد⁴⁹، وهي حالة تلخص نوعًا من المفصلة والتمايز القائمة بين الأنا المتجلية في الذكورة، والتي تقف في درج أعلى من صفة وخصائص الآخر التي تتلبس لبوس الأنوثة مقرونة بضرورة إثبات العزوبة وإثبات مظهر خرقها وكسرها من الذات العليا (الأنا) نوعًا من الامتياز الذي يوجب الإشهار والاحتفال، والظاهر أن الروائي يوظف في هذا السياق ويعرض صورًا من الصور التي قدمها ليون الإفريقي في «وصف إفريقيا»، وهي اقتباسات وتوظيفات ترمي إلى بلورة رسائل معينة بعضها نقدي للموروث الثقافي والاجتماعي، وبعضها الآخر ذو دلالة نقدية للواقع المعاصر.

ولا تتوقف الثنائيات الضدية بين الأنا الذاتية والآخر على المستويات العقائدية والقومية والجنسية فحسب في رواية «ليون الإفريقي»، إنما نقرأ صورًا ونماذج متعددة من ثنائيات سياسية واجتماعية تعكس مشاهد من التنوع المحكوم بثنائية الشد والجذب، وتؤطرها ذهنيات صدامية في الغالب، لكن ما ينبغي الإشارة إليه هو أن الرواية نفسها تضم مشاهد تمحو هذه الثنائيات الضدية لتؤسس مشهدًا واحدًا وذاتًا واحدة، وهو ما يمكن تقديم نماذج منه.

نقائض الثنائيات الضدية ودلالاتها:

لم يكن الغرض من استخراج مشاهد الجدل بين الأنا في مختلف تلاوينها والآخر في صورته المتعددة في رواية «ليون الإفريقي» هو قطع القول بأن هذا العمل مؤسس على ثنائيات ضدية أساسًا، فبالقدر الذي قدم فيه الروائي هذا الجدل من خلال أطراف متصارعة، فقد قدم مشاهد عملت على محو ذلك الجدل، لتؤكد النتائج على أن الثنائيات الضدية لم تكن سلطة عليا شاملة لكل الفئات والجهات والمواقع والمواقف، بل كانت تتحرك بجانبها مواقف تنقض هذه الثنائيات حسب خصوصياتها الدينية على سبيل المثال التي كانت تتأجج في الكانتونات الطائفية، نلاحظ أنها تنقض وتمحى حينما نجد «الآخر الديني» طيبيا في نظام سياسي للأنا الدينية الإسلامية وهو ما نقرأه في حديثه عن السلطان الذي انصرف إلى المذلات على الرغم من تحذيرات طبيبه إسحاق حمون⁵⁰، فالظاهر أن هذا المنصب قد منح للآخر دينيا على أساس الكفاءة العلمية والمهنية، ولم تمنع مخالفته العقائدية من منحه وتقليده هذا المنصب، ومن المظاهر الساطعة في نقض الجدل العقائدي بين ثنائية الأنا والآخر ما نقرأه في قوله: «ففي أجمل الدارات، وفي أكثر دكاكين الأسواق رواجًا، يرى على الأخص الأرمن واليونان والطلبان واليهود الذين كان بعضهم قد أتى من الأندلس بعد سقوط غرناطة، ولا يقل عددهم عن

أربعين ألفاً، وهم متوافقون على امتياع عدل مولانا السلطان، وفي الأسواق تتراصف عمائم الأتراك مع قلنسوات المسيحيين واليهود بلا ضغينة ولا بغضاء»⁵¹. وهي صورة حضارية راقية حقا تعكس نوعاً من الوحدة الاجتماعية الغير ملتقطة للمغايرة العقائدية التي لم يكن التعايش والتواصل نتيجة سقوطها، بل ظل كل طرف متحفظ بمخزونه العقائدي وبرمزياته الدينية (العمائم والقلنسوات)، مما نقرأه في نص آخر من الرواية في صورة من صور التداخل المسيحي الإسلامي: «... لمح الأمير وهو يجيل ناظره حول الأيقونة والصليب القبطي على الجدار فابتسم وهو يحك رأسه بشكل ظاهر، وكان له ملء الحق في أن يثور فضوله: مغربي بزّي مصري متزوج من جركسية أرملة، أمير عثماني يزّين منزله على الطراز المسيحي! وهممت أن أقص عليه كيف حصلت على هذه الدار عندما قاطعني قائلاً: إن منظر هذين الشبّين لا يضايقتني، وإذا كان صحيحاً أنني مسلم بفضل من الله فإنني ولدت مسيحياً وعمدت مثلي مثل السلطان وجميع المماليك»⁵²، ولو أن إسقاط هذه الثنائيات الجدلية الدينية يلاحظ أنها تتلبس لبوساً من التخوف والتوجس، إلا أن السارد سرعان ما يخفف وطأة هذا التخوف بطمأنة فجائية، ليبين أنه حتى وإن كانت القاعدة في العلاقة الدينية قائمة على الجدل والثنائية، فإن مشاهد التحالف تعمل من حين لآخر على خرق تلك القاعدة، ولو بشكل استثنائي، وهذه الاستثنائية في خرق المغايرة لا تلازم الدار الإسلامية فحسب في حكي السارد، إنما تحل أيضاً بالديار المسيحية البابوية، حينما يحكي الحسن الوزن عن حالته وهو في السجن البابوي تحت العنوان الإسلامي، وهو ما نقرأه في قوله: «...وما إن خرج حتى أقبل ضابط من الحرس على زنزانتني يسألني إذا كنت في حاجة إلى شيء وطلبت بشجاعة بملابس نظيفة ومنضدة صغيرة ومصباح، وأدوات للكتابة، وقد حصلت عليها جميعاً في اليوم نفسه، وفي المساء كان الغذاء المألوف قد تبدل، فعوضاً عن الفول والعدس قدم إلى لحم ولازانيا ونبيد أحمر مصنوع «تربياتو» شربت منه دونما إفراط»⁵³، لكن هذا التحول الفجائي في معاملة البابوية للحس الوزن القائم على تخلي الطرف المأسور والضعيف على هويته الدينية التي كانت دافعاً رئيسياً للجدل بين الذات والآخر، كما أنه مقدمة لتبادل الخدمات فيما نقرأه في قوله: «عندما قابلت البابا بعد أسبوع كان قد حضر لي برنامجاً حافلاً: سوف أقسم وقتي بعد اليوم بين الدراسة والتعليم، فلسوف يعلمني كاهن اللاتينية، وآخر للتعليم المسيحي وثالثاً لإنجيل واللغة العبرية، وسوف يتولى كاهن أرمني إعطائي في كل صباح درسا في اللغة التركية، وكان علي أن أعلم بدوري سبعة طلاب العربية، وسأتقاضى عن هذا العمل أجراً مقداره «دوكا» ذهبية في الشهر، ومن غير أن أكون قد عبرت عن أدنى احتجاج اعترف ولي نعمتي ضاحكاً أن الأمر كان صيغة ملطفة عن الأشغال الشاقة، مضيفاً ذلك أن هذا البرنامج يعبر عن حماسه حيالي وشكرته ووعده ببذل ما في وسعي كيلا أقصر في استحقاق فضله»⁵⁴، فالظاهر من خلال هذا الشاهد، أن الجدل بين الذات والآخر قد تمت جدليته في برنامج عملي اكتسى صيغاً تعليمية، تقوم على التلقين الممزوج باليات ومضامين تحيل على الآخر، لكنها في الآن ذاته تفتح باب التلقي من الآخر مقابل التلقين، ويقوم أساساً على فتح الاستفادة من هذا الآخر السائر في طريقه إلى الذوبان القسري في هذه الذات الأخرى والأسرة والمستوعبة له. لكن الأنا المعبرة عن السارد لم تكن في إيرادها لهذه المشاهد التي يتم فيها إسقاط الجدل والجدران بين الأنا والآخر منذ مرة، بل عبرت في كثير من المواضع عن سعادتها القصوى، ومدى تأثرها ببعض تلك التفاعلات الصادقة، مثلما نقرأ في قول السارد: «... واستدعاني البابا مساء يوم التعميد، وبدأ بأن أعلن أنني أصبحت بعد اليوم حراً،... ثم تناول من على منضدة كتاباً منمنماً وضعه في راحة يدي المبسوطة وكأنه قربان وإذا فتحته فقد وجدته مكتوباً بالعربية، «اقرأ بصوت مرتفع يا بني!» ونفذت الأمر وأنا أقلب الصفحات بحيطه وحذر كبيرين: «كتاب دعاء الأيام... وقاطعني حامي بصوت مرتجع غير واثق بقوله: «هذا أول كتاب باللغة العربية خرج من مطبعة وعندما ترجع إلى أهلِكَ احمله معك بعناية فائقة». ورأيت في عينيه أنه يعلم أنني سأرحل ذات يوم، وبدا من التأثر بحيث لم أتمكن من منع دموعي أن تسيل، ونهض وانحنيت لتقبيل يده، فضمني إليه بقوة ضمة أب حقيقي. والله لقد أحببته منذ تلك اللحظة على الرغم من الاحتفال الذي فرضه علي قبل قليل، فلأن تهتّر مشاعر رجل بهذا النفوذ، وبهذا الإجلال من نصارى أوربا والبلاد التي خارجها، لرؤية كتاب صغير باللغة العربية وقد خرج من محترف طباع يهودي، فذلك ما بدا لي جديراً بخلفاء ما قبل عصور الانحطاط، كالمأمون بن هارون الرشيد تغمدهما الله برحمته»، هكذا تغطي العواطف الجياشة الفوارق الجدلية الدينية واللغوية

لتعترف بالقيمة العلمية التي يرى السارد إحالتها الساطعة على زمن التقدم والازدهار، خلافا لعصور الانحطاط التي أصبح فيها تضخيم الذات وعزلها عن الآخر عنوانا للتفوق والوجود والامتياز.

خلاصة

عمل أمين معلوف ببراعة على استئلال نصوص ومشاهد وشخصيات جاهزة من «وصف إفريقيا» عبر ما سمته جوليا كريسفا: «فسيفساء من الاستشهادات»، ومثل: «امتصاص لنص آخر»⁵⁵، وقام بإلباسها ألبسة السرد المتنوعة الألوان والمختلفة المشارب، ومن هذه الألبسة المتعددة أطلت الثنائيات الضدية التي حاولنا الوقوف عليها فيما يتعلق بجدل الأنا والآخر في مستوياته المتعددة، معتمدا بالأساس ما سماه عبد المالك مرتاض بـ«لغة المناجاة»، عبر «تضمن خطاب ضمن داخل خطاب آخر يتسم حتما بالسردية: الأول جواني، والثاني براني، ولكنهما يندمجان اندماجا تاما... لإضافة بعد حدثي، أو سردي أو نفسي إلى الخطاب الروائي... وتندس هذه اللغة الحميمة ضمن اللغة العامة المشتركة بين السارد والشخصيات، وتمثل الحميمية والصدق والاعتراف والبوح...»⁵⁶، وهو ما يلمسه المتلقي بوضوح على لسان السارد التيشتنت في شخصيات متعددة ليبوح ما يتمنع عليه في ذاته الواحدة الأولية، وتبرز مكامن الاختراق في القدرة المدهشة على إذابة الفروق الزمنية والسردية بين السارد والشخصية والزمن ويستطيع التوغل إلى أعماق النفس البشرية فيعريها بصدق ويكشف عن نواياها بحق ويقدمها⁵⁷. كما أن ضمائر «المتكلم» أو «الأنا» ظلت في الرواية وسيلة لتعرية دواخل النفس وكشف النوايا أمام المتلقي، لكن هذا الكشف يبقى زئيقيا ومتحولا، لا يستقر على حال، مما يجعل المتلقي يتمسك أكثر ويتبع للوقوف على الوجه النهائي للشخصية التي تكتسي صبغة التدوير مع ليون الإفريقي، «إن تدوير الشخصية واضح الدلالة من المعنى الذي تمنحه اللغة، فإنما الشخصية المدورة أو المكثفة إذا واكبنا «طودوروف» و«ديكرو» على مصطلحهما المترجم، أصلا عن فوستر -هي تلك المركبة المعقدة التي لا تستقر على حال، ولا يستطيع المتلقي أن يعرف مسبقا ماذا سيؤول إليها أمرها، لأنها متغيرة الأحوال ومتبدلة الأطوار، فهي في كل موقف على شأن، فعنصر المفاجأة لا يكفي لتحديد نوع الشخصية ولكن غنى الحركة التي تكون عليها داخل العمل السردية، وقدرتها العالية على تقبل العلاقات مع الشخصيات الأخرى والتأثير فيها... إنها الشخصية المغامرة المعقدة، بكل الدلالات التي يوحى بها لفظ العقدة، والتي تكره وتحب، وتصعد وتهبط، وتؤمن وتكفر، وتفعل الخير كما تفعل الشر»⁵⁸. وهو ما جعلنا نعيش التموجات المتقلبة للسارد علنا نمسك بخريطة المسالك الطرقية التي ينحوها السارد، لكن هذا التموج لا يقوم على الإلغاء والتنافي مهما تضادت مشاهده، إنما يقوم على التعدد النقدي ولا أدل على ذلك أننا نجد ترسيخا للثنائيات الضدية التي يحكمها الجدل من داخل العناوين الدينية والقومية والجنسية، لكن السارد يعود لنقد هذا الجدل الذي سبق عكسه وترسيخه بمواقف معاكسة تدل على الوحدة والاندماج النافي للجدل، مما يسمح لمختلف العناصر التفاعل داخل النص الروائي، وفي تأثير مباشر بالتطورية والسيميائيات الدينامية، ولعل هذا ما يوافق ما قدمه «كريزنسكي» في مقارنته بين الرواية والخلية: «فكما أن الخلية مكونة من جزئيات، فإن الرواية توظف معطيات وراثية تحدد نمذجاتها»⁵⁹ وما يزيد هذه النظرة موافقة مع المشاهد المنعكسة في نصنا المدروس ومع ما وضحه الباحث من أن إنتاج الرواية ينشأ عن توترات تتم ضمن حركة مراوحة بين سيناريوهات إيديولوجية وإحالية وأخلاقية وتناسية واستيطيقية ونزوية⁶⁰، ولا يمكن الوقوف على تحديد موقف نهائي خارج الثلاثي المكون للعمل الروائي (السارد، المؤلف، المتلقي) ذلك بأن هؤلاء يظلون مهينين في كل لحظة من لحظات التشكيل السردية بتبادل المواقع والأدوار، وعليه فقد تحكمت في حركية الشخصيات ثنائية «الإفراغ والإملاء»، حسب ما حدده «فيليب هامون» للشخصية، ذلك بأنه: «اعتمادا على مفهوم العلامة اللسانية يمكن تحديد الشخصية بأنها مرفيم فارغ، أي بياض دلالي لا تحيل إلا على نفسها، إنها ليست معطى قبليا وكليا، فهي تحتاج إلى بناء تقوم بإنجازه الذات المستهلكة للنص زمن فعل القراءة، هذا المورفيم الفارغ يظهر من خلال دال لا متواصل، ويحيل على مدلول لا متواصل، فكما أن المعنى ليس معطى لا في بداية النص ولا في نهايته، وإنما يتم الإمساك به من خلال النص كله، كما يقول «بارث»، فإن الشخصية لا تكتمل ملامحها (لا تتلقى دلالتها النهائية) إلا مع عملية التلقي (القراءة)⁶¹.

- 1 - ليون الإفريقي، أمين معلوف، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 2001م، الجزائر، ص: 9. ترجمة عفيف دمشقية.
- 2 - نفسه، ص9.
- 3 - وصف إفريقيا، للحسن بن محمد الوزان الفاسي، ترجمة، محمد حجي، ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، ط 2، سنة 1983م، الصفحة 6-7.
- 4 - نفسه، ص5.
- 5 - نفسه، ص8-9-10.
- 6 - نفسه، ج 1، ص11.
- 7 - وصف إفريقيا، ج 1، ص11-12.
- 8 - ليون الإفريقي، لأمين معلوف، ص4.
- 9 - نفسه، ص13.
- 10 - نفسه.
- 11 - نفسه.
- 12 - ليون الإفريقي، ص33.
- 13 - نفسه، ص83.
- 14 - نفسه، ص62.
- 15 - نفسه، ص102.
- 16 - نفسه.
- 17 - نفسه، ص101-102.
- 18 - نفسه، ص103.
- 19 - ليون الإفريقي، ص121.
- 20 - نفسه، ص122.
- 21 - نفسه.
- 22 - نفسه، ص122-123.
- 23 - نفسه، ص124.
- 24 - نفسه، ص244.
- 25 - نفسه.
- 26 - نفسه، ص244-245.
- 27 - ليون الإفريقي، ص266.
- 28 - نفسه، ص278.
- 29 - نفسه، ص280.
- 30 - نفسه، ص336.
- 31 - نفسه، ص9.
- 32 - نفسه، ص35.
- 33 - ليون الإفريقي، ص37.
- 34 - نفسه، ص.
- 35 - نفسه، ص170.
- 36 - نفسه، ص205.
- 37 - نفسه، ص282.
- 38 - نفسه، ص299.
- 39 - نفسه، ص319.
- 40 - ليون الإفريقي، ص290-291.
- 41 - نفسه، ص236.
- 42 - نفسه، ص235.
- 43 - نفسه، ص14.
- 44 - ليون الإفريقي، ص14.
- 45 - نفسه، ص24.
- 46 - نفسه.
- 47 - نفسه، ص129.
- 48 - نفسه، ص.
- 49 - نفسه، ص210.
- 50 - ليون الإفريقي، ص25.
- 51 - نفسه، ص280.
- 52 - نفسه، ص286.
- 53 - نفسه، ص313.
- 54 - ليون الإفريقي، ص316-317.
- 55 - لذة النص - عمر أوكان، إفريقيا الشرق 1996م- الدار البيضاء، ص29.
- 56 - في نظرية الرواية، عبد المالك مرتاض، عالم المعرفة 1998/240م، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ص137-138.

-
- 57- نفسه، ص185.
- 58- في نظرية الرواية (م س)، ص101.
- 59- دينامية النص الروائي، أحمد البيوري، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط 1 / 1993 م - الرباط، ص19.
- 60- نفسه، ص20.
- 61- سيميولوجية الشخصيات الروائية، فيليب هامون، ترجمة سعيد بنكراد، دار الكلام، الرباط 1990م، ص9.

مسار حركة الأديان في العالم، تأثيرات الإنترنت على الدين،

والحركات الدينية الجديدة*

حُسام تَمّام**

«سيكون القرن الحادي والعشرين قرن الأديان أو لن يكون!»، هذه نبوءة الفيلسوف الفرنسي أندريه مالرو في القرن الفائت، ويبدو أنها تتحقق.

يبدو الدين حاضراً وبقوة في كل الأحداث والقضايا الكبرى في عالم اليوم، وكان على العالم أن يتجه مرة أخرى للبحث والتنقيب في مسارات الصعود الجديد للظاهرة الدينية بعد أن أفلت مقولة المدنية العلمانية، التي ظلت زمناً تحكم مسار دراسات الاجتماع الديني.

وفي «مرصد الأديان» (Relioscope) -في مدينة فريبورغ السويسرية دار هذا النقاش- ، مع عالم الاجتماع السويسري جان فرانسوا ماير Mayer، حول أهم القضايا التي تتصل بالظاهرة الدينية في العالم، والتي يحاول هذا الحوار التطرق إليها.

أي مسار لحركة الأديان في عالم اليوم؟ وهل ثمة خيط واحد ينتظم حركتها على اختلافها ما بين سماوية ووضعية؟ وهل يستقل الإسلام بمسار مختلف عن غيره من الأديان؟ وهل يمكن أن نتكلم عن توجه عام مشترك في حركة الأديان في الفترة التي درسها التقرير؟ ماذا فعلت الثورة المعلوماتية في الأديان؟ وهل مايزال الإنترنت وسيلة لنقل محتواها أم أنه صار يتدخل في مضمونها من عقائد وطقوس؟ ما الأديان التي استثمرت في الإنترنت وما التي أحجمت؟ وهل سيؤدي الحضور الكثيف للدين على الشبكة إلى انتشاره أم سينتهي بتفكيكه؟ هل يمكن فعلاً أن يستغني الدين عن الواقع ويتحول إلى الفضاء الافتراضي؟

التصور التقليدي للإنترنت في علاقته مع الدين أنه وسيلة لنقل المحتوى الديني، لكن إلى أي مدى يمكن أن يؤثر الإنترنت في المضمون الديني نفسه من عقائد أو طقوس؟

كيف نفهم الحضور المتعاطف للدين؟ هل نحن بإزاء ظاهرة عودة الدين أم هي حركات دينية جديدة؟ وكيف سيتفاعل القديم والجديد في حقل الأديان؟ ولماذا الخوف من الإسلام في الغرب؟

وجان فرانسوا ماير_Jean-François Mayer (ولد عام 1957م) هو باحث سويسري في الأديان. حصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ من جامعة ليون Lyon في فرنسا سنة 1984م. اهتماماته الأساسية كانت حول الأشكال الدينية غير التقليدية والحركات الدينية

* حوار مع عالم الاجتماع الديني "جان فرانسوا ماير" وهو عالم اجتماع ديني من سويسرا ومدير مرصد الأديان هناك.

** باحث في علم الدين، ومدير في برنامج: Islam on Line

الجديدة، حيث يمتزج البحث التاريخي مع البحث المتخصص. كتب أكثر من عشرة كتب بالفرنسية ولغات أخرى، وعدداً من المقالات بلغات مختلفة. عمل ماير بين 1987 و 1990م مع المؤسسة السويسرية للعلوم الوطنية. كما عمل كمحلل للشؤون الدولية في الحكومة الفدرالية السويسرية وكمستشار ومحاضر في الدراسات الدينية بجامعة فرايبورغ. وأطلق في سنة 2002م موقعه مرصد الأديان مزدوج اللغة، وهو يشغل حالياً منصب مدير مرصد الأديان في فرايبورغ.

حالة الأديان

-نشرتم- وهذا لأول مرة - في يناير 2009م تقريراً عن حال الأديان أو أهم الأحداث ذات الصبغة الدينية خلال سنة 2008م. ما فكرة التقرير وما أهمية نشر تقرير سنوي حول الأديان؟ وهل سيصبح هذا تقليداً سنوياً دائماً؟

لقد اعتاد Religioscope «مرصد الأديان» أن ينشر بعض المقالات الدورية عن تطورات المجال الديني خلال السنة الماضية، ونحن نعتمد القيام بذلك خلال العام 2010م. الفكرة ليست بالضرورة تغطية كل التطورات التي يشهدها الحقل الديني في العالم أجمع، إن أمراً كهذا يتطلب مشاركة عدد من الخبراء المعتمدين وفي مناطق مختلفة من العالم، وعبر مختلف التقاليد الدينية.

الأمر في الواقع يتعلق برصد بعض المؤشرات الخاصة بالاتجاهات الدينية الحالية، إلى جانب ذلك تسهم مراجعة التطورات خلال السنة الماضية في توفير رؤية لما هو آت من خلال متابعة تطورات الأحداث التي تم رصدها وتسليط الضوء عليها.

نحن نعيش في بيئة معولمة تنتقل فيها المعلومات بحجم هائل يومياً، وأتصور أن موقعا متخصصا في رصد المعلومة الدينية وتحليلها في عالم اليوم يجب أن يكون قادرا على حصر المعلومات ذات الصلة، ليس فقط المعلومات التي شكلت العناوين الرئيسية في السنة الماضية؛ لكن أيضا كل الحالات التي لم تُوالها وسائل الإعلام الأهمية المطلوبة. إضافة إلى مرصد الأديان، فنحن نصدر كل شهرين نشرة مراقبة الأديان Religion Watch والتي تلقي الضوء على مختلف الاتجاهات داخل الحقل الديني، لذا فالأمر اعتيادي جدا بأن يصدر المرصد هذا التقرير؛ باعتبار أن ذلك هو نتاج ملاحظة دؤوبة للتطورات الدينية حول العالم.

- ما هي أهم القضايا أو الأحداث التي يغطيها التقرير؟

الحق أنه من حيث الحجم هو أشبه بنشرة أكثر منه تقريراً تعمدنا إلى أن يكون قصيرا نسبيا؛ بحيث يمكن لأكثر عدد من القراء الاطلاع السريع على محتوياته والاستفادة منها. الأهم من ذلك لابد أن نتذكر أن الأديان لا تشهد تغيرات سريعة كما هو الحال لدى الرأي العام مثلا،

الأديان تمتد على مساحات زمنية واسعة؛ لأنها مرتبطة بالمخيل الجماعي، على عكس الرأي العام الذي يتغير بسرعة؛ لذلك لا يجب أن نتوقع تغييرات جذرية داخل حركة الأديان في بضعة شهور، وبالتالي فإن تطورات المجال الديني يمكن أن تأخذ وقتاً طويلاً، بالرغم من أن بعضها يمكن فعلاً أن يتأثر بتسارع وتائر الحياة في بعض الميادين.

ما نحاول القيام به أولاً هو كيف يمكن للأحداث أو الاتجاهات التي تم تسجيلها في كراسة 2008م أن تتأكد أكثر؛ مثلاً يمكن أن نلاحظ أن عدداً من الزعماء الدينيين استمروا في إعطاء أهمية خاصة لأزمة البيئة حول العالم. هذا أمر موجود لدى الكثير من الوجوه العلمانية من سياسيين ومفكرين وعلماء؛ لكنه شهد نمواً مطرداً لدى مفكري الأديان، بما في ذلك بعض الأديان التي كان ينظر إليها وحتى وقت قريب باعتبارها غير مهتمة بقضية كهذه، كما هو الحال لدى الإنجليين الأميركيين. وكما يمكن أن يلاحظ أي شخص فهناك جهود متعاضمة تبذل في العالم الإسلامي كما في الدول الغربية لمواجهة ما تم اعتباره الفهم المتشدد للإسلام، والذي ينظر إليه كتهديد. هذه المواجهة لا تعني بالضرورة الحرب على الإرهاب؛ بل أيضاً تنمية متزايدة لعمل أيديولوجي مواجه، إن هذا الملف سيشهد حتماً تطورات دقيقة، والمرصد بالتأكيد سيتابع ذلك خلال السنوات القليلة المقبلة.

كما رصدنا أيضاً ظاهرةً انتشرت في أنحاء متعددة من العالم، وهي مسألة النشاطات التبشيرية، وقد عبرت الأحداث العنيفة التي وقعت في إقليم أوريسيا بالهند خلال صيف 2008م (حيث تمت مهاجمة مجموعات مسيحية وقتل عدد من الأشخاص) عن أهمية مثل هذا الموضوع.

هناك موضوع لم نعطه أهمية في تقرير 2008م و بدأ أنه مهم جداً بعد ذلك، وهو الأزمة الاقتصادية وردود فعل الجماعات الدينية عليها. في دول مثل الولايات المتحدة الأمريكية كان للأزمة أثر مباشر على الجماعات الدينية نفسها ونشاطاتها، مثل المؤسسات التعليمية وبعض القطاعات المتصلة بعالم الأعمال. لكن الأكثر أهمية كان ملاحظة كيف ربطت الجماعات الدينية بين الأزمة المالية وبين تقلص الاهتمام بالجانب الروحي أو الأخلاقي داخل قطاع المال. لقد نبه كثيرون كيف استطاع قطاع المال الإسلامي أن يثبت قوته خلال الأزمة؛ إذ استطاع أن يقدم الطريقة التي يمكن من خلالها منع حدوث مثل هذه الكوارث. تقاليد دينية أخرى بدأت تشعر أنها يجب أن تسهم في تقديم التوجيهات الأخلاقية التي تساعد في رسم مجموعة من المبادئ الحاكمة في قطاع المال، هذا مثلاً كان مضمون الرسالة التي قدمتها الكنيسة الكاثوليكية في روما، والتي طورت قائمة من المبادئ الاجتماعية لغرض توجيه «المؤمنين» في المجتمع: «بناء الحياة على أساس من الجانب المادي دون توجيه أخلاقي، هو كمثل البناء على الرمال»، هكذا قال البابا بنديكت السادس عشر.

ألقى التقرير الضوء كذلك على التوترات داخل المجموعات الدينية داخل الأديان، فمثلا تشهد المجموعات الإنجيلية مزيدا من الانقسام بين المحافظين في الغرب، والذين يتحدثون مع الكنائس الإنجيلية في الجنوب من جهة، وبين الاتجاهات الليبرالية الناشطة في الغرب من جهة ثانية. وفي حين تحاول بعض المجموعات القيام بجهود توحيدية عبر الحوار، تسعى أخرى لتكريس مزيد من الفرقة والاختلاف.

- لكن ما هو -برأيك- الخيط الناظم للتقرير؟ وهل يمكن القول مثلا : إن هناك توجهها عاما مشتركا لحركة الأديان ولو خلال الفترة التي غطاها التقرير؟

يمكنني أن أقول: إن الاختلافات الكبيرة داخل الحقل الديني تجعل من الصعب القول : إننا قد نرصد خطأ مشتركا يجمع بينها، ولا أظن أن القيام بذلك ممكن أصلا. من جهة ثانية أرى سؤالكم مشروعا جدا؛ ففي سياق العولمة تتأثر جميع الأديان وإن بصيغ مختلفة؛ لذا ليس غريبا أن نجد بعض القضايا المشتركة بشكل أكبر أو أقل عبر عدد من التقاليد الدينية؛ نلاحظ أن هناك تقاربا بين الزعماء والجماعات الدينية الذين ينخرطون أكثر فأكثر في مسار الحوار ليروا ما يمكنهم تقديمه بشكل مشترك، وكيف يمكنهم- في بعض الحالات- مواجهة تحديات العلمنة. يهتم بطيريك روسيا الجديد Kirill (كيريل) مثلاً بهذه القضية كثيرا ويحاول -على الرغم من وجود اختلافات مع الكنيسة الكاثوليكية- إيجاد طريقة لمواجهة آثار العلمنة على جماعات المؤمنين.

من المثير أن نلاحظ كذلك كيف يسهم المفكرون الدينيون في تقليص التوترات من خلال النقاشات الدينية؛ هناك بيان نشر في أكتوبر 2007م شارك فيه 138 عالما مسلما عنوانه «تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم» يمكن أن يشكل مثلا جيدا على مثل هذه الجهود.

يعني أننا نحاول أن نرصد كل الاتجاهات؛ التي تسهم في تحقيق التوافق، كما تلك التي تؤدي إلى التوتر؛ ذلك أن دور وعمل الجماعات الدينية يمكن أن يكون غامضا ويتحرك في الاتجاهين كما يلاحظ أغلب الدارسين.

- هل من السهولة أن نجمع في دراسة حركة الأديان بين الديانات السماوية الثلاث وبين الديانات الوضعية أو الآسيوية؟ أليس ثمة خصوصية للدين السماوي عن الأديان الوضعية؟ إن ذلك يمكن أن يفرز مجموعة من القضايا والاعتراضات لدى بعض العقائد، فالمؤمن بعقيدة ما يشعر أن اتجاهه الديني لا يجب أن يجمع مع أديان أخرى طالما هو يعتقد أن دينه هو الأوحى.

صحيح أن الأديان التي تشترك في الأصل الإبراهيمي تجتمع حول مشتركات، ويمكن أن تتم دراستها سوية، وصحيح أيضا أن مفهوم الدين كما هو متداول داخل هذه الأديان لا يمكن تعميمه على باقي الأديان. في يناير 2008م شاركت في ندوة أكاديمية في نيودلهي جمعت

دارسين كانوا يؤكدون -وإن ليس بالحاح كبير- أن تطبيق مفهوم الدين على الهندوسية مثلا يؤدي إلى حالة تعميم تحجب مضمون هذه الديانة وحشرها داخل خانة تحول دون فهمها؛ لهذا فسؤالك يمس فعلا قضايا هامة.

مع ذلك، فما ألاحظه أن هناك عددا كبيرا من الناس في مختلف مناطق العالم يواجهون حياتهم وفق معتقدات، ليس فقط في الجانب المادي، وإنما في أبعاد يرونها تفوق فهم الإنسان. هؤلاء الناس ينتظمون في جماعات، بل أكثر من ذلك يمكن أن تمنحهم معتقداتهم الشعور بهوية مشتركة، وحتى لو لم يكونوا معتنقين أقوياء فإن هذه الهوية تستطيع جمعهم داخل جماعة واحدة.

أخيرا، نستطيع أن نلاحظ أيضاً أن مفهوم الدين كما هو متداول في الغرب انتشر في جميع أنحاء العالم؛ في بيئة معولمة يتم استخدام نفس التصنيفات في أي مكان من العالم. إذن، فالعوامل السابقة بالتحديد يمكن تحليلها من خلال جميع التقاليد الدينية. وذلك على الرغم من وجوب الإقرار أننا يجب أن نكون حذرين؛ حتى لا نصل لدرجة الخلط الناتج عن حالة فجوة من التبسيط.

- ماذا وجدتم بخصوص الإسلام؟

سنقول مرة أخرى: إن الهدف من التقرير لم يكن تغطية أهم القضايا في العالم الإسلامي خلال العام 2008م، ولكن جرى لفت الانتباه إلى بعض الاتجاهات المفتاحية، وتطورات بعض القضايا المطروحة في التقرير .

بالإضافة إلى ما ذكرته في إجاباتي السابقة يمكن الإشارة إلى النقاشات الدائرة في الغرب حول إمكانية إضافة بعض العناصر من القوانين الإسلامية لأجل المسلمين المقيمين في الغرب، في سياق يتميز بتنامي ظاهرة المجتمعات المتعددة الثقافات؛ وفي حين لا يمكن التعويل كثيرا على إمكانية حدوث هذا الأمر، فإن انطلاق هذه النقاشات في حد ذاته يبدو مثيرا.

يمكن أن أشير أيضا إلى مبادرة الملك السعودي عبد الله بن عبد العزيز للحوار بين الأديان والثقافات خلال المؤتمر الذي عقد في يوليو 2008م. في نفس الاتجاه نظم مؤتمر كاثوليكي/ إسلامي في روما في نوفمبر. والتوترات الكبيرة التي حصلت في اندونيسيا (وأيضا ماليزيا) ضد الطائفة الأحمدية تمت الإشارة إليها، خاصة وأن الحكومات هناك حاولت تقييد حرية هؤلاء في توسيع نشاطات الطائفة.

لماذا أشرنا إلى هذه التطورات طالما لا تشكل حدثا قائما بذاته؟ لأن هذا يعد مؤشرا مثيرا للفت الانتباه حول قضايا تنامت بفعل التعددية الدينية ونشاطات الجماعات الدينية المعارضة

في العالم الإسلامي، و حيث تحاول الحكومات استمالة بعض النشطاء الدينيين من خلال الاستجابة لبعض مطالبهم. هذا مثال مهم يمكن من خلاله استنتاج العديد من المؤشرات والدلالات وإطلاق كثير من النقاشات.

الأديان والإنترنت

- تركز العلاقة الكلاسيكية بين الدين والإنترنت على دراسة دور الإنترنت كوسيط أو أسلوب لتوصيل ونشر المعلومة الدينية. نحتاج أن نعرف إلى أي مدى يستطيع الإنترنت التأثير على المحتوى الديني سواء في جانب المعتقدات أو جانب الممارسة؟

كل التطورات التكنولوجية لها تأثير على الدين. لا أريد أن أضخم فكرة أن الإنترنت غير من طبيعة الأديان، على الرغم من أنه لا يمكننا على الأقل أن ننفي أن الإنترنت قادر على إحداث تغييرات في المظاهر التنظيمية للأديان من خلال قدرته على خلق قنوات جديدة للاتصال، وفتح نوافذ وفرص لفاعلين جدد لا ينتمون لمؤسسات. أكثر من ذلك يمكن أن نلاحظ محاولات داخل العديد من الجماعات الدينية لتطوير طقوس دينية على الإنترنت، إن هذا يتعدى مجرد نشر للمضمون الديني إلى حالات يصلي فيها الناس معا على النت، أو تقدم خدماتهم الدينية الخاصة على الإنترنت مباشرة، وإلا ماذا يعني مثلا حين يقوم بعضهم بإنشاء كنيسة افتراضية أو مسجد افتراضي في العالم الافتراضي في الحياة الأخرى؟ هل تشكل العوالم الافتراضية أيضا فضاءات حيث يمكن توصيل وانتشار الرسالة الدينية؟ هل يمكن للناس أن يتحولوا دينيا داخل هذه العوالم الافتراضية؟

هذه فقط عينة من القضايا التي يطرحها وجود الإنترنت.. ما يمكنني تأكيده وأظن أنني أوضحت هذا في كتابي (في الإنترنت والدين)، هو أنّ الإنترنت أصبح أكثر فأكثر يشكل مفتاحا لمستقبل الاتصال بالنسبة للأديان، وهذا لا يشمل فقط الباحثين عن التدين أو المحتاجين روحيا Spirituel Seekers فحسب؛ بل كذلك للصحافيين وأي شخص يبحث عن معلومة فيتوجه إلى الإنترنت، طبعاً على الأقل في المناطق التي يمكن الوصول إلى الإنترنت فيها بسهولة، وهو الشيء الذي أصبح متاحاً للجميع الآن؛ الأمر الحاسم اليوم يكمن في كيفية تطوير نظام اتصالات يتسم بالفعالية.

- الأطروحة السائدة أيضا أن الإنترنت يؤدي إلى تفكيك الأديان، ويكسر المراجع الدينية التقليدية، ويؤدي إلى تفاقم الفردانية... فما رأيك وهل توافق على ذلك؟
هناك بعض الصحة في هذه الافتراضات، على الرغم من كونها تميل إلى مبالغة واضحة. يشجع الإنترنت بشكل أساسي على الاتصال الأفقي بدل الاتصال العمودي أو الهرمي. ثم إنّ أي شخص يستطيع الذهاب إلى الإنترنت والحصول على جمهور، حتى الجماعات الصغيرة والهامشية يمكنها بناء واجهة كبيرة وتحقيق الانتشار.. هذا ما حصل بشكل كبير عند بداية

استخدام الإنترنت في العالم العربي عندما لم تستطع المؤسسات الدينية الرسمية أن تواكب سرعة الفاعلين الجدد على الإنترنت. أما اليوم فقد استطاع الكثير منهم مواجهة هذا التحدي.

قبل ظهور الإنترنت كان هناك خط واضح بين منتجي ومستهلكي الميديا، لكن الإنترنت يسمح بالتحول السريع من مستهلك إلى منتج وبأقل تكلفة .. طبعاً هذا لا يتضمن وسائل الميديا الثقيلة لذا هناك حدود لهذا الأمر، لكن نجاح بعض المدونين يوضح كيف يمكن للأفراد أن يصبحوا مصدراً للمعلومات والتعليق، وهو ما يجعل الفروق في هذه الحالة غير واضحة تماماً.

في حالة الإسلام لفتت الدراسات المتعلقة بالفتوى على الإنترنت انتباهي كثيراً؛ لأن هذا يعني أن الفتوى تنفصل عن المكان وعن السياق؛ بحيث أن الشخص الذي يقدم الفتوى يمكنه أن يوجد بعيداً عن الشخص الذي يتلقاها بألاف الكيلومترات، ودون أن يكون بينهما معرفة سابقة. الأصعب في الأمر هنا ليس أن نتجاهل بأن هذا يشكل تحدياً كبيراً للمؤسسات الدينية التقليدية؛ ولكن بأن يتم الرد على هذا التحدي بنبذ استخدام الإنترنت بدل التكيف مع هذا الواقع الجديد.

فيما يخص موضوع الفردانية فلدي مقارنة مختلفة قليلاً؛ فمن جهة يمكن القول فعلاً: إن بعض التطورات التي تحدث على الإنترنت تسرع من مسار الفردنة، لكن من جهة ثانية أرى تطورات مثيرة تحدث في نفس الوقت، وتؤدي إلى إنشاء «تجمعات» Communities جديدة على الإنترنت، أو دعنا نسميها على الأقل «شبكات» Networks طالما أن استخدام كلمة تجمعات قد تحتاج لنقاش على الرغم من أنني أفضل استخدامها. لكن أن تكون هذه الشبكات افتراضية، فهذا لا يعني أنها ضعيفة: التضامات القوية والتفاعلات يمكنها أيضاً أن تحدث داخل هذا النوع من البيئات.

- ما الأديان التي ربحت من الإنترنت وما التي خسرت؟ بمعنى؛ أيها استثمر بنجاح في الإنترنت وأيها فشل أو تجاهل ورفض الاستثمار فيه؟
ليس هناك اليوم دين يرفض التعامل مع الإنترنت، لكن صحيح فعلاً أن بعض الجماعات الدينية لا تزال تمنع في استخدامه باعتبار أنه يحتوي على مضمون قد «يلوث» معتقدات الإتياع. جماعات مسيحية قليلة تحاول نبذ استخدام الإنترنت، لكنها إما صغيرة أو هامشية، بعض الجماعات الدينية اليهودية المتشددة تشجع أتباعها على تقليص دخولهم إلى مواقع محددة، لكن هذه الأمثلة تُعدُّ استثناءً في العالم الصناعي.

فعلاً، فليس كل الأديان تنجح في التكيف أو في تنمية وعي عميق بالتحديات والفرص التي يطرحها هذا الوسيط الجديد، لكن كلها الآن أصبحت تدرك بشكل أكبر أو أقل بأنها تحتاج إلى الحضور على الإنترنت كما أكدت ذلك مراراً.

لكن الحضور على الإنترنت لا يتعلق فقط بنشر المحتوى الديني؛ إنه يعني أيضا نشر مضمون قادر على الجذب والحفاظ على وجود الموقع على السيرفرز، وسط بيئة شديدة التنافس حيث تحضر مواقع أخرى على بعد «نقرة» واحدة. إن هذا يعني أيضا القدرة على الرد السريع والتعليق في حالة حدوث أزمة أو حوادث ما. ويعني أيضا تحديث المحتوى دوريا وإلا فقد الموقع زواره. إن إدراك هذا كله يحتاج إلى تنمية مستمرة.

يصعب الحديث عن رابح وخاسر على الإنترنت، أستطيع أن أقول: إن الإنترنت أصبح يشكل الفرصة الذهبية؛ أولاً لتلك المجموعات الخارجة عن سيطرة المؤسسات، وكذا المجموعات الجديدة أيضا. فجأة أصبح الوصول إلى الناس في كل أنحاء العالم ممكناً (بشرط أن يكونوا راغبين في زيارة موقعك طبعاً)، وفي نفس الوقت الربط بين الأشخاص عبر الحدود. في فرنسا مثلاً وفي السنوات الأخيرة بدأ بعض الكاثوليك المحافظين في استخدام الإنترنت كطريقة فعالة لطرح رؤاهم المعروفة، والربط بين الناس الذين يحملون نفس هذه الرؤى والتحرك للحصول على مزيد من الدعم لتحقيق أجندتهم (في هذه الحالة: الحصول على «رعايا» حيث يمكنهم ممارسة شعائرهم وقداستهم على الطريقة الكلاسيكية القديمة التي تعود إلى ما قبل مجمع الفاتيكان الثاني)، هذا طبعاً مثال صغير على هذا النوع من التطورات.

عندما بدأت أهتم بالدين على الإنترنت اهتمت أولاً بالحركات الدينية الجديدة؛ اعتقدت أولاً أنهم وجدوا في الإنترنت طريقة جديدة لتقاسم معتقداتهم، هذا كان صحيحاً في البداية ولكن لاحقاً وجدت أن الأمر أكثر تعقيداً من ذلك: الإنترنت يمنح لهؤلاء الفرصة للتعريف بالانتقادات التي يوجهونها إلى الجماعات التي تعارضهم وتنتقدهم. بهذا الشكل يصبح الإنترنت فضاء للجدل بين الحركات الدينية "cult controversies"، وهو مجال خلافي متنوع لا يمكن الحفاظ داخله على الأسرار الداخلية حال تسربها على الإنترنت. إن هذا لا يتعلق بالأديان فقط؛ بل بالمجموعات الدينية نفسها.

- صار الإنترنت ساحة الباحثين عن الدين فما هو حدود التحول الافتراضي للدين؟ هل يمكن فعلاً أن يستغني الدين عن الواقع (المساجد والكنائس والمعابد، والدعوة والعظات المباشرة) ويتحول تماماً إلى الافتراضية؟

مثلاً أنا متأكد جداً من أن الإنترنت سيصبح مهماً جداً للأديان، فأنا اعتقد أيضاً أنه لن يمتد إلى درجة التخلي عن الواقع؛ الناس سيستمرون في التلاقي المباشر. الإنترنت هو فضاء إضافي للأنشطة الدينية؛ لكنه لن يحتل الفضاءات الموجودة. يمكن أن نلاحظ باهتمام أن الأشخاص الناشطين والفاعلين على النت هم أشخاص ناشطون وفاعلون أيضاً في السياقات الواقعية غير الافتراضية. في حالة النشاطات الدينية القليلة التي لاحظتها، لفت انتباهي أن الناس تواقون للالتقاء المباشر بعد فترة من المشاركة إذا ما أتاحت لهم الفرصة لذلك. لكن ما هو صحيح فعلاً هو أن الإنترنت اليوم ظاهرة حديثة، وقد تعلمنا نحن استخدامه كباراً أو في

جماعات، لكن ربما ستتغير بعض الأشياء عندما يصبح استخدامه يبدأ مع سنوات الطفولة الأولى لدى عدد أكبر من الناس، ربما سيتم حينئذ استخدامه بطريقة مختلفة عنا.

لا أعتقد أن الدين سيصبح افتراضياً، ولست قلقاً حيال ذلك؛ لكنني لا استطيع أن أنفي أن هناك أشكالاً جديدة وافتراضية من الأديان هي قيد التشكل. أعتقد أن نفس الشيء حدث في حالة الكتاب الإلكتروني إذا ما أخذنا هذا المثال من مجال آخر؛ أكيد أن الكتاب الإلكتروني سيستمر لكن ذلك لن يعني قطعاً نهايةً للكتاب المطبوع.

الحركات الدينية الجديدة

- أنت أهم أقطاب دراسة الحركات الدينية الجديدة. فما مدى فاعلية هذا المفهوم وأهميته؟ وكيف تدخل ابتداءً في فضاء علم الاجتماع الديني؟

استخدم الانثروبولوجيون دائماً مصطلح الحركات الدينية الجديدة خلال العقود السابقة.

ويستخدم اليابانيون مصطلح الأديان الجديدة (*shin shukyo*) "new religions" منذ عدة عقود لتوصيف مجموعة من الحركات الجديدة ذات أصول ترجع إلى الديانة اليابانية (الشنطو / Shinto) أو إلى البوذية أو إلى معتقدات تلفيقية Syncretic

في الغرب استعملت مصطلحات من مثل ديانة Cult أو طائفة Sect حتى سنوات السبعينيات، لكنهما كانا يطرحان مشكلتين:

أولاً، في حين يمكن أن يستخدم مصطلح ديانة Cult لتوصيف واقع ديني جديد، فإن مصطلح طائفة Sect كان يرتبط بشكل واسع بالسياق المسيحي والفهم المسيحي للحياة الدينية والتنظيم الديني: لكن ماذا يمكن أن نفعل إذن مع حركات قادمة مثلاً من الهند أو اليابان أو حركات ليس لها أي علاقة جينولوجية مع المسيحية؟

ثانياً الديانة أو الطائفة كانت تميل لأن تكون ذات حشو مبالغ فيه في فترة السبعينيات والثمانينيات حيث كان سياق الجدل الطائفي "cult controversies" سائداً. شكل هذا مشكلاً حقيقياً أمام الدارسين؛ لقد كانوا يستخدمون هذه المصطلحات بشكل تقني بأقل أو أكبر قدر من الحيادية؛ لكنها كانت ترتبط في أذهان الناس بمعاني سلبية للغاية، كما لو أنها سيئة أو مصدر للخطر؛ لقد شكل هذا مصدراً مستمراً لسوء الفهم.

ورغم أنه لا يزال هناك استخدام لهذه المصطلحات، يظهر مصطلح الحركات الدينية الجديدة كتوصيف أكثر حيادية ويتوسع استخدامه تدريجياً في الخطاب الأكاديمي؛ بل أصبحنا نلاحظ أن استخدامه بدأ ينتشر في بعض وسائل الإعلام أيضاً.

طبعا هذا المصطلح ليس كافيا تماما؛ فالإي أي مدى تصل حركة ما لتوصف بأنها جديدة؟ ثم إنه مفهوم يجمع تحته مجموعة كبيرة من الحركات التي لا تجمع بينها أي صلة سوى أنها تشترك في كونها لا تندرج مباشرة تحت أي تقليد ديني مؤسس ومعروف.

في جانب آخر توضح العبارة أن هذه الحركات هي بشكل ما حديثة الظهور وأنا نشهد «إبداعا» دينيا هائلا في عالم اليوم. إن هذا يشكل على نحو ما اقترابا سوسولوجيا وتاريخيا: رؤية عالم الدين وبالتالي معتنق المعتقد يمكن أن تنسحب إلى جوانب أخرى.

وبالنظر إلى أن هذا المفهوم يعتبر فضفاضاً فلا بأس من تعميمه على أشكال جديدة تنحدر من الأديان الكلاسيكية والحركات الجديدة المنشقة عن الأديان المعروفة دون أن تكون على قطيعة معها تماما. حاليا وبالتعاون مع أكاديميين جزائريين، يخطط مرصد الأديان لتنظيم ندوة في سنة 2010م غرضها فحص مختلف الاقترابات التي تتطرق للحركات الدينية الجديدة في العالم الإسلامي كما في الغرب. ونأمل أن يمكّن هذا من توفير مجال خصب لإنتاج مقاربات مقارنة توضح لنا الإدراكات المختلفة التي يولدها استخدام هذا المفهوم، بل أكثر من ذلك سيكون ذلك فرصة لملاحظة أشكال التجديد الديني والتغيرات التي تحدث في سياقات مختلفة.

- وهل نحن نشهد ظاهرة «العودة إلى الدين» أم انبثاق لحركات دينية جديدة؟

بحكم أنني مختص في التاريخ فأنا حذر جدا عند استخدام شعارات من مثل «العودة إلى الدين» لسبب بسيط هو أن الدين لم يخطف أبدا من الصورة، وذلك على الرغم من الرؤى النظرية العلمانية والماركسية التي حاولت أن تصور للناس أن الدين إلى زوال. وكما نعلم فالواقع قد فند مثل هذه التوقعات على الرغم من وقوع بعض التغييرات فعلاً.

في نفس الوقت لا أنكر أن العديد من أشكال الدين أو السلوكيات ذات الصبغة الدينية أصبحت تلعب دورا متناميا أكثر مما كانت عليه قبل ثلاثين سنة مثلاً... تنامي العلمنة في أشكال مختلفة وأماكن مختلفة لا يعني أبدا أن الدين اختفى، بل بالعكس فإن تحديات العلمنة ربما هي التي دفعت بعض الجماعات الدينية إلى أن تصبح أكثر فعالية في المجال العام.

فيما يخص ظهور الحركات الدينية الجديدة نعم هذا صحيح: هناك عدد كبير من الحركات الدينية الجديدة ظهرت، وستستمر في الظهور؛ لكن هذا لا يعني أنها ستحتل مكان الأديان الكلاسيكية. حركات دينية جديدة كثيرة لا تزال متواضعة وبعضها سيتلاشى مع الوقت، لكن أيضا هذا لا يمنع أن تشكيلة متنوعة من الديانات ستستمر في التزايد.

ظهرت الحركات الدينية الجديدة في كل وقت من التاريخ، لكن القرون السابقة لم تكن مواتية لتطورها؛ لأن مبدأ الحرية الدينية لم يكن مقبولا على نطاق واسع، والتحول إلى ديانة أخرى

كان عملا غير محمود العواقب من الناحية الاجتماعية. وهذا الأمر لا يزال ساريا في بعض الحالات في أنحاء مختلفة من العالم وبدرجة أقل في العالم الغربي.

الحركات الدينية الجديدة لا تظهر فقط في الغرب أو في الهند أو اليابان؛ في الصين نحن نشهد ولادة تشكيلة من الحركات الدينية، مثال على ذلك حركة Falun Gong التي ليست حركة دينية بالمعنى الكامل، ولكنها تحمل بعض الخصائص المشابهة.

حركات كهذه ستظهر أيضا في العالم الإسلامي على الرغم من وجود بعض المعارضة؛ المثال الكلاسيكي على الحركات الدينية الجديدة التي ظهرت في المحيط الإسلامي هي المعتقدات البهائية التي نشأت متأثرة بالأفكار الأفية وفكرة المهدوية لدى الشيعة، لكنها تطورت إلى واقع لا يمكن اعتباره بأي شكل فرعا من الإسلام الكلاسيكي؛ بل أصبحت شيئا مختلفا حين أصبحت تطالب بإدماج معتقدات سابقة.

- ما هو الفرق بين الحركات الدينية الجديدة وبين الأديان التقليدية؟ وما هو رد المؤسسات الدينية الرسمية على مثل هذه الحركات؟ هل هناك منافسة بين الطرفين؟ وهل تؤثر الحركات الدينية الجديدة فعليا على الأديان الكلاسيكية؟ وكيف يتفاعل القديم مع الجديد؟

لا بد من التفريق هنا بين نوعين من الحركات الدينية الجديدة؛ أولاً هناك جماعات تنحدر مباشرة من التقاليد الدينية الموجودة، وتبني عليها، ومن ثم تطالب بأنها اكتشفت ماهية هذه الأديان وأنها تمتلك الفهم الصحيح لها.

وإذا أخذنا السياق المسيحي سنجد أن «أقدم» الحركات الدينية الجديدة حركتان : شهود يهوه، والمورمون. وهاتان جماعتان لا علاقة بينهما، ومختلفتان تماما، تدعيان الدعوة إلى المسيحية الحقة، وهو مصدر اعتقاد قوي لدى أتباعهما على الرغم من أن ادعاءً كهذا ليس مقبولا من طرف الكنائس المسيحية الكلاسيكية جميعها. لكن هذه الجماعات تسعى لبناء محتوى يقوم على نفس الأسس التي تقوم عليها بقية الكنائس، في نفس الوقت الذي تبقى فيه منفصلة عنها ومالكة لفهم مختلف للكثير من مظاهر المعتقدات المسيحية.

ثانياً، هناك جماعات أخرى لا تنحدر مباشرة من تقليد ديني مؤسس بالرغم من أنها يمكن أن تحتوي على عناصر من الأديان الموجودة... هذا يمكن أن يكون مثال العديد من الديانات اليابانية الجديدة مثلاً.

وسواء تعلق الأمر بانشقاق عن تقليد ديني موجود أو بشكل جديد من الجماعات الدينية فإن ذلك يشكل تحدياً للمؤسسات الدينية التقليدية. ففي أي مجتمع هناك أناس يمكن وصفهم بالباحثين عن التدين أو المحتاجين روحياً، والذين يبحثون عن الأجوبة وعن الممارسات

الدينية. التحول الديني باتجاه حركة دينية جديدة يمكن أن يحدث تحت تأثير مجموعة من العوامل مثله مثل أي تحول ديني آخر.

بالنسبة لردود الفعل تجاه الحركات الدينية الجديدة فهي لا تأتي فقط من التقاليد الدينية الأقدم والغالبة التي تحاول فعلا أن تحمي «سوقها الديني»؛ فمثلا في آسيا الوسطى يمكنك أن تلاحظ جماعات دينية مسيحية ومسلمة في آن واحد وفي أماكن متعددة يتخذون مواقف لمواجهة المجددين الدينيين الذين ينظر إليهم باعتبارهم يثيرون قلقا في المجتمعات المحلية.

في الغرب، وبشكل مثير، نرى في بعض الدول كيف أن حكومات الدول ترد على الأشكال الجديدة من الجماعات الدينية مثلها مثل الكنائس. في فرنسا وبلجيكا مثلاً هناك مؤسسات تابعة للدولة مكلفة بمراقبة نشاطات الحركات الدينية الجديدة. هذه ليست سياسة تتبعها كل الدول الغربية، ولكنها منتقدة من بعض المدافعين عن مبدأ الحرية الدينية ويتوجسون من تدخل الدولة في هذا المجال.

بشكل أساسي، فإن تغيير قواعد اللعبة من طرف لاعب جديد هو أمر لا يمكن منع حدوثه؛ لذلك فردود الأفعال هذه ليست مفاجئة. وكل دولة لديها سياق ديني واجتماعي وسياسي هو الذي يحكم ردود الفعل الخاصة؛ في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً من المسلم به جدلاً أن هناك حرية في السوق الديني تحصنه ضد تدخلية الدولة من قريب أو بعيد.

- بما أننا نتكلم عن الحركات الدينية الجديدة، هل يمكن اعتبار الإسلاموفوبيا أو النقد الموجه إلى الإسلام في الغرب امتداداً للفوبيا التي كانت تثيرها الحركات الدينية الجديدة بشكل عام، والطوائف الدينية بشكل خاص، والتي انتشرت في الغرب خلال العشرين سنة الأخيرة؟

إلى حد ما يمكن القول: إن هذا ينبع من نفس الإدراكات، فهو يعدّ أمراً غير معروف ومصدراً محتملاً للتهديد. لا يمكن هنا إحداث توازن؛ لأن الإسلام يرتبط أيضاً بالمخاوف المتعلقة بالهجرة كما بتراث تاريخي صدامي، لذا فهناك فعلاً تشابه ما، وصحيح أنه في عالم ما بعد 11 سبتمبر تراجع الجدل الطائفي في نفس الوقت الذي تصاعدت فيه حدة المخاوف من الإسلام. في نهاية التسعينيات مثلاً كانت وكالات حماية القانون في دول عديدة مهتمة بالمشاكل المحتملة التي ستحدثها الحركات الألفية أو حركات نهاية العالم.

في بداية سنوات الـ 2000م تراجع مثل هذا الاهتمام لدى هذه الوكالات ويبدو أنه تحول ليشمل الناشطين الإسلاميين. جماعات عديدة من التي كانت تنتقد الطوائف الدينية حاولت أن تعمم نفس المقاربة على الجهاديين الإسلاميين (مثل أطروحة غسيل الأدمغة..)، لكن الأمر كلل بقليل من النجاح. أعتقد أنه إذا كان هناك بعض أوجه الشبه بين الجماعات من حيث القدرة على التجنيد وقوة النضال، فلا يمكن أن يتم سحب التحليل من شكل جماعة ما إلى شكل أخرى.

بشكل عام لا يمكن أن ننظر ببساطة إلى النقد الموجه إلى الإسلام والإسلاموفوبيا وكأنهما امتداد للجدل الطائفي؛ بعض الحجج قد تكون متماثلة وبعض المخاوف قد تحمل نفس الخصائص؛ لكن الإسلاموفوبيا لها جذورها الخاصة أيضا.

- لكننا نلاحظ في الغرب الآن أن هناك تخوفا واسعا من الإسلام، ورغبة في إعادة جذب المتحولين إلى الإسلام، والذين ينظر إليهم كضحايا لعملية غسيل الأدمغة. ألا توافق أن الإسلام صار يبدو كمصدر للخوف الديني الجديد الذي يخلف الخوف القديم من الطوائف الدينية في الغرب؟

من خلال تجربتي وعبر البحوث التي أجريتها حول التحول الديني إلى الحركات الدينية الجديدة يمكنني أن أقول: إن هناك بعض التشابهات؛ التحول إلى الإسلام أو التحول إلى الحركات الدينية الجديدة قد يكون مرعبا لبعض الناس طالما يتم ربطه بمشاعر الخوف من شر ما، وخطر محتمل.

أتذكر أنني كنت أنتظر افتتاح ندوة إسلامية قبل سنوات قليلة مضت، وذلك في إطار أحد مشاريعي البحثية حول التحول الديني إلى الإسلام: أخبرتني سيدة شابة كانت تعترم التحول إلى الإسلام بعد أن زارت العراق قبل سنة من ذلك التاريخ، قالت: إنها لا تجرؤ على إخبار عائلتها أنها تحضر ندوة إسلامية: لأن ذلك قد يتسبب في حالة من الهلع داخل العائلة. يجب الاعتراف أنه في سياق زيادة حالات التحول نحو أشكال متشددة من الإسلام والحركات الجهادية بشكل خاص، لا تساعد على تهدئة مثل هذه المخاوف.

من منظور عام يمكن القول: إن حالات التحول الديني ينظر إليها كتهديد من حيث عدّها نوعا من الخيانة للجماعة الأصلية، وقد يكون رد الفعل عنيفا. في مصر أو في أي مكان آخر يمكن أن يكون هذا مماثلا في حالة تحول مسلم إلى جماعة دينية أخرى. هذه قضية واسعة وتحتاج إلى نقاش كبير لا يتسع له المقام، لكنني أعتقد أن البحث في ردود الأفعال المترتبة عن التحول الديني والأنشطة التبشيرية هي موضوع مهم جدا.

لننظر إلى الأمر بواقعية؛ في عالم اليوم حيث يسافر الناس بسهولة، وفي وجود الإنترنت حيث يتصلون بكم هائل من المعلومات بسرعة فائقة توفرها الاتصالات الحديثة، سنشهد باستمرار حالات لأشخاص يتحولون من اعتقاد إلى آخر. سيحدث ذلك مرات ومرات؛ وفي حين يمكننا أن نتفهم أن حالات التحول الديني يتم اعتبارها كخسارة لفرد من المجموعة الدينية؛ وأن أعضاءها سيحاولون إقناع بعضهم بالأفعال، فإن هذا سيولد توترات أحيانا، ولا يوجد ما يمكن عمله للحيلولة دون وقوع ذلك.

النقد الموجه للإسلام في الغرب لن يمنع الناس من الاهتمام بالإسلام وبالتحول الديني للإسلام، وهذا ينطبق على باقي الأديان. بالنسبة للباحثين في حقل الأديان فإن هذا يمثل مجالا

خصبا للبحث. أنا بنفسى أجرىء بعض المقابلات مع متحولين إلى الإسلام وبدا مثيرا جدا الاستماع إلى قصص هؤلاء، وبالمثل كان مثيرا الاستماع إلى قصص المتحولين إلى الحركات الدينية الجديدة.

مهما كانت اعتقاداتنا، فإن هذه القصص تسوّغ البحث العميق والطويل الذي يكتنف الوجود الإنساني في محاولته العثور على أجوبة لأسئلة الحياة المختلفة.